معارف حکمی جامعه ▪ دوفصلنامه علمی تخصصی
سال پنجم ▪ شماره نهم ▪ پاییز و زمستان ۱۴۰۳

کارکرد معرفتی فطرت در حوزه اعتقادات با تکیه بر آرای علامه طباطبایی

لیلا سلیمانی[۱]

چکیده

فطرت از مسائل مهم و مورد کنکاش در هستی‌شناسی فلسفی و اساس جهت‌گیری انسان در حیطه ادراک و گرایش او به شمار می‌رود که اثبات یا انکار آن، آثار و لوازم وجودی و معرفتی بسیاری را به دنبال دارد. به اعتقاد متکلمان شیعه، فطرت بخشی از منطق خداشناسی دینی است که همراه با بخش‌های دیگر، طریق اصیل خداشناسی را می‌نمایاند. از سوی دیگر، نظریه فطرت، در مباحث معاد، نبوت، اخلاق و... از اهمیت زیادی برخوردار است. بنابراین، بحث فطرت، از یک طرف، بحث فلسفی است؛ چراکه فطرت مربوط به انسان می‌شود و شناخت انسان نیز یکی از موضوعات مهم در فلسفه است. از طرف دیگر نیز بحثی اعتقادی است که با شناخت خدا و جهان در رابطه است. علامه طباطبایی، ازجمله متفکران و عالمان برجسته‌ای است که از دیدگاه ایشان، انسان دارای فطریاتی است که زندگی انسان را تنظیم می‌کند و وی را به سمت کمال حقیقی رهنمون است. بنا به نظر علامه، ازجمله راه‌های معرفت و شناخت، و البته قابل تسری در حوزه کلامی، عبارت است از عقل، وحی و فطرت که در این پژوهش، کارکرد معرفتی فطرت مدنظر قرار دارد. در این تحقیق تلاش شده است ضمن بررسی مفهوم فطرت، به این سؤال پاسخ داده شود که: کارکرد معرفتی فطرت در حوزه اعتقادات چیست؟ ازاین‌رو در پاسخ به سؤال، کارکرد معرفتی و شناختی فطرت در حوزه اعتقادات؛ از قبیل اعتقاد به خداوند متعال، عدل، امامت، نبوت و معاد از دیدگاه علامه طباطبایی مورد توجه قرار گرفته است.

واژگان کلیدی: کارکرد معرفتی فطرت، فطرت، خداشناسی، توحید، نبوت، عدالت، معاد، معرفت کلامی، اعتقادات.

---

۱. دانش‌پژوه سطح چهار کلام اسلامی جامعة الزهراء ﷺ و دکتری تاریخ اسلام دانشگاه بین‌المللی مذاهب اسلامی تهران، ایران؛ lsoleimani0@gmail.com.

مقدمه

نظریه فطرت، بر خصوصیات و ویژگی‌های مخصوص انسانی در طینت و خلقت وی اشاره دارد که در وهله اول، انسان را از حیوانات متمایز می‌کند و در وهله دوم، پذیرش نظریه فطرت، پذیرش جهت‌دار بودن ذاتی دستگاه ادراکی انسان در مقوله ادراک و شناخت، به‌ویژه شناخت خداوند را در پی دارد؛ با این توضیح که انسان دارای دستگاه ادراکی است که طبعاً، ذاتاً و فطرتاً، مسیر کلی و البته معینی را در شناسایی به کار می‌گیرد. البته این مسیر و جهت، باتوجه‌به مختار بودن انسان و همچنین وجود موانع مادی و معرفتی، امکان تخلف دارد. نظریه فطرت را می‌توان در تحکیم و ثابت کردن ادعاها و نظریه‌های مختلفی در حوزه‌ها و زمینه‌های گوناگون مورد استفاده قرار داد؛ ازجمله در حوزه شناخت و معرفت الهی که از مهم‌ترین حوزه‌ها به شمار می‌رود.

در مورد تاریخچه پرداختن به مقوله ادراکات فطری می‌توان گفت که این مقوله از دوران سقراط و افلاطون، مورد توجه اندیشمندان و فیلسوفان بوده است. به‌زعم سقراط، معلومات در درون انسان نهفته است و تعلیم در راستای آشکار شدن آنها به کار گرفته می‌شود (کاپلستون، ۱۳۸۶، ج۱، ص۱۲۸).

مثل افلاطونی نیز شاهد بر این مدعا است. با این توضیح که نظریه مثل، از اصول تفکرات افلاطون است و باتوجه‌به آن، وی معتقد به وجود پیشینی نفس انسانی است[1] (ر.ک: همان، ج۵، ص۸۸) و در زمینه شناخت و معرفت، قائل به تذکار و یادآوری است (ر.ک: افلاطون، ۱۳۸۰: ج۱ ـ ۴، ص۲۲۰۰ ـ ۲۲۰۱). همچنین در قرون هفدهم به بعد، مبحث ادراک فطری، مورد بحث و کنکاش بود و اشخاصی همچون دکارت، به فطری بودن ایده‌ها و اصول بسیاری اعتقاد داشتند (کاپلستون، ۱۳۸۶، ج۴، ص۱۰۷).

اسلام نیز دینی است که بنا به قول کتاب و سنت، بر اساس فطرت استوار است؛ چنان‌که علامه طباطبایی معتقد به آن است (طباطبایی، ۱۳۸۷، ج۱، ص۳۵). از نظر علامه طباطبایی، واسطه‌های شناخت عبارت‌اند از: حس (همان، ۱۳۷۴، ج۵، ص۵۰۹)، عقل (همان)، فطرت

---

۱. در برابر، لاک ذهن انسان را همچون لوح سفیدی می‌داند که به‌واسطه حواس، ادراکات بر آن نقش می‌بندد و براین‌اساس، ذهن او خالی از هر معرفت پیشینی است.

(طباطبایی، ۱۹۹۴، ج۱۲، ص۷۵ و خلیلی، ۱۳۸۲، ص۱۵۷) و شهود (طباطبایی، ۱۹۹۴، ج۱۹، ص۴۷ و همان، ۱۳۴۸، ص۶۶) که خود وحی، الهام و رؤیا را نیز دربرمی‌گیرد. در این پژوهش، خصوص فطرت موردنظر است و کارکرد آن در توحید (خداشناسی)، نبوت و معاد و تا حدودی در مورد عدل از دیدگاه علامه طباطبایی بررسی شده است.

۱. مفهوم‌شناسی

۱ـ۱. کارکرد

واژه کارکرد به معنای نقش، عمل، خدمت و شغل است. در زبان ریاضی به معنای تابع است و در علوم اجتماعی نقشی را می‌رساند که یک جزء از کل تقبل کرده است و به انسجام می‌رساند. خلاصه اینکه کارکرد به مجموعه فعالیت‌هایی گفته می‌شود که در راستای برآوردن یک نیاز یا نیازهای نظام انجام می‌گیرد (رویترز، ۱۳۸۲، ص۱۳۱).

کارکرد در اصطلاح جامعه‌شناسی وقتی به دین نسبت داده می‌شود مقصود، معنای عام آن است که شامل خدمات، غایات و اغراض، آثار و تبعات پنهان و آشکار و مقصود و غیرمقصود دین به جامعه می‌شود و قوام، بقا و تعادل آن را در پی دارد (اسکیدمور، ۱۳۸۵، ص۱۴۲).

