

تبیین وجودشناختی فطریات از طریق مبانی حکمت متعالیه

mohsenezadi@yahoo.com

محسن ایزدی / استادیار دانشگاه قم

پذیرش: ۹۴/۷/۷

دریافت: ۹۳/۱۲/۱۲

چکیده

فطریات انسان، از جهات پرشماری درخور بررسی هستند. این مقاله به تبیین وجودشناختی حقایق فطری موجود در انسان می‌پردازد. امور فطری عبارت‌اند از استعداد‌های انسان که به تدریج در قلمرو عقل نظری و عقل عملی تجلی می‌یابند. امور فطری در این صورت مشمول قاعده فلسفی «کل حادث مسبوق بقوه و ماده تحملها» خواهند بود که مبین نیاز آنها به محل (موضوع) مادی است. نیاز امری مجرد (مانند ادراک عقلی) به موضوعی مادی، با اصول فلسفی رایج در فلسفه‌های پیش از صدرالمتألهین تبیین‌پذیر نیست؛ اما با استفاده از اصول فلسفی حکمت متعالیه می‌توان اثبات کرد که امور فطری، استعداد‌های موجود در نفس انسان هستند که به تدریج از طریق حرکت جوهری اشتدادی فعلیت می‌یابند. بر اساس اصول فلسفی صدرالمتألهین، فطریات نحوه وجود انسان هستند و نه صفاتی عارض بر وجود او.

کلیدواژه‌ها: وجودشناختی، فطریات، حکمت متعالیه، امکان استعدادی، حرکت جوهری.

مقدمه

مسئله فطرت و مباحث پیرامون آن از اهمیت ویژه‌ای برخوردارند. هرچند این مسئله در فلسفه‌های پیش از اسلام نیز تا حدی مطرح بوده، اندیشمندان مسلمان با الهام گرفتن از قرآن کریم و روایات معصومین علیهم‌السلام، اهتمام بیشتری به این مسئله نشان داده‌اند. از بین اندیشمندان مسلمان، برخی معاصران از جمله استاد مطهری و آیت‌الله جوادی آملی بیش از دیگران حقایق فطری انسان را تبیین کرده‌اند. به نظر می‌رسد برخی از زوایای امور فطری نیازمند تحقیق بیشتری است. مروری بر مباحث و تحقیقات عرضه‌شده درباره فطریات نشان می‌دهد که اگرچه مسئله مزبور از جوانب مختلفی بررسی گشته، تا کنون در قالب یک تحقیق منسجم و منقح به «تبیین وجودشناختی» آن پرداخته نشده است. کتب و آثار فیلسوفانی مانند صدرالمتألهین شامل مبانی وجودشناختی فطریات به نحو کلی است و در آثار کسانی مانند استاد مطهری و آیت‌الله جوادی آملی نیز تنها به اشاراتی سرنخ‌مانند در این زمینه می‌توان دست یافت.

پاسخ‌گویی به برخی پرسش‌ها درباره امور فطری، مستلزم تحلیل و بررسی‌های هستی‌شناسانه است؛ پرسش‌هایی از این قبیل که حقایق فطری در انسان چه نوع وجودی دارند: بالقوه یا بالفعل؟ با توجه به دوساحتی بودن وجود انسان (روح و بدن) منشأ و خاستگاه حقایق فطری کدام‌یک از این دو ساحت است؟ با توجه به اینکه اولاً بالفعل بودن فطریات نه با قواعد فلسفی سازگار است و نه با آموزه‌های دینی، ثانیاً هر امر بالقوه‌ای محتاج محلی مادی، و فعلیت یافتن آن مستلزم حرکت است، آیا بالقوه بودن امور فطری با اصول عقلی - فلسفی می‌سازد؟ فطریات، چه نوع ویژگی‌هایی هستند که در هیچ شرایطی زوال نمی‌پذیرند؟ آیا با استفاده از مبانی فلسفه اسلامی می‌توان پاسخ‌های معقولی برای این پرسش‌ها به دست داد؟

این مقاله می‌کوشد تا با استفاده از مبانی حکمت متعالیه، تبیینی معقول و پاسخ‌هایی مستدل به پرسش‌های یادشده به دست دهد. یکی از دستاوردهای مهم تحقیق حاضر، عبارت است از ارائه رهیافتی موفق برای تبیین «سرشت انسان» که از مباحث بسیار مهم انسان‌شناسی است و با عنایت الهی در مقالاتی دیگر به آن خواهیم پرداخت.

۱. اقسام فطریات

«فطرت» بر وزن «فعلت» و مصدر نوعی و مبین نحوه خلقت انسان است (راغب اصفهانی، ۱۳۷۳، ج ۱، ص ۶۴۰). در این مقاله اثبات خواهیم کرد که امور فطری عبارت‌اند از استعداد‌های وجودی انسان. البته نه هر استعداد نهفته در وجود انسان؛ بلکه وصف فطری، به استعدادی اطلاق می‌شود که اولاً فقط در انسان وجود دارد (و نه در حیوانات، نباتات و جمادات)؛ ثانیاً همگانی است (و نه ویژه برخی انسان‌ها)؛ ثالثاً زوال‌پذیر نیست (هرچند سکون‌پذیر است). در مقابل، غریزه، علاوه بر انسان در حیوانات نیز وجود دارد (مطهری، ۱۳۷۸، ص ۸۶-۶۹؛ جوادی آملی، ۱۳۹۲، ص ۲۶). با توجه به اینکه «فطرت» و «عقل»، هر دو، مبین حقیقت وجود انسان و فصل ممیز او از سایر موجودات‌اند، بهترین روش برای انقسام فطریات، عبارت است از تطبیق اقسام فطریات با اقسام عقل. فلاسفه «عقل» انسان را بر دو قسم می‌دانند: عقل نظری و عقل عملی. در تعریف و تفکیک عقل نظری و عقل عملی، دو دیدگاه وجود دارد: دیدگاهی که نسبتاً مشهور است و در اینجا با عنوان «دیدگاه اول» از آن نام می‌بریم؛ و دیدگاه دیگری که از شهرت کمتری برخوردار است و در اینجا با عنوان «دیدگاه دوم» به بررسی آن می‌پردازیم.

