



بررسی و حل تعارض نمای معرفت فطری در قرآن

مهدی عباسزاده^۱، رمضان علی تبار^۲، زهره زارعی^۳

دریافت: ۱۴۰۲/۰۷/۰۹ پذیرش: ۱۴۰۲/۱۲/۲۵

چکیده

برخی فلاسفه غربی معتقدند حقایقی در نفس انسان وجود دارد که گویی انسان آن را از جهان دیگری با خود به همراه آورده و پیش از تولد دنیوی واجد آنها بوده یا به نحو دیگری در سرشت انسان نهاده شده‌اند. طبعاً این حقایق، از جهت هستی‌شناختی، از تجربه نشئت نگرفته‌اند. معرفت به چنین حقایقی «معرفت فطری» نام دارد. اما عمده فلاسفه اسلامی، ضمن پذیرش اصل «فطرت» در انسان، فطری بودن معرفت را رد کرده‌اند. در قرآن نیز، صریح برخی آیات دال بر عدم فعلیت معرفت فطری است، لیکن ظاهر آیات دیگر به نحوه‌ای از فعلیت معرفت فطری اشارت دارد. مدعای نوشتار حاضر این است که تعارض‌نمای فوق را به دو شیوه می‌توان برطرف کرد: (۱) اخذ ظاهر آیات دسته نخست و تأویل آیات دسته دوم به نفع آیات دسته نخست (شیوه تفسیری)؛ (۲) تفکیک علم حصولی و علم حضوری، به این معنا که آیات دسته نخست در مقام تبیین علم حصولی است و آیات دسته دوم در مقام تبیین علم حضوری (شیوه فلسفی). نتیجه این که از منظر تفسیری، معرفت فطری در بدو خلقت به نحو بالفعل حاصل نیست، و در منظر فلسفی، معرفت فطری صرفاً ناظر به علم حصولی (که عمده علوم بشری را در بر می‌گیرد) به نحو بالفعل حاصل نیست، ولی ناظر به علم حضوری به نحو بالفعل حاصل است.

کلیدواژه‌ها

قرآن، معرفت فطری، تفسیر، فلسفه

۱. دانشیار گروه معرفت‌شناسی و علوم شناختی، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، تهران، ایران.

(dr.abbaszadeh@iict.ac.ir)

۲. دانشیار گروه منطق فهم دین، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، تهران، ایران.

(r.alitabar@chmail.ir)

۳. دانش‌آموخته دکتری حکمت متعالیه، دانشگاه خوارزمی، تهران، ایران. (نویسنده مسئول)

(zareizarei75@yahoo.com)



Investigating and Solving the Paradox of Innate Knowledge in the Quran

Mahdi Abbaszadeh¹ , Ramazan Alitabar² , Zohre Zarei³ 

© The Author(s) 2024.

Submitted: 2023.10.01

Accepted: 2024.03.15



Abstract

Some Western philosophers hold that certain truths exist within the human soul, as if the individual has brought them from another world or possessed them prior to earthly birth, or they have been embedded in human nature in some other way. These truths, from an ontological perspective, are not derived from experience. The knowledge of such truths is referred to as "innate knowledge." However, most Islamic philosophers, while accepting the principle of "Fiṭra" (primordial nature) in humans, reject the idea of knowledge being innate. The Qur'an, in the explicit wording of some verses, also indicates the absence of actualized innate knowledge; yet, the apparent meaning of other verses suggests a form of actualized innate knowledge. The claim of this paper is this paradox can be resolved in two ways: 1. By adopting the apparent meaning of the first set of verses and interpreting the second set in favor of the first (the exegetical method); 2. By distinguishing between "acquired knowledge" (al-'ilm al-ḥuṣūlī) and "presential knowledge (al-'ilm al-ḥuḍūrī), such that the first set of verses explains acquired knowledge, and the second set explains presential knowledge (the philosophical method). The conclusion is that, from the exegetical perspective, innate knowledge is not actualized at the beginning of creation. However, from the philosophical perspective, while innate knowledge is not actualized in the realm of acquired knowledge (which includes most human knowledge), it is actualized in the realm of presential knowledge.

Keywords

Quran, innate knowledge, interpretation, philosophy

1. Associate Professor, Department of Epistemology & Cognitive Sciences, Research Institute for Islamic Culture and Thought, Tehran, Iran. (dr.abbaszadeh@iict.ac.i)

2. Associate Professor, Department of Logic of Comprehending Religion, Research Institute for Islamic Culture and Thought, Tehran, Iran. (r.alitabar@chmail.ir)

3. Ph.D. Graduate in Transcendent Theosophy, Kharazmi University, Tehran, Iran. (Corresponding Author) (zareizare75@yahoo.com)

۱. مقدمه

بحث از «معرفت بشری» و امکان و شرایط و حدود آن از مهم‌ترین مباحثی است که همواره ذهن معرفت‌شناسان غربی و اسلامی را به خود مشغول داشته است. آنان معرفت انسانی را از جهات مختلفی تقسیم‌بندی کرده‌اند و یکی از مهم‌ترین این تقسیمات تقسیم معرفت به «فطری» و «غیرفطری» است.

به باور فلاسفه عقل‌گرای غرب، حقایقی در نفس انسان وجود دارند که گویی انسان آن‌ها را از جهان دیگری با خود به همراه آورده و پیش از تولد دنیوی واجد آن‌ها بوده یا به نحو دیگری در سرشت انسان نهاده شده‌اند. این حقایق متناسب به «فطرت» و در زمره «امور فطری» هستند، و معرفت به چنین حقایقی «معرفت فطری» نام دارد. با فرض وجود چنین اموری در انسان، روشن است که این‌ها از جهت هستی‌شناختی در نفس یا عقل انسان نهاده شده‌اند و از تجربه نشئت نگرفته‌اند. در مقابل، تجربه‌گرایان و سپس حصول‌گرایان و فلاسفه تحلیلی غرب، که جملگی مذاق تجربی دارند، وجود چنین حقایقی در انسان را نفی کرده‌اند و معرفت بشری را مطلقاً غیرفطری دانسته‌اند.

در این میان، متفکران و فلاسفه اسلامی قائل به نظر خاصی هستند. عمده آنان ضمن پذیرش اصل فطرت و امور فطری در انسان، همانند عقل‌گرایان غربی، فطری بودن معرفت بشری را رد کرده‌اند، همانند تجربه‌گرایان غربی.

اما قرآن مجید اصل فطرت و امور فطری در انسان را پذیرفته، لیکن موضع آن در باب معرفت فطری قدری پیچیده و نیازمند واکاوی است: صریح برخی آیات دال بر عدم فعلیت معرفت فطری است؛ اما ظاهر آیات دیگر به نحوه‌ای از فعلیت معرفت فطری اشارت دارد و به ناچار تعارض‌نمایی را شکل داده است. بر این اساس، متفکران اسلامی در طول تاریخ در صدد فهم موضع قرآن برآمده و از منظرهای مختلف تفسیری، حدیثی، کلامی، فلسفی و... به بررسی و حل این تعارض‌نما پرداخته‌اند.

در نوشتار حاضر، دیدگاه مفسران و فلاسفه اسلامی در باب معرفت فطری مورد واکاوی و بازخوانی قرار می‌گیرد و، ضمن حل تعارض‌نمای یادشده، با بهره‌گیری از دو روش تفسیری و فلسفی، نسبت معرفت فطری با دو قسم علم، «حصولی» و «حضوری»، روشن می‌شود.

در موضوع معرفت فطری و معرفت اضطراری^۱ در قرآن تاکنون چندین مقاله در زبان فارسی به چاپ رسیده و از جهات مختلف به آن پرداخته شده است. از جمله آنها مقاله «فطرت در قرآن» است، که در آن ضمن بحث از معنای لغوی فطرت به کاربرد و

مشتقات آن در قرآن، نیز تفاوت آن با طبیعت و غریزه پرداخته شده و از نظریه بدیع علامه طباطبایی در تفسیر المیزان بهره گرفته شده است (نک. حاج حسینی ۱۳۷۴). لیکن نوشتار حاضر، در تمایز با این مقاله و سایر آثار نگاشته شده در این زمینه، به واکاوی این موضوع از دو منظر تفسیری و فلسفی پرداخته، امکانی جدید در حل تعارض نمای آیات مزبور را طرح نموده، و نسبت معرفت فطری را با دو قسم علم حصولی و حضوری بررسی کرده است.

