



University of Tehran

## Explanation and Justification of the Theory of Fitrah from Mortaza Motahhari's Perspective based on the Inference to the Best Explanation Model

Zahra Fayaz Bakhsh<sup>1</sup> | Ali Motahari<sup>2</sup> | Ali Larijani<sup>3</sup>

1. Corresponding Author, MA, Department of Islamic Philosophy and Theology, Faculty of Theology and Islamic Studies, University of Tehran, Tehran, Iran. Email: [fayaz.zahra@gmail.com](mailto:fayaz.zahra@gmail.com)
2. Associate Professor, Department of Islamic Philosophy and Theology, Faculty of Theology and Islamic Studies, University of Tehran, Tehran, Iran. Email: [ali.motahari@ut.ac.ir](mailto:ali.motahari@ut.ac.ir)
3. Associate Professor, Department of Philosophy, Faculty of Literature and Human sciences, University of Tehran, Tehran, Iran. Email: [larijani.ali@ut.ac.ir](mailto:larijani.ali@ut.ac.ir)

### Abstract

Fitrah (human nature) is a vital principle in the Islamic worldview. Its numerous impacts in various philosophical discussions, including the philosophy of religion, ethics, history, epistemology and the problem of knowledge, educational philosophy, legal philosophy, and political philosophy, indicate its significance and importance. Mortaza Motahari referred to fitrah as the "mother principle" in Islamic culture and teachings, and in his various works, he examined the effects and implications of fitrah in humans, considering it a continuation of the general essential movement of existence. However, beyond citing verses and hadiths, he rarely focused on the rational proof of the principle of fitrah, more so providing a general methodology (which, according to the author, can be based on the model of inference to the best explanation). This research, using a descriptive-analytical method and by gathering and analyzing information, first examines the essence of fitrah and human innate qualities, then aims to establish the existence of fitrah in humans. Different justifications for the existence of human tendencies in humans are analyzed to identify the correct explanation. Subsequently, some of the effects and outcomes of fitrah are explored, including the argument of fitrah in theism, the impact of fitrah on epistemology and the problem of knowledge, ethics, the philosophy of history, educational philosophy, and sociology.

**Keywords:** Fitrah, Proof of Fitrah, Inference to the Best Explanation, Outcomes of Fitrah, Mortaza Motahari.

### Introduction

The discussion of "fitrah" (human nature) is a vital principle in the Islamic worldview. Numerous verses in the Quran refer to this truth, describing it as the divine trust, the breath of monotheism, or the position of vicegerency of God, highlighting the intrinsic connection between human nature and the concept of monotheism within the human soul. Examining the implications and effects of fitrah in philosophical debates demonstrates that fitrah is not merely a theoretical issue without impact on other domains but significantly influences many theoretical and practical sciences. For this reason, Mortaza Mutahhari referred to the principle of fitrah as the "mother principle," "mother of knowledge," or "mother of issues"



University of Tehran

in Islamic culture and teachings. Despite various studies examining different aspects of fitrah, there are few that focus on proving its existence. In his discussions on fitrah, Mutahhari mainly emphasized the effects and implications of human innate dispositions, and besides referring to Quranic verses and traditions, he seldom engaged in rational proof of the principle of fitrah, often relying on a general method (arguing from the effects of fitrah to fitrah itself, along with negating other explanations). Therefore, considering the importance of this issue, the present study aims to prove the existence of fitrah based on Mortaza Mutahhari's perspective.

## Research Findings

By reviewing the various works of Mortaza Mutahhari and based on his proposed method (which, in the authors' view, can be considered as the best explanation approach), and by formulating and addressing different explanations he provided for the existence of human inclinations, it becomes clear that the only possible and correct explanation for the existence of unique human perceptions and inclinations is to recognize fitrah. This indicates the existence of an origin within humans that is neither acquired nor inherited from previous generations, but rather, the hand of creation has placed these potentials in humans considering the goal of human creation (i.e., achieving perfection).

## Conclusion

In this study, using the method of inference to the best explanation, the existence of fitrah in humans has been established, yielding various results. These include the impacts of fitrah on different areas such as philosophy of religion (using fitrah as an argument for theism), ethics (the reason for the inclination towards good and moral matters, the issue of the relativity or absoluteness of ethical propositions), philosophy of history (the progressive nature of history), philosophy of education (understanding education as the discovery and nurturing of human innate potentials rather than shaping them in any way desired by the educator), epistemology and the problem of knowledge (the role of innate perceptions in the foundations of knowledge, especially empirical perceptions, and the rejection of skepticism), jurisprudence, philosophy of law and political philosophy (the issue of justice and the nature of natural rights in relation to human innate potentials), and sociology (human free will in relation to society, the existence of fitrah for society, the unified nature of societies, and the theory of social justice from an Islamic perspective). Given that the concept of innate dispositions affects various dimensions of human thought and inclinations as well as human society, it seems that deeper examination is required, particularly regarding the impact of innate dispositions on governance and national development. The findings of this study can serve as a first step towards addressing the need for an Islamic-Iranian model for national development.

## References

Javadi Amoli, Abdullah. (1997). Interpretation of Quranic Themes, Nature in the Quran. Qom: Isra Publication Center. (in Persian)

Tabatabai, Mohammad Hussein. (2011). The Scale in Interpretation of Quran (Al-Mizan Fi Tafsir al-Quran). Beirut: Al-Alami Institute for Publications. (in Arabic)

Mutahhari, Morteza. (1990). Nature. Tehran: Sadra. (in Persian)

— (1996). Man and Faith. Tehran: Sadra. (in Persian)

— (1996). Society and History. Tehran: Sadra. (in Persian)

— (2011). The Purpose of Life. Tehran: Sadra. (in Persian)

— (2019). Nature in the Quran. Tehran: Sadra. (in Persian)

— (2019). Nature and Education. Tehran: Sadra. (in Persian)

— (2019). Innateness of Religion. Tehran: Sadra. (in Persian)

**Cite this article:** Fayaz Bakhsh, Z., Motahari, A., & Larijani, A. (2024). Explanation and Justification of the Theory of Fitrah from Mortaza Motahhari's Perspective based on the Inference to the Best Explanation Model. *Philosophy and Kalam*, 57 (1), 133-155. (in Persian)

---

**Publisher:** University of Tehran Press.

© The Author(s).

DOI: <https://doi.org/10.22059/jftp.2024.369257.523458>



**Article Type:** Research Paper

**Received:** 6-Dec-2023

**Received in revised form:** 13-Feb-2024

**Accepted:** 27-May-2024

**Published online:** 22-Aug-2024



## تبیین و توجیه نظریه فطرت از دیدگاه شهید مطهری بر مبنای الگوی استنتاج بهترین تبیین

زهرا فیاض بخش<sup>۱</sup> | علی مطهری<sup>۲</sup> | علی لاریجانی<sup>۳</sup>

۱. نویسنده مسئول، دانش‌آموخته کارشناسی ارشد، گروه فلسفه و کلام اسلامی، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه تهران، تهران، ایران. رایانامه: [fayaz.zahra@gmail.com](mailto:fayaz.zahra@gmail.com)
۲. دانشیار، گروه فلسفه و کلام اسلامی، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه تهران، تهران، ایران. رایانامه: [ali.motahari@ut.ac.ir](mailto:ali.motahari@ut.ac.ir)
۳. دانشیار، گروه فلسفه، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه تهران، تهران، ایران. رایانامه: [larijani.ali@ut.ac.ir](mailto:larijani.ali@ut.ac.ir)

### چکیده

فطرت، اصلی حیاتی در جهان‌بینی اسلامی است. تأثیرات متعدد آن در مباحث فلسفی از جمله فلسفه دین، فلسفه اخلاق، فلسفه تاریخ، معرفت‌شناسی و مسئله شناخت، فلسفه تعلیم و تربیت، فلسفه حقوق و فلسفه سیاست حکایت از جایگاه و اهمیت آن دارد. از این رو شهید مطهری از اصل فطرت به عنوان «اصل مادر» در فرهنگ و معارف اسلامی یاد کرده و در آثار گوناگون خود به بررسی آثار و لوازم فطرت در انسان پرداخته‌است و آن را در ادامه حرکت جوهری عمومی هستی می‌داند. با این حال وی گذشته از استناد به آیات و روایات، کمتر به اثبات عقلی اصل فطرت پرداخته‌است بلکه به ذکر روش کلی آن (که به زعم نگارنده می‌توان آن را بر مبنای الگوی استنتاج بهترین تبیین دانست) اکتفا نموده‌است. در این پژوهش تلاش شده‌است به روش توصیفی-تحلیلی و با جمع‌آوری اطلاعات و تحلیل آنها، ابتدا چستی فطرت و فطریات انسانی بررسی شود و سپس وجود فطرت در انسان ثابت گردد؛ به این نحو که توجیهات مختلفی که برای وجود گرایش‌های انسانی در انسان مطرح شده‌است، مورد تحلیل قرار بگیرد و تبیین شود. سپس کوشش شده‌است برخی از آثار و نتایج فطرت بررسی گردد؛ از جمله استدلال فطرت در خداشناسی، تأثیر فطرت در معرفت‌شناسی و مسئله شناخت، فلسفه اخلاق، فلسفه تاریخ، فلسفه تعلیم و تربیت و جامعه‌شناسی.

**کلیدواژه‌ها:** اثبات فطرت، استنتاج بهترین تبیین، شهید مطهری، فطرت، نتایج فطرت.

**استناد:** فیاض بخش، زهرا، مطهری، علی، و لاریجانی، علی (۱۴۰۳). تبیین و توجیه نظریه فطرت از دیدگاه شهید مطهری بر مبنای الگوی استنتاج بهترین تبیین. فلسفه و کلام اسلامی، ۵۷ (۱)، ۱۳۳-۱۵۵.

