

The Role of Innate in the Movement of Human Evolution

*Ali Asghar Jafari Valani**

Assistant Professor, Department of Philosophy and Theology, Shahid Motahari University, Tehran, Iran

(Received: January 22, 2019; Accepted: October 2, 2019)

Abstract

Exploring innate and the role of reason and wisdom as the center of this realm in different schools have different dimensions. Examining these various dimensions, it appears that the instincts of the realm of perception and cognition constitute the principles and foundations of human cognition and thought, and that innate distinguishes nature and instinct, a difference which is of the type of organizational difference, and due to the difference in the existential levels of beings. Any doubt about these principles and principles of thought challenges the foundation of human knowledge. From the Qur'an's point of view, natural knowledge is related to two areas of human existence - intellect and wisdom, heart and mind - and boils from these two sources. Hence, the basis of religious tradition is the fixed and common human foundation - that is, his nature -; That is to say, human life has both a fixed orbit and is constantly evolving in its fixed orbit. That fixed circuit is his humanity, which is based on his instincts. This special creation of man calls him to the origin and source of perfection. The evolutionary movement of man begins with the "self," that is, the heavenly, compassionate, and natural self of man, or the divine visit ends. The necessity of such a movement is substantial evolution, existential poverty, continuous struggle with carnal desires and complete care, continuous spiritual renewal, constant recognition and recovery, purposefulness. It is obvious that moving from oneself to God is in fact the attainment of a superior and evolved self and the development of one's existential truth, and the perfect moving human being is a mature and perfected human being.

Keywords: Innate, The creation of man, Indigenous knowledge, Theology, Morality, The movement of evolution.

* **Corresponding Author:** jafari_valani@yahoo.com

فلسفه دین، دوره ۱۷، شماره ۳، پاییز ۱۳۹۹
صفحات ۳۹۳-۴۲۳ (مقاله پژوهشی)

نقش فطرت در حرکت استکمالی انسان

علی اصغر جعفری ولنی*

استادیار گروه فلسفه و کلام، دانشگاه شهید مطهری، تهران، ایران

(تاریخ دریافت: ۱۳۹۷/۱۱/۲؛ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۸/۷/۱۰)

چکیده

کاوش در باب فطرت و نقش عقل و خرد به عنوان کانون این قلمرو در مکاتب گوناگون، ابعاد مختلفی دارد. از بررسی این ابعاد گوناگون چنین برمی آید که فطریات مربوط به حوزه ادراک و شناخت، اصول و مبادی شناخت و تفکر بشر را تشکیل می دهد و موجب تمایز فطرت از طبیعت و غریزه می شود، تفاوتی که از سنخ اختلاف تشکیکی و ناشی از تفاوت در مراتب وجودی موجودات است. هرگونه تردید در این اصول و مبادی تفکر، بنای معرفت بشری را به چالش می کشد. از دیدگاه قرآن نیز معرفت فطری با دو حوزه وجود انسان (عقل و خرد، دل و روان) ارتباط دارد و از این دو سرچشمه می جوشد. از این رو اساس سنت دینی را بنیان ثابت و مشترک انسانی (فطرت او) تشکیل می دهد؛ یعنی حیات انسانی هم مدار ثابتی دارد و هم در مدار ثابت خود، پیوسته در تحول و تکامل است. آن مدار ثابت همانا انسانیت اوست که بر محور فطریات او استوار است. این خلقت ویژه انسان، او را به سوی مبدأ و منشأ کمالات فرامی خواند. حرکت تکاملی انسان از «خود»، یعنی خود ملکوتی، رحمانی و فطری انسان آغاز می شود با دیدار الهی پایان می یابد. لازمه چنین حرکت استکمالی جوهری، فقرشناسی وجودی، مجاهده مستمر با خواهش های نفسانی و مراقبت کامل، نوسازی معنوی مداوم، بازشناسی و بازیابی همیشگی، هدفشناسی و هدفداری است. بدیهی است حرکت و شدن از خود به سوی خدا در حقیقت رسیدن به خود برتر و تکامل یافته و توسعه بخشیدن به حقیقت وجودی خود است و انسان متحرک متکامل، انسان به خودرسیده و کمال یافته و سعادتمند است.

واژگان کلیدی

آفرینش انسان، اخلاق، حرکت استکمالی خداشناسی، فطرت، معرفت فطری.

طرح مسئله

فطرت از مسائل مطرح در هستی‌شناسی فلسفی و مبنای جهتگیری انسان در ادراک و گرایش اوست و اثبات یا انکار آن، آثار و لوازم وجودی و معرفتی زیادی در پی دارد. اهمیت فطرت، در نقش اساسی آن در تعیین جایگاه انسان در هستی است. اثبات و نفی فطرت، بر تمام ابعاد وجودی انسان تأثیر می‌گذارد. همه جهتگیری‌های معرفتی انسان فرع بر بیش و گرایش فطری و پیشینی اوست. فطرت ویژگی ذاتی انسان محسوب می‌شود که زمینه هدایت‌تکوینی او را در قلمرو شناخت ما و گرایش‌ها فراهم می‌کند. از این‌رو، در فلسفه و فرهنگ و معارف دینی جایگاه ویژه‌ای دارد و می‌توان گفت که از حیاتی‌ترین مسائل معارف اسلامی است. نقش فطرت برای سایر شئون شخصیت انسان به گونه‌ای بوده که از آن به «امّ المسائل همه معارف» تعبیر شده است (مطهری، ۱۳۸۰، ج ۲: ۶۳) و می‌توان گفت که شخصیت و هویت انسانی انسان به فطرت‌های انسانی اوست و نوع حرکت و تکامل وجودی انسان به مایه اولیه وجود او بستگی دارد (مطهری، ج ۱۵: ۱۴۸).

از سوی دیگر خودآگاهی یعنی علم انسان به وجود خود، برای هر کسی بدیهی است و هر کسی با علم حضوری خود را می‌شناسد؛ به عبارت دیگر انسان بالذات خودآگاه است، یعنی جوهر ذات انسان، آگاهی خواهد بود. چنین نیست که نخست «من» انسان تکنون یابد و در مرحله بعد، انسان به این «من» آگاهی یابد. از این‌رو پیدایش «من» انسان عین پیدایش آگاهی به خود است. در این مرحله «آگاه»، «آگاهی» و «به‌آگاهی درآمده» یکی هستند. پس هر کسی بالضروره تشخیص می‌دهد که «من هستم» و این بر اساس حس مخصوص خودآگاهی بدیهی است و قابل استدلال نیست.^۱ خودآگاهی فطری هرچند واقعی است، اکتسابی و تحصیلی نیست، بلکه نحوه وجود «من» انسانی است؛ از این‌رو آن خودآگاهی که انسان به آن دعوت شده، این‌درجه از خودآگاهی نیست که به‌طور قهری و تکوینی در اثر حرکت جوهری طبیعت پدید. قرآن مجید در اشاره به مراحل مختلف خلقت، در آیه «ثُمَّ أَنْشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ» (مؤمنون: ۱۴) به آخرین مرحله خلقت تأکید می‌کند که در آن، ماده ناخودآگاه به جوهر روحانی خودآگاه تبدیل می‌شود.

۱. مادی‌گرایان نیز این شعور به خود در انسان را انکار نمی‌کنند.

بر این اساس حرکت جوهری اشتدادی، در استکمال نفس انسانی است و انسان در هر مرتبه‌ای از حرکت تکاملی و فعلیت‌یابی، عین همان مرتبه است. مبدأ حرکت جان انسان و معادش جانان یا خداست که در واقع، مبدأ و معاد، اوست. حرکت در بستر خود، فقرشناسی و فقریابی دارد. حرکت، با عرفان به نفس و مجاهده «فی سبیل الرب» تحقق می‌پذیرد. حرکت، بر پایه عشق و محبت به خداست. این حرکت جوهری، انسان را به مقام فناء فی الله و سپس بقاء بالله می‌رساند. همچنان‌که حرکت تکاملی انسان، دارای مبدأ فاعلی و مبدأ قابل است، سیر و سلوک که حقیقت تدریج و تدرج را در خروج نفس از قوه به فعل دارد، مقدمه‌ای برای فعلیت‌نهایی در این حرکت به سوی کمال مطلق است. از این‌رو خودشناسی پایه خداشناسی محسوب می‌شود و خداشناسی، همان خودشناسی خواهد بود. لذا هدف و غایت حرکت تکاملی انسان در درون انسان و فطرتش نهفته است.

چیستی و چگونگی فطرت

انسان دارای فطرت است و از آن جهت که فطرت الهی دارد، مورد ستایش قرار گرفته است، یعنی انسان فطرتی دارد که پشتوانه آن روح الهی است.

فطرت به‌عنوان فعل الهی به معنای نحوه خاصی از آفریدن و ایجاد است و در این معنا خصوصیت ابداع و بی‌سابقه بودن ملحوظ خواهد بود، لذا فطرت معادل خلقت نیست، بلکه معادل ایجاد، ابداع و به معنای آفرینش از عدم است که در قرآن مجید با تعبیر «کُن» از آن یاد می‌شود (آل‌عمران: ۴۷). لذا فطرت به معنای آفرینش ویژه انسان و امور فطری اقتضای نوع خلقت انسان و مشترک بین همه انسان‌هاست. در فلسفه و عرفان اسلامی نیز با ظرافت تمام، بین ایجاد از عدم (ابداع) و آفرینش از ماده (خلق) فرق قائل شده‌اند؛ بنابراین فطرت چنین تعریف می‌شود: «نوعی هدایت تکوینی انسان در دو قلمرو شناخت و احساس» (طباطبایی، ۱۹۹۷، ج ۲۰: ۲۹۸).

بر مبنای چنین تعریفی است که فطریات مربوط به ادراک و شناخت، اصول تفکر بشر را تشکیل می‌دهند و موجب تمایز فطرت از مفاهیم مشابه (طبیعت و غریزه) می‌شوند.

تفاوت این مفاهیم از سنخ تفاوت تشکیکی و ناشی از تفاوت در مراتب وجودی اشیاست، به این معنا که طبیعت، همان ویژگی ذاتی اشیای بی‌جان بوده که منشأ آثار گوناگون آنهاست و در فلسفه از آن با اصطلاح «صور نوعیه» یاد می‌کنند؛ غریزه نیز عبارتست از ویژگی ذاتی حیوانات که از نوعی شعور و آگاهی برخوردارند، اما شعور و آگاهی آنها حسی، خیالی و وهمی است؛ در حالی که آگاهی فطری، عقلی و کلی‌گراست. پس تفاوت این دو نوع اخیر در تمایز ادراکی آنها خواهد بود.

ویژگی‌های فطرت که نحوه‌ی خاص هستی انسان و صفتی سرشتی و ذاتی است، از تحلیل خود فطرت به دست می‌آید و لذا اثبات آنها به «واسطه در اثبات» نیازی ندارد. این ویژگی‌های عبارتند از: ۱. تحقق بینش فطری به علتی غیر از علت وجود انسان نیازمند نیست؛ ۲. انسان نسبت به این امور، درک حضوری و معرفت ویژه‌ای دارد؛ ۳. ثابت و تغییرناپذیر و پایدار و جاودانه‌اند؛ ۴. همگانی و فراگیرند و کلیت و عمومیت دارند؛ ۵. با درک و معرفت فکری و عقلی همراه هستند؛ ۶. از ویژگی قداست و ارزش حقیقی برخوردارند^۱ (مطهری، ۱۳۷۳: ۲۴۱).

