

آیه فطرت

و نظریه توحید و دین فطری؛ رهیافت تاریخی

محمد غفوری نژاد*

چکیده

آیه فطرت به لحاظ تفسیر مفهوم فطرت از آیات بحث انگیز در تاریخ اندیشه اسلامی است. یکی از نظریه‌های عمده در تفسیر فطرتی که خداوند، مردم را بر آن سرشته است، ارجاع آن به توحید یا اسلام است. گرایش مفسران به این تفسیر به سبب عواملی همچون روایات وارده در منابع شیعه و سنی، مبین بودن عقیده توحید از لحاظ عقلانی و همچنین برخی احتمالات نحوی در بیان نقش ترکیبی واژه فطرت در آیه است. بسیاری از مفسران از ارائه تحلیلی از رابطه میان توحید یا اسلام از یک سو و فطرت انسانی از سوی دیگر، قصور ورزیده‌اند. برخی این رابطه را بر اساس عقلانیت آموزه‌های اسلام تفسیر کرده‌اند و برخی دیگر بیان‌های پیچیده عرفانی و فلسفی از این رابطه ارائه کرده‌اند. در این مقاله به بررسی و مقایسه تحلیلی تفاسیر ارائه شده از آیه فطرت پرداخته شده است.

کلیدواژه‌ها

آیه فطرت، نظریه فطرت، خداشناسی فطری، دین فطری، توحید فطری.





۱. مقدمه

نظریه فطرت از نظریه‌های بومی در حوزه اندیشه اسلامی است و بر خلاف بسیاری از مسائل فلسفه اسلامی پیشینه یونانی ندارد. از مهم‌ترین شاخه‌های نظریه فطرت، نظریه خداشناسی فطری است.

در میان آموزه‌های قرآنی بخشی از آیه‌های قرآن به‌عنوان دلیل نقلی بر نظریه فطرت به‌حساب آمده‌اند (جوادی آملی، ۱۳۷۸، ۷۵). که آیه فطرت^۱ از آن جمله است (همان، ۱۴۴-۱۱۸).

همچنین بر اساس یک تلقی قدیمی از آیه فطرت، دین اسلام به‌عنوان یک مجموعه فطری قلمداد شده است. به‌راستی فطرت انسانی و آموزه توحید چه رابطه‌ای با هم دارند؟ خداشناسی فطری چه مفهومی می‌تواند داشته باشد؟ فطری بودن دین به چه معناست؟ چه عواملی سبب شده تا خداشناسی و دین اسلام در کلام مفسران مسلمان، فطری قلمداد شود؟ به‌لحاظ تاریخی چه تفاسیری از دو آموزه توحید سرشتی و دین فطری ارائه شده است؟ این تفاسیر چه تغییر و تطوری را تجربه کرده‌اند؟ در مقام داوری کدام تفسیر بر دیگر تفاسیر ارائه‌شده، برتری دارد؟ کدام یک زیندگی تفسیر کلام الاهی - به‌عنوان کلامی که به عموم مخاطبان وحی القاء شده است - را دارد؟

برای پاسخ به این پرسش‌ها، ابتدا باید دیدگاه‌های اندیشمندان اسلامی درباره مفاد آیه فطرت به ترتیب تاریخی گزارش شود؛ و پس از طبقه‌بندی تفاسیر ارائه‌شده تحلیل و ارزیابی شود.

۲. مفاد آیه فطرت؛ گزارش تاریخی

بنا به نقل جلال‌الدین سیوطی، قتاده از انس بن مالک از رسول خدا ﷺ نقل می‌کند که آن حضرت، فطرت را به «دین خدا» تفسیر فرمود. سیوطی از ضحاک نیز همین تفسیر را نقل می‌کند. همچنین سیوطی از عکرمه نقل می‌کند که او فطرت را «اسلام» می‌دانست؛ مکحول نیز - بنا به نقل سیوطی - آن را به «معرفت خداوند» تفسیر می‌کرد (سیوطی، ۱۴۰۴، ۱۵۵-۱۵۶). شیخ طوسی از مجاهد نقل می‌کند که فطرت همان اسلام است. علی بن ابراهیم قمی نیز

روایتی از امام باقر علیه السلام نقل می‌کند که حضرت در آن، دایره فطرتی که خداوند مردمان را بر آن سرشته است را توسعه داده و رسالت پیامبر اسلام صلی الله علیه و آله و ولایت علی علیه السلام را بدان می‌افزاید و سپس این دو را از اجزاء توحید تلقی می‌کند (قمی، ۱۳۶۷، ج ۲: ۱۵۵). فرات بن ابراهیم کوفی نیز فطرت را مشتمل بر همان موارد سه گانه تلقی می‌کند (کوفی، ۱۴۱۰، ۳۲۲). عیاشی روایتی از امام باقر علیه السلام نقل می‌کند که حضرت در آن، دین حضرت نوح علیه السلام را فطری معرفی می‌کند. بنابر این روایت، دین نوح علیه السلام «عبادت خداوند با توحید و اخلاص و خلع انداد» معرفی شده و همین مفهوم به عنوان فطرتی که خداوند مردم را بر آن سرشته است، تلقی شده است (عیاشی، ۱۳۸۰، ج ۲: ۱۴۴). کلینی روایتی از امام باقر علیه السلام نقل می‌کند که آن حضرت مردم را بر معرفت خداوند و این که او خالق آنهاست، مفطور می‌داند (کلینی، ۱۳۶۵، ج ۲: ۱۳).

۶۵



همو از امام صادق علیه السلام روایتی نقل می‌کند که بر طبق آن فطرت به اسلام و توحید تفسیر شده است (همان، ۱۲). در روایت دیگری آن حضرت فرموده‌اند: «همه مردم بر فطرتی که خداوند آنان را بر آن سرشته است، آفریده شده‌اند؛ بدین معنا که آنان نه ایمان به شریعتی را می‌شناختند و نه کفر و جحودی را. سپس خداوند انبیاء را برای هدایت آنان فرستاد» (همان، ۴۱۷).

عیاشی روایتی از امام صادق علیه السلام نقل می‌کند که راوی از آن حضرت درباره حال مردمان قبل از بعثت انبیاء این سؤال را می‌پرسد که آیا بر طریق هدایت بودند یا گمراه؟ امام علیه السلام در پاسخ می‌فرماید: «آنان بر طریق هدایت نبودند؛ بلکه بر همان فطرتی بودند که خداوند آنان را بر آن سرشته بود؛ در عین حال اگر خداوند آنان را با انبیاء هدایت نمی‌کرد، هدایت نمی‌شدند» (عیاشی، ۱۳۸۰، ج ۱: ۱۰۵).

مقاتل بن سلیمان بلخی در ذیل آیه، فطرت را به «دین اسلام و توحید» تفسیر می‌کند که خداوند انسان‌ها را بر آن آفرید و طبق مفاد آیه میثاق (اعراف، ۱۷۲)، از آنان پیمان گرفت (بلخی ۱۴۲۳، ج ۳: ۴۱۳).

ابوعبیده معمر بن مثنی (مفسر خارجی مذهب قرن سوم) نیز فطرت را همان «دین» و «رنگ خدایی» (صبغة الله) دانسته و آن را به همان عهدی که خداوند از انسان‌ها ستانده



بود، تفسیر کرده است (ابن‌مثنی، ۱۳۸۱، ج ۲، ۱۲۲).
 ابو‌عبدالرحمن سلمی اما از ابن‌عطای آدمی نقل می‌کند که او فطرت مذکور در آیه را به
 سعادت و شقاوتی که خداوند در آزل برای بندگان در لوح محفوظ نگاهشته است و قابل تغییر
 و تبدیل نیست، تفسیر کرده است (سلمی، ۱۳۶۹، ۱۵۹).