۲ـ۱. اعتقادات

اعتقاد، از عقد به معنی بستن، پیچیده شدن و درهم گره خوردن است (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲، ص۵۷۶) و همچنین به معنای پیوستگی قلب با آنچه که با آن گره خورده است (سعدی، ۱۴۰۸، ص۲۵۵).

عقیده در اصطلاح به معنای حکمی است که شخص معتقد به آن، در آن تردید نمی‌کند. در دین به معنای آن چیزی است که جنبه عملی ندارد؛ مانند عقیده به وجود خداوند و برانگیختن رسولش (همان، ص۲۵۶). با این توضیح که اعتقاد دو معنی دارد: یکی مشهور و دیگری غیرمشهور. اعتقاد به معنای مشهور، مقابل علم و به معنای غیرمشهور، شامل علم و ظن هر دو است. اعتقاد به طور مطلق، بر تصدیق اطلاق می‌شود؛ خواه تصدیق جازم باشد یا غیرجازم، مطابق با واقع باشد یا غیرمطابق، ثابت باشد یا غیرثابت و این قول متداول و مشهور است. گاهی اعتقاد را به معنی یکی از دو نوع علم که یقین

است به کار می‌برند. اگر اعتقاد، با واقع مطابقت داشته باشد، صحیح است و اگر مطابق نباشد، فاسد است (تهانوی، ۱۹۹۶، ج۱، ص۲۳۰).

در این نوشتار، در خصوص اعتقادات، اعتقاد به خداوند متعال و برخی صفات او، مانند نبوت ـ امامت و معاد مد نظر است.

۳ـ۱. فطرت

فطرت در لغت، از ریشه «فطر» به معنای شکافتن (حسینی زبیدی،۱۳۸۷، ج۱۳، ص۳۲۵)، اختراع بدون الگو و نمونه قبلی، (جوهری، ۱۳۶۸، ج۲، ص۷۸۱) و صفات و ویژگی‌های مادرزاد (سعدی، ۱۴۰۸، ذیل واژه فطر) آمده است. ازآنجاکه آفرینش و خلقت نیز نوعی شکافتن عدم و پدید آمدن است، «فطرت» در معنای آفرینش و خلقت نیز به کار می‌رود (ابن اثیر، بی‌تا، ج۳، ص۴۵۷).

فطرت در اصطلاح، نوعی هدایت تکوینی و خدادادی در وجود انسان و به عبارتی، هدایتی در حوزه شناخت و هدایتی در حوزه احساس است (مصباح یزدی، ۱۳۸۰، ص۲۶). همچنین فطرت را می‌توان عامل جدا شدن انسان از حیوان (فصل اخیر) دانست که همان عقل و میل او در رسیدن به کمال مطلق است (جوادی آملی، ۱۳۸۹، ص۷).

فطرت به دو دسته فطرت ادراکی و فطریات احساسی یا گرایشی تقسیم می‌شود. فطرت ادراکی، بخشی از دانسته‌های ذاتی بشر است که به فکر و عقل مربوط بوده و بدون آموختن برای انسان معلوم بوده است. علم به خدا و یگانگی او از این قسم هستند. فطریات احساسی یا گرایشی، احساساتی است که در همه انسان‌ها از بدو تولد وجود دارد؛ مانند میل به کمال، میل به خدا و میل به زیبایی (مطهری، ۱۳۸۲، ص۲۵۷ ـ ۲۶۰).

۲. تبیین فطرت در حوزه معرفتی

فطرت یکی از راه‌های شناخت برای انسان و درحقیقت سرمایهٔ اولیهٔ او برای شناخت‌های بعدی است. فطرت از ریشهٔ «فطر» به معنای نوع خاصی از خلقت است که انسان را از سایر حیوانات متمایز می‌کند؛ به این معنی که انسان چگونه خلق شده که خداخواهی و خداجویی در باطن او قرار گرفته است (خلیلی، ۱۳۸۲، ص۱۵۷).

به اعتقاد علامه طباطبایی، خدای سبحان بشر را بر فطرت توحید آفریده است؛ فطرت

سالمی که معرفت ربوبیت و خوبی تقوا و بدی گناه در آن به امانت گذاشته شده است. پس اگر انسان بر اساس فطرت سالم خود زندگی کند، مشتاق معرفت پروردگار و انجام عمل صالح خواهد بود و از گناهان منزجر و روی‌گردان می‌شود (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج۱۲، ص۷۵).

با غور و تتبع در آثار علامه طباطبایی، این مطلب روشن می‌شود که ایشان قائل به نقش فطرت دینی در سه حوزه مرتبط ـ خداجویی، خداشناسی و خداباوری (ایمان به خدا) ـ با اصل توحید است که به‌اختصار مورد بررسی قرار خواهد گرفت.

می‌توان گفت که در حوزه خداجویی، انسان از دیرباز در درون خویش و بدون اینکه آموزشی دیده باشد، به دنبال پاسخ این سؤال است که آیا جهان دارای خالق و آفریننده است؟ علامه طباطبایی در این باره می‌گوید:

«آنچه مسلم است این است که از روزی که تاریخ نقلی نشان می‌دهد و یا با کنجکاوی‌های علمی از روزگارهای ما قبل تاریخ به دست می‌آید، بشر از اولین روزهای پیدایش خود، هرگز در این موضوع آرام نگرفته و پیوسته به جستجو و کنجکاوی از آن پرداخته و همیشه مبارزه اثبات و نفی در این باب به پا بوده است. اگر اثبات این موضوع را فطری بشر ندانیم (با اینکه فطری است)، اصل بحث از آفریدگار جهان، فطری است؛ زیرا بشر، جهان را در حال اجتماع دیده، یک واحد مشاهده می‌نماید و می‌خواهد بفهمد که آیا علتی که با غریزه فطری خود در مورد هر پدیده‌ای از پدیده‌های جهانی اثبات می‌کند، در مورد مجموعه جهان نیز ثابت است؟» (همان، بی‌تا، ج۵، ص۳۸).

به نظر علامه، هرچند این دغدغه فطری انسان ـ به دلیل در اولویت قرارگرفتن سایر فطریات بر اساس شرایط محیط زندگی و همچنین عدم تذکر و تنبّه ـ نسبت به گذشته کم‌رنگ‌تر است؛ ولی باوجود وضعیت موجود، انسان با قرارگرفتن در شرایط خاص، نسبت به خداجویی توجه ذهنی پیدا می‌کند (همان، ۴۰). همچنین علامه اذعان دارد که غفلت، عناد و لجاج انسان موجب می‌شود که آدمی از ندای فطرتش غافل شود؛ چنان‌که علامه در این زمینه می‌فرماید:

«هدایت فطری، لازمهٔ خلقت بشر است و در همهٔ افراد در آغاز خلقتشان به طور مساوی و یکسان موجود است؛ ولی ممکن است در برخی افراد، بنا بر عواملی، ضعیف یا درنهایت بی‌اثر گردد و آن عوامل، اموری است که انسان را از آنچه عقل و فطرتش او را به آن

فرامی‌خواند غافل می‌کند، یا اگر چنین موانعی در کار نیست و انسان دعوت عقل و فطرتش را به‌خوبی می‌فهمد، ملکات زشتی ـ مانند عناد و لجاجت و نظایر آن که در اثر تکرار گناه در دلش رسوخ کرده ـ مانع از اجابت دعوت فطرت می‌شود» (همان، ۱۹۹۴، ج۲۰، ص۱۹۴).

