

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ
صَلَّى اللَّهُ عَلَيْكَ يَا وَلِيَّ الْعَصْرِ رَحِمَكَ

www.ketab.ir

سرشناسه
عنوان و نام پدیدآور
مشخصات نشر
مشخصات ظاهری
بهاء
شابک
وضعیت فهرست نویسی
یادداشت
موضوع
موضوع
موضوع
موضوع
شناسه افزوده
رده بندی کنگره
رده بندی دیوبی
شماره کتاب شناسی ملی

باغبان خطیبی، مهدی
جستارهای اعتقادی فطرت / به کوشش مهدی باغبان خطیبی
؛ تحقیق موسسه معارف اهل بیت علیهم السلام.
قم: نشر معارف اهل بیت الطاهرين عليهم السلام، ۱۳۹۸.
۷۲۰ ص.
۹۰۰۰۰۰ ریال
۹۷۸-۶۰۰-۹۷۷۱۶-۴-۶
فبیا
کتابنامه.
فطرت
Constitution (Philosophy)
فطرت-- احادیث
Constitution (Philosophy)-- Hadiths
مؤسسه معارف اهل بیت علیهم السلام. (قم).
BP۲۱۶/۵/ج ۲-۵ ۱۳۹۸
۲۹۷/۴۲
۵۶۶۲۱۴۸

www.ketab.ir

جستارهای اعتقادی فطرت

به کوشش:
مهدی باغبان خطیبی

تحقیق
مؤسسه معارف اهل بیت علیهم السلام

جستارهای اعتقادی: فطرت

تألیف:

مؤسسه معارف اهل بیت علیهم السلام

ناشر: نشر معارف اهل بیت الطاهرین علیهم السلام

چاپ: اشراق نوبت چاپ: اول، ۱۳۹۸

شمارگان: ۱۰۰۰ نسخه قیمت: ۹۰۰,۰۰۰ ریال

تمام حقوق محفوظ است.

مراکز پخش

۱. قم، ۴۵ متری شهید صدوقی (زنبیل آباد)،

کوی ۳۴، پلاک ۱۵، مؤسسه معارف اهل بیت علیهم السلام

کدپستی: ۳۷۱۶۸۶۶۵۱۴ - ۳۷۱۶۸۶۶۵۱۵

تلفن: ۰۲۵-۳۲۹۱۴۶۰۲ / دوزنگار: داخلی ۱۵۰

۲. قم، خیابان معلم، مجتمع ناشران، طبقه

همکف، پلاک ۱۱، تلفن: ۰۲۵-۳۷۸۴۲۴۴۳

فهرست اجمالی

۷	 سخن مؤسسه
۹	 پیشگفتار

بخش اول: فطرت در کلام اسلامی / ۲۹

۳۱	 نظریه «معرفت اضطراری» در باور اندیشمندان نخستین امامیه / محمدتقی سبحانی / محمدحسین منتظری
۵۷	 نظریه «معرفت اضطراری» و «معرفت فطری» در قرون نخستین اسلام از منظر امامیه (در مدرسه کوفه و قم) و اصحاب حدیث / علی امیرخانی
۹۹	 تطور نظریه معرفت اضطراری در اندیشه معتزله و امامیان مدرسه بغداد / علی امیرخانی
۱۳۹	 خداشناسی فطری (ادله و شبهات) / محمدحسن قدردان قراملکی
۱۷۵	 پژوهشی در باب برهان اجماع عام و مقایسه آن با برهان فطرت / محمد محمدرضایی

بخش دوم: فطرت در فلسفه اسلامی / ۱۹۵

۱۹۶	 معرفت عقلی و شناخت فطری نزد ابن سینا / علی اصغر خندان
۲۲۵	 معرفت فطری و رابطه آن با معرفت های حاصل از سایر قوای ادراکی از دیدگاه سهروردی / مهدیه سادات مستقیمی / مؤگان فتاحی
۲۴۷	 ادراکات فطری در منظومه معرفتی ملاصدرا / محمدتقی یوسفی / مرضیه عظام نژاد

درآمدی تاریخی بر نظریه فطرت در فلسفه و عرفان؛ (با تأکید بر آرای ملاصدرا و علامه طباطبایی) / محمد	
غفوری نژاد	۲۷۷
ادراک فطری از دیدگاه علامه طباطبایی / رضا اکبریان / غلامعلی مقدم	۳۱۷
دین فطری، فطرت دینی (منشأ دین و گرایش به آن از دیدگاه استاد مطهری) / محمد مهدی گرجیان /	
محسن افشارپور	۳۴۱

