

شناخت فطری انسان در آیه فطرت

عبدالرحیم سلیمانی*

تاریخ دریافت: ۱۳۹۳/۵/۱۵

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۳/۰۷/۰۸

چکیده

در آیه ۳۰ از سوره روم که به آیه «فطرت» معروف است به فطری بودن چیزی برای انسان اشاره شده است. اما شناخت فطری یعنی چه و آیا اساساً انسان چنین شناختی دارد. با اینکه این شناخت مخالفانی دارد، اما به نظر می‌رسد که آگاهی نسبت به وظیفه تسلیم حقیقت بودن یکی از آگاهی‌های فطری انسان است و آیه فطرت به همین اشاره دارد. اما از آنجا که درباره معنای مفردات و نیز ترکیب آیه اختلافات زیادی به وجود آمده، معنای کلی آیه و برداشت از آن متفاوت شده است. ادعای این نوشتار این است که می‌توان معنا و ترکیبی از آیه ارائه داد که هم سراسرست و روشن باشد و هم نیاز به دست برداشتن از ظاهر آیه و در تقدیر گرفتن کلمه‌ای نباشد. مطابق این ترکیب، این آیه بر مطلب روشنی که در آیات و روایات دیگر به صورت‌های متفاوت بیان شده، تأکید می‌کند. انسان‌ها وظیفه دارند که حق پرستانه، که همان فطرت الهی و ثابت است که انسان‌ها به آن سرشته شده‌اند، به این دین روی کنند و اگر چنین کنند حقانیت آن را درمی‌یابند. این آیه، اگر این گونه ترکیب و معنا شود، دو تکلیف مهم و اساسی انسان را، که نجات و رستگاری او در گرو انجام آنها است، بیان می‌کند: یکی اینکه به اصل حقیقت گردن نهد؛ و دوم اینکه به اندازه توان خود برای شناخت مصادیق حق تلاش کند.

واژگان کلیدی: شناخت فطری، آیه فطرت، دین، انسان، اسلام، حق پرستی

*. استادیار دانشگاه مفید قم، آدرس الکترونیک:

مقدمه

در آیه ۳۰ از سوره روم سخن از حنیف بودن و فطری بودن رفته است، اما در میان مفسران و متکلمان در اینکه چه چیزی حنیف است و چه چیزی فطری است و معنای حنیف بودن و فطری بودن چیست، اختلافات زیادی بروز کرده است. در این آیه شریفه آمده است:

«فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ» (روم / ۳۰).

اما این آیه را چگونه باید به فارسی ترجمه کرد؟ بستگی به این دارد که چگونه آیه را ترکیب کنیم. برای مثال کلمه «حنیفاً» چه نقشی در ترکیب آیه دارد؟ همچنین عبارت «فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا» چه نقشی در جمله و چه ارتباطی با ماقبل خود دارد؟ پاسخ به این پرسش‌ها در معنای این آیه بسیار تأثیرگذار است. به دلیل اختلاف در پاسخ به این پرسش‌ها ترجمه‌های متفاوتی از این آیه ارائه شده است. مطابق برخی از ترجمه‌ها دین اسلام حنیف است و این دین امری فطری است. اما مطابق برخی دیگر از ترجمه‌ها انسان حنیف خلق شده است و این حنیف بودن است که فطری انسان است.

چند نمونه از ترجمه نوع اول:

۱. آیت‌الله مکارم شیرازی:

«پس روی خود را متوجه آئین خالص پروردگار کن، این فطرتی است که خداوند انسان‌ها را بر آن آفریده است.»

۲. ترجمه تفسیر المیزان:

«پس روی خود به سوی دین حنیف کن که مطابق فطرت خداست، فطرتی که خدا بشر را بر آن فطرت آفریده است ...»

۳. آیت‌الله مصباح یزدی:

«توجه خود را به سوی دین بدار، سرشت خدایی که خدا همه انسان‌ها را به آن سرشته است ...»^۱

و چند نمونه از ترجمه نوع دوم:

۱. فولادوند:

«پس روی خود را با گرایش تمام به حق، به سوی این دین کن، با همان سرشتی که خدا مردم را با آن سرشته است ...»

۲. مجتبیوی:

عبدالرحیم سلیمانی

«پس روی خویش را به سوی دین یکتاپرستی فرا دار، در حالی که از همه کیش‌ها روی برتافته و حق‌گرا می‌باشی، به همان فطرتی که خدا مردم را بر آن آفریده است...»
 ۳. خرمشاهی:
 «پاکدلانه روی به دین بیاور، این فطرت الاهی است که مردمان را بر وفق آن آفریده است...»

مطابق سه ترجمه اول «حنیف بودن» وصف دین است و آنچه فطری انسان است همان دین اسلام است. اما بر طبق سه ترجمه دوم «حنیف بودن» وصف فاعل «أَقِم»، یعنی همه انسان‌ها است و همین حنیف بودن فطری انسان است. این دو نوع از ترجمه آیه دو ترکیب از مفردات آیه را پشت سر خود دارند و البته این امر در برداشت از آیه و تفسیر آن بسیار مؤثر است. بر طبق ترجمه اول همه دین اسلام، و از جمله خداشناسی، فطری است.^۱ و البته مطابق دیدگاه دوم تنها حنیف بودن فطری انسان است. قبل از بحث درباره محتوای آیه و چگونگی برداشت از آن باید این نکته را روشن کنیم که مقصود از شناخت فطری چیست، و آیا اساساً انسان چنین شناختی دارد و اگر دارد از چه سنخی است. بحث را در چند محور پی می‌گیریم:

معنا و امکان شناخت فطری

مقصود از شناخت فطری^۲، دانشی است که از ذات و درون انسان بجوشد و در واقع جلیبی انسان باشد.^۳ چنین دانشی، نه از طریق کسب و تجربه بیرونی، بلکه از طریق شهود درونی حاصل می‌شود و بنابراین، دانش و معرفتی شهودی و حضوری^۴ است. برخی از فلاسفه غربی و اسلامی چنین دانشی را برای انسان ممکن و محقق می‌دانند و برخی آن را رد می‌کنند. برای روشن شدن سنخ شناخت مورد نظر، اشاره‌ای به برخی از مهمترین این نظریات مفید است.

می‌توان گفت که افلاطون (ح. ۴۳۰-۳۴۷ ق.م.) همه دانش‌های بشری را به معنایی فطری می‌دانسته است. مطابق نظر او، از آنجا که نفس آدمی پیش از تولد در عالم مُثُل بوده و در آنجا که حقایق همه موجودات حضور داشته‌اند، با همه حقایق آشنا شده است. اما چون این نفس به عالم خاک هبوط می‌کند و به جسم تعلق می‌گیرد پرده‌ای بر معلوماتش افکنده می‌شود. تعلیم

۱. همان: ۳۲-۳۳

2. innate knowledge

۳. روشن است که این اصطلاح با آنچه در منطق، «فطریات» خوانده می‌شود متفاوت است. فطری منطقی قضیه‌ای است که قیاسش همراهش است اما عقل تنها با تصور طرفین قضیه حکم به آن نمی‌کند و نیاز به یک حد وسط دارد، اما این حد وسط نزد ذهن حاضر است، مانند حکم به اینکه عدد دو، یک پنجم عدد ده است. (ر.ک. مظفر ۱۳۸۴، ج ۲، ص ۲۲۱).

4. intuitional knowledge

و تربیت و هر چیزی که علمی برای انسان حاصل می‌کند تنها کار تذکر و یادآوری را انجام می‌دهد و هیچ حس ظاهری و باطنی دانش جدیدی به انسان نمی‌دهد.^۱

اما از آنجا که قدیم بودن نفس و وجود عالم مثل زیر سؤال است این نظریه مخدوش است. علاوه بر این، مطابق این نظریه همه دانش‌ها در درون انسان است. اگر عاملی بیرونی در کار نباشد چه بسا این دانش از درون نمی‌جوشد. در حالی که مقصود ما از شناخت فطری دانشی خاص بود که از درون انسان بجوشد.

