

پاکی سرشت اولیه انسان از منظر آیات قرآن*

سید مصطفی حسینی (نویسنده مسؤول)^۱
حسن یوسفیان^۲

چکیده

سرشت اولیه انسان به معنای سرشتی است که خدا انسان را با آن خلق کرده است. یکی از مباحث مهم در این باره آن است که آیا سرشت انسان در ابتدای خلقت، آلوده به بدی بوده یا پاک و بدون نقص بوده است؟ آیات قرآن کریم که یکی از بهترین منابع در این بحث هستند، هرچند تصریح به پاکی سرشت اولیه انسان نکرده‌اند، اما به صورت ضمنی نشان می‌دهند سرشت اولیه انسان نه تنها پاک و بدون آلودگی است، بلکه خیر و هدایت شده است. مطالب قرآنی که پاکی سرشت اولیه انسان را نتیجه می‌دهند، عبارت‌اند از: خلیفه و جانشینی انسان از خدا، خلقت انسان به کامل‌ترین شکل ممکن، هدایت ابتدایی انسان توسط خدا، موهبت و عنایت فطرت به انسان، «قالوا بلی» گفتن انسان پیش از ورود به این دنیا، انتساب فاعلیت خوبی‌های انسان به خدا، و مسلط شدن شیطان به انسان تنها در صورت تغییر سرشت اولیه او.

کلیدواژه‌ها:

سرشت اولیه / انسان / پاک و آلودگی / ذات / آیات قرآن / مطالعات قرآنی

رتال جامع علوم انسانی

* تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۷/۱۹، تاریخ تأیید: ۱۴۰۰/۱۰/۱۴.

شناسه دیجیتال (DOI): 10.22081/jqr.2022.62083.3353

hseedmostafa@yahoo.com

hasanusofian@gmail.com

۱- دانشجوی دکتری مؤسسه امام خمینی

۲- دانشیار مؤسسه امام خمینی

از عوامل مهم بر ارتکاب فعل خوب و بد از انسان، وضعیت سرشت اوست، به همین دلیل سعادت‌مند شدن انسان و یا به شقاوت رسیدن او که از مهم‌ترین مسائل ذهن بشر است، بدون بررسی سرشت انسان بی‌معناست. مراد از سرشت اولیه، ذات و طبیعتی است که خدا با آن انسان را خلق کرده و وارد این دنیا می‌شود. البته ممکن است بعد از خلقت خداوندی انسان، سرشت او با امور دیگری - چه خوب و چه بد- آمیخته شود که مورد نظر ما در این نوشتار نیست. به‌طور مثال تأثیراتی که سرشت انسان از والدین خود به ارث می‌برد که گاه تأثیرات قابل توجهی است، مقصود ما نیست.

درباره خیر یا شر بودن سرشت اولیه انسان دیدگاه‌های متفاوتی مطرح شده است. برخی سرشت انسان را خیر و برخی شر و گروهی نیز بر متفاوت بودن آن در انسان‌ها اعتقاد دارند. بسیاری از اندیشمندان نیز معتقدند در سرشت انسان، زمینه خیر و شر وجود دارد و انسان در عمل، با اختیار خویش می‌تواند فعل خوب یا بد را انتخاب کند. بهترین نمونه برای قائلان به ناپاکی سرشت اولیه انسان، مسیحیان هستند که به دلیل باور به آموزه گناه ذاتی، معتقدند گناه حضرت آدم عَلَيْهِ السَّلَام ذات و سرشت همهٔ اعقاب او را فرا گرفته و هر انسانی با سرشتی آلوده متولد می‌شود. (حسینی، ۱۳۹۷: ۱۶) اما در جهان اسلام کمتر کسی را می‌توان یافت که قائل به شر بودن سرشت انسان باشد، ولی در عین حال می‌توان به این سخن مسکویه اشاره کرد: «إِنَّ الصَّبِيَّ فِي ابْتِدَاءِ نَشْوَيْهِ يَكُونُ عَلَى الْأَكْثَرِ قَبِيحَ الْأَفْعَالِ، إِمَّا كَلَّهَا أَوْ أَكْثَرَهَا...». (کاردان، ۱۳۸۰: ۲۹۱/۱) در هر صورت قول به وجود زمینه‌های شرارت در سرشت اولیه انسان، قول مهم و رایجی در میان اندیشمندان مسلمان است که به‌نوعی بر وجود شرارت در سرشت اولیه انسان دلالت می‌کند.

اما با بررسی منابع می‌توان گفت دلایل متعددی به غیر از آیات قرآن بر پاکی و عدم وجود شرارت در سرشت اولیه انسان وجود دارد؛ از جمله دلایل عقلی و روایی. اما از آنجا که در قرآن کریم که معجزهٔ رسول خدا صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ است، مطالب کافی دربارهٔ خلقت انسان و چگونگی آن که با خلقت سرشت انسان مرتبط است، منعکس شده، به‌نظر می‌رسد آیات قرآن، مهم‌ترین دلیل بر پاکی سرشت اولیه انسان است. به همین منظور، در این نوشتار دلایل پاکی و عدم شرارت در سرشت اولیه انسان و چگونگی آن را از منظر آیات قرآن بررسی خواهیم کرد.



از جهت پیشینه بحث، تنها می‌توان به معدود مقالاتی اشاره کرد که برخی مطالب آنها تا حدود اندکی نزدیک به نوشتار حاضر است؛ از جمله مقاله «سرشت انسان»، نوشته غلام‌حسین توکلی که بیشتر آن نقل و بررسی قول متفکران غربی است. همچنین برخی مقالاتی که سعادت و شقاوت انسان را از نظر آیات و روایات مطرح کرده‌اند. نوشتار حاضر با مقالات گفته شده متفاوت است؛ هم از این جهت که صرفاً اختصاص به اسلام دارد، و هم از این جهت که بیشتر مباحث آن برگرفته از آیات قرآن کریم با نگاهی تازه و جدید است.

۱. بررسی آیات

در این بخش هفت آیه شریفه مورد بحث و بررسی قرار می‌گیرند. پیش از ورود به بحث، لازم است دو نکته بیان شود. نخست اینکه آیه‌هایی که به آنها استناد می‌کنیم، ابعاد مختلفی دارند که پرداختن به همه آنها مجال بسیار وسیع‌تر می‌طلبد. ما در این مقاله، پس از ارائه‌ی نمایی کلی از آیه مورد استناد، سراغ مقصود اصلی رفته و دلالت آیه بر پاکی سرشت اولیه را تبیین می‌کنیم. البته به این نکته توجه داریم که ممکن است برخی از این آیات به‌تنهایی، دلالتی قطعی و روشن بر مدعا نداشته باشند، اما با کنار هم نهادن مجموعه این آیات، می‌توان مدعا را نتیجه گرفت.

دوم اینکه آیات مورد استناد همان‌طور که ذکر شد، به‌طور مستقیم در پی بیان پاکی سرشت انسان نیستند، بلکه به‌صورت ضمنی آن را بیان می‌کنند. همچنین نگاه ما در این نوشتار به این آیات، نگاهی نو و جدید است که با آنچه تاکنون از این آیات دیده و شنیده‌ایم، متفاوت است. بنابراین ممکن است برداشت‌های بیان‌شده از آیات، در نگاه ابتدایی با استبعاد خواننده همراه شود، اما از آنجا که آیات قرآن کریم چشم‌های همیشه جوشان هستند و قابلیت استنباط نکاتی تازه و بدیع از آنها در هر زمان فراهم است، می‌توان صحت برداشت‌های جدید از آنها را تأیید و قابل پذیرش دانست.

