

از نظریه فطرت* و آزمونی بر مبانی حکمت متعالیه

مرتضی حاجی حسینی

كانت مما قد حصل لها شيء من الصور الحسية او الخيالية او العقلية اذ وجود الشيء للشيء فرع على وجود ذلك الشيء في نفسه بنحو ذلك الوجود، ان خارجاً فخارجاً و ان حسيّاً فحسيّاً و ان خيالياً فخيالياً و ان عقلاً فعقلاً، فهي حين حدوثها نهاية الصور الماديات و بداية الصور الإدراكيات، و وجودها حينئذ آخر القشور الجسمانية و اول اللبوس الروحانية»^(۲).

صدر المتألهين، نفس انسانی را دارای شئون و اطوار کثیری می داند که در عین بساطت دارای مراتب مختلف وجودی است قبل از دنیا بوجود عقلی و مثالی موجود است در دنیا ذو مراتب بوجود حسی، خیالی و عقلی است و بعد از دنیا نیز بوجود مثالی و عقلی موجود می باشد بطوریکه وی انسان را انواع و نه نوع واحد می داند:

«و اما الراسخون في العلم الجامعون بين النظر و البرهان و بين الكشف و الوجدان فعندهم انّ للنفس شوئنا «و اطواراً» کثیره و لها مع بساطتها، اکوان وجودیه بعضها قبل الطبيعة و بعضها مع الطبيعة و بعضها بعد الطبيعة»^(۳)

با بهره جویی از این اصول، نظریه فطرت، تبیینی نو، محکم و خالی از هرگونه تعارض می یابد لذا در این راستا به سراغ قرآن و تفسیر مبارک المیزان می رویم و بدون اینکه مستقیماً این اصول را در تفسیر آیات الهی بکار بریم می کوشیم تا قرآن را مهیمن و مسیطر قرار داده و نظریه فطرت را در آن جویا شویم تا باستقامت مبانی حکمت متعالیه پی ببریم.

اصول اساسی «اصالت وجود» و «تشکیک مراتب وجود» از مقومات حکمت متعالیه بشمار می روند که تأثیر بنیادین و بسزایی بر بسیاری از مباحث فلسفه دارند. انسانشناسی نیز یکی از مسائلی است که در پرتو این اصول محکم حکمت متعالیه، تبیینی تازه می یابد. صدر المتألهین در مبحث نفس به شناسایی نفس انسانی پرداخته و آن را در بدو پیدایش، خالی از بسیاری کمالات و صفات وجودی می داند:

«لأنّ النفوس كلّها خالية في مبادئ تكونها عن الكمالات و الصفات الوجودیه»^(۱) همچنین وی نفس انسان در عالم دنیا را دارای مراتب و نشأت مختلف وجودی حسی، خیالی و عقلی می داند و معتقد است: انسان در آغاز، فاقد مراتب سه گانه است و این مراتب سه گانه بتدریج در او فعلیت می یابند. و بر این ادعای خود برهان اقامه می کند:

«الصورة صورتان، احدهما صورة مادية وجودها امر منقسم متحيز ذی جهة، وحدتها عين قبول الكثرة و ثباتها عين التجدد و الانقضاء و فعلها عين قوة الاشياء، فكونها صورة مصحوبة بكونها مادة. و الثانية صورة غير مخلوطة بالمادة سواء كانت مشروطة بوجود المادة على وضع خاص بالقياس الى آلتها ام لا... الاول ضعيفة الوحدة، ضعيفة الوجود... و لذلك لم يكن لها وجود ادراكي فلا يكون بوجودها الخارجی محسوسة و لامتخيلة و لامعقولة، و الثانية لها وجود ادراكي صوري بلا مادة اما محسوسة اذا احتاجت في وجودها الى نسبة وضعية لمظهرها و مرآة حضورها بالقياس الى مادة، و اما متخيلة او معقولة ان لم يكن كذلك. فاذا تحقق ما ذكرناه، تبين و ظهر ان النفس في اول الفطرة ليست شيئاً من الاشياء الصورية بالمعنى الثاني و لا ايضاً

* براساس دیدگاه علامه طباطبایی در تفسیر المیزان.

۱ - اسفار، ج ۸، ص ۳۲۷.

۲ - همان، ص ۳۲۹ و ۳۳۰.

۳ - همان، ص ۳۴۶.

«نظریه فطرت در قرآن»

یکی از مباحثی که در قرآن و سنت با اهمیت ویژه‌ای مطرح گردیده بحث فطرت است. فطرت‌مندی انسان، فطری بودن دین، فطرت پسندی حسن عدل و قبح ظلم، معلوم بودن فجور و تقوی به الهام فطری، اعتراف رسمی انسان به ربوبیت الهی در عالم ذر، عهد و پیمان خداوند با او در عدم تبعیت از شیطان از جمله مسائلی است که آیات قرآن و روایات ائمه معصومین (ع) بر آن دلالت صریح دارند. اما آنچه مهم است اینکه اگر چه در پاره‌ای آیات، انسان فطرت‌مند معرفی شده و بحث از الهام فطری، فجور و تقوی انسان به میان آمده است ولی در بعضی آیات دیگر، خلقت طبیعی انسان بعنوان موجودی ظلم، جهول، کفار، طغیانگر و... مطرح شده است.

اگر در پاره‌ای از آیات، دین، امری فطری معرفی گردیده و یا اقامه عدل، هدف ارسال پیامبران بیان شده است که بدنبال فطری بودن دین، عدالتخواهی و اقامه قسط و عدل نیز فطری خواهد بود؛ اما در پاره‌ای دیگر از آیات، سبب

تشریح دین، بروز اختلاف اولیه بین انسانها و نیاز اضطراری آنها به دین و قوانین لازم برای رفع اختلافات بیان گردیده است که براساس آن چنین استنباط می‌شود که دین مولودی، اجتماعی است که انسانها بحکم اضطرار و بمنظور رفع اختلاف به آن پناه برده‌اند و نه بحکم فطرت. البته این سخن بانظریه

برخی از جامعه شناسان نزدیکی زیادی دارد.

اگر در برخی آیات صحبت از اعتراف رسمی انسان به ربوبیت الهی و عهد و پیمان خداوند با او در عدم تبعیت از شیطان به میان آمده است در برخی دیگر از آیات، خالی بودن ذهن انسان در بدو تولد از هر گونه شناخت و معلومی مطرح شده است و این نیز با نظریه روانشناسان قرابت دارد.

لذا در این مقاله برآنیم تا ضمن بحث از معنای لغوی فطرت با توجه به وزن و صیغه آن در کلام عرب کاربرد و مشتقات آن در قرآن، تفاوت آن با طبیعت و غریزه، به تبیین بینش خاص قرآن در مورد فطرت و پی‌آمدهای اجتماعی آن بپردازیم و می‌کوشیم تا با بهره‌جویی و استمداد از نظریه بدیع علامه طباطبایی در تفسیر المیزان، - که کمتر به آن توجه شده و یا متأسفانه مورد بیمهری واقع گردیده است - به زدودن پاره‌ای از ابهامات بپردازیم.

«معنی لغوی فطرت»

واژه «فطرة» بر وزن «فعله» دلالت بر نوع دارد مانند جلسه، یعنی نوع خاصی از نشستن، مثلاً اگر بگوییم: جلست جلسه زید یعنی مثل زید و بنوع نشستن وی نشستیم. بنابراین واژه «فطرة» از ماده «فطر» بمعنی نوعی خاص از آفرینش است یعنی خلقت و آفرینشی بیسابقه که از آن به ابداع تعبیر می‌شود.