دومین حوزه، خداشناسی و به تعبیری خداشناسی فطری است که عبارت از شناخت خدا (تصدیق وجود خداوند) است. جایگاه فطرت در این حوزه، جایگاه اثباتی است (عبدلی مهرجردی، و دهقانی محمودآبادی، ۱۳۹۳، ص۱۷۴) و جایگاه ایمانی و باورمندی نیست. علامه طباطبایی می‌فرماید: «اگر اثبات این موضوع را فطری بشر ندانیم (با اینکه فطری است)، اصل بحث از آفریدگار جهان فطری است» (طباطبایی، بی‌تا، ج۵، ص۳۹). از این عبارت علامه، فطری بودن توحید به معنای معرفت و شناخت را می‌توان دریافت با این توضیح که کلمه «اثبات» در قول ایشان، بر معرفت و شناخت وجود خداوند دلالت دارد. از این معرفت و شناخت خداوند که با درک حضوری حاصل می‌شود، به معرفت فطری تعبیر می‌شود (یثربی،۱۳۸۳، ص۲۱۵).

به‌این‌ترتیب، علامه در قسمت‌های مختلف آثار خود، خصوصاً در المیزان به فطری بودن شناخت خداوند اشاره دارد؛ چنان‌که می‌فرماید: «حضرت ابراهیم ﷺ نماد فطرت پاک و صاف و طاهر است که دعوت به توحید می‌کند. وی حقیقت توحید و سایر معارف حقه را با صفای فطرت و نور بصیرت درک کرد، بدون آنکه به تعلیم و تذکر کسی محتاج باشد»[1] (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج۱۴، ص۲۹۷ و ج۷، ص۲۱۵).

به اعتقاد علامه، انسان فطرتاً پروردگارش را می‌شناسد و هنگام اضطرار به او مراجعه می‌کند[2] (همان، ج۷، ص۱۳۵). براین‌اساس، وی فطرتاً خداشناس است، حتی اگر به این شناخت توجه نداشته باشد و شاعر نباشد[3] (همان، ج۸، ص۱۹۹).

---

۱. «هو ما أدرکه بصفاء فطرته و نور بصیرته من حقیقة التوحید و سائر المعارف الحقة من غیر تعلیم معلم أو تذکیر مذکر أو تلقین ملقن».

۲. «إذا انقطعتم عن الأسباب الظاهرة و أعیت بکم الحیل تشاهدون بالرجوع إلی فطرتکم الإنسانیة أن الله سبحانه هو ربکم لا رب سواه و تجزمون أن عبادتکم لغیره ظلم و إثم و الشاهد علی ذلك أنکم تدعونه حینئذ تضرعا و خفیة، و تعدونه أن تشکروه بعد ذلك».

۳. «و إذا سلب النعمة أحس بالحاجة، و نزلت علیه الذلة و المسکنة، و علاه الجزع، و هدده الفناء فیبعثه ذلك بحسب الفطرة إلی الالتجاء و التضرع إلی من بیده سد خلته و دفع ذلته، و هو الله سبحانه و إن کان لا یشعر به و إذا نبه علیه کان من المرجو اهتداؤه إلی الحق».

۳. کارکرد فطرت در توحید و مبدأشناسی

بر اساس مقدمات ذکرشده، علامه معتقد است هدایت از خدا آغاز می‌گردد، اما ضلالت از انسان و با انحراف از راه فطرت شروع می‌شود (همان، ۱۳۷۴، ج۱۲، ص۷۵).

به اعتقاد علامه طباطبایی «اگر فطرت آدمی سالم و دست‌نخورده باشد، استعداد پذیرش اصول عقاید و کلیات شریعت الهی را دارد، ولی راه یافتنش به جزئیات عقاید حق و تفصیل شرایع، نیاز به هدایت الهی ازطریق نبوت دارد و عقل فطری، به جزئیات راه نمی‌یابد» (همان، ج۱۶، ص۲۸۰ـ۲۸۱). به بیان روشن‌تر، فطرت، کمال[1] انسانی را که دین به‌سوی آن دعوت می‌کند تشخیص می‌دهد ولیکن این تشخیص، برای بالفعل کردن آن کمال بالقوه کافی نیست و برای این کار، فطرت نیازمند کمک و همراهی دین نیز می‌باشد (همان، ج۲، ص۲۷۷). ازاین‌رو به لحاظ وجدانی، اگر فطرت انسان سالم باشد، قطعاً اعتراف خواهد کرد که موجودی محتاج است و احتیاجش به چیزی است که خارج از ذات خودش است و همچنین غیر از وی، همه موجودات و کائنات، خارج از ذاتشان، محتاج و نیازمند به امری هستند و آن امر و آن چیز، امری است که سلسله همه حوائج به آن ختم می‌شود. بنابراین، شخصی که فطرت سالمی داشته باشد، به موجودی غیر از هستی خودش ایمان دارد: موجودی که هستی خودش و هستی همه عالم، مستند به آن موجود است.

قرآن کریم خاطرنشان می‌سازد که اسلام و دین توحید، اساس و ریشه‌اش فطرت است و به همین جهت می‌تواند انسانیت را در زندگی‌اش به صلاح بکشاند: ﴿فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ﴾[2] (روم:۳۰). به همین دلیل، اقامه دین و نگهداری آن، مهم‌ترین حقوق قانونی انسانی است (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج۲، ص۹۶).

فتح‌بن‌یزید جرجانی می‌گوید: نامه‌ای به حضرت رضا علیه‌السلام نوشتم و از ایشان خواستم تا چیزی از توحید برایم بیان بفرمایند. امام با خط خویش پاسخ را نگاشتند:

«بسم‌الله الرحمن الرحیم. الحمدلله الهم عباده الحمد و فاطرهم علی معرفه ربوبیته، الدال

---

۱. این کمال انسانی در ابتدا بالقوه است.

۲. به‌سوی دین روی آور که حنیف و بر طبق فطرت خداست. فطرتی که مردم را بر آن اساس آفرید و در خلقت خدا دگرگونگی نیست. این است دین استوار؛ لیکن بیشتر مردم نمی‌دانند.

علی وجوده بخلقه و بحدوث خلقه علی ازلیته و باشتباههم علی ان لا شبه له المستشهد بآیاته علی قدرته الممتنع من الصفات ذاته و من الإبصار رویته و من الاوهام الاحاطه به...؛ حمد مخصوص خدایی است که تحمید را بر بندگان خود الهام نموده و آنان را بر اساس شناخت ربوبیتش خلق نموده است. خدایی که خلق کردنش، دلالت بر وجودش نموده است و حادث بودن خلق، دلالت بر ازلیت او می‌کند. خدایی که شبیه بودن مخلوقات او به یکدیگر، دلالت می‌کند بر آنکه او شبیهی ندارد و آیات و نشانه‌های او شاهدی است بر قدرت او... چشم‌ها قدرت بر دیدن او و وهم‌ها قدرت احاطه بر او ندارند» (مجلسی، ۱۴۲۹، ج۴، ص۲۸۴).

