

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

Akram Ashabi*

Abstract

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

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

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

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

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



Copyright © 2018, This is an Open Access article. This work is licensed under the Creative Commons Attribution 4.0 International License. To view a copy of this license, visit <http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/> or send a letter to Creative Commons, PO Box 1866, Mountain View, CA 94042, USA.

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

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

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

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

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

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

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

Bibliography

- Afzali, Muhammad Reza (1388), *Suroushe Aseman*, Qom: Markaze al-Mustafa Press [In Persian].
- Ahmadi Saadi, Abbas (1384), "Daramadi bar Nazariye Fitrat", *Pajuhesh Nameye Falsafeye Din*, no. 1 [In Persian].
- Ahmadi, Ali Asghar (1362), *Fitrat: Bonyad Rawanshenasi Islami*, Tehran: Amir Kabir [In Persian].
- Ali b. Abi Taleb (1388), *Nahjolbalaq*, trans. H. Ansarian, Qom: Dar al-Irfan [In Persian].
- Al-Jawhari, Ismail b. Hammad (1399), *Taj al-Lughat va al-Sihhah al-Arabiyya*, Beirut: Dar al-Ilm lilmullayin [In Persian].
- Arwane, Behzad and Muhammad Davoodi (1390), "Tahlil va Barresi Fitrat dar Athar Shahid Muttahari", *Faslnameye Marefate Kalami*, no. 1 [In Persian].
- Barbour, Ian (1374), *Ilm va Din*, trans. B. Khorram Shahi, Tehran: Markaz Pub. [In Persian]
- Foroughi, Muhammad Ali (1344), *Seyre Hikmat Dar Uroupa*, vol. 1, Tehran: Zawwar [In Persian].

- Ibn Arabi, Muhiy al-Din (n.d.), *al-Futuhat al-Makiyya*, 4 vol., Beirut: Dar al-Ihya al-Torath al-Arabi [In Persian].
- Majlisi, Muhammad Baqer (1403), *Bihar al-Anwar*, Beirut: Dar al-Ihya al-Torath al-Arabi [In Persian].
- Mulawi, Jalal al-Din Muhammad (1377), *Diwane Shams*, ed. Badie al-Zaman Furouzanfar, Tehhran: Naghme [In Persian].
- Mulawi, Jalal al-Din Muhammad (1379), *Mathnawiye Manawi*, Reynold A. Nicholson (ed.), Tehran: Dustan [In Persian].
- Mulawi, Jalal al-Din Muhammad (1399), *Fihe Ma Fih*, Tehran: Negah [In Persian].
- Musaffa, Muhammad Jaafar (1387), *Ba Pire Balkh*, Tehran: Parishan [In Persian].
- Muttahari, Morteza (1372), *Fitrat*, Tehran: Sadra [In Persian].
- Muttahari, Morteza (1373), *Jame'e va Tarikh*, Tehran: Sadra [In Persian].
- Muttahari, Morteza (1383), *Falsafeye Tarikh*, vol. 4, Tehran: Sadra [In Persian].
- Muttahari, Morteza (1387), *Islam va Muqtaziyate Zaman*, vol. 1, Tehran: Sadra [In Persian].
- Muttahari, Morteza (1392), *Insan Shenasi Dar Quran*, Tehran: Sadra [In Persian].
- Naqibzadeh, Mir Abd al-Hossein (1375), *Daramadi be Falsafe*, Tehran: Tahoori [In Persian].
- Nasri, Abdullah (1372), *Mabaniye Insan Shenasi Dar Quran*, Tehran: Fayze Kashani [In Persian].
- Popkin, Richard and Avrum Stroll (1369), *Koliyate Falsafe*, Tehran: Hikmat [In Persian].
- Pournamdariyan, Taqi (1396), *Ramz va Dastanhaye Ramzi Dar Adabe Farsi*, Tehran: Agah [In Persian].
- Qaramaleki, Ahad F. (1383), *Ostad Muttahari va Kalam Jadid*, Tehran: Pajuheshgah Farhang va Andisheye Islami [In Persian].
- Sharif, Miyan Muhammad (1365), *Tarikhe Falsafa Dar Islam*, Tehran: Markaze Daneshgahi [In Persian].
- Subhani, Jaafar and Muhammad Rezayi (1384), *Andishe 1*, Qom: daftare Maaref Pub [In Persian].
- Tabataba'I, Muhammad Hosein (1372), *Usoole Falsafe va Rawesh Realism*, vol. 2 and 5, Commentary by M. Muttahari, Tehran: Sadra [In Persian].
- Tillich, Paul (1375), *Puyayi Iman*, trans. H. Norouzi, Tehran: Hikmat [In Persian].
- Trigg, Roger (1382), *Didgahayi Darbareye Seresht Adami*, trans. S. Meythami et al., Tehran: IHCS Press [In Persian].
- Waezi, Ahmad (1394), *Insan az Didgahe Islam*, Tehran: Samt Press [In Persian].
- Zamani, Karim (1399), *Sharhe Mathnawi*, Tehran: Ittelaat [In Persian].

نگاهی تطبیقی به نظریه فطرت در اندیشه مولانا و مرتضی مطهری

سیده اکرم اصحابی*

چکیده

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

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

۱. مقدمه

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

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

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



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

در طول تاریخ اندیشه بشری، بحث درباره فطرت مناقشات زیادی را به‌هم‌راه داشته است. مبحث فطرت سنگ زیرین و گوهر مباحث انسان‌شناسی است که با حذف آن کل ساختمان این دانش فرومی‌ریزد و لذا می‌توان فطرت را ام‌المعارف مسائل انسانی دانست. در مورد این‌که آیا انسان دارای فطرت و گرایش‌های ذاتی است یا فاقد آن دو نظریه مطرح شده است: نظریه اول قائل به نفی فطرت و گرایش ذاتی درون انسان است. امیل دورکیم و ژان پل سارتر از طرفداران این مکتب‌اند. به‌نظر دورکیم، جامعه و محیط فرد را می‌سازد و هیچ نامی از اصالت فطری انسانی نمی‌برد. سارتر گرچه جبر اجتماعی دورکیم را قبول ندارد، تمایلات فطری به‌سوی خیر و شر را نمی‌پذیرد و احساسات را ساخته اعمال ما می‌داند. نظریه دوم بر مبنای تمایلات فطری یا درون‌ساختاری بنا شده است (نصری ۱۳۷۲: ۱۶۱).^۱

در این مقاله به دیدگاه عارف نام‌دار، مولوی، و اندیشمند معاصر، مرتضی مطهری، درباره فطرت می‌پردازیم که هر دو به حوزه اندیشه فلسفی و عرفانی اسلام تعلق دارند. مسئله اصلی مقاله این است که امور فطری در اندیشه هر دو اندیشمند ملهم از دین اسلام است. آن‌ها هر دو برای امور فطری منشأ الهی قائل‌اند. وجود انسان میدان تعارض امور فطری با نیروهای نفسانی و شهوانی وجود اوست، لذا همواره درگیر تعلقات مادی است و آرزوی بازگشت به منشأ الهی خود را دارد و تنها زمانی آرام می‌گیرد که از دام هوس‌ها و تعلقات رها شود و به فطرت الهی خود برگردد. با وجود اشتراک در مبادی که آموزه‌های اسلامی است، هر کدام از این دو متفکر روش‌های متفاوتی برگرفته‌اند؛ مولوی از روش کشف و شهودی و نیز تفسیر و مطهری از روش فلسفی و استدلالی بهره گرفته است؛ اما به‌نحو جالب‌توجهی نتایجی که آن‌ها از کارشان گرفته‌اند یک‌سان و مشابه است. هم‌چنین، نظریه مطهری از جهت تفصیل جزئی‌نگری بیش‌تری دارد و واجد تقسیم‌بندی تحلیلی است که خصوصیت روش فلسفی است. مقایسه این دو متفکر از این جهت ارزش‌مند است که هر دو تفکر مفصلی درباره فطرت داشته‌اند و مقایسه آن‌ها نشان می‌دهد که این اندیشه‌ها چه کارکردی دارند و در عین حال دیده می‌شود که لب مطلب و منشأ آن‌ها آموزه‌های اسلامی است.

