

نقش فطرت در حرکت استکمالی انسان

مجله علمی پژوهش در علوم انسانی و مطالعات اجتماعی (سال چهارم)
شماره ۱۴ / زمستان ۱۳۹۷ / ص ۱۱۱-۱۲۱

علی اصغر جعفری ولنی^۱

^۱ استادیار دانشگاه شهید مطهری

نویسنده مسئول:

علی اصغر جعفری ولنی

چکیده

کاوش در باب فطرت، و نقش عقل و خرد بعنوان کانون این قلمرو در مکاتب گوناگون ابعاد مختلفی دارد. از بررسی این ابعاد گوناگون چنین برمی آید که فطریات مربوط به حوزه ادراک و شناخت، اصول و مبادی شناخت و تفکر بشر را تشکیل می دهد و موجب تمایز فطرت از طبیعت و غریزه می شود، تفاوتی که از سنخ اختلاف تشکیکی، و ناشی از تفاوت در مراتب وجودی موجودات است. هرگونه تردید در این اصول و مبادی تفکر، بنای معرفت بشری را به چالش می کشد. از دیدگاه قرآن نیز معرفت فطری با دو حوزه وجود انسان - عقل و خرد، دل و روان - ارتباط دارد و از این دو سرچشمه، می جوشد. ازاینرو اساس سنت دینی را بنیان ثابت و مشترک انسانی - یعنی فطرت او - تشکیل می دهد؛ یعنی حیات انسانی هم مدار ثابتی دارد و هم در مدار ثابت خود، پیوسته در تحول و تکامل است. آن مدار ثابت همانا انسانیت اوست که بر محور فطریات او استوار است. این خلقت ویژه انسان، او را بسوی مبدأ و منشأ کمالات فرامی خواند.

کلیدواژه: فطرت، آفرینش انسان، معرفت فطری، خداشناسی، اخلاق، دین.

طرح مسئله

خودآگاهی یعنی علم انسان به وجود خود، برای هر کسی بدیهی است و هر کسی با علم حضوری خود را می‌شناسد؛ بعبارت دیگر انسان بالذات خودآگاه است، یعنی جوهر ذات انسان، آگاهی است. این چنین نیست که نخست «من» انسان تکوّن یابد و در مرحله بعد، انسان به این «من» آگاهی یابد. ازاینرو پیدایش «من» انسان عین پیدایش آگاهی به خود است. در این مرحله «آگاه»، «آگاهی» و «به-آگاهی» درآمده» یکی است. پس هر کسی بالضرورة تشخیص می‌دهد که «من هستم» و این براساس حس مخصوص خودآگاهی بدیهی است و قابل استدلال نیست. مادی‌گرایان نیز این شعور به خود در انسان را انکار نمی‌کنند. خودآگاهی فطری هرچند واقعی است اما اکتسابی و تحصیلی نیست، بلکه نحوه وجود «من» انسانی است؛ ازاینرو آن خودآگاهی که انسان به آن دعوت شده، این درجه از خودآگاهی که بطور قهری و تکوینی در اثر حرکت جوهری طبیعت پدید می‌آید، نیست. قرآن مجید در اشاره به مراحل مختلف خلقت، در آیه «ثُمَّ أَنشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ» (مؤمنون، ۱۴) به آخرین مرحله خلقت تأکید می‌کند که در آن، ماده ناخودآگاه به جوهر روحانی خودآگاه تبدیل می‌شود.

براین اساس حرکت جوهری اشتدادی، در استكمال نفس انسانی است و انسان در هر مرتبه ای از حرکت تکاملی و فعلیت یابی، عین همان مرتبه است. مبدأ حرکت جان انسان و معادش جانان یا خداست که در واقع، مبدأ و معاد، اوست. حرکت در بستر خود، فقرشناسی و فقریابی دارد. حرکت، با عرفان به نفس و مجاهده «فی سبیل الرب» تحقق می‌پذیرد. حرکت، بر پایه عشق و محبت به خداست. این حرکت جوهری، انسان را به مقام فناء فی الله و سپس بقاء بالله می‌رساند. همچنان که حرکت تکاملی انسان، دارای مبدأ فاعلی و مبدأ قابل است، سیر و سلوک که حقیقت تدریج و تدرّج را در خروج نفس از قوه به فعل دارد مقدمه‌ای برای فعلیت نهایی در این حرکت به سوی کمال مطلق است. ازاینرو خودشناسی پایه خداشناسی است و خداشناسی، همان خودشناسی خواهد بود. لذا هدف و غایت حرکت تکاملی انسان در درون انسان و فطرتش نهفته است.

معناشناسی فطرت

انسان دارای فطرت است و از آن جهت که دارای فطرت الهی است مورد ستایش قرار گرفته است، یعنی انسان فطرتی دارد که پشتوانه آن روح الهی است.

فطرت بعنوان فعل الهی بمعنای نحوه خاصی از آفریدن و ایجاد است و در این معنا خصوصیت ابداع و بی‌سابقه بودن ملحوظ است، لذا فطرت معادل خلقت نیست بلکه معادل ایجاد و ابداع و به معنای آفرینش از عدم است که در قرآن مجید با تعبیر «کُن» از آن یاد شده است، (آل عمران، ۴۷) لذا فطرت بمعنی آفرینش ویژه انسان و امور فطری اقتضای نوع خلقت انسان و مشترک بین همه انسانهاست. در فلسفه و عرفان اسلامی نیز با ظرافت تمام بین ایجاد از عدم (ابداع) و آفرینش از ماده (خلق) فرق قائل شده‌اند؛ بنابراین فطرت اینگونه تعریف می‌شود: «نوعی هدایت تکوینی انسان در دو قلمرو شناخت و احساس». (المیزان، ج ۲۰، ص ۲۹۸)

برمبنای چنین تعریفی است که فطریات مربوط به ادراک و شناخت، اصول تفکر بشر را تشکیل می‌دهند و موجب تمایز فطرت از مفاهیم مشابه (طبیعت و غریزه) می‌شوند. تفاوت این مفاهیم از سنخ تفاوت تشکیکی و ناشی از تفاوت در مراتب وجودی اشیاء است. به این معنا که طبیعت، همان ویژگی ذاتی اشیاء بیجان است که منشأ آثار گوناگون آنهاست و در فلسفه از آن با اصطلاح «صور نوعیه» یاد می‌کنند؛ غریزه نیز عبارتست از ویژگی ذاتی حیوانات که از نوعی شعور و آگاهی برخوردارند، اما شعور و آگاهی آنها حسی و خیالی و وهمی است؛ درحالیکه آگاهی فطری، عقلی و کلی‌گراست. پس تفاوت این دو نوع اخیر در تمایز ادراکی آنهاست.

