

ارزیابی نظریه‌های تقلیل‌گرا در حوزه فطرت انسان

حسن رضایی هفتادر*

صفر نصیریان**

چکیده

فطرت یکی از مباحث مهم انسان‌شناختی است که اندیشمندان از دیرباز بر آن تأکید داشته‌اند. البته همه آنها به یکسان درباره فطرت انسان نمی‌اندیشیدند. برخی از آنها دیدگاه‌هایی را مطرح کرده‌اند که فطرت انسان در آنها ابعاد محدودتری دارد. تحت تأثیر این دیدگاه‌ها امروزه ابعاد فطرت انسان به حوزه ادراکات بدیهی، وجدانیات، قوای نفسانی و حتی غرایز کاهش یافته است. کاهش فطرت به ادراکات بدیهی، فطرت اولیه انسان را در برابر فطرت ثانویه انکار می‌کند. تفسیر فطرت به وجدانیات، ابعاد فطرت را از قسم پیشین نیز بیشتر تقلیل می‌دهد. بر این اساس، حتی ادراکات بدیهی جزء ابعاد فطرت نیست. دو تفسیر اخیر از فطرت نیز آن را به حوزه قوای نفسانی یا غرایز انسان محدود می‌کند. گونه اول منکر هر نوع ادراک بالفعل فطری حتی بعد از تولد انسان است و از این منظر همه ادراکات انسان، اکتسابی محسوب می‌شود. گونه دوم نیز تحت تأثیر نظریه تکامل، فطرت را به قوای غریزی از نوع حیاتی یا شهوانی محدود می‌کند. اما بر اساس بینش دینی هیچ یک از این دیدگاه‌ها تصویر درستی از فطرت ترسیم نکرده‌اند؛ زیرا از این منظر فطرت انسان ابعاد مختلفی دارد و فطرت اولیه، ادراکات بدیهی و قوای فطری (در ابعاد مختلفش)، همگی از ابعاد فطرت انسان به شمار می‌آیند.

کلیدواژه‌ها: فطرت انسان، تقلیل‌گرایی، فطرت اولیه، ادراکات بدیهی، قوای نفسانی، غرایز.

* دانشیار گروه علوم قرآن و حدیث، پردیس فارابی دانشگاه تهران (نویسنده مسئول: hrezaii@ut.ac.ir)
** دانش‌آموخته دکتری مدرسی معارف اسلامی، دانشگاه تهران.

مقدمه

دیدگاه‌هایی در میان آرای اثبات‌گرا در حوزه فطرت انسان وجود دارد که فطرت انسان را به ابعاد محدودتری فرو کاسته است. این‌گونه آرا که غالباً در عصر تجدد (قرون ۱۷-۱۹ م.) رواج یافته، ابعاد فطرت انسان را به حوزه ادراکات بدیهی، وجدانیات، قوای نفسانی و غرایز تقلیل داده است. جان لاک، ژان ژاک روسو، اسپنسر و فروید از جمله نظریه‌پردازان در حوزه تقلیل‌گرایی به شمار می‌آیند (دکارت، ۱۳۸۱: ۷۹؛ لاک، ۱۳۸۰: ۴؛ روسو، ۱۳۵۵: ۱۹۸-۲۰۱ و ۲۰۷-۲۲۰؛ فروید، ۱۳۸۲: ۱-۳۳؛ کاپلستون، بی‌تا: ۵؛ ۸۸؛ نقیب‌زاده جلالی، ۱۳۷۴: ۱۱۹؛ فروغی، ۱۳۴۴: ۷۹؛ استیونسون، ۱۳۶۸: ۱۱۲-۱۱۳؛ کاردان، ۱۳۸۱: ۱۱۹-۱۲۳ و ۱۴۳-۱۸۳).

ارزیابی نظریه‌های تقلیل‌گرا در حوزه فطرت از آن رو ضرورت دارد که این نظریه‌ها محصول کنارگذاشتن تدریجی عقلانیت فلسفی و دینی و میل به روش معرفتی تجربه‌گرا است؛ به طوری که اندیشمندان غربی، این روش معرفتی را به رغم آنکه در امور ماوراءالطبیعه کارایی نداشت مبنای تدوین نظریه‌های انسان‌شناختی، مانند نظریه فطرت، قرار دادند. همین مسئله شبهاتی را در این حوزه‌ها موجب شد.

از آنجا که بحث فطرت از ریشه‌دارترین مباحث معرفتی است وجود هر گونه شک و شبهه‌ای در این باره امکان اثبات هر گونه معرفتی را دچار مشکل می‌کند. انسان معاصر، اگر در صدد یافتن راهی مطمئن برای رسیدن به ساحل امن یقین باشد، ناگزیر باید ابتدا به شبهات حوزه فطرت پاسخ مناسب بدهد تا راه برای پاسخ‌گویی به دیگر شبهات هموار گردد.

تاکنون مقاله‌ای با عنوان محل بحث، مستقلاً نگارش نیافته است، مگر آنچه در لابه‌لای برخی مقالات مربوط به فطرت بدان اشاره شده است که عبارت‌اند از: «درآمدی بر نظریه فطرت»، «سکولاریسم، تلاش در جهت نفی فطرت انسان» و «نظریه فطرت؛ سیر تاریخی در غرب از یونان تا دوره معاصر» (احمدی سعدی، ۱۳۸۴: ۱۷۳-۱۹۳؛ رودگر، ۱۳۸۰: ۳۲-۳۴؛ امید، ۱۳۸۷: ۱۹۳-۲۴۲).

مقاله پیش رو مهم‌ترین دیدگاه‌های تقلیل‌گرا در حوزه فطرت را ارزیابی می‌کند. به همین منظور کوشیده‌ایم با روش توصیفی تحلیلی به پرسش‌های زیر پاسخ دهیم:

۱. تقلیل‌گرایان، فطرت انسان را به چند حوزه کاهش داده‌اند؟

۲. تقلیل‌گرایان در هر یک از این حوزه‌ها چگونه استدلال کرده‌اند؟

۳. چگونه می‌توان استدلال آنها را بر پایه عقل و نقل پاسخ داد؟

۱. مفهوم‌شناسی «فطرت» و «غریزه»

پیش از ورود به مبحث اصلی لازم است دو واژه «فطرت» و «غریزه» و تفاوت معنایی آن دو را بیان کنیم. بدین منظور معنای لغوی و اصطلاحی آنها را بررسی خواهیم کرد.