۲. نظریه فطرت در اندیشه اسلامی

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

تازمانی که انسان سرگرم اشتغالات دنیوی و تعلقات اجتماعی است تمایلات فطری وجودش تحت تسلط این امور قرار می گیرد و انسان از خود اصیل و واقعی خود دور می افتد و به نوعی از خودبیگانه می شود. در اسلام آن را انحراف از فطرت می نامند. وقتی انسان از عوامل درونی ای مانند نفس اماره و عوامل بیرونی ای مانند شرایط محیطی و اجتماعی تأثیر می پذیرد از فطرت اولیه اش انحراف می یابد. برای این که انسان به خود برگردد نیاز به الگویی دارد تا راه را به او نشان دهد. در این مسئله، بین صاحب نظران اختلاف است. در دین اسلام برای این که انسان به فطرت خود یا همان خود اصیلش برگردد باید از الگوهایی که خداوند برای او مشخص کرده است کمک بگیرد. این الگوها در درجه اول انبیا و اولیای الهی، بالخصوص وجود مبارک خاتم الانبیا، هستند. خداوند در مورد پیامبر اکرم (ص) می فرماید: «لقد کان لکم فی رسول الله اسوه حسنه» (احزاب: ۲۱). به عبارتی، این آیه می فرماید که انسان اسلام رسول خداست و اسلام نیز دین فطرت و از این رو محمد (ص) انسان فطری است.

در آیه ۳۰ سوره روم خداوند می فرماید: «پس روی خود را متوجه آیین خالص پروردگار کن. این فطرتی است که خداوند انسان ها را بر آن آفریده، در آفرینش الهی

دگرگونی نیست. این است آیین استوار، ولی بیش تر مردم نمی دانند. خداوند در این آیه انسان را دارای فطرتی می داند که دین نیز براساس آن فطرت آفریده شده است. پس در اسلام، قوانین برای برگشت به فطرت و اصل خود داده شده است. هر امر و نهی اسلام دقیقاً مبتنی بر یک یا چند ویژگی فطری بشری است؛ یعنی دستورات اسلامی دقیقاً منطبق بر مسیر شکوفایی فطرت بشری است (احمدی ۱۳۶۲: ۱۸۰).

۳. فطرت در اندیشه جلال‌الدین محمد مولوی بلخی

مولوی مقام انسان را از جانب خداوند مقامی والا توصیف می کند، چراکه به تعبیر قرآن، خداوند از روح خود در او دمیده است. «ثم سوی و نفخ فیه من روحه» (سجده: ۹). مولوی رابطه خدا و انسان را آغاز شده از زمان ازل می داند و بر این باور است که عشق بی نهایت خداوند و حضور و تجلی او در میثاق ازلی و با پرسشی بنیادین و هستی آفرین آغاز شده است: «الست بریکم؟» (اعراف: ۱۷۲). این که در ازل چنین میثاقی با انسان بسته شده است همان بنیانی است که سازنده اساس فطرت است. ادبیات خداشناسی در متون عرفانی و صوفیانه و همین طور آثار مولوی دربرگیرنده شواهد و نمونه‌هایی است که از جست‌وجو و آرزوی پایان‌ناپذیر دست‌یابی انسان به خدا و درپی آن احتیاج، نیاز، و عبادت انسان حکایت می کند (دیباچی ۱۳۸۴: ۴-۱۴). آیه «الست بریکم»، آیه میثاق، به نکته ظریفی اشاره می کند و آن این که طرح چنین پرسشی از جانب خداوند که با نهایت لطف به بنده هم‌راه است امکان سردرگمی، نومیدی، عجب، و گسست میان بنده و خدا را از میان برده است. به عبارت دیگر، گرچه خداوند با عشق ازلی خود در فطرت انسان‌ها حضور دارد و لذا انسان وابستگی وجودی به او دارد، به جهت امور دنیوی و اشتغالات مادی از اصل خود دور افتاده است و لذا احساس بی‌قراری و غم و اندوه دارد. مولوی در کتاب فیه ما فیه درمورد آیه میثاق و میزان اثرگذاری بر انسان‌ها در شناخت خدا در این عالم می گوید:

ارواح در آن عالم در حضرت حق بودند که الست بریکم؟ قالوا: بلی و غذا و قوت ایشان کلام حق بود بی حرف و صوت. چون بعضی را به طفلی آوردند، چون آن کلام را بشنوند، از آن احوال یادش نیاید و خود را از آن کلام بیگانه بیند و آن فریق محجوبان‌اند که در کفر و ضلالت به کلی فرورفته‌اند و بعضی را پاره‌ای یاد می آید و جوش و هوای آن طرف در او سر می کند و آن مؤمنان‌اند و بعضی چون آن کلام می شنوند، آن حالت در نظر ایشان چنان که در قدیم بود پدید می آید و حجاب‌ها به کلی برداشته می شود و در آن وصل می پیوندند و آن انبیا و اولیائند (مولوی ۱۳۹۹: ۶۹-۷۰).

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

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

آن صفای آینه وصف دل است صورت بی‌صورت بی‌حد غیب
صورت بی‌صورت بی‌متها را قابل است ز آینه دل تافت بر موسی زجیب

(مولوی ۱۳۷۹: دفتر اول، ۳۴۹۹-۳۵۰۰)

برترند از عرش و کرسی و خلا ساکنان مقعد صدق خدا
صد نشان دارند و محو مطلق‌اند چه نشان بل عین دیدار حق‌اند

(همان: دفتر اول، ۳۴۹۵، ۳۵۱۳)

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

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

(همان: دفتر اول، ۴)

این نی نماد انسان تنها و جدا افتاده از فطرت خود است. نیستانی را یاد می‌کند که زمانی در آن ریشه داشته و از طریق این ریشه به کل نیستان متصل و به بزرگی آن بوده است. نیستانی که انسان از آن دور افتاده است در فلسفه مولوی بهشت سستی دارای باغ‌ها و نهرها نیست، بلکه اقلیم یکتای ربوبیت خداوند است (شریف ۱۳۶۵: ۳۳۳). مولوی انسان را در بدو خلقت وابسته به عالم ربوبی می‌داند. عالم ربوبی همان نیستان است که از او جدا افتاده است و لذا از دوری این نیستان سخن‌ها می‌گوید. در نظر وی، اکنون این انسان از ریشه و فطرت خود به دور افتاده، آواره و سرگردان، بی‌خانه، و بی‌وطن است. راز بی‌قراری و ناآرامی انسان در طبیعت، که بسیاری از عرفا و حکیمان الهی در صدد رمزگشایی آن برآمده‌اند، همین بیگانه‌بودن او از این عالم است؛ وجود حالتی هم‌چون اضطراب، آرزواندیشی، مرگ‌اندیشی، خیال‌پردازی، و حتی غم و اندوه نشانه‌هایی از میل انسان به پیوستن به بی‌نهایت و خارج شدن از این حصار تنگ مادی است.

