

دین فطری، فطرت دینی

(منشأ دین و گرایش به آن از دیدگاه استاد مطهری^ع)

محمد مهدی گرجیان*

مجتبی افشارپور**

چکیده

یکی از مهم‌ترین مسائلی که امروزه در کلام جدید، دین‌شناسی و فلسفه دین مطرح است، مسئله منشأ دین و چگونگی پیدایش آن است. با توجه به این نکته که این پرسش از نخستین پرسش‌های اساسی فلسفه دین و علوم مرتبط به آن بوده و از جمله مسائلی است که نزد مخالفان وحدت حقیقت دین و ماهیت فراطبیعی آن مطرح شده است، اهمیت این بحث دوچندان می‌شود.

به نظر نگارنده، پاسخ این پرسش در حکمت و کلام اسلامی به خوبی تبیین شده است. هر چند این بحث امروزه در مباحث کلام جدید مطرح می‌شود، اما برخی متکلمان مسلمان با استفاده از منابع کلامی پیشین راهی برای آن یافته‌اند و ریشه‌های آن را در کلام قدیم اسلامی جست‌وجو کرده‌اند. از بهترین پاسخ‌هایی که با توجه به تمام ابعاد مسائل دینی به این پرسش داده شده است، پاسخ استاد مرتضی مطهری^ع است. در این نوشتار سعی نگارنده بر این است که نظریه‌های استاد را که به بحث منشأ دین مرتبط بوده و در فهم نظر نهایی ایشان کمک می‌کرده، گرد آورد و مقدمات و نتایج آنها را تبیین کند و نیز ارتباط میان بیانات ایشان در آثار گوناگون را در این زمینه بیابد. عناوینی که انتخاب شده‌اند برگرفته از خود عبارات استاد هستند.

کلیدواژه‌ها

منشأ دین، فطرت، فطرت ادراکی، فطرت احساسی، سرشت الهی انسان، ترکیب حقیقی جامعه، استاد مطهری.

*. دانشیار دانشگاه باقرالعلوم^ع.

** کارشناس ارشد فلسفه دین، دانشگاه باقرالعلوم^ع.

Email: mojafs2@gmail.com

تاریخ دریافت: ۱۳۹۱/۰۷/۲۹، تاریخ پذیرش: ۱۳۹۱/۱۱/۰۹.

مقدمه

منشأ دین و گرایش به مذهب چیست؟ چه عواملی باعث پیدایش اعتقادات مذهبی در انسان می‌شوند؟

اگر منشأ پیدایش دین امری زمان‌مند باشد، با پایان یافتن آن عامل، دین نیز از جامعه انسانی رخت برمی‌بندد اما اگر عامل آن امری جاودانه باشد، دین نیز به تبع آن همیشگی و فراتر از زمان و مکان خواهد بود.

این مسئله از مهم‌ترین پرسش‌هایی است که از دیرباز ذهن دین‌پژوهان را به خود جلب کرده است و تا این زمان نیز نظریه‌های گوناگونی در این باره مطرح شده است. می‌توان گفت اهمیت این مسئله به خاطر ملازمه‌ای است که میان پاسخ آن با بحث قلمرو دین در زندگی بشر و نیز انتظارات او از دین برقرار است. این مقاله در پی بررسی خاستگاه دین با تکیه بر آرای استاد شهید مرتضی مطهری^۱ است. از نظر ایشان علت گرایش به دین چیزی جز فطرت الهی انسان نیست و با پی بردن به این نکته، سرّ جاودانگی دین آشکار شده و به دنبال آن نگرش انسان به جهان تصحیح خواهد شد.

۱. نظریه‌های مختلف درباره علل پیدایش دین

برای پی بردن به اهمیت مسئله منشأ دین، نخست لازم است که نظریه‌های گوناگونی که در این زمینه مطرح شده است مورد توجه قرار گیرند. برخی از این نظریه‌ها که امروزه نیز طرف‌دارانی دارند، پایه پای مبنای فلسفی خود در طول زمان پیش رفته‌اند. پس از آشنایی اجمالی با این نظریه‌ها و پی بردن به سستی آنها می‌توان به ارزش و جایگاه نظر اسلام درباره مسئله مورد بحث پی برد.

از نظر شهید مطهری بررسی این نظریه‌های گوناگون دو فایده مهم در پی دارد.

الف) پی بردن به اختلاف نظر دین پژوهان غربی در این مسئله:

از نقل این فرضیه‌های گوناگون حداقل این قدر می‌توانید استنباط کنید که در مغرب زمین در میان مخالفین دین، وحدت نظری وجود ندارد. هر یک از مخالفین چیزی مخصوص به خود گفته است.^۱

ب) پی بردن به تعصب آنها در نفی الهی بودن دین و به طور کلی نفی دین:

یک فایده اساسی اش برای ما این است که بفهمیم اصلاً تعصب در لامذهبی یعنی چه؟ ببینید آنهایی که در لامذهبی متعصب اند - یعنی اول، فرضشان نفی مذهب است - برای توجیه این نفی، چه یاره‌ها بافته‌اند که امکان ندارد یک انسان بی طرف تا این حد یاره‌بافی کند؛ و همچنین ببینید در نهایت امر چگونه در بن بست توجیه مذهب گیر کرده‌اند؛ یعنی اصلاً حقارت نظریات اینها را خواهید فهمید.^۲

استاد مطهری، پس از تبیین ضرورت شناخت نظریه‌های مختلف در این مسئله، به بررسی این دیدگاه‌ها می‌پردازد. دیدگاه‌هایی که منشأ دین در آنها، اموری از قبیل ترس، جهل، علاقه به نظم و عدالت، وسیله‌ای برای کسب امتیاز طبقه حاکم در جامعه، وسیله‌ای برای مهار طبقه حاکم توسط طبقه ضعیف جامعه، ناخودآگاه سرخورده از غرایز جنسی، سقوط اخلاقی و انحطاط است. سپس دلایل سستی هر یک از این دیدگاه‌ها را بیان می‌کند.

نظریه اول، دوم و سوم: ترس، جهل و علاقه به نظم و عدالت؛

زمانی آمدند گفتند دین مولود ترس است. بشر از طبیعت می‌ترسیده، از صدای غرش رعد می‌ترسیده، از هیبت دریا می‌ترسیده، و نتیجه ترس سبب شده که فکر دین در سر مردم پیدا شود. یکی از حکمای قدیم روم به نام لوکرتیوس گفته است: نخستین پدر خدایان ترس است.

بعضی گفتند علت پیدایش دین جهل و نادانی بشر است؛ بشر می‌خواسته حوادث جهان را تعلیل نماید و برای آنها علت ذکر کند و چون علت‌ها را نمی‌شناخته است، علت ماورای طبیعی برای حوادث فرض کرده است.

بعضی دیگر گفته‌اند علت اینکه بشر به سوی دین گراییده، علاقه‌ای است که به نظم و عدالت دارد؛ وقتی که در دنیا از طرف طبیعت یا اجتماع بی‌عدالتی می‌بیند، برای اینکه تسکینی جهت آلام درونی خود پیدا کند، دین را برای خویشتن می‌سازد. صاحبان فرضیه‌های فوق گفتند علم را توسعه بدهید، دین از میان می‌رود. چنین فرض کردند که با توسعه علم، خود به خود دین از میان می‌رود؛ عالم شدن مساوی است با بی‌دین شدن.^۳

نظریه چهارم: وسیله کسب امتیاز طبقه حاکم؛ ایشان نظریه مارکسیست را مبنی بر اینکه دین

وسيله‌ای برای کسب امتیاز طبقه حاکم جامعه است، چنین توضیح می‌دهند:

ماتریالیست‌ها، مخصوصاً مارکسیست‌ها، برای مذهب خاستگاه مادی، آن هم اقتصادی و آن هم طبقاتی قائل هستند؛ یعنی معتقدند که بعد از آنکه جامعه به دو گروه بهره‌کش و بهره‌ده تقسیم شد، مذهب یکی از متدهایی است که گروه بهره‌کش برای تثبیت وضع خودش اختراع کرده است.^۴

به همین دلیل آنها معتقد شدند در دوران زندگی ابتدایی و قبیله‌ای، اساساً دینی وجود نداشته است، بلکه در جامعه فئودالیستی و کاپیتالیستی، طبقه حاکم برای حفظ منافع خود، دین را اختراع می‌کند تا طبقه محکوم در مقابل او قیام نکند. به اعتقاد استاد، دلیل اصلی گرایش به این نظریه، باقی ماندن دین با آمدن علم و زانو زدن دانشمندان نام‌آوری همچون پاستور در آستانه دین بود. آنان دریافتند که علم چاره‌کننده دین نیست؛ زیرا دین زائیده نادانی، ترس و علاقه فطری انسان به نظم و

عدالت نیست. پس این نظریه را مطرح کردند که دین اختراع طبقه حاکم در مقابل طبقه محکوم است.^۵

البته استاد شهید در جای خود به نقد نظریه مارکسیست در این زمینه پرداخته‌اند. به طور خلاصه این فرضیه نتوانست در دنیا برای خود جایی باز کند؛ زیرا از یک سو ثابت شد دین از مالکیت قدیم‌تر است و در دوران اشتراک اولیه و پیش از پیدایش جامعه‌های طبقاتی هم دین و پرستش وجود داشته است؛ و از سوی دیگر، این توجیه و تفسیر با واقعیت تاریخ هم خوانی ندارد. رهبران دینی اشخاصی چون موسی علیه السلام بوده‌اند با گروهی زیردست و بیچاره در برابر قوم حاکم و مسلطی چون فرعون و فرعونیان. یاران و گروندگان پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله در تاریخ همچون عمار یاسر، ابوذر غفاری، سلمان پارسی و عبدالله بن مسعود، جزء طبقات زیردست و محکوم و مظلوم اجتماع بوده‌اند.^۶

نظریه پنجم: وسیله مهار طبقه حاکم توسط طبقه ضعیف؛ یکی دیگر از نظریه‌هایی که دقیقاً عکس نظریه مارکسیست و در برابر آن است، نظریه نیچه است. او دین را وسیله طبقه ضعیف جامعه برای مهار طبقه حاکم می‌داند.