به اعتقاد شیخ مفید، معنای آیه فطرت آن است که خداوند خلق را «برای» اکتساب
 توحید آفریده است نه «بر» توحید. بنابراین، چنین نیست که خداوند به اراده تکوینی، توحید
 را در همه انسان‌ها خلق کرده باشد. شیخ مفید وجود غیرموحدان در عالم را دلیلی بر بطلان
 تلقی دوم از آیه می‌داند. وی برخی احادیث وارده در این مقام، همچون این حدیث که:
 «فطر الله الخلق علی التوحید» را نیز بر همین معنا حمل می‌کند (مفید، ۱۴۲۴، ۴۰۳).

قاضی عبدالجبار معتزلی معتقد است که آیه فطرت دلالت بر این معنا دارد که خداوند
 همه بندگان را برای طاعت و قیام به امر دین، آفریده است. به باور او چون خداوند مردم را
 برای پذیرش دین آفریده و به خاطر آن سرشته است، از خود دین به‌عنوان «فطرت» یاد نموده
 است. قاضی عبدالجبار، حدیث مشهور «کل مولود یولد علی الفطرة» را نیز بر همین معنا
 حمل می‌کند. او فقره «لا تبدیل لخلق الله» را چنین تفسیر می‌کند که آنچه خداوند مردم را
 به خاطر آن سرشته است (دین)، تغییر نمی‌پذیرد (قاضی عبدالجبار، ۱۳۸۶، ۵۵۶).

شیخ طوسی به قولی اشاره می‌کند که سه عبارت «فطر الناس علیها» و «لها» و «بها» را به
 یک معنا می‌داند (طوسی، ۸، ۲۴۷). بازگشت این قول، می‌تواند به همان نظریه شیخ مفید
 باشد که پیشتر نقل شد.

اشاره به این قول با عبارت «قیل» و همچنین کلامی که شیخ طوسی درباره نقش ترکیبی
 واژه «منیبین» در آیه بعدی دارد، نشان می‌دهد که این قول، مورد پسند او واقع نشده و همان
 تلقی عمومی از آیه - که در نگاه ابتدایی موافق ظاهر آن نیز هست - را پذیرفته است. تلقی
 عمومی، همان سرشته‌شدن انسان‌ها بر توحید یا اسلام و فطری‌بودن آن است.

ابوالقاسم قشیری فطرت در آیه را - همچون ابن‌عطا و احتمالاً تحت تأثیر او - به همان
 سعادت و شقاوتی تفسیر می‌کند که خداوند با علم ازلی خود به آنچه انسان‌ها کسب
 می‌کنند، برای آنان رقم زده است. بنابراین، هر که را که بداند به سعادت خواهد رسید، به

اراده تکوینی او را سعید می‌خواهد و در حکم ازلی خود، سرنوشت او را با سعادت رقم می‌زند؛ و هر که را که بداند دچار شقاوت خواهد شد، او را شقی اراده می‌کند و در زمرة اشقیاء قرار می‌دهد (قشیری، ۳: ۱۱۶-۱۱۷).

ابوحامد محمد غزالی در موضعی مراد از آیه میثاق^۲ را اقرار نفوس انسان‌ها به ربوبیت خداوند معرفی می‌کند، نه اقرار به زبان آنان. وی معنای آیه میثاق را قریب به معنای آیه ۸۷ سوره زحرف؛ «وَلَئِنْ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَهُمْ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ فَأَنَّى يُؤْفَكُونَ»^۳ ارزیابی می‌کند و آن را این‌گونه معنا می‌کند که اگر حالات آنان بررسی شود، نفوس و باطن آنها به این حقیقت گواهی خواهد داد. غزالی همین‌جا آیه فطرت را پیش می‌کشد و آن را این‌گونه تفسیر می‌کند که هر انسانی بر ایمان به خداوند سرشته شده است؛ بلکه بر شناخت همه اشیاء چنان که هستند، مفطور شده است. او مراد خود از فطری بودن معرفت اشیاء چنان که هستند را چنین بیان می‌کند که نفس چنان استعداد قریبی برای ادراک آن دارد که گویا شناخت اشیاء در آن به ودیعت نهاده شده است. او تصریح می‌کند که ایمان به‌طور فطری در نفوس انسانی مرکوز است. حال، برخی انسان‌ها از آن روی برمی‌گردانند و آن را فراموش می‌کنند - که آنان همان کفارند - و برخی در ذهن خود کنکاش می‌کنند و آن را به‌خاطر می‌آورند. غزالی تذکر و یادآوری را به دو قسم تقسیم می‌کند: اول آن که صورتی در ذهن حاضر باشد و بعد از فراموش شدن دوباره یادآوری شود؛ دوم آن که صورتی هیچ‌گاه در ذهن حاضر نبوده، ولی نفس بالفطره آن را دربر داشته باشد و به‌تعبیر خود او در نفس، مضمّن باشد. شناخت خداوند در نظر غزالی از قبیل دوم است (غزالی، احیاء علوم الدین، ج ۱، ۸۶-۸۷).

او در جایی دیگر برای بیان مراد خود از خداشناسی فطری، تصدیق را به سه درجه طبقه‌بندی می‌کند: (۱) تصدیق به زبان؛ (۲) تصدیق در دل (به حدیث نفس و امثال آن)؛ (۳) تصدیق قلبی به اصل فطرت و بدون هیچ‌گونه تکلف بدون این که تصدیق‌کننده به زبان یا قلب خود بلی بگوید؛ «چنان که کسی گوید: هر که در نیشابور است، او مصدّق است که دو از یکی بیش است، این سخن راست بود؛ اگرچه این گفت نه در زبان ایشان حاصل است و نه در دل» (غزالی، ۱۳۸۱، ۷۳).





رشیدالدین میبیدی این قول که مراد از فطرت «اسلام» است، را به قدریّه نسبت می دهد و آن را با احادیثی همچون حدیث «الشقی من شقی فی بطن امّه» در تناقض می داند. او معتقد است که بنا به عقیده اهل سنت - که فطرت را به خلقت اولیه تفسیر می کنند- این تناقض لازم نمی آید (میبیدی، ۱۳۷۱، ج ۳، ۳۱۴-۳۱۵). او در عین حال در جایی دیگر، این که فطرت به معنای اسلام باشد را به عنوان یک احتمال مطرح کرده است. (همان، ج ۷، ۴۵۰). میبیدی در تفسیر فطرت به معنای «خلقت اولیه» می گوید:

این فطرت همان عهدی است که خداوند در میثاق از بندگان گرفته است و به خاطر همان عهد، هر کس که به دنیا می آید در اصل صانع و مدبر تردید ندارد، الا این که بعضی در تطبیق آن بر مصداق واقعی اش دچار خطا می شوند و او را به نام دیگری می خوانند یا صفاتی که شایسته مقام او نیست را بدو نسبت می دهند (همان، ج ۳، ۳۱۵؛ ج ۴، ۴۵۱).

میبیدی این قول که فطرت به معنای سعادت و شقاوت ازلی ای است که بر بندگان نگاشته شده است را نیز از عبدالله بن مبارک نقل می کند (همان، ج ۴، ۴۵۲). زمخشری در تفسیر آیه فطرت می گوید:

خداوند انسان را به گونه ای آفریده است که نسبت به توحید و دین اسلام پذیرش دارد، از آن دور نبوده و آن را انکار نمی کند؛ زیرا عقیده توحید و به طور کلی دین اسلام، از یک سو ندای عقل را پاسخ می گوید و از سوی دیگر، بر قواعد عقلانی منطبق است؛ به گونه ای که اگر مردمان در انتخاب دین آزاد بودند، دین دیگری را بر اسلام ترجیح نمی دادند. آن دسته از مردم که گمراه شده اند نیز به خاطر اغواءات شیاطین جن و انس بوده است (زمخشری ۱۴۰۷، ج ۳، ۴۷۹).

فضل بن حسن طبرسی (امین الاسلام) در جایی همین دیدگاه زمخشری را برمی گزیند و همان عبارات را بی هیچ تغییر، ذکر می کند (طبرسی ۱۳۷۷، ج ۳، ۲۶۶). با توجه به هم عصر بودن این دو چندان مشخص نیست که این نظریه و عبارات را کدام یک از دیگری اخذ و اقتباس کرده است.

