

A Comparative Study of the Theory of Innate Inclinations in the Thoughts of Rumi and Morteza Motahhari

Akram Ashabi*

Abstract

Throughout the history of human thought, the question of innate inclinations (*fiṭrat*) has given rise to many debates. Regarding its significance, it needs to be said that the question is the cornerstone and substance of moral psychology, such that if we eliminate it from discussions about moral psychology, the whole building of the knowledge will collapse. Hence knowledge about innate inclinations is the mother of knowledge about human questions.

There are two theories on whether or not human beings have innate inclinations. According to the first, there is no such thing as an innate inclination in human beings, human nature at birth being like an empty and shapeless container taking the shape of whatever society pours into it. According to the second theory, human nature is not like an empty container, but, rather, there are needs and inclinations in human beings on the basis of which they live and these needs and inclinations are realized if put in favorable conditions.

In this article, we study viewpoints on innate inclinations of famous mystic Rumi and contemporary thinker Morteza Motahhari, both belonging to the area of philosophical and mystic thought in Islam. The article's main point is that the idea of the innate in the thoughts of both of the great men was inspired by the religion of Islam, and that they believed in a divine origin for the innate, as well as in the fact that human existence is a battle field for the innate against carnal and sensual forces. Hence human beings always struggle with their material dependencies, longing for return to their divine origins, and they will calm down only when set free from the snare of their whims and material

* Assistant Professor of Philosophy, Babol Branch of Islamic Azad University, Babol, Iran,
ashabi_akram@yahoo.com

Date received: 13/04/2021, Date of acceptance: 03/07/2021

Copyright © 2010, IHCS (Institute for Humanities and Cultural Studies). This is an Open Access article. This work is licensed under the Creative Commons Attribution 4.0 International License. To view a copy of this license, visit <http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/> or send a letter to Creative Commons, PO Box 1866, Mountain View, CA 94042, USA.

dependencies and when they return to their divine innate inclinations. In spite of the commonalities in their premises (Islamic teachings), each of these two thinkers has adopted different methods. Rumi has benefited from visionary and intuitive methods as well as from exegesis, and Motahhari has benefited from philosophical and argumentative methods. Interestingly, however, they have drawn same conclusions. Motahhari's theory is more meticulous than Rumi's and has analytic categorizations, which is typical of philosophical method. Both of them had detailed meditations on innate inclinations, and the comparison between them is worthwhile because it shows what use these thoughts have and that their main points and origins are Islamic teachings.

This article has discussed, first, the significance of moral psychology, especially in the modern world, and then the significance and status of innate inclinations in human existence. The term *fiṭrat* was differentiated from instinct and other natural affairs and its distinctive features were presented, citing the verse 30 of Chapter al-Rum in the Qur'an.

The conclusion from the examination and analysis of Rumi's *Masnavi* is that by invoking Koranic verses he describes human beings as having two divine and corporeal aspects. Citing the verse of Covenant, he says that human beings have their origins in their divine innate inclinations, and depicts an eternal relation with God which is metaphorically described in the poems of his *Masnavi* as a reed bed, associating the separation from the world of *fiṭrat* with lack, despair, and confusion in this earthly world. In his *In It There is What Is In It (Fi hi Ma Fi h)*, Rumi regards individuals as enjoying varying degrees of knowledge about God, and prophets and those who are close to God as people who can draw aside the material veil and through their hearts become connected to God and aware of his being. In every tale of *Masnavi* human beings' clean, and ugly and hideous faces are depicted and all human beings struggle between the opposites, and as long as they have not returned to their clean and original innate inclinations they do not feel excellence and triumph. Here, there is a serious distinction between Rumi and other mystics: the latter basically consider the human soul as deplorable and human beings as debased, spoiled, and aggressive. They did not see in humans anything but brutality and atrocity, which is why they tried to suppress inclinations and carnalities, whereas Rumi believed in the high status of human beings and the spiritual aspect of their existence and their connection with the divine world, and sought to show how this part of human beings can overcome their material aspects.

In Motahhari, *fiṭrat* is used with two specific and general meanings. He thinks that all innate affairs in the general meaning have their origins in divine innate inclinations. Ultimately, he introduces only one authentic *fiṭrat* which is absolute perfection. Since human beings are always seeking perfection and any perfection comes with a flaw, the only perfection towards which human innate inclinations can be directed is the perfection above which there is not any perfection. Because in this small material world that perfection

cannot be achieved, human beings keep feeling disenchantment and restlessness. Motahhari thinks of human perfection-seeking innate inclination as having varying degrees, and that there are factors affecting its realization, the most important of which are prophets. Prophets can save not only human beings who are distanced from their *fiṭrat* but also those who are suffering from the metamorphosis of their *fiṭrat*, which was what motivated Moses to go to Pharaoh: innate inclinations are not destroyed, therefore, there is room for the hope that human beings will return to their *fiṭrat*. Motahhari considers human beings as involved with two existential aspects, heavenly and earthly, and believes that they will triumph only when they rein in their soul and make it subject to their true self.

Citing Koranic verses, both Rumi and Motahhari as Islamic thinkers regard human existence as two-sided: innate affairs have their origins in the spiritual aspect and instinctive tendencies in the corporeal aspect. Invoking the verse of Covenant they both see the knowledge about God as innate and dating back from before creation of human beings. Furthermore, human beings' distance from their origin and their imprisonment in the small material world has caused human distress, sadness and grief. Another point is the conflict between two human existential forces namely innate and sensual forces, deriving from two-sidedness of human existence. And human beings will triumph if they make their desires subject to the transcendent aspect of their existence. To convey his meaning, Motahhari sometimes uses couplets composed by Rumi. Referring to the significant role of prophets in precluding deviation from *fiṭrat* and placing human beings in the course of their human nature are among other commonalities between these two great men.

Keywords: Theory of Innate Inclinations, Rumi, Morteza Motahhari, Comparative Study, absolute perfection.



پروہشگاہ علوم انسانی و مطالعات فرہنگی
پرتال جامع علوم انسانی

نگاهی تطبیقی به نظریه فطرت در اندیشه مولانا و مرتضی مطهری

سیده اکرم اصحابی*

چکیده

در نهاد بشر گرایش هایی وجود دارد که فصل ممیز او از حیوانات است، در فرهنگ قرآنی از آن‌ها به «فطرت» تعبیر می‌شود. مولوی اساس انسان را بر مبنای فطرت پاک الهی می‌داند و برای وجود انسان مقام والایی قائل است، برخلاف دیگر عرفا که اصولاً انسان را با گرایش‌های غریزی و امیال نفسانی تعریف می‌کنند و لذا توصیه به مهار و سرکوب تمایلات نفسانی می‌دهند. مطهری نیز انسان را واجد فطریاتی می‌داند که منشأ آنها به یک فطرت یعنی کمال مطلق برمی‌گردد. در این مقاله با روش توصیفی-تحلیلی این نتیجه بدست آمد که هر دو اندیشمند، منشاء فطریات را ربوبیت الهی می‌دانند. همچنین، وجود انسان صحنه تعارض و کشاکش بین قوای معنوی و فطری با امور پست و غریزی است و تنها زمانی انسان در خود احساس پیروزی می‌کند که قوای فطری بر بخش دانی وجودش غلبه کند. هنگامی که انسان از خود واقعی و فطرت الهی خود دور می‌شود، دچار بی‌قراری، یاس و حرمان می‌گردد. همچنان که عواملی مانند امور مادی، محیط و القانات جامعه می‌تواند سبب انحراف و دوری از فطرت گردد عواملی همچون وجود انبیا یکی از مهمترین عوامل بازگشت به فطرت اولیه انسان است.

کلیدواژه‌ها: نظریه فطرت، مولوی، مرتضی مطهری، مطالعه تطبیقی، کمال مطلق.

۱. مقدمه

انسان‌شناسی دینی، انسان را فقط به صورت استعدادهای مادی نمی‌نگرد، بلکه به دلیل و حیانی بودن منبع شناخت، به باور دینداران، این نوع شناخت در زمره اطمینان‌بخش‌ترین

* استادیار گروه فلسفه، دانشگاه آزاد اسلامی، واحد بابل، بابل، ایران، ashabi_akram@yahoo.com

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۰۱/۲۴، تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۰۴/۱۲

معارف است. همچنین مدعی است اطلاعاتی در مورد انسان می‌دهد که، نسبت به سایر علوم جامع تر است؛ یعنی می‌تواند در مورد معاد انسان و کیفیت حیات او هم سخن بگوید و انسان را مرتبط با خدا و هدف نهایی ببیند. اگر انسان پرده‌های غفلت را از جلوی دیدگان خود بردارد، همه چیز و حتی خدا را خواهد دید. برای نیل به سعادت، انسان باید قبل از آن‌که به شناخت جهان پیرامون خود و نیک و بد آن بپردازد، خود را بشناسد و استعدادهای فطری خود را شکوفا کند و امیال نفسانی و شهوانی را تعدیل نماید.

