

درآمدی بر نظریه فطرت

عباس احمدی سعدی*

چکیده

گرچه موضوع فطرت به لحاظ ورود آن در آیات قرآن در آثار تفسیری مورد توجه قرار گرفته، هیچ‌گاه نزد متقدمین مسلمان به صورت یک نظریه منسجم در باب انسان‌شناسی و یا معرفت‌شناسی سامان نیافته است. در روزگار ما برخی الهی‌دانان جهل بلوغی کردند تا از آن، نظریه‌ای معقول پرداخته و در باب انسان‌شناسی دینی، اخلاق، منشأ دینداری و توجیه خدایپرستی از آن سود برند. فطرت بر اساس برخی اصول حکمت متعالیه امری بالقوه است که در شرایط خاصی بر اثر صبرورث و حرکت جوهری به فعلیت می‌رسد. از سوی دیگر، منکران فطرت با ذکر شواهدی، از جمله اقوامی که هیچ‌گونه تصویری از (یا گرایشی) به خدا ندارند، از بن وجود فطرت را نفی کرده‌اند. ظاهراً وجود بعضی چالشها، همچون اسبقی بودن برخی مقدمات استدلال، مانع پذیرش نظریه فطرت به عنوان یک رهیافت کاملاً فلسفی است. با این همه، می‌توان با رویکردی میان‌رشته‌ای، مبتنی بر تکرر روش شناختی، و در پرتو یافته‌های روان‌شناسان و آموزه‌های دینی، همچنان آن را رهیافتی مهم و قابل دفاع تلقی کرد.

واژگان کلیدی

فطرت؛ شناخت‌های فطری؛ کمون و بروز فطرت؛ فطریات؛ حرکت اشتدادی.

* دانشجوی دکتری فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه امام صادق(ع)

مقدمه

یکی از حیطه‌های مهم فلسفه، بحث معرفت‌شناسی است. بخش گسترده‌ای از مجادلات فلاسفه در طول تاریخ تحت عنوان نزاع تجربه گرایی و عقل گرایی مربوط به همین حیطه است. نظریه فطرت به عنوان موضع عقل‌گرایان مبین این ادعاست؛ ذهن آدمی دارای برخی دانسته‌ها یا ادراکات غی‌راکتسابی است که زمین‌ه معرفت‌پیشین یا مقدم بر تجرب‌ه حسی را فراهم می‌آورد. در مقابل، تجربه‌گرایان چنین فطریاتی را انکار کرده و فهم ما را از حقایق ضروری به گزاره‌های راستگو و تحلیلی^۱ محدود می‌کنند (خندان، ۱۳۸۳، ۹).

آیا تمام شناخته‌های انسان از طریق تجربه حسی حاصل می‌شود؟ اگر منبع دیگری در اینجا مؤثر است، نحوه تأثیر آن چگونه است؟ گویی مسئله‌ای معرفت‌شناختی منجر به طرح نظریه فطرت شده است. با این همه، باید دانست که در میان فطرت‌گرایان در اینکه فطرت دقیقاً چه چیزی است، اختلاف نظر وجود دارد.^۲ اما در میان اندیشمندان مسلمان ظاهراً «انسان‌شناسی فطری» نزدیک‌ترین الگو (مدل) به انسان‌شناسی اسلامی بوده و بعضاً این اصطلاح را به کار برده اند (جوادی آملی، ۱۳۷۵، ۴۹). محتوای این گونه انسان‌شناسی، بر خلاف شیوه‌های فلسفی، عرفانی و تجربی، اغلب محصول آراء و نظریات تفسیری است.

۱. معناشناسی فطرت

۱-۱. معنای فطرت در الهیات اسلامی

واژه فطرت و مشتقات آن در قرآن کریم وارد شده و در دو معنای متفاوت به کار رفته است: اول، به معنای شکافتن و شکافته شدن مانند «اذا السماء انفطرت»؛ هنگامی که آسمان شکافته می‌شود (انفطار: ۱)؛ دوم، به معنای ابداع، ایجاد و آفرینش؛ «فطره فطراً ای خلقه» (ابن منظور، ۲۸۶)؛ بر همین مبنا «فاطر» به معنای خالق و آفریننده است: «افی الله شک فاطر السموات والارض»؛ آیا در باره خداوند، آفریننده آسمانها و زمین شک و تردیدی هست؟ (ابراهیم: ۱۰).

معنایی که مفسران از فطرت اراده می‌کنند، کاملاً متناسب با معنای لفظی آن است؛ چنان که صاحب «المیزان» می‌نویسد: «فطرت اساس و بناء نوع، و به معنای ایجاد و ابداع می‌باشد» (طباطبایی، ۱۳۷۲، ج ۱۶، ۱۸۶). مأخذ اصلی الهیدانان مسلمان در این باب آئی فطرت است: «پس روی خویش را معتدلانه به سوی دین یکتاپرستی فوادار؛ به همان فطرتی که خداوند مردم را بر آن سرشته و آفریده است. آفرینش خداوند را دگرگونی نیست؛ این است دین استوار ولی بیشتر مردمان نمی‌دانند» (روم: ۳۰). فطرت بر نحوه خاصی از آفرینش دلالت دارد؛ یعنی که طبق این فطرت یا آفرینش خاص «انسان به سوی شیوه خاصی از زندگی، با غایتی مشخص، گرایش داشته و به سمت آن هدایت شده است. مراد از این سنت یا شیوه خاص همان «دین الهی» است (همان، ۱۸۷).

موافق این معنا از فطرت «انسان مانند سایر مخلوقات مفعول و سرشته به فطرتی است که او را به سوی تکمیل نواقص و رفع نیازهای خود راهنمای می‌کند. این هدایت تکوینی و عام برای همه موجودات ثابت است؛ یعنی هر موجود یا مخلوقی بنا بر خلقت و فطرت خود برای نیل به غایت معینی، به ابزار و قوای خاصی مجهز شده است: «ربنا الذی اعطی کل شیء خلقه ثم هدی»؛ پروردگار ما کسی است که هر چیزی را آفرینش در خور آن داده، سپس آن را هدایت کرده است (طه: ۵۰). تطبیق این مضمون کلی در باره انسان، با توجه به اینکه سعادت نوع بشر منوط به پیمودن مسیر خاصی است که همان دین الهی است، بدین گونه است که خداوند خود زمینه‌های پذیرش آن را در نهاد انسان فراهم کرده است. این زمینه هدایتگره مان فطرت و نحوه آفرینش است و به همین سبب فرمود: «فطرة الله التي فطر الناس عليها»؛ فطرت الهی که خداوند مردم را بر آن آفریده است» (همان، ص ۱۸۷).