الف. دیدگاه اول: بر پایه این دیدگاه، «عقل» عبارت است از قوه ادراکی ویژه انسان که امور کلی را ادراک می‌کند. حال، اگر مدرکات این قوه از سنخ «هست‌ها و نیست‌ها» باشند، به آن «عقل نظری» می‌گویند و اگر مدرکات آن از سنخ «بایدها و نبایدها» باشند، این قوه را «عقل عملی» می‌نامند. بر اساس این دیدگاه، عقل نظری و عقل عملی دو قوه جداگانه نیستند، بلکه تفکیک و تمایز آنها به اعتبار تفاوت مدرکات «عقل» است. قوه عاقله در مقام ادراک «هست‌ها و نیست‌ها» عقل نظری، و مباحث آن حکمت نظری خوانده می‌شود. همین قوه، در مقام ادراک «بایدها و نبایدها» عقل عملی، و مباحث آن نیز حکمت عملی نامیده می‌شود (فارابی، ۱۴۰۵ق، ص ۵۴ و ۵۱، ۲۹؛ صدرالمآلهین، ۱۳۸۱، ج ۲، ص ۴۳۱-۴۳۲؛ سبزواری، ۱۳۶۹، ص ۳۱۰).

ب. دیدگاه دوم: بر اساس این دیدگاه، «عقل نظری» عبارت است از قوه‌ای که مبدأ همه ادراکات کلی است؛ چه ادراکاتی که به «هست‌ها و نیست‌ها» تعلق می‌گیرند و چه ادراکاتی که به

«بایدها و نبایدها» مربوط‌اند؛ اما «عقل عملی»، نه قوه‌ای ادراکی، بلکه قوه‌ای است که مبدأ اعمال و گرایش‌های ویژه انسان می‌باشد. به عبارت دیگر، «عقل عملی» مبدأ تحریک است نه مبدأ ادراک. در این نگرش، هم مباحث مطرح در حکمت نظری و هم مباحث مطرح در حکمت عملی، موضوع و محصول عقل نظری‌اند (ابن‌سینا، ۱۳۷۵، ص ۲۸۵؛ همو، ۱۳۶۴، ص ۱۶۳؛ بهمنیار، ۱۳۷۵، ص ۷۸۹-۷۹۰؛ رازی، ۱۳۷۸ق، ص ۳۵۲).

در این بین، دیدگاه دوم برای بیان اقسام فطریات و نیز تبیین موردنظر این مقاله مناسب است؛ زیرا در این دیدگاه «عقل» منحصرأً به مبدأ ادراک اطلاق نمی‌شود، بلکه (مانند فطریات) گرایش‌ها و اعمال را نیز دربر می‌گیرد. با پیروی از این مناط، اقسام فطریات عبارت‌اند از:

۱. فطریات مربوط به عقل نظری: دسته‌ای از استعدادهایی که به عنوان امور فطری در سرشت انسان‌ها قرار دارند از سنخ ادراک‌اند؛ بدین معنا که بذریه اولیه و خمیرمایه ادراکات را تشکیل می‌دهند؛ چه ادراکاتی که در قلمرو حکمت نظری قرار دارند و مفاد آنها از سنخ «هست‌ها و نیست‌ها» می‌باشد؛ مانند ادراک گزاره‌های «اجتماع نقیضین محال است» و «کل از جزء بزرگتر است»؛ و چه ادراکاتی که در قلمرو حکمت عملی قرار دارند و مفاد آنها از سنخ «بایدها و نبایدها» یا «حسن و قبح» است؛ مانند ادراک گزاره‌های «عدل خوب است» و «ظلم بد است» (جوادی آملی، ۱۳۹۲، ص ۳۰ و ۵۷).

معمولاً در کتاب‌ها و آثاری که درباره ادراکات فطری نگاشته می‌شوند، تنها ادراکات بدیهی به منزله ادراکات فطری معرفی می‌گردند. بر اساس تحلیل ارائه شده در این مقاله، هر ادراکی را که مقدر بشر است می‌توان فطری او دانست؛ چراکه قوه و استعداد آن ادراک در بشر وجود دارد. تفاوت ادراکات بدیهی و غیربدیهی در قُرب و بُعد آنها نسبت به فعلیت یافتن است. بنابراین از جهت قُرب و بُعد استعدادهای ادراکی نسبت به فعلیت یافتن، بداهت، امری نسبی و ذومراتب است. استعداد ادراک برخی حقایق که آنها را بدیهی می‌نامند، قریب به فعلیت است؛ به گونه‌ای که پس از تولد و طی مراحل کوتاهی از رشد، بدون نیاز به مقدماتی مانند آموزش، به فعلیت و شکوفایی می‌رسند؛ اما قوه ادراک برخی از حقایق علمی که غیربدیهی نامیده می‌شوند، قریب به

فعلیت نیست، بلکه برای به فعلیت رسیدن آنها، شرایط و مقدمات بیشتری - از جمله آموزش و تأملات عقلی - باید فراهم آید.

عقل انسان از مرتبه قوه تا مراتب مختلف فعلیت چهار مرحله را می‌پیماید: الف) عقل هیولانی، ب) عقل بالملکه، ج) عقل بالفعل، د) عقل بالمستفاد. مرتبه عقل هیولانی، همان وجود بالقوه (فطری) عقل نظری است. منظور از عقل بالملکه، مرتبه‌ای است که عقل بدون نیاز به تحصیل مقدماتی مانند تأملات فکری و ممارسات مدرسی، برخی حقایق را درک می‌کند اما در مرتبه عقل بالفعل، لازم است چنین مقدماتی فراهم آیند تا عقل به ادراک مطلوب خود نایل شود؛ و نهایتاً در مرتبه عقل بالمستفاد، درک و دریافت همه حقایق کلی از طریق اتصال به عقل فعال میسر می‌شود (ابن سینا، بی‌تا، ص ۳۵۳-۳۵۴؛ صدرالمتهین، ۱۳۶۰، ص ۲۰۲-۲۰۷).