راغب اصفهانی در مفردات در مورد معنی فطرت چنین می‌گوید:

«و خداوند خلق را فطر نموده است و این فطر یعنی ایجاد کردن شیء بشکلی بدیع و تازه بر کیفیتی که فعلی از افعال از آن صادر گردد»^(۴)

این اثر نیز در نهاییه در توضیح ماده فطر در حدیث نبوی، «كُلُّ مولود یولد علی الفطرة»^(۵) می‌گوید:

«فطر بمعنی ابتداء و اختراع است و فطرة حالت آن ابتداء و اختراع را بیان می‌کند؛ مانند جلسه و رکه یعنی نوعی خاص از نشستن و سوار شدن و معنی حدیث این

است که: هر فردی بر نوعی خاص از صفات جبلّی و طبیعی متولد می‌شود بطوریکه آماده پذیرش دین الهی می‌گردد و اگر او را با همان صفات واگذارند پیوسته بر آن صفات استمرار دارد و از آنها مفارقت نمی‌کند و همانا علت عدول انسانها از آن آفتی از آفات بشری یا تقلیدی است که از غیر در آنها اثر می‌گذارد...»^(۶)

بیان این مقاله درباره فطرت با تعبیر راغب به «و ابداعه علی هیئة مترتبة لفعل من الأفعال» و نیز با تعبیر ابن اثیر به «انه یولد علی نوع من الجبله و الطبع المتهیئ بقبول الدین» هماهنگ است.

«استعمال واژه فطرت و مشتقاتش در قرآن»

در قرآن مجید واژه‌های «فَطَّرَتْ»^(۷) «فَطَّرَكُم»^(۸)، «فَطَّرْنَا»^(۹) «فَطَّرْنِي»^(۱۰) «فَطَّرَهُنَّ»^(۱۱) «فَطَّرُوا»^(۱۲)

۴ - راغب اصفهانی، مفردات، ص ۳۹۶ (مؤسسه مطبوعاتی اسماعیلیان).

۵ - احیاء العلوم، ج ۳، ص ۱۳.

۶ - ابن اثیر، نهاییه، ج ۳ ص ۴۵۷، (المکتبة الاسلامیه - بیروت، لبنان).

۷ - سوره ۳۰، آیه ۳۰. ۸ - سوره ۱۷، آیه ۵۱.

۹ - سوره ۲۰، آیه ۷۲.

۱۰ - سوره ۱۱، آیه ۵۱، سوره ۳۶، آیه ۲۲ و سوره ۴۳، آیه ۲۷.

● صدرالمتألهین معتقد است: انسان در آغاز، فاقد مراتب سه گانه است و این مراتب سه گانه بتدریج در او فعلیت می‌یابند و بر این ادعای خود برهان اقامه می‌کند.

«فَطَرَ» (۱۳) «مُنْقَطِرٌ بِهِ» (۱۴) «إِنَّمَطَرَتْ» (۱۵) و «فَطِطْرٌ» (۱۶) بکار رفته است که در تمامی این موارد بمعنی ابداع و آفرینش بدون سابقه است.

«طبیعت، غریزه، فطرت»

طبیعت یعنی سرشتی که اشیاء مادی بر آن آفریده شده‌اند، بیشتر در مورد بیجانها بکار می‌رود و اگر در مورد جاندارها بکار رود به آن جنبه‌هایی از جانداران که بایجانها مشترکند اطلاق می‌شود.

غریزه، بیشتر در مورد حیوانات بکار می‌رود و اگر در مورد انسان بکار رود بجنبه‌های حیوانی موجود در انسان اطلاق می‌شود و عبارت از یک حالت تسخیری و غیرآگاهانه یا نیمه آگاهانه از ناحیه خلقت است که بر خودمحوری و یا بقاء نوع استوار است و به عضوی مادی از بدن انسان مربوط می‌شود مانند غریزه گرسنگی که با سیستم عصبی هیپوتالاموس و یا غریزه تشنگی که با سیستم عصبی هیپوتالاموس و غده هیپوفیز در ارتباط

است و این دو از نوع گرایشهای جسمانی‌اند که برای ادامه حیات حیوان ضروری‌اند. همچنین مانند غریزه جنسی که از نوع گرایشهای است که برای بقاء نسل لازم است و ارضاء نشدن آن حیات موجود زنده را به خطر نمی‌اندازد بلکه بقاء نوع را با مشکل مواجهه می‌کند. فطرت در مورد انسان و خصصتهای فراحیوانی او بکار

می‌رود، در حد یک حالت آگاهانه و حاوی نوعی قداست است و همچون غریزه و طبیعت دارای سیری تدریجی و ساختاری ثابت اما مرحله‌ای تکاملی است که پس از فعلیت یافتن طبیعت و غریزه و نیز پس از شکوفایی حس و خیال - یعنی همراه با پیدایش عقل - تکون می‌یابد و در پرتو آنها، گرایشهای غریزی نیز می‌توانند از نوعی قداست برخوردار شوند.

فطریات در انسان بترتیب در سه ناحیه دانش، ارزش و گرایش شکوفا می‌شوند و فعلیت می‌یابند. در زمینه دانش، گزاره‌ها بشکل توصیفی و خبری بیان می‌شوند.

در زمینه ارزش، گزاره‌های حاکی از آنها شکلی دستوری دارند. گرایشها نیز پاره‌ای حالات نفسانی‌اند که پس از شکوفایی ارزشها در انسان پدید می‌آیند و موجب جهتگیری وی بسوی هدفی والا و مقدس می‌شوند. فعلیت ارزشها و گزاره‌های آنها منوط به فعلیت عقل نظری

و استمداد عقل عملی از آن است تا آنجا که اگر عقل نظری در انسان شکوفا نشود و از مرتبه عقل بالقوه به مرتبه عقل بالفعل نرسد امکان فعلیت و جولان عقل عملی نخواهد بود. (۱۷)

در اینجا به این اجمال بسنده می‌کنیم و به بررسی دو دسته آیات در این باره می‌پردازیم، آیاتی که پیرامون فطرت نازل شده‌اند دو دسته‌اند: دسته اول آیاتی است که معنایی سلبی از فطرت ارائه می‌دهند و دسته دوم آیاتی که معنایی ایجابی دارند.

«آیات دسته اول»

۱ - آیه ۷۸ سوره نحل به خالی بودن لوح نفس از کلیه معلومات در آغاز تولد و پیدایش تدریجی معلومات پس از آن از طریق حواس و فکر می‌پردازد:
«والله اخرجکم من بطون امهاتکم لاتعلمون شیئا و جعل لکم السمع والابصار والافتدة لعلکم تشکرون».

چنانکه در تفسیر المیزان (۱۸)

در ذیل آیه فوق آمده است سیاق آیه، اشاره آن به مبادی علم حصولی یعنی حس و فکر و نیز پیدایش تدریجی معلومات در آنها، دلالت بر این معنی دارد که آنچه در این آیه از انسان در بدو تولد نفی شده است علم حصولی است، بنابراین، انسان در آغاز به هیچ چیزی که مبدا آن حس یا

● «آیاتی که پیرامون فطرت نازل شده‌اند دو دسته‌اند: دسته اول آیاتی است که معنایی سلبی از فطرت ارائه می‌دهند و دسته دوم آیاتی که معنایی ایجابی دارند.»

عقل باشد علم حصولی ندارد.

بدین ترتیب بنابه تصریح کلام وحی، هیچ گزاره‌ای اعم از گزاره‌های بدیهی و فطری یا غیر بدیهی و نیز اعم از اینکه متعلق شناخت آن عالم طبیعت، ماوراء طبیعت، انسان یا ذات احدیت و ... باشد در آغاز تولد برای انسان بعلم حصولی معلوم نخواهد بود.

اگر چنین باشد که کودک در بدو تولد واجد هیچ تصور و تصدیقی نباشد در این صورت نه فقط دانش بلکه ارزش

۱۱ - سوره ۲۱، آیه ۵۶ - سوره ۶۷، آیه ۳.

۱۳ - سوره ۶، آیه ۷۹ و سوره ۳۰، آیه ۳۰.

۱۴ - سوره ۷۳، آیه ۱۸ - سوره ۸۲، آیه ۱.

۱۶ - سوره ۶، آیه ۱۴ - سوره ۱۲، آیه ۱۰۱، سوره ۱۴، آیه ۱۰ - سوره ۳۵، آیه ۱ - سوره ۳۹، آیه ۴۶ و سوره ۴۲، آیه ۱۱.

۱۷ - ابن سینا، الهیات شفاء، ص ۴ و نیز رک. به قطب الدین

رازی، شرح اشارات و تنبیهات، ص ۲۵۲ و ۲۵۳.

۱۸ - علامه طباطبایی، تفسیر المیزان، (عربی)، ج ۱۲ ص ۳۱۲.

