

رویکردی اجتماعی به مبادی عرفانی نظریه فطرت با تأکید بر اندیشه علامه طباطبائی (ره) و استاد مطهری (ره)

تاریخ دریافت: ۹۴/۲/۵

تاریخ پذیرش: ۹۵/۸/۱۳

حمید پارسانیا^۱
عبدالحسین کلانتری^۲
محمد رضا روحانی^۳

چکیده

نظریه فطرت در اندیشه متفکرین مسلمان همواره مورد توجه بوده است؛ در این میان حکمت متعالیه با توجه به طرح قرآن - برهان - عرفان، وجوه متفاوتی بدان بخشیده است که منجر به استحکام در مفضلبندی نظریه مذکور شده است. در بین حکمای صدرایی، علامه طباطبائی (ره) و استاد مطهری (ره) نظریه فطرت را نه تنها در ثمرات فعلی و فکری، بلکه مبتنی بر ظرفیتهای عرفانی حکمت متعالیه مورد تحلیل قرار دادند. بدین معنا فطرت به لحاظ وجودی یکی از وجوه حقیقت محمدیه (ص) می باشد که خداوند آن را در نفوس جهت تکوین صبغه الهی قرار داده است؛ طبق تقریر علامه و مطهری، به واسطه فطرت، شوق و عشق به کمال مطلق و مطلق کمال در ذات موجودات نهاده شده است. انسان به واسطه قوه ناطقه، بالاترین مرتبه از فطرت را داراست تا حدی که می تواند با فطرت خویش به درجه اتحاد با حقیقت محمدیه (ص) نائل شود. از سوی دیگر فطرت، نقش وجودی در فعل و فکر انسان و جامعه نیز دارد؛ چه اینکه هر کنش انسانی و اجتماعی مقرون به شوق به کمالات می باشد که در حاشیه فطرت پا به عرصه جهان اجتماعی نهاده و زیست جهان را شکل می دهد. پرسش مقاله این است که علامه و استاد مطهری با توجه به ظرفیتهای نظری حکمت متعالیه چگونه نسبت مبادی وجودشناختی فطرت را با ثمرات اجتماعی آن پیوند زده اند؟ در این نوشتار از روش شناسی بنیادین استفاده شده است؛ بنابراین مبنای نظری نوشتار متکی بر نظریه فطرت در حکمت متعالیه و چارچوب روشی آن، مبتنی بر روش شناسی اجتهاد متوسط است که در پی یافتن مسیر تحلیلی علامه و استاد مطهری پیرامون سؤال فوق می باشد.

واژگان کلیدی: فطرت، مبادی وجودشناختی، ادراکات و گرایشات، افعال و ملکات، عشق و شوق، علامه طباطبائی، مرتضی مطهری.

۱ عضو هیئت علمی دانشگاه تهران

۲ عضو هیئت علمی دانشگاه تهران

۳ دانشجوی دکتری و مدرس دانشگاه امام صادق نویسنده مسئول: mrezarohani@gmail.com

مقدمه و بیان مسئله

فطرت یعنی آفرینش ابداعی (ابن اثیر، ۱۴۲۶، ج ۳: ۴۵۷)، آفرینش غیر اقتباسی (فراهیدی، ۱۴۱۰، ج ۷: ۴۱۸)، آفرینش خاص و ویژه (راغب‌اصفهانی، ۱۴۱۲: ۳۹۶) که در نگاه حکمت متعالیه اقتضای ذاتی موجودات می‌باشد. از این حیث هر موجودی در رسیدن به کمالات خویش متکی به قوای فطری خود است. در این میان انسان بالاترین مرتبه فطرت را داراست و به اقتضای فطرت در عالم قوه و امکان مسیر تحقق اهداف خویش را طی می‌نماید.

نظریه فطرت در اندیشه متفکرین مسلمان همواره مورد توجه بوده است؛ در این میان حکمت متعالیه با لحاظ طرح قرآن- برهان- عرفان، وجوه ممتازی بدین مفهوم بخشیده که منجر به استحکام در مفصلبندی نظریه مذکور شده است. از این حیث در بین متفکرین شیعی معاصر، رویکرد نوصدرایی به فطرت در حکمت نظری علامه طباطبائی (ره) تبلور خاصی داشته است؛ ظرفیتهای این نظریه، در اندیشه فیلسوف فطرت یعنی مرتضی مطهری نیز به واسطه تلاقی عرفان امام خمینی (ره) و علامه طباطبائی (ره) نمود متفاوتی داشته است.

از این حیث نظریه فطرت نه تنها در ساحت عرفانی و فلسفی تعمیق گشته بلکه به واسطه اندیشه نوصدرایی در لوازم و آثار فردی و اجتماعی نیز توسعه یافته است. به عبارت دیگر، اگر مقوله فطرت در رویکردهای نخستین نظیر نگاه اخوان‌الصفاء تنها با جبالت توحیدی پیوند داشت (۱۴۱۲، ج ۳، ص ۵۱۶)، این امر طبق اصالت وجود در بستر حکمت متعالیه، با حفظ هویت توحیدی، به صورت کثرتی بی‌حد و حصر در همه مراتب فعلی و فکری انسان نمایان شده و توسعه پیدا کرده است.

این نمود فطرت انسانی طبعاً از مسیر ادراکات و گرایشات انسان می‌گذرد که اگر در جهت شکوفایی ظرفیتهای الهی انسان باشد، منشأ آن فطرت مخموره و اگر در مسیر انحطاط و تنازل به حیوانیت باشد، منشأ آن فطرت محجوبه خواهد بود. در این میان مردم به واسطه احتجاب به طبیعت و اشتغال به کثرت در تشخیص متعلق فطرت و مراتب آن، و نه در اصل آن متفاوت می‌باشند، چه اینکه انسانها در اصل عشق به کمال (فطرت ذاتی) و تنفر از نقص (فطرت تبعی) فرق ندارند؛ اما هر یک تشخیص کمال را در منظور خود می‌یابند؛ این اختلاف و تشخیص از عادات و تربیتهای عقاید گوناگون اجتماعی نشئت می‌گیرد.

هرچقدر ادراکات و گرایشات تشدید شود، رفته رفته شاکله انسان تکوین می‌یابد تا حدی که وقتی ملکه تامه فطرت مخموره در انسانی شکل بگیرد، دیگر فعل شر از فرد صادر نمی‌شود؛

مثل انسان کامل که خطوات شیطانی هیچ راه نفوذی در او ندارد از سوی دیگر اگر کسی شاکله تامه فطرت محجوبه را در نفس خود بپروراند، دیگر فعل نیک از وی سلب خواهد شد، چراکه فطرت محجوبه، قلب فکر و فعل او را شکل داده فلذا خیری از او و در او نخواهد بود. براین اساس فطرت اولاً در ادراکات نظری و عملی، ثانیاً در افعال و کنش انسانی و اجتماعی و ثالثاً در شاکله و ملکات رحمانی و شیطانی نمود داشته و موجودیت ارکان فکری و فعلی انسان را شکل می‌دهد. بنابراین فطرت تنها محدود و محصور به ایده جبلت توحیدی نبوده بلکه کاملاً در جریان زندگی روزمره و تعاملات اجتماعی انسان نمود خواهد داشت؛ چنین رویکردی در چشم‌انداز حکمت متعالیه مورد توجه قرار گرفته و زمینه مساعدی جهت تحلیل فطری شئون انسانی را فراهم می‌آورد.

پیشینه تحقیق

فطرت در سنت فلسفه اسلامی، غالباً در تعلق ذاتی انسان به خداوند متعال مورد توجه اندیشمندان قرار گرفته است؛ این معنا بعد از اخوان‌الصفا رفته رفته وسعت یافته است. در نگاه اخوان‌الصفا، خداگرایی و خدا شناسیِ جبلی از لوازم حکمت حق تعالی تلقی می‌گردد - در رسائل اخوان واژه فطرت طرح نشده اما از جبلیت به همان معنا استفاده شده است - چراکه اساساً در انسان تمایل به علت وجود دارد و همین فطرت و جبلت در انسان منجر به طلب علوم و معارف گوناگون الهی و طبیعی می‌گردد (۱۴۱۲، ج ۳: ۵۱۶) این نگاه را صدرالمآلهین نیز بر آمده از سرشت انسانی قلمداد نموده و گرچه از منظری متفاوت برهان فطرت توحیدی را برجسته ساخته اما در حاشیه این تبیین، ظرفیتهای انسانی و اجتماعی فطرت را نیز فعال می‌نماید (۱۹۸۱، ج ۹: ۱۱۹ / ۱۳۶۰: ۲۰۲-۲۰۴ / ۱۳۶۳: ۱۹۹-۲۰۲ و..). که البته همین مبنا تا دوران معاصر مورد اتکا فلاسفه حکمت متعالیه نیز قرار گرفته است.

علامه محمد حسین طباطبائی (ره) نتایج و ثمرات اجتماعی فطرت را به صورت مبسوطی در تفسیر جامع‌المیزان مورد توجه قرار داده‌اند؛ بدینسان علامه نقش فطرت را، نه فقط در تعلق ذاتی انسان به خداوند متعال (فطرت الهی) - که در سنت فلسفه اسلامی بعد از فارابی یعنی از رسائل اخوان‌الصفا تا صدرالمآلهین و متفکرین معاصر خصوصاً متأثرین از ابن عربی مورد تأکید بوده است - بلکه در ساحت تبیین ثمرات این مخلوق ذاتی حق تعالی، در مراتب گوناگون انسانی و جهانهای اجتماعی مورد توجه قرار می‌دهد. شاگردان وی نیز از ظرفیتهای این جریان

مفتوح استفاده نموده و این مسیر را استمرار بخشیده‌اند؛ آنها در تحلیل اجتماعی خویش، رویکردهای متنوعی به نظریه فطرت داشته‌اند و آثار و لوازم اجتماعی فطرت را بسط داده‌اند (مطهری، ۱۳۶۳ و ۱۳۸۷ الف / جوادی آملی، ۱۳۸۴ / مصباح یزدی، ۱۳۸۶ و...).

