

جایگاه مفهوم فطرت در منازعات دینی - اجتماعی دوره پهلوی دوم

تاریخ دریافت: ۹۵/۱۲/۷

تاریخ پذیرش: ۹۶/۵/۱۰

محمد ملاحباسی^۱

علی محمد حاضری^۲

چکیده

مفهوم فطرت پیش از دوران پهلوی دوم، در کتاب‌ها و مجلات مذهبی، به ندرت به کار رفته است. اما بعد از شهریور ۱۳۲۰ و آغاز سلطنت محمدرضا شاه، استفاده از این مفهوم و نظریه پردازی درباره آن در نشریاتی که هدفشان تبلیغ مسائل دینی بود افزایش می‌یابد. فطرت رفته رفته از سویی، به مفهومی کلیدی برای دفاع از دین در برابر مارکسیست‌ها یا دیگر منتقدان دین تبدیل می‌شود و از سوی دیگر، برای نقد دین داری متحجرانه و خرافی به کار می‌رود. بدین ترتیب، فطرت به چنان ابزار مهمی برای مبارزات دینی-اجتماعی مبدل می‌شود که در آستانه انقلاب اسلامی، استاد مرتضی مطهری آن را «ام‌المسائل» دین اسلام می‌نامد. اما پس از انقلاب اسلامی، این موج فروکش کرده و با بلاموضوع شدن کارکردهای این مفهوم در دوره پیش از انقلاب، بار دیگر به حاشیه رانده می‌شود. این مقاله کارکردهای اجتماعی فطرت در دوره پهلوی دوم را بررسی می‌کند.

واژگان کلیدی: فطرت، گفتمان‌های دینی دوره پهلوی دوم، تبلیغ، محمدعلی شاه‌آبادی، سید محمود طالقانی، مرتضی مطهری.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

۱ دانشجوی دکتری جامعه‌شناسی سیاسی در دانشگاه تربیت مدرس: mohammad.mollaabbasi@gmail.com

۲ دانشیار جامعه‌شناسی در دانشگاه تربیت مدرس (نویسنده مسئول).

مقدمه

دربارهٔ حیات دینی ایرانیان در سدهٔ اخیر، بسیار نوشته‌اند، اما در اغلب بازنویسی‌های تاریخی مربوط به این بازه، گوشه‌ها و حاشیه‌های این دوران پرماجرا نادیده انگاشته شده و در مقابل، روایتی مستقیم و سیاه‌وسفید مرتباً تکرار شده است. در این روایت مرسوم، شماری از تک‌چهره‌های شاخص انتخاب شده‌اند و تاروپود تاریخ اجتماعی، سیاسی و مذهبی این دوره بر محور این شخصیت‌ها تنیده شده است (برای نمونه بنگرید به: الگار، ۱۳۷۱؛ رهنما، ۱۳۸۴؛ فرامرزی، ۱۳۹۱؛ خان‌محمدی، ۱۳۹۲). این روایت چشم ما را بر جزئیات پراهمیتی بسته است که شرایط رویدادهای این دوره را ساخته‌اند و ظهور آن شخصیت‌ها را ممکن کرده‌اند. برای فهم جامعهٔ ایرانی در این سال‌های پرمناقشه باید بکوشیم تا از این روایت چهره‌محور عبور کرده و داستان چندلایه و پیچیده‌ای را ببینیم که بسیاری از بازیگرانش امروز فراموش شده‌اند و شکل‌ها و سازمان‌ها و مجلاتش از یاد رفته‌اند (برای مقایسه بنگرید به: جعفریان، ۱۳۸۶). ما در این مقاله می‌کوشیم جنبه‌ای کوچک از این فرایند تاریخی، یعنی تاریخ معاصر مفهوم فطرت را بکاویم و ویژگی معنایی آن را بررسی کنیم.

طرح مسئله

فطرت در اصل، واژه‌ای قرآنی است و در آیهٔ سی سورهٔ روم، که به آیهٔ فطرت مشهور شده، به‌کار رفته است: فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَرِيمُ وَلَكِنَ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ.^۱ از این رو، در روایاتی که از ائمهٔ اطهار نقل شده توضیحاتی دربارهٔ این مفهوم آمده یا در نوشته‌های دیگر مسلمانان، گاه‌گاه این واژه به‌کار رفته است.^۲ لذا واژهٔ فطرت کمابیش به گوش مسلمانان آشنا بوده و بر زبان و قلم آنها جاری می‌شده است.

اما چنان‌که خواهیم دید، این واژه در مرحلهٔ تاریخی معینی، ناگهان بین قشر به‌خصوصی از فعالان دینی اهمیت و رواج بی‌سابقه می‌یابد. این رواج مشخصاً از دهه‌های ابتدایی قرن چهاردهم شمسی، آغاز و در آستانهٔ انقلاب اسلامی به اوج خود می‌رسد. در این فرایند، فطرت از واژه‌ای حاشیه‌ای و نادر به یکی از مفاهیم پرتکرار دینی تبدیل می‌شود. در روزنامه‌ها و

۱ پس حق‌گرایانه، به سوی این آیین روی آور، [با همان] فطرتی که خدا مردم را بر آن سرشته است. تغییری در

آفرینش خدا نیست، آئین پایدار همین است و لیکن بیشتر مردم نمی‌دانند (ترجمهٔ ابوالفضل بهرامی).

۲ برای بررسی فطرت در احادیث رجوع کنید به: برنجکار، ۱۳۸۴.

مجلات‌ای که گرایش‌های مذهبی دارند، مداوماً به کار می‌رود، در سخنرانی‌های چهره‌های مشهور مذهبی تکرار می‌شود و در جزوه‌ها و کتاب‌ها بر سر آن بحث درمی‌گیرد. پرسش این مقاله آن است که چرا در این دوره تاریخی، یعنی بازه ۱۳۲۰ تا ۱۳۵۷، فطرت به یکی از دال‌های اصلی برخی از گفتمان‌های اسلامی تبدیل می‌شود، درحالی‌که پیش از آن، بسیار اندک از آن استفاده می‌شد؟ نویسندگان مسلمان فعال در این دوره، تحت چه شرایط تاریخی مشخصی درباره فطرت نظریه‌پردازی کردند و چگونه این مفهوم به یکی از کانون‌های مناقشات دینی تبدیل شد؟

پیشینه تحقیق

قریب به اتفاق، تحقیقاتی که تا امروز به مسئله فطرت پرداخته‌اند این مفهوم را در زمینه‌های الهیاتی و روایی بررسی کرده‌اند.

یکی از مهم‌ترین این کارها تقریرات تفسیر قرآن آیت‌الله جوادی‌آملی است که با نام فطرت در قرآن به چاپ رسیده است. آیت‌الله جوادی ضمن اشاره به اینکه واژه «فطرت» اولین بار در قرآن آمده و پیش از آن، در نوشته‌های ضبط نشده است، می‌گوید فطرت شیوه‌ای منحصر به فرد از آفرینش است که تنها انسان بدان شیوه آفریده شده است. ایشان معتقد است این شیوه آفرینش خود را در دسته‌ای از ادراکات نشان می‌دهد که انسان‌ها به‌طور «بدیعی» به آنها گرایش دارند. بدین ترتیب، فطریات آن چیزهایی است که اولاً با ساختار وجودی انسان هماهنگ است و ثانیاً جهان‌شمول است، یعنی در قید تاریخ، جغرافیا یا نژاد نمی‌ماند (جوادی‌آملی، ۱۳۸۶: ۲۰). بنابراین جوادی‌آملی فطرت را به‌مثابه نظریه‌ای الهی-اسلامی درباره سرشت انسان صورت‌بندی می‌کند و بحث خود را در گفتگو با آیات و احادیث پیش می‌برد.

برنجکار در مقاله «بازخوانی نظریه فطرت به‌مثابه معیار فعل و گزاره اخلاقی»، با صورت‌بندی آیات و احادیث مربوط به فطرت تلاش می‌کند این مفهوم را در نظریه اخلاقی به کار گیرد. برنجکار با تکیه بر مفهوم فطریات معتقد است که پایه حسن و قبح اخلاقی در فطرت بشری نهفته است (برنجکار، ۱۳۹۱: ۳۶). برنجکار می‌گوید ندای اخلاق ندایی جهانی و برخاسته از درون انسان‌هاست که اگر چیزی مانع آن نشود، انسان‌ها را به اخلاقی هدایت‌محور و هدف‌مند سوق می‌دهد که غایت آن توحید است (همان، ۴۴).

برخلاف دو تحقیق بالا، که تطورات نظریه فطرت را نادیده گرفته‌اند، غفوری‌نژاد در مقاله «تطور تاریخی نظریه فطرت در فلسفه و عرفان اسلامی»، به تفاوت‌های این نظریه بین ده تن از

متفکران اسلامی (کندی، فارابی، اخوان‌الصفاء، ابن‌سینا، شیخ اشراق، ابن‌عربی، ملاصدرا، حکیم شاه‌آبادی، امام خمینی، علامه طباطبایی و شهید مطهری) پرداخته است. به عقیده او، اولین متفکری که فطرت را در مقام مفهومی جامع در الهیات اسلام مطرح کرده آیت‌الله شاه‌آبادی است و جایگاه فطرت نزد امام خمینی نیز نشئت گرفته از ایشان است (غفوری‌نژاد، ۱۳۸۹: ۱۱-۱۱۳). این پژوهشگر معتقد است فطرت در اندیشه‌های شهید مطهری، به اوج اهمیت خود می‌رسد و دلیل آن را درگیری مطهری با جدال فلسفی عقل‌گرایان و تجربه‌گرایان در فلسفه غرب می‌داند. به نظر غفوری، مطهری با استفاده از مفهوم فطرت، پاسخی اسلامی به شبهاتی می‌دهد که فلسفه غربی در آن دوران ایجاد کرده بود.