نوع مقاله: علمی-پژوهشی

ناشر: مؤسسه انتشارات دانشگاه تهران

دریافت: ۱۴۰۲/۰۹/۱۵

© نویسندگان

بازنگری: ۱۴۰۲/۱۱/۲۴ DOI: <https://doi.org/10.22059/jitp.2024.369257.523458>

پذیرش: ۱۴۰۳/۰۳/۰۷

انتشار: ۱۴۰۳/۰۶/۰۱



## مقدمه

بحث فطرت، اصلی حیاتی در جهان‌بینی اسلامی است. آیات متعدّد قرآن اشاره به این حقیقت دارد و از آن تحت عنوان امانت الهی، نفخه توحیدی یا مقام خلافت‌اللهمی یاد می‌کند که نشان‌دهنده ارتباط تنگاتنگ فطرت انسانی با مسئله توحید در نهاد انسانی است. به تعبیر شهید مطهری، «مسئله فطرت در قرآن به قدری عمیق و شاخه‌دار است که اصلاً تمام معارف قرآن بر اساس فطرت پایه‌ریزی شده‌است» (مطهری، ۱۳۹۶: ۱۸۴). برای درک اهمیت و جایگاه فطرت در معارف اسلامی و تأثیر آن در مباحث فلسفی، کافی است آثار و لوازم فطرت مورد توجه قرار گیرد، از جمله: تأثیرات فطرت در فلسفه دین (علت‌گرایش به دین، استدلال فطرت در خداشناسی)، فلسفه اخلاق (علت‌گرایش به خیر و امور اخلاقی، مسئله نسبیت یا اطلاق گزاره‌های اخلاقی)، فلسفه تاریخ (ماهیت مادی یا معنوی تاریخ، سنن حاکم بر تاریخ و تکاملی‌بودن روند تاریخ)، فلسفه تعلیم و تربیت (به‌معنای کشف و پرورش دادن استعدادهای فطری انسان و نه ساختن به هر نحوی که صنعتگر تمایل داشته‌باشد)، معرفت‌شناسی و مسئله شناخت (جایگاه ادراکات فطری در مبادی معرفت به‌ویژه ادراکات تجربی و نفی شگاکیت)، فقه و فلسفه حقوق و فلسفه سیاست (مسئله عدالت و چیستی حقوق طبیعی ناظر به استعدادهای فطری انسان) (مطهری، ۱۳۹۸ الف: ۹-۱۰ و ۲۴) و جامعه‌شناسی (علت‌گرایش انسان به جامعه، اختیار انسان در برابر جامعه، وجود فطرت برای جامعه، ماهیت واحد جوامع، وجود فرهنگ و ایدئولوژی یگانه برای جوامع). این امر نشان می‌دهد فطرت، یک مسئله نظری صرف و بدون تأثیر در سایر حوزه‌ها نیست، بلکه در بسیاری از علوم نظری و عملی تأثیرگذار است؛ همچنان‌که نشان می‌دهد تا اصل فطرت روشن نشود، معارف اسلامی به درستی شناخته نخواهد شد. به همین دلیل، شهید مطهری در آثار مختلف خود، از «اصل فطرت» به عنوان «اصل مادر»، «ام‌المعارف» یا «ام‌المسائل» در فرهنگ و معارف اسلامی یاد کرده‌است (مطهری، ۱۳۷۵ ب: ۱۰۰ و ۱۹۶؛ مطهری، ۱۳۹۸ ب: ۱۲ و ۲۳؛ مطهری، ۱۳۹۸ الف: ۲۳؛ مطهری، ۱۳۷۵ الف: ۶۰).

## ۱. پیشینه پژوهش

علی‌رغم وجود پژوهش‌های مختلفی که از زوایای گوناگون به بحث فطرت پرداخته‌اند، موارد اندکی وجود دارد که ناظر به بحث اثبات فطرت باشد و همین موارد محدود نیز غالباً یا منحصر در اثبات فطرت خداشناسی یا خداجویی هستند (قدردان قراملکی، ۱۳۸۴، ۷۵-۱۰۴؛ رامین و اکبرزاده نجار، ۱۳۹۷، ۳۸-۲۷)، یا از نوع برهان لمّی و متّکی به اثبات واجب‌الوجود هستند (جوادی آملی، ۱۳۹۵، ۲۰-۵). در این میان مقاله «فطرت، به مثابه دالّ دینی» (رشاد، ۱۳۸۴، ۵-۲۲) و مقاله «درآمدی بر نظریه فطرت» (احمدی سعدی، ۱۳۸۴، ۱۷۳-۱۹۳)، مناسب‌تر از سایر پژوهش‌ها به بررسی انواع روش‌های اثبات وجود فطرت در انسان پرداخته‌اند. با این حال در هیچ مقاله‌ای به بررسی تفصیلی

روش شهید مطهری در اثبات فطرت پرداخته نشده است. استاد مطهری نیز در مباحث فطری بیشتر به آثار و لوازم فطریات انسانی اشاره کرده است و گذشته از استناد به آیات و روایات، کمتر به اثبات عقلی اصل فطرت پرداخته است و به ذکر روش کلی آن (استدلال از آثار فطرت به خود فطرت همراه با نفی سایر توجیها) اکتفا نموده است. لذا با عنایت به اهمیت این مسئله، پژوهش حاضر عهده‌دار اثبات فطرت بر مبنای دیدگاه شهید مطهری است.

## ۲. روش پژوهش

روش پژوهش، از نوع توصیفی-تحلیلی و مبتنی بر جمع‌آوری اطلاعات و تحلیل و بررسی آنهاست. در این راستا تلاش می‌شود ابتدا با مراجعه به آثار مختلف شهید مطهری، آراء وی درباره چیستی فطرت و فطریات انسان مشخص شده و سپس بر مبنای روش پیشنهادی وی (که به زعم نگارنده می‌توان آن را بر مبنای الگوی استنتاج بهترین تبیین دانست) و صورت‌بندی توجیهاات مختلفی که وی برای وجود گرایش‌های انسانی در انسان مطرح کرده و پاسخ به آنها، توجیه صحیح، تبیین شده و وجود فطرت در انسان ثابت شود و در نهایت با استقصاء نتایج گوناگونی که او در آثار مختلف خود ذکر نموده است، برخی از آثار فطرت بررسی گردد.

## ۳. چیستی فطرت

کلمه «فطرت» از ماده «فَطَرَ» به معنای ابتدا و اختراع (جوهری، ۱۳۷۶: ق: ۲: ۷۸۱) و شکافتن از طول، ایجاد و ابداع (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ق: ۳۹۶) آمده است. فعل فَطَرَ بر آفرینش و خلقت الهی دلالت می‌کند که ابداعی و ابتدایی بوده و به منزله شکافتن پرده تاریک عدم و اظهار هستی امکانی است (جوادی آملی، ۱۳۷۶: ۲۳). فطرت، مصدر نوعی باب فِعْلَه از ماده فَطَرَ و به معنای گونه خاص و ابداعی خلقت انسان است که اختلاف کیفی و ماهوی این «گونه خاص از خلقت» را با سایر خلقت‌ها نشان می‌دهد (مطهری، ۱۳۹۸: ۸۱ و ۸۲). بر این اساس فطرت انسانی یعنی خداوند بعد از تحولات اولیه در مراتب خلقت انسان، به او حقیقتی عنایت نمود که تحوّل اساسی در سیر خلقت این موجود بود؛ یعنی گونه‌ای از خلقت که در میان سایر خلائق استعداد عالی‌ترین مراتب قربی و وجودی را نسبت به خداوند دارد (مؤمنون: ۱۴).

لغت «فطرة» تنها در یک آیه قرآن آمده است (روم: ۳۰). به نظر می‌رسد استعمال این کلمه پیش از قرآن، سابقه نداشته (مطهری، ۱۳۶۹: ۱۴)، همچنین کاربرد این کلمه در متون دینی جز برای انسان یافت نشد (سوزنچی، ۱۳۹۹).

از دیدگاه فلسفی، فطرت «مایه اصلی ابعاد انسانی انسان ... صورت نوعیه انسانیه و مبدأ فصل او و نفس ناطقه اوست که با عوامل خلقت تکوّن می‌یابد» (مطهری، ۱۳۷۵: ب: ۱۰۰)؛ یعنی انسان پس از طی مراحل مختلف، استعداد دریافت صورت انسانی به شکل «نفس مجزّد» را پیدا می‌کند، در نتیجه



نفس به او افزوده شده و مبدأ کمالات ویژه انسانی می‌گردد (مطهری، ۱۳۹۸ الف: ۳۴ و ۳۵) و انسان در مسیر حرکت جوهری عمومی هستی، با بعدی علاوه به جهان می‌آید که سازنده پایه شخصیت اوست (مطهری، ۱۳۷۵ ب: ۸۲). لذا هرچند در نگاه فلسفی، نطق و ادراک کلیات صورت اخیر انسان است ولی در بینش اسلامی، فطرت الهی در انسان کمال اخیر اوست؛ یعنی انسان حیوانی است که استعداد مقام خلافت اللّهی و حمل بزرگترین امانت الهی یعنی معرفت کامل به توحید در او نهاده شده و سایر فطریات از جمله عقل از آثار آن است.

#### ۴. امر فطری و امر اکتسابی

مفهوم مقابل امر فطری، امر اکتسابی است؛ یعنی امری که به سبب تأثیرپذیری انسان از ناحیه عوامل بیرون از وجود او پدید آمده باشد. این عامل بیرونی شامل عمل خود انسان نیز می‌گردد. بین «فطرت» و «سرشت» نیز تفاوت دقیقی وجود دارد: هرچند هر دو ناظر به نهاد و درون انسان هستند، اما در فطرت، مفهوم ابتدایی و بدون سابقه بودن اخذ شده است و حاکی از یک واقعیت اضافه و بعدی جدید در انسان، علاوه بر سایر ابعاد اوست که به هیچ نحو اکتسابی نیست، درحالی که سرشت می‌تواند شامل مکتسبات تاریخی نیز باشد؛ یعنی مکتسبات نسل‌های پیشین که باعث تغییراتی در او شده و طبق وراثت، به نسل‌های دیگر نیز منتقل شده است (مطهری، ۱۳۹۸ ج: ۴۷-۴۸ و ۵۱-۵۳). لذا کلمه «سرشت» برای بیان کامل مفهوم فطرت کافی نیست.