۱-۱. جانشینی انسان از خدا: «وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً» (بقره: ۳۰)

مطابق این آیه شریفه، انسان مقام خلافة الهی را دارد و می‌تواند به مقامی دست پیدا کند که جانشین خدا بر روی زمین باشد. روشن است که مقام خلافت زمانی صحیح است که خلیفه نمایانگر مستخلف باشد؛ یعنی انسان از لحاظ شؤون وجودی و مراتب کمالی، باید به‌گونه‌ای باشد که بتواند از مراتب بلند خداوند حکایت کند. (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱۱۵/۱)



حال انسانی که با چنین مراتب کمالی بلندی خلق شده، آیا می‌توان تصور ذات آلوده به گناه و ناپاکی را در او تصور کرد؟ برای اثبات چنین دلالتی از این آیه شریفه، لازم است دو مطلب ثابت شود. نخست اینکه این آیه شریفه در صدد بیان خلافت و جانشینی تمام انسان‌ها باشد و نه یک انسان خاص؛ چرا که برخی مفسران، این آیه شریفه را مختص حضرت آدم و سایر انبیاء علیهم‌السلام می‌دانند (طنطاوری، بی‌تا: ۹۲/۱) که در این صورت، آیه شریفه دلالتی بر پاکی ذات و سرشت سایر انسان‌ها نمی‌کند. دوم اینکه مقصود از خلافت در آیه شریفه، خلافت از خداوند باشد؛ برخلاف قولی که جانشینی از موجودات پیشین را مطرح می‌کند (مراغی، بی‌تا: ۸۰/۱)؛ زیرا معنای خلیفه که از خلف گرفته شده، نیابت و جانشینی است و خلیفه کسی است که به جای شخص پیش از خودش می‌نشیند و جای او را می‌گیرد (ابن منظور، ۱۴۱۴: ۸۹/۹)، بنابراین لازم است خلیفه نشانگر مستخلف‌عنه باشد و این با فرض آلودگی سرشت انسان جانشین خدا، سازگار نیست.

مطلب اول از ادامه آیه شریفه مورد بحث برداشت می‌شود (شجاعی، ۱۳۹۳: ۳۱-۳۵)؛ زیرا در ادامه همین آیه، زمانی که بحث از خلافت و جانشینی انسان مطرح شد، ملائکه گفتند: آیا کسی را در زمین قرار می‌دهی که فساد و خونریزی کند؟ چنین سؤالی از ملائکه با توجه به عصمت و گناه نکردن حضرت آدم و سایر انبیاء علیهم‌السلام سازگار نیست، مگر اینکه همه انسان‌ها جانشین خدا در نظر گرفته شوند؛ به این معنا که همه انسان‌ها بالقوه این مقام را دارا بوده و ظرفیت رسیدن به آن را دارند، اما بسیاری از این ظرفیت وجودی خود بهره نمی‌برند و حتی از حیوانات پست‌تر می‌شوند (فرقان: ۴۴).

ممکن است به این تحلیل اشکال شود که چون ملائکه از نبوت و عصمت حضرت آدم علیه‌السلام بی‌خبر بودند، ولی در عین حال به دلیل قرار دادن اختیار برای او، ظرفیت او را بر فساد و خونریزی دانستند، به همین خاطر از خداوند پرسیدند که چرا چنین موجودی را خلق می‌کند. بنابراین پرسش ملائکه از خداوند خالی از وجه نیست.

در پاسخ به این اشکال می‌توان قراین دیگری را مطرح کرد که بیانگر ظهور آیه شریفه در خلافت نوع انسان است. برخی از این قراین برگرفته از همین آیه شریفه هستند؛ نظیر اطلاق و بدون قید بودن خلیفه و بیان خلافت در قالب جمله اسمیه که مفید استمرار است، و برخی از آیات دیگر استفاده می‌شوند؛ نظیر آیاتی که کرامت و شرافت انسان‌ها بر سایر مخلوقات را نشان می‌دهند (اسراء: ۷۰)، آیاتی که دلالت بر خلقت احسن انسان می‌کند (تین: ۴)، آیاتی که دلالت بر آفرینش کل موجودات عالم (بقره: ۲۹) و مسخر بودن

آسمان‌ها و زمین و آنچه در اوست برای انسان (جائیه: ۱۳) می‌کند. (میرزایی، ۱۳۹۵: ۱۴۱) در این آیات، انسان خاصی مراد نیست و شامل نوع خلقت انسان می‌شود. همه این آیات دلالت بر کرامت ذاتی انسان دارند و اختصاص به حضرت آدم عَلَيْهِ السَّلَامُ ندارد. همچنین سجده نکردن ابلیس بر آدم عَلَيْهِ السَّلَامُ و مکالمه وی با خدا، نشان از این کرامت ذاتی برای همه انسان‌ها می‌دهد؛ زمانی که ابلیس گفت: این همان موجودی است که بر من گرامی داشتی؟ اگر تا روز قیامت به من مهلت دهی، ذریه او را گمراه می‌کنم. (اسراء: ۶۲). این سخن ابلیس و تلاش او برای گمراهی ذریه آدم عَلَيْهِ السَّلَامُ، بیانگر دشمنی او با همه انسان‌هاست و با کرامت ذاتی همه آنها سازگار است. (صادق‌پور، ۱۳۸۶: ۵۶) در روایتی نیز وارد شده هنگامی که جبرئیل توسط رسول خدا صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ دعوت به امامت جماعت شد، از آن خودداری کرد و عرض کرد: «إِنَّا لَا نَتَقَدَّمُ عَلَى الْآدَمِيِّينَ مُنْذُ أُمْرَانَا بِالسُّجُودِ لِآدَمَ». (صدوق، ۱۳۸۵: ۸/۱) جبرئیل در این روایت عدم تقدم خویش را بر انسان‌ها ذکر کرد، نه بر رسول خدا و سایر پیامبران. نتیجه اینکه مراد از خلیفه در این آیه شریفه، شخصیت حقیقی حضرت آدم عَلَيْهِ السَّلَامُ نیست، بلکه شخصیت حقوقی او و مقام انسانیت اوست. عصاره انسانیت در ماجرای خلافت به صورت آدم عَلَيْهِ السَّلَامُ جلوه کرد. (جوادی آملی، ۱۳۸۰: ۴۱/۳)

مطلب دوم نیز از سیاق آیه شریفه و آیه بعد برداشت می‌شود؛ چرا که اگر مقصود، جانشینی از انسان‌های دیگر یا از ملائکه بود، لازم نبود خداوند در پاسخ ملائکه بفرماید: «إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ»، سپس مقام بلند انسان را با یاد دادن اسماء به او به ملائکه متذکر شود (بقره: ۳۱). نکته دیگری که در تأیید جانشینی از خدا وجود دارد، دستور به سجده ملائکه به آدم است که در آیات بعد (بقره: ۳۴) وجود دارد. این نشان از مقام بلند آدم عَلَيْهِ السَّلَامُ می‌دهد که با جانشینی از خداوند سازگار است. همچنین در آیات دیگر قرآن کریم، هنگامی که مراد خلافت از انسان‌های دیگر بوده، از کلمه «بعد» استفاده شده؛ مانند: «فَخَلَفَ مِنْ بَعْدِهِمْ خَلْفٌ» (اعراف: ۱۶۹)، «ثُمَّ جَعَلْنَاكُمْ خَلَائِفَ فِي الْأَرْضِ مِنْ بَعْدِهِمْ» (یونس: ۱۴)، «إِذْ جَعَلْنَاكُمْ خُلَفَاءَ مِنْ بَعْدِ قَوْمِ نُوحٍ» (اعراف: ۶۹)، ولی در آیه مورد بحث، از این کلمه استفاده نشده است. (جوادی آملی، ۱۳۷۹: ۲۹۱؛ فاریاب، ۱۳۹۱: ۱۴۸)

۱-۲. خلقت انسان به کامل‌ترین شکل: «لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ» (تین: ۴)
 برخی مفسران «احسن تقویم» بودن انسان را در خلقت ظاهری معنا کردند (طبرسی، ۱۳۷۲: ۷۷۵/۱۰)، اما به نظر می‌رسد نمی‌توان آن را صرفاً متعین در خلقت ظاهری دانست؛ زیرا خداوند در آیه ۱۴ سوره مؤمنون، بعد از دمیدن روح به انسان، خود را



«احسن الخالقین» می‌خواند. بنابراین می‌توان همان چیزی را که سبب «احسن الخالقین» شدن آفریدگار است، سبب «احسن تقویم» شدن انسان در نظر گرفت و آن همان روح است که به جنبه ظاهری انسان ارتباطی ندارد، بلکه جنبه معنوی و باطنی انسان را نشان می‌دهد. علاوه بر این، موجودات دیگری که از نظر ظاهر از انسان زیباتر هستند نیز وجود دارند و نمی‌توان انسان را از جهت ظاهری، زیباترین دانست. و یا اینکه زیبایی جسمی انسان، بعد از گذراندن دوران جوانی و ورود در سنین پیری، از بین می‌رود، بنابراین نمی‌توان مراد از احسن تقویم را تنها صورت ظاهری انسان فرض کرد. (جوادی آملی، ۱۳۷۹: ۷۹؛ مصطفوی، ۱۴۳۰: ۱۷۴/۵) بنابراین «احسن تقویم» بودن انسان جنبه معنوی و باطنی او را نشان می‌دهد.

معنای معنوی و باطنی «احسن تقویم» نیز به دو صورت قابل فرض است: نخست اینکه مقصود از آن، قیاس انسان با سایر مخلوقات باشد؛ یعنی انسان نسبت به سایر مخلوقات برتر و والاتر است. اگر احسن تقویم به این معنا در نظر گرفته شود، می‌توان مراد از آن را عقل، یا سایر ممیزات معنوی انسان نسبت به سایر مخلوقات دانست. (نیشابوری، ۱۴۲۲: ۲۴۰/۱۰) اما معنای دیگر آن است که خلقت انسان به خودی خود و بدون در نظر گرفتن سایر مخلوقات، به بهترین شکل ممکن صورت گرفته است. این تفسیر از معنای احسن تقویم، بر خلقت انسان، به گونه‌ای که هیچ نقطه ضعفی بر خلقت او از سوی آفریدگار مترتب نباشد، دلالت می‌کند؛ از جمله عدم آلودگی سرشت اولیه انسان. به نظر می‌رسد همین معنا نسبت به معنای اول ترجیح داشته باشد؛ زیرا اولاً آیاتی که از مقام بلند انسان حکایت می‌کنند، نظیر همین آیه شریفه، خلقت انسان را بدون در نظر گرفتن سایر مخلوقات و به صورت مطلق لحاظ کرده‌اند. در حالی که اگر مراد، خلقت انسان در مقایسه با مخلوقات دیگر بود، لازم بود تا نامی از سایر موجودات نیز آورده شود. در آیه شریفه مورد بحث، نه در خود آیه و نه قبل و بعد آن، هیچ اشاره‌ای به مخلوقاتی که احتمال مقایسه آن با انسان می‌شود، نشده است (تین: ۱-۵). از سوی دیگر، در منابع لغوی، «تقویم» به معنای «قوم» المتاع ذکر شده (موسی، ۱۴۱۰: ۱۲۰۲/۲) که به معنای قیمت و قوام چیزی هست. قوام هم اسمی است برای آنچه که چیزی را به پا می‌دارد و ثابت می‌کند. (اصفهانی، ۱۴۱۲: ۶۹۱) بنابراین «احسن تقویم» در آیه شریفه به معنای بهترین قوام و قیمت برای انسان است که این معنا با معنای دوم از تفسیر باطنی تناسب بیشتری دارد.

علامه طباطبایی در این باره می‌نویسد: «منظور از «خلق کردن انسان در احسن تقویم» این است که تمامی جهات وجود انسان و همه شؤونش مشتمل بر تقویم است. و معنای «تقویم انسان» آن است که او را دارای قوام کرده باشند، و «قوام» عبارت است از هر چیز و هر وضع و هر شرطی که ثبات انسان و بقایش نیازمند بدان است، و منظور از کلمه «انسان» جنس انسان است، پس جنس انسان به حسب خلقتش دارای قوام است. و نه تنها دارای قوام است، بلکه به حسب خلقت، دارای بهترین قوام است.» (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۳۱۹/۲۰)

نتیجه اینکه احسن تقویم یعنی بهترین خلقت؛ به گونه‌ای که امکان خلقت بهتر انسان از سوی آفریدگار ممکن نبوده است. ممکن است گفته شود هرچند خلقت انسان از سوی آفریدگار به بهترین شکل ممکن صورت گرفته، ولی این دلیلی بر عدم آلودگی و گرایش به شرارت نمی‌شود؛ زیرا اقتضای اختیار انسان، خلقت همراه با آلودگی و گرایش‌های شرارت‌آمیز است.

پاسخ به دو شکل ممکن است: نخست اینکه با در نظر گرفتن آیه شریفه «كُلًّا نُمِدُّ هُوْلَاءِ وَ هُوْلَاءِ مِنْ عَطَاءِ رَبِّكَ وَ مَا كَانَ عَطَاءُ رَبِّكَ مَحْظُوْرًا» (اسراء: ۲۰)، می‌توان به این حقیقت اذعان کرد که بخشش‌های الهی مطلق و غیر محدود است، چون «عطاء» و «نبودن منع» در آیه شریفه فوق، مطلق آورده شده، بنابراین محدودیت از ناحیه خود خداوند که مفیض است، ناشی نمی‌شود. (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۶۸/۱۳) با توجه به این مطلب، اگر تنها راه گرایش انسان به شرارت همین باشد که خداوند آن را در نهادش خلق کند، اشکال قابل پذیرش بود، اما اگر فرض دیگری برای وجود آلودگی و گرایش انسان به شرارت وجود داشته باشد، با توجه به معنای احسن تقویم و آیه شریفه فوق، آن فرض دوم باید مورد پذیرش قرار گیرد.

فرض دیگری که برای وجود گرایش انسان به شرارت وجود دارد، به این صورت است که خدا هیچ نیروی شر و شرارت و آلودگی را در انسان قرار نداده و حتی چه بسا انسان را با ذات و سرشتی متمایل به خوبی خلق کرده باشد و میل و گرایش و معرفت‌های شرارت‌آمیز انسان از افراد دیگری مانند والدین، اجداد و یا حتی اموری مثل دنیا و در نتیجه عملکرد منفعلانه‌اش در مقابل آن و عدم اختیار مسیر صحیح و مستقیم، وارد سرشت انسان بعد از خلقت نخست خداوندی شده است.

پاسخ دوم اصل شر بودن نیروهای درونی انسان را مورد هدف قرار می‌دهد؛ به این صورت که قوا و نیروهایی که در ظاهر برای انسان شر هستند، در حقیقت، رحمت و



نعمت محسوب می‌شوند. همان گونه که در روایاتی متعدد، بلا از سوی خدا نعمت و حتی بالاترین نعمت خوانده شده است؛ از جمله این روایت: «... إِنَّ اللَّهَ لَيَغْذِي عَبْدَهُ الْمُؤْمِنَ بِالْبَلَاءِ كَمَا تُغْذِي الْوَالِدَةُ وَلَدَهَا بِاللَبَنِ...». (دیلمی، ۱۴۰۸: ۲۷۷) بنابراین این قوا و نیروها شر نیستند تا اشکالی بر پاک بودن سرشت انسان وارد شود.

۳-۱. هدایت ابتدایی انسان توسط خدا: «قَالَ رَبُّنَا الَّذِي أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ حَلْقَهُ ثُمَّ هَدَى» (طه: ۵۰) خداوند بعد از خلقت هر چیزی، آنان را به سمت کمال خودشان هدایت کرد. خلقت به سمت کمال در هر کدام از مخلوقات به گونه‌ای متفاوت با سایر مخلوقات است. مثلاً درباره گیاهان به این صورت است که رشد و نمو کند و تبدیل به درخت شود و ثمر دهد. اما درباره انسان، دست‌کم به معنای خلقت همراه با سرشتی پاک و بدون آلودگی است؛ زیرا هدایت کردن مراتب دارد و در هر موجودی متفاوت است. مثلاً وقتی گفته می‌شود حیوانی فرزند خویش را هدایت کرد، مقصود آموزش طریقه غذا خوردن و یا شکار کردن و یا در پرندگان، پرواز کردن و اموری است که با کمال نهایی آن موجود متناسب است. اما در مرتبه بالاتر وقتی گفته می‌شود انسانی، کسی را هدایت کرد، به این معناست که راه سعادت و به دست آوردن کمالی را به او آموخت و هرچه انسان نسبت به دیگری دلسوزتر بوده و از قدرت بیشتری برخوردار باشد، تلاش بیشتری برای قرار دادن او در مسیر هدایت و به دست آوردن کمال نهایی انجام می‌دهد. درباره خداوند متعال نیز می‌توان با توجه به قدرت بی‌کران او و مهربانی و رحمت بی‌نهایت او نسبت به انسان‌هایی که خلق کرده، اموری را جزء هدایت کردن انسان‌ها توسط خداوند فرض کرد. برخی از این امور در بیان مفسران نیز ذکر شده است؛ از جمله عطای زوج به هر موجودی از جمله انسان‌ها و آموزش طریقه نکاح و آمیزش به آنان، عطای نعمت‌های دنیوی به انسان‌ها و نشان دادن راه استفاده از آنها، عطای دستورات دینی و به دست آوردن نعمت‌های اخروی (طبرسی، ۱۳۷۲: ۲۲/۷)، و برخی نعمت‌های ویژه خداوند به انسان، نظیر عقل که قدرت تشخیص مسیر درست از نادرست را دارد. علاوه بر امور یادشده، سرشت پاک و بدون آلودگی را نیز می‌توان افزود؛ چرا که چنین انسانی قادر به هدایت شدن است و اگر سرشتی ناپاک و یا آلوده داشته باشد، یافتن مسیر هدایت برای او بسیار سخت و یا در مواردی ناممکن می‌شود. بنابراین خداوند متعال این مجموعه از نعمت‌ها، از جمله عطای سرشت پاک و بدون آلودگی را به انسان می‌دهد و به این وسیله، او را در مسیر هدایت قرار می‌دهد.

بیان فوق از آیه شریفه بیانی حداقلی است، اما می‌توان بیان دیگری نیز از این آیه شریفه داشت. این بیان متوقف بر مقدماتی است که عبارت‌اند از:

۱- مفهوم هدایت شدن درباره انسان از مفاهیم تشکیکی است که پایین‌ترین مرحله آن، آماده‌سازی حداقلی زمینه هدایت شدن انسان است و در مراحل بالاتر، این زمینه و بستر آماده‌تر و مهیاتر خواهد شد. بنابراین هرچه قدرت هدایت‌کننده و علم و آگاهی او و رحمت و مهربانی‌اش نسبت به انسانی که قصد هدایت او را دارد بیشتر باشد، سطح بالاتری از هدایت‌گری را انجام خواهد داد.

۲- خداوند واجب‌الوجود است و استناد صفتی به خداوند باید به‌گونه‌ای باشد که شایسته مقام حق تعالی باشد. بنابراین زمانی که هدایت‌گری به خداوند مستند می‌شود، باید مصداق اتم هدایت‌گری را برای او در نظر گرفت، تا جایی که منافات با امر دیگری نداشته باشد. مثلاً صفت مختار بودن انسان اقتضا دارد که هدایت‌گری انسان به‌صورتی باشد که هم‌چنان اختیار انسان باقی بماند. همچنین اوصاف دیگری نظیر رأفت، رحمت، مهربانی نیز به‌معنای حداکثری آن، قابلیت تطبیق بر خداوند را دارند.

۳- آیه شریفه در مقام بیان عظمت خداوند متعال و بعد از درخواست فرعون (که در قرآن کریم از بزرگ‌ترین پادشاهان جبار و سلطه‌گر معرفی می‌شود که حتی ادعای الوهیت داشت و مخالفان خود را به سختی شکنجه می‌کرد) از حضرت موسی عَلَيْهِ السَّلَام برای معرفی خداوند است که بیانگر نقش شگرف خداوند متعال در هدایت انسان‌هاست.

۴- ادبیات قرآن کریم در موارد بسیاری با تفسیر حداقلی از هدایت‌گری خداوند متعال متناسب نیست. در بسیاری از آیات، هدایت‌گری تنها به خدا نسبت داده شده و حتی از رسول خدا صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ سلب شده است: «لَيْسَ عَلَيْكَ هُدَاهُمْ وَلَكِنَّ اللَّهَ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ» (بقره: ۲۷۲). همچنین در آیات فراوانی، هدایت خداوند به‌عنوان عامل اصلی سعادت و رستگاری در انسان دانسته شده و از نقش اختیار انسان سخنی به میان نیامده است؛ نظیر این آیه شریفه: «وَلَقَدْ بَعَثْنَا فِي كُلِّ أُمَّةٍ رَسُولًا أَنْ اعْبُدُوا اللَّهَ وَاجْتَنِبُوا الطَّاغُوتَ فَمِنْهُمْ مَنْ هَدَى اللَّهُ وَمِنْهُمْ مَنْ حَقَّتْ عَلَيْهِ الضَّلَالَةُ» (نحل: ۳۶) که پذیرش سخنان پیامبران را متوقف بر هدایت الهی دانسته و از نقش اختیار انسان سخنی نگفته است. چنین این دسته از آیات در کنار یکدیگر بیان می‌کند خداوند متعال نقش اصلی در هدایت‌گری انسان دارد و این با تفسیر حداقلی از هدایت متناسب نیست؛ چرا که در تفسیر حداقلی، خداوند تنها زمینه هدایت شدن را برای انسان فراهم می‌آورد و این خود انسان است که با



اختیار خود می‌تواند هدایت را بپذیرد. بنابراین باید به دنبال تفسیر دیگری از هدایت‌گری خداوند متعال باشیم تا نقش خداوند در آن برجسته‌تر شود.

نتیجه‌ای که از بیان مقدمات بالا می‌توان گرفت، این است که هدایت الهی در ابتدای خلقت، باید به بالاترین سطح ممکن برسد؛ به این معنا که سرشت انسان از همان ابتدای خلقت نه‌تنها پاک و بدون آلودگی آفریده شده باشد، بلکه بالفعل خوب و هدایت شده نیز باشد. این تفسیر از هدایت الهی منافی اختیار انسان نیست؛ زیرا انسان با اختیار خود قادر است این هدایت الهی را تا رسیدن به منزل نهایی حفظ کند و از موانعی که لازمه زندگی دنیوی است، نظیر حب دنیا، قدرت‌طلبی و ... عبور کند و نیز قادر است با استفاده نادرست از اختیار خود نه‌تنها این هدایت الهی را به فراموشی سپارد، بلکه تا جایی پیش رود که آن‌چنان اسیر موانع دنیایی شود که حتی به درجاتی پایین‌تر از حیوان نیز سقوط کند که البته بسیاری از انسان‌ها در عمل، استفاده نادرست از اختیار می‌کنند. به همین دلیل است که قرآن کریم بارها بیشتر انسان‌ها را ناسپاس (نمل: ۷۳)، بداندیش (عنکبوت: ۶۳) و ... می‌نامد.

در تأیید این تفسیر از آیه شریفه، می‌توان به آیات شریفه دیگری اشاره کرد، از جمله «أُولَئِكَ عَلَىٰ هُدًىٰ مِنْ رَبِّهِمْ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ» (بقره: ۵). در این آیه شریفه در توصیف متقین گفته شده ایشان کسانی هستند که بر هدایت پروردگارشان باقی ماندند. بنابراین ایشان ابتدا توسط خداوند هدایت شده‌اند و برای اینکه صفت متقین درباره ایشان صادق باشد، باید آن هدایت را نگه دارند. اگر گفته شود ممکن است مراد از این آیه شریفه، هدایتی است که خداوند در طول زندگی انسان انجام می‌دهد و هر کس بر آن هدایت باقی بماند، متقی است؛ در پاسخ می‌توان گفت: ظاهراً تعبیر «أُولَئِكَ عَلَىٰ هُدًىٰ مِنْ رَبِّهِمْ» دلالت بر نوع واحدی از هدایت بر متقین می‌کند که طیف وسیعی از انسان‌ها را شامل می‌شود، در حالی که هدایت‌های خداوند در طول زندگی انسان‌ها، متعدد و گوناگون هستند و شایسته بود در این صورت، تعبیر هدایت‌ها می‌آمد. بنابراین به‌نظر می‌رسد می‌توان دو صورت برای هدایت تکوینی خداوند تصور کرد: صورت نخست در خلقت ابتدایی همه انسان‌ها ظهور و بروز پیدا می‌کند؛ به این صورت که تمام انسان‌ها هدایت شده خلق می‌شوند. البته می‌توان این نوع هدایت را منطبق بر فطرت و یا آیه ذر دانست. صورت دوم هدایت‌هایی است که در طول زندگی انسان توسط خداوند صورت می‌گیرد؛ چه به‌صورت الهامی که در روح و جان انسان پدید می‌آید، و چه به‌صورت اتفاقی که در زندگی شخص می‌افتد و منجر به هدایت

او می‌شود، و چه به صورت‌های دیگر. نتیجه اینکه بر اساس ظاهر آیه شریفه (أُولَئِكَ عَلَى هُدًى مِنْ رَبِّهِمْ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ)، یک هدایت واحدی را برای نوع متقین بیان می‌کند که آن همان هدایت نوع اول تکوینی است.

همچنین می‌توان به آیه شریفه «الَّذِي أَحْسَنَ كُلَّ شَيْءٍ خَلَقَهُ» (سجده: ۷) اشاره کرد. بنا بر این آیه شریفه، خداوند هر چیزی را به بهترین شکل آفرید. بهترین شکل آفریدن هر چیزی می‌تواند به معنای ظاهری آن باشد، و می‌تواند به معنای باطنی آن نیز باشد؛ یعنی هم از جهت ظاهر، ظاهری متناسب و مناسب دارد، و هم از جهت باطن به بهترین شکل است. البته همان‌طور که ذکر شد، بهترین شکل بودن باطن هر مخلوق با یکدیگر متفاوت است و هر مخلوق به حسب حال خود، بهترین شکل باطنش با مخلوق دیگر متفاوت است. مثلاً برای حیوانی خاص بهترین حالت باطنش با توجه به کمالی که می‌تواند کسب کند، این است که غریزه داشته باشد، ولی برای انسان بهترین حالت باطن با توجه به کمال نهایی که دارد، این است که دارای ذاتی پاک و بدون آلودگی باشد و حتی از ابتدا هدایت شده باشد. اگر هم گفته شود انسان با توجه به اختیارش بهتر است امیال و گرایش‌های منفی نیز در سرشت اولیه‌اش داشته باشد، همان پاسخی که در مورد «خلقت احسن انسان» بیان کردیم، می‌دهیم و می‌توانیم بهترین حالت باطن انسان را ذاتی هدایت‌شده و پاک در نظر بگیریم که بعد از سرشت اولیه، دچار این گونه امیال و گرایش‌های منفی می‌شود.

