

فطرت و قوای نفس، منبع یا حالت؟

بهمن شریف زاده*

چکیده

مطالعه دربارهٔ انسان و توانایی‌های آشکار و پنهان او، از علایق دیرینه اغلب اندیشه‌وران بشر است. فیلسوفان و عارفان، از دیرباز و روان‌شناسان و مردم‌شناسان در قرن اخیر، به بررسی این موضوع همت گماشته‌اند.

پیش از این همه، ادیان ابراهیمی و حتی برخی دین‌واره‌ها به ارائه تحلیلی ویژه از واقعیت پر رمز و راز این پدیدهٔ شگفت‌آفرینش و توانایی‌های او پرداخته‌اند.

اغلب ادیان به ویژه اسلام، ضمن تصریح بر وجود نیروی عقل در انسان و دعوت او به خردورزی، از وجود حقیقتی در آحاد انسان‌ها به نام «فطرت» خبر داده‌اند. توجه به این عنوان، پرسش‌های گوناگونی را برای خردمندان پدید آورده که از اهم آن‌ها، پرسش از تفاوت بین «فطرت» با واقعیت‌های همچون «نفس» «عقل» و «قلب» است.

آیا فطرت، واقعیتی جدا از نفس، عقل و قلب است که برخی معارف و گرایش‌های انسان مربوط به آن است یا فطرت، وضعیتی و حالت خلقت هر یک از امور پیش‌گفته است که آدمی بر آن سرشته شده و با آن به عرصهٔ هستی گذاشته است؟ این مقاله در جست‌وجوی پاسخ مناسبی برای این پرسش است.

واژگان کلیدی: فطرت، نفس، عقل، قلب، قوای نفس، وضعیتی نخستین.

اغلب فیلسوفان (در طول تاریخ فلسفه) همچون همهٔ عارفان و تمام ادیان الهی و غالب

دین‌واره‌ها، انسان را دارای دو بُعد «مادی» و «غیر مادی» دانسته‌اند.

* عضو هیأت علمی پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.

تاریخ تأیید: ۸۴/۳/۱۶

تاریخ تحویل: ۸۴/۳/۲

نفس (به معنای اعم) که یکی از تعابیر بُعد غیر مادی آدمی است، از نظر این فیلسوفان امری بسیط است که در عین بساطت و وحدتی که از آن انتزاع می‌شود، مجموعه‌ای از توانایی‌ها را دارا است که از آن با عنوان «قوای نفس» نام برده‌اند. بدین ترتیب، وجود قوای متعدّد نفس با بساطت و وحدت آن، ناسازگار نیست؛ چرا که این کثرت قوا از مراتب گوناگون نفس بسیط آدمی انتزاع می‌شود و این شکلی از وحدت در عین کثرت است که صدرالمتألهین شیرازی رحمته الله علیه با عبارات مشابهی به آن تصریح کرده است. از آن جمله می‌گوید:

فالنفس مع وحدتها تتضمّن جميع القوى المدركة والمحرکه... (صدرالمتألهین، ۱۴۱۰ ق: ج ۸، ص ۱۴۹؛ پس نفس با یکپارچگی و وحدتی که دارد، همه قوای مدرکه (درک‌کننده) و محرکه (به حرکت درآورنده) را در بردارد. حکیم سبزواری رحمته الله علیه نیز آن را به نظم درآورده، می‌گوید:

النفس فی وحدتها کلّ القوى
و فعلها فی فعله قد انطوى*

(حکیم سبزواری، ۱۴۲۲ ق: ج ۵، ص ۱۸۱ و ۱۸۲)

آن‌گاه در شرحش می‌گوید:

فالنفس بالحقیقه، هی المتوهمه المتخلیه الحساسه المحرکه المتحرکه.**

قوای عاقله، شهویه، غضبیه و وهمیه (قوای محرکه) که موضوع بحث دانشمندان اخلاق است و در شمار مباحث مهم علم اخلاق و حکمت عملی جای می‌گیرد و نیز توانایی احساس، تخیل، توهم و تعقل (قوای مدرکه) که مورد گفت‌وگوی فیلسوفان و در شمار مباحث حکمت نظری است، همه از توانایی‌های نفس آدمی است (ابن سینا، طبیعیات، مقاله اول)؛ البته برخی از این قوا در مرتبه دانی نفس و برخی در مرتبه عالی آن قرار گرفته است؛ برای مثال، قوه غضبیه و شهویه به مرتبه حیوانی نفس آدمی مربوط می‌شود؛ ولی قوه عاقله، به مرتبه عالی نفس آدمی ارتباط دارد. همچنین احساس، تخیل و توهم، به «حساسیت» انسان بازمی‌گردد که فصل حیوانیت او است (حیوان = جسم نامی حساس)، در حالی که تفکر به «ناطقیت» که فصل انسانیت او است (انسان = حیوان ناطق) مربوط می‌شود.

از آن‌جا که انسان، یک نفس بسیط بیشتر ندارد، فیلسوفان، همه این قوا را با نفس او متحد شمرده‌اند؛ اگر چه از حیث مراتب، مختلف بوده، در زمان‌های گوناگون بروز و ظهور

* نفس در عین وحدت و یکپارچگی‌اش، دارای تمام نیروها و توانایی‌های متعدّد خود است.

