



بررسی تطبیقی خدانشناسی فطری از دیدگاه شهید مطهری و مکتب تفکیک مطهری

پدیدآورده (ها) : اکبری، قدسیه؛ آب یاری، مرضیه؛ نصیری، علی اکبر
فلسفه و کلام :: تماشاگه راز :: زمستان 1391، سال اول- شماره 4
از 121 تا 144

آدرس ثابت : <http://www.noormags.ir/view/fa/articlepage/1021225>

دانلود شده توسط : رسول جعفریان
تاریخ دانلود : 04/12/1395

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی (نور) جهت ارائه مجلات عرضه شده در پایگاه، مجوز لازم را از صاحبان مجلات، دریافت نموده است، بر این اساس همه حقوق مادی برآمده از ورود اطلاعات مقالات، مجلات و تألیفات موجود در پایگاه، متعلق به "مرکز نور" می باشد. بنابر این، هرگونه نشر و عرضه مقالات در قالب نوشتار و تصویر به صورت کاغذی و مانند آن، یا به صورت دیجیتالی که حاصل و بر گرفته از این پایگاه باشد، نیازمند کسب مجوز لازم، از صاحبان مجلات و مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی (نور) می باشد و تخلف از آن موجب پیگرد قانونی است. به منظور کسب اطلاعات بیشتر به صفحه **قوانین و مقررات** استفاده از پایگاه مجلات تخصصی نور مراجعه فرمائید.



پایگاه مجلات تخصصی نور

www.noormags.ir

بررسی تطبیقی خداشناسی فطری از دیدگاه شهید مطهری و مکتب تفکیک مطهری

- قدسیه اکبری^۱
- مرضیه آب یاری^۲
- علی اکبر نصیری^۳

چکیده

اعتقاد به خدا، اساسی‌ترین مسئله حیات آدمی است؛ از این رو، شناخت و معرفت خداوند، بالاترین و برترین شناخت‌ها به شمار می‌آید که عمده اتفاق نظر اندیشمندان در این باره، راه فطرت است. هدف از این نوشتار، مقایسه دیدگاه متفکر معاصر، استاد مطهری و نظریات مکتب تفکیک در باب خداشناسی فطری است و به روش توصیفی-تحلیلی بیان می‌دارد که منشأ اختلاف، تفاوت تحلیل آنها از معنای فطرت است؛ استاد مطهری معرفت فطری خداوند را از مقوله قوه و استعداد می‌داند که انسان آن را از آغاز آفرینش در ذات خود به صورت بالقوه دارد، هرچند هرگز بالفعل نشود؛ ولی اهل تفکیک آن را از مقوله معرفت پیشینی می‌دانند که فعل خداست و خدا خودش را قبل از آفرینش در عالمی دیگر به انسان شناسانده است و انسان‌ها باید در این عالم، به معرفت‌هایی که در عوالم پیشین داشته‌اند، متذکر شوند.

کلیدواژه‌ها: مکتب تفکیک، خداشناسی، فطرت، قوه و استعداد، خلقت خاص، معرفت

پیشین

۱. مربی گروه معارف اسلامی، دانشکده ادبیات، دانشگاه سیستان و بلوچستان
kbari110@gmail.com
۲. مربی دانشکده الاهیات، دانشگاه سیستان و بلوچستان
M_abyari@yahoo.com
۳. استادیار دانشکده الاهیات، دانشگاه سیستان و بلوچستان
nasirizaboli@yahoo.com

طرح مسئله

آیا خداشناسی جزء فطرت و سرشت انسانی است؟ اگر شناخت خدا از معارف فطری است، آیا دلیل و برهان خداشناسی می‌تواند در کنار برهان‌های دیگر قرار گیرد؟ اصولاً ادله دینی امکان معرفت ذهنی و تصویری ذات خدا را نفی کرده‌اند، اما شناخت اسماء و صفات الاهی از طریق سیر آفاقی و انفسی ممکن است.

مقالات متعددی درباره خداشناسی، به ویژه خداشناسی فطری از نظر فلاسفه، مفسران و محدثان نگاشته شده، ولی در هیچ یک بررسی تطبیقی بین آرای استاد مطهری و مکتب تفکیک صورت نگرفته است. به نظر می‌رسد در زمینه معرفت خداوند، بهترین نوع شناخت، از نگاه استاد مطهری و مکتب تفکیک، شناخت فطری است که با توجه به مبانی فکری هر یک، اختلاف نظرهایی در معنا و ویژگی‌های فطرت و منشأ این معرفت فطری و نوع استناد به آیات و روایات وجود دارد.

۱. ویژگی‌های فطرت و فطریات

استاد مطهری ویژگی‌های فطرت را امور زیر دانسته‌اند:

۱. آگاهانه بودن، که وجه تمایز فطرت از غریزه است؛ غریزه یک میل است و همراه با آگاهی‌ای که خود انسان به آن توجهی ندارد، ولی فطرت از غریزه آگاهانه‌تر است.
۲. فطریات در قلمرو مسائل ماوراء حیوانی معنا و ظهور می‌یابند و ملاک و معیار انسانیت شناخته می‌شوند.
۳. از نوعی قداست برخوردارند و ملاک تعالی انسان‌اند؛ زیرا انسان دارای عنصر اختیار و عقلانیت است که او را بر مدار تکلیف قرار داده است.
۴. شکل انتخابی و آگاهانه دارند و با خودمحوری توجیه‌پذیر نیستند.
۵. موافق و سازگار با طبع و ساختمان ویژه انسان هستند.
۶. فطریات وسیله بی‌بدیل در تأمین خواسته‌های طبیعی انسان است (آثار، ۴۶۶/۳، ۴۹۰-۴۹۱؛ ربانی گلپایگانی، ۱۳۷۵: ۷۶؛ برهانی، ۱۳۸۲: ۷۸؛ پریمی، ۱۳۸۴: ۱۱۱؛ هاشمی، ۱۳۷۸: ۳۴).

تماشاگاه راز، پژوهش‌نامه اندیشه‌های استاد مرتضی مطهری

۷. فطرت از بین نمی رود هرچند ممکن است پوشیده شود (آثار، ۹۰۳/۱۵).
بنابراین، فطرت در همه انسان‌ها وجود دارد و نوع انسان دارای اصل فطرت است. فطرت هم ملاک و معیار انسانیت و هم ملاک تعالی انسان شناخته می شود؛ انتخابی است و با فشار و تحمیل از بین نمی رود، بنابراین تغییرناپذیر، ثابت و جاودانه است، هرچند شدت و ضعف می پذیرد. فطرت از ویژگی های حیات عقلانی انسان است و حیات انسان دو تجلی گاه دارد: یکی شناخت یا معرفت و دیگری احساس یا گرایش. بنابراین فطریات انسان به دو نوع فطریات ادراکی یا معرفتی و فطریات احساسی یا گرایشی تقسیم می شوند؛ قسم نخست به عقل و اندیشه، و قسم دوم به دل و روان ارتباط می یابد (نک: آثار، ۶۱۲/۳؛ ۸۲/۶).

از نظر پیروان مکتب تفکیک، فطرت فقط نوعی معرفت و شناخت است نه عقیده یا گرایش یا توان (ملکی میانجی، ۱۳۷۸: ۱۳۱)؛ بنابراین، فطرت و معرفت فطری یکی است، که برخی از مهم ترین ویژگی های آن چنین است:

۱. پیشینه معرفت فطری به پیش از جهان کنونی برمی گردد.
۲. معرفت فطری، معرفتی تفصیلی و روشن است نه اجمالی و مبهم. به عبارت دیگر، شناخت خدا در نهایت شدت و وضوح بوده است، تا آنجا که آن را رؤیت و معاینه (برقی، ۱۳۷۱: ۱/۲۸۱) می نامند.
۳. معرفت فطری قبل از متذکر شدن، معرفت بسیط است نه مرکب.
۴. فطرت، صنع خداست نه فعل انسان.
۵. کانون معرفت فطری، قلب است نه ذهن.
۶. معرفت فطری تنها معرفت حقیقی و پایه و اساس ایمان دینی است.
۷. انسان، موقف و محل رؤیت خدا و نیز شدت معرفت را فراموش کرده است و خدا، خود، آن را از یاد انسان برده است، به خاطر اینکه اختیار، امتحان و ابتلا معنا پیدا کند، اما اصل معرفت خدا و اقرار به آن در جان و روح آدمی باقی است و حجت بالفعل بر همه انسان‌هاست.
۸. معرفت قلبی مختص عده ای خاص نیست. خداوند متعال در موقف اولیه تعریف

خود، خویش را به همه انسان‌ها شناسانده و از همه آنان حتی فرزندان مشرکان اقرار گرفته است (برنجکار، ۱۳۸۸: ۵۱؛ برنجکار، ۱۳۸۳: ۱۵۶؛ برنجکار، ۱۳۷۹: ۵۷-۴۲؛ برنجکار، ۱۳۷۰: ۱۰۴-۱۰۰).