تفکیک امر اکتسابی از فطری نیاز به بررسی دقیق‌تری دارد، خصوصاً با توجه به این که گاه عادت‌های انسان چنان در روح او استحکام می‌یابد که انسان می‌پندارد آن امر همواره در سرشت او وجود داشته است (مطهری، ۱۳۹۸ ب: ۳۱ و ۳۲). امور فطری دارای علائم مختلفی هستند از جمله عمومیت و همگانی بودن (چرا که اگر امری اکتسابی باشد، چه به صورت اکتساب فردی و چه اکتساب تاریخی، تنها به گروه خاصی از افراد اختصاص خواهد داشت؛ اما اگر امری در همه افراد یک نوع وجود داشته باشد، می‌توان نتیجه گرفت که خاصیت آن نوع بوده و در نهاد ایشان وجود دارد)، همیشگی بودن (امور فطری، امری ثابت و مطلق هستند و در طول تاریخ در همه انسان‌ها وجود داشته‌اند)، عدم امکان ریشه‌کن شدن (به طوری که هر تلاشی که در این راستا انجام شود، محکوم به شکست است، مانند شکست مارکسیسم برابر تمایل انسان به تشکیل خانواده یا گرایش به دین) و عدم نیاز به تعلیم (به نحوی که اگر انسانی را فرض کنیم که از ابتدا از محیط و عوامل اجتماعی فاصله گرفته و صرفاً تحت تأثیر عوامل تکوینی اولیه باشد، چنین انسانی باز هم دارای یک سلسله ادراکات و گرایش‌های فطری است) (مطهری، ۱۳۹۸ ج: ۱۰۰-۱۰۷؛ مطهری، ۱۳۹۶: ۱۸۱-۱۸۲).

#### ۵. چیستی فطریات

فطریات انسان شامل دو دسته فطریات ادراکی و فطریات احساسی است.

## ۱-۵. ادراکات فطری

به نظر شهید مطهری اولین ادراک فطری انسان، معرفت او به خود و قوای خود است که هویت فردی او را تشکیل می‌دهد و زیربنای ادراکات دیگر در انسان است و معنای فطرت آن است که به انسان نفسی عطا شده که در مرحله اول، فقط و فقط خود را درک می‌کند؛ ولی استعداد یک سلسله ادراکات ویژه و گرایش‌های ویژه در او به صورت بالقوه وجود دارد که این استعدادها در سایر حیوانات وجود نداشته و ویژگی خاص انسان و فطری اوست (مطهری، ۱۳۹۸ الف: ۴۰). اما بنا بر نظر علامه طباطبایی پیشینی‌ترین ادراک انسان قبل از شناخت خودش، توجه به «اصل حقیقت» است؛ یعنی اگر همه انسان‌ها فطرتاً در اولین معرفت خود را می‌شناسند، این معرفت در سایه شناخت اصل الحق است، به این ترتیب که همگان حقیقت خود را بدها می‌شناسند و نه باطل خود را، پس قبل از شناخت خود به «اصل حقیقت» اذعان نموده‌اند که همه حق‌ها-حتی خود آنان-حقانیتشان را از او دریافت کرده‌اند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۸، ج ۶: ۱۴).

از نظر شهید مطهری، غالب ادراکات انسان، ادراکات اکتسابی و حصولی است، اما بخشی از ادراکات انسان که اصول قضاوت‌های او را تشکیل می‌دهد، اکتسابی و حصولی نیست. فلاسفه اسلامی، این دسته از ادراکات را معلومات فطری می‌دانند، اما نه به این معنا که بالفعل در انسان وجود دارد، بلکه به این معنا که اکتسابی نیست؛ یعنی به نحو بالقوه در ذهن وجود دارد و همین قدر که بر ذهن عرضه می‌شود، بدون آن که احتیاجی به دلیل باشد، ذهن آن را در می‌یابد و حکم می‌دهد (مطهری، ۱۳۶۹: ۱۱۳؛ مطهری، ۱۳۹۸ ج: ۶۱). ادراکات فطری در حقیقت تصدیقات بدیهی اولی و اصول و مبادی عقلی و همان ادراکات مقدم بر تجربه‌اند که همه ذهن‌ها در آن‌ها توافق دارند و انکارناپذیر هستند (طباطبایی، ۱۳۶۸: ج ۲: ۲۶ و ۲۷ و ۱۱۳).

## ۲-۵. گرایش‌های فطری

دسته دوم فطریات انسان، گرایش‌های فطری است. شکل ۱ تقسیم‌بندی شهید مطهری از انواع گرایش‌های انسان و جایگاه گرایش‌های فطری در میان آنها را نشان می‌دهد. گرایش‌های فطری، ناظر به بعد عالی و انسانی انسان است و ملاک انسانیت شناخته می‌شود. انسان در وجود خود برای آن‌ها نوعی تقدس قائل بوده و هر کس را که به مقدار بیشتری از این گرایش‌ها برخوردار باشد، انسان متعالی‌تری می‌داند. این گرایش‌ها غریزی نیست، بلکه حالت انتخابی و آگاهانه دارد (مطهری، ۱۳۶۹: ۷۱-۷۳). همچنین ناظر به جسم و زندگی مادی و خودمحوری نیست و نه تنها غیرمحورانه است، بلکه در برخی موارد بر ضد خودمحوری است (مانند گرایش به ایثار، از خودگذشتگی و حتی جان خود را در راه هدفی متعالی فداکردن) (مطهری، ۱۳۹۸ ج: ۶۵ و ۶۷).



شکل ۱- انواع گرایش ها در انسان (مطهری، ۱۳۶۹: ۵۹-۷۹)

تمام گرایش های فطری را می توان مقوله واحدی دانست که دارای ظهورات مختلف است، یعنی همان میل به کمال (مطهری، ۱۳۹۸ الف: ۳۰ و ۳۱) و برای پرهیز از جعل مقسم به صورت قسم، نباید گرایش به کمال را به عنوان یکی از گرایش های فطری انسان دانست (جوادی آملی، ۱۳۷۶: ۶۰). کمال مطلق جویی در انسان، ناظر به حقیقت فطرت به مثابه گونه خاص خلقت الهی در انسان است؛ یعنی آییننه تمام نمای جلوه الهی در مرتبه خلقی در انسان، به حدی که اگر کسی بدون حجاب های گناه و کدورت های حاصل از تعلقات غیرتوحیدی به باطن و حقیقت انسانی خود (که همان فطرت توحیدی انسان در نهاد او است) توجه کند، بلافاصله به ربوبیت خداوند اذعان می نماید (اعراف: ۱۷۲). بنابراین اصل در فطرت، توجه تام به توحید در عالی ترین مرتبه معرفت به او است و سایر کمالات انسانی که خاص انسان است از این توجه فطری برمی خیزد. گرایش های روحی غیرمقدس نیز در واقع صورت مجازی گرایش به کمال حقیقی است که در مصداق کمال به اشتباه افتاده است و در صورتی مورد قبول است که در راستای سیر انسان به سمت کمال حقیقی باشد.

## ۶. اثبات فطرت

غالب روش‌هایی که متفکران مسلمان-از جمله شهید مطهری- برای اثبات فطرت استفاده کرده‌اند، روش نقلی است؛ یعنی قبول وجود فطرت در انسان با استناد به آیات و روایات مختلف که از وجود چنین نهادی در انسان حکایت دارند. قرآن کریم هنگام سخن از انسان و کینونت خلقت او، از وجود جوهره ارزشمند فطرت الهی در او یاد می‌کند (روم: ۳۰، اعراف: ۱۷۲ و بقره: ۳۰ و ۳۲). در کلمات اهل بیت نیز روایات فراوانی درباره فطرت وجود دارد، برای نمونه امیرالمؤمنین در خطبه ۱ نهج البلاغه می‌فرماید: «فَبَعَثَ فِيهِمْ رَسُولَهُ وَوَاتَرَ إِلَيْهِمْ أَنْبِيَاءَهُمْ لِيَسْتَأْذِنُوهُمْ مِيثَاقَ فِطْرَتِهِ» (صالح، ۱۴۱۴ق: ۴۳). برای استفاده از روش‌های برهانی نیز باید به این نکته توجه نمود که اصل فطرت در وجود انسان، درهم تنیده با حقیقت انسانی و مساوی با انسانیت انسان است و نیازی به اقامه برهان ندارد. اما برای تبیین لوازم و آثار آن در بینش‌ها و کنش‌های انسانی، نیازمند بیان برهانی آن از طریق برهان لمّی و اثّی هستیم که در حقیقت تنبّهاتی است که مانند براهین اثبات واجب در قالب برهان بیان می‌گردد.

### ۶-۱. برهان لمّی (سیر از علّت به معلول)

برهان لمّی را در سه شکل کلامی و فلسفی و عرفانی می‌توان مطرح نمود:

#### ۱. صورت کلامی برهان

بنا بر قاعده لطف، خداوند حکیم انسان را در بهترین صورت خلق فرموده‌است و باید استعداد به‌فعلیت رسانیدن این کمال عالی را در انسان قرار دهد تا او بتواند از طریق هدایت‌های الهی این استعداد را به فعلیت برساند که خداوند در قرآن آن را فطرت توحیدی انسان نامیده‌است.

#### ۲. صورت فلسفی برهان

در حکمت صدرایی، نظام خلقت بر اساس تشکیک در وجود از مرتبه اعلا یعنی وجود باری متعال آغاز می‌شود و سپس به‌صورت تشکیکی از صادر اول آغاز و تا ادنی مرتبه هستی ادامه پیدا می‌کند. در این جهان‌بینی صادر اول اقرب و اعرف خلائق نسبت به خدای سبحان است، بنابراین باید واجد عالی‌ترین کمالات وجودی در میان خلائق باشد. به بیان قرآنی خداوندی که جامع همه کمالات است اول مخلوق خود را در احسن صورت‌ها می‌آفریند. البتّه فعلیت همه این کمالات در اولیای معصوم الهی ظاهر می‌شود و در سایر انسان‌ها استعداد این مقام نهاده می‌شود تا در عالم دنیا به مدد ارشادات الهی، استعداد‌های خود را به فعلیت برسانند. این استعداد همان فطرت است.