رنه دکارت (۱۵۹۶-۱۶۵۰ م.) نیز گونه‌ای خاص از دانش فطری را قبول داشت. او تصورات را به سه دسته تقسیم می‌کرد. یکی تصورات عارضی که از راه حواس به دست می‌آیند مانند رنگ، نور، بو و...؛ دوم تصورات جعلی و خیالی که ساخته قوه خیال‌اند مانند اسب بال‌دار و...؛ و سوم تصورات فطری، یعنی تصوراتی که خدا در قوه خیال انسان قرار داده و حس و تجربه را به آن راهی نیست، مانند مفهوم خدا، زمان، نفس و امتداد. ایشان تنها برای دسته سوم ارزش معرفتی قائل بود.^۲

امانوئل کانت (۱۷۲۴-۱۸۰۴ م.) نیز به گونه‌ای مفاهیم فطری را که آنها را «ما تقدم» یا پیشینی می‌خواند، قبول دارد. او درک مقولات دوازده گانه را خاصیت ذاتی و فطری ذهن به حساب می‌آورد.^۳

در سوی دیگر، فیلسوفان تجربی و حسی قرار دارند که ذهن انسان را مانند لوح سفیدی می‌دانند که در آغاز هیچ چیزی در آن نوشته نیست و همه شناخت او از حس و تجربه آغاز می‌شود.^۴ نمونه این فیلسوفان اپیکور (۳۴۱-۲۷۰ ق.م) است که معرفت حسی را پایه و بنیاد هر معرفتی می‌دانند. پیروان او بر این باور بودند که حکم عقل نیز به طور کامل مبتنی بر حس است و چیزی در عقل نیست مگر اینکه قبلاً در حس بوده است.^۵ تجربه‌گرایان جدید مانند جان لاک (۱۶۳۲-۱۷۰۴ م.) نیز به شدت با نظریه تصورات و مفاهیم فطری مخالف بودند و معتقد بودند که همه شناخت بشر از تجربه سرچشمه می‌گیرد.^۶

۱. ر.ک. کاپلستون، فردریک، ۱۳۶۸، ص ۱۷۸-۱۹۴؛ صدرالدین الشیرازی، ۱۳۸۳، ج ۳، ص ۴۸۷-۴۹۰

۲. ر.ک. دکارت، رنه، ۱۳۸۴، تأمل دوم؛ راسل، برتراند، ۱۳۷۳، ج ۲، ص ۷۸۱

۳. ر.ک. کاپلستون، فردریک، ۱۳۸۰، ج ۶، ص ۲۳۳-۲۳۶؛ مصباح یزدی، محمد تقی، ۱۳۶۴، ص ۱۹۸

۴. ر.ک. همان، ص ۱۹۸

۵. ر.ک. کاپلستون، ۱۳۶۸، ص ۴۶۲-۴۶۳

۶. ر.ک. کاپلستون، ۱۳۷۰، ص ۸۸-۹۳

عبدالرحیم سلیمانی

در میان فلاسفه اخلاق کسانی که شهودگرا نامیده می‌شوند بر این باورند که برخی از مفاهیم اخلاقی شهودی و غیر قابل تعریف هستند و سایر مفاهیم اخلاقی بر اساس آنها تعریف می‌شوند و ما راه دیگری برای شناخت مفاهیم اخلاقی نداریم.^۱ البته در اینکه کدام مفهوم، پایه و شهودی است بین آنان اختلاف است و برای مثال مور مفهوم «خوب»، سیجویک مفهوم «باید» و برخی دیگر دو مفهوم «خوب» و «درست» را پایه و شهودی می‌شمارند.^۲ به هر حال، برخی از فلاسفه اخلاق منشأ پیدایش مفاهیم اخلاقی را فطرت و سرشت آدمی می‌دانند و معتقدند که درک مفاهیم اخلاقی از ویژگی‌های وجودی انسان است.^۳ گفته می‌شود کسانی مانند لایب نیتس (۱۶۴۶-۱۷۱۶) نیز برخی از مفاهیم اخلاقی را فطری می‌دانسته‌اند. آنان معتقد بودند که از آنجا که انسان به صورت خدا آفریده شده، برخی از مفاهیم اخلاقی را در درون خود دارد و با آنها به دنیا آمده است.^۴

گفته می‌شود که اغلب فلاسفه مسلمان، مفاهیم و تصورات فطری را قبول ندارند.^۵ از سخنی از ابن سینا (۳۷۰-۴۲۸ ق.) همین بر می‌آید: نخستین اموری که ما می‌شناسیم محسوسات ما و صور خیالی‌ای هستند که از محسوسات می‌گیریم و سپس از آنها مفاهیم کلی عقلی را شکار می‌کنیم.^۶ اما گویا از سخنی از خواجه نصیرالدین طوسی (۵۹۷-۶۷۲ ق.) بر می‌آید که همه تصورات و تصدیقات مبتنی بر حواس هستند:

«هرچند حس به انفراد افادت رأی کلی نکند... اما باید که معلوم باشد که مفتاح ابواب علوم کلی و جزوی حس است. چه نفس انسانی از ابتدای فطرت [خلقت] ... اقتناص مبادی تصورات و تصدیقات به توسط حواس تواند کرد.»^۷

صدرالدین شیرازی نیز در طی دو فصل مفاهیم و تصورات فطری را به نقد کشیده است.^۸ اما به نظر می‌رسد که بسیاری از عالمان مسلمان، فطری بودن برخی قضایا و تصدیقات فطری را قبول دارند. بسیاری از عالمان فطری بودن وجود خدا را قبول دارند و برخی پا را از این فراتر گذاشته دایره فطریات انسان را بسیار بیشتر دانسته‌اند. مرحوم آیت‌الله مطهری می‌گوید:

۱. ر.ک. فرانکنا، ویلیام کی، ۱۳۷۶، ص ۲۱۵؛ Kai Nielsen, 1972, p.128

2. Ibid

3. see Raziel Abelson, 1972, p.83 & 95

۵. ر.ک. مصباح یزدی، ۱۳۸۸، ص ۵۰

۴. ر.ک. پترسون، مایکل و...، ۱۳۸۷، ص ۴۴۱

۷. نصیرالدین طوسی، ۱۳۵۶، ص ۳۷۵

۶. ر.ک. ابن سینا، ۱۳۷۵ ق.، ص ۱۰۶-۱۰۷

۸. صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۳، ص ۴۸۷-۴۹۲

«بدون شک تعلیمات اسلامی بر اساس قبول یک سلسله فطریات است؛ یعنی همه آن چیزهایی که امروز مسائل انسانی و ماوراء حیوانی نامیده می‌شوند و اسم آنها را «ارزش‌های انسانی» می‌گذاریم، از نظر معارف اسلامی ریشه‌ای در نهاد و سرشت انسان دارند و... اصالت انسان و انسانیت واقعی انسان در گرو قبول فطریات است.»^۱

ایشان با استناد به آیاتی از قرآن مجید باور به وجود خدا را فطری می‌شمارد. این عالم با تفسیری خاص از معاد، این آموزه را نیز فطری به حساب می‌آورد.^۲

طرفداران و مخالفان شناخت فطری هر یک به نوبه خود ادله‌ای برای ادعای خود آورده‌اند که پرداختن به آنها در یک مقاله ممکن نیست. اما اشاره به برخی از ادله که از طرف برخی از عالمان مسلمان در رد شناخت فطری مطرح شده می‌تواند مفید باشد. ابن سینا سخنی در رد شناخت فطری دارد که به ظاهر هم شناخت مفاهیم و هم تصدیق‌ها را دربر می‌گیرد:

«چگونه ممکن است که ما علمی داشته باشیم اما تا زمان استکمال و بلوغ فکری از آن آگاه نباشیم؟... اگر در ابتدا می‌دانستیم و پس از تولد فراموش کرده‌ایم، پس آن چه زمانی بوده است که چنان علمی داشتیم و در چه وقتی آن را فراموش کرده‌ایم؟ چطور ممکن است که در نوزادی آن را بدانیم اما پس از استکمال به فراموشی بسپاریم ولی پس از مدتی دوباره آن را به یاد آوریم.»^۳

سخن قائلان به شناخت فطری، اعم از تصور یا تصدیق، هرگز این نیست که انسان هنگام تولد بالفعل هیچ‌گونه شناختی دارد. بلکه سخن آنان این است که اگر انسان در ظرف مناسب و با کیفیت مناسب رشد کند این شناخت از درون او می‌جوشد. به تعبیر مرحوم مطهری در هسته یک گیاه یک استعداد برای درختی خاص شدن وجود دارد و تنها اگر این هسته در محیط مناسب قرار گیرد به آن درخت خاص تبدیل می‌شود.^۴ یک مثال به روشن شدن بحث کمک می‌کند. یک مشت خاک استعداد این را دارد که به یک کاسه تبدیل شود و یک مشت هسته خرما نیز استعداد این را دارد که به یک نخلستان تبدیل شود. اما این دو استعداد با هم متفاوت است. مشت خاک با فشار بیرونی به کاسه تبدیل می‌شود و البته می‌تواند به بشقاب یا مجسمه یا چیز دیگری تبدیل شود. اما هسته خرما اگر در جای مناسبی قرار گیرد خودش به نخل تبدیل می‌شود و در واقع، نخل شدن از درون او می‌جوشد. این که گفته می‌شود انسان فطریاتی دارد، در واقع مانند استعدادی است که هسته خرما دارد. پس نه باید گفته شود که اگر انسان شناخت

۱. مطهری ۱۳۷۵: ۴۶۸

۲. ر.ک. همان: ۵۶۲-۵۶۳ و ۴۷۱

۳. ابن سینا، پیشین، ص ۳۳۰ (ترجمه از مصباح یزدی، ۱۳۸۸، ص ۴۹)

۴. ر.ک. مطهری، پیشین، ص ۲۰۶

فطری دارد چرا در کودکی ندارد، و نه باید گفته شود که اگر انسانی در غاری جدای از اجتماع زندگی کند احتمالاً این شناختها را ندارد.

یکی از عالمان معاصر دو دلیل عقلی و یک دلیل نقلی بر رد شناخت فطری انسان می‌آورد. دلیل اول ایشان این است که هر کس به درون خود مراجعه کند چنین شناخت‌هایی را نمی‌یابد. و دلیل دوم ایشان این است که اگر شناختی لازمه سرشت یا فطرت عقل انسان باشد، نمی‌توان واقع‌نمایی آن را اثبات کرد، چرا که اگر خدا عقل و فطرت انسان را به گونه‌ای دیگر آفریده بود به گونه‌ای دیگر می‌فهمید.^۱ پاسخ دلیل دوم ایشان این است که این اشکال چه شناخت فطری را بپذیریم و چه نپذیریم باید پاسخ داده شود. به هر حال، کسی می‌تواند بگوید، و البته کسانی گفته‌اند، که اگر ذهن و عقل ما به گونه‌ای دیگر آفریده شده بود، امور را به گونه‌ای دیگر درک می‌کرد. و اما در پاسخ به دلیل اول ایشان، که مراجعه به وجدان است، اینجانب می‌گویم من در درون خود به وضوح تمام یک مفهوم و یک تصدیق را می‌یابم و گمان می‌کنم، و بلکه یقین دارم که همه انسان‌ها این‌گونه هستند. من در درون خود مفهوم «حق»، در مقابل باطل، را می‌یابم و کسی نباید آن را برای من توضیح دهد. همچنین این تصدیق را که «من باید تسلیم حقیقت باشم» یا «تسلیم حق شدن بر من واجب است» در درون خود می‌یابم.

البته عالم فوق به آیه ۷۸ از سوره نحل نیز برای اثبات مدعای خود استناد کرده است که می‌فرماید: خدا شما را از شکم مادرهایتان در حالی بیرون آورد که هیچ نمی‌دانستید.^۲ مرحوم مطهری در پاسخ این برداشت می‌گوید، این برداشت درستی نیست و این آیه به این معنا نیست که انسان فطریاتی ندارد. درست است که انسان هنگام تولد بالفعل چیزی نمی‌داند، ولی استعداد دارد و همین که در محیط مناسب رشد کند، این شناخت برای او بالفعل می‌شود.^۳ ایشان در مقابل، به آیات متعدد دیگری از قرآن مجید (از جمله آیه ۸ از سوره شمس و آیه ۱۷۲ از سوره اعراف) برای اثبات شناخت فطری انسان استناد می‌کند.^۴

به هر حال، مفروض این نوشتار این است که انسان شناخت فطری دارد. همان‌طور که اشاره شد، ادعای صاحب این قلم این است که انسان یک تصور و یک تصدیق فطری زیربنایی دارد، که همه انسانیت انسان در گرو توجه به این دو شناخت است. انسان مفهوم «حق»^۵ را در درون خود می‌یابد و انسان در درون خود می‌یابد که «باید تسلیم حق باشد». اما این نوشتار در

۱. ر.ک. مصباح یزدی ۱۳۸۸: ۴۹

۲. ر.ک. همان: ۵۰

۳. ر.ک. مطهری، پیشین، ص ۴۷۹

۴. ر.ک. همان، ص ۴۶۶-۴۶۹ و ۴۷۷-۴۷۹

۵. همان‌طور که گذشت برخی از فیلسوفان اخلاق مفهوم «درست» (Right) را شهودی می‌دانند که می‌تواند معادل کلمه حق باشد.

پی آن است که بگوید برخلاف برداشت مشهور، از آیه معروف فطرت (روم/۳۰)، تنها این شناخت دوم، یعنی «ضرورت تسلیم حقیقت بودن» فطری انسان است. حال با توجه به توضیحات فوق به سراغ آیه فطرت و اثبات مدعا می‌رویم.

معنای مفردات کلیدی آیه فطرت

در این آیه سه کلید واژه وجود دارد که باید ابتدا معنای لغوی آنها روشن شود.

۱. وجهک: روشن است که کلمه وجه به معنای صورت است، اما در آیه، مقصود صورت باطنی است.^۱ برخی از مفسران بر آن رفته‌اند که از آنجا که کلمه «وجه» در قرآن مجید به معنای ذات نیز به کار رفته «کل شیء هالک الا وجهه» پس در این آیه مقصود این است که با تمام وجود به این دین روی کن.^۲ مفسری دیگر می‌گوید مقصود از «اقامه وجه» این است که با تمام وجود به گونه‌ای که به هیچ چیز دیگر توجه نداشته باشی، به این دین روی کن.^۳ پس مقصود این است که با توجه تام و دقیق این دین را مورد مطالعه قرار بده و به آن نظر کن.