بخش سوم: فطرت در عرفان اسلامی / ۳۷۳

فطرت و عرفان / زهره نادری نژاد	۳۷۵
فطرت در اندیشه ابن عربی و ارتباط آن با اعتقاد به وجود خداوند / رضا اکبری / محمد غفوری نژاد	۳۹۵
نظریه فطرت آیت الله شاه‌آبادی و کارکردهای کلامی - اخلاقی آن / مهدی دیناروند / احمد عابدی	۴۱۹

بخش چهارم: فطرت در معارف و حیانی / ۴۴۵

معرفت فطری و قلبی خدا / رضا برنجکار	۴۴۷
معرفت فطری خدا در آیات و روایات / محمد بیابانی اسکویی	۴۷۵
معرفت فطری خدا از دیدگاه عالمان شیعه / محمد بیابانی اسکویی	۵۱۷
فطرت در آیین قرآن / حضرت آیت الله جوادی آملی	۵۵۹
نظریه فطرت در آرای مفسران / محمد غفوری نژاد	۵۸۹
فطرت و معرفت فطری از دیدگاه میرزا مهدی اصفهانی / مهدی باغبان خطیبی	۶۳۳
بررسی تطبیقی معرفت فطری خداوند از دیدگاه آیت الله محمد باقر ملکی میانجی و جان کالین / رضا برنجکار	
مهدی فدایی	۶۶۷
پیرامون معرفت الله / حضرت آیت الله العظمی لطف الله صافی گلپایگانی	۶۹۷
فهرست تفصیلی	۷۰۹

سخن مؤسسه

پرسش‌هایی بزرگ همواره روح و عقل بشر را به خود مشغول داشته و انسان برای یافتن پاسخ آن به هر جا سرکشیده و پاسخی یافته است. از دل همین پاسخ‌ها انواع نظریه‌ها و دیدگاه‌ها شکل گرفته و افراش افکار بیشتر، حریرت و سرگردانی بشر افزوده است.

به دلیل اهمیت همین پرسش‌ها ادیان الهی پاسخ‌گویی به این مسئله‌ها را سرلوحه رسالت خویش دانسته‌اند و نخستین حرکت پیامبران در جهت اصلاح داشته‌ها و دستاوردهای معرفتی بوده است. انبیا با بیدارسازی فطرت و با هندار به عقل‌های خفته و خو گرفته به عادات و اندیشه‌های خام، راه‌هایی از حیرت و گمراهی را نشان دادند و مردمان را به شناخت بهتر حقایق رهنمون شدند. با این همه، به دلیل دشواری این موضوعات از یک سو و دلبستگی به داشته‌های پیشین از سوی دیگر، پیروان پیامبران نیز گاه از درک و دریافت دقیق حقایق وحی و امانده و دیدگاه‌های خویش را با معارف و حیانی در هم آمیخته‌اند. از این رو حضور پیامبران به صورت پیایی، برای اصلاح تدریجی این اندیشه‌ها ضروری بوده است. قآن بارها بر اهمیت رسالت عالمان ربانی و لزوم حضور و حرکت آنان در جامعه برای پاک‌سازی فکر و فرهنگ دینی تأکید کرده است. آری، نشر دانش دین و تبیین دقیق دیدگاه‌های اصیل اعتقادی در هر زمان و مکان بردوش آگاهان سنگینی می‌کند و با گسترش شبهات و ابهامات، این امر ضرورتی دوجندان می‌یابد.

بدیهی است که امروزه در مواجهه با امواج فکر و فرهنگ چاره‌ای جز دوراندیشی و پژوهش در ابعاد و زوایای مسائل علمی نیست. برای شناخت درست حقیقت، پیش از هر چیز، باید آرا و اندیشه‌ها را به دقت بازشناخت و از چند و چون دیدگاه‌ها و چرایی‌شان پرده برداشت.