ویژگیهای فطرت که نحوه خاص هستی انسان و صفتی سرشتی و ذاتی است از تحلیل خود فطرت به دست می‌آید و لذا اثبات آنها به «واسطه در اثبات» نیازی ندارد. این ویژگیها عبارتند از: ۱. تحقق بینش فطری به علتی غیر از علت وجود انسان نیازمند نیست. ۲. انسان نسبت به این امور، درک حضوری و معرفتی ویژه دارد. ۳. ثابت و تغییرناپذیر و پایدار و جاودانه‌اند. ۴. همگانی و فراگیر بوده و کلیت و عمومیت دارند. ۵. با درک و معرفت فکری و عقلی همراه هستند. ۶. از ویژگی قداست و ارزش حقیقی برخوردارند. (فطرت، ۲۴۱)

ازاینرو فطرت از سنخ هستی است و نه از سنخ ماهیت. فطرت انسانی را می‌توان بنوعی، در شهود و گرایش حضوری انسان نسبت به هستی مطلق (خدا) منحصر کرد؛ زیرا سایر فطریات انسانی، درحقیقت تجلیات و تعینات همان فطرت خداخواهی انسان است و همه آنها از سنخ کمالند و سرچشمه کمالات همانا ذات اقدس خداوندی است. از طرف دیگر تفکیک اصل فطرت و هدایت فطری از انقیاد و دل‌سپاری یا پشت پا زدن به آن ضروری به‌نظر می‌رسد، چرا که درغیراینصورت حکم یکی با دیگری مشتبه می‌شود.

از تأمل در روایات نیز چنین برمی آید که معرفت قلبی در کنار معرفت فطری، معرفتی است حضوری و شهودی، که ایمان از شرایط لازم آن است گرچه شرط کافی آن نیست. این معرفت مخصوص مؤمنانی است که قلب خود را از آلودگیها و تاریکیهای رذایل اخلاقی پاک کرده اند، چراکه گناه از موانع و حجابهای حصول آن است. ازاینرو معرفت و هدایت فطری، مرکز و خاستگاه دیگری به نام قلب و روان انسان دارد، یعنی هدایت فطری قبل از آنکه از مقوله معرفت عقلانی باشد، از مقوله احساس و شهود درونی و قلبی است. بر این اساس خاستگاه و جایگاه هدایت فطری و معرفت قلبی، واحد است و هر دو، نوعی معرفت احساسی و شهودی اند. با این تفاوت که معرفت قلبی ویژه پارسایان و عارفان است ولی هدایت و معرفت فطری در همه افراد وجود دارد گرچه در شرایط ویژه ای بروز و ظهور می نماید.

ابعاد فطرت

مطالعه فطرت در حوزه شناخت و معرفت و بررسی عقل و خرد بعنوان کانون این قلمرو، ابعاد گوناگونی دارد. مفاهیم فطری - تصویری یا تصدیقی - مفاهیمی هستند که یا بدون واسطه و یا با واسطه از خارج توسط ذهن انتزاع می شوند و لذا معلوم به علم حصولی هستند، اما حقایق فطری عین ذات آدمی و متن روح آگاه وی هستند و هر روح به اندازه تجرد خاص خود، بالفطره از آن حقایق برخوردار است.

همانگونه که علم دارای هویت جمعی است و گاهی از درون و زمانی از بیرون شناخته می شود، هویت فطرت نیز از این قبیل است که گاهی درباره آن از درون سخن بمیان می آید و زمانی از منظر بیرون به او نگریسته می شود. بعنوان نمونه فطریات معرفتی در کلام افلاطون، هم شامل تصورات می شود و هم شامل تصدیقات. فطریات ادراکی در کلمات فلاسفه جدید غربی (عقل گرایان) بیشتر ناظر به تصورات و مفاهیم است ولی اصطلاح فطری در نظر فلاسفه اسلامی مربوط به تصدیقات است، گرچه اصطلاح بدیهی شامل تصورات نیز می شود. لذا نسبت فطری و بدیهی از قبیل عموم و خصوص مطلق است. (نقد تفکر فلسفی غرب، ص ۱۶۹ و ۱۷۰)

بر مبنای ویژگیهای فطرت، فلاسفه اسلامی (نهایة الحکمة، ص ۲۳۰) به هیچ معرفت حصولی که در ذات و سرشت انسان نهاده شده باشد، معتقد نیستند و همه مفاهیم و تصورات را مابعدحسی و پسینی می دانند، ولی ادراکات تصدیقی دو گونه اند: برخی ماقبل تجربی و بدیهی، برخی مابعدتجربی و اکتسابی هستند. تصدیقات بدیهی و ماقبل تجربی همان فطریات هستند. تفاوت فطری در اصطلاح افلاطون و حکمای اسلامی در این است که افلاطون نفس انسان را از آغاز پیدایش واجد همه معرفتها می داند گرچه با ورود به این جهان آنها را فراموش می کند، ولی فلاسفه اسلامی به وجود چنین معرفتهایی اعتقاد ندارند. تفاوت فطرت در فلسفه اسلامی و فلسفه جدید غرب نیز در این است که فلاسفه عقل گرای جدید غربی، مفاهیم فطری را جزء سرشت و ذات نفس و ذهن انسان می دانند، ولی فلاسفه اسلامی آن را لازمه کار عقل می دانند، یعنی این معرفتها، گرچه در ساختمان وجودی عقل تعبیه نشده است ولی عقل در دریافت آنها به اقامه برهان نیاز ندارد و تنها تصور اجزاء تشکیل دهنده آنها برای دریافت و تصدیق آنها کافی است و لذاست که ثبوت محمول برای موضوع در قضایای فطری نیازمند دلیلی است که آن دلیل در کنار قضیه و همراه با آن در ذهن موجود است.

بر اساس چنین تقریری است که معرفتهای فطری اصول و مبادی شناخت بشر را تشکیل می دهند و هرگونه تشکیک و تردید در آنها بنای معرفت بشری را نالاستوار و لرزان می سازد. مثل اصل امتناع تناقض که ناظر به حقایق عینی است و یا اصل علیت که از قضایا و احکام تحلیلی عقلی است و بدین جهت از اصول فطری و بدیهی فلسفی بشمار می آیند.

