



An Interpretation of the Role of *Fitra* in the Epistemology and Realization of Moral Action Based on the Verse of *Fitra* (Qur'an 30:30)

Dr. Mohsen Javadi

Professor, Department of Moral Philosophy, Faculty of Theology, University of Qom, Qom, Iran

Dr. Seyyed Hossein Azimidokht

Assistant Professor, Department of Islamic Philosophy, Faculty of Theology, Meybod University, Meybod, Iran

Dr. Kamal Sahraei

Associate Professor, Department of Qur'an and Hadith Studies, Faculty of Theology, Meybod University, Meybod, Iran

Maliheh Ghaen Ebrahimabadi (Corresponding Author)

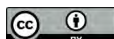
PhD Candidate in Qur'an and Hadith Studies, Faculty of Theology, Meybod University, Meybod, Iran

Email: mghaen@yahoo.com

Abstract

Moral epistemology is a branch of meta-ethics that addresses certain philosophical issues preceding the discussion of the goodness or badness of moral propositions. Regarding *fitra* (innate disposition) and moral epistemology, it should be noted that *fitra* has long been a subject of discussion from various perspectives. In this context, *fitra* can be considered one of the most complex and significant tools of Qur'anic meta-ethical epistemology. Drawing on Qur'an 30:30, this study explores the epistemological role of *fitra* in Islamic meta-ethics. The authors distinguish between two types of innate moral knowledge based on this verse: *innate epistemic knowledge* and *psychological innate knowledge*. Through a detailed analysis of the verse and related Qur'anic passages, *fitra* is interpreted as the innate capacity to discern good from evil based on the situational context and epistemic data. The study also investigates how *fitra* can consistently function as a source of moral knowledge based on its stability in the Qur'an and despite the dynamic nature of human civilization. In fact, the manner in which moral data are organized in individuals can be explained without necessitating any change in *fitra*. The conclusion drawn is that the process of *fitra's* operation remains constant in individuals; however, the meta-ethical epistemic outcomes of *fitra* improve over time. This observation is consistent with the stability of *fitra* alongside the advancement of civilization. The paper further explores the distinctive features of moral propositions rooted in *fitra* and its distinction from other faculties, particularly its opposition to *hawā* (carnal desire).

Keywords: Qur'an and meta-ethics, Qur'anic moral epistemology, Qur'an and ethics.





استنباطی از نقش فطرت در معرفت‌شناسی و

تحقق فعل اخلاقی با تکیه بر آیه فطرت

دکتر محسن جوادی

استاد گروه فلسفه اخلاق، دانشکده الهیات، دانشگاه دولتی قم

دکتر سیدحسین عظیمی‌دخت

استادیار گروه فلسفه اسلامی، دانشکده الهیات، دانشگاه دولتی مشهد

دکتر کمال صحرایی

دانشیار گروه علوم قرآن و حدیث، دانشکده الهیات، دانشگاه دولتی مشهد

(نویسنده مسئول) دکتر ملیحه قاین ابراهیم‌آبادی

دانشجوی دکتری علوم قرآن و حدیث، دانشکده الهیات، دانشگاه دولتی مشهد

Email: mghaen@yahoo.com

چکیده

معرفت‌شناسی اخلاق از مباحث فرااخلاق است؛ این علم، برخی مباحث فلسفی پیش از بحث خوب و بد گزاره اخلاقی را در بر می‌گیرد. در ارتباط با فطرت و معرفت‌شناسی اخلاق باید گفت: «فطرت» از دیرباز با رویکردهای مختلف مورد بحث بوده است؛ در این حوزه، فطرت می‌تواند از پیچیده‌ترین و مهم‌ترین ابزار معرفت‌شناسی فرااخلاقی قرآن به شمار رود. پژوهش حاضر با تکیه بر آیه ۳۰ سوره روم، در پی تبیین نقش فطرت در معرفت‌شناسی اخلاقی از دیدگاه قرآن است. برای نیل به فهم کارکرد فطرت در تحقق معرفت فرااخلاقی، وجود دو نوع معرفت اخلاقی، از منظر آیه فطرت مورد تأکید قرار گرفت که می‌توان آن دو را «معرفت فطری» و «معرفت نفسانی فطری» نام‌گذاری کرد. در فرآیند تحلیل آیه مذکور و دیگر آیات مرتبط قرآنی، می‌توان به تبیین فطرت، به عنوان استعداد فهم و تمییزدهنده خوب از بد با تکیه بر بافت موقعیتی و نیز داده‌های معرفتی در افراد، دست یافت و در ادامه چگونگی عملکرد فطرت، در تحقق معرفت اخلاقی، با عنایت به ثبات فطرت از دیدگاه قرآن؛ و از سویی، وجود تطور و رشد در تمدن‌های بشری، بازبینی و بررسی شده است. در واقع، چگونگی سازمان‌دهی داده‌های اخلاقی در افراد، بدون تغییر فطرت تبیین شد. نتیجه خاتمه آنکه، فرایند عمل فطرت، در افراد ثابت است؛ ولی بازدهی معرفت‌شناسی فرااخلاقی فطرت در گذر زمان بهبود می‌یابد و این نکته با ثبات فطرت در عین رشد تمدن همخوان است. در راستای فهم این قاعده، ویژگی گزاره‌های مورد تأیید فطرت و نیز تفاوت آن با دیگر استعدادها و چگونگی تقابل آن با هوای نفس مورد بررسی واقع شد.

واژگان کلیدی: قرآن و فرااخلاق، معرفت‌شناسی اخلاقی قرآن، قرآن و اخلاق.

مقدمه

معرفت‌شناسی اخلاق، حلقه واسطه بین اخلاق، فلسفه به‌طور عام است و معرفت‌شناسی، به‌عنوان گستره‌ای خاص از فلسفه است که درباره مسائلی از این قبیل بحث می‌کند: تحقق یا عدم تحقق، چگونگی تحقق، ابزار، منابع و محدوده تحقق معرفت اخلاقی و بحث‌هایی نظیر اینکه صرفاً فلسفه اخلاقی است و در فرااخلاق، که فلسفه اخلاقی منهای اخلاق هنجاری است، جا دارد.^۱ نوشتار حاضر باتوجه به اینکه دین‌داری شامل مجموع اعتقادات و اعمال و رفتار است و این امور، مشمول وصف اخلاقی و غیراخلاقی هستند، می‌کوشد تا با تکیه بر آیه ۳۰ سوره روم یکی از ابزارهای وصول به حکم موجه اخلاقی، که یکی از مفروضات معرفت‌شناختی اخلاق است، را تبیین کند.

قائل بودن به وجود فطرت در انسان سؤالاتی را ایجاب می‌کند که نیاز به پاسخی منقح دارد. در این پژوهش با تکیه بر آیه ۳۰ سوره روم ماهیتی از فطرت و چگونگی عملکرد آن در معرفت اخلاقی آشکار می‌شود که در پرتو آن، احکام اخلاقی بشر قابل فهم و توجیه می‌شود. چنان‌که علاوه بر ارائه آنچه در چکیده گذشت، پاسخ‌گویی به برخی سؤالات حیطه انسان‌شناسی دینی با وجود فطرت را ممکن می‌سازد: ۱. فطرت به‌طور یکسان در همه وجود دارد و راهنمای اخلاقی همه افراد است؛ پس چرا باتوجه به تفاوت تمدن‌ها، رشد اخلاقی تدریجی متفاوتی در بین اقوام بشر وجود دارد؟ ۲. دورماندن از منش‌های انسانی در کودکان وحشی به چه علت است؟ ۳. چرا قومیت‌های دورافتاده علی‌رغم وجود فطرت، از یکتاپرستی بی‌خبر و بی‌اطلاع هستند؟ ۴. علی‌رغم وجود فطرت، دلیل برخی تفاوت باورهای اخلاقی افراد یک جامعه از خانواده‌ای تا خانواده‌ای دیگر چیست؟ ۵. چرا با وجود فطرت، «این فرهنگ‌ها هستند که تکوین قابلیت‌های اخلاقی ما را هدایت می‌کنند؟»^۲

۱. تاریخچه فطرت

فطرت از دیرباز در تمدن‌های مختلف مطرح شده است، البته نه لزوماً با نام فطرت. در ادامه، سیر مختصری از تاریخچه این بحث (شامل قبل از میلاد مسیح، در مسیحیت و دانشمندان غربی و در اسلام و دانشمندان اسلام) ارائه می‌شود.

فطرت در دیدگاه سقراط و افلاطون: سقراط قائل به علومی است که در افراد وجود دارد، به‌گونه‌ای که استاد در شاگرد سبب آموزش نیست، بلکه سبب یادآوری برای اوست؛ همین مقوله را تعبیر به فطرت

۱. برخی قائل‌اند که فلسفه اخلاق فقط شامل فرااخلاق است و اخلاق هنجاری از دایره آن خارج است (نک: جوادی، مسأله باید و هست، ۱۹، ۲۰).

۲. دراپور، دانشنامه فلسفه اخلاقی (روانشناسی اخلاقی)، ۵۲۲-۵۲۴.

کرده‌اند. افلاطون فطرت را به‌عنوان حقیقت کثرت‌ناپذیر و غیرمتغیر؛ یعنی همان مُثُل مطرح کرده است.^۳ بعد از آنان، آموزه‌های مسیحی نیز دربرگیرنده بحث فطرت است. در دوران نزدیک‌تر، افرادی چون اسپینوزا، دکارت و حتی کانت نیز ازجمله کسانی هستند که به فطرت به‌عنوان وجود یک سری معلومات در ذهن بشر قائل‌اند، نه از طریق حس و تجربه و نه از عالم پیشین مُثُل؛ بلکه از لوازم و ذاتیات ذهن بشر که افراد از بدو پیدایش به‌همراه دارند. رویکرد به فطرت در الهیات مسیحی، مقتضی اصول استدلال‌ناپذیر مسیحیت است که باید ایمان احساسی، جایگزین عقلانیت شود. بنابراین تعاریف فطری برای دینداری راهگشاست؛ مانند دیدگاه فردریک شلایر ماکر که تجربه دینی را نوعی احساس تعلق به حقیقت برتر می‌داند.^۴

در بستر زمانی و مفهومی اسلام به‌وضوح به فطرت پرداخته شده است؛ در قرآن، در قالب طرح ویژگی‌هایی در انسان، مانند الهام فجور و تقوا هنگام تولد و نظیر آن به فطرت اشاره شده و نیز با ذکر مستقیم فطرت در آیه ۳۰ سوره روم مطرح شده است. روایاتی نیز صادر شده که به‌طور محرز از فطرت سخن گفته است و افرادی که به این بحث به‌طور خاص پرداخته‌اند را می‌توان این‌گونه برشمرد: یک گروه، مفسرانی هستند که ذیل آیه مربوط به فطرت به آن پرداخته‌اند که مجال طرح نظر ایشان نیست؛ گروه دیگر، دانشمندان اسلامی غیر از مفسران هستند، برای نمونه از دانشمندان قرن چهارم و پنجم قمری می‌توان سه تن را برشمرد: راغب اصفهانی، شیخ مفید و التزام نظرهای ابن‌سینا به قبول فطرت در انسان. راغب اصفهانی ذیل واژه فطرت تعابیر و توضیحاتی ارائه می‌دهد که از شرح لغوی فرائر است و به‌نوعی سعی در تبیین اصطلاحی فطرت دارد.^۵ شیخ مفید نیز در تبیین فطرت ذیل شرح روایت مربوط به آن نکاتی می‌گوید که می‌تواند کلید تبیین‌های جدید از فطرت باشد.^۶ کمی بعدتر آثار ابن‌سینا را نگریسته و به این نتیجه رسیده‌اند که: بازتعریف وی از انسان، وی را در زمره ملتزمان به فطرت قرار می‌دهد.^۷ اما ازجمله کسانی که در پررنگ‌شدن بحث فطرت مطرح شده‌اند، ابن‌عربی از دانشمندان قرن ششم و هفتم قمری است. وی از منظرهای مختلف بحث فطرت را واکاوی کرده است.^۸ از دیگر افراد مطرح در این خصوص، صدرالمتألهین از دانشمندان قرن دهم قمری است؛ وی در حکمت متعالیه به‌طور بسیط و پررنگ در مباحث انسان‌شناسی

۳. نک: یثربی، عیار نقد، ۱۹۰.

۴. نک: یثربی، عیار نقد، ۱۹۱-۱۹۳.

۵. نک: راغب اصفهانی، مفردات، ۶۴۰.

۶. نک: مفید، تصحیح اعتقادات الإمامیه، ۶۰-۶۲.

۷. نک: شهیدی، «ظرفیت فلسفه ابن‌سینا در بازبایی ابغاد گرایشی فطرت»، ۵۱.

۸. نک: اکبری، غفوری‌نژاد، «فطرت در اندیشه ابن‌عربی و ارتباط آن با اعتقاد به وجود خداوند»، ۲۴.

جوادی و دیگران: استنباطی از نقش فطرت در معرفت‌شناسی و تحقق فعل اخلاقی با تکیه بر آیه فطرت/ ۴۷

فطرت را مطرح کرده است. در قرن حاضر نیز نوصدرایبان به‌طور مبسوط و مفصل به آن پرداخته‌اند.^۹ البته بیان شده است که بحث فطرت در نیم قرن اخیر در آثار دانشمندان اسلام، همانند مطهری پررنگ شده است و گویند: چون فطرت راه معرفت احساسی است، لذا در اسلام که تأکید بر عقلانیت دارد، جایی ندارد بنابراین، نتیجه گرفته‌اند که از الهیات مسیحی نشئت گرفته است که با ترجمه مقاله‌ای فرانسوی با عنوان «حس دینی یا بُعد چهارم روح انسانی» به مباحث ما وارد شده است.^{۱۰} این نظر درخور تحقیق، نقد و بررسی است.