۲. فطریات مربوط به عقل عملی: برخی از خصلت‌هایی که فطری بشر محسوب می‌شوند، از سنخ گرایش و یا توانش (توانایی انجام اعمال) هستند و لذا در حیطه عقل عملی قرار می‌گیرند؛ مانند گرایش به خداوند، گرایش به زیبایی، گرایش به حقیقت‌جویی که از آن به حس کنجکاوی یاد می‌شود و فی‌الجمله، گرایش به کمال. توانش‌های فطری نیز از این قبیل‌اند: توانایی‌های خندیدن، سخن گفتن، تزکیه نفس و تصرف در طبیعت (موسوی خمینی، ۱۳۷۷، ص ۷۶-۷۷؛ جوادی آملی، ۱۳۸۴، ص ۱۷۶-۲۱۱).

دلیل فطری بودن مدرکات عقل نظری و گرایش‌ها و توانش‌های مربوط به عقل عملی، این است که استعدادها و ادراکات، گرایش‌ها و توانش‌های مزبور، اولاً همگانی‌اند و در همه انسان‌ها وجود دارند؛ هرچند فعلیت یافتن این قوه‌ها (امور فطری) مستلزم تحقق برخی علل معده است؛ ثانیاً این استعدادها ویژه انسان‌اند و در حیوانات، نباتات و جمادات وجود ندارند؛ ثالثاً این استعدادها از وجود انسان زایل نمی‌شوند؛ هرچند در صورت فقدانِ علل معده، ثابت و راکد باقی می‌مانند. امور فطری یادشده (ادراکات، گرایش‌ها و توانش‌های مختص به انسان)، در طول تاریخ، در بسیاری از انسان‌ها فعلیت یافته‌اند. از آن گذشته، هر انسانی به صورت فردی نیز می‌تواند وجود بالقوه این حقایق را در درون خود تجربه و مشاهده کند (جوادی آملی، ۱۳۹۲، ص ۳۶، ۴۵ و ۴۸؛ مطهری، ۱۳۷۸، ص ۴۳).

۲. تبیین وجودشناختی فطریات

بنا بر اصول فلسفی حکمت متعالیه (صدرالمآلهین، ۱۹۸۱، ج ۳، ص ۳۳۰-۳۳۱) وقتی انسان متولد می‌شود، هیچ‌یک از اقسام عقل نظری (اعم از بدیهی و غیربدیهی) و نیز هیچ‌یک از اقسام عقل عملی (اعم از گرایش‌ها و توانش‌ها) به صورت بالفعل در وی تحقق ندارند؛ اما واجد قوه‌ها و استعدادهای همه ادراکات عقل نظری و همه گرایش‌ها و توانش‌های مربوط به عقل عملی است. به تدریج که انسان رشد می‌کند، از طرفی (در ساحت عقل نظری) ابتدا امور بدیهی نظیر «امتناع اجتماع نقیضین» و پس از مراحل از رشد «حسن عدل و قبح ظلم» و سپس امور غیربدیهی مانند «امتناع تسلسل» را ادراک می‌کند. این فرایند فعلیت یافتن استعدادهای عقل نظری می‌تواند تا مرحله عقل بالمستفاد و اتصال به عقل فعال ادامه یابد. از سوی دیگر در ساحت عقل عملی نیز رفته‌رفته به اموری نظیر زیبایی‌ها و فضایل گرایش می‌یابد و به انجام اعمالی مانند خندیدن، سخن گفتن و پس از مدتی خلاقیت و ابتکار و تصرف در طبیعت اقدام می‌کند.

ادراک یک مطلب، گرایش به یک حقیقت و نیز انجام یک عمل، ضرورتاً به نحو «بالقوه» در انسان تحقق دارند؛ چون همه اینها پدیده‌ها و رویدادهایی‌اند که به تدریج و با مرور زمان در انسان به وقوع می‌پیوندند و بنا بر قاعده «کل حادث زمانی مسبوق بقوه و ماده تحملها»، مسبقیت این حوادث و پدیده‌ها به «قوه» و «ماده» حامل آن قوه، ضروری است. اکنون این پرسش رخ می‌نماید که موضوع و محل فطریات منطوی در وجود انسان چیست؟ آیا (به عنوان مثال) «قوه» ادراک عقلی می‌تواند در «ماده» وجود داشته باشد؟

مقاله حاضر، متکفل ارائه پاسخی تحلیلی به چنین پرسش‌هایی است؛ اما عاجلاً پاسخ اجمالی این است که استعدادهای موجود در نوع انسان (که از آنها به فطریات تعبیر می‌شود) همان وجود انسان هستند و نه اموری زاید بر وجود او. به عبارت دیگر فطریات انسان، نحوه وجود اویند (موسوی خمینی، ۱۳۸۰، ص ۱۸۰؛ طباطبائی، بی‌تا، ج ۲، ص ۳۲۹؛ جوادی آملی، ۱۳۹۲، ص ۵۲، ۵۴)؛ زیرا استعداد (امکان استعدادی) موجود در یک شیء از اعراض بالضمیمه که منضم به آن می‌شود نیست، بلکه مفهومی است که از نحوه وجود آن شیء انتزاع

می‌گردد و لذا از معقولات ثانیه فلسفی به شمار می‌رود (صدرالمآلهین، ۱۳۸۱، ج ۲، ص ۵۲۳). بر اساس چنین تحلیلی از امکان استعدادی، مشخص خواهد شد که (بر خلاف دیدگاه نسبتاً مشهور در فلسفه) امکان استعدادی، وجودی غیر از وجود موضوعش ندارد.

محور اصلی تبیین عرضه شده در این مقاله، عبارت است از اینکه: «فطریات موجود در انسان عبارت‌اند از نحوه وجود انسان». این ادعا مبتنی بر دو مقدمه زیر است:

۱. استعداد (امکان استعدادی) موجود در یک شیء عبارت است از نحوه وجود آن شیء؛
۲. امور فطری موجود در انسان، عبارت‌اند از استعداد (امکان استعدادی) مربوط به عقل نظری و عقل عملی.

مقدمه اول، مبتنی بر سه اصل اصالت وجود، تشکیک وجود و حرکت جوهری است. مقدمه دوم مبتنی بر «حدوث جسمانی نفس» است که خود، بر سه اصل یادشده استوار است. برای پیشگیری از اطاله بحث، سه اصل «اصالت وجود، تشکیک وجود و حرکت جوهری» را به نحو «اصل موضوع» می‌پذیریم و ادامه این نوشتار را به تبیین و اثبات دو مقدمه مزبور اختصاص می‌دهیم.

