

ظرفیت فلسفه ابن سینا در بازیابی ابعاد گرایشی فطرت

سعیده سادات شهیدی^۱

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۰۴/۰۱ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۰۶/۱۵

چکیده

بحث درباره فطرت و ابعاد آن بعد از دوره صدرالمتألهین به نحو مدون در مباحث انسان‌شناسی فلسفی وارد شد و در فلسفه ابن سینا دیده نمی‌شود. به نظر می‌رسد تلقی قرآنی بودن این بحث و تصور کارکرد صرف آن در اثبات وجود خداوند متعال، در مطرح‌نشدن آن در مباحث فلسفی پیشینیان اثرگذار بوده است؛ با وجود آن، از طریق تعریفی که حکمای متأخر درباره فطرت به دست داده‌اند، می‌توان مباحث مرتبط با ابعاد این مقوله را به صورت پراکنده در آثار شیخ‌الرئیس یافت. در خصوص مقوله فطرت از نگاه ابن سینا، آنچه بیشتر مورد توجه محققان قرار گرفته، جنبه ادراک فطری و عنایت به قوه عقل است؛ چنان‌که برخی علت مطرح‌نشدن بحث فطرت در آثار ابن فیلسوف را عینیت فطرت و عقل دانسته‌اند؛ از این روی، در مقاله حاضر، بُعد مغفول گرایشی فطرت مورد توجه قرار گرفته و سؤال اصلی پژوهش، آن است که آیا در فلسفه ابن سینا فطرت همان عقل است یا حکمت سنی ظرفیت بازیابی ابعاد گرایشی فطری مورد نظر متأخران را دارد. در طول مقاله مشخص خواهد شد که در آثار بوعلی، درباره گرایش‌های سرشتی انسان به معبود و زیبایی سخن گفته شده است و البته در باب استناد گرایش فطری به فضایل اخلاقی در نگاه او اختلاف‌نظرهایی وجود دارد. آنچه بیشتر، شیخ‌الرئیس را در زمره ملتزمان به نظریه فطرت قرار می‌دهد، بازتعریف عرضه‌شده از سوی او درباره انسان است. وی تأکید کرده فصل انسان نه ناطق‌بودنش، بلکه نفس انسانی است و از ویژگی‌های این نفس، استعداد نطق است. تأکید ابن سینا بر وجود داشتن میل و عشق ویژه انسان به پروردگار و زیبایی دوستی را می‌توان به عنوان دیگر لوازم حقیقت وجود نفس انسانی، تأکیدی بر بُعد گرایشی سرشت انسان محسوب کرد.

واژگان کلیدی: فطرت، قوه عقل، ادراکات فطری، گرایش‌های فطری، ابن سینا.

مقدمه

یکی از مباحث مهم انسان‌شناختی‌ای که در حوزه‌های مختلف هستی‌شناسی، معرفت‌شناسی، زبان‌شناسی، دین‌شناسی و... بسیار مؤثر واقع شده، فطرت است؛ اما این موضوع تا پیش از ظهور حکمت متعالیه در مباحث انسان‌شناسی حکمی اسلامی، مهجور بوده و کمتر به آن توجه شده است. در فلسفه اسلامی، بحث درباره فطرت، تعریف، ابعاد و لوازم این نظریه در حکمت متعالیه مطرح شده و به‌همت حکمای نوصدرایی گسترش یافته؛ چنان‌که به‌جرئت می‌توان گفت شاخص‌ترین فیلسوف نوصدرایی‌ای که در این زمینه، مباحثی گسترده را مطرح کرده، آیت‌الله شاه‌آبادی بوده است. وی با تحلیل معنایی آیه سی‌ام از سوره روم، ضمن تعریف کردن فطرت، ابعادی گسترده از سرشت انسانی را مطرح کرده و با استفاده از این ابعاد، استدلال‌های متعددی در اثبات وجود باری- تعالی- تدارک دیده است (شاه‌آبادی، ۱۳۸۶، ص. ۱۱۳-۲۲۳). در میان فیلسوفان نوصدرایی، وی یگانه فردی است که با تأمل در حقیقت فطرت، ابعاد متعدد این مقوله همچون فطرت عالمه، فطرت کاشفه، فطرت عاشقه، فطرت خاضعه، فطرت حریت و فطرت افتقاریت را تعریف کرده و چون ویژگی‌های فطری را مطابق و متناظر با صفات خداوند متعال دانسته، تعیین این فطریات را غیرممکن به‌شمار آورده است. شهید مطهری نیز در کتاب فطرت، با تبیین مسئله ادراکات و گرایش‌های فطری، دیدگاه‌های رقیب را مطرح کرده و ضمن دفاع از وجود ابعاد فطرت، برای ابطال آن دیدگاه‌ها کوشیده است.

مطرح‌نشدن بحث فطرت به‌صورت مدون در فلسفه ابن‌سینا مشهود است و در آثار وی درباره فطرت به‌معنای موردنظر فیلسوفان متأخر سخن گفته نشده است. در این زمینه، دو سؤال مطرح است: الف) باوجود آنکه فطرت از مباحث انسان‌شناسی به‌شمار می‌آید، چرا موردعناایت پیشینیان و ازجمله ابن‌سینا نبوده است؟ ب) اگرچه بوعلی صراحتاً درباره فطرت و ابعاد آن سخن نگفته است، آیا می‌توان این بحث را در فلسفه او پی گرفت؟

به‌نظر نگارنده، علت بی‌توجهی به فطرت به‌عنوان عاملی مهم در تبیین حقیقت انسان نزد متقدمان و ازجمله ابن‌سینا آن است که در مقطعی از تاریخ فلسفه اسلامی، این موضوع، بحثی قرآنی و درون‌دینی تلقی شده که کارکرد آن صرفاً اثبات وجود خداوند متعال است؛ به عبارت دیگر، این مقوله، کمتر از حیث انسان‌شناختی موردتوجه بوده و بیشتر در مباحث

تفسیری و به‌عنوان راهی برای شناخت پروردگار بدان پرداخته شده و به همین دلیل، در آثار حکمی، حضوری چشمگیر نداشته است. ملاصدرا با عنایت به آیات متعددی که مضامینی مرتبط با فطرت و خلقت ویژه انسان دارند، فطرت را با مباحث انسان‌شناسی فلسفی پیوند زده و در آثار مختلف خود و به‌ویژه تفسیر القرآن‌الکریم، بارها درباره فطرت و ابعاد آن سخن گفته است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۴۰، ج. ۱، ص. ۱۱۵؛ ۱۳۶۶ق، ج. ۱، ص. ۱۹ و ۲۹، ج. ۷، ص. ۲۰۰؛ ۱۳۸۹، ص. ۱۷۶؛ ۱۴۲۴ق، ص. ۳۱۹-۳۲۰؛ ۱۹۸۱، ج. ۹، ص. ۱۳۲)؛ هرچند احتمالات دیگری نیز در باب چرایی مطرح‌نشدن بحث فطرت در فلسفه متقدمان و از جمله ابن‌سینا وجود دارد.

در باب سؤال دوم که مسئله اصلی این پژوهش است، می‌توان گفت اگرچه در فلسفه بوعلی به نظریه فطرت به‌عنوان بحثی مجزا پرداخته نشده است، با توجه به تعریف عرضه‌شده درباره فطرت انسانی و ابعاد این مقوله در وجود انسان از دیدگاه متأخران می‌توان این نظریه را در اندیشه شیخ‌الرئیس واکاوی و فراوانی این بحث را هرچند به‌صورتی نامنسجم و پراکنده در آثار او پیگیری کرد؛ به عبارت دیگر، در پاسخ به سؤال درباره حقیقت و ابعاد فطرت در حکمت سینوی، به مطالبی پراکنده در این حوزه، در آثار وی دست می‌یابیم؛ بی‌آنکه مستقیماً درباره این مسئله در فلسفه او سخنی گفته شده باشد. دلیل این مسئله، ارتباط وثیق میان فطرت و مباحث انسان‌شناسی حکمی است.

پژوهش‌های صورت‌گرفته در باب فطرت در حکمت سینوی، تاحدی که به آن‌ها دست یافتیم، ناظر بر بازیابی ادراکات فطری در آثار ابن‌سینا هستند. خندان (۱۳۸۳) در بخشی از کتاب خود به دیدگاه شیخ‌الرئیس در باب ادراکات فطری پرداخته و بعد گرایشی آن را در نظر نداشته است. امید (۱۳۸۸) نیز در مقاله خود بر بعد ادراکی فطرت نزد ابن‌سینا متمرکز شده است؛ همچنین شبانی شهرضا و احمدی‌زاده (۱۳۹۷) در بخش نخست از مقاله خود، با تمرکز بر واژه «فطرت» در آثار بوعلی، احکام مختلف و مرتبط با این واژه را بررسی کرده‌اند و پژوهش آنان عمدتاً جنبه معرفت‌شناختی و ادراکی دارد.