در طول تاریخ اندیشه بشری، بحث درباره‌ی فطرت مناقشات زیادی را به همراه داشته. مبحث فطرت سنگ زیرین و گوهر مباحث انسان‌شناسی است که با حذف آن کل ساختمان این دانش فرو می‌ریزد و لذا می‌توان فطرت را ام‌المعارف مسائل انسانی دانست. درخصوص اینکه آیا انسان دارای فطرت و گرایش‌های ذاتی است یا فاقد آن، دو نظریه مطرح شده است: نظریه اول قائل به نفی فطرت و گرایش ذاتی درون انسان است. امیل دورکیم و ژان پل سارتر از طرفداران این مکتبند. به نظر دورکیم، جامعه و محیط، فرد را می‌سازد و هیچ نامی از اصالت فطری انسانی نمی‌برد. سارتر، گرچه جبراجتماعی دورکیم را قبول ندارد، تمایلات فطری به سوی خیر و شر را نمی‌پذیرد و احساسات را ساخته اعمال ما می‌داند. نظریه دوم، بر مبنای تمایلات فطری یا درون ساختاری بنا شده است (نصری، ۱۳۷۲: ۱۶۱).

در این مقاله به دیدگاه عارف نامدار، مولوی و اندیشمند معاصر، مرتضی مطهری در باب فطرت می‌پردازیم که هر دو به حوزه‌ی اندیشه‌ی فلسفی و عرفانی اسلام تعلق دارند. مسأله‌ی اصلی مقاله این است که امور فطری در اندیشه هر دو اندیشمند، ملهم از دین اسلام بوده و منشا الهی برای امور فطری قائلند و اینکه وجود انسان میدان تعارض امور فطری با نیروهای نفسانی و شهوانی وجود اوست، لذا همواره درگیر تعلقات مادی بوده و آرزوی بازگشت به منشا الهی خود را دارد و تنها زمانی آرام می‌گیرد که از دام هوسها و تعلقات، رها شود و به فطرت الهی خود برگردد. چنانکه پیداست به رغم اشتراک در مبادی که آموزه‌های اسلامی است اما هر کدام از این دو متفکر روش‌های متفاوتی برگرفته اند؛ مولوی از روش کشف و شهودی و نیز تفسیر بهره گرفته است و مطهری از روش فلسفی و استدلالی بهره گرفته است. اما به نحو جالب توجهی نتایجی که آنها از کارشان گرفته اند یکسان و مشابه است. هم‌چنین نظریه مطهری از جهت تفصیل، جزئی‌نگری بیشتری دارد و تقسیم‌بندی تحلیلی دارد که خصوصیت روش فلسفی است. مقایسه این متفکر از

نگاهی تطبیقی به نظریه فطرت در اندیشه مولانا و مرتضی مطهری (سیده اکرم اصحابی) ۷

این جهت ارزش مند است که هر دو تفکر مفصلی درباره فطرت داشته اند و مقایسه آنها نشان می دهد که این اندیشه ها چه کارآمدی دارند و در عین حال دیده می شود که لب مطلب و منشاء آنها آموزه های اسلامی است.

۲. نظریه فطرت در اندیشه اسلامی

فطرت در لغت عرب به معنای خلقت آمده است، چنانکه جوهری در صحاح خود می گوید: «الفطرة بالكسر: الخلقة. وقد فطرة يفطرة بالضم فطراً، أي خلقه» (جوهری، ۱۳۹۹، ۷۸۱). از این جهت است که فطرت به معنای آغاز و شروع است، زیرا به عبارت دیگر نوعی از آفرینش است؛ امور فطری اموری هستند که آفرینش موجود اقتضای آنها را دارد. کلمه فطرت نخستین بار در قرآن و فقط درباره انسان بکار رفته است، اما "فطر" و مشتقات آن اختصاص به انسان ندارد و در مورد همه موجودات به کار می رود. معمولاً برای اشاره به امور ذاتی و غیراقتسابی یک موجود زنده، از کلماتی نظیر ذات، طبیعت، غریزه و فطرت استفاده می شود. درباره اشیا بی جان، صرفاً از واژه ذات یا طبیعت استفاده می شود، به عنوان مثال می گویند آتش ذاتاً طبیعت گرم و در حال سیلان دارد؛ اما نمی گویند آتش به طور غریزی گرما می دهد. در مورد حیوانات، کلمه غریزی یا طبیعت، شایع است. واژه فطرت خاص انسان است و به جنبه های فرا حیوانی او می گویند مثلاً می گوئیم انسان فطرتاً حقیقت طلب است. می توان گفت ملاک فطری بودن به معنای عام دو چیز است: ۱- سرشتی و غیر اکتسابی بودن؛ یعنی اموری که ابتدائاً و ذاتاً و به طور غیراقتسابی دارای آن است. ۲- مربوط بودن آن ویژگی به بعد انسانی یعنی شامل حیوان و دیگر موجودات نمی شود. (واعظی، ۱۳۹۴: ۹۱)

تا زمانی که انسان سرگرم اشتغالات دنیوی و تعلقات اجتماعی است، تمایلات فطری وجودش تحت تسلط این امور قرار گرفته و انسان از خود اصیل و واقعی خود، دور می افتد و به نوعی از خود بیگانه می شود. در اسلام آن را انحراف از فطرت می نامند. وقتی انسان از عوامل درونی ای مانند نفس اماره و عوامل بیرونی ای مانند شرایط محیطی و اجتماعی تاثیر می پذیرد، از فطرت اولیه اش انحراف می یابد. برای اینکه انسان به خود برگردد نیاز به الگویی دارد تا راه را به او نشان دهد. در این مسئله بین صاحب نظران اختلاف است. در دین اسلام برای اینکه انسان به فطرت خود یا همان خود اصیلش برگردد باید از الگوهایی که خداوند برای او مشخص کرده کمک بگیرد. این الگوها در درجه اول انبیا و اولیا الهی و

بالاخص وجود مبارک خاتم الانبیا می‌باشد. خداوند در مورد پیامبر اکرم (ص) می‌فرماید: "لقد کان لکم فی رسول الله اسوه حسنه." (سوره احزاب، آیه ۲۱). به عبارتی این آیه می‌فرماید که انسان اسلام، رسول خداست و اسلام نیز دین فطرت و از این رو محمد (ص)، انسان فطری است.

در آیه ۳۰ سوره روم، خداوند می‌فرماید: "پس روی خود را متوجه آیین خالص پروردگار کن. این، فطرتی است که خداوند انسانها را برآن آفریده، در آفرینش الهی، دگرگونی نیست. این است آیین استوار، ولی بیشتر مردم نمی‌دانند." خداوند در این آیه، انسان را دارای فطرتی می‌داند که دین نیز براساس آن فطرت، آفریده شده است. پس در اسلام، قوانین برای برگشت به فطرت و اصل خود داده شده است. هر امر و نهی اسلام دقیقاً مبتنی بر یک یا چند ویژگی فطری بشری است؛ یعنی دستورات اسلامی دقیقاً منطبق بر مسیر شکوفایی فطرت بشری است. (احمدی، ۱۳۶۲: ۱۸۰)

۳. فطرت در اندیشه جلال الدین محمد مولوی بلخی

مولوی مقام انسان را از جانب خداوند مقامی والا توصیف می‌کند چرا که به تعبیر قرآن، خداوند از روح خود در او دمیده است. "ثم سوی و نفخ فیہ من روحہ." (سجده: ۹) مولوی رابطه خدا و انسان را آغاز شده از زمان ازل می‌داند و بر این باور است که عشق بی‌نهایت خداوند و حضور و تجلی او در میثاق ازلی و با پرسشی بنیادین و هستی‌آفرین آغاز گشته است: «الست بر بکم؟» (سوره اعراف، ۱۷۲) اینکه در ازل چنین میثاقی از انسان گرفته شده است، همان بنیانی است که سازنده اساس فطرت است. ادبیات خداشناسی در متون عرفانی و صوفیانه و همینطور آثار مولوی دربرگیرنده شواهد و نمونه‌هایی است که از جستجو و آرزوی پایان‌ناپذیر دستیابی انسان به خدا، و در پی آن احتیاج، نیاز و عبادت انسان حکایت می‌کند (دیباچی، ۱۳۸۴: ۱۴-۴). آیه «الست بر بکم»، آیه میثاق، به نکته ظریفی اشاره می‌کند و آن اینکه طرح چنین پرسشی از جانب خداوند که با نهایت لطف به بنده همراه است، امکان سردرگمی، نومیدی، عجب و گسست میان بنده و خدا را از میان برده است. به عبارت دیگر گرچه خداوند با عشق ازلی خود در فطرت انسانها حضور دارد و لذا انسان وابستگی و جودی از ناحیه او دارد، به جهت امور دنیوی و اشتغالات مادی از اصل خود دور افتاده و لذا احساس بی‌قراری و غم و اندوه دارد. مولوی در کتاب *فیه ما فیه* در مورد آیه میثاق و میزان اثرگذاری بر انسانها در شناخت خدا در این عالم می‌گوید:

نگاهی تطبیقی به نظریه فطرت در اندیشه مولانا و مرتضی مطهری (سیده اکرم اصحابی) ۹

ارواح در آن عالم در حضرت حق بودند که الست بریکم؟ قالوا: بلی و غذا و قوت ایشان کلام حق بود بی حرف و صوت. چون بعضی را به طفلی آوردند، چون آن کلام را بشنود، از آن احوال یادش نیاید و خود را از آن کلام بیگانه بیند و آن فریق محجوبانند که در کفر و ضلالت بکلی فرو رفته‌اند و بعضی را پاره‌ای یاد می‌آید و جوش و هوای آن طرف در او سر می‌کند و آن مومنانند و بعضی چون آن کلام می‌شنوند، آن حالت در نظر ایشان چنانکه در قدیم بود پدید می‌آید و حجابها بکلی برداشته می‌شود و در آن وصل می‌پیوندند و آن انبیا و اولیایند. (مولوی، ۱۳۹۹، ۷۰-۶۹)

به عبارت دیگر، میزان خداشناسی افراد را براساس بهره‌ای که ارواح از خاطره هم‌سخنی با خدا دارند، سنجیده می‌شود. مولوی در تأیید این مطلب که عرفا بواسطه قلبشان حضور خداوند را درک می‌کنند و بواسطه تصفیه و تزکیه نفس نوعی بالاتر از خداشناسی فطری را دارا می‌باشند، می‌گوید:

آن صفای آینه وصف دل است صورت بی متها را قابل است
صورت بی صورت بیحد غیب زآینه دل تافت بر موسی زجیب

(مولوی، دفتر اول: ۳۵۰۰ و ۳۴۹۹)

برترند از عرش و کرسی و خلا ساکنان مقعد صدق خدا
صدنشان دارند و محو مطلق اند چه نشان بل عین دیدار حق اند

(مولوی، دفتر اول: ۳۴۹۵ و ۳۵۱۳)

مولوی در آغازین ابیات مثنوی در تمثیلی سرشار از عواطف عمیق انسانی به دورافتادگی از اصل خود، چنین اشاره می‌کند:

بشنو از نی چون حکایت می‌کند وز جداییها شکایت می‌کند
کز نیستان تا مرا بیریده‌اند وز نفیرم مرد و زن نالیده‌اند
سینه خواهم شرحه شرحه از فراق تا بگویم شرح درد اشتیاق
هر کسی کو دور ماند از اصل خویش باز جوید روزگار وصل خویش

(مولوی، دفتر اول: ۴)

این نی نماد انسان تنها و جدا افتاده از فطرت خود است. نیستانی را یاد می‌کند که زمانی در آن ریشه داشته و از طریق این ریشه به کل نیستان متصل و به بزرگی نیستان بوده،

نیستانی که انسان از آن دور افتاده، در فلسفه مولوی یک بهشت سنتی که عبارت از باغ‌ها و نهرها باشد نیست، بلکه دور افتادن از اقلیم یکتای ربوبیت خداوند است (شریف، ۱۳۶۵: ۳۳۳). مولوی انسان را در بدو خلقت وابسته به عالم ربوبی می‌داند. عالم ربوبی، همان نیستان است که از او جدا افتاده و لذا از دوری این نیستان، سخن‌ها می‌گوید. در نظر وی، اکنون این انسان از ریشه و فطرت خود به دور افتاده، آواره است و سرگردان، بی‌خانه و بی‌وطن است. راز بی‌قراری و ناآرامی انسان در طبیعت، که بسیاری از عرفا و حکیمان الهی در صدد رمز‌گشایی آن برآمده‌اند، همین بیگانه بودن او از این عالم است؛ وجود حالاتی همچون اضطراب، آرزو اندیشی، مرگ اندیشی، خیال پردازی و حتی غم و اندوه، نشانه‌هایی از میل انسان به پیوستن به بی‌نهایت و خارج شدن از این حصار تنگ مادی است.

مولوی در یکی از داستانهایش، انسان را به جوجه مرغ دریایی مانند می‌کند که در دامان مرغ خانگی از تخم سربرآورده و بالیده است، به بیان او، مرغک دریایی به گونه‌ای رازآلود و برخلاف مرغ‌های خانگی، سودای دریا را در سر می‌پروراند و میل و گرایش ژرف او را به سوی دریا می‌خواند، بدون آنکه خود او از راز این کشش عمیق با خبر باشد.

مادر تو بطن آن دریا بدست دایه ات خشکی بد و دریا پرست
میل دریا که دل تو اندر است آن طبیعت جانت را از مادر است

(مولوی، دفتر دوم: ۳۷۶۷ و ۳۷۶۸)

از نگاه مولوی راز این گرایش، آن است که انسان از جنس دنیای دیگر است و هم‌چون مرغ دریایی، میل فطری اش، که او از آن به طبیعت تعبیر کرده است، او را به سوی دریا می‌کشاند. او بر این باور است که همه انسان‌ها برای وصول به عالم قدسی بی‌قرارند و گرفتار غم غربتند. در یکی از غزلهایش وصف حال خود را می‌آورد که پس از پی بردن به حقیقت و جودش در جستجوی خدا بر می‌آید. او از دینی به دینی و از عقیدتی به عقیدتی ره می‌سپارد، و چون خدا را در هیچ معبد و بت و بتخانه‌ای نمی‌یابد، به خویشتن بازمی‌گردد و آن را در نهان‌خانه دل می‌یابد (همان: ۳۴۹):

من آن روز بودم که اسما نبود نشان از وجود مسما نبود
زما شد مسما و اسما پدید در آن روز کانجا من وما نبود
به بتخانه رفتم به بتخانه در در او هیچ رنگی هویدا نبود

نگاهی تطبیقی به نظریه فطرت در اندیشه مولانا و مرتضی مطهری (سیده اکرم اصحابی) ۱۱

بعمدا شدم بر سر کوه قاف	در آنجای جز جای عنقا نبود
به کعبه کشیدم عنان طلب در	او مقصد پیر و برنا نبود
سوی منظر قاب قوسین شدم	در آن بارگاه معلی نبود
نگه کردم اندر دل خویشتن	در آنجاش دیگر آنجا نبود

(مولوی، ۱۳۷۷: ۲۵۹-۲۵۸)

مولوی در مورد گرایش انسان به خدا، آن را به غریزه جستجوی مادر در طبیعت کودک تشبیه می‌کند. این غریزه در کودک وجود دارد او مادر را می‌خواهد و جستجو می‌کند بدون آن که خود بخواید و بداند که چنین خواهشی در او وجود دارد و بدون آنکه در سطح شعورش انعکاسی از این میل و خواهش وجود داشته باشد.

همچو میل کودکان با مادران	سر میل خود ندانند درلبان
جزء عقل این، از آن عقل کل است	جنبش این سایه زان شاخ گل است
سایه اش فانی شود آخر در او	پس بدانند سر میل و جستجو

(مولوی، دفتر چهارم: ۳۶۴۴ و ۳۶۴۳ و ۳۶۴۱)

گرایش خداخواهی و خداجویی نوعی جاذبه معنوی است میان کانون دل و احساسات انسان از یک طرف و کانون هستی یعنی مبدا اعلی و کمال مطلق از طرف دیگر؛ نظیر جذب و انجذابی که میان اجرام موجود است. نکته دیگر آنکه، انسانی که مولوی در آثار خود توصیف می‌کند جامع تمامی خوبیها و بدیها و اضداد است. از یک سو، اصل انسان به واسطه جسم به خاک و آب و گل باز می‌گردد (مولوی، ۱۳۷۹: دفتر چهارم، ۲۳۱۴)؛ و از سوی دیگر، از منظر جان و روح و پیوند خدا و انسان درازل، انسان را مظهر صفات خداوند و علت غایی آفرینش بشمار می‌آورد (زمانی، ۱۳۸۴: ۱۹۷ - ۲۰۲). به عبارتی، مولوی در سراسر مثنوی دو ترسیم کلی از انسان می‌دهد: یکی ترسیم هستی زشت، آلوده و بی ریشه؛ چون در فطرت انسان نیست بلکه از این دنیای پست مادی سرچشمه می‌گیرد و ترسیم دیگر او از چیزی است که انسان بوده و می‌توانسته باشد، یک هستی پاک و روشن سرشار از عشق و زیبایی و خیر.

روح می بردت سوی چرخ برین سوی آب و گل شدی در اسفلین
خویشن را مسخ کردی زین سفول زآن وجودی که بدان رشک عقول

(مولوی، دفتر اول: ۵۳۷ و ۵۳۸)

حرکت اصیل انسان، حرکت در روح معنویت و فطرت خویش است، حرکت در شکوه و زیبایی و اوج است، اما هستی انسان تحت تاثیر امور مادی و دلبستگی های اجتماعی و محیطی به کلی دگرگون شده، انسان از فطرت خود بیگانه گشته و چه بسا دچار حرمان و اندوه می گردد. حتی حضرت آدم نیز دچار ذلت و خواری گشت اما چون ذاتی اونی بود، او که مثل ابلیس ذاتا ناپاک نبود، توبه می کند و توبه او نیز پذیرفته می شود. حال انسانی که میل فطری به خدا و عشق به او دارد، اکنون آلتی است در دست دیگران و در دام خواهش های مادی و دنیایی گرفتار شده و تنها اسباب سرگرمی جامعه و اطرافیان را فراهم می آورد.

می توان نتیجه گرفت، مولوی منشا فطریات انسانی را از عوالم دیگر و از ناحیه خداوند دانسته و برای انسان شأن والایی قائل است که در آیات قرآن تحت عنوان نفعه الهی از آن یاد می شود، از طرف دیگر انسان دارای گرایش های غریزی و خواهش های جسمانی است که می تواند از او چهره ای کریه بسازد و بنابراین انسان را دارای دو جنبه از وجود می داند: وجود عالی، و وجود خاکی و این دنیایی. مولوی، همچون دیگر عرفا، از آیه میثاق برداشت خداشناسی فطری نموده و عالم قبل از این عالم را همان نیستانی می داند که استعاره از عالم ربوبی خداوند است. او به ویژگی های فطری انسان هم چون حقیقت، آزادی، عظمت، عشق و غیره اشاره می کند و هشدار می دهد که تا وقتی انسان گرفتار تعلقات و وابستگی های مادی است، تازمانیکه خود مجازی مانع از رشد امیال فطری اوست و عوامل محیطی او را گرفتار می کند، نمی تواند به اصل و فطرت خود باز گردد. در ادامه به بررسی داستان هایی از مثنوی می پردازیم که بیانگر دو نیروی درونی وجود انسان و تقابل و کشمکشی است که همواره بین آن دو وجود دارد.