۲. حنیف: گفته می‌شود کلمه حنیف در اصل لغت به معنای آن است که انسان به هنگام راه رفتن، پا را متوجه وسط راه کند و بنابراین، مقصود از آن اعتدال است.^۴ با این حال، ابن‌اثیر این کلمه را به معنای میل و گرایش به حقیقت می‌گیرد.^۵ صاحب کتاب‌های *قاموس القرآن* و *مجمع البحرین* با استناد به قول لغویون و با توجه به روایات اسلامی همین قول را ترجیح می‌دهند.^۶ برخی از مفسران می‌گویند حنیف از «حنف» است به معنای میل کردن از باطل به سوی حق و عکس آن «جنف» است.^۷ بسیاری از عالمان و مفسران دیگر نیز همین معنا را برگزیده‌اند و آن را به معنای میل به حق یا روی گرداندن از باطل گرفته‌اند.^۸ پس مناسب است که این واژه را همراه با بسیاری از اهل لغت و نیز روایات اسلامی و بسیاری از مفسران به معنای حق‌گرایی و حق‌پرستی، که لازمه آنان دوری از باطل است، بگیریم.

۳. فطره: فطره به معنای خلقت و آفرینش و ابداع است و در قرآن مجید مکرر به این معنا به کار رفته است. ابن‌عباس می‌گوید من معنای آیه «فاطر السماوات» را نمی‌دانستم تا اینکه

۱. ر.ک. مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ذیل آیه فوق ۲. ر.ک. ابن‌عربی، ۱۴۲۲، ذیل آیه فوق

۳. ر.ک. خطیب، بی‌تا، ذیل آیه فوق ۴. ر.ک. طباطبایی، ۱۳۶۳، ذیل آیه فوق؛ جوادی آملی، ۱۳۷۶، ص ۱۴۸

۵. ر.ک. ابن‌اثیر، النهایه، بی‌تا، ذیل واژه فوق ۶. ر.ک. قرشی، ۱۳۵۲، ج ۲، ص ۱۸۷؛ الطریحی، ۱۹۸۵، ج ۵، ص ۴۰-۴۱

۷. ر.ک. طنطاوی، بی‌تا؛ مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ذیل آیه فوق

۸. برای نمونه ر.ک. کاشانی، ۱۴۱۰؛ مغنیه، بی‌تا، ذیل آیه فوق؛ مطهری ۱۳۷۵: ۲۶۲

دو عرب بدوی را دیدیم که درباره چاهی نزاع می‌کردند و یکی از آنها گفت «انا فطرتها» یعنی من آن را ایجاد کردم، پس معنای آیه را فهمیدم.^۱

صاحب کتاب *قاموس القرآن* از قول برخی از مفسران و لغویان نقل می‌کند که این کلمه در اصل به معنای شکافتن است و به این معنا در آیاتی از قرآن مجید به کار رفته و البته در آیات متعددی به معنای خلقت و آفرینش آمده که چون معمولاً خلقت گیاهان و حیوانات با شکافتن آغاز می‌شود به همین جهت از این واژه استفاده شده است. ایشان از قول صاحب کتاب *اقرب الموارد* نقل می‌کند که «فَطَرَ» به معنای اختراع و ایجاد بدون سابقه و انشاء و ایجاد است.^۲ صاحب کتاب *النهجیه* می‌گوید که کلمه «فطره» جایی به کار می‌رود که ابداع و اختراعی در کار باشد که سابقه نداشته است و کار تقلیدی را «فطره» نمی‌خوانند.^۳

پس باید واژه «فطره» را در این آیه مانند عموم عالمان و مفسران به معنای خلق و ابداع بگیریم و این واژه را در این آیه به گونه‌ای که انسان به آن خلق شده است و اموری که جزو سرشت انسان نهاده شده است، معنا کنیم.^۴

ترکیب و معنای آیه

این آیه اجزائی دارد که نقش هر جزء در برداشت کلی از آیه مؤثر است.

۱) نقش «حنیفاً» در ترکیب آیه

واژه «حنیفاً» چه نقشی در ترکیب آیه دارد؟ عموم مفسران این واژه را «حال» گرفته‌اند، اما در اینکه این واژه حال برای چیست اختلاف شده است. بسیاری از مفسران این کلمه را حال برای فاعل «اقم» گرفته‌اند.^۵ اما برخی آن را حال برای کلمه «الدین» گرفته‌اند.^۶ برخی از مفسران هر دو وجه را یعنی حال بودن برای فاعل فعل «اقم» و کلمه «الدین» جایز دانسته‌اند.^۷ همچنین برخی از مفسران سه وجه را جایز دانسته‌اند، یعنی اینکه حال برای فاعل «اقم» یا مفعول آن یعنی «وجهک» یا کلمه «الدین» باشد.^۸ صاحب تفسیر المیزان با اینکه حال بودن برای کلمه «الدین» را جایز می‌داند اما می‌گوید که حال بودن برای فاعل اقم با سیاق مناسب‌تر است.^۹

۱. ر.ک. الطریحی، ۱۳۶۲، ج ۳، ص ۴۳۸

۲. ابن اثیر، بی‌تا، ذیل واژه فوق

۳. ر.ک. فخررازی، ۱۴۲۰؛ طباطبایی، ۱۳۶۳؛

طنطاوی، بی‌تا؛ لاهیجی، ۱۳۶۳، ذیل آیه فوق

۴. ر.ک. مکارم شیرازی و ...، ۱۳۷۴، ذیل آیه فوق؛ جوادی آملی ۱۳۷۶: ۱۴۸

۵. ر.ک. الدرویش، ۱۴۱۵، ذیل آیه فوق

۶. ر.ک. قرشی، ۱۳۵۴، ج ۵، ص ۱۹۲-۱۹۳

۷. برای نمونه ر.ک. طباطبایی، ۱۳۶۳، ذیل آیه فوق؛ مطهری ۱۳۷۵: ۴۵۶

۸. ر.ک. مکارم شیرازی و ...، ۱۳۷۴، ذیل آیه فوق؛ جوادی آملی ۱۳۷۶: ۱۴۸

۹. برای نمونه ر.ک. کاشانی، ۱۴۲۳، طبرسی، ۱۳۷۷، ذیل آیه فوق

۱۰. ر.ک. طباطبایی، ۱۳۶۳، ذیل آیه فوق

به نظر می‌رسد که ظاهر آیه و سیاق آن نشان می‌دهد که سخن اکثر مفسران که آن را حال برای فاعل اقم گرفته‌اند مناسب‌تر باشد، بلکه ظاهر آیه همین است. پس معنای آیه تا اینجا این می‌شود که: «پس با تمام وجود در حالی که حنیف هستی به این دین توجه کن» و از آنجا که کلمه «حنیف» را به معنای حق‌پرستی و میل به حق گرفتیم، پس معنا این می‌شود که: «با تمام وجود و حق‌پرستانه به این دین توجه کن و آن را مورد مطالعه قرار بده».

۲) نقش عبارت «فطره الله ...» در ترکیب آیه

عبارت «فطرت الله التي فطر الناس عليها» چه ارتباطی با بقیه آیه و ماقبل آن دارد؟ قول معروف بین مفسران این است که در اینجا یک فعل در تقدیر است و کلمه «فطرت» که در ابتدای عبارت است به این دلیل منصوب است که مفعول به برای یک فعل محذوف است. غالباً بر آن رفته‌اند که مثلاً فعل «الزم»، به معنی ملتزم باش، در تقدیر است. پس معنای عبارت این می‌شود: «به فطرت الهی که مردم را به آن سرشته است ملتزم باشد».^۱

با این حال، برخی از مفسران این را ترجیح داده‌اند که کلمه «فطره» مفعول مطلق برای یک فعل محذوف باشد و علت منصوب بودن فطرت این باشد یا اینکه حداقل این وجه را نیز احتمال داده‌اند.^۲