اگرچه اغلب این پژوهش‌ها تلویحاً اشاره کرده‌اند که مفهوم فطرت تنها در قرن اخیر در ادبیات دینی کشور ما اهمیت یافته است، اما هیچ‌یک در صدد برنیامده‌اند تا در منازعات فرهنگی-اجتماعی، این مسئله را تبیین کنند. برای مثال، نویسنده‌ای مانند غفوری نیز دلیل توجه آیت‌الله شاه‌آبادی به فطرت را «جامع معقول و منقول» بودن ایشان قلمداد می‌کند. هدف ما در این تحقیق، نشان دادن آن است که صورت‌بندی نظریه فطرت و رواج آن در دوره پهلوی دوم، گذشته از هر چیز دیگر، کارکردهای روشن اجتماعی داشته است.

سوالات تحقیق

با توجه به آنچه در قسمت طرح مسئله عنوان شد، سؤال اصلی تحقیق این است که چگونه و چرا «فطرت»، که مفهوم و نظریه‌ای دینی است، در دوره پهلوی دوم، از حاشیه به متن مجادلات فرهنگی-دینی آمد؟ فطرت در پاسخ به کدام سؤال‌ها یا شبهات به کار بسته شد و چگونه به یکی از دال‌های اصلی گفتمان‌های دینی در آستانه انقلاب اسلامی تبدیل گشت؟

چارچوب نظری و روش‌شناختی

این مقاله از تحلیل گفتمان‌الهام‌گرفته از لاکلا و موف، به مثابه نظریه و روش، بهره می‌برد. لاکلا و موف نظریه گفتمانی خاص خود را اول، در نقد نظریه زبان‌شناختی ساختاری سوسور و دوم، در نقد نظریه پساساختاری فوکو درباره گفتمان ساختند. محور نظریه آنها، که اولین بار در کتاب *هژمونی و استراتژی سوسیالیستی* بیان شد، بر تبارشناسی مفهوم هژمونی گرامشی استوار بود (Laclau & Mouffe, 2001, ch1: 2). آنها در این پروژه سعی کردند تا دو جنبه از تلقی فوکویی

از گفتمان را تغییر دهند: اول آنکه فوکو می‌گفت در هر دوره، فقط یک گفتمان مسلط وجود دارد که بقیه گفتمان‌ها را طرد می‌کند. اما لاکلا و موف معتقد بودند در هر دوره‌ای گفتمان‌ها معارض متعددی وجود دارند که در حال نزاع مداوم هستند و دوم اینکه فوکو معتقد بود باید میان عناصر گفتمانی و عناصر غیرگفتمانی تمایزی قائل بود، درحالی‌که لاکلا و موف در موضعی رادیکال می‌گفتند «بیرون از گفتمان، هیچ چیز معناداری وجود ندارد» (Laclau & Bhaskar, 1998: 10). یا به عبارت بهتر، هر معنایی که در حیات اجتماعی تولید می‌شود و به کار می‌رود، ناگزیر در یک «مفصل‌بندی» گفتمانی معنادار شده است.

لاکلا و موف، در اجمالی‌ترین تعبیر، گفتمان را به یک «کلیت ساختاریافته»^۱ تعریف می‌کنند (Laclau & Mouffe, 2001:105) که جایگزینی برای مفهوم مصطلح ساختار است (فیلیپس و یورگنسن، ۱۳۸۹: ۷۵). اینجا منظور از ساختار، پیش از همه، ساختار زبان‌شناختی سوسوری است. سوسور در نظریه زبان‌شناسی خود، معتقد بود معنای هر نشانه از «تفاوت» آن با دیگر نشانه‌ها شناخته می‌شود. برای مثال، معنای «مرد» در کنار «زن» است که روشن می‌شود و «شوهر» در تفاوت آن با «زن» و «فرزند» معنا می‌یابد. اما سوسور این «ساختار تفاوت‌ها» را ثابت تلقی می‌کرد. پس‌اساختارگرایان معتقد بودند این ساختار نه ثابت، بلکه تا حدودی شکننده و تغییرپذیر است. به‌همین دلیل، نشانه‌های واحد ممکن است در طول زمان، معناهای گوناگون به خود بگیرند (Laclau, 2007: 542). لاکلا و موف، ضمن همراهی با این نقد پس‌اساختارگرایانه، می‌گویند نظام تفاوت‌ها دائماً در حال کشمکش میان «مفصل‌بندی»های مختلف گفتمانی است. بنابراین رسیدن به «ساختار ثابت» اساساً ناممکن است. اما آنها مفصل‌بندی را گردآوری عناصری می‌دانند که گردهم آمدنشان ذاتی، ضروری، طبیعی یا بدیهی نیست، بلکه حاصل منازعات گفتمانی است.

نظریه گفتمانی لاکلا و موف پیچیده و گسترده است، بنابراین برای جلوگیری از اطاله کلام در این بخش، مهم‌ترین مفاهیمی که در این تحقیق برای ما ضروری هستند، شرح می‌دهیم:

عنصر و دقیقه: عنصر هر «تفاوتی» است که هنوز در گفتمان، مفصل‌بندی نشده باشد. عناصر اگر در فرایند مفصل‌بندی وارد شوند و معنایی نسبتاً تثبیت شده کسب کنند، دقیقه نامیده خواهند شد.

دال مرکزی و دال تهی: دال مرکزی در واژگان نظریه گفتمان لاکلو و موف، دقیقه‌ای است که سایر دقیقه‌های حاضر در گفتمان معنای خود را حول آن به دست می‌آورند. بنابراین دال‌های مرکزی مهم‌ترین نشانه‌های هر گفتمان‌اند (فیلیپس و یورگنسن، ۱۳۸۹: ۵۷). بعضی از دال‌های

مرکزی در معرض جدال‌های گفتگویی سخت برای تصاحب معنا میان گفتگومان‌های مختلف هستند. این جدال‌ها باعث می‌شود تا هر گفتگومان، آن دال را به سبک خاص خود تعریف کند، چیزی که به نوبه خود سبب می‌شود آن دال چنان معناهای گوناگونی به خود بگیرد که به «دال تهی» تبدیل شود. مثال مشهور این مسئله در جهان غرب، دال «دموکراسی» است که آن‌قدر گروه‌های متفاوت در صدد تبیین «دموکراسی واقعی» برآمده‌اند که در این دال، ما نه با انباشت معنا، بلکه با فقدان کامل آن مواجه‌ایم. بنابراین دال مرکزی و دال تهی دو روی یک سکه‌اند (Rear, 2013: 382).

ما در این تحقیق، فطرت را به مثابه یک دال در نظر می‌گیریم که در مفصل‌بندی‌های دینی دوره پهلوی دوم، از «عنصر» به «دقیقه» تبدیل می‌شود و رفته‌رفته خود یکی از دال‌های مرکزی این گفتگومان را می‌سازد.

در پایان این بخش، ذکر نکته‌ای درباره روش انتخاب اشخاص مورد بررسی نیز ضروری است. چنان‌که می‌دانیم، پاره‌ای از مهم‌ترین چهره‌هایی که در منازعات مذهبی دوره پهلوی دوم تعیین‌کننده بوده‌اند درباره فطرت سخنی نگفته‌اند یا این واژه برایشان اهمیتی نداشته است. برای مثال، اغلب روحانیون شاخص این دوران، به جز استثنائاتی مثل امام خمینی، به این مفهوم بی‌توجه‌اند، یا در آثار دکتر شریعتی، که در آستانه انقلاب اسلامی اهمیت بی‌بدیلی می‌یابد، فطرت هیچگاه به مثابه مفهومی کانونی مطرح نمی‌شود. ما از بررسی آرای این متفکران در این تحقیق، صرف‌نظر کرده‌ایم و در مقابل به کسانی پرداخته‌ایم که اگرچه شاید به اندازه افراد مذکور اهمیت تاریخی نداشته باشند، اما تاروپود مفصل‌بندی جدیدی را بافته‌اند که فطرت در خلال آن اهمیت یافته است.

مفصل‌بندی فطرت در نزاع‌های گفتگویی دوره پهلوی دوم

۱) فکر فطرت و مسئله تربیت

فطرت در ابتدای قرن چهاردهم، بین قشر خاصی از فعالان مذهبی رواج می‌یابد، اما همچنان نیروهای مذهبی بسیار بااهمیتی بودند که از آن استفاده نمی‌کردند. برای مثال، در بازه سال‌های ۱۳۲۵ تا ۱۳۳۵، بی‌تردید مهم‌ترین کنشگران مذهبی در عرصه اجتماعی ایران، آیت‌الله العظمی بروجردی، آیت‌الله کاشانی و مجتبی نواب صفوی هستند (رهنما، ۱۳۸۴). فطرت در کلام و نوشتار هیچ‌یک از این سه تن، جایگاه عمده‌ای ندارد و در فراز و فرودهای رابطه آنها با

یکدیگر، در سخنرانی‌ها و اعلامیه‌ها و پیام‌هایشان نیز یادی از فطرت نمی‌شود. اما در همین سال‌ها آیت‌الله خمینی در شرح *چهل حدیث* خود مفصلاً از فطرت سخن گفته بود، سیدمحمود طالقانی جوان در یادداشت‌ها و گفتارهایش، مداوماً این واژه را به کار می‌برد و علامه طباطبایی به آن می‌اندیشید.^۱ این مقایسه اجمالی نشان می‌دهد که رواج فکر فطرت حداقل در دهه‌های اولیه قرن چهاردهم، بین گروهی از فعالان مذهبی رواج و اهمیت داشت که دغدغه اصلی آنها «تربیت» بود نه مباحثات فقهی یا مناقشات رایج سیاسی. در ادامه، این موضوع را با جزئیات بیشتر شرح خواهیم داد.

پس از استعفای اجباری رضاشاه از سلطنت در شهریور ۱۳۲۰، سرکوب شدیدی که در سال‌های پایانی سلطنت او بر انواع فعالیت‌های مذهبی اعمال شده بود، به یکباره برداشته شد. طی این سال‌ها، علما منابع سنتی قدرت خود را تقریباً تمام و کمال از دست داده بودند، حوزه‌های علمی به نهایت کم‌رونقی رسیده بودند،^۲ مردم مجبور به تغییر لباس و کشف حجاب شده و آئین‌های همه‌گیری مثل عزاداری ماه محرم از سوی دولت ممنوع شده بود. جالب اینجاست که فکر فطرت در اوج همین فشارها و تهدیدها، در جلسات عمومی و خصوصی یکی از روحانیون برجسته تهران، آیت‌الله محمدعلی شاه‌آبادی، جان گرفته است.

