

پایه‌های فلسفی نظریه فطرت

دکتر منصور ایمانپور

دانشیار گروه فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه شهید مدنی آذربایجان

man3ima@yahoo.com

چکیده

یکی از مباحث مهم در حوزه دین‌شناسی، مسئله فطرت است. براساس این آموزه، حقیقت انسان، دارای ساختار آفرینش خاصی است و از آغاز خلقت خویش، از میل و شعوری خاص نسبت به حقایق نظری و اخلاقی برخوردار است و بر پایه همین زمینه اولیه، در معرض تعلیم و تربیت قرار می‌گیرد. حال، پرسش این است که آیا این نظریه را می‌توان با استناد به برخی مبانی فلسفی، اثبات و موجه نمود یا نه؟ پاسخ اجمالی این مقاله با استفاده از روش توصیفی - تحلیلی به این پرسش دشوار به این صورت است که به نظر می‌رسد با استفاده از برخی قواعد و مباحث فلسفی، مثل مسبوقیت هر حادث زمانی و تعلم به استعداد و زمینه قبلی، و تشکیک وجود، و نفخه الهی انگاشتن نفس انسان می‌توان نظریه فطرت را اثبات و موجه نمود. طبق این مبانی، هویت انسان دارای زمینه قبلی مناسب برای مواجهه و پذیرش حقایق دینی است و آن زمینه، طبق تشکیک وجود، از شوق و شعور متناسب با مرتبه وجودی خود بهره‌مند است و به‌عنوان نفخه الهی از رنگ و محتوای خاصی برخوردار است. بنابراین انسان با آن زمینه و ساختار، در معرض تعلیم و تربیت قرار گرفته و مورد خطاب انبیای الهی قرار می‌گیرد.

کلیدواژه‌ها: فطرت، حادث زمانی، تشکیک وجود، نفخه الهی، دین

یکی از مباحث اساسی در تاریخ اندیشه بشری، این پرسش هست که آیا تغییرات و تحولات مختلف اعم از کون و فساد، رشد و ذبول، تغییرات کیفی و تعلیم و تربیت در عالم طبیعی و انسانی، مسبوق به زمینه قبلی هستند یا نه؟ به بیان دیگر، آیا بین گذشته و حال و آینده، و قابل و مقبول، سنخیت و پیوند خاصی وجود دارد یا هر آینده‌ای می‌تواند از متن هر گذشته‌ای بیرون بیاید و هر موجود طبیعی در عالم طبیعت، می‌تواند به سوی آینده‌ای به‌کلی مجهول و معدوم، رهسپار شود؟

پرسش مذکور هم در باب همه افراد و انواع جمادی و گیاهی و حیوانی قابل طرح است و هم در باب افراد انسانی که دارای عقل و اختیار هستند، مطرح می‌شود. متفکران بزرگی در طول تاریخ بر این باور هستند که همه موجودات عالم طبیعت، در متن طبیعت و هستی خود، مقاصد و اقتضائاتی دارند و هدف تمام تلاش و کوشش آنها، تحقق بخشیدن به همین مقضیات منطقی در درون آنهاست.^۱ این رویکرد در فلسفه اسلامی نیز پذیرفته شده و در یک فضای الهی پرورش یافته و رنگ جدید به‌خود گرفته است. براساس این تلقی جدید، گویی، غایات اشیای طبیعی اعم از جماد، نبات، حیوان و انسان توسط فاعل الهی اعم از عقل فعال یا رب النوع با جعل بسیط در متن طبیعت و وجود آنها گنجانده شده است و این موجودات با قوا و اعضای متناسب با آن اهداف، در صدد به فعلیت رساندن آن غایات هستند. بر طبق این تلقی، انواع مخلوقات این عالم از جمله انسان نه بیهوده، بلکه برای اغراض الهی و غایات کمالی آفریده شده‌اند^۲ و همه آنها به سمت خیر و منافع وجودی خود در تلاش و حرکت‌اند^۳ و سنت خدا نیز هدایت‌کننده این موجودات به سوی تحقق کمال نوعی آنهاست^۴. پس در این رویکرد، انسان نیز «همچون انواع مخلوقات دیگر به فطرتی سرشته است که او را به برطرف کردن نقائص و رفع نیازهایش هدایت نموده و ندا می‌کند که چه چیزی در حیاتش برای او مفید و نافع است و چه چیزی، مضّر»^۵.

افزون بر زمینه فلسفی مذکور، در فرهنگ اسلامی، اصطلاح «فطرت» و مضامین آن در آیاتی از قرآن کریم به‌نحو برجسته مطرح شده و این آموزه را تأیید و تقویت نموده است که دین، امری فطری است و تعالیم بنیادی آن یعنی معارف الهی و اخلاق و احکامش، مطابق فطرت انسان نازل شده است. برخی از آن آیات شریفه عبارت‌اند از: «فأقم وجهک للدين حنیفاً فطرت الله التي فطر الناس علیها لا تبدیل لخلق الله» (روم، ۳۰). «صبغة الله و من أحسن من الله صبغة و نحن له عابدون» (بقره، ۱۳۸). «و نفس و ما سواها، فآلهمها فجورها و تقواها» (شمس، ۷ و ۸). این که منظور از فطرت و معادل‌های آن در آیات قرآن چیست و فطرت، چه اموری را شامل می‌شود و چه

^۱ - در باب تفصیل این مطلب در تفکر ارسطویی مراجعه شود به کتاب ارسطو نوشته تیلور با ترجمه حسن فتحی (۹۲-۷۶).

^۲ - طباطبائی، المیزان، ۸۵/۱۰.

^۳ - طباطبائی، المیزان، ۴۱/۹-۴۰.

^۴ - طباطبائی، المیزان، ۱۱/۱۲.

^۵ - طباطبائی، المیزان، ۱۸۷/۱۶.

ویژگی‌هایی دارد، محلّ گفتگوهای فراوانی در فرهنگ اسلامی است و آثار زیادی هم در این خصوص منتشر شده است. آنچه موضوع و دغدغه این مقاله است، نه تشریح اقوال مختلف در این زمینه، بلکه پاسخ به این پرسش است که آیا از حیث فلسفی می‌توان این آموزه را اثبات نمود و آن را بر پاره‌ای مبانی فلسفی استوار ساخت؟ مدعای نگارنده این است که چنین کوششی هرچند دشوار، لکن ممکن است و براساس برخی مبانی فلسفی مشائی، اشراقی و صدرایی می‌توان این مدعا را اثبات نمود. برای این که تصویر روشنی از اصل مدعا داشته باشیم تا میزان تناسب و کارایی مبانی فلسفی عرضه شده به‌درستی و روشمند قابل ارزیابی باشد، ابتدا یک تصویر اجمالی از نظریه فطرت، براساس تلقی علامه طباطبائی در تفسیر کبیر المیزان ارائه می‌کنم و سپس به طرح و تشریح مبانی فلسفی آن می‌پردازم.