۲. راه‌های خداشناسی

یکی از دغدغه‌های قدیمی انسان، امکان معرفت و شناخت خداوند متعال است. ذهن و عقل انسان، به انواع کاستی‌ها و حجاب‌های مادی و نفسانی مبتلا است که با این پیش‌فرض، درصدد شناخت آفریدگار متعالی و نامتناهی و مجرد از عالم مادی است. از این‌رو، علی (ع) شناخت و معرفت خداوند را بالاترین و برترین شناخت‌ها می‌داند (تمیمی آمدی، ۱۳۶۶: ۸۱؛ لیشی الواسطی، بی‌تا: ۴۸۶). از سوی دیگر، حقیقت خداوند، وجود منحصر به فردی است که هیچ شباهتی به سنخ عالم امکان و مادی ندارد و وجودش مستجمع تمام کمالات متصور و غیرمتصور به نحو لایتناهی است (قدردان قراملکی، ۱۳۸۶: ۴۰؛ قدردان قراملکی، ۱۳۸۴: ۱۸۱). لذا در جای دیگر به نقل از امام صادق (ع) می‌فرمایند:

در حالی که در درک ذات او تصور خردها گمراه می‌گردند؛ زیرا او برتر از آن است که خرد بشرها با اندیشیدن، او را اندازه گیرند (صدوق، ۱۳۵۷: ۵۱؛ صدوق، ۱۳۸۸: ۵۵).

لیکن شناخت مقام اسماء و صفات الهی و از آن پایین‌تر، شناخت خداوند از طریق افعال الهی، می‌تواند شناختی اجمالی باشد که کم و کیف آن نسبت به علم و معرفت خود انسان‌ها متفاوت خواهد بود؛ پس کنه ذات الهی قابل شناخت نیست ولی به طور اجمالی با توجه به عناوینی مانند واجب‌الوجود، خالق، عالم مطلق و قادر مطلق شناخته می‌شود. پس راه‌ها و ادله اثبات خداوند، ذات الهی را برای ما به تصویر نمی‌کشند؛ بلکه اسماء و صفات خداوند، به ویژه صفات فعلی وی را اثبات می‌کنند (قدردان قراملکی، ۱۳۸۶: ۴۰-۴۲؛ قدردان قراملکی، ۱۳۸۴: ۱۸۱-۱۸۲).

این راه‌ها عبارت‌اند از: ۱. راه حواس (علمی و شبه فلسفی مثل برهان نظم، راه

هدایت موجودات و راه خلقت)؛ ۲. راه دل و فطرت؛ ۳. راه عقل و خرد (براهین محرک اول، سینوی، وجودی و ...) (آثار، ۳۹/۴). قرآن کریم ضمن تأیید و امضای راه‌های عادی معرفت در میان بشر، خود نیز راه دیگری را، که مورد قبول همه ادیان الهی است، مطرح کرده که به نوعی دربردارنده راه‌های دیگر هم هست و آن راه «وحی» است.

اساس قرآن بر تذکر به عقل است و آدمی با تذکر بدان به علم حقیقی رهنمون می‌شود و خداوند غفلت را از کسی که به عقل متذکر می‌شود، برمی‌دارد (اصفهان، ۱۳۸۹: ۱۷۹). استاد مطهری با نقل حدیثی از امام باقر (ع) - که شناخت انسان از خدا را ساخته او هام خودشان دانستند، همانند مورچه ریزی که خیال می‌کند خداوند دو شاخک دارد؛ چون کمال خودش در داشتن این دو شاخک است (مجلسی، ۱۴۰۴: ۲۹۳/۶۶) - فهم بشر را در ادراک کنه خدا، ناقص می‌داند (آثار، ۵۰۰/۴).

از ظاهر برخی روایات (نک: رضی، ۱۴۱۴: ۳۹، ۱۲۷؛ مجلسی، ۱۴۰۴: ۶۶/۲۹۲) چنین گمان می‌رود که ائمه (ع) مدافع تعطیل و تعبد و عدم دخالت عقل در معارف الهی هستند. اما، آنچه از سخنان ایشان استفاده می‌شود محدودیت و قدرت سیر عقلانی بشر است نه ناتوانی و ممنوعیت کامل عقل، چنان‌که «معطله» می‌پندارند (آثار، ۶۱۰۰۶-۱۰۰۷؛ نک: ملکی میانجی، ۱۳۷۸: ۳۵)، بلکه در معرفت باری تعالی، «مقدار واجبی» مطرح است که نه تنها ممنوع نیست، بلکه لازم و ضروری است (آثار، ۶۱۰۰۶-۱۰۰۷). اعتقاد به خداوند، اعتقاد فطری، پایه و همگانی است. هر انسانی با تأمل در درون خود، وجود خویش را ناقص و وابسته به وجود مطلق کامل حس می‌کند که آن همان اعتقاد به خدا یا ملازم با آن است. به نظر می‌رسد برای متألهان، وجود خداوند بی‌نیاز از استدلال است؛ چون آنها به وجود خداوند از راه شهود و فطرت معتقدند ولی برای نشان دادن وجود خداوند و اثبات آن برای غیرمتألهان اعم از جاهل، شکاک و ملحد، اقامه برهان و پاسخ‌گویی به شبهات امری واجب است (قدردان قراملکی، ۱۳۸۴: ب: ۱۸۲).

شکی نیست که همه موجودات، از جمله انسان، به مبدأ جهان آگاهی دارند و این آگاهی، فطری انسان است؛ وجود خدا از هر چیزی روشن‌تر و حضورش برای هر شیء نزدیک‌تر از همه اشیا است. خفا و دوری او از شدت ظهور و نزدیکی اوست (جوادی

آملی، ۱۳۸۵، ۱۸۲-۲/۱۸۱).

برخی روایات (نک: رضی، ۱۴۱۴: ۲۶۱؛ صدوق، ۱۳۵۷: ۳۵ و ۴۰) به صراحت دلالت دارند بر اینکه خدای تعالی خردها را بر معرفت خویش مفلور کرده است؛ یعنی خودش را بر عقل‌ها معرفی کرده است، پس هر صاحب عقلی، عارف به خدای تعالی خواهد بود (ملکی میانجی، ۱۳۷۸: ۳۵). اما با این تفاوت که در معرفت عقلی، خداوند با واسطه مخلوقات (حدوث و نظم پدیده‌ها) بر عقل آدمی تجلی می‌کند. از این رو شناخت غیرمستقیم است و معرفتی محسوس و ملموس از شخص خدا نیست، در حالی که در شناخت فطری و قلبی خدا، آدمی خود را مستقیماً در محضر خدا می‌یابد؛ بنابراین، معرفت حقیقی خدا همین نوع از شناخت است (برنجکار، ۱۳۸۸: ۳۸؛ برنجکار، ۱۳۸۳: ۱۵۲). در نتیجه، راه فطرت مقدم بر همه راه‌هاست و اگر خدا خود را بر بشر نمی‌شناساند، هیچ راهی بر شناخت خدا نبود.

به طور کلی، از مجموع آرای استاد مطهری و مکتب تفکیک چنین برمی‌آید که برخی از مباحث خداشناسی، اموری هستند که معلوم بشر بوده ولی به دلایل گوناگون از آن غفلت شده است. در این گونه مسائل، استدلال به معنای حقیقی کلمه، یعنی کشف مجهول، مطرح نیست؛ بلکه صرفاً تنبیه و یادآوری است. معرفت به اصل وجود خدا و کلیات صفات او این گونه است.