معنای فطرت در شبکه معنایی دو واژه دیگر روشن‌تر می‌شود؛ یعنی «صبغه الله» و «حنیف»، در قرآن آمده است: «صبغه الله ومن احسن من الله صبغه»؛ رنگ‌آمیزی خداوند است و هیچ کس خوش‌تر و زیباتر از خداوند رنگ‌آمیزی نمی‌کند (بقره: ۱۳۸). مقصود این است که خداوند انسان را مفعول به دین خود آفریده است (سیوطی، ۱۴۱۰، ۲۱).

دین، رنگ خدایی است که دست حق در متن تکوین و خلقت ، انسان را بدان رنگ متلون ساخته است (مطهری، ۱۳۶۹، ۲۹).

حنیف یا حنیفیت به لحاظ لغوی ، یعنی حق گرا و حق گروی و دوری از اعوجاج و رعایت اعتدال . مفسران با تمسک به اخبار وارد شده، مراد از آن را فطرت دانسته‌اند؛ بدین معنا که در نهاد و فطرت انسان ، حقیقت‌گروی نهفته است (همان، ۲۸). واژه حنیف در آئین فطرت و جمع آن حنفاء نیز در قرآن کریم (حج: ۳۱) وارد شده است. در این مباحث گاهی واژه غریزه در کنار فطرت و در معنایی مشابه با آن به کار می‌رود؛ [اما] اغلب غریزه را در باره حیوانات و برخی ویژگی‌های انسان که ناظر به امور جسمانی اوست، به کار می‌بندند؛ مانند غریزه گرسنگی و غریزه جنسی، شباهت غرایز و امور فطری در غیراکتسابی ب ودن آنهاست (مطهری، ۱۳۶۹، ۳۱).

فطرت که سرشتی ویژه و آفرینش خاص است، غیر از طبیعت است که در همه موجودات جامد یا نامی و بدن حیوانی یافت می‌شود (جوادی آملی، ۱۳۷۸، ۲۴).

انسان گرچه دارای طبیعت است، طبیعت او مربوط به بعد جسمانی اوست ؛ «در قرآن کریم حیات طبیعی و حیات فطری انسان ترسیم شده است چنان که فرمود: «اوست خدایی که آفرینش بشر را از گل آغاز کرد و آن گاه او را راست گردانیده و از روح خود در او دمید» (سجده: ۷-۸) و فطرت انسان راجع به همین بعد روحی و مجرد اوست. (همان، ۲۲). به نظر الهیدانان مسلمان ، فطرت به معنای یادشده ، مشترک بین همه انسانهاست.^۳

۲-۱. معنای فطرت در الهیات مسیحی

در الهیات (کلام) مسیحی موضوع فطرت به عنوان نظریه ای انسان‌شناختی، آن گونه که در الهیات اسلامی مطرح شده است ، دیده نمی‌شود. نزد الهیدانان مسیحی مطالبی به ویژه در باره نحوه‌ای شناخت از خداوند و یا در باره اخلاق بیان شده است که ظاهراً

لازمه یا یکی از لوازم آن مطالب، قول به چیزی به نام فطرت، تقریباً شبیه به آنچه در الهیات اسلامی است، می‌باشد. چنان که قدیس آگوستین (۳۵۴-۴۳۰م) می‌نویسد:

کدام ستایش می‌تواند سزاوار جلال پروردگار باشد؟! قوت او چه شگرف و حکمتش چه بی‌انتهاست! پروردگارا، تو انسان را آفریدی و او بنا به طبع خویش تسبیح‌گوی توست (آگوستین، ۱۳۸۱، ۴۷)؛

و یا قدیس بوناونتوره (۱۲۲۱-۱۲۷۴م) بر این باور بود:

خدا بسان سرچشمه فهم و فاهمه آدمی به طور بی‌واسطه در جان انسان حضور دارد و هنگامی که از دلایل اثبات خداوند سخن به میان می‌آید، مراد، ایجاد زمینه‌ای برای تفکر است تا ایمان به خدا را همراهی کند (الدرز، ۱۳۸۱، ۱۷۵).

همچنین، الهیدان بزرگ توماس آکویناس (۱۲۲۵-۱۲۷۵م) به چیزی به نام فطرت قائل نبود؛

وی همچون ارسطو معتقد بود که فصل ممیز انسانها (از سایر حیوانات) قوه عاقله آنهاست؛ او اعلام می‌کند که طبیعت هر شیء خود را از رهگذر فعلش آشکار می‌سازد (تریگ، ۱۳۸۲، ۵۱).

بنا بر تفسیر توماس، قول مشهور یوحنا دمشقی دایر بر اینکه «معرفت به خدا در طبع ما سرشته شده است»، فقط به معرفتی مبهم و نامشخص دلالت دارد که در بعضی اصول عقلی منظوم است به گونه‌ای که انسان برای رسیدن به معرفتی واضح، باید استدلال کند (الدرز، ۱۳۸۱، ۱۶۱).

در میان متألهان مسیحی نظر ژان کالون (۱۵۰۹-۱۵۶۴م) در این موضوع قابل توجه است؛ به نظر وی:

یک نوع آگاهی از خداوند، در ذهن بشر و البته به صورت غریزه ذاتی تحقق دارد. خداوند برای بازداشتن افراد از پناه بردن به عذر غفلت، نوعی درک از عظمت الهی را در هر بشری به ودیعت نهاده است (قراملکی، ۱۳۸۳، ۳۰۱).

در قرن نوزدهم میلادی و در موج هه بل‌نظریه تکامل انواع داروین، برخی از اصحاب کلیسا در نهضتی نوگرایانه، «تصوری تازه از انسان ارائه دادند. اینان بر خلاف

دیدگاه سنتی مأخوذ از عهد جدید که انسان را به واسطه گناه ذاتی و جبلی (original sin) موجودی گناهکار می‌دانستند؛ از ارتقای اخلاقی و اتحاد انسان با خداوند سخن می‌گفتند. طبع انسان، سرشتی لاهوتی دارد؛ زیرا بارقه‌ای از خداوند است. خداوند در انسان و نیز در طبیعت حلول دارد» (باربور، ۱۳۷۴، ۱۲۷)؛ در دوران معاصر فیلسوفانی همچون آلوین پلنتینگا از منظر معرفت‌شناختی اصلاح‌شده به نحوه‌ای شناخت از خداوند اشاره می‌کنند که بی‌شباهت به معرفت فطری نیست اما باید توجه داشت که اولاً خاستگاه نظریه آنها نه مسائل انسان‌شناختی بلکه معضلات معرفت‌شناختی است که قرینه‌گرایان مطرح ساخته و معقولیت اعتقاد به خدا را به چالش و نقادی کشانده‌اند. پلنتینگا می‌نویسد:

وقتی متفکران وابسته به کلیسای اصلاح شده مدعی می‌شوند که اعتقاد به خدا، واقعاً پایه است، البته منظورشان این نیست که اعتقاد مذکور تحت هیچ شرایطی موجه نمی‌شود، آنها نظر کاملاً متفاوتی دارند ...، خداوند ما را به گونه‌ای آفریده است که به اقتضای فطرت خویش، دست او را در کار عالم گشاده می‌بینیم (پلنتینگا، ۱۳۷۴، ۶۰).