«فطره» از ماده «فَطَرَ»، به معنای مختلفی همچون جوانه‌زدن برگ درخت، اولین مرحله از برآمدگی خمیر یا پستان حیوان آمده است (فراهیدی، ۱۴۱۰، ج ۷: ۴۱۷؛ ابن‌اثیر، بی‌تا، ج ۳: ۴۵۷؛ ابوهلال عسکری، ۱۴۰۰: ۱۲۷؛ ابن‌منظور، ۱۴۱۴، ج ۵: ۵۶-۵۹). «غریزه» هم از ماده «غرز» به معنای هر آنچه داخل چیز دیگری مستقر باشد (فراهیدی، ۱۴۱۰، ج ۴: ۳۸۲؛ صاحب بن عباد، ۱۴۱۴، ج ۵: ۲۳؛ ابن‌فارس، ۱۴۰۴، ج ۴: ۴۱۶؛ ابن‌منظور، ۱۴۱۴، ج ۵: ۳۸۶). بدین ترتیب «فطرت» و «غریزه» بر دو مفهوم متفاوت دلالت دارند؛ «فطرت» عبارت است از آنچه به صورت ابتدایی در اشیا موجود است و «غریزه» نیز عبارت است از آنچه در نهاد موجودی به صورت ذاتی وجود دارد.

اما این دو مفهوم، به رغم تفاوت مفهومی، مصداقاً به یک معنا اشاره دارند و آن عبارت است از هر نوع ویژگی در اشیا که به صورت غیراکتسابی وجود دارد؛ این نوع ویژگی از یک نظر ابتدایی است و از نظری دیگر ذاتی. بنابراین، از منظر لغوی، معنای هیچ یک از دو واژه، مقید به آگاهانه و یا ناآگاهانه بودن نیست، بلکه هر دو واژه، به طور عام، بر همه ویژگی‌های غیراکتسابی موجود، اعم از آگاهانه و ناآگاهانه، دلالت دارند و از این نظر، این دو واژه مترادف‌اند.

اما اندیشمندان مسلمان از این دو واژه، دو نوع مصداق متفاوت را قصد می‌کنند. آنها معتقدند از میان دو نوع ویژگی ذاتی در نهاد موجودات، آن نوع که آگاهانه است «فطرت» نام دارد و نوع دیگر که ناآگاهانه است غریزه است؛ مثلاً گفته می‌شود خداشناسی فطری است یا انسان دارای غریزه جنسی است (مکارم شیرازی، ۱۳۸۶، ج ۱: ۱۱۵؛ مطهری، بی‌تا، ج ۱۵: ۵۴۷-۵۴۸).

بدین ترتیب غریزه و فطرت از منظر اندیشمندان مسلمان به دو نوع متفاوت از ویژگی‌های ذاتی انسان اطلاق می‌گردد. البته این دو اصطلاح در این جهت مشترک‌اند که هر دو بر ویژگی‌های ذاتی انسان دلالت دارند. مقصود ما نیز از فطرت، در این مقاله، همان معنای مشترک بین این دو اصطلاح،

یعنی مطلق ویژگی‌های ذاتی موجودات، است؛ چنان‌که از نظر لغوی هم همین معنا مد نظر بود. اما غریزه در این مقاله به همان معنای اصطلاحی اندیشمندان مسلمان به کار رفته است. بر این اساس، در این مقاله، رابطه منطقی بین فطرت و غریزه، عموم و خصوص مطلق است.

۲. تقلیل فطرت به ادراکات بدیهی

دو نظریه در حوزه فطری بودن «ادراکات بدیهی»^۱ وجود دارد که هر دو به نوعی از نظریات تقلیل‌گرا در حوزه فطرت محسوب می‌شود؛ البته یکی از آن دو، ابعاد فطرت را وسیع‌تر از دیگری در نظر گرفته است.

بر اساس نظریه اول، همه انواع ادراکات بدیهی، فطری هستند. از عبارات فخر رازی در تفسیر *مفاتیح‌الغیب* و همچنین برخی سخنان مطهری به دست می‌آید که آن دو از طرفداران این نظریه هستند. این دو متفکر مسلمان، فطرت را زاینده دو قوه حس و عقل می‌دانند. ادراکات بدیهی شش‌گانه منطقی، یا عقلی محض‌اند یا محصول دخالت حس و عقل. همچنین، مطهری از حیث دیگری فطرت را در دو حوزه تصورات و تصدیقات تقسیم می‌کند که اولی به حوزه حس و دومی به حوزه عقل مربوط است (فخر رازی، ۱۴۲۰، ج ۲۰: ۲۵۰-۲۵۱؛ مطهری، ۱۳۷۲: ۲۵-۲۶).

نظریه دوم آن است که فقط نوع خاصی از ادراکات بدیهی که به «فطریات»^۲ معروف‌اند فطری هستند. این نظریه به فیلسوفان و منطقیان مسلمان متعلق است (ابن‌سینا، ۱۳۷۳: ۳۷؛ سهروردی، ۱۳۷۲: ۱۸؛ نصیرالدین طوسی، ۱۴۰۳، ج ۱: ۲۱۴؛ هاشمی، ۱۳۷۸: ۳۷-۳۸).

فارغ از اینکه به نظریه اول قائل باشیم یا دوم، دو نکته درباره ادراکات بدیهی گفتنی است:

۱. ادراکات بدیهی عبارت‌اند از: قضایای ضروری شش‌گانه، یعنی اولیات، مشاهدات، وجدانیات، فطریات، تجربیات و متواترات. در قیاس‌های برهانی که باید از مقدمات یقینی تشکیل شوند هر مقدمه‌ای، یا خود از انواع این قضایای بدیهی است یا قضیه‌ای است که از این‌گونه قضایا استنتاج شده است (ابن‌سینا، ۱۹۸۰: ۱۲-۱۱ و ۱۱۵-۱۱۲؛ همو، ۱۳۶۴: ۴۹؛ جرجانی، ۱۳۲۵، ج ۱: ۴۴؛ سزواری، بی‌تا، ج ۱: ۳۲۳؛ حائری یزدی، ۱۳۶۰، ج ۱: ۸-۷).

۲. از منظر منطقیان، قضایای بدیهی فطری قضایایی هستند که قیاس آنها همراهشان است. در فلسفه اسلامی هم به آن نوع شناخت عقلی که بدون توسل به اسباب حسی و تجربی و بدون تعلیم و تعلم حاصل می‌شود معرفت بدیهی یا فطری اطلاق شده است؛ مثلاً استحاله اجتماع نقیضین، از اصول بدیهی و فطری است و به محض اینکه ذهن، مفهومی از وجود و عدم و اجتماع پیدا کند، در آن واحد، به استحاله اجتماع وجود و عدم حکم می‌کند (ابن‌سینا، ۱۳۷۳، ج ۱: ۲۱۴؛ طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱: ۱۸۳؛ هاشمی، ۱۳۷۸: ۳۷-۳۸).

الف. ادراکات بدیهی، پایه علوم اکتسابی محسوب می‌شود و بدون آنها قیاس برهانی شکل نمی‌گیرد (ابن‌سینا، ۱۳۷۳: ۳۷؛ سهروردی، ۱۳۷۲: ۱۸؛ فخر رازی، ۱۴۲۰، ج ۲۰: ۲۵۰-۲۵۱).

