

## استنباطی از نقش فطرت در معرفت‌شناسی و تحقق فعل اخلاقی با تکیه بر آیه فطرت

ملیحه فاین ابراهیم آبادی

دانشجوی دکتری علوم قرآن و حدیث/ دانشکده الهیات/ دانشگاه دولتی میبد.

(نویسنده مسئول) دکتر محسن جوادی

استاد گروه فلسفه اخلاق/ دانشکده الهیات/ دانشگاه دولتی قم.

moh\_javadi@yahoo.com

دکتر سید حسین عظیمی دخت

استادیار گروه فلسفه اسلامی/ دانشکده الهیات/ دانشگاه دولتی میبد.

دکتر کمال صحرایی

دانشیار گروه علوم قرآن و حدیث/ دانشکده الهیات/ دانشگاه دولتی میبد.

### چکیده:

فطرت از دیرباز به انحاء مختلف مورد بحث دانشمندان بوده است، و از سویی معرفت‌شناسی اخلاقی از مباحث فرااخلاق (فلسفه اخلاق منهای اخلاق هنجاری) است. پژوهش حاضر، با تکیه بر آیه ۳۰ سوره روم، در پی تبیین نقش فطرت، از دیدگاه قرآن که یکی از پیچیده‌ترین و مهم‌ترین ابزار معرفت‌شناسی اخلاق که بحثی از فلسفه اخلاق محض یعنی فرااخلاق قرآن، است، می‌باشد. در این راستا به شفاف‌سازی چگونگی عملکرد فطرت، در تحقق معرفت فرااخلاقی، با وجود ویژگی تغییرناپذیر بودن فطرت از دیدگاه قرآن و نیز از سویی مشهود بودن رشد و تفاوت در تمدن‌های بشری مبادرت شده است؛ و به این نتیجه رسیده که در گذر زمان، کارکرد معرفت‌شناسی فرااخلاقی فطرت، بهبود می‌یابد، نه این‌که تغییری در آن روی دهد. نیز چگونگی گزاره‌های مورد تأیید فطرت، در راستای تحقق معرفت اخلاقی قرآن، نیز مورد بحث قرار گرفته. در این پژوهش جهت مشخص شدن کاربرد منحصر به فرد و کلیدی فطرت، در راستای معرفت‌شناسی فرااخلاقی قرآن؛ تفاوت فطرت با دیگر استعدادها و چگونگی تقابل آن با هوای نفس نیز مورد بررسی قرار گرفته است. چنان‌که در بحث معرفت‌شناسی اخلاقی لازم است، چگونگی سازماندهی داده‌های اخلاقی در افراد، بدون تغییر فطرت در آنها نیز

تبیین گردید. در خلال تبیین آیه فطرت برای رسیدن به کارکرد فطرت، وجود دو معرفت اخلاقی، از دیدگاه قرآن و بیان تفاوت این دو در انسان نیز به ناگزیر تبیین گردید که می‌توان آن دو را الف. «معرفت فطری»، و ب. «معرفت نفسانی فطری» نامگذاری کرد. با تکیه بر تحلیل آیه ۳۰ سوره روم، فطرت، استعداد فهم و تمیزدهنده خوب از بد، با تکیه بر بافت موقعیتی و نیز داده‌های معرفتی در افراد است.

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

نسخه پیش انتشار

## ۱. مقدمه:

معرفت‌شناسی اخلاق، حلقه واسط بین اخلاق، فلسفه به طور عام، و معرفت‌شناسی، به عنوان گستره‌ای خاص از فلسفه است که در ارتباط با مباحثی مانند تحقق و یا عدم تحقق، چگونگی تحقق، ابزار، منابع و محدوده‌ی تحقق معرفت اخلاقی و بحث‌های نظیر این که صرفاً فلسفه اخلاقی بوده و در فرااخلاق که فلسفه اخلاق منهای اخلاق هنجاری است، جای دارد،<sup>۱</sup> بحث می‌کند. مقاله حاضر با عنایت به این‌که دینداری شامل مجموع اعتقادات، اعمال و رفتار است، و این امور مشمول وصف اخلاقی و غیر اخلاقی هستند؛ می‌کوشد تا با تکیه بر آیه (روم/۳۰)، 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، سئوالاتی را ایجاد می‌کند که نیاز به پاسخی منقح دارد؛ در این پژوهش، با تکیه بر آیه (روم/۳۰)، ماهیتی از فطرت و چگونگی عملکرد آن در معرفت اخلاقی آشکار می‌گردد که در پرتوی آن، احکام اخلاقی بشر، قابل فهم و توجیه می‌گردد. چنان‌که علاوه بر ارائه آن‌چه در چکیده گذشت، پاسخگویی به برخی سئوال‌های حیطه انسان‌شناسی دینی، با وجود فطرت را ممکن می‌سازد: ۱. فطرت به طور یکسان در همه وجود دارد و راهنمای اخلاقی همه افراد است؛ پس چرا با توجه به تفاوت تمدن‌ها، رشد اخلاقی تدریجی متفاوتی، در بین اقوام بشر وجود دارد؟ ۲. دور ماندن از منش‌های انسانی در کودکان وحشی به چه علت است؟ ۳. چرا قومیت‌های دور افتاده، علی‌رغم وجود فطرت، از یکتاپرستی بی‌خبر و بی‌اطلاع هستند؟ ۴. علی‌رغم وجود فطرت، دلیل اینکه برخی باورهای اخلاقی افراد یک جامعه، گاهی حتی از خانواده‌ای تا خانواده‌ای دیگر متفاوت است، چیست؟ ۵. چرا با وجود فطرت، «این فرهنگ‌ها هستند که تکوین قابلیت‌های اخلاقی ما را هدایت می‌کنند»<sup>۲</sup>؟

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 می‌گردد.

فطرت در دیدگاه‌های سقراط و افلاطون: سقراط، قائل به علومی است که در افراد وجود دارد، به گونه‌ای که استاد در شاگرد باعث آموزش نیست؛ بلکه باعث یادآوری برای اوست؛ همین مقوله را تعبیر به فطرت نموده‌اند. در افلاطون، فطرت به عنوان حقیقت کثرت‌ناپذیر و غیرمتغیر، یعنی همان مُثُل مطرح شده است.<sup>۳</sup>

بعد از آنان، آموزه‌های مسیحی نیز دربرگیرنده بحث فطرت، است. در دوران نزدیک‌تر افرادی چون اسپینوزا، دکارت و حتی کانت نیز از کسانی هستند که به فطرت قائلند، به عنوان وجود یک سری معلومات در ذهن بشر، نه از طریق حس و تجربه و نه از عالم پیشین مُثُل؛ بلکه از لوازم ذاتیات ذهن بشر که افراد از بدو پیدایش به همراه دارند. رویکرد به فطرت در الهیات مسیحی، مقتضی اصول استدلال

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

۲. درایور، دانشنامه فلسفه اخلاق (روانشناسی اخلاق)، ۵۲۲-۵۲۴.

۳. رک: یثربی، عیارنقد، ۱۹۰.

ناپذیر مسیحیت است که باید ایمان احساسی، جایگزین عقلانیت شود؛ بنابراین تعاریف فطری، برای دینداری راه‌گشاست؛ مانند دیدگاه فردریک شلایر ماخر که تجربه دینی را نوعی احساس تعلق به حقیقت برتر می‌داند.<sup>۴</sup>

در بستر زمانی و مفهومی اسلام با وضوحی شایان توجه به فطرت، پرداخته شده است؛ در قرآن، در غالب طرح ویژگی‌هایی در انسان، مانند الهام فجور و تقوی در هنگام تولد و نظیر آن به فطرت اشاره، و نیز با ذکر مستقیم فطرت، در (روم/۳۰) مطرح شده است؛ نیز روایاتی صادر شده که به طور محرز از فطرت سخن گفته است. و افرادی که به این بحث به طور خاص، پرداخته‌اند را می‌توان این‌گونه برشمرد: یک گروه مفسرینی که ذیل آیه مربوط به فطرت به آن پرداخته‌اند که مجال طرح نظر ایشان نیست؛ گروه دیگر دانشمندان اسلامی، غیر از مفسرین هستند، برای نمونه از دانشمندان قرن چهارم و پنجم قمری، می‌توان سه تن را برشمرد. راغب اصفهانی، شیخ مفید، و نیز التزام نظرات ابن سینا به قبول فطرت در انسان. راغب اصفهانی ذیل واژه فطرت تعابیر و توضیحاتی ارائه می‌دهد که از شرح لغوی فراتر بوده و به نوعی سعی در تبیین اصطلاحی فطرت دارد.<sup>۵</sup> شیخ مفید، نیز در تبیین فطرت ذیل شرح روایت مربوط به آن، نکاتی می‌گویند که می‌تواند کلید تبیین‌های جدید از فطرت، باشد.<sup>۶</sup> کمی بعدتر آثار ابن سینا را نگرسته و به این نتیجه رسیده‌اند که بازتعریف وی از انسان، وی را در زمره ملتزمان به فطرت قرار می‌دهد.<sup>۷</sup> اما از جمله کسانی که در پرنسپل شدن بحث فطرت، مطرح شده‌اند، ابن عربی از دانشمندان قرن شش و هفت قمری است. وی از منظرهای مختلف بحث فطرت را واکاوی نموده است.<sup>۸</sup> از دیگر افراد مطرح در این خصوص، صدرالمآلهین از دانشمندان قرن ده قمری است. وی در حکمت متعالیه به طور بسیط و پرنسپل در مباحث انسان‌شناسی، فطرت را مطرح نموده است؛ نیز در قرن حاضر نوصدرای‌یان به طور مبسوط و مفصل به آن پرداخته‌اند؛<sup>۹</sup> البته این نیز بیان شده است که بحث فطرت در نیم قرن اخیر در آثار دانشمندان اسلام، همانند مطهری، پرنسپل شده؛ و گویند چون فطرت راه معرفت احساسی است؛ لذا در اسلام که تأکید بر عقلانیت دارد، جایی نداشته؛ بنابراین نتیجه گرفته‌اند که از الهیات مسیحی نشأت گرفته است که با ترجمه مقاله‌ای فرانسوی با عنوان «حس دینی، یا بعد چهارم روح انسانی» به مباحث ما وارد شده است.<sup>۱۰</sup> این نظر قابل تحقیق، نقد و بررسی است.