اما برخی از مفسران این جمله را تفسیری برای دین حنیف گرفته‌اند و با اینکه فعل در تقدیر گرفته‌اند اما آن فعل «اعنی» یا «أرید» است. پس معنا این می‌شود که: «به دین حنیف، یعنی همان دینی که خدا انسان‌ها را به آن سرشته است، با تمام وجود روی کن» این مفسر می‌گوید این سخن بهتر از آن است که بگوییم «الزم» در تقدیر است. چون تقدیر گرفتن «ملتزم باش» اتصال بین «حنیفاً» و «فطرت الله ...» را از بین می‌برد و عبارت را به دو جمله مستقل تبدیل می‌کند، در حالی که اگر عبارت «فطرت الله ...» را تفسیری بگیریم، اتصال جمله حفظ می‌شود و این بهتر است.^۳

صاحب تفسیر المیزان این قول را نیز در میان اقوال دیگر نقل وارد می‌کند و همان قول اول را ترجیح می‌دهد.^۴

۱. ر.ک. جلالین، ۱۴۱۶؛ آلوسی، ۱۴۱۵؛ فخررازی، ۱۴۲۰؛ میدی، ۱۳۷۱؛ درویش، ۱۴۱۵؛ دعاس، ۱۴۲۵؛ شبر، ۱۴۱۲؛

زمخشری، بی تا؛ طباطبایی، ۱۳۶۳؛ و ... ذیل آیه فوق

۲. ر.ک. طوسی، بی تا؛ کاشانی، ۱۴۲۳؛ ذیل آیه فوق

۳. ر.ک. خطیب، بی تا؛ ذیل آیه فوق

۴. ر.ک. طباطبایی، ۱۳۶۳، ذیل آیه فوق

اما در اینجا قول چهارمی هم وجود دارد و آن اینکه عبارت «فطرت الله...» بدل از «حنیفاً» باشد. پس معنای عبارت این می‌شود که:

«با حالت حنیف (حق پرستانه)، که آن حالتی است که خدا انسان‌ها را به آن سرشته است، به

این دین روی کن.»^۱

صاحب تفسیر المیزان به این قول نیز اشاره کرده، و آن را رد کرده است.^۲

اما به نظر می‌رسد که این قول از جهاتی بهتر از همه اقوال دیگر است. اولاً، مطابق این نظر هیچ نیازی به تقدیر گرفتن یک فعل نیست، در حالی که مطابق همه نظرات دیگر باید فعلی در تقدیر گرفت. و ثانیاً، با این سخن انسجام عبارت و نیز اتصال هر دو قسمت آیه حفظ می‌شود. و ثالثاً، این قول با روایات متعددی که در آنها از معنای «حنیف بودن» پرسیده می‌شود و در پاسخ گفته می‌شود که این همان فطره است^۳ منطبق است.

۳) نقش عبارت «لاتبدیل لخلق الله» در آیه

درباره معنای این عبارت و نقش آن در کل آیه اختلافاتی بین مفسران به وجود آمده است. برخی این عبارت را خبری و برخی آن را نهی به صورت خبر گرفته‌اند. صاحب تفسیر التبیان از عده زیادی از مفسران نقل می‌کند که مقصود این است که «در این دینی که شما مأمور به روی کردن به آن شدید هیچ تغییری رخ نخواهد داد.»^۴ برخی همین عبارت را خبری و به معنای این گرفته‌اند که کسی قادر نیست که این دین را تغییر دهد.^۵ و باز برخی آن را خبری و به این معنا گرفته‌اند که فطرت انسان در هیچ حالتی تغییر نمی‌کند.^۶

مطابق این سخنان این عبارت می‌تواند یک جمله خبریه و معترضه باشد، اما برخی از مفسران با اینکه این عبارت را خبری گرفته‌اند، اما آن را تعلیل برای عبارت قبل به حساب آورده‌اند. ایشان عبارت قبل را این گونه معنا کرده که «به این دین که فطرت الاهی است ملتزم باش»؛ حال این عبارت را این گونه معنا می‌کند که «چون این دین هرگز تغییر نمی‌کند». ایشان «لا» را در این عبارت، لای نفی جنس و «تبدیل» را اسم آن و «لخلق الله» را خبر آن می‌گیرد.^۷ پس ایشان در واقع عبارت «لانه = برای اینکه» را در تقدیر می‌گیرد. پس مطابق سخن این مفسر این عبارت معترضه نیست و علت برای قبل است.

۱. ر.ک. کاشانی، ۱۴۱۰، ذیل آیه فوق

۳. ر.ک. مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۳، ص ۲۷۶ و ۲۷۹

۵. ر.ک. کاشانی، ۱۴۲۳؛ مغنیه، التفسیر المبین، ذیل آیه فوق

۷. ر.ک. درویش، ۱۴۱۵، ذیل آیه فوق

۲. ر.ک. طباطبایی، ۱۳۶۳، ذیل آیه فوق

۴. ر.ک. طوسی، بی‌تا، ذیل آیه فوق

۶. ر.ک. مغنیه، بی‌تا؛ طباطبایی، ۱۳۶۳، ذیل آیه فوق

اما برخی از مفسران، این عبارت را نهی به صورت خبر گرفته‌اند. برخی می‌گویند مقصود این است که «شایسته نیست که این فطرت را تغییر دهید»^۱ و برخی آن را به این معنا گرفته‌اند که «نباید دین خدا را تغییر دهید به اینکه به جای توحید، مشرک شوید»^۲. به نظر می‌رسد که دلیلی نباشد که از ظاهر عبارت فوق دست برداشته شود. ظاهر عبارت فوق یک جمله خبریه معترضه است. ما عبارت «فطرت الله...» را بدل برای حنیفاً گرفتیم. حال معنای کل آیه تا اینجا این می‌شود که «با تمام وجود حق پرستانه، که فطرت الاهی است که انسان‌ها را به آن سرشته، فطرتی که تغییرپذیر نیست، به این دین روی کن».

۴) نقش عبارت «ذلک الدین القیم»

در این عبارت، دینی که قبلاً دعوت به روی کردن به آن شده بود، به «قیم بودن» توصیف شده است. مقصود از قیم بودن این است که هیچ کجی و اعوجاجی در آن نیست و سراسر است. اما این عبارت چه ارتباطی به قبل دارد؟ برخی این جمله را استینافیه دانسته‌اند^۳ و ظاهر سخن برخی دیگر نیز همین است.^۵

۵) نقش عبارت «ولکن اکثر الناس لا یعلمون»

ولی اکثر مردم این را نمی‌دانند که در این دین هیچ کجی و اعوجاجی نیست. «واو» در ابتدای این عبارت را برخی استینافیه گرفته‌اند^۶ و برخی دو احتمال داده‌اند، یکی اینکه واو حالیه باشد و دیگر اینکه استینافیه باشد.^۷ اما چرا اکثر مردم این را نمی‌دانند؟ چون در آن نظر یا تفکر نمی‌کنند.^۸ و البته برخی از مفسران «اکثر الناس» را به معنای کفار مکه گرفته‌اند و «لا یعلمون» را به این تفسیر کرده‌اند که یگانگی خدا را نمی‌دانند.^۹

نگاهی کلی به ترکیب و معنای آیه

به گمان صاحب این قلم، در این آیه نه نیاز به تقدیر گرفتن است و نه حمل هیچ قسمت آن برخلاف ظاهر لفظ. این آیه اگر سراسر حمل بر ظاهرش شود معنای بسیار روشن و آشکاری دارد، معنایی که بسیار مهم است، چرا که دربردارنده همه دینداری است. همه وظایف و تکالیفی

۱. شبر، ۱۴۱۲، ذیل آیه فوق

۳. ر.ک. فخررازی، ۱۴۲۰، ذیل آیه فوق؛ جوادی آملی ۱۳۷۶: ۱۸۵

۵. ر.ک. درویش، ۱۴۱۵، ذیل آیه فوق

۷. ر.ک. درویش، ۱۴۱۵، ذیل آیه فوق

۸. ر.ک. طوسی، بی‌تا؛ شبر، ۱۴۱۲؛ کاشانی، ۱۴۲۳، ذیل آیه فوق

۲. جلالین، ۱۴۱۶؛ میبیدی، ۱۳۷۱، ذیل آیه فوق

۴. دعاس، ۱۴۲۵، ذیل آیه فوق

۶. ر.ک. دعاس، ۱۴۲۵، ذیل آیه فوق

۹. ر.ک. جلالین، ۱۴۱۶، ذیل آیه فوق

که یک انسان با رعایت آنها به بالاترین درجه رستگاری و سعادت می‌رسد در این آیه کوتاه نهفته است.