#### ۳. صورت عرفانی برهان

موجود حقیقی تنها خدای سبحان است و بقیه موجودات اظلال و شوّونات آن حقیقت هستند که هر یک جلوه‌ای از جلوات او در نظام اسماء الهی هستند. از ذات باری یک اسم جامع و اعظم صادر شد و بقیه اسماء از او نشأت گرفتند و اسم اعظم جلوه همه کمالات الهی در مرتبه خلقی است و او خلیفه الهی در میان اسماء الهی است (خمینی، ۱۳۷۶: ۱۶). در قرآن از آن به «مقام خلافت» تعبیر

شده است و استعداد این مقام به نام فطرت الهی است که اقرب و اکمل اسماء به ذات باری متعال است.

## ۶-۲. برهان ائی (سیر از معلول به علت)

از نظر شهید مطهری، «وجود فطرت در انسان، از همان راهی اثبات می‌شود که وجود «طبیعت» را در جمادات و نباتات، و «غریزه» را در حیوانات اثبات می‌کنیم» (مطهری، ۱۳۹۸ الف: ۴۵) بنابراین روش مورد استفاده شهید مطهری، سیر از معلول (آثار فطرت یا همان فطریات) به علت (فطرت) است. اگر بتوان ثابت کرد وجود این معلول‌ها، تنها نشأت گرفته از یک علت هستند، یا حداقل نشان داده شود بهترین تبیینی که می‌توان برای علت وجود چنین اموری ارائه داد، وجود فطرت است، فطرت در انسان ثابت خواهد شد. مزیت این روش، عدم انحصار آن به جهان بینی توحیدی است. اما ایراد این روش آن است که اگر نتوان انحصار معلول‌ها از یک علت را اثبات نمود، در حد بهترین تبیین فعلی باقی می‌ماند، لذا یقین آور نبوده قابل خدشه خواهد بود.

شهید مطهری معتقد است مشاهده یک سلسله آثار مشخص که مختص به انسان بوده و در هیچ حیوانی وجود ندارد و نه اکتسابی بوده و نه از نسل‌های پیشین به ارث رسیده، دلیل بر وجود مبدئی در انسان است که منشأ بروز این آثار شده است (همان: ۴۵ و ۴۶). لذا همان‌طور که انسان به ذات و جوهر اشیاء دیگر اعم از جماد و نبات و حیوان دسترسی نداشته و خود طبیعت و غریزه محسوس نیستند و انسان از طریق آثار آنها به وجودشان پی می‌برد، در مورد فطرت انسانی نیز از طریق آثار فطرت می‌توان وجود فطرت را اثبات نمود. البته شهید مطهری صرفاً به ذکر روش کلی اثبات فطرت از طریق آثار آن اکتفا کرده و بحث مبسوط و منسجمی در این باره انجام نداده است. بر این اساس نگارنده تلاش کرده است اولاً با کاوش در خلال آثار گوناگون شهید مطهری، این توجیهاات و پاسخ استاد به آنها را یافته و تحلیل نماید و ثانیاً در مواردی که وی به ذکر اصل توجیه اکتفا کرده، خود بر اساس مبانی فکری شهید مطهری، پاسخ مناسب را استخراج نماید. با صورت‌بندی این توجیهاات مختلف و رد آنها، توجیه صحیح، تبیین شده و وجود فطرت در انسان ثابت می‌شود.

۱. توجیه اول: انسان ذاتاً دارای استعدادهای فطری نیست و این موارد، یک سلسله امور اکتسابی هستند که در طول تاریخ پدیدآمده و سپس موروثی انسان شده است (مطهری، ۱۳۹۸ ج: ۱۱۲ و ۱۱۳).

**پاسخ:** نگارنده معتقد است:

الف) اکتسابی و وراثتی دانستن گرایش‌های انسانی نمی‌تواند ویژگی‌های همگانی بودن و همیشگی بودن را توجیه کند. اگر گرایش‌های انسانی ریشه در طبیعت و ذات انسان نداشته و صرفاً اموری اکتسابی باشند که به صورت موروثی درآمده‌اند، در این صورت زمانی بوده که این امور در

انسان‌ها وجود نداشته‌است و سپس در همه انسان‌ها و در هر زمان و مکانی اکتساب شده و به‌صورت موروثی درآمده‌است، و از رفع تالی می‌توان رفع مقدم را نتیجه گرفت.

ب) اساساً این مقدمه که امور اکتسابی می‌توانند به‌صورت موروثی درآیند، یقینی نیست.

ج) اگر گرایش‌های انسانی اموری اکتسابی و موروثی باشند، در این صورت لازم ذات او نیستند و می‌توان این امور را در او ریشه‌کن کرد، درحالی‌که امور فطری قابل ریشه‌کن شدن نیستند.

۲. توجیه دوم: برخی فلاسفه اساساً تقدس و ارزشمندبودن این گرایش‌ها را انکار می‌کنند. از نظر ایشان، ارزش‌های انسانی نه تنها موهوم و غیرحقیقی هستند؛ بلکه حتی مفید و قابل توصیه هم نیستند. مثلاً نیچه معتقد است ارزش‌های انسانی، موهوماتی وضع شده توسط عده‌ای است که به دنبال منافع خود هستند؛ پس هر کس که می‌تواند، باید برخلاف آن‌ها رفتار نماید (مطهری، ۱۳۶۹: ۱۳۴).

**پاسخ:** به نظر نگارنده این توجیه نیز بالضروره با شهود انسان نسبت به خود که برای این فطریات ارزش قائل است، در تعارض است؛ چرا که انسان‌ها درون خود، گرایش به این کمالات را وجداناً می‌یابند. همچنین ویژگی‌های فطریات انسانی با این دیدگاه قابل توجیه نیست؛ برای مثال اگر امری وضع شده باشد، تنها به گروه خاصی از افراد اختصاص خواهد داشت و همگانی و همیشگی نخواهد بود. علاوه بر آن امر فطری قابل ریشه‌کن کردن نیست و هر تلاشی که در این راستا انجام شود، محکوم به شکست است، پس ذاتی انسان بوده و نمی‌تواند موهوم و وضع شده باشد.

۳. توجیه سوم: ارزش‌های انسانی ذاتاً مقدس نیستند، اما برای جامعه مفیدند؛ لذا منافع افراد و مصلحت جامعه اقتضا می‌کند که وجود یک سلسله ارزش‌های انسانی را که واقعیتی ندارد، بپذیریم (همان: ۱۳۳ و ۱۳۴).

**پاسخ:** این نحوه توجیه ارزش‌های انسانی، عملاً به معنای نفی همه آن‌ها و موهوم و بی‌پایه بودن «انسانیت»، «گرایش‌های انسانی» و «مقدسات انسانی» است (همان: ۱۰۵) و عملاً به نسبی‌گرایی منجر خواهد شد. همچنین طبق این دیدگاه، ارزش‌های انسانی که با منفعت فردی در تضاد است (از جمله ایثار و فداکاری که نهایت آن فداکردن جان است)، قابل توجیه نیست (مطهری، ۱۳۹۸: ج ۶۵ و ۶۷).

۴. توجیه چهارم (اگزستانسیالیزم): انسان‌ها، ارزش‌ها را می‌آفرینند.

### پاسخ:

- در این جا منظور از آفریدن، اعتبار کردن است. معنا ندارد انسان به امری که ذاتاً واقعیتی ندارد، اعتبار بخشیده و سپس آن را هدف خود قرار دهد (مطهری، ۱۳۶۹: ۱۵۳). «اگر فطرت در کار نباشد هیچ چیزی برای انسان ارزش ذاتی و غیرذاتی ندارد، اصلاً ارزش ندارد؛ چون ارزش، قراردادی و وضع کردنی نیست» (مطهری، ۱۳۹۸: ج ۶۸).

- به نظر نگارنده طبق این دیدگاه ارزش‌های انسانی مثل ایثار و فداکاری قابل توجیه نیست، زیرا معنا ندارد انسان خود را برای چیزی که خودش اعتبار کرده، فدا کند.
- معنا ندارد امری اعتباری بوده و ذاتاً واقعییتی نداشته باشد، اما در همه زمان‌ها و مکان‌ها و برای همه انسان‌ها مقدس و ارزشمند باشد.

۵. توجیه پنجم: (نظریه تکامل انواع): این ویژگی‌های انسانی صرفاً جنبه مادی داشته و در پی تکامل انواع به وجود آمده‌اند.

**پاسخ:** از ابتدای به‌وجود آمدن نوع انسان، هیچ تکامل زیستی اتفاق نیافتاده، اما انسان از بعد غیرزیستی تکامل یافته‌است. این مسئله نشان می‌دهد انسانیت انسان ناظر به جنبه مادی و زیستی او نیست. به تعبیر قائلان به نظریه تکامل، روند تکامل تا مرحله انسان جنبه زیستی داشته و پس از آن در یک مسیر انسانی افتاده‌است. همین واقعیت مورد اعتراف ایشان نشان می‌دهد حقیقت انسان «حقیقتی است از سنخ همان مسیری که در آن تکامل پیدا می‌کند، و این تکامل از راه به فعلیت رسیدن تدریجی آن حقیقت حاصل می‌شود، در صورتی که جنبه زیستی و مادی او بدون تغییر به یک حال باقی است» (مطهری، ۱۳۹۸ الف: ۳۷ و ۳۸). انسانیت انسان، ناظر به پیدایش بعد جدیدی در وجود اوست که منشأ آثار متعددی شده و این آثار با ابعاد پیشین وجود آدمی قابل توجیه نیست و تنها فرض قابل قبول این است که (چه به تکامل انواع قائل باشیم یا نباشیم) وجود انسان در مقابل حیوان-تا چه رسد به ماقبل حیوان-دارای بعد جدیدی است که منشأ آثار متعدد شده‌است (مطهری، ۱۳۹۸ ج: ۸۵ و ۸۶).

۶. توجیه ششم: ارزش‌های انسانی امری واقعی هستند اما فطری و مطلق نیستند، بلکه غیرثابت و ناپایدار بوده و در طول زمان بسته به شرایط محیطی، اجتماعی و ... متغیرند (مطهری، ۱۳۶۹: ۱۳۵ و ۱۳۶).