و گرایشهای انسانی نیز از طفل در آغاز پیدایش نفی می‌شود؛ زیرا ارزش بودن یک ارزش در انسان بعنوان یک ارزش فطری و نه بعنوان یک غریزه و میل ناآگاهانه حیوانی، پس از علم وی به ارزشمندی آن حاصل می‌شود و با نفی هر نوع علم و آگاهی، ارزشها نیز منتفی می‌شوند. همینطور است گرایشهای فطری، زیرا هر گرایشی اعم از فطری یا غیر فطری پس از علم نفس بغایت آن و ارزشمندی آن غایت، برای انسان حاصل می‌شود. بر این اساس نفس انسانی در آغاز پیدایش، هیچ تصور یا تصدیق فطری و نیز هیچ ارزش یا گرایش فطری را واجد نمی‌باشد. تنها چیزی که انسان در آغاز و نیز در هنگام کهنسالی یعنی پس از ضعف قوی و از دست دادن معلوماتش، واجد می‌باشد علم حضوری نفس بخودش است.

«و الله خلقکم ثم یتوفاکم و منکم من یرد الی ارذل العمر لکی لایعلم بعد علم شیئا ان الله علیم قدیر.» (سوره نحل، آیه ۷۰)

علامه طباطبایی در تفسیر این آیه در المیزان (۱۹) به این مطلب تصریح کرده و ادعای خالی بودن ذهن انسان در آغاز پیدایش را همان چیزی می‌دانند که روانشناسان بر آن تأکید کرده‌اند.

اگر چنین است فطری بودن دین و ارزشهای انسانی به چه معنی خواهد بود؟ و نیز اقرار انسان به ربوبیت الهی در عالم ذر و اعتراف وی بعدم تبعیت از شیطان، چگونه تفسیری معقول می‌یابند؟

۲- آیه ۲۱۳ سوره بقره به اسباب تشریح دین می‌پردازد:

«کان الناس امة واحدة فبعث الله النبیین مبشرین و منذرین و انزل معهم الکتاب بالحق لیحکم بین الناس فیما اختلفوا فیه و ما اختلف فیه الا الذین اوتوه من بعد ما جاءتهم البینات بغیاً بینهم نهدی الله الذین امنوا لما اختلفوا فیه من الحق باذنه و الله یردنی من یشاء الی صراط مستقیم.»

علامه طباطبایی در تفسیر این آیه ابتدا به بیان تاریخ اجمالی حیات اجتماعی و دینی نوع انسان می‌پردازد و بنا به مفاد آیه، حکم انسان بزندگی اجتماعی و نیز لزوم رعایت عدل را از جمله احکامی می‌دانند که انسان اضطراراً بسوی آن کشیده شده است یعنی این دو حکم را معلول ضروری این حکم می‌دانند که: «باید هر چیزی را که در طریق کمال انسان مؤثر است برای استکمال خود استخدام نماید و بهر طریق ممکن از موجودات دیگر و از جمله از ممنوعان خود بنفع خود و برای بقای حیات خویش استفاده نمایند.» و به این ترتیب بشر با استناد به

این اصل به مسیر خود ادامه می‌دهد تا اینکه با این مشکل روبرو می‌شود که هر فردی از افراد انسان بنا بهمین اصل، همان را می‌خواهد که دیگران می‌خواهند یعنی همانطور که او می‌خواهد از طبیعت و دیگران بنفع خود بهره‌مند شود دیگران نیز همین را می‌خواهند و همین جاست که زندگی اجتماعی را می‌پذیرد و دوام اجتماع و در حقیقت دوام زندگی خویش را منوط بپذیرش عدالت اجتماعی و اینکه هر صاحب حقی بحق خود برسد می‌داند و این بدان معناست که حکم بشر با اجتماع مدنی و عدل اجتماعی حکمی است که بشر آن را باضطرار پذیرفته است بطوریکه اگر اضطرار نمی‌بود هرگز هیچ انسانی حاضر نمی‌شد دامنه اختیار و آزادی خود را محدود کند. (۲۰)

شاید مستند نمودن اختلاف دوم یعنی اختلاف پس از عرضه دین بعنوان بغی و عدم استناد اختلاف اول بعنوان بغی، موید نظر علامه باشد زیرا بغی آنگاه صدق می‌کند که انسان چیزی را بداند ولی بخاطر منافع شخصی برخلاف آن عمل نماید اما اگر چیزی را نداند و اشتباه کند عنوان بغی بر آن صادق نمی‌باشد.

اما در این صورت آیا این تفسیر با فطری بودن عدل منافات ندارد؟ مسلماً اگر فطری را بدین معنا بگیریم که هر انسانی آن را در بدو تولد می‌داند و یا قبل از هر میلی به آن متمایل می‌شود، گرایش بعدل بنابراین تفسیر از گرایشهای فطری محسوب نخواهد شد؛ زیرا گرایش بعدل از چنین خاصیتی برخوردار نیست و در این صورت فطری نبودن عدل مستلزم فطری نبودن غایت ارسال انبیاء است (۲۱) و اگر غایت ارسال انبیاء و سبب تشریح دین فطری نباشد؛ آیا خود دین می‌تواند فطری باشد؟

علامه طباطبایی در ادامه بعنوان تأییدی از تاریخ بنفع نظریه ایشان می‌گویند: «و بهمین جهت هر جایی که انسانی قوت بگیرد و از سایرین نیرومندتر شود در آنجا حکم عدالت اجتماعی سست می‌شود و شخص نیرومند، مراعات عدالت اجتماعی را در حق ضعیف نمی‌کند و لذاست که همواره شاهد رنج و محنتی بوده‌ایم که مردم ضعیف از طبقه قوی متحمل می‌شوند. جریان تاریخ نیز تا به امروز که عصر تمدن و آزادی است بر همین منوال بوده است و اگر عدالت اجتماعی، اقتضای اولیه طبیعت انسانی می‌بود باید عدالت اجتماعی در شئون اجتماعات

۱۹- همان و نیز رک به پینوشت ۴۱ در همین مقاله.

۲۰- همان، ج ۲، ص ۱۱۷.

۲۱- زیرا بنا بر آیه ۲۵ سوره ۵۷ هدف ارسال انبیاء و تشریح دین اقامه قسط و عدل است (لقد ارسلنا رسلنا بالبینات و انزلنا معهم الکتاب ليقوم الناس بالقسط).

غالب می‌بود در حالیکه می‌بینیم دائماً خلاف این امر جریان داشته و نیرومندان خواسته‌های خود را بمنظور نیل به مقاصد خود بر طبقه ضعیف تحمیل می‌کردند» (۲۲)

۳ - در آیات ۳۴ سوره ابراهیم، ۷۲ سوره احزاب، ۱۹ سوره معارج و ۷ سوره علق، انسان طبعاً به صفات ظلم، کفار، جهول، هلوع و طغیانگر توصیف شده است. علامه طباطبایی این آیات را تأییدی بر نظر خود دانسته‌اند؛ (۲۳)

آیا این توصیفات مستلزم نفی فطری بودن ارزشهای معنوی در انسان نیست؟ آیا اتصاف طبعی انسان به این صفات، سرانجام نوعی دعوت به رذایل و غلبه شر بر خیر و هلاکت انسان را در پی نخواهد داشت؟

دانشمندان روانشناسی عموماً، ذهن انسان را در آغاز تولد خالی از هرگونه معلوم بالفعلی می‌دانند. (۲۴)

برخی از جامعه‌شناسان نیز خواسته‌های معنوی انسان را معلول ضرورت‌های اجتماعی دانسته و معتقدند: تنها منافع و مصالح مادی بشر است که مقتضی زندگی اجتماعی و وضع مقررات و رعایت عدالت اجتماعی است و علم و دانش اندوزی نیز تنها به این دلیل که بهترین ابزار تحصیل زندگی مادی و کسب قدرت و تسلط بر دیگران است مطلوب جامعه بشری است و قداست زندگی اجتماعی، عدالت اجتماعی، دانش‌اندوزی و ... نیز یک قداست فرضی بمنظور نیل زودتر بمقصود است نه اینکه اینها ذاتاً دارای قداست و ارزش باشند. (۲۵)

آیا همچون برخی عالمان جدید، منکر فطریات شویم و دلایل فوق از قرآن، تفسیر، سنت تاریخی، روانشناسی و جامعه‌شناسی را مستمسک خود قرار دهیم یا با بیمهری تمام علامه طباطبایی را متهم به تفسیری سطحی و همسو با اندیشمندان تجربی نماییم و یا بحکم عقل و تجلی عالی و اکمل آن در کلام وحی، ملاک فطریات را در هر حوزه و مقام متناسب با آن معرفی کنیم: در ناحیه تصورات از دانشها، فطری را آن بدانیم که یا عارض ذهن نمی‌شود - اگر انسان در مرتبه‌ای نباشد که بتواند آن را تصور کند - و یا اگر عارض ذهن شد بدلیل بساطت آن خالی از هر نوع ابهام و پیچیدگی باشد و در ناحیه تصدیقات از دانشها، فطری را چنان تعریف کنیم که همینقدر که انسان در مسیر رشدش به مرحله‌ای برسد که بتواند طرفین حکم یعنی موضوع و محمول را تصور کند ارتباط آنها را تصدیق نماید و در این خصوص به آموزش و استدلال، نیاز نداشته باشد و در این صورت پذیرش فطریات با آیه ۷۸ سوره نحل منافاتی نخواهد داشت و روانشناسان نیز متهم بانکار فطریات نخواهند گشت.