محمدعلی شاه‌آبادی (۱۲۵۱-۱۳۲۸ ه.ش)، مجتهد برجسته‌ای که در تهران و نجف تحصیل کرده بود، تجربه سال‌ها تدریس در حوزه علمی قم را داشت و نهایتاً در سال‌های پایانی عمر، امام جماعت یکی از مهم‌ترین مسجدهای تهران، یعنی مسجد جامع پایتخت، بود. یکی از کلیدواژه‌های منحصر به فرد نوشته‌ها و سخنرانی‌های او مفهوم «فطرت» بود، چنان‌که آیت‌الله خمینی او را «متفرد در این میدان» می‌خواند (خمینی، ۱۳۷۶: ۱۸)، تعبیری که نشان‌دهنده آغازگری شاه‌آبادی در طرح بحث فطرت است. دیگران نیز به کرات لقب «فیلسوف فطرت» را درباره او به کار بسته‌اند.^۳

شاه‌آبادی مشخصاً در *شذره ششم*^۴ از کتاب *شذرات المعارف* خود و یکی از رسائل کتاب دیگرش، *رشحات البحار*، به نام «کتاب الانسان و الفطره» رئوس نظریات خود درباره فطرت را

۱ بنگرید به طباطبایی، ۱۳۹۰.

۲ گزارشی که مجله همایون در آذر ۱۳۱۳ منتشر کرده است، محصلین کل مدارس حوزه علمی قم را حدود ۷۰۰ نفر برآورد می‌کند (روحانیت در ایران، ۱۳۱۳: ۷)، گزارش دیگری می‌گوید این تعداد در ۱۳۲۰، به کمتر از ۳۰۰ نفر تقلیل یافته بود (شیرخانی، ۱۳۸۴: ۴۷).

۳ برای نمونه بنگرید به مرتضوی، ۱۳۸۷.

۴ این شذره با شرح مفصلی از آیت‌الله فاضل گلپایگانی در قالب کتاب مستقلی به نام فطرت عشق به چاپ رسیده است.

جمع‌بندی می‌کند. از نظر شاه‌آبادی، «فطرت» صفت یا کیفیتی است خاص موجودی که توانایی درک و فهم دارد. لذا فطرت را می‌توان به انسان و خداوند نسبت داد، اما نمی‌توان به غیر آنها منتسب کرد (شاه‌آبادی، ۱۳۸۷: ۱۸). از آنجا که فطرت ذاتی انسان است، «تخلّف‌ناپذیر، تغییرناپذیر، دائمی و مشترک» است (بیگدلی، ۱۳۸۶، ۱۱۴). شاه‌آبادی معتقد است انسان به چهار چیز مفضور است: حس، خیال، عقل و عشق (شاه‌آبادی، ۱۳۸۷: ۲۴). مهم‌ترین صفت از میان این چهار، عشق است و منطق عشق کمال است. یعنی انسان عاشق کمال می‌شود، یا به تعبیر ساده‌تر: کمال‌طلبی جزء فطرت انسان است. مهم‌تر آنکه، «واجب است ملازمت با فطرت برای استکشاف کمالات» (شاه‌آبادی، ۱۳۶۰ الف: ۳) یعنی برای شناخت کمالات و پیمودن راه هدایت باید مطابق با فطرت عمل کرد. این فقره از آن جهت مهم است که در مسیر زندگی، انسان ممکن است از فطرت خود منحرف شود. در این صورت، فطرت در حجاب می‌رود و پوشیده می‌شود. باین‌حال فطرت انسانی هیچگاه کاملاً از میان نمی‌رود و تغییر نمی‌کند زیرا، همان‌طور که گفتیم، فطرت تغییرناپذیر است. در ادامه خواهیم دید که این مضامین جعبه ابزاری کارآمد بود برای کسانی که می‌خواستند در عرصه عمومی به دفاع از دین بپردازند. البته مفهوم فطرت برای شاه‌آبادی دلالت‌های وسیع‌تری دارد، زیرا او با چیزی که خود «برهان فطرت» می‌نامد وجود خداوند و دین و معاد را اثبات می‌کند و نتایج الهیاتی فراوانی از آن می‌گیرد.^۱ آموزه‌های شاه‌آبادی درباره فطرت بر شاگرد سرشناس او، امام خمینی، نیز بسیار تأثیرگذار بود. امام نیز در شرح چهل حدیث و ذیل حدیثی درباره فطرت، بحث اخلاقی-عرفانی مفصلی درباره فطرت کرده و مجموعه آموزه‌های دین از حج و زکات تا اعتقاد به مبدأ و معاد را براساس این مفهوم صورت‌بندی کرده است (خمینی، ۱۳۷۶: ۹۹-۱۰۰)، باین‌حال، امام در آثار بعدی خود از این مفهوم فاصله گرفت و از آنجا که مقصود ما در این مقاله، پیگیری تاریخ اجتماعی این مفهوم است، در مجموع از توضیح بیشتر آن در سطح الاهیاتی درمی‌گذریم و به موقعیت اجتماعی مروج اصلی این ایده در تهران ابتدای قرن چهاردهم، یعنی آیت‌الله شاه‌آبادی، نظر می‌اندازیم.

شاه‌آبادی در اوج قدرت رضاشاه، مصرّانه به فعالیت‌های مذهبی خود در پایتخت ادامه می‌داد. جلسات تدریس و تفسیر او در مسجد جامع تهران عموم مردم و علی‌الخصوص بازاریان مذهبی را به خود جلب می‌کرد.^۲ شاه‌آبادی با آنکه مجتهدی مسلم به‌شمار می‌رفت، برخلاف

۱ برای مطالعه بیشتر بنگرید به شاه‌آبادی ۱۳۶۰ الف و ۱۳۸۷: پیرمرادی، ۱۳۸۷؛ نادری‌نژاد، ۱۳۸۷.
 ۲ از جمله این بازاریان، عباسقلی بازرگان، پدر مهندس بازرگان بود که خودش جمعه‌ها در منزل خود، جلسه بحث و مناظره با دین مذاهب مانند مسیحیان و یهودیان برگزار می‌کرد (نگاه کنید به مؤسسه مطالعات و پژوهش‌های سیاسی، ۱۳۸۴: ۵۹).

دیگر فقیهان بلندمرتبه آن روزگار، به «تبلیغ و تربیت» اهمیت می‌داد. برای مثال، در کتاب *شذرات المعارف*، چنان‌که رسم مبلغین و مصلحین در آن روزگار بود، سخن خود را با ترسیم تصویری از وضعیت دین‌داری در کشور آغاز می‌کند: «مدت زمانی است که مملکت اسلام مبتلا به امراض مزمنه و مهلکه شده؛ انتشار عقاید باطله و اخلاق رذیله و افعال قبیحه به‌حدی که نمی‌توان جامعه را نسبت به انسانیت داد، فضلا عن الاسلامیه» (شاه‌آبادی، ۱۳۶۰ ب: ۳). سپس تصریح می‌کند که این وضع با افسوس خوردن و نالیدن حل نمی‌شود و باید کاری کرد و برای شروع، باید بررسی کرد که چرا ما به این وضع دچار شده‌ایم. جواب او به این پرسش بسیار متداول، چند بخش داشت، اما اولین و مهم‌ترین دلیل این وضع از نظر او چنین بود: «غرور مسلمین به حقانیت خود که منشأ تحویل‌دادن میدان دعوت است به معاندین و موجب قناعت‌نمودن به اسلام انفرادی و ترک تبلیغات و امر به معروف و نهی از منکر» (همان، ۴). در این جمله، به شکلی شگفت‌آور سه وجه از اصلی‌ترین دغدغه‌های فعالان مذهبی در آن روزگار خلاصه و جمع‌بندی شده است: اولاً مسئله عقب‌افتادن مسلمانان در دعوت و تبلیغات دین (مخصوصاً در مقایسه با مسیحیان و بهائیان و حزب توده که در ایران بسیار فعال بودند). ثانیاً منحصرشدن دین در مسائل فردی و غفلت از وجوه اجتماعی که عملاً نقدی به عملکرد علما در آن مقطع بود و ثالثاً دعوت به امر به معروف و نهی از منکر در سطح اجتماعی. چنان‌که در ادامه خواهیم دید که این نحوه پاسخ‌دهی به «پرسش عباس میرزایی» شرایط کاملاً مهیایی برای پرورش مفهوم فطرت بود. شرایطی که نطفه‌اش در کلام آیت‌الله شاه‌آبادی تشکیل شد.

به‌هرصورت، جای انکار نیست که سیاست‌های آمرانه حکومت رضاشاه، فعالیت‌های مذهبی در عرصه عمومی را تا حد زیادی متوقف کرده بود.^۲ اما تحولات شهریور ۱۳۲۰، زمین‌بازی سراسر تازه‌ای را گشود. بلافاصله بعد از برداشته‌شدن فشارهای حکومت، انبوهی از مردم با

۱ تعبیری است از ابراهیم توفیق که اشاره دارد به جملاتی که عباس میرزا در گفتگو با سفیر وقت فرانسه گفته است و با این سؤال شروع می‌شود که «نمی‌دانم این قدرتی که شما را بر ما مسلط کرده چیست و موجب ضعف ما و ترقی شما چه؟» (ژوبر، ۱۳۴۷: ۹۴) عباس میرزا در این گفتگو از راز ترقی و پیشرفت اروپا و عقب‌ماندگی و انحطاط ایرانیان می‌پرسد و چنان‌که می‌دانیم پرسش از عقب‌ماندگی برای مدت‌هایی مدید، اصلی‌ترین پرسش متفکران و نویسندگان ایرانی است (توفیق، ۱۳۸۸).