الهیدان پروتستان پل تیلیخ (۱۸۸۶-۱۹۶۵م) به مدد اصطلاح «واپسین دلبستگی» یا «تعلق خاطر به غایت قصوی» (ultimate concern) از وضعیتی وجودی و ژرف در انسان خبر می‌دهد که بی‌شباهت به مدعیات الهیدالان مسلمان در باب فطرت احساسی و ادراکی انسان نیست. به نظر وی:

انسان همچون هر جاندار دیگر به امور متعددی و بیش از همه، به غذا و سرپناه دلبستگی دارد. لکن انسان بر خلاف سایر جانداران، از دلبستگی‌های معنوی یعنی معرفتی و زیبایی‌شناختی نیز برخوردار است و ایمان، حالت این دلبستگی غایی و واپسین است (تیلیخ، ۱۳۷۵، ۱۶)؛

بهر حال، همان‌طور که گذشت، موضوع فطرت در الهیات مسیحی، باب مستقلی را به ویژه ذیل مبحث انسان‌شناسی اشغال نکرده است^۴ اما برخی مطالب که در باب ایمان به خداوند مطرح شده است، ظاهراً مستلزم فطرت است.

۲. وجودشناسی فطرت

بعد از پذیرش اینکه آدمی دارای آفرینش ویژه ای است، که از آن به نام فطرت یاد می‌شود، جای این پرسش است که نحوه هستی چنین معنایی، چگونه است؟

۲-۱. فطرت به عنوان ساختاری نفسانی-روانی

از نظر اندیشمندان مسلمان، فطرت جنبه‌ای از نفس و روان انسان است و به همین دلیل از لحاظ نحوه هستی، پدیده‌ای غیرمادی و مجرد، البته نه مجرد تام بلکه وابسته به ماده، است. موضوع فطرت در آثار ابن سینا (۳۷۰-۴۲۸ق) به صورت مستقل بررسی شده است. از نظر وی مهم ترین ویژگی انسان یا یکی از فطریات او عقل است و عقل از قوای نفس به شمار می‌رود. لذا به لحاظ وجودشناسی، فطرت همان ویژگی و نحوه خاص هستی آدمی است که در عقل نظری و مراتب آن، یعنی عقل هیولانی، عقل بالملکه، عقل بالفعل و عقل مستفاد هویدا می‌شود؛ بنابراین، فطرت نه نفس است و نه عقل بلکه ویژگی خاص آفرینش انسان است چنان که گوید: «واخص الخواص بالانسان تصور المعانی الكلية العقلية» (ابن سینا، ۱۴۰۵، ۱۸۴)؛ لازمه این قول آن است که از دیدگاه شیخ، فطرت امری وجودی و عینی در ساختار روحی و نفسانی انسان نیست بلکه خاصیت منحصر به فرد او، در مقایسه با حیوان و نبات، است که از باب تسمیه موصوف به صفت، عقل نامیده می‌شود؛ وجودی بالقوه که به تدریج به فعلیت می‌رسد. دیگر اندیشمندان مسلمان نیز همین قول را دارند؛

نفس ناطقه نخست بالقوه است و تدریجاً به فعلیت می‌رسد. اصول اولی فکر اندیش انسان و نیز گرایشها و جاذبه‌های معنوی و مادی او، مانند هر موجود زنده دیگر، ابتدا به صورت بالقوه در او وجود دارد و سپس، به دنبال یک سلسله حرکات جوهری، این استعدادها در او به فعلیت می‌رسد (مطهری، ۱۳۷۳، ۱۰۵).

اغلب متفکرانی که دارای مشرب فلسفی صدرایی هستند، ساختار نفسانی فطرت را به مدد نظریه حرکت جوهری صدر المتألهین شیرازی (۹۸۰-۱۰۵۰ق) تبیین می‌کنند.

فطرت انسان نحوه هستی [روحی و نفسانی] اوست و با تحول جوهری و سیر درونی نحوه هویت انسان، فطرت او هم متحول می‌شود و اطلاق آیه ۳۰ از سوره روم که دلالت بر عدم تبدیل فطرت دارد، ناظر به این است که با حفظ هویت انسانی، مجالی برای تبدیل فطرت نخواهد بود (جوادی عاملی، ۱۳۷۸، ۵۵)؛

اندیشمندان مسلمان گرچه برای اثبات وجود نفس ادله ای اقامه می‌کنند،^۵ برای اثبات جنبه‌ای خاص از نفس یعنی فطرت، به عنوان ساختاری نفسانی بیشتر به نقلیات همچون آئین فطرت و سپس، به گرایشهای متعالی و فطری انسان متمسک می‌شوند؛ یک سلسله گرایشها در انسان وجود دارد که در حیوان نیست و همین گرایشهاست که انسان را موضوع مهمی برای فلسفه کرده است (مطهری، ۱۳۶۹، ۸۹)؛

این گرایشها را اصطلاحاً فطریات احساسی می‌نامند؛ همچون گرایش به حقیقت‌جویی، خیر و فضیلت، جمال و زیبایی (همان، ۷۴)؛ اما باید دقت داشت که این ساختار روانی به کلی فارغ و مستقل از ماده و بدن نیست بلکه سیورورت آن به سوی تجرد تدریجاً صورت می‌گیرد:

احتیاج نفوس به ابدان برای آن است که به حسب اصل فطرت ناقص و بالقوه‌اند...؛ هر نفسی در اول فطرت و تکوینش در جمیع کمالات حسیه و خیالیه و عقلیه بالقوه است و از این جهت بی‌ماده بدنیه نمی‌تواند برپا شود لکن در مدت اقامت در بدن و اکتساب اخلاق و عادات و ملکات شریفه یا خسیسه بالفعل می‌گردد (صدرالمتألهین، ۱۳۸۱، ۳۸۶).

