



معرفت فطری از منظر فلسفه اسلامی

مقدمه

واژه فطرت واژه معروف و متداول عربی است که اندیشمندان مختلف به تناسب دیدگاه خود از این واژه بهره برده‌اند. آن چه اهمیت دارد این است که این واژه، یک واژه قرآنی بوده و باید در این چارچوب مورد دقت قرار گیرد. در قرآن و روایات به نوعی از معرفت خداوند در انسان اشاره شده است که از سنخ معرفت‌های معمول بشری نبوده و به تعبیر مختلفی مانند، معاینه، مخاطبه، و... از آن تعبیر شده است. همچنین برای این معرفت، موقفی بیان گشته و بر این معرفت از بنی آدم میثاق گرفته شده است. روایاتی که به این مطلب اشاره دارند دارای چنان کثرتی هستند که همه طوائف اندیشمندان مسلمان به تواترش قائل شده‌اند و این دسته از روایت جزء روایات متفق بین فریقین است.^۱ به طور مثال صدرا در شرح خودش بر کافی شریف به این مطلب اشاره دارد. همچنین از معاصرین علامه امینی در کتاب المقاصد العلیه و آیت الله مصباح در معارف القرآن و به این مطلب اشاره کرده‌اند.

حال سخن در این است که آیا از دید فلاسفه مسلمان معرفتی که فراتر از معرفت استدلالی معمول است، مورد پذیرش است و اگر پذیرفته شد، قابل توضیح و توجیه است و به لوازم آن پایبند می‌باشند یا خیر؟ آن چه مهم است این است که آیا بر اساس دستگاه فلسفی و با پایبندی به این چارچوب این سنخ از معرفت قابل توضیح و توجیه است یا خیر؟

پس آن چه مورد دقت قرار خواهد گرفت، دستگاه فلسفی است و نه نظر یک اندیشمند خاص که از خارج از دستگاه سخن گوید.

^۱ [برای بررسی تفصیلی تر این مطلب رجوع شود به اولین نشست از این مدرسه پاییزه]

نکته دیگر که باید پیش از بررسی این مطلب به آن اشاره داشت این است که، این که افرادی مانند مرحوم شاه آبادی و یا شهید مطهری فطرت را به معنای گرایش دانسته اند، خروج از محل بحث ما بوده؛ زیرا آن چه برای ما دارای اهمیت است فطرت در شکل معرفتی آن است و هر معنایی از فطرت مقصود نیست.

[نظر برگزیده]

مقدمه اول

اساساً در فلسفه اسلامی (جدای از بحث های عرفانی که امروزه یکی از خلط های متداول در عرصه فلسفه ورزیدن است که رخ داده) از آغاز تا کنون، معرفتی فراتر از معرفت قیاسی-برهانی پذیرفته نشده است و اگر در مواردی معرفتی عرفانی [و شهودی] مطرح شده است، خروج از پارادایم و چارچوب فلسفی بوده است. علی المبنی فلسفی و در چارچوب دستگاه فلسفی (که در متون نیز دیده می شود) تمام مباحث مبتنی بر نظام استدلالی-قیاسی که علمی حصولی است، بنا شده است. از این روی هیچ فیلسوفی نیامده است و بر مبنای فلسفی به معرفتی فطری در این معنای خاص اشاره نکرده است. این مطلب به این جهت است که اساس فلسفه، فلسفه نظری است و معیار صدق بر اساس منطق صوری پایه گذاری شده است و از این روی از دل قیاس و برهان معرفتی بیشتر از معرفت حصولی به دست نمی آید.

مقدمه دوم

فلاسفه متاخر (از صدرا به بعد) در مواجهه با آیات و روایات (و نه در شکل مستقل فلسفی) برای توضیح این معارف از مبانی فلسفه خویش امداد گرفته و سعی کرده اند که برای این معارف توجیهی بیان کنند. این بحث معرفت الله در فلسفه نه به صورت اساسی بلکه به شکل حاشیه ای و در ضمن بررسی آیات و روایات مطرح شده است و در حقیقت تبیین هایی فلسفی برای توجیه و توضیح مضامین قرآنی-روایی است.

