

بررسی تطبیقی فطرت به مثابه‌ی یکی از پیامدهای عوالم پیشین در حکمت متعالیه و معارف دینی

محمد شریفانی^۱

علی عباس آبادی^۲

محمد کاظم خواجه احسانی^۳

چکیده

آیات و روایات فراوانی که درباره‌ی آموزه‌ی عوالم پیشین وارد شده، اندیشمندان مسلمان را در طول تاریخ به نظریه‌پردازی پیرامون آن وا داشته است. حکمت متعالیه نیز به عنوان یک دستگاه معرفتی مبتنی بر روش‌شناسی فلسفی و الهام‌گرفته از آموزه‌های ناب دینی، از این قاعده برکنار نیست؛ لذا ملاصدرا نظریه‌ی ویژه‌ای در مورد عوالم پیشین و نحوه‌ی حضور انسان در آن‌جا ابراز داشته است. او معتقد است انسان‌ها در رتبه‌ای (نه زمانی) پیش از ظهور در عالم دنیا، هویت عقلی‌ای داشته‌اند که از پشت پدران عقلی‌شان بیرون کشیده شده و با شهود ربوبیت پروردگار، با زبان حال «بلی» گفته‌اند و میثاق سپرده‌اند. در روایات شیعی نیز به وضوح از دو عالم «ارواح» (روح‌های بدون بدن) و «ذر» (طینت‌های دارای اراده و ادراک) سخن به میان آمده است. اما یکی از پیامدهای کلامی-معرفتی باور به این آموزه، مسأله‌ی فطرت است. بر اساس نظریه‌ی صدرالمതألّهین، حضور در عوالم پیشین تأثیری در پیدایی و نیز کیفیت این حقیقت در انسان ندارد؛ زیرا فطرت عبارت است از خلقت و ویژه‌ی آدمی که در همه‌ی انسان‌ها مشترک و یکسان است. اما با توجه به روایات شیعی، فطرت انسان نتیجه‌ی حضور و معرفت او در عوالم پیشین است؛ از این رو اولاً فطرت‌های انسان‌ها کاملاً یکسان نیستند، ثانیاً اختیار و انتخاب‌های انسان در نحوه‌ی شکل‌گیری فطرت او نقش دارد، و ثالثاً برخی فطرت‌ها ممدوح و برخی دیگر مذمومند.

واژگان کلیدی

فطرت، عوالم پیشین، ملاصدرا، روایات، بررسی تطبیقی.

۱. دانشیار گروه فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه علامه طباطبایی (ره)، تهران، ایران.

Email: sharifani40@yahoo.com

۲. دانش‌آموخته‌ی دکتری کلام اسلامی، دانشگاه قم، قم، ایران. (نویسنده مسئول)

Email: ali.abasabady@gmail.com

۳. دانشجوی دکتری کلام امامیه، دانشگاه تهران، تهران، ایران.

Email: mk.khajeahsani@ut.ac.ir

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۱/۳۰ پذیرش نهایی: ۱۴۰۲/۴/۲۵

طرح مسأله

در تعدادی از آیات قرآن کریم - که برخی صاحب‌نظران شمار آن‌ها را حدود ۲۰ آیه می‌دانند (امینی، ۱۳۹۲ش، ص ۱۹۶) - به حیات انسان پیش از عالم دنیا اشاره شده است. مهمترین آیات در این زمینه آیات ۱۷۲ تا ۱۷۴ سوره‌ی اعراف هستند که به «آیه‌ی میثاق» یا «آیه‌ی ذر» مشهورند و از دیرباز مورد توجه اندیشمندان و مفسران مسلمان قرار گرفته‌اند: «وَ إِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَ أَشْهَدَهُمْ عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَىٰ شَهِدْنَا أَنْ تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ * أَوْ تَقُولُوا إِنَّمَا أَشْرَكَ آبَاؤُنَا مِنْ قَبْلُ وَ كُنَّا ذُرِّيَّةً مِنْ بَعْدِهِمْ أَفَتُهْلِكُنَا بِمَا فَعَلَ الْمُبْطِلُونَ * وَ كَذَلِكَ نَقُصُّ الْأَيَاتِ وَ لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ» (اعراف: ۱۷۲-۱۷۴).

هم چنین آیاتی که از تکذیب و کفر پیشین برخی کافران خبر می‌دهند و آن را به موطنی پیش از این موطن باز می‌گردانند (الأعراف: ۱۰۱، یونس: ۷۴، سبأ: ۵۱-۵۴، التغابن: ۵)، آیاتی که گرفتن عهد و میثاق از پیامبران پیش از ورودشان به عالم دنیا را توضیح می‌دهند (آل عمران: ۸۱، الأحزاب: ۷، طه: ۱۱۵، النجم: ۵۶)، آیاتی که به گرفتن عهد و میثاق و نذر از همه‌ی انسان‌ها پیش از عالم دنیا اشاره می‌کنند (الأحزاب: ۲۳، یس: ۶۰-۶۱، الإنسان: ۷)، آیاتی که با بیان کیفیت خلقت انسان و مراحل آن، نشئه‌های مختلف حیات انسان - پیش و پس از عالم دنیا - را فرایاد می‌آورند (الحج: ۵، الواقعة: ۶۰-۶۲، التغابن: ۲، الإنسان: ۱)، آیاتی که به نوعی تفکیک و جداسازی میان انسان‌ها - «انفکاک» و «تزیل» - اشاره می‌کنند و خبر از وجود برخی مؤمنین در صُلب کفار می‌دهند (الفتح: ۲۵) و نیز برخی آیات دیگر، اشاره به وجود انسان پیش از عالم دنیا دارند و می‌توانند منبعی برای این آموزه به شمار بیایند. ذیل بیش‌تر آیاتی که بدان‌ها اشاره شد، روایاتی از امامان معصوم رسیده و آن‌ها را به عوالم پیشین خلقت انسان تفسیر، تأویل و یا تطبیق نموده است.

از سوی دیگر، بسیاری از روایات اهل بیت (ع) به تصریح بیان می‌کند که آغاز حیات انسان، عالم دنیا نیست؛ بلکه انسان پیش از ورود به عالم دنیا، از عالم یا عوالم دیگری نیز عبور کرده است. بخشی از این روایات ذیل آیات مربوط به عالم ذر آمده و بخشی دیگر

به صورت مستقل نقل شده است. علامه امینی ۱۵۰ روایت مرتبط با این موضوع را گردآوری کرده و بیان می‌دارد که روایات دیگری نیز در دسترس او بوده‌اند که جهت جلوگیری از اطاله و اطناب، به آن‌ها نمی‌پردازد (امینی، ۱۴۳۴ق، ص ۲۷۰) و مرحوم شیخ حرّ عاملی که از بزرگان محدثین و تراث‌شناسان شیعه می‌باشد، تعداد این روایات را در همه کتب روایی افزون بر هزار حدیث می‌داند (حرّ عاملی، ۱۴۱۸ق، ج ۱، ص ۴۲۵). ملاصدرا نیز تعداد این روایات آن‌چنان زیاد می‌داند که گویی اعتقاد به وجود انسان قبل از این دنیا، از ضروریات مذهب امامیه است (ملاصدرا، ۱۳۸۹، ص ۹۰). از جهت اعتبار و سند نیز، بیان همین نکته کافی است که علامه امینی سند چهل حدیث از این احادیث را بررسی نموده، حکم به صحت اصطلاحی همه‌ی آن‌ها می‌کند (امینی، ۱۳۹۲، صص ۲۷۰-۲۸۶). لذا می‌توان نتیجه گرفت روایات این باب اگر متواتر لفظی نباشند، لااقل متواتر معنوی‌اند. تا جایی که برخی بزرگان گفته‌اند این روایات فوق حد تواترند (ملکی میانجی، ۱۳۹۵ش، ص ۱۳۸).