۲-۲. فطرت به عنوان نیروی ادراکی

مقصود از فطرت ادراکی، نحوه‌ای شناخت فطری است که در منطق به عنوان یکی از مبدی قیاس شناخته می‌شود؛ یعنی گزاره‌ای که «مورد تصدیق قرار گرفته و تصدیق آن به کمک حد وسطی است که غریزی عقل است؛ یعنی در عقل حاضر است و حد اواسط آن فطرتاً در ذهن موجود است؛ مانند «عدد چهار زوج است» (ابن‌سینا،

۱۳۷۳، ۳۷). فطریات بدین معنا از اقسام ششگانه بدی هیات در منطق سستی شمرده می‌شود. اما بداهت آنها به حدی نیست که کاملاً مستغنی از استدلال باشند بلکه نیازمند به استدلالی مستقل و خارج از عقل و ذهن نیست و دلیل آنها همراه با خودشان است و به تعبیر ابن سینا غریزی عقل است. از این رو، گاهی فطریات را «قضایا قیاس‌تها معها» می‌نامند. از نظر شیخ اشراق (۵۴۹-۵۷۸ق):

تمام معارف انسان دو گونه است: فطری و غیرفطری و آگاهیهای غیرفطری مبتنی بر فطریات است (سهروردی، ۱۳۷۲، ۱۸)؛

این معنا از فطریات یعنی معلومات یا مدرکات (بفتح راء) نیازی به تعلیم و آموزش ندارد؛

نوزاد انسان وقتی به دنیا می‌آید، هیچ چیز نمی‌داند، حتی قضیه «کل بزرگتر از جزء است»، را هم نمی‌داند؛ چون تصویری از کل و جزء ندارد، ولی همین قدر که تصویری از کل و جزء پیدا کرد و آنها را در کنار هم گذاشت، دیگر بدون نیاز به دلیل و معلم و تجربه حکم می‌کند که کل بزرگ‌تر از جزء است (مطهری، ۱۳۶۹، ۵۰).

فطرت به مثابه نیروی ادراکی در حوزه اخلاق نیز مورد توجه بسیاری از فلاسفه و اندیشمندان بوده است؛ بدین معنا که انسان فطرتاً قادر به درک و تمییز خوبی و بدی یا خیر و شر است؛

ملاک فطری بودن بایدها و نبایدهای اخلاقی، این است که با شهوت و غضب و عقل انسان هماهنگ باشد و در جایی که محور، اراده و تصمیم است، تعادل آنها را حفظ کرده و رسیدن به هدف را برای انسان تسهیل کند. اگر باید و نبایدها از اموری باشند که با نظام درونی انسان هماهنگ نبوده باشند که با نظام درونی انسان هماهنگ نبوده و تعادل قوای را بر هم زند و مانع نظام غایی انسان باشد، فطری وی نخواهد بود (جوادی آملی، ۱۳۷۸، ۳۲).

برخی صاحب‌نظران بر این باورند که «گرایش فطری انسان به خیر و فضیلت از مقولۀ اخلاق است؛ یعنی فطرتاً میل به نیکوکاری و یا ایثار دارد» (مطهری، ۱۳۶۹، ۷۹).

توماس آکوئیناس به این معنا از فطرت عملی باور دارد: «کلّیّ امورى که انسان نسبت به آن تمایل طبیعی دارد، خرد آن را کار نیک می‌داند و عکس آن در باره کارهای زشت است» (ردهد، ۱۳۷۳، ۱۰۹). به نظر وی «همه افراد انسان می‌توانند به مدد منطق عملی، زشت و زیبا را از یکدیگر بازشناسند و اصول اساسی حقوق طبیعی امری است بدیهی» (همان، ۱۱۰)؛ به همین معنا سپاس از منعم به عنوان یک وظیفه اخلاقی، فطری شمرده می‌شود؛ «اگر عظمت حق در دل انسان باشد...، قیام به اطاعت و عبودیت می‌کند؛ زیرا تعظیم و عبادت عظیم و منعم از فطریات است» (امام خمینی، ۱۳۸۰، ۲۲۷).

۲-۳. فطرت به عنوان شناختها، احساسات و عواطف

یکی از ابعاد وجودی فطرت و شاید مهم‌ترین آن، بعد احساسی و عاطفی آن است. مراد از فطرت یا فطریات احساسی چنین است:

انسان دارای یک سلسله گرایشهاست که بر اساس خودمحوری نبوده و آدمی برای آنها نوعی قداست قائل است. هر انسان به هر میزان که از این گرایشها [و احساسات] بیشتر برخوردار باشد، متعالی‌تر تلقی می‌شود (مطهری، ۱۳۶۹، ۷۱).

مصادیق مشهور گرایشهای فطری عبارت است از: ۱. گرایش به حقیقت یا حسن حقیقت جویی؛ ۲. گرایش به ابداع و نوآوری؛ ۳. گرایش به فضیلت و خیر؛ ۴. گرایش به زیبایی. اینها همه زیرمجموعه گرایش به کمال است (جوادی آملی، ۱۳۷۸، ۸۴). الهیدانان مسلمان بر اساس آیه فطرت (روم: ۳۰) وجود چنین گرایشها و احساساتی را برای همه انسانها ثابت می‌دانند. مبنای فلسفی و انسان‌شناختی این مطلب چنین است:

انسان واقعیت دارد و نوع واحد است اما دارای اصناف و افراد گوناگون است؛ نه اینکه دارای حقایق و انواع متعدد باشد (همان، ۱۵۲).
به علاوه، این گرایشها مسبوق به آگاهی و شناخت و یا علم حضوری نسبت به آنهاست؛ یعنی «انسان یک سلسله امور فطری دارد که آنها را در ضمیر خود وجدان می‌کند» (مطهری، ۱۳۶۹، ۴۴). فطریات احساسی و خواسته‌های فطری به گونه‌ای است

که انسان آنها را شهود می‌کرد و سپس به سوی آنها گرایش می‌یابد. پرسش مهمی در اینجا مطرح می‌شود: «چگونه می‌توان بین گرایشهای عاطفی و احساسی ثابت و تبدیل‌ناپذیر با دگرگونیهای روحی و اخلاقی انسان جمع کرد؟!» مفسران و الهیدانان مسلمان در تفسیر آیة فطرت تصریح می‌کنند که فطریات که به تعبیر قرآن کریم در انسان ثابت است و تبدیلی در آن راه ندارد، مربوط به نوع بشر است؛ یعنی هیچ یک از افراد بشر نیست که مفطور به چنین فطریات و گرایشهایی نباشد (جوادی آملی، ۱۳۷۸، ۵۴)؛ زیرا فطرت بنا و ساختار نوع بشر است. این سنت ثابت با دگرگونی فطرت در یکایک افراد بشر منافاتی ندارد.