۲ برای نمونه، مسعود کوهستانی‌نژاد در جلد دوم کتاب چالش مذهب و مدرنیسم در ایران نیمه اول قرن بیستم، گزارشی مفصل و خواندنی از ۱۹۲ گروه مذهبی-سیاسی فعال در این دوران ارائه می‌دهد. طبق آمارهای او مابین سال‌های ۱۳۱۰ تا ۱۳۲۰، تنها یک گروه مذهبی-سیاسی، فعالیت رسمی خود را شروع کرده است، اما از سال ۱۳۲۰ تا ۱۳۳۰، این تعداد به ۹۵ می‌رسد. این گزارش به‌خوبی نشان می‌دهد چه سرکوب تمام‌عیاری در ده سال پایانی سلطنت رضاشاه روی اقشار مذهبی اعمال می‌شده است (کوهستانی‌نژاد، ۱۳۵۸: ۳۱).

اشتیاق وافر دوباره به فعالیت‌های مذهبی روی آوردند. مساجد رونق دوباره‌ای یافت و مجالس وعظ و خطابه و عزاداری آغاز شد و کانون‌ها و تشکل‌های رنگارنگی برای فعالیت‌های مذهبی تأسیس شد.

در سال‌های ۱۳۲۰ تا ۱۳۲۵، سه تشکل مذهبی-سیاسی تأثیرگذار فعالیت خود را در کشور و علی‌الخصوص در تهران آغاز کردند؛ هفته‌نامه *آئین اسلام* که انتشار آن از ابتدای فروردین سال ۱۳۲۳ با مدیریت نصرت‌الله نوریانی آغاز شد و اولین و تنها روزنامه اسلامی ایران به‌شمار می‌رفت، *اتحادیه مسلمین* که حاج سراج انصاری آن را تأسیس کرده بود و جامعه تعلیمات اسلامی شیخ عباسعلی اسلامی که در سطحی بسیار وسیع به تأسیس مدارس مذهبی در سراسر کشور اقدام کرده بود (کوهستانی‌نژاد، ۱۳۸۵: ۱۵). نکته اساسی در این تشکل‌ها، «حمایت توأم با انتقاد» از روحانیون بود؛ آنها از سویی روحانیت را مرجع اصلی اسلام می‌دانستند، و درعین‌حال وسیعاً به نحوه اداره حوزه، شیوه برگزاری جلسات مذهبی، آئین‌های عزاداری و رفتار و کردار روحانیون در عرصه اجتماعی انتقاد داشتند. دست‌اندرکاران این تشکل‌ها در مجموع، پیشرفت‌های تمدنی غرب جدید را با روی گشاده می‌پذیرفتند و به استقبال یافته‌های جدید علمی می‌رفتند. برای مثال، در دوره‌ای که عموم روحانیون به رادیو روی‌خوش نشان نمی‌دادند، یا بعضی گوش کردن به آن را حرام می‌دانستند، صدرایی اشگوری، نویسنده فعال *آئین اسلام*، در شماره ۴۰ این هفته‌نامه، تأکید می‌کند که اسلام فقط نماز و روزه و حج نیست، بلکه اسلام دینی است اجتماعی که براساس آن همگان باید در راه امر به معروف و نهی از منکر بکوشند و برای انجام این وظیفه، امروزه شرایط مهیاتر از همیشه است، زیرا امروز «عصر رادیو» است و «رادیو است که می‌تواند کشف اسرار طبیعت را [...] از مبدأ و معاد و آنچه در بین آنهاست حساً و شهوداً به حس تمام بشر برساند» (صدرایی اشگوری، ۱۳۲۳).

آئین اسلام محل جمع‌شدن مهم‌ترین فعالان مذهبی‌ای بود که دغدغه تربیت و امر به معروف و نهی از منکر داشتند،^۱ آنها وضع اجتماعی ایرانیان را بسیار تلخ تصویر می‌کردند،^۲ ریشه

۱ رسول جعفریان، درباره نویسندگان آئین اسلام می‌نویسد: «این افراد بهترین نویسندگان مذهبی این دوره هستند که براساس تجارب مشروطه و سپس آنچه در دوره رضاشاه رخ داده بود، به تبیین جدید مفاهیم دینی-مذهبی پرداختند و نگاهی بلکه گفتمانی از دین ارائه کردند که به تدریج گفتمان نزدیک به انقلاب اسلامی را در دوره‌های بعدی ایجاد کرد» (جعفریان، ۱۳۸۹).

۲ نوریانی، سرمقاله‌نویس و مدیر آئین اسلام، در شماره ۵۸ هفته‌نامه، وضعیت اجتماعی مردم را چنین توصیف می‌کند: «عموماً از علم بی‌بهره و خصوصاً با جهل هم‌سفره، ملکات اخلاقیه در میانشان معدوم و سیئت بارزه در محفلشان معلوم، جوانانشان با دانش معاشی راه مادیت پیش گرفته و پیرانشان با جمود معادی در باطلاق جهالت فرو رفته» (نوریانی، ۱۳۲۴: ۱).

مشکلات را در عمل نکردن به فرامین اسلام می‌دانستند و در عین حال، در گفتمان سنتی روحانیت جایی نداشتند؛ دستورکار آنها برای فائق آمدن بر مشکلات، «دفاع» و «تبلیغ» دین اسلام به شیوه‌ای امروزی بود و بر همین اساس، به روحانیت خرده می‌گرفتند که وظایف دینی خود را به خوبی انجام نمی‌دهد و انزوا در پیش گرفته است. برای نمونه نویسنده پرکار و محقق مذهبی مشهور، سید محمدعلی داعی‌الاسلام^۱ در مقاله مهم خود به نام «مهم‌ترین وظیفه انجمن‌های اسلامی» خطاب به روحانیون می‌نویسد: «لشگر مدافع ما یعنی طبقه روحانی ما کار را سهل گرفته، در میدان جنگ پا نهاده و دفاع را به صاحب اسلام واگذاشته وظیفه خود را تنها بیان احکام اسلام دانسته در خانه قرص نشسته که دوستی بیاید و مسئله از طهارت و نجاست بپرسد، با دشمن کاری ندارد» (داعی‌الاسلام، ۱۳۲۳: ۵). این گروه برخلاف روحانیون، منتظر مردم نشسته بودند، بلکه خودشان پیش قدم شده بودند تا مردم را از حقیقت اسلام آگاه کنند و آنها را تربیت نمایند. «فطرت» در این گفتمان تبلیغی-تربیتی از اسلام است که رواج می‌یابد و کارکرد پیدا می‌کند.

۲) اسلام فطری و انسان فطری

در این دوره، حول دال فطرت دو گزاره بنیادین ساخته شد: اولاً اینکه «اسلام دینی است فطری». و ثانیاً آنکه «انسان موجودی است دارای فطرت». این دو گزاره در فرهنگ آن زمان، دو بازوی مهم در استدلال‌هایی هستند که به نفع دین اقامه می‌شد.

نویسندگان آئین اسلام و همفکران آنها، در مسیر فعالیت‌های تبلیغی‌شان، خود را با دو مسئله بزرگ روبرو می‌دیدند: یکی مردم کوچه و بازار بودند که راه و رسمی عامیانه برای دین‌داری در پیش گرفته بودند و به زعم این گروه، خرافات و اسرئیلیات بسیاری را در دین وارد کرده بودند؛ و دیگری نسل باسواد و تحصیل کرده جدیدی بودند که دوره تحصیلاتشان را در نظام آموزشی دوره پهلوی اول گذرانده بودند و میل چندانی به اسلام نشان نمی‌دادند و به احکام و عبادات اسلامی آگاهی و تقید نداشتند. این گزاره‌ها هر دو این گروه‌ها را مخاطب خود می‌ساخت.

مطرح کردن آنکه «انسان موجودی است دارای فطرت» جوانان از دین برگشته را نوید می‌داد که فطرتی خداجو دارند که در اثر فقدان تربیت دینی منحرف شده است، اما امکان بازگشت و اصلاح همچنان هست، زیرا فطرت نابودشدنی نیست. از سوی دیگر، همین گزاره برای

۱ برای آشنایی بیشتر با او می‌توانید به نجفی و دیگران، ۱۳۹۳ نگاه کنید.