۱. ایضاح مفهومی نظریه فطرت

گفته شد که براساس یک رویکرد، انواع مختلف مخلوقات در عالم طبیعت، به‌گونه‌ای آفریده شده‌اند که همه با سرشت و طبیعت خود به سوی کمال خویش رهسپارند و این هدایت فراگیر الهی، شامل همه این موجودات است.^۶ اما انسان در میان این مخلوقات، منزلت و مقام ویژه‌ای دارد و براساس آیات قرآن کریم، از فطرت و صبغه الهی خاصی برخوردار است و برای او پیامبرانی مبعوث می‌شوند و دین الهی مشتمل بر معارف و اخلاق و احکامی برای او نازل و تکلیف می‌گردد.^۷ منظور از اصطلاح «فطرت»، همان نوعی از ایجاد و ابداع خاص است که ساختارش، رنگ و صبغه الهی دارد.^۸ این ساختار و آفرینش خاص انسان، صراط مستقیم تکوینی و استواری است که گرچه به سبب عواملی همچون تبعیت از هوا و هوس، القائنات شیطانی، دلبستگی به جاذبه‌های دنیوی، شبهات و جهالت، قابل نسیان و غفلت است؛^۹ اما فی نفسه، و از آن جهت که خلقت و ساختار انسانی در مسیر هدایت به سمت مقاصد تکوینی انسانی قرار دارد، تبدیل و تغییر و سهو و اشتباهی در آن رخ نمی‌دهد^{۱۰} و هویت الهام‌بخشی آن از بین نمی‌رود.^{۱۱}

نکته مهم در خصوص محتوا و هویت فطرت آدمی، این پرسش است که این فطرت، شامل چه حقایق و مقاصدی است؟ علامه طباطبائی در پاسخ به این پرسش، گستره حقایق منطوی در فطرت را بسیار فراگیر می‌داند و در خصوص منطوی بودن حقایق دینی در فطرت براین باور است که معارف دینی نظیر توحید و معاد، اخلاق و احکام شرعی در متن فطرت و خلقت آدمی گنجانده شده است؛^{۱۲} به‌گونه‌ای که در بخش معارف الهی، حقایق کلی دین نظیر وجود خدا به عنوان سبب نخستین کائنات، توحید واجب الوجود، توحید الوهیت و ربوبیت،

^۶ - طباطبائی، المیزان، ۳۵۲/۱۳.

^۷ - سخن علامه طباطبائی در این زمینه چنین است: «المراد بالفجور والتقوى الملهمين، الفجور والتقوى المختصين بهذه النفس المذكورة وهي النفس الانسانية» (المیزان، ۴۲۹/۲۰).

^۸ - طباطبائی، المیزان، ۳۶۱/۱؛ ۱۸۶/۱۶.

^۹ - طباطبائی، المیزان، ۴۱/۹-۴۰؛ ۸۲/۱۳؛ ۱۱/۱۲؛ ۳۶۶/۸.

^{۱۰} - طباطبائی، المیزان، ۴۱/۹-۴۰؛ ۱۲۱/۸؛ ۹۱/۷؛ ۲۶۲/۷.

^{۱۱} - طباطبائی، المیزان، ۳۶۶/۸ (و طبیعتاً تحذرها بالهامها).

^{۱۲} - طباطبائی، المیزان، ۲۰۰/۷ و ۵۲/۱۲؛ ۲۶۱.

و نبوت، در ذات انسان نهفته است و این قبیل معارف در فطرت او مرتکز است.^{۱۳} در بخش اخلاق، تشخیص اعمال اخلاقی خوب از بد در فطرت و کتاب هویت انسان، منطوقی و مسطور است و انسان با الهام و تعریف الهی مستقرّ در فطرت خویش می‌داند چه اعمالی، بد و فجور است و چه اعمالی، خوب و تقواست^{۱۴} و در واقع، خداوند «فطر و قرّر فی جبلّتهم تقبیح الفساد و الإعتراف بشؤمه»^{۱۵}. در بخش شرائع و احکام دین نیز ماجرأ به همین صورت است و تکالیف شرعی بر طبق اقتضای فطرت آدمی نازل شده است^{۱۶}. پس «حقیقت تشریع این است که خداوند، انسان را بر فطرتی آفریده که آن فطرت، تنها با انجام واجبات و آنچه در حکم آن است و ترک محرمات و آنچه در حکم آن است، مستقیم و استوار می‌ماند»^{۱۷} و «فإنّ الله بنی شرائعه التي هی تکالیف للإنسان علی مقتضیات فطرته و خلقتة»^{۱۸}.

براساس نظریه مذکور، ما در مقام واقع، با دو دین و کتاب مواجه هستیم: یکی همان فطرت که «دین قیّم» و «دین فطرت» نامیده می‌شود^{۱۹} و دیگری دین تشریعی مشتمل بر معارف و اخلاق و احکام که مطابق با دین فطرت نازل گشته است. در واقع، «دین حنیف» و «دین ابراهیم» و «دین اسلام»، مقتضای «دین فطرت» است و بعثت پیامبران، پاسخگویی به همان تقاضای موجود در فطرت انسان است^{۲۰} و «ترتضع من الفطرة الإنسانية»^{۲۱}.

نکته دیگر در خصوص محتوای مندرج در متن فطرت آدمی این است که آیا این فطریات، امور مبتنی بر آگاهی هستند و دارنده آنها از علم به آنها برخوردار است یا صرفاً پاره‌ای متقضیات و تمایلات طبیعی عاری از شعور و آگاهی هستند؟ گرچه در پاسخ به این پرسش، گاهی اصطلاح «بالقوه» استفاده می‌شود و این واژه، موهّم مادیت این استعداد است؛ لکن باید دقت نمود که اولاً واژه بالقوه معانی مختلفی دارد^{۲۲} و برخی معانی آن حتی در باب نفس آدمی نسبت به کمالات علمی و عملی آن نیز به کار می‌رود.^{۲۳} ثانیاً تعبیر به کار رفته در این زمینه در متون دینی به گونه‌ای هستند که کفه آگاهانه بودن این فطریات را سنگین تر می‌کند. علامه طباطبائی در جاهای مختلف تفسیر المیزان از تعبیری استفاده می‌کند که بر آگاهانه بودن این فطریات دلالت می‌کنند. برخی از این تعبیر چنین‌اند: «علی ما تعطیه الفطرة

^{۱۳} - طباطبائی، المیزان، ۱۲۹/۱۴. سخن ملاصدرا نیز در این زمینه چنین است: «وجود الواجب تعالی، کما قیل، أمر فطری؛ فإنّ العبد عند الوقوع فی الأحوال و صعب الأحوال یتوکّل بحسب الجبلة علی الله تعالی» (المبدأ و المعاد، ۱۲۱).

^{۱۴} - طباطبائی، المیزان، ۴۲۸/۲۰.

^{۱۵} - طباطبائی، المیزان، ۳۴۱/۱۵.

^{۱۶} - طباطبائی، المیزان، ۱۱۳/۶؛ ۲۰۰/۷.

^{۱۷} - طباطبائی، المیزان، ۶۷/۱۶.

^{۱۸} - طباطبائی، المیزان، ۸۲/۱۶. افزون بر اینها، ایشان در جاهای مختلف تفسیر المیزان، اعمال و سنن منطبق با نظام احسن و جاری را مقتضای فطرت آدمی می‌دانند. اعمالی مثل ازدواج (المیزان، ۳۳۷/۱۵)، طرد دشمن محارب و از بین برنده انسانیت و حرث و نسل از جامعه (المیزان، ۳۶۵/۶)، و قوانین اجتماعی و سنن حیات (المیزان، ۳۵۵/۱۵) همه، مقتضای فطرت آدمی معرفی شده‌اند.

^{۱۹} - طباطبائی، المیزان، ۳۱۳/۸؛ ۳۷/۷؛ ۲۰۰/۷.

^{۲۰} - مطهری، فطرت، ۲۴۴.

^{۲۱} - طباطبائی، المیزان، ۷۷/۷.

^{۲۲} - ابن سینا، الإلهیات، ۱۷۱-۱۷۰.

^{۲۳} - ملاصدرا، الأسفار، ۳۳۱/۳.

الإنسانية بإلهامها الخفي وإشاراتها الدقيقة».^{٢٤} «تذكره حق الاعتقاد و صالح العمل».^{٢٥} «فإن الله سبحانه يذكر أنه فطر الناس على معرفته و توحيده و سوى نفس الإنسان فألهمها فجورها و تقواها».^{٢٦} پس در متن فطرت، یک تعریف الهی و الهام و ندای باطنی نهفته است؛^{٢٧} لکن این ادراک و یادآوری فطری در حدی نیست که انسان تنها بر اساس آن، طریق سعادت را طی نماید و تنها با وجود آن، حجت و تکلیف شرعی برای آدمی تمام شود.^{٢٨}

از مجموع مباحث مذکور این نتیجه حاصل شد که «باید دین - یعنی اصول علمی و سنن و قوانین عملی که با اتخاذ آنها و عمل به آنها، سعادت حقیقی انسان تضمین می‌شود- از اقتضائات خلقت آدمی محسوب شود و تشریع، با فطرت و تکوین تطبیق گردد و این است منظور از فطری بودن دین».^{٢٩} حال سؤال اساسی این است که آیا این تعلیم دینی و قرآنی را می‌توان با استناد به مبانی فلسفی توجیه نمود؟ به نظر می‌رسد مبانی فلسفی زیر می‌توانند این آموزه دینی را توجیه و تثبیت نمایند.

٢. مسبوقیت هر تعلیم و تعلّم و حادث زمانی به زمینه و قوّه قبلی

یکی از مباحثی که در تاریخ فلسفه، از یونان باستان رایج بوده است، تفسیر نحوه پویایی و استمرار موجودات و حوادث عالم طبیعت است. مسئله این است که براساس تلقی عرفی، عالم طبیعت، عالم صیروت و دگرگونی و محل وقوع انواع تغییرات اعم از کون و فساد، رشد و نمو، تغییرات کیفی و مکانی است و به طور مداوم، تغییرات و حوادثی در یکایک موجودات این عالم اعم از موجودات طبیعی یعنی جمادات، گیاهان، حیوانات، انسان‌ها و موجودات صنعتی رخ می‌دهد و در عالم انسانی نیز علاوه بر رخدادهای طبیعی هم‌سنخ با انواع طبیعی دیگر، یک دسته رخدادهای دیگر از سنخ دیگر روی می‌دهد یعنی تحقق فضیلت و یژه آدمی (معرفت عقلی و تعالیم اخلاقی). برخی فلاسفه در طول تاریخ مثل پارمنیدس، با انکار این حرکات و ایستا انگاشتن عالم از منظر عقلی و فلسفی، صورت مسئله را پاک نموده و از اساس، تبیین دیگری عرضه نمودند. لکن اغلب فیلسوفان و متفکران با واقعی دانستن این تغییرات و حرکات، به تبیین آن همت گماشتند. فیلسوفانی همچون هراکلیتوس، افلاطون و ارسطو و همه فیلسوفات اسلامی این رویکرد را اتخاذ نموده و تحلیلی دیگر در این باب ارائه کردند و گذشته و حال و آینده این فرایند را مرتبط دانسته و حوادث جدید را مولود کشمکش‌ها و تغییرات موجودات قبلی قلمداد کردند و حتی در باب تعلیم و تعلّم تاکید نمودند که این رویداد نیز مسبوق به زمینه‌های قبلی متعلّم است و «عقیده‌ای که بعضی از مردم

^{٢٤} - طباطبائی، المیزان، ٩١/٦.

^{٢٥} - طباطبائی، المیزان، ٢٥/١٢.

^{٢٦} - طباطبائی، المیزان، ٦٤/١١.

^{٢٧} - طباطبائی، المیزان، ٢٠/٤٢٦؛ ٢٠٣/١٣.

^{٢٨} - برخی از عبارت‌های علامه طباطبائی در این زمینه چنین است: «فمجرد ذكری الفطرة لا يكفي في حمله على سنة حقّة عادلة» (المیزان، ٢٥/١٢). «إنّ الحجة لا تتمّ على الإنسان بمجرّد الإدراک الفطری لولا انضمام طریق الوحي الیه» (المیزان، ٣٧٧/١١).

^{٢٩} - طباطبائی، المیزان، ٢٠٢/١٦.

درباره تربیت دارند خطاست و آن عقیده اینست که علم را میتوان در نفسی که خالی از علم است جای داد مانند آنکه انسان بخواهد بینائی را در چشم کور جای دهد.^{۳۰}

در فلسفه ارسطو، تبیین این فرایند، براساس نظریه ماده و صورت، و قوه و فعل و حرکت صورت گرفت و هر صورت و فعلیت جدید اعم از فیزیکی و هنری و فکری برپایه نظام قوه و فعل و حرکت تفسیر شد. مطابق این تفسیر، «ماده به حضور علت فاعلی حساس است و در واکنش به این حساسیت، تعیین های متوالی به راه می اندازد و میل های پنهانی خویش را در مسیرهای مشخص بسط می دهد»^{۳۱} و «به واسطه حرکت صورت های پنهان شده در ماده عملاً به منصه ظهور می آید».^{۳۲} پس طبق این تبیین، اولاً آینده از متن گذشته و حال بیرون می آید و ثانیاً بین قابل و مقبول نیز سنخیتی خاص حاکم است، به عنوان مثال، از دانه بلوط تنها صورت بلوط در پرتو رشد و حرکت پدید می آید نه چیز دیگر.