۱. امکان استعدادی (نحوه وجود یک موجود)

از میان اقسام مختلف امکان، امکان ذاتی و استعدادی کاربرد بیشتری در فلسفه دارند و در بعضی از کتاب‌های فلسفی ذیل عنوان «اقسام امکان»، تنها به بررسی همین دو قسم از امکان می‌پردازند (فخررازی، ۱۴۱۰ق، ج ۱، ص ۲۱۷؛ صدرالمآلهین، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۲۳۰ و ۳۹۳).

آشنایی ذهن انسان با «امکان»، از طریق امکان استعدادی - که وصف موجودات جسمانی و تغییر و تحولات مشهود در آنهاست - آغاز می‌شود (مطهری، ۱۳۶۶، ج ۳، ص ۲۲۴). تهیو و آمادگی که در یک شیء مادی (مانند نطفه) وجود دارد، نسبتی با خود شیء مادی (نطفه) و نسبتی نیز با موجودی که در آینده از همین شیء مادی پدید می‌آید (انسان) دارد. این تهیو اگر در نسبت با حامل آن ملاحظه شود، استعداد نام می‌گیرد و اگر در نسبت با موجودی که در آینده از آن به وجود می‌آید، مقایسه شود امکان استعدادی خوانده می‌شود؛ مانند اینکه گفته می‌شود:

«امکان استعدادی انسان در نطفه هست». بنابراین نطفه را مستعد، انسان را مستعدله و تهیوئه نهفته در نطفه را به یک اعتبار، استعداد و به اعتبار دیگر، امکان استعدادی می‌نامند. اگر تهیوئه نسبت به مستعدله، بعید باشد قوه هم نامیده می‌شود (طباطبائی، ۱۴۱۶ق، ص ۴۷).

ابن‌سینا با طرح قاعده «کل حادث زمانی مسبوق بقوه و ماده تحملها»، مسبوقیت هر حادثی به ماده و امکان را اثبات کرده است. وی این قاعده را در کتاب‌های *شفاء* (ابن‌سینا، بی‌تا، ص ۱۸۱) و *نجات* (ابن‌سینا، ۱۳۶۴، ص ۲۱۹) به گونه نسبتاً مبسوط و در کتاب *اشارات و تنبیهات* (ابن‌سینا، ۱۳۷۹، ج ۳، ص ۹۷)، به طور مختصرتر اثبات و تبیین می‌کند:

هر حادثی قبل از وجودش ممکن‌الوجود است؛ بنابراین امکان آن قبل از وجودش حاصل است. منظور از این امکان، قدرت قادر بر ایجاد آن ممکن‌الوجود نیست... این امکان مفهومی که بنفسه معقول باشد و وجودی «لا فی موضوع» داشته باشد نیست، بلکه یک مفهوم اضافی است و به موضوع نیاز دارد. بنابراین حدوث حادث مسبوق است به یک قوه وجود و یک موضوع (همان).

اگرچه منظور ابن‌سینا از «ماده»، روشن و لذا بحث و بررسی‌ها و نقض و ابرام‌های مربوط به آن و سخنان موافقان و مخالفان وجود ماده (هیولا) نیز واضح و شفاف است، منظور وی از «امکان»، با ابهاماتی همراه بوده است. کسانی مانند شیخ اشراق، امکان مزبور در ابتدای عبارات ابن‌سینا را - که قسیم و جوب و امتناع قرار داده شده - امکان ذاتی، و امکان مذکور در ادامه عبارات وی را - که وجود خارجی آن اثبات شده - امکان استعدادی دانسته‌اند و با اعتقاد به مشترک لفظی بودن این دو امکان، استدلال ابن‌سینا در اثبات قاعده «کل حادث مسبوق...» را مبتلا به مغالطه اشتراک لفظ برشمرده‌اند (سهروردی، ۱۳۷۲، ج ۱، ص ۳۲۱).

با استفاده از اصول فلسفی حکمت متعالیه، بسیاری از مسائل فلسفی از جمله چیستی امکان استعدادی و رابطه آن با امکان ذاتی را می‌توان حل کرد. هرچند صدرالمتألهین خود در مباحث مربوط به قاعده «کل حادث مسبوق...» از کتاب *اسفار اربعه* آن‌گونه که شایسته است از اصول فلسفی خویش استفاده نکرده، برخی از پیروان مکتب حکمت متعالیه مانند علامه طباطبائی،

استاد مطهری و آیت‌الله جوادی آملی که از اصولی نظیر اصالت و وحدت تشکیکی وجود و حرکت جوهری بهره جسته‌اند، تحلیل معقول و مقبولی از این قاعده و مسئله «امکان استعدادی» ارائه داده‌اند.

علامه با استفاده از بحث اصالت و وحدت تشکیکی وجود، ارتباط مرحله بالقوه و بالفعل یک شیء و ملازمت صیوریت موجودات مادی با حرکت جوهری، قاعده «کل حادث مسبوق...» را تبیین می‌کند. بنا بر بیان علامه طباطبائی، همه ما به تجربه درمی‌یابیم که بین انواع جوهری، تبدیل و تبدل صورت می‌گیرد. مثلاً عناصر اربعه به نبات و نبات به حیوان تبدیل می‌شوند. این در حالی است که پیشاپیش قابل و مقبول (مثلاً نبات و حیوان) معین هستند. پس بایسته است بین قابل و مقبول، نسبتی موجود باشد. این نسبت به شدت و ضعف، و قرب و بُعد متصف می‌گردد؛ لذا وجود خارجی دارد. هر نسبتی مستدعی وجود طرفینی است که در ظرف وجودی خود نسبت موجود باشند. قابل (مستعد) خارج از ذهن تحقق دارد، اما مقبول (مستعدله) با وجود بالفعل خود، که منشأ همه آثار خارجی است، در خارج موجود نیست. از این رو معلوم می‌شود مقبول با وجود بالقوه خود، که منشأ آثار ضعیفی است، در خارج موجود است. با توجه به اینکه وجود بالقوه مقبول عیناً همان وجود بالفعل آن است، پس هر دو دارای وجود واحد ذومراتبی هستند.

