

Research Article

Explanation of the Quranic Concept of Monotheistic Naturalism Based on the Anthropological Thoughts of Ayatollah Shahabadi (RA)

Mohsen Ebrahimi¹, Mahmood Nowzari^{2*}

Abstract

Nature, as one of the anthropological foundations in Quranic teachings, includes the inherent and natural affairs of man, and Islamic scholars have always tried to interpret and explain it. Ayatollah Shahabadi is among the contemporary thinkers who, with a new interpretation of human nature and its monotheistic origin, has considered all Islamic teachings to be based on it. This article, which has been written using an analytical, interpretative, and inferential method, seeks to examine monotheistic naturalism from a conceptual perspective and reread its semantic dimensions based on Ayatollah Shahabadi's perspective. On this basis, although human nature has numerous manifestations that encompass all of his activities, in a unitary interpretation they return to one root. By paying attention to this origin and also considering its rational requirements and requirements, other Islamic teachings can be built on it and a comprehensive explanation of them can be presented.

Keywords: Nature, Monotheistic Nature, Ayatollah Shahabadi

How to Cite: Ebrahimi M, Nowzari M., Explanation of the Quranic Concept of Monotheistic Naturalism Based on the Anthropological Thoughts of Ayatollah Shahabadi (RA), Journal of Quranic Studies Quarterly, 2025;15(60): 27-49.

1. Ph.D. in Educational Sciences, Hohza Research Institute and University, Tehran, Iran

2. Associate Professor of Educational Sciences, Hohza Research Institute and University, Tehran, Iran

تبیین مفهوم قرآنی فطرت گرایی توحیدی براساس اندیشه های انسان شناختی آیت الله شاه آبادی (ره)

محسن ابراهیمی^۱، محمود نوذری^{۲*}

چکیده

فطرت به عنوان یکی از بنیان های انسان شناختی در معارف قرآنی متضمن امور ذاتی و سرشتی در انسان است و دانشمندان علوم اسلامی همواره سعی در تفسیر و تبیین آن داشته اند. آیت الله شاه آبادی از جمله اندیشمندان معاصر است که با تقریری نوین از فطرت گرایی انسان و منشأ توحیدی آن، همه معارف اسلامی را مبتنی بر آن دانسته است. این مقاله که با روش تحلیلی، تفسیری و استنباطی به نگارش درآمده است در پی آنست که فطرت گرایی توحیدی را از منظر مفهوم شناسی بررسی کرده و ابعاد معنایی آن را برپایه دیدگاه آیت الله شاه آبادی بازخوانی نماید. براین اساس فطرت گرایی انسان اگرچه دارای جلوه های متعددی است که همه کنش ورزی های او را در بر می گیرد ولی در یک تفسیر وحدت گرایانه به یک ریشه باز می گردند. با اعتنا به این خاستگاه و نیز با توجه به لوازم و اقتضائات عقلی آن می توان سایر معارف اسلامی را با تکیه بر آن بنا نموده و تبیین جامعی از آن ها ارائه نمود.

واژگان کلیدی: فطرت، فطرت گرایی توحیدی، آیت الله شاه آبادی

۱. دانش آموخته دکتری علوم تربیتی، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، تهران، ایران

۲. دانشیار علوم تربیتی، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، تهران، ایران

نویسنده مسئول: محمود نوذری

ایمیل: nowzari@rihu.ac.ir

مقدمه و بیان مسئله

علوم انسانی با گستره شاخه‌ها و گرایش‌های متنوع آن بر بنیان‌های اندیشه‌ای استوار است که از آن‌ها به مبانی علوم انسانی یاد می‌شود. یکی از اصلی‌ترین حوزه‌ها در مبانی علوم انسانی، مبانی انسان‌شناختی است که نوع نگرش به انسان و ویژگی‌های او را تعیین می‌کند. یکی از مقوله‌های اساسی که در مبانی انسان‌شناختی تربیت و علوم تربیتی از آن یاد می‌شود بررسی امور ذاتی و سرشتی انسان است.

در آموزه‌های دینی و معارف اسلامی مضامینی وجود دارد که به صراحت و یا به طور ضمنی بر وجود امور ذاتی و سرشتی در انسان دلالت دارد. فطرت مفهومی است که قرآن کریم برای بیانی جامع از این امور ذاتی و نحوه وجود انسان و کیفیت آفرینش ویژه او استفاده کرده است. طرح مقوله فطرت به عنوان راهی همگانی فراسوی انسان‌ها به سوی کمال الهی مخصوص قرآن کریم بوده است.^۱ در قرآن کریم فطرت انسانی به خدای متعال نسبت داده شده است و از آن به فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا تعبیر شده است.^۲ همین امر سبب شده است تا اندیشمندان علوم اسلامی در تبیین فطرت آن را ناظر به گرایش‌های متعالی انسانی دانسته و از آن به فطرت توحیدی یاد کنند.^۳

در بیانات معصومین (ع) به فعلیت بخشی و شکوفایی فطرت تصریح شده و از آن به عنوان هدف رسالت انبیای الهی یاد شده است. همین نکته اساسی است که کانون اتصال فطرت‌گرایی انسان با تربیت را شکل می‌دهد. چه این که از یک سو تربیت در بیانی عام فراهم آوردن بستری مناسب برای فعالیت فرد در مسیر شکوفا شدن استعدادهايش در یک تعامل دوسویه میان مربی و متربی است و از سوی دیگر فطرت نیز مجموعه بینش‌ها، گرایش‌ها و توانش‌های خدادادی انسان است که نیازمند شکوفایی است. بنابراین این دو در یک مسیر و یک جهت قرار می‌گیرند. امام خمینی (ره) در بیانی جامع با اشاره به ارتباط وثیق این دو می‌گوید: این تربیت است که یا فطرت را شکوفا می‌کند و یا جلوی شکوفایی فطرت را می‌گیرد.^۴ براین اساس است که می‌توان راهبرد اصلی تربیت با نگرش دینی را فطرت‌گرایی توحیدی دانست. از این رو در سند تحول بنیادین در نظام آموزش و پرورش و برنامه درسی ملی به عنوان دو سند بالادستی در نظام تعلیم و تربیت رسمی کشور رویکرد فطرت‌گرایی توحیدی به

۱ جواد آملی، فطرت در قرآن، ص ۶۷

۲ سوره روم، آیه ۳۰

۳ مطهری، مجموعه آثار، ج ۳، ص ۴۹۹

۴ امام خمینی، صحیفه نور، جلد ۱، صفحه ۶۲

عنوان رویکرد محوری معرفی شده و سعی شده است تا بخش‌های مختلف در هردو سند هماهنگ و هم‌جهت با این راهبرد اصلی در نظر گرفته شود.^۱

گرچه این محوریت مورد پذیرش و اتفاق بسیاری از صاحب‌نظران است ولی نقطه ابهام در تبیین دقیق فطرت‌گرایی توحیدی به لحاظ مفهومی و سپس نحوه جاری‌سازی آن در سطوح گوناگون نظام تربیتی است. بنظر می‌رسد علیرغم سهولت و بساطتی که در ابتدای امر از این مفهوم به ذهن متبادر می‌شود، ولی در ادامه و با طرح ظرافت‌ها و دقت‌های معناشناختی، این موضوع به سهل‌ممتنع تبدیل می‌گردد. این که چگونه می‌توان در نظام تعلیم و تربیت، رویکردها و روش‌ها را برپایه فطرت‌مندی انسان طراحی نمود نیازمند تأمل بیشتر و بسط معنایی در مفهوم فطرت‌گرایی انسان است. از این رو حدود معنایی آن نیازمند بازشناسی بوده و براساس آن رویکرد فطرت‌گرایی توحیدی نیازمند تعریفی دوباره است.

در این میان آیت‌الله شاه‌آبادی (ره) با ارائه تبیین متفاوتی از مفهوم فطرت‌گرایی توحیدی تلاش بدیعی را در ساخت نظام معرفتی بر اساس تقریر نوین خود از فطرت و فطرت‌گرایی توحیدی ارائه می‌دهد. در نوشتار حاضر سعی شده است براساس اندیشه‌های انسان‌شناختی آیت‌الله شاه‌آبادی فطرت‌گرایی توحیدی به عنوان مفهومی قرآن‌بنیاد که می‌تواند خاستگاه علوم انسانی از جمله تربیت و آموزش اعتقادی باشد، بازتعریف شده و حدود معنایی آن بصورت دقیق‌تر مورد توجه قرار گیرد.

نوشتار حاضر از نظر طبقه‌بندی ذیل پژوهش‌های کیفی و از نظر رویکرد نیز در زمره تحقیقات اکتشافی می‌گنجد. تحقیقات اکتشافی برای کشف مضمونها و روابط درمقابل تأیید آنها به کار می‌روند و جنبه کشف داشته و بر مطالعه عمیق متمرکزند.^۲ پژوهش‌های کیفی ماهیتاً میتوانند چندروشی و ترکیبی باشند. تحقیق حاضر نیز ترکیبی از روش‌های پژوهش مختلف است. نخست از روش تحلیلی برای فهم دیدگاه‌های مطرح استفاده میشود. روش تحلیلی روشی است که در آن به تحلیل مبانی، ساختار و لوازم منطقی نظریه‌ها می‌پردازند و علاوه بر توصیف به تحلیل مبانی و نتایج و پیامدهای آن نیز پرداخته می‌شود.^۳ همچنین در بررسی و استنباط آموزه‌های اسلامی از آیات و روایات در موضوع مورد تحقیق نیز از روش استنباط و تفسیر متن بهره گرفته شده است.