توجه ویژه به بعد ادراکی فطرت، ناشی از آن است که عقل، قوا و کارکردهای آن از نظر ابن‌سینا مهم‌ترین جنبه‌های تمایزبخش انسان از دیگر حیوانات به‌شمار می‌آیند و نمود این مسئله را در مبحث اولیات، به‌عنوان مقدمات برهان، قوه نطق در انسان، و قوای عقل و

مراتب آن به‌متابۀ والاترین قوه ادراکی بشری می‌توان مشاهده کرد. با توجه به این پیشینه پژوهشی و غنای کمی و کیفی تحقیق‌های انجام‌شده در این حوزه به‌نظر می‌رسد لازم باشد بیشتر بر بُعد گرایشی فطرت از نگاه بوعلی تمرکز شود. مشخصاً این بحث به‌صورت مدون در آثار وی وجود ندارد؛ ولی با الگوگیری از وجوه مختلف بُعد گرایشی فطری که در نگاه متأخران مشاهده است، می‌توان دیدگاه این فیلسوف را واکاوی کرد. شیخ‌الرئیس در بیان مراتب مختلف عشق، بالاترین مرتبه را عشق بین انسان و معبود دانسته و مختصاتی که از این عشق والا به‌دست داده است، با گرایش فطری به پرستش و عبادت، همخوانی بسیار زیاد دارد. از سوی دیگر، او مباحثی را درخصوص گرایش سرشتی انسان به زیبایی بیان کرده که با مباحث متأخران در این زمینه، قابل تطبیق است؛ در نتیجه، فلسفه بوعلی علاوه بر ابعاد ادراکی، ظرفیت پردازش و بازیابی ابعاد گرایشی فطرت را نیز دارد و بحث درباره گرایش‌های سرشتی انسان را غالباً در آثار الهیاتی و عرفانی وی می‌توان یافت.

پیش از بررسی این مبحث در آثار ابن‌سینا لازم است نگاه متأخران درخصوص تعریف فطرت و ابعاد آن را تحلیل کنیم تا به ملاکی روشن در واکاوی حکمت سنی دست یابیم؛ سپس با مطرح کردن موضوع رابطه عقل و فطرت، و رد عینیت آن‌ها براساس تعریف عرضه‌شده، دریچه‌ای برای ورود به بحث بُعد گرایشی فطرت در آثار ابن‌سینا گشوده خواهد شد.

۱. حقیقت فطرت

در اغلب آثاری که معنای فطرت بررسی شده، پیش از تبیین معنای اصطلاحی این واژه، درباره معنای لغوی آن سخن گفته شده است. شهید مطهری در کتاب فطرت، معنای لغوی واژه «فطرت» و واژه‌های نزدیک به آن را به‌صورتی مبسوط بیان کرده و در این راستا ضمن تعریف فطرت، واژگان «صبغه» (از آن حیث که خداوند متعال در متن خلقت، انسان را به رنگی خاص آفریده است) و «حنیف» (از آن جهت که انسان به حقیقت میل دارد) را بررسی کرده و تمایز معنایی فطرت از طبیعت (ویژگی‌های ذاتی موجودات بی‌جان) و غریزه (ویژگی‌های ذاتی حیوانات) را نشان داده است (مطهری، ۱۳۶۹، ص. ۱۸-۳۳). با عنایت به معنای لغوی «فطرت»، این واژه در مباحث انسان‌شناسی عبارت است از ویژگی‌های انسان در اصل خلقت و این مسئله که خداوند متعال گونه‌ای خاص از آفرینش

را برای انسان در نظر گرفته، نشان‌دهنده مفهوم فطرت است (مطهری، ۱۳۶۹، ص. ۱۹)؛ بنابراین، فطرت همچون طبیعت و غریزه، مقوله‌ای تکوینی و سرشتی در وجود انسان و مختص اوست (مطهری، ۱۳۶۹، ص. ۳۳).

آیت‌الله شاه‌آبادی، از پیروان حکمت متعالیه که فیلسوف فطرت قلمداد می‌شود (رشاد، ۱۳۸۶، ص. ۱۹)، در این بحث، ابداعات علمی قابل توجهی داشته است. او در مقام تعریف، فطرت را به معنای کیفیتی خاص از هستی دانسته است که هویت انسان و صفات ذاتی وجودش را تشکیل می‌دهد. مراد وی از کیفیت وجودی، ویژگی وجودی خاصی است که خداوند متعال با جعل بسیط در انسان ایجاد کرده است. از نظر این فیلسوف، فطرت الهی انسان، امری ذاتی و انفکاک‌ناپذیر است (شاه‌آبادی، ۱۳۸۶، ص. ۱۱۴). امام خمینی در شرح معنای فطرت، آن را حالت و هیئتی دانسته که خداوند متعال، مبنای خلق را بر آن قرار داده و در اصل خلقت، خمیره انسان‌ها بر آن سرشته شده و از لوازم وجود انسان‌هاست (خمینی، ۱۳۸۳، ص. ۱۸۰). علامه طباطبایی در تفسیر *المیزان*، فطرت را نوعی آفرینش انسان دانسته که با برخی علوم و معارف همچون توحید همراه شده است (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج. ۵، ص. ۳۱۲). آیت‌الله جوادی آملی در شرح فطرت، علاوه بر به دست‌دادن تعریفی کوتاه از آن به عنوان «سرشت ویژه و آفرینش خاص انسان» (جوادی آملی، ۱۳۷۲، ص. ۶۷)، این مقوله را بیشتر بسط داده و گفته است:

فطرت که همان بینش شهودی انسان نسبت به هستی محض و نیز گرایش آگاهانه و کشش شاهدانه و پرستش خاضعانه نسبت به حضرت اوست، نحوه خاصی از آفرینش است که حقیقت آدمی به آن نحو سرشته شده و جان انسانی به آن شیوه خلق شده که فصل اخیر انسان را همان هستی ویژه مطلق‌خواهی تشکیل می‌دهد (جوادی آملی، ۱۳۷۲، ص. ۶۹).

از نظر وی این عناوین گرچه در مفهوم، جدا از هم هستند، در مصداق، عین یکدیگرند و با حفظ انسانیت انسان، هم بینش شهودی به خداوند متعال، محفوظ است و هم پرستش او (جوادی آملی، ۱۳۷۲، ص. ۶۹).

خندان فطرت را خلقت ویژه انسان دانسته و مراد از فطریات انسان را ویژگی‌های خلقتی او برشمرده است (خندان، ۱۳۸۳، ص. ۶۹). ربانی گلپایگانی در تعریف فطرت، آن را نوعی هدایت تکوینی انسان در قلمرو شناخت و احساس دانسته و معتقد است ادراکات

فطری، اصول تفکر بشر به شمار می‌آیند و احساسات فطری، پایه‌های تعالی اخلاقی انسان قلمداد می‌شوند (ربانی گلپایگانی، ۱۳۸۸، ص. ۱۹). وی در این تعریف، به هردو بُعد ادراکی و شناختی فطرت توجه کرده است. سهرابی‌فر در تعریف فطرت، آن را مجموعه‌ای از معرفت‌ها، گرایش‌ها، توانایی‌ها و ویژگی‌هایی دانسته است که هنگام آفرینش انسان در او نهاده شده‌اند (سهرابی‌فر، ۱۳۹۶، ص. ۶۹). همان‌گونه که می‌بینیم، درضمن دو تعریف اخیر به کارکردهای فطرت نیز پرداخته شده است؛ بدان معنا که آفرینش خاص انسان، مجموعه‌ای از آثار و افعال را برای او به دنبال دارد که موجب تمایز یافتنش از دیگر جانداران می‌شود.

در کتبی که به مبحث فطرت پرداخته شده، درپی تعریف این مقوله، غالباً ویژگی‌های مشترک امور فطری تبیین شده است که با استفاده از آن‌ها تمایز امور فطری و غیرفطری از یکدیگر روشن‌تر می‌شود. اموری همچون همگانی‌بودن، ثبات، بی‌نیازبودن از آموزش و برخورداری از قابلیت تجربه‌درونی از ویژگی‌های مشترک فطریات هستند (ربانی گلپایگانی، ۱۳۸۸، ص. ۲۳؛ سهرابی‌فر، ۱۳۹۶، ص. ۷۳-۷۶).

ازجمله ویژگی‌های مطرح‌شده برای امور فطری، آن است که فطریات درعین اینکه طبیعت مشترک بین همه انسان‌ها هستند، از نوع بالفعل نیستند. امور فطری، استعدادها و قابلیت‌هایی هستند که به مرور زمان و درپی فراهم‌شدن زمینه خارجی فعلیت می‌یابند. آن‌ها ابتدا درحد استعداد هستند و سپس در محیط زیستی و تربیتی انسان رشد می‌کنند و شکوفا می‌شوند. شهید مطهری تأکید کرده است فطریات گرچه درطول زمان به‌صورت بالفعل درمی‌آیند، اکتسابی نیستند و از درون انسان جوانه می‌زنند. به‌تعبیر ایشان، سرشتی‌بودن امور فطری بدان معناست که این امور، حالت اولی، طبیعی، درونی و خودبه‌خودی انسان هستند؛ نه اینکه از بیرون به وی تحمیل شوند (مطهری، ۱۳۹۹، ص. ۳۷ و ۴۰)؛ به عبارت دیگر، فطری‌بودن یک مقوله به‌معنای بالفعل‌بودن آن از ابتدای خلقت مادی نیست و آن مقوله می‌تواند به مرور زمان فعلیت یابد. این مسئله هم درباره ادراکات و هم درخصوص گرایش‌های فطری، صادق است.