نهایتاً باید گفت جهت مشخص شدن سیر تحول و رشد فهم بشر از فطرت مطرح شده در قرآن (منهای نظرات دیگران) و تدقیق در احراز منبأ اثرگذاری‌ها و مقصد اثرپذیری‌های دیدگاه‌های مطرح در موضوع مورد بحث این پژوهش، نیاز به تحقیقی مستقل است. در عین 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.

۴. رک: یثربی، عیارنقد، ۱۹۱-۱۹۳.

۵. رک: راغب اصفهانی، مفردات، ۶۴۰.

۶. رک: مفید، تصحیح اعتقادات الإمامیه، ۶۰ تا ۶۲.

۷. رک: شهیدی، «ظرفیت فلسفه ابن سینا در بازایی ابغاد گرایشی فطرت»، ۵۱.

۸. رک: اکبری و غفوری نژاد، «فطرت در اندیشه ابن عربی و ارتباط آن با اعتقاد به وجود خداوند»، ۲۴.

۹. رک: شهیدی، همان.

۱۰. رک: یثربی، همان، ۱۸۹.

## ۲. آیه فطرت و تلقی از فطرت

تنها آیه‌ای که فطرت را صریحاً مطرح نموده آیه ۳۰ سوره روم است.<sup>۱۱</sup> «فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفاً فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَ لَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ»؛<sup>۱۲</sup> بنابراین با تکیه بر آن، به فهم فطرت و نقش آن در معرفت‌شناسی اخلاق می‌پردازیم.

### ۱/۲. تلقی های رایج از فطرت

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

**تلقی اول:** بر اساس برخی از روایات<sup>۱۳</sup>، و نیز بر اساس نظر شخصی، فطرت را به معنای الله پرست دانسته‌اند<sup>۱۴</sup>؛ شایان ذکر است که این برداشت را شیخ مفید نقد و رد کرده است<sup>۱۵</sup>.<sup>۱۶</sup> نیز «بسیاری از اندیشمندان مسلمان، فطرت انسان را احیانا هم خداشناس و هم خداگرا دانسته‌اند.<sup>۱۷</sup> بنابراین خداوند، هم مورد شناخت فطرت و هم مورد تمایل فطرت است»<sup>۱۸</sup> برخی نیز فطرت را دین و بعضاً حنیفیت و یا اسلام دانسته‌اند.<sup>۱۹</sup> این گفتارها، یعنی انسان دارای یک مجموعه باورهای از پیش نهاده شده، یا وجود مجموعه‌ای از گرایش‌ها، است، مانند این که توحید، در هر جا و با هر اطلاعات و باوری، حتی بدون آموزش در او قطعی است.<sup>۲۰</sup> اما این دیدگاه در واقعیت، قابل دفاع نیست؛ زیرا قبایلی وجود دارند که یا دین ندارند، و یا دین‌های غیر توحیدی دارند. در ادامه مقاله تبیین می‌گردد که این تلقی حتی با اقتضای نزول و مضمون آیه مورد بحث و نیز برخی از آیات دیگر، همخوانی ندارد.

**تلقی دوم:** فطرت ویژگی‌های که در اصل آفرینش انسان تعریف شده، مانند کنجکاوی است.<sup>۲۱</sup> و نیز به عوامل و یا منابع بینش‌ها و گرایش‌های متفاوت از حیوانات تعریف نموده‌اند. این تلقی به دو دلیل قابل پذیرش نیست: الف) بسیاری از ویژگی‌های انسان، باعث

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

۱۲. ترجمه (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 رَجْمَةَ اللَّهِ قَالَ حَدَّثَنَا سَعْدُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدَ بْنِ عِيسَى عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ سِنَانٍ عَنِ الْعَلَاءِ بْنِ فَضِيلٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنْ قَوْلِ اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ - فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا «۲» قَالَ التَّوْحِيدُ.» (ابن بابویه، التوحید (للصدوق)، ۳۲۸). و برای مطالعه روایات مشابه رک: همان و کلینی، الکافی، ۱۲/۲-۱۳

۱۴. رک: راغب أصفهانی، همان، ۶۴۰.

۱۵. رک: مفید، همان، ۶۰ تا ۶۲.

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

۱۷. جهت مطالعه یکی از منابعی که به گرایش به توحید، بدون تعیین موضع آموزش از بیرون تأکید می‌کند. رک: جوادی آملی، تفسیر انسان به انسان، ۱۸۱.

۱۸. غفوری نژاد، «نظریه فطرت و علوم انسانی؛ کنش‌های متقابل»، ۹۸ و ۹۹، به نقل از: اخوان الصفا، ۵۱؛ همان، ۲۲۹؛ ابن سینا، ۳۹۷-۳۷۳؛ و دیگران.

۱۹. رک: ابن عطیه، المحرر الوجیز فی تفسیر الکتاب العزیز، ۴، ۳۳۶؛ ابوالفتوح رازی، روض الجنان و روح الجنان فی تفسیر القرآن، ۱۵، ۲۲۵؛ قرطبی، الجامع لأحكام القرآن،

۱۴، ۲۵؛ ثعالبی، تفسیر الثعلبی المسمی بالجواهر الحسان فی تفسیر القرآن، ۴، ۳۱۳.

۲۰. این دیدگاه را می‌توان در تفسیر جوامع الجامع مطالعه کرد که فرمودند: «و الفطرة: الخلقة، ألا ترى إلى قوله: «لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ»؟ و المعنى: أَنَّهُ خَلَقَهُمْ قَابِلِينَ لِلتَّوْحِيدِ وَ دِينِ الْإِسْلَامِ غَيْرِ نَائِنٍ عَنْهُ وَ لَا مُنْكَرٍ لَهُ، حَتَّى لَوْ تَرَكَوْا لَمَا 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، نبوت و معاد است، بقیه اختلافات دینی شریعت است (رک: جوادی

آملی، فطرت در قرآن، ۱۸۰ و ۱۸۱)

۲۲. رک: مطهری، فطرت، ۱۹، ۷۴ تا ۷۸.

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، کنجکاو و روحیه پرسشگری انسان است؛ اما همین ویژگی، اگر برای تعیین حق و 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 مد نظر قرآن دانست، چنان‌که در (حجرات/۱۲) ۲۳ به صراحت نهی شده است. (ب) دلیل دیگر، این‌که فطرت در عین این‌که خاص بشر است، با تکیه بر تصریح آیه، «لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ»، در همه انسان‌ها ثابت<sup>۲۴</sup> است، در حالی که ویژگی‌های ذکر شده در افراد مختلف دارای شدت و ضعف، بوده و متفاوت است، بنابراین فطرت نمی‌تواند همه ویژگی‌های انسانی و 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 به طور مستقر 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 (نحل/۷۸) ۲۵ می‌گوید که وقتی به دنیا می‌آیند هیچ نمی‌دانند.<sup>۲۶</sup>

در این تعریف، ادراکات، با فطرت برابر انگاشته شده است. در عین حال، بر آن سه اشکال وارد است: الف) اگر فطرت به معنای ادراک، بالقوه هنگام تولد است، و نیز مستقل از دیگر قوا به وضوح 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 به عنوان معلم یکسان، در درون افراد متبلور می‌شود، پس چرا در همه افراد و مکان‌ها به یک نحو 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.<sup>۲۷</sup>

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

۲۴. به طور کلی غالب مفسرین، عدم تغییر یا تحویل پذیری را از این تعبیر برداشت نموده‌اند حال یا برای فطرت و یا برای دیگر مؤلفه‌های آیه. رک: طباطبایی، المیزان فی تفسیر القرآن، ۱۶/۱۷۸-۱۸۰؛ فضل الله، من وحی القرآن، ۱۸/۱۲۹؛ مدرسی، من هدی القرآن، ۱۰/۵۵؛ طیب، اطیب البیان فی تفسیر القرآن، ۱۰/۳۸۴؛ امین، تفسیر مخزن العرفان در علوم قرآن، ۱۰/۱۰۰؛ حوی، الاساس فی التفسیر، ۸/۴۲۷۲؛ قرآنی، تفسیر نور، ۷/۱۹۸؛ ابیاری، الموسوعة القرآنیة، ۱۰/۵۱۷؛ ثعلبی، الکشف و البیان، ۲/۸۴۲.

۲۵. سوره نحل، آیه ۷۸: «وَاللَّهُ أَخْرَجَكُم مِّن بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْئًا...»