** پس نفس در حقیقت همان قدرت توهم، تخیل و حس و به حرکت درآورنده و به حرکت درآمده است.

متفاوت داشته باشند؛ چنان‌که صدرالمتألهین در ادامه سخن پیش‌گفته در وصف قوای نفس می‌گوید:

المتخالفه نوعا عند ما ظهرت فی نشأه البدن و هی متحدّه عند ما كانت فی النفس کاتحاد الحواس الخمس فی الحسّ المشترك و اتحاد المدارک کلّها فی العقل النظری و کاتحاد القوى المحرّکه النباتیّه کالجذب و الدفع و غیرها فی القوه النباتیّه، و اتحاد جمیع القوى المحرّکه المبیثه فی الاعضاء فی القوه الباعثه حیوانیّه و العقل العملی فی الانسان* (همان، ص ۱۵۰)؛

ولی آنچه نزد فیلسوفان مسلم است، آن است که تحقق مرتبه انسانیت به پیدایی مرتبه «نطق» است که فصل اخیر انسان به‌شمار می‌رود و فصل اخیر هر حقیقتی، در برگیرنده تمام کمالات مقوم آن حقیقت است؛ پس نفس ناطقه بشری، همه کمالات لازم برای تقوم حقیقت انسان را در خود دارد و بر این واقعیت مشعر است که تمام کمالات اجناس بعید و قریب انسانیت در نفس ناطقه انسان، جمع شده. هر کمالی که در «جسمیت» «نباتیت» و «حیوانیت» نهفته است، در «ناطقیت» وجود دارد؛ چنان‌که صدرالمتألهین در اثبات قوای حیوانی برای انسان، ضمن اشاره به قاعده‌ای که ابن سینا در برخی کتاب‌هایش به آن تصریح کرده، می‌گوید:

اعلم ان کلّ طبیعه لنوع من انواع الموجودات ما لم يستكمل شرائط النوع الاخصّ الانقاص الذی دونها و لم يستوف قواه و لوازمها، لم يتخطّ به الی النوع الا شرف الاتمّ.... فالطبیعه الّتی بلغت الی حدّ الانسانیه و النفس الناطقه لابدّ من استيفائها لجمیع الشرائط حیوانیه: اصولها و فروعها، حتّی یبلغ الی مقام الناطقه.* (همان)

همچنین او آن‌جا که با استفاده از آیات قرآن، به تحلیل نظریه فلسفی خویش از چگونگی و زمان پیدایی نفس غیرمادی (روح آدمی) از ماده می‌پردازد، چهارماهگی جنین را زمان انسان شدن آن (پیدایی نفس ناطقه و روح انسانی) می‌داند (صدرالمتألهین، همان، ص ۳۰۴ و ۳۴۷).

اکنون پس از اشاره به «نفس» بساطت و وحدت آن «قوای گوناگوش و مراتب آن قوا»

* (این قوا) هنگام بروز و ظهور در مرتبه بدن (جسم) اختلاف نوعی دارند؛ در حالی که در نفس متحدند؛ همانند اتحاد حواس پنجگانه (بینایی، شنوایی، چشایی، بویایی، پساوایی) در حسّ مشترک و اتحاد همه درک‌کننده‌ها در عقل نظری، و مثل اتحاد قوای محرکه نباتی همانند توانایی جذب و دفع و ... در قوه نباتی و اتحاد تمام قوای محرکه پخش شده در اعضا در قوه برانگیزنده حیوانی و عقل عملی در انسان.

** بدان! طبیعت هر نوعی از انواع موجودات، تا وقتی شرایط نوع پست‌تر و ناقص‌تری که پایین‌تر از خودش است را به طور کامل دارا نباشد و توانایی‌های آن نوع و لوازم آن توانایی‌ها را به طور تام به دست نیاورد، به شکل نوع شریف‌تر و کامل‌تر در نمی‌آید...؛ پس طبیعتی که به حدّ انسانی و نفس ناطقه رسیده، باید تمام شرایط حیوانیت (شرایط اصلی و فرعی) را به دست آورده باشد تا بتواند به مقام ناطقیت برسد.

و نیز «تجمّع کمالات همه مراتب در مرتبه ناطقیت نفس» و «توقف انسانیت بر همین مرتبه» باید به واژه «فطرت» نگاهی اجمالی افکنیم تا جایگاه این حقیقت را در نسبت با قوای نفس، بهتر بشناسیم.

ابن قتیبه دینوری (متوفای ۲۷۶ ق) می‌گوید:

الفطره: الخلقه و منه قول الله جلّ وعزّ: «فطرت الله التي فطر الناس عليها» ای جبلته التي جبل الناس عليها* (ابن قتیبه، ۱۴۰۸ ق: ج ۱، ص ۲۵).

چنان‌که از کلام ابن قتیبه برمی‌آید، منظور او از این سرشت، همان حالت نخستین خلقت است.

خلیل فراهیدی (متوفای ۱۷۵ ق) که کتاب لغتش، نخستین معجم جامع لغت عرب

معرفی می‌شود، با تصریح براندراج معنای آغاز در کلمه فطرت می‌گوید:

فطر الله الخلق، ای: خلقهم و ابتدأ صنعه الاشياء و هو فاطر السماوات والارض** (فراهیدی، ۱۴۰۹ ق: ج ۷، ص ۴۱۸).

ابن اثیر (متوفای ۶۰۶ ق) نیز هم در تفسیر کلام منقول از رسول خدا ﷺ که فرمود

«كل مولود يولد على الفطرة»، به همین معنا تصریح کرده و هم‌معنای حالت را در مفهوم

کلمه فطرت مندرج دانسته، می‌گوید:

الفطر الابتداء و الاختراع، والفطره منه الحاله، كالجلسه و الركبه، والمعنى أنه يولد على نوع من الجبله الطبع*** (ابن اثیر، ۱۴۰۸ ق: ج ۳، ص ۴۵۷).

طریحی (متوفای ۱۰۵۸ ق) نیز فطرت را به صراحت، وضعیت و حالت آفرینش دانسته، می‌گوید:

والفطره بالكسر: الخلقه و هي من الفطر كالخلق من الخلق في انها للحاله**** (طریحی، ۱۴۰۸ ق: ج ۳، ص ۴۳۸).

حالت آغازین آفرینش هر چیزی، دالّ بر بی سابقه بودن آن است؛ یعنی از عدم پای به

* کلمه فطرت معنای آفرینش دارد و از آن جمله است گفتار خداوند جلّ و عزّ «فطرت خدایی که مردم را بر آن آفریده است»؛ یعنی سرشتی که مردم را بر آن خلق کرده است.

** جمله «فطر الله الخلق» که در آن کلمه فطر به کار رفته، یعنی آن‌ها را آفرید و ساختن آن‌ها را آغاز کرد و او آغاز کننده آفرینش آسمان‌ها و زمین است.

*** کلمه «فطر» به معنای آغاز آفرینش است و کلمه «فطرت» از آن است که بر حالت دلالت دارد همچون «جلسه» و «رکبه» (بر حالتی از نشستن و سوار شدن دلالت می‌کند) و معنای حدیث آن است که نوزاد بر نوعی خاص از سرشت و طبیعت زاده می‌شود.

