

تأملی در امکان استعدادی فطرت

حسن قلی پور*

چکیده

آموزه «فطرت» یکی از مباحث بنیادین در اندیشه اسلامی تلقی می‌شود. بر اساس متون دینی اسلامی، همه انسان‌ها از فطرت خداشناسی برخوردارند؛ ولی مسئله فعلیت یا استعدادی بودن این معرفت حضوری یکی از مسائل مهمی است که نوعاً در محافل و منابع علمی مرتبط مغفول واقع شده و کمتر بدان پرداخته شده است. این مقاله با رویکرد نظری و به روش کتاب‌خانه‌ای و اسنادی و با هدف بررسی تحلیلی بر اساس آیات قرآن کریم و روایات اهل بیت علیهم‌السلام، به این مسئله پرداخته است.

به اعتقاد نگارنده، حتی اگر فعلیت فطرت الهیه را نتوان اثبات کرد، ادعای صرف استعدادی بودن آن نیز مخالف با فحوای متون دینی است. دست‌کم می‌توان ادعا کرد معرفت الهیه نهادینه شده در درون انسان‌ها در مقامی بالاتر از استعداد عمومی قرار دارد.

کلیدواژه‌ها: فطرت، امکان استعدادی، فعلیت، کمال، میثاق، تذکر.

مقدمه

همان‌گونه که اعتقادات، اساس دین و پایه حیات انسانی است، خداشناسی نیز محور اعتقادات و مهم‌ترین معارف اعتقادی است. در روایات آمده است: «أَوَّلُ الدِّيَانَةِ بِهٍ مَعْرِفَةٌ»^(۱) معرفت الهی اولین قدم دین‌داری و عالی‌ترین معارف به شمار آمده است. حضرت علی علیه السلام در نهج البلاغه می‌فرماید: «أَوَّلُ الدِّينِ مَعْرِفَةُ وَكَمَالُ مَعْرِفَتِهِ التَّصَدِيقُ بِهِ وَكَمَالُ التَّصَدِيقِ بِهِ تَوْحِيدُهُ»^(۲) یعنی، سرلوحه دین شناخت اوست، و درست شناختن او باور داشتن او، و درست باور داشتن او یگانه انگاشتن اوست. اثبات و شناخت خداوند گاهی با استدلال، برهان و استخدام مفاهیم همراه است و گاهی با روش حضوری مطرح می‌شود.

در قرآن، حاصل استدلال‌های عقلی بر وجود خدا، اثبات پروردگار جهان با اوصاف علم، حکمت و قدرت است که در متون اسلامی از آنها به عنوان «آیات انفسی» و «آیات آفاقی» یاد می‌شود و کتاب الهی در آیات «وَفِي الْأَرْضِ آيَاتٌ لِلْمُوقِنِينَ وَفِي أَنْفُسِكُمْ أَفَلَا تُبْصِرُونَ»^(۳) به همین مضامین اشاره دارد. در جهان بشری، اسلام به عنوان آخرین دین باید نقش خود را ایفا کند. یکی از نکات بسیار مهم در راه پذیرش آن، حالت و خلقت الهی خاصی است که در خود انسان موجود است و از آن به «فطرت» تعبیر می‌شود. به دلیل آنکه این ویژگی خاص از حیث علم و آگاهی، بنیادی حضوری داشته و بین همه مردم گیتی مشترک است، هدایتگران دینی را امیدوار می‌سازد که با عزمی راسخ برای دین مبین اسلام و دین‌داری جهانی گام بردارند.

یکی از مهم‌ترین مسائل مرتبط با فطرت، امکان استعدادی آن است. آنچه بزرگان دین در زمینه بالقوه بودن و یا نفی فعلیت فطرت به آن استدلال کرده‌اند، قابل

بررسی و تأمل است. البته شاید اثبات فعلیت فطرت به خوبی ممکن نباشد؛ اما پذیرش استعدادی بودن و عدم فعلیت آن نیز آسان نیست؛ زیرا همان‌گونه که انسان قوه خداشناسی دارد، قابلیت الحاد و کفر را نیز دارد. بنابراین، نمی‌توان فطرت خداشناسی را صرف استعداد و قوه تصور کرد، بلکه اگر نگوییم بالفعل است، یک مرتبه از صرف استعداد بالاتر است. پس جا دارد در این زمینه، با تفحص بیشتر در آیات و روایات مربوط، نظریه فعلیت فطرت تقویت گردد و یا دست‌کم، مطرح شود.

اگر چه این مسئله به صورت نسبتاً مفصل در دهه‌های گذشته مورد بررسی و تحقیق قرار گرفته، ولی متأسفانه علی‌رغم آنکه این موضوع از اهمیت زیادی برخوردار و یکی از مقولات بنیادین در مکتب اسلام به شمار می‌آید، در سنوات اخیر کمتر مطرح و به بحث گذاشته شده است. البته تحقیقات و بررسی‌های انجام شده در این باب، نه آنکه مورد غفلت نگارنده بوده و یا غیر معتبر تلقی گردند، بلکه سخن در این است که اقتضای این مقوله مجال بیشتری را برای تعمق و طرح می‌طلبد. دو اثر گرانتقدر در این زمینه، یعنی فطرت تألیف استاد شهید مطهری و فطرت در قرآن اثر استاد جوادی آملی را می‌توان بهترین منابع در بحث «فطرت» تلقی کرد.

به دلیل آنکه بررسی فعلیت یا استعدادی بودن فطرت در هیچ منبع خاص و مستقلی نیامده، پرداختن به این موضوع برای پاسخ به سؤالات در این زمینه ضروری است.

بررسی لغوی و اصطلاحی «فطرت»

با بررسی کتاب‌های لغوی، مشخص می‌شود که واژه «فطر» در اصل به معنای شکافتن (شقه)، شکافتن چیزی از طول (الشق طولاً)، ابتدا و اختراع (الفطر الابتداء و

مقدمه

همان‌گونه که اعتقادات، اساس دین و پایه حیات انسانی است، خداشناسی نیز محور اعتقادات و مهم‌ترین معارف اعتقادی است. در روایات آمده است: «أَوَّلُ الدِّيَانَةِ بِهٍ مَعْرِفَتُهُ»^(۱) معرفت الهی اولین قدم دین‌داری و عالی‌ترین معارف به شمار آمده است. حضرت علی علیه السلام در نهج البلاغه می‌فرماید: «أَوَّلُ الدِّينِ مَعْرِفَتُهُ وَ كَمَالُ مَعْرِفَتِهِ التَّصَدِيقُ بِهٍ وَ كَمَالُ التَّصَدِيقِ بِهٍ تَوْحِيدُهُ»^(۲) یعنی، سرلوحه دین شناخت اوست، و درست شناختن او باور داشتن او، و درست باور داشتن او یگانه انگاشتن اوست. اثبات و شناخت خداوند گاهی با استدلال، برهان و استخدام مفاهیم همراه است و گاهی با روش حضوری مطرح می‌شود.

در قرآن، حاصل استدلال‌های عقلی بر وجود خدا، اثبات پروردگار جهان با اوصاف علم، حکمت و قدرت است که در متون اسلامی از آنها به عنوان «آیات انفسی» و «آیات آفاقی» یاد می‌شود و کتاب الهی در آیات «وَفِي الْأَرْضِ آيَاتٌ لِلْمُوقِنِينَ وَ فِي أَنْفُسِكُمْ أَفَلَا تُبْصِرُونَ»^(۳) به همین مضامین اشاره دارد. در جهان بشری، اسلام به عنوان آخرین دین باید نقش خود را ایفا کند. یکی از نکات بسیار مهم در راه پذیرش آن، حالت و خلقت الهی خاصی است که در خود انسان موجود است و از آن به «فطرت» تعبیر می‌شود. به دلیل آنکه این ویژگی خاص از حیث علم و آگاهی، بنیادی حضوری داشته و بین همه مردم گیتی مشترک است، هدایتگران دینی را امیدوار می‌سازد که با عزمی راسخ برای دین مبین اسلام و دین‌داری جهانی گام بردارند.

یکی از مهم‌ترین مسائل مرتبط با فطرت، امکان استعدادی آن است. آنچه بزرگان دین در زمینه بالقوه بودن و یا نفی فعلیت فطرت به آن استدلال کرده‌اند، قابل

بررسی و تأمل است. البته شاید اثبات فعلیت فطرت به خوبی ممکن نباشد؛ اما پذیرش استعدادی بودن و عدم فعلیت آن نیز آسان نیست؛ زیرا همان‌گونه که انسان قوه خداشناسی دارد، قابلیت الحاد و کفر را نیز دارد. بنابراین، نمی‌توان فطرت خداشناسی را صرف استعداد و قوه تصور کرد، بلکه اگر نگوییم بالفعل است، یک مرتبه از صرف استعداد بالاتر است. پس جا دارد در این زمینه، با تفحص بیشتر در آیات و روایات مربوط، نظریه فعلیت فطرت تقویت گردد و یا دست‌کم، مطرح شود.

اگر چه این مسئله به صورت نسبتاً مفصل در دهه‌های گذشته مورد بررسی و تحقیق قرار گرفته، ولی متأسفانه علی‌رغم آنکه این موضوع از اهمیت زیادی برخوردار و یکی از مقولات بنیادین در مکتب اسلام به شمار می‌آید، در سنوات اخیر کمتر مطرح و به بحث گذاشته شده است. البته تحقیقات و بررسی‌های انجام شده در این باب، نه آنکه مورد غفلت نگارنده بوده و یا غیر معتبر تلقی گردند، بلکه سخن در این است که اقتضای این مقوله مجال بیشتری را برای تعمق و طرح می‌طلبد. دو اثر گرانتقدر در این زمینه، یعنی فطرت تألیف استاد شهید مطهری و فطرت در قرآن اثر استاد جوادی آملی را می‌توان بهترین منابع در بحث «فطرت» تلقی کرد.

به دلیل آنکه بررسی فعلیت یا استعدادی بودن فطرت در هیچ منبع خاص و مستقلی نیامده، پرداختن به این موضوع برای پاسخ به سؤالات در این زمینه ضروری است.