مجموعه حاضر تلاش می‌کند که با گردآوری بهترین مقالات در یکی از موضوعات مهم اعتقادی، امکان مقایسه و سنجش را برای پژوهندگان حقیقت فراهم سازد. این دفتر به موضوع فطرت، خداشناسی فطری و کارکردهای معرفتی آن می‌پردازد و ضمن بازشناسی جایگاه فطرت توحیدی انسان در معرفه الله، آثار و لوازم این نوع از شناخت را در نظام اعتقادی شیعه مورد توجه قرار می‌دهد. در گام نخست همه مقالات فارسی، تا زمان نشر این کتاب، گردآوری، بررسی و ارزیابی شد، ولی فقط تعدادی از آنها، که در ارزیابی‌های مکرر، پرمایه‌تر و مناسب‌تر تشخیص داده شدند، انتشار یافتند. شمار دیگری از مقالات با ادغام و ویراست جدید از چند مقاله هم‌سو، توسط نویسندگان تنظیم و بازنگاری شد. آنچه در اینجا آمده، بی‌کم و کاست، همان متن اصلی مقالات است که پیشتر نشر یافته است و فقط ویرایشی صوری در متن صورت گرفته است. مقالات براساس گرایش‌های گوناگون فلسفی و کلامی تقسیم‌بندی شده تا بهره‌گیری از آنها آسان‌تر باشد. پیشنهاد می‌شود که این کتاب یک متن پایه برای درس فطرت‌شناسی در مقطع کارشناسی ارشد و دکتری در نظر گرفته شود. اطلاعات بیشتر درباره محتوای مقالات، در مقدمه محقق ارجمند آقای مهدی خطیبی، آمده است که جا دارد از ایشان به خاطر تلاش فراوانشان تشکر کنیم. موسسه معارف اهل بیت علیه السلام ضمن سپاس‌گزاری از همه نویسندگان به ویژه آنانی که در تنظیم مقالات جدید همکاری نمودند، از کسانی که در ساماندهی این اثر نقش‌آفرینی کردند، از جمله جناب آقای سید هادی ناطقی در حروف‌نگاری و نیز سرکار خانم فاطمه رجبی در ویرایش ادبی و جناب آقای حججی در صفحه‌آرایی، تقدیر می‌نماید. همچنین ضروری است از مدیریت محترم موسسه، حجت الاسلام والمسلمین دکتر محمدتقی سبحانی که مسیر تحقیق و نشر این مجموعه را هموار و ارزیابی نهایی مقالات را بردوش داشتند و جناب حجت الاسلام محمدرضا حسینی که مدیریت اجرایی را عهده‌دار بودند، سپاس‌گزاری کنیم. امید داریم که این کوشش‌ها مورد رضایت خداوند تعالی و اولیای پاکش قرار گیرد.

پیشگفتار

اگر انسان خود را آدمی از جهان بیرون رها کند و در منزل درون خویش بیاساید، آشنایی و پررمز و رازی خویش را توأمان خواهد یافت؛ چنانکه خودآگاهی به سرشت و درون‌مایه‌های شناختی آن در کنار نیافتنی بودن چگونگی نگارش آنها در صفحه نهان آدمی او را به شگفت می‌آورد؛ آگاهی و بینش‌هایی که دست بشری را در آن کارگر نمی‌یابد و به دنبال چراغی است تا زوایای دور و نزدیکش را درنوردد.

این نوع از آگاهی‌ها و گرایش‌ها که از ابعاد پنهان آدمی است و به حق، شناخت حدود و ویژگی‌های آن با ابزارهای عادی انسانی دشوار می‌نماید، در زبان علم و در بین اندیشمندان «فطرت» نامبردار شده است. از میان فطریات بشر، بخش معرفتی آن از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است و از همین رو است که وجود شناخت‌های فطری از مفرد درون دینی نیز حایز اهمیت است. نصوص و شواهد فراوان و حیانی نشان می‌دهد که فطرت بن‌مایه معرفت دینداران و توحیدباوران است. از این نگاه، فطریات نهفته در جان انسان نه تنها متکی به خودآگاهی و وجدان است، بلکه نبود این دسته از معارف موجب عقیم ماندن بسیاری از باورهای بنیادینی همچون توحید خواهد شد.

به باور متفکران اسلامی معاصر نیز فطرت آفرینشی ویژه به شمار می‌آید و از اصلی‌ترین سرمایه‌های معرفتی است که حق جویی و شناخت حقیقی را هموار و دلپذیر می‌نماید. وجود فطرت خداشناسی از آن رو که لطیفه‌ای ربّانی است و خاستگاهی الهی دارد، شناخت استوار و جاودانه‌ای را در پی می‌آورد و اهمیت و تأمل در آن را ضروری می‌کند.