**** و کلمه «فطرت» با کسره (حرف فاء)، معنای آفرینش دارد و این کلمه از کلمه «فطرت» است مانند «خلقت» که از کلمه «خلق» است و وجه شباهت در آن است که برای دلالت بر حال می‌آید.

هستی گذاشتن آن چیز بدون آن که سابقه هستی داشته باشد و این نکته‌ای است که ابوهلال عسکری از (اعلام قرن چهارم قمری) در تفاوت بین لغت «فطر» با «فعل» بیان کرده، می‌گوید:

أن الفطر اظهار الحادث باخراجه من العدم الی الوجود كأنه شق عنه فظهر... ففی الفطر معنی لیس فی الفعل و هو الاظهار بالاخراج ءالی الوجود* (عسکری، ۱۴۱۲ق: ص ۴۰۷).

حال با توجه به مطالب پیش‌گفته و با توجه به معنای لغوی کلمه «فطرت» که به معنای نحوه و نوع خلقت هر چیزی است می‌توان نتیجه گرفت که آنچه با عنوان فطرت «انسان بما هو انسان» مورد توجه و بحث است، به نفس ناطقه او مربوط می‌شود که مقوم انسانیت او است؛ ولی وضعیّت مرتبه حیوانی یا نباتی نفس، فطرت «انسان بما هو انسان» نبوده و مورد توجه نیست؛ اگر چه هر یک از این مراتب، مقتضیات خاص خود را دارند و برای هر کدام می‌توان به وضعیّت نخستین و نوعی خلقت (فطرت) اشاره کرد که اغلب به مورد نخست (حالت آفرینش مرتبه حیوانی) «غریزه» گفته می‌شود و مورد دوم (حالت آفرینش مرتبه نباتی) نیز «طبیعت» نامیده می‌شود.

توضیح آن که هر یک از نیروهای درونی آدمی (قوای نفس) وضعیّت نخستینی دارند که ممکن است به علل گوناگون از آن فاصله گیرند. منظور از «وضعیّت نخستین»، حالت این قوا هنگام خلقت و آغاز بروز آنها است؛ یعنی حالتی که بر آن آفریده شده‌اند که در این حالت، هر یک با برخی امور، سازگار و با برخی دیگر ناسازگار است؛ برای مثال، نفس بشر با حالت آغازین آفرینشش، پس از مواجهه با امور گوناگون، آنها را به دو شکل ملائمت و منافات می‌یابد که با گذشت زمان و به علل گوناگون، چه بسا از وضعیّت نخستینش فاصله گیرد؛ چنان‌که مبتلایان به زکام از رایحه مشک گریزانند؛ حال آن که نیروی بویایی آدمی در وضعیّت آغازینش، پس از مواجهه با رایحه مشک، آن را با خود سازگار می‌یابد و دوستدار آن می‌شود و به آن گرایش می‌یابد. فاصله گرفتن از وضعیّت نخستین به معنای تغییر خلقت آدمی نیست؛ بلکه معنای آن دور شدن از واقعیت خویش، غفلت از حقیقت و گرفتار آمدن در آفات و اوهام است؛ چنان‌که استعمال مداوم

* همانا کلمه «فطر» آشکار ساختن پدیده به خارج ساختن آن از نیستی به سوی هستی است؛ گویی که عدم را شکافته و آشکار شده باشد...؛ پس در کلمه «فطر» معنایی وجود دارد که در کلمه «فعل» نیست و آن آشکار ساختن با خارج ساختن به سوی هستی است.

دخانیات، طبیعت و ذائقه آدمی راه با تنفس هوای سالم و طعم خوش سازگاری دارد، به پندار علاقه و گرایش به دخانیات دچار می‌سازد، و از این رو است که امروز برای ترک آن به شیوه‌های روان درمانی تمسک می‌جویند.

همچنین عقل بشر در آغاز پیدایی به لوح سفیدی شباهت دارد که چیزی بر آن نگاشته نشده، از شوائب اوهام خالی و عاری است. در برخورد با برخی نگرش‌ها در بُعد نظری، و برخی گرایش‌ها در بُعد عملی، احساس سازش دارد و با بعضی، ناسازگار است؛ ولی با گذشت زمان، چه بسا مشوب به اوهام شده و با حالت نخستینش در معارضت قرار گیرد. تاریخ فلسفه، حکایتی محتمل از خطیبان زبردستی دارد که با دفاعیات بی‌جا از اعیان و اشراف یونان در محاکم و حق جلوه دادن مظالم آن‌ها، در بدیهی‌ترین باورها که وجود واقعیت باشد، شک و بعد آن را انکار کردند. موجود بودن اموری بیرون از ذهن در برابر خیالی و پنداری دانستن آن‌ها، بدیهی‌ترین معرفتی است که انسان به محض برخورد با جهان خارج به دست می‌آورد؛ اما این معرفت آغازین هم در مجال ابتلای نفس به اوهام، ممکن است با دیده تردید نگریسته شود و این همان اتفّاقی بود که برای سوفیست‌های یونان رخ داد. آن‌ها وجود هرگونه واقعیتی بیرون از ذهن را نفی می‌کردند و هم از این رو همه امور را ساخته ذهن انسان می‌پنداشتند.

این‌اثیر در ادامه سخن پیشین به نقل تفسیری از حدیث گذشته پرداخته، می‌گوید:
معنای حدیث آن است که هر انسانی که زاده می‌شود، بر معرفت خدای تعالی و اقرار به او آفریده می‌شود؛ پس هیچ‌کس را نیایی، مگر آن که بر وجود سازنده‌ای برای خودش اقرار دارد؛ اگر چه او را به نامی غیر از نام خودش بخواند و اگر چه با او، دیگری را هم بپرستد (همان).
تفسیر پیشین از تغییر ناپذیری فطرت انسان حکایت دارد که از ظاهر کلام خداوند هم برداشت می‌شود که فرمود:

فَطَرَتَ اللّٰهُ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللّٰهِ* (روم (۳۰): ۳۰).