ب. تفسیر فطرت به ادراکات فطری، چنان‌که از سخنان طرفدارانشان نیز برمی‌آید (ابن‌سینا، ۱۳۷۳: ۳۷؛ سهروردی، ۱۳۷۲: ۱۸؛ فخر رازی، ۱۴۲۰، ج ۲۰: ۲۵۰-۲۵۱؛ مطهری، ۱۳۷۲: ۲۵-۲۶)، مستلزم فطری بودن قوه عقل است؛ زیرا این قوه از منظر فلسفه و منطق اسلامی، اصل و ریشه همه ادراکات بدیهی است و همه این ادراکات، محصول قوه عقل به شمار می‌آید (ابن‌سینا، ۱۳۷۳: ۳۷؛ سهروردی، ۱۳۷۲: ۱۸؛ فخر رازی، ۱۴۲۰، ج ۲۰: ۲۵۰-۲۵۱)؛ بنابراین ادراکات بدیهی، به رغم برخی تفاوت‌ها در نوعشان، در اینکه قوه عقل در فعلیت همه آنها دخالت دارد مشترک‌اند. حتی بنا بر نظریه دوم هم نمی‌توانیم فطری بودن قوه عقل را انکار کنیم؛ زیرا انکار فطری بودن عقل به عنوان قوه‌ای مستعد در انسان مستلزم آن است که انسان قادر به هیچ نوع ادراکی نباشد.

در ترجیح بین نظریه اول و دوم باید گفت چون همه ادراکات بدیهی به طور مشترک به یک قوه ادراکی، یعنی عقل، بازگشت دارند تفکیک بین ادراکات بدیهی فطری و غیرفطری معنا ندارد؛ بنابراین، نظر دوم که می‌گوید فقط نوع خاصی از ادراکات بدیهی، فطری هستند بدون هیچ دلیل موجهی پنج بخش از ابعاد فطرت را در حوزه ادراکات بدیهی عقلی کنار می‌گذارد.

اما هر دو نظریه، به طور مشترک در حوزه نظریه‌های تقلیل‌گرا جای می‌گیرند؛ زیرا معتقدند ادراکات بدیهی، مسبوق به تولد انسان نیستند، بلکه همگام با رشد تدریجی قوه عقل ظهور می‌یابند؛ در حالی که بر اساس اندیشه اسلامی، انسان در کنار فطرت ثانویه که محصول دخالت قوای نفس، مانند قوه عقل است (نهج‌البلاغه، ۱۴۱۴: خطبه ۱، ۹ و ۱۸۶؛ کلینی، ۱۳۶۵، ج ۲: ۸-۷؛ بکری، ۱۴۱۱: ۵-۶؛ شعیری، بی‌تا: ۹؛ استرآبادی، ۱۴۰۹: ۱۲۱؛ بحرانی، ۱۳۶۴، ج ۴: ۹۵؛ همو، ۱۴۱۳، ج ۳: ۱۰۴؛ مجلسی، ۱۴۰۴، ج ۱۵: ۱۰-۹؛ هاشمی خویی، ۱۴۰۰، ج ۷: ۱۰۳-۱۰۴) از نوعی فطرت اولیه برخوردار است که بر قوای نفس تقدم دارد. بر اساس فطرت اولیه یا همان فطرت توحیدی، انسان بلافاصله بعد از تکوین جوهره‌اش، به عنوان موجودی ذره‌ای، در پیشگاه الهی، معرفت توحیدی و برخی دیگر از معارف دینی را به نوع حضوری دریافت کرده است (اعراف: ۱۷۲؛ قمی، ۱۴۰۴، ج ۱: ۲۴۸؛ عیاشی، ۱۳۸۰،

ج ۲: ۳۷-۴۲؛ طبری، ۱۴۱۲، ج ۹: ۷۵-۸۱؛ کلینی، ۱۳۶۵، ج ۲: ۱۲-۱۷؛ برقی، ۱۳۷۱، ج ۱: ۲۴۱؛ صدوق، ۱۳۹۸: ۳۲۹.

۳. تقلیل فطرت به وجدانیات

ژان ژاک روسو از جمله متفکران غربی است که فطرت انسان را از آنچه پیش تر گفتیم نیز محدودتر می‌داند. وی به وجدان یا همان طبیعت انسانی قائل است. هرچند روسو به وجود استعدادهای فطری انسان مانند عقل و حس باور دارد، اما در مقام عمل، این دو نوع استعداد را خطاپذیر می‌داند. از این رو توصیه می‌کند که نباید به درستی مطلق معرفت حاصل از طریق این استعدادها باور داشت. از دیدگاه او، تنها راه درست معرفت آن است که انسان به طبیعت (وجدان) خود تکیه کند و تکیه به هر چیز دیگری در این زمینه، حتی به عقل، نادرست است. بدین ترتیب وی هیچ یک از ادراکات بدیهی را فطری نمی‌داند؛ نه معرفت فطری به معنای خاص را قبول دارد و نه دیگر ادراکات بدیهی مانند تجربه را می‌پذیرد. وی فقط به درستی ادراکات وجدانی حکم می‌کند. البته مقصود روسو از ادراکات وجدانی، وجدانیات، یکی از اقسام ادراکات بدیهی نیست؛ بلکه مقصودش همان ادراک طبیعی است (روسو، ۱۳۵۵: ۱۹۸-۲۰۱ و ۲۰۷-۲۲۰؛ مولر، ۱۳۶۸: ۵؛ کاردان، ۱۳۸۱: ۱۴۳-۱۵۰، ۱۶۵-۱۶۶ و ۱۸۰-۱۸۳).

صرف نظر از اشکالی که در نظریه اول بود، یعنی نفی فطرت اولیه انسان، این نظریه از جهت دیگری هم اشکال دارد. بنا بر آنچه در مبحث ادراکات بدیهی بیان شد، وجدانیات گونه‌ای از اقسام ادراکات بدیهی است، در حالی که از دیدگاه روسو، ادراکات وجدانی نقطه مقابل ادراکات عقلی به شمار می‌آید.

به فرض آنکه مقصود روسو از ادراکات وجدانی، گونه‌ای از ادراکات بدیهی باشد باز این نظریه از نظریات تقلیلی به شمار می‌رود؛ زیرا از میان ادراکات بدیهی، فقط به فطری بودن یک گونه از آنها، یعنی وجدانیات، حکم می‌کند. در این صورت، روسو بدون توجه به اینکه وجدانیات، خود، گونه‌ای از ادراکات بدیهی است، و بدون آنکه خودش متوجه باشد کوشیده است از میان ادراکات بدیهی شش گانه منطقی، فقط به فطری بودن یک گونه از آنها حکم کند.