۱ مبانی نظری تحول‌بنیادین در نظام تعلیم و تربیت رسمی عمومی کشور، صص ۵۸ و ۲۹۴ و برنامه درسی ملی

جمهوری اسلامی ایران، ص ۱۱

۲ گال و همکاران، ۱۳۸۴، روش‌های تحقیق کمی و کیفی در علوم تربیتی و روانشناسی، ترجمه نصر و

همکاران، ج ۱، صص ۶۰-۶۱

۳ قراملکی، روش‌شناسی مطالعات دینی، ص ۲۵۱

واژه‌شناسی فطرت

کلمه فطرت از ریشه فَطَرَ گرفته شده است. فَطَرَ در لغت به معنای شکافتن^۱، گشودن شیئی و ابراز آن^۲، ابتدا و اختراع^۳، شکافتن از طول، ایجاد و ابداع^۴ آمده است. از آن جا که آفرینش و خلقت الهی به منزله شکافتن پرده تاریک عدم و اظهار هستی است یکی از معانی این کلمه آفرینش و خلقت است، البته آفرینش و خلقتی که ابداعی آفرینش است در حالیکه دومی دلالت بر آفرینش ابتدایی می‌کند.^۵ و ابتدایی باشد.^۶ بنابراین تفاوتی که بین واژه خلقت و فطرت می‌توان قائل شد آنست که اولی ناظر به مطلق البته مفسران و برخی از اهل لغت تفاوت‌های دیگری نیز بین این دو ماده لغوی بیان کرده‌اند.^۷ فطرت نوع ویژه‌ای از خلقت و موجودیت است و این ویژگی، همان ایجاد و تحول بوجود آمده به اقتضای حالت اولیه است. با استفاده از این نکته می‌توان گفت معانی دیگر فطرت مانند شق، صدع و اختلال که ناظر به شقاق و مختل شدن است، ناظر به حالت سابق بوده و معانی خلق، احداث و ابداع به اقتضای حالت ثانویه و جدید است.^۸

واژه فطرت از نظر ساختار صرفی بر وزن فِعْلَه است که مصدر نوعی بوده و علاوه بر خلقت ابداعی که از معنای ماده فَطَرَ بدست می‌آید بر کیفیتی خاص از معنای اولیه نیز دلالت دارد. در نتیجه معنای فطرت صرفاً ایجاد و آفرینش نیست، بلکه در این ساختار به معنای نوعی خاص از خلقت و آفرینش ابتدایی است.^۹ بیان نوع خاص از مصدر نوعی نیز بوسیله مضاف الیه آنست که در فطرت با توجه به استعمال قرآنی آن فطرت الهی است.

قرآن کریم برای اولین بار واژه فطرت را بکار برده است.^{۱۰} اگرچه واژه فطرت در قرآن کریم تنها در یک مورد آن هم در خصوص انسان استعمال شده است اما ماده فَطَرَ در ۲۰ مورد بکار رفته است. بررسی موارد استعمال این واژه در قرآن کریم بیانگر آنست که عمدتاً ناظر به آفرینش عالم هستی و آن هم در

۱ الزبیدی، محمد بن محمد، تاج العروس من جواهر القاموس، ج ۱۳، ص ۳۲۵

۲ ابن فارس، احمد بن زکریا، معجم مقانیس اللغة، ج ۴، ص ۵۱۰

۳ جوهری، اسماعیل بن حماد، تاج اللغة و صحاح العربیه المسمی بالصحاح، ج ۲، ص ۷۸۱

۴ راغب اصفهانی، ابوالقاسم حسین بن محمد، مفردات فی غریب القرآن، ص ۳۹۶

۵ العسکری، حسن بن عبدالله، الفروق فی اللغة، ص ۱۲۷

۶ جوادی آملی، عبدالله، فطرت در قرآن، ص ۲۳

۷ درباره تفاوت‌های دیگر بین این دو ماده لغوی ر.ک: طباطبایی، سید محمد حسین، المیزان فی تفسیر القرآن، ج ۱۰، ص ۲۹۹، دفتر انتشارات اسلامی، قم، چاپ پنجم، ۱۴۱۷ق؛ فخرالدین رازی، ابوعبدالله محمد بن عمر، مفاتیح الغیب، ج ۱۲، ص ۴۷۴، دار

احیاء التراث العربی، بیروت، چاپ سوم، ۱۴۲۰ق

۸ مصطفوی، حسن، همان

۹ مصطفوی، حسن، التحقیق فی کلمات القرآن الکریم، ج ۹، ص ۱۱۱

۱۰ مطهری، مرتضی، فطرت، ص ۱۳

غیر انسان بوده است.^۱ براین اساس و با توجه به معنای ماده و صیغه فطرت و ملاحظه کاربردهای آن در قرآن کریم می‌توان این گونه نتیجه گرفت که خداوند علاوه بر آفرینش اولیه انسان که مشترک با برخی دیگر از مخلوقات است، در مقام ربوبیت و تربیت او را با حالات و کیفیاتی خاص بوجود آورده است و به اقتضای این ویژگیها، فعلیت‌ها و توانایی‌های خاصی نیز برای وی و در خلقتش منظور داشته است.^۲

آیت‌الله شاه‌آبادی نیز بمناسبت تفسیر آیه ۳۰ از سوره روم، دو نکته در خصوص واژه فطرت مطرح می‌نماید. نخست آنکه ریشه این کلمه از «ایجاد» می‌آید. بنابراین اصل این کلمه بمعنای بوجود آوردن است. دیگر آنکه باتوجه به هیئت صرفی این کلمه و قواعد علم صرف مفاد آن را «شکل و کیفیت خاصی از ایجاد» دانسته که اشاره به استعمال خاص این کلمه در یک مورد خاص یعنی انسان دارد.^۳ در مجموع آنچه که از واژه‌شناسی این کلمه بدست می‌آید آنست که فطرت براساس ماده آن دلالت بر آفرینش بدیع و نخستین نموده و باتوجه به ساختار و هیأت آن بر نوع ویژه‌ای از این آفرینش اشاره دارد که می‌تواند ناظر به انسان و اختصاصات او باشد.

چیستی و ماهیت فطرت

در میان اندیشمندان مسلمان و غیرمسلمان درباره‌ی چیستی و ماهیت فطرت دیدگاه‌ها و سخنان گسترده و گاه متضادی مطرح شده است. دراین خصوص لازم است بطور شفاف مشخص گردد که آیا فطرت ساحت و بُعدی از وجود انسان است؟ یا حالتی از حالات او؟ یا چیزی غیر از این هاست؟ چنانچه در بحث مفهوم‌شناسی گذشت، کلمه فطرت بر نوع و چگونگی خلقت انسان دلالت می‌کند. بیان چیستی و ماهیت فطرت نیز برآمده از همین معنای واژگانی و کاملاً مرتبط با آنست. علامه طباطبایی در ذیل آیه ۳۰ سوره روم، ضمن آنکه ماده فطرت را به معنای آفرینش و خلقت دانسته و کلمه فطرت را به معنای نوع خاصی از آفرینش دانسته در تبیین ماهوی فطرت چنین می‌گوید:

۱ کاربردهای این واژه در زبان انگلیسی نیز متعدد است. اگرچه این کلمه عیناً و باهمان بار محتوای عربی آن در انگلیسی یافت نمی‌شود ولی تعابیری وجود دارد که حاوی بخش عمده‌ای از عناصر معنایی کلمه فطرت هستند. nature به معنای ماهیت، سرشت و طبیعت است و واژه‌های natural و nativism از آن مشتق شده اند که اولی به معنای فطری و طبیعی و دومی به معنای فطرت‌گرایی و فطری‌نگری است (داورپناه، محمدرضا، فرهنگ جامع علوم تربیتی، ص ۲۵۹). innate نیز که به معنای ذاتی و فطری می‌باشد برگرفته از ریشه instinct به معنای استعداد و گزینه است (حق‌شناس، علی محمد و دیگران، فرهنگ معاصر هزاره انگلیسی-فارسی، ص ۸۲۷). در برخی از کتب از این مفهوم با واژه fitrah یاد شده است (Key words in Islam/ Thmas Patrick (Hughes.- Belmont: KAZI Publications Inc, 1994, P 129) و برخی دیگر از منابع نیز بیشتر با تکیه بر معنای خلقت و تکوین

از تعبیر creation استفاده کرده اند (Oxford Dictionary of English 2006 page 375)

۲ ر.ک. قریشی، سیدعلی اکبر، قاموس قرآن، ج ۵، ص ۱۹۲ و مصطفوی، حسن، التحقیق فی کلمات القرآن الکریم، ج ۹، ص ۱۱۱
 ۳ شاه‌آبادی، میرزا محمد، الانسان والفرطه، ص ۴

هر کدام از انواع موجودات این جهان زندگی و بقای مخصوص به خود را دارند و در زندگی خود خط مشی خاص و راه ویژه‌ای دارند. انسان نیز مانند سایر موجودات در زندگی خود مسیری ویژه و منحصر به خود را دارد و مجهز به تجهیزاتی است که او را به سوی آن مقصود هدایت می‌کند. از دیدگاه علامه طباطبایی انسان فطرتی دارد که هم زمان با آفرینش در او موجود است و به‌منزله مجرای برای رسیدن به اهداف خود است. با داشتن این فطرت اعمالی از او صادر می‌شود که با آن ملکات سازگار است. ایشان با این بیان از یک هدایت فطری سخن می‌گویند که انسان را به مقصد نهایی خلقت پیش می‌برد و این هدایت را هدایتی عمومی می‌داند که همه انسان‌ها را در بر می‌گیرد و احدی از آن مستثنا نیست؛ زیرا هدایت فطری لازمه خلقت بشر است و در همه افراد در آغاز خلقت علی السویه موجود است و اگر تفاوتی دیده می‌شود به دلیل شرایط پرورش آن است. این شرایط ممکن است هدایت فطری را ضعیف و در بعضی بی‌اثر کند و در افرادی به نهایت رشد خود برسد.^۱