۱. امور فطری گرچه محتاج به علت ثبوتی نیست، نیازمند علل اثباتی است؛ از این رو راه‌های شناخت امور فطری شاید تاریخی، تجربی، تعقلی، فلسفی، عرفانی یا نقلی باشد. بر این اساس روش‌های اثبات فطری عبارتند از: ۱- روش حسی مستقیم: نزدیک‌ترین راه شناخت گرایش‌های فطری که از نهاد روح و جان انسان منشأ شده‌اند، مطالعه کتاب نفس و دقت در حالات روحی است یا به تعبیری درون‌کاوی، پدیده‌های روانی انسان را می‌شناساند؛ ۲- روش حسی غیرمستقیم (استناد به آرای دانشمندان): در مورد خواسته‌ها و تمایلات فطری که درک آن بدیهی است، تا آنجا که اختلافی میان روانشناسان نباشد، رأی و نظر آنان جنبه‌ی طریقی و ارشادی دارد و دلیل مؤید خواهد بود و آنجا که اختلافی در کار باشد، انتخاب یک نظریه، تابع موجهات و مؤیداتی است و انکار یا تردیدپذیر نیستند. در این صورت رأی برگزیده شده ارزش برهانی ندارد، گرچه در محاورات جدلی یا خطابی کارساز است؛ ۳- روش تحلیل عقلی: مقصود از روش تحلیل عقلی، این است که به‌جای یافتن دلایل و ذکر شواهد بر نظریه‌ی مثبت فطرت، نظریه مخالف مورد بحث قرار گیرد و بطلان و نادرستی آن اثبات شود. در این صورت با استناد به اصل بدیهی «امتناع رفع نقیضین» درستی نظریه فطرت اثبات می‌شود. برهان تمانع بر اثبات توحید، نمونه‌ای از روش مزبور بوده که از راه ابطال نقیض، اثبات مطلوب حاصل آمده است. به‌طور کلی یکی از روش‌های استوار منطقی، استدلال از طریق ابطال نقیض (رفع تالی) است که اگر این روش منطقی عقیم و غیرمنتج باشد، باب معرفت و دانش بر بشر مسدود خواهد شد؛ ۴. روش نقلی (استناد به وحی): بهره‌گیری از

بر این اساس می‌توان گفت که یکی از اوصاف انسان، خلقت ویژه انسان است که او را به سوی مبدأ و منشأ کمالات و نیکی‌ها فرامی‌خواند. در آفرینش انسان دو نوع هدایت تکوینی و تشریحی از جانب خداوند تحقق یافته و این دو، تجلی ربوبیت و تبلور رحمت، حکمت و دیگر صفات جمال الهی است. هدایت تکوینی انسان از طریق فطرت و هدایت تشریحی توسط وحی و نبوت اعمال می‌شود، لذا پیامبران و کتب و شرایع آسمانی، مظاهر و مصادیق هدایت تشریحی خداوند بوده‌اند. شریعت و فطرت با یکدیگر به‌طور کامل منسجم و هماهنگ هستند و هیچ‌گونه تعارض و ناسازگاری یافت نمی‌شود. یعنی رابطه نبوت و فطرت از قبیل رابطه طولی است نه عرضی و از قبیل مانع‌الخلو است و نه مانع‌الجمع، و هدایت فطری عقلی مقدم بر هدایت وحیانی است، چنانکه هدایت وحیانی، مکمل هدایت فطری محسوب می‌شود. بنابراین، با وجود تفاوت میان دین و شریعت، فطری بودن هر دو مسلم است؛ یعنی نه تنها اصل اعتقاد به خدای یکتا فطری انسان‌هاست، بلکه مجموعه معارف دین به نام عقاید، اخلاق و احکام هم امری فطری برای انسان محسوب می‌شود.^۱

از تأمل در روایات نیز چنین برمی‌آید که معرفت قلبی در کنار معرفت فطری، معرفتی حضوری و شهودی بوده که ایمان از شرایط لازم آن است، گرچه شرط کافی آن نیست. این معرفت مخصوص مؤمنانی است که قلب خود را از آلودگی‌ها و بهارخوابی‌های رذایل اخلاقی پاک کرده‌اند، چرا که گناه از موانع و حجاب‌های حصول آن است. از این‌رو

روش نقلی برای کسانی که ایمان به وحی دارند، مطمئن‌ترین روش است، ولی از دیدگاه منطقی تنها در مواردی می‌توان به آن استناد کرد که مستلزم دور یا مصادره به مطلوب نباشد. یعنی در اثبات اصل وحی، نمی‌توان از این روش استفاده کرد، ولی پس از اثبات وحی بر پایه برهان عقلی، استناد به آن از جنبه منطقی پذیرفته خواهد بود (طباطبایی، ۱۹۹۷، ج ۱۲: ۳۳۳).

۱. از این‌رو فطرت از سنخ هستی است و نه از سنخ ماهیت. فطرت انسانی را می‌توان به‌نوعی، در شهود و گرایش حضوری انسان نسبت به هستی مطلق (خدا) منحصر کرد؛ زیرا سایر فطریات انسانی، درحقیقت تجلیات و تعینات همان فطرت خداخواهی انسان است و همه آنها از سنخ کمالند و سرچشمه کمالات، همانا ذات اقدس خداوندی است. از طرف دیگر تفکیک اصل فطرت و هدایت فطری از انقیاد و دل‌سپاری یا پشت پا زدن به آن ضروری به‌نظر می‌رسد، چرا که در غیراین‌صورت حکم یکی با دیگری مشتبه می‌شود.

معرفت و هدایت فطری، مرکز و خاستگاه دیگری به نام قلب و روان انسان دارد، یعنی هدایت فطری قبل از آنکه از مقوله معرفت عقلانی باشد، از مقوله احساس و شهود درونی و قلبی است. بر این اساس خاستگاه و جایگاه هدایت فطری و معرفت قلبی، واحد است و هر دو، نوعی معرفت احساسی و شهودی هستند؛ با این تفاوت که معرفت قلبی، ویژه پارسایان و عارفان است، ولی هدایت و معرفت فطری در همه افراد وجود دارد، گرچه در شرایط ویژه‌ای بروز و ظهور می‌کند.

هدایت‌جویی انسان از طریق هدایت و حیانی و نبوی از راه هدایت‌جویی او از هدایت فطری حاصل و لذا ضرورت نبوت و شریعت نیز، از هدایت فطری روشن می‌شود. هماهنگی این دو چنین است که هدایت فطری مدخل هدایت تشریحی و فطرت بستر نبوت است. سرمایه‌های فطری هدایت در دو سطح خودآگاه و ناخودآگاه تنظیم شده‌اند که سطح خودآگاه نقش بسترسازی شریعت و حیانی را ایفا می‌کند و سطح ناخودآگاه آن با نبوت و وحی به فعلیت می‌رسند. بنابراین زمانی هدایت تشریحی می‌تواند راهگشای حیات معنوی و رشدیابنده بشر باشد که با هدایت تکوینی او هماهنگ باشد و عقل و وحی نیز بر این امر دلالت می‌کنند. لذا پیروی از آیین هماهنگ با فطرت بشری، پایه‌های زندگی انسان را استوار و سعادت مطلوب را برآورده می‌کند. با فرض این هماهنگی اولاً دین و شریعت الهی، پاسخگوی همه نیازهای اصیل و فطری انسان خواهد بود و چون نیازهای فطری انسان ثابت و پایدارند، شریعت الهی نیز استوار و پایدار خواهد بود و فطرت به‌عنوان رمز جامعیت و جاودانگی شریعت، تفسیر روشنی از جاودانگی قانون‌های دینی ارائه می‌دهد.

بر مبنای چنین تفسیری، اساس سنت دینی را بنیان ثابت و مشترک انسانی (یعنی فطرت او) تشکیل می‌دهد. یعنی حیات انسانی هم مدار ثابتی دارد و هم در مدار ثابت خود، پیوسته در تحول و تکامل خواهد بود. آن مدار ثابت همانا انسانیت اوست که بر قائمه فطریات او استوار می‌شود. دین و شریعت الهی هم بر مبنای این خصلت‌های فطری طراحی شده است، بدین جهت پایدار و ثابت خواهد بود. یعنی معارف اصلی دین و حقایق دینی در سرشت انسان نهاده شده‌اند، گرچه شاید جزئیات دین در درون و نهاد انسان نباشد.

نقش انسان‌شناسی صدرایی در تحلیل ابعاد و اقسام فطرت

توجه به نقش وسیع و گسترده فطرت در تمام ابعاد وجودی انسان می‌توان گفت که فطرت زیرساخت همه معارف اسلامی و راه اثبات و تبیین آموزه‌های دینی و دفاع از آنهاست (مطهری، ۱۳۸۰، ج ۳: ۱۹۰). مطالعه فطرت در حوزه شناخت و معرفت و بررسی عقل و خرد به‌عنوان کانون این قلمرو، ابعاد گوناگونی دارد. مفاهیم فطری (تصوری یا تصدیقی) مفاهیمی هستند که یا بدون واسطه یا باواسطه از خارج توسط ذهن انتزاع می‌شوند و لذا معلوم به علم حصولی هستند، اما حقایق فطری عین ذات آدمی و متن روح آگاه وی محسوب می‌شوند و هر روح به اندازه تجرد خاص خود، بالفطره از آن حقایق برخوردار است.^۱

از سویی امور فطری (فطریات) دو مقوله برجسته دارد که می‌توان از آنها به «فطرت ادراکی» و «فطرت احساسی» نام برد. از «فطرت ادراکی»، به «فطرت شناختی» یا «فطرت در مقوله آگاهی و بینش» نام برده می‌شود و از «فطرت احساسی» به «فطرت گرایشی» یا «فطرت در مقوله خواهش و میل». در «فطرت ادراکی» از یک سلسله علوم غیراکتسابی و آمیخته با سرشت انسان سخن گفته می‌شود و در «فطرت احساسی» از یک سلسله تمایلات و خواهش‌های طبیعی و ذاتی. فطرت ادراکی دو قالب «حضور» و «حصولی» دارد. منظور از «فطرت ادراکی حضور» آگاهی بی‌واسطه به معلوماتی است که با طبیعت و سرشت انسان آمیخته شده‌اند و مراد از «فطرت ادراکی حصولی» دریافت باواسطه معلوماتی است که ذاتاً مورد تصدیق ساختمان ذهن انسانند. یعنی انسان با اتکای به ساختار ذهن و دستگاه ادراکی خود، به محض دریافت تصور روشن از ظرفیت قضیه، آنها را تصدیق می‌کند. فطرت احساسی که از آن می‌توان به «فطرت تمایلی» نیز نام برد، دو شکل «جسمانی» و

۱. همان‌گونه که علم دارای هویت جمعی است و گاهی از درون و زمانی از بیرون شناخته می‌شود، هویت فطرت نیز از این قبیل است که گاهی درباره آن از درون سخن به میان می‌آید و زمانی از منظر بیرون به او نگریسته می‌شود. به‌عنوان نمونه فطریات معرفتی در کلام افلاطون، هم شامل تصورات می‌شود و هم شامل تصدیقات. فطریات ادراکی در کلمات فلاسفه جدید غربی (عقل‌گرایان) بیشتر ناظر به تصورات و مفاهیم است، ولی اصطلاح فطری در نظر فلاسفه اسلامی به تصدیقات ارتباط می‌یابد، گرچه اصطلاح بدیهی شامل تصورات نیز می‌شود. لذا نسبت فطری و بدیهی از قبیل عموم و خصوص مطلق است (اتین ژیلسون، ۱۳۹۲: ۱۶۹ و ۱۷۰).

