Tahqīqāt-e Kalāmi
Islamic Theology Studies
An Academic Quarterly
Vol.12, No.45, July-September 2024

An Analysis and Critique of the Function of Innate Nature (*Fiṭra*) in faith from the Perspectives of Ibn Ṭufayl and Ibn Bābawayh Based on Quranic Verses and Hadiths

Sayedeh Shima Anousheh[1]
Mehrnaz Bashizadeh Moghaddam[2]

Abstract

Scholars have offered a wide range of views on the role of innate nature (*fiṭra*) in attaining faith. On one end of the spectrum, there is the belief that *fiṭra* serves as a complete guide, capable of leading humans to the threshold of divine rulings (Ibn Ṭufayl's view). On the other end, it is argued that *fiṭra* alone cannot guide humans to God, and that guidance can only be achieved through the teachings of prophets and one's presence in society (al-Shaykh al-Ṣadūq's view). However, an analysis of Quranic verses and hadiths provides a different perspective, rejecting both the maximal and minimal roles of *fiṭra* in the attainment of faith. In times of hardship and difficult circumstances, *fiṭra* guides individuals toward intuitive faith or faith in a general sense, which in itself is non-guiding and can quickly fade. Nevertheless, it can create the conditions for accepting acquired guidance and achieving contemplative faith, or faith in the specific sense (as presented by the divine prophets).

Keywords: function of innate nature, innate nature (*fiṭra*), faith, monotheism, burgeoning of innate nature, hardships, Ibn Ṭufayl, Ibn Bābawayh.

1. PhD, University of Quran and Hadith, Qom, Iran (corresponding author). sh.anoosheh@gmail.com
2. Faculty member, University of Quran and Hadith, Qom, Iran. bmoghaddam14@gmail.com

الأبحاث الكلامية
فصلية – علمية بحثية
السنة الثانيةعشرة، العدد الخامس والاربعون
ذي‌الحجه ۱۴۴۵ ـ صفر ۱۴۴۶ق

تحليل ونقد دور الفطرة فى الايمان من وجهة نظر ابن‌طفيل وابن‌بابويه فى ضوء الآيات والأحاديث

سيده شيما انوشه[۱]
مهرناز باشی‌زاده مقدم[۲]

الملخص

تتعدّد الآراء بين المفكّرين حول دور الفطرة فى تحقيق الإيمان وهناك من يعتقد بالهداية الكاملة للفطرة، التى يمكن أن تقود الإنسان نحو حافّة حدود الأحكام الإلهية (وجهة نظر ابن طفيل)، بينما يرى البعض الآخر أنّ الفطرة عاجزة عن هداية الإنسان إلى ربّه، وأنّه لا سبيل إلى الهداية إلّا عبر الالتزام بتعاليم الأنبياء واندماج الإنسان فى نسيج المجتمع وتواجده فيه (وجهة نظر الشيخ الصدوق). إنّ التمعّن فى الآيات والأحاديث يُقدِّم تفسيراً جديداً لهذه المسألة ويبيّن لنا أنّ دور الفطرة فى تحقيق الإيمان لا ينبغى أن نبالغ فيه بحيث ننسب كل شيء إلى الفطرة كما لا ينبغى أن نتجاهل دورها و نقلّل من شأنها. وهكذا، فإنّ الفطرة ستكون فى «الظروف الصعبة» هاديةً للإنسان نحو الإيمان الشهودى أو بالمعنى الأعم. وهذا الإيمان، بالرغم من أنّه سريع الزوال وغير هادٍ بذاته، إلّا أنّه يمهِّد الطريق لقبول الهداية المكتسبة والوصول إلى الإيمان الحقيقى أو بالمعنى الأخص (الإيمان المنشود من قِبَل الأنبياء).

الألفاظ المحورية

دور الفطرة، الإيمان، التوحيد، ازدهار الفطرة، الصعوبة، ابن‌طفيل، ابن‌بابويه.

۱. حاصل على شهادة الدكتوراه في جامعة القرآن والحديث (الكاتب المسئول) (sh.anoosheh@gmail.com)
۲. عضو هيئة التدريس في جامعة القرآن والحديث (bmoghaddam14@gmail.com)

تحقیقات کلامی
فصلنامه علمی پژوهشی
انجمن کلام اسلامی حوزه
سال دوازدهم، شماره چهل‌وپنجم، تابستان ۱۴۰۳

واکاوی و نقد کارکرد فطرت در ایمان از دیدگاه ابن‌طفیل و ابن‌بابویه بر مبنای آیات و روایات

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۱۱/۱۲
تاریخ تأیید: ۱۴۰۲/۰۴/۲۲

سیده شیما انوشه[۱]
مهرناز باشی‌زاده مقدم[۲]

چکیده

پاسخ اندیشمندان به مسئله «نقش فطرت در دستیابی به ایمان» پیوستار متنوّعی از آرا را دربرگرفته است. در یک‌سو، اعتقاد به راهبری کامل فطرت وجود دارد که می‌تواند انسان را تا نزدیکی مرزهای احکام الهی پیش برد (دیدگاه ابن‌طفیل) و در سوی دیگر، باوری قرار گرفته است که فطرت را بدون قدرت راهبری فرد به سوی پروردگار دانسته، دست‌یابی به هدایت را جز از راه مواجهه با گزاره‌های پیشنهادی پیامبران و حضور انسان در بسترهای اجتماعی میسّر نمی‌داند (دیدگاه شیخ صدوق). کاوش میان آیات و روایات، تبیین متفاوتی از این مسئله ارائه می‌دهد و کارکرد فطرت در دست‌یابی به ایمان را نه به شکل حداکثری و نه به صورت حداقلی می‌پذیرد. بدین ترتیب، فطرت در «شرایط سخت» هدایت‌گر انسان به سوی ایمان شهودی یا بالمعنی‌الاعم خواهد بود. ایمانی که گر چه به‌خودی‌خود، سریع‌الزوال و غیر راهبرنده است، امّا بسترساز پذیرش هدایت اکتسابی و وصول به ایمان متأمّلانه یا بالمعنی‌الاخص (ایمان مورد نظر انبیای الهی) است.

واژگان کلیدی

کارکرد فطرت، فطرت، ایمان، توحید، شکوفایی فطرت، سختی، ابن‌طفیل، ابن‌بابویه.

۱. دکترای تخصصی دانشگاه قرآن و حدیث (نویسنده مسئول) (sh.anoosheh@gmail.com)
۲. عضو هیئت علمی دانشگاه قرآن و حدیث (bmoghaddam14@gmail.com)

مقدمه

پرداختن به ماهیت «فطرت» و کارکردهای آن، گرچه پردامنه و دارای پیشینه طولانی است، همچنان یکی از مهم‌ترین مباحث انسان‌شناسی و تربیت به شمار می‌رود. پاسخ اندیشمندان به این پرسش که «نقش فطرت در دست‌یابی به ایمان چیست؟» متنوّع است. در یک سو، اعتقاد به راهبری کامل فطرت، بی‌نیاز از هر عامل یا وسیله دیگری وجود دارد که حتّی می‌تواند انسان را تا نزدیکی مرزهای احکام الهی پیش برد و در سوی دیگر، باوری قرار گرفته است که می‌گوید فطرت به تنهایی، قدرت راهبری ندارد و نمی‌تواند فرد را به سوی پروردگار رهنمون شود. این دیدگاه، دست‌یابی هدایت را برای انسان جز از راه مواجهه با گزاره‌های پیشنهادی پیامبران وحضور انسان در بسترهای اجتماعی میسّر نمی‌داند.

جست‌وجوی کلیدواژه «کارکرد فطرت» بیانگر حجم قابل‌ملاحظه‌ای از مطالعاتی است که این مسئله را به‌خصوص از نگاه فلاسفه یا عرفای اسلامی کاویده‌اند؛ برای نمونه، می‌توان از پژوهشی نام برد که در صدد است تا کارکردهای فطرت را در اندیشه غزالی و در مقایسه با آثار ابن‌سینا مورد توجّه قرار دهد. در نهایت، نویسنده بیان می‌دارد که غزالی در پاسخ به این سؤال که فطرت انسان، اساساً او را به سوی چه چیزی سوق می‌دهد، «حقیقت» را یگانه مفهوم مورد نظر می‌داند و ادامه می‌دهد که در نظر غزالی، دوری از تقلید صرف و روی‌آوری به فطرت، گام‌های مهمی در این مسیر هستند و توجّه به فطرت در نهایت به شناخت خداوند می‌انجامد (شبانی و احمدی‌زاده، ۱۳۹۷: ۱۰۷-۱۲۵).

همچنین «بررسی فطرت انسان از منظر آیات و روایات با تأکید بر اندیشه‌های آیت‌الله شاه‌آبادی»، عنوان پژوهش دیگری در این زمینه است که در آن محقّقان روشن می‌کنند که از نظر آیت‌الله شاه‌آبادی، نه تنها معرفت الهی در ذات انسان به جعل بسیط نهاده شده است، بلکه کل معارف دین (علم) به مبدأ و معاد و مابین آن دو، عبودیّت و عدالت نیز در نهاد آدمی سرشته شده است و رسالت تعالیم انبیای الهی را از باب یادآوری حقایق موجود در فطرت انسان می‌داند (مولوی و دیگران، ۱٤۰۱: ۱۳۵-۱٦۲).

افزون بر این، رودگر در «تبیین نظریه فطرت و کارکردهای آن» از دیدگاه شهید مطهری، بیان می‌دارد که نظریّه فطرت در شعاع اندیشه و عمل شهید مطهری، کارکردهای معرفتی، معنویّتی، رفتاری یا بینشی، گرایشی و کنشی فراوانی دارد که در حوزه‌های متنوّعی همچون فلسفه دین، فلسفه اخلاق، فلسفه تاریخ و... مورد توجّه قرار می‌گیرد (رودگر، ۱۳۹٤).

پیش‌تر نیز فرامرز قراملکی در تبیین نظریّه شهید مطهری در باب فطرت، چنین بیان داشته است که شهید مطهری، نظریّه فطرت را به مثابه روش خداشناسی به کار می‌برد و آن را شامل هر دو قسمِ فطرت عقل و فطرت دل می‌داند و بر این باور است که سرشت آدمی خداخواه است و خداآگاه (فرامرز قراملکی، ۱۳۸۲: ۱۱۹-۱۳۲).

پژوهش‌هایی از این دست اگرچه در پی کشف چیستی و کارکرد فطرت بوده‌اند، امّا به نظر می‌رسد با داشتن نگاهی یکپارچه به این مسئله و تفکیک نکردن انواعی از ایمان یا باور منتج از کارکردهای فطرت، همچنان جای تأمّلات بیشتر در این زمینه را باز گذارده‌اند. از این رو وجه نوآورانه نوشتار پیش‌رو را می‌توان در بیان دقیق کارکرد فطرت در مسیر دست‌یابی به معرفت و سپس باور توحیدی دانست که با بررسی و نقد دیدگاه دو تن از اندیشمندان -که پیش‌تر مورد بررسی قرار نگرفته- همراه شده است. «ابن‌طفیل»[1] و «ابن‌بابویه»[2] دو اندیشمندی هستند که هر یک، در یک سوی پیوستار «قدرت راهبری فطرت» قرار گرفته‌اند و دیدگاه ویژه خود را در رابطه با آن بیان کرده‌اند.

با وجود این، به نظر می‌رسد کاوش میان آیات و روایات معصومان﵈ تبیین متفاوتی از این مسئله ارائه می‌دهد و کارکرد فطرت در حرکت به سوی خداباوری و دستیابی به ایمان را نه به شکل حداکثری (در دیدگاه ابن‌طفیل) و نه به صورت حداقلی (در دیدگاه ابن بابویه) می‌پذیرد. بدین ترتیب، این دیدگاه مختار شرایط زیستی انسان را در تجلّی فطرت و هدایت فرد به سوی ایمان مؤثّر می‌داند و کارکرد فطرت را همچون درخششی در تاریکی می‌پذیرد. تلألویی که نور آن می‌تواند در «شرایط سخت» روشنگر راه انسان و هدایت‌گر او به سوی ایمان به حق‌تعالی باشد. ایمان شهودی یا بالمعنی الاعم که اگرچه به خودی خود، سریع الزوال و غیر راهبرنده است اما بسترساز پذیرش هدایت اکتسابی و دستیابی به ایمان متأملانه یا بالمعنی الاخص (ایمان مورد نظر انبیای الهی) است.

---

۱. اِبْن طُفَیل، ابوبکر محمد بن عبدالملک بن محمد بن محمد قبسی (م ۵۸۱ق)، طبیب، فیلسوف، شاعر، وزیر و فقیه اندلسی است که ظاهرا شاگرد ابن باجه و استاد ابن رشد بوده است. در میان آثار او، رساله معروفی به نام «رساله حی بن یقظان» وجود دارد که در آن سیر رشد کودکی که از ابتدای زندگی در حیات وحش و به دور از جامعه و ارتباطات انسانی زیسته است، بیان شده است.

۲. ابن بابِویه، محمد بن علی بن حسین بن موسی بن بابویه قمی، ملقب به شیخ صدوق (م ۳۸۱ق)، مشهورترین محدث و فقیه مکتب کلامی و حدیث‌محور قم به شمار می‌آید. یکی از مهمترین آثار وی، *من لایحضره الفقیه* از کتاب‌های اربعه شیعه است. از دیگر آثار شیخ صدوق، *معانی الاخبار*، *عیون اخبار الرضا*، *الخصال*، *علل الشرایع* و *صفات الشیعة* است.

در ادامه پس از تبیین مسئله فطرت، به طرح نظر شیخ صدوق در باره قدرت راهبری فطرت پرداخته، سپس دیدگاه ابن طفیل را مطرح خواهیم کرد و در نهایت بر مبنای گزاره‌های دینی، این دو دیدگاه را مورد نقد قرار داده و نظر برگزیده را بیان خواهیم نمود.

۱- مفهوم‌شناسی فطرت

معنای اصلی ریشه «فطر» در لغت عرب، «آغاز» است. به همین مناسبت، به معنای «خلق» نیز به کار می‌رود (فراهیدی، ۱٤۰۹ق، ۷: ٤۱۸؛ ابن‌اثیر جزری، ۱۳٦۷، ۳: ٤٥۷)؛ چون خلق چیزی، به معنای ایجاد آن چیز و آغاز وجود و تحقّق شیء است. بنابراین فطرت، حالت خاصی از آغاز کردن را می‌رساند که می‌توان با بیان ویژگی‌های آن، تعریف به «رسم» آن را چنین دانست: فطرت، نوع خاصی از خلقت است که انسان در آغاز آفرینش خود و پیش از قرار گرفتن در شعاع تأثیر تربیتی، تاریخی، محیط اجتماعی و جغرافیایی دارد و بر اساس آن نسبت به حقایق و واقعیت‌های جهان هستی بی‌طرف نیست، بلکه جهت‌دار آفریده شده‌است. (غفاری، ۱۳۸۹، ج ۹، صص ۹۷-۱۲۰)

از این رو، فطریّات (بنیان‌های عام و جهان‌شمول) اموری هستند که در خلقت نخستینِ انسان‌ها وجود دارند و با آن‌ها به دنیا می‌آیند، بی‌آن‌که اکتسابی باشند. در قرآن‌کریم، از عمومیّت فطرت سخن رفته است (برنجکار، ۱۳۹۳: ٥۸): ﴿فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفاً فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيها لا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لايعْلَمُون﴾؛[1] در این آیه علاوه بر تصریح به وجود فطرت الهی در نهاد انسان، با به کار رفتن واژه «ناس» به «عمومیّت» آن نیز اشاره شده است. برخی احادیث نیز بدین مطلب اشاره دارند؛ چنانکه امام صادق می‌فرماید: «ما من مولود یولد إلا علی الفطرة» (نعمانی، ۱۳۹۷: ۷۸؛ ابن‌بابویه، ۱۳۸٥، ۲: ۳۷٦؛ ابن‌بابویه، ۱٤۱۳ق، ۲: ٤۹؛ فیض کاشانی، ۱٤۰٦ق، ۱۰: ۳٥٥).[2]

به بیان دیگر، فطرت در انسان، نوعی هدایت تکوینی در قلمرو «شناخت»، «گرایش» و «احساس» است که می‌توان آن را به دو بخشِ «فطرت قلبی» و «فطرت عقلی» تقسیم کرد.