به اعتقاد علامه، انسان که همواره و برحسب فطرت، در برابر کسی که بر او بزرگی می‌کند و در او اثر می‌گذارد، خاضع و تسلیم است و این چیزی نیست که دانشمندی جامعه‌شناس که در اطوار و احوال امت‌های گذشته و طوایف مختلف بشر امروز بحث می‌کند، در آن تردید کند. همچنین همین انسان به فطرت خود، برای عالم، صانعی اثبات می‌کند. صانعی برحسب تکوین و تدبیر در عالم اثر می‌گذارد و دخل و تصرف می‌کند، و این امری است که حالات مختلف بشر در حکم کردن در آن اختلاف پیدا نمی‌کند. انسان چه متدین به دین توحید (که انبیا به آن دعوت می‌کردند) باشد و چه نباشد، و یا معتقد به تعدد خدایان باشد (همچنان‌که وثنی‌ها معتقدند) و یا اصلاً و به‌کلی منکر صانع باشد (همچنان‌که دهری‌ها و مادیین معتقدند)، بالاخره فطرت خودش را نمی‌تواند منکر شود، مگر اینکه به فرض محال روزی فرا رسد که انسان نباشد. بله این معنا امکان دارد که فطرت بشر مورد غفلت قرار گیرد؛ یعنی بشر در اثر عوارضی، از فطریات خود غافل بماند. لیکن انسان‌های ساده اولیه، ازآنجاکه هر چیزی را با وضع خود مقایسه می‌کردند، و از سوی دیگر، افعال مختلف خود را می‌دیدند که مستند به قوا و اعضای مختلفشان است، و نیز می‌دیدند که افعال مختلف اجتماعی نیز مستند به اشخاص مختلف در اجتماع است، و همچنین حوادث مختلف، مستند به علت‌های مختلف نزدیک به هر حادثه است، هرچند که علت‌العلل و سرنخ همه آن حوادث نزد صانعی است که مجموع عالم وجود، مستند به اوست، ناگزیر برای انواع مختلف حوادث، اربابی مختلف قائل شدند که همانند خداوند، خدایی می‌کنند (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج۲، ص۵۳۳).

۴. کارکرد فطرت در حوزه امامت، نبوت (نیاز به شریعت و راهنما)، معاد، عدالت خداوند

۱ـ۴. فطرت و نبوت ـ امامت

طبق مباحث پیشین درمی‌یابیم شخصی که از سلامت فطری برخوردار است، پس از ایمان آوردن و اعتراف کردن به موجودی غیبی ـ خداوند متعال ـ با سؤالی مواجه می‌شود و آن اینکه این مبدأ که حتی لحظه‌ای از نیازهای موجودات غافل نیست و ربّ و سرپرست موجودات است، چگونه امکان دارد از هدایت بندگانش غافل باشد، و راه رهایی و نجات از اعمال سیئه و هلاکت‌بار و اخلاق مهلك را به آنان نشان ندهد؟

بنا به اعتقاد علامه، این قبیل سؤالات، به نبوت و معاد منتهی می‌شود، و درنتیجه انسان، خود را ملزم می‌داند که در برابر آن مبدأ بی‌همتا، خضوع پیشه کند. به دلیل اینکه آن مبدأ یکتا، خالق و ربّ او و ربّ همه عالم است، و همچنین بر خود لازم می‌داند که وی را هدایت کند، و وقتی او را هدایت کرد، آنچه در وسع اوست از مال و جاه و علم و فضیلت، همه را در راه احیاء آن هدایت و نشر آن دین به کار گیرد (همان، ج۱، ص۷۱).

بنابراین، سرچشمه دین خدا و اعتقادات، فطرت خود بشر است که هر فطرتی آن را می‌پذیرد و قوه تمیزدهنده بشری اگر آن را درك کند، در برابرش خاضع می‌گردد. همچنان‌که خداوند متعال می‌فرماید: ﴿فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا، فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا، لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ، ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ، وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ﴾؛ «روی قلب خود را بدون هیچ انحرافی به‌سوی دین کن که فطرت خدایی همین است؛ فطرتی که خداوند مردم را بر آن فطرت بیافرید، و خلق خدا در این درك و فطرت مختلف نیستند. دین صحیح هم همان دینی است که از این فطرت سرچشمه گرفته باشد، اما بیشتر مردم نمی‌دانند ـ چون حقایق دین را، از آنان پنهان کردند ـ » (روم:۳۰).

بنابراین، دین، فطری بشر است. علامه معتقد است: «فالدين فطري على الخلقة لا يدفعه الفطرة أبدا لو ظهر لها ظهورا ما بالصفاء من القلب، كما في الأنبياء، أو ببيان قولي، و لا محالة ينتهي هذا الثاني إلى ذلك الأول فافهم ذلك» (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج۱، ص۳۸۹). «چیزی که با خلقت بشر در آب و گل او آمیخته است، فطرت بشر آن را رد نمی‌کند، و درصورتی‌که آن طور که هست برایش بیان شود و از سوی دیگر، قلب بشر نیز صفای روز نخست خود را از

دست نداده باشد، البته آن را می‌پذیرد؛ حال چه اینکه قلب با صافی خودش آن حقیقت دینی را درك کرده باشد، آن‌چنان‌که انبیاء درك می‌کنند و یا آنکه با بیان زبانی دیگران درك کند، که بالأخره برگشت این دومی نیز به همان اول است» (همان، ص۵۸۶).

به دیگر سخن، فطرت که همان شعور آگاهانه به هستی است، به‌تدریج بروز می‌کند و در هر مرتبه، آثار خاص وجودی دارد. این مراتب مختلف، باهم متناسب‌اند. مرحلهٔ ضعیف آن، همان فطرت اولیهٔ گرایش به مبدأ و وجود مطلق است: «والإنسان فی بادئ تکوّنه وشعوره یری نفسه محتاجة إلی الخارج منه، وهذا أوّل علمه الفطریّ إلی احتیاجه إلی الصانع المدبّر» (همان، ۱۹۹۴، ج۳، ص۸۹). «آدمی در آغاز خلقت خود و از همان روزهایی که پشت و روی دست خویش را تشخیص می‌دهد، خود را محتاج موجودات خارج از وجود خود احساس می‌کند. این اولین علم فطری انسان است به اینکه محتاج صانع مدبری است که او را پدید آورده است و امورش را تدبیر می‌کند» (همان، ص۱۳۹). در مراحل بالاتر، مجموعهٔ معارف را از مبدأ تا معاد دربرمی‌گیرد. این مراحل درحقیقت، از سنخ و نوع واحدند، اما به‌تدریج بروز می‌کنند (همان، ج۱۲، ص۲۴۴ و ج۱۵، ص۲۶۴).