«روحانی» دارد؛ یعنی انسان به حکم ناسوتی و زمینی بودن، تمایلات و خواهش‌های مادی و دنیایی و حیوانی دارد و به سبب ملکوتی و جبروتی بودن، تمایلات و گرایش‌های ملکوتی و انسانی در نهادش تعبیه شده است. تمایلات مادی او را به سوی دنیا و زندگی حیوانی سوق می‌دهد و تمایلات ملکوتی او را به عالم بالا و برتر متصل می‌کند. با وجود اینکه ماهیت فطرت احساسی و تمایلات و گرایش‌های فطری انسان برای او مبهم است و در روان ناخودآگاه انسان قرار دارد، در علم حضوری انسان به آنها شکی نیست. چنانکه گفته شده است: «انسان به خود میل و خواهش‌های فطری و تمایلات سرشتی خود، یک نوع آگاهی حضوری دارد؛ ولی درباره آن کوچک‌ترین آگاهی ندارد؛ یعنی به خود میل، آگاهی حضوری دارد، ولی دیگر علم به این علم خودش ندارد، سر این آگاهی خودش را نمی‌داند، همین قدر به طور اجمال و ابهام این میل در او پیدا می‌شود، اما خودش توجه به این میل ندارد، آگاه به این میل است، ولی توجه ندارد؛ چون توجه داشتن غیر از آگاهی بودن و حاضر بودن یک چیز است.^۱ (مطهری، ۱۳۷۳: ۳۶ - ۳۸).

بر مبنای ویژگی‌هایی فطرت، فلاسفه اسلامی (طباطبایی، ۱۳۶۲: ۲۳۰) به هیچ معرفت حصولی که در ذات و سرشت انسان نهاده شده باشد، معتقد نیستند و همه مفاهیم و تصورات را مابعدحسی و پسینی می‌دانند، ولی ادراکات تصدیقی دو گونه‌اند: برخی

۱. تردیدی وجود ندارد که «کمال‌خواهی» از جمله تمایلاتی است که در عمق جان انسان ریشه دارد. یعنی هر انسانی با مراجعه به درون خود و کاوش فطریات خویشتن، درمی‌یابد که «کمال‌خواهی» یکی از «خواهش‌های عمیق سرشتی» او به‌شمار می‌رود. اصولاً هیچ انسانی برای مردن، به معنای معدوم شدن و از بین رفتن، زندگی نمی‌کند، بلکه در درون انسان ندایی وجود دارد که همواره او را به کمال‌خواهی فرا می‌خواند و مرگ را همانند پلی می‌نمایاند که او را به جایگاه ابدی سوق می‌دهد. حال می‌توان گفت سرچشمه همه تمایلات فطری انسان، فطرت کمال‌دوستی و کمال‌خواهی است؛ چرا که تمام تمایلات انسان، مصادیق و جلوه‌های کمال وجودی او هستند؛ پس این میل فطری را می‌توان ریشه‌دارترین عامل تکامل انسان به‌شمار آورد که از جنبه علوی و ملکوتی وجود انسان سرچشمه گرفته‌اند و در راستای کمال وجودی او قرار دارند؛ از این‌رو تمایلات فطری نظیر حس شکرگزاری، جمال‌پرستی، نفع‌طلبی و زیان‌گریزی، در خداباوری و ایمان فطری ریشه دارد (طباطبایی، ۱۹۹۷، ج ۱۱: ۱۳۱ و ۱۳۲). گرچه فطرت انسان اصالتاً متمایل به حق و اموری همچون کمال مطلق است، بالتبع و تحت تأثیر شرایط گوناگون، گرایش‌های دیگری نیز پیدا می‌کند. تمایلات فطری مورد نظر در این بحث هماهنگ با تمایلات عالی انسانی است.

ماقبل تجربی و بدیهی، برخی مابعدتجربی و اکتسابی هستند. تصدیقات بدیهی و ماقبل تجربی همان فطریات هستند.^۱ بر اساس چنین تقریری است که معرفت‌های فطری، اصول و مبادی شناخت بشر را تشکیل می‌دهند و هرگونه تشکیک و تردید در آنها، بنای معرفت بشری را ناستوار و لرزان می‌کند. مثل اصل امتناع تناقض که ناظر به حقایق عینی است یا اصل علیت که از قضایا و احکام تحلیلی عقلی محسوب می‌شود و بدین جهت از اصول فطری و بدیهی فلسفی به‌شمار می‌آیند.

از دیدگاه صدرای شیرازی، فطرت بر دو قسم است: فطرت اولیه و فطرت ثانویه.

الف) فطرت اولیه: فطرت اولیه در وجود اصیل انسان همان بعد باطنی وجود اوست که منجر می‌شود تمامی انسان‌ها بر حسب این بعد باطنی در وجودشان، هرچند انسان‌هایی شرور و ناهنجار باشند، وجود گرایشی الهی به خالق خویش را در باطن خود حس کنند و در سراسر زندگی خویش به دنبال یافتن آن باشند (شیرازی، ۱۳۸۶، ج ۲: ۷۹۷). صدرا معتقد است نه تنها انسان، بلکه تمامی عالم دارای فطرت اولیه است. او در این زمینه می‌نویسد: «تمام عالم مطیع باری تعالی است به طاعت طبیعی و برای جمیع اجزای آن عبودیت ذاتیه و دین فطری هست، و همه بر سنت واحد جاری‌اند (وَ لَنْ تَجِدَ لِسُنَّةِ اللَّهِ تَبْدِيلًا)» (شیرازی، ۱۳۸۱، ج ۲: ۴۵۷). در اینجا صدرا فطرت اولیه تمام موجودات عالم را مطیع بودن و عبادت ذاتی معرفی کرده است که دستخوش هیچ تحول و تغییری نمی‌شود. زنده ماندن همین فطرت اولیه است که زمینه را برای تحقق فطرت ثانویه در انسان فراهم می‌کند. فطرت اولیه زمینه و مقدمه انسان واقعی شدن را فراهم می‌کند. همه انسان‌ها در

۱. تفاوت فطری در اصطلاح افلاطون و حکمای اسلامی در این است که افلاطون نفس انسان را از آغاز پیدایش واجد همه معرفت‌ها می‌داند، گرچه با ورود به این جهان آنها را فراموش می‌کند، ولی فلاسفه اسلامی به وجود چنین معرفت‌هایی اعتقاد ندارند. تفاوت فطرت در فلسفه اسلامی و فلسفه جدید غرب نیز در این است که فلاسفه عقل‌گرای جدید غربی، مفاهیم فطری را جزو سرشت و ذات نفس و ذهن انسان، ولی فلاسفه اسلامی آن را لازمه کار عقل می‌دانند، یعنی این معرفت‌ها، گرچه در ساختمان وجودی عقل تعبیه نشده است، عقل در دریافت آنها به اقامه برهان نیاز ندارد و تنها تصور اجزای تشکیل‌دهنده آنها برای دریافت و تصدیق آنها کافی است و لذا ثبوت محمول برای موضوع در قضایای فطری نیازمند دلیلی است که آن دلیل در کنار قضیه و همراه با آن در ذهن موجود خواهد بود.

فطرت اولیه با هم مشترکند. انسان‌ها بدون هیچ عزم و اراده‌ای قدم در این دنیا می‌گذارند و با عمری که در اختیارشان قرار داده شده است، باید شروع به بیدارسازی باطن خویش برای عروج به موطن اصلی کنند.

از دید صدرا، فطرت اولیه از دو وجه بررسی می‌شود: الف) ارتباط انسان با مبدأ آفرینش؛ ب) ارتباط انسان با ذات خود. به نظر وی، فطرت انسان الهی است و از جانب خداوند ایجاد شده است و از جهت اینکه فعلی از افعال خداوند است، مشابه ذات خدا بوده و چون ذات خداوند به واسطه سعه وجودی دارای پاکی و قداست است، فطرت اولیه انسان نیز پاکی و قداست خواهد داشت (شیرازی، ۱۳۸۹: ۶۷ و ۶۸). از طرف دیگر، با توجه به ذات انسان، صدرا فطرت اولیه انسان را به سبقت عدم بر وجود تفسیر می‌کند. خداوند انسان را از عدم به سوی وجود می‌کشاند: «وَقَدْ خَلَقْتُكَ مِنْ قَبْلُ وَلَمْ تَكِ شَيْئًا» (مریم: ۹). از نظر صدرا، انسان از کمال به سوی نقص و ضعف آمده است و از فطرت اولیه خویش، که خداوند برای او خواسته، به زندگی دنیوی فروافتاده است (شیرازی، ۱۳۶۳: ۳۰۳).

بر مبنای اینکه صدرا آفرینش خاصی برای انسان قائل است و فطرت انسانی را مرادف با ذات مسبوق به عدم به کار می‌برد، آیا فطرت انسانی می‌تواند در تحقق رذایل، حالت بالقوه داشته باشد یا اینکه فطرت او پاک و الهی آفریده شده است؟ در صورت داشتن حالت بالقوه برای تحقق رذایل، چگونه اراده خداوند به احسن بودن نظام عالم، با همین شکلی که هست سازگار می‌شود؟ پاسخ صدرا چنین تبیین می‌شود که خداوند ذات و فطرت پاک و سالم انسانی را اراده کرده است، اما انسان در بدو تولد، بر اساس صفات ذاتی که از پدر و مادر به ارث برده است، شاید رفته‌رفته از اراده الهی قطع تعلق کند و به دلیل همراهی با مادیات و ظواهر زندگی، کم‌کم با آنها خو بگیرد و مسئولیت تحقق اراده الهی را بر عهده نگیرد و در جهت فعلیت صفات منفی و رذایل گام بردارد. البته امکان به ارث بردن صفات مثبت پدر و مادر یا لاقتضا بودن در نسبت با آن صفات نیز وجود دارد که بر اثر محیط و تربیت به فعلیت می‌رسد. این دیدگاه، هم با نظر روانشناسان و قرآن مبنی بر فقدان معلومات نزد نفس در بدو تولد و ابتدای کودکی سازگار است و هم با پاک و الهی دانستن فطرت انسانی. صدرا معتقد

است که انسان به عالم قدس تعلق دارد و عین ربط به وجود مستقل خداوند است. اگر فطرت اولیه انسان دستخوش گرفتاری به گناهان و توجه به امکانات مادی زندگی دنیوی و خواسته‌های روح حیوانی خویش نشود، برای او بابتی از فطرت دیگر با عنوان فطرت ثانویه گشوده می‌شود و به واسطه این فطرت، قرار گرفتن خود را در مسیر دریافت حقایق روحانی ثابت می‌کند و هدایت روحانی شامل حال او می‌شود (شیرازی، ۱۳۸۶، ج ۱: ۵۱۷)؛

ب) فطرت ثانویه: صدرا ایجاد فطرت ثانویه را در ولادت ثانویه نفس می‌داند. او می‌گوید ولادت ثانویه یعنی نشئه نفس به نشئه روح تبدیل و دگرگونی یابد (شیرازی، ۱۳۶۶: ۴۰۰). در جای دیگری، فطرت ثانویه را عبارت می‌داند از به فعلیت رساندن قوای انسان بر اثر ممارست در اعمالی که منشأ احوالات گوناگون برای قلب می‌شود؛ اعمالی که برای قلب، صفا، پاکی و نور به همراه دارد و آن را آماده پذیرش الهام الهی می‌کند (شیرازی، ۱۳۸۶، ج ۱: ۳۷ و ۳۸).

ملاصدرا معتقد است که انسان می‌تواند در مسیری حرکت کند که ذره‌ای از پاکی فطرت اولیه در او باقی نماند. این در حالی است که دسته دیگری از انسان‌ها، با وجود وسوسه‌های شیطانی از گناه صرف نظر می‌کنند و همین مسئله سرآغاز تولد مجددی در آنها می‌شود که از آن به ولادت ثانویه تعبیر می‌کنند (شیرازی، ۱۳۶۶: ۳۴۵). انسان از طریق تولد دوباره زمینه معناداری زندگی را برای خویش فراهم می‌کند. زمانی که این ولادت ثانویه رخ دهد، تمام افعال و سکنتات انسان هدفدار می‌شود. زیرا حرکت در مسیر شیطان و وسوسه‌های او، نه تنها انسان را به بی‌هدفی و بی‌برنامگی سوق می‌دهد، بلکه در برخی موضوعات او را به شکست در تحقق هدف وجودیش می‌رساند که پوچی و بی‌معنایی در زندگی، یکی از آثار مخرب آن است.