**پاسخ:** با متغیر و نسبی دانستن ارزش‌های انسانی، روبه‌کمال بودن حرکت انسان (و به تبع آن جامعه و تاریخ) بی‌معنی خواهد شد. اگر برای تغییرات، حتی وحدت معیار هم قائل نباشیم، نمی‌توان نام آن را تکامل گذاشت. ریشه اعتقاد به نسبیت ارزش‌ها در طول زمان، ناشی از خلط بین ثابت بودن معیارهای انسانیت و ثابت بودن خود انسان است و نباید متحرک بودن انسان را با متزلزل بودن معیارهای انسانیت یکی دانست (همان: ۱۴۱-۱۴۴).

در توضیح این بیان استاد می‌توان افزود: اساساً هنگامی ارزشی را در انسان واقعی می‌دانیم که از حقیقت درونی او یعنی فطرت الهی که نهادینه در همه انسان‌هاست برخاسته باشد. چون فطرت امری حقیقی و ثابت است ارزش‌های فطری نیز حقیقی و ثابتند.

۷. توجیه هفتم: انسانیت و ارزش‌های انسانی، خصلت طبیعی و جبری انسان است.

**پاسخ:** اگر انسانیت و ارزش‌های انسانی خصلت طبیعی جبری در انسان‌ها بود:

- اولاً در همه انسان‌ها به‌طور مساوی وجود داشت.

• ثانیاً وجود یا عدم ارزش‌های انسانی در فرد، محل تحسین یا ملامت افراد نبود. در حالی که چنین نیست؛ بلکه فقط اصل وجود این استعدادها در همه افراد عمومی است و چگونگی به فعلیت رساندن آن‌ها در افراد متفاوت بوده و بستگی به خواست و اراده ایشان دارد. به همین جهت انسان‌ها به سبب وجدان یا فقدان ارزش‌های انسانی، مورد تحسین یا ملامت قرار می‌گیرند (مطهری، ۱۳۹۸ ج: ۱۱۰).

توضیح آن‌که خصلت‌های ناظر به بعد جسمانی در همه انسان‌ها یکسان است، درحالی‌که در انسان‌ها خصلت‌هایی وجود دارد که کاملاً متضاد با یکدیگر است؛ مثلاً یکی در نهایت بخل و خودمحموری است و دیگری در نهایت جود و سخا. این تفاوت در حدی است که برخی مانند انبیای الهی به عالی‌ترین مراتب کمالات می‌رسند و استعداد‌های فطری خود را بطور کامل به منصفه ظهور رسانده و انسان کامل می‌گردند و برخی دیگر در میانه راه می‌مانند یا عقب‌گرد می‌کنند و به تعبیر قرآن از حیوانات نیز پست‌تر می‌شوند (اعراف: ۱۷۹) درحالی‌که به لحاظ زیستی مشترکند. پس این خصلت‌ها نمی‌تواند جبری و طبیعی مشترک بین همه افراد باشد.

۸. توجیه هشتم: می‌توان بدون قائل شدن به فطرت الهی، نوعی معنویت را قبول داشت که ریشه در ساختمان وجودی انسان دارد، هرچند منشأ آن مشخص نباشد؛ «انسان طوری آفریده شده که از آگاهی لذت می‌برد، از اخلاقیات لذت می‌برد، بدون اینکه هیچ منفعت مادی کسب کند؛ چون انسان کار را برای لذت انجام می‌دهد، منتها یا لذت مادی و یا لذت معنوی» (مطهری، ۱۳۹۰: ۴۲).

### پاسخ:

الف) درست است که بشر در عمق وجدان خود از اعمال نیک لذت می‌برد، اما منحصر دانستن ریشه گرایش‌های انسانی بشر در لذت، نمی‌تواند به حدی باشد که افراد حاضر باشند منافع عمومی خود، آزادی خود یا حتی جان خود را فدای آن ارزش‌های معنوی نمایند. اگر انسان فقط به خاطر کسب لذت، هرچند لذت معنوی، به عملی گرایش داشته باشد، این گرایش تا محدوده تقنن درست است، اما نمی‌تواند نیازهای عمیق بشری که در پاکبازی به خاطر عقیده و ایمان به یک مکتب تجلی می‌یابد، توجیه نماید.

ب) هر لذتی بر اساس یک نیاز واقعی است. فلسفه وجود لذت‌های مادی، کارهایی حکیمانه در طبیعت برای پاسخ به یک نیاز واقعی است. اما در مورد لذت‌های معنوی، اگر هیچ پشتوانه‌ای در ورای آن نباشد و انسان تصادفاً طوری ساخته شده باشد که از کار خیر و احسان به دیگران و ... لذت برد، در این صورت عملاً این لذت بی‌دلیل، لغو و پوچ بوده و هیچ حکمت و علتی در وجود فرد ندارد (همان: ۴۳-۴۷).

در تبیین سخن استاد باید گفت: اساساً در همه موجودات هنگامی که حرکت به سوی کمالات ذاتی آنها انجام شود، برای آنان لذت بخش بوده و در غیر این صورت دردناک است. فطریات انسان نیز ذات



او را رقم می‌زند، پس سیر به سوی امور فطری در جهت کمالات فطری و ذاتی انسان است و در نتیجه لذت‌بخش و مورد تحسین همگان است و متقابلاً سیر برخلاف فطرت، حرکتی قسری و موجب ملامت است. لذا وجود لذت‌های معنوی خبر از وجود واقعیتهای معنوی در انسان به نام فطرت می‌دهد.

۹. توجیه نهم: گرایش‌های انسانی ریشه در ذات و سرشت او ندارد، بلکه محصول عوامل محیطی از جمله تأثیرپذیرفتن انسان از رفتارها و کارهایی است که خود انجام می‌دهد (مطهری، ۱۳۹۸ ج: ۱۱۲ و ۱۱۳).

**پاسخ:** اگر منظور از تأثیر اعمال انسان بر شخصیت او، ناظر به خلقت ثانوی انسان باشد (به این معنا که عمل انسان در او تأثیر داشته و او را می‌سازد، و این ساختن می‌تواند در جهت پرورش استعدادها و بالقوه موجود در انسان یا انحراف و مسخ فطرت باشد) نه تنها سخنی درست است، بلکه تنها با فرضیات روحیون قابل توجیه است و با منحصر دانستن انسان در ماده، انسان مثل همه موجودات بی‌جان خواهد شد که کار، اثر او بوده و هر چه بیشتر کار کند، فرسوده‌تر خواهد شد، لذا با مبانی ماتریالیستی، تأثیر متقابل کار بر انسان قابل توجیه نیست. اما اگر منظور، تأثیر اعمال انسان بر خلقت اولیه او باشد، سخنی نادرست است؛ «انسان با کار خودش نمی‌تواند به آن معنا آفریننده خودش باشد که غرایز اولیه خودش را هم خودش خلق کرده باشد» (همان: ۱۲۲-۱۲۹).

در توضیح سخن شهید مطهری می‌توان افزود: خداوند در قرآن راجع به تأثیر اعمال انسان در او، گاه از ختم قلب انسان سخن می‌فرماید (بقره: ۷) و گاه از تحوّل ذاتی انسان‌ها چنان‌که گویی اصلاً انسان خلق نشدند (اعراف: ۱۷۹)، ولی بلافاصله می‌فرماید آنان قلب دارند اما به کار نمی‌برند و گوش و چشم باطنی دارند اما آنها را از حقایق بسته‌اند. لذا وقتی قرآن از تحوّل کلی انسان سخن می‌گوید، به معنای وجود فطرت اما دفن کردن آن در زیر خروارها گناه است.

۱۰. توجیه دهم (اصالت جامعه محض): فرد از خود هیچ ندارد و هر چه روح جمعی حاکم بر جامعه بر او القا کند، همان خواهد شد و در عین این که خودش است، آینه‌ای است که جامعه را در خود منعکس کرده است. لذا در درون هر فرد دو خود وجود دارد: خود فردی و خود اجتماعی. گرایش‌های انسانی، ناشی از بروزات خود اجتماعی است و در فطرت و نهاد افراد چیزی وجود ندارد (مطهری، ۱۳۹۸ ج: ۱۱۲-۱۱۴).

**پاسخ:** به نظر نگارنده اولاً این نظریه با شهود وجدانی انسان که درون خود فقط یک خود می‌یابند منافات دارد. ثانیاً مطابق این نظر فطرت ثابت می‌گردد، زیرا جامعه متشکل از آحاد بشری است، لذا در جامعه ارزش‌های ثابتی وجود دارد که برابند ارزش‌های ثابت و فطری آحاد افراد است و همه جوامع علی‌رغم اختلافات نژادی و ملی، در اصولی با یکدیگر مشترکند و بر اساس آن باهم تعامل دارند و آن اصول از فطرت ثابت انسان‌ها نشأت گرفته است.

ثالثاً مطابق این نظریه جبر محض خواهد بود و افراد قدرت قدم برداشتن در برابر جامعه را نخواهند داشت (مطهری، ۱۳۹۶: ۳۷). در حالی که انسان بالضروره می‌یابد که مختار است. وجود

موارد متعددی که افراد در برابر جامعه به پا خواسته و با روح جمعی حاکم بر جامعه، مقابله کرده‌اند نیز مؤید آزادی و امکان عصیان فرد در برابر جامعه است.

از بررسی توجیحات فوق، به دست می‌آید که تنها توجیه ممکن و صحیح برای علت وجود ویژگی‌های انسانی، قائل شدن به فطرت است که نشان‌دهنده وجود مبدئی در اوست که نه اکتسابی است و نه از نسل‌های پیش به ارث رسیده است، بلکه دست خلقت با توجه به هدفی که از آفرینش انسان‌ها داشته است (یعنی به کمال رسیدن انسان)، این استعدادها را در وجود او نهاده است و «این خصلت‌ها، جز با تجرد روح و قائل شدن امری مجزّد به نام فطرت برای انسان، قابل توجیه نیستند» (مطهری، ۱۳۹۸ الف: ۳۷-۳۸ و ۴۷). بنابراین وجود فطرت در انسان ثابت می‌شود؛ یعنی حقیقتی مجزّد که در گرایش‌ها و بینش‌ها به سوی امری مجزّد و بی‌نهایت توجه داشته و دائماً میل به قرابت و همسویی با او دارد و جز با فنای در او آرام نمی‌گیرد.