اکنون هنگام طرح این پرسش فرا رسیده است که آیا فطرت، واقعیتی مستقل همچون عقل، وهم و قلب است که برخی معارف و گرایش‌های انسان به آن مربوط می‌شود یا

* فطرت الاهی که مردم را بر آن آفریده است. هیچ دگرگونی در آفرینش خدا نیست.

وضعیت نخستین هر یک از امور پیش‌گفته است که آدمی بر آن سرشته شده و با آن به عرصه هستی پا گذاشته است؟ مدعا آن است که وضعیت نخستین هر نیرویی از قوای باطنی که آدمی بر آن آفریده شده، فطرت آن نیرو است و برای هر یک از قوای باطنی انسان، چنان که خواهد آمد، فطرتی نام گذاشته‌اند که «فطرة العقل» و «فطرة الوهم» و نیز «فطرة الروح» و «فطرة البدن» از جمله این نام‌ها است و منظور از آن، نوع خلقت عقل، وهم، روح و بدن و به عبارتی دیگر، فطرت، حالت این امور هنگام آفرینشان است؛ پس فطرت آدمی، شامل فطرت عقل، فطرت وهم و فطرت قلب او می‌شود که ممکن است انسان، هر یک از این قوا را در جهت همان فطرت پرورنده، به کار اندازد و محتمل است از مسیر فطرت، منحرف شده، راهی غیرفطری را بپیماید؛ البته چنان‌که گذشت، آنچه انسان به آن انسان است، نفس ناطقه او است که به نظر شامل عقل و قلب او می‌شود و البته انسان در قوه «غضبیه» «شهوویه» و «وهم» و «احساس» با حیوانات شریک است. غزالی در المستصفی با تصریح بر دو فطرت عقل و وهم می‌گوید:

... و لو كلفت نفسك الشك في أن الاثنين أكثر من الواحد لم يكن الشك متأثراً، بل لا يتأتى الشك في أن العالم ينتهي إلى خلاء أو ملاء و هو كاذب وهمي، لكن فطره الوهم تقتضيه، والآخر يقتضيه فطره العقل، و اما كون الكذب قبيحاً فلا يقتضيه فطره الوهم و لا فطره العقل، بل ما الفه الانسان من العادات و الاخلاق و الاستصلاحات و هذه ايضا معارضة مظلمه يجب التحرز عنها* (غزالی، ۱۴۱۷ق: ص ۳۹).

صدرالمتألهین شیرازی هم ضمن گزارش و تفسیر روایتی، به فطرت روح و فطرت

بدن تصریح کرده است:

... لا منافاه بينهما لأنّ المذكور في الحديث هو فطره الروح لأنها بحسب ذاتها من عالم القدس والظهاره والذی كلامنا فيه هو ابتداء نشأه البدن و وقوع النفس فيها، فهی فطره البدن الّذی حصل من الاجسام الحسیه المادیه الّتی وجودها احسن الوجودات** (صدرالمتألهین، همان: ج ۹، ص ۲۳۶)

* اگر خود را به زحمت بیندازی که در بیشتر بودن دو از یک شک کنی، شک راه نمی‌یابد؛ بلکه در این که جهان یا به خالی شدن و یا به پر شدن می‌انجامد هم شک می‌یابد (زیرا به‌طور قطع، یا این می‌شود یا آن)؛ در حالی که این، دروغی وهمی است؛ اما فطرت وهم، مقتضی آن است و دیگری را فطرت عقل، اقتضا می‌کند؛ البته قبیح بودن دروغ را نه فطرت وهم و نه فطرت عقل، اقتضا می‌کند؛ بلکه عادت‌ها و خلیقات و ذوقیاتی که آدمی به آن‌ها پیچیده شده، چنین چیزی را اقتضا می‌کند...

** بین این دو (مطلب ما و حدیث) منافاتی نیست؛ زیرا آنچه در حدیث آمده، فطرت روح است؛ چون این فطرت از حیث ذاتش از جهان قدس و پاکی است، و آنچه سخن ما در آن است، آغاز پیدایی بدن و پیدایی نفس در آن

چنان‌که پیدا است، کلام غزالی و صدرالمُتألهین این مدعا را تأیید می‌کند که فطرت، وضعیت نخستین قوای آدمی است. همچنین تعبیر «عقل فطری» که در کلام بسیاری از حکیمان از جمله صدرالمُتألهین دیده می‌شود، گواهی دیگر بر همین مدعا است (صدرالمُتألهین، ۱۴۱۰ق: ج ۶، ص ۱۷۶).

فیلسوفان هم از قدیم فقط قوای پیش‌گفته را برای آدمی اثبات می‌کردند و از نیرویی علی‌حده به نام فطرت سخن به میان نیاورده‌اند که البته چون هر آنچه فطری خوانده شده، از محصولات نیروی عقل (نظری و عملی) از قوای پیش‌گفته به شمار می‌رود، دلیلی بر وجود نیرویی جدا از قوای پیش‌گفته وجود ندارد؛ اما پرسش در آن است که آیا حالت نخستین یا نوع و حالت خلقت هر قوه‌ای که فطرت آن قوه نامیده شده، با آنچه به طور مطلق، فطرت نامیده می‌شود، متفاوت است. آیا وقتی از فطرت آدمی سخن به میان می‌آید، این فطرت، غیر از حالت آفرینش عقل یا وهم او است. یا آن که فطرت آدمی همان فطرت قوای او است و فطرت قوا نیز امری غیر از خود قوا نیست؛ پس فطرت انسان منبعی در عرض سایر منابع معرفتی انسان نیست؟

همچنین اگر نفس را از جهت مرتبه، بر قوای خودش مقدم بدانیم، پرسش دیگر آن می‌شود که آیا می‌توان فطرت را وضعیت نخستین (وضعیت آفرینش) نفس بشری، پیش از نزول آن در قوای عاقله، واهمه و ... دانست. در این صورت، آیا فطرت، خود منبعی مستقل برای معرفت نخواهد بود؟ باید گفت: از آن جا که وضعیت نخستین نفس (بعد غیر مادی انسان) را می‌توان فطرت آن نامید، زیرا فطرت همان است که موجود بر آن سرشته و آفریده شده است، پس در صورتی که برای نفس، مرتبه‌ای مقدم بر قوایش معتقد باشیم و مرتبه قوای نفس را حاصل تجلی حقیقت بسیط نفس بدانیم می‌توان وضعیت نخستین نفس انسان را فطرت او نامید و وضعیت نخستین هر یک از قوا را نیز فطرت آن قوه دانست؛ ولی اشکال در آن است که اولاً با این فرض، فطرت نفس دیگر در عرض فطرت قوایش قرار نگرفته و نمی‌توان فطرت را منبعی در عرض عقل دانست؛ بلکه فطرت نفس در مرتبه‌ای مقدم بر فطرت قوا واقع می‌شود، و این به معنای در طول قرار گرفتن قوا برای

است؛ پس این (مطلب ما) فطرت بدن است که از اجسام حسی مادی که پست‌ترین مرتبه وجودی را دارند، پدید می‌آید.

