

فصلنامه علمی - پژوهشی «تحقیقات علوم قرآن و حدیث» دانشگاه الزهراء (ع.ا.س.)

سال پانزدهم، شماره ۱، بهار ۱۳۹۷، پیاپی ۳۷، صص ۱۶۹-۲۰۶

DOI: 10.22051/tqh.2018.17557.1811

بررسی ابعاد فطرت انسان از منظر معارف و حیانی به ویژه نهج البلاغه

حسن رضایی هفتادرا^۱

صفر نصیریان^۲

تاریخ دریافت: ۱۳۹۶/۷/۱۸

تاریخ تصویب: ۱۳۹۶/۸/۲۲

چکیده

فطرت، یکی از مباحث دیرین و مهم انسان‌شناختی است که معانی گوناگونی در علوم منطق، فلسفه، کلام، عرفان و همچنین معارف و حیانی دارد و از منظر هر یک از این علوم، ابعاد متفاوتی را شامل می‌گردد. مقاله پیش‌رو، مسأله ابعاد فطرت را از منظر معارف و حیانی به ویژه نهج البلاغه بررسی می‌کند. بر همین اساس، فطرت به ابعاد هشت‌گانه تقسیم می‌شود: فطرت اولیه، ثانویه، بالفعل، بالقوه،

hrezaii@ut.ac.ir

s.nasirian@ut.ac.ir

۱. دانشیار گروه علوم قرآن و حدیث دانشگاه تهران (نویسنده مسئول)

۲. دانش‌آموخته دکتری مدرسی معارف اسلامی دانشگاه تهران

ادراکی، گرایشی، مشترک و اختصاصی. این ابعاد هشتگانه، دوی‌دو تقسیم یکدیگر هستند. از منظر معارف و حیانی، فطرت اولیه انسان، بلافاصله بعد از تکوین جوهره او شکل می‌گیرد. فطرت ثانویه هم در مرحله تکوین ساحت‌های ترکیبی انسان تکوّن می‌یابد. فطرت بالفعل به آن دسته از ویژگی‌های فطری اطلاق می‌گردد که به صورت فعلی در عوالم پیشین از آن برخوردار شده است. مقصود از فطرت بالقوه هم استعداد‌های انسان هستند که به موجب آن افعال اکتسابی انسان به دست می‌آید. هم‌چنین معارف و حیانی، به دو نوع فطرت ادراکی و گرایشی اشاره دارند که به‌طور متعارف مورد بحث متکلمان بوده است. اما دو بعد دیگر فطرت، از منظر پیش‌گفته، فطرت مشترک و اختصاصی است. فطرت اختصاصی در برابر فطرت مشترک، به ویژگی‌های پیشینی فرد انسان‌ها اشاره دارد که به‌طور اختصاصی از آن‌ها برخوردارند؛ مانند طینت‌های مختلف.

واژه‌های کلیدی: فطرت، ابعاد و انواع فطرت، معارف و حیانی، نهج‌البلاغه.

مقدمه

فطرت یکی از مباحث مهم درباره انسان است که اندیشه‌وران همواره اهتمام جدی به آن داشته‌اند. اهمیت بحث فطرت، از آن‌روست که فطرت نقشی تأثیرگذار در سعادت یا شقاوت انسان‌ها دارد. هم‌چنین دریافت‌های فطری، در مقایسه با دریافت‌های عقلانی در هدایت انسان‌ها نقش آفرینی روشن‌تری دارند؛ به‌طوری‌که انسان با صرف توجه و کم‌ترین توان، قادر است تا با بهره‌گیری از این سرمایه درونی، اصول کلی زندگی سعادت‌مندانه را

بفهمد و در مسیر آن گام بردارد. کاربردهای مختلف فطرت در علوم منطق، فلسفه، کلام، عرفان و معارف و حیانی، از این قرار است:

برخی از شناخت‌ها، از منظر منطق و فلسفه اسلامی، فطری هستند. بدیهیات در منطق، به شش دسته تقسیم می‌شوند که بدیهیات فطری یکی از آنهاست. قضایای بدیهی فطری، قضایایی هستند که قیاس آن‌ها همراهشان است. در فلسفه اسلامی هم به آن نوع شناخت عقلی که بدون توسل به اسباب حسی و تجربی و بدون تعلیم و تعلم حاصل می‌گردد، معرفت فطری اطلاق می‌شود؛ برای مثال، استحاله اجتماع نقیضین از اصول فطری است؛ یعنی ذهن به محض پی‌بردن به سه مفهوم وجود، عدم و اجتماع، در آن واحد، به استحاله اجتماع وجود و عدم حکم می‌کند. (خواججه نصیر طوسی، ۱۴۰۳، ج ۱، ص ۲۱۴؛ طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۱، ص ۱۸۳؛ هاشمی، ۱۳۷۸، صص ۳۷-۳۸)

در فلسفه غرب، دیدگاه افلاطون درباره فطرت، و وسیع‌تر از همه دیدگاه‌هاست. وی به «مَثَل» معتقد بود. به گفته او، انسان همه دانش‌های اکتسابی را پیش از ارتباط روح با بدن داشته است و در این دنیا در جریان آموزش، تفکر و تجرید ذهنی، دوباره آن‌ها را ادراک می‌کند؛ بدین ترتیب، علم، یادآوری است نه تولید معرفت. ارسطو نیز به پاره‌ای تصورات و تصدیقات فطری و بدیهی معتقد بود. (کاپلستون، بی تا، ج ۱، صص ۱۷۹-۱۸۰؛ ژیلسون، ۱۳۵۷، ص ۱۴۵)

دکارت از میان فیلسوفان جدید غرب، با آن که تصدیقات فطری را انکار می‌کند، به فطرت برخی از تصورات عقلی قائل است و وجود خداوند را یکی از همین تصورات می‌داند. کانت دیگر فیلسوف متجدد غرب نیز برای ذهن بشر، مفاهیم پیش‌بینی قائل شده، برخی از شناخت‌های انسان را محصول مقولات فطری عقلی (سوبژه) می‌دانست. این نوع شناخت‌ها، در برابر شناخت‌هایی قرار می‌گیرند که محصول مقولات خارجی (ابژه) هستند. (ژیلسون، ۱۳۵۷، ص ۱۴۵؛ هاشمی، ۱۳۷۸، صص ۳۷-۳۸)

اما متکلمان مسلمان، از گذشته تا کنون، به‌طور معمول با اقتباس از معارف قرآن و یا دیگر معارف و حیانی، به تبیین مسأله فطرت از دیدگاه اسلام پرداخته‌اند. فطرت از دیدگاه آنان، راه میانه‌ای است که نه مانند آنچه در نظریه فلسفی افلاطون بود، وسیع است و نه آن‌چنان محدود که در بدبهیات عقلی منحصر باشد. فطرت از این منظر، اصول کلی اعتقادی و هم‌چنین اخلاقی را شامل می‌گردد. (مفید، ۱۴۱۳، صص ۶۰-۶۲؛ ابن‌سلیمان، ۱۴۲۴، صص ۵۹، ۹۷، ۱۱۶، ۲۴۹ و ۲۶۱؛ شرفی، ۱۴۱۱، ج ۱، صص ۵۷ و ۳۱۶؛ ابن‌میثم بحرانی، ۱۴۰۴، ج ۳، ص ۷۴؛ ایجی، ۱۳۲۵، ج ۷، ص ۱۸۹؛ قاضی سعید قمی، ۱۴۱۵، ج ۲، ص ۴۰۳؛ موسوی زنجانی، ۱۴۱۳، ج ۱، ص ۹؛ مطهری، ۱۳۷۲ الف، ج ۳، ص ۳۹۳-۳۹۴، ج ۱۳، ص ۴۳۷، ج ۱۹، ص ۴۶۰؛ آروانه، ۱۳۹۰، صص ۱۰۱-۱۰۲)

مفسران معاصر نیز همین دیدگاه را در کتاب‌های تفسیری بیان کرده‌اند. ضمن آن‌که درون‌مایه اصلی این دیدگاه را در کتب تفسیری پیشینیان نیز می‌توان جست. (قمی، ۱۴۰۴، ج ۱، ص ۲۴۸؛ طبری، ۱۴۱۲، ج ۲۱، ص ۲۶؛ طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۸، صص ۴۷۴-۴۷۵؛ ابوالفتح رازی، ۱۴۰۸، ج ۱۵، صص ۲۵۵-۲۵۶، ج ۱۰، صص ۵۹۸-۵۹۹؛ طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۱۶، صص ۲۶۶-۲۶۷؛ رشیدرضا، ۱۴۱۴، ج ۱۱، ص ۲۴۵؛ جوادی آملی، ۱۳۷۹، ص ۲۴)

برخی از متکلمان غربی هم راه ایمان مذهبی و شناخت خدا را درونی و فطری تلقی می‌کردند. به گفته آگو ستین قدیس، ذهن ممکن متغیر ناپایدار بشر، نمی‌تواند از راه تفسیر اشیاء ممکن متغیر ناپایدار، به حقیقت واجب سرمدی تغییرناپذیر برسد؛ بلکه نور حضور خدا در ضمیر انسان، او را به تشخیص حقیقت خدا قادر می‌سازد. کارل بارت، متکلم متأخر مسیحی نیز می‌گوید که فاصله‌ای میان خدا و انسان هست که فقط خدا می‌تواند از میان بردارد نه انسان. وی وجودی منحصر به فرد است که فقط وقتی می‌توان او را شناخت که بخواهد خودش را آشکار کند. (ژیلسون، ۱۳۵۷، ص ۶۲؛ باربور، ۱۳۶۲، ص ۱۴۵)

در زمینه فطرت، آثار زیادی نگاشته شده است. مقالاتی نیز درباره فطرت نوشته شده که مهم‌ترین آن‌ها: «فطرت از نظر قرآن و فلسفه»، «مطهری و فطرت در قرآن» و «فطرت در احادیث» هستند. (مطهری، ۱۳۷۲، صص ۲۳-۲۶؛ هاشمی، ۱۳۷۸، صص ۳۰-۵۵؛ برنجکار، ۱۳۸۴، صص ۱۳۳-۱۴۸)

مقالات یادشده، به‌رغم آن‌که مطالب چشم‌گیری درباره اثبات فطرت عرضه کرده‌اند، این مطالب به‌واکای نیازمندند؛ زیرا در این مقالات، تبیین جامعی از ابعاد مختلف فطرت صورت نگرفته است.

ضرورت بازخوانی بحث فطرت از منظر معارف وحیانی، از آن‌روست که در دوره تجدد (قرن‌های ۱۷-۱۹م)، اندیشه‌وران تجربه‌گرای غربی، ابتدا در اشکال انفرادی و بعدها در قالب مکتبی، فطرت در ابعاد گوناگون آن را انکار کرده‌اند. تا پیش از ظهور روش تجربه‌گرایی در غرب، تقریباً هیچ‌یک از اندیشه‌وران غربی، مخالف وجود فطرت در انسان نبودند. در عصر تجدد، دیوید هیوم، ژان پل سارتر و پوزیتیویست‌های منطقی حلقه وین، از جمله منکران فطرت هستند. (باربور، ۱۳۶۲، صص ۱۹۷ و ۲۷۸؛ باقری، ۱۳۶۸، ص ۱۳۵؛ نقیب‌زاده جلالی، ۱۳۷۴، ص ۱۱۹؛ قدردان قراملکی، ۱۳۷۶، ص ۱۷۵؛ کاردان، ۱۳۸۱، صص ۱۱۹-۱۲۳)

طرح بحث پیش‌گفته از جهت دیگری هم ضرورت دارد. امروزه اندیشه‌وران غربی، با تکیه بر مبانی تقلیل‌گرایی، فطرت انسان را به‌غرایز حیوانی فروکاسته، به‌رغم پذیرش اصل وجود ساخت‌های بنیادین پیشینی در انسان، این ساخت‌ها را به ساخت‌های مادی تفسیر می‌کنند و یا حداکثر آن را به امور وجدانی کاهش می‌دهند. جان لاک (۱۷۰۴م)، ژان ژاک روسو (۱۷۷۸م)، اسپنسر و فروید، نمونه‌ای از تقلیل‌دهندگان فطرت انسان هستند. (روسو، ۱۳۵۵، صص ۱۹۸-۲۰۱ و ۲۰۷-۲۲۰؛ فروید، ۱۳۸۲، صص ۱-۳۳؛ کاپلستون، بی‌تا،

ج ۵، ص ۸۸؛ دکارت، بی‌تا، ص ۷۹؛ نقیب‌زاده‌جلالی، ۱۳۷۴، ص ۱۱۹؛ باقری، ۱۳۶۸، صص ۱۱۲-۱۱۳؛ کاردان، ۱۳۸۱، صص ۱۱۹-۱۲۳ و ۱۴۳-۱۸۳