این حجم فراوان نصوص دینی در رابطه با این موضوع، موجب شده است که از ابتدای تاریخ تفکر اسلامی، اندیشمندان مختلفی از منظرهای گوناگون (تفسیری، کلامی، فلسفی، عرفانی، حدیثی و حتی پزشکی) به نظریه‌پردازی درباره‌ی عوالم پیشین و نحوه‌ی ارتباط آن‌ها با عالم دنیا و حتی عوالم بعد از مرگ بپردازند. که یکی از مهم‌ترین این نظریات، دیدگاه ملاصدرا می‌باشد.

اما درباره‌ی موضوع عوالم پیشین، دو بحث مهم مطرح است: اولاً- کدام‌یک از نظریاتی که درباره‌ی چگونگی وجود انسان‌ها در عوالم پیشین ارائه شده، تطابق بیش‌تری با نصوص دینی دارد و به طرز جامع‌تری آن نصوص را توضیح می‌دهد؟ به عبارت بهتر، کم‌تکلف‌ترین «نظریه» در برابر «نصوص» کدام است؟ ثانیاً- پذیرش هر کدام از این نظریات، چه آثار و پیامدهایی در سایر موضوعات نظام معرفت کلامی بر جای می‌گذارد؟ به نظر می‌رسد بر خلاف پرسش اول - که در طول قرون متمادی نظریه‌های متعددی پیرامون آن مطرح شده و هر کدام نیز کوشیده‌اند تطابق حداکثری با نصوص معتبر به دست دهند - پرسش دوم کم‌تر مورد توجه بوده است. هدف این پژوهش آن است که با فرض

پذیرش آموزه عوالم پیشین انسان و حقیقی دانستن زبانِ نصوص درباره‌ی آن، ردّ پای آن را در یکی از موضوعات اصلی انسان‌شناسی یعنی مسأله‌ی فطرت دنبال کند و به این پرسش پاسخ دهد که صاحبان نظریه‌های انسان قبل‌الدنیا - و به طور ویژه صدرالمتألهین - از نحوه‌ی حیات انسان قبل از عالم دنیا، چه استفاده‌ای در موضوع فطرت می‌کنند؟

برای نیل به این مقصود سعی شده است پس از ارائه‌ی نظریه‌ی مهم ملاصدرا پیرامون عوالم گذشته‌ی انسان و بیان روایات اصلی و مفهوم مستفاد از آن‌ها، مسأله‌ی فطرت به عنوان یک پیامد کلامی در این دو دیدگاه بررسی شده، با روش تحلیلی و با تکیه بر منابع کتاب‌خانه‌ای به صورت تطبیقی مقایسه گردد.

در دهه‌های اخیر موضوع فطرت مورد استقبال جدی عالمان و صاحب‌نظران بوده است. از یکسو این موضوع نزد حکما و فلاسفه اسلامی خصوصاً آیت الله شاه‌آبادی و همچنین علامه طباطبایی و شاگردانش جایگاه ویژه‌ای داشته و تحقیقات متعددی همچون کتاب «فطرت» از استاد مطهری، مقاله «مطالعه تحلیلی فطرت در مدرسه فکری محمد حسین طباطبایی» نوشته رقیه یوسفی و محمد غفوری‌نژاد و مقاله «تحلیل و بررسی فطرت در آثار استاد شهید مطهری» نوشته بهزاد آروانه و محمد داوودی در این باره صورت گرفته است. از سوی دیگری محدثین و متکلمین نیز تلاش نموده اند، موضوع فطرت را بر اساس روایات اهل بیت (علیهم السلام) تبیین و تحلیل نمایند که مقاله «فطرت در احادیث» نوشته رضا برنجکار نمونه‌ای از آن است. نوآوری و امتیاز این تحقیق آن است که فطرت را به عنوان پیامد آموزه‌ی عوالم پیشین واکاوی نموده و بصورت تطبیقی تحلیل نماید. نکته مهم آنکه در کتاب گرانسنگ کافی که نخستین و معتبرترین دائرة المعارف حدیثی شیعه است، مباحث انسان‌شناختی ذیل کتاب ایمان و کفر آمده و با ابواب عوالم پیشین و طینت آغاز گشته است که حاکی از اهمیت این آموزه در تحلیل مسائل انسان‌شناسی همچون فطرت است.

۱. آموزه‌ی عوالم پیشین

در بخش آغازین تحقیق برآنیم تا صورت‌بندی نظریه‌های عوالم پیشین انسان را با دو رویکرد فلسفی و معارفی مطرح کرده، تصویری روشن از این دو نگاه درباره‌ی کینونت

پیشین انسان در عوالم قبل از این دنیا ارائه دهیم.

۱.۱- عوالم پیشین در حکمت متعالیه

ملاصدرا با ابداعات فلسفی خویش و با اتکا بر مبانی حکمت متعالیه به تحلیل مراحل سیر تکوینی پیدایش انسان پرداخته و عوالم پیشین انسان را بر این اساس صورت‌بندی نموده است. محققان زیادی کوشیده‌اند نظریه‌ی کلان ملاصدرا پیرامون عوالم پیشین را از خلال آثار او به دست دهند و برای بررسی تفصیلی باید به آن‌جا رجوع کرد (برای نمونه، ر.ک: عباس آبادی، اله‌بداشتی و عابدی ارانی، ۱۴۰۰؛ فصیحی، میرباقری و واحدی، ۱۳۹۰). مهم‌ترین مبانی او برای ابتدای این نظریه عبارتند از: اصالت وجود و اعتباریت ماهیت، وحدت شخصیه و تشکیک در وجود، حرکت جوهری، عوالم (مراتب) وجودی، مجرد غیرتام نفس و در نهایت، جسمانیة الحدوث و روحانیة البقاء بودن نفس. ملاصدرا صدرا از یک سواصل آموزه عوالم پیشین را به صراحت پذیرفته و قائل به حقیقت و حقانیت آن بوده (ملاصدرا، ۱۳۶۱، ۲۳۹)، و از سوی دیگر آن را بسیار پیچیده و غیرقابل ادراک برای عموم اهل تحقیق می‌داند (ملاصدرا، ۱۳۶۶، ج ۲، ص ۲۴۲). وی اثر مستقلی درباره‌ی عوالم پیشین ندارد، بنابراین خلاصه‌ی دیدگاه او را از خلال آثار گوناگون فلسفی - عرفانی او که در آن‌ها به مناسبت‌های مختلف از این موضوع سخن گفته است و نیز در تفسیر آیات و روایاتی که پیرامون عوالم پیشین هستند، مطرح می‌کنیم.