پیشینه تاریخی فطرت‌شناسی

به نظر می‌رسد نظریه فطرت به‌ویژه فطرت خداشناسی از معارف بومی و درونی اندیشه دینی است و نخست توسط پیامبران و از طریق وحی بازشناسی گشته است. اگر بپذیریم آغاز نوع خاصی از تفکر که اندیشه فلسفی نام می‌گیرد از یونان باستان شکل یافته است، باید گفت مسئله فطرت سابقه‌ای در اندیشه‌های کهن بشری نداشته و از اولویت‌های فلسفی حکمای اوایل نبوده است. هرچند تصدیق به شناخت‌های پیشینی و تفسیر معرفت به تذکر در نظرات فیلسوفانی مانند سقراط و افلاطون وجود دارد،^۱ اما مطابقت کامل آن با معرفت فطری جای تأمل و تحقیق دارد. اینک چرا نزدیک‌ترین نوع از شناخت به نهاد آدمی این گونه دور از دسترس اندیشه‌های بشری آن روزگاران مانده است، بسیار تأمل برانگیز است. خواهیم دید که سهم بسیار کم فطرت در میان منابع معرفتی فیلسوفان نخستین به دوره‌های اولیه فلسفه اسلامی نیز کشیده شد و این موضوع جایگاه درخوری در ساختار فلسفی آنان نیافت. اما در همین دوران مسئله فطرت در میان محدثان مسلمان و متکلمان نخستین امامیه رونق جدی داشت؛ آنجا که سخن از معارف کسبی و غیر کسبی در میان بود و حضور پررنگ فطرت دین و خداشناسی فطری در کتاب و سنت، منبع کاوش‌های نظری کلامیان قرار گرفت.

فطرت در کلام اسلامی

پی‌گیری و ریشه‌یابی لفظی و مفهومی نظریه فطرت از میان نخستین کلامی قدری دشوار و ناهموار است. با آنکه فطرت از واژگان پرکاربرد در زبان وحی و به خصوص در حدیث اسلامی است، متکلمان نخستین بیشتر از عناوین «معرفت اضطراری» و «معرفت غیراکتسابی» برای بیان دسته‌ای از معارف که به اکتساب و تفکر و استدلال نیاز نداشت، بهره می‌بردند. گویی اضطرار در اینجا به معنای آن است که انسان خود به خود به معارفی دست می‌یابد و حالت اختیار که همواره در اکتساب و تلاش‌های فکری وجود دارد، در فرایند معرفت منتفی است. معرفت فطری به‌ویژه در میان متکلمان شیعی کوفه، به شناختی اطلاق می‌شد که نیازمند

۱. شهرستانی، الملل والنحل، ج ۲، ص ۴۰۴-۴۰۵؛ فروغی، سیر حکمت در اروپا، ص ۲۸.

۲. الشعری، مقالات الاسلامیین، ص ۵۱.

مقدمات نظری و عقلی نبود؛ بلکه بالفعل و بدون عامل درونی و بیرونی (غیرالهی) حاصل می‌آمد؛^۱ همچنین این شناخت نه به صورت ذهنی و عقلی در می‌آمد و نه متصف به کلیت می‌شد؛ بلکه مستقیماً به خارج و مصداق عینی ارتباط داشت و به رؤیت قلبی می‌رسید.^۲ چنین معرفتی البته با دیدگاه برخی معتزله و برخی دیگر از امامیان دوره‌های بعد در تقابل قرار می‌گرفت؛ چرا که براساس دیدگاه متکلمان متأخرتر، شناخت از سنخ دریافت‌های ذهنی و ادراکات عقلی بود و تنها استدلال و نظر، طریق وصول به واقع شمرده می‌شد.^۳

نکته مهمی که با دقت در اضطراری بودن معرفت می‌توان به دست آورد این است که اساساً انسان عامل و منشأ این معرفت نیست و چنین چیزی از توان او خارج است و به همین دلیل مورد تکلیف هم واقع نمی‌شود.^۴ اگر بپذیریم متکلمان نخستین امامیه این نظریه را براساس روایات اهل بیت علیهم‌السلام تنظیم کرده‌اند، باید تعبیر حدیثی «صنع الله» و «فعل الله»^۵ را با اصطلاح «اضطرار» مترادف یا هم‌افق دانست. به دیگر سخن، معرفت فطری یا ضروری (که در روایات نیز اشاره شده است)^۶ تعبیر دیگری از معرفت اعطایی و وهبی خداوند متعال است که در مقام نظریه‌پردازی و تخاطب علمی با گروه‌های رقیب همچون معتزله برجسته شده است؛ از این رو معرفت اضطراری با تبیین اصحاب امامیه، نظریه‌ای اصیل و درون‌شیعی بوده است.

باید یادآور شد که معرفت اضطراری در ادبیات دوره نخست گاه به معنای عام‌تری از معرفت فطری به کار رفته است و شامل معرفت فطری و عقلی می‌شود. در این دیدگاه، همه شناخت‌های بشر در برآیند نهایی به صورت غیراختیاری برای انسان حاصل می‌شود و آدمی تنها در انجام مقدمات آن، تا اندازه توان، اختیار و آزادی دارد. در این نگاه، معرفت فطری - بر خلاف معرفت عقلی - از گونه‌ای است که مستقیماً از سوی خداوند به انسان اعطا می‌شود

۱. کلینی، الکافی، ج ۱، ص ۱۶۳.

۲. حزان، تحف العقول، ص ۳۶.

