



فطرت و طینت*

سید موسی صدر

پژوهشگر و مدرس سطح سه حوزه

چکیده:

بحث فطرت از مباحث مهم انسان‌شناسی و بالتبع تربیتی است. نویسندگان در این نوشتار نخست از معنای فطرت در منابع دینی و از دیدگاه مفسران بحث کرده است، سپس به دو پرسش راجع به فطرت پرداخته است. یکی اینکه آیا گستره فطرت تنها در رابطه انسان با خداست، یا تمام ابعاد زندگی انسان را دربر می‌گیرد؟ و دیگر اینکه آیا فطرت تنها در بعد معرفت و شناخت است، یا بعد میل و گرایش نیز در محدوده فطرت است؟ نویسندگان با پاسخ مثبت به دو پرسش فوق، این سؤال را مطرح کرده است که آیا فطرت حق‌شناس و حق‌گرا می‌تواند طینت جهنمی داشته باشد؛ چنان‌که از روایات طینت به دست می‌آید یا خیر؟ آن‌گاه کوشیده است نظریاتی را که پیرامون این پرسش مطرح است، ارائه و نقد نماید.

کلیدواژه‌ها:

فطرت / معرفت فطری / گرایش فطری / طینت

مقدمه

در حوزه اخلاق و تربیت، مقوله فطرت از مقوله‌هایی است که هرگز نمی‌توان آن را نادیده گرفت و بدان نپرداخت؛ زیرا هرگونه نظام‌سازی یا تئوری‌پردازی در ساحت‌های مختلف زندگی انسان اعم از اخلاق و تربیت، سیاست، اقتصاد و... بر نوعی انسان‌شناسی استوار است. اعتقاد به هر دیدگاهی نسبت به حقیقت انسان و

* تاریخ دریافت: ۱۳۹۱/۶/۲۹، تاریخ تأیید: ۱۳۹۱/۸/۱۰.

مؤلفه‌های شخصیت وی، به‌طور طبیعی باعث پی‌ریزی نظام یا نظریه مناسب در حوزه تربیت و آموزش یا اقتصاد و سیاست و... می‌شود. از آنجا که باور به فطرت در انسان، نگاه انسان‌شناختی ویژه به‌شمار می‌آید، به‌صورت طبیعی، نظریه‌های تربیتی خاصی می‌طلبند. بنابراین ناگزیر در هر پژوهش اخلاقی و تربیتی باید مورد بحث و بررسی قرار گیرد.

اما در متون دینی آموزه دیگری با عنوان «طینت» وجود دارد که جان‌مایه آن، تقسیم انسان‌ها از نظر سعادت و شقاوت به لحاظ طینت و ماده نخستین آفرینش آنان است. براساس این آموزه، انسان‌ها برپایه طینتشان سعادت‌مند یا شقاوت‌مند می‌شوند. این نکته با آنچه از مسأله فطرت فهمیده می‌شود، ناسازگار می‌نماید؛ زیرا فطرت - براساس نگاه بیشتر مفسران و حدیث‌پژوهان - بر پاکی و درستی نخستین انسان تأکید دارد، درحالی‌که آموزه طینت نسبت به بعضی از انسان‌ها خلاف آن را می‌رساند.

در این نوشتار می‌کوشیم رابطه فطرت و طینت را مورد بحث قرار دهیم. اما از آنجا که چالش موجود میان فطرت و طینت بر این پیش‌فرض استوار است که فطرت را هم از نظر گستره فراتر از رابطه انسان و خدا بدانیم، و هم از نظر نوع کارکرد شامل شناخت و گرایش تلقی کنیم، قبل از طرح رابطه فطرت و طینت، به دو سؤال زیر می‌پردازیم.

نخست آنکه آیا نقش و کارکرد فطرت در حوزه خاصی مانند رابطه انسان با خدا (شناخت و پرستش) محدود می‌شود یا تمام ابعاد وجودی انسان را فرا می‌گیرد؟ دیگر اینکه آیا فطرت تنها در حوزه ادراکات است، یا گرایش‌ها و تمایلات را نیز دربر می‌گیرد؟

مفهوم شناسی

واژه «فطرت» از ریشه «فطر» گرفته شده است. لغت‌شناسان این ریشه را در اصل به‌معنای باز کردن (مقایس اللغه)، شکافتن (صحاح، لسان العرب)، شکافتن از طول (مفردات)، ابتدا و اختراع (صحاح، لسان العرب، النهایه فی غریب الحدیث والاثار) دانسته‌اند، اما در همایش با واژه «خلق» (فطر الخلق)، تقریباً همه لغت‌شناسان به‌معنای

آفریدن یا آفریدن بدون پیشینه گرفته‌اند. در رابطه با واژه «فطرت» که برگرفته از ریشه یاد شده است نیز دو تعبیر وجود دارد: یکی خلقت و آفرینش (مقایس اللغه، مصباح اللغه، لسان العرب)، و دیگر حالتی یا گونه‌ای از آفرینش (النهایه فی غریب الحدیث والاثر، مجمع البحرین). بعید نیست لغت‌شناسانی که واژه فطرت را به معنای نخست تفسیر کرده‌اند، مقصودشان معنای دوم باشد، زیرا وزن «فعله» در ادبیات عرب بر نوع و حالت دلالت می‌کند، چنان‌که در «الفیه» ابن مالک آمده است:

«وَفَعْلَةٌ لِمَرَّةٍ كَجَلْسَةٍ وَفَعْلَةٌ لِهَيْئَةٍ كَجَلْسَةٍ».

بنابراین فطرت تنها خلقت و آفرینش نیست، بلکه عبارت است از گونه‌ای از آفرینش یا آفرینش خاص. اما اینکه این خصوصیت چیست، در روایات و دیدگاه مفسران به موارد خاصی اشاره شده است که بدان می‌پردازیم.

فطرت در روایات و دیدگاه مفسران

روایاتی که به تفسیر فطرت پرداخته‌اند، معمولاً ذیل آیه سی‌ام سوره روم وارد شده است: «فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ».