## ۷. نتایج بحث فطرت

شهید مطهری برخی آثار نظریه فطرت را در آثار مختلف خود ذکر نموده‌اند که عناوین آنها در مقدمه این نوشتار ذکر گردید. درباره بعضی از این عناوین توضیحاتی ارائه می‌گردد:

### ۱. فلسفه دین (استدلال فطرت در خداشناسی)

ثابت گردید همه انسان‌ها وجداناً کشش بی‌نهایتی را درون خود احساس می‌کنند که در ارزش‌ها و بینش‌ها هرگز به مرتبه‌ای راضی نیستند و هر مقدار در این دو جنبه کمال یابند، باز هم طالب کمال بیشترند. این امر نشان می‌دهد در همه افراد حقیقتی وجود دارد که جز با اتصال به بی‌نهایت آرامش نمی‌گیرد و در فرهنگ دینی آن مطلوب همان خدای سبحان است: *أَلَا بِذِكْرِ اللَّهِ تَطْمَئِنُّ الْقُلُوبُ* (رعد: ۲۸). اما آیا می‌توان از وجود چنین گرایشی در همه انسان‌ها به عنوان استدلال در خداشناسی استفاده کرد؟ چراکه محتمل است درون انسان تقاضا باشد اما متعلق آن در بیرون از نهاد او موجود نباشد. علامه طباطبایی، به این سوال از طریق "تلازم در اثر تضایف" پاسخ می‌دهند، به این معنا که گرایش‌ها فطری صفات حقیقی ذات‌افزافه هستند و در صورت وجود بالفعل یک طرف تضایف، طرف دیگر نیز باید بالفعل موجود باشد (جوادی آملی، ۱۳۷۶ به نقل از: طباطبایی، ۱۳۵۱: ۲۷۲). آیت الله جوادی آملی در نقد این روش معتقد است (جوادی آملی، ۱۳۷۶: ۳۰۵):

این نوع استدلال که همان علم حصولی و قیاس فکری است، در بحث عقلی فطرت طرح می‌شود. ولی این راه با بینش فطری فرق دارد، زیرا بینش فطری، شهودی درونی است که فوق مرحله استدلال از وجود مضاف بر وجود مضاف‌الیه و پی‌بردن از احدالتلازمین به متلازم دیگر است.

وی چگونگی تبیین گرایش فطری به وجود خارجی متعلق آن را از طریق "ظهور حق محض" پاسخ می‌دهد؛ یعنی آنچه برای انسان در حال خطر با گسیختن اسباب و علل ظاهری روشن می‌شود<sup>۱</sup>، حق محض است و این شهود حضوری، خطاب‌دار نیست؛ بلکه انسان چون حق تعالی را در این حال، حضوراً مشاهده می‌کند، از او کمک خواسته و به او عشق می‌ورزد؛ نه این که چون به کمال محض عشق می‌ورزد یا از قدیر مطلق کمک می‌طلبد، پس آن معشوق یا قادر باید بالفعل باشد (همان: ۲۹۵). به عقیده شهید مطهری، کمال مطلق و بی‌نهایت، امری خیالی نیست که انسان راهی بی‌پایان و بدون مقصد در پیش داشته‌باشد، بلکه جاذبه‌ای حقیقی انسان را به سوی خود می‌کشد و تمام حرکات و سیر انسان، به سبب آن جاذبه است<sup>۲</sup> (مطهری، ۱۳۹۸ الف: ۴۹ و ۵۰).

## ۲. معرفت‌شناسی و مسئله شناخت

فطریات ادراکی در بحث مبادی معرفت تأثیر دارد لذا مسئله اعتبار علم و فلسفه و نفی شک و سفسطه تا حد زیادی منوط به اثبات فطرت است. اگر تمام ادراکات را منحصر در تجربه و محصول عوامل خاص بیرونی دانسته و به اصول اولیه قطعی و لایتخلف قائل نباشیم، تمامی ادراکات و معلومات بشر ارزش و اعتبار خود را از دست خواهند داد، زیرا در این صورت ادراکات بشر، حکایت از واقع نمی‌کنند، بلکه مربوط به ساختمان مغز انسان یا تابع شرایط خاص محیطی هستند و اگر مغز او طور دیگری ساخته‌شود یا محیط بیرون عوض شود، قضاوت‌های او نیز به نحو دیگری خواهد بود. لذا انکار فطریات ادراکی، به نفی علم، نفی فلسفه و نفی درک حقیقت به‌طور کلی منجر شده و به شک مطلق و سوفسطایی‌گری می‌انجامد (مطهری، ۱۳۶۹: ۵۷-۵۹).

در توضیح نظر استاد مطهری می‌توان افزود: انسان یک اصل مسلم را به‌نحو حضوری و شهودی در درون خود درک می‌کند و آن حقیقت اصل الحق است که هرگز ابطال‌پذیر نیست و برای ابطال آن محتاج به اثبات آن هستیم. بر اساس این اصل مسلم، سایر بدیهیات مانند اصل امتناع اجتماع و ارتفاع تقيضین - که پایه سایر علوم هستند - ثابت می‌شود. بنابراین با انکار فطریات، اصل ثابتی که بتواند مبنای استدلال در سایر امور قرار گیرد وجود نخواهد داشت و در نتیجه همه علوم عقلی متزلزل می‌گردند.

امور تجربی نیز محتاج به همین اصول عقلی هستند و با تزلزل در آنها علوم تجربی نیز قابل اثبات نخواهند بود. ضمن آنکه آنچه تجربه نشان می‌دهد، قضیه وجودی است، مثلاً «یک نفر در این مکان وجود دارد». اما حکم به این که «محال است در آن واحد دو نفر در یک مکان باشند» وجودی نیست و قضاوت عقل بر محال بودن آن است. اساساً حکم کلی دادن در امور تجربی، بر اساس نوعی قضاوت عقل است و قضایای فطری باعث می‌شود تجربه به‌صورت قانون علمی درآید (مطهری، ۱۳۹۸ ج:

<sup>۱</sup> رجوع شود به عنکیوت: ۶۵ و نحل: ۵۳ و ۵۴

<sup>۲</sup> رجوع شود به روم: ۳۰

۷۶-۷۴ و ۹۶) و از این طریق نیز می‌توان تأثیر نفی ادراکات فطری بر نفی اعتبار علم و تجربه را نشان داد.

### ۳. فلسفه اخلاق

در فلسفه اخلاق، نظرات مختلفی راجع به ریشه‌گرایی انسان به اخلاق و آراء محموده (از جمله عدالت) مطرح شده‌است. علامه طباطبایی معتقد است انسان ذاتاً استخدام‌گر است و اضطراباً تن به عدالت می‌دهد؛ لذا ریشه‌گرایی به عدالت به میل فردی و حبّ ذات باز می‌گردد (طباطبایی، ۱۳۹۰ق، ج. ۲: ۱۱۶-۱۱۸). اما به عقیده شهید مطهری، چنین امری ضرورت ندارد و درعین اینکه قبول داریم عدل نهایتاً به نفع فرد هم هست، اما می‌توان ریشه تمایل افراد به اصول اخلاقی مانند احسان به دیگران، عدالت، انصاف و ... را ناظر به میل جمعی و نوعی‌گرایی فطری انسان به ارزش‌های انسانی دانست و همه نتایجی را که علامه طباطبایی در پی آن است، به نحوی آسان‌تر و بهتر به دست آورد (مطهری، ۱۳۹۸ الف: ۱۰۰ و ۱۰۱).

در توضیح نظر شهید مطهری می‌توان افزود: خداوند مجمع همه کمالات ارزشی و وجودی است، فطرت انسانی نیز که اشبه و اقرب خلائق به ذات باری است باید در صفات، جلوه تام او باشد، لذا ذاتاً میل به ارزش‌های اخلاقی دارد و آنها را می‌ستاید که از اهم آنها مسئله عدالت و حنیف بودن در صفات و افعال است.

در تبیین چرایی میل انسان به انجام شرور نیز می‌توان گفت: انسان ترکیبی از اضداد است، اما برخلاف مواردی که بعد از ترکیب، دیگر هیچ ضدّی خاصیت خودش را ندارد و کاملاً در مرکب نهایی حل می‌گردد، انسان در عین وحدت، کثیر بوده و دارای مراتب مختلفی است:

- مرتبه سفلی که مشترک بین انسان و حیوان است.
  - مرتبه علوی که خاصیت ویژه انسان بوده و به آن «فطرت» اطلاق می‌شود.
- این قوای مختلف و احیاناً متضاد، در عین این که حقیقتاً ترکیب یافته‌اند، اما دارای نوعی آزادی و استقلال نیز هستند و انسان دارای عقل و اراده شده‌است تا راه خود را میان تنازعات مختلف این قوا انتخاب کرده و بین آنها تعادل برقرار کند. لذا ریشه‌گرایی به شر در وجود انسان، در واقع به عدم و مانع خیر برمی‌گردد (همان: ۶۲-۶۱ و ۱۱۳-۱۱۵) و ناشی از افراط در توجه به بعد سافل انسان و واماندن او از بعد عالی است.

در توضیح نظر استاد باید افزود ذومراتب بودن نفس انسانی، طبیعت مقام خلافت‌اللهی انسان است که باید در تمام عوالم ظهور داشته‌باشد. انزل مراتب حیات انسانی مرتبه دنیایی اوست و بر این اساس هر مقدار استقرار و انس انسان با مرتبه سفلی نفس بیشتر باشد و به تعبیر قرآن حیات دنیا را در برابر آخرت گزینش کند، گرایش‌های حیوانی در او قوی‌تر است. اما فطرت انسانی همواره تمایل به کمال اخیر خود دارد و او را به سیر تا عالی‌ترین مراتب خود دعوت می‌کند که در فرهنگ قرآن از آن به

نفس لوامه و بالاتر نفس مطمئنه تعبیر شده است. بر این اساس انسان با قدرت عقل خود می‌تواند بر اساس ملاکات فطری، بین خیر و شر و حق و باطل تفکیک نماید.

