تأمّلي در امكان استعدادي فطرت

حسن قلي ‏پور1

چكيده

آموزه «فطرت» يكي از مباحث بنيادين در انديشه اسلامي تلقّي مي‏شود. بر اساس متون ديني اسلامي، همه انسان‏ها از فطرت خداشناسي برخوردارند؛ ولي مسئله فعليت يا استعدادي بودن اين معرفت حضوري يكي از مسائل مهمي است كه نوعا در محافل و منابع علمي مرتبط مغفول واقع شده و كمتر بدان پرداخته شده است. اين مقاله با رويكرد نظري و به روش كتاب‏خانه‏اي و اسنادي و با هدف بررسي تحليلي بر اساس آيات قرآن كريم و روايات اهل‏بيت عليهم‏السلام، به اين مسئله پرداخته است.

به اعتقاد نگارنده، حتي اگر فعليت فطرت الهيّه را نتوان اثبات كرد، ادعاي صرف استعدادي بودن آن نيز مخالف با فحواي متون ديني است. دست‏كم مي‏توان ادعا كرد معرفت الهيّه نهادينه‏شده در درون انسان‏ها در مقامي بالاتر از استعداد عمومي قرار دارد.

كليدواژه ‏ها: فطرت، امكان استعدادي، فعليت، كمال، ميثاق، تذكر.

مقدّمه

همان‏گونه كه اعتقادات، اساس دين و پايه حيات انساني است، خداشناسي نيز محور اعتقادات و مهم‏ترين معارف اعتقادي است. در روايات آمده است: «اوّل‏الدِّيانة بِهِ معرفته»،2 معرفت الهي اولين قدم دين‏داري و عالي‏ترين معارف به شمار آمده است. حضرت علي عليه‏السلام در نهج‏البلاغه مي‏فرمايند: «أوّل الدين معرفته و كمال معرفته التصديق به و كمال التصديق به توحيده.»3 يعني، سرلوحه دين شناخت اوست، و درست شناختن او باور داشتن او، و درست باور داشتن او يگانه انگاشتن اوست. اثبات و شناخت خداوند گاهي با استدلال، برهان و استخدام مفاهيم همراه است و گاهي با روش حضوري مطرح مي‏شود.

در قرآن، حاصل استدلال‏هاي عقلي بر وجود خدا، اثبات پروردگار جهان با اوصاف علم، حكمت و قدرت است كه در متون اسلامي از آنها به عنوان «آيات انفسي» و «آيات آفاقي» ياد مي‏شود و كتاب الهي در آيات «وَفِي الْأَرْضِ آيَاتٌ لِلْمُوقِنِينَ وَفِي أَنفُسِكُمْ أَفَلَا تُبْصِرُونَ»4 به همين مضامين اشاره دارد. در جهان بشري، اسلام به عنوان آخرين دين بايد نقش خود را ايفا كند. يكي از نكات بسيار مهم در راه پذيرش آن، حالت و خلقت الهي خاصي است كه در خود انسان موجود است و از آن به «فطرت» تعبير مي‏شود. به دليل آنكه اين ويژگي خاص از حيث علم و آگاهي، بنيادي حضوري داشته و بين همه مردم گيتي مشترك است، هدايتگران ديني را اميدوار مي‏سازد كه با عزمي راسخ براي دين مبين اسلام و دين‏داري جهاني گام بردارند.

يكي از مهم‏ترين مسائل مرتبط با فطرت، امكان استعدادي آن است. آنچه بزرگان دين در زمينه بالقوّه بودن و يا نفي فعليت فطرت به آن استدلال كرده‏اند، قابل

بررسي و تأمّل است. البته شايد اثبات فعليت فطرت به خوبي ممكن نباشد؛ اما پذيرش استعدادي بودن و عدم فعليت آن نيز آسان نيست؛ زيرا همان‏گونه كه انسان قوّه خداشناسي دارد، قابليت الحاد و كفر را نيز دارد. بنابراين، نمي‏توان فطرت خداشناسي را صرف استعداد و قوّه تصور كرد، بلكه اگر نگوييم بالفعل است، يك مرتبه از صرف استعداد بالاتر است. پس جا دارد در اين زمينه، با تفحّص بيشتر در آيات و روايات مربوط، نظريه فعليت فطرت تقويت گردد و يا دست‏كم، مطرح شود.

اگر چه اين مسئله به صورت نسبتا مفصّل در دهه‏هاي گذشته مورد بررسي و تحقيق قرار گرفته، ولي متأسفانه علي‏رغم آنكه اين موضوع از اهميت زيادي برخوردار و يكي از مقولات بنيادين در مكتب اسلام به شمار مي‏آيد، در سنوات اخير كمتر مطرح و به بحث گذاشته شده است. البته تحقيقات و بررسي‏هاي انجام شده در اين باب، نه آنكه مورد غفلت نگارنده بوده و يا غير معتبر تلقّي گردند، بلكه سخن در اين است كه اقتضاي اين مقوله مجال بيشتري را براي تعمّق و طرح مي‏طلبد. دو اثر گرانقدر در اين زمينه، يعني فطرت تأليف استاد شهيد مطهّري و فطرت در قرآن اثر استاد جوادي آملي را مي‏توان بهترين منابع در بحث «فطرت» تلقّي كرد.

به دليل آنكه بررسي فعليت يا استعدادي بودن فطرت در هيچ منبع خاص و مستقلي نيامده، پرداختن به اين موضوع براي پاسخ به‏سؤالات‏در اين زمينه‏ضروري است.

بررسي لغوي و اصطلاحي «فطرت»

با بررسي كتاب‏هاي لغوي، مشخص مي‏شود كه واژه «فطر» در اصل به معناي شكافتن (شقّه)، شكافتن چيزي از طول (الشق طولاً)، ابتدا و اختراع (الفطرُ الابتداء و الاختراع) و خلق كردن (فطراللّه الخلق، اي خلقهم) و مانند آن استعمال مي‏شود. بنابراين، در مجموع، به معناي آغاز و گشودن چيزي است و چون خلق چيزي به معناي ايجاد آن چيز و آغاز وجود و تحقق شي‏ء است، براي خلقت نيز به كار مي‏رود.5

ابن عبّاس مي‏گويد: در معناي آيه شريفه «الْحَمْدُ لِلَّهِ فَاطِرِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ» متحيّر بودم و مفهوم «فاطر» را نمي‏فهميدم تا اينكه دو نفر بر سر چاهي نزاع داشتند، نزد من آمدند و يكي از آن دو گفت: «انا فطرتها»؛ يعني من قبل از همه و براي نخستين بار چاه را حفر كردم....6

علماي لغت لفظ «فطرت» را اين‏گونه معنا كرده‏اند: «هو ايجاده الشي‏ء و ابداعه علي هيئة مترشحة لفعل من الافعال هي ما ركز فيه من قوّته علي معرفة الايمان»، «التي طبعت عليهاالخليقة منالدين ـ فطرهم اللّه علي معرفته بربوبيته»، «والمعني كلّ مولود يولد علي معرفة اللّه تعالي والاقرار به فلاتجد احد الاّ و هو يقرّ بانّ له صانعا و ان سماه بغير اسمه او عبد معه غيره»، «والفطرة الحالة منه، كالجلسةِ و الرّكبة»، «ما فطر اللّه عليه الخلق من المعرفة به» و «الاسلامية و الدين الحق.»7

با توجه به موارد مزبور، مي‏توان گفت: «فطرت»، به معناي حالتي ويژه در شروع خلقت انسان است. به دليل آنكه اين شناختِ به وديعه گذاشته شده، نخستين معرفت بشر نسبت به خداوند است و در بدو تولّد، پيش از هر معرفتي با انسان همراه است، به آن «معرفت قلبي يا فطري» گفته مي‏شود. در واقع، حالت خلقت اوليه انسان بدين‏گونه است كه خدا را قلبا مي‏شناسد و معرفتي از خدا در نهاد او قرار دارد و همين معرفت اوليه و فطري مبدأ معرفت‏هاي قلبي انسان به خداست.

شهيد مطهّري در اين‏باره مي‏نويسد: «اين كلمه، كه امروز مي‏گويند "ويژگي‏هاي انسان"، اگر ما براي انسان يك سلسله ويژگي‏ها در اصل خلقت قايل باشيم، مفهوم فطرت را مي‏دهد. "فطرت انسان" يعني: ويژگي‏هايي در اصل خلقت و آفرينش انسان.»8

درباره معاني و كاربرد كلمه «فطرت» در قرآن، مفسّر كبير، علّامه طباطبائي در تفسير شريف الميزان مي‏نويسد: «فطرت» به معناي ايجاد و پيدايش چيزي از نيستي است، ولي وجود هيأت «فعلة» بر آن ماده (فطر) موجب گشته است تا معناي خاصي از آن به دست آيد.9

نكته قابل توجه ديگر اينكه موضوع فطرت براي اشخاص بي‏دين نيز مصداق دارد؛ زيرا از معناي شناخت فطري واضح است كه اگر هم كسي منكر خدا شد اين انكار از لسان اوست و مطمئنا هيچ سرچشمه‏اي از درون يا خلقت ابتدايي او ندارد. براي مثال، بت‏پرستان از درون خويش، به پرستش ميل و گرايش دارند، اما در ظاهر مصداق واقعي آن را گم كرده‏اند.

از ثمامة بن أشرس، كه از رؤساي معتزله بود، از عمروبن بحر معروف به «جاحظ» نقل كرده‏اند كه معارف الهيّه همه ضروري‏اند. همگي خدا را مي‏شناسند، و هر كه منكر اوست به زبان است، نه به دل، و خدا كسي را به معرفت خود تكليف نكرده، بلكه آن علم را بي‏تكليف در ايشان آفريده است. همه اشيا عارف به پروردگار و توحيد و نفي صفات زايدند.10

در قرآن مجيد، آنجا كه مستكبران دين را افسانه مي‏پندارند و براي خداوند شريك قايل مي‏شوند، حالت هنگام مرگ ايشان با تعبير «ظَالِمِي أَنفُسِهِمْ»11 توصيف شده است. مطمئنا كسي كه از حدّ خود تجاوز كرده و به محدوده ديگري وارد شده باشد، مرتكب ظلم شده است؛ اما چگونه ممكن است يك شخص هم ظالم باشد و هم مظلوم؟ پس معلوم مي‏شود در درون انسان‏ها، خودِ الهي وجود دارد كه نقش آن هدايتگري است و هر انساني ممكن است به حريم آن تجاوز كند.

بنابراين، امور فطري با سرشت انسان هماهنگ بوده و ذاتي انسان هستند؛ يعني چون با ذات انسان همراهند، نياز به دليل و علت به معناي علت ثبوتي ندارند؛ اما همين امر فطري در مقام اثبات، اگر نظري بود احتياج به دليل داشت. از اين‏رو، با اينكه قضايايي همچون «خدا وجود دارد» فطري انسان است، يعني گرايش به آن با ذات انسان همراه است، اما چنين‏نيست كه در مقام‏اثبات‏احتياج‏به‏دليل‏نداشته باشد، بلكه در مقام اثبات،بايدآن را با برهان‏اثبات كرد.12

متعلّق فطرت الهيّه

اگر در فرضيه، همگاني بودن به عنوان يكي از ويژگي‏هاي اساسي فطرت مطرح شود، آيا واقعا مي‏توان وجود فطرت الهيّه را در همه انسان‏ها از جمله طفل شيرخواره پذيرفت؟ چگونه مي‏توان تبييني صحيح از حقيقت فطرت ارائه داد كه بر اساس آن اين ادعاي فراگير را ثابت نمود؟ با چه توجيهي مي‏توان اين مسئله نسبتا عقل‏گريز را تثبيت نمود؟ تبيين متعلّق فطرت الهيه در پاسخ به اين مسئله راهگشا خواهد بود.

امام خميني قدس‏سره در كتاب شريف شرح حديث جنود عقل و جهل، كمال مطلق را به عنوان متعلّق فطرت معرفي مي‏كنند:

بايد دانست كه عشق به كمال مطلق، كه از آن منشعب شود عشق به علم مطلق و قدرت مطلق و حيات مطلقه و اراده مطلقه و غير ذلك از اوصاف جمال و جلال، در فطرت تمام عائله بشر است، و هيچ طايفه‏اي از طايفه ديگر، در اصل اين فطرت ممتاز نيستند، اگرچه در مدارج و مراتب فرق داشته باشند.13

در كتاب اربعين حديث نيز ايشان همين اشارت را دارند: «يكي از فطرت‏هايي كه جميع سلسله بني‏الانسان مخمّر بر آن هستند، فطرت عشق به كمال است؛ كه اگر در تمام دوره‏هاي زندگي بشر قدم زني، اين عشق و محبت را در خميره او مي‏يابي و قلب او را متوجه كمال مي‏بيني.»14

البته اين تفسير در آثار آيه‏اللّه مصباح نيز مشاهده مي‏گردد: «وقتي ما مي‏گوييم يك خواست فطري در نهاد ما هست كه مي‏خواهد در مقابل خدا خضوع و پرستش كند، اين بدان معناست كه دنبال موجودي مي‏گردد كه كامل مطلق باشد.»15

امام خميني قدس‏سره تمام خيرات را ـ به دليل آنكه تجلّي كمال مطلق هستند ـ مشمول فطرت الهيّه برمي‏شمارند؛ همچنان‏كه جميع شرور را معلول احتجاب فطرت مي‏دانند.16 بر اين اساس، در پايان هر فصل از كتاب شرح حديث جنود عقل و جهل، خير را معلول «فطرت الهيه» و شر را معلول «فطرت محجوبه» تلقّي مي‏كنند.

در تبيين اينكه چگونه مي‏توان فطرت كمال‏جويي را به همه انسان‏ها نسبت داد، بايد بگوييم: با توجه به اينكه متعلّق فطرت، كمال مطلق است، همه انسان‏ها در واقع چنين كمالي را دنبال مي‏كنند؛ ولي ممكن است در تشخيص مصداق اشتباه نمايند. هر كسي دنبال اين است كه به بهترين خيرات نايل آيد، ولي اينكه چه چيز بهترين خير و كمال تلقّي شود، از نظر افراد متفاوت است. شاهد اين ادعا نيز آن است كه همه انسان‏ها وقتي به مقصودي (مادي يا معنوي) مي‏رسند، باز هم راضي نمي‏شوند، و به دنبال چيزي كامل‏تر مي‏روند. به جرئت مي‏توان گفت: حتي افرادي كه در دنيا و لذات دنيوي غرق شده‏اند نيز در جست‏وجوي آن كمال و خير مطلق هستند؛ البته به گمان خودشان، لذات دنيا را به عنوان كمال مطلق مي‏پندارند، ولي همين اشخاص وقتي به نقطه‏اي از كمال پنداري خود نايل مي‏شوند، دگر بار هدف بالاتري را در نظر مي‏گيرند.

اكنون كودك شيرخواره‏اي را در نظر بگيريد. اين كودك در ابتداي تولّد، چنان به شير مادر علاقه نشان مي‏دهد كه گويا كامل‏تر از شير مادر در اين عالَم چيزي وجود ندارد. در واقع، اين طفل نيز در جست‏وجوي كامل مطلق است؛ ولي توان تشخيص بيش از اين را ندارد. اين كودك تا زماني كه به سنين پيري قدم مي‏گذارد، هزاران مصداق‏هاي پنداري از كامل مطلق را پشت سر مي‏گذارد، ولي ممكن است در نهايت هم به مراد حقيقي نرسد.

به واسطه احتجاب به طبيعت و كثرت، قلّت حجب، زيادي و كمي اشتغال به كثرت و دل‏بستگي به دنيا و شعب كثيره آن، در تشخيص كمال مطلق، مردم متفرّق و مختلف شدند... و اين اختلاف و تشخيص از احتجاب فطرت است؛ زيرا كه اين خطا در مصداق محبوب است... اگر اين حجاب‏هاي ظلماني و بلكه نوراني از رخسار شريف فطرت برداشته شود، آن وقت عشق به كمال مطلق بي‏حجاب و اشتباه در او هويدا شود، و محبوب‏هاي مجازي و بت‏هاي خانه دل را درهم مي‏شكند و دستاويز دلبري شود كه تمام دل‏ها ـ خواهي نخواهي ـ به آن متوجه است.17

براي مثال، ممكن است كسي ابزار و اسباب تيراندازي را داشته باشد ؛ اما در استعمال آن اشتباه كند. در اين صورت، نمي‏توان ابزار و اسباب را انكار كرد. بنابراين، هرچند در جامعه بشري انحراف از فطرت كاملاً مشهود است، اما دليل بر بطلان فطرت نيست؛ همان‏گونه كه صاحب الميزان به آن اشاره دارد: «و اما الانحراف المشهود عن احكام الفطرة فليس ابطالا لحكمها، بل استعمالا لها غير ما ينبغي من نحو الاستعمال، نظير ما ربّما يتفق أن الرامي لايصيب الهدف في رميته، فانّ آلة الرمي و سائر شرائطه موضوعة بالطبع للاصابة، الّا أنّ الاستعمال يوقعها في الغلط.»18

ممكن است متعلّق فطرت، هم عشق به كمال مطلق و هم كرامت از نقص باشد و در هر حال، به سير الي‏اللّه و توجه به غايه‏الغايات منتهي مي‏شود. به همين دليل، بعضي از علماي فن به دو فطرت قايلند؛ «الفطرة الاولي هي العشق للكمال المطلق و الجمال المحض... الفطرة الثانية: هي كراهة النقص و بغضه و الفرار من الشر... كل ذلك ... ينتهي سيره الي ربّه، و يتوجه الي غايه‏الغايات و نهاية المآرب...»19

به تعبير آيه‏اللّه جوادي آملي:

فطرت انسان گرچه بالاصاله به كمال مطلق گرايش دارد، چون آن را اصيل مي‏بيند و اصالت آن را مشاهده مي‏كند، بالتبع به كمال‏هاي محدود و مقطعي گرايش دارد؛ چون آنها را تابع مي‏بيند و تبعيت آنان را مشاهده مي‏نمايد... گرايش فطرت حقيقتا به كمال مطلق هست و مجازا به كمال محدود؛ زيرا آن حقيقت نامحدود مجالي براي وجود حقيقي غير خدا نمي‏گذارد؛ چون كامل مجازي است، نه كامل حقيقي. هنگامي كه كمال آن كامل مفروضْ مجازي بود نه حقيقي، گرايش فطرت به سوي او نيز مجازي خواهد بود.20

بررسي امكان استعدادي در فطرت

آنچه اين نوشتار در پي آن است رسيدن به پاسخ اين پرسش است كه آيا اين معرفت ـ به اصطلاح ـ فطري صرف استعداد است و ما انسان‏ها استعداد و امكان شكوفا كردن آن را داريم و يا انسان معرفت به خدا را داراست و فقط آن را فراموش كرده؟ به بيان ديگر، آيا شناخت فطري حالتي بالقوّه دارد و يا بالفعل است؟ ممكن است «بالقوّه» در اصطلاح فلسفي سه كاربرد داشته باشد، اما در مبحث فطرت، به معناي «امكان استعدادي» و در مقابل «لاقوه» ـ نه بالفعل ـ استعمال مي‏شود. از نظر حكيمان، به شدت استعداد و حالت عدم انفعال و مقاوم بودن جسم در مقابل عامل خارجي، «امكان استعدادي» گفته مي‏شود كه در اين مقاله نيز مراد از «بالقوّه» همين معناست. علّامه طباطبائي در نهاية الحكمة مي‏فرمايد: امكان استعدادي در ماده تحقق مي‏يابد و مجرّدات فاقد آن هستند و آيه‏اللّه جوادي تجرّد را يكي از ويژگي‏هاي فطرت مي‏داند.

منظور از «شناخت فطري» علم حضوري است كه مرتبه‏اي از آن در همه انسان‏ها وجود دارد؛ همان‏گونه كه آيه شريفه «أَلَسْتَ بِرَبِّكُمْ»21 به آن اشاره دارد. همچنين معلولي كه داراي مرتبه‏اي از تجرّد باشد، نسبت به علت هستي‏بخش، مرتبه‏اي از علم حضوري را خواهد داشت هرچند ناآگاهانه يا نيمه آگاهانه باشد و در اثر شدت و ضعف، قابل تفسيرهاي ذهني نادرست باشد. اين علم در اثر تكامل نفس و متمركز كردن توجه قلب به ساحت قدس الهي و عبادت، تقويت مي‏شود.22

علّامه طباطبائي ذيل آيه 257 سوره بقره مي‏فرمايد: انسان از همان آغاز خلقت، داراي نوري فطري است كه نوري است اجمالي. اگر مراقب او باشد ترقّي مي‏كند و تفصيل مي‏پذيرد؛ چون در اوان خلقت، نسبت به معارف حقّه و اعمال صالح به تفصيل نور ندارد، بلكه در ظلمت است. در اين صورت، نور و ظلمت ـ به اين معنا ـ با هم جمع مي‏شوند. مؤمن فطري، كه داراي نور فطري و ظلمت ديني است، در صورت ايمان به تدريج، از ظلمت ديني به سوي نور معارف و اطاعت‏هاي تفصيلي خارج مي‏شود و اگر كافر شود از نور فطري‏اش به سوي ظلمت تفصيلي كفر و معصيت بيرون مي‏شود. چون حق هميشه يكي است و در آن اختلاف نيست و باطل مختلف است و هيچ وقت وحدت ندارد، كلمه «نور» مفرد و كلمه «ظلمت» جمع آورده شده است.23

با توجه به تبيين علّامه طباطبائي، مي‏توان گفت: پايين آوردن معرفت فطري در حدّ يك استعداد صحيح نيست؛ زيرا دست‏كم‏بايدبگوييم‏كه معارف‏ديني به صورت اجمال فعليت‏دارندودرپذيرش‏تفصيل آن،نقش مهمي‏ايفامي‏كنند.

البته پيش از بررسي موضوع، بايد به اين نكته توجه داشت كه ادراك شهودي بالاترين مرتبه ادراك است؛ زيرا در آن فرد واقعيت اشيا را مي‏يابد. فرق بين ادراك شهودي و ديگر انواع ادراك را مي‏توان با فرق بين مفهوم گرسنگي با حقيقت وجداني آن قياس كرد. مفهومي كه ما از گرسنگي داريم حالتي است كه هنگام نياز بدن به غذا، براي انسان حاصل مي‏شود؛ ولي اگر انسان چنين حالتي را در خود احساس نكرده و تنها توصيفي از آن شنيده باشد هيچ‏گاه نمي‏تواند حقيقت گرسنگي را درك كند.24

حضرت علي عليه‏السلامبه كميل‏بن زياد فرمودند: هيچ حركت و فعاليتي نيست، مگر آنكه تو در انجام آن، به علم و معرفت نياز داري.25 بنابراين، هر واكنش و يا گرايش و در مجموع، هر عكس‏العملي از بشر با سرچشمه علم، به انجام مي‏رسد.

يكي از تقسيماتي كه مي‏توان براي علم و شناخت در نظر گرفت اين است كه علم يا بدون واسطه به ذات معلوم تعلّق مي‏گيرد و وجود واقعي و عيني معلوم براي عالم و شخص درك‏كننده منكشف مي‏گردد؛ مثلاً، ما از حالات رواني و احساسات و عواطف خودمان آگاهيم؛ مانند هنگامي كه دچار ترس مي‏شويم. در اين موارد، علم ما از نوع علم حضوري است، و يا وجود خارجي آن مورد شهود و آگاهي فرد واقع نمي‏شود، بلكه شخص از راه مفاهيم ذهني از وجود چيزي مطّلع مي‏شود؛ مثل آگاهي ما از اشياي خارجي و ويژگي‏هاي آنها كه با وساطت مفاهيم و صورت‏هاي ذهني حاصل مي‏شود. در اين موارد، علم ما علم حصولي است.26

1. بررسي آيات

الف. آيه 78 سوره نحل: خداوند در آيه‏اي از قرآن مجيد مي‏فرمايد: «وَاللّهُ أَخْرَجَكُم مِن بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ لاَ تَعْلَمُونَ شَيْئا وَجَعَلَ لَكُمُ الْسَّمْعَ وَالأَبْصَارَ وَالأَفْئِدَةَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ.»27 با توجه به «شيئا»، كه نكره در سياق نفي است، بايد گفت: انسان در بدو تولد، از علوم حصولي و علوم حضوري بهره‏مند نيست؛ اما ادامه آيه به اين حقيقت اشاره دارد كه آن دسته از علومي كه با ابزار شناخت ـ مانند گوش و چشم ـ به دست مي‏آيد، انسان‏ها در ابتداي تولد به آنها دست‏رسي ندارند. بنابراين، بشر از راه تلاش و كوشش، اين دسته از معارف را تحصيل مي‏كند.

همان‏گونه كه پيداست، آيه مورد بحث نسبت به آگاهي‏ها و گرايش‏هاي غير اكتسابي ـ علم حضوري ـ ساكت است؛ زيرا قرآن بر اساس فهم غالب انسان‏ها سخن مي‏گويد و در نظر مردم، علم همان است كه از طريق مدرسه، معلم و كتاب به دست مي‏آيد.

پيامبر گرامي صلي الله عليه و آله مي‏فرمايند: هر فرزندي كه متولد مي‏شود، به خدا معرفت دارد.28 بنابراين، روشن است كه انسان در حين تولّد، داراي علم حضوري است. بر اساس اين روايت، بايد گفت: آيه مزبور به علم حصولي منصرف است و بهره‏مندي انسان به علوم حضوري و شهودي را نفي نمي‏كند.

ب. آيه 30 سوره روم: بررسي آيه «فطرت» بسياري از مسائل را مشخص مي‏كند كه با توجه به آنها نمي‏توان بر نفي فعليت فطرت نظر داد و يا استعدادي بودن آن را ثابت كرد. خداوند در اين آيه مي‏فرمايد: «فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفا فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَايَعْلَمُونَ»؛29 پس روي خود را با گرايش تمام به حق، به سوي اين دين كن، با همان سرشتي كه خدا مردم را بر آن سرشته است. آفرينش خداي تغييرپذير نيست. اين است همان دين پايدار، ولي بيشتر مردم نمي‏دانند.

بر اساس اين آيه شريفه، همه انسان‏ها بر فطرت الهيّه خلق شده‏اند و خداوند مي‏فرمايد: اي انسان، توجه خودت را به سوي دين قرار ده. آيا از اين آيه چنين برداشت مي‏شود كه خداوند صرفا استعداد خداشناسي و خداگرايي را در نهاد انسان‏ها قرار داده است و اين استعداد با تلاش و گذشت زمان رشد مي‏كند؟ به نظر مي‏رسد نبايد مقام و جايگاه فطرت الهيّه را در حدّ يك استعداد تنزّل داد. براي روشن شدن اين ادعا، توجه به چند نكته لازم است:

1. مراد از شناخت خداوند در اينجا، علم حضوري و وجداني است. اگر شناختي در نهاد فطري انسان قرار دارد صرفا ارتباطي دروني است كه الزاما به وصف و گزاره نمي‏رسد. از اين‏رو، در جست‏وجوي اين نباشيم كه مفاهيم و معارف حصولي را از فطرت دروني به صورت مستقيم كشف كنيم.

2. واژه «لَا تَبْدِيلَ» گواه ديگري بر اين مطلب است؛ زيرا بعيد به نظر مي‏رسد خداوند درباره يك استعداد از اين تعبير استفاده نمايد، در حالي كه انسان داراي استعدادهاي ديگري مانند استعداد كفر و الحاد نيز هست.

علّامه مجلسي در بحارالانوار از اهل سنّت، درباره فطرت، قولي را مورد نقد و بررسي قرار مي‏دهد كه بر اساس آن، عامّه معتقدند: فطرت سابقه سعادت و شقاوت بشر است. پس خداوند مي‏داند چه كسي بر فطرت اسلام متولّد شده و چه كسي بر فطرت كفر به دنيا آمده است؛ زيرا در آيه «فطرت» آمده است: «لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ»و نيز به دليل آنكه خضر پيامبر عليه‏السلام كودكي را كه بر فطرت كفر متولد شده بود، به قتل رساند.

علّامه مجلسي در پاسخ مي‏گويد: منظور از «لَا تَبْدِيلَ» اين نيست كه بعضي بر فطرت كفر و بعضي بر فطرت اسلام به دنيا آمده‏اند، بلكه مطابق روايت پيامبر، همه بر فطرت توحيدي متولد شده‏اند. و اگر منظور، طبيعت بعضي انسان‏ها بر كفر است، مي‏گوييم: طبع، حالت عارضي و ثانوي است كه موجب كفر مي‏شود.30

فيلسوف كبير حاج ملّاهادي سبزواري، در مجموعه رسائل، درباره سعادت و شقاوت ازلي مي‏نويسد: اگر بپذيريم كه سعادت و شقاوت با توجه به بعضي روايات، در آدمي ريشه درون‏ذاتي دارد، در اين صورت، تكليف براي چيست؟ روح آدمي با فطرت اصيل خويش، به پاكي و طهارت و ايمان به خدا آفريده شده و گم‏راهي و ضلالت امري عارضي است و بر اثر متابعت هواهاي نفساني در نفس ايجاد شده است؛ چون پاكي و ايمان از عالم عقل مايه مي‏گيرد كه قرآن مي‏فرمايد: «قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي.»31

از اينكه ميان احاديث و بيانات الهي فوق و ميان احاديثي مثل «السعيد سعيد في بطن امّه و الشقي شقي في بطن امّه»32 يا «السعيد سعيد في الازل و الشقي شقي لم يزل»33 احساس تناقض مي‏شود، در جواب بايد گفت: در عالم الهي، هيچ‏گاه مفهوم «شقي»، سعيد به شمار نمي‏آيد و همچنين «سعيد»، شقي محسوب نمي‏گردد. ولي اين عالم قبل از عالم تكليف است؛ يعني خداوند متعال پيش از هر چيز مي‏داند كه ـ مثلاً ـ فلان شخص با اراده و اختيار خود، راه سعادت را برمي‏گزيند و يا فلان شخص طريق شقاوت را انتخاب مي‏كند. اين علم موجب سلب اختيار آدمي نمي‏شود. از اين‏رو، ميان رواياتي كه از عالم علم خداوند سخن مي‏گويند و ميان رواياتي كه از عالم تكليف آدمي بياني دارند، تضادي نيست.34

3. اگر فطرت الهيّه استعدادي و بالقوّه است، پس چه فرقي با ديگر امور بالقوّه دارد؟ آيا امور استعدادي ديگر هم فطري هستند؟ همه شما استعداد داريد كه در آينده مهندس، دكتر، مجتهد، خلبان، و كشاورزي نمونه باشد. آيا اين امور فطري ما هستند؟

4. در آيه بعد چنين مي‏افزايد: «مُنِيبِينَ إِلَيْهِ وَاتَّقُوهُ وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَلَا تَكُونُوا مِنَ الْمُشْرِكِينَ.»اين توجه شما به دين حنيف خالص و فطري در حالي است كه شما به سوي پروردگار بازگشت مي‏كنيد. اصل‏واساس وجود شما بر توحيد است‏وسرانجام،بايدبه‏سوي‏همين‏اصل‏بازگرديد.

«منيبين» از ماده «انابه» در اصل، به معناي بازگشت مكرّر است و در اينجا، منظور بازگشت به سوي خدا و بازگشت به سوي سرشت توحيدي است؛ به اين معنا كه هر زمان عاملي پيدا شود كه انسان را از نظر عقيده و عمل از اصل توحيد منحرف سازد، بايد به سوي او بازگردد و هر قدر اين امر تكرار شود مانعي ندارد تا سرانجام، پايه‏هاي فطرت آنچنان محكم و موانع و دوافع آن چنان سست وبي‏اثرگرددكه‏به‏طورمداوم، در جبهه‏توحيد بايستيد و مصداق تام «فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفا»گردد.35

حكيم شاه‏آبادي در كتاب الانسان و الفطرة درباره آيه «فطرت» مي‏فرمايد: «اعلم، أنّ اصول كمالات الانسان ستة قد جمعها الآية»؛ شناخت و معرفت انسان به نفس خود، وجه خود، دين خود، اقامت خود، راز وجوب وجه خود و حنافت خود، و از اينكه خداوند در آيه فرمود: «لخلق اللّه» و نگفت مع خلق، مي‏توان استفاده كرد كه فطرت در انسان، از لوازم وجود است و لوازم وجود جعل تأليفي ندارد. در انسان، خودشناسي فطري است و آن عبارت است از: معرفت و آگاهي انسان از نفس خويش، و ديگر آنكه انسان عاشق خود است، و سوم آنكه انسان فطرت كاوشگري دارد، و چهارم اينكه بالفطره راحت‏طلب است، و پنجم آنكه فطرتا آزادي‏خواه است. انسان كانون حنافت است و آن عبارت است از اينكه آدمي خود به خود و بدون‏آموزش،ازآنچه‏بر خلاف‏حقيقت‏باشدبيزاراست.36

مؤلّف تفسير نمونه ذيل آيه مي‏نويسد: دين به صورت خالص و پاك در درون جان آدمي است و انحرافات يك امر عارضي است و وظيفه پيامبران زايل كردن امور عارضي است. جمله «لَاتَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ» و پس از آن جمله «ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ»تأكيد ديگري بر فطري بودن دين و عدم امكان تغيير اين فطرت الهي است.37

ج. آيات 172 و 173 سوره اعراف: بررسي آيه شريفه «ميثاق» نيز براي كمك به نظريه «نفي امكان استعدادي فطرت» راهگشاست:«وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِن بَنِيآدَمَ مِن ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَي أَنفُسِهِمْ أَلَسْتَ بِرَبِّكُمْ قَالُواْ بَلَي شَهِدْنَا أَن تَقُولُواْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ أَوْ تَقُولُواْ إِنَّمَا أَشْرَكَ آبَاؤُنَا مِن قَبْلُ وَكُنَّا ذُرِّيَّةً مِن بَعْدِهِمْ أَفَتُهْلِكُنَا بِمَا فَعَلَ الْمُبْطِلُونَ.»38

آيه شريفه به مرحله‏اي از وجود انسان اشاره دارد كه در آن خداوند از آدم و فرزندانش به ربوبيت خويش اقرار گرفت تا بر مشركان در روز قيامت حجت اتمام باشد و اينكه نتوانند عذر بياورند كه ما از خدا غافل بوديم، و يا چون پدران ما مشرك بودند ما نيز مشرك شديم. بنابراين، اين‏شناخت‏واقرارحجت‏بالفعل‏خداوندبرهمه‏انسان‏هاست.

اگرچه كيفيت و موقعيت اين ميثاق‏نامه بر ما پوشيده است و بزرگان درباره آن اختلاف نظر دارند، ولي اين امر مسلّمي است كه حقيقت ميثاق و مواجهه با خداوند و اعتراف به ربوبيت الهيّه وجود دارد. آيا مي‏توان نوع فطرت را در اين آيه حمل بر استعداد نمود؟

امام صادق عليه‏السلام درباره آيه ميثاق مي‏فرمايند: «ثبتت المعرفة و نسوا الموقف و سيذكرونه يوما، و لو لا ذلك لم يدر احد من خالقه و لا من رازقه.»39

همان‏گونه كه از روايت به دست مي‏آيد، فرض مسئله و معرفت به خدا ثابت است؛ اما در انسان‏ها به فراموشي سپرده شده است. بنابراين غفلت، نسيان و عدم توجه نسبت به متعلّق و محتواي فطرت دليل بر بالقوّه بودن آن نيست. مطمئنا انسان به دليل توجه عميق به دنيا و لذات آن به صورت تدريجي از خدا و عشق به خداوند متعال فاصله مي‏گيرد؛ يا اينكه به دليل نبودن شرايط خاص، انسان از حقيقت فطرت غافل مي‏شود و يا فطرت حقيقي را فراموش مي‏كند. همه اين مشكلات ـ غفلت و نسيان ـ در شرايط خاصي قابل برطرف شدن مي‏باشند؛ ولي آيا غفلت، نسيان و عدم توجه به معناي نفي فعليت اين امور است؟ براي مثال، اگر كسي از محبت نسبت به كسي غافل شود، مي‏گوييد او استعداد محبت به فلان شخص را دارد؟ در واقع، مي‏توان گفت: قوّه بروز امري دروني و معلوم، با بالقوّه دانستن آن متفاوت است.

حال اين سؤال مطرح مي‏شود كه اگر پيمان يك امر دوجانبه است، پس به چه دليل انسان‏ها به خاطر ندارند كه در گذشته، پيماني با پروردگارشان در اين زمينه‏ها بسته‏اند؟ ولي با توجه به يك نكته، پاسخ اين سؤال روشن مي‏شود و آن اينكه خداوند در عمق روح و باطن سرشت انسان، شعور مخصوص و نيروهاي ويژه‏اي قرار داده است كه از طريق هدايت آن مي‏تواند راه راست را پيدا كند و از شيطان و هواي نفس تبعيت ننمايد، به دعوت رهبران الهي پاسخ مثبت دهد و خود را با آن هماهنگ سازند.40

قرآن از اين فطرت مخصوص به عهد خدا و پيمان الهي تعبير مي‏كند. در حقيقت، اين يك پيمان تكويني است، نه تشريعي و قانوني. قرآن مي‏فرمايد:41«أَلَمْ أَعْهَدْ إِلَيْكُمْ يَا بَنِيآدَمَ أَن لَّا تَعْبُدُوا الشَّيْطَانَ إِنَّهُ لَكُمْ عَدُوٌّ مُبِينٌ وَأَنْ اعْبُدُونِي هَذَا صِرَاطٌ مُسْتَقِيمٌ»؛42 اي فرزندان آدم، مگر از شما پيمان نگرفتم كه شيطان را نپرستيد كه او دشمني‏آشكار است، و مرابپرستيدكه راه‏راست‏همين‏است.

پيداست كه اين آيه به همان فطرت توحيد و خداشناسي و عشق به پيمودن راه تكامل اشاره دارد. شاهد ديگر براي اين سخن، جمله‏اي است كه در نخستين خطبه نهج‏البلاغه از امير مؤمنان علي عليه‏السلام آمده است: «فبعث فيهم رسله و واتر اليهم انبياءه ليستادوهم ميثاق فطرته»؛43 خداوند پيامبران خويش را يكي پس از ديگري به سوي مردم فرستاد تا از آنها بخواهند كه به پيمان فطري خويش عمل كنند.

به تعبير روشن‏تر، خدا هر موهبتي به انسان ارزاني مي‏دارد همراه آن عملاً پيماني با زبان آفرينش از او مي‏گيرد؛ به او چشم مي‏دهد يعني: با اين چشم حقايق را ببين؛ گوش مي‏دهد يعني: صداي حق را بشنو ... و بدين‏سان، هر گاه انسان از آنچه در درون فطرت اوست بهره نگيرد و يا از نيروهاي خداداد در مسير خطا استفاده كند، پيمان خدا را شكسته است.44

د. آيات تذكر: بعضي از آيات قرآن مانند آيه 49 و 54 سوره مدّثّر، 21 و 22 سوره غاشيه، به آيات «تذكّر» معروفند و مذكّر بودن رسول خدا صلي الله عليه و آله را مطرح مي‏كنند. ذكر و تذكر براي انسان زماني معنا پيدا مي‏كند كه معرفت به چيزي معيّن، سابقه داشته و انسان آن را فراموش كرده باشد.

آيه‏اللّه جوادي آملي در اين‏باره مي‏فرمايد: ذكر و تذكر و مانند آن در جايي استعمال مي‏شود كه انسان نسبت به چيزي سابقه معرفت داشته باشد و نسياني متخلل شده باشد و اين نسيان وسط، پرده‏اي بر معرفت پيشين افكنده باشد. تذكر و يادآوري، آن معرفت پيشين را شكوفا مي‏كند و دوباره همان مطلب در ذهن بارور مي‏شود.45

از بررسي لغوي واژه «ذكر» مشخص مي‏شود كه «ذكر و يادآوري» حالتي است در نفس كه به وسيله آن انسان چيزي كه معرفت و شناختش را قبلاً حاصل كرده است، حفظ مي‏كند.

راغب اصفهاني در اين‏باره مي‏نويسد:

الذكر تارة يقال و يراد به هيئة للنفس بها يمكن للانسان أن يحفظ ما يقتضيه من المعرفة، و هو كالحفظ... والذكر تارة يقال لحضور الشي‏ء القلب أو القول، و لذلك قيل: الذكر ذكران: ذكر بالقلب و ذكر باللسان، و كلّ واحد منهما ضربان: ذكر عن نسيان و ذكر لا عن نسيان، بل عن ادامة الحفظ.46

بنابراين، پيامبران آمده‏اند تا مردم را به عهد و پيمان متنبّه كنند و معرفت الهي را متذكر شده، آن را ادامه دهند. پس كاملاً واضح است كه چرا قرآن و دين را «ذكر» ناميده‏اند؟ به دليل آنكه قرآن معرفت به وديعه گذاشته شده در عمق انسان را بيان كرده، و به آن متذكر مي‏شود، «ذكر» ناميده شده است.

فروق الغويه در اين‏باره مي‏نويسد: «أنه يصحّ القول إنّ تسمية القرآن و الدين بالذكر لانّه يدلّ علي ما أودعه‏اللّه تعالي في عمق فكر الانسان و مشاعره من الفطرة علي التوحيد و معرفة اللّه.»47

اگر قرآن و دين را ذكر بناميم سخن درستي است؛ زيرا اين دو بر آنچه خداوند در اعماق جان بشر به وديعه گذاشته است، دلالت مي‏كنند.

2. بررسي روايات

با مراجعه به كتب روايي، مشخص مي‏شود كه معرفت فطري همان شناخت قلبي به خداوند، اسلام، پيامبر و حضرت علي عليه‏السلاماست. البته اصل مطلب معرفت الهي است و اقرار به رسالت حضرت محمّد صلي الله عليه و آله و ولايت اميرالمؤمنين عليه‏السلام از شروط شناخت خداوند است؛ زيرا اعتقادات بر مدارتوحيدبارسالت‏وولايت تام و تمام است.

در روايات، بر موارد ذيل راجع به خداشناسي فطري تأكيد شده كه با تأمّل در سخنان گوهربار ائمّه معصوم عليهم‏السلام،نفي‏فعليت‏فطرت‏الهي‏قابل‏استنباط‏نيست:48

1. عَنْ أَبِي عَبْدِاللَّهِ (ع) قال: سَأَلْتُهُ عَنْ قَوْلِ اللَّهِ ـ عَزَّ وَ جَلَّ- «فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْها» قال: «التَّوْحيدُ»؛ از حضرت امام صادق عليه‏السلامدرباره قول خداوند «ملازم شويد آفرينش خدا را كه مردم را در اول امر بر آن آفريده است» سؤال كردم: حضرت فرمودند: فطرت خدا، توحيد است.

2. عَنْ أَبِي عَبْدِاللَّهِ (ع) قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنْ قَوْلِ اللَّهِ ـ عَزَّ وَ جَلَّ ـ «فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْها» مَا تِلْكَ الْفِطْرَةُ؟ قَالَ: «هِي الاْءِسْلَامُ فَطَرَهُمُ اللَّهُ حِينَ أَخَذَ مِيثَاقَهُمْ عَلَي التَّوْحِيدِ، فَقَالَ: «أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ» وَ فِيهِ الْمُؤْمِنُ وَ الْكَافِرُ»؛ حضرت امام صادق عليه‏السلام در پاسخ به چيستي فطرت فرمودند: آن اسلام است كه خداوند مردم را بر آن آفريد، هنگامي كه بر توحيد و يگانگي خود از ايشان پيمان مي‏گرفت و زماني كه پرسيد: پروردگار شما چه كسي است، در اين پيمان مؤمن و كافر داخل بودند.

3. عَنْ زُرَارَةَ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَاعَبْدِاللَّهِ (ع) عَنْ قَوْلِ اللَّهِ ـ عَزَّ وَ جَلَّ ـ «فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْها» قَالَ: «فَطَرَهُمُ جَمِيعا عَلَي التَّوْحِيدِ»؛ امام صادق عليه‏السلام در پاسخ به پرسش زراره درباره آيه «فطرت» فرمودند: خداوند همه مردم را بر توحيد خلق كرده است.

4. عَنْ أَبِي‏عَبْدِاللَّهِ (ع) فِي قَوْلِ اللَّهِ ـ عَزَّ وَ جَلَّ ـ «فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْها» قَالَ: «التَّوْحِيدُ وَ مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللَّهِ وَ عَلِي أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ»؛ امام صادق عليه‏السلامدرباره آيه فطرت فرمودند: «فطرت» خلق كردن خداوند است به معرفت‏توحيدي‏واقراربه‏اينكه‏حضرت‏محمّد صلي الله عليه و آله فرستاده‏خداوندو حضرت‏علي عليه‏السلاماميرمؤمنان است.

5. عَنْ زُرَارَةَ قَالَ قُلْتُ لِأَبِي جَعْفَرٍ (ع) أَصْلَحَكَ اللَّهُ، قَوْلُ اللَّهِ ـ عَزَّ وَ جَلَّ ـ فِي كِتَابِهِ «فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْها» قَالَ: «فَطَرَهُمْ عَلَي التَّوْحِيدِ عِنْدَ الْمِيثَاقِ عَلَي مَعْرِفَتِهِ أَنَّهُ رَبُهُمْ.» قُلْتُ: وَ خَاطَبُوهُ؟ قَالَ: فَطَأْطَأَ رَأْسَهُ، ثُمَّ قَالَ: «لَوْ لَا ذَلِكَ لَمْ يَعْلَمُوا مَنْ رَبُهُمْ وَ لَا مَنْ رَازِقُهُمْ»؛ زراره مي‏گويد: به حضرت امام باقر عليه‏السلام عرض كردم كه خداوند تو را به اصلاح آورد. قول خداوند كه در كتابش مي‏فرمايد: «فطرت اللّه...» به چه معناست. ايشان فرمودند: مردم را در هنگام پيمان بر معرفت پروردگارشان بر توحيد آفريد. عرض كردم: آيا مردم با خدا گفت‏وگو كردند؟ حضرت سر خود را به زير افكندند و سپس فرمودند: اگر اين‏گونه ـ مكالمه ـ نبود، مردم نمي‏دانستند كه چه كسي پروردگارشان و چه كسي روزي‏دهنده ايشان است.

6. قَالَ رَسُولُ اللَّهِ (ص): «لَا تَضْرِبُوا أَطْفَالَكُمْ عَلَي بُكَائِهِمْ؛ فَإِنَّ بُكَاءَهُمْ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ شَهَادَةُ أَنْ لَا إِلَهَ إِلاَّ اللَّهُ وَ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ الصَّلَاةُ عَلَي النَّبِي وَ آلِهِ وَ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ الدُّعَاءُ لِوَالِدَيْه»؛ رسول خدا صلي الله عليه و آله فرمودند: اطفال خود را به خاطر گريه كردنشان نزنيد؛ زيرا گريه بچه‏ها در چهار ماه، شهادت است بر اينكه خدايي جز اللّه نيست و در چهار ماه ـ بعد ـ درود بر پيامبر و آل ايشان عليهم‏السلام است و در چهار ماه ـ ديگر ـ دعا براي پدر و مادر است.

تعبير «علي التوحيد»، كه در روايات مطرح شده است، نشان مي‏دهد انسان حين به دنيا آمدن، داراي معرفتي است كه در وجود وي نهاده شده. مطمئنا اگر قرار بود انسان‏ها اين شناخت را در دنيا كسب كنند و يا استعداد آن را داشته باشند، تعبير «للتوحيد» براي احاديث مناسب‏تر بود؛ زيرا براي دنياي ممكنات و استعداد، اين بيان صحيح به نظر نمي‏رسد. همچنين تعبير «جميعا» در روايت سوم، نشان مي‏دهد اين خلقت همگاني است و اختصاص به گروه خاصي ندارد.

شيخ مفيد ذيل روايت امام صادق عليه‏السلام «فطراللّه الخلق علي التوحيد» مي‏نويسد: «أي خلقهم للتوحيد و علي أن يوحّدوه، و ليس المراد به أنّه اراد منهم التوحيد ولو كان الامر كذلك ما كان مخلوق الّا موحدا و في وجودنا من المخلوقين من لا يوحّد اللّه تعالي دليل علي أنّه لم يخلق التوحيد في خلق بل خلقهم ليكتبسوا التوحيد.»49

ايشان معتقد است: انسان طوري خلق شده است قابليت كسب معرفت خدا را در خود دارد، نه اينكه بالفعل و از بدو تولّد معرفت به خدا داشته باشد؛ زيرا اگر پروردگار عالم اين آگاهي فطري را به صورت تكويني براي بشر اراده مي‏كرد، همه مردم جهان يكتاپرست بودند. اين در حالي است كه انسان‏هاي غير موحّد فراوان پيدا مي‏شوند. پس انسان براي به دست آوردن معرفت توحيدي خلق شده است.

به نظر مي‏رسد تفسير «علي التوحيد» به «للتوحيد» صحيح نباشد؛ زيرا معصومان عليهم‏السلام در چندين روايت «علي التوحيد» فرموده‏اند و در صورت لزوم، خودشان مي‏توانستند از تعبير ديگري استفاده نمايند. بنابراين، اولاً ممكن است كسي علم داشته باشد و اصلاً آفرينش او همراه با معرفت باشد؛ اما در عمل به آن توجه نكند. ثانيا، با آيه «ميثاق»، آيه مربوط به فطرت و روايت «كلّ مولود يولد علي الفطرة؛ يعني علي المعرفة بانّ اللّه ـ عزّ و جلّ ـ خالقه»50 سازگار نيست. ثالثا، مطابق آنچه بيان شد، معناي لغوي و اصطلاحي «فطرت» حكايت از آن دارد كه معرفت خداشناسي همگاني بوده و خلقت انسان با آن آميخته شده است.

همچنين در رابطه با متعلّق فطرت، مشخص شد كه فطرت انسان بالتبع به كمال‏هاي محدود و مقطعي گرايش دارد؛ چون آنها را تابع مي‏بيند و تبعيت آنان را مشاهده مي‏نمايد. پس انسان بت‏پرست گرايش به پرستش را از فطرت دارد و در مصداق واقعي اشتباه كرده و حتي منكر به خدا منكر لساني است؛ ولي در قلب وي نشاني از انكار نيست و به نوعي همه انسان‏ها موحدّند. بنابراين، بر اراده تكويني خداوند نسبت به فطرت اشكالي وارد نيست.

در روايتي از امام علي عليه‏السلام استعدادي و اكتسابي بودن معرفت فطري با صراحت نفي شده و از آن به عنوان شناخت خدادادي ياد شده است:

7. عن ابي ربيحه، قال: سئل اميرالمؤمنين عليه‏السلام بما عرفت ربّك؟ قال: «ما عرّفني نفسه»؛51 ابي ربيحه مي‏گويد از علي عليه‏السلامپرسيدند: از چه راه خدا را شناختي؟ فرمود: از اينكه خداوند خود را به من معرفي كرد.

8. عن ابي بصير عن ابي عبداللَّه (ع) انّه سئل عن المعرفة: أ مكتسبة هي؟ قال: «لا»، فقيل له: فمن صنع اللَّه و عطائه هي؟ قال: «نعم، و ليس للعباد فيها صنع»؛52 ابوبصير گفت: از امام صادق عليه‏السلام سؤال كردند: آيا معرفت خداوند از راه اكتساب و فراگرفتن است؟ فرمود: نه. گفتند: آيا از ساخته‏ها و افاضات خداوند است؟ فرمود: بلي، و بندگان خدا در ساخت معرفت دخيل نيستند. در روايت اخير، اصطلاح «عطائه» قابل تأمّل است و برداشت استعداد صرف از آن مشكل به نظر مي‏رسد.

3. تأمّل در برخي ويژگي‏هاي فطرت

در برخي از آيات قرآن و روايات، هدايت و معرفت فطري صنع و فعل خدا شمرده شده است. براي نمونه، از هر كدام به ذكر يك مورد اكتفا مي‏شود: «إِنَّكَ لَا تَهْدِي مَنْ أَحْبَبْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ يَهْدِي مَن يَشَاء»؛53 به راستي، تو نمي‏تواني هر كه را دوست داري هدايت كني؛ اما خدا هر كه را بخواهد هدايت مي‏كند.

امام صادق عليه‏السلام مي‏فرمايند: بر عهده مردم نيست كه شخصا خواسته‏هاي الهي را دريابند و به وظايف بندگي عمل نمايند؛ اما بر عهده خداوند هست كه خواسته‏هاي خود را به مردم معرفي كند و آن‏گاه بر عهده مردمان خواهد بود كه پس از بيان، دستورات او را بپذيرند.54

در جاي ديگر نيز از حضرت پرسيدند: المعرفة من صنع هي؛ قال: «من صنع اللّه ليس للعباد فيها صنع»؛55 محمّدبن حكيم به امام صادق عليه‏السلام عرض كرد: وجدان معرفت در باطن بشر، ساخته و پرداخته كيست؟ فرمودند: ساخته خداوند است و مردم‏را در ساخت‏آن دستي نيست.

وقتي اميرالمؤمنين عليه‏السلام مي‏فرمايند: «رأته القلوب»، منظور اين نيست كه با تفكر در آفريدگار و با استدلال، خدا اثبات مي‏شود، بلكه مقصود شهود خداوند توسط قلب و روح است. به تعبير امام باقر عليه‏السلامنفس خدا رؤيت مي‏شود: «أراهم نفسه.»56

در معرفت قلبي، خداوند خود را بدون واسطه بر قلوب انسان‏ها معرفي مي‏كند. در اين صورت، قلب ايجادكننده معرفت نيست، بلكه صرفا ظرف آن است. آنچه در اين معرفت آشكار مي‏شود اين است كه خداوند خود را بر قلب انسان‏ها نشان مي‏دهد و آدمي با قلب خويش خداوند را رؤيت مي‏كند.

از تعابير «رؤيت» و «معاينه» در برخي روايات فهميده مي‏شود كه شناخت خداوند در اولين موقف، در نهايت وضوح بوده و انسان‏ها آن را فراموش كرده‏اند. البته اصل اقرار به خدا در روح و جان آدمي باقي است؛ زيرا زماني كه از امام صادق عليه‏السلام پرسيدند: آيا مؤمنان در روز قيامت خدا را مشاهده خواهند كرد؟ امام فرمودند: پيش از روز قيامت هم او را مشاهده كرده‏اند. سؤال شد: در چه زماني؟ امام فرمودند: «حين قال لهم: «أَلَسْتَ بِرَبِّكُمْ قَالُواْ بَلَي.»ثم سكت ساعة، ثم قال: «و انّ المؤمنين ليرونه في الدنيا قبل يوم القيامة... و ليست الرؤية بالقلب كالرؤية بالعين.»57

بنابراين، ادراك شهودي، كه از نوع علم به حالات نفساني است، خطاناپذير است. وقتي حالت گرسنگي و عطش را در خود مي‏يابيم ديگر احتمال خطا در آن راه ندارد.58

با توجه به برخي ويژگي‏هاي معرفت فطري، كه به آنها اشاره شد، مي‏توان گفت: هيچ كدامشان دليل بر نفي فعليت يا تأييد استعدادي بودن نيست.

البته ممكن است گفته شود: حال كه خداوند معرفت خويش را بر بندگانش ارزاني داشته است، پس احدي نبايد عصيان كند. شيخ طوسي معتقد است: «فإن قيل: لو كانت المعرفة لطفا لما عصي احد، اقول: اللطف لايوجب الفعل، و انّما يدعو اليه و يقوي الداعي اليه و يسهّله، فربّما وقع عنده الفعل و ربّما يكون معه اقرب و إن لم يقع.» هرچندمعرفت‏الهي‏لطف‏است،امالطف‏موجب‏فعل‏نمي‏شود و نيز ممكن‏است‏انسان‏بر خلاف آگاهي‏اش عمل كند.59

شهيد مطهّري معتقدند: زماني كه انسان در هر مرحله‏اي از تكامل و زندگي، راجع به فطرياتي كه قرآن مطرح كرده است، استعداد تصور پيدا كند، تصديق اينها برايش فطري است.60

بنابراين، جهازهاي تكويني انسان هر يك محتاج و مقتضي يكي از قضاياي عملي «بكن و نكن» هستند كه نامشان «سنّت» و «قانون» است، به گونه‏اي كه اگر انسان به آن قضايا عمل كند، آن جهاز به حدّ رشد و كمال خود رسيده است. بنابراين، دين ـ اصول عملي و سنن و قوانين ـ ضامن سعادت بشري است و از احتياجات و اقتضائات خلقت انسان منشأ گرفته است. پس تشريع دين بايد مطابق فطرت و تكوين باشد.61

گاهي ممكن است عوامل ذيلْ انسان را از تفكر، تصور و تذكّر امور فطري‏اش باز دارد و يا در تطبيق آن با دنياي بيرون، امر بر او مشتبه شود:

1. شيطان؛ «اسْتَحْوَذَ عَلَيْهِمُ الشَّيْطَانُ فَأَنسَاهُمْ ذِكْرَ اللَّهِ أُوْلَئِكَ حِزْبُ الشَّيْطَانِ أَلَا إِنَّ حِزْبَ الشَّيْطَانِ هُمُ الْخَاسِرُونَ»؛62 شيطان بر آنان چيره شده و خدا را از يادشان برده است. آنان حزب شيطانند. آگاه باش كه حزب شيطان همان زيان‏كارانند.

2. گناه؛ «إنّ الاحتجاب عن الخلق لكثرة ذنوبهم»؛63 به درستي كه فراموشي و پنهان بودن خداوند از خلق، به دليل گناهان زياد مردم است.

3. تعلّق خاطر به دنيا؛ «من هوان الدنيا علي اللّه أنّه لا يعصي الّا فيها و لا ينال ما عنده إلّا بتركها»؛64 در خواري دنيا نزد خدا همين بس كه جز در دنيا، نافرماني او نكنند و جز با وا نهادن دنيا به پاداشي كه نزد خداست نرسند.

شيطان از ياداوري خداوند جلوگيري مي‏كند و كثرت گناهان پرده‏اي بين انسان و معرفت الهي مي‏افكند. معرفت استعدادي نسبت به خداوند متعال و احتجاب آن با كثرت گناه قابل طرح نيست؛ زيرا حجاب گناه و ممانعت شيطان از ياد خدا در صورت حضور يك امر وجودي، مفهوم پيدا خواهد كرد و استعداد با آن منافات دارد.

قرآن انسان را موجود آگاه بالفعل مي‏داند، نه آگاه بالقوّه. او هنگام تولّد از علم حصولي بهره‏اي ندارد؛ ولي داراي علوم حضوري و شهودي است؛ زيرا انسان روحي مجرّد دارد كه نزد خود او حاضر است و هرگز از وي غيبت ندارد. پس همواره خود را مي‏بيند و هم اصول و اساسِ چيزي را كه سعادت و شقاوت او را مي‏سازد، بالذات ادراك مي‏كند. اعتدال خلقت انسان به آگاهي او از مايه سعادت و شقاوت خويش است.65

انسان تا به مقام تعقّل نايل نيايد، دين را مطابق با فطرت نمي‏يابد؛ يعني بر اساس ظرفيت خود، هر قدر توان تصوّر آن را پيدا كند، فطرت پاكش آن را تصديق مي‏كند. پس در مرحله بلوغ عقلاني، انسان مي‏تواند دين را مطابق فطرت بيابد. بنابراين، مقصود اين است كه انسان با اينكه فطرتا به توحيد و دين گرايش دارد، به آن گرايش فطري علم ندارد و براي علم به آن، به تعليم و رشد فكري و تذكير نياز دارد، نه اينكه خلقت انسان پيش از رسيدن به مرحله تعقّل، او را به دين نمي‏خواند. اين بيانْ تقرير درستي از فطرت نيست؛ زيرا آيات «تذكير» و آيات «نسيان» و آيه «ميثاق»، همگي حكايت از آن مي‏كنند كه انسان با شهود فطري خدا را مي‏يابد.66

نتيجه

با توجه به واژه «فطرت» در مبحث لغت و بررسي آيات و روايات مرتبط با آن، مشخص مي‏شود كه فطرت نوع خاصي از خلقت اوليه همگاني بشري است كه خداوند همراه با آن شناخت خويش و كليات دين را به صورت اجمال در انسان‏ها نهادينه كرده است. اين حالت خاص، كه به «شناخت فطري» مشهور است و حالت تكويني دارد، با دين به عنوان برنامه سعادت بشر، هماهنگ است. در واقع، تفصيل اين اجمال فطري همان قرآن و دين اسلام است. هرگاه انسان بتواند تصوري درست از دين داشته باشد، فطرت آن را تصديق خواهد كرد.

انسان به كمال مطلق گرايش دارد و اين گرايش مطمئنا نيازمند يك حالت دروني است كه آن را ايجاد كند و مصداق واقعي آن را نشان دهد. معمّاي گرايش انسان‏ها به كمال نامحدود، نمي‏تواند فقط يك استعداد باشد. البته ممكن است انسان‏ها مصداق «كمال مطلق» را به اشتباه امور ديگري غير از وجود حق تعالي بپندارند؛ اما گرايش انسان‏ها به غير خداوند متعال دليل بر نفي اين فطرت فعليه نيست. از اين‏رو، حتي درباره يك طفل نيز شايد بتوان مدعي فطرت فعليه شد.

توجيه بالقوّه بودن فطرت زماني امكان دارد كه با ديگر استعدادها همخواني داشته باشد؛ اما با توجه به اينكه ممكن است انسان استعداد كفر نيز داشته باشد، فطرت نمي‏تواند همسنگ با آن استعداد باشد، بلكه مطمئنا يك مرتبه بالاتر از صرف استعداد است.

غالب روايات معصومان عليهم‏السلام نظر به فعليت فطرت دارند و استعداد شناخت خداوند از آنها قابل استنباط نيست، به ويژه روايتي كه به عدم استعدادي بودن فطرت دلالت دارد و يا روايتي كه فطرت را صنع و فعل خدا مي‏داند. همچنين از تعبير «علي التوحيد» در روايات، نفي فعليت برداشت نمي‏شود.

در آيه «ميثاق»، پيشينه شناخت فطري و اعتراف انسان‏ها به معرفت پروردگار، به قبل از اين دنيا مرتبط است و حتي روايات، دليل مبعوث شدن انبيا را براي يادآوري آن ميثاق مي‏دانند. بنابراين، حقيقت اين ميثاق و مواجهه با خداوند و اعتراف به ربوبيت الهيّه با فعليت فطرت، بيشتر سازگار است؛ زيرا كمترين حد معرفت و شناخت براي همه از آيه قابل استنباط است. همچنين از تعابير «معاينه» و «رؤيت»، شدت شناخت خدا و معرفت قلبي نسبت به ايشان فهميده مي‏شود كه با امكان استعدادي آن منافات دارد.

در بررسي آيات تذكر نيز مشخص مي‏شود انسان معرفت و شناخت الهي را قبلاً به دست آورده است و آن را در تشريع ـ دين ـ ادامه مي‏دهد. البته ممكن است آن را فراموش كند كه در اين صورت، با تذكر قابل ياداوري است. با اين توصيف، اگر اين شناخت را استعدادي بدانيم، با مسئله تذكر منافات پيدا مي‏كند.

در پايان، بايد به اين مهم اشاره كرد كه اگرچه بعضي از موانع مانند گناه، شيطان و دنياخواهي، موجب فراموش كردن حالت ذاتي فطرت مي‏شود و يا در بيشتر انسان‏ها اين مهم بروز كامل ندارد و حتي در گرايش به مصداق اصيل، اشتباه فراوان است، اما هيچ‏يك از اين موارد، دليل بر استعدادي بودن فطرت و يا نفي فعليت آن نيست؛ زيرا قوّه‏بروز امر دروني‏ومعلوم‏با بالقوّه بودن آن متفاوت است.

در خاتمه، به سخن گوهر بار مولي‏الموحدّين علي عليه‏السلام تبرّك مي‏جوييم كه فرمودند: «العلم علمان: مطبوع و مسموع، و لا ينفع المسموع اذا لم يكن المطبوع»؛67 دانش دو گونه است: در طبيعت سرشته، و به گوش شنيده؛ و به گوش شنيده سود ندهد اگر در طبيعت سرشته نبود.

پى نوشت ها

1 -دانش‏پژوه سطح 3 مركز تفسير و علوم قرآن.

2ـ محمّدبن يعقوب كلينى، الكافى، 1362، ج 1، ص 140.

3ـ نهج‏البلاغه، 1376، خ اول، ص 2.

4ـ ذاريات: 20و21.

5ـ ر.ك. محمّد راغب اصفهانى، مفردات فى غريب‏القرآن، 1412، ج 1، ص 640 / خليل‏بن محمّد فراهيدى، العين، 1410، ج 7، ص 417 / ابن منظور، لسان العرب، 1414، ج 5، ص 55ـ59 / احمدبن محمّد فيومى، مصباح المنير، 1405، ج 2، ص 476 / ابن اثير، النهاية، 1367، ج 3، ص 457.

6ـ ابن منظور، لسان العرب، ج 5، ص 56.

7ـ ر.ك. محمّد راغب اصفهانى، مفردات فى غريب القرآن، ج 1، ص 640 / خليل‏بن محمد فراهيدى، العين، ج 7، ص 418 / فخرالدين طريحى، مجمع‏البحرين، ج 3، ص 438 / ابن اثير، النهاية، ج 3، ص 457 / ابن منظور، لسان العرب، ج 5، ص 56 / حسن مصطفوى، التحقيق فى كلمات القرآن الكريم، 1360، ج 9، ص 113.

8ـ مرتضى مطهّرى، فطرت، 1370، ص 19.

9ـ سيد محمّدحسين طباطبائى، الميزان، 1417، ج 2، ص 298.

10ـ محمّدبن اسماعيل خواجوئى، جامع‏الشتات،1418، ص131.

11ـ نحل: 28.

12ـ عبداللّه جوادى آملى، فطرت در قرآن، 1379، ص 37ـ38.

13ـ امام خمينى، شرح حديث جنود عقل و جهل، 1385، ص 80.

14ـ امام خمينى، اربعين حديث، 1374، ص 182.

15ـ محمّدتقى مصباح، معارف قرآن، 1378، ص 35.

16و17ـ امام خمينى، شرح حديث جنود عقل و جهل، ص 78ـ83 / ص 80ـ82.

18ـ سيد محمّدحسين طباطبائى، الميزان، ج 5، ص 312.

19ـ جعفر سبحانى، لب الاثر فى الجبر و القدر، 1418، ص 121.

20ـ عبداللّه جوادى آملى، فطرت در قرآن، ص 58.

21ـ اعراف: 172.

22ـ ر.ك. محمّدتقى مصباح، آموزش فلسفه، 1379، ج 2، ص 330.

23ـ سيد محمّدحسين طباطبائى، الميزان، ج 2، ص 363.

24ـ محمّدصادق شجاعى، «شناخت از منظر فلسفه، روان‏شناسى و اسلام» معرفت 119، ص 96.

25ـ ابن شعبه حرّانى، تحف‏العقول، 1404، ص 171.

26ـ محمّدتقى مصباح، آموزش فلسفه، ج 1، ص 171.

27ـ نحل: 78.

28ـ شيخ صدوق، التوحيد، 1398، ص 331.

29ـ روم: 30.

30ـ محمّدباقر مجلسى، بحارالانوار، 1404، ج 64، ص 133.

31ـ اسراء: 85.

32ـ شيخ صدوق، التوحيد، ص 356.

33و34ـ سيدمحمّد شفيعى، پژوهشى پيرامون فطرت مذهبى در انسان، 1367، ص 64 و 65.

35ـ ناصر مكارم شيرازى و ديگران، تفسير نمونه، 1374، ج 16، ص 419ـ420.

36ـ سيد محمّد شفيعى، پژوهشى پيرامون فطرت مذهبى در انسان، ص 72.

37ـ ناصر مكارم شيرازى و ديگران، تفسير نمونه، ج 16، ص 419.

38ـ اعراف: 172 و 173.

39ـ احمدبن‏محمّدبن خالد برقى، المحاسن، 1371، ج 1، ص 376.

40و41ـ ناصر مكارم شيرازى و ديگران، تفسير نمونه، ج 1، ص 153ـ154.

42ـ يس: 60و61.

43ـ نهج‏البلاغه، خ اول، ص 6.

44ـ ناصر مكارم شيرازى و ديگران، تفسير نمونه، ج 1، ص 154.

45ـ عبداللّه جوادى آملى، العقيدة من خلال الفطرة فى القرآن، 1415، ص 15.

46ـ راغب اصفهانى، مفردات فى غريب القرآن، ج 1، ص 328.

47ـ ابوهلال العسكرى، الفروق الغوية، 1412، ص 121.

48ـ ر.ك. شيخ صدوق، التوحيد، ص 328ـ331.

49ـ شيخ مفيد، تصحيح الاعتقادات الامامية، 1414، ص 61.

50ـ شيخ صدوق، التوحيد، ص 331.

51ـ محمّدبن يعقوب كلينى، الكافى، ج 1، ص 86.

52ـ شيخ صدوق، التوحيد، ص 416.

53ـ قصص: 56.

54و55 -محمّدبن يعقوب كلينى، الكافى، ج 1، ص 163.

56ـ همان، ج 2، ص 13.

57ـ شيخ صدوق، التوحيد، ص 117.

58ـ محمّدتقى مصباح، راهنماشناسى، 1383، ص 33.

59ـ شيخ طوسى، الاقتصاد، 1400، ص 100.

60ـ مرتضى مطهّرى، فطرت، ص 53.

61ـ سيد محمّدحسين طباطبائى، الميزان، ج 16، ص 283.

62ـ مجادله: 19.

63ـ شيخ صدوق، التوحيد، ص 252.

64ـ نهج‏البلاغه، ح 385، ص 431.

65ـ عبداللّه جوادى آملى، تفسير انسان به انسان، 1385، ص 171.

66ـ عبداللّه جوادى آملى، فطرت در قرآن، ص 150.