تبیین مذکور نه تنها در مورد امور موجودات طبیعی، گیاهی و حیوانی، بلکه در باب تعلیم و تربیت آدمی نیز صادق است و درواقع، تعلیم و تربیت در خمیره و مزاج آدمی قابلیت تحقق دارد^{۳۳} و هر گونه تعلیم و تعلم، مسبوق به زمینه خاصی است و افزون بر قوه، به علم قبلی نیز مبتنی است. ارسطو در تحلیلات ثانویه می نویسد: «کل تعلیم و کل تعلم ذهنی إنما یکون من معرفة متقدمة الوجود و هذا یکون لنا ظاهراً إذا ما نحن نظرنا فی جمیعها»^{۳۴}. گرچه منظور او در این زمینه این است که علوم ریاضی و صناعات دیگر و همه استدلال های قیاسی و جدلی مسبوق به معرفت قبلی اعم از پاره ای تصوّرات و تصدیقات دیگر هستند؛ لکن همین قاعده به انضمام قاعده «ابتنای هر فعلیت و پدیده ای جدید به قوه قبلی» این نتیجه را می دهد که بدون زمینه لایق، هیچ اتفاق و فعلیت جدید رخ نمی دهد!

نکات مذکور از سوی فیلسوفان اسلامی نیز پذیرفته شد و تحت عنوان قواعد فلسفی «کل حادث زمانی مسبوق بقوه و ماده تحملها»^{۳۵} و «أن کل تعلیم و تعلم ذهنی فبعلم قد سبق»^{۳۶} مطرح و اثبات گردید و در پرتو منازعات فکری و اشکالات و پاسخ ها، روشن تر و مستحکم تر گردید. گرچه در باب هریک از قواعد مذکور، سخنان و مناقشات فراوانی گفته شده است و هدف این مقاله نیز بحث و موشکافی در باب مضمون و استدلال ها و اشکالات آنها نیست^{۳۷}؛ لکن قدر مسلم این است که طبق مفاد قاعده نخست، هر حادث و پدیده زمانی که مَهر حدوث زمانی به پیشانی آن خورده باشد، مشمول و محکوم این قاعده است خواه آن حادث، نفس مجرد آدمی باشد

^{۳۰} - افلاطون، جمهور، کتاب هفتم، ۵۱۸.

^{۳۱} - تیلور، ارسطو، ۸۱.

^{۳۲} - تیلور، ارسطو، ۸۴.

^{۳۳} - -- تیلور، ارسطو، ۶۸.

^{۳۴} - ارسطو، منطق ارسطو، ۳۲۹/۲.

^{۳۵} - ابن سینا، النجاة، ۲۲۰-۲۱۹؛ الإلهیات، ۱۸۲.

^{۳۶} - ابن سینا، برهان شفا، ۲۵.

^{۳۷} - در باب تفصیل و تبیین قاعده نخست مراجعه شود به: ایمانپور، «تحلیل قاعده مسبقیت هر حادث زمانی به قوه و ماده»، ۱۳۹۲.

یا صورت یا عرض^{۳۸}. بنابراین هر فعلیت و رویدادی که در این عالم خاکی رخ می‌دهد و هر حالت روحی و جسمی برای آدمی به وجود می‌آید و هر تعلیم و تعلّمی برای او پیش می‌آید، همه، مسبوق به زمینه و ساختار قبلی است و بدون آن زمینه قبلی، هیچ حرکت و تحوّل و تعلیم و تربیتی شکل نمی‌گیرد.

مطابق مضمون مباحث قبلی می‌توان گفت که هنگامی که پیامی برای پیامبران الهی وحی می‌شود و همان پیام، توسط انبیاء به آدمیان عرضه و تبلیغ می‌گردد و غرض از ابلاغ آن پیام (معارف، اخلاق و احکام)، نیز تعلّم و فهم و پذیرش آن، توسط مخاطبان (آدمیان در بحث ما) است، چنانچه زمینه و قابلیت پذیرش آن در آدمیان نباشد، در عمل، تبلیغ آن پیام، بلا موضوع و لغو خواهد بود. پس اگر فطرت آدمی به سوی فعلی برانگیخته می‌شود یا از فعلی، متنفر و منزجر می‌گردد، این برانگیختگی یا انزجار، مدیون و محصولِ إقتضا و دعوتِ ذاتیِ خود فطرت است.^{۳۹} پس خداوند «با ما به قدر عقولمان و براساس موازین فطری سخن می‌گوید، موازینی که اشیاء و حقایق را در مرحله نظر و عمل با آن می‌سنجیم».^{۴۰} بنابراین می‌توان گفت که «الدین مبنی علی الفطرة و الخلق».^{۴۱} و آنچه پیامبران آورده‌اند، اقتضای آن در متن سرشت آدمی نهفته است.^{۴۲} در واقع، رخدادی به نام تعلّم و تفهّم مبتنی بر سنجش و داوری در ناحیه مخاطبان روی می‌دهد؛ از طرف دیگر، همین رخداد، یک حادث زمانی است و طبق قاعده مذکور، مسبوق به زمینه مناسب قبلی است که می‌توان با اصطلاح «فطرت» نیز از آن نام برد. براساس این تفسیر همچون افلاطون می‌توان گفت که روح آدمی از همان آغاز، حامل حقیقت در متن خویش است و در واقع، «آبستن حقیقت» است و این حقیقت با تعلیم و تزکیه درست و روش مامائی سقراط، شکوفا می‌گردد.^{۴۳}

ممکن است گفته شود که اگر چنین است و خود کتاب فطرت بر حقایق و تعالیم دینی، منطوقی و مشتمل است، پس ارسال رُسل و انزال کتب، چه فایده‌ای خواهد داشت؟ پاسخ این است که این معارف و حقایق همچون گنج و زمینه‌ای مدفون و مخزون در فطرت آدمی هستند و همین زمینه در این عالم خاکی و در متن زندگی اجتماعی با انواع اسباب مزاحم و منحرف کننده مواجه است. بنابراین این زمینه و یادآوری فطری برای طی مسیر سعادت به تنهایی کفایت نمی‌کند و در نتیجه، نیازمند یک مؤید الهی است تا آن گنج‌ها و آثار، با تعالیم روشن و تربیت عملی به منصف ظهور برسند و شکوفا و احیا گردند.^{۴۴} «پس عنایت الهی ایجاب می‌کند که نوع انسانی با وجود فطرت داعی‌اش به صلاح و سعادت، به واسطه امری دیگر یاری شود و از آن طریق، هدایت الهی را دریافت نماید و آن همان نبوّت است».^{۴۵}

^{۳۸} - سبزواری، تعلیقات بر الاسفار، ۵۱/۳.

^{۳۹} - طباطبائی، المیزان، ۸۵/۱۰.

^{۴۰} - طباطبائی، المیزان، ۳۸۴/۶.

^{۴۱} - طباطبائی، المیزان، ۱۵۸/۶.

^{۴۲} - مطهری، فطرت، ۲۴۳.

^{۴۳} - گستون مر، افلاطون، ۴۸-۴۹.

^{۴۴} - طباطبائی، المیزان، ۵۲/۱۲؛ ۳۷/۷ و ۷۲؛ ۱۹۸/۵. سخن حضرت علی(ع) در این زمینه چنین است: «فبعث فیهم رسله و واتر الیهم أنبیانه لیستأدوهم میثاق فطرته... و یشیروا لهم دفائن العقول» (نهج البلاغة، خطبه ۱).

^{۴۵} - طباطبائی، المیزان، ۲۵/۱۲.

باز ممکن است گفته شود که قوه، یک استعداد و کیف استعدادی در ماده و قابل است، در حالی که فطرت - طبق تفسیر فوق - یک زمینه و حقیقت آگاهانه بود. حال چگونه می توان فطرت با این ویژگی را به استعداد فیزیکی تقلیل و تحویل داد؟ پاسخ این است که اولاً آن قوه و استعداد سابق در هر چیزی با فعلیت لاحق خویش تناسب دارد. ثانیاً خود قوه به این معنا دارای مراتب ضعف و شدت، و بعد و قرب است^{۴۶} و روشن است که تعلیم تعالیم الهی، مسبوق به زمینه و فطرت متناسب با خودش است!

۳. تشکیک وجود و کمالات آن

یکی از تعالیمی که می تواند مبنای استواری برای تفسیر نظریه فطرت محسوب گردد، نظریه تشکیک وجود است. براساس فحوای این اصل در حکمت متعالیه، وحدت و کثرت عالم واقع، برخاسته از یک حقیقت یعنی وجود است و در تحلیل نهایی، همه کثرات وجودی (مثل وجود بالقوه و بالفعل) و ماهوی (مثل تکثر انواع) از یک سرچشمه نشأت می گیرند و همه موجودات، از خدا تا هیولا و حرکت و زمان، درجات یک حقیقت اند. این وجود است که با سریان تشکیکی خود، همه عرصه های واقعیت را تشکیل می دهد و یکایک موجودات همچون زنجیره اعداد، حلقات و درجات یک حقیقت یعنی وجود هستند.^{۴۷} گرچه این درجات وجود، از حیث اولویت و عدم اولویت، تقدم و تاخر، و تمام و نقص، متکثر و مختلف هستند و همین اختلاف تشکیکی در یک نظام طولی در قوس صعودی به مرتبه ای می رسد که وجود محض و صرفی است که بالاتر از آن مرتبه ای نیست و در قوس نزولی نیز به مرتبه ای ختم می شود که پایین تر از آن مرتبه ای نیست و این دو مرتبه اعلی و اخس، دو حاشیه وجود محسوب می شوند؛^{۴۸} لکن سنخ و اصل همه مراتب، از یک حقیقت است یعنی وجود.

از منظری دیگر، حقیقت واجب تعالی، مبدأ و غایت همه موجودات است و همه، از او ناشی شده اند و به سوی او متوجه هستند و براساس یک بیان، همه، تنزلات و رقایق او محسوب می شوند.^{۴۹} بنابراین طبق اصالت و تشکیک وجود، چیزی جز وجود یافت نمی شود. از طرف دیگر طبق بساطت وجود، همه کمالات هستی مثل علم و حیات، عین و مساوق وجود هستند و همچون وجود، مشکک و دارای مراتب اند و هر وجودی، متناسب با سعه وجودی خود از این کمالات برخوردار است و «وجود در هر چیزی همان علم و قدرت و سایر صفات کمالی موجود بماهو موجود است؛ لکن این کمالات در هر چیزی به حسب وجودش موجود است».^{۵۰} سریان این کمالات در درجات وجود به گونه ای است که همه موجودات حتی سنگ ها و جمادات را نیز شامل می شود و همه آنها همین که موجود هستند، عالم و قادر و مشتاق نیز هستند^{۵۱} و به اصل حقیقت وجود و کمالات خویش عالم و شاعرانند. پس همان طور که وجود، یک حقیقت ساری در همه

^{۴۶} - طباطبائی، تعلیقات بر الأسفار، ۵۰/۳.

^{۴۷} - ملاصدرا، الشواهد الربوبية، ۱۳۵ و ۱۳۸.

^{۴۸} - عبارت های ملاصدرا در این خصوص چنین است: «ثبت ان فی الوجود طرفین أحدهما الحق الأول و الوجود البحت جلّ ذكره و الآخر الهیولی الاولی» (الأسفار، ۴۰/۳). «اعلم ان للوجود المطلق حاشیتین: احدهما واجب الوجود و هو الغایة فی الشرف... والاخری الهیولی الاولی و هی الغایة فی الخسة» (الأسفار، ۲۵۷/۷).

^{۴۹} - ملاصدرا، الشواهد الربوبية، ۱۶۱ و ۱۷۱؛ الأسفار، ۱۱۷/۱.

^{۵۰} - ملاصدرا، الشواهد الربوبية، ۱۳۶-۱۳۵.

^{۵۱} - ملاصدرا، الأسفار، ۳۳۶/۶-۳۳۵.

موجودات است، صفات حقیقی آن یعنی علم و قدرت و اراده و حیات نیز در کل پیکره هستی، ساری و جاری است و «همه موجودات حتی جمادات نیز زنده و عالم و ناطق بالتسبیح و شاهد وجود پروردگارشان و عارف به خالق و مبدعشان هستند».^{۵۲} گرچه، جمهور آدیان به حسب عادت و عرف یا ضیق برخی مفاهیم یا علل دیگر به موجوداتی همچون جمادات، عناوین علم و حیات و قدرت و عشق اطلاق نمی‌کنند،^{۵۳} لکن براساس اقتضای تشکیک و بساطت وجود، حقیقت این کمالات در همه موجودات به حسب ظرفیت وجودی آنها موجود است و حتی اضعف و اخس موجودات یعنی هیولا نیز از این شوق و شعور برخوردار است.^{۵۴}

حال براساس مباحث فوق می‌توان گفت که همه موجودات اعم از جمادات و نباتات و حیوانات و آدمیان در متن وجودی و آفرینش خود، عشق‌گریزی به خیر مطلق دارند و «کل واحد من الموجودات یعشق الخیر المطلق عشقا غریزا و انّ الخیر المطلق یتجلی لعاشقه»^{۵۵} و متناسب با سعه وجودی خویش، از کمالات وجودی مثل علم و حیات برخوردار هستند و از این حیث، هریک از آنها «یعقل ربّه و يعرف مبدعه و یسمع کلامه».^{۵۶} پرواضح است که افراد انسان در این ماجرا با توجه به مرتبه و مقام وجودی خود و از آن جهت که بالاتر از مراتب جمادی، گیاهی و حیوانی قرار دارند، از سعه و جامعیت وجودی بیشتری برخوردارند و در نتیجه، از کمالات افزونتری بهره‌مند هستند و سنخ علم و حیاتشان نسبت به مراحل قبلی کامل‌تر است و همین سنخ وجودی با این اوصاف خاص را می‌توان همان مبانی «فطرت اولیه» تفسیر نمود.