اتفاقاً در میان مخالفین مذهب و در میان خود مادیین، نظریه مخالف وجود دارد که آنها هم به مذهب رنگ طبقاتی و رنگ منافع می‌دهند ولی می‌گویند مذهب خاستگاهش همان طبقه ضعیف و زبون و مستضعف است برای افسار زدن به طبقه قوی. نیچه که یلک مرد مادی است و در فلسفه خودش طرف‌دار ابرمرد و طرف‌دار قوت و نیرو است، اخلاق‌های مذهبی را اخلاق بردگی و بندگی می‌داند و می‌گوید که اصلاً دنیا را این اخلاق بردگی و بندگی که مذاهب تبلیغ کردند خراب کرده است؛ آمده‌اند مردم را دعوت به عدالت و رحم و مروت و ایثار و از خود گذشتگی کرده‌اند و اینها سبب تأخر جامعه بشری است.^۷

نظریه ششم: ناخودآگاه سرخورده از غریزه جنسی؛ فرضیه دیگر، فرضیه فروید است که همچون سایر فرضیاتش دین را نیز ناشی از ناخودآگاه سرخورده از غرایز جنسی می‌داند.

فرضیه‌ای هم فروید آورد... بشر در اجتماع از نظر جنسی محرومیت‌هایی پیدا می‌کند که موجب می‌شود غریزه عقب رانده شده و به شعور ناخودآگاه برود. وقتی که آنجا رفت، قیود اجتماعی جلوی پیش‌روی را می‌گیرد که بیرون نیاید، اما در آن صورت این محرومیت‌ها از راه‌ها و به شکل‌های دیگری بروز می‌کند که یکی از آنها دین است. دین ریشه‌اش تمایل جنسی است و نه چیز دیگر... آزادی جنسی مطلق بدهید به طوری که هیچ محرومیت جنسی وجود نداشته باشد، در آن صورت دین هم وجود نخواهد داشت. اما طولی نکشید که فروید خودش هم از حرف خودش پشیمان شد. شاگردهایش نیز از او نپذیرفتند.^۸

نظریه هفتم: سقوط اخلاقی و انحطاط؛ فویرباخ اختراع دین را ناشی از سقوط اخلاقی و انحطاط انسان و راهی برای نجات او دانست. به طور خلاصه هنگامی که انسان از جنبه متعالی خودش - که همان انسانیت و مشتمل بر فضیلت‌ها و نیکی‌های ذاتی همچون عدالت و احسان و آزادی است - در وجود منحط خودش - وجود حیوانی و شلهوانی - سقوط کرد، در مقام انکار وجود متعالی خود برمی‌آید، و این فضائل را در انسانی آرمانی بیرون از خود فرض می‌کند و به خاطر گرایش فطری‌اش به آن فضائل، شروع به تقدس و پرستش آن انسان آرمانی به عنوان خدا می‌کند.^۹

در مقام عمل شروع می‌کند در مقابل همان موجودی که او را از خود بیرون افکنده و فرض کرده، اظهار اطاعت و فرمانبری می‌کند، اظهار تسلیم می‌کند، اظهار خضوع می‌کند، پرستش می‌کند و تسلیم او می‌شود. در واقع شخصیت خودش را از دست می‌دهد؛ آن وقت دیگر این [انسان] به خودش تعلق ندارد، به او تعلق دارد؛ یعنی [این امر] منشأ از خود بیگانگی می‌شود.^{۱۰}

البته استاد شهید پس از بیان نظر فویرباخ، این گونه آن را نقد می‌کند که در این صورت باید نسبت مستقیمی میان گرایش‌های دینی از یک سو و سقوط‌های اخلاقی از سوی دیگر باشد و هر چه افراد بیشتر دچار سقوط اخلاقی شوند، بیشتر گرایش دینی یابند؛ در صورتی که قضیه درست عکس این است؛ یعنی هر چه انسان گرایش‌های حیوانی بیشتری پیدا می‌کند از دین دورتر می‌شود. و قرآن در مقابل این فرضیه ایستاده است: «هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ».

نظریه هشتم: فطرت خداجوی انسان؛ از دید استاد شهید گرایش به دین ریشه در فطرت انسان و اعماق وجودی او دارد. انسان به طور فطری خداجو است و حس طاعت و پرستش از آغاز آفرینش در او به ودیعه نهاده شده است. برای روشن شدن مطلب لازم است نخست فطرت و چیستی آن و رابطه‌اش با دین در کلام استاد بررسی گردد. ایشان پس از توضیح این امور، با توجه به آیات و روایات به اثبات این باور پرداخته‌اند.

۲. تبیین نظریه فطری بودن دین

۲.۱. معنای لغوی فطرت

از نظر استاد، واژه فطرت به معنای گونه خاصی از آفرینش است و نخستین بار توسط قرآن درباره انسان به کار رفته است. البته ماده فطر (ف، ط، ر) بارها در قرآن آمده است: فَطَّرَهُنَّ (انبیاء: ۵۶)، فَاطِرِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ (یوسف: ۱۰۱؛ زمر: ۶۶)، إِذَا السَّمَاءُ أَنْفَطَرَتْ (انفطار: ۱) و مِنْفَطِرٍ بِهِ (مزل: ۱۸). در تمام این آیات، ابداع و خلق در مفهوم این کلمه هست. ابداع به یک معنا، آفرینش بدون سابقه است.^{۱۱} اما لغت فطرت با این وزن خاص فقط در یک آیه از قرآن کریم به کار رفته است.

لغت فطره با این صیغه - یعنی بر وزن فعله - فقط در یک آیه آمده است که در مورد انسان و دین است که دین فطرت الله است: «فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ» (روم: ۳۰). در زبان عربی... وزن فعله دلالت بر نوع - یعنی گونه - می کند... فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا، یعنی آن گونه خاص از آفرینش که مابیه انسان داده ایم؛ یعنی انسان به گونه ای خاص آفریده شده است.

این کلمه ای که امروز می گویند ویژگی های انسان؛ اگر ما برای انسان یک سلسله ویژگی ها در اصل خلقت قائل باشیم، مفهوم فطرت را می دهد. فطرت انسان، یعنی ویژگی هایی در اصل خلقت و آفرینش انسان.^{۱۲}

این گونه خاص آفرینش، گرایش به خدا است. گرایش به خدا در اصل آفرینش انسان دخالت دارد و چیزی جدای از آن نیست.

۲.۱.۱. قرائتی برای این معنا

استاد مطهری با استفاده از قرائتی در کلام عرب، برداشت این معنا از لغت فطرت را تقویت می کند.

یکی، در برخورد ابن عباس - پسر عموی پیامبر ﷺ که مردی قریشی و عالم است، نه یک عجمی و ناآگاه از لغت عرب - با دو اعرابی که کلمه «فَطَرْتُ» را در خصوص خلقت صد در صد ابتدایی به کار بردند؛

لغت فاطر را که در قرآن آمده است درست نفهمیده بودم تا اینکه دو نفر اعرابی آمدند که درباره یک چاه آب با یکدیگر اختلاف داشتند. یکی از آنها گفت: «انا فطرتها». می خواست بگوید چاه مال من است. مقصودش این بود که من ابتدا آن را حفر کردم. می خواست بگوید من صاحب اولش هستم؛ یعنی آن کسی که اول بار این چاه را حفر کرد من بودم.

ابن عباس می گوید از اینجا فهمیدم که لغت فطرت در قرآن چه معنایی می دهد؛ یک خلقت صد در صد ابتدایی در انسان که حتی در غیر انسان هم سابقه ندارد.^{۱۳}

دیگری، توضیحات ابن اثیر در *النهایه* ذیل حدیث معروف «كُلُّ مَوْلُودٍ يُولَدُ عَلَى الْفِطْرَةِ» او کلمه فطرت را به خلقت ابتدایی و غیر تقلیدی معنا کرده و در توضیح گفته است که کار خدا فطر است ولی کار بشر معمولاً تقلید است.

می گوید: «و الفطرة: الحالة منه كالجلسة والرکبة». فطرت یعنی حالت خاص و نوع خاصی از آفرینش، مثل لغت جلسه و رکبه که به معنی نوع خاصی نشستن و نوع خاصی ایستادن است. «و المعنى انه يولد على نوع من الجبلة والطبع المتهيء لقبول الدين فلو ترك عليها لاستمر على لزمها»؛ یعنی انسان به نوعی از جبلت و سرشت و طبیعت آفریده شده است که برای پذیرش دین آمادگی دارد و اگر به حال خود و به حال طبیعی رها شود همان راه را انتخاب می کند، مگر اینکه عوامل خارجی و قسری او را از راهش منحرف کرده باشد.^{۱۴}

استاد مطهری در ادامه بحث از قول ابن اثیر سایر مواردی را که لغت فطرت در احادیث به کار رفته بیان می کند؛ برای مثال، در حدیثی از پیغمبر اکرم ﷺ آمده است: «علی غیر فطرة محمد»؛ یعنی «علی غیر دین محمد» که در اینجا به جای کلمه دین صراحتاً خود کلمه فطرت آمده است.

