

معرفت فطری در احادیث - بررسی آرای دانشمندان

محمد بیابانی اسکویی*

چکیده: بر اساس احادیث و روایات، معرفت خداوند و توحید انسان و فطری عقول است و بر این اساس، هدف از بعثت انبیا یادآوری نعمت «معرفت خداوند» است که فطری انسانها بوده ولی مورد غفلت قرار گرفته است. همه انسانها با معرفت فطری توحید متولد می‌شوند و با عقل و فطرت، حجت خدا بر خلق تمام می‌شود.

از نشانه‌های فطری بودن معرفت خدا، ایمان و اقرار به خدا در هنگام شذائت و سختیها است و در مسیر توحید و معرفت فطری، ولایت تنها از آن خداست و ولایت امامان معصوم علیهم‌السلام نیز به انتصاب الاهی است.

پس شیعه بر پیمان فطری توحید وفادار مانده است. ولایت بر همه موجودات به دلیل بهره‌مندی آنها از نور عقل، عرضه شده است.

دانشمندان شیعه از شیخ صدوق در قرن چهارم تا اندیشمندان معاصر درباره فطری بودن معرفت خدا، معنای فطرت و آفرینش بر توحید، اقوال و نظریاتی بیان کرده‌اند.

کلید واژه‌ها: فطرت / معرفت فطری / بعثت انبیا / عقل و فطرت / حجتهای الاهی / معرفت فطری، حدیث / معرفت فطری، نظریه دانشمندان / علم حضوری / علم حصولی.

* محقق و مدرس، حوزه علمیه قم.

۱. فطری بودن معرفت خدا در روایات

در گفتار پیشین، فطری بودن معرفت خداوند سبحانه در آیات قرآن کریم، مورد بحث و بررسی قرار گرفت و در ضمن آیات، روایاتی که در توضیح و تفسیر آنها آمده بود، نقل شد. حال در این بخش، سعی داریم سایر روایاتی را که در باب معرفت فطری خداوند سبحانه در متون معتبر روایی نقل شده است، مورد تجزیه و تحلیل قرار دهیم.

حدیث اول: امیر المؤمنین علیه السلام می فرماید:

وَ اضْطَقَّ سُبْحَانَهُ مِنْ وَ لَدِهِ أَنْبِيَاءَ أَخَذَ عَلَى الْوَحْيِ مِيثَاقَهُمْ وَ عَلَى تَبْلِيغِ
الرِّسَالَةِ أَمَانَتَهُمْ لَمَّا بَدَّلَ أَكْثَرُ خَلْقِهِ عَهْدَ اللَّهِ إِلَيْهِمْ فَجَهِلُوا حَقَّهُ وَ اتَّخَذُوا
الْأَنْدَادَ مَعَهُ وَ اجْتَالَتْهُمْ الشَّيَاطِينُ عَنْ مَعْرِفَتِهِ وَ اقْتَطَعَتْهُمْ عَنْ عِبَادَتِهِ؛ فَبَعَثَ
فِيهِمْ رَسُولَهُ وَ وَاتَرَ إِلَيْهِمْ أَنْبِيَاءَهُ لِيَسْتَأْذِنُوا مِنْهُمْ مِيثَاقَ فِطْرَتِهِ وَ يُذَكِّرُوهُمْ مَنْسِيَّ
نِعْمَتِهِ وَ يَحْتَجُّوا عَلَيْهِمْ بِالتَّبْلِيغِ. (۲: خطبه ۱)

خداوند از میان فرزندان آدم، پیامبرانی برگزید که از آنان بر رساندن وحی و تبلیغ رسالت، عهد و پیمان گرفت؛ آن گاه که اکثر خلق پیمانی را که با خدای خویش بسته بودند، دگرگون کرده و حق او را زیر پا گذاشته و همراه او شریکانی گرفته بودند و شیاطین آنان را از معرفت خدا دور کرده و از عبادت او بریده بودند. پس خدای تعالی رسولان خویش را در میان آنان برانگیخت و پیامبران خویش را پشت سر هم، به سوی شان فرستاد تا پیمان فطرتش را از آنان بستانند و نعمت فراموش شده اش را به یادشان بیاورند و با تبلیغ، حجت را بر آنان تمام کنند.

در گفتار پیش، در تفسیر آیه **﴿كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً﴾** گفتیم که حکمت بعثت رسولان و پیامبران، وحدت امت بیان شده است؛ یعنی چون امت در غفلت و فراموشی از خدا به سر می بردند و در این جهت، وحدت داشتند، خداوند سبحانه پیامبران را فرستاد تا آنان را به سوی او بخوانند و از غفلت و فراموشی، بیرون آورند. امیر المؤمنین علیه السلام نیز در این خطبه شریف، حکمت بعثت انبیا را به صورتی دیگر بیان می کند؛ یعنی گاهی اوقات، در اثر مرور زمان و عدم دسترسی به حجت، به تدریج، تعالیم الهی در میان انسانها کمرنگ می شود تا به جایی که آدمیان چون

انسانهایی می‌شوند که از همان اول زندگی، هیچ ارتباطی با پیامبر و معلم و مربی الهی نداشته‌اند و در نتیجه، از خدای خویش غافل شده و او را به کلی فراموش کرده‌اند. روشن است که اگر خداوند بخواهد آنان را به سبب اعمالشان مجازات کند، لازم است معلمانی برای ایشان بفرستد تا آنان را از غفلت و فراموشی بیرون آورند و وظایف بندگی را برایشان بیان کنند.^۱

اما گاهی غفلت و فراموشی به این صورت رخ نمی‌دهد؛ بلکه انسان مؤمن و متدین - که همیشه به عبادت خدای سبحان مشغول بوده است - در اثر قرار گرفتن در میان کفار و مشرکان و وسوسه‌های شیاطین انسی و جنی، عبادت و بندگی خدای تعالی را به بندگی و اطاعت خلق خدا تبدیل می‌کند. در این صورت، اگر چه فطرت چنین انسانی اثاره و هویدا شده و او هم در مسیر بندگی قرار گرفته است، ولی شیاطین او را از راه بندگی خدا منحرف کرده و از عبادت خدای سبحان باز داشته‌اند و در نتیجه، وی در مسیر کفر و شرک قرار گرفته است. خدای تعالی برای این اشخاص نیز پیامبرانش را پی در پی، می‌فرستد تا پیمانی را که با خدا بسته‌اند^۲ به آنان گوشزد کنند و از ایشان بخواهند که بر آن پیمان استوار و بدان وفادار باشند. پیامبران همچنین نعمت معرفت خدا را - که آدمیان به فراموشی سپرده‌اند - به یاد آنان می‌آورند تا با یاد خدا به عبادت و بندگی او سر بسپارند.^۳

پس این خطبه شریف هم دلالت دارد که آنچه پیامبران از خلق می‌خواهند، همان است که خداوند آنان را بدان مفسور کرده است و آن جز توحید و معرفت و تسلیم و بندگی و سرسپردگی به درگاه خدای واحد خالق متعال چیزی نیست.

حدیث دوم: امام صادق علیه السلام فرمود:

مَا مِنْ مَوْئُودٍ يُؤَلَّدُ إِلَّا عَلَى الْفِطْرَةِ فَأَبَوَاهُ اللَّذَّانِ يَهُودَانِهِ وَيُنَصِّرَانِهِ وَ

يُمَجِّسَانِهِ. (۱۱: ج ۲، ص ۴۹؛ ۱۲: ج ۲، ص ۳۷۶)

۱. آیه شریفه ﴿كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً﴾ به این بیان نظر دارد.

۲. آن پیمان این است که انسانها تنها خدا را بندگی کنند و به او شرک نورزند و تسلیم محض وی باشند.

۳. خطبه امیرالمؤمنین علیه السلام نیز گویای همین مطلب است.

هیچ مولودی به دنیا نمی‌آید، جز بر فطرت؛ پس پدر و مادرش او را یهودی و نصرانی و مجوسی می‌کنند.

در حدیثی دیگر، امام باقر علیه السلام قسمت اول این حدیث را از پیامبر گرامی اسلام صلی الله علیه و آله و سلم نقل و سپس آن را معنا می‌کند.

كُلُّ مَوْلُودٍ يُوَلَّدُ عَلَى الْفِطْرَةِ؛ يَعْنِي الْمَعْرِفَةَ بِأَنَّ اللَّهَ عَزَّوَجَلَّ خَالِقُهُ. كَذَلِكَ قَوْلُهُ ﴿وَلَسِنِ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ﴾.

(۱۰:ص ۳۳۱)

رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم فرمود: هر مولودی بر فطرت متولد می‌شود؛ یعنی بر معرفت به اینکه خدا خالق اوست. پس آیه شریفه ﴿وَاِذَا رَاٰنَا سْاَلْنَا كَيْفَ تَسْمٰنُهَا وَزَمِيْنٌ رَاجِعٌ كَسٰى اَفْرِيْدَهٗ اَسْتِ، قَطْعًا خَوٰهِنْدُ كَقْتِ: خَدَا﴾ هم همین مطلب را بیان می‌کند.

پس این روایت هم به روشنی، بیان می‌کند که همه انسانها با معرفت خداوند سبحانه به دنیاپامی‌گذارند و این‌گونه نیست که فرزند آدم هیچ‌گونه معرفتی نسبت به خداوند متعال نداشته باشد؛ ولی چنانچه در گفتار قبل گفتیم، وجود این معرفت بدان معناییست که اگر انسان بدون هیچ‌گونه ارتباط با تعالیم حجج‌الاهی رشد کند، خداشناس می‌شود و او را بندگی می‌کند؛ بلکه لازم است این معرفت به توسط معلّمان الاهی به انسان تذکر داده شود تا او به آنچه در حقیقت وجود خویش با آن آشنا بود؛ متوجه گردد. حال اگر به جای معلّم الاهی تربیت فرزند انسان را معلّمی غیر الاهی بر عهده بگیرد، مسلم است که نه تنها وی را به آنچه مفطور به معرفت اوست متوجه نخواهد کرد، بلکه او را به خدای یهودیان و نصرانیان و مجوسیان - که با او هام خود ساخته‌اند - منحرف خواهد کرد. لذا انسان در چنین شرایطی، به هیچ وجه، به خدای واحد یگانه - که خالق حقیقی و شایسته بندگی است - متوجه و متنبه نخواهد شد.

پس مراد از یهودی و نصرانی و مجوسی شدن به توسط پدر و مادر، این نیست که انسان به خدایی که حضرت موسی و حضرت عیسی بشر را به آن خوانده‌اند معتقد می‌شود؛ بلکه مقصود آن است که او از دین الاهی یعنی اسلام - که دین همه انبیای الاهی است - منحرف می‌شود. زیرا بدیهی است که همه انبیای الاهی با

شرايع مختلف، همه بشر را به بندگي خداي واحد ازلي دعوت کرده و از اطاعت و بندگي بندگان بر حذر داشته‌اند.

حديث سوم: امام رضا عليه السلام مي‌فرمايد:

بِالْعُقُولِ تُعْتَقَدُ مَعْرِفَتُهُ وَ بِالْفِطْرَةِ تَثْبُتُ حُجَّتُهُ. (۱۰: ص ۳۵؛ ۱۳: ج ۲، ص ۱۳۶؛

۱۵: ج ۲، ص ۱۷۵)

به عقلها معرفتش بسته مي‌شود (شکل مي‌گيرد) و با فطرت، حجّتش بر خلق، ثابت مي‌شود.