فطریات علی‌الاصول دارای شدت و ضعف و کمون و بروز هستند چنان که تقویت فطریات بر اثر افزایش ادراکات و احساسات در سیر صعودی فرد از نوزادی تا کودکی و جوانی و کهن سالی استمرار می‌یابد؛ «همان طور که نفس جسمانی الحدوث و روحانی البقاء است. فطرت انسان نیز چنین است» (همان، ۲۰۵). این فطرت در طلیعۀ امر ضعیف است اما به تدریج رشد می‌کند تا به مجرد عقلی برسد. همچنین، گاهی احساسات فطری رو به زوال و نابودی می‌نهد؛

زیرا بر اساس حرکت جوهری و سیر صعودی یا نزولی هویت انسانی در درجات یا درکات... به مرتبه‌ای می‌رسد که انسانیت خود را از دست داده و گویا بهینه و حیوان شده است و چنانچه این تنزل [بر اثر غفلت و گناه ی] ادامه یابد، فطرت انسان که نحوۀ هدایت اوست، تغییر جدی کرده و واقعاً حیوان گشته و فطرت او متبدل می‌شود (همان، ۵۵).

۲-۴. فطرت به عنوان خداگونگی انسان

مراد از خداگونگی انسان این است که فطرت یا ساختار روحی او به گونه‌ای است که می‌تواند نمایانگر خداوند باشد. این بدان معنا نیست که انسان علت و سبب آشکار شدن خدا باشد بلکه به این معناست که انسان با مجاهده در طریق فعلیت بخشیدن به فطرت الهی خویش، می‌تواند شبیه خداوند شود. «انسان به حسب فطرت خود از هر چه نقص است، متنفر است و به کمال مطلق تعلق خاطر و اشتیاق دارد»

(امام خمینی (ره)، ۱۳۸۰، ۲۸۵). فرار از این نقایص و تلاش در مسیر تقرب به خداوند منجر به تشبیه به اله (می شود و این به معنای خداگونگی انسان است^۶. این مطلب با توجه به نظر مفسران در باره اصطلاح «خلیفه الله» و مقام خلافت انسان، وضوح بیشتری می یابد: در آیه ۳۰ از سوره بقره آمده است که آدم اسماء را آموخت و «معنای تعلیم اسماء، که اختصاص به آدم نداشته و بنی آدم نیز در آن شریک اند، عبارت است از به ودیعت نهادن این علم در انسان به نحوی که آثار آن علم تدریجاً و دائماً ظهور می یابد و اگر آدمی طریق هدایت گیرد، آن گاه می تواند آن معرفت [و خلافت] را از قوه به فعلیت رساند. عمومیت خلافت را آیات دیگری تأیید می کنند: «و یجعلکم خلفاء الارض» (نمل: ۶۲)؛ و شما را جانشینان و خلفای زمین قرار داد (طباطبایی، ۱۳۷۲، ج ۱، ۱۱۶)؛ همچنین، برخی از متألهین در بیان شرافت نفس انسان و خداگونگی آن به حدیثی از پیامبر اکرم (ص) تمسک می کنند که فرمود: «ان الله خلق آدم علی صورته»؛ خداوند آدم را به صورت خود آفرید؛ این سخن دلالت دارد بر اینکه نفس هنگامی که کامل گردد، از اجرام مفارقت می یابد و به قرب خداوند نائل می شود (ملاصدرا، ۱۳۶۳، ۵۲۸). عین همین سخن در عهد عتیق نیز آمده است: «پس از خدا آدم را به صورت خود آفرید» (سفر پیدایش، باب اول، آیه ۲۷)، به نظر می رسد آموزه خداگونگی انسان در آثار عرفانی به نحو کامل تری بیان شده است. محیی الدین ابن عربی (۵۶۰-۶۳۸ق) در شرح حدیث مذکور می گوید:

هنگامی که خداوند عالم را آفرید، روحی در آن نبود؛ همچون آینه ای غیرشفاف و مکدر... پس آدم عین جلاء آن آینه و روح آن صورت شد (ابن عربی، ۱۳۷۰، ۴۹).

مقصود وی چنین است:

خداوند در جهان برای همۀ صفات خود مظهري آفرید ولیکن این عالم به تنهایی به این نحو، حضرت یا مقام الوهیت و اسماء خداوند را به تمامی متجلی و آشکار نمی ساخت لهذا انسان را آفرید. چه تنها این انسان است که جمیع صفات الهیه در او به ظهور می رسد (عفیفی، ۱۳۷۰، ۳۷).

باید دانست که نیل به خداگونگی متوقف بر خویشتن داری است؛

قلبی که دارای ورع نباشد، زنگار و کدورت او را فرو می‌گیرد... نفوسی که مبتلا به معاصی خدا هستند، نقشی در آنها صورت نگیرد و عبادات، که صورت کمالیه نفس است، بدون صفای نفس فایده ای نکند (امام خمینی (ره)، ۱۳۸۰، ۴۷۴).

گناه سبب تضعیف فطرت الهی انسان می‌شود و او را از خداگونگی باز می‌دارد؛ آدمیان از چیزهایی که تو مباح دانسته ای، بهره‌ای نادرست می‌جویند و یا تحت هواهای نفسانی، آنچه را مکروه خوانده‌ای بر خلاف طبیعت خویش به کار می‌گیرند و بدین سان، طبیعت انسانی خود را تباه و گمراه می‌سازند (آگوستین، ۱۳۸۱، ۱۰۷).

۳. معرفت‌شناسی فطرت

پرسش عمده در اینجا این است که چگونه می‌توان به وجوه فطرت پی برد و آن را اثبات کرد؟ آیا اساساً روش اثبات فطرت چگونه است؟ تجربی، تاریخی، فلسفی و یا شهودی؟ فرض این است که فطرت چیزی جز همان فطریات یعنی ادراکات و احساسات فطری نیست، در این صورت، از کجا بدانیم که گزاره «فلان ادراک یا احساس فطری است»، واقعاً صادق است؟

۳-۱. ادقّ مثبتان فطرت

قائلان به فطرت برای اثبات فطریات انسان اغلب به چهار استدلال متوسل می‌شوند:

۳-۱-۱. استدلال مبتنی بر شواهد تاریخی و تجربی

اگر با مراجعه به تاریخ زندگی انسان و جوامع بشری، امور و عناصری را یافتیم که در همۀ افراد به نحوی، ولو به شدت و ضعف، ظهور و وجود داشته باشد، آن‌گاه می‌یابیم که آنها فطری هستند. چنان که همۀ انسانها در

هر زمان و مکان به گونه ای به خدا و یا به عدل و صداقت گرایش داشته اند
(جوادی آملی، ۱۳۷۸، ۴۵)؛

با این استدلال، به جز فطریات، احساسات و امور دیگری نیز اثبات می شود و
ظاهراً دلیل اعم از مدعاست اما باید توجه داشت که «اثبات شیء نفی ما عدا» نمی کند
و قائلان به فطرت، منکر غرائز نیستند؛ لذا دلیل مذکور هم مثبت فطریات است و هم
غرایز. تقریباً شبیه همین استدلال را در الهیات مسیحی ذیل صورت زیست شناختی
برهان اجماع عام می یابیم. برخی اندیشمندان مسیحی توافق عمومی مردم بر یک اعتقاد
را دال بر صحت آن اعتقاد را دال بر صحت آن اعتقاد دانسته اند؛

ما از احساسی که در درون انسان قرار دارد، استنباط می کنیم که خدایان
وجود دارند و هیچ قوم و ملتی نبوده که وجود آنها را انکار کنند (ادواردز،
۱۳۷۱، ۱۰۸)؛

این قسم استدلال توسط منکران فطرت مورد مناقشه قرار گرفته است.