در بعضی از این روایات، مقصود از فطرت، توحید ذکر شده است؛ مانند: «عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام قَالَ: قُلْتُ «فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا» قَالَ التَّوْحِيدُ» (کلینی، ۳/۳۴۳). «سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام عَنْ قَوْلِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ - فَطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا - قَالَ فَطَرَهُمْ جَمِيعًا عَلَى التَّوْحِيدِ» (همان، ۳۵)

در برخی روایات در پرتو آیه ۱۷۲ سوره اعراف «وَ إِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَى أَنْفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَى، شَهِدْنَا أَنْ تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ» که سخن از اخذ میثاق راجع به ربوبیت الهی است، فطرت به معرفت خدا و ربوبیت وی تفسیر شده است؛ مانند: «عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ عليه السلام ... قَالَ زُرَّارَةُ وَسَأَلْتُهُ عَنْ قَوْلِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ - وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَى أَنْفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَى الْآيَةَ - قَالَ أَخْرَجَ مِنْ ظَهْرِ آدَمَ ذُرِّيَّتَهُ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ فَخَرَجُوا كَالذَّرِّ فَعَرَفَهُمْ وَأَرَاهُمْ نَفْسَهُ وَ لَوْلَا ذَلِكَ لَمْ يَعْرِفْ أَحَدٌ رَبَّهُ وَ قَالَ

قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ كُلُّ مَوْلُودٍ يُوَلَّدُ عَلَى الْفِطْرَةِ يَعْنِي الْمَعْرِفَةَ بِأَنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ خَالِقُهُ كَذَلِكَ قَوْلُهُ وَ لَيْتُنَّ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ. (همان، ۱۳/۲)

در برخی روایات فطرت به اسلام تفسیر شده است و اسلام نیز به توحید و اقرار به ربوبیت معطوف به عالم ذر تعبیر شده است: «سَأَلْتَهُ عَنْ قَوْلِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ - فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا - مَا تِلْكَ الْفِطْرَةُ؟ قَالَ: هِيَ الْإِسْلَامُ فَطَرَهُمُ اللَّهُ حِينَ أَخَذَ مِيثَاقَهُمْ عَلَى التَّوْحِيدِ فَقَالَ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ وَ فِيهِ الْمُؤْمِنُونَ وَ الْكَافِرُونَ.» (همان، ۱۲)

اما مفسرانی که ذیل آیه یاد شده بحث کرده‌اند، برخی مانند روایات، فطرت را به دین یا توحید یا اسلام تفسیر کرده‌اند (طبرسی، ۴۷۵/۸؛ فخر رازی، ۹۹/۲۵؛ سید مرتضی، ۸۵/۲)، اما بعضی دیگر دیدگاه‌های به نسبت متفاوت ارائه داده‌اند. اینان فطرت را به همان معنای لغوی‌اش، یعنی نوعی آفرینش گرفته‌اند، اما در رابطه با خصوصیت نهفته در معنای واژه، برداشت‌های گوناگون دارند.

به عنوان نمونه، علامه طباطبایی فطرت را در آیه کریمه به معنای نوعی آفرینش می‌گیرد، اما ذکر آن را پس از جمله «فاقم وجهک للدين حنیفا»، اشاره به معطوف بودن آفرینش انسان به دین می‌داند:

«و قوله: «فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا» الفطرة بناء نوع من الفطر بمعنى الإيجاد والإبداع و «فِطْرَتَ اللَّهِ» منصوب على الإغراء أى الزم الفطرة فيه إشارة إلى أن هذا الدين الذى يجب إقامة الوجه له هو الذى يهتف به الخلق و يهدى إليه الفطرة الإلهية التى لا تبدل لها.» (طباطبایی، ۱۷۸/۱۶)

طبق این تفسیر، خصوصیت نهفته در معنای لغوی فطرت عبارت است از هدایت به دین؛ یعنی آفرینش انسان به گونه‌ای است که وی را به سوی دین فرا خوانده و سوق می‌دهد.

برخی دیگر خصوصیت نهفته در مفهوم آن را نه هدایت و سوق به دین، بلکه دلالت بر دین دانسته‌اند؛ به این معنا که خلقت و آفرینش انسان به گونه‌ای است که بر دین و اصل و اساس آن یعنی خدا دلالت می‌کند:

«و قيل معناه اتبع من الدين ما دلک عليه فطرة الله و هو ابتداء خلقه للأشياء لأنه خلقهم و ركبهم و صورهم على وجه يدل على أن لهم صناعا قادرا عالما حيا

قدیما واحدا لا یشبه شیئا و لا یشبهه شیء.» (طبرسی، ۴۷۵/۸. در این زمینه رک: سید مرتضی، ۸۵/۲)

بعضی خصوصیت مفهومی واژه را مطابقت با دین دانسته‌اند؛ یعنی دینی که باید به آن رو آورد، این خصوصیت را دارد که فطرت انسان با آن مطابق است، نه مابین و متعارض یا بیگانه از آن. (ابن عاشور، ۴۸/۲۱؛ سید قطب، ۲۷۶۷/۵)

برخی خصوصیت مفهومی فطرت را قابلیت پذیرش حق دانسته‌اند؛ به این معنا که آفرینش انسان به گونه‌ای است که قابلیت درک و پذیرش حق را دارد (آلوسی، ۴۰/۱۱). شبیه همین دیدگاه نظریه کسانی است که خصوصیت آفرینش را قابلیت برای پذیرش توحید یا اسلام گرفته‌اند. (زمخشری، ۴۷۹/۳)

تردید نیست که تفسیر روایات از این واژه تفسیر به مصداق است، نه مفهوم؛ یعنی روایات خواسته است مصداق آن خصوصیتی را که در آفرینش انسان است، با توجه به واژه «دین» در جمله قبل بیان کند، اما چگونگی مصداقیت این معانی برای خصوصیت آفرینش، در روایات توضیح داده نشده است. دیدگاه‌های مفسران در حقیقت چگونگی این مصداقیت را توضیح می‌دهد. برخی دین / توحید / اسلام / معرفت را از آن جهت که آفرینش معطوف به آن انجام گرفته است، مصداق آفرینش خاص (فطرت) می‌دانند، بعضی دیگر از آن جهت که آفرینش دلالت بر آن می‌کند، و برخی از آن رو که دین مطابق و موافق با آفرینش است، و عده‌ای بدان سبب که آفرینش قابلیت پذیرش یا شناخت آن را دارد. بنابراین دیدگاه‌های مفسران گرچه رویکرد مفهومی دارد، اما در حقیقت توضیح دهنده حلقه پنهان تفسیر روایات از واژه فطرت در آیه کریمه است.

گستره کارکرد فطرت

نخستین پرسش اساسی که در این زمینه وجود دارد، این است که آیا کارکرد فطرت در ساحت خاصی است یا تمام ساحت و جود و رفتاری انسان را دربر می‌گیرد؟ اگر به تعبیر موجود در تفسیرهای مصداقی روایات و تفسیرهای مفهومی مفسران توجه نماییم، باید بگوییم دو دیدگاه در این زمینه وجود دارد:

یکی اینکه فطرت تنها در ساحت رفتار انسان با خدا مطرح است؛ یعنی نقش فطرت این است که رابطه انسان را با خدا در قالب باور/ پرستش/ شناخت تعیین می‌کند. روایاتی که فطرت را به توحید یا معرفت و شناخت خدا تفسیر کرده است، از این گونه‌اند؛ زیرا مفاد اینها در خداشناسی یا خداپرستی خلاصه می‌شود.

اما این نظریه قابل نقد می‌نماید؛ زیرا روایات ذیل آیه کریمه وارد شده و تفسیرکننده آن است و از آنجا که مورد فطرت در آیه خداست، تفسیر روایات نیز به همین سو سوق داده شده است، پس محور اصلی خود آیه کریمه است. اما در مورد آیه این احتمال وجود دارد که آیه کریمه بخشی از کارکرد فطرت و به تعبیر دیگر، یکی از مصادیق آن را بیان کرده باشد و نه همه کارکردها و مصادیق آن را، پس آیه و روایات پیرامون آن به معنای این نیست که فطرت منحصر در رابطه انسان با خداست.