۲. معنای فطرت

«فِطْرَت» در لغت بر وزن «فِعْلَة»، از ماده «فَطَرَ»، به معنای شکافتن، گشودن، ابتدا و اختراع (ابن فارس ۱۴۰۴، ۴: ۵۱۰؛ راغب اصفهانی ۱۴۱۲، ۳۹۶) و در اصطلاح به دو معنای عام و خاص آمده است. در معنای عام، معادل طبیعت و غریزه و در معنای خاص، به ویژه در اصطلاح دینی و قرآنی، نوع خاصی از آفرینش (نفس) انسان است که از آن به سرشت ذاتی و مشترک تعبیر می‌شود (جوادی آملی ۱۳۸۴، ۲۷). مراد از فطرت در نوشتار حاضر معنای خاص (فطرت بالمعنی الاخص) آن، یعنی همان مختصات ذاتی، همگانی و ثابت در انسان است (طباطبایی ۱۴۱۷، ۱۶: ۱۷۸-۱۹۳؛ جوادی آملی ۱۳۸۴، ۲۳-۲۴) که دارای کارکردهای بینشی (مرتبط با بینش‌ها و دانش‌ها)، گرایشی (مرتبط با احساسات و گرایش‌ها) و کنشی (مرتبط با رفتارها و اعمال) است. برخی ویژگی‌های فطرت و امور فطری عبارت‌اند از موهبتی بودن، ذاتی بودن، مطابقت با خلقت الهی، حنیف بودن، عدم استناد به غیرخدا، تبدیل‌ناپذیر بودن، همگانی بودن و مانند این‌ها (جوادی آملی ۱۳۸۴، ۲۶-۲۷).

فطرت در معنای اصطلاحی و بلکه در معنای خاص آن از دو بُعد هستی‌شناختی و معرفت‌شناختی محل بحث واقع می‌شود، چنان که به لحاظ هستی‌شناختی ساختار وجودی و سرشت انسانی است، که نه تنها خود خاصیت معرفتی و شناختی دارد، بلکه دیگر مجاری درون‌خیز معرفتی مانند عقل نیز بخشی از همین ساختار وجودی است. زیرا خداوند متعال انسان را به گونه‌ای خاص آفریده و او را به حواس (ظاهری و باطنی) و عقل مجهز کرده است تا در مسائل فکری و نظری حق را از باطل و در مسائل عملی خیر را از شر و نافع را از مضر تشخیص دهد (طباطبایی ۱۴۱۷، ۲: ۲۴۷-۲۵۰). بنابراین، فطرت غیر از عقل است. به عبارت دیگر، اصطلاح فطرت در فلسفه اسلامی به لحاظ هستی‌شناختی و انسان‌شناختی به تبع آیات و روایات ناظر به سرشت مشترک خاص انسانی

(نوع خلقت ویژه بشری) است. اما به لحاظ معرفت‌شناختی، فطرت ناظر به نوعی شناخت یا معرفت است که گاه از آن به «معرفت فطری» تعبیر شده است.

۳. ماهیت معرفت فطری

در بحث ماهیت‌شناسی معرفت فطری، مسائل مختلفی نظیر چیستی و تاریخچه معرفت فطری، خاستگاه، و رابطه آن با دیگر معارف بشری مورد بررسی قرار می‌گیرد.

۳-۱. چیستی و تاریخچه معرفت فطری

به باور بسیاری از عقل‌گرایان در سنت فلسفی غرب مانند افلاطون، دکارت، اسپینوزا، لایبنیتس و مانند آنها، حقایقی در نفس انسان وجود دارند که گویی انسان آن‌ها را از جهان دیگری با خود به همراه آورده و پیش از تولد دنیوی واجد آن‌ها بوده یا به نحو دیگری طبیعت انسان نهاده شده‌اند. در مقابل، تجربه‌گرایان و حصول‌گرایان و فلاسفه تحلیلی غرب وجود چنین حقایقی را نفی کرده‌اند و ذهن انسان را چونان «لوح نانوشت»^۲ انگاشته‌اند که بعد از تولد انسان آغاز به کسب شناخت و معرفت می‌کند. در هر حال، با فرض این که حقایق فطری در نفس انسان وجود دارند، روشن است که این حقایق، از جهت هستی‌شناختی، از تجربه نشئت نگرفته‌اند. معرفت به چنین حقایقی «معرفت فطری»^۳ نام دارد. معرفت فطری معرفتی است که منشأ هستی و وجود آن تجربه نباشد (نک. Dancy 2010, 454).

معرفت فطری در اندیشه غربی با معانی و تلقی‌های مختلفی آمده است. معرفت فطری نزد افلاطون عبارت است از تمامی معقولات. به عبارت دیگر، افلاطون با نظرداشت نظریه مُثُل و باور به وجود روح پیش از پیدایش بدن، معتقد است سرچشمه دانسته‌ها و معارف عقل (بدون بهره‌گیری از حواس) است و یادگیری و تحقق معرفت در این جهان همان یادآوری یا تذکر دانسته‌هایی است که در عالم مُثُل فراچنگ روح انسان آمده ولی در این جهان آن‌ها را از یاد برده است (افلاطون ۱۳۶۷، ۲: ۳۶۶-۳۸۹).

دکارت معرفت فطری را از سنخ مفاهیم و تصورات (مانند تصور خدا، نفس و جسم) می‌داند. مفاهیم و تصورات فطری نزد دکارت در مقابل مفاهیم جعلی (تصور برساخته خود شخص) و مفاهیم عارضی (تصور برگرفته از جهان خارج) قرار دارد. لذا دکارت بر این باور است که مفاهیم فطری را خداوند در ذهن آدمی نهاده است تا همچون نشانه‌ای باشد که صنعتگر بر صنعت خویش می‌زند (دکارت ۱۳۶۹، ۴۱، ۵۷).

معرفت فطری نزد کانت، تصدیقات پیشینی نظیر مفاهیم ریاضی است. این

تصدیقات که لازمه ساختمان ذهن است، اموری فطری، یقینی و مقدم بر تجربه‌اند و لذا نمی‌توان آن‌ها از راه حس و آزمون به دست آورد (هارتنامک ۱۳۷۶، ۱۰، ۱۱، ۹۳). به باور کانت، معرفت دارای ماده و صورت است. ماده معرفت بشری از حس و تجربه به دست می‌آید و صورتش همان معرفت فطری و پیشینی موجود در ذهن انسان است (کانت ۱۳۶۷، ۱۲۲-۱۲۴). به عبارت دیگر، معرفت محصول انعکاس اشیاء عینی در ذهن و حکایت صور از خارج نیست، بلکه ترکیبی از ماده و صورت است که ماده آن تأثیراتی است که حواس از جهان خارج می‌پذیرند و ناشی از متعلق شناسائی است و صورت آن قالب‌هایی است که ذهن از پیش خود واجد آن‌ها است و از لوازم ذات فاعل شناسا است (کانت ۱۳۶۷، ۱۴۳-۱۵۰).

۱. اما معرفت فطری در جهان اسلام به معانی مختلفی آمده که اهم آن‌ها بدین قرارند:
 ۱. معرفت فطری در یک معنا عبارت است از «خودآگاهی» (علم مجرد به ذات مجرد و شئون و حالات آن) که از سنخ علم حضوری است.
 ۲. معرفت فطری در معنای دیگر معادل «وجدانیات» به عنوان بخشی از بدیهیات و از سنخ علم حضوری است.
 ۳. کاربرد سوم معرفت فطری معادل «اولیات» یا بدیهیات اولی در علم حصولی است (فطرت عقل در درک تصدیقات، بدون حد وسط).
 ۴. در دانش منطق (باب برهان)، «فطریات» یکی از بدیهیات («قضایا قیاساتها معها»، مانند «عدد چهار زوج است») هستند (مظفر بی‌تا، ۲۸۶).
 ۵. معنای دیگر معرفت فطری «ادراکات عمومی» است، ادراکاتی که همه افراد بشر به گونه‌ای یکسان واجد آن‌ها هستند، مانند باور به وجود جهان خارج از ذهن (طباطبایی ۱۳۹۰، ۲: ۳۴).
 ۶. تلقی دیگری از معرفت فطری همان «ادراکات بالقوه» است، ادراکاتی که ذهن بشر به نحو بالقوه واجد آن‌هاست، مانند معلوماتی که نفس به آن‌ها علم حضوری دارد، ولی هنوز به آن معلومات حضوری علم حصولی نیافته است. این معلومات حضوری بعدها در شرایطی ویژه به علم حصولی تبدیل می‌شوند. فطری بودن معرفت به ذات خدا از این جنس دانسته شده است: «معرفة الواجب تعالی فطرية فإن ذاته في غاية الإشراق و الإنارة و لا حجاب له إلا فرط الظهور» (ملاصدرا ۱۹۸۱، ۶: ۷۱).
 ۷. گاه ادراکات ذاتی عقل از سنخ معرفت فطری لحاظ شده‌اند، ادراکاتی که ذاتی عقل باشد و عقل آنها را به نحو بالفعل در خود ذخیره داشته باشد. البته این معنا، در

اندیشه اسلامی، مورد انکار قرار گرفته است (طباطبایی ۱۳۹۰، ۲: ۳۵) و بیشتر با آرای فیلسوفان غربی نظیر کانت و دکارت سازگار است. لذا فطرت و معرفت فطری نزد اندیشمندان اسلامی غیر از فطرت و معرفت فطری به معنای دکارتی و کانتی آن (وجود تصورات و تصدیقات پیشاتجربی) است. زیرا از منظر غالب فیلسوفان اسلامی، معرفت (حصولی) انسان لزوماً از حس و تجربه آغاز می‌شود (و البته در حس و تجربه محصور نمی‌ماند و به عقل و تعقل و بسا به شهود قلبی منتقل می‌شود). بنابراین در تفکر اسلامی، معرفت حصولی که از یک سو منشأ هستی و وجود آن تجربه نباشد، و از سوی دیگر از سنخ معرفت فطری (به معنای دکارتی و کانتی) باشد، عملاً منتفی است.