بدین ترتیب از آن‌جا که در معارف و حیانی، به‌ویژه نهج‌البلاغه، ابعاد فطرت انسان به‌طور جامع بیان شده، در مقاله پیش‌رو، به بررسی مسأله پیش‌گفته پرداخته می‌شود؛ به همین منظور در مقاله حاضر، تلاش شده تا با روش تو صیفی - تحلیلی، به این سؤال پاسخ داده شود که ابعاد فطرت انسان از منظر معارف و حیانی به‌ویژه نهج‌البلاغه کدامند؟

۲. مفهوم‌شناسی فطرت

«فطره» به معنای جوانه زدن برگ درخت، برآمدن خمیر و هم‌چنین برآمدن شیر حیوان در پستان در اولین مرحله و پیش از برآمدن کامل آن آمده است. بنابراین اصل این ماده عبارت است از: «برآمدن و ظاهر شدن هر چیزی پیش از این که به مرحله نهایی اش برسد». البته واژه «فِطْرَة» که در قرآن به کار رفته، مصدر نوعی است مانند جلسه. از این‌رو، با اضافه شدن به «مضاف‌الیه»، بر نوعیت و خصوصیتی دلالت دارد که «مضاف‌الیه» بیان‌گر آن است. (فراهیدی، ۱۴۱۰، ج ۷، ص ۴۱۷؛ ابن‌اثیر جزری، ۱۳۶۷، ج ۳، ص ۴۵۷؛ ابوهلال عسکری، ۱۴۰۰، ص ۱۲۷؛ ابن‌منظور، ۱۴۱۴، ج ۵، صص ۵۶-۵۹)

بنابراین «فطرت»، به دو معنای شکافتن و شروع کردن که در فرهنگ‌نامه‌ها آمده، صرفاً از لوازم معنایی آن به شمار می‌رود؛ به‌طور مثال، برآمدن جوانه در درختان، با شکافتن شدن درخت ملازم است؛ چنان‌که برآمدگی ابتدایی خمیر، با شروع پختن آن؛ بنابراین فطرت از منظر لغوی، به معنای برآمدگی یک شیء و یا همان توسعه ابعاد آن است. بدین ترتیب این واژه، مفهومی جامع دارد که شامل هر نوع توسعه در ابعاد وجودی، با ممیزه دلالت‌گری بر ویژگی ابتدایی آن شیء است.

برخی از واژگان هم هستند که با واژه فطرت قرابت معنایی دارند. بر اساس منابع و حیانی، برخی از واژگان از نظر معنایی، هم سو با واژه فطرت هستند. خداوند می فرماید:

﴿فَاجْتَنِبُوا الرِّجْسَ مِنَ الْأَوْثَانِ وَاجْتَنِبُوا قَوْلَ الزُّورِ * حُنْفَاءَ لِلَّهِ غَيْرَ مُشْرِكِينَ بِهِ﴾؛

از پلیدی بت ها دوری کنید و از گفتار باطل اجتناب ورزید، از حنیفانی باشنید که برای خداوند شریکی قائل نیستند (حج: ۳۰-۳۱).

بر اساس روایاتی از امام باقر(ع) و پیامبر(ص) که به تفسیر همین آیات اشاره دارند، «حنفیت» به فطرت تفسیر شده است؛ چنان که بر همین اساس، منظور از فطرت همان معرفت توحیدی است. (برقی، ۱۳۷۱، ج ۱، ص ۲۴۱؛ کلینی، ۱۳۶۵، ج ۲، ص ۱۲)

امام باقر(ع) می فرماید:

«حنفیت از اقسام فطرتی است که خداوند از سانها را بر آن مفضل ساخته [و] هیچ تبدیلی در آن راه نمی یابد. [و آن فطرت همان] معرفت نسبت به خداوند است» (کلینی، ۱۳۶۵، ج ۲، ص ۱۲).

هم چنین، مولی صالح مازندرانی، معتقد است که مقصود از حنفیت در روایت پیش گفته، همان دین اسلام است. از دیدگاه وی حدیث قدسی از پیامبر(ص) گواه بر این معناست. حضرت حق تعالی در این حدیث می فرماید:

«همانا من همه بندگانم را حنیف خلق کردم، شیاطین به آنها روی آورند و آنان را از دینشان بیرون کردند». (مسلم، بی تا، ج ۸، ص ۱۵۸؛ مازندرانی، ۱۳۸۲، ج ۸، ص ۳۸)

به باور مولی صالح تعبیر «آنان را از دینشان بیرون کردند»، حاکی از آن است که مقصود از حنیف بودن، همان اسلام و اقرار به ربوبیت خداوند است؛ چنان که عبارت «حُنْفَاءَ لِلَّهِ غَيْرَ مُشْرِكِينَ بِهِ» (حج: ۳۱)، نیز که در آن عدم شرک، و صف حنفیت واقع شده است، بیانگر همین نکته است. بر اساس این آیه، پیراستگی از شرک ملازم حنیف بودن و شرک زاییده دور شدن انسان از دین است. (مازندرانی، ۱۳۸۲، ج ۸، ص ۳۸)

بدین ترتیب هم آیات مذکور و هم روایاتی که به تبیین این آیات پرداخته‌اند، به‌طور مجموع، معرفت و حقیقت (اسلام) را ملازم با معنای فطرت می‌دانند.

نکته بعدی که درباره معنای فطرت لازم است، گفته شود، هم‌سانی معنایی واژه «فطرت»، با واژه «غریزه» است؛ به‌طوری که هر آن‌چه در اصطلاح، فطرت نامیده می‌شود، اطلاق عنوان غریزه نیز بر آن درست است؛ چنان‌که عکس این حالت هم درست است. واژه «فطرت» از منظر نهج‌البلاغه، همه طبایع مادی (غریزه در اصطلاح اندیشه‌وران اسلامی) و فرامادی (فطرت در اصطلاح اندیشه‌وران اسلامی) را شامل می‌شود. (نهج‌البلاغه، ۱۴۱۴، خطبه ۹۱ و ۱۸۵؛ ابن میثم بحرانی، ۱۴۰۴، ج ۲، ص ۳۴۴؛ انصاریان، ۱۴۰۴، ج ۱، صص ۲۷۵-۲۷۶؛ هاشمی خویی، ۱۴۰۰، ج ۶، ص ۳۳۲؛ مدرس وحید، بی‌تا، ج ۶، ص ۱۵۷؛ موسوی، ۱۴۱۸، ج ۲، ص ۷۱؛ مکارم شیرازی، ۱۳۸۶، ج ۱، ص ۱۱۵)

امام علی (ع) می‌فرماید:

«اگر اندیشه‌ها را به کارگیری تا به راز آفرینش پی‌برده باشی، دلایل روشن به تو خواهند گفت که فطرت‌گر مورچه کوچک، همان فطرت‌گر درخت بزرگ خرماست؛ زیرا در جزئیات آفرینش هر یک، ظرافت‌های پیچیده‌ای نهفته است و مراتب حیات هر یک از آن‌ها متفاوت از دیگری است.» (نهج‌البلاغه، ۱۴۱۴، خطبه ۱۸۵)

به کارگیری مفهوم «فطرت» در این سخن، برای مخلوقات غیرانسانی که در مراتب پایین‌تری از ویژگی‌ها و استعدادها قرار دارند، و اطلاق آن بر جزئیات آفرینش هر یک از آن‌ها که از انواع دیگر متفاوت است، نشان می‌دهد که معنای فطرت گسترده است و غرائزی را نیز شامل می‌گردد که در آفرینش انواع مختلف مخلوقات مانند گیاهان، حیوانات به کار رفته است. البته تفاوت مراتب مخلوقات درباره نوع انسان به‌طور ویژه‌تری ملحوظ است که در این خطبه بدان اشاره نشده، ولی از اطلاق سخن بعدی حضرت این تفاوت قابل برداشت است.

حضرت علی (ع) در کلامی دیگر می‌فرماید:

«خداوند، مخلوقات را از نظر حدود، اندازه، غرایز، شکل‌ها، قالب‌ها و هیأت‌های گوناگون، تقسیم و استوار فرمود و با حکمت و تدبیر خویش، هر یک را به فطرتی که خود خواست درآورد». (همان، خطبه ۹)

امام (ع) در این سخن، ابتدا به انواع تفاوت‌های موجود در مخلوقات اشاره کرده و آن‌گاه، به‌طور اجمال از تفاوت فطری آن‌ها سخن گفته است. بر این اساس، یکی از انواع تفاوت‌های فطری، تفاوت در غرایز است. اجمال بعد از تفصیل در این سخن که ابتدا غرایز را در کنار حدود، اندازه‌ها و چند نوع دیگر تفاوت، بیان کرده و آن‌گاه به‌طور کلی واژه فطرت را جانشین همه این واژه‌ها، نموده است، این مفهوم را از واژه «غریزه» به دست می‌دهد که غریزه بخشی از فطرت مخلوقات است.

بدین ترتیب با توجه به عباراتی که از دو خطبه پیشین بیان شد، واژه «فطرت» نسبت به واژه «غریزه» نقش جانشینی را ایفا می‌کند. بنابراین، مقصود از فطرت در هر دو سخن پیشین حضرت، فطرت به معنای ابداع نیست؛ زیرا در موضوع آفرینش ابداعی، سخن از اختلاف مراتب مخلوقات بی‌معنا است. در این موضوع آنچه که مداخلیت دارد، صرفاً ابداع از عدم است.

هم‌چنین، بر اساس همین عبارات، مقصود از غریزه، صرف غرایز مادی نیست، بلکه حوزه‌های وسیع‌تری را شامل می‌گردد؛ زیرا حضرت در سخن پیش گفته غرایز مخلوقات را متفاوت از هم‌دیگر می‌داند. حال چگونه می‌توان غرایز انسان را متفاوت از غرایز دیگر مخلوقات معرفی کرد و در عین حال منشأ این تفاوت را غرایز صرفاً مادی دانست؟ زیرا انسان به عنوان یکی از مخلوقات الهی، در غرایز مادی، با حیوانات مشترک است و حتی گاهی غرایز مادی او از این منظر، از مخلوقات دیگر ضعیف‌تر است؛ بنابراین مقصود از واژه «غرایز» در سخن حضرت علی (ع)، فطرت با تمام ابعاد و سیعش خواهد بود که تفاوت انسان از مخلوقات دیگر را موجب گردیده است.

افزون بر این دلیل، تعداد زیادی از شارحان نهج‌البلاغه، مقصود از «غرائز» در سخن مورد بحث آن حضرت را اعم از غرایز مادی و معنوی دانسته‌اند. (همان؛ ابن میثم بحرانی، ۱۴۰۴، ج ۲، ص ۳۴۴؛ بیهقی، ۱۴۱۶، ج ۱، ص ۳۵۶؛ مدرس وحید، بی تا، ج ۶، ص ۱۵۷؛ هاشمی خویی، ۱۴۰۰، ج ۶، ص ۳۳۲؛ موسوی، ۱۴۱۸، ج ۲، ص ۷۱؛ مکارم شیرازی، ۱۳۸۶، ج ۱، ص ۱۱۵؛ انصاریان، ۱۴۰۴، ج ۱، صص ۲۷۵-۲۷۶)

هم چنین لغویان غرایز را در ابعاد و سیعی از جمله قوای نباتی، حیوانی و انسانی مطرح کرده و هرگز، آن‌ها را به غرایز فرودست محدود نکرده‌اند. (فراهیدی، ۱۴۱۰، ج ۴، ص ۳۸۲؛ حسینی زبیدی، ۱۴۱۴، ج ۸، ص ۱۱۶؛ ابن منظور، ۱۴۱۴، ج ۵، ص ۳۸۷)

ماده «غَوَز» در اصل به معنای فرو کردن یا نشانیدن چیزی در دل چیز دیگر به کار می‌رود؛ از این رو، به طبایعی اطلاق می‌گردد که در انسان یا سایر موجودات زنده نهاده شده است. گویی این طبایع، هم چون نهال‌هایی در سرزمین وجود انسان کاشته شده‌اند (مکارم شیرازی، ۱۳۸۶، ج ۱، ص ۱۱۵). این معنا از غریزه، همان چیزی است که لغویان از واژه «فطرت» اراده می‌کنند (فراهیدی، ۱۴۱۰، ج ۷، ص ۴۱۷؛ ابن اثیر جزری، ۱۳۶۷، ج ۳، ص ۴۵۷؛ ابوهلال عسکری، ۱۴۰۰، ص ۱۲۷؛ ابن منظور، ۱۴۱۴، ج ۵، صص ۵۶-۵۹)

البته در مفهوم‌شناسی دو واژه «غریزه» و «فطرت» از منظر معارف نهج‌البلاغه، بیان اجمالی این نکته - به تفصیل در ادامه بدان پرداخته خواهد شد - ضروری است که بین آن دو، از نظر مفهوم، تفاوتی نیز وجود دارد و آن این که مقصود از غریزه، فطریات بالقوه هر مخلوقی است (نهج‌البلاغه، ۱۴۱۴، خطبه ۹۱)؛ بنابراین اطلاق غریزه بر فطریات بالفعل مانند معرفت توحیدی نادرست است.