۲.۲. حقیقت فطرت

پس از روشن شدن معنای لغوی فطرت، استاد به تبیین حقیقت فطرت انسان که متناسب با معنای لغوی است، می پردازد و برای روشن شدن معنای فطرت، ارتباطی را که بین این کلمه و دو کلمه حنیف و صبغة الله برقرار است، شاهد می آورند:

در حدیث است: «الدین الحنیف و الفطرة و صبغة الله و التعریف فی الميثاق». دین حنیف یا دین فطری و یا صبغة الله همان است که خدا در میثاق - یعنی در پیمانی که خدا با روح بشر بسته است - بشر را با آن آشنا کرده است.^{۱۵}

همچنین در روایتی زراره از امام باقر علیه السلام در خصوص آیه شریفه «حُنْفَاءَ لِلَّهِ غَيْرَ مُشْرِكِينَ بِهِ» (حج: ۳۱) و حنیف بودن سؤال می کند، امام می فرماید: «هی الفطرة التي فطر الناس علیها لا تبدل لخلق الله. قال: فطرهم الله علی المعرفة»؛ خدا مردم را بر معرفت خودش مفطور کرده است. سپس امام با اشاره به داستان ذر می فرماید که منظور پیامبر صلی الله علیه و آله از «كُلُّ مَوْلُودٍ يُولَدُ عَلٰی الْفِطْرَةِ» این است که «علی المعرفة بأن الله عز وجل خالقه»، یعنی در فطرت هر کسی این معرفت هست که خداوند، آفریننده اوست. بنابراین به اعتقاد استاد مطهری، مراد از حنیف حق گرا، حقیقت گرا، خداگرا و توحیدگرا است و چون در فطرت انسان حنیف بودن هست، در فطرت او حق گرایی و حقیقت گرایی هست.^{۱۶}

استاد در جای دیگر ماجرای عثمان بن مظعون که تصمیم بر رهبانیت گرفته بود نقل می کنند و در ادامه از سخنان حضرت رسول صلی الله علیه و آله و عتاب ایشان خطاب به او، مطابق با حق بودن دین یا همان فطرت را استفاده می کنند. سخنانی مبنی بر اینکه دین من روشی منطبق بر واقعیت و در عین حال ساده و آسان است؛ خداوند مرا برای شریعتی فطری، آسان و با گذشت فرستاده است؛ من نماز می خوانم و روزه می گیرم و با همسرانم نیز مباشرت دارم؛ هر کس که دین مطابق با فطرت مرا دوست می دارد باید از من پیروی کند،^{۱۷} همه دلالت بر این معنا دارند.

از این مقدمات نتیجه می گیریم که فطرت انسان همان خلقت ابتدایی و الهی او است؛ چنان که دین نیز همان فطرتی است که مترتب بر مرحله خاص آفرینش انسان است.

فطرت در انسان همان امر الهی است؛ [بر وزن] فَعَلَهُ است (و فِعْلَهُ لِهَيْئَةٍ) یعنی گونه خاص از خلقت ابتدایی الهی در انسان؛ یعنی آن مرحله که انسان، انسان شد... اینکه مذهب می گوید: خمیره انسان را چهل شبانه روز سرشتند و «فَاذًا سَوِيَّتُهُ» (حجر: ۲۹؛ صاد: ۷۲) معنایش آماده شدن است و اَلَا خداوند می توانست بدون چهل روز خلق کند. پس ماده می رسد به مرحله ای که مستعد می شود برای اینکه صورت جدید بپذیرد... این فعلیت جدیدی که به انسان داده شده است، فرقی که با فعلیت های دیگر دارد این است که امر الهی است.^{۱۸}

سپس از علامه طباطبایی نقل می کنند که هر جا قرآن کلمه امر را به کار می برد، در خلقت های بی زمان است و هر جا که کلمه خلق را استفاده می کند در خلقت های زمان دار است. انسان چون تنها موجودی است که به مرحله ای رسیده است که استعداد وجود امری دارد و به تعبیر قرآن استعداد روح دارد، دین که فطرت است و هر چیز دیگری که فطری باشد مانند عقل فطری و اخلاق فطری و حتی دوستی و عشق، مترتب می شوند بر آن مرحله خاص که طبیعت و ماده دارای چنین آفرینشی می شوند.^{۱۹}

۲.۳. فطری بودن دین از منظر قرآن

پس از روشن شدن مراد از فطری بودن دین، استاد مطهری به بررسی آیات و روایات می پردازد تا نشان دهند که این مطلب برگرفته از متن آیات قرآن است و اساساً قرآن دین را امری فطری و فطرت انسان را همان آفرینش مبتنی بر دین می داند. البته این کار را به منظور گردآوری استشهادات قرآنی نمی دانند، بلکه در پی بیان این مطلبند که این نظریه نخستین بار در قرآن مطرح شده است.^{۲۰} در شروع این بخش، نخست توجه به مقدمه ای که از کلام استاد فهمیده می شود، ضروری است و آن اینکه از نظر قرآن، انسان نسبت به دین داری و بی دینی حالت مساوی ندارد، و هر چند حقیقت

دین وحی ای است که از جانب خدا بر قلب پیامبر آشکار شده است و پیامبر آن را به عنوان معارف، اخلاق، تربیت، مقررات و... به مردم عرضه کرده است، اما این دین همان چیزی است که انسان ذاتاً و فطرتاً به آن گرایش دارد. پس حالت انسان نسبت به دین، حالت بی تفاوتی و احتمال مساوی در پذیرش یا عدم پذیرش آن نیست. نقش پیامبران نیز همچون نقش باغبانی است که گلی را در راستای رسیدن به مرحله‌ای که استعداد آن را دارد، می‌پرورانند.

آنچه که پیغمبران عرضه داشته‌اند، نه چیزی است که انسان نسبت به آن یک حالت بی تفاوتی و یک حالت تساوی داشته است، بلکه یک چیزی است که اقتضای آن در سرشت و ذات انسان هست؛ یعنی طلب او، خواست او و جست‌وجوی او در طبیعت و سرشت انسان هست... بعثت پیغمبران، پاسخگویی به تقاضایی است که این تقاضا در سرشت بشر وجود دارد. در واقع آنچه که بشر به حسب سرشت خودش در جست‌وجوی آن بوده است و خواهد بود، پیغمبران آن را بر او عرضه داشته‌اند و عرضه می‌دارند. این همان معنی فطرت است.^{۲۱}

در بررسی آیات، نخست به این نکته اشاره می‌کنند که قرآن آیات انفسی را مهم‌تر از آیات آفاقی دانسته است؛ به گونه‌ای که برای انسان ضمیری فطری قائل است. از این رو استاد مطهری آیات انفسی را مشیر به خداجویی فطری می‌داند^{۲۲} و سپس به بررسی تفصیلی آیات مربوطه می‌پردازد. از نظر استاد آباتی که به مسئله فطری بودن دین اشاره کرده‌اند عبارت‌اند از:

■ فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ (روم: ۳۰).

توجه خود را برای دین پایدار بدار؛ در حالی که تو حنیفی؛ یعنی گرایش به حق داری (یا ممکن است حنیفاً حال برای دین باشد: دین حنیف، دین گرایش دارنده به حقیقت).

شهید مطهری معتقدند این آیه انسان را به این نحو مورد خطاب قرار داده است که: بر تو باد این فطرت الهی (یعنی همین دین که فطرت الهی است)؛ خلقت الهی، دین و چگونگی خاص در آفرینش انسان که خدای متعال همه انسان‌ها را بر این چگونگی آفریده است. «لَا تَبْدِيلَ لَخَلْقِ اللَّهِ»، یعنی تغییر پذیر نیست، جزء سرشت انسان است؛ تا انسان در عالم هست و تا انسان، انسان است، باز با این سرشت متولد می‌شود؛ یعنی نمی‌توان سرشت را در انسان‌ها تغییر داد و تبدیل به چیزی دیگر کرد. «ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ» آن است دین راست، و فوق العاده راست و مستقیم. پس مطابق نظر استاد شهید این آیه در کمال صراحت، دین را «فطرة الله» برای همه مردم می‌شناسد.^{۲۳}

اصلاً خدا انسان را با چنین گرایشی آفریده، این گرایش یک گرایش تحمیلی بیرونی نیست، گرایشی است که بذر آن را خدا در نهاد هر کسی قرار داده است. ولی البته به این معنا دین فطری است که یک گرایش فطری است در درون انسان.^{۲۴}

■ وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَىٰ شَهِدْنَا أَنْ تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ (اعراف: ۱۷۲).

از نظر استاد شهید این آیه ناظر به این است که انسان پیش از آنکه در این دنیا به شکل انسان به وجود بیاید، اقرار به وجود خداوند در خمیره او هست. همچنین معتقدند قرآن این اصل کلی‌تر را بیان می‌کند که گرایش به حق در تمام موجودات وجود دارد^{۲۵} و برای این اصل کلی آیات زیر را شاهد می‌آورند:

«أَفَغَيْرَ دِينِ اللَّهِ يَبْغُونَ وَلَهُ أَسْلَمَ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ» (آل عمران: ۸۳)، «سَبِّحْ لِلَّهِ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ»، «يُسَبِّحُ لَهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ» و «لِلَّهِ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ» یا «مَا فِي السَّمَاوَاتِ».

قرآن می خواهد بگوید تمام مخلوقات در باطن ذات خودشان مسیح و منزّه پروردگارند و به سوی او - بخواهند یا نخواهند - در حرکت و تکاپو هستند و می روند... این مطلب در قرآن هم تأیید شده است.^{۲۶}

■ اَلَمْ اَعْهَدْ اِلَيْكُمْ يَا بَنِي اٰدَمَ اَنْ لَا تَعْبُدُوا الشَّيْطَانَ اِنَّهٗ لَكُمْ عَدُوٌّ مُّبِينٌ، وَاَنْ اَعْبُدُونِي هٰذَا صِرَاطٌ مُّسْتَقِيمٌ وَلَقَدْ اَضَلَّ مِنْكُمْ جِبِلًّا كَثِيْرًا اَفَلَمْ تَكُوْنُوْا تَعْقِلُوْنَ (یس: ۶۲).