در ناحیه ارزشها نیز، پس از شناخت مراحل و مراتب

مختلف مقام انسانیت، نیل به ارزشمندی هر ارزش فطری را مشروط براهیابی انسان به مقام و مرتبه ویژه آن نماییم تا در آن مقام از مقامات انسانی، بدون احتیاج به هرگونه آموزش و استدلال و بطوری خود جوش، به ارزشمندی و قدسی بودن آن حکم نماید - اگر چه در مراحل پایتتر ممکن است مسائلی از قبیل اختلافات انسانها زمینه ساز صعود انسان بمرتبه بالاتر و تصدیق ارزشمندی چیزی (مثل حسن عدل و قبح ظلم) گردد - و پس از آن بسوی آن جهتگیری نماید بدون اینکه برای این جهتگیری و گرایش خویش بعنوان یک گرایش فطری، دلیلی جز قرار گرفتن وی در مرتبه و مقام انسانی ویژه آن و علم به ارزشمندی آن غایت داشته باشد.

بر این اساس، تفسیر علامه در ذیل آیه ۲۱۳ سوره بقره؛ در خصوص منفعت طلبی انسان در مرتبه‌ای و گرایش وی به زندگی اجتماعی و بروز اختلاف بعنوان امری طبیعی در مرتبه‌ای بالاتر و باز حرکت وی بسمت عدالت اجتماعی در مرتبه‌ای بالاتر از مرتبه قبلی، بیانگر سیر تدریجی او بسمت کمال و التزام تکوینی وی بلوازم هر مرتبه خواهد بود.

طبیعی است بحکم قاعده ضرورت بین علت و معلول، نیل به هر مرتبه پس از تحصیل کلیه شرایط لازم اجتناب ناپذیر خواهد بود و این اجتناب ناپذیری، نافی فطری بودن لوازم ذاتی و تکوینی هر مرتبه نخواهد بود چه غیر فطری و هم فطری پس از تحصیل شرایط لازم برای شکوفایی آنها، ضرورتاً فعلیت می‌یابند و در نیازمندی یکی بتأمل و نظر؛ و عدم نیاز دیگری به تأمل و نظر در هر مرتبه متفاوت می‌گردند و بعبارتی دیگر در هر مرتبه، فطریات از لوازم ذاتی آن مرتبه خواهند بود بطوریکه خود آن مرتبه و فعلیت یافتن آن در شکوفایی آن امر فطری کافی خواهند بود اما در غیر فطریات، تأمل و نظر نیز لازم خواهد بود یعنی تأمل و نظر شرط شکوفایی آنها محسوب می‌شود.

و در این صورت نظریه جامعه‌شناسان نیز در مورد خاستگاه اجتماعی دین بشرط عدم انحصار آن در اجتماع و نیز به شرط اینکه دین را ساخته و پرداخته دست انسان در اوضاع اجتماعی ویژه ندانند مقبول خواهد بود؛ چه با

۲۲ - علامه طباطبایی، تفسیرالمیزان (عربی) ج ۲، ص ۱۱۷.

۲۳ - همان.

۲۴ - م. منصور و پ. دادستان، دیدگاه پیاژه در گستره تحول

روانی و نیز م. منصور و پ. دادستان، روانشناسی ژنتیک (۲).

۲۵ - لوئیس کوزو، زندگی و اندیشه بزرگان جامعه‌شناسی، ترجمه محسن ثلاثی، ص ۱۹۷ به بعد؛ نظریه دورکهایم، انتشارات علمی، چاپ اول.

یک تأمل منطقی می‌توان فهمید که گزاره «هر اجتماع و بدنبال آن هر بروز اختلافی نیازمند قانون و دستورالعمل است» منعکس بموجبه کلیه «هر قانون و دستورالعملی مولود ضرورتی اجتماعی است» نمی‌شود؛ بلکه بموجبه جزئیه منعکس می‌گردد و بر این اساس خاستگاه دین صرفاً اجتماع و اختلافات افراد نخواهد بود؛ بلکه نیازهای معنوی فردی وی نیز در مسیر رشد و تکامل، او را نیازمند دین می‌گردانند. همچنین اتصاف انسان به داشتن طبعی ظلوم، جهول، کفار، هلوغ و ... بیانگر لوازم ذاتی انسان در مرتبه معینی از وجود است که این مرتبه، اولاً در طول سایر مراتب و مقامات انسانی قرار دارد ثانیاً شرط لازم شکوفایی مراتب بعدی است که گذر از آن لازم و حتمی است لذا در آیه ۷۲ سوره احزاب:

«انا عرضنا الامانة على السماوات والارض والجبال فابين ان يحملنها واشفقن منها وحملها الانسان انه كان ظلوماً جهولاً»

اتصاف انسان بظلم و جهل مصحح عرضه امانت الهی - یعنی ولایت الهیه و کمال عبودیت - از ناحیه تلبس به اعتقاد و عمل صالح و سلوک راه کمال و ارتقاء از ماده دون به اوج اخلاص به انسان معرفی شده است زیرا موضوعی قابل ظلم و جهل است که می‌تواند متصف به دو وصف عدل و علم شود و در مسیر رشد و تعالی بمرتبه‌ای ناائل گردد که تدبیر امرش را بدست خداوند سپارد و ولایت الهیه شامل حال او گردد. (۲۶) بر همین اساس در آیات سوره معارج:

«ان الانسان خلق هلوها * اذا مسه الشر جزوعا * و اذا مسه الخير منوعاً * الالمصلين * الذين هم على صلاتهم دائمون * والذين في اموالهم حق معلوم * للسانل والمحرور...»

هلوغ بودن انسان که توضیح آن در آیات ۲۰ و ۲۱ آمده است از جمله صفاتی معرفی شده است که انسان به اقتضای حکمت الهی و بمنظور اهتدای او بسمت خیر و سعادت به آن متصف شده است؛ زیرا این صفت تنها وسیله‌ای است که انسان را بسعادت و کمال می‌رساند مشروط بر اینکه از این صفت سوء استفاده نکند و آن را در عداد صفات رذیله قرار ندهد، لذا استثناء انسانهای نمازگزار نه به این معنی است که صفت هلع در این دسته از انسانهای مؤمن وجود ندارد بلکه به این معنی است که اینان این صفت را در همان جنبه کمالی و مثبت آن یعنی تنها وسیله صعود بمراتب بالاتر و رسیدن بلوازم ذاتی آن مراتب نگه داشته‌اند و آن را به این صفت رذیله تبدیل نکرده‌اند (۲۷) و این همان بیانگر این معنی است که:

هر مرتبه لوازمی دارد که منفک از آن مرتبه نیست انسان در حالی که طفل است خیر و شر خویش را بوسیله تجهیزات غریزی تشخیص می‌دهد و بر همین حال است تا بمرحله بلوغ و رشد عقلانی برسد و ادراک حق و باطل برایش میسور گردد و در این هنگام، بسیاری از مصادیق خیر و شر در نزد وی تغییر می‌یابند و اگر بر همان مسیر قبلی یعنی پیروی از هواهای نفسانی و پافشاری بر مشتیهات نفسانی اصرار ورزد از اتباع حق غافل می‌گردد و تارها بر فطرت فعلیت یافته خود می‌تند. پس انسان با رسیدن به بلوغ عقلانی به اولین منزل و مرتبه ویژه انسان می‌رسد و از این اولین منزل انسانیت، نسیم روحبخش فطرت، وزیدن آغاز می‌کند و صفاتی که در مورد فطریات بعنوان وجه فارق فطری از غریزی بر شمرديم آشکار می‌گردد.