مولوی در نخستین داستان مثنوی، داستان شاه و کنیزک را بیان می کند. درونمایه این داستان اعتراف بر پذیرش عشق انسانی و زمینی و مقدمه ساختن آن برای عشق الهی و عرفانی است. روزی پادشاهی نیرومند که دین و سیاست را با خود یکجا دارد اما هرگز عشق را تجربه نکرده است به شکار می رود و در هنگام بازگشت کنیزی می بیند و به او دل می بازد و خریداری اش می کند. وقتی کنیز به باغ شاه می رسد بیمار می شود. شاه

پزشکان را از سراسر کشور جمع می‌کند و برای درمان کنیز، پاداش بزرگی در نظر می‌گیرد. در میان پزشکان حکیمی کنیزک را درمان می‌کند. حکیم متوجه می‌شود که کنیزک عاشق زرگری در شهر سمرقند شده است لذا به دستور شاه آن زرگر را می‌آورند. کنیزک سلامتی‌اش را بدست می‌آورد و چند وقتی را با طلا فروش به خوشی می‌گذراند تا این‌که به دستور پادشاه حکیم دارویی به زرگر می‌دهد تا بخورد. زرگر با خوردن آن دارو بیمار می‌گردد و زرد می‌شود و لذا از چشم کنیزک می‌افتد. پس از مرگ زرگر دیگر مانعی در رسیدن پادشاه به کنیزک وجود ندارد لذا آن دو به وصال هم می‌رسند و قصه به پایان می‌رسد. مولوی در این داستان، شاه را نماد شکوه و عظمت و حقیقت می‌داند و کنیزک را نماد آزمندی و حرص و طمع انسانی می‌داند که به دنبال هوی و هوس‌هاست. (نامداریان، ۱۳۶۰: ۱۳۰). او می‌گوید عشق پادشاه به کنیزک یک عشق مادی و یک نوع بیماری است و شاه به جایی می‌رسد که جز عشقش چیزی نمی‌بیند. او دیگر خود را نمی‌بیند و محو معشوق شده است. او عجب و غرور و برتریش را کنار گذاشته تا بالاخره به معشوقش می‌رسد پس وجود انسان مسئله‌ای ندارد، فطرت انسان بر شکوه و حقیقت و آزادی است، اما خواستن او و تعلقات او موجب دوری‌اش از وجود اصیل خود می‌گردد؛ که سمبل این نوع تعلقات را به صورت زرگر می‌بینیم. اگر پادشاه این همه آزمندی و خواسته‌ناداشت، این همه رنج و غم و اندوه و بیماری برای او پیش نمی‌آمد. سرانجام با مردن زرگر، شاه به اصل خود باز می‌گردد و رنج و بیماری هم در او خاتمه می‌یابد. (مصفا، ۱۳۸۷: ۲۳) شاه بعد از رسیدن به حقیقت می‌گوید:

ای لقای تو جواب هر سؤال مشکل از تو حل شود بی قیل و قال

(مولوی، دفتر اول: ۹۷)

یعنی ای طیب الهی دیدار تو پاسخ هر سوالی است و بی چون و چرا مشکل من به دست تو حل خواهد شد. (زمانی، ۱۳۹۸: ۱۳۴) این داستان عرفانی بخوبی می‌تواند با فطرت انسان در نگاه شهید مطهری که حکایت از استعدادها و خواسته‌های معقول و گرایش‌های معنوی انسان دارد مطابقت کند و مبارزات بی‌امان دو دسته از گرایش‌های وجود انسان را به نمایش بگذارد. مولوی برخلاف بسیاری عرفا که راه رسیدن به حقیقت را تنها در غلبه بر هواهای نفسانی می‌دانند و توصیه به تزکیه نفس و طهارت باطن دارند، و چنین چیزی مستلزم ترک دنیا و گوشه‌گیری است، به هر دو جنبه وجود انسان نظر دارد. مولوی،

رهبانیت و خرقه پوشی و بریدن از زندگی اجتماعی را مخالف اسلام می‌داند.
(مجتبوی، ۱۳۶۹: ۲۶)

مصلحت در دین ما جنگ و شکوه مصلحت در دین عیسی غار و کوه

(مولوی، دفتر ششم: ۴۹۴)

درنگرش مولوی تعبیر بدبینانه‌ای از انسان وجود ندارد. او در داستان هایش نفس انسان را به سوی خیر و شکوه و زیبایی می‌داند. در داستانهای مولوی انسان با فطرت پاک انسانی متولد می‌شود گرچه همواره در معرض خطرات خود مجازی، که گاهی از آن تحت عنوان عقل جزئی یاد می‌کند، از اصل خود منحرف شده و حتی دچار مسخ فطرت هم می‌شود تا جایی که دیگر نمی‌توان بر او تاثیر گذاشت و هیچ راهی وجود ندارد که به مسیر اصلی بازگردد.

در داستان دیگری مردی به نام نصح که شبیه زن بود، در حمام زنانه کارگری می‌کرد و مرد بودن خود را از دیگران مخفی می‌کرد تا اینکه جواهری از دختر پادشاه در حمام گم می‌شود و لازم می‌آید که همه زن‌ها را بگردند مرد حمامی که هر روز از گناه خود شرمسار بود ولی وسوسه نمی‌گذاشت که از این کار توبه کند از ترس آنکه رسوا شود، توبه می‌کند و از ترس مرگ بیهوش می‌شود.

آن نصح از ترس شد در خلوتی روی زرد و کبود از خلوتی
پیش چشم خویش او می‌دید مرگ سخت می‌لرزید بر خود همچو برگ

(مولوی، دفتر پنجم: ۲۲۵۴ و ۲۲۵۵)

وقتی نصح در این حالت قرار می‌گیرد دیگر آزمندی و شهوت و حرص او نیز از بین رفته است یعنی زمانی که خود و متعلقاتش زایل می‌شود. وقتی به هوش می‌آید اعلان می‌کنند که جواهر پیدا شده و جستجو متوقف می‌شود.

نوبت جستن اگر در من رسد وه که جان من چه سختی‌ها کشد

(مولوی، دفتر پنجم: ۲۲۵۸)

چونکه هوشش رفت از تن آن زمان سر او با حق پیوست از نهان
چون تهی گشت و خودی او نماند باز جانش را خدا در پیش خواند
جان به حق پیوست چون بیهوش موج رحمت آن زمان در جوش شد

چونکه جانش وارheid از ننگ تن رفت شادان پیش اصل خویشتن

(مولوی، دفتر پنجم: ۲۲۷۹-۲۲۷۵)

اگر حمامی نقش بازی نمی‌کرد و امیال و شهواتش را کنار می‌زد و هستی اصیل خود را نشان می‌داد به چنین عاقبتی گرفتار نشده و این همه رنج و عذاب را تحمل نمی‌کرد. در این ماجرا هم می‌بینیم که حقیقت وجود انسان که روح و جان اوست در بند امور مادی و جسمانی شده است و خواسته‌های جسمانی که موجب قید و بند خود واقعی انسان می‌شود با بیهوش شدن و بیخود شدن نصوص از او برداشته می‌شود. تا زمانی که این اندیشه‌ها مثل کنده‌ای به پای خود اصیل انسان بسته شده‌اند انسان در بند و اسارت است. در این داستان نکته مهم آن است که وسعت رنج، دلهره و بدبختی‌های ناشی از خود مجازی یا خواسته‌های پست مادی را با عمق وجود احساس نمی‌کنیم؛ بنابراین برای اینکه به اصل خود برگردیم تلاشی نمی‌کنیم. اگر در شرایط آخرین توبه نصوص قرار بگیریم و خطر را با عمق جان خویش لمس کنیم و از خود و خواسته‌های مادی، تهی گردیم حقیقت ما را به خود می‌خواند و ما را به اصل پاک خود برمی‌گرداند. (مصفا، ۱۳۸۷: ۳۴)

مولوی در داستان مرد شهری و مرد روستایی و یا فریفتن روستایی شهری را، مرد روستایی را نماد عقل جزئی می‌گیرد، یعنی آن بخش از وجود آدمی که مظهر واقعیت‌های مادی و حيله گری و رندی است و نمی‌گذارد شخص راحت و بر اساس فطرت خویش تصمیم بگیرد و او را وسوسه می‌کند، یا می‌تواند جامعه گمراه کننده یا همان ظواهر و تجملاتی باشد که انسان را از خود دور می‌کند. داستان به این قرار است که مرد شهری با مرد روستایی آشنا می‌شود. هرگاه روستایی به شهر می‌آمد یکسر به خانه شهری می‌رفت و مهمان او می‌شد و به مرد شهری می‌گفت: ای آقا و سرور من، چرا به روستا نمی‌آیی؟

روستایی در تملق شیوه کرد تا که حزم خواجه را کالیوه^۲ کرد
از پیام اندر پیام او خیره شد تا زلال حزم خواجه تیره شد

(مولوی، دفتر سوم، ۴۱۵ و ۴۱۶)