دیدگاه دیگر این است که نقش فطرت در حوزه دین ظهور می‌کند؛ یعنی در گستره‌ای که دین تحقق و عینیت پیدا می‌کند، فطرت انسان در همان گستره نقش ایفا می‌کند. به تعبیر دیگر، آفرینش انسان تنها با پرستش یا شناخت خدا منطبق نیست، بلکه با کلیت دین و آموزه‌های آن در ساحت روابط چهارگانه انسان (رابطه انسان با خدا، با دیگران، با طبیعت و با خودش) مطابقت دارد، یا به سوی آنها سوق می‌دهد و هدایت می‌کند. تفاسیری که فطرت را به معطوف بودن به دین یا مطابقت با دین تعبیر کرده‌اند، بر این نظریه تأکید دارند.

علامه طباطبایی که یکی از طرفداران این نظریه است، برای اثبات و مدلل ساختن آن، بحثی را راجع به هدایت تکوینی انواع موجودات از جمله نوع انسان به سوی سعادت و کمالش مطرح می‌کند و این گونه استنتاج می‌نماید که آنچه دین نامیده می‌شود که شکل کاملش اسلام است، همان صورت‌بندی هدایت تکوینی است، از این رو مبنای دین، فطرت و ساختار ویژه وجودی انسان است. (طباطبایی، ۱۶/۱۷۸)

گاهی از این نظریه تقریر و تعبیر دیگری نیز می‌شود و آن این است که گستره نقش فطرت، گستره حقیقت و فضیلت است؛ یعنی آفرینش انسان به گونه‌ای است که در ساحت اندیشه به حقیقت، و در ساحت عمل، به فضیلت و خوبی‌ها هدایت و راهنمایی می‌کند. کسانی که خصوصیت فطرت را قابلیت برای درک و پذیرش



حق دانسته‌اند (آلوسی، ۴۰/۱۱)، از این دست افرادند. علامه طباطبایی در تفسیر المیزان گاهی این گونه تقریر می‌کند (طباطبایی، ۲/۱۲). شهید مطهری نیز که در زمینه فطرت بحث کرده و فطرت را به دو بخش فطرت ادراکی و فطرت گرایش تقسیم نموده است، بر همین نظریه تأکید دارد. (مطهری، ۳/۳۱۳)

به نظر می‌رسد این دیدگاه با هردو تقریرش، جای درنگ و تأمل دارد و نمی‌توان بر صحت آن تأکید کرد. اما تقریر نخست برای اینکه گرچه این تقریر با ظاهر آیه کریمه ﴿فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ﴾ انطباق دارد، اما آیا مقصود از دین در آیه، معنای عام و کلی آن است یا محور خاصی از دین مراد است؟ اگر به سیاق آیات نگاه شود، نشان می‌دهد که مقصود از دین، معنای عام و کلی آن نیست؛ زیرا آیات قبل و بعد از این آیه در رابطه با خدا و خالقیت و ربوبیت الهی است و این می‌تواند قرینه باشد بر اینکه مقصود از دین در این آیه کریمه، همان توحید (خداپرستی / خداشناسی) است و نه کلیت دین و تمام آموزه‌های آن؛ چنان‌که روایات نیز همین گونه تفسیر کرده‌اند.

اما در مورد تقریر دوم باید گفت اولاً نه در مفهوم واژه فطرت و نه در آیه کریمه، عنصری به‌عنوان حق وجود ندارد که بتوان مصداق خصوصیت مفهومی این واژه قرار داد. ثانیاً بر فرض که واژه دین در آیه کریمه، نماد و مترادف حق باشد، اما این فرض نیز هنگامی می‌تواند نظریه یاد شده را تقویت و تأیید کند که مقصود از دین، کلیت دین و آموزه‌های آن باشد، درحالی‌که همان گونه که اشاره شد، مقصود از آن با توجه به سیاق آیات، تنها خداپرستی یا خداشناسی است، یا دست کم این احتمال وجود دارد. بنابراین نمی‌توان مفهوم قابلیت درک و پذیرش حق را بر دوش واژه فطرت بار کرد.

البته دو تحلیل، یکی در حوزه رفتار اخلاقی و دیگری راجع به جایگاه توحید در دین (اسلام) وجود دارد که می‌تواند مبنای این تقریر قرار گیرد. تحلیل نخست این است که تمام رفتارهای اخلاقی انسان در حقیقت مظهر پرستش خداوند است؛ زیرا فضیلت اخلاقی و ارزش‌هایی که انسان به‌عنوان اخلاق فاضله بر آنها عمل

می‌کند، جلوه‌هایی از زیبایی و کمال است و انسان با انگیزه تعالی و کمال بدان‌ها نگریده و بر آنها عمل می‌کند و از آنجا که مظهر زیبایی و کمال مطلق خداوند است، پس رفتارهای اخلاقی نوعی پرستش و خضوع و عبادت ناخودآگاه خداوند شمرده می‌شود. (همان، ۳۷۷/۲۲)

بر اساس این نگاه نسبت به اخلاق، می‌توان گفت گرچه فطرت به توحید (خداپرستی / خداشناسی) تفسیر شده است، اما این عنوان بالاجمال تمام فضیلت‌ها و حقایق را دربر می‌گیرد. بنابراین اگر فطرت معطوف به توحید یا هدایتگر به آن است، در واقع هدایتگر به همه حقایق و فضیلت‌ها و خوبی‌هاست.

تحلیل دوم این است که تمام دستورات دین در حقیقت، شکل بسط یافته و عینی شده توحید است و اطاعت آن دستورات در ساحت‌های مختلف زندگی، در حقیقت باورمندی به توحید و پرستش خدای یگانه است. علامه طباطبایی در این زمینه می‌گوید:

«و من أهم ما يشاهد في هذا الدين ارتباط جميع أجزائه ارتباطا يؤدي إلى

الوحدة التامة بينها بمعنى أن روح التوحيد سارية في الأخلاق الكريمة التي يندب

إليها هذا الدين، و روح الأخلاق منتشرة في الأعمال التي يكلف بها أفراد

المجتمع، فالجميع من أجزاء الدين الإسلامي ترجع بالتحليل إلى التوحيد، و

التوحيد بالتركيب يصير هو الأخلاق و الأعمال، فلو نزل لكان هي و لو صعدت

لكانت هو، إليه يصعد الكلم الطيب و العمل الصالح يرفعه.» (طباطبایی، ۱۰۹/۴)

این تحلیل از توحید نیز با ایجاد تساوی میان دین و توحید، فطرت توحیدی را

که روایات بر آن تأکید دارد، به گستره دین توسعه داده و کارکرد فطرت را مساوی

با کارکرد دین قرار می‌دهد.