---

۱. روم: ۳۰. «پس تو مستقیم روی به جانب آیین پاک اسلام آور؛ در حالی که از همه کیشها روی به خدا آری، و پیوسته از طریقه دین خدا که فطرت خلق را بر آن آفریده است پیروی کن که هیچ تغییری در خلقت خدا نباید داد، این است آیین استوار حق، ولی اکثر مردم (از حقیقت آن) آگاه نیستند.»

۲. هیچ نوزادی متولّد نمی‌شود، مگر بر فطرت.

فطرت قلبی، مجموعه‌ای از بینش‌ها (معرفت‌ها) و گرایش‌های غیراکتسابی (ذاتی) مربوط به حوزه قلب را در برمی‌گیرد. برای این قسم از فطرت مصادیقی برشمرده شده است: گرایش‌های درونی همچون «فضیلت‌خواهی»، «زیبایی دوستی»، «میل به پرستش» و... (مطهری، ۱۳۷٦: ۷٤-۸٤) و نیز گرایش‌هایی در حوزه خُلقیات انسانی که با «طینت» و ساختار وجودی انسان‌ها مرتبط است (برنجکار و خدایاری، ۱۳۹۳: ٦۱) و بینش‌ها یا معارفی که در قلب انسان وجود دارد و برخی از آن‌ها در موقعیت‌های ویژه‌ای همچون مصائب و سختی‌ها خود را نمایان می‌کنند. از آن‌جا که در آیات و روایات از «خداشناسی» انسان‌ها تعبیر به معرفت شده، و از سوی دیگر، این معرفت، غیراکتسابی، درونی و همگانی است، می‌توان آن را در حیطه معارف فطری قلبی گنجاند.

«فطرت عقلی» نیز شامل دو دسته از معارف غیراکتسابی است:

۱- معرفت نسبت به -دست‌کم- برخی حسن و قبح‌های اخلاقی، با این توضیح که در نهاد انسان، شناختی اولیه درباره حداقل برخی از مسائل اخلاقی وجود دارد. همچون کودکی که بدون هیچ‌گونه آموزش، زشتی «بدقولی» را درک کرده و در برابر آن واکنش نشان می‌دهد. این دسته از معارف در بیان روایاتی که به مسئله «عقل» پرداخته‌اند مورد اشاره قرار گرفته است. این بخش از معارف را می‌توان از ضروریّات عقل عملی دانست.

۲- معارفی که در حوزه «فطریّات منطقی» می‌گنجند و می‌توان آن‌ها را از ضروریّات عقل نظری به شمار آورد؛ علمای منطق قضایای بدیهی و بی‌نیاز از استدلال و اثبات را به شش قسم تقسیم می‌کنند: «اولیّات، حدسیّات، فطریّات، متواترات، مشاهدات و تجربیّات». منظور از «فطریّات» قضایایی است که حدّ وسط آن‌ها همراه خودشان و به عبارت دیگر، قیاسی که باید منتج به نتیجه‌گیری آن قضایا شود، در دل خود آن‌هاست و هرگاه انسان با این قضایا روبه‌رو می‌شود، فطرت (استعداد طبیعی) انسان، حدّ وسط آن‌ها را می‌یابد و حکم به درستی و تصدیق آن‌ها می‌کند (مظفر، بی‌تا، ۲: ۲۲۱) مانندِ «عدد چهار زوج است» (انوشه و دیگران، ۱٤۰۰: ٤۳-٦۲).

از سوی دیگر، در تمام آنچه به‌عنوان فطرت در این مقاله مورد بحث قرار می‌گیرد، نوک پیکان، معرفت حق‌تعالی را نشانه گرفته است؛ یعنی در این مقاله، به دنبال تبیین کارکرد بخش‌هایی از فطرت هستیم که به‌عنوان بنیان‌هایی عام و جهان‌شمول در معرفت خدا (خداشناسی) در انسان‌ها تعبیه شده است. همان‌طور که بیشتر آیات و احادیث مربوط به فطرت، با اصول اعتقادی همچون معرفت خدا، توحید، نبوّت و امامت ارتباط می‌یابد. به‌عنوان نمونه، پیامبر اکرمﷺ در تبیین آیه

﴿وَلَئِنْ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ لَيَقُولُنَّ اللّه﴾،[1] به این مطلب اشاره فرموده‌اند که هر کودکی بر مبنای «فطرت» متولّد می‌شود. بدین معنا که معرفتی در وجودش تعبیه شده است که به آن وسیله می‌تواند خالق خود را بشناسد (برقی، ۱۳۷۱، ۱: ۲۸۱؛ کلینی، ۱٤۰۷ق، ۲: ۱۳؛ ابن‌بابویه، ۱۳۹۸: ۳۳۱) و امیر مؤمنان﵇ نیز خداوند را چنین ستایش می‌گوید: «الْحَمْدُ لِلّهِ الْمُلْهِمِ عِبَادَهُ حَمْدَهُ وَفَاطِرِهِمْ عَلَى مَعْرِفَةِ رُبُوبِيّتِهِ»[2] (کلینی، ۱٤۰۷ق، ۱: ۱۳۹؛ ابن‌بابویه، ۱۳۹۸: ٥٦؛ مجلسی، ۱٤۰٤ق، ۲: ۱۰۰). ایشان وجود معرفت نسبت به ربوبیّت پروردگار را آفریده شده توسط حق‌تعالی در سرشت بشر می‌دانند و «فطرت» را به کلمه اخلاص (لا اله الا الله) تعریف می‌فرماید[3] (کوفی اهوازی، ۱٤۰۲ق: ۱۳؛ برقی، ۱۳۷۱، ۱: ۲۸۹؛ ابن‌شعبه حرانی، ۱۳٦۳: ۱٤۹؛ شریف الرضی، ۱٤۱٤ق: ۱٦۳).

اینک نوشتار پیش رو می‌کوشد به این مسئله پاسخ دهد که اگر انسانی از دوران طفولیّت در فضایی به دور از اجتماعات و تعاملات انسانی زیست کند؛ به گونه‌ای که هیچ‌یک از ابنای بشر را نبیند و تنها در طبیعت وحشی رشد نماید، آیا می‌تواند راهی به سوی حق‌تعالی بیابد؟ آیا او با فکر و اندیشه و با استفاده از بنیان‌های فطری سرشته شده در وجودش به «ایمان» دست خواهد یافت؟ به بیان دیگر، آیا وجود چنین بنیان‌های عام و جهان‌شمول فطری در انسان‌ها، در نگرش اندیشمندان و نیز در نگره قرآنی، توانایی و امکان راهبری انسان و رساندن او به سرمنزل مقصود را -حتّی در صورت زیست انفرادی و به دور از اجتماع- خواهد داشت؟

۲- کارکرد فطرت در نگاه ابن‌بابویه

ابن‌بابویه از جمله اندیشمندانی است که به وجود معرفت فطری در نهاد بشر باور دارد. به اعتقاد او حق‌تعالی همه مردم را بر معرفت توحیدی مفطور ساخته است: «اعتقادنا فی ذلك انّ اللّه تعالی فطر جمیع الخلق علی التوحید، و ذلك قوله تعالی: ﴿فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا﴾ (فطرت قلبی) (ابن‌بابویه، ۱٤۱٤ق: ۳٦؛ ابن‌بابویه، ۱۳۹۸: ۳۲۸-۳۲۹). به نظر می‌رسد که

---

۱. زمر: ۳۸.

۲. سپاس برای خدایی است که حمد را به بندگانش الهام می‌کند و آنان را بر شناخت ربوبیتش خلق می‌کند.

۳. «إن أفضل ما یتوسل به المتوسلون الإیمان بالله و رسوله و الجهاد فی سبیل الله و کلمة الإخلاص فانّها الفطرة.» (؛ برترین چیزی که توسّل جویندگان به خدای سبحان، بدان توسّل می جویند، ایمان به او و به پیامبر اوست و جهاد است در راه او، زیرا جهاد رکن اعلای اسلام است. و کلمه توحید است، که در فطرت و جبلت هر انسانی است.)