امام رضا عليه السلام در اين حديث شريف، نقش عقل و فطرت را در معرفت خداوند سبحانه بيان داشته و تصريح کرده است که عقد قلبي معرفت خداوند به توسط عقل صورت مي‌گيرد و با فطرت، حجّت او بر خلق تمام مي‌شود. از متون ديني، به روشني و صراحت، استفاده مي‌شود که عقل مهم‌ترين بلکه يگانه حجّت خداوند حکيم بر خلق است؛ ولي در اين حديث شريف، امام رضا عليه السلام با وجود اينکه عقل را مورد نظر و توجه قرار داده است، اما فطرت را به عنوان حجّت الاهي معرفتي کرده است. پس خود اين دلالت دارد که اگر خداوند سبحانه نفس خویش را به انسان معرفتي و او را مفضور به معرفت خویش نمی‌کرد، عقل هم در اين جهت، کفايت نمی‌کرد و انسان با نور عقل خویش به معرفت خداي تعالی راه نمی‌يافت و با وجود معرفت فطري (يعنی تعريف خداوند نفس خویش را به بندگان) است که عقل انسان را به پيروي از فرمانهای او موظف می‌کند و تسليم، خضوع و خشوع و بندگي در مقابل او را بر انسان لازم و واجب می‌شمارد. پس اگر خداوند سبحانه خود را بر انسان معرفتي نمی‌کرد، هيچ گاه خداشناسی برای او به وجود نمی‌آمد و حال که چنين تعريفی صورت گرفته است، آنچه بر عهده خدا بود، فعليت پيدا کرده و بر انسان است که وظيفه عقلي خویش را - که تسليم و پذيرش و عقد قلبي بر مولويت و صاحب نعمت بودن اوست - بگزارد و به شکر و قدردانی از نعمتهای او بپردازد و بندگي او را بر عهده گيرد و بر اين امر استوار و ثابت بماند.

حديث چهارم: امام صادق عليه السلام در معنای ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ﴾ فرمود:

مَعْرُوفٌ عِنْدَ كُلِّ جَاهِلٍ. (۱۹: ج ۱، ص ۹۱)

نزد هر جاهل و نادانی شناخته شده است.

مرحوم ملا صالح مازندرانی در شرح حدیث مذکور می نویسد:

«معروف عند كل جاهل» من أصحاب الملل الباطلة كالملاحدة و الدهريّة و عبدة الأوثان و أضرابهم؛ فإنّ كلّهم يعرفونه عند نزول الشدائد و الضراء و توارد المصائب و البلاء و لا يلوذون حينئذٍ بما سواه و لا يدعون إلاّ إيّاه؛ كما أشاره إليه أمير المؤمنين عليه السلام بقوله: فَهُوَ الَّذِي تَشْهَدُ لَهُ أَعْلَامُ الْوُجُودِ عَلَى

إِقْرَارِ قَلْبِ ذِي الْجُحُودِ. (۲: خطبة ۴۹) (۲۰: ج ۳، ص ۱۸۴)

نزد هر نادانی از اصحاب فرقه های باطل، مانند: ملحدین و طبیعیین و بت پرستان و نظایر آنها، شناخته شده است؛ زیرا همه آنان هنگام نزول سختیها و گرفتاریها و نازل شدن پشت سرهم مصیبتها و بلاها و رومی شناسند. و در آن هنگام، به غیر او پناه نمی برند و جز او را صدانمی زنند. امیرالمؤمنین عليه السلام هم با اشاره به این مطلب می فرماید: «پس او کسی است که نشانه های وجود به اقرار دل منکران، شهادت می دهند.»

این نشانه فطری بودن معرفت خداوند سبحانه است که همه انسانها به هنگام سختیها به یاد او می افتند و از او یاری می طلبند. پس این حدیث شریف هم دلالت دارد که همه منکران و معاندان با وجود شناخت خدا با او عناد می ورزند و مخالفت می کنند. خدای حکیم هم می فرماید:

فَلَمَّا جَاءَتْهُمْ آيَاتُنَا مُبْصِرَةً قَالُوا هَذَا سِحْرٌ مُّبِينٌ * وَ جَحَدُوا بِهَا وَ اسْتَيْقَنَتْهَا أَنفُسُهُمْ ظُلْمًا وَ عُتُوًّا... (نمل (۲۷): ۱۳-۱۴)

پس چون نشانه های ما، روشنی بخش و هویدا، به سوی ایشان آمد، گفتند: این سحری آشکار است * و آن را از سر ظلم و برتری جویی، انکار کردند؛ در حالی که دلهایشان به آن یقین داشت.

حدیث پنجم: امیرالمؤمنین عليه السلام می فرماید:

إِنَّ أَفْضَلَ مَا تَوَسَّلَ بِهِ الْمُتَوَسِّلُونَ إِلَى اللَّهِ - سُبْحَانَهُ وَ تَعَالَى - الْإِيمَانُ بِهِ وَ بَرَسُولِهِ وَ الْجِهَادُ فِي سَبِيلِهِ - فَإِنَّهُ ذِرْوَةٌ الْإِسْلَامِ - وَ كَلِمَةُ الْإِخْلَاصِ فَإِنَّهَا

الْفِطْرَةَ. (۱۲: ج ۱، ص ۲۴۷؛ ۴: ج ۱، ص ۴۵۱؛ ۵: ص ۱۴۹؛ ۱۱: ج ۱، ص ۲۰۵)
 بی‌گمان، بهترین چیزی که توّسل‌کنندگان با آن به خدای- سبحانه و تعالی-
 توّسل می‌کنند، ایمان به وی و رسولش و جهاد در راه او- که قلّه رفیع اسلام
 است- و کلمه اخلاص- که همان فطرت است- می‌باشد.

مضمون این حدیث شریف با مضمون برخی احادیثی که در گفتار قبل در تفسیر
 آیه ﴿فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِي...﴾ (روم (۳۰) (۳۰) نقل شد، موافق است. در آن احادیث ﴿فِطْرَةَ اللَّهِ﴾
 به توحید تفسیر شده بود. در این حدیث هم کلمه اخلاص- که همان کلمه توحید
 است- از فطرت دانسته شده است و همان‌طور که گفتیم، توحید خداوند سبحانه از
 معرفت او قابل تفکیک نیست؛ چرا که شناخت خدای واقعی حقیقی- که همه
 انسانها مفضول به معرفتش هستند- به تعریف خود او، امری جدا از توحیدش نیست.
 زیرا روشن است که بر اساس معرفت فطری، همه انسانها خدای تعالی را به تعریف
 او شناخته‌اند؛ نه اینکه ابتدا با عقول خویش وجود خدای سبحانه را اثبات کرده،
 سپس به اثبات توحیدش بپردازند. به همین جهت است که توحید خداوند سبحانه
 همچون معرفت او، امری است که همه زبانها به آن اجتماع و اتفاق دارند.

حدیث ششم: امام حسین علیه السلام فرمود:

حُنَّ وَ شِيعَتُنَا عَلَى الْفِطْرَةِ الَّتِي بَعَثَ اللَّهُ عَلَيْهَا مُحَمَّدًا صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ. (۱۶: ص ۱۹۸)
 ما و شیعیانمان بر فطرتی هستیم که خداوند محمد صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ را بر آن مبعوث کرده
 است.

همان‌طور که پیشتر ذکر گردید، بعثت پیامبران- صلوات الله علیهم- برای
 یادآوری و توجه دادن خلق به خداوند سبحانه و طلب ادای پیمان فطری و وفاداری
 به آن است. و روشن است که در میان امت پیامبر اسلام صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ تنها گروهی که به این
 پیمان وفادار و بر آن استوار مانده‌اند، امامان اهل بیت علیهم السلام و شیعیان‌شان‌اند و
 گروه‌های دیگر هیچ‌کدام اعتقادات و اعمال خویش را بر اساس معرفت و توحید
 فطری پی‌ریزی نکرده، بلکه از آن منحرف گشته‌اند. زیرا مسیر توحید و معرفت
 فطری، ولایت را تنها از آن خدا می‌داند و گویای آن است که در قبال خداوند
 سبحانه هیچ‌کسی بر دیگری ولایتی ندارد و از آنجا که ولایت امامان شیعه از ناحیه

خداوند حکیم به آنان رسیده، پس تنها شیعه است که بر پیمان توحید استوار و بدان وفادار مانده است و به آن اعتقاد دارد.

حدیث هفتم: امام باقر علیه السلام می فرماید:

كَانَتْ شَرِيعةَ نُوحٍ عليه السلام أَنْ يُعْبَدَ اللَّهُ بِالتَّوْحِيدِ وَ الإِخْلَاصِ وَ خُلْعِ الأَنْدَادِ وَ هِيَ الفِطْرَةُ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا وَ أَخَذَ اللَّهُ مِيثَاقَهُ عَلَى نُوحٍ عليه السلام وَ عَلَى النَّبِيِّينَ عليهم السلام أَنْ يُعْبُدُوا اللَّهَ تَبَارَكَ وَ تَعَالَى وَ لَا يُشْرِكُوا بِهِ شَيْئاً. (ج ۸، ص ۲۸۳)

شریعت نوح علیه السلام آن است که خداوند به توحید و اخلاص و کنار زدن شریکها عبادت شود و این همان فطرتی است که خداوند مردم را بر آن مفسور کرده و از نوح و دیگر پیامبران علیهم السلام بر آن پیمان گرفته که خدا را عبادت کنند و چیزی را شریک او نگردانند.

این حدیث شریف هم فطری بودن توحید و نفی شرک و اخلاص در بندگی خداوند سبحانه را به روشنی بیان کرده، تأکید می کند که خداوند حکیم بر این امر از پیامبرانش هم، عهد و پیمان گرفته است.

حدیث هشتم: امام صادق علیه السلام می فرماید:

كَانَ إِبْرَاهِيمَ عليه السلام فِي شَبَابِهِ عَلَى الفِطْرَةِ الَّتِي فَطَرَ اللَّهُ عَزَّ وَ جَلَّ الخُلُقَ عَلَيْهَا حَتَّى هَدَاهُ اللَّهُ تَبَارَكَ وَ تَعَالَى إِلَى دِينِهِ وَ اجْتَبَاهُ. (ج ۸، ص ۳۷۰)

ابراهیم علیه السلام در جوانی، بر فطرتی بود که خدا خلق را بر آن آفریده است تا اینکه خدای تعالی او را به دین خود هدایت کرد و به نبوت برگزید.

در گفتار قبل، در تفسیر آیه ﴿كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً﴾ روایتی نقل کردیم که مردم قبل از نوح ضال بودند؛ یعنی:

لم يكونوا على هدى؛ كانوا على فطرة الله التي فطرهم عليها لا تبدل لخلق الله؛ و لم يكونوا إلهم - تتدواحتي يهديهم الله. أماتسمع يقول إبراهيم «لئن لم يهديني ربي لأكونن من القوم الضالين؟» أي: ناسياً للميثاق. (ج ۱، ص ۱۰۵)

آنان نه بر هدایت، بلکه بر فطرتی که خدا بر آن مفسورشان کرده است، بودند. خلق خدا را تبدیلی نیست. هدایت پیدا نمی کنند تا اینکه خداوند هدایتشان کند. آیا نشیندی ابراهیم علیه السلام می گوید: «بی گمان، اگر پروردگار مرا هدایت نکند از

گروه گمشدگان خواهم بود؟ یعنی فراموش کننده میثاق.

اگر این حدیث و احادیث دیگری که به همین مضمون است، در کنار حدیث مورد بحث قرار داده شود، این نتیجه را می دهد که حضرت ابراهیم در جوانی، بر فطرت الاهی ای بود که خلق بر آن مفسور شده اند؛ یعنی وی در فراموشی میثاق به سر می برده است تا اینکه خداوند متعال او را به دین خویش هدایت کرد و به نبوت برگزید؛ ولی از آنجا که در این حدیث شریف، هدایت به دین خدا و نبوت بعد از جوانی مطرح شده است، معلوم می شود که مراد از فطرت در این روایت با روایات دیگر متفاوت است. با جمع میان این روایات، می توان به این نتیجه رسید که فطرت و هدایت درجات و مراتب متفاوت دارد و آدمی در هر مرتبه از هدایت، نسبت به مرتبه ی بعدی، بر فطرتی است که خداوند انسانها را بر آن مفسور کرده است؛ یعنی تا خداوند آن مرتبه خاص از هدایت را اعطا نکرده باشد، آدمی نسبت به آن بی توجه و غافل است؛ ولی حقیقت آن را داراست. یعنی حتی این مرتبه عالی از هدایت را در حقیقت خود دارد؛ ولی نسبت به آن در غفلت و فراموشی است تا اینکه خداوند سبحانه او را به آن نایل کند. با توجه به اینکه این هدایت در مورد حضرت ابراهیم علیه السلام در کنار گزینش به نبوت قرار گرفته است، روشن می شود که مراد از هدایت در این حدیث شریف، مراتب عالی آن است.

حدیث نهم: امام رضا علیه السلام می فرماید:

الْحَمْدُ لِلَّهِ الْمَلِكِ عِبَادَهُ حَمْدَهُ وَقَاطِرِهِمْ عَلَى مَعْرِفَةِ رَبُّوبِيَّتِهِ. (ج ۴، ص ۲۸۴)
ستایش خدای راست؛ الهام کننده ستایش خود به بندگانش و آفریننده آنان بر معرفت ربوبیتش.