۴-۱. انتساب فاعلیتِ خوبی‌های انسان به خدا: «فَلَمْ تَقْتُلُوهُمْ وَلَكِنَّ اللَّهَ قَتَلَهُمْ وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَى» (انفال: ۱۷)

درباره آیه شریفه بالا دو تفسیر مهم مطرح است. نخست اینکه استناد کشتن و پرتاب سنگ‌ریزه‌ها به خداوند، به سبب امدادهای غیبی بود که از طرف خداوند به مسلمانان عطا شد؛ امدادهای غیبی نظیر فرستادن ملائکه و شرکت در جنگ، افزایش روحیه مسلمانان، تضعیف روحیه دشمنان و فرورفتن سنگ‌ریزه‌ها در چشم و دهان کفار. با در نظر گرفتن این امور غیبی، می‌توان فاعل حقیقی کشته‌شدن دشمنان و شکست خوردن آنان را خداوند دانست و نه مسلمانان و رسول خدا ﷺ. بنابراین استناد قتل و پرتاب سنگ‌ریزه به خدا صحیح است. (طبرسی، ۱۳۷۲: ۸۱۵/۴؛ طباطبایی، ۱۴۱۷: ۳۸/۹) درباره این تفسیر می‌توان گفت هرچند در تأثیر افعال غیبی خداوند نسبت به کشته‌شدن کفار و پرتاب شدن سنگ‌ریزه‌ها هیچ جای تردیدی نیست، اما آیه شریفه فاعل حقیقی کشتن کفار و پرتاب سنگ‌ریزه‌ها را خداوند می‌داند و این متفاوت



با تأثیر افعال غیبی در نتیجه افعال است؛ مگر آنکه مقصود از کشتن کفار و پرتاب سنگ‌ریزه‌ها را تأثیر آن در شکست دشمنان بدانیم که در این صورت، لازم است چیزی در تقدیر گرفته شود تا دلالت بر «تأثیر در کشته شدن کفار و پرتاب کردن در شکست کفار» داشته باشد، در حالی که اصل، عدم تقدیر گرفتن است.

در تفسیر دیگر آیه شریفه، استناد پرتاب تیر به خداوند متعال با در نظر گرفتن مرتبه بالای توحید افعالی است. زمانی که انسان به کمال انقطاع رسیده و از همه دلبستگی‌های مادی جدا می‌گردد و خدای سبحان چشم، گوش و دست وی می‌شود، در اینجاست که خداوند را در حقیقت پرتاب‌کننده تیر می‌بیند. البته این مرتبه توحیدی مخصوص انسان کامل است که می‌تواند در محدوده صفات فعل الهی جای گرفته و مظهر آنها شود و در این حال، فعل الهی را به او اسناد داد یا بر عکس. (جوادی آملی، ۱۳۸۰: ۳۲، ۲۲۱ و ۲۲۵) نکته‌ای که درباره این تفسیر از آیه شریفه می‌توان، گفت این است که در این آیه، خداوند خود را فاعل این فعل می‌نامد، ولی تفسیر گفته‌شده مربوط به جایی است که شخص، خداوند را فاعل فعل بنامد، مگر اینکه گفته شود خداوند از قول آن اشخاصی که انجام‌دهنده افعال بوده‌اند، این سخنان را مطرح می‌کند.

به نظر می‌رسد با توجه به مطالب گفته‌شده، تفسیر دیگری از آیه شریفه لازم باشد که با ظاهر آیه شریفه سازگارتر است. تفسیر دیگر بر اساس آیات قبلی مطرح می‌شود که دلالت بر سرشت پاک و حتی خوب انسان می‌کند؛ به این صورت که خداوند هنگام خلقت هر انسانی، نه تنها سرشت او را پاک، بلکه هدایت‌شده به سمت خوبی‌ها خلق کرده است. بنابراین هر فعل خوبی که از انسان سر بزند، در واقع خداوند متعال نقش اصلی را در آن فعل داشته و انسان نیز به جهت موافقت با سرشت خود و کنارزدن موانعی که او را از انجام این عمل باز می‌دارند، در انجام عمل نقش داشته است. پس می‌توان خداوند را هم فاعل حقیقی آن فعل خوب در نظر گرفت. شاهد بر این تفسیر، برخی آیات است که افعال خوب را به خدا و افعال بد را به انسان نسبت می‌دهد؛ نظیر این آیه: «مَا أَصَابَكَ مِنْ حَسَنَةٍ فَمِنَ اللَّهِ وَمَا أَصَابَكَ مِنْ سَيِّئَةٍ فَمِنْ نَفْسِكَ» (نساء: ۷۹)، و آیاتی که تمام خیرات را به خدا نسبت می‌دهد؛ مانند: «بِيَدِكَ الْخَيْرُ» (آل عمران: ۲۶). این تفسیر نقش اختیار انسان را زیر سؤال نمی‌برد؛ چرا که انسان برای انجام فعل خوب، هم باید انجام آن را در مقابل فعل ناشایست اختیار کند، و هم باید موانعی را که بر سر راه است بردارد؛ نظیر حب دنیا، شهوت، شیاطین جنی و انسی و ... کنار زدن این موانع برای انسان مادی

چندان ساده نیست و نیاز به تلاش و کوششی طاقت فرسا دارد و چه بسا بسیاری از انسان‌ها نتوانند از پس این موانع برآیند، همان‌طور که قرآن کریم بسیاری از انسان‌ها را گمراه معرفی می‌کند: «وَإِنَّ كَثِيرًا لَّيُضِلُّونَ بِأَهْوَائِهِمْ بِغَيْرِ عِلْمٍ» (انعام: ۱۱۹). نتیجه اینکه در انجام افعال خوب، فاعلیت طولی وجود دارد؛ هم خدا و هم انسان فاعل افعال خوب هستند، اما در این فاعلیت طولی، نقش مهم‌تر و کلیدی‌تر با خداست.

۵-۱. فطرت به انسان: «فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ» (روم: ۳۰)

آیه فطرت از مهم‌ترین آیاتی است که قائلان گرایش ذاتی انسان به خیرات، به آن استناد می‌کنند که بنا بر آن، انسان دارای فطرتی خاص و خدادادی است که او را به سمت هدفی معین و غایتی خاص، یعنی کمال انسانی هدایت می‌کند (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱۷۹/۱۶)، و نه تنها پاک و بدون آلودگی است، بلکه بالفعل خوب و هدایت‌کننده به کمال نهایی انسان است؛ زیرا خداوند از پیامبرش خواسته که به سمت و یا بر اساس فطرت حرکت کند و این با آلودگی فطرت و یا خنثی بودن آن سازگار نیست. حال آیا فطرت پاک، دلالت بر پاک‌ی سرشت اولیه انسان می‌کند؟ برای پاسخ به این پرسش لازم است چند مسأله روشن شود. نخست اینکه معنای فطرت چیست؟ دوم اینکه آیا همه انسان‌ها از فطرت برخوردارند؟ و سوم اینکه چه ارتباطی میان فطرت و سرشت اولیه وجود دارد؟

اول: معنای فطرت: فطرت از ماده «فطر» به معنای شکافتن است (زبیدی، ۱۴۱۴: ۳۵۰/۱۷) و چون آفرینش الهی به معنای شکافتن عدم و نیستی است، به معنای آفرینش و خلقت ابداعی و ابتدایی نیز است. «فطر الله الخلق» یعنی ایجاد و آفریدن و ابداع؛ به گونه‌ای که آماده انجام کاری باشد. (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۶۴۰) بنابراین خلقت فطرت انسان توسط خدا صورت می‌گیرد و او را آماده زندگی در دنیا می‌کند. از جهت استعمال، فطرت در دو معنای عام و خاص به کار می‌رود که معنای خاص آن مورد نظر است و اختصاص به انسان دارد و به معنای آفرینش ویژه انسان، چه در بعد جسمی و چه در بعد روحی و حرکت بر مبنای دستورات دین، برای به دست آوردن کمال است. در روایات نیز مصادیق گوناگونی برای فطرت ذکر شده، از جمله معرفت خدا، دین و اسلام (کلینی، ۱۴۰۷: ۱۲/۲)، توحید (صدوق، ۱۴۱۳: ۲۰۵/۱)، نبوت و امامت. (مجلسی، ۱۴۰۳: ۳۶۵/۲۳)