دین‌داران سستی که از این جوانان قطع امید کرده بودند و زبان به نکوهش و لعن می‌گشودند، دعوتی بود به صبر و تبلیغ درست دین. بنابراین تأکید بر این گزاره در گفتمان اسلام تربیتی-تبلیغی، تلاشی بود برای گسترده کردن دایره آدم‌هایی که دین‌دار یا مسلمان به حساب می‌آمدند. چراکه گشت‌وگذاری چند ساعته در پایتخت ایران در آن سال‌ها، بس بود تا هرکسی بفهمد که فراواند ایرانیانی که دیگر به معنای سابق «مسلمان» نیستند، همین جا بود که استدلال مبتنی بر فطرت به کار می‌آمد: این جوان‌ها اگرچه به احکام و قواعد اسلامی پایبند نیستند، اما فطرت دارند و فطرت آنها با اسلام سازگار است. شاید مؤثرترین صورت‌بندی این استدلال، در سخنرانی‌های پرمخاطب و اعظ مشهور این دوره، محمدتقی فلسفی، ارائه شده باشد. فلسفی بحث خود در ماه رمضان سال ۱۳۴۰ شمسی را به تربیت کودک اختصاص داد و رمضان سال ۱۳۴۴، درباره جوانان سخن گفت. این سخنرانی‌ها، اندک زمانی بعد به صورت کتاب چاپ شد و به فروش بالایی رسید. فلسفی توجه به فطرت را به یکی از پایه‌های شیوه تربیتی خود تبدیل کرد. این سخنرانی‌ها با تکیه بر چنین گزاره‌هایی آغاز می‌شد: «انسان یعنی مجموعه جسم و جان، یعنی کلیه تمایلات معنوی و مادی. هرکس به هریک از شئون فطری بشر بی‌اعتنا باشد، به همان نسبت به سعادت کامل آدمی ضربه زده است» (فلسفی، ۱۳۴۱: ۴۱). فلسفی با تکیه صرف بر معنویات مخالف بود و می‌گفت تربیت اسلامی مترقیانه باید برای جسمانیات کودک یا جوان نیز برنامه‌های پیش‌بینی شده داشته باشد. بدین ترتیب «یکی از وظایف سنگین پدر و مادر در تربیت کودک، هدایت صحیح خواهش‌های فطری آنهاست» (فلسفی، ۱۳۴۴: ۲۷۹). نکته جالب توجه در سخنان فلسفی آن است که فهرست خصلت‌هایی که او فطری می‌داند، بسیار واقع‌گرایانه‌تر از دیگران است. او «میل به تفوق و برتری»، «علاقه به کسب قدرت و اهمیت»، «آزادی»، «احراز استقلال و شخصیت»، «خودنمایی و تشخیص طلبی» و «عشق سوزان به جنس مخالف» را از جمله خواسته‌های فطری نوجوان در آستانه بلوغ می‌داند که تربیت اسلامی باید برای هرکدام جوابی درخور داشته باشد (همان، ۳۰۱-۳۰۲). بنابراین رفته‌رفته فطرت جنبه‌های بیشتری از شخصیت انسانی را دربرمی‌گیرد. اگر آیت‌الله شاه‌آبادی دل‌بستن به معشوق انسانی را در مسیر فطرت، اشتباهی ناشی از جهل می‌دانست، فلسفی عشق سوزان به جنس مخالف را یکی از مهم‌ترین فطریات جوانان تلقی می‌کرد. حاضری، با نگاهی وسیع‌تر، معتقد است که با توجه به نوشته‌های این دوره، می‌توان علاوه بر گرایش‌های فطری به «خیر»، از گرایش‌های فطری به «شر» نیز سخن گفت (حاضری، ۱۳۷۵: ۶۳). به هر حال، چنان‌که خواهیم دید، پهناورترین

صورت‌بندی از این مفهوم را شهید مرتضی مطهری در آستانه پیروزی انقلاب طرح کرد. به این موضوع بازخواهیم گشت.

گزاره دوم، یعنی «اسلام دینی است فطری» برای گفتمان اسلام تربیتی-تبلیغی جایگاه مهم‌تری داشت. از نظر این دسته از نویسندگان مذهبی، اسلام به مثابه دینی فطری، نسخه‌ای پالوده و اصلاح‌شده از دین تصویر می‌شد که خرافات در آن جایی ندارد و مطابق عقل و مفید پیشرفت و توسعه است. برای مثال، سید جعفر شهیدی در مقاله‌ای، که برای اولین شماره مجله تعلیمات اسلامی نوشته است و نمونه‌ای از هزاران مورد مشابه است، می‌گوید «چون دین مقدس اسلام دینی است کامل و مطابق فطرت» علم را می‌ستاید و جهل را نکوهش می‌کند و هیچ‌گونه تضادی با علم و دانش ندارد (شهیدی، ۱۳۳۱: ۵). این باور گواهی بود بر اینکه اسلام نه تنها با علم سازگار است، بلکه مشوق علم‌آموزی است. این مسئله در بستری مطرح می‌شد که دین‌داران سنتی و متجددان دوآتشه، هر دو حکم به جدایی و تنافر اسلام و علم جدید می‌کردند. دین فطری علاوه بر اینکه سازگار با علم و پیشرفت تصویر می‌شد، می‌بایست ساده و همه‌فهم باشد. طرفداران اسلام تربیتی-تبلیغی می‌دیدند که اکثر کتاب‌های جدی مذهبی بسیار پیچیده‌اند یا به زبان عربی نوشته شده‌اند، بنابراین، مردم معمولی راهی به آنها ندارند. به علاوه، از اکثر متون مقدس اسلامی، من جمله قرآن کریم و نهج البلاغه و صحیفه سجادیه ترجمه‌ای ساده و سلیس وجود نداشت. بنابراین در این دوره، شاهد موج گسترده‌ای از «فارسی‌نویسی در متون اسلامی» و ارائه ترجمه‌های همه‌فهم از متون مقدس اسلامی هستیم. ترجمه مهدی الهی قمشه‌ای از قرآن در سال ۱۳۲۳ به چاپ رسید (اجاق فقیهی، ۱۳۷۵: ۶۲) و بسیار پرخواننده شد (حدادعادل، ۱۳۸۶: ۸۰-۸۲). سید محمود طالقانی و تنی چند از دیگر فعالان مذهبی نیز کوشیدند تا با ارائه ترجمه‌هایی با نثر رایج زمانه از متونی مانند نهج البلاغه و صحیفه سجادیه راه دسترسی مردم به متونی که «دین فطری» در آنها متجلی است را باز کنند. جدای از این ترجمه‌ها، نشریه‌هایی مانند آیین اسلام، پرچم اسلام و... نیز با کنارگذاشتن زبان ادبی و ثقیل رایج میان حوزویان، تلاش می‌کردند نثری ساده و همه‌گیر ارائه کنند. برخی از این نوشته‌ها به موفقیت‌های خیره‌کننده رسیدند و توانستند روایت تازه‌ای از اسلام را رواج دهند که نه درگیر اصطلاحات پیچیده فقها باشد، نه مشحون از اسرائیلات پاره‌ای از واعظان، نه مخالف تکنولوژی‌های جدید باشد، نه در برابر روان‌شناسی و جامعه‌شناسی غربی کم بیاورد.

۳ «نبرد با بی‌دینی»

در دوره رضاشاه، قشر نه‌چندان وسیع، اما بسیار تأثیرگذاری از بی‌دینان فرصت یافتند تا در عرصه اجتماعی ایران مرئی شوند. خود شاه دست از رفتارهای مذهبی خود شسته بود و با اجرای خشونت‌بار قانون کشف حجاب، گویی شخصاً علیه دین شمشیر کشیده بود. روایت لامذهبی و عیاشی تیمورتاش، وزیر قدرتمند و پرنفوذ رضاشاه، در افواه پیچیده بود و سیستم آموزشی مدرن با حذف کلّی تعلیمات مذهبی، بسیاری از جوانان را بی‌اعتقاد کرده بود، یا حداقل از نگاه قشر مذهبی چنین می‌آمد.^۱ در دانشگاه تازه‌تأسیس تهران، هیچ رفتاری که نشانه دین‌داری باشد تحمل نمی‌شد و فارغ‌التحصیلان از فرنگ برگشته، هر چه بیشتر می‌کوشیدند تا ظواهر دینی را کنار بگذارند. در سال‌های اولیه سلطنت محمدرضا شاه هم، حزب توده میان جوانان و علی‌الخصوص دانشجویان ترک‌تازی می‌کرد (آبراهامیان، ۱۳۸۷: ۳۴۶-۳۷۰). نفوذ اندیشه‌های ماتریالیستی و مارکسیستی چنان بود که نویسنده *آئین اسلام* به تلخی می‌گوید: «واقعه شهریور ۱۳۲۰ همان‌طور که تحول شدیدی در سیاست کشور ما ایجاد کرد، انقلابی شدیدتر در افکار جوانان راجع به دین تولید نمود و این انقلاب اغلب آنان را با اصول دین (مبدأ و معاد) بدبین و به مسلک مادی (ماتریالیسم) نزدیک ساخت» (گوشه‌گیر، ۱۳۲۳: ۲). در کنار حزب توده، احمد کسروی و همفکرانش نیز نقدهای خود به مذهب شیعه را به نهایت تندی رسانده بودند و بهائیان نیز در اثر حمایت‌های حکومت پهلوی، جایگاه مستحکمی داشتند و به نفوذ خود می‌افزودند،^۲ با لحاظ همه این موارد، اقشار مذهبی خود را درگیر نوعی مبارزه تمام‌عیار یافته بودند: «نبرد با بی‌دینی».^۳ بنابراین در این سال‌ها برای اولین بار، جبهه متحد بی‌دینی «اصل دین» را در سطحی گسترده زیر سؤال برده بود، نه دینی بخصوص را و از آن مهم‌تر، در این مسیر، بسیاری از مردم را با خود همراه کرده بود. در چنین موقعیت بی‌سابقه‌ای، «دفاع از اسلام» دلالت‌های تازه‌ای پیدا کرده بود.

۱ نوریانی در سر مقاله شماره ۴۸ آئین اسلام می‌نویسد: «جوانان تحصیل کرده امروزی با فراگرفتن یک مشت تئوری دنیا و کائنات را از دیده تحصیلات خود مینگردند و جز به عقلیات و محسوسات ظاهری توجهی ندارند» (نوریانی، ۱۳۲۳ الف: ۱).

۲ سراج انصاری در رابطه با این وضعیت می‌نویسد: «دانشجویان ما ... از سه جبهه مورد حملات واقع شده‌اند، یکی از جبهه مادیون، دیگری از جبهه بهائی‌ها و سومی از جبهه کسروی و برابر این هجمات وسیله دفاعی ندارند» (سراج انصاری، ۱۳۲۴: ۶).

۳ نام کتاب حاج سراج انصاری، در رد افکار احمد کسروی.

تا پیش از این، «دفاع از اسلام» یا به معنای دفاع نظری از اسلام در برابر دیگر ادیان بود (نجفی و دیگران، ۱۳۹۳) یا به معنی دفاع از مملکت اسلامی در برابر دشمنان خارجی به کار می‌رفت (کوهستانی‌نژاد، ۱۳۸۱). در آن منازعات، مفهومی مثل «فطرت» یا گزاره‌ای مثل «اسلام دینی است فطری» جایی نداشت. زیرا هنگام مناظره با نمایندگان ادیان دیگر، آنها خود به دینی دیگر معتقد بودند و از این جهت، اثبات اینکه انسان‌ها فطرتی خداجو و دین‌خواه دارند، نمی‌توانست کمکی به بحث کند. اما وقتی دفاع از اسلام، به معنای دفاع نظری و قلمی از دین در مقابل بی‌دینی شد، آنگاه فطری‌بودن دین اسلام می‌توانست استدلال معناداری به نفع این دین باشد.