به‌هرحال دیدگاه فراگیر بودن کارکرد فطرت با شواهد چندی تأیید می‌شود:

نخست آیه کریمه ﴿فَاللَّهُمَّهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا﴾ (شمس/۸) است که بیانگر درک

فطری انسان از تمام خوبی‌ها و بدی‌هاست، پس تمام ارزش‌های اخلاقی در

ساحت کارکرد فطرت قرار می‌گیرد.



دیگر آیاتی که خطاب به فطرت انسان، پرسش مطرح می‌کند؛ مانند ﴿هَلْ جَزَاءُ الْإِحْسَانِ إِلَّا الْإِحْسَانُ﴾ (الرحمن/۶۰)، ﴿هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ﴾ (زمر/۹)، ﴿هَلْ يَسْتَوِي الْأَعْمَىٰ وَالْبَصِيرُ﴾ (انعام/۵۰)، ﴿مَثَلُ الْفَرِيقَيْنِ كَالْأَعْمَىٰ وَالْأَصْمَىٰ وَالْبَصِيرِ وَالسَّمِيعِ هَلْ يَسْتَوِيَانِ مَثَلًا أَفَلَا تَذَكَّرُونَ﴾ (هود/۲۴).

این آیات نیز نشان می‌دهد که در نهاد انسان، شناخت و پاسخ چنین پرسش‌هایی وجود دارد، پس درک فطری اختصاص به شناخت خدا یا پرستش خدا ندارد.

و سوم جمله زیر از امام صادق علیه السلام است که خطاب به مفضل می‌فرماید: «فَكَرَّ يَا مُفَضَّلُ فِيمَا أُعْطِيَ الْإِنْسَانُ عِلْمَهُ وَمَا مَنَعَ فَإِنَّهُ أُعْطِيَ جَمِيعَ عِلْمٍ مَا فِيهِ صَلَاحُ دِينِهِ وَ دُنْيَاهُ فَمِمَّا فِيهِ صَلَاحُ دِينِهِ مَعْرِفَةُ الْخَالِقِ تَبَارَكَ وَ تَعَالَىٰ بِالذَّلَائِلِ وَ الشَّوَاهِدِ الْقَائِمَةِ فِي الْخَلْقِ وَ مَعْرِفَةُ الْوَاجِبِ عَلَيْهِ مِنَ الْعَدْلِ عَلَى النَّاسِ كَافَّةً وَ بَرِّ الْوَالِدَيْنِ وَ آدَاءِ الْأَمَانَةِ وَ مُوَاسَاةِ أَهْلِ الْخَلَّةِ وَ أَشْبَاهِ ذَلِكَ مِمَّا قَدْ تَوَجَّدَ مَعْرِفَتُهُ وَ الْإِقْرَارُ وَ الْإِعْتِرَافُ بِهِ فِي الطَّبَعِ وَ الْفِطْرَةِ مِنْ كُلِّ أُمَّةٍ مُوَافِقَةً أَوْ مُخَالَفَةً.» (مفضل، ۱۸)

در این متن، امام یک سلسله شناخت‌هایی نسبت به کارهای خیر و ارزش‌ها را جزء معرفت‌های فطری می‌داند. این مطلب نشان می‌دهد که کارکرد فطرت عام و فراگیر است و اختصاص به رابطه انسان با خدا به معنای خاص کلمه ندارد.

فطرت ادراکی یا گرایشی یا هر دو

دومین پرسش اساسی در حوزه فطرت این است که آیا فطرت تنها در ساحت ادراکات است، یا ساحت تمایلات و گرایش‌ها را نیز دربر می‌گیرد؟ به تعبیر دیگر، آنچه از فراگیری کارکرد فطرت در پاسخ به پرسش نخست مطرح شد، آیا مخصوص ادراکات و شناخت است، یا ساحت تمایلات و گرایش‌ها را نیز دربر می‌گیرد؟

در رابطه با این پرسش نیز اگر به منابع دینی و روایات فطرت نگاه کنیم، می‌بینیم که ظهور در اختصاص به معرفت دارد؛ زیرا روایات فطرت به دو دسته تقسیم می‌شوند: یک دسته روایاتی است که فطرت را به «توحید» تفسیر کرده‌اند که

این تعبیر کلی است؛ هم می‌تواند شناخت خدای یگانه تفسیر شود، و هم پرستش و گرایش به خدای یگانه؛ مانند روایات زیر:

«عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ: «قُلْتُ فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا» قَالَ التَّوْحِيدُ.»
(کلینی، ۱۳/۲)

«عَنْ زُرَّارَةَ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ عَنْ قَوْلِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ - فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا - قَالَ فَطَرَهُمْ جَمِيعاً عَلَى التَّوْحِيدِ.» (همان)

«عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنْ قَوْلِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ - فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا - مَا تِلْكَ الْفِطْرَةُ قَالَ هِيَ الْإِسْلَامُ فَطَرَهُمُ اللَّهُ حِينَ أَخَذَ مِيثَاقَهُمْ عَلَى التَّوْحِيدِ قَالَ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ وَفِيهِ الْمُؤْمِنُ وَالْكَافِرُ.» (همان)

دسته دوم روایاتی است که فطرت را به معرفت خدا تفسیر کرده است؛ مانند

«سَأَلْتُ أَبَا جَعْفَرٍ عَلَيْهِ السَّلَامُ عَنْ قَوْلِ اللَّهِ «حُنَفَاءَ لِلَّهِ غَيْرَ مُشْرِكِينَ بِهِ» مَا الْحَنِيفِيَّةُ قَالَ هِيَ الْفِطْرَةُ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا فَطَرَ اللَّهُ الْخَلْقَ عَلَى مَعْرِفَتِهِ.» (برقی، ۲۴۱/۱)

«سَأَلْتُ أَبَا جَعْفَرٍ عَلَيْهِ السَّلَامُ عَنْ قَوْلِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ - فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا - قَالَ فَطَرَهُمْ عَلَى مَعْرِفَةِ أَنَّهُ رَبُّهُمْ وَ لَوْ لَأَنَّ ذَلِكَ لَمْ يَعْلَمُوا إِذَا سَأَلُوا مِنْ رَبِّهِمْ وَ لَأَنَّ رَأَزِقَهُمْ.» (همان)

«سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ عَنْ قَوْلِ اللَّهِ - وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَ أَشْهَدَهُمْ عَلَى أَنْفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَى - قَالَ ثَبَّتِ الْمَعْرِفَةَ فِي قُلُوبِهِمْ وَ نَسُوا الْمَوْقِفَ سَيَذْكُرُونَهُ يَوْمًا مَا وَ لَوْ لَأَنَّ ذَلِكَ لَمْ يَدْرِ أَحَدٌ مَنْ خَالَقَهُ وَ لَأَنَّ رَأَزِقَهُ.»
(همان)

اگر روایات دسته دوم را مفسر روایات دسته اول بگیریم، نتیجه آن است که مقصود از فطرت، همان معرفت و شناخت خدای یگانه است و این بدان معناست که فطرت تنها در ساحت ادراک و معرفت مطرح است، نه تمایلات و گرایش‌ها. برخی مفسران و محدثان مانند راغب در مفردات و علامه مجلسی در بحار الانوار نیز همین معنا را در مورد فطرت تأیید کرده‌اند؛