ممکن است گفته شود که اگر تبیین فوق درست باشد، لازمه‌اش این خواهد بود که همه موجودات عالم طبیعت، دارای «فطرت» باشند؛ در حالی که طبق تعابیر دینی، فطرت الهی تنها در باب انسان به کار رفته است. پاسخ این است که اولاً گرچه تعبیر فطرت در باب همه آنها مصطلح نشده است، لکن مضمون فطرت (متناسب با مرتبه وجودی این موجودات) در مورد آنها نیز به کار رفته است و این مضامین، بر شعور و حیات آنها دلالت می‌کند؛ مثل «و ان من شیء الا یسبح بحمده و لکن لا تفقهون تسبیحهم» (اسراء، ۴۴) و «... فقال لها و للأرض انتیا طوعا أو کرها قالتا أئینا طائعتین» (فصلت، ۱۱).^{۵۷} ثانیاً این ظرفیت و علم با توجه به مرتبه وجودی انسان از شدت و کمال خاصی برخوردار است و در نتیجه، از این حیث، مستدعی و مستحق عنوان خاصی به نام «فطرت الله» است.

نکته مهم دیگر در خصوص مباحث فوق، این مطلب است که گرچه براساس مبانی مذکور، این شعور فراگیر، شامل همه موجودات حتی جمادات است و در سطح بالاتر همه بندگان خدا از آن برخوردار هستند؛ لکن این علم و ادراک هنوز در مرحله «علم بسیط» است نه علم مرکب، و در نتیجه خود این علم فطری به‌تنهایی موجب تکلیف نمی‌شود. سخن ملاصدرا در این زمینه چنین است: «پس روشن و

^{۵۲} - ملاصدرا، الأسفار، ۱۱۷/۶.

^{۵۳} - ملاصدرا، الأسفار، ۳۴۰/۶.

^{۵۴} - ملاصدرا، الأسفار، ۲۳۹/۲.

^{۵۵} - ابن‌سینا، رساله‌العشق، ۳۹۳.

^{۵۶} - ملاصدرا، الأسفار، ۱۱۹/۱.

^{۵۷} - ملاصدرا، الأسفار، ۱۱۸-۱۱۹/۱.

آشکار گشت که این ادراکِ بسیط به حق تعالی برای همه بندگان او حاصل است... اما ادراکِ مرکب - خواه از طریق کشف و شهود حاصل شود همان طور که به برخی اولیاء و عرفای برگزیده اختصاص دارد یا با علم استدلالی به دست آید همان طور که برای عقلای متفکر در صفات و آثار او حاصل می شود - چیزی نیست که برای همه حاصل شود و آن، علمِ مرکب است که ملاک تکلیف و رسالت است و به این علم، خطا و صواب راه می یابد و حکم کفر و ایمان بدان برمی گردد».^{۵۸}

پس با تکیه به تشکیک و بساطت حقیقت وجود می توان گفت که همه آدمیان به حسب شاکله وجودی، میل و علم خاصی به حقیقت و کمال وجودی و در رأس همه، به عالی ترین مرتبه وجود دارند و در سرشت خویش به نحو بسیط و مجمل به این حقایق علم دارند؛ لکن این علم و ظرفیت در حدی نیست که به تنهایی برای طی مسیر رشد و تعالی و وصول به هدف، کافی باشد؛ بلکه پرورش و شکوفایی آن، نیازمند تعلیم و تربیت است و در یک مقطع و سطح دیگر و در جهت شناخت تفصیلی مبدأ و معاد، و برنامه جامع اخلاقی و عملی به منظور دستیابی به هدف برین و اصلی، نیازمند معلم و مربی و پیامبر الهی است و همین پیام الهی، مفصل و حقیقت همان مجمل و رقیقه فطری و جبلی است.

۴. نور و نفخه الهی انگاشتن نفس انسان

یکی از مباحث اساسی در نفس شناسی فیلسوفان اسلامی، الهی دانستن هویت آدمی است. توضیح مطلب این است که انسان در نگاه این فیلسوفان همان پیکر محسوس و فعل و انفعال اجزای آن نیست؛ بلکه هویت آدمی، همان وجود و حقیقت مجردی است که رنگ الهی دارد و به عنوان نفخه الهی به بدن جسمانی تعلق می گیرد و پس از مدتی زندگی در این عالم خاکی به عالم ابدی وارد می شود و از حیات ابدی برخوردار می گردد. به بیان دیگر حقیقت ماندگار انسان همان صورت و نفس اوست^{۵۹} و این حقیقت، چه آن را همچون افلاطون، قدیم بدانیم^{۶۰} و چه مثل ابن سینا و سهروردی به حدوث زمانی و روحانی آن حکم دهیم^{۶۱} و چه مثل ملاصدرا به حدوث جسمانی آن قائل باشیم^{۶۲} و حکم آن را در بدو آفرینش، حکم طبیعت و صورت بدانیم^{۶۳} یک واقعیتی از سنخ عالم نور و مجردات است و سرشت ماورائی دارد. هم در فلسفه سینی، نفس آدمی، جوهری مجرد و مفارقی است که از موجود مجرد صادر می شود و از او مستفیض می گردد^{۶۴} و هم در فلسفه اشراقی، نفس آدمی، نور مدبری است که از رب النوع انسان افاضه می شود^{۶۵} و سنخ و حقیقت نورانی دارد و بدین جهت، به

^{۵۸} - ملاصدرا، الأسفار، ۱/۱۱۸-۱۱۹.

^{۵۹} - عبارت شیخ الرئيس در این زمینه چنین است: «فإن الإنسان أو الشئ المعتبر من الإنسان الذي هو الواقع عليه معنى أنا منه، فهو ذاته الحقيقية و هو الشئ الذي يعلم منه أنه هو و هو النفس ضرورة» (الأضحية، ۱۲۸).

^{۶۰} - بورمان، افلاطون، ۱۱۸ و ۱۲۴.

^{۶۱} - ابن سینا، النفس من کتاب الشفاء، ۳۰۸؛ سهروردی، حکمة الإشراق، ۲۰۲-۲۰۰.

^{۶۲} - ملاصدرا، الأسفار، ۳۴۷/۸.

^{۶۳} - ملاصدرا، الأسفار، ۲۸۲/۱.

^{۶۴} - ابن سینا، رسالة فی السعادة، ۲۷۱؛ الأضحية، ۱۴۳.

^{۶۵} - سهروردی، «حکمة الإشراق»، ۲۰۱-۲۰۰.

عالم قدس اشتیاق دارد^{۶۶} و هم در فلسفه صدرایی، این نفس جسمانیة الحدوث، «آفرینش به گونه‌ای دیگر»^{۶۷} و «کلمه فعّاله‌ای»^{۶۸} است که از مفیض مفارق نشأت می‌گیرد و «فی أوائل الفطرة كانت صورة واحدة من موجودات هذا العالم إلا أنّ فی قوّتها السلوک الی عالم الملکوت علی التدریج»^{۶۹}.

بنابراین می‌توان گفت که نفس آدمی، روح و نفخه الهی و متعلّق به عالم قدس است و از همان آغاز به وجود خود آگاه است و در فطرت و شاکله الهی خود، از شوق و دانایی متناسب با خود نسبت به مبدأ هستی و کمالات آن، برخوردار است و در پرتو تعلیمات راستین و تربیت مناسب، در مسیر تکامل قرار می‌گیرد و پس از مدتی، مخاطب وحی و پیام تشریعی خداوند متعال می‌شود و محتوای کتاب نفس و فطرت خویش را در آینه تمام‌نمای وحی الهی می‌یابد.

ممکن است گفته شود که طبق سخنان برخی از فیلسوفان، نفس آدمی در بدو آفرینش، هیچ معرفت حصولی و حتی علم حضوری به خود ندارد و طبق تعلیم برخی آیات قرآن کریم نیز «خداوند شما را از بطون مادرانتان خارج نمود در حالی که چیزی را را نمی‌دانستید» (نحل، ۷۸). حال چگونه می‌توان ادعا نمود که نفس آدمی در همان آغاز آفرینش خویش، عالم به خود و مبدأ خویش است؟ پاسخ این است که گرچه در این باب سخنان فراوانی گفته شده است و صف‌آرایی متقابلی در این زمینه صورت گرفته است؛ لکن قدر مسلم این است که در اندیشه ابن‌سینا، نفس انسانی در همان بدو پیدایش، مجرد است و هر مجردی نیز عالم به خود است. پس گرچه این نفس به جهت ملابست با ماده و اشتغالات آن، علم تامّ به حاقّ خود ندارد^{۷۰} و از حیث نداشتن صورت‌های معقول نیز بالقوه و هیولانی نامیده می‌شود،^{۷۱} لکن به جهت مجرد بودن و تساوق تجرّد با علم، از علم و شعور به خود برخوردار است. «الشعور بالذات ذاتی للنفس، لایکتسب من خارج، و کأنّه إذا حصل الذات حصل معها الشعور»^{۷۲}. در نظر فیلسوفان اشراقی نیز نفس انسان، نور مجردی است که عین شعور و آگاهی و حضور است و هویتی جز ظهور و شهود ندارد.^{۷۳} از نظر ملاصدرا نیز درست است که نفس و هویت آدمی دارای اطوار و درجاتی است و نفس آدمی در بدو پیدایش در پرتو حرکت جوهری و اشتداد وجودی، بسیار ضعیف است و مجمع دو بحر جسمانی و روحانی است^{۷۴} و در مرحله حسی و خیالی، از وجود و علم عقلی برخوردار نیست و از این جهت، عنوان بالقوه و هیولانی بدان صدق می‌کند؛ لکن همین نفس آدمی که از سنخ آفرینش ویژه است، در هر مرحله‌ای، از علم مختص و متناسب با خود برخوردار است و همین که از

^{۶۶} - سهروردی، «حکمة الإشراق»، ۲۰۴ و ۲۲۳.

^{۶۷} - ملاصدرا، تعلیقه بر شرح حکمة الإشراق، ۳۳۸/۲.

^{۶۸} - ملاصدرا، تعلیقه بر شرح حکمة الإشراق، ۴۸۰/۲.

^{۶۹} - ملاصدرا، الاسفار، ۳۳۰/۳.

^{۷۰} - ابن‌سینا، التعلیقات، ۲۳.

^{۷۱} - ابن‌سینا، عیون الحکمة، ۵۶.

^{۷۲} - ابن‌سینا، التعلیقات، ۱۶۰.

^{۷۳} - سهروردی، «حکمة الإشراق»، ۱۱۴.

^{۷۴} - ملاصدرا، الشواهد، ۲۹۶.

تجرّد و تروّحی (هرچند تجرّد مثالی) بهره‌مند است، از علم و شعور متناسب با خود نیز برخوردار است.^{۷۵} براین اساس، نفس آدمی از بدو خلقت خویش، از علم فطری و ذاتی (متناسب با مرتبه وجودی خود) برخوردار است و منظور از آیه مذکور نیز نه نفی این‌گونه علم، بلکه نفی علوم اکتسابی و تفصیلی و حصولی از طریق حس و خیال و عقل پیش از تولّد است و گرنه «بدیهی است که در آن حال، علم به خویشتن دارد».^{۷۶}

پس می‌توان گفت که نفس آدمی نه مولود فرایند فیزیکی یا حالاتی از بدن، بلکه یک جوهر الهی با فطرت ویژه است و به تعبیر ملاصدرا «فطرت انسان از جهتی غیر از فطرت حیوان است. پایان فطرت حیوان، نقطه شروع فطرت انسان است»^{۷۷} و این جوهر و شعله الهی، متعلّق به عالم تجرّد و نور و ملکوت است و از شوق و شعور خاصی برخوردار است و از این منظر فلسفی، می‌توان عنوان «فطرت الله» بدان اطلاق نمود.

نتیجه

با توجّه به مباحث مذکور می‌توان گفت که فطرت، آفرینش ویژه انسانی است که در طول مراحل قبلی آفرینش یعنی جمادی، گیاهی و حیوانی قرار دارد و مطابق آن، هر انسانی از جوهر لطیف الهی به نام نفس برخوردار است و این حقیقت، در متن خود با صبغه الهی و شوق و شعور به کمالات و سرمنشأ کمالات، مفطور و سرشته است؛ لکن این مرتبه وجودی با شعور متناسب با هستی خود، در سطح و حدّی نیست که به تنهایی برای رشد و تعالی معرفتی و اخلاقی انسان کافی باشد و معیار و شرط کافی مسؤولیت‌پذیری قلمداد شود. بلکه همین انسان با این زمینه و به شرط سلامت جسمی و روحی و عقلی، در مسیر تعلیم و تربیت تدریجی قرار می‌گیرد و در مقطعی، مخاطب وحی و پیام الهی می‌شود و با محک و ملاک فطریات منطوری در ذات خود به قلم الهی (و اندکی شکوفا شده در گذر زمان)، با پیام الهی مواجه می‌شود و به جهت انطباق پیام رسول بیرونی با پیام رسول باطنی به پذیرش پیام تشریعی مبادرت نموده و با معارف تفصیلی و تعلیم اخلاقی و احکام عملی آن، مسیر منتهی به سعادت ابدی را طی می‌نماید.