۲۶. رک: فعالی، معرفت شناسی در قرآن، ۲۹۶-۳۰۱).

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

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

مغنیه نیز فطرت را نوعی غریزه‌ی گرایش می‌داند که وقتی نیکی و بدی را معرفت یافت به آن گرایش می‌یابد و یا از آن تبری می‌جوید تا زمانی که به آلودگی‌ها دچار نشده باشد.<sup>۳۰</sup> پژوهش حاضر در اینکه فطرت از بدی اکراه و به خوبی اقبال دارد، با این نظرات هماهنگ است، البته با تفاوت‌های بسیار از جمله اینکه در اینجا دلایل، علل و روش کارکرد فطرت، تفاوت آن با عقل، قلب، و هوای نفس و با معرفت مربوط به نفس بیان گردیده است. نکته: بخشی از این تلقی، بیشتر برای قلب محقق است، زیرا چنان‌که بیشتر مفسرین فرموده‌اند، از عبارت (لا تبدیل لخلق الله) بر می‌آید که فطرت تغییرناپذیر است و از سویی در بسیاری از آیات بحث آلودگی و تغییر برای قلب مطرح شده است در حالی که در تعریف مغنیه و خطیب، برای فطرت بیان شده. نیز در دیدگاه مغنیه 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 فرآیندی به آن روی کند و با از آن گریزان باشد؟ نکته دیگر نیز، خود امر «اقم وجهک» در صدر آیه یعنی «گرایش بیاب»، این یعنی در حد زیادی گرایش امری ارادی و قبل از بکار بردن فطرت است؛ به گونه‌ای که از سوی نفس انسان برای گرایش او، تعیین موضع می‌شود که آیا فطرت را به کار گیرد و یا به کار نگیرد. یعنی از گرایش‌های مذکور در آیات قبل منصرف شو<sup>۳۱</sup>. تبیین مفصل گرایش در انسان، با تکیه بر آیه فطرت، در پژوهشی دیگر قابل بحث است.

نقد‌های کلی تلقی‌های مذکور: جایگاه داده‌های معرفتی پیرامون در این تلقی‌ها مشخص نیست. نیز بعضاً در تعریف فطرت، واژه‌های «امور» و ویژگی‌ها، دانش‌های خاص مانند شریعت و گرایش‌ها، را که جمع هستند برای فطرت، به کار برده‌اند، و یا اطلاق بر دو چیز نموده‌اند؛ در حالی که «واژه «فطرت» مفرد است» (قیم، ۷۹۰: ۱۳۹۰). «فطرت بر وزن فعله است»<sup>۳۲</sup> و جمع «فِطْرَة»، «فِطْر» است.<sup>۳۳</sup> بنابراین به لحاظ قواعد ادبی نیز تحلیل‌هایی که به نحوی اطلاق جمع و یا ترکیبی از دو چیز نموده‌اند با آیه فطرت هم‌خوانی ندارد.

<sup>۲۸</sup> رک: خطیب، التفسیر القرآنی للقرآن، ۵۱۴/۱۱.

<sup>۲۹</sup> قائلین به کلیت این نظر؛ البته بعضاً با ناهماهنگی‌های درونی نظر که مجال نقدی دیگر می‌طلبد. رک: خطیب، همان، ۵۱۴/۱۱؛ پانی‌پتی، التفسیر المظهری، ۲۳۳ و ۲۳۴؛ سعدی، تیسیر الکریم الرحمن فی تفسیر کلام المنان، ۷۶۹؛ مغنیه، التفسیر الکاشف، ۱۴۲/۶.

<sup>۳۰</sup> رک: مغنیه، همان، ۱۴۱/۶-۱۴۲؛ علامه طباطبایی در وصف واژه‌ی «جبله»، ذیل (شعراء/۱۸۴)، مشابه این تبیین را دارند: رک: طباطبایی، همان، ۳۱۳/۱۵.

<sup>۳۱</sup> برخی در تفسیر آیه به سیاق تکیه نموده‌اند گرچه دیدگاهشان است و آنها آنرا به معنای انصراف اهتمام گرایش پیامبر از هدایت کفار هدایت ناپذیر به اصل دین می‌دانند: رک: سلطان علی‌شاه، بیان السعادة فی مقامات العبادة، ۲/۲۲۰؛ ابن‌عاشور، تفسیر التحریر و التنویر المعروف بتفسیر ابن‌عاشور، ۴۸/۲۱.

<sup>۳۲</sup> فطرت بر وزن فعله است که دلالت بر نوع و گونه می‌کند؛ «جَلَسْتُ جِلْسَةً زَيْدًا»: نشستم به گونه‌ی نشستن زید. (رک: مطهری، فطرت، ۱۹).

<sup>۳۳</sup> رک: قیم، فرهنگ معاصر عربی فارسی، ۷۹۰.

## ۲/۲. تلقی پژوهش حاضر از فطرت با تکیه بر (روم/۳۰)

در اینجا ابتدا آیه فطرت (روم/۳۰) و مفاهیم کلیدی آن تبیین می‌گردد.

### ۲،۲،۱. ارتباط معنایی «حَنِيفًا» با «فَطَّرَتَ اللَّهُ»

آیه با دستور «فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا» به معنی با حالت «حنیفا» به دین روی کن،<sup>۳۴</sup> شروع می‌شود که تفسیر آن ادامه آیه یعنی «فَطَّرَتَ اللَّهُ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا» است. زیرا اگر چنان‌که فصاحت و بلاغت قرآن اقتضا می‌کند، آیه در موضع تناسب درون متنی در نظر گرفته شود<sup>۳۵</sup>؛ جمله «فَطَّرَتَ ال... عَلَيْهَا» جمله تفسیری<sup>۳۶</sup> برای قبل خود و یا حنیفا تعریف می‌شود که دلیل روایی نیز دارد<sup>۳۷</sup>؛ لذا مفهوم آیه تا اینجا این است که: ثابت قدم و استوار با تمام وجود<sup>۳۸</sup> و با قصد و توجه، بدون این‌که انحرافی به سمت غیر داشته باشی<sup>۳۹</sup> و با حالت مخلصانه‌ی<sup>۴۰</sup> حق‌گرا<sup>۴۱</sup> (حالتی که بر حق طلبی متمرکز<sup>۴۲</sup>) و از باطل رویگردان<sup>۴۳</sup> به دین روی کن؛ تبعیت کن از<sup>۴۴</sup> (ملتزم باش به)<sup>۴۵</sup> نوع آفرینش الهی خاصی<sup>۴۶</sup> که خداوند انسان‌ها را بر آن نوع آفریده است.

بنابراین حنیفا یعنی حق طلبی مخلصانه و دوری گزیدن از باطل؛ این حالت، دقیقاً همان «فَطَّرَتَ اللَّهُ» است که خداوند همه انسان‌ها را بر آن نوع خاص آفریده است، این نمود زمینه اخلاق‌گرایی در انسان است.

<sup>۳۴</sup>. حنیفا حال از فاعل است. رک: طباطبایی، همان، ۱۷۸/۱۶.

<sup>۳۵</sup>. یکی از مهمترین مؤلفه‌های سخن فصیح، تناسب و سیاق‌مند بودن آن است. (رک: عبدالعظیم، ویژگی‌های بلاغی بیان قرآن، ۱۳۶، به نقل از قاضی عبدالجبار معتزلی؛ قاین، «الگوی شلایر ماخر، و تعامل سیاق متنی و حالی در دور هرمنوتیکی متناسب قرآن»، ۹۱-۱۱۳.

<sup>۳۶</sup>. رک: خطیب، همان، ۵۱۴.

<sup>۳۷</sup>. بخشی از پاسخ امام صادق (ع) درباره حنفاء و حنیفیه مؤید این دیدگاه است: «... سَأَلْتُهُ عَنْ قَوْلِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ - حُنْفَاءَ لِلَّهِ غَيْرَ مُشْرِكِينَ بِهِ وَعَنِ الْحَنِيفِيَّةِ فَقَالَ هِيَ الْفِطْرَةُ الَّتِي فَطَرَ اللَّهُ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ...» رک: ابن بابویه، التوحید (للمصدق)، ۳۳۰؛ نیز در روایتی مشابه رک: کلینی، الکافی، ۱۲/۲.

<sup>۳۸</sup>. رک: زحیلی، التفسیر الوسیط، ۱۹۹۷/۳؛ ابن عجبیه، البحر المدید فی تفسیر القرآن المجید، ۳۳۹/۴؛ استواری معنایی است که هم برای حنیف بیان کرده‌اند؛ رک: طوسی، التبیان فی تفسیر القرآن، ۴۷۹/۱؛ و هم در تعبیر «اقم وجهک» دانسته‌اند؛ رک: طبرسی، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، ۴۸۴/۸؛ بنابراین ثابت قدمی و استواری از مضمون «اقم وجهک لدین حنیفا» قابل برداشت است.

<sup>۳۹</sup>. رک: خطیب، همان، ۵۱۴/۱۱؛ رک: طباطبایی، همان، ۱۷۸/۱۶.

<sup>۴۰</sup>. رک: سمرقندی، تفسیر السمرقندی المسمی بحر العلوم، ۱۱/۳، ابن منظور، لسان العرب، ج ۹، ۵۷؛ ابن سیده، المحکم و المحيط الأعظم، ج ۳، ۳۸۲.