توجّه به تمایز «معرفت فطری» با «ایمان» نکته‌ای است که نباید از آن غفلت کرد. آنچه از سخنان ابن‌بابویه –و حتّی سایر گزاره‌های دینی– برداشت می‌شود، وجود نوعی معرفت فطری است که ممکن است بعدها به مرتبه «ایمان» –به معنای تصدیق قلبی– برسد. افزون بر این در دیدگاه شیخ صدوق، حق‌تعالی خوبی‌ها و بدی‌ها را نیز به ایشان آموخته است. ﴿فَأَلْهَمَها فُجُورَها وَ تَقْواها﴾ (شمس: ۸) که چنانکه پیش‌تر مطرح شد، این قسم از معارف در فطریات عقلی می‌گنجند که ضروریات عقل عملی و نظری را در برمی‌گیرد.

بر مبنای نگرش شیخ صدوق همه ابنای بشر از شهودی مشترک در معرفت به توحید برخوردار شده‌اند، امّا این معرفت فطری همگانی، در نهاد انسان‌ها به صورت بالقوه قرار دارد و به شرایطی برای تجلّی و شکوفایی نیاز دارد. این مسئله در گفتاری از ایشان به صراحت بیان شده است. ابن‌بابویه سخن برخی متکلّمان در این زمینه را چنین نقل می‌کند: «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 در می‌یابد که زمین و آسمان را صانع و محدِثی است.» سپس در نقد آن می‌گوید: «این امر واقع نمی‌شود و این اخبار از کیفیت وقوع امری است که تا به حال واقع نشده است.»

در واقع ایشان سخن خصم را بدون دلیل دانسته و آن را وجدان شده نمی‌داند، البتّه ممکن است برخی در نقد سخن شیخ صدوق، به داستان حضرت ابراهیم﵇ و تأمّلات ایشان در باره شناخت «ربّ خود» از طریق پی‌بردن به نقائص وجودی ستاره و ماه و خورشید اشاره کنند که به تنهایی و بدون داشتن راهنما به توحید رسیده است.

شیخ صدوق پاسخ چنین اشکالی را این‌گونه می‌دهد: «حضرت ابراهیم﵇، پیامبر خدا بود و از سوی خداوند به او الهام می‌شد و مبعوث و مرسل و همه سخنانش به الهام خدای سبحان بوده است.»

ایشان دلیل این سخن خود را بر این آیه مبتنی می‌داند: ﴿وَتِلْكَ حُجَّتُنَا آتَيْنَاهَا إِبْرَاهِيمَ عَلَىٰ قَوْمِهِ﴾ (انعام:۸۳).[۱]

به‌طورکلی از نظر ابن‌بابویه تنها در صورتی شخص بدون داشتن راهنما به هدایت و توحید دست می‌یابد که لااقل «حجّت خدا بر نفس خود» باشد (ابن‌بابویه، ۱۳۹۸: ۲۹۰–۲۹۱)؛ یعنی

۱. «این است حجّتی که ما ابراهیم را بر قومش دادیم.»

از میان مراتب پیامبری ادنی مرتبه را داشته باشد. توجّه به گزاره‌های پیشین، نشان می‌دهد چنانچه شیخ صدوق در مقام بحث از عقل و معرفت عقلی باشد، کارکرد راهبری آن را در مورد -حداقل- حجت الهی بر نفس خود به شکل استقلالی می‌پذیرد به این معنا که در این حالت، عقل انبیا تنها نیازمند اثاره الهی است. امّا در غیر انبیا آن را محتاج راهنمایی و اثاره انبیا می‌داند.

از آن‌جا که شیخ در صدد پاسخ به خصمی است که حضور به دور از اجتماع انسانی و به کارگیری عقل را مایه هدایت و دست‌یابی به توحید (بر مبنای مثال حضرت ابراهیم﵇) برمی‌شمارد، اینک با سوال دیگری مواجهیم که آیا در پاسخ شیخ صدوق، نقش معرفت فطری در هدایت فرد، نادیده گرفته شده است؟

به نظر می‌رسد که چون در نهایت نتیجه گفت‌وگو به «امر هدایت» ختم می‌شده است و دریافت صانع و محدث نیز نه تنها معرفت به او، بلکه هدایت به سوی او و معرفت توحیدی را در بر دارد، می‌توان چنین استنباط کرد که از نگاه شیخ صدوق، نه تنها معرفت عقلی، که معرفت فطری نیز توان هدایت‌گری چنین فردی را ندارد. چراکه در غیر این صورت، حکم کلی بر عدم راهیابی و هدایت فرد به دور از اجتماع انسانی، دقیق و کامل نبوده و نیازمند توضیح و تبیین بیشتر می‌بوده است.

از این رو می‌توان گفت که شیخ صدوق اگر چه به وجود فطرت و معرفت فطری در همه ابنای بشر قائل است، امّا ظاهراً آن را ناتوان از راهبری انسان دانسته و حجاب‌های غفلت‌زای دنیا را عاملی برای شکوفا نشدن فطرت می‌داند. از این رو، انسان یا خود باید به صورت مستقیم دریافت‌کننده پیام توحید باشد یا این پیام را از رسولان الهی دریافت نماید. در غیر این صورت، حتّی با داشتن فطرت توحیدگرا در خلقت خود، قادر به دست‌یابی به معرفتی که قدرت هدایت‌گری او را داشته باشد نیست و ظاهراً چنین خلقتی از نگاه شیخ صدوق تا زمان شنیدن ندای رسولان و برقراری رابطه اجتماعی میان فرد و رسول از حالت بالقوه خارج نمی‌شود.

۳- کارکرد فطرت در نگاه ابن‌طفیل

ابن‌طفیل در ماندگارترین اثر خود به نام «حی بن یقظان»، در قالب داستانی تخیّلی به ترسیم مراحل رشد فکری و عقیدتی فردی می‌پردازد که از بدو پیدایش به دور از هر گونه اجتماع بشری زیسته است. از آن‌جا که به نظر می‌رسد ابن‌طفیل با دغدغه جمع میان حکمت و شریعت (عقل و دین) به نوشتن این داستان اقدام نموده است (دینانی، بی‌تا، ٤: ١٤٣٥)، می‌توان پاسخ این

مسئله دیرین در رابطه با راهبری فطرت را از آن به دست آورد.

هرچند برخی از اندیشمندان مقاصد متفاوتی از این داستان، همچون اثبات خلود و جاودانگی نفس ناطقه انسان (غالب، ١٤٠٥ق: ١٠-١١)، شرح غربت و تنهایی انسان (کربن، ١٣٥٢: ٢٩٦) یا رابطه میان فرد و اجتماع (بیومی، ١٣٦٠، ١: ٦٣٣) را بیان داشته‌اند؛ امّا محتوای داستان از وجود استعداد و توانایی ویژه‌ای در آدمی خبر می‌دهد که می‌تواند او را در ساحت بینش و عقیده، موفق به دست‌یابی به ایمان به خداوند کند و در ساحت عمل و رفتار، با وجودِ دوری از فرهنگ و اجتماع بشری به عملکردی مترقّی و مورد تأیید دین مجهّز نماید.

برای نمونه، ابن‌طفیل نخستین مواجهه «حی بن یقظان» با مفهوم «خداوند» را پس از مرگ ماده آهویی که تغذیه و مراقبت از او را برعهده داشته است، چنین توصیف می‌کند: «... در این هنگام جسد به چشم او خوارمایه و بی‌قدر آمد نسبت به آن چیزی که معتقد بود که مدّتی در بدن ساکن می‌شود و زان‌پس رحلت می‌گزیند (چرا که بعد از مرگ ماده آهو او به دنبال پیدا کردن علّت مرگ بود تمامی اعضای بدن را کاوید ولی آفتی در آن‌ها نیافت. سپس متوجّه اعضای داخلی بدن شد. کاوید تا به قلب رسید و آن را عضو مهمی در حیات موجودات دانست. از آن‌جا که بخشی از آن خالی بود (بطن چپ) فکر کرد که چیزی از آن مفارقت کرده است) و فکر او منحصر شد در این‌که آن چیست و چگونه است؟ و چه چیز آن را بدین جسد مرتبط ساخته است؟ به کجا رفت؟ و... فکر او به همه جهت در این باره متشتّت شد و آن جسد را فراموش کرد و به دور انداخت و دانست که آن مادر مهربان شیرده آن چیزی بوده که از جسد مفارقت گزیده و تمام آن اعمال از او صادر می‌شده است، نه از این جسد بی‌کاره از کار مانده و فهمید که جسد، آلت دست اوست. پس دلبستگی او از تن به «محرّک آن» منتقل گردید و آرزومند و خواهان او بود و بس!» (فروزانفر، ١٣٤٤: ٦١-٦٢)

بدین ترتیب بر اساس نظر ابن‌طفیل، کودکی که کاملاً در فضایی به دور از اجتماع بشری زیست می‌کند، این توانایی را دارد که با فکر کردن در مسائل -لااقل- به وجودی ماوراءالطبیعی پی برد. وجودی قدرتمند که کودک را به دنبال خود می‌کشاند!

قابل تأمّل است که در داستان ابن‌طفیل، تفکّر در جهان پیرامون، «حی» را متوجّه این قاعده می‌سازد که هر حادث و پدیدآینده‌ای را محدث و پدید آورنده‌ای است و به این اعتبار، از روی اجمال و بدون تفصیل، فرض فاعلی که موجد صورت باشد در ضمیرش نقش بست ... و در نهایت، به وضوح فهمید که صور، فاعل حقیقی افعال مختلف موجودات نتوانند بود، بلکه آن افعال

مستند است، به فاعلی که به وسیله صور آن‌ها را در وجود می‌آورد و چون از فاعل موجد صور این مقدار معرفت که اجمالی بود و نه تفصیلی برق‌وار بر ضمیرش تافت، شوقی دل‌انگیز پیدا کرد که او را به تفصیل بشناسد در صورتی که هنوز از عالم حس دورتر نرفته بود... (همان: ۸۵-۸٦).

قوّت‌نظر و تیزهوشی حی موجب شد که او پس از سال‌ها تفکّر در مسائل مختلف، بتواند وجود خالق و مبدع جهان هستی را برای خود اثبات کند و فهمید: «فاعل مختار، علّت است و عالم، همه معلول اوست، خواه وجودش حادث و مسبوق به عدم باشد و خواه آن‌که ابتدای زمانی برای آن تصوّر نشود و هرگز مسبوق به عدم نباشد؛ زیرا به هر حال، معلول و نیازمند به فاعل است و وجودش به او بسته است و اگر دوام وجود او نمی‌بود، جهان دوام نداشت و اگر او نمی‌بود، وجود نمی‌یافت و اگر قدمش نبود، عالم متّصف به قدم نمی‌شد و آن فاعل مختار از عالم بی‌نیاز و برتر است.» (فروزانفر، ١٣٤٤: ٩٦) حی بن یقظان علاوه بر اثبات وجود خداوند، واجب الوجود را متّصف به همه صفات کمالی، منزّه و پاک از نقص می‌دانسته است (همان: ۱۰۳).

در واقع، ابن‌طفیل در داستان حی بن یقظان به دنبال تبیین امور فطری به عنوان عوامل اصلی شناخت در وجود انسان است. بنابراین، هدف او تبیین کیفیت حصول معرفت بدون هیچ آموزگاری تا واپسین مدارج کمال و عرفان حق است (ابراهیمی دینانی، ۱۳٦۷: ۱۳۰-١٤٥). از دیدگاه او، امور فطری در وجود همه آدمیان بالسویه به ودیعه گذاشته شده و سبك شناخت آدمیان به‌واسطه این امور فطری، یکسان است. سعید شیخ معتقد است که داستان حی بن یقظان به صراحت بر این نکته اذعان دارد که دیانت به طور فطری امکان‌پذیر است و بر مبنای نظر ابن‌طفیل، چه‌بسا اگر خداوند از طریق انبیایش خود را آشکار نساخته بود، دانشمندان و عرفا و فلاسفه از طریق مطالعه طبیعت و نفس انسانی و کائنات به کشف او کامیاب می‌شدند (سعید شیخ، ۱۳٦۹: ٢٢٤). بنابراین، روح در حالت اولیه خود لوحی سفید نیست، بلکه نقش خداوند در آن ترسیم یافته است؛ امّا برای ظهور نقش خداوند ذهنی پاك و خالی از تعصّب و پیش‌داوری لازم است (همان).

بدین‌سان او می‌خواهد نشان دهد که اولاً، شناخت، امری فطری و ذاتی در انسان است و ثانیاً، امکان شناخت بدون نیاز به پیش‌داوری‌ها و تعصّبات افراد و بر اساس فطرت دست‌نخورده برای انسان میسّر است (ستاری، ١٣٩٤: ٣٧-٦٠).

٤- کارکرد فطرت از نگاه آیات و روایات

همان‌طور که روایات بسیاری بر وجود معارفی فطری در انسان صحّه می‌گذارند -که برخی از

آن‌ها در کلام شیخ صدوق و پیش‌تر گذشت- بعضی آیات قرآن نیز بیانگر وجود معرفت و شناختی فطری در انسان هستند که در نهاد او تعبیه شده است (ر.ک: روم:۳۰)، البتّه در نوشتار پیش‌رو، وجود چنین معرفتی فرض گرفته شده و تلاش می‌شود به این سؤال پاسخ داده شود که آیا این معرفت فطری می‌تواند انسان را به سوی خداوند رهنمون شود؟ آیا این اتفاق می‌بایست در بستر تعاملات اجتماعی رخ دهد و یا همچون عقیده ابن‌طفیل، شکوفایی این معرفت نیازمند بسترهای اجتماعی و مواجهه با پیامبران نیست و انسان خود به تنهایی توانایی شکوفاسازی آن را دارد؟

آنچه به طور مسلّم از آیات قرآن در این باره به دست می‌آید این‌که بنیان‌های معرفتی اعتقادی، همچون باور به خدا، در شرایط سختی و شدّت -حتّی برای منکرین خداوند- قابلیّت شکوفایی دارند: ﴿فَإِذَا رَكِبُوا فِي الْفُلْكِ دَعَوُا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ فَلَمَّا نَجَّاهُمْ إِلَى الْبَرِّ إِذَا هُمْ يُشْرِكُونَ﴾ (عنکبوت: ۶۵).[1] علاوه بر آیه فوق که از گرفتاری در دریا به‌عنوان مصداقی از سختی یاد فرموده است، آیات دیگری وجود دارد که با به کارگیری واژه «ضرّ» سختی و ناراحتی را به شکل عام‌تری در شکوفایی معرفت فطری توحیدی انسان‌ها مؤثّر می‌دانند: ﴿وَإِذَا مَسَّ الْانسان الضُّرُّ دَعَانَا لِجَنْبِهِ أَوْ قَاعِدًا أَوْ قَائِمًا فَلَمَّا كَشَفْنَا عَنْهُ ضُرَّهُ مَرَّ كَأَنْ لَمْ يَدْعُنَا إِلَىٰ ضُرٍّ مَسَّهُ﴾ (یونس: ۱۲)؛[2] اگرچه این شکوفایی مقطعی است و با رفع سختی‌ها و انس دوباره با سرگرمی‌های دنیا، دوباره به فراموشی سپرده می‌شود.

افزون بر این، در روایتی از قول امام صادق﵇ حضرت برای «اثبات وجود خداوند»، مسئله کشتی در حال غرق (شدت و گرفتاری) را برای فرد شاک، به تصویر کشید. در این روایت معروف، شخصی که در امر خداشناسی تردید داشت، خدمت حضرت رسید و از ایشان راهنمایی خواست. حضرت او را متوجّه تجربه‌ای کرد که در آن نور درونی و فطری خداشناسی، دیده می‌شد. پس از او پرسید: آیا آن هنگام که سوار بر کشتی شده‌ای و اتفاقاً کشتی در حال غرق است و هیچ راه نجاتی نیافته‌ای، نور امیدی را در قلب خود احساس کرده‌ای؟ آن مرد به چنین امیدی

---

۱. «این مردم مشرک چون به کشتی نشینند (و به دست امواج خطر افتند در آن حال) تنها خدا را به اخلاص کامل در دین می‌خوانند، و چون از خطر دریا به ساحل نجاتشان رساند (باز به خدای یکتا) مشرک می‌شوند.»

۲. و ﴿فَإِذَا مَسَّ الْانسان ضُرٌّ دَعَانَا ثُمَّ إِذَا خَوَّلْنَاهُ نِعْمَةً مِنّا قَالَ إِنَّمَا أُوتِيتُهُ عَلَى عِلْمٍ﴾ (زمر: ٤٩)؛ آری آدمی چون رنج و دردی به او رسد ما را به دعا می‌خواند و باز چون (آن رنج و عذاب را برداشتیم و) نعمت و دولت به او دادیم گوید: این نعمت دانسته (و به استحقاق) نصیب من گردید.

اذعان کرد و حضرت فرمود: «فَذَلِكَ الشَّيْءُ هُوَ اللَّهُ الْقَادِرُ عَلَى الْإِنْجَاءِ حِينَ لَا مُنْجِيَ، وَ عَلَى الْإِغَاثَةِ حِينَ لَا مُغِيثَ» (ابن‌بابویه، ۱۳۹۸: ۲۳۱؛ دیلمی، ۱٤۱۲ق، ۱: ۱٦۸؛ فیض کاشانی، ۱٤۱۵ق، ۱: ۸۱).[۱]

کارکرد این نوع از شکوفایی معرفت فطری در «اثبات وجود خدا» و نوعی هدایت مقطعی است و به نظر می‌رسد نمی‌توان از آن در راهبری و هدایت مستمر بهره برد؛ چرا که بعد از رسیدن به ساحل آرامش، عوامل غفلت‌زای دنیای مادی -همچون آداب و رسوم خرافی، تربیت‌های غلط و تلقین‌های سوء- مانعی بر سر راه شکوفایی و هدایت‌گری این دسته از معارف ایجاد می‌کند (مکارم شیرازی، ۱۳۷۱، ۱٦: ۳٤۱) و فرد دوباره گرفتار شرک یا انکار می‌شود.

استفاده از دو اصطلاح «ایمان بالمعنی الاعم» یا «ایمان شهودی» و «ایمان بالمعنی الاخص» یا «ایمان متأمّلانه» در این قسمت از بحث می‌تواند روشن‌کننده باشد. ایمان بالمعنی الاعم یا شهودی، نوعی از ایمان و تصدیق قلبی است که به واسطه شکوفایی بنیان‌های فطری معرفتی به هنگام ضُرّ و سختی بروز می‌یابد و نوعی هدایت مقطعی را با خود همراه می‌کند. به بیان دیگر، شرایط دشوار بیرونی، عاملی در شکوفایی مقطعی بنیان‌های فطری ایمان هستند. هرچند این‌گونه از ایمان قدرت راهبری انسان را ندارد و با برطرف شدن سختی و سرگرم شدن فرد به امور دنیایی، دوباره رنگ باخته و فرد به باورهای باطل گذشته خود باز خواهد گشت، امّا در مقابل، ایمان بالمعنی الاخص یا ایمان متاملانه قرار دارد. ایمانی که مورد نظر دین است و جز از طریق ارتباط با پیامبران و شنیدن تذکّرات ایشان در وجود انسان‌ها محقّق نخواهد شد. از این رو است که در دیدگاه قرآن‌کریم، امّت‌ها هرگز بدون رسول رها نشده‌اند[۲] و همواره نذیری در میان آن‌ها وجود داشته است. ﴿وَإِنْ مِنْ أُمَّةٍ إِلَّا خَلَا فِيهَا نَذِيرٌ﴾ (فاطر: ۲٤).

یکی از مهم‌ترین اهداف اجرای «سنت ارسال رسل» اتمام حجّت خداوند بر بندگان خویش در مسئله ایمان‌آوری و توحید بوده است؛ چنانکه آیاتی از قرآن‌کریم بر این مسئله تأکید می‌ورزد:[۳] ﴿وَلَوْلَا أَنْ تُصِيبَهُمْ مُصِيبَةٌ بِمَا قَدَّمَتْ أَيْدِيهِمْ فَيَقُولُوا رَبَّنَا لَوْلَا أَرْسَلْتَ إِلَيْنَا رَسُولًا فَنَتَّبِعَ آيَاتِكَ وَنَكُونَ مِنَ

۱. همان چیزی که در آن شرایط از او امید نجات داری، خدای قادر بر نجات است در آن وقتی که نجات‌دهنده‌ای نیست و پناه‌دهنده‌ای پیدا نمی‌شود.

۲. ﴿وَلِكُلِّ أُمَّةٍ رَسُولٌ﴾ (یونس: ٤۷).

۳. ﴿وَلَوْ أَنَّا أَهْلَكْنَاهُمْ بِعَذَابٍ مِنْ قَبْلِهِ لَقَالُوا رَبَّنَا لَوْلَا أَرْسَلْتَ إِلَيْنَا رَسُولًا فَنَتَّبِعَ آيَاتِكَ مِنْ قَبْلِ أَنْ نَذِلَّ وَنَخْزَى﴾ (طه: ۱۳٤)؛ ﴿رُسُلًا مُبَشِّرِينَ وَمُنْذِرِينَ لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى اللَّهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ وَكَانَ اللَّهُ عَزِيزًا حَكِيمًا﴾ (نساء: ۱٦۵).

الْمُؤْمِنِينَ﴾ (قصص: ٤٧) بر اساس این آیه، رسیدن مصیبت به جامعه در اثر رفتارهای ناشی از بی‌ایمانی بوده است. خداوند می‌فرماید: اگر مصیبت پیش از ارسال رسل اصابت می‌کرد، محلی برای اعتراض مردم باقی بود؛ امّا با ارسال رسل، حجّت بر مردم تمام شده است و در صورت سرکشی و عدم اطاعت از رسول، مردم مطابق سنّت‌های الهی دچار مصیبت خواهند شد. در تفسیر این دسته از آیات، دو دیدگاه متفاوت وجود دارد:

دیدگاه نخست (طبرسی، ۱۳۷۲، ۳: ۲۱۸)، اگر چه ارسال رسل را سبب اتمام حجّت بر مردم می‌داند، امّا معتقد است که بدون این اتّفاق نیز راه برای هدایت از طریق «عقل» باز بوده است و خداوند تنها به سبب لطفش رسولان را به سوی جوامع بشری گسیل داشته است (این دیدگاه مؤیّد نظر ابن‌طفیل است). امّا عقیده دوّم، بر لزوم ارسال رسل در راه‌یابی بشر به سعادت و عدم امکان توفیق انسان‌ها در وصول به توحید و بهره‌گیری از هدایت بدون راهنمایی‌های پیامبران استوار است (کاشانی، ۱۳۱۳، ۳: ۱۵۸؛ مکارم، ۱۳۷۱، ۳: ۲۱۷).

راه جمع میان این دو دیدگاه، قائل شدن به دو معنا از ایمان (بالامعنی الاعم و بالمعنی الاخص یا ایمان شهودی و ایمان متاملانه) است. به نظر می‌رسد دیدگاه اول با ایمان شهودی و دیدگاه دوم با ایمان متأمّلانه سازگار است (تعاریف این اصطلاحات پیش‌تر گذشت).

با توجّه به صراحت آیات مبنی بر مؤاخذه و عقوبت نشدن افراد پیش از ارسال رسل، ارتباط روشنی میان حضور پیامبران در جوامع و ایمان‌آوری اشخاص وجود دارد. با این توضیح که پس از حضور پیامبران و ارائه سازوکارهای هدایت‌آمیز از سوی ایشان، دلیلی برای مردم بر ایمان‌نیاوردن آن‌ها باقی نمی‌ماند و تنها در این شرایط، امکان ارزیابی ایمان فراهم می‌شود.

حاصل این ارزیابی در عالم دنیا در قالب «سنّت‌ها و قوانین الهی» عینیّت می‌یابد و در عالم آخرت در «نظام جزا و پاداش» خود را نمایان می‌کند. قرآن‌کریم از وقوع ارزیابی‌های اخروی ایمان، بعد از حضور پیامبران در میان امّت‌ها خبر می‌دهد: ﴿وَسِيقَ الَّذِينَ كَفَرُوا إِلَىٰ جَهَنَّمَ زُمَرًا ۖ حَتَّىٰ إِذَا جَاءُوهَا فُتِحَتْ أَبْوَابُهَا وَقَالَ لَهُمْ خَزَنَتُهَا أَلَمْ يَأْتِكُمْ رُسُلٌ مِنْكُمْ يَتْلُونَ عَلَيْكُمْ آيَاتِ رَبِّكُمْ وَيُنْذِرُونَكُمْ لِقَاءَ يَوْمِكُمْ هَٰذَا﴾ (زمر: ۷۱).[1] فراز ﴿أَلَمْ يَأْتِكُمْ رُسُلٌ مِنْكُمْ﴾ از آیه -که خطاب به گروه

۱. و آنان را که کافر شدند فوج فوج به جانب دوزخ رانند تا چون آنجا رسند درهای جهنّم (به رویشان) بگشایند و خازنان دوزخ به آنها گویند: مگر پیغمبرانی از خودتان برای (هدایت) شما نیامدند و آیات الهی را برایتان تلاوت نکردند و شما را از ملاقات این روز سخت نترسانیدند؟ جواب دهند: بلی و لیکن (افسوس که ما پند نگرفتیم و به کفر و عصیان خود را مستحق عذاب حرمان کردیم و) وعده عذاب بر کافران محقّق و حتمی گردید.

کافران می‌پرسد «آیا برای شما رسولی نیامد؟»-، گواهی بر این مسئله است که اگر عقل و حجّت‌های درونی دلیلی کافی برای هدایت بود، به هنگام ارزیابی ایمان در جهان آخرت نیازی به اشاره به حجّت‌های بیرونی و پرسیدن چنین سؤالی نبود و بر مبنای همان حجّت‌های باطنی داوری صورت می‌پذیرفت.

از این‌رو باید گفت «سنّت اجتماعی ارسال رسل»، با راهبردِ قرار دادن پیامبران و حجت‌های ظاهری (که البتّه می‌توانند گسترده‌تر از پیامبران باشند) در میان امّت‌ها در پیدایش ایمان نقش مهمی دارد و بدین جهت پیش از حضور آن‌ها، جوامع اگر چه در دام گناهان گرفتار باشند، دچار عذاب دنیوی نخواهند شد؛ چنانکه به نظر می‌رسد در آخرت و به هنگام ارزیابی ایمان نیز مستحقّ عذاب دانسته نمی‌شوند.

بنابراین آیات قرآن گواه آنند که معرفت فطری اگر چه در شرایطی،[1] همچون بروز سختی و ضرّ پرده‌های غفلت را دریده، فرد را متوجّه نیرویی والا و امیدبخش می‌کند، امّا این سطح از معرفت که همچون درخششی در تاریکی عمل می‌کند و بسترساز دست‌یابی به هدایت اکتسابی است و در نهایت منجر به ایجاد ایمان به معنای عام آن و به صورت لحظه‌ای می‌شود و پس از آن و با ورود فرد به اجتماع و شنیدن دعوت توحیدی انبیا او به ایمان به معنای خاص و صحیح دست می‌یابد.

بنابراین «شکوفایی فطرت» در بستر مواجهه با انبیای الهی شکل می‌گیرد و بدون برقراری این گونه ارتباطات اجتماعی یا بهره‌گیری از آموزه‌های ایشان، امکان ایمان‌آوری (به معنای عقد قلبی نسبت به شخص ایشان و محتوای دعوتشان یا ایمان به معنای کامل و صحیح) و فعلیت یافتن معرفت فطری توحیدی در انسان‌ها وجود ندارد. در روایتی امام صادق﵇ چنین مضمونی را بیان داشته‌اند: «إنَّ اللّهَ عزّ و جلّ خَلقَ النّاسَ کُلَّهُم علی الفِطْرَةِ الّتي فَطَرهُم علَیها، لا یَعرِفونَ إیمانا بشریعةٍ و لا کُفرا بِجُحودٍ، ثُمّ بَعثَ اللّهِ الرُّسلَ تَدعو العِبادَ إلی الإیمانِ بهِ» (کلینی، ۱٤۰۷ق، ۲: ٤۱۷؛ مجلسی، ۱٤۰٦ق، ۱۳: ۲۲۰؛ شریف الرضی، ۱٤۱٤ق: ٤۳).

در کلام حضرت، معرفت به شریعت و یا انکار آن، در وجود انسان، علی‌السویه است و این

۱. علاوه بر گرفتاری‌های سخت که حالت قطع امید از غیر خدا را در انسان ایجاد می‌کند، عوامل دیگری نیز وجود دارند که در مراتب بعد می‌توانند متذکر کننده فرد به سوی حقتعالی باشند. این عوامل عبارتند از: توجه به مخلوقات و نظم حاکم بر آن‌ها که در اصطلاح قرآنی از آن به آیات و مذکرات نام برده شده است. عبادت در معنای عام آن که مختص ایمان‌آورندگان است. اهل بیت و نیز طلب مغفرت از خداوند (برنجکار، ۱۳۹۳: ۶۵-۸۳).

بی‌طرفی، مسئله‌ای متمایز از معرفت فطری توحیدی است؛ چراکه آنچه در نهاد بشر جعل شده، عبارت از نوعی شناخت نسبت به حق‌تعالی است و شریعت و دین در معنای خاص آن، فرع بر چنین شناختی است. گذشته از این، حضرت برانگیختن انبیا و فراخوانی مردم نسبت به توحید را عاملی در ایمان‌آوری ایشان می‌دانند که با توجّه به مجموع روایات فطرت، باعث فعلیّت یافتن فطرت معرفتی توحیدی در ایشان است. روایت دیگری از امیر مؤمنان﵇، مبیّن این بحث است: «وَ اصْطَفَى سُبْحَانَهُ مِنْ وَلَدِهِ أَنْبِياءَ... فَبَعَثَ فِيهِمْ رُسُلَهُ وَ وَاتَرَ إِلَيهِمْ أَنْبِياءَهُ لِيسْتَأْدُوهُمْ مِيثَاقَ فِطْرَتِهِ وَ يذَكِّرُوهُمْ مَنْسِى نِعْمَتِهِ وَ يحْتَجُّوا عَلَيهِمْ بِالتَّبْلِيغِ وَ يثِيرُوا لَهُمْ دَفَائِنَ الْعُقُولِ.» (شریف الرضی، ١٤١٤ق: ٤٣)[1]

مطابق این بیان، اولاً پیامبران به صورت پیوسته و مداوم به سوی مردم گسیل شده‌اند، وظیفه آن‌ها نیز در «تذکّر و یادآوریِ» پیمانِ بسته شده با خداوند و نعمت‌های مورد غفلت قرار گرفته الهی، قابل تعریف است. علاوه بر این‌که گفتار و رفتار انبیا (و به تبع آن، ائمه)، تذکّری عملی برای مردم به شمار می‌رفته و موجب شکوفایی معرفت فطری درون ایشان و تبدیل آن از قوه به فعل می‌شده است.

نتیجه‌گیری

تأمّل در آیات و روایات درباره مسئله «قدرت راهبری فطرت» نشان می‌دهد که معرفت توحیدی تعبیه‌شده در نهاد انسان‌ها، در موقعیت‌های سختی و ضرّ قابلیّت شکوفایی می‌یابد و متذکّر انسان بر وجود قدرتی نجات‌بخش است که می‌توان از آن به «خداوند» تعبیر کرد. امّا این سطح از معرفت و آگاهی که در اثر فشارهای بیرونی و محیطی ایجاد شده است، امکان استمرار و راهبری انسان را نداشته و با تغییر شرایط مجددا رنگ می‌بازد. امّا در عین حال، گسیل پی‌درپی پیامبران به سوی مردم و اتمام حجّت الهی با سنّت ارسال رسل، بیانگر آن است که انسان‌ها حتی با برخورداری از بنیان‌های فطری معرفتی، به‌تنهایی قادر به دست‌یابی به ایمان و باور صحیح توحیدی، ذیل شکوفایی معرفت‌های فطری و عقلی نیستند و همواره برای شکوفایی این بنیان‌ها نیازمند حضور در بستر اجتماع و مواجهه با گزاره‌های انبیا هستند.

---

۱. پس پیامبران را به میانشان بفرستاد. پیامبران از پی یکدیگر بیامدند تا از مردم بخواهند که آن عهد را که خلقتشان بر آن سرشته شده، به جای آرند و نعمت او را که از یاد برده‌اند، فرا یاد آورند و از آنان حجّت گیرند که رسالت حق به آنان رسیده است و خردهاشان را که در پرده غفلت، مستور گشته، برانگیزند.

بدین ترتیب، دیدگاه ابن‌بابویه در عدم امکان راهبری فطرت بدین ترتیب نیازمند تکمیل است که می‌توان فطرت را در بزنگاه‌های سختی و ضرّ روشن‌کننده مسیر انسان حتی بدون دخالت اجتماع دانست. از دیگر سو، دیدگاه ابن‌طفیل در بی‌نیازی انسان‌ها از دریافت گزاره‌های پیامبران و توانایی آن‌ها در دست‌یابی به توحید کامل، با نگرش قرآن و روایات منافات دارد.

منابع

قرآن کریم.

نهج البلاغه، تحقیق: صبحی صالح، قم، هجرت، ١٤١٤ق.

١. ابراهیم دینانی، غلامحسین، (١٤٣٥ق)، *دانشنامه بزرگ اسلامی*، مرکز دایرة المعارف بزرگ اسلامی.

٢. ابن‌اثیر جزری، مبارک بن محمد، (١٣٦٧)، *النهایة فی غریب الحدیث و الأثر*، تحقیق: محمود محمد طناحی، چاپ چهارم، قم، موسسه مطبوعاتی اسماعیلیان.

٣. ابن‌بابویه، محمد بن علی، (١٤١٤ق)، *اعتقادات الامامیه*، قم، کنگره شیخ مفید.

٤. ـــــــــــــــ (١٣٩٨ق)، *التوحید*. تحقیق: هاشم حسینی، قم، جامعه مدرسین.

٥. ـــــــــــــــ (١٤١٣ق)، *من لایحضره الفقیه*. تحقیق: علی اکبر غفاری، چاپ دوم، قم، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.

٦. ابن‌طفیل، محمد، (١٣٤٤)، *حی بن یقظان*، تحقیق: البیر نصری نادر، ترجمه: بدیع الزمان فروزانفر، تهران، انتشارات بنگاه ترجمه و نشر کتاب.

٧. ابن‌منظور، محمد بن مکرم، (١٤١٤ق)، *لسان العرب*، تحقیق و تصحیح: جمال‌الدین میردامادی، بیروت، دار الفکر للطباعة و النشر و التوزیع دار صادر.

٨. انوشه، سیده شیما، احمد کریمی، علی سلیمی و محمد رنجبر حسینی، (١٤٠٠)، «تولید اجتماعی ایمان بر مبنای تحلیل روایات آموزه فطرت»، *تحقیقات کلامی*، شماره ٣٥.

٩. برقی، احمد بن محمد بن خالد، (١٣٧١ق)، *المحاسن*، تحقیق: جلال الدین محدث، چاپ دوم، قم، دارالکتب الاسلامیة.

١٠. برنجکار، رضا و علی‌نقی خدایاری، (١٣٩٣)، *انسان‌شناسی اسلامی*، چاپ چهارم، قم، دفتر نشر معارف.

١١. ـــــــــــــــ (١٣٩٣)، *معرفت توحید و عدل*، تهران، مؤسسه فرهنگی نبأ.

١٢. بیومی، عبدالحمید سامی، (١٣٦٠ق)، «الفیلسوف ابن‌طفیل»، *مجلة الازهر*، قاهره، ش ١٢.

١٣. جوهری، اسماعیل بن حماد، (١٩٩٠م)، *الصحاح*، تحقیق: احمد عبدالعزیز عطار، بیروت، دارالعلم للملایین.

۱٤. دیلمی، حسن بن محمد، (۱٤۱۲ق)، *ارشاد القلوب الی الصواب*، قم، الشریف الرضی.
۱۵. رودگر، محمدجواد، (۱۳۹۵ و ۱۳۹٤)، «نظریه فطرت و کارکردهای آن از دیدگاه فیلسوف فطرت»، *کتاب نقد*، شماره ۷۷ و ۷۸، زمستان و بهار.
۱٦. ستاری، علی، (۱۳۹٤)، «اندیشه فلسفی ابن‌طفیل در داستان حی‌بن‌یقظان و دلالت‌های تربیتی حاصل از آن»، *اندیشه‌های نوین تربیتی*، دوره ۱۱، شماره ٤.
۱۷. شبانی شهرضا، ناهید و حسن احمدی‌زاده، (۱۳۹۷)، «بررسی کارکردهای فطرت در اندیشه غزالی در مقایسه با آثار ابن‌سینا»، *فلسفه*، سال ٤٦، شماره ۲، پاییز و زمستان.
۱۸. شیخ، سعید، (۱۳٦۹)، *مطالعات تطبیقی در فلسفه اسلامی*، ترجمه: مصطفی محقق‌داماد، تهران، خوارزمی.
۱۹. طباطبایی، سیدمحمدحسین، (۱۳۹۰ق)، *المیزان*، چاپ دوم، بیروت، مؤسسة الأعلمی للمطبوعات.
۲۰. طبرسی، فضل بن حسن، (۱۳۷۲)، *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*، چاپ سوم، تصحیح: فضل الله یزدی طباطبایی و هاشم رسولی، تهران، ناصر خسرو.
۲۱. غالب، مصطفی، (۱٤۰۵ق)، *ابن‌طفیل*، بیروت، بی‌نا.
۲۲. غلاب، محمد، (۱۳٦۱ق)، *الفلسفة الاسلامیة فی الغرب*، مجلة الازهر، قاهره، ش ۱۳.
۲۳. فرامرز قراملکی، احد، (۱۲۸۲)، «کارکرد معرفتی نظریه فطرت در اندیشه استاد مطهری»، *قبسات*، ش ۳۱ و ۳۲.
۲٤. فراهیدی، خلیل بن احمد، (۱٤۰۹ق)، *کتاب العین*، چاپ دوم، قم، نشر هجرت.
۲۵. فیض‌کاشانی، محمدمحسن، (۱٤۱۵ق)، *تفسیر الصافی*. تحقیق: حسین اعلمی، چاپ دوم، تهران، مکتبة الصدر.
۲٦. ـــــــــــــــــــ (۱٤۰٦ق)، *الوافی*، أصفهان، کتابخانه امام امیرالمؤمنین علی﵇.
۲۷. کاشانی، فتح اله بن شکراله، (۱۳۱۳)، *منهج الصادقین فی الزام المخالفین*، تهران، کتابفروشی اسلامیه.
۲۸. کربن، هانری، (۱۳۵۲)، *تاریخ فلسفه اسلامی*، ترجمه: اسدالله مبشری، تهران، بی‌نا.
۲۹. کلینی، محمد بن یعقوب، (۱٤۰۷ق)، *الکافی*، تحقیق: علی اکبر غفاری و محمد آخوندی، چاپ چهارم، تهران، دارالکتب الاسلامیة.
۳۰. کوفی اهوازی، حسین بن سعید، (۱٤۰۲ق)، *الزهد*، چاپ دوم، تحقیق: غلامرضا عرفانیان یزدی، قم، المطبعة العلمیة.
۳۱. مجلسی، محمد باقر، (۱٤۰٤ق)، *مرآة العقول فی شرح اخبار آل‌الرسول*، چاپ دوم، تحقیق: سید هاشم رسولی محلاتی، تهران، دارالکتب الاسلامیة.
۳۲. مطهری، مرتضی، (۱۳۷٦)، *فطرت*، تهران، انتشارات صدرا.
۳۳. مظفر، محمدرضا، (بی‌تا)، *منطق*، ترجمه: علی شیروانی، نشر دارالعلم.
۳٤. مکارم شیرازی، ناصر، (۱۳۷۱)، *تفسیر نمونه*. چاپ دهم، تهران، دارالکتب الاسلامیة.

۳۵. ملکیان، مصطفی، (۱۳۸۱)، *راهی به رهایی، جستارهایی در باب عقلانیت و معنویت*، تهران، نگاه معاصر.
۳۶. مولوی، عباس، عبدالرضا مظاهری و عبدالحسین طریقی، (۱٤۰۱)، «بررسی فطرت انسان از منظر آیات و روایات با تاکید بر اندیشه‌های آیت‌اله شاه‌آبادی»، *نشریه پژوهش دینی*، شماره ٤٤، بهار و تابستان.
۳۷. نعمانی، محمد بن ابراهیم، (۱۳۹۷ق)، *الغیبة*، تحقیق: علی‌اکبر غفاری، تهران، نشر صدوق.