این مقاله تلاش نمود مدّعی استنباط شده از متون دینی و مستظهر به شواهد عقلی را بر پایه پاره‌ای از مبانی فلسفی اثبات نماید و برای دستیابی به این منظور، از قاعده فلسفی «مُسَبَّقِیت هر حادث زمانی به قوّه و ماده» و اصل «تشکیک وجود» و «نفعه الهی انگاشتن نفس و هویت انسانی» استفاده نمود و این نتیجه را گرفت که طبق این مبانی فلسفی، می‌توان نظریه فطرت با تفسیر مذکور را مدّّل، و مستظهر به مبانی فلسفی نمود و بدین طریق اثبات کرد که تعلیم و حیانی و تعلّم انسانی مسبق به زمینه است و این زمینه، رنگ الهی دارد و از میل و علمی متناسب با خود برخوردار است. بنابراین هم دین، به فطرت الهی موجود در انسان تاکید می‌کند و هم فلسفه آن را تایید و اثبات می‌نماید و این تطابق، یکی از مصادیق روشن هماهنگی دین و عقل است.

^{۷۵} - ملاصدرا، الشواهد ۲۹۵-۲۹۴؛ الأسفار، ۳/۳۷۹.

^{۷۶} - طباطبائی، المیزان، ۳۳۳/۸. در این زمینه مراجعه شود به: مطهری، پاورقی بر اصول فلسفه و روش رئالیسم، ۳۷/۲-۳۶؛ همو، فطرت، ۵۳-۵۰.

^{۷۷} - ملاصدرا، الشواهد، ۲۹۴.

نتیجه حدّا کثری طرق سه‌گانه مذکور این است که هویت آدمی در همان مرحله ابتدائی، دارای زمینه و ظرفیت خاصی است و این ظرفیت خاصّ و شعور بسیط و اولیه در پرتو تعلیم و تربیت درست به تدریج فعلیت یافته و در پرتو تعلیم انبیاء شکوفا و هدایت می‌شود. پرواضح است که همان‌طور که این زمینه، قابل رشد و شکوفایی است، قابل غفلت و پایمال شدن هم هست و خطراتی همچون جاذبه‌ها و زخارف دنیوی، هواهای نفسانی و نیرنگ‌های شیطانی آن را تهدید می‌کند و این انسان ذاتاً مختار است که با انتخاب دشوار خود، یکی از دو مسیر «رشد یا غی» (بقره، ۲۵۶) را طی می‌کند. «اَنَا هَدِيْنَاهُ السَّبِيْلَ اِمَّا شَاكِرًا و اِمَّا كَفُوْرًا» (انسان، ۳) و «هَدِيْنَاهُ النَّجْدِيْنَ» (بلد، ۱۰).

فهرست منابع

قرآن کریم

نهج البلاغة

ابن سینا. الإلهیات، تهران، انتشارات ناصر خسرو، ۱۳۶۳.

ابن سینا. التعليقات، تحقیق: عبدالرحمن بدوی. قم: سازمان تبلیغات اسلامی، ۱۴۰۴ق.

ابن سینا. النجاة، تهران: انتشارات مرتضوی، ۱۳۶۴.

ابن سینا. النفس من کتاب الشفاء، تحقیق: حسن حسن زاده آملی. قم: بوستان کتاب، ۱۳۸۵.

ابن سینا. الاضحویة فی المعاد، تحقیق: حسن عاصی. تهران: انتشارات شمس تبریزی، ۱۳۸۲.

ابن سینا. «عیون الحکمة». در: رسائل. قم: انتشارات بیدار، بی‌تا.

ابن سینا. «العشق». در: رسائل. قم: انتشارات بیدار، بی‌تا.

ابن سینا. «السعادة و ذکر الحجاج علی جوهریة النفس». در: رسائل. قم: انتشارات بیدار، بی‌تا.

ارسطو. منطق. الجزء الثانی، حَقَّقَه و قدَّم له: عبدالرحمن بدوی. بیروت: وكالة المطبوعات کویت و دارالقلم، ۱۹۸۰م.

افلاطون. جمهور. ترجمه: فؤاد روحانی. تهران: انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۴.

ایمانپور، منصور. «تحلیل قاعده مسبوقیت هر حادث زمانی به قوه و فعل». خردنامه صدرا، ش. ۱ (۱۳۹۲): ۹۷-۱۱۰.

بورمان، کارل. افلاطون. ترجمه: محمد حسن لطفی. تهران: انتشارات طرح نو، ۱۳۸۹.

تیلور، آلفرد ادوارد. ارسطو، ترجمه: حسن فتحی. تهران: انتشارات حکمت، ۱۳۹۲.

- سبزواری، ملاهادی. تعلیقات بر الأسفار. الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة، ج ۳. قم: منشورات مصطفوی، ۱۳۶۸.
- سهروردی، شهاب‌الدین. حکمة الإشراق. در: مجموعه مصنفات. تصحیح: هانری کربن. تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۷۱.
- طباطبائی، سید محمد حسین. المیزان فی تفسیر القرآن، تهران: دارالکتب الاسلامیة، ۱۳۷۲.
- طباطبائی، سید محمد حسین. تعلیقات بر الأسفار. الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة، ج ۳. قم: منشورات مصطفوی، ۱۳۶۸.
- گستون مر. افلاطون. ترجمه: فاطمه خوانساری. تهران. مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۸۳.
- مطهری، مرتضی، فطرت، تهران: انتشارات صدرا، ۱۳۷۲.
- مطهری، مرتضی، پاورقی به اصول فلسفه و روش رئالیسم، ج ۲، تهران: انتشارات صدرا، ۱۳۶۷.
- ملاصدرا. الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة. قم: منشورات مصطفوی، ۱۳۶۸.
- ملاصدرا. الشواهد الربوبیة فی المناهج السلوکیة، تصحیح و تعلیق: سید جلال‌الدین آشتیانی، قم: بوستان کتاب، ۱۳۸۲.
- ملاصدرا. تعلیقات بر شرح حکمة الإشراق. شرح حکمة الإشراق. تهران: انتشارات حکمت، ۱۳۹۱.
- ملاصدرا. المبدأ و المعاد. تصحیح: سید جلال‌الدین آشتیانی. قم: مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، ۱۳۸۰.

نسخه پیش انتشار