درپی مرور تعاریف بیان‌شده از فطرت درمی‌یابیم همه آن‌ها تعابیر مختلفی برای وصف یک حقیقت واحد هستند و از این جهت که در تمامشان فطرت، «نحوه خاص آفرینش

انسان» قلمداد می‌شود، مشترک‌اند؛ بر این اساس، امور فطری عبارت‌اند از ویژگی‌های ذاتی مخصوص نوع انسان.

ابن‌سینا در مواردی از واژه «فطرت» استفاده کرده و آن را به معانی متعدد به کار برده است. صریح‌ترین سخن وی در این حوزه، تعریف ذکرشده در بحث وهمیات است. از نظر شیخ‌الرئیس، قوه وهم، اعتقاد به آرایی را برای انسان، لازم می‌شمرد که تابع احکام حس‌اند و چون قوه وهم، قدرت تصورکردن خلاف آن‌ها را ندارد، همان حکم حس را به امور وهمی تسری می‌دهد؛ مانند حکم به این مسئله که «هر موجودی مکانمند است» و «دو جسم، مکان واحدی ندارند». این دو حکم، هردو تابع حس‌اند؛ ولی یکی کاذب و دیگری صادق است. حکم به کذب وهمیات باطل توسط عقل صورت می‌گیرد؛ وگرنه در ابتدای امر، وهم نمی‌تواند خطا را از صحیح تشخیص دهد و ممکن است گواهی فطرت در این موارد، نادرست باشد. ابن‌سینا در توضیح این مطلب، تعریف فطرت را بدین شرح بیان کرده است:

اگر انسان به نحو بالغ و عاقل، دفعتاً در دنیا آمده باشد؛ درحالی که هیچ حکمی را نشنیده و دیدگاهی را نپذیرفته باشد و با جماعتی معاشرت نکرده باشد... و تنها محسوسات را مشاهده و صور خیالی آن‌ها را اخذ کرده باشد و براساس آن، حکمی در ذهن خود صادر کند، اگر شک در آن حکم، جایز باشد، فطرت به آن شهادت نمی‌دهد و اگر شک در آن، ممکن نباشد، فطرت آن را می‌پذیرد (ابن‌سینا، ۱۳۷۹ب، ص. ۱۱۵-۱۱۸).

نکته مهم آن است که در این تعریف، شیخ تأکید کرده هرچه فطرت وهم می‌پذیرد، لزوماً صادق نیست؛ بلکه بسیاری از آن‌ها کاذب‌اند. فطرت وهم در احکامی که درباره امور محسوس صادر می‌کند، از ابزار عقل و مورد تأیید آن است؛ اما در احکامی که درخصوص امور غیرمحسوس صادر می‌کند، غالباً دچار اشتباه می‌شود.

همان‌گونه که می‌بینیم، وجه مشترک این تعریف با تعریف ذکرشده از سوی متأخران، سرشتی و غیراکتسابی بودن فطرت است؛ اما مطرح‌شدن آن در زمره وهمیات و امکان کاذب بودن حکم فطرت، تمایز مفهوم مورد نظر این فیلسوف از معنای مورد نظر متأخران را تأیید می‌کند.

در مواردی نیز شیخ‌الرئیس فطرت را به معنای وضع اولیه نفس انسان به کار برده که در آن، عاملی خارجی دست نبرده است (بی آنکه بحث ناظر به قوه وهم باشد)؛ مثلاً در *الإشارات و التنبيهات* آورده است: «نفوس سلیمه‌ای که بر فطرت خود باقی هستند و پرداختن به کارهای دنیای خاکی، آن‌ها را تیره و سخت نکرده، وقتی که ذکر روحانی را می‌شنوند، حالتی پر از شوق پیدا می‌کنند» (ابن‌سینا، ۱۳۷۵، ج. ۳، ص. ۳۵۴). این معنای فطرت به معنای موردنظر متأخران، بسیار نزدیک است؛ اما براساس این معنا تحلیل انسان‌شناختی مدونی در آثار بوعلی ملاحظه نمی‌شود و پردازش به ابعاد فطرت صورت نمی‌گیرد. در مواردی نیز شیخ فطرت را به معنای عقل آورده (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ق، ج. ۳، ص. ۱۹۰)، استدلال‌کردن را به فطرت نسبت داده (ابن‌سینا، ۱۴۰۰ق، ص. ۲۲۸) و از تعبیر «فطرت عقل» استفاده کرده است (ابن‌سینا، ۱۳۷۹ق، ص. ۱۱۷). این قراین سبب شده‌اند بسیاری از صاحب‌نظران در بررسی فطرت از نگاه ابن‌فلسوف، تنها به بُعد ادراکی آن توجه کنند.

۲. نسبت میان عقل و فطرت

برخی معتقدند دلیل بی‌توجهی ابن‌سینا به مسئله فطرت، آن است که وی فطرت را همان عقل دانسته و به همین سبب، به صورت جداگانه در آثارش به موضوع فطرت نپرداخته است (ابراهیمی دینانی، ۱۳۸۳). شایان ذکر است که این فیلسوف بر یکی دانستن فطرت و عقل تصریح نکرده و نهایتاً توجه زیاد وی به عقل و بُعد ادراکی ویژه انسان، چنین نظریه‌ای را رقم زده است. برخی حکما از جمله فیض کاشانی صراحتاً به همسان‌بودن و تساوی عقل و فطرت معتقد بوده‌اند. وی در تعبیری فطرت را همان عقل و به‌عنوان شرع داخلی درمقابل دین به منزله شرع خارجی دانسته و معتقد است آیه سی‌ام از سوره روم که درباب فطرت نازل شده، در وصف عقل آمده است (فیض کاشانی، ۱۴۱۷ق، ج. ۱، ص. ۱۸۷)؛ درحالی که ابن‌سینا تعبیری صریح در این زمینه ندارد.

در میان متأخران، ابراهیمی دینانی، از مخالفان با تمایز میان فطرت و عقل، معتقد است با توجه به ابهام گفتار قائلان درباب حقیقت فطرت و ناتوانی آنان در وضوح‌بخشی به چیستی فطرت می‌توان گفت فطرت، چیزی جز حقیقت عقل انسانی نیست و تفصیل متأخران در این بحث، بی‌فایده است. از نظر وی، درخصوص موضوع فطرت، تنها به کلی‌گویی بسنده شده و در نتیجه، بحث تنقیح نیافته است. به‌زعم او، هدف شهید مطهری از

پرداختن به بحث فطرت، پاسخ‌گویی به اندیشه‌های کمونیستی در پی رواج تأثیرات این نحله بوده است. به گفته وی:

مرحوم مطهری بر این واژه تأکید بسیار داشت. وی فطرت را ام‌المعارف می‌دانست... به گمان من، فطرت یعنی عقل و مرحوم مطهری هم در برخی از آثار خود بر این امر تأکید کرده است... انسان بر فطرت عقل آفریده شده است و این، امتیاز او بر سایر موجودات حتی فرشتگان است (ابراهیمی دینانی، ۱۳۸۳).

در حالی که متأخران و خصوصاً شهید مطهری مقوله فطرت را تنقیح و تبیین کرده و با تمایزبخشیدن آن از مشابهاتی همچون طبیعت و غریزه، و توضیح‌دادن آن ضمن بیان مرادفاتی مانند «صبغه» و «حنیف»، در وضوح‌بخشی به این مفهوم کوشیده‌اند. شهید مطهری به‌صراحت، فطرت را خلقت ویژه انسان دانسته و قوه عقل را از ویژگی‌های خلقتی و مرتبط با بُعد ادراکی وجود انسان به‌شمار آورده است. مسئله مهم دیگری که ایشان حجم زیادی از کتاب فطرت را به آن اختصاص داده، بُعد گرایش سرشتی انسان است که وی صراحتاً آن را از عقل جدا کرده و گفته است: «یک مسئله دیگر هست که به دنیای ذهن و عقل و فکر کاری ندارد؛ به دنیای خواست، اراده، میل‌ها و گرایش‌ها کار دارد و یک امر دیگری است. مسئله گرایش‌ها مسئله‌ای است ماورای عقل» (مطهری، ۱۳۹۹، ص. ۱۴۸)؛ از این روی، قوه عقل از دارایی‌های فطری انسان و مربوط به بُعد شناختی اوست و نمی‌توان آن را معادل با فطرت دانست.