امام خمینی (ره) در بیانی مختصر ولی گویا در تعریف فطرت آن را نحوه وجود اختصاصی انسان دانسته و می‌گوید: مقصود از فطرت الله که خدای تعالی مردم را بر آن مقرر فرموده، حالت و هیأتی است که خلق را بر آن قرار داده که از لوازم وجود آن‌ها و از چیزهایی است که در اصل خلقت خمیره آن‌ها بر آن مخمّر شده است.^۲

آیت الله شاه آبادی نیز فطرت را از جمله ذاتیات وجود انسانی دانسته و می‌گوید: لوازم وجود مدرک را فطرت گویند.^۳ ایشان در تبیین ماهیت فطرت آن را کیفیت خاصی از هستی می‌داند که هویت آدمی و صفات ذاتی وجود او را تشکیل می‌دهد.^۴ این کیفیت وجودی از نظر ایشان آن ویژگی خاص است که بوسیله خداوند متعال و با جعل بسیط ایجاد شده است. یعنی از نظر ایشان نه تنها معرفت الهی در ذات انسان به جعل بسیط نهاده شده است، بلکه کل معارف اسلامی در نهاد آدمی سرشته شده است، به این معنا که رابطه دینداری و معرفت دینی با انسان رابطه صفت و موصوف یا عارض و معروض نیست که موصوف بدون آن صفت امکان وجود داشته باشد، بلکه از نگاه آیت الله شاه آبادی هویت و کمال آدمی به معرفت دین است.^۵

از مجموعه توضیحات فوق بدست می‌آید که فطرت نحوه خلقت و وجود انسان است. وجود انسان و دیگر موجودات در اصل هستی و نفی عدم مشترک هستند، اما هر یک از این‌ها ویژگی‌هایی دارند

۱ طباطبایی، سیدمحمدحسین، همان، ج ۱۶، ص ۲۶۹

۲ امام خمینی، شرح چهل حدیث، ص ۱۵۴

۳ شاه‌آبادی، محمدعلی، شذرات المعارف، ص ۱۲۷

۴ شاه‌آبادی، میرزا محمد، الانسان والفطره، ص ۴

۵ همان، ص ۹

که یکی را از دیگری متمایز می‌کند، این را وجود انسان و آن را وجود دیگر موجود می‌کند. این تمایزها و مشخصه‌ها از یک سو جزء یا بخشی از وجود آن‌ها نیست، بلکه ویژگی ذاتی است که همراه با موجود است. ازسوی دیگر چیز جدایی از وجود آن‌ها نیست، یعنی اینگونه نیست که همه موجودات در آن مشترک باشند و سپس مجموعه‌ای از ویژگی‌ها به آن ضمیمه شود و انسان یا موجود دیگر را تشکیل دهد. بلکه نوع وجود و نحوه هستی آن‌ها به گونه‌ای است که یکی انسان است، یکی پرنده است، دیگری ماهی است و... وجود هر یک از موجودات بگونه‌ای است که ویژگی‌ها یا استعدادها خاصی را دارد. مثلاً وجود ماهی بگونه‌ای است که می‌تواند در آب شنا کند، از گیاهان دریایی تغذیه کند و... وجود انسان نیز به گونه‌ای است که استعدادها و خصوصیات را دارد. می‌تواند سخن بگوید، بیندیشد و... این نحوه از وجود و خلقت را فطرت می‌نامند.

نکته دیگر آنکه فطرت به این معنا در همه انسان‌ها وجود دارد. زیرا فطرت را نمی‌توان از وجود انسانی تفکیک کرد، بلکه وجود انسان فطرتاً اموری را دربر دارد و این نحوه سرشت در همه انسان‌ها وجود دارد.^۱

براساس آنچه گفته شد نمی‌توان فطرت را ساحت یا بُعدی از ابعاد وجود انسانی دانست. آنطور که برخی چنین دانسته‌اند و فطرت را درمقابل بعد طبیعی و مادی انسان قرار داده‌اند.^۲ همچنانکه این سخن که فطرت را ناظر به ساحت روحانی و جنبه‌های ملکوتی انسان دانسته و از دیگر ساحت‌های وجودی او تفکیک نموده و در نتیجه آن را ناظر به جنبه‌های مثبت بدانی نیز سخن درستی بنظر نمی‌رسد.^۳ بلکه فطرت ناظر به نحوه وجودی انسان به کلیت آن و دربردارنده همه ابعاد وجودی اوست. علامه جعفری با تصریح به این معنا می‌گوید: فطرت عبارت است از جریان طبیعی و قانونی نیروهایی

۱ در روایتی از امام صادق (ع) چنین نقل شده است: إن الله عزوجل خلق الناس كلهم على الفطرة التي فطرهم عليها. ر.ک. کلینی، اصول کافی، ج ۲، ص ۴۱۶

۲ شهیدمطهری در بیان دیدگاه خود در تفاوت بین فطرت و غریزه می‌گوید: در واقع هر کمال و صفت نیکی که انسان به دست می‌آورد مبتنی بر فطرت انسانی است و از طریق شکوفا ساختن آن به دست می‌آید؛ به عبارت دیگر، غریزه در حدود مسائل مادی همچون غریزه گرسنگی، غریزه جنسی و... است ولی فطرت مربوط به مسائل ماوراء حیوانی چون فطرت حقیقت‌جویی، فطرت کمال‌طلبی و گرایش به کمال مطلق، فطرت خیرخواهی و گرایش به فضائل انسانی و... است. ن.ک. مطهری، مرتضی، مجموعه آثار، ج ۳، ص ۴۶۶. همچنین آیت‌الله جوادی آملی نیز با اشاره به تفاوت این دو این‌گونه توضیح می‌دهد: ... اما ویژگی چهارم، اختصاص به فطرت دارد و همین مسئله یکی از تفاوت‌های غریزه و فطرت است، که امور فطری، ملاک رشد و تعالی انسان‌ها است و روبه بالا دارد، بر خلاف غریزه و طبیعت که محصور در امور تنانه و متناسب با حیات مادی مرتبط است. ن.ک. جوادی آملی، عبدالله، فطرت در قرآن، ص ۲۶ و ۲۷.

۳ ن.ک. خسروباقری، پیش فرض‌های روانشناسی اسلامی، ص ۲۵ تا ص ۳۷.

که در انسان به وجود می آید. بنابراین، برای هریک از نیروهای غریزی و مغزی و روانی، فطرتی وجود دارد که جریان طبیعی و منطقی آن نیرو می باشد.^۱

طرح نخستین این نگرش دوگانه به فطرت و طبیعت و به تبع قائل شدن به دو بُعد فطری و طبیعی در وجود انسان به مباحث شهیدمطهری در کتاب فطرت بازمی گردد.^۲ ظاهراً تا پیش از ایشان چنین دیدگاهی دست کم به این صراحت مطرح نبوده است و اندیشمندان و محققان دیگر به پیروی از ایشان به طرح این بحث پرداخته اند. بنظر می رسد راز این دوگانه انگاری به تفاوت مفهومی این دو برمی گردد. در برخی از منابع لغت، طبیعت به معنای قوه ای که بدون اراده و شعور بدن آدمی را تدبیر می کند دانسته شده و کاملاً منطبق بر بعد جسمی و مادی انسان فرض شده است.^۳ این درحالیست که وجود تفاوت مفهومی بین این دو کاملاً پذیرفته شده و صحیح است ولی دلالتی بر وجود دوجنبه منحاز از یکدیگر در خارج نمی کند. به عبارت دیگر گرچه طبیعت و فطرت دو مفهوم متفاوت از یکدیگرند و اولی ناظر به ویژگیهای مشترک انسان با دیگر موجودات اعم از حیوانات و غیرآنهاست و دومی ناظر به نحوه خلقت انسان به طور خاص، ولی شناخت واقعیت خارجی انسان، ما را به دو حقیقت جداگانه رهنمون نمی سازد. بلکه چگونگی آفرینش انسان که همان فطرت اوست همه وجود او را فرا می گیرد که از جمله ویژگیهای او وجود اشتراکاتی بین او دیگر موجودات طبیعی است. آیت الله شاه آبادی در تفاوت مفهومی بین این دو چنین می گوید: لوازم وجود مُدرک را فطرت گویند و لوازم وجود غیرمُدِرک را طبیعت خوانند و از این جهت گفته نمی شود که فطرت آب، رطب است؛ بلکه گفته می شود طبیعتش چنین است.^۴ مشابه همین وضعیت در نسبت دو مفهوم فطرت و غریزه نیز وجود دارد. مقصود از غریزه تمایلات ویژه ای است که به بدن مربوط می شوند و هدف آن ها تأمین نیازهای مادی و جسمانی انسان است. مهم ترین غرایز عبارتند از غریزه تغذیه و غریزه جنسی، که هرکدام آن ها اندام مخصوص و چهار ویژه ای در بدن دارند و به شعبه هایی تقسیم می شوند.^۵ بنابراین غریزه عبارت است از ویژگی ذاتی حیوانات که از نوعی شعور و آگاهی برخوردارند ولی شعور و آگاهی آنها عقلی و کلی نگر نیست، بلکه حسی، خیالی و وهمی است مانند آنچه در پرندگان، خزندگان، حشرات و چهارپایان دیده می شود که از نخستین لحظه های پیدایش، برخی از کارها و حرکات را که مشابه حرکات ارادی و آگاهانه انسان است انجام می دهند. مانند حرکاتی که از نوزاد جانوران نسبت به مادر یا غذا سر می زند، و برخی دیگر پس از