قبل از بیان معنای آیه و نکاتی که در آن نهفته است باید اشاره‌ای به معنای واژگان و ترکیب مورد قبول خود از آیه بنماییم. ما در ترکیب این آیه و بیان نقش اجزاء مختلف آن هیچ سخن جدیدی نداریم که هیچ مفسری نگفته باشد، اما گاهی سخن شاذ را بر سخن مشهور مقدم می‌کنیم. ملاک و معیار ما در این گزینش، روانی و سراسرستی معنا و نیز پرهیز از دست برداشتن از ظاهر آیه است.

آیه با حرف «فاء» آغاز شده که همان‌طور که برخی از مفسران گفته‌اند^۱ حرف استیناف و ابتدای کلام است. فعل «اقم» خطاب به پیامبر (ص) است، اما همان‌طور که عموم مفسران برداشت کرده‌اند، پیامبر خصوصیت ندارد و همه انسان‌ها مخاطب این امر هستند. وجه به معنای صورت است که مناسب سیاق صورت باطن و ضمیر آدمی است. پس مقصود، توجه و مطالعه و دقت است. مقصود از «الدین» با توجه به «ال» عهد، دین اسلام است. «حنیفاً» حالت فاعل فعل اقم را بیان می‌کند و در واقع، بخشی از دستور است. از آنجا که معنای حنیف، همان‌طور که گذشت، حق‌پرستی و تمایل به حق است، پس معنای عبارت تا اینجا این می‌شود که: «حق‌پرستانه این دین را مورد توجه و مطالعه قرار بده». عبارت «فطرت الله التي فطر الناس علیها» بدل از «حنیفاً» است، یعنی حق‌پرستانه، که همان فطرت الاهی است، به این دین روی کن. عبارت بعد یک جمله معترضه است، یعنی انسان حنیف خلق شده و این خلقت و فطرت هیچ‌گاه تغییر نمی‌کند. پس از اینکه سخن درباره تکلیف مطالعه دین و چگونگی آن بیان شد در یک جمله مستقل دین اسلام را وصف می‌کند. این یک جمله مستقل است اما در واقع، نتیجه مطالعه حق‌پرستانه است؛ یعنی اگر کسی حق‌پرستانه اسلام را مطالعه کند در می‌یابد که آن حق است و هیچ کجی و اعوجاجی در آن نیست و کاملاً با سرشت حق‌پرستانه انسان منطبق است. آیه با یک جمله حالیه پایان می‌یابد و آن اینکه با اینکه انسان‌ها وظیفه دارند که این دین را حق‌پرستانه مطالعه کنند، و با اینکه اگر این‌گونه آن را مطالعه کنند حقانیت آن را درمی‌یابند، با این حال اکثر انسان‌ها این حقانیت را در نمی‌یابند؛ علت این امر این است که یا درباره آن تأمل و تدبر نمی‌کنند و یا اینکه حق‌پرستانه تأمل نمی‌کنند.

در این ترکیبی که از آیه ارائه دادیم نه لازم است هیچ کلمه‌ای در تقدیر بگیریم و نه لازم است که جمله‌ای را خلاف ظاهرش حمل کنیم. مطابق این ترکیب معنای روشن و سراسر است آیه این گونه می‌شود:

«حق پرستانه این دین اسلام را از نظر بگذران. که این حالت حق پرستی فطرتی است که انسان‌ها به آن سرشته شده‌اند و این فطرت هرگز تغییر نخواهد کرد. در این دین هیچ کجی و اعوجاجی نیست، اما اکثر مردم این را نمی‌دانند.»

در این آیه مطابق این ترکیب و ترجمه، نکات بسیار مهمی نهفته است:

۱. همه انسان‌ها حنیف، یعنی حق پرست، خلق شده‌اند. حق پرستی جزو سرشت و فطرت و خلقت انسان‌ها است. مقصود از این حق پرستی فطری صرف گرایش به حق نیست بلکه یک شناخت فطری است. انسان‌ها از درون خود می‌دانند که باید تسلیم حق باشند. روایات متعددی نیز این نکته را بیان می‌کند که انسان‌ها همه حنیف خلق شده‌اند.^۱ این نکته‌ای است که همه انسان‌ها در درون خود می‌یابند؛ همه می‌دانند که باید تسلیم حق شوند و از باطل دوری کنند.

حنیف بودن به معنای تسلیم حق بودن است و از نظر معنایی شبیه واژه اسلام است و حتی به نظر می‌رسد که وقتی ابراهیم خلیل (ع) «حنیفاً مسلماً» خوانده شده^۲ مسلماً توضیح حنیفاً باشد. شاهد آن این است که در آیات متعددی ابراهیم (ع) یا دین او تنها با قید «حنیف» توصیف شده است.^۳

پس حنیف بودن، که همان مسلم بودن است، امری فطری است و به همین جهت، هیچ انسانی در تخلف از آن عذری ندارد. چرا که همه نسبت به آن آگاهی دارند. و نیز به همین جهت، تنها دینی که نزد خدا پذیرفته است اسلام، به معنای تسلیم حق بودن، است^۴ و هر کس دینی غیر از آن را پی جویی کند از او پذیرفته نیست.^۵

پس نخستین و مهم‌ترین تکلیف انسان گردن نهادن به حق است و البته خدا و پیامبر کسی را هدایت می‌کنند که مؤمن و مسلم فطری باشد، یعنی بخواهد به ندای فطرت گوش فرا دهد و تسلیم حق باشد^۶ و کسی که به این ندای فطرت کافر گردد هیچ انذار و هدایتی در او تأثیر ندارد.^۷

۲. ر.ک. آل عمران / ۶۷

۴. ر.ک. آل عمران / ۱۹

۶. ر.ک. آل عمران / ۸۶

۱. برای نمونه ر.ک. مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۳، ص ۲۷۶-۲۷۹

۳. ر.ک. بقره / ۱۳۵؛ آل عمران / ۹۵؛ نساء / ۱۲۵؛ انعام / ۷۹، ۱۶۱ و ...

۵. ر.ک. آل عمران / ۸۵

۷. ر.ک. بقره / ۶

۲. اما آیا هیچ انسانی می‌تواند بهانه بیاورد و دیگر انسان‌ها یا محیط یا دیگر عوامل را علت کفر خود و تسلیم نشدن او نسبت به حق و باطل پرستی خود بشمارد؟ از این آیه برمی‌آید که این ندای فطرت در هیچ انسانی خاموش نمی‌شود: «لاتبدیل لخلق الله». پس ندای حق پرستی که از درون انسان شنیده می‌شود همیشگی و همه جایی و خاموش ناشدنی است و هیچ انسانی نمی‌تواند اصل باطل پرستی خود را به گردن دیگران بیندازد، هرچند او ممکن است در اثر تلقین دیگران یا محیط مصادیق حق و باطل را اشتباه بگیرد، اما هیچ عاملی نمی‌تواند انسان را نسبت به اینکه باید از حق پیروی کند و از باطل دوری کند، گمراه سازد.