فعالان مذهبی این دوره، وقتی می‌گفتند اسلام دینی است فطری منظورشان آن بود که اسلام دینی است ساده، همه‌فهم و بدیهی که کهنه نمی‌شود و در هر دوره‌ای با پیشرفت‌های علمی همگام می‌شود و اساساً هرچه علم پیشرفت بیشتری می‌کند، حقانیت آن بیش از پیش هویدا می‌گردد. از این گذشته، اسلام دینی است جاودانی، زیرا با بنیادی‌ترین خصوصیات بشر، که همان «فطرت» اوست، مطابق است. در این مرحله، اثبات اینکه انسان دارای فطرت است اهمیت می‌یافت و گزاره اول و دوم به هم پیوند می‌خوردند. اغلب این مضامین در نوشته‌های بی‌شماری که درباره فطرت نوشته می‌شد مداوماً تکرار می‌شدند. یکی از بهترین نمونه‌ها، سرمقاله مهمی است که نصرت‌الله نوریانی در شماره ۴۳ هفته‌نامه آئین/اسلام نوشت. این سرمقاله، که می‌توان گفت مانیفست مجله اوست، این‌چنین آغاز می‌شود: «آئین اسلام بشر را به سلام دعوت می‌کند به دینی که با فطرت مردم دنیا سر و کار دارد، پس روی سخن ما به همه است و نظری به مرام‌های سیاسی و ظواهر زندگی مردم ندارد» (نوریانی، ۱۳۲۳ ب: ۱). نوریانی با این تعبیر به ظرافت هم خود را از سیاسیون جدا می‌کند و هم از دین‌داران سنتی که اتفاقاً به «ظواهر زندگی مردم» خیلی اهمیت می‌دادند. او چند سطر بعد، چنین ادامه می‌دهد:

تعلیم ساده فطری اسلام را با تعلیم خلاف فطرت پیچیده و سرگیج‌کننده ادیان دیگر در باب ذات و صفات خدا مقابله کنید ... حالا آئین اسلام می‌گوید با وجود داشتن چنین دین عقلی و فطری و با اعتقاد به اینکه این دین مخصوص یک عده نیست، و باید به تمام افراد انسان داده شود، چرا به فکر تبلیغ آن بر نمی‌آیید؟

با این عبارات تاحدی روشن می‌شود چرا نوریانی و همفکران او با اطمینان قلبی کامل، معتقد بودند که اگر اسلام را تبلیغ کنند، همه مشکلات حل می‌شود. آنها فکر می‌کردند چون

اسلام ساده و فطری است، انسان‌ها به محض فهمیدن درست اسلام، آن را همچون اصلی بدیهی به جان می‌خرند.

یکی دیگر از کسانی که بر فطری بودن دین تأکید فراوان داشت، سید محمود طالقانی بود که یکی از نویسندگان راتب آئین اسلام به شمار می‌رفت. عنوان اولین مقاله او در این هفته‌نامه چنین است: «دین چیست؟ دین امری است فطری!»^۱. او مقاله‌اش را با ارائه تصویر متداول از دین و دین‌داران در جامعه آن روز آغاز می‌کند: «هر وقت نام دین و متدین برده شود، یک دسته از عقایدی که تماسی با زندگی و کمال بشر ندارد، و/یا یک نفر شخص بیچاره، بی‌سواد، فقیر، کثیف در نظر انسان مجسم می‌شود» (علوی طالقانی، ۱۳۲۳ الف: ۶). در این عبارت به‌خوبی می‌توان دید که از نظر طالقانی، دین و دین‌دار هر دو در وضعیت واحدی گرفتار شده‌اند. آنها در درون خود یا در «واقع» نیکو و خواستنی‌اند، اما امروزه به بیچارگی افتاده‌اند یا صورتی را به خود گرفته‌اند که برخلاف واقعیت آنهاست. گویی هم دین و هم دین‌داران مطابق منطق بنیادین فطرت عمل کرده‌اند: یعنی در اصل و سرچشمه، پاک و خدایی بوده‌اند، اما در مسیر زندگی پوشیده و منحرف شده‌اند، باین‌وجود هنوز گوهر آنها از میان نرفته است. طالقانی در ادامه می‌نویسد «دین یکی از ضروریات اولیه زندگی بشر است و بشر بدون دین، نمی‌تواند زندگی کند.» اما خودش به‌خوبی می‌داند که دیگر خیلی‌ها معتقدند دین جزء ضروریات زندگی نیست، و دوره آن به سر آمده است، پس بلافاصله تصریح می‌کند که اگر می‌خواهیم این مسئله را درست بفهمیم باید «خود را از تمام آلودگی‌ها پاک کرده و تمام آرا و عقایدی که در مدت عمر تحصیل کرده و به دست آورده‌ایم کنار گذاشته، سپس به جستجوی آن در خودمان بپردازیم» (همان). این تعبیر بسیار مهم، نشان می‌دهد چطور با امعان نظر به مفهوم فطرت، این نویسندگان طالب دو نوع اصلاحات هم‌ارز در دین و انسان‌های زمانه خود شده بودند: هر دو باید به درون خود بنگرند و به سرچشمه‌هایشان برگردند تا آنجا با هم به اتحاد برسند. طالقانی سه هفته بعد در مقاله «انبیاء چه می‌گویند؟ داد از فطرت می‌زنند» همین رشته استدلالی را ادامه می‌دهد. او در این یادداشت بر فطری بودن سخنان پیامبران تأکید می‌کند و می‌گوید: «اگر چنین امری در فطرت بشر نبود کسی دعوت پیغمبران را قبول نمی‌کرد» (طالقانی، ۱۳۲۳ ب: ۵). بدین ترتیب،

۱ این مقاله که یکی از اولین یادداشت‌های چاپ‌شده طالقانی است، با نام «علوی طالقانی» که نام اصلی او بود به چاپ رسید. او مقاله‌های دیگری هم با حذف پسوند طالقانی نوشته است. عنوان «علوی» در این دوره، به‌نوعی نام مستعار طالقانی به‌شمار می‌رفت (جعفریان، ۱۳۸۳).

طالقانی در این تعبیرات، از ادعای «اسلام دینی است فطری» نیز بالاتر می‌رود و کل ادیان ابراهیمی را بر مبنای فطرت می‌داند. در سال‌های بعدی، همین برداشت از چیستی دین تأثیرات شایان توجهی در جهت‌گیری‌ها و تصمیم‌گیری‌های او و همفکرانش گذاشت.

به‌هرحال، در این سال‌ها، چنان مسئله فطری بودن اسلام در نوشته‌های طرفداران دین جا افتاد که در سال ۱۳۲۶، وقتی کسی که در خانواده‌ای بهایی متولد شده بود، تصمیم به تغییر آئین خود گرفته و مسلمان شد، در اعلامیه‌ای، که به مناسبت اسلام آوردن خود به آئین اسلام داده بود، نوشت:

«چون اساساً از روی صمیم قلب حق جو و بی‌نظر بودم ... در اطراف حرف‌ها ... تحقیق و کوشش نموده و در نتیجه بر اینجانب روشن و محقق گردید طریقه حق ... همان آئین مقدس اسلام است که بر فطرت آن تولد یافته‌ام» (بقایی، ۱۳۲۶: ۷).

اینکه یک غیرمسلمان در اعلامیه اسلام آوردن خود تصریح کند که در اثر تحقیقاتش فهمیده است که فطرت او با اسلام سازگار بوده است و نه آئین بهائی مشخصاً نشان می‌دهد که فطرت دیگر به یکی از کلیدواژه‌های گفتمان اسلام تبلیغی-تربیتی تبدیل شده است.

طی دهه‌های بعدی، فطرت به محمل آماده‌ای برای استدلال‌های گوناگون نویسندگان اسلام تبلیغی-تربیتی تبدیل می‌شود. به عبارت دقیق‌تر، فطرت همچون دالی تهی ظهور می‌یابد که در موقعیت‌های رنگارنگ از آن استفاده‌های مختلف می‌شود. برای مثال، دارالتبلیغ اسلامی یکی از تشکل‌های دینی-سیاسی فعال در سال‌های دهه ۳۰، در گیرودار تصویب لایحه حق رأی زنان، نامه‌ای به دکتر مصدق، نخست‌وزیر وقت، می‌نویسد و در آن تأکید می‌کند: «زن اصولاً از لحاظ خلقت و فطرت برای وظایفی که خاصه اوست ساخته شده و ... تناسب با دخالت در امور سیاسی ندارد» (کوهستانی‌نژاد، ۱۳۸۶: ۵۵). در انتهای همین دهه نیز، محمدجواد باهنر، روحانی جوانی که در ماهانه مشهور مکتب اسلام قلم می‌زد، هنگام بحث درباره موضوع آزادی زنان، رسیدن به جواب در این مسئله را بدون مدتظر قرار دادن «فطرت زن» ناممکن می‌داند (باهنر، ۱۳۳۹: ۴۴-۴۵). اینجا می‌بینیم که مسئله فطرت از جایگاه قبلی خود در نوعی انسان‌شناسی دینی، پافراتر می‌گذارد و به عرصه مناقشات اجتماعی-سیاسی وارد می‌شود. نویسنده در نامه‌ای با محتوایی مشخصاً سیاسی، استدلال می‌کند که اعطای حق رأی به زنان نادرست است، زیرا دخالت در سیاست با فطرت زنان ناسازگار است. نمونه جالب توجه‌تر، استفاده‌ای است که سید محمود طالقانی در تفسیر بسیار تأثیرگذار پرتوی از قرآن از این مفهوم می‌کند. بیشتر

اشاره‌ای کردیم که از نظر طالقانی، راه انبیا همان راه فطرت است، بنابراین هرکس که بخواهد از انبیا پیروی کند، باید در راه فطرت گام بردارد، زیرا تعالیم انبیا و مخصوصاً کتاب آسمانی مسلمانان، قرآن، انسان‌ها را به فطرت دعوت می‌کند. طالقانی با تکیه بر این برداشت، برای تعریف نقطه عکس انبیا یعنی طواغیت نیز فطرت را به میان می‌کشد. او می‌نویسد: «طاغوت از ماده طغیان، سرکشی و خروج از مسیر طبیعی و فطری است» (طالقانی، ۱۳۵۸: ۲۰۷). در موقعیت تاریخی‌ای که طالقانی پرتوی از قرآن را در زندان می‌نوشت، برای خوانندگان او مبرهن بود که طاغوت کسی نیست جز شاه و رژیم او. بدین ترتیب، مبارزه با رژیم پهلوی نه صرفاً مبارزه‌ای مدنی-اجتماعی، بلکه به مبارزه‌ای برای بازگشت به فطرت، که همان ریشه‌ای‌ترین معنای انسانیت بود، تبدیل شد.