«و منه الفطرة، و فطر الله الخلق و هو ايجاد الشيء و ابداعه على هيئة مترشحة



لفعل من الأفعال، فقوله: «فَطَرَتِ اللَّهُ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا» إشارة منه تعالى إلى ما فطر، أي أبداع و ركز في الناس من معرفته تعالى، و فطره الله هي ما ركز فيه من قوته على معرفة الإيمان.» (راغب، ريشه «فطر»)

مجلسی می گوید:

«أقول الذي يظهر من الأخبار هو أن الله تعالى قرر عقول الخلق على التوحيد و الإقرار بالصانع في بدء الخلق عند الميثاق فقلوب جميع الخلق مذعنة بذلك و إن جحدوه معاندة.» (مجلسی، ۲۷۷/۳)

علاوه بر این، عنوان «تذکره بودن» قرآن که در آیات متعدد به عنوان یکی از اوصاف قرآن ذکر شده است ﴿إِنَّ هَذِهِ تَذْكِرَةٌ فَمَنْ شَاءَ اتَّخَذَ إِلَىٰ رَبِّهِ سَبِيلًا﴾ (مزمّل/۱۹) نیز می تواند تأیید کننده این نظریه باشد؛ زیرا ذکر و یادآوری در برابر نسیان و فراموشی است و این دو در حوزه علم و معرفت مطرح می شود. نتیجه می گیریم که قرآن به مثابه تجلی دین و توحید معطوف به فطرت معرفتی و ادراکی است.

اما با این همه، برخی از متفکران مسلمان مانند علامه طباطبایی و شهید مطهری، بر این باورند که فطرت انسان اعم از ادراک و معرفت است. علامه در میزان از دو گونه فطرت سخن می گوید: فطرت مربوط به ادراک و فطرت مربوط به انگیزه (طباطبایی، ۹۳/۱۳). شهید مطهری نیز فطریات انسان را به دو نوع ادراکی و احساسی تقسیم می کنند و مقصودشان از فطرت احساسی، همان تمایلات و گرایش های درونی است (مطهری، ۶۱۲/۳). طرفداران این نظریه در لابه لای سخنانشان به دلایلی تمسک کرده اند که به صورت خلاصه از این قرار است:

۱. آیات کریمه قرآن در موارد گوناگون، بر وجود میل و گرایش نسبت به خدا و حرکت وجودی به سوی او در انسان تأکید دارد؛ مانند ﴿فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقِيمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ﴾ (روم/۳۰)، ﴿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﴾ (اعراف/۱۷۲)، ﴿أَفَعَيِّرَ دِينَ اللَّهِ يَبْغُونَ وَلَهُ أَسْلَمَ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ طَوْعًا وَكَرْهًا وَإِلَيْهِ يُرْجَعُونَ﴾ (آل عمران/۸۳).

اگر این آیات را در کنار آیاتی قرار دهیم که پرسش‌هایی را برای انسان مطرح می‌کند و از فطرتش پاسخ می‌طلبد، مانند ﴿قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الْأَعْمَىٰ وَالْبَصِيرُ أَفَلَا تَتَفَكَّرُونَ﴾ (انعام/۵۰)، ﴿قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الْأَعْمَىٰ وَالْبَصِيرُ أَمْ هَلْ تَسْتَوِي الظُّلُمَاتُ وَالنُّورُ﴾ (رعد/۱۶)، ﴿وَضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا رَجُلَيْنِ أَحَدُهُمَا أَبْكَمٌ لَا يَقْدِرُ عَلَىٰ شَيْءٍ وَهُوَ كَلٌّ عَلَىٰ مَوْلَاهُ أَيْنَمَا يُوَجِّهُهُ لَا يَأْتِ بِخَيْرٍ هَلْ يَسْتَوِي هُوَ وَمَنْ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَهُوَ عَلَىٰ صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ﴾ (نحل/۷۶)، ﴿قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ إِنَّمَا يَتَذَكَّرُ أُولُو الْأَلْبَابِ﴾ (زمر/۹)، این نتیجه منطقی به دست می‌آید که فطرت انسان هم معطوف به معرفت است، و هم به میل و گرایش. (همان، ۴/۴۱)

۲. در روان‌شناسی جدید، وجود میل و گرایش به خدا در انسان به اثبات رسیده است و تعدادی از روان‌شناسان بنام مانند ویلیام جیمز، یونگ و الکسس کارل، این واقعیت را پذیرفته‌اند که در درون انسان، گرایش عمیقی نسبت به خدا و پرستش وجود دارد. (همان، ۴۴)

۳. وجود میل و گرایش به خدا در جود انسان یک امر وجدانی است که هر انسانی این احساس و میل را در خود می‌یابد. به‌عنوان نمونه هر انسانی میل به حقیقت و زیبایی و کمال دارد. هیچ انسانی را نمی‌توان یافت که به‌گونه‌ای این گرایش را در خود احساس نکند. (همان، ۴۰)

با توجه به اینکه فطریات ادراکی به مفهوم بی‌نیاز از تعلیم و تعلم در انسان امر مسلم و قطعی است، از اثبات میل و گرایش فطری می‌توان نتیجه گرفت که فطرت در هر دو بعد انسان وجود دارد.

به نظر می‌رسد این دیدگاه به واقع نزدیک‌تر است؛ زیرا گرایش‌های متعالی در وجود انسان و احساس آن، واقعیتی انکارناپذیر است و گستردگی‌شان نشان از فطری بودن آنها دارد. از سوی دیگر آنچه که به‌عنوان دلیل نظریه نخست ذکر شد، قابل نقد می‌نماید؛ زیرا روایاتی که فطرت را به معرفت تفسیر کرده است، با توجه به اینکه در این روایات از میثاق و نیز از حنیفیت سخن به میان آمده است، نمی‌تواند معرفت بدون ایمان و باور و گرایش باشد؛ زیرا میثاق ربوبیت تنها شناخت رب نیست، بلکه



اقرار به ربوبیت اوست، چنان‌که حنیفیت میل به‌سوی خدا را نشان می‌دهد. بنابراین فطرت در این روایات، معرفت همراه با ایمان و گرایش است.

تذکره بودن قرآن نیز نمی‌تواند دلیل بر اختصاص فطرت به معرفت و شناخت باشد؛ زیرا احتمال این است که معرفت به‌لحاظ مبدئیتش نسبت به انگیزه و تلازم آن دو مورد تأکید قرار گرفته باشد. گواه بر این حقیقت، خود آیه کریمه‌ای است که قرآن را مَذْکُر معرفی کرده است: ﴿إِنَّ هَذِهِ تَذْکُرَةٌ فَمَنْ شَاءَ اتَّخَذَ إِلَىٰ رَبِّهِ سَبِيلًا﴾ (مزمّل/۱۹).

جمله «فَمَنْ شَاءَ اتَّخَذَ إِلَىٰ رَبِّهِ سَبِيلًا» که به‌عنوان فرع بر آن متفرع و مترتب شده است، گویای این حقیقت است که میان تذکره بودن قرآن و اتخاذ سبیل و ره سپردن به‌سوی خدا، نوعی تلازم و پیوند وجود دارد؛ یعنی اینکه اگر تذکره بودن معطوف به معرفت است، این معرفت بدون گرویدن و رفتن به‌سوی خدا مورد نظر قرآن نیست.

بنابراین نمی‌توان به‌صورت شفاف و بدون ابهام، اختصاص فطرت به معرفت را از این ادله استنباط کرد؛ اگر نگوییم که دلالت بر فطرت عام و مشتمل بر معرفت و گرایش می‌کند، درحالی‌که ادله عمومیت فطرت به وضوح این مدعا را اثبات می‌کند.

فطرت و طینت

از آنچه راجع به دو پرسش گذشته مطرح شد، این مطلب ثابت می‌شود که فطرت هم از نظر گستردگی کاربرد فراگیر است و اختصاص به رابطه انسان با خدا ندارد، و هم از نظر محتوا عام است و اختصاص به معرفت ندارد، بلکه گرایش‌ها و احساسات و تمایلات انسان را نیز دربر می‌گیرد. حال این نتیجه با یک چالش مهم مواجه می‌شود و آن، مسأله طینت است.

در روایات فراوان آمده است که انسان‌ها با طینت‌های متفاوت آفریده می‌شوند؛ برخی

با طینت بهستی، برخی با طینت جهنمی، بعضی سعید و برخی شقی. به‌عنوان نمونه:

«إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ خَلَقَ النَّبِيِّنَ مِنْ طِينَةِ عَلِيِّينَ قُلُوبُهُمْ وَأَبْدَانُهُمْ وَخَلَقَ قُلُوبَ الْمُؤْمِنِينَ مِنْ تِلْكَ الطِّينَةِ وَجَعَلَ خَلْقَ أَبْدَانِ الْمُؤْمِنِينَ مِنْ دُونِ ذَلِكَ وَخَلَقَ الْكُفَّارَ مِنْ طِينَةِ سَجِينٍ قُلُوبُهُمْ وَأَبْدَانُهُمْ فَخَلَطَ بَيْنَ الطِّينَتَيْنِ - فَمِنْ هَذَا يُلدُ الْمُؤْمِنُ الْكَافِرَ وَ يُلدُ

الْكَافِرِ الْمُؤْمِنِ وَمِنْ هَاهُنَا يُصِيبُ الْمُؤْمِنِ السَّيِّئَةَ وَمِنْ هَاهُنَا يُصِيبُ الْكَافِرَ الْحَسَنَةَ فِقُلُوبُ الْمُؤْمِنِينَ تَحْنُ إِلَى مَا خَلَقُوا مِنْهُ وَقُلُوبُ الْكَافِرِينَ تَحْنُ إِلَى مَا خَلَقُوا مِنْهُ.» (کلینی، ۲/۲)

«إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ خَلَقَ الْمُؤْمِنَ مِنْ طِينَةِ الْجَنَّةِ وَخَلَقَ الْكَافِرَ مِنْ طِينَةِ النَّارِ وَقَالَ إِذَا أَرَادَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ بَعْدَ خَيْرٍ طَيِّبَ رُوحَهُ وَجَسَدَهُ فَلَا يَسْمَعُ شَيْئاً مِنَ الْخَيْرِ إِلَّا عَرَفَهُ وَلَا يَسْمَعُ شَيْئاً مِنَ الْمُنْكَرِ إِلَّا أَنْكَرَهُ.» (همان، ۳)

اگر طینت را همان طین و ماده نخستین آفرینش انسان بدانیم، این روایات به وضوح دلالت بر این نکته دارد که انسان‌ها از لحاظ آفرینش به دو دسته تقسیم می‌شوند: برخی بهشتی و برخی جهنمی. حال چگونه انسانی که طینت جهنمی دارد، می‌تواند فطرت حق‌گرا و متمایل به حق و دین داشته باشد؟

روایات طینت علاوه بر ناسازگاری با فطرت حق‌گرا که در این نوشتار به صورت یک چالش مطرح شده است، با مسأله دیگری نیز ناسازگار می‌نماید که در گذشته مورد بحث بوده است و آن، مسأله اختیار است؛ زیرا این روایات به ظاهر دلالت بر جبر می‌کنند، به‌ویژه اگر به روایات فوق این روایت افزوده شود که می‌گوید: «الشَّقِيُّ مَنْ شَقِيَ فِي بَطْنِ أُمِّهِ وَالسَّعِيدُ مَنْ سَعِدَ فِي بَطْنِ أُمِّهِ.» (مجلسی، ۱۷۵/۵)

گرچه مسأله ناسازگاری با اختیار مورد بحث ما نیست، اما کسانی که دلالت این روایات را بر جبر نفی می‌کنند، توجیهاتی در تفسیر این روایات بیان کرده‌اند که در مسأله فطرت نیز در برخی موارد می‌تواند رهگشا باشد.

۱. یکی از دیدگاه‌ها در این زمینه آن است که روایات طینت از نظر سندی خبر واحد بوده و اعتبار ندارند، بنابراین نمی‌توانند با مسأله فطرت و اختیار چالش ایجاد کنند (سید مرتضی). بعضی نیز این روایات را متشابه دانسته و تفسیر آنها را به معصومان واگذار کرده‌اند. (ابن ادریس، در این زمینه رک: قمی، ۲۲۸/۱)

نقد

به نظر می‌رسد این دست نظریات صحیح نباشد؛ برای اینکه تعداد این روایات به اندازه‌ای است که علم اجمالی به صدور آنها از معصومان داریم و نمی‌توان به بهانه خبر واحد از آنها چشم‌پوشی کرد. همچنین تفسیرهای گوناگون و بعضاً معقولی که



از آنها شده است، نشان می‌دهد که از قبیل روایات متشابه نیز نیست که هیچ راهی برای تفسیر آنها نباشد.

۲. یکی دیگر از توجیهاست این است که روایات طینت بیانگر علم پیشین الهی به سرنوشت انسان‌هاست. بر اساس این توجیه، از آنجا که خدای متعال از قبل می‌دانست که این انسانی که در رحم مادرش شکل می‌گیرد، با اراده و اختیار خودش به سعادت یا شقاوت می‌رسد، وی را بر اساس همین علم از دو نوع طینت آفرید: سعادت‌مندان را از طینت علیین و شقاوت‌مندان را از طینت سجین. (خوبی، ۱۹۳/۵)

۳. همانند توجیه پیشین، توجیه دیگری است که می‌گوید آفرینش انسان‌ها از طینت‌های متفاوت، معلول انتخاب خیر و شرشان در عالم ذر است؛ کسانی که در آن عالم خیر را انتخاب کرده‌اند، از طینت علیین، و آنان که در آنجا انتخاب شر داشته‌اند، از طینت سجین آفریده شده‌اند. (مجلسی، ۲۶۰/۵)

نقد

این دو توجیه اگر مسأله جبر را حل کند، اما چالش فطرت را حل نمی‌کند؛ زیرا بر اساس این دو توجیه، از آن رو که سعادت و شقاوت بر اساس اراده و اختیار انسان شکل می‌گیرد، آفرینش انسان از دو نوع طینت متفاوت، حقیقی است و در آن صورت این پرسش قابل طرح است که چگونه انسانی که از طینت جهنمی آفریده شده است، گرایش به حق و دین دارد؟

گذشته از این، توجیه دوم بر نظریه اثبات نشده‌ای در موضوع «ذر» استوار است مبنی بر اینکه انسان‌ها به صورت ذره، از پشت حضرت آدم بیرون آورده شده و در آن حالت از ایشان اقرار گرفته شد و آنان ضمن اقرار، با اختیار و اراده، بعضی راه سعادت را انتخاب کردند و برخی راه شقاوت را.

در حالی که این نظریه مورد تردید است؛ زیرا از دو جهت با ظاهر آیه هماهنگ نیست: اولاً چون در آیه کریمه سخن از اخذ ذریه از «ظهور بنی آدم» است، نه از «ظهر حضرت آدم ﷺ»، پس باید بنی آدم وجود مادی داشته باشند تا «ظهر» مصداق پیدا کند. ثانیاً چنان‌که از ظاهر آیه کریمه استفاده می‌شود (أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بلی)،

در عالم ذر همه انسان‌ها بر ربوبیت الهی اقرار کرده‌اند و در آنجا اختیار شقاوت در کار نبوده است تا براساس آن، آفرینش انسان بر دو گونه باشد.

بنابراین همان گونه که برخی مفسران گفته‌اند، بحث میثاق ذر یا مربوط به همین زندگی دنیوی است که انسان‌ها با زبان وجود و فطرتشان گواهی بر ربوبیت الهی می‌دهند (طبرسی، ۷۶۶/۴)، و یا مربوط به ملکوت این عالم است (طباطبایی، ۳۰۶/۸) که باز تقدم زمانی و اختیار شقاوت سابق بر زندگی در این دنیا مطرح نیست.

۴. برخی گفته‌اند اخبار طینت حکایتگر تفاوت استعدادها و قابلیت‌های انسان‌ها نسبت به سعادت و شقاوت است که این تفاوت ناشی از تفاوت مواد آفرینش آنان می‌باشد؛ یعنی از آنجا که مواد خلقت انسان‌ها و خواصی که در آنها وجود دارد متفاوت است، انسان‌ها نیز با استعدادهای متفاوت به دنیا می‌آیند و همین قابلیت‌های متفاوت، باعث تفاوت سرنوشت آنان از نظر سعادت و شقاوت می‌گردد. (همان، ۱۰۰)

نقد

این توجیه که روایات طینت دلالت بر تفاوت استعدادهای انسان در قرب و بعد به خدا و خوبی‌ها می‌کند، می‌تواند با این تفسیر با دیدگاه فطرت سازگار بشود که انسان‌ها در عین اینکه فطرت حق‌گرا دارند، اما در این حق‌گرایی، نسبت‌ها متفاوت است. آنان که از طینت علیین آفریده شده‌اند، نسبت نزدیک‌تر دارند، و آنان که طینت سجین دارند، نسبت دورتر. به عبارت دیگر، روایات فطرت می‌گوید همه انسان‌ها دارای فطرت توحیدی هستند، اما روایات طینت می‌گوید این فطرت شدت و ضعف دارد؛ برخی گرایش توحیدی‌شان قوی و برخی ضعیفند. و بدین ترتیب میان فطرت توحیدی و طینت سجین سازگاری به وجود می‌آید. اما این توجیه شائبه تبعیض و بی‌عدالتی دارد؛ زیرا این پرسش باقی می‌ماند که چرا خدا بعضی انسان‌ها را نزدیک به خود و بعضی دیگر را دور از خود می‌آفریند؟ (در این زمینه رک: فیض کاشانی، ۲۷/۴)

۵. توجیه پنجم این است که روایات طینت اشاره به آفرینش روحی دارد، نه جسمی و مقصود از آنها این است که خداوند روح انسان را از طریق اعمال و رفتار

وی به یکی از دو شکل سعادت‌مند یا شقاوتمند شکل می‌دهد. نویسنده «الفرقان فی تفسیر القرآن بالقرآن» می‌گوید:

«قد يشمل عليون الأبرار طيناتهم كما السجين طينات الأشرار، كما في أحاديث عدة، و لكن هل يا ترى أن الله يخلق الأبرار- حين يخلق- أبراراً، و الأشرار أشراراً؟ فما هذا إلا تسييراً في البر و الشر ينافى التخيير، اللهم إلا أن يعنى من الطينة الروحانية منها، الحاصلة من الأعمال الصالحة للأبرار، و الطالحة للأشرار، على توفيق من الله للأبرار نتيجة برهم، و ختم على قلوب الأشرار نتيجة شرهم.» (صادق، ۲۲۵/۳۰)

نقد

این دیدگاه با ظاهر روایات طینت ناسازگار است؛ زیرا تعبیر این روایات به‌گونه‌ای است که مقصود از طینت را همان ماده نخستین آفرینش انسان می‌داند. به‌عنوان نمونه به این روایت بنگرید: «إِنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَ تَعَالَى حَيْثُ خَلَقَ الْخَلْقَ خَلَقَ مَاءً عَذْبًا وَ مَاءً مَالِحًا أَجَاغًا فَامْتَزَجَ الْمَاءَانِ فَأَخَذَ طِينًا مِنْ أَدِيمِ الْأَرْضِ فَعَرَكَهُ عَرَكًا شَدِيدًا فَقَالَ لِأَصْحَابِ الْيَمِينِ وَ هُمْ كَالذَّرِّ يَدْبُونَ إِلَى الْجَنَّةِ بِسَلَامٍ وَ قَالَ لِأَصْحَابِ الشَّمَالِ إِلَى النَّارِ وَ لَا أَبَالِي ثُمَّ قَالَ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَى شَهِدْنَا أَنْ تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ.» (کلینی، ۸/۲)

۶. توجیه دیگر این است که روایات طینت کنایه از علم ازلی الهی است. از آنجا که خدا سرنوشت سعادت‌مندان و شقاوتمندان انسان‌ها را می‌داند، وقتی می‌آفریند، گویا از دو نوع طینت می‌آفریند، نه اینکه حقیقتاً دو نوع طینت و ماده آفرینش است و خدا از آن دو می‌آفریند. (مجلسی، ۲۶۰/۵)

۷. یک توجیه این می‌تواند باشد که روایات طینت بر معنای حقیقی‌شان دلالت ندارند، بلکه این روایات کنایه از سرنوشت نهایی انسان‌هاست؛ به این معنا که چون در قضای الهی انسان‌ها دو دسته‌اند، برخی سعید و برخی شقی، و در نهایت بعضی به بهشت می‌روند و برخی به دوزخ، این حقیقت به کنایت این گونه تعبیر شده است که انسان‌ها گویا از دو نوع ماده آفریده شده‌اند، نه اینکه در حقیقت از دو نوع ماده آفریده شده باشند.

ظاهراً توجیه ششم و هفتم که آفرینش از دو نوع طینت را کنایی می‌داند و نه حقیقی، با دیدگاه فطرت حق‌گرا کاملاً سازگار است، زیرا می‌توان تصور کرد که انسان با فطرت حق‌گرا آفریده شود، اما در اثر سوء اختیار، این فطرت را از دست داده و به سرنوشت جهنمی گرفتار آید. البته این سازگاری بر این پیش‌فرض استوار است که حق‌گرایی فطرت در حد قابلیت باشد و نه بالفعل، و گر نه مانع از سوء اختیار می‌شود.

آنچه ذکر شد، توجیهات و تفسیرهای گوناگونی بود از روایات طینت تا بتواند با مسأله اختیار و نیز مسأله فطرت سازگار افتد. در همین راستا می‌توان به برخی دیدگاه‌ها راجع به فطرت اشاره کرد که می‌تواند رابطه فطرت و طینت را هماهنگ سازد.

یکی از دیدگاه‌ها این است که فطرت نه به مفهوم آفرینش هدایتگر یا منطبق با دین و حق یا متمایل به توحید و خداپرستی است - چنان‌که دیدگاه‌های یاد شده در آغاز این نوشتار می‌گفت - بلکه به معنای آفرینش انسان همراه با ابزارهای ادراک و شناخت است. بر اساس این نظریه، خصوصیت ویژه آفرینش انسان این است که انسان با ابزارهای تشخیص حق از باطل و خوبی از بدی، مانند عقل و حواس پنج‌گانه آفریده می‌شود (ابن ابی‌الحدید، ۱۱۶/۴). اگر هم قابلیتی برای پذیرش حقیقت و فضیلت دارد، در همین اندازه است که ابزارهای درک و دریافت آنها را داراست و نه بیشتر. این تفسیر از فطرت می‌تواند با روایات طینت سازگار باشد؛ زیرا هیچ منافات ندارد که انسان از طینت جهنمی آفریده شود، اما مجهز به ابزارهای تشخیص حق از باطل و خوبی از بدی باشد. شاید تعبیر امام علی ع در نهج البلاغه که می‌فرماید: «و جابل القلوب علی فطرتها شقیها و سعیدها» (نهج البلاغه، خطبه ۷۲)، مؤید همین برداشت باشد؛ زیرا در این تعبیر، واژه فطرت بر شقی و سعید اطلاق شده است.

از آنجا که از نظر قرآن، قلب مرکز ادراک است ﴿لَهُمْ قُلُوبٌ لَا یَعْقِلُونَ بِهَا﴾، بعید نیست که منظور از فطرت قلب، همان ابزارهای معرفتی باشد که در اختیار قلب است. اما اشکال این تفسیر آن است که خلاف آن چیزی است که در این نوشتار به‌عنوان نتیجه گرفته شد؛ زیرا گفته شد که فطرت تنها شناخت نیست، بلکه گرایش



و میل‌های نهفته در وجود انسان را نیز دربر می‌گیرد. بنابراین نمی‌توان فطرت را تنها به ابزارهای تشخیص حق و باطل تقلیل داد.

منابع و مأخذ:

۱. ابن ابی الحدید، عبدالحمید بن هبة الله؛ شرح نهج البلاغه، قم، مکتبه آیه الله المرعشی النجفی، ۱۴۰۴ق.
۲. ابن اثیر جزری، مبارک بن محمد؛ النهایه فی غریب الحدیث والاثر، قم، مؤسسه اسماعیلیان، ۱۳۶۷ش.
۳. ابن بابویه، محمد بن علی؛ التوحید، قم، جامعه مدرسین، ۱۳۹۸ق.
۴. ابن عاشور، محمد بن طاهر؛ التحریر والتنویر، بی‌جا، مؤسسه التاریخ، بی‌تا.
۵. ابن فارس، احمد؛ معجم مقاییس اللغة، قاهره، دار احیاء الکتب العربیة، ۱۳۶۶ق.
۶. ابن منظور، محمد بن مکرم؛ لسان العرب، بیروت، دار الفکر، ۱۴۱۴ق.
۷. آلوسی، سید محمود؛ روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱۴۱۵ق.
۸. برقی، احمد بن محمد بن خالد؛ المحاسن، قم، دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۷۱ش.
۹. جعفری کوفی، مفضل بن عمر؛ توحید مفضل، قم، مکتبه الداوری، ۱۹۶۹م.
۱۰. جوهری، اسماعیل بن حماد؛ الصحاح؛ تاج اللغة و صحاح العربیة، بیروت، دار العلم للملایین، ۱۴۱۰ق.
۱۱. راغب اصفهانی، حسین بن محمد؛ مفردات ألفاظ القرآن، بیروت، دار القلم، ۱۴۱۲ق.
۱۲. زمخشری، محمود؛ الکشاف عن حقایق غوامض التنزیل، بیروت، دار الکتب العربی، ۱۴۰۷ق.
۱۳. شاذلی، سید بن قطب بن ابراهیم؛ فی ظلال القرآن، بیروت، دارالشروق، ۱۴۱۲ق.

۱۴. صادقی تهرانی، محمد؛ الفرقان فی تفسیر القرآن بالقرآن، قم، انتشارات فرهنگ اسلامی، ۱۳۶۵ش.
۱۵. طباطبایی، سید محمد حسین؛ المیزان فی تفسیر القرآن، قم، دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین، ۱۴۱۷ق.
۱۶. طبرسی، فضل بن حسن؛ مجمع البیان، تهران، انتشارات ناصر خسرو، ۱۳۷۲ش.
۱۷. طریحی، فخرالدین؛ مجمع البحرین، تهران، کتابفروشی مرتضوی، ۱۳۷۵ش.
۱۸. فخررازی، محمد بن عمر؛ مفاتیح الغیب، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۲۰ق.
۱۹. فیض کاشانی، محسن؛ تفسیر الصافی، تهران، انتشارات الصدر، ۱۴۱۵ق.
۲۰. قمی، علی بن ابراهیم؛ تفسیر قمی، قم، دارالکتاب، ۱۳۶۷ش.
۲۱. کلینی، محمد بن یعقوب؛ الکافی، تهران، دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۶۵ش.
۲۲. مجلسی، محمد باقر؛ بحار الانوار، بیروت، مؤسسة الوفاء، ۱۴۰۴ق.
۲۳. مطهری، مرتضی؛ مجموعه آثار، تهران، صدرا، بی تا.
۲۴. هاشمی خویی، میرزا حبیب الله؛ منهاج البراعه فی شرح نهج البلاغه، تهران، مکتبه الاسلامیه، ۱۳۵۸ش.