ابوالفتوح رازی ضمن نقل قول مجاهد - که فطرت را دین اسلام می‌دانست - روایات متعددی در این باره از پیامبر اکرم ﷺ نقل می‌کند و مضمون آنها را تلقی به قبول می‌کند (ابوالفتوح رازی ۱۴۰۸، ج ۱۵، ۲۵۵). او در چند جای دیگر نیز به صراحت به این قول تمایل نشان داده و یا دست کم آن را رد نکرده است (نک: پیشین، ج ۱۹، ۲۴۴-۲۴۳؛ همان، ج ۲، ۱۸۸؛ همان، ج ۶، ۱۲۲-۱۲۱).

ابن شهر آشوب مازندرانی در تفسیر فطرة الله (روم، ۳۰) و صبغة الله (بقره، ۱۳۸) به نقل چند قول می‌پردازد که تفسیر این دو مفهوم به توحید، دین، قول جبریه - که مراد از آن را خلق مؤمنین بر ایمان و خلق کفار بر کفر تلقی کرده بودند - و اشاره این مفاهیم به جریان ذر در اصلاب، از جمله این اقوال است. او به قول دیگری نیز اشاره می‌کند مبنی بر این که خداوند در ابتدای خلقت، انسان‌ها را بر عبودیت سرشته و آنان را از عبودیت غیر خود نهی کرده است. صاحب این قول فقره «لا تبدیل لخلق الله» در ادامه آیه را شاهی بر نظریه خود به حساب آورده است. (ابن شهر آشوب، ۱۴۱۰، ج ۱، ۱۵۱)

فخر رازی «فطرة الله» را به همان توحیدی که خداوند همگان را بر آن سرشته است، تفسیر می‌کند؛ زیرا خداوند در جریان اخذ ذریه بنی آدم از پشت او، در مورد ربوبیت خود از آنان سؤال کرد و آنان همگی به ربوبیت او اقرار کردند (فخر رازی، ۱۴۲۰، ج ۲۵، ۹۸). ابن عربی در موضعی در مقام تفسیر فقره «لا إكراه فی الدین»، معتقد است حقیقت دین، آن هدایتی است که در پرتو نور قلب برای انسان حاصل می‌شود؛ نوری که لازمه فطرت انسانی بوده و مستلزم ایمان یقینی است؛ اسلام که تنها ظاهر دین است، مبتنی بر این هدایت درونی است. او آیه فطرت را به عنوان شاهی بر این ادعا که حقیقت دین آن هدایت درونی است، ذکر می‌کند (ابن عربی ۱۴۲۲، ج ۱، ۸۴).

همچنین در ذیل آیه مورد بحث، فطرت را به صفا و تجرد ازلی که حقیقت انسان بر آن سرشته شده، تفسیر می‌کند. ابن عربی همین حالت را دین قییم، ازلی و ابدی می‌شمارد که از آن «صفای اولیه» و «توحید ناب فطری» تغییر و تبدیل نمی‌پذیرد. او این فطرت اول را حاصل فیض اقدس خداوند که عین ذات اوست، دانسته و معتقد است که هر کس بر آن باقی باشد، انحراف او از توحید و احتجابش از ذات حق ممکن نیست؛ این انحراف و احتجاب تنها از





اقضائات خاص نشئه طبیعت (غواشی النشئة و عوارض الطبيعة عند الخلقه) یا تربیت و عادت است (همان، ج ۲، ۱۴۱).

اجل به ملاصدرا فرصت نداد تا تفسیر سوره روم را بنگارد و نظریه اصلی و نهایی خود در تفسیر این آیه را ارائه کند. شرح اصول کافی او نیز ناتمام ماند و به احادیث مربوط به این آیه نرسید. ولی او در چند جا به آیه فطرت اشاره کرده است. برای مثال، او می گوید: «بعض اصحاب قلوب گفته اند که خداوند در ابد، همان گونه با بندگان معامله می کند که در ازل کرده بود. بعضی دیگر نیز گفته اند: از سوء عاقبت ترسی نیست، ترس تنها از سوء سابق است.» و در ادامه به آیه فطرت اشاره کرده و می گوید: «فالسعيد سعيد في الازل والشقي شقي لم يزل» (ملاصدرا، ۱۳۶۶، ج ۷، ۱۸۳). این استشهاد و اظهار نظر ملاصدرا، یادآور تفسیر ابن عطای آدمی و قشیری است که فطرت را همان سعادت و شقاوت ازلی - که خداوند برای افراد رقم زده است - می دانستند (سلمی، ۱۳۶۹، ۱۵۹؛ قشیری، ج ۳، ۱۱۶-۱۱۷). ملاصدرا در جایی دیگر ضمن اشاره به این که مبدأ، در سیر وجودی انسان «فطرت اولی» است و معاد او هم بازگشت به همان است، آیه فطرت را اشاره به مرتبه «کان الله و لم یکن معه شیء» تلقی می کند (ملاصدرا، ۱۳۶۳، ۶۲۷). گویی او می خواهد فطره الله را بر عین ثابت هر انسان در مقام واحدیت - که مبدأ کثرات اسمائی و صفاتی و ظهور اعیان ثابتة انسانها و دیگر موجودات است - تطبیق کند.

او همچنین در مقام تقسیم نفوس به سعید و شقی، می گوید: «حتی نفوس شقیه نیز در عین غوطه وری در شهوت و غضب، به طور غریزی و طبیعی از شوق و عشق به «خیر اقصی» خالی نیستند». او آیه فطرت را اشاره به همان غریزه دانسته و معتقد است که تغییر این حالت فطری در نفوس مزبور از ارتکاب گناه سرچشمه می گیرد. (ملاصدرا، ۱۳۵۴، ۱۵۴)

ملاصدرا در جای دیگری، آیه فطرت را شهادی بر خداشناسی فطری تلقی می کند (ملاصدرا، ۱۳۶۳، ۲۴۱) و در تفسیر معرفت فطری انسانها به خداوند، نظریه ای دارد که ویژه خود اوست. او با تمسک به چند مبنای فلسفی - که بعضاً خاص خود اوست - چنین نتیجه می گیرد که هر انسانی به خداوند علم بسیط دارد؛ به این معنا که خدا را می شناسد، ولی به این شناخت، علم ندارد. مبانی فلسفی مذکور به اختصار به این شرح است: (۱) در هر ادراکی

اعم از احساس، تخیل، توهم و یا تعقل، آنچه بالذات ادراک می‌شود، مرتبه خاصی از وجود مدرک است؛ ۲) وجود هر شیئی همان هویت عین الربطی آن به وجود حق تعالی است؛ چرا که همه هویات وجودی از مراتب تجلیات الاهی هستند؛ ۳) ادراک، عبارت است از حضور مدرک در نزد مدرک. پس در هر ادراکی وجود مدرک از همان جهتی که به وجود حق تعالی مرتبط است، در نزد مدرک حاضر است و این بدون شناخت ذات حق ممکن نیست. ملاصدرا همین شناخت را فطری می‌نامد و به آیه فطرت استشهد می‌کند (ملاصدرا، ۱۳۸۷، ۲۱۲-۲۱۴؛ نک: همو، ۱۴۲۳، ج ۱، ۱۳۲ به بعد).

ملاصدرا در موارد دیگری نیز به آیه فطرت اشاره و استشهد کرده است. اقبال فطری جمیع ماسوا و از جمله انسان به حق تعالی (ملاصدرا، ۱۳۶۶، ج ۶، ۶۵)؛ مفطور بودن خلق بر قبول نور محمدی ﷺ و اطاعت از شریعت آن حضرت (همان، ج ۴، ۳۸۳)، مفطور بودن نفس بر عدم رجوع از مرحله وجودی لاحق به مرتبه سابق (همان، ج ۵، ۱۵۸) و مفطور بودن همه اشیاء بر خدمت به انسان (همو، ۱۳۰۲، ۲۹۱) از آن جمله‌اند.