فطرت از منظر قرآنی، ضمن تأکید بر معرفت فطری توحیدی، بر هر نوع امر پیشینی اطلاق می‌گردد که ملازم با خلقت انسان است (اعراف: ۱۷۲؛ روم: ۳۰؛ طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۱۶، ص ۲۶۶-۲۶۷؛ سیدبن قطب، ۱۴۱۲، ج ۵، ص ۲۷۶۷؛ رشیدرضا، ۱۴۱۴، ج ۱۱،

ص ۲۴۵؛ جوادی آملی، ۱۳۷۹، ص ۲۴)؛ زیرا بر اساس اطلاق عبارت «فَطَرَتَ اللَّهُ» در آیه ۳۰ سوره روم و هم‌چنین هم‌سانی فطرت با خلقت که عبارت «لَا تَبْدِيلَ لِحَلْقِ اللَّهِ» در ادامه همین آیه بیان‌گر آن است، فطرت دارای شمولیت بوده، هر نوع امر پیشینی را شامل می‌گردد.

هم‌چنین این عبارت اخیر گویای این مطلب است که هر نوع امری حتی ادراکات بالفعل مانند معرفت توحیدی، نیز در زمره مخلوقات خداوند هستند. البته انطباق معنای فطرت بر معنای خلقت، انطباق مفهومی نیست. بلکه تساوی بین این دو واژه، حیثیت مصداقی دارد؛ مانند مفهوم «انسان» و «بشر» که در عین تفاوت مفهومی و اشاره اولی به بعد متعالی انسان و دومی به بعد مادی او، هر دو بر یک مصداق مشخصی دلالت دارند. بنابراین می‌توان فطرت را در اصطلاح معارف و حیانی، به‌طور هماهنگ با معنای لغوی، این‌چنین تعریف کرد: «همه ویژگی‌های اولیه‌ای که انسان تا پیش از تولد، ابعاد مختلف خلقتش، از آن برخوردار بوده است».

۳. ابعاد فطرت

ابعاد فطرت از منظر معارف و حیانی به‌ویژه نهج‌البلاغه کدامند؟

از یک نگاه، می‌توان ابعاد فطرت را در ادراک‌ها و گرایش‌های انسان منحصر دانست (مطهری، ۱۳۶۹، صص ۱۶ و ۴۹؛ طباطبایی، ۱۳۷۲، ج ۵، ص ۵۲). از منظری دیگر، فطرت اعم از هر نوع خصوصیتی است که انسان در سه قالب ادراک‌ها، گرایش‌ها و یا قوا (توانایی‌ها) در عوالم پیشین دریافت کرده است (سهرابی‌فر، ۱۳۹۴، صص ۶۹ و ۹۶)؛ ولی بر اساس معارف و حیانی، به‌ویژه نهج‌البلاغه، ابعاد فطرت از این هم، وسیع‌تر است. بر همین اساس، فطرت به‌غیر از سه بُعد اخیر، از جهت اولیه و ثانویه بودن و هم‌چنین مشترک و اختصاصی بودن، شمولیت دارد. گفتنی است که در برابر قوای فطری (فطرت بالقوه)،

فطرت بالفعل نیز یکی دیگر از ابعاد فطرت محسوب می‌شود. در ادامه، به بررسی ابعاد پیش‌گفته پرداخته می‌شود:

۳-۱. فطرت اولیه و ثانویه

فطرت به‌طور کلی، یا به ساحت جوهری انسان و یا به ساحت‌های ترکیبی جسمانی - روحانی او مرتبط است. فطریات نوع اول، اولیه و نوع دوم، ثانویه است.^۱ معارف و حیانی، ضمن آن که بر وجود ساحت‌های ترکیبی جسمانی - روحانی در انسان تاکید می‌کنند، از ساحت سومی به نام ساحت نورانی - یا به تعبیر برخی دیگر از معارف، ساحت جوهری و به تعبیر برخی دیگر ساحت ذره‌ای - نام می‌برند و این ساحت بر هر دو ساحت پیشین تقدم دارد. (اعراف: ۱۷۲؛ دیوان، ۱۴۱۱، ص ۱۷۴؛ کلینی، ۱۳۶۵، ج ۲، ص ۱۲-۱۷؛ صدوق، ۱۳۷۸، ج ۱، ص ۲۶۲؛ تمیمی آمدی، بی تا، ج ۱، ص ۴۵۹؛ بکری، ۱۴۱۱، صص ۵-۶؛ شعیری، بی تا، ص ۹؛ استرآبادی، ۱۴۰۹، ص ۱۲۱؛ قمی مشهدی، ۱۳۶۸، ج ۳، ص ۱۴۸؛ مجلسی، ۱۴۰۴، ج ۱۵، ص ۱۰، ج ۲۵، صص ۲۱-۲۲؛ هاشمی خویی، ۱۴۰۰، ج ۷، صص ۱۰۳-۱۰۴)

برای مثال حضرت علی (ع) در روایتی، بر وجود ساحت نورانی در انسان و تقدم تکوین آن نسبت به دو ساحت دیگرش، تاکید کرده و می‌فرماید:

«همانا خداوند متعال احد واحدی بود که در یگانگی‌اش بی‌همتا بود. سپس به کلمه‌ای سخن گفت که از آن نوری پدید آمد. سپس محمد(ص) و هم‌چنین من و ذریه‌ام را از همان نور خلق کرد. سپس به کلمه‌ای سخن گفت که از آن روح پدیدار

۱. اصطلاح فطرت اولیه و ثانویه، امروزه کاربردهای مختلفی دارد: فطرت مشترک و فطرت اختصاصی و هم‌چنین فطرت ضروری و اکتسابی - به ترتیب - فطرت اولیه و ثانویه نامیده می‌شوند (سهرابی فر، ۱۳۹۴، ص ۲۴۰-۲۴۴). ولی در این مقاله، اصطلاح ابداعی آن منظور است که بر اساس اولیه بودن فطرت جوهری و غیر اولیه بودن دیگر انواع فطریات، جعل اصطلاح شده است.

شد پس آن روح را در آن نور جای داده و هر دو را در بدن‌ها (جسم‌ها) یمان جای داد». (مجلسی، ۱۴۰۴، ج ۱۵، ص ۱۰)

اگرچه این روایت در مورد پیامبر (ص) و ذریه معصوم وی وارد شده، ولی فرایندی که برای آفرینش آنان بیان گردیده، اختصاصی به آن‌ها نداشته، بلکه این فرایند، حاکی از جریان قاعده عمومی تکوینی در خلقت همه انسان‌هاست. همان‌گونه که بر اساس دیگر معارف وحیانی که به تفصیل بیان آن خواهد آمد، فرایند دمیده شدن روح بعد از طی مراتبی از تحول در جسم که در مورد حضرت آدم (ع) آمده، به‌طور کلی بر همه افراد انسان‌ها قابل تعمیم است؛ اگرچه در زوایای جزئی این فرایند، تفاوت‌هایی بین حضرت آدم (ع) با ذریه او وجود دارد.

افزون بر این، برخی از روایات به‌طور خاص از اشتراک آفرینش مخلوقاتی هم‌چون عرش، کرسی، قلم، خورشید و زمین و آب و به‌طور کلی همه مخلوقات، از همین حقیقت نورانی سخن می‌گویند. (مجلسی، ۱۴۰۴، ج ۱۵، صص ۲۷-۳۱؛ همان، ج ۲۵ صص ۲۲-۲۱) علاوه بر این که ساحت نورانی پیش‌گفته از منظر عارفان، تعلق تکوینی به خدا داشته (سهروردی، ۱۳۷۵، ج ۲، صص ۱۲، ۱۳، ۱۳۶ و ۱۳۷؛ شاه‌آبادی، ۱۳۶۰، صص ۲۸-۳۵، ۲۲۹، ۲۴۱ و ۲۶۳)، و بر همین اساس گرایش فطری اولیه به خدا دارد، از نگاه برخی آیات و روایات این ساحت از فطریات اولیه‌ی دیگری در عالم ذر برخوردار گشته است. (اعراف: ۱۷۲؛ قمی، ۱۴۰۴، ج ۱، ص ۲۴۸؛ عیاشی، ۱۳۸۰، ج ۲، صص ۳۷-۴۲؛ طبری، ۱۴۱۲، ج ۹، صص ۷۵-۸۱؛ کلینی، ۱۳۶۵، ج ۲، صص ۱۲-۱۷؛ برقی، ۱۳۷۱، ج ۱، ص ۲۴۱؛ صدوق، ۱۳۹۸، ص ۳۲۹).

بر همین اساس، انسان این نوع فطریات را در مواجهه حضوری‌اش با خداوند متعال در عالم ذر، دریافت نموده؛ چنان‌که امام صادق (ع) در تفسیر آیه ذر یا میثاق (اعراف: ۱۷۲)، می‌فرماید که در عالم میثاق، به‌صورت معاینه و مواجهه، معرفت به خداوند متعال، در قلب

انسان تثبیت گردیده است. (کلینی، ۱۳۶۵، ج ۲، صص ۱۲-۱۷؛ قمی، ۱۴۰۴، ج ۱، ص ۲۴۸؛ برقی، ۱۳۷۱، ج ۱، ص ۲۴۱)

بر اساس معارف و حیانی به ویژه نهج‌البلاغه انسان دو ساحت ترکیبی به نام‌های جسمانی و روحانی دارد. (نهج‌البلاغه، ۱۴۱۴، خطبه ۱، ۹ و ۱۸۶؛ کلینی، ۱۳۶۵، ج ۲، صص ۷-۸؛ بکری، ۱۴۱۱، صص ۵-۶؛ شعیری، بی‌تا، ص ۹؛ استرآبادی، ۱۴۰۹، ص ۱۲۱؛ بحرانی، ۱۳۶۴، ج ۴، ص ۹۵؛ همو، ۱۴۱۳، ج ۳، ص ۱۰۴؛ فیض کاشانی، ۱۳۷۱، ص ۲۸۸؛ همو، ۱۴۱۵، ج ۱، ص ۳۵۱؛ قمی مشهدی، ۱۳۶۸، ج ۳، ص ۱۴۸؛ مجلسی، ۱۴۰۴، ج ۱۵، ص ۹-۱۰؛ هاشمی خویی، ۱۴۰۰، ج ۷، ص ۱۰۳-۱۰۴).

بر همین اساس، امام علی (ع)، بر دو ساحت ترکیبی جسمانی و روحانی در انسان تاکید کرده و درباره ویژگی‌های فطری هر یک می‌فرماید:

«خداوند، خاکی از قسمت‌های گوناگون زمین، از قسمت‌های سخت و نرم، شور و شیرین، گرد آورد، آب بر آن افزود تا گلی خالص و آماده شد و با افزودن رطوبت، چسبناک گردید، که از آن، اندامی شایسته و عضوهایی جدا و به یک‌دیگر پیوسته آفرید. آن را خشکانید تا محکم شد. خشکاندن را ادامه داد تا سخت شد تا زمانی معین و سرانجامی مشخص، اندام انسان کامل گردید. سپس از روح خود در آن دمید تا به صورت انسانی زنده درآمد؛ دارای نیروی اندیشه شد که وی را به تلاش اندازد و دارای افکاری گردید که در دیگر موجودات، تصرف نماید. به انسان اعضا و جوارحی بخشید که در خدمت او باشند و ابزار عطا فرمود که آن‌ها را در زندگی به کار گیرد. قدرت تشخیص به او داد تا حق و باطل را بشناسد و حواس چشایی و بویایی و وسیله تشخیص رنگ‌ها و اجناس مختلف در اختیار او قرار داد. انسان را مخلوطی از رنگ‌های گوناگون و چیزهای همانند و سازگار و نیروهای متضاد و مزاج‌های گوناگون: گرمی، سردی، تری و خشکی قرار داد.»

(نهج‌البلاغه، ۱۴۱۴، خطبه ۱)

بر اساس این سخن حضرت، هر یک از ساحت‌های ترکیبی دو گانه، دارای ویژگی‌های بالقوه و بالفعلی هستند که در مجموع موجب شکل‌گیری نوع انسان می‌شوند.

اما علاوه بر این سخن حضرت، دلایل دیگری هم وجود دارد که اثبات می کنند ساحت های ترکیبی انسان بالقوه، بر انواع فطریات مشتمل هستند:

الف) ساحت ها، فارغ از جوهر انسان تکون یافته اند؛ بنابراین، هر یک، در آفرینش الهی، مخلوقات مستقل و با فطرت مشخصی هستند که به عنوان عناصر ترکیبی به جوهره انسان ضمیمه می شوند. بنابراین وقتی این موجودات الهی به همراه فطرتشان به انسان اعطا می شود، انسان از ویژگی های اولیه فطری موجود در ساحت ها هم بهره مند می گردد.

ب) ساحت های انسان، جزو خلقت انسان هستند. فطرت هم، بنابر آیه ۳۰ روم، ملازم با مفهوم خلقت است. بنابراین، ساحت ها که در انسان به کار رفته اند، مشتمل بر فطریات خواهند بود.

بدین ترتیب ساحت ها نوعی از فطریات انسان هستند و انسان به واسطه ساحت های خود، از نوعی امتیاز خاص برخوردار می گردد که دیگر مخلوقات از آن بی بهره اند. بر اساس برخی از روایات، روح انسان در برابر حیوانات و فرشتگان، دارای هر دو بُعد روحانی عقل و شهوت و در برخی دیگر دارای چهار بُعد روحانی با نام های حیات، شهوت، قوت و ایمان (عقل) است که هر یک از این ابعاد، دارای مجموعه ویژگی های بالفعل و یا بالقوه هستند. (نهج البلاغه، ۱۴۱۴، خطبه ۱؛ کلینی، ۱۳۶۵، ج ۱، ص ۳۸۹-۴۳۸؛ صدوق، ۱۳۷۸، ج ۱، ص ۲۶۲؛ همو، بی تا، ج ۱، ص ۱۱۷ و ۱۶۳؛ طبرسی، بی تا، ص ۴۰۹؛ مجلسی، ۱۴۰۴، ج ۱۵، ص ۹ و ۲۷-۳۱، ج ۲۵، ص ۱۲)

۳-۲. فطرت بالفعل و بالقوه

انسان فطرتاً به مراتبی از ویژگی های بالفعل و یا بالقوه مجهز است. این نوع تقسیم فطرت، از اطلاق آیه فطرت (روم: ۳۰) و هم چنین از بیان کلام مفسران در ذیل این آیه (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۱۶، ص ۲۶۶-۲۶۷؛ رشیدرضا، ۱۴۱۴، ج ۱۱، ص ۲۴۵؛ جوادی آملی،

۱۳۷۹، ص ۲۴) و نیز برخی از عبارات نهج‌البلاغه (نهج‌البلاغه، ۱۴۱۴، خطبه ۱) و هم‌چنین بیان شارحان نهج‌البلاغه (ابن میثم بحرانی، ۱۴۰۴، ج ۲، ص ۳۴۴؛ مغنیه، ۱۳۵۸، ج ۲، ص ۴۷۵؛ انصاریان، ۱۴۰۴، ج ۱، ص ۲۷۵-۲۷۶؛ مدرس وحید، بی تا، ج ۶، ص ۱۵۷؛ موسوی، ۱۴۱۸، ج ۲، ص ۷۰)، قابل برداشت است.

فطرت بالفعل، آن دسته از ویژگی‌های فطری است که انسان به‌صورت فعلی -نه به قوه و استعداد- از آن برخوردار شده است. مهم‌ترین و اولین قسم از آن، همان معرفت فطری توحیدی است. فطرت بالقوه، نوع دیگری از فطرت به شمار می‌آید که انسان بالقوه از آن برخوردار است و در جهت فعلیت بخشیدن به ویژگی‌های اکتسابی از آن بهره می‌گیرد.

عبارات مختلفی از نهج‌البلاغه، با تعبیرات گوناگون، بر وجود فطرت بالقوه در انسان دلالت دارند. حضرت علی (ع) در خطبه ۹۱ نهج‌البلاغه می‌فرماید:

«وَقَدْ رُؤِكَ عَلَى الْخَلْقَةِ الْمُخْتَلِفَةِ الْفُؤَى بِفَرَايِحِ عُثُولِهِمْ»؛

[خدانشناسان] تو را مانند مخلوقی که دارای قوای نفسانی متعدد است، در نظر گرفتند [در حالی که تو از صفات مخلوقات منزهی]. (نهج‌البلاغه، ۱۴۱۴، خطبه ۹۱).
تعبیر «خلقت» در این عبارت، در مورد قوای نفسانی به کار رفته که بیان‌گر فطری بودن آن‌هاست؛ زیرا خلقت بر اساس آیه ۳۰ روم، مرادف با فطرت بود. در ادامه همین خطبه، حضرت تعبیر دیگری دارد که آن هم بیان‌گر فطری بودن قوای انسان است:

«لَا قَرِيحَةَ عَرِيْزَةٍ اَضْمَرَ عَلَيَّهَا»؛

نه با تراوشات فکری پنهان که برخاسته از فطرت انسان است، [می‌توان تو را شناخت]. (همان)

ابن میثم بحرانی و برخی دیگر از شارحان نهج‌البلاغه، هر دو واژه «قریحه» و «عریزه» را که در عبارت پیش‌گفته آمده، به معنای قوه نفسانی گرفته‌اند (ابن میثم بحرانی، ۱۴۰۴، ج ۲، ص ۳۳۰ و ۳۴۴؛ موسوی، ۱۴۱۸، ج ۲، ص ۶۹-۷۰). برخی دیگر نیز قریحه را به معنای

علوم اولیه ذهنی (همان بدیهیات فطری عقلی) و غریزه را به معنای قوه نفسانی گرفته‌اند (ابن ابی‌الحدید، ۱۴۰۴، ج ۹، ص ۲۷۷؛ انصاریان، ۱۴۰۴، ج ۲، ص ۱۴۲؛ مدرس وحید، بی‌تا، ج ۶، صص ۱۵۵-۱۵۷). اما اگر غریزه را با توجه به آن چه در بحث مفهوم فطرت بیان کردیم، مرادف با فطرت بدانیم و قریحه هم عبارت از همان بدیهیات عقلی باشد، مقصود از غریزه در سخن پیش گفته علی (ع) (نهج‌البلاغه، ۱۴۱۴، خطبه ۹۱)، همان قوای فطری انسان مانند عقل خواهد بود؛ چنان که پیش‌تر دیدیم، در نهج‌البلاغه هم به جای غریزه، واژه «عقول» به کار رفته (همان)؛ بنابراین عبارت «لَا فَرِيحَةَ غَرِيْزَةٍ اُضْمَرَ عَلَيْهَا» (همان)، به قوای فطری اشاره دارد که از جمله این قوا همان عقل است.

از آن‌جا که قوه عاقله، مهم‌ترین نوع قوای انسان است (کلینی، ۱۳۶۵، ج ۱، ص ۲۷۲، ج ۲، ص ۲۸۱، ج ۷، ص ۳۴ و ۳۴۷؛ طوسی، ۱۴۰۷، ج ۱۰، ص ۲۸۲؛ شعیری، بی‌تا، ص ۱۷۱؛ حر عاملی، ۱۴۰۹، ج ۲۹، ص ۳۱۶؛ جعفری، ۱۳۷۶، ج ۲، ص ۱۴۷)، علامه طباطبایی در تبیین فطری بودن قوه عقل می‌فرماید که انسان به خصیصه عقل، ممتاز از دیگر جانداران است و این خصیصه را خدای سبحان فطرتاً در آفرینش انسان قرار داده تا در مسائل فکری و نظری، حق را از باطل، و در مسائل عملی، خیر را از شر و نافع را از مضر تشخیص دهد (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۲، ص ۲۴۷). بدین ترتیب درمی‌یابیم که به دلیل اهمیت خاصی که قوه عاقله دارد، نهج‌البلاغه به این قوه از میان دیگر قوای فطری، تأکید کرده است. (نهج‌البلاغه، ۱۴۱۴، خطبه ۹۱)

۳-۳. فطرت ادراکی و گرایشی

این نوع تقسیم‌بندی از فطرت را شهید مطهری در کتاب فطرت مطرح می‌سازد. وی فطریات را به دو بخش تقسیم می‌کند: ۱. فطریات در حوزه ادراکات؛ ۲. فطریات در حوزه گرایش‌ها. (مطهری، ۱۳۶۹، ص ۱۶ و ۴۹)

مهم‌ترین ادراکاتی که در طول تاریخ فلسفه، فطری شمرده شده‌اند عبارتند از: شناخت خدا، شناخت نفس و شناخت قوانین اولیه تفکر؛ مانند امتناع تناقض. (اخوان‌الصفا، ۱۴۱۲، ج ۳، ص ۲۲۹، ج ۴، ص ۵۱؛ دکارت، ۱۳۸۱، ص ۳۶-۳۷؛ شاه‌آبادی، ۱۳۶۰، صص ۷-۱۰؛ مطهری، ۱۳۷۲ الف، ج ۲، ص ۳۵؛ همو، ۱۳۷۲ ب، ج ۳، ص ۴۸۲)

اما از دیدگاه اندیشه‌وران فلسفی، عرفانی و کلامی، گرایش‌های فراوانی نیز در انسان، از فطریات هستند؛ از جمله: حب ذات، کمال‌گرایی (مطلق‌خواهی)، حقیقت‌جویی، عبودیت و تسلیم‌پذیری، دیگر دوستی، میل به قدرت، میل به آزادی، میل به بقاء، گرایش به نظم و ترتیب، گرایش به زندگی جمعی، تمایل معلولات به علل خود و یا عشق فطری انوار سافله - و از جمله انسان - به انوار عالی، خضوع در برابر کمال مطلق، التزام به عدل، عشق به آزادی، گرایش به خلاقیت و ابتکار و فضیلت‌خواهی. (اخوان‌الصفا، ۱۴۱۲، ج ۳، ص ۲۲۹؛ فارابی، ۱۹۸۶، صص ۱۳۹ و ۱۴۲؛ سهروردی، ۱۳۷۵، ج ۲، صص ۱۲، ۱۳، ۱۳۶ و ۱۳۷؛ شاه‌آبادی، ۱۳۶۰، صص ۲۸-۳۵، ۲۲۹، ۲۴۱ و ۲۶۳؛ مطهری، ۱۳۷۳، صص ۷۴-۸۴؛ سهرابی فر، ۱۳۹۴، صص ۱۰۱-۱۱۲)

اما معرفت فطری، خود ابعاد مختلفی دارد که معرفت فطری توحیدی، مهم‌ترین آن است. دین هم که یک برنامه کامل هدایت‌بخش به شمار می‌آید، برنامه توحید مهم‌ترین و اولین برنامه آن است؛ بنابراین، تمام معارف باید به گونه‌ای؛ یا به‌طور مستقیم و یا غیرمستقیم، به آن معرفت بازگشت کنند. حضرت علی(ع)، در اهمیت مسأله توحید می‌فرماید: «أَوَّلُ الدِّينِ مَعْرِفَتُهُ». (نهج‌البلاغه، ۱۴۱۴، خطبه ۱)

این سخن حضرت می‌تواند دو لایه داشته باشد: لایه‌ای از آن مربوط به معرفت اکتسابی توحیدی است و لایه عمیق‌تر آن هم، مربوط به معرفت فطری توحیدی؛ چنان‌که مهم‌ترین معرفت در قالب فطری، همان معرفت خداست، مهم‌ترین معرفت اکتسابی هم، معرفت خدا خواهد بود. سخن پیش‌گفته امام علی(ع) (همان) می‌تواند به نوعی تفسیر همان

آیه فطرت باشد که بر بنیادی بودن اصل توحید به عنوان امری فطری اشاره دارد و فطرت توحیدی را دین قیم الهی توصیف می کند: ﴿ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ﴾ (روم: ۳۰). البته باید توجه داشت که معرفت فطری، منحصر در معرفت خداوند نمی شود. بر اساس معارف و حیانی، اصولی هم چون نبوت، امامت و معاد هم ریشه فطری دارند. (کلینی، ۱۳۶۵، ج ۲، ص ۸)

گرایش های فطری به نوعی به گرایش حب ذات بازمی گردند. این گرایش فطری در انسان، او را به سمت آن کمال مطلق رهنمون می شود که موجب کمال او می گردد و او را از هر آن چه موجب عیب جویی از او می شود، بر حذر می دارد. میل انسان به عبودیت خداوند، دقیقاً از همین گرایش نشأت گرفته است. محبت به انسان های کامل نیز از همین حس انسان ناشی می شود و هم چنین عشق به دیگر مخلوقات الهی نیز از همین گرایش برمی خیزد. این گرایش در وجود انسان، آن چنان قوی و در رسیدن به کمال، تأثیرگذار است که حضرت علی (ع) در بیان اهمیت حب ذات و کمال طلبی انسان، می فرماید:

ای بندگان خدا! آن کس که نسبت به خود، خیرخواهی او بیش تر است، در برابر خدا، از همه کس فرمان بردارتر است و آن کس که خویشتن را بیش تر می فریبد، نزد خدا گناه کارترین انسان ها است. زیان کار واقعی کسی است که خود را بفریبد.
(نهج البلاغه، ۱۴۱۴، خطبه ۸۶)

هم چنین، محبت به ذات باری تعالی در نهاد مخلوقات قرار داده شده است که در سایه آن، محبت به دیگر موجودات به ظهور می رسد. حضرت علی (ع) در اهمیت این نوع گرایش فطری در انسان فرمود:

«إِنَّ هَذَا الْإِسْلَامَ دِينُ اللَّهِ... وَأَقَامَ دَعَائِمَهُ عَلَى مَحَبَّتِهِ». (همان، خطبه ۱۹۸)

اگر مقصود از «دَعَائِمُهُ»، اصول اعتقادات باشد، به دلیل آن که این اصول بر محبت الهی متفرع شده اند، مقصود از «مَحَبَّتِهِ»، همان محبت فطری انسان به خدا خواهد بود که حتی اعتقادات مکتسب انسان، بدان بازگشت می کنند؛ زیرا معنا ندارد حضرت، تمام اجزای دین اعم از اصول اعتقادی (دعائم)، اخلاقی و رفتاری را به محبت اکتسابی خداوند متعال

بازگشت دهد. بنابراین از دیدگاه امام علی (ع)، چنان‌که اسلام به‌عنوان دینی جامع در همه ابعاد اعتقادی، اخلاقی و رفتاری، از جنبه معرفتی به معرفت فطری بازگشت دارد، از جنبه گرایشی، بر سطحی محکم به نام فطرت عاشقانه نسبت به ذات باری تعالی تکیه دارد. بنابراین، عشق به کمال مطلق که موجب کمال انسان است، به‌عنوان اولین و مهم‌ترین ظهور کمال‌طلبی انسان در بُعد اخلاقی است و اهداف کمالی انسان بدون آن هرگز محقق نخواهد شد.

حتی اگر فرض بگیریم که مقصود از «دَعَائِم»، امثال نماز و روزه و دیگر احکام مهم دینی باشد، در آن صورت هم می‌توان یکی از معانی «مَحَبَّتِهِ» را محبت فطری خداوند دانست. چنان‌که مقصود حضرت علی (ع) از تعبیر «أَوَّلُ الدِّينِ مَعْرِفَتُهُ» را بر دو لایه معرفت تطبیق دادیم (همان، خطبه ۱)، در این جا هم تعبیر «مَحَبَّتِهِ» را ناظر به دو لایه محبت فطری و اکتسابی حمل می‌کنیم. (همان، خطبه ۱۹۸)

محدوده این گرایش‌ها تا کجا است؟ آیا گرایش‌های فطری نسبت به تکالیف شرعی هم شمولیت دارند؟

امام صادق (ع) بعد از بیان این که شریعت اسلام، جامع احکام شرایع پیشین و به‌طور ویژه دارای احکام ابداعی است، آن را در ابعاد اصلی و فرعی‌اش، به‌طور مستقیم و یا با واسطه، منطبق بر فطرت حنیف و مستقیم معرفی کرده، می‌فرماید:

«إِنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَ تَعَالَى أَعْطَى مُحَمَّدًا ... وَ الْفِطْرَةَ وَ الْحَنِيفِيَّةَ السَّمْحَةَ لَا رَهْبَانِيَّةَ وَ لَا سِيَاخَةَ أَحَلَّ فِيهَا الطَّيِّبَاتِ ... ثُمَّ افْتَرَضَ عَلَيْهَا فِيهَا الصَّلَاةَ ...» (برقی، ۱۳۷۱، ج ۱، ص ۲۸۷؛ کلینی، ۱۳۶۵، ج ۲، صص ۱۲ و ۱۷؛ صدوق، ۱۳۹۸، ص ۳۲۹)

واژه‌های «الْحَيِّفِيَّة»، «السَّمْحَةَ»، «لَا رَهْبَانِيَّة» و «لَا سِيَّاحَةَ»، به ترتیب به معنای راست، آسان، بدون ریاضت و بدون سیاحت^۲ که همگی در روایت پیش گفته، وصف کلمه «الْفِطْرَةَ» هستند، به خوبی فطرتی بودن دو نوع معارف و حیانی، یعنی اصول اعتقادی و اصول اخلاقی را بیان می‌کنند. وصف اول، به فطرت در بُعد اعتقادی اشاره می‌کند و سه وصف دیگر هم به فطرت در بُعد اخلاقی توجه دارند. ضمن آن که امام صادق (ع) در ادامه روایت پیش گفته به تعدادی از اصول اخلاقی نیز اشاره کرده، می‌فرماید:

«أَحَلَّ فِيهَا الطَّيِّبَاتِ وَ حَرَّمَ فِيهَا الْخَبَائِثَ وَ وَضَعَ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ وَ الْأَغْلَالَ الَّتِي كَانَتْ عَلَيْهِمْ».

از آن‌جا که حضرت در این سخن، در پس چهار توصیف قبلی، به چندین اصول اخلاقی مانند آرایش انسان از خبائث باطنی، آرایش او به زیورهای باطنی و هم‌چنین آزادی انسان از زنجیرهای اسارت دنیوی، اشاره فرموده، معلوم می‌شود که این اصول مانند اصول اعتقادی، به‌طور مستقیم منطبق بر فطرت هستند (همان). دلیل انطباق مستقیم این اصول بر فطرت نیز آن است که فطری بودن آن‌ها به روشنی قابل درک است و به آسانی مورد عمل واقع می‌شوند.

احکام فرعی دین اسلام، به‌واسطه اصول اخلاقی فطری، به فطرت بازگشت دارند و فطری بودن آن‌ها آشکارا درک شدنی نیست. از این رو، امام صادق (ع) در ادامه روایت پیش گفته می‌فرماید:

«ثُمَّ افْتَرَضَ عَلَيْهَا فِيهَا الصَّلَاةَ وَ الزَّكَاةَ وَ الصِّيَامَ وَ الْحَجَّ وَ الْأَمْرَ بِالْمَعْرُوفِ وَ النَّهْيَ عَنِ الْمُنْكَرِ».

۲. سیاحت در لغت به معنای گردش‌گری است (صاحب بن عباد، ۱۴۱۴، ج ۲، ص ۴۹۹؛ زمخشری، ۱۴۱۷، ج ۳، ص ۲۴۳؛ ابن‌اثیر جزری، ۱۳۶۷، ج ۴، ص ۳۲۶)؛ ولی در این‌جا مقصود، تحمل رنج سفر است که حضرت عیسی (ع) و حواریون برای دوری‌گزینی از مسائل مادی و برای نیل به مسائل معنوی، به عنوان روشی تربیتی برگزیده بودند.

عطف این سخن که بیان‌گر احکام فرعی دین اسلام است، با حرف عطف «ثم» به سخن قبلی‌اش که از اصول اخلاقی بحث می‌کرد، به گونه‌ای بین امور اخلاقی فطری، با احکام شرعی فاصله انداخته است؛ زیرا «ثم» برای بیان فاصله و تراخی می‌آید. بنابراین، طبق این سخن و مقایسه آن با سخن پیشین آن حضرت که درباره فطری بودن اصول اخلاقی بود، احکام شرعی از امور مستقل فطری نبوده، بلکه صرفاً هماهنگ با فطرت اعتقادی و اخلاقی هستند.

۳-۴. فطرت مشترک و اختصاصی

بر اساس معارف و حیانی به‌ویژه نهج‌البلاغه، بُعد دیگری از فطرت انسان، فطرت اختصاصی هر یک از افراد، در برابر فطرت مشترک همه افراد است. از این منظر، بین انسان‌ها، از جهت ساحت جسمانی و روحانی و همچنین کیفیت آن‌ها، تفاوت‌هایی وجود دارد.

از منظر معارف و حیانی به‌ویژه نهج‌البلاغه، جسم خاکی انسان، علاوه بر عناصر ظاهری مادی، دارای طینت نیز هست (نهج‌البلاغه، ۱۴۱۴، خطبه ۵۷، ۷۲، ۱۴۴ و ۲۳۴؛ کلینی، ۱۳۶۵، ج ۱، ص ۳۸۹، ج ۲، ص ۱۱-۳ و ۱۱۰؛ مجلسی، ۱۴۰۴، ج ۱۵، ص ۳۲، ج ۶۴، ص ۸۳). گفتنی است که مقصود از طینت، در منابع مورد اشاره (همان)، ویژگی خاصی (اعم از مادی و معنوی) است که به ساحت جسمانی انسان اعطا شده است.

حضرت علی (ع) به تفاوت انسان‌ها اشاره فرموده، و این نوع تفاوت‌ها را به طینت مخصوص هر فرد بدین قرار مرتبط می‌داند:

علت تفاوت‌های (شخصیتی) مردم، گوناگونی طینت آنان است؛ زیرا آدمیان در آغاز، ترکیبی از خاکِ تلخ و شیرین، و سخت و نرم بودند. پس، آنان به میزان نزدیک بودن خاکشان به هم، نزدیک، و به اندازه دوری آن از هم، دور و متفاوتند. یکی زیباروی و کم‌خرد، و دیگری بلندقامت و کم‌همت؛ یکی زشت‌روی و نیکوکار،

دیگری خردجته‌ای ژرف‌نگر؛ یکی پاک‌سرشت و بداخلاق، دیگری خوش‌قلب و آشفته‌عقل و آن دیگری سخنوری دل‌آگاه است. (نهج‌البلاغه، ۱۴۱۴، خطبه ۲۳۴)

حضرت براساس این سخن، تفاوت در برخی از ویژگی‌های انسانی را به طینت خاص هر یک از افراد، مرتبط می‌داند. این طینت، اگرچه از نظر ویژگی‌های جنسی مانند خاک بودن، با دیگر طینت‌ها یکی است، در ویژگی و صفات مادی و معنوی متمایز است. سخن از ویژگی طینت‌ها، در خطبه‌های دیگر نهج‌البلاغه نیز به گونه‌ای آمده است. حضرت علی (ع) در یکی از این خطبه‌ها، به ویژگی طینت امامان معصوم (علیهم‌السلام) در قالب استعاره‌ای زیبا، اشاره کرده، می‌فرماید:

«إِنَّ الْأَيْمَةَ مِنْ قُرَيْشٍ غُرِسُوا فِي هَذَا الْبَطْنِ مِنْ هَاشِمٍ لَا تَصْلُحُ عَلَي سِوَاهُمْ وَ لَا تَصْلُحُ الْوَلَاةُ مِنْ غَيْرِهِمْ».

همانا امامان (دوازده‌گانه) همه از قریش بوده که درخت آن را در بطن هاشم و فرزندان‌ش کاشته‌اند. مقام ولایت و امامت در خور دیگران نیست و دیگران، شایستگی آن را ندارند. (همان، خطبه ۱۴۴)

سخن در این عبارت حضرت است که فرمود: «غُرِسُوا فِي هَذَا الْبَطْنِ مِنْ هَاشِمٍ». سیاق سخن حضرت، سخن از علم است و راسخان در علم را می‌ستاید. در عبارت پیش گفته تعبیر «غُرِسُوا» نیز به معنای «کاشته شده‌اند»، تعبیری استعاری از علم آنان است که مانند میوه درختی است که در اصل ریشه و تنه مناسب دارد. اما مقصود از «بطن»، طینت معصومان (علیهم‌السلام) است؛ همان سان که درخت، پنهان در خاک است، آن‌ها هم در طینت پدران و مادرانشان پنهان هستند. همچنین علم و دیگر ویژگی‌های معنوی معصومان (علیهم‌السلام)، میوه درخت عصمت است.

فطرت اختصاصی ابعاد دیگری نیز دارد که در نهج‌البلاغه بررسی شده است. از دیدگاه حضرت علی (ع)، قلب انسان به‌عنوان یک نوع ساحت روحانی، دارای فطرت است؛ فطرت سعادت یا شقاوت. از دو شقه شدن فطرت قلوب در تعبیر حضرت که فرمود:

«جَابِلِ الْقُلُوبِ عَلَى فِطْرَتِهَا شَقِيهَا وَ سَعِيدِهَا» (همان، خطبه ۷۲)

معلوم می‌شود که قلب انسان از مجموعه فطریات اختصاصی، برخوردار است که به غیر از فطرت مشترک همه انسان‌هاست.

امام علی (ع) در باره نوع دیگری از تفاوت‌های فطری روحانی، در عبارتی دیگر می‌فرماید: «وُلِدْتُ عَلَى الْفِطْرَةِ». (همان، خطبه ۵۷)

به‌رغم آن‌که شارحان نهج‌البلاغه، مقصود از این عبارت را اثبات فطرت مشترک و یا التزام به آن دانسته‌اند (ابن‌میشم بحرانی، ۱۴۰۴، ج ۲، ص ۱۵۰؛ همو، ۱۳۶۶، ص ۱۶۴؛ سرخسی، ۱۳۷۳، ص ۷۵؛ ابن‌أبی‌الحدید، ۱۴۰۴، ج ۴، ص ۱۱۴-۱۱۵؛ بیهقی، ۱۴۱۶، ج ۱، ص ۳۵۶؛ مدرس‌وحید، بی‌تا، ج ۴، ص ۱۴۶؛ هاشمی‌خویی، ۱۴۰۰، ج ۴، ص ۳۴۸؛ انصاریان، ۱۴۰۴، ج ۱، ص ۱۸۱؛ مکارم شیرازی، ۱۳۸۶، ج ۲، ص ۶۴۶)، به چند دلیل، مراد حضرت از فطرت در این عبارت، فطرت مشترک نیست:

اولاً: فطرت مشترک همان‌طور که از عنوانش پیداست، مشترک بین همه انسان‌هاست و عبارت پیش‌گفته به قرینه سیاق، در صدد اثبات نوعی فضیلت برای حضرت است و فضیلت فطری، از راه فطرت مخصوص به دست می‌آید نه فطرت مشترک. (نهج‌البلاغه، ۱۴۱۴، خطبه ۵۷)

ثانیاً: در برخی از روایات، به جای «وُلِدْتُ عَلَى الْفِطْرَةِ»، آمده: «إِنِّي عَلَى دِينِ مُحَمَّدٍ». عبارت اخیر، بیان‌گر اختصاصی بودن این نوع فطرت، دست‌کم در دایره فطرت اسلامی است؛ نه فطرت مشترک توحیدی که همه انسان‌ها از مشرک و مسلمان و معتقدان به هر شریعتی، بر آن مفتورند. چه‌بسا به همین جهت برخی از شارحان نهج‌البلاغه، مقصود از فطرت را در این عبارت، فطرت مخصوص مسلمانان دانسته‌اند. (راوندی، ۱۳۶۴، ج ۱، ص ۲۷۸؛ هاشمی‌خویی، ۱۴۰۰، ج ۴، ص ۳۴۸)

ثالثاً: امام علی (ع) در محاجه با خوارج که به رفتار حکومتی حضرت در مورد آزاد کردن زنان و فرزندان اسیر بصریان، ایراد گرفتند، عبارتی دارد که از منظر ترکیبی، شبیه همان عبارت «وُلِدْتُ عَلَى الْفِطْرَةِ» (نهج البلاغه، ۱۴۱۴، خطبه ۵۷) است. عبارت مورد نظر چنین است:

«فَإِنَّ النَّسَاءَ لَمْ يُفَاتِلْنَ وَ الدَّرِيَّةَ وُلِدُوا عَلَى الْفِطْرَةِ وَ لَمْ يَنْكُتُوا وَ لَا ذَنْبَ لَهُمْ وَ لَقَدْ رَأَيْتُ رَسُولَ اللَّهِ ص مِنْ عَلَى الْمُشْرِكِينَ فَلَا تَعْجَبُوا إِنْ مَنَنْتُ عَلَى الْمُسْلِمِينَ»؛

[علت این رفتار من آن است که] زنانشان با ما وارد جنگ نشده و فرزندانشان بر فطرت بودند... همانا پیامبر(ص) را می دیدم که (گاهی) بر مشرکان (در این مسأله) منت می گذاشت، پس، از منت من بر مسلمانان تعجب نکنید! (اربلی، ۱۳۸۱، ج ۱، ص ۲۶۵؛ حلی، ۱۴۱۱، ص ۱۶۴؛ ابن مغزلی، ۱۴۲۴، ص ۳۳۳)

بر اساس این عبارت، اگر مشرکان در جنگ با مسلمانان به اسارت در آیند، حکم اولیه درباره فرزندان آنان، اسارت است. اگر چه حاکم جامعه اسلامی می تواند بر اساس صلاحدید و منتهی که بر مشرکان دارد، حکم آزادی آنان را نیز صادر کند، بر اساس همین عبارت، به اسارت در آوردن فرزندان مسلمانان، به هیچ وجه جایز نیست. امام علی (ع) در عبارت پیش گفته، علت عدم جواز اسارت فرزندان مسلمانان را در برابر جواز اسارت مشرکان، بر خورداری فرزندان مسلمانان از فطرت اسلامی معرفی می فرماید؛ بنابراین، مقصود از فطرت، در کلام حضرت، فطرتی مخصوص خواهد بود که بر اصول اعتقادی و اخلاقی اسلامی منطبق است و فرزندان از پدران مسلمان به طور وراثتی به ارث برده اند.

پس چنان که مقصود از فطرت، در عبارت پیش گفته، فطرت مخصوصی است، مقصود از فطرت در عبارت «وُلِدْتُ عَلَى الْفِطْرَةِ» نیز فطرت مخصوصی خواهد بود. حتی به دلیل آن که عبارت اخیر، در صدد اثبات نوعی فضیلت برای شخص امام علی (ع) است، مقصود از فطرت در آن، فطرتی خاص تر خواهد بود که دیگر مسلمانان از آن برخوردار نبوده، بلکه تنها آن حضرت از آن برخوردار است. بنابراین عبارت یاد شده (نهج البلاغه،

۱۴۱۴، خطبه ۵۷)، بدان معناست که من بر فطرت مخصوصی، ولادت یافته‌ام که آن فطرت مخصوص، همان فطرت سعادت‌مندانه‌ای است که بیان آن گذشت. (همان، خطبه ۷۲)

نتیجه‌گیری

فطرت از منظر لغوی، عبارت است از برآمدن و ظاهر شدن هر چیزی تا پیش از رسیدن به مرحله نهایی‌اش. اما فطرت در اصطلاح معارف و حیانی، به‌ویژه نهج‌البلاغه، عبارت است از: «همه ویژگی‌های اولیه‌ای که انسان تا پیش از تولد، در ابعاد مختلف خلقتش، از آن برخوردار بوده است». بر همین اساس، فطرت به ابعاد هشت‌گانه تقسیم می‌شود: فطرت اولیه، ثانویه، بالفعل، بالقوه، ادراکی، گرایشی، مشترک و اختصاصی.

فطرت اولیه انسان، بلافاصله بعد از تکوین ساحت نورانی - جوهری یا ذره‌ای - او و پیش از بهره‌مندی‌اش از ساحت‌های ترکیبی جسمانی و روحانی، شکل می‌گیرد. آیات و روایات، اشاره دارند که انسان، فطریات اولیه را در عالم ذر دریافت کرده است. فطرت توحیدی در زمره همین نوع فطریات است. از همین منظر، فطرت ثانویه انسان هم در مرحله بعدی، همراه با تکوّن ساحت‌های ترکیبی جسمانی و روحانی‌اش شکل می‌گیرد. برای مثال، انسان به واسطه ساحت عقل که قسمی از ساحت‌های روحانی است، از نوعی امتیاز خاص برخوردار می‌گردد که دیگر مخلوقات از آن بی‌بهره‌اند.

فطرت بالفعل و بالقوه هم از اطلاق آیه فطرت و هم چنین از کلام مفسران در ذیل آیه مذکور قابل برداشت است. عبارات مختلفی از نهج‌البلاغه هم با تعبیرات گوناگون، بر وجود فطرت بالقوه در انسان دلالت دارند که شارحان نهج‌البلاغه بدان اشاره کرده‌اند.

فطرت ادراکی و گرایشی هم دو بُعد دیگر از فطرتند که به‌طور متعارف مورد بحث متکلمان بوده و معارف و حیانی هم بدان اشاره دارند. اما ادراک فطری، خود، ابعاد مختلفی دارد که مهم‌ترین آن، معرفت فطری توحیدی است. البته باید توجه داشت که معرفت فطری، منحصر در این نوع فطرت هم نمی‌شود. بر اساس معارف و حیانی، اصولی هم چون

نبوت، امامت و معاد هم ریشه فطری دارند. از همین منظر در نهاد انسان، محبت به نفس و هم‌چنین عشق به کمال مطلق، وجود دارد. دیگر گرایش‌های انسان هم تابعی از همین دو گرایش هستند. از این منظر، به‌رغم آن‌که همه معارف دین به فطرت بازگشت دارند، گرایش‌های فطری در جنبه‌های مختلف اعتقادی، اخلاقی و رفتاری، به یک اندازه قابل ادراک نیست. فطریات در دو جنبه اول به‌طور مستقیم و فطرت در جنبه رفتاری برخلاف دو جنبه اول، به‌طور غیرمستقیم بر فطرت انسان منطبقند.

اما دو بُعد دیگر فطرت، بر اساس معارف و حیانی به‌ویژه *نهج‌البلاغه*، فطرت مشترک و اختصاصی است. بر این اساس، بین انسان‌ها از جهت ساحت جسمانی و روحانی و هم‌چنین کیفیت آن‌ها، تفاوت‌هایی وجود دارد که فطرت اختصاصی آن‌ها را شکل می‌دهد. یکی از گونه‌های مهم فطرت اختصاصی، فطرت از نوع طینت است. از منظر معارف و حیانی به‌ویژه *نهج‌البلاغه*، طینت به معنای ویژگی‌های مادی و معنوی، در انسان‌های گوناگون، متفاوت است و این تفاوت، موجب می‌شود که هر یک از آن‌ها، از فطرتی اختصاصی برخوردار گردند.

منابع

۱. **قرآن کریم**.
۲. **نهج‌البلاغه**، (۱۴۱۴)، قم: نشر هجرت.
۳. آروانه، بهزاد؛ داوودی، محمد، (۱۳۹۰)، «تحلیل و بررسی فطرت در آثار استاد شهید مطهری»، **فصلنامه معرفت کلامی**، شماره ۵.
۴. ابن‌أبی‌الحدید، عبدالحمید، (۱۴۰۴)، **شرح نهج‌البلاغه**، قم: مکتبه آیه‌الله‌المرعشی‌النجفی.
۵. ابن‌اثیر جزری، مبارک‌بن‌محمد، (۱۳۶۷)، **النهاية في غريب الحديث و الأثر**، قم: موسسه مطبوعاتی اسماعیلیان.
۶. ابن‌سلیمان، احمد، (۱۴۲۴)، **حقائق المعرفة في علم الكلام**، صنعاء: مؤسسه الإمام زیدبن‌علی.
۷. ابن‌مغازلی، علی‌بن‌محمد، (۱۴۲۴)، **مناقب الإمام علی بن‌أبي طالب عليه السلام**، بیروت: دارالأضواء.
۸. ابن‌منظور، محمدبن‌مکرم، (۱۴۱۴)، **لسان العرب**، بیروت: دار صادر.
۹. ابن‌میثم بحرانی، علی، (۱۳۶۶)، **اختیار مصباح السالکین**، تحقیق: محمد‌هادی امینی، مشهد: بنیاد پژوهش‌های اسلامی آستان قدس رضوی.
۱۰. _____، (۱۳۶۲)، **شرح نهج‌البلاغه**، قم: دفتر نشرالکتاب.
۱۱. ابوالفتوح رازی، حسین‌بن‌علی، (۱۴۰۸)، **روض الجنان و روح الجنان في تفسير القرآن**، مشهد: بنیاد پژوهش‌های اسلامی آستان قدس رضوی.
۱۲. ابوهلال عسکری، (۱۴۰۰)، **حسن بن عبدالله، الفروق في اللغة**، بیروت: بی‌نا.
۱۳. اخوان‌الصفاء، (۱۴۱۲)، **رسائل**، بیروت: الدار الاسلامیه.
۱۴. اربلی، علی‌بن‌عیسی، (۱۳۸۱)، **کشف الغمّة في معرفة الأئمّة**، تبریز: نشر بنی‌هاشمی.
۱۵. استرآبادی، علی، (۱۴۰۹)، **تأویل الآيات الظاهرة في فضائل العترة الطاهرة**، قم: مؤسسه‌النشرالإسلامی.