از نظر استاد شهید این آیه گرایش به حق و پرستش خدا را، پیمان و عهدی می داند که در سرشت و ذات تمام انسان ها معهود است:

سخن از یک عهد و پیمان است: ای بنی آدم، ای فرزندان آدم! (صحبت یک نفر و دو نفر، و یک امت و دو امت نیست) آیا من با شما پیمان نبستم؟ می گوید من و شما قبلاً با یکدیگر قرارداد و پیمان بستیم که شیطان را پرستش نکنید. اینجا پرستش شیطان، شیطان پرستی به آن معنا نیست که برویم در یک محراب، مجسمه شیطان را بسازیم، بلکه همان تبعیت از شیطان است. «وَأَنْ اَعْبُدُونِي» ما با همدیگر پیمان بستیم که شیطان را پرستش نکنید، من را پرستش کنید. «هٰذَا صِرَاطٌ مُّسْتَقِيمٌ»؛ راه راست شما که شما را به کمال و سعادت تان می رساند این است.^{۲۷}

■ وَ لَئِنْ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضَ لَيَقُوْلُنَّ اَللّٰهُ (لقمان: ۲۵؛ زمر: ۳۸).

اگر از این مردم - از این کافران و مشرکان - بپرسید که چه کسی آسمان و زمین را آفریده است؟ می گویند: الله.

استاد شهید معتقدند این آیه میان مفسران دو گونه تفسیر شده است؛ بعضی گفته اند مقصود قرآن این است که باور مشرکان به خالقیت الهی کامل است و بی شراکت بت ها خدا را خالق مطلق می دانند اما اشکال در این است که با وجود این، غیر خالق را در عبادت شریک خالق قرار می دهند.

روشن است که این بیان، همان اعتقاد متعارف و معمولی مشرکان زمان پیغمبر است. برخی دیگر معتقدند سخن قرآن این است که هر چند مشرکان به حسب باورهای سخیف خود، غیر خدا را برای خدا حتی در خالقیت شریک قرار می دهند ولی اگر از آنها پرسید چه کسی را عبادت می کنید، ناچار می گویند خالق را. بعد می گویند خالق کیست؟ سپس فطرتش پاسخ می دهد: الله.^{۲۸}

۲.۴. فطری بودن دین از منظر روایات

در ادامه بحث استاد مطهری نشان می دهند که در روایات ما نیز دین، امری فطری به شمار آمده است. ایشان در این خصوص به برخی روایات، استناد می کنند که در اینجا به مواردی از آنها اشاره می گردد.

یکی از این روایات، حدیث معروفی از رسول اکرم ﷺ است که فرمودند: «کل مولود یولد علی الفطرة فابواه یهودانه او ینصرانه او یمجسانه». استاد شهید از این روایت چنین استفاده می کنند که هر مولودی، بر فطرت الهی و اسلامی به دنیا می آید، اما این پدران و مادران هستند - نمادی از عوامل خارجی - که آنها را تغییر می دهند؛ اگر یهودی هستند، او را یهودی، اگر نصرانی هستند، او را نصرانی، و اگر مجوسی هستند، او را مجوسی می کنند. به سخن دیگر، هر کس آنها را مطابق با گروه خود تربیت می کند. البته به نظر استاد، این روایات در نقل اهل تسنن با یک ذیل وارد شده است که برای تأیید این نظریه مفید است.^{۲۹}

پیغمبر بعد [از آنکه این جمله را فرمود] یک مثالی ذکر کرد... فرمود: آیا هیچ تا به حال یک گوسفند را دیده اید که از مادر متولد بشود و گوش اش بریده باشد؟! یا گوسفند از مادر با گوش سالم به دنیا می آید، بعد انسان ها گوش حیوان را می برند. مثال می زند فطرت اسلامی را به همان گوش سالم که مقتضای سرشت و طبیعت انسان است، و غیر اسلام را

به گوش بریده که یک عامل خارجی می‌آید چاقویی را برمی‌دارد و گوش حیوان را

می‌برد.^{۳۰}

روایت دیگری که استاد مطهری به آن استناد می‌کنند، بخشی از خطبه نخست نهج البلاغه است: «فبعث فیهم رسله و واتر الیهم انبیاءه لیستأدوهم میثاق فطرتهم و یذکروهم منسی نعمته و یحتجوا علیهم بالتبلیغ و یشیروا لهم دفائن العقول». حضرت پس از آنکه به خلقت عالم و آدم اشاره می‌فرماید، در مسئله بعث رسل می‌فرماید: «فبعث فیهم رسله»؛ خدا رسولان خود را در میان مردم مبعوث فرمود و «واتر الیهم انبیاءه»؛ انبیای خودش را یکی بعد از دیگری فرستاد، به نحوی که هر کدام، قبلی را تأیید و تأکید کردند؛ «لیستأدوهم میثاق فطرتهم و یذکروهم منسی نعمته و یحتجوا علیهم بالتبلیغ و یشیروا لهم دفائن العقول»؛ تا از مردم بخواهند به پیمانی که در فطرت آنها هست، وفادار باشند؛ چرا که انسان در عمق فطرتش با خدای خود پیمانی بسته است.

شهید مطهری از این کلام امیرالمؤمنین علیه السلام این‌گونه استفاده می‌کنند که دین و گرایش به خدا برای انسان، مسئله تازه‌ای نیست، بلکه پیامبران می‌خواهند چیزی را که وجود دارد به فعلیت برسانند؛ ادای میثاقی را که در فطرت هست از مردم بخواهند. «و یذکروهم منسی نعمته»؛ هدف پیامبران این است که نعمت‌های مغفول و فراموش شده را به یاد بشر بیاورند. استاد معتقدند که تعبیر «و یشیروا لهم دفائن العقول» از تعابیر پیشین عمیق‌تر است. دفائن به معنای گنجینه‌ها، دینه‌ها و گنج‌ها است. از این اصطلاح به این علت در کلام حضرت استفاده شده است که چون در گذشته گنج را در زیر زمین دفن می‌کردند و برای این که کسی از وجود آن آگاه نشود، بر آن خاک می‌پاشیدند. شخص از روی آن عبور می‌کرد و نمی‌دانست که زیر پای او گنجی وجود دارد. پس پیامبران برانگیخته شده‌اند تا مردم را آگاه کنند که در عمق روح، عقل و ضمیر باطن آنها گنج‌هایی همچون گرایش به حق و حق‌پرستی وجود دارد اما انسان‌ها از آنها بی‌خبرند.^{۳۱}

می خواهد بگوید دین امری نیست که بر بشر تحمیل شده باشد، بلکه پاسخ به ندای فطرت بشر است. پیمانی که خدا بسته است، روی کاغذ نیست، با لفظ نیست، با صوت نیست، با بیعت نیست، بلکه با قلم تقدیر است، در عمق روح و سرشت انسان‌ها است... در عقل‌های مردم، در فکر مردم، در روح مردم، در اعماق باطن مردم گنج‌هایی مدفون است؛ گنج‌هایی عقلانی در عقل مردم وجود دارد، ولی روی این گنج‌ها را خاک و غبار پوشانیده است.^{۳۲}

۳. طرح شبهه فطریات اکتسابی و پاسخ به آن

پس از اینکه فطری بودن دین از نظر اسلام معلوم شد و دانستیم که اساساً فطرت انسان همان گرایش به خدا است، استاد متوجه اشکالی می‌شوند که در آن ملازمه بین فطری بودن یک چیز و جزئی از خلقت بودن آن، زیر سؤال رفته است. به سخن دیگر، آیا ممکن است چیزی جزء خلقت انسان باشد اما از آغاز در خلقت او نبوده باشد، بلکه نسل بشر آن را در زمان‌های مختلف اکتساب کرده باشد؟ برخی مکاتب معتقدند اموری را که انسان به حسب سرشت و غریزه دارد، مکتسباتی است که از میلیون‌ها سال پیش گرد آمده و متراکم گشته و برای نسل‌های بعد موروثی شده و اکنون ما آنها را جزء سرشت و نهاد انسان‌ها می‌پنداریم. روشن است که فطری بودن به این معنایی ارزش است و نمی‌تواند دلیلی بر حقانیت دین باشد.^{۳۳}

۳.۱. پاسخ شبهه با توجه به تفکیک ادراک فطری از احساس فطری

استاد مطهری در پاسخ به این شبهه و اثبات اینکه دین در عین اینکه فطری و جزء سرشت انسان است، امر اکتسابی نیست، نخست گونه‌های مختلف فطرت و به تبع آن گونه‌های مختلف خداشناسی فطری را تبیین می‌کنند. از نظر ایشان فطرت به دو گونه ادراکی و احساسی تقسیم

می شود. در گونه اول، خداجویی نوعی ادراک خداوند در قالب فطریات (قضایا قیاساتها معها) است و رنگ و بوی عقل نظری به خود می گیرد. اما در گونه دوم، خداجویی نوعی گرایش به خدا و احساس درونی تمایل به دین و خدا است.

انسان به طور کلی دو دستگاه دارد؛ یک دستگاه عقل و فکر و اندیشه که با حواس پنج گانه (پایبشتر) خودش حس می کند و با عقل و فکر، فکر می کند؛ همان دستگاهی که علوم و فلسفه ها را برای بشر به وجود می آورد. یک کانون دیگری هم در وجود انسان هست که آن را کانون تمایلات و احساسات می نامند (احساسات غیر از حس است) که به اصطلاح معروف مربوط به دل انسان است. در وجود انسان یک سلسله خواسته ها وجود دارد. غیر از تمایلات حیوانی مثل تمایل به خوراک و تمایل جنسی، یک سلسله تمایلات عالی در وجود انسان هست. مثل تمایل به امور اخلاقی (مانند نیکوکاری، خدمت و احسان) و تمایل به کاوش و تحقیق. انسان در مقابل هر مجهولی قرار بگیرد... یک حس باید بینم، باید بفهمم، باید درک کنم، در او هست و دلش می خواهد پرده مجهول را عقب بزند.^{۳۴}

این گرایش های فطری انسان، از نظر استاد عبارت اند از: گرایش به دانش، گرایش به ارزش های اخلاقی، گرایش به ارزش های معنوی، گرایش به زیبایی های ظاهری و معنوی، گرایش به مذهب و تقدیس و پرستش.^{۳۵}

در بیان استاد مطهری نحوه نگرش به دین و خدا با توجه به هر کدام از این دو کانون، با دیگری است. در کانون ادراکی دین یا توحید از بدیهیات شمرده می شود و در حوزه عقل نظری جای می گیرد؛ این ادراکات اولیه فطری را، حتی اگر هیچ کس به انسان یاد ندهد، انسان بالفطره آنها را می فهمد.