صدرا نوعی خروج و تحول از فطرت اولیه به فطرت ثانویه برای انسان قائل است که این خروج و تحول، به واسطه ولادت ثانویه محقق می‌شود. به نظر وی، تا انسان به ولادت ثانویه متولد نشود، معرفت به امور آخرت نیز برای او میسر نخواهد شد؛ زیرا دل سائل در این حالت به دنیا مشغول و به سحر طبیعت مسحور است. او همچنین درباره ولادت ثانویه

می‌گوید: نفس انسانی تا زمانی که به ولادت ثانویه متولد نشود و از دنیا و بدن رها نگردد، به عالم آخرت و ملکوت آسمان‌ها و زمین نمی‌رسد. (شیرازی، ۱۳۸۱، ج ۲: ۷۲۳). به عبارت دیگر، فطرت عامل اعتدال روح انسان است و همان‌گونه که با بیماری، بدن انسان از حد اعتدال خارج می‌شود، روح نیز از نظر صفات اخلاقی به سمت افراط و تفریط متمایل می‌شود که فطرت محافظی برای روح انسان است که دچار انحراف نشود. از نظر روانشناسان عصر حاضر، حفظ تعادل و موازنه روح، از جمله عوامل دستیابی به سلامت روانی و آرامش در زندگی است (مطهری، ۱۳۶۰: ۶۷ و ۹۳). کسب آرامش و سلامت روانی در نهایت، به رسیدن انسان به هدف و غایت زندگی منجر می‌شود.

از منظر صدرا، این تولد دوباره به دو عامل اساسی فکر و اندیشه در کنار عمل نیاز دارد. فطرت ثانویه در سایه این دو ویژگی پرورش می‌یابد و رشد می‌کند. از نظر صدرا، فکر و اندیشه سالم و الهی و فهم حق و باطل، در حوزه حکمت نظری به دست می‌آید و عمل شایسته و صالح و انجام طاعت و ترک فعل قبیح نیز، در حوزه حکمت عملی محقق می‌شود (شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۴: ۲۰۶ و ۲۰۷؛ ۱۳۶۶: ۱۶۵). به همین منظور است که صدرا بر توجه به حکمت نظری و عملی در تکمیل یکدیگر تأکید کرده و توجه به هر دو حوزه را، در تربیت فردی و اجتماعی انسان مؤثر دانسته است. انسان زمانی که در حوزه فکر و اندیشه از اندیشه‌های منفی و اشتباه دور باشد و در حوزه عمل نیز، عملی مطابق با شریعت و احکام الهی داشته باشد، به معنای اصیل زندگی دست خواهد یافت و از وسوسه‌هایی که مرتب ذهن و جوارح او را تهدید می‌کند، دور خواهد بود و آرامش را در سراسر وجود متعالی خویش احساس خواهد کرد. در این زمینه صدرا از عیسی مسیح (ع) نقل می‌کند که می‌گفت: «لَنْ يَلِجَ مَلَكُوتَ السَّمَاوَاتِ مَنْ لَمْ يُؤَلَدْ مَرَّتَيْنِ؛ به ملکوت و باطن آسمان‌ها هر کس تا دو بار زاییده نشود، راه پیدا نمی‌کند». در واقع رهایی از عالم ظلمات و رسیدن به جهان نور و درخشش، ناگزیر از تحصیل فطرتی دیگر (ولادتی دوباره) است که به واسطه پاک کردن و پاکیزه کردن [اخلاق] به دست می‌آید و مقدمه آن طاعت و ترک معصیت و نافرمانی است (شیرازی، ۱۳۸۶، ج ۱: ۱۲).

تا زمانی که انسان از رغبت به نعمت‌های دنیا رها نشود و حیات طیبه به ولادت ثانوی برای

او حاصل نشود، منزلتی برای او در نزد خدا در نشئه دوم نیست؛ «وَإِنَّ الدَّارَ الْآخِرَةَ لَهِیَ الْحَيَوَانُ لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ»... و این ولادت ثانوی و حیات معنوی فقط در متابعت انسان از آداب شرعی و نوامیس الهی و فراگیری علوم و اخلاق و ملکات و خیرات و اعتدال قوای نفس انسانی، که در حکم ابزار برای نفس هستند، و تساوی در برآورده کردن نیازهای قوا حاصل می‌شود. و به این ولادت ثانوی، به سبب اعتدال و تساوی قوا در سخن خداوند متعال «فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ» اشاره شده است (شیرازی، ۱۳۶۶: ۳۴۵).

صدرا درباره شرایط نفس برای تحقق ولادت ثانویه در حوزه فکر و اندیشه می‌نویسد: نفس در مراحل اولیه، از تمام علوم خالی است، و به حسب فطرت و نهاد، تنها قوه خالص هیولایی است، ولی قلب را از طرف خداوند تعالی به حسب فطرت ثانوی، علمی کمالی و انواری عقلی حاصل می‌گردد، یا ابتدائاً بدون کسب و کوشش یا پس از کسب و استدلال (شیرازی، ۱۳۸۶، ج ۲: ۸۳۴ و ۸۳۳).

خداوند در این تولد دوباره، انسان را به امانتی مجهز می‌کند که همان اختیار و اراده است. حال انسان می‌تواند این اختیار را در مسیر صحیح رشد اندیشه و عمل خویش قرار دهد یا با سوء اختیار خویش، مسیر عکس را بپیماید. در حالت اول، صعود ارادی افکار و اعمال شایسته انسان به صعود نفس او منجر می‌شود و تحقق وجود افزون‌تری را نصیب او می‌کند که توأمان معنای اصیل به زندگی انسان بخشیده می‌شود که به راحتی جای خود را به یأس و ناامیدی نمی‌دهد.^۱

۱. صدرا در تأیید این مطلب می‌نویسد: «روح انسان در اصل خود حالتی دارد که خداوند از آن حالت چنین تعبیر فرموده است: "هر مولودی بر فطرت متولد می‌شود". پس تا زمانی که این لطیفه قدسی بر صفای نخستین و حالت اصلی خود پایدار است، منزلگاه تایش‌های انوار هدایت روحانی و در معرض وزش نسیم سعادت‌های قدسی خواهد بود ... و همت خود را فقط بر تکمیل ذات خویش و به دست آوردن ملکات می‌گمارد. و اگر از فطرت اصلی و سلامت اولی خود انحراف گیرد و به جهت نادرستی عقیده و یا فراگیری امراض نفسانی و یا ارتکاب اعمال زشت فساد پذیرد، و به شهوت‌ها و لذت‌های باطل و دنیای پست و به سوی زمین گراید، تا منزل پست و ریاست این جهان به دست آرد، ... بی‌توجه به اینکه این خانه، زندان نیکان است و زندانی را باید تا در پی خلاصی از زندان باشد نه پی فرماندهی زندانیان، در اینجا است که چنین کسی غرق دریا‌های نادانی می‌شود؛ امواج خواهش‌های نفسانی او را فروکوبد و لشکریان و سوسه‌های شیطانی بر او غلبه کنند. در بیابان‌های حیرت و گمراهی این سو و آن سو شود و در صحرای نفهمی و فریب مضطرب ماند (شیرازی، ۱۳۷۱: ۱۲۵ و ۱۲۶).

ملاصدرا معرفت توأم با عمل صالح را، فقط در شخص حکیم الهی و امام منحصر می‌داند. دیگران به میزان استعدادهایشان از آن دو بهره‌مند می‌شوند و زمینه انسان واقعی شدن را در خویش فراهم می‌کنند. وی بر اساس بینشی قرآنی به این نکته دست یافته است و آن را مهم‌ترین معیار برای رسیدن انسان به عمیق‌ترین لایه‌های معنا در زندگی می‌داند (شیرازی، ۱۳۸۹: ۳۳۹). انسان با التفات به این مبنا می‌تواند به برترین حد وجود خویش برسد و پیوسته نفس خود را از قوه به سمت فعلیت خارج کند؛ یعنی به واسطه تولدی دوباره فطرت اولیه را رها کند و فطرت ثانویه را به دست آورد. انسان با کمالات وجودیش می‌تواند بسیاری از استعدادهای باطنی خویش را محقق کند. شکوفا شدن استعدادهای باطنی نوعی آرامش خاطر را برای انسان به ارمغان می‌آورد که در زندگی دنیوی و تألمات روحی گاه و بیگاه آن، انسان امروزی را یاری می‌دهد، فرصت و زمان فکر کردن به امور پوچ و ناچیز را از او می‌گیرد و سبب معناداری زندگی او می‌شود.

از این رو تولد ثانویه فکر و عمل انسان باید اختیاری باشد. البته این اختیاری بودن شاید در جهت سعادت یا شقاوت انسان باشد که با معناداری زندگی او به‌طور کامل مرتبط است، به گونه‌ای که اگر سعادت خویش را بیابد، به معنای اصیل در زندگی خود دست خواهد یافت و اگر در راه شقاوت گام بردارد، شیطانی بالفعل می‌شود یا صفات حیوانی را در خویش بروز می‌دهد و همین موجبات دور شدن او از مسیر یافتن معنا در زندگی او را فراهم می‌کند؛

ویژگی دوم این است که فکر و عمل در حدود ظاهری محدود نشود. فکر و عمل انسان وقتی موجب تولد فطرت ثانویه در انسان می‌شود که ظاهری نباشد؛ زیرا ظاهر در مقابل باطن حکم مقدمه را دارد و باید از آن گذر کرد و در آن متوقف نشد. فقط در این حالت است که انسان می‌تواند در مراتب وجودی پیش برود و توأم با ارزش وجودی که پیدا می‌کند، به جایگاه وجودی خویش واقف شود و از پرداختن به اندیشه‌ها و اعمالی که ارزش وجودی ندارند، جلوگیری کرد. زمانی معنای پایدار و ماندگاری در سراسر زندگی مشهود است که انسان فقط به اموری در زندگی بپردازد که در تکامل وجودی او و بیداری فطرت ثانویه او مؤثر است.

زندگی ظاهری و بیولوژیکی انسان به یک معنا مانند زندگی حیوانات است، ولی به لحاظ

جامعیت وجودی انسان، زندگی بیولوژیکی او، با زندگی بیولوژیک حیوانات مقایسه‌شدنی نیست. به عبارت دیگر، نسخه جامع وجود بودن و حایز مرتبه جمعیت وجودی سبب می‌شود انسان حیات معنوی داشته باشد. مراتب‌اعلای حیات معنوی انسان، وصول به مقام معرفت و محبت است که فقط به واسطه اکتساب فضایل محقق‌شدنی خواهد بود که از دیدگاه دینی، رأس آنها تقوا و محافظت است. از نظر صدرا، فکر و اندیشه درجات متفاوتی دارند. او از پایین‌ترین درجات فکر و اندیشه، به جهل و از بالاترین درجات آن، به معرفت و حکمت یاد می‌کند که از آثار آن به دست آوردن نور ایمان و یقین است. به عبارت دیگر، کمال علم، ایمان و یقین شهودی و حقیقی خواهد بود. در حوزه عمل نیز، درجات و مراتب مختلفی وجود دارد. بالاترین آن اجتناب از صفات حیوانی و انجام دادن اعمال برخاسته از ایمان و پایین‌ترین آن، اعمال برخاسته از قوای حیوانی هستند (شیرازی، ۱۳۶۳: ۳۴۱).