آن مرد شهری برای رد در خواسته‌های او عذر و بهانه می‌آورد تا اینکه پافشاری روستایی سبب شد که فرزندان شهری از او بخواهند که سفری به روستا کنند. فرزندان که نماد لذت‌جویی انسانند، می‌گویند:

مقصد ما را چراگاهی خوش است یار ما آنجا کریم و دلکش است

(مولوی، دفتر دوم: ۵۰۰)

چون قضا آهنگ نارنجات کرد روستایی شهری‌ای را مات کرد
با هزاران حزم خواجه مات شد زآن سفر در معرض آفات شد
خواجه در کار آمد و تجهیز ساخت مرغ عزمش سوی ده اشتاب تاخت

(مولوی، دفتر دوم: ۴۹۷ و ۴۶۷ و ۴۶۶)

در این داستان مرد شهری نماینده استعدادهای نهفته فطری است. مرد شهری در مقابل مرد روستایی می‌گوید که "فطرت خود را رها کن"، می‌گوید: نه. مولوی می‌خواهد بگوید اگر کار معنویت را به عهده القائات نفسانی بگذاریم واقعا، مرده ایم. وقتی عقل مفید یا فطرت وجود انسان فریفته شده و تحت تاثیر مسائل دیگر قرار می‌گیرد، آزادی، قدرت اختیار و تصمیم عمل را از او سلب می‌کند. (مصفا، ۱۳۸۷: ۳۹) مولوی این داستان را بعد از داستان فیل بچگان می‌آورد تا بگوید خواسته‌های مادی که برای انسان پیش می‌آید و او را از فطرت اصلی و خود واقعی دور می‌کند یعنی حرص و آز، در ذات انسان ریشه ندارد، بلکه تحت تاثیر جامعه و القائات محیط و اجتماع است که در انسان راه پیدا می‌کند.

جان همه روز از لگدکوب خیال وز زیان و سود و ز سود وز خوف زوال
نی صفامی ماندش نی لطف و فر نی بسوی آسمان راه سفر

(مولوی، دفتر اول: ۴۱۲ و ۴۱۱)

در آنجا که می‌گوید جان همه روز از لگدکوب خیال، این توجه قوه خیال انسان به غیر خدا را تشبیه کرده است به اینکه جان انسان و به تعبیر بوعلی سینا، آن سر باطن دائما دارد لگدکوب می‌شود. همچنین مولوی توجه دارد به اینکه باید براندیشه و نیروی خیال فائق آمد و بر آن مسلط شد نه اینکه این نیرو بر انسان مسلط شود. یکی از هشدارهای مولوی خارج کردن فرد از اسارت جمع است و تکیه و اعتماد به خویشتن، می‌گوید:

چشم داری تو به چشم خود نگر منگر از چشم سفید بی هنر
بی تقلیدی نظر را پیشه کن هم به رای و عقل خود اندیشه کن

(مولوی، دفتر ششم: ۳۳۴۴ و ۳۳۴۲)

مرد باش و سخره مردان مشو رو سر خود گیر و سرگردان مشو

(مولوی، دفتر اول: ۴۹۴)

او در مورد نقش اجتماع در غفلت انسان از حقیقت خود، داستانی دارد به این مضمون، صوفی با خر خود وارد خانقاه می‌شود. صوفیان به خادم خانقاه می‌گویند تا برود خر صوفی را بفروشد تا با پولش سماع صوفیانه بر پا کنند. صوفیان هنگام صرف غذا و اشتغال به سماع، دسته جمعی این عبارت را زمزمه می‌کنند که «خر برفت و خر برفت و خر برفت». آن صوفی هم پرشورتر از بقیه آن را تکرار می‌کند. فردا وقتی می‌داند چه اتفاقی افتاده است می‌گوید: چرا مرا از کید صوفیان با خبر نکردی؟ خادم می‌گوید: دیشب چند بار آمدم و در گوشت گفتم که موضوع از چه قرار است ولی تو چنان با جمع صوفیان مشغول «خر برفت و خربرفت بودی» که انگار حرف من را نمی‌شنیدی. صوفی گفت نه، چون همه می‌گفتند من هم می‌گفتم. در داستان مرد بخارایی، مولوی از حاکم بخارا سخن می‌گوید که روزها در کوچه‌ها می‌گردد و خیر و احسان خود را بر کسانی که دریافت استحقاق آن را ندارند، ایشار می‌کند، اما شرط برخوردار شدن از خیر حاکم که نماد حقیقت است این است که، کسی زبان به نیاز ننگشاید و از او طلب نکند. منظور مولوی در این داستان این است که نباید حقیقت را طلب کرد چون در وجود و فطرت او قرار دارد. مولوی در این داستان می‌گوید که ما با خواسته‌های مادی و حیوانی خود محصور شده‌ایم و در این تلاش و تقلا زندگی از رسیدن به فطرت وجودمان که فطرت خیر و حقیقت است باز مانده ایم. فقط در سایه مرگ و نیستی و کنار گذاشتن از خواسته‌های دانی و تعلقات مادی است که فطرت انسان حاصل می‌شود. تلاش او از طریق خود مجازی اوست در نتیجه، زمانی که این خود در وجود او می‌میرد، حقیقت وجود او خود را نشان می‌دهد. (مصفا، ۱۳۸۷: ۸۸)

مولوی در آخر مثنوی هم داستانی در همین راستا می‌آورد. داستان به شهزادگانی که پدرشان نماینده خیر و خرد است مربوط می‌شود. سه شهزاده‌ای که به سفارش پدر، می‌توانند به هر جا از املاک پدرشان با خیال آسوده بروند جز به قلعه‌ای که مولوی نام آن را «ذات الصور» می‌گذارد. مولوی می‌گوید که این قلعه پر از صورت‌ها و نقش‌هاست. قلعه، زندانی است که عین تصویر است و با بیان «رو و پشت و برجهاش و سقف و پستش» می‌خواهد برساند که هر گوشه این قلعه را بنگرید چیزی جز نقش و تصویر نمی‌بینید.

الله الله زان دژذات الصور ————— دور باشید و بترسید از خطر
رو و پشت و برجهاش و سقف و پست جمله تمثال و نگار و صورت است

(مولوی، دفتر ششم: ۳۶۳۶ و ۳۶۳۵)

شه زادگان علی رغم میل پدر به قلعه‌ای که نباید می‌روند.

اندر آن قلعه خوش ذات الصور پنج در در بحر و پنجمی سوی بر
پنج از آن چون حس سوی رنگ و بو پنج از آن چون حس باطن رازجو

(مولوی، دفتر ششم: ۳۷۰۵)

قلعه با پنج حس ظاهری و پنج حس باطنی با دنیای بیرون در ارتباط است، یا از طریق آن‌ها دنیا را می‌نگرد. کسی که با پنج حس ظاهری دنیا را می‌نگرد در واقع، در جست‌وجوی خوشی و لذت زندگی است و ارتباطش با زندگی و ادراکش از آن یک ارتباط و ادراک مادی، سطحی و خشک است؛ ولی کسی که از طریق پنج حس باطنی با زندگی در ارتباط است به دریای حقیقت می‌رسد و به فطرت خویش واصل می‌شود. در ادامه داستان، شه‌زادگان بعد از ورود به قلعه اسیر نقش‌های آن می‌شوند «و می‌شدند از سو به سو خوش بی‌قرار» که کنایه از زندگی مادی و لذت‌آلوده انسانهاست. بعد از اینکه انسان به نقش‌ها و تصاویر عادت می‌کند، دیگر به معرفت فطری خویش نمی‌تواند توجه کند و شناخت به خیر و حقیقت در او ضعیف می‌شود؛ در حالیکه شخص از تصاویر قلعه یعنی تصاویر ذهنی خود بت می‌سازد و چنان مسحور آن می‌گردد که دیگر از کیفیت عشق و کیفیت باده‌ای که در وجود فطری خویش دارد، محروم می‌شود. دیگر انسان، معنویت را درک نمی‌کند. دیگر اینجا به جای آنکه انسان به خواسته‌های معنوی، فکر کند، اشتباهاً به تصاویر و نقش‌هایی که ذهن تحت تاثیر القانات جامعه دارد، خو می‌کند. در رسیدن به حقیقت، هر تصویری می‌تواند یک وسیله اشتباه تلقی شود چون در رسیدن عاشق به معشوق اصولاً نباید هیچ وسیله‌ای باشد.

ای تو در پیکار خود را باخته دیگران را تو ز خود نشناخته
تو به هر صورت که آیی بیستی که منم این والله آن تو نیستی
یکزمان تنها بمانی تو ز خلق در غم و اندیشه مانی تا ز خلق
این توکی باشی که تو آن اوحدی که خوش و زیبا و سرمست خودی

نگاهی تطبیقی به نظریه فطرت در اندیشه مولانا و مرتضی مطهری (سیده اکرم اصحابی) ۱۹

مرغ خویشی صید خویشی دام خویش	صدر خویشی فرش خویشی بام خویش
جوهر آن باشد که قائم با خود است	آن عرض باشد که فرع او شده ست
گرتو آدم زاده‌ای چون او نشین	جمله ذریات را در خود ببین
چیست اندر خم که اندر نهر نیست	چیست اندر خانه کاندرا شهر نیست
این جهان خم است و دل چون جوی آب	این جهان چهره است و دل شهری عجاب

(مولوی، دفتر چهارم: ۸۰۱۰-۸۰۳)

منظور از دیگران، همان خود مجازی است که انسان را نا انسان می‌کند، و این یعنی استفاده عوضی از فکرمان، حصارى که از تصورات مادی برای خود می‌سازیم، عین زندگی در خشکی است برای ماهی. در این صورت:

صورت معشوق شد زو در نهفت	رفت و شد با معنی معشوق جفت
صورت عاشق چو فانی شد دراو	پس در آب اکنون کرا بیند؟ بگو

(مولوی، دفتر ششم: ۳۶۵۹)

و نیز:

آب کوزه چو در آب جو شود	محو گردد در وی و جو او شود
وصف او فانی شد و ذاتش بقا	زین پس نی کم شود نی بد لقا

(مولوی، دفتر ششم: ۳۹۱۳ و ۳۹۱۴)

وقتی شه زادگان به سلطان می‌پیوندند، دیگر به دریای بی کران متصل شده است و حتی خودشان یعنی خود مجازیشان را از یاد می‌برند. در داستان مولوی خشکی نماد امور مادی و دریا نماد عشق، حقیقت و روح و جان است.