چنان‌که توضیح دادیم، استدلال‌آوری به کمک مفهوم فطرت، در متون مذهبی دوران پهلوی دوم، از همان سال‌های دهه ۲۰، فراوان دیده می‌شود، با وجود این، مفصل‌ترین صورت‌بندی از این مفهوم را مرتضی مطهری، نویسنده مشهور و متفکر انقلابی سال‌های پایانی حکومت پهلوی به دست می‌دهد. او در سلسله سخنرانی‌هایی در سال‌های ۱۳۵۶ و ۱۳۵۷، در جمع معلمان و دبیران مدرسه نیکان، بحثی جامع درباره فطرت ارائه می‌کند و در آن فطرت را «ام‌المسائل» معارف اسلامی می‌خواند (مطهری، ۱۳۶۹: ۹). همین تعبیر که از طرف اندیشمند اسلامی تراز اولی همچون مطهری طرح شد و به دقت نظر علمی نیز شهره بود، خود بهترین دلیل برای حضور قدرتمند فطرت است که طی این چند دهه در عرصه عمومی فعالیت‌های مذهبی داشته است، و گرنه پیش از قرن چهاردهم شمسی، هرکس اندکی با «معارف اسلامی» آشنایی داشت، تردید نداشت که فطرت نه تنها ام‌المسائل نیست، بلکه از بسیاری از موضوعات حاشیه‌ای نیز فرعی‌تر است. در این سخنرانی‌ها، فطرت در قامت مفهومی چندجانبه و کلیدی به میان می‌آید که با توجه به آن فهم ما از «انسان»، «تربیت» و حتی «تکامل تاریخ» دگرگون خواهد شد (همان، ۱۵ و ۱۸). مطهری با مفهوم فطرت به جنگ ایدئولوژی‌های رقیب خود، علی‌الخصوص مارکسیسم و اگزیستانسیالیسم، می‌رود. او می‌گوید معتقدان به اصالت جمع به دلیل اینکه انسان را در خدمت اهداف اجتماعی می‌خواهند، توجهی به تمایلات و گرایش‌های ذاتی و درونی انسان‌ها نمی‌کنند و قدمی در جهت تربیت او بر نمی‌دارند. در ادامه، مطهری پنج خصوصیت را جزء بنیاد سرشت انسانی یا همان فطرت او می‌داند. پنج خصوصیتی که به شکلی شگفت‌انگیز، رنگ‌وبوی سخنان آیت‌الله شاه‌آبادی را دارد و عبارت‌اند از: ۱- حس حقیقت‌جویی ۲- گرایش

به خیر و فضیلت ۳- گرایش به جمال و زیبایی ۴- گرایش به خلاقیت و ابداع ۵- عشق و پرستش (همان: ۶۰-۸۶). پس از توضیح هرکدام از این خصوصیات، مطهری جدال نظری چندجانبه‌ای را آغاز می‌کند، با مارکسیست‌ها، اگزیستانسیالیسم سارتر، تبارشناسی اخلاق نیچه و تکامل‌گرایی داروین، یعنی همه سردمداران بی‌دینی. او با طرح گوشه‌هایی از نظرات هرکدام از این متفکران به نقد آنها بر پایه اعتقاد به فطرت انسانی می‌پردازد. برای مثال، می‌نویسد: «نبردهای انسانی تاریخ، صرف نبرد طبقه محروم با طبقه برخوردار به خاطر منافع نیست، نبرد طبقه حق‌جو با طبقه منفعت‌جوست» (همان: ۱۰۷) بدین ترتیب، نبردهای طبقاتی که در آن دوره، محور استدلال‌های بیشتر گروه‌های مارکسیستی بود، از نظر مطهری نبرد فطرت‌گرایان با فراموش‌کنندگان فطرت است.

در اندیشه مطهری، فطرت به نقطه پایان راهی می‌رسد که از ابتدای دوره پهلوی دوم آغاز کرده بود. در این سخنرانی‌ها، فطرت پهناورترین صورت‌بندی خود در این دوره را نمایان می‌کند و ظرفیت‌های خود را برای «نبرد با بی‌دینی» به قدرتمندترین شکل خود نشان می‌کند.

جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

چنان‌که در این پژوهش نشان دادیم، مفهوم فطرت از شهریور ۱۳۲۰ به بعد، ناگاه به عرصه منازعات قلمی در ایران وارد می‌شود و رفته‌رفته در این معرکه آرا به یکی از کلیدواژه‌های شاخص تبدیل می‌شود. این مفهوم تا آستانه انقلاب اسلامی، همه ظرفیت‌های بالقوه خود را آزاد می‌کند، اما پس از به پیروزی رسیدن انقلاب و هژمونیک شدن گفتمان دینی، موقعیت کانونی خود را از دست داده و دوباره به حاشیه باز می‌گردد. مرور مجلات و نوشته‌های مذهبی این دوره، حاکی از آن است که فطرت از ابتدا، به مثابه ابزاری مفهومی برای «دفاع از دین» مطرح می‌شود که این مبارزه دو جبهه اصلی دارد: یکی در برابر بی‌دینان و دیگری در برابر دین‌داری عوامانه و متولیان آن.

در جبهه اول، فطرت در مقام نوعی «انسان‌شناسی» بروز می‌کند. برخلاف نظریه تکامل‌گرایانه داروین یا دیگر نظریاتی که قائل به ذاتی ثابت یا خصوصیتی جاودانه برای موجود انسانی نیستند و در آن روزگار در نشریات و محافل روشنفکری تبلیغ می‌شدند، انسان‌شناسی می‌گوید انسان دارای ویژگی‌ها یا طبایعی ذاتی است که هیچ‌گاه از میان نمی‌رود و تغییر نمی‌کند، اما ممکن است گاهی پوشیده و پنهان شود. این ویژگی‌ها فطرت انسان هستند و خداجویی و دین‌خواهی مهم‌ترین

آنهاست. ساختار این استدلال در منازعات متفاوتی که با گروه‌های غیرمذهبی درمی‌گیرد تکرار می‌شود: نویسندگان مذهبی در این منازعات می‌گویند که خصیصه یا مسئله مورد نزاع جزئی از فطرت انسان است، پس نمی‌توان آن را نادیده گرفت یا حکم به زوال آن صادر کرد.^۱

در جبهه دوم مبارزه، که به نوعی مکمل جبهه اول به حساب می‌آید، «دین فطری» در مقابل دین خرافی یا دین‌داری جاهلانه و عوامانه قرار می‌گرفت. در این نوع استدلال‌ها، دین فطری دینی ساده، همه‌فهم، عقلانی و علمی تصویر می‌شد که تعلیمات آن مطابق فطرت است و انسان‌ها اگر در اثر تعلیمات و تبلیغات اشتباه گمراه نشوند، خودبه‌خود به آن روی می‌آورند. در مقابل این دین، انواع و اقسام روایت‌های سنتی از دین قرار می‌گرفت. از روایت روحانیان که پیچیده و غیرقابل فهم بود و به جزئیات و فرعیات می‌پرداخت، تا دین‌داری عوامانه خرافی که غیرعلمی و غیرعقلانی بود.

بدین ترتیب، به‌نظر می‌رسد ظهور فطرت در منازعات عرصه عمومی در ایران، تابع شرایط تاریخی و فرهنگی و اجتماعی بوده است و با پیروزی انقلاب اسلامی، که به نوعی پیروزی گفتمان اسلامی تربیتی-تبلیغی نیز به‌شمار می‌رفت، این گرایش مثبت به استدلال‌ها مبتنی بر فطرت، کم‌رنگ شد و برعکس، نگاه‌های انتقادی به این مسئله رواج بیشتری پیدا کرد.^۲ در این انتقادات از ابهام لاینحل این مفهوم، تعارضات و مسائل حدیثی و کلامی مرتبط با آن و عدم کفایت استدلال‌های متکی بر فطرت سخن رفته است، اما با وجود این انتقادات، تأثیر اجتماعی استدلال‌های مبتنی بر فطرت در معرکه آرای، که له و علیه دین جریان داشته است، جای انکار ندارد.

منابع

- بدون نویسنده (۱۳۱۳)، «روحانیت در ایران» همایون، شماره سوم، آذرماه ۱۳۱۳: ۷ و ۸.
- آبراهامیان، یرواند (۱۳۸۷)، *ایران بین دو انقلاب*، ترجمه احمد گل محمدی و محمدابراهیم فتاحی، تهران: نی.
- اجاق فقیهی، محمدتقی (۱۳۷۵)، «کتاب‌شناسی ترجمه‌های فارسی قرآن کریم»، صحیفه مبین، شماره ۵، بهار: ۵۹-۷۰.

۱ نمونه شاخص این موارد، جدال قلمی سید محمود طالقانی با کمونیست‌ها و دیگران بر سر مسئله «مالکیت» است. طالقانی در اوج دعواهای مربوط به اصلاحات ارضی، بحث خود در مالکیت و اسلام را با فطری‌دانستن مالکیت آغاز می‌کند و براین اساس می‌گوید که نمی‌توان یکسره مالکیت را کنار نهاد (بنگرید به: طالقانی، ۱۳۶۰). نمونه‌های دیگر درباره موضوعاتی است مانند «جاودانه بودن دین»، «فواید و مضرات روزه»، «ربا» یا «حجاب» و غیره.
۲. برای آشنایی بیشتر با این بحث نگاه کنید به نراقی، ۱۳۷۲؛ یثربی، ۱۳۸۳؛ بیگدلی، ۱۳۸۶.