۳. اگر وظیفه اول انسان این است که تسلیم حق و حقیقت باشد، این وظیفه لازمه‌ای دارد و آن اینکه به اندازه وسع و توان خود تلاش کند که مصادیق حق و حقیقت را بشناسد و به آنها گردن نهد. این آیه دستور به مطالعه دین و نگاه کردن به آن را می‌دهد. اگر فطرت انسان به انسان می‌گوید که باید حق پرست باشی همین ندا می‌گوید که باید تلاش کنی که مصادیق حق را بشناسی تا ناآگاهانه در دام باطل پرستی نیفتی.

۴. این مطالعه و نگاه و توجه در صورتی انسان را به نتیجه درست می‌رساند و حق را از باطل جدا می‌سازد که «حق پرستانه» باشد. اگر وظیفه دوم انسان پی جویی حق است باید هدف او این باشد که حق را بشناسد. اما اگر هدف او چیزی غیر از یافتن حق باشد، به نتیجه مطلوب که تمیز بین حق و باطل است نخواهد رسید.

۵. اگر امور فوق در نظر گرفته شود و انسان با هدف حق شناسی این دین اسلام را مورد مطالعه قرار دهد درمی‌یابد که این دین مطابق حق است و هیچ کجی و انحرافی از حق در آن نیست. درست است که عبارت «ذلک الدین القیم» در آیه یک جمله مستقل است، اما جمله مستقلی است که در وسط یک کلام قرار دارد. این جمله به لحاظ نحوی و ترکیبی مستقل است، اما مستقل از اصل کلام نیست. در واقع، این عبارت نتیجه آیه است. اگر کسی بخواهد تسلیم حق باشد و بخواهد مصادیق حق را پی جویی کند و حق پرستانه این دین را از نظر بگذراند، به این نتیجه خواهد رسید که این دین مصداق روشن حق و حقیقت است و هیچ گونه انحرافی از حق به سوی باطل در آن وجود ندارد.

۶. پس مطابق این آیه دین اسلام با فطرت انسان منطبق و همخوان است، اما نه به این دلیل که واژه «حنیفاً» حال برای «الدین» و وصف آن است؛ و نه به این دلیل که عبارت «فطرت الله...» اشاره به فطری بودن دین اسلام است، بلکه به این دلیل که از آیه برمی‌آید که اگر این دین حق پرستانه مورد مطالعه قرار گیرد، حقانیت آن و مطابقت آن با فطرت آشکار می‌شود.

مطابقت دین اسلام با فطرت حق پرستانه انسان نتیجه کل آیه است و نه معنای لفظی بخشی از آن.

۷. غالباً برای اثبات خداشناسی فطری به این آیه استناد می‌شود. ظاهراً برداشت خداشناسی فطری از این آیه به این صورت است که گفته می‌شود از آنجا که مطابق این آیه دین اسلام به کلی فطری است، پس اصول زیربنایی آن، از جمله خداشناسی و توحید، نیز فطری است.^۱ اما مطابق ترکیبی که از آیه شد، آنچه آیه مستقیماً فطری بودن آن را بیان می‌کند، حق پرستی است و نه خداشناسی یا دین اسلام. البته در آیات دیگری به فطری بودن شناخت خدا اشاره شده،^۲ اما این آیه به طور مستقیم به فطری بودن شناخت خدا اشاره ندارد. هرچند مصداق کامل و روشن حق وجود خداوند تعالی است و هرچند مطابقت اصل دین با فطرت خداشناسی را با فطرت دربردارد، اما سخن مستقیم آیه این نیست.

۸. قسمت آخر آیه وضعیت اکثریت انسان‌ها را بیان می‌کند. تکلیف اقلیت روشن است. آنها هم حق پرستانه به این دین نگاه می‌کنند و هم حقانیت آن را درمی‌یابند و به آن گردن می‌نهند. اما اکثریت انسان‌ها حقانیت این دین را در نمی‌یابند. اما این اکثریت را قرآن مقصر نمی‌شمارد، چون عدم علم ضرورتاً مساوی تقصیر نیست. آنانی که حقانیت این دین را در نمی‌یابند یا عمداً در آن تأمل نمی‌کنند یا اینکه حق پرستانه نگاه نمی‌کنند؛ اینان مقصر هستند. اما اکثریت انسان‌ها به دلیل موانع مختلفی نمی‌توانند تأمل کنند یا توانایی و امکانات آنان به گونه‌ای نیست که بتوانند درست تأمل کنند. به هر حال آیه به صورت کلی تنها به این اشاره می‌کند که اکثریت انسان‌ها حقانیت این دین را در نمی‌یابند.

در بخش اول این نوشتار به اختلافاتی اشاره کردیم که در میان عالمان غربی و مسلمان درباره شناخت فطری انسان وجود دارد. در آن بخش پس از نقل اقوال و بیان برخی از ادله مخالفان شناخت فطری بیان کردیم که یک شناخت تصویری و یک تصدیقی را در درون خود می‌یابیم. سخن نهایی این نوشتار این بود که از آیه فطرت تنها این برداشت می‌شود که همه انسان‌ها از درون خود این را می‌دانند که باید تسلیم حقیقت باشند. این شناخت فطری اساس زندگی انسانی و اخلاقی و ایمانی را تشکیل می‌دهد.

نتیجه‌گیری

پرسش اصلی این نوشتار این بود که مطابق آیه معروف فطرت، انسان چه شناختی را در سرشت و فطرت خود دارد. ابتدا به معنای شناخت فطری و اینکه مقصود از آن نوعی شناخت جبلی و

۲. برای نمونه ر.ک. اعراف / ۱۷۲

۱. برای نمونه ر.ک. مصباح یزدی، ۱۳۶۵، ص ۳۱-۳۳

شهودی است اشاره کردیم و سپس به اقوال مخالفان و موافقان شناخت فطری و برخی از ادله مخالفان اشاره کرده آنها را بررسی کردیم و به این نتیجه رسیدیم که انسان اجمالاً شناختی فطری و ذاتی دارد. به این اشاره کردیم که مفهوم «حق» و گزاره «انسان باید تسلیم حقیقت باشد» فطری انسان است و همه انسان‌ها این را می‌یابند. آیه فطرت فطری بودن همین گزاره را می‌رساند و نه غیر آن را.

درباره معنای مفردات آیه فطرت و نیز نقش اجزای آیه در ترکیب کلی آن اختلافات زیادی بین مفسران و متکلمان پدید آمده به گونه‌ای که برداشت‌های متفاوتی از آیه شده است. از معنای «حنیفاً» گرفته تا نقش آن در ترکیب آیه و نیز درباره نقش عبارت «فطرت الله التي فطر الناس علیها» و نیز عبارت «لاتبدیل لخلق الله» اختلافاتی به وجود آمده است. این اختلافات باعث شده است که دو ترجمه کاملاً متفاوت از آیه به زبان فارسی ارائه شود.

در این نوشتار اقوال مختلف درباره معنای مفردات و نیز ترکیب آیه را نقل کردیم. اما در نهایت به معنا و مفهومی از آیه رسیدیم که هرچند در برخی از قسمت‌ها سخنی غیر مشهور را بر سخن مشهور مقدم کردیم، اما با این معنا و ترکیب هم معنای آیه سراسرست و روشن می‌شود و نه لازم است کلمه‌ای در تقدیر گرفته شود و نه از ظاهر آیه دست برداشته شود. مطابق این برداشت این آیه این گونه معنا و تفسیر می‌شود:

«حق پرستانه، که فطرتی الهی و تغییرناپذیر است که انسان‌ها به آن سرشته شده‌اند، به این دین نظر کن، که در این صورت حقانیت و عدم انحراف آن به سوی باطل را درخواهی یافت؛ ولی اکثر مردم این حقانیت را در نمی‌یابند.»