پس فطری نه آن است که در آغاز تولد همراه انسان است و نه آن است که هر انسانی در هر مرتبه‌ای آن را تصدیق می‌کند؛ بلکه آن است که در مسیر تکوینی انسان بسمت کمال پس از رسیدن وی بمرتبه بلوغ عقلانی در پرتو اعمال صالحه شکوفا می‌گردد و از لوازم ذاتی آن مرتبه محسوب می‌شود و نماز و راه یافتن به عمق آن و برقراری ارتباط بین خالق و مخلوق از زبان خالق آگاه به کلیه عوالم و مراتب وجود، اولین شرط این شکوفایی است که نمازگزار بسته بمرتبه و مقامی که در آن قرار دارد نمازش در همان مرتبه و لوازم و مکشوفات وی، خاص همان مرتبه است و در هر صورت نیل بمقصود با ایاک تعبذ و نه ایاک اعبد در اولین خطاب بخداوند آغاز و ... با سلام یعنی رجوع به کثرات بشرط سلامت از حجب آنان و بقای بحق، محقق می‌شود و این آغاز و این پایان اهمیت و نقش جامعه صالح را در عبادت خداوند و نیل به کمالات انسانی آشکار می‌کند. بگذاریم و بگذریم که این شکسته پای درمانده را در این وادی پای گامزدن نیست.

«آیات دسته دوم»

در اینجا به بررسی آن دسته از آیات می‌پردازیم که معنایی ایجابی درباره فطرت دارند. آیا این دسته آیات درباره فطرت پس از شکوفایی عقل و رسیدن انسان بمرتبه عقلانی سخن می‌گویند یا قبل از آن؟

۱ - در قرآن در آیات متعددی از قرآن با عنوان «ذکر» نام برده شده است حتی خود پیامبر اکرم نیز با عنوان «ذکر»

۲۶ - علامه طباطبایی، تفسیر المیزان (عربی)، ج ۲۰، ص ۳۴۸ تا ۳۵۰.

۲۷ - همان، ص ۱۳ و ۱۴.

خطاب شده است. در سوره غاشیه آیه ۲۱، خداوند، پیامبر اکرم را مورد خطاب قرار می‌دهد و می‌فرماید «فذكر انما انت مذكور...» یعنی یادآوری کن همانا جز این نیست که تو فقط یادآوری کننده هستی. این خطاب قرآن به پیامبر این معنا را القاء می‌کند که گویی انسانها چیزهایی را در اول تولد و قبل از آن می‌دانسته و با آنها متولد شده‌اند بطوریکه با یادآوری واسطه وحی آنها را بیاد می‌آورند.

۲- در بعضی آیات، استفهام تقریری بکار رفته است و سئوالاتی بلا جواب مطرح شده‌اند:

«هل يستوی الذین یعلمون و الذین لا یعلمون»
 (سوره زمر آیه ۹):

«ام نجعل الذین امنو و عملوا الصالحات کالمفسدین فی الارض ام نجعل المستقیمین کالفجار»
 (سوره ص، آیه ۲۸).

«افمن یعلم انما انزل الیک من ربک الحق کمن هو اعمی» (سوره رعد، آیه ۱۹):

چنین بنظر می‌رسد که این نوع استفهامات بلا جواب بر این مطلب دلالت دارد که جواب آنها بر همگان آشکار و فطرتاً معلوم است.

۳- در سوره شمس به الهام فطری فجور و تقوی تصریح فرموده و آن را فعل الهی می‌داند: «و نفس و ماسویها فالههما فجورها و تقویها». (سوره شمس آیه ۷ و ۸)

۴- و بالاخره در سوره روم آیه ۳۰ برای اولین بار واژه «فطرة» را بکار می‌برد و ابتناء دین بر فطرت و سرشت انسانها را یادآور می‌شود و خلق و آفرینش را دگرگون ناشدنی معرفی می‌نماید:

«فاقم وجهک للذین حنیفاً فطرة الله الی الی فطر الناس علیها لا تبدیل لخلق الله ذلک الذین القیم و لکن اکثر الناس لا یعلمون»

۵- آیه میثاق و اقرار به ربوبیت خداوند نیز بر نوعی پیمان بین انسان و ذات احدیت دلالت دارد:

«و اذا اخذ ربک من بنی آدم من ظهورهم ذریتهم و اشهدهم علی انفسهم الی الی الی الی شهدنا ان تقولوا یوم القیامه انا کننا عن هذا غافلین»
 (سوره اعراف آیه ۱۷۲)

۶- سوره یس آیات ۶۰ و ۶۱ نیز بر نوعی عهد و پیمان بر پرستش خداوند و عدم پرستش شیطان دلالت دارد.

«الم اعهد الیکم یا بنی آدم ان لاتعبدوا الشیطان انه لکم عدو مبین * وان اعبدونی هذا صراط مستقیم»
 این آیات و احادیث فراوان در این باره، همگی بر این مطلب دلالت دارند که انسان از نوعی فطرت برخوردار است که گویا قبل از تولد با انسان همراه بوده است و با تولد نیز همراه او خواهد بود. اگر چنین است این آیات را چگونه با آیات دسته اول جمع نماییم آیا باستناد این آیات، معنی عوام پسند فطرت را به قرآن نسبت دهیم و از آیات دسته اول چشم‌پوشیم و به سبیل غافلان ببینیم؟ یا مراتب کلام وحی را بشناسیم و در این شناسایی از خود قرآن استمداد نماییم تا مرتکب خطا نیز نشده باشیم:

آیا مقام تذکر و یادآوری به هر انسانی و در هر مرتبه‌ای تعلق دارد؛ از کودک تا پیر از جاهل تا عالم. قرآن در سوره رعد آیات ۱۹ تا ۲۲ این مقام را به خردمندان و صاحبان اعمال صالح و ترسنده از خداوند نسبت می‌دهد:

«انما یتذکر اولوالالباب، الذین یوفون بعهد الله و لا ینقضون المیثاق و الذین یصلون ما امر الله به ان یوصل و یخشون ربهم و یخافون سوء الحساب و الذین صبروا ابتغاء وجه ربهم و اقاموا الصلوة و انفقوا ممارز قنهم سراً و علانیه...»

بنابراین مقام تذکر لازمه مرتبه خاصی از مراتب وجودی انسان است که بصاحبان الباب و عمل صالح و ترسنده از خداوند و ... اختصاص دارد بطوریکه شخص در این مرتبه بطوری خود جوش و بدون نیاز با استدلال، متذکر مسائلی می‌گردد، لذا بلافاصله پس از استفهام تقریری بکار رفته در آیه ۱۹، سوره رعد:

«افمن یعلم انما انزل الیک من ربک الحق کمن هو اعمی»؛

عبارت «انما یتذکر اولوالالباب» آمده است یعنی این صاحبان عقلمند که متذکر جواب صحیح می‌شوند و نیز در آیه ۵۰، سوره انعام پس از عبارت: «هل یتوی الاعمی و البصیر»؛ عبارت «افلاتتفکرون» آمده است یعنی آنانکه بمرتبه فکر نرسیده‌اند گمان می‌برند که اعمی و بصیر مساویند. و در «قل هل یتوی الاعمی و البصیر ام هل

● اگر در پاره‌ای از آیات، دین امری فطری معرفی گردیده و یا اقامه عدل هدف از سال پیامبران بیان شده است که بدنبال فطری بودن دین، عدالتخواهی و اقامه قسط و عدل نیز فطری خواهد بود؛ اما در پاره‌ای دیگر از آیات، سبب تشریح دین، بروز اختلاف اولیه بین انسانها و نیاز اضطراری آنها به دین و قوانین لازم برای رفع اختلافات بیان گردیده است.

تحقیق / تبیین / نو از نظریه فطرت و...