نهایتاً باید گفت: به‌منظور مشخص شدن سیر تحول و رشد فهم بشر از فطرت مطرح‌شده در قرآن (منهای نظرات دیگران) و تدقیق در احراز مبدأ اثرگذاری‌ها و مقصد اثرپذیری‌های دیدگاه‌های مطرح در موضوع مورد بحث این پژوهش، نیاز به تحقیقی مستقل است. درعین حال، به نظر می‌رسد در اسلام دانشمندان قرن چهارم و پنجم آغازگر نگاه عمیق‌تر به بحث فطرت بوده‌اند؛ این نیز می‌تواند موضوع مقاله‌ای مستقل باشد.

۲. آیه فطرت و تلقی از فطرت

تنها آیه‌ای که فطرت را صریحاً مطرح کرده، آیه ۳۰ سوره روم است: «فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ»؛^{۱۱} بنابراین با تکیه بر آن، به فهم فطرت و نقش آن در معرفت‌شناسی اخلاق می‌پردازیم.

۲.۱. تلقی‌های رایج از فطرت

در اینجا اهم دیدگاه‌های رایج درباره فطرت، در چند دسته کلی ارائه می‌شود:

تلقی اول: براساس برخی از روایات^{۱۲} و نیز بنابر نظر شخصی، فطرت را به معنای الله‌پرست دانسته‌اند.^{۱۴} شایان ذکر است که این برداشت را شیخ مفید نقد و رد کرده است.^{۱۵} همچنین «بسیاری از

۹. نک: شهیدی، «ظرفیت فلسفه ابن‌سینا در بازایی ایجاد گرایشی فطرت»، ۵۱.

۱۰. نک: پیری، عیار نقد، ۱۸۹.

۱۱. صادقی تهرانی، ترجمان فرقان: تفسیر مختصر قرآن کریم، ۱۶۴/۴.

۱۲. روم: ۳۰. «پس با گرایش به حق، به این دین [توحیدی] روی بیاور، با همان فطرت الهی که مردم را بر آن آفریده است. آفرینش خدا تغییرپذیر نیست. این است آن آیین راست و درست، ولی بیشتر مردم نمی‌دانند.» (مرکز فرهنگ و معارف قرآن، ترجمه قرآن، ذیل آیه).

۱۳. «أَبِي رَجَمَهُ اللَّهُ قَالَ حَدَّثَنَا سَعْدُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ عِيسَى عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ سِنَانٍ عَنْ الْعَلَاءِ بْنِ فَضْلٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ (ع) قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنْ قَوْلِ اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ - فَطَرَتُ اللَّهُ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا «۲» قَالَ التَّوْحِيدُ.»: ابن بابویه، التوحيد، ۳۲۸؛ نک: ابن بابویه، التوحيد، ۳۲۸؛ کلینی، الکافی، ۱۲/۲-۱۳.

۱۴. نک: راغب اصفهانی، مفردات، ۶۴۰.

۱۵. نک: مفید، تصحيح اعتقادات الإمامية، ۶۰-۶۲.

۱۶. برخی نیز گفته‌اند که دین در اینجا به معنای توحید نیست، بلکه دین با تمام الزاماتش است. نک: مکارم شیرازی، تفسیر نمونه، ۳.

اندیشمندان مسلمان فطرت انسان را احیاناً هم خداشناس و هم خداگرا دانسته‌اند.^{۱۷} بنابراین، خداوند هم مورد شناخت فطرت و هم مورد تمایل فطرت است.^{۱۸} برخی نیز فطرت را دین و بعضاً حقیقت یا اسلام دانسته‌اند.^{۱۹} این گفتارها؛ یعنی انسان دارای یک مجموعه باورهای از پیش نهاده شده یا وجود مجموعه‌ای از گرایش‌هاست؛ مانند اینکه توحید در هر جا و با هر اطلاعات و باوری، حتی بدون آموزش در او قطعی است.^{۲۰} اما این دیدگاه، در واقعیت درخور دفاع نیست؛ زیرا قبایلی وجود دارند که یا دین ندارند یا دین‌های غیرتوحیدی دارند. در ادامه مقاله تبیین می‌شود که این تلقی حتی با اقتضای نزول و مضمون آیه مورد بحث و نیز برخی از آیات دیگر همخوانی ندارد.

تلقی دوم: فطرت عبارت است از: ویژگی‌هایی که در اصل آفرینش انسان تعریف شده است، مانند کنجکاوی.^{۲۱} همچنین، به عوامل یا منابع بینش‌ها و گرایش‌های متفاوت از حیوانات تعریف کرده‌اند. این تلقی به دو دلیل پذیرفتنی نیست: ا. بسیاری از ویژگی‌های انسان باعث بینش‌ها و گرایش‌های متفاوت انسان‌ها از حیوانات و حتی از یکدیگر می‌شود که گاه برخی حق و برخی باطل‌اند؛ بنابراین چنین تعریفی با فطرت، که صرفاً شامل بار معنایی مثبت است، همخوانی ندارد. یکی از ویژگی‌هایی که برای این تعریف آورده‌اند، کنجکاوی و روحیه پرسشگری انسان است اما همین ویژگی اگر برای تعیین حق یا کسب علم باشد (مشروط به نافع بودن آن علم)، حق و اگر برای تجسس در امور دیگران باشد، باطل است و نمی‌توان آن را فطرت مدنظر قرآن دانست؛ چنان‌که در آیه ۱۲ سورة حجرات^{۲۲} به صراحت نهی شده است. ب. دلیل دیگر اینکه، فطرت در عین اینکه خاص بشر است و با تکیه بر تصریح آیه «لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ»، در همه انسان‌ها ثابت^{۲۳} است، درحالی که ویژگی‌های ذکرشده در افراد مختلف دارای شدت و ضعف و متفاوت

۱۷. برای مطالعه یکی از منابعی که به گرایش به توحید، بدون تعیین موضع آموزش از بیرون تأکید می‌کند، نک: جوادی آملی، تفسیر انسان به انسان، ۱۸۱.
۱۸. غفوری‌نژاد، «نظریه فطرت و علوم انسانی: کنش‌های متقابل»، ۹۸، ۹۹، به نقل از: اخوان الصفا، ۵۱؛ اخوان الصفا، ۲۲۹؛ ابن‌سینا، ۳۹۷-۳۷۳ و دیگران.
۱۹. نک: ابن‌عطیه، المحرر الوجیز، ۳۳۶/۴؛ ابوالفتح رازی، روض الجنان و روح الجنان، ۲۲۵/۱۵؛ قرطبی، الجامع لأحكام القرآن، ۲۵/۱۴؛ ثعالی، الجواهر الحسان فی تفسیر القرآن، ۳۱۳/۴.

۲۰. این دیدگاه را می‌توان در تفسیر جوامع الجامع مطالعه کرد که فرمودند: «و الفطرة: الخلقة، ألا ترى إلى قوله: «لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ»؟ والمعنى: أَنَّهُ خَلَقَهُمْ قَابِلِينَ لِلتَّوْحِيدِ وَ دِينَ الْإِسْلَامِ غَيْرِ نَائِنٍ عَنْهُ وَ لَا مُنْكَرٍ لَهُ، حَتَّى لَوْ تَرَكَوْا لِمَا اخْتَارُوا عَلَيْهِ دِينًا آخَرَ، وَ مِنْ غَوَى مِنْهُمْ فَبَاغَوْا شِيَاطِينَ الْجِنَّ وَ الْإِنْسِ»، (طبرسی، مجمع البیان، ۲۶۶/۳).

۲۱. گفته‌اند: آنچه فطرت انسان‌ها و همه پیامبران به آن گرایش دارند، یکی و آن اسلام است که اساس آن توحید و نبوت و معاد است، بقیه، اختلافات دینی شریعت است (نک: جوادی آملی، فطرت در قرآن، ۱۸۰، ۱۸۱).

۲۲. نک: مطهری، فطرت، ۷۴/۱۹-۷۸.

۲۳. حجرات، ۱۲: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اجْتَنِبُوا كَثِيرًا مِّنَ الظَّنِّ إِنَّ بَعْضَ الظَّنِّ إِثْمٌ وَلَا تَجَسَّسُوا وَلَا يَغْتَبَ بَعْضُكُم بَعْضًا...»

۲۴. به‌طورکلی، غالب مفسران عدم‌تغییر یا تحویل‌پذیری را از این تعبیر برداشت کرده‌اند، حال یا برای فطرت یا برای دیگر مؤلفه‌های آیه. نک: طباطبایی، المیزان، ۱۷۸/۱۶-۱۸۰؛ فضل‌الله، من وحی القرآن، ۱۲۹/۱۸؛ مدرسی، من هدی القرآن، ۵۵/۱۰؛ طبیب، اطیب البیان فی تفسیر القرآن، ۳۸۴/۱۰؛ امین، تفسیر مخزن العرفان در علوم قرآن، ۱۰/۱۰؛ حوی، الاساس فی التفسیر، ۴۲۷/۸؛ قرآنی، تفسیر نور، ۱۹۸/۷؛ ایبازی، الموسوعة القرآنیة، ۵۱۷/۱۰؛ ثعلبی، الکشف و البیان، ۸۴۲/۲.

است، بنابراین فطرت نمی‌تواند همه ویژگی‌های انسانی یا حتی برخی از این سنخ ویژگی‌ها باشد. تعریف فطرت حتماً باید شامل ثبات و یکسانی در همگان و نیز بار مثبت باشد.

تلقی سوم: فطرت را معلمی در درون انگاشته‌اند که به‌طور مستمر و مستمر او را با دانش‌هایی آشنا می‌کند. در این دیدگاه، هرآنچه در شریعت هست، در فطرت به ودیعه نهاده شده است. این ادراکات، در بدو تولد بالقوه است؛ لذا قرآن در آیه ۷۸ سورة نحل^{۲۵} می‌گوید: وقتی به دنیا می‌آیند هیچ نمی‌دانند.^{۲۶} در این تعریف، ادراکات، با فطرت برابر انگاشته شده است. درعین حال، بر آن سه اشکال وارد است: ا. اگر فطرت به معنای ادراک بالقوه هنگام تولد است و نیز مستقل از دیگر قوا، به‌وضوح یک معلم بدون نیاز به داده‌ای، بالفعل می‌شود، باید پرسید چرا کودکان وحشی تهی از بسیاری منش و رفتارهای اخلاقی هستند؛ مثلاً در پذیرش پوشش وقتی که لباسی بر تنش می‌کنند، آن لباس را می‌درد. ب. فطرت اگر یعنی ادراکات قبلی بالقوه که بعداً به‌عنوان معلم یکسان در درون افراد متبلور می‌شود، چرا در همه افراد و مکان‌ها به یک صورت عمل نمی‌کند تا افراد به یک نتیجه برسند. ج. این مفهوم با آیاتی که می‌گوید بنگرید، تدبر کنید و بیندیشید که مقدمه کسب معرفت خوب و بد است و نیز با مفهوم آیه فطرت که می‌گوید با فطرت خود به دین روی کنید و نمی‌گوید به درون فطرت خود بنگرید و از دانش‌های درون آن بیاموزید، همخوانی ندارد.^{۲۷}

تلقی چهارم: فطرت چیزی است از «قوة عاقله» و «طبیعت سلیمه» که خداوند در اصل خلقت انسان قرار داده است^{۲۸} که خوبی را می‌پذیرد و از بدی روی‌گردان است و بر آن، آفت‌هایی عارض و دچار نقصان می‌شود.^{۲۹} اینجا سؤال‌هایی مطرح است: فطرت، چیزی از قوة عاقله و طبیعت سلیمه است، به چه معناست؟ طبیعت سلیمه در این تعریف به چه معناست؟ آیا فطرت، دو چیز یا مرکب از دو چیز (طبیعت سلیمه و قوة عاقله) است؟ درعین حال، ارتباط این فطرت (چیزی از قوة عاقله و طبیعت سلیمه) با عقل تحلیل‌گر (مادی یا معنوی) مشخص نشده است.

مغنیه نیز فطرت را نوعی غریزه‌گرایی می‌داند که وقتی نیکی و بدی را معرفت یافت، به آن گرایش می‌یابد یا از آن تبری می‌جوید تا زمانی که به آلودگی‌ها دچار نشده باشد.^{۳۰} پژوهش حاضر در اینکه فطرت

۲۵. سورة نحل، آیه ۷۸: «وَاللَّهُ أَخْرَجَكُمْ مِنْ بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْئاً...»

۲۶. نک: فعالی، معرفت‌شناسی در قرآن، ۲۹۶-۳۰۱.

۲۷. ارتباط فطرت با عقل در مجالی دیگر با تکیه بر مفهوم فطرت، حاصل این پژوهش تبیین می‌شود.

۲۸. نک: خطیب، التفسیر القرآنی للقرآن، ۵۱۴/۱۱.

۲۹. قاتلان به کلیت این نظر: البتة بعضاً با ناهماهنگی‌های درونی نظر، که مجال نقدی دیگر می‌طلبد. نک: خطیب، التفسیر القرآنی للقرآن، ۵۱۴/۱۱؛ پانی‌پتی، التفسیر المظهری، ۲۳۳، ۲۳۴؛ سعدی، تیسیر الکریم الرحمن فی تفسیر کلام المنان، ۷۶۹؛ مغنیه، التفسیر الکاشف، ۱۴۲/۶.