اکنون، سؤال درباره نسبت میان عقل و فطرت را به فلسفه ابن‌سینا عرضه می‌کنیم: آیا مطرح‌نشدن بحث فطرت در فلسفه ابن‌سینا به‌معنای یکی‌انگاشتن آن با عقل است؟ براساس تعریف عرضه‌شده از فطرت، آیا شیخ‌الرئیس تنها عقل را ویژگی تمایزبخش انسان دانسته یا از عوامل جداکننده دیگری نیز سخن گفته است؟

در فلسفه ابن‌سینا عقل از اخصّ خواص نوع انسان به‌شمار می‌آید و از این روی، در این مسئله که عقل از امور فطری انسان است، شکی وجود ندارد؛ اما شیخ علاوه بر عقل از امور متمایزکننده دیگری برای انسان نیز نام برده است. این فیلسوف در *طبیعیات شفا* پس از اتمام بحث درباره قوای حیوانی و پیش از ورود به بحث قوای انسانی، در بحثی با عنوان «اموری که مختص انسان هستند»، خواص ویژه انسان را بدین شرح برشمرده است:

الف) میل به زندگی اجتماعی: انسان با زندگی انفرادی نمی‌تواند به غایت خلقتی‌اش برسد؛ بلکه زندگی مطلوب او در شکل اجتماعی تحقق می‌یابد و برای شکل‌گیری زندگی اجتماعی، وی به برقراری ارتباط و تفاهم با هموعانش نیاز دارد. این ارتباط از طریق اصوات صورت می‌گیرد و انسان برخلاف حیوانات می‌تواند اصوات را با هم ترکیب کند. ب) ایجاد صنایع: انسان با استفاده از قوانین عالم طبیعت برای بهبود معیشت خود، صنایعی عجیب و حیرت‌آور را ابداع می‌کند. ممکن است برخی حیوانات نیز صنایعی داشته باشند؛ ولی این صنایع، محصول اندیشه نیستند؛ بلکه از الهام و تسخیر الهی سرچشمه می‌گیرند.

ج) انفعالات انسانی: از دیگر خواص انسان که در همجنسان دیگرش وجود ندارد، انفعالات انسانی است. انسان در اثر شنیدن امور شگفت‌انگیز، به حالتی انفعالی به نام تعجب دست می‌یابد و خندان می‌شود؛ درمقابل، درپی ادراک امور آزاردهنده، دچار اضطراب می‌شود و گریه می‌کند؛ همچنین تربیت اجتماعی، او را به احتراز از اموری خاص وادار می‌کند و درصورت انجام‌دادن آن امور و اطلاع‌یافتن دیگران از این مسئله، حالتی به نام شرم به وی دست می‌دهد. دیگر انفعال انسان، ترس است که در نتیجه نگرانی از واقع شدن امر مضر در آینده بر او عارض می‌شود. درمقابل این حالت، رجا قرار دارد که امید به وقوع امر مطلوب در آینده است. از دیگر اختصاصات انسان، دوراندیشی را می‌توان نام برد که براساس آن، وی هر فعلی را به زمانی اعم‌از حال یا آینده که مناسب آن است، می‌سپارد.

د) تعقل (تصور معانی کلی): از نظر ابن‌سینا اختصاصی‌ترین خاصه انسان، تصور معانی کلی است که تجردی کامل از ماده دارند. این معانی یا صور کلی ذاتاً مجردند که به تجرید نیازی ندارند و به راحتی برای عقل تصور می‌شوند یا ذاتاً مجرد نیستند که در این صورت، با تجرید از ماده و آثار آن، ادراک کلی صورت می‌گیرد. از سوی دیگر، انسان از قدرت تفکر برای رسیدن به مجهولات تصویری و تصدیقی برخوردار است (ابن‌سینا، ۱۴۱۷ق، ص. ۲۷۹-۲۸۴).

بر مبنای این مقدمه که تفاوت نوع انسان با دیگر حیوانات را نشان می‌دهد، ابن‌سینا سراغ منشأ این تفاوت‌ها رفته و از قوای ویژه نفس انسانی سخن گفته است. از نظر او قوای

انسانی به دو دسته تقسیم می‌شوند: نخست، قوای مشترک با نباتات و حیوانات؛ دوم، قوایی که تنها به نوع انسان اختصاص دارند.

قوای غذایی، نامیه و مولده از قوای نباتی نفس انسان هستند و قوای محرکه و مُدرکه از قوای حیوانی نفس انسان به‌شمار می‌آیند. قلمرو ادراکی انسان با دیگر حیوانات تا حدودی اشتراک دارد. انسان همچون حیوانات، قوای حس، خیال و وهم را که همگی مُدرک جزئیات هستند، داراست؛ ولی افزون‌بر این ادراکات، ادراکی کلی نیز دارد و این مسئله، موهون وجود قوه‌ای اختصاصی به‌نام قوه عقل در انسان است (ابن‌سینا، ۱۴۱۷ق، ص. ۵۴-۶۸).

از نظر ابن‌فلسوف، قوه عقل از حیث کارکرد بر دو نوع تقسیم می‌شود: الف) قوه عالمه (عقل نظری): این قوه، ادراکات خاص انسانی، یعنی تأمل در کلیات را برعهده دارد و انسان می‌تواند با تجرید صور حسی، خیالی و وهمی از ماده و أعراض مادی، به مفهومی کلی از آن دست یابد. عقل نظری مطلقاً کلیات را ادراک می‌کند؛ چه کلیاتی مانند حُسن عدل و قبح ظلم که مربوط به افعال اختیاری انسان هستند (حکمت عملی) و چه کلیاتی همچون خدا و صفات الهی که با نظر و واقعیات نفس‌الأمری ارتباط دارند (حکمت نظری). ابن‌سینا عقل نظری را واسطه ارتباط نفس با موجودات مافوق می‌داند.

ب) قوه عامله (عقل عملی): این قوه، مبدأ محرک بدن انسان و منشأ تدبیر فعالیت‌های اختیاری او به‌شمار می‌آید و دامنه تدبیر آن، جزئیات عملی است. انسان با استفاده از این قوه، بایستگی‌هایی را درخصوص رفتار و کردار جزئی خود براساس مقدمات بدیهی، تجربی یا مشهور به‌دست می‌آورد و به عبارت دیگر، نقش عقل عملی، اندیشیدن در امور جزئی برای استفاده عملی از آن‌هاست؛ مانند اینکه باید به این فقیر خاص کمک کرد (ابن‌سینا، ۱۴۱۷ق، ص. ۶۳-۶۶).

شیخ‌الرئیس تأکید می‌کند که عقل دارای مراتبی از قوه به فعل است و شکوفایی آن به‌نحو تدریجی صورت می‌گیرد. در مرحله نخست، یعنی عقل هیولایی، هنوز هیچ نقشی در عقل مرتسم نشده است؛ ولی استعداد پذیرش هر معقولی در آن وجود دارد. در مرتبه بعد که عقل بالملکه نام دارد، نفس انسان با دریافت معقولات اولیه و بدیهی، آمادگی کسب

معقولات نظری را از طریق تفکر یا حدس زدن به دست می‌آورد. پس از آن، عقل به کمک معقولات اولی و بدیهی، معقولات اکتسابی را تحصیل می‌کند و عقل بالفعل نام می‌گیرد. در نهایت، هنگام مشاهده آن معقولات در اثر اتصال با عقل فعال، نام «مستفاد» بر عقل نهاده می‌شود (ابن سینا، ۱۳۷۹، ص. ۳۳۳-۳۳۶). بوعلی در مواردی این مراتب را مراتب عقل نظری معرفی کرده (ابن سینا، ۱۴۱۷ق، ص. ۶۷-۶۸)؛ اما در برخی موارد معدود، عقل عملی را نیز برخوردار از این مراتب دانسته است (ابن سینا، ۱۴۱۷ق، ص. ۲۸۷). رتبه‌بندی سطوح عقل انسانی از قوه به فعل با بالقوه بودن فطریات در بدو پیدایش انسان و رشد و شکوفایی تدریجی آن‌ها در طول حیات هماهنگی دارد.

دو کارکرد عقل، تنها به انسان اختصاص دارند و از این روی می‌توان آن‌ها را از ویژگی‌های ذاتی مخصوص نوع انسان دانست. ذاتی و اختصاصی بودن قوه عقل و قوای تحت سیطره آن، طبق تعریف، زمینه را برای ورود آن‌ها به قلمرو امور فطری فراهم می‌کند؛ به عبارت دیگر، در فلسفه ابن سینا به دلیل مطرح نشدن روشن موضوع فطرت، تصریحی بر فطری بودن قوه عقل وجود ندارد؛ ولی بر پایه تعریفی که متأخران به دست داده‌اند و تصریح بوعلی بر این مسئله که این قوه از ویژگی‌های ذات انسانی است، می‌توان عقل را از امور فطری در حکمت سینوی دانست. این مسئله که عقل از مختصات انسان و از امور فطری است، با یکسان‌انگاری فطرت و عقل تفاوت دارد. انسان از ویژگی‌های خلقتی متفاوتی در مقایسه با حیوانات برخوردار است که عقل از مهم‌ترین آن‌ها محسوب می‌شود؛ اما این واقعیت نباید باعث فروکاستن خواص حقیقت انسان به عقل شود.