حال آنچه مهم است بررسی این نکته که آیا این سری توجیهات با نصوص و حیانی تطابق دارد یا خیر؟

بوعلی سینا

در آثار بوعلی سینا، اساساً چیزی به نام معرفت فطری مطرح نشده است و به تعبیر دیگر اصلاً نمی تواند بر اساس مبانی خود معرفتی فطری (حتی در معنایی که صدرا بیان می کند) را قائل باشد. علم حضوری موجودات به واجب تعالی در دستگاه مشائی ممکن نیست زیرا یکی از مبانی این نوع علم، اتحاد بین عقل، عاقل و معقول است که بوعلی

نمی‌پذیرد و اگر بنا بر توجیه برخی بتوان به بوعلی نسبت داد آن چه نسبت داده می‌شود **اتصال** عقل، عاقل و معقول است و نه اتحاد این سه. حتی اگر بتوان اتحاد را به بوعلی نسبت داد فقط در علم نفس به قوای خودش می‌توان قائل به علم حضوری بود، زیرا بوعلی قائل به تباین است [و بین موجودات و واجب تعالی تباین را بیان می‌کند] و به این وسیله می‌توان فقط علم خداوند به جزئیات را توجیه کند. پس اگر علم حضوری در دستگاه بوعلی پذیرفته شود فقط در حیطه علم خداوند به مخلوقات باقی خواهد ماند و اصلاً علم حضوری از مخلوقات به خداوند ممکن نخواهد بود. زیرا این علم حضوری دارای دو مبنا است که در دستگاه بوعلی پذیرفته شده نیست و آن دو اتحاد و دیگری سنخیت (در شکل عین ربطی) می‌باشد. پس در دستگاه بوعلی، معرفت مخلوق به خالق در شکل حضوری و فطری پذیرفتنی نیست.

ملاصدرا

تنها کسی که در عباراتش معرفت فطری به شکل علم حضوری مطرح شده و در ذیل آیات و روایات به آن پرداخته شده است، صدرای شیرازی است و پس از او در بین شارحانش به این مقوله پرداخته شده است. اما باید توجه داشت که از متن اندیشه صدرا این مطلب به دست نمی‌آید؛ بلکه باید این مقوله را از سخن او استنباط و استخراج نمود.

حال در این دیدگاه بیان می‌شود که:

انسان علاوه بر علم حصولی به خداوند متعال علم حضوری نیز دارد. زیرا انسان به خودش علم حضوری دارد (زیرا نفس مجرد بوده و نسبت به خودش هیچ غیبتی ندارد و از این جهت در نزد خودش حاضر است) و به جهت این که مخلوق و ممکن نسبت به واجب متعال عین ربط است، پس هر موجودی در حصه وجودی خودش کمالات خداوند متعال را دارا است (بر اساس مبنای تشکیکی). حال اگر هر ممکنی به خودش علم حضوری داشته باشد [از آن جهت که خودش کمالات حق تعالی است] پس علم حضوری به خداوند نیز دارد. به تعبیری انسان به اندازه علم حضوری به خودش به حصه ای از حصص واجب تعالی علم حضوری می‌یابد. پس هر ممکنی دارای علم خاص به خود نسبت به واجب تعالی است.

نکته دیگری که باید به آن دقت داشت این است که این نوع علم حضوری خاص انسان نبوده و هر موجودی به میزانی که علم به خودش دارد به واجب تعالی نیز علم دارد.^۲

مبانی نظریه صدرا

باید توجه داشت که نظریه صدرا دارای مبانی است که حتی مورد پذیرش بسیاری از فلاسفه نیست. این مبانی بیان باشد از:

۱- تفسیر خاصی از علم حضوری

۲- تفسیر خاصی از علیت

بررسی مبنای اول

از دید صدرالمتألهین، علم حضوری به معنای اتحاد وجودی بین عالم و معلوم است. این معنا از علم حضوری با فلاسفه ای همچون بوعلی مخالف است، زیرا همانطور که بیان شد او علم حضوری را به معنای اتصال در نظر می گیرد. اما باید دقت داشت که این معنا از علم حضوری داری اشکال است. اگر این معنا مورد پذیرش قرار گیرد، دیگر حصر علم به علم حصولی و حضوری می شکنند و شق سوم پدید می آید و اگر شق سوم صورت گیرد، دیگر تمام توجیهاات در بحث معرفت فطری کنار گذاشته خواهد شد.

توضیح این مطلب این است که اگر بیان شود که بین عالم و معلوم یا واسطه است که می شود علم حصولی و یا واسطه ای نیست و این که واسطه نباشد، اعم از این است که بین عالم و معلوم اتحاد باشد یا نباشد، حال در این صورت دیگر دو شق نمی ماند بلکه سه صورت پدید می آید. به تعبیری اگر ملاک تقسیم وجود و عدم وجود واسطه باشد، حصر علم حصولی و حضوری باقی خواهد ماند؛ ولی اگر بحث اتحاد نیز به میان کشیده شود، دیگر حصر باقی نمی ماند؛ زیرا فرض سوم که هم واسطه ای نباشد و هم اتحاد نباشد به میان آمده و شق سوم تولید می شود.

حال که ممکن شد فرض سوم برای علم در نظر گرفته شود (که نه واسطه باشد که بشود علم حصولی و نه اتحادی باشد که بشود علم حضوری مصطلح) دیگر تساوی برقرار کردن بین معرفت فطری و علم حضوری بی اساس می شود و می توان معرفت فطری را امری غیر از علم حضوری در نظر گرفت. [به تعبیری دیگر تساوی و این همانی بین علم

^۲ باید دقت داشت که این مطلب با ظاهر آیات قرآن که در آن اشاره دارد که معرفت فطری خاص بنی آدم است در تضاد می باشد.

حضور و معرفت فطری در صورتی ممکن بود که فقط دو شکل علم (حضور و حصولی) مفروض باشد، ولی حال که شق سوم به میان آمد دیگر نمی توان گفت معرفت فطری همان علم حضور است.

پس توجیه صدرا برای معرفت فطری در آیات و روایات حصر عقلی علم به دو قسم آن بود که وقتی این حصر از بین برود دیگر توجیهی باقی نخواهد ماند.

بررسی مبنای دوم

مبنای دوم صدرا برای مطرح کردن این معنا از معرفت فطری، تفسیر علیت و رابطه بین خالق و مخلوق در شکل عین ربطی است. این که معلول عین ربط علت است دارای مبانی است که بیان باشد از:

۱- صدور:

یکی از پایه های بحث عین ربط بودن معلول، نظریه صدور است. به این معنا که معلول صادر از علت بوده و یکی از حصص علت می باشد. این نظریه در جای خودش مورد نقد قرار گرفته و مورد پذیرش نیست.

۲- قاعده معطی الشیء:

دومین پایه بحث عین ربط بودن، قاعده معطی الشیء است. باید دقت داشت که در این قاعده قیدی وجود دارد که به آن تصریح نشده است، ولی در این قاعده پیش فرض گرفته شده است و آن قید «لذاته» است و این قید عقلی نیست و از این روی این قاعده نیز مورد نقد است.

۳- اضافه اشراقیه:

سومین پایه این بحث بحث اضافه اشراقیه است. به تعبیری برای پذیرفته شدن نظریه عین ربط باید شکل خاصی از اضافه که دارای یک طرف است قبول شود. اضافه اشراقیه نسبتی است که دارای یک طرف است. این تصویر از نسبت نیز تصویری غیر معقول است و مورد نقد واقع شده است.

حال بر فرض پذیرش تمامی این مبانی و قبول کردن این نظریه سوالی که در این جا مطرح می شود این است که این نظریه چه ارتباطی با معارف وحیانی دارد؟! در قرآن کریم به شکل خاصی از معرفت اشاره شده است که دارای یک سری ویژگی هایی است (مانند این که در عالمی پیش از این عالم بوده، خاص بنی آدم بوده است و...) که در نظریه ای که فلاسفه مطرح کرده اند دیده نمی شود و با این نظریه مخالف داشته و هیچگونه سازگاری ندارد.