از دیدگاه ملاصدرا، انسان‌ها قبل از ورود به عالم دنیا و وجود جزئی و شخصی‌شان، هویت‌های عقلی دارند که خداوند آن‌ها را از پشت پدران عقلی‌شان بیرون کشیده و بر آنان تجلی کرده است. در آن‌جا به اضطرار، ربوبیت و وحدانیت خدا و حقیقت وجودی خویش را مشاهده کردند. چون خطاب آمد: «ألسنتُ بربکم»، ندای او را شنیدند و با اقرار به وحدانیت و ربوبیتش در عالمی پیش از این عالم اجابتش کردند (ملاصدرا، ۱۳۶۶، ج ۲، ص ۲۴۵). اگر انسان به علم حضوری، حقیقت ربطی و تعلق خود را با خداوند یافته باشد، حتما حق تعالی را با چشم دل دیده و در آن موطن شهودی، به ربوبیت خدا و عبودیت خویش اقرار کرده و میثاق سپرده است (ملاصدرا، ۱۳۶۶، ج ۲، صص ۲۴۳-۲۴۴؛ ملاصدرا، بی تا، ج ۸، صص ۳۳۵-۳۵۲). در آن موطن، همه‌ی انسان‌ها معترف به حقیقت

ربوبی پروردگار بوده‌اند؛ اما همه به یک نحو اقرار نکردند، بل که مخاطبان از همان آغاز در صقع ربوبی متمایز بوده‌اند (ملاصدرا، ۱۳۸۳، ج ۳، ص ۴۷۳).

بنا بر این از نگاه ملاصدرا، انسان‌ها در صقع ربوبی و عالم علم الهی حاضر شده، مورد خطاب پروردگار خویش قرار گرفته‌اند. پس عالم ذر، همان عالم علم الهی است که ملاصدرا آن را با مُثُل الهی افلاطون یکی می‌داند؛ هر چند معتقد است دیگران در فهم نظریه‌ی مثل افلاطونی به خطا رفته‌اند.

۱.۲- عوالم پیشین در معارف دینی

در روایات اهل بیت (ع) مواقف متعددی برای حیات انسان قبل از عالم دنیا بیان شده است که انسان‌ها در آن وقوف و آگاهی و انتخاب داشته‌اند. در این مجال سعی می‌شود ضمن ارائه یک دسته‌بندی جامع، روایات مهم هر دسته را طرح نموده و در نهایت نتیجه‌ی نهایی‌ای که از مجموع این روایات به دست می‌آید، بیان کنیم. در انتخاب روایات تلاش شده است که روایات منتخب با مجموعه‌ی روایات این باب هماهنگ باشند و اصطلاحاً شاذّ یا منفرد نباشند. در یک تقسیم‌بندی کلان، مواقف انسان در عوالم پیشین به دو مرحله تقسیم می‌شوند، عالم ارواح و عالم ذر.

- عالم ارواح (اظّله)

اولین موقعی که انسان در عالم قبل از دنیا، در آن نوعی وقوف و انتخاب داشته است، موقف روح بدون بدن است. طبق روایات خداوند متعال، ارواح را دوهزار سال پیش از بدن‌ها آفریده و مراحلی را طی نموده است. طبق دسته‌ای از روایات، خداوند متعال در عالمی قبل از دنیا ارواح دوست‌داران انبیاء و اوصیاء را به ایشان عرضه کرده و شناسانده است. حضرت علی (ع) در پاسخ به ادعای شخصی که خود را از محبان و متولیان ایشان معرفی می‌کرد، چنین فرمودند: «إِنَّ اللَّهَ خَلَقَ الْأَرْوَاحَ قَبْلَ الْأَبْدَانِ بِالْفَتَى عَامٍ، ثُمَّ عَرَضَ عَلَيْنَا الْمَحَبَّ لَنَا، فَوَاللَّهِ مَا رَأَيْتُ رُوحَكَ فِيمَنْ عَرَضَ». (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۴۳۸) نکته‌ی قابل توجه آن جاست که در این روایت، شناخت اهل بیت (ع) از دوست‌داران و شیعیان‌شان نیز به عالم ارواح ربط داده شده است و این مطلب، نشان از حضور شخصی و جزیی ارواح همه‌ی آنان در آن عالم دارد.

در دسته دیگری از روایات علاوه بر این که تأکید می‌شود خداوند ارواح را پیش از بدن‌ها آفرید، به شرافت و منزلت روح اهل بیت (ع) در میان سایر ارواح نیز اشاره شده است (ر.ک: شیخ صدوق، ۱۳۶۱، ص ۱۰۸). هر چند طبق روایاتی دیگر وجودات مقدس اهل بیت (ع) از ابتدای خلقت، حتی پیش از آن که بخواهند روح داشته باشند، به صورت پیکرهایی از نور بوده‌اند (ر.ک: کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۴۴۲). بنابراین تنها در مورد اهل بیت (ع) مرحله‌ای پیش از خلقت روحی نیز وجود داشته است که می‌توان آن را مرحله‌ی «خلقت نوری» نام نهاد. اما گزارشی در دست نیست که از وجود چنین خلقتی برای سایر بندگان خبر داده باشد.

دسته‌ای دیگر از روایات این باب بیان می‌دارند که ارواح پیش از حضور در این دنیا، در موقفی گرد هم بوده‌اند و از ایشان پیمان ستانده شده است؛ آن‌گاه بر اساس آشنایی یا تنافری که در آن موقف نسبت به یک‌دیگر پیدا کرده‌اند، در این دنیا نیز انس و محبت یا دشمنی و نفرت پیدا می‌کنند. (شیخ صدوق، ۱۳۸۵ق، ص ۴۲۶).^۱ به نظر می‌رسد این الفت یا عداوت نیز متأثر از پیمان بستن یا پیمان نبستن آن‌ها با اولیای الهی باشد.

در چندین روایت نیز به موقفی اشاره شده است که گروهی از انسان‌ها به صورت سایه‌هایی (اظله) بوده و از آن‌ها پیمان‌هایی گرفته شده است. امام باقر (ع) در روایتی می‌فرماید: در آن موطن، میان شیعیان و امامان (ع) پیمان و عهدی برقرار شده که ناگسستی است و تکلیف ولایت را در این دنیا معین می‌کند: «... إِنَّ اللَّهَ أَخَذَ مِيثَاقَنَا وَ مِيثَاقَ شِيعَتِنَا وَ نَحْنُ وَ هُمْ أَظْلَةٌ، فَلَوْ جَهِدَ النَّاسُ أَنْ يَزِيدُوا فِيهِمْ رَجُلًا أَوْ يَنْقُصُوا مِنْهُمْ رَجُلًا مَا قَدَرُوا عَلَيْهِ» (برقی، ۱۴۱۳ق، ج ۱، ص ۱۳۶). البته این عهد در عالم دنیا نیاز به تجدید و تکمیل دارد (ر.ک: کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۴، ص ۵۶۷). ظاهراً تعبیر «اظله» اشاره به موقف دیگری جدای از عالم ارواح نداشته نباشد؛ بل که این کلیدواژه، عبارت دیگری از همان عالم ارواح است

۱. عن أبي عبد الله (ع) قال: «إِنَّ الْأَرْوَاحَ جُنُودٌ مُجَنَّدَةٌ، فَمَا تَعَارَفَ مِنْهَا فِي الْمِيثَاقِ اتَّخَفَ هَاهُنَا، وَ مَا تَنَافَرَ مِنْهَا فِي الْمِيثَاقِ اخْتَلَفَ هَاهُنَا». امام صادق (ع) فرمود: «ارواح، [مانند] لشکریانی گردآمده هستند؛ روح‌هایی که در زمان ميثاق با یک‌دیگر محبت پیدا کرده‌اند، این‌جا نیز الفت پیدا می‌کنند، و روح‌هایی که در زمان ميثاق از یک‌دیگر نفرت پیدا کرده‌اند، این‌جا نیز درگیری پیدا می‌کنند».

