

فصلنامه فلسفه و کلام اسلامی آینه معرفت
دانشگاه شهید بهشتی، زمستان ۹۱

Research Journal of Islamic Philosophy and
Theology of Shahid Beheshti University

نظریه خدانشناسی و دین فطری در آراء علامه طباطبایی

محمد غفوری نژاد*

چکیده

علامه طباطبایی به عنوان فیلسوفی مانوس با کتاب و سنت، نظریه خدانشناسی و دین فطری را از منابع دینی اقتباس کرده و در راه تبیین عقلانی آن کوشیده است. خدانشناسی فطری براساس ادراک احتیاج به موجودی غیر محتاج، شناخت خداوند از طریق نظم جهان، شناخت خداوند از طریق علم حضوری معلول به علت و خدانشناسی از طریق علم به ثبات واقعیت تقریرهایی است که علامه در مواضع مختلف از خدانشناسی فطری ارائه کرده است. وی همچنین انسان را فطرتاً خداگرا می‌داند و این گرایش فطری را براساس محبوبیت فطری پروردگار، گرایش فطری به تأمین کننده سعادت، امید فطری به خداوند در شاداید و ... تبیین می‌کند. علامه دین اسلام را فطری معرفی می‌کند. وی در تفسیر این انگاره، گاه تلاش می‌کند تا اصول اعتقادی اسلام را از طریق تمسک به مقتضیات فطرت اثبات نماید و گاه در صدد برمی‌آید با تبیین‌های ویژه خود، مجموعه معارف اسلام (شامل اعتقادات، اخلاقیات و احکام) را متناسب با ساختمان وجودی انسان معرفی کند.

کلید واژه‌ها: علامه طباطبایی، فطرت، خدانشناسی فطری، دین فطری، ادراکات فطری، گرایش‌های فطری.

طرح مسئله

علامه سید محمد حسین طباطبایی اگر مؤثرترین عالم شیعی معاصر نباشد، بدون شک یکی از تاثیرگذارترین هاست. علامه فیلسوفی است که با آیات و روایات نیز مأنوس است. این نکته باعث شده است که وی از طریق آموزه‌های کتاب و سنت به نظریه فطرت دست یابد و با ذهن فلسفی خود آن را به لحاظ عقلانی تئوریزه نماید.

اهمیت علامه در سیر تطورات نظریه فطرت، تنها معلول آرای که در این حوزه ارائه کرده است، نیست؛ بلکه وی از آن حیث که برجسته‌ترین استاد شهید مطهری در حوزه فلسفه و تفسیر است و بر اندیشه‌های او - به عنوان اندیشمندی مؤثر و نوآور در مبحث فطرت - به طور مستقیم یا غیر مستقیم، تأثیر گذار بوده است، در نوآوری‌های او سهیم است (تفصیل نوآوری‌های شهید مطهری در زمینه فطرت از همین قلم را بنگرید به: غفوری نژاد، *تطور تاریخی نظریه فطرت در فلسفه و عرفان اسلامی*، فصل دهم؛ اجمال این نوآوری‌ها و جایگاه او در سیر تطورات نظریه فطرت را آینه معرفت، ص ۱۳۴-۱۰۵ بنگرید).

علامه بحث مستقل و مستوفایی راجع به فطرت به سان آنچه در شاه‌آبادی (گزارش تفصیلی و تحلیلی آراء او در بحث فطرت را بنگرید به: همان، فصل هفتم؛ همو، نقش فطرت در اثبات مبدأ در منظومه معرفتی حکیم شاه‌آبادی) و استاد مطهری مشاهده می‌شود، ندارد؛ اما در مواضع متعدد و به مناسبت‌های گوناگون، به فطرت انسانی استشهاد می‌کند. به طور کلی، کارکردهای معرفتی نظریه فطرت در آثار علامه طباطبایی به نحو چشمگیری نسبت به گذشتگان توسعه یافته است (بنگرید به: همو، نقش فطرت در اثبات مبدأ در منظومه معرفتی حکیم شاه‌آبادی). بسط این کارکردها در سه حوزه کلام اسلامی، معرفت‌شناسی و جامعه‌شناسی برجسته‌تر است. نگارنده در مجال دیگری به مطالعه آن دسته از آراء معرفت‌شناختی و جامعه‌شناختی علامه که بر نظریه فطرت مبتنی است، پرداخته و درصدد نشر آن است. در این مقام مروری تحلیلی بر آن دسته از اندیشه‌های کلامی علامه، که در آن از نظریه فطرت بهره جسته است، خواهیم داشت.

آیا اساساً علامه طباطبایی انگاره خداشناسی فطری را می‌پذیرد؟ آیا اساساً خداشناسی فطری، در منظومه فکری علامه، چیزی غیر از شناخت خداوند از طریق عقل و در عرض

آن است؟ یا آنکه آن را به خدانشناسی عقلانی ارجاع می‌کند؟ رابطه این انگاره با نظریه ادراکات فطری علامه چیست؟ دیدگاه علامه در باب خداگرایی فطری چیست؟ آیا تبیین علامه از خدانشناسی فطری از طریق ارجاع آن به خداگرایی فطری است، یا او به هر دو دیدگاه در عرض هم قائل است؟ نظر علامه در مورد فطری بودن دین اسلام چیست و چه تفسیرهایی از آن ارائه کرده است؟ آیا علامه مجموعه معارف دین (شامل اعتقادات، اخلاقیات و احکام) را مقتضای فطرت می‌داند یا صرفاً به فطری بودن بخشی از آن معتقد است؟ در هر صورت، چه تقریرهایی از رابطه میان فطرت آدمی و معارف دین ارائه کرده است؟

در این پژوهش درصدد پاسخ به این پرسش‌ها هستیم و کوشیده‌ایم با استقصای آراء علامه در آثار پرشمارش، به تحلیل اندیشه‌های وی پردازیم. پیش از ورود به بحث لازم است دیدگاه علامه را در مورد مفهوم فطرت و چیستی حقیقت آن اجمالاً مرور کنیم.

مفهوم شناسی

علامه در موضعی از *المیزان* در مقام تحلیل مفهومی ماده «فطر» کلامی را از راغب نقل می‌کند و در رد آن می‌گوید: «ظاهر آن است که «فطر» به معنای ایجاد از عدم محض است».

راغب گفته است: فطر الله الخلق به معنای آن است که خداوند خلق را به گونه ای آفریده که فعلی از افعال از آن می‌تراود؛ بنابراین فقره «فطرة الله التي فطر الناس عليها» اشاره به همان معرفت فطری نسبت به خداوند است که حضرتش به صورت ارتکازی در انسان نهاده است (راغب، ص ۶۴۰).

اما علامه معتقد است «فطر» به معنای ایجاد از عدم محض است و خصوصیتی که از آیه «فطرة الله الذي فطر الناس عليها» فهمیده می‌شود، ناشی از هیئت و صیغه واژه «فطرت» است نه ماده آن؛ چرا که فطرت به لحاظ صرفی مصدر نوع است.

مراد علامه آن است که ویژگی ای که راغب از آن به «تراوش فعلی از هیئت خاص انسان» یاد کرد، مدلول ماده «فطر» نیست؛ بلکه از صیغه و هیئت واژه «فطرت» که مصدر نوع است، استفاده می‌شود.