۳۰. نک: مغنیه، التفسیر الکاشف، ۱۴۲-۱۴۱/۶؛ علامه طباطبائی در وصف واژه «جبله»، ذیل آیه ۱۸۴ سورة شعراء مشابه این تبیین را دارند: نک: طباطبائی،

از بدی اکراه و به خوبی اقبال دارد، با این نظرات هماهنگ است، البته با تفاوت‌های بسیاری در اینجا بیان شده است، از جمله: دلایل، علل و روش کارکرد فطرت، تفاوت آن با عقل، قلب و هوای نفس و با معرفت مربوط به نفس.

نکته: بخشی از این تلقی، بیشتر برای قلب محقق است؛ زیرا چنان‌که بیشتر مفسران فرموده‌اند، از عبارت «لا تبدیل لخلق الله» بر می‌آید که فطرت تغییرناپذیر است و ازسویی، در بسیاری از آیات، بحث آلودگی و تغییر برای قلب مطرح شده است که در تعریف مغنیه و خطیب، برای فطرت بیان شده است. در دیدگاه مغنیه نیز مشخص نیست که مسؤل حصول این شناخت خوبی و بدی کجاست؟ به چه وسیله‌ای انسان می‌تواند خیر و شر را بشناسد تا بعد فطرت در چه فرایندی به آن روی کند یا از آن گریزان باشد؟ نکته دیگر نیز امر «اقم وجهک» در صدر آیه؛ یعنی «گرایش بیاب»، این یعنی در حد زیادی گرایش، امری ارادی و قبل از به‌کاربردن فطرت است؛ به‌گونه‌ای که ازسوی نفس انسان برای گرایش او تعیین موضع می‌شود که آیا فطرت را به کار گیرد یا به کار نگیرد؛ یعنی از گرایش‌های مذکور در آیات قبل منصرف شو.^{۳۱} تبیین مفصل گرایش در انسان، با تکیه بر آیه فطرت، در پژوهشی دیگر درخور بحث است.

نقد‌های کلی تلقی‌های مذکور: جایگاه داده‌های معرفتی راجع به این تلقی‌ها مشخص نیست. گاهی در تعریف فطرت نیز واژه‌هایی از این دست که جمع هستند به کار برده‌اند: «امور، ویژگی‌ها، دانش‌های خاص؛ مانند شریعت و گرایش‌ها» یا اطلاق بر دو چیز کرده‌اند، درحالی‌که واژه «فطرت» مفرد است.^{۳۲} «فطرت بر وزن فعلة است»^{۳۳} و جمع «فِطْرَة»، «فِطْر» است.^{۳۴} بنابراین، به‌لحاظ قواعد ادبی نیز تحلیل‌هایی که به‌نوعی اطلاق جمع یا ترکیبی از دو چیز کرده‌اند با آیه فطرت همخوانی ندارد.

۲.۲. تلقی پژوهش حاضر از فطرت با تکیه بر آیه ۳۰ سوره روم

در اینجا ابتدا آیه فطرت^{۳۵} و مفاهیم کلیدی آن تبیین می‌شود.

۲.۲.۱. ارتباط معنایی «حَنِيفًا» با «فُطِرَتَ اللَّهُ»

آیه با دستور «فَاقِم وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا»، به معنای با حالت «حنیفًا» به دین روی کن،^{۳۶} شروع می‌شود

المیزان، ۳۱۳/۱۵.

۳۱. برخی در تفسیر آیه به سیاق تکیه کرده‌اند، گرچه دیدگاهشان است و آن‌ها آن را به معنای انصراف اهتمام گرایش پیامبر از هدایت کفار هدایت‌ناپذیر به اصل دین می‌دانند. نک: سلطان علی‌شاه، بیان السعادة فی مقامات العبادۃ، ۲/۲۲۰؛ ابن عاشور، تفسیر التحرير و التنوير، ۴۸/۲۱.

۳۲. قِیم، فرهنگ معاصر عربی فارسی، ۷۹۰.

۳۳. فطرت بر وزن فعلة است که دلالت بر نوع و گونه می‌کند: «جَلَسَتْ جَلْسَةً زَيْدٌ؛ نشستم به گونه نشستن زید.» (نک: مطهری، فطرت، ۱۹).

۳۴. نک: قِیم، فرهنگ معاصر عربی فارسی، ۷۹۰.

۳۵. روم: ۳۰.

۳۶. حنیفاً، حال از فاعل است. نک: طباطبائی، المیزان، ۱۷۸/۱۶.

که تفسیر آن، ادامه آیه؛ یعنی «فَطَرَتِ اللَّهُ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا» است، زیرا اگر چنان‌که فصاحت و بلاغت قرآن اقتضا می‌کند، آیه در موضع تناسب درون‌متنی در نظر گرفته شود؛^{۳۷} جمله «فَطَرَتِ ال... عَلَيْهَا»، جمله تفسیری^{۳۸} برای قبل خود یا حنیفاً تعریف می‌شود که دلیل روایی نیز دارد؛^{۳۹} لذا مفهوم آیه تا اینجا این است که: ثابت قدم و استوار با تمام وجود^{۴۰} و با قصد و توجه، بدون اینکه انحرافی به سمت غیر داشته باشی^{۴۱} و با حالت مخلصانه^{۴۲} حق‌گرا^{۴۳} (حالتی که بر حق‌طلبی متمرکز)؛^{۴۴} و از باطل روی‌گردان،^{۴۵} به دین روی کن؛ تبعیت کن از^{۴۶} (ملتزم باش به)^{۴۷} نوع آفرینش الهی خاصی^{۴۸} که خداوند انسان‌ها را بر آن نوع آفریده است.

بنابراین، حنیفاً؛ یعنی حق‌طلبی مخلصانه و دوری‌گزیدن از باطل؛ این حالت، دقیقاً همان «فَطَرَتِ اللَّهُ» است که خداوند همه انسان‌ها را بر آن نوع خاص آفریده است، این نمود زمینه اخلاق‌گرایی در انسان است.

۲.۲.۲. فطرت، استعداد معرفت اخلاقی

عبارت «فَطَرَتِ اللَّهُ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا...»، فطرت را نوعی خاص از خلقت مطرح کرده است؛^{۴۹} تصریح به «فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا» بیانگر اساسی از خلقت در ذات انسان است اما نه به معنای کل ذاتیات؛ بلکه باتوجه به تفسیری بودن این جمله برای ماقبل آن، که شامل «حنیفا» است، باید گفت که: این نوع آفرینش

۳۷. از جمله مهم‌ترین مؤلفه‌های سخن فصیح، تناسب و سیاق‌مندی آن است (نک: المطعنی، ویژگی‌های بلاغی بیان قرآن، ۱۳۶، به نقل از قاضی عبدالجبار معتزلی؛ قاین ابراهیم‌آبادی، باجگیران، «الگوی شلایر ماخر و تعامل سیاق متنی و حالی در دور هرمنوتیکی متناسب قرآن»، ۹۱-۱۱۳.

۳۸. نک: خطیب، التفسیر القرآنی للقرآن، ۵۱۴.

۳۹. بخشی از پاسخ امام صادق (ع) درباره حنفاء و حنیفیه مؤید این دیدگاه است: «... سَأَلْتُهُ عَنْ قَوْلِ اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ - حُنَفَاءَ لِلَّهِ غَيْرَ مُشْرِكِينَ بِهِ وَ عَنِ الْحَنِيفِيَّةِ فَقَالَ هِيَ الْفِطْرَةُ الَّتِي فَطَرَ اللَّهُ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ...» نک: ابن بابویه، التوحید، ۳۳۰؛ نک: کلینی، الکافی، ۱۲/۲.

۴۰. نک: زحیلی، التفسیر الوسیط، ۱۹۹۷/۳؛ ابن عجبیه، البحر المدید فی تفسیر القرآن المجید، ۳۳۹/۴؛ استواری معنایی است که هم برای حنیف بیان کرده‌اند؛ نک: طوسی، التبیان، ۴۷۹/۱ و هم در تعبیر «اقم وجهک» دانسته‌اند؛ نک: طبرسی، مجمع البیان، ۴۸۴/۸؛ بنابراین ثابت‌قدمی و استواری از مضمون «اقم وجهک لدین حنیفا» برداشت شدنی است.

۴۱. نک: خطیب، التفسیر القرآنی للقرآن، ۵۱۴/۱۱؛ نک: طباطبائی، المیزان، ۱۷۸/۱۶.

۴۲. نک: سمرقندی، تفسیر السمرقندی، ۱۱/۳؛ ابن منظور، لسان العرب، ۵۷/۹؛ ابن سیده، المحکم و المحيط الأعظم، ۳۸۲/۳.

۴۳. نک: کلینی، الکافی، ۳۳۵/۱۵؛ راغب اصفهانی، مفردات، ۲۶۰؛ قشیری، لطائف الاشارات، ۷۵۳/۳؛ میبدی، کشف الاسرار و عدة الاثر، ۵۷۱/۱۰؛ مکارم شیرازی، تفسیر نمونه، ۴۱۷/۱۶؛ قرآنی، تفسیر نور، ۱۹۷/۷؛ تقی‌تهرانی، روان‌جاوید در تفسیر قرآن؛ رضایی اصفهانی، ترجمه قرآن؛ انصاریان، ترجمه قرآن؛ مرکز فرهنگ و معارف قرآن، ترجمه قرآن، ذیل آیه.

۴۴. با تکیه بر سیاق آیه که استقامت و توجه بدون انحراف به سوی دیگر چیزها را اقتضا می‌کند، می‌توان متمرکزبودن بر حق‌طلبی را برداشت کرد.

۴۵. نک: قشیری، لطائف الاشارات، ۵۱۵/۱؛ رضایی اصفهانی، تفسیر قرآن مهر، ۱۵۰/۱۵؛ سیدطنطاوی، التفسیر الوسیط للقرآن الکریم، ۸۳/۱۱.

۴۶. «اتبع» مقدار عامل نصب «فطرت الله» نک: طوسی، التبیان، ۲۴۷/۸؛ نحاس، اعراب القرآن، ۱۸۵/۳؛ مکی‌بن حموش، مشکل اعراب القرآن، ۵۲۳.

۴۷. الزموا مقدر، علت نصب «فطرت الله» نک: زمخشری، الکشاف، ۴۷۹/۳؛ میبدی، کشف الاسرار و عدة الاثر، ۵۰۰/۷.

۴۸. «الفطرة بناء نوع من الفطر» طباطبائی، المیزان، ۱۷۸/۱۶.

۴۹. نک: طباطبائی، المیزان، ۱۷۸-۱۷۹؛ مطهری، فطرت، ۱۹.

خاص، ظرفیت و استعداد تحقق حال حق طلبی است. تحقق حال حنیفاً (حق طلبی مخلصانه)، ناشی از تبعیت فطرت است. بنابراین، فطرت؛ یعنی جوهره و استعداد حق طلبی که خداوند انسان را بر آن جوهره آفریده است، این دقیقاً یعنی مطابقت فطرت بر ابزار معرفت فرااخلاقی. برای تحقق حق طلبی، فرد باید قدرت شناخت خیر و شر را نیز داشته باشد تا حق طلبی محقق شود و دستور بر به کارگیری آن معنا یابد. بنابراین، آیه شریفه به شرح اینکه آن حالت از چه آفرینشی در انسان نشئت می گیرد، شروع می کند و می گوید آن نوع خاصی از آفرینش که خداوند انسان را بر آن اساس آفریده است.

از سوی دیگر، ادبیات آمرانه آیه، بر لزوم رویکرد به دین با حال حنیفیت، مبنی بر این است که باید رویکرد به دین ارائه شده، به وسیله فطرت صورت گیرد تا «ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ»، که تشخیص و سپس عمل به بالاترین سطح خیر در همه ابعاد، که دین صحیح است، محقق شود؛ این چیش کلام و الزامات آن، شاهدی دیگر از این است که توان و قدرت شناخت درستی و خیر، در حنیفانه روی کردن افراد به دین، که تعبیر به نوع خاصی از خلقت شد، قرار دارد؛ اگر فطرت فقط شامل حق گرایی باشد، بدون اینکه خداوند توان حق شناسی را در این نوع آفرینش نهاده باشد، «دین قیم» صرفاً با عمل به چنین دستوری محقق نمی شود؛ چراکه قبل از گرایش به حق، شناخت آن لازم است، درحالی که آیه صراحتاً بیان می دارد که «دین قیم» صرفاً با به کاربردن فطرت محقق می شود و از سویی با تکیه بر آیه ۲۱۶ سوره بقره،^{۵۰} حق بودن امری، به دلیل صرف میل و گرایش انسان است و ناحق بودن امری، صرف نداشتن میل و گرایش او به آن منتفی است. بنابراین، اصالت و اهمیت شناخت محرز می شود و لازم می آید که قدرت معرفت خیر و شر در بشر، همان نوع خاصی از خلقت باشد که افراد با به کاربردن آن در مواجهه با دین موجب تحقق «دین قیم» شوند؛^{۵۱} چنان که علامه طباطبایی در آیه ۸ سوره شمس «فَاللَّهُمَّهَا فُجُورَهَا وَ تَقْوَاهَا»، که بحث آفرینش انسان است، شناخت خیر و شر را در انسان استنباط می کنند.^{۵۲} البته مستدل شد، استعداد شناخت و معرفت خیر و شر در انسان مد نظر است، نه خود شناخت به طور مصداقی در وجود فرد.