حضرت علی (ع) می‌فرماید:

عقل‌ها را بر حقیقت ذات خود آگاه نساخته، اما از معرفت و شناسایی خود باز نداشته است. پس اوست که همه نشانه‌های هستی بر وجود او گواهی می‌دهند (رضی، ۱۴۱۴: ۸۸؛ رضی، ۱۳۷۹: ۱۰۱).

برخی از آیاتی که بر بدیهی‌انگاری و عدم نیاز به استدلال در خداشناسی تأکید می‌کند، آیاتی است که با طرح سؤال، تعجب، شک و تردید در خدا را نفی می‌کند؛ مانند: «مگر درباره خدا - پدیدآورنده آسمان‌ها و زمین - تردیدی هست؟» (ابراهیم: ۱۰). استاد مطهری ضمن اشاره به این آیه، بیان می‌دارند که ارتباط انسان و خدا مسئله‌ای استدلالی و نظری نیست که هر کسی یک نظریه را انتخاب کند، بلکه اگر مسئله به صورت صحیحش

تماشاگاه راز، پژوهش‌نامه اندیشه‌های استاد مرتضی مطهری

طرح شود، احدی شک نمی کند (آثار، ۳/۶۰۴).

به نظر ملکی میانجی، طبق نص صریح آیه، نفی شک درباره خدا ممکن نیست؛ زیرا خدا خودش را بر بندگانش معرفی کرده است و آنان او را به خودش شناخته اند، ولی به دلیل بساطت، این معرفت نیاز به یادآوری یادآوری کنندگان دارد (ملکی میانجی، ۱۳۷۸: ۹۱).

پس معرفت به اصل وجود خدا، معرفت فطری است. بنابراین، همه براهین اثبات خدا صرفاً تنبیهات هستند و نمی توان آنها را استدلال های حقیقی و برای کشف مجهول دانست. بشر هرگز جاهل به خدا نبوده و خدا نیز نیازمند اثبات نیست. در عین حال همه براهین خدا در جای خود و بر کرسی تنبیه، صحیح اند و ارجح و اعتبار دارند (رحیقی، ۱۳۸۱: ۵۴).

۳. تحلیل فطری بودن خداشناسی

چیستی معنای فطری انگاری خداشناسی از کتب لغت بر نمی آید، بلکه باید ابعاد وجودی انسان و نصوص دینی تحلیل شود. متألهان، در تفسیر فطرت خداشناسی، پاسخ های متفاوتی ارائه کرده اند (قدردان قراملکی، ۱۳۸۴ الف: ۸۳-۷۷؛ قدردان قراملکی، ۱۳۸۶ الف، ۲۰۴-۱۹۲/۱؛ قدردان قراملکی، ۱۳۸۶ ب: ۲۱۴-۱۹۱) که در اینجا ضمن بیان آنها به بررسی سه تحلیل قوه و استعداد و خلقت خاص از نظر استاد مطهری و معرفت پیشین از دیدگاه پیروان مکتب تفکیک می پردازیم:

۱. معنای افلاطونی؛ ۲. علم حصولی با استدلال ساده؛ ۳. علم حصولی بدیهی (فطری منطقی)؛ ۴. صرف استعداد و قوه؛ ۵. معرفت شهودی پیشین؛ ۶. خلقت خاص (فطرت دل).

۳. ۱. صرف استعداد و قوه

یکی از معانی خداشناسی فطری، تعریف به استعداد و قوه است؛ یعنی آفرینش انسان به گونه ای است که استعداد و قوه شناخت خداوند را در ذات خود دارد. استاد مطهری یکی از دو معنای فطرت را چنین بیان می کند:

ادراکاتی که بالقوه در ذهن همه کس موجود است هر چند بالفعل در ذهن بعضی موجود نیست یا خلاف آن موجود است، از قبیل معلوماتی که با علم حضوری برای «نفس» معلوم هستند ولی هنوز به علم حصولی معلوم نشده‌اند. به عقیده صدرالمتهلین (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۷: ۲۲) فطری بودن معرفت به ذات حق از این قبیل است (آثار، ۶/۲۶۲).

ظاهر برخی آیات (نحل: ۷۸) نیز بر سادگی نفس انسانی و خالی بودن آن از هر گونه علم و شناختی در ابتدای تولد دلالت می‌کند، با وجود این تأکید دارد که خداوند ابزار و استعداد علم و شناخت یعنی قوه شنوایی، بینایی و از همه مهم‌تر قلب را در اختیار انسان قرار داده تا انسان‌ها با استفاده از این ابزار، شکر الاهی را - که بر شناخت خدا متفرع است - بجا آورند.

۳.۲. معرفت شهودی پیشین

دیدگاه دیگری که بر فطرت خداشناسی با استناد به برخی آیات و روایات توجه می‌کند، مدعی است نفس انسانی قبل از ورود در عالم طبیعت و تعلق به این بدن و دنیا در عوالم پیشین وجودی داشته و در آنجا خداوند، خویش را با اوصاف جمال و جلالش به انسان نمایانده و انسان‌ها به خداوند متعال معرفت و شناخت (آن هم از نوع علم مجرد و حضوری) به دست آورده‌اند که در پس این مواجهه روحانی و معنوی، به وجود خدا، به عنوان پروردگار جهان تصدیق کرده‌اند. البته بعد از ورود به جهان طبیعت، به دلیل تعلق به عالم و بدن مادی، جزئیات آن مواجهه روحانی و علم خداشناسی را فراموش می‌کنند اما علم پیشین انسان به خداوند به صورت پایه و بستر مناسب برای خداشناسی بعدی در سرشت انسان حفظ شده و اثر آن در انسان دنیایی باقی مانده است و با این علم، انسان زمینه و فطرت خداشناسی و حتی خداگرایی دارد (نک: اصفهانی، ۱۳۸۹: ۱۳۷؛ ملکی میانجی، ۱۳۷۸: ۱۳۶؛ برنجکار، ۱۳۷۹: ۳۷؛ قدردان قراملکی، ۱۳۸۶: ب: ۱۹۹؛ سعیدی مهر، ۱۳۸۹: ۶۷-۶۶).

از نظر پیروان تفکیک، فطرت، بدیهیات اولیه و بدیهیات ثانویه (قیاسات‌ها معها) از نوع

قضایای قریب به بدیهی نیست؛ زیرا همه اینها معلوم به علم حقیقی اند و ربطی به فطرت در باب خداشناسی ندارند و نیز از نوع علم حضوری معلول از علت نیست؛ زیرا علم حضوری یا حصولی به خداوند و معلوم واقع شدن او بدون تعریف الاهی (خودش را بر بندگانش) محال است (ملکی میانجی، ۱۳۷۸: ۱۳۱).

۳.۳. خلقت خاص (فطرت دل)

نظریه دیگر این است که خداوند سرشت و ذات انسان را به گونه‌ای آفریده است که در صورت تأمل انسان در ذات و نفس خود، بدون نیاز به اخذ مفاهیم ذهنی به وجود آفریدگار متعال گواهی خواهد داد. استاد مطهری، کاربرد واژه «ادراکات فطری» را در اصطلاحات فلسفی در چهار مورد طرح می‌کند که دو عبارت وی به این معنا نزدیک است:

اول: ادراکاتی که همه اذهان در آنها یکسان هستند؛ یعنی همه اذهان واجد آنها هستند و همه اذهان مانند یکدیگر آنها را واجدند و نه از جهت واجد بودن و واجد نبودن و نه از جهت کیفیت واجد بودن آنها در میان اذهان اختلافی نیست، از قبیل اعتقاد به وجود دنیای خارج، که حتی سوفسطایی نیز در حاقّ ذهن خود نمی‌تواند منکر آن باشد. ما در مقاله ۲ کلمه «فطری» را به این معنا استعمال کردیم (رجوع شود به پاورقی صفحه ۸۲). این سنخ ادراکات تصویری و تصدیقی را می‌توان «ادراکات عمومی» نامید (آثار، ۲۶۳-۶/۲۶۲).

