

تحلیل فطرت خداخواهانه انسان از منظر آیات قرآن

بیژن منصوری*

استادیار مرکز آموزش‌های عمومی دانشگاه صنعتی خواجه نصیرالدین طوسی، تهران، ایران

(تاریخ دریافت: ۱۳۹۵/۰۲/۱۱؛ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۶/۰۲/۰۹)

چکیده

قرآن کریم برخی از ویژگی‌های انسان را فطری و غیراکتسابی و مقتضای ذات و درون انسان معرفی می‌کند. یکی از این ویژگی‌ها، «فطرت خداخواهی انسان» است. در قرآن کریم، ساختار وجودی انسان، خداآشنا و خداخواه است و این مسئله به هیچ وجه ناشی از یک سلسله عوامل بیرون از ذات و مسائل اجتماعی، تربیتی و جغرافیایی نیست. البته برای شکوفایی این ویژگی درونی باید هر انسانی سطحی از رشد شخصیتی را از سر بگذراند و به لحاظ رفتاری در وضعیتی سالم و اخلاقی باشد. در غیر این صورت، فطرت به شکوفایی نمی‌رسد و دچار انحراف می‌شود، هرچند در مواقع اضطرار و در بن‌بست‌ها، این ویژگی خود را نشان می‌دهد، اما اگر وضعیت روحی و رفتاری مطلوب نباشد، پنهان می‌شود و آدمی دچار حیرت و سردرگمی می‌گردد. برای این ویژگی فطری، البته یک سلسله دلایل عقلی نیز وجود دارد که مفسران به آن‌ها اشاره کرده‌اند. این ویژگی فطری هم با آموزه‌های وحیانی نسبت دارد و هم با عوالم پیشین که در این زمینه، اختلاف جدی میان مفسران وجود دارد.

واژگان کلیدی: فطرت، حنیف، تبدل‌ناپذیری، اضطرار، عالم ذر.

* E-mail: b.mansouri60@gmail.com

مقدمه

«انسان»، موضوعی است که مورد بحث علوم مختلف قرار گرفته است و هر رشته‌ای از علوم به بُعدی از ابعاد وجودی انسان پرداخته است. در این میان، آنچه بسیار مهم تر است، تحلیل ظرفیت‌های وجودی این موجود و توانایی‌های اوست. اینکه دست خلقت چه توانایی‌هایی را در انسان به ودیعت نهاده است، به گونه‌ای که در بین موجودات جهان، گونه‌ای منحصر به فرد و ممتاز تلقی می‌شود، مهم‌ترین موضوع و مسئله‌ای است که پایه و مبنای بسیاری از مباحث دیگر در باب انسان را شکل می‌دهد. تحلیل این توانایی‌ها و حقایق وجودی انسان مبنای بحث بسیاری از علوم انسانی است. اگر در این مسئله، موضعی خاص اتخاذ شود، در مباحث علمی مثل جامعه‌شناسی، روان‌شناسی، علوم اجتماعی، اقتصاد و... تأثیر مستقیم و غیرمستقیم خواهد داشت.

در تحلیل حقایق و ظرفیت‌های وجودی انسان، به امور مختلفی برخورد می‌کنیم که البته سخن گفتن از همه آن‌ها در یک نوشتار کوتاه امکان‌پذیر نیست. آنچه که مسئله این نوشتار است، تحلیل و بررسی یکی از ظرفیت‌های فطری انسان با عنوان «فطرت خداجویی» است. دینداری در زندگی انسان به عنوان یکی از نمودهایی که در طول تاریخ همیشه وجود داشته است و پای ثابت حیات آدمی بوده، آیا ریشه‌ای در درون انسان دارد یا معلول یک سلسله عوامل بیرونی و اقتضائات غیر فطری است؟ اگر دینداری امری درونی و فطری است، معنای فطری بودن چیست؟ اگر دینداری در درون انسان ریشه دارد، چه نسبتی بین این امر فطری و دین به معنای آموزه‌های وحیانی وجود دارد؟ آیا آنچه در آموزه‌های وحیانی وجود دارد، همگی ریشه در درون انسان و آن حقیقت فطری دارد، یا امر به گونه دیگری است؟ آیا غیر از تحلیل قرآنی این مسئله، می‌توان دلایلی غیرنقلی بر این مسئله نیز اقامه کرد؟ به تعبیر دیگر، عقل و تجربه انسان، بنا بر فرض اینکه قرآن کریم ریشه چنین حقیقتی را به درون انسان برمی‌گرداند تا چه حد می‌تواند این مدعای قرآنی را مستدل و موجه سازد؟ چه نسبتی میان این امر فطری و عوامل پیش از زندگی دنیایی، بنا بر فرض وجود داشتن چنین عواملی، وجود دارد؟

این نوشتار پرسش‌های فوق را از منظر قرآن کریم، با توجه به دیدگاه مفسران فریقین تحلیل و بررسی می‌نماید. طبق معمول همه مباحث دیگر، در این باب نیز دیدگاه واحدی میان مفسران وجود ندارد. این نوشتار در پی بررسی و مقایسه این دیدگاه‌ها با یکدیگر است و کمتر به دنبال نقد آنهاست.

۱- تحلیل معنایی آیه فطرت

معروف‌ترین آیه قرآن که به صراحت از فطرت سخن گفته، این آیه مبارکه است که می‌فرماید: ﴿فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ﴾ (الروم/۳۰).

۱-۱) معنای «اقامت وجه»

برخی از مفسران اقامه وجه برای دین را روی آوردن به آن با قصد یا با عمل خالص معنا می‌کنند (ر.ک؛ سبزواری نجفی، ۱۴۱۹ق: ۴۱۲؛ سمرقندی، بی‌تا، ج ۳: ۱۱؛ ابن جزئی، ۱۴۱۶ق: ۲: ۱۳۳ و جزایری، ۱۴۱۶ق: ۴: ۱۷۶). دسته‌ای دیگر از مفسران مراد از اقامه وجه را روی آوردن به دین و توجه تمام داشتن به آن، بدون التفات به چپ و راست تفسیر می‌کنند. در واقع، این تعبیر تمثیل برای اقبال به دین و استقامت و اهتمام داشتن بر آن است. چون وجه، یعنی جلوی سر و منظور از آن، اینجا وجه باطن، قلب و روح است؛ یعنی با همه وجود توجه به دین داشته باش و به آن روی آور (ر.ک؛ طباطبائی، ۱۴۱۷ق: ۱۶: ۱۷۸؛ مکارم شیرازی و دیگران، ۱۳۷۴، ج ۱۶: ۴۱۸؛ ابوالسعود، بی‌تا، ج ۷: ۶۰؛ حوی، ۱۴۲۴ق: ۸: ۴۲۷۲؛ بیضاوی، ۱۴۱۸ق: ۴: ۲۰۶؛ ابوحنبل، ۱۴۲۰ق: ۸: ۳۸۹، ابن عجبیه، ۱۴۱۹ق: ۴: ۳۳۹؛ فیض کاشانی، ۱۴۱۵ق: ۴: ۱۳۲ و حسینی شاه عبدالعظیمی، ۱۳۶۳، ج ۱۰: ۲۹۴). برخی از مفسران نیز معنای اقامه وجه را استقامت و استواری در اعتقاد به دین می‌دانند (ر.ک؛ طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۸: ۴۷۴). عده‌ای هم تنها به لوازم اقامه وجه برای دین اشاره دارند و می‌گویند مراد از این تعبیر آن است که هر آنچه در نهاد انسان هست، در اثر توجه کامل به دین به فعلیت درمی‌آید

(ر.ک؛ حسینی همدانی، ۱۴۰۴ق، ج ۱۲: ۴۱۹). برخی هم اقامه وجه را به معنای توجه به دین و توجه به دین را حفظ آن از آفات و مضرات گرفته‌اند؛ چه با بیان احکام و باورهای دین و عمل بر طبق آن و چه با جهاد با دشمنان دین (ر.ک؛ طیب، ۱۳۷۸، ج ۱۰: ۳۸۴). به نظر می‌رسد که از بین تفاسیر فوق، تفسیر اول و دوم درست باشد. با توجه به معنای فطرت در آیه که در ادامه خواهد آمد، آیه ار انسان، توجه داشتن به حقیقت درون خود را که همان ویژگی خداخواهی اوست، طلب می‌کند که البته این توجه داشتن، لوازمی هم خواهد داشت، اما معنای درست آیه همین توجه کردن است.

۲-۱) معنای «حنیف»

کلمه حنیف از «حنف» به معنای میل دو قدم به طرف وسط و منظور از آن میل به حق و استقامت بر آن و اعراض از باطل است. این کلمه یا حال برای ضمیر در «أقم» و یا برای «دین» است (ر.ک؛ طباطبائی، ۱۴۲۷ق، ج ۱۶: ۱۷۸؛ سبزواری نجفی، ۱۴۱۹ق: ۴۱۲؛ ابوالسعود، بی تا، ج ۷: ۶۰؛ مکارم شیرازی و دیگران، ۱۳۷۴، ج ۱۶: ۴۱۸ و سمرقندی، بی تا، ج ۳: ۱۱). در اینجا قطعاً مراد از حق که باید به آن روی آورد، دین حق و فطرت خداجوی انسان است که در ادامه به آن می‌پردازیم. لذا برخی از مفسران به طور مشخص به خود دین اشاره کرده‌اند؛ یعنی «حنف» به معنای «میل به دین حق و اعراض از ادیان باطل» است (ر.ک؛ حوی، ۱۴۲۴ق: ۴۲۷۲؛ جزایری، ۱۴۱۶ق، ج ۴: ۱۷۶؛ ابن عجبیه، ۱۴۱۹ق، ج ۴: ۳۳۰؛ شیرازی، ۱۴۲۳ق: ۴۱۹ و ابن عربی، ۱۴۲۲ق، ج ۲: ۱۴۰). البته برخی هم کلمه حنیف را به معنای «طاهر» می‌دانند (ر.ک؛ فیض کاشانی، ۱۴۱۵ق، ج ۴: ۱۳۱). معنای آیه با توجه به مفهوم حنیف چنین است: «ای رسول! با تمام توجه به دین روی آور، در حالی که مایل به حق هستی و از باطل روی گردانی یا به دین روی آور، در حالی که آن دین، دین حق است و باطل در آن راه ندارد».