در باب فطرت، دو نوع فطرت می توانیم داشته باشیم که اینها با یکدیگر مانعة الجمع نیستند و بلکه با همدیگر هستند: یکی فطرت ادراکی و دیگر فطرت احساسی (احساس به همان معنایی که ما جمع می بندیم و احساسات می گوئیم).

فطرت ادراکی معنایش این است که دین یا خصوص توحید... از نظر ادراکی، یعنی از نظر فکری، برای بشر فطری است؛ یعنی یک فکری است که عقل انسان بالفطره آن را می پذیرد و برای پذیرفتنش نیاز به تعلیم و تعلم و مدرسه نیست، هر چه را که ما از نظر ادراک بگوئیم فطری، معنایش این است که یا دلیل نمی خواهد و بدیهی اولی است و یا از قضایایی است که اگر هم دلیل می خواهد دلیلش همیشه همراهش هست، "قضایا قیاساتها معها" است؛ چون دلیلش همیشه همراهش هست باز هم نیازی به این که معلمی در مدرسه آن را به انسان آموخته باشد نیست. این را ما می گوئیم ادراک فطری، که مربوط به عالم فکر و ادراک و عقل می شود.

پس فطرت، یکی به معنای فطرت ادراکی است که به این معنا دین فطری است یا بگوئیم توحید فطری است؛ یعنی از نظر ادراکی فطری است.^{۳۶}

البته بزرگانی از حکما و عرفا کوشیده اند با استفاده از حد و وسط های تضایف و مفاهیم ذات اضافه، دو تقریر برای این برهان ذکر کنند و در عین حال این برهان را ناظر به بُعد عملی انسان بدانند، نه بُعد علمی.^{۳۷}

اما در کانون احساسی، مسئله دین و خدا به صورت گرایشی درونی نمایان می شود و در حوزه تمایلات درونی قرار می گیرد؛ به گونه ای که احساس وجود خدا، احساسی مشترک در نوع بشر دانسته شده است. روشن است که این کانون با گونه قبل متفاوت است. گاهی گفته می شود انسان بالفطره خدا را می فهمد و گاهی گفته می شود انسان به نحو فطری به سوی خدا گرایش دارد.^{۳۸}

استاد مطهری این گرایش درونی را به جاذبه میان آهن ربا و آهن تشبیه می‌کنند و نتیجه می‌گیرند چون چنین جاذبه‌ای امری حقیقی است پس باید حقیقتی جذب کننده در آن سوی جاذبه موجود باشد.

روش دوم به این صورت است که از راه وجود خود انسان، خدا را اثبات کرده‌اند؛ به این معنا که گفته‌اند احساس وجود خدا در انسان هست؛ یعنی در فطرت و خلقت هر کسی یک احساس و تمایلی وجود دارد که خود به خود او را به سوی خدا می‌کشاند؛ از این جهت مثل خدا و انسان مثل مغناطیس و آهن است.

این راه فقط می‌گوید که چنین جاذبه‌ای را من احساس می‌کنم (چون راه روانی است) و چنین جاذبه‌ای میان انسان و میان حقیقتی که نامش خدا است، وجود دارد؛ به دلیل وجود این جاذبه، پس چنین حقیقتی هست.^{۳۹}

پس می‌توان چنین نتیجه گرفت که خداشناسی فطری بدین معنا است که در وجود انسان گرایشی عالی هست که آن، گرایش به پرستش است. انسان خودش را با حقیقتی وابسته و پیوسته می‌داند و دلش می‌خواهد از زندان خودی بیرون رود و به آن حقیقت نزدیک شود و او را تسبیح و تنزیه کند؛ تمایلی این گونه در وجودش هست که او را می‌کشد. بنابراین در دل انسان (نه در مغز انسان) و در کانون گرایش‌ها و احساسات انسان، پایه خداشناسی هست.^{۴۰}

استاد جهت تبیین این دسته امور فطری توضیح بیشتری می‌دهند. سپس نتیجه می‌گیرند که به خاطر وحدت چنین گرایش‌هایی بین همه انسان‌ها، آینده انسانیت، جامعه واحد انسانی خواهد بود که یکی از اهداف اسلام نیز هست؛ به گونه‌ای که فطرت انسان، انسانیت را به سوی وحدت خواهد کشاند.^{۴۱} شهید مطهری این امر را مبتنی بر فلسفه‌ای می‌داند که خود نام «فلسفه فطرت» را بر آن می‌نهند.

این امر بر اساس یک چنین فلسفه‌ای است و آن فلسفه را ما از یک نظر فلسفه فطرت می‌نامیم، از یک نظر دیگر فلسفه حق‌گرایی انسان، که این همه در قرآن مسئله حق و مسئله باطل مطرح است و حق یک واقعیت است. [انسان] در عمق فطرت خودش حق‌طلب و حق‌گراست و انحرافاتش به باطل به تعبیر تفسیر المیزان از قبیل خطای در تطبیق است یعنی انسان هیچ وقت این فطرتش باطل نمی‌شود... انسان بالاخره به حق واقعی خودش و به کمال واقعی خودش می‌رسد و این فطرت انسان است که انسانیت را به سوی یک وحدت و یک تشابه می‌برد، اختلاف‌ها تدریجاً در آینده کمتر می‌شود و انسان آینده هرچه بیشتر به فکرش و به عقیده‌اش و به اخلاقش و به معنویت خودش وابسته می‌شود و همان چیزی که اسمش را "جامعه واحد انسانی" می‌گذاریم در آینده به وجود خواهد آمد و اصلاً اسلام هم جز [این] نیست، یعنی برنامه‌ای که در نهایت امر این را می‌خواهد به وجود بیاورد.^{۴۲}

۳.۲. عدم تأثیر جامعه بر گرایش‌ها

پس از این مقدمه برای روشن شدن پاسخ شبهه و تبیین اینکه این دسته از گرایش‌های انسان (فطرت احساسی) متأثر از اجتماع و محیط نیست، لازم است چگونگی رابطه فرد با جامعه و تأثیر و تأثرات این دو نسبت به هم تبیین گردد. استاد مطهری به خوبی حالت‌های مختلف رابطه فرد با جامعه را تبیین کرده و پس از نقد نظریه‌های مخالف، نظریه خود را توضیح داده‌اند.

۳.۲.۱. انسان فردی یا انسان اجتماعی

در این بحث، از نظر استاد دو مسئله باید بررسی شود:

نخست اینکه، آیا انسان موجودی اجتماعی است یا غیراجتماعی؟

دوم اینکه، آیا جامعه و اجتماع وجود و حیات حقیقی دارد یا صرفاً مرکبی اعتباری است؟

در پاسخ به پرسش نخست، شهید مطهری نظریه استاد خود، علامه طباطبایی را می‌پذیرند و معتقدند از نظر قرآن زندگی طبیعی انسان، زندگی اجتماعی است، نه اینکه زندگی اجتماعی، یک امر اجباری باشد که به زور به انسان تحمیل شده است.

دقت به این نکته لازم است که مدنی بالطبع بودن انسان منافاتی با این ندارد که انسان را بالطبع موجودی استخدام‌گر دانسته و روی آوردن او به اجتماع را به واسطه اصل استخدام بدانیم؛ چنان که خود علامه طباطبایی در کتاب *اصول فلسفه و روش رئالیسم*، در توضیح اصل استخدام و اجتماع - که هر دو را از اعتباریات قبل از اجتماع می‌دانند - اجتماع را فرع استخدام دانسته و آن را نتیجه پیدایش استخدام‌های متقابل از جانب انسان‌ها خوانده‌اند.^{۴۳} اما در عین حال از همین سخنان نتیجه گرفته‌اند که: اولاً، انسان در نخستین بار استخدام را اعتبار داده است؛ ثانیاً، انسان مدنی بالطبع است.^{۴۴} به نظر ایشان هر دو نوع اعتبار، از اعتبارات ثابت هستند که انسان از ساختن آنها ناگزیر است^{۴۵} و طبیعت انسان او را مضطر به ساختن آنها کرده است.^{۴۶}

البته درباره مدنی بالطبع یا مدنی بالفطره یا مدنی بالضروره بودن انسان، در میان متفکرین مسلمان نظریه‌های مختلفی مطرح شده است که به نظر قابل جمع هستند؛ برای نمونه، ابن سینا در *نمط نهم الاشارات و التنبيهات* در توضیح فلسفه بعثت انبیا^{۴۷} و ملا صدرا در *مشهد پنجم کتاب الشواهد الربوبیه*،^{۴۸} بر مدنی بالضروره بودن انسان تأکید دارند، و همان‌طور که گفته شد می‌توان مدنی بالطبع بودن را با مدنی بالضروره بودن قابل جمع دانست.

حال با توجه به اجتماعی بودن زندگی انسان، همان‌گونه که برای سایر نیازهای طبیعی انسان، پاسخی قرار داده شده است، برای تأمین نیازهای اجتماعی انسان نیز در درون او راهی گنجانده شده است.