۱ جعفری، محمدتقی، ترجمه و تفسیر نهج البلاغه، ص ۱۴۱

۲ ن.ک. مطهری، مرتضی، مجموعه آثار، ج ۳، ص ۴۶۳

۳ ن.ک. لغت نامه، دهخدا، علی اکبر، ج ۳۲، ص ۱۷۱

۴ شاه آبادی، همان، ص ۱۲۷

۵ مصباح بزدی، محمدتقی، اخلاق در قرآن، ج ۲، ص ۵۸

گذشت روزها یا هفته‌ها، نظیر ساختن آشیانه و مانند آن، البته چون حیوان علاوه بر حیات حیوانی دارای حیات طبیعی نیز هست، از ویژگی ذاتی طبیعت و غریزه، هر دو برخوردار است. و به عبارت دیگر هم به دستگاه طبیعی مجهز است و هم به دستگاه غریزی.^۱

بر همین مناسبت که علامه طباطبایی در تفسیر المیزان و در موارد متعددی ویژگیهای غریزی و طبیعی وجود انسان را از مصادیق فطرت دانسته و قرار دادن آن‌ها را در جهت نیل به هدف آفرینش انسان قلمداد کرده است. یکی از این موارد میل به ازدواج است که ایشان با توجه به همیشگی بودن این میل در میان جوامع بشری و مجهز بودن ساختمان جسم بشر به جهاز تناسل و توالد حکم به فطری بودن نکاح و ازدواج می‌نماید.^۲ و یا در جای دیگر آمادگی جسم انسان برای تغذیه گوشت حیوانات و مجهز بودن او به ساختار تغذیه را نیز فطری می‌داند.^۳

آیت الله شاه آبادی از یک سو در تفسیر آیه فطرت با دقت در اینکه «فطر» با «علی» آمده است و نه با «مع» این را حاکی از این معنا می‌داند که فطرت الهی ذاتی انسان است نه عرضی که همراه انسان و قابل تفکیک از او باشد.^۴ از سوی دیگر مفسر بودن آدمی را به فطرت نه فقط شامل جنبه ملکوتی آن بلکه شامل و دربردارنده چهار مرتبه حس، خیال، عقل و عشق می‌داند و تصریح می‌کند که برخوردار بودن انسان از حس و طبیعت، خود یکی از مصادیق و مدارج فطرت مندی انسان است.^۵ بنابراین فطرت دربردارنده همه آن چیزی است که در نحوه خلقت انسان دخیل است اعم از جنبه ملکی و ملکوتی؛ حسی، خیالی و یا عقلی.

پرسش دیگری که درباره فطرت مطرح می‌شود آنست که آیا اختصاص به انسان دارد و یا بر دیگر حیوانات نیز صدق می‌کند؟ بنظر می‌رسد با توجه به عدم شناخت کافی ما از امور درونی حیوانات، گرچه نمی‌توان پاسخ صریحی به این سؤال داد اما از آنجا که در تشریح واژگانی فطرت، آن را مختص به انسان دانستیم، یا بایستی پذیرفتن فطرت در حیوانات را اساساً منکر شویم و یا آنکه تنها در مرتبه ای ضعیف و خیلی اجمالی قبول کنیم. امام خمینی در پاسخ به این سؤال فطرت الهی را ویژه انسان می‌داند و معتقد است که دیگر موجودات یا به کلی فاقد آن هستند و یا بهره کمی از آن دارند. ایشان در این باره می‌فرمایند: فطرت‌های الهی... از الطافی است که خدای تعالی به آن اختصاص داده بنی الانسان را از بین جمیع مخلوقات و دیگر موجودات یا اصلاً دارای

۱ در همین رابطه ر. ک. ربانی گلپایگانی، علی، دین و فطرت، ص ۳

۲ طباطبایی، سید محمد حسین، همان، ج ۴، ص ۲۸۵

۳ همان، ج ۵، ص ۱۱۳

۴ شاه آبادی، میرزا محمد، الانسان والفطره، ص ۵

۵ شاه آبادی، فطرت عشق، ص ۲۴

این گونه فطرت‌هایی که ذکر می‌شود نیستند و یا ناقصند و حظ کمی از آن دارند.^۱ استاد مصباح نیز در این باره می‌گوید: فطرت هر نوع تمایل و بینشی است که در نهایت به خداوند منتهی می‌گردد و چنین تمایلی در انسان یافت می‌شود و در سایر حیوانات، دست کم شناخته شده نیست؛ البته ممکن است مرتبه ضعیف آن در حیوانات نیز بروز یابد که از دید پنهان است.^۲

البته برخی در حل این مسأله با استناد به کاربردهای گوناگون ماده فطر در قرآن کریم در انسان و سایر موجودات از فطرت به معنای عام سخن گفته‌اند که شامل همه موجودات شده و در مقابل فطرت به معنای خاص قرار دارد که تنها درباره انسان اطلاق می‌گردد.^۳

بر اساس آنچه گفته شد معلوم می‌گردد که فطرت نه ساحت و یا بعدی از ابعاد وجود انسانی است و نه اشاره به جنبه‌های خاصی از وجود او داشته و نه حالت و کیفیتی متغیر در وجود انسان است. بلکه در بیانی مختصر میتوان فطرت را به نحوه آفرینش اختصاصی انسان که شامل کلیه ویژگی‌های ذاتی اوست تعریف نمود.

بینش فطری و معانی مختلف آن

درباره این که معلومات و بینش‌های فطری انسان کدامند دیدگاه‌های متفاوتی مطرح شده است. علامه طباطبایی با انحصار آن‌ها در سه اصطلاح، بیان می‌دارد که در معلومات فطری تنها سه اصطلاح وجود دارد.^۴ شهید مطهری با تبیین ادراکات فطری در چهار قسم، تنها یکی از آن‌ها را مراد از ادراکات فطری می‌داند.^۵

بنظر می‌رسد در معلومات فطری می‌توان از شش اصطلاح سخن گفت: معلومات فطری به معنای افلاطونی آن، معلومات فطری به معنای فلسفه غربی آن، معلومات فطرت به معنای علم بسیط به علت از ناحیه وجود معلول، معلومات فطری به معنای درک استدلالی سریع (قضایا قیاساتھا معھا)، معلومات

۱ امام خمینی، شرح چهل حدیث، ص ۱۸۰

۲ مصباح یزدی، همان

۳ جوادی آملی، عبدالله، فطرت در قرآن، ص ۲۷

۴ علامه طباطبایی در پاسخ به نامه دکتر یربیری در خصوص فطریات و ارتباط آن‌ها با دین تقسیم سه گانه را مطرح می‌کند: ۱. معلوماتی که در اولین مرتبه پیدایش وجود انسان به همراه وی پیدا شود. ۲. قضایا قیاساتھا معھا. ۳. معلوماتی که فطرت یعنی آفرینش ویژه انسان او را به سوی آنها هدایت خواهد کرد. ر.ک. یربیری، سیدیحیی، عیار نقد، ص ۲۱۵

۵ از نظر ایشان ادراک فطری در چهار معنا کاربرد دارد: ۱. ادراکات عمومی: ادراکاتی که همه افراد بشر به گونه یکسان واجد آنها هستند. ۲. ادراکات بالقوه: ادراکاتی که ذهن بشر به گونه بالقوه واجد آنهاست. ۳. فطری باب برهان منطقی: در منطقی، به قضایایی که برهانشان همواره همراه آنهاست، فطریات گفته می‌شود. ۴. ادراک ذاتی عقل: ادراکاتی که ذاتی عقل باشد و عقل آنها را به گونه بالفعل در خود ذخیره داشته باشد. ر.ک. طباطبائی، سیدمحمد حسین، اصول فلسفه و روش رئالیسم، پاورقی مرتضی مطهری، ج ۲، ص ۱۸۳.

فطری به معنای درک روشن و بی‌واسطه و معلومات فطری به معنای درک و آگاهی به مقتضای آفرینش انسان.

کاربرد اول که اشاره به نظریه مثل افلاطونی دارد ناظر به معلوماتی است که انسان قبل از ورود به عالم ماده آن‌ها را فراگرفته است. افلاطون معتقد بود^۱ همه معلومات انسان از عقل سرچشمه می‌گیرد که ریشه این معلومات پیش از تعلق نفس به بدن در عالم مثل موجود بوده است؛ اما انسان آن‌ها را فراموش کرده است.^۲

این دیدگاه مورد پذیرش اکثر فلاسفه و حکمای اسلامی قرار نگرفته و اشکالات متعددی بر آن وارد شده است. از جمله آنکه معنای صحیح و قابل فهمی از آن دریافت نشده و با مبانی عقلی و فلسفی به هیچ وجه قابل اثبات نیست.^۳

کاربرد دوم ناظر به وجود مجموعه‌ای از معلومات در ذهن، بدون استناد به حس و تجربه است. تفاوت این دیدگاه با دیدگاه افلاطون در آن است که بنابراین دیدگاه، معلومات از یک زندگی پیشین به انسان نرسیده‌اند، بلکه از لوازم و ذاتیات ذهن بشرند. به عبارت دیگر، ذهن، این گونه معلومات را از همان آغاز پیدایش خود به همراه دارد و در دست یابی به آنها، نیازمند تجربه یا چیزی جز هستی و نهاد خودش نیست. اسپینوزا^۴ و دکارت^۵ و حتی تا حدودی کانت^۶ را می‌توان از این گروه دانست. علامه طباطبایی به صراحت وجود چنین آگاهی فطری را در نوع انسان رد کرده و می‌گوید: از حکما و فلاسفه اسلامی نیز کسی چنین ادعائی نکرده است.^۷

کاربرد سوم مربوط به دیدگاه ملاصدراست. وی بر این باور است که انسان با درک هر معلولی از لحاظ تعلق وجودی معلول به علت، به ادراک علت آن یعنی حضرت حق نائل می‌شود. این علم بسیط است؛ یعنی می‌دانیم ولی نمی‌دانیم که می‌دانیم و این را مصداق همان دانش فطری می‌نامند.^۸ بر فرض صحت چنین تقریری از علم معلول به علت و نیز فطری بودن آن، کارکرد آن در مباحث انسان

۱ نظریه افلاطون را در باب معرفت در هیچ یک از محاورات او، با بیان منظم و کاملاً ساخته و پرداخته نمی‌توان یافت. جهت اطلاع کامل تر از این دیدگاه ر.ک. تاریخ فلسفه کاپلستون، ج ۱، ص ۱۷۱.