نهایتاً، ادبیات آمرانه بر لزوم حق طلبانه روی کردن به دین است و برای تحقق این حق طلبی، استفاده از فطرت در مواجهه با دین است و محقق شدن دین قیم بعد از این نوع عملکرد، حاکی از وجود قدرت

۵۰. بقره: ۲۱۶: «كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِتَالُ وَ هُوَ كُرْهُ لَكُمْ وَ عَسَى أَنْ تَكْرَهُوا شَيْئاً وَ هُوَ خَيْرٌ لَكُمْ وَ عَسَى أَنْ تُحِبُّوا شَيْئاً وَ هُوَ شَرٌّ لَكُمْ وَ اللَّهُ يَعْلَمُ وَ أَنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ».

۵۱. دین قیم، دینی است که با تمسک به شریعت و فطرت سلیم محقق می شود (نک: ابن کثیر، تفسیر القرآن العظیم، ۶/ ۲۸۴).

۵۲. طباطبایی، المیزان، ۲۹۸/۲۰؛ مغنیه و خطیب آن را حمل بر استعداد اختیار انتخاب یا عمل به خیر و شر می دانند (نک: مغنیه، التفسیر الکاشف، ۵۷۱/۷؛ خطیب، التفسیر القرآنی للقرآن، ۱۵/ ۱۵۸۵). واژه «الهام» نمی تواند به معنای استعداد انتخاب یا استعداد عمل خیر و شر معنا شود، بلکه بر مرحله ای قبل از عمل که آن شناخت است دلالت دارد؛ اینکه دلالت بر نوعی استعداد است را درست درک کرده اند اما آن استعداد بر شناخت خیر و شر است، نه استعداد بر خود عمل خیر و شر؛ زیرا در واقعیت نیز همه افراد استعداد هر نوع عملی را ندارند، برخی قوی هستند و قدرت ظلم ها یا خیرهای یدی را دارند اما برخی ندارند و نظیر این تفاوت ها در عمل و متناسب آن اختیار انتخاب آن اعمال متأثر از توانمندی یا ناتوانی را شامل می شود.

شناختِ بهترین دین در انسان است. آن قدرت شناخت، که نوع خاص آفرینش بشر است، با نام فطرت در آیه منعکس شده است. بنابراین، فطرت، استعداد تمییز حق از باطل در درون همه افراد برای ارزیابی امور به سبب خیر و شر، حق و باطل یا همان اخلاق است. با تکیه بر صریح آیه، مبنی بر عبارات «فَطَرَتُ»، «فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا» و «لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ» این توانمندی دارای قوت و ضعف یا مصادیق مختلف نیست، بلکه مفرد (یک چیز) است و در همگان ثابت، تغییرناپذیر و موجود است. بنابراین، با تکیه بر تبییناتی که گذشت؛ از جمله ۱. ادبیات آمرانه آیه در کنار؛ ۲. سخن گفتن از خلقت ثابت که انسان را بر آن اساس آفریده است؛ ۳. معنای حنیف؛ ۴. تفسیریه بودن بخش دوم آیه برای بخش اول؛ ۵. تحقق دین قیم در صورت به کارگیری فطرت؛ استعداد تمییز حق از باطل بودن فطرت را کاملاً محرز می‌سازد. البته آیه در ارتباط با فطرت هنوز نکته‌های بسیاری دارد که کامل‌کننده فهم فطرت است:

از تعبیر «فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ...» مشخص می‌شود که فرایند به کارگیری فطرت در انسان هنگامی محقق می‌شود که با آن خیر مواجهه یابد. در عین حال، باید توجه کرد که آیه نمی‌گوید برای یافتن «دین حقیقی» که «دین حق‌گراست»^{۵۳} به درون فطرت خود بنگرید، بلکه فرموده است که: به دینی که در عالم خارج هنگام نزول این آیه وجود دارد، با فطرت خود روی کنید تا «دین قیم» محقق شود. این بیان، وسیله معرفت نیک و بد بودن فطرت را تأیید می‌کند؛ بنابراین مصداق دین یا مصداق نیک و بد یا یک سری علوم تعریف شده بودن فطرت را رد می‌کند؛ بلکه آن استعدادی است که باید به وسیله آن به امور و حتی دین روی کرد و نیک و بد حقیقی و دین حق‌گرا را درک کرد و تشخیص داد.

۳. انواع و مراحل معرفت اخلاقی از منظر آیه فطرت

با تکیه بر سیاق درون‌متنی و برون‌متنی و نیز دلالت‌های التزامی آیه فطرت، دو نوع معرفت اخلاقی مستنبط است: یک معرفت، از روی «فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفاً فِطْرَتَ...»^{۵۴} است که دستور است به رویکرد به دین با «فطرت» و نیز از روی تفسیر و معنای خود فطرت ذکر شد که فطرت استعدادی است برای رسیدن به معرفت امر نیک و صحیح که تحقق آن در آیه با تعبیر «الدِّينُ الْقَيِّمُ»؛ یعنی «دین حق‌مدار و حق‌گرا» آمده که در نگاهی گسترده، همان امر اخلاقی است. این معرفت طبق دستور صدر آیه، اولاً صرفاً با دخالت فطرت و ثانیاً با تکیه بر تعابیر «فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا» و «لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ» در همه ثابت و یکسان و تحقق‌یافتنی است.

۵۳. «ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ» *أَيِ الْمُسْتَقِيمِ الَّذِي لَا زَيْغَ فِيهِ وَلَا مِيلَ عَنِ الْحَقِّ. ابن‌اثیر، النهاية، ۱۳۵/۴. «قِيم» مفهومی هم‌راستا و متناسب با حنیف دارد؛ آنجا حال از فاعل است؛ فرد با حالت حق‌گرایی به دین روی کند، دین حق‌گرا محقق می‌شود.
۵۴. روم: ۳۰.

معرفت دیگر، معرفت بر اهمیت و لزوم اهتمام به تشخیص فطرت و نیز عملکرد براساس آن است. این معرفت نیز از سنخ معرفت اخلاقی است و از دلالت التزامی و براساس مفهوم مخالف^{۵۵} از عبارت «لا يَعْلَمُونَ» که «ندانستن» را در انتهای آیه با عبارت «وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ» به اکثر افراد نسبت می‌دهد، استنباط می‌شود. براساس مفهوم مخالف؛ یعنی قلیلی از افراد می‌دانند سخن گفتن از «ندانستن» در اکثر نشانگر صحبت از معرفتی غیر از فطرت است؛ چراکه فطرت در همگان محقق می‌شد اما اینجا برخلاف فطرت که همگانی بود، این معرفت را برخی کسب می‌کنند اما بسیاری کسب نمی‌کنند و نسبت به آن نادان‌اند. این معرفت توسط قوای دیگر نفس، علاوه بر دخالت فطرت اتفاق می‌افتد (تبیین آن مجال دیگری می‌طلبد؛ اکنون در حد مقتضای تبیین معرفت فطری بحث می‌شود). می‌توان این دو دانایی را تحت دو معرفت نام نهاد: «معرفت فطری» و «معرفت نفسانی فطری».

۳. ۱. معرفت «فطری» اخلاق

طبق آیه ۳۰ سوره روم، فاء در «فَاقِم»^{۵۶}، تفریع و نتیجه است.^{۵۷} در آیه قبل گفته است: کسی که از هوای نفس خود پیروی کند، عواقبی ناخوشایند دارد.^{۵۸} بنابراین، «فَاقِم وَجْهَكَ... إِلَى آخِر»؛ یعنی با روی آوردی به دین، به وسیله فطرت به «الدِّينُ الْقَيِّمُ» دست می‌یابی. می‌توان گفت که عبارت «فَاقِم» در کنار «ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ»، تحقق تشخیص نیکی و درستی و در نتیجه، ارزیابی اخلاقی توسط فطرت است که این ارزیابی، به محض مواجهه با داده اطلاعاتی در فرد اتفاق می‌افتد. معرفت مدنظر آیه از دین، حتی برای پیامبر (ص) هنگامی یقیناً محقق می‌شود که مواجهه وی با داده «دین» در عالم خارج و به وسیله فطرتش صورت گیرد و نه دیگر قوای نفس. پس می‌توان گفت معرفت اخلاقی توسط فطرت، معرفت مرحله اول اخلاقی است که در هر انسانی اتفاق می‌افتد آن گونه که در رویارویی و مواجهه با امور، به محض اینکه فرد اراده کند می‌تواند از آن بهره جوید.

۳. ۲. معرفت «نفسانی فطری» اخلاق

مرحله دوم از معرفت اخلاقی که در آیه منعکس شده، معرفت «نفسانی فطری» است. این معرفت با تکیه به مفهوم «لا يَعْلَمُونَ» در سیاق آیه ۳۰ سوره روم برداشت شدنی است. عبارت «لا يعلمون» در انتهای آیه با تکیه به انتخاب مفعول آن می‌تواند چند مفهوم داشته باشد، برخی از آن به این قرار است که: اکثر مردم نمی‌دانند ۱. «دین اسلام مطابق با فطرت»، قیم (تهی از انحراف) است؛^{۵۸} ۲. اصل «دین حقیقی واحد

۵۵. برای فهم مفهوم مخالف، نک: سیوطی، الاتقان، ۱۸/۲، ۱۹.

۵۶. نک: طباطبایی، المیزان، ۱۷۷/۱۶.

۵۷. روم، آیه ۲۹: «بَلَىٰ أَتَّبَعَ الَّذِينَ ظَلَمُوا أَهْوَاءَهُمْ بِغَيْرِ عِلْمٍ فَمَنْ يَهْدِي مَنْ أَضَلَّ اللَّهُ وَمَا لَهُمْ مِنْ نَاصِرِينَ».

۵۸. نک: امین، تفسیر مخزن العرفان در علوم قرآن، ۱۰/۱۰؛ قرطبی، الجامع لأحكام القرآن، ۳۱/۱۴؛ دره، تفسیر القرآن الکریم و اعرابه و بیانه، ۲۷۴/۷.

(همگانی) مطابق با فطرت»، قیم است؛^{۵۹} ۳. «قیم بودن دین اسلام» را؛^{۶۰} ۴. «دین داری از طریق رویکرد با فطرت، آن دین داری قیم و پایدار است».^{۶۱} این گزینه، سازگارترین حالت معنایی و مضمونی را دارد، ندانستن را به اعتبار واژه «ولکن» به مضمون کلی انکارپذیر آیه برگردانیم؛ یعنی آیه می‌خواهد عدم پایبندی و اهتمام مردم به امری که آیه به آن امر کرده و خوب و نیک شمرده است را بیان دارد. به هر ترتیب، مقصود آیه از ندانستن، هریک از احتمال‌های مذکور باشد، حالتی است که در نفس برای اکثر انسان‌ها اتفاق افتاده است. باتوجه به اثبات قدرت معرفت و تشخیص نیک و بد از سوی فطرت و اثبات وجود آن در همه افراد و نیز باتوجه به مضمون کل آیه، آشکار می‌شود که آنچه فهمیده نشده و در نتیجه، مورد اهمیت واقع نشده است؛ در اصل فهم و به‌کارگیری شایستگی و توانایی فطرت است که در مواجهه با دین، موجب قیم‌بودن دینی می‌شود که در فرد تحقق می‌یابد اما اکثر مردم آن را نمی‌دانند.

این معرفت از دیدگاه قرآن، مانند دانستن دیگر علوم حصولی، قابل مغفول ماندن است. اگر این علم برای همه محقق می‌شد، آن‌گاه به ندای فطرت خود، توجه و بر طبق آن اخلاقی عمل می‌کردند. حتی اگر دلالت مخالف «لا یَعْلَمُونَ» نبود، امر به به‌کارگیری فطرت در جهت تحقق کمال دین داری، در اصل تأکید به توجه و حصول معرفتی غیر از «معرفت فطری»؛ یعنی معرفت «نفسانی فطری» است؛ چراکه به هر ترتیب، فطرت در فرد، معرفت و تمییز نیک و بد را محقق می‌کند؛ چه فرد به آن توجه کند، چه نکند و چه به آن روی بیاورد، چه نیاورد. بنابراین، اینکه امر کرده بر توجه به اهمیت فطرت در حصول معرفت و تمییز حق و حقیقت؛ در اصل امر بر معرفت در سطحی دیگر است که اراده افراد در آن نقش دارد؛ اهتمام به فطرت، مستلزم دانایی در نفس است. گرچه باز به تأیید فطرت می‌رسد؛ اما مستقل از فطرت است، بنابراین در ابتدای آیه به حصول آن امر می‌کند. می‌توان گفت: آیه با امر به توجه به فطرت و رویکرد به گزاره‌ها توسط فطرت، در ضمن اثبات وجود چنین استعدادی (یعنی فطرت) در افراد، به نوعی در حال ایجاد و آموزش معرفت دوم اخلاقی است؛ یعنی معرفت «نفسانی فطری» اخلاق که موجب به‌کارگیری اخلاق می‌شود. وقتی که اهتمام به گزینش گزاره اخلاقی در فرد محقق شود، در اصل مرحله دوم معرفت اخلاقی اتفاق می‌افتد.

افرادی که در آن‌ها عملکردی با اهتمام به اندیشه‌هایی بر مبنای هواهای نفسانی آنان تحقق یافته، متصف به «لا یعلمون» شده‌اند. وقتی به آیه قبل و سیاق آن می‌نگریم، مؤید این تحلیل است؛ آنجا که

۵۹. طبق یک وصف از دین مدّ نظر آیه، در برخی دیدگاه‌ها این نظر برداشت‌شدنی است. نک: جوادی آملی، فطرت در قرآن، ۱۸۰، ۱۸۱.

۶۰. نک: قرطبی، الجامع لأحكام القرآن، ۳۱/۱۴؛ دره، تفسیر القرآن الکریم و اعرابه و بیانه، ۲۷۴/۷.

۶۱. نک: ابن‌کثیر، تفسیر القرآن العظیم، ۲۸۴/۶؛ بیضاوی، انوار التنزیل و اسرار التأویل، ۲۰۶/۴.