امور فطری (فطریات) دو مقوله برجسته دارد که می توان از آنها به «فطرت ادراکی» و «فطرت احساسی» نام برد. از «فطرت ادراکی»، به «فطرت شناختی» یا «فطرت در مقوله آگاهی و بینش» نام برده می شود و از «فطرت احساسی» به «فطرت گرایشی» یا «فطرت در مقوله خواهرش و میل». در «فطرت ادراکی» از یک سلسله علوم غیراکتسابی و آمیخته با سرشت انسان سخن گفته می شود و در «فطرت احساسی» از یک سلسله تمایلات و خواهرش های طبیعی و ذاتی. فطرت ادراکی دو قالب «حضور» و «حصولی» دارد. منظور از «فطرت ادراکی حضور» آگاهی بیواسطه به معلوماتی است که با طبیعت و سرشت انسان آمیخته شده است. و مراد از «فطرت ادراکی حصولی» دریافت با واسطه معلوماتی است که ذاتاً مورد تصدیق ساختمان ذهن انسانند. یعنی انسان با اتکاء به ساختار ذهن و دستگاه ادراکی خود، به محض دریافت تصور روشن از ظرفیت قضیه، آنها را مورد تصدیق قرار می دهد. فطرت احساسی که از آن می توان به «فطرت تمایلی» نیز نام برد، دو شکل «جسمانی» و «روحانی» دارد؛ یعنی انسان به حکم ناسوتی و زمینی بودن، تمایلات و خواهرش های مادی و دنیایی و حیوانی دارد و به سبب ملکوتی و جبروتی بودن، تمایلات و گرایش های ملکوتی و انسانی در نهادش تعبیه شده است. تمایلات مادی او را به سوی دنیا و زندگی حیوانی سوق می دهد و تمایلات ملکوتی او را به عالم بالا و برتر متصل می کند. با وجود اینکه

ماهیت فطرت احساسی و تمایلات و گرایش های فطری انسان برای او مبهم است و در روان ناخودآگاه انسان قرار دارد، اما در علم حضوری انسان به آنها شک نیست. چنان که گفته شده است: «انسان به خود میل و خواهش های فطری و تمایلات سرشتی خود، یک نوع آگاهی حضوری دارد ولی درباره آن کوچک ترین آگاهی ندارد؛ یعنی به خود میل، آگاهی حضوری دارد ولی دیگر علم به این علم خودش ندارد، سر این آگاهی خودش را نمی داند، همین قدر به طور اجمال و ابهام این میل در او پیدا می شود، اما خودش توجه به این میل ندارد، آگاه به این میل است ولی توجه ندارد؛ چون توجه داشتن غیر از آگاهی بودن و حاضر بودن یک چیز است. (فطرت، ص ۳۶ - ۳۸)

گرچه فطرت انسان اصالتاً متمایل به حق و اموری همچون کمال مطلق است اما بالتبع و تحت تأثیر شرایط گوناگون، گرایشهای دیگری نیز پیدا می کند. روانشناسان همه تمایلات انسانی را که درواقع وجوه مختلف چند میل اصلی یا انگیزه درونی (فردی، اجتماعی و عالی) هستند فطری بمعنای لغوی آن (آفرینش و تکوینی بودن) می دانند و لذا فطرت، امور اعم از غریزه را شامل می شود. (روان شناسی یونگ، ص ۱۱) درحالیکه تمایلات فطری مورد نظر در این بحث هماهنگ با تمایلات عالی انسانی است.

تمایلات شخصی یا خوددوستی، خود به دو دسته جسمانی و نفسانی تقسیم می شوند. دو ویژگی قسم اول عبارتند از: با تغییرات و حرکات بدنی معین همراهند و ادواری و متناوب و سیری پذیرند؛ درحالیکه قسم دوم که تحت عنوان ارضای عزت نفس یاد می شوند مظاهر دیگری دارند: تحصیل خوشبختی، استقلال طلبی، کسب قدرت، سیادت، کبر و غرور، احتیاج به تأثیر، هیجانات روحی، حس تملک و حس کنجکاو که این حس اخیر یکی از احتیاجات روحی انسان است و از مهمترین مظاهر آن، پیدایش و رشد فلسفه و علوم است. جلوه های تمایلات اجتماعی نیز در محبت و دوستی خانوادگی، میهن دوستی، تقلید و الگوپذیری بروز می کنند. همچنین تمایلات عالی چهار نوعند: حقیقت جویی، تمایلات اخلاقی، حس دینی و زیبایی دوستی که انسان طبعاً به حسن و جمال تمایل دارد. زیبایی یک صفت الهی است و چون جهان، آیینه جمال الهی است، ازاینرو در جهان، نظامی واحد و منسجم و کامل و سراسر زیبایی حکومت می کند. از آنجا که انسان و جهان مظهر صفات الهی هستند و با آن هماهنگی دارند و انسان نیز در واقع پژواک امر و کلام الهی است و باید باطن جهان را در خود منعکس سازد، از اینرو زیبایی جهان را در آینه وجود خود منعکس می بیند یا بصورت الهامی در خود می یابد و چون موجودی قادر بر «بیان» معانی ذهنی است. آنچه را که دیده یا الهام گرفته بصورت گفتار یا عمل نشان می دهد و همه آن زیباییها را در آن منعکس می سازد. عواطف او از ادراک هر چیز زیبا تحریک می شود و بطور کلی هر قدر انسان آسایش و رفاه بیشتری داشته باشد به همان اندازه حس جمال دوستی او شدیدتر می شود. تمایلات اخلاقی نیز که یکی از مهمترین وجوه تمایز انسان از دیگر حیوانات است را نمی توان معلول تعلیمات و تلقینات دینی و یا نتیجه فرهنگ و آداب قومی و ملی و یا بر مبنای سودجویی و نفع طلبی انسان تفسیر کرد بلکه مظاهر آن را باید نشانه تمدن حقیقی افراد و اقوام بشر و منشأ سرشت و فطرت انسانی دانست. در نهایت اینکه اخلاق و زیبایی هر دو به یک منشأ برمی گردند با این تفاوت که زیبایی مربوط به اشیاء و پدیده هاست و اخلاق مربوط به افعال و رویدادهای بشر. زیبایی، جنبه ایستائی دارد و اخلاق دارای جنبه پویائی است و بتعبیر علم منطق، زیبایی شناسی از سنخ تصور است و اخلاق از سنخ تصدیق. مثلاً حکما عدالت را دارای حسن ذاتی (یعنی زیبایی ذاتی)، ظلم و ستم را قبیح (یعنی زشت) و «خیر» را نیز همان «کمال» دانسته اند. نکته مهم در مورد تمایلات عالی و فطری، وجود بالفعل این تمایلات در انسان است و اساساً در مباحث ما عمل به مقتضای چنین تمایلاتی مد نظر نیست تا فطری بودن آن مخدوش گردد.