البته در میان فلاسفه اسلامی، سهروردی از معرفت فطری نام می‌برد، لیکن مراد وی از چنین معرفتی اصلاً معنای فوق نیست، بلکه او فطری را معادل «بدیهی» در نظر می‌گیرد (نک. سهروردی ۱۳۷۵، ۲: ۵۰-۵۲؛ ۴: ۱۴۳؛ شهرزوری ۱۳۷۲، ۱۲۰). شهید مطهری نیز مفاهیم فطری را از لحاظ پیدا شدن برای ذهن مؤخر از محسوسات خارجی می‌داند، هرچند از لحاظ منطقی «بدیهی اولی» هستند (طباطبایی ۱۳۹۰، ۶: ۲۵۳).

نهایتاً مراد از معرفت فطری در نظرگاه اندیشمندان اسلامی «بخشی از معلومات ششگانه بدیهی» (فطریات) و همچنین «معلومات مندرج در آفرینش ویژه انسان» است که او را هدایت می‌کند (نک. طباطبایی ۱۳۹۰، ۳: ۵۵؛ مطهری ۱۳۷۳، ۵۰) و معنای مهم دیگری از معرفت فطری در نظر این جماعت نیست.

در باب معلومات مندرج در آفرینش ویژه انسان از منظر اندیشمندان اسلامی باید گفت که دستگاه ادراکی انسان در کار ادراک و شناخت (خصوصاً شناخت خداوند) واجد «جهتمندی فطری» است، به این معنا که انسان واجد دستگاهی ادراکی است که به مقتضای طبع و سرمایه ذاتی و فطری خود، مسیر و جهت کلی، ولی معینی را به شناسایی اعمال می‌کند تا سرانجام به شناخت حق تعالی نائل آید.

۲-۳. خاستگاه معرفت فطری (رویکرد قرآنی)

معرفت فطری نسبتی با فطرت دارد. «فطرت» واژه‌ای قرآنی است و اجمالاً به دو معنای (۱) «شکافتن» [«إذا السماء انفطرت» (انفطار: ۱) و «فاطر السموات والأرض» (ابراهیم: ۱۰) و ...]؛ (۲) «خلقت اولیه و بدون سابقه» [«فطرت الله التي فطر الناس عليها» (روم: ۳۰)] است. فطرت به معنای دوم فقط یک بار در قرآن ذکر شده و ما در نوشتار حاضر با این معنا سروکار داریم.

نسبت بین خلقت و فطرت، عموم و خصوص مطلق است. مصادیق متعددی تحت عنوان امور فطری برای فطرت در انسان ذکر شده است: حقیقت‌جویی، کمال‌جویی و مطلق‌گرایی، خیرجویی، زیبایی‌جویی، خداجویی، حس پرستش، وجدان اخلاقی، و... (نک. مطهری ۱۳۷۰، ۵۶-۵۷؛ مطهری ۱۳۷۳، ۳۴-۴۳). برای فطرت و امور فطری مختصات و ویژگی‌هایی را برشمرده‌اند، از جمله سرشتی و ذاتی بودن؛ غیراکتسابی بودن؛ اختصاص داشتن به بُعد انسانی انسان، عمومی و همگانی بودن (تحقق در همه انسان‌ها)؛ زوال‌ناپذیری؛ تشکیکی بودن؛ حضوری بودن (معلوم بودن به علم حضوری، اما گاه احتمال غفلت ورزیدن به علم حصولی)، برهان‌پذیری؛ و مانند این‌ها (جوادی آملی ۱۳۸۴، ۲۶-۲۷).

فطرت با سرشت نسبتی دارد: مراد از «سرشت» و «ذات» در اینجا اعم از سرشت فطری و غیرفطری است. لذا رابطه سرشتی بودن و فطری بودن اعم و اخص مطلق است؛ یعنی هر امر فطری امری سرشتی است و ریشه در ذات دارد، ولی هر امر سرشتی فطری نیست، زیرا امر سرشتی به معنای ذاتی و موروثی در مقابل امر اکتسابی قرار دارد (مطهری ۱۳۶۲، ۲۴۹). به عبارت دیگر، ممکن است ویژگی و صفتی برای فرد سرشتی باشد، ولی فطری نباشد، مانند بسیاری از صفات ارثی (رنگ چشم، قد و...) که فرد آنها را کسب نکرده، ولی سرشتی فرد به شمار می‌آیند.

نیز فطرت شباهت و تفاوتی با «طبیعت» و «غریزه» دارد. هر سه تکوینی هستند، اما عمدتاً طبیعت در مورد جمادات و گیاهان به کار می‌رود، غریزه در مورد حیوانات، و فطرت در مورد انسان (نک. جوادی آملی ۱۳۸۴، ۲۴).

از دید متفکران اسلامی، معرفت فطری به نحو مفهومی (خواه تصویری و خواه تصدیقی) نیست، بلکه این نوع معرفت در انسان شهودی و حضوری است. در واقع این نوع ادراک در انسان از نوع علوم حضوری است، مانند علم معلول به علت خویش. به عبارت دیگر، منبع اولیه معرفت فطری - که برآمده از ساختار وجودی ویژه آفرینش انسان است - فطرت و قلب آدمی است. انسان به واسطه این آفرینش ویژه خود در درون و قلب خویش یک درک حضوری می‌یابد؛ لذا منبع آن قلب انسان است.

اشاره شد که عمده متفکران اسلامی، معرفت در انسان را از سنخ فطری (به معنای دکارتی و کانتی) ندانسته‌اند، اما اصل فطرت و وجود برخی امور فطری در انسان و معرفت فطری به معنای شهودی و حضوری، مورد تأیید آنان است.

۳-۳. نسبت معرفت فطری با معرفت پیشینی

معرفت فطری نسبتی با «معرفت پیشینی» دارد. معرفت پیشینی اجمالاً معرفت به حقایقی است که از ابتدا فارغ از تجربه و صرفاً به نحو عقلی قابل ادراک هستند. کانت معرفت پیشینی یا ماتقدم را در مقابل معرفت پسینی یا ماتأخر قرار داد و آن را به معرفت مستقل از تجربه تعریف کرد. معرفت‌شناسان معاصر غربی، بر مبنای تعریف کانت، چند تعریف تکمیلی از معرفت پیشینی به دست داده‌اند (که محل بحث ما نیست). به هر حال معرفت پیشینی معرفتی است که در توجیه آن نیازی به تجربه نباشد (نک. Caygill 2000, 35-6; Kant 2000, 36).

معرفت پیشینی صرفاً ناظر به تصدیقات یا گزاره‌ها است. هم نزد کانت و هم در معرفت‌شناسی معاصر، صرفاً گزاره است که می‌تواند به شایستگی «معرفت» نام گیرد و بحث تصورات از این جریان بیرون است. اما معرفت فطری معطوف به هر دوی تصدیقات و تصورات است، زیرا در این بحث سخن بر سر این است که آیا انسان آگاهی‌ای که وجود پیشاتجربی داشته باشد دارد یا نه، خواه تصدیق باشد و خواه تصور (مفهوم). همچنین، معرفت پیشینی عمدتاً از سنخ معرفت حصولی است، اما معرفت فطری معرفتی حضوری است.

عمده معرفت‌شناسان معاصر غربی معتقدند که معرفت فطری اساساً غیر از معرفت پیشینی است، زیرا در معرفت پیشینی از شرایط توجیه یک باور (شأن معرفت‌شناختی) سخن به میان می‌آید، ولی در معرفت فطری از شرایط هستی و وجود یا منشأ علی یک باور (شأن هستی‌شناختی) بحث می‌شود. در عین حال، باید توجه داشت که اگر چیزی از قبیل معرفت فطری وجود داشته باشد که هستی و وجود خود را از تجربه نگرفته باشد، چنین معرفتی حتماً دارای توجیه پیشینی (فارغ از تجربه) نیز هست.

فلاسفه اسلامی از جمله فارابی، ابن‌سینا، سهروردی، ملاصدرا و صدرائیان اگرچه تصریحی به معرفت پیشینی ندارند و اساساً تفکیک «پیشینی-پسینی» برای آنان به این نحو مطرح نبوده است - چه این تفکیک به وسیله کانت وارد فلسفه جدید شد و سپس به فلسفه معاصر راه یافت و توسط معرفت‌شناسان معاصر غربی تکمیل گردید (نک. Dancy 2010, 43) - لیکن در باب موضوعات مرتبط با این مبحث از قبیل بدیهی، اولی، ضروری، یقینی و... فراوان سخن گفته‌اند و لذا به نظر می‌رسد می‌توان به بررسی آثار آنان در این زمینه پرداخت و نظراتشان در این باب را استخراج و استنباط کرد.