۲. احادیث فطرت عقول بر توحید

حدیث دهم: امام صادق علیه السلام عرض می کند:

أَسْأَلُكَ بِتَوْحِيدِكَ الَّذِي فَطَرْتَ عَلَيْهِ الْعُقُولَ. (همان: ج ۹۴، ص ۲۷۵)

خداوندا از تو می خواهم به توحیدت که عقلها را بر آن مفسور کردی.

حدیث یازدهم: در دعایی که از امیرالمؤمنین و امام باقر و امام صادق علیهم السلام نقل شده می خوانیم:

اللَّهُمَّ خَلَقْتَ الْقُلُوبَ عَلَىٰ إِزَادَتِكَ وَ فَطَرْتَ الْعُقُولَ عَلَىٰ مَعْرِفَتِكَ. (همان: ج

۹۵، ص ۴۰۳)

خداوند اقلدهارا بر اراده خویش خلق کردی و عقلها را بر معرفت خود مفسطور ساختی.

حدیث دوازدهم: در دعای بعد از نوافل فجر روز جمعه می خوانیم:

يَا مَنْ فَتَقَ الْعُقُولَ بِمَعْرِفَتِهِ وَ أَطْلَقَ الْأَلْسُنَ بِحَمْدِهِ. (همان: ج ۸۹، ص ۳۰۷)

ای آن که عقلها را به معرفت خود آفریدی و زبانها را به ستایش خویش گشوده ای.

در این سه حدیث شریف، مفسطور شدن عقول بر معرفت خدا و توحید، مورد تأکید قرار گرفته است؛ اما به نظر نمی رسد معنا و مقصود این روایات با روایات دیگر متفاوت باشد؛ بلکه از جمع بودن لفظ «عقول» هم می توان همین مطلب را استفاده کرد. زیرا حقیقت نوری عقل امر واحدی است که تعدد در آن وجود ندارد و تعدد پیدا کردن آن به اعتبار بهره مندی موجودات از آن است. با این بیان، روشن می شود که معنای عقول در این روایات عقلا می باشد؛ یعنی خدای تعالی به هنگام خلقت موجودات آنها را از نور عقل بهره مند کرد و با وجود عقل، آنها را به معرفت خویش مفسطور ساخت. پس با توجه به مجموعه روایات، می توان گفت که همه موجودات در همه عوالم مادی، از همان ابتدای خلقتشان از نور عقل بهره مند شده و به تعریف الاهی به معرفت خداوند سبحانه نایل شده اند. این مطلب با توجه به آیات قرآن کریم و روایات معصومان علیهم السلام واضح است. برخی آیات و روایات، به روشنی، گویای آن اند که همه موجودات، اعم از انسان و حیوان و جماد، در زمین و آسمان، خدای سبحانه را تسبیح می گویند و بر اساس برخی آیات و روایات دیگر، ولایت بر همه آنها عرضه گردیده و آنها از پذیرش امانت، ابا کرده اند: ﴿إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا﴾. (احزاب (۳۳) ۷۲) روشن است که تسبیح موجودات حکایت از شعور آنها دارد؛ پس عرض ولایت با بهره مندی از نور عقل صورت گرفته است.

حدیث سیزدهم: امام صادق علیه السلام می فرماید:

قال موسى بن عمران: «يَا رَبِّ، أَيُّ الْأَعْمَالِ أَفْضَلُ عِنْدَكَ؟ فَقَالَ: حُبُّ الْأَطْفَالِ؛ فَإِنَّ فِطْرَتَهُمْ عَلَى تَوْحِيدِي فَإِنْ أُمَّتُهُمْ أُدْخِلَهُمْ بِرِئَمِي جَنَّتِي». (ج: ۲۱، ص: ۱۰۴)

موسی بن عمران به خدای متعال عرض کرد: پروردگارا، کدامین اعمال نزد تو بهتر است؟ خداوند سبحانه فرمود: دوست داشتن اطفال؛ چرا که فطرت آنها بر توحید من است. پس اگر آنان را بمیرانم، به رحمت خویش، به بهشتم واردشان می‌کنم. این حدیث شریف با مضمون احادیث سابق، مطابقت کامل دارد؛ به خصوص با حدیث «کلّ مولود یولد علی الفطرة». نکته‌ای که در این روایت وجود دارد، آن است که خداوند کسانی را که در طفولیت قبض روح می‌کند، همه را به بهشت می‌برد؛ ولی در برخی روایات تصریح شده است که خداوند سبحانه در قیامت، آن‌گاه که می‌خواهد مؤمنان را به بهشت و کفار و مشرکان را به جهنم وارد کند، کم‌خردان، مستضعفان، دیوانگان، اطفال و آنان را که در زمان فترت به دنیا آمده و در همان زمان از دنیا رفته باشند، با خلق آتش و امر به دخول در آن، امتحان می‌کند و اطاعت کنندگان را به بهشت و عاصیان را به جهنم می‌برد. (ر.ک: ۱۹: ج ۳، ص ۲۴۸ و ۲۴۹؛ ۱۴: ص ۲۸۳)

۳. احادیث مفطور شدن حیوانات به معرفت خدا

حدیث چهاردهم: امام زین العابدین علیه السلام می فرماید:

مَا بَهَمَتِ الْبَهَائِمُ فَلَمْ تُبْهَمْ عَنْ أَرْبَعَةٍ: مَعْرِفَتِهَا بِالرَّبِّ وَمَعْرِفَتِهَا بِالْمَوْتِ وَمَعْرِفَتِهَا بِالْأُنْتَى مِنَ الذِّكْرِ وَمَعْرِفَتِهَا بِالْمَرْعَى عَنِ الْخِصْبِ. (ج ۶، ص ۵۳۹)

چهار چیز برای چارپایان هم معلوم است: معرفت خداوند، معرفت مرگ، معرفت نر و ماده و معرفت چراگاه از زمین سرسبز و پر محصول.

حدیث پانزدهم: امام صادق علیه السلام می فرماید:

مَهْمَا أُبْهِمَ عَلَى الْبَهَائِمِ مِنْ شَيْءٍ فَلَا يُبْهَمُ عَلَيْهَا أَرْبَعَةٌ خِصَالٍ: مَعْرِفَةُ أَنَّ لَهَا

خَالِقًا وَمَعْرِفَةً طَلَبَ الرِّزْقِ وَمَعْرِفَةَ الذِّكْرِ مِنَ الْأُنْثَى وَمَخَافَةَ الْمَوْتِ. (همان)
چارپایان از هرچه ناآگاه باشند، از چهار خصلت ناآگاه نیستند: معرفت داشتن
خالق، معرفت طلب روزی، معرفت نراز ماده و ترس از مرگ.

حدیث شانزدهم: در حدیثی آمده است:

إِنَّ النَّاسَ أَصَابَهُمْ قَحْطٌ شَدِيدٌ عَلَى عَهْدِ سُلَيْمَانَ بْنِ دَاوُدَ عَلَيْهِ السَّلَامُ فَشَكُوا ذَلِكَ إِلَيْهِ
وَطَلَبُوا إِلَيْهِ أَنْ يَسْتَسْقِيَ لَهُمْ. قَالَ: فَقَالَ لَهُمْ: إِذَا صَلَّيْتُ الْغَدَاةَ مَضَيْتُ. فَلَمَّا
صَلَّى الْغَدَاةَ مَضَى وَمَضُوا. فَلَمَّا أَنْ كَانَ فِي بَعْضِ الطَّرِيقِ، إِذَا هُوَ بِنَمْلَةٍ رَافِعَةٍ
يَدَهَا إِلَى السَّمَاءِ وَاضِعَةً قَدَمَيْهَا إِلَى الْأَرْضِ وَهِيَ تَقُولُ: اللَّهُمَّ إِنَّا خَلَقْنَا مِنْ
خَلْقِكَ وَلَا غِنَى بِنَا عَنْ رِزْقِكَ فَلَا تُهْلِكْنَا بِذُنُوبِ بَنِي آدَمَ. قَالَ: فَقَالَ
سُلَيْمَانُ عَلَيْهِ السَّلَامُ: أَرَجِعُوا فَقَدْ سَقَيْتُمْ بَعِيرِكُمْ. قَالَ: فَسُقُوا فِي ذَلِكَ الْعَامِ مَا لَمْ يُسْقُوا
مِثْلَهُ قَطُّ. (همان: ج ۸، ص ۲۴۶، ح ۳۴۴)

در عهد سلیمان، خشکسالی شدیدی دامن گیر مردم شد؛ پس به حضرت سلیمان
شکایت کردند و از او خواستند برایشان باران طلب کند. وی فرمود: بعد از نماز صبح
برای طلب باران، خواهی رفت. پس چون نماز صبح را خواند، به طلب باران رفت و
مردمان هم رفتند. سلیمان در راه، به مورچه‌ای برخورد که دستهایش را به آسمان
بلند کرده و پاهایش را بر زمین نهاده بود و می‌گفت: «خداوند ما را آفریدگانی از
آفریدگان تو هستیم؛ هرگز از روزی تویی نیاز نیستیم؛ ما را به گناهان فرزندان آدم
هلاک مکن.» حضرت سلیمان فرمود: «بازگردید که به طلب باران دیگران، برایتان
باران رسید.» پس بدان اندازه برایشان باران بارید که مانندش را ندیده بودند.

این احادیث شریف هم به روشنی، دلالت دارند که چارپایان و حیوانات همه
خدای خود را می‌شناسند و در سختی‌ها و شدائد، به سوی او دست نیاز دراز می‌کنند و
او را می‌خوانند. البته بدیهی است که چون این معرفت فعل خداست و فعل خدا هم
کیفیت ندارد، معقول به عقل انسانی هم نمی‌شود. بنابراین حقیقت معرفت خدا قابل
تجزیه و تحلیل عقلی نیست و در این امر بین انسان و سایر موجودات، فرقی نیست؛
یعنی همان‌طور که انسان نمی‌تواند معرفت خویش را نسبت به خداوند سبحانه
مورد تجزیه و تحلیل عقلی قرار دهد، در مورد معرفت حیوانات نسبت به خدایشان

هم امرازين قرار است؛ بلکه در مورد معرفت آنها دشوارتر است؛ چون انسان متعارف نمی تواند با آنها رابطه کلامی برقرار کند تا از وجدان مشترک همدیگر اطلاع پیدا کنند. همین امر باعث شده آنان که می خواهند همه چیز را با قوای ادراکی خویش درک کنند، در مورد معرفت داشتن حیوانات نسبت به خدای خویش و تسبیح آنها خداوند حکیم را نیز مکلف و مختار بودن آنها، دچار مشکل شوند و به تأویل آیات قرآن و روایات معصومان علیهم السلام - که صریح در این امورند - دست بزنند و آیات و روایات را از مسیر حقیقی شان خارج سازند و آنها را در حد فهم خود معنا و تفسیر کنند. این در حالی است که قرآن کریم وقتی تسبیح موجودات را مطرح می کند، به صراحت، به دنبالش می فرماید: ﴿وَلَكِن لَّا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ﴾ (اسراء (۱۷): ۴۷). پس در این موارد چاره ای جز رجوع به عالم و تقلید از او نیست. البته این بدان معنایست که هیچ راهی برای درک و رسیدن به وجدان معرفت موجودات و تسبیح آنها برای انسان نباشد؛ ولی کسی که به وجدان و درک آن نرسید، چاره ای جز قبول آن ندارد و انکار آن انکار امری خواهد بود که از آن هیچ اطلاعی ندارد و درک آن خارج از محدوده قوای ادراکی اوست.