این نظریه نیز پیامد منفی دارد و آن اینکه تأکید بر وجدان (طبیعت) و نفی کارکرد عقل در کشف امور، از انسان، فردی احساس‌گرا می‌سازد که ممکن است به هر امری، مثبت یا منفی،

گرایش یابد. از همین‌رو است که پستالزی، متفکر عقل‌گرای غربی، از نظریه روسو انتقاد کرده، بازگشت به عقل‌گرایی را یادآوری می‌کند (روسو، ۱۳۵۵: ۱۹۸-۲۰۱ و ۲۰۷-۲۲۰؛ کاردان، ۱۳۸۱: ۱۳۵-۱۵۰).

۴. تقلیل فطرت به قوای نفسانی

آنچه تاکنون درباره تقلیل فطرت بحث شد مربوط به مدرکات فطری بود. دیدگاه روسو هم از یک نگاه، درباره ادراکات فطری بود و چنان‌که بیان شد، برخی از متفکران به مدرکات فطری با بینشی وسیع‌تر و پاره‌ای دیگر، محدودتر نگاه کرده بودند. همچنین، ملاحظه شد که قبول ادراکات بدیهی بر پایه پذیرش وجود قوه‌ای به نام عقل است. با این اوصاف، برای اولین بار در تاریخ فلسفه، جان لاک با انکار مدرکات فطری، فطرت را از ناحیه مدرکات فطری به صرف قوای فطری کاهش داد. نظریه وی در این باره، به نظریه «لوح سفید» مشهور است (لاک، ۱۳۸۰: ۴؛ کاپلستون، بی‌تا، ج ۵: ۸۸؛ فروغی، ۱۳۴۴: ۷۹؛ نقیب‌زاده، ۱۳۷۴: ۱۱۹؛ کاردان، ۱۳۸۱: ۱۱۹-۱۲۳).

از آنجا که با انکار فطری بودن ادراکات بدیهی که اصول اولیه تفکر بشر به شمار می‌آیند انسان راهی جز غلتیدن به ورطه شکاکیت نخواهد داشت و راه هر گونه تحقیق و گفت‌وگوی علمی به رویش بسته خواهد شد، در ادامه، درباره نظریه جان لاک با تفصیل بیشتری سخن می‌گوییم و آن را نقد می‌کنیم.

۴.۱. نظریه لوح سفید

این نظریه، نوعی جبهه‌گیری در مقابل نظریه فطرت دکارت بود. دکارت به رغم نپذیرفتن فطرت به عنوان امری تصدیقی، به فطری بودن برخی از تصورات عقلی، مانند وجود خداوند، قائل بود (هاشمی، ۱۳۷۸: ۳۷-۳۸). جان لاک، در مقابل، هر امر فطری بالفعل را پیش از تولد انسان مردود می‌دانست. وی ذهن انسان را به لوحی سفید تشبیه کرده که چیزی در آن نوشته نشده است. بر همین اساس، او از وجود دو نوع حس ظاهری (حسی) و باطنی (عقل) سخن گفته که به صورت بالقوه در انسان وجود دارد. از دیدگاه او، انسان با استعداد و قوه زاینده می‌شود و به تدریج از راه تجربه به علومی دست می‌یابد. بنابراین، همه علوم بشر اکتسابی محسوب می‌شود (لاک، ۱۳۸۰: ۴).

پتیسون و لاک، ۱۳۴۹: ۷-۱۳ و ۳۰-۳۷؛ کاپلستون، بی.تا، ج: ۵؛ ۸۸؛ فروغی، ۱۳۴۴: ۷۹؛ نقیب‌زاده، ۱۳۷۴: ۱۱۹؛
 کاردان، ۱۳۸۱: ۱۱۹-۱۲۳).

نظریه لوح سفید از جهاتی اشکال دارد:

الف. اگرچه این نظریه تا حدودی با نظریه ادراکات بدیهی هماهنگ است اعتقاد به اکتسابی بودن همه علوم بشری و نسبت دادن خطاپذیری به همه آنها، یکی از ضعف‌های آن است. در حالی که بنا بر نظریه ادراکات بدیهی، این ادراکات از نوع اکتسابی نیست، بلکه فطری است.

ب. لزوم همراهی تجربه در کسب امور عقلی نیز یکی دیگر از ضعف‌های آن است. اگر طبق نظریه جان لاک، همه مراتب علوم، که ادراکات بدیهی هم در زمره آنها است، صرفاً از راه تجربه به دست آمده باشد دیگر نمی‌توان از نظریه‌پردازی‌های مستقل عقلی سخن گفت؛ در حالی که از دیدگاه متفکران مسلمان برعکس است؛ یعنی تجربیات، به نوعی به عقل بازگشت دارد؛ زیرا تجربیات که نوعی از ادراکات بدیهی است، نوعی قیاس عقلی به شمار می‌آید و مهم‌ترین مقدمه آن، یعنی همان کبرای قیاس، قضیه عقلی محض است (مصباح یزدی، ۱۳۸۴، ج: ۱؛ ۱۶۸ و ۱۹۲-۱۹۳).

ج. چه‌بسا گفته شود در برخی از منابع دینی، از جمله قرآن و نهج‌البلاغه، عباراتی به چشم می‌خورد (نحل: ۷۸؛ نهج‌البلاغه، ۱۴۱۴: خطبه ۸۳) که به نظر می‌رسد به نظریه لوح سفید جان لاک ناظر باشد؛ اما توجه دقیق به این عبارات، نادرستی نظریه جان لاک را روشن می‌کند.

۲.۴. مخالفت قرآن با نظریه لوح سفید جان لاک

قرآن می‌فرماید: «خداوند شما را از شکم مادرانتان خارج ساخت، در حالی که هیچ علمی نداشتید و برای شما گوش شنوا و چشم بینا و قلب قرار داد تا شکرگزار باشید» (نحل: ۷۸). ظاهر این آیه دلالت دارد که علم انسان به طور مطلق، حاصل قوای نفس است. انسان پیش از تولد و برخوردار از استعدادهای حسی (شنوایی و بینایی) و فراحسی (قلب) چیزی نمی‌دانست. اما توجه دقیق به متن آیه و قرائن خارجی دیگر این احتمال را رد می‌کند. این قرائن عبارت‌اند از:

الف. بین واژه «علم» با واژه‌هایی نظیر «معرفت» در کاربردهای عرفی تفاوت وجود دارد. واژه «علم» که در این آیه برای بیان ناآگاهی انسان، از آن استفاده شده، غالباً در معنای علم حصولی به کار می‌رود؛ چنان‌که برای بیان علم حضوری، اطلاق معرفت شایع‌تر است. نویسنده/تحقیق در تفاوت بین «علم» و «معرفت» می‌گوید معنای «معرفت»، اخص از معنای «علم» است؛ یعنی

«معرفت»، علم به ویژگی‌ها و آثار شیء است (مصطفوی، ۱۳۶۰، ج ۸: ۹۶). اگر مقصود وی از علم به ویژگی‌ها، همان علم حضوری باشد، منطبق بر همین معنایی است که اشاره کردیم.