علامه این سیر تدریجی را به نحوه خاصِ وجودیِ موجودات مقیّد در هستی پیوند می‌دهد و بروز آثار فطرت را همان هدایت تکوینیِ نهاده در نهاد عالم هستی می‌داند که البته در وجود انسان با هدایت تشریعی همراه گردیده است. انواع موجودات جاندار و بی‌جان، باشعور و بی‌شعور، در وجود خود سیری تکوینی و معین دارند تا به آخرین مرحله که نهایت درجه کمال آنهاست برسند و برای اداره خود، ساختارهای مختلف را که منشأ آن فطری است ابداع می‌کنند. بین این مراحل، رابطه‌ای تکوینی و دقیق برقرار است؛ به‌طوری‌که نه یک مرحله از این سلسله مراحل حذف می‌شود و نه جای خود را به مرحله‌ای دیگر می‌دهد؛ بلکه در سلسله‌مراتبی که ضروری آنهاست به سمت هدفی که فطرت برایشان معین کرده است درحرکت‌اند. به اعتقاد علامه، برای موجودات، غایتی تکوینی وجود دارد که از همان آغاز وجودشان، متوجه آن غایت و به‌سوی آن درحرکت‌اند و از پا نمی‌ایستند تا به آن غایت برسند. این غایت، برخاسته از فطرت خاص موجودات است (همان، ج۱۶، ص۲۶۵).

به اعتقاد علامه، غیر از این موارد که بیان شد، فطرت در جاهای دیگر نیز نقش و کاربرد دارد. شاید گفته شود: وقتی سعادت بشر به دست مسئله نبوت تأمین می‌شود، دیگر نباید فطرت تأثیری داشته باشد؛ درحالی‌که مشاهده می‌کنیم تشریع دینی نیز اساس و مبنای کار خود را فطرت بشر قرار داده، و انبیا ادعا می‌کنند که قوانین دینی‌شان بر طبق فطرت است. برای اینکه سعادت و کمالی که نبوت برای انسان جلب می‌کند، امری خارج از این نوع، و بیگانه از فطرت او نیست؛ زیرا خود فطرت نیز آن کمال را تشخیص می‌دهد (همان، ۱۳۷۴، ج۲، ص۲۲۷).

علامه معتقد است که این تشخیص به تنهایی کافی نیست که آن کمال بالقوه را بالفعل کند، بدون اینکه یاری‌دهنده‌ای، او را اعانت و یاری کند، و این یاری‌دهنده که می‌تواند فطرت را در رسیدن به آن کمال یاری دهد، یعنی حقیقت نبوت نیز امری خارج از انسانیت و کمال انسانیت نیست که مانند سنگی که در دست انسانی قرار گرفته، چیزی خارج از ذات انسان، و منضم به انسان باشد؛ زیرا اگر این طور بود، آنچه هم از ناحیه نبوت عاید انسان شده، باید چیزی بیگانه از انسان و سعادت و کمال او باشد و نظیر سنگینی‌ای باشد که در مثال مزبور، آن سنگ به سنگینی انسان می‌افزاید، و هیچ ربطی به سنگینی خود او ندارد (همان، ص۲۲۷ ـ ۲۲۸).

بنا به دیدگاه علامه، «آن فایده و اثری که از ناحیه نبوت عاید انسان می‌شود نیز کمال فطری انسان است؛ کمالی است که در نهاد این نوع ذخیره شده، و شعوری خاص و ادراکی مخصوص است که در حقیقت ذات بشر نهفته بوده، و تنها آحادی از بشر می‌توانند به آنها پی ببرند که مشمول عنایت الهیه قرار گرفته باشند. بنابراین، نه حقیقت نبوت امری است زائد بر انسانیت انسانی که نبی خوانده می‌شود، و خارج از فطرت او، و نه آن سعادتی که سایر افراد امت را به‌سویش می‌خواند، امری است خارج از انسانیت و فطرت امت و بیگانه از آنچه وجود انسانی‌شان با آن مأنوس است، وگرنه آن سعادت نسبت به ایشان، سعادت و کمال نبود» (همان).

انسان نیز مانند سایر انواع مخلوقات[1] به فطرتی سرشته است که او را به‌سوی تکمیل نواقص و رفع حوائجش رهنمون می‌سازد و سود و ضررش را به او الهام می‌کند؛ چنان‌که قول

۱. البته این سرشت درونی در غیر انسان، به طبیعت و غریزه تعبیر می‌شود نه فطرت.

خداونـد متعال به این معنا اشـاره دارد (همـان، ۱۹۹۴، ج۹، ص۴۶؛ ج۱۴، ص۳۸۵ و ج۱۶، ص۱۷۸) آنجا که می‌فرماید: ﴿وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّاهَا * فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا﴾ (شمس:۷ ـ ۸).

او نیـز هماننـد همه موجودات هسـتی، مشـمول هدایت عامه تکوینی اسـت. به‌سـوی انسـانی تمام‌عیار متوجه اسـت که آثار انسـانیت و خواص آن را دارد. وی تا رسـیدن به این هدف نهایی، مراحلی را طی می‌کند (طباطبایی، ۱۳۸۹، ص۷۳).

در دیـدگاه علامـه، دسـتگاه تشـریع، از لـوازم وجـودی و فطـری این موجود مقیّد اسـت کـه اختصاص به انسـان دارد و همان هدایت تشـریعی اسـت. لذا فطری بـودنِ دین و الهی بودن احکام باتکیه‌بر تناسـب میان مراتب وجود در عالم هسـتی، تبیین‌پذیر اسـت (همان، ۱۹۹۴، ج۲، ص۶۶). قوانیـن و دسـتورات وحیانـی کـه بـرای اداره فـرد و جامعـه آمـده اسـت، با فطـرت انسـان هماهنـگ اسـت و مـلاک کمـال و سـعادت یـا شـقاوت نیـز اجـرای همین قوانین فطری اسـت. درحقیقت، اسـاس تشریع، چیزی جز لوازم فطری نظام تکوین نیست. شـریعت برنامه‌ای منطبق بر نظام تکوین اسـت؛ بلکه نظام تکوین این برنامه را با تمام اجزا و شرایطش اقتضا می‌کند (همان، ۱۳۸۸، ص۱۳ و ۱۸).

بـر ایـن مبنا، علامه هماهنگی نظام تکوین و تشـریع و مبتنـی بودن احکام بر مصالح و مفاسد و فطری بودن دین را که در معارف دینی مطرح گردیده، به بهترین نحو تبیین نموده اسـت. از دیـدگاه علامه، شـریعت بازتابِ وجود اسـت کـه در مراحل مختلـف، ظهور و بروز می‌کند و قرآن نیز آن را تأیید می‌کند: «إنّ القرآن يبني أساس التشـريع على التوحيد الفطري و الأخـلاق الفاضلـة الغريزيـة ويدّعي أنّ التشـريع يجب أن ينمو من بذر التكويـن والوجود (همان، ۱۹۹۴، ج۱، ص۶۳ و ج۱۶، ص۲۸۵)؛ قرآن اساس قوانین را بر توحید فطری و اخلاق فاضله غریزی بنا کرده، ادعا می‌کند که تشـریع (تقنین قوانین) باید بر روی بذر تکوین، و نوامیس هسـتی جوانه زده و رشد کند، و از آن نوامیس منشأ گیرد» (همان، ۱۳۷۴، ج۱، ص۹۹).