در عین حال وجود فطرت در انسان باعث می‌شود در صورتی که از مسیر اصلی تکاملی خود منحرف شود، کششی وجود داشته باشد که او را به سوی حالت اولیه خود بازگرداند (مطهری، ۱۳۷۱: ۲۱۷). این مسئله در بینش اسلامی تحت عنوان «توبه» مطرح شده است. توبه از ماده «توب» به معنای رجوع و بازگشت است و تأکید بر رجوع به محلی است که قبلاً در آن مستقر بوده است. یعنی انسان بر فطرت توحید آفریده شده و ذاتاً پاک است و توبه رجوع به نورانیت فطری است که در اثر گناه از آن جدا شده بود (ابن فارس، ۱۴۰۴ق، ج. ۱: ۳۵۷). مسئله موعظه و تذکر نیز بر اساس اصل فطرت است: «به حکم اینکه هر فردی بالفطره انسان متولد می‌شود، در هر انسانی-ولو پلیدترین انسان‌ها- استعداد... پندپذیری هست» (مطهری، ۱۳۷۵ ج: ۱۱۲).

#### ۴. فلسفه تاریخ

از جمله مسائل مورد بحث در فلسفه تاریخ این است که آیا جوامع در مجموع رو به پیشرفت داشته‌اند و حرکت کلی انسان‌ها رو به تکامل بوده است؟ از نظر شهید مطهری، تحولات جامعه ریشه در فطرت کمال طلب انسان دارد، لذا مجموع حرکت جوامع و تاریخ، روندی تکاملی است (مطهری، ۱۳۷۵ ب: ۸۵) و همان‌طور که انسان در روند رشد خود رو به کمال دارد و از مرحله حیوانیت بالفعل و انسانیت بالقوه به سمت وارستگی از حیوانیات و بالفعل ساختن انسانیت خود سیر می‌کند، آینده بشریت و «تکامل تاریخ [نیز] به سوی وابستگی به عقیده و آرمان و ایدئولوژی و وارستگی از محیط‌های بیرونی و درونی و اجتماعی و طبیعی است» (مطهری، ۱۳۶۲: ۲۸۶).

در تبیین نظر استاد می‌توان افزود: چون انسان موجودی اجتماعی است، در سیر اجتماعی نیز مایل است جامعه به سوی ارزش‌های متعالی از جمله عدالت اجتماعی سیر کند و اگر روح حاکم بر جامعه‌ای توحید باشد، گرایش‌های آن جامعه به سوی ارزش‌های توحیدی خواهد بود، چنانکه قرآن درباره حزب‌الله به آن اشاره می‌نماید (مانده: ۵۶).

#### ۵. فلسفه حقوق و فلسفه سیاست

هر استعداد طبیعی، سند وجود یک حق طبیعی است (مطهری، ۱۳۷۶: ۱۴۴). از طرف دیگر، عدالت به معنای اعطاء کُلِّ ذی حق حَقَّهُ است (ابن حیون، ۱۳۸۵، ج. ۱: ۳۴۹). پس با مشخص شدن فطریات انسان-که همان استعدادها ذاتی اوست-حقوق فطری انسان نیز مشخص می‌گردد و عدالت اجتماعی در نسبت با انسان در صورتی محقق خواهد شد که حقوق فطری انسان و جامعه استیفا گردد. در مقابل، اگر هر عاملی مانع فعلیت یافتن استعدادها فطری انسان و به کمال رسیدن او شود، در حق او ظلم شده است، حتی اگر این عامل خود انسان باشد.

از بحث فوق می‌توان نتیجه گرفت ظلم منحصر در ظلم اجتماعی نیست؛ بلکه شامل ظلم به خود نیز می‌گردد؛ یعنی ظلم در حق بدن و استعدادها بدن و از آن مهم‌تر ظلم در حق حقیقت انسان

یعنی فطرت انسانی و استعداد‌های فطری او که در فرهنگ قرآن به «ظلم به نفس» تعبیر شده است. اساساً در بیشتر مواردی که در قرآن لفظ «ظلم» به کار رفته است و عامل عذاب فردی یا هلاکت جامعه شناخته شده است، منظور آن اعم از ظلم اجتماعی است (مطهری، ۱۳۹۷: ۱۲۲). چرا که ریشه ظلم اجتماعی نیز در ظلم به نفس است و فرد پیش و بیش از آن که در حق دیگران ظلم کند، در حق خود ظلم نموده است. اساساً یکی از تفاوت‌های دیدگاه اسلامی و دیدگاه غربی-که در آن فرد آزاد است تا زمانی که به حقوق دیگران تجاوز ننموده، در محدوده فردی خود هر کاری تمایل دارد انجام دهد-در همین جاست.

#### ۶. فلسفه تعلیم و تربیت

نوع انسان به واسطه فطرت خود، دارای استعداد‌های ذاتی و بالقوه‌ای است که باید پرورش داده شوند. لذا تربیت به معنای صرف شکل دادن موجودی که هیچ اقتضایی در درون خود نسبت به شیء و لاشیء ندارد، نیست؛ بلکه به معنای پرورش استعداد‌های ذاتی و فطری انسان‌ها، به دور از افراط و تفریط خواهد بود که متوقف بر کشف استعداد‌های ذاتی و فطری انسان‌هاست و نه ساختن به هر نحوی که صنعتگر تمایل داشته باشد (مطهری، ۱۳۹۸ ب: ۴۲ و ۴۳).

توجه به بالقوه بودن استعداد‌های انسانی به حدی اهمیت دارد که حتی برخی متفکران قائل شده‌اند که انسان، نوع نیست و ماهیت متعینی ندارد؛ بلکه جنس است و ماهیت انسان همان چیزی است که خودش خواهد ساخت. برای مثال ملاصدرا معتقد است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۸: ج ۹: ۲۲۵):

قد سبق أن الإنسان نوع واحد متفق الأفراد في هذا العالم و أما في النشأة الآخرة فأنواعه  
متكثرة كثيرة لا تحصى لأن صورته النفسانية هي مادة قابلة لصورة أخرى شتى بحسب  
هيات و ملكات مكتسبة ألبسها الله يوم الآخرة بصور تناسبها فيحشر إليها و بها.

#### ۷. جامعه‌شناسی

بر اساس نظریه فطرت، اولاً گرایش انسان به جامعه ریشه در نهاد و فطرت او دارد، و اضطراری و از باب استخدام نیست. ثانیاً آن جزء اخیر علت تامه که فطرت را به کمال رسانده یا آن را منحرف می‌کند، اختیار و انتخاب خود انسان است، لذا برخلاف نظر مکاتب اصالت جامعه محض مثل مارکسیسم، انسان در برابر جامعه مسلوب‌الاختیار نیست و می‌تواند در برابر فشارهای اجتماعی، مقاومت نماید و تأثیر جامعه صرفاً تأثیر اقتضایی است و نه جبری (مطهری، ۱۳۹۶: ۸۹ و ۱۸۴ و ۲۰۸).

نتیجه مهم دیگری نیز از نظریه فطرت به دست می‌آید و آن این است: بر مبنای حقیقی دانستن ترکیب جامعه از روح افراد، جامعه دارای روح جمعی، طبیعت و شخصیت واحدی بوده و کینونتی مسانخ با کینونت افراد دارد. طبق نظریه فطرت، افراد نیز دارای فطرت هستند، لذا اولاً روح جمعی نیز فطرتی مسانخ با فطرت افراد جامعه خواهد داشت و ثانیاً همه جوامع دارای ماهیت واحدی خواهند بود. فطریات جامعه نیز از طریق تعمیم فطریات فردی در ابعاد اجتماعی به دست خواهد آمد؛ از جمله گرایش هر

جامعه به کمالاتی از جمله استقلال، آزادی، اعتلای علمی، امنیت، پیشرفت و ... که مبنای حقوق جامعه هستند. برآیند این بحث و مطالبی که در بخش فلسفه حقوق و فلسفه سیاست عنوان شد، می‌تواند مبنای نظریه عدالت اجتماعی از دیدگاه اسلام باشد و تأثیرات مهمی در امر حکمرانی و توسعه ملی یک کشور دارد.

## ۸. نتایج و پیشنهادها

فطرت، نوع خاص خلقت انسان و کمال اخیر او است. یعنی انسان حیوانی است که در میان سایر خلائق استعداد عالی‌ترین مراتب قربی و وجودی را نسبت به خداوند دارد. امر فطری در برابر امر اکتسابی قرار گرفته و با سرشت نیز تفاوت دارد، همچنین دارای علائم مختلفی از جمله همگانی و همیشگی بودن، عدم امکان ریشه‌کن شدن و عدم نیاز به تعلیم است. فطریات انسان شامل دو دسته ادراکات و گرایش‌ها است و منظور از آنها، وجود استعدادهای بالقوه در انسان است که باید فعلیت یابند. ادراکات فطری عقلی همان تصدیقات بدیهی اولی و اصول و مبادی عقلی و ادراکات مقدم بر تجربه‌اند و گرایش‌های فطری قلبی شامل میل به حقیقت‌جویی و علم، میل به خیر و فضیلت، میل به هنر و زیبایی، میل به خلاقیت و ابداع و میل به عشق و پرستش هستند و همگی ذیل مقوله واحد «میل به کمال مطلق و بی‌نهایت» یا همان «فطرت خداجویی» قرار می‌گیرند و گرایش به ردایلی، ناشی از انحراف کمال‌خواهی انسان است.

روش‌های مختلفی برای اثبات فطرت وجود دارد. از جمله روش نقلی (استناد به آیات و روایات)، روش لمّی (که خود در سه قالب کلامی، فلسفی و عرفانی قابل طرح است) و روش اتّی یعنی سیر از معلول (فطریات) به علّت (فطرت) که روش پیشنهادی شهید مطهری است، به این معنا که مشاهده یک سلسله آثار مشخص که مختصّ انسان بوده و در هیچ حیوانی وجود ندارد و اکتسابی و موروثی نیز نیست، دلیل بر وجود میدئی در انسان است که منشأ بروز این آثار شده است و قبول فطرت، بهترین تبیینی است که برای علّت وجود این امور می‌توان برشمرد و توجیهاات مختلفی که در مکاتب گوناگون مطرح شده، مخدوشند. در نتیجه با استفاده از روش استنتاج بهترین تبیین، وجود فطرت در انسان ثابت شده و نتایج مختلفی از آن به دست می‌آید؛ از جمله تأثیرات فطرت در فلسفه دین (استدلال فطرت در خداشناسی)، فلسفه اخلاق (علت گرایش به خیر و امور اخلاقی، مسئله نسبیت یا اطلاق گزاره‌های اخلاقی)، فلسفه تاریخ (تکاملی بودن روند تاریخ)، فلسفه تعلیم و تربیت (به‌معنای کشف و پرورش دادن استعدادهای فطری انسان و نه ساختن به هر نحوی که صنعتگر تمایل داشته‌باشد)، معرفت‌شناسی و مسئله شناخت (جایگاه ادراکات فطری در مبادی معرفت به‌ویژه ادراکات تجربی و نفی شکاکیت)، فقه و فلسفه حقوق و فلسفه سیاست (مسئله عدالت و چیستی حقوق طبیعی ناظر به استعدادهای فطری انسان) و جامعه‌شناسی (اختیار انسان در برابر جامعه، وجود فطرت برای جامعه، ماهیت واحد جوامع و نظریه عدالت اجتماعی از دیدگاه اسلام). از آنجاکه مقوله فطریات در ابعاد

مختلف تفکر و گرایش‌های بشر و جامعه انسانی تأثیرگذار است. به نظر می‌رسد نیازمند بررسی عمیق‌تری است؛ خصوصاً تأثیر فطریات در امر حکمرانی و توسعه ملی یک کشور. نتایج این بحث می‌تواند گام نخست در حلّ نیاز کشورمان به الگوی اسلامی ایرانی برای توسعه ملی باشد.



## منابع

- قرآن کریم
- ابن حیّون، نعمان بن محمد مغربی. (۱۳۸۵). دعائم الاسلام. قم: مؤسسه آل البيت عليهم السلام.
- ابن فارس، احمد بن فارس. (۱۴۰۴ق). معجم مقاییس اللغة. قم: مکتب الإعلام الإسلامی.
- احمدی سعدی، عباس (۱۳۸۴). درآمدی بر نظریه فطرت. نامه حکمت، شماره ۵.
- جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۷۶). تفسیر موضوعی قرآن کریم، فطرت در قرآن. قم: مرکز نشر اسراء.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۹۵). بررسی فطرت در قرآن. دو فصلنامه تخصصی علوم قرآن و تفسیر معارج؛ سال اول، شماره دوم.
- جوهری، اسماعیل بن حماد. (۱۳۷۶ق). الصحاح، تاج اللغة و صحاح العربية. بیروت: دارالعلم للملایین.
- خمینی، روح الله. (۱۳۷۶). مصباح الهدایة إلى الخلافة و الولاية. تهران: موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره).
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد. (۱۴۱۲ق). مفردات ألفاظ القرآن. بیروت: دارالقلم.
- رامین، فرح و اکبرزاده نجار، فاطمه. (۱۳۹۷). خداجویی فطری آدمی؛ بررسی و مقایسه آراء اندیشمندان معاصر اسلامی. ماهنامه معرفت، سال بیست و هفتم شماره ۵، پیاپی ۲۴۸.
- رشاد، علی اکبر. (۱۳۸۴). فطرت به مثابه دالّ دینی. فصلنامه قیسات، پیاپی ۳۶.
- سوزنجی، حسین. (۱۳۹۹). فطرت به مثابه یک نظریه انسان شناختی رقیب برای علوم انسانی مدرن. آیین حکمت، شماره ۴۴، ۷-۳۸.
- صالح، صبحی. (۱۴۱۴ق). نهج البلاغه. قم: مؤسسه دارالهجره
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم. (۱۳۶۸). الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة. قم: مکتبته المصطفی.
- طباطبایی، محمدحسین. (۱۳۶۸). اصول فلسفه و روش رئالیسم (جلد ۲). مقدمه و پاورقی از مرتضی مطهری. تهران: صدرا.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۹۰ق). المیزان فی تفسیر القرآن. بیروت: موسسه الأعلمی للمطبوعات.
- مطهری، مرتضی. (۱۳۶۲). آینده انقلاب اسلامی ایران. قم: صدرا.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۶۹). فطرت. تهران: صدرا.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۷۱). عدل الهی. تهران: صدرا.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۷۵). انسان و ایمان. تهران: صدرا.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۷۵). جامعه و تاریخ. تهران: صدرا.

- \_\_\_\_\_ (۱۳۷۵). وحی و نبوت. تهران: صدرا.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۷۶). نظام حقوق زن در اسلام. تهران: صدرا.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۹۰). هدف زندگی. تهران: صدرا.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۹۶). جامعه و تاریخ در قرآن. تهران: صدرا.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۹۷). انقلاب اسلامی از دیدگاه فلسفه تاریخ. تهران: صدرا.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۹۸). فطرت در قرآن. تهران: صدرا.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۹۸). فطرت و تربیت. تهران: صدرا.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۹۸). فطری بودن دین. تهران: صدرا.
- قدردان قراملکی، محمدحسن. (۱۳۸۴). خداشناسی فطری (ادله و شبهات). فصلنامه قیاسات، پیاپی ۳۶.

## References

- Holly Quran  
Ahmadi Sadi, Abbas. (1384). An Introduction to the Theory of Nature. *Hekmat Nameh*, No. 5. (in Persian)
- Ghadardan Qarameleki, Mohammad Hassan. (2005). Innate Theology (Evidence and Objections). *Ghabasat Quarterly*, No. 36. (in Persian)
- Ibn Ḥayyān, Na'mān ibn Muḥammad al-Maghribī. (1385). *Du'ā'im al-Islām*. Qom: Al al-Bayt Institute. (in Arabic)
- Ibn Fāris, Aḥmad ibn Fāris. (1404). *Mu'jam Maqāyīs al-Lughah*. Qom: Maktab al-I'lām al-Islāmī. (in Arabic)
- Javadi Amoli, Abdullah. (1376). *Interpretation of Quranic Themes, Nature in the Quran*. Qom: Isra Publication Center. (in Persian)
- \_\_\_\_\_ (1395). Examination of Nature in the Quran. *Maaref Journal*; Year 1, Issue 2. (in Persian)
- Johari, Ismā'il ibn Ḥammād. (1376). *As-Sihāh, Tāj al-Lughah wa Sihāh al-'Arabīyah*. Beirut: Dar al-Ilm li al-Malayin. (in Arabic)
- Khomeini, Ruhollah. (1376). *Miṣbāḥ al-Hidāyah ilā al-Khilāfah wa al-Wilāyah*. Tehran: Institute for Organization and Publication of Imam Khomeini's Works. (in Arabic)
- Mutahhari, Morteza. (1983). *The Future of the Islamic Revolution in Iran*. Qom: Sadra. (in Persian)
- \_\_\_\_\_ (1990). *Nature*. Tehran: Sadra. (in Persian)
- \_\_\_\_\_ (1992). *Divine Justice*. Tehran: Sadra. (in Persian)
- \_\_\_\_\_ (1996). *Man and Faith*. Tehran: Sadra. (in Persian)
- \_\_\_\_\_ (1996). *Society and History*. Tehran: Sadra. (in Persian)
- \_\_\_\_\_ (1997). *Revelation and Prophethood*. Tehran: Sadra. (in Persian)
- \_\_\_\_\_ (1998). *The System of Women's Rights in Islam*. Tehran: Sadra. (in Persian)
- \_\_\_\_\_ (2011). *The Purpose of Life*. Tehran: Sadra. (in Persian)

- \_\_\_\_\_ (2017). *Society and History in the Quran*. Tehran: Sadra. (in Persian)
- \_\_\_\_\_ (2018). *The Islamic Revolution from the Perspective of History Philosophy*. Tehran: Sadra. (in Persian)
- \_\_\_\_\_ (2019). *Nature in the Quran*. Tehran: Sadra. (in Persian)
- \_\_\_\_\_ (2019). *Nature and Education*. Tehran: Sadra. (in Persian)
- \_\_\_\_\_ (2019). *Innateness of Religion*. Tehran: Sadra. (in Persian)
- Rāghib al-Iṣfahānī, Ḥusayn ibn Muḥammad. (1412). *Mufradāt Alfāz al-Qur'ān*. Beirut: Dar al-Qalam. (in Arabic)
- Ramin, Farah & Akbarzadeh Najjar, Fatemeh. (2018). Innate Theism of Humanity; Study and Comparison of Contemporary Islamic Thinkers' Views. *Ma'arif Monthly*, Year 27, Issue 5, No. 248. (in Persian)
- Rashad, Ali Akbar. (2005). Nature as a Religious Evidence. *Ghabasat Quarterly*, No. 36. (in Persian)
- Soozanchi, Hossein. (2020). Nature as a Competing Humanistic Theory for Modern Humanities. *Ayeen Hekmat*, No. 44, 7-38. (in Persian)
- Saleh, Ṣubḥī. (1996). *Nahj al-Balāgha*. Qom: Dar al-Hijrah Institute. (in Arabic)
- Ṣadr al-Dīn Shīrāzī, Muḥammad ibn Ibrāhīm. (1989). *Al-Ḥikmat al-Muta'aliyyah fī al-Asfār al-'Aqliyyah al-Arba'ah*. Qom: Maktabat al-Mustafa. (in Arabic)
- Tabatabai, Mohammad Hussein. (1989). *Principles of Philosophy and Realism Method* (Volume 2. Introduction and Footnotes by Morteza Mutahhari). Tehran: Sadra. (in Persian)
- \_\_\_\_\_ (2011). *Al-Mizān fī Tafṣīr al-Qur'ān*. Beirut: Al-Alami Institute for Publications. (in Arabic)