۳. گرایش‌های فطری

همان‌گونه که گفتیم، در بیشتر پژوهش‌های صورت گرفته در باب فطرت از نگاه ابن سینا به بحث ادراکات فطری پرداخته شده و این مسئله، متأثر از باور به یکسان‌انگاری عقل و فطرت نزد این فیلسوف بوده است. شیوع این مسئله سبب شده است نگاشتن پژوهش‌هایی در باب گرایش‌های فطری در آثار ابن سینا کمتر صورت گیرد؛ در حالی که فلسفه سینوی به میزان زیادی قابلیت بررسی ابعاد گرایشی فطرت را داراست و شیخ در برخی ابعاد گرایشی، نگرشی مشابه با دیدگاه‌های متأخران دارد.

از نظر ابن‌سینا علاوه بر ادراکاتی که به نحو ذاتی، در درست بودن آن‌ها تردیدی نیست، انسان‌ها از گرایش‌هایی سرشتی نیز برخوردارند که همگانی و تغییرناپذیر هستند. طبق دیدگاه متأخران، این کشش سرشتی و درونی به اموری همچون جاودانگی ذات، پرستش، زیبایی و فضایل اخلاقی تعلق می‌گیرد. در پی بررسی آثار این فیلسوف می‌توان به برخی گرایش‌های فطری انسان از منظر او دست یافت که از جمله آن‌ها گرایش ذاتی و عشق سرشتی به پروردگار و پرستش او و نیز گرایش به زیبایی درخور ذکرند. در باب گرایش به فضیلت‌های اخلاقی با توجه به تبیین خاص بوعلی از گزاره‌های اخلاقی، امکان ارجاع مقبولات اخلاقی به گرایش فطری، محل تردید است. در ادامه، درباره این مسئله، بیشتر سخن خواهیم گفت.

شیخ‌الرئیس در نمط هشتم از *الإشارات و التنبیحات*، در توضیح بهجت و سعادت، ضمن تشریح لذت و الم، عبارتی را آورده است که توجه او به بُعد گرایشی فطرت را در قالب عنوان «ویژگی ذاتی اولیه انسان» آشکار می‌کند. از نظر این فیلسوف، وصول به خیر، عامل ایجاد لذت است و خیر این گونه تعریف می‌شود: «هر خیری نسبت به شیء خاص، همان کمالی است که مخصوص اوست و شیء به استعداد نخستین خود به سوی آن می‌رود» (ابن‌سینا، ۱۳۷۵، ج. ۳، ص. ۳۴۱).

تعریف ذکرشده، اعم از خیر برای انسان و غیر اوست و البته نوع انسان را نیز دربر می‌گیرد؛ بدان معنا که انسان، کمال خاصی دارد که با استعداد اولش به سوی آن متمایل می‌شود. خواجه نصیرالدین طوسی در شرح سخن شیخ‌الرئیس، ذکر قید «استعداد اول» را از آن جهت دانسته است که بعضی موجودات، دو نوع استعداد دارند و گاه استعداد دوم بر استعداد نخست سیطره می‌یابد. استعداد نخست، همان عاملی است که انسان را به سوی خیر فرامی‌خواند و انسان به سوی آن روانه می‌شود؛ اما اگر موجودی سراغ استعداد عارض شده که مخالف با استعداد اول است، برود، به خیر ذاتی خود نمی‌رسد (نصیرالدین طوسی، ۱۳۷۵، ج. ۳، ص. ۳۴۱). از نظر خواجه طوسی، انسان در فطرت خویش مستعد کسب فضایل است؛ اما اگر در اثر عوامل ثانوی، مستعد کسب رذایل شود، این مسئله به استعداد اولیه او منتسب نمی‌شود. سیر به سمت رذایل براساس استعداد ثانوی صورت می‌گیرد و رذایل نسبت به ذات انسان با لحاظ استعداد اول، خیر محسوب نمی‌شوند

(نصیرالدین طوسی، ۱۳۷۵، ج. ۳، ص. ۳۴۱). این سخن را می‌توان یکی از روشن‌ترین بیانات ابن‌سینا در تبیین گرایش سرشتی، یعنی همان سیر تکوینی استعدادی همه موجودات و از جمله انسان به سوی خیر خود به‌شمار آورد.

۳-۱. گرایش به معبود

در آثار ابن‌سینا تحلیل دقیق سیر انسان به سوی خیر خویش، ذیل مبحث عشق مطرح و این بحث به صورت مدون و مفصل در رساله‌العشق تبیین شده است. تمرکز بر مفهوم عشق در آثار بوعلی به‌عنوان معادلی برای بُعد گرایش فطری، ناشی از آن است که از نظر این فیلسوف، عشق، کشش و جاذبه‌ای در ذات موجودات، و امری درونی و سرشتی محسوب می‌شود. شیخ‌الرئیس عشق را حقیقتی ساری در تمام موجودات عالم دانسته و معتقد است همه موجودات عالم به سمت خیر و کمالی کشش دارند که به آن دست نیافته‌اند؛ زیرا این خیر، ناشی از خیر محض و وجود حق است و توسط این عشق و کشش درونی، موجودات از نقص و شر دور می‌شوند.

در این سلسله، والاترین موجود که غایت خیریت است، غایت معشوقیت و عاشقیست به‌شمار می‌آید. عشق باری- تعالی- به ذات خود، کامل‌ترین عشق است که در همه موجودات سریان می‌یابد و آنان را به سوی کمال و خیر خود هدایت می‌کند. سریان عشق از عناصر بسیط غیرزنده آغاز می‌شود و حتی به عشق میان هیولی و صورت و از سوی دیگر، عشق میان جوهر و عَرَض می‌انجامد (ابن‌سینا، ۱۴۰۰ق، ص. ۳۷۸). ابن‌سینا با پیگیری سلسله‌مراتب عشق، از وجود عشق در نباتات و حیوانات سخن گفته است که هریک از قوای نباتی و حیوانی را دربر می‌گیرد؛ یعنی همان‌گونه که نباتات، دارای سه قوه تغذیه، رشد و تولیدمثل هستند، هرکدام از این قوا شوق و عشقی در انجام دادن فعل خود دارند (ابن‌سینا، ۱۴۰۰ق، ص. ۳۸۰). از نظر شیخ، هریک از قوای حیوان نیز تحت تأثیر عشق غریزی به تصرف در فعل خود مبادرت می‌ورزند و اگر این عشق نباشد، وجود این قوا در نفس حیوانی، بیهوده و معطل می‌شود. کشش و نیروی عشق در حیوانات، در حواس ظاهری و باطنی آن‌ها نهفته است (ابن‌سینا، ۱۴۰۰ق، ص. ۳۸۰).

انسان علاوه بر برخوردار از عشق‌هایی که ناشی از قوای مختلف‌اند و در دیگر موجودات عالم نیز یافت می‌شوند، به‌واسطه بهره‌مندی از روح مجرد، از مراتب والاتر عشق

نیز برخوردار است. این عشق، اعم از عشق مجازی یا عشق به دیگر انسان‌ها و عشق حقیقی یا عشق به باری - تعالی - است؛ لذا استعداد چنین عشقی، ویژه نوع انسان محسوب می‌شود و توان این گرایش در وجود انسان نهاده شده است. عشق نفسانی به زیبارویان و عشق الهی که مختص نفوس الهی است، از گرایش‌های ذاتی نوع انسان به‌شمار می‌آیند (ابن‌سینا، ۱۴۰۰ق، ص. ۳۸۰-۳۹۳).

ابن‌سینا در سلسله طولی موجودات، به سه دسته موجود قائل شده است: نخست، موجوداتی که کمالات خود را به‌نحو بالفعل دارند؛ دوم، موجوداتی که در غایت نقص‌اند و حقیقتاً قابل شمارش در عداد موجودات نیستند؛ سوم، موجوداتی که در مرتبه‌ای خاص میان کمال و نقص قرار دارند. به عقیده وی موجودات مدبر، بعضی کمالات را به‌نحو بالفعل دارند و واجد برخی کمالات دیگر نیستند که افاضه آن کمالات، از فیض ذات کامل صورت می‌گیرد. حقیقت عشق، چیزی جز نیکودانستن امر نیکو و ملایم با ذات نیست و لذا در صورت نبود این امر نیکوی ملایم با ذات، عشق، مبدأ حرکت به‌سوی آن امر کمالی می‌شود. از نظر بوعلی، عشق، امری خارج از وجود موجودات نیست و از این روی، وجود هر موجود مدبر، آمیخته با شوق طبیعی، و عشق غریزی و سرشتی است؛ گرچه ممکن است انسان در تشخیص دادن خیر خاص خود، یعنی همان امر ملایم با ذات، دچار اشتباه شود و امری را به‌خطا خیر بداند که فی‌الواقع خیر نیست (ابن‌سینا، ۱۴۰۰ق، ص ۳۷۷). چنین بیانی هم‌راستا با سخن متأخران درباره فطرت است که به گرایش فطری همه انسان‌ها به موجود برتر و درعین حال، خطاکردن برخی در یافتن مصداق آن معتقدند.