- الگار، حامد (۱۳۷۱)، «نیروهای مذهبی در ایران قرن بیستم»، پیتر آوری (ویراستار)، *سلسله پهلوی و نیروهای مذهبی*، ترجمه عباس مخبر، تهران: طرح نو.
- باهنر، محمدجواد (۱۳۳۹)، «ماجرای آزادی زن»، *مکتب اسلام*، سال دوم، شماره هشتم، آبان ۱۳۳۹: ۴۹-۴۰.
- بقایی، عبدالحسین (۱۳۲۶)، «یک بهایی دیگر در کرمان مسلمان شد»، *آئین اسلام*، سال چهارم، شماره ۳۵: ۷.
- برنجکار، رضا (۱۳۸۴)، «فطرت در احادیث»، *قیسات*، شماره ۳۶: ۱۳۳-۱۴۸.
- برنجکار، رضا و مهدی فدایی (۱۳۹۱)، «بازخوانی نظریه فطرت به مثابه معیار فعل و گزاره اخلاقی»، *پژوهشنامه اخلاق*، سال پنجم، تابستان: ۲۹-۴۶.
- بیگدلی، عطاءالله (۱۳۸۶)، مبانی تعارض فقه امامیه و حقوق ایران و کنوانسیون رفع تبعیض علیه زنان در بحث ازدواج، پایان نامه کارشناسی ارشد در حقوق، دانشگاه امام صادق (ع).
- پیرمرادی، محمدجواد (۱۳۸۷)، «آیت الله شاه‌آبادی و برهان فطرت عشق بر اثبات واجب الوجود»، *حدیث عشق و فطرت*، تهران: سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- توفیق، ابراهیم (۱۳۸۸)، «افسون پرسش عباس میرزا»، بازیابی شده به تاریخ ۹۵/۹/۳، آرشیو دیدگاه‌های ابراهیم توفیق، <http://towfigh.blogfa.com/post-16.aspx>.
- جعفریان، رسول (۱۳۸۳)، *جریان‌ها و سازمان‌های مذهبی-سیاسی ایران سال‌های ۱۳۲۰-۱۳۵۷*، تهران: سازمان اسناد انقلاب اسلامی.
- جعفریان، رسول (۱۳۸۹)، «دیباجه [انتشار الکترونیکی دوره آئین اسلام]»، بازیابی شده به تاریخ: ۹۵/۷/۲۵
http://www.ical.ir/index.php?option=com_digitarchive&show_intro=11&Itemid=17
- جوادی‌آملی، عبدالله (۱۳۸۶)، *فطرت در قرآن*، قم: مؤسسه انتشارات اسراء.
- حاضری، علی محمد (۱۳۷۵)، «فطرت و شخصیت»، *فصلنامه حوزه و دانشگاه*، شماره ۹: ۵۶-۶۵.
- حدادعادل، غلامعلی (۱۳۸۶)، «گفتگو: ترجمه فارسی قرآن کریم»، *مصاحبه مرتضی کریمی‌نیا با غلامعلی حدادعادل*، ترجمان وحی، شماره ۲۱، بهار و تابستان ۱۳۸۶: ۷۷ تا ۱۴۰.
- خان‌محمدی، یوسف (۱۳۹۲)، *تفسیر سیاسی قرآن در ایران معاصر*، قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
- داعی‌الاسلام، سیدمحمدعلی (۱۳۲۳)، «مهم‌ترین وظیفه انجمن‌های اسلامی»، *آئین اسلام*، شماره ۲۰: ۵.
- رهنما، علی (۱۳۸۴)، *نیروهای مذهبی بر بستر حرکت نهضت ملی*، تهران: طرح نو.

- ژوبر، پ. آمده (۱۳۴۷)، *مسافرت به ایران و ارمنستان*، ترجمه علیقلی اعتمادمقدم، تهران: بنیاد فرهنگ ایران.
- سراج انصاری (۱۳۲۴)، «دین چیست و برای چیست؟»، *آئین اسلام*، سال دوم شماره ۹: ۶.
- شاه‌آبادی، محمدعلی (۱۳۶۰ الف)، *رشحات/البحار*، ترجمه و توضیحات: محمد شاه‌آبادی، تهران: نهضت زنان مسلمان.
- شاه‌آبادی، محمدعلی (۱۳۶۰ ب)، *شذرات المعارف*، تهران: نهضت زنان مسلمان.
- شاه‌آبادی، محمدعلی (۱۳۸۷)، *فطرت عشق*، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- شهیدی، سید جعفر (۱۳۳۱)، «اطلبوا العلم»، *مجله تعلیمات اسلامی*، شماره اول: ۵.
- شیرخانی، علی (۱۳۸۴)، *تحولات حوزه علمیه قم پس از انقلاب اسلامی*، تهران: مرکز اسناد انقلاب اسلامی.
- صدرایی اشگوری (۱۳۲۳)، «درمان دردهای اجتماعی بشر»، *آئین اسلام*، شماره ۴۰: ۲۹-۳۱.
- طباطبایی، سیدمحمدحسین (۱۳۹۰)، *رسائل توحیدی*، ترجمه و تحقیق علی شیروانی، قم: بوستان کتاب قم.
- طالقانی، سید محمود (۱۳۵۸)، *پرتوی از قرآن*، جلد اول، تهران: شرکت سهامی انتشار.
- طالقانی، سید محمود (۱۳۶۰)، *اسلام و مالکیت*، تهران: شرکت سهامی انتشار.
- علوی طالقانی (۱۳۲۳ الف)، «دین چیست؟ دین امریست فطری!»، *آئین اسلام*، شماره ۷: ۶.
- علوی طالقانی (۱۳۲۳ ب)، «انبیاء چه می‌گویند؟ داد از فطرت می‌زنند»، *آئین اسلام*، شماره ۱۰: ۵.
- غفوری‌نژاد، محمد (۱۳۸۹)، «تطور تاریخی نظریه فطرت در فلسفه و عرفان اسلامی»، *آینه معرفت*، شماره ۲۴، پاییز ۱۳۸۹: ۱۰۵-۱۳۴.
- فرامرزی، فاطمه (۱۳۹۱)، *دین در ایران عصر پهلوی دوم*، تهران: علم.
- فلسفی، محمد تقی (۱۳۴۱)، *گفتار فلسفی: کودک از نظر وراثت و تربیت*، تهران: هیئت نشر معارف اسلامی.
- فلسفی، محمد تقی (۱۳۴۴)، *گفتار فلسفی: جوان از نظر عقل و احساسات*، تهران: هیئت نشر معارف اسلامی.
- کوهستانی‌نژاد، مسعود (۱۳۸۱)، *چالش مذهب و مدرنیسم، سیر اندیشه سیاسی مذهبی در ایران نیمه اول قرن بیستم*، تهران: نی.
- کوهستانی‌نژاد، مسعود (۱۳۸۵)، *چالش مذهب و مدرنیسم در ایران نیمه اول قرن بیستم، اتحادیه‌ها، جمعیت‌ها و انجمن‌های مذهبی-سیاسی*، تهران: نی.
- گوشه‌گیر، سید موسی (۱۳۲۳)، «اسلام و ماتریالیسم»، *آئین اسلام*، شماره ۴۷: ۲.

- مرتضوی، علی حیدر (۱۳۸۷)، فیلسوف فطرت: نگاهی به احوال و افکار عارف حکیم آیت‌الله العظمی میرزا محمدعلی شاه‌آبادی، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- مطهری، مرتضی (۱۳۶۹)، فطرت، تهران: صدرا.
- مؤسسه مطالعات و پژوهش‌های سیاسی (۱۳۸۴)، سازمان مجاهدین خلق از پیدایی تا فرجام، تهران: مؤسسه مطالعات و پژوهش‌های سیاسی.
- موسوی الخمینی، سید روح‌الله (۱۳۷۶)، شرح چهل حدیث، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- نادری‌نژاد، زهره (۱۳۸۷)، «فطرت‌الاهیة آدم تجلی اسم اعظم‌الاهی»، حدیث عشق و فطرت، تهران: سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- نجفی، محمدکاظم (مصحح) و دیگران (۱۳۹۳)، الاسلام، انجمن صفاخانه اصفهان، اصفهان، نشر آرما.
- نراقی، احمد (۱۳۷۲)، «مطهری و نظریه فطرت»، کیان، سال سوم، خرداد ۱۳۷۲، شماره ۱۲: ۲۸-۳۷.
- نوریانی، نصرت‌الله (۱۳۳۲ الف)، «طرز تبلیغ باید مناسب با سیر زمان باشد»، آئین اسلام، شماره ۵۸: ۱ و ۶.
- نوریانی، نصرت‌الله (۱۳۲۳ ب)، «آیین اسلام چه می‌گوید»، آئین اسلام، شماره ۴۳: ۱.
- نوریانی، نصرت‌الله (۱۳۲۴)، «از خود می‌گذریم و به خود می‌رسیم» آئین اسلام، شماره ۵۸: ۱.
- یثربی، یحیی (۱۳۸۳) عیار نقد ۲، قم: بوستان کتاب قم.
- یورگنسن، ماریان و لوئیز فیلیس (۱۳۸۹)، تحلیل گفتمان، ترجمه هادی جلیلی، تهران: نی.
- Laclau, Ernesto & Mouffe, C (2001), *Hegemony and Socialist Strategy: Towards a Radical Democratic Politics*, Verso.
- Laclau, Ernesto (2007), "Discourse" in: Goodin, Robert and others, *A Companion to Contemporary Political Philosophy*, UK, Blackwell Publishing.
- Laclau, Ernesto, & Bhaskar, R. (1998), Discourse theory vs critical realism, *Alethia*, 1(2): 9-14.
- Rear, D. (2013), "A Discursive struggle and contested signifiers in the arenas of education policy and work skills in Japan", *Critical Policy Studies*, 7(4): 375-394.