مولوی در مورد نقش پیامبر اسلام در تلاش برای بازگرداندن انسان به فطرت اصیلش می‌فرماید: تا بخواهم این نفس‌های سرکش را رام کنم از این نفس‌های ستور مانند لگدهای بسیار می‌خورم چنانکه نبی اکرم (ص) در راه اصلاح نفوس آزار بی شماری دید. هر کجا تربیت کننده‌ای یافت شود ناگزیر باید لگدهای افراد نادان و سرکش را تحمل کند به ناچار بیش تر بلاها نصیب پیامبران می‌شود چنانکه در روایتی آمده است: شما ستورانی هستید که بد و ناهموار می‌روید اینک به حرکت نفس گرم من راهوار و تیزرو شوید. اگر به اطاعت انبیا و اولیا در آید، بنده حضرت حق می‌شوید که شاه وجود است. ای مرکوب‌های گریزان از

تربیت پروردگار در مورد هدایت شما به من چنین امر کرده که به آنان بگویید بیایید بیایید. مولوی می‌گوید هر روحی تا اندازه‌ای معین یا به طریقی خاص می‌تواند درک حقیقت کند. کسانی هم هستند که از شنیدن تعالوا به جای آنکه بسوی حق بیایند گریزان می‌شوند. (افضلی، ۱۳۸۸: ۱۴۶)

نفس‌ها را تا مروض کرده ام	زین ستوران بس لگدها خورده ام
هر کجا باشد ریاضت باره‌ای	از لگدهایش نباشد چاره‌ای
لاجرم اغلب بلا بر انبیاست	که ریاضت دادن خامان بلاست
سکسکانید از دمم یرغا شوید	تا یواش و مرکب سلطان شوید
قل تعالوا تعالوا گفت رب	ای ستوران رمیده از ادب
گر نیایند ای نبی غمگین مشو	زان هردو بی تمکین تو پر از کین مش

(مولوی، دفتر چهارم: ۲۰۱۲-۲۰۰۷)

از نظر مطهری نیز یکی از راههای بعثت پیامبران شکوفاسازی فطرت خداجوی انسان‌هاست و هدایت‌گری پیامبران در این جهت نقش مهمی دارد تا جایی که خداوند در قرآن کریم، نقش پیامبر را صرفاً به عنوان مذكر یعنی یادآوری کننده فطرت انسانها معرفی می‌کند و می‌فرماید: «فذكر فانما انت مذكر» (غاشیه: ۲۱) یعنی یادآوری کن که تو همان یادآوری کننده‌ای. امام علی (ع) نیز در این باره می‌فرماید:

پس رسولانش را در میانشان گمارد و پیامبرانش را پیاپی فرستاد تا از آنان بخواهند حق میثاق فطرت را بگذارند و نعمتی را که فراموششان شده بیادشان بیاورند. حمد و سپاس ویژه خدایی است که حمد خود را به بندگان الهام کرده و سرشت آنان را بر معرفت خود آفریده است. (نهج البلاغه، خطبه ۱)

۴. فطرت در دیدگاه مرتضی مطهری

استاد مطهری، فطرت را به دو معنای عام و خاص به کار می‌برد: معنای خاص آن، که در آیه ۳۰ سوره روم هم آمده است، فطرت توحیدی است یعنی توانایی ذاتی در شناخت و گرایش به خدا و معنای عام، مجموعه ویژگی‌هایی است که بطور بالقوه در انسان وجود دارد. وی می‌نویسد: "فطرت در انسان یک امر بالفعل نیست، به معنی یک امر

بالقوه است که بذرش در انسان‌ها نهاده شده و قابل پرورش یافتن است." (مطهری، ۱۳۸۸: ۲۵۲) مطهری، امیال و گرایش های فطری درون انسان را مربوط به روح انسان می داند. وی انسان را دارای گرایش فطری واحدی می داند و می گوید: "از نظر عرفا- وحق همان است -انسان، یک فطرت اصلی بیشتر ندارد و همه آن فطرتهاى دیگر از این‌جا، منشعب می شوند." (همان، ۲۵۹)

مقصود استاد مطهری از فطرت اصیل، همان گرایش فطری انسان به کمال مطلق یا ذات واحدی است که مبدا همه کمالات است. همین سودای کمال داشتن و از نقص گریز داشتن، انسان را به تکاپو و می دارد و مطهری مکرر، در آثار خود، به این موضوع یعنی کمال طلبی اشاره می کند. در جایی می گوید: "انسان آنچه‌ان موجودی است که نمی‌تواند عاشق محدود باشد؛ نمی‌تواند عاشق فانی باشد؛ نمی‌تواند عاشق شیئی باشد که به زمان و مکان محدود است. انسان عاشق کمال مطلق است." (مطهری، ۱۳۷۳: ۹۵) وی در موضعی دیگر بیان می کند، انسان به هر کمالی برسد، باز کمال بالاتر را می‌طلبد؛ زیرا هر کمالی، از یک جهت کمال است و از جهت دیگر، نسبت به کمال بالاتر از خود نقص، بنابراین هر کمالی از آنجا که خواسته فطرت کمال گرای انسان است، فطرت، توقف بر آن را جایز نمی‌داند و لذا کمال بالاتر را می‌طلبد، لذا انسان تا به کمال مطلق نرسد که مقتضای فطرت اوست، هم‌چنان بی‌قرار و نا آرام است. وقتی فطرت کمال طلب انسان، ظهور کمال را نمی‌یابد، احساس پوچی، کاشم را تلخ می‌کند. (مطهری، ۱۳۷۸: ۵۸)

مطهری، امور فطری را دو وجهی می‌داند؛ هم مربوط به شناخت و هم مربوط به دل و احساسات و به تعبیری، امور فطری، هم بعد ادراکی دارند و هم از جنس میل و تمایل اند و همه فطریات (ادراکی و احساسی) را از استعداد های انسانی می‌دانند. وی بر این باور است که اگرچه، همه استعداد های فطری در همه افراد بشر موجود است؛ بین افراد مختلف دارای شدت و ضعف است، به عنوان مثال استعداد هنری، در یک فرد جوشش و فوران بیش‌تری دارد و در فرد دیگر، جوشش و فوران کمتر، یا مثلا استعداد یادگیری در همه افراد بشر موجود است؛ ولی در یک فرد بنا به عللی که مشخص نیست، شدت بیش‌تری دارد و در شخص دیگر شدت کمتر، ولی در اصل فطرت، همه باهم برابرند. از آنجا که همه امور فطری در بدو تولد بالقوه اند، برای تحقق یافتن نیاز به رشد و پرورش دارد، و با شرایط و عوامل تربیتی شکوفا می‌شوند، گرچه امکان انحراف، در آنها نیز وجود دارد. چنان‌که علت این‌که یکی تمایل به هنر دارد و دیگری هیچ گرایشی به هنر از خود نشان نمی‌دهد،

در همین تفاوت بروز و ظهور در امیال فطری است، بنابراین، امیال فطری در تشکیل شخصیت انسان، نقش اصلی را بازی می کنند و باید با رشد و شکوفایی آگاهانه، آن‌ها را محقق نمود. وی در کنار امور فطری جنبه وجودی دیگری برای انسان قائل است و گرایش‌های انسان را به دو دسته تقسیم می کند: دسته اول گرایشهای غریزی که صددرصد مربوط به جسم است و جنبه زیستی و فیزیولوژیک دارد و انسان در آن با حیوانات شریک است؛ و دسته دوم گرایش‌هایی که جنبه روحی و روانی دارد و «فطرت» نامیده می شود. از این جهت انسان هم می تواند به سرحد پستی و حقارت برسد و هم می تواند به گونه‌ای عظمت و جلال و زیبایی که از ربوبیت الهی سرچشمه می گیرد، دست یابد. ایشان منشا گرایشات را وجود انسان می داند که با استناد به آیات قرآن دو بعد دارد: برای مثال در آیه ۲۸ سوره حجر آمده است: "فاذا سویته و نفخت فیه من روحی فقعوا له ساجدین." (آن‌گاه که خلقت جسمانی او را تکمیل کردم و از روح خود در آن دمیدم بر او سجده کنید). این آیه نشان می دهد که انسان دو بعد دارد: بعد جسمانی و بعد روحانی. بعد روحانی وجود انسان منشا امور فطری است و حقیقت وجود انسان به آن است و دیگری بعد جسمانی وجود انسان که منشا تمایلات و شهوات و خواسته های مادی است. همچنین در آیه دیگری از قرآن می توان به مقام والای انسان دست یافت و معرفت فطری که خداوند در وجود انسان به ودیعه گذاشته است. آیه میثاق که مولوی نیز به آن استناد می کند. در این آیه، خداوند انسان‌ها را بر خودشان گواه می گیرد یعنی قبل از اینکه انسان به این عالم بیاید. "ان اخذ ربک من بنی ادم من ظهورهم ذریتهم واشهدهم علی انفسهم." (سوره اعراف، آیه ۱۷۲) مطهری از این آیه چنین برداشت می کند که انسان در باطن و سرشت درون خود خداگرا و خداشناس است. (مطهری، ۱۳۹۴: ۱۷۲)