دوم: فطرت در همه انسان‌ها وجود دارد و مختص گروهی از انسان‌ها نیست. دلیل بر آن، علاوه بر خود آیه شریفه با تعبیر «فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا» و الف و لام «ناسم که بیانگر عمومیت است (خمینی، ۱۳۷۱: ۱۸۱)، روایات نیز است، از جمله «إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ خَلَقَ النَّاسَ كُلَّهُمْ عَلَى الْفِطْرَةِ الَّتِي فَطَرَهُمْ عَلَيْهَا». (کلینی، ۱۴۰۷: ۴۱۷/۲)

سوم: نسبت فطرت نسبت با سرشت اولیه به دو صورت قابل فرض است: نخست اینکه بخشی از سرشت اولیه و صرفاً تأثیرگذار به نحو ناقص بر آن باشد؛ یعنی تأثیر آن بر سرشت اولیه همانند سایر عوامل مؤثر باشد. در این صورت آیه فطرت دلالت بر پاکی سرشت اولیه انسان نمی‌کند، چون سرشت اعم از آن است و فطرت اخص از آن. وجه دیگر این است که فطرت همان سرشت اولیه انسان یا دست‌کم بخشی از سرشت اولیه باشد که تأثیر آن بر سرشت به نحو کامل و تام باشد؛ یعنی آلودگی آن، آلودگی سرشت را نتیجه دهد و پاکی آن، پاکی سرشت را؛ مانند قلب و روح انسان که بخشی از انسان‌اند، اما پاکی و آلودگی آنها، پاکی و آلودگی کل انسان را نتیجه می‌دهد. در این صورت می‌توان پیراستگی و پاکی ذات و سرشت اولیه انسان را از آیه فطرت نتیجه گرفت؛ زیرا فطرت پاک است و نتیجه آن، سرشت اولیه پاک خواهد بود. اگر گفته شود تمامی استعمالات فطرت به صورت مثبت است، در حالی که استعمالات منفی برای سرشت وجود دارد، بنابراین این دو از یکدیگر متفاوت‌اند؛ پاسخ آن است که چنین سخنی درباره سرشت به صورت کلی که اعم از سرشت اولیه است، صحیح است، ولی بحث ما درباره سرشت اولیه است و هیچ استعمال منفی درباره سرشت اولیه در آیات وجود ندارد و برعکس، همان‌طور که پیش از این بیان شد، سرشت اولیه انسان، پاک و حتی هدایت‌شده است.

۱-۶. بلی گفتن انسان پیش از ورود به این دنیا: «وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَىٰ» (اعراف: ۱۷۲)

در این آیه شریفه بیان می‌شود که همه انسان‌ها به ربوبیت خداوند متعال گواهی داده‌اند. درباره اینکه این اقرار از سوی انسان‌ها به چه شکلی و در چه زمانی بوده، بحث‌ها و دیدگاه‌های مفصلی میان مفسران و متکلمان وجود دارد که پرداختن به آن، جای مستقلی می‌طلبد. (طوسی، بی‌تا: ۲۷/۵) اما به‌طور خلاصه می‌توان احتمالات گوناگون پیرامون این اقرار عموم انسان‌ها را در دو دسته تقسیم بندی کرد:

۱- دیدگاه‌هایی که این آیه شریفه را حمل بر مجاز لغوی کرده‌اند؛ به این صورت که این آیه، اشاره به حادثه‌ای خاص نیست، بلکه بیان می‌کند انسان‌ها مجهز به قوایی

هستند مانند فطرت که آنان را به شناخت پروردگار رهنمون می‌سازد، و یا اینکه با دیدن آثار صنع الهی و اتکا به نیرویی مانند عقل، قادر به شناخت پروردگار خود هستند و به وجود او اقرار می‌کنند. (مفید، ۱۴۱۳: ۴۷؛ سید مرتضی، ۱۹۹۸: ۲۸/۱)

۲- دیدگاه‌هایی که حقیقی بودن میثاق را بیان کرده و روایات فراوانی را شاهد بر درستی آن ذکر کرده‌اند؛ نظیر «عَنْ أَبِي بَصِيرٍ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام كَيْفَ أَجَابُوا وَهُمْ ذَرَّ قَالَ جَعَلَ فِيهِمْ مَا إِذَا سَأَلَهُمْ أَجَابُوهُ يُعْنَى فِي الْمِيثَاقِ» (کلینی، ۱۴۰۷: ۱۲/۲). ولی درباره کیفیت و چگونگی میثاق متفاوت‌اند. مثلاً برخی آن را بر اساس روایت ذکرشده و مشابه آن، به وجود ذره‌ای انسان، قبل از عالم دنیا مربوط دانسته‌اند، برخی دیگر معتقدند این آیه شریفه و اقرار در آن، مرتبط با عالم ارواح است که مقدم بر عالم دنیاست، برخی نیز وقوع آن را در عالم ملکوت تفسیر کرده‌اند. (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۳۲۱/۸)

درباره دیدگاه‌هایی که این آیه شریفه را حمل بر مجاز کرده‌اند، دو صورت می‌توان مطرح کرد. صورت اول این است که مقصود از اقرار و بلی گفتن، همان فطرت باشد. در این صورت آنچه در آیه قبل گفته شد، عیناً در اینجا نیز تکرار می‌شود؛ یعنی تنها در دو فرض، پاک بودن سرشت اولیه انسان ثابت می‌شود: فرضی که فطرت برابر با سرشت اولیه باشد، و فرضی که تنها بخش مؤثر از آن باشد. البته با توجه به عدم شناخت کامل از فطرت و سرشت اولیه، حتی با وجود رجوع به منابع نقلی، ثابت کردن چنین فروضی برای رابطه میان آن دو تقریباً غیر ممکن است. تنها شهادی که می‌تواند به نفع این دو فرض ذکر شود، آن است که فطرت در تمام استعمالاتِ روایی، به صورت کاملاً مثبت توصیف شده است. حال اگر بتوان در سرشت اولیه نیز کاملاً مثبت بودن آن را ثابت کرد، صحیح دانستن یکی از دو فرض گفته شده میان فطرت و سرشت اولیه تقویت خواهد شد.

صورت دوم این است که مقصود از اقرار و بلی گفتن، غیر از فطرت باشد و صرفاً آیه شریفه بیانگر این باشد که اگر کسی بخواهد خدا را بشناسد، ابزار آن را در اختیار دارد. در این صورت دلالت آیه شریفه بر پاک بودن سرشت اولیه از صورتی که معنای آن فطرت باشد، ضعیف‌تر است؛ زیرا همان‌طور که بیان شد، طبق معنای فطرت، دست‌کم در دو فرض، امکان ثابت شدن پاک بودن سرشت اولیه وجود دارد، ولی در صورت دوم، می‌توان گفت اگرچه انسان توانایی شناخت خدا را دارد، اما این با وجود آلودگی و شرارت در انسان



نیز سازگار است. پس بنا بر مجاز دانستن «قالوا بلی» گفتن انسان‌ها، دلالت آیه شریفه بر پاکی سرشت اولیه انسان متفرع بر شناخت رابطه فطرت با آن است.

اما اگر این میثاق حمل بر واقعیت شود و «قالوا بلی» گفتن، واقعی دانسته شود، در این صورت به نظر می‌رسد اثبات پاکی سرشت اولیه ساده‌تر است؛ زیرا انسان زمانی می‌تواند در عالم ذر و بدون اختیار کردن افعال نیک، به ربوبیت خداوند متعال «بلی» گوید که ذات پاک و حتی مثبت داشته باشد؛ چراکه آلودگی ذاتی، مانع از «بلی» گفتن است، چنان‌که مطابق روایات در عالم قبر، کسانی که سرشتشان آلوده شده، نمی‌توانند به تنهایی و به‌سادگی سؤالات فرشتگان الهی درباره کیستی پروردگار و پیامبر و امامشان را پاسخ دهند. ظاهر آیه شریفه نیز واقعیت و حقیقی بودن این میثاق و گفت‌وگوی صورت گرفته را نشان می‌دهد؛ چرا که با تعبیری نظیر «قالوا بلی»، «شهدنا» بیان شده و همچنین تعبیر «اذ» در ابتدای آیه شریفه به‌معنای «به یاد آور آن هنگام را» است که غالباً «اذکر» در آن مقدر است و واقعه‌ای را نشان می‌دهد که قبلاً به وقوع پیوسته است. اینها قرائنی هستند که با غیر واقعی بودن این میثاق قابل جمع نیستند.