(ر.ک: مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۶۱، ص ۱۳۱؛ ملکی میانجی، ۱۳۹۵، ص ۱۵۳).

- عالم ذرّ (طینت)

دومین موقف انسان‌ها پیش از حضور در عالم دنیا که انسان‌ها در آن انتخاب‌هایی داشته‌اند، موقف روح همراه با بدن ذرّی است که در اصطلاحات دینی به عالم ذرّ و عالم طینت شناخته می‌شود.

در دسته ای از روایات این باب، خداوند متعال پیش از این که آفرینش دنیایی را آغاز کند، وجود همه‌ی انسان‌ها را از گِل مخصوصی سرشته و به هر انسانی، بدنی مانند ذرّه عطا کرده و روح را به آن بدن مرتبط نموده؛ آن‌گاه ایشان را مورد خطاب و امتحان قرار داده است (به عنوان نمونه ن.ک: کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۲، ص ۶)^۱. روایاتی از این دست، تصریح دارند که بدن‌های ذرّی در عالمی پیش از دنیا آفریده شده‌اند و خطاب و امتحان در مورد ایشان واقع گردیده است.

شایان توجه است که در این دسته از روایات، اشاره‌ای به بیرون کشیدن انسان‌ها از پشت آدم(ع) نشده است؛ بلکه در روایاتی دیگر تصریح دارد که خود او و نیز سایر پیامبران در این موقف حضور داشته و امتحان شده‌اند (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۲، ص ۸). از سوی دیگر، برخی روایات به صراحت بیان می‌کنند که خداوند متعال، نسل آدم(ع) را از پشت او بیرون کشید و آنان هم چون ذرّاتی پراکنده شدند. آن‌گاه مورد خطاب قرار گرفتند

۱. عن أبي جعفر(ع) قال: «... إن الله عز وجل قبل أن يخلق الخلق ... ثم أخذ طيناً من أدبم الأرض، فعرکه عرکاً شديداً، فإذا هم كالذرّ يدبّون، فقال لأصحاب اليمين: إلى الجنة سلام، و قال لأصحاب الشمال: إلى النار، و لا أبالى. ثم أمر نارا، فأسعرت، فقال لأصحاب الشمال: ادخلوها، فهايوها، و قال لأصحاب اليمين: ادخلوها، فدخلوها...»

امام باقر(ع) فرمود: «... خداوند عزوجل پیش از این که خلقت [دنیایی] را آغاز کند، ... گلی از رویه‌ی زمین برگرفت و آن را به شدت ورز داد که به شکل ذره‌هایی در آمد که جنب و جوش داشتند. آن‌گاه به اصحاب یمن فرمود: با آرامش به سوی بهشت بروید! و به اصحاب شمال فرمود: به سوی دوزخ بروید؛ و اهمیتی هم نمی‌دهم [که مرا نافرمانی می‌کنید]! سپس دستور داد آتشی برافروزند و به اصحاب شمال فرمود: وارد آتش شوید! اما ایشان از آتش ترسیدند. آن‌گاه به اصحاب یمن فرمود: وارد آتش شوید! آنان وارد شدند...»

و از ایشان پیمان ستانده شد.^۱ در برخی از روایات این باب، تصریح دارد که آدم(ع) خودش این ماجرا را مشاهده کرده و حالتی متفاوت با نسلش داشته است. در مورد این که چه گونه این ذره‌ها در آن موقف، مخاطب سخن الهی قرار گرفته و پس از ادراک به انتخاب ارادی دست زده و پاسخ حضرت حق را داده‌اند، روایاتی در دست است که بیان می‌دارد که حاکی از گونه‌ای شعور در ایشان است. به عنوان نمونه: «قلت لأبي عبد الله(ع): كيف أجابوا و هم ذرّ؟! قال: «جعل فيهم ما إذا سألهم أجابوه، یعنی فی الميثاق» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۲، ص ۱۲).

نکته دیگر آنکه در برخی روایات، صراحتاً لفظ «اول» برای توصیف عالم ذر به کار رفته است و می‌توان از آن استفاده کرد که گویا عالم ذر، تعدّد داشته و این روایات به نخستین عالم ذر اشاره می‌کنند. به عنوان نمونه: سألت أبا عبد الله(ع) عن قول الله تبارك و تعالی: (هذا نذيرٌ من النذر الأولى) (النجم: ۵۶). [قال: «يعني محمّداً صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ حَيْثُ دَعَاهُمْ بِالْإِقْرَارِ بِاللَّهِ فِي الذَّرِّ الْأَوَّلِ» (صفار، ۱۴۰۴ق، ص ۸۵). باید توجه داشت که حتی اگر نپذیریم وصف، مفهوم اصولی دارد، اما کنار هم گذاشتن قرآینی، ما را مُجَباب می‌کند که روایات به بیش از یک عالم ذر اشاره می‌کنند. چرا که در برخی روایات می‌گویند آدم(ع) خود یکی از آن ذرات بود و گاهی بیان می‌دارند این ذرات از پشت او بیرون کشیده شد. بنابراین پذیرش تعدّد، میان این دو دسته از روایات جمع می‌کند. (مازندرانی، ۱۳۹۷، ج ۸، ص ۱۳).

۱. عن أبي عبد الله(ع) في قول الله تعالى: (و إذ أخذ ربك من بنى آدم من ظهورهم ذريتهم) إلى آخر الآية (الأعراف: ۱۷۲) قال: «أخرج الله من ظهر آدم ذريته إلى يوم القيامة، فخرجوا كالذرّ، فعرفهم نفسه. و لولا ذلك لم يعرف أحد ربه. ثم قال: أ لست بربكم؟ قالوا: بلى. و إن هذا محمّد رسولی و علی أمير المؤمنین خلیفتی و أمینی» امام صادق(ع) در مورد این سخن خداوند متعال که: «و [به یاد بیاور] هنگامی که پروردگارت از فرزندان آدم، از پشت‌های شان نسل شان را بر گرفت...» فرمود: «خداوند از پشت آدم، نسل او تا قیامت را بیرون کشید. آنان مانند ذراتی بیرون آمدند و خداوند خود را به آنان شناساند. اگر این نبود، هیچ کس پروردگارش را نمی‌شناخت. سپس به آنان فرمود: آیا من پروردگار شما نیستم؟ گفتند: چرا. و [نیز فرمود]: این محمّد، فرستاده‌ی من است و این علی، امیر المؤمنین، جانشین و امانت‌دار من است» (صفار، ۱۴۰۴ق، ص ۷۱).

جمع‌بندی روایات مربوط به عوالم پیشین

همان‌طور که ملاحظه شد، در روایات مربوط به عوالم پیشین، کلیدواژه‌های «ذره»، «میتاق»، «ارواح» و «اظله» تکرار شده‌اند که با بررسی دلالتی آن‌ها و کنار هم قرار دادن روایات گوناگون، می‌توان از مجموع آن‌ها چنین نتیجه‌گیری کرد:

۱. خداوند متعال ارواح همه‌ی انسان‌ها را پیش از بدن‌های‌شان آفریده و در وجود آنان حیات و عقل قرار داده است. آن‌گاه خود را و پیامبران و حجت‌های الهی را بدیشان شناسانده و بر ربوبیت خود و نبوت رسول خدا (ص) و جانشینی و ولایت امامان دوازده‌گانه (ع) عهد و پیمان ستانده است.