البته در بین نوصدرائیان نقش مرتضی مطهری، به‌واسطه تأکیدی که به فطرت به عنوان ام‌المعارف مسائل انسانی می‌دهد، ممتاز است (۱۳۷۰: ۶۵). از سوی دیگر، علاوه بر شاگردان علامه، نگاه به فطرت به عنوان پایه‌ای در اصول آنتولوژی اسلام در اندیشه حکیم شاه آبادی (ره) نیز در کتاب *شذرات المعارف* (۱۳۸۶) و *الانسان و الفطره فی رشحات البحار* (۱۳۶۰) و همچنین در رویکرد شاگرد ایشان، امام خمینی (ره) در کتاب *شرح چهل حدیث* (۱۳۸۰) نمود داشته‌است (که البته این مسیر نیز در اندیشه استاد مطهری مؤثر بوده چرا که او در طرح مباحث معرفتی خویش، علاوه بر علامه از نظام فکری امام نیز کاملاً تأثیر پذیرفته و این امر در نظریه فطرت نیز مشهود است)؛ امام خمینی (ره) گرچه با وساطت حکیم شاه آبادی لکن در نگاه به فطرت همان توجه به تعلق الهی و توحیدی انسان را برجسته نموده و لوازم فعلی و فکری آن را تحلیل کرده‌اند (۱۳۸۰: ۱۸۵).

در یک نگاه کلی فطرت الهی و توحیدی در نگاه متفکرین اجتماعی جایگاه ویژه‌ای دارد لکن اهتمام به ثمرات و نتایج فطرت در افکار، اقوال و افعال انسانی با افت و خیز و عمدتاً بر محور حکمت متعالیه تراکم یافته است، تا جایی که به‌واقع تحلیل رویکرد اجتماعی با توجه نظریه فطرت از ابتکارات متفکرین نوصدرایی به شمار می‌رود. چنان‌که، مرتضی مطهری موضوعات اجتماعی فراوانی را با بهره‌گیری از اصل فطرت مورد تحلیل قرار داده و بدینسان ارتباط امور اعتباری اجتماعی را با ذاتیات بیان می‌نماید؛ مانند تکامل‌خواهی (۱۳۵۸: ۱۱۹)، آزادی‌طلبی (۱۳۷۲ الف: ۴۲)، کنجکاو و علت‌یابی بشر (۱۳۷۲ ب: ۱۰۰)، ایجاد تعهد و مسئولیت (۱۳۷۲ الف: ۱۸۹)، صداقت (۱۳۹۲ الف، ج ۲۲: ۳۳)، زیبایی‌خواهی (۱۳۹۲ ج: ۱۱۳) و....

ضرورت و اهمیت تحقیق

مکتب نوصدرایی گرچه تداوم مسیر درهم تنیده اندیشه اجتماعی متفکرین مسلمان است، لکن تفاوت عمده آن با لحاظ ظرفیتهای حکمت متعالیه، در مواجهه با عقلانیت نوظهور غرب است که بر خلاف غالب نحله‌های معرفتی که برخوردی تدافعی در برابر آن داشتند، علاوه بر نگاهی انتقادی، سعی در برقراری دیالوگ با چنین نگرشی را دارد. علامه علی حکیم، به عنوان آغازگر

حکمت نوصدرایی، اولین کسی است که فلسفه صدرایی را با فلسفه غرب تلاقی داده و کوشیده تا با مبانی معرفتی خویش به پرسشهای فلسفه معاصر پاسخ دهد؛ لکن مؤسس حقیقی فلسفه نوصدرایی را باید علامه طباطبایی قلمداد نمود که حکمت نوصدرایی را برپایه غرب‌گزینی انتقادی استقرار بخشید (خسروپناه، ۱۳۹۲). طبعاً این مسیر گرچه با علامه در نیمه دوم قرن ۲۰ به اوج خود رسید، لکن در شاگردان وی نیز تداوم یافت و با نگرش اندیشمندانی چون مطهری، جوادی آملی (حوزه سعادت)، مصباح یزدی (مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ره) و... تثبیت گردید.

براین اساس تفکر نوصدرایی موضوعات اجتماعی را اولاً با ابتنا به مبانی معرفتی غرب، تحلیل و تعمیق می‌نماید. ثانیاً به نقد و بررسی این مبانی همت گماشته و سره از ناسره آن را مشخص می‌کند. ثالثاً نقاط خلأ نظریه مذکور را با اتصال به مبانی آن شرح و تفصیل می‌نماید. رابعاً ضمن تبیین موضع چالش‌برانگیز در نظریه مطروحه، پاسخ آن را در نگاه اصولی حکمت اسلامی جستجو می‌نماید و خامساً وجوه امتیاز نظریه خودی را نسبت به نظریه رقیب با برقراری ارتباط و اتصال مفهومی میان اصول موضوعه و مبانی اسلامی برجسته می‌سازند (این فرایند تحلیلی در غالب آثار استاد مطهری مانند علل گرایش به مادیگری، فلسفه اخلاق، نقدی بر مارکسیسم، جامعه و تاریخ، نظام حقوق زن در اسلام، فلسفه تاریخ، فطرت دیده می‌شود).

بحث فطرت به عنوان ام‌المعارف اسلامی در نگاه علامه و استاد مطهری، مهم‌ترین مبانی معرفتی تلقی می‌شود که در فرایند مذکور در گام چهارم و پنجم (یعنی نقطه نهایی تحلیل) قرار می‌گیرد. علامه در موضوعات مختلف انسانی و اجتماعی خصوصاً در تفسیر المیزان و استاد مطهری در تحلیل مسائل گوناگون معرفتی و غیرمعرفتی / ادراکی و گرایشی / فعلی و فکری / ذاتی و عرضی / و... از نظریه فطرت استفاده نموده و جایگاه مرکزی این مقوله را در نظام فکری اسلام نمایان می‌سازند. بدین معنا یکی از شاخصهای ممتاز در اندیشه نوصدرایی تلفیق میان مبانی معرفتی و اقتضائات جهان معاصر یا به تعبیر بهتر عرضه ابهامات معرفتی جهان معاصر به حکمت اسلامی است. در این بین توجه به اتصالات مفهومی که فطرت توحیدی را به جهان اجتماعی پیوند می‌زند، از اهمیت بالایی برخوردار است؛ این رویکرد در آثار علامه و استاد مطهری در تعامل انسان و جامعه / انسان و فرهنگ / جامعه و تاریخ نمایان شده است. بدین معنا انسان به واسطه اختیار و اراده - که از بزرگترین سرمایه‌های فطری اوست - در زندگی اجتماعی وارد شده و اقتضائات فطری را از حالت بالقوه به حالت بالفعل درمی‌آورد و از این طریق فعل

انسانی و کنش اجتماعی را شکل می‌دهد. لذا هر کنشی از ما از سوی متکی بر فطرت و از سوی دیگر مبتنی بر اقتضائات فردی و اجتماعی است که وجه حقی و وجه خلقی افعال را شکل می‌دهد.

کنش اجتماعی طبق نظریه فطرت نه صرفاً ساخته امر الهی (جبرگرایی کلامی) و نه فقط ساخته جامعه و تاریخ (جبرگرایی اجتماعی) و نه تنها بافته اراده و قصد انسان است (اختیارگرایی) بلکه انسان در فعل و کنش خویش در پیوستاری آلیاژی از جبر و اختیار در عوامل مادی و ماورائی غوطه‌ور است که وجه خلقی و حقی را در هم آمیخته و موجب تحقق کنش می‌گردد. در این مقاله ضمن تجمیع مباحث معرفتی، به تبیین روابط مفهومی در ثمرات فکری و فعلی فطرت نه تنها در بستر حیات فردی بلکه در جهان اجتماعی پرداخته خواهد شد؛ بی‌شک در این بین چگونگی ارتباط مبانی عرفانی نظریه فطرت به ثمرات فردی و اجتماعی آن در رفتار و کنش انسانی و اجتماعی اهمیتی دو چندان دارد.

اهداف و پرسشهای تحقیق

جایگاه فطرت در منظومه اندیشه اجتماعی علامه و استاد مطهری در حاشیه فلسفه الاجتماع صدرائی موضوعیت یافته و بدینسان به واسطه ماهیت بنیادی این تحلیل، اهداف نظری را دنبال می‌کند. بی‌شک دال مرکزی این رویکرد در نسبت میان امر فطری و امر اجتماعی نمایان می‌گردد که از سوی قابلیت تفسیر کثرت (در عین وحدت) در جامعه و فرهنگ و از سوی دیگر قابلیت تحلیل وحدت (در عین کثرت) در نظریه فطرت را نمایان می‌سازد. براین اساس حکمای نوصدرایی بر پایه مواجهه فعال با علوم اجتماعی نه تنها از ظرفیت به وجود آمده در میدان علمی غرب، در لایه‌بندی اندیشه خویش بهره می‌برند بلکه مبتنی بر رویکرد غرب‌گزینی انتقادی بستری جهت تعمیق اصول و مبانی صدرایی حول محور نظریه فطرت فراهم می‌سازند؛

با این مبنا ارتباط فطرت با فعل و کنش انسان به‌عنوان موجودی مختار و ارادی که در جهان اجتماعی زیسته و تطور می‌یابد، مهم‌ترین هدف این تحقیق به شمار می‌رود. در نتیجه، اولاً ادراکات نظری و عملی ثانیاً گرایش‌های فطری و طبیعی، ثالثاً رفتار و افعال انسانی و رابعاً شاکله و ملکات انسانی در حاشیه نظریه فطرت محل بحث خواهد بود. اما فارغ از ثمرات فطرت، هدف مهم دیگر در این بحث نظری معطوف به موقعیت فطرت در ساختار وجودی جامعه است که با

نظریه اعتباریات علامه و تقریر استاد مطهری پیوند می‌خورد که تأثیر و تأثرات فطرت را در گستره سیال جامعه و تاریخ نشان می‌دهد.

روش‌شناسی

بحث از مقولات و مفاهیم نظری در جامعه‌شناسی طبعاً در حیطه فلسفه علوم اجتماعی قابل طرح است. براین اساس روش بحث نیز در مطالعه اسنادی و کتابخانه‌ای متناسب با فضای فلسفه علم الاجتماع خواهد بود، چه اینکه اساساً بحث در خصوص مفاهیم بنیادین و برقراری نسبت میان مفاهیم، تصورات و گزاره‌های اصلی یا عوامل خاص در این قلمرو تعریف می‌شود.

با این نگاه تحلیل اجتماعی نظریه فطرت در کلیت اندیشه علامه طباطبائی در رویکرد استنتاجی و منطقی و با تمرکز بر متون نظری وی انجام می‌شود که به صورت قضایای شرطیه در قالب ماده‌القضایا و صورت‌القضایا تفصیل یافته و در مباحث محتوایی (و چستی گزاره‌های مربوط به تعاریف از مفاهیم اصلی) و نیز مباحث ساختاری (یعنی چگونگی به کاربردن یا تعریف و ترکیب کردن قضایای مربوط به تعریف در کنار یکدیگر) نمود می‌یابد.