می‌فرماید: «بَلِ اتَّبَعَ الَّذِينَ ظَلَمُوا أَهْوَاءَهُمْ بِغَيْرِ عِلْمٍ»^{۶۲} دقیقاً بیانگر تبعیت از هوای نفس و هم‌زمان نادانی است؛ یعنی هم با برداشت از مفهوم «لَا يَعْلَمُونَ» باوجود امر به «فَأَقِمْ وَجْهَكَ...» و هم از سیاق آیه قبل، که صراحت در تبعیت از هوای نفس دارد، محرز می‌شود؛ هنگامی که نفس فرد روی به هواهای خود دارد، به ندای اخلاق‌گرا و ارزیابی‌های اخلاقی فطرت خود توجه نمی‌کند. با دقت در مضمون آیه، اهتمام به ندای فطرت باید توسط نفس باشد تا «یعلمون» اتفاق بیفتد، لذا نام معرفت «نفسانی فطری» متناسب آن است. در معرفت «نفسانی فطری»، اراده مؤثر است اما در دانایی اولیه، که همان دانایی فطری صرف است، اراده تأثیری ندارد؛ بلکه خداوند این استعداد را (فطرت را) در ذات افراد قرار داده است که به محض مواجهه با داده معرفتی، درباره اخلاقی بودن یا نبودن آن رأی صادر می‌شود که از «اقم وجهک» استنباط‌شدنی است، مخصوصاً هنگامی که آن داده بخواهد مبنای عمل قرار گیرد، حتماً مورد ارزیابی فطرت قرار می‌گیرد و فطرت، «باید و نباید» اخلاقی را تعیین می‌کند، بدون رنگ و ریا و به‌گونه‌ای که حتماً و لزوماً با انگیزه اخلاقی بودن فعل؛ یعنی انتخاب گزاره با محوریت اخلاقی و حق‌گرایی است. اما ممکن است این تشخیص سریعاً مغفول واقع شود و لذا به رتبه وضوح معرفت «نفسانی فطری» نرسد.

۴. موضع فطرت در قبال دیگر استعدادها

برای اینکه واضح شود معرفت فرااخلاقی فطرت چگونه است، باید دانست که کلید و رمز تفاوت معرفت در «فطرت» از معرفت در دیگر استعدادها چیست؟ رمزش این است که دیگر استعدادها به‌خودی‌خود نسبت به مسائل اخلاقی موضعی خنثی دارند؛ تا جایی که حالات مختلف خود آن امور نیز مشمول گزاره‌ای اخلاقی از نسبت‌های خوب یا بد می‌شوند اما با توجه به آیات قرآن، از جمله آیه ۳۰ سوره روم، فطرت نسبت به مسائل از جهت اخلاقی و غیراخلاقی بودن خنثی نیست؛ بلکه تشخیص‌دهنده همه خوب و بدهایی است که با آن مواجه می‌شود^{۶۳} و نیز همراه با اقبال و اکراه^{۶۴} است. بنابراین، باید دقت کرد که صفات ذاتی انسان مانند کنجکاوی را نمی‌توان معادل فطرتی دانست که مقصود آیه فطرت است؛ بلکه می‌توان گفت که: همه حالت‌ها و نوع به‌کارگیری‌های دیگر استعدادها، یافته‌های عقلی افراد و حتی نوع حالت‌ها و اندیشه و تعقل آنان، توسط فطرت ارزش‌گذاری اخلاقی می‌شود.

۶۲. روم: ۲۹.

۶۳. قبلاً توضیح داده شد «فطرت الله التي فطر الناس عليها»، وصفی است برای «حنیفا» که به معنای حق‌گرایی است.

۶۴. همراه اقبال و اکراه بودن، از حال بودن «حنیفا» برای فاعل برداشت می‌شود، زیرا حال حق‌گرایی تفسیر شد و حق‌گرایی یا حق‌طلبی در دل خود اقبال به حق و ادبار از باطل را دارد.

۵. چگونگی گزاره‌های مورد تأیید فطرت و نحوه کارکرد فطرت

برای فهم بهتر فطرت لازم است که بدانیم گزینه مورد تأیید فطرت چگونه شکل می‌گیرد و دارای چه ویژگی‌هایی است؟ و نحوه عملکرد فطرت چگونه است؟ و مستدل سازیم که چرا مقصود قرآن از فطرت، آموزه‌هایی در درون نیست.

از منظر قرآن، گزاره‌های معرفت‌بخش اخلاقی، بیشتر از منابع بیرونی دریافت می‌شود، زیرا: ا. آیاتی از قرآن، ارسال رسل را موجب اقامه حجت بیان کرده‌اند^{۶۵} و نه فطرت درون بشر را؛ ب. آیاتی که عذاب را منوط به بعد از ارسال رسل می‌کند حاکی از حجیت داده‌هایی است که از سوی رسولان بشری رسالت خود را عقلاً نیز ثابت کرده‌اند؛^{۶۶} ج. در آیه فطرت، امر به روی‌آوری به دینی شده است که آموزه‌ای بیرونی است و توسط پیامبر ارائه و بازشناسی شده است.

البته چنان‌که ملحوظ است، به دلیل دستور ادبیات عرب دو حالت برای دین در آیه مذکور مطرح است: ۱. دین حنیف: اینکه «حنیفاً»^{۶۷} به عنوان حال برای «دین» باشد؛ بنابراین وصفی برای دین مصداقی بیرونی است.^{۶۸} و مفهومی در درون فرد نیست؛ بلکه به عنوان دینی برای روی‌آوری مطرح می‌کند؛ ۲. دین اسلام: در این دیدگاه، «حنیفاً» را حال از فاعل «اقم» بدانیم؛ در این نگاه تفسیری^{۶۹} نیز مقصود از واژه دین، دین و نوع دین‌داری‌ای است که با وساطت پیامبر (ص) در همان لحظه دارد نسخه می‌شود هم به خود پیامبر و هم به پیروانش؛^{۷۰} بنابراین باز هم دینی با مصداق بیرونی است.

نهایتاً با تکیه بر تحلیل آیات می‌توان فهمید که گزاره مورد تأیید فطرت همیشه از بین گزینه‌هایی که به مرحله شناخت رسیده باشد انتخاب می‌شود، نه اینکه یک گزینه از عالمی ناشناخته به ناگاه از سوی فطرت مطرح شود.

بنابراین چنین نیست که هر تأیید فطری را بگوییم که یقیناً و بلا تغییر، گزاره اخلاقی نهایی فطرت در آن زمینه است، بسا اگر فهم‌های بیشتری حاصل شود، گزاره‌های معرفتی اخلاقی بیشتری نیز ارائه شود یا فرد رشد تمدنی بیشتری یابد یا در اثر توان تحلیل بیشتر یا از محیط بیرون، گزینه‌ای با تحلیل اخلاقی کامل‌تر از قبل به فرد ارائه شود؛ همان را فطرت او به عنوان امر اخلاقی ترجیح خواهد داد؛ مانند تکامل احکام

۶۵. آیات متضمن این مفهوم: نک: نساء: ۱۶۲-۱۶۵؛ بیان اینکه، هر رسولی که به زبان قومش آمده، برای این است که معرفت از داده بیرونی به درستی محقق شود. نک: ابراهیم: ۴ و ۵.

۶۶. نک: اسراء: ۱۵؛ قصص: ۵۹؛ شعراء: ۲۰۸.

۶۷. «حنیف» از ماده «حنف» (بر وزن کنف) به معنای تمایل از باطل به سوی حق و از کجی به راستی است (مکارم شیرازی، تفسیر نمونه، ۴۱۷/۱۶، ۴۱۸).

۶۸. برخی، حنیفا را وصف و حالتی از دین دانسته‌اند. نک: زمخشری، الکشاف، ۴۷۹/۳؛ مکارم شیرازی، مختصر المثل، ۵۸۰/۳.

۶۹. نک: طبری، جامع البیان، ۲۶/۲۱؛ طبرسی، مجمع البیان، ۲۶/۲۱؛ میدی، کشف الاسرار و عدة الآثار، ۴۵۰/۷؛ طباطبائی، المیزان، ۱۸۷/۱۶.

۷۰. برخی «دین» را به معنای دین اسلام دانسته‌اند (نک: مقاتل بن سلیمان، تفسیر مقاتل بن سلیمان، ۴۱۳/۳).

حجاب و اخلاق جنسی در اسلام نسبت به دیگر ادیان قبل که در قرآن منعکس شده است.^{۷۱} به نوعی می‌توان گفت: در این هنگام (وقتی که داده معرفت اخلاقی جدید دریافت می‌شود)، تغییر ترجیح گزاره اخلاقی از سوی فطرت رخ خواهد داد. باتوجه به همین نحوه عملکرد فطرت است که رشد علمی اخلاقیات به دلیل کاربردی، کمالی، تمدنی و حتی رفتاری انسان، مخصوصاً در ساحت اجتماعی، در طول زمان محقق می‌شود و معنا می‌یابد و نیز کودکان وحشی به دلیل دوری از محیط بشری و نداشتن داده‌های اخلاقی و محرومیت از رشد بشری، کلاً از خداپرستی و امور اخلاقی پیشرفته درکی ندارند. بنابراین، علم و معرفت به خود امور و دانستن زوایای مختلف یک امر، فرد را بهتر به معرفت اخلاقی می‌رساند و به فطرت، فرصت انتخاب بهترین گزاره اخلاقی موجود را می‌دهد.

۶. چگونگی ثبات و یکسانی فطرت در همگان باوجود رشد اخلاقی

مطالبی که گذشت تاحدودی تحلیل کارکرد فطرت فقط از یک بُعد را ارائه داد؛ یعنی چگونگی موضع فطرت در قبال داده‌های تازه دریافت‌شده مبرهن شد، اما چگونگی ارزیابی اخلاقی داده‌های قبلی‌ای که فرد در درون خود دارد تبیین نشده و چگونگی رشد اخلاقی باوجود ثبات فطرت ایضاً کافی نشده است. باید توجه داشت که داده‌های معرفتی درون ما دارای پیچیدگی‌های بیشتری است که آن‌ها نیز باید در دایره‌ای وسیع‌تر مدنظر قرار گیرند؛ مثلاً اینکه گزاره جدیدی که دریافت می‌شود، هنگامی که می‌خواهد تعیین موضع اخلاقی شود، دو حالت برایش متصور است:

۱. صحت اخلاقی بودن همه داده‌های آن گزاره اخلاقی قبلاً مورد تأیید فطرت قرار گرفته باشد، که این خود دو حالت دارد: أ. آن گزاره‌ها قبلاً توسط فردی دیگر (مثلاً پیامبران یا عقلاً) تحلیل اخلاقی شده و ازسوی فطرت فرد یا افراد پذیرفته شده باشد. برای نمونه، در آیات ۳۷ و ۳۸ سوره توبه^{۷۲} می‌توان دید که قاعده‌ای اخلاقی را با تحلیلی که برای افراد نسل‌های بعدی مبرهن بوده، پذیرفته بودند.^{۷۳} در این قاعده باید این مفروض باشد که «جنگ بد است» و بنابراین، «حذر از آن با هر قاعده‌ای مسلماً خوب است»؛ لذا رعایت قاعده‌ای که میزان آن را کم و کنترل کند، نیک است. ب. گزاره‌هایی که مقدمات تحلیل‌های بعدی قرار می‌گیرد و ابتدائاً باید توسط خود فرد تحلیل شود؛ یعنی داده‌های تشکیل‌دهنده ساختار آن تحلیل قبلاً

۷۱. نور: ۳۱، ۶۰؛ نساء: ۲۳؛ احزاب: ۵۹.

۷۲. قبول نیک‌بودن و التزام عملی عدم جنگ در ماه‌های حرام، سنتی از زمان حضرت ابراهیم بوده است که در زمان پیامبر اسلام (ص) حقه‌هایی به کار می‌بستند تا بتوانند این قاعده را دور بزنند. توبه: ۳۷، ۳۸: «إِنَّمَا النَّسِيءُ زِيَادَةٌ فِي الْكُفْرِ يُضَلُّ بِهِ الَّذِينَ كَفَرُوا يُجَلِّونَهُ عَاماً وَ يَحَرِّمُونَهُ عَاماً لِيُؤْطِئُوا عِدَّةَ مَا حَرَّمَ اللَّهُ فَيُجِلُّوا مَا حَرَّمَ اللَّهُ زَيْنٌ لَهُمْ سُوءُ أَعْمَالِهِمْ وَ اللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْكَافِرِينَ* يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا مَا لَكُمْ إِذَا قِيلَ لَكُمْ انْفِرُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَتَأْخِذْتُمْ إِلَى الْأَرْضِ...»

۷۳. ما وارد بحث خودفریبی و اعمال حقه و فریب آنان در زمان پیامبر (ص) برای دورزدن این قاعده به سبب منفعت‌طلبی آنان نمی‌شویم؛ زیرا بحث آن مجال دیگری می‌طلبد.

ازسوی خود فرد دریافت شده و مورد تأیید اخلاقی فطرت قرار گرفته باشد، مثلاً فهم گذرابودن زندگی دنیا با نظر و تدبیر فرد به گذشتگان و سرنوشت بد در اثر اعمال بد آن‌ها در آیات ۹ سوره روم و ۱۱ سوره انعام^{۷۴} تا فرد در پی چنین تدبیری بتواند به این برسد که نافرمانی در مبادرت به نیکی و پرهیز از بدی، امری نامطلوب است و به تبع، عاقبتی متناسب آن در انتظار کسانی است که به این اوامر و نواهی نیک و بد بی‌توجه‌اند.