۳. رک، جاحظ، رسائل الجاحظ، ص ۱۱۰؛ توبختی، الیاقوت، ص ۲۷؛ مفید، اوائل المقالات، ص ۶۱.

۴. کلینی، الکافی، ج ۱، ص ۱۰۵.

۵. همان، ص ۱۶۲؛ برقی، المحاسن، ج ۱، ص ۲۰۰.

۶. صدوق، التوحید، ص ۳۴۲؛ کلینی، الکافی، ص ۱۰۴.

در حالی که معرفت عقلی از سوی انسان آغاز می‌شود ولی حصول نتیجه نهایی از اختیار و اراده او خارج است. البته در میان این دسته از متکلمان، هشام بن حکم کیفیت حصول معرفت را به گونه‌ای دیگر توضیح داد. او در عین اعتقاد به اضطرار در معرفت، فعل و اختیار انسان را بیرون از معرفت ندانست و بر آن بود که معرفت اضطراری پس از فکر و استدلال فرد تحقق می‌یابد. به دیگر بیان، از نظر هشام بن حکم، فعلیت و وقوع معرفت اضطراری از مسیر نظر و استدلال حاصل می‌گردد.^۱

نگاه عقلانی به فطرت در میان متکلمان امامیه بغداد که البته بیش از دیگران با معتزله در ارتباط بودند، مورد توجه جدی قرار گرفت. شیخ مفید و شاگردانش صراحتاً اضطرار به شناخت را انکار کردند و تنها راه معرفت به خدا، انبیا و هرامرغائبی را اکتساب و نظر دانستند.^۲ در این دیدگاه، منابع معرفت دینی منحصر به عقل بود و فطرت به عنوان منبع مستقل مرود توجه قرار نگرفت. شاید بتوان گفت این دیدگاه ریشه در روش هشام بن حکم داشته است.

یکی از اشکالات بغدادیان بر تائیدی معرفت پیشینی از فطرت که مبتنی بر عمومی بودن و بالفعل بودن معرفه الله بود، مربوط به رحمة العالمین در می‌باشد. استدلال شیخ مفید و شاگردان او این بود که انسان موقوف و اصل عالم ذر را به یاد نمی‌آورد، پس چگونه می‌توان گذرانسان از آن عالم را تصدیق کرد؟ همچنین اگر همه انسان‌ها در عالم ذر با خدای خویش آشنا شده‌اند و به وجود و ربوبیت او اقرار کرده‌اند، پس چرا اکنون بسیاری از آنان در دنیا به خدا ایمان نمی‌آورند و وجود او را تصدیق نمی‌کنند؟ این دو اشکال و برخی شبهات دیگر، آنان را بر آن داشت که وجود عالمی پیش از دنیا و معرفت پیشینی خدا را که توفیق معرفت اضطراری می‌نامیدند، نادرست و باطل قلمداد نمایند.^۳

این استدلال که در اعصار بعدی به گونه جدی‌تر و مؤکدتری تکرار شد، ناشی از خلط دامنه فعل خداوند و فعل انسان بود. اگر اصل معرفت، توسط خدای سبحان به بندگان اعطا

۱. الشعری، مقالات الاسلامیین، ص ۵۲.

۲. مفید، اوائل المقالات، ص ۶۱؛ مفید، تصحیح الاعتقاد، ص ۶۰؛ شریف مرتضی، رسائل الشریف المرتضی، ج ۱، ص ۴۱۲؛ طوسی، الاقتصاد، ص ۱۰۰.

۳. مفید، تصحیح الاعتقاد، ص ۶۱؛ شریف مرتضی، الذخيرة، ص ۱۱۴ و ۱۸۰؛ طوسی، التبیان، ج ۸، ص ۲۴۸.

می‌شود، به معنای نفی اراده و اختیار بندگان در اقرار و تسلیم به توحید و ربوبیت خداوند نیست. به سخن دیگر آنچه خداوند انجام می‌دهد و بنده در آن تکلیفی ندارد، اصل معرفت و اعطای آن است که البته با وجود تحقق آن، موقف و محل تعریف (عالم ذر) به حکمت الهی مورد فراموشی قرار گرفته است؛ اما آنچه به اختیار و اراده انسان است اقرار و عمل برطبق این معرفت است و اساساً در همین جا ایمان و کفر محقق می‌شود. جالب آنکه این تفکیک به روشنی در روایت ابوبصیر از امام صادق (ع) بیان شده است.^۱