دوم: حقایق مسلم‌هایی که همه اذهان در آنها توافق دارند و برای احدی قابل انکار یا تردید نیست و اگر کسی به زبان انکار یا تردید نماید عملاً مورد قبول و پذیرش وی هست (آثار، ۶/۸۲).

در حقیقت، مقصود از خداشناسی فطری، بیان این نکته است که خداشناسی و اعتقاد به مبدأ و معاد صرف استعداد و ادراکات انسان نیست، بلکه غیراکتسابی است.

استاد مطهری این نظریه را این چنین شرح می‌دهد:

غریزه خداخواهی و خداجویی نوعی جاذبه معنوی است میان کانون دل و احساسات

انسان از یک طرف و کانون هستی یعنی مبدأ اعلی و کمال مطلق از طرف دیگر؛ نظیر جذب و انجذابی که میان اجرام و اجسام، موجود است. انسان بدون آنکه خود بداند، تحت تأثیر این نیروی مرموز هست. گویی غیر این «من» یک «من» دیگر نیز در وجود او مستتر است و او از خود نوایی و آوازی دارد (آثار، ۶/۹۳۵).

ایشان در جای دیگر، با تقریر رساتری، می گوید:

خداشناسی، فطری هر آدمی است؛ یعنی هر آدمی به مقتضای خلقت و ساختمان اصلی روحی خود، خدا را می شناسد بدون اینکه نیازی به اکتساب و تحصیل علوم مقدماتی داشته باشد (آثار، ۶/۹۳۴).

استاد مطهری نظریه فطرت دل را بر معانی دیگر (استعداد و قوه، علم حصولی بدیهی [قیاساتها معها]) ترجیح داده، می فرماید:

فطرت دل یعنی انسان به حسب ساختمان خاص روحی خود متمایل و خواهان خدا آفریده شده است (آثار، ۶/۹۳۴).

این دیدگاه از معرفت فطری خداوند با نظریه علم عوالم پیشین، متفاوت است؛ زیرا آن تقریر، به وجود انسان در عوالم پیشین و بقای اثر آن علم در دنیا متوقف است؛ اما این تقریر (خلقت خاص) بی نیاز از آن است و فقط بر خلقت خاص انسان در دنیا تأکید می کند که انسان با علم حضوری و رجوع به درون و دل خود به خدا معتقد خواهد شد. به نظر می رسد فطرت به معنای استعداد و قوه نوعی از نظریه خلقت خاص است؛ یعنی فطرت علاوه بر استعداد و ادراکات بالقوه، خود، طبیعت خلقت روح انسانی به گونه ای خاص است که خداشناسی با ذات آن درآمیخته شده و به تعبیری، فطرت خداشناسی فراتر از استعداد و ادراکات بالقوه است.

۳. ۴. شواهد قرآنی این نظریات

در قرآن سه لغت فطره، صبغه، حنیف درباره دین و به یک معنا به کار برده شده اند (آثار، ۳/۴۵۹). هر یک از پیروان دیدگاه معرفت پیشین و خلقت خاص در تأیید نظریه خود به این سه سنخ از آیات (فطره، صبغه، حنیف) استناد کرده اند:

تماشاگه راز، پژوهش نامه اندیشه های استاد مرتضی مطهری

الف. خلق بر فطرت توحیدی: یکی از معانی لغوی فطرت، آفرینش خاص است. در برخی آیات، آفرینش خاص انسان از جانب خدا وجه امتیاز خلقت انسان از پدیده‌های دیگر است: پس روی خود را با گرایش تمام به حق، به سوی این دین کن، با همان سرشتی که خدا مردم را بر آن سرشته است. آفرینش خدای تغییرپذیر نیست. این است همان دین پایدار، ولی بیشتر مردم نمی‌دانند (روم: ۳۰).

خداوند در این آیه، به پیامبر (ص) بشارت داد که معرفت خداوند در قلب‌ها پایه‌گذاری و مستحکم شده و هر مولودی بر فطرت متولد می‌گردد و این شناخت فعل الاهی است که بشر هیچ‌گونه اختیاری در دریافت آن ندارد (اصفهانی، ۱۳۸۹: ۲۴۰؛ ملکی میانجی، ۱۳۷۸: ۹۹).

روایاتی از قبیل «كُلُّ مَوْلُودٍ يُوَلَّدُ عَلَی الْفِطْرَةِ» که تأکید بر فطرت توحیدی انسان از بدو خلقت دارد در منابع شیعه و سنی ذکر شده است (کلینی، ۱۳۶۵: ۱۳-۱۲/۲؛ مجلسی، ۱۴۰۴: ۳/۲۷۹ و ۲۸۱؛ ۵/۲۹۶؛ ۸۳/۱۱۸؛ مجلسی، ۹۷/۶۵؛ صدوق، ۱۴۱۳: ۲/۴۹؛ صدوق، بی تا: ۲/۳۳۱ و ۳۷۶؛ بخاری، ۱۴۲۲: ۳/۳۴۱ و ۳۵۸ و ۳۷۹؛ ۱۱/۵۷۳؛ ۱۶/۴۴۸؛ احسائی، ۱۴۰۵: ۱/۳۵؛ عاملی، ۱۴۰۹: ۱۵/۱۲۵؛ مفید، ۱۴۱۳ الف: ۶۱؛ ابن ابی الحدید، ۱۴۰۴: ۴/۱۱۴؛ ۶/۱۴۰؛ حلی، ۱۴۰۷: ۳۳۲؛ عروسی حویزی، ۱۴۱۵: ۱۸۳-۱۸۲؛ کلینی، ۱۳۶۴: ۳/۲۱).

ب. خدا و دین مقتضای حنیفیت: در بعضی از آیات از خداشناسی انسان با واژه «حنیف» و «حنفاء» سخن به میان آمده است، مانند:

ابراهیم نه یهودی بود و نه نصرانی، بلکه حق‌گرایی فرمان‌بردار بود، و از مشرکان نبود (آل عمران: ۶۷).

از نظر قرآن، بشر یک فطرت دارد که آن فطرت دینی است و دین هم اسلام است و اسلام هم یک حقیقت است از آدم تا خاتم. «دین» فطرت و راه و حقیقتی در سرشت انسان است (آثار، ۴۶۱-۳/۴۶۰).

«حنیف» در لغت، یعنی مایل به وسط و مستقیم. از این‌رو حنیف کسی است که می‌کوشد از کناره‌های راه دور شود و به میانه آن بیاید؛ در مقابل جنف که مایل به ضلالت است (قدردان قراملکی، ۱۳۸۶: ۲۱۲-۲۰۹؛ جوادی آملی، ۱۳۸۷: ۱۴/۵۳۵).

آیه دیگر: «در حالی که گروندگان خالص به خدا باشید؛ نه شریک گیرندگان [برای] او» (حج: ۳۱).

آیه شریفه در وصف انسان‌های مؤمن وارد شده که آنان را به داشتن آیین حنیف می‌ستاید، در روایتی زراره می‌گوید از امام باقر (ع) راجع به آیه «حُنَفَاءَ لِلَّهِ غَيْرَ مُشْرِكِينَ بِهِ» (حج: ۳۱) و معنای حنیف پرسیدم، حضرت فرمود:

فطرت حنیفیه (مستقیم و بی‌انحراف) است که خدا مردم را بر آن آفریده «آفرینش خدا را تغییری نیست» فرمود: خدا مردم را بر معرفت خود آفریده است» (کلینی، ۱۳۶۵: ۲/۱۲؛ صدوق، ۱۳۵۷: ۳۳۰؛ صدوق، ۱۳۶۱: ۳۴۹؛ مجلسی، ۱۴۰۴: ۳/۲۷۶ و ۲۷۹؛ ۶۷/۲۲۳؛ کلینی، ۱۳۶۴: ۳/۲۰) (نک: آثار، ۶۶۲-۳/۴۶۱؛ ملکی میانجی، ۱۳۷۸: ۱۰۰-۹۴).

ج. توحید رنگ الاهی: اصل توحید به عنوان یک امر تکوینی در آفرینش انسانی نهفته شده، گویا خداوند سرشت انسان‌ها را رنگ خدایی زده است. در آیاتی از صبغه الاهی در خلقت انسان سخن می‌گویند، مانند:

رنگ خدایی (بپذیرید: رنگ ایمان و توحید و اسلام) و چه رنگی از رنگ خدایی بهتر است؟ و ما تنها او را عبادت میکنیم (بقره: ۱۳۸).