مطهری، پس از اینکه گرایش های انسان را به دو دسته تقسیم می کند، صحنه زندگی انسان را کشمکش بین این دو دسته امر و گرایش ها می داند و قهرمان مبارزه دو بخش وجود انسان را زمانی می داند که قوه انسانی بر قوه شهوانی غالب شود. (مطهری، ۱۳۹۴: ۱۶۱). مطهری در اینجا برای رساندن مقصود خود از اشعار مولوی کمک می گیرد و می گوید که گاهی اوقات، انسان خود مجازی وجود خود را با خود حقیقی اش اشتباه می گیرد یعنی خودش را شناخته و دیگری را به جای خود می گیرد. (مطهری، ۱۳۹۲: ۱۴۶)

در سوره زمر آیه ۱۵، در همین راستا گفته شده: "قل ان الخاسرين الذين خسروا انفسهم." (بگو خاسران و زیان کاران کسانی هستند که به خود زیان کردند). بنابراین زمانی انسان به تعادل می رسد که بین این دو دسته از مراتب وجود انسان هماهنگی باشد به این معنا که غرایز، تابع عقل و گرایشهای معنوی وجود حرکت کنند. اما زمانی که انسان از فطرت خود دور می شود؛ وقتی از عوامل درونی ای مانند نفس اماره و شهوات و عوامل بیرونی ای مانند شرایط محیطی و اجتماعی تاثیر می پذیرد، از فطرت اولیه اش، انحراف می یابد. در متون اخلاقی اسلام نیز چنانکه اعمال مخالف فطرت، مانند گناهان کبیره صورت گیرد، اصرار بر آنها و تکرارشان، می تواند موجب مسخ انسان و دفن فطرت شود. (مطهری، ۱۳۷۸: ۱۷۷) در واقع، گناه صغیره است که موجب انحراف از فطرت و تداوم آن، موجب مسخ فطرت می شود. اما در این حالت هم فطرت از بین نمی رود اگر فطرت انسانها امکان تبدیل شدن داشته باشد و از بین برود و بمیرد مخاطب انسانها کدام بعد انسان خواهد بود؟ پس فطرت در انسان وجود دارد اگرچه در حدی ضعیف باقی بماند و به همین دلیل است که حضرت موسی (ع) به سراغ فرعون می رود تا فطرت او را بیدار کند، زیرا حتی فرعون در درون خود، فطرت دارد که توسط خود فرعون به بند کشیده شده است.

از نظر مطهری فلسفه بعثت انبیا، این است که گرد غفلت را که توسط خود فرد بر چهره فطرتش نشسته، بزدایند. پیامبران آمده اند تا بگویند فطرت، همان گرایشهای مقدس بشریند که از بعد متعالی وجود انسان سرچشمه می گیرد و در صورت ناهماهنگی با شخصیت و شاکله، به صورت هر چند ضعیف باقی خواهند ماند؛ اگرچه بخاطر عدم رشد و فعلیت، هیچ نقشی در صحنه شخصیت انسان بازی نمی کنند. بنابراین مطهری هم چون مولوی، رسالت انبیا را مراقبت از انسان می داند تا از مسیر فطرتش خارج نشود: پیامبران آمده اند و اسلام آمده است برای اینکه مراقب باشد که از این مسیر خارج نشود و تمام دستورات پیامبران برای این است که این موجود، همان مسیر فطری و طبیعی خودش را طی کند (مطهری، ۱۳۸۸، ج ۴: ۷۸). او می گوید: "وجدان مانند هر قوه ای از قوای روحانی و جسمانی انسان حالت سلامت دارد و حالت انحراف. در حال انحراف خوب کار نمی کند عوضی کار می کند." (مطهری، ۱۳۸۷، جلد ۱: ۴۰۰).

۵. نتیجه‌گیری

بحث فطرت جایگاهی اساسی و مبنایی در انسان‌شناسی دارد. با استناد به آیه ۳۰ سوره روم مشخص می‌شود واژه فطرت با غریزه و امور سرشتی دیگر متفاوت است. با بررسی و تحلیلی که از مثنوی مولوی بدست آمد، این نتیجه حاصل شد که مولوی با استناد به آیات قرآن، انسان را دارای دو بعد الهی و مادی می‌داند. او با استناد به آیه میثاق، منشاء انسان را فطرت الهی می‌داند و ارتباطی ازلی با خدا تصویر می‌کند که در اشعار مثنوی با استعاره نیستان از آن یاد می‌شود و دوری انسان از این عالم را همراه با حرمان و یاس و سردرگمی در این عالم خاکی می‌داند. مولوی در کتاب فیه مافیه، افراد را در میزان خداشناسی متفاوت دانسته و انبیا و اولیا را از کسانی می‌داند که می‌توانند حجاب مادی را کنار زده و به واسطه قلبشان، به خدا متصل و از وجود او آگاه شوند. در تمام داستانهای مثنوی ترسیمی از دو چهره پاک و زشت و کریه از انسان وجود دارد که در تمام آنها انسانها در گیر جنگ و کشاکش بین این دو ضدند و تا انسان به فطرت پاک و اصیل خود برنگردد احساس تعالی و پیروزی در وجود خود نخواهد داشت. در اینجا تمایز جدی بین مولوی با سایر عرفا دیده می‌شود چرا که عرفا اصولاً نفس انسانی را مذموم دانسته، انسان را موجودی پست و تباه و متجاوزمی‌دانند. اینان در انسان جز قساوت و درنده‌خویی ندیده‌اند. لذا سعی در سرکوب تمایلات و نفسانیات دارند در حالی که مولوی به مقام والای انسان و بعد روحانی وجود او و اتصال انسان با عالم ربوبی قائل بوده و در صدد نشان دهد که چگونه این بخش از وجود انسان می‌تواند بر بعد مادی وجود انسان غلبه یابد.

در دیدگاه مطهری، فطرت به دو معنای خاص و عام بکار می‌رود و او منشاء همه امور فطری به معنای عام را همان فطرت الهی می‌داند. وی در نهایت، تنها یک فطرت اصیل را معرفی می‌کند که کمال مطلق است چرا که انسان‌ها همواره به دنبال کمالند و از آن‌جا که هرکمالی با نقص همراه است، تنها کمالی می‌تواند متعلق فطرت انسان قرار گیرد، که بالاتر از آن کمالی نباشد. از آنجا که در این دنیای تنگ مادی نمی‌توان به این کمال دست یافت، انسان همواره در خود دلزدگی و بی‌قراری احساس می‌کند. مطهری، فطرت کمال‌جوی انسان را دارای شدت و ضعف دانسته و برای شکوفایی آن، عواملی را موثر می‌داند که مهم‌ترین آن پیامبرانند. پیامبران نه تنها می‌توانند انسانهایی را که از فطرت خود دور شده‌اند، بلکه حتی دچار مسخ فطری شده‌اند را نجات دهند، چنانکه حضرت موسی (ع) با همین انگیزه، به سراغ فرعون می‌رود، چرا که فطرت از بین نمی‌رود، لذا جای امید برای

بازگشتشان وجود دارد. مطهری انسان را درگیر دو جنبه وجودی یعنی بعد ملکوتی و بعد خاکی وجودش می داند و تنها زمانی انسان را پیروز میدان می داند که بر نفس خود لگام زند و آن را تابع خود حقیقی وجودش گرداند.

در تطبیق این دو اندیشمند این نتیجه حاصل شد که: هر دو ی ایشان به عنوان متفکر اسلامی، با استناد به آیات قرآن، وجود انسان را دوبعدی می دانند. براین اساس، منشاء امور فطری بعد روحانی و مبدا گرایش های غریزی را بعد جسمانی وجود انسان تشکیل می دهد. هر دو متفکر با استناد به آیه میثاق، خداشناسی را فطری و متعلق به قبل از آفرینش انسان می دانند. همچنین دوری انسان از مبدا وجودیش و محصور شدن انسان در دنیای تنگ مادی، سبب تشویش خاطر و غم و اندوه انسان شده است. نکته دیگر تعارض بین دو نیروی وجودی انسان یعنی دو نیروی فطری و شهوانی است که به دلیل دو بعد بودن وجود انسان است و در صورتی انسان به پیروزی خواهد رسید که امیال را تابع بعد متعالی وجودش گرداند؛ چنانکه در مواردی مطهری برای رساندن مقصود خویش در این راستا، از ابیات مولوی بهره می گیرد. نقش مهم پیامبران در ممانعت از انحراف انسان از فطرت و قرار دادن انسان در مسیر طبیعت انسانیش از دیگر موارد اشتراک این دو بزرگوار است.