بررسی لغوی و اصطلاحی «فطرت»

با بررسی کتاب‌های لغوی، مشخص می‌شود که واژه «فطر» در اصل به معنای شکافتن (شقّه)، شکافتن چیزی از طول (الشق طولا)، ابتدا و اختراع (الفطر الابتداء و

يك سلسله ويژگى‌ها در اصل خلقت قايل باشيم، مفهوم فطرت را مى‌دهد. "فطرت انسان" يعنى: ويژگى‌هاى در اصل خلقت و آفرينش انسان.^(۷)

درباره معانى و کاربرد كلمه «فطرت» در قرآن، مفسر كبير، علامه طباطبائى در تفسير شريف الميزان مى‌نويسد: «فطرت» به معنای ايجاد و پيدائش چيزى از نيستى است، ولي وجود هيات «فعله» بر آن ماده (فطر) موجب گشته است تا معنای خاصى از آن به دست آيد.^(۸)

نکته قابل توجه ديگر اينکه موضوع فطرت براى اشخاص بى دين نيز مصداق دارد؛ زيرا از معنای شناخت فطرى واضح است که اگر هم کسی منکر خدا شد اين انکار از لسان اوست و مطمئناً هيچ سرچشمه‌ای از درون يا خلقت ابتدایى او ندارد. براى مثال، بت پرستان از درون خویش، به پرستش ميل و گرايش دارند، اما در ظاهر مصداق واقعى آن را گم کرده‌اند.

از ثمامة بن أشرس، که از رؤسای معتزله بود، از عمرو بن بحر معروف به «جاحظ» نقل کرده‌اند که معارف الهية همه ضرورى‌اند. همگى خدا را مى‌شناسند، و هر که منکر اوست به زبان است، نه به دل، و خدا کسی را به معرفت خود تکليف نکرده، بلکه آن علم را بى تکليف در ايشان آفریده است. همه اشيا عارف به پروردگار و توحيد و نفى صفات زايدند.^(۹)

در قرآن مجيد، آنجا که مستکبران دين را افسانه مى‌پندارند و براى خداوند شريك قايل مى‌شوند، حالت هنگام مرگ ايشان با تعبير «ظَالِمِي أَنْفُسِهِمْ»^(۱۰) توصيف شده است. مطمئناً کسی که از حدّ خود تجاوز کرده و به محدوده ديگرى وارد شده باشد، مرتكب ظلم شده است؛ اما چگونه ممکن است يك شخص هم ظالم باشد و هم مظلوم؟ پس معلوم مى‌شود در درون انسان‌ها، خود الهى وجود دارد که نقش آن هدايتگرى است و هر انسانى

الاختراع) و خلق کردن (فطر الله الخلق، اى خلقهم) و مانند آن استعمال مى‌شود. بنابراین، در مجموع، به معنای آغاز و گشودن چيزى است و چون خلق چيزى به معنای ايجاد آن چيز و آغاز وجود و تحقق شىء است، براى خلقت نيز به کار مى‌رود.^(۴)

ابن عباس مى‌گويد: در معنای آية شريفة «الْحَمْدُ لِلَّهِ فَاطِرِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ» متحير بودم و مفهوم «فاطر» را نمى فهميدم تا اينکه دو نفر بر سر چاهى نزاع داشتند، نزد من آمدند و يکى از آن دو گفت: «انا فطرتها»؛ يعنى من قبل از همه و براى نخستين بار چاه را حفر کردم...^(۵)

علمای لغت لفظ «فطرت» را اين گونه معنا کرده‌اند: «هو ايجاد الشىء و ابداعه على هيئة مترشحة لفعل من الافعال هي ما ركز فيه من قوته على معرفة الايمان»، «التي طبعت عليها الخليفة منالدين - فطرهم الله على معرفة بربوبيته»، «والمعنى كل مولود يولد على معرفة الله تعالى والاقرار به فلا تجد احد الا وهو يقر بان له صانعاً و ان سماه بغير اسمه او عبد معه غيره»، «والفطرة الحالة منه، كالجلسة و الركبة»، «ما فطر الله عليه الخلق من المعرفة به» و «الاسلامية و الدين الحق».^(۶)

با توجه به موارد مزبور، مى‌توان گفت: «فطرت»، به معنای حالتى ويژه در شروع خلقت انسان است. به دليل آنکه اين شناخت به وديعه گذاشته شده، نخستين معرفت بشر نسبت به خداوند است و در بدو تولد، پيش از هر معرفتى با انسان همراه است، به آن «معرفت قلبى يا فطرى» گفته مى‌شود. در واقع، حالت خلقت اوليه انسان بدين گونه است که خدا را قلباً مى‌شناسد و معرفتى از خدا در نهاد او قرار دارد و همين معرفت اوليه و فطرى مبدأ معرفت‌هاى قلبى انسان به خداست.

شهيد مطهرى در اين باره مى‌نويسد: «اين كلمه، که امروز مى‌گويند "ويژگى‌هاى انسان"، اگر ما براى انسان

ممکن است به حریم آن تجاوز کند.

بنابراین، امور فطری با سرشت انسان هماهنگ بوده و ذاتی انسان هستند؛ یعنی چون با ذات انسان همراهند، نیاز به دلیل و علت به معنای علت ثبوتی ندارند؛ اما همین امر فطری در مقام اثبات، اگر نظری بود احتیاج به دلیل داشت. از این رو، با اینکه قضایایی همچون «خدا وجود دارد» فطری انسان است، یعنی گرایش به آن با ذات انسان همراه است، اما چنین نیست که در مقام اثبات احتیاج به دلیل نداشته باشد، بلکه در مقام اثبات، باید آن را با برهان اثبات کرد.^(۱۱)

متعلق فطرت الهیه

اگر در فرضیه، همگانی بودن به عنوان یکی از ویژگی‌های اساسی فطرت مطرح شود، آیا واقعاً می‌توان وجود فطرت الهیه را در همه انسان‌ها از جمله طفل شیرخواره پذیرفت؟ چگونه می‌توان تبیینی صحیح از حقیقت فطرت ارائه داد که بر اساس آن این ادعای فراگیر را ثابت نمود؟ با چه توجیهی می‌توان این مسئله نسبتاً عقل‌گریز را تثبیت نمود؟ تبیین متعلق فطرت الهیه در پاسخ به این مسئله راهگشا خواهد بود.

امام خمینی رحمته‌الله در کتاب شریف شرح حدیث جنود عقل و جهل، کمال مطلق را به عنوان متعلق فطرت معرفی می‌کند:

باید دانست که عشق به کمال مطلق، که از آن منشعب شود عشق به علم مطلق و قدرت مطلق و حیات مطلقه و اراده مطلقه و غیر ذلک از اوصاف جمال و جلال، در فطرت تمام عائله بشر است، و هیچ طایفه‌ای از طایفه دیگر، در اصل این فطرت ممتاز نیستند، اگرچه در مدارج و مراتب فرق داشته باشند.^(۱۲)

در کتاب اربعین حدیث نیز ایشان همین اشارت را دارند: «یکی از فطرت‌هایی که جمیع سلسله بنی‌الانسان مخمّر بر

آن هستند، فطرت عشق به کمال است؛ که اگر در تمام دوره‌های زندگی بشر قدم زنی، این عشق و محبت را در خمیره او می‌یابی و قلب او را متوجه کمال می‌بینی.»^(۱۳) البته این تفسیر در آثار آیه‌الله مصباح نیز مشاهده می‌گردد: «وقتی ما می‌گوییم یک خواست فطری در نهاد ما هست که می‌خواهد در مقابل خدا خضوع و پرستش کند، این بدان معناست که دنبال موجودی می‌گردد که کامل مطلق باشد.»^(۱۴)

امام خمینی رحمته‌الله تمام خیرات را - به دلیل آنکه تجلی کمال مطلق هستند - مشمول فطرت الهیه برمی‌شمارند؛ همچنان‌که جمیع شرور را معلول احتجاب فطرت می‌دانند.^(۱۵) بر این اساس، در پایان هر فصل از کتاب شرح حدیث جنود عقل و جهل، خیر را معلول «فطرت الهیه» و شر را معلول «فطرت محجوبه» تلقی می‌کنند.

در تبیین اینکه چگونه می‌توان فطرت کمال‌جویی را به همه انسان‌ها نسبت داد، باید بگوییم: با توجه به اینکه متعلق فطرت، کمال مطلق است، همه انسان‌ها در واقع چنین کمالی را دنبال می‌کنند؛ ولی ممکن است در تشخیص مصداق اشتباه نمایند. هر کسی دنبال این است که به بهترین خیرات نایل آید، ولی اینکه چه چیز بهترین خیر و کمال تلقی شود، از نظر افراد متفاوت است. شاهد این ادعا نیز آن است که همه انسان‌ها وقتی به مقصودی (مادی یا معنوی) می‌رسند، باز هم راضی نمی‌شوند، و به دنبال چیزی کامل‌تر می‌روند. به جرئت می‌توان گفت: حتی افرادی که در دنیا و لذات دنیوی غرق شده‌اند نیز در جست‌وجوی آن کمال و خیر مطلق هستند؛ البته به گمان خودشان، لذات دنیا را به عنوان کمال مطلق می‌پندارند، ولی همین اشخاص وقتی به نقطه‌ای از کمال‌پنداری خود نایل می‌شوند، دگر بار هدف بالاتری را در نظر می‌گیرند. اکنون کودک شیرخواره‌ای را در نظر بگیرید. این

ممکن است متعلق فطرت، هم عشق به کمال مطلق و هم کرامت از نقص باشد و در هر حال، به سیر الی الله و توجه به غایة الغایات منتهی می شود. به همین دلیل، بعضی از علمای فن به دو فطرت قایلند؛ «الفطرة الاولى هی العشق للکمال المطلق و الجمال المحض... الفطرة الثانية: هی کراهة النقص و بغضه و الفرار من الشر... کل ذلك ... یتتهی سیره الی ربه، و یتوجه الی غایة الغایات و نهایة المآرب...» (۱۸)