<sup>۴۱</sup>. رک: کلینی، الکافی، ۳۳۵/۱۵. راغب، همان، ۲۶۰؛ قشیری، لطائف الاشارات، ۷۵۳/۳؛ میبیدی، کشف الاسرار و عدة الایار، ۵۷۱/۱۰؛ مکارم شیرازی، تفسیر نمونه، ۴۱۷/۱۶؛ قرآنی، تفسیر نور، ۱۹۷/۷؛ (تفنی تهرانی، ترجمه روان جاوید؛ رضایی اصفهانی، ترجمه قرآن؛ انصاریان، ترجمه قرآن؛ مرکز فرهنگ و معارف قرآن، ترجمه قرآن)، ذیل آیه.

<sup>۴۲</sup>. با تکیه بر سیاق آیه که استقامت و توجه بدون انحراف به سوی دیگر چیزها را اقتضا می‌کند، می‌توان متمرکز بودن بر حق طلبی را برداشت نمود.

<sup>۴۳</sup>. رک: قشیری، همان، ۵۱۵/۱؛ رضایی اصفهانی، تفسیر قرآن مهر، ۱۵۰/۱۵؛ طنطاوی، التفسیر الوسیط للقرآن الکریم، ۸۳/۱۱.

<sup>۴۴</sup>. «اتبع» مقدر عامل نصب «فطرت الله» رک: طوسی، التبیان فی تفسیر القرآن، ۲۴۷/۸؛ نحاس، اعراب القرآن، ۱۸۵/۳؛ مکی بن حموش، مشکل اعراب القرآن، ۵۲۳.

<sup>۴۵</sup>. الزموا مقدر، علت نصب «فطرت الله» رک: زمخشری، الکشاف، ۴۷۹/۳؛ میبیدی، همان، ۴۵۰/۷.

<sup>۴۶</sup>. «الفطرة بناء نوع من الفطر» طباطبایی، همان، ۱۷۸/۱۶.



## ۲،۲،۲. فطرت، استعداد معرفت اخلاقی

عبارت «فَطَرَتِ اللَّهُ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا...»، فطرت را یک نوع خاص از خلقت، مطرح نموده است<sup>۴۷</sup>؛ تصریح به «فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا» بیانگر اساسی از خلقت، در ذات انسان است؛ اما نه به معنای کل ذاتیات؛ بلکه با توجه به تفسیریه بودن این جمله برای ماقبل آن که شامل «حنیفا» است، باید گفت که این نوع آفرینش خاص، ظرفیت و استعداد تحققِ حالِ حق طلبی است. تحقق حال حنیفا (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 شروع به شرح این که آن حالت، از چه آفرینشی در انسان، نشأت می گیرد، می کند و می گوید آن نوع خاصی از آفرینش که خداوند انسان را بر آن اساس، آفریده، است.

نیز از سوی دیگر ادبیات آمرانه‌ی 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 چنین کلام و الزامات آن، شاهدهی 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 این که خداوند، توان حق شناسی را در این نوع آفرینش نهاده باشد، «دین قییم»، صرفاً با عمل به چنین دستوری محقق نمی شود؛ چرا که قبل از گرایش به حق، شناخت آن لازم است؛ در حالی که آیه، صراحتاً بیان می دارد که «دین قییم» صرفاً با بکاربردن فطرت محقق می شود؛ و از سویی با تکیه بر آیه ۲۱۶ سوره بقره<sup>۴۸</sup>، حق بودن امری، بخاطر صرف میل و گرایش انسان، و ناحق بودن امری، صرف نداشتن میل و گرایش او به آن، منتفی است؛ بنابراین اصالت و اهمیت شناخت محرز می گردد و لازم می آید که قدرت معرفت خیر و شر، در بشر، همان نوع خاصی، از خلقت باشد که افراد با به کار بردن آن در مواجهه با دین، موجب تحقق «دین قییم» گردند<sup>۴۹</sup>. چنان که علامه طباطبایی، در آیه (شمس/۸)، «فَأَلَّهَمَّهَا فُجُورَهَا وَ تَقْوَاهَا» که بحث آفرینش انسان است، شناخت خیر و شر را در انسان استنباط می کنند<sup>۵۰</sup>؛ البته مستدل گردید، استعداد شناخت و معرفت خیر و شر در انسان، مدنظر است، نه خود شناخت به طور مصداقی در وجود فرد.

نهایتاً، ادبیات آمرانه بر لزوم حق طلبانه روی کردن به دین و برای تحقق این حق طلبی، استفاده از فطرت در مواجهه با دین و محقق شدن، دین قییم، بعد از این نوع عمل کرد؛ حاکی از وجود قدرت شناخت بهترین دین در انسان است. آن قدرت شناخت که نوع خاص

<sup>۴۷</sup>. رک: طباطبایی، همان، ۱۷۸/۱۶-۱۷۹؛ مطهری، فطرت، ۱۹.

<sup>۴۸</sup>. بقره/۲۱۶: «كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِتَالُ وَ هُوَ كُرْهٌ لَّكُمْ وَ عَسَىٰ أَنْ تَكْرَهُوا شَيْئًا وَ هُوَ خَيْرٌ لَّكُمْ وَ عَسَىٰ أَنْ تُحِبُّوا شَيْئًا وَ هُوَ شَرٌّ لَّكُمْ وَ اللَّهُ يَعْلَمُ وَ أَنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ»

<sup>۴۹</sup>. دین قییم، دینی است که با تمسک به شریعت و فطرت سلیم محقق می شود. (رک: ابن کثیر، تفسیر القرآن العظیم، ۲۸۴/۶).

<sup>۵۰</sup>. طباطبایی، همان، ۲۹۸/۲۰؛ مغنیه و خطیب آن را حمل بر استعداد اختیار انتخاب و یا عمل به خیر و شر می دانند، (رک: مغنیه، همان، ۵۷۱/۷؛ خطیب، همان، ۱۵۸۵/۱۵). واژه «الهام» نمی تواند به معنای استعداد انتخاب و یا استعداد عمل خیر و شر معنا شود، بلکه بر مرحله ای قبل از عمل که آن شناخت است دلالت دارد؛ این که دلالت بر نوعی استعداد است را درست درک نموده 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 و 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 و یا ناتوانی را شامل می شود.

آفرینش بشر است، با نام «فطرت» در آیه منعکس شده است؛ بنابراین، فطرت، استعداد تمیز حق از باطل در درون همه افراد، برای ارزیابی امور به جهت خیر و شر، حق و باطل و یا همان اخلاق است. با تکیه بر صریح آیه، مبنی بر عبارات «فَطَّرَ النَّاسَ عَلَيَّهَا» و «لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ» این توانمندی دارای قوت و ضعف، و 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 و نیز ۳- معنای حنیف و ۴- تفسیریه بودن بخش دوم آیه برای بخش اول، ۵- تحقق دین قیم در صورت به کارگیری فطرت؛ استعداد تمیز حق از باطل بودن فطرت را کاملاً محرز می‌نماید؛ البته آیه در ارتباط با فطرت، هنوز نکته‌های بسیاری دارد که کامل کننده فهم فطرت است:

از تعبیر «فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ...» مشخص می‌شود که فرایند بکارگیری فطرت، در انسان، هنگامی محقق می‌شود که با آن خیر، مواجهه یابد. در عین حال باید توجه نمود که آیه نمی‌گوید برای یافتن «دین حقیقی» که «دین حق گراست»<sup>۵۱</sup> 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 و 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 نمود و تشخیص داد.

### ۳. انواع و مراحل معرفت اخلاقی از منظر آیه فطرت

با تکیه بر سیاق درون متنی و برون متنی، و نیز دلالت‌های التزامی آیه فطرت، دو نوع معرفت اخلاقی مستنبط است:

یک معرفت از روی «فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفاً فِطْرَتَ...» (روم، ۳۰)، 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 حق مدار 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 «فَطَّرَ النَّاسَ عَلَيَّهَا» و «لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ» در همه ثابت و یکسان و قابل تحقق است.

معرفت دیگر، معرفت بر اهمیت و لزوم اهتمام به تشخیص فطرت و نیز عمل کردن بر اساس آن است. این معرفت نیز از سنخ معرفت اخلاقی است و از دلالت التزامی و بر اساس مفهوم مخالف<sup>۵۲</sup> از عبارت «لَا يَعْلَمُونَ» که «ندانستن» را در انتهای آیه با عبارت «وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ»، به اکثر افراد نسبت می‌دهد، استنباط می‌شود. بر اساس مفهوم مخالف، یعنی قلیلی از افراد می‌دانند، سخن گفتن از «ندانستن در اکثر» نشان‌گر صحبت از معرفتی غیر از فطرت است، چرا که فطرت در همگان محقق می‌شود؛ اما اینجا بر خلاف فطرت

<sup>۵۱</sup>. «ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ» \* ای المستقیم الذی لا زیغ فیه و لا میل عن الحق. (ابن اثیر جزری، النهایة فی غریب الحدیث و الأثر، ۱۳۵/۴. «قیم» مفهومی هم راستا و متناسب با حنیف دارد؛ آنجا حال از فاعل است؛ فرد با حالت حق‌گرایی به دین روی کند، دین حق‌گرا محقق می‌شود.

<sup>۵۲</sup>. برای فهم مفهوم مخالف، رک: سیوطی، الاتقان فی علوم القرآن، ۱۸/۲ و ۱۹.

که همگانی بود، این معرفت را برخی کسب می‌کنند؛ اما بسیاری کسب نمی‌کنند و نسبت به آن نادانند. این معرفت توسط قوای دیگر نفس، علاوه بر دخالت فطرت اتفاق می‌افتد. (تبيين آن مجالى ديگر مى‌طلبد؛ اکنون در حد مقتضى تبیین معرفت فطری، مورد بحث قرار می‌گیرد). می‌توان این دو دانایی را تحت دو معرفت، اولی «معرفت فطری» و دومی «معرفت نفسانی فطری» نام نهاد.

### ۳/۱ معرفت «فطری» اخلاق

طبق آیه (روم/۳۰)، فاء در «فَأَقِمْ»، تفریع و نتیجه است،<sup>۵۳</sup> در آیه قبل گفته است: کسی که از هوای نفس خود پیروی کند، عواقبی ناخوش آیند دارد؛<sup>۵۴</sup> بنابراین «فَأَقِمْ وَجْهَكَ..إِلَىٰ آخِر»، یعنی: با روی‌آوری‌ای به دین، بوسیله فطرت، به «الدِّينُ الْقَيِّمُ»، دست می‌یابی. می‌توان گفت که عبارت «فَأَقِمْ» در کنار «ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ»، تحقق تشخیص نیکی و درستی؛ لذا ارزیابی اخلاقی توسط فطرت است که این ارزیابی، به محض مواجهه با داده اطلاعاتی، در فرد اتفاق می‌افتد. معرفت مد نظر 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 آنگونه که در رویارویی و مواجهه با امور، به محض این که فرد اراده کند می‌تواند از آن بهره ببرد.

### 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 (روم/۳۰)، قابل برداشت است. عبارت «لا یعلمون» 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؛<sup>۵۵</sup> ۲. اصل «دین حقیقی واحد (همگانی) مطابق با فطرت»، قیم است؛<sup>۵۶</sup> ۳. «قیم بودن دین اسلام» را؛<sup>۵۷</sup> ۴. «دینداری از طریق رویکرد با فطرت، آن دینداری قیم و پایدار است»<sup>۵۸</sup>. این گزینه، سازگارترین حالت معنایی و مضمونی را دارد، ندانستن را به اعتبار واژه «ولکن» به مضمون کلی انکار پذیر 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 هر یک از احتمال‌های مذکور باشد، حالتی است که در نفس، برای اکثر انسان‌ها اتفاق افتاده است. با توجه به اثبات قدرت معرفت و تشخیص نیک و بد از سوی فطرت؛ و اثبات وجود آن در همه افراد؛ و نیز با توجه به مضمون کل آیه، آشکار می‌گردد که آن‌چه فهمیده نشده و در

<sup>۵۳</sup> رک: طباطبایی، المیزان فی تفسیر القرآن، ۱۷۷/۱۶.

<sup>۵۴</sup> سوره روم؛ آیه ۲۹: «بَلِ اتَّبَعَ الَّذِينَ ظَلَمُوا أَهْوَاءَهُمْ بِغَيْرِ عِلْمٍ فَمَنْ يَهْدِي مَنْ أَضَلَّ اللَّهُ وَ مَا لَهُمْ مِنْ نَاصِرِينَ»

<sup>۵۵</sup> رک: امین، تفسیر مخزن العرفان در علوم قرآن، ۱۰۰/۱۰. قرطبی، الجامع لأحكام القرآن، ۱۴/۳۱؛ دره، تفسیر القرآن الکریم و اعرابه و بیانه، ۲۷۴/۷

<sup>۵۶</sup> طبق یک وصف از دین مد نظر آیه، در برخی دیدگاه‌ها این نظر قابل برداشت است. رک: جوادی آملی، فطرت در قرآن، ۱۸۰ و ۱۸۱.

<sup>۵۷</sup> رک: قرطبی، الجامع لأحكام القرآن، ۱۴/۳۱؛ دره، تفسیر القرآن الکریم و اعرابه و بیانه، ۲۷۴/۷

<sup>۵۸</sup> رک: ابن کثیر، همان، ۲۸۴/۶؛ بیضاوی، أنوار التنزیل و أسرار التأویل، ۲۰۶/۴.

نتیجه مورد اهمیت واقع نشده است؛ در اصل فهم و به کارگیری شایستگی و توانایی فطرت است که در مواجهه با دین، موجب قیم بودن 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 نموده و بر طبق آن اخلاقی عمل می‌کردند. حتی اگر دلالت مخالف «لَا يَعْلَمُونَ» نبود، امر به بکارگیری فطرت در جهت تحقق کمال دینداری، در اصل تأکید به توجه و حصول معرفتی غیر از «معرفت فطری»، یعنی معرفت «نفسانی فطری» است، چرا که به هر ترتیب، فطرت، در فرد، معرفت و تمیز نیک و بد را محقق می‌کند، چه فرد به آن توجه کند، چه نکند و چه به آن روی بیاورد، چه نیاورد؛ بنابراین، این که امر نموده بر توجه به اهمیت فطرت در حصول معرفت و تمیز 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، یعنی معرفت «نفسانی فطری» اخلاق که موجب بکارگیری اخلاق می‌شود، است. 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 «لایعلمون» شده‌اند. وقتی به آیه قبل و سیاق آن می‌نگریم مؤید این تحلیل است؛ آنجا که می‌فرماید: «بَلِ اتَّبَعَ الَّذِينَ ظَلَمُوا أَهْوَاءَهُمْ بِغَيْرِ عِلْمٍ» (روم، ۲۹) دقیقاً بیانگر تبعیت از هوای نفس و همزمان نادانی است؛ یعنی هم با برداشت از مفهوم «لَا يَعْلَمُونَ» با وجود امر به «فَأَقِمْ وَجْهَكَ...» و هم از سیاق آیه قبل که صراحت در تبعیت از هوای نفس دارد، محرز می‌گردد 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 که به محض مواجهه با داده معرفتی، در مورد اخلاقی بودن و یا نبودن آن رأی صادر می‌شود که از «اقم وجهک» قابل استنباط است مخصوصاً هنگامی که آن داده بخواهد مبنای عمل قرار گیرد، حتما مورد ارزیابی فطرت قرار گرفته و فطرت «باید و نباید» اخلاقی را تعیین می‌کند، بدون رنگ و ریا و به گونه‌ای که حتما و لزوماً با انگیزه اخلاقی بودن فعل، یعنی انتخاب گزاره با محوریت اخلاقی و حق‌گرایی است. اما ممکن است این تشخیص سریعا مغفول واقع شود و لذا به رتبه وضوح معرفت «نفسانی فطری» نرسد.

#### ۴. موضع فطرت در قبال دیگر استعدادها

برای این که واضح شود معرفت فرااخلاقی فطرت چگونه است، باید دانست که کلید و رمز تفاوت معرفت در «فطرت» از معرفت در دیگر استعدادها چیست؟ رمز این است که دیگر استعدادها به خودی خود، نسبت به مسائل اخلاقی موضعی خنثی دارند؛ تا جایی که حالات مختلف خود آن امور نیز مشمول گزاره‌های اخلاقی از نسبت‌های خوب و یا بد می‌شوند؛ اما با توجه به آیات قرآن از جمله (روم/۳۰)، «فطرت»، نسبت به مسائل از جهت اخلاقی و غیر اخلاقی بودن، خنثی نیست؛ بلکه تشخیص دهنده همه خوب و بدهایی است که با آن مواجه می‌شود،<sup>۵۹</sup> و نیز همراه با اقبال و اکراه<sup>۶۰</sup> است. بنابراین باید دقت نمود که صفات ذاتی انسان مانند کنجکاو را نمی‌توان معادل فطرتی دانست که مقصود آیه فطرت است؛ بلکه می‌توان گفت که همه حالات و نوع به کارگیری‌های دیگر استعدادها، یافته‌های عقلی افراد و حتی نوع حالات و نوع اندیشه و تعقل آنان، توسط فطرت، مورد ارزش‌گذاری اخلاقی قرار می‌گیرد.

#### 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:

الف) آیاتی از قرآن ارسال رسل را موجب اقامه حجت بیان نموده‌اند<sup>۶۱</sup> و نه فطرت درون بشر را.

ب) آیاتی که عذاب را منوط به بعد از ارسال رسل می‌نماید، حاکی از حجیت داده‌هایی، است که از سوی رسولان بشری که رسالت خود را عقلاً نیز ثابت نموده‌اند.<sup>۶۲</sup>

ج) در آیه فطرت، امر به روی آوری به دینی شده که آموزه‌های بیرونی بوده، و توسط پیامبر ارائه و بازشناسی شده است.

البته چنان‌که ملحوظ است، به جهت دستور ادبیات عرب، دو حالت برای دین در آیه مذکور مطرح است:

۱) «دین حنیف»: اینکه «حنیفا»<sup>۶۳</sup> به عنوان حال برای «دین» باشد؛ بنابراین وصفی برای دین مصداقی بیرونی است<sup>۶۴</sup> و مفهومی

در درون فرد نیست؛ بلکه به عنوان دینی، برای روی آوری مطرح می‌کند.

<sup>۵۹</sup>. قبلاً توضیح داده شد فطرت الله التي فطر الناس علیها، وصفی برای «حنیفا» که به معنای حق‌گرایی است می‌باشد.