علامه سپس به فرق میان «فطر» و «خلق» اشاره می‌کند و می‌گوید: «خلق» عبارت است از ایجاد صورت از ماده از طریق جمع کردن اجزا؛ ولی «فطر» ایجاد از عدم محض است که در اصطلاح فلسفی ابداع خوانده می‌شود. پس اینکه برخی فطرت را به خلقت تفسیر کرده‌اند، صحیح نیست (طباطبایی، المیزان، ص ۲۹۹-۲۹۸ و ۱۷۸ و ۱۶ و ۱۰).

علامه در موضعی فطرت در اصطلاح قرآن را به «انسان طبیعی» معنی می‌کند و به بیان مراد خود از مفهوم انسان طبیعی و تفاوت آن با انسان وحشی می‌پردازد (همو، پرسش و پاسخ، ص ۸).

خدا و فطرت

۱. تاریخ، گواه خداشناسی فطری بشر

علامه تأمل در اینکه اعتقاد به خدا همواره در میان بشر بوده را اماره‌ای بر خداشناسی فطری انسان قلمداد کرده است. وی می‌گوید: حتی در باستانی‌ترین آثار که از بشر نخستین کشف شده است، نشانه‌هایی از وجود دین و خداشناسی یافت می‌شود (همو، تعالیم اسلام، ص ۶۶).

۲. فطری بودن بحث از خدا

علامه در مقام پاسخ به پرسشی دیگر در باب توانایی قوای ادراکی انسان در جستجو از مبدأ آفرینش، به فطری بودن این بحث تمسک می‌کند. پرسش این است که آیا اساساً بحث در باب خداوند صحیح و رواست؟ بدین معنی که آیا دستگاه ادراکی انسان یارای درک این معانی و مفاهیم را دارد؟ طبق تفسیر استاد مطهری، علامه در اینجا ناظر به آراء فیلسوفان تجربه‌گراست که ماورای منطقه محسوسات را از دسترس قوای ادراکی انسان خارج می‌دانند (مطهری، ص ۹۰۹).

پاسخ این پرسش از دیدگاه علامه آن است که جستجو از علت فاعلی جهان، امری غریزی و فطری و ناشی از ساختمان وجودی انسان است و «غریزه ای فطری که او را ساختمان واقعی موجودی به وجود آورده هیچ‌گاه بیرون از گردشگاه واقعی خود پای نهاده، کار نمی‌کند» (طباطبایی، اصول فلسفه و روش رئالیسم به نقل از مطهری، ص ۹۰۹).

نقد و بررسی

علامه در این موضع تلاش می‌کند معرفت‌شناختی را با تمسک به مقتضیات فطرت پاسخ گوید؛ مسئله‌ای که قبلاً ذهن فیلسوفانی چون کانت را نیز به خود مشغول کرده بود: آیا اصولاً غور در متافیزیک و شناخت آن برای قوه فاهمه انسان رواست؟ پاسخ علامه مثبت است، چون فطرت و طبیعت انسان به این مسئله گرایش دارد، پس قوه ادراکی انسان صلاحیت ورود به این حوزه را دارد.

پرسشی که در اینجا ذهن را به خود مشغول می‌کند این است که چه رابطه منطقی میان گرایش طبیعی و فطری ذهن به یک مقوله و روا بودن پژوهش و جستجو در آن وجود دارد؟ آیا استدلالی فلسفی وجود دارد که چنین رابطه‌ای را اثبات کند؟

گویا تنها مستند عقلانی برای وجود این رابطه، قاعده‌ای است که در قالب‌های متفاوتی همچون «لا باطل فی الطبیعه» یا «لا معطل فی الطبیعه» در متون فلسفی کلاسیک اسلامی وارد شده است (بنگرید به: ابن‌سینا، ص ۵۱۰؛ رازی، ص ۹۸؛ ملاصدرای، الاسفار الربعه، ص ۲۰۱، ۵). بدیهی است اثبات قاعده مزبور، تنها از طریق تمسک به حکمت خداوند میسر است. می‌توان گفت از آنجا که خداوند حکیم است، قوه فاهمه انسان را به گونه‌ای نمی‌آفریند که به یک حوزه نظری متمایل شود، بدون اینکه امکان و توانایی لازم برای ورود به آن حوزه را داشته باشد.

اما باید توجه داشت که حکمت خداوند، خود، ادعایی متافیزیکی است. طبعاً برای اثبات روایی بحث از متافیزیک، نمی‌توان به یک انگاره متافیزیکی استناد جست. حاصل آنکه سخن علامه در این موضع بیشتر جنبه اقناعی و خطابی دارد تا برهانی و استدلالی.

۳. خدانشناسی فطری

پیش از بیان آراء علامه طباطبایی در باب خدانشناسی فطری ایراد مقدمه‌ای کوتاه در این باب ضروری می‌نماید.

علامه طباطبایی در پاسخ به پرسش‌ها یکی از شاگردان خود در مورد ادراکات فطری به‌طور عام و خدانشناسی فطری به‌طور خاص، مطالبی مختصر و در عین حال روشن و گویا آورده است که در روشن شدن ابعاد نظریه فطرت در حوزه ادراکات از دیدگاه وی

نقشی اساسی دارد. علامه در پاسخ مذکور سه معنای اصطلاحی برای واژه «معلومات فطری» را استقصاء کرده است که به ترتیب عبارت‌اند از: ۱. معلوماتی که در اولین مرتبه پیدایش انسان به همراه وی پیدا شود؛ ۲. قسم دوم از اقسام شش گانه بدیهیات که در منطق از آن سخن گفته می‌شود و «قضایا قیاساتها معها» نیز خوانده می‌شود؛ ۳. معلوماتی که آفرینش ویژه انسان او را بدان هدایت می‌کند.

علامه برای قسم سوم دو مثال ذکر می‌کند: الف. انسان با کمترین توجهی به این نکته پی می‌برد که او و دیگر اجزای جهان، از هر جهت نیازمند مقامی خارج از ذات خود هستند که از هر جهت بی‌نیاز است و آن خداست؛ ب. انسان و دیگر اجزای جهان تحت یک نظام کلی و منظم با قوانینی کلی اداره می‌شود. پس آفرینش آنها اتفاقی نبوده و ناگزیر آفریدگاری هست. علامه فطری خواندن چنین معلوماتی را به متون دینی نسبت می‌دهد.

وی در ادامه تأکید می‌کند که انسان هیچ‌گونه معلوم فطری به معنای نخست ندارد و از حکما و فلاسفه نیز کسی چنین ادعایی نکرده است و فطری بودن شناخت خدا تنها در قالب معنای سوم می‌گنجد «و لا غیر»^۱ (یثربی، ص ۲۱۶).

از این سخنان علامه چنین استفاده می‌شود که وی هرگونه شناخت پیشین انسان نسبت به خداوند را منکر است و اگر در جایی سخن از خداشناسی فطری به میان می‌آورد، آن را به استدلال‌های ساده عقلانی ارجاع می‌کند. فطری خواندن چنین شناختی از آن روست که استدلال‌ات مزبور مقتضای ساختمان ویژه انسان یا همان فطرت اوست. این نشان می‌دهد که علامه فطرت را از نظر مفهومی اعم از عقل قلمداد می‌کند نه مباین و هم‌عرض با آن. بر این ادعا شواهد فراوانی در سخنان وی یافته‌ایم که در خلال مباحث مورد اشاره قرار خواهد گرفت. استقصاء مواردی از سخنان علامه که در آن به نوعی از خداشناسی فطری سخن به میان آمده است، این ادعا را ثابت می‌کند که تقریباً در تمام این مواضع، حاصل کلام او نوعی استدلال بسیط عقلانی بر اثبات وجود خداست. مطالعه تحلیلی این موارد ادعای فوق را به صورت مستند اثبات می‌کند.