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

مادر تو بط آن دریا بدست دایهات خشکی بد و دریاپرست
میل دریا که دل تو اندر است آن طبیعت جانت را از مادر است

(مولوی ۱۳۷۹: دفتر دوم، ۳۷۶۷، ۳۷۶۸)

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

من آن روز بودم که اسما نبود نشان از وجود مسما نبود
ز ما شد مسما و اسما پدید در آن روز کان‌جا من و ما نبود
به بت‌خانه رفتم به بت‌خانه در در او هیچ رنگی هویدا نبود
به عمدا شدم بر سر کوه قاف در آن‌جا جز جای عنقا نبود
به کعبه کشیدم عنان طلب در او مقصد پیر و برنا نبود
سوی منظر قاب قوسین شدم در آن بارگاه معلی نبود
نگه کردم اندر دل خویشتن در آن‌جاش دیگر آن‌جا نبود

(مولوی ۱۳۷۷: ۲۵۸-۲۵۹)

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

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

هم‌چو میل کودکان با مادران سر میل خود نداند در لبان
جزء عقل این از آن عقل کل است جنبش این سایه زان شاخ گل است
سایه‌اش فانی شود آخر در او پس بداند سر میل و جست‌وجو

(مولوی ۱۳۷۹: دفتر چهارم، ۳۶۴۱، ۳۶۴۳-۳۶۴۴)

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

روح می‌بردت سوی چرخ برین سوی آب و گل شدی در اسفلین
خویشتن را مسخ کردی زین سفول ز آن وجودی که بدان رشک عقول

(مولوی ۱۳۷۹: دفتر اول، ۵۳۷-۵۳۸)

حرکت اصیل انسان حرکت در روح معنویت و فطرت خویش است، حرکت در شکوه و زیبایی و اوج است، اما هستی انسان تحت تأثیر امور مادی و دل‌بستگی‌های اجتماعی و محیطی به کلی دگرگون و انسان از فطرت خود بیگانه می‌شود و چه‌بسا دچار حرمان و اندوه شود. حتی حضرت آدم نیز دچار ذلت و خواری شد، اما چون ذاتی او نبود، او که مثل ابلیس ذاتاً ناپاک نبود، توبه کرد و توبه او نیز پذیرفته شد. حال انسانی که میل فطری به خدا و عشق به او دارد اکنون آلتی است در دست دیگران و در دام خواهش‌های مادی و دنیایی گرفتار شده است و تنها اسباب سرگرمی جامعه و اطرافیان را فراهم می‌آورد.

می‌توان نتیجه گرفت مولوی منشأ فطریات انسانی را از عوالم دیگر و از ناحیه خداوند می‌داند و برای انسان شأن والایی قائل است که در آیات قرآن تحت عنوان نفخه الهی از آن

یاد می‌شود. از طرف دیگر، انسان دارای گرایش‌های غریزی و خواهش‌های جسمانی است که می‌تواند از او چهره‌ای کریه بسازد. بنابراین، او انسان را دارای دو جنبه از وجود می‌داند: وجود عالی، و وجود خاکی و این دنیایی. مولوی، هم‌چون دیگر عرفا، از آیه میثاق برداشت خداشناسی فطری می‌کند و عالم قبل از این عالم را همان نیستانی می‌داند که استعاره از عالم ربوبی خداوند است. او به ویژگی‌های فطری انسان هم‌چون حقیقت، آزادی، عظمت، عشق، و غیره اشاره می‌کند و هشدار می‌دهد که تا وقتی انسان گرفتار تعلقات و وابستگی‌های مادی است، تازمانی که خود مجازی مانع از رشد امیال فطری اوست و عوامل محیطی او را گرفتار می‌کند، نمی‌تواند به اصل و فطرت خود بازگردد. در ادامه، به بررسی داستان‌هایی از مثنوی می‌پردازیم که بیان‌گر دو نیروی درونی وجود انسان و تقابل و کش‌مکشی است که همواره بین آن دو وجود دارد.

مولوی، در نخستین داستان مثنوی، داستان شاه و کنیزک را بیان می‌کند. درون‌مایه این داستان اعتراف بر پذیرش عشق انسانی و زمینی و مقدمه‌ساختن آن برای عشق الهی و عرفانی است. روزی پادشاهی نیرومند که دین و سیاست را با خود یک‌جا دارد اما هرگز عشق را تجربه نکرده است به شکار می‌رود و در هنگام بازگشت کنیزی می‌بیند و به او دل می‌بازد و خریداری‌اش می‌کند. وقتی کنیز به باغ شاه می‌رسد بیمار می‌شود. شاه پزشکان را از سراسر کشور جمع می‌کند و برای درمان کنیز پادشاه بزرگی در نظر می‌گیرد. در میان پزشکان حکیمی کنیزک را درمان می‌کند. حکیم متوجه می‌شود که کنیزک عاشق زرگری در شهر سمرقند شده است؛ لذا به دستور شاه آن زرگر را می‌آورند. کنیزک سلامتی‌اش را به دست می‌آورد و چند وقتی را با طلافروش به خوشی می‌گذراند تا این‌که به دستور پادشاه حکیم دارویی به زرگر می‌دهد تا بخورد. زرگر با خوردن آن دارو بیمار و زرد می‌شود و لذا از چشم کنیزک می‌افتد. پس از مرگ زرگر دیگر مانعی در رسیدن پادشاه به کنیزک وجود ندارد؛ لذا آن دو به وصال هم می‌رسند و قصه به پایان می‌رسد. مولوی در این داستان شاه را نماد شکوه و عظمت و حقیقت می‌داند و کنیزک را نماد آزمندی و حرص و طمع انسانی که به دنبال هوی و هوس‌هاست (نام‌داریان ۱۳۶۰: ۱۳۰). او می‌گوید عشق پادشاه به کنیزک عشق مادی و نوعی بیماری است و شاه به جایی می‌رسد که جز عشقش چیزی نمی‌بیند. او دیگر خود را نمی‌بیند و محو معشوق می‌شود. او عجب و غرور و برتری‌اش را کنار می‌گذارد تا بالأخره به معشوقش می‌رسد. پس، وجود انسان مسئله‌ای ندارد، فطرت انسان بر شکوه و حقیقت و آزادی است، اما خواستن او و تعلقات او موجب دوری‌اش از وجود

نگاهی تطبیقی به نظریه فطرت در اندیشه مولانا و مرتضی مطهری (سیده اکرم اصحابی) ۱۳

اصیل خود می‌شود، که سبب این نوع تعلقات را به صورت زرگر می‌بینیم. اگر پادشاه این همه آزمندی و خواسته نداشت، این همه رنج و غم و اندوه و بیماری برای او پیش نمی‌آمد. سرانجام با مردن زرگر شاه به اصل خود بازمی‌گردد و رنج و بیماری هم در او خاتمه می‌یابد (مصفا ۱۳۸۷: ۲۳). شاه بعد از رسیدن به حقیقت می‌گوید:

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

(مولوی ۱۳۷۹: دفتر اول، ۹۷)

یعنی ای طیب الهی دیدار تو پاسخ هر سؤالی است و بی‌چون و چرا مشکل من به دست تو حل خواهد شد (زمانی ۱۳۹۸: ۱۳۴). این داستان عرفانی به خوبی می‌تواند با فطرت انسان در نگاه شهید مطهری که حکایت از استعدادها و خواسته‌های معقول و گرایش‌های معنوی انسان دارد مطابقت کند و مبارزات بی‌امان دو دسته از گرایش‌های وجود انسان را به نمایش بگذارد. مولوی برخلاف بسیاری عرفا که راه رسیدن به حقیقت را تنها در غلبه بر هواهای نفسانی می‌دانند و توصیه به تزکیه نفس و طهارت باطن دارند و چنین چیزی مستلزم ترک دنیا و گوشه‌گیری است به هر دو جنبه وجود انسان نظر دارد. مولوی رهبانیت و خرقه‌پوشی و بریدن از زندگی اجتماعی را مخالف اسلام می‌داند (پاپکین ۱۳۶۹: ۲۶).

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

(مولوی ۱۳۷۹: دفتر ششم، ۴۹۴)

در نگرش مولوی، تعبیر بدبینانه‌ای از انسان وجود ندارد. او در داستان‌هایش نفس انسان را به سوی خیر و شکوه و زیبایی می‌داند. در داستان‌های مولوی انسان با فطرت پاک انسانی متولد می‌شود، گرچه همواره در معرض خطرهای خود مجازی، که گاهی از آن تحت عنوان عقل جزئی یاد می‌کند، از اصل خود منحرف و حتی دچار مسخ فطرت هم می‌شود، تاجایی که دیگر نمی‌توان بر او تأثیر گذاشت و هیچ راهی برای بازگشت او به مسیر اصلی وجود ندارد.

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

آن نصوص از ترس شد در خلوتی روی زرد و کبود از خلوتی
پیش چشم خویش او می دید مرگ سخت می لرزید بر خود هم چو برگ

(همان: دفتر پنجم، ۲۲۵۴-۲۲۵۵)

وقتی نصوص در این حالت قرار می گیرد دیگر آزمندی و شهوت و حرص او از بین رفته است، یعنی زمانی که خود و متعلقانش زائل می شود. وقتی به هوش می آید اعلان می کند که جواهر پیدا شده است و جست و جو متوقف می شود.

نوبت جستن اگر در من رسد وه که جان من چه سختی ها کشد

(همان: دفتر پنجم، ۲۲۵۸)

چون که هوشش رفت از تن آن زمان سر او با حق بیبوست از نهران
چون تهی گشت و خودی او نماند باز جانش را خدا در پیش خواند
جان به حق پیوست چون بی هوش شد موج رحمت آن زمان در جوش شد
چون که جانش وارheid از ننگ تن رفت شادان پیش اصل خویشتن

(همان: دفتر پنجم، ۲۲۷۵-۲۲۷۹)

اگر حمامی نقش بازی نمی کرد و امیال و شهواتش را کنار می زد و هستی اصیل خود را نشان می داد به چنین عاقبتی گرفتار نمی شد و این همه رنج و عذاب را تحمل نمی کرد. در این ماجرا هم می بینیم که حقیقت وجود انسان که روح و جان اوست در بند امور مادی و جسمانی شده است و خواسته های جسمانی که موجب قید و بند خود واقعی انسان می شود با بی هوش شدن و بی خود شدن نصوص از او برداشته می شود. تازمانی که این اندیشه ها مثل کنده ای به پای خود اصیل انسان بسته شده اند انسان در بند و اسارت است. در این داستان، نکته مهم آن است که وسعت رنج، دلهره، و بدبختی های ناشی از خود مجازی یا خواسته های پست مادی را با عمق وجود احساس نمی کنیم؛ بنابراین برای این که به اصل خود برگردیم تلاشی نمی کنیم. اگر در شرایط آخرین توبه نصوص قرار بگیریم و خطر را با عمق جان خویش لمس کنیم و از خود و خواسته های مادی تهی شویم، حقیقت ما را به خود می خواند و ما را به اصل پاک خود برمی گرداند (مصفا ۱۳۸۷: ۳۴).

مولوی در داستان مرد شهری و مرد روستایی یا فریفتن روستایی شهری را مرد روستایی را نماد عقل جزئی می گیرد؛ یعنی آن بخش از وجود آدمی که مظهر واقعیت های مادی و حیلہ گری و رندی است و نمی گذارد شخص راحت و براساس فطرت خویش تصمیم

نگاهی تطبیقی به نظریه فطرت در اندیشه مولانا و مرتضی مطهری (سیده اکرم اصحابی) ۱۵

بگیرد و او را وسوسه می‌کند یا می‌تواند جامعه گمراه‌کننده یا همان ظواهر و تجملاتی باشد که انسان را از خود دور می‌کند. داستان به این قرار است که مرد شهری با مرد روستایی آشنا می‌شود. هرگاه روستایی به شهر می‌آمد یک‌سر به خانه شهری می‌رفت و مهمان او می‌شد و به مرد شهری می‌گفت: ای آقا و سرور من، چرا به روستا نمی‌آیی؟

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

(مولوی ۱۳۷۹: دفتر سوم، ۴۱۵، ۴۱۶)

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

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

(همان: دفتر دوم، ۵۰۰)

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

(همان: دفتر دوم، ۴۶۶-۴۶۷، ۴۹۷)

در این داستان، مرد شهری نماینده استعداد‌های نهفته فطری است. مرد شهری در مقابل مرد روستایی می‌گوید که «فطرت خود را رها کن» می‌گوید: نه. مولوی می‌خواهد بگوید اگر کار معنویت را به‌عهده القائنات نفسانی بگذاریم واقعاً مرده‌ایم. وقتی عقل مفید یا فطرت وجود انسان فریفته می‌شود و تحت تأثیر مسائل دیگر قرار می‌گیرد آزادی، قدرت اختیار، و تصمیم عمل از او سلب می‌شود (مصفا ۱۳۸۷: ۳۹). مولوی این داستان را بعد از داستان فیل‌بچگان می‌آورد تا بگوید خواسته‌های مادی‌ای که برای انسان پیش می‌آید و او را از فطرت اصلی و خود واقعی دور می‌کند، یعنی حرص و آز، در ذات انسان ریشه ندارد، بلکه تحت تأثیر جامعه و القائنات محیط و اجتماع است که در انسان راه پیدا می‌کند.

جان همه روز از لگدکوب خیال وز زیان و سود وز سود وز خوف زوال
نی صفا می‌ماندش نی لطف و فر نی به‌سوی آسمان راه سفر

(مولوی ۱۳۷۹: دفتر اول، ۴۱۱، ۴۱۲)

در آنجا که می‌گوید جان همه‌روز از لگدکوب خیال این توجه قوه خیال انسان به غیر خدا را تشبیه کرده است به این که جان انسان و به تعبیر بوعلی سینا آن سر باطن دائماً دارد لگدکوب می‌شود. هم‌چنین، مولوی توجه دارد به این که باید بر اندیشه و نیروی خیال فاتق آمد و بر آن مسلط شد، نه این که این نیرو بر انسان مسلط شود.

یکی از هشدارهای مولوی خارج کردن فرد از اسارت جمع است و تکیه و اعتماد به خویشتن. او می‌گوید:

چشم داری تو به چشم خود نگر منگر از چشم سفید بی‌هنر
بی ز تقلیدی نظر را پیشه کن هم به رأی و عقل خود اندیشه کن

(همان: دفتر ششم، ۳۳۴۲، ۳۳۴۴)

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

(همان: دفتر اول، ۴۹۴)

او در مورد نقش اجتماع در غفلت انسان از حقیقت خود داستانی دارد به این مضمون: صوفی با خر خود وارد خانقاه می‌شود. صوفیان به خادم خانقاه می‌گویند تا برود خر صوفی را بفروشد تا با پولش سماع صوفیانه برپا کنند. صوفیان هنگام صرف غذا و اشتغال به سماع دسته‌جمعی این عبارت را زمزمه می‌کنند که «خر برفت و خر برفت و خر برفت». آن صوفی هم پرشورتر از بقیه آن را تکرار می‌کند. فردا وقتی می‌داند چه اتفاقی افتاده است می‌گوید: چرا مرا از کید صوفیان باخبر نکردی؟ خادم می‌گوید: دیشب چند بار آمدم و در گوشت گفتم که موضوع از چه قرار است، ولی تو چنان با جمع صوفیان مشغول «خر برفت و خر برفت بودی» که انگار حرف من را نمی‌شنیدی. صوفی گفت نه، چون همه می‌گفتند من هم می‌گفتم.

در داستان مرد بخارایی، مولوی از حاکم بخارا سخن می‌گوید که روزها در کوچه‌ها می‌گردد و خیر و احسان خود را بر کسانی که دریافت استحقاق آن را دارند ایثار می‌کند، اما شرط برخوردار شدن از خیر حاکم که نماد حقیقت است این است که کسی زبان به نیاز نگشاید و از او طلب نکند. منظور مولوی در این داستان این است که نباید حقیقت را طلب کرد، چون در وجود و فطرت او قرار دارد. مولوی در این داستان می‌گوید که ما با خواسته‌های مادی و حیوانی خود محصور شده‌ایم و در این تلاش و تقلا زندگی از رسیدن به فطرت وجودمان که فطرت خیر و حقیقت است بازمانده‌ایم. فقط درسایه مرگ و

نیستی و کنارگذاشتن از خواسته‌های دانی و تعلقات مادی است که فطرت انسان حاصل می‌شود. تلاش او از طریق خود مجازی اوست؛ در نتیجه، زمانی که این خود در وجود او می‌میرد، حقیقت وجود او خود را نشان می‌دهد (مصفا ۱۳۸۷: ۸۸).

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

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

(مولوی ۱۳۷۹: دفتر ششم، ۳۶۳۵-۳۶۳۶)

شه‌زادگان، برخلاف میل پدر، به قلعه‌ای که نباید می‌روند.

اندر آن قلعه خوش ذات‌الصور پنج در در بحر و پنجی سوی بر
پنج از آن چون حس سوی رنگ و بو پنج از آن چون حس باطن رازجو

(همان: دفتر ششم، ۳۷۰۵)

قلعه با پنج حس ظاهری و پنج حس باطنی با دنیای بیرون در ارتباط است، یا از طریق آن‌ها دنیا را می‌نگرد. کسی که با پنج حس ظاهری دنیا را می‌نگرد در واقع در جست‌وجوی خوشی و لذت زندگی است و ارتباطش با زندگی و ادراکش از آن ارتباط و ادراکی مادی، سطحی، و خشک است؛ ولی کسی که از طریق پنج حس باطنی با زندگی در ارتباط است به دریای حقیقت می‌رسد و به فطرت خویش واصل می‌شود. در ادامه داستان، شه‌زادگان بعد از ورود به قلعه اسیر نقش‌های آن می‌شوند «و می‌شدند از سو به سو خوش بی‌قرار» که کنایه از زندگی مادی و لذت‌آلوده انسان‌هاست. بعد از این که انسان به نقش‌ها و تصاویر عادت می‌کند، دیگر نمی‌تواند به معرفت فطری خویش توجه کند و شناخت به خیر و حقیقت در او ضعیف می‌شود. شخص از تصاویر قلعه، یعنی تصاویر ذهنی خود، بت می‌سازد و چنان مسحور آن می‌شود که دیگر از کیفیت عشق و کیفیت باده‌ای که در وجود فطری خویش دارد محروم می‌شود. انسان دیگر معنویت را درک نمی‌کند و به جای آن که به

خواست‌های معنوی فکر کند اشتباهاً به تصاویر و نقش‌هایی که ذهن تحت تأثیر القای جامعه دارد خو می‌کند. در رسیدن به حقیقت، هر تصویری می‌تواند وسیله‌ای اشتباه تلقی شود، چون در رسیدن عاشق به معشوق اصولاً نباید هیچ وسیله‌ای باشد.

ای تو در پیکار خود را باخته	دیگران را تو ز خود نشناخته
تو به هر صورت که آیی بیستی	که منم این والله آن تو نیستی
یک زمان تنها بمانی تو ز خلق	در غم و اندیشه مانی تا ز خلق
این تو کی باشی که تو آن اوحدی	که خوش و زیبا و سرمست خودی
مرغ خویشی صید خویشی دام خویش	صدر خویشی فرش خویشی بام خویش
جوهر آن باشد که قائم با خود است	آن عرض باشد که فرع او شده‌ست
گر تو آدم‌زاده‌ای چون او نشین	جمله ذریات را در خود بین
چیست اندر خم که اندر نهر نیست	چیست اندر خانه کاندر شهر نیست
این جهان خم است و دل چون جوی آب	این جهان چهره است و دل شهری عجاب

(همان: دفتر چهارم، ۸۰۳-۸۱۰)

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

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

(همان: دفتر ششم، ۳۶۵۹)

و نیز:

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

(همان: دفتر ششم، ۳۹۱۳-۳۹۱۴)

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

مولوی در مورد نقش پیامبر اسلام در تلاش برای بازگرداندن انسان به فطرت اصیلش می‌فرماید: تا بخواهم این نفس‌های سرکش را رام کنم از این نفس‌های ستورمانند لگدهای بسیار می‌خورم، چنان‌که نبی اکرم (ص) در راه اصلاح نفوس آزار بی‌شماری دید. هرکجا تربیت‌کننده‌ای یافت شود ناگزیر باید لگدهای افراد نادان و سرکش را تحمل کند. به‌ناچار بیش‌تر بلاها نصیب پیامبران می‌شود، چنان‌که در روایتی آمده است: شما ستورانی هستید که بد و ناهموار می‌روید. اینک به حرکت نفس گرم من راهوار و تیزرو شوید. اگر به اطاعت انبیا و اولیا درآیید، بنده حضرت حق می‌شوید که شاه وجود است. ای مرکب‌های گریزان از تربیت، پروردگار در مورد هدایت شما به من چنین امر کرده است که به آنان بگویید بیایید بیایید. مولوی می‌گوید هر روحی تا اندازه‌ای معین یا به‌طریقی خاص می‌تواند درک حقیقت کند. کسانی هم هستند که از شنیدن تعالوا به‌جای آن‌که به‌سوی حق بیایند گریزان می‌شوند (افضلی ۱۳۸۸: ۱۴۶).

نفس‌ها را تا مروض کرده‌ام	زین ستوران بس لگدها خورده‌ام
هر کجا باشد ریاضت باره‌ای	از لگدهایش نباشد چاره‌ای
لاجرم اغلب بلا بر انبیاست	که ریاضت‌دادن خامان بلاست
سکسکانید از دمم یرغا شوید	تا یواش و مرکب سلطان شوید
قل تعالوا تعالوا گفت رب	ای ستوران رمی‌سده از ادب
گر نیابند ای نبی غمگین مشو	زان هردو بی‌تمکین تو پراز کین مشو

(مولوی ۱۳۷۹: دفتر چهارم، ۲۰۰۷-۲۰۱۲)

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

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

۴. فطرت در دیدگاه مرتضی مطهری

استاد مطهری فطرت را به دو معنای عام و خاص به کار می‌برد: معنای خاص آن که در آیه ۳۰ سوره روم هم آمده است فطرت توحیدی است، یعنی توانایی ذاتی در شناخت و گرایش به خدا؛ فطرت در معنای عام مجموعه ویژگی‌هایی است که به طور بالقوه در انسان وجود دارد. وی می‌نویسد: «فطرت در انسان یک امر بالفعل نیست، به معنی یک امر بالقوه است که بذرش در انسان‌ها نهاده شده و قابل پرورش یافتن است» (مطهری ۱۳۸۸: ۲۵۲). مطهری امیال و گرایش‌های فطری درون انسان را مربوط به روح انسان می‌داند. وی انسان را دارای گرایش فطری واحدی می‌داند و می‌گوید: «از نظر عرفا، و حق همان است، انسان یک فطرت اصلی بیش‌تر ندارد و همه آن فطرت‌های دیگر از این‌جا منشعب می‌شوند» (همان: ۲۵۹).

مقصود استاد مطهری از فطرت اصیل همان گرایش فطری انسان به کمال مطلق یا ذات واحدی است که مبدأ همه کمالات است. همین سودای کمال داشتن و از نقص‌گریز داشتن انسان را به تکاپو وامی‌دارد و مطهری در آثار خود بارها به این موضوع یعنی کمال‌طلبی اشاره می‌کند. در جایی می‌گوید: «انسان آن‌چنان موجودی است که نمی‌تواند عاشق محدود باشد؛ نمی‌تواند عاشق فانی باشد؛ نمی‌تواند عاشق شیئی باشد که به زمان و مکان محدود است. انسان عاشق کمال مطلق است» (مطهری ۱۳۷۳: ۹۵). وی در موضعی دیگر بیان می‌کند: انسان به هر کمالی برسد باز کمال بالاتر را می‌طلبد؛ زیرا هر کمالی از یک جهت کمال است و از جهت دیگر نسبت به کمال بالاتر از خود نقص؛ بنابراین از آن‌جاکه هر کمالی خواسته فطرت کمال‌گرای انسان است فطرت توقف بر آن را جایز نمی‌داند و لذا کمال بالاتر را می‌طلبد؛ بنابراین، انسان تا به کمال مطلق نرسد که مقتضای فطرت اوست هم‌چنان بی‌قرار و ناآرام است. وقتی فطرت کمال‌طلب انسان ظهور کمال را نمی‌یابد احساس پوچی کامش را تلخ می‌کند (مطهری ۱۳۷۸: ۵۸).

مطهری امور فطری را دووجهی می‌داند: هم مربوط به شناخت و هم مربوط به دل و احساسات. به تعبیری امور فطری هم بعد ادراکی دارند و هم از جنس میل و تمایل‌اند و همه فطریات (ادراکی و احساسی) را از استعدادهای انسانی می‌دانند. وی بر این باور است که اگرچه همه استعدادهای فطری در همه افراد بشر موجود است، بین افراد مختلف دارای شدت و ضعف است. برای مثال، استعداد هنری در یک فرد جوشش و فوران بیش‌تری دارد و در فرد دیگر جوشش و فوران کم‌تر، یا مثلاً استعداد یادگیری در همه افراد

بشر موجود است، ولی در یک فرد، بنابر عللی که مشخص نیست، شدت بیش تری دارد و در شخص دیگر شدت کم تر. البته در اصل فطرت همه با هم برابرند. از آن جاکه همه امور فطری در بدو تولد بالقوه اند، برای تحقق یافتن نیاز به رشد و پرورش دارند، و با شرایط و عوامل تربیتی شکوفا می شوند، گرچه امکان انحراف در آن ها نیز وجود دارد. چنان که علت این که یکی تمایل به هنر دارد و دیگری هیچ گرایشی به هنر از خود نشان نمی دهد در همین تفاوت بروز و ظهور در امیال فطری است. بنابراین، امیال فطری در تشکیل شخصیت انسان نقش اصلی را بازی می کنند و باید با رشد و شکوفایی آگاهانه آن ها را محقق کرد. وی در کنار امور فطری جنبه وجودی دیگری برای انسان قائل است و گرایش های انسان را به دو دسته تقسیم می کند: دسته اول گرایش های غریزی که صد درصد مربوط به جسم است و جنبه زیستی و فیزیولوژیک دارد و انسان در آن با حیوانات شریک است؛ و دسته دوم گرایش هایی که جنبه روحی و روانی دارد و «فطرت» نامیده می شود. از این جهت، انسان هم می تواند به سرحد پستی و حقارت برسد و هم می تواند به گونه ای عظمت و جلال و زیبایی که از ربوبیت الهی سرچشمه می گیرد دست یابد. ایشان منشأ گرایشات را وجود انسان می داند که با استناد به آیات قرآن دو بعد دارد. برای مثال، در آیه ۲۸ سوره حجر آمده است: «فاذا سوئته و نفخت فیه من روحی ففوعوا له ساجدین» (آن گاه که خلقت جسمانی او را تکمیل کردم و از روح خود در آن دمیدم بر او سجده کنید). این آیه نشان می دهد که انسان دو بعد دارد: جسمانی و روحانی. بعد روحانی وجود انسان منشأ امور فطری است و حقیقت وجود انسان به آن است و بعد جسمانی وجود انسان منشأ تمایلات و شهوات و خواسته های مادی است. هم چنین، در آیه دیگری از قرآن می توان به مقام والای انسان دست یافت و معرفت فطری ای که خداوند در وجود انسان به ودیعه گذاشته است: آیه میثاق، که مولوی نیز به آن استناد می کند. در این آیه، خداوند انسان ها را بر خودشان گواه می گیرد، یعنی قبل از این که انسان به این عالم بیاید. «ان اخذ ربک من بنی ادم من ظهورهم ذریتهم واشهدهم علی انفسهم» (اعراف: ۱۷۲). مطهری از این آیه چنین برداشت می کند که انسان در باطن و سرشت درون خود خداگرا و خداشناس است (مطهری ۱۳۹۴: ۱۷۲).

مطهری، پس از این که گرایش های انسان را به دو دسته تقسیم می کند، صحنه زندگی انسان را کش مکش بین این دو دسته امر و گرایش ها می داند و قهرمان مبارزه دو بخش وجود انسان را کسی می داند که قوه انسانی اش بر قوه شهوانی اش غالب شود

(مطهری ۱۳۹۴: ۱۶۱). مطهری در این جا برای رساندن مقصود خود از اشعار مولوی کمک می‌گیرد و می‌گوید که گاهی اوقات انسان خود مجازی وجود خود را با خود حقیقی‌اش اشتباه می‌گیرد، یعنی خودش را نمی‌شناسد و دیگری را به جای خود می‌گیرد (مطهری ۱۳۹۲: ۱۴۶).

در سوره زمر آیه ۱۵، با همین مضمون گفته شده است: «قل ان الخاسرين الذين خسروا انفسهم» (بگو خاسران و زیان‌کاران کسانی هستند که به خود زیان کردند). بنابراین، زمانی انسان به تعادل می‌رسد که بین این دو دسته از مراتب وجود انسان هماهنگی باشد، به این معنا که گرایش‌های عقل و گرایش‌های معنوی وجود حرکت کنند. اما زمانی که انسان از فطرت خود دور می‌شود، وقتی از عوامل درونی‌ای مانند نفس اماره و شهوات و عوامل بیرونی‌ای مانند شرایط محیطی و اجتماعی تأثیر می‌پذیرد، از فطرت اولیه‌اش انحراف می‌یابد. در متون اخلاقی اسلام نیز، چنان‌که اعمال مخالف فطرت مانند گناهان کبیره صورت گیرد، اصرار بر آن‌ها و تکرارشان می‌تواند موجب مسخ انسان و دفن فطرت شود (مطهری ۱۳۷۸: ۱۷۷). در واقع، گناه صغیره است که موجب انحراف از فطرت و تداوم آن موجب مسخ فطرت می‌شود. اما در این حالت هم فطرت از بین نمی‌رود. اگر فطرت انسان‌ها امکان تبدیل شدن داشته باشد و از بین برود و بمیرد مخاطب انسان‌ها کدام بعد انسان خواهد بود؟ پس، فطرت در انسان وجود دارد، اگرچه ضعیف؛ و به همین دلیل است که حضرت موسی (ع) به سراغ فرعون می‌رود تا فطرت او را بیدار کند، زیرا حتی فرعون در درون خود فطرت دارد که خودش آن را به بند کشیده شده است.

از نظر مطهری، فلسفه بعثت انبیا این است که گرد غفلت را که خود فرد بر چهره فطرتش نشانده است بزدایند. پیامبران آمده‌اند تا بگویند فطرت همان گرایش‌های مقدس بشری است که از بعد متعالی وجود انسان سرچشمه می‌گیرد و در صورت ناهماهنگی با شخصیت و شاکله به صورت هرچند ضعیف باقی خواهند ماند؛ اگرچه به سبب عدم رشد و فعلیت هیچ نقشی در صحنه شخصیت انسان بازی نمی‌کنند. بنابراین، مطهری هم‌چون مولوی رسالت انبیا را مراقبت از انسان می‌داند تا از مسیر فطرتش خارج نشود: پیامبران آمده‌اند و اسلام آمده است برای این که مراقب باشد که از این مسیر خارج نشود و تمام دستورات پیامبران برای این است که این موجود همان مسیر فطری و طبیعی خودش را طی کند (مطهری ۱۳۸۸: ج ۴، ۷۸). او می‌گوید: «وجدان مانند هر قوه‌ای از قوای روحانی و جسمانی انسان حالت سلامت دارد و حالت انحراف. در حال انحراف خوب کار نمی‌کند عوضی کار می‌کند» (مطهری ۱۳۸۷: ج ۱، ۴۰۰).

۵. نتیجه گیری

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

در دیدگاه مطهری، فطرت به دو معنای خاص و عام به کار می‌رود و او منشأ همه امور فطری به معنای عام را همان فطرت الهی می‌داند. وی در نهایت تنها یک فطرت اصیل را معرفی می‌کند که کمال مطلق است، چراکه انسان‌ها همواره به دنبال کمال‌اند؛ و از آن‌جا که هر کمالی با نقص همراه است، تنها کمالی می‌تواند متعلق فطرت انسان قرار گیرد که بالاتر از آن کمالی نباشد. از آن‌جا که در این دنیای تنگ مادی نمی‌توان به این کمال دست یافت، انسان همواره در خود دل‌زدگی و بی‌قراری احساس می‌کند. مطهری فطرت کمال‌جوی انسان را دارای شدت و ضعف می‌داند و برای شکوفایی آن عواملی را مؤثر می‌داند که مهم‌ترین آن‌ها پیامبران‌اند. پیامبران می‌توانند نه تنها انسان‌هایی را که از فطرت خود دور شده‌اند، بلکه حتی آن‌هایی را که دچار مسخ فطری شده‌اند نجات دهند، چنان‌که حضرت

موسی (ع) با همین انگیزه به سراغ فرعون می‌رود؛ چراکه فطرت از بین نمی‌رود، لذا جای امید برای بازگشتشان وجود دارد. مطهری انسان را درگیر دو جنبه وجودی، یعنی بعد ملکوتی و بعد خاکی وجودش، می‌داند و تنها زمانی انسان را پیروز میدان می‌داند که بر نفس خود لگام زند و آن را تابع خود حقیقی وجودش کند.

در تطبیق این دو اندیشمند این نتیجه حاصل شد: هر دوی ایشان به‌عنوان متفکر اسلامی، با استناد به آیات قرآن، وجود انسان را دوبعدی می‌دانند. بر این اساس، منشأ امور فطری بعد روحانی و مبدأ گرایش‌های غریزی را بعد جسمانی وجود انسان تشکیل می‌دهد. هر دو متفکر با استناد به آیه میثاق خداشناسی را فطری و متعلق به قبل از آفرینش انسان می‌دانند. هم‌چنین، دوری انسان از مبدأ وجودی‌اش و محصورشدن انسان در دنیای تنگ مادی را سبب تشویش خاطر و غم و اندوه انسان می‌دانند. نکته دیگر تعارض بین دو نیروی وجودی انسان یعنی دو نیروی فطری و شهوانی است که به دلیل دوبعدی بودن وجود انسان است و انسان در صورتی به پیروزی خواهد رسید که امیال را تابع بعد متعالی وجودش کند، چنان‌که در مواردی مطهری برای رساندن مقصود خویش از ابیات مولوی بهره می‌گیرد. نقش مهم پیامبران در ممانعت از انحراف انسان از فطرت و قراردادن انسان در مسیر طبیعت انسانیش از دیگر موارد اشتراک این دو بزرگوار است.

این پژوهش می‌تواند چشم‌اندازی برای تحقیق‌های تطبیقی با دیدگاه‌های انسان‌شناسان غربی درباره ماهیت و ذات اصیل انسان را نیز بگشاید. نتیجه چنین پژوهش‌هایی می‌تواند نخست در روان‌شناسی و سپس در تعلیم و تربیت و نیز اخلاق به‌کار آید.

پی‌نوشت‌ها

۱. برای اطلاع از ادبیات بحث در روان‌شناسی جدید، بنگرید به احمدی ۱۳۶۲.
۲. کالیوه شد یعنی عقل شهری را مات کرد.

کتاب‌نامه

- قرآن کریم.
- آروانه، بهزاد و محمد داودی (۱۳۹۰)، «تحلیل و بررسی فطرت در آثار شهید مطهری»، فصل‌نامه معرفت کلامی، س ۲، ش ۱.
- ابن عربی، محیی‌الدین (بی‌تا)، *الفتوحات المکیه*، ۴ ج، بیروت: دار الاحیاء التراث العربی.

احمدی سعدی، عباس (۱۳۸۴)، «درآمدی بر نظریه فطرت»، پژوهش‌نامه فلسفه دین (نامه حکمت)، دوره ۳، ش ۱.

احمدی، علی اصغر (۱۳۶۲)، فطرت: بنیان روان‌شناسی اسلامی، تهران: امیرکبیر.

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

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

پاپکین، ریچارد و اوروم استرول (۱۳۶۹)، کلیات فلسفه، ترجمه جلال‌الدین مجتوی، تهران: حکمت.

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

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

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

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

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

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

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

طباطبایی، محمدحسین (۱۳۷۲)، اصول فلسفه و روش رئالیسم، ج ۵، پاورقی مرتضی مطهری، تهران: صدرا.

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

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

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

مجلسی، محمد باقر (۱۴۰۳ ق)، بحار الانوار، بیروت: دار الاحیاء التراث العربی.

مصفا، محمدجعفر (۱۳۸۷)، با پیر بلخ، تهران: پریشان.

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

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

مطهری، مرتضی (۱۳۸۳)، فلسفه تاریخ، ج ۴، تهران: صدرا.

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

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

مولوی، جلال‌الدین محمد (۱۳۷۷)، دیوان شمس، تصحیح بدیع‌الزمان فروزان‌فر، تهران: نغمه.

مولوی، جلال‌الدین محمد (۱۳۷۹)، مثنوی معنوی، تصحیح رینولد نیکلسون، تهران: دوستان.

مولوی، جلال‌الدین محمد (۱۳۹۹)، فیه ما فیه، تهران: نگاه.

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

نقیب‌زاده، میرعبدالحسین (۱۳۷۵)، *درآمدی به فلسفه*، تهران: طهوری.
نهج‌البلاغه (۱۳۸۸)، ترجمه حسین انصاریان، قم: دارالعرفان.
واعظی، احمد (۱۳۹۴)، *انسان از دیدگاه اسلام*، تهران: سمت.

- Afzali, Muhammad Reza (1388), *Suroushe Aseman*, Qom: Markaze al-Mustafa Press [In Persian].
- Ahmadi Saadi, Abbas (1384), "Daramadi bar Nazariye Fitrat", *Pajuhesh Nameye Falsafeye Din*, no. 1 [In Persian].
- Ahmadi, Ali Asghar (1362), *Fitrat: Bonyad Rawanshenasi Islami*, Tehran: Amir Kabir [In Persian].
- Ali b. Abi Taleb (1388), *Nahjolbalaqe*, trans. H. Ansarian, Qom: Dar al-Irfan [In Persian].
- Al-Jawhari, Ismail b. Hammad (1399), *Taj al-Lughat va al-Sihhah al-Arabiyya*, Beirut: Dar al-Ilm lilmullayin [In Persian].
- Arwane, Behzad and Muhammad Davoodi (1390), "Tahlil va Barresi Fitrat dar Athar Shahid Muttahari", *Faslnameye Marefate Kalami*, no. 1 [In Persian].
- Barbour, Ian (1374), *Ilm va Din*, trans. B. Khorram Shahi, Tehran: Markaz Pub. [In Persian]
- Foroughi, Muhammad Ali (1344), *Seyre Hikmat Dar Uroupa*, vol. 1, Tehran: Zawwar [In Persian].
- Ibn Arabi, Muhiy al-Din (n.d.), *al-Futuhat al-Makiyya*, 4 vol., Beirut: Dar al-Ihya al-Torath al-Arabi [In Persian].
- Majlisi, Muhammad Baqer (1403), *Bihar al-Anwar*, Beirut: Dar al-Ihya al-Torath al-Arabi [In Persian].
- Mulawi, Jalal al-Din Muhammad (1377), *Diwane Shams*, ed. Badie al-Zaman Furouzanfar, Tehhran: Naghme [In Persian].
- Mulawi, Jalal al-Din Muhammad (1379), *Mathnawiye Manawi*, Reynold A. Nicholson (ed.), Tehran: Dustan [In Persian].
- Mulawi, Jalal al-Din Muhammad (1399), *Fihe Ma Fih*, Tehran: Negah [In Persian].
- Musaffa, Muhammad Jaafar (1387), *Ba Pire Balkh*, Tehran: Parishan [In Persian].
- Muttahari, Morteza (1372), *Fitrat*, Tehran: Sadra [In Persian].
- Muttahari, Morteza (1373), *Jame'e va Tarikh*, Tehran: Sadra [In Persian].
- Muttahari, Morteza (1383), *Falsafeye Tarikh*, vol. 4, Tehran: Sadra [In Persian].
- Muttahari, Morteza (1387), *Islam va Muqtaziyate Zaman*, vol. 1, Tehran: Sadra [In Persian].
- Muttahari, Morteza (1392), *Insan Shenasi Dar Quran*, Tehran: Sadra [In Persian].
- Naqibzadeh, Mir Abd al-Hossein (1375), *Daramadi be Falsafe*, Tehran: Tahoori [In Persian].
- Nasri, Abdullah (1372), *Mabaniye Insan Shenasi Dar Quran*, Tehran: Fayze Kashani [In Persian].
- Popkin, Richard and Avrum Stroll (1369), *Koliyate Falsafe*, Tehran: Hikmat [In Persian].
- Pournamdariyan, Taqi (1396), *Ramz va Dastanhaye Ramzi Dar Adabe Farsi*, Tehran: Agah [In Persian].

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

Qaramaleki, Ahad F. (1383), *Ostad Muttahari va Kalam Jadid*, Tehran: Pajuheshgah Farhang va Andisheye Islami [In Persian].

Sharif, Miyan Muhammad (1365), *Tarikhe Falsafa Dar Islam*, Tehran: Markaze Daneshgahi [In Persian].

Subhani, Jaafar and Muhammad Rezayi (1384), *Andishe 1*, Qom: daftare Maaref Pub [In Persian].

Tabataba'I, Muhammad Hosein (1372), *Usoole Falsafe va Rawesh Realism*, vol. 2 and 5, Commentary by M. Muttahari, Tehran: Sadra [In Persian].

Tillich, Paul (1375), *Puyayi Iman*, trans. H. Norouzi, Tehran: Hikmat [In Persian].

Trigg, Roger (1382), *Didgahayi Darbareye Seresht Adami*, trans. S. Meythami et al., Tehran: IHCS Press [In Persian].

Waezi, Ahmad (1394), *Insan az Didgahe Islam*, Tehran: Samt Press [In Persian].

Zamani, Karim (1399), *Sharhe Mathnawi*, Tehran: Ittelaat [In Persian].