بدینسان روش عقلی، نه تنها در محتوا بلکه در قالب تحقیق نیز ورود دارد، فلذا دست‌افزار و نردبان روش اجتهادی است (جوادی‌آملی، ۱۳۹۰: ۴۱۵). روش اجتهادی در این نوشته مبتنی بر نظریه اجتهاد متوسط صادق آملی لاریجانی سازمان یافته است (۱۳۸۴: ۴-۲۴) اجتهاد متوسط براساس اجتهاد متجزی، و نه مطلق، تعریف می‌شود که مبتنی بر نگاه تخصصی به موضوعات شکل یافته و از این حیث محقق نگاه اجتهادی خود را با تکیه بر منابع نقلی و عقلی در علوم (از جمله علوم اجتماعی) در باب موضوع علمی ارئه می‌دهد^۱.

ابتنا اجتهاد متوسط به تحلیل متن نیز بر درکی رئالیستی و ارسطویی (در کتاب *انالوطیقا*) از متن برپایه استنتاج منطقی می‌باشد که از طریق فراگرد استدلال مبتنی بر مبانی موضوعه انجام می‌شود. ریشه این سنخ از تحلیل در روش تحلیل هندسه‌دانان یونانی در حل مسائل منطقی است؛ در این نگاه، تحلیل فلسفی به دنبال تبیین یک مطلب با ارجاع به مبانی آن می‌باشد. جان بوریدان یکی از مهم‌ترین فلاسفه قرون وسطی در یک جمع‌بندی، این سنخ تحلیل فلسفی را در سه طبقه‌بندی تحلیل تجزیه‌ای، تحلیل تفسیری و تحلیل بازگشتی مورد توجه قرار می‌دهد (محمدزاده، ۱۳۸۳: ۷۳-۷۴).

۱ درباره کاربست این نظریه در روش‌شناسی علوم اجتماعی نک: دانایی فرد، ۱۳۸۹: ۱۳۳-۱۶۴.

تحلیل تجزیه‌ای عبارت است از روشی در تحقیق که مبتنی بر کاوش یک کل مانند مرکبهای مفهومی است به نحوی که نشان دادن نحوه ترکیب اجزا با یکدیگر، تصدیق به گزاره مشتمل بر حکم کل را ممکن سازد (روشی که در فلاسفه‌ای چون لایب‌نیتز و کانت و بالمآل متفکران نوکانتی نظیر زیمل نیز برجسته می‌گردد). تحلیل بازگشتی عبارت است از بررسی کلیه مقدمات قریب و بعید که نهایتاً منجر به اثبات گزاره‌ای معین گردد (سیر از قضایا به سوی اصول موضوعه که در متفکرین ساختارگرا یا پساساختارگرا نظیر لوی اشتراوس، فوکو، دریدا و... دیده می‌شود) و تحلیل تفسیری یعنی تفسیر یک یا چند گزاره یا مفهوم که صدق و کذب یک گزاره معین را نشان می‌دهد (که منتج به تعمیق قضایا می‌گردد چنان‌که در رویکرد جامعه‌شناسی تاریخی نو-وبری‌ها نظیر هابرماس این منظر مورد توجه و تأکید قرار گرفته است) اما روش تحلیل فلسفی از منظر متفکرین مسلمان نمود کلیت در هم تنیده و انباشتی از تحلیلهای سه‌گانه فوق است. چنان‌که علامه تحلیل تجزیه‌ای را در *اصول فلسفه و روش رئالیسم* تغلیظ نموده اما در *رساله منامات* یا بخش‌هایی از *رساله اعتباریات* این سهم را به تحلیل بازگشتی و یا تحلیل تفسیری اختصاص داده‌اند، مع‌الوصف همواره در متون و نصوص فلسفی علامه تضاریبی از طبقه‌بندی سه‌گانه فوق نمایان می‌شود که تنها وجه غالب را (به قول یاکوبسن) در میان وجوه موجود دیگر به سختی می‌توان یافت.^۱

لذا بحث در خصوص ثمرات فطرت در معرفت اجتماعی و برقراری نسبت میان مفاهیم موضوعه، گزاره‌های اصلی و یا عوامل خاص مبتنی بر روش استنتاجی و منطقی خواهد بود که به‌صورت قضایای شرطیه در قالب ماده‌القضایا و صورت‌القضایا تفصیل می‌یابد که هم مباحث محتوایی و هم مباحث ساختاری را در برمی‌گیرد. این اصول در نگاه علامه طباطبائی با افعال و ملکات و در بیان استاد مطهری با ادراکات و گرایشات پیوند خورده است که می‌توان اتصال آن را در مبانی نظری این دو متفکر پیگیری نمود.

مباحث نظری: فطرت در حکمت متعالیه

صدرالمتألهین به فطرت نگاهی عام و دربرگیرنده صفات مذموم و ممدوح دارد؛ وی ضمن توجه به امور محسوس، از فطرت نفس ناطقه و فطرت بدن سخن به میان آورده که فطرت نفس، امر

۱ تحلیل متن ناظر به رویکردهای متنوع زبانی و هرمنوتیکی بستری از استراتژی‌های گوناگون تفسیری را به‌وجود می‌آورد (نک: فلیک، ۱۳۹۱: ۳۶۸-۳۸۱) اما جهت‌گیری این رساله از این مناقشات البته عمیق و عریق متفاوت است، چه اینکه مطابق اهداف و سؤالات رساله پرداختن به مناقشات زبانی تحلیل متن در بستر مأموریت آن تعریف نمی‌شود.

قدسی در مقابل فطرت بدن - از اجسام پست عالم محسوسات - است که نازل‌ترین مراتب وجود و دورترین آن از امور قدسی می‌باشد (ملاصدرا، ۱۳۵۴: ۴۴۳). لذا انسان بماهو انسان به واسطه حضور در نشئه مادی و حسی، استحقاق عذاب دارد مگر اینکه با افعال نیک، فطرت معصیت را جبران کند (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۹: ۲۳۶). لذا فطرت در مقابل غرائز و طبیعت انسانی نمی‌باشد بلکه به لحاظ وجودی در طول آنها قرار می‌گیرد. پس توجه به حقیقت وجودی فطرت، اهمیت ویژه‌ای دارد؛ چرا که اولاً نمایانگر وجه باطنی خلقت و ویژه خداوند است، ثانیاً این نگاه در ثمرات و نتایج فعلی و فکری انسان و حتی در شکل‌گیری ملکات اخلاقی نمایان می‌شود.

علامه طباطبائی در رساله توحید ذاتی (بالاترین مرتبه توحید) به تحلیل و بررسی مقوله فطرت از حیث ثمرات انسانی و اجتماعی آن می‌پردازد (۱۳۸۸، ۳۵). ایشان بر اساس هدف خاصی، مقوله فطرت را در رساله معطوف به ذات الهی بررسی می‌نمایند و این معنا را به امتیازات اسلام گره زده و سپس تبیین آن را در دو حوزه افعال و ملکات انسانی تدقیق می‌کنند.... علامه معتقد است که میراث گذشتگان از انبیا، معلمین، متألهین و فلاسفه آن است که ذات در بردارنده همه کمالات و مبراً از همه نقائص است و همه صفات او، عین ذاتش می‌باشد اما آنچه درکش، مخصوص اسلام است متنها درجه توحید ذاتی می‌باشد که در لسان عرفا به حقیقت محمدیه (ص) شهرت یافته و مرتبه مخصوص انسان کامل است (۱۳۸۸: ۳۳) براین اساس علامه یک معنای ضمنی را در لفافه طرح می‌کنند و آن اینکه فطرت به لحاظ وجودی از شئون مرتبه توحید ذاتی حق تعالی است نه از شئون فعلی یا صفاتی. مطهری (۱۳۶۳: ۱۱-۲۴) نیز ضمن تحلیل معنای لغوی و اصطلاحی فطرت و توجه به خلقت ابتدائی، ابداعی، غیر تقلیدی و بی‌سابقه فطرت، بدین معنا می‌پردازد که انسان به نوعی از جبلت آفریده شده که برای پذیرش دین آمادگی دارد و اگر به حال طبیعی رها شود همان راه را انتخاب می‌کند، مگر اینکه عوامل خارجی او را از راهش منحرف نماید. لذا در نگاه وی نیز اولین و مهم‌ترین ثمره فطرت در پیوند درونی و ذاتی انسان به مقوله توحید به عنوان دال مرکزی دین می‌باشد.

او در رویکردی معناشناختی به تبیین ترادفات معنایی سه‌گانه فطرت، صبغه و حنیف می‌پردازد؛ از این حیث تناظر میان فطرت، صبغه (رنگ الهی) و حنیف (میل به حقیقت) قرینه‌ای بر سنخیت فطرت و توحید می‌باشد گو اینکه فطرت، صبغه و رنگ خدایی دارد؛ رنگی که خدای متعال در متن تکوین، انسان را به آن رنگ، متلون کرده است (همان: ۲۷).

خداوند در طینت انسان دو فطرت مخموره غیر محجوبه مرحمت نموده است؛ اول؛ مخمر بالذات که فطرت عشق به خیر و سعادت است و دوم؛ مخمر بالعرض که فطرت تنفر از شر و شقاوت است. این دو فطرت در جمیع انسانها وجود داشته و محکوم احکام طبیعت نشده و وجهه روحانیت در آنها باقی است. لذا فطرت، وجودی دو وجهی دارد که مبین عشق به کمال در همه موجودات است. امام این کلام خود را بدین نحو تکمیل می‌کنند که قلب و مرکز فطرت دو سویه دارد؛ یک جهت به عالم روحانیت؛ و جهت دیگر به عالم طبیعت (الخمینی، ۱۳۷۷: ۷۶-۷۸).

مطهری نیز مانند امام به تحلیل فطرت ذاتی و فطرت عرضی پرداخته و معتقد است انسان، بالذات، دنبال رسیدن به کمال مطلق است و به هر درجه‌ای از کمال که برسد، آرام نمی‌گیرد؛ و عارضاً فطرت فرار از نقص هم لازمه همین معناست چراکه وقتی که جاذبه کمال مطلق، انسان را به سوی خودش بکشاند، قهراً نقطه مقابلش فرار از نقص خواهد بود (۱۳۹۲ الف، ج ۱۵: ۹۷۹). در نتیجه، فطرت به لحاظ وجودی، از محدودیت تنفر دارد و کمال مطلق و جمال مطلق را می‌خواهد، ولی در مصداق از باب اشتباه، سراغ مظاهر محدود می‌رود فلذا بعد از وصال، سرخوردگی یافته و دنبال محبوب دیگر می‌رود (مطهری، ۱۳۹۲ الف، ج ۳: ۵۱۹). اما اگر انسان به کمال مطلق خودش (یعنی آنچه در فطرت اوست) برسد، در آنجا آرام می‌گیرد و دلزدگی و تنفر پیدا نمی‌کند و طالب تحول نیز نیست (مطهری، ۱۳۷۳: ۱۶۹) والا انسان در هیچ مرحله‌ای از تکامل متوقف نمی‌شود، به هر مرحله‌ای از تکامل برسد باز مرحله بعد را می‌خواهد... این یک بُعد خارق‌العاده در وجود انسان است (همان، ۱۳۹۲ الف، ج ۱۵: ۵۵۷؛ شاه‌آبادی، ۱۳۶۰: ۷۰-۵).