می‌توان گفت ملاصدرا بر اساس مبانی و پیش‌فرض‌هایی همچون اصالت وجود و وحدت تشکیکی آن، ضرورت و سنخیت علت و معلول، حرکت جوهری نفس و اتحاد آن با بدن، ملکات اخلاقی را محصول تکرار اعمال اخلاقی رذیله یا فاضله به‌شمار می‌آورد و بر این اساس، نوعیت انسان‌ها را به لحاظ فطرت اولیه، واحد و به لحاظ فطرت ثانوی، متکثر می‌داند. از این‌رو ملاصدرا با تمایز بین دو حیثیت فطرت اولیه، و فطرت ثانویه نفوس همه انبای بشر را به لحاظ فطرت اولیه افراد نوع واحد به دلیل دارا بودن مبدأ فصل واحد (نفس ناطقه) محسوب می‌دارد، اما به لحاظ فطرت ثانویه، جواهری می‌داند که با حرکت در ذات خود (نه فقط در اعراض و حالات نفسانی) قابل و پذیرای صورتی مختلف‌النوع هستند؛ صورهایی که هر یک مسانخ با اعمال و اخلاق انسانند. (شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۹: ۱۹). شهید مطهری بر همین اساس قائل به دوگونه انسان است: انسان فطری و انسان مکتسب که در سیر صعودی یا نزولی، صفات و ملکاتی را کسب کرده است (مطهری، ۱۳۷۰، ج ۳: ۳۱۴).

تأثیر انسان‌شناسی صدرایی در تبیین ابعاد استکمال

آموزه استکمال نفس در دین و فلسفه پذیرفته شده است. به این معنا که هم از دیدگاه دینی

نفس انسان در دنیا، برزخ و حتی در آخرت از تکامل برخوردار است و هم برخی از فلاسفه، برای انسان مراحل از استکمال را تصویر کرده‌اند و نفس را مشمول حرکت اشتدادی می‌دانند. اما چگونگی استکمال نفس مجرد به این معناست که نفس انسانی، چگونه از مراتب ضعیف وجود به مراتب شدید و اشد وجود راه می‌یابد و در واقع فرایند استکمال چیست. یعنی با توجه به اینکه فلاسفه از سویی نفس را ذاتاً مجرد می‌دانند و از سوی دیگر، مجرد را ثابت می‌شمارند، چگونه نفس مجرد حرکت تکاملی دارد؟ تبیین این مسئله در هر دستگاه فلسفی، بر برخی از مبانی هستی‌شناختی، جهان‌شناختی و انسان‌شناختی همچون تشکیک وجود، حرکت جوهری و جسمانیة الحدوث بودن نفس استوار است. با بررسی فرایند تکامل نفس، یعنی تبیین فرایند حرکت و استکمال نفس، پاسخ یکی از بحث‌برانگیزترین مسائل انسان‌شناسی فلسفی روشن می‌شود.

حکما کوشیده‌اند که اثبات کنند کمال انسان در نیک بودن و به خیر روی آوردن است. این حس اخلاقی در سرشت انسان نهفته است و در وجدان انسان ریشه دارد، اما این وجدان (آن‌گونه که فلاسفه می‌پندارند) حسی مستقل نیست، بلکه از فطرت انسان مایه می‌گیرد. فلاسفه استکمال نفس انسانی را از دو طریق علم و عمل تصویر کرده‌اند، لذا بررسی فرایند استکمال نفس به بررسی نقش علم و عمل در استکمال و چگونگی آن بازمی‌گردد. علم از طریق عقل نظری و عمل در سایه عقل عملی حاصل می‌شود و هر دو در سعادت و استکمال انسان دخیل هستند. استکمال علمی شاید از طریق اتصال نفس با عقل فعال ممکن باشد و استکمال عملی نفس نیز، از طریق تأثیر اعمال در تهذیب و پاک ساختن نفس محقق می‌شود، و تنزیه و تهذیب حقیقی به این است که شخص هیأت‌ها و حالات مادی و جسمی را (که ضد اسباب سعادت است) از خود دور کند (شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۸: ۳۳۲).

در انسان‌شناسی دینی، بازگشت و رجعت انسان به فطرت و درون، هدف از بعثت و رسالت پیامبران (رک: انبیاء: ۶۴) و توجه به حقایق و استعدادهای عقلی و قلبی، رسالت انسان بیان شده است (رک: مائده: ۱۰۵). تعالی قوای ادراکی او در پرتو هدایت‌های وحیانی، از درون او سرچشمه می‌گیرد (نهج‌البلاغه: خطبه ۱). با توجه به نقش وسیع و

گسترده فطرت در تمام ابعاد وجودی انسان، می‌توان گفت که فطرت زیرساخت همه معارف اسلامی و راه اثبات و تبیین آموزه‌های دینی و دفاع از آن ماست (مطهری، ۱۳۸۰، ج ۳: ۱۹۰). به عبارت دیگر، تمام قواعد تشریح، منطبق با ساختار وجودی و فطری بشر است و سرّ جاودانگی این احکام هم همین محسوب می‌شود. هر قانونی که خلاف فطرت انسانی وضع شود، در تکامل تاریخی، حرکت قسری به حساب می‌آید و محکوم به زوال و نابودی است. حرکت بشر بر اساس فطرت او، متصف به دوام و صحت خواهد بود و در غیر این صورت، محکوم به زوال و نابودی (مطهری، ج ۳: ۴۵۵). به دلیل همین هماهنگی، بسیاری از متفکران مسلمان، مباحث گسترده درون‌دینی و برون‌دینی و جنبه‌های گوناگون معرفت دینی و اندیشه اسلامی را، با اصل فطرت تبیین و تحلیل کرده‌اند (مصباح یزدی، ۱۳۸۶: ۵۰؛ موسوی خمینی، ۱۳۸۶: ۱۵۳).

در تعلیم و تربیت دینی، علم مقدمه عمل و تعالی است و فطرت درون‌مایه اولیه علمی بشر که در ادراکات و شناخت‌های حضوری و حصولی و ادراک عقلی و احساسی انسان (بر اساس تبیین حکمای اسلامی و نه ادراکات فطری ذاتی به معنای غربی آن) نقش ایفا می‌کند (مطهری، ۱۳۸۰، ج ۶: ۸۳). در دیدگاه دینی تربیت صحیح انسان بر نهاد الهی او مبتنی است (مطهری، ج ۱۵: ۷۷ و ج ۲۲: ۳۷۱) که از آغاز آفرینش همراه وی بوده و به تعبیر روایات، از لحاظ فطرت دینی، هر نوزادی با فطرت پاک به دنیا می‌آید (کلینی، ۱۳۶۲، ج ۲: ۱۳؛ مجلسی، بی‌تا، ج ۵۸: ۱۸۷).

دامنه این ادراکات فطری از بدیهیات عقلی تا مشهودات باطنی گسترش یافته است (مطهری، ۱۳۸۰، ج ۳: ۵۱۸). همچنین حقیقت‌جویی فطری که بر اساس آن، تمایل دینی و میل به سوی حق، در وجود هر کسی امری فطری است، احساس اخلاقی، احساس عبادت و پرستش، احساس علم‌دوستی و حقیقت‌خواهی، احساس زیبایی‌دوستی و به‌طور کلی، همه احساس‌های انسانی انسان، ریشه‌هایی در فطرت و سرشت او دارند (مطهری، ج ۴: ۴۱ و ج ۱۳: ۴۳۷).

بر این اساس، حرکت تکاملی انسان از «خود»، یعنی خود ملکوتی، رحمانی و فطری

انسان آغاز می‌شود و با خدا یا دیدار الهی پایان می‌یابد. لازمه چنین حرکت استکمالی جوهری، فقرشناسی وجودی، بیداری و بینایی، درک و درد خدا داشتن، شریعت محوری، مجاهده مستمر با خواهش‌های نفسانی و مراقبت کامل، حب الهی، بندگی خالصانه خدا، نوسازی معنوی مداوم، بازشناسی و بازیابی همیشگی، هدفشناسی و هدفداری است. بدیهی خواهد بود که حرکت و شدن از خود به سوی خدا، در حقیقت رسیدن به خود برتر و تکامل یافته و توسعه بخشیدن به حقیقت وجودی خود است و انسان متحرک تکامل، انسان به خود رسیده و کمال یافته و سعادت‌مند است. پس خدای سبحان در درون انسان است که آدمی با حرکت تکاملی از درون و حجاب‌زدایی به آن دست می‌یابد.

صدرالمتألهین معتقد است انسان موجودی کمال‌جو است و به مقتضای فطرت خویش همواره در پویایی و حرکت به سر می‌برد. سرشت کمال‌جویی هر انسانی علاوه بر حرکت جبلی خدادادی خویش به مقتضای «و قضی ربک الاتعبدوا الا اياه» می‌تواند با به‌کارگیری عقل نظری و عملی، به حرکت استکمالی خویش با جهت‌گیری به سوی وجود مطلق و بی‌نهایت در حرکت بوده، تا به مقتضای الیه راجعون به معبود حقیقی خویش بازگردد. او در تقریر سیر استکمال نفس بر اساس حرکت جوهری، از مرتبه حس به خیال و از خیال به عقل، انسان را متوقف نمی‌داند و مرتبه فوق عقلی نیز، برای او قائل است و راهیابی به کمال، باید در عقل نظری و عملی اشتداد یابد و این استکمال در عقل نظری در مرتبه‌ای متوقف نمی‌ماند و عبور از عقل مستفاد و رسیدن به مقام فنای فی‌الله راه را برای سلوک در مراتب فنا می‌گشاید و در مرتبه عقل عملی نیز، میان قوای علم و غضب و شهوت اعتدال ایجاد می‌کند، به مراتب کمالی نائل می‌آید و در نهایت عقل عملی و نظری در مرتبه وصول به فنای فی‌الله با یکدیگر متحد می‌شوند.

ملاصدرا فرایند ادراک را نیز استکمالی می‌داند؛ تعالی علم انسانی در گرو استکمال وجودی نفس انسانی است. ادراک، حرکت از قوه به فعل و صعود به مرتبه وجود است که طبق آن، درک‌کننده بر مبنای اصل اتحاد عاقل و معقول، از مرتبه وجودی خود فراتر می‌رود و به مرتبه وجودی درک‌شونده می‌رسد، یعنی از نشئه‌ای از وجود به نشئه دیگر منتقل می‌شود و عقل و عاقل و معقول با هم متحد خواهند شد (شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۳: ۳۶۰). برای اینکه از نظر

ملاصدرا فلسفه خلقت بر اساس کمالیابی موجودات است، تمام موجودات به سمت کمال ذاتی خود، سیال و روان هستند و هر موجود به موجود برتر خود توجه دارد.

جهان هستی دارای مراتبی است و انسان به علت قابلیت استکمال، در تمام اکوان هستی حضور دارد. در حقیقت نفس به عنوان موجودی سیال در تمام دامنه هستی در حال حرکت و اشتداد است. او در قوس نزول از موطن عقل و مثال عبور می‌کند و با وصف لاشیئیت، در قوس صعود قرار می‌گیرد و می‌تواند با استمداد از عقل عملی و نظری، خود را کمال بخشد.

در دیدگاه علامه، دستگاه تشریح از لوازم وجودی و فطری این موجود مقید است که به انسان اختصاص دارد و همان هدایت تشریحی است. لذا فطری بودن دین و الهی بودن احکام با تکیه بر تناسب میان مراتب وجود در عالم هستی تبیین‌پذیر خواهد بود (طباطبایی، ۱۹۹۴، ج ۲: ۶۶). قانون‌ها و دستورات وحیانی که برای اداره فرد و جامعه آمده‌اند، با فطرت انسان هماهنگ هستند و ملاک کمال و سعادت یا شقاوت هم اجرای همین قانون‌های فطری است. در حقیقت، اساس تشریح چیزی جز لوازم فطری نظام تکوین نیست. شریعت برنامه‌ای منطبق بر نظام تکوین است، بلکه نظام تکوین، این برنامه را با تمام اجزا و شرایطش اقتضا می‌کند (طباطبایی، ۱۳۸۸: ۱۸). بر این مبنا، علامه هماهنگی نظام تکوین و تشریح و مبتنی بودن احکام بر مصالح و مفاسد و فطری بودن دین را (که در معارف دینی مطرح شده) به بهترین نحو تبیین کرده است. از دید علامه، شریعت بازتاب وجود است که در مراحل مختلف، ظهور و بروز می‌یابد و قرآن نیز آن را تأیید می‌کند: «إِنَّ الْقُرْآنَ ... يَدْعُو أَنْ التَّشْرِيعَ يَجِبُ أَنْ يَنْمُو مِنْ بَدْرِ التَّكْوِينِ وَالْوَجُودِ» (طباطبایی، ۱۹۹۴، ج ۱: ۶۳؛ ج ۱۶: ۲۸۵).

به باور علامه ادراک فطری، ادراک وجود مقید است که به محض ادراک این تقید، به وجود مطلق در دار هستی اذعان می‌شود. این وجود مقید، عین تعلق و ربط و وابستگی به وجود مطلق است و بدون آن واقعیتهای نخواهد داشت. این ادراک دامنه وسیعی دارد و به تناظر حقیقت وجود مقید در عالم طبیعت که امری ذومراتب است، درجاتی دارد؛ از مراتب بسیط و ضعیف آغاز می‌شود و در مراحل شدیدتر، همه معارف حقه را دربر می‌گیرد. در دامنه این

ادراک فطری است که خداجویی، خداشناسی، خداپرستی، هدایت تکوینی و تشریحی و حتی ولایت مطلقه و نبوت عامه و در یک کلام برنامه تشریح ضرورت می‌یابد.

انسان‌شناسی ملاصدرا، در پرتو تفکر فلسفی او، مبنای یک نظام تربیتی و اخلاقی در جهان اسلام است. ملاصدرا، قبل از پرداختن به تعریف انسان و تبیین حقیقت وجودی او، در هستی‌شناسی خود مبانی مهمی را تبیین کرد که بدون پرداختن به آنها، نمی‌توان فهم درستی از انسان‌شناسی او به دست آورد. او با تکیه بر اصالت وجود، تشکیک وجود، حرکت جوهری و تبیین نظام استکمالی جهان توانست تکامل‌پذیری و تربیت‌پذیری انسان از مرتبه مادی تا مقام خلافت الهی را ترسیم کند. یکی از مهم‌ترین مباحث فلسفه ملاصدرا، تبیین حقیقت وجودی انسان است. از نظر او، انسان علاوه بر صبغه ناسوتی، صبغه معنوی و متعالی هم دارد (شیرازی، ۱۳۵۴: ۱۲۶ - ۱۲۷) و به همین دلیل، در تربیت او و در حکمت عملی، به هر دو صبغه او و رابطه آن دو توجه شده است. ملاصدرا، انسان را حقیقتی وجودی با ابعاد و مراتب متعدد می‌داند (شیرازی، ۱۳۵۴: ۲۲).

یکی از این ابعاد، فطرت انسان است. گرچه در آموزه‌های فلسفی ملاصدرا به‌طور مستقیم درباره فطرت بحث نشده؛ با توجه به مباحث زیر، می‌توان نظر او را در باب فطرت، آن‌گونه که در تعالیم دین اسلام آمده است،^۱ تلویحاً استنباط کرد:

۱. ریشه گرایش به دین را باید در فطرت جست. طرح فطرت، مخصوص قرآن کریم است؛ یعنی قرآن این راه را فراسوی پویندگان معارف مبدأ و معاد قرار می‌دهد و می‌گوید: گرایش به مبدأ جهان و کشش درونی به سوی حقیقتی که عالم بدان تکیه دارد، فطری هر انسانی است؛ یعنی هر انسان فطرتاً به هستی محض و قدرت مطلق گرایش، و به علیم مطلق کشش دارد (طباطبایی، ۱۹۹۷، ج ۱۲: ۱۹۷).

از دیدگاه قرآن، معرفت فطری با دو حوزه وجود انسان (عقل و خرد، دل و روان) ارتباط دارد و از این دو سرچشمه می‌جوشد. گاهی معرفت به مقتضای فطرت و سرشت انسان به صورت بالفعل تحقق دارد که می‌توان چنین معرفت‌هایی را سرمایه‌های آفرینشی و درونی انسان نامید. این سرمایه‌های فطری به دو دسته فطریات نظری و عملی تقسیم می‌شوند. بررسی دیدگاه قرآن درباره این دو بخش از سرمایه‌های فطری، شناخت معرفت‌های فطری (اعم از نظری و عملی) را برای ما میسر می‌کند که عبارتند از: الف) انسان و خودآگاهی، یعنی انسان نسبت به صفات و حالات خود آگاه است؛ ب) انسان و خدادوستی: اصیل‌ترین بُعد روح انسان عبارت است از تصور کم‌و بیش مبهمی از مبدأ کل و آفریننده جهان، و این میل به خدا و خدادوستی فطرتاً در ضمیر هر یک از افراد بشر نهفته است که نمود آن به دو شکل خواهد بود: دسته‌ای از افراد تنها

خدا را دوست دارند و دسته دیگر کسانی که غیر خدا را در حد خدا دوست دارند. نتیجه اینکه هر دو گروه در حقیقت دوستدار خدا هستند و تفاوت آنها در مصداق محبوب است، نه در اصل حب نسبت به کمال برین. و محبت انسان به پروردگار خویش بسبب اینست که سعادت خود را در گرو عنایت و تدبیر او می‌داند؛ ج) درک اصول خوبی‌ها و بدی‌ها: نفس انسان به گونه‌ای آفریده شده است که خوبی‌ها و بدی‌ها را درک می‌کند و این معرفت و ادراک، مستقیماً از جانب خدا به او الهام شده است، نه از طریق حس و تفکر و یا به واسطه تعالیم دینی. تعالیم دینی در این زمینه نقش تذکر و یادآوری دارند. گواه این مطلب، آیاتی است که فلسفه نبوت و اوامر و نواهی دینی را تذکر، موعظه و اندرز می‌داند؛ د) فطریات پنج‌گانه از نظرگاه قرآن کریم از سه اصل اعتقادی اسلام (توحید، نبوت و معاد) و دو اصل عملی (نماز و انفاق) تشکیل شده‌اند، و در پرتو هدایت‌های تشریحی و قرآن، بالنده و فزاینده می‌شوند.

قرآن همچنین به آسیب‌ها و آفات معرفت فطری و محرک‌ها و منبه‌های آن اشاره می‌کند. از دیدگاه قرآن اصول و معارف فطری و احکام و اخلاق به‌عنوان زیربنای شخصیت معنوی و کمال روحی او از فطرت انسانی سرچشمه می‌گیرند. با این‌همه فطرت علت تامه اعتنا کردن انسان به چنین معرفت‌های فطری نیست و این به‌علت انتخابگر بودن انسان است که می‌تواند در برابر پیام‌های فطرت دو گونه عکس‌العمل مثبت و منفی داشته باشد و لذا دو گونه عوامل در فطرت تأثیرگذار هستند. البته این دو تأثیر متضاد در اصل واقعیت فطرت نیست، بلکه در ترتب آثار و نتایج عملی فطرت است. عوامل ویرانگر یا آفات و آسیب‌های فطرت عبارتند از: احساس بی‌نیازی دروغین، استکبار و خودبرتربینی، پیروی از هوای نفس، گمان‌ورزی، تقلیدهای بی‌معیار، شخصیت‌گرایی و شتابزدگی در قبول و انکار (طباطبایی، ۱۹۹۷، ج ۴: ۱۲۸).

بدیهی است که عوامل مؤثر در بارور شدن درخت فطرت اموری هستند که در نقطه مقابل امور یادشده قرار می‌گیرند و در واقع شرایط جلوه‌نهایی فطرت یا عوامل محرک و منبه آن را شکل می‌دهند.

روح تعلیمات انبیا درباره اصول دین، همان توجه دادن به فطرت انسانی است و بدین جهت رسالت جهانشمول پیامبر خاتم (ص) نیز توجه دادن به فطرت است، چنانکه فرمود: «فَذَكِّرْ إِنَّمَا أَنْتَ مُذَكِّرٌ * لَسْتَ عَلَيْهِمْ بِمُصَيِّرٌ» (غاشیه: ۲۱ و ۲۲). بنابراین اعتقاد به چنین امور فطری در نهاد انسان نهاده شده است و تحمیلی نیست، چرا که در غیراین‌صورت خداوند پیامبر گرامی را مذکر نمی‌خواند (طباطبایی، ۱۹۹۷، ج ۱۶: ۲۰۲).

در روایات مربوط به فطرت، هم فطرت ادراکی و معرفتی و هم معرفت‌گرایی و احساسی مورد توجه بوده‌اند و بخش ادراکی فطرت، هم به حوزه عقل نظری و جهان‌بینی مربوط می‌شود و هم به حوزه عقل عملی و بایدها و نبایدهای اخلاقی و رفتاری. هدایت فطری از آن جهت که با ساحت عقلانی و اندیشه‌ورزی انسان در ارتباط است، از مقوله معرفت و آگاهی محسوب می‌شود و در برخی احادیث، فطرت به معرفت تفسیر شده است: «کل مولود یولد علی الفطرة»، و منظور معرفت این است که خداوند آفریدگار انسان است. معرفت در چنین تفسیری گاهی به‌صورت مطلق ذکر می‌شود و گاهی به خلقت یا ربوبیت اضافه خواهد شد. یعنی معرفت به توحید در خالقیت و ربوبیت، معرفتی است که از درون انسان سرچشمه می‌گیرد. عمده‌ترین قلمرو فطرت در احادیث عترت، توحید است؛ ولی در برخی روایات از معرفت خداوند، اسلام، نبوت، امامت و ... به‌عنوان امور فطری یاد شده‌اند. ارزش‌های اخلاقی و رابطه فطرت و اخلاق، قلمرو دیگری از هدایت و معرفت فطری را تشکیل می‌دهد. فطری بودن توحید، دربردارنده فطری بودن ارزش‌های اخلاقی و بایستگی‌های فعلی است و عقل به‌روشنی بر اصول فضایل و رذایل اخلاقی دلالت می‌کند.