به تعبیر آیه الله جوادی آملی:

فطرت انسان گرچه بالاصاله به کمال مطلق گرایش دارد، چون آن را اصیل می بیند و اصالت آن را مشاهده می کند، بالتبع به کمال های محدود و مقطعی گرایش دارد؛ چون آنها را تابع می بیند و تبعیت آنان را مشاهده می نماید... گرایش فطرت حقیقتاً به کمال مطلق هست و مجازاً به کمال محدود؛ زیرا آن حقیقت نامحدود مجالی برای وجود حقیقی غیر خدا نمی گذارد؛ چون کمال آن مجازی است، نه کامل حقیقی. هنگامی که کمال آن کامل مفروض مجازی بود نه حقیقی، گرایش فطرت به سوی او نیز مجازی خواهد بود. (۱۹)

بررسی امکان استعدادی در فطرت

آنچه این نوشتار در پی آن است رسیدن به پاسخ این پرسش است که آیا این معرفت - به اصطلاح - فطری صرف استعداد است و ما انسان ها استعداد و امکان شکوفا کردن آن را داریم و یا انسان معرفت به خدا را داراست و فقط آن را فراموش کرده؟ به بیان دیگر، آیا شناخت فطری حالتی بالقوه دارد و یا بالفعل است؟ ممکن است «بالقوه» در اصطلاح فلسفی سه کاربرد داشته باشد، اما در مبحث فطرت، به معنای «امکان استعدادی» و در مقابل «لاقوه» -

کودک در ابتدای تولد، چنان به شیر مادر علاقه نشان می دهد که گویا کامل تر از شیر مادر در این عالم چیزی وجود ندارد. در واقع، این طفل نیز در جست و جوی کامل مطلق است؛ ولی توان تشخیص بیش از این را ندارد. این کودک تا زمانی که به سنین پیری قدم می گذارد، هزاران مصداق های پنداری از کامل مطلق را پشت سر می گذارد، ولی ممکن است در نهایت هم به مراد حقیقی نرسد.

به واسطه احتجاب به طبیعت و کثرت، قلت حجب، زیادی و کمی اشتغال به کثرت و دل بستگی به دنیا و شعب کثیره آن، در تشخیص کمال مطلق، مردم متفرق و مختلف شدند... و این اختلاف و تشخیص از احتجاب فطرت است؛ زیرا که این خطا در مصداق محبوب است... اگر این حجاب های ظلمانی و بلکه نورانی از رخسار شریف فطرت برداشته شود، آن وقت عشق به کمال مطلق بی حجاب و اشتباه در او هویدا شود، و محبوب های مجازی و بت های خانه دل را در هم می شکند و دستاویز دلبری شود که تمام دل ها - خواهی نخواهی - به آن متوجه است. (۱۶)

برای مثال، ممکن است کسی ابزار و اسباب تیراندازی را داشته باشد؛ اما در استعمال آن اشتباه کند. در این صورت، نمی توان ابزار و اسباب را انکار کرد. بنابراین، هرچند در جامعه بشری انحراف از فطرت کاملاً مشهود است، اما دلیل بر بطلان فطرت نیست؛ همان گونه که صاحب المیزان به آن اشاره دارد: «و اما الانحراف المشهود عن احکام الفطرة فلیس ابطلاً لحکمها، بل استعمالها لغير ما ینبغی من نحو الاستعمال، نظیر ما ربّما یتفق أن الرامی لا یصیب الهدف فی رميته، فإن آلة الرمی و سائر شرائطه موضوعة بالطبع للطبع للاصابة، ألّا أن الاستعمال یوقعا فی الغلط.» (۱۷)

با توجه به تبیین علامه طباطبائی، می‌توان گفت: پایین آوردن معرفت فطری در حدّ یک استعداد صحیح نیست؛ زیرا دست‌کم باید بگوییم که معارف دینی به صورت اجمال فعلیت دارند و در پذیرش تفصیل آن، نقش مهمی ایفا می‌کنند. البته پیش از بررسی موضوع، باید به این نکته توجه داشت که ادراک شهودی بالاترین مرتبه ادراک است؛ زیرا در آن فرد واقعیت اشیا را می‌یابد. فرق بین ادراک شهودی و دیگر انواع ادراک را می‌توان با فرق بین مفهوم گرسنگی با حقیقت وجدانی آن قیاس کرد. مفهومی که ما از گرسنگی داریم حالتی است که هنگام نیاز بدن به غذا، برای انسان حاصل می‌شود؛ ولی اگر انسان چنین حالتی را در خود احساس نکرده و تنها توصیفی از آن شنیده باشد هیچ‌گاه نمی‌تواند حقیقت گرسنگی را درک کند. (۲۳)

حضرت علی علیه السلام به کمیل بن زیاد فرمودند: هیچ حرکت و فعالیتی نیست، مگر آنکه تو در انجام آن، به علم و معرفت نیاز داری. (۲۴) بنابراین، هر واکنش و یا گرایش و در مجموع، هر عکس‌العملی از بشر با سرچشمه علم، به انجام می‌رسد.

یکی از تقسیماتی که می‌توان برای علم و شناخت در نظر گرفت این است که علم یا بدون واسطه به ذات معلوم تعلق می‌گیرد و وجود واقعی و عینی معلوم برای عالم و شخص درک‌کننده منکشف می‌گردد؛ مثلاً، ما از حالات روانی و احساسات و عواطف خودمان آگاهی؛ مانند هنگامی که دچار ترس می‌شویم. در این موارد، علم ما از نوع علم حضوری است، و یا وجود خارجی آن مورد شهود و آگاهی فرد واقع نمی‌شود، بلکه شخص از راه مفاهیم ذهنی از وجود چیزی مطلع می‌شود؛ مثل آگاهی ما از اشیای خارجی و ویژگی‌های آنها که با وساطت مفاهیم و صورت‌های ذهنی حاصل می‌شود. در این موارد، علم ما علم حصولی است. (۲۵)

نه بالفعل - استعمال می‌شود. از نظر حکیمان، به شدت استعداد و حالت عدم انفعال و مقاوم بودن جسم در مقابل عامل خارجی، «امکان استعدادی» گفته می‌شود که در این مقاله نیز مراد از «بالقوه» همین معناست. علامه طباطبائی در نه‌ایة الحکمة می‌فرماید: امکان استعدادی در ماده تحقق می‌یابد و مجردات فاقد آن هستند و آیه‌الله جوادی تجرّد را یکی از ویژگی‌های فطرت می‌داند.

منظور از «شناخت فطری» علم حضوری است که مرتبه‌ای از آن در همه انسان‌ها وجود دارد؛ همان‌گونه که آیه شریفه «أَلَسْتَ بِرَبِّكُمْ؟» (۲۰) به آن اشاره دارد. همچنین معلولی که دارای مرتبه‌ای از تجرّد باشد، نسبت به علت هستی‌بخش، مرتبه‌ای از علم حضوری را خواهد داشت هرچند ناآگاهانه یا نیمه آگاهانه باشد و در اثر شدت و ضعف، قابل تفسیرهای ذهنی نادرست باشد. این علم در اثر تکامل نفس و متمرکز کردن توجه قلب به ساحت قدس الهی و عبادت، تقویت می‌شود. (۲۱)

علامه طباطبائی ذیل آیه ۲۵۷ سوره بقره می‌فرماید: انسان از همان آغاز خلقت، دارای نوری فطری است که نوری است اجمالی. اگر مراقب او باشد ترقی می‌کند و تفصیل می‌پذیرد؛ چون در او ان خلقت، نسبت به معارف حقّه و اعمال صالح به تفصیل نور ندارد، بلکه در ظلمت است. در این صورت، نور و ظلمت - به این معنا - با هم جمع می‌شوند. مؤمن فطری، که دارای نور فطری و ظلمت دینی است، در صورت ایمان به تدریج، از ظلمت دینی به سوی نور معارف و اطاعت‌های تفصیلی خارج می‌شود و اگر کافر شود از نور فطری‌اش به سوی ظلمت تفصیلی کفر و معصیت بیرون می‌شود. چون حق همیشه یکی است و در آن اختلاف نیست و باطل مختلف است و هیچ وقت وحدت ندارد، کلمه «نور» مفرد و کلمه «ظلمت» جمع آورده شده است. (۲۲)

۱. بررسی آیات

الف. آیه ۷۸ سوره نحل: خداوند در آیه‌ای از قرآن مجید می‌فرماید: ﴿وَاللَّهُ أَخْرَجَكُمْ مِنْ بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْئاً وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَالْأَفْئِدَةَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾ (۲۶) با توجه به «شیئا»، که نکره در سیاق نفی است، باید گفت: انسان در بدو تولد، از علوم حصولی و علوم حضوری بهره‌مند نیست؛ اما ادامه آیه به این حقیقت اشاره دارد که آن دسته از علومی که با ابزار شناخت - مانند گوش و چشم - به دست می‌آید، انسان‌ها در ابتدای تولد به آنها دسترسی ندارند. بنابراین، بشر از راه تلاش و کوشش، این دسته از معارف را تحصیل می‌کند.

همان‌گونه که پیداست، آیه مورد بحث نسبت به آگاهی‌ها و گرایش‌های غیر اکتسابی - علم حضوری - ساکت است؛ زیرا قرآن بر اساس فهم غالب انسان‌ها سخن می‌گوید و در نظر مردم، علم همان است که از طریق مدرسه، معلم و کتاب به دست می‌آید.

پیامبر گرامی ﷺ می‌فرماید: هر فرزندی که متولد می‌شود، به خدا معرفت دارد. (۲۷) بنابراین، روشن است که انسان در حین تولد، دارای علم حضوری است. بر اساس این روایت، باید گفت: آیه مزبور به علم حصولی منحصر است و بهره‌مندی انسان به علوم حضوری و شهودی را نفی نمی‌کند.