فطـرت همـان وجـود تکوینی اسـت که البته در غیر انسـان، بـه طبیعت و غریـزه تعبیر می‌شـود. لـذا تمام هسـتیِ ممکـن، دارای تکوین و خلقتی خاص اسـت که به‌سـوی هدف خاص که مطابق همان نوع خلقت اسـت، در حرکت اسـت و می‌توان گفت که این حرکت طولی در هرکدام از مراتب هستی به‌گونه‌ای خاص متجلّی گردیده است.

به اعتقاد علامه، ریشهٔ رفع تمام نیازهای انسان، از ساده‌ترین نیازها، همچون جذب منافع برای بقا، تا نیازهای پیچیده‌تر، مانند مدنیت و اجتماع و لزوم قانونگذاری و اعتبار مفاهیم اجتماعی و ضرورت نبی و امام، در فطرت او نهاده شده است: «لاریب أنّ الاجتماع أینما وجد کاجتماع نوع الإنسان وسائر الاجتماعات المختلفة النوعیّة التی نشاهدها فی أنواع من الحیوان فإنّما هو مبنیّ علی أساس الاحتیاج الفطریّ» (همان، ۱۹۹۴، ج۲، ص۶۹ و ۱۲۵)؛ «در این معنا هیچ شکی نیست که اجتماع هرجا تحقق یافته، چه اجتماع نوع انسان، و چه اجتماعات مختلفی که احیاناً در انواعی از حیوانات (چون مورچه و موریانه و زنبور عسل) می‌بینیم، مبنی‌بر احساس فطری آن موجود به احتیاج بدان بوده، ساده‌تر بگویم موجودی که می‌بینیم اجتماعی زندگی می‌کند، بدین جهت دست به تشکیل اجتماع زده که فطرتش حکم کرده به اینکه تو محتاج هستی که اجتماعی زندگی کنی، وگرنه هستی و بقایت در معرض خطر قرار می‌گیرد» (همان، ۱۳۷۴، ج۲، ص۱۰۲).

علامه طباطبایی ضرورت فطریِ رفع حوائج انسان و تحقق آنها در اجتماع و حق تشریع و قانونگذاری در این اجتماع را برای ذات واحدی که ربوبیت و خالقیت عالم برای او ثابت شده است، اثبات می‌کند و از این طریق، مراتب توحید خداوند، همچون ربوبی، افعالی، تشریعی، حبّی و عبادی را نیز به تمام مراتب ثابت می‌کند (همان، ۱۹۹۴، ج۱۶، ص۱۸۷). از دیدگاه علامه، «وضع و قراردادِ این قوانین، از هیچ‌کس جز خالق و آفریدگار هستی که تمام ویژگی‌های قانونگذار صالح را داراست، برنمی‌آید» (همان، ج۲، ص۱۱۱ و ج۱۶، ص۲۷۰).

انطباق قوانین تشریع بر عالم تکوین، ثبات و تغییرناپذیری اصول حاکم بر شریعت را ایجاب می‌کند. تعالیم دینی، دو جنبه ثابت و متغیر دارند: بخش ثابت دین، مبتنی بر انسانِ طبیعی و فطری است و بخش متغیر دین که به دستور انبیا و اولیا و نایبانشان بیان می‌شود، بر اساس تغییرات و خصوصیات زمانی و مکانی و شرایط متغیر ارائه می‌گردد؛ چنان‌که علامه در این زمینه می‌فرماید: «بدیهی است که طبیعت و فطرت انسانی تا انسان انسان است همان است که هست و همان خواهد بود. انسان در هر مکان و زمان و با هر وضعی که زندگی کند، طبیعت و فطرت انسانی خود را دارد و طبیعت و فطرت، راهی در پیش پای وی گذاشته، خواه آن را بپیماید یا سر باز زند» (همان، ۱۳۸۸، ص۱۵).

برنامه زندگی، با تمام جزئیاتش که در متن شریعت قرار داده شده، مقتضای فطرت و ساختار وجودی آدمی است. حتی قوانینی که انسان خودش اعتبار می‌کند، لازمه وجود و فطرت اوست و امور اعتباریِ صرف نیست. در غیر این صورت، برخلاف فطرت است و محکوم به زوال و نابودی خواهد بود. انسان در فطرت خود، خوبی و نفع را می‌خواهد و با این هدف، اصلِ زندگی اجتماعی و قوانین آن را اعتبار می‌کند. کارایی و پایایی قوانین جدید، منوط به تطابق با فطرت است؛ چنان‌که شهید مطهری در این زمینه می‌فرماید: «انسان با هدایت طبیعت و تکوین، پیوسته از همه، سود خود را می‌خواهد (اعتبار استخدام) و برای سود خود، سود همه را می‌خواهد (اعتبار اجتماع) و برای سود همه، عدل اجتماعی را می‌خواهد» (مطهری، ۱۳۸۰، ج۶، ص۴۳۷).

۲ـ۴. فطرت و معاد

از سوی دیگر، از اینکه جاودان‌طلبی و میل به جاودانگی و بقا در فطرت هر انسانی موجود است، می‌توان اعتقاد و معرفت به معاد را دریافت؛ چنان‌که ملاصدرا در کتاب ارزشمند اسفارو همچنین در المبدأو المعاد می‌فرماید: «خداوند حکیم در نهاد جان‌ها، محبت هستی و بقای آن را قرار داد، و نیز کراهت از نیستی را در آن تعبیه کرد. و این حق است، چون هستی و بقای آن خیر است. و طبیعت کار باطل نمی‌کند و هرچه در نهاد آن مرکوز باشد، غایتی دارد که بر آن مترتب شده و نهایتی که به آن می‌رسد. پس معلوم شد که جاودان‌طلبی، دلیل آن است که عالم ابدی که مصون از زوال باشد موجود خواهد بود. و اگر جهان ابدی مسلم است و ازطرفی دنیا نیز شایسته ابدیت نیست، پس وجود آخرت ضروری است؛ و اگر آخرت نمی‌بود، ارتکاز جاودان‌طلبی و محبت ابدیت‌خواهی در نهاد انسان‌ها باطل و بیهوده می‌بود؛ درحالی‌که لاباطل فی الطبیعة کما قال الحکماء الالهیون» (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج۹، ص۲۴۱ و همان، ۱۳۵۴، ص۴۵۶).