۴. قرآن و معرفت فطری

در قرآن کریم آیات مختلفی ناظر به معرفت فطری وجود دارند که برخی از آنها فعلیت معرفت‌های فطری را نفی می‌کنند و برخی دیگر اثبات‌گر فعلیت معارف فطری در انسان‌اند. همین نکته منشأ توهم تعارض آیات قرآن در این زمینه شده است. در ادامه، مهم‌ترین این آیات را بیان خواهیم کرد و پس از بیان تعارضات احتمالی و ظاهری، راه‌حل‌های آن نیز ارائه خواهد شد.

۴-۱. آیه نفی فعلیت معرفت فطری

آیات مختلفی در قرآن کریم به صورت صریح و غیرصریح بر عدم فعلیت معرفت فطری دلالت دارند که مهم‌ترین آن‌ها آیه زیر است:

«وَاللَّهُ أَخْرَجَكُمْ مِنْ بَطُونِ امهَاتِكُمْ لِتَعْلَمُونَ شَيْئاً وَ جَعَلَ لَكُمْ السَّمْعَ وَ الْأَبْصَارَ وَ الْأَفْئِدَةَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ» (و خداوند شما را از شکم‌های مادرانتان بیرون کرد، در حالی که چیزی نمی‌دانستید و برای شما گوش و چشم‌ها و قلب‌ها قرار داد، شاید سپاسگزار باشید).
(نحل: ۷۸)

بر اساس این آیه، خداوند افزون بر فاعلیت ایجاد انسان و معارف وی، هم خالق منابع و ابزارهای معرفتی اوست و هم بر اساس اصل ربوبیت و هدایت‌گری، تبیین‌کننده و معرفی‌کننده انواع منابع و ابزارهای معرفتی. از این رو قرآن کریم، به منظور هدایت معرفتی بشر، دو دسته منابع و ابزارهای درونی و بیرونی معرفی می‌کند. اما در کنار آن، تأکید می‌ورزد که انسان در آغاز تولد، هیچ گونه شناخت بالفعل حتی معرفت فطری هم ندارد.

این آیه به وضوح می‌گوید انسان در آغاز تولد مطلقاً علمی نداشته است. بنابراین، هر چه کسب کرده بعد از تولد و به وسیله ابزاری که خدا در اختیارش قرار داده بوده است. در اینجا این سؤال پیش می‌آید: چگونه قرآن می‌گوید: به هنگام خارج شدن از محیط رحم و محل پرورش جنین هیچ چیز نمی‌دانستید، در حالی که ما دارای یک سلسله علوم فطری هستیم، مانند آگاهی از توحید و خداشناسی و همچنین مسائل بدیهی (مثل عدم اجتماع نقیضین و یا بزرگ‌تر بودن کل از جزء، و یا خوبی و بدی مسائل اجتماعی و اخلاقی مانند حسن عدالت و قبح ظلم، و امثال اینها)؟ همه این‌ها علمی هستند که در نهاد ما از آغاز قرار داشته و با ما از مادر متولد شده است. پس چگونه قرآن می‌گوید: در آغاز تولد هیچ نمی‌دانستید؟! آیا حتی علم ما به وجود خویشتن که علم حضوری محسوب می‌شود نیز وجود نداشت و از طریق «سمع و بصر و افئده» (گوش و چشم و عقل) به دست آمد؟! (مکارم شیرازی ۱۳۷۴، ۱۱: ۳۳۵)

۲-۴. آیه اثبات فعلیت معرفت فطری

آیات مختلفی در قرآن کریم به صورت صریح و غیرصریح بر فعلیت معرفت فطری دلالت دارند که مهم‌ترین آن‌ها آیه «ذر» یا «میثاق» است:

«و اذا اخذ ربك من بنی آدم من ظهورهم ذریتهم و اشهدهم علی انفسهم اَلستُ بربکم قالوا بلی شهدنا ان تقولوا یوم القیامه انا کنا عن هذا غافلین» (و هنگامی که پروردگارت از پشت‌های فرزندان آدم ذریه آن‌ها را برگرفت و آنها را بر خودشان گواه ساخت که آیا من پروردگارتان نیستم؟ گفتند: آری، گواهی دادیم، تا [مبادا] روز رستاخیز بگویید که همانا ما از این بی‌خبر بودیم) (اعراف: ۱۷۲)

ظاهر این آیه بر فعلیت معرفت فطری در انسان دلالت دارد.^۹ از روایات ناظر به این آیه (مربوط به امام باقر و امام صادق علیهما السلام) چهار نکته استفاده می‌شود: (۱) روح انسان در قالب ذره تجسد یافته است (عالم ذر)؛ (۲) این واقعه همه انسان‌ها را در بر گرفته است؛ (۳) شناخت خدا «بالمعاینه» انجام شده است تا شک و شبهه‌ای باقی نماند؛ و (۴) شناخت شخص خدا انجام شده و نه شناخت صفات او مثل خالقیت و رازقیت (این‌ها را در دنیا به وسیله عقل نیز می‌توان شناخت) (نک. برازش ۱۴۰۰، ۵: ۴۰۲؛ الکلینی ۱۴۰۷، ۲: ۱۲؛ مجلسی ۱۴۰۳، ۳: ۲۷۹). همچنین شباهتی میان عالم ذر و فرآیند مشاهده عالم مثل و یکی بودن معرفت و تذکر در افلاطون وجود دارد (نک. ساجدی و سلیمانی ۱۳۹۳، ۶۱).

۵. حل تعارض ظاهری آیات قرآن در باب معرفت فطری

ابتدا ذکر این نکته لازم است که قرآن به عنوان یک کل منسجم، وجودی یکپارچه، جاودانه، فاقد تحریف، تعارض و تناقض است (بعضاً تعارض‌های ظاهری در آیات را می‌توان با ارجاع به شأن نزول آیه، تمایز آیات محکم و متشابه، لحن سوره از جهت مکی یا مدنی بودن و... حل نمود). اما در این مورد، یعنی تعارض ظاهری فعلیت معرفت فطری در قرآن و عدم فعلیت معرفت فطری در قرآن، هر دو شاهد از سوره‌های مکی اخذ شده است که در مورد اصول دعوت انبیا یعنی توحید، نبوت و معاد هستند. آیه محل بحث در عدم فعلیت معرفت فطری (نحل: ۷۸)، با توجه به محور اصلی سوره که ذکر نعمت‌های الهی است، در اشاره به معاد و دلایل توحید، بلکه ناظر به عظمت خداست. آیه محل بحث در فعلیت معرفت فطری (اعراف: ۱۷۲) نیز، با وجود نزول سوره در فضای سخت‌ترین مخالفت‌ها با پیامبر (محاصره اقتصادی سه ساله در شعب ابی طالب) و مفهوم کلی سوره، درباره اصل دعوت پیامبران یعنی توحید، معاد و نبوت، سرگذشت پیامبران، شناخت اعراف،

عرش، میزان، عالم ذر و... است. همچنین در محل نزول، فضای نزول، محتوا و موضوعات، اهداف و آموزه‌های دو سوره تعارضی مشهود نیست. با این همه، تعارض ظاهری میان دو آیه را به دو شیوه پیشنهادی «تفسیری» و «فلسفی» می‌توان برطرف کرد که ذیلاً به آنها اشاره می‌شود.

۵-۱. شیوه تفسیری: از طریق اخذ ظاهر آیه اول و تأویل آیه دوم به نفع آیه اول

برای حل مشکل تعارض ظاهری آیه دوم با آیه نخست، از منظر تفسیری، می‌توان آیه اول را حمل به ظاهر کرد و آیه دوم را تأویل نمود. بنا بر مفاد آیه اول، یعنی عدم فعلیت معرفت فطری، انسان در آغاز چیزی نمی‌داند و فاقد هر گونه معرفتی بود. سپس خداوند انسان را از شکم مادرش خارج کرد و نعمات خود را از قبیل گوش، چشم و قلب بر او ارزانی داشت. ظاهر آیه در مرتبه نخست دلالت بر این دارد که انسان در آغاز آفرینش به صورت لوح سفید و نانوشته‌ای بود (فاقد هر گونه آگاهی)، و در مرتبه دوم ابزارهای معرفتی چشم، گوش و قلب را به عنوان نعمت‌های پروردگار بازمی‌شمارد. این آیه نظریه علمای نفس را تأیید می‌کند که می‌گویند:

لوح نفس بشر در ابتدای تکونش از هر نقشی خالی است و بعداً به تدریج چیزهایی در آن نقش می‌بندد. البته این درباره علم انسان به غیر خودش است، چون معمولاً «علم به خویشتن» را «یعلم شیئاً» نمی‌گویند. دلیل قرآنی بر این مطلب قول خدای تعالی است که در آیات قبلی درباره کسی که به حد «ارذل العمر» (پیری) برسد می‌فرمود: «لِکِی لَا یَعْلَمَ بَعْدَ عِلْمٍ شَیْئاً» (نحل: ۷۰). چون این از ضروریات است که چنین کسی در چنین حالی عالم به نفس خود هست و هر چه پیرتر شود نسبت به خودش جاهل نمی‌شود. این که فرمود «وَجَعَلَ لَکُمُ السَّمْعَ وَ الْأَبْصَارَ وَ الْأَفْئِدَةَ لَعَلَّکُمْ تَشْکُرُونَ»، اشاره به مبادی این علوم معمولی و عادی دارد که خدای تعالی به انسان عنایت کرده است. چون مبدأ تمامی تصورات حواس ظاهری است، که عمده آنها حس باصره و حس سامعه است و آن حواس دیگر یعنی لامسه و ذائقه و شامه به اهمیت آن دو نمی‌رسند، و مبدأ تصدیق و فکر، قلب (عقل) است. (طباطبایی ۱۴۱۷، ۱۲: ۳۱۲)