الف. خدانشناسی فطری براساس ادراک احتیاج

علامه خدانشناسی را از طریق احساس احتیاج به مبدأ، به معنایی که گذشت، فطری قلمداد می‌کند. وی در موضعی می‌نگارد که فطرت سلیم، فقر و نیاز خویش به امری خارج از خود را احساس می‌کند؛ چنانکه نیازمندی ماسوای خود به امری که منتهای سلسله نیازهاست را مشاهده می‌نماید؛ پس به هستی موجودی پنهان از حس که مبدأ و منتهای همه موجودات است ایمان و اذعان دارد و می‌داند که مبدأ مذکور همان‌طور که نسبت به کوچک‌ترین نیازهای خلقت خویش اهمالی روا نداشته، هدایت مردم به اعمال و اخلاق مهملکه و مُنجیه را نیز رها نکرده است و این همان ایمان به توحید و نبوت و معاد است که اصول دین را تشکیل می‌دهد (طباطبایی، المیزان، ص ۴۵-۴۴).

بدین سان علامه نه تنها خدانشناسی را از این طریق، فطری معرفی می‌کند؛ بلکه نبوت و معاد را نیز اموری ریشه دار در فطرت و خلقت انسان قلمداد می‌نماید. هرچند علامه در اینجا سخن از فطرت و اقتضانات آن به میان می‌آورد، ولی محتوای سخن او همان نیاز وجودی ممکنات به واجب است که از مدرکات عقل است.

ب. خدانشناسی فطری از طریق نظم جهان

چنانکه اشاره کردیم علامه پی بردن به مبدأ جهان از طریق مشاهده نظام حاکم بر آن را ناشی از ساختمان ویژه انسان معرفی کرده و بدین معنی آن را فطری می‌داند (یثربی، ص ۲۱۶).

ج. شهود مطلق در ضمن شهود متعی

علامه در موضعی پس از بیان علم حضوری حضرت حق به ماسوی در مرتبه ذات مقدس (علم قبل الایجاد) و در مرتبه ذات اشیا (علم بعد الایجاد)، ذات خداوند را برای همه اشیا، معلوم به علم حضوری می‌داند. پرواضح است که این علم حضوری به اندازه ظرفیت وجودی هر شیء است و به معنای اکتناه ذات باری نیست.

توضیح آنکه: علامه علم بعد الایجاد خداوند به ماسوی را از طریق اطلاق ذاتی خداوند و احاطه و استیلاء او بر موجودات امکانی تبیین می‌کند. با توجه به این اطلاق و احاطه، هر چیزی در نزد حضرت حق حاضر و معلوم به علم حضوری است. حال علامه

می گوید: همان طور که حضرت حق، بالذات عالم به هر شیئی است و به خاطر حضور ماسوی در محضرش، بدون هیچ حجاب و ساتری آنها را مشاهده می نماید، به واسطه همین احاطه و حضوری که نسبت به هر موجودی دارد، برای موجودات، بالذات معلوم می باشد. بنابراین علم موجودات به حضرت حق نیز حضوری و بدون واسطه مفاهیم و صورت های ذهنی است.

علامه نکته ای دقیق را متذکر می شود و آن اینکه علم حضوری (حضورشیء لشیء) متوقف بر استقلال وجودی شیء دوم (عالم) است. یعنی عالم باید وجود مستقلی داشته باشد تا معلوم برای او حاضر شود. حال آنکه موجودات امکانی به خاطر ربط وجودی به حضرت حق، مستقل نبوده و استقلالشان به حضرت حق است. «بنابراین حضور حق سبحانه برای انیت آنها با خود حق تمام می شود؛ چنانکه حضور غیر حق (سایر اشیا معلومه) نیز برای آنها با وجود حق سبحانه تمام می شود». معنای این سخن علامه آن است که علم اشیا به هر چیزی - خداوند و غیر او - با حضرت حق حاصل می گردد و اوست که ملاک حضور هر چیزی برای شیء دیگر است.

علامه از این سخن خود نتیجه می گیرد که تنها چیزی که حقیقتاً بدون واسطه و بذاته برای هر چیزی شناخته می شود حضرت حق است و سایر اشیا بواسطه او شناخته می شوند (طباطبایی، شیعه، ص ۱۵۶-۱۵۵).

علامه در دیگر آثار فلسفی خود در بحث اقسام علم حضوری، قول مشائین مبنی بر انحصار علم حضوری در علم شیء به خودش را نپذیرفته و به تبع اشراقیان، آن را شامل علم علت به معلول و علم معلول به علت نیز می داند (همو، *نهایة الحکمة*، ص ۲۶۰؛ نیز بنگرید به: *بدایة الحکمة*، ص ۱۶۶). علامه در موضعی این قسم از شناخت خداوند را فطری خوانده است (همو، *الرسائل التوحیدیه*، ص ۲۱).

وی در موضعی حدیث مشهور «من عرف نفسه فقد عرف ربه» را براساس عین الربط بودن نفس نسبت به ذات حق تفسیر می نماید. براساس این تفسیر، شهود نفس که معلول حق است و در مقابل او هیچ گونه استقلالی ندارد، بدون مشاهده حضرت حق محقق نمی گردد (همو، *اسلام و انسان معاصر*، ص ۷۴).

این معنی از خدانشناسی فطری میراثی صدرایی است که صدرا در *اسفار آن* را پرداخته است (ملاصدرا، *الاسفار الاربعه*، ص ۱۳۵-۱۳۳؛ گزارش تفصیلی و تحلیلی نظریه صدرا از همین قلم را بنگرید به: غفوری نژاد، *تطور تاریخی نظریه فطرت در فلسفه و عرفان اسلامی*، ص ۲۰۴-۲۰۰).

گویا تنها تبیین از خدانشناسی فطری در کلام علامه، که قابل ارجاع به استدلال‌های نظری و عقلانی نیست، همین تبیین است. حاصل این بیان نیز نوعی شناخت ناآگاهانه از خداوند است که بر اساس تحلیلی خاص از رابطه خداوند با عالم استوار گردیده است و از ابتکارات ملاصدراست.

د. شناخت فطری خدا از طریق علم به ثبات واقعیت

علامه در موضعی استدلالی بر وجود خدا ترتیب می‌دهد و می‌گوید که این طریق را هر انسانی با نهاد و فطرت خود می‌تواند بی‌ماید (طباطبایی، *شیهه در اسلام*، ص ۶۹).

این استدلال به اختصار چنین است: هر انسانی واقعیت داشتن خود و جهان پیرامون خود را می‌یابد (برخلاف سوفسطائیان و شکاکان که در همه چیز اظهار شک و تردید می‌کنند) و می‌فهمد که واقعیت، همواره ثابت و پایدار است. از طرفی پدیده‌های واقعیت دار جهان، پس از چندی واقعیت خود را از دست می‌دهند و نابود می‌شوند. از اینجا معلوم می‌شود که جهان مشهود و اجزای آن، خودشان عین واقعیت (که بطلان ناپذیر است) نیستند، بلکه به واقعیتی ثابت تکیه دارند و بواسطه آن دارای هستی می‌گردند (همان، ص ۶۸).

علامه در این استدلال، واقعیت داشتن خود و جهان پیرامون و نیز ثبات آن را از احکام فطرت تلقی کرده است. در اینجا نیز مراد او از «نهاد و فطرت انسان» همان عقل فطری انسان است. این استدلال علامه می‌تواند تقریری جدید از برهان وجوب و امکان تلقی گردد.

هـ. خداشناسی فطری بر اساس اصل علیت

بشر کل عالم را به عنوان یک واحد مشاهده می‌کند و به دنبال آن است که بفهمد «آیا علتی که با غریزه فطری خود در مورد هر پدیده‌ای از پدیده‌های جهانی اثبات می‌کند در مورد مجموعه جهان نیز ثابت می‌باشد؟» آیا کل عالم نیز همچون اجزای آن، معلول علتی هست یا نه؟ (همو، اصول فلسفه و روش رئالیسم، ص ۹۰۶-۹۰۴؛ نیز بنگرید به: تعالیم اسلام، ۶۳ و ۶۷؛ بررسی‌های اسلامی، ص ۱ و ۱۰۱).

چنانکه ملاحظه می‌شود، علامه در اینجا نیز درک اصل علیت و معلولیت را به «غریزه فطری» نسبت می‌دهد و خداشناسی از طریق این اصل را نوعی خداشناسی فطری قلمداد می‌کند.

۴. خداگرایی فطری

از شناخت فطری خداوند که بگذریم، مسئله گرایش فطری به مبدأ متعالی بخشی از تراش فکری اسلامی را به خود اختصاص داده است. اینک گزارشی تحلیلی از آراء علامه طباطبایی در این باب ارائه می‌شود.

الف. گرایش فطری به ماوراء الطبیعه

علامه در مقام نقد دیدگاهی مادی گرایانه که معتقد است: «زندگی انسان و کاوش‌های علمی او بدون فرضیه وجود خدا نیز می‌گذرد»، به این نکته اشاره می‌کند که کمالات وجودی انسان و هر پدیده دیگری، اموری است که با ساختمان ویژه و غرایز وجودی آن توافق داشته باشد. با این حساب اگر انسان تنها دارای غرایز فطری مادی همچون خوردن و ارتباط جنسی بود، کمال او در برآوردن حداکثری این غرایز بود:

ولی غرایز گوناگون دیگری که در ترکیب ساختمان وی موجود است، زیاده‌روی و طغیان (تنها) یک غریزه را روا ندیده و به حفظ توازن و حد اعتدال دعوت می‌کند؛ ماده تا حدی و ماوراء ماده تا حدی (همو، اصول فلسفه و روش رئالیسم، ص ۹۲۶-۹۲۵).

علامه در اینجا از گرایش‌هایی فطری به ماوراء ماده در انسان سخن می‌گوید. گرایش‌هایی که علامه در اینجا به آن اشاره می‌کند چیزی غیر از فطرت حقیقت جویی

است که انسان در اثر آن، به انگیزه کشف مبدأ عالم و ارضای این حس کنجکاوی درونی، در صدد مباحث الهیاتی برمی آید. در اینجا سخن از رازها و نیازهای وجودی انسان است.

ب. حب فطری پروردگار

علامه در تفسیر آیات ۷۶ تا ۷۹ سوره نعام که داستان محاجه حضرت ابراهیم (ع) با مشرکین و نفی ربوبیت زهره، ماه و خورشید را از زبان او حکایت می کند، سخنان ابراهیم (ع) را صادر شده از ذهن سلیم و فطرت پاک او می داند.

علامه به این سخن ابراهیم (ع) که فرموده: «غروب کنندگان را دوست ندارم»^۲ می پردازد و در تحلیل استدلال ابراهیم (ع) بر نفی ربوبیت ستاره، ماه و خورشید دو احتمال را مطرح می کند. بر اساس احتمال نخست مراد ابراهیم از این سخن این است که غروب نمودن باعث قطع رابطه اجرام آسمانی از موجودات عالم می گردد، لذا تدبیر آنها از سوی اجرام مزبور ممکن نیست (همو، المیزان، ص ۷ و ۱۷۷). علامه کلام ابراهیم (ع) را بنابراین احتمال، برهانی می شمارد (همان، ص ۱۸۵).

طبق این احتمال، صورت منطقی استدلال ابراهیم چنین خواهد بود: هر چیزی که رب باشد، دائماً رابطه مستقیمی با مربوب خود دارد؛ ولی اجرام آسمانی رابطه دائمی با مربوبها ندارند، پس رب نیستند. این استدلال، قیاس استثنایی متصل است که در آن از نفی تالی، نفی مقدم استنتاج شده است. این استدلال در قالب شکل دوم اقترانی نیز قابل صورتبندی است: هر ربی رابطه دائمی با مربوبها دارد، هیچ جرم آسمانی رابطه دائمی با مربوبها ندارد، پس هیچ ربی جرم آسمانی نیست. عکس مستوی این قضیه این است که هیچ جرم آسمانی رب نیست.

احتمال دوم آن است که ابراهیم (ع) در صدد بیان این مطلب است که ربوبیت و مربوبیت به رابطه ای حقیقی میان رب و مربوب باز می گردد؛ رابطه ای که باعث می شود مربوب به رب خود عشق بورزد، چرا که مربوب به صورت تکوینی مجذوب رب خود و تابع آن است. از سوی دیگر عشق ورزیدن به چیزی که جمال و زیبایی او دائمی نیست معنی ندارد. چون محبت و عشق ناشی از جمال محبوب و معشوق است. علامه می گوید:

اینکه انسان‌ها به جمال‌های موقتی دنیا عشق می‌ورزند به‌خاطر استغراق در آنها و غفلت از فناپذیری و زوال آنهاست. در هر روی رب باید وجودی ثابت و نامتغیر داشته باشد. علامه این استدلال را نیز برهانی می‌داند نه خطابی و شعری. وی احتمال دوم را مطابق با ظاهر آیه و سیاق احتجاج ابراهیم (ع) می‌شمارد (همان، ص ۱۷۸-۱۷۷ و ۱۸۴).

صورت منطقی برهان مزبور چنین است: اجرام آسمانی محبوب من نیستند (چون دچار افول می‌شوند). هر چیزی که رب من باشد محبوب من است. پس اجرام آسمانی رب من نیستند. استدلال فوق قیاس اقترانی شکل دوم است.

علامه در ادامه سخنش محبت انسان به چیز یا کسی که او را به سعادت می‌رساند و نیازهایش را تأمین می‌نماید را فطری قلمداد می‌کند و این محبت را غیرقابل تردید می‌داند. چنانکه عدم تعلق خاطر نفس به امور زوال‌پذیر را فطری می‌شمارد. درباره گرایش فطری انسان به شخص یا چیزی که سعادت او را تأمین می‌کند، در ادامه سخن خواهیم گفت.

ج. گرایش فطری به تأمین‌کننده سعادت

علامه در موضعی فطری بودن گرایش به خدا را از طریق سعادت خواهی بشر تفسیر می‌کند. وی می‌گوید که انسان در مسیر زندگی، پیوسته برای تأمین سعادت خود تلاش می‌کند^۳ و برای رفع نیازمندی‌هایش، به اسبابی متوسل می‌شود که اهداف وی را تأمین می‌نماید. بدون تردید انسان همیشه سببی را می‌خواهد که همواره مؤثر باشد و هیچ‌گاه مغلوب نشود؛ حال آنکه در جهان طبیعت، سببی که تأثیرش دائمی بوده و هیچ‌گاه مغلوب و مقهور نشود، وجود ندارد (همو، اصول عقائد و دستورات دینی، ص ۲۳۴).

د. سریان اصل فطری خضوع در برابر قوی در عالم وجود

علامه در موضعی در مقام کشف ریشه‌های پدیده بت‌پرستی می‌گوید: آنگاه که انسان به این نتیجه رسید که عالم خالقی دارد که با علم و قدرتش آن را آفریده است، چاره‌ای جز خضوع عبادی در پیشگاه او ندارد؛ چرا که خضوع ضعیف در برابر قوی و اطاعت پذیری عاجز نسبت به قادر و تسلیم شدن حقیر در مقابل عظیم، یک قانون کلی عالم

تکوین است که در جمیع اجزای وجود جاری بوده و تأثیر اسباب در مسببات، و تأثیر مسببات از اسباب، بواسطه آن محقق می‌شود. عمل بدنی که گویای این احساس نفسانی است عبادت نامیده می‌شود. انسان را نمی‌توان از این خضوع بازداشت؛ چرا که به حکمی فطری مستند است و انسان قدرت جدا شدن از آن را ندارد؛ مگر آنکه برای او روشن شود که آنچه وی آن را قوی می‌پنداشت و خود را در برابر او ضعیف می‌شمرد، چنانکه وی می‌پنداشته نبوده است (همو، المیزان، ص ۱۰ و ۲۷۵-۲۷۴).

ه. امید فطری به خداوند در شداید

علامه در تفسیر آیات ۵۳ و ۵۴ سوره نحل^۴ استغاثه به خداوند و تضرع در پیشگاه او در هنگام وقوع مصائب و شداید و انقطاع امید از اسباب ظاهری را امری ضروری و بدیهی می‌انگارد و ادعا می‌کند که احدی را یارای تردید در آن نیست؛ چرا که اگر انسان در چنین شرایطی به وجدان خود رجوع کند خود را همچنان امیدوار می‌یابد؛ اگرچه که پیرو هیچ دین و آیینی نباشد و به خداوند ایمان نداشته باشد. علامه سپس با تمسک به اینکه امیدواری انسان اقتضا می‌کند که متعلقی برای آن در خارج وجود داشته باشد (لا رجاء الا و هناك مرجو منه)، تعلق امید انسان به رهایی از شرایط مزبور را دلیلی بر ایمان او به یک قدرت مافوق طبیعی قلمداد می‌کند که حوادث بزرگ، او را عاجز نساخته انسان از او منقطع نمی‌شود؛ نیرویی که هیچ گاه دچار زوال، فنا، سهو و نسیان نمی‌گردد. علامه می‌گوید:

این چیزی است که انسان در خود می‌یابد و فطرتش بدان حکم می‌کند؛ هرچند که اشتغال به اسباب ظاهری او را از آن غافل کرده و بهره‌های دنیوی و زخارف مادی او را مجذوب بخود کرده باشد (همو، المیزان، ص ۱۲ و ۲۷۲).

از مطالعه کلام علامه چنین برمی‌آید که گرایش انسان به خداوند را می‌توان پایه‌ای برای استدلال بر وجود او تلقی کرد.

تمسک به عشق و امید فطری انسان‌ها به خداوند و اینکه این عشق و امید فطری، به مقتضای قاعده تکافؤ متضایفین وجود خداوند را نتیجه می‌دهد، قبل از علامه طباطبائی در سخنان حکیم شاه‌آبادی سابقه دارد و ظاهراً از ابتکارات اوست (تفصیل آراء

شاه آبادی در اثبات مبدأ از همین قلم را ببینید در: غفوری نژاد، نقش فطرت در اثبات مبدأ در منظومه معرفتی حکیم شاه آبادی). این استدلال در سخنان امام خمینی نیز انعکاس نسبتاً گسترده‌ای دارد (آراء وی در این باب را بنگرید به: همو، جایگاه فطرت در آراء امام خمینی، ص ۹۷-۹۲).

فطری بودن دین

انگاره فطری بودن دین اسلام از حیث تاریخی به صدر اسلام برمی‌گردد و در برخی برداشت‌ها از آیه فطرت و همچنین روایات پیامبر (ص) و دیگر معصومان (ع) ریشه دارد. از صدر اسلام تاکنون تفاسیر مختلفی از این انگاره ارائه گردیده است (تطورات تاریخی این تفاسیر را بنگرید به: غفوری نژاد، نظریه خداشناسی و دین فطری، رهیافت تاریخی). آراء علامه در این باره در دو محور قابل ارائه است: معنای فطری بودن مجموعه معارف دین (اعتقادات، اخلاقیات و احکام) و تفاسیری که علامه از فطری بودن اصول اساسی اعتقادی دین (توحید، نبوت، معاد،...) ارائه کرده است. در این میان، بحث از خداشناسی فطری را به دلیل اهمیت و انعکاس گسترده آن در آثار علامه، به صورت مستقل و مستوفی مطرح کردیم که از نظر تان گذشت.

۱. فطری بودن مجموعه معارف دین

الف. فطری بودن دین: ابتناء آن بر فطرت

علامه تحلیلی ویژه از انگاره فطری بودن دین دارد. وی در ذیل آیه فطرت^۵ به طور مفصل و در چند فصل به تشریح نظر خود در این باب پرداخته است که به طور خلاصه گزارش می‌شود:

۱. اگر انواع موجوداتی که تکون و تکامل تدریجی دارند - اعم از حیوان، نبات و جماد - را بنگریم می‌بینیم که هر یک، مسیر تکوینی معینی را می‌پیماید. مراحل این سیر ترتیب خاصی دارد؛ یعنی بعضی قبل از بعضی دیگر و بعضی بعد از بعضی دیگر قرار دارد. نکته دیگر آنکه هر نوعی به آنچه که وسیله حرکت او و رسیدن به غایت نهایی اش می‌باشد، مجهز است و این ملزومات در نهادش قرار داده شده است. این سوگیری تکوینی چون مستند به خداوند است، هدایت عام الهی نامیده می‌شود.

۲. نوع انسان از شمول هدایت عام الهی مستثنی نیست. فرق انسان با دیگر انواع مادی در طی این مسیر تکوینی آن است که نیازهای تکوینی و نواقص وجودش بسیار بیشتر از آنهاست و به همین جهت به تنهایی قادر به رفع آنها نمی‌باشد؛ بلکه برای رفع آن نیازمند تشکیل اجتماعات خانوادگی و مدنی و تقسیم کار است که آن هم بدون یک سلسله اصول علمی و قوانین اجتماعی که مورد احترام همگان باشد، امکان پذیر نیست. مراد از اصول علمی پیش گفته شناخت حقیقت عالم وجود و آغاز و انجام انسان است. وجه نیاز جامعه به این اصول آن است که نوع قوانین و سنن اجتماعی هر جامعه تابعی از جهان بینی آن جامعه است. بنابراین باید جهان بینی‌ای وجود داشته باشد تا قوانین اجتماعی براساس آن شکل گیرد.

۳. از آنچه گذشت روشن شد که انسان تنها از طریق تشکیل جامعه‌ای صالح که قوانین مناسب بر آن حاکم باشد و رسیدن او به سعادت را تضمین نماید به کمال و سعادت که غایت وجودی اوست، می‌رسد. سعادت انسان امری یا اموری کمالی و تکوینی است که انسان ناقص - که او نیز موجودی تکوینی است - به آن می‌رسد. در این میان قانون - که همان قضایای علمی و اعتباری است - به منزله واسطه و پلی است که میان این دو مرحله قرار دارد و تابع مصالح (یا همان کمالات انسانی) که اموری حقیقی هستند، می‌باشد. پس روشن شد که این نیازهای حقیقی انسان است که وضع قضایای عملی و اعتبار کردن قوانین را ایجاب می‌کند. چنانکه گذشت آفرینش، هر نوعی را به نیروها و ادواتی که نیازهای حقیقی‌اش را برآورد و او را به کمال حقیقی‌اش نزدیک سازد، مجهز کرده است. از این قانون کلی نتیجه می‌گیریم که تجهیزات تکوینی که انسان بدان مجهز شده است قضایای عملی و قوانین پیش گفته را اقتضا می‌کند؛ همان قوانینی که انسان را به کمال مطلوبش می‌رساند.

از آنچه گذشت روشن شد که دین - یعنی همان اصول و قوانین عملی که با به‌کارگیری آن سعادت حقیقی انسان تضمین می‌گردد - باید از اقتضاعات آفرینش انسان گرفته شود و تشریح بر فطرت و تکوین منطبق باشد و مراد از فطری بودن دین همین است. (طباطبایی، المیزان، ص ۱۶ و ۱۹۳ - ۱۸۹).

حاصل سخن علامه

علامه در این بحث مفصل بر دو نکته تأکید می‌کند: نخست آنکه دستورات دین همگی در پی پاسخ به یکی از نیازهای واقعی و حقیقی انسان است و دین بدین معنی مقتضای فطرت است. دوم آنکه به اقتضای قانون هدایت عامه الهی، نظام آفرینش، قوانینی که انسان با رعایت آن به سعادت حقیقی می‌رسد را در نهاد او به ودیعت گذارده است. از همین جهت است که دستورات دینی با آنچه نهاد بی‌آلایش انسان درک می‌کند توافق کامل دارد. علامه در موضعی بدین معنی تصریح می‌کند (بنگرید به: همو، اصول عقائد و دستورات دینی، ص ۱۲۹ و ۱۴۰). علامه در موضع اخیر آیه فطرت را دلیل بر امضا و اعتبار بخشیدن کلیه ادراکات فطری و قضاوت های نهاد بی‌آلایش انسان از سوی خداوند قلمداد می‌کند و لزوم زمامدار و سرپرست در جامعه را از مصادیق همین احکام فطری می‌شمارد (همین تحلیل از فطری بودن دین را نیز بنگرید به: همو، بررسی‌های اسلامی، ص ۱ و ۶۲-۵۹؛ المیزان، ص ۱۰ و ۸۵).

ب. فطرت؛ مبنایی برای وضع قانون

علامه خاطر نشان می‌کند که پژوهشگران علوم اجتماعی و دیگر دانش‌های مرتبط نباید در این حقیقت تردید کنند که وظایف اجتماعی و تکالیف اعتباری ناشی از آن، در نهایت باید به طبیعت منتهی شود. چرا که این ویژگی ساختمان طبیعی انسان است که او را به این زندگی اجتماعی هدایت کرده است؛ زندگی اجتماعی ای که چه بسا هیچ‌گاه از زندگی نوع بشر جدا نبوده است. هر چند ممکن است اجتماعی که ناشی از اقتضائات طبیعی انسان است دچار عوارضی شود که آن را از مجرای صحیح خود خارج نموده و به ورطه فساد بیاندازد. به هر روی، اصل تشکیل جامعه - صالح باشد یا فاسد - و تمام شئون و جوانب آن در نهایت به طبیعت برمی‌گردد. علامه این مطلب را حقیقتی معرفی می‌کند که پژوهشگران این عرصه‌ها به تصریح یا تلویح بدان اشاره کرده‌اند و قبل از آنان خداوند در آیات «ربنا الذی اعطی کل شیء خلقه ثم هدی» (طه / ۵۰) و «الذی خلق فسوی و الذی قدر فهدی» (اعلی / ۳) و... به زیباترین بیان ارائه کرده است (همو، المیزان، ص ۲ و ۲۷۴-۲۷۳).

علامه در اینجا نه تنها ضرورت ابتناء دین بر فطرت و خلقت ویژه انسان را تبیین می‌نماید؛ بلکه می‌خواهد این حکم را به جمیع قوانین و دستوراتی که افراد بشر برای اداره جامعه خود وضع می‌کنند، تسری دهد و بر این نکته تأکید می‌ورزد که این قوانین تنها در صورتی مصلحت جامعه را تأمین می‌کنند و از دوام و پایداری نسبی برخوردار خواهند بود که براساس فطرت و طبیعت بشر تدوین شده باشند.

۲. فطری بودن اصول دین

فطری بودن اصول دین در کلام علامه طباطبایی با تقریرات گوناگونی مورد تبیین قرار گرفته است که بعضی از آنها ضمن مباحث پیشین مطرح گردید. اکنون مروری کوتاه بر این تقریرات خواهیم داشت.

علامه در پایان مقاله ای که به *رسالة التوحید* افزوده است فصلی منعقد ساخته و به بیانی ساده و مختصر، سه اصل توحید ذاتی، ولایت مطلقه و نبوت عامه - که از دیدگاه وی پایه های شریعت اسلامی به نحو تام و کامل بر آن استوار است - را قابل شهود فطری معرفی می‌کند. وی می‌گوید: انسان بالفطره هستی خویش را درک می‌کند و می‌داند که هر تعینی از یک اطلاق ناشی می‌شود؛ زیرا شهود متعین، خالی از شهود مطلق نیست. بنابراین توحید ذاتی قابل شهود فطری است.

از طرفی انسان مشاهده می‌کند که هر تعینی - خواه در خودش و یا در دیگری - ذاتاً وابسته و متکی به اطلاق است؛ حاصل آنکه مطلق تعین، ذاتاً وابسته به اطلاق تام و کامل است و این همان ولایت مطلقه است (همو، *الرسائل التوحیدیة*، ص ۲۲-۲۱).

ولایت مطلقه‌ای که علامه در اینجا آن را شهودی و فطری معرفی می‌کند، ولایت به معنای عرفانی کلمه است که همان مقام فناء ذاتی و وساطت در فیض و ولایت تکوینی است که در عرفان شیعی بر مقام حضرات معصومین منطبق می‌شود. شایان ذکر است که علامه ولایت در مفهوم کلامی شیعی را نیز فطری می‌داند. وجه ارتباط این مفهوم از ولایت با فطرت انسان را در ادامه مبین خواهیم ساخت.

علامه در بیان شهود فطری نبوت عامه، به درک شهودی لزوم کرنش در برابر مقام وجود اطلاقی و لزوم تلاش در راه قرب به آن تمسک می‌کند. وی به ادراک فطری

حسن و قبح افعال و همچنین نیازمندی تکلیف به بیان اشاره می‌کند و از بیان این سه نکته، فطری بودن نبوت عامه را نتیجه می‌گیرد^۶ (همان، ص ۲۲-۲۱).
چنانچه قبلاً گفتیم، علامه در موضعی از المیزان نیز خضوع ضعیف در برابر قوی را اصلی فطری معرفی کرده و آن را در حیوانات، جمادات و جمیع اجزاء وجود، مشهود می‌داند (همو، المیزان، ص ۱۰ و ۲۷۵-۲۷۴).

بررسی

ملاحظه می‌شود که علامه برخی احکام عقل عملی همچون حسن و قبح عقلی افعال و قاعده قبح عقاب بلا بیان را به فطرت و شهود نسبت می‌دهد؛ چنانکه در مورد برخی احکام عقل نظری همچون: ناشی شدن هر وجود متعین از وجود مطلق و وابستگی وجودی اولی به دومی نیز همین تعبیر را دارد (پیشین). از این سخن می‌توان چنین استفاده کرد که علامه عقل نظری و عملی را مشمول مفهوم فطرت تلقی می‌کند و فطرت را در معنایی به کار می‌برد که شامل آن دو می‌شود.

علامه در موضعی خواست غریزی انسان را از بهترین دلایل اصول سه گانه توحید، نبوت و معاد می‌شمارد. وی این ادعا را براساس این اصل که: «درک فطری، که لازمه ساختمان ویژه انسان می‌باشد، هرگز خطا نمی‌کند» استوار می‌سازد. درست است که انسان گاهی آرزو می‌کند که مانند پرندگان بال و پر داشت و می‌پرید یا مانند ستاره‌ای بر فراز آسمان طلوع و غروب می‌کرد، ولی حقیقت اینها پنداری بیش نیست و با این مطلب که انسان از سویدای وجود و به‌طور جدی برای سعادت و راحتی و آسودگی مطلق خود، یک تکیه گاه واقعی می‌خواهد، و هرگز از این فکر روگردان نمی‌شود، تفاوت دارد. علامه فطری بودن اصول سه گانه پیش گفته را به اختصار چنین توضیح می‌دهد که «چنانچه سبب غیر مغلوبی (خدا) در جهان هستی نبود، انسان با نهاد بی آرایش خود به فکرش نمی‌افتاد، و اگر راحتی و آرامش مطلق و غیر نسبی - که راحت و آرامش عالم آخرت است - وجود نداشت انسان طبعاً جویای آن نبود، و اگر روش دینی که از راه نبوت به ما رسیده حق نبود، خواست آن در درون ما نقش نمی‌بست (همو، اصول عقائد و دستورات دینی، ص ۲۳۴).

به نظر می‌رسد انتقادی که بر علامه در استدلال بر روایی و امکان بحث از خداوند در صدر مقاله وارد ساختیم بر این سخن وی نیز وارد است. چرا که انگاره خطاناپذیری و عصمت فطرت از خطا تنها از طریق تمسک به حکمت خداوند و اینکه او هیچ امری را بیهوده در ساختار وجودی آدمی تعییه نکرده است، قابل اثبات است. بنابراین در مقام اثبات وجود خدا نمی‌توان به این انگاره استدلال نمود؛ چرا که استدلالی دوری خواهد بود (تفصیل مطلب در این باب را بنگرید به: غفوری نژاد، *تطور تاریخی نظریه فطرت در فلسفه و عرفان اسلامی*، ص ۲۳۱-۲۲۸).

زیرا ظاهراً هیچ استدلال عقلی وجود ندارد که ثابت نماید هر چه انسان با فطرت و نهاد پاک خود به فکر آن افتاد، حق است و در عالم خارج واقعیت دارد. البته عشق انسان به کمال مطلق و اینکه این عشق با ضمیمه کردن قاعده تکافؤ متضایفین وجود معشوق را نتیجه می‌دهد سخنی دیگر است که بدان اشاراتی رفت.

علامه، چنانکه اشاره کردیم، ولایت در مفهوم کلامی شیعی را امری فطری معرفی می‌کند. مراد از ولایت در اینجا تصدی آن دسته از امور ضروری در جامعه است که متولی معینی ندارد؛ اعم از اینکه مربوط به برخی اشخاص حقیقی باشد که کفایت لازم برای اداره آن را نداشته باشند، مانند اموال ایتام و امور مربوط به مجانین و محجورین؛ یا آنکه اساساً به شخصیت حقیقی معینی ارتباط نداشته باشد و در عین حال قابل فروگذاری و بی‌اعتنایی نبوده و از نوعی ضرورت برخوردار است.

مراد علامه از فطری بودن این مفهوم از ولایت، ریشه داشتن جعل و اعتبار آن در فطرت است. علامه می‌گوید: هیچ جامعه‌ای از جوامع بشری، بزرگ یا کوچک، پیشرفته و مترقی یا عقب مانده و وحشی، استبدادی یا قانونی و... یافت نمی‌شود که به امور فوق‌الذکر بی‌اعتنا باشد و برای اداره آن سرپرست و متولی نگمارد. وی همین نکته را بهترین گواه بر فطری بودن ولایت می‌شمارد و می‌نویسد:

هر انسانی با نهاد خدادادی خود درک می‌کند که کار ضروری که متصدی معینی ندارد باید برای آن سرپرستی گماشت (همو، *بررسی‌های اسلامی*، ص ۱ و ۱۵۶؛ نیز بنگرید به: *اصول عقائد و دستورات دینی*، ص ۱۴۰).

علامه معتقد است که اسلام، احکام ضروری فطرت را امضا کرده و بدان اعتبار شرعی بخشیده است (همان، ص ۱۶۰). وی آیه فطرت را دلیل بر امضای «همه ادراکات فطری انسان و قضاوت‌های نهاد بی‌آلایش وی» از سوی خداوند قلمداد کرده است.

علامه این که مسلمانان صدر اسلام درباره اصل لزوم این معنی در جامعه از پیامبر پرسش نکرده اند را شاهی دیگر بر وضوح آن می‌انگارد؛ این در حالی است که به نص صریح قرآن از بسیاری مسائل کم‌اهمیت همچون «اهله» [= هلال‌ها] و «انفاق» از پیامبر پرسیده می‌شد. وی گردآمدن اصحاب در سقیفه بنی ساعده برای تعیین خلیفه در حالی که هنوز جنازه پیامبر تجهیز نشده بود و طرح‌های مختلفی که در آنجا برای سرپرستی جامعه ارائه شد را شاهد دیگری بر این مطلب قلمداد می‌کند و می‌گوید: در جریان سقیفه هیچ کس نگفت که اصل انتخاب خلیفه لزومی ندارد یا دلیلی بر لزوم آن نداریم؛ چرا که «همه با فطرت خود درک می‌کردند که چرخ جامعه اسلامی بی‌گرداننده‌ای خود به خود گردش نخواهد کرد و دین اسلام این معنی را که در میان مسلمین باید حکومتی وجود داشته باشد، امضای قطعی نموده است» (همو، بررسی‌های اسلامی، ص ۱۶۱-۱۶۰).

علاوه بر آنچه گذشت، علامه در مواضعی برخی احکام خاص فقهی را مطابق با مقتضای فطرت ارزیابی کرده و با ارائه تحلیل‌های عقلانی به تبیین فطری بودن آن پرداخته است. جهاد با کفار و دفاع ذر برابر آنان (همو، المیزان، ص ۲ و ۲۹۳-۲۹۰)، امر به معروف و نهی از منکر (همو، تعالیم اسلامی، ص ۳۵۴)، جواز برده‌گیری در جنگ‌ها (همو، المیزان، ص ۶ و ۳۴۶)، مالکیت خصوصی (همو، بررسی‌های اسلامی، ص ۲ و ۲۴۵)، بنای آرامگاه و زیارت آن (همان، ص ۲ و ۲۳۳) از آن جمله است.

نتیجه

علامه تقریری‌های متعدد و گوناگونی از خداشناسی و خداگرایی فطری را در قالب‌های مختلف ارائه می‌کند. در باب خداشناسی فطری اکثر تقریب‌های علامه قابل ارجاع به استدلال‌های عقلانی است و گویا مراد وی از مفهوم فطرت در این موارد، همان عقل بکر و غیر مشوب به اوهام و خیالات است که به خاطر تأکید بر این ویژگی، از آن، به فطرت

تعبیر شده است. علامه چنانکه در نامه خود به یکی از شاگردانش نگاشته است، به شناخت فطری از خداوند به عنوان شناختی پیشینی که از مقوله معرفت باشد قائل نیست. علامه اما، در باب گرایش فطری انسان به خداوند و حب فطری نسبت به او نگاهی مثبت دارد و در مواضع متعددی با بیانات گوناگون، این گرایش را مورد تبیین قرار داده و بر آن تأکید کرده است.

علامه دین اسلام را، بر اساس آموزه‌های کتاب و سنت، دینی فطری و برخاسته از نیازهای وجودی انسان و متناسب با آن معرفی می‌کند. فطری بودن دین اسلام در دیدگاه علامه دو تفسیر دارد: در تفسیر نخست، بر تناسب دستورات اسلام با نیازهای انسان در مسیر رسیدن به کمال و سعادت تأکید می‌شود. بنا بر این تفسیر، فطری بودن دین اسلام شامل تمام معارف آن (اعتقادات، اخلاق و احکام) می‌شود. در تفسیر دوم، بر این نکته تأکید می‌شود که اصول اعتقادی اسلام، از طریق فطرت انسان با بیان‌های گوناگون، قابل اثبات است.

علاوه بر خدانشناسی و خداگرایی فطری، اثبات نبوت عامه از طریق فطرت و فطری انگاشتن ولایت در مفهوم کلامی آن، از دیگر مباحث کلامی است که علامه در پرتو نظریه فطرت آن را منقح کرده است.

توضیحات

۱. علامه در *اصول فلسفه و روش رئالیسم* بحث مستوفایی در مورد ادراکات فطری و اینکه آیا انسان قبل از تجربه و حس معلومات فطری دارد یا نه ارائه کرده است و در نهایت وجود برخی تصدیقات مقدم بر تجربه را پذیرفته است (بنگرید به مقاله *پیدا/یش کثرت ادراکات و مقدمه شهید مطهری بر آن*).

۲. لا أحب الآفلین.

۳. وی در موضعی سعادت خواهی را امری فطری برای بشر معرفی می‌کند (طباطبایی، *روابط اجتماعی در اسلام*، ص ۱۴۱-۱۴۰).

۴. و ما بکم من نعمة فمن الله ثم إذا مسکم الضر فإلیه تجثرون ثم إذا کشف الضر عنکم إذا فریق منکم بر بهم یشرکون.

۵. فأقم وجهك للدين حنيفا فطرت الله التي فطر الناس عليها (روم / ۳۰).
۶. و [الانسان] يجد أيضا من نفسه لزوم الخضوع و الكدح من تعينه لاطلاقه، و حُسنَ الحَسَن، و قُبْحَ القبيح، و أن التكليف محتاج إلى البيان.

منابع

قرآن کریم.

- ابن سینا، حسین بن عبدالله، رسائل ابن سینا، قم، بیدار، ۱۴۰۰ق.
- رازی، فخر الدین محمد، شرح الاشارات و شرحی الاشارات، قم، مکتبه آیه الله المرعشی، ۱۴۰۴ق.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد، المفردات فی غریب القرآن، دمشق و بیروت، دارالعلم و الدار الشامیة، ۱۴۱۲ق.
- طباطبایی، علامه محمد حسین، پرسش و پاسخ، به ضمیمه حد سارق در اسلام و ...، قم، انتشارات آزادی، بی تا.
- _____، بدایة الحکمة، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، بی تا.
- _____، شیعه در اسلام، با مقدمه دکتر سید حسین نصر، تهران، چاپخانه زیبا، ۱۳۴۸/۱۳۱۹ق.
- _____، اصول فلسفه و روش رئالیسم، به نقل از مطهری مرتضی، مجموعه آثار، ج ۶، تهران، صدرا، ۱۳۷۳.
- _____، اصول عقائد و دستورات دینی، چهار جلد در یک مجلد، به اهتمام اصغر ارادتی، قم، دفتر تنظیم و نشر آثار علامه طباطبایی، ۱۳۸۲.
- _____، شیعه، به کوشش سید هادی خسروشاهی، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۷.
- _____، روابط اجتماعی در اسلام، کوشش سید هادی خسروشاهی، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۷.
- _____، انسان از آغاز تا انجام، به ترجمه و تعلیقات صادق لاریجانی، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۸.

_____، بررسی های اسلامی، ج ۱ و ۲، به کوشش سید هادی خسروشاهی، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۸.

_____، اسلام و انسان معاصر، قم، جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۳۸۸.

_____، تعالیم اسلام، به کوشش سید هادی خسروشاهی، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۸.

_____، الرسائل التوحیدیه، به تحقیق موسسه النشر الاسلامی، قم، جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۴۱۵.

_____، نهاییه الحکمة، چ ۱۳، قم، موسسه النشر الاسلامی التابعه لجماعة المدرسين، ۱۴۱۶.

_____، المیزان فی تفسیر القرآن، بیروت، مؤسسه الاعلمی للمطبوعات، ۱۴۱۷ق/ ۱۹۹۷.

غفوری نژاد، محمد، «نظریه خدانشناسی و دین فطری؛ رهیافت تاریخی»، نقد و نظر، ش ۵۵، پاییز ۱۳۸۸.

_____، تطور تاریخی نظریه فطرت در فلسفه و عرفان اسلامی، پایان نامه دوره دکتری فلسفه و حکمت اسلامی، به راهنمایی احمد بهشتی و احد فرامرز قراملکی، دانشکده الهیات دانشگاه تهران، ۱۳۸۹.

_____، «تطور تاریخی نظریه فطرت در فلسفه و عرفان اسلامی»، آینه معرفت، ش ۲۴، پاییز ۸۹، ص ۱۰۵-۱۳۴، ۱۳۸۹.

_____، «جایگاه فطرت در آراء امام خمینی»، پژوهشنامه عرفان، ش ۴، بهار و تابستان ۱۳۹۰.

_____، «نقش فطرت در اثبات مبدأ در منظومه معرفتی حکیم شاه آبادی»، پژوهشنامه فلسفه دین، ش ۱۸، پاییز و زمستان ۹۰، ۱۳۹۰.

مطهری، مرتضی، مقدمه و شرح اصول فلسفه و روش رئالیسم در: مجموعه آثار، ج ۶، تهران، صدرا، ۱۳۷۳.

ملا صدرا، صدر الدین محمد شیرازی، الحکمة المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۲۳ق/ ۲۰۰۲.

_____، الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة، بیروت، دار احیاء التراث العربی،

۱۹۸۱.

یشربی، یحیی، عیار نقد، ج ۲، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۷.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی