

فطرت در آینه قرآن

حضرت آیت‌الله جوادی آملی*

چکیده

انسان موجودی ذو ابعاد و ودیعه‌ای بی‌همتا در آفرینش است. و در کنار برخورداری از عقل و تمایل به مباحث برهانی، در عمق جان واجد خصیصه فطرت است که در صورت قرار گرفتن در مسیر صحیح و نزاهت از انحرافات فکری و عملی، حقیقت‌گرایی و حق‌جویی و تمایل به دین و خدا در او شکوفا می‌شود و از چاه طبیعت به افق اعلی می‌رسد. در این مقاله با توجه به برخی آیات قرآن، مفهوم فطرت، جایگاه آن در حیات اصیل انسانی و مختصات امور فطری بیان شده‌است. افزون بر آن، وجه امتیاز قرآن در تبیین فطرت و لوازم آن در مقاله نمایانده شده است.

کلید واژه‌ها: فطرت الهی، امور فطری، دین فطری، معارف حقه.

* از مراجع تقلید و استاد برجسته حوزه علمیه قم

مقدمه

فطرت از مقوله‌های بحث‌انگیز و کانون توجه انسان‌شناسان متأله است. با نگاهی اجمالی به تشّت آرا و تعدد انظار روشن می‌شود که شناخت این پدیده و بررسی آثار و خواص، معیار تأثیر و تأثر و نیز احکام و اوصاف فراوان آن تا چه میزانی امروزه در جوامع فکری و فرهنگی مورد توجه و نظر است.

بحث فطرت از یک سو بحثی فلسفی است زیرا موضوعات مهم فلسفه، سه موضوع خدا، جهان و انسان‌اند و شاخه‌ای از بحث فطرت به انسان باز می‌گردد چنان‌که شاخه دیگری به خدا باز می‌گردد، و از طرف دیگر در قرآن و سنت بر مسأله فطرت فراوان تأکید شده است و این نشان‌دهنده بینش خاصی در مورد انسان است، یعنی قرآن برای انسان قائل به فطرت است. حال، بررسی می‌کنیم که فطرت چه کلمه‌ای است و آیا قبل از قرآن کسی این کلمه را در مورد انسان به کار برده است یا نه؟ در پاسخ به این پرسش، با ادله‌ای ثابت خواهیم کرد که قبل از قرآن کسی این کلمه را برای انسان به کار نبرده است.

نگرش مختلف روان‌شناسانه، فلسفی و قرآنی در خصوص این امر نهادینه شده در جان انسانی، راه پر پیچ و تاب معرفت به آن را دشوار ساخته است.

واژه فطرت

فطرت از ماده "فطر" در لغت به معنای شکافتن (حسینی زبیدی، ۱۳۸۷، ج ۱۳، ۳۲۵)، گشودن شیء و ابزار آن (ابن فارس، ۱۴۰۴، ج ۴، ۵۱۰)، ابتدا و اختراع (جوهری، ۱۳۶۸، ج ۲، ۷۸۱)، شکافتن از طول و ایجاد و ابداع (اصفهانی، ۳۹۶) آمده است و از آنجا که آفرینش و خلقت الهی به منزله شکافتن پرده تاریک عدم و اظهار هستی امکانی است یکی از معانی این کلمه، آفرینش و خلقت است؛ البته آفرینشی که ابداعی و ابتدایی باشد. لذا از ابن عباس نقل شده که می‌گفت: من معنای «فاطر السموات و الارض» را نمی‌دانستم تا این که دو تن از بادیه نشینان که درباره مالکیت چاهی با یکدیگر مخاصمه داشتند نزد من آمدند و یکی از آن دو گفت: "أنا فطرناها"، یعنی ابتدا من آن را حفر کردم (ابن اثیر، ج ۳، ۴۵۷).

کلمه "فطرت" بر وزن "فعله" است که بر نوع ویژه دلالت می‌کند و در لغت به معنای سرشت و نحوه خاصی از آفرینش است. در قرآن کریم مشتقات کلمه "فطر" به صورت‌های گوناگون به کار رفته و کلمه فطرت تنها یک‌بار استعمال شده است (روم، ۳۰). بنابراین فطرت به معنی سرشت خاص و آفرینش ویژه انسان است و امور فطری، اموری است که نوع خلقت و آفرینش انسان اقتضای آن را داشته و مشترک بین همه انسان‌ها باشد.

خاصیت امور فطری آن است که اولاً مقتضای آفرینش انسان است و اکتسابی نیست، ثانیاً در عموم افراد وجود دارد و همه انسان‌ها از آن برخوردارند، ثالثاً تبدیل یا تحویل‌پذیر نیست گرچه شدت و ضعف می‌پذیرد.

فطرت، فطریات، غریزه و طبیعت

امور فطری مطرح شده در قرآن غیر از فطریات و اموری است که در منطق و فلسفه از آن‌ها بحث می‌شود. همچنین "فطرت" که سرشتی ویژه و آفرینشی خاص است، غیر از طبیعت است که در همه موجودهای جامد یا نامی و بدون روح حیوانی یافت می‌شود و غیر از غریزه است که در حیوانات و انسان در بعد حیوانیش موجود است. این ویژگی فطرت از آن جهت است که با بینش شهودی نسبت به هستی محض و کمال نامحدود همراه است و با کشش و گرایش حضوری نسبت به مدبری که جهل و عجز و بخل را به حریم کبریایی او راه نیست، آمیخته و هماهنگ است. فطرت انسانی "مطلق بینی علمی" و "مطلق خواهی عملی" است.

"فطرت" که همان بینش شهودی انسان به هستی محض، گرایش آگاهانه، کشش شاهدانه و پرستش خاضعانه نسبت به حضرت اوست، نحوه خاصی از آفرینش است که حقیقت آدمی به آن نحو سرشته شده و جان انسانی به آن شیوه خلق شده است. فصل اخیر انسان را همان هستی ویژه "مطلق بینی" و "مطلق خواهی" او تشکیل می‌دهد.

عناوین یاد شده به لحاظ مفهومی از یکدیگر جدا و از نظر مصداقی عین یکدیگرند به طوری که اگر انسانیت انسان محفوظ بماند، هم آن بینش شهودی به حضرت حق تعالی محفوظ است و هم این انجذاب و پرستش خاضعانه؛ و اگر این خضوع عملی و آن شهود علمی نباشد، فصل اخیر انسان هم نخواهد بود. زیرا هویت انسانی انسان به "سیرت انسانی" اوست نه به "صورت انسانی" او؛

و لذا مولی‌الموحدين علی بن ابی طالب (ع) فرمود: « فالصورة صورة انسان و القلب قلب حیوان، لا يعرف باب الهدی فی تبعه، و لا باب العمی فی صدّ عنه، فذلک میّت الأحياء » (نهج البلاغه، خطبه ۸۷)؛ یعنی چهره او چهره انسان است و قلبش قلب حیوان! راه هدایت را نمی‌شناسد که از آن پیروی کند و به طریق خطا پی نبرده تا آن را مسدود سازد و از آن منصرف شود و دیگران را مصروف دارد، پس او مرده‌ای است میان زندگان.

منظور از قلب همان روح ملکوتی است که موجود زنده با آن ادراک می‌کند زیرا فطرت به معنای بینش شهودی و انجذاب و بندگی، سرشت ویژه انسانی است نه صفتی از صفات او که با زوال وصف، بقای موصوف ممکن باشد، بلکه این شهود و گرایش نحوه خاص وجودی اوست که با آن آفریده شده است.

گفتنی است که فطرت، زوال‌پذیر نیست لیکن ضعف، وهن، ونی و در نتیجه ستروپذیر است و اگر فطرت کسی مستور و مدسوس شد، وی مصداق کلام سیدالموحدين (ع) خواهد شد که: «فالصورة صورة انسان و...».

فطرت از سنخ هستی است نه از سنخ ماهیت؛ از این رو دارای مفهوم و از قبیل معقول ثانی فلسفی است و چون ماهیت ندارد فاقد تحلیل و تعریف ماهوی است، نه تحدید و تعریف دارد و نه تعریف رسمی بلکه تعریف شرح اسمی دارد، یعنی همان خلقت ویژه انسان که در نهاد او گرایش و شهودی خاص نهفته است.

ویژگی‌های فطرت

چنان‌که گذشت، فطرت، نحوه خاص هستی انسان است. انسان هم موجودی متفکر و مختار است که برابر علم و اندیشه کار می‌کند و رفتاری متأثر از علم و اندیشه خویش دارد، متفکری است که آگاهانه کاری را انتخاب کرده سپس آن را انجام می‌دهد. چنین موجودی از گزارش‌های علمی و گرایش‌های عملی برخوردار است، یعنی گزارش‌های علمی و گرایش‌های عملی در نهاد او تعبیه شده و از بیرون بر او تحمیل نشده و قابل زوال هم نیست. با توجه به این موارد روشن می‌شود که فطرت ویژگی‌هایی دارد که عبارتند از:

۱. معرفت و آگاهی و بینش فطری و نیز گرایش‌های عملی انسان، تحمیلی نیست بلکه در نهاد او تعبیه شده است نه مانند علم حصولی که از بیرون آمده باشد. پس او خدا و دین را می‌شناسد و می‌خواهد؛
۲. با فشار و تحمیل نمی‌توان آن را زایل کرد، لذا تغییرپذیر نخواهد بود و به عبارت دیگر ثابت و پایدار است، «لا تبدیل لخلق الله» (روم، ۳۰) گرچه ممکن است تضعیف شود؛
۳. فراگیر و همگانی است. چون حقیقت هر انسانی با این واقعیت سرشته شده است و در همه آدمیان به ودیعت نهاده شده و هیچ بشری بدون فطرت الهی خلق نشده است؛
۴. چون بینش و گرایش انسان متوجه هستی محض و کمال مطلق است، از ارزش حقیقی برخوردار بوده و ملاک تعالی اوست؛ و از این رهگذر، تفاوت انسان با دیگر جانداران باز شناخته می‌شود.

فطرت به معنای خاص و عام

ناگفته نماند که فطرت به معنای عام شامل طبیعت نیز می‌شود و هر موجود طبیعی، مفطور خداست. زیرا "فاطر" بودن خداوند، به آفرینش موجود مجرد اختصاص ندارد. ظاهر آیه اول سوره "فاطر" که فرمود: «الحمد لله فاطر السموات والارض» (فاطر، ۱) ناظر به برخورداری موجودهای مجرد و مادی از فطرت است. یعنی خداوند فاطر آسمان‌ها و همه آسمانی‌ها و زمین و همه زمینی‌ها است.

فطرت به معنای خاص که در برابر طبیعت مطرح می‌شود، یعنی انسان مرکب از بدن مادی و روح مجرد است که طبیعت به بدن مادی او برمی‌گردد و فطرت به روح مجرد او، زیرا آنچه که ادراک می‌کند و فراطبیعی را می‌فهمد و موجودهای غیبی را با چشم ملکوتی خود مشاهده می‌کند و با آن عهد می‌بندد و خود را غریم و بدهکار و مورد معاهده غیبی می‌داند و به ربوبیت خدا اعتراف می‌کند و به عبودیت خویش نسبت به ذات اقدس الهی معترف است، همان روح مجرد انسانی است و اصالت این موجود مؤلف از بدن طبیعی و روح فراطبیعی از آن روح مجرد است که تدبیر بدن و اداره آن را بر عهده دارد.

مفاهیم و حقایق فطری و تفاوت آنها

مفاهیم فطری، تصویری باشند یا تصدیقی؛ از خارج توسط ذهن انتزاع می‌شوند. برخی مفاهیم بدون واسطه هستند مانند معقول اول و بعضی باواسطه هستند مانند معقول ثانی منطقی و فلسفی. این مفاهیم، معلوم به علوم حصولی هستند که همراه با تولد انسان آفریده نشده‌اند.

بنابراین معنای فطری بودن بعضی از قضایای بدیهی این است که ذهن بعد از فهمیدن مفاهیم تصویری اشیا از رهگذر حس، از درون یا بیرون پیوند ضروری یا طرد ضروری بین بعضی از آنها را بدون نیاز به دلیل درک می‌کند زیرا آن پیوند وجودی و یا طرد عدمی ذاتاً روشن است به طوری که نه تنها احتیاج به دلیل ندارد بلکه دلیل‌پذیر نیست.

اما حقایق فطری، یعنی درجات عینی وجود مشهود و مراتب خارجی هستی معلوم، عین ذات آدمی و متن روح آگاه وی هستند و هر روح مجردی به اندازه تجرد خاص خویش، آن حقایق عینی را بالفطره داراست و از این رهگذر مستوی الخلقه خواهد بود، زیرا استوای خلقت نفس به آگاهی وی از همین حقایق فطری است. این حقایق عینی که همراه با روح او خلق شده‌اند همانند آگاهی حضوری از ذات خود و علم به مبدأ فاعلی خویش، به اندازه‌ای که فیض می‌تواند فیاض خود را درک کند، خواهد بود و نیز از قبیل حقایق فطری روح است که با علم حضوری معلوم اوست و با تعلیم حصولی شکوفا می‌گردد.

با توجه به مطالب یاد شده، منظور از "فطری بودن" بعضی مفاهیم حصولی و حقایق ذهنی کسبی نبودن آنهاست. یعنی ذهن بشر همین که به مرحله ادراک رسید، بعضی از مفاهیم را به اندک توجه می‌فهمد و در فهم آنها نیازمند به فراگیری از غیر نیست. به عبارت دیگر قضایای فطری، قضایای روشنی هستند که هرچند ثبوت محمول برای موضوع در آنها نیازمند به دلیل است، لیکن دلیل آنها در کنار قضیه و همراه با آن در ذهن موجود است.

ملاک فطری بودن در حکمت نظری و عملی

ملاک فطری بودن ادراک بوده‌ها و نبوده‌ها و هست‌ها و نیست‌ها، به بدیهی یا اولی بودن حکمت نظری مربوط به آن است و ملاک فطری بودن ادراک باید‌ها و نباید‌ها به بدیهیات حکمت عملی، یعنی حسن عدل و قبح ظلم مرتبط است. به عبارت دیگر ما در حکمت نظری اصلی

بدیهی داریم که امتناع تناقض است و در حکمت عملی نیز اصلی بدیهی داریم که حسن عدل و قبیح ظلم است.

گرچه بدیهی بودن حسن عدل و قبح ظلم مانند بدیهی بودن اصل امتناع جمع نقیضین و بداهت ضرورت ثبوت شیء برای نفس شیء و امتناع سلب شیء از نفس شیء و مانند آن نیست، زیرا در هست‌ها و نیست‌ها، اگر حتی اجتماع و روابط اجتماعی هم نباشد، ثبوت شیء برای خود شیء ضروری است و اجتماع نقیضین یا سلب شیء از نفس خود محال است. اما در مسایل عملی در صورتی معنای عدل و ظلم و معانی اجتماعی و اخلاقی و حقوقی و عاطفی آنها روشن می‌شود که اجتماعی باشد و روابط اجتماعی وجود داشته باشد تا در این روابط مفهوم عدل و ظلم روشن شود، مثلاً متاعی از فردی ربوده شود یا حقی به کسی ادا گردد تا این مفهوم، خودش را در ضمن مصداق نشان دهد.

به عبارت دیگر ضرورت‌های حکمت عملی زمانی ادراک‌پذیرند که جامعه‌ای وجود داشته باشد و انسان در آن جامعه زندگی کند و حقی در آن برای همگان در نظر گرفته شود، در این صورت اگر افراد به حق خودشان نایل شوند، از این عمل، عدل انتزاع می‌شود و اگر بعضی از این حق بر اثر تجاوز محروم شوند، ظلم انتزاع می‌گردد و ادراک عدل و ظلم در فرض یاد شده بدیهی و ضروری است و بدون این که به انسان بیاموزند آن را درک می‌کند، یا با اندک تنبیه و توجه دادن، آن را می‌یابد و ادراک می‌کند.

با توجه به بیان اصطلاح حکمت نظری و حکمت عملی و مصطلح عقل نظری و عقل عملی - و این که حکمت نظری و عملی هر دو با عقل نظری ادراک می‌شوند، زیرا عقل نظری کاری جز ادراک ندارد و عقل عملی کارش ادراک نیست، بلکه گرایش است - از این بیان روشن می‌شود که ملاک فطری بودن مفاهیم یا قضایا در مسائل مربوط به حکمت نظری و حکمت عملی که با عقل نظری ادراک می‌شوند بدیهی و اولی بودن آنهاست ولی ملاک فطری بودن در عقل عملی به آن است که انسان بالطبع به طرف آن کارها گرایش دارد، کارهایی که اولاً با ساختار درونی انسان هماهنگ و ثانیاً با هدفی که در پیش دارد مناسب و سازگار است.

بنابراین عدل از اموری است که نهاد انسان به طرف آن گرایش دارد و ظلم از اموری است که نهان انسان از آن گریزان است. زیرا عدل هم با ساختار درونی انسان هماهنگ است و هم با

هدف بیرونی انسان سازگار؛ برخلاف ظلم که هم تحمیلی بر ساختار درونی انسان است و هم با هدف بیرونی ناسازگار، چنان که سمّ و غذای مسموم هم با جهاز هاضمه انسان ناسازگار است و هم با هدف آفرینش وی مخالف است، لذا موجب هلاکت یا رنج او می‌گردد و یا اگر باعث هلاکت و رنج او نشود و یا از رشد او نکاهد حداقل در رشد و نمو او تأثیری ندارد.

این‌که گفته‌اند: بایدهای اخلاقی و حقوقی و فقهی فطری هستند، ملاک فطری انسان بودن در آن‌ها به این است که با شهوت و غضب و عقل او هماهنگ باشد و در جایی که محور اراده و تصمیم و عزم و اخلاص است، تعادل آن‌ها را حفظ کرده و رسیدن به هدف را برای او تسهیل کند؛ و اگر باید و نبایدها از اموری باشد که با نظام داخلی انسان و ساختار درونی او هماهنگ نباشد و تعادل قوای او را برهم بزند و بین شهوت و عقل یا غضب و عقل اختلاف رخ دهد و یا مانع غایی انسان باشد و نگذارد انسان به هدف نایل شود، فطری وی نخواهد بود.

برهان‌پذیری امور فطری

یکی از مسائل مربوط به فطرت، نسبت بین فطرت و برهان است؛ یعنی آیا امور فطری برهان بردارند یا نه؟ و اگر برهان بردارند، برهان آنها چیست؟

در پاسخ به این پرسش می‌توان گفت که امور فطری دو بخش دارند: بخشی از آن که به دانش‌ها مربوط است از امور بدیهی و برهان‌پذیر بوده و برهان آن از اولیات است ولی اولیات برهان‌بردار نیست، چنان‌که امور نظری همچون جهان‌بینی توحیدی، وجود مبدأ، وحدت مبدأ، اسمای حسنی، مبدأ علم، مبدأ قدرت و امثال آن برهان‌پذیرند و براهین آن‌ها نیز در کتب حکمت و کلام بازگو شده است.

بخشی از آن به باید و نباید و حکمت عملی مربوط می‌شود و به صورت باید و نباید ظهور می‌کند. باید و نباید گرچه امر اعتباری است اما دسته‌ای از این بایدها و نبایدها، اعتباری و قراردادی اجتماعی محض است که بر اساس تغییر شرایط زمانی و مکانی و تغییر عصرها و نسل‌ها و اعصار و امصار تغییر می‌کند و دسته‌ای از آنها امور اعتباری است که با نظام تکوین هماهنگ است، همانند دستور طبیب که به انسان می‌گوید: از سم پرهیز کن و فلان دارو برای فلان بیماری مؤثر است، باید از آن استفاده شود، پشتوانه این دستور پزشکی ساختار هستی انسان

است. زیرا آن سم باعث هلاکت انسان، یا آن دارو باعث هماهنگی ساختار داخلی انسان می‌شود یا همانند دستور ولی کودک به کودک بازی‌گوش خود که به او می‌گوید: با آتش بازی نکن، به تکوین تکیه دارد.

باید و نباید دین از همین قبیل است یعنی باید و نبایدها پشتوانه تکوینی دارند. اگر ذات اقدس اله فرمود: «ولا تأکلوا اموالهم الی اموالکم انه کان حوباً کبیراً» (نساء، ۲) اموال یتیمان را با اموال خودتان نخورید، زیرا گناه بزرگی است. گناه خوردن مال مردم که انسان نباید آن را انجام دهد برای این است که تکیه‌گاه تکوینی دارد و آن تکیه‌گاه مضمون این آیه است که می‌گوید: «ان الذین یأکلون اموال الیتیمی ظلماً ائماً یا کلون فی بطونهم ناراً» (نساء، ۱۰) آنان که اموال یتیمان را به ظلم و ستم می‌خورند، تنها آتش می‌خورند!

با توجه به آنچه گفته شد که فطری بودن به معنای بدیهی بودن و بی‌نیازی از دلیل است آیا عقل سلیم می‌پذیرد یکی از طرفین بحث در اموری که مورد اختلاف است مدعای خود را به بهانه فطری بودن بی‌نیاز از دلیل بداند؟ خیر، چنین ادعایی پذیرفته نیست. این که می‌گویند فلان چیز فطری است و به دلیل فطری بودن نیاز به دلیل ندارد، به این معناست که فلان چیز واسطه در ثبوت نمی‌خواهد نه واسطه در اثبات؛ اما ممکن است بر اثر نظری بودن در مقام اثبات نیاز به علت داشته باشد.

امور فطری با سرشت انسان هماهنگ بوده و ذاتی انسان است - البته ذاتی به معنای هویت، نه ذاتی به معنای ماهیت- یعنی چون همراه با ذات انسان است، نیاز به دلیل و علت به معنای علت ثبوتی ندارد اما همین امر فطری در مقام اثبات، اگر نظری بود احتیاج به دلیل دارد. لذا با این که قضایایی همچون: "خدا وجود دارد" فطری انسان است، یعنی گرایش به آن با ذات انسان همراه است اما چنین نیست که در مقام اثبات نیاز به دلیل نداشته باشد، باید آن را با برهان اثبات کرد.

رفع ابهام از خطاناپذیری فطرت

درباره خطاناپذیری فطرت اشکالی پیش می‌آید با این بیان که تلقی ظاهری در پاره‌ای موارد موهم گرایش کاذب در فطرت است و این امر با اصل خطاناپذیری فطرت سازگار نیست. چرا که

فطرت از سنخ گرایش عینی است نه از سنخ مفهوم؛ و علم حصولی که از سنخ مفهوم است در معرض خطا قرار می‌گیرد نه گرایش عینی.

پاسخ اشکال این‌که؛ گرایش‌های انسان مسبوق به گزارش‌های علمی اوست و انسان به چیزی گرایش پیدا می‌کند که پیش از آن به نحو حصولی یا حضوری نسبت به آن آگاه باشد. انسان ابتدا چیزی را درک می‌کند و می‌فهمد، سپس به آن گرایش پیدا می‌کند. گرایش و محبت انسان به چیزی نظیر جاذبه آهن‌ربا و آهن، یا نظیر کشش یک گیاه به سمت مواد غذایی نیست که مسبوق به علم نباشد.

اگر گرایش، محبت و میل انسان مسبوق به علم نبود و به طور مستقیم با خارج مرتبط بود، متعلق گرایش و حب نیز در خارج بود؛ اما انسان موجودی عالم و مختار است و تمام گرایش‌های عملی او، به امامت گزارش‌های علمی او شکل می‌گیرد. او نخست چیزی را می‌فهمد و سپس به آن عشق می‌ورزد. تمام اعمال انسان از ایمان، اخلاص، اراده، عزم، تولی و تبری و همه گرایش‌های عملی او، به دنبال علم و آگاهی او شکل می‌گیرد. پس هرگاه خطایی در گرایش‌ها و امیال احساس شود، در اصل مربوط به علم سابق بر آن گرایش است.

بر همین اساس به اشکال کسانی پاسخ داده می‌شود که می‌گویند در صورت فطری بودن خداشناسی و خداجویی، نیازی به راهنما نیست. زیرا با چنین فرضی انسان بالفطره می‌کوشد خدایی را جستجو کند که در فطرت با او آشناست.

پاسخ اشکال این‌که؛ طلب بر دو قسم است: یکی طلب برخاسته از تلقین، تقلید، عادت، رسوم، فرهنگ‌ها و سنن مردمی و دیگری طلب فطری. طلب فطری مسبوق به شهود واقعیت است و طالب فطری، با علم شهودی از حقیقتی آگاه می‌شود و می‌کوشد تا آن را بیابد و یافته خود را بر معلوم خویش منطبق سازد لذا گفته‌اند: کلمه "آلّا" در "لا اله الاّ الله" به معنای غیر است و این مجموعه یک جمله است. یعنی خدایی غیر از الله که دلیلی و مقبول و معقول است، نیست. وجود "الله" اثبات و برهان نمی‌خواهد فقط باید غیر او را نفی کرد؛ نه این که کلمه "لا اله الاّ الله" دو جمله باشد که یکی نفی کند و دیگری اثبات، به گونه‌ای که انسان بعد از شناخت مطلوب واقعی، شرک را نفی و توحید را اثبات کند. از این منظر این‌گونه نیست که از قبل لوح دل او نانوخته باشد و بعد از نفی شرک و اثبات توحید، توحید را به دل راه دهد و از ورود شرک

به دل مانع شود. پس معنی "لا اله الا الله" این است که غیر از "الله" که معقول و مقبول و مفسور علیه و ثابت است، هیچ موجودی الوهیت نخواهد داشت.

اما اگر طلب برخاسته از تلقین، تقلید، فرهنگ، سنن و عادت باشد ممکن است طلب صادق یا کاذب باشد، چنین طالبی ممکن است به مقصد برسد یا نرسد، با تلقین ممکن است کسی را طالب باطل و حرام کنند و یا طالب حق و مباح؛ و این انسان هم بر اساس آن تلقین چیزی را طلب کند. لذا طلب تلقینی گاهی مطلوبش واقعی و گاهی سراب است، گاهی ممکن است به مقصد برسد و گاهی به مقصد نرسد. پس پیامبران و هادیان، انسان‌ها را در برابر این گونه خطرها حفظ می‌کنند.

حق‌گرایی فطرت

انسان همان‌طور که به خدا و حق‌گرایی دارد به طرف کفر و باطل نیز تمایل دارد. یعنی قوه خداجویی و حقیقت‌طلبی در انسان هست و این قوه اگر به فعلیت برسد فطرت در او شکوفا شده است. همچنین قوه‌گرایی به کفر و باطل در انسان هست، و ممکن است به فعلیت برسد؛ اگر قوه باطل در او نبود هیچ‌کس نمی‌توانست باطل پیشه کند. از اینجا این سؤال پیش می‌آید که اگر فطرت انسان به حق‌گرایی دارد چرا گرایش به باطل نیز در آن وجود دارد؟

جواب آن است که انسان چون لوح نانوشت‌های نیست که هر چه را بر آن تحمیل کنند بپذیرد؛ انسان فاقد علم حصولی است و هر چه به او بیاموزند یاد می‌گیرد و این فراگیری بر پایه اصول فطری، سرمایه اولی و عقل مایه‌ای چون استحاله جمع نقیضین و امثال آن است.

انسان در بدو تولد امین و صادق است و پس از آن تحت تأثیر عوامل مختلف خانواده یا محیط به آلودگی متمایل می‌شود. دلیل این مطلب آن است که حتی تبهکاران نیز از مقتضیات فطرت از قبیل عدالت سخن می‌گویند. هنگامی که غارت‌گران، اموالی را غارت می‌کنند اگر یکی از آنان فزون‌طلبی و بیش از سهم خود مطالبه کند، از طرف بقیه مورد اعتراض واقع می‌شود.

انسان گرایش به کمال مطلق و خیر و پاکی دارد و اگر بر اثر تربیت غلط در مسیر فجور و شرّ قرار گرفت این سیر و حرکت در واقع تحمیلی بر حقیقت اوست. لذا اگر همین انسان تحت تربیت صحیح قرار گیرد فطرت حق‌طلبی و کمال‌خواهی در او شکوفا می‌گردد. پس فطرت

انسان متمایل به حق است و گرایش به باطل تحت تأثیر شرایط بر او عارض می‌شود. از این‌رو قرآن کریم گرایش به حق را برای نهاد انسان اصل می‌داند و میل به هرگونه تباهی را انحراف از صراط مستقیم می‌شمرد.

آیه فطرت

قرآن در سوره روم پس از استدلال بر اثبات مبدأ و ضرورت معاد، می‌فرماید: «فاقم وجهک للدين حنیفا»؛ چهره جانت را به سمت دین الهی و مجموعه معارف و قوانین الهی که حنیف است، متوجه نما و استوار بدار. زیرا دین موجه الهی، اسلام است و غیر از اسلام نه راه صحیحی وجود دارد و نه هدف انسان تأمین می‌شود. از منظر قرآن نه تنها دین اسلام تحمیل بر فطرت نیست. بلکه پاسخ مثبت به ندای فطرت است: «فطرت الله التي فطر الناس علیها» (روم، ۳۰).

تمام توجه باید به طرف دین حنیف باشد و «حنیف در برابر حنیف» است. کسی را که در حال حرکت، پاهایش به سمت حاشیه و بیرون متوجه است و به خطر سقوط تهدید می‌شود حنیف گویند. «متجانف لاثم» (مانده، ۳) یعنی متمایل به گناه. اما «حنیف» آن است که در موقع رفتن، پا را متوجه وسط راه کند و لذا حنیف را مایل به وسط معنا کرده‌اند.

کلمه «فطرت» در آیه مورد بحث، منصوب به فعل مخذوفی است. یعنی بگیر فطرت الهی را، درونت را مواظب باش؛ و این «اغراء» است که متضمن هشدار به مطلب مهمی است که جذب یا دفع آن دارای اهمیت است. بر این اساس در آیه مورد بحث «فطرت الله» یعنی «الزم فطرة الله» یا «خذ فطرة الله». گاهی خدای سبحان می‌گوید: «خذوا ما اتیناکم بقوة» (بقره، ۶۳ و ۹۳) کتاب آسمانی و دین الهی را که به شما داده‌ایم با قدرت فکری و بدنی بگیرید؛ گاهی دیگر می‌فرماید: «یا یحیی خذ الکتاب بقوة» (مریم، ۱۲) و گاهی نیز می‌گوید «فطرت الله التي فطر الناس علیها» دین الهی را که همان فطرت خداست بگیر. اخذ دین خدا و دعوت به آن به منزله ترغیب به فطرت و دریافت فطرت خداخواه و خداجوی آدمی است، چنان‌که اخذ فطرت و نگهبانی از آن، همان دریافت اسلام و نگهداری آن است.

فطرت همان دین شکوفا شده است. زیرا فطرت هر راهی را نمی‌طلبد و به هر سمتی حرکت نمی‌کند بلکه در راه خاص و به سمت کمال لایزال در حرکت است؛ آن راه مشخص که انسان را به هدف متعالی می‌رساند همان دین الهی است و سرشت انسان نیز همین دین الهی را می‌جوید. ممکن است گفته شود با توجه به این که آیه فطرت بعد از اقامه استدلال برای اثبات مبدأ و معاد با کلمه "فاء" تفریع آمده: «فاهم وجهک للدين حنیفا» معلوم می‌شود خلقت انسان قبل از رسیدن به مرحله تعقل، او را به دین دعوت نمی‌کند بلکه در صورتی او را به دین توجه می‌دهد که وی به بلوغ و رشد عقلانی برسد و آنگاه دین را مطابق فطرت می‌یابد. پس انسان تا به مقام تدبیر و تعقل نرسد دین را مطابق با فطرت نمی‌یابد و طلب نمی‌کند و نباید از فطری بودن دین سخن به میان آورد.

برای پاسخ به این اشکال باید به بیان صحیح مسأله فطرت توجه نمود و آن این که انسان تا به مقام تعقل نرسد، دین را مطابق با فطرت نمی‌یابد؛ مقصود آن است که انسان، با این که فطرتاً به توحید و دین‌گرایی دارد به این «گرایی فطری» علم ندارد و برای علم به آن می‌بایست مرحله‌ای از تعلیم و رشد فکری و تذکر را طی نماید. چنین تقریری از فطرت صحیح است. بر این اساس بوده است که پیامبران الهی همواره می‌کوشیدند تا انسان را متوجه فطرت نمایند.

اما این صحیح نیست که گفته شود انسان قبل از تعقل، هیچ‌گرایی به سوی دین و کمال مطلق و توحید ندارد و هنگام بلوغ فکری و رشد عقلی چنین‌گرایی پدید می‌آید زیرا آیات تذکر، نسیان، میثاق و آیات دیگر مربوط به فطرت، همگی حاکی از آن است که انسان با شهود فطری، خدا را می‌یابد و به کمال مطلق و دین‌گرایی دارد، ملهم به فجور و تقواست، فجور و تقوا را از هم باز شناخته و به تقوا متمایل و از فجور گریزان است.

مطلب دیگر استفاده از آیه فطرت، عمومیت و شمول فطرت نسبت به همه انسان‌ها و فطری بودن دین اسلام برای انسان است. از آنجا که دین‌داری وحدت‌فراگیر و جهان‌شمول است باید اثبات شود که انسان واقعیت‌فارد و نوع واحد اما دارای اصناف و افراد گوناگون است، این‌طور نیست که انسان دارای حقایق گوناگون و انواع متعدد باشد. اگر انسان دارای حقایق گوناگون دانسته شود نمی‌توان دین اسلام را برخوردار از وحدت‌فراگیر و جهان‌شمول دانست؛ چون حقایق گوناگون و متباین تکوینی را نمی‌توان با قانون واحد تشریحی یا ذهنی، هم‌فکر،

همدل، هم‌سان و متحد ساخت. اما از آن‌جا که انسان دارای حقیقت واحد است و همگان به طور تکوینی طالب یک راه و یک هدفاند می‌توان با قانون فارد و دین واحد، وی را به راه و مقصد واحد که فطری اوست، هدایت کرد.

باید و نبایدهای فطری

همان‌طور که هست و نیست‌های دین مثل اعتقاد به خدا و ابدیت‌خواهی، فطری انسان است، باید و نبایدهای دین نیز این‌گونه است؛ یعنی مقتضیات تکوینی و خواسته‌های نفس است که خدا به وی الهام کرده است: «و نفس و ما سویها، فالهمها فجورها و تقویها» (شمس، ۷ و ۸) قسم به نفس انسان و آن کس که او را مستوی و بدون نقص بیافرید و به او فجور و تقوا را الهام کرد. بر اساس این آیه، انسان یک سلسله بدی‌ها و خوبی‌های معین دارد، چون در آیه: "الفجور و التقوی" ذکر نشد و به جای آن: "فجورها و تقویها" به کار رفت. از این رو نمی‌توان همه کارها را برای انسان یکسره روا یا ناروا دانست. پس انسان دارای فجور و تقواست و این فجور و تقوا همان باید و نبایدهای فطری است.

ریشه باید و نبایدها همان فجور و تقوای نفس است که خدا اصول اولیه آن را از راه الهام غیبی به انسان یاد داده و با وحی نازل، همه آن خطوط اعم از اصلی و فرعی را تبیین فرموده است. بر این اساس است که خطاب به او می‌گوید: "فطرت را بگیر" یعنی فجور و تقوایی را که به خوبی برای تو توجیه کرده‌ایم، مغتنم شمار که با خواسته ذاتی تو هماهنگ است.

توهم ناهماهنگی آیه فطرت با برخی آیات دیگر

گاهی ممکن است معنای برخی دیگر از آیات قرآن با مفهوم آیه فطرت در تنافی پنداشته شود از جمله مفهوم این آیه که می‌فرماید «کلّ يعمل علی شاکلته» (اسراء، ۸۴). بر پایه آیه فطرت، انسان‌ها در اصل و سرشت هستی خویش همسانند اما از آیه "شاکله" برمی‌آید که انسان‌ها شاکله‌هایی گوناگون دارند و بر اساس آن‌ها اعمال مختلفی انجام می‌دهند و اصل مشترکی ندارند. برای تبیین نسبت بین این دو آیه باید آنها را با آیات قبل و بعدشان منظور داشت و سپس با توجه به مفردات دو آیه، نسبت بین آنها را نشان داد.

قبل از آیه شاکله آمده است: «و نزل من القرآن ما هو شفاءٌ و رحمةٌ للمؤمنین و لا یزید الظالمین الا خساراً» (اسراء، ۸۲)؛ آنچه را از قرآن نازل می‌کنیم برای اهل ایمان شفا و رحمت است و ظالمان را جز خسارت و زیان نخواهد افزود. از این آیه استفاده می‌شود که مؤمنان از قرآن بهره می‌برند و ظالمان فزونی خسران می‌یابند.

به دنبال این آیه می‌فرماید: «و اذا انعمنا علی الانسان اعرض و نا بجانیه و اذا مسه الشر کان یئوساً» (اسراء، ۸۳)، هرگاه به انسان نعمتی عطا کردیم، (کفران کرده) از آن روی گرداند و دوری جست و هرگاه شر و بلایی به او روی آورد، یکسره از خدای مهربان آیس و ناامید شد. این آیه و آیات دیگر در بیش از پنجاه مورد، ناظر بر بسیاری از ویژگی‌های منفی ناشی از طبیعت انسان است؛ ویژگی‌هایی همچون هلوع، جزوع، منوع، قنور، ظلوم و جهول. همراهی این صفات با انسان از آن جهت است که بدن او در نشئه طبیعت با لذاذذ طبیعی همراه است و به حکم حس و وهم و خیال به آن گرایش دارد. در برابر این آیات، آیات فراوانی از قبیل آیه فطرت در تمجید و ستایش انسان نازل شده است.

یکی دیگر از نکات مستفاد از آیه فطرت، تبدیل و تغییرناپذیری فطرت است: «لاتبدیل لخلق الله» اما از بعضی آیات دیگر قرآن و نیز روایات استفاده می‌شود که در فطرت و خلقت تغییر و تبدیل راه می‌یابد. این تغییر گاهی به خود انسان اسناد داده می‌شود، گاهی به شیطان و گاهی به پدر و مادر.

در آیه‌ای چنین آمده است: «ان الله لا یغیر ما بقوم حتی ینفسهم» (رعد، ۱۱) و در آیه دیگری آمده است: «ذلک بان الله لم یک مغیرا نعمته انعمها علی قوم حتی ینفسهم» (انفال، ۵۳) (حکم ازلی خدا) این است که خدا نعمتی را که به قومی عطا کرد، آن را تغییر نداده، به عذاب تبدیل نمی‌کند تا وقتی که آنها حال خویش را تغییر دهند. از این دو آیه استفاده می‌شود که بین تحولات نفسانی انسان و حوادث روز، ارتباط مستقیم برقرار است، به طوری که انسان‌ها با تغییر اوضاع و احوال درونی خود، سبب تحول رخدادهای بیرونی می‌شوند.

در آیه‌ای نیز از زبان شیطان این گونه نقل شده است: «و لأمرنهم فلیغیرن خلق الله» (نساء، ۱۱۹) من به آنها امر می‌کنم که خلقت خدا را تغییر دهند. در ذیل این آیه روایتی وارد شده

مبنی بر این که مراد از "خلق الله" دین الهی است و مفسران نیز یکی از مصادیق آن را "دین الله" ذکر کرده‌اند (طوسی، ج ۳، ۳۳۴). آنان برای تأیید این معنا به آیه فطرت استشهاد کرده و گفته‌اند: مقصود از "خلق الله" (فطرة الله) است.

در روایت امام صادق (ع) نیز تغییر خلقت و فطرت به والدین اسناد داده شده چنان که فرمود: «ما من مولد ولد الا على الفطرة فابواه يهودانه و ينصرانه و يمجسانه» (مجلسی، ج ۹۷، ۶۵) پدر و مادر در تغییر فطرت الهی نقش اساسی دارند.

در این سه مورد، سخن از تغییر حال و خلق و فطرت است. محتوای این ادله با مضمون آیه فطرت که می‌گوید: خلق الهی تبدیل و تغییرپذیر نیست، چگونه جمع‌پذیر است؟ برای حل این مشکل برخی چاره‌اندیشی‌ها شده است؛ بعضی در عبارت «لا تبدیل» تصرف کرده و می‌گویند گرچه حرف "لا" در این جا به صورت نفی و در جمله خبری قرار گرفته است ولی افاده نهی می‌کند؛ به تعبیر دیگر، از این جمله خبری معنای جمله انشایی اراده شده و مقصود آن است که خلقت خدا را تغییر ندهید، از این رو اگرچه شیطان می‌گوید: من به شما امر می‌کنم تا خلقت را تغییر دهید، اما خدا فرمان می‌دهد در برابر شیطان مقاومت کنید و خلقت خدا را تغییر ندهید. هم‌چنین به ابن عباس نسبت داده‌اند که «خلق الله» را خصاء دانسته است.

این راه حل از دو جهت نقد شده است: یکی این که این معنا با سیاق آیه سازگار نیست و دیگر این که دلیلی نیست که مقصود از خلق، دین باشد. افزون بر آن آیاتی وجود دارد که از تغییرناپذیری سنت الهی سخن می‌گوید: «فلن تجد لسنن الله تبديلا و لن تجد لسنن الله تحويلا» (فاطر، ۴۳)، هرگز در سنت الهی تبدیل نمی‌یابی و تحویل در آن راه ندارد. سنت الهی بر آن است که انسان مفلوط به توحید باشد. آنچه به ابن عباس نسبت داده شده که مراد از "خلق الله" خصاء است، نیز سخن صحیحی نیست. چون دلیلی بر آن نداریم، گرچه ممکن است آنچه که در مورد آیه سوره نساء آمده بر خصاء و مانند آن انطباق‌پذیر باشد.

برخی نیز خروج از مشکل را در تحلیل معنای تبدیل و تغییر و بیان تفاوت بین آن دو دانسته‌اند. از این منظر تبدیل، یعنی چیزی بدل به چیزی شود که مغایر با شیء اول باشد اما تغییر به هر نوع دگرگونی گفته می‌شود؛ پس ممکن است تغییر و دگرگونی به تقلیل، یا

تضعیف، یا تدسیس و یا تدفین باشد. این امور با اختیار انسان تحقق پیدا می‌کند، از این‌رو اگر سخن از تغییر حال یا تغییر خلق یا تغییر فطرت به وسیله پدر و مادر مطرح است در واقع به این معناست که انسان با اختیار خود، با انجام گناه و پیروی هوای نفس، فطرت را تدسیس یا تضعیف می‌کند. از این‌رو خداوند فرمود: «وقد خاب من دسیها» (شمس، ۹). زیان کرد کسی که نفس و فطرت خود را با دسیسه مدفون کرد. و چون امکان مدفون کردن فطرت با غرایز و هواها و تمایلات وجود دارد خداوند انبیای الهی را مبعوث کرد تا این دفینه‌ها و گنجینه‌های فطرت را شکوفا کنند. چنان‌که حضرت امیرمؤمنان (ع) فرمود: «فبعث فیهم رسله و واتر الیهم انبیاءه لیستادوهم میثاق فطرته و یذکروهم منسی نعمته و یحتجوا علیهم بالتبلیغ و یثیروا لهم دفائن العقول» (نهج‌البلاغه، خطبه ۱) خدا پیامبران را در بین مردم مبعوث کرد و رسولان خود را پی‌درپی فرستاد تا پیمان فطرت را ادا کنند و نعمت‌های فراموش شده را به یاد آنها بیاورند و با ابلاغ پیام الهی حجت را بر آنان تمام کنند و گنجینه‌های عقل‌ها را شکوفا و آشکار سازند.

گاهی هم ممکن است تغییر از باب مشتبه و مخفی شدن امر بر انسان باشد. یعنی ممکن است انسان در اثر تغافل یا فریب دیگران، امور فطری را غیر فطری و امور غیر فطری را فطری انگارد چنان‌که قرآن می‌فرماید: «و هم یحسبون انهم یحسنون صنعا» (کهف، ۱۰۴) بر این پندارند که کار خوب می‌کنند، لیکن در واقع کار خوب انجام نمی‌دهند.

فطرت در دیگر آیات

افزون بر آیه فطرت، از آیات دیگر قرآن نیز می‌توان برای فطری بودن حقایق علمی و عملی استفاده کرد:

۱. آیات تذکر

مقصود از آیات تذکر آیاتی است که مسأله تذکر را مطرح می‌کند، از جمله آیاتی که پیامبر را مذکر (غاشیه، ۲۱)، قرآن را تذکره (مدر، ۵۴) و دین را ذکری خوانده است.

ذکر و تذکره و مانند آن در جایی به‌کار می‌رود که انسان نسبت به چیزی سابقه معرفت داشته و نسیانی متخلل شده باشد و این نسیان وسط، پرده‌ای بر معرفت پیشین افکنده باشد؛ تذکر و یادآوری، آن معرفت پیشین را شکوفا می‌کند و دوباره همان مطلب در ذهن بارور می‌شود.

خداوند در سوره "غاشیه" به پیامبر(ص) می‌فرماید: «فذكر انما انت مذكر، لست عليهم بمسيطر» (غاشیه، ۲۱-۲۲) یادآوری نما، چون کار تو تنها یادآوری است و جز این کاری نداری. این لسان که لسان حصر است درباره تعلیم وارد نشده و نفرموده: "ان انت الا معلم" ولی در مورد یادآور بودن حضرت رسول اکرم(ص) تعبیر «انما انت مذكر» وارد شده که افاده حصر می‌کند.

قرآن گاهی به پیامبر می‌گوید: تو وکیل و مسیطر نیستی، و گاهی می‌گوید: تو سیمتی جز تذکره نداری. با این که قرآن برای هدایت همه مردم نازل شده و قلمرو رسالت رسول الله(ص) تمام جوامع بشری است. خداوند به پیامبر(ص) می‌گوید: کار تو فقط تذکره جهانیان است، معلوم می‌شود در نهاد بشر فطرت توحیدی و گرایش به عالم ابد، به نام معاد، تعبیه شده است؛ زیرا خدا این کتاب را جهانی می‌داند که برای هدایت بشریت است و مهم‌ترین محتوای آن اصول اعتقادی است. سپس به پیامبر(ص) می‌گوید: تو فقط یادآوری کننده‌ای و هیچ‌گونه سیطره و هیمنه‌ای بر مردم نداری. بازگشت آنها به سوی ما و حسابرسی آنان نیز بر ماست، سمت تو فقط تذکره است.

وقتی سمت پیامبر تذکره باشد، روشن می‌شود با گفتار و یادآوری آن حضرت، پرده نسیان کنار رفته، نگاه مردم آن معارف معهود قبلی را به یاد آورده و می‌یابند. زیرا از طرفی کار وحی کنار زدن پرده غفلت است و وقتی پرده غفلت کنار رفت انسان حقایق را می‌بیند و از طرف دیگر انسان تا گرفتار حجاب سهو و نسیان است از مشاهده مبانی و مبادی اعتقادی و دینی محروم است. از این‌رو باید آن حجاب را با تلاش علمی و کوشش فکری شناخت و با دست دانش کنار زد تا پشت پرده نمایان گردد، یا لطف الهی شامل حال انسان شده، نسیمی الهی وزیدن گیرد، حجاب را کنار زند تا و رای آن آشکار شود.

به بیان دیگر انسان یا از راه استدلال و تفکر و تحصیل علوم حصولی به غیب راه یافته و آن را فهمیده و به آن ایمان می‌آورد و یا از راه ریاضت و تهذیب نفس و تذکره در تذکیه عقول و تزکیه نفوس می‌کوشد تا غیب را مشاهده کرده و به آن معتقد شود.

۲. آیات نسیان

گروه دیگر از آیات مرتبط با فطرت، آیات نسیان است. آیاتی که در آنها عنوان نسیان اخذ شده و بر این مطلب دلالت می‌کند که تبه‌کاران و مشرکان و ملحدان، عقاید دینی مانند مبدأ و معاد را

فراموش کرده‌اند. می‌فرماید: «سوالله فانسيهم انفسهم» (حشر، ۱۹) «نسوا الله فانسيهم» (توبه، ۶۷) «و ضرب لنا مثلاً و نسي خلقه قال من يحي العظام و هي رميم» (يس، ۷۸). مستفاد از این آیات آن است که معرفت خداوند سابقه فطری داشته و کافران، ملحدان، مشرکان و تبه‌کاران بر اثر آلودگی به طبیعت آن را فراموش کرده‌اند. کافری که جز طبیعت و ماده به چیزی معتقد نیست و می‌گوید: «ما هي الا حياتنا الدنيا نموت و نحيا و ما يهلكنا الا الدهر» (جاثیه، ۲۴) زندگی ما جز زندگی دنیا نیست، می‌میریم و زنده می‌شویم و ما را جز روزگار، هلاک نمی‌کند؛ خدا و معاد را فراموش کرده است. از کلمه نسیان استفاده می‌شود که گرایش به خدا و عالم ابد در نهاد هر انسانی نهفته است، ولی گاهی انسان آن را فراموش می‌کند. خداوند نسیان را فقط درباره مؤمنان یا اهل کتاب به کار نمی‌برد، بلکه آن را به هر کسی که مبدأ و معاد را نمی‌پذیرد نسبت می‌دهد.

۳. آیات میثاق

گروه سوم آیات مرتبط با فطرت، آیات میثاق است که بر عهد و میثاق تکوینی دلالت می‌کند نه اعتباری؛ آیاتی به این مضمون که خدا از بشر پیمان گرفته و بشر به خدا میثاق سپرده تا موحد بوده، مطیع خدا باشد و غیر خدا را عبادت نکند. از آنجا که این میثاق و عهدگیری تمام انسان‌ها را شامل است، سابقه گرایش به حق در نهاد همه آنها وجود دارد و گرنه اخذ تعهد تکوینی و بستن پیمان روا نبود.

یکی از آیاتی که مسأله توحید فطری را بیان کرده و حاکی است که انسان در موطنی خاص شاهد وحدانیت حق بوده و ربوبیت خدا و عبودیت خود را مشاهده نموده به طوری که با توجه به آن مجالی برای غفلت و نسیان نیست، آیه میثاق است که می‌فرماید:

«و اذ اخذ ربك من بنى آدم من ظهورهم ذريتهم و اشهدهم على انفسهم الست بربكم قالوا بلى شهدنا ان تقولوا يوم القيمة انا كنا عن هذا غافلين، او تقولوا انما اشرك ابائنا من قبل و كنا ذرية من بعدهم افتهلكنا بما فعل المبطلون» به یاد بیاور زمانی را که پروردگارت از پشت و صلب فرزندان آدم، ذریه آنها را برگرفت و آنها را گواه بر خویشتن ساخت و فرمود: آیا من پروردگار شما نیستم؟ گفتند: آری، گواهی می‌دهیم، -خداوند- چنین کرد. مبادا روز رستاخیز بگویید: ما از این غافل بودیم و از پیمان فطری توحید بی‌خبر ماندیم یا بگویید

پدرانمان پیش از این مشرک بودند، ما هم فرزندانمان بعد از آنها بودیم. آیا ما را به آنچه

باطل گرایان انجام داده اند مجازات می کنی؟ (اعراف، ۱۷۳-۱۷۲)

مفاد اجمالی این آیات آن است که خدای سبحان در موطنی حقیقت انسان را به وی نشان داد و در آن حالت که او شاهد حقیقت خود بود، ربوبیت حق تعالی و عبودیت خویش را مشاهده کرد. خداوند در آن موطن شهودی با انسانها میثاق برقرار کرد و از آنان اقرار گرفت که آیا من پروردگار شما نیستم؟ همگان گفتند: بلی تو ربّ مایی. در آن موطن علمی همگان ربوبیت حق و عبودیت خویش را پذیرفتند.

در این معاهده، میثاق گیرنده خداوند است و میثاق دهنده انسان. شاهد بر این میثاق نیز انسان بوده است. «شهدهم علی انفسهم»، خدا انسان را شاهد بر خود وی قرار داد و به او گفت: ببین که بر ربوبیت خدا و به عبودیت خویش میثاق می بندی. شاهد بودن انسان یعنی مشاهده کردن حقیقت خویشتن. منظور از مشاهده حقیقت خویشتن، همان شهود ربط وجودی است و این عین اطلاع او بر چیزی است که در تمام ذات خود به خدای سبحان مرتبط است. به بیان دیگر وقتی انسان حقیقت خود را در آن موطن مشاهده کرد، دریافت که حقیقت وی جز بنده خدا بودن، چیز دیگری نیست. مشاهده حقیقت عبد بدون مشاهده ربوبیت الله، ممکن نیست؛ زیرا بنده حقیقتی جز وابستگی ندارد.

اگر حقیقت انسان در وجود خارجی، مرتبط به خداست و او با علوم حضوری چنین حقیقتی را یافته، حتماً خدا را هم با چشم دل دیده است، زیرا باطن انسان، ذات و هویتی جز ربط به خدا ندارد و خدا هم قیّم اوست. وقتی انسان هم حقیقت خود را و هم خدا را با دل دید، در آن موطن شهودی به ربوبیت خدا و عبودیت خود اقرار کرده، به ربوبیت خدا میثاق سپرده و شاهد آن میثاق هم بوده است.

۴. توجه به خدا هنگام احساس خطر

بعضی آیات مشعر به آن است که انسان هنگام احساس خطر به خدا توجه می کند و او را می خواند. یکی از مواضع خطر سفرهای دریایی است: «فاذا ركبوا فی الفلك دعوا الله مخلصین له الدین فلما نهجم الی البر اذا هم یشرکون» (عنکبوت، ۶۵)، از این آیه استفاده می شود که اعتقاد به خداوند در فطرت انسان ریشه دارد و با قطع امید از علل مادی، پرده غفلت کنار می رود، انسان معبود فطری را

مشاهده می‌کند و از او یاری می‌طلبد. مشرکی که توحید ربوبی را انکار می‌کند در حال احساس خطر موحد می‌شود.

از برخی آیات چنین برمی‌آید که انسان نه تنها در سفرهای پرخطر دریایی بلکه هرگاه که خطری متوجه او شود علل و اسباب ظاهری را فراموش کرده به سوی خداوند توجه می‌کند و حضرتش را می‌خواند. این خصلت در تمام افراد بشر وجود دارد و به مؤمنین اختصاص ندارد؛ معتقد و ملحد در این وصف برابرند. در آیه‌ای این‌گونه می‌خوانیم: «و ما بکم من نعمه فمن الله ثم اذا مسکم الضرفالیه تجثرون» (سوره نحل، ۵۳)، نعمت‌های شما همه از ناحیه خداست، هنگامی که ناراحتی به شما می‌رسد او را می‌خوانید. این لابه رفاه‌طلبی و این ناله نجات‌خواهی و بانگ فریادرسی و استغاثه خطرزدایی مخصوص که «جؤار» نامیده می‌شود، کاشف از بینشی شهودی و گرایشی خاضعانه در پیشگاه هستی محض، علیم صرف و قدیر نامحدود است که نه چیزی از علم بی‌کران او غایب و نه چیزی از توانمندی نامحدودش خارج است.

وجه تصریح به نقش سفر دریایی در بیداری فطرت از آن جهت است که در سفر دریایی به هنگام بروز حادثه و خطر هیچ‌گونه دسترسی به عوامل نجات وجود ندارد و انسان یکسره از اسباب و علل مادی قطع امید می‌کند. در چنین موقعیتی انسان با تمام وجود و از عمق جان به قادر مطلق توجه می‌کند و از او یاری می‌طلبد.

بدین طریق از منظر قرآن گرفتاری‌های نهایی موجب می‌شود که پرده پندار از مؤثرهای پوچ برداشته شود و باطن آنها که فقدان صلاحیت تأثیر است، آشکار گردد و آن مؤثر حقیقی که همان حق محض است به وضوح روشن شود و بطلان هر چیز که غیر اوست، هویدا گردد و بفهمد که «ذلک بان الله هو الحق و انما یدعون من دونه هو الباطل و ان الله هو العلی الکبیر» (حج، ۶۲). خداوند حق است و آنچه غیر از او می‌خوانند باطل.