علامه در مورد فطری بودن اعتقاد به معاد و یوم‌الحساب، در ابتدا به آگاهی خداوند به غیب و عالم الغیب و الشهادة بودن خداوند اشاره می‌کند و سپس دین را از امور فطری می‌داند که البته اعتقاد به معاد نیز در زمره دین است و سپس می‌فرماید:

«فهو تعالی بعلمه بالغیب و الشهادة یعلم ظاهر الأشیاء و باطنها فلا یخفی علیه ظاهر لظهوره

و لا باطن لبطونه، و بحكمته يتقن تدبير الخليقة و يميز الواجب من الجزاء كما ينبغي فلا يظلم و لا يجازف، و بخبرته لا يفوت عنه دقيق لدقته و لا جليل لجلالته. فهذه الأسماء و النعوت تبين بأتم البيان أن الجميع محشورون إليه و أن هداه هو الهدى و دين الفطرة الذي أمر به هو الدين الحق فإنه تعالى خلق العالم لغاية مطلوبة أرادها منه و هو الرجوع إليه، و إذ كان يريدها فسيقول لها كن فيكون لأن قوله حق لا مرد له، و يظهر اليوم أن الملك له لا سلطنة لشيء غيره على شيء، و عند ذلك يتميز بتمييزه من أطاعه ممن عصاه لأنه يعلم كل غيب و شهادة عن حكمة و خبرة» (طباطبایی، ۱۹۹۴، ج۷، ص۱۴۶ـ ۱۴۷)؛ «خدای تعالی به علمی که به غیب و شهادت دارد، ظاهر هر چیز و باطن آن را می‌داند، و هیچ ظاهری به‌خاطر ظهورش و هیچ باطنی از جهت اینکه باطن است بر او پوشیده نیست، و همچنین به حکمتی که دارد با کمال دقت و محکم‌کاری به کار و حساب مخلوقاتش رسیدگی می‌کند و آن طور که بایدوشاید موارد کیفر و پاداش را از یکدیگر تمیز می‌دهد، پس در کار او و حساب او ظلم و گزاف نیست؛ و نیز با آگاهی و بینشی که به کنه حقیقت دارد، هیچ کوچکی را به‌خاطر کوچکی و خردی‌اش و هیچ بزرگی را به‌خاطر بزرگی و عظمتش از قلم نمی‌اندازد. این اسماء و صفات به‌نحوی‌که از آن بهتر تصور ندارد، این معنا را بیان می‌کند که همه مخلوقات به‌سوی او بازگشت خواهند نمود، و هدایت، هدایت اوست نه هدایت دیگران و دین فطری که مردم را به آن دعوت نموده، دین حق است نه ادیان دیگر؛ زیرا که خدای تعالی اگر عالم را آفرید، به‌خاطر منظوری است که داشت و آن منظور، بازگشت مردم است به‌سوی او، و به همین منظور، روز بازگشت را به وجود خواهد آورد، و خواهد فرمود: "کن" و چون قول او حق است پس چنین روزی خواهد آمد و در آن روز برای همه معلوم خواهد شد که ملك و سلطنت برای اوست، و غیر او هیچ‌کسی سلطنت بر چیزی ندارد» (همان، ۱۳۷۴، ج۷، ص۲۱۰).

۳ـ۴. فطرت و عدالت الهی

به اعتقاد علامه، معرفت به عدالت خداوند نیز فطری انسان است؛ چنان‌که ایشان ذیل آیه ۱۸ سوره آل‌عمران[۱] به رابطه فطرت با عدالت می‌پردازد و بر این مطلب اشاره دارد که عدالت خدا، بر عدالت او و بر یگانگی‌اش در الوهیت، شهادت می‌دهد و معنایش این است که

۱. ﴿شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ وَالْمَلَائِكَةُ وَأُولُو الْعِلْمِ قَائِمًا بِالْقِسْطِ لَا إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ﴾.

عدالت او خودش بنفسه ثابت است و وحدانیت او را هم اثبات می‌کند (همان، ج۳، ص۱۷۷).

به بیان واضح‌تر، علامه معتقد است که: «ما انسان‌ها اگر عدالت را در شاهد، معتبر می‌دانیم برای این است که شاهد همواره ملازم بر صراط مستقیم و صراط فطرت باشد، به دو سوی انحرافی افراط و تفریط منحرف نشود، و فعل خود را که همان شهادت است در غیر موضع به کار نبرد، و درنتیجه، شهادتش خالی از دروغ و زور باشد. پس ملازم صدق بودن، و بر طبق فطرت راه پیمودن، باعث عدالت آدمی می‌شود. پس خود نظام حاکم بر عالم و نظامی که در بین اجزای عالم است، و همه فعل خدایند، محض عدالت است» (همان، ص۱۷۸).

بنابراین، به اعتقاد علامه، وقتی رفتار ما بر طبق نظام فطرت، ما را عادل می‌کند، خود نظام که همان فعل خداست عین عدالت است، و اگر احیاناً به حوادثی برمی‌خوریم که خوشایند ما نیست، و یا برخلاف میل و طمع ماست، و به دنبالش اعتراض سر داده، در مورد آن حادثه مناقشه می‌کنیم، حقیقتش این است که ما در اعتراض و مناقشه خود چیزهایی می‌گوییم که از عقل ما تراوش می‌کند، و یا غرایز ما متمایل به آن است، و معلوم است که حکم عقل ما، و تمایل غرایز ما نیز از نظام عالم گرفته شده، ولی وقتی به بحث می‌پردازیم و به سبب حادثه پی می‌بریم، شبهه ما زایل می‌شود، و اگر نتوانیم به سبب حادثه پی ببریم، حداقل به جهل خود پی می‌بریم. پس آنچه در دست ماست «جهل به سبب» است، نه «علم به نبود سبب». پس نظام جهان هستی (که عین فعل خدای سبحان است)، عین عدالت است (همان، ج۳، ص۱۷۸).

حال اگر در این میان معبودی باشد که جای خدا را پر کند، و ما را در موردی از خدا بی‌نیاز سازد، قطعاً نظام عالم نمی‌توانست عادل به طور مطلق باشد؛ بلکه نظام هر اله بالنسبه به خودش، و در دایره قضا و علمش عادل بود. بنابراین، خدای سبحان که شاهدی است عادل، شهادت می‌دهد بر اینکه معبودی جز او نیست. خداوند، این شهادت را با فعل خودش که همان نظام عالم است ادا می‌کند، و به‌طوری‌که از ظاهر آیه مورد بحث برمی‌آید، با قول خودش نیز ادا کرده و فرموده: ﴿شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ﴾. آیه فوق در مشتمل بودنش بر شهادت خدا بر یکتایی خود، مثل آیه مبارکه زیر است (همان)

کـه می‌فرمایـد: ﴿لَكِنِ اللَّهُ يَشْهَدُ بِمَا أَنْزَلَ إِلَيْكَ، أَنْزَلَهُ بِعِلْمِهِ، وَالْمَلَائِكَةُ يَشْهَدُونَ، وَكَفَى بِاللَّهِ شَهِيدًا﴾؛ «لیکن خدا به آنچه بر تو نازل کرده شـهادت می‌دهد، چون آن را به علم خودش نازل کرده، ملائکه هم گواهی می‌دهند، و خدا در شهادت کافی است» (نساء:۱۶۶).

نتیجه‌گیری

با اینکه علامه بحث مستقلی را در مورد بحث فطرت ارائه نکرده اسـت، اما در مجال‌های مختلـف به فطرت انسـانی استشـهاد می‌کند؛ ازجملـه آیه ۳۰ سـوره روم و همچنین آیه ۱۷۲ سـوره اعـراف. بـا غور و تتبـع در آیات قرآن کریم، همچـون آیه ۳۰ سـوره روم، آنجا که خداوند متعال می‌فرماید: ﴿فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ﴾؛ «پس روی خود را به‌سوی دین حنیف کن که مطابق فطـرت خداسـت؛ فطرتـی که خدا بشـر را بر آن فطرت آفریـده و در آفرینش خـدا دگرگونگی نیست. این است دین مستقیم، ولی بیشتر مردم نمی‌دانند».