از نظر استاد، دو دسته از آیات قرآن بر این مطلب دلالت می‌کنند؛ آیاتی که تقریباً این مطلب را به اصطلاح با دلالت مطابقی، و آیاتی که آن را به دلالت التزامی بیان می‌کند.^{۴۹} البته ایشان در این بحث همان نظریه علامه طباطبایی^{۵۰} را با تفصیل بیشتری تبیین می‌نمایند.

طبق نظر علامه که ذیل آیه «فَاقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفاً فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا» در زمینه فطری بودن اصل دین (نه خصوص توحید) مطرح شده است، در طبیعت به طور کلی هر موجودی که استعداد کمال و تکاملی را دارد، مجهز به جهازاتی است که بتواند با آنها مسیر خود را بیماید و به یاری نوعی هدایت طبیعی و ذاتی که در درون خود دارد، به سوی مقصدی که برای آن آفریده شده است، پیش برود. به سخن دیگر، دستیابی به تکامل هدایت شده. به طور کلی تکامل همیشه هدایت شده است. قرآن در آیات متعددی بر این مطلب تکیه دارد که خدا هر موجودی را آفریده است از خلقتش - یعنی از چیزهایی که باید از نظر وجودی به او بدهد و امکان و استعداد داشتن آن را دارد - به او بخشیده و او را در همان مسیر خودش هدایت کرده است.^{۵۰}

أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ يَكُ مَطْلَبُ اسْتِدْلَالِ مَطْلَبِ دَيْنِهِ. «سَبِّحِ اسْمَ رَبِّكَ الْأَعْلَى. الَّذِي خَلَقَ فَسَوَّى. وَالَّذِي قَدَّرَ فَهَدَى» (اعلی: ۱-۳) یا آیه «ثُمَّ السَّبِيلَ يَسْرَهُ» (عبس: ۲۰). ایشان (علامه طباطبایی) به این آیات استدلال می‌کنند.

انسان در عالم خودش از یک نوع هدایت‌های متناسب با ساختمان خودش بهره‌مند است. آیه «وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّيْنَاهَا. فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا» (شمس: ۸)، نوع هدایتی که انسان شده است در آنچه که برای او لازم و ضروری است بیان می‌کند: فجور را به او اعلام کرده و تقوا را به او شناسانده است.^{۵۱}

مطابق نظر علامه طباطبایی چون انسان - در عین حالی که جنبه فردیت دارد - موجودی اجتماعی است، باید به اصولی مجهز باشد که به کمک آنها، زندگی اجتماعی‌اش هم زندگی

هدایت شده‌ای باشد. پس برای اینکه زندگی فردی و اجتماعی‌اش هر دو از هدایت کافی بهره‌مند باشند، انسان به حسب فطرت نیازمند دو دسته معارف است: ۱. سلسله معارف اولی و ابتدایی که اصول جهان‌بینی است؛ ۲. سلسله اصول و معارف دیگر راجع به بایدها و نبایدها (که علامه آنها را اصول اعتباری می‌نامند).^{۵۲}

مجرب بودن انسان به این اصول فطری ابتدایی و هدایتی که او را به آینده‌اش پیوند می‌دهد، انسان را، هم مرتبط می‌کند به زمان حاضر که دنیا را آنچنان که هست می‌بیند، و هم مرتبط می‌کند به آینده خودش که همان هدایت به آینده است که به سوی آینده خودش حرکت می‌کند.^{۵۳}

بنابراین تکامل انسان، تکامل هدایت شده‌ای است و این نظریه که قوه‌ای مادی و جبری، ناخواسته، به زور و کورکورانه انسان را به سویی می‌کشاند که نتیجه‌اش تکامل است، پذیرفته نیست.

در ادامه استاد مطهری، نظریه علامه را بیشتر تبیین می‌کند و به بیان خاص وی درباره اجتماعی بودن انسان ذیل آیه فطرت در سوره روم و ذیل آیه «كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً» (بقره: ۲۱۳) اشاره می‌نماید و معتقد می‌شوند که اگر بتوانیم ثابت کنیم آموزه‌های قرآن براساس این است که سعادت و کمال انسان فقط در زندگی اجتماعی است، ثابت می‌شود که قرآن زندگی طبیعی انسان را اجتماعی می‌داند، نه اینکه زندگی اجتماعی را یک امر اضطراری و اجباری بداند که به زور بر انسان تحمیل شده است.

همچنین نظریه علامه در خصوص این مدعی ذیل این آیات قابل دسترسی است: حجرات: ۱۳؛

زخرف: ۳۲؛ آل عمران: ۱۹۵ و فرقان: ۵۴.^{۵۴}

درباره پرسش دوم نیز استاد مطهری نخست نظر علامه را بیان می‌کند مبنی بر اینکه قرآن برای جامعه وجود و حیات حقیقی قائل است. از این رو، هم فرد از جامعه تأثیرپذیر است و هم جامعه از فرد. در ادامه با بیان اینکه نظریه اسلام اصالت جامعه در عین اصالت فرد است، این مطلب را توضیح می‌دهند که بخشی از شخصیت انسان، فطرتی است که در خلقت انسان شکل گرفته و مستقل از اجتماع موجود بوده است، اما پرورش و رشد آن یا اضلال آن در پرتو تأثیرات جامعه انجام می‌شود. خواننده محترم دقت داشته باشد که از نظر استاد مطهری و علامه طباطبایی، جامعه نه مرکب اعتباری (امر انتزاعی) است و نه مرکب ماشینی (که افراد حقیقت و فعلیت دارند و تنها نوعی پیوند با هم برقرار ساخته‌اند همچون اجزای یک ماشین) و نه مرکب انضمامی (به طوری که بعضی از اجزا متوقف بر بعضی دیگر باشند و لاکس) و نه مرکب حقیقی اتحادی همچون مرکب‌های طبیعی (که فعلیت خود را پس از ترکیب عناصر از دست می‌دهند و بر تک‌تک آنها اثر حمل نمی‌شود، بلکه آثار ناشی از شیء جدید نتیجه ترکیب است)، بلکه ترکیب جامعه از نوع ترکیبی حقیقی است که در عین ایجاد شیء جدید، افراد نیز هنوز فعلیت دارند و اثر خاص خود را به همراه دارند و شیء جدید نیز آثار خود را داراست. هر چند ابتدا جهت توضیح حقیقی بودن جامعه، آن را همچون مرکب‌های طبیعی می‌دانند اما در انتها نحوه آن ترکیب را با ترکیب‌های طبیعی متفاوت ذکر می‌کنند. البته بحث تفصیلی از گونه‌های مختلف ترکیب و به تبع آن ترکیب جامعه از افراد، به دلیل ارتباط تنگاتنگ با مباحث دقیق فلسفی از رسالت این نوشتار خارج است اما در جای خود تبیین شده است.^{۵۵}

رابطه افراد با یکدیگر که همان رابطه فرد با جامعه است، منجر به یک کینونت جدید، یعنی وجود جدید می‌شود. می‌خواهند بگویند که نظیر ترکیب‌های طبیعی است که اگر دو ماده با یکدیگر ترکیب شدند (ترکیب حقیقی صورت گرفت؛ یعنی روی یکدیگر اثر گذاشتند،

این روی آن تأثیر کرد و آن روی این) بعد یک شیء جدید از این دو به وجود می‌آید. می‌گویند ترکیب‌های حقیقی در یک چنین موردی است. ایشان هم می‌خواهند بگویند که تأثیر افراد در یکدیگر سبب به وجود آمدن یک واقعیت جدید است به نام جامعه. حال این فرهنگی که در من به وجود آمده از کجا به وجود آمده؟ آیا همه آن از خودم جوشیده؟ این طور نیست؛ این را جامعه به من داده. البته من هم به جامعه [چیزهایی] داده‌ام. ولی من یک فردم در میان سی میلیون جمعیت. من به اندازه مثلاً یک سی میلیونیم داده‌ام و سی میلیون برابر گرفته‌ام. البته افراد فرق می‌کنند. افرادی هستند که به نسبت دیگران زیادتر [چیزهایی به جامعه] داده‌اند. پس آنچه که به شخصیت من مربوط می‌شود حاصل ترکیب شخصیت من است با شخصیت افراد دیگر جامعه.^{۵۶}

بنابراین چون جامعه وجودی حقیقی دارد، قرآن نیز بر این وجود حقیقی صحه گذاشته است و برای جامعه - و به تعبیر علامه برای امت - اجل و عمر - غیر از عمر افرادش - و سرنوشت و شعور و عمل و طاعت و معصیت قائل شده است. البته غیر از اجل و عمر و سرنوشت و شعور و عمل و طاعت و معصیت افراد.

پس منظور از اصالت فرد در عین اصالت جامعه این است که قسمتی از شخصیت انسان، اصالت‌های فطری است که اینها به دست خلقت صورت گرفته و تغییرپذیر هم نیست (فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ) و تأثیرات اجتماعی بر آن پایه‌ریزی می‌شوند؛ برای مثال غریزه علم‌جویی به طور فطری در انسان وجود دارد. این یک حالت روحی معنوی فطری است؛ یعنی علم‌جویی را جامعه به انسان نداده است ولی اینکه این میل چگونه باید هدایت شود، به جامعه مربوط است.