<sup>۶۰</sup>. همراه اقبال و اکراه بودن از حال بودن «حنیفا» برای فاعل برداشت می‌شود، زیرا حال حق‌گرایی تفسیر شد و حق‌گرایی و یا حق‌طلبی در دل خود اقبال به حق و ادبار از باطل را دارد.

<sup>۶۱</sup>. آیات متضمن این مفهوم: رک: (نساء/۱۶۲ تا ۱۶۵)؛ بیان این که هر رسولی به زبان قومش آمده برای این است که معرفت از داده بیرونی به درستی محقق شود. رک (ابراهیم/۴ و ۵)

<sup>۶۲</sup>. برای مشاهده این مضمون رک: (اسراء/۱۵؛ قصص/۵۹؛ شعراء/۲۰۸).

<sup>۶۳</sup>. «حنیف» از ماده «حنف» (بر وزن کنف) به معنی تمایل از باطل به سوی حق و از کجی به راستی است. (مکارم شیرازی، تفسیر نمونه، ۴۱۷/۱۶ و ۴۱۸).

<sup>۶۴</sup>. برخی حنیفا را وصف و حالتی از دین دانسته‌اند. رک: زمخشری، الکشاف، ۴۷۹/۳؛ مکارم شیرازی، مختصر الامثل، ۵۸۰/۳.

۲) «دین اسلام»: در این دیدگاه «حنیفا» را حال از فاعل «اقم» بدانیم؛ در این نگاه تفسیری<sup>۶۵</sup> 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؛<sup>۶۶</sup> بنابراین باز هم دینی با مصداق بیرونی است.

نهایتا 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 یقینا 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 بیابد و 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 حجاب و اخلاق جنسی در اسلام نسبت به دیگر ادیان قبل که در قرآن منعکس شده است<sup>۶۷</sup>؛ 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. با توجه به همین نحوه عملکرد فطرت است که رشد علمی اخلاقیات به جهت کاربردی، کمالی، تمدنی و حتی رفتاری انسان، مخصوصا در ساحت اجتماعی، در طول زمان محقق می‌شود و معنا می‌یابد؛ و نیز کودکان وحشی، به خاطر دوری از محیط بشری و نداشتن داده‌های اخلاقی و محرومیت از رشد بشری، کلا 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 با وجود رشد اخلاقی

مطالبی که گذشت؛ تا حدودی تحلیل کارکرد فطرت، فقط از یک بُعد را ارائه نمود، یعنی چگونگی موضع فطرت در قبال داده‌های تازه دریافت شده، مبرهن گشت؛ اما چگونگی ارزیابی اخلاقی، داده‌های قبلی‌ای که فرد در درون خود دارد، تبیین نگردیده؛ و چگونگی رشد اخلاقی، با وجود ثبات فطرت، ایضاح کافی نشده است. باید توجه داشت که داده‌های معرفتی درون ما، دارای پیچیدگی‌های بیشتری است که آنها نیز باید در یک دایره وسیع‌تر مدنظر قرار گیرند. مثلا اینکه گزاره جدیدی که دریافت می‌شود، هنگامی که می‌خواهد تعیین موضع اخلاقی شود، دو حالت برایش متصور است.

۱) یک حالت اینکه صحت اخلاقی بودن همه داده‌های آن گزاره اخلاقی، قبلا مورد تأیید فطرت قرار گرفته باشد که این خود دو حالت دارد: الف. آن گزاره‌ها قبلا توسط فردی دیگر (مثلا پیامبران و یا عقلاء) مورد تحلیل اخلاقی قرار گرفته و ارائه شده، و از سوی فطرت

<sup>۶۵</sup>. رک: طبری، جامع البیان فی تفسیر القرآن، ۲۶/۲۱؛ طبرسی، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، ۲۶/۲۱. میدی، همان، ۴۵۰/۷. طباطبایی، همان، ۱۸۷/۱۶.

<sup>۶۶</sup>. برخی "دین" را به معنای دین اسلام دانسته‌اند، (رک: مقاتل بن سلیمان، تفسیر مقاتل بن سلیمان، ۳/۴۱۳).

<sup>۶۷</sup>. نور/۳۱ و ۶۰؛ نساء/۲۳؛ اجزاب/۵۹.

فرد و یا افراد، پذیرفته شده باشد؛ برای نمونه در آیات ۳۷ و ۳۸ سوره توبه<sup>۶۸</sup> می‌توان دید که قاعده‌ای اخلاقی را پذیرفته بودند با تحلیلی که برای افراد نسل‌های بعدی مبرهن بوده<sup>۶۹</sup>؛ 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 ابتداء باید توسط خود فرد، مورد تحلیل قرار گیرد؛ یعنی داده‌های تشکیل دهنده ساختار آن تحلیل قبلاً از سوی خود فرد دریافت شده و مورد تأیید اخلاقی فطرت قرار گرفته باشد، مثلاً فهم گذرا بودن زندگی دنیا با نظر و تدبیر فرد به گذشتگان و سرنوشت بد در اثر اعمال بد آنها در آیات، روم/۹؛ انعام/۱۱، 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، بی‌توجهند.

۲) حالت دیگر، تحلیل‌های گزاره جدید، با تکیه بر داده‌ها و گزاره‌هایی باشد که اخلاقی بودن همه و 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 بد بودن امری را گزارش نمی‌کند، بلکه در تمیز امر اخلاقی دچار تردید و تشخیص ناکامل است<sup>۷۱</sup>؛ اما به هر ترتیب بر اساس کاملترین ادله ممکن مختص هر شرایطی، رأی فطرت در جهت ارزیابی اخلاقی صادر می‌شود،<sup>۷۲</sup> این‌گونه نیست که تصمیم صدور رأی، مخصوصاً در مواقع ضروری متوقف شود. باید دقت داشت که با توجه به رشد انسان، ساختار خوب و بد‌ها و ساختار تشخیص آنها در برخی امور، کم کم در انسان سازمان یافته و شکلی قاعده‌مند، می‌یابد که

<sup>۶۸</sup>. قبول نیک بودن 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 و ۳۸: «إِنَّمَا النَّسِيءُ زِيَادَةٌ فِي الْكُفْرِ يُضَلُّ بِهِ الَّذِينَ كَفَرُوا يُجَلُّونَهُ عَاماً وَيُخَرِّمُونَهُ عَاماً لِيُؤْطُوا عِدَّةً مَا حَرَّمَ اللَّهُ فَيَجْلُوا مَا حَرَّمَ اللَّهُ زَيْنٌ لَهُمْ سُوءُ أَعْمَالِهِمْ وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْكَافِرِينَ \* يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا مَا لَكُمْ إِذَا قِيلَ لَكُمْ اتَّقُوا اللَّهَ أَنْتُمْ تَقُونَ لَهُ أَنْتُمْ تَخْلِفُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَنْتُمْ تَقُونَ لَهُ...»

<sup>۶۹</sup>. ما وارد بحث خودفریبی و اعمال حقه و فریب آنان در زمان پیامبر (ص) برای دور زدن این قاعده به خاطر منفعت طلبی آنان نمی‌شویم، زیرا بحث آن مجالی دیگر می‌طلبد.  
<sup>۷۰</sup> روم/۹: «أَوَلَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَيَنْظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ كَانُوا أَشَدَّ مِنْهُمْ قُوَّةً وَأَنَارُوا الْأَرْضَ وَعَمَرُوهَا»؛ انعام/۱۱: «قُلْ سِيرُوا فِي الْأَرْضِ ثُمَّ انظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُكذِّبِينَ».

<sup>۷۱</sup>. این ناکامل بودن درصدی، برخی تشخیص‌های نیک و بد امور، حتی در کسانی که خداوند آنان را دارای موهبتی از فهم برتر (فصل الخطاب) از سوی خود اعلام می‌کند هم رخ می‌نماید (ص/۲۰ تا ۲۴) در آیه عدم تشخیص صحیح نیک و بد منعکس شده است، لذا داوود استغفار نمود؛ در جایی دیگر تشخیص سلیمان، در تمیز امر حق موفق تر بوده. (انبیاء/۷۸-۷۹)، گویا قرآن، وجود مراتبی را در صحت معرفت امر حق، به طور ضمنی اشاره کرده است. نیز در یوسف/۷۶ که می‌فرماید: «...» و قَوْفُ كُلِّ ذِي عِلْمٍ عَلِيمٍ 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. (رک: طبرسی، مجمع البیان، ۵، ۳۷۸؛ مکی بن حموش، الهدایة إلى بلوغ النهایة، ۵/۳۶۰۷).

<sup>۷۲</sup>. مشابه قاعده فقهی که گوید: (للمصیب اجران وللمخطیء اجر واحد) این قاعده در صورت تلاش فرد مستنبت در رعایت شرایط اخذ و استنباط نظر صحیح جاری است؛ این قاعده می‌تواند مؤید دیدگاه مورد بحث در این پژوهش باشد. (رک: شریف شیرازی، الکشف الوافی فی شرح أصول الکافی، ۲۴۳).