۴. اقوال دانشمندان درباره فطری بودن معرفت خدا

۴-۱) مرحوم شیخ صدوق (م ۳۸۱)

ایشان بعد از نقل بخشهایی از روایاتی مانند «لو لآ نحن ما عرف الله» می نویسد: قد سمعتُ بعضَ أهلِ الكلامِ يقول: لو أن رجلاً ولد في فلاة من الأرض ولم ير أحداً يهديه ويرشده حتى كبر و عقل و نظر إلى السماء و الأرض، لدره ذلك على أن لها صانعاً و محدثاً. فقلت: إن هذا شيء لم يكن؛ و هو إخبار بما لم يكن أن لو كان كيف كان يكون و لو كان ذلك لكان لا يكون ذلك الرجل إلا حجة الله - تعالى ذكره - على نفسه كما في الأنبياء عليهم السلام؛ منهم من بعث إلى نفسه و منهم من بعث إلى أهله و ولده و منهم من بعث إلى أهل محلته و منهم من بعث إلى أهل بلده و منهم من بعث إلى الناس كافة. و أمّا استدلال إبراهيم

الخلیل علیه السلام بنظره إلى الزهرة ثم إلى القمر ثم إلى الشمس و قوله: ﴿فَلَمَّا أَفَلَتْ قَالَ يَا قَوْمِ إِنِّي بَرِيءٌ مِّمَّا تُشْرِكُونَ﴾ فَإِنَّهُ عليه السلام كَانَ نَبِيًّا مَلْهُمًا مَبْعُوثًا مَرْسَلًا وَ كَانَ جَمِيعَ قَوْلِهِ بِإِلْهَامِ اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ إِيَّاهُ؛ وَ ذَلِكَ قَوْلُهُ عَزَّ وَ جَلَّ: ﴿وَ تِلْكَ حُجَّتُنَا آتَيْنَاهَا إِِبْرَاهِيمَ عَلٰى قَوْمِهِ﴾ (انعام (۶): ۸۳) وَ لَيْسَ كُلُّ أَحَدٍ كِإِبْرَاهِيمَ عليه السلام. وَ لَوْ اسْتَعْنَى فِي مَعْرِفَةِ التَّوْحِيدِ بِالنَّظَرِ عَنِ تَعْلِيمِ اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ وَ تَعْرِيفِهِ، لَمَا أَنْزَلَ اللَّهُ عَزَّ وَ جَلَّ مَا أَنْزَلَ مِنْ قَوْلِهِ: ﴿فَاعَلِمَ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ﴾ (محمد (۴۷): ۱۹) وَ مِنْ قَوْلِهِ: ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ﴾ إِلَى آخِرِهَا وَ مِنْ قَوْلِهِ: ﴿بَدِيعُ السَّمَاوَاتِ وَ الْأَرْضِ أَنِّي يَكُونُ لَهُ وَلَدٌ وَ لَمْ تَكُنْ لَهُ صَاحِبَةً﴾ - إِلَى قَوْلِهِ - وَ هُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ﴾ (انعام (۶): ۱۰۱-۱۰۳) وَ آخِرَ الْحَشْرِ وَ غَيْرِهَا مِنْ آيَاتِ التَّوْحِيدِ. (۱۰: ص ۲۹۰)

از بعضی متکلمان شنیدم که می‌گفت: اگر شخصی در بیابان بی‌آب و علفی، زاده شود و کسی را نبیند که هدایت و راهنمایی‌اش کند تا اینکه بزرگ و عاقل گردد و به آسمان و زمین نظر کند، از این طریق، درمی‌یابد که زمین و آسمان را صانع و محدثی است. گفتم: این امر واقع نمی‌شود و این اخبار از کیفیت وقوع امری است که تابه حال واقع نشده است. و اگر چنین شخصی پیدا شود، به یقین، او حجت خدا بر نفس خود خواهد بود؛ همان‌طور که در مورد انبیا امر از این قرار است که بعضی از آنها نبی نفس خودشان‌اند و بعضی پیامبر عیال و فرزندان خویش‌اند و برخی دیگر پیامبر اهل محل خود و برخی پیامبر اهل شهر خویش و بعضی پیامبر همه مردم‌اند؛ و اما استدلال حضرت ابراهیم خلیل با نگاه کردن به زهره، سپس به ماه و بعد به آفتاب و گفتار وی بعد از دیدن افول آنها که: «ای قوم من، من از آنچه شما برای خدا شریک قرار می‌دهید، بیزارم.» این بدان جهت است که حضرت ابراهیم، پیامبر خدا بود و از سوی خدا به او الهام می‌شد و مبعوث و مرسل بود و همه سخنانش به الهام خدای سبحانه بود و دلیل این امر آیه «و اینها حجت ما بود که به ابراهیم در برابر قومش دادیم.» است و همگان مانند ابراهیم علیه السلام نیستند. و اگر در معرفت توحید، نظر (و استدلال) از تعلیم و تعریف الهی کفایت می‌کرد، خداوند متعال این آیه را فرو نمی‌فرستاد: «بدان که خدایی جز الله نیست» و سوره توحید را نازل نمی‌کرد و آیه: «پدیدآورنده آسمانها و زمین است. چگونه

اورا فرزندی باشد در حالی که همسری برایش نبوده... و خداوند لطیف و آگاه است.» و آیات آخر سوره حشر و دیگر آیات توحیدی را فرو نمی‌فرستاد.

۴-۲) شیخ مفید (م ۴۱۳)

ایشان در شرح «فطر الله الخلق علی التوحید» می‌نویسد:

أي: خلقهم للتوحید و علی أن یوحّدوه. و لیس المراد به أنه أراد منهم^۱ التوحید و لو كان الأمر كذلك ما كان مخلوق إلاّ موحداً و فی وجودنا من المخلوقین من لا یوحّد الله تعالی دلیل علی أنه لم یخلق التوحید فی الخلق بل خلقهم لیکتسبوا التوحید. (۲۶: ص ۶۰)

یعنی: خلق را برای توحید و برای اینکه او را به یگانگی بخوانند، آفرید و معنای روایت این نیست که خداوند توحید را در آنها خلق کرد و اگر مقصود همین باشد، نباید آفریده غیر موحدی پیدا شود؛ در حالی که در میان ما آفریدگان کسانی هستند که خدا را به یگانگی قبول ندارند. پس این دلیل است که خداوند توحید را در آنها خلق نکرده، بلکه آنها را آفریده است تا توحید را کسب کنند.

در گفتار فعل الله بودن معرفت و توحید خدا گفتیم که بیشتر متکلمان شیعه معتقدند که معرفت و توحید خداوند سبحانه نظری و اکتسابی است. مرحوم شیخ مفید هم معرفت و توحید را امری نظری و اکتسابی می‌داند؛ بر همین اساس، وقتی می‌خواهد فطری بودن معرفت و توحید را معنا کند، آن را به فعل انسان-که امری اکتسابی است- برمی‌گرداند؛ در حالی که روایات ائمه اطهار علیهم‌السلام به روشنی، بر خلاف آن دلالت می‌کند.

معلوم است که فطری بودن معرفت، نه از نظر صدوق و نه از نظر روایات، به این معنا نیست که کفر و شرک و ایمان فعل خداست. روایات تأکید می‌کنند و در آیات قرآن هم تصریح شده که اگر از مشرکان و کافران پرسشی آسمانها و زمین را چه کسی آفریده است، خواهند گفت: خدا. پس آیات و روایات، به وضوح، دلالت دارند که

۱-ق: خلق فیهم.

منظور از فطری بودن معرفت و توحید خدای سبحانه همان است که به فعل و تعریف او در هنگام آفرینش موجودات برایشان حاصل شده است. از سوی دیگر، در برخی روایات تصریح شده است که خداوند حکیم، به عمد، آن معرفت را از یاد آنها برد. سپس انسانها در این دنیا با تذکار انبیا و حجج الاهی مجدداً به معروف فطری خویش توجه پیدا می‌کنند؛ ولی با وجود آن، کفر و شرک می‌ورزند و با خدا دشمنی می‌کنند. یعنی به عناد، او را انکار می‌کنند؛ در حالی که از ته دل به او یقین دارند. پس همان‌طور که شیخ صدوق معتقد است نه تنها نظر و استدلال در معرفت خدا نقشی ندارد، بلکه فطرت نیز بدون تنبیه و یادآوری پیامبران برای رساندن انسان به خدا و توحید کافی نیست.

۴-۳) سید ابن طاووس (م ۶۶۴)

ایشان بعد از نقل آیه ﴿يَمُنُونَ عَلَيْكَ أَنْ أَسْلَمُوا قُلْ لَا تَمُنُوا عَلَيَّ إِسْلَامَكُمْ بَلِ اللَّهُ يَمُنُّ عَلَيْكُمْ أَنْ هَدَاكُمْ لِلْإِيمَانِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ﴾ (حجرات (۴۹): ۱۸) می‌گوید:

فهل ترى يا ولدي المعرفة بالله إلا من الله و بالله و أنه جل جلاله هو الذي هدى للإيمان بمقتضى القرآن و أنه هو صاحب المنّة في التعريف؟ (۳: ص ۵۳)
فرزندم آیا نمی‌بینی معرفت خدا جز از خدا و به خدا نیست و به مقتضای قرآن، این خداست که به ایمان، هدایت می‌کند و اوست که منت معرفی خود را بر خلق داراست؟

سپس ایشان با بیان این نکته که علمای اسلام احکام ارتداد را برای فرزندان مسلمانی که تازه به بلوغ رسیده و مرتد شده است قابل اجرا می‌دانند و خون او را مباح می‌کنند، می‌گوید:

فلولا أن العقول قاضية بالاكْتفاء و الغناء بإيمان الفطرة و دون ما ذكره من طول الفكرة، كيف كان يحكم على هذا بالردّة و قد عرفوا أنه ما يعلم حقيقة من حقائقهم و لا سلك طريقاً من طرائقهم و لا تردّد إلى معلّم من علماء المسلمين و لا فهم شيئاً من ألفاظ المتكلمين؟ (همان)

پس اگر حکم عقل به کفایت ایمان فطری و عدم لزوم استدلالهای فکری متکلمین- که نیاز به زمانی طولانی دارد- نبود، چگونه می‌شد به ارتداد چنین شخصی حکم کرد؛ درحالی که آنان می‌دانند که او نه حقیقتی از حقایق آنان را دانسته و نه راهی از راههای ایشان را پیموده و نه با معلمی از علمای مسلمین رفت و آمد داشته و نه از الفاظ متکلمین چیزی برایش مفهوم شده است؟

مرحوم سیدبن طاووس ادله و براهینی را که متکلمان معتزلی و غیرآنان برای اثبات خداوند سبحانه اقامه می‌کنند، نه تنها راه معرفت خداوند حکیم نمی‌داند، بلکه آنها را انحراف از فطرت الهی می‌شمارد و انسان را مفضوهره معرفت خداوند می‌داند و معرفت را امری ضروری و بدیهی و نه نظری و کسبی قلمداد می‌کند. ایشان معتقد است که در فطرت هر انسانی، دلالت اثر به مؤثر و حادث به محدث وجود دارد. **إِنَّ فِطْرَةَ ابْنِ آدَمَ مَلْهُمَةٌ مَعْلَمَةٌ مِنْ اللَّهِ جَلَّ جَلَالُهُ بِأَنَّ الْأَثْرَ دَالٌّ دَلَالَةٌ بَدِيهِيَّةٌ عَلَى مَوْثَرِهِ بغير ارتیاب و الحادث ذلك [دال] علی محدثه.** (همان)

همانا خداوند متعال فطرت فرزند آدم را الهام و تعلیم کرده که دلالت اثر بر مؤثر و حادث بر محدث، بدیهی است و جای هیچ‌گونه شک و ارتیاب در آن نیست. ایشان معرفت فطری را در حقیقت، معرفت بدیهی عقلی دانسته و معتقد است که هر انسانی با دیدن آثار صنع الاهی به خدای صانع پی می‌برد.

اما باید توجه داشت که معرفت خداوند سبحانه اثبات صانع بدیهی به معنای دلالت عقلی نیست. یعنی صناعی که از طریق عقل شناخته می‌شود، صانع عقلی است و ارتباطی با خدای تعالی ندارد. بر اساس آیات و روایات، روشن است که معرفت خداوند سبحانه به تعریف خود اوست و عقل در باب معرفت خدا فاعلیت و مؤثریت ندارد، بلکه عقل متأثر و منفعل از فعل معرفتی خداوند است.

بنابراین، وقتی صحبت از دلالت آیات و نشانه‌های خلقت به خالق می‌شود، معنایش این نیست که عقل از دیدن نظم و صنع و آثار، به مفهوم کلی ناظم و صانع و مؤثر منتقل شود؛ بلکه مراد انتقال به خود خدای واقعی حقیقی است که نظم و صنع و آثار، افعال اوست و راه معرفت خدای واقعی حقیقی (نه ناظم و صانع

مفهومی) جز تعریف خود او نیست و همین معرفت است که فطری بشر بلکه فطری چارپایان است.

۴-۴) شهید ثانی (م ۹۶۶)

ایشان بعد از نقل کلام سیّدبن طاووس، در باب فطری بودن معرفت خدا، می‌نویسد:

الباب الثالث في أنّ هذه المرتبة الفطريّة مع الإشارات و التنبيهات الشرعيّة كافية في تحصيل الإيمان الشرعيّ و لا تتوقّف على تعلّم علم مدوّن و إنّ توقّف على تعليم معلّم. و ذلك لوجوه:

الأوّل: أنّ المكلف إذا بلغ في أثناء النهار، تجب عليه صلاة ذلك اليوم و لا تصحّ إلاّ بعد الإيمان. و معلوم أنّه في هذا القدر من الزمان لا يتمكّن أحد من الوصول إلى تعليم و تعلّم علم مدوّن كالمنطق مثلاً. فلو لم تكن الفطرة الإنسانيّة مع الهداية الشرعيّة الإلهيّة كافيةً في تحصيل أصول الدين، لزم التكليف بما لا يطاق؛ ضرورة عدم جواز التقليد في الأصول بالاتّفاق.

الثاني: الإيمان الشرعيّ هل يزيد بتعلّم العلوم من المنطق و الكلام أم لا؟ فعلى الأوّل هل يكون القدر الزائد واجباً أم لا؟ فعلى الأوّل يجب قضاء جميع العبادات السابقة، و هو خلاف الإجماع. و على الشقّين الأخيرين يلزم كفاية الفطرة الإنسانيّة، و هو المطلوب.

الثالث: من ارتدّ عن الفطرة عقيب البلوغ، يحكم باستباحة دمه و ماله و حريمه، فلو لم يكن الإيمان فطريّاً، لما صحّ هذا الحكم. (۸: ج ۲، ص ۷۵۳-۷۵۴)

باب سوم در این است که مرتبه معرفت فطری با اشارات و تنبيهات شرعی، در تحصيل ایمان شرعی کافی است و ایمان شرعی اگر هم به آموزش آموزگاری متوقّف باشد، به تعلّم علوم رسمی نیازی ندارد. دلیل بر این مطلب اموری است:

۱. اگر مکلف در اثنای روز بالغ شود، نماز آن روز او واجب می‌شود و صحّت نماز مشروط به ایمان است و روشن است که این مقدار از زمان برای تعلّم علمی

رسمی، مانند منطق، کافی نیست. پس اگر فطرت انسانی با هدایت شرعی الهی در تحصیل اصول دین، کافی نباشد، تکلیف به غیر مقدور لازم می‌آید؛ زیرا بدیهی است که تقلید در اصول، به اتفاق علما، جایز نیست.

۲. آیا ایمان شرعی آیه به تعلم علوم می مانند منطق و کلام، زیاد می‌شود یا نه؟ و اگر زیاد شود، آیا آن مقداری که زیاد می‌شود، واجب است یا نه؟ اگر واجب باشد، قضای همه عبادات پیشین واجب است و این خلاف اجماع علماست. نتیجه دو صورت دیگر لزوم کفایت معرفت فطری انسانی است و مطلوب هم اثبات همین بود.

۳. کسی که به دنبال بلوغ، مرتد گردد، حکم به اباحه خون و مال و حریمش می‌شود؛ پس اگر ایمان فطری کفایت نکند، چنین حکمی صحیح نخواهد بود.

پس مرحوم شهید ثانی، همچون سیدبن طاووس، به فطری بودن معرفت خداوند سبحانه معتقد است؛ ولی چنان‌که در مورد سیدبن طاووس گفتیم، معرفت فطری از نظر شهید ثانی، اثبات صانع و ناظم و محدث به بدهت عقلی انسانی است، نه معرفت خدای حقیقی واقعی به تعریف خود خداوند سبحانه.

۴-۵) ملا محمد تقی مجلسی (م ۱۰۷۰)

ایشان می‌نویسد:

در احادیث بسیار واقع شده است که معرفت الله فطری است؛ چنان‌که حق سبحانه و تعالی فرموده است که ﴿فطرة الله التي فطر الناس عليها﴾؛ یعنی: حق سبحانه و تعالی همه آدمیان را بر فطرت اسلام آفریده است و همه را نور معرفت کرامت کرده است. نمی‌بینی که نمی‌دانی کی خداوند خود را شناختی، با آنکه جزم داری که خداوندی داری. گویا [این] از لوازم عطای عقل است؛ چنان‌که عقل به تدریج کامل می‌شود تا حین بلوغ و همچنین معرفت حق سبحانه و تعالی [این‌گونه است] چون دلایل وجود خود را ظاهر ساخته است. و این یک معناست از معانی «من عرف نفسه فقد عرف ربه»؛ یعنی: همین که آدمی خود را شناخت به عقل، خداوند خود را البته می‌شناسند. (۲۳: ج ۱، ص ۱۱۴). ایشان هم مانند شهید ثانی و سیدبن طاووس، معرفت فطری را همان معرفت بدیهی عقل می‌دانند.

وی در جای دیگر، در شرح «کلمة الإخلاص فإنها الفطرة» می نویسد:

«فإنها الفطرة»؛ أي: الدين. مبالغة لأنها أعظم شرائطها أو أركانها أو الفطرة التي فطر الله الخلق عليها. أي: خلقهم ليوحّدوه أو جعل في جبلتهم توحيدهم كما قال تعالى: ﴿وَلَيْنُ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ﴾... و صنّف السيّد ابن طاووس - رضي الله عنه - كتاباً ذكر فيه مأتين و عشرين برهاناً في أنّ المعرفة فطريّة. و التجربة شاهدة على ذلك أيضاً؛ فإنّ المدقّقين من العلماء كلّما يجهدون في تحصيله بالبراهين القاطعة عندهم فلا يحصل لهم أزيد من الذي خلقهم الله تعالى عليه لو لم يكن سعيّاً في نقصانه. و لو تأملوا حقّ التأمل، لوجدوا صدق قوله رحمه الله تعالى. (۲۲: ج ۲، ص ۳۰)

«کلمة اخلاص فطرت است»؛ یعنی: دین است. دین بودن کلمة اخلاص از باب مبالغه است؛ زیرا کلمة اخلاص از بزرگ ترین شرایط و ارکان دین است. یا کلمة اخلاص فطرتی است که خدا خلق را بر آن مفطور کرده است؛ یعنی آنها را آفریده است تا او را به یگانگی بخوانند. یا در خلقت آنها توحید خویش را قرار داده است؛ چنانکه می فرماید: «و اگر از آنان بپرسی آسمانها و زمین را چه کسی آفریده است، به یقین، خواهند گفت: خدا.» و سیّد بن طاووس - رضي الله عنه - کتابی نوشته و در آن، دویست و بیست برهان بر فطری بودن معرفت اقامه کرده است. و تجربه هم بر این مطلب گواهی می دهد؛ زیرا عالمان دقیق نظر هر اندازه هم در تحصیل معرفت خدا با براهینی که پیش آنها قطعی است، تلاش کرده اند، چیزی بیش از معرفت فطری - که خدا بر آن مفطورشان کرده - برایشان حاصل نشده است؛ اگر نگوییم که تلاش آنان موجب نقصان معرفت فطری شان شده است. پس اگر خوب تأمل می کردند، راستی گفتار سیّد را می یافتند.

۴-۶) فیض کاشانی (م ۱۰۹۱)

ایشان در قرّة العیون می نویسد:

قد ثبت أنّ أصل المعرفة فطريّ للأشياء. ﴿و إن من شيء إلا يسبح بحمده و لكن لا تفقهون تسبيحهم﴾. و قد ورد في قوله سبحانه ﴿فطرة الله التي فطر

الناس علیها ﴿ أنّها التوحید. و قال الله تعالى: ﴿ و لئن سألتهم من خلق السماوات و الأرض ليقولنّ الله ﴿. و إنّما ضلّ عنهم المعرفة بالمعرفة و البصيرة بالرؤية.

بلی هر ذره که از خانه به صحرا شود، صورت آفتاب بیند؛ اما نمی داند چه می بیند.

چندین هزار ذره سراسیمه می دوند در آفتاب و غافل از آنکه آفتاب چیست

وقتی ماهیان جمع شدند و گفتند: چندگاه است که ما حکایت آب می شنویم و می گویند: حیات ما از آب است و هرگز آب را ندیده ایم. بعضی شنیده بودند که در فلان دریا ماهی [ای] است دانا و آب را دیده؛ گفتند: پیش او رویم تا آب را به ما نماید. چون به او رسیدند و پرسیدند گفت: شما چیزی غیر آب به من نماید تا من آب را به شما بنمایم. (۱۸: ص ۳۳۴)

مرحوم فیض، چنانکه نظر وی را در گفتار معرفة الله بالله ذکر کردیم، معتقد است که همه موجودات وجهی الی الله دارند و وجهی الی انفسهم. وجود آنها وجه الی الله آنهاست و آنگاه که وجود خویش را می یابند و توجه پیدا می کنند، در حقیقت، خدا را می یابند و به همین جهت بود که از مرحوم مآلهادی سبزواری نقل کردیم که در حقیقت، خداست که خودش را می شناسد، نه اینکه انسان خدا را بشناسد.

مرحوم فیض در این مثال ماهی نیز به همین نکته اشاره دارد؛ زیرا وقتی از ماهی دانا درباره آب سؤال می کنند، او می گوید: «شما چیزی غیر آب به من نماید تا من آب را به شما بنمایم.» این مثل کسی است که به مقام شهود الاهی رسیده است و خدا را در همه چیز و با همه چیز، می بیند یا همه را خدا می بیند. پس این مطلب فیض تاب هر دو معنا، یعنی وحدت شهودی و وحدت وجودی و موجودی را دارد؛ اما آنچه در آیات و روایات مسلم است، این است که معرفت خدا فعل خداست و با وجود اینکه فعل خداست، فطری است. پس انسان خدا را به خدا می شناسد و همین معرفت فطری اوست. یعنی او با آن معرفت خلق شده است و چنانکه اصل معرفت خدا به خداست، بقا و استمرار آن هم به خداست. حال اگر

در محدوده‌های از زمان، موجودی از خدای خویش غافل گردد و دوباره به تعریف الاهی به آن معرفت سابق بازگردد، در این صورت، این معرفت دوم معرفت جدیدی نیست؛ بلکه همان معرفت است و آنچه صورت گرفته، رفع حجاب غفلت و نسیان است نه ایجاد معرفت جدید. پس تعبیر مناسب با روایات همین است که معرفت، فطری همهٔ انسانها بلکه فطری همهٔ موجودات است؛ ولی ممکن است خدای تعالی در طول حیات آنان به صورت ابتدایی و یا به جهت مجازات بندگان، حجابها و موانعی برای آنان ایجاد کند و بعد دوباره آنها را بر طرف کند.

۴-۷) ملأ صالح مازندرانی (م ۱۰۸۹)

ایشان در شرح روایت: «قلت: فطرة الله التي فطر الناس عليه؟ قال: التوحيد.» می‌فرماید:

الفطرة بالكسر مصدر للنوع من الإيجاد و هو إيجاد الإنسان على نوع مخصوص من الكمال و هو التوحيد و معرفة الربوبية مأخوذاً عليهم ميثاق

العبودية و الاستقامة على سنن العدل. (۲۰: ج ۸، ص ۳۵)

فطرت باکسره «فاء» مصدر نوعی است به معنای ایجاد کردن؛ و آن ایجاد انسان است به نوعی مخصوص از کمال که عبارت است از توحید و معرفت ربوبیت با اخذ پیمان عبودیت و استقامت بر سنتهای عادلانه از آنان.

وی همچنین در شرح «فطرهم جميعاً على التوحيد» می‌نویسد:

أي: على معرفة الربِّ و الإقرار بالربوبية و الوحدانية؛ و الكفر به وقع بعد

ذلك باحتيال النفس و اغتيال الشيطان. (همان: ص ۳۷)

یعنی: همه را بر معرفت پروردگار و اقرار به ربوبیت و وحدانیت مفلور کرد و کفر به خداوند بعد از این اقرار، به خدعهٔ نفس و فریب شیطان، تحقق پیدا می‌کند.

چنانچه پیشتر گفتیم، فطرت به معنای معرفت خداوند سبحانه است به تعریف خود او که با خلقت انسان بلکه با خلقت همهٔ موجودات صورت گرفته است. این معرفت به معنای ایمان و کفر و شرک نیست؛ زیرا این فعل خدای حکیم است و ایمان و کفر و شکر فعل بندگان. پس هر نوزادی که به دنیا می‌آید، اگر چه بر معرفت

خداوند سبحانه مفسور است، ولی چون این فطرت به معنای ایمان و اسلام نیست، او نه مؤمن است و نه کافر؛ یعنی فطرت به این معنا نیست که هر نوزادی که به دنیا می‌آید، مؤمن است؛ پس فطرت اسلام با فطرت مورد بحث متفاوت است. زیرا فطرت اسلام-که در فقه، احکام خاصی دارد- اختصاص به فرزندان دارد که از پدر و مادر مسلمان یا از پدر مسلمان و یا مادر مسلمان به دنیا می‌آیند؛ ولی فطرت مورد بحث شامل همه نوزادانی است که به دنیا می‌آیند؛ اعم از مسلمان و غیر مسلمان. پس همه فرزندان بنی آدم، آن‌گاه که به دنیا می‌آیند، معرفت خداوند سبحانه را دارند و اصل این معرفت پیش از این، در عوالمی که بر ایشان گذشته، به تعریف الهی برایشان حاصل شده است. بنابراین، وقتی خدای تعالی فطرت را قابل تبدیل و تغییر نمی‌شمارد، روشن است که منظور از آن همین معرفت خداست که فعل اوست؛ اما در ایمان، اسلام، کفر، شرک، یهودیت، نصرانیت و امثال اینها-که افعال اختیاری بشرند و انسانها در انتخاب آنها آزادند- جای تغییر و تبدیل وجود دارد. پس وقتی در روایت می‌گوید: هر مولودی با فطرت به دنیا می‌آید، جز اینکه پدر و مادرش او را یهودی یا نصرانی می‌کنند، معنایش این است که اصل اقتضای آن معرفت خدا-که فعل خداست- این است که انسان تسلیم آن شود و با میل و رغبت از آن اطاعت کند؛ ولی چون انسان به خاطر امیال و لذتها و هوای نفس با آن مخالفت می‌کند، به جای اینکه تسلیم گردد، به انکار آن می‌پردازد و برای خدای خویش شریک قرار می‌دهد و از پیمان عبودیت او خارج می‌شود.

۴-۸) میرزا ابوالحسن شعرانی

ایشان معتقد است که معرفت فطری همان ادراک کلیات عقلی است که در کودکان پنج ساله هم صورت می‌گیرد. وی درباره همه ذریه حضرت آدم علیه السلام می‌فرماید:

كلهم مستعدون بفطرتهم لفهم التوحيد و معرفة التكليف و إنما يختلفون فيما سوى ذلك. ألا ترى أن كل من يتكلم يستعمل في كلامه ألفاظاً تدل على معاني كلية غير مدركة بالحواس؟ بحيث إذا عد كلماته كانت الأسماء الجزئية

المحسوسة فيها نادرة؛ وهذا علامة أنّ المتكلم أدرك الكلّيات إذ عبّر عنها. و بذلك الاعتبار سمي النفس المدركة للكلّيات ناطقة و إذا كان جميع أفراد الإنسان مدركين للكلّيات، كانوا عقلاء و إذا كانوا عقلاء استعدّوا لدرك أوائل المعقولات و واضحاتها لا محالة. و نحن نعلم أنّ إدراك الواجب تعالى و معرفة وجوده لا بكنهه من أوائل المعقولات؛ و إن ناقش أحد في كونه من الأوّليات، فلا يحيص عن الاعتراف بكونها بديهية أو قریبة منها بحيث يمكن أن يفهمه الصبيّ ابن خمس عشرة سنة و الصبيّة بنت تسع سنين و من غفل أو أنكر فسببه عدم التوجّه و الالتفات. (۱۸: ج ۸، تعلیقه ۳۶)

همه ذریه حضرت آدم، به فطرت خویش، استعداد فهم توحید و معرفت تکالیف را دارند و اختلاف آنان در غیر آن است. آیا نمی بینی هر کس سخنی می گوید، در کلامش الفاظی را به کار می برد که دلالت می کند بر معانی کلی که به حواس درک نمی شوند؟ و این استعمال به نحوی است که اگر کلمات به کار گرفته شده او شماره شود، الفاظی که بر امور جزئی دلالت می کنند، اندک خواهند بود. و این نشانه آن است که متکلم کلیات را ادراک می کند؛ زیرا از آنها با الفاظی که به کار برده، تعبیر می کند. به همین جهت است که نفس مدرک کلیات، نفس ناطقه نامیده شده است. پس وقتی همه افراد انسان مدرک کلیات شدند، همه عاقل خواهند بود و اگر عاقل باشند، حتماً استعداد درک معقولات اولیه و روشن را خواهند داشت. از سوی دیگر، می دانیم که ادراک واجب تعالی و معرفت وجود او، نه کنهش، از معقولات اولیه است و اگر کسی در معقول اولی بودن آن مناقشه کند، چاره ای ندارد جز اینکه به بدهی بودن آن اعتراف کند یا قریب به بدهی بودن آن را بپذیرد. یعنی معرفت واجب به صورتی است که پسر بچه پانزده ساله و دختر بچه نه ساله آن را می فهمد و عامل غفلت و انکار آن عدم توجّه و التفات به آن است.

تفسیر معرفت فطری خداوند سبحانه - که در روایات به عنوان فعل خدا شمرده شده است - به درک مفهوم کلی عقلی واجب الوجود و نه معرفت خود خدای سبحانه، با صریح آیات و روایات اهل بیت علیهم السلام مخالف است؛ زیرا در روایات آمده که هر مولودی به دنیا می آید، مفطور به معرفت خداست و این امر در همان هنگام

ولادت هم وجود دارد نه اینکه در پانزده یا نه سالگی تحقق پیدا کند؛ نیز در آن هنگام هم این معرفت برای او حاصل است نه اینکه بالقوه باشد. و نه تنها فرزندان آدم عليه السلام بلکه همه چارپایان این معرفت را دارا هستند و این معرفت در تمام موجودات وجود دارد. اضافه بر اینکه این معرفت واقعاً معرفت خود خداوند سبحانه است؛ بدون اینکه مفهوم و معقولی در کار بوده باشد و اصلاً خدای سبحانه هیچگاه مفهوم و معقول قوه ادراکی احدی واقع نمی شود؛ اگرچه او عاقل ترین عقلای فرزندان آدم، بلکه عقل کل باشد. پس خدای مفهوم و معقول خدای واقعی نیست و خدای واقعی هم مفهوم و معقول نیست. بنابراین تعبیر از معرفت فطری به مفهوم عقلی نه تنها تأویلی نادرست است، بلکه در تضاد کامل با آن است و هیچگونه ارتباطی بین این دو وجود ندارد. پس مفهوم عقلی، اعم از اینکه اولی بوده باشد یا بدیهی یا قریب به بداهت، در مورد خداوند سبحانه بی معناست و معرفت خدای سبحانه چنانکه پیشتر از روایات و آیات، به روشنی به دست آمد. بر خلاف آن است.

۴-۹) سیّد هبة الدین شهرستانی

ایشان در معنای فطرت می گوید:

الفطرة هي ما يقتضيه الشيء لو خلي و نفسه و بدون مانع؛ فإذا قيل «الصدق فطري في البشر» معناه أن الإنسان لو خلي و نفسه، فإنّ حالته الفطرية تقتضي أن يصدق كلامه و هذه الفطرة قد تدوم فيه كما هو الغالب و قد تزول عنه بمانع أقوى فيلتجئ إلى الكذب؛ كما أنّ القائل: سقوط الحجر إلى الأرض طبيعي؛ معناه: إنّ الحجر المتحرك حول الأرض لو خلي و نفسه، فحكمه السقوط إلى الأرض؛ و هذا لا يمنع أن يتخلّف عن طبيعته لعارض و بسبب قاسر. و عليه فكون دين الإسلام فطرياً في البشر لا ينافي وجود سبب عارض يقسره يوماً على مخالفته الفطرة. و بعبارة فنيّة «إنّ الفطرة اقتضاء لاضرورة»؛ كما يصرّح بذلك حديث «كلّ مولود يولد على الفطرة و إنّما

أبواه يهودانه و ينصرّانه.» (۲۶: ج ۵، ص ۶۱، پاورقی ۳)

فطرت همان است که هر چیزی به خودی خود وبدون وجود مانعی، مقتضی آن است؛ پس وقتی گفته می‌شود: «راستی فطری بشر است» معنایش این است که انسان به خودی خود، حالت فطری اش مقتضی آن است که سخنش راست باشد و این فطرت در انسان به طور قالب، تداوم دارد و گاهی هم به سبب مانعی قوی‌تر، از او زایل می‌شود و به دروغ روی می‌آورد؛ چنان‌که این سخن که: فرود آمدن سنگ به زمین، طبیعی است؛ به این معنا است که سنگی که در هوا در حرکت است، به خودی خود، به زمین فرود می‌آید. این بدان معناست که ممکن است سنگ به واسطه مانع و به اجبار، از فرود آمدن باز ماند. بنابراین فطری بودن اسلام در بشر نیز با این منافات ندارد که روزی وجود مانعی او را به مخالفت با فطرت خویش وادارد. تعبیر فنی در این مورد آن است که «فطرت اقتضاست نه ضرورت»؛ همان‌طور که حدیث «هر مولودی بر فطرت به دنیا می‌آید؛ جز اینکه پدر و مادرش یهودی و نصرانی اش می‌کنند» بر این امر دلالت دارد.

مرحوم شهرستانی حقیقت فطرت را در باب معرفت خدا و اسلام بیان نمی‌کند که آیا مراد از آن همان معرفت عقلی هر انسان عاقل است یا امری دیگر و رای معرفت عقلی؟ معلوم است که اگر مراد از فطرت همان تعریف الاهی باشد (یعنی اینکه خداوند خود را به همه انسانها معرفی کرده است) در این صورت، روشن است که معرفت خدا به تعریف او امری ضروری خواهد بود و به خواست و با تعریف او برای خلق حاصل می‌شود. به عبارت دیگر، این تعریف به تکوین الاهی تحقق پیدا می‌کند و انسان در مقابل آن جز انفعال و قبول چاره‌ای ندارد؛ ولی آن‌گاه که معرفت در انسان حاصل می‌شود، او آزاد است که به آن ایمان آورد و بدان معتقد گردد یا آن را انکار کند و کافر شود؛ لیکن اگر برای انسان هوای نفس و موانع دیگری در کار نباشد و او را به همان معرفت تذکر داده و متنبّه کنند، به طور عادی، در مقابل آن تسلیم شده، به آن ایمان پیدا می‌کند؛ ولی وجود هوای نفس و پدر و مادر غیر مؤمن موجب می‌شود که او از ایمان به آن دوری کند.

۴- ۱۰) سيّد عبدالله شبّر (م ۱۲۴۲)

ایشان بعد از ذکر آیات قرآنی و روایاتی از اهل بیت علیهم السلام در باب تذکر به خداوند سبحانه می نویسد:

قد ظهر من ذلك أنّ الحقّ الحقيق أنّ التصديق بوجود الله تعالى بل توحيدہ أمر جبليّ قد فطر الناس عليه؛ كما قال الله تعالى: ﴿فطرة الله التي فطر الناس عليها﴾. و لذلك ترى الناس عند الوقوع في الأهوال و صحاب الأحوال يتوكلون بحسب هممهم عليه و يتوجّهون في جميع أمورهم إليه و تعتقدون أنّ في الخارج مسبباً لتلك الأسباب و مسهلاً لتلك الصحاب و هم مجبولون على ذلك و معترفون بما هنالك و إن لم يتفظنوا لذلك. و يشهد لذلك قوله تعالى:

﴿و لئن سألتهم من خلق السماوات و الأرض ليقولنّ الله...﴾ (۷: ص ۸)

از آنچه نقل شد، روشن گردید که حق آن است که تصدیق وجود خدای تعالی، بلکه توحید او امری فطری است که خداوند مردم را بر آن مَفْطور کرده است؛ چنان که خدای تعالی می فرماید: «فطرت خدا که مردم را بر آن آفریده است.» و به همین جهت است که می بینی مردم به هنگام وحشت و شدائد با تمام وجود خویش به او توکل می کنند و در همه امور، متوجه او می گردند و معتقد می شوند که در واقع، مسببی برای این اسباب و آسان کننده ای برای این سختیها وجود دارد و آنان مَفْطور بر این هستند و معترفانند به آنچه در آنجاست؛ اگر چه آن را نفهمند. شاهد این مطلب آیه شریفه «و اگر از آنان بپرسی که آسمانها و زمین را چه کسی خلق کرده است، خواهند گفت: خدا...» است.

سپس ایشان آیات و روایاتی در این زمینه، نقل می کند و می نویسد:

و لهذا جعلت الناس معذورين في تركهم اكتساب المعرفة بالله تعالى متروكين على ما فطروا عليه مرضياً عنهم بمجرد الإقرار بالقول و لم يكلفوا بالاستدلالات العلمیة في ذلك...» أقول: و يمكن ادّعاء أنّ وجود الصانع فطريّ بالنسبة إلى البهائم و سائر الحيوان فضلاً عن أفراد الانسان. (همان: ۱۰)

و به همین جهت است که مردم در ترک کسب معرفت خدا معذورند و خداوند از آنان به همان معرفت فطری باقرار زبانی، راضی است و ایشان را به استدلالهای

علمی در این باره، مکلف نکرده است. ... می‌گوییم: ادعای فطری بودن صانع نسبت به چارپایان و دیگر حیوانات هم امری ممکن است تا چه رسد به افراد انسان. پس از نظر ایشان هم نه تنها انسان، بلکه همه حیوانات مفضور به معرفت خداوند سبحانه هستند و آنان در گرفتاریها و سختیها به خدا پناه می‌برند و او را می‌خوانند. روشن است که چنین معرفتی محصول تعقل و تفکر در موجودات و اثبات وجود خداوند سبحانه از طریق حدوث و تغییر در عوالم مخلوقات نیست؛ بلکه این معرفت، چنانکه گفتیم، همان رؤیت و معرفت حقیقی است که به تعریف خداوند سبحانه نفس خویش را به همه موجودات، صورت گرفته و با خلقت آنها آمیخته شده است. در این معرفت، سخن از مفهوم مسهل و مسبب نیست؛ بلکه سخن از خدای حی و قادر و عالم است که به همه خلائق تسلط کامل دارد و هیچ حرکتی در هیچ موجودی صورت نمی‌گیرد، مگر به اذن و مشیت او. نیز معلوم است که این معرفت به استدلالهای کلامی و فلسفی شدت پیدا نمی‌کند؛ بلکه فضای استدلال و برهان منطقی با این معرفت، متفاوت است و در آن فضا، به طور معمول، انسان از این معرفت به دور است.

۴- ۱۱) آیت الله خویی (م ۱۴۱۳)

ایشان درباره فطرت اسلام و فطرت توحید می‌فرماید:

المراد بالفطرة في الآيات [فطرة الله التي فطر الناس عليها] والأخبار [مثل كل مولود يولد على الفطرة] فطرة التوحيد لفطرة الإسلام. فإن كل واحد لو التفت إلى خلقته، عرف أن له خالقاً غيره؛ إذ لو لم يكن له خالق فإمّا أن يكون هو الخالق لنفسه أو يكون مخلوقاً من غير خالق و كلاهما مستحيل ... ففطرة التوحيد ثابتة في جميع البشر غير أنّها تحتاج إلى أدنى إشارة و تنبيه و إليه الإشارة في قوله تعالى: ﴿ألست بربكم قالوا بلى﴾. (۶: ج ۸، ص ۹۱-۹۲) منظور از فطرت در آیات [مانند: فطرت خدا که مردم را به آن مفضور کرده است] و روایات [مانند: هر مولودی بر فطرت به دنیا می‌آید] فطرت توحید است نه

فطرت اسلام. زیرا هر انسانی وقتی به خلقت خویش توجه کند، می فهمد که او را خالق غیر از خودش هست؛ زیرا اگر برای او خالق غیر خودش نباشد، یا او خودش را آفریده است و یا خالق ندارد و هر دو محال است ... پس فطرت توحید در همه بشر ثابت است؛ جز اینکه نیاز به اشاره و تنبیه دارد و در آیه شریفه «آیا من پروردگار شما نیستم؟ گفتند: چرا.» به این مطلب، اشاره شده است.

گزاره‌هایی نظیر: هر مخلوقی خالق غیر از خودش دارد؛ هر مصنوعی صانعی دارد؛ هر نظمی ناظمی دارد؛ هر حادثی محدثی دارد؛ هر اثری مؤثری دارد و... قضایایی اند که برای هر انسانی که با مفهوم خلق، صنع، نظم، حدوث و اثر آشنا باشد، روشن و بدیهی است و جای هیچ گونه شک و تردیدی در آن وجود ندارد؛ ولی اثبات حادث و مصنوع و اثر بودن همه ماسوی الله و وجود نظم در همه جهان خلقت را نمی توان گفت امری بدیهی و روشن است. حتی بدیهی بودن حدوث نفس، یعنی روح انسان- که جزء اصلی تشکیل دهنده انسان بلکه از نظر عده‌ای حقیقت اوست- بدون در نظر گرفتن معرفت خدای سبحانه و با اتکا به معارف بشری- که توسط قوای ادراکی محدود خود بدان می‌رسند- برای بزرگان و متفکران بشر جای بحث و تأمل است و بسیاری از متفکران بشری از درک حقیقت انسانی، اظهار عجز و ناتوانی می‌کنند. پس با وجود این آیا می‌توان با ادعای فطرت این مشکلات را حل کرد؟! بنابراین صحیح‌ترین معنا برای فطرت- که در آیات قرآن کریم و روایات اهل بیت علیهم‌السلام وجود دارد- همان است که قرآن کریم و روایات، به صراحت، آن را بیان کرده‌اند و عبارت است از معرفتی خداوند سبحانه نفس خویش را به همه انسانها، بلکه به همه موجودات، از همان اول خلقت. به همین جهت است که همه موجودات او را تسبیح می‌گویند و حتی کافران هم با وجود کفرشان، به او جهل ندارند؛ یعنی با وجود معرفت و آشنایی، به او کفر می‌ورزند.

۴-۱۲) استاد مطهری (م ۱۳۵۸ ش)

ایشان فطرت را با دل انسان مرتبط دانسته و فرموده است:

فطرت دل، یعنی: انسان به حسب ساختمان خاص روحی خود، متمایل و

خواهان خدا آفریده شده است. در انسان خداجویی و خداخواهی و خداپرستی به صورت یک غریزه، نهاده شده است؛ همچنان که غریزه جستجوی مادر در طبیعت کودک نهاده شده است. این غریزه به صورت غیر مستشعر، در کودک وجود دارد. او مادر را می‌خواهد و جستجو می‌کند؛ بدون آنکه خود بداند و بفهمد که چنین خواهش و میلی در او وجود دارد و بدون آنکه در سطح شعور ظاهرش انعکاسی از این میل و خواهش وجود داشته باشد...

خداخواهی و خداجویی نوعی جاذبه معنوی است میان کانون دل و احساسات انسان از یک طرف و کانون هستی، یعنی مبدأ اعلی و کمال مطلق، از طرف دیگر؛ نظیر جذب و انجذابی که میان اجرام و اجسام موجود است. انسان بدون آنکه خود بداند، تحت تأثیر این نیروی مرموز هست؛ گویی غیر این «من» یک «من» دیگر نیز در وجود او مستتر است و او از خود نوایی و آوازی دارد...

(۲۵: ج ۵، ص ۵۲ و ۵۳)

همان‌طور که گفتیم، فطرت در آیات و روایات، معرفتی است که انسان به تعریف الهی از خداوند متعال پیدا کرده و با آن مفطور شده است. این معرفت به هنگام ورود به این دنیا، به خواست خدا، مورد نسیان و غفلت قرار گرفته است و خداوند سبحانه در این دنیا، طبق سنت و مشیت و اراده خویش، به واسطه تنبیهات پیامبران و رسولانش، حجاب نسیان و غفلت را از قلب انسانها برمی‌دارد و یا در گرفتاریها و شدائد، آنان را از خواب غفلت بیدار می‌کند و انسان بعد از توجه و تنبه به خداوند سبحانه، چون به خواست خدای تعالی آزاد و مختار است، ممکن است راه عبودیت و بندگی را پیش گیرد و از خدا فرمان برد و هیچ‌گونه شرک و کفری نوزد و اگر در این طریق، از او خطایی سرزد و متوجه آن شد، دوباره به سوی خدا بازگردد و راه بندگی‌اش را ادامه دهد. همچنین ممکن است با وجود شناخت خدا به او ایمان نیاورد و او را نپرستد و به سوی او حرکت نکند و قرب او را برنگزیند؛ یعنی به جای عبودیت خدا، بندگی شیطان و عبودیت بندگان خدا را انتخاب کند.

بنابراین روشن است که آنچه مرحوم مطهری در معنای معرفت فطری ذکر کرده، با آنچه در آیات و روایات ذکر شده، به روشنی، متفاوت است. زیرا با توجه به بیان ایشان همه بندگان خدا به سوی او در حرکت‌اند و در مسیر عبودیت و بندگی او قدم

بر می دارند و به سوی کمال مطلق و برای رسیدن به آن در حرکت اند و همان طور که ایشان هم تصریح کرده اند، حقیقت عرفان هم بر این مطلب اسرار دارد و از نظر عارفان، همه به سوی خداوند سبحانه در حرکت اند؛ ولی چنان که گفتیم، آنان که در مسیر قرب خدا قرار می گیرند و از بندگی شیطان دوری می جویند، خیلی اندک اند.

۴-۱۳) آیت الله صافی گلپایگانی

ایشان در مقاله ای که در آن به داوری میان اختلافات مرحوم صدوق و شیخ مفید پرداخته، برای آیات و احادیث فطرت، سه وجه بیان کرده است. وجه اول- که به نظر ایشان مختار صدوق نیز همان است- عبارت است از:

فطرت انسان را خدا، پاک و مقتضی اقرار به توحید و عقاید حقّه و حبّ حق و خیر و تصدیق حسن عدل و قبح ظلم و تنفّر از باطل و شرّ، قرار داده است؛ که اگر جریانهای مخالف، مثل سوء تربیت، حجاب این فطرت نشوند، خود به خود هم که باشد، به سوی خدا هدایت می شود و اقرار به وجود صانع می نماید و همچنین سایر عقاید حقّه را وقتی به او عرضه بدارند، می پذیرد. (ج ۲۷: ۵۳، ص ۲۹)

چنان که ذکر کردیم، شیخ صدوق معتقد است که فطرت انسانی، خود به خود، در هدایت بشر کفایت نمی کند و بدون آمدن پیامبران و رسولان الهی، انسان خود به خود، به سوی خدای سبحانه هدایت نمی شود. همچنین یادآوری کردیم که از آیات و روایات باب فطرت نیز همین مطلب استفاده می شود. اما آنچه در این عبارت دیده می شود، ظاهراً به خلاف آن دلالت می کند؛ زیرا تصریح دارد که اگر جریانهای مخالف حجاب این فطرت نشوند، خود به خود هم که باشد، آدمی به سوی خدا هدایت می شود و به وجود صانع، اقرار می کند؛ در حالی که مرحوم صدوق، به صراحت، این سخن را رد می کند و معتقد است که فطرت بدون تعالیم و تربیت‌های پیامبران، انسان را در مسیر خدا قرار نمی دهد و حجّت را بر خلق تمام نمی کند. در نظر شیخ صدوق، فطرت حجّت خداست؛ اما در صورتی که تذکارات و تعالیم پیامبران به آن ضمیمه شوند. اما تصدیق حسن عدل و قبح ظلم و تنفّر از

باطل و شرّ، بحث دیگری غیر از فطرت توحید و معرفت خداست؛ این مطلب در ارتباط با فطرت عقل انسانی است. هر انسانی که از عقل بهره‌ای داشته باشد، به اندازه بهره مندی از آن، این امور را درک می‌کند و با توجه به عقل، حسن تصدیق و قبح انکار، برایش حاصل می‌شود.

ایشان در جای دیگر، برای فطرت، سه معنا ذکر می‌کند و ظاهراً می‌پذیرد که آیات و روایاتی که معرفت خدا و دین را فطری می‌دانند، با هر سه معنا سازگاری دارند:

مقصود از اینکه گفته می‌شود دین فطری است، به یکی از دو معناست: یکی اینکه دین بر بشر تحمیل نشده، بلکه با فطرت او موافق است... مثلاً فطرت بشر خواهان عدالت و شایق به خیر و احسان است... همچنین چون نیاز به خداپرستی در فطرت بشر است و انسان احساس می‌کند که فقیر و محتاج است، باید به یک نقطه‌ای که غنای مطلق و بی‌نیازی محض و قدرت نامحدود و علم غیر متناهی باشد، خود را متصل و متکی نماید... این معنا از فطری بودن دین با اینکه می‌گوییم معرفت خدا به اندیشه در آثار، بدون تفکر در ذات، حاصل می‌شود منافات ندارد. معنای دیگر فطری بودن دین این است که فطرت بشر آن را تأیید و تصدیق می‌نماید و از قضایایی است که اگر چه محتاج به قیاس و برهان است، اما قیاس و برهان آنها از خودشان جدا نیست... این قضیه که عالم، خدا و آفریننده دارد، فطری است؛ زیرا دلیل آن با آن همراه است و آن این است که عالم حادث و پدیده است و هر حادث و پدیده، آفریننده و پدیدآورنده دارد پس عالم آفریننده دارد...

و بالاخره سومین معنا برای فطری بودن دین، این است که انسان خود به خود و ناخودآگاه و بدون اینکه قصد و نیتی قبلی داشته باشد، به سوی خدا متوجه می‌شود و در فرصتهایی دلش به سوی خدا کشیده شده و به یاد او می‌افتد...

(۹: ص ۳۲-۳۵)

چنان‌که گفتیم، فطرت در بحث توحید و معرفت خدا، عبارت است از شناخت خداوند سبحانه به تعریف او خودش را به خلق. این معرفت به هنگام ورود به دنیا مورد غفلت و نسیان قرار می‌گیرد؛ در نتیجه، نمی‌توان گفت همه انسانها به توحید و

معرفت خداگرایش دارند و این گرایش فطری آنهاست؛ زیرا روشن است که چنین معنایی از فطرت، در باب فطرت توحیدی، وجود ندارد.

همچنین نیاز به خداپرستی یا بدیهی بودن معرفت خدا نظیر سایر معرفت‌های بدیهی انسانی و نیز خود به خود و ناخودآگاه متوجه شدن به سوی خدای سبحانه هم فطری نیست. اساساً از نظر آیات و روایات، توجه به خدا و احساس نیاز به خداپرستی خود به خود، صورت نمی‌گیرد؛ بلکه چنان‌که گفتیم، همه اینها کار خداست و او طبق سنت خویش در این دنیا به طور معمول، با فرستادن پیامبران، انسانها را به سوی خود متوجه می‌کند. احساس نیاز به خداپرستی هم با وجود معرفت و یادآوری و تنبیه انبیا به خداوند سبحانه و شناخت صاحب نعمت بودن و مولویت او برای انسان رخ می‌دهد و عقل انسان با معرفت به اینکه همه آنچه بندگان در اختیار دارند از خداست، انسان را به عبادت و بندگی او می‌خواند. از این حکم عقل نمی‌توان به عنوان احساس نیاز به عبادت تعبیر کرد. روشن است که گرایش به دین و عبادت خداوند متعال نیز به این صورت نیست که در دنیا عمومیت داشته باشد و همه چنین گرایشی داشته باشند؛ زیرا معرفت خداوند سبحانه و رسیدن به لزوم تسلیم و انقیاد در مقابل او و حرمت استکبار و عصیان، به حوزه شناخت و معرفت مربوط است نه گرایش و احساس.

البته بر اساس معارف و حیانی، می‌توان گفت که به سبب داشتن طبیعت پاک، اقتضای عبادت خداوند و پای بندی به اعمال نیک، در برخی انسانها وجود دارد و در برخی دیگر به سبب داشتن طینت آلوده، اقتضای عصیان و زشتی وجود دارد؛ ولی این غیر از فطرت دینی و الهی و توحیدی است.

۴-۱۴) استاد مصباح یزدی

ایشان درباره فطرت می‌نویسد:

اموری که در مورد انسان به نام فطری نامیده می‌شود، به دو دسته کلی قابل تقسیم است: یکی شناختهایی که لازمه وجود انسان است؛ دیگری میلیها و گرایشهایی که مقتضی آفرینش وی می‌باشد... و در مورد خدای متعال گاهی

گفته می‌شود که خداشناسی امری فطری است که از قسم اول از امور فطری محسوب می‌گردد؛ و گاهی گفته می‌شود که خداجویی و خدایپرستی مقتضای فطرت اوست که از قبیل قسم دوم به شمار می‌رود و در اینجا، سخن از شناخت خداست.

منظور از شناخت فطری خدا یا علم حضوری است که مرتبه‌ای از آن در همه انسانها وجود دارد و شاید آیه شریفه ﴿اَلَكُنْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَىٰ﴾ اشاره به آن باشد... معلولی که دارای مرتبه‌ای از تجرد باشد، مرتبه‌ای از علم حضوری نسبت به علت هستی بخش را خواهد داشت، هر چند ناآگاهانه یا نیمه آگاهانه باشد و در اثر ضعف، قابل تفسیرهای ذهنی نادرست باشد... و گاهی منظور از شناخت فطری خدا، علم حصولی است. شناختهای حصولی فطری یا از بدیهیات اولیه هستند که به فطرت عقل، نسبت داده می‌شوند؛ و یا دسته‌ای از بدیهیات ثانویه هستند که در منطقی به نام «فطریات» نامگذاری شده‌اند و گاهی به نظریات قریب به بدیهی هم تعمیم داده می‌شود؛ از این نظر که هر کسی با عقل خدادادی می‌تواند آنها را درک کند و نیازی به براهین پیچیده فنی ندارد. چنانچه افراد درس نخوانده و تعلیم ندیده هم می‌توانند با استدلالهای ساده، پی به وجود خدای متعال ببرند.

حاصل آنکه خداشناسی فطری، به معنای علم حضوری به خدای متعال، دارای درجاتی است که درجه نازل آن در همه مردم، وجود دارد؛ هر چند مورد آگاهی کامل نباشد و درجات عالی آن، مخصوص مؤمنین کامل و اولیای خداست و هیچ درجه‌ای از آن به وسیله برهان فلسفی حاصل نمی‌شود. و اما به معنای علم حصولی قریب به بداهت، از راه عقل و استدلال بدست می‌آید و قریب بودن آن به بداهت و سهولت استدلال برای آن، به معنای بی‌نیازی از برهان نیست. ولی اگر کسی ادعا کند که علم حصولی به خدای متعال، از بدیهیات یا فطریات منطقی است و ابداً احتیاجی به استدلال ندارد، چنین ادعایی قابل اثبات نیست.

(۲۴: ج ۲، ص ۳۳۰)

ایشان فطری بودن شناخت خدا را یا به علم حضوری معلول نسبت به علت و یا به علم حصولی ای همانند بدیهیات اولیه منطقی معنا کرده است. با توجه به آنچه از آیات و روایات باب معرفت فطری خداوند سبحانه ذکر گردید، معلوم شد که

معرفت فطری خدا با علم حصولی عقلی- اگرچه بدیهی هم باشد- تطبیق نمی‌کند و به طور کلی، معرفت خداوند متعال معرفت حصولی عقلی نیست و به هیچ صورت و طریق، مکشوف عقل انسانی نمی‌شود. همچنین برگردان معنای معرفت خداوند سبحانه به علم حضوری، یعنی اتحاد و عینیت عالم با معلوم و علم، به جهت اینکه خدای تعالی هیچ جهت اشتراک و سنخیتی با خلق خود ندارد و حتی در اصل وجود و کمالات وجودی با آنها مشترک و هم سنخ نیست، سخن درستی به نظر نمی‌رسد. بنابراین آنچه از نظر استاد مصباح یزدی به عنوان فطری بودن معرفت خدا ذکر شده با آنچه از آیات و روایات فهمیده می‌شود، تطبیق نمی‌کند.

خداجویی و گرایش به عبادت و کمال مطلق نیز چنانکه پیشتر بیان شد، امری جدا از معرفت فطری خداوند سبحانه- که به تعریف خود او برای بشر حاصل شده است- می‌باشد و بدیهی است که هر کسی دنبال کمال موهوم و تخیلی خود می‌رود؛ جز آنان که از ناحیه خداوند متعال مورد عنایت و توجه قرار گرفته باشند.

منابع:

۱. قرآن کریم.
۲. نهج البلاغه.
۳. ابن طاووس، علی بن موسی. کشف المحجّة لثمره المهجة، تحقیق شیخ محمد حسّون، ۱۳۷۵.
۴. برقی، احمد بن محمد. المحاسن. تحقیق سید مهدی رجائی. المجمع العالمی لاهل البيت علیهم السلام، ۱۴۱۶ ق.
۵. حرّانی، ابن شعبه. تحف العقول. تصحیح علی اکبر غفّاری قم: جامعه مدرّسین، ۱۳۶۳.
۶. خوئی، سید ابوالقاسم. التنقیح. مقرر: میرزا علی غروی. قم: دارالهادی، ۱۴۲۲ ق.
۷. شبر، سید عبدالله. حقّ الیقین فی معرفة اصول الدین، تهران: عابدی.
۸. شهید ثانی، زین الدین. رسائل الشهيد الثاني. تحقیق مرکز الأبحاث الإسلامیة إحياء التراث، قم: دفتر تبلیغات، ۱۳۷۹.
۹. معرفت حجت خدا. قم: سپهر، ۱۴۱۷ ق.

۱۰. صدوق، محمد بن علی. التوحید. تصحیح سید هاشم حسینی. جامعه مدرسین، ۱۳۵۸.
۱۱. _____ من لایحضره الفقیه. تصحیح علی اکبر غفاری. قم: جامعه مدرسین، ۱۴۱۳ق.
۱۲. _____ علل الشرایع. المكتبة الحیدریة نجف، ۱۳۸۵
۱۳. _____ عیون اخبار الرضا (ع). تصحیح سید مهدی حسینی. مشهد: انتشارات رضا مشهدی، ۱۳۶۳.
۱۴. _____ الخصال. تصحیح علی اکبر غفاری. قم: جامعه مدرسین، ۱۳۶۲.
۱۵. طبرسی، احمد بن علی. الاحتجاج، تحقیق شیخ ابراهیم بهادری و شیخ محمد هادی. قم: اسوه، ۱۴۲۲ق.
۱۶. طوسی، محمد بن حسن. رجال کشی. تحقیق محمد تقی مبینی و سید ابوالفضل موسویان. تهران: وزارت ارشاد اسلامی، ۱۳۸۲.
۱۷. عیاشی، محمد بن مسعود. تفسیر عیاشی. تحقیق سید هاشم رسولی، قم.
۱۸. فیض کاشانی، محسن. قرّة العیون. بیروت: دارالکتب العربی، ۱۳۹۹.
۱۹. کلینی، محمد بن یعقوب. الکافی. تحقیق علی اکبر غفاری. تهران: دارالکتب الاسلامیة، ۱۳۶۳.
۲۰. مازندرانی، محمد صالح. شرح اصول کافی. تحقیق علی اکبر غفاری. المكتبة الاسلامیة، ۱۳۴۲.
۲۱. مجلسی، محمد باقر. بحار الانوار. قم: دارالکتب الاسلامیة، ۱۳۶۳.
۲۲. مجلسی، محمد تقی. روضة المتقین. تعلیقه سید حسین موسوی و شیخ علی پناه اشتهاردی، بنیاد فرهنگ اسلامی، ۱۳۹۹هـ.
۲۳. _____ لوامع صاحبقرانی. قم: اسماعیلیان، ۱۴۱۴.
۲۴. مصباح یزدی، محمد تقی. آموزش فلسفه. تهران: امیرکبیر، ۱۳۸۳.
۲۵. مطهری، مرتضی. اصول فلسفه و روش رئالیسم. مجموعه آثار شهید مطهری، انتشارات صدرا.
۲۶. مفید، محمد بن محمد بن نعمان. تصحیح الاعتقاد. (مصنّفات شیخ مفید جلد ۵) تحقیق حسین درگاهی. قم: دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۴۱۳ق.
۲۷. مقالات فارسی کنگره شیخ مفید ۵۳ / ۲۹.