مفسران روایی در قرون بعدی همچون فیض کاشانی، عروسی حویزی، شریف لاهیجی و بحرانی نیز کمابیش همان روایات را از پیشینیان خود نقل کرده و ظاهر آن را تلقی به قبول کرده‌اند (نک: فیض کاشانی، ۱۴۱۸، ج ۲، ۹۵۹؛ همو، ۱۴۱۵، ج ۴، ۱۳۱-۱۳۲؛ عروسی حویزی، ۱۴۱۵، ج ۴، ۱۸۲-۱۸۶؛ شریف لاهیجی، ۱۳۷۳، ج ۳، ۵۵۵-۵۵۶؛ بحرانی، ۱۴۱۶، ج ۴، ۳۴۱-۳۴۶).

محمدعلی شاه آبادی - که نظریه پرداز نظریه فطرت در قرن حاضر به‌شمار می‌آید و به‌حق «فلسوف فطرت» لقب گرفته است - با الهام از آیه فطرت، بیش از همه پیشینیان خود درباره موضوع فطرت اندیشیده است و موضوعات فلسفی و کلامی بسیاری همچون اثبات واجب الوجود (شاه آبادی، ۱۳۶۰، ۳۵ و ۴۸-۵۶؛ و ۲۰۳-۲۰۶؛ همان، ۲۰۹؛ و ۲۲۷-۲۲۹؛ و ۲۲۹-۲۳۶؛ و ۲۴۰-۲۳۶، اثبات معاد (همان، ۲۶۳-۲۶۵؛ همو، ۱۳۸۰، ۱۴۴)، اثبات نبوت عامه (شاه آبادی، ۱۳۶۰، ۳۹)، اثبات امامت (همان، ۴۱)، ماهیت نداشتن واجب، نفی جسمیت از ذات واجب الوجود و نفی رؤیت‌پذیری واجب در دنیا و آخرت و نفی ظلم از ذات واجب (همان، ۵۶-۶۶) را از طریق فطرت مدلل ساخته است.





شاه آبادی با تأکید بر این که انسان فطرتاً طالب کمال است و کمال جویی آدم را پایان و انجामी نیست، معتقد است آدمی به هر مرتبه از کمال که دست یابد، مرتبه بالاتر از آن را آروز می کند و نتیجه می گیرد که انسان فطرتاً در طلب کمال مطلق و عاشق کمال بی منتهاست. او سپس با بهره گیری از قاعده تکافؤ متضایفین از حیث وجود و عدم و قوه و فعل و با بیان این که «انسان عاشق بالفعل است، پس معشوق او نیز بالفعل وجود دارد» وجود کمال مطلق (خداوند) را نتیجه می گیرد (شاه آبادی، همان ۳۵). وی همچنین از طریق فطرت افتقار (همان ۲۰۳-۲۰۶)، فطرت امکان (همان ۲۰۹)، فطرت انقیاد (همان ۲۲۷، ۲۲۹) فطرت رجاء (همان ۲۲۹-۲۳۶)، فطرت خوف (همان ۲۳۶-۲۴۰)، فطرت بغض نقص و حب اصل (همان ۲۴۱-۲۴۹) و فطرت ارتقاء (همان ۲۵۳-۲۶۳) به اثبات واجب پرداخته است.

شاه آبادی همچنین برای توضیح فطری بودن دین بیان ویژه ای دارد. به اعتقاد وی فطرت انسان به سه امر ملزم است که ادیان الاهی نیز بیان آنهاست:

۱) معرفت حقایق و مبدأ و معاد که فطرت هرگز راضی نمی شود به هیچ کدام از آنها جاهل باشد.

۲) خضوع در برابر کامل. دلیل التزام فطرت به این امر، انواع اکرام و احترام هایی است که انسان فطرتاً نسبت به شخص حاضر، منعم، مقتدر و محبوب روا می دارد.

۳) عدل گرایی؛ به گونه ای که حتی اگر انسانی که خود در حق دیگران ظلم می کند، مظلوم واقع شود، حس انتقام در او برانگیخته می شود.

شاه آبادی سپس پیام اصلی و هدف کتب آسمانی را بیان همین سه مطلب قلمداد می کند و بدین سان فطری بودن دین را تبیین می نماید (شاه آبادی، همان ۲۸-۳۰)

سید محمد حسین طباطبایی در مقام تفسیر روایاتی که توحید و نبوت پیامبر ﷺ و ولایت علی ﷺ را به عنوان امور فطری معرفی می کند، می گوید: مراد از فطری بودن توحید آنست که انسان، احتیاج به اموری که آنان نیز به نوبه خود محتاج اند را درون خود می یابد و به این معنا اعتراف به خداوند یکتا فطری اوست (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱۶، ۱۸۷؛ نیز نک: یثربی، ۱۳۸۷، ۲۱۶). همچنین نیاز به دین و قوانین فردی و اجتماعی که نواقص او را تکمیل

نماید را در خود احساس می‌کند که مراد از نبوت فطری همین معناست؛ و در نهایت انسان نیاز به ورود در «ولایة الله» با تنظیم عمل خود بر طبق دین را احساس می‌کند و این همان ولایت است که فاتح آن در اسلام علی علیه السلام است. او تصریح می‌کند که مراد از روایات مزبور این نیست که هر انسانی - حتی انسان‌های اولیه - بر شهادت‌های سه‌گانه مفطور گردیده‌اند (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱۶، ۱۸۷).

علامه طباطبایی فطرت را هادی به سوی سعادت معرفی کرده و معتقداند که مفاد آیه فطرت آن است که دینی که اقامه وجه برای آن لازم است، همان است که خلقت انسان بدان ندا می‌دهد و فطرت الهی و غیرقابل تغییر او، به سوی آن هدایت می‌کند؛ زیرا دین چیزی جز روش زندگی منتهی به سعادت نیست. تمام مخلوقات نیز به حکم آیه «رَبُّنَا الَّذِي أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ حَلْقَهُ ثُمَّ هَدَى»؛ (طه (۲۰)، آیه ۵۰)، بالفطره به سوی هدف زندگی خود - که همانا سعادت است - هدایت شده‌اند؛ پس دین و فطرت هر دو انسان را به سوی هدف واحدی که همان سعادت است، فرامی‌خوانند (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱۶، ۱۷۸).

علامه در تبیین این مطلب که دین برخاسته از نیازها و اقتضائات حقیقی فطرت و خلقت انسانی است، به‌طور مفصل سخن گفته است و فطری بودن دین - شامل اصول علمی (اعتقادات) و قوانین و سنت‌های اجتماعی (اخلاق و احکام) - را به همین معنا تفسیر می‌کند. این بیان به‌طور خلاصه، بر اصولی همچون: هدایت عامه همه موجودات - و از جمله انسان - به سوی کمال مناسب با آنان و تجهیزشان به ابزارهای لازم، ضرورت زندگی اجتماعی برای انسان به‌خاطر رفع نواقص و رسیدن به کمال مطلوب خود و بالاخره نیاز این نوع زندگی، به مجموعه اصول علمی (اعتقادات) و قوانین و سنن اجتماعی (اخلاق و احکام) استوار است. او قوانین مزبور را قضایایی عملی و اعتباری به‌شمار می‌آورد که به‌منزله معبری میان دو مرتبه نقص انسان و کمال مطلوب او که دو امر حقیقی و واقعی هستند، عمل می‌کند. این قوانین تابع مصالح - یعنی همان کمالات انسانی - است؛ کمالاتی که اموری حقیقی بوده از این حیث همگن و هم‌سنخ با نواقص و نیازهای انسان است. بنابراین، مجموعه این اصول، قوانین و سنت‌های اجتماعی پاسخ‌گوی نیازهای حقیقی انسان است و مراد از فطری بودن دین همین است (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱۶، ۱۸۹-۱۹۳).