فطرت در فلسفه اسلامی

دانش فلسفه عقل و ادراک عقلی را هم به عنوان منبع اصیل و بدون جایگزین و هم به عنوان روش وصول به شناخت واقعی اشیای شناسد؛ از این رو دور از انتظار نیست به معارفی که قدری با اکتسابات ذهنی متفاوت است، بیگانگی و بی میلی نشان دهد. در دوره فلسفه یونان قدیم رگه‌هایی از آنچه اینک فطرت می‌نامید، وجود داشت. نظریه افلاطون مبنی بر قدم ارواح و شناخت پیشینی آنها در عالم مُثُل و تذکری بودن علم در دنیا^۲ شباهت‌هایی با معرفت فطری دارد. پیش از او سقراط نیز قائل به تقدم وجودی روح بر بدن بود.^۳ برخی از متفکرین معاصر نظریات سقراط و افلاطون را در صورت صحت انتساب، از جهاتی شبیه به آموزه‌های انبیا و شناخت فطری و پیشینی در عالم ارواح و اظله دانسته‌اند اما مطابقت کامل آن به‌ویژه در باب قدم ارواح با معارف قرآن و حدیث را رد نموده‌اند.^۴

نپرداختن فلسفه یونان به این موضوع، به‌ویژه در اندیشه ارسطو، سبب شد که فطرت در آثار فیلسوفان نخستین اسلامی نیز جایگاه بلندی پیدا نکند. در آثار فارابی سازات برانکنده و بدون توضیحی درباره فطرت برای تثبیت مسائلی مانند نظم^۵ و زندگی اجتماعی انسان^۶ دیده

۱. صدوق، التوحید، ص ۴۱۶. برای اطلاع بیشتر رک: مقالات «فطرت در کلام اسلامی» در همین اثر.

۲. فروغی، سیر حکمت در اروپا، ج ۱، ص ۲۸.

۳. شهرستانی، الملل والنحل، ج ۲، ص ۴۰۳-۴۰۴.

۴. قزوینی، بیان الفرقان فی توحید القرآن، ص ۱۶۴.

۵. فارابی، کتاب الحروف، ص ۱۴۲.

۶. همان، الاعمال الفلسفیه، ص ۱۳۹.

می‌شود. البته این موارد هیچ کدام به ابعاد معرفتی انسان باز نمی‌گردد و بیشتر به اموری همچون گرایش‌ها و ابعاد وجودی انسان و جهان ارتباط می‌یابد. می‌توان نبود پشتوانه فلسفی برای فطرت فقدان رویکرد دینی به مباحث معرفتی در بین فلاسفه را دلیل این بی‌توجهی قلمداد کرد.

اما نخستین کسانی که فطرت را به حوزه فلسفه اسلامی کشاندند و از آن سخن گفتند، اخوان الصفا بودند. آنان در کنار ادله عقلی بر وجود خداوند، از نوعی معرفت یاد کردند که بدون اکتساب و سیر عقلی برای انسان حاصل می‌شود. به نظر اخوان خداوند معرفت خودش را در خیره انسان قرار داده است. خداشناسی فطری، خداگرایی فطری را به دنبال دارد که به موجب آن جستارهای هست خدا آغاز می‌گردد.^۱ از نظر اینان ظهور و بروز این معرفت در شدائد و فراز و فرودهای زندگی حاصل می‌شود.^۲ رمز ورود فطرت در اندیشه‌های اخوان را باید در سهیم کردن آموزه‌های کتاب و سنت در نظام فلسفی جستجو کرد. این در حالی است که فیلسوف معاصر آنان، ابن سینا بخشی از معرفت فطری خدا نکرد و به طور کلی طریق برهان و استدلال را تنها طریق شناخت خدا قلمداد کرد. هرچند در برخی آثار عرفانی‌اش که به بخش پایانی عمرش تعلق دارد، تعبیری به اشارت به خداگرایی فطری و نه خداشناسی فطری یافت می‌شود. او در *رسالة العشق* به تفصیل از سرایان عشق در کائنات بحث کرد و در آثار دیگرش عشق ذاتی ما سوا الله به وجود و کمالات وجودی را اثبات نمود.^۳ ابن سینا در نمط «بهجت و سعادت» از *اشارات* در وصف نفوس مستعد کمال می‌گوید نفوس سلیمه هرگاه بر فطرت خود باقی باشند و مباشرت با امور دنیوی آنها را تاریک نکرده باشد، هنگام شنیدن احوال مفارقات، سرور و اشتیاق وصف‌ناپذیری خواهند یافت که از درک سبب آن ناتوان اند. این سرور و لذت به دلیل مناسبت نفوس با عوالم مفارقات است. او تصریح می‌کند خود این لذت را به نحو شدید و قوی تجربه کرده است.^۴

همین خداگرایی فطری در آثار سهروردی بیش از بوعلی است. نیک می‌دانیم که ابن مایه

۱. اخوان الصفا، *رسائل اخوان الصفا*، ج ۴، ص ۵۱.