تستوی الظلمات و النور ام جعلوا لله شركاء خلقوا كخلقه فتشابه الخلق عليهم» (آیه ۱۶ از سوره رعد)؛ به این مطلب اذعان شده است که آنان که خلق و آفرینش برایشان مشتبه گشته و شرکایی را برای خداوند قرار می دهند اینان گمان استواء اعمی و بصیر و ظلمات و نور را می برند و جز خداوند را بعنوان ولی می گیرند. یعنی چون به آن مرتبه عقلانی لازم نرسیده اند نسیم دلنواز فطرت بر آنان نوزیده و گمان تساوی اعمی و بصیر و ظلمات و نور را می برند. همچنین است آیات ذیل: سوره زمر، آیه ۹: «قل هل يستوی الذين يعلمون والذين لا يعلمون انما يتذكر اولوالالباب» و «وما يستوی الا اعمی و البصیر و الذين امنو و عملوا الصالحات و لا المسئی قليلاً ما تذکرون» (سوره غافر، آیه ۵۸)، «مثل الفریقین کالاعمی و الاصم و البصیر و السميع هل یتویان مثلاً افلا تذکرون» (سوره هود، آیه ۲۴).

معلوم بودن فجور و تقوی به الهام فطری در آیات ۷ و ۸ سوره شمس نیز در آیه «فالهملها فجورها و تقویها» بافاء تفریح و پس از آیه «و نفس و ماسویها» که اشاره بتسویه نفس و تفریح الهام فطری فجور و تقوی به تسویه نفس و تعدیل قوای آن دارد آمده است. علامه طباطبایی نیز به این مطلب در تفسیر آیات مذکور تصریح کرده اند. (۲۸)

بنابراین الهام تقوی و فجور از طرف خداوند به انسان پس از تسویه نفس و تعدیل قوای انسان صورت می گیرد بطوریکه اگر انسانی از تسویه و تعدیل قوی

شود و تنزل وجودی یابد و بمرحله قبل از الهام و تسویه بازگشت نماید و تجهیزات غریزی فرمانروای او گردند لذا در ادامه این آیات می فرماید: «قد افلح من زکینها و قدخاب من دسینها»؛ دیگر، آیه ۳۰ سوره روم است که در آن از خود واژه «فطرة» استفاده شده است:

«فاتم وجهک للدين حنیفاً فطرة الله التي فطر الناس علیها لا تبديل لخلق الله ذلك الدين القيم و لكن اکثر الناس لا یعلمون».

این آیه پس از آیاتی آمده است که در صدد اثبات مبدأ و معاد است و در آن متفرع بر یگانه بودن خداوند در خالقیت و تدبیر امور، همچنین عدم امکان نجات اعراض کنندگان از فرامین خداوند می فرماید: پس رو بسوی دین نما...

اینکه پس از اقامه استدلال، توجه انسان را بسوی دین جلب نموده است دلیل بر این مطلب است که انسان تا بمقام تدبیر و تعقل یعنی همان مرحله بلوغ و رشد عقلانی نائل نیاید دین را مطابق با فطرت نمی یابد و خلقت او قبل از رسیدن به این

مرحله او را بسوی دین نمی خواند و الاً دلیلی بر این تفرع وجود نمی داشت. همچنین عبارت «ولکن اکثر الناس لا یعلمون» مؤید این معناست که آنانکه در اثر اصرار بر مشهيات نفسانی و اتباع هواهای نفسانی از اتباع حق غافل و از مرتبه عقلانی و مقام تدبیر و تعقل تنزل وجودی یافته اند دین را مطابق با فطرت نمی یابند و این عده اکثریت مردم را تشکیل می دهند. عبارت تفسیر المیزان در این باره شایان توجه است. (۲۹)

و در این صورت فطری بودن دین نه به این معنی است که انسان در هر مرتبه ای و با هر بینش و هر گونه عملی متوجه و متمایل به آن است بلکه به این معناست که دین بعنوان مجموعه ای از اصول و سنن و قوانین عملی که اتخاذ آنها بدلیل مبتنی بودن بر حوائج حقیقی، سعادت حقیقی انسان را تضمین و او را بکمال حقیقی می رساند از مقتضیات تکوینی خلقت انسان است و از آنجا که حوائج

● آیات دسته دوم آیاتی هستند که معنایی ایجابی درباره فطرت دارند. آیا این دسته آیات درباره فطرت پس از شکوفایی عقل و رسیدن انسان بمرتبه عقلانی سخن می گویند یا قبل از آن.

برخوردار نگردد به مقام و مرتبه دریافت الهام فطری فجور و تقوی نیز نائل نشود و مادامی که به این مقام نائل نگردیده است خیر و شر خویش را بوسیله تجهیزات غریزی تشخیص می دهد اما بمحض اینکه به این مرتبه و مقام رسید یعنی بمرحله بلوغ و رشد عقلانی واصل شد و در پرتو این رشد بین قوی عدالت برقرار نمود ادارک فجور و تقوی به الهام فطری بر وی معلوم گردد و چه بسا کثیری از مصادیق خیر و شر که در مرحله قبل از تسویه توسط تجهیزات غریزی تشخیص داده بود در نزد وی تغییر یابند. البته هر کسی به مقام درک و الهام فجور و تقوی

خواهد رسید؛ زیرا در این آیه به آن قسم خورده شده است و در این صورت حفظ این مقام و اتباع حق بحفظ مقام تسویه و تزکیه خویش است و الا اگر بر اتباع هواهای نفسانی و مشهيات حیوانی اصرار ورزد از اتباع حق غافل

۲۸ - همان، ج ۲۰، ص ۲۹۷.

۲۹ - همان، ج ۱۶، ص ۱۷۷؛ و نیز آیه ۱۰۰ سوره یونس «و ماکان نفس ان تؤمن الاباذن الله و يجعل الرجس علی الذین لا یعقلون» (رک. علامه طباطبایی، تفسیر المیزان، ج ۱۰، ص ۱۲۷ (عربی)، فی معنی الرجس و الذین لا یعقلون یعنی تکذیب کنندگان آیات و دین خدا).

در صورتی حقیقی اند و رفع آنها، انسان را بسعادتی حقیقی می‌رساند که نفس انسانی آن را طلب و عقل وی آن را تصدیق کند؛ پس دین از مقتضیات خلقت انسان در مرتبه عقل و نه قبل از آن است؛ بنابراین باید کوشید تا بمرتبه بلوغ عقلانی رسید و در آن مرتبه باقی ماند تا مصادیق حق و باطل که بشخصیت تجهیزات غریزی بر انسان معلوم شده بود تغییر یابند و جای خود را بمصادیقی دیگر دهند و این جز با رشد عقلانی و ایمان و عمل صالح یعنی جز با تربیت و پرورش صحیح دستیافتنی نیست؛ و لذا قرآن، رجس و پلیدی که مقابل ایمان است را در آیه ۱۰۰ سوره یونس به آنکه به تعقل و لوازم آن پایبند نیستند و آیات الهی (دین خدا) را تکذیب می‌کنند اختصاص می‌دهد.

اینجاست که نقش امام، ضرورت حضور مداوم و تابش وی بمنظور تعیین مصادیق واقعی خیر و شر و تربیت و پرورش صحیح و ایجاد محیط سالم و فضای معنوی برای رشد و ارتقای انسان معلوم می‌گردد و مضرات و اغذاری اجتماع بحال خود و یا دعوت آنها به مقتضیات جهازات تکوینی غریزه و دنیاپرستی روشن می‌گردد.

اینجاست که تفاوت بعضی از واژه‌ها در دو فرهنگ مادی و دینی بسته باختلاف مراتب وجودی این دو فرهنگ و مدعیان آنها آشکار می‌گردد و اشتراک آنها جز در لفظ نخواهد بود؛ چه مثلاً مفهوم آزادی بعنوان یکی از لوازم دستگاه تکوینی انسان در مرتبه عقل یا مفهوم آزادی بعنوان یکی از مقتضیات تکوینی انسان در مرتبه غریزه متفاوت می‌شود؛ یکی آزادی را در آزادی یوسف و تسلیم نشدن وی در برابر شهوات می‌داند و دیگری آزادی را در بی‌بند و باری و غرق شدن در شهوات.