مفسر معاصر استاد جوادی آملی، فطری بودن توحید را با ارجاع به توجه نفس نسبت به حقیقت ازلی و شهود آن، تفسیر می‌کند. تفسیر او علاوه بر شناخت فطری، گرایش فطری به حقیقت ازلی را نیز در برمی‌گیرد (جوادی آملی، ۱۳۷۸، ۱۹۷-۱۹۸). او همچنین بر اساس آیه فطرت، مجموعه معارف دین شامل عقاید، اخلاق و احکام را فطری می‌داند؛ بدین معنا که این معارف خواسته فطرت‌اند (همان، ۱۴۵) و فطرت انسان همانند نهال تشنه‌ای که آب را می‌طلبد، دین اسلام را خواهان است (همان، ۱۵۸). به اعتقاد جوادی آملی، دین شکوفا شده فطرت است؛ زیرا فطرت هر راهی را نمی‌طلبد و به هر سویی حرکت نمی‌کند؛ بلکه در راه خاص و به سمت کمال لایزال در حرکت است (همان، ۱۴۹).

۳. تحلیل تفاسیر

مجموعه تفاسیری که از واژه فطرت در آیه مزبور ارائه شده است را می‌توان در ۱۷ دسته طبقه‌بندی کرد:

۱) توحید: برخی از مفسران مفاهیمی همچون توحید، معرفت خداوند، شناخت او به ربوبیت یا خالقیّت، میثاق، عهد اُلت، عبادت خداوند با توحید و اخلاص و... را در تفسیر فطرت مطرح کرده‌اند. این مفاهیم همگی با کمی مسامحه، در مفهوم «توحید» قابل اندراج است. در این نظریه‌ها توضیحی درباره کیفیت فطری بودن توحید ارائه نشده است. امام باقر و امام صادق علیهما السلام (بنا به روایت کلینی) و مفسرانی چون مکحول میبدی و فخر رازی در این دسته جای می‌گیرند.

این نظریه‌ها درباره این که آیا غیر از توحید، امر فطری دیگری هم وجود دارد که آیه قابل تفسیر به آن باشد، ساکت‌اند. بنابراین، با تفاسیری که اسلام را فطری می‌داند در تنافی و تعارض نیستند.

اکنون این پرسش مطرح می‌شود که چه چیزی سبب شده تا برخی از مفسران، توحید را امری فطری به حساب آورند؟ پاسخ آن است که با قطع نظر از آموزه‌های روایی، سهل الوصول بودن شناخت وجود خداوند از مهم‌ترین عوامل بوده است. این آسان‌یاب بودن

چنان است که گاه، وجود خداوند بدیهی انگاشته شده است (نک: فخر رازی، ۱۴۲۰، ۹۸-۱۰۰؛ همان، ۱۴ و ۲۸)

۲) اسلام: در برخی نظریه‌ها مفاهیمی چون اسلام، دین خدا، توحید و نبوت و امامت (به‌عنوان یک مجموعه سه‌جزئی) در تفسیر «فطرت» مطرح شده‌اند. بنابراین علاوه بر توحید، دیگر اصول اعتقادی و همچنین احکام اخلاقی و فقهی اسلام نیز فطری تلقی شده‌اند. علاوه بر امام صادق علیه السلام (بنا بر روایت کلینی)، مفسرانی چون ضحاک، عکرمه، مجاهد، انس بن مالک به نقل از رسول خدا صلی الله علیه و آله، مقاتل، معمر بن مثنی و ابوالفتوح رازی، بر این رأی بوده‌اند. بنابراین، نسبت میان دو نظریه اخیر از حیث دایره شمول فطریات، عموم و خصوص مطلق است؛ زیرا اسلام اصل توحید را نیز در بر می‌گیرد.

این دسته از نظریه‌ها نیز همچون دسته پیشین، تحلیلی از رابطه میان فطرت انسان و اصول اعتقادی، قوانین اخلاقی و عملی اسلام ارائه نکرده‌اند. این پرسش که چرا چنین مفهومی در تفسیر فطرت مطرح شده است، این‌جا نیز مطرح می‌شود، و در این‌جا نیز باید گفت که با قطع نظر از روایات وارده از پیامبر و ائمه علیهم السلام، ابهام در ترکیب نحوی آیه و برخی احتمالات در نقش ترکیبی واژه فطرت و نسبت آن با واژه «دین» در صدر آیه، در ارائه این تفسیر دخیل بوده است. بر این اساس، اگر «فطرت» در آیه مورد بحث مفعول برای فعل «أعنی» محذوف باشد، نتیجه آن خواهد بود که «فطرت» بر دین اطلاق شده است.

۳) عدم ایمان و کفر

بنا بر برخی روایات نقل شده از سوی کلینی از امام صادق علیه السلام، آن حضرت «فطرت» را به «عدم ایمان به شریعت» و «عدم کفر و جحود» تفسیر فرموده‌اند (کلینی، ۱۳۶۵، ج ۲، ۴۱۷). بر اساس روایت عیاشی نیز، امام صادق علیه السلام در توصیف وضعیت مردم قبل از بعثت انبیاء فرموده‌اند:

آنان بر غیر طریق هدایت بودند؛ بر همان فطرتی که خداوند آنان را سرشته بود؛ و اگر خداوند با انبیاء آنان را هدایت نمی‌کرد، هدایت نمی‌شدند (عیاشی، ۱۳۸۰، ۱، ۱۰۵).





در بیان وجه جمع مفاد این روایات با روایات دیگری که فطرت را توحید و اسلام معرفی می‌کرد، می‌توان گفت که مراد از آن روایات، وجود بالقوه توحید و اسلام در نفس آدمی است.

۴) «برای توحید» نه «بر توحید»

شیخ مفید، آیه و روایات سرشته‌شدن نفس آدمی بر توحید را به «سرشته شدن برای توحید» ارجاع می‌داد. به این معنا که خداوند، مردم را برای ایمان آوردن و پذیرفتن توحید آفریده است نه «بر توحید».

۵) مضمّن بودن شناخت خداوند در نفس

غزالی، فطری بودن شناخت خدا را به مضمّن بودن آن در نفس تفسیر کرده بود. کلام غزالی در بیان مرادش از خداشناسی فطری خالی از ابهام نیست و کلماتش در مواضع مختلف ناسازگار می‌نماید. او گاه تصدیق وجود خداوند را به تصدیق بدیهیاتی همچون «بیشتر بودن دو از یک» تشبیه می‌کند (غزالی، ۱۳۸۱، ۷۳). و گاه همهٔ اشیاء آن‌چنان‌که هستند را در ردیف ایمان به خداوند و از جملهٔ فطریات نفس برمی‌شمارد و «فطری بودن شناخت همهٔ اشیاء» را به «استعداد قریب نفس برای درک آنها» تفسیر می‌نماید نمود (غزالی، احیاء علوم الدین، ج ۱، ۸۶-۸۷). این کلام او به این نکته اشاره دارد که شناخت خداوند، همچون دیگر علوم و معارف بوده و از امتیاز ویژه‌ای نسبت به آنها برخوردار نیست. فارغ از ناسازگاری کلمات او، مضمّن بودن معرفت خدا در نفس، از حیث مفهوم و مفاد از وضوح و روشنی کافی برخوردار نیست.