نفس است و در این صورت، فطرت، معرفتی متمایز از قوا به بار نخواهد آورد؛ اگر چه هنوز می‌توان ادعا کرد که فطرت می‌تواند دربردارندهٔ معارفی مقدم بر قوا باشد؛ یعنی معارف قوا، همه در طول معارف فطرت قرار گیرند؛ چنان که برخی ادعا دارند فطرت، منبع معرفت است؛ ولی آیا می‌توان نفس را پیش از نزول و تجلی در قوایش، منبع معرفت دانست؟ در حالی که این قوای مدرکهٔ نفس هستند که معارف انسان، با آن آغاز می‌شود؛ زیرا مقصود از قوای نفس، همان قوای درک کنندهٔ او هستند که درک و معرفت با آنها آغاز می‌شود و شاید بتوان گفت که درک نفس از خودش نیز پس از تجلی در قوایش معنا می‌یابد؛ زیرا تا پیش از این تجلی، ماهیت درک، محقق نیست و در صورتی که درک نفس از خود را پیش از تجلی در قوایش بدانیم، این یگانه معرفتی است که در این مرتبه می‌توان داشت که معرفت دینی نبوده و در نتیجه نمی‌توان فطرت را منبعی برای معارف دینی دانست. به تعبیر دیگر، اگر بپذیریم که نفس، پیش از نزول در قوای مدرکه‌اش، درک و معرفتی دارد، این معرفت چیزی جز علم حضوری به خودش نخواهد بود که این هم نمی‌تواند دلیلی بر این اعتقاد باشد که فطرت، منبع معرفت و گرایش دینی است. اشکال دیگر آن که تقدم نفس بر قوایش، تقدمی انتزاعی است و برای همین نمی‌توان آن را صاحب معرفتی جدا از معارف قوایش دانست؛ پس درک با فعلیت قوای نفس آغاز می‌شود و چه بسا فعلیت قوا، همان درک باشد.

منابع معرفت بشر، قوای نفس او هستند که این قوا هم با پای گذاشتن بشر در این عالم به فعلیت رسیده، معرفت تولید می‌کنند. فیلسوفان مسلمان با پذیرش نگرش ارسطو بر فقدان هر معرفتی در صورت فقدان حسّ (من فقد حسّاً فقد فقد علماً) منکر وجود معارفی پیش از احساس شده‌اند (صدرالمتألهین، ۱۴۱۰ق: ج ۸، ص ۳۸۱).

شواهد دینی هم گویای همین باور است؛ چنان که ظاهر این آیه از قرآن کریم، همین معنا را بیان می‌دارد:

وَاللَّهُ أَخْرَجَكُمْ مِنْ بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْئًا وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَالْأَفْئِدَةَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ. * (نحل (۱۶)، ۷۸).

آیه پس از نفی هر گونه معرفتی هنگام تولد، به عطای توانایی‌های حسّی و عقلی

* خداوند شما را از شکم‌های مادرانتان خارج کرد؛ در حالی که چیزی نمی‌دانستید و برای شما گوش و دیدگان و قلب‌ها [نیروی عقل] قرار داد؛ شاید شکرگزار باشید.

تصریح می‌کند که منبع معارف بشر هستند.

صدرالمتألهین علیه السلام در بیان این آیه از کتاب الاهی که هَلْ أُتِيَ عَلَى الْإِنْسَانِ حِينَ مِّنَ الدَّهْرِ لَمْ يَكُنْ شَيْئاً مَّدْكُوراً (انسان) (۷۶)، (۱) می‌گوید:

فَعَلِمَ مِنْهَا هُنَا أَنَّ النَّفْسَ فِي أَوَّلِ تَكْوِينِهَا كَالْهَيُولَى الْأُولَى خَالِيَةً عَنِ كُلِّ كَمَالٍ صَوْرِي وَصُورِهِ مُحْسُوسَةٍ
او متخیله او معقوله ثمّ تصیر بحیث تكون فعّاله للصور المجرّده الموادّ - جزئیّه کانت او کلیه - و قد
علمت أنّها فی أوّل الکوّن لاشیء محض... و عند استکمالها تصیر عقلاً فعّالاً (صدرالمتألهین، ۱۰: ۴۱۰ق: ج ۸، ص ۳۲۸)؛

پس از این جا دانسته شد که نفس در اوّل خلقتش، مانند هیولای اوّل از هر کمال صوری و صورت محسوس یا صورت خیالی یا صورت عقلی خالی بوده؛ سپس به گونه نسبت به صورت‌های مجرد از ماده (جزئی یا کلی) فعال شده است و تو شناختی که نفس در اوّل هستی‌اش هیچ محض بوده (هیچ نداشته) و با کامل شدنش عقل فعال شده است.

برخی روایات نیز به همین معنا اشاره دارد: فطرتی که آدمی بر آن آفریده شده، از هرگونه معارف ایمانی و اوهام کفر و انکار خالی است؛ اما چگونگی آفرینش نفس بشری به گونه‌ای است که با کمالات سازگاری دارد. از امام صادق علیه السلام درباره بنده مؤمنی که خدا او را به کفر می‌کشاند، پرسیدند: حضرت ضمن انکار دعوت پروردگار به کفر، فرمود:

إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ خَلَقَ النَّاسَ كُلَّهُمْ عَلَى الْفِطْرَةِ الَّتِي فَطَرَهُمْ عَلَيْهَا لَا يَعْرِفُونَ إِيْمَانًا بِشَرِيعَةٍ وَلَا كُفْرًا بِجُحُودٍ ثُمَّ بَعَثَ اللَّهُ الرَّسُولَ تَدْعُوا الْعِبَادَ إِلَى الْإِيْمَانِ بِهِ فَمِنْهُمْ مَنْ هَدَى اللَّهُ وَمِنْهُمْ مَنْ لَمْ يَهْدِهِ اللَّهُ * (کلینی، ۱۳۶۵: ج ۲، ص ۴۱۶، ح ۱).

علامه مجلسی، در تفسیر این روایت، فطرت خالی از معارف ایمانی، و عاری از اوهام کفر بشر را فطرتی معرفی می‌کند که فقط قابلیت پذیرش ایمان را دارا است (مجلسی، ۱۴۰۴ق: ج ۶۶، ص ۲۱۳) که این، همان معنای سازگاری معارف حق با حالت آفرینش نفس آدمی است، نه آن که در نفس انسان معارفی تعبیه شده باشد که بتوان با توجّهی به آنها رسید؛ بلکه می‌توان گفت: برخی معارف هستند که نفس آدمی با اندک تنبّهی به آنها دست می‌یابد و این همان است که فیلسوفان آن را «بدیهیات» نام نهاده و گفته‌اند: بدیهی بودن یک معرفت (تصویری یا تصدیق) به معنای حاصل بودن آن در نهاد بشر نیست؛ بلکه

* همانا خداوند عزوجل، همه مردم را بر فطرتی که آنها را بر آن سرشت، آفرید؛ در حالی که نه ایمان به شریعتی را بفهمند و نه کفر و انکاری دانند [نه معرفت ایمانی دارند و نه توهم کفر]؛ سپس خداوند رسولان را برانگیخت تا بندگان را به ایمان فراخوانند؛ پس برخی ایشان را هدایت فرمود و برخی دیگر را هدایت نکرد [برخی هدایت شدند و برخی نشدند].

منظور از آن معارفی است که با اندک تنبّهی بتوان به آن‌ها دست یافت؛ نتیجه آن که چه به خطا فطرت را حقیقتی غیر از فطرت قوا بدانیم، و چه به درست، فطرت را چیزی جز فطرت قوا ندانیم، حالت آفرینش یا همان فطرت، منبعی از منابع معرفتی نیست و سرمایه‌ای از معارف ندارد؛ بنابراین، منظور از فطری بودن برخی معارف، سازگار بودن آن‌ها با فطرت و حالت نخستین (پیش از مشوب شدن به اوهام) نفس است، نه آن که بخشی از معارف در نفس آدمی محقق و موجود باشد. فخررازی به نقل از ابن سینا پس از بیان زمان تعلّق نفس ناطقه به بدن می‌گوید:

أما النطق، فتكون غير مادية و لكنها لا تكون عالمه، بل تكون كما في السكران و المصروع، و أما تستكمل بامور من خارج* (فخررازی، ۱۰: ۱۴۱، ج ۲، ص ۲۸۹).

کلام فخررازی به‌خوبی گویای خالی بودن نفس در آغاز آفرینش است؛ پس فطری بودن معرفت را نمی‌توان به معنای بودن آن معرفت در نفس، آن‌هم در آغاز آفرینش دانست؛ البته این بر خلاف «عقلی بودن» و «وهمی بودن» و «حسی بودن» برخی معرفت‌ها است؛ چرا که یای نسبت در این‌ها، از منبع بودن این قوا برای معارف مربوط به آن‌ها حکایت دارد به این معنا که عقلی بودن معرفت یعنی ریشه داشتن آن در عقل که سازگاری با موازین عقلی را هم در پی دارد؛ حال آن که فطری بودن معرفت، فقط به معنای سازگاری آن معرفت با فطرت است؛** البته تفاوت بین «فطری بودن» با «عقلی یا وهمی یا حسی بودن» گروهی از معارف به آن علّت است که عقل و وهم و حس، از قوای نفس بشرنند؛ حال آن‌که فطرت، بیانگر حالت نفس در حین خلقت است. این قوا را از آن جهت قوا گفته‌اند که توان درک و معرفت دارند و از همین‌رو آن‌ها را «قوای مدرکه» نامیده‌اند.

همچنین فطرت را نمی‌توان منبع برخی گرایش‌های آدمی دانست و با این فرض، اخلاق را فطری نامید؛ زیرا گرایش‌ها در مرتبه‌ای پس از معرفت قرار می‌گیرند و آن‌گاه که فطرت، منبع هیچ معرفتی نباشد، منبع هیچ گرایشی هم نخواهد بود؛ البته این ادعا بر این

* «نطق» (نفس ناطق) امری غیر مادی است؛ اما علم و آگاهی در آن نیست؛ بلکه همانند نطق در انسان‌های مست و دیوانه است و همانا با اموری از بیرون خود، کامل می‌شود.
** به نظر می‌رسد «یای نسبت» فقط برای مطلق ارتباط منسوب با منسوب‌الیه دلالت دارد و از اندازه و چگونگی این نسبت، حکایتی ندارد و این قصد و استعمال است که این امور را مشخص می‌کند.

اساس استوار است که مقصود از گرایش، میل به امور باشد؛ ولی اگر صرف نیاز به هر چیزی را گرایش به آن بدانیم، در این صورت، گرایش بر معرفت مقدم می‌شود؛ ولی به ظاهر، کسی گرایش را به معنای نیاز، منظور نکرده است؛ بلکه نیاز را سبب و عامل گرایش دانسته‌اند. توضیح آن که میل به هر چیزی پس از معرفت به آن چیز پدید می‌آید و میل به مجهول، محال و ممتنع است؛ در حالی که نیاز، پیش از هر معرفتی، نمایان می‌شود تا آدمی را برای رفعش به حرکت وا دارد. با پیدایی احساس نیاز، آدمی در پی چیزی برمی‌آید که برطرف‌کننده نیازش باشد و این حرکت - چنان‌که بسیاری از فیلسوفان مسلمان به آن تصریح کرده‌اند - با آگاهی آغاز و به عمل، ختم می‌شود. ایشان می‌گویند: در آغاز باید تصویری از برطرف‌کننده نیاز داشت؛ آن‌گاه برطرف‌کنندگی آن را تصدیق کرد؛ سپس میل به آن پدید می‌آید و وقتی میل شدت گرفت، نوبت به مرحله اختیار، انتخاب و تصمیم می‌رسد. پس از تصمیم است که با وجود نیرو در اعضا و جوارح، حرکتی به سوی رافع نیاز آغاز می‌شود و این حرکت به شرط بقای مقدمات پیشین و فقدان موانع بیرونی به انجام خواهد رسید. حال سخن در آن است که گرایش به هر چیزی، پس از معرفت به آن چیز است: اگر چه نیاز در مرتبه‌ای، پیش از معرفت به آن چیز وجود داشته باشد؛ ولی در ماهیت این نیاز، جهت خاص و معرفت به برطرف‌کننده خاصی وجود ندارد؛ بلکه فقط نیاز است و انسان برای رفعش، به پیدایی معرفت به برطرف‌کننده آن نیاز دارد تا پس از آن به تبع اشتیاق به رفع نیاز، به آن برطرف‌کننده نیاز، مشتاق شود. حکیم سبزواری رحمته الله علیه ضمن بحث از غایت افعال اختیاری بشر، با ثالی به این نکته مهم تصریح کرده است:

فالعطشان الذی یطلب الری، ریان، قام بنفسه الری ذهناً، و هو ابغنی ریاناً، فالریان یطلب الریان* (حکیم سبزواری، بی تا، ص ۱۸۶)؛

آن‌گاه در حاشیه همین مطلب، به تعلیل آن پرداخته، می‌فرماید:

قولنا ریان قام بنفسه الری، ای هو ذوجهتین، عطشان بجهه و ان کان ریانا بجهه اخری، از لولم یتصور الماء انه یرویه لم یطلب، لان طلب المجهول المطلق محال و اذا حصل فی ذهنه و تقرر ان الاشیاء انما

* پس تشنه‌ای که سیراب شدن را می‌خواهد، سیراب است، سیراب شدن ذهنی (تصور سیراب شدن) در نفسش پدید آمده و او خواهش عینیت‌یافتن این تصور را دارد؛ پس فرد سیراب، سیراب شدن را می‌خواهد.

تحصل با نفسها فی الذهن، فالرّیان طلب الرّیان وقس علیه الفقدان والوجدان فی کلّ مکان* (همان)؛ البتّه آنچه تاکنون گفته شد، به آگاهی از وسیله رفع نیاز مربوط است که پس از مواجهه با جهان بیرونی پدید می‌آید و از آغاز در وجود انسان، تعبیه نشده است؛ ولی اگر به پیش از این معرفت و گرایش مترتب بر آن بازگردیم، با گرایش و معرفت دیگری روبه‌رو خواهیم شد که چه بسا آن را موجود در سرشت انسان بدانند و آن معرفت و سپس گرایش به رفع نیاز و نه رافع نیاز است؛ برای مثال، اگر معرفت و گرایش به نوشیدن آب را در سرشت انسان موجود ندانیم و بگوییم: این معرفت و گرایش، پس از مواجهه با آب و تجربه آن پدید می‌آید؛ ولی معرفت و گرایش به رفع تشنگی را می‌توان امری موجود در سرشت آدمی دانست (و صد البتّه که بین معرفت و گرایش به رفع نیاز با معرفت و گرایش به رافع نیاز فرق است) و از آن جا که نیازهای هر کس به علم حضوری بر او معلوم می‌شود، پس گرایش به رفع آن در سرشت بشر نهاده شده است؛ اما در این باره نیز باید گفت: اگر چه نیاز، معلوم حضوری آدمی است، رفع آن که متعلق گرایش آدمی است، معلوم حضوری او نیست و صد البتّه که گرایش، بر پیدایی تصویری از رفع نیاز منوط خواهد بود؛ اگرچه این معلوم تصویری پس از توجّه به نیاز درونی پدید آید که نزد آدمی حاضر است.

گرایش‌های غریزی آدمی هم با نیازهای غریزی او مترادف نیستند؛ بلکه اغلب با آن سازگارند و صد البتّه که این گرایش‌ها پس از مواجهه با امور سازگار با نیازها و معرفت به آن‌ها پدید می‌آیند؛ برای مثال، خواهش شیر از سوی نوزاد پس از مواجهه ساختن او با پستان مادر و خوردن شیر به او است؛ اگر چه گرسنگی و نیاز او به خوردن، پیش از این مواجهه باشد؛ برای همین، اگر از آغاز با قندآبی نیاز را برطرف سازند - اگر چه قندآب با غریزه نوزاد سازگاری کامل نداشته باشد - و هیچ وقت او را با شیر مادر مواجه نسازند، گرایشی به شیر نشان نخواهد داد. به عبارت دیگر، آنچه پیش از مواجهه پیش گفته در نهاد

* این که می‌گوییم فرد سیراب، سیراب شدن در درونش پدید آمده، به این معنا است که او، دو جهت دارد: از جهتی تشنه، و از جهتی دیگر، سیراب است؛ زیرا تا تصور آب نکند و آن‌گاه رفع تشنگی به وسیله آب را تصدیق نکند، طلب آب نخواهد کرد؛ چون طلب مجهول مطلق محال است و هنگامی که سیراب شدن در ذهنش پدید آمد و از طرفی (در فلسفه) مقرر است که اشیا با ماهیاتشان در ذهن پدید می‌آیند می‌توان نتیجه گرفت که فرد سیراب، جویای سیراب شدن است و بود و نبود هر غایتی را بر همین مثال قیاس کن.

نوزاد وجود دارد، فقط احساس نیازی مبهم است، نه احساس نیاز به شیر، و احساس دوم پس از مواجهه با شیر پدید می‌آید. همچنین اگر پسر یا دختری را از آغاز با جنس مخالف روبه‌رو نسازند (جنس مخالف را در طول عمرش نبیند)، هیچ گرایشی به جنس مخالف نخواهد یافت؛ اگر چه نیاز جنسی داشته باشد و این نیاز با گرایشی انحرافی و غیر معمول ارضا شود؛ پس فطری بودن هر معرفت یا گرایشی را می‌توان به معنای سازگاری آن با نوع و حالت خلقت نفس انسان دانست، نه به معنای وجود آن معرفت یا گرایش در نفس، و این همان چیزی است که از آن به تهیاً و آمادگی نفس برای پذیرش حق یاد کرده‌اند؛ چنان که ابن‌اثیر در جای دیگر، در توضیح حدیث نبوی ﷺ که پیش از این ذکر شد، می‌گوید:

و معنی الحدیث ان المولود یولد علی نوع من الجبله و هی فطره الله تعالی و کونه متهیناً لقبول الحق طبعاً و طوعاً لو خلته الشیاطین الانس و الجن* (ابن‌اثیر، ۱۴۰۸ق: ج ۱، ص ۲۳۹).

این به معنای همان استعداد یا امکان استعدادی معارف حق است که در نفس ناطقه بشر وجود دارد. داشتن وجود استعداد برای پذیرش معارف حق با وجود آن معارف، متفاوت است؛ چنان که وجود استعداد نخل شدن در هسته خرما با وجود درخت خرما در هسته خرما فرق می‌کند.

همان‌طور که درخت خرما در هسته خرما وجود ندارد، هیچ معرفتی از معارف حق هم در نفس آدمی در آغاز آفرینش وجود ندارد؛ اگر چه آمادگی و استعداد پذیرش حقایق در او باشد. استاد شهید مرتضی مطهری هم به همین معنا تصریح کرده؛ آن‌جا که پس از بحث‌های گوناگون درباره فرضیات افلاطون، کانت و حکیمان مسلمان درباره معارف فطری به جمع‌آوری آیات پرداخته است:

پس فطریاتی که قرآن قائل است، از نوع فطریات افلاطونی نیست که بچه قبل از این‌که متولد شود، ای‌نها را می‌دانسته و مجهز به این‌ها به دنیا می‌آید؛ بلکه به معنای این است که استعداد این‌ها در هر کسی هست به طوری که همین قدر که بچه به مرحله‌ای رسید که بتواند این‌ها را تصور کند، تصدیق این‌ها برایش فطری است؛ پس آیه «ولله اخرجکم من بطون امهاتکم لا تعلمون شیئا و جعل لکم السمع و الابصار و الافئده لعلکم تشکرون، با این مسأله که توحید، فطری است و با این

* و معنای حدیث آن است که نوزاد بر نوعی از سرشت زاده می‌شود که همان فطرت الاهی و آمادگی‌اش برای پذیرش حق با میل و رغبت است: اگر انسان‌ها و جنیان شیطان صفت او را رها کنند.

مسأله که قرآن بسیاری از مسائل را به عنوان (تذکر) ذکر می‌کند، منافات ندارد؛ چون (فطری است) به معنای این است که احتیاج به آموزش و استدلال ندارد، نه به این معنا که قبل از آمدن به این دنیا آن‌ها را می‌دانسته تا در این صورت این دو آیه با یکدیگر منافات داشته باشند. این در باب فطریات علمی (مطهری، ۱۳۷۳: ج ۳، ص ۴۷۹).

نتیجه

۱. فطرت، همان حالت آفرینش و وضعیت نخستین قوای مدرکه نفس است. فطرت،

همان فطرت قوای مدرکه نفس است.

۲. فطرت، منبعی در عرض منابع بشر همچون عقل و حس قلب و ... نیست.

۳. فطرت قوای مدرکه نیز منبع معرفتی نیست؛ بلکه خود قوای مدرکه نفس، منبع

معارف است.

۴. منظور از فطریات، معارفی است که با خلقت قوای مدرکه، سازگار است؛ پس

نسبت برداشت شده از یای نسبت در «فطری» با نسبت مفهوم از یای نسبت در ادراکات

«عقلی» «حسی» و ... تفاوت دارد.

منابع و مأخذ

* قرآن کریم

۱. ابن سینا، الشفاء، قم، انتشارات کتابخانه آیت الله مرعشی، بی تا.
۲. ابن الاثیر الاجزری، مجدالدین ابی السعادات المبارک بن محمد، النهایه فی غریب الحدیث و الاثر، دارالکتب العلمیه، بیروت، لبنان، ۱۴۰۸ ق.
۳. دینوری، ابو محمد عبدالله بن مسلم بن قتیبه، غریب الحدیث، دارالکتب العلمیه، بیروت.
۴. الرازی، فخرالدین محمد بن عمر، المباحث المشرقیه، دارالکتب العربی، بیروت، لبنان، ۱۴۱۰ ق.
۵. سبزواری، حکیم ملاهادی، منظومه، نشر ناب، قم، ۱۴۲۲ هـ ق.
۶. _____ شرح منظومه حکمت، قم، بی تا.
۷. صدرالمتالهین، شیرازی، الاسفار الاربعه، داراحیاء التراث العربی، بیروت، لبنان، ۱۴۱۰ ق.
۸. طریحی، فخرالدین، مجمع البحرین، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، تهران، ۱۴۰۸ ق.
۹. العسکری، ابوهلال الحسن بن عبدالله، الفروق اللغویه، مؤسسه النشر الاسلامی، قم، ۱۴۱۲ ق.
۱۰. الغزالی، ابوحامد محمد بن محمد بن محمد، المستصفی فی علم الاصول، دارالکتب العلمیه، بیروت، لبنان، ۱۴۱۷ ق.
۱۱. الفراهیدی، ابو عبدالرحمن الخلیل بن احمد، کتاب العین، دارالهجره، ایران، ۱۴۰۹ ق.
۱۲. کلینی، محمد بن یعقوب، کافی، دارالکتب الاسلامیه، تهران، ۱۳۶۵ ش.
۱۳. مجلسی، محمدباقر، بحار الانوار، مؤسسه الوفاء بیروت، لبنان، ۱۴۰۴ هـ ق.
۱۴. مطهری، مرتضی، مجموعه آثار (۳)، صدرا، تهران، ۱۳۷۲ ش.