لذا میان کانون دل و احساسات انسان و کانون هستی یعنی کمال مطلق، جذب و انجذابی مرموز وجود دارد گویی غیر این «من» یک «من» دیگر نیز در وجود انسان مستتر است (مطهری، ۱۳۶۴، ج ۵: ۳۵) که انسان را به سوی خود می‌کشد؛ ریشه همه این تکاملات، در فطرت آدمی است (همان، ۱۳۵۸: ۲۵۴). خداوند متعال رنگ خویش را متن هستی نهاده و قوی‌ترین و شدیدترین جلوه آن را در سرشت انسان قرار داده به گونه‌ای که با محوریت نفس ناطقه هر کمال و نفعی در انسان بواسطه فطرت متحقق می‌گردد (سایر موجودات نیز فطرت مخصوص بخود را دارند که آنها را بسوی کمال رهنمون می‌گردد).

لذا انسان به واسطه فطرت خویش ظرفیت بی‌نهایت را دارد، به واسطه این ظرفیت (یعنی فطرت) می‌تواند کمال مطلق را (یعنی مرتبه احدیت حق تعالی را) در خود جای دهد؛ این مرتبه معطوف به بی‌نهایت کمالات و آرزوهای متعدد نمی‌شود (چراکه کمالات متعدد در مرتبه کثرات

است و نه مرتبه کمال مطلق که مرتبه احدیت حق تعالی است (مطهری، ۱۳۷۳: ۱۷۰). انسان در درون خود، خواهان کمالی است که مطلق و نامتناهی است؛ انسان محبوب و مطلوبی مبری از قید محدودیت دارد (جوادی آملی، ۱۳۸۴: ۵۱).

در واقع همه مراتب عالم در حرکت وجودی به سمت کمال مطلق اند؛ انسان نیز به حسب فطرت خویش عاشق کمال مطلق (فطرت اصلی) و منزجر از نقص و عدم (فطرت تبعی) می باشد؛ اقتضای این دو فطرت شوق رسیدن به کمال است چراکه انسان ذی شعور به واسطه فطرت، نقص خویش را درک می کند و کمال مطلق را نیز درک می کند، وابستگی ذاتی به ذات اله را درک می کند، ... در نتیجه شوق به ادبار از نقص و استقبال از کمال را درمی یابد.

صاحب شوق همیشه در این حال است که چیزی را دارد و چیزی را ندارد لذا ذات واجب الوجود دارای شوق نیست، دارای عشق است که از ناحیه ذات و از ناحیه موجودات معشوق مطلق است (ابن سینا، ۱۳۷۵: ۱۴۲) فلذا بالجمله شوق، مقرون به کاستی اما عشق بدور از تکدر و ناخالصی و برتر از هرگونه نقص و نیستی است (ملاصدرا، ۱۳۵۴: ۱۵۲) و در همه چیز چه کامل و چه ناقص عشق فطری و جبلی / شوق غریزی و حرکت ذات به سمت حق نهاده شده است (ملاصدرا، ۱۳۸۱: ۱۳۵). بنابراین در نگاه عرفانی حکمت متعالیه، فطرت به لحاظ وجودی در بالاترین مرتبه عالم و در ظل احدیت ذات باری تعالی تجلی یافته و یکی از شئون حقیقت محمدیه (ص) می باشد که نمایانگر عشق و شوق عالم به کمال مطلق است. این امر از مرتبه احدیت تنزل یافته و در قوس نزول، شوق به کمال را در هر یک از منازل عالم به حسب قابلیت آن مرتبه افاضه می نماید؛ در این راستا، فطرت با کامل ترین وجه خود در انسان تجلی می یابد به نحوی که شوق به کمال در همه افعال و ملکات، به واسطه افاضات فطرت تحقق می پذیرد لذا مبادی وجودی فطرت، فارغ از نسبتی که در مراتب هستی دارد، در شئون گوناگون فعلی و فکری انسان نیز فعلیت متمایزی دارد که این امر در اندیشه علامه و استاد مطهری در ثمرات و آثار فطرت مورد تأکید قرار می گیرد.

ثمرات فطرت در ادراکات و گرایشات

علامه در رساله توحید به فطرت به لحاظ وجودی اشاره نموده، سپس ناظر بدین جهت، به ثمرات شگفت انگیز فطرت می پردازد (طباطبائی ۱۳۸۸: ۳۵). البته وی عمده ثمرات فردی و اجتماعی فطرت را در تفسیر المیزان شرح و بسط داده است. در این نگاه نقش فطرت در

ادراکات عملی انسان نه تنها معطوف به کلیات افعال در عنوان اولی بلکه ناظر به جزئیات افعال در عنوان ثانوی نیز می‌باشد. بدین معنا فطرت علاوه بر اینکه متن عمل را مشترک بین نیکی و بدی تعریف می‌نماید؛ - مثل تصرف در مال که مشترک بین تصرف در مال یتیم و تصرف در مال خویش می‌باشد- یا مانند همبستری که مشترک بین زنا و نکاح می‌باشد. در گام ثانوی، در جزئیات اعمال نیز ورود داشته و به انسان موضوع نیکی یا بدی را الهام می‌نماید که مثلاً تصرف در مال یتیم و هم‌خوابگی با زن اجنبی فجور است و در مقابل تصرف در مال خویش و نکاح تقواست (طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۲۰: ۵۰۰). لذا علامه منشأ علوم عملی را از ناحیه خداوند متعال می‌داند. بدون اینکه عقل نظری یا حس و تجربه بشری در آن نقشی داشته باشد (همان: ۵۰۷). در نگاه علامه دلالت این امر در مورد رفتار و کنش انسانی و اجتماعی عمومیت دارد بنابراین چنان‌که در مثالهای علامه دیده می‌شود فطرت در مقام درک افعال و کنشها نه تنها در ساحت فردی بلکه در اجتماع منزلی تا اجتماع مدنی نیز مداخلت دارد، لذا همه اعمال انسان در هر عرصه‌ای ملهم از فطرت الهی یا همان جوهر نطقی می‌باشد.

جوهر نطقی انسان همان فطرت است (ملاصدرا، ۱۳۶۳: ۲۰۱) و مهم‌ترین شأن انسان، فاعل علمی و واجد نفس ناطقه بودن آن است و گرنه باقی حیوانات نیز قوای دیگر فعلی را دارند، لکن در این امر با انسان متفاوت‌اند. گو اینکه ظرفیت علمی انسان بیشترین ظرفیتی است که می‌تواند یک مخلوق داشته باشد؛ چنان‌که آدم (ع) تمام اسماء الله و حقائق را شناخت و حتی به ملائکه نیز تعلیم فرمود (مطهری، ۱۳۷۳: ۸). اشرفیت فطرت بر سایر قوا نیز به واسطه همین شأنیت علمی آن در نسبت با انسان است.

بر این اساس فطرت در علوم عملی انسان نقش درآک و فعّالی داشته و در واقع نسبت به هیچ فعلی ساکت و صامت نیست؛ چنانچه گذشت فطرت دو وجه غیبی و طبیعی دارد؛ وقتی وجه طبیعی غلبه پیدا کند، فطرت محکوم و مقهور طبیعت شده و به تعبیر امام تبدیل به فطرت محجوبه می‌شود که همه اعمال شر از آن ناشی می‌گردد، اما اگر وجه غیبی فطرت غلبه پیدا کند، آنگاه فطرت مخموره در همه افعال نمود یافته و حرکت انسان را به سوی کمال مطلق محقق می‌سازد.

البته نقش فطرت به افعال و افکار ختم نمی‌گردد بلکه در علوم نظری نیز قابل توجه می‌باشد. علامه (۱۳۷۴، ج ۵: ۵۰۸-۵۱۱) همه علوم را هدایت الهی قلمداد کرده و ضمن نقد پزیتیویسم به واسطه انحراف و اعوجاج از این حقیقت، بازگشت علوم نظری را نیز به فطرت انسانی می‌داند چه اینکه علوم سه دسته‌اند: (۱) علوم مربوط به خواص اشیا خارجی (خداوند

طریق حس و تجربه را قرار داده است)، ۲) بدیهیات عقلی (که خداوند از طریق تسخیر به انسان عطا نموده است که حس نمی‌تواند باطلش کند) و ۳) علوم عملی؛ که فطرت در هر سه مورد موضوعیت دارد.

استاد مطهری ضمن تأکید به تصدیقات فطری که مقدم بر تصدیقات تجربی بوده و اصول تفکر انسان را شکل می‌دهند (۱۳۶۴، ج ۲: ۱۴۶)، در مقاله پنجم *اصول فلسفه و روش رئالیسم* در باب کثرت در ادراکات (۱۳۹۲ الف، ج ۶، ص ۲۹۵) نیز منطبق بر اندیشه علامه، معتقدند که هر تصویری که بر ذهن عارض شود، یک منشأ واقعی دارد و تا نفس به واقعیت آن متصور با علم حضوری نرسیده باشد، نمی‌تواند آن تصور را بسازد و حتی تصورات موهومه نیز در اصل منشأ واقعی دارند و عناصر اولیه آن تصورات از واقعیاتی سرچشمه می‌گیرد.

با این نگاه، مطهری گرایش‌های انسان را برخلاف سایر موجودات آگاهانه، انتخابی و اجتماعی می‌داند که در پنج ساحت برجسته می‌گردند: ۱. حقیقت‌جویی ۲. گرایش به خیر و فضیلت ۳. گرایش به جمال و زیبایی ۴. گرایش به خلاقیت و ابداع ۵. عشق و پرستش (مطهری، ۱۳۶۳: ۵۹-۹۱). بدینسان وی از سویی به تبیین اثر فطرت در تصورات و تصدیقات و از سوی دیگر به تحلیل گرایش‌های پنج‌گانه فطری در انسان توجه می‌نماید و بالمآل گرایش به کمال و عشق را محور گرایش‌های عملی انسان قلمداد می‌کند؛ چه اینکه از منظر وی نیز حقیقت فطرت همان عشق به کمال و انزجار از نقص و کاستی می‌باشد.

استاد مطهری با تأکید بر گرایش‌های فطری و تجمیع آنها در یک گرایش کلی، به نام گرایش به عشق و شوق، اولین اتصال میان مبانی عرفانی و ثمرات کاربردی فطرت را مورد تأکید قرار می‌دهند؛ فطرت به لحاظ وجودی از بالاترین مراتب وجود است که شوق انسان به کمالات را نمایان می‌سازد؛ انسان شوق به کمال دارد (به خاطر فطرتش) و این شوق از طرفی به علوم و ادراکات فطری متکی است و از طرف دیگر منجر به فعل و کنش نیز می‌گردد؛ چراکه اساساً شوق جزئی از مقدمات اصلی در تحقق فعل به شمار می‌آید.

ثمرات فطرت در رفتار و افعال

شوق به کمال (که ذاتی فطرت انسان است) به واسطه تعلق به حیات طبیعی دچار انحراف می‌شود که این امر خود به واسطه نوع عادات و تربیت‌هاست (الخمنی، ۱۳۷۷: ۸۰-۱). لذا فطرت مخموره مسخ شده و مبدل به فطرت محجوبه می‌گردد که همه شرور انسان از آن برمی‌خیزد؛ در این

معنا، شوق انسان نیز به جای کمالات حقیقی و کمال مطلق یعنی توحید ذاتی، محدود و معطوف به عالم ماده می‌گردد فلذا از کمالی به کمال دیگر حرکت می‌نماید تا شاید مطلوب خویش را بیابد بنابراین اگر انسان در حیات اجتماعی خود، مدیر یک بخش می‌شود، در مرتبه بعد، میل به مدیر کلی، معاونت، ریاست، حکومت، سلطنت و... دارد. از این حیث به تعبیر امام خمینی (۱۳۷۷: ۸۱) عشق و شوق به ریاست و سلطنت در انسان فطرتاً محدود به عالم ماده و اقتضائات زمانی و مکانی نیست بلکه فی الواقع عشق سلطنت مطلقه در نهاد انسان است، و از محدودیت آن متنفر است. اما چون فطرت، مقهور و محجوب گشته بنابراین شوق به کمال در مرتبه پست و نازلی ظهور می‌یابد. بنابراین فطرت تنها در افعال نیک موضوعیت ندارد بلکه در طول افعال انسان می‌باشد یعنی فطرت مخموره، افعال تکامل‌دهنده و فطرت محجوبه، افعال تنازل‌دهنده را محقق می‌سازند.

علامه بیان دیگری از این معنا دارد که صفات فعلی انسان کلاً از فطرت نشئت می‌گیرد مثل اختیار، اراده، غایتمندی و اباحه در اعمال که همه ریشه در فطرت انسان دارند؛... [خداوند] در ناحیه افعال، اباحه را به امور ضروری زندگی، اختصاص داد، همان‌گونه که فطرت اقتضا دارد؛ و سپس به آن، در کوچک و بزرگ کارها، جهت الهی داد، و آنگاه این شیوه را در تمام ابعاد زندگی (مکانها، زمانهای گوناگون، حال صحت، بیماری، دارایی، ناداری، مرگ و حیات و دیگر حالات و تمام افعال)، گسترش داد، به صورت آئینی درآمد که توحید را در عین یگانگی در این کثرت حفظ کرد، و این کثرت را نیز در عین گوناگونی‌اش در توحید، صیانت نمود. پس مغتنم شمار که این، به خداوند سوگند، نعمتی است که با آسمان‌های هفت‌گانه استوار و زمین آرام، برابری نمی‌کند (۱۳۸۸: ۳۶). انسان جبراً، مختار است و فطرتاً نیز محکوم به اباحه است. لذا این نیست که دوگان فطرت و اباحه در مورد نفس انسان در برابر یکدیگر باشند (اینکه فردا این کنم یا آن کنم. این دلیل اختیارست ای صنم) بلکه فی الواقع انسان فطرتاً موجودی اباحه‌گر است و می‌تواند میان دو امر، اختیار نماید، یکی را به حسب شهوت، جذب نماید و دیگری را به حسب غضب، دفع کند؛ اباحه و اختیار و اراده انسان که در ظرف جهان اجتماعی به منصه ظهور می‌رسد، نمایانگر وجه استکمالی فطرت انسان است؛ چراکه انسان می‌تواند با انتخاب خود از میان مسیرهای گوناگون، راه خود را برگزیده و به سمت سعادت یا شقاوت پیش رود.

اگر آدم در بهشت الی‌الابد باقی می‌ماند در همان مرتبه فطرت نخستین و غیراستکمالی متوقف می‌شد اما هبوط آدم، زمینه اکتساب فطرت والاتری را به واسطه علم و عبادت برای آدم و

اولاد او فراهم نمود که نتیجه آن درجات بهشت الهی است؛ و ارزش این امر یعنی استكمال و اکتساب فطرت روحی انسان از وجود انبیا و اولیا حتی از وجود پیامبر اکرم (ص) نیز برتر، مهم‌تر و عظیم‌تر است (ملاصدرا، ۱۳۷۵: ۳۵۲).

استاد مطهری در مقام تفصیل تجلیات فطرت در رفتار و کنش انسانی و اجتماعی در حوزه‌های مختلف به عمومیت فطرت انسانی توجه نموده‌اند؛ {نظیر تکامل‌خواهی (تقدی بر مارکسیسم، ۱۳۵۸: ۱۱۹)، آزادی‌طلبی (جامعه و تاریخ، ۱۳۷۲ الف: ۴۲)، کنجکاو و علت‌یابی بشر (علل‌گرایی به مادیگری، ۱۳۷۲ ب: ۱۰۰-اسلام و نیازهای زمان، ۱۳۸۷ ب، ج: ۲: ۱۹۲)، تقدیس و ستایش (خدمات متقابل اسلام و ایران، ۱۳۶۲: ۲۵۳)، منشأ دین (مجموعه آثار، ۱۳۹۲ الف، ج: ۳: ۵۹۹)، عصیان در برابر تحمیلات (جامعه و تاریخ، ۱۳۷۲ الف: ۴۱)، ایجاد تعهد و مسئولیت (جامعه و تاریخ، ۱۳۷۲ الف: ۱۸۹)، دفاع از عقیده و کوشش در بسط آن (جامعه و تاریخ، ۱۳۷۲ الف: ۲۲۵)، عدالت‌خواهی (سیری در سیره ائمه اطهار، ۱۳۷۲ ج: ۲۶۵)، تمایل به رسیدن به مقام قرب الهی (ختم نبوت، ۱۳۹۲ ب: ۱۷)، خداستایی (شرح منظومه، ۱۳۸۸: ۱۱۹)، عفت (۱۳۹۲ الف، ج: ۲۱: ۲۶۳)، صداقت (۱۳۹۲ الف، ج: ۲۲: ۳۳)، جمال‌طلبی و زیبایی‌خواهی (فلسفه اخلاق، ۱۳۹۲ ج: ۱۱۳)، و...}.

ثمرات فطرت در شاکله و ملکات

در انسان نسبت با افعال دو مقوله ملکه و حال وجود دارد؛ (حال همان فعل است که بحث آن گذشت) اما ملکه، صورت علمی راسخی است که به واسطه آن، فعل انسان به آسانی یا بدون نیاز به تأمل انجام می‌گیرد... از این حیث وقتی صورت علمی تکرار گردد، بالمآل رسوخ آن در نفس بیشتر و زوال آن سخت‌تر خواهد شد، تا جایی که رفتار انسان بدون تأمل و تأنی و به آسانی صادر می‌شود. از سوی دیگر، ملکه موجب تضعیف صور علمی دیگر و حتی زوال آنها می‌شود... این امر استمرار می‌یابد تا حدی که ملکه تام در انسان شکل می‌گیرد که فعل انسان به واسطه شدت و قوت صورت علمی، بدون اندک تأملی از انسان صادر می‌شود. بنابراین ملکه نیز ذومراتب بوده و تنها در کامل‌ترین وجه آن امکان تحقق صورت منافی و خلاف ملکه وجود ندارد (طباطبائی، ۱۴۲۸ الف: ۳۹۳). در این مرتبه ثمره فطرت در ملکات آن است که انسان کامل، فقط خداوند سبحان را می‌بیند لذا به غیر حق تعالی توجه نمی‌کند، پس دیگر موضوعی برای خصلت‌های ناپسند باقی نمی‌ماند (طباطبائی، ۱۳۸۸: ۳۵).

علامه در *المیزان* ضمن توجه به دو طریق اخلاقی دنیاگرا (در تعالیم فلاسفه و حکمای اخلاق و بر محور عقائد انسانی و اجتماعی) و آخرت‌گرا (در تعالیم انبیا الهی و بر محور عقائد و تکالیف عمومی و دینی)، به طریقه سوم (مخصوص اسلام و قرآن) تأکید می‌نمایند که انسانها در این طریقه طوری تربیت می‌شوند که دیگر موضوعی برای رذائل اخلاقی باقی نمی‌ماند؛ طریقه اخلاق توحیدی رذائل را از طریق رفع از بین می‌برد، نه دفع؛ این شیوه اخلاقی اجازه نمی‌دهد که رذائل در دلها راه یابد تا در صدد بر طرف کردنش برآیند، بلکه دلها را آنچنان با معارف خود پر کرده که دیگر جایی برای رذائل باقی نمی‌ماند. بدین معنا وقتی کسی به کمالات حق تعالی یقین داشته باشد، دیگر در دلش جایی برای ریا و سمعه و ترس از غیر خدا و امید به غیر خدا و تمایل و اعتماد به غیر خدا، باقی نمی‌ماند و تمام رذائل از او رخت برمی‌بندد. لذا طریقه سوم که طریقه قرآن است بر اساس توحید خالص (توحید ذاتی یا همان مرتبه وجودی فطرت) بنا شده، توحیدی که تنها و تنها در اسلام دیده می‌شود و خاص اسلام است و نتیجه آن عبودیت محض است و محور آن محبت و عشق به کمال مطلق است (۱۳۷۴، ج ۱: ۵۳۴-۵۴۲).

این نگرش معطوف به تکوین ملکه تامه توحیدی در انسان است (که شاکله انسان را مُمَحَّض در فطرت نموده) و انسان را در اعمال و رفتار خویش متوجه عشق به کمال مطلق می‌سازد و از آنجا که کمال مطلق، جامع مطلق کمالات است فلذا از انسان چیزی جز کمالات و فضائل سر نمی‌زند و این مسیر و مسلک را به‌خاطر شدت و قوت نفس در توجه و جذب به محبوب حقیقی در پیش می‌گیرد. این عشق و محبت یکی از مهم‌ترین ثمرات فطرت (نتیجه توحید ذاتی) می‌باشد.

در طریق توحیدی وقتی ایمان انسان شدت و قوت یافت، یاد و ذکر او را همواره دوست داشته و اسماء حسناى الهی را در نظر می‌گیرد و این عشق و شوق در او رو به زیادت می‌گذارد تا جایی که ... هیچ چیزی را نمی‌بیند مگر آنکه خدای سبحان را قبل از آن و با آن می‌بیند و موجودات در نظرش از مرتبه استقلال ساقط می‌شوند و بالمآل در اعمال و رفتار خویش نه در پی کسب کمالات بلکه به دنبال جلب نظر محبوب و معشوق خویش است و علت این جذب به همان فطرت انسان در عشق به جمال می‌باشد (طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۱: ۶۳۱-۶۳۳).

علامه در فصل پنجم رساله *اعتباریات* ضمن بیان لوازم اعتباریات نکته ظریفی را اشاره می‌نماید؛ معلول (در فضای حقائق) نمی‌تواند تخلف کند اما مأمور (در فضای اعتباریات) می‌تواند تخلف نماید و به حرف آمر گوش ندهد. لذا در این موارد انسان فطرتاً اعتباری بر

اعتبار دیگر حمل می‌کند یا در مورد اعتباری که تزلزل بیشتری دارد، لوازم خیر و شری متناسب با اعتبار اول، اعتبار می‌نماید؛ تو گویی جهت تضمین اعتبار متزلزل اول، اعتباری دیگر برای تقویم و تحکیم آن می‌آید و بدین معنا پاداش و عقاب معطوف به اعتبار اول می‌گردد (مثلاً معلمی که می‌گوید اگر نمره ۲۰ بگیری، جایزه‌ای به تو می‌دهم = اعتباری رو اعتبار) اما فی الواقع ثواب و عقاب به واسطه ضعف تأثیر است و الا اگر شدت و قوت وجود داشته باشد، دیگر نیازی به اعتبار دوم نخواهد بود و همان امر برای اطاعت کافی است (۱۴۲۸: ۱، ۳۵۰) لذا اعمال و افعال اولیا حق از سویی به واسطه شدت امر حق تعالی و از سوی دیگر به خاطر قوت توجه نفس انسان نه تنها معطوف به ثواب و عقاب نیست بلکه ناظر به حقیقت و باطن امر می‌باشد؛ تو گویی در این معنا انسان کامل به واسطه فطرت خویش با حقیقت عمل ارتباط برقرار می‌کند نه با لفظ و لباس عمل.

بنابراین اگر یک فعل یا کنش برای انسان عادی با حواس طبیعی او در ارتباط است، برای انسان کامل همان عمل با شهود غیبی وی در اتصال است. فلذاست که اگر امثال ما، حقیقت عمل را با خواندن از متون مقدس ظاهراً حس می‌کنیم (خوردن مال یتیم مانند خوردن آتش است/نساء، ۱۰) اما انسان کامل این حقیقت را با عقل شهودی و به واسطه عمق تأثیر فطرت خویش (قوه ملهمه) می‌یابد.

علامه درباره نسبت بین شاکله و فطرت بر این اصل تأکید دارند که انسان کامل در عمل به مقتضای فطرت، از تعلقات مادی بریده و با مرتبه توحید ذاتی متحد می‌شود و بدینسان در همه افعال، افکار و اقوال خویش آینه تمام نمای فطرت می‌گردد. اما در مقابل، افعال انسانی که فطرت الهی را محکوم طبیعت نماید برآمده از فطرت مسخ شده یا فطرت محجوبه خواهد بود. چه اینکه همان‌طور که فطرت مخموره، ملکه افعال نیک را در انسان شکل می‌دهد، فطرت محجوبه نیز، ملکه افعال شر را در انسان شکل می‌دهد.

وقتی چنین ملکه‌ای در نفس پیدا شد، قهراً نمی‌گذارد انسان التفاتی به حق و دعوت فطرت نماید لذا در چنین حالتی حق و باطل اعمال مشتبه می‌گردد (طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۷: ۲۷). بنابراین وقتی ملکه (یا شاکله‌ای) در نفس رسوخ نماید، نفس ناگزیر در اجابت خواسته‌های آن است، چنان‌که شخص فحاش وقتی ملکه دشنام دادن در نفسش مستقر گشت، هر چه تصمیم بگیرد، باز هم نمی‌تواند از آن خودداری کند، یا فرد مرد متکبر و لجوج نمی‌تواند نفس خود را به

تواضع و دارد، و اگر هم احیاناً در مواقف خطرناک خاضع شود، خضوعش ظاهری و ریایی است، و در باطن همان متکبر و لجوجی است که بود. (طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۷: ۷۰).

بنابراین فطرت در سه مرتبه در اعمال انسان (فردی یا اجتماعی) مؤثر است؛ (۱) ادراکات عملی (۲) فعل و کنش انسانی (۳) شاکله و ملکه که البته بازگشت هر سه مورد به علم و ادراک فعل می‌باشد؛ یعنی هرچقدر علم در نفس شدیدتر و پرنفوذتر باشد، تأثیر بیشتری نیز خواهد داشت؛ و هر چقدر، ضعیف‌تر و رقیق‌تر باشد بالتبع تحقق فعل نیز سست‌تر و حتی در صورت وقوع، زائل شدن آن راحت‌تر خواهد بود و اصلاً به همین دلیل است که ملکه تامه مانع از صورت علمی مخالف می‌گردد چراکه ملکه تامه شدیدترین مرتبه علمی می‌باشد (طباطبائی، ۱۴۲۸ الف: ۳۸۸-۳۹۳).

علم تنها یکی از مبادی اختیار است، فلذا قوی بودن علم به تنهایی اراده به فعل را در پی ندارد (چنان‌که یقین به ضرر سیگار، لزوماً اجبار به ترک آن را در پی نخواهد داشت) هر قدر که یقین قوی باشد باز هم انسان را مجبور به اجتناب نمی‌کند، بلکه وادارش می‌کند به اینکه باز هم با اختیار خود از (استعمال سیگار) خودداری کند (طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۱۱: ۲۲۲). لذا گرچه صور علمی افعال انسان، نقش مهمی در تحقق فعل دارند لکن دیگر عوامل درونی و بیرونی نیز در تحقق فعل تأثیرات خاص خود را دارند مثل تأثیر مزاج یا تأثیر عوامل اجتماعی در تحقق فعل؛ چنان‌که گذشت فطرت در ادراکات، گرایشات، افعال و ملکات تأثیر بسزایی دارد، حال باید دید فطرت چه نسبتی با عواملی نظیر طبیعت و جامعه دارد؟

فطرت و ساختار وجودی جامعه

انسانیت یک طرح جامع دارد که انسان با یک نیروی درونی دینامیکی یعنی فطرت به سوی آن حرکت می‌کند؛ پیامبران آمده‌اند برای اینکه مراقب باشند که فرد از این مسیر خارج نشود (مطهری، ۱۳۹۲ الف، ج ۱۵: ۸۲۱). مطهری بر این معنا تأکید می‌کند که این طرح الهی یک نیروی استاتیک نمی‌باشد چراکه مثلاً در ملائکه این نیروی درونی وجود دارد لکن به صورت استاتیک و نه دینامیک، اما در انسان این نیروی الهی به گونه‌ای دینامیکی حضور دارد.

البته پویایی فطرت در هر دو حرکت انسان به سوی سعادت یا شقاوت می‌باشد یعنی وجود فطرت الهی اقتضای سیطره دائمی وجوه روحانی نفس را نداشته بلکه چه بسا وجوه طبعی فطرت بر انسان مستولی گشته و فطرت مسخ شده در ادراک و افعال انسان نمایان شود؛ پویایی فطرت

یعنی اینکه فطرت شوق رسیدن به کمال را در انسان ایجاد می‌کند لکن منطبق بر اقتضائات عالم ماده یعنی وجوه قوه و فعل / اختیار و اراده در انسان که لازمه آن تبلور شوق و اشتیاق در قالب اراده‌مندی انسان است.

در این راستا، اگر فطرت متوجه به طبیعت شده و محکوم به احکام آن گردد لاجرم محجوب از عالم اصلی خویش شده و مبدأ جمیع شرور و منشأ جمیع شقاوتها خواهد شد (فطرت محجوبه). وقتی فطرت مخموره، به فطرت محجوبه مبدل می‌گردد، خداوند انبیا عظام را ارسال می‌نماید که به فطرت مخموره کمک کرده و حجابهای آن را کنار زنند لذا شرعیات یا در توجه دادن فطرت است به کمال مطلق یا در دورکردن فطرت است از دنیا و طبیعت (الخیمینی، ۱۳۷۷: ۷۸-۸۰). از این حیث، همان‌طور که عوامل اجتماعی می‌تواند منجر به شکوفایی فطرت الهی شود، از سوی دیگر همین عوامل نیز می‌تواند فطرت را مسخ نموده و در حجاب قرار دهد.

استاد مطهری فطرت را نه تنها در تکوین شاکله فردی انسان بلکه در تدوین شاکله نوعی انسان در جامعه نیز مورد توجه قرار می‌دهد (مطهری، ۱۳۹۲ الف، ج ۱۵: ۷۹۹). (طبق این نگاه) از سویی همان فطرت اولیه مسیر انسان را تعیین می‌کند و از سوی دیگر جامعه... البته خود جامعه هم مجبور است از نوعی فطرت پیروی کند (همان: ۱۴۵). لذا انسان فطری همراه با یک سلسله ارزشهای بالقوه متولد می‌شود و مثل درختی است که باید به او آب و نور و لوازم دیگر رساند تا رشد کند و اینها در او به وجود آید اما «انسان مکتسب» انسان ساخته شده با فعل، فکر و قول می‌باشد که می‌تواند هماهنگ با ارزشهای فطری باشد (انسان راستین) یا اینکه حیات او بر ضد ارزشهای فطری باشد (انسان مسخ شده و مادی) (مطهری، ۱۳۷۱: ۲۴۱). بدین معنا لزوماً فطرت انسانی مقهور انسان مکتسب (در بستر فرهنگی و اجتماعی) نخواهد بود چه اینکه همین فطرت به انسان، نوعی حریت و امکان و آزادی می‌دهد که او را بر عصیان در برابر جبر ساختارهای اجتماعی توانا می‌سازد (همان، ۱۳۷۲ الف: ۴۱). بنابراین اولاً جامعه از یکسری اصول فطری پیروی می‌کند که در قالب اعتباریات اجتماعی تبلور می‌یابد و ثانیاً عوامل اجتماعی، فطرت انسانی را مقهور نمی‌سازد چراکه انسان با اراده و اختیار خویش می‌تواند، در برابر این قبیل عوامل ایستادگی نموده و مسیر دیگری را در افعال خویش در پیش گیرد.

فطرت و جهان اجتماعی

فطرت در ارتباط تنگاتنگی با زندگی انسان قرار دارد؛ از فکر و اندیشه تا عمل و پیشه، با الفئات فطری در هم آمیخته تا حدی که انسان بدون فطرت، نه حیوان است و نه جماد بلکه اصلاً

موجود نیست. در بخش قبل، نگاه حکمت متعالیه پیرامون نسبت میان جامعه و فطرت را به لحاظ وجودی طرح نمودیم. اینکه فطرت و جامعه بر یکدیگر تأثیر و تأثر دارند و اینکه جامعه همان‌طور که می‌تواند منجر به تعالی فطرت گردد، می‌تواند زمینه بروز فطرت مسخ شده را نیز فراهم آورد؛ از نظر تاریخی، حیات اجتماعی بشر مملو از نقاط عطفی است که ظرفیتهای فطرت مخموره منجر به شکوفایی جماعتی شده یا در مقابل اقتضائات فطرت محجوبه منتج به سقوط جماعتی گشته است؛ از این حیث مؤلفه‌های حیات اجتماعی در سیر حرکت فطری انسان جایگاه مهمی دارد.

بر این اساس شوق به کمال (که ذاتی فطرت انسان است) به واسطه نوع عادات و تربیت‌های اجتماعی دچار انحراف شده و در بستر فطرت محجوبه قرار می‌گیرد (الخمینی، ۱۳۷۷: ۸۰-۸۱). این رویکرد به عادات و سنن اجتماعی در نگاه علامه و استاد مطهری با مقوله اعتباریات اجتماعی نیز پیوند می‌خورد چه اینکه هر جامعه‌ای مجموعه‌ای از اعتباریات را دارد که نه تنها آن را در رسیدن به اهداف خویش کمک می‌کند، بلکه وجه تمایز و هویت بخش آن جامعه نیز محسوب می‌شود.

اعتباریات، ناظر به ادراکات عملی (ناظر به احکام اعتباری و ارادی/ باید و نباید) می‌باشد که در مقابل ادراکات حقیقی (ناظر به احکام واقع/ هستی و نیستی) تعریف می‌گردد (مطهری، ۱۳۶۴، ج ۱: ۳۵). اعتباریات به دو بخش تقسیم می‌شوند: اعتباریات پیش از اجتماع (جهت تداوم اصل انسان: مثل ادراکات معطوف به جهازات هاضمه) و اعتبارات بعد از اجتماع (جهت تداوم نسل انسان مثل ادراکات معطوف به جهازات جنسی) افعالی که متعلق قسم اول هستند به شخص قائم‌اند و افعالی که متعلق قسم دوم می‌باشند، به نوع مجتمع قائم‌اند (طباطبائی، ۱۳۸۷ الف: ۱۲۵).

اعتبارات اجتماعی در نگاه علامه، جایگاه ممتازی دارد؛ چنان‌که نه تنها در رسائل نظری بلکه در *المیزان* نیز در حوزه‌های مختلف بدین معنا متعرض شده‌اند که قوام جامعه بر پایه اعتبارات اجتماعی است؛ از ازدواج و تکلم تا رئاست و حکومت، همه در حاشیه این قسم از اعتبارات مطرح می‌شوند (۱۳۷۴، ج ۸: ۶۴ / ج ۱۴: ۳۴۷ و...). این تأکید تا بدانجاست که علامه در رساله علم در تعریف اعتباری در برابر حقیقی، اعتباری را آنچه که عقل عملی جهت نیازمندی انسان در معیشت اجتماعی محقق می‌سازد، تلقی می‌کنند (۱۳۸۷ ب، ج ۲: ۱۴۴). لذا فطرت الهی در تکوین برخی اعتبارات عمومی در اجتماعات انسانی مثل استخدام، تعاون، اجتماع و عدل نقش برجسته‌ای دارد. چنان‌که علامه (۱۳۸۷ الف: ۱۳۰-۱۳۵/ مطهری، ۱۳۹۲ الف، ج ۱۳: ۷۲۶)

سلسله تکوین جامعه را مبتنی بر فطرت و طبیعت انسان این گونه تحلیل می‌کنند: انسان به واسطه فطرت درک می‌کند که برای رفع نیازهای خود باید به سوی دیگران رفته و ایشان را استخدام نماید، بعد با فطرت خویش بدین نتیجه می‌رسد که برخی نیازها برآورده نمی‌شود، مگر با تعاون و همکاری هم‌نوعان بعد به این نتیجه می‌رسد باید اجتماعی تشکیل دهد و پس از آن فطرتاً بدین نتیجه می‌رسد که در این تعاملات اجتماعی باید عدالت و انصاف را رعایت کند تا دیگران نیز درباره او همین گونه عمل نمایند.

مطهری نه تنها جهت مصونیت نظریه علامه از نظریات رقیب مانند راسل یا مارکس، بلکه در راستای تبیین نسبت فطرت با حیات اجتماعی بر این باور است که انسان دارای دو «مَن» است: مَن سفلی (حیوانی) و مَن علوی (انسانی و الهی). براین اساس طبیعت انسان، واقعیت وجودی اوست که نه تنها ابعاد مادی بلکه ساحات ملکوتی را نیز شامل می‌شود که همواره عرصه منازعه میان مَن علوی و مَن سفلی است. انسان به حسب مَن علوی خودش، کمالاتی واقعی و نه قراردادی دارد که در این معنا همه کمالات به وجود برمی‌گردد (مَن علوی) و همه نواقص عدم محض‌اند (مَن سفلی) (۱۳۹۲ الف: ۷۳۷-۷۳۹). بنابراین فطرت علاوه بر نقش اولی و بالذات در تکوین جامعه (در اعتبارات عمومی اجتماعی) در استمرار زندگی اجتماعی بشر (در اعتبارات خصوصی) نیز نقش مهمی دارد چه اینکه فطرت به‌عنوان مَن علوی (فطرت مخموره) جامعه را در مسیر تعالی قرار می‌دهد و به‌عنوان مَن سفلی (فطرت محجوبه) زمینه انحطاط و سقوط جامعه را فراهم می‌آورد چنان‌که وقتی زعما و رؤسا جامعه مانع از شکوفایی قوای فطری مردم در علم و عمل شوند، ناگزیر مَن سفلی بر چنین جامعه‌ای سیطره یافته و مسیر تحقق شقاوت را هموار می‌نماید. بنابراین فطرت در تعاملی دوسویه با فرد و جامعه قرار دارد و می‌تواند زمینه بروز اعتلا و یا انحطاط اجتماعات را محقق نماید.

عبدالله جوادی‌آملی (۱۳۹۳، ج ۱: ۷۵)، نظریه اعتباریات علامه را نه تنها در چارچوب نظریه فطرت (که استاد مطهری تفصیلاً پرداخته‌اند) بلکه فراسوی آن (به استناد رساله الولایه علامه) در قالب ظرائف عرفان اجتماعی مدنظر قرار داده است؛ وی اعتبارات اجتماعی و فطرت الهی را دارای رابطه‌ای درونی می‌داند چه اینکه انسان براساس صرف اعتباریات اجتماعی، نه می‌تواند با گذشته خود رابطه تکوینی برقرار کند و نه می‌تواند با آینده خود در ارتباط عینی باشد. پس ارتباط وثیقی میان اعتباریات و فطرت وجود دارد تو گویی قلب اعتباریات، در فطرت نمود یافته است؛ در غیر این صورت اعتباریات، سراب معانی اجتماعی خواهد بود و به هیچ مقصدی

ارجاع نخواهد داشت؛ در این معنا جز از طریق ظرفیتهای فطری ولایت نمی‌توان از ظاهر اعتباریات اجتماعی عبور کرد به باطن آن (یعنی فطرت) دست یافت.

بنابراین رویکرد مرتضی مطهری و عبدالله جوادی آملی در طول یکدیگر و در قالب تحلیل اعتباریات اجتماعی در قالب محوریت فطرت الهی می‌باشد که از این حیث وزن وزین فطرت در تقریر ایشان قابل توجه است؛ چنان‌که اعتباریات لوفرض عدم وجود فطرت، ارتباط و اتصال خود را نه تنها با آسمان بلکه با زمین نیز از دست خواهد داد چه اینکه حیثیت ذاتی موجودات زمینی از تجلیات وجودی فطرت الهی است. بنابراین فطرت نه فقط در ادراکات و گرایشات و نه تنها در شاکله و ملکات انسانی بلکه در تکوین خصائص اجتماعی نظیر تعاون و همکاری نقش داشته و حتی در گامی فراتر در جهت‌گیری جامعه به سمت سعادت یا شقاوت نیز مدخلیت دارد، چنان‌که در تحلیل علامه وقتی فطرت محجوبه باعث شکل‌گیری جامعه طبقاتی شده و اختلاف میان انسانها رواج می‌یابد، خداوند از طریق عامل بیرونی یعنی انبیا و اولیا الهی، فطرت را از حجاب در آورده و ظرفیتهای آن را احیا می‌نمایند تا دوباره جهان اجتماعی در راستای فطرت مخموره مسیر صلاح را در پیش گیرد.

جمع‌بندی

فطرت از شئون حقیقت محمدیه (ص) است که نمایانگر عشق و شوق عوالم به کمال مطلق و مطلق کمال می‌باشد. این فیض الهی در مراتب عالم تنزل یافته و شوق و عشق را در وجود عوالم افاضه می‌نماید؛ از این حیث، موجودات و مخلوقات عالم فطرت مخصوص به‌خود را دارند که موجد شوق و عشق ذاتی آنها به حق تعالی است. در این میان فطرت انسانی همه ظرفیتهای وجودی فطرت را داراست؛ فطرتی که هم‌شأن حقیقت محمدیه (ص) بوده و کسی که با چنین فطرتی متحد شود تو گویی با انسان کامل متحد شده است.

اما شوق و عشق انسان به اعتبار حیات در عالم ماده، از مسیر قوه و فعل می‌گذرد که در نهایت به انتخاب و اراده و اختیار یکی از دو مسیر سعادت یا شقاوت منجر می‌شود. پس فطرت انسانی هر دو وجه نفس حیوانی و نفس ملککی را در خود دارد، که تجلی وجهه طبعی یا غیبی آن می‌باشد به عبارت دیگر، فطرت نه تنها شوق به کمال را در مسیر سعادت افاضه می‌کند (فطرت مخموره) بلکه شوق به کمال را در مسیر شقاوت را نیز افاضه می‌نماید (فطرت محجوبه). بنابراین اگر فطرت نبود، انسان را یارای اندیشیدن و فعل ورزیدن نبود.

این افاضات فطرت انسانی از مسیر ادراکات و گرایشات انسان می‌گذرد لذا اگر در جهت شکوفایی ظرفیتهای الهی انسان باشد، منشأ آن فطرت مخموره و اگر در مسیر انحطاط و تنازل به حیوانیت باشد، منشأ آن فطرت محجوبه خواهد بود. در این میان مردم به واسطه احتجاب به طبیعت و اشتغال به کثرت در تشخیص متعلق فطرت و مراتب آن، و نه در اصل آن متفاوت می‌باشند، چه اینکه انسانها در اصل عشق به کمال (فطرت ذاتی) و تنفر از نقص (فطرت تبعی) فرق ندارند؛ لکن هر یک تشخیص کمال را در منظور خویش می‌یابند؛ این اختلاف و تشخیص از عادات مختلف و تربیتهای و عقاید گوناگون نشئت می‌گیرد.

هرچقدر ادراکات و گرایشات تشدید شود، رفته رفته شاکله انسان تکوین می‌یابد تا حدی که وقتی ملکه تامه فطرت مخموره در انسانی شکل بگیرد، دیگر فعل شر از او صادر نمی‌شود. مثل انسان کامل که خطوات شیطانی هیچ راه نفوذی در او ندارد از سوی دیگر اگر کسی شاکله تامه فطرت محجوبه را در نفس خود بیوراند، دیگر فعل نیک از وی سلب خواهد شد چراکه فطرت محجوبه قلب فکر و فعل او را شکل داده فلذا خیری از او و در او نخواهد بود.

در نتیجه، اولاً ادراکات نظری و عملی ثانیاً رفتار و کنش انسانی و ثالثاً شاکله انسان در حاشیه فطرت متحقق می‌گردد. در این میان، فطرت با عوامل طبیعی و اجتماعی نیز در ارتباط تنگاتنگی قرار دارد چه اینکه این عوامل می‌تواند تأثیرگذاری فطرت را قبض و بسط نماید، یا می‌تواند زمینه بروز فطرت مخموره یا محجوبه را تسهیل نماید. براین اساس فطرت نه تنها در تکوین برخی خصائص نوعی انسان مانند استخدام و تعاون نقش دارد بلکه در جهت‌گیری فرهنگی جوامع گوناگون نیز مؤثر است؛ لذا علامه و استاد مطهری اینکه جامعه‌ای به سمت انحطاط یا اعتلا رود، نیز از تأثیرات فطرت اجتماعی است؛ بنابراین اعتبارات ساخته و پرداخته اجتماعات گوناگون گرچه حسب ظاهر با یکدیگر متفاوت اند لکن باطن تمام آنها، همان فطرت الهی است و به همین اعتبار، شرعیات اجتماعی در نصوص دینی نیز دارای وحدتی یکپارچه است چراکه گرچه ظاهر اعتبارات به حسب اقتضائات و شرائط زمانی و مکانی، متنوع و متکثر است لکن دارای باطن فطری واحدی می‌باشد که تنها به واسطه اتصال به انسان کامل می‌توان از این کثرات گذشت و به وحدت فطری عالم دست یافت.

منابع

- قرآن کریم
- ابن اثیر، مبارک بن محمد (۱۴۲۶)، *النهايه في غريب الحديث و الاثر*، قم: دارالتفسير.
- ابن سینا (شیخ الرئيس) (۱۳۷۵)، *الاشارات و التنبیها*، قم: نشر البلاغ.
- اخوان الصفا (۱۴۱۲)، *رسائل اخوان الصفاء و خلان الوفاء*، بیروت: الدار الاسلامیه.
- آملی لاریجانی، صادق (۱۳۸۴). «علم اصول و فلسفه تحلیلی»، فصلنامه نقد و نظر، شماره ۳۷-۳۸، صص ۴-۲۵.
- پارسانیا، حمید (۱۳۹۰)، *روش‌شناسی انتقادی حکمت صدرایی*، قم: کتاب فردا.
- پارسانیا، حمید (۱۳۹۲)، *نظریه و فرهنگ: روش‌شناسی بنیادین تکوین نظریه های علمی*، راهبرد فرهنگ، شماره ۲۳، صص ۷-۲۹.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۴)، *فطرت در قرآن*، قم: نشر اسراء.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۹۳)، *تحریر رساله الولایه*، قم: اسراء.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۹۰)، *وحی و نبوت در قرآن*، قم: اسراء.
- خسروپناه، عبدالحسین (۱۳۹۲). *تعامل و تقابل نوصدرائیان با جریان‌های فکری*، تهران: مؤسسه روزگار نو.
- خمینی، روح الله (۱۳۷۷)، *شرح حدیث جنود عقل و جهل*، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره).
- خمینی، روح الله (۱۳۸۰)، *شرح چهل حدیث*، تهران: مؤسسه نشر آثار امام خمینی (ره).
- دانایی فرد، حسن و حسین بابایی مجرد (۱۳۸۹)، «روش‌شناسی نظریه‌پردازی در حوزه علوم انسانی؛ تأملی بر رویکرد دانشمندان اسلامی»، *معرفت فلسفی*، شماره ۲۹، صص ۱۳۳-۱۶۵.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد (۱۴۱۲)، *مفردات الفاظ قرآن*، تحقیق صفوان عدنان داوودی، بیروت: دار القلم.
- شاه‌آبادی، محمد علی (۱۳۶۰)، *رشحات البحار*، تهران: نهضت زنان مسلمان.
- شاه‌آبادی، محمد علی (۱۳۸۶)، *شذرات المعارف*، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- طباطبایی، محمد حسین (۱۳۷۴)، *المیزان فی تفسیر القرآن*، قم: دفتر انتشارات اسلامی.
- طباطبایی، محمد حسین (۱۳۸۷ الف)، *اصول فلسفه رئالیسم*، قم: بوستان کتاب.
- طباطبایی، محمد حسین (۱۳۸۷ ب)، *رساله علم در مجموعه رسائل علامه طباطبائی*، قم: بوستان کتاب.
- طباطبایی، محمد حسین (۱۳۸۸)، *رساله توحید در مجموعه رسائل توحیدی*، قم: بوستان کتاب.

- طباطبایی، محمد حسین (۱۴۲۸ الف)، رساله المنامات و النبوات در مجموعه رسائل سبعة، قم: نشر باقیات.
- طباطبایی، محمد حسین (۱۴۲۸ ب)، رساله فی الاعتباریات در مجموعه رسائل سبعة، قم: نشر باقیات.
- فراهیدی، خلیل بن احمد (۱۴۱۰)، کتاب العین، قم: انتشارات هجرت.
- محمدزاده، رضا (۱۳۸۳)، «تحلیل فلسفی»، فصلنامه پژوهشنامه فلسفه دین، شماره ۴، صص ۶۷-۱۰۰.
- مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۸۶)، معارف قرآن (انسان شناسی)، قم: انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (قدس سره).
- مطهری، مرتضی (۱۳۹۲ ج)، فلسفه اخلاق، تهران: صدرا.
- مطهری، مرتضی (۱۳۵۸)، نقدی بر مارکسیسم، تهران: صدرا.
- مطهری، مرتضی (۱۳۶۲)، خدمات متقابل اسلام و ایران، تهران: صدرا.
- مطهری، مرتضی (۱۳۶۳)، فطرت، تهران: صدرا.
- مطهری، مرتضی (۱۳۶۴)، اصول فلسفه و روش رئالیسم، تهران: صدرا.
- مطهری، مرتضی (۱۳۷۰)، مقدمه‌ای بر جهان‌بینی اسلامی (۵)، تهران: صدرا.
- مطهری، مرتضی (۱۳۷۱)، مسئله شناخت، تهران: صدرا.
- مطهری، مرتضی (۱۳۷۲ ب)، علل گرایش به مادیگری: مقدمه‌ی ماتریالیسم در ایران، تهران: صدرا.
- مطهری، مرتضی (۱۳۷۳)، انسان در قرآن، تهران: صدرا.
- مطهری، مرتضی (۱۳۸۷ الف)، یادداشت‌های استاد مطهری، تهران: صدرا.
- مطهری، مرتضی (۱۳۸۷ ب)، اسلام و نیازهای زمان، تهران: صدرا.
- مطهری، مرتضی (۱۳۸۸)، شرح منظومه، تهران: صدرا.
- مطهری، مرتضی (۱۳۹۲ الف)، مجموعه آثار، تهران: صدرا.
- مطهری، مرتضی (۱۳۹۲ ب)، ختم نبوت، تهران: صدرا.
- مطهری، مرتضی (۱۳۷۲ الف)، جامعه و تاریخ، تهران: صدرا.
- مطهری، مرتضی (۱۳۷۲ ج)، سیری در سیره ائمه اطهار، تهران: صدرا.
- ملاصدرا (صدر المتألهین) (۱۳۵۴)، المبدأ و المعاد، ترجمه جلال الدین آشتیانی، تهران: انجمن فلسفه ایران.
- ملاصدرا (صدر المتألهین) (۱۳۶۰)، اسرار الآیات، تهران: انجمن حکمت و فلسفه.
- ملاصدرا (صدر المتألهین) (۱۳۶۳)، مفاتیح الغیب، تهران: مؤسسه تحقیقات فرهنگی.
- ملاصدرا (صدر المتألهین) (۱۳۷۵)، مجموعه رسائل فلسفی صدر المتألهین، تصحیح اصفهانی، تهران: انتشارات حکمت.

- ملاصدرا (صدر المتألهین) (۱۳۸۱)، کسر الاصنام الجاهلیه، مقدمه و تصحیح جهانگیری، تهران: بنیاد حکمت صدرا.
- ملاصدرا (صدر المتألهین) (۱۹۸۱)، الحکمه المتعالیه فی الأسفار العقلیه الأربعه، بیروت: دار احیاء التراث العربی.