۳-۱) معنای فطرت

در ادامه آیه مبارکه، به واژه فطرت اشاره می‌شود؛ ﴿فَطْرَةَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا﴾. اکثر مفسران واژه فطرت را به معنای «خلقت» گرفته‌اند. در واقع، این فقره از آیه معادل «خلقة الله التي خلق الناس عليها» است (ر.ک؛ ابوالسعود، بی‌تا، ج ۷: ۶۰؛ حوی، ۱۴۲۴ق.، ج ۸: ۴۲۷۲؛ سمرقندی، بی‌تا، ج ۳: ۱۱؛ ابن عجبیه، ۱۴۱۹ق.، ج ۴: ۳۳۹؛ آل‌غازی، ۱۳۸۲ق.، ج ۴: ۴۴۶؛ شیرازی، ۱۴۲۳ق.، ج ۴: ۴۱۹؛ طوسی، بی‌تا، ج ۸: ۲۴۷؛ ابن جزئی، ۱۴۱۶ق.، ج ۲: ۱۳۳...). خدای متعال بعد از اینکه رسول خود را به روی آوردن خالصانه و پاک به دین و اعراض از باطل دعوت می‌کند، به خلقت خود می‌پردازد و بیان می‌کند که آن دین حقی که به آن سفارش کردم، همان خلقت من است که انسان‌ها را بر اساس آن خلق نمودم. مفسران در اینکه این فقره از آیه چه نسبتی با فقره قبلی دارد، اختلاف کرده‌اند. برخی منصوب بودن فطرت (فطرة الله...) را به سبب عامل مقدر «ألزموا» یا «علیکم» (ر.ک؛ سبزواری نجفی، ۱۴۱۹ق.، ج ۱۲: ۴۱۲؛ ابن عجبیه، ۱۴۱۹ق.، ج ۴: ۳۳۹؛ ابن عربی، ۱۴۲۲ق.، ج ۲: ۱۴۰؛ حسینی شاه عبدالعظیمی، ۱۳۶۳، ج ۱۰: ۲۹۴ و ابن جزئی، ۱۴۱۶ق.، ج ۲: ۱۳۳)، یا «اتبع» (ر.ک؛ سمرقندی، بی‌تا، ج ۳: ۱۱؛ طوسی، بی‌تا، ج ۸: ۲۴۷ و ابن ابی‌زمین، ۱۴۲۴ق.، ج ۱۴۳)، یا بنا بر مفعول مطلق بودن (فطر الله تعالی الإنسان علی ذلك فطرة) (ر.ک؛ جزایری، ۱۴۱۶ق.، ج ۴: ۱۷۷)، یا بنا بر تقدیر «الترموا» (ر.ک؛ ابوحیان، ۱۴۲۰ق.، ج ۸: ۳۸۹) می‌دانند. اما یکی از مفسران در این باب، نکته قابل توجهی را مطرح می‌کند. ایشان می‌گویند اگر علت نصب واژه فطرت را موارد فوق بدانیم، این فقره از آیه با فقره قبلی خود قطع ارتباط می‌کند و در واقع، آن‌ها دو کیان جداگانه می‌شوند. به باور ایشان، نصب فطرت را اگر بنا بر تقدیر «أعنی» یا «أرید» بگیریم، آن‌ها با هم مرتبط می‌شوند. در واقع، خدای متعال می‌فرماید: «منظور و مراد من از آن دین حق، خلقتی است که مردم را بر آن خلق کردم» (خطیب، بی‌تا، ج ۱۱: ۵۱۴).

به هر حال، خدای متعال بین این دو فقره از آیه ارتباط وثیق برقرار می‌کند. گویا میان خلقت انسان و دین حق رابطه وجودی برقرار است. اگر کفر و ایمان یا دینداری و

بی دینی مقابل هم هستند، ایمان و باور به حق و دین توحیدی در ذات انسان و در خلقت او نهفته است و کفر و بی دینی، امری عارضی و بیرون از حقیقت ذات و خلقت توحیدی انسان است.

۴-۱) فطرت و تبدیل ناپذیری آن

خدای متعال در فقره بعدی آیه مبارکه می فرماید: ﴿لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ﴾. نکته جالبی که این فقره به آن اشاره دارد، این است که در فقره قبلی به فطرت اشاره می شود و در این فقره از واژه «خلقت» استفاده می گردد و این خود نشان می دهد که فطرت خداجوی آدمی با خلقت او در ارتباط است. فطرت توحیدی انسان یک امر عارضی و برخاسته از شرایط اجتماعی زندگی دنیایی نیست، بلکه ساختار وجودی انسان بر اساس شناخت پروردگار و گرایش به سمت او خلق شده است. لذا خدای متعال می فرماید: این فطرت توحیدی تبدیل پذیر نیست. البته در اینکه معنای دقیق این فقره چیست، بین مفسران اختلاف وجود دارد. عده ای از مفسران به معنای فوق اشاره کرده اند و معتقدند که معنای این قسمت از آیه آن است که هیچ کس نمی تواند در دین خدا تبدیل و تغییر ایجاد کند؛ یعنی توحید جزء ساختار وجودی و خلقت انسان است و تغییر در اصل خلقت امکان پذیر نیست. اگر فطرت از عوارض وجود انسان بود، امکان تغییر داشت، ولی خلقت قابل تغییر نیست (ر.ک؛ طباطبائی، ۱۴۲۷ق.، ج ۱۶: ۱۷۹؛ سبزواری نجفی، ۱۴۱۹ق.:: ۴۱۲؛ حوی، ۱۴۲۴ق.، ج ۸: ۴۲۷۲؛ فیض کاشانی، ۱۴۱۵ق.، ج ۲: ۹۶۰؛ طیب، ۱۳۷۸، ج ۱: ۳۸۴؛ مکارم شیرازی و دیگران، ۱۳۷۴، ج ۱۶: ۴۱۸؛ حسینی همدانی، ۱۴۰۴ق.، ج ۱۲: ۴۲۰؛ سمرقندی، بی تا، ج ۳: ۱۲؛ ابوحیان، ۱۴۲۰ق.، ج ۸: ۳۸۹؛ شیرازی، ۱۴۲۳ق.:: ۴۱۹؛ طوسی، بی تا، ج ۸: ۲۴۷؛ ابن ابی زمنین، ۱۴۲۴ق.:: ۱۴۳؛ ابن عربی، ۱۴۲۲ق.، ج ۲: ۱۴۱ و طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۸: ۴۷۵). اما عده ای دیگر از مفسران چنین معنایی را برای فقره فوق نمی پذیرند و باور دارند که معنای آن این است که تغییر در فطرت، کار درستی نیست و ما نباید با پیروی از هوای نَفْس و ترتیب اثر ندادن به مقتضای فطرت، در آن اخلال ایجاد کنیم. از نظر این دسته از مفسران، ظاهر این فقره، نفی است، ولی معنای واقعی آن، نهی

می باشد؛ یعنی با کارهای خلاف اخلاق و نادرست، فطرت توحیدی را تغییر ندهید (ر.ک؛ ابوالسعود، بی تا، ج ۷: ۶۰؛ جزایری، ۱۴۱۶ق.، ج ۴: ۱۷۶ و خطیب، بی تا، ج ۱۱: ۵۱۵). دلیلی که بعضی از این دسته از مفسران برای معنای مورد نظر خود می آورند، این است که ما در عمل می بینیم برخی از انسان ها با اعمال ناشایست خود در فطرت توحیدی خود تغییر ایجاد می کنند. بنابراین، تغییر در فطرت امکان پذیر است و آیه ما را از انجام اعمالی بر حذر می دارد که باعث تغییر در فطرت می شود. به نظر می رسد چنین معنایی با فطری بودن و خلقت توحیدی انسان سازگار نیست. اگر امری لازمه خلقت انسان باشد، ممکن است تضعیف یا تقویت شود، اما تغییرپذیر نخواهد بود. در واقع، معنای اول هم با خلقت توحیدی سازگار است و هم با ظاهر آیه که به صورت نفی آمده است و در این صورت، نیاز به تأویل و عدول از معنای ظاهر نیست. برخی دیگر از مفسران میان «تغییر» و «تبدیل» تفاوت قائل می شوند و می گویند که فطرت با غبار انحرافات تغیر می پذیرد، اما تبدیل بردار نیست (ر.ک؛ صادقی تهرانی، ۱۴۱۹ق.: ۴۰۷). البته ایشان توضیح نمی دهند که میان این دو واژه چه تفاوتی هست. اما شاید منظور، همان نکته پیش گفته باشد؛ یعنی فطرت پذیرنده ضعف و قوت و کم و زیاد شدن است (= تغییر)، اما به طور کامل از وجود انسان پاک نمی شود (= تبدیل) (ر.ک؛ قرائتی، ۱۳۸۳، ج ۷: ۱۹۸). دسته ای دیگر از مفسران چند معنای دیگر را برای آیه بیان می کنند، اما به ترجیحی بین این معانی قایل نیستند. آیه علاوه بر معانی فوق، یا به این معناست که خداوند آن را تغییر نمی دهد؛ یعنی خداوند انسان را بر غیر اسلام و ایمان خلق نمی کند، لیکن شیاطین با ایجاد انحراف، آن را تغییر می دهند و یا به این معناست که فطرت کسانی که فضای الهی بر ایمان داشتن آنهاست، تغییر نمی کند. یا اینکه به معنای نهی از تغییر خلقت است؛ مثل اینکه حیوان نری را اخته کنیم، یا گوشش را ببریم (ر.ک؛ ابن جزری، ۱۴۱۶ق.، ج ۲: ۱۳۳ و حسینی شاه عبدالعظیمی، ۱۳۶۳، ج ۱۰: ۲۹۵).

۵-۱) عدم اعوجاج در فطرت

﴿ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ﴾؛ خدای متعال با ذکر این بخش از آیه، بر فطری بودن دین تأکید بیشتری می‌کند. «قیم» در اصل «قیوم» بر وزن «فعل» بوده که حرف علة واو که ماقبل آن حرف علة ساکن است، به «یاء» تبدیل و در هم ادغام می‌شوند. در این کلمه، مبالغه نهفته است و خدای متعال می‌فرماید دینی که فطرت انسان به آن ناظر است، هیچ اعوجاج و انحرافی ندارد و انسان را با تمام استقامت و راستی به کمال مطلق هدایت می‌کند. روشن است که اگر دین ناشی از شرایط اجتماعی و تربیتی و در گُل، معلول عوامل بیرونی باشد، چون عوامل بیرونی و اکتسابی دایم در حال تغییر و تحول هستند، دچار اعوجاج و ناراستی می‌شوند و نمی‌توانند آدمی را به هدایت برسانند. در واقع، این از نکات بسیار دقیق و جالب قرآن است که دین چون امری ذاتی و فطری است، می‌توان به آن تکیه کرد و از طریق آن به سرمنزل مقصود رسید.