بدون شک حتی این علوم بدیهی، ضروری و فطری در آن لحظه [هنگام تولد] به صورت «فعلیت» در انسان نبود. تنها استعداد و قوه آن در نهاد آدمی وجود داشت، و به تعبیر دیگر، ما در لحظه تولد از همه چیز غافل بودیم حتی از خویشتن خویش، ولی درک بسیاری از حقایق به صورت بالقوه در ما نهفته بود. کم‌کم چشم ما قدرت بینایی پیدا کرد و گوش قدرت شنوایی، و عقل قدرت درک و تجزیه و تحلیل یافت و ما از این مواهب سه‌گانه الهی بهره‌مند شدیم. نخست تصورات بسیاری از اشیاء را از طریق حس درک کردیم، و آن

را به عقل سپردیم. سپس از آنها مفاهیم کلی و کلی‌تر ساختیم و از طریق «تعمیم» و «تجريد» به حقایق عقلی دست یافتیم. قدرت تفکر ما به جایی می‌رسد که از خویشتن (به عنوان یک علم حضوری) آگاه می‌شویم. سپس علوم و دانش‌هایی که به صورت بالقوه در نهاد ما بود جان می‌گیرد و فعلیت پیدا می‌کند، و ما این علوم بدیهی و ضروری را پایه‌ای قرار می‌دهیم برای شناخت علوم نظری و غیربدیهی. (مکارم شیرازی ۱۳۷۴، ۱۱: ۳۳۵-۳۳۶)

اما درباره آیه دوم (آیه میثاق)، مبنی بر فعلیت معرفت فطری، که ظاهر آن دلالت دارد بر این که خداوند پس از خلقت آدم و ذریه ایشان از همه انسان‌ها عهده‌ی مبنی بر ربوبیت و وحدانیت خویش گرفته و با ایشان در عالمی موسوم به «عالم ذر» پیمان بسته است، شش دسته تفسیر وجود دارد:

۱. تفسیر نخست مربوط به محدثان و ظاهرگرایان است که عالم ذر و عهد الست را دقیقاً طبق ظاهر آیه و روایات مربوطه پذیرفته‌اند و با استناد به روایاتی، قائل به ثبوت عالم ذر در نشئه‌ای مادی پیش از این دنیا شده‌اند (مجلسی ۱۴۰۳، ۵: ۲۵۶). در این تعبیر، محدثان و ظاهرگرایان ناچار به پذیرش تقدم روح بر بدن می‌شوند؛ چرا که ارواح انسان‌ها پیش از آن که به ابدان‌شان تعلق بگیرد، به ذرات ریزی (شاید جزئی ناشناخته از انسان) تعلق گرفته و آن ذرات ریز با تعلق ارواح به آنها زنده و نسبت به ربوبیت و وحدانیت خدا آگاه شدند. پس از آن که ارواح بشر از این مطالب آگاه شدند، خداوند از آنها میثاق گرفت که فقط او را رب خودشان قرار دهند و سپس این ذریه آدم دوباره به صلب آدم برگشتند که این دیدگاه از جهت مخالفت با برخی ادله نقلی و احکام عقلی در نظر علمای تفسیر، خالی از اشکال نیست (جوادی آملی ۱۳۸۴، ۱۲۲-۱۲۳).

۲. برخی دیگر ذره را تمثیلی از نطفه، رحم و جنین دانسته‌اند، و عالم ذر را معادل «فطرت قلبی» که متضمن قوای ادراکی حقیقت‌یاب در انسان است. مثلاً رشیدرضا به نقل از محمد عبده در المنار، اخذ میثاق وحی بر بنی اسرائیل را به طور خاص و اخذ میثاق فطرت و عقل بر ابنای بشر را به طور عام مورد توجه قرار است (نک. رشیدرضا ۱۳۶۷، ۹: ۳۸۷) و سید قطب در فی ظلال القرآن ظرف این پیمان، بلکه عالم ذر را کینونت اولی (بطون امهات و مادران) گفته است، که خداوند با تکمیل خلق انسان در شکم مادر و دمیدن روح در آن، اینچنین خطابی نموده است (سید قطب ۱۴۱۲، ۳: ۱۳۹۱). به تعبیر دیگر، خداوند در ظرف واقع از ذریه فرزندان آدم اقرار نگرفته و واقعاً صحنه اشهاد، اخذ تعهد و سپردن میثاق تحقق نیافته است و اصلاً عالمی به نام ذر یا الست وجود ندارد،

بلکه گویا خداوند به آنان گفته است «اطاعت کنید»، و گویا آنها گفته‌اند «ما مطیعیم» (جوادی آملی ۱۳۸۴، ۱۲۴). زمخشری نیز جنبه تخیلی و تمثیلی محتوای این آیه را تأیید کرده است (زمخشری ۱۴۰۷، ۲: ۱۷۶). این نظریه نیز نزد برخی مخالف با ظاهر کلام الهی و محل نقد است (جوادی آملی ۱۳۸۴، ۱۲۵-۱۲۶).

۳. برخی متعلق این آیه را واقعی اما مربوط به روح انسان (بدون تجسد) در عالم غیب دانسته‌اند. این تفسیر قول به قدم ارواح بدون ابدان است که بنا بر روایات، خدا به این ارواح حیات و عقل داده و از آن‌ها عهد و میثاق گرفته است (مجلسی ۱۴۰۳، ۵۸: ۱۳۸). می‌توان گفت این دیدگاه با توجه به این که وجود ارواح بدون ابدان ممتنع به نظر می‌رسد (نک. ملاصدرا ۱۹۸۱، ۸: ۳۳۱-۳۳۲) و نیز با نظریه صدرایی «جسمانیه الحدوث و روحانیه البقا بودن نفس» (نک. ملاصدرا ۱۹۸۱، ۸: ۳۴۷-۳۴۸) ناسازگار است، ممکن است صحیح نباشد.

۴. عده‌ای دیگر معتقدند این پرسش و پاسخ بین دسته‌ای از انسان‌ها و خداوند به وسیله پیامبران به «زبان قال» واقع شده است. زیرا گروهی از انسان‌ها بعد از تولد و کمال عقل، دلایل توحید و یکتاپرستی را به وسیله انبیا شنیدند و به آن پاسخ مثبت دادند. به بیان دیگر، خداوند با لسان عقل و وحی و با زبان انبیا از انسان میثاق گرفته است. در واقع موطن میثاق همان موطن وحی و رسالت است (جوادی آملی ۱۳۸۴، ۱۲۲-۱۲۳). این نظر را سید مرتضی، ابوالفتح رازی و فخر رازی به عنوان احتمال مطرح کرده‌اند و علامه طباطبایی در رد این نظریه در تفسیر المیزان به طور مبسوط سخن رانده است (طباطبایی ۱۴۱۷، ۸: ۳۰۹-۳۱۰).

۵. برخی بر این باورند که این پرسش و پاسخ، با همه انسان‌ها، با «زبان حال» بین خدا و «فطرت عقلی» صورت می‌گیرد. زیرا هر انسانی پس از رسیدن به کمال عقل و ملاحظه نشانه‌های پروردگار در آفاق و انفس، با زبان حال به یکتایی او اعتراف می‌کند، گویی خداوند با ارائه این آیات، از آنها پرسش می‌کند و آنها پاسخ می‌دهند. شیخ طوسی در «تفسیر تبیان این نظر را آورده است (شیخ طوسی بی‌تا، ۵: ۲۸). البته قبل از شیخ طوسی، شیخ مفید و برخی از معتزله نیز این دیدگاه را داشته‌اند (نک. غفوری‌نژاد و فرامرز قراملکی ۱۳۸۹، ۴۶).

۶. علامه طباطبایی در تفسیر المیزان معتقد است وجود اشیاء دنیوی دارای دو جنبه یا دو صورت است: یک جنبه رو به سوی دنیا دارد و تدریجاً از قوه به فعل و از عدم به وجود منتقل می‌شود، و جنبه دیگر رو به سوی خدا دارد و اشیاء جهان از این نظر

غیرتدریجی و فعلیت محض هستند. به تعبیر دیگر، موجودات دارای دو نوع وجودند: وجودات پراکنده (تفصیلی) که با گذشت زمان تدریجاً ظاهر می‌شوند و وجودات جمعی نزد خدا که در قرآن به «ملکوت» از آن یاد شده است. عالم انسانیت دنیوی مسبوق به عالم انسانیت دیگری است که در آنجا هیچ موجودی محجوب از پروردگار نیست و با شهود باطنی او را مشاهده کرده و به وحدانیت او اعتراف نموده است (طباطبایی ۱۴۱۷، ۸: ۳۲۲-۳۲۴؛ جوادی آملی ۱۳۸۴، ۱۲۴-۱۲۸). در واقع، با توجه به مالکیت و مدبریت خداوند، از یک سو، و فقر ذاتی انسان به وی، از سوی دیگر، انسان در هر منزلی از منازل انسانیت و هر مرتبه‌ای از هستی این احساس را می‌کند که برای او پروردگاری است که مالک او و مدبر امور او است، و چطور ممکن است این احساس را نداشته باشد با این که احتیاج ذاتیش را درک می‌کند؟ و چگونه تصور دارد که شعور او حاجت را درک بکند و لیکن آن کسی را که احتیاجش به او است درک نکند؟ پس این که فرمود: «أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ» بیان آن چیزی است که باید به آن شهادت داد، و جمله «بلی شهدنا» اعتراف انسان‌ها است به این که این مطلب را ما شاهد بودیم و چنین شهادتی از ما واقع شد (طباطبایی ۱۴۱۷، ۸: ۳۲۲-۳۲۴).