۲. در عالمی دیگر و پیش از آفرینش آدم (ع) خدای متعال برای هر روح، یک بدن ذرّی مخصوص به خود، از گل (طین) آفریده و هر روحی را به بدن مخصوص به خود مرتبط گردانیده است. آن‌گاه دیگر بار نسبت به همان امور پیش گفته از ایشان پیمان گرفته است.

۳. در مرتبه‌ی سوم، پس از آفرینش آدم (ع) و هنگامی که همه‌ی این بدن‌های ذرّی در پشت او قرار گرفته بوده‌اند، خداوند این بدن‌ها را بیرون کشیده و در آنان روح و حیات دمیده و از ایشان مجدداً عهد و پیمان ستانده است. صدر آیه‌ی ۱۷۲ سوره‌ی اعراف، به این مرحله اشاره دارد.

در نتیجه، دست‌کم سه موطن مختلف از روایات بر می‌آید که به ترتیب به آن‌ها «عالم ارواح (اظله)»، «عالم ذرّ اول» و «عالم ذرّ دوم» گفته شده است. اختلافات ظاهری مربوط به روایات نیز به دلیل تعدّد مواقف است؛ به خلاف برخی محققان که گمان کرده‌اند این تعارضات قابل جمع نیستند و از این رو باید حکم به سقوط این روایات از حجیت نمود.

۲. تبیین فطرت به مثابه پیامد عوالم پیشین

اینک که تصویر عوالم پیشین مبتنی بر دو رویکرد فلسفی و معارفی روشن گردیده است، نتایج و پیامدهای این دو تصویر در تحلیل فطرت به عنوان یکی از موضوعات اساسی انسان‌شناسی را بررسی می‌نماییم. ابتداءً توجه داریم که فطرت از ریشه‌ی «فطر» و به معنای شکافتن (زییدی، ۱۴۱۴ق، ج ۱۳ ص ۳۲۵)، گشودن (ابن فارس، ۱۴۰۴ق، ج ۴ ص ۵۱۰)، ابتدا (جوهری، ۱۴۰۴ق، ج ۲ ص ۷۸۱) و ابداع (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص ۳۹۶) آمده است. بر این اساس می‌توان گفت فطرت به معنای آفرینش و خلقت و به تعبیر دقیق‌تر خلقت ابتدایی یا ابداعی است، گویا آفرینش به گونه‌ای شکافتن عدم است. همچنین این کلمه از حیث هیأت بر وزن «فعلت» و مصدر نوعی است که دلالت بر نوع خاص دارد. در نتیجه معنای فطرت عبارت است از خلقتی که سرشت انسانی را پدید می‌آورد.

۲.۱ - فطرت از نگاه حکمت صدرایی

فطرت به عنوان یک مسأله مستقل فلسفی و کلامی در آثار فارابی، ابن سینا و شیخ اشراق مطرح نبوده است. هر چند صدرالمتألهین فطرت را مورد مطالعه مستقل فلسفی یا عرفانی قرار نداد است اما بحث‌های پراکنده وی حول این موضوع از تفصیل بیشتری نسبت به پیشینیان برخوردار است (غفوری‌نژاد، ۱۳۸۹، ص ۱۰۵).

ملاصدرا در آثار مختلفش، تفاسیر متعددی از مفهوم فطرت بیان کرده است. حالت اعتدالی روح (ملاصدرا، ۱۳۸۱، صص ۱۴۴-۱۴۸)، استعداد و قوه‌ی کسب معارف (ملاصدرا، بی‌تا، ج ۹، صص ۱۱۸-۱۲۰)، استعداد تکامل (ملاصدرا، ۱۳۶۶، صص ۴۴۵-۴۴۶) و وجود اندک‌کافی و اندماجی انسان در مرتبه‌ی ذات ربوبی (ملاصدرا، ۱۳۶۳، صص ۴۳۴ و ۶۲۶-۶۲۷) تفاسیر چهارگانه‌ای است که صدرا از مفهوم فطرت به دست داده است.

ملاصدرا معتقد است در مراحل سیر تکوینی پیدایش انسان، عوالمی باید سپری گردد. بر طبق حکمت متعالیه، حقایق هستی در ابتدا در صقع ربوبی و علم عنایی حضرت حقند؛ سپس وارد عالم عقل و سپس عالم مثال می‌شوند و در نهایت به این دنیای مادی می‌رسند. در این سیر تکوینی، تمامی حقایق و از جمله حقیقت انسان، ابتدا در صقع ربوبی

جای داشته‌اند. بر همین اساس، فطرت انسان نیز از عوالم برتر نزول یافته و از صُقع ربوبی پایین آمده است و لذا فطرت انسانی الهی خواهد بود (ملاصدرا، ۱۳۶۳، ص ۲۴۲). ملاعلی نوری در توضیح همین معنا می‌گوید که نسبت اصل فطرتِ نفس به عالم حقایق اشیا و صورت‌های لطیف عقلی مانند نسبت صورت و ظاهر به حقیقت و کنه است (نوری، ۱۳۹۷ش، ص ۷۱۲).

در اندیشه‌ی ملاصدرا، مبدأ همان فطرت اولی است و معاد، بازگشت به سوی فطرت است. به باور صدرالمآلهین، هنگام سیر نزول، انسان‌ها در بهشتی جای دارند که آدم و حوا در آن سکونت داشتند و سپس به این موطن هبوط کردند. اما در سیر صعودی‌شان - که در حقیقت سیر به سمت توحید است - در بهشت موحدین داخل می‌شوند. سیر نزول، سیر از کمال به نقص و سقوط از فطرت اولی است؛ اما سیر صعود، سیر از نقص به سوی کمال است و به همین دلیل، در نزول، هبوط انسان و در صعود، عروج به سوی حق رخ می‌دهد (ملاصدرا، ۱۳۸۰، ص ۴۳۴).

بنابراین در اندیشه‌ی صدرا دو گونه فطرت مطرح است: فطرت اولی و فطرت ثانیه. فطرت اولی همان فطرتی است که تمام آحاد بشر در بدو تولد دارا هستند و در تمام ایشان یکسان است. اما این فطرت بالقوه است و به واسطه‌ی اعمال انسان جهت می‌یابد. به عبارت دیگر، فطرت اولی قوه‌ای است که با اعمال انسان بالفعل می‌گردد. در حقیقت، اصل فطرت در ابتدا نسبت به دریافت آثار و ملکات، یکسان می‌باشد؛ اگر اعمال انسان حسن و فضیلت باشد، قلب صفا و نورانیت می‌یابد و اگر اعمال انسان قبیح باشد، قلب ظلمانی شده، آماده‌ی پذیرش وسوسه‌های شیطانی می‌گردد. این حالت دوم و بالفعل، همان فطرت ثانیه است (ملاصدرا، ۱۳۸۹، ص ۴۷۸). به نظر می‌رسد جعل اصطلاح «فطرت ثانیه» از سوی ملاصدرا، به همان اصطلاح قرآنی «شاکله» اشاره داشته باشد که ناظر به شخصیتی است که بر اثر امور اکتسابی در انسان شکل می‌گیرد. با این بیان، بهتر است از سخن گفتن درباره‌ی دو نوع فطرت اجتناب ورزیم؛ بلکه می‌توانیم فطرت یکسان و مبدأ مشترک همه‌ی انسان‌ها را «فطرت» و آن حالت بالفعل و ثانوی را «شاکله» بدانیم که با سایر تعبیرها نیز هماهنگی بیشتری داشته باشد.

نکته‌ی دیگر این که به عقیده‌ی ملاصدرا فطرت انسان غیر از فطرت حیوان است. در حقیقت، فطرت حیوان ابتدای فطرت انسان است؛ همان‌گونه که انتهای فطرت گیاه، ابتدای فطرت حیوان است. فطرت‌ها و نشئه‌های وجودی متفاوتند؛ اما در حقیقت انسان، این فطرت‌ها با یکدیگر متصلند؛ هر چند از حیث کمال و نقص و همچنین شدت و ضعف متمایز با همند. نفس در سیر حرکت جوهری خود، ابتدا نبات، سپس حیوان و آن‌گاه انسان ناطق می‌گردد و اگر این اشتداد وجودی او ادامه یابد، می‌توان ملک و بالاتر از ملک شود و به مرتبه‌ی عقل برسد.

بنا بر آن چه بیان شد، فطرت در نگاه ملاصدرا عبارت از خلقت ویژه‌ای است که خداوند بر اساس آن آدمیان را آفریده است و چون آفرینش به معنای نزول حقایق از عوالم برتر در عالم دنیاست، این فطرت نیز از عوالم بالا نزول کرده و چگونگی انسان را در این عالم شکل داده است. از سوی دیگر، پیش‌تر دیدیم که صدرالمتألهین عالم ذر را تعبیری دیگر از عالم وحدت جمعی نفوس می‌داند که محاط و مهیم بر عالم دنیاست. پس فطرت هم چیزی جز نحوه‌ی خاص پیدایش حقیقت انسان (به صورت جمعی) در عوالم بالا نخواهد بود. در مجموع ملاصدرا، پیدایش حقیقت فطرت را ناشی از همان حضور حقیقت انسان در عوالم بالا می‌داند؛ اما روشن نمی‌کند که حضور این حقیقت چه نسبتی با آن عوالم دارد؟ به عبارت دیگر، اگر فرض کنیم که چنین عوالمی در کار نبود و آدمی بی‌واسطه پای بر زمین خاکی می‌گذاشت، چه اشکالی پدید می‌آمد؟ لازمه‌ی دیگر دیدگاه صدرالمتألهین این است که حقیقت فطرت در تمامی انسان‌ها به یک صورت و با نحوه‌ای یکسان باشد.

۲.۲ - فطرت از نگاه معارف دینی

واژه «فطرت» فقط یک بار در قرآن کریم و بصورت مضاف به «الله» در آیه ۳۰ سوره روم^۱ آمده است. اما مشتقات آن به صورت فراوان در معنای ابداع و خلق استعمال شده است. آن چه تاکنون درباره‌ی حقیقت فطرت گفته شد، مطلبی حق و قابل دفاع است؛ یعنی

۱. «فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَائِمُ وَ لَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ»

انسان به نحو ویژه‌ای آفریده شده که او را از سایر انواع مخلوقات متمایز ساخته و به او شخصیتی جداگانه بخشیده است. امور فطری اجمالاً میان همه‌ی انسان‌ها یکسان هستند و بر همین اساس، فطرت انسان‌ها پایگاه احتجاج انبیای الهی در دنیا و نیز احتجاج خدای متعال در روز قیامت خواهد بود. اما آن‌چه کم‌تر مورد توجه قرار گرفته و یا اساساً مغفول واقع شده است، آن است که این خلقت ویژه، ثمره و حاصل حضور انسان در نشئه‌ی عالم ارواح و عالم ذر است.

بنا بر معارف دینی پیدایش فطرت، حاصل حضور انسان در عوالم پیشین و انتخاب‌های ارادی اوست. طبق آیه‌ی میثاق، خداوند انسان‌ها را بر خودشان شاهد قرار داده و بر این اساس، آنان را متوجه پروردگارشان نموده است. سپس از آنان بر ربوبیت خود اقرار گرفته است و بیان کرده که با شما چنین کردم تا در هنگامه‌ی احتجاج، عذری نتراشید و خود را غافل از ربوبیت من ننمایید (سوره اعراف، آیه ۱۷۲).^۱ امام صادق (ع) در تفسیر این آیه، می‌فرماید: آن فطرتی که خداوند انسان‌ها را بر آن آفرید، «اسلام» (یعنی تسلیم در برابر خداوند) است. خداوند زمانی آنان را بر این فطرت مفسور کرد که از ایشان [در عوالم پیشین] میثاق بر توحید گرفت و گفت: آیا من پروردگار شما نیستم؟ البته در میان نوع انسان، هم مؤمن و هم کافر وجود دارد (حلی، ۱۴۲۱ق، ص ۳۹۵).^۲ در روایتی دیگر، امام باقر (ع) آن فطرتی را که خداوند انسان‌ها را بر آن مفسور کرده، معرفت پروردگار می‌داند و می‌فرماید: خداوند ذریه‌ی آدم (ع) تا قیامت را از پشت او بیرون کشید و خود را به آنان شناساند و معرفی کرد. اگر چنین نبود، هیچ‌کس پروردگارش را نمی‌شناخت. سپس حضرت روایتی از رسول خدا (ص) نقل می‌کنند که هر نوزادی بر فطرت متولد می‌شود. آن‌گاه در توضیح این روایت می‌فرماید: یعنی معرفت به این دارد

۱. «وَ إِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَىٰ شَهِدْنَا أَن تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ».

۲. «عن عبد الله بن سنان، عن أبي عبد الله (ع)، قال: سألته عن قول الله عز وجل: (فطرت الله التي فطر الناس عليها): ما تلك الفطرة؟ قال: «هي الإسلام، فطرهم الله حين أخذ ميثاقهم على التوحيد، قال: (أ لست بربكم)؟ وفيه المؤمن والكافر»

که خداوند عز و جل آفریدگار است. از همین روست که اگر از ایشان پرسند آسمان‌ها و زمین را چه کسی آفریده است، [بر اساس فطرت خود] می‌گویند: خداوند یکتا آن‌ها را آفریده است (شیخ صدوق، ۱۴۱۶ق، ص ۳۳۰).^۱

روشن است که کنار هم گذاشتن این دو مطلب از سوی امام، یعنی حضور در عالم ذر و ولادت بر اساس فطرت، بدین معناست که آن حضور و اشهاد در عوالم پیشین است که موجب چنین فطرتی شده است. با توجه به این دو روایت، می‌توان نتیجه گرفت که آن فطرت عبارت است از «معرفت به خالقیت خداوند» و «تسلیم در برابر ربوبیت او».

در روایات دیگری نیز آمده است که آن معرفت با حضور در عوالم پیشین در انسان‌ها پدید آمد؛ هرچند آن جایگاه را فراموش کردند، ولی آن معرفت در دل‌های‌شان استوار شد و البته روزی آن جایگاه را نیز به خاطر می‌آورند (برقی، ۱۴۱۳ق، ج ۱، ص ۲۴۱).^۲ شاید از همین نکته نیز بتوان استفاده کرد که چنین نحوه‌ای از معرفت پیدا کردن - یعنی فراموشی صحنه و حفظ معرفت - بیان دیگری از خلق بر اساس فطرت است. هم‌چنین در حدیثی دیگر، امام صادق (ع) به صراحت بیان می‌فرماید که طاعت و ولایت و معصیت در آن عالم و بر اساس امتحان‌های آن عالم پدید آمد؛ و گر نه، اطاعت و معصیتی معنا نداشت «فثُمَّ ثَبَّتِ الطَّاعَةَ وَالْوَلَايَةَ وَالْمَعْصِيَةَ» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۲، ص ۸).

۱. «عن زرارة، عن أبي جعفر (ع)، قال: سألته عن قول الله عز وجل: (حنفاء لله غير مشركين به). قال: «الحنيفية من الفطرة التي فطر الله الناس عليها لا تبديل لخلق الله». قال: «فطرهم على المعرفة به». قال زرارة: وسألته عن قول الله عز وجل: (و إذ أخذ ربك من بنى آدم من ظهورهم ذريتهم وأشهدهم على أنفسهم ألسن بربكم قالوا بلى) الآية. قال: «أخرج من ظهر آدم ذريته إلى يوم القيامة، فخرجوا كالذر، فعرفهم وأراهم نفسه، ولو لا ذلك لم يعرف أحد ربه». وقال: «قال رسول الله (ص): كل مولود يولد على الفطرة، يعنى المعرفة بأن الله عز وجل خالقه، كذلك قوله: (و لئن سألتهم من خلق السماوات والأرض ليقولن الله)»

۲. «عن زرارة قال: سألت أبا عبد الله (ع) عن قول الله (و إذ أخذ ربك من بنى آدم من ظهورهم ذريتهم وأشهدهم على أنفسهم ألسن بربكم قالوا بلى)؟ قال: «ثبت المعرفة في قلوبهم ونسوا الموقف، سيدكرونه يوماً ما. ولو لا ذلك لم يدر أحد من خالقه ولا من رازقه»

۳. بررسی تطبیقی فطرت در حکمت متعالیه و معارف دینی

اینک نوبت آن رسیده است که پس از بیان ویژگی‌ها و ممیزات سرمایه‌های فطری بر اساس رویکرد فلسفی، این ویژگی‌ها را از منظر آموزه‌ی فطرت در معارف قرآن و معصومین به مثابه‌ی پیامد و نتیجه عوالم پیشین انسان، تحلیل و بررسی کنیم.

۳.۱. فطرت در رویکرد فلسفی

در رویکرد فلسفی، سرمایه‌های فطری ناظر به امور فرامادی و فراحوانی است که انسان ابتداء و ذاتا و به طور غیراکتسابی واجد آن‌هاست (آروانه و داوودی، ۱۳۹۰، ص ۵) که هم‌بیش و آگاهی خاص و هم‌گرایش و احساس را شامل می‌شود (مطهری، ۱۳۷۰، ج ۳، ص ۴۷۴). صفات ناشی از غریزه و طبیعت انسان را فطری نمی‌گویند، حتی اگر در همه‌ی انسان‌ها مشترک باشد و یا این که از بدو تولد تا هنگام مرگ همراه انسان باشد. مانند: میل به خوردن در هنگام گرسنگی که مشترک بین انسان و حیوان است. لذا می‌توان گفت فطرت و سرمایه‌های فطری واجد این ویژگی‌ها می‌باشد:

۱. صفات فطری در همه‌ی انسان‌ها وجود دارد و به فرد، زمان یا مکان خاصی اختصاص ندارد. ظهور واژه «الناس» در آیه فطرت نیز دلالت بر عمومیت فطرت نسبت به همه مردم دارد (خمينی، ۱۳۷۱، ص ۱۸۱). به تعبیر دیگر مقصود از «انسان» در تعریف فطرت، نوع انسان است نه فرد آن.

۲. امور فطری ذاتی هستند نه اکتسابی. یعنی خداوند آن‌ها را در سرشت انسان‌ها قرار داده و محصول تربیت، تعلیم و شرایط اجتماعی نیستند. البته تمامی صفات و ویژگی‌های انسان می‌توانند تحت تأثیر امور یادشده شدت و ضعف پیدا کنند. اما اصل پیدایی این سرشت و مؤلفه‌های آن، ربطی به اراده و آگاهی انسانی ندارد.

۳. فطرت انسان، ارزشمند و مقدس است (همان، ص ۴۶۸). زیرا اعطاشده از سوی خداست و خداوند برای کمال و پیشرفت نوع بشر، آن را در باطن انسان به ودیعه گذاشته است. لذا در آیه، فطرت مضاف به لفظ جلاله آمده است (فِطْرَتَ اللَّهِ). اگر فطرت به انسان هم اسناد پیدا کند، از قبیل اسناد به مبدأ قابلی است نه مبدأ فاعلی.

۴. فطرت قابل تبدیل نیست. یعنی نه خدا آن را عوض می‌کند و نه غیر خدا. بر همین

اساس در آیه‌ی فطرت، تبدیل با «لا»ی نفی جنس به طور مطلق نفی شده است.

۳.۲- بررسی فطرت مبتنی بر رویکرد معارفی

یکم: تفاوت فطرت‌ها

همه‌ی انسان‌ها به نحوی در عوالم پیش از دنیا حضور داشته‌اند و نسبت به صحنه‌ای که خدای متعال برای آنان پدید آورده (اشهاد)، موضع‌گیری و انتخاب کرده‌اند. اما با دقت در نصوص وارد شده چنین فهمیده می‌شود که هرچند اصل معرفت در همه‌ی انسان‌ها یکسان بوده، اما جزئیات این معرفت برای همه به یک شکل نبوده است و بر همین اساس، فطرتی که مؤمنان بر آن سرشته می‌شوند، تفاوت‌هایی با فطرت کافران دارد.

درست است که طبق آیه‌ی میثاق، ذریه‌ی بنی آدم ندای «أ لست بربکم» را پاسخ «بلی شهدنا» دادند و همگی به ربوبیت پروردگار اعتراف کردند، اما نکته‌ی مهم آن است که انسان‌ها اعترافی یکسان نداشته‌اند؛ بلکه عده‌ای از انسان‌ها به صورت قلبی و حقیقی اقرار نمودند، اما در مقابل برخی بصورت لسانی و ظاهری اقرار کردند و باور قلبی ایشان نبوده است. امام صادق (ع) در تفسیر آیه‌ی ذرّ و کیفیت اقرار انسان‌ها می‌فرماید: «فمنهم من أقر بلسانه فی الذرّ و لم یؤمن بقلبه» (قمی، ۱۴۰۴ق، ج ۱، ص ۲۴۹).

از سوی دیگر، از برخی آیات و روایات چنین استفاده می‌شود که اقرار از انسان‌ها در عوالم پیشین مفاد مختلفی داشته است و علاوه بر ربوبیت الهی، نسبت به نبوت انبیاء و ولایت اوصیاء نیز اقرار گرفته شده است و موضع هر انسان نسبت به این مفاد مختلف لزوماً یکسان نبوده است. بدین نحو که برخی انسان‌ها به میثاق ربوبیت اقرار نموده‌اند (ولو لسانی و ظاهری)، اما نسبت به میثاق نبوت و ولایت انکار داشته‌اند. امام باقر (ع) پس از بیان چگونگی خلقت انسان‌ها و طینت‌های‌شان، می‌فرماید: «خداوند پیامبران را در میان ایشان برانگیخت تا آنان را به اقرار به خداوند بخوانند و این همان سخن خداوند است که: اگر از ایشان بررسی چه کسی آنان را آفریده است، می‌گویند: خدای یگانه» (عیاشی، ۱۴۱۱ق، ج ۲، ص ۱۲۶). از این سخن معلوم می‌شود که همه‌ی انسان‌ها باور به خدای متعال پیدا کرده و خداشناسی در فطرت ایشان نقش بسته است؛ و گر نه، در پاسخ به این سؤال نمی‌گفتند خداوند ما را آفریده است. در ادامه‌ی روایت، حضرت می‌فرماید: «پس از آن، خداوند

ایشان را به اقرار به پیامبران دعوت کرد؛ برخی از ایشان اقرار نمودند و برخی نپذیرفتند. سپس آنان را به ولایت ما فرا خواند؛ آنان که خدا ایشان را دوست می‌داشت، به ولایت ما اقرار کردند و آنان که خدا ایشان را خوش نمی‌داشت، بدان اعتراف نمودند. برای همین است که خداوند می‌فرماید: چنین نیست که ایشان آن‌چه را پیش‌تر [یعنی در عالم ذر] تکذیب کرده‌اند، این جا [یعنی در عالم دنیا] باور کنند و بپذیرند. تکذیب اولیه در آن عالم بوده است» (همان).^۱ از همین فراز روایت معلوم می‌شود که بر خلاف باور به پروردگار جهان، باور به پیامبران و امامان در همه‌ی انسان‌ها پدید نیامد و بر اساس آن‌چه پیش‌تر گفته شد، می‌توان نتیجه گرفت که فطرت ایشان مفسور به تصدیق پیامبران و امامان نیست. تنها گروه خاصی که در عوالم پیشین به پیامبران و امامان باور پیدا کردند، در دنیا نیز بر ولایت آنان مفسور می‌شوند و آن را به خاطر می‌آورند. همچنین از احادیث چنین استفاده می‌شود که همه‌ی خلیقات فطری مشترک نیست، هر چند ممکن است در پاره‌ای سجایا با یک‌دیگر مشترک باشند (برنجکار، ۱۳۸۴، صص ۱۴۲-۱۴۴).

از مجموع آن‌چه گفته شد چنین استفاده می‌شود که اولاً: همه سرمایه‌های فطری نسبت به نوع انسان‌ها عمومیت ندارند. چرا که ممکن است عده‌ای آن را پذیرفته و عده‌ای دیگر آن را انکار کرده باشند. ثانیاً: همان عده‌ای که یک معرفت را پذیرفته‌اند نیز لزوماً اعتراف یکسانی نداشته‌اند، بلکه اعتراف عده‌ای بصورت مؤمنانه و حقیقی بوده، اعتراف عده‌ای دیگر به صورت ظاهری و ادعایی بوده است. پس فطرت‌ها نیز متفاوت می‌شود؛ چرا که فطرت ناشی از نحوه‌ی انتخاب‌هاست و این انتخاب‌ها به یک صورت نبوده‌اند.

۱. «عن أبي جعفر(ع)، قال: «إن الله خلق الخلق، فخلق ما أحبّ مما أحبّ، وكان ما أحبّ أن خلقه من طينة الجنة، وخلق ما أبغض مما أبغض، وكان ما أبغض أن خلقه من طينة النار، ثم بعثهم في الظلال». فقلت: وأي شيء الظلال؟ قال: «ألم تر إلى ظلك في الشمس شيء، وليس بشيء؟ ثم بعث الله فيهم النبيين يدعونهم إلى الإقرار بالله، وهو قوله: (ولئن سألتهم من خلقهم ليقولن الله) ثم دعاهم إلى الإقرار بالنبيين، فأقرّ بعضهم وأنكر بعضهم، ثم دعاهم إلى ولايتنا، فأقرّ بها -والله- من أحبّ، وأنكرها من أبغض، وهو قوله: «فما كانوا ليؤمنوا بما كذبوا به من قبل» (سوره يونس: آیه ۷۴). ثم قال أبو جعفر(ع): «كان التكذيب ثمّ»

دوم: اختیاری بودن فطرت

یکی دیگر از نقاط قوت دیدگاه معارفی در تبیین جزئیات عوالم پیشین، پیراستگی آن از شبهه‌ی جبر است. برخلاف تصویر فلسفی از عوالم پیشین که همه‌ی تفاوت‌های پیشینی انسان‌ها را مستند به فعل الهی در آفرینش ویژه‌ی انسان می‌داند، در تبیین روایی از عوالم گذشته، سرمایه‌های فطری مستند به اختیار انسان و کیفیت انتخاب خود او در عوالم پیشین است (برنجکار، ۱۳۸۴، ص ۱۴۶). این تمایز خصوصاً در روایات ناظر به عدم پذیرش نبوت و وصایت از سوی گروهی از انسان‌ها برجسته است که متن روایت مربوطه در تفاوت قبل بیان شد. توضیح آن که طبق قاعده «الوجوب بالاختیار لا ینافی الاختیار بل یؤکده»، وجوبی که از اختیار ناشی می‌شود، منافات با اختیار ندارد، بلکه آن را تأکید می‌نماید. بنابراین همان‌طور که در عالم دنیا، کیفیت انتخاب انسان در امتحانات و ابتلائات قبلی، می‌تواند انتخاب‌های بعدی او را تحت تأثیر قرار دهد، در نسبت عوالم پیشین با عالم دنیا نیز همین قاعده وجود دارد. یعنی نوع انتخاب‌های او در امتحانات عوالم پیشین، بر روی سرنوشت دنیوی او مؤثر است.

بر این اساس، فطرت امری اختیاری است نه اجباری؛ لذا ویژگی ذاتی و غیراکتسابی بودن امور فطری به دو معنا می‌تواند باشد که فقط یکی از آن‌ها صحیح است. اگر مراد از ذاتی و غیراکتسابی بودن این سرمایه‌های فطری آن است که این سرمایه‌ها در عالم دنیا کسب نشده‌اند، بلکه از بدو تولد در انسان‌ها وجود دارد، معنای صحیحی است، چرا که این سرمایه‌ها حاصل انتخاب ارادی انسان در عوالم قبل از دنیا است و به تعبیری در عوالم گذشته کسب شده‌اند. اما اگر مراد از ذاتی و غیراکتسابی بودن، عدم دخالت مطلق انسان و اراده‌ی او در حصول سرمایه‌های فطری است، این معنا علاوه بر تنافی با اختیار انسان، با روایات ناظر به عوالم پیشین نیز سازگار نیست. بنا بر این، بهتر است بگوییم سرمایه‌های فطری مستند به انتخاب‌های ارادی انسان در عوالم پیشین هستند و به نوعی اکتسابی شمرده می‌شوند، هر چند که در این دنیا کسب نمی‌شوند. اصولاً علت تفاوت سرمایه‌های فطری که در تفاوت اول به آن اشاره شد، همین ارادی بودن اکتساب چنین سرمایه‌های فطری است.

سوم: ملاک ارزشمندی فطرت

در تصویر رایج از فطرت، سرمایه‌های فطری مستند به فعل الهی (فطره الله) و عطیه‌ی الهی برای دستیابی به کمال و سعادت شمرده شده‌اند و بین عموم انسان‌ها یکسانند. هر چند که انسان می‌تواند با اختیار خودش، این سرمایه‌ها را خاموش کند یا دست کم تغییر دهد. بر همین اساس، فطرت امری ارزشمند و مقدس شمرده شده و گوