

۱. اعتقاد به وجود «فطریات» در انسان، همواره در قلمرو اندیشه دینی - دست کم به صورت یک پیش فرض تصریح نشده - وجود داشته است. اما «نظریه» تبیین‌گر این فطریات در حوزه اندیشه اسلامی - شیعی - مورد توجه جدی نبوده، و بسط کافی نیافته است. در دوره‌های متأخر پاره‌ای از اندیشمندان مسلمان - از جمله دانشمند فقید مرحوم آقای مطهری - به این مسأله توجه بیشتر و جدی‌تری می‌ذول داشتند، و کوشیدند تا با الهام از معارف دینی - اسلامی و با ملاحظه دستاوردهای علمی و فلسفی نوین، در تبیین فطریات، «نظریه»‌ای به‌پرووراندند و از این راه به پاره‌ای از مشکلات نوین در قلمرو اندیشه اسلامی پاسخ گویند.

این نوشتار بر آن است تا تقریر مرحوم مطهری از «نظریه فطرت» را به اجمال مورد طرح و بررسی قرار دهد.

۲. به نظر می‌رسد که یکی از انگیزه‌های مهم مرحوم مطهری در توجه جدی به مسأله فطرت و کوشش‌اش برای ارائه نظریه‌ای سامانمند در تبیین فطریات، ورود برخی مکاتب فلسفی غیردینی به

تابع وضع طبقاتی و نوع کار او می‌شود.^۳

شخصیت یا «خود» انسان پس از آنکه در طی فرآیند «کار» متولد شد البته شئون و اقسام مختلفی می‌یابد. به اعتقاد مارکسیستها «... خود پلید در انسان که نباید با او مبارزه کرد، یعنی خود اختصاصی! و خود شریف در انسان، یعنی خود اشتراکی. چنین اظهار می‌دارند که: دورانی بر بشر گذشته است که در آن دوران مالکیت نبوده است و به همین جهت من و مایی در کار نبوده، دیواری در بین نبوده، همه خودها یک خود بوده‌اند و آن، خود بشری بوده است. [...] اما این مالکیت بی‌پیر آمد و این آب را قطعه‌قطعه کرد؛ می‌دیوار کشید و تکه‌تکه کرد. از اینجا خود فردی به وجود آمد. آن خودی که باید با او مبارزه کرد خود فردی و اختصاصی است...»^۴

از نظر مطهری این انسان شناسی به نتایج کلامی - اخلاقی نامطلوبی می‌انجامد که اهل دیانت باید نسبت به آن حساسیت جدی بورزند و در مقابله با آن بکوشند. مطابق این تصویر، ارزشها و پاره‌ای از اعتقادات مهم انسان، در حکم «روینا» و یکسره محصول نحوه

احمد نراقی

مطهری و نظریه فطرت

خاصی از معیشت و وضعیت طبقاتی هستند، لذا با تغییر «زیربنا» دستخوش تغییرات اساسی خواهند شد، تا جایی که این تحول می‌تواند به مثابه عثی عمل کند و بدون تمسک به هیچ‌گونه دلیل معرفتی، خداوند را از صحنه زندگی آدمیان بیرون براند، و انسانها را از خداوند بی‌نیاز سازد.

۲-۲. همچنین به اعتقاد مرحوم مطهری «اگرستانسالیسم به حکم اینکه اصلاً فطرت را مخالف «آزادی» می‌داند، با هر نوع امر سرشتی مخالف است و فکر می‌کند هر نوع امر سرشتی بر ضد آزادی انسان است، پس انسان فاقد طبیعت و ماهیت است، انسان فاقد فطرت است، پس انسان وجود دارد و هیچ سرشت و ماهیتی و حتی هیچ فطرتی ندارد. هرچه که انسان انجام می‌دهد به حکم انتخاب خودش انجام می‌دهد». اگرستانسالیستها معتقدند که «خود حقیقی انسان این است که هیچ خود نداشته باشد. هر خودی که شما برای انسان فرض کنید، برای او طبیعت و ماهیت و سرشت فرض کرده‌اید. اصلاً انسان یعنی آن موجود بی‌سرشت و بی‌ماهیت، آن موجودی که فاقد خود و آزاد مطلق است. جوهر انسان، آزادی مطلق از همه چیز حتی خود داشتن است. خود حقیقی تو خود نداشتن است. همین قدر که یک خود پیدا کردی، خود حقیقیات را از دست داده‌ای.»^۵

مقتضای این انسان‌شناسی تعارض میان آزادی انسان از یکسو و وجود و علم باری از سوی دیگر است. مطهری از قول سارتر نقل می‌کند که «من به دلیل اینکه انسان آزاد است می‌گویم پس خدایی نباید وجود داشته باشد چون اگر خدایی وجود داشته باشد انسان دیگر نمی‌تواند آزاد باشد. چطور؟ [...] می‌گوید: اگر خدایی باشد

جامعه فکری مسلمانان بوده است. از میان این مکاتب بویژه «مارکسیسم» و «اگرستانسالیسم» مورد توجه بیشتر بوده‌اند. این مکاتب هر یک به مقتضای مبادی خویش، انسان‌شناسی‌ای را مطرح می‌کردند که با تصویر ادیان از انسان سازگار به نظر نمی‌رسید. لذا این مکاتب به شیوه نوینی به نفی دین و طرح خداوند از صحنه حیات بشری مبادرت می‌ورزیدند.

۲-۱. از نظر مرحوم مطهری، مارکسیسم مکتبی است که انسان و تاریخ را یکسره محصول «کار» و وضع طبقاتی می‌داند. در این انسان‌شناسی مبتنی بر «کار» اعتقاد بر این است که: «اساساً «کار» آفریننده است، خلاق است؛ کار است که انسان را می‌سازد و ساخته است، و کار است که تاریخ را ساخته و به وجود آورده است. مقصود اینها [مارکسیستها] از «کار» کار عملی و کار اجتماعی یعنی است. چه چیز انسان را انسان کرده است؟ می‌گویند: «کار». انسان با کار خودش انسان شده با چیز دیگر. تاریخ را چه چیز به وجود آورده است؟ کار.^۶ مارکسیسم می‌گوید: «انسان در ابتدا هیچ چیز نیست، انسان نوعی یک انسان انتزاعی است. [...] می‌گوید هر کسی که از مادر متولد می‌شود، از نظر انسان بودن «هیچ چیز» است، همه چیز را کار به او می‌دهد، وجدانش را کار به او می‌دهد، هرچه به او داده می‌شود کار به او می‌دهد. (مسأله «زیربنا» و «روینا» در اینجا پیش می‌آید) کار هم اعم از کار تولیدی و کار غیرتولیدی است. بنا بر این [از نظر اینها] کار است که وجدان انسان را می‌سازد. انسان دارای وجدان می‌شود ولی وجدانش را کار به او می‌دهد؛ انسان در هر طبقه‌ای که باشد و هر نوع کاری که داشته باشد جبراً وجدانش

معنایش این است که خدا یک ذهنی دارد و قبلاً طبیعت من را در ذهن خودش تصور کرده، و اگر من در ذهن خدا تصور شده باشم، نمی‌توانم آزاد باشم بلکه باید مجبور باشم، همان‌جور باشم که در ذهن خدا بوده‌ام.^۲

۲-۳. بنابراین به نظر می‌رسد که مرحوم مطهری می‌کوشد با صورت‌بندی نظریه فطرت، نوعی انسان‌شناسی متناسب با اندیشه دینی سامان دهد و به این ترتیب به مقابله با مکاتب غیردینی و انسان‌شناسیهای نافی دین آن مکاتب برخیزد.

البته مطهری از نظریه فطرت در مواضع دیگری نیز بهره جسته است، از جمله: در تبیین تقدم روان‌شناسی بر جامعه‌شناسی، حل نسبیّت‌گرایی اخلاقی، مقابله با شکاکیت فلسفی و صوفیسم، تبیین «حقوق طبیعی» برهان در اثبات باری، تبیین جاودانگی دین خاتم و...

۳. واژه «فطرت» از متن شریعت برگرفته شده است. بنا بر دیدگاه مرحوم مطهری برای «فطرت» می‌توان معانی مختلفی ارائه کرد:

۳-۱. یک معنای «فطرت» عبارت است از گونه خاصی از آفرینش که خداوند در بدو خلقت به آدمیان می‌بخشد. «... اگر ما برای انسان یک سلسله ویژگیها در اصل خلقت قائل باشیم، مفهوم فطرت را می‌دهد. فطرت انسان یعنی ویژگیهایی در اصل خلقت و آفرینش انسان». «کلمه فطرت دلالت می‌کند بر خلقت ابتدائی». «فطرت در انسان همان امر الهی است، قعله است «و فعله لهنیة» یعنی گونه خاصی از خلقت ابتدائی الهی در انسان، یعنی آن مرحله که انسان، انسان شد، فرق نمی‌کند که انسان را تطور یافته از حیوان

بدانیم به شکلی که امروزها می‌گویند، یا تکامل یافته به شکلی که مذهب می‌گوید. اینکه مذهب می‌گوید: خمیره انسان را چهل شبانه روز سرشتند و «فاذا سوّته» این خودش معنایش آماده شدن است والا خداوند می‌توانست که بدون چهل روز خلق کند، پس ماده می‌رسد به مرحله‌ای که مستعد می‌شود برای اینکه صورت جدید پذیرد، نه اینکه محصولات مکسبات گذشته به تدریج متراکم می‌شود، کار مکسبات گذشته این است که حداکثر استعداد ماده را اضافه می‌کند تا می‌رسد به مرحله‌ای که فعلیت جدیدی پیدا می‌کند. این فعلیت جدیدی که به انسان داده شده است، فرقی که با فعلیتهای دیگر دارد این است که امر الهی است [...] دین که فطرت است، گونه‌ای از آفرینش است و هر چیز دیگری که فطری باشد مانند عقل فطری و اخلاق فطری و حتی دوستی و عشق همه اینها آثاری است که مرتب می‌شود بر آن مرحله خاص که طبیعت و ماده دارای چنین آفرینشی می‌شوند».

بنابراین مطابق این تعریف، «فطرت» گونه خاصی از ساختمان روحی و جسمی است که انسان از همان ابتدای خلقت واجد آن می‌باشد. به بیان دیگر انسان در بدو خلقت ویژگیهایی خاص دارد که همانا فطریات وی هستند.

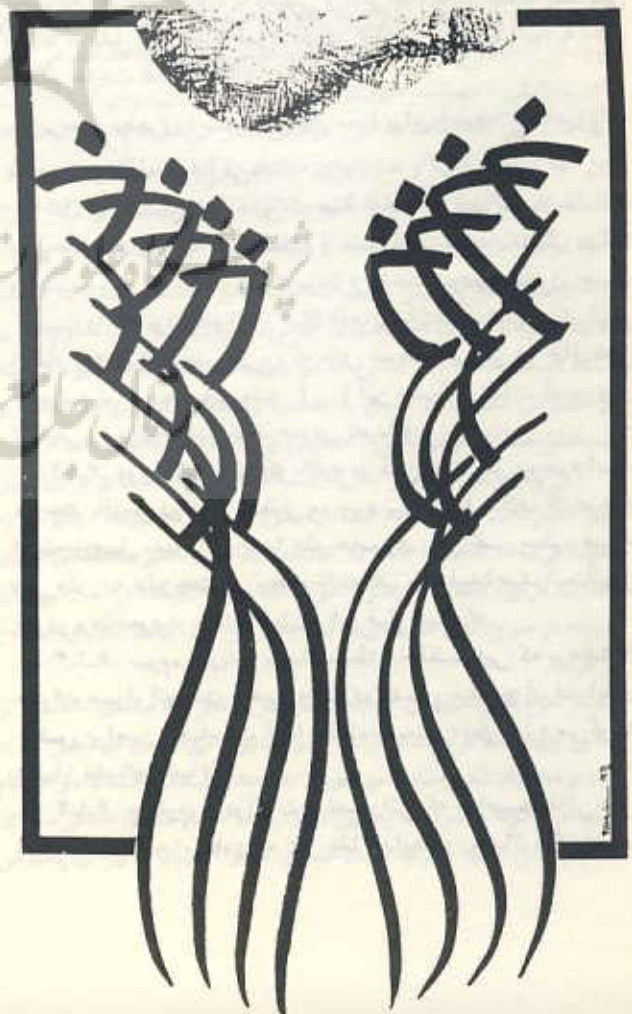
اما این تعریف - با این کلیت و اطلاقش - مضمون چندان مفیدی ندارد، چرا که اصولاً مطابق این تعریف تصور هر شق مخالفی ناممکن است. انسان به هر نحوی که آفریده شود، بالاخره واجد ویژگیهایی خاص خواهد بود. لذا مطابق این تعریف امکان ندارد خداوند انسانی فاقد فطریات بیافریند.

بنابراین به نظر می‌رسد که منظور از تعریف فوق آن باشد که انسانها به صرف انسان بودن، از همان ابتدای خلقت واجد ویژگیهایی معین، ثابت و بنیو هستند که در نوع انسان مشترکند.

۳-۲. امر فطری گاه به معنای امر ملایم و موافق با طبع و ساختمان ویژه انسان آمده است. برای مثال، میل به زناشویی، میل به حقیقت‌جویی، میل به زیباپسندی و... در نهاد بشر تعبیه گردیده‌اند. بنابراین امر زناشویی یا کنش حقیقت‌جویی یا... اموری موافق با طبع انسان و لذا فطری خوانده شده‌اند. همچنین «معنی فطری بودن قوانین اسلامی هماهنگی آن قوانین و عدم ضدیت آنها با فطریات بشر است. یعنی اسلام گذشته از اینکه از نظر ایمان و پرستش خدا پرورش‌دهنده یک احساس فطری است، از نظر قوانین و مقررات نیز با فطرت و طبیعت و احتیاجات واقعی بشر هماهنگ است».

۳-۳. همچنین اگر امری به مثابه یک وسیله، بتواند آدمی را در نیل به غایبات و خواسته‌های وجودیش مدد رساند، فطری محسوب می‌شود. مرحوم مطهری در بیان سر ماندگاری ادیان دو علت را برمی‌شمارد: نخست آنکه دین به معنای نخست (۳-۱) در نهاد بشر جای دارد و دوم آنکه دین وسیله‌ای منحصر به فرد برای تأمین پاره‌ای از خواسته‌های بشری است». بنابراین دین به این هر دو معنا «فطری» است. همچنانکه دینداری و پرستش خداوند به معنای دوم فطری می‌باشند.

در میان معانی سه‌گانه فطرت، تعریف دوم (۳-۲) هنگامی موضوعیت می‌یابد که پیشاپیش برای انسان طبع و ساختمانی ویژه - مطابق تعریف نخست (۳-۱) - فرض شود. بنابراین امور فطری به



اکتسابی برای خود فرد است، یک وقت انسان یک حالتی را اکتساب کرده و یک وقت نه، این حالت در سرشت اوست، موروثی است ولی امور سرشتی دو گونه ممکن است باشد، یکی سرشتیهایی که سابقه اکتسابی دارد، در ابتدا اکتسابی بوده است بعد سرشتی شده است [...] ما فطرت را به امر سرشتی نمی‌توانیم معنی کنیم، چون این حرف را می‌توانند (لااقل به صورت فرضیه) که این اموری که اکنون به صورت امر سرشتی درآمده است، در نسلهای قبل چنین نبوده و یک امر اکتسابی بوده است^{۳۰}.

۴-۳. تفاوت «فطرت» و «غریزه»: «فطرت» و «غریزه» هر دو از امور تکوینی (یا غیرمکسب) هستند و جزو سرشت انسان به شمار می‌آیند. اما فطرت از غریزه آگاهانه‌تر است و برخلاف غریزه از حد مسائل مادی زندگی حیوانی فراتر می‌رود و در قلمرو مسائل انسانی (مسائل ماورای حیوانی) معنا و ظهور می‌یابد^{۳۱}.

۴-۴. تفاوت «فطرت» و «طبیعت»: واژه طبیعت علی‌الغلب در مورد موجودات بی‌جان به کار می‌رود و منظور از آن، خصوصیتی در موجود بی‌جان است که منشأ اثر خاص می‌شود. اما واژه فطرت در مورد انسان به کار می‌رود^{۳۲}.

۵. همچنین به نظر می‌رسد که از نظر مرحوم مطهری در تمام مباحث مربوط به «فطرت»، یک پیش فرض بسیار مهم، اما تصریح نشده، وجود دارد: از نظر ایشان امور فطری تماماً به لحاظ اخلاقی «خوب» محسوب می‌شوند. لذا آنچه اخلاقاً «بد» به شمار می‌آید، از امور فطری محسوب نمی‌گردد.

۶. از نظر مرحوم آقای مطهری، مجموعه فطریات انسان بر دو گونه‌اند:

۶-۱. فطریات نظری یا عقلی یا ادراکی: این فطریات به حوزه عقل نظری تعلق دارند و اصول اولیه تفکر و مقوم آن محسوبند. مجموعه فطریات نظری، یا بدیهی و ادلی‌اند، یا از جمله قضایایی هستند که دلیل خود را به همراه دارند. لذا فهم و تصدیق آنها به تعلیم و تعلم حاجت ندارد^{۳۳}.

مرحوم مطهری دست کم چهار معنا برای اصطلاح «ادراکات فطری» در فلسفه سراغ می‌دهد:

۶-۱-۱. نخست «ادراکاتی که همه اذهان در آنها یکسان هستند، یعنی همه اذهان واجد آنها هستند و همه اذهان مانند یکدیگر آنها را واجدند، و نه از جهت واجد بودن و واجد نبودن، و نه از جهت کیفیت واجد بودن آنها، در میان اذهان اختلافی نیست. از قبیل اعتقاد به وجود دنیای خارج، که حتی سوفسطایی نیز در حاق ذهن خود نمی‌تواند منکر آن باشد. [...] این سنخ ادراکات تصویری و تصلیقی را می‌توان ادراکات عمومی نامید»^{۳۴}.

۶-۱-۲. دوم، «ادراکاتی که بالقوه در ذهن همه کس موجود است هر چند بالفعل در ذهن بعضی موجود نیست یا خلاف آن موجود است از قبیل معلوماتی که با علم حضوری برای نفس معلوم هستند ولی هنوز به علم حصولی معلوم نشده‌اند. به عقیده صدرالمناهلین فطری بودن معرفت به ذات حق از این قبیل است»^{۳۵}.

۶-۱-۳. سوم، «درباب برهان منطقی به قضایایی که برهانشان همواره همراه آنهاست و هیچ وقت در نفس، حضور آن قضایا از حضور براهین و قیاسات آنها متفکک نیست، «فطریات» می‌گویند (قضایا قیاساتهما معنا)^{۳۶}».

۶-۱-۴. چهارم، «ادراکات و تصوراتی که خاصیت ذاتی عقل است و هیچ‌گونه استنادی به غیر عقل ندارد»^{۳۷}. به بیان دیگر آدمیان

معنای دوم (۳-۲) در گرو موجودیت فطریات به معنای نخست (۳-۱) است. یعنی اگر بتوان موجودیت فطریات به معنای نخست (۳-۱) را به برهان یا به تجربه اثبات کرد، آنگاه می‌توان امور فطری به معنای دوم (۳-۲) را نیز مقبول شمرد.

اما معنای سوم فطرت (۳-۳) در صورتی می‌تواند به عنوان نظریه‌ای انسان‌شناختی - متناسب با اندیشه دینی - به کار رود، و بویژه فطری بودن دین و احکام و دستورات آن را مبرهن نماید که اولاً در چارچوب بیش غایت انگارانه، برای موجودات از جمله انسان غایبی فرض شود، و ثانیاً این غایب در داخل قلمرو دین، معین و تعریف شوند. فرد دیندار البته به مقتضای باورهای دینی‌اش، حیات بشری را رو به سوی غایبی می‌داند که ملهم از تعالیم دینی‌اند، و اندیشه دینی - بالاخص احکام و دستورات شریعت - را وسیله‌ای برای نیل به آن غایب و افناع خواسته‌های اصیل انسانی می‌شمارد. اما این اعتقاد غایت اندیشانه، اعتقادی درون دینی است و به مثابه نظریه‌ای مقدم بر دیانت دفاع‌پذیر به نظر نمی‌رسد.

بنابراین به نظر می‌رسد که از میان معانی سه گانه فوق، معنای نخست (۳-۱)، معنای اصلی و محوری «فطرت» باشد.

۴. اکنون خوب است که برای روشتر شدن معنای «فطرت» در آثار مرحوم مطهری، به تمایز این مفهوم از سایر مفاهیم نزدیک به آن توجه شود:

۴-۱. تفاوت «فطرت» و «امر مکسب»: امر فطری در مقابل امر اکتسابی است! یعنی هر آنچه از طریق نوعی کسب برای انسان حاصل شود، غیر فطری است. اما البته هر آنچه غیرمکسب است، لزوماً فطری نیست.

«ممکن است ما امر فطری را در مقابل امر اکتسابی بگیریم، چون فطرت از ماده فطرت است و فطر با خلق یکی است «الفطرة» ای الخلقه» یعنی یکی شییی که فطری است اکتسابی نیست، این درست است که هر امر فطری اکتسابی نیست ولی آیا غیر اکتسابی بودن و سرشتی بودن در تعریف امر فطری کافی است؟ [...] نه!^{۳۸}، «خود آگاهی فطری، هر چند واقعی است، اما اکتسابی و تحصیلی نیست. نحوه وجود «من» انسانی است»^{۳۹}.

۴-۲. تفاوت «فطرت» و «سرشت»: امور فطری جزو «سرشت» انسان محسوب می‌شوند، اما هر امر سرشتی لزوماً فطری نیست، چرا که ممکن است برخی از امور مکسب رفته رفته موروثی شوند و جزو سرشت انسان در آیند. بنابراین امر موروثی مسبوق به اکتساب، اگر چه جزو سرشت انسان است، اما فطری نیست: «امر فطری سرشتی هست ولی هر سرشتی فطری نیست، امر سرشتی در مقابل امر

در هنگام تولد بالفعل واجد این ادراکات و تصورات هستند. این معنای اخیر به «دکارت» و پیروان او منتسب شده است.

از نظر مرحوم مطهری معنای (۶-۱۲) یکسره نادرست است. یعنی به رغم اعتقاد «عقلیون» اروپایی، عقل نمی‌تواند از پیش خود و بدون وساطت و مداخله قوای دیگر، مفاهیمی را ابداع نماید. از نظر ایشان برای رد نظریه دکارت در خصوص ادراکات فطری، می‌توان به تبع «ملاصدرا» از راه سلطت نفس برهان اقامه نمود و نشان داد که فعالیت ادراکی نفس از راه حواس آغاز می‌گردد و نفس نمی‌تواند از پیش خود و مستقل از ادراکات حسی به بدیهیات تصویری و تصدیقی نائل شود. مطابق این برهان «اکثریت معلولات به طور کلی بواسطه کثرت علل ایجادکننده است و یا بواسطه کثرت محللهای قبول کننده و یا بواسطه کثرت آلات و یا بواسطه ترتب طولی و علت و معلولی که بین خود معلولات است. در مورد نفس و معلومات وی ممکن نیست که این تکرار از ذات نفس سرچشمه بگیرد زیرا نفس بسیط است و از بسیط ممکن نیست متکثرات صادر شود و بر فرض ترکیب، جهات ترکیبی نفس وافی نیست به این همه تعلقات کثیره و همچنین ممکن نیست که این تکرار مستند به جهات متکثره قابل باشد، زیرا در مورد معلومات، قابل نیز خود نفس است. و همچنین ممکن نیست تکرار معلومات را از راه ترتب طولی معلومات توجیه کرد، زیرا می‌دانیم بسیاری از معلومات است که رابطه طولی یعنی علیت و معلولیت بین آنها نیست. مثلاً نه می‌توان گفت که تصور سفیدی تولیدکننده تصور سیاهی است و نه می‌توان گفت تصور سیاهی تولیدکننده تصور سفیدی است. پس از هیچ یک از این سه راه نمی‌توان تکرار معلومات را توجیه کرد. تنها راه صحیح توجیه تکرار معلومات کثرت آلات حسیه است. کثرت آلات حسیه از یک طرف و تعدد احساسهای جزئی از طرف دیگر که در طول زمان بواسطه حالات و شرایط و حرکات و کوششهای مختلف که انسان برای اغراض و غایات مختلف می‌کند پیدا می‌شود، موجب می‌شود که صور محسوسه زیادی در ذهن جمع شود. این اجتماع و تراکم ادراکات حسی، نفس را مستعد می‌کند برای پیدایش بدیهیات تصویری و بدیهیات تصدیقی. پس از پیدایش بدیهیات، تکرار معلومات به طور دیگری آغاز می‌شود، به این نحو که ذهن آنها را با شکلها و صورتهای مختلف ترکیب می‌کند و حدود و قیاسات می‌سازد و به انواع نتایج نائل می‌شود و از این راه علوم نظری را کسب می‌کند و قدرت تا بینهایت جلو رفتن را پیدا می‌کند و خلاصه اینکه پیدایش بدیهیات اولیه کثیره مستند است به کثرت آلات حسیه و کثرت احساسهای جزئی، و پیدایش و تکرار علوم نظری مستند است به انواع ترکیباتی که در بدیهیات صورت می‌گیرد و البته در خصوص معلومات نظری به حسب رابطه‌ای که بین هر مقدمه و نتیجه‌اش هست، ترتب علی و معلولی برقرار است».

این برهان که مبتنی بر نظریه «سلطت نفس» است و برای تبیین تکرار معلومات نفس اقامه شده، به طور ضمنی دو نتیجه دیگر نیز به دست می‌دهد: نخست آنکه به استناد آن، نظریه فطرت مطابق تقریر دکارت مردود دانسته می‌شود؛ دوم آنکه نظریه حکمای اسلامی - از جمله مرحوم آقای مطهری - در خصوص ادراکات فطری معلوم می‌گردد.

مرحوم آقای مطهری در بحث از نظریه فطرت، معنای نخست از معانی چهارگانه فوق‌الذکر (۶-۱۱) را مقبول می‌داند و در تبیین آن به مفاد برهان یاد شده استناد می‌جوید. به اعتقاد ایشان، انسان در هنگام تولد هیچ‌گونه معلومات پیشین ندارد، اما شناختهای حسی، برای روح و عقل او به منزله مواد مغذی‌اند و آدمیان را برای پذیرش

اصول اولی بدیهی عقلی مستعد و آماده می‌نمایند. این آمادگی به گونه‌ای است که انسان به محض رویارویی با پاره‌ای از واقعیات بدون نیاز به هیچ‌گونه تعلیم و احتیاج - اصولی را به بداهت مورد تصدیق خود می‌یابد». مرحوم آقای مطهری این نظریه اخیر را تقریباً با رأی «ارسطو» مطابق می‌داند».

در اینجا باید به یک نکته مهم در خصوص ادراکات فطری توجه شود: از نظر مرحوم مطهری کسانی که قائل به اصول تفکر فطری هستند، لاجرم باید «این اصول اصلی تفکرات را لایتغیر و غیرقابل خطا و اشتباه» بدانند». این اعتقاد «یگانه راه برای ارزش داشتن علم بشر، فکر بشر و فلسفه بشر» است. «با گرفتن این، برای ما جز شک مطلق چیزی باقی نمی‌ماند».

در آثار مطهری به پاره‌ای از این اصول اصلی و لایتغیر و خطانابذیر تفکر اشاره شده است، برای مثال:

«کل از جز، بزرگتر است»، «ترتیب بلامرجح محال است»، «دو شیء متساوی با شیء سوم خود یا یکدیگر متساوی هستند»، «ممکن نیست که شیء مکانی در آن واحد دو مکان را اشغال کند»، « $2 \times 2 = 4$ » و... این گزاره‌ها در صورتی ضروری الصدق هستند که یا مصادره به مطلوب باشند یا به نحو تحلیلی قرائت شوند (یعنی به شیوه‌ای که یا نفی‌شان مستلزم تناقض باشد، یا صدقشان تنها با تحلیل معنی واژه‌هایی که در آن گزاره به کار رفته، مشخص گردد). در هر صورت مرحوم مطهری روشن نمی‌کند که چرا پذیرش یک گزاره تحلیلی یا یک مصادره به مطلوب حاکی از یک امر فطری است. به بیان دیگر چگونه می‌توان از تصدیق یک گزاره تحلیلی یا یک مصادره به مطلوب نتیجه گرفت که لزوماً بشر دارای ساختمان وجودی ویژه‌ای است؟

اما از سوی دیگر اگر این گزاره‌ها به نحو تحلیلی (Analytic) قرائت نشوند، انکار صدق آنها به تناقض نخواهد انجامید، در این صورت قائلین و منکران این گزاره‌ها یا باید مفاد این قضایا (یا نقیض آنها) را به مثابه اصول موضوعه بپذیرند، یا برای اثبات صدق این گزاره‌ها (یا نقیضشان) اقامه برهان کنند. در هر دو صورت «ارزش صدق» نزد طرفین مقبول است و برخلاف رأی مرحوم مطهری نفی صدق آن اصول، لزوماً به «سوفسطایی‌گری، نفی علم و نفی درک حقیقت به طور کلی» نخواهد انجامید.

اما در میان مثالهای مرحوم مطهری، یک گزاره ویژه آمده که عبارت است از: «جمع میان نقیضین محال است». این گزاره یا «اصل»، بر آن گزاره‌های دیگر تقدم دارد، و ظاهراً به نحو تحلیلی قابل قرائت نباشد. اگر این اصل به عنوان یکی از قواعد استنتاج صورت‌بندی شود، به عنوان یک قاعده استنتاج نه صادق است و نه کاذب، بلکه فقط سودمند می‌باشد، یعنی ما را قادر می‌سازد که از قضایای صادق مفروض به قضایای صادق دیگری برسیم. بنابراین قبول یا عدم قبول آن در گرو کارایی یا عدم کارایی آن می‌باشد، چرا که قواعد استنتاج جنبه آلی دارند و اگر چه برهان منطقی را امکان‌پذیر می‌کنند، خود مشمول صدق و کذب نمی‌شوند. باری در خصوص این گزاره یا «اصل» نیز می‌توان پرسید که چرا پذیرش یا حتی تصدیق آن لزوماً از وجود ساختمانی ویژه در نهاد انسان حکایت می‌کند؟ آیا برای تبیین این امر، امکان ارائه هرگونه نظریه بدیل منطقی است؟

۶-۲. فطریات غیرنظری یا «احساسی» مرحوم آقای مطهری فطریات «احساسی» انسان را بر دو قسم می‌داند: خواسته‌های جسمانی و خواسته‌های روحی. مطابق نظر ایشان خواسته‌های جسمی بیشتر از جنس غرایز هستند و «فطرت» به معنای خاص کلمه به شمار



نمی‌آیند. فطریات به معنای خاص، بیشتر به «امور روحی» راجع اند.^{۳۱}

اما فطریات به معنای خاص (که متحصراً به عالم انسانی تعلق دارند) خود می‌توانند بر دو گروه کلی تقسیم شوند:

۶-۲-۱. فطریات ارزشی

۶-۲-۲. فطریات عملی.

البته در آثار مرحوم مطهری این تقسیم‌بندی به تصریح نیامده است. اما به طور کلی نمونه‌هایی که ایشان به عنوان مصادیق فطریات «احساسی» آورده‌اند، عموماً از جنس ارزشها یا امور عملی ملاتم یا طبع هستند.

همچنانکه گذشت در آثار مرحوم مطهری این پیش فرض تصریح نشده وجود دارد که تمام فطریات به لحاظ اخلاقی نیکو هستند (بند ۵). اما ارزش نیک این فطریات خود از امور فطری است. یعنی آدمی به صرافت طبع بر «خوبی» حقیقت‌جویی یا زیباپسندی، یا پرستش حکم می‌کند، لذا ارزشهای فطری نیز موضوعیت می‌یابند. اما اگر از این بیان نتیجه شود که امور فطری همانا امور «نیک» هستند، تشخیص «نیک» و «بد» امور در گرو معیار تمییز امر فطری از غیر فطری خواهد شد. بنابراین اگر مطابق آن معیار بتایر فرض، «ظلم» امری فطری معرفی گردد، لامحاله باید نیک بودن آن نیز مورد تصدیق قرار گیرد.

از سوی دیگر پاره‌ای از گرایشها و کنشهای انسان هم که با ارزشهای فطری یا با طبع و ساختمان ویژه انسان ملاتمت دارند، فطری محسوب می‌شوند (مانند گرایش به خیر و فضیلت).^{۳۲} مرحوم مطهری دست‌کم پنج نمونه مهم از فطریات احساسی را مطرح می‌کند:

الف. فطرت حقیقت‌جویی، ب. گرایش به خیر و فضیلت، ج. گرایش به جمال و زیبایی، د. گرایش به خلاقیت و ابداع، ه. گرایش به عشق‌ورزی و پرستش.^{۳۳}

البته این گرایشها در تمام انسانها و به نحو یکسان فعلیت نیافته‌اند. بنابراین به نظر می‌رسد که منظور مرحوم مطهری از این گرایشها، گرایشهای «بالقوه» باشد. اما اگر انسان در مرتبه قابلیت و بالقوگی در نظر گرفته شود، هم قابلیت حقیقت‌جویی دارد، هم قابلیت کتمان حقیقت؛ هم قابلیت عشق‌ورزی دارد، هم قابلیت نفرت‌ورزی و... آدمیان در طول تاریخ هر دو گونه قابلیت را تحقق بخشیده‌اند. بنابراین نمی‌توان گفت که اگر بدر وجود انسان به برگ و میوه نشینند و فی‌المثل سوزانیده و خاکستر شود، قابلیت‌هایش به فعلیت نرسیده‌اند،^{۳۴} چرا که سوختن و خاکستر شدن نیز خود از قابلیت‌های آن بدر بوده‌اند. بنابراین به نظر می‌رسد که مرحوم مطهری بتایر مبنا نباید یک گرایش بالقوه را از آن حیث که به صورت یک قابلیت در نهاد بشر وجود دارد، فطری بداند. بلکه از نظر وی باید گفته شود که از میان قابلیت‌های انسان آن قابلیت‌هایی «فطری» و درخور تحقق‌اند، که به لحاظ ارزشی «نیک» باشند. اما از سوی دیگر مطابق آنچه پیشتر گذشت، تشخیص «نیک» و «بد» امور، خود در گرو «فطری» بودن یا نبودن آن امور است. یعنی «نیک» بودن یک امر را باید از روی «فطری» بودنش شناخت، و «فطری» بودن آن را از روی «نیک» بودنش. و این البته دور است.

همچنین خوب است به این نکته نیز اشاره شود که از دید مطهری، اثبات فطریات احساسی یا روحی، می‌تواند وجود جنبه‌های غیرمادی را در ساختمان وجود انسان ثابت نماید.^{۳۵}

۷. آیا می‌توان به برهان یا به تجربه، وجود فطریات را در انسان مبرهن و اثبات نمود؟

در آثار مرحوم مطهری فصل مستقلی در این باب گشوده نشده است، اما در جای جای آثار ایشان به تصریح یا به تلویح براهینی برای اثبات وجود فطریات در انسان اقامه شده است. مجموعه این براهین را می‌توان در دو گروه کلی صورت‌بندی کرد:

۷-۱. براهین غیرمستقیم: مرحوم مطهری در پاره‌ای مواضع برای تحکیم نظریه فطرت به شیوه‌های غیرمستقیم احتجاج ورزیده است:

۷-۱-۱. شیوه نخست عبارت است از بررسی پیامدهای نفی نظریه فطرت: از نظر مطهری نفی فطریات در انسان - اعم از فطریات نظری یا غیرنظری - به نتایج مهلک و بنیان‌افکنی خواهد انجامید: نفی فطریات نظری یا «اصول فطری تفکر»، آدمی را به سوفسطایی‌گری و شکاکیت مطلق مبتلا می‌کند، و امکان حصول هرگونه معرفت را منتفی می‌نماید. نفی فطریات غیرنظری نیز مآلاً به نفی ارزشهای انسانی (از جمله اخلاق) می‌انجامد و آدمی را در نوعی توحش غیرانسانی مفرق می‌سازد.^{۳۶}

۷-۱-۲. شیوه دوم عبارت است از نقد نظریات رقیب: مرحوم مطهری در آثار خود به تفصیل نظریات رقیب نظریه فطرت را مورد انتقاد قرار داده است. البته این نقدها بیشتر متوجه نظریاتی هستند که دین را از مقوله فطریات نمی‌دانند و برای آن سرچشمه‌های دیگری همچون: ترس، جهل، تعلق خاطر به نظم و عدالت، امتیازجویی در جوامع طبقاتی، یا میل و غریزه جنسی قائل‌اند.^{۳۷}

اما این براهین غیرمستقیم در اثبات نظریه فطرت ناتوان هستند، چرا که:

اولاً - به فرض آنکه مجموعه انتقادات وارد بر نظریات رقیب، صائب باشند، امکان طرح نظریه رقیب تازه منتفی نیست. یعنی بر امتناع طرح نظریه رقیبی که مشمول آن نقدها نباشد، حجتی اقامه شده است.

ثانیاً - نقد نظریات رقیب، حداکثر، نقص آن نظریات را نشان می‌دهد، ولی نقص نظریه‌های رقیب لزوماً به معنای صحت نظریه منتقد نیست.

همچنین اگر چه ممکن است پیامدهای سوء و ویرانگر حاصل از نفی یک نظریه، به لحاظ روانی و معرفتی هراسناک باشند، اما این امر بر بطلان آن نفی، دلالت نخواهد کرد. اگر بتایر فرض، نفی نظریه فطرت به برهان یا به تجربه مبرهن گردد، لاجرم باید تمام پیامدهای نیک و بد آن نیز پذیرفته شود.

بنابراین براهین غیرمستقیم حداکثر می‌توانند نظریه فطرت را به عنوان نظریه‌ای محتمل یا مؤید مطرح نمایند.

۷-۲. براهین مستقیم: در آثار مرحوم مطهری برای اثبات نظریه فطرت براهین مستقیمی نیز اقامه شده است، اما در اقامه این براهین متسی واحدی به چشم نمی‌خورد. ایشان به تناوب به براهین شهودی، عقلی، تجربی، و حتی گاه نقلی تمسک جسته است. بنابراین بخوبی روشن نیست که از دیدگاه وی نظریه فطرت، نظریه‌ای علمی است یا



این معلومات در قالب گزاره‌ها خبر دهد و برای مثال در مقام نظریه‌پردازی برآید، لاجرم علم حضوری‌اش به علم حصولی بدل خواهد شد. بنابراین اگر علم حضوری یا درک وجدانی فاعل شناسا، بدیهی و بی‌نیاز از بحث و فحص باشد، علم حصولی، صدق و کذب‌پذیر و مشمول ضوابط نقد و بحث منطقی است. بنابراین نظریه فطرت را نمی‌توان به استناد درک وجدانی بی‌نیاز از دلیل و بدیهی انگاشت. همچنانکه مرحوم مطهری خود نیز معتقد است نظریه فطرت، نظریه‌ای بحث‌پذیر است: «البته این مطلب را باید توجه داشت که مقصود این نیست که چون گرایش توحیدی یک گرایش فطری و طبیعی است، آنگاه که در سطح تعلقات علمی و فلسفی طرح می‌شود هیچ‌گونه سؤالی بوجود نمی‌آورد. خیر مقصود این نیست، این مسأله مانند هر مسأله دیگر هر چند مورد تأیید یک غریزه فطری باشد آنگاه که در سطح تعقل طرح می‌شود طبعاً سؤالات و اشکالات و شکوک و شبهاتی برای مبتدی بوجود می‌آورد و راه‌حلهای لذت‌بخشی هم در همان سطح دارد»^{۳۲}.

۷-۲-۲. استناد به یافته‌های علمی: یافته‌های علمی در صورتی می‌توانند مستند نظریه فطرت واقع شوند که این نظریه، یک نظریه علمی دانسته شود. اما به نظر نمی‌رسد که مرحوم مطهری در مقام یک عالم تجربی نظریه فطرت را مطرح نموده و آن را یک نظریه علمی - به معنای دقیق کلمه - تلقی کرده باشد. چرا که هیچ نظریه علمی را نمی‌توان نظریه‌ای وجدانی و بی‌نیاز از دلیل دانست، همچنین شیوه تقریر و روش داوری یک نظریه علمی مضبوط به ضوابط ویژه‌ای است که مورد عنایت مرحوم مطهری نبوده است.

اصولاً نظریه فطرت آزمون‌پذیر تجربی به نظر نمی‌رسد، زیرا نمی‌توان شرایطی را فرض کرد که تحت آن شرایط این نظریه از شواهد ناقص تجربی زیان ببیند، از این رو این نظریه از شواهد مؤید نیز نصیبی نمی‌یابد.

باری مرحوم مطهری معتقد است که دستاوردهای علوم تجربی نوین مؤید نظریه فطرت هستند. مجموعه آنچه را که در آثار ایشان به عنوان مستندات علمی نظریه فطرت آمده است، می‌توان به دو گروه کلی تقسیم نمود:

الف. تجربه شخصی: از نظر مرحوم مطهری یکی از راههای تجربی برای تحقیق فطریات (بویژه فطریات دینی) آن است که «خودمان شخصاً و عملاً دست به آزمایش در وجود خودمان و دیگران بزنیم»^{۳۳}.

اما اگر منظور از تجربه شخصی، تحویل امر به وجدانیات باشد، نظریه به همان مشکلاتی گرفتار خواهد آمد که پیشتر بیان شد (بند ۷-۲-۱). و اگر منظور از آن، یک پژوهش وسیع به شیوه علمی و تجربی است که نتیجه آن را به نحو پیشینی و مقدم بر آن پژوهش نمی‌توان دانست. همچنین باید معلوم کرد که تحت کدام شرایط ممکن است نظریه فطرت از شواهد ناقص آسیب بیند و نظریه‌های رقیب تأیید شوند.

ب. تجربه‌های علمی دانشمندان: مرحوم مطهری برای تحقیق فطریات (بویژه فطریات دینی) راه دیگری نیز پیشنهاد می‌نماید: «[راه] دیگر اینکه ببینیم دانشمندانی که سالهای دراز در زمینه روان آدمیان از جنبه مسائل معنوی مطالعاتی داشته‌اند چه نظر داده‌اند.

فلسفی یا تاریخی. این نوسانات، شأن معرفتی نظریه فطرت را مبهم می‌نمایند، و این ابهام لاجرم به مفاد نظریه فطرت نیز تسری می‌یابد. باری، مجموعه براهین مستقیم را می‌توان به قرار زیر تقریر نمود:

۷-۲-۱. استناد به درک وجدانی و علم حضوری: مرحوم مطهری استناد نظریه فطرت به درک وجدانی یا علم حضوری را امری پذیرفتنی می‌داند. از نظر ایشان، صرف آنکه آدمیان به نحو شهودی و وجدانی از پاره‌ای اصول و امور آگاه می‌شوند، و صدق و صحت آنها را بدون نیاز به هیچ‌گونه حجت یا تجربه‌ای درمی‌یابند، خود می‌تواند دلیلی بر فطری بودن آن امور به شمار آید. «پس تعجبی ندارد که کسی بگوید که ما یک سلسله امور فطری داریم و فطری بودن آنها را در ضمیر خودمان وجدان می‌کنیم و هیچ نیازی به دلیل نداریم»^{۳۴}.

اما ارجاع به درک وجدانی، مستند استواری برای نظریه فطرت به نظر نمی‌رسد، چرا که:

اولاً - ارجاع به درک وجدانی، نظریه فطرت را از قلمرو بحث و چون و چرای منطقی و عقلی خارج می‌کند. این امر ممکن است نظریه را از گزند انتقادات ایمن دارد، اما از سوی دیگر آن را آسیب‌پذیر خواهد کرد، چرا که رقیب نیز می‌تواند نظریه خود را مستند به درک وجدانی و علم حضوری بداند، و خود را در حصار امن وجدانیات درآورد. به این ترتیب بحث منطقی و بررسی دلایل له و علیه نظریات ناممکن خواهد شد، و طرفین ناگزیر باید برای غلبه بر حریف به علل غیرمعرفتی متمسک شوند.

ثانیاً - در مقام علم حضوری و درک وجدانی، «خود» معلوم نزد فاعل شناسا حاضر است، اما هنگامی که فاعل بر آن می‌شود که از



است - شک و تردیدی نیست^{۳۰}».

اما مرحوم مطهری، خود از میان مکاتب روان‌شناسی مختلف، نظریه «یونگ» را می‌پسندد. به اعتقاد وی: «یونگ می‌گوید قسمتهای از روان ناخودآگاه ما فطری است و پایهٔ انسانیت انسان را تشکیل می‌دهد، یعنی احساس اخلاقی، احساس عبادت و پرستش، احساس علم دوستی و حقیقت‌خواهی و زیبایی دوستی، و [به طور کلی] همهٔ احساسهای انسانی انسان، ارکانی در فطرت و سرشت او هستند و در روان ناخودآگاه انسان وجود دارند. ولی این عناصر روان ناخودآگاه، قبل از آن که از روان خودآگاه ما چیزی رانده شود، وجود داشته‌اند. پس روان ناخودآگاه ما از دو قسمت تشکیل می‌شود: قسمت عناصر اساسی فطری خدادادی متعالی انسانی - که اینها باید باشد و پرورش داده شود- و قسمت عناصر رانده شده از روان خودآگاه انسان^{۳۱}».

مطهری این نظریهٔ روان‌شناسانه را تقریباً بدون تغییر در نظریهٔ فطرت به کار می‌گیرد. وی به پیروی از سنت روانکاوان - بویژه یونگ - روان آدمی را به دو سطح «خودآگاه» و «ناخودآگاه» تقسیم می‌کند؛ و بخش «ناخودآگاه» را جایگاه «امور فطری» می‌داند. از دید مطهری «پیغمبران آمده‌اند برای اینکه ما را به فطرت خودمان سوق بدهند و آن شعور ناآگاه و آن امر فطری را تبدیل کنند به یک امر آگاهانه^{۳۲}».

اما:

اولاً - بواقع معلوم نیست که تفریر مرحوم مطهری از نظریه‌های روانکاوانه - بویژه نظریهٔ یونگ - تا چه حد با اصل آن نظریه‌ها منطبق باشد.

ثانیاً - شأن علمی نظریه‌های روانکاوانه حتی تا به امروز نیز محل بحث و تردید بوده است.

ثالثاً - به فرض صحت آن تقریر و به فرض علمی بودن این نظریات، همچنانکه گذشت در این عرصه‌ها نمی‌توان به نحو دلخواهانه و گزینشی عمل کرد، یعنی نمی‌توان از میان مجموعهٔ نظریات رقیب، آن نظریه‌ای را برگزید که با مقاصد و آرای ما همخوان‌تر است. اگر این شیوهٔ مقبول افتد، رقیب نیز می‌تواند به آسانی از آن بهره‌جویند.

رابعاً - همچنانکه به تکرار بیان شد، این شواهد - به فرض علمی بودن - در صورتی کار سازند که نظریهٔ فطرت، یک نظریهٔ علمی باشد، در غیر این صورت تمسک به این شواهد وافی به مقصود نخواهد بود. ۲-۳. ۷. مرحوم مطهری گاه برای تحکیم نظریهٔ خود در باب فطرت (بویژه فطرت دینی) آیات و روایات بسیاری را شاهد آورده است. برای نمونه در آثار ایشان به آیات قرآنی زیر استشهاد شده است: بقره/ ۱۶۵، آل عمران/ ۸۳، اعراف/ ۱۷۲، رعد/ ۲۸، طه/ ۱۲۲، روم/ ۳۰، حدید، حشر، صف/ ۱، غاشیه/ ۲۱ و...^{۳۳}.

البته مرحوم مطهری خود توجه دارد که در یک بحث عقلی، براهین نقلی حجیت ندارند^{۳۴}، بویژه آنکه نظریهٔ فطرت باید به عنوان نظریه‌ای انسان‌شناختی، مقدم بر دیانت، تبیین و اثبات شود. بنابراین آیات و روایات در این بحث نه فایدهٔ اثباتی که فایدهٔ ایضاحی دارند.

۸. در بحث از فطریات، یک پرسش بسیار اساسی و مهم وجود دارد: معیار تمییز امور فطری از امور غیرفطری - در مقام کشف و اثبات - کدام است؟

اهمیت این پرسش از آن روست که نظریهٔ فطرت پس از آنکه به طور کلی وجود فطریات را اثبات کرد، باید در مقام تعیین مصداق نیز برآید، یعنی باید نشان دهد که از میان مجموعهٔ ادراکات و احساسات

قدمای ما از طرق استدلالی و اشرافی وجود چنین عشقی را در سراسر موجودات و از آن جمله انسان اثبات می‌کردند، و علمای امروز تجربیات روانی را دلیل بر این مطلب می‌گیرند.^{۳۵}

مجموعهٔ این تجربه‌های علمی - آنچنانکه در آثار مرحوم مطهری آمده‌اند - خود بر دو گونه هستند:

۱- ب. چند نقل قول غیرعلمی از برخی دانشمندان علوم تجربی: برای مثال از «آلکسیس کارل» نقل می‌شود که: «او می‌گوید در وجدان انسان شعلهٔ فروزانی است که گاه و بیگاه انسان را متوجه خطاهای خویش می‌کند، متوجه گمراهی‌ها و کج فکری‌هایش می‌سازد، همین شعلهٔ فروزان است که انسان را از راه کجی که می‌رود باز می‌دارد. او می‌گوید گاهی انسان در حالات معنوی خود جلال و ابهت آموزش را احساس می‌کند^{۳۶}».

یا از قول «ویلیام جیمز» می‌گوید: «درست است که سرچشمهٔ بسیاری از امیال درونی ما امور مادی طبیعی است، ولی بسیاری از آنها هم از ذیای ماورای این دنیا سرچشمه می‌گیرد» همچنین «دلیل اینکه اصولاً بسیاری از کارهای بشر با حسابهای مادی جور در نمی‌آید همین است [...]»^{۳۷}. پاره‌ای از این‌گونه اقوال از «پاسکال»، «برگون» و «اینشتین» نیز نقل گردیده است^{۳۸}.

کاملاً روشن است که این سخنان اگرچه حکیمانه و معرفت‌آموزند، ولی به هیچ روی نظریه‌های علمی این دانشمندان به شمار نمی‌آیند. چنین نیست که تمام سخنان یک دانشمند، به صرف آنکه از زبان او بیان شده است، «علمی» تلقی شود. گذشته از آن، اصولاً نمی‌توان این‌گونه اقوال گزینشی را مستند یک نظریه دانست، چرا که بسیاری از دانشمندان دیگر در این خصوص آرای معارض و مخالف فراوانی بیان کرده‌اند، و اگر این شیوهٔ مقبول افتد، رقیب نیز می‌تواند از لابلای اظهارات این دانشمندان، شواهد مؤیدی برای نظریهٔ خود بیابد.

۲- ب. نظریه‌های روانکاوانه: به نظر می‌رسد که نظریه‌های روانکاوانه - بویژه آرای «یونگ» - تأثیر بسیاری بر اندیشه‌های مرحوم مطهری داشته‌اند.

البته از میان جنبه‌های مختلف نظریه‌های روانکاوانه، آنچه بیش از همه برای مطهری شایان توجه و مقبول بوده، این است که: «دانشمندان روانشناس و روانکاو در قرن اخیر به این حقیقت پی برده‌اند که انسان در ماورا، شعور ظاهر خویش شعوری مخفی دارد. گوئی در پس این «من» ظاهر، «من» پشت پرده‌ای وجود دارد. چیزی که هست برخی از این دانشمندان چنین فرض کرده‌اند که عناصر «من» پنهان، همه از شعور ظاهر به باطن گریخته و تغییر شکل

داده‌اند، ولی برخی دیگر به اصالت شعور باطن ایمان و اعتراف دارند. شعور اخلاقی، شعور هنری، شعور علمی، همچنین شعور مذهبی روان انسان را اصیل و ناشی از سرشت او می‌دانند^{۳۹}». به اعتقاد مطهری «امروز در اصل این مطلب - که انسان دارای دو روان است: روان خود آگاه و روان ناخودآگاه، و اینکه روان ناخودآگاه، حاکم و مسخر روان خود آگاه است و نیز حوزهٔ بسیار عظیمتری



مراجعه به تاریخ بشر - به طور کلی - را معیار تمییز دانست. مرحوم مطهری برای تمایز بخشیدن میان امور طبیعی و غیرطبیعی به قاعده «القر لایدوم» تمسک جسته و گفته است که: «حکما قاعده‌ای دارند، می‌گویند «القر لایدوم» یعنی یک امر غیرطبیعی دوام پیدا نمی‌کند، هر جریان که غیرطبیعی باشد باقی نمی‌ماند و تنها جریانی که طبیعی باشد قابل دوام است. مفهوم مخالف این سخن این است که جریانهای طبیعی قابل دوام است، امکان بقا دارد، ولی جریانهای غیرطبیعی امکان دوام ندارد»^{۸۱}.

از سوی دیگر مرحوم مطهری - آنچنانکه گذشت (بند ۴-۴) - تفاوت چندانی میان «فطرت» و «طبیعت» قائل نیست، و وجه فارق آنها را در این می‌داند که واژه «طبیعت» برای موجودات بی‌جان و واژه «فطرت» برای انسان، به کار می‌رود.

بنابراین شاید بتوان قاعده «القر لایدوم» را در عرصه عالم انسانی نیز به کار برد و مدعی شد که در طول تاریخ بشر هر آنچه پیوسته با حیات بشری همراه بوده و هیچگاه از صحنه تاریخ آدمیان حذف نشده است، «فطری» محسوب می‌گردد، و اموری که فقط در مواقع و مواضع تاریخی خاص جلوه‌گر شده و دیری نپاییده‌اند، امور «غیر فطری» به شمار می‌آیند.

اما این معیار نیز کارساز به نظر نمی‌رسد. زیرا اگر مراجعه به تاریخ و تجلی انسان در آن عرصه را معیار بدانیم، آنگاه ناگزیر باید بسیاری از امور ناپسند و باورهای یاه و باطل را نیز فطری بشماریم. چرا که در پیشینه تاریخی بلند آدمیان وقوع کژیها و پلیدیها به هیچ رو امری نادر و موقتی نبوده‌اند و بلکه در بسیاری مواقع این امور ناصواب و پلید و باطل بر امور پسندیده و شریف و حق غلبه داشته‌اند.

۹. در بندهای پیشین، طرحی کلی از «نظریه فطرت» (مطابق تقریر مرحوم مطهری) بیان گردید.

همچنانکه گذشت، مرحوم مطهری «نظریه فطرت» را به عنوان نظریه‌ای انسان‌شناسانه، متناسب با اندیشه دینی پروراند، و کوشید تا از این راه به معارضه با انسان‌شناسیهای غیردینی یا ضددینی برخیزد. وی همچنین کوشید تا به یاری این نظریه، دین را با عمق وجود آدمی پیوند بخشد، و نیز سر جاودانگی دین خاتم را تبیین نماید. از نظر ایشان، بحث فطرت «بعضی است مربوط به «انسان» و می‌توان گفت از یک نظر و از یک شاخه مربوط است به انسان و خدا؛ یک سر مسأله انسان است و سر دیگر آن، خدا»^{۸۲}.

بنابراین مرحوم مطهری مطابق این انگیزه و دیدگاه لاجرم دین را از مصداق مهم فطریات انسان می‌داند.

البته از دید ایشان، «نظریه فطرت» در نسبت با «دین» دو نقش مهم ایفا می‌کند:

الف - از یک سو راهی برای شناخت خداوند و اثبات حقایق دین به دست می‌دهد^{۸۳}.

ب - از سوی دیگر دین را در عمق وجود انسان می‌نشانند و پایداری و دوام آن را در جوامع بشری تبیین می‌نمایند. از نظر مطهری، دین برای جاودانه ماندن، دست‌کم باید واجد یک ویژگی اساسی باشد: «یا باید در نهاد بشر جای داشته باشد، در ژرفنای فطرت جا داشته باشد، یعنی خود در درون بشر به صورت یک خواسته‌ای باشد که البته در آن صورت تا بشر در دنیاست باقی خواهد بود و یا لااقل اگر خودش خواسته طبیعی بشر نیست، باید تأمین‌کننده خواسته یا خواسته‌های دیگر بشر باشد اما این هم به تنهایی کافی نیست، باید آنچنان وسیله تأمین‌کننده‌ای باشد که چیز دیگری هم

و ارزشهای انسانی کدامیک فطری و کدامیک غیر فطری هستند. این امر آشکارا در گرو معرفی معیار تمییز امور فطری از غیر فطری است. مرحوم مطهری در این خصوص بحث مستقل و مستوفایی عرضه نکرده است. اما از مجموع اشارات پراکنده‌اش کمابیش می‌توان نظر وی را در این باب استنباط نمود:

۸۱. معیار نخست را می‌توان «اجماع» دانست. مطابق تعریف نخست از فطریات نظری (بند ۱-۶)، امور فطری - یا در آن تعریف خاص «ادراکات فطری» - همانها هستند که در تمام اذهان به نحو یکسان وجود دارند. یا به بیان دیگر تمام اذهان به صحت آن اعتقادات گواهی می‌دهند، یا آنها را در بُن اندیشه خود صحیح می‌شمارند. بنابراین برای کشف و تمییز امور فطری باید از اموری جست‌وجو کرد که مورد تصدیق عموم آدمیان هستند.

اما این معیار چندان کارآمد به نظر نمی‌رسد، چرا که نخست باید پرسید آیا بواقع در عالم بشری اموری وجود دارند که مورد تصدیق عام باشند؟ پاسخ این پرسش البته پیشینی نیست. یعنی بدون مراجعه وسیع به تاریخ آدمیان و پژوهشی علمی - تاریخی در این باب نمی‌توان برای آن پرسش، پاسخی عرضه کرد.

از سوی دیگر عامیت یک امر و تصدیق همگانی آن، لزوماً به معنای فطری بودن آن امر نیست، مگر آنکه نظریه‌ای میان این دو مقوله (یعنی عامیت و فطرییت) تساوی یا مساوت برقرار نماید. بویژه آنکه مرحوم مطهری خود معتقد است پاره‌ای از فطریات هستند که در گروهی از آدمیان - بنا به دلایل یا عللی - مجال ظهور نیافته‌اند. بنابراین تصدیق عام در مورد این قبیل امور فطری وجود ندارد و مع ذلک آن امور همچنان فطری هستند. البته ممکن است «اجماع» را به معنای تصدیق اکثری دانست، یعنی گفت که امری مورد اجماع است که بیشتر آدمیان در طول تاریخ در مورد صحت آن توافق کرده باشند، اما:

اولاً - میان عامیت (خواه به معنای عامیت تام یا اکثری) و صدق تلازم منطقی وجود ندارد، یعنی کاملاً ممکن است که امری مورد تصدیق عام باشد اما صادق نباشد (این نکته در خصوص ادراکات حقیقی است).

ثانیاً - حد عامیت یک امر، چندان روشن نیست و بلکه تا حد زیادی تابع عرف و اجماع عقل متعارف است.

ثالثاً - اگر بنا بر فرض در طول تاریخ بشر بتوان نشان داد که آدمیان تاکنون در خصوص امری اتفاق نظر عام داشته‌اند، باید پرسید که بنا بر کدام دلیل می‌توان تحقق و استمرار این اجماع در آینده را نیز میزهن نمود. اجماع عام حداکثر می‌تواند نشان دهد که امری تا به امروز مورد تصدیق همگانی یا اکثری بوده و لذا فطری است، اما در خصوص آینده نمی‌تواند حکم استواری بیان دارد.

همچنین باید پرسید که آیا تنها نظریه تبیین‌گر تصدیقات عام، «فطری» بودن آنهاست یا خیر؟ مرحوم مطهری برهانی بر نفی امکان ارائه تبیین‌های رقیب اقامه نکرده است.

۸۲. شاید بتوان معیار «اجماع» را عمومیت بیشتر بخشید و

تواند جای او را بگیرد [...]، پس دین اگر بخواهد باقی باشد یا باید خودش جزو خواسته‌های بشر باشد، یا باید تأمین‌کننده خواسته‌های بشر باشد، آن هم بدین شکل که تأمین‌کننده منحصر به فرد باشد. اتفاقاً دین هر دو خاصیت را دارد، یعنی هم جزو نهاد بشر است، جزو خواسته‌های فطری و عاطفی بشر است و هم از لحاظ تأمین حوائج و خواسته‌های بشری مقامی را دارد که جانشین ندارد [...]»^{۹۱}.

۹۱. اگر اندیشه دینی مجموعه‌ای خاص از اصول نظری، ارزشها و آداب و احکام و قوانین عملی دینی دانسته شود، آنگاه این پرسش مطرح می‌گردد که کدام جز، از اجزای این مجموعه از فطریات به شمار می‌آید؟

به نظر می‌رسد که پاسخ مرحوم مطهری آن است که تمام اجزای اندیشه دینی را علل الاصول می‌توان جزو فطریات دانست. به بیان دیگر بخشی از معارف دینی از جمله فطریات نظری، و بخش دیگر از جمله فطریات «احساسی» یا غیرنظری محسوبند.

برای مثال، مطابق رأی مرحوم مطهری، اصل «توحید» در قلمرو اندیشه دینی، از جمله فطریات نظری به شمار می‌آید؛ [...] در عین حال قرآن بعضی از مسائل را به شکلی طرح می‌کند که فهمیده می‌شود که [آن مسائل] بی‌نیاز از استدلال است، مثلاً خود مسأله توحید در قرآن چگونه مطرح شده و این آیات چگونه با یکدیگر جور درمی‌آید؟ مسأله توحید در قرآن - که بعد آیاتش را می‌خوانیم - امری است فطری^{۹۲}. و فطری بودن توحید به این معناست که «احتیاج به آموزش و استدلال ندارد، نه به این معنا که [انسان] قبل از آمدن به این دنیا آنها را می‌دانسته [...]»^{۹۳}.

همچنین ارزشهای اخلاقی - دینی نیز بنابر نظر مرحوم مطهری به این گونه توجیه می‌شوند که: «انسان به حسب «من» ملکوتی خودش کمالاتی دارد، کمالاتی واقعی نه قراردادی، چون انسان تنها بدن نیست، نفس هم هست، کاری که متناسب با کمال معنوی روحی انسان [است]، آن می‌شود کار علوی و کار ارزشمند. کاریکه با جنبه علوی روح ما سرو کار ندارد، می‌شود یک کار عادی و کار مبتذل. [...] آنجا که (من علوی) انسان دوست داشته باشد، می‌شود اخلاق و ارزش، و اینکه برای اخلاق یک علوی احساس می‌کند ناشی از همین جاست [...]». اگر این مطلب را بگوییم، به یک اصل اسلامی بسیار بزرگی می‌رسیم که حکما، نگفتند. و آن اینکه: انسان به حکم اینکه دارای یک شرافت و کرامت ذاتی است که همه جنبه ملکوتی و نفخه الهی است، ناگاهانه آن کرامت را احساس می‌کند، بعد در میان کارها و ملکات، احساس می‌کند که این کارها این ملکه با این شرافت متناسب هست یا نیست، وقتی احساس تکلیب و هماهنگی می‌کند، آن را خیر و فضیلت می‌شمارد، و وقتی آن را برخلاف آن کرامت می‌یابد، آن را رذیلت می‌داند، [...] انسانها در آنچه کمال نفسشان هست، متشابه آفریده شده‌اند، [...] از جنبه آن کمال سعودی و کمال معنوی همه انسانها در وضع مشابهی قرار گرفتند و قهراً دوست داشتنها و خوبیها و بدها در آنجا یکسان و کلی و دائم می‌شود، و تمام فضائل اخلاقی چه اجتماعی و چه غیراجتماعی مانند صبر و استقامت و نظایر آن با این بیان توجیه می‌شود^{۹۴}.

همچنین مطهری، همان‌طور که پیشتر اشاره شد، قوانین و مقررات اسلامی را فطری یا دست‌کم ملائم و هماهنگ با فطرت دانسته است (بند ۳-۲ و ۳-۳).

۹۲ (الف). اکنون این پرسش مهم مطرح می‌گردد که اگر دین فطری است، آیا وجود ملحدان و منکران دین، این نظریه را نقض نخواهند کرد؟ به بیان دیگر، اگر دین فطری است، چرا گروهی از

انسانها از دین روی برتافته‌اند، و خود را بی‌نیاز از دین دانسته‌اند؟ از نظر مرحوم مطهری، وجود ملحدان و منکران دین را بخوبی می‌توان در کنار نظریه فطرت توجیه نمود. مطابق رأی ایشان، اساساً ملحد بالفطره وجود ندارد، بلکه مسأله الحاد و بی‌دینی چیزی نیست بجز «اعراض از دین».

به اعتقاد مرحوم مطهری:
اولاً - لازمه فطری بودن یک امر آن نیست که آن امر «همه اوقات همه افراد را بگیرد. همچنانکه هیچ علاقه طبیعی دیگر نیز چنین نیست. علاقه به هنر و زیبایی یک علاقه فطری است، اما چنان نیست که بگمانه سرگرمی بشر محسوب شود. بلی در مورد هر علاقه فطری عمومی همیشه افراد خاصی پیدا می‌شوند که علاقه و ذوق شدیدتری نسبت به آن دارند و آن را به عنوان رشته تخصصی خود انتخاب می‌کنند»^{۹۵}.

ثانیاً - «چون امور مورد علاقه فطری بشر متعدد است [...] طبیعاً سرگرمی به بعضی از علائق، از علائق دیگر می‌کاهد و احیاناً آنها را به بونه فراموشی می‌سپارد. [...] علاقه دینی نیز همین‌طور است، با شرایط محیط بستگی دارد. یعنی بود و نبود موجبات توجه به مادیات در کاهش و افزایش این علاقه تأثیر بسزا دارد»^{۹۶}.

ثالثاً - «هر علاقه فطری در عین فطری بودن احتیاج دارد به تذکر و تنبه. بود و نبود مذاکرات الهی یعنی اموری که بشر را به خدا و خالق خودش توجه دهد، در افزایش و کاهش این علاقه مؤثر است. کدام رغبت طبیعی است در بشر که بود و نبود اموری که بشر را نسبت به آنها یادآوری می‌کند تأثیر ندارد؟ [...]»^{۹۷}.

اما از نظر مرحوم مطهری در جهان معاصر به طور اخص، پاره‌ای عوامل خاص‌تر نیز در کار آمده‌اند و موجب گسترش بی‌دینی شده‌اند. برخی از این عوامل به قرار زیر هستند:

- شرایط نامساعد اجتماعی، مانند شیوع عقاید ضددینی یا غیردینی، طرح نادرست و پرخسلی و وارونه مفهوم دین و خدا، طوالت غیر منطقی و غیر عقلانی بخشیدن به معارف دینی توسط مدعیان خداشناسی، فسادآلود بودن و مفسده خیزی محیط اجتماعی و...^{۹۸}.

- تعارضی که پاره‌ای از «داعیان و مبلغان دینی بی‌خرد میان دین و سایر غرائز فطری و طبیعی بشر ایجاد می‌کنند، و دین را به جای اینکه مصلح و تعدیل‌کننده غرایز دیگر معرفی کنند، آن را ضد و منافی و دشمن سایر فطریات بشر معرفی می‌کنند»^{۹۹}.

- و اختصاصاً در مغرب‌زمین عواملی مانند: نارسایی مفاهیم دینی کلیسایی، و نارسایی مفاهیم فلسفی، اجتماعی و سیاسی نیز در بروز و گسترش بی‌دینی مؤثر بوده‌اند^{۱۰۰}.

با این همه از نظر مرحوم مطهری «این گرفتاری‌ها و سرگرمی‌ها سبب نمی‌شود که علاقه بشر به این مسائل [دینی و الهی] به کلی از میان برود. بشر امروز نیز اگر فراغتی بیابد یا عشق و علاقه وافر به سوی این مسائل گرایش پیدا می‌کند»^{۱۰۱}.

۹۲-ب. بیانات مرحوم مطهری در خصوص عوامل مؤثر در گسترش بی‌دینی، روشنگر و شایان تأمل‌اند. اما به نظر می‌رسد که اگر برای نجات «نظریه فطرت» از آسیب موارد ناقص، به چنین

شیوه‌هایی توسل جسته شود، این نظریه به طور کلی ارزش تبیین‌گری خود را از دست بدهد. زیرا:

اولاً - «نظریه فطرت» باید معلوم کند که اگر آدمیان فاقد اعتقاد فطری به خداوند بودند، واجد کدام ویژگیها می‌شدند که اکنون نیستند؟ یعنی باید معلوم کند که تحت کدام شرایط می‌توان گفت یک انسان، فاقد اعتقاد فطری به خداوند و دین است؟

به بیان دیگر، آیا مطابق «نظریه فطرت» شرایطی وجود دارد که تحت آن شرایط گفته شود ملحدان و منکران دین با وجود آنکه بخوبی و به حد کافی شواهد و واقعیات موجه دین را مشاهده کرده‌اند، و با وجود آنکه در کار خود صمیمیت و صداقت ورزیده‌اند، و با وجود آنکه روح و اندیشه‌شان به پلیدیها و کژیها گرفتار نیامده است، مع‌ذکب به خداوند و دین الهی اعتقاد نیافته‌اند؟

به نظر می‌رسد که مطابق «نظریه فطرت» انسان تحت هر شرایطی که باشد و موافق هر شیوه‌ای که زیست کند، لاجرم نسبت به خداوند و دین اعتقاد فطری دارد؛ و بنابراین از این حیث میان فرد دیندار و غیردیندار تفاوتی وجود ندارد.

اگر این شیوه مقبول افتد، رقیب نیز می‌تواند مدعی شود، نه دین‌گرای که بی‌دینی امری فطری است. در این صورت به نظر نمی‌رسد که به آسانی بتوان این رقیب را از جایگاه امن خود بیرون آورد، چرا که مطابق تحلیل یاد شده، هیچ شاخص و نشانه‌ای واقعی برای تمییز «اعتقاد فطری به خداوند» و عدم این اعتقاد فطری وجود

ندارد، و لذا آن کس که به نظریه «فطری بودن بی‌دینی» قائل است، می‌تواند شواهد را به عنوان مؤید نظریه خود تفسیر نماید. هر ترفندی که برای خارج کردن این رقیب از آن حصار ایمن کارساز افتد، بر حصار «نظریه فطری بودن دین» نیز کارساز خواهد افتاد.

حاصل آنکه، اگر «نظریه فطرت» از هیچ شرط مفروض آسیب نپذیرد، با هر شرط واقع سازگار خواهد بود، و در این صورت بود و نبود آن در مقام تبیین واقعیات عالم یکان خواهد بود.

ثانیاً - آنچنانکه پیشتر نیز اشاره شد، «نظریه فطرت» در مقابل نظریه‌های انسان‌شناسانه‌ای مطرح شد که انسان را فاقد «ماهیت» می‌دانستند. بنابراین قاعدتاً «نظریه فطرت» برای نفی آن رقیب مآلاً می‌بایست برای انسانها فرض «ماهیت» ثابت و مشترکی را اثبات می‌کرد. اما به نظر می‌رسد که از نظر مرحوم مطهری «فطریات» همان امور «ماهوی» نباشند. چرا که مقتضای «ماهیت» آن است که مقوم انسانیت انسان است، لذا انسان از آن حیث که انسان است، همواره و به نحوی اجتناب‌ناپذیر و سلب‌ناشدنی ماهیت خود را واجد است - مگر آنکه انسان تبدیل به موجود دیگری شود. اما سلب یا فقدان فطریات، «انسان» را به «الانسان» تبدیل نمی‌کند. مرحوم مطهری خود معتقد است آدمیانی که به فطرت انسانی خود پشت کرده‌اند و امری از امور فطری را به بوتّه فراموشی و بی‌مهری سپرده‌اند و وصفی مخالف آن وصف فطری را واجد شده‌اند، همچنان «انسان» هستند، هر چند که از طریق صواب انحراف یافته‌اند.

بنابراین به نظر می‌رسد که «نظریه فطرت» آن مقصود نخستین خود را بر نیآورده باشد.

۹-۳. توجه به این نکته نیز سودمند است که اگرچه مرحوم مطهری برای «نظریه فطرت» اهمیت بسیاری قائل بود، اما همچنین اعتقاد داشت که «این یک امر برخلاف طبیعت دین نیست که کسی بگوید دین فقط یک چیزی است که خدا به وسیله وحی بر بشر عرضه داشته است، ولی بشر قبل از این عرضه شدن یک حالت بی‌تفاوتی راجع به دین و لادینی داشته است. [...] ممکن است کسی این جور بگوید

که بشر به حسب سرشت خودش صرفاً یک حالت امکان و یک حالت بی‌تفاوتی نسبت به دین دارد، فقط خدا پیغمبران را مبعوث فرمود و آنها آمدند دین را که بشر یک حالت بی‌تفاوتی نسبت به آن داشت به او تعلیم دادند. اگر کسی چنین حرفی بزند نمی‌توان گفت منکر ادیان شده.^{۱۰}»

۱۰. حاصل آنکه: «نظریه فطرت» محصول بصیرت هوشمندانه و کوشش غیورانه‌ای است که در خور ستایش است. اما به نظر نمی‌رسد که تقریر مرحوم مطهری از این نظریه، تقریری دفاع‌پذیر باشد. لذا باب این بحث همچنان گشوده است، و اندیشمندان را به تأملی دوباره فرا می‌خواند.

پادهاشتها:

۱. مرحوم مطهری در خصوص تارسیاسی بحثهای پیشینان در زمینه مسأله فطرت می‌نویسد: «این مسأله فطرت از حیاتی‌ترین مسائل معارف ماست، و خیلی ضرورت دارد که حل شود ولی متأسفانه در کتابهای ما، اهم از تفسیر و حدیث و شرح حدیث و فلسفه بحثهای استوفایی راجع به فطرت نشده است. نقدی بر مارکسیسم، ص ۲۲۹. همچنین: «ما اینکه در قرآن از فطرت زیاد یاد شده است، ولی هر چه انسان جستجو می‌کند در هیچ جا یک بحث جامعی راجع به آن پیدا نمی‌کند». پیشین، ص ۷۲.

۲. مسأله شناخت، ص ۲۲۰.

۳. پیشین، ص ۲۲۲.

۴. فلسفه اخلاق، صص ۱۸۸-۱۸۷.

۵. مسأله شناخت، ص ۲۲۲.

۶. فلسفه اخلاق، ص ۱۸۷.

۷. پیشین، ص ۲۱۶.

۸. فطرت، ص ۱۹.

۹. نقدی بر مارکسیسم، ص ۷۲.

۱۰. پیشین، صص ۷۹-۷۸.

۱۱. آمده‌های قبلی، ص ۲۷.

۱۲. پیشین، صص ۱۲ و ۱۳.

۱۳. نقدی بر مارکسیسم، ص ۷۵.

۱۴. مقدمه‌ای بر جهان‌بینی اسلامی، ص ۲۸۹.

۱۵. نقدی بر مارکسیسم، ص ۲۲۹.

۱۶. فطرت، صص ۳۳ و ۳۴.

۱۷. پیشین، صص ۳۳ و ۲۹۴.

۱۸. پیشین، صص ۲۵۸-۲۵۷.

۱۹. اصول فلسفه و روش رئالیسم، ج ۳، ص ۱۰۳.

۲۰. پیشین، ص ۱۸۳.

۲۱. پیشین، صص ۱۸۲-۱۸۳-۱۸۲، در باب فطریات نظری، همچنین ر.ک. فطرت، صص ۲۵۸ و ۲۷۷ مسأله شناخت، ص ۱۲۲.

۲۲. اصول فلسفه، ج ۳، صص ۱۸۹-۱۸۸.

۲۳. برای تفصیل این رأی و نیز تقابل آن با آرای دکارت از دیدگاه مرحوم مطهری، ر.ک. شناخت، ص ۱۲۲؛ فطرت، صص ۱۱۳ و ۵۳؛ اصول فلسفه و روش رئالیسم، ج ۱، صص ۱۸۲-۱۸۳-۱۸۲-۲۶-۱۵.

۲۴. مقدمه‌ای بر جهان‌بینی اسلامی، صص ۲۸۹-۲۸۸.

۲۵. فطرت، ص ۱۲۹؛ اصول فلسفه و روش رئالیسم، ج ۱، ص ۱۷۲.

۲۶. فطرت، ص ۵۶.

۲۷. پیشین، صص ۵۸ و ۶۲.

۲۸. فطرت، صص ۵۶-۵۴، مسأله شناخت، صص ۱۱۳-۱۱۲.

۲۹. فطرت، صص ۶۱-۵۹.

۳۰. برای تفصیل، پیشین، صص ۱۰۰-۹۹ و

۷۶-۷۲.

۲۱. پیشین، ص ۲۲۲.

۲۲. پیشین، ص ۱۱۵.

۲۳. فطرت، صص ۱۰۵-۱۰۰-۹۹ و ۶۲.

۱۵۷. در باب نسبت فطرت و اخلاق تیز، نگا. نقدی بر مارکسیسم، صص ۲۰۹-۲۰۷.

۲۴. برای تفصیل برخی از این انتقادات، نگا. آمده‌های قبلی، صص ۱۷-۱۵؛ فطرت، صص ۱۶۶-۱۶۶ و...

۲۵. فطرت، صص ۲۲-۲۳.

۲۶. علی‌گرایش به مابعدگرای، صص ۳۶-۳۵.

۲۷. اصول فلسفه و روش رئالیسم، ج ۵، ص ۷۵.

۲۸. پیشین، همان صفحه.

۲۹. آمده‌های قبلی، صص ۱۹-۱۸.

۳۰. پیشین، ص ۱۸.

۳۱. پیشین، صص ۲۰-۱۹؛ اصول فلسفه و روش رئالیسم، ج ۵، صص ۷۷-۷۵.

۳۲. اصول فلسفه و روش رئالیسم، ج ۵، ص ۷۲.

۳۳. مسأله شناخت، ص ۱۵۹.

۳۴. پیشین، صص ۱۵۹-۱۵۸؛ همچنین، آمده‌های قبلی، صص ۱۸-۱۱۷؛ اصول فلسفه و روش رئالیسم، ج ۵، ص ۱۷۶.

۳۵. تعلیم و تربیت در اسلام، صص ۲۴-۲۲.

۳۶. فلسفه اخلاق، ص ۱۲۳.

۳۷. برای نمونه، نگا. اصول فلسفه و روش رئالیسم، ج ۵، صص ۷۸-۷۷.

۳۸. آمده‌های قبلی، ص ۱۴.

۳۹. پیشین، ص ۱۳.

۴۰. فطرت، ص ۱۳.

۴۱. برای تفصیل نظر مرحوم مطهری در این باب، نگا. اصول فلسفه و روش رئالیسم، ج ۵، ص ۷۲ به بعد.

۴۲. آمده‌های قبلی، صص ۱۲-۱۳.

۴۳. فطرت، ص ۵۱.

۴۴. پیشین، ص ۵۳.

۴۵. نقدی بر مارکسیسم، صص ۲۰۹-۲۰۸.

۴۶. مرحوم مطهری این رأی را در مقابل رأی مرحوم علامه طباطبائی برتراند راسل مطرح نموده‌اند. نگا. همین مأخذ، ص ۲۰۸.

۴۷. همچنین برای نقدی دیگر از مرحوم مطهری بر آرای اخلاقی راسل، نگا. فلسفه اخلاق، صص ۳۱۳-۳۱۳.

۴۸. اصول فلسفه و روش رئالیسم، ج ۵، ص ۲۳.

۴۹. پیشین، صص ۲۲-۲۳، ج ۵.

۵۰. پیشین، ص ۲۲.

۵۱. آمده‌های قبلی، صص ۲۶-۲۴.

۵۲. پیشین، ص ۲۶.

۵۳. علی‌گرایش به مابعدگرای، صص ۱۱۳-۱۱۰ و ۱۰۹-۱۰۸.

۵۴. اصول فلسفه و روش رئالیسم، ج ۵، ص ۲۴.

۵۵. پیشین، صص ۲۲-۲۲، ج ۵.

۵۶. پیشین، ص ۲۴.

۵۷. آمده‌های قبلی، صص ۲۶-۲۴.

۵۸. پیشین، ص ۲۴.

۵۹. علی‌گرایش به مابعدگرای، صص ۱۱۳-۱۱۰ و ۱۰۹-۱۰۸.

۶۰. اصول فلسفه و روش رئالیسم، ج ۵، ص ۲۴.

۶۱. فطرت، صص ۲۲۳-۲۲۲.

۶۲. فطرت، صص ۲۲۳-۲۲۲.