۶) «برای دین»: عبدالجبار معتزلی نیز نظریه‌ای شبیه نظریهٔ شیخ مفید ارائه کرده بود. البته، با این تفاوت که او نظریهٔ شیخ مفید را به نوعی توسعه داده و معتقد بود که خداوند مردم را نه تنها برای ایمان به توحید، بلکه برای طاعت و قیام به تمام شئون دین آفریده است. تفسیر شیخ مفید و قاضی عبدالجبار قابل حمل بر دو معنای متفاوت است: الف) آن‌که مراد آنان از «سرشته‌شدن برای توحید» یا «برای قیام به امر دین» تنها بیان غایت آفرینش انسان و سرشتن او باشد؛ بدین معنا که خداوند انسان را آفریده است تا او در دنیا به توحید گرایش

پیدا کرده و دین خداوند را اقامه کند و آن را دستور کار زندگی خود قرار دهد. ب) آن که مراد آنان نوعی وجود بالقوه عقیده توحید یا مجموعه معارف و قوانین اسلام در نفس انسان بوده باشد؛ مثل آن که گفته می شود: «خداوند هسته را برای تبدیل شدن به درخت آفرید»، که معنای آن اینست که خداوند درخت شدن را در فطرت هسته به صورت بالقوه قرار داده است. تفاوت میان این دو تفسیر در این است که بنابر تفسیر اول، از نظر شیخ مفید و قاضی عبدالجبار، در وجود انسان هیچ گونه امر سرشتی و فطری موجود نیست و توحید و دین داری صرفاً به عنوان هدف خلقت انسان مطرح شده است. اما بنابر تفسیر دوم، توحید یا دین به عقیده این دو، به صورت بالقوه در فطرت انسان به ودیعه نهاده است.

آنچه از کلام این دو متکلم مسلمان به ذهن متبادر می شود - و ظاهر کلام آن دو نیز متمایل به آن است - همان تفسیر اول است. این نکته که اینان تفسیر مورد نظر خود را در مقام رد سخنان اهل ظاهر - که توحید و اسلام را برای انسان بی چون و چرا فطری تلقی می کردند - مطرح ساخته اند، رأی ما را تأیید می کند؛ زیرا دور از ذهن نیست که مراد اهل ظاهر از فطری بودن توحید و اسلام، وجود بالفعل و شکوفاشده آن در فطرت انسانی باشد. پس اگر مراد اهل ظاهر وجود بالقوه توحید و اسلام در نفس آدمی باشد و شیخ مفید و قاضی عبدالجبار در مقام رد آنان نظریه خود را ابراز کرده باشند، خود نمی توانند به چنین عقیده ای معتقد باشند. بنابراین، می توان ادعا کرد که تفسیر شیخ مفید و قاضی عبدالجبار در دو نکته همداستان اند: اول آن که هیچ یک به معرفت پیشینی و فطری انسان ها به توحید یا اسلام معتقد نیستند؛ چون نتوانسته اند از این آموزه تحلیلی خردپسند و سازگار با مبانی خردگرایانه متکلمان معتزلی و امامی ارائه دهند. از همین رو، با تصرف در ظاهر آیه و روایات مربوط به آن تفسیری خلاف ظاهر از آن به دست داده اند.

دوم آن که تفسیر هر دو به گونه ای معطوف به غایت خلقت انسان است. با این تفاوت که یکی آن را به توحید محدود کرده و دیگری آن را به مجموعه شئون دین توسعه داده است. (۷) سازگاری با دین: زمخشری و طبرسی معتقدند که خداوند انسان را به گونه ای آفریده است که پذیرای توحید و دین اسلام است؛ به گونه ای که آن را انکار نمی کند و اگر





انسان در انتخاب دینی از میان ادیان آزاد می‌بود، اسلام را بر دیگر ادیان ترجیح می‌داد. زمخشری و طبرسی این ادعای خود را بر اساس عقلانیت دین اسلام مستدل ساختند. عقیده اینان در مقایسه با مفسران متقدم که توحید یا اسلام را به‌طور مطلق، فطری انگاشته بودند و نظریه شیخ مفید و قاضی عبدالجبار - که انسان را صرفاً مفلوج برای پذیرش توحید و اسلام می‌دانستند و منکر فطری بودن توحید و اسلام به‌معنای مشهور مفسران شده بودند - نظریه‌ای بینابینی به‌شمار می‌آید. زمخشری و طبرسی به‌جای تفسیر ابهام‌آمیز فطرت به اسلام یا توحید و یا انکار فطری بودن این دو، به سازگاری توحید و اسلام با خلقت و فطرت آدمی قائل شدند. ضمن آن که تنها به ادعای سازگاری و قابلیت، بسنده نکرده و آن را به پاسخ‌گویی اسلام به ندای عقل و انطباق آن بر قوانین عقلانی تفسیر کردند.

بر اساس پژوهش حاضر، تفسیر زمخشری و طبرسی از فطری بودن اسلام به‌لحاظ تاریخی نخستین تحلیل در این زمینه به‌حساب می‌آید.

تفسیر زمخشری و طبرسی از جهاتی قابل نقد است: اولاً، معنای پاسخ‌گویی دینی به عقل (کون‌الدین مجاباً للعقل) در کلام اینان روشن نیست و مشخص نیست که آیا مرادشان از این تعبیر همان انطباق دین بر موازین عقلی است یا معنای دیگری از آن اراده کرده‌اند. ثانیاً، ادعای فطری بودن دین اسلام به‌خاطر انطباق آن بر موازین عقلی، تنها در حوزه‌هایی از دین جاری است که عقل را یارای عرض‌انداز و ارائه نظر باشد؛ اما این نظریه در این‌باره که فطری بودن در حوزه‌های غیرقابل دسترس عقل بشری چگونه تحلیل می‌شود و چه مفهومی می‌تواند داشته باشد، ساکت است و سخنی برای ارائه ندارد.

۸) سعادت و شقاوت ازلی: صوفیانی چون ابن‌عطای آدمی و ابوالقاسم قشیری و همچنین بنا به نقل میبیدی، عبدالله بن مبارک، طریقی متفاوت در تفسیر فطرت پیمودند و آن را به سعادت و شقاوتی که خداوند در ازل برای بندگان رقم زده است، تفسیر کردند. با این توضیح که قشیری تلاش می‌کرد، تا رقم‌زدن این سعادت و شقاوت برای افراد را، بر اساس علم خداوند به آنچه که در دنیا کسب می‌کنند، تبیین کند و شبهه بی‌حساب و کتاب بودن آن را پاسخ گوید.

۹) صفا و تجرد ازلی: ابن عربی، فطرت را به همان صفا و تجردی که در ازل خداوند مردم را بر آن سرشته و حاصل فیض اقدس است تفسیر کرد. مراد او همان صفا و تجرد اولیه‌ای است که وجودات انسانی در نشئه جمعیه مقام احدیت و قبل از آن که در مقام واحدیت وجود علمی تفصیلی پیدا کنند، دارا هستند. او این حالت را «توحید ناب فطری» می‌خواند.

می‌توان گفت که ابن عربی نیز دنباله‌رو همان خط تفسیری‌ای است که فطرت را به توحید و اسلام تفسیر می‌کرد؛ ولی او به اقتضای مسلک عرفانی‌اش بیان عرفانی ویژه خود در توضیح این توحید فطری بهره می‌گیرد.

۱۰) علم بسیط به ذات حق: ملاصدرا بر اساس تحلیل فلسفی خاص خود از فرآیند ادراک و رابطه وجودی ماسوا با ذات حق - که ماسوا را تجلی ذات حق و شأنی از شئون او تلقی می‌کند - ادراک هر مدرکی را ادراک مرتبه‌ای از ذات حق می‌داند؛ جز آن که این ادراک به گونه‌ای است که مدرک خود، از این معرفت غافل است. چنین ادراکی اصطلاحاً «علم بسیط» نامیده می‌شود. بدین ترتیب ارائه تحلیلی عقلانی از فطری بودن توحید که با زمخشری و طبرسی شروع شده و با رویکرد عرفانی ابن عربی ادامه یافته بود، در ملاصدرا نیز دنبال می‌شود و به صورت نظریه‌ای با مبانی خاص فلسفی ارائه می‌شود. تفسیر ملاصدرا نیز همچون تفسیر عرفانی ابن عربی بر مبانی فلسفی پیچیده‌ای مبتنی است که فهم آن برای ناآشنایان به این مبانی دشوار است.