آیه شریفه در صدد القای این نکته است که توحید ناب، حقیقت نهفته در سرشت انسان‌هاست که خداوند آن را در عرصه وجود انسان رنگ‌آمیزی کرد و دیگر آموزه‌ها مانند شرک، رنگ بیرونی و عارضی و غیرالاهی است. در روایات متعدد «صبغه الله» به اسلام تفسیر شده است (برقی، ۱۳۷۱: ۱/۲۴۱؛ کلینی، ۱۳۶۵: ۲/۱۴؛ مجلسی، ۱۴۰۴: ۳/۲۷۹ و ۲۸۰؛ ۶۴/۱۳۲؛ صدوق، ۱۳۶۱: ۱۸۸؛ عیاشی، ۱۳۸۰: ۱/۶۲).

استاد مطهری با اشاره به آیه «صبغه الله» آن را نوعی رنگ خدایی می‌داند که خدا در متن تکوین و خلقت، انسان را بدان، متلون کرده است ... دین و آنچه پیغمبر اسلام می‌گوید همان فطرت واقعی است (آثار، ۴۶۱-۳/۴۵۹؛ نک: ملکی میانجی، ۱۳۷۸: ۱۱۲) (قدردان قراملکی، ۱۳۸۶: ۲۱۴-۲۰۹).

۴. منشأ معرفت فطری (آیه میثاق)

فطری ترین معرفت در میان معارف دینی، توحید و یگانه پرستی است که قرآن کریم همه انسان‌ها را در مورد آن به اصل «میثاق» متذکر کرده (جوادی آملی، ۱۳۸۸ الف: ۵۴) و می‌فرماید: و هنگامی را که پروردگارت از پشت فرزندان آدم، ذریه آنان را برگرفت و ایشان را بر خودشان گواه ساخت که آیا پروردگار شما نیستم؟ گفتند: «چرا، گواهی دادیم» تا مبادا روز قیامت بگویید ما از این [امر] غافل بودیم (اعراف: ۱۷۲).

خدای سبحان در نشئه‌ای نفس انسان‌ها را گواه خودشان قرار داده و آنها به ربوبیت خدا و عبودیت خود اعتراف کردند و این‌چنین اصل توحید، نبوت، وحی و شریعت در درون هر کسی پیش‌بینی شده است تا کسی در قیامت بهانه نیاورد که ما وارث سنتی باطل بودیم و سنت‌های قومی در ما اثر گذاشت و بدین ترتیب، بهانه‌ها بی‌تأثیر خواهد بود. این میثاق نشئه‌ای تاریخی یا در عالمی دیگر نیست تا بگوییم که آن را فراموش کردیم؛ اکنون هم با ماست و خواهد بود. کلمه «اذ» در اینجا متعلق به «اذکر» است؛ یعنی به یاد آن صحنه باش؛ یعنی اکنون هم اگر تفکر کنید، آن را به یاد می‌آورید (جوادی آملی، ۱۳۸۸ پ: ۴۸-۱/۴۷).

این آیه اشاره به فطرت انسانی دارد، وقتی خداوند پیمان توحید را در نهاد مردم قرار داده است نمی‌توان گفت چون پدران ما مشرک بوده‌اند، ما چاره‌ای نداشتیم و مجبور بودیم که بر سنت پدران خود باقی باشیم. با چنین فطرت خدادادی هیچ‌گونه اجباری در کار نیست (آثار، ۳۵۱-۲/۳۵۰؛ برنجکار، ۱۳۸۳: ۱۵۴).

۵. آرا و نظرات گوناگون درباره اخذ میثاق

در تفسیر این آیه، اختلاف نظرهایی وجود دارد و این اختلاف آرا حتی درباره روایات مربوط به آن نیز دیده می‌شود (پزشکی، ۱۳۷۶: ۱۴). اصل میثاق بر ربوبیت حق تعالی، صریح آیه است و شکی در آن نیست (جوادی آملی، ۱۳۸۷ الف: ۵/۳۹۴)؛ اگرچه در قرآن نام عالم ذرّ به صراحت ذکر نشده، ولی چنین حقیقتی وجود دارد (آثار، ۴/۴۱). در تبیین این آیه دو دیدگاه عمده قابل طرح است؛ یکی دیدگاه تمثیل (بیضاوی، بی‌تا: ۳/۷۱)؛

جوادی آملی، ۱۳۸۷ الف: ۵/۳۹۴؛ زمخشری، ۱۴۰۷: ۲/۱۷۶؛ محقق داماد، ۱۴۰۳: ۲/۳۲۱؛ جبل عاملی، بی تا: ۲۷) و دیگری بیان واقعیت خارجی (نک: مفید، ۱۴۱۳ الف: ۴۰-۳۷؛ مفید، ۱۴۱۳ ب: ۱۱۳؛ مجلسی، ۱۴۰۴: ۷/۳۸؛ قدردان قراملکی، ۱۳۷۳: ۵۰؛ جوادی آملی، ۱۳۸۷ پ: ۱۲/۱۲۶؛ جوادی آملی، ۱۳۸۷ الف: ۴۰۳-۵/۴۰۰)؛ که نظریه اخیر مورد توافق اکثر اندیشمندان و محدثان متقدم و متأخر است، هر چند در جزئیات آن، آرای گوناگونی مطرح شده است که به طور اجمال به دو دیدگاه عالم ملکوت از نظر استاد مطهری و عالم ذر از نگاه مکتب تفکیک اشاره می شود.

۵. ۱. عالم ذر

این نظریه از آن محدثان و اخباریان است که آیه را بر حقیقت و تکوین مادی حمل کرده‌اند (قدردان قراملکی، ۱۳۷۳: ۴۷) و دیدگاهی مشهور، هماهنگ با باور عمومی، با استناد به ظاهر آیه ۱۷۲ اعراف و ظاهر برخی روایات است. دیدگاه «عالم ذر» این گونه قابل تبیین است:

۱. خداوند قبل از آفرینش بدن‌های انسان‌ها، ارواح آنها را آفریده بود.
۲. میلیاردها انسانی که تا برپایی قیامت خلق می شوند و از فرزندان آدم (ع) به شمار می آیند، به صورت ذرات ریزی از صلب حضرت آدم (ع) خارج شدند و هر یک از آن ارواح، به یکی از این ذرات تعلق گرفت.
۳. به همه این ذرات که ذریه آدم بوده و هستند رودررو خطاب شد و آنها در حالی که عبودیت خود و ربوبیت حق تعالی را احساس و ادراک می کردند، به این پرسش که «آیا من پروردگار شما نیستم»، «آری» گفتند و این اقرار بالفعل بوده است.
۴. پس از این اقرار، در حالی که به ربوبیت خداوند و عبودیت خودشان معرفت داشتند، به صلب آدم (ع) برگشتند و همواره تا زمانی که برای خروج به دنیا اجازه یابند، از صلبی به صلب دیگر منتقل می شدند. پس از آنکه نوبتشان فرا رسید، همان روح در آنها دمیده شد و با همان معرفت به دست آمده در عالم ذر، به این دنیا آمدند. کسانی که بر اسلام پایدار بمانند، تابع فطرت نخستین هستند و کسانی که کافر شوند، فطرت نخستین

تماشاگه راز، پژوهش نامه اندیشه‌های استاد مرتضی مطهری

را ترک کرده‌اند (طبرسی، ۱۳۷۲: ۷۶۵/۴؛ طبرسی، ۱۳۶۰: ۱۰۸/۱۰؛ جوادی آملی، ۱۳۷۹: ۵۴۹/۲؛ نک.: ملکی میانجی، ۱۳۷۸: ۱۴۹؛ برنجکار، ۱۳۸۳: ۱۵۴).

این نظریه را علامه مجلسی و آقا جمال‌الدین خوانساری از متأخران، حسن بصری و پیروانش و نصیرین مسبب در میان متقدمان و محدثان پذیرفته‌اند. فخر رازی نیز این دیدگاه را به بسیاری از مفسران نسبت داده است (تمیمی رازی، ۱۴۲۱: ۱۳۲/۹؛ قدردان قراملکی، ۱۳۷۳: ۴۷).