تردیدی وجود ندارد که «کمال خواهی» از جمله تمایلاتی هستند که ریشه در عمق جان انسان دارند. یعنی هر انسانی با مراجعه به درون خود و کنکاش فطریات خویشتن، درمی یابد که «کمال خواهی» یکی از «خواهشهای عمیق سرشتی» او به شمار می رود. اصولاً هیچ انسانی برای مردن، به معنای معدوم شدن و از بین رفتن، زندگی نمی کند، بلکه در درون انسان ندایی وجود دارد که همواره او را به کمال خواهی فرا می خواند و مرگ را همانند پلی می نمایاند که او را به جایگاه ابدی سوق می دهد. حال می توان گفت سرچشمه همه تمایلات فطری انسان، فطرت کمال دوستی و کمال خواهی است؛ چراکه تمام تمایلات انسان مصادیق و جلوه های کمال وجودی او هستند؛ بنابراین این میل فطری را می توان ریشه دارترین عامل تکامل انسان بشمار آورد که از جنبه علوی و ملکوتی وجود انسان سرچشمه گرفته و در راستای کمال وجودی او قرار دارند؛ ازاینرو تمایلات فطری نظیر حس شکرگزاری، حس جمال پرستی، حس نفع طلبی و حس زیان گریزی ریشه در خداپاوری و ایمان فطری دارد. (المیزان، ج ۱۱، ص ۱۳۱ و ۱۳۲)

امور فطری گرچه محتاج به علت ثبوتی نیست لیکن نیازمند علل اثباتی است؛ ازاینرو راههای شناخت امور فطری ممکن است تاریخی، تجربی، عقلی، فلسفی، عرفانی و یا نقلی باشد. براین اساس روشهای اثبات فطریات عبارتند از:

۱. روش حسی مستقیم: نزدیکترین راه شناخت گرایشهای فطری که از نهاد روح و جان انسان منشأ شده اند مطالعه کتاب نفس و دقت در حالات روحی است یا بتعبیری درون کاوی، پدیده های روانی انسان را می شناساند.

۲. روش حسی غیر مستقیم (استناد به آراء دانشمندان): در مورد خواسته ها و تمایلات فطری که درک آن بدیهی است، تا آنجا که اختلافی میان روان شناسان نباشد، رأی و نظر آنان جنبه طریقی و ارشادی دارد و دلیل مؤید خواهد بود و آنجا که اختلافی درکار باشد انتخاب یک نظریه، تابع موجهات و مؤیداتی است و انکار یا تردیدپذیر نیستند. دراینصورت رأی برگزیده شده ارزش برهانی ندارد گرچه در محاورات جدلی یا خطابی کارساز می باشد.

۳. روش تحلیل عقلی: مقصود از روش تحلیل عقلی، این است که بجای یافتن دلایل و ذکر شواهد بر نظریه مثبت فطرت، نظریه مخالف مورد بحث قرار گیرد و بطلان و نادرستی آن اثبات شود. در اینصورت با استناد به اصل بدیهی «امتناع رفع نقیضین» درستی نظریه فطرت اثبات می شود. برهان تمنع بر اثبات توحید نمونه ای از روش مزبور است که از راه ابطال نقیض، اثبات مطلوب حاصل آمده است. بطور کلی یکی از روشهای استوار منطقی، استدلال از طریق ابطال نقیض (رفع تالی) است که اگر این روش منطقی عقیم و غیرمنتج باشد باب معرفت و دانش بر بشر مسدود خواهد شد.

۴. روش نقلی (استناد به وحی): بهره گیری از روش نقلی برای کسانی که ایمان به وحی دارند مطمئن ترین روش است ولی از دیدگاه منطقی تنها در مواردی می توان به آن استناد کرد که مستلزم دور یا مصادره به مطلوب نباشد. یعنی در اثبات اصل وحی، نمی توان از این روش استفاده کرد ولی پس از اثبات وحی بر پایه برهان عقلی، استناد به آن از جنبه منطقی پذیرفته خواهد بود. (المیزان، ج ۱۲، ص ۳۳۳)

فطرت و دین

یکی از عناصر جنبه روانشناسی دین، فطرت است، لذا ریشه گرایش به دین را باید در فطرت جست. طرح فطرت، مخصوص قرآن کریم است؛ یعنی قرآن است که این راه را فراسوی پویندگان معارف مبدأ و معاد قرار می دهد و می گوید: گرایش به مبدأ جهان و کشش درونی بسوی حقیقتی که عالم بدان تکیه دارد فطری هر انسانی است؛ یعنی هر انسان فطرتاً به هستی محض و قدرت مطلق گرایش، و به علیم مطلق کشش دارد. (المیزان، ج ۱۲، ص ۱۹۷)

از دیدگاه قرآن، معرفت فطری با دو حوزه وجود انسان (عقل و خرد، دل و روان) ارتباط دارد و از ایندو سرچشمه می جوشد. گاهی معرفت به مقتضای فطرت و سرشت انسان بصورت بالفعل تحقق دارد که می توان چنین معرفتهایی را سرمایه های آفرینشی و درونی انسان نامید. این سرمایه های فطری به دو دسته فطریات نظری و عملی تقسیم می شوند. بررسی دیدگاه قرآن درباره این دو بخش از سرمایه های فطری، شناخت معرفتهای فطری (اعم از نظری و عملی) را برای ما میسور می سازد که عبارتند از:

الف) انسان و خودآگاهی، یعنی انسان نسبت به صفات و حالات خود آگاه است.

ب) انسان و خدادوستی: اصیل ترین بُعد روح انسان عبارت است از تصور کم و بیش مبهمی از مبدأ کل و آفریننده جهان، و این میل به خدا و خدادوستی فطرتاً در ضمیر هر یک از افراد بشر نهفته است که نمود آن به دو شکل است: دسته ای از افراد تنها خدا را دوست دارند و دسته دیگر کسانی که غیر خدا را در حد خدا دوست دارند. نتیجه اینکه هر دو گروه در حقیقت دوستدار خدا هستند و تفاوت آنها در مصداق محبوب است نه در اصل حب نسبت به کمال برین. و محبت انسان به پروردگار خویش بسبب اینستکه سعادت خود را در گرو عنایت و تدبیر او می داند.

ج) درک اصول خوبیه و بدیه: نفس انسان بگونه ای آفریده شده است که خوبیه و بدیه را درک می کند و این معرفت و ادراک، مستقیماً از جانب خدا به او الهام شده است نه از طریق حس و تفکر و یا بواسطه تعلیم دینی. تعلیم دینی در این باره نقش تذکر و یادآوری دارند. گواه این مطلب، آیاتی است که فلسفه نبوت و اوامر و نواهی دینی را تذکر، موعظه و اندرز می داند.

د) فطریات پنجگانه از نظرگاه قرآن کریم از سه اصل اعتقادی اسلام (توحید، نبوت و معاد) و دو اصل عملی (نماز و انفاق) تشکیل شده، و در پرتو هدایتهای تشریعی و قرآن بالنده و فزاینده می گردند.

قرآن همچنین به آسیبها و آفات معرفت فطری و محرکها و منبّه های آن اشاره می کند. از دیدگاه قرآن اصول و معارف نظری و احکام و اخلاق بعنوان زیربنای شخصیت معنوی و کمال روحی او از فطرت انسانی سرچشمه می گیرند. با این همه فطرت علت تامه اعتنا کردن انسان به چنین معرفتهای فطری نیست و این به علت انتخابگر بودن انسان است که می تواند در برابر پیامهای فطرت دو گونه عکس

العمل مثبت و منفی داشته باشد و لذا دو گونه عوامل در فطرت تأثیر گذار هستند. البته این دو تأثیر متضاد در اصل واقعیت فطرت نیست بلکه در ترتب آثار و نتایج عملی فطرت است. عوامل ویرانگر یا آفات و آسیبهای فطرت عبارتند از: احساس بی‌نیازی دروغین، استکبار و خودبرتربینی، پیروی از هوای نفس، گمان‌ورزی، تقلیدهای بی‌معیار، شخصیت‌گرایی، و شتابزدگی در قبول و انکار. (المیزان، ج ۴، ص ۱۲۸)

بدیهی است عوامل مؤثر در بارور شدن درخت فطرت اموری هستند که در نقطه مقابل امور یادشده قرار می‌گیرند و درواقع شرایط جلوه نهایی فطرت و یا عوامل محرک و منبّه آن را شکل می‌دهند.