۱۶. انصاریان، علی؛ حاجلی فرد، مرتضی، (۱۴۰۴)، *شرح نهج البلاغه المقتطف من بحار الأنوار للعلامة المجلسی*، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
۱۷. ایجی، عضدالدین، (۱۳۲۵)، *شرح المواقف*، قم: نشر الشریف‌الرضی.
۱۸. باربور، ایان، (۱۳۶۲)، *علم و دین*، ترجمه بهاء‌الدین خرمشاهی، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
۱۹. باقری، خسرو و لسلی استیونس، (۱۳۶۸)، *هفت نظریه در باب طبیعت انسان*، ترجمه بهرام محسن‌پور، تهران: نشر رشد.
۲۰. بحرانی، سیدهاشم، (۱۳۶۴)، *البرهان فی تفسیر القرآن*، قم مؤسسه بعثت.
۲۱. _____، (۱۴۱۳)، *مدینه معجز الأئمة الإثنی عشر و دلائل الحجج علی البس*، قم: مؤسسه المعارف‌الاسلامیه.
۲۲. برقی، احمدبن محمدبن خالد، (۱۳۷۱)، *المحاسن*، قم: دار الکتب‌الاسلامیه.
۲۳. برنجکار، رضا، (۱۳۸۴)، «فطرت در احادیث»، *فصلنامه قیاسات*، شماره ۳۶.
۲۴. بکری، احمدبن عبدالله، (۱۴۱۱)، *الأنوار و مفتاح السرور و الأفكار فی مولد النبی المختار*، قم: دار الشریف‌الرضی.
۲۵. بیهقی، محمدبن حسین، (۱۴۱۶)، *حدائق الحقائق فی شرح نهج البلاغه*، قم: نشر عطارد.
۲۶. تمیمی آمدی، عبدالواحد، (بی تا)، *غورالحکم و دررالکلم*، ترجمه محمدعلی انصاری قمی، تهران: بی نا.
۲۷. جعفری، محمدتقی، (۱۳۷۶)، *ترجمه و تفسیر نهج البلاغه*، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
۲۸. جوادی آملی، عبدالله، (۱۳۷۹)، *فطرت در قرآن*، قم: نشر اسراء.
۲۹. حرعاملی، محمدبن حسن، (۱۴۰۹)، *تفصیل وسائل الشیعه إلى تحصیل مسائل الشریعه*، قم: مؤسسه آل‌البت علیهم‌السلام.
۳۰. حسینی زبیدی، محمدمرتضی، (۱۴۱۴)، *تاج العروس من جواهر القاموس*، بیروت: دارالفکر.
۳۱. حلّی، حسن بن یوسف، (۱۴۱۱)، *کشف الیقین فی فضائل امیرالمؤمنین علیه‌السلام*، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.

۳۲. خواجه نصیرطوسی، محمدبن محمد، (۱۴۰۳)، **شرح الاشارات و التنبيهات**، تهران: دفتر نشر کتاب.
۳۳. دکارت، رنه، (۱۳۸۱)، **تأملات در فلسفه اولی**، ترجمه احمد احمدی، تهران: سمت.
۳۴. **دیوان اشعار منسوب به حضرت امیرالمؤمنین علی علیه السلام**، (۱۴۱۱)، قم: دار نداء الاسلام.
۳۵. راوندی، قطب‌الدین، (۱۳۶۴)، **منهاج البراعة فی شرح نهج البلاغه**، قم: کتابخانه آیه‌الله مرعشی نجفی.
۳۶. رشیدرضا، محمد، (۱۴۱۴)، **تفسیر المنار**، بیروت: بی‌نا.
۳۷. روسو، ژان‌ژاک، (۱۳۵۵)، **امیل یا آموزش و پرورش**، ترجمه غلامحسین زیرک‌زاده، تهران: شرکت سهامی چهر.
۳۸. زمخشری، محمودبن عمر، (۱۴۱۷)، **الفائق فی غریب الحدیث**، بیروت: دار الکتب العلمیه.
۳۹. ژیلسون، اتین، (۱۳۵۷)، **تقد تفکر فلسفی غرب**، ترجمه احمد احمدی، تهران: انتشارات حکمت.
۴۰. سرخسی، علی‌بن ناصر، (۱۳۷۳)، **أعلام نهج البلاغه**، تحقیق: عزیزالله عطاردی، تهران: انتشارات عطارد.
۴۱. سهرابی فر، محمدتقی، (۱۳۹۴)، **چیستی انسان در اسلام**، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۴۲. سهروردی، شهاب‌الدین، (۱۳۷۵)، **مجموعه مصنفات شیخ اشراق**، تحقیق: هانری کربن، سیدحسین نصر و نجف‌قلی حبیبی، تهران: موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۴۳. سیدبن قطب، ابراهیم، (۱۴۱۲)، **فی ظلال القرآن**، بیروت: دارالشروق.
۴۴. شاه‌آبادی، محمدعلی، (۱۳۶۰)، **رشحات البحار**، تهران: نهضت زنان مسلمان.
۴۵. شرفی، احمدبن محمدبن صلاح، (۱۴۱۱)، **شرح الأساس الكبير شفاء صدور الناس بشرح الأساس**، صنعاء: دار الحکمة الیمانیة.
۴۶. شعیری، محمدبن محمد، (بی‌تا)، **جامع الأخبار**، نجف: مطبعة حیدریه.

۴۷. صاحب بن عباد، إسماعیل بن عباد، (۱۴۱۴)، **المحیط فی اللغة**، بیروت: عالم الكتاب.
۴۸. صدوق، محمد بن علی، (۱۳۹۸)، **التوحید**، قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
۴۹. _____، (بی تا)، **علل الشرائع**، قم: مکتبه الداوری.
۵۰. _____، (۱۳۷۸)، **عیون أخبار الرضا**، تهران: نقش جهان.
۵۱. طباطبایی، سید محمد حسین، (۱۳۷۲)، **اصول فلسفه و روش رئالیسم**، تحقیق: مرتضی مطهری، تهران: صدرا.
۵۲. _____، (۱۳۹۰)، **المیزان فی تفسیر القرآن**، بیروت: موسسه اعلمی.
۵۳. طبرسی، فضل بن حسن، (بی تا)، **إعلام الوری باعلام الهدی**، تهران: دار الکتب الإسلامیه.
۵۴. همان، (۱۳۷۲)، **مجمع البیان لعلوم القرآن**، تهران: ناصر خسرو.
۵۵. طبری، محمد بن جریر، (۱۴۱۲)، **جامع البیان عن تأویل آی القرآن**، بیروت: دار المعرفة.
۵۶. طوسی، محمد بن حسن، (۱۴۰۷)، **تهذیب الأحکام**، تهران: دار الکتب الإسلامیه.
۵۷. عیاشی، محمد بن مسعود، (۱۳۸۰)، **تفسیر العیاشی**، تهران: مکتبه العلمیه الإسلامیه.
۵۸. فارابی، محمد بن محمد، (۱۹۸۶)، **کتاب الحروف**، تحقیق: محسن مهدی، بیروت: دارالمشرق.
۵۹. فراهیدی، خلیل بن أحمد، (۱۴۱۰)، **کتاب العین**، قم: نشر هجرت.
۶۰. فروید، زیگموند، (۱۳۸۲)، «رئوس نظریه روانکاوی»، ترجمه حسین پاینده، **ارغنون**، شماره ۲۲.
۶۱. فیض کاشانی، محمد بن شاه مرتضی، (۱۴۱۵)، **تفسیر الصافی**، تهران: مکتبه الصدر.
۶۲. _____، (۱۳۷۱)، **نوادیر الأخبار فیما یتعلق بأصول الدین**، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۶۳. قاضی سعید قمی، محمد بن محمد مفید، (۱۴۱۵)، **شرح توحید الصدوق**، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
۶۴. قدردان قراملکی، محمد حسن، (۱۳۷۶)، **اصل علیت در فلسفه و کلام: تحلیلی از نظریات متفکران و فیزیکدانان غرب و متکلمان اسلامی**، قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی.

۶۵. قمی، علی‌بن‌ابراهیم، (۱۴۰۴)، **تفسیر القمی**، قم: دار الکتاب.
۶۶. قمی‌مشهدی، محمدبن‌محمد رضا، (۱۳۶۸)، **تفسیر کنز الدقائق و بحر الغرائب**، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
۶۷. کاپلستون، فریدریک، (بی‌تا)، **تاریخ فلسفه**، ترجمه جلال‌الدین مجتبی، تهران: انتشارات علمی فرهنگی سروش.
۶۸. کاردان، علی‌محمد، (۱۳۸۱)، **سیر آراء تربیتی در غرب**، تهران: سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاه‌ها.
۶۹. کلینی، محمدبن‌یعقوب، (۱۳۶۵)، **الکافی**، تهران: دار الکتب الإسلامية.
۷۰. مازندرانی، محمد صالح، (۱۳۸۲)، **شرح الکافی**، تهران: المکتبه الاسلامیه.
۷۱. مجلسی، محمدباقر، (۱۴۰۴)، **بحار الأنوار**، بیروت: مؤسسه الوفاء.
۷۲. مدرس و حید، احمد، (بی‌تا)، **شرح نهج البلاغه**، قم: بی‌نا.
۷۳. مسلم بن حجاج نیشابوری، (بی‌تا)، **الجامع الصحیح**، بیروت: دار الجیل.
۷۴. مطهری، مرتضی، (۱۳۶۹)، **فطرت**، تهران: انتشارات صدرا.
۷۵. _____، (۱۳۷۲) ب، «فطرت از نظر قرآن و فلسفه»، **رشد آموزش قرآن و معارف اسلامی**، شماره‌های ۲۰ و ۲۱.
۷۶. _____، (۱۳۷۳)، **فطرت**، تهران: صدرا.
۷۷. _____، (۱۳۷۲) الف، **مجموعه آثار**، تهران: صدرا.
۷۸. مغنیه، محمدجواد، (۱۳۵۸)، **فی ظلال نهج البلاغه**، بیروت: دار العلم للملایین.
۷۹. مفید، محمدبن‌محمد، (۱۴۱۳)، **تصحیح اعتقادات الإمامیه**، قم: المؤتمر العالمی للشیخ المفید.
۸۰. مکارم‌شیرازی، ناصر، (۱۳۸۶)، **پیام امام امیرالمؤمنین علیه‌السلام**، تهران: دار الکتب-الاسلامیه.
۸۱. موسوی، سیدعباس علی، (۱۴۱۸)، **شرح نهج البلاغه**، بیروت: دار الرسول الأکرم.

۸۲. موسوی زنجانی، سیدابراهیم، (۱۴۱۳)، *عقائد الإمامية الاثنی عشریة*، بیروت: مؤسسه الأعلمی للمطبوعات.
۸۳. نقیبزاده جلالی، میرعبدالحسین، (۱۳۷۴)، *نگاهی به فلسفه آموزش و پرورش*، تهران: کتابخانه طهوری.
۸۴. هاشمی، سیدحسین، (۱۳۷۸)، «مطهری و فطرت در قرآن»، *پژوهش های قرآنی*، شماره ۱۷ و ۱۸.
۸۵. هاشمی خوبی، میرزا حبیب الله، (۱۴۰۰)، *منهاج البراعة فی شرح نهج البلاغه*، تهران: مکتبه اسلامیة.

Bibliography:

1. *The Holy Qur'an*.
2. *Nahj al-Balāghah*. Qom: Hijrat; 1993.
3. Abū al-Futūh Rāzī, ḤA. *Rawḍ al-Jinān wa Rūḥ al-Jinān fī Tafṣīr al-Qur'an*. Mashhad: Bunyād Pazhuheshhāyi Islāmī Āstān Quds Raḍawī; 1987.
4. Abū Hilāl 'Askarī (1979). Ḥasan ibn 'Abd allāh, *al-Furūq fī al-Lughah*. Beirut: N.p.
5. Akhawān al-Ṣafā. *Rasā'il*. Beirut: al-Dar al-Islāmīyah; 1991.
6. Anṣārīyān 'A & Ḥāj'alī-fard M. *Sharḥ-u Nahj al-Balāghah al-Muqtaṭiḥ min Biḥār al-anwār lil 'Allāmat al-Majlisī*. Tehran: Wizārat al-Thiqāfa wal-Irshād al-Islāmī; 1983.
7. Ārwānih B. & Dāwūdī MD. «Taḥlīl wa Barrisī Feṭrat dar Āthār Ustād Shahīd Muṭahharī». *Ma'rifat Kalāmī*, 2012, No. 5, Spring.
8. 'Astarābādī 'A. *Ta'wīl al-Āyāt al-Zāhirah fī Faḍā'il al-'Itrat al-Ṭāhirah*. Qom: The Institute of al-Nashr al-Islāmī; 1988.
9. Ayyāshī MM. *Tafṣīr al-'Ayyāshī*. Tehran: Maktabat al-'Ilmīyya al-Islāmīyah; 2001.

10. Baḥrānī H. *al-Burhān fī tafsīr al-Qur'ān*. Qom: Mu'assisah Bi'that; 1985.
11. Baḥrānī H. *Madīnah Ma'ājiz al-'A'immah al-Ithnā 'Ashar wa Dalā'il al-Ḥujaj 'alā al-Bashar*. Qom: The Institute of al-Ma'ārif al-Islāmīyah; 1992.
12. Bakrī A' A. *al-Anwār wa Miftāḥ al-Surūr wa al-Afkār fī Mawalīd al-Nabī al-Mukhtār*. Qom: Dar al-Sharīf al-Raḍī; 1990.
13. Bāqirī K & Stephenson L. *Haft Nazariyeh dar bāb Ṭabī'at Insān*. Translated by Bahrām Muhsenpūr. Tehran: Rushd; 1989.
14. Barbour I. *'Ilm wa Dīn*. Translated by Bahā' al-Dīn Khurramshāhī. Tehran: Markaz Nashr Dānishgāhī; 1983.
15. Barqī AMKh. *al-Maḥāsīn*. Qom: Dar al-Kutub al-Islāmīyah; 1992.
16. Berenjkar R. «Fiṭrat dar Ahādīth». *Qabasāt*. 2005, No. 36, Summer.
17. Biyhaqī MḤ. *Ḥadā'iq al-Ḥaqā'iq fī Sharḥ Nahj al-Balāghah*. Qom: 'Aṭārud Publications; 1995.
18. Copleston F. *Tārīkh-e Falsafih*. Translated by: Jalāl al-Dīn Mujtabawī. Tehran: 'Ilmī Farhangī Surūsh Publications; nd.
19. Descartes R. *Ta'mmulāti dar Falsafeh 'Ūlā*. Translated by Aḥmad Aḥmadī. Tehran: Samt; 2002.
20. Dīwān *Ash'ār Mansūb be Haḍrat Amīr al-Mu'minīn*. Qom: Dar Nidā' al-Islām; 1990.
21. Fārābī MM. *Kitāb al-Ḥurūf*. Edited by: Muḥsin Mahdī. Beirut: Dar al-Mashriq; 1980.
22. Farāhīdī KhA. *Kitāb al-'Ayn*. Qom: Hijrat Publications; 1989.
23. Fayḍ Kāshānī MShM. *Nawādir al-Akḥbār Fīmā Yata'allaq bi Uṣūl al-Dīn*. Tehran: The Institute of Muṭālī'āt wa Taḥqīqāt-e Farhangī; 1999.
24. Fayḍ Kāshānī MShM. *Tafsīr al-Ṣūfī*. Tehran: Maktaba al-ṣadr; 1999.
25. Freud, S. «*Ru'ūs Nazariyeh Rawānkāwī*», Translated by Hussein Payandih. Arghanūn; 2003, No. 22, Autumn.
26. Gilson É. *Naqd Tafakkur Falsafī Gharb*. Translated by Aḥmad Aḥmadī. Tehran: Ḥikmat Institute; 1978.

27. Hāshimī Khū'ī MḤ. *Minhāj al-barā'a fī Sharḥ Nahj al-Balāghah*. Tehran: Maktaba al-Islāmīyya; 1979.
28. Hāshimī SH. "*Muṭahharī wa Fiṭrat dar Qur'ān*". Pazhūhish ḥāyi Qur'ānī; 1999, No. 17 & 18, Spring and Summer.
29. Ḥillī ḤYM. *Kashf al-Yaqīn fī Faḍā'il Amīr al-Mu'minīn*. Tehran: Ministry of Culture and Islamic Guidance; 1990.
30. Ḥurr 'Āmilī MḤ. *Tafsīl Wasā'il al-Shī'ih ilā Tahṣīl Masā'il al-Shar'ah*. Qom: The Institute of Āl al-Bayt; 1988.
31. Ibn Abī al-Ḥadīd 'AḤ. *Sharḥ Nahj al-Balāghah*. Beirut: Maktabat Āyatullāh al-Mar'ashī al-Najafī; 1984.
32. Ibn Athīr jazrī MM. *Al-Nahāyat fī Gharīb al-Ḥadīth wa al-'Athar*. Qom: The Institute of Maṭbū'ātī Ismā'īlyān; 1989.
33. Ibn Maghāzilī AM. *Manāqib al-Imām Ali ibn abī Ṭālib*. Beirut: Dā al-Aḍwā'; 2003.
34. Ibn Manzūr MM. *Lisān al-'Arab*. Beirut: Dar Ṣādir; 1993.
35. Ibn Miyytham *Bahrānī MA. Ikhṭyār Miṣbāḥ al-Sālikīn*. Edited by: Muḥammad Hādī Amīnī. Mashhad: Bunyād Pazhuheshhāy-e Islāmī Āstān-e Quds Raḍawī; 1987.
36. Ibn Miyytham Bahrānī M'A. *Sharḥ-u Nahj al-Balāghah*. Np. Daftar Nashr al-Kitāb; 1983.
37. Ibn Sulaymān A. *Ḥaqāyiq al-Ma'rifah fī 'Ilm al-Kalām*. Sanaa: The Institute of al-Imām Zayd ibn Ali; 2003.
38. Ījī 'ID. *Sharḥ al-Mawāqif*. Qom: al-Sharīf al-Raḍī; 1946.
39. Irbilī 'A'ī. *Kashf al-Ghummah fī Ma'rifat al-'A'immah*. Tabriz: bnī Hāshimī; 2002.
40. Jafarī MT. *Tarjumah wa Tafsīr Nahj al-Balāghah*. Tehran: Daftar Nashr Farhang Islāmī; 1997.
41. Jawādī Āmulī 'A. *Fiṭrat dar Qur'ān*. Qom: Isrā'; 2000.
42. Kārdān 'AM. *Seyr-e Ārā'-e Tarbiyatī dar Gharb*. Tehran: Samt; 2002.
43. Khājīh Naṣīr Ṭūsī MM. *Sharḥ al-Ishārāt wa al-Tanbīhāt*. Tehran: Daftar-e Nashr-e Kitāb; 1982.

44. Kulaynī MY. *al-Kāfi*. Tehran: Dar al-Kutub al-Islāmīyya; 1986.
45. Majlisī MB. *Bihār al-'Anwār*. Beirut: The Institute of al-Wafā'; 1983.
46. Makārim *Shīrāzī N. Payām-e Imām Amīr al-Mu'minīn*. Tehran: Dar al-Kutub al-Islāmīyya; 2007.
47. Māzandarānī MŞ. *Sharḥ al-Kāfi*. Tehran: al-Maktaba al-Islāmīyya; 2003.
48. Mudarris Waḥīd A. *Sharḥ Nahj al-Balāghah*. Qom: N.p.; nd.
49. Mufīd MM. *Taṣḥīḥ al-'I'tiqādāt al-'Imāmīyah*. Qom: al-Mu'tamir al-'Āmī Lil shaykh al-Mufīd; 1992.
50. Muḡhniyya MJ. *Fī Zilāl Nahj al-Balāghah*. Beirut: Dar al-'Ilm lil Malāyīn; 1979.
51. Mūsawī S'A'A. *Sharḥ Nahj al-Balāghah*. Beirut: Dar al-Rasūl al-'Akram; 1997.
52. Mūsawī Zanjānī SI. *'Aqā'id al-'Imāmīyah al-'Ithnā 'Asharīyah*. Beirut: The Institute of al-'Imī lil Maṭbū'āt, 1992.
53. Muslim ibn Ḥajāj Niyshābūrī. *al-Jāmi' al-Ṣaḥīḥ*. Beirut: Dar al-Jīl; nd.
54. Muṭahharī M. «*Fīrat az Naẓar Qur'ān wa Falsafih*», *Ruṣhd Āmuzish Qur'ān wa Ma'ārif Islāmī*: 1993-B, No. 20 & 21, Spring and Summer.
55. Muṭahharī M. *Fīrat*. Tehran: Ṣadrā Publications; 1990.
56. Muṭahharī M. *Majmū' i-e Āthār*. Tehran: Ṣadrā Publications; 1993-A.
57. Naqī-zādih Jalālī M'AḤ. *Nigāhī bi Falsafih Āmūzish wa Parwarish*. Tehran: Ṭahūrī Library; 1995.
58. Qāḏī Sa'īd Qumī MMM. *Sharḥ Tawḥīd al-Ṣadūq*. Tehran: Ministry of Culture and Islamic Guidance; 1994.
59. Qārdān Qarāmalikī MḤ. *Aṣl 'Illīyat dar Falsafī wa Kalām: Thlīlī az Naẓariyāt Mutafakkirān wa Fīzīkdānān Gharb wa Mutakallimān Islāmī*. Qom: Daftar Tablīghāt Islāmī; 1997.
60. Qumī 'AI. *Tafsīr al-Qumī*. Qom: Dar al-Kitāb; 1983.
61. Qumī Mashhadī MMR. *Tafsīr Kanz al-Daqā'iq wa Baḥr al-Gharā'ib*. Tehran: Ministry of Culture and Islamic Guidance; 1989.

62. Rashīd Riḍā M. *Tafsīr al-Minār*. Beirut: N.p.; 1993.
63. Rāwandī QD. *Minhāj al-Barā'ah fī Sharḥ Nahj al-Balāghah*. Qom: Library of Āyat Allāh Mar'ashī Najafī; 1985.
64. Rousseau JJ. *Iml yā Āmūzish wa Parwarish*. Translated by Ghulām Hussein Zīrak zādih, Tehran: Shirkat Sahāmī Chihri; 1977.
65. Ṣadūq MA. *al-Tawḥīd*. Qom: Jāmi'ī Mudarrisīn Ḥawzih 'Ilmiyah Qom; 1977.
66. Ṣadūq MA. *'Ilal al-Sharā'i'*. Qom: Maktabat al-Dāwarī; 1977.
67. Ṣadūq MA. *'Uyūn Akhbār al-Riḍā*. Tehran: Naqsh-e Jahān; 1999.
68. Ṣāhib ibn 'ibād I'I. *al-Muḥīṭ fī al-Lughāt*. Beirut: 'Ālim al-Kitāb; 1993.
69. Sarakhsī AN. *A'lām Nahj al-Balāghah*. Edited by: 'Azīzullāh 'Aṭārudī. Tehran: 'Aṭārud Publications; 1994.
70. Sayyad ibn Quṭb I. *fī Zilāl al-Qur'ān*. Beirut: Dar al-Shurūq; 1991.
71. Shāh Ābādī MA. *Rashaḥāt al-Biḥār*. Tehran: Nihḍat Zanān Musalmān; 1981.
72. Sharafī AMS. *Sharḥ al-'Asās al-Kabīr Shafā' Ṣudūr al-Nās bi-Sharḥ al-'Asās*. Sanaa: Dar al-Ḥikmat al-Yamāniyah; 1990.
73. Shu'ayrī MM. *Jāmi' al-Akhbār*. Najaf: Maṭba'ah Ḥiydarīyih; nd.
74. Suhrābī-far MT. *Chīstī Insān dar Islām*. Tehran: Paghūshgāh Farhang wa Andīsheh Islāmī; 2015.
75. Suhrīwardī ShD. *Majmū'ih Muṣannafāt Shaykh Ishrāq*. Edited by: Henry Corbin, Sayd Hussein Naṣr and Najaf Qulī. Tehran: The Institute of Muṭālī'āt wa Taḥqīqāt Farhangī; 1996.
76. Ṭabarī MJ. *Jāmi' al-Bayān 'an Ta'wīl āy al-Qur'ān*. Beirut: Dar al-Ma'rifa; 1991.
77. Ṭabāṭabā'ī MH. *al-Mīzān fī Tafsīr al-Qur'ān*. Beirut: The Institute of A'lāmī; 2011.
78. Ṭabāṭabā'ī MH. *Uṣūl Falsafeh wa Rawesh Ri'ālism*. Edited by: Murtidā Muṭahharī. Tehran: Ṣadrā Publications; 1993.
79. Ṭabrisī FH. *I'lām al-Warā bi 'I'lām al-Hudā*. Tehran: Dar al-Kutub al-Islāmīyih; nd.

80. Ṭabrisī FḤ. *Majma‘ al-Bayān li-‘Ulūm al-Qur’ān*. Tehran: Nāṣir Khusruw; 1993.
81. Tamīmī Āmidī ‘AW. *Ghurar al-Ḥikam wa Durar al-Kalim*. Translated by Muḥammad Ali Anṣārī Qumī. Tehran: N.p.; nd.
82. Ṭūsī MḤ. *Tahdhīb al-‘Aḥkām*. Tehran: Dar al-Kutub al-Islāmīyah; 1986.
83. Zamakhsharī M‘U. *Al-Fā’iq fī Gharīb al-Ḥadīth*. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmīyah; 1996.
84. Zubaydī MMH. *Tāj al-‘Arūs min Jawāhir al-Qāmūs*. Beirut: Dar al-Fikr; 1993.