اما حقیقی و واقعی دانستن «قالوا بلی» نیز با اشکالاتی مواجه است که اثبات پاکی سرشت اولیه را دشوار می‌سازد؛ از جمله فراموشی این اقرار و گفت‌وگو توسط انسان‌ها در عالم دنیا. البته به این اشکال پاسخ‌هایی داده شده، مانند اینکه انسان اتفاقات و دوران‌های متعددی را فراموش می‌کند؛ مانند دوران جنینی یا شیرخوارگی یا اتفاقات گوناگونی که در زندگی رخ داده است. اما این فراموشی به‌منزله غیر واقعی بودن این اتفاقات نیست. (افضلی، ۱۳۸۸: ۱۰۴) اما پاسخ کامل‌تر آن است که با توجه به روایات، اقرار به ربوبیت خداوند صورت گرفته و سپس توسط انسان فراموش شده است. زراره از امام درباره عینی بودن این اقرار پرسید و امام در پاسخ فرمودند: «قَالَ تَبَّتِ الْمَعْرِفَةُ فِي قُلُوبِهِمْ وَ نَسُوا الْمَوْقِفَ سَيَذْكُرُونَهُ يَوْمًا مَا وَ لَوْ لَا ذَلِكَ لَمْ يَدْرَ أَحَدٌ مِّنْ خَالِقِهِ وَ لَا مَن رَزَقَهُ». (برقی، ۱۳۷۱: ۲۴۱/۱) بر این اساس، انسان می‌تواند با گرایش به دنیاطلبی و بی‌توجهی به تعالی امور معنوی، نقش مهم و برجسته‌ای در فراموش کردن و کم‌رنگ شدن آن اقرار داشته باشد. البته در معدود روایاتی نیز خداوند به‌عنوان عامل این فراموشی ذکر شده است. در روایتی از زراره نقل شده که از امام باقر علیه السلام درباره عالم ذر و عهد و پیمان خدا پرسید، امام در پاسخ فرمودند: «نَعَمْ يَا زُرَّارَةَ وَ هُمْ ذَرَّ بَيْنَ يَدَيْهِ وَ أَخَذَ عَلَيْهِمْ بِذَلِكَ الْمِيثَاقِ بِالرَّبُوبِيَّةِ لَهُ وَ لِمُحَمَّدٍ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ وَسَلَّمَ بِالنَّبُوءَةِ ثُمَّ كَفَلَ لَهُمْ بِالْأَرْزَاقِ وَ أَنْسَاهُمْ رُؤْيَيْتَهُ وَ أَثَبَّتْ فِي قُلُوبِهِمْ

مَعْرِفَتُهُ». علاوه بر این، بزرگانی نیز تنزل انسان به عالم طبیعت و ویژگی‌های دنیایی این عالم را از علل فراموشی انسان شمرده‌اند. (ملاصدرا، ۱۳۶۶: ۱۳۶۶/۲؛ طباطبایی، بی‌تا: ۱۳۲) البته می‌توان گفت شاید مقصود از روایات محدودی که نقش خداوند را در فراموش کردن عهد انسان برجسته کرده‌اند، همین ورود انسان به عالم طبیعت و دنیاست (که لازمه اختیار انسان است) و به خواست خدا صورت گرفته است.

اما جدای از این اشکال، واقعی دانستن آیه شریفه میثاق و نتیجه گرفتن پاکی سرشت انسان از آن، اشکالات دیگری نیز دارد که در منابع نقلی پاسخی به آنها یافت نمی‌شود؛ اینکه مطابق اخباری، «قالوا بلی» برخی انسان‌ها صرفاً زبانی است و قبلاً با آن مخالف‌اند (قمی، ۱۳۶۷: ۲۴۸/۱)، و یا اینکه با فرض پاکی ذات و سرشت انسان، زمان گفتن «قالوا بلی»، چه تضمینی است که بعد از این اتفاق و برای ورود به دنیا، آلودگی‌ای با آن سرشت پاک ممزوج نشده باشد که به مجموع آن سرشت اولیه گفته شود؟ بنابراین واقعی دانستن اقرار و گفت‌وگوی میان خدا و انسان نیز در اثبات قطعی پاکی سرشت اولیه انسان ناکارآمد است.

نتیجه بررسی آیه شریفه میثاق آن است که این آیه چه بر اساس معنای مجازی آن و چه معنای حقیقی، شاهدی بر پاکی سرشت اولیه انسان است، اما نمی‌تواند دلیل قطعی بر آن باشد.

۷-۱. تسلط شیطان به انسان تنها در صورت تغییر سرشت اولیه او: «وَأَلْضَمَّتْهُمْ وَ لَأُمِّيَّتَهُمْ وَ لَأَمْرْتَهُمْ فَلْيَبْكُنَّ ءَاذَانَ الْأَنْعَامِ وَ لَأَمْرْتَهُمْ فَلْيَعْيِرَنَّ خَلْقَ اللَّهِ» (نساء: ۱۱۹)

شیطان در این آیه شریفه از تلاش خود برای گمراه کردن انسان‌ها می‌گوید. اقوال مختلفی برای مقصود از «فَلْيَعْيِرَنَّ خَلْقَ اللَّهِ» ذکر شده؛ از جمله اینکه مراد از تغییر، رسم عرب در جاهلیت بوده؛ به این شکل که چشم حیوان نری را که پیر شده بود، کور می‌کردند و سوار شدن بر آن را ممنوع می‌دانستند، یا عقیم کردن حیوانات (طبرسی، ۱۳۷۷: ۶۶۳/۱)، و یا خالکوبی حیوانات. اما قول دیگری نیز وجود دارد که تغییرات ظاهری مخلوقات خداوند را مقصود آیه شریفه نمی‌داند و یا لااقل تغییرات درونی و باطنی را نیز تحت شمول تغییراتی که آیه شریفه ذکر کرده، قرار می‌دهد. در این تفسیر بر اساس روایت امام صادق علیه السلام، مراد از تغییر در خلق خدا، تغییر در دین خدا دانسته شده (بحرانی، ۱۳۷۴: ۱۷۵/۲؛ عیاشی، ۱۳۸۰: ۲۷۶/۱) و با تعبیر «لا تبدل لخلق الله» در



آیه فطرت نیز همراهی می‌کند؛ چرا که در آنجا هم مراد از تبدیل خلقت خدا، تبدیل دینداری و خداباوری فطری انسان‌هاست. (طبرسی، ۱۳۷۷: ۱۷۴/۳)

نکته مهم درباره این تفسیر، چگونگی دلالت تعبیر «فَلْيَغَيِّرُنَّ خَلْقَ اللَّهِ» بر تغییر در دین است، به طوری که برخی به دلیل عدم توجیه عرفی و لغوی این دو تعبیر بر یکدیگر، این قول را نپذیرفته‌اند. (علیدوست، ۱۳۹۴: ۱۶) اما به نظر می‌رسد می‌توان وجهی را برای چگونگی آن ذکر کرد؛ به این صورت که مراد از «خَلَقَ اللَّهُ»، خلقت ابتدایی انسان، یعنی سرشت اولیه‌اش باشد و چون بنا بر آیه فطرت، دینداری در آن سرشت نهادینه شده است، تغییر در آن سرشت، یک مصداق مهم تغییر در دین خدا قلمداد می‌شود و شیطان از پیروانش خواسته تا این امر ذاتی و فطری را دگرگون سازند. اگر این وجه را بپذیریم، می‌توان پاک‌ی و عدم آلودگی سرشت اولیه انسان را نیز از لوازم آن بدانیم.

توضیح اینکه تغییر در لغت به معنای دگرگونی و قرار دادن شیء به حالتی غیر از حالت اولیه است و هنگامی که گفته می‌شود: «غَيَّرَ الشَّيْءَ تَغْيِيرًا»، به این معناست که آن را از آنچه بود، خارج کرده و دگرگون کردم. (مصطفوی، ۱۴۳۰: ۲۹۴/۷) بنابراین در هنگام تغییر دادن شیء، دو حالت وجود دارد: نخست حالتی که پیش از تغییر داشته، و دوم حالتی است که پس از تغییر پیدا کرده و غیر از حالت اول است. در آیه مورد بحث، برای تسلط شیطان بر انسان، لازم شمرده شده که سرشت اولیه آنها تغییر پیدا کند که این امر می‌تواند توسط انسان‌های دیگری که از فرمانبران شیطان هستند، انجام شود. بنابراین با پذیرش این تفسیر از آیه شریفه، سرشت اولیه انسان پاک و عاری از آلودگی بوده که شیطان برای تسلط بر انسان، ناچار به تغییر در آن سرشت می‌شود.