روح تعلیمات انبیاء درباره اصول دین، همان توجه دادن به فطرت انسانی است و بدین جهت رسالت جهان شمول پیامبر خاتم (صلی الله علیه وآله) نیز توجه دادن به فطرت است، چنانکه فرمود: «فذكر إنما أنت مذكر * لست عليهم بمصيطر». (غاشیة، ۲۱ و ۲۲) بنابراین اعتقاد به چنین امور فطری در نهاد انسان نهاده شده و تحمیلی نیست، چرا که در غیر اینصورت خداوند پیامبر گرامی را مذكر نمی‌خواند. (المیزان، ج ۱۶، ص ۲۰۲)

در روایات مربوط به فطرت، هم فطرت ادراکی و معرفتی و هم معرفت‌گرایشی و احساسی مورد توجه بوده و بخش ادراکی فطرت، هم به حوزه عقل نظری و جهان‌بینی مربوط می‌شود و هم به حوزه عقل عملی و بایدها و نبایدهای اخلاقی و رفتاری. هدایت فطری از آن جهت که با ساحت عقلانی و اندیشه‌ورزی انسان در ارتباط است از مقوله معرفت و آگاهی است و در برخی احادیث، فطرت به معرفت تفسیر شده است: «كل مولود يولد على الفطرة»، (غوالی اللثالی، ۲۸۱) و منظور، معرفت این است که خداوند آفریدگار انسان است. معرفت در چنین تفسیری گاهی بصورت مطلق ذکر می‌شود و گاهی به خلقت یا ربوبیت اضافه می‌گردد. یعنی معرفت به توحید در خالقیت و ربوبیت، معرفتی است که از درون انسان سرچشمه می‌گیرد.

عمده‌ترین قلمرو فطرت در احادیث عترت، توحید است ولی در برخی روایات از معرفت خداوند، اسلام، نبوت، امامت و... بعنوان امور فطری یاد شده است. ارزشهای اخلاقی و رابطه فطرت و اخلاق قلمرو دیگری از هدایت و معرفت فطری را تشکیل می‌دهد. فطری بودن توحید، دربردارنده فطری بودن ارزشهای اخلاقی و بایستگیهای فعلی است و عقل بروشنی بر اصول فضایل و رذایل اخلاقی دلالت می‌کند. (توحید صدوق، ص ۶۷)

از برخی روایات چنین برمی‌آید که میثاق فطری، در زمانی قبل از پدیدآمدن فرزندان آدم از راه تولد و تناسل، انجام گرفته است. در این روایات میثاق فطری بعنوان تفسیر آیه در بیان شده است. انتخاب چنین مدلول ظاهری از روایات دو دسته اشکالات را در پی دارد: یکی اینکه این نظریه با ظاهر آیه در هماهنگ نیست. دوم اینکه اصولاً چنین قولی معقول بنظر نمی‌رسد. تفسیر مقابل نظریه یادشده فهم خطاب تکوینی از میثاق فطری است به این معنی که خداوند از همه فرزندان آدم بر خالقیت و ربوبیت خود اقرار گرفته بدینصورت که قوه عقل و تفکر به آنان عطا کرده است و نشانه‌های توحید را ارائه کرده است و از آنجا که مقتضای تفکر و تعقل در جهان، اقرار و اذعان به ربوبیت است درحقیقت هیچکس منکر وجود خدا و ربوبیت او نیست. (امالی، ص ۲۵۴)

مفاد مجموع آیات قرآن در این زمینه نیز همین است که اولاً دلایل و شواهد وجود خدا در جهان فراوان و آشکار است و ثانیاً آفرینش انسان بگونه‌ای است که با اندکی تأمل در نظام هستی خویش، بر وجود خدا و توحید اذعان کرده مشروط بر اینکه از اغواگریهای واهمه و وسوسه‌های نفس اماره در امان باشد. درنتیجه حصول هدایت و معرفت، فعل ویژه خداوند است، همانگونه که هر پدیده‌ای چنین است، اما اینکه سعی و تلاش انسان در فراهم کردن مقدمات و اسباب پیدایش معرفت، نقش و تأثیری ندارد و او به چنین کاری مکلف نیست، هرگز از آیات و روایات یادشده در این‌باره برنمی‌آید. بنابراین آنچه در باب معرفت به انسان باز می‌گردد زمینه‌سازی و فراهم ساختن استعداد و قابلیت است نه اضافه و ایجاد.

فطرت و خداشناسی

در پاسخ به این پرسش که آیا فقط خداشناسی فطری انسان است یا اینکه خداجویی و خداطلبی هم فطری انسان می‌باشد، بررسی نقش فطرت در ارتباط با سه مسأله مهم درباره توحید (خداجویی، خداشناسی، خداباوری یا خداپرستی) ضروری است. مقصود از فطری بودن خداجویی این است که بشر از نهاد خویش و بدون اینکه به آموزش و تلفیق نیازمند باشد احساس می‌کند که نسبت به مجموعه پدیده‌های هستی‌رازی وجود دارد که می‌خواهد آن را بگشاید. یعنی خداجویی بشر ناشی از یک اصل فطری دیگر - جستجوی

علل حوادث - است، زیرا تمایل به علت جویی حوادث در نهاد و سرشت بشر جای دارد. البته نقش فطرت نسبت به ترتب آثار عملی آن در حد مقتضی و زمینه است نه علت تامه. بر این اساس شرایط مختلف زندگی در قوت و ضعف و افزایش و کاهش آن مؤثر است. (المیزان، ج ۳، ص ۱۷۵)

دومین جلوه فطرت در مورد آفریدگار هستی، جلوه معرفتی آن یعنی معرفت و شناخت خدا و به عبارتی تصدیق وجود خداست. بهر حال نقش فطرت در گرایش به خدا در این مرحله، نقش معرفتی و شناختی است نه نقش تسلیم و التزام عملی. یعنی فطرت شناخت خدا در همگان وجود دارد و بر اساس آن حجت خدا بر آنان ثابت می گردد. برهان فطرت مبتنی بر سه امر: عشق به کمال مطلق، امید به قدرتی برتر و احساس نیاز، تحقق می پذیرد.