۲ قدردان قراملکی، محمدحسن، خداشناسی فطری ادله و شبهات، ص ۱۱

۳ درباب نقد نظریه افلاطون ر.ک. صدرالمتألهین، اسفاراربعه، ج ۲، ص ۵۳، پاورقی شماره ۱ از پاورقی‌های علامه طباطبایی.

4 Baruch Spinoza

5 René Descartes

6 Immanuel Kant

۷ برای تحلیل و بررسی بیشتر این کاربرد از ادراک فطری ر.ک. خندان، سیدعلی‌اصغر، ادراکات فطری در آثار شهید مطهری، ابن‌سینا، دکارت، لاک و چامسکی.

۸ صدرالمتألهین، اسفار اربعه، ج ۱، ص ۱۱۶ - ۱۱۸

شناسی بسیار محدود است چراکه علم بسیطی که در خودآگاه انسان حاضر نباشد در حوزه تفکر فلسفی قرار نگرفته و کاربرد فلسفی نخواهد داشت.

کاربرد چهارم که از آن به درک روشن و بی واسطه یاد می شود به معنای اینست که همه ذهن ها، یک رشته از تصورات و تصدیقات را بدون نیاز به استدلال و ترتیب مقدمات، به صورت روشن درک می کنند. مانند حکم و باور به واقعیات جهان خارج از ذهن. به عبارت دیگر این اصطلاح که گاه از آن به بدیهیات اولیه یاد می شود، قضایایی اند که تصور طرفین و نسبت در آنها برای تصدیقشان کافی باشد.^۱ کاربرد پنجم که از آن به قضایا قیاساً مَعَهَا یاد می شود فطرت به اصطلاح منطقی است. فطرت در این اصطلاح به این معناست که برخی از مسائل، نیازمند استدلال اند؛ یعنی در آنها اثبات محمول برای موضوع نیازمند واسطه و به اصطلاح حد وسط است؛ اما این حد وسط، چنان آشکار و در دسترس ذهن است که برای به دست آوردن آن نیاز به تلاش نیست؛ مانند حکم به این که عدد چهار زوج است بر پایه انقسام چهار به دو بخش برابر. ابن سینا در تعریف این گونه قضایا می گوید: قضایایی هستند که تصدیق به آنها به سبب حد وسط است، اما حد وسط آنها از ذهن دور نمی شود تا ذهن به پی جویی آنها نیازی داشته باشد؛ بلکه هرگاه مطلوب به ذهن آید، حد وسط به ذهن خواهد آمد.^۲ وی در کتاب شفا حد وسط این گونه قضایا را فطری می نامد.^۳ گویا، نخستین بار ابن سینا این گونه قضایا را فطری بالقیاس نامیده است پس از او دیگران این گونه قضایا را فطریات نامیده اند.^۴ قطعاً مراد از فطری بودن این نیست که حد وسط این گونه قضایا، با اصل خلقت انسان، در ذهن انسان نقش بسته است، بلکه به نظر می رسد علت آن این است که حد وسط در قضایای فطریه القیاس از لوازم بین موضوع است و منشأ اطلاق فطری بر این گونه قضایا، موجود بودن در ذهن و بی نیاز بودن آنها از اکتساب است.^۵ در وجود چنین آگاهی های فطری نمی توان تردید کرد. چه اینکه یکی از اقسام شش گانه بدیهیات شمرده شده و قابل انکار نیست.

کاربرد ششم که می توان آن را از ابداعات علامه طباطبایی برشمرد به این معناست که برخی معلومات به گونه ای است که انسان با ساختمان ویژه وجودی خود، به سویی آنها هدایت شده و آنها را درک خواهد کرد. ایشان با بیان مثالی به توضیح این کاربرد می پردازند: ...مانند این که اگر انسان کمترین توجهی پیدا کند خواهد فهمید که از هر جهت بیرون از خود محتاج و نیازمند است و سائر اجزاء

ابوترابی، احمد، پیش نیازهای مفهوم شناسانه نظریه فطرت، ص ۱۳۲

ابن سینا، الاشارات و التنبيهات، ج ۱، ص ۲۱۹

همو، الشفاء، ج ۳، ص ۳۶۴

شهبازی، محمود، ۱۳۳۹، رهبر خرد، ص ۴۲۶۶

جهان نیز مانند وی نیازمندند به بیرون از خود. پس ناچار مقامی هست که خود از هر جهت بی‌نیاز می‌باشد و همه نیازها را بی‌واسطه یا باواسطه رفع می‌کند و آن خدا است و همچنین انسان جزء ناچیزی است از اجزاء جهان پهناور هستی که همه اجزاء آن تحت یک نظام کلی منظم و مرتب با قوانین کلی و استثناپذیر اداره می‌شود. پس پیدایش آن‌ها اتفاقی نخواهد بود و ناگزیر آفریدگاری هست و چون نظام نظامی است واحد و مرتبط الاجزاء آفریدگار نیز واحد خواهد بود. به لسان شرع این‌گونه افکار معلومات فطری نامیده می‌شود.^۱

بنابر آنچه که گفته شد سه معنا از معانی ذکرشده برای معلومات فطری را می‌توان پذیرفت که شامل معلومات فطری به معنای درک استدلالی سریع (قضایا قیاساتُها مَعَهَا)، معلومات فطری به معنای درک روشن و بی‌واسطه و معلومات فطری به معنای درک و آگاهی به مقتضای آفرینش انسان می‌باشد.

بینش فطری توحیدی

دراین میان برخی کوشیده‌اند تا مصادیقی برای معلومات فطری در نظر بگیرند. خودآگاهی و خداآگاهی دو مقوله‌ای هستند که برخی در مقام تطبیق آگاهی‌های فطری از آن‌ها یاد کرده‌اند.^۲ این متفکران، عمدتاً در توجیه فطری بودن خودآگاهی و خداآگاهی انسان به وجود نوعی علم حضوری در انسان تمسک پیدا کرده‌اند که در خودآگاهی کاملاً واضح و در خداشناسی نیازمند فعلیت یافتن است. بر مبنای این دیدگاه روایاتی که بیانگر دلالت فطرت بر مصادیقی از معارف توحیدی است همگی ناظر به شکوفایی آن بوده و همه انسان‌ها بالقوه برخوردار از آنند. به عنوان مثال در بعضی روایات، توحید مصداق فطرت و در برخی از فطرت به اسلام تفسیر شده است.^۳ در بررسی این دیدگاه با توجه به تبیینی که از معنای معلوم فطری صورت‌گرفت نکات قابل تأملی وجود دارد. نخست آنکه تقریر مذکور از فطری بودن خداشناسی بنابر هیچ‌یک از معانی سه‌گانه ذکرشده صحیح نمی‌باشد. چراکه مسلماً منظور صاحبان این نگاه معلومات فطری به معنای درک استدلالی سریع (قضایا قیاساتُها مَعَهَا) نیست. چنانچه هیچ‌جا بدان تصریح نکرده و تبیین آنان هم از خداشناسی فطری با فطریات منطقی سازگار نیست. از سوی دیگر قطعاً مراد ایشان معلومات فطری به معنای درک روشن و بی‌واسطه هم نیست. چراکه این اصطلاح بر بدیهیات اطلاق شده و هیچ انسانی توان انکار آن را ندارد در حالیکه علم به وجود خدا از مناقشات همیشگی میان آحاد بشر بوده است.

۱ یثربی، سیدیحیی، عبار نقد، ص ۲۰۶

۲ شهید مطهری، مجموعه آثار، ج ۲، ص ۳۰۸.

۳ محمد باقر مجلسی، بحارالانوار، ص ۲۷۷، حدیث ۴، ۵ و ۶ و همچنین محمد بن یعقوب کلینی، اصول کافی، حدیث ۳، ص

دیگر آنکه برهان فلسفی قابل ملاحظه ای از سوی صاحبان این نظر مطرح نشده است. بویژه آنکه سخن از علمی شهودی است که در همه آحاد بشر به ودیعه گذاشته شده و تنها در آنان که دعوت الهی را پذیرفته اند به فعلیت رسیده است. طبیعی است که نفی یا اثبات چنین معرفتی دشوار است. از همین روست که علامه طباطبایی به صراحت خداشناسی فطری و فطری بودن دین را تنها به معنای سوم می پذیرد. ایشان براین باور است که فطری بودن معرفت خدا به این معناست که در نهاد آفرینش و خلقت انسان وضعیتی قرار داده شده است که با اندک اهتمام عقلی و معرفتی می توان از مسیر استدلال و برهان به وجود خدا پی بُرد.^۱ امام خمینی به تبع استادشان آیت الله شاه آبادی همین معنای از خداشناسی فطری را البته با بیانی متفاوت ارائه می دهند. ایشان با اشاره به آن که احکام فطرت انسانی موارد معدودی هستند، لوازم عقلی آن ها را بدیهی ترین دریافت های بشری قلمداد می کنند.^۲ براین اساس هریک از افراد نوع بشر با اندک توجهی می تواند به دلالت های التزامی اموری در وجود خود پی ببرد که جمع بندی این دلالت ها شامل کلیه معارف الهی و در رأس آن ها معرفت به توحید بوده و او را بسوی پذیرش آنها رهنمون می سازد. بر همین اساس، امام خمینی معنایی که از روایات مربوط به فطرت ارائه می دهند متفاوت با تلقی مشهور بوده و مشخصاً حدیث تفسیر فطرت خلق بر توحید^۳ را ناظر به همین توجه به احکام بدیهی فطرت می دانند که هریک از افراد نوع انسانی این توجه را انجام دهد به لازمه آن که همان توحید و خداشناسی باشد دست پیدا می کند.^۴

از این منظر می توان کلیه معارف الهی و دینی را مشمول این قاعده دانست و با توجه به نحوه وجود انسانی که شامل فطریات او می شود و نیز دستگاه معرفتی که در ساختمان وجود انسان نهادینه شده است به خطوط اصلی همه معارف دینی پی برد و کلیات آن ها را پذیرفت.^۵ براین اساس در میان نظرات متعددی که درباره گستره شمول آگاهی های فطری وجود دارد این نگاه، قائل به سعه معلومات فطری نسبت به کلیات معارف دینی است.^۶ البته این سخن به این معنا نیست که فطریات، ما را به جزئیات امور رهنمون می سازد. بلکه فطرت تنها عهده دار کلیات بوده و در جزئیات نیازمند رجوع به مبدأ

۱ یثربی، سیدیحیی، همان.

۲ امام خمینی(ره)، چهل حدیث، ص ۱۵۵

۳ بِالسَّنَدِ الْمُتَّصِلِ إِلَى مُحَمَّدِ بْنِ يَعْقُوبَ، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ يَحْيَى، عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ، عَنِ ابْنِ مَجْشُوبٍ، عَنْ عَلِيِّ بْنِ رِثَابٍ، عَنْ زُرَّارَةَ، قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ، عَلَيْهِ السَّلَامُ، عَنْ قَوْلِ اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ: «فَطَرَتِ اللَّهُ التِّي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا.» قَالَ: فَطَرَهُمْ جَمِيعاً عَلَى التَّوْحِيدِ. محمد بن يعقوب كليني، اصول کافی، جلد ۲، ص ۱۲.

۴ امام خمینی(ره)، همان، ص ۱۵۶

۵ همان، ص ۱۶۱

۶ در این باره سه دیدگاه عمده وجود دارد. از یک سو دیدگاه حداقلی، معرفت فطری را تنها شامل اصل خداشناسی دانسته و از سوی دیگر دیدگاه حداکثری گستره شمول آگاهی های فطری را نسبت به همه معارف دینی می داند. برای تفصیل بیشتر ر. ک شیروانی، علی، سرشت انسان، پژوهشی در خداشناسی فطری، ص ۸۹.

قانونگذاری است.^۱ همین نیاز فطرت به تشریح و تقنین است که بیانگر نسبت فطرت و وحی بوده و براین اساس می توان احکام فطری را ناظر به کلیات و شریعت را ناظر به جزئیات دانست. اگر فطرت انسان سالم باشد، استعداد پذیرش اصول عقاید و کلیات شریعت الهی را دارد ولی راه یافتنش به جزئیات عقاید حق و تفصیل شرایع نیاز به هدایت خاص الهی طریق نبوت دارد و عقل فطری به جزئیات راه نمی یابد. بیان دیگر، فطرت کمال را تشخیص میدهد اما این تشخیص، برای بالفعل کردن آن کمال بالقوه کافی نیست و برای این کار فطرت محتاج دین است.^۲

گرایش فطری در انسان

امیال و کشش های ذاتی انسان که از آن به گرایش های فطری یاد می شود یکی از جنبه های آشکار انسانی است که قابل انکار نیست. درباره موارد و مصادیق این گرایش ها دیدگاه های متنوعی مطرح شده است.^۳ برخی آن را در ۵ مورد خلاصه کرده اند.^۴ برخی از بزرگان ۷ مورد را مطرح کرده اند.^۵ برخی دیگر تعداد بیشتری بر آن اضافه کرده و ۱۲ مورد^۶ و بعضی دیگر نیز تا ۱۳ مورد را برشمرده اند.^۷

یکی از پرسش هایی که در این باره مطرح می شود این است که آیا انسان دارای گرایش های فطری پرشماری است که در عرض هم اند و نسبت انسان با آنها یکسان است؛ یا آنکه دارای یک گرایش فطری واحد است و گرایش های مختلف دیگر، پرتو و انشعاب های آن گرایش واحدند؟ استاد مطهری دیدگاه مقبول در زمینه وحدت یا کثرت گرایش های فطری را دیدگاه عرفا می داند و دیگر دیدگاه هایی را که امور فطری را از هم مجزا می دانند، رد کرده و می گوید: از نظر عرفا و حق هم همان است که انسان یک فطرت اصلی بیشتر ندارد و همه آن فطرت های دیگر از اینجا منشعب می شود.^۸ مقصود ایشان از فطرت اصیل، همان گرایش فطری انسان به کمال مطلق و گریز از نقص است. انسان، بالذات، آنچه که در عمق ذاتش در جست و جوی آن است، رسیدن به کمال مطلق است

۱ شاه آبادی، رشحات البحار، ص ۲۷۶

۲ طباطبایی، المیزان، ج ۱۶، ص ۲۸۱ - ۲۸۰ و ص ۲۵۹ - ۲۶۰

۳ در یک جمع بندی کامل فهرستی از گرایش های فطری که توسط اندیشمندان علوم اسلامی مطرح شده است شامل این موارد است: خوددوستی، حقیقت جویی، دیگردوستی، میل به زیبایی، عشق و نفرت، مطلق خواهی، میل به قدرت، میل به آزادی، میل به ابتهاج و سرور، میل به اظهار کمال، میل به تکیه گاه.

۴ شهید مطهری، مجموعه آثار، ج ۳، ص ۴۹۳

۵ ن.ک شاه آبادی، رشحات البحار، ص ۲۳۰ تا ص ۲۳۶

۶ ن.ک. سهرابی فر، محمدتقی، چیستی انسان در اسلام، ص ۱۰۱

۷ ن.ک. رشاد، علی اکبر، منطق فهم دین، ص ۲۰۵

۸ شهید مطهری، فلسفه تاریخ، ج ۴، ص ۲۵۹

و به هر درجه‌ای از کمال که برسد، آرام نمی‌گیرد؛ و قهراً فطرت فرار از نقص هم لازمه این است وقتی که جاذبه کمال مطلق همیشه انسان را به سوی خودش بکشاند، قهراً نقطه مقابلش فرار از نقص است. مثل عقربه مغناطیس است؛ وقتی که یک سر آن به یک طرف کشیده می‌شود، قهراً سر دیگر هم به نقطه مقابل کشیده می‌شود.^۱

آیت الله شاه آبادی هم طرفدار وحدت‌گرایی‌های فطری است و عشق به کمال را اصلی‌ترین میل فطری انسان می‌داند. ایشان فطرت عشق را منشأ همه گرایش‌های دیگر انسان همچون حیات، بقاء، قدرت، ابتهاج، سرور، اظهار، آزادی و حریت، آسایش، نیکنامی و راحتی دانسته^۲ و مضاف الیه این عشق را هم کمال مطلق و بی‌نهایت می‌داند.^۳

امام خمینی هم به پیروی از استادشان آیت الله شاه آبادی، فطریات اصلی انسان را دو فطرت حب کمال و تنفر از نقص می‌داند که اولی فطرت اصلی و دومی تبعی است.^۴

گرایش فطرت به توحید

در میان گرایش‌های فطری که برای انسان یاد می‌شود گاهی گرایش به خدا / پرستش / توحید و ... نیز از جمله فطریات برشمرده می‌شود. اندیشمندانی چون شهیدمطهری و آیت الله جوادی آملی با ترویج این نگاه یکی از اساسی‌ترین کشش‌های درونی انسانی را خداجویی او معرفی می‌کنند.^۵ این نگاه که از آن با عنوان راه دل یاد می‌شود بعضاً قابلیت طرح به عنوان یک برهان و مسیر خداشناسی را پیدا کرده و به شکل یک راه عمومی در مسیر هریک از آحاد بشر معرفی می‌شود. همچنین عنوان می‌شود که این احساس فطری یا حس پرستش که احیاناً از آن به حس دینی تعبیر می‌شود، در عموم افراد بشر وجود دارد.^۶

این دیدگاه دربردارنده نکاتی مورد تأمل بوده که در تحلیل آن بایستی آنها را مورد توجه قرار داد. اینکه یک گرایش یا میل به عنوان حس عمومی بشر قلمداد شود و از آن به نام احساس فطری یاد شود

۱ همان.

۲ شاه آبادی، رشحات البحار، ص ۳۳۶

۳ شاه آبادی، فطرت عشق، ص ۴۱

۴ ایشان کمال مطلق طلبی و فروعات آن را فطرت اصلی دانسته‌اند و انزجار از نقص و شرور و فروع آن را فطرت تبعی می‌نامند و به تفصیل از مصادیق این دو فطرت اصلی و تبعی سخن به میان آورده‌اند. امام خمینی، طلب و اراده، ص ۱۵۲ و چهل حدیث، ص ۸۳ و صحیفه امام، جلد ۱۸ ص ۴۴. استاد مصباح یزدی نیز حب ذات را ریشه سه گرایش اصلی انسان که از منظر ایشان گرایش جودانگی خواهی، کمال طلبی و لذت جویی یا سعادت طلبی است، دانسته‌اند. مصباح، محمدتقی، اخلاق در قرآن، ج ۲، ص ۴۳ به بعد.

۵ مطهری، مرتضی، مقدمه‌ای بر جهان بینی اسلامی، ص ۲۵۸ و همو، فطرت، ص ۲۴۳ و ص ۲۴۴.

۶ جوادی آملی، مبدأ و معاد، ص ۷۳.

لزوماً باید عمومیتی قابل‌پذیرش داشته و برای عموم افراد بشر تجربه شده باشد. درحالی‌که میل به خدا / پرستش / توحید و ... نه تنها مورد قبول اکثریت نوع انسانی قرار نگرفته بلکه آنان مسیری برخلاف آن که راه الحاد و انکار خداست برگزیده اند. نکته دیگر آنکه چه استدلالی مبنی بر وجود چنین گرایشی در انسان می‌توان اقامه کرد؟ نکته سوم آنکه اساساً امیال و غرایز کیفیات نفسانی هستند نه معلومات فطری. بنابراین خود این گرایش‌ها آمیخته با علم نیستند تا بتوان از طریق آن بر وجود خداوند استدلال کرد. علامه طباطبایی با طرح این اشکال می‌گوید: غرایز مانند: حبّ ذات، میل جنسی و غیر آنها، کیفیت‌های نفسانی هستند نه معلومات؛ نهایت این که کیفیات نفسانی آمیخته به علم و ادراکند نه خود ادراک؛ ولی معلومات فطری از نوع ادراک می‌باشند.^۱

دکتر سیدیچی یشربی در پژوهشی پیرامون این موضوع، خاستگاه آن را الهیات مسیحی دانسته و ذوقیات عرفانی برخی از دانشمندان و متفکران مسلمان را عامل ورود این بحث از عرفان مسیحی در نیم قرن گذشته به معارف اسلامی قلمداد کرده و وجود هرگونه شاهد و دلیل متقن از منابع اسلامی و شیعی در تأیید این دیدگاه را نفی می‌کند.^۲

آیت‌الله شاه‌آبادی مهم‌ترین و اصلی‌ترین خصیصه فطرت را گرایش و میل به کمال می‌داند و می‌گوید: انسان مفطور است به فطرت الهیه که عشق بوده باشد و شاهدش وجدان انسان است که خود را عاشق و شائق کمال می‌یابد. حتی این گرایش به عنوان ریشه همه کنش‌ها و حتی بینش‌های انسانی مطرح شده و براساس قاعده تضایف در مرحله اول دلالت بر معلوم حضوری که نفس انسان باشد و در مرحله بعد با ملاحظه گرایش و عشق به کمال نامحدود دلالت بر وجود نامحدود که حق تعالی باشد می‌نماید.

ایشان اثبات توحید و بازگشت به سوی لقای رب را مبتنی بر همین گرایش فطری دانسته و می‌گوید: بديهی است که انسان بما هو انسان، عاشق ارتقاء و وصول به کمال نامحدود است و از طرف دیگر آتش عشقش با نیل به کمالات محدوده و جمالات متناهی خاموش نمی‌شود و هرگز قرار و آرام ندارد تا خود را به باب معشوق رساند و چون فطرت، معصوم از خطا است - چنان که سابقاً گذشت - و عشق و عاشق فعلاً موجود است، پس باید به حکم برهان تضایف قضاوت کرد که معشوق انسان یعنی کمال صرف و جمال بحث در جهان هستی، فعلاً محقق است و وصول و نیل به او ممکن است و او است اول و آخر و او است مبدأ و مرجع.

۱ یشربی، سیدیچی، عیار نقد، ص ۲۰۵ و ص ۲۰۶

۲ همان، ص ۲۰۲

از این کلام به روشنی استفاده می‌گردد که مقصود از گرایش فطرت به توحید نه گرایش به مصداق وجود خدای متعال بلکه شوق اکید و عشق شدید به کمال مطلق و نامحدود است که به عنوان ریشه‌ای ترین و اصلی‌ترین گرایش در سرشت انسان نهاده شده است.

نتیجه‌گیری

باتوجه به آنچه که گذشت براساس دیدگاه آیت الله شاه آبادی، فطرت نحوه و ساختار وجودی و کیفیت آن بصورت خاص در انسان است که دارای احکام خاصی همچون عشق به کمال مطلق، زیبایی خواهی و... است.

این احکام فطری در همه آحاد بشر وجود دارد به گونه‌ای که هرکسی با اندک تأملی درمی‌یابد که بدیهی‌ترین معلومات برای وی همین حالات فطری اوست که مسیر زندگی اش را برپایه آن و به اقتضای آن پیش می‌برد.^۱

تحلیل نظری این حالت‌ها و امیال فطری دربردارنده دلالت‌های التزامی روشنی است که بنابر اظهارنظر امام خمینی شاگرد برجسته آیت الله شاه آبادی خطوط اصلی معارف حقه و اصول اعتقادی را شامل می‌شود.^۲ گرچه ایشان گستره این گونه دلالت‌ها را شامل جمیع معارف اعتقادی می‌دانند اما در مقام تطبیق بر اصل وجود خداوند، توحید ذاتی، توحید صفاتی، معاد و رستاخیز انسان، نبوت، وجود ملائکه، انزال کتب و اصل مسیر هدایت تصریح نموده و مجموع موارد یادشده را مصادیق فطری بودن دین قلمداد می‌کنند.^۳

این قرائت از مفهوم فطرت گرای توحیدی دلالت‌های روشنی بر وجود خداوند و دیگر معارف توحیدی خواهد داشت. دلالت احکام فطرت بر وجود خداوند که از آن به برهان فطرت یا برهان عشق^۴ تعبیر می‌شود به این معناست که فطرت عشق به کمال مطلق از اموری است که همه انسان‌ها بدون استثنا مخمّر بر آن هستند و عشق فعلی، معشوق فعلی می‌خواهد و نمی‌تواند موهوم و خیالی باشد چون موهوم ناقص است و فطرت متوجه به کامل و نامحدود است.^۵ امام خمینی در تبیین این استدلال به متضایف بودن مفهوم عشق اشاره کرده و می‌گویند: عاشق و معشوق

۱ امام خمینی، همان

۲ امام خمینی، همان، ص ۱۶۵ عبارت ایشان این است: "... بلکه از (طریق) هریک از این فطرت‌ها که ذکر شد، جمیع معارف حقه ثابت (می)گردد."

۳ امام خمینی، همان، ص ۱۵۵

۴ جهت اطلاع بیشتر از مفاد این برهان و نقدهای واردشده بر آن ر.ک جوادی آملی، عبدالله، تبیین براهین اثبات وجود خدا، فصل ۱۲.

۵ امام خمینی، همان، ص ۱۵۷

متضایفین هستند و متضایفین در قوه و فعل متکافئین هستند. پس باید معشوق‌های فطرت، بالفعل باشند.^۱ توضیح آنکه منظور از صفت اضافی وصفی است که بیان‌کننده هیأت اضافه است. مانند پدری و پسری، بالایی و پستی، عاشقی و معشوقی و مانند آن. یعنی صفاتی که بر نسبت خاصی میان دو موصوف دلالت می‌کنند. صفات اضافی چون بیان‌کننده هیأت اضافه و نسبت هستند و اضافه قایم به دو طرف است، نمی‌توانند بدون متعلق باشند. در این بحث نیز عشق، محبت یا امید به خدا، حقایق ذات‌الاضافه هستند و نمی‌توانند بدون متعلق موجود باشند. البته ربط و نسبت بین محب و محبوب، ربط اشراقی است که عین مربوط‌الیه است، نه این که بین مضاف و مضاف‌الیه چیز سومی به نام اضافه باشد. آیت‌الله شاه‌آبادی به عنوان صاحب اصلی این نظریه کمال‌خواهی فطری انسان را تحلیل کرده و از آن حب کمال مطلق، حب راحت، حب آزادی و... را برداشت می‌نماید.^۲

این اقسام یا انواع عشق به کمال، حدوسط استدلال بر اصول دیگر اعتقادی مانند توحید ذاتی، توحید صفاتی، معاد و رستاخیز انسان، نبوت و... واقع شده^۳ و بر مبنای همان تضایف مفهوم عشق و میل فطری می‌توان برای مجموعه اصول اعتقادی بیان برهانی مجزایی اقامه کرد.^۴ توجه به مجموعه این برهین، می‌تواند رهیافت جدیدی را در تربیت ایمانی و آموزش اعتقادی ارائه نماید. براین اساس نقطه کانونی در این رویکرد، توجه عقلانی به حالت‌های فطری انسانی است. بیان فطری عقائد در این رویکرد، نه معرفت فطری نسبت به مصداق خداست و نه میل و گرایش باطنی مشخص به خدا و دیگر معارف الهی. بلکه میل عمیق و طلب شدید نسبت به حقیقت و واقعیت کمال و همه شعب آن مثل زیبایی، قدرت، راحتی، علم و... است. این میل عمیق هرچقدر قوی تر و غنی تر گردد بنیان دین‌مداری و دریافت صحیح از معنویت را مستحکم تر می‌نماید. حال اگر این گرایش همگانی تقویت شده و تحت رهبری یک دستگاه معرفتی قرار گرفته و توجه عقلانی به اقتضائات و لوازم آن شود نتیجه آن باورمندی به اصول معارف و عقائد دینی خواهد بود.

۱ امام خمینی، شرح حدیث جنود و عقل و جهل، ص ۱۰۳

۲ آیت‌الله شاه‌آبادی انواع فطریات انسانی را که همگی فرع بر میل به کمال است این هفت مورد می‌داند: فطرت عاشقه، فطرت افتقار، فطرت عالمه، فطرت کاشفه، فطرت حریت، فطرت انقیاد و فطرت حب راحت. شرح رشحات البحار، ص ۲۳۶ و فطرت عشق ص ۱۰۹

۳ جهت ملاحظه تطبیق عشق فطری بر دیگر اصول اعتقادی ر.ک امام خمینی، شرح چهل حدیث، ص ۱۵۶ تا ص ۱۶۱ و شاه‌آبادی،

۴ علامه طباطبایی نیز با بیانی مشابه از میل فطری بر برخی اصول عقائد استدلال می‌کنند و با استناد به فطرت نیازمندی و افتقار انسان به لزوم نظام هدایتگری و پاسخ به سؤالاتی از توحید و نبوت و معاد می‌پردازند. ن.ک طباطبایی، المیزان، ج ۱، ص ۷۱.

رویکرد فطرت‌گرایی توحیدی در آموزش معارف اعتقادی از مزیت‌های مهمی برخوردار است که به برخی از آنها اشاره می‌شود:

۱. این رویکرد بر پایه بدیهی‌ترین ادراکات بشری شکل می‌گیرد که درک آن برای هر یک از افراد بشر براحتی ممکن بوده^۱ و انتقال به نتایج آن با کمترین وسایط صورت می‌گیرد. به عبارت دیگر بسیار بسیط و قابل فهم برای همگان است.

۲. علاوه بر تأکید بر جنبه‌های شناختی از جنبه‌های عاطفی هم برخوردار است. چراکه ریشه و خاستگاه اصلی آن‌گرایش‌ها و امیال بنیادین انسان و مشخصاً گرایش به کمال است. توضیح آنکه مهم‌ترین مفهوم در ساختار تربیت اعتقادی، مفهوم ایمان است. در شکل‌گیری ایمان مؤلفه‌های چندگانه‌ای دخیل هستند که توجه به مجموعه آنها می‌تواند تحلیل کاملی از ایمان بدست دهد. مؤلفه عاطفی پس از مؤلفه معرفتی در ساختار ایمان نقش اساسی را ایفاء می‌کند.^۲ از این رو عدم توجه به بعد عاطفی و گرایشی در تربیت اعتقادی و بسنده کردن به جنبه ذهنی و شناختی، فرآیند تربیت اعتقادی را با مشکل مواجه کرده و آن را در دستیابی به اهداف خاص خود ناتوان خواهد ساخت. معضلی که بسیاری از اوقات در روند تربیت دینی مشاهده شده و آموزش عقائد و باورهای دینی را تنها از رهگذر استدلال و معرفت‌افزایی فراگیران دنبال می‌کند.^۳

در این رویکرد، نقطه آغاز تربیت اعتقادی، نیاز مخاطب در نظر گرفته شده است. گرایش‌های فطری در واقع خواسته‌ها، میل‌ها و نیازهای اساسی متریبان هستند که در صورت توجه و شروع از آنها، فرآیند تربیت متناسب با ساختار متربی بوده و نیل به اهداف ممکن خواهد شد. از این روست که در سند تحول بنیادین نظام آموزش و پرورش به عنوان سند بالادستی در نظام تعلیم و تربیت رسمی کشور اولین جهت‌گیری لازم برای ساحت تربیت اعتقادی، اخلاقی و عبادی، فطرت‌مداری به معنای شروع از میل و معرفت فطری متربی در نظر گرفته شده است.^۴

منابع

قرآن کریم

۱ امام خمینی (ره)، چهل حدیث، ص ۱۵۵

۲ نوذری، محمود، بررسی تحول ایمان به خدا در دوره کودکی، نوجوانی و آغاز جوانی: رویکردی در روان‌شناختی - دینی، ص ۷۱

۳ نساجی زواره، اسماعیل، آسیب‌شناسی تربیت دینی دانش‌آموزان، ص ۲۴

۴ مبنای نظری تحول بنیادین در نظام تعلیم و تربیت رسمی عمومی کشور، ص ۳۰۰

ابن سینا، **الاشارات و التنبيهات**، مع الشرح للمحقق الطوسي و شرح الشرح لقطب الدين الرازي، قم، البلاغه، ۱۳۷۵.

_____، حسین بن عبدالله، **الشفاء**، البرهان، تصدیق و مراجعة ابراهیم مدکور - تحقیق ابوالعلاء عقیفی، قم، منشورات مکتبه آیه‌الله العظمی المرعشی النجفی، ۱۴۰۵ ق.

ابوترابی، احمد، **پیش‌نیازهای مفهوم شناسانه نظریه فطرت**، نشریه معرفت کلامی. **سال پنجم، شماره اول، پایانی ۱۲، پاییز و زمستان ۱۳۹۳**.

امام خمینی، **سر الصلاة**، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۳۷۰ ش.

_____، **شرح چهل حدیث**، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۳۷۳ ش.

_____، **شرح حدیث جنود عقل و جهل**، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۳۷۷ ش.

_____، **صحیفه امام**، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۳۷۸ ش.

باقری، خسرو، **پیش‌فرض‌های روانشناسی اسلامی**، فصلنامه حوزه و دانشگاه، سال ۲، شماره ۵، ص ۲۵ تا ص ۳۷، پاییز ۱۳۷۴.

پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، **حدیث عشق و فطرت**، مجموعه مقالات کنگره بزرگداشت آیت‌الله العظمی شاه‌آبادی، تهران، سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۸۶.

جعفری، محمدتقی، **ترجمه و تفسیر نهج البلاغه**، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۶۸.

جوادی آملی، عبدالله، **تبیین براهین اثبات وجود خدا**، قم، مرکز نشر اسراء، ۱۳۷۵.

_____، عبدالله، **فطرت در قرآن**، تنظیم و ویرایش محمدرضا مصطفی‌پور، قم، اسراء، ۱۳۷۸.

_____، عبدالله، **معاد در قرآن**، تفسیر موضوعی قرآن کریم، قم، ۱۳۷۷.

خندان، سیدعلی‌اصغر، **ادراکات فطری در آثار شهید مطهری**، ابن‌سینا، دکارت، لاک و چامسکی، قم، نشر طه، ۱۳۸۳.

داورپناه، محمدرضا، **فرهنگ جامع علوم تربیتی و زمینه‌های وابسته انگلیسی - فارسی**، آستان قدس رضوی، شرکت به‌نشر، مشهد، ۱۳۷۹.

ربانی گلپایگانی، علی، **فطرت و دین**، انتشارات موسسه دانش و اندیشه معاصر، تهران، ۱۳۸۵.

رجبی، محمود، **رابطه اخلاق و فطرت از دیدگاه امام خمینی (ره)**، مجموعه مقالات کنگره امام خمینی و اندیشه‌های اخلاقی عرفانی، ج ۱۱، موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره)، ۱۳۸۲.

رشاد، علی‌اکبر، **منطق فهم دین**، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، سازمان انتشارات، ۱۳۸۹.

شاه‌آبادی، محمدعلی، **شذرات المعارف**، شرح و تقریر آیت‌الله نورالله شاه‌آبادی، تهران، سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۸۶.

_____، **رشحات البحار**، تهران، سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۸۶.

_____، **رشحات المعارف**، درس معرفتی آیت‌الله العظمی شاه‌آبادی، با شرح آیت‌الله فاضل گلپایگانی، تهران، سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۸۶.

شاه‌آبادی، نورالله، **شرح رشحات البحار**، تهران، سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۸۶.

- شهبای، محمود، رهبر خرد، تهران، کتابخانه خیام، ۱۳۳۹.
- شیروانی، علی، سرشت انسان پژوهشی در خدانشناسی فطری، نهاد نمایندگی مقام معظم رهبری در دانشگاه ها، قم، ۱۳۷۶.
- طباطبائی، سید محمدحسین، اصول فلسفه و روش رئالیسم، پاورقی مرتضی مطهری، تهران، دفتر انتشارات اسلامی، ج ۱-۳، ۱۳۵۹.
- _____، المیزان فی تفسیرالقرآن، قم، دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۳۷۴.
- قریشی، سیدعلی اکبر، قاموس قرآن، ج ۵، دارالکتب الاسلامیه، تهران، ۱۳۷۱.
- کلینی، محمد، اصول کافی، به تحقیق علی اکبر غفاری، تهران، دارالکتب الاسلامیه، چاپ دوم، ۱۳۸۹ق.
- مصباح یزدی، محمدتقی، اخلاق در قرآن، قم، انتشارات امیرکبیر، ۱۳۸۰ش.
- مصطفوی، حسن، التحقیق فی کلمات القرآن الکریم، ج ۹، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، تهران، ۱۳۶۸.
- مطهری، مرتضی، حق و باطل، تهران، انتشارات صدرا، ۱۳۸۹.
- _____، مجموعه آثار، ج ۳، تهران، انتشارات صدرا، ۱۳۷۴.
- _____، مقدمه ای بر جهان بینی اسلامی، تهران، انتشارات صدرا، ۱۳۹۱.
- نساجی زواره، اسماعیل، آسیب شناسی تربیت دینی دانش آموزان، مجموعه مقالات همایش تربیت دینی، قم، انتشارات مؤسسه آموزشی و پرورشی امام خمینی (رحمه الله)، ۱۳۸۸.
- نوذری، محمود، بررسی تحول ایمان به خدا در دوره کودکی، نوجوانی و آغاز جوانی، رویکردی روان شناختی-دینی، قم، موسسه آموزشی، پژوهشی امام خمینی (ره)، ۱۳۸۹.
- وزارت آموزش و پرورش، سند برنامه درسی ملی، تهران، ۱۳۹۰.
- _____، مبانی نظری تحول بنیادین در نظام تعلیم و تربیت رسمی عمومی کشور، تهران، ۱۳۹۰.
- یثربی، سیدیحیی، عیار نقد ۲، بررسی و نقد فطری بودن دین، قم، مؤسسه بوستان کتاب، ۱۳۸۷.

Selby, david, (2000). Global Education as Transformative Education, ZEP23.

جg. heft 3 september,pp3-9.

Key words in Islam/ Thmas Patrick Hughes.- Belmont: KAZI Publications, Inc, 1994
Oxford Dictionary of English 2006.

COPYRIGHTS

© 2025 by the authors. Licensee Islamic Azad University Jiroft Branch. This article is an open access article distributed under the terms and conditions of the Creative Commons Attribution 4.0 International (CC BY 4.0) (<https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>)

ارجاع: ابراهیمی محسن، نوذری محمود، تبیین مفهوم قرآنی فطرت گرایی توحیدی براساس اندیشه های انسان شناختی آیت الله شاه آبادی (ره)، فصلنامه مطالعات قرآنی، دوره ۱۵، شماره ۶۰، زمستان ۱۴۰۳، صفحات ۲۷-۴۹.