۱۱) شوق و عشق به خیر اقصی: ملاصدرا در برخی موارد، نفوس شقیه را هم از شوق به خیر اقصی و کمال نهایی خالی نمی‌دانسته و بر این مطلب به آیه فطرت استشهاد کرده است. این نظریه از آن جهت مهم است که ملاصدرا بر خلاف آراء پیشینیان که به فطری بودن شناخت و معرفت خداوند معتقد بودند، شوق و عشق به خداوند را - که از مقوله گرایش و تمایل است - به عنوان امری فطری معرفی می‌کند.

۱۲) عشق به کمال مطلق: محمدعلی شاه‌آبادی با بهره‌گیری از ویژگی کمال‌طلبی فطری انسان که در هیچ‌گاه و به هیچ‌روی سکون و توقف نمی‌پذیرد و با ضمیمه کردن قاعده تکافؤ وجودی متضایفان، وجود کمال مطلق را نتیجه می‌گیرد (شاه‌آبادی، ۱۳۶۰، ۳۵). او





همچنین شیوه‌های استدلالی دیگری برای اثبات واجب با بهره‌گیری از فطرت ارائه کرده است که بعضاً با براهین مشهوری همچون برهان وجوب و امکان ابن‌سینا تفاوت چندانی ندارد و یا از سلاست و گویایی برهان عشق به کمال مطلق، برخوردار نیست. در ارزیابی این برهان نیز باید گفت که کبرای برهان (دلالت وجود عاشق بالفعل بر وجود معشوق بالفعل) صرف نظر از برخی اشکالات فلسفی (نک: جوادی آملی، ۱۳۷۹، ۳۱۱ به بعد) بر یک بحث فلسفی پیچیده مبتنی است که برای عامه مخاطبان وحی، سنگین و غیرقابل فهم می‌نماید؛ هر چند از تفاسیر ملاصدرا و ابن‌عربی آسان‌تر و قابل فهم‌تر است.

۱۳) حقیقت‌گرایی، عدل‌گرایی و خضوع در برابر کامل: شاه‌آبادی فطری بودن دین را بر اساس سه‌گرایش فطری حقیقت‌گرایی، عدل‌گرایی و میل فطری به خضوع در برابر کامل تبیین نمود. او پیام اصلی ادیان و کتب آسمانی را شرح همین سه‌گرایش موجود در کتاب ذات انسان تلقی می‌کرد.

چنان‌که ملاحظه می‌شود شاه‌آبادی توجه ویژه‌ای به گرایش‌های فطری داشته است و از ادراکات و شناخت‌های فطری کمتر سخنی به میان آورده است.

گرایش‌های فطری اموری وجدانی هستند که برای همگان قابل درک و احساس‌اند. بنابراین این تفسیر شاه‌آبادی از فطری بودن مجموعه معارف دین، علاوه بر جامعیت نسبت به تمام حوزه‌های دین و برتری داشتن بر تفسیر مفسرانی همچون زمخشری و طبرسی، از حیث قابل فهم و ملموس بودن برای عامه مخاطبان وحی نیز امتیاز ویژه‌ای دارد.

۱۴) احساس احتیاج: علامه طباطبایی فطری بودن توحید، نبوت و ولایت در انسان را بهتر تبیین کرد: احساس احتیاج به اموری که آنان نیز محتاج‌اند، نیاز وجدانی به قوانینی که نواقص انسان را تکمیل نماید و احساس نیاز به ورود در ولایت خداوند از طریق تنظیم اعمال بر طبق دین تفسیر نمودند. این تفسیر از فطری بودن توحید، نبوت و ولایت از جهت وجدانی بودن، سادگی و قابل فهم بودن برای عموم مخاطبان وحی بر تفاسیر کسانی همچون ملاصدرا، ابن‌عربی و شاه‌آبادی، برتری دارد.

۱۵) پاسخ‌گویی دین به نیازهای واقعی انسان: علامه طباطبایی در جای دیگری، در مقام بیان فطری بودن مجموعه معارف و قوانین دین، به ارائه تحلیلی فلسفی - انسان‌شناختی

پرداخته اند که حاصل کلام علامه این است که بر اساس قانون هدایت عامه، انسان به صورت تکوینی در طریق رسیدن به کمال مناسب خود قرار دارد و رسیدن به کمال انسانی مترتب بر تشکیل جامعه صالح انسانی است که آن نیز به نوبه خود، بر وجود مجموعه معارف و قوانین اجتماعی صالح (دین) متوقف است.

بنابراین، دین پاسخی به نیاز حقیقی و فطری انسان به مجموعه این معارف و قوانین است (طباطبایی ۱۴۱۷، ج ۱۶، ۱۸۹-۱۹۳). تحلیل علامه طباطبایی نیز همچون تفسیر شاه آبادی، در مقایسه با آنچه زمخشری و طبرسی ارائه کرده اند از جامعیت نسبت به تمام حوزه های دین برخوردار است و برطبق آن می توان تمام آموزه های اعتقادی، اخلاقی و فقهی دین را فطری قلمداد کرد.

۱۶) **شهود واقعیت مطلق:** استاد جوادی آملی، فطری بودن توحید را به توجه نفس به حقیقت ازلی و شهود آن تفسیر کرده اند که نسبت به تفسیر ارائه شده از سوی علامه طباطبایی و شاه آبادی، خالی از ابهام نیست.

۱۷) **مطلوبیت دین برای انسان:** همچنین استاد جوادی آملی مجموعه معارف دین در سه بخش، عقاید، اخلاق و احکام را به حکم آیه فطرت، فطری تلقی کرده و فطری بودن آن را به مطلوب بودن آن برای انسان تفسیر نمودند که تفسیری مبهم ارزیابی می شود. ابهام تفسیر جوادی آملی از فطری بودن توحید و دین از مبهم بودن مفاهیمی چون «شهود» و توجه نفس به حقیقت ازلی و مطلوبیت دین برای انسان - که نقش کلیدی در این تفسیر ارائه شده دارند - سرچشمه گرفته است.

۴. نتیجه گیری

مطالعه تطوری تاریخی تفسیر آیه فطرت نشان دهنده پیشرفتی تکاملی است. تفسیر عمده مفسران از فطرتی که خداوند انسان را بر آن سرشته است، به گونه ای معطوف به عقیده توحید یا مجموعه معارف دین اسلام است. در این میان مفسران متقدم اعم از شیعه و سنی تا قرن پنجم، به پشتوانه روایات رسیده از پیامبر ﷺ و ائمه اطهار فطرتی که خداوند مردم را بر آن سرشته است را توحید یا اسلام معرفی کرده بودند.





هیچ‌یک از اینان تحلیلی از رابطه فطرت از یک‌سو و توحید یا اسلام از سوی دیگر به‌دست نداده و با نوعی تعبد به مفاد آیه و روایات به تفسیر فطرت پرداخته‌اند. زمخشری و طبرسی فطرت انسانی را پذیرنده توحید و اسلام و سازگار با آن تلقی کرده و این سازگاری را با تمسک به انطباق اسلام بر موازین عقلانی تبیین نمودند، تبیینی که نسبت به همه معارف و قوانین دین فراگیر نیست.

ابن عربی و ملاصدرا با تکیه بر مبانی عرفانی و فلسفی خود، تحلیلی در باب فطری‌بودن توحید و رابطه میان فطرت انسانی و عقیده توحیدی ارائه کردند که به‌لحاظ پیچیدگی و ابتناء بر مبانی خاص فلسفی و عرفانی در میان مفسران بعدی توفیق چندانی به‌دست نیاورد.

برهان عشق به کمال مطلق شاه‌آبادی در تبیین فطری‌بودن توحید علاوه بر برخی اشکالات فلسفی، بر مقدمات فلسفی ویژه‌ای مبتنی بود، ولی تفسیری که از فطری‌بودن دین ارائه کرد، علاوه بر جامعیت نسبت به تمام بخش‌های دین، تفسیری ساده، ملموس و وجدانی ارزیابی می‌شود.