از تجلیات دیگر فطرت دینی، دین گرایی و خدا باوری است. این بُعد از معرفت دینی انسان، مبتنی بر بُعد پیشین است یعنی نخست فطرت، وجود خدا را به انسان می نمایاند و نوعی تصدیق علمی (معرفت) را برای او فراهم می سازد و خود موضوع احساس فطری دیگری بنام ایمان به خدا و پرستش او می شود. عبارت دیگر آنچه مربوط به مرحله قبل فطرت است از مقوله جهان بینی فطری است و آنچه مربوط به این مرحله است از مقوله ایدئولوژی می باشد. گزاره ای که دستاورد فطرت را در مرحله قبل گزارش می دهد گزاره اخباری (خدا موجود است) می باشد و گزاره ای که محصول فطرت را در این مرحله بازگو می کند انشایی می باشد. (باید به خدا ایمان آورد).

اقوال فلاسفه و دانشمندان در زمینه فطرت و خداشناسی عبارتند از: ۱. حس مذهبی یکی از احساسات اصیل روان انسان است که در ضمیر ناخودآگاه او جای دارد. ۲. روش کشف این حس همان اثبات یک حس درونی از طریق مطالعه آثار ویژه آن است. ۳. احساس نوع انسان وجود کاستی و نقصان در اوست که از طریق ارتباط با نیرویی برتر، این نقصان و کاستی برطرف می شود و این نیروی برتر در عین اینکه جدای از اوست با بُعد برین روح (ضمیر ناخودآگاه) او ارتباط عمیق دارد. ۴. آن قدرت ماوراء الطبیعی، امری تخیلی و پنداری نیست، زیرا در زندگی روحی انسان آثار حقیقی و واقعی مهمی دارد.

از احوال و اقوال عرفا در زمینه فطرت و خداشناسی چنین برمی آید: عارف درواقع کسی است که با دل سروکار داشته و به سیر وسلوک در آن می پردازد، عارف در این جهان از دوری و فراق معشوق خود (خداوند) می نالد و آرزو و تمنای وصال به او می کند و بر این اساس حضرت علی (ع)، خداوند را چنین معرفی می کند: «یا غایه آمال العارفين» ای منتهای آرزوی عارفان. (جوشن کبیر، ۳۷)

فرد عارف با جداکردن خود از دنیای مادی و همچنین با دوری کردن از گناه، و ریاضت در برابر هواهای نفسانی هر چه بیشتر خود را به خداوند نزدیکتر نموده و وادیهای عشق و طریقت را طی می نماید و درواقع با سیر و سلوک دائمی خود در دل بسوی پروردگار خود به پرواز درآمده و به او نزدیک و نزدیکتر می شود، و در این راه از دل، بعنوان ابزار ارتباط خود با پروردگارش استفاده می کند و درحقیقت در این راه، عارف آیین و جایگاه الهام کلام الهی برای اوست که در نظر ملاصدرا چنین شخصی سائر است، زیرا از تنگنای جهان محسوسات آهنگ سفر می کند و با دو بال عشق و عرفان در فضای بیکرانه حقیقت به پرواز درآمده و راه خود را بسوی عالم ربوبیت و جهان الهی می گشاید و به عالم بیکران معقولات نائل می شود. «یا من لا یبعد من قلوب العارفين» ای آنکه نگردد دور از دلهای عارفین. (جوشن کبیر، ۶۴)

در پس پرده طوطی صفتم داشته اند آنچه استاد ازل گفت بگو می گویم

خداوند در ارتباط با این الهام نیز، هیچ استثنایی را برای بندگان خود قائل نشده و دل تمامی بندگان را محل و جایگاه الهام کلام خود قرار داده است. چنانکه در یکی از نامه های الهی می فرماید: «یا ملهم العرب والعجم»: ای الهام کننده بر عرب و عجم. (جوشن کبیر، ۸۰) و البته این موضوع را نیز تا به حدی مهم دانسته که قرآن به آن قسم یاد کرده است: «وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّيْنَاهَا، فَأَلْهَمْنَاهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا»: و قسم به نفس ناطقه (انسان) و آنکه او را (بحد کمال) بیافرید و به او شر و خیر او را الهام کرد. (شمس، ۷ و ۸) ملاصدرا در این زمینه معتقد است که محبت خداوند نسبت به مخلوقات از آثار و لوازم محبت خداوند نسبت به ذات خویش است؛ زیرا کسی که چیزی را دوست دارد آثار آن را نیز دوست دارد.

ازاینرو در حرکت شناسی تکاملی عرفانی، هجرت انفسی و جوهری از خود به سوی خداست و از بیت نفس، به سوی بیت رب خواهد بود. هجرت جوهری از کفر به ایمان، از شرک به توحید، از ظلمت به نور، از نسیان به ذکر، از جهالت به معرفت، از کثرت به وحدت، از عصیان به اطاعت، از تجرّی به انقیاد و از تکاثر به کوثر که در حقیقت، هجرت و شدن از طبیعت به ماورای طبیعت است و این حرکت تکاملی، حرکتی است اشتدادی و استکمالی؛ یعنی از مرحله ای به مرحله ای و از طوری به طور دیگر که در اصطلاح عرفانی به آن، مقامات

و منازل اطلاق می گردد و عنوان «سیر و سلوک» در عرفان عملی بر آن منطبق است. پس حرکت به سوی بی نهایت کمال و کمال مطلق است که در حقیقت، حرکت انسان از «خود» به سوی «خدا» و حرکت از خود به خود یا خود آگاهی و خودیابی است؛ چه اینکه تعلّق انسان به خدا، بر طبق آموزه های اسلامی تعلّق تکاملی انسان یا رسیدن به خود برتر و مَن فراتر و توسعه بخشی به خود خویشتن است.

اخلاق و شکوفایی فطرت

حکما کوشیده اند تا اثبات کنند کمال انسان در نیک بودن و به خیر روی آوردن است. این حس اخلاقی در سرشت انسان نهفته است و در وجدان انسان ریشه دارد، اما این وجدان - آنگونه که فلاسفه می پندارند - بعنوان حسی مستقل نیست بلکه از فطرت انسان مایه می گیرد.

اخلاق برجسته ترین بخش حکمت عملی حکمای باستان را تشکیل می دهد، چه اینکه آنان حکمت نظری را نیز در طریق حکمت عملی بکار گرفته اند. اصولاً اخلاق و حیات اخلاقی، روح و جوهر تعالیم و احکام اسلامی را تشکیل می دهد. صفات و افعال اخلاقی از دو جنبه برخوردارند: ۱. شناسایی صفات خوب و بد اخلاقی و بیان رابطه آنها با یکدیگر، راه اکتساب و تقویت اخلاق خوب و شیوه پیراستن نفس از اخلاق ناپسند و مذموم. ۲. تشخیص و تعیین معیار یا معیارهای خوبی و بدی اخلاقی و تبیین ثبات یا تطور و نسبیّت در اخلاق و اصول و مبادی صفات و افعال نیک و بد. جنبه نخست مربوط به علم اخلاق (اخلاق عملی) و جنبه دوم مربوط به فلسفه اخلاق (اخلاق نظری) است، حد اعتدال قوای شهوت (عفت)، غضب (شجاعت)، تفکر (حکمت) و جامع این قوا یعنی صفت عدالت و فعل عادلانه، اصول و مبادی اخلاق پسندیده را تشکیل می دهند و دیگر ارزشهای اخلاقی نیز به آنها باز می گردند.