جمع‌بندی شیوه تفسیری

طبق تفاسیر تمثیلی (دیدگاه دوم) و تفاسیر عقلی-فلسفی (دیدگاه‌های پنجم و ششم)، اولاً عالم ذر را نباید جهانی مستقل از این دنیا در نظر گرفت؛ ثانیاً فرآیند خروج ذریه آدم از پشت‌های آن‌ها نه اتفاقی غیرطبیعی در زمان گذشته یا فرازمان، بلکه فرآیندی طبیعی در همین دنیا است؛ و ثالثاً گواهی انسان بر ربوبیت خدا نه کاری لزوماً مستقل بلکه پذیرش درونی در نهاد و سرشت آدمی (عقلی یا قلبی) است. بدین سان روشن است که تفاسیر تمثیلی و فلسفی از آیه دوم، تعارض ظاهری با آیه اول را مرتفع می‌سازد.

۲-۵. شیوه فلسفی: از طریق تفکیک علم حصولی و علم حضوری

راه‌حل دیگر برای حل مشکل تعارض ظاهری آیه دوم با آیه نخست منظر فلسفی محض است. از این منظر می‌توان آیه اول را در مقام تبیین علم حصولی و آیه دوم را در مقام تبیین علم حضوری دانست، به صورتی که عدم فعلیت معرفت فطری در قرآن را به حوزه علم حصولی و فعلیت معرفت فطری در قرآن را به حوزه علم حضوری ارجاع داد. توضیح این که در کلام ملاصدرا علم یا معرفت بر سه قسم است: نخست، حصول شیء با هویت عینی خود برای موجود مستقل، به نحوی که این حصول «حقیقی» باشد، مانند علم شیء به نفس هویت معلول خویش. دوم، حصول شیء با هویت عینی خود برای موجود

مستقل، به نحوی که این حصول «حکمی» باشد، مانند علم مجرد به ذات خود. هر یک از این دو قسم علم یا معرفت از سنخ علم حضوری است، بدین معنا که وجود معلوم فی نفسه عبارت از معقولیت آن و وجود آن برای جوهر عاقل است و به این اعتبار، علم حضور شیء برای مجرد یا عدم غیبت شیء از مجرد است. سوم، حصول شیء با صورت خویش و نه با نفس هویت عینی اش برای موجود مستقل، به نحوی که این حصول «حقیقی» باشد، مانند علم انسان به آنچه در دانش یا در آلتش حاصل می شود، از قبیل صورت های موجودات خارجی یا صورت هایی که نفس از اشیاء خارجی اختراع یا انشاء می کند (ملاصدرا ۱۳۶۳، ۱۰۸-۱۰۹). این قسم علم یا معرفت (علم انسان به شیء خارجی یا معلوم بالعرض)، از سنخ علم حصولی است (هرچند صورت ذهنی یا معلوم بالذات ناگزیر به علم حضوری دانسته می شود).

به عبارت دیگر، علم حضوری به علمی تعریف می شود که صرفاً مناط معلومیت خود برای عالم است؛ اما علم حصولی به علمی تعریف می شود که افزون بر خود مناط معلومیت چیز دیگری نیز برای عالم است، البته به نحوی که صورت و واسطه ای میان نفس و معلوم نیست، بلکه خود نفس است که پیش از «حرکت جوهری» فاقد علم است و پس از حرکت جوهری واجد علم شده است. در واقع تغییری که به دلیل حرکت جوهری در نفس پدید می آید، یا به نحوی است که صرفاً خود را برای عالم منکشف می کند (و این علم حضوری است)، مانند زمانی که نفس شاد می شود، یا به نحوی است که افزون بر خود، دیگری را نیز برای نفس منکشف می سازد (و این علم حصولی است)، مانند زمانی که نفس بر اثر حرکت جوهری با صورت علمی یک شیء متحد می گردد (سربخشی ۱۳۹۵، ۶۴). اما از آنجا که در علم حضوری صورتی نزد نفس حاضر نیست و واسطه ای میان عالم و معلوم وجود ندارد، بلکه خود نفس با ارتباط گرفتن مستقیم با معلومات از آن ها مطلع و حاکی می گردد، می توان گفت همه علوم حصولی به نوعی به علوم حضوری بازگشت دارند (نک. سربخشی ۱۳۹۵، ۶۵-۶۶). تبیین چگونگی ارجاع اقسام علم حصولی، یعنی تصورات و تصدیقات، به علم حضوری بحث مفصلی می طلبد (نک. موسی زاده و عباس زاده ۱۴۰۰، ۱۹-۲۵) و از عهده پژوهش حاضر بیرون است.

به این ترتیب، در علم حصولی، انسان هیچ گونه ادراک قبلی (پیشاتجربی) ندارد، بلکه نخستین ادراکات از طریق ابزارهای حواس (ظاهری و باطنی) به دست می آیند و از آنجا به عقل می روند و تصورات و تصدیقات شکل می گیرند. اما در علم حضوری، نیازی به وساطت حواس نیست و انسان با نظر به خود و مافی الضمیرش می تواند آن را دریابد و

آن اقسامی دارد که مهم‌ترین آن‌ها عبارت‌اند از علم نفس به خویش، علم نفس به حالات روانی و احساسات و عواطف درونی، علم نفس به نیروهای ارادی و تحریکی خویش، علم نفس به صورت‌ها و مفاهیم ذهنی خویش، نیز علم علت هستی‌بخش به معلول خویش و علم معلول به مبدأ هستی خویش.

از آنجا که طبق مبانی صدرائی، «علم معلول به علت و مبدأ هستی خویش از سنخ علم حضوری است» (نک. مصباح یزدی ۱۳۶۴، ۱: ۱۳۶-۱۴۰)، و به دلیل تقوم وجود معلول (انسان) به وجود علت (خدا)، علت برای معلول حضور دارد، لذا علم انسان به خدا از سنخ علم حضوری است و به دلیل تقوم وجود انسان به وجود خدا، خدا برای انسان حضور دارد. همچنین چون «همه اقسام علوم یا معارف حضوری تشکیک‌پذیر و ذومراتب‌اند» و این اختلاف مراتب علم حضوری گاه معلول اختلاف مرتبه وجودی مُدرک در سیر تکاملی نفس است، که هر قدر وجودش ضعیف‌تر و توجه به بدن و امور مادی شدیدتر باشد علم حضوری‌اش به خود و آفریدگارش ضعیف‌تر است و هر قدر مرتبه وجودی‌اش کامل‌تر و توجهش به بدن و امور مادی کمتر و توجهات قلبی‌اش قوی‌تر باشد علم حضوری‌اش به خود و آفریدگارش کامل‌تر و آگاهانه‌تر است (با پذیرش حرکت جوهری و اشتداد وجودی در نفس، هر چه نفس تکامل بیشتری یابد، معرفت انسان به علتش نیز بیشتر خواهد شد) (ملاصدرا ۱۹۸۱، ۱: ۱۱۷-۱۱۸؛ مصباح یزدی ۱۳۶۴، ۱: ۱۴۲-۱۴۴)، پس علم انسان‌ها به خداوند هم به یک اندازه نیست، بلکه قابل شدت و ضعف است. لذا حضور علت برای معلول به اندازه سعه وجودی معلول است.

همچنین از آنجا که اتحاد وجودی معلول با علت از نوع اتحاد حقیقت و رقیقت است (ملاصدرا ۱۹۸۱، ۲: ۸۸)، یعنی معلول مرتبه ضعیف و رقیقه وجود علت است، در حالی که علت مرتبه شدید و حقیقت وجود معلول است، پس علت و معلول در اصل وجود متحدند، ولی در کمال و نقص اختلاف دارند. لذا معلول از وجود و کمالات علت در حد خود برخوردار است و انسان رقیقه‌ای از حقیقت خداست. پس معلول به اندازه سعه وجودی خود (به اندازه‌ای که علت در آن تجلی یافته است) با علت متحد گشته (ربط وجودی داشته)، به آن «علم» دارد.

جمع‌بندی منظر فلسفی

با بهره‌گیری از این نظرگاه فلسفی، می‌توان گفت که آیه نخست در مقام تبیین علم حصولی و اکتسابی است. در علم حصولی، انسان در بدو تولد هیچ چیز نمی‌داند، اما به تدریج از طریق حواس (ظاهری و باطنی) و عقل به ادراک چیزها نائل می‌آید. از این رو، در این

علم، معرفت فطری به نحو بالفعل حاصل نیست. اما علم انسان به خدا گاه حصولی است و گاه حضوری، یعنی گاه از طریق مخلوقات می‌توان به وجود و صفات خدا پی برد و گاه خدا مستقیماً بر نفس انسان مکشوف می‌شود. لذا آیه دوم، در مقام تبیین علم حضوری انسان به خدا و گواهی انسان بر ربوبیت در خویشتن خویش (علم معلول به علت تامه خویش) است که از این جهت معرفت فطری به نحو بالفعل حاصل است. به این نحو، عملاً تعارضی میان آیه دوم با آیه اول وجود نخواهد داشت. چون محل التفات و تأکید دو آیه مختلف است: یکی به علم حصولی انسان (به خدا و اشیاء) پرداخته و دیگری به علم حضوری انسان (به خدا).

۶. نتیجه‌گیری

در نوشتار حاضر، ابتدا تعریف فطرت و ربط آن به معرفت فطری و سپس ماهیت معرفت فطری از جهات چستی و تاریخچه آن، خاستگاه آن (در رویکرد قرآنی) و نسبت آن با معرفت پیشینی از نظر گذشت. همچنین اشاره شد که قرآن هم از فعلیت چنین معرفتی سخن گفته و هم از عدم فعلیت آن. در واقع، صریح برخی آیات دال بر عدم فعلیت معرفت فطری است، لیکن ظاهر آیات دیگر به نحوه‌ای از فعلیت معرفت فطری اشارت دارد. یافته اصلی نوشتار حاضر این بود که این تعارض ظاهری در آیات قرآن را می‌توان به دو شیوه تفسیری و فلسفی حل کرد. شیوه نخست از طریق اخذ ظاهر آیات دال بر عدم فعلیت معرفت فطری و تأویل آیات ناظر به فعلیت معرفت فطری به نفع آیات نخست به انجام می‌رسد؛ و شیوه دوم از طریق تفکیک علم حصولی و علم حضوری، به این معنا که آیات دسته نخست در مقام تبیین علم حصولی است و آیات دسته دوم در مقام تبیین علم حضوری. همچنین نتیجه اصلی نوشتار حاضر این بود که در منظر تفسیری، معرفت فطری در بدو خلقت به نحو بالفعل حاصل نیست و آیات ناظر به فعلیت چنین معرفتی به نفع آیات دیگر تأویل می‌گردد؛ و در منظر فلسفی، معرفت فطری صرفاً ناظر به علم حصولی (که عمده علوم بشری را در بر می‌گیرد) به نحو بالفعل حاصل نیست، ولی ناظر به علم حضوری به نحو بالفعل حاصل است.

کتاب‌نامه

قرآن مجید.

- ابن فارس، احمد. ۱۴۰۴ق. معجم مقاییس اللغة. ج. ۴. قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی.
افلاطون. ۱۳۶۷. دوره آثار افلاطون. ترجمه محمدحسن لطفی. ج. ۲. تهران: خوارزمی.
برازش، علیرضا. ۱۴۰۰. تفسیر اهل بیت علیهم السلام. ج. ۵. تهران: امیرکبیر.

- جوادی آملی، عبدالله. ۱۳۸۴. تفسیر موضوعی جلد ۱۲: فطرت در قرآن. تنظیم و ویرایش محمدرضا مصطفی‌پور. قم: اسراء.
- حاج‌حسینی، مرتضی. ۱۳۷۴. «فطرت در قرآن». فصلنامه معرفت، ۱۵: ۵۹-۶۶.
- دکارت، رنه. ۱۳۶۹. تأملات در فلسفه اولی. ترجمه احمد احمدی. تهران: نشر دانشگاهی.
- راغب اصفهانی، حسین. ۱۴۱۲ق. المفردات فی غریب القرآن. بیروت: دار القلم.
- رشیدرضا، سید محمد. ۱۳۶۷. تفسیر المنار. ج. ۹. مصر: دارالمنار.
- زمخشری، محمود بن عمر. ۱۴۰۷ق. الکشاف عن حقایق التنزیل و عیون الأقاویل فی وجوه التأویل. ج. ۲. بیروت: داراحیاء التراث العربی.
- ساجدی، علی‌محمد، و مریم سلیمانی. ۱۳۹۳. «بررسی رابطه عالم ذر با مثل افلاطونی از منظر صدرالمألهین». خردنامه صدرا، ۱۹(۳): ۶۱-۷۸.
- سربخشی، محمد. ۱۳۹۵. «بازگشت علم حصولی به حضوری و حل مسئله صدق». حکمت اسلامی، ۳(۱): ۵۳-۷۴.
- سهروردی، شیخ شهاب‌الدین. ۱۳۷۵. مجموعه مصنفات شیخ اشراق. ج. ۲، ۴. تصحیح و مقدمه هانری کربن و سید حسین نصر. تهران: موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- سید قطب، ابراهیم حسین الشاذلی. ۱۴۱۲. فی ظلال القرآن. ج. ۳. بیروت و قاهره: دارالشروق.
- شهرزوری، شمس‌الدین محمد. ۱۳۷۲. شرح حکمة الإشراف. تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- شیخ طوسی، محمد بن حسن. بی‌تا. التبیان فی تفسیر القرآن. تصحیح و تحقیق احمد حبیب قصیر. ج. ۵. بیروت: داراحیاء التراث العربی.
- طباطبایی، سید محمدحسین. ۱۳۹۰. اصول فلسفه و روشن رئالیسم. پاورقی مرتضی مطهری. تهران: صدرا.
- طباطبایی، سید محمدحسین. ۱۴۱۷ق. المیزان فی تفسیر القرآن. ج. ۲، ۸، ۱۲، ۱۶. قم: مؤسسه النشر الاسلامی.
- غفوری‌نژاد، محمد، و احد فرامرز قراملکی. ۱۳۸۹. «تطور تاریخی تفسیر آیه میثاق و نوآوری». خردنامه صدرا، ۶۲.
- کانت، ایمانوئل. ۱۳۶۷. تمهیدات (مقدمه‌ای برای هر مابعدالطبیعه که به عنوان علم عرضه شود). ترجمه غلامعلی حداد عادل. تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- کلینی، ابی‌جعفر محمد بن یعقوب. ۱۴۰۷ق. الکافی. ج. ۲. تهران: دارالکتب الإسلامیه.
- مجلسی، محمدباقر. ۱۴۰۳ق. بحار الانوار. ج. ۳، ۵، ۵۸. بیروت: مؤسسه الوفاء.
- مصباح یزدی، محمدتقی. ۱۳۶۴. آموزش فلسفه. ج. ۱. تهران: سازمان تبلیغات اسلامی.
- مطهری، مرتضی. ۱۳۶۲. نقدی بر مارکسیسم. تهران: صدرا.
- مطهری، مرتضی. ۱۳۷۰. فلسفه اخلاق. تهران: صدرا.
- مطهری، مرتضی. ۱۳۷۳. فطرت. تهران: صدرا.

- مظفر، محمدرضا. بی تا. المنطق. بیروت: دار التعارف للمطبوعات.
 مکارم شیرازی، ناصر. ۱۳۷۴. تفسیر نمونه. ج. ۱۱. تهران: دار الکتب الاسلامیه.
 ملاصدرا (شیرازی)، محمد بن ابراهیم. ۱۳۶۳. مفاتیح الغیب. مقدمه و تصحیح محمد خواجوی.
 تهران: مؤسسه تحقیقات فرهنگی.
 ملاصدرا، محمد بن ابراهیم. ۱۹۸۱. الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة. ج. ۲، ۶. بیروت: دار
 إحياء التراث العربی.
 موسی زاده، عیسی، و مهدی عباس زاده. ۱۴۰۰. «مبناگرایی در معرفت شناسی ملاصدرا». نقد و نظر،
 ۲۶(۲): ۷-۳۱.
 هارتناک، یوستوس. ۱۳۷۶. نظریه معرفت در فلسفه کانت. ترجمه غلامعلی حداد عادل. تهران: فکر
 روز.

Bibliography

Holy Qur'an.