۲. تحلیل‌های گزاره جدید با تکیه بر داده‌ها و گزاره‌هایی باشد که اخلاقی‌بودن همه یا برخی از داده‌های آن، مورد تأیید واقع نشده باشند.

در هر دو حالت، در درون فطرت دو شکل از نوعی تعامل، سنجش و موازنه گزاره‌های اخلاقی قبلی برای فهم چگونگی ارزیابی اخلاقی گزاره و تحلیل جدید پیش می‌آید: در شکل اول، سازگاری بین گزاره‌های قبلی با گزاره جدید است و لذا قطعیت از آن نمود می‌یابد.

در شکل دوم، نوعی ناسازگاری را می‌توان دید که فطرت قطعیت نیک یا بدبودن امری را گزارش نمی‌کند، بلکه در تمیز امر اخلاقی دچار تردید و تشخیص ناکامل است^{۷۵} اما به هر ترتیب، براساس کامل‌ترین ادله ممکن، مختص هر شرایطی رأی فطرت در جهت ارزیابی اخلاقی صادر می‌شود،^{۷۶} این‌گونه نیست که تصمیم صدور رأی مخصوصاً در مواقع ضروری متوقف شود. باید دقت داشت که باتوجه به رشد انسان، ساختار خوب و بد‌ها و ساختار تشخیص آن‌ها در برخی امور، کم‌کم در انسان سازمان می‌یابد و شکلی قاعده‌مند می‌گیرد که همه این قاعده‌ها به‌عنوان نوعی علم در انسان ذخیره می‌شود^{۷۷} و همان قواعد موجب کمال تشخیص‌های بعدی است. داده‌های تأییدشده فطری در انسان در حال حرکت به‌سوی کمال

۷۴. روم: ۹: «أَوَلَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَيَنْظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الَّذِينَ كَانُوا أَشَدَّ مِنْهُمْ قُوَّةً وَأَثَارُوا الْأَرْضَ وَعَمَرُوهَا»: انعام: ۱۱: «قُلْ سِيرُوا فِي الْأَرْضِ ثُمَّ انظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُكَذِّبِينَ».

۷۵. این ناکامل‌بودن درصدی، برخی تشخیص‌های نیک و بد امور، حتی در کسانی که خداوند آنان را دارای موهبتی از فهم برتر (فصل الخطاب) ازسوی خود اعلام می‌کند هم رخ می‌نماید (ص: ۲۰-۲۴). در آیه، عدم تشخیص صحیح نیک و بد منعکس شده است، لذا داوود استغفار کرد. در جایی دیگر، تشخیص سلیمان در تمیز امر حق موفق‌تر بوده است (انبیاء: ۷۸-۷۹). گویا قرآن، وجود مراتبی را در صحت معرفت امر حق، به‌طور ضمنی اشاره کرده است. در آیه ۷۶ سوره یوسف که می‌فرماید: «... وَفُؤِقَ كُلِّ ذِي عِلْمٍ عَلِيمٌ» اشاره دارد به این تفاوت درجات علم و وجود مراتب معرفتی که در هر فرد، متفاوت از دیگری ممکن است محقق شود و این تفاوت مراتب تا جایی که به خداوند ختم شود ادامه دارد (نک: طبرسی، مجمع البیان، ۳۷۸/۵؛ مکی‌بن‌حموش، الهدایة الی بلوغ النهاية، ۳۶۰/۵).

۷۶. مشابه قاعده فقهی که گوید: «للمصیب اجران وللمخطیء اجر واحد»، این قاعده درصورت تلاش فرد مستبیط در رعایت شرایط اخذ و استنباط نظر صحیح جاری است؛ این قاعده می‌تواند مؤید دیدگاه مورد بحث در این پژوهش باشد (نک: معین‌الدین شیرازی، الکشف الوافی فی شرح اصول الکافی، ۲۴۳).
۷۷. مثلاً گزاره «کمک به فقرا خوب است»؛ این عبارت را اگر به بجه‌ای سه ساله بگویید درک واضحی از آن نخواهد داشت، بلکه می‌خواهد خوراکی خود را برای خود نگهدارد اما همین داده دارای فهم گزاره‌ها و داده‌هایی مقدماتی است در فردی بالغ که فقر را دیده و آن را تحلیل کرده است که فقر در سطوح مختلف موجب بدی‌هایی می‌شود، تا جایی که می‌تواند موجب مرگ، دزدشدن، اهل فسادشدن و آزدی روحی فرد و دیگر تبعات شود، لذا به این رأی می‌رسد که بی‌تفاوتی در قبال فقر بد است. بعد از این تحلیل‌ها به این گزاره می‌رسد که کمک به فقرا خوب است یا دادن پول به فقرا خوب‌تر از دادن پول به افراد پول‌دار است، درحالی‌که هر دو نوعی بهره‌رساندن به دیگران است. در این مثال واضح شد که یک گزاره به ظاهر ساده دارای تحلیل داده‌های قبلی است که توسط فطرت فردی که مُدِرِک آن گزاره است، سابقاً تأیید شده است تا به تأیید آن گزاره رسیده است.

به‌نوعی سازمان می‌یابد. باید دقت کرد که این رشد، رشد خود فطرت فی‌ذاته نیست؛ چنان‌که در آیه داریم «لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ...»^{۷۸}، بنابراین فطرت تغییرناپذیر است؛^{۷۹} بلکه کارکرد بهتر فطرت با تکیه بر کمال داده‌ها محقق می‌شود. باید دقت کرد که در طی رشد اخلاقی فرد، ثبت و تأیید و شفاف‌سازی ابعاد داده‌های اخلاقی، ازسوی فطرت در فرد سازمان می‌یابد و به‌عنوان داده‌های تأییدشده اخلاقی در ذهن و حافظه ذخیره می‌شود و برای تحلیل‌های اخلاقی بعدی به کار می‌آید؛ لذا درصورت رشد اخلاقی فرد، کارایی فطرت دقیق‌تر، وسیع‌تر، سریع‌تر و بهتر می‌شود، نه اینکه خود فطرت در آن فرد تغییر کرده باشد؛ بلکه تحلیل‌های ذخیره‌شده براساس شواهد و داده‌ها، همه لحظه‌به‌لحظه در تعامل با فطرت شکل می‌گیرد و رشد می‌یابد و همین رشد موجب کمال داده‌های در اختیار فرد می‌شود و داده‌های اخلاقی تأییدشده و به اثبات‌رسیده فطرت در تحلیل‌های اخلاقی بعدی مدام به کار می‌آید و کارایی آن را بهبود می‌بخشد.

نتیجه‌گیری

از آیه فطرت، دو نوع معرفت اخلاقی استنباط‌شدنی است: «معرفت فطری» و «معرفت نفسانی فطری». معرفت فطری، شناخت و تمییز حق از باطل در مواجهه با امور است که معرفت اخلاقی مرحله اول درون فرد است. معرفت نفسانی فطری، معرفت نفس به اهمیت توجه به معرفت فطری و ضرورت اهتمام به عملکرد با محوریت آن است. نیک و اخلاقی‌بودن این اهتمام را نیز باز فطرت است که از غیر آن تمییز می‌دهد؛ لذا این نام متناسب آن است. محور اصلی این پژوهش، معرفت فطری است. معرفت فطری برای همه امور به‌طور غیرارادی محقق‌شدنی است اما معرفت نفسانی فطری، به‌طور ارادی در فرد محقق می‌شود.

با تکیه بر شواهد مختلف و نیز مفهوم آیه که می‌گوید با فطرت به دین روی کن و نمی‌گویند به درون فطرت بنگر و هر دینی که یافتی همان را پیروی کن؛ مشخص می‌شود که فطرت در انسان، استعداد تشخیص خوب و بد است که روی داده‌های اطلاعاتی و معرفتی اعمال می‌شود، لذا یک استعداد است و از سنخ مفاهیم نیست. اصل این استعداد در همه افراد یکسان است اما به‌دلیل اینکه داده‌های اطلاعاتی، آموخته‌های اخلاقی، میزان قواعد اخلاقی تأییدشده در فرد و نیز حتی قدرت تحلیل ذهن خود افراد مختلف است، می‌تواند دقت تشخیص نیک از بد و صحت آن در افراد مختلف درباره یک امر، متفاوت باشد و این ناشی از کارایی فطرت نیست؛ بلکه متأثر از عوامل دیگر است که در مقاله‌ای دیگر از سوی نگارنده تبیین

۷۸. روم: ۳۰.

۷۹. منابعی که گویند فطرت حالتی ثابت است: نک: جوادی آملی، فطرت در قرآن، ۲۷/۱۲، ۲۸، ۵۴؛ طباطبائی، المیزان، ۱۷۸/۱۶؛ ترخان، «فطرت و فطریات در نگاه علامه طباطبائی و برابند آن در علوم انسانی»، ۸۲.

خواهد شد. بنابراین، قبل از اینکه فطرت بخواند به رأی نهایی برسد، داده‌های اطلاعاتی محیط؛ یعنی همان علم به معنای شناخت پیرامون از هر سنخی، بسیار مهم است. باتوجه به آنچه بیان شد، مشخص می‌شود که فطرت از این موضع جزو ابزار معرفت‌شناختی فرااخلاقی قرآن است.

می‌توان گفت این استعداد در انسان، دارای ویژگی‌هایی است که به ترتیب در ادامه شماره‌گذاری می‌شود:

ا. این استعداد در مواجهه با داده‌هایی از سنخ مسائل و اموری از افکار و گفتار و اعمال فرد، تحلیل اخلاقی ارائه می‌دهد و نیک هر یک را تمیز می‌دهد.

ب. فطرت استعدادی است که انسان را در ارتباط با امور اخلاقی به قاعده‌مندی نزدیک می‌کند که شاید بتوان آن را به عنوان نیروی سنجش اخلاقی امور تبیین کرد. بنابراین، فطرت الگویی از اوامر، نواهی و اطلاعات موردی و مصداقی که همانند ربات بر وجود انسان، کپی و حک شده باشد، نیست؛ بلکه استعدادی است که بازخورد آن به شکل تشخیص و تمیز اخلاقیات در فرد به شکلی پویا ظاهر می‌شود.

ج. باتوجه به آیات، فطرت در همگان یکسان است. همچنین، آیات این را نمی‌گویند که فلان اطلاعات اخلاقی در وجود شما هست، همان را بنمایانید؛ درعین حال آیاتی وجود دارد دال بر اینکه فطرت، الگوی مصداقی نمی‌تواند باشد.

د. یکسانی فطرت در همگان، در عین الگوی مصداقی و موردی نبودن آن، اقتضائات و زوایایی قابل واکاوی دارد. با دقت در آن و نیز آیات هم‌دایره با آیه فطرت می‌توان فهمید که یک ویژگی فطرت این است که در مواجهه با پیرامون به بروز و ظهور می‌رسد و از سنخ مفاهیم نیست، بلکه یک استعداد است.

ه. این نیرو با در معرض قرارگرفتن معرفت‌های جدید اخلاقی، به دلیل ذخیره داده‌های اخلاقی از قبل تأییدشده، کارکردش تعالی می‌یابد، اما ساختار اصلی آن تغییری نمی‌کند.

و. یکی دیگر از ویژگی‌های نحوه کارکرد این استعداد این است که در تعامل مداوم با دیگر قوای نفس است و همه کشش‌های آن‌ها را ارزش‌گذاری اخلاقی می‌کند، درحالی‌که دیگر قوای نفس، البته به جز قلب، در قبال اخلاقی و غیراخلاقی بودن امور خنثی هستند (مانند کنجکاوی). قلب نیز در صورت حذف فطرت، ممیز نیست؛ بلکه کارکردی دیگر دارد که در مقاله‌ای دیگر واکاوی و تبیین می‌شود.

منابع

- قرآن کریم. ترجمه حسین انصاریان. قم: اسوه، چاپ اول، ۱۳۸۳.
- قرآن کریم. ترجمه محمدعلی رضایی اصفهانی. قم: مؤسسه تحقیقاتی فرهنگی دار الذکر، چاپ اول، ۱۳۸۳.

- قرآن کریم. ترجمه محمد مهدی فولادوند. تهران: دفتر مطالعات تاریخ و معارف اسلامی، چاپ سوم، ۱۴۱۸ق.
- قرآن کریم. ترجمه احمد کاویان پور. تهران: اقبال، چاپ سوم، ۱۳۷۲.
- قرآن کریم. ترجمه علی مشکینی اردبیلی. ترجمه قرآن. قم: الهادی، چاپ دوم، ۱۳۸۱.
- ابن اثیر، مبارک بن محمد. النهاية فی غریب الحديث و الأثر. قم: اسماعیلیان، چاپ چهارم، ۱۳۶۷.
- ابن بابویه، محمد بن علی. التوحید. قم: مؤسسة النشر الإسلامی، چاپ اول، ۱۳۹۸ق.
- ابن سیده، علی بن اسماعیل. المحکم و المحيط الأعظم. بیروت: دار الکتب العلمیة، ۱۴۲۱ق.
- ابن عاشور، محمد طاهر. تفسیر التحریر و التنویر. بیروت: مؤسسة التاریخ العربی، چاپ اول، ۱۴۲۰ق.
- ابن عجبیه، احمد. البحر المذید فی تفسیر القرآن المجید. مصر: حسن عباس زکی، چاپ اول، ۱۴۱۹ق.
- ابن عطیه، عبدالحق بن غالب. المحرر الوجیز فی تفسیر الکتاب العزیز. بیروت: دار الکتب العلمیة، منشورات محمد علی بیضون، چاپ اول، ۱۴۲۲ق.
- ابن کثیر، اسماعیل بن عمر. تفسیر القرآن العظیم. بیروت: دار الکتب العلمیة، محمد علی بیضون، چاپ اول، ۱۴۱۹ق.
- ابن منظور، محمد بن مکرم. لسان العرب. قم: ادب الحوزه، ۱۴۰۵ق.
- ابوالفتح رازی، حسین بن علی. روض الجنان و روح الجنان فی تفسیر القرآن. مشهد: بنیاد پژوهش های اسلامی، چاپ اول، ۱۴۰۸ق.
- ابیاری، ابراهیم. الموسوعة القرآنیة. مصر: مؤسسة سجل العرب، چاپ اول، ۱۴۰۵ق.
- اکبری، رضا، محمد غفوری نژاد. «فطرت در اندیشه ابن عربی و ارتباط آن با اعتقاد به وجود خداوند». پژوهشنامه عرفان. ش ۲ (۱۳۸۹): ۲۳-۴۲.
- امین، نصرت بیگم. تفسیر مخزن العرفان در علوم قرآن. بی جا: بی نا، چاپ اول، بی تا.
- بیضاوی، عبدالله بن عمر. انوار التنزیل و اسرار التأویل. بیروت: دار احیاء التراث العربی، چاپ اول، ۱۴۱۸ق.
- پانی پتی، ثناء الله. التفسیر المظهری. کویت: رشیدیه، چاپ اول، ۱۴۱۲ق.
- ترخان، قاسم. «فطرت و فطریات در نگاه علامه طباطبایی و برآیند آن در علوم انسانی». مطالعات معرفتی در دانشگاه اسلامی. ش ۱ (۱۳۹۶): ۸۱-۱۰۴.
- ثعالبی، عبدالرحمان بن محمد. الجواهر الحسان فی تفسیر القرآن. بیروت: دار احیاء التراث العربی، چاپ اول، ۱۴۱۸ق.
- ثعلبی، احمد بن محمد. الكشف و البیان. بیروت: دار احیاء التراث العربی، چاپ اول، ۱۴۲۲ق.
- ثقفی تهرانی، محمد. روان جاوید در تفسیر قرآن مجید. تهران: برهان، چاپ دوم، ۱۳۹۸ق.
- جوادی آملی، عبدالله. «فطرت در آیین قرآن». انسان پژوهی دینی. ش ۲۳ (۱۳۸۹): ۵-۲۸.
- جوادی آملی، عبدالله. تفسیر انسان به انسان. قم: اسراء، چاپ هفتم، ۱۳۹۲.
- جوادی آملی، عبدالله. فطرت در قرآن. قم: اسراء، چاپ اول، ۱۳۷۸.

- جوادی، محسن. مسأله باید و هست. قم: مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، چاپ اول، ۱۳۷۵.
- حوی، سعید. الاساس فی التفسیر. قاهره: دار السلام، چاپ ششم، ۱۴۲۴ق.
- خطیب، عبدالکریم. التفسیر القرآنی للقرآن. بیروت: دار الفکر العربی، چاپ اول، ۱۴۲۴ق.
- دراپور، جولیا. دانشنامه فلسفه اخلاق (روانشناسی اخلاق). ترجمه ماشاءالله رحمتی. تهران: سوفیا، چاپ اول، ۱۳۹۲.
- دره، محمدعلی. تفسیر القرآن الکریم و اعرابه و بیانه. بیروت: دار ابن کثیر، ۱۴۳۰ق.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد. مفردات الفاظ القرآن. دمشق: دار القلم-الدار الشامیة، چاپ اول، ۱۴۱۲ق.
- رضایی اصفهانی، محمدعلی. تفسیر قرآن مهر. قم: پژوهش‌های تفسیر و علوم قرآن، چاپ اول، ۱۳۸۷.
- زحیلی، وهبه. التفسیر الوسیط. دمشق: دار الفکر، چاپ اول، ۱۴۲۲ق.
- زمخشری، محمود بن عمر. الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل و عیون الاقوایل فی وجوه التأویل. بیروت: دار الکتاب العربی، چاپ سوم، ۱۴۰۷ق.
- سعدی، عبدالرحمان. تیسیر الکریم الرحمن فی تفسیر کلام المنان. بیروت: مکتبة النهضة العربیة، چاپ دوم، ۱۴۰۸ق.
- سلطان علی شاه، سلطان محمد بن حیدر. بیان السعادة فی مقامات العبادة. بیروت: الأعلمی، چاپ دوم، ۱۴۰۸ق.
- سمرقندی، نصر بن محمد. تفسیر السمرقندی المسمی بحر العلوم. بیروت: دار الفکر، چاپ اول، ۱۴۱۶ق.
- سید طنطاوی، محمد. التفسیر الوسیط للقرآن الکریم. قاهره: نهضة مصر، چاپ اول، ۱۹۹۷م.
- سیوطی، عبدالرحمان بن ابی بکر. الإقتان فی علوم القرآن. بیروت: دار الکتاب العربی، چاپ دوم، ۱۴۲۱ق.
- شهیدی، سعیده سادات. «ظرفیت فلسفه ابن سینا در بازیابی ابعاد گرایشی فطرت». حکمت سینوی. (بهار و تابستان ۱۴۰۱): ۵۱-۷۴. [10.30497/ap.2022.243368.1592](https://doi.org/10.30497/ap.2022.243368.1592)
- صادقی تهرانی، محمد. ترجمان فرقان: تفسیر مختصر قرآن کریم. قم: شکرانه، چاپ اول، ۱۳۸۸.
- طباطبایی، محمدحسین. المیزان فی تفسیر القرآن. بیروت: الأعلمی، چاپ دوم، ۱۳۹۰ق.
- طبرسی، فضل بن حسن. تفسیر جوامع الجامع. قم: مرکز مدیریت حوزه علمیه، چاپ اول، ۱۴۱۲ق.
- طبرسی، فضل بن حسن. مجمع البیان فی تفسیر القرآن. تهران: ناصر خسرو، چاپ سوم، ۱۳۷۲.
- طبری، محمد بن جریر. جامع البیان فی تفسیر القرآن. بیروت: دار المعرفة، چاپ اول، ۱۴۱۲ق.
- طوسی، محمد بن حسن. التبیان فی تفسیر القرآن. بیروت: دار احیاء التراث العربی، چاپ اول، بی تا.
- طیب، عبدالحسین. اطیب البیان فی تفسیر القرآن. تهران: اسلام، چاپ دوم، ۱۳۶۹.
- غفوری نژاد، محمد. «نظریه فطرت و علوم انسانی؛ کنش‌های متقابل». فلسفه و کلام، عقل و دین. ش ۲ (۱۳۸۹): ۹۵-۱۱۰.
- فضل الله، محمدحسین. من وحی القرآن. بیروت: دار الملائک، چاپ اول، ۱۴۱۹ق.

فعالی، محمدتقی. معرفت‌شناسی در قرآن. قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، چاپ اول، ۱۳۹۴.
قاین ابراهیم‌آبادی، ملیحه، محسن باجگیران. «الگوی شلایرماخر و تعامل سیاق متنی و حالی در دور هرمنوتیکی متناسب قرآن». مطالعات اسلامی: علوم قرآن و حدیث. ش ۹۱ (پاییز و زمستان ۱۳۹۲): ۹۱-۱۱۳.

[10.22067/naqhs.v45i2.17930](https://doi.org/10.22067/naqhs.v45i2.17930)

- قرائتی، محسن. تفسیر نور. تهران: مرکز فرهنگی درس‌هایی از قرآن، چاپ اول، ۱۳۸۸.
قرطبی، محمدبن‌احمد. الجامع لأحكام القرآن. تهران: ناصرخسرو، چاپ اول، ۱۳۶۴.
قشیری، عبدالکریم بن‌هوازن. لطائف الاشارات. قاهره: الهيئة المصرية العامة للكتاب، چاپ سوم، ۲۰۰۰ م.
قیم، عبدالنبی. فرهنگ معاصر عربی فارسی. تهران: فرهنگ معاصر، چاپ دهم، ۱۳۹۰.
کلینی، محمدبن‌یعقوب. الکافی. تهران: دار الکتب الإسلامية، چاپ چهارم، ۱۴۰۷ ق.
کلینی، محمدبن‌یعقوب. الکافی. قم: دار الحدیث، چاپ اول، ۱۴۲۹ ق.
مدرسی، محمدتقی. من هدی القرآن. تهران: دار محبی الحسین، چاپ اول، ۱۴۱۹ ق.
مرکز فرهنگ و معارف قرآن. ترجمه قرآن. قم: بوستان کتاب، چاپ اول، ۱۳۸۵.
المطعنی، عبدالعظیم ابراهیم محمد. ویژگی‌های بلاغی بیان قرآن. ترجمه حسین سیدی. تهران: سخن، چاپ اول، ۱۳۸۸.
مطهری، مرتضی. فطرت. تهران: صدرا، چاپ بیستم، ۱۳۸۸.
معین‌الدین شیرازی، محمدهادی بن محمد. الكشف الوافی فی شرح اصول الکافی. قم: دار الحدیث، چاپ اول، ۱۴۳۰ ق.
مغنیه، محمدجواد. التفسیر الکاشف. قم: دار الکتب الاسلامی، چاپ اول، ۱۴۲۴ ق.
مفید، محمدبن محمد. تصحیح اعتقادات الإمامیه. قم: کنگره شیخ مفید، چاپ دوم، ۱۴۱۴ ق.
مقاتل بن سلیمان. تفسیر مقاتل بن سلیمان. بیروت: دار احیاء التراث العربی، چاپ اول، ۱۴۲۳ ق.
مکارم شیرازی، ناصر. مختصر الامثل. قم: مدرسه امام علی ابن ابی‌طالب (ع)، چاپ اول، ۱۴۲۸ ق.
مکارم شیرازی، ناصر. تفسیر نمونه. تهران: دار الکتب الإسلامية، چاپ دهم، ۱۳۷۱.
مکی بن حموش. الهدایة إلى بلوغ النهایة. شارجه: جامعة الشارقة، كلية الدراسات العليا و البحث العلمی، چاپ اول، ۱۴۲۹ ق.
مکی بن حموش. مشکل اعراب القرآن. بیروت: دار الیمامة، چاپ سوم، ۱۴۲۳ ق.
میبدی، احمدبن محمد. كشف الاسرار و عدة الابرار. تهران: امیرکبیر، چاپ پنجم، ۱۳۷۱.
نحاس، احمدبن محمد. اعراب القرآن. بیروت: دار الکتب العلمیة، چاپ اول، ۱۴۲۱ ق.
یثربی، سید یحیی. عیار نقد ۲. قم: بوستان کتاب، چاپ اول، ۱۳۸۳.

Transliterated Bibliography

Abū al-Futūḥ Rāzī, Ḥusayn ibn ‘Alī. *Rawḍ al-Jinān wa Rūḥ al-Janān fī Tafsīr al-Qurān*. Mashhad: Bunyād-i Pazhūhish-hā-yi Islāmī, Chāp-i Awwal, 1988/1408.

Abyārī, Ibrāhīm. *al-Mawsū‘at al-Qurāniya*. Egypt: Mū‘assisa Sijil al-‘Arab, Chāp-i Awwal, 1985/1405.

Akbarī, Riḍā; Muḥammad Ghafūrīnizhād. " Fiṭrat dar Andīshih-yi Ibn ‘Arabī va Irtibāt ān bā Iqtīqād bi Vujūd Khudā". *Pazhūhishnāmih-yi ‘Irfān*. No. 2 (2011/1389): 23-42.

Al-Mut‘anī, ‘Abd al-‘Azīm Ibrāhīm Muḥammad. *Wizhigīhā-yi Balāghī Bayān Qurān*.. translated by Sayyid Ḥusayn Siyḍī. Tehran: Sūkhan, Chāp-i Awwal, 1969/1388.

Amīn, Nuṣrat biygum. *Tafsīr Makhzan al-‘Irfān dar ‘Ulum Qurān* S.l. s.n. Chāp-i Awwal, s.d.

Bayḍāwī, ‘Abd Allah ibn ‘Umar. *Anwār al-Tanzīl wa Asrār al-Ta’wīl*. Beirut: Dār Ihya’ al-Tūrāth al-‘Arabī. Chāp-i Awwal, 1997/1418.

Darah, Muḥammad ‘Alī. *Tafsīr al-Qurān al-Karīm wa I’rābuhu wa Bayānah*. Beirut: Dār Ibn Kathīr, 2009/1430.

Driver, Julia. *Dānishnāmih-yi Falsafāh Akhlāq (Ravānshīnāsī Akhlāq)*. translated by Māshā Allāh Raḥmatī. Tehran: Sūfiyā, Chāp-i Awwal, 2014/1392.

Fa‘ālī, Muḥammad Taqī. *Ma‘rifatshīnāsī dar Qurān*. Qum: Pazhūhishgāh Ḥawzah va Dānishgāh. Chāp-i Awwal, 2016/1394.

Faḍl Allāh, Muḥammad Ḥusayn. *Min Vaḥy al-Qurān*. Beirut: Dār al-Malāk. Chāp-i Awwal, 1998/1419.

Ghafūrīnizhād, Muḥammad. "Naẓariyah-yi Fiṭrat va ‘Ulūm-i Insānī; Kumish-hā-yi Mutiqābil". *Falsafāh va Kalām, ‘Aql va Dīn*. No. 2 (2011/1389): 95-110.

Ḥawī, Sa‘īd. *al-Asās fī al-Tafsīr*. Cairo: Dār al-Salām, Chāp-i Shishum, 2003/1424.