۲-۳. زیبایی‌دوستی

از دیگر گرایش‌های فطری‌ای که می‌توان در آثار ابن‌سینا واکاوی کرد، گرایش به زیبایی است. ابن‌فیلسوف زیبایی را چنین تعریف کرده: «زیبایی هر شیء، تحقق آن است به‌نحوی که برایش ضروری است» (ابن‌سینا، ۱۳۷۹ الف، ص. ۵۹۰). از نظر شیخ‌الرئیس، ملاک زیبایی هر چیزی، قرارداداشتن آن چیز در جایگاه شایسته و بایسته آن است و زیبایی یا تحقق‌یافتن در جایگاه شایسته، با نظم وجودی و ترکیب اعتدالی آن شیء ارتباط دارد. به‌زعم وی، نفس انسانی به هرچه دارای نظم، ترکیب زیبا و صورت اعتدالی است، عشق می‌ورزد؛ چنان‌که

مثلاً انسان به اصوات موزون و دارای ترکیب مناسب یا مزه‌های متناسب به دست آمده از خوراکی‌های مختلف اشتیاق دارد.

همان‌گونه که می‌بینیم، ابن‌سینا در توصیف زیبایی، آن را مرتبط با کمال وجودی و اعتدال در ترکیب شیء زیبا دانسته است. نگرش وجودی به مقوله زیبایی و منتسب‌نکردن آن به ذهنیت فرد که برخی بدان باور دارند، مجوزی است برای این مسئله که گرایش به زیبایی به عنوان گرایشی واقعی به حقیقتی در عالم خارج و متناسب با میل سرشتی انسان، قابل مطرح شدن باشد. در دیدگاه متأخران، بر این باور درباب فطرت تأکید شده است که هر گرایش فطری‌ای در وجود انسان با حقیقتی در عالم خارج تطابق دارد. عین همین مسئله درباب گرایش به پرستش معبود نیز مطرح بوده و باور به وجود پروردگار در عالم خارج، موجب ایجاد چنین گرایشی در انسان شده است.

ابن‌سینا علاقه‌مندی به امور موزون محسوس را به نفوس حیوانات نیز نسبت داده و این امر، ناشی از نزدیکی این نفوس با نفوس انسانی است. این شوق در حیوان به صورت غریزی حاصل می‌شود؛ ولی درخصوص انسان، سازوکار دیگری دارد. نفس انسانی مستعد تصور معانی عالی می‌داند هر چیزی به معشوق نزدیک‌تر باشد، نظم و اعتدال کامل‌تری دارد و برعکس، هرچه از معشوق دورتر باشد، از نظم و اعتدال کمتری برخوردار است (ابن‌سینا، ۱۴۰۰ق، ص. ۳۸۶)؛ از این روی، حُسن ترکیب و زیبایی موزون، کشش و جاذبه‌ای در انسان ایجاد می‌کند و این قاعده درخصوص عشق و علاقه انسان به صورت‌های زیبا، افراد ظریف و جوانان نیز جاری است؛ از این روی، بوعلی درکنار فضیلت انسانی برگرفته از اخلاق و منش انسانی، از فضیلت اعتدال صورت سخن گفته است. از نظر او، فضیلت اعتدال صورت از اعتدال طبیعت و ظهور تجلی الهی نشئت می‌گیرد و بنابراین، در روایت نبوی، به خواستن حوایج خود از نیکو صورتان امر شده است (متقی هندی، ۱۴۱۹ق، ج. ۶، ص. ۲۲۱). این مسئله چنان نزد شیخ‌الرئیس مسلم است که حتی رفتار ناپسند افراد زیبا منظر را نیز توجیه می‌کند (متقی هندی، ۱۴۱۹ق، ص. ۳۸۷-۳۸۸).

مراد از عشق به زیبایی‌های انسانی، نه از نوع لذت حیوانی، بلکه از گونه لذت عقلی است که وسیله‌ای برای زیادت کمال و خیر محسوب می‌شود؛ زیرا این افراد به واسطه

صورت اعتدالی زیبا به امور عالی و شریف شباهت بیشتری دارند (متقی هندی، ۱۴۱۹ق، ص. ۳۸۷). از نگاه ابن‌سینا واجب‌الوجود، جمال محض و مبدأ هر نوع اعتدال در دیگر موجودات محسوب می‌شود و اعتدال به این دلیل زیباست که باعث ایجاد وحدت درعین کثرت ترکیب می‌شود (ابن‌سینا، ۱۳۷۹الف، ص. ۵۹۰).

۳-۳. گرایش به فضایل اخلاقی

گرایش انسان به اخلاق و فضایل اخلاقی از گسترده‌ترین بحث‌های گرایشی در حکمت سینوی محسوب می‌شود؛ به عبارت دیگر، برخلاف گرایش‌های قبلی که می‌شد برایشان ترجمانی مشابه در حکمت سینوی یافت، درباب گزاره‌های اخلاقی، مسئله کمی مبهم است و علت این مسئله را باید در کم‌توجهی ابن‌سینا به مباحث حکمت عملی و از جمله مباحث اخلاقی جست‌وجو کرد. در بحث از گرایش فطری به فضایل اخلاقی، مهم‌ترین مسئله‌ای که باید مورد نظر باشد، خاستگاه فضایل اخلاقی است که در حکمت سینوی، وضوح لازم را ندارد. موضوعی که به بیشترین میزان در مباحث اخلاقی، مورد توجه بوعلی بوده، اعتدال اخلاقی و دوری از افراط و تفریط‌های ناشی از غلبه قوای شهویه و غضبیه بر قوه عقل عملی است. وی خُلق را ملکه‌ای در نفس دانسته است که نفس توسط آن، افعال خود را به سهولت انجام می‌دهد؛ بی آنکه پیش‌از اقدام به فعل، به تفکر و تأمل نیازی داشته باشد. عقل عملی انسان، زمانی به کمال می‌رسد که در وجود او خُلق عدالت نهادینه شود. ابن‌سینا عدالت را عبارت از آن دانسته است که نفس حد وسط خُلق‌های متضاد را برگزیند و قوه عقل نه تابع قوای حیوانی، بلکه قاهر بر آنها باشد. افراط و تفریط، مقتضای نفس حیوانی و حد وسط مقتضای نفس ناطقه محسوب می‌شود (ابن‌سینا، ۱۴۱۷ق، ص. ۶۴-۶۶). از نظر شیخ‌الرئیس، هدف از پرداختن به اخلاق، زمینه‌سازی برای کمال قوه نظری انسان در رسیدن به مراتب والای عقل نظری و درک حقایق اشیاست (ابن‌سینا، ۱۴۱۷ق، ص. ۶۹)؛ به همین دلیل، در حکمت سینوی، اخلاق، فی‌نفسه دارای ارزش نیست و مقدمه‌ای برای دستیابی به معرفت قلمداد می‌شود.

همان‌گونه که درباب گرایش به زیبایی گفتیم، آنچه تمایل سرشتی انسان به زیبایی را تجویز می‌کند، نگاه وجودشناختی و پذیرش تحقق عینی برای زیبایی است و خود شیخ نیز این مسئله را تأیید کرده است؛ اما با توجه به بیانات ابن‌فیلسوف درباب خاستگاه باورهای

اخلاقی نمی‌توان دیدگاه دقیق او درباب چرایی اخلاق را تحلیل کرد. اگر در حکمت سنی، گزاره‌های اخلاقی از نوع قضایای اخباری و حاکی از واقعیت باشند، می‌توان از گرایش فطری به این حقایق و میل سرشتی به آن‌ها سخن گفت؛ اما اگر این باورها خاستگاه اعتباری داشته باشند، نمی‌توان گرایش به آن‌ها را از نوع فطری تلقی کرد. این مسئله در فلسفه ابن‌سینا به‌وضوح مطرح نشده است.

بوعلی گزاره‌های اخلاقی را از قضایای مشهوره و آرای محموده دانسته است. قضایای مشهوره عبارت‌اند از قضایایی که همه مردم به مضامینشان معترف‌اند و در آن‌ها شک نمی‌کنند یا منکرشان نمی‌شوند. قضایای مشهوره در حکمت سنی بر چند قسم‌اند: دسته‌ای از آن‌ها از بدیهیات و ضروریات عقلی هستند و از این حیث می‌توان آن‌ها را در برهان نیز به‌کار گرفت، علت کاربردشان در جدل، شهرت آن‌هاست و از حیث شهرت در برهان راهی ندارند. دسته دیگر از قضایای یقینی که بسیاری از مشهورات را شامل می‌شوند، قضایایی هستند که از برهان استنتاج می‌شوند؛ بنابراین، از بدیهیات به‌شمار نمی‌آیند و نمی‌توانند در مبادی برهان بیایند. این قضایا نیز از حیث شهرت در مبادی جدل قرار می‌گیرند. دسته سوم نیز مشهوراتی هستند که از نوع یقینی نیستند؛ ولی با افزودن قیدی خاص به‌صورت یقینی درمی‌آیند (ابن‌سینا، ۱۳۷۵، ج. ۱، ص. ۲۱۹-۲۲۱)؛ البته این قید همواره و برای تمام انسان‌ها معلوم نیست؛ چنان‌که مثلاً قضیه «دروغ قبیح است» در پی تبدیل شدن به قضیه «دروغ غیرمفید، قبیح است»، به‌صورت قابل برهان‌آوری و یقینی درمی‌آید (مصباح یزدی، ۱۳۸۴، ص. ۱۲۳)؛ به همین دلیل، در حکمت سنی، مشهورات با اولیات ارتباط دارند؛ بدین شرح که مشهورات اعم از اولیات هستند و همه قضایای اولی مشهورند؛ ولی بعضی قضایای مشهوره، اولی نیستند (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ق، ص. ۴۵۳).