استاد شهید برای تبیین تأثیر جامعه بر امیال و گرایش‌های درونی، چشمه‌ای را مثال می‌زند که بر زمین می‌ریزد. این چشمه از زمین می‌جوشد و در دشت می‌ریزد اما اینکه در این دشت چگونه با آن عمل کنند، در مسیر خود به باتلاق بریزد یا از آن استفاده کشاورزی و یا استفاده‌ای دیگر کنند، مسئله دیگری است، ولی اصل فوران قابل انکار نیست.^{۵۷}

پس در اینجا یک فوران طبیعی [به عنوان امر فطری] داریم و یک نقش‌های اجتماعی. در نظریه فطرت، مسیر انسان را یک مقدار همان فطرت اولیه خود انسان تعیین می‌کند و یک مقدار جامعه. البته خود جامعه هم مجبور است از یک نوع فطرتی پیروی کند.^{۵۸}

پس با توجه به اصالت جامعه در عین اصالت فرد، فطرت انسان هر چند در اثر تأثیرات جامعه به وجود نیامده است، اما در خصوص رشد یا تضییع، متأثر از جامعه است. به سخن دیگر، امور فطری به صورت یک نوع غریزه در انسان وجود دارند و جزء ابعاد وجود انسانند؛ این استعدادها در آغاز خلقت در نهاد انسان نهفته‌اند و به صورت بالقوه وجود دارند. نقش جامعه در شکفته شدن این استعدادها است؛ به گونه‌ای که می‌تواند با عوامل تربیتی خود آن را پرورد و رشد دهد یا تضییع کند و فروکاهد. شهید مطهری با توجه به همین مطلب نتیجه می‌گیرند که انبیا نیز عامل پرورش دهنده این بذره‌های نهفته در نهاد انسان‌ها هستند. ایشان گرایش مذهبی ایجاد نمی‌کنند، بلکه این استعدادها را پرورش می‌دهند و به فعلیت می‌رسانند. استعدادهایی که در همه افراد انسان اعم از غنی، فقیر، سیاه و سفید وجود دارد، اما ممکن است از نظر عوامل اجتماعی دچار یک سلسله موانع و حجاب‌ها باشند.^{۵۹}

بنابراین جامعه یا باعث پرورش و رشد فطرت انسانی افراد می‌شود و یا آنها را بر ضد فطرت خود به رفتار وامی‌دارد.

درست است که انسان در جامعه پرورش پیدا می‌کند ولی معنای پرورش این است که بذر انسانیت در سرشت انسان نهاده شده است. کار جامعه این است که یا انسان را در جهت فطرت او پرورش می‌دهد... و یا جامعه بر عکس رفتار می‌کند؛ یعنی بر ضد فطرت انسانی رفتار می‌کند و انسان را مسخ می‌کند و وجدان اصلی انسان را می‌گیرد و به جای آن یک وجدان عوضی و بدلی به انسان می‌دهد؛ چون انسان نیز یک خصوصیتی دارد و آن خصوصیت خُلق‌پذیری زیادی است که در او هست؛ به همان دلیلی که هر موجودی که میدان حرکتش وسیعتر باشد قهراً آسیب‌پذیری و تغییرپذیری اش هم بیشتر است.^{۶۰}

پس از پاسخ به این دو پرسش، نتیجه منطقی مطالب گذشته این است که منشأ دین همان فطرت انسانی است و چون اصل وجود فطرت ناشی از اجتماع نیست، پس دین نیز که امری فطری است نمی‌تواند ساخته جامعه و متأخر از اجتماع باشد، بلکه خاستگاه انسانی و ماهیتی مافوق منافع دارد؛ هر چند ممکن است فطرت انسانی گاهی دچار حجاب‌هایی گردد که مانع فعالیت آن باشند و او را از گرایش به سوی مقتضای خود بازدارند.^{۶۱}

از مطالب گذشته روشن شد که استاد مطهری، فطرت را ریشه هویت فردی و اجتماعی انسان و در نتیجه علت اصلی گرایش به دین می‌داند. از نظر ایشان انسان موجودی است که در نهادش استعدادهایی نهفته است اما نسبت به پذیرش همه آنها علی‌السویه نیست؛ اگر یک سلسله افکار را بپذیرد همان است که باید بپذیرد و چنانچه افکار دیگری را بپذیرد از مسیر خود منحرف شده است.

استاد شهید جمع‌بندی مطالب عنوان شده در این بخش را چنین بیان می‌کنند:

پس مطابق این نظریه که نظریه فطرت است انسانیت یک طرح و یک الگو و یک برنامه‌ای دارد که انسان و انسانیت، اولاً به حسب فطرت خودش به آن سو حرکت می‌کند، با یک

نیروی درونی دینامیکی به آن سو تلاش می‌کند. پیامبران آمده‌اند و اسلام آمده است برای اینکه مراقب باشد [که از این مسیر خارج نشود]. در واقع تمام این دستورها مراقبت و کمک کردن به این است که این موجود همان مسیر فطری و طبیعی خودش را طی کند.

این است که طبق نظریه فطرت، اصلاً انسانیت به سوی هویت واحد حرکت می‌کند و یک هویت ایده‌آل واحدی دارد که در عمق فطرتش هست و دین آن هویت واقعی انسانیت را به انسان عرضه می‌دارد و می‌خواهد همه هویت‌ها را در آن شکل قرار بدهد. آیه "هُوَ الَّذِي ارْسَلَّ رَسُولَهُ بِالْهُدَىٰ وَدِينِ الْحَقِّ لِيُظْهِرَهُ عَلَى الدِّينِ كُلِّهِ وَلَوْ كَرِهَ الْمُشْرِكُونَ" (توبه: ۳۳؛

صف: ۹) معنایش این است.^{۶۲}

۴. نتایج اندیشه فطری بودن دین

پس از تبیین اینکه دین امری فطری است، مناسب است تأثیرات این اندیشه در جهان‌بینی و ایدئولوژی و رابطه آن با برخی از عقاید اسلامی بررسی گردد. استاد به خوبی به این مطلب پرداخته‌اند. به نظر استاد، از جمله مسائلی که با این عقیده به خوبی تبیین می‌گردند، می‌توان به تبیین مسخ در آیات قرآن، جاودانگی دین، ختم نبوت، ایدئولوژی و نیز برخی معارف حکمت و عرفان اشاره کرد. استاد شهید این مطالب را به طور مفصل در آثاری همچون: *فلسفه تاریخ، امدادهای غیبی در زندگی بشر، اسلام و نیازهای زمان، خدمات متقابل اسلام و ایران، ختم نبوت، فطرت، انسان و ایمان، درس‌های الهیات شفا، عدل الهی، توحید، انسان کامل، جامعه و تاریخ* بیان کرده‌اند که پرداختن به آنها شایسته پژوهشی مستقل است.

۵. نتیجه

با دقت در مطالب گذشته و توجه به تبیین حقیقت فطرت و مشتمل بودن آن بر خداجویی، دریافت می‌شود که به طور کلی مدعای استاد مطهری این است که منشأ حقیقت دین، وحی و امر الهی است؛ همچنان که اصل هدایت در همه ذرات وجود سریان دارد و هر موجودی در حد خود از نوعی هدایت برخوردار است، عالی‌ترین اقسام هدایت برای انسان که از افق غیب سرچشمه گرفته، دین است که بر فردی از افراد انسان وحی شده است. بنابراین نبی تجلی‌گاه مذهب است، نه خلاق مذهب؛ نقطه‌ای است در جامعه که نور مذهب به وسیله این نقطه بر جامعه می‌تابد. پس مذهب هرگز خاستگاه اجتماعی ندارد، بلکه از سرچشمه‌ای الهی و ماورایی برخوردار است.

اما منشأ گرایش به آن همان فطرت انسانی است. گونه‌ای آفرینش الهی که در نهاد انسان به ودیعه گذاشته شده است. پس گرایش‌های مذهبی نیز ریشه اجتماعی ندارند، و مشخص است که در این صورت دیگر نوبت به بحث از منشأ مادی آن در امور اجتماعی از قبیل طبقه حاکم یا طبقه محکوم نخواهد رسید.^{۶۳}

خود استاد نیز کلیت مطالب گذشته را چنین جمع‌بندی کرده‌اند:

مذهب از نظر ماهیت خودش خاستگاه معنوی و الهی و ماوراءالطبیعی دارد؛ یعنی یک نوع هدایت است. در مقابل هدایت حسی، هدایت غریزی، هدایت عقلی و فکری، نوعی هدایت دیگر است که از غیب جهان سرچشمه می‌گیرد برای نجات و رهایی بشر. منبع اصلی خود مذهب منبع الهی است، نه منبع مادی. و اما از نظر حمایت‌کنندگان، ریشه حمایت از مذهب در فطرت بشر نهاده شده، آن‌هم در فطرت همه افراد بشر، نه یک طبقه خاص.^{۶۴}

در پایان می‌توان گفت استاد مطهری به پیروی از علامه طباطبایی معتقدند علاوه بر اینکه گرایش به مفاهیم خدا و دین و پرستش فطری است (اگر با طبیعت عقلانی و منطقی بشر و یا با

گرایش های فطری و ذاتی او مربوط باشد برای توجه بشر و گرایش به آنها کافی است) حتی فحص و بحث از خدا نیز فطری است.^{۶۵}

پس نظریه استاد مطهری را می توان به صورت کوتاه در قالب موارد ذیل دسته بندی کرد:

۱. از نظر استاد مطهری هر چند حقیقت دین امری الهی و ماورایی است اما منشأ گرایش به آن فطرت انسانی است.
۲. استاد شهید معتقدند از نظر آیات و روایات، خلقت انسان گونه ای خاص از آفرینش است که مبتنی بر خداگرایی است؛ مطلبی که با دقت در معنای لغوی فطرت نیز آشکار می شود.
۳. واژه فطرت به این معنای خاص، نخستین بار توسط قرآن در مورد انسان به کار رفته است.
۴. استاد مطهری بحث از فطری بودن خدا را در دو قالب خداشناسی فطری یا همان فطرت ادراکی (که در این صورت مفهوم خدا از بدیهیات خواهد بود) و خداجویی فطری یا همان فطرت احساسی (گرایش درونی انسان به خدا) مطرح می کنند.
۵. شهید مطهری معتقدند دین مبتنی بر فطرت انسان، در عین اینکه حقیقت واحد دارد، چون نیاز ابدی او است، جاودانه خواهد ماند.
۶. از منظر ایشان، انسان به خاطر برخورداری از فطرت الهی، شایسته دعوت دین قرار گرفته است، نه به خاطر تأثر از علت های خارجی همچون جامعه، تاریخ و اقتصاد.
۷. طبق نظر استاد مطهری، این فطرت انسانی در عین اینکه قابل پرورش و رشد است، قابل تضعیف و تزییع در تأثیر و تأثرات خارجی است و نیز ممکن است گاه در تشخیص معبود خود دچار خطای در تطبیق شود.
۸. در خصوص رابطه جامعه و فرد، نظر اسلام اصالت جامعه در عین اصالت فرد است.