۱. ملاصدرا، قوای حسی را تنها در حد ابزار شناخت دانسته و مدرك حقیقی در اندیشه او، بُعد مثالی و مجرد انسان یا به تعبیر دینی، روح است؛ امری که مطابق آیات قرآن، الهی و قدسی به‌شمار می‌آید. بنابراین حقیقت انسان مدرك، همان بعد الهی یا فطرت الهی است (شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۳: ۲۷۸، ۳۶۰ و ۴۲۲)؛

۲. ملاصدرا، در نظریه معاد جسمانی، پیرامون بدن مثالی بحث کرده و آن را محملی برای روح در عالم برزخ و بعد از آن دانسته است (شیرازی، ۱۳۵۴: ۳۲۴). این نظریه، بیان‌کننده توجه او به فطرت غیرمادی انسان، به‌عنوان حقیقت جاودان اوست. به‌عبارت دیگر، چون بدن مادی با ذات باری‌تعالی سنخیتی ندارد، امری عرضی و فناپذیر است، اما بعد مجرد انسان که مرتبه عالی انسان است، از سنخ عالم قدس محسوب می‌شود و فناپذیر است؛

۳. در تبیین ساحات وجودی انسان، ملاصدرا بیشتر بر ساحت جبروتی و قوه ناطقه نظری و عملی تأکید دارد و قوای دیگر را صرفاً مقدمه و عوارض یا ابزاری برای قوه ناطقه قلمداد کرده است. به همین دلیل، او بر کمال علمی تأکید می‌کند (شیرازی، ۱۳۸۲: ۲۴۱ - ۲۴۷)؛ چون هر چه کمال علمی در انسان قوی‌تر شود، کمال عملی نیز به‌دنبال آن تحقق می‌یابد و این نکته‌ای است که همه حکمای مسلمان، به‌ویژه پیروان ملاصدرا، به آن اذعان کرده‌اند. در کتاب‌های اخلاقی، بیداری فطرت و خودآگاهی انسان، در اثر تذکر و کسب معرفت و تربیت انبیا، منشأ فضایل اخلاقی و غفلت از فطرت و نیز جهل و نادانی، به‌عنوان سرمنشأ رذایل شمرده شده است. از این‌رو نظریه اخلاقی ملاصدرا به‌طور کامل با اخلاق قرآنی (که بر فطرت الهی مبتنی است) سازگار محسوب می‌شود (شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۹: ۳۷؛ ج ۷: ۱۳۹).

از برخی روایات چنین برمی‌آید که میثاق فطری، در زمانی قبل از پدیدآمدن فرزندان آدم، از راه تولد و تناسل انجام گرفته است. در این روایات میثاق فطری به‌عنوان تفسیر آیه ذر بیان شده‌اند. انتخاب چنین مدلول ظاهری از روایات دو دسته اشکال را در پی دارد: یکی اینکه این نظریه با ظاهر آیه ذر هماهنگ نیست؛ دوم اینکه اصولاً چنین قولی معقول به‌نظر نمی‌رسد. تفسیر مقابل نظریه یادشده فهم خطاب تکوینی از میثاق فطری است، به این معنا که خداوند از همه فرزندان آدم بر خالقیت و ربوبیت خود اقرار گرفته، به این صورت که قوه عقل و تفکر به آنان عطا کرده و نشانه‌های توحید را ارائه داده و از آنجا که مقتضای تفکر و تعقل در جهان، اقرار و اذغان به ربوبیت است، در حقیقت هیچ‌کس منکر وجود خدا و ربوبیت او نیست.

شاید مهم‌ترین نکته در جمع‌بندی مبحث حقیقت وجودی انسان در نگاه ملاصدرا، تلقی وجودشناسانه او از انسان و نتیجه‌گیری معرفتی و تربیتی از آن باشد؛ به گونه‌ای که از منظر او، انسان دارای عقل، اراده و مستعد کسب کمالات الهی و تربیت‌پذیر است. در نتیجه، انگیزه و برنامه‌ریزی برای تربیت او و بسترسازی برای کمال او نیز لازم و ضروری خواهد بود. بر همین اساس ملاصدرا، به مسئله خودسازی و تربیت، تأله و تفکر برای نیل به حقیقت تأکید دارد.

پیروان ملاصدرا، در شرح آثار و آرای او به این مدل معرفتی و تربیتی توجه داشته‌اند و هر کدام، راهکارها و روش‌های عملی‌تری برای استکمال وجودی انسان، طراحی و تبیین کرده‌اند. امام خمینی به‌عنوان یکی از پیروان حکمت متعالیه، ضمن فهم عمیق خود از فلسفه صدرایی، به لحاظ عملی و با تفکر برگرفته از فلسفه صدرایی و معارف قرآنی و با تأکید بر فطرت الهی انسان، و با بنا گذاشتن مدل تربیتی خاص، به اندیشه‌های ملاصدرا جامعه عمل پوشاند. او به استکمال‌پذیری انسان در قوس صعود قائل است که از مرتبه مادی تا خلافت الهی رشد می‌یابد. ایشان، بر اساس این مبنای فکری، زمینه‌های اجتماعی و فرهنگی لازم برای رشد و تعالی انسان، تربیت اخلاقی او و بالفعل شدن خلافت الهی انسان را فراهم می‌کند. نتیجه این سیر، بروز خودآگاهی و تربیت انسان‌های بزرگی در جهان حاضر و زمینه‌ساز رشد و تعالی فرد و جامعه است.

امام، در کتاب چهل حدیث (موسوی خمینی، ۱۳۷۴: ۱۶) همواره توجه انسان را نسبت به حقیقت وجودی خود معطوف کرده است و در کتاب جهاد اکبر (موسوی خمینی، ۱۳۵۷: ۲۳) روش‌های خودسازی و بالفعل کردن این هویت متعالی را بیان کرده‌اند. ایشان، بر اساس جایگاه و ویژگی‌های انسان، مصلحت و سعادت حقیقی او را در گرو بهره‌گیری از همه استعدادهای درونی دانسته و منزلت حقیقی او را شکوفا کردن فطرت انسانی و رسیدن به مقام ارزشمند خلافت الهی قلمداد کرده است. چرا که بحث فطرت را سرمنشأ همه فضایل می‌داند. ایشان، فطرت را همان حقیقت خاص انسان در مقایسه با موجودات دیگر می‌داند که وجه تمایز انسان با حیوان نیز به‌شمار می‌آید. انسان با دارا بودن ویژگی‌هایی

چون عقل، تفکر، اراده، انگیزه و هدف؛ و به تعبیر امام، فضیلت‌جویی، کمال‌طلبی، آرمان‌خواهی و میل به جاودانگی، مفطور به فطرت الهی است (موسوی خمینی، ۱۳۷۴: ۱۸۰). بنابراین، فطرت هم حقیقت و هویت انسان و هم مجمع فضایل و کمال انسان است. هرگونه تربیت برای کسب کمالات، حرکت در راستای فطرت؛ و انجام دادن هرگونه معاصی و رذایل، نوعی مقابله با فطرت تلقی می‌شود.

امام خمینی، انسان را ذاتاً خلق‌شده برای کسب فضیلت خوانده و هدف شریعت و آموزه‌های دینی را نیز، دقیقاً بالفعل کردن قابلیت فضیلت‌جویی انسان برای رسیدن به حقیقت فطرت یا خلافت الهی دانسته است. از طرفی، ایشان عدول از تعالیم انبیا و گرفتاری در مکاتب مادی و آلودگی به گناهان را مغایر با فطرت و تنزل به جایگاه حیوانیت معرفی کرده‌اند.

در واقع او، به‌نوعی حقیقت انسان را فطرت به‌عنوان حقیقتی غیرمادی معرفی می‌کند که از عالم لاهوت متجلی شده است (موسوی خمینی، ۱۳۸۶: ۱۸۲)؛ و به تعبیر عرفا، قوس نزول را طی کرده است و برای بازگشت به وطن قبلی خویش، باید همان قوس را صعود کند. بر همین اساس، امام تقریباً در تمام سخنان و آثار خود، به تربیت‌پذیری و استکمال انسان اشاره دارند. انسان، در جهت استکمال وجودی خویش، باید در مسیر صراط مستقیم گام بردارد و با قیام مستمر در راه، از استعدادهای خود به‌درستی بهره‌گیرد.

به هر حال، امام خمینی برای رسیدن به هدف متعالی و مقام خلافت الهی، موانع رشد و شکوفایی فطرت و معنویت را کنار می‌زند و سعی می‌کند در عینیت جامعه، نقش‌آفرینی‌های بنیادین انسان کامل را نشان دهد و بر همین مبنا، با ورود به عالم سیاست با پرچم عزت مسلمانان، زمینه زندگی با اراده و اختیار را فراهم می‌کند.

امام با تبیین ساحات وجودی انسان، به حقیقت الهی، جبروتی و ملکوتی او اشاره کرده (موسوی خمینی، ۱۳۸۵، ج ۱۳: ۴۳۱ - ۴۳۲) و بر اساس تعالیم دینی و آموزه‌های فلسفی خویش، آن را به نوعی با آیات و روایات سازگار کرده است. ایشان، به دلیل برخوردار بودن انسان از آزادی و قوه ناطقه و عقل، ادراکات انسان را به تقریب نامتناهی خوانده‌اند و به تبع

آن، اهداف و غایات ادراکات انسان را بی‌حدّ و مرز و خارج از بیان تصور کرده است (موسوی خمینی، ۱۳۷۸، ج ۴: ۱۸۶).

تفاوت عمده و ویژگی منحصر به فرد امام خمینی نسبت به پیروان ملاصدرا، آن است که او توانست نظریه‌های ملاصدرا در مورد انسان را در مقام عمل تحقق و عینیت بخشد. در یک نگاه مقایسه‌ای، روشن است که ملاصدرا در مباحث حکمت عملی، به روش‌های خودسازی و زیست اخلاقی اشاره دارد؛ اما امام، در تمام آثار خود، حتی گاهی بدون طرح مبانی و مقدمات، برای شکوفا شدن استعداد های انسانی و تحقق بخشی به آنها برنامه‌ریزی کرده است (موسوی خمینی، ۱۳۸۶: ۸۴؛ ۱۳۸۵، ج ۱۵: ۲۱۳ - ۲۱۷).

در نگاه امام خمینی، با فراهم کردن بستر مناسبی برای رشد و تعالی انسان، می‌توان برای سیلان وجود انسان و نهایت استکمال وجودی او زمینه‌سازی کرد و در راستای اهداف انبیا، انسان را از عالم طبیعت به ماورای طبیعت حرکت داد (موسوی خمینی، ۱۳۸۵، ج ۸: ۳۲۴).

در حرکت‌شناسی تکاملی عرفانی نیز، هجرت انفسی و جوهری از خود به سوی خداست و از بیت نفس، به سوی بیت رب خواهد بود. هجرت جوهری از کفر به ایمان، از شرک به توحید، از ظلمت به نور، از نسیان به ذکر، از جهالت به معرفت، از کثرت به وحدت، از عصیان به اطاعت، از تجری به انقیاد و از تکاثر به کوثر که در حقیقت، هجرت و شدن از طبیعت به ماورای طبیعت است و این حرکت تکاملی، حرکتی اشتدادی و استکمالی خواهد بود؛ یعنی از مرحله‌ای به مرحله‌ای و از طوری به طور دیگر که در اصطلاح عرفانی به آن، مقامات و منازل اطلاق می‌شود و عنوان «سیر و سلوک» در عرفان عملی بر آن منطبق است. پس حرکت به سوی بی‌نهایت کمال و کمال مطلق است که در حقیقت، حرکت انسان از «خود» به سوی «خدا» و حرکت از خود به خود یا خودآگاهی و خودیابی است؛ چه اینکه تعلق انسان به خدا، بر طبق آموزه‌های اسلامی تعلق تکاملی انسان یا رسیدن به خود برتر و مَن فراتر و توسعه‌بخشی به خود خویشتن است.