ازاینرو اخلاق و تهذیب نفس بعنوان یکی از عوامل شکوفایی فطرت در کنار تفکر، باعث می شود تا انسان که روحش از طریق ریاضت، تهذیب و دلش نیز تزکیه و تطهیر شده، غیب جهان و ملکوت عالم را مشاهده کند، که خود دارای دو بخش نظری یا ارائه راه فکری و بخش عملی یا ارائه عینی راه پرورش و اصلاح روح است.

دیدگاههای بسیاری درباره حقیقت خوبی و بدی اخلاق و معیار و مبنای آن وجود دارد و هر یک از آنها مکتب اخلاقی ویژه ای را بخود اختصاص داده اند که عبارتند از: ۱. مکتب لذت انگاری که خیر اخلاقی را با لذت حاصل از فعلی که انسان انجام می دهد، برابر گرفته است. ۲. مکتب فایده انگاری که خوب و بد اخلاقی را براساس میزان نفع و فایده (فردی یا اجتماعی) عمل می سنجد. ۳. مکتب عاطفه گرایی که معیار ارزشهای اخلاقی را عواطف انسانی و احساسهای بشری می داند که نتیجه آنها نفع و مصلحت دیگران است. ۴. مکتب تکلیف گرایی که معیار فعل اخلاقی را انجام فعل، صرفاً به انگیزه وظیفه و تکلیف می داند نه بدلیل اینکه برآورنده نیاز، تأمین کننده لذت و نفع فردی یا عمومی باشد. بر این مبنا کانت برخلاف فلاسفه الهی طرفدار عقل، که اخلاق را بر پایه متافیزیک استوار ساخته اند، متافیزیک را بر اخلاق مبتنی کرده است. ۵. مکتب کمال گرایی که ملاک حسن و قبح اخلاقی را کمال و نقص انسانی می داند. بر این اساس بسیاری از فلاسفه طرفدار اصالت عقل معتقدند که اخلاق ریشه در خداپرستی و توحید دارد. نظریه اخیر بعنوان جامع ترین نظریه اخلاقی درباره سرچشمه و مبنای اخلاق شمرده می شود و در عین اینکه اصل کلیت و شمول در اخلاق را تأمین و تضمین می کند، پاسخ چرایی حسن و قبح اخلاقی را هم روشن می سازد، زیرا سرچشمه اخلاق را کمال مطلق می داند.

در باب اخلاق دو مقام اثبات و ثبوت متصور است: مقصود از مقام ثبوت، مبنا و سرچشمه اخلاق یعنی چرایی حسن و قبح اخلاقی است و مراد از مقام اثبات مربوط به ملاک تشخیص خوب و بد اخلاقی است. مطابق جهان بینی الهی خداوند که کمال مطلق و بالذات است انسان را کمال جو و کمال خواه آفریده است و طبعاً آنچه در راستای کمال اوست مطلوب و بایستنی است. از طرف دیگر برای درک اینکه چه چیز کمال انسان را تأمین می کند خداوند دو راهنما (فطرت ادراکی - احساسی و وحی) قرار داده است. درواقع وحی و فطرت استانداردهای الهی برای تشخیص کمال و نقص وجودی انسان و خوب و بد اخلاقی هستند. تبیین ثبات و کلیت اصول اخلاقی بر پایه اصل فطرت بدینگونه است که چون فطرت آدمی ثابت و همگانی است اصول و قواعد اخلاقی نیز که با مقیاس فطرت سنجیده می شوند، از کلیت و ثبات برخوردارند. بنابراین همان چیزی که مبنا و معیار اخلاقی بودن صفات و افعال انسانی را تبیین می کند، مبنا و معیار جاودانگی، ثبات و کلیت آن را نیز روشن می سازد.

ازاینرو فطری بودن امور اخلاقی بعنوان جنبه روان شناختی در بررسی ابعاد اخلاق مورد توجه قرار می گیرد؛ یعنی امور اخلاقی مثبت و منفی به انسان الهام شده و آگاهی از آنها جزء خصوصیات خلقت آدمی است، چرا که انسان موجودی است که فطرتاً مجهز به ملکات و اصول اخلاقی است.

سخن پایانی

آموزه استكمال نفس در دین و فلسفه پذیرفته شده است. به این معنا که هم از دیدگاه دینی نفس انسان در دنیا، برزخ و حتی در آخرت از تکامل برخوردار است و هم برخی از فلاسفه برای انسان مراحل از استكمال را تصویر کرده و نفس را مشمول حرکت اشتدادی می دانند. اما چگونگی استكمال نفس مجرد به این معناست که نفس انسانی چگونه از مراتب ضعیف وجود به مراتب شدید و اشد وجود راه می یابد و درواقع فرایند استكمال چیست. یعنی با توجه به اینکه فلاسفه از سویی نفس را ذاتا مجرد می دانند و از سوی دیگر مجرد را ثابت می شمارند، چگونه نفس مجرد حرکت تکاملی دارد؟ تبیین این مسئله در هر دستگاه فلسفی بر برخی از مبانی هستی شناختی، جهان شناختی و انسان شناختی همچون تشکیک وجود، حرکت جوهری و جسمانیة الحدوث بودن نفس استوار است. با بررسی فرایند تکامل نفس یعنی تبیین فرایند حرکت و استكمال نفس، پاسخ به یکی از بحث انگیزترین مسائل انسان شناسی فلسفی روشن می شود.

فلاسفه استكمال نفس انسانی را از دو طریق علم و عمل تصویر کرده اند، لذا بررسی فرایند استكمال نفس به بررسی نقش علم و عمل در استكمال و چگونگی آن بازمی گردد. علم از طریق عقل نظری و عمل در سایه عقل عملی حاصل می شود و هر دو در سعادت و استكمال انسان دخیل هستند. استكمال علمی می تواند از طریق اتصال نفس با عقل فعال ممکن باشد و استكمال عملی نفس نیز از طریق تأثیر اعمال در تهذیب و پاک ساختن نفس محقق می شود، و تنزیه و تهذیب حقیقی به این است که شخص هیئتها و حالات مادی و جسمی را که ضد اسباب سعادت است از خود دور کند. (صدرالمآلهین، ج ۸، ص ۳۳۲)

براین اساس، حرکت تکاملی انسان از «خود»، یعنی خود ملکوتی، رحمانی و فطری انسان آغاز می شود و با خدا یا دیدار الهی پایان می یابد. لازمه چنین حرکت استکمالی جوهری، فقرشناسی وجودی، بیداری و بینایی، درک و درد خدا داشتن، شریعت محوری، مجاهده مستمر با خواهشهای نفسانی و مراقبت کامل، حب الهی، بندگی خالصانه خدا، نوسازی معنوی مداوم، بازشناسی و بازیابی همیشگی، هدفشناسی و هدفداری است. بدیهی است حرکت و شدن از خود به سوی خدا در حقیقت رسیدن به خود برتر و تکامل یافته و توسعه بخشیدن به حقیقت وجودی خود است و انسان متحرک متکامل، انسان به خود رسیده و کمال یافته و سعادتمند است. پس خدای سبحان در درون انسان است که آدمی با حرکت تکاملی از درون و حجاب زدایی به آن دست می یابد.