ب. آیه ۳۰ سوره روم: بررسی آیه «فطرت» بسیاری از مسائل را مشخص می‌کند که با توجه به آنها نمی‌توان بر نفی فعلیت فطرت نظر داد و یا استعدادی بودن آن را ثابت کرد. خداوند در این آیه می‌فرماید: ﴿فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفاً فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ﴾؛ (۲۸) پس روی خود را با گرایش تمام به حق، به سوی این دین کن، با همان سرشتی که خدا مردم را بر آن سرشته است.

آفرینش خدای تغییرپذیر نیست. این است همان دین پایدار، ولی بیشتر مردم نمی‌دانند.

بر اساس این آیه شریفه، همه انسان‌ها بر فطرت الهیه خلق شده‌اند و خداوند می‌فرماید: ای انسان، توجه خودت را به سوی دین قرار ده. آیا از این آیه چنین برداشت می‌شود که خداوند صرفاً استعداد خداشناسی و خداگرایی را در نهاد انسان‌ها قرار داده است و این استعداد با تلاش و گذشت زمان رشد می‌کند؟ به نظر می‌رسد نباید مقام و جایگاه فطرت الهیه را در حد یک استعداد تنزیل داد. برای روشن شدن این ادعا، توجه به چند نکته لازم است:

۱. مراد از شناخت خداوند در اینجا، علم حضوری و وجدانی است. اگر شناختی در نهاد فطری انسان قرار دارد صرفاً ارتباطی درونی است که الزاماً به وصف و گزاره نمی‌رسد. از این‌رو، در جست‌وجوی این نباشیم که مفاهیم و معارف حصولی را از فطرت درونی به صورت مستقیم کشف کنیم.

۲. واژه ﴿لَا تَبْدِيلَ﴾ گواه دیگری بر این مطلب است؛ زیرا بعید به نظر می‌رسد خداوند درباره یک استعداد از این تعبیر استفاده نماید، در حالی که انسان دارای استعداد‌های دیگری مانند استعداد کفر و الحاد نیز هست. علامه مجلسی در بحارالانوار از اهل سنت، درباره فطرت، قولی را مورد نقد و بررسی قرار می‌دهد که بر اساس آن، عامه معتقدند: فطرت سابقه سعادت و شقاوت بشر است. پس خداوند می‌داند چه کسی بر فطرت اسلام متولد شده و چه کسی بر فطرت کفر به دنیا آمده است؛ زیرا در آیه «فطرت» آمده است: ﴿لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ﴾ و نیز به دلیل آنکه خضر پیامبر ﷺ کودکی را که بر فطرت کفر متولد شده بود، به قتل رساند.

علامه مجلسی در پاسخ می‌گوید: منظور از ﴿لَا

هم فطری هستند؟ همه شما استعداد دارید که در آینده مهندس، دکتر، مجتهد، خلبان، و کشاورزی نمونه باشد. آیا این امور فطری ما هستند؟

۴. در آیه بعد چنین می‌افزاید: «مُنِيبِينَ إِلَيْهِ وَاتَّقُوهُ وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَلَا تَكُونُوا مِنَ الْمُشْرِكِينَ». این توجه شما به دین حنیف خالص و فطری در حالی است که شما به سوی پروردگار بازگشت می‌کنید. اصل و اساس وجود شما بر توحید است و سرانجام، باید به سوی همین اصل بازگردید. «منیبین» از ماده «انابه» در اصل، به معنای بازگشت مکرر است و در اینجا، منظور بازگشت به سوی خدا و بازگشت به سوی سرشت توحیدی است؛ به این معنا که هر زمان عاملی پیدا شود که انسان را از نظر عقیده و عمل از اصل توحید منحرف سازد، باید به سوی او بازگردد و هر قدر این امر تکرار شود مانعی ندارد تا سرانجام، پایه‌های فطرت آنچنان محکم و موانع و دوافع آن چنان سست و بی‌اثر گردد که به‌طور مداوم، در جهت توحید بایستید و مصداق تام «فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا» گردد. (۳۴)

حکیم شاه‌آبادی در کتاب الانسان و الفطرة درباره آیه «فطرت» می‌فرماید: «اعلم، أن اصول کمالات الانسان سته قد جمعها الآية؛ شناخت و معرفت انسان به نفس خود، وجه خود، دین خود، اقامت خود، راز و جوب وجه خود و حنافت خود، و از اینکه خداوند در آیه فرمود: «لخلق الله» و نگفت مع خلق، می‌توان استفاده کرد که فطرت در انسان، از لوازم وجود است و لوازم وجود جعل تألیفی ندارد. در انسان، خودشناسی فطری است و آن عبارت است از: معرفت و آگاهی انسان از نفس خویش، و دیگر آنکه انسان عاشق خود است، و سوم آنکه انسان فطرت کاوشگری دارد، و چهارم اینکه بالفطره راحت‌طلب است، و پنجم آنکه فطرتاً آزادی‌خواه است. انسان کانون حنافت است و آن عبارت است از اینکه آدمی خود به خود و

تبدیل» این نیست که بعضی بر فطرت کفر و بعضی بر فطرت اسلام به دنیا آمده‌اند، بلکه مطابق روایت پیامبر، همه بر فطرت توحیدی متولد شده‌اند. و اگر منظور، طبیعت بعضی انسان‌ها بر کفر است، می‌گوییم: طبع، حالت عارضی و ثانوی است که موجب کفر می‌شود. (۲۹)

فیلسوف کبیر حاج ملّاهادی سبزواری، در مجموعه رسائل، درباره سعادت و شقاوت ازلی می‌نویسد: اگر بپذیریم که سعادت و شقاوت با توجه به بعضی روایات، در آدمی ریشه درون‌ذاتی دارد، در این صورت، تکلیف برای چیست؟ روح آدمی با فطرت اصیل خویش، به پاکی و طهارت و ایمان به خدا آفریده شده و گمراهی و ضلالت امری عارضی است و بر اثر متابعت هواهای نفسانی در نفس ایجاد شده است؛ چون پاکی و ایمان از عالم عقل مایه می‌گیرد که قرآن می‌فرماید: «قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي». (۳۰)

از اینکه میان احادیث و بیانات الهی فوق و میان احادیثی مثل «السعيد سعيد في بطن أمه و الشقي شقي في بطن أمه» (۳۱) یا «السعيد سعيد في الازل و الشقي شقي لم يزل» (۳۲) احساس تناقض می‌شود، در جواب باید گفت: در عالم الهی، هیچ‌گاه مفهوم «شقی»، سعید به شمار نمی‌آید و همچنین «سعید»، شقی محسوب نمی‌گردد. ولی این عالم قبل از عالم تکلیف است؛ یعنی خداوند متعال پیش از هر چیز می‌داند که - مثلاً - فلان شخص با اراده و اختیار خود، راه سعادت را برمی‌گزیند و یا فلان شخص طریق شقاوت را انتخاب می‌کند. این علم موجب سلب اختیار آدمی نمی‌شود. از این رو، میان روایاتی که از عالم علم خداوند سخن می‌گویند و میان روایاتی که از عالم تکلیف آدمی بیانی دارند، تضادی نیست. (۳۳)

۳. اگر فطرت الهیه استعدادی و بالقوه است، پس چه فرقی با دیگر امور بالقوه دارد؟ آیا امور استعدادی دیگر

سپرده شده است. بنابراین غفلت، نسیان و عدم توجه نسبت به متعلق و محتوای فطرت دلیل بر بالقوه بودن آن نیست. مطمئناً انسان به دلیل توجه عمیق به دنیا و لذات آن به صورت تدریجی از خدا و عشق به خداوند متعال فاصله می‌گیرد؛ یا اینکه به دلیل نبودن شرایط خاص، انسان از حقیقت فطرت غافل می‌شود و یا فطرت حقیقی را فراموش می‌کند. همه این مشکلات - غفلت و نسیان - در شرایط خاصی قابل برطرف شدن می‌باشند؛ ولی آیا غفلت، نسیان و عدم توجه به معنای نفی فعلیت این امور است؟ برای مثال، اگر کسی از محبت نسبت به کسی غافل شود، می‌گوید او استعداد محبت به فلان شخص را دارد؟ در واقع، می‌توان گفت: قوه بروز امری درونی و معلوم، با بالقوه دانستن آن متفاوت است.

حال این سؤال مطرح می‌شود که اگر پیمان یک امر دوجانبه است، پس به چه دلیل انسان‌ها به خاطر ندارند که در گذشته، پیمانی با پروردگارشان در این زمینه‌ها بسته‌اند؟ ولی با توجه به یک نکته، پاسخ این سؤال روشن می‌شود و آن اینکه خداوند در عمق روح و باطن سرشت انسان، شعور مخصوص و نیروهای ویژه‌ای قرار داده است که از طریق هدایت آن می‌تواند راه راست را پیدا کند و از شیطان و هوای نفس تبعیت ننماید، به دعوت رهبران الهی پاسخ مثبت دهد و خود را با آن هماهنگ سازند. (۳۹)

قرآن از این فطرت مخصوص به عهد خدا و پیمان الهی تعبیر می‌کند. در حقیقت، این یک پیمان تکوینی است، نه تشریحی و قانونی. قرآن می‌فرماید: ﴿أَلَمْ أَعْهَدْ إِلَيْكُمْ يَا بَنِي آدَمَ أَنْ لَا تَعْبُدُوا الشَّيْطَانَ إِنَّهُ لَكُمْ عَدُوٌّ مُبِينٌ وَأَنْ اعْبُدُونِي هَذَا صِرَاطٌ مُسْتَقِيمٌ﴾؛ (۴۰) ای فرزندان آدم، مگر از شما پیمان نگرفتم که شیطان را نپرستید که او دشمنی آشکار است، و مرا پرستید که راه راست همین است. پیدا است که این آیه به همان فطرت توحید و

بدون آموزش، از آنچه بر خلاف حقیقت باشد بیزار است. (۳۵)

مؤلف تفسیر نمونه ذیل آیه می‌نویسد: دین به صورت خالص و پاک در درون جان آدمی است و انحرافات یک امر عارضی است و وظیفه پیامبران زایل کردن امور عارضی است. جمله ﴿لَا تَبْدِيلَ لِمَ خَلَقَ اللَّهُ﴾ و پس از آن جمله ﴿ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ﴾ تأکید دیگری بر فطری بودن دین و عدم امکان تغییر این فطرت الهی است. (۳۶)

ج. آیات ۱۷۲ و ۱۷۳ سوره اعراف: بررسی آیه شریفه «ميثاق» نیز برای کمک به نظریه «نفی امکان استعدادی فطرت» راهگشاست: ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَىٰ شَهِدْنَا أَنْ تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ أَوْ تَقُولُوا إِنَّمَا أَشْرَكَ آبَاؤُنَا مِنْ قَبْلُ وَكُنَّا ذُرِّيَّةً مِنْ بَعْدِهِمْ أَفَتُهْلِكُنَا بِمَا فَعَلَ الْمُبْطِلُونَ﴾ (۳۷)

آیه شریفه به مرحله‌ای از وجود انسان اشاره دارد که در آن خداوند از آدم و فرزندانش به ربوبیت خویش اقرار گرفت تا بر مشرکان در روز قیامت حجت اتمام باشد و اینکه نتوانند عذر بیاورند که ما از خدا غافل بودیم، و یا چون پدران ما مشرک بودند ما نیز مشرک شدیم. بنابراین، این شناخت و اقرار حجت بالفعل خداوند بر همه انسان‌هاست. اگرچه کیفیت و موقعیت این میثاق‌نامه بر ما پوشیده است و بزرگان درباره آن اختلاف نظر دارند، ولی این امر مسلمی است که حقیقت میثاق و مواجهه با خداوند و اعتراف به ربوبیت الهیه وجود دارد. آیا می‌توان نوع فطرت را در این آیه حمل بر استعداد نمود؟

امام صادق (علیه السلام) درباره آیه میثاق می‌فرمایند: «ثبتت المعرفة ونسوا الموقف وسيدكرونه يوماً، ولو لا ذلك لم يدر احد من خالقه ولا من رازقه.» (۳۸)

همان‌گونه که از روایت به دست می‌آید، فرض مسئله و معرفت به خدا ثابت است؛ اما در انسان‌ها به فراموشی

الذکر تارة يقال ويراد به هيئة للنفس بها يمكن
للانسان أن يحفظ ما يقتضيه من المعرفة، و هو
كالحفظ... والذکر تارة يقال لحضور الشيء القلب أو
القول، ولذلك قيل: الذکر ذکراً: ذکراً بالقلب و ذکراً
باللسان، و کلّ واحد منهما ضربان: ذکراً عن نسيان و
ذکراً عن نسيان، بل عن ادامة الحفظ. (۴۵)

بنابراین، پیامبران آمده‌اند تا مردم را به عهد و پیمان متنبه
کنند و معرفت الهی را متذکر شده، آن را ادامه دهند. پس
کاملاً واضح است که چرا قرآن و دین را «ذکر» نامیده‌اند؟
به دلیل آنکه قرآن معرفت به ودیعه گذاشته شده در عمق
انسان را بیان کرده، و به آن متذکر می‌شود، «ذکر» نامیده
شده است.

فروق الغویه در این باره می‌نویسد: «أنه یصحّ القول إن
تسمية القرآن و الدین بالذکر لآته بدل علی ما أودعه الله
تعالی فی عمق فکر الانسان و مشاعره من الفطرة علی
التوحید و معرفة الله». (۴۶)

اگر قرآن و دین را ذکر بنامیم سخن درستی است؛ زیرا
این دو بر آنچه خداوند در اعماق جان بشر به ودیعه
گذاشته است، دلالت می‌کنند.

۲. بررسی روایات

با مراجعه به کتب روایی، مشخص می‌شود که معرفت
فطری همان شناخت قلبی به خداوند، اسلام، پیامبر و
حضرت علی علیه السلام است. البته اصل مطلب معرفت الهی
است و اقرار به رسالت حضرت محمد صلی الله علیه و آله و سلم و ولایت
امیرالمؤمنین علیه السلام از شروط شناخت خداوند است؛ زیرا
اعتقادات بر مدار توحیدبارسالت و ولایت تام و تمام است.
در روایات، بر موارد ذیل راجع به خداشناسی فطری
تأکید شده که با تأمل در سخنان گوهربار ائمه
معصوم علیهم السلام، نفی فعلیت فطرت الهی قابل استنباط نیست: (۴۷)

خداشناسی و عشق به پیمودن راه تکامل اشاره دارد.
شاهد دیگر برای این سخن، جمله‌ای است که در نخستین
خطبه نهج البلاغه از امیر مؤمنان علی علیه السلام آمده است:
«بعثت فیهم رسله و واتر الیهم انبیاءه لیستادوهم میثاق
فطرتهم»؛ (۴۲) خداوند پیامبران خویش را یکی پس از
دیگری به سوی مردم فرستاد تا از آنها بخواهند که به
پیمان فطری خویش عمل کنند.

به تعبیر روشن‌تر، خدا هر موهبتی به انسان ارزانی
می‌دارد همراه آن عملاً پیمانی با زبان آفرینش از او
می‌گیرد؛ به او چشم می‌دهد یعنی: با این چشم حقایق را
بین؛ گوش می‌دهد یعنی: صدای حق را بشنو ... و
بدین‌سان، هر گاه انسان از آنچه در درون فطرت اوست
بهره‌نگیرد و یا از نیروهای خداداد در مسیر خطا استفاده
کند، پیمان خدا را شکسته است. (۴۳)

د. آیات تذکر: بعضی از آیات قرآن مانند آیه ۴۹ و ۵۴ سوره
مذکر، ۲۱ و ۲۲ سوره غاشیه، به آیات «تذکر» معروفند و
مذکر بودن رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم را مطرح می‌کنند. ذکر و تذکر
برای انسان زمانی معنا پیدا می‌کند که معرفت به چیزی
معین، سابقه داشته و انسان آن را فراموش کرده باشد.

آیه الله جوادی آملی در این باره می‌فرماید: ذکر و تذکر
و مانند آن در جایی استعمال می‌شود که انسان نسبت به
چیزی سابقه معرفت داشته باشد و نسیانی متخلخل شده
باشد و این نسیان وسط، پرده‌ای بر معرفت پیشین افکنده
باشد. تذکر و یادآوری، آن معرفت پیشین را شکوفا
می‌کند و دوباره همان مطلب در ذهن بارور می‌شود. (۴۴)
از بررسی لغوی واژه «ذکر» مشخص می‌شود که «ذکر»
و یادآوری، حالتی است در نفس که به وسیله آن انسان
چیزی که معرفت و شناختش را قبلاً حاصل کرده است،
حفظ می‌کند.

راغب اصفهانی در این باره می‌نویسد:

ثُمَّ قَالَ: «لَوْ لَا ذَلِكَ لَمْ يَعْلَمُوا مَنْ رَبُّهُمْ وَلَا مَنْ رَزَقَهُمْ»؛ زراره می‌گوید: به حضرت امام باقر علیه السلام عرض کردم که خداوند تو را به اصلاح آورد. قول خداوند که در کتابش می‌فرماید: «فطرت الله...» به چه معناست. ایشان فرمودند: مردم را در هنگام پیمان بر معرفت پروردگارش بر توحید آفرید. عرض کردم: آیا مردم با خدا گفت‌وگو کردند؟ حضرت سر خود را به زیر افکندند و سپس فرمودند: اگر این‌گونه - مکالمه - نبود، مردم نمی‌دانستند که چه کسی پروردگارش و چه کسی روزی دهنده ایشان است.

۶. قَالَ رَسُولُ اللَّهِ (ص): «لَا تَضْرِبُوا أَطْفَالَكُمْ عَلَى بُكَائِهِمْ؛ فَإِنْ بُكَاءَهُمْ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ شَهَادَةٌ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَأَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ الصَّلَاةُ عَلَى النَّبِيِّ وَآلِهِ وَأَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ الدُّعَاءُ لَوْلَا ذَلِكَ»؛ رسول خدا صلی الله علیه و آله فرمودند: اطفال خود را به خاطر گریه کردنشان نزنید؛ زیرا گریه بچه‌ها در چهار ماه، شهادت است بر اینکه خدایی جز الله نیست و در چهار ماه - بعد - درود بر پیامبر و آل ایشان علیهم السلام است و در چهار ماه - دیگر - دعا برای پدر و مادر است.

تعبیر «علی التوحید»، که در روایات مطرح شده است، نشان می‌دهد انسان حین به دنیا آمدن، دارای معرفتی است که در وجود وی نهاده شده. مطمئناً اگر قرار بود انسان‌ها این شناخت را در دنیا کسب کنند و یا استعداد آن را داشته باشند، تعبیر «التوحید» برای احادیث مناسب‌تر بود؛ زیرا برای دنیای ممکنات و استعداد، این بیان صحیح به نظر نمی‌رسد. همچنین تعبیر «جمعاً» در روایت سوم، نشان می‌دهد این خلقت همگانی است و اختصاص به گروه خاصی ندارد.

شیخ مفید ذیل روایت امام صادق علیه السلام «فطر الله الخلق علی التوحید» می‌نویسد: «أی خلقهم للتوحید و علی أن یوحدوه، و لیس المراد به أنه اراد منهم التوحید ولو كان الامر كذلك ما كان مخلوقاً موحداً و فی وجودنا من

۱. عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ (ع) قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنْ قَوْلِ اللَّهِ - عَزَّ وَجَلَّ - «فَطَرَتِ اللَّهُ النَّاسَ فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا» قَالَ: «التَّوْحِيدُ»؛ از حضرت امام صادق علیه السلام درباره قول خداوند «ملازم شوید آفرینش خدا را که مردم را در اول امر بر آن آفریده است» سؤال کردم: حضرت فرمودند: فطرت خدا، توحید است.

۲. عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ (ع) قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنْ قَوْلِ اللَّهِ - عَزَّ وَجَلَّ - «فَطَرَتِ اللَّهُ النَّاسَ فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا» مَا تِلْكَ الْفِطْرَةُ؟ قَالَ: «هِيَ الْإِسْلَامُ فَطَرَهُمُ اللَّهُ حِينَ أَخَذَ مِيثَاقَهُمْ عَلَى التَّوْحِيدِ، فَقَالَ: «أَنْتُمْ بِرَبِّكُمْ» وَ فِيهِ الْمُؤْمِنُونَ وَ الْكَافِرُونَ»؛ حضرت امام صادق علیه السلام در پاسخ به چستی فطرت فرمودند: آن اسلام است که خداوند مردم را بر آن آفرید، هنگامی که بر توحید و یگانگی خود از ایشان پیمان می‌گرفت و زمانی که پرسید: پروردگار شما چه کسی است، در این پیمان مؤمن و کافر داخل بودند.

۳. عَنْ زُرَّارَةَ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ (ع) عَنْ قَوْلِ اللَّهِ - عَزَّ وَجَلَّ - «فَطَرَتِ اللَّهُ النَّاسَ فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا» قَالَ: «فَطَرَهُمْ جَمِيعاً عَلَى التَّوْحِيدِ»؛ امام صادق علیه السلام در پاسخ به پرسش زراره درباره آیه «فطرت» فرمودند: خداوند همه مردم را بر توحید خلق کرده است.

۴. عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ (ع) فِي قَوْلِ اللَّهِ - عَزَّ وَجَلَّ - «فَطَرَتِ اللَّهُ النَّاسَ فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا» قَالَ: «التَّوْحِيدُ وَ مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللَّهِ وَ عَلِيٌّ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ»؛ امام صادق علیه السلام درباره آیه فطرت فرمودند: «فطرت» خلق کردن خداوند است به معرفت توحیدی و اقرار به اینکه حضرت محمد صلی الله علیه و آله فرستاده خداوند و حضرت علی علیه السلام امیر مؤمنان است.

۵. عَنْ زُرَّارَةَ قَالَ قُلْتُ لِأَبِي جَعْفَرٍ (ع) أَصْلَحَكَ اللَّهُ، قَوْلُ اللَّهِ - عَزَّ وَجَلَّ - فِي كِتَابِهِ «فَطَرَتِ اللَّهُ النَّاسَ فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا» قَالَ: «فَطَرَهُمْ عَلَى التَّوْحِيدِ عِنْدَ الْمِيثَاقِ عَلَى مَعْرِفَتِهِ أَنَّهُ رَبُّهُمْ». قُلْتُ: وَ خَاطَبُوهُ؟ قَالَ: فَطَاطَأَ رَأْسَهُ،

المخلوقين من لا يوحد الله تعالى دليل على أنه لم يخلق التوحيد في خلق بل خلقهم ليكتسبوا التوحيد»^(۴۸)

ایشان معتقد است: انسان طوری خلق شده است قابلیت کسب معرفت خدا را در خود دارد، نه اینکه بالفعل و از بدو تولّد معرفت به خدا داشته باشد؛ زیرا اگر پروردگار عالم این آگاهی فطری را به صورت تکوینی برای بشر اراده می‌کرد، همه مردم جهان یکتاپرست بودند. این در حالی است که انسان‌های غیر موحد فراوان پیدا می‌شوند. پس انسان برای به دست آوردن معرفت توحیدی خلق شده است.

به نظر می‌رسد تفسیر «علی التوحيد» به «التوحيد» صحیح نباشد؛ زیرا معصومان علیهم‌السلام در چندین روایت «علی التوحيد» فرموده‌اند و در صورت لزوم، خودشان می‌توانستند از تعبیر دیگری استفاده نمایند. بنابراین، اولاً ممکن است کسی علم داشته باشد و اصلاً آفرینش او همراه با معرفت باشد؛ اما در عمل به آن توجه نکند. ثانیاً، با آیه «مِثَاقًا»، آیه مربوط به فطرت و روایت «کلّ مولود یولد علی الفطرة؛ یعنی علی المعرفة بانّ الله - عزّ و جلّ - خالقه»^(۴۹) سازگار نیست. ثالثاً، مطابق آنچه بیان شد، معنای لغوی و اصطلاحی «فطرت» حکایت از آن دارد که معرفت خداشناسی همگانی بوده و خلقت انسان با آن آمیخته شده است.

همچنین در رابطه با متعلق فطرت، مشخص شد که فطرت انسان بالتبع به کمال‌های محدود و مقطعی گرایش دارد؛ چون آنها را تابع می‌بیند و تبعیت آنان را مشاهده می‌نماید. پس انسان بت‌پرست گرایش به پرستش را از فطرت دارد و در مصداق واقعی اشتباه کرده و حتی منکر به خدا منکر لسانی است؛ ولی در قلب وی نشانی از انکار نیست و به نوعی همه انسان‌ها موحدند. بنابراین، بر اراده تکوینی خداوند نسبت به فطرت اشکالی وارد نیست.

در روایتی از امام علی علیه‌السلام استعدادی و اکتسابی بودن معرفت فطری با صراحت نفی شده و از آن به عنوان شناخت خدادادی یاد شده است:

۷. عن ابی ریحیحه، قال: سئل امیرالمؤمنین علیه‌السلام بما عرفت ربّک؟ قال: «ما عرفنی نفسی»؛^(۵۰) ابی ریحیحه می‌گوید از علی علیه‌السلام پرسیدند: از چه راه خدا را شناختی؟ فرمود: از اینکه خداوند خود را به من معرفی کرد.

۸. عن ابی بصیر عن ابی عبد الله (ع) أنّه سئل عن المعرفة: أمکتسبة هی؟ قال: «لا»، فقیل له: فمن صنع الله و عطائه هی؟ قال: «نعم، و لیس للعباد فیها صنع»؛^(۵۱) ابوبصیر گفت: از امام صادق علیه‌السلام سؤال کردند: آیا معرفت خداوند از راه اکتساب و فراگرفتن است؟ فرمود: نه. گفتند: آیا از ساخته‌ها و افاضات خداوند است؟ فرمود: بلی، و بندگان خدا در ساخت معرفت دخیل نیستند. در روایت اخیر، اصطلاح «عطائه» قابل تأمل است و برداشت استعداد صرف از آن مشکل به نظر می‌رسد.

۳. تأمل در برخی ویژگی‌های فطرت

در برخی از آیات قرآن و روایات، هدایت و معرفت فطری صنع و فعل خدا شمرده شده است. برای نمونه، از هر کدام به ذکر یک مورد اکتفا می‌شود: «إِنَّكَ لَا تَهْدِي مَنْ أَحْبَبْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ»؛^(۵۲) به راستی، تو نمی‌توانی هر که را دوست داری هدایت کنی؛ اما خدا هر که را بخواهد هدایت می‌کند.

امام صادق علیه‌السلام می‌فرماید: بر عهده مردم نیست که شخصاً خواسته‌های الهی را دریابند و به وظایف بندگی عمل نمایند؛ اما بر عهده خداوند هست که خواسته‌های خود را به مردم معرفی کند و آن‌گاه بر عهده مردمان خواهد بود که پس از بیان، دستورات او را بپذیرند.^(۵۳)

در جای دیگر نیز از حضرت پرسیدند: المعرفة من صنع هی؟ قال: «من صنع الله لیس للعباد فیها صنع»؛^(۵۴)

البته ممکن است گفته شود: حال که خداوند معرفت خویش را بر بندگانش ارزانی داشته است، پس احدی نباید عصیان کند. شیخ طوسی معتقد است: «فإن قيل: لو كانت المعرفة لطفًا لما عصى احد، اقول: اللطف لا يوجب الفعل، وإنما يدعو اليه و يقوى الداعى اليه و يسهله، فربما وقع عنده الفعل و ربما يكون معه اقرب و إن لم يقع». هر چند معرفت الهی لطف است، اما لطف موجب فعل نمی شود و نیز ممکن است انسان بر خلاف آگاهی اش عمل کند. (۵۸)

شهید مطهری معتقدند: زمانی که انسان در هر مرحله ای از تکامل و زندگی، راجع به فطریاتی که قرآن مطرح کرده است، استعداد تصور پیدا کند، تصدیق اینها برایش فطری است. (۵۹)

بنابراین، جهازهای تکوینی انسان هر یک محتاج و مقتضی یکی از قضایای عملی «بکن و نکن» هستند که نامشان «سنت» و «قانون» است، به گونه ای که اگر انسان به آن قضایا عمل کند، آن جهاز به حد رشد و کمال خود رسیده است. بنابراین، دین - اصول عملی و سنن و قوانین - ضامن سعادت بشری است و از احتیاجات و اقتضائات خلقت انسان منشأ گرفته است. پس تشریح دین باید مطابق فطرت و تکوین باشد. (۶۰)

گاهی ممکن است عوامل ذیل انسان را از تفکر، تصور و تذکر امور فطری اش باز دارد و یا در تطبیق آن با دنیای بیرون، امر بر او مشتبه شود:

۱. شیطان؛ «استَحْوَذَ عَلَيْهِمُ الشَّيْطَانُ فَأَنسَاهُمْ ذِكْرَ اللَّهِ أُولَئِكَ حِزْبُ الشَّيْطَانِ أَلَا إِنَّ حِزْبَ الشَّيْطَانِ هُمُ الْخَاسِرُونَ»؛ (۶۱) شیطان بر آنان چیره شده و خدا را از یادشان برده است. آنان حزب شیطانند. آگاه باش که حزب شیطان همان زیان کارانند.

۲. گناه؛ «إِنَّ الْإِحْتِجَابَ عَنِ الْخَلْقِ لَكثْرَةٌ ذُنُوبُهُمْ»؛ (۶۲) به درستی که فراموشی و پنهان بودن خداوند از خلق، به دلیل گناهان زیاد مردم است.

محمد بن حکیم به امام صادق علیه السلام عرض کرد: وجدان معرفت در باطن بشر، ساخته و پرداخته کیست؟ فرمودند: ساخته خداوند است و مردم را در ساخت آن دستی نیست. وقتی امیرالمؤمنین علیه السلام می فرمایند: «رأته القلوب»، منظور این نیست که با تفکر در آفریدگار و با استدلال، خدا اثبات می شود، بلکه مقصود شهود خداوند توسط قلب و روح است. به تعبیر امام باقر علیه السلام نفس خدا رؤیت می شود: «أراهم نفسه». (۵۵)

در معرفت قلبی، خداوند خود را بدون واسطه بر قلوب انسان ها معرفی می کند. در این صورت، قلب ایجادکننده معرفت نیست، بلکه صرفاً ظرف آن است. آنچه در این معرفت آشکار می شود این است که خداوند خود را بر قلب انسان ها نشان می دهد و آدمی با قلب خویش خداوند را رؤیت می کند.

از تعبیر «رؤیت» و «معاینه» در برخی روایات فهمیده می شود که شناخت خداوند در اولین موقف، در نهایت وضوح بوده و انسان ها آن را فراموش کرده اند. البته اصل اقرار به خدا در روح و جان آدمی باقی است؛ زیرا زمانی که از امام صادق علیه السلام پرسیدند: آیا مؤمنان در روز قیامت خدا را مشاهده خواهند کرد؟ امام فرمودند: پیش از روز قیامت هم او را مشاهده کرده اند. سؤال شد: در چه زمانی؟ امام فرمودند: «حين قال لهم: ﴿أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَى﴾ ثم سكت ساعة، ثم قال: «وإن المؤمنين ليرونه في الدنيا قبل يوم القيامة... وليست الرؤية بالقلب كالرؤية بالعين». (۵۶)

بنابراین، ادراک شهودی، که از نوع علم به حالات نفسانی است، خطاناپذیر است. وقتی حالت گرسنگی و عطش را در خود می یابیم دیگر احتمال خطا در آن راه ندارد. (۵۷)

با توجه به برخی ویژگی های معرفت فطری، که به آنها اشاره شد، می توان گفت: هیچ کدامشان دلیل بر نفی فعلیت یا تأیید استعدادی بودن نیست.

نتیجه

با توجه به واژه «فطرت» در مبحث لغت و بررسی آیات و روایات مرتبط با آن، مشخص می‌شود که فطرت نوع خاصی از خلقت اولیه همگانی بشری است که خداوند همراه با آن شناخت خویش و کلیات دین را به صورت اجمال در انسان‌ها نهادینه کرده است. این حالت خاص، که به «شناخت فطری» مشهور است و حالت تکوینی دارد، با دین به عنوان برنامه سعادت بشر، هماهنگ است. در واقع، تفصیل این اجمال فطری همان قرآن و دین اسلام است. هرگاه انسان بتواند تصویری درست از دین داشته باشد، فطرت آن را تصدیق خواهد کرد.

انسان به کمال مطلق گرایش دارد و این گرایش مطمئناً نیازمند یک حالت درونی است که آن را ایجاد کند و مصداق واقعی آن را نشان دهد. معمای گرایش انسان‌ها به کمال نامحدود، نمی‌تواند فقط یک استعداد باشد. البته ممکن است انسان‌ها مصداق «کمال مطلق» را به اشتباه امور دیگری غیر از وجود حق تعالی بپندارند؛ اما گرایش انسان‌ها به غیر خداوند متعال دلیل بر نفی این فطرت فعلیه نیست. از این رو، حتی درباره یک طفل نیز شاید بتوان مدعی فطرت فعلیه شد.

توجیه بالقوه بودن فطرت زمانی امکان دارد که با دیگر استعدادها همخوانی داشته باشد؛ اما با توجه به اینکه ممکن است انسان استعداد کفر نیز داشته باشد، فطرت نمی‌تواند همسنگ با آن استعداد باشد، بلکه مطمئناً یک مرتبه بالاتر از صرف استعداد است.

غالب روایات معصومان علیهم‌السلام نظر به فعلیت فطرت دارند و استعداد شناخت خداوند از آنها قابل استنباط نیست، به ویژه روایتی که به عدم استعدادی بودن فطرت دلالت دارد و یا روایتی که فطرت را صنع و فعل خدا می‌داند. همچنین از تعبیر «علی التوحید» در روایات، نفی فعلیت برداشت نمی‌شود.

۳. تعلق خاطر به دنیا؛ «من هوان الدنيا علی الله أنه لا يعصى إلا فيها و لا ينال ما عنده إلا بتركها»؛^(۶۳) در خواری دنیا نزد خدا همین بس که جز در دنیا، نافرمانی او نکنند و جز با او نهادن دنیا به پاداشی که نزد خداست نرسند. شیطان از یادآوری خداوند جلوگیری می‌کند و کثرت گناهان پرده‌ای بین انسان و معرفت الهی می‌افکند. معرفت استعدادی نسبت به خداوند متعال و احتجاب آن با کثرت گناه قابل طرح نیست؛ زیرا حجاب گناه و ممانعت شیطان از یاد خدا در صورت حضور یک امر وجودی، مفهوم پیدا خواهد کرد و استعداد با آن منافات دارد.

قرآن انسان را موجود آگاه بالفعل می‌داند، نه آگاه بالقوه. او هنگام تولد از علم حصولی بهره‌ای ندارد؛ ولی دارای علوم حضوری و شهودی است؛ زیرا انسان روحی مجرد دارد که نزد خود او حاضر است و هرگز از وی غیبت ندارد. پس همواره خود را می‌بیند و هم اصول و اساس چیزی را که سعادت و شقاوت او را می‌سازد، بالذات ادراک می‌کند. اعتدال خلقت انسان به آگاهی او از مایه سعادت و شقاوت خویش است.^(۶۴)

انسان تا به مقام تعقل نایل نیاید، دین را مطابق با فطرت نمی‌یابد؛ یعنی بر اساس ظرفیت خود، هر قدر توان تصور آن را پیدا کند، فطرت پاکش آن را تصدیق می‌کند. پس در مرحله بلوغ عقلانی، انسان می‌تواند دین را مطابق فطرت بیابد. بنابراین، مقصود این است که انسان با اینکه فطرتاً به توحید و دین گرایش دارد، به آن گرایش فطری علم ندارد و برای علم به آن، به تعلیم و رشد فکری و تذکیر نیاز دارد، نه اینکه خلقت انسان پیش از رسیدن به مرحله تعقل، او را به دین نمی‌خواند. این بیان تقریر درستی از فطرت نیست؛ زیرا آیات «تذکیر» و آیات «نسیان» و آیه «میثاق»، همگی حکایت از آن می‌کنند که انسان با شهود فطری خدا را می‌یابد.^(۶۵)

پی‌نوشت‌ها

- ۱- محمد بن یعقوب کلینی، الکافی، ۱۳۶۲، ج ۱، ص ۱۴۰.
- ۲- نهج البلاغه، ۱۳۷۶، خ اول، ص ۲.
- ۳- ذاریات: ۲۱ و ۲۰.
- ۴- ر.ک. محمد زاغب اصفهانی، مفردات فی غریب القرآن، ۱۴۱۲، ج ۱، ص ۶۴۰ / خلیل بن محمد فراهیدی، العین، ۱۴۱۰، ج ۷، ص ۴۱۷ / ابن منظور، لسان العرب، ۱۴۱۴، ج ۵، ص ۵۹-۵۵ / احمد بن محمد فیومی، مصباح المنیر، ۱۴۰۵، ج ۲، ص ۴۷۶ / ابن اثیر، النهاية، ۱۳۶۷، ج ۳، ص ۴۵۷.
- ۵- ابن منظور، لسان العرب، ج ۵، ص ۵۶.
- ۶- ر.ک. محمد زاغب اصفهانی، مفردات فی غریب القرآن، ج ۱، ص ۶۴۰ / خلیل بن محمد فراهیدی، العین، ج ۷، ص ۴۱۸ / فخرالدین طریحی، مجمع البحرین، ج ۳، ص ۴۳۸ / ابن اثیر، النهاية، ج ۳، ص ۴۵۷ / ابن منظور، لسان العرب، ج ۵، ص ۵۶ / حسن مصطفوی، التحقیق فی کلمات القرآن الکریم، ۱۳۶۰، ج ۹، ص ۱۱۳.
- ۷- مرتضی مطهری، فطرت، ۱۳۷۰، ص ۱۹.
- ۸- سید محمد حسین طباطبائی، المیزان، ۱۴۱۷، ج ۲، ص ۲۹۸.
- ۹- محمد بن اسماعیل خواجه‌نوی، جامع الشتات، ۱۴۱۸، ص ۱۳۱.
- ۱۰- نحل: ۲۸.
- ۱۱- عبدالله جوادی آملی، فطرت در قرآن، ۱۳۷۹، ص ۳۸-۳۷.
- ۱۲- امام خمینی، شرح حدیث جنود عقل و جهل، ۱۳۸۵، ص ۸۰.
- ۱۳- امام خمینی، اربعین حدیث، ۱۳۷۴، ص ۱۸۲.
- ۱۴- محمد تقی مصباح، معارف قرآن، ۱۳۷۸، ص ۳۵.
- ۱۵ و ۱۶- امام خمینی، شرح حدیث جنود عقل و جهل، ص ۷۸-۸۳ / ص ۸۰-۸۲.
- ۱۷- سید محمد حسین طباطبائی، المیزان، ج ۵، ص ۳۱۲.
- ۱۸- جعفر سبحانی، لب الاثر فی الجبر و القدر، ۱۴۱۸، ص ۱۲۱.
- ۱۹- عبدالله جوادی آملی، فطرت در قرآن، ص ۵۸.
- ۲۰- اعراف: ۱۷۲.
- ۲۱- ر.ک. محمد تقی مصباح، آموزش فلسفه، ۱۳۷۹، ج ۲، ص ۳۳۰.
- ۲۲- سید محمد حسین طباطبائی، المیزان، ج ۲، ص ۳۶۳.
- ۲۳- محمد صادق شجاعی، «شناخت از منظر فلسفه، روان‌شناسی و اسلام» معرفت ۱۱۹، ص ۹۶.
- ۲۴- ابن شعبه حرانی، تحف العقول، ۱۴۰۴، ص ۱۷۱.
- ۲۵- محمد تقی مصباح، آموزش فلسفه، ج ۱، ص ۱۷۱.
- ۲۶- نحل: ۷۸.
- ۲۷- شیخ صدوق، التوحید، ۱۳۹۸، ص ۳۳۱.
- ۲۸- روم: ۳۰.
- ۲۹- محمد باقر مجلسی، بحار الانوار، ۱۴۰۴، ج ۶۴، ص ۱۳۳.
- ۳۰- اسراء: ۸۵.
- ۳۱- شیخ صدوق، التوحید، ص ۳۵۶.
- ۳۲ و ۳۳- سید محمد شفیع، پژوهشی پیرامون فطرت مذهبی در

در آیه «میشاق»، پیشینه شناخت فطری و اعتراف انسان‌ها به معرفت پروردگار، به قبل از این دنیا مرتبط است و حتی روایات، دلیل مبعوث شدن انبیا را برای یادآوری آن میشاق می‌دانند. بنابراین، حقیقت این میشاق و مواجهه با خداوند و اعتراف به ربوبیت الهیه با فعلیت فطرت، بیشتر سازگار است؛ زیرا کمترین حد معرفت و شناخت برای همه از آیه قابل استنباط است. همچنین از تعبیر «معاینه» و «رؤیت»، شدت شناخت خدا و معرفت قلبی نسبت به ایشان فهمیده می‌شود که با امکان استعدادی آن منافات دارد.

در بررسی آیات تذکر نیز مشخص می‌شود انسان معرفت و شناخت الهی را قبلاً به دست آورده است و آن را در تشریح - دین - ادامه می‌دهد. البته ممکن است آن را فراموش کند که در این صورت، با تذکر قابل یادآوری است. با این توصیف، اگر این شناخت را استعدادی بدانیم، با مسئله تذکر منافات پیدا می‌کند.

در پایان، باید به این مهم اشاره کرد که اگرچه بعضی از موانع مانند گناه، شیطان و دنیاخواهی، موجب فراموش کردن حالت ذاتی فطرت می‌شود و یا در بیشتر انسان‌ها این مهم بروز کامل ندارد و حتی در گرایش به مصداق اصیل، اشتباه فراوان است، اما هیچ‌یک از این موارد، دلیل بر استعدادی بودن فطرت و یا نفی فعلیت آن نیست؛ زیرا قوه بروز امر درونی و معلوم با بالقوه بودن آن متفاوت است. در خاتمه، به سخن گوهر بار مولی‌الموحدین علی علیه السلام تبرک می‌جویم که فرمودند: «العلم علمان: مطبوع و مسموع، و لا ینفع المسموع اذا لم یکن المطبوع»؛^(۶۶) دانش دو گونه است: در طبیعت سرشته، و به گوش شنیده؛ و به گوش شنیده سود ندهد اگر در طبیعت سرشته نبود.

- انسان، ۱۳۶۷، ص ۶۴ و ۶۵.
- ۳۴- ناصر مکارم شیرازی و دیگران، تفسیر نمونه، ۱۳۷۴، ج ۱۶، ص ۴۱۹-۴۲۰.
- ۳۵- سید محمد شفیع، پژوهشی پیرامون فطرت مذهب در انسان، ص ۷۲.
- ۳۶- ناصر مکارم شیرازی و دیگران، تفسیر نمونه، ج ۱۶، ص ۴۱۹.
- ۳۷- اعراف: ۱۷۲ و ۱۷۳.
- ۳۸- احمد بن محمد بن خالد بوقتی، المحاسن، ۱۳۷۱، ج ۱، ص ۳۷۶.
- ۳۹ و ۴۰- ناصر مکارم شیرازی و دیگران، تفسیر نمونه، ج ۱، ص ۱۵۲-۱۵۳.
- ۴۱- بس: ۶۱ و ۶۰.
- ۴۲- نهج البلاغه، خ اول، ص ۶.
- ۴۳- ناصر مکارم شیرازی و دیگران، تفسیر نمونه، ج ۱، ص ۱۵۴.
- ۴۴- عبدالله جوادی آملی، العقیده من خلال الفطرة فی القرآن، ۱۴۱۵، ص ۱۵.
- ۴۵- راغب اصفهانی، مفردات فی غریب القرآن، ج ۱، ص ۳۲۸.
- ۴۶- ابوهلال العسكري، الفروق اللغویة، ۱۴۱۲، ص ۱۲۱.
- ۴۷- ر. ک. شیخ صدوق، التوحید، ص ۳۳۱-۳۲۸.
- ۴۸- شیخ مفید، تصحیح الاعتقادات الامامیة، ۱۴۱۴، ص ۶۱.
- ۴۹- شیخ صدوق، التوحید، ص ۳۳۱.
- ۵۰- محمد بن یعقوب کلینی، الکافی، ج ۱، ص ۸۶.
- ۵۱- شیخ صدوق، التوحید، ص ۴۱۶.
- ۵۲- قصص: ۵۶.
- ۵۳ و ۵۴- محمد بن یعقوب کلینی، الکافی، ج ۱، ص ۱۶۳.
- ۵۵- همان، ج ۲، ص ۱۳.
- ۵۶- شیخ صدوق، التوحید، ص ۱۱۷.
- ۵۷- محمد تقی مصباح، راهنما شناسی، ۱۳۸۳، ص ۳۳.
- ۵۸- شیخ طوسی، الاقتصاد، ۱۴۰۰، ص ۱۰۰.
- ۵۹- مرتضی مطهری، فطرت، ص ۵۳.
- ۶۰- سید محمد حسین طباطبائی، المیزان، ج ۱۶، ص ۲۸۳.
- ۶۱- مجادله: ۱۹.
- ۶۲- شیخ صدوق، التوحید، ص ۲۵۲.
- ۶۳- نهج البلاغه، ج ۳۸۵، ص ۴۳۱.
- ۶۴- عبدالله جوادی آملی، تفسیر انسان به انسان، ۱۳۸۵، ص ۱۷۱.
- ۶۵- عبدالله جوادی آملی، فطرت در قرآن، ص ۱۵۰.
- ۶۶- نهج البلاغه، ج ۳۳۸، ص ۴۲۱.
- منابع**
- ابن اثیر، النهایه، قم، اسماعیلیان، ۱۳۶۷.
- ابن منظور، لسان العرب، بیروت، دار صادر، ۱۴۱۴.
- امام خمینی، اربعین حدیث، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۳۸۴.
- شرح حدیث جنود عقل و جهل، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۳۷۷، ج ۱، ص ۱۳۷۷.
- برقی، احمد بن محمد بن خالد، المحاسن، قم، دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۷۱.
- جوادی آملی، عبدالله، العقیده من خلال الفطرة فی القرآن، بیروت، دارالصفوة، ۱۴۱۵.
- ، تفسیر انسان به انسان، قم، اسراء، ۱۳۸۵.
- ، فطرت در قرآن، قم، اسراء، ۱۳۷۹، ج دوم.
- حرّانی، ابن شعبه، تحف العقول، قم، جامعه مدرسین، ۱۴۰۴، ج دوم.
- خواجوی، محمد بن اسماعیل، جامع الشتات، بی جا، بی نا، ۱۴۱۸.
- راغب اصفهانی، محمد، مفردات فی غریب القرآن، دمشق، دارالعلم الدارالشامیه، ۱۴۱۲.
- سبحانی، جعفر، لب الاثر فی الجبر والقدر، قم، مؤسسه امام صادق (ع)، ۱۴۱۸.
- شجاعی، محمد صادق، «شناخت از منظر فلسفه، روان شناسی و اسلام»، معرفت ۱۱۹ (آبان ۱۳۸۶)، ص ۸۱-۱۰۰.
- شفیع، سید محمد، پژوهشی پیرامون فطرت مذهب در انسان، قم، انتشارات اسلامی، ۱۳۶۷.
- شیخ صدوق، التوحید، قم، جامعه مدرسین، ۱۳۹۸.
- شیخ مفید، تصحیح الاعتقادات الامامیه، قم، کنگره شیخ مفید، ۱۴۱۴.
- طباطبائی، سید محمد حسین، المیزان، قم، انتشارات اسلامی، ۱۴۱۷، ج پنجم.
- طریحی، فخرالدین، مجمع البحرين، تهران، کتاب فروشی مرتضوی، ۱۳۷۵، ج سوم.
- طوسی، جعفر بن محمد، الاقتصاد، قم، مکتب جامع جهل ستون، ۱۴۰۰.
- عسکری، ابوهلال، الفروق اللغویة، قم، مؤسسه نشر اسلامی، ۱۴۱۲.
- فراهیدی، خلیل بن محمد، العین، قم، هجرت، ۱۴۱۰.
- فیومی، احمد بن محمد، مصباح المنیر، قم، دارالهجرة، ۱۴۰۵.
- کلینی، محمد بن یعقوب، الکافی، تهران، اسلامیه، ۱۳۶۲، ج دوم.
- مجلسی، محمد باقر، بحار الانوار، بیروت، مؤسسه الوفا، ۱۴۰۴.
- مصباح، محمد تقی، آموزش فلسفه، تهران، الهدی، ۱۳۷۹، ج دوم.
- ، راهنما شناسی، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۸۳.
- ، معارف قرآن، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۷۸.
- مصطفوی، حسن، التحقیق فی کلمات القرآن الکریم، تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۶۰.
- مطهری، مرتضی، فطرت، قم، صدرا، ۱۳۷۰، ج دوم.
- مکارم شیرازی، ناصر، تفسیر نمونه، تهران، دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۷۴.
- نهج البلاغه، ترجمه سید جعفر شهیدی، تهران، علمی و فرهنگی، ۱۳۷۶.