درمقابل این قضایای مشهوره که همگی صدق و کذب‌پذیر و از نوع گزاره‌های خبری هستند، شیخ‌الرئیس از گزاره‌هایی سخن گفته است که ناشی از عواطف، احساسات، تلقین، تربیت یا استقرا هستند و چه بسا کاذب باشند. چنین قضایایی نه صدق و کذب‌پذیر، بلکه از نوع گزاره‌های انشایی هستند. شارحان برسر این مسئله که ابن‌سینا خاستگاه گزاره‌های اخلاقی را مشهورات دانسته است، با یکدیگر اختلافی ندارند و تفاوت آرای آنان برسر این مسئله است که این گزاره‌ها از کدام قسم گزاره‌های انشایی هستند. اگر گزاره‌های اخلاقی

از نوع اخباری و قابل برهان‌آوری باشند، حاکی از واقعیت هستند و از این روی می‌توان از گرایش به فضایل اخلاقی به‌عنوان میلی ذاتی و حقیقی در سرشت انسان‌ها سخن گفت؛ ولی چنانچه این گزاره‌ها از نوع انشایی و مبتنی بر باورها، نوع تربیت یا انفعالات و عواطف باشند، بحث درباره‌ی گرایش اصیل به آن‌ها بی‌معناست.

برخی معتقدند ابن‌سینا احکام اخلاقی را متصف به خوب و بد در نظر عامه دانسته؛ بدین صورت که این اتصاف در فضای اجتماعی شکل گرفته است و علل مختلفی دارد (قوام صفری، ۱۳۹۸، ص. ۳۴۰). از نظر ابن‌فلسوف، پیدایش آرای محموده همچون «عدل نیکوست» در نفس انسان یا به‌واسطه‌ی آن است که عادت‌کردن به آن‌ها از کودکی در وجود انسان استمرار داشته و یا دوست‌داشتن سلامت و دستیابی به صلح اجتماعی، عامل آن بوده؛ همچنین ممکن است اموری همچون حیا، انس با دیگران یا سنت‌های قدیمی‌ای که از بین نرفته‌اند، در این حکم، اثرگذار بوده باشند (ابن‌سینا، ۱۳۷۹ب، ص. ۱۱۸-۱۱۹). وی در *دانشنامه‌ی علایی* نوشته است:

اما مشهورات که جز مشهوری ندارند، مقدماتی‌اند که عامه و مانند عامه چنین پندارند که اندر طبع خرد به اول کار است یا به بیشتر شهرها بر آن اتفاق کرده باشند یا چیزی باشد که عقل واجب نکند به اول طبع؛ ولیکن خوی مردم از معنی شرم و رحمت و هرچه بدین ماند یا سبب وی استقرا بُود... و مثال مشهورات، چنان بُود که گویند: «داد واجب است» و «دروغ نشاید گفتن» (ابن‌سینا، ۱۳۹۴، ص. ۸۸-۸۹).

چنین تصریحاتی موجب شده است در تحلیل نظر شیخ در باب گزاره‌های اخلاقی، برخی بر این باور باشند که او این گزاره‌ها را از نوع مشهور قراردادی، شکل‌گرفته در فضای اجتماعی، و خالی از ریشه‌های عقلی و برهانی دانسته است (قوام صفری، ۱۳۹۸، ص. ۳۴۹). درمقابل، برخی دیگر کوشیده‌اند برای رهایی‌بخشیدن نظریه‌ی ابن‌سینا از نسبت اخلاق، گزاره‌های اخلاقی را به مبانی عقلی ارجاع دهند و موجه از طریق برهان بدانند. ازجمله شواهد مؤید این ادعا آن است که شیخ‌الرئیس علم اخلاق را درزمره‌ی علوم قرار داده که لازم است در فلسفه- که موضوعش موجود بما هو موجود است- درباره‌ی آن‌ها سخن گفته شود. از سوی دیگر، شیخ در هیچ‌کدام از آثارش صراحتاً قضایای اخلاقی را از نوع غیریقینی

ندانسته است و انتساب این مطلب به او روا نیست (مصباح یزدی، ۱۳۸۴، ص. ۱۲۵).
تفصیل این بحث، مجالی دیگر می‌طلبد.

مسئلاً ایجاد تطابق بین اقوال ابن‌سینا با نگرش گرایشی به فضایل اخلاقی، مبهم و پنهان‌تر از این تطابق در مقولات پرستش و زیبایی است. پذیرش طبقه‌بندی آرای اخلاقی در مجموعه مشهورات، و اعتبار احساسات، شهرت، مصلحت، تعلیم و... به‌عنوان عوامل شایسته‌دانستن گزاره‌های مشهور، این مسئله را تأیید می‌کند که تطابق فطری بودن گرایش به فضایل اخلاقی در نظر بوعلی، احیاناً با مقدمات و حدوسط‌های متعدد، مقدور است. علت این مسئله را می‌توان ابهام بیان این فیلسوف در تعیین قطعی قسمی مشخص از مشهورات به‌عنوان خاستگاه گزاره‌های اخلاقی دانست که راه را برای تفسیرهای متعارض شارحان، باز گذاشته است.

۴. بازتعریف ابن‌سینا از حد انسان

شیخ‌الرئیس در آثار خود درحوزه علم منطق، تعریف حدی انسان را عبارت از «حیوان ناطق» بیان کرده؛ اما در مقاله پنجم از الهیات شفا حقیقت انسان را بازتعریف کرده و بدین صورت، به تبیین عرضه‌شدن ازسوی نظریه‌پردازان درباره فطرت نزدیک شده است. وی در این اثر، هم‌راستا با رساله حدود (ابن‌سینا، ۱۴۰۰ق، ص. ۷۷-۸۶)، به دشواربودن تعریف حدی و یافتن فصل حقیقی ماهیات پرداخته و به تفصیل، این امر را درباب ماهیت حیوان و انسان نشان داده است (ابن‌سینا، ۱۳۷۶، ص. ۲۳۸-۲۴۰).

از نظر شیخ‌الرئیس، فصل حقیقی ماهیات را به‌راحتی نمی‌توان شناسایی کرد و فصل مصطلح و أعراض، همگی حاکی از آن فصل حقیقی هستند: «اگر حس در فصل حیوان ذکر می‌شود، حقیقتاً فصل آن نیست؛ بلکه نشانی از فصل است» (ابن‌سینا، ۱۳۷۶، ص. ۲۳۹). او در بازتعریف حیوان، فصل حقیقی آن را این‌گونه معرفی کرده:

فصل حیوان این است که او دارای نفس مُدرک متحرک بال‌إرادة است. هویت نفس حیوان، احساس، تخیل و یا تحرک بال‌إرادة نیست؛ بلکه هویتش مبدأ همه این امور است و این امور، همگی قوای آن هستند و هیچ‌یک در انتساب به هویت حیوان، اولی بر دیگری نیست (ابن‌سینا، ۱۳۷۶، ص. ۲۳۹).

براساس نگاه ابن‌فلسوف، حس و حرکت ارادی، حقیقتاً فصل حیوان نیستند؛ بلکه به دلیل وجودداشتن اسمی برای تبیین فصل حقیقی و همچنین فهم اندکمان درباره حقیقت فصول، ناچاریم سراغ لوازم فصل برویم و لازم فصل را به جای حقیقت آن قرار دهیم؛ به همین سبب، این لوازم به تنهایی نمی‌توانند از فصل حقیقی حکایت کنند و باید هر دو لازم را که از فصل حقیقی نشئت گرفته‌اند، در کنار هم ذکر کنیم. به تعبیر بوعلی، این امور از شعب فصل و لوازم آن هستند؛ اما فصل حقیقی حیوان، حقیقت وجودی نفس است که مبدأ این لوازم به‌شمار می‌آید. حقیقت نفس حیوان به نحوی است که از آن، آثار تحرک ارادی و حس (ظاهری و باطنی) نمایان می‌شود و همین بیان عیناً در خصوص فصل ناطق برای انسان مطرح است. وجودداشتن اسم و جهل ما به فصول، ما را از حقیقت فصل انسان به لوازم مختلف آن منحرف می‌کند و به همین سبب، در تعریف، عنوان فصل را از لوازم آن می‌گیریم؛ در حالی که آن حقیقت، نحوه وجودش فی‌نفسه است و وابسته به نحوه اعتبار و تعقل ما نیست (ابن‌سینا، ۱۳۷۶، ص. ۲۴۰).