۶-۱) رابطه فطرت و آگاهی

﴿وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ﴾؛ اما بیشتر انسان‌ها به این حقیقت علم و آگاهی ندارند. نکته‌ای که اینجا باید بدان توجه کرد، این است که منظور از اینکه «اکثر مردم به این حقیقت علم ندارند»، چیست؟ اگر قرار است خداجویی و آگاهی فطری از مبداء جهان در درون انسان و فطرت او وجود داشته باشد و این امر جزء ذات و خلقت او باشد، چگونه ممکن است بیشتر انسان‌ها از آن آگاه نباشند! منظور از این بیشتر چه کسانی هستند؟! در تفسیر این فقره از آیه، میان مفسران اختلاف وجود دارد. برخی از ایشان این بخش را چنین تفسیر می‌کنند: ولی اکثر انسان‌ها نمی‌دانند که فطرت انسانی جز با روی آوردن به سمت دین حنیف سازگاری ندارد (حوی، ۱۴۲۴ق، ج ۸: ۴۲۷۲). برخی دیگر چنین می‌گویند که بیشتر مردم این حقیقت فطری را به سبب نبودن رشدشان درک نمی‌کنند (ر.ک؛ مکارم شیرازی و دیگران، ۱۳۷۴، ج ۱۶: ۴۱۸). گویا میان رشد شخصیت و فهم حقیقت دین رابطه وجود دارد. تفسیر دیگر این است که کفار مکه از توحید خداوند آگاهی و علم ندارند. در این تفسیر، منظور از کلمه «الناس»، کفار و

مشرکان مکه دانسته شده است (ر.ک؛ سمرقندی، ج ۳: ۱۲؛ خطیب، ج ۱۱: ۵۱۵ و ابن جوزی، ۱۴۲۲ق، ج ۳: ۴۲۳). البته این دسته از مفسران توضیح نمی‌دهند که چرا کفار و مشرکان با اینکه آن‌ها نیز انسان هستند، از حقیقت دین و فطرت توحیدی آگاهی ندارند. برخی از مفسران علت نداشتن آگاهی از حقیقت فطری و استقامت آن را نداشتن تدبیر و عدول از تفکر درباره آن معرفی می‌کنند. گویی میان فطرت خداجوی انسان و آگاهی و تدبیر به عنوان یک امر اکتسابی و حصولی رابطه وجود دارد. اگر انسان در زندگی دنیایی به تفکر و تعمق در براهین واضح و روشن خداشناسی نپردازد، آن امر فطری را فراموش می‌کند و از آن غافل می‌شود (ر.ک؛ شیرازی، ۱۴۲۳ق: ۴۱۹؛ طوسی، بی تا، ج ۸: ۲۴۷؛ کاشانی، ۱۴۲۳ق، ج ۵: ۲۶۶؛ مراغی، بی تا، ج ۲۱: ۴۷). برخی هم برای نشان دادن مطلب فوق، ابتدا این سؤال را مطرح می‌کنند که اگر دین حق، امری فطری و مطابق سرشت انسان‌هاست، چرا برخی از آن اعراض می‌کنند! سپس به پاسخ این پرسش می‌پردازند و می‌گویند برای پذیرش دین حق آگاهی لازم است و چون برخی از انسان‌ها (مشرکان) آگاهی لازم را ندارند، از پذیرش دین اعراض می‌کنند (ر.ک؛ هاشمی، ۱۳۸۶، ج ۱۲: ۱۴۵). برخی از مفسران تفسیر دیگری از این بخش از آیه کرده‌اند و می‌گویند بیشتر مردم از این حقیقت آگاه نیستند؛ زیرا حجاب‌هایی که بر فطرت عارض شده است، جلوی تعقل و دانش آن‌ها را گرفته است (ر.ک؛ بلاغی، ۱۳۸۶ق، ج ۵: ۱۵۱). گویی اگر حجاب‌های عملی و انحرافات رفتاری و تبعیت از جاذبه‌های دنیوی بر درون انسان پرده افکند، آن فطرت پاک توحیدی پوشیده می‌شود و تعقل و تدبیر نیز راه به جایی نمی‌برد. اگر تفسیر واژه «الناس» به مردم کافر و مشرک مکه درست باشد، این نکته بهتر مصداق پیدا می‌کند. چیزی جز انحرافات رفتاری و تعصبات کور قبیله‌ای و منافع سیاسی-اجتماعی، کفار و مشرکان را به ایجاد سدّ و مانع در برابر دین حق وادار نمی‌کرد. همین عوامل بر فطرت توحیدی آن‌ها پرده افکنده بود و مادام که این موانع پابرجا می‌بودند، هیچ تدبیر و تعقلی هم افاقه نمی‌کرد. برخی دیگر از مفسران به نکته جالب دیگری در این باب اشاره می‌کنند. ایشان می‌گویند اکثر مردم چه از روی جهل و چه از روی تجاهل و خود را به نادانی زدن از این حقیقت فطری آگاه نیستند. اما البته فطرت خداجوی آدمی

در موارد اضطراب موانع را کنار می‌زند و خود را آشکار می‌سازد (ر.ک؛ صادقی تهرانی، ۱۴۱۹ق: ۴۰۷). گویی در مواقع اضطراب فطرت حق خواه انسان منتظر رفع موانع نمی‌شود و خود را آشکار می‌سازد، چه انسان چنین چیزی را بخواهد و چه نخواهد، چه به تفکر و تعقل دست بزند و چه نزد. این نکته مورد تأیید آیات مبارکه قرآن نیز هست و ما در جای خود به آن می‌پردازیم.

به هر حال، از دیدگاه مفسران فریقین بود و نبودِ ظهور فطرت هم با آگاهی و تدبیر و نبودِ آن در جهان و تعمق در ادله خدانشناسی ارتباط دارد و هم با موضع‌گیری‌های عملی و اخلاقی و نیز ایجاد حجاب و رفع آن‌ها و هم با قرار گرفتن در مواقع اضطراب و دشواری‌ها و یأس از همه عوامل طبیعی و دنیوی. اگر در ابتدای راه حیات هستیم، برای شکوفایی فطرت و پذیرش دین توحیدی باید به تعمق و تفکر پردازیم و در صورت گرفتار آمدن در دام تمنیات دنیوی و تعصبات کور و موضع‌گیری‌های خلاف اخلاق، باید به رفع چنین موانعی پردازیم تا چهره زیبای فطرت حق خواهی و عشق به مبدء را در درون خویش مشاهده کنیم. البته اگر برای رفع این موانع هم تلاش نکنیم، آن‌گرایش درونی منتظر نمی‌ماند و در مواقع اضطراب، خود را نشان می‌دهد و ما را به مبدء جهان و آن حقیقت نشسته در افق ازل و ابد رهنمون می‌شود.

مطلبی که در ادامه این نوشتار باید بدان پردازیم تا مبحث قبل کامل و ابهام آن زدوده شود، این است که میان دین فطری و دین مُنزل چه رابطه‌ای برقرار است! آیا میان این دو اتحاد و وحدت کامل وجود دارد، یا امر به گونه دیگری است؟ آیا اساساً می‌توان آن‌ها را دو کیان جداگانه فرض کرد و در عین حال، به اتحاد و وحدت میان آن دو نیز قائل شد؟ آیا مراد از دین در تعبیر آیه مبارکه، همان دین مُنزل از جانب خدای متعال است یا مراد از آن امر دیگری است؟ اگر آن‌ها دو امر جداگانه باشند، چه رابطه‌ای با هم دارند؟ آیا کاملاً بر هم منطبق هستند یا میانشان تفاوتی نیز وجود دارد؟ در ادامه به این مطلب می‌پردازیم.

۲- رابطه دین فطری و دین مُنزل

بعضی از مفسران فوق واژه دین در عبارت ﴿فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ﴾ را به اسلام تفسیر می‌کنند (ر.ک؛ جزایری، ۱۴۱۶ق.، ج ۴: ۱۷۶؛ سبزواری نجفی، ۱۴۱۹ق.: ۴۱۲؛ سمرقندی، بی تا، ج ۳: ۱۱؛ ابن جزی، ۱۴۱۶ق.، ج ۲: ۱۳۳؛ حسینی شاه عبدالعظیمی، ۱۳۶۳، ج ۱۰: ۲۹۴؛ خطیب، بی تا، ج ۱۱: ۵۱۴ و آلوسی، ۱۴۱۵ق.، ج ۱۱: ۴۰). اگر فطرت به معنای خلقت، و دین جزء خلقت انسان باشد، این دین، طبق تفسیر این دسته از مفسران، همان اسلام است؛ یعنی باید اسلام با تمام باورهای اعتقادی و اصول اخلاقی و قواعد رفتاری در خلقت انسان موجود باشد. ذات انسان و حقیقت هستی او با این باورها، اصول و قواعد اخلاقی و رفتاری عجین باشد؛ چراکه لازمه فطری بودن دین و تفسیر دین به اسلام، چنین چیزی است. این دسته از مفسران توضیح نمی‌دهند که منظور ایشان از فطری بودن دین مبین اسلام چیست و به اجمال تنها اشاره کرده‌اند که منظور از دین فطری، همان اسلام است. اما آیا لازمه فوق را نیز می‌پذیرند یا نه؟ آیا می‌پذیرند که در فطرت و درون ذات انسان، اسلام با همه اصول و فروع آن موجود باشد؟ چون توضیح بیشتری در تفسیر ایشان وجود ندارد، نمی‌توان در این باب از جانب آن‌ها داوری کرد.

برخی دیگر واژه «دین» را به توحید و یکتاپرستی تفسیر می‌کنند (ر.ک؛ شیرازی، ۱۴۲۳ق.: ۴۱۹؛ ابن عربی، ۱۴۲۲ق.، ج ۲: ۱۴۰؛ فخر رازی، ۱۴۲۰ق.، ج ۲۵: ۹۸ و مراغی، بی تا، ج ۲۱: ۴۷). عده‌ای نیز واژه فوق را به توحید و اسلام هر دو تفسیر کرده‌اند (ر.ک؛ حوی، ۱۴۲۴ق.، ج ۸: ۴۲۷۲؛ طوسی، بی تا، ج ۸: ۲۴۷؛ طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۸: ۴۷۴ و ابن جوزی، ۱۴۲۴ق.، ج ۳: ۴۲۲). البته در تفسیر این دو دسته از مفسران، ابهام دسته اول نیز وجود دارد؛ یعنی ایشان توضیح نمی‌دهند میان فطرت توحیدی و اسلام به عنوان دین مُنزل چه رابطه‌ای وجود دارد! اما برخی از مفسران تنها به همین مقدار بسنده نکرده‌اند و توضیح بیشتری در این زمینه ارائه نموده‌اند. این دسته از مفسران ابتدا اشاره می‌کنند که آن مبدهائی که امر شده‌است به سمت آن روی آوریم، همان دین خالص و پاک اسلام است. اما منظور این نیست که اسلام با همه اصول و فروع خود در درون ذات ما نهفته

باشد، بلکه منظور این است که دین و اعتقاد در همه ابعاد آن، اما به شکلی کلی، امری فطری است و در واقع، میان تکوین و تشریح سازگاری وجود دارد. اما آنچه در تکوین و خلقت انسان مفسور است، اصول کلی دین است و دین تشریحی و مُنزل با تفصیل بیشتر و البته سازگار با تکوین و منسجم با آن، از جانب خدای متعال برای هدایت بشر نازل شده است. شرع، حدود و قیود فطرت را مشخص می‌کند تا منحرف نشود (ر.ک؛ مکارم شیرازی و دیگران، ۱۳۷۴، ج ۱۶: ۴۱۸-۴۱۹ و حسینی همدانی، ۱۴۰۴ق، ج ۱۲: ۴۲۰).

برخی دیگر از مفسران تقریباً به صورت فوق سخن می‌گویند و این نکته را مطرح می‌نمایند که دین با فطرت سازگار است؛ نه به این معنا که فطرت مُشرع و آمر، و وظیفه دین مُنزل، کشف احکام فطرت است، بلکه تنها و تنها خداوند متعال مُشرع است و فطرت، مقیاس دین می‌باشد و خداوند حکمی را وضع نمی‌کند که با مصلحت فرد و جامعه منافات داشته باشد (ر.ک؛ مغنیه، ۱۴۲۴ق، ج ۶: ۱۴۲). البته این مفسر توضیح نمی‌دهد که آیا همه باورها، احکام و اخلاقیات دین مُنزل در فطرت انسان هست یا نه! همان گونه که دیدیم، برخی از مفسران رابطه میان فطرت و دین مُنزل را رابطه اجمال و تفصیل دانسته‌اند، اما این مفسر چنین نکته‌ای را مطرح نمی‌کند.

بعضی از مفسران با اشاره به روایتی از حضرت علی^(ع) علم را به دو قسم تقسیم می‌کنند: علم مطبوع و علم مسموع که اگر علم مطبوع نباشد، علم مسموع بی‌فایده است (ر.ک؛ نهج البلاغه / ح ۳۳۸). این مفسر رابطه میان فطرت و دین مُنزل را رابطه علم مطبوع و مسموع می‌داند. گویا علم مطبوع همان آگاهی‌های نهفته در ذات و خلقت انسان و علم مسموع هم همان آگاهی‌های نازل شده از طریق پیامبران^(ع) است. فطریات یا علوم مطبوع، مثل یکتا دانستن خدا و جامع جمیع کمالات بودن او، و جوب شکر منعم، بدی ظلم، خوبی محبت و... اگر این علوم فطری مطبوع در ذات انسان مفسور نشده باشند، علوم مسموع هیچ فایده‌ای نخواهند داشت. در واقع، نکته جالبی که این مفسر به آن اشاره می‌کند، این است که اگر پیام پیامبران رابطه‌ای با درون انسان نداشته باشد و اگر در ذات انسان گرایشی به پیام دین مُنزل وجود نداشته باشد، دین مُنزل بی‌ارتباط با ذات انسان و بیگانه با آن می‌بود و هیچ فایده‌ای برای انسان نداشت. البته این مفسر نیز به روشنی این

رابطه را معنا نمی‌کند که آیا به صورت اجمال و تفصیل است، یا به گونه‌ای دیگر! هر چند از مثال‌هایی که می‌زند، همان رابطه اجمال و تفصیل را به ذهن تبادر می‌کند، اما تصریحی به این مطلب ندارد (ر.ک؛ بلاغی، ۱۳۸۶ق.، ج ۵: ۱۵۰).

یکی دیگر از مفسران از قول ابوبکر اثرم و ابن قتیبه نکته‌ای را نقل می‌کند و گویا خود ایشان هم به این نکته باور دارد. ایشان می‌گویند که منظور از فطرت، اسلام نیست، بلکه اقرار به خدا و معرفت به اوست. اگر منظور از فطرت، دین اسلام باشد، فقط مسلمانان آن را به ارث می‌برند، در حالی که همه انسان‌ها بر فطرت توحیدی خلق شده‌اند (ر.ک؛ ابن جزئی، ۱۴۱۶ق.، ج ۳: ۴۲۳). در واقع، مغز سخن این مفسر آن است که همه ادیان توحیدی در طول تاریخ برای پاسخ به نیاز فطری انسان، از جانب خدای متعال نازل شده‌اند. این ادیان در زمان خودشان با نیاز فطری و گرایش‌های ذاتی انسان سازگار بوده‌اند تا نوبت به دین مبین اسلام می‌رسد. آخرین دین توحیدی مُنزل از جانب خدای متعال، یعنی اسلام نیز با فطرت انسان سازگار و منطبق است. از سخن این مفسر معلوم می‌شود که ایشان نیز رابطه فطرت و دین مُنزل را رابطه اجمال و تفصیل می‌داند؛ یعنی فطرت توحیدی در ذات انسان نهفته و انسان بر این حقیقت توحیدی مفطور است. در هر زمانی، با توجه به مقتضیات زمان، یک یا چند دین از ادیان توحیدی برای پاسخ به این نیاز درونی انسان به تفصیل نازل شده‌اند و دین مبین اسلام، آخرین حلقه و اکمل ادیان توحیدی نیز وظیفه هدایت‌گری و پاسخگویی به ابعاد فطری انسان را به خوبی ایفاء کرده است.

علامه طباطبائی در تفسیر المیزان، مراد از دین را در عبارت ﴿فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ﴾ را اسلام می‌داند. ایشان ضمن تفسیر واژه «فطرت» به «نوعی خلقت»، می‌گویند آن دینی که واجب است به سمت آن روی آورده شود، همان دینی است که فطرت و خلقت انسان بدان دعوت می‌کند. خلقت انسان به گونه‌ای است که همه تجهیزات و وسایل کمال و سعادت در آن قرار دارد. انسان با توجه به این امکانات وجودی خود در جامعه، مسیر سعادت خویش را پی می‌گیرد. اساس سنت دینی عبارت است از ساختمان و بنیه انسان؛ همان بنیه‌ای که حقیقتی واحد، مشترک و ثابت میان همه اقوام است. آسیای انسانیت بر

محور فطرت می چرخد و سرزمین‌های مختلف و شرایط متفاوت اجتماعی در آن اختلاف ایجاد نمی‌کند. سنت‌های جزئی که با اختلاف افراد، مکان‌ها و زمان‌ها متفاوت می‌شود، پیرامون آن دور می‌زنند. به هر حال، از نظر علامه طباطبائی، فطرت انسان، محور دین و سنت‌های دینی است. در سنت‌های دینی، ممکن است اختلافی جزئی وجود داشته باشد، اما همان اختلافات جزئی بر محور فطرت توحیدی و خلقت خاص انسان می‌چرخد و از آن منحرف نمی‌شود. از عبارات فوق به روشنی برمی‌آید که این مفسر بزرگ میان فطرت و دین منزل تفاوتی اجمالی به اختلاف امکان‌ها و ازمنه قایل است، هرچند این اختلافات جزئی بر حول محور همان اساس انسانیت، یعنی فطرت می‌چرخد (ر.ک؛ طباطبائی، ۱۴۱۷ق.، ج ۱۶: ۱۷۹-۱۸۰).

در مجموع، به نظر می‌رسد دیدگاه مفسرانی که رابطه فطرت و دین منزل را رابطه اجمال و تفسیر می‌دانند، درست‌تر باشد؛ زیرا اگر همه چیز از ریز تا درشت مسائل دین منزل و اصول و فروع آن در فطرت و درون انسان موجود باشد، دیگر نه نیاز به عقل به عنوان حجت درونی و نه وحی به عنوان حجت بیرونی بود، در حالی که انسان‌ها با وجود فطری بودن دین، به این دو حجت همواره نیاز داشته‌اند و توجه به ادیان توحیدی در تاریخ بشر و نقش آفرینی عقل این ادعا را ثابت می‌نماید.

۴- آیات مشابه

یکی از آیاتی که برخی از مفسران آن را در ارتباط با فطرت تفسیر می‌کنند، آیه ۲۱۳ سوره مبارکه بقره است که می‌فرماید: ﴿كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً فَبَعَثَ اللَّهُ النَّبِيِّينَ مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ وَأَنْزَلَ مَعَهُمُ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِيَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ فِي مَا اخْتَلَفُوا فِيهِ: (در آغاز) یک دسته بودند، خداوند پیامبران را برانگیخت تا مردم را بشارت و بیم دهند و کتاب آسمانی که به سوی حق دعوت می‌کرد با آن‌ها نازل نمود تا در میان مردم، در آنچه اختلاف داشتند، داوری کند.﴾

برخی از مفسران «امت واحده» بودن را حرکت بر فطرت توحیدی می‌دانند. به اعتقاد این دسته از مفسران، انسان‌ها در آغاز زندگی، بر اساس فطرت زندگی می‌کردند و هیچ اختلافی میان آن‌ها وجود نداشت. سپس جامعه بشری به اختلاف می‌گراید. بعد از اختلاف، خدای متعال پیامبران را همراه با کتاب و میزان حق می‌فرستد تا درباره موارد اختلافی میان آن‌ها داوری و حکم کنند (ر.ک؛ فیض کاشانی، ۱۴۱۸ق.، ج ۱: ۱۰۲؛ مکارم شیرازی و دیگران، ۱۳۷۴، ج ۲: ۹۵؛ قرائتی، ۱۳۸۳، ج ۱: ۳۲۹ و مغنیه، ۱۴۲۴ق.، ج ۱: ۳۱۷). برخی از این مفسران، زندگی بر اساس فطرت را در جوامع ابتدایی به معنای نه هدایت‌یافتگی و نه گمراهی می‌دانند. گویا فطرت توحیدی بدون هدایت پیامبران و سخن وحی به تنهایی نمی‌تواند راهبر انسان به سوی حق و توحید باشد (ر.ک؛ فیض کاشانی، ۱۴۱۵ق.، ج ۱: ۱۰۲). ایشان برای تأیید اینکه فطرت بدون هدایت پیامبران راهبر به سوی حق نمی‌تواند باشد، به این آیه مبارکه سورة انعام اشاره می‌کنند که می‌فرماید:

﴿لَئِنْ لَّمْ يَهْدِنِي رَبِّي لَأَكُونَنَّ مِنَ الْقَوْمِ الضَّالِّينَ: اگر پروردگار مرا هدایت نکند، هر آینه از گمراهان خواهم بود﴾ (الأنعام/۷۷).

حضرت ابراهیم^(ع) در این آیه مبارکه از خدای متعال درخواست هدایت می‌کند، با اینکه ایشان مثل همه انسان‌های دیگر از فطرت خداشناسی و خداجویی برخوردار است. این آیه گویای آن است که فطرت بدون راهبری خدا و سخن وحی، نمی‌تواند انسان را به مسیر هدایت راهنمایی کند (ر.ک؛ فیض کاشانی، ۱۴۱۵ق.، ج ۱: ۱۰۲). صاحب تفسیر مجمع‌البیان نیز با بیان روایتی از امام باقر^(ع) که می‌فرماید قبل از حضرت نوح^(ع) ملتی بودند که بر فطرت خدایی می‌زیستند، نه هدایت‌شده بودند و نه گمراه. پس خداوند پیامبران را فرستاد، به همین معنا (امت واحد در فطرت توحیدی) قایل می‌شود. البته ایشان این قول را به شیعه نسبت می‌دهد؛ گویی خود نیز همین را می‌پذیرد (ر.ک؛ طبرسی، ج ۲: ۵۴۴). برخی دیگر از مفسران با شمردن چندین معنا برای واژه «امّة» برمی‌شمرند: ۱- فرد جامع خوبی‌ها که به او اقتدا می‌کنند: ﴿إِنَّ إِبْرَاهِيمَ كَانَ أُمَّةً قَانِتًا لِلَّهِ: ابراهیم انسانی مطیع فرمان خدا بود﴾ (النحل/۱۲۰). ۲- مدت و زمان: ﴿وَلَئِنْ أَخْرْنَا عَنْهُمْ الْعَذَابَ إِلَى أُمَّةٍ مَعْدُودَةٍ: و اگر مجازات را تا زمان محدودی از آنها به تأخیر اندازیم﴾ (هود/۸). ۳-

مجتمعات حیوانی: ﴿وَمَا مِنْ دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا طَائِرٍ يَطِيرُ بِجَنَاحَيْهِ إِلَّا أُمَّةٌ أَمْثَالُكُمْ: هیچ جنبنده‌ای در زمین و هیچ پرنده‌ای که با دو بال خود پرواز می‌کند، نیست مگر اینکه امت‌هایی همانند شما هستند.﴾ (الأنعام/۳۸). ۴- گروه و جماعت: ﴿وَجَدَ عَلَيْهِ أُمَّةً مِّنَ النَّاسِ يَسْقُونَ: گروهی از مردم را در آنجا دید که چهارپایان خود را سیراب می‌کنند﴾ (القصص/۲۳). ۵- جماعتی که پیرو یک ملت، دین و طریقه باشند: ﴿كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ: شما بهترین امتی بودید که به سود انسانها آفریده شده‌اند﴾ (آل عمران/۱۱۰). افزون بر این، معنای دیگری نیز برای این واژه در آیه مورد بحث مناسب می‌دانند (ر.ک؛ طیب، ۱۳۷۸، ج ۲: ۳۹۷ و سمرقندی، بی‌تا، ج ۱: ۱۴۰). البته ایشان این معنای آخر را همان فطرت خدایی تفسیر می‌کنند که انسان‌ها با توجه به چنین فطرتی نه هدایت شده بودند و نه گمراه بودند تا اینکه خدای متعال پیامبران را می‌فرستد.

عده‌ای از مفسران در تفسیر این آیه از واژه فطرت استفاده نمی‌کنند، بلکه عبارات و واژه‌های دیگری را به کار می‌برند. برخی «امه واحده» را طریق واحد اسلام می‌دانند (ر.ک؛ جزایری، ۱۴۱۶ق.، ج ۱: ۱۹۱)، برخی عبارت فوق را به معنای «اتفاق بر حق» می‌گیرند و توضیح نمی‌دهند که منظور از حق چیست (ر.ک؛ بیضاوی، ۱۴۱۸ق.، ج ۱: ۱۳۵). اما مفسر دیگری معنای حق را به روشنی بیان می‌کند. وی ابتدا پنج معنا را برای عبارت «بر حق بودن» مطرح می‌کند:

«امت واحد بر حق، یعنی امت واحد در ایمان، امت واحد در کفر، واحد در خلقت بر فطرت، واحد در خالی بودن از شرایع و در اینکه از یک گوهر واحد، یعنی پدر هستند... [سپس از میان معانی فوق، معنای اول (واحد در ایمان) را ترجیح می‌دهد]... مردم در آغاز زندگی روی زمین، همگی بر ایمان بودند که بعد به اختلاف می‌گرایند و خدای متعال پیامبران را برای هدایت و رفع اختلاف می‌فرستد» (ابوحیان، ۱۴۲۹ق.، ج ۲: ۳۶۳).

بعضی از مفسران در تفسیر فقره فوق، از واژه «توحید» استفاده می‌کنند. ایشان ویژگی جوامع انسانی آغازین را توحیدی می‌دانند که هیچ گونه شرک و دوگانه یا چندگانه پرستی در آن‌ها وجود نداشته است (ر.ک؛ ابن عجبیه، ۱۴۱۹ق.، ج ۱: ۲۳۹ و

آلوسی، ۱۴۱۵ق، ج ۱: ۴۹۵). اما برخی هم برخلاف معانی فوق، امت واحده را به معنای وحدت در کفر، بی‌ایمانی و گمراهی می‌دانند که بعد خداوند با ارسال پیامبران، آن‌ها را از کفر نجات می‌دهد؛ یعنی انسان در ابتدای زندگی، کافر و بی‌دین بوده است که بعد بر اثر ارسال رسل به هدایت در می‌آید (ر.ک؛ صادقی تهرانی، ۱۴۱۹ق: ۳۳).

۵- فطرت و اضطراب

پیش از این به رابطه میان فطرت و رشد شخصیت و آگاهی اشاره شد. هرچند اقتضای خلقت انسان، فطرت توحیدی است و هیچ‌گاه از وجود آدمی پاک نمی‌شود، اما برای شکوفایی و نمایان شدن در صحنه زندگی و استفاده از آن در مسیر هدایت و کمال، باید تحولاتی در وجود انسان رخ دهد. آدمی در حالت عادی ممکن است از این حقیقت وجودی خود غافل بماند و اگر به مرحله‌ای از رشد شخصیتی و آگاهی برسد، می‌تواند حقیقت توحید را در وجود و عمق جان خود بیابد. اما آیا فطرت همیشه با رشد عقلی و فکری در انسان همراه است و یا ممکن است در مواقعی دیگر و یا حتی بدون آگاهی و رشد، در صحنه هستی انسان و میدان زندگی نیز نمودار شود! از دیدگاه مفسران، فطرت توحیدی در مواقع اضطراب، شدت و سختی، چهره پاک و زیبای خود را به آدمی نشان می‌دهد و خود را از پس هزاران پرده غفلت و موج گناه آشکار می‌سازد. یکی از آیات قرآن کریم که این مطلب را به روشنی بیان کرده، آیه زیر است: ﴿وَإِذَا مَسَّ النَّاسَ ضُرٌّ دَعَوْا رَبَّهُمْ مُنِيبِينَ إِلَيْهِ ثُمَّ إِذَا أَذَقْتَهُمْ مِنْهُ رَحْمَةً إِذَا فَرِيقٌ مِنْهُمْ بِرَبِّهِمْ يُشْرِكُونَ﴾: هنگامی که رنج و زیانی به مردم برسد، پروردگار خود را می‌خوانند و توبه‌کنان به سوی او باز می‌گردند، اما همین که رحمتی از خودش به آنان بچشانند، به ناگاه گروهی از آنان نسبت به پروردگارشان مشرک می‌شوند ﴿(الروم/۳۳)﴾.

برخی از مفسران این آیه مبارکه را از بزرگترین دلایل فطرت توحیدی بشری به شمار آورده‌اند (ر.ک؛ حوی، ۱۴۲۴ق، ج ۸: ۴۲۷۳). از نظر ایشان، انابه به سوی حق در موقع شدت و رنج، به معنای برگشت به حقیقت توحیدی است که در عمق فطرت نهفته است. انسان در وقت بریدن و ناامیدی از همه اسباب و علل مادی، به سوی خدا برمی‌گردد و در

درون خود این حالت را می‌یابد که به چیزی محتاج است که شبیه به هیچ سبب و علت مادی نیست، هرچند چنین حالتی در وقت عادی و در مواقع غیراضطرار ممکن است خود را آشکار نسازد (ر.ک؛ مکارم شیرازی و دیگران، ۱۳۷۴، ج ۱۴: ۱۵۰-۱۵۲؛ هاشمی، ۱۳۸۶، ج ۱۶: ۴۳۲-۴۳۳؛ فخر رازی، ۱۴۲۹ق.، ج ۱۵: ۱۰۰ و مراغی، بی‌تا، ج ۲۱: ۴۸).

آیه فوق با ذکر ﴿فَرِيقٌ مِّنْهُمْ﴾ به این مطلب نیز اشاره دارد که آشکار شدن فطرت توحیدی در مشکلات برای همه مردم است. همه انسان‌ها در مشکلات و سختی‌ها به یاد خدا می‌افتند و خلقت توحیدی آن‌ها را به سوی خدا و طلب کمک و دستگیری از او سوق می‌دهد، اما تنها بعضی از انسان‌ها وقتی از وضعیت سختی و شدت گذشتند و به وضعیت عادی رسیدند، خدا و فطرت توحیدی خویش را فراموش می‌کنند و به شرک برمی‌گردند. انسان‌هایی هستند که در همه حالات، چه در سختی و چه غیر آن، به یاد خدا هستند و او را فراموش نمی‌کنند (ر.ک؛ مکارم شیرازی و دیگران، ج ۱۶: ۴۳۳ و هاشمی، ج ۱۴: ۱۵۱-۱۵۲). در واقع، گروهی از انسان‌ها به سبب رشد شخصیت و طی مراتب کمال و قرب به حق تعالی، در همه احوال به یاد خدا هستند و هیچ عاملی نمی‌تواند آن‌ها را از خالق هستی و رب جهان غافل سازد.

یکی دیگر از آیات قرآن که رابطه میان فطرت و اضطرار را بیان می‌کند، آیه ۳۲ سوره مبارکه لقمان است. در این آیه، خدای متعال می‌فرماید: ﴿وَإِذَا عَشِيتُمْ تَوَجَّحْتُمْ كَالظُّلَلِ دَعَوُا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ فَلَمَّا نَجَّاهُمْ إِلَى الْبَرِّ فَمِنْهُمْ مُّقْتَصِدٌ وَمَا يَجْحَدُ بِآيَاتِنَا إِلَّا كَلٌّ خَتَّارٍ كَفُورٍ﴾ هنگامی که موجی همچون ابرها آن‌ها را پوشاند، خدا را با اخلاص می‌خوانند، اما هنگامی که آن‌ها را به خشکی نجات داد، بعضی راه اعتدال پیش می‌گیرند و آیات ما را جز پیمان‌شکنان کفران‌کننده انکار نمی‌کنند.

در حالت اضطرار، همه به سوی خدا می‌روند و از او کمک می‌خواهند، اما وقتی از این حالت عبور می‌شود، عده‌ای راه اعتدال پیش می‌گیرند و بر سر همان عهد فطری و خلقت توحیدی باقی می‌مانند و عده‌ای هم که همان انسان‌های منحرف و غیراخلاقی (پیمان‌شکنان و کفران‌کنندگان) هستند، به شرک برمی‌گردند و به انکار آن حالت توحیدی می‌پردازند.

برخی دیگر از آیات^۱ بسیار شبیه به آیات فوق این رابطه را مطرح کرده‌اند که برای جلوگیری از اطاله، از توضیح آن‌ها خودداری می‌کنیم.

۶- دلایل عقلی فطرت توحیدی

برخی از مفسران برای اثبات فطرت دینی و توحیدی در انسان، علاوه بر مباحث فوق و توجه به دلایل قرآنی، به یک سلسله دلایل عقلی و تجربی نیز متمسک شده‌اند. این دلایل عبارتند از:

۱- دوام و ثبات اعتقاد دینی در تاریخ بشر، دلیل بر فطری بودن دین است. اگر دین فطری نبود، هیچ وقت نمی‌توانست در تاریخ انسان عمومیت داشته باشد. در واقع، اگر دین، امری عارضی و ناشی از اقتضانات بیرونی و شرایط اجتماعی بود، نمی‌توانست پای ثابت زندگی انسان و تاریخ بشر باشد.

۲- بسیاری از دولت‌های ضد دین، مثل شوروی قدیم، تمام تلاش خود را برای زدودن دین در جامعه کردند، اما موفق نشدند. تاریخ این جوامع نشان می‌دهد که آن‌ها نه تنها از دین خالی نشدند، بلکه اگر موانع رفع می‌شد، به سوی دین، دینداری و فطرت توحیدی برمی‌گشتند.

۳- اکتشافات علمی اخیر از جانب دانشمندان نفس‌شناس، خبر از کشف بُعد جدیدی به نام بُعد دینی در انسان می‌دهد. این اکتشافات در کنار نشان دادن ابعاد فطری دیگر، مثل حس حقیقت‌جویی، زیبایی‌شناختی و حس اخلاقی، از حس دیگری به نام حس دینی یا همان فطرت خداجویی و خداشناسی در انسان خبر می‌دهند.

۴- این دلیل همان دلیل اضطرار و گرفتاری در سختی‌هاست که پیش از این بدان اشاره شد. بعضی ممکن است این کار را نتیجه تلقینات در محیط اجتماعی دینی بدانند. اما چون در همه مردم، حتی در افرادی بی‌علاقه به دین مشاهده شده‌است، نشان از فطری بودن دین در همه انسان‌ها دارد.

۵- کسانی را می‌بینیم که نه تنها همه امکانات مادی و غیرمادی، بلکه جان خود را در خدمت تحقق اهداف الهی قرار می‌دهند. این دلیلی جز ریشه داشتن فطرت توحیدی و عشق ذاتی به خدای متعال در درون انسان ندارد. اگر اشکال شود که بعضی از انسان‌ها در اعتقادات الحادی خود ثابت قدم هستند، حتی جان خود را در این راه می‌بازند، در جواب می‌گوییم که این افراد به گونه‌ای دیگر دینداری می‌کنند. آن‌ها بزرگان خدا را مانند معصومان^(ع) تلقی می‌کنند؛ مثلاً برای زیارت لنین صف می‌کشند و از آن‌ها استمداد می‌کنند و به پیشگاهشان نذر و نیاز می‌برند. بنابراین، این‌ها نیز به شکلی دیگر دیندارند (ر.ک؛ مکارم شیرازی و دیگران، ج ۱۶: ۴۲۲-۴۲۹).

به نظر می‌رسد که غیر از دلیل اول، بقیه دلایل، محکم و درست هستند. اما اینکه چرا در طول تاریخ، ثبات در دینداری به معنای فطری بودن نمی‌تواند باشد، بدین دلیل است که امکان دارد انسان‌ها به سبب یک سلسله شرایط اجتماعی خاص، مثل نیاز به امنیت اخلاقی و اینکه دین بهتر از هر چیز دیگری، امنیت اخلاقی ایجاد می‌کند یا ترس از شرایط طبیعی، مثل زلزله و طوفان و نیاز به یک پناهگاه، هرچند خیالی و... به دین روی آورده باشند. بنابراین، ثبات در دینداری علاوه بر فطری بودن، با دلایل دیگری نیز قابل توجیه است.

۷- رابطه فطرت با عالم ذر

در تفسیر آیه فطرت، برخی از مفسران فریقین با صراحت آن را به آیات مبارکه میثاق در سوره اعراف مرتبط می‌کنند: ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِن بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ أَلَسْتَ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَىٰ شَهِدْنَا أَن تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ * أَوْ تَقُولُوا إِنَّمَا أَشْرَكَ آبَاؤُنَا مِن قَبْلُ وَكُنَّا ذُرِّيَّةً مِّن بَعْدِهِمْ أَفَتُهْلِكُنَا بِمَا فَعَلَ الْمُبْطِلُونَ * وَكَذَلِكَ نَفَصَّلُ الْآيَاتِ وَلَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ: و (به خاطر بیاور) زمانی را که پروردگارت از پشت فرزندان آدم ذریه آن‌ها را برگرفت و آن‌ها را گواه بر خویشتن ساخت (و فرمود) آیا من پروردگار شما نیستم؟ گفتند چرا، گواهی می‌دهیم (چنین کرد مبادا) روز رستاخیز بگوئید ما از این غافل بودیم * یا بگوئید پدرانمان پیش از ما مشرک

بودند ما هم فرزندانمان بعد از آنها بودیم (و چاره‌ای جز پیروی از آنها نداشتیم) آیا ما را به آنچه باطل گرایان انجام دادند مجازات می‌کنی؟! * این گونه، آیات را توضیح می‌دهیم و شاید به سوی حق باز گردند ﴿الأعراف / ۱۷۲-۱۷۴﴾.

آیات فوق خبر از واقعه‌ای می‌دهند که خدای متعال در آن واقعه، همه فرزندان آدم را بر خویش گواه می‌گیرد و آنگاه بر ربوبیت خود از آنها میثاق می‌ستاند. در این واقعه، همه بنی آدم بر ربوبیت پروردگار جهان اعتراف می‌کنند. سپس در ادامه آیات، از فلسفه چنین واقعه‌ای سخن گفته می‌شود؛ یعنی تا فردای قیامت، بنی آدم غفلت خود و شرک پدرانشان را بر شرک خویش بهانه نکنند.

در تفسیر این واقعه و حقیقت آن، میان مفسران اتفاق نظر وجود ندارد. عده‌ای از مفسران فریقین آن را به خلقت انسان و روح توحیدی او تفسیر کرده‌اند. از نظر ایشان، منظور از آیات مبارکه فوق این است که انسان بعد از تولد در زندگی دنیوی، چون خلقت و وجودش، توحیدی است و در درونش شناخت خالق و پروردگار به صورت فطری و بدون اکتساب قرار دارد، وقتی به عمق درون خویش مراجعه می‌کند، با زبان تکوین به ربوبیت پروردگار اعتراف می‌نماید. در آیات فوق، اگر هم از زبان اعتراف (قالوا بلی) سخن گفته شده است، منظور زبان واقعی نیست. این بر وجه تمثیل بیان گردیده است. گویا وقتی بنی آدم به درون خویش مراجعه می‌کنند، با زبان تکوین بر ربوبیت حق اذعان می‌کنند و «قالوا بلی» می‌گویند.^۲

اما طبق دیدگاه عالم ذر، آیات مورد بحث از یک رخداد واقعی حکایت می‌کنند. در این رخداد، خدای سبحان همه فرزندان آدم را از اول تا آخر به صورت ذرات ریزی از صلب او بیرون آورد. این ذرات ریز همان نطفه‌هایی بودند که در صلب حضرت آدم تکون یافته بود و اولاد بلا فصل او از آنها پدید آمدند. سپس از این نطفه‌ها نطفه‌های دیگر و... و همین طور این عمل را آن قدر انجام داد تا آخرین اجزاء را بیرون آورد. این اجزاء عیناً همان انسان‌هایی بودند که بعد در زندگی دنیایی بر اساس فرایند تناسل و توالد پدید آمدند. در واقع، هر یک از این ذرات به انسانی کامل شبیه همین انسان دنیایی تبدیل

شدند. سپس خداوند متعال به همه این ذرات تام‌الخلق جان و عقل داد و وسایلی که با آن‌ها بتوانند بشنوند و ببینند و دلی که با آن بتوانند چیزی را آشکار یا پنهان کنند. بعد خداوند خود را به آن‌ها معرفی فرمود. همه انسان‌ها بعد از این جریان، به ربوبیت و وحدانیت خدای متعال اقرار کردند. سپس همه این ذرات به اصلاص پدران خود و صلب حضرت آدم برگشتند تا در فرایند توالد در زندگی دنیایی به دنیا بیایند و زندگی مادی را آغاز کنند. در زندگی دنیا، البته آن واقعه و جریان اِشهاد و اقرار را با خود و در درون خود دارند و هیچ گاه از صفحه وجودشان زدوده نمی‌شود. خداوند چنین کاری را در آن عالم می‌کند تا بنی آدم در فردای قیامت، غفلت و شرک پدرانشان را بر شرک خود بهانه نگیرند (ر.ک؛ طباطبائی، ۱۴۱۷ق.، ج ۸: ۳۱۵).^۳

برخی از مفسران که آیات مبارکه سوره اعراف را به عالم ذر تفسیر می‌کنند، تفسیر آیه فطرت در سوره روم را با آیات اعراف مرتبط می‌دانند (ر.ک؛ طیب، ۱۳۷۸، ج ۱: ۳۸۴؛ بیضاوی، ۱۴۱۸ق.، ج ۴: ۲۰۶؛ حسینی همدانی، ۱۴۰۴ق.، ج ۱۲: ۴۲۳؛ سمرقندی، بی تا، ج ۳: ۱۱؛ ابن عجبیه، ۱۴۱۹ق.، ج ۴: ۳۳۹؛ ابن اَبی‌زمنین: ۱۴۲۴ق.، ۱۴۳؛ آلوسی، ۱۴۱۵ق.، ج ۱۱: ۴۱؛ ابن جوزی، ۱۴۲۴ق.، ج ۳: ۴۲۲ و فخر رازی، ۱۴۲۰ق.، ج ۲۵: ۹۸). البته بعضی از طرفداران عالم ذر، در تفسیر آیه سوره روم از این ارتباط سخن نگفته‌اند، اما طبق نظر ایشان که عالم ذر را قبول می‌کنند، باید میان این آیات ارتباط قایل شوند؛ زیرا طبق دو تفسیر فوق (خلقت توحیدی و عالم ذر)، معنای فطرت با هم متفاوت می‌شود. طبق تفسیر فطرت به خلقت توحیدی، فطرت یعنی شناخت ربوبیت پروردگار و گرایش به او که چنین شناخت و گرایشی لازمه خلقت انسان است، اما طبق دیدگاه عالم ذر، فطرت یعنی شناخت ربوبیت پروردگار که چنین شناختی در یک عالم پیش از حیات دنیوی و در جریان اِشهاد (مشاهده حقیقت انسان از جانب خود و از این رهگذر، پی بردن به ربوبیت پروردگار؛ گویی رابطه‌ای عمیق و تنگاتنگ میان مشاهده حقیقت انسان و اعتراف به ربوبیت پروردگار وجود دارد)، در درون انسان شکل گرفته است. البته هر دو نظریه قایل به فطرت توحیدی هستند، اما شیوه شکل‌گیری این فطرت در انسان را متفاوت مطرح می‌نمایند. بنابراین، حتی کسانی که در تفسیر سوره روم بحث فطرت را مطرح

کرده‌اند و به عالم ذرّ و روز میثاق اشاره نموده‌اند، بدین دلیل که عالم ذرّ را قبول دارند، قاعدتاً باید میان آیات مبارکه سوره روم و سوره اعراف ارتباط وثیقی قایل باشند.

نتیجه گیری

خلقت انسان یک خلقت توحیدی و شکل گرفته بر اساس شناخت مبدا هستی و گرایش به سوی اوست. در این ساختار فطری، امکان هیچ تبدلی وجود ندارد. البته در این ساختار ممکن است ضعف و قوتی ایجاد شود، اما امکان ندارد به طور کلی از صحنه وجود آدمی پاک شود. میان این ساختار و رشد شخصیت و فزونی آگاهی رابطه وجود دارد. اگر شخصیت رشد نکند و آگاهی انسان فزونی نیابد، این ساختار در پس پرده وجود آدمی پنهان می‌ماند. البته وقتی انسان در موقعیت اضطرار، شدت و سختی قرار می‌گیرد، این ساختار فطری منتظر رشد و فزونی آگاهی نمی‌ماند و چهره زیبای خود را به انسان نشان می‌دهد. میان این ساختار فطری و دین مُنزل رابطه‌ای به شکل اجمال و تفصیل وجود دارد. در فطرت انسان، تمام آموزه‌های دین توحیدی اسلام به شکل اجمالی وجود دارد و پیامبران به تفصیل این فطرت اجمالی را تبیین می‌کنند. برای این فطرت خداجوی آدمی، علاوه بر دلایل قرآنی، دلایل عقلی نیز وجود دارد که از جمله آن‌ها می‌توان به ثبات حقیقت دینداری در تاریخ بشر، اثبات حسّ دینی از جانب انسان‌شناسان و... اشاره کرد. طبق دیدگاه بعضی از مفسران، این فطرت با واقعه عالم ذرّ ارتباط پیدا می‌کند، اما مفسرانی که چنین واقعه‌ای را نمی‌پذیرند، فطرت را همان خلقت توحیدی انسان می‌دانند و آیات سوره اعراف را نیز طبق همین فطرت و خلقت توحیدی تفسیر می‌کنند.

پی نوشت‌ها:

- ۱- ﴿فَإِذَا رَكِبُوا فِي الْفُلِكِ دَعَوْا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ فَلَمَّا نَجَّاهُمْ إِلَى الْبَرِّ إِذَا هُمْ يُشْرِكُونَ﴾ (العنکبوت / ۶۵)؛ ﴿هُوَ الَّذِي يُسَيِّرُكُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ حَتَّى إِذَا كُنْتُمْ فِي الْفُلِكِ... دَعَوْا اللَّهَ

مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ ... * فَلَمَّا أَنْجَاهُمْ إِذَا هُمْ يَنْتُونُ فِي الْأَرْضِ بِغَيْرِ الْحَقِّ... ﴿يونس / ۲۲-۲۳﴾؛ ﴿وَلئن سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ﴾ ﴿لقمان / ۲۵ و الزمر / ۳۸﴾.

۲- از میان تفاسیر شیعی، تفاسیری مثل البلاغ فی تفسیر القرآن بالقرآن (ر.ک؛ صادقی تهرانی، ۱۴۱۹ق: ۱۷۳)، التبیان فی تفسیر القرآن (ر.ک؛ طوسی، بی تا، ج ۵: ۲۷)، تفسیر اثنی عشری (ر.ک؛ حسینی شاه عبدالعظیمی، ۱۳۶۳، ج ۴: ۲۳۶-۲۳۶)، نفائس التأویل (ر.ک؛ علم الهدی، ۱۴۳۱ق، ج ۲: ۳۷۶)، تفسیر نمونه (ر.ک؛ مکارم شیرازی و دیگران، ۱۳۷۴، ج ۷: ۶)، تفسیر القرآن الکریم (ر.ک؛ شبّر، ۱۴۱۲ق: ۱۸۷)، تفسیر الکاشف (ر.ک؛ مغنیه، ۱۴۲۴ق، ج ۳: ۴۱۸)، التفسیر المبین (ر.ک؛ همان، بی تا: ۲۲۱)، فطرت در قرآن (ر.ک؛ جوادی آملی، ۱۳۸۴: ۱۱۹-۱۳۶) و... چنین دیدگاهی را مطرح کرده اند. از میان تفاسیر اهل تسنن نیز تفاسیری مثل البحر المحیط فی التفسیر (ر.ک؛ ابوحیان، ۱۴۲۰ق، ج ۵: ۲۱۸)، تفسیر الجلالین (ر.ک؛ سیوطی و محلی، ۱۴۱۶ق: ۱۷۶)، التفسیر الحدیث (ر.ک؛ دروزه، ۱۳۸۳ق، ج ۲: ۵۳۳)، تفسیر المراغی (ر.ک؛ مراغی، بی تا، ج ۹: ۱۰۳-۱۰۴)، انوار التنزیل و اسرار التأویل (ر.ک؛ بیضاوی، ۱۴۱۸ق، ج ۳: ۴۱)، التفسیر المنیر (ر.ک؛ زحیلی، ج ۹: ۱۵۷-۱۵۸)، مدارک التنزیل و حقائق التأویل (ر.ک؛ نسفی، ۱۴۱۶ق، ج ۲: ۱۲۳)، النهر المارد من البحر المحیط (ر.ک؛ ابوحیان، ۱۴۰۷ق، ج ۱: ۸۸۵-۸۸۶)، التحریر و التنویر (ر.ک؛ ابن عاشور، بی تا، ج ۸: ۳۴۷-۳۴۵)، التفسیر الوسیط (ر.ک؛ طنطاوی، بی تا، ج ۵: ۴۳۲-۴۳۳) و... به چنین دیدگاهی پرداخته اند.

۳- تفاسیری مثل أطیب البیان فی تفسیر القرآن (ر.ک؛ طیب، ۱۳۷۸، ج ۶: ۲۴-۲۶)، انوار درخشان در تفسیر قرآن (ر.ک؛ نجفی عرب زاده، ۱۴۰۴ق: ۱۲۸-۱۰۹)، ایسر التفاسیر لکلام العلی الکبیر (ر.ک؛ جزایری، ۱۴۱۶ق، ج ۲: ۲۶۰-۲۶۱)، بحر العلوم (ر.ک؛ سمرقندی، بی تا، ج ۱: ۵۶۳-۵۶۵)، البحر الممدید فی تفسیر القرآن المجید (ر.ک؛ ابن عجبیه، ۱۴۱۹ق، ج ۲: ۲۷۹)، بیان المعانی (ر.ک؛ آل غازی، ۱۳۸۲ق، ج ۱: ۴۵۲)، التسهیل لعلوم التنزیل (ر.ک؛ ابن جزی، ۱۴۱۶ق، ج ۱: ۳۱۲)، احسن الحدیث (ر.ک؛ قرشی، ۱۳۷۷، ج ۴: ۴۲)، البیان فی الموافقه بین الحدیث و القرآن (ر.ک؛ طباطبائی، ۱۴۲۷ق، ج ۴: ۳۴۹-۳۵۱)، راهنما (ر.ک؛ هاشمی، ۱۳۸۶، ج ۶: ۲۴۵-۲۵۰)، روح البیان (ر.ک؛ حقی برسوی، بی تا، ج ۳: ۲۷۴-۲۷۶)، التفسیر ال قرآنی للقرآن (ر.ک؛ خطیب، بی تا، ج ۵: ۵۱۵-۵۱۶)، تفسیر القمی (ر.ک؛ قمی، ۱۳۶۳، ج ۱: ۲۴۶-۲۴۸)، مفاتیح الغیب (ر.ک؛ فخر رازی، ۱۴۲۰ق، ج ۱۵: ۳۹۸-۴۰۱)، تفسیر القرآن العظیم (ر.ک؛ ابن ابوحاتم،

۱۴۱۹ق.، ج ۵: ۶۱۳)، روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم (ر.ک؛ آلوسی، ۱۴۱۵ق.، ج ۵: ۱۰۰-۱۰۱) و... به این دیدگاه روی آورده‌اند.

منابع و مأخذ

قرآن کریم.

نهج البلاغه.

آل‌غازی، سید عبدالقادر ملا حویش. (۱۳۸۲ق.). *بیان المعانی*. چ ۱. دمشق: مطبه الترقی.
آلوسی، سیدمحمد. (۱۴۱۵ق.). *روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم*. چ ۱. بیروت:
دارالکتب العلمیة.

ابن‌أبی‌زمنین، محمدبن عبدالله. (۱۴۲۴ق.). *تفسیر ابن‌أبی‌زمنین*. چ ۱. بیروت: دارالکتب
العلمیة.

ابن‌جوزی، عبدالرحمن بن علی. (۱۴۲۲ق.). *زاد المسیر فی علم التفسیر*. تحقیق عبدالرزاق
المهدی. چ ۱. بیروت: دارالکتب العربیة.

ابن‌عربی، محمدبن علی. (۱۴۲۲ق.). *تفسیر ابن‌عربی*. چ ۱. بیروت: داراحیاء التراث العربی.
ابوالسعود، محمدبن محمد. (بی‌تا). *ارشاد العقل السلیم الی مزیات القرآن الکریم*. چ ۱.
بیروت: داراحیاء التراث العربی.

ابن‌عجیبه، احمدبن محمد. (۱۴۱۹ق.). *البحر المدید فی تفسیر القرآن المجید*. چ ۱. قاهره:
نشر دکتر حسن عباسی زکی.

ابن‌جزی، محمدبن احمد. (۱۴۱۶ق.). *التسهیل لعلوم التنزیل*. چ ۱. بیروت: دار الأرقم بن
الأرقم.

ابن‌عاشور، محمدبن طاهر. (بی‌تا). *التحریر و التنویر*. چ ۱. بیروت: مؤسسة التاریخ.

ابن‌ابی‌حاتم، عبدالرحمن. (۱۴۱۹ق.). *تفسیر القرآن العظیم*. چ ۳. ریاض: مکتبة نزار
مصطفی‌الباز.

ابوحیان، محمدبن یوسف. (۱۴۲۰ق.). *البحر المحیط فی التفسیر*. چ ۱. بیروت: دارالفکر.

- _____ . (١٤٠٧ق.) *تفسير النهر المارد من البحر المحيط*. بيروت: دار الجنان.
- بلاغي، سيد عبدالحميد. (١٣٨٦ق.) *حجة التفاسير و بلاغ الاكسير*. ج ١. قم: انتشارات حكمت.
- بيضاوي، عبدالله بن عمر. (١٤١٨ق.) *أنوار التنزيل و أسرار التأويل*. ج ١. بيروت: احياء التراث العربي.
- جزايري، ابوبكر جابر. (١٤١٦ق.) *أيسر التفاسير لكلام العلي الكبير*. ط ١٠. مدينة منوره: مكتبة العلوم و الحكم.
- جوادى آملی، عبدالله. (١٣٨٤). *فطرت در قرآن*. ج ٣. تحقيق حجة الاسلام محمدرضا مصطفى پور. قم: انتشارات اسراء.
- حسينى شاه عبدالعظيمى، حسين. (١٣٦٣). *تفسير اثنى عشرى*. ج ١. تهران: انتشارات ميقات.
- حسينى همدانى، سيد محمد. (١٤٠٤ق.) *انوار درخشان*. ج ١. تهران: كتابفروشى لطفى.
- حقى بروسوى، اسماعيل. (بى تا). *روح البيان*. ط ١. بيروت: دار الفكر.
- حوى، سعيد. (١٤٢٤ق.) *الأساس فى التفسير*. ط ٦. قاهره: دار السلام.
- خطيب، عبدالكريم. (بى تا). *التفسير ال قرآنى للقرآن*. ط ١. بيروت: دار الفكر العربى.
- دروزه، محمد عزت. (١٣٨٣ق.) *التفسير الحديث*. ج ٢. قاهره: دار احياء الكتب العربية.
- زحيلي، وهبة بن مصطفى. (١٤١٨ق.) *التفسير المنير فى العقيدة و الشريعة و المنهج*. ط ٢. بيروت: دار الفكر المعاصر.
- سبزوارى نجفى، محمد. (١٤١٩ق.) *إرشاد الأذهان إلى تفسير القرآن*. ط ١. بيروت: دار التعارف للمطبوعات.
- سمرقندى، نصر بن محمد. (بى تا). *بحر العلوم*. ط ١. بيروت: دار الفكر.
- سيوطى، جلال الدين و جلال الدين محلى. (١٤١٦ق.) *تفسير الجالين*. ط ١. بيروت: مؤسسة النور للمطبوعات.
- شير، سيد عبدالله. (١٤١٢ق.) *تفسير القرآن الكريم*. ط ١. بيروت: دار البلاغة للطباعة و النشر.

- شیرازی، سیدمحمدحسین. (۱۴۲۳ق.). *تبيين القرآن*. ط ۲. بیروت: دارالعلوم.
- صادقی تهرانی، محمد. (۱۴۱۹ق.). *البلاغ فی تفسیر القرآن بالقرآن*. چ ۱. قم: مؤلف.
- طباطبائی، سیدمحمدحسین. (۱۴۲۷ق.). *تفسیر البیان فی الموافقه بین الحدیث و القرآن*. چ ۱. بیروت: دارالتعارف للمطبوعات.
- _____ (۱۴۱۷ق.). *المیزان فی تفسیر القرآن*. چ ۵. قم: دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه.
- طبرسی، فضل بن حسن. (۱۳۷۲). *مجمع البیان*. تحقیق محمدجواد بلاغی. چ ۳. تهران: انتشارات ناصرخسرو.
- طنطاوی، سیدمحمد. (بی تا). *التفسیر الوسیط للقرآن الکریم*. ط ۱. قاهره: دار نهضة مصر للطباعة و النشر.
- طوسی، محمدبن حسن. (بی تا). *التبیین فی تفسیر القرآن*. ط ۱. بیروت: داراحیاء التراث العربی.
- طیب، سیدعبدالحسین. (۱۳۷۸). *أطیب البیان فی تفسیر القرآن*. چ ۲. تهران: انتشارات اسلام.
- علم الهدی، سیدمرتضی. (۱۴۳۱ق.). *نفائس التأویل*. چ ۱. بیروت: شركة الأعلمی للمطبوعات.
- فخر رازی، محمدبن عمر. (۱۴۲۰ق.). *مفاتیح الغیب*. ط ۳. بیروت: داراحیاء التراث العربی.
- فیض کاشانی، ملامحسن. (۱۴۱۵ق.). *تفسیر الصافی*. چ ۲. تهران: انتشارات الصدر.
- _____ (۱۴۱۸ق.). *الاصفی فی تفسیر القرآن الکریم*. تحقیق محمدحسین درایتی و محمدرضا نعمتی. چ ۱. قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی.
- قزائنی، محسن. (۱۳۸۳). *تفسیر نور*. چ ۱۱. تهران: مرکز فرهنگی درس‌هایی از قرآن.
- قرشی، سیدعلی اکبر. (۱۳۷۷). *تفسیر احسن الحدیث*. چ ۳. تهران: بنیاد بعثت.
- قمی، علی بن ابراهیم. (۱۳۶۳). *تفسیر القمی*. چ ۳. قم: دارالکتاب.
- کاشانی، ملافتح الله. (۱۴۲۳ق.). *زبدة التفاسیر*. تحقیق بنیاد معارف اسلامی. چ ۱. قم: بنیاد معارف اسلامی.

- مکارم شیرازی، ناصر و دیگران. (۱۳۷۴). *تفسیر نمونه*. ج ۱. تهران: دارالکتب الإسلامية.
- مراغی، احمد بن مصطفی. (بی تا). *تفسیر المرائی*. ط ۱. بیروت: داراحیاء التراث العربی.
- مغنیه، محمد جواد. (۱۴۲۴ق.). *تفسیر الکاشف*. ج ۱. تهران: دارالکتب الإسلامية.
- _____ . (بی تا). *التفسیر المبین*. ج ۳. قم: بنیاد بعثت.
- ملاحویش آل غازی، سید عبدالقادر. (۱۳۸۲ق.). *بیان المعانی*. ط ۱. دمشق: مطبعة الترقی.
- نجفی عرب زاده، سید محمد حسین. (۱۴۰۴ق.). *انوار درخشان در تفسیر قرآن*. ج ۱. تهران: کتابفروشی لطفی.
- نسفی، عبدالله بن احمد. (۱۴۱۶ق.). *مدارک التنزیل و حقائق التأویل*. ط ۱. بیروت: دارالفنائس.
- هاشمی رفسنجانی، اکبر. (۱۳۸۶). *تفسیر راهنما*. ج ۵. قم: بوستان کتاب.