در واقع، این آیه اساس دینداری و کلید رستگاری انسان را بیان می‌کند. انسان، همان‌طور که برخی از عالمان اشاره کرده‌اند،^۱ تنها دو وظیفه دارد که اگر بتواند در پیشگاه خداوند بگوید که آن دو وظیفه را انجام داده است اهل نجات و رستگاری است. یکی اینکه از آنجا که فطرت من مرا به تسلیم شدن در مقابل حق و حقیقت فرا می‌خواند، هر میزان که حق و حقیقت برای من روشن شد، به آن گردن نهادم و تسلیم آن شدم. دوم اینکه به اندازه وسع و توان خود تلاش کردم که مصادیق حق و حقیقت را بشناسم و این تلاش من واقعاً برای یافتن حقیقت بود. کسی که بتواند این دو ادعا را در پیشگاه خداوند مطرح کند به بالاترین درجه رستگاری نائل آمده است.

۱. ر.ک. مطهری، بی‌تا، ص ۳۱۹-۳۲۰

۱۱۴ شناخت . . . 114 Innate Natural Knowledge and Guidance of the Man in . . .

Abdorrahim Soleimani

این آیه به این دو وظیفه انسان اشاره دارد. به او می‌گوید تو حق پرست خلق شده‌ای و باید به حق گردن بنهی و باید با همین فطرت و سرشت دین اسلام، و البته هر دین دیگر، را مورد مطالعه قرار دهی، که اگر چنین کنی حقانیت آن را درخواهی یافت. در این آیه بر نکته‌ای که در آیات دیگری نیز مورد اشاره قرار گرفته به وضوح تأکید شده و آن اینکه ایمان دو مرحله دارد، یکی فطری و آن تسلیم حق بودن است و دیگری، گردن نهادن به مصادیق حق پس از یافتن آنها است.^۱ قسمت اول آیه ایمان فطری را که همان حق پرستی است بیان می‌کند و در قسمت دوم آیه به مصادیق حق که دین اسلام است، اشاره می‌کند. ■

۱. ر.ک. نساء / ۱۳۶؛ حدید / ۲۸

فهرست منابع

- قرآن مجید.
- ابن سینا، **الشفاء (البرهان)**، تحقیق ابراهیم المذکور و...، القاهره: وزارة التربية و التعليم، ۱۳۷۵ ق.
- ابن اثیر، **النهاية**، القاهره، دارالکتب المصری، بی تا.
- ابن عربی، محی الدین، **تفسیر ابن عربی**، بیروت: داراحیاء التراث العربی، ۱۴۲۲.
- ألوسی، سید محمود، **روح المعانی**، بیروت: دارالکتب العلمیه، ۱۴۱۵.
- پترسون، مایکل و...، **عقل و اعتقاد دینی**، ترجمه احمد نراقی و...، تهران: طرح نو، ۱۳۸۷.
- جلالین، **تفسیر الجلالین**، بیروت: مؤسسه النور، للمطبوعات، ۱۴۱۶.
- جوادی آملی، عبدالله، **تفسیر موضوعی قرآن کریم (ج ۱۲) فطرت در قرآن**، قم: اسراء، ۱۳۷۶.
- خطیب، عبدالکریم، **التفسیر القرآنی للقرآن**، بی جا، بی تا.
- الدرویش، محی الدین، **اعراب القرآن و بیانه**، سوریه: دارالارشاد، ۱۴۱۵.
- دعاس، حمیدان، قاسم، **اعراب القرآن الکریم**، دمشق: دارالمنیر، ۱۴۲۵.
- دکارت، رنه، **تأملات در فلسفه اولی**، ترجمه احمد احمدی، تهران: سمت، ۱۳۸۴.
- راسل، برتراند، **تاریخ فلسفه غرب**، ترجمه نجف دریا بندری، تهران: کتاب پرواز، ۱۳۷۳.
- زمخشری، **الکشاف**، بیروت: دارالمعرفه للطباعة و النشر، بی تا.
- شیر، سید عبدالله، **تفسیر القرآن الکریم**، بیروت: دارالبلاغه للطباعة و النشر، ۱۴۱۲.
- صدرالدین شیرازی، **الحکمة المتعالیه**، تهران: دار المعارف الاسلامیه، ۱۳۸۳.
- طباطبایی، سید محمدحسین، **المیزان فی تفسیر القرآن**، بیروت: مؤسسه الاعلمی للمطبوعات، ۱۳۶۳.
- طبرسی، **جوامع الجامع**، تهران: دانشگاه تهران و...، ۱۳۷۷.
- الطریحی، **مجمع البحرين**، بیروت: مکتبه الهلال، ۱۹۸۵.
- طنطاوی، سید محمد، **التفسیر الوسیط للقرآن الکریم**، بی تا.
- طوسی، محمد بن حسن، **التبیین فی تفسیر القرآن**، بیروت: داراحیاء التراث العربی، بی تا.
- فخررازی، **مفاتیح الغیب**، بیروت: داراحیاء التراث العربی، ۱۴۲۰.
- فرانکنا، ویلیام کی، **فلسفه اخلاق**، ترجمه هادی صادقی، قم: طه، ۱۳۷۶.
- قرشی، سید علی اکبر، **قاموس القرآن**، تهران: دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۵۲.
- کاپلستون، فردریک، **تاریخ فلسفه**، ج ۱، ترجمه سید جلال الدین محتبوی، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۶۸.
- کاپلستون، فردریک، **تاریخ فلسفه**، ج ۵، ترجمه امیر جلال الدین اعلم، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۰.
- کاپلستون، فردریک، **تاریخ فلسفه**، ج ۶، ترجمه اسماعیل سعادت و...، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۸۰.
- کاشانی، محمد بن مرتضی، **تفسیر المعین**، قم: کتابخانه مرعشی نجفی، ۱۴۱۰.

- کاشانی، ملافتح‌الله، *زبدۃ التفاسیر*، قم: بنیاد معارف اسلامی، ۱۴۲۳.
- لاهیجی، *تفسیر شریف لاهیجی*، شرکت چاپ و انتشارات علمی، ۱۳۶۳
- مجلسی، *بحار الانوار*، بیروت: داراحیاء التراث العربی، ۱۴۰۳.
- مصباح یزدی، محمدتقی، *آموزش فلسفه*، ج ۱، تهران: سازمان تبلیغات اسلامی، ۱۳۶۴.
- مصباح یزدی، محمدتقی، *فلسفه اخلاق*، تهران: شرکت چاپ و نشر بین‌الملل، ۱۳۸۸.
- مصباح یزدی، *معارف قرآن (خدائشناسی)*، قم: انتشارات در راه حق، ۱۳۶۵.
- مطهری، مرتضی، *عدل الاهی*، تهران: صدرا، بی‌تا.
- مطهری، مرتضی، *مجموعه آثار (ج ۳) فطرت*، تهران: صدرا، ۱۳۷۵.
- مظفر، محمد رضا، *المنطق*، ترجمه علی شیروانی، قم: دارالعلم، ۱۳۸۴.
- مغنیه، محمدجواد، *التفسیر المبین*، قم: بنیاد بعثت، بی‌تا.
- مکارم شیرازی، ناصر، *تفسیر نمونه*، تهران: دارالکتب اسلامی، ۱۳۷۴.
- میبدی، رشیدالدین، *کشف الاسرار*، تهران: امیرکبیر، ۱۳۷۱.
- نصیرالدین طوسی، *اساس الاقتباس*، تهران: دانشگاه تهران، ۱۳۵۶.

Raziel Abelson..., "History of Ethics", in The Encyclopedia of Philosophy, Paul Edwards (ed.), V.3, New York, Macmillan Publishing co., 1972, p.81-117.

Kai Nielsen, "Problems of Ethics", in The Encyclopedia of Philosophy, Paul Edwards (ed.), V.3, New York, Macmillan Publishing co., 1972, P. 117-134.