بدین ترتیب، انتخاب فصل نطق و قوه عاقله برای انسان بدان معنا نیست که حقیقت متمایزکننده انسان از دیگر حیوانات، صرفاً قوه نطق است؛ بلکه فصل حقیقی انسان، حقیقت وجودی نفس اوست که قدرت تعقل، یکی از روشن‌ترین لوازم آن به‌شمار می‌آید و چه بسا ضروری باشد لازم دیگری به نام تمایلات و گرایش‌ها به آن اضافه شود تا تعریف انسان به صورتی جامع‌تر درآید؛ به عبارت دیگر، تعریف انسان به صورت «حیوان ناطق» یا «حیوان عاشق» به تنهایی کامل نیست و این دو لازم نفس انسانی باید در کنار هم ذکر شوند. نگرش وجودی به فصل و ارجاع حقیقت متمایزکننده انسان به نفس او و جداانگاری این حقیقت از توانمندی‌های آن، با نگاه طراحان نظریه فطرت همخوانی بسیار دارد. در این نگاه، حقیقت وجودی نفس، جدا از لوازم و آثار آن است؛ خصوصاً آنکه باید این تحلیل را در فلسفه سینوی و نگرش کثرت‌انگاران نفس و قوای آن ببینیم که در این فلسفه از قرائت صدرایی عینیت نفس و قوا خبری نیست.

همان‌گونه که در آثار متأخران، فطرت عبارت از نوع ویژه خلقت انسان تعریف شده است که آن را از دیگر حیوانات جدا می‌کند، در این تعریف نیز حقیقت انسان و عامل متمایزکننده او نفسی است که منشأ همه لوازم وجود انسانی قلمداد می‌شود. نطق،

سخنوری، تمایلات و... همگی از لوازم وجودی حقیقت وجود انسان هستند؛ نه خود آن؛ به عبارت دیگر، ابعاد فطرت، ویژگی‌های خلقتی نوع انسان را تبیین می‌کنند و حاکی از توانمندی‌های سرشتی روح انسان هستند. چنین بازتعریفی از حقیقت انسان از سوی ابن‌سینا با نگاه قائلان به وجود فطرت، همخوانی بسیار دارد.

نتیجه‌گیری

بحث درباره فطرت و ابعاد آن، چنان‌که از سوی متأخران مطرح شده است، در فلسفه ابن‌سینا دیده نمی‌شود؛ اما می‌توان با استفاده از تعریف مطرح‌شده از فطرت (آفرینش خاص انسان) و ابعاد آن (ویژگی‌های مخصوص نوع بشر)، آثار ابن‌فیلسوف را واکاوی کرد و مواردی را یافت که در آن‌ها وی بدون اینکه از ابعاد فطرت نام برده باشد، به برخی ابعاد آن اشاره کرده است. با عنایت به این مسئله که ظرفیت فلسفه شیخ‌الرئیس برای بازیابی ادراکات فطری، در پژوهش‌های متعدد بررسی شده است، در پژوهش حاضر به بُعد گرایش‌های سرشتی انسان از نگاه وی پرداخته‌ایم. در این راستا، ابتدا براساس تعریف نشان داده‌ایم فطرت معادل با عقل نیست؛ بلکه عقل، یکی از وجوه و ابعاد فطرت محسوب می‌شود و براساس تصریح ابن‌سینا، در انسان، گرایش‌هایی وجود دارد که مختص نوع اوست. توجه به گرایش خاص نوع انسان به پرستش معبود و زیبایی، مواردی هستند که در تطبیق با نگاه متأخران در بُعد گرایشی فطرت می‌توان آن‌ها را بازیابی کرد. بوعلی از طریق بازنگری در تعریف حدی انسان و فصل حقیقی او، حقیقت انسان را وجود نفس ویژه انسانی دانسته است که قوه نطق از لوازم آن محسوب می‌شود. چنین بازتعریفی ضمن منتفی کردن احتمال اعتقاد ابن‌فیلسوف به وحدت حقیقت انسان و قوه عقل نشان می‌دهد برای عرضه کردن تعریفی کامل‌تر و دقیق‌تر درخصوص حقیقت نفس انسانی باید به هردو بُعد ادراکی و گرایشی توجه کرد. این نکته را خود شیخ‌الرئیس درباب فصل حیوان، به تفصیل تبیین کرده و ذکر هردو لازم را در تعریف، ضروری دانسته است.

منابع

- ابراهیمی دینانی، غلام‌حسین (۱۳۸۳). مطهری مسئله فطرت را ام‌المعارف می‌دانست. <https://www.mehrnews.com/news/73912>
- ابن‌سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۶۳). المبدأ و المعاد. تهران: دانشگاه تهران.

- ابن‌سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۷۵). *الإشارات و التنبیها* (خواجه نصیرالدین طوسی، شارح) (ج۳). قم: نشر البلاغة.
- ابن‌سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۷۶). *الإلهیات من کتاب الشفاء*. قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.
- ابن‌سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۷۹ الف). *التعلیقات*. قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.
- ابن‌سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۷۹ ب). *النجاه من العرق فی بحر الضلالات*. تهران: دانشگاه تهران.
- ابن‌سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۹۴). *دانشنامه علایی*. تهران: مولی.
- ابن‌سینا، حسین بن عبدالله (۱۴۰۰ ق). *رسایل*. قم: بیدار.
- ابن‌سینا، حسین بن عبدالله (۱۴۰۴ ق). *الشفاء: المنطق*. قم: مکتبه آیت‌الله المرعشی.
- ابن‌سینا، حسین بن عبدالله (۱۴۱۷ ق). *النفس من کتاب الشفاء*. قم: مکتب الإعلام الإسلامی.
- امید، مسعود (۱۳۸۸). بازخوانی نظریه فطرت ادراکی ابن‌سینا. *خردنامه صدرا*، (۵۷)، ۳۳-۴۱.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۷۲). *ده مقاله پیرامون مبدأ و معاد*. قم: نشر الزهرا.
- خمینی، روح‌الله (۱۳۸۳). *شرح چهل حدیث*. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (نشر عروج).
- خندان، اصغر (۱۳۸۳). *ادراکات فطری در آثار شهید مطهری، ابن‌سینا، دکارت، لاک و چامسکی*. قم: نشر کتاب طه.
- ربانی گلپایگانی، علی (۱۳۸۸). *فطرت و دین*. تهران: کانون اندیشه جوان.
- رشاد، علی‌اکبر (۱۳۸۶). *حدیث عشق و فطرت*. تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- سهرابی‌فر، محمدرضا (۱۳۹۶). *چیستی انسان در اسلام*. تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- شاه‌آبادی، میرزا محمدعلی (۱۳۸۶). *رشحات البحار*. تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- شبان‌شهرضا، ناهید؛ و احمدی‌زاده، حسن (۱۳۹۷). بررسی کارکردهای فطرت در اندیشه غزالی در مقایسه با آثار ابن‌سینا. *فلسفه*، ۴۶(۲)، ۱۰۷-۱۲۵.
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۳۴۰). *رسالة سه اصل*. تهران: نشر دانشگاه علوم معقول و منقول.
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۳۶۶ ق). *تفسیر القرآن الکریم*. قم: نشر بیدار.
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۳۸۹). *أسرار الآیات و أنوار البینات*. تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۴۲۴ ق). *مفاتیح الغیب*. بیروت: مؤسسه تاریخ العربی.

صدرالدين شيرازى، محمد بن ابراهيم (١٩٨١). الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة. بيروت: دار إحياء التراث العربى.

طباطبايى، سيد محمد حسين (١٤١٧ق). الميزان فى تفسير القرآن. قم: دفتر انتشارات اسلامى.

فيض كاشانى، محمد (١٤١٧ق). محجة البيضاء. قم: جامعه مدرسين حوزه علمية قم.

قوام صفرى، مهدي (١٣٩٨). اندیشه اخلاقى ابن سينا. پژوهش هاى فلسفى، (٢٩)، ٣٤٠-٣٦٠.

متقى هندى، علاءالدين على (١٤١٩ق). كنز العمال فى سنن الأقوال و الأفعال. بيروت: دار الكتب العلمية.

مصباح يزدى، محمدتقى (١٣٨٤). شرح برهان شفاء. قم: مؤسسه آموزشى و پژوهشى امام خمينى (ره).

مطهرى، مرتضى (١٣٦٩). فطرت. تهران: صدرا.

مطهرى، مرتضى (١٣٩٩). فطرى بودن دين. تهران: صدرا.

نصيرالدين طوسى، محمد بن محمد (١٣٧٥). شرح اشارات و تنبيهات. قم: نشر البلاغة.