۲.۵. پیمان در ملکوت

این، دیدگاه علامه طباطبایی است که به میثاق سپردن در نشئه ملکوت معتقد شده‌اند (نک.: طباطبایی، ۱۴۱۷: ۸/۳۲۰ و ۳۲۲). استاد مطهری بحث علامه را بسیار عالی و خوب دانسته‌اند و به نظر می‌رسد دیدگاه ایشان را پذیرفته‌اند (آثار، ۳/۵۱۹). استاد قصد داشتند بحث مسوطی راجع به عالم ذر، از تفسیر المیزان ارائه دهند ولی مجال آن را نیافتند (آثار، ۳/۵۶۳)، اما در جای دیگر ذیل موضوع «دین حنیف» یا «دین فطری» به عالم ذر اشاره کرده، معتقدند مفاد پیمانی که خدا با روح بشر بسته و او را با آن آشنا کرده است، همان دین حنیف و فطری یا صِغَةَ اللَّهِ است که در میثاق واقع شده است و از آن به «عالم ذر» تعبیر می‌کنند، اما یقیناً معنای آن، دقیق‌تر از آن است که گفته می‌شود انسان‌ها قبلاً در همین عالم ماده و طبیعت به صورت حیوانات کوچکی بودند و بعد به چنین صورتی درآمدند (آثار، ۳/۴۶۱).

علامه طباطبایی در توضیح این دیدگاه می‌فرماید:

خداوند سبحان در عالمی که از نظر زمانی، هیچ جدایی از نشئه دنیوی ندارد، اما محیط و سابق بر این نشئه دنیوی است اما نه به نحو سابقیت زمانی، بلکه به نحو سابقیت رتبی، با انسان درباره ربوبیت خویش، میثاق بسته است؛ همان‌گونه که انسان، علاوه بر زندگانی دنیا، دارای زندگانی دیگری در عوالم برزخ و قیامت است، به گونه‌ای که عالم برزخ محیط بر عالم دنیا و عالم قیامت محیط بر عالم برزخ است و انسان با همان وجود و شخصیت خود در آن دو عالم به زندگی

ادامه می‌دهد و در عین حال، احکام و نظام هر یک از این عوالم به تناسب شدت و ضعف مرتبه وجودی آنها، متفاوت از دیگری است، همچنین بنا بر آیه «وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ وَمَا نُنزِلُهُ إِلَّا بِقَدَرٍ مَعْلُومٍ» (حجر: ۲۱) همه موجودات، از جمله انسان سابقه وجودی وسیع و نامحدودی در نزد خداوند دارا می‌باشند که پس از نازل شدن به دنیا، محدود گردیده است، به نحوی که آن سابقه وجودی وسیع و نامحدود و این وجود محدود دنیوی دو وجه یک شیء‌اند که در عین وحدت، احکامشان متفاوت است (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۳۲۱-۳۱۹؛ طباطبایی، ۱۳۷۴: ۴۱۸-۴۱۵؛ حاج حسینی، ۱۳۷۴: ۶۵).

تفاوت میان وجود مادی اشیا و وجود مجرد آنها، که در خزاین الاهی است، آن است که آنچه نزد انسان‌هاست، قابل تغییر و نابودی است ولی آنچه نزد خدای سبحان است، چنین نیست. چنان‌که فرمود:

پس آنچه نزد ماست قَدَر و زوال‌پذیر و آنچه نزد خداوند است، قضا و ثابت و باقی است (نحل: ۹۶).

و به همین دلیل از حرکت، تغییر، زوال و تدریج منزّه است. چنان‌که هر حقیقتی در آن موطن بیش از یک مصداق ندارد. بنابراین، با توجه به اینکه موجود عالم ملکوت هم باقی و ثابت است و هم واحد، جنبه ملکوتی انسان نیز ثابت و واحد است نه سیال و کثیر (جوادی آملی، ۱۳۸۸ب: ۱۲۳-۱۱۹ و ۱۲۱؛ رودگر، ۱۳۸۴: ۱۵۸).

نشئه سابق انسان با نشئه سایر پدیده‌ها، از نظر ذات و جوهر متفاوت است و استعداد و لیاقتی که در بعد انسان برای نیل به مقام الاهی وجود دارد به هیچ وجه در غیرانسان موجود نبوده است. از این‌رو تنها انسان، لایق پیمان گرفتن بوده است.

۶. شبهه نسیان

حال پرسش این است که حکمت تعهد و میثاق الاهی و «بلی» گفتن ما در عالم ذر چیست؟ اگر قرار باشد از آن چیزی در ما نمانده باشد چگونه خداوند به آن استشهاد می‌کند و ارجاع می‌دهد؟ و اگر خداشناسی فطری است؛ چرا برخی انسان‌ها از پرستش

تماشاگه راز، پژوهش‌نامه اندیشه‌های استاد مرتضی مطهری

خدای یگانه و پذیرش دستوره‌های دین الاهی خودداری می‌کنند و اکثر انسان‌ها به یاد گوهر درونی خود نمی‌افتند و به صورت کافر یا منافق باقی می‌مانند؟

پاسخ‌های متعددی به این مسئله داده شده که به برخی از آنها اشاره می‌شود:

۱. پاسخ این پرسش تا حدودی در آیات قبلی آمده است، آنجا که شرط تذکر را تدبیر در آیات الاهی بیان می‌کند؛ و همچنین در آیات متعددی تذکر به «اولی الالباب» مقید شده، به این معنا که صاحب فکر و خرد می‌تواند معرفت فراموش شده را به یاد بیاورد.

۲. استاد مطهری، بحث علامه را در جلد هشتم تفسیر المیزان در این مورد، بسیار عالی و خوب دانسته‌اند (آثار، ۵۱۹-۳/۵۱۸). بنابراین، ظاهر این است که بحث علامه را پذیرفته‌اند. علامه معتقدند فراموش کردن موقف میثاق و خصوصیات آن به تمامیت حجت ضرری نمی‌زند، آنچه ضرر می‌زند فراموش کردن اصل میثاق و از دست دادن معرفت به وحدانیت خداوند است، و این فراموش نشده و نمی‌شود و همین برای تمامیت حجت کافی است (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۸/۳۱۳؛ طباطبایی، ۱۳۷۴: ۸/۴۰۸).

اما در جای دیگری، استاد مطهری چنین پاسخ می‌گویند:

اولاً، لازمه فطری بودن یک بحث این نیست که همه اوقات افراد را بگیرد؛ همان‌طور که علاقه به هنر و زیبایی علاقه‌ای فطری است، ولی تنها سرگرمی بشر نیست.

ثانیاً، چون امور مورد علاقه فطری بشر متعدد است و سرگرمی به برخی، باعث کاهش علایق دیگر می‌شود و حتی گاهی آنها را به فراموشی می‌سپارد (آثار، ۶/۹۰۷؛ ربانی گلپایگانی، ۱۳۷۸: ۱۴۷؛ ربانی گلپایگانی، ۱۳۷۵: ۹۸).

همچنین هر علاقه فطری در عین فطری بودن به تذکر و تنبه نیاز دارد و بود و نبود اموری که بشر را به خدا و خالق خویش توجه دهد، در افزایش و کاهش این علاقه مؤثر است (آثار، ۶/۹۰۸).

۳. اساسی‌ترین پاسخ اینکه چون اصل پیمان مفطور انسان است، فراموشی موقتی و وجود راه‌های تذکر بدان، جهت امتحان و ابتلای آدمی است.

خلاصه اینکه انکار وجود خدا یا مخالفت با دین الاهی از سوی گروهی اندک با

فطری بودن خدانشناسی و دین الاهی منافاتی ندارد؛ چون انکار و مخالفت آنان بیشتر به جهت ادیان ساختگی بشری است و یا به این دلیل است که فطرت آنان به خاطر گناهان و غفلت، ضعیف و ناکارآمد شده است.