ب. محمدحسین طباطبایی در تفسیر آیه پیش‌گفته (نحل: ۷۸)، به تفاوت بین علم حضوری و حصولی توجه داده است. وی می‌گوید این آیه در صدد انکار علم حضوری نفس به خودش (که ادراکی فطری است) نیست، بلکه صرفاً ادراکات حصولی و اکتسابی را انکار می‌کند؛ چنان‌که آیه ۷۰ همین سوره که همه علوم را از انسان که‌نسال نفی می‌کند (نحل: ۷۰) نیز عبارتی شبیه به همین آیه دارد؛ بنابراین، وقتی می‌دانیم که در دوره پیری، نفس انسان علم حضوری به خودش دارد، در دوره کودکی هم انسان به خودش علم حضوری خواهد داشت (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱: ۳۱۲).

این سخن طباطبایی را بر اساس قاعده اصولی انصراف می‌توان این‌گونه تبیین کرد که به رغم اطلاق لفظ «شیئاً» در آیه ۷۸ نحل، این اطلاق، به قرینه سیاق، منصرف به علم حصولی یا اکتسابی است. چنان‌که زایل‌شدن علم مطلق (حصولی و حضوری) از شخصی که‌نسال نادرست است، سلب مطلق علوم از کودک نیز نادرست خواهد بود. بنابراین، طباطبایی، با توجه به قرینه موجود در آیه ۷۰ سوره نحل، آیه ۷۸ این سوره را تفسیر کرده است. اما با دقت در ظاهر آیه اول، می‌توان گفت خود این آیه هم دارای قرینه انصراف است. عبارت ﴿وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَالْأَفْئِدَةَ﴾ (نحل: ۷۸)، در ادامه آیه، حاکی از آن است که مقصود از علم‌نداشتن انسان در دوره کودکی، صرفاً فقدان علم حصولی است که از راه قوای حسی یا عقلی به دست می‌آید.

ج. تفاوت دو اصطلاح «علم اجمالی» و «علم تفصیلی» نیز مبین این نکته است که مقصود از فقدان علم در آیه مذکور (نحل: ۷۸)، نداشتن علم به امور فطری نیست. همه اموری که درباره آنها به تفصیل علم داریم در مواقعی که توجه‌مان از آن امور فارغ می‌شود به علم اجمالی تبدیل می‌شوند. این ویژگی دقیقاً در ادراکات فطری هم وجود دارد که از حالت علم تفصیلی به علم اجمالی تبدیل می‌شوند. اگرچه بر اساس معارف دینی، معرفت فطری در عوالم پیشین به حالت قضایای جزئی بوده (اعراف: ۱۷۲؛ قمی، ۱۴۰۴، ج ۱: ۲۴۸؛ عیاشی، ۱۳۸۰، ج ۲: ۳۷-۴۲؛ طبری، ۱۴۱۲، ج ۹: ۷۵-۸۱؛ کلینی، ۱۳۶۵، ج ۲: ۱۲-۱۷؛ برقی، ۱۳۷۱، ج ۱: ۲۴۱؛ صدوق، ۱۳۹۸: ۳۲۹) و انسان در این دنیا (بر

اثر نقل و انتقال از عالمی به عالم دیگر) آن را فراموش کرده و اگر در این دنیا با استدلال پیامبران از آن آگاه نشود در قیامت به صورت قهری دوباره آن را به یاد خواهد آورد (قمی، ۱۴۰۴، ج ۱: ۲۴۸).

۴.۳. مخالفت نهج البلاغه با نظریه لوح سفید جان لاک

در نامه ۳۱ نهج البلاغه آمده است: «قلب نوجوان همچون زمینی خالی است» (نهج البلاغه، ۱۴۱۴: نامه ۳۱). ممکن است، کسی تصور کند که این کلام حضرت علی (ع) بر نظریه جان لاک منطبق است. اما این کلام، بر قراینی مشتمل است که این تصور را باطل می‌کند:

اولاً: نوع تشبیه در کلام پیش گفته، خود حاکی از انطباق نداشتن آن با نظریه لوح سفید است. تشبیه فطرت انسان به «زمین خالی» در سخن حضرت، در برابر تعبیر «لوح سفید» جان لاک، تعبیر دقیقی است؛ زیرا زمین هم دارای عناصر بالفعل مادی است و هم بستر رشد و نمو نباتی؛ به این معنا که زمین مانند دیگر تکوینیات، یک سیر حرکت تکاملی دارد، چنان که آیه «رَبَّنَا أَلْذَىٰ أُعْطِيَ كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدَىٰ» (طه: ۵۰)، برای هر خلقی به تناسب فطرتش، حرکتی تکاملی تصویر کرده است. بنابراین، تشبیه پیش گفته بدان معنا نیست که فطرت انسان از هر جهت شبیه به زمین است، بلکه جهت تشبیه در این کلام دو چیز است: الف. وجود برخی از ویژگی‌های بالفعل در انسان؛ ب. مستعدبودن انسان برای سیر تکاملی.

ثانیاً: مخاطب اصلی کلام پیش گفته امام علی (ع)، نوجوان است. نوجوان هنوز به انواع گناهان مبتلا نشده و روحیه دنیاطلبی در او نفوذ نکرده است. حضرت وقتی این تشبیه را درباره نوجوان به کار می‌برد قصد دارد به او بفهماند که چون فطرت اولیه‌اش سالم است باید همواره بکوشد از آن محافظت کند و همه استعدادها و قوایش را بر اساس این فطرت به کار گیرد. اما بر اساس نظریه «لوح سفید»، از فطرت اولیه انسان نمی‌توان سخن گفت؛ زیرا نظریه اخیر، انسان را در آغاز خلقت فاقد هر نوعی از فطرت از جهت ویژگی‌های بالفعل می‌داند.

۵. تقلیل فطرت به قوای غریزی

دو نوع نظریه تقلیلی درباره فطری بودن قوای غریزی انسان وجود دارد؛ برخی از تقلیل‌گرایان، فطرت را به قوای غریزی حیاتی و پاره‌ای دیگر آن را به قوای غریزی شهوانی محدود کرده‌اند؛ البته هر دو نظریه تقلیل‌گرا، متأثر از نظریه دیگری در حوزه انسان‌شناسی به نام «نظریه تکامل»

است (مولر، ۱۳۶۸: ۵؛ فروید، ۱۳۸۲: ۱-۳۳؛ استیونسون، ۱۳۶۸: ۱۱۲-۱۱۳؛ کاردان، ۱۳۸۱: ۱۶۵-۱۶۶ و ۱۸۰-۱۸۳). این نظریه که بر تکامل جانداران از یکدیگر تأکید می‌کرد پیش از داروین نظریه‌پردازی شد و به دست وی و دانشمندان پس از او توسعه یافت. داروین بر تکامل انسان از موجودات تک‌سلولی تأکید کرد و دانشمندان پس از او، انسان را تکامل‌یافته از خاک و جو زمین دانستند (بهزاد، ۱۳۵۳: ۳۱۶-۳۳۶ و ۳۴۲-۳۵۲).