۳-۱-۲. استدلال مبتنی بر شهود باطنی

یک سلسله امور فطری وجود دارد که فطری بودن آنها را در ضمیر خودمان
وجدان [شهود] می کنیم (مطهری، ۱۳۶۹، ۴۴)؛
دیگر متألهین نیز بر روش شهودی تأکید کرده اند (جوادی آملی، ۱۳۷۸، ۴۸).
مشکل عمدۀ این روش به لحاظ معرفت شناسی، مسأله دیگر اذهان
(other minds) است. اگر فرد الف، مثلاً گرایش به خدا یا فضیلت را درون خود شهود
کرد، چگونه می تواند مدعی باشد که دیگران هم عین همان گرایش را واجد هستند یا
اساساً چگونه قادر است شهود خود را به دیگران انتقال دهد؟ چرا که دریافتهای
شهودی و حضوری اموری خصوصی و شخصی است و قابل انتقال به دیگری نیست.
اما باید دانست که پیش فرض فلسفی و انسان شناختی قائلان به فطرت این است که
انسان نوع واحد است و شهودهای یک فرد، مشابه شهودهای دیگر هموعان اوست.
این مطلب مدلول و معنای واژه فطرت نیز است.

۳-۱-۳. دلائل مبتنی بر عقل

این استدلال ذیل تفسیر آیه فطرت و در خصوص گرایش فطری انسان به دین اقامه شده است و در واقع، آمیزه‌ای از عقل و نقل است (طباطبایی، ۱۳۷۲، ج ۱۶، ۱۸۷). خلاصه آن استدلال چنین است: الف. انسان مانند سایر موجودات در جستجوی کمال غایی خود است؛ ب. انسان برای نیل به کمال و جلب منافع و دفع مضار خود در جامعه زندگی می‌کند؛ ج. آدمی به علت طبع استخدامگر خود و وقوع نزاع با دیگران نیازمند قانون است؛ د. قوانین در صورتی وی را در نیل به کمال کمک می‌کند که هماهنگ و سازگار با نهاد و فطرت او باشد، نتیجه اینکه دین همان قوانین و آموزه‌های فطری است که انسان را به سمت کمال غایی اش راهنمایی می‌کند (جوادی آملی، ۱۳۷۸، ۴۷).

۳-۱-۴. استدلال مبتنی بر ادق نقلی

همان طور که قبلاً گذشت، اساس نظریه فطرت در الهیات اسلامی بر پایه برخی آیات قرآن همچون آیه فطرت (روم: ۳۰)، آیه میثاق (اعراف: ۱۷۲) و نیز (شمس: ۷-۸) استوار شده است؛ از این رو، به نظر برخی صاحب نظران، بهترین راه برای تبیین فطرت و اثبات امور فطری ادلّه نقلی است و بیان راه‌های تاریخی و تجربی و عقلی و شهودی جنبه تأییدی دارد (همان، ۴۸).

۳-۲. ادق نافیان فطرت

در میان الهی‌انان مسلمان کسی وجود فطرت را انکار نکرده است؛ شاید به این دلیل که ادلّه نقلی حاکی از ثبوت آن است. اما مناقشاتی که در صحت و اتقان استدلالهای مبتنی بر شواهد تاریخی و تجربی رفته است، سبب شده است تا برخی متفکران منکر وجود فطرت شوند. انکار منکران فطرت متوجه یکی از مهم‌ترین فطریات انسان، یعنی خداباوری است. آنها مقدمات یکی از صور برهان اجماع عام (یعنی روایت زیست‌شناختی) را مورد طرد و نقض قرار داده‌اند. صورت برهان مذکور چنین است:

۱. اعتقاد به گزاره «خدا وجود دارد»، در همه اقوام و جوامع انسانی وجود داشته است؛

۲. هر اعتقادی که چنین فراگیر باشد، فطری است؛

۳. هر اعتقادی که فطری باشد، صادق و درست است.

نتیجه: اعتقاد به اینکه «خدا وجود دارد»، فطری و صادق است.

جان لاک (۱۶۳۲-۱۷۰۴م) مقدمه اول را مورد تردید قرار داده است. به نظر وی «در میان پیشینیان افرادی ملحد وجود داشته و نی ز دریانوردان، اقوامی بدوی را کشف کرده‌اند که در میان آنها تصور خدا وجود ندارد» (ادواردز، ۱۳۷۱، ۱۰۸). در پاسخ به این اشکال گفته شده است که مراد از فطری بودن اعتقاد به خدا در میان همه اقوام این نیست که به صورت بالفعل همه خدایست باشند بلکه این تمایل، بالقوه است و لذا وجود ملحدان یا اقوام بدوی مذکور، بیشتر دلالت دارد بر اینکه فطرت و گرایش به خدا باوری در آنها به فعلیت نرسیده است. فعلیت این میل متوقف بر آموزش و تعلیم نیست اما نیازمند مواجهه با برخی حوادث یا امور است. البته، منکران به راحتی قانع نشده‌اند و معتقدند که پاسخ مذکور همواره می‌تواند گریزگاهی برای قائلان فطرت فراهم آورد؛ یعنی وجود ملحدان را به بهانه عدم مواجهه یا مواجهه ناکافی با برخی حوادث توجیه کند. از این رو، دست‌کم باید معلوم شود که در حضور یا مواجهه با چه وقایعی است که اعتقاد به خدا اجتناب‌ناپذیر می‌شود (همان، ۱۰۹). الهی‌دان معاصر ف. ر. تننت معتقد است که جهان به گونه‌ای است که توجه به آن انسان را به وجود خدا معتقد می‌سازد؛ یعنی «اعتقاد [به خدا] کم و بیش توسط امور واقع، مستقل از هر نوع کوشش از جانب ما، متعین می‌شود. اما ایمان متوقف بر نحوه ای اقدام مخاطره‌آمیز است» (هیگ، ۱۳۷۲، ۱۲۸). در آموزه‌های اسلامی نیز این معنا وارد است که فطرت آدمی در مواجهه با برخی مصائب و خطرات بروز و فعلیت می‌یابد.