همچنین به فرموده خداوند متعال در آیه ۱۷۲ سوره اعراف: ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَى أَنْفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَى شَهِدْنَا أَنْ تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ﴾؛ «و چون پروردگار تو از پسران آدم از پشت‌هایشان نژادشان را بیاورد و آنها را بر خودشـان گواه گرفت که مگر من پروردگار شـما نیسـتم؟ گفتند: چرا، گواهی می‌دهیم تا روز رسـتاخیز نگویید که از این نکته غافل بوده‌ایم» درمی‌یابیم انسـان فطرتاً نسـبت به خداوند متعال شـناخت دارد. با این توضیح که امور فطری و سرشـتی انسـان، شـامل شـناخت‌ها و گرایش‌هاست.

بنـا به تعبیر علامه در ذیل آیه ۱۷۲ سـوره اعـراف، احتیاج آدمی به پروردگاری که مالک و مدبـر اسـت، جـزء حقیقـت و ذات انسـان اسـت، و فقر به چنیـن پـروردگاری در ذات او نوشته شده، و ضعف بر پیشانی‌اش مکتوب گشته، و این معنا بر هیچ انسانی که کمترین درک و شـعور انسـانی را داشته باشد پوشیده نیست. عالم و جاهل، صغیر و کبیر و شریف و وضیع، همه در این درک مسـاوی‌اند. انسـان در هر منزلی از منازل انسـانیت قرار داشـته باشـد، از ناحیه ذات خود این احسـاس را می‌کند که برای او پروردگاری اسـت که مالک او و مدبر امور اوست.

انسـان بـه مقتضـای فطرت خود، میل بـه تکمیل نواقص و همچنین میل به سـعادت، بقا و جاودان‌طلبی دارد. همین طور برای هر انسانی در وجود وی غایتی ترسیم شده و برای رسیدن به آن غایت و مأوی و سعادت و بقا به هدایتگرانی نیازمند است.

عطف به مطالب مذکور و در یک جمع‌بندی کلی باید اذعان کرد، طبق بررسـی که در موضوع کاربرد معرفتی فطرت در حوزه اعتقادات انجام شد به این نکته می‌رسیم که اصول اساسـی دین، مبتنی بر فطرت انسـانی اسـت و از سـوی دیگـر، بنابر تحلیـل دیدگاه علامه از فطری بودن اصول اساسـی دین، ازجمله توحید و خداشناسـی، عدالـت، معاد، نبوت و ولایـت درمی‌یابیـم این اصول اساسـی، مبتنی بر احسـاس نیاز و احتیاج بشـر اسـت و این حس درونی، همان فطرت است.

فهرست منابع

قرآن کریم

۱. اسکیدمور، ویلیام (۱۳۸۵ش)، تفکر نظری در جامعه‌شناسی، ترجمه: علی‌محمد حاضری و همکاران، تهران: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.

۲. ابن اثیر، مبارک‌بن‌محمد (بی‌تا)، نهایه فی غریب الحدیث و الاثر، قاهره: دار الامان الکتب العربیه.

۳. افلاطون (۱۳۸۰ش)، دوره آثار افلاطون، ترجمه: محمدحسن لطفی، تهران: خوارزمی.

۴. تهانوی، محمدعلی‌بن‌علی (۱۹۹۶م)، کشاف اصطلاحات الفنون، بیروت: مکتبه لبنان.

۵. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۹)، «فطرت در آیینه قرآن»، دوفصلنامه انسان‌پژوهی دینی، دوره ۷، ش۲۳، بهار و تابستان، ص۷.

۶. حسینی زبیدی، سید محمد مرتضی (۱۳۸۷ق)، تاج العروس، بی جا: دار الهدایه.

۷. خلیلی، مصطفی (۱۳۸۲ش)، اندیشه‌های کلامی علامه طباطبایی، قم: دفتر تنظیم و نشر آثار علامه طباطبایی.

۸. راغب اصفهانی، حسین‌بن‌محمد (۱۴۱۲ق)، مفردات ألفاظ القرآن، بیروت: دار القلم.

۹. رویترز، جورج (۱۳۸۲ش)، نظریه‌های جامعه‌شناسی در دوران معاصر، ترجمه: محسن ثلاثی، تهران: علمی.

۱۰. سعدی، ابوجیب (۱۴۰۸ق)، القاموس الفقهي لغةً و اصطلاحاً، دمشق: دار الفکر.

۱۱. صدرالمتألهین، محمدبن‌ابراهیم شیرازی (۱۳۵۴ش)، المبدأ و المعاد، مقدمه و تصحیح: سیدجلال‌الدین آشتیانی، تهران: انجمن فلسفه ایران.

۱۲. ـــــــــ (۱۹۸۱م)، الحکمه المتعالیه فی اسفار الاربعه، بیروت: دار احیاء التراث العربی.

۱۳. طباطبایی، سیدمحمدحسین (۱۳۴۸ش)، شیعه در اسلام، قم: مرکز انتشارات دارالتبلیغ اسلامی.

۱۴. ـــــــــ (۱۴۱۷ق)، المیزان فی تفسیر القرآن، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.

۱۵. ـــــــــ (۱۳۷۴ش)، المیزان فی تفسیر القرآن، ترجمه: سیدمحمدباقر موسوی همدانی، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.

۱۶. ـــــــــ (۱۳۸۸ش)، اسلام و انسان معاصر، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.

۱۷. ـــــــــ (۱۳۸۹ش)، قرآن در اسلام، قم: بوستان کتاب.
۱۸. ـــــــــ (۱۹۹۴م)، المیزان فی تفسیر القرآن، بیروت: مؤسسه الاعلمی.
۱۹. ـــــــــ (بی‌تا)، اصول فلسفه و روش رئالیسم، تهران: صدرا.
۲۰. عبدلی مهرجردی، حمیدرضا و دهقانی محمودآبادی، محمدحسین (۱۳۹۳ش)، «بررسی تطبیقی برهان فطرت و برهان اجماع عام در اثبات وجود خدا»، فصلنامه الهیات تطبیقی، دوره ۵، ش۱۱، بهار و تابستان، ص۱۷۴.
۲۱. کاپلستون، فردریک، (۱۳۸۶)، تاریخ فلسفه، ترجمه: غلامرضا اعوانی، تهران: سروش.
۲۲. مجلسی، محمدباقر (۱۴۲۹ق)، بحار الانوار، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۲۳. مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۸۰ش)، معارف قرآن (خداشناسی، کیهان شناسی، انسان شناسی)، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
۲۴. مطهری، مرتضی (۱۳۸۰ش)، مجموعه آثار، قم: صدرا.
۲۵. ـــــــــ (۱۳۸۲ش)، فطرت، قم: صدرا.
۲۶. یثربی، یحیی، (۱۳۸۳)، عیار نقد، قم: بوستان کتاب.