اسپنسر انگلیسی از جمله متفکرانی است که هم‌زمان با داروین به نظریه تکامل رسید. وی معتقد بود فطرت یا آن چیزی که کانت از آن به «ساخت» تعبیر می‌کند به روابطی از پیش ساخته در سلسله اعصاب برمی‌گردد و زاینده روابط مادی محیط بر انسان است (مولر، ۱۳۶۸: ۵؛ کاردان، ۱۳۸۱: ۱۶۵-۱۶۶ و ۱۸۰-۱۸۳).

فروید با مطالعات فیزیولوژیک خود به این نتیجه رسید که بیماری‌های روانی محصول عاملی فراتر از عوامل حیاتی هستند. این‌گونه بیماری‌ها با مطالعات مربوط به عصب‌شناسی قابل شناسایی نیست. از این‌رو به عاملیت‌گرایز جنسی اشیاع‌نشده در تولید این نوع بیماری‌ها حکم کرد و روش‌های درمانی جدیدی در قالب نظریه روان‌کاوی پیش کشید. فروید نظام بنیادین روان را متشکل از سه ساخت نهاد (منبع‌گرایز)، خود (عقل) و فراخود (وجدان اخلاقی) می‌دانست که «نهاد» ساختی پیش‌ساخته، و دو ساخت دیگر با واسطه یا بی‌واسطه محصول آن است (فروید، ۱۳۸۲: ۱-۳۳؛ استیونسون، ۱۳۶۸: ۱۱۲-۱۱۳).

نکاتی در نقد دو دیدگاه تقلیلی اخیر درباره فطرت و همچنین مبنای آن دو (نظریه تکامل) وجود دارد:

الف. اگرچه بر اساس نظریه تکامل، به عنوان مبنای دو نظریه اخیر، انسان موجودی صرفاً فیزیکی است و از بُعد اصیل عینی، یعنی روح، برخوردار نیست این نظریه نافی ویژگی‌های والای انسانی از جمله روحانیت (یا همان معنویت) نیست. یکی از قرائین این مطلب، علاوه بر سخن خودِ داروین (بهزاد، ۱۳۵۳: ۳۱۶-۳۳۶)، آن است که زیست‌شناسان بعد از داروین دو نوع دیدگاه انسان‌شناسی مطرح کردند؛ یک دیدگاه مربوط به فیزیکیالیست‌های مطلق‌گرا است که به مادی‌بودن تمام‌عیار انسان قائل بودند و به ابطال ویژگی‌های روحانی حکم کردند. عده‌ای دیگر به رغم داشتن اندیشه

فیزیکالیستی درباره ماهیت انسان، روحانیت را ویژگی‌ای از ویژگی‌های برآمده از جسم دانستند (مورفی، ۱۳۹۱: ۸۰ و ۱۰۵؛ اسلامی، ۱۳۸۲: ۳-۵؛ فرهیخته، ۱۳۵۷: ۱۴۱).

طرفداران دیدگاه اخیر، در اینکه روح صورت جسم است، عقیده‌ای شبیه به دیدگاه ارسطویی دارند. این دیدگاه، انسان را به طور کلی محصور در مادیت نمی‌داند، بلکه نوعی از تکامل اختیاری برای او قائل است (مورفی، ۱۳۹۱: ۸۰ و ۱۰۵).

بدین ترتیب نپذیرفتن مسئله روح، لزوماً مساوی با انکار مطلق فطرت انسان نیست؛ چنان‌که اسپنسر و فروید، به رغم تقلیل‌گرایی، هرگز وجود فطرت در ابعاد حیاتی و شهوانی را انکار نکرده‌اند (فروید، ۱۳۸۲: ۱-۳۳؛ استیونسون، ۱۳۶۸: ۱۱۲-۱۱۳؛ مولر، ۱۳۶۸: ۵؛ کاردان، ۱۳۸۱: ۱۶۵-۱۶۶ و ۱۸۰-۱۸۳).

ب. نقدی که مستقیماً به این دو دیدگاه اخیر تقلیل‌گرا توجه دارد، آن است که بر اساس معارف وحیانی، عقلانی و حتی تجربی، ابعاد فطرت انسان هرگز در دو بعد غریزی حیاتی و شهوانی محصور نیست:

اولاً: انسان از منظر معارف وحیانی و عقلانی، دارای روح و ابعاد مختلف روحانی است. بر این اساس، انسان موجودی مرکب از همه استعدادهای جمادی، نباتی، حیوانی و انسانی با کارکردهایی متمایز از همدیگر است. بر این اساس، همه این استعدادها از ناحیه روحی است که خداوند متعال به انسان اضافه می‌فرماید؛ نه آنکه انسان در فرآیند تکاملی خود، آنها را به دست آورده باشد یا برخاسته از ساختارهای فیزیکی بدن انسان باشد؛ بنابراین، از منظر دینی، کارکردهای معنوی و روحانی انسان را به هیچ وجه نمی‌توان به مغز، نخاع یا هر عضو دیگری از اعضای بدن نسبت داد که صرفاً فیزیک و جسم انسان را شکل می‌دهد؛ بلکه این اعضا در کارکردهایشان متأثر از استعدادهای نفس‌اند (بهج/البلاغه، ۱۴۱۴: خطبه ۱؛ کلینی، ۱۳۶۵، ۱: ۲۷۱-۲۷۲، ۲: ۲۸۱).

ثانیاً: امروزه با پیشرفت علوم تجربی دانشمندان از خواص و آثاری در بدن انسان آگاه شده‌اند که نمی‌تواند حاکی از تأثیر صرف فیزیکی بدن باشد. یکی از اندیشمندان و نویسندگان الهی‌دان مسیحی، به نام نسی مورفی، همین باور را درباره بدن دارد. وی در این باره نظریه‌ای ترتیب داده که خود، آن را نظریه «بدان روحانی» نامیده است (مورفی، ۱۳۹۱: ۹۰-۹۷ و ۱۲۹-۱۳۳). این نظریه به رغم آنکه نظریه‌ای فیزیکال درباره ماهیت و فطرت انسان است، فطرت انسان را در غرایز حیاتی یا شهوانی محصور نمی‌داند. مورفی بر اساس این نظریه در برابر تقلیل‌گرایان صفا‌آرایی می‌کند و

از استعداد‌های خاص انسانی مانند استعداد زبان‌شناختی، اختیار و ایمان سخن می‌گوید. به باور وی، انسان از نظر زبان‌شناختی، خلقتی ویژه به شمار می‌آید و استعداد‌هایی مانند عقلانیت و نیز ویژگی اختیار انسان، بر اساس تمایزهای فیزیکی زبان‌شناختی تحلیل‌پذیر است (همان: ۱۲۹-۱۳۵). او نظریه یادشده را چنین تبیین می‌کند که امروزه زیست‌شناسان اشیای عالم را در قالب سلسله‌مراتب پیچیدگی می‌فهمند و متمایز می‌کنند. آنها با مطالعه سطوح کلی بدن، یعنی سلول‌ها، بافت‌ها، اندام‌ها و همه ارگانیسم (ترکیب‌ها، همگام با پیچیده‌تر شدن سلسله‌مراتب بدن، با ویژگی‌های جدیدی روبه‌رو می‌شوند که از ویژگی‌های اجزای ترکیبی‌اش متفاوت است (همان: ۹۰-۹۷ و ۱۲۹-۱۳۳).