۷. راه‌های تذکر معرفت فطری

اصلی‌ترین این راه‌ها عبارت‌اند از:

۱. نشانه‌های الاهی (نک: بقره: ۱۶۴؛ یونس: ۶؛ رعد: ۳ و ۴؛ نحل: ۱۱، ۱۲، ۱۳، ۱۶ و ۷۹-۶۵؛ اسراء: ۶۶؛ طه: ۵۴؛ انبیاء: ۳۲؛ شعراء: ۸؛ روم: ۲۶-۲۰ و ۴۶؛ لقمان: ۳۱؛ سجده: ۵۳؛ مؤمنون: ۱۳ و ۸۱؛ فرقان: ۶۲؛ ذاریات: ۲۱-۲۰، ۴۹ و ۵۵؛ واقعه: ۷۳؛ یونس: ۳؛ غاشیه: ۲۱-۱۷؛ اعلیٰ: ۱۰-۱؛ فصلت: ۵۳).

۲. تذکر در حال بأساء و ضراء (نک: نحل: ۵۵-۵۳؛ اسراء: ۶۶ و ۶۷؛ عنکبوت: ۶۳-۶۵؛ انعام: ۴۱ و ۴۰؛ زمر: ۸؛ نمل: ۶۲؛ روم: ۳۳ و ۳۴؛ لقمان: ۳۲).

۳. تذکر با توجه به بداهت وجود خدا و توحیدش و برخی از صفات او (نک: زخرف: ۹ و ۱۰ و ۸۷-۸۴؛ مؤمنون: ۸۹-۸۴؛ عنکبوت: ۶۳-۶۱؛ زمر: ۳۸).

۴. تذکر به هنگام عبادت (نک: ذاریات: ۱۹-۱۵ و ۵۶).

۵. ذکر و دعا (نک: عنکبوت: ۴۵؛ بقره: ۱۵۲ و ۱۸۶؛ مزمل: ۸؛ اعراف: ۲۰۵؛ نور: ۳۷؛ حمد: ۶).

۶. تذکر از طریق پیامبر و اهل بیت (ع) (نک: غاشیه: ۲۱؛ اعلیٰ: ۹ و ۱۰؛ یس: ۶۹؛ ص: ۸۷؛ طه: ۲ و ۳؛ مدثر: ۳۱) (نک: اصفهانی، ۱۳۸۹: ۲۴۰؛ قزوینی، ۱۳۸۹: ۱۰۴؛ ملکی میانجی، ۱۳۷۸: ۲۱۷-۱۸۲؛ برنجکار، ۱۳۸۳: ۱۶۴-۱۶۱).

نتیجه

از مجموع آرای مطرح‌شده در مقاله حاضر نکات زیر به دست می‌آید:

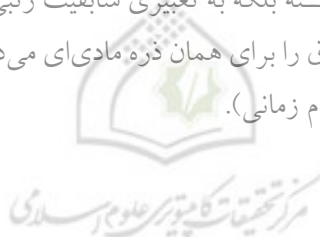
۱. از منظر استاد مطهری و مکتب تفکیک، اصل شناخت الاهی وجود دارد که تحت هیچ شرایطی، به طور کامل محو نمی‌شود؛ هرچند ممکن است به دلایل مختلف پوشیده و فراموش شود.

تماشاگاه راز، پژوهش‌نامه اندیشه‌های استاد مرتضی مطهری

۲. تحلیل معرفت فطری الاهی از دیدگاه استاد مطهری، صراحت در استعداد و قوه دارد و تلویحاً به خلقت خاص اشاره می‌کند؛ اما در دیدگاه مکتب تفکیک، این معرفت، بالفعل، از طرف خدا و بدون اختیار انسان است.

۳. از نظر پیروان تفکیک، شناخت عقلی در ذات و صفات خدا امکان‌پذیر نیست و اگر هم باشد، صرف تذکر است، ولی به معنای فلسفی و منطقی آن، اما فلاسفه، از جمله استاد مطهری، شناخت عقلی در باب اسماء و صفات الاهی را معتبر می‌دانند، هرچند در حد تذکر و یادآوری امور فطری باشد.

۴. در خصوص موطن میثاق، اگرچه استاد مطهری، صراحتاً نظری را مطرح نمی‌کنند؛ اما بیانات ایشان در قالب عالم ذره، به نظریه پیمان در ملکوت علامه طباطبایی نزدیک است و با دیدگاه عالم ذره مکتب تفکیک متفاوت است؛ در جایی، استاد مطهری، پیمان را در همین عالم مادی ندانسته بلکه به تعبیری سابقیت رتبی برای موطن میثاق در نظر می‌گیرد، اما اهل تفکیک میثاق را برای همان ذره مادی ای می‌دانند که قرار است در آینده، بدن مادی را شکل دهد (تقدم زمانی).



منابع

- قرآن کریم، ترجمه: محمد مهدی فولادوند، دارالقرآن الکریم، دفتر مطالعات تاریخ و معارف اسلامی، تهران.
- ابن ابی الحدید، عبد الحمید (۱۴۰۴). شرح نهج البلاغه، نشر مکتبه آیه الله المرعشی، قم.
- احسائی، ابن ابی جمهور (۱۴۰۵). عوالی الآلی، انتشارات سید الشهداء علیه السلام، قم.
- اصفهان‌ی، مهدی (۱۳۸۹). ابواب الهدی، مقدمه، ترجمه و تحقیق: حسین مفید، مرکز فرهنگی انتشاراتی منیر، تهران.
- بخاری، أبو عبد الله محمد (۱۴۲۲). الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله صلی الله علیه وآله وسلم و سننه و آیامه، محقق: محمد زهیر بن ناصر الناصر، نشر دار طوق النجاة.
- برقی، احمد بن محمد بن خالد (۱۳۷۱). المحاسن، نشر دار الکتب الإسلامیه، قم.
- برنجکار، رضا (۱۳۸۳). حکمت و اندیشه دینی، انتشارات نبأ، تهران.
- (۱۳۷۰). خداشناسی دینی، در: کیهان اندیشه، ش ۳۸، ص ۹۴-۱۱۰.
- (۱۳۸۸). کلام و عقاید (توحید و عدل)، انتشارات سازمان مطالعه و تدوین (سمت)، تهران.
- (۱۳۷۹). معرفت فطری خدا، انتشارات مؤسسه نبأ، تهران.
- برهانی، محرم (۱۳۸۲). «فطرت در بوته نقد»، در: بازتاب اندیشه، ش ۳۸، ص ۷۷-۸۰.
- بیضاوی، عبد الله بن عمر (بی تا). تفسیر البیضاوی، نشر دار الفکر، بیروت.
- پریمی، علی (۱۳۸۴). «معرفت فطری در قرآن»، در: قبسات، ش ۳۶، ص ۱۳۲-۱۰۵.
- پزشکی، نجمه السادات (۱۳۷۶). «رابطه عالم مثل با عالم ذر»، در: کیهان فرهنگی، ش ۱۳۴، ص ۱۵-۱۳.
- تمیمی آمدی، عبد الواحد بن محمد (۱۳۶۶). تصنیف غرر الحکم و درر الکلم، انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، قم.
- التمیمی الرازی الشافعی، فخر الدین محمد بن عمر (۱۴۲۱). التفسیر الکبیر (مفاتیح الغیب)، نشر دار الکتب العلمیه، بیروت.
- جبل عاملی (بی تا). فلسفه الميثاق و الولاية، نرم افزار شامله.

تماشاگه راز، پژوهش نامه اندیشه‌های استاد مرتضی مطهری

جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۷ الف). ادب فنای مقربان (شرح زیارت جامعه کبیره)، محقق: محمد صفایی، مرکز نشر اسراء، قم، ج ۵.

————— (۱۳۷۹). تسنیم، محقق: علی اسلامی، مرکز نشر اسراء، قم، ج ۲.

————— (۱۳۸۷ ب). تسنیم، محقق: عبدالکریم عابدینی، مرکز نشر اسراء، قم، ج ۱۴.

————— (۱۳۸۷ پ). تفسیر موضوعی قرآن کریم (فطرت در قرآن)، محقق: محمدرضا مصطفی پور، چاپ پنجم، مرکز نشر اسراء، قم، ج ۱۲.

————— (۱۳۸۸ الف). حماسه و عرفان، محقق: محمد صفایی، مرکز نشر اسراء، قم.