- Al-Muzaffar, Muhammad Rida. n.d. *Al-Mantiq (Logic)*. Beirut: Dar al-Taarif li-l-matbuat. (In Arabic)
- Barazish, Alireza. 2021. *Tafsir-i Ahl-i Bayt 'Alayhim al-Salām*. Vol. 5. Tehran: Amirkabir. (In Persian and Arabic)
- Caygill, Howard. 2000. *A Kant Dictionary*. Blackwell.
- Dancy, Jonathan, Ernest Sosa, and Matthias Steup. 2010. *A Companion to Epistemology*. Blackwell.
- Descartes, Rene. 1990. *Meditationes de Prima Philosophia*. Translated by Ahmad Ahmadi. Tehran: Nashr-i Danishgahi. (In Persian)
- Ghafouri Nezhad, Mohammad, and Ahad Faramarz Gharamaleki. 2010. "The Historical Development of Interpretation of the Covenant Verse [Q 7:172] and the Innovation of Mulla Sadra". *Kheradname-ye Sadra*, 62. (In Persian)
- Hajhosseini, Morteza. 1995. "Fitrat in the Qur'an". *Marifat*, 15: 59-66. (In Persian)
- Hartnack, Justus. 1997. *Kant's Theory of Knowledge*. Translated by Gholam-Ali Haddad-Adel. Tehran: Fikr-i Ruoz. (In Persian)
- Ibn Fāris, Ahmad. 1983. *Mu'jam Maqā'is al-Lugha*. Vol. 4. Qom: Intisharat-i Daftar-i Tablighat-i Islami. (In Arabic)
- Javadi Amoli, Abdollah. 2005. *Tafsir Mūḍū'ī Vol. 12: Fiṭrat Dar Qur'an*. Edited by Mohammad Reza Mostafapour. Qom: Isra'. (In Persian)
- Kant, Immanuel. 1988. *Prolegomena to any Future Metaphysics That Will Be Able to Come Forward as Science*. Translated by Gholam-Ali Haddad-Adel. Tehran: Markaz-i Nashr-i Danishgahi. (In Persian)
- Kant, Immanuel. 2000. *Critique of Pure Reason*. Translated by Paul Guyer. Cambridge University Press.
- Kulaynī, Abī Ja'far Muḥammad ibn Ya'qūb (Al-Kulayni). 1987. *Al-Kāfi*, Vol. 2. Tehran: Dar al-Kutub al-Islamiyya. (In Arabic)

- Majlisī, Muḥammad Bāqir. 1983. *Bihār al-Anwār*. Vol. 3, 5, 58. Beirut: Mu'assasa al-Wafa'. (In Arabic)
- Makarem Shirazi, Naser. 1995. *Tafsīr Nimūni*. Vol. 11, Tehran: Dar al-Kutub al-Islamiyya. (In Persian)
- Misbah Yazdi, Muhammad Taqi. 1985. *Teaching Philosophy*. Vol. 1. Tehran: Islamic Development Organization. (In Persian)
- Motahhari, Morteza. 1983. *A Critique of Marxism*. Tehran: Sadra. (In Persian)
- Motahhari, Morteza. 1991. *Moral Philosophy*. Tehran: Sadra. (In Persian)
- Motahhari, Morteza. 1994. *Primordial Dispositon (Fitrat)*. Tehran: Sadra. (In Persian)
- Mousazadeh, Isa, and Mahdi Abbaszadeh. 2021. "Foundationalism in Mullā Ṣadrā's Epistemology." *Naqd va Nazar*, 26 (2): 7-31. (In Persian)
- Mullā Ṣadrā, Muḥammad ibn Ibrāhīm (Mulla Sadra). 1981. *Al-Ḥikma al-Muta'āliya fī-l-Asfār al-'Aqliyya al-'Arba'a*, Vol. 2, 6. Beirut: Dar al-Ihya' al-Turath al-'Arabi. (In Arabic)
- Mullā Ṣadrā, Muḥammad ibn Ibrāhīm (Mulla Sadra). 1984. *Mafātīḥ al-Ghayb*. Edited by Mohammad Khajavi. Tehran: Research Institute of Cultural Studies. (In Arabic)
- Plato. 1988. *Platon: Samtliche Werke / Platon: Oeuvres Complètes*. Translated by Mohammad Hassan Lotfi. Vol. 2. Tehran: Kharazmi Publishing. (In Persian)
- Rāghib Isfahānī, Ḥusayn (Al-Raghib al-Isfahani). 1991. *Al-Mufradāt fī Gharīb al-Qur'an*. Beirut: Dar al-Qalam. (In Arabic)
- Rashid Rida, Muhammad. 1948. *Tafsīr al-Minār (The Beacon)*. Vol. 9. Egypt: Dar al-Minar. (In Arabic)
- Sajedi, Ali Muhammed, and Maryam Soleimani. 2014. "A Study of the Relationship between the World of Pre-Existence and Platonic Ideas in Mulla Sadra." *Kheradname-ye Sadra*, 19 (3): 61-78. (In Persian)
- Sarbakhshi, Muhammad. 2016. "Reducing Knowledge by Acquisition to Presential Knowledge and Treatment of Question of Truth." *Hekmat-i Islami*, 3 (1): 53-74. (In Persian)
- Sayyid Qutb, Ibrahim Husayn Shadhili. 1991. *Fī Ṣilāl al-Qur'an (In the Shade of the Qur'an)*. Vol. 3. Beirut and Cairo: Dar al-Shuruoq. (In Arabic)
- Shahrazūrī, Shams al-Dīn Muḥammad (Shahrazuri). 1993. *Sharḥ Hikmat al-Ishrāq*. Tehran: Research Institute of Humanities and Cultural Studies. (In Arabic)
- Shaykh Ṭūsī, Muḥammad bin Ḥasan (Shaykh Tusi). n.d. *Al-Tibyān fī Tafsīr al-Qur'an*. Vol. 5. Edited by Ahmad Habib Qasir. Beirut: Dar Ihya' al-Turath al-'Arabi. (In Arabic)
- Suhrawardī, Shaykh Shihāb al-Dīn (Suhrawardi). 1996. *Majmū'i Muṣannafāt-i Sheykh-i Ishrāq (Complete Works of Shaikh al-'Ishraq)*, Vol. 2, 4. Editing and Introduction by Henry Corbin and Seyyed Hossein Nasr. Tehran:

Research Institute of Humanities and Cultural Studies. (In Persian and Arabic)

Tabataba'i, Muhammad Husayn. 1996. *Al-Mizān fī Tafsīr al-Qur'ān*, Vol. 2, 8, 12, 16. Qom: Mu'assasa al-Nashr al-Islami. (In Arabic)

Tabataba'i, Muhammad Husayn. 2011. *Uṣūl-i Falsafih va Ravish-i Riālism (The Principles of Philosophy and the Method of Realism)*. Annotated by Morteza Motahhari. Tehran: Sadra. (In Persian)

Zamakhsharī, Maḥmud ibn 'Umar (al-Zamakhshari). 1986. *Al-Kashshāf 'an Ḥaqā'iq Qhawāmiḍ al-Tanzil wa 'Uyūn al-'Aqāwīl fī Wujūh al-Ta'wīl*. Vol. 2. Beirut: Dar al-Ihya' al-Turath al-'Arabi. (In Arabic)

یادداشت‌ها

۱. معرفت اضطراری (در مقابل معرفت اکتسابی) به معنای اعطای معرفت از سوی خدای تعالی و عدم اختیار انسان در کسب معرفت است و قرابتی با معرفت فطری دارد. شایان ذکر است رویکرد اصلی در موضوع معرفت اضطراری عمدتاً حدیثی و کلامی است، حال آن که رویکرد اصلی در موضوع معرفت فطری عمدتاً فلسفی و معرفت‌شناختی است.

2. tabula rasa

3. innate knowledge

۴. البته فطریاتی که در زمره بدیهیات هستند برهان‌پذیر نیستند.

۵. آیات دیگری نیز در قرآن موجود است که مرتبط با فطرت و معرفت فطری به نظر می‌رسند، هرچند ممکن است دلالت قطعی بر معرفت فطری نداشته باشند. از آن جمله است این آیات: «بل الانسان علی نفسه بصیره و لو القی معاذیره» (قیامت: ۱۴-۱۵)، «دال بر خودآگاهی فطری در انسان؛ و نفس و ما سواها، فالهمها فجورها و تقواها» (شمس: ۷-۸)، «دال بر شناخت فطری انسان از بدی‌ها و خوبی؛ فلما جنّ علیه اللیل رأی کوکبا قال هذا ربی، فلما افل قال لا احب الا فلین» (انعام: ۷۶)، «دال بر مطلق‌جویی فطری در انسان؛ «و من الناس من یتخذ من دون الله اندادا یحبونهم کحب الله و الذین آمنوا اشدّ حبا لله» (بقره: ۱۶۵)، «دال بر خدادوستی فطری در انسان است (خودآگاهی و شناخت بدی‌ها و خوبی‌ها، طبعاً اموری معرفتی هستند و مطلق‌جویی و خدادوستی فطری نیز اموری برخاسته از معرفت و از فروع آن هستند). همچنین آیاتی از قبیل «ان الله یأمر بالعدل و الاحسان و ایتاء ذی القربی و ینهی عن الفحشاء و المنکر و البغی یعظکم لعلکم تذكرون» (نحل: ۹۰)؛ «فذكر انما انت مذکر» (غاشیه: ۲۱)؛ «کلا انه تذکره» (مدثر: ۵۴)؛ «کلا انها تذکره» (عبس: ۱۱)؛ «ان هو الا ذکرى للعالمین» (انعام: ۹۰)، «جملگی گواهانی بر موعظه، اندرز و تذکر اوامر و نواهی دینی هستند که می‌توانند دال بر معرفت فطری باشند، چه مفاد این آیات ناظر به مواردی است که کسی چیزی را از پیش دانسته و بدان آگاهی داشته، ولی تحت شرایطی فراموش کرده است.