از دیدگاه وی، هر موجودی که به پیچیدگی خاصی از نوع حیات، حس، آگاهی یا اراده می‌رسد به نوعی دارای استعداد‌های بیشتری می‌شود که در مراتب نخستین حیات وجود ندارند؛ مثلاً انواعی از استعداد‌های حیاتی در موجودات نباتی هست که حاصل تکامل و پیچیدگی در سلسله‌مراتب آنها است که این مرتبه و استعداد در جمادات وجود ندارد (همان: ۸۲-۹۵).

نتیجه

فطرت عبارت است از ویژگی‌های ذاتی و ابتدایی اشیا. یکی از مهم‌ترین بحث‌های فطرت، فطرت انسان است که بر اساس تعریف مذکور می‌تواند قلمرو وسیعی را شامل شود. بینش اسلامی نیز به وسعت این قلمرو اشاره دارد. با این حال، برخی از اندیشمندان که در حوزه فطرت انسان سخن گفته‌اند فطرت را به ابعاد محدودتری تقلیل داده‌اند که عبارت است از: ادراکات بدیهی، وجدانیات، قوای نفس و قوای غریزی.

برخی از نظریه‌پردازان، فطرت را به ادراکات بدیهی تقلیل داده‌اند. این نوع فطرت، پس از تولد انسان و به موازات رشد عقلانی او شکل گرفته و بدیهیات شش‌گانه منطقی را مشتمل است. اشکال نظریه تقلیل فطرت به ادراکات بدیهی آن است که بر اساس آن، انسان دارای فطرت اولیه نیست، ولی بر اساس بینش اسلامی، انسان همراه با تکوین جوهره‌اش، از فطرت اولیه توحیدی

نیز برخوردار شده است. بنابراین، تقلیل فطرت به ادراکات بدیهی، نوعی بی‌توجهی به فطرت جوهری توحیدی انسان است.

تقلیل فطرت به وجدانیات، دومین نظریه تقلیل‌گرا در حوزه فطرت انسان است. این نظریه ابعاد فطرت را از قسم پیشین نیز بیشتر تقلیل می‌دهد. بر اساس این نظریه، از میان همه ادراکات بدیهی صرفاً ادراکات وجدانی فطری‌اند. بنابراین، مهم‌ترین اشکال این نظریه آن است که بین ادراکات وجدانی، که خود قسمی از ادراکات بدیهی‌اند، با بقیه اقسام ادراکات بدیهی تمایز قائل شده است.

نظریه لوح سفید جان لاک هم سومین نظریه تقلیل‌گرا در حوزه فطرت انسان است. بر اساس این نظریه، فطرت انسان از دو نظریه پیشین نیز محدودتر است. بر همین اساس، نهاد انسان خالی از هر نوع فطرت اولیه و همچنین ادراکات بدیهی است و به قوای نفسانی او، اعم از قوه عقلانی و غرایز، محدود است. اما آیه‌ای از قرآن که از علم‌نداشتن انسان در مرحله پیش از تولدش خبر می‌دهد با نظریه جان لاک موافقتی ندارد؛ زیرا مقصود این آیه از علم، به دلیل قراین موجود در آن و قراین دیگر، علم فطری نیست، بلکه مقصود همان علوم اکتسابی غیرفطری است. در نهج‌البلاغه نیز سخنی از نظریه جان لاک نیست، بلکه قلب انسان در نامه ۳۱، به زمین باروری تشبیه شده است که هم دارای ویژگی‌های بالفعل و هم دارای استعداد بالقوه کمالی است.

اما آخرین نظریه تقلیل‌گرا در حوزه فطرت انسان، تقلیل فطرت به غرایز است. این نظریه که تقلیل‌گراترین نظریه در حوزه فطرت بوده، فطرت اولیه، ادراکات بدیهی و همچنین عمومیت فطرت قوای نفسانی را نمی‌پذیرد. بنابراین، علاوه بر آنکه اشکالات مطرح در نظریات پیشین را دارد، از این نظر که قوای نفسانی فطری انسان را تقلیل می‌دهد نظریه نادرستی است؛ زیرا از منظر بینش اسلامی، فطرت انسان، مرکب از همه استعدادهای جمادی، نباتی، حیوانی و انسانی بوده و در غرایز او منحصر نیست.