دومین استدلال نافیان فطرت، مقدمه دوم برهان مذکور را نشانه رفته است؛ لاک معتقد است که عمومیت و فراگیری یک تصور یا اعتقاد، فطری بودن آن را اثبات نمی‌کند. «او می‌نویسد: مفاهیم خورشید و گرما عام هستند، بدون اینکه انطباعات فطری در ذهن باشند» (ادواردز، ۱۳۷۱، ۱۱۱). اساساً لاک هر گونه تصور یا ادراک

فطری را انکار می‌کند، به نظر وی «ما برای تصورات بسیط خود که مبنا و یگانه مح‌توای همۀ عقاید و علوم ما هستند، ناگزیر به عقل، یعنی قوای طبیعی خود، وابستگی تام و تمام داریم» (لاک، ۱۳۸۰، ۴). برخی متفکران همگانی بودن یک باور را تنها به عنوان یکی از ویژگیهای فطریات شمرده‌اند که در کنار اوصاف دیگری همچون اکتسابی نبودن و ثبات و پایداری آن، قابل قبول است (جوادی آملی، ۱۳۷۸، ۲۶). بنابراین، هر امر فطری همگانی است اما هر باور همگانی لزوماً فطری نیست؛ چه ممکن است ناشی از کسب و تحصیل باشد.

سومین استدلال منکران فطرت متوجه مقدمه سوم برهان مذکور است؛ «فرض کنیم که یک اعتقاد، فطری یا غریزی باشد، چه دلیلی وجود دارد که آن را صادق بدانیم؟» (ادواردز، ۱۳۷۱، ۱۱۱)؛ به دیگر سخن، چه تلازمی میان فطریّت یک باور با صدق آن وجود دارد؟ عده‌ای برآن‌اند که اعتقادات فطری به صورت ما تقدم (باورهای پیشین) بوده‌اند و نتیجه آموزش نیستند.^۸ یک گزاره ما تقدم حاکی از یک حقیقت ضروری است و نیازی به تأیید تجربی ندارد (همان، ۱۱۲) و لذا اگر گزاره‌ای واقعاً فطری باشد، آن گاه صادق هم است.

نتیجه‌گیری

فطرت به معنای نحوه‌ای از آفرینش، که اختصاص به انسان دارد، در متون دینی اسلامی الهام‌بخش اندیشمندان مسلمان در طرح مباحث انسان‌شناسی دینی و اخلاق و نیز تبیین گرایشهای متعالی و خداجویانه انسان بوده است. ملاحظه وجهی عام و فراگیر در ساختار روحی- روانی نوع بشر اختصاص به مسلمانان ندارد بلکه دیگر اندیشمندان نیز تلاش کرده‌اند که با تکیه بر همین ویژگی‌های مشترک در مقام دفاع از خداباوری فطری برآیند؛ بلاین همه، منتقدان با ذکر مواردی، مانند ذکر اقوامی که فاقد هر گونه تصویری از / یا گرایش به خدا بوده‌اند، استدلال ح‌امیان نظریه فطرت را به چالش کشیده‌اند. با تأمل و دقت در اطراف نظریه فطرت و ذکر شرایط شکوفایی آن، به ویژه با توجه به برخی اصول حکمت متعالیه صدرایی همچون صیوررت باطنی و نفسانی انسان (حرکت جوهری) در اثر معارف و اتحاد با آنها (اتحاد عالم و معلوم) می‌توان به کمک

برخی یافته‌های عینی و تجربی روان‌شناسی و با رویکردی میان‌رشته‌ای نظریه فطرت را همچنان مهم و قابل دفاع تلقی کرد.

گرچه به نظر برخی اندیشمندان همین مقدمات استقرایی و تجربی مانع از پذیرش آن به عنوان رهیافتی کاملاً فلسفی و عقلی به شمار می‌رود.

یادداشتها

۱. گزاره راستگو یا نمونه صادق (tautology)، جمله مرکبی است که هر ارزشی به جمله‌های سازنده آن بدهیم، صادق بماند؛ بنابراین، A یا چنین نیست که $A \vee \neg A$ یک راستگو است؛ زیرا به A چه ارزش صدق و چه ارزش کذب بدهیم، این ترکیب فصلی ارزش صدق خواهد داشت. ضیاء موحد، واژه‌نامه توصیفی منطق، ص ۹۷ / گزاره تحلیلی (analytic) آن است که نفی آن جمله‌ای متناقض می‌سازد؛ چنین جمله‌ای یا به اعتبار صورت منطقی خود صادق است که این را صدق منطقی گویند؛ مانند: $(p \rightarrow p)$ و یا به اعتبار معنای اجزای آن مانند هر متأهلی همسر دار است. ضیاء موحد، واژه‌نامه توصیفی منطق، ص ۴ و ۹۷.
۲. همین اختلاف نظر سبب شده تا اصطلاحات گوناگون در آثار صاحب نظران به کار گرفته شود؛ مانند انگاره (idea)، اصول یا احکام (principles) امیال، گرایشها (biases) و ساختار (structure) همچنین، در اینکه فطرت امری بالقوه است یا بالفعل، اختلاف نظر وجود دارد؛ رک: علی اصغر خندان، ادراکات فطری (رسالة دکتری)، ص ۵۲.
۳. در الهیات اسلامی مبحث فطرت در سه حوزه تفسیر کلام و فلسفه مطرح شده است؛ با این همه، برخی معتقدند که در آثار گذشتگان هیچ بحث جامع و مستوفایی راجع به فطرت صورت نگرفته است؛ مرتضی مطهری، جامعه و تاریخ، ص ۷۴.
۴. چنانچه دکارت (۱۵۹۶-۱۶۵۰م) نیز اصطلاح فطری را به کار برده اما نه در قلمرو انسان‌شناختی بلکه در مباحث معرفت‌شناختی، به نظر وی تصورات همچون خدا و امتداد فطری هستند، اما نه بدین معنا که به نحو تمام‌عیار و کامل در ذهن کودک حاضر باشند بلکه ذهن آنها را به هرگام نوعی تجربه، از استدلالات بالقوه خویش ایجاد می‌کند، ذهن آنها را از تجربه حسی اخذ نمی‌کند؛ کاپلستون، لتویخ فلسفه، ج ۴، ص ۱۰۸.
۵. برای آگاهی از ادله اثبات نفس رک: ابن‌سینا، الاشارات و التنبيهات، الجزء الثاني فی علم الطبیعه، مع الشرح المحقق نصیرالدین طوسی، ص ۱۹۸ تا ۳۰۴؛ نیز رک: ملاصدرا، اسفار، ج ۸، ص ۶.