اینجاست که مفهوم اخلاق و ارزشهای انسانی و نقش بنیادین آنها در سیستم اقتصادی و سیاسی، جایگاه ویژه خود را می‌یابند زیرا هم تجهیزات غریزی می‌توانند در جهت آمال معنوی عقل در برقراری عدالت اجتماعی و حاکمیت ارزشهای معنوی در نظام اقتصادی و سیاسی، قداست یابند و هم عقل می‌تواند لباس مادیت بر تن کند و در ردیف غرایز و برای پیشبرد آنها به منفعت طلبی و خودمحوری شخص قدرت طلب و دنیاپرست کمک کند و بهره‌ها نصیب او نماید و اینجاست که آیات سوره معارج و... در مورد نقش نماز و سایر اعمال صالحه (رسیدگی به مستمندان و...) معنی می‌یابند و راهگشایمان خواهند بود.

اما اگر فطرت، مرحله‌ای تکاملی است که پس از

فعلیت یافتن طبیعت و غریزه و نیز پس از شکوفایی حس و خیال یعنی همراه با پیدایش عقل، تکون می‌یابد و اگر فطری بودن دین و ارزشهای انسانی از لوازم تکوینی خلقت انسان در مرتبه عقل و نه قبل از آن است؛ در این صورت اقرار انسان به ربوبیت الهی در عالم ذر و پیمان و عهد او با خداوند در عدم تبعیت از شیطان چگونه تفسیری معقول می‌یابند؟

در مورد آیه میثاق سه تفسیر وجود دارد:

الف) خداوند پس از آفرینش آدم بصورت انسان، نطفه‌هایی که در صلب او تکون یافته و بعداً اولاد بلافصل او می‌شدند را بیرون آورد و از آن نطفه‌ها نیز نطفه‌های دیگری را که بعداً فرزندان نطفه‌های اول می‌شدند بیرون کشید و... تا اینکه این نطفه‌ها که متناظر با کلیه آحاد بشر بودند بصورت ذراتی بیشمار درآمدند آنگاه هر یک از این ذرات را بصورت انسانی تام‌الخلقه و عیناً نظیر همان انسان دنیوی که این ذره جزئی از آن است درآورد بطوریکه جزئی که از اجزای زید بود عیناً زید شد و... و همه را جان داد و دارای گوش، چشم، عقل و ادراک گردانید و سپس خود را به ایشان معرفی کرد و از ایشان در مورد ربوبیت خویش اقرار گرفت و پس از آن آنها را به موطن اصلیشان که همان اصلاّب بود برگردانید و همه در صلب آدم جمع شدند در حالیکه معرفت به ربوبیت خداوند را دارا بودند. بنابراین قبول، این نطفه‌ها، همچنان در اصلاّب می‌گردند؛ تا اجازه ورودشان به دنیا داده شود به دنیا بیایند در حالیکه آن معرفت به ربوبیت خداوند را همراه دارند و با مشاهده ذات خود حکم کنند به اینکه محتاج رب و مالک و مدبری هستند تا امور آنان را اداره کند.

ب) این سؤال و جواب درباره ربوبیت خداوند سبحانه مربوط بهمین عالم دنیا است یعنی خداوند پس از اینکه هر فردی از افراد انسان را از اصلاّب و ارحام بسوی مرحله انفصال و جدایی از پدران سوق می‌دهد آنها را متوجه خودشان و استغراق آنها در احتیاج و نیاز می‌کند و از ربوبیت خود از آنها سؤال می‌کند و آنها نیز بزبان حال به ربوبیت او اعتراف می‌کنند بنابراین، این میثاق در سراسر دنیا و مادام که انسانی بوجود می‌آید ادامه داشته و جریان خواهد داشت.

ج) خداوند سبحانه در عالمی که بحسب زمان هیچ انفکاک و جدایی از نشأت دنیوی ندارد و با آن اما محیط بر آن است یعنی سابق بر این نشأت دنیوی است اما نه بنحو سابقیت زمانی بلکه بنوع سابقیت رتبی، با انسان درباره ربوبیت خویش میثاق بسته است یعنی همانطور که انسان علاوه بر زندگانی دنیا، دارای زندگانی دیگری در عوالم

برزخ و قیامت است بطوریکه عالم برزخ محیط بر عالم دنیا و عالم قیامت محیط بر عالم برزخ است و انسان بعین وجود و شخصیت خود در آن دو عالم به زندگی خود ادامه می‌دهد و در عین حال احکام و نظام هر یک از این عوالم به تناسب شدت و ضعف مرتبه وجودی آنها، متفاوت از دیگری است؛ همچنین بنابر آیه «و ان من شیء الا عندنا خزائنه و ما ننزله الا بقدر معلوم» (سوره حجر، آیه ۲۱) انسان دارای یک سابقه وجودی وسیع و نامحدود در نزد خداوند و در خزائن او است که پس از نازل شدن به این نشأت محدود گردیده است بطوریکه آن سابقه وجودی وسیع و نامحدود و این وجود محدود دنیوی دو وجه یک شینند که در عین وحدت، احکامشان مختلف است یعنی عالم انسانی با همه وسعتی که دارد مسبوق به یک نشأت انسانی دیگر بوجود جمعی در نزد خداوند متعال است که در آن، هیچ فردی از افراد دیگر غایب نیست و افراد از خدا و خداوند از افراد غایب نیستند زیرا غیبت فعل از فاعل و صنع از صانع در آن مقام معقول نیست و در آن عالم هر فردی، وحدانیت پروردگار در ربوبیت را از طریق مشاهده نفس خود و نه از طریق استدلال؛ مشاهده می‌کند زیرا در آن نشأت، هیچ فردی از ذات احدیت منقطع نیست و حتی یک لحظه او را غایب نمی‌بیند و همواره بوجود او اعتراف می‌کند و آن وجود جمعی نه امری مستقل و جدا از این نشأت دنیایی بلکه روی و وجه دیگر این نشأت است. یعنی هر موجود مادی و از آن جمله انسان دارای دو وجه است یکی آن وجهی که رو بخداوند است و یکی آن وجهی که رو بدنیاست، آن وجهی که رو بخداوند است با کلمه «کن»^(۳۰) و بدون تدریج یعنی دفعتاً افاضه می‌شود بطوریکه هر چه دارد در همان اولین مرحله ظهورش داراست و این همان حقیقتی است که خداوند از آن تعبیر به ملکوت کرده است:

«و کذلک نری ابراهیم ملکوت السموات و الارض و لیکون من الموقتین» (سوره انعام آیه ۷۵) و اما آن وجهی که بطرف دنیاست بتدریج از قوه بفعل و از عدم بوجود می‌آید و از آن به «فیکون»^(۳۱) تعبیر شده است، این وجه بتکامل خود ادامه می‌دهد تا از این عالم مفارقت کند و بسوی خداوند باز گردد.

علامه طباطبایی قول سوم را پذیرفته و قول اول و دوم را مردود دانسته، مخالف عقل و نقل می‌دانند اشکالات قول اول و دوم بنقل از تفسیرالمیزان^(۳۲) بشرح ذیل است:

در مورد قول اول با توجه به اینکه حجت عقلی و نقلی قطعی قائم است بر اینکه انسانیت انسان به نفس

اوست که امری مجرد اما حادث بحدوث دنیوی است در اینصورت چگونه می‌توان تصور کرد که یک ذره از ذرات بدن زید عیناً خود زید و دارای عقل و ادراک و گوش و چشم باشد، از او عهد و میثاق گرفته شود، حجت بر او تمام گردد و مورد توجه و تکلیف و بدنبال آن ثواب و عقاب واقع شود خصوصاً که زوال عقل از این ذره هنگامی که به موطن اصلی‌اش بر می‌گردد و بطور قطع در هنگام طفولیت تا رسیدن به حد بلوغ، تمامیت این حجت را مختل می‌گرداند. در مورد قول دوم اینکه: نظر به اینکه خطاب در آیه مورد نظر، متوجه ما شنوندگان و مخاطبین به آیات قرآنی است و بنا بگفته ایشان خطابی است دنیوی و ظرف وقوع آن نیز همین زندگی دنیایی ما و یا زندگی نوع بشر و مدت اقامت او در زمین است و خلاصه اینکه ظرف داستان مورد بحث آیه عین ظرف وجود نوع انسان در دنیاست با این حال چرا از این ظرف بالفظ «اذ» تعبیر فرموده است لفظی که دلالت دارد بر اینکه داستان بنحوی قبل از نقل آن واقع شده است.

این اشکالات و چندین اشکال دیگر و از همه مهمتر همخوانی آیات سوره‌های مختلف با یکدیگر قول سوم را تقویت می‌کنند و به این ترتیب با پذیرفتن قول سوم نه تنها هیچ منافاتی بین نظریه فطرت در این مقاله و آیه میثاق دیده نمی‌شود بلکه این دو همسو می‌گردند؛ در مورد آیه عهد در سوره یس نیز اگر عهد خداوند با انسان را در عدم تبعیت از شیطان، چنانکه بعضی از مفسرین گفته‌اند^(۳۳) همان عهدی بدانیم که خدای تعالی از انسانها در عالم ذر گرفت قول سوم می‌تواند تفسیری از آن واقع شود و اگر آن را عهدی بدانیم که به زبان انبیاء و رسولان خود به بشر ابلاغ فرموده^(۳۴) در اینصورت ارتباطی با نظریه فطرت نخواهد داشت.

ارزیابی نهایی

انسان در نحوه وجود و واقعیتش بالقوه آفریده شده است. یعنی بذکر انسانیت در او بصورت امری بالقوه موجود است که بتدریج از زمینه وجود وی سربر می‌آورد.^(۳۵)

۳۰ - انما امره اذا اراد شئاً ان یقول له کن فیکون (سوره یس، آیه ۸۲).
 ۳۱ - همان.
 ۳۲ - علامه طباطبایی، تفسیر المیزان (عربی)، ج ۸، ص ۳۱۴ تا ۳۲۳.
 ۳۳ - فخر رازی، تفسیر قرآن، ج ۲۵، ص ۹۶.
 ۳۴ - علامه طباطبایی، تفسیر المیزان (عربی) ج ۱۷، ص ۱۰۲.
 ۳۵ - علامه مطهری، مقدمه‌ای بر جهان بینی اسلامی، انسان در

● فطریات در انسان بترتیب در سه ناحیه دانش، ارزش و گرایش شکوفا می‌شوند و فعلیت می‌یابند.

بنابراین، نظریه فطرت در مفهوم اسلامی آن به این معنی نیست که انسان در بدو تولد، پاره‌ای از ادراکات یا گرایشها را بالفعل دارد همچنانکه به این معنی نیز نیست که انسان در آغاز تولد پذیرا و منفعل محض است و هر نقشی به او داده شود می‌پذیرد.^(۳۶) بلکه انسان موجودی ذو مراتب است که در هر مرحله از مراحل رشد و شکوفایی‌اش، در مرتبه‌ای از مراتب انسانی واقع می‌شود و بسته به آن مرتبه، لوازم آن مرتبه را دارا می‌گردد، بدین ترتیب، گرایش بعلم، خیر اخلاقی، جمال و زیبایی، تقدیس و پرستش و... از جمله گرایشهای انسانی است که در مراحل مختلف رشد و نمو انسان بتدریج و البته متناسب با معرفت انسان درباره متعلق هر یک از این گرایشها شکوفا می‌شود تا اینکه انسان به معرفت عقلانی نایل آید و فارق دیگر انسان از سایر موجودات یعنی قدرت تعقل و دوراندیشی پا به میدان‌گذارد و او را از نفوذ جبری این گرایشها و نیز میلیهای مادی و طبیعی مثل میل بغذا، خواب، امور جنسی و... آزاد نماید و همه آنها را تحت فرمان عقل قرار دهد و انسان را به آزادی واقعی و مقام خلیفه‌اللهی نزدیک گرداند.

بنابراین، اینکه می‌بینیم در قرآن از طرفی انسان بعنوان خلیفه خدا در زمین، دارای فطرتی خدا آشنا، آزاد، مستقل، امانتدار، ملهم به الهام فطری فجور و تقوی و... معرفی شده است، و از طرف دیگر ظلوم، جهول، طغیانگر و عجول توصیف شده است؛ نه به این جهت است که انسان یک موجود دو سرشتی است که نیمی از آن متعالی و ستودنی و نیمی از آن پست و نکوهیدنی است بلکه به این جهت است که انسان، کمالات مذکور را بالقوه دارد و این خود او است که باید سازنده و معمار آنها باشد و شرط اصلی وصول انسان به آن کمالات، ایمان، تقوی و عمل صالح است.^(۳۷) پس انسان منهای ایمان، ناقص، حریص، ظالم، نادان، بخیل و گاهی از حیوان پست‌تر است. در اینصورت واضح است که انسان زیست‌شناسی و انسان بیولوژیکی ملاک انسانیت نیست.

بر این اساس مفهوم خود آگاهی انسانی که می‌گوید: «انسانها مجموعاً از یک وجدان مشترک انسانی بهره‌مندند» رخ می‌نماید: خود آگاهی انسانی و وجدان مشترک تنها در انسانهای به انسانیت رسیده، انسانهای

بارور شده موجود می‌گردد.

انسانهایی که در حد طفولیت و بالقوه باقی مانده‌اند و نیز انسانهای مسخ شده کجا دارای خود آگاهی انسانی و وجدان مشترک انسانی خواهند بود و مگر چه حاجتی وجود دارد که موسی را همپیکر فرعون و ابوذر را همدرد معاویه بپنداریم. پس آنچه واقعاً انسانها را بصورت «ما» و دارای وجدان مشترک اخلاقی می‌گرداند و روح واحد در آنها می‌دمد «هم ایمانی» است و نه هم ریشه‌ای که در سخن سعدی^(۳۸) آمده است لذا در سخن پیامبر اکرم بجای سخن از همپیکری بنی‌آدم، از هم اندامی و هم دردی مؤمنان، سخن به میان آمده است:

«المسؤمون نفسی تبارهم و تراحمهم و تفاظفهم کمثل الجسد اذا اشتکی بعض تداعی له سائره بالسهر والحمی».^(۳۹)

مؤمنان اعضای یک اندامند، هرگاه عضوی به درد آید با تب و بیخوابی با او همدردی می‌کنند. از اینرو انسان به انسانیت رسیده نسبت به همه انسانها، حتی نسبت به انسانهای مسخ شده و نسبت به همه اشیاء مهر می‌ورزد و رحمة للعالمین می‌گردد.

پس ایمان است که انسانساز است و سرمایه خودآگاهی است^(۴۰) و کرامت ذاتی که انسان از آن برخوردار است و بموجب آن بر بسیاری از مخلوقات برتری دارد آنگاه خواهد بود که در پرتو ایمان، خویشتن واقعی و کرامت و شرافت ذاتی را در خود درک کند و برتر از پستیها و شهوترانیها بشمارد. آنگاه خویشتن واقعی خود را می‌یابد که خدای خود را بیاید.^(۴۱)

واضح است که بین فرهنگ غربی که فرهنگ جهان آگاهی و خود فراموشی است و فرهنگ شرقی که فرهنگ خود آگاهی است تفاوت بسیار است و آشکارتر آنکه: آنگاه که انسان خود را بیازد بدست آوردن جهان او را بکار نیاید تا چه رسد به اینکه الگوی دیگران نیز قرار گیرد. □

قرآن (۴)، ص ۲۹۳.

۳۶ - همان، ص ۲۹۴، باورقی ۸.

۳۷ - همان، ص ۲۵۳.

۳۸ - بنی آدم اعضای یکدیگرند - که در آفرینش زیک گوهرند...

۳۹ - کنز العمال، ج ۱، ص ۱۴۳ و ۱۵۳؛ و نیز: بحار الانوار، ج ۷۳، ص ۲۷۴، همین حدیث از امام صادق (ع).

۴۰ - استاد مطهری، مقدمه‌ای بر جهان بینی اسلامی، انسان در

قرآن (۴)، ص ۲۹۷، ۲۹۶.

۴۱ - قرآن مجید سوره حشر آیه ۱۹: ولا تكونوا كالذين نسوا الله

فانسیمهم انفسهم اولئك هم الفاسقون. پس خودآگاهی انسانی که

سرمایه آن ایمان است و ملازم و همراه انسان بارور شده و بفعلیت

رسیده است و با فراموش کردن خدا از دست می‌رود غیر از

خودآگاهی حضوری است که همان علم حضوری نفس بخودش و

نحوه وجود «من» است و بطور قهری و تکوینی در اثر حرکت

جوهری طبیعت پدید می‌آید.