طبق مبانی حکمت متعالیه، عالم ماده سراسر یک حقیقت گذرا و سیال است که از قوه

به سوی فعلیت در حرکت خواهد بود. ماده اولی توسط یک صورت نخستین که همان صورت جسمیه است، تحصیل می‌یابد و در ادامه سیر استکمالی خود، این صورت جسمی خود ماده‌های برای صورت نباتی می‌شود، صورت نباتی نیز به نوبه خود ماده‌ای ثانی می‌شود تا صورت حیوانی روی آن قرار بگیرد. این قرار گرفتن صورت‌ها روی یکدیگر به نحو لبس بعد لبس است و لذا هر مرتبه از صورت کمال‌های صورت پیشین را نیز داراست (طباطبایی، ۱۳۸۵، ج ۲: ۲۷۹). نفس نیز جوهری است که در معرض حرکت جوهری قرار دارد و این حرکت آن را کامل و کامل‌تر می‌کند. نفوسی که از این صور حیوانی و نباتی گذشته و از نیمدایره قوس صعود مقداری بیش از آنچه سایر نفوس و صور جوهریه به آن نائل شده‌اند، طی کرده‌اند، در این هنگام از جانب حضرت واهبالصور شایسته قبول نفسی به نام نفس ناطقه می‌شوند که این نفس ناطقه کلیه قوای نفس نباتی و قوای نفس حیوانی را به استخدام خویش درمی‌آورد (شیرازی، ۱۳۸۲: ۲۹۹). نفس ناطقه نخستین استخدام خویش را در درون خود انجام می‌دهد و قوای نفس نباتی و حیوانی را به تسخیر خویش درمی‌آورد. اما استخدام‌گری آن مراحل دیگری نیز طی می‌کند. نفس ناطقه دارای قوه درک و تصور کلیات است و به این اعتبار، عقل نظری دارد. همچنین قوه دیگری در نفس هست که با آن اعمال و صنایع خاص انسانی را می‌سازد یا حسن و قبح را انسان مدنی بالطبع است (شیرازی، ۱۳۵۴: ۴۸۸). اما مطابق نظر علامه در این مبنا، به طبع اولیه انسان توجه نشده؛ در واقع این طبع، طبع ثانوی اوست و طبع اولیه استخدام‌گری است (طباطبایی، ۱۳۸۹، ج ۲: ۱۲۶ و ۱۳۱). به عبارت دیگر، مدنیت او نتیجه قهری استخدام‌گری او محسوب می‌شود و لذا می‌توان گفت انسان مدنی بالاضطرار است، اما نه اضطراری از روی ترس یا جهل.

علامه طباطبایی در اینکه اصل فطری استخدام را نقطه شروع حرکت بشر و همراه همیشگی او در مسیر کمال دانسته است، بیانی ابتکاری دارد؛ اما می‌توان برای این بیان، پیشینه‌ای در سخنان جلال‌الدین دوانی یافت و آن را تکمیل کرد. جلال‌الدین دوانی موجود را بر حسب کمال، دو گونه می‌داند: موجودی که کمالش با وجودش مقارن است و

موجودی که کمالش متأخر از وجود آن خواهد بود. نوع دوم همان موجودی است که سیر استکمالی دارد. چنین موجودی در سیر از نقصان به کمال، از معونه یاری میگیرد. معونه نیز یا بالماده است یا بالآله یا بالخدمه. معونه بالخدمه نیز یا بالذات است یا بالعرض. دوانی اعتقاد دارد چون انسان اشرف مخلوقات است، پس بالذات خدمت هیچ موجودی نمی‌کند. این مطلب دوانی که بنا بر نظر برخی نویسندگان، همان سخن علامه در باب استخدام است (داوری اردکانی، ۱۳۸۹: ۴۱۳) به اصل فطری کمال‌طلبی اشاره می‌کند.

نتیجه‌گیری

هر نظام تربیتی، اعم از فردی و اجتماعی، مبتنی بر یک جهان‌بینی و هستی‌شناسی منسجم و انسان‌شناسی نظری است. ملاصدرا و پیروان او، با رویکرد به تقریب یکسان به حقیقت انسان و توجه به ساحات وجودی و مراتب نفس و تأکید بر فطرت به‌عنوان حقیقت وجودی انسان، به مسئله تربیت او از حیث فردی و اجتماعی پرداخته‌اند. مهم‌ترین نمود انسان‌شناسی ملاصدرا در حوزه تربیت، توجه به نیازهای مادی و معنوی و برنامه‌ریزی برای شکوفایی استعدادهای طبیعی و روحانی به‌طور همزمان، ضروری است. از جمله این ضرورت‌ها، برنامه‌ریزی برای رشد، تعالی، پیشرفت، خلاقیت، علم، تفکر و اخلاقیات خواهد بود. ملاصدرا، با توجه به تحلیلی که از هستی و انسان ارائه داده، توانسته است بستری برای یک نظام تربیتی پایه‌گذاری کند. انسان مورد نظر در آرای ملاصدرا، مجمع جمیع کمالات مخلوقات است. بر اساس انسان‌شناسی ملاصدرا، کمال انسان یا سعۀ وجودی او، بر اثر تفکر و سیر علمی تحقق می‌یابد. به‌عبارت دیگر، در فلسفۀ ملاصدرا، علم و دانایی، دلیلی بر سعۀ وجودی است؛ بنابراین هر چه علم و دانایی در جامعه گسترش یابد، به همان میزان، استکمال وجودی افراد جامعه نیز افزایش می‌یابد. از این‌رو انسان قابلیت استکمال دارد و در حال حرکت به سوی کمال است؛ یعنی انسان تربیت‌پذیر محسوب می‌شود. جهت‌دهی به این مسیر استعداد و استکمال وجودی، وظیفۀ پیامبران و امامان و جایگاه آنها در میان امت، هدایت مردم در مسیر رشد، تعالی و استکمال وجودی

بود. این واقعیتی است که در سیره حکومتی پیامبر اکرم (ص) و امیرالمؤمنین (ع)، با ایجاد بستر مناسب جهت تربیت و استکمال انسان مشاهده می‌شود. لذا بر اساس حکمت متعالیه در حرکت جبلی و ارادی، انسان در قوس صعود می‌تواند همه مراتب امکانی را تا فراسوی بی‌نهایت و مقام لایق بی‌مایید.

پیروان حکمت متعالیه نیز با الهام از آن نظام توانستند نظریه ملاصدرا درباره انسان را عملی کنند. ملاصدرا، در شرح و تفسیر برخی از آیات و روایات، حکمت عملی را بنیانگذاری کرده است که می‌توان آن را به‌عنوان روش تربیتی او دانست. گرچه او، به دلیل شرایط اجتماعی روزگار خود، در مقام عمل نتوانست در جهت تربیت اجتماعی و تأثیر آن در استکمال انسان متعالی قدمی بردارد؛ پیروان حکمت متعالیه، به تأسی از انسان‌شناسی ملاصدرا و تطبیق آن با تعالیم قرآنی، به‌ویژه در مقوله فطرت، توانستند بسترهای اجتماعی لازم را برای تحقق حکمت عملی ملاصدرا فراهم کنند و ضمن طرح تبیین جدیدی از حکمت نظری در آثار اخلاقی، مدلی برای تربیت ابعاد وجودی انسان ارائه دهند. البته تأکید بر استکمال اختیاری و هدفمند انسان، در آثار و سخنان آنها مشاهده می‌شود.

کتابنامه

۱. دادبه، اصغر (۱۳۸۲). کلیات فلسفه، چ بیست و ششم: دانشگاه پیام نور.
۲. داوری اردکانی، رضا (۱۳۸۹). ما و تاریخ فلسفه اسلامی، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۳. ربانی گلپایگانی، علی (بی تا). فطرت و دین: مؤسسه فرهنگی دانش و ادبیات معاصر.
۴. زیلسون، اتین (۱۳۹۲). تقد تفکر فلسفی غرب، ترجمه احمد احمدی: سمت.
۵. شفیعی، سید محمد (۱۳۶۷). پژوهشی پیرامون فطرت مذهبی در انسان: دفتر انتشارات اسلامی.
۶. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۷۲). ده مقاله پیرامون مبدأ و معاد، چ سوم: انتشارات الزهراء.
۷. _____ (۱۳۷۹). تفسیر موضوعی قرآن کریم، فطرت در قرآن، چ دوم: اسراء.
۸. شیرازی، صدرالمتألهین (۱۳۸۶). شرح اصول کافی، کتاب عقل و جهل، بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
۹. _____ (۱۳۸۱). کسرالاصنام الجاهلیه، مقدمه و تصحیح و تعلیق دکتر محسن جهانگیری، تهران: بنیاد حکمت صدرا.
۱۰. _____ (۱۳۶۳). مفاتیح الغیب، تهران: مؤسسه تحقیقات فرهنگی.
۱۱. _____ (۱۳۶۶). تفسیر القرآن الکریم، قم: بیدار.
۱۲. _____ (۱۹۸۱). الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعه، بیروت: دارالاحیاء التراث العربی.
۱۳. _____ (۱۳۵۴). المبدأ و المعاد، تصحیح سید جلال الدین آشتیانی، تهران: انجمن حکمت و فلسفه ایران.
۱۴. _____ (۱۳۸۲). الشواهد الربوبیة فی المناهج السلوکیة، به اشراف استاد سید محمد خامنه‌ای، با تصحیح و تحقیق و مقدمه دکتر سید مصطفی محقق داماد،

- تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
۱۵. طباطبایی، سید محمدحسین (۱۹۹۷). *المیزان*، جلد ۱، ۳، ۴، ۶، ۷، ۸، ۱۰، ۱۶، ۱۹ و ۲۰، بیروت: مؤسسه الأعلمی للمطبوعات.
۱۶. _____ (۱۳۶۲). *نهایة الحکمة*، قم: مؤسسه نشر الإسلامی.
۱۷. _____ (۱۹۹۴). *المیزان فی تفسیر القرآن*، بیروت: مؤسسه الاعلمی.
۱۸. _____ (۱۳۸۸). *اسلام و انسان معاصر*، قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۱۹. _____ (۱۳۸۵). *نهایة الحکمة*، جلد ۲، ترجمه و شرح علی شیروانی، قم: بوستان کتاب.
۲۰. _____ (۱۳۸۹). *اصول فلسفه و روش رئالیسم*، جلد ۲ و ۴، مقدمه و شرح مرتضی مطهری، تهران: صدرا.
۲۱. طوسی، خواجه نصیرالدین (۱۳۷۵). *شرح اشارات*، جلد ۱، قم، نشر البلاغه.
۲۲. فروغی، محمد علی (۱۳۷۹). *سیر حکمت در اروپا*، جلد ۱ و ۲، چ سوم، تهران: نشر البرز.
۲۳. کاپلستون، فردریک (۱۳۷۵). *تاریخ فلسفه*، ترجمه سید جلال‌الدین مجتبوی، جلد ۱، چ سوم: انتشارات علمی و فرهنگی و سروش.
۲۴. کلینی، محمدبن یعقوب (۱۳۶۲). *الکافی*، تهران: اسلامیه.
۲۵. مجلسی، محمد باقر (بی تا). *بحار الانوار*، تهران: اسلامیه.
۲۶. مصباح یزدی، محمد تقی (۱۳۸۶). *معارف قرآن*، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
۲۷. مطهری، مرتضی (۱۳۷۰). *مجموعه آثار*، جلد ۳، تهران: صدرا.
۲۸. _____ (۱۳۷۵). *اصول فلسفه و روش رئالیسم*، مجموعه آثار، جلد ۶، چ چهارم: صدرا.
۲۹. _____ (۱۳۶۰). *شرح مبسوط منظومه*، جلد ۱، تهران: حکمت.

۳۰. _____ (۱۳۷۳). فطرت، چ ششم: صدرا.
۳۱. _____ (۱۳۷۶). مسئله شناخت، مجموعه آثار، جلد ۱۳، چ سوم: صدرا.
۳۲. _____ (۱۳۷۵). مقدمه‌ای بر جهان‌بینی اسلامی، مجموعه آثار، جلد ۲، چ ششم: صدرا.
۳۳. _____ (۱۳۸۰). مجموعه آثار، قم: صدرا.
۳۴. موسوی خمینی، سید روح‌الله (۱۳۸۶). شرح چهل حدیث، قم: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
۳۵. _____ (۱۳۸۵). صحیفه امام «مجموعه آثار امام خمینی»، ۲۲ جلد، چ نخست، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (س).