۶. حضرت امام (ره) در بحث فطرت و آثار و احکام آن تصریح می‌کند که برخی حکمای بزرگ اسلام و مشایخ عظام از جمله جناب عارف کامل ، آقامیرزا محمدعلی شاه آبادی (۱۲۹۲-۱۳۶۹ق) بسیاری از معارف الهیه را از طریق فطرت الهی اثبات می‌کنند. مرحوم شاه‌آبادی در این خصوص اثری مستقل به نام «الانسان و الفطره» نوشته‌اند؛ رک: امام خمینی، ۱۳۸۰، ص ۲۰.
۷. در باره حوزه معنایی این آیه از عهد عتیق رک : کاکایی، قاسم، وحدت وجود. به روایت ابن عربی و مایستر اکهارت، صص ۱۳۳-۱۳۵.
۸. برای اطلاع بیشتر از ماهیت و احکام گزاره‌های تحلیلی رک: دنسی، ۱۳۸۲.

کتابنامه

- آگوستین (۱۳۸۱)، *اعترافات*، ترجمه سای میثمی ، ویراسته مصطفی ملکیان ، تهران: نشر سهروردی، چ ۳.
- ابن سینا (۱۳۷۳)، *برهان شفاء*، ترجمه و پژوهش مهدی قوام صفری، تهران: نشر فکر روز.
- همو (۱۴۰۴ق)، *الشفاء، الالهیات ج ۱*، راجعه و قدم له : ابراهیم مدکور، قم: منشورات مکتب آق‌الله العظمی المرعشی النجفی،
- ابن عربی، محی‌الدین (۱۳۷۰)، *فصوص الحکم*، مع التعليقات ابوالعلاء عفیفی ، بی‌جا: نشر الزهراء، چ ۲.
- ابن منظور (۱۴۰۸ق)، *لسان العرب*، ج ۱۰، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- ادواردز، پل (۱۳۷۱)، *براهین اثبات وجود خدا در فلسفه غرب*، ترجمه علیرضا جمالی نسب و محمدمحمد رضایی، قم: نشر مرکز مطالعات و تحقیقات اسلامی.
- الدرز، لئو (۱۳۸۱)، *الهیات فلسفی توماس آکویناس* ، ترجمه شهاب‌الدین عباسی ، تهران: سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- باربور، ایان (۱۳۷۴)، *علم و دین* ، ترجمه بهاء‌الدین خرمشاهی ، تهران: مرکز نشر دانشگاهی، چ ۲.
- پلنتینگا، آلون (۱۳۷۴)، «آیا اعتقاد به خدا واقعاً پایه است؟»، *کلام فلسفی*، ترجمه ابراهیم سلطانی و احمد نراقی، تهران: نشر صراط.
- تریگ، راجر (۱۳۸۲)، *دیدگاههایی در باره سرشت آدمی*، ترجمه سایه میثمی و دیگران ، تهران: نشر پژوهشگاه علوم انسانی.

- یتلیخ، پل (۱۳۷۵)، *پویایی ایمان*، ترجمه حسین نوروزی، تهران: نشر حکمت.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۷۸)، *فطرت در قرآن* (تفسیر موضوعی قرآن کریم)، ج ۱۲، قم: نشر اسرا.
- همو (۱۳۷۵)، «انسان‌شناسی فطری»، *فصلنامه حوزه و دانشگاه*، ش ۹، زمستان.
- خمینی(ره)، روح‌الله (۱۳۸۰)، *شرح چهل حدیث* (اربعین حدیث)، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام(ره)، چ ۲۴.
- خندان، علی اصغر (۱۳۸۳)، *ادراکات فطری* (رساله دکتری) تهران: نشر طه.
- دنسی، جاناناتان (۱۳۸۲)، معرفت پیشین، ترجمه علی اصغر خندان، دو *فصلنامه نامه حکمت*، دانشگاه امام صادق(ع)، شماره اول، بهار و تابستان.
- ردهد، برابان (۱۳۷۳)، *اندیشه سیاسی از افلاطون تا ناتو*، ترجمه مرتضی کاخی و اکبر افسری، تهران: نشر آگاه.
- سهروردی، شهاب‌الدین یحیی (۱۳۷۲)، *مجموعه مصنفات شیخ اشراق*، ج ۲، تصحیح و مقدمه هنری کربن، تهران: نشر پژوهشگاه، چ ۲.
- سیوطی، جلال‌الدین و المحلی جلال‌الدین (۱۴۱۰ ق)، *تفسیر الجلالین*، بیروت: نشر دار ابن کثیر، الطبعة الثانية.
- طباطبائی، محمدحسین (۱۳۷۲)، *المیزان فی تفسیر القرآن*، ج ۱۶/۱۲/۱، تهران: دار الکتب الاسلامیه، چ ۵.
- قراملکی، احد فرامرز (۱۳۸۳)، *استاد مطهری و کلام جدید*، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- کاپلستون، فردریک (۱۳۸۰)، *تاریخ فلسفه (از دکارت تا لایب نیتس)*، ج ۴، ترجمه غلامرضا اعوانی، تهران: نشر سروش و شرکت علمی و فرهنگی.
- لاک، جان (۱۳۸۰)، «در باب ایمان و عقل و ساحت‌های متمایز آنها»، ترجمه مصطفی ملکیان، *فصلنامه نقد و نظر*، ش ۲۷-۲۸، تابستان و پاییز.
- مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۶۵)، *آموزش فلسفه*، ج ۲، تهران: سازمان تبلیغات اسلامی.
- مطهری، مرتضی (بی تا)، *پاورقیهای اصول فلسفه و روش رئالیسم* (۵ جلد در یک مجلد)، قم: نشر حوزه علمیه.
- همو (۱۳۶۹)، *فطرت*، تهران: نشر صدرا.
- همو (۱۳۷۳)، *مقدمه‌ای بر جهان بینی اسلامی*، ج ۱: انسان و ایمان، قم: نشر صدرا، چ ۲.

- ملاصدرا (۱۳۶۳)، *مفاتیح الغیب*، مع التعليقات للمولی علی نوری، صححه و قدم له: محمد خواجهوی، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فیهنگی.
- همو (۱۳۸۱)، *مبدأ و معاد*، ترجمه احمد بن محمد الحسینی ار دکانی، به کوشش عبدالله نورانی، تهران: مرکز نشر دانشگاهی، چ ۲.
- نراقی، احمد (۱۳۷۴)، *معقولیت اعتقادات دینی، فصلنامه نقد و نظر*، ش ۳-۴، تابستان و پاییز.
- هیک، جان (۱۳۷۹)، *فلسفه دین*، ترجمه بهرام راد، تهران: نشر بین‌المللی الهدی.