Ibn ‘Ajībah, Aḥmad. *al-Baḥr al-Madīd fī Tafsīr al-Qurān al-Majīd*. Miṣr: Ḥasan ‘Abbās Zakī, Chāp-i Awwal, 1998/1419.

Ibn ‘Ashūr, Muḥammad Ṭāḥir. *Tafsīr al-Tahrīr wa al-Tanwīr*. Beirut: Mū‘assisa al-Tārīkh al-‘Arabī. Chāp-i Awwal, 1999/1420.

Ibn Athīr, Mubārak ibn Muḥammad. *al-Niḥāya fī Gharīb al-Ḥadīth wa al-Athar*. Qum: Ismā‘īliyan, Chāp-i Chāhārum, 1989/1367.

Ibn Aṭṭīyah, ‘Abd al-Ḥaqq ibn Ghālīb. *al-Muḥarrar al-Wajiz fī Tafsīr al-Kitāb al-‘Azīz*. Beirut: Dār al-Kutub-i al-‘Ilmiyya, Manshūrāt Muḥammad ‘Alī Bayḍūn, Chāp-i Awwal, 2001/1422.

- Ibn Bābawayh, Muḥammad ibn ‘Alī. *al-Tawḥīd*. Qum: Mū’assisa al-Nashr al-Islāmī, Chāp-i Awwal, 1978/1398.
- Ibn Kathīr, Ismā‘īl ibn ‘Umar. *Tafsīr al-Qurān-i al-‘Azīm*. Beirut: Dār al-Kutub-i al-‘Ilmiyya, Muḥammad ‘Alī Bayḍūn, Chāp-i Awwal, 1998/1419.
- Ibn Manẓūr, Muḥammad ibn Mukarram. *Lisān al-‘Arab*. Qum: Adab al-Ḥawzah, 1985/1405.
- Ibn Sīda, ‘Alī ibn Ismā‘īl. *al-Muḥkam wa al-Muḥīt al-‘Azam*. Beirut: Dār al-Kutub-i al-‘Ilmiyya. 2000/1421.
- Javādī ‘Āmilī. ‘Abd Allah. "Fiṭrat dar Āyihī-yi Qurān". *Insānpazhūhī Dīnī*. No. 23(2011/1389): 5-28.
- Javādī ‘Āmilī. ‘Abd Allah. *Fiṭrat dar Qurān*. Qum: Asrā’. Chāp-i Awwal, 1959/1378.
- Javādī ‘Āmilī. ‘Abd Allah. *Tafsīr Insān bi Insān*. Qum: Asrā’. Chāp Haftum, 2014/1392.
- Javādī, Muḥsin. *Maṣālih-yi Bāyad va Hast*. Qum: Markaz Intishārāt-i Daftar Tablighāt-i Islāmī, Chāp-i Awwal, 1997/1375.
- Khaṭīb, ‘Abd al-Karīm. *al-Tafsīr al-Qurānī li-l-Qurān*. Beirut: Dar Fikr al-‘Arabī, Chāp-i Awwal, 2003/1424.
- Kulīnī, Muḥammad ibn Ya‘qūb. *al-Kāfī*. Qum: Dār al-Ḥadīth. Chāp-i Awwal, 2008/1429.
- Kulīnī, Muḥammad ibn Ya‘qūb. *al-Kāfī*. Tehran: Dār al-Kitāb al-Islāmīyya, Chāp-i Chāhārum, 1987/1407.
- Maghniyah, Muḥammad Javād. *al-Tafsīr-i al-Kāshif*. Qum: Dār al-Kitāb al-Islāmī, Chāp-i Awwal, 2003/1424..
- Makārim Shirāzī, Nāṣir. *Mukhtaṣar al-Amthal*. Qum: Madrisah-yi Imām ‘Alī ibn Abī Ṭālib (AS), Chāp-i Awwal, 2007/1428.
- Makārim Shirāzī, Nāṣir. *Tafsīr-i Numūnah*. Tehran: Dār al-Kutub al-Islāmīyya. Chāp-i Dahum, 1992/1371.
- Makkī ibn Ḥammūsh. *al-Hidāya ilā Bulūgh al-Nihāya*. Shārijh: al-Jāmi‘a al-Shāriqa, Kuliya al-Dirāsāt al-‘Uliya wa al-Baḥth al-‘Ilmī, Chāp-i Awwal, 2008/1429.
- Makkī ibn Ḥammūsh. *Mushkil I’rāb al-Qurān*. Beirut: Dār Yamāmah, Chāp-i Sīvum, 2002/1423.
- Markaz Farhang va Ma‘ārif Qurān. *Tarjumah Qurān*. Qum: Būstān-i Kitāb. Chāp-i Awwal, 2007/1385.
- Maybudī, Aḥmad ibn Muḥammad. *Kashf al-Asrār wa ‘Udda al-Abrār*. Tehran: Amīr Kabīr. Chāp-i Panjum, 1993/1371.
- Mudarisī, Muḥammad Taqī. *Min Hudā al-Qurān*. Tehran: Dār Muḥibī al-Ḥusayn, Chāp-i Awwal, 1998/1419.
- Mufid, Muḥammad ibn Muḥammad. *Taṣḥīḥ Iqtīqādāt al-Imāmīyah*. Qum: Kungirah-yi Shaykh Mufid., Chāp-i Duvvum, 1993/1414.
- Mu‘īn al-Dīn Shirāzī, Muḥammad. Ḥādī ibn Muḥammad. *al-Kashf al-Wāfi fi Sharḥ Uṣūl al-Kāfī*. Qum: Dār

Ḥadīth, Chāp-i Awwal, 2009/1430.

Muqātil ibn Sulaymān. *Tafsīr Muqātil ibn Sulaymān*. Beirut: Dār Iḥyā' al-Tūrāth al-‘Arabī, Chāp-i Awwal, 2002/1423.

Muṭaharī, Murtaḍā. *Fiṭrat*. Tehran: Ṣadrā. Chāp-i Bistum, 2010/1388.

Naḥās, Aḥmad ibn Muḥammad. *I‘rāb al-Qurān*. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyya, Chāp-i Awwal, 2000/1421.

Pānīpī, Thanā’ Allāh. *al-Tafsīr al-Muṣḥarī*. Kuwīyīh: Rushdiyyih, Chāp-i Awwal, 1992/1412.

Qā’ in Ibrāhīmābādī, Malīhī; Muḥsin Bājirān. "Ulgūy Schleiermacher va Ta‘āmūl Siyāq Matnī va Ḥālī dar Dūr Hermeneutics Mutināsib Qurān". *Muṭālī‘āt-i Islāmī ‘Ulum Qurān va Ḥadīth*. No. 91 (autumn and winter 2014/1392): 91-113.

Qayyim, ‘Abd al-Nabī. *Farhang Mu‘āṣir ‘Arabī Fārsī*. Tehran: Farhang Mu‘āṣir, Chāp-i Dahum, 2012/1390.

Qirā’atī, Muḥsin. *Tafsīr Nūr*. Tehran: Markaz-i Farhangī Dars-hā-yi az Qurān. Chāp-i Awwal, 2010/1388.

Qurān-i Karīm. translated by Aḥmad Kāviyānpūr, Tehran: Iqbāl, Chāp-i Sivum, 1994/1372.

Qurān-i Karīm. translated by ‘Alī Mishkīnī Ardabīlī. *Tarjamah-yi Qurān*. Qum: al-Hādī, Chāp-i Duwum, 2003/1381.

Qurān-i Karīm. translated by Ḥusayn Anṣariyān. Chāp-i Awwal, Qum: Usvih, 2005/1383.

Qurān-i Karīm. translated by Muḥammad ‘Alī Riḍāyī Isfahānī. Qum: Mū’assisah-yi Taḥqīqātī Farhangī Dār al-Dhikr, Chāp-i Awwal, 2005/1383.

Qurān-i Karīm. translated by Muḥammad Mahdī Fūlādvand. Tehran: Daftar Muṭālī‘āt Tārikh va Ma‘ārif-i Islāmī. Chāp-i Sivum, 1997/1418.

Qurṭabī, Muḥammad ibn Aḥmad. *Al-Jāmi‘ al-Aḥkām al-Qurān*. Tehran: Nāṣir Khusrū, Chāp-i Awwal, 1986/1364.

Qushīrī, ‘Abd al-Karīm ibn Havāzin. *Laṭā’if al-Ishārāt*. Cairo: al-Hiyāt al-Miṣriyya al-‘Āmma li-l-Kitāb, Chāp-i Sivum, 2000/1378.

Rāghib Isfahānī, Ḥusayn ibn Muḥammad. *Mufradāt Allāz Qurān*. Damascus: Dār al-Qalam- Dār al-Shāmiyya. Chāp-i Awwal, 1992/1412.

Rizāyī Isfahānī, Muḥammad ‘Alī. *Tafsīr Qurān Mihr*. Qum: Pazhūhish-hā-yi Tafsīr va ‘Ulum Qurān, Chāp-i Awwal, 1968/1387.

Sa‘dī, ‘Abd al-Raḥmān. *Taysīr al-Karīm al-Raḥmān fī Tafsīr Kalām al-Manān*. Beirut: Maktaba al-Nahḍa al-

‘Arabīya. Chāp-i Duvvum, 1988/1408.

Şādiqī Tihirānī, Muḥammad. *Tarjūmān Furqān: Tafsīr Mukhtaṣar Qurān Karīm*. Qum: Shukrānah, Chāp-i Awwal, 2010/1388

Samarqandī, Naṣr ibn Muḥammad. *Tafsīr al-Samarqandī al-Musamā Baḥr al-‘Ulūm*. Beirut: Dār al-Fikr. Chāp-i Awwal, 1995/1416.

Şaqafī Tihirānī, Muḥammad. *Ravān Jāwīd dar Tafsīr Qurān al-Majīd*. Tehran: Burhān, Chāp-i Duvum, 1978/1398.

Sayyid Ṭantāwī, Muḥammad. *al-Tafsīr al-Wasīṭ li-l-Qurān-i al-Karīm*. Cairo: Nahḍa Miṣr, Miṣr: Nahḍa Miṣr, Chāp-i Awwal, 1997/1418.

Shahīdī, Sa‘īdih Sādāt. "Zarfiyat Falsafah-yi Ibn Sīnā dar Bāzyābī Ab‘ād Girāyishī Fiṭrat". *Hikmat Sinavī*. (spring and summer 2023/1401): 51-74.

Sulṭān ‘Alī Shāh, Sulṭān Muḥammad ibn Ḥiydar. *Bayān al-Sa‘āda fī Maqāmāt al-‘Ibāda*. Beirut: A‘lamī, Chāp-i Duvvum, 1988/1408.

Suyūtī, ‘Abd al-Raḥmān ibn abī bakr. *al-Itqān fī ‘Ulūm al-Qurān*. Beirut: Dār al-Kitāb al-‘Arabī. Chāp-i Duvvum, 2000/1421.

Ṭabarī, Muḥammad ibn Jarīr. *Jāmi‘ al-Bayān fī Tafsīr al-Qurān*. Beirut: Dār al-Ma‘rifa. Chāp-i Awwal, 1992/1412.

Ṭabarsī. Faḍl ibn Ḥasan. *Majma‘ al-Bayān fī Tafsīr al-Qurān*. Tehran: Nāṣir Khusrū. Chāp-i Sivum, 1994/1372.

Ṭabarsī. Faḍl ibn Ḥasan. *Tafsīr Jawāmi‘ al-Jāmi‘*. Qum: Markaz-i Mudīriyat-i Ḥawzah-yi ‘Ilmiyah. Chāp-i Awwal, 1992/1412.

Ṭabāṭabāyī, Muḥammad Ḥusayn. *al-Mizān fī Tafsīr al-Qurān*. Qum: al-A‘lamī, Chāp-i Duwum, 1970/1390.

Tarkhān, Qāsim. " Fiṭrat va Fiṭriyāt dar Nigāh ‘Allāmah Ṭabāṭabā’ī va Barāyand ān dar ‘Ulūm Insānī". Muṭālī‘āt Ma‘rifatī dar Dānishgāh Islāmī. No. 1 (2018/1396): 81-104.

Tha‘ālabī, ‘Abd al-Raḥmān ibn Muḥammad. *al-Jawāhir al-Ḥisān fī Tafsīr al-Qurān*. Beirut: Dār Ihya’ al-Tūrāth al-‘Arabī, Chāp-i Awwal, 1997/1418.

Tha‘ālabī, Aḥmad ibn Muḥammad. *al-Kashf wa al-Bayān*. Beirut: Dār Ihya’ al-Tūrāth al-‘Arabī. Chāp-i Awwal, 2001/1422.

Ṭīb, ‘Abd al-Ḥusayn. *Aṭyab al-Bayān fī Tafsīr al-Qurān*. Tehran: Islām, Chāp-i Duwum, 1991/1369.

Ṭūsī, Muḥammad ibn Ḥasan. *al-Tibyān fī Tafsīr al-Qurān*. Beirut: Dār Iḥyā' al-Tūrāth al-ʿArabī. Chāp-i Awwal, s.d.

Yathribī, Sayyid Yahyā. *ʿAyār Naqd 2*. Qum: Büstān-i Kitāb, Chāp-i Awwal, 2005/1383.

Zamakhsharī, Maḥmūd ibn ʿUmar. *al-Kashāf ʿan Ḥaqāʾiq Ghawāmiḍ al-Tanzīl wa ʿUyūn al-Aqāwīl fī Wujūh al-Taʾwīl*. Beirut: Dār al-Kitāb al-ʿArabī. Chāp-i Sivum, 1987/1407.

Zuhaylī, Wahbah. *al-Tafsīr al-Wasīf*. Dimashq: Dār al-Fikr. Chāp-i Awwal, 2001/1422.