منابع

- قرآن کریم
- نهج البلاغه (۱۴۱۴). قم: مؤسسه دار الهجرة.
- ابن اثیر، مبارک بن محمد (بی تا). *النهاية في غريب الحديث والأثر*، قم: مؤسسه مطبوعاتی اسماعیلیان.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۷۳). *برهان شفاء*، ترجمه و تحقیق: مهدی قوام صفری، تهران: فکر روز.
- _____ (۱۹۸۰). *عیون الحکمة والانصاف والانتصاف*، تحقیق: عبد الرحمن بدوی، بیروت: بی نا.
- _____ (۱۳۶۴). *النجاة من العرق فی بحر الضلالات*، تحقیق: محمد تقی دانش‌پژوه، تهران: بی نا.
- ابن فارس، أحمد (۱۴۰۴). *معجم مقاییس اللغة*، قم: مکتب الاعلام الاسلامی.
- ابن منظور، محمد بن مکرم (۱۴۱۴). *لسان العرب*، بیروت: دار صادر.
- ابوهلال عسکری، حسن بن عبدالله (۱۴۰۰). *الفروق فی اللغة*، بیروت: بی نا.
- احمدی سعدی، عباس (۱۳۸۴). «درآمدی بر نظریه فطرت»، در: پژوهش‌نامه فلسفه دین، ش ۵، ص ۱۷۳-۱۹۴.
- استرآبادی، علی (۱۴۰۹). *تأویل الآيات الظاهرة فی فضائل العترة الطاهرة*، قم: مؤسسه النشر الإسلامی.
- استیونسون، لسلی (۱۳۶۸). *هفت نظریه در باب طبیعت انسان*، ترجمه: بهرام محسن پور، تهران: رشد.
- اسلامی، سید حسن (۱۳۸۲). «پیامدهای الاهیاتی نظریه تکاملی و پاسخ‌های ایرانی»، در: مجموعه مقالات یادنامه آیت‌الله علی مشکینی، قم: مؤسسه علمی فرهنگی دارالحدیث.
- امید، مسعود (۱۳۸۷). «نظریه فطرت: سیر تاریخی در غرب از یونان تا دوره معاصر»، در: معرفت فلسفی، ش ۲۰، ص ۱۹۳-۲۴۲.
- بحرانی، سید هاشم (۱۳۶۴). *البرهان فی تفسیر القرآن*، قم: مؤسسه بعثه.
- _____ (۱۴۱۳). *مدینه معاجز الأئمة الإثني عشر و دلائل الحجج علی البشر*، قم: مؤسسه المعارف الإسلامیة.
- برقی، احمد بن محمد بن خالد (۱۳۷۱). *المحاسن*، قم: دار الکتب الإسلامیة.
- بکری، احمد بن عبد الله (۱۴۱۱). *الأنوار و مفتاح السرور والأفکار فی مولد النبی المختار*، قم: دار الشریف الرضی.
- بهزاد، محمود (۱۳۵۳). *داروینیسیم و تکامل*، تهران: شرکت سهامی کتاب‌های جیبی.
- پتیسون، پرینگل، لاک، جان (۱۳۴۹). *تحقیق در فهم بشر*، ترجمه: صادق رضازاده شفق، تهران: دهخدا.
- جرجانی، علی بن محمد (۱۳۲۵). *شرح المواقف*، تحقیق: محمد بدر الدین نعلسانی، قاهره: مطبعة السعادة.
- حائری یزدی، مهدی (۱۳۶۰). *آگاهی و گواهی*، تهران: انجمن اسلامی حکمت و فلسفه.

- دکارت، رنه (۱۳۸۱). *تأملات در فلسفه اولی*، ترجمه: احمد احمدی، تهران: سمت.
- رودگر، محمدجواد (۱۳۸۰). «سکولاریسم، تلاش در جهت نفی فطرت انسان»، در: *بازتاب اندیشه*، ش ۱۷، ص ۳۲-۳۴.
- روسو، ژان ژاک (۱۳۵۵). *امیل یا آموزش و پرورش*، ترجمه: غلامحسین زیرک‌زاده، تهران: شرکت سهامی چهر.
- سبزواری، ملاحادی (بی‌تا). *شرح منظومه*، تهران: بی‌نا.
- سهروردی، یحیی (۱۳۷۲). *مجموعه مصنفات شیخ اشراق*، تحقیق: هانری کربن، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- شعیری، محمد بن محمد (بی‌تا). *جامع الأخبار*، نجف: مطبعة حیدریه.
- صاحب بن عباد، إسماعیل (۱۴۱۴). *المحیط فی اللغة*، بیروت: عالم الکتاب.
- صدوق، محمد بن علی (۱۳۹۸). *التوحید*، قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
- طباطبایی، محمدحسین (۱۴۱۷). *المیزان فی تفسیر القرآن*، قم: دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
- طبری، محمد بن جریر (۱۴۱۲). *جامع البیان عن تأویل آی القرآن*، بیروت: دار المعرفة.
- عیاشی، محمد بن مسعود (۱۳۸۰). *تفسیر العیاشی*، تحقیق: سید هاشم رسولی محلاتی، تهران: المطبعة العلمية.
- فخر رازی، محمد بن عمر (۱۴۲۰). *مفاتیح الغیب*، بیروت: دار إحياء التراث العربی.
- فراهیدی، خلیل بن أحمد (۱۴۱۰). *کتاب العین*، قم: نشر هجرت.
- فروغی، محمدعلی (۱۳۴۴). *سیر حکمت در اروپا*، تهران: زوار.
- فروید، زیگموند (۱۳۸۲). «نئوس نظریه روانکاوی»، ترجمه: حسین پاینده، در: *ارغنون*، ش ۲۲، ص ۱-۷۴.
- فرهیخته، نورالدین (۱۳۵۷). *داروینیسیم و مذهب*، تهران: دهخدا.
- قمی، علی بن ابراهیم (۱۴۰۴). *تفسیر القمی*، قم: دار الکتاب.
- کاپلستون، فریدریک (بی‌تا). *تاریخ فلسفه*، ترجمه: جلال‌الدین مجتبوی، تهران: علمی فرهنگی و سروش.
- کاردان، علی محمد (۱۳۸۱). *سیر آراء تربیتی در غرب*، تهران: سمت.
- کلینی، محمد بن یعقوب (۱۳۶۵). *الکافی*، تهران: دار الکتب الإسلامية.
- لاک، جان (۱۳۸۰). «در باب ایمان و عقل و ساخت‌های متمایز آنها»، ترجمه: مصطفی ملکیان، در: *نقد و نظر*، ش ۲۷ و ۲۸، ص ۱-۲.
- مجلسی، محمد باقر (۱۴۰۴). *بحار الأنوار*، بیروت: مؤسسه الوفاء.
- مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۸۴). *شرح برهان شفاء*، قم: انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.

- مصطفوی، حسن (۱۳۶۰). *التحقیق فی کلمات القرآن الکریم*، تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
- مطهری، مرتضی (۱۳۷۲). «فطرت از نظر قرآن و فلسفه»، در: *رشد آموزش قرآن و معارف اسلامی*، ش ۲۰ و ۲۱، ص ۲۳-۲۶.
- _____ (بی‌تا). *مجموعه آثار شهید مطهری*، تهران: صدرا.
- مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۸۶). *پیام امام امیرالمؤمنین (ع)*، تهران: دار الکتب الاسلامیه.
- مورفی، ننسی (۱۳۹۱). *چیستی سرشت انسان: نگاهی از منظر علم، فلسفه و الاهیات مسیحی*، ترجمه: علی شهبازی و محسن اسلامی، قم: دانشگاه ادیان و مذاهب.
- مولر، فرناند لوسین (۱۳۶۸). *تاریخ روان‌شناسی*، ترجمه: علی محمد کاردان، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- نصیرالدین طوسی، محمد بن محمد (۱۴۰۳). *شرح الاشارات والتنبیها*، تهران: دفتر نشر کتاب.
- نقیب‌زاده جلالی، میر عبدالحسین (۱۳۷۴). *نگاهی به فلسفه آموزش و پرورش*، تهران: کتاب‌خانه طهوری.
- هاشمی، سید حسین (۱۳۷۸). «مطهری و فطرت در قرآن»، در: *پژوهش‌های قرآنی*، ش ۱۷ و ۱۸، ص ۳۰-۵۵.
- هاشمی خویی، میرزا حبیب‌الله (۱۴۰۰). *منهاج البراعه فی شرح نهج البلاغه*، تهران: مکتبه الاسلامیه.