با این توضیح مشخص می‌شود که وجود قابل (مستعد)، وجود بالقوه مقبول (استعداد) و وجود بالفعل مقبول (مستعدله)، همه وجودی واحد هستند. در این وجود واحد متصل مستمر ذومراتب، مابه‌الاختلاف عین مابه‌الاشتراک است. حال اگر همین وجود واحد را در مقایسه با سلسله‌ای از قابل‌ها و مقبول‌ها در نظر بگیریم، هر جزء سابق، قوه جزء لاحق، و هر جزء لاحق فعلیت جزء سابق است و هر قسمتی از این سلسله را که ملاحظه کنیم همین حکم را خواهد داشت؛ یعنی می‌توان آن را به دو جزء سابق و لاحق تقسیم کرد. بنابراین در این سلسله، قوه و فعل با هم آمیخته و ممزوج هستند. این وجود واحد تدریجی سیال، از قوه‌ای که هیچ فعلیتی ندارد (هیولای اولی) آغاز می‌شود و به کمالی که هیچ نقصی در آن نیست ختم خواهد شد. این

همان حرکت جوهری است (طباطبائی، ۱۴۱۶ق، ص ۱۹۹-۲۰۰).

بنا بر تحلیل یادشده، شیء مستعد، با داشتن استعدادی خاص، به طور تدریجی و از طریق حرکت جوهری به سوی تبدیل شدن به مستعدله حرکت می‌کند. این حرکت از آغاز تا پایان، وجودی است واحد که در هر مرحله‌ای از آن می‌توان نحوه ویژه‌ای از وجود را انتزاع کرد. لذا از مرحله بالقوه آن نحوه‌ای از وجود انتزاع می‌شود و از مرحله بالفعل آن نحوه دیگری انتزاع می‌گردد. مرحله بالقوه یک موجود که از آن به امکان استعدادی تعبیر می‌شود، وجودی ضعیف است، اما هرچه به فعلیت نزدیک‌تر می‌شود، همان وجود واحد، شدت می‌یابد. با این توضیح مشخص می‌شود امکان استعدادی نحوه‌ای از وجود یک موجود است.

با استفاده از اصالت وجود، می‌توان اثبات کرد که امکان استعدادی و امکان ذاتی مشترک معنوی‌اند؛ چراکه بر اساس اصالت وجود، امکان، وصف وجود است و نه وصف ماهیت. حال اگر موضوع امکان، وجود مطلق باشد امکان عارض بر آن، امکان ذاتی و اگر موضوع امکان، وجودی خاص و معین باشد، امکان عارض بر آن، امکان استعدادی است. تفاوت میان امکان ذاتی و امکان استعدادی، به تفاوت بین ابهام و تعیین برمی‌گردد. اگر امکان ذاتی را از ناحیه موضوع کوچک و کوچک‌تر، و وجود را دقیق و دقیق‌تر کنیم، به امکان استعدادی می‌رسیم. در عالم خارج از ذهن، یک شیء خاص خاص، واجد امکان وجود یک شیء خاص خاص است. این همان رابطه تبدیل و تبدیلی است که میان موجودات برقرار است (صدرالمتألهین، ۱۳۸۱، ج ۲، ص ۵۲۴؛ همو، بی‌تا، ص ۱۶۲؛ مطهری، ۱۳۶۶، ج ۳، ص ۲۴۵-۲۴۹؛ جوادی آملی، ۱۳۷۵، ص ۳۴۸).

با این بیان، نه تنها اشتراک معنوی امکان ذاتی و امکان استعدادی اثبات می‌شود، بلکه مشخص می‌گردد که امکان استعدادی از معقولات ثانیه فلسفی است و وجود خارجی داشتن آن به معنای انتزاع آن از نحوه وجود خارجی یک شیء بوده، در واقع شأنی از شئون وجود است (صدرالمتألهین، ۱۳۸۱، ج ۲، ص ۵۲۳؛ مطهری، ۱۳۶۴، ج ۴، ص ۲۰). چنین تبیینی از امکان استعدادی، اشکالات واردشده بر استدلال ابن‌سینا را نیز مرتفع می‌سازد (مطهری، ۱۳۶۶، ج ۳، ص ۲۴۸).

۳. فطریات انسان (استعدادهای ساحت عقل نظری و عقل عملی)

ادعای مقاله حاضر این است که فطریات موجود در انسان عبارت‌اند از استعدادهای موجود در عقل نظری و عقل عملی که به مرور زمان در قلمرو ادراکات، گرایش‌ها و توانش‌ها بروز و حدوث می‌یابند؛ از این رو مشمول قاعده عقلی - فلسفی «کل حادث زمانی مسبوق بقوه و ماده تحملها» هستند؛ اما این بیان با پرسشی جدی روبه‌روست و آن اینکه آیا می‌توان امری فطری (مانند ادراک عقلی) را قوه‌ای دانست که حامل آن یک شیء مادی است. به عبارت دیگر، چگونه ممکن است محل و موضوع یک حقیقت مجرد (مانند ادراک)، شیئی مادی باشد؟

این معضل درباره حدوث نفس مجرد نیز مطرح است و فلسفه‌های قبل از حکمت متعالیه را با چالش جدی روبه‌رو ساخته است. یکی از پرسش‌هایی که خواهی‌خواه نصیر با فیلسوف معاصرش، شمس‌الدین خسرو شاهی، در میان گذاشته و برای آن چاره‌جویی کرده همین معضل است: «کیف ساغ لهم ان جعلوا جسماً مادياً حاملاً لامکان وجود جوهر مباین مفارق الذات اياه» (ر.ک: صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۸، ص ۳۹۰). صدرالمتألهین نیز در مجادله با کسانی که معتقدند نفس جوهری مفارق و مجرد است که فقط تعلقی تدبیری به بدن دارد، می‌گوید:

لا معنی لکون امر مادی استعداداً او شرطاً لوجود جوهر مفارق الذات غنی الوجود
عن المواد واحوالها، كما هو عندهم، وبالجملة استعداد الماده لا یکون الا لما یکون
حالا من احوالها ولا معنی لکون الشیء مستعداً لامر مباین الذات عنه (همان، ص
۳۸۴-۳۸۵).

پاسخ فیلسوفان پیش از صدرالمتألهین به این اشکال آن است که اگرچه امکان استعدادی همواره در یک ماده نهفته است، مستعدله می‌تواند دو قسم باشد. یک قسم مستعدله‌ی که «فی الماده» است؛ مانند صورت معدنی منطبعه در جسم؛ قسم دیگر مستعدله‌ی که «مع الماده» است. نفس از این قسم اخیر است؛ یعنی هرچند حدوث نفس مسبوق است به استعداد موجود در بدن، اما با توجه به اینکه نفس ذاتاً مجرد است و تعلق آن به بدن فقط در مقام تدبیر است، وجودش خارج از محل استعداد است (ابن سینا، ۱۳۷۵، ص ۳۱۴). صدرالمتألهین این پاسخ را مردود می‌داند

(صدرالمتألهین، ۱۳۶۰، ص ۹۴).

اشکال مزبور و اشکالات دیگری همچون محال بودن ترکیب نفس مجرد با بدن مادی و تحقق نوع واحدی به نام انسان - که صدرالمتألهین آن را از امحل محالات و اشنع معذورات می‌داند (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۳، ص ۳۳۰) - همه، از توالی فاسده اعتقاد به قدم نفس و یا حدوث روحانی نفس هستند. به همین سبب صدرالمتألهین با استفاده از اصالت وجود، تشکیک وجود و حرکت جوهری، طرحی نو در انداخت با عنوان: «النفس جسمانية الحدوث و روحانية البقاء». این حکیم متأله برای اثبات قاعده مزبور، به اقامه برهان نیز پرداخته (همان، ج ۸، ص ۳۴۴) که در اینجا مجال تقریر آن نیست.

بر اساس این نظریه، نفس جوهری است دارای حرکت تکاملی و مبدأ حرکت تکاملی آن، جسمی است که به تدریج استکمال می‌یابد و استعدادهای فطری آن در مسیر این حرکت تکاملی به فعلیت می‌رسند:

فالنفس فی اوائل الفطرة كانت صورة واحدة من موجودات هذا العالم الا ان فی قوتها السلوك الى عالم الملكوت على التدریج فهي اول صورة الشئ من الموجودات الجسمانية وفي قوتها قبول الصور العقلية... (همان، ج ۳، ص ۳۳۰-۳۳۱).

به سبب اهمیت موضوع، صدرالمتألهین به طور فراوان در کتب خود به این حقیقت اذعان می‌کند: ان النفس فی اول الفطرة ليست شيئاً من الاشياء الصورية بالمعنى الثانى (الصورة العقلية)... فهي حين حدوثها نهاية الصور الماديات وبداية الصور الادراكيات، ووجودها حينئذ آخر الصور الجسمانية واول اللبوب الروحانية (همان، ج ۸، ص ۳۳۰). نفس انسان جوهر ممتدی است که اجزای آن یکی پس از دیگری حادث می‌شوند؛ به گونه‌ای که هر جزئی، کامل‌تر از جزء قبل از خود و ناقص‌تر از جزء بعد از خود است. اجزای ابتدایی این جوهر ممتد، دارای خواص و آثار عنصری، سپس واجد آثار معدنی، پس از آن آثار نباتی و در پی آن، آثار حیوانی‌اند. پس از گذر از این مراتب، به مرتبه انسانی وارد می‌شود که خود شامل مراتب متعددی است:

ان النفس الانسانية ترتقى من صورة الى صورة ومن كمال الى كمال فقد ابتدأت من اوائل النشأة من الجسمية المطلقة الى الصورة الاسطقسية ومنها الى المعدنية والنباتية ومنها الى الحيوانية... فانما يرتقى الى الاول رتبة الموجودات المفارقة بالكية عن المادة وهو العقل المستفاد... (همان، ج ۳، ص ۴۶۱).

نکته درخور توجه اینکه اولاً هر مرتبه‌ای از این جوهر ممتد، قوه و استعداد مرتبه بعد از خود و فعلیت مرتبه قبل از خود است؛ ثانياً هر مرتبه متأخر علاوه بر آثار و کمالات مرتبه خود، همه کمالات و آثار مرتبه متقدم را نیز واجد است. در طی این حرکت جوهری اشتدادی نفس (حدوث جسمانی نفس)، کمالات (فطریات) آن نیز به تدریج فعلیت می‌یابند:

الجوهر النفساني يتدرج في الاستكمال ويستلزم ويتضمن من القوى والفروع ما كان يستلزمه ويتضمنه من قبل مع الزوائد أخرى كمية وكيفية... الوجود القوى جامع لما في الوجودات الضعيفة التي دونه فيترتب عليه ما يترتب عليها وهكذا يزداد الآثار باشتداد القوة وفضيلة الوجود (همان، ج ۸، ص ۱۴۷-۱۴۸).

بنا بر حدوث جسمانی نفس، بسیاری از اشکالات، از جمله دو اشکالی که در آغاز این قسمت از مقاله آورده‌ام حل می‌شوند. در این راستا، نفس از همان آغاز حدوث مجرد نیست، بلکه برای رسیدن به مرتبه تجرد (ادراک عقلی) باید مراتب پرشماری را بپیماید. از آن گذشته، بنا بر نظر صدرالمتألهین، بسیاری از انسان‌ها به مرتبه بالایی از تجرد عقلی نمی‌رسند، بلکه در مرتبه تجرد مثالی باقی می‌مانند و یا حداکثر به مرتبه نازله‌ای از تجرد عقلی نایل می‌شوند (همان، ص ۲۸۴؛ صدرالمتألهین، ۱۳۶۱، ص ۲۴۳). مضافاً اینکه نفس اگرچه بسیط است، دارای هیولای مراتب مجرد است؛ یعنی در انتهای مرتبه جسمانی‌اش، بالقوه موجودی مجرد است (صدرالمتألهین، ۱۳۸۱، ج ۲، ص ۴۴۶-۴۴۷).

برای تفتن یافتن به این حقیقت که فطریات انسان عبارت‌اند از نحوه وجود او، باید دانست وجودی که دارای استعدادهای (آثار بالقوه) جسم، نبات، حیوان و انسان است، با حرکت جوهری اشتدادی خود، مراحل عنصری، معدنی، نباتی و حیوانی را پشت‌سر می‌گذارد و به مرتبه

انسانی بار می‌یابد. این وجود واحد مشکک، به نحو بالقوه واجد همه کمالات و آثار انسانی است. با ادامه حرکت جوهری این وجود، کمالات وی که همان فطریات انسان هستند - در قلمرو عقل نظری (ادراکات) و عقل عملی (گرایش‌ها و توانش‌ها) - به تدریج فعلیت می‌یابند. صدرالمتألهین در یکی از عبارتهای خود با تشبیه امکان استعدادی به حرکت، هر دو را معقول ثانی (نحوه وجود یک موجود) دانسته است:

وکون الاستعداد موجوداً فی الخارج علی ما حکموا به، معناه اتصاف المادة به بحسب حالها الخارجی حین اتصافها بکیفیات استعدادیه مقربة للمعلول بالعلة الفاعلیة، كما یقال: الحركة موجودة فی الخارج، مع انهم فسروها، بکمال ما بالقوة من حیث هو بالقوة، فلیس معنا وجودها الا اتصاف الموضوع بها فی الخارج عند توارد اسباب الوصول الی المطلوب علیه... (همان، ص ۵۲۳).

حرکت جوهری اشتدادی - که تعبیر دیگری است از استکمال و به فعلیت رسیدن استعدادهای موجود در یک شیء - صفتی نیست که بر آن شیء عارض شده باشد؛ بلکه نحوه وجود سیال آن شیء است. با توجه به اینکه انسان، مستعد رسیدن به برخی کمالات است، دارای نحوه خاصی از وجود است که فعلیت یافتن آن کمالات، مستلزم سیالیت وجود اوست. از همین کمالات به امور فطری تعبیر می‌شود. بنابراین امور فطری در انسان چیزی نیست جز نحوه وجود خاص انسان.

۴. چند نکته

۱. در این مقاله درباره غرایز - که نوع دیگری از استعدادهای موجود در انسان و مربوط به ساحت سفلی وجود اوست، سخنی به میان نیاوردیم. این مبحث را در مقاله‌ای دیگر بررسی خواهیم کرد؛
۲. بنا بر حدوث جسمانی نفس، فطری بودن علم نفس به خودش، که علمی حضوری است، نیز به معنای بالفعل بودن آن نیست؛ چراکه حتی چنین علمی هم نخست بالقوه است و به تدریج فعلیت می‌یابد:

فالنفس مادامت عقلاً بالقوة كانت معقولاً بالقوة ومعقولاتها معقولات بالقوة واذا صارت بالفعل صارت هي ايضاً بالفعل. فعلم النفس بذاتها في بدو الفطرة من باب القوة والاستعداد، ثم من باب التخيل والتوهم كسائر الحيوانات في ادراك ذواتها؛ واكثر النفوس الانسانية لا يتجاوز هذا المقام (صدرالمتألهين، ۱۳۶۰، ص ۲۰۳).

۳. حقایقی که برخی از انسان‌ها از طریق کشف و شهود به دست می‌آورند نیز محصول حرکت جوهری نفس و فعلیت یافتن نوعی از استعدادها و وجودی انسان هستند و لذا از امور فطری به‌شمار می‌روند. این مکاشفات، از حیث علمی و ادراکی، در قلمرو عقل نظری و از نوع مشاهدات درونی و قسمی از بدیهیات‌اند؛ و از حیث عملی، که محصول ریاضت و تزکیه نفس و پالایش درونی انسان هستند، در قلمرو عقل عملی قرار دارند.

۴. به نظر می‌رسد آن دسته از آیات قرآن کریم که بر فطرت انسان و یا فطری بودن دین دلالت دارند نیز مبین نحوه وجود خاص انسان - که مستعد درک مدرکات عقل نظری و گرایش‌ها و توانش‌های عقل عملی است - هستند. یکی از تفسیرهای آیه میثاق (آیه ۱۷۲ سوره اعراف) این است که انسان فطرتاً خداوند را می‌شناسد. خداوند وجود انسان را به گونه‌ای آفریده است که مستعد شناخت او از طریق شناخت شهودی است (مصباح، ۱۳۹۲، ص ۴۷-۵۱).

آیاتی مانند آیه ۶۵ سوره «عنکبوت» و یا آیه ۵۴ سوره «نحل» که انسان را در حالت‌های تنعم و گشایش، غافل از خداوند و در حالت‌های اضطراب و تنگنا متوجه او می‌دانند، بدین معنا هستند که اگر موانعی برای فعلیت یافتن استعدادها و گرایش به خداوند نباشد، انسان مستعد گرایش به خداوند است. نعمت‌های دنیوی (برای برخی از انسان‌ها) مانعی برای شکوفا شدن استعداد گرایش به خداست (جوادی آملی، ۱۳۸۴، ص ۲۳۱؛ جوادی آملی، ۱۳۹۲، ص ۳۹۹). آیه ۳۰ سوره «روم» که دین اسلام را فطری می‌داند نیز مبین این حقیقت است که دین اسلام کاملاً با فطرت انسان منطبق است. به عبارت دیگر، عقل نظری انسان مستعد درک و ایقان به جهان‌بینی اسلامی، و عقل عملی انسان مستعد گرایش به فضایل اسلامی و عمل به دستورهای اسلامی است. علامه طباطبائی در تفسیر آیه مزبور، با استشهاد به آیات «رَبُّنَا الَّذِي أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ

ثُمَّ هَدَى ﴿ طه: ۵۰ ﴾ و ﴿الَّذِي خَلَقَ فَسَوَّى وَالَّذِي قَدَّرَ فَهَدَى﴾ (اعلی: ۳)، دین اسلام را با نحوه وجود انسان (فطرت) منطبق می‌داند (طباطبائی، بی تا، ج ۱۶، ص ۱۷۸). برخی از روایات نیز فطرت را به معنای استعداد موجود در انسان (نحوه وجود انسان) دانسته‌اند؛ مانند حدیث منقول از پیامبر ﷺ که فرمود: «کل مولود یولد علی الفطرة فابواه یهودانه او ینصرانه او یمجسانه» (کلینی، بی تا، ج ۲، ص ۱۳).

تبیین ارائه شده در این مقاله، مستخرج از اصول فلسفی صدرالمتألهین است. هرچند صدرالمتألهین خود به طور مستقیم و مبسوط به چنین تبیینی درباره فطرت نپرداخته، برخی از حکمای صدرایی معاصر، اشاراتی به این نوع تبیین داشته‌اند (مطهری، ۱۳۷۸، ص ۱۰۵؛ جوادی آملی، ۱۳۹۲، ص ۲۶، ۵۲ و ۵۴؛ همو ۱۳۸۴، ص ۱۶۹).

نتیجه‌گیری

بنا بر دیدگاهی که عقل نظری را مبدأ همه ادراکات کلی (شامل مباحث حکمت نظری و حکمت عملی) و عقل عملی را مبدأ همه گرایش‌ها و توانش‌های ویژه انسان می‌داند، امور فطری موجود در انسان را می‌توان به دو دسته تقسیم کرد: یکی فطریات مربوط به قلمرو عقل نظری و دیگری فطریات مربوط به قلمرو عقل عملی. ادراکات، گرایش‌ها و توانش‌هایی که به تدریج و پس از مراحل تکامل انسان تحقق می‌یابند، پدیده‌هایی هستند که منشأ آنها را باید در وجود انسان جست‌وجو کرد. به عبارت دیگر، فطریات موجود در انسان عبارت‌اند از استعدادهاى نهفته در وجود او که پس از حصول شرایط لازم، فعلیت می‌یابند؛ بنابراین مشمول قاعده فلسفی «کل حادث مسبوق بقوه و ماده تحملها» هستند.

بر اساس این قاعده، هر امر حادثی، از جمله کمالاتی که در حوزه عقل نظری و عقل عملی ظهور می‌یابند، مسبوق به قوه و ماده‌ای است. قوه، همان امکان استعدادی و ماده نیز موضوع امکان استعدادی است؛ لکن در اینجا با این اشکال روبه‌رو می‌شویم که چگونه ممکن است قوه و استعداد یک امر فطری (مانند ادراک عقلی) که حقیقتی مجرد است، در موضوعی مادی حلول

کند؟ اصول و عقاید فلسفی پیش از صدرالمتألهین (مانند اعتقاد به قَدَم یا حدوث روحانی نفس) نمی‌توانند گره‌گشای این اشکال باشند؛ اما بر اساس اصول فلسفی صدرالمتألهین، چنین اشکالی برطرف می‌گردد؛ چراکه نفس انسان از بدو آفرینش مجرد نیست، بلکه جسمانیة الحدوث بوده، لازم است از طریق حرکت جوهری اشتدادی مراتب پرشماری را بپیماید تا به مرحله تجرد برسد.

بر اساس اصالت وجود، وحدت وجود، حرکت جوهری و حدوث جسمانی نفس، وجود انسان از آغاز آفرینش، وجودی است سیال، ممتد و متصل که در مسیر حرکت جوهری، استعدادهای (امکان استعدادی) آن، که همان فطریات وجود او هستند، به تدریج شکوفا می‌شوند. برخلاف باور مشهور، امکان استعدادی از اعراض انضمامی نبوده، بلکه از اعراض تحلیلی و لذا معقول ثانی فلسفی و نحوه وجود یک موجود است. با این تبیین مشخص می‌شود که فطریات وجود انسان، نحوه وجود او هستند.

منابع

- ابن سینا، حسین بن عبدالله، ۱۳۶۴، *النجاة*، تهران، مرتضوی.
- ، ۱۳۷۵، *الشفاء (النفس من كتاب الشفاء)*، تحقیق حسن حسن زاده آملی، قم، النشر التابع لمكتب الاعلام الاسلامی.
- ، ۱۳۷۸ق، *الاشارات و التنبيهات*، بی جا، بی نا.
- ، ۱۳۷۹ق، *الاشارات و التنبيهات*، تهران، مطبعة الحیدری.
- ، بی نا، *الشفاء، الالهيات، مقدمة ابراهيم مدكور، بی جا، بی نا.*
- بهمنیا، ۱۳۷۵، *التحصیل، تصحيح مرتضى مطهری، تهران، دانشگاه تهران.*
- جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۷۵، *رحیق مختوم*، قم، اسراء.
- ، ۱۳۸۴، *تفسیر انسان به انسان*، قم، اسراء.
- ، ۱۳۸۸، *صورت و سیرت انسان در قرآن*، قم، اسراء.
- ، ۱۳۹۲، *فطرت در قرآن*، قم، اسراء.
- رازی، قطب الدین، ۱۳۷۸ق، *شرح شرح الاشارات و التنبيهات*، بی جا، بی نا.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد، ۱۳۷۳، *المفردات فی غریب القرآن*، تهران، مکتبه المرتضویه.
- سبزواری، مآهادی، ۱۳۶۹، *شرح المنظومه*، قم، علامه.
- سهروردی، شهاب الدین، ۱۳۷۲، *مجموعه مصنفات*، تصحیح هانری کرین، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة*، بیروت، دارالتراث العربی.
- ، ۱۳۶۰، *الشواهد الربوبیة فی المناهج السلوکیة*، تصحیح سیدجلال الدین آشتیانی، مشهد، دانشگاه مشهد.
- ، ۱۳۶۱، *عرشیه*، تهران، مولی.
- ، ۱۳۸۱، *المبدأ و المعاد*، به اشراف سیدمحمد خامنه‌ای، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- ، بی نا، *الحاشیة علی الهیات الشفاء*، قم، بیدار.
- طباطبائی، سیدمحمد حسین، بی تا، *المیزان فی تفسیر القرآن*، قم، جامعه مدرسین.
- ، ۱۴۱۶ق، *نهایة الحکمة*، قم، مؤسسه النشر الاسلامی.
- فارابی، ابونصر، ۱۴۰۵ق، *اصول منتزعه*، تصحیح فوزی نجا، تهران، مکتبه الزهراء.
- فخررازی، محمدبن عمر، ۱۴۱۰ق، *المباحث المشرقیة*، بیروت، دارالکتب العربی.
- کلینی، محمدبن یعقوب، بی تا، *الکافی*، بیروت، دارالاضواء.
- مصباح، محمدتقی، ۱۳۹۲، *معارف قرآن*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
- مطهری، مرتضی، ۱۳۶۴، *اصول فلسفه و روش رئالیسم (پاورقی)*، تهران، صدرا.
- ، ۱۳۶۶، *شرح مبسوط منظومه*، تهران، حکمت.
- ، ۱۳۷۸، *فطرت*، تهران، صدرا.
- موسوی خمینی، سیدروح الله، ۱۳۷۷، *شرح حدیث جنود عقل و جهل*، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی علیه السلام.
- ، ۱۳۸۰، *شرح جهل حدیث*، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی علیه السلام.