همه این قاعده‌ها به عنوان نوعی علم در انسان ذخیره می‌شود،<sup>۷۳</sup> و همان قواعد موجب کمال تشخیص‌های بعدی است. داده‌های تأیید شده فطری در انسان در حال حرکت به سوی کمال، به نوعی سازمان می‌یابد. باید دقت نمود که این رشد، رشد خود فطرت فی ذاته نیست، چنان‌که در آیه داریم، «لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ...» (روم، ۳۰)، بنابراین فطرت تغییرناپذیر است؛<sup>۷۴</sup> بلکه کارکرد بهتر فطرت با تکیه بر کمال داده‌ها محقق می‌شود. باید دقت نمود که در طی رشد اخلاقی فرد، ثبت، تأیید و شفاف‌سازی ابعاد داده‌های اخلاقی، از سوی فطرت، در فرد، سازمان یافته و به عنوان داده‌های تأیید شده اخلاقی در ذهن و حافظه ذخیره شده و برای تحلیل‌های اخلاقی بعدی به کار می‌آید؛ لذا در صورت رشد اخلاقی فرد، کارایی فطرت دقیق‌تر، وسیع‌تر، سریع‌تر و بهتر می‌شود؛ نه این‌که خود فطرت در آن فرد تغییر کرده باشد؛ بلکه تحلیل‌های ذخیره شده بر اساس شواهد و داده‌ها همه لحظه به لحظه در تعامل با فطرت شکل گرفته و رشد یافته و همین رشد، موجب کمال داده‌های در اختیار فرد شده و داده‌های اخلاقی تأیید شده توسط فطرت و به نوعی به اثبات رسیده، در تحلیل‌های اخلاقی بعدی مدام به کار می‌آید و کارایی آن را بهبود می‌بخشد.

## ۸. نتیجه

از آیه فطرت دو نوع معرفت اخلاقی قابل استنباط است، «معرفت فطری» و «معرفت نفسانی فطری». «معرفت فطری»، شناخت و تمیز 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 اخلاقی بودن این اهتمام را نیز باز فطرت است که از غیر آن تمیز می‌دهد؛ لذا این نام متناسب آن است. محور اصلی این پژوهش، «معرفت فطری» است. «معرفت فطری» برای همه امور به طور غیر ارادی قابل محقق شدن است؛ اما معرفت «نفسانی فطری» به طور ارادی، در فرد محقق می‌شود.

دیگر این‌که با تکیه بر شواهد مختلف و نیز مفهوم آیه که می‌گوید با فطرت به دین روی کن و نمی‌گویی که درون فطرت بنگر و هر دینی که بافتی همان را پیروی کن؛ مشخص می‌گردد که فطرت در انسان، استعداد تشخیص خوب و بد است که بر 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 به دلیل این‌که داده‌های اطلاعاتی، آموخته‌های اخلاقی، میزان قواعد اخلاقی تأیید شده در فرد و نیز حتی قدرت تحلیل ذهن خود افراد مختلف است؛ می‌تواند دقت تشخیص نیک از بد و صحت آن، در افراد مختلف، در مورد 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 خواهد شد. بنابراین، قبل از اینکه فطرت بخواهد

<sup>۷۳</sup>. مثلاً گزاره «کمک به فقرا خوب است»؛ این عبارت را اگر به بجه‌ای سه ساله بگویند 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 نموده است که فقر در سطوح مختلف، موجب بدی‌هایی می‌شود، تاجایی که می‌تواند موجب مرگ، دزد شدن، اهل فساد شدن، و آزدگی روحی فرد و دیگر تبعات شود، لذا به این رأی می‌رسد که بی تفاوتی در قبال فقر بد است. بعد از این تحلیل‌ها، به این گزاره می‌رسد که کمک به فقرا خوب است. و یا دادن پول به فقرا خوب‌تر از دادن پول به افراد پول‌دار است. در حالی که 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 مُدرک آن گزاره است، سابقاً تأیید شده، تا به تأیید آن گزاره رسیده است.

<sup>۷۴</sup>. منابعی که گویند فطرت حالتی ثابت است: ر.ک: جوادی آملی، فطرت در قرآن، ۲۷/۲۸ و ۵۴؛ طباطبائی، المیزان فی تفسیر المیزان، ۱۶/۱۷۸؛ ترخان، «فطرت و فطریات در نگاه علامه طباطبائی و برآیند آن در علوم انسانی»، ۸۲.



به رأی نهایی برسد، داده‌های اطلاعاتی محیط؛ یعنی همان علم به معنای شناخت پیرامون از هر سنخی، بسیار مهم است. با توجه به آنچه بیان شد، مشخص می‌گردد که فطرت از این موضع، جزء ابزار معرفت‌شناختی فرااخلاقی قرآن است.

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

(الف) اول اینکه این استعداد، در مواجهه با داده‌هایی از سنخ مسائل و اموری از افکار، گفتار و اعمال فرد، تحلیل اخلاقی ارائه نموده و نیک هر یک را تمیز می‌دهد.

(ب) دوم این‌که 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 یک 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) با توجه به آیات فطرت در همگان یکسان است. نیز آیات این را نمی‌گویند که فلان اطلاعات اخلاقی در وجود شما هست، همان را بنمایانید؛ در عین حال آیاتی هست دال بر اینکه فطرت الگوی مصداقی نمی‌تواند باشد.

(د) یکسانی فطرت در همگان، در عین الگوی مصداقی و موردی نبودن آن، اقتضانات و زوایایی قابل واکاوی دارد. با دقت در آن و نیز آیات هم دایره 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.

(ذ) چهارمین ویژگی آن، این است که این نیرو، با در معرض معرفت‌های جدید اخلاقی قرار گرفتن، به خاطر ذخیره داده‌های اخلاقی از قبل تأیید شده، کارکردش تعالی می‌یابد، اما ساختار اصلی آن تغییری نمی‌کند.

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

## منابع:

### قرآن کریم

ابن اثیر جزری. مبارک بن محمد. النهایة فی غریب الحدیث و الأثر. قم. اسماعیلیان. چاپ چهارم. ۱۳۶۷ ش.

ابن بابویه. محمد بن علی. التوحید. ایران؛ قم. جامعه مدرسین. چاپ اول. ۱۳۹۸ ق.

- ابن منظور الإفريقي المصري. لسان العرب. إيران - قم. نشر أدب الحوزة. ۱۴۰۵ هـ ۱۳۶۳ ق
- ابن عاشور. محمد طاهر. تفسير التحرير و التنوير. لبنان - بيروت. مؤسسة التاريخ العربي. چاپ اول. ۱۴۲۰ ه.ق.
- ابن عجبیه، احمد. البحر المديد في تفسير القرآن المجيد. قاهره - مصر. حسن عباس زكي. چاپ اول. ۱۴۱۹ ه.ق.
- ابن عطيه، عبدالحق بن غالب. المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز. لبنان - بيروت. دار الكتب العلمية. منشورات محمد علي بيضون. چاپ اول. ۱۴۲۲ ه.ق.
- ابن كثير، اسماعيل بن عمر. تفسير القرآن العظيم. بيروت. دار الكتب العلمية. محمد علي بيضون. چاپ اول. ۱۴۱۹ ه.ق.
- ابوالفتوح رازی، حسين بن علي. روض الجنان و روح الجنان في تفسير القرآن. آستان قدس رضوی. ایران - مشهد مقدس. بنياد پژوهشهای اسلامی. چاپ اول. ۱۴۰۸ ه.ق.
- ايبارى، ابراهيم. الموسوعة القرآنية. قاهره - مصر. مؤسسة سجل العرب. چاپ اول. ۱۴۰۵ ه.ق.
- اكبرى، رضا. غفوری نژاد، محمد. فطرت در اندیشه ابن عربي و ارتباط آن با اعتقاد به وجود خداوند. پژوهشنامه عرفان. ۲(۱۳۸۹).
- ۴۲-۲۳.
- امين، نصرت بيگم. تفسير مخزن العرفان در علوم قرآن. [بی جا] - [بی نا]. چاپ اول. - [بی تا].
- انصاریان، حسین. ترجمه قرآن (انصاریان). ایران - قم. اسوه. چاپ اول. ۱۳۸۳ ه.ش.
- بيضاوی، عبدالله بن عمر. أنوار التنزيل و أسرار التأويل. لبنان - بيروت. دار إحياء التراث العربي. چاپ اول. ۱۴۱۸ ه.ق.
- بانى پتى، ثناء الله. التفسير المظهرى. پاکستان - كويته. مكتبة رشديه. چاپ اول. ۱۴۱۲ ه.ق.
- ترخان، قاسم. «فطرت و فطريات در نگاه علامه طباطبایى و برآیند آن در علوم انسانی». مطالعات معرفتی در دانشگاه اسلامی. ش ۱(۱۳۹۶). ۸۱ - ۱۰۴.
- ثعالبي، عبدالرحمن بن محمد. الجواهرالحسان في تفسير القرآن. بيروت. دار إحياء التراث العربي. چاپ اول. ۱۴۱۸ ه.ق.
- ثعلبي، احمد بن محمد. الكشف و البيان. بيروت. دار إحياء التراث العربي. چاپ اول. ۱۴۲۲ ه.ق.
- ثقفى تهرانى، محمد. روان جاويد در تفسير قرآن مجيد. ایران - تهران. برهان. چاپ: ۲. ۱۳۹۸ ه.ق.
- جعفرى، محمد تقى. شناخت از دیدگاه علمى و از دیدگاه قرآن. بی جا. دفتر نشر فرهنگ اسلامی. بی جا. ۱۳۶۰.

- جوادی آملی، عبدالله. «فطرت در آئینه 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. مصر - قاهره. دار السلام. چاپ ششم. ۱۴۲۴ ه.ق.
- خطیب، عبدالکریم. التفسیر القرآنی للقرآن. لبنان - بیروت. دار الفکر العربی. چاپ: ۱. ۱۴۲۴ ه.ق.
- درايور، جولیا. دانشنامه فلسفه اخلاق (روانشناسی اخلاق). ترجمه: ماشاء الله رحمتی. تهران. سوفیا. چاپ اول. ۱۳۹۲.
- دره، محمد علی طه. تفسیر القرآن الکریم و اعرابه و بیانه. لبنان - بیروت. دار ابن کثیر. ۱۴۳۰ ه.ق.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد. مفردات ألفاظ القرآن. دمشق. دار القلم - الدار الشامیة. چاپ اول. ۱۴۱۲ ه.ق.
- رضایی اصفهانی، محمد علی. ترجمه قرآن. موسسه تحقیقاتی فرهنگی دارالذکر - ایران - قم. چاپ اول. ۱۳۸۳ ه.ش.
- رضایی اصفهانی، محمد علی. تفسیر قرآن مهر. ایران - قم. پژوهشهای تفسیر و علوم قرآن. چاپ اول. ۱۳۸۷ ه.ش.
- زحیلی، وهبه. التفسیر الوسیط. سوریه - دمشق. دار الفکر. چاپ اول. ۱۴۲۲ ه.ق.
- زمخشری، محمود بن عمر. الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل و عیون الأقاویل فی وجوه التأویل. لبنان - بیروت. دار الکتب العربی. چاپ سوم. ۱۴۰۷ ه.ق.
- سعدی، عبدالرحمن. تیسیر الکریم الرحمن فی تفسیر کلام المنان. بیروت. مکتبه النهضة العربیة. چاپ دوم. ۱۴۰۸ ه.ق.
- سلطان علی شاه، سلطان محمد بن حیدر. بیان السعادة فی مقامات العبادة. لبنان - بیروت. مؤسسة الأعلمی للمطبوعات. چاپ دوم. ۱۴۰۸ ه.ق.
- سمرقندی، نصر بن محمد. تفسیر السمرقندی المسمی بحر العلوم. لبنان - بیروت. دار الفکر. چاپ اول. ۱۴۱۶ ه.ق.
- سیوطی، جلال الدین. الإیتقان فی علوم القرآن. بیروت. دار الکتب العربی. چاپ دوم. ۲۰۰۱/۱۴۲۱ ه.ق.
- شریف شیرازی، محمد هادی بن معین الدین محمد. الکشف الوافی فی شرح أصول الکافی. قم. دار الحدیث. چاپ اول. ۱۴۳۰ ه.ق.

شهیدی، شعیده سادات. ظرفیت فلسفه ابن سینا در بازیابی ابعاد گرایشی فطرت. حکمت سینوی. بهار و تابستان ۱۴۰۱/۶۰. ۵۱-

۷۴.

- صادقی تهرانی، محمد. ترجمان فرقان: تفسیر مختصر قرآن کریم. ایران - قم. شکرانه چاپ اول. ۱۳۸۸ ه.ش.
- طباطبایی، محمدحسین. المیزان فی تفسیر القرآن. بیروت. مؤسسة الأعلمی للمطبوعات. چاپ دوم. ۱۳۹۰ ه.ق.
- طبرسی، فضل بن حسن. تفسیر جوامع الجامع. ایران - قم. حوزه علمیه قم. مرکز مدیریت. چاپ اول. ۱۴۱۲ ه.ق.
- طبرسی، فضل بن حسن. مجمع البیان فی تفسیر القرآن. ایران - تهران. ناصر خسرو. چاپ سوم. ۱۳۷۲ ه.ش.
- طبری، محمد بن جریر. جامع البیان فی تفسیر القرآن. لبنان - بیروت. دار المعرفة. چاپ: ۱. ۱۴۱۲ ه.ق.
- طنطاوی، محمد سید. التفسیر الوسیط للقرآن الکریم. مصر - قاهره. نهضة مصر. چاپ اول. ۱۹۹۷ م.
- طوسی، محمد بن حسن. التبیان فی تفسیر القرآن. لبنان - بیروت. دار إحياء التراث العربی. چاپ اول.
- طیب، عبدالحسین. اطبیب البیان فی تفسیر القرآن. ایران - تهران. اسلام. چاپ دوم. ۱۳۶۹ ه.ش.
- عبدالعظیم، محمد المطعنی. ویژگی های بلاغی بیان قرآن. (ت: حسین. سیدی). چاپ اول. تهران: سخن. ۱۳۸۸.
- غفوری نژاد، محمد. «نظریه فطرت و علوم انسانی؛ کنش های متقابل». فلسفه و کلام، عقل و دین. ۱۳۸۹/۲. ۹۵-۱۱۰.
- فضل الله، محمد حسین. من وحی القرآن. لبنان - بیروت. دار الملائک. چاپ اول. ۱۴۱۹ ه.ق.
- فعالی، محمدتقی. معرفت شناسی در قرآن. ایران - قم. پژوهشگاه حوزه و دانشگاه. چاپ اول. ۱۳۹۴.
- فولادوند، محمدمهدی. ترجمه قرآن. ایران - تهران. دفتر مطالعات تاریخ و معارف اسلامی. چاپ سوم. ۱۴۱۸ ه.ق.
- قاین ابراهیم آبادی، ملیحه؛ باجگیران، محسن. «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). ۱۱۳-۹۱.
- قرائتی، محسن. تفسیر نور. ایران - تهران. مرکز فرهنگی درسهایی از قرآن. چاپ اول. ۱۳۸۸ ه.ش.
- قرطبی، محمد بن احمد. الجامع لأحكام القرآن. ایران - تهران. ناصر خسرو. چاپ اول. ۱۳۶۴ ه.ش.
- قشیری، عبدالکریم بن هوازن. لطائف الاشارات. مصر - قاهره. الهيئة المصرية العامة للكتاب. چاپ سوم. ۲۰۰۰ م.

- قیم، عبدالنبی. فرهنگ معاصر عربی فارسی. تهران. فرهنگ معاصر. چاپ دهم. ۱۳۹۰.
- کاویان پور، احمد. ترجمه قرآن. ایران - تهران. اقبال. چاپ سوم. ۱۳۷۲ ه. ش.
- کلینی، محمد بن یعقوب بن اسحاق. الکافی (ط-الإسلامية). تهران. دار الکتب الإسلامية. چاپ چهارم. ۱۴۰۷ ق.
- کلینی. محمد بن یعقوب بن اسحاق. الکافی. قم. دار الحدیث. چاپ اول. ۱۴۲۹ ق.
- ابن سیده. المحکم و المحيط الأعظم. بیروت. دار الکتب العلمية. ۱۴۲۱ ه. ق.
- مدرسی، محمدتقی. من هدی القرآن. ایران - تهران. دار محبی الحسین. چاپ اول. ۱۴۱۹ ه. ق.
- مرکز فرهنگ و معارف قرآن. ترجمه قرآن. قم. بوستان کتاب قم. چاپ اول. ۱۳۸۵ ه. ش.
- مشکینی اردبیلی، علی. ترجمه قرآن. ایران - قم. نشر الهادی. چاپ دوم. ۱۳۸۱ ه. ش.
- مطهری، مرتضی. فطرت. تهران. صدرا. چاپ بیستم. ۱۳۸۸.
- مغنیه، محمدجواد. التفسیر الکاشف. ایران - قم. دار الکتب الإسلامی. چاپ اول. ۱۴۲۴ ه. ق.
- مفید، محمد بن محمد. تصحیح اعتقادات الإمامیة. ایران - قم. کنگره شیخ مفید. چاپ دوم. ۱۴۱۴ ق.
- مقاتل بن سلیمان. تفسیر مقاتل بن سلیمان. لبنان - بیروت. دار إحياء التراث العربی. چاپ اول. ۱۴۲۳ ه. ق.
- مکارم شیرازی، ناصر. مختصر الامثل. قم. مدرسة الامام علی ابن ابی الطالب علیه السلام. چاپ اول. ۱۴۲۸ ه. ق.
- مکارم شیرازی، ناصر. پیام قرآن. ایران - تهران. دار الکتب الإسلامية. چاپ نهم. ۱۳۸۶.
- مکارم شیرازی، ناصر. تفسیر نمونه. ایران - تهران. دار الکتب الإسلامية. چاپ دهم. ۱۳۷۱.
- مکی بن حموش. مشکل اعراب القرآن. لبنان - بیروت. دار الیمامة. چاپ سوم. ۱۴۲۳ ه. ق.
- مکی بن حموش. الهدایة إلى بلوغ النهایة. جامعة الشارقة. كلية الدراسات العليا و البحث العلمي - امارات - شارجه. چاپ اول. ۱۴۲۹ ه. ق.
- موسوی بجنوردی، سید محمد. کبیر تکمیلی نژاد، عاطفه. «جایگاه عدالت و اخلاق در فقه و حقوق اسلامی با رویکردی بر آرای امام خمینی (س)». پژوهشنامه متین. ۵۱-۱۸.

میبدی، احمد بن محمد. کشف الاسرار و عدة الابرار. ایران - تهران. امیر کبیر. چاپ پنجم. ۱۳۷۱ ه.ش.

نحاس، احمد بن محمد. اعراب القرآن. لبنان - بیروت. دار الکتب العلمیة. چاپ اول. ۱۴۲۱ ه.ق.

نسخه پیش انتشار