این پژوهش می تواند چشم اندازی برای تحقیق های تطبیقی با دیدگاه های انسان شناسان غربی درباره ی ماهیت و ذات اصیل انسان را نیز بگشاید. نتیجه ی چنین پژوهش هایی می تواند نخست در روان شناسی و سپس در تعلیم و تربیت و نیز اخلاق به کار آید.

پی نوشت ها

۱. برای اطلاع از ادبیات بحث در روانشناسی جدید نک: احمدی، ۱۳۶۲.

۲. کالیوه شد یعنی عقل شهری را مات کرد

کتاب نامه

نهج البلاغه، ترجمه حسین انصاریان (۱۳۸۸) قم، انتشارات دارالعرفان.

ابن عربی، محیی الدین، بی تا، الفتوحات المکیه، چهار جلدی، بیروت، دارالاحیاء التراث العربی.

احمدی، علی اصغر (۱۳۶۲) فطرت: بنیان روانشناسی اسلامی، تهران، انتشارات امیر کبیر.

احمدی سعدی، عباس (۱۳۸۴) درآمدی بر نظریه فطرت، پژوهشنامه فلسفه دین (نامه حکمت)، شماره ۱، صص. ۱۷۳ - ۱۹۳.

افضلی، محمدرضا (۱۳۸۸) سروش آسمانی، قم: مرکز نشر المصطفی .

الجوهری، اسماعیل بن حماد (۱۳۹۹) تاج اللغة و الصحاح العربیة، بیروت: دار العلم للملایین.

آروانه، بهزاد؛ داودی، محمد (۱۳۹۰) تحلیل و بررسی فطرت در آثار شهید مطهری، فصلنامه معرفت کلامی، شماره ۱.

باربور، ایان (۱۳۷۴) علم و دین، ترجمه بهاءالدین خرمشاهی، تهران: نشر مرکز.

تریگ، راجر (۱۳۸۲) دیدگاه هایی درباره سرشت آدمی، ترجمه سایه میثمی و دیگران، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی.

تیلیخ، پل (۱۳۷۵) پویایی ایمان، ترجمه حسین نوروزی، تهران: حکمت.

پورنامداریان، تقی (۱۳۹۶) رمز و داستانهای رمزی در ادب فارسی، تهران: آگاه.

زمانی، کریم (۱۳۹۹) شرح مثنوی، تهران، اطلاعات.

سبحانی، جعفر، محمد رضایی، محمد (۱۳۸۴) اندیشه (۱)، دفتر نشر معارف.

شریف، میان محمد (۱۳۶۵) تاریخ فلسفه در اسلام، مرکز نشر دانشگاهی.

طباطبایی، محمدحسین (۱۳۷۲) اصول فلسفه و روش رئالیسم، جلد ۵، پاورقی مرتضی مطهری، انتشارات صدرا.

طباطبایی، محمدحسین (۱۳۷۷) اصول فلسفه و روش رئالیسم، جلد ۲، پاورقی مرتضی مطهری، صدرا.

فروغی، محمدعلی (۱۳۴۴) سیر حکمت در اروپا، جلد ۱، تهران، زوار.

قراملکی، احدفرامرز (۱۳۸۳) استاد مطهری و کلام جدید، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی .

مجتبوی، پاپکین و اوروم استرول، کلیات فلسفه، انتشارات حکمت، ۱۳۶۹.

مجلسی، محمد باقر، بحار الانوار (۱۴۰۳ ق) بیروت، دارالاحیاء التراث العربی.

مصفا، محمدجعفر (۱۳۸۷) بایر بلخ، تهران: انتشارات پریشان.

مطهری، مرتضی (۱۳۹۲) انسان شناسی در قرآن، تهران: صدرا.

مطهری، مرتضی (۱۳۸۳) فلسفه تاریخ، جلد ۴، انتشارات صدرا.

مطهری، مرتضی (۱۳۷۲) جامعه و تاریخ، تهران، صدرا.

مطهری، مرتضی (۱۳۷۳) فطرت، تهران: صدرا.

مطهری، مرتضی (۱۳۸۷) اسلام و مقتضیات زمان، جلد ۱، تهران: صدرا.

مولوی، جلال الدین محمد (۱۳۷۷) دیوان شمس، تصحیح بدیع الزمان فروزانفر، تهران، نغمه.

مولوی، جلال الدین محمد (۱۳۷۹) مثنوی معنوی، تصحیح رینولد نیکلسون، تهران، دوستان.

مولوی، جلال الدین محمد بلخی (۱۳۹۹) فیه مافیه، انتشارات نگاه .

نگاهی تطبیقی به نظریه فطرت در اندیشه مولانا و مرتضی مطهری (سیده اکرم اصحابی) ۲۷

نقیب زاده، میرعبدالحسین (۱۳۷۵) درآمدی به فلسفه، انتشارات طهوری.

نصری، عبدالله (۱۳۷۲) مبانی انسان‌شناسی در قرآن، تهران: موسسه انتشاراتی تحقیقاتی فیض کاشانی.

۳۳. واعظی، احمد (۱۳۹۴) انسان از دیدگاه اسلام، تهران: سمت.

- Afzali, Muhammad Reza (1388 SH) Suroushe Aseman, Qom: Markaze al-Mustafa press.
- Ahmadi Saadi, Abbas (1384 SH) Daramadi bar Nazariye Fitrat, Pajusheh Nameye Falsafeye Din, no. 1, pp. 173-193.
- Ahmadi, Ali Asghar (1362 SH) Fitrat: Bonyad Rawanshenasi Islami, Tehran: Amir Kabir pub.
- Ali b. Abi Taleb (1388 SH) trans. H. Ansarian, Qom: Dar al-Irfan Pub.
- Al-Jawhari, Ismail b. Hammad (1399 AH) Taj al-Lughat wa al-Sihhah al-Arabiyya, Beirut: Dar al-Ilm lilmullayin.
- Arwane, Behzad; Davoodi, Muhammad (1390 SH) Tahlil Wa Barresi Fitrat dar Athar Shahid Muttahari, Faslnameye Marefate Kalami, no. 1.
- Barbour, Ian (1374 SH) Ilm Wa Din, trans. B. Khorram Shahi, Tehran: Markaz Pub.
- Foroughi, Muhammad Ali (1344 SH) Seyre Hikmat Dar Uroupa, vol. 1, Tehran: Zawwar Pub.
- Ibn Arabi, Muhiy al-Din (n.d.) al-Futuh al-Makiyya, 4 vol., Beirut: Dar al-Ihya al-Torath al-Arabi.
- Majlisi, Muhammad Baqer (1403 AH) Bihar al-Anwar, Beirut: Dar al-Ihya al-Torath al-Arabi Pub.
- Mulawi, Jalal al-Din Muhammad (1377 SH) Diwane Shams, ed. Badie al-Zaman Furouzanfar, Tehran: Naghme Pub.
- Mulawi, Jalal al-Din Muhammad (1379 SH) Mathnawiye Manawi, ed. Reynold A. Nicholson, Tehran: Dustan Pub.
- Mulawi, Jalal al-Din Muhammad (1399 SH) Fihe Ma Fih, Tehran: Negah Pub.
- Musaffa, Muhammad Jaafar (1387 SH) Ba Pire Balkh, Tehran: Parishan Pub.
- Muttahari, Morteza (1372 SH) Fitrat, Tehran: Sadra Pub.
- Muttahari, Morteza (1373 SH) Jamee Wa Tarikh, Tehran: Sadra Pub.
- Muttahari, Morteza (1383 SH) Falsafeye Tarikh, vol. 4, Tehran: Sadra Pub.
- Muttahari, Morteza (1387 SH) Islam Wa Muqtaziyate Zaman, vol. 1, Tehran: Sadra Pub.
- Muttahari, Morteza (1392 SH) Insan Shenasi Dar Quran, Tehran: Sadra Pub.
- Naqibzadeh, Mir Abd al-Hosseini (1375 SH) Daramadi Be Falsafe, Tehran: Tahoori Pub.
- Nasri, Abdullah (1372 SH) Mabaniye Insan Shenasi Dar Quran, Tehran: Fayze Kashani Pub.
- Popkin, Richard; Stroll, Avrum (1369 SH) Koliyate Falsafe, Tehran: Hikmat Pub.
- Pournamdariyan, Taqi (1396 SH) Ramz Wa Dastanaye Ramzi Dar Adabe Farsi, Tehran: Agah Pub.
- Qaramaleki, Ahad F. (1383 SH) Ostad Muttahari Wa kalam Jadid, Tehran: Pajuheshgahe Farhang Wa Andisheye Islami Pub.

- Sharif, Miyan Muhammad (1365 SH) Tarikhe Falsafa Dar Islam, Tehran: markaze Daneshgahi Pub.
- Subhani, jaafar; Rezayi, Muhammad (1384 SH) Andishe 1, Qom: daftare Maaref Pub.
- Tabataba'I, Muhammad Hosein (1372 SH) Usoole Falsafe Wa Rawesh Realism, Vol. 2 & 5, commentary by M. Muttahari, Tehran: Sadra Pub.
- Tillich, Paul (1375 SH) Puyayi Iman, trans. H. Norouzi, Tehran: Hikmat Pub.
- Trigg, Roger (1382 SH) Didgahayi Darbareye seresht Adami, trans. S. Meythami et al, Tehran: IHCS Press.
- Waezi, Ahmad (1394 SH) Insan Az Didgahe Islam, Tehran: SAMT Press.
- Zamani, Karim (1399 SH) Sharhe Mathnawi, Tehran: Ittelaat Pub.