۲. همان، ج ۳، ص ۲۹.

۳. ابن سینا، *رسائل ابن سینا*، ص ۳۸۳-۳۹۶؛ ابن سینا، *الاشارات والتنبیها*، ص ۱۴۲.

۴. ابن سینا، *الاشارات والتنبیها*، ص ۱۴۱.

فلسفه اشراق، شهود و حکمت عرفانی است. وی در جای جای مکتوبات خود سخن از عشق فطری انوار سافله به انوار عالیه^۱، عشق انسان به کمال^۲ و بالاخره مناسبت وجودی فطرت انسانی با عوالم قدسی و محبت انسان به خدا^۳ به میان آورده است. به طور کلی ابن سینا و سهروردی بیشتر به خداگرایی فطری و میل و شوق به خدا پرداخته‌اند؛ اما سرشته شدن پیشینی روح به معرفت الله از مبانی فلسفی لازم در نظر آنها برخوردار نمی‌باشد.

البته ناگفته نباید گذارد که واژه فطرت در دانش منطق و در مواد قیاس، اصطلاح دیگری دارد که با تعریف «القضايا التي قياساتها معها» شناخته می‌شود و آنها را از جمله قضایای بدیهی به شمار می‌آورند. منظور از قضایای فطری در اینجا گزاره‌هایی است که هرچند به خودی خود بدیهی نیستند، با یک واسطه (حد وسط) روشن و آشنا در ذهن، به گزاره اولی می‌رسند. روشن است این معنا از فطرت، هیچ ارتباطی با مقولات دینی و اعتقادی همچون خداشناسی ندارد و تنها در نام با فطرت مورد نظر مشابهت دارد.

امر بر همین منوال بود تا آنکه در اندیشه صدرایی، فطرت همچون مسائل دیگر، تفسیر جدیدی به خود گرفت. همراه کردن وحی و عرفان با دستگاه فلسفی، در کنار نوآوری‌های ملاصدرا در وجودشناسی و جهان‌شناسی و انسان‌شناسی، نگاه به مسئله فطرت را در حکمت متعالیه تغییر داد. ارجاع ادراک حصولی به ادراک حضوری و نیز ارجاع علیّت به تشأّن و تجلی، از جمله مبانی است که براساس آن، انسان‌ها و بلکه همه موجودات به علت فاعلی هستی معرفت حضوری دارند و فطرت چیزی جز همین علم حضوری معلول به خداوند هستی‌بخش نیست.^۴ البته ملاصدرا به همین مقدار بسنده نکرد؛ بلکه واژه فطرت را برای معانی مختلف دیگر نیز به کار برد. وی در آثار خود در مجموع چهار معنا از فطرت را ارائه کرده است:

۱. استعداد تکامل: خداوند انسان را بر فطرت اصلیه‌ای سرشته است که توشه و استعداد اوست. بهره‌مندی از این توشه که قوه و استعداد او برای وصول به درجات عالیّه است، طی

۱. سهروردی، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج ۲، ص ۱۳۶-۱۳۷.

۲. همان، ج ۳، ص ۲۸۴.

۳. همان، ص ۳۲۹.

۴. ملاصدرا، الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة، ج ۱، ص ۱۳۳-۱۳۵.

طریق کمال را هموار می‌نماید.^۱

۲. استعداد کسب معارف: لوح نفس در ابتدای خلقت از همه علوم تهی است و به حسب فطرت نخستین، قوه و هیولای صرف برای دریافت معارف است؛ اما از حیث فطرت ثانیه، معارف کمالی از جانب مبدأ متعال به او می‌رسد.^۲ طبق این تعریف، فطرت اولیه انسان هیچ فعلیتی ندارد و به خودی خود مؤثر در هیچ گونه شناختی نیست.

۳. اندکاک وجود نامتعین موجودات در مرتبه ذات باری: طبق این تعریف، فطرت همان وجود اندماجی و اندکاک‌ی و مرتبه تعین نیافته انسان در مرتبه عالم ربوبی است که براساس قاعده «بسیط الحقیقة کل الأشياء» تبیین می‌شود.^۳ فطرت در این تعریف، به پشتوانه مبانی وجودشناختی صدرای- یعنی اصالة الوجود و تشکیک در وجود- همان حضور وجود نامتعین انسان در مرتبه ذات حق است. ملاصدرا در جای دیگر، مبدأ و معاد انسان را با همین اصل توضیح می‌دهد.^۴

۴. اعتدال اولیه روح: از دیگر سمای فطرت در حکمت متعالیه، حالت اعتدال روح است. ملاصدرا معتقد است همان گونه که بدن دارای مزاج اولیه‌ای است که ویژگی اعتدال را دارد، روح نیز حالتی اصیل و اولیه دارد که اگر بران حال باقی بماند، خاستگاه دریافت فیض الهی و عنایات ربّانی خواهد شد. این حالت نخستین در زبان شریعت «فطرت اصیله» نامیده می‌شود و هر مولودی بر آن زاده می‌گردد.^۵

تعاریف فوق که در آثار ملاصدرا با توضیحات و استدلال‌های مفصلی همراه است، نشان می‌دهد که فطرت در حکمت متعالیه برخلاف فیلسوفان پیشین، جایگاه مهمی یافته است. در اینجا فطرت نه صرفاً مربوط به حوزه گزاره‌ها در منطق و یا یک کشش درونی نسبت به عالم معجزات، بلکه از اوصاف وجودی نفس و منشأ اثر معرفتی است. البته چنانکه پیداست ملاصدرا

۱. ملاصدرا، تفسیر القرآن الکریم، ج ۱، ص ۴۴۵.

۲. ملاصدرا، مفاتیح الغیب، ص ۴۹۳؛ ملاصدرا، الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة، ج ۹، ص ۱۲۰.

۳. ملاصدرا، مفاتیح الغیب، ص ۶۲۶.

۴. ملاصدرا، اسرار الآیات، ص ۱۶۶.

۵. ملاصدرا، کسر اصابم الجاهلیة، ص ۱۴۴-۱۴۸.

نیز در بحث فطرت از هستی‌شناسی فراتر نرفته و تلاش کرده است که مقوله فطرت را به معنای وجود انسانی - یا وجود هر ممکنی - بگیرد که حالت اولیه‌اش با علت جهان - که حق تعالی است - نسبتی وجودشناختی و در نتیجه از طریق علم حضوری، نسبتی معرفت‌شناختی دارد. از دیگر مواضعی که فطرت مورد توجه قرار گرفته است، در آثار علامه طباطبایی است. هرچند وی دِبال رو حکمت متعالیه است، اما این تفاوت را دارد که از منظر کلامی و دین‌شناسی نیز فطرت را توضیح می‌دهد. وی این مباحث را بیشتر در *المیزان* و آثار فارسی و کلامی پرداخته و دغدغه‌های تفسیری و اعتقادی دارد. البته در مجموع به نظر می‌رسد که عمده مباحث علامه طباطبایی در واقع بسط و گسترش دیدگاه‌های ملاصدرا است.

علامه طباطبایی اصل دین و ساختار معرفتی و تشریعی آن را بر فطرت انسانی و نیازهای فطری بشر مبتنی می‌داند و معتقد است دستورهای دین در پاسخ به نیازهای واقعی انسان تشریع شده است، به همین دلیل دین مقتضای فطرت است؛^۱ همچنین طبق اصل هدایت عام الهی، خالق آفرینش، باطن انسان‌ها را با قوانین سعادت آفرین سرشته است.^۲ وی در جای دیگر ضمن توضیح دین حنیف در آیه ۳۰ سوره روم، رابطه بین دین و فطرت را این گونه بیان می‌کند که مراد الهی از فطرت، مطابقت اسلام با آفرینش مخصوص انسان و توافق کامل دین با عقل سلیم است. این آفرینش یا فطرت هرگز دچار تغییر و تبدیل نمی‌شود.^۳

از منظر طباطبایی، توجه به عنصر وابستگی و نیاز در تحلیل رابطه بین انسان و دین ضروری است. اساساً تمام نیازهای انسانی - از نیازهای مادی و طبیعی مانند جذب منافع و مصالح برای حفظ و بقا گرفته تا نیازهای اجتماعی و الهیاتی مانند مدنیت، لزوم قانون‌گذاری و تشریع و ضرورت نبی و امام - یکسره با فطرت که مطابق با دین است، قابل تحلیل و رفع است.^۴ ایشان فطرت توحیدی انسان را نیز با همین نگرش مورد بحث و بررسی قرار می‌دهد.

۱. طباطبایی، *المیزان*، ج ۱۶، ص ۱۸۹-۱۹۳.

۲. طباطبایی، *اصول عقاید و دستورات دینی*، ص ۱۲۹ و ۱۴۰. این سخن با تعریف نخست ملاصدرا شباهت تام دارد. رک:

ملاصدرا، *تفسیر القرآن الکریم*، ج ۱، ص ۲۴۵.

۳. طباطبایی، *تعالیم اسلام*، ص ۱۳۴.

۴. طباطبایی، *المیزان*، ج ۲، ص ۶۹ و ۱۲۵.