تحلیل علامه طباطبایی از فطری‌بودن اصول اساسی دین بر احساس احتیاج بشر مبتنی بود که به‌لحاظ سادگی و وجدانی‌بودن، برای عموم مخاطبین وحی بر تفسیرهای ارائه‌شده از سوی ابن عربی، ملاصدرا و شاه‌آبادی برتری دارد. تحلیل ایشان از فطری‌بودن مجموعه معارف و قوانین دینی نیز ضمن جامعیت نسبت به تمام بخش‌های اعتقادی، اخلاقی و فقهی دین، بر مقدماتی نسبتاً ساده و همه‌فهم مبتنی است و از این جهت، همچون تفسیر شاه‌آبادی زبندگی تفسیر یک آیه قرآنی که مخاطب آن عموم مردم هستند را داراست

پی‌نوشت‌ها

۱. «فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقِيمُ وَلَكِنِ أَكْثَرُ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ»؛ (قرآن کریم، روم (۳۰)، آیه ۳۰).
۲. «وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِن بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَىٰ شَهِدْنَا أَن تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ»؛ (قرآن کریم، اعراف (۷)، آیه ۱۷۲).

کتابنامه

۱. قرآن کریم.
۲. ابن شهر آشوب، (۱۴۱۰هـ.ق) محمد بن علی، مشابه القرآن و مختلفه، قم: انتشارات بیدار.
۳. ابن عربی، ابو عبدالله محیی الدین محمد، (۱۴۲۲هـ.ق) تفسیر ابن عربی، چاپ اول، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۴. ابن مننی، ابو عبیده معمر، (۱۳۸۱هـ.ق) مجاز القرآن، قاهره: مکتبه الخانجی.
۵. بحرانی، سیدهاشم، (۱۴۱۶هـ.ق) البرهان فی تفسیر القرآن، تهران: بنیاد بعثت.
۶. بلخی، مقاتل بن سلیمان، (۱۴۲۳هـ.ق) تفسیر مقاتل بن سلیمان، بیروت: دار احیاء التراث.
۷. جوادی آملی، عبدالله، (۱۳۷۸هـ.ش) فطرت در قرآن (جلد دوازدهم از تفسیر موضوعی قرآن)، قم: اسراء.
۸. رازی، ابوالفتوح، (۱۴۰۸هـ.ق) روض الجنان و روح الجنان فی تفسیر القرآن، تدوین: دکتر محمدجعفر یاحقی و دکتر محمدمهدی ناصح، مشهد: بنیاد پژوهش‌های آستان قدس رضوی.
۹. رازی، فخرالدین، (۱۴۲۰هـ.ق) مفاتیح الغیب، تدوین: محمد خواجه‌جوی، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۱۰. زمخشری، ابوالقاسم محمود بن عمر، (۱۴۰۷هـ.ق) الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل، بیروت: دار الكتاب العربی.
۱۱. سلمی، محمد بن حسین، (۱۳۶۹هـ.ش) حقائق التفسیر، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
۱۲. سیوطی، جلال الدین، (۱۴۰۴هـ.ق) الدر المنثور فی التفسیر بالمأثور، قم: کتابخانه آیه الله مرعشی نجفی.
۱۳. سیوطی، جلال الدین و المحلی، (۱۴۱۶هـ.ق) تفسیر الجلالین، بیروت: مؤسسه النور للمطبوعات.
۱۴. شاه آبادی، محمدعلی، (۱۳۶۰هـ.ش) الانسان و الفطره در: رشحات البحار، تهران: نهضت زنان مسلمان.
۱۵. —، (۱۳۸۰هـ.ش) شذرات المعارف، تدوین: بنیاد علوم و معارف اسلامی، تهران: ستاد بزرگداشت مقام عرفان و شهادت.





۱۶. شریف لاهیجی، محمد بن علی (۱۳۷۳ هـ ش) تفسیر شریف لاهیجی، تدوین: حسینی ارموی (محدث) میرجلال‌الدین، تهران: دفتر نشر داد.
۱۷. شیخ مفید، محمد بن محمد بن نعمان (۱۴۲۴ هـ ق) تفسیر القرآن المجید (تفسیر کلامی برگرفته از آثار شیخ مفید)، قم: بوستان کتاب.
۱۸. شیرازی، صدرالدین محمد ابن ابراهیم (ملاصدرا) (۱۴۲۳ هـ ق / ۲۰۰۲ م)، الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۱۹. ——— (۱۳۵۴ هـ ش) المبدأ و المعاد، تهران: انجمن حکمت و فلسفه ایران.
۲۰. ——— (۱۳۶۶ هـ ش) تفسیر القرآن الکریم، چاپ دوم، قم: انتشارات بیدار.
۲۱. ——— (۱۳۷۸ هـ ش) سه رساله فلسفی، قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
۲۲. ——— (۱۳۰۲ هـ ق) مجموعه الرسائل التسعة، تهران.
۲۳. ——— (۱۳۶۳ هـ ق) مفاتیح الغیب، به تصحیح خواجه‌سوی، تهران: موسسه تحقیقات فرهنگی.
۲۴. طباطبایی، سید محمد حسین، (۱۴۱۷ هـ ق) المیزان فی تفسیر القرآن، قم: انتشارات جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
۲۵. طبرسی، فضل بن حسن، (۱۳۷۷ هـ ش) جوامع الجامع، تهران: دانشگاه تهران.
۲۶. ——— (۱۳۷۲ هـ ش) مجمع البیان، با مقدمه محمد جواد بلاغی، تهران: ناصر خسرو.
۲۷. طوسی، شیخ الطائفه محمد بن حسن، (بی تا) التبیان فی تفسیر القرآن، با مقدمه شیخ آغا بزرگ تهرانی و تحقیق احمد قصیر عاملی، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۲۸. عروسی حویزی، عبد علی بن جمعه (۱۴۱۵ هـ ق)، تفسیر نور الثقلین، به تحقیق سیدهاشم رسولی محلاتی، قم: اسماعیلیان.
۲۹. عیاشی، محمد بن مسعود، (۱۳۸۰ هـ ق) کتاب التفسیر، به تحقیق سیدهاشم رسولی محلاتی، تهران: چاپخانه علمیه.
۳۰. فیض کاشانی، ملامحسن، (۱۴۱۸ هـ ق) الأصفی فی تفسیر القرآن، به تحقیق محمدحسن درایتی و محمدرضا نعمتی، قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
۳۱. ——— (۱۴۱۵ هـ ق) تفسیر الصافی، به تحقیق حسین اعلمی، تهران: انتشارات الصدر.
۳۲. قاضی، عبدالجبار بن احمد، (۱۳۸۶ هـ ق، / ۱۹۶۶ م). متشابه القرآن، به تحقیق دکتر عدنان محمد زرزور، قاهره: دار التراث.

۳۳. قشیری، عبدالکریم بن هوازن، (بی تا) لطایف الاشارات، مصر: الهيئة المصرية العامة للكتاب.
۳۴. قمی، علی بن ابراهیم، (۱۳۶۷ه.ش) تفسیر القمی، چاپ چهارم، به تحقیق سیدطیب موسوی جزائری، قم: دار الكتاب.
۳۵. کلینی، محمد بن یعقوب، (۱۳۶۵ه.ش)، الکافی، تهران: دار الکتب الاسلامیة.
۳۶. کوفی، ابوالقاسم فرات بن ابراهیم، (۱۴۱۰ه.ق) تفسیر فرات الکوفی، به تحقیق محمد کاظم محمودی، تهران: وزارت ارشاد.
۳۷. مطهری، مرتضی، (۱۳۷۳ه.ش) فطرت، چاپ ششم، تهران: صدرا.
۳۸. میبدی، رشید الدین احمد بن ابی سعد، (۱۳۷۱ه.ش) کشف الاسرار و عدة الابرار، به تحقیق علی اصغر حکمت، تهران: امیر کبیر.
۳۹. یثربی، یحیی (۱۳۸۷ه.ش) عیار نقد۲، چاپ دوم، قم: بوستان کتاب.