پی‌نوشت‌ها

۱. مرتضی مطهری، «امدادهای غیبی در زندگی بشر»، مجموعه آثار، ج ۳، ص ۳۹۲.
۲. همو، «فطرت»، مجموعه آثار، ج ۳، ص ۵۴۹.
۳. همو، «امدادهای غیبی در زندگی بشر»، مجموعه آثار، ج ۳، ص ۳۹۰.
۴. همو، «فلسفه تاریخ»، مجموعه آثار، ج ۱۵، ص ۸۹۴.
۵. همو، «امدادهای غیبی در زندگی بشر»، مجموعه آثار، ج ۳، ص ۳۹۰.
۶. همان.
۷. همو، «فلسفه تاریخ»، مجموعه آثار، ج ۱۵، ص ۸۹۴.
۸. همو، «امدادهای غیبی در زندگی بشر»، مجموعه آثار، ج ۳، ص ۳۹۰.
۹. همو، «فلسفه تاریخ»، مجموعه آثار، ج ۱۵، ص ۳۵۴.
۱۰. همان.
۱۱. همو، «فطرت»، مجموعه آثار، ج ۳، ص ۴۵۱-۴۵۵.
۱۲. همان، ص ۴۵۵.
۱۳. همان، ص ۴۵۸.
۱۴. همان، ص ۴۵۶.
۱۵. همان، ص ۴۶۱.
۱۶. همان، ص ۴۶۲.
۱۷. برای مطالعه بیشتر ر.ک: مرتضی مطهری، «مسئله حجاب»، مجموعه آثار، ج ۱۹، ص ۴۰۳.
۱۸. همو، «نقدی بر مارکسیسم»، مجموعه آثار، ج ۱۳، ص ۵۸۴. برای مطالعه بیشتر ر.ک: مرتضی مطهری، آشنایی با قرآن، مجموعه آثار، ج ۲۶، ص ۵۹۳.
۱۹. همان.
۲۰. برای مطالعه بیشتر ر.ک: مرتضی مطهری، «امدادهای غیبی در زندگی بشر»، مجموعه آثار، ج ۳، ص ۳۸۹.
۲۱. همو، «فطرت»، مجموعه آثار، ج ۳، ص ۶۰۲؛ «آشنایی با قرآن»، مجموعه آثار، ج ۲۶، ص ۱۵۷.

۲۲. همو، «فطرت»، مجموعه آثار، ج ۳، ص ۶۰۸.
۲۳. همان، ص ۶۰۲.
۲۴. همو، «فلسفه تاریخ»، مجموعه آثار، ج ۱۵، ص ۹۶۳.
۲۵. همو، «توحید»، مجموعه آثار، ج ۴، ص ۴۲.
۲۶. همان.
۲۷. همو، «فطرت»، مجموعه آثار، ج ۳، ص ۶۰۴.
۲۸. همان، ص ۶۰۵.
۲۹. همان، ص ۶۰۶-۶۰۸.
۳۰. همان.
۳۱. همان، ص ۶۰۷-۶۰۸.
۳۲. همو، «حماسه حسینی»، مجموعه آثار، ج ۱۷، ص ۳۲۴.
۳۳. همو، «نقدی بر مارکسیسم»، مجموعه آثار، ج ۱۳، ص ۵۸۰.
۳۴. همو، «توحید»، مجموعه آثار، ج ۴، ص ۴۰.
۳۵. همو، «فلسفه تاریخ»، مجموعه آثار، ج ۱۵، ص ۹۴۰.
۳۶. همو، «فطرت»، مجموعه آثار، ج ۳، ص ۶۱۳.
۳۷. برای مطالعه بیشتر ر.ک: عبدالله جوادی آملی، تبیین براهین اثبات وجود خدا، ص ۲۸۱-۲۹۵؛ علی شیروانی، سرشت انسان، ص ۱۴۶-۱۵۸؛ همو، «برهان تجربه دینی در اندیشه اسلامی»، فصلنامه اسرا، ش ۶، ص ۱۰۹-۱۱۱.
۳۸. مرتضی مطهری، «فطرت»، مجموعه آثار، ج ۳، ص ۶۱۳.
۳۹. همو، «توحید»، مجموعه آثار، ج ۴، ص ۴۰.
۴۰. همان.
۴۱. همو، «فلسفه تاریخ»، مجموعه آثار، ج ۱۵، ص ۸۱۶-۸۲۵.
۴۲. همان.
۴۳. محمدحسین طباطبایی، «اصول فلسفه و روش رئالیسم»، مجموعه آثار استاد مطهری، ج ۶، ص ۴۳۵.

۴۴. همان، ص ۴۳۶.
۴۵. همان، ص ۴۳۷ و ۴۲۹.
۴۶. همان، ص ۴۱۳.
۴۷. ابن سینا، الاشارات و التنبیها، ص ۱۴۴.
۴۸. صدر المتألهین شیرازی، الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه، ص ۳۵۹.
۴۹. مرتضی مطهری، «فلسفه تاریخ»، مجموعه آثار، ج ۱۵، ص ۷۷۷؛ برای مطالعه بیشتر ر.ک: همان، ص ۱۷۹.
۵۰. همان، ص ۴۶۰.
۵۱. همان.
۵۲. همان.
۵۳. همان.
۵۴. همان، ص ۷۷۳.
۵۵. برای مطالعه بیشتر ر.ک: مرتضی مطهری، «فلسفه تاریخ»، مجموعه آثار، ج ۱۵، ص ۱۲۹-۱۳۳ و ۷۶۶-۷۷۰.
۵۶. همان، ص ۱۴۴؛ همو، «قیام و انقلاب مهدی»، مجموعه آثار، ج ۲۴، ص ۴۲۳.
۵۷. همو، «فلسفه تاریخ»، مجموعه آثار، ج ۱۵، ص ۱۴۴.
۵۸. همان.
۵۹. همان، ص ۹۴۰؛ همو، «قیام و انقلاب مهدی»، مجموعه آثار، ج ۲۴، ص ۴۲۲.
۶۰. همو، «فلسفه تاریخ»، مجموعه آثار، ج ۱۵، ص ۸۹۷.
۶۱. همان.
۶۲. برای مطالعه بیشتر ر.ک: همان، ج ۱۵، ص ۸۱۶-۸۲۵.
۶۳. همان، ص ۹۴۱.
۶۴. همان، ص ۸۹۵.
۶۵. برای مطالعه بیشتر ر.ک: همو، «اصول فلسفه و روش رئالیسم»، مجموعه آثار، ج ۶، ص ۹۰۵.

منابع

۱. ابن سینا، *الاشارات و التنبیها*، قم، نشر البلاغه، ۱۳۷۵.
۲. جوادی آملی، عبدالله، *تبیین براهین اثبات وجود خدا*، قم، اسراء، ۱۳۷۸.
۳. شیرازی، صدر المتألهین، *الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه*، مشهد، مرکز الجامعی للنشر، ۱۳۶۰.
۴. شیروانی، علی، *سرشت انسان پژوهشی در خداشناسی فطری*، قم، نهاد نمایندگی ولی فقیه در دانشگاه‌ها، ۱۳۷۶.
۵. —، «برهان تجربه دینی در اندیشه اسلامی»، فصلنامه *اسراء*، ش ۶، ۱۳۸۹، ص ۱۰۱-۱۲۲.
۶. مطهری، مرتضی، «اصول فلسفه و روش رئالیسم»، *مجموعه آثار*، ج ۶، تهران، صدرا، ۱۳۸۱.
۷. —، «امدادهای غیبی در زندگی بشر»، *مجموعه آثار*، ج ۳، تهران، صدرا، ۱۳۸۱.
۸. —، «انسان کامل»، *مجموعه آثار*، ج ۲۳، تهران، صدرا، ۱۳۸۱.
۹. —، «توحید»، *مجموعه آثار*، ج ۳، تهران، صدرا، ۱۳۸۱.
۱۰. —، «جامعه و تاریخ»، *مجموعه آثار*، ج ۲، تهران، صدرا، ۱۳۸۱.
۱۱. —، «حماسه حسینی»، *مجموعه آثار*، ج ۱۷، تهران، صدرا، ۱۳۸۱.
۱۲. —، «خدمات متقابل اسلام و ایران»، *مجموعه آثار*، ج ۴، تهران، صدرا، ۱۳۸۱.
۱۳. —، «درس‌های الهیات شفا»، *مجموعه آثار*، ج ۸، تهران، صدرا، ۱۳۸۱.
۱۴. —، «عدل الهی»، *مجموعه آثار*، ج ۱، تهران، صدرا، ۱۳۸۱.
۱۵. —، «فطرت»، *مجموعه آثار*، ج ۳، تهران، صدرا، ۱۳۸۱.
۱۶. —، «فلسفه تاریخ»، *مجموعه آثار*، ج ۱۵، تهران، صدرا، ۱۳۸۱.
۱۷. —، «قیام و انقلاب و مهدی»، *مجموعه آثار*، ج ۲۴، تهران، صدرا، ۱۳۸۱.
۱۸. —، «نقدی بر مارکسیسم»، *مجموعه آثار*، ج ۱۳، تهران، صدرا، ۱۳۸۱.