پیمودن راه فطرت در حل «ضراً» و احساس خطر آسان‌تر است. لذا قرآن حالت خطر را به صورت مبسوط مطرح می‌کند و می‌گوید: شما در حال خطر متوجه خدا می‌شوید، در حال خطر به مبدئی تکیه می‌کنید که بتواند تمام علل و اسباب را مهار کند و خود هرگز در معرض زوال نباشد. از این‌رو در قرآن آمده است: «و له ما فی السموات و الارض و له الدین واصبا افعیر الله تتقون» (نحل، ۵۲)

آنچه در نظام آفرینش است، ملک و مُلک خداست و دین خالص و تام نیز همواره از آن اوست، آیا از غیر او پروا دارید؟

۵. آیات ناظر به محبت الهی

گروهی از آیات از راه محبت الهی به تبیین فطری بودن دین و معارف حقه رهنمون می‌سازند. قرآن کریم خدا و به طور کلی دین را محبوب انسان معرفی می‌کند و می‌کوشد تا به انسان‌ها بفهماند که دین امری تحمیلی بر بشر نیست، زیرا اگر دین تحمیل بر بشر بود هرگز اشتیاق نفسانی و جذب به آن حاصل نمی‌شد. برای این که کشش ذات هر موجودی همواره به سمت چیزی که بیگانه از ذات آن باشد معقول نیست. اگر انسان دین الهی را دوست دارد از آن جهت است که احکام آن، پاسخ مثبت به خواسته‌های درونی او است همان‌گونه که در قرآن آمده است: «و لکنَ اللهُ حَبیبُ الایمان و زینَةُ فی قلوبکم» (حجرات، ۷) خدا ایمان را محبوب شما گردانید و آن را در دلها تان نیکو بیاراست. انسانی که دین الهی را پذیرفت، با پذیرش آن راه محبت را طی می‌کند تا به محبوب ذاتی خود برسد: «والذین امنوا اشد حبا لله» (بقره، ۱۶۵)، شدت ایمان مؤمنان به خدا بیشتر است.

چنان‌که اصل دین الهی محبوب انسان است، خداوند سبحان هم که اعتقاد به توحید او در رأس دین است، محبوب انسان است و هر چه ذاتاً محبوب انسان باشد، فطرت انسان به او گرایش دارد، پس معلوم می‌شود دین و خدا، هر دو فطری انسان است.

برای تبیین این حقیقت که خدا و دین الهی محبوب انسان است احتجاج حضرت ابراهیم (ع) شاهد خوبی است. آن حضرت در مقام احتجاج می‌فرماید: «لا احب الاقلین» (انعام، ۷۶)، عدم محبت نسبت به اقلین نشان می‌دهد که در این بیان حد وسط برای رسیدن به خدا، محبت است و حضرت خلیل (ع) از این طریق به جایی می‌رسد که می‌فرماید: «انی وجهت وجهی للذی فطر السموات و الارض» (انعام، ۷۹)، به خدای فاطر آفرینش توجه کردم.

بر این اساس محبت به خدا و دین او راهی برای تبیین فطرت است. زیرا در طرز تفکر فلسفی و مسائل عقلی محض هرگز محبت حد وسط قرار نمی‌گیرد، چون محبت از شئون عقل عملی است و

در اسلوب منطقی که از شئون عقل نظری است نمی‌گنجد. افزون بر آن، استعانت به محبت قابل عرضه به خصم نیست، زیرا آنچه مستدل دوست دارد ممکن است محبوب خصم نباشد. اما این که محبت را نمی‌توان حد وسط برهان قرار داد از این جهت است که محبت، مانند اراده، عزم، تصمیم، کراهت، انزجار و تبری، از خواسته‌ها و سنت‌های عقل عملی است و جهان‌بینی و حکمت نظری به طور مستقیم با اندیشه‌های عقل نظری در ارتباط است. لذا با حد وسط قرار دادن محبت نمی‌توان آن را مبرهن ساخت و به اثبات و نفی آن نظر داد.

نتیجه

آیات قرآنی بر فطرت و امور فطری در انسان دلالت دارد. ویژگی امور فطری آن است که در همگان وجود دارند گرچه ممکن است تحت تأثیر محیط و عوامل دیگر پنهان شده باشند. گرایش‌های فطری مسبوق به دانش بوده و جریان خطا در دانش می‌تواند سبب گرایش نادرست گردد و گرنه در گرایش فطری خطایی نیست. معارف حقه از قبیل توحید، معاد و مانند آن‌ها اموری فطری‌اند که پیامبران عظام الهی با تذکر آنها را نمایان می‌سازند. در مجموع چنین به نظر می‌رسد که قرآن در یک نگاه جامع و دقیق اصل فطرت و امور فطری را به تصویر کشیده و این امر ما را به روشی مؤثر و کارآمد در توسعه نفس و نیل به معارف الهی رهنمون می‌سازد. از این منظر غفلت از فطرت الهی انسان سبب ناکامی در شناخت انسان و به دنبال آن، باعث زیان‌های جبران‌ناپذیر بر انسانیت می‌شود. از جمله چنین زیان‌ها این که در تعلیم و تربیت تمرکز روح و ذهن انسان تنها مصروف عالم طبیعت شود و دنیای ژرف درون در حاشیه قرار گیرد. این امر به معنای انحراف انسان از مقتضای هستی خویشتن و تنزل وی در سطح پدیده‌های مادی و حیوانات است.

فهرست منابع

- قرآن.
- نهج البلاغه.
- الامام جعفر الصادق (ع)، مصباح الشریعة، بیروت: منشورات مؤسسه‌الاعلمی للمطبوعات، ۱۴۰۰ ه.ق.
- ابن‌اثیر، مبارک‌بن‌محمد، نهاية فی غریب الحدیث و الاثر، قاهره: دار الاحیاء الکتب العربیة، بی‌تا.

- ابن بابویه قمی، محمد (شیخ صدوق)، **معانی الاخبار**، تصحیح علی اکبر غفاری، بی جا: مؤسسه نشر اسلامی، بی تا.
- ابن فارس بن زکریا، ابوالحسین، **معجم مقاییس اللغة**، بی جا: مرکز نشر مکتب اعلام اسلامی، ۱۴۰۴ ه.ق.
- اصفهانی، راغب، **معجم مفردات الفاظ قرآن**، تحقیق نذیم مرعشلی، بی جا: مکتبه مرتضویه الاحیاء الآثار الجعفریه، بی تا.
- جوهری، اسماعیل ابن قمار، **صاح اللغة**، بی جا: امیری، ۱۳۶۸.
- الحویزی، عبدالعلی ابن جمعة، **تفسیر نور الثقلین**، بی جا: المنطبة، بی تا.
- حسینی زبیدی، سید محمد مرتضی، **تاج العروس**، بی جا: دارالهدایة، ۱۳۸۷ ه.ق.
- رازی، ابوالفتح، **تفسیر روح الجنان و رّوح الجنان**، قم: کتابخانه آیة الله مرعشی نجفی، ۱۴۰۴.
- رومی، جلال الدین محمد، **مثنوی معنوی**، بی جا: راستین، ۱۳۷۵.
- سبزواری، حاج ملاهادی، **شرح منظومه**، با تعلیق آیة الله حسن زاده آملی، بی جا: نشر ناب، ۱۴۱۶ ه.ق.
- طباطبایی، سید محمد حسین، **تفسیر المیزان**، قم: مؤسسه مطبوعات اسماعیلیان، ۱۴۱۲ ه.ق.
- طوسی، ابو جعفر محمد بن حسن، **التبیان فی تفسیر القرآن**، بیروت: دار الاحیاء التراث العربی، بی تا.
- کلینی، محمد بن یعقوب، **اصول کافی**، تحقیق علی اکبر غفاری، بیروت: بی نا، ۱۴۰۱ ه.ق.
- مجلسی، محمد باقر، **بحار الانوار**، بیروت: دار الاحیاء التراث العربی، ۱۴۰۳ ه.ق.
- نیشابوری، فریدالدین عطار، **تذکرة الاولیاء**، تصحیح رنولد آلن نیکلسون، تهران: انتشارات مولی، بی تا.