نتیجه‌گیری

بررسی آیات قرآن کریم درباره وضعیت سرشت اولیه انسان نشان می‌دهد انسان موجودی است که:

- ۱- خلیفه خدا و جانشین اوست؛ به این معنا که از لحاظ شؤن وجودی و مراتب کمالی، به گونه‌ای است که می‌تواند از مراتب بلند خداوند حکایت کند و این با آلودگی ذاتی انسان سازگار نیست.



- ۲- خلقتش به صورت «احسن تقویم» است؛ یعنی در بهترین حالت ممکن خلق شده است. برای انسان بهترین حالت خلقت با توجه به کمال نهایی که دارد، این است که نه تنها دارای ذاتی پاک و بدون آلودگی باشد، بلکه از ابتدا هدایت شده نیز باشد.
- ۳- از سوی خداوند به صورت هدایت شده پا به عرضة وجود گذاشته است. هدایت الهی انسان باید به بالاترین سطح ممکن برسد؛ به این معنا که سرشت انسان از همان ابتدای خلقت نه تنها پاک و بدون آلودگی آفریده شده باشد، بلکه بالفعل خوب و هدایت شده نیز باشد.
- ۴- خداوند او را مجهز به فطرت کرده است. اما اینکه دلالت بر مثبت بودن سرشت اولیه کند، در صورتی است که نسبت فطرت و سرشت اولیه روشن شود.
- ۵- قبل از ورود به دنیا، پروردگار خود را شناخته و به آن اقرار کرده است. چه قول به مجازی بودن این اتفاق پذیرفته شود و چه حقیقی بودن آن، اشکالات متعددی دارد که مانع از دلالت قطعی آن بر عدم آلودگی سرشت اولیه می شود.
- ۶- شیطان برای تسلط بر او باید ذات و سرشتش را تغییر دهد. این به معنای آن است که سرشت اولیه انسان پاک و عاری از آلودگی بوده، وگرنه تغییر لازم نبود.
- ۷- انتساب افعال خویش به خداست؛ به این معنا که خداوند سرشت اولیه انسان را نه تنها پاک، بلکه هدایت شده به سمت خوبی ها خلق کرده است. بنابراین هر فعل خوبی که از انسان سر بزند، در واقع خداوند متعال نقش اصلی را در آن فعل داشته و انسان نیز به جهت موافقت با سرشت خود و کنار زدن موانعی که او را از انجام این عمل باز می دارند، در انجام عمل نقش داشته است.

فهرست منابع

۱. قرآن کریم.
۲. ابن بابویه (شیخ صدوق)، محمدبن علی (۱۳۸۴)، علل الشرایع، قم: کتابفروشی داوری.
۳. ابن بابویه (شیخ صدوق)، محمدبن علی (۱۴۱۳ق)، من لایحضره الفقیه، چاپ دوم، قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۴. ابن منظور، محمدبن مکرم (۱۴۱۴ق)، لسان العرب، چاپ سوم، بیروت: دار صادر.
۵. افضل، علی (۱۳۸۸)، «پاسخ به اشکالات کلامی درباره عالم ذر»، فلسفه دین، دوره ۶، شماره ۴، ص ۷۵-۱۱۲.
۶. بحرانی، سید هاشم (۱۳۷۴)، البرهان فی تفسیر القرآن، قم: موسسه بعثت.
۷. برقی، احمد (۱۳۷۱)، المحاسن، قم: دارالکتب الاسلامیه.
۸. ثعلبی نیشابوری، ابواسحاق احمد (۱۴۲۲ق)، الکشف و البیان عن تفسیر القرآن، بیروت: دارالاحیاء التراث العربی.



۹. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۷۹)، صورت و سیرت انسان در قرآن، قم: اسراء.
۱۰. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۰)، تسنیم، قم: اسراء.
۱۱. حسینی، سید مصطفی (۱۳۹۷)، آلودگی و گنهکاری ذاتی انسان، قم: پژوهشگاه باقرالعلوم علیه السلام.
۱۲. خمینی، سید روح الله (۱۳۷۱)، شرح چهل حدیث، تهران: موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره).
۱۳. دیملی، حسن (۱۴۰۸ق)، اعلام الدین فی صفات المؤمنین، قم: موسسه آل البيت علیهم السلام.
۱۴. راغب اصفهانی، حسین بن محمد (۱۴۱۲ق)، مفردات الفاظ القرآن، بیروت: دارالقلم.
۱۵. زبیدی، محمد مرتضی (۱۴۱۴ق)، تاج العروس، بیروت: دارالفکر.
۱۶. شجاعی، احمد (۱۳۹۳)، «انسان و خلافت الهی»، کلام اسلامی، دوره ۲۳، شماره ۹۰، ص ۲۷-۵۰.
۱۷. صادق پور، طیبه (۱۳۸۶)، «کرامت انسان در قرآن»، بینات، شماره ۵۳، ص ۵۱-۶۷.
۱۸. صدرالدین شیرازی، محمدبن ابراهیم (۱۳۶۶)، تفسیر القرآن الکریم، قم: نشر بیدار.
۱۹. طباطبایی، سید محمد حسین (۱۴۱۷ق)، المیزان فی تفسیر القرآن الکریم، قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۲۰. طباطبایی، سید محمد حسین (بی تا)، رسائل توحیدی، قم: موسسه النشر الاسلامیه.
۲۱. طبرسی، فضل بن حسن (۱۳۷۲)، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، تهران: انتشارات ناصر خسرو.
۲۲. طبرسی، فضل بن حسن (۱۳۷۷)، تفسیر جوامع الجامع، ترجمه گروه مترجمان، چاپ دوم، مشهد: بنیاد پژوهشهای اسلامی آستان قدس رضوی.
۲۳. طنطاوی، سید محمد (بی تا)، التفسیر الوسیط للقرآن الکریم، بی جا: بی نا.
۲۴. طوسی، محمدبن حسن (بی تا)، التبیان فی تفسیر القرآن، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۲۵. عاملی، سید مرتضی (۱۹۹۸)، امالی المرتضی، قاهره: دار الفکر العربی.
۲۶. علیدوست، ابوالقاسم (۱۳۹۴)، «گستره حرمت تغییر خلق الله از منظر قرآن کریم»، مجله قرآن، فقه و حقوق اسلامی، شماره ۳، ص ۷-۳۰.
۲۷. عیاشی، محمدبن مسعود (۱۳۸۰)، تفسیر عیاشی، تهران: المطبعة العلمیه.
۲۸. فارایاب، محمد حسین (۱۳۹۱)، «درنگی بر یک نقد تحلیل و نقد مقاله بازنگرشی بر خلافت انسان در قرآن»، معرفت، شماره ۱۸۰، ص ۱۴۳-۱۵۶.
۲۹. قمی، علی بن ابراهیم (۱۳۶۷)، تفسیر قمی، چاپ چهارم، قم: دار الکتاب.
۳۰. کاردان، علی محمد و دیگران (۱۳۸۰)، فلسفه تعلیم و تربیت، تهران: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
۳۱. کلینی، محمدبن یعقوب (۱۴۰۷ق)، الکافی، چاپ چهارم، تهران: دارالکتب الاسلامیه.
۳۲. مجلسی، محمدباقر (۱۴۰۳ق)، بحار الانوار، چاپ دوم، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۳۳. مراغی، احمدبن مصطفی (بی تا)، تفسیر المراغی، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۳۴. مصطفوی، حسن (۱۴۳۰ق)، التحقیق فی کلمات القرآن الکریم، بیروت: دارالکتب العلمیه.
۳۵. مفید، محمدبن نعمان (۱۴۱۳ق)، المسائل السرویه، قم: المؤتمر العالمی.
۳۶. موسی، حسین یوسف (۱۴۱۰ق)، الافصح فی فقه اللغة، چاپ چهارم، قم: مکتب الاعلام الاسلامی.
۳۷. میرزایی، مصطفی (۱۳۹۵)، «انسان و عمومیت خلافت الهی»، آموزه های فلسفه اسلامی، دوره ۱۱، شماره ۱۹، ص ۱۳۱-۱۵۲.