————— (۱۳۸۵). سرچشمه اندیشه، محقق: عباس رحیمیان، مرکز نشر اسراء، قم، ج ۲.

————— (۱۳۸۸ ب). شمس الوحی تبریزی (سیره علمی علامه طباطبایی)، محقق: علیرضا روغنی موفق، مرکز نشر اسراء، قم.

————— (۱۳۸۸ پ). نسیم اندیشه دفتر اول، سید محمود صادقی، مرکز نشر اسراء، قم.

حاج حسینی، مرتضی (۱۳۷۴). «فطرت در قرآن»، در: مجله معرفت، ش ۱۵، ص ۶۵-۵۹.

حلی، ابن فهد (۱۴۰۷). عده الداعی و نجاح الساعی، نشر دار الکتب اسلامی، قم.

ربانی گلپایگانی، علی (۱۳۷۵). «فطرت در قلمرو اندیشه و رفتار»، در: نامه مفید، ش ۶، ص ۱۰۸-۷۱.

————— (۱۳۷۸). «هدایت و معرفت فطری در احادیث»، در: کیهان اندیشه، ش ۸۴، ص ۱۵۱-۱۶۷.

رحیقی، حسن علی (۱۳۸۱). «بررسی شبهه برهان ناپذیری خدا»، در: رواق اندیشه، ش ۹، ص ۶۸-۴۹.

رضی، ابو الحسن محمد (۱۴۱۴). نهج البلاغه، انتشارات هجرت، قم.

————— (۱۳۷۹). نهج البلاغه، ترجمه: محمد دشتی، نشر مشهور، قم.

رودگر، محمدجوادی (۱۳۸۴). «یادکردی از عهد اول (بازشناسی عالم ذر با رویکردی تفسیری)»، در:

قیسات، ش ۳۶، ص ۱۴۹-۱۷۲.

زمخشری، محمود (۱۴۰۷). الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل، نشر دار الکتب العربی، بیروت.

۱۴۲ — بررسی تطبیقی خداشناسی فطری از دیدگاه شهید مطهری و مکتب تفکیک مطهری

سعیدی مهر، محمد (۱۳۸۹). آموزش کلام اسلامی، سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاه‌ها (سمت)، مرکز تحقیق و توسعه علوم انسانی و مؤسسه فرهنگی طه، تهران.

صدر الدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (صدرالمآلهین) (۱۳۸۷). المظاهر الالهیه فی اسرار العلوم الکمالیه، مقدمه و تصحیح و تعلیق: سید محمد خامنه‌ای، نشر بنیاد حکمت صدرا، تهران.

صدوق، محمد بن علی بن بابویه (۱۳۵۷). التوحید، انتشارات جامعه مدرسین، قم.

_____ (۱۳۸۸). التوحید صدوق، محمدعلی سلطانی، انتشارات ارمغان طوبی، بی‌جا.

_____ (بی‌تا). عیون أخبار الرضا علیه السلام، ترجمه: محمدتقی آقاجنقی اصفهانی، انتشارات علمیه اسلامیة، تهران.

_____ (۱۳۶۱). معانی الأخبار، انتشارات جامعه مدرسین، قم.

_____ (۱۴۱۳). من لا یحضره الفقیه، انتشارات جامعه مدرسین، قم.

طباطبایی، محمدحسین (۱۴۱۷). المیزان فی تفسیر القرآن، دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه، قم.

_____ (۱۳۷۴). تفسیر المیزان، مترجم: سید محمدباقر موسوی همدانی، دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه، قم.

طبرسی، ابو منصور احمد بن علی (۱۳۷۲). مجمع البیان فی تفسیر القرآن، تحقیق: با مقدمه محمدجواد بلاغی، انتشارات ناصر خسرو، تهران.

_____ (۱۳۶۰). مجمع البیان فی تفسیر القرآن، مترجم: گروه مترجمان، انتشارات فراهانی، تحقیق: رضا ستوده، تهران.

عاملی، محمد بن الحسن (۱۴۰۹). وسائل الشیعه، مؤسسه آل‌البیت علیهم السلام، قم.

عروسی حویزی، عبد علی بن جمعه (۱۴۱۵). تفسیر نور الثقلین، تحقیق: سید هاشم رسولی محلاتی، انتشارات اسماعیلیان، قم.

تماشاگه راز، پژوهش‌نامه اندیشه‌های استاد مرتضی مطهری

عیاشی، محمد بن مسعود (۱۳۸۰). تفسیر العیاشی، چاپ خانه علمیه، تهران.
قدردان قراملکی، محمدحسن (۱۳۸۶ الف). پاسخ به شبهات کلامی، دفتر اول: خداشناسی، سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، تهران.

————— (۱۳۸۶ ب). خدا در حکمت و شریعت، سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، تهران.

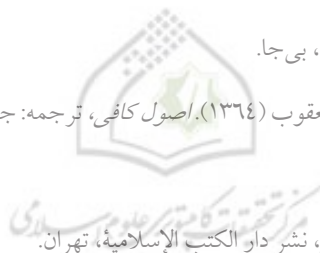
————— (۱۳۸۴ الف). «خداشناسی فطری (ادله و شبهات)»، در: قیاسات، ش ۳۶، ص ۷۵-۱۰۴.

————— (۱۳۷۳). «نگاهی به عالم ذر»، در: کیهان اندیشه، ش ۵۸، ص ۴۵-۵۷.

————— (۱۳۸۴ ب). «نقد نظریه برهان ناپذیری وجود خدا»، در: قیاسات، ش ۳۵، ص ۱۸۱-۲۰۱.

قزوینی، مجتبی (۱۳۸۹). بیان الفرقان، تعلیقات: سید جعفر سیدان، تحقیق: بخش پژوهشی مدرسه علوم دینی حضرت ولی عصر عجل الله، بی جا.

کلینی رازی، ابی جعفر محمد بن یعقوب (۱۳۶۴). اصول کافی، ترجمه: جواد مصطفوی، نشر کتابفروشی علمیه اسلامی، تهران.



————— (۱۳۶۵). الکافی، نشر دار الکتب الاسلامیه، تهران.

اللیثی الواسطی، علی بن محمد (بی تا). عیون الحکم والمواعظ، تحقیق: شیخ حسین حسینی بیرجندی، نشر دار الحدیث، بی جا.

مجلسی، محمدباقر (۱۴۰۴). بحار الأنوار، مؤسسه الوفاء، بیروت.

محقق داماد، میر محمدباقر (۱۴۰۳). التعلیقه علی اصول الکافی، تحقیق: سید مهدی رجائی، نشر الخیام، قم.

مطهری، مرتضی (۱۳۹۰). مجموعه آثار، جامعه و تاریخ، انتشارات صدرا، تهران - قم، ج ۲.

————— (۱۳۸۹). مجموعه آثار، فطرت، انتشارات صدرا، تهران - قم، ج ۳.

————— (۱۳۸۹). مجموعه آثار، توحید، انتشارات صدرا، تهران - قم، ج ۴.

————— (۱۳۹۰). مجموعه آثار، اصول فلسفه و روش رئالیسم، انتشارات صدرا، تهران - قم، ج ۶.

۱۴۴ ————— بررسی تطبیقی خداشناسی فطری از دیدگاه شهید مطهری و مکتب تفکیک مطهری

————— (۱۳۹۰). مجموعه آثار، فلسفه تاریخ، انتشارات صدرا، تهران، ج ۱۵.

ملکی میانجی، محمدباقر (۱۳۷۸). توحید الإمامیه، ترجمه: محمد بیابانی اسکویی، سید بهلول سجادی، مؤسسه نبأ، تهران.

مفید، محمد بن محمد بن نعمان (شیخ مفید) (۱۴۱۳ الف). تصحیح الاعتقاد، انتشارات کنگره جهانی شیخ مفید، قم.

————— (۱۴۱۳ ب). المسائل السرویة، نشر المؤتمر العالمی للشیخ المفید، قم.

هاشمی، حسین (۱۳۷۸). «مطهری و فطرت در قرآن»، در: پژوهش‌های قرآنی، ش ۱۷-۱۸، ص ۳۰-۵۵.



تماشاگه راز، پژوهش‌نامه اندیشه‌های استاد مرتضی مطهری