نتیجه

یکی از اوصاف انسان، خلقت ویژه انسان است که او را بسوی مبدأ و منشأ کمالات و نیکی‌ها فرامی‌خواند. در آفرینش انسان دو نوع هدایت تکوینی و تشریعی از جانب خداوند تحقق یافته و ایندو، تجلی ربوبیت و تبلور رحمت، حکمت و دیگر صفات جمال الهی است. هدایت تکوینی انسان از طریق فطرت و هدایت تشریعی توسط وحی و نبوت اعمال می‌شود، لذا پیامبران و کتب و شرایع آسمانی مظاهر و مصادیق هدایت تشریعی خداوند بوده‌اند. شریعت و فطرت با یکدیگر کاملاً منسجم و هماهنگ هستند و هیچگونه تعارض و ناسازگاری یافت نمی‌شود. یعنی رابطه نبوت و فطرت از قبیل رابطه طولی است نه عرضی و از قبیل مانع‌الخلو است و نه مانع‌الجمع، و هدایت فطری عقلی مقدم بر هدایت وحیانی است، چنانکه هدایت وحیانی مکمل هدایت فطری است. بنابراین، با وجود تفاوت میان دین و شریعت، فطری بودن هر دو مسلم است؛ یعنی نه تنها اصل اعتقاد به خدای یکتا فطری انسانهاست، بلکه مجموعه معارف دین به نام عقاید، اخلاق و احکام هم امری فطری برای انسان محسوب می‌شود.

هدایت‌جویی انسان از طریق هدایت وحیانی و نبوی از راه هدایت جویی او از هدایت فطری حاصل شده و لذا ضرورت نبوت و شریعت نیز از هدایت فطری روشن می‌شود. هماهنگی ایندو به اینگونه است که هدایت فطری مدخل هدایت تشریعی و فطرت بستر نبوت است. سرمایه‌های فطری هدایت در دو سطح خودآگاه و ناخودآگاه تنظیم شده‌اند، که سطح خودآگاه نقش بسترسازی شریعت وحیانی را ایفا می‌کند و سطح ناخودآگاه آن بوسیله نبوت و وحی به فعلیت می‌رسند. بنابراین زمانی هدایت تشریعی می‌تواند راهگشای حیات معنوی و رشدیابنده بشر باشد که با هدایت تکوینی او هماهنگ باشد و عقل و وحی نیز بر این امر دلالت می‌کنند. لذا پیروی از آیین هماهنگ با فطرت بشری، پایه‌های زندگی انسان را استوار می‌کند و سعادت مطلوب را برآورده می‌سازد. با فرض این هماهنگی اولاً دین و شریعت الهی پاسخگوی همه نیازهای اصیل و فطری انسان خواهد بود و چون نیازهای فطری انسان ثابت و پایدارند، شریعت الهی نیز استوار و پایدار خواهد بود و فطرت بعنوان رمز جامعیت و جاودانگی شریعت، تفسیر روشنی از جاودانگی قوانین دینی ارائه می‌دهد. بر مبنای چنین تفسیری، اساس سنت دینی را بنیان ثابت و مشترک انسانی - یعنی فطرت او - تشکیل می‌دهد. یعنی حیات انسانی هم مدار ثابتی دارد و هم در مدار ثابت خود، پیوسته در تحول و تکامل است. آن مدار ثابت همانا انسانیت اوست که بر قائمه فطریات او استوار است. دین و شریعت الهی هم بر مبنای این خصلتهای فطری طراحی شده است، بدین جهت پایدار و ثابت خواهد بود. یعنی معارف اصلی دین و حقایق دینی در سرشت انسان نهاده شده، گرچه جزئیات دین ممکن است در درون و نهاد انسان نباشد.

فهرست منابع تحقیق

- جوادی آملی، ده مقاله پیرامون مبدأ و معاد، انتشارات الزهراء، چ سوم، ۱۳۷۲.
- جوادی آملی، تفسیر موضوعی قرآن کریم، فطرت در قرآن، مرکز نشر اسراء، چاپ دوم، ۱۳۷۹ ش.
- دادبه، اصغر، کلیات فلسفه، دانشگاه پیام نور، چاپ بیست و ششم، ۱۳۸۲.
- ربانی گلیپایگانی، علی، فطرت و دین، مؤسسه فرهنگی دانش و ادبیات معاصر.
- شفیعی، سیدمحمد، پژوهشی پیرامون فطرت مذهبی در انسان، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۳۶۷.
- صدرالمتألهین، الأسفار الأربعة، ج ۱ و ۸، بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ۱۳۸۳.
- صدرالمتألهین، شرح اصول کافی، کتاب عقل و جهل، بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ۱۳۸۶.
- طباطبایی، المیزان، ج ۱، ۳، ۴، ۶، ۷، ۸، ۱۰، ۱۶، ۱۹ و ۲۰، مؤسسه الأعلمی للمطبوعات، بیروت، ۱۹۹۷ م.
- طباطبایی، نهیة الحکمة، مؤسسه نشر الإسلامی، قم، ۱۳۶۲.
- طوسی، خواجه نصیرالدین، شرح اشارات، ج ۱، نشر البلاغة، قم، ۱۳۷۵.
- فروغی، محمدعلی، سیر حکمت در اروپا، ج ۱ و ۲، نشر البرز، چ سوم، ۱۳۷۹.
- کاپلستون، فردریک، تاریخ فلسفه، ترجمه سیدجلال الدین مجتبی، ج ۱، انتشارات علمی و فرهنگی و سروش، چ سوم، ۱۳۷۵.
- مطهری، مرتضی، اصول فلسفه و روش رئالیسم، مجموعه آثار، ج ۶، انتشارات صدرا، چ چهارم، ۱۳۷۵.
- مطهری، مرتضی، شرح مبسوط منظومه، ج ۱، انتشارات حکمت، تهران.
- مطهری، مرتضی، فطرت، انتشارات صدرا، چ ششم، ۱۳۷۳.
- مطهری، مرتضی، مسئله شناخت، مجموعه آثار، ج ۱۳، انتشارات صدرا، چ سوم، ۱۳۷۶.
- مطهری، مرتضی، مقدمه ای بر جهان بینی اسلامی، مجموعه آثار، ج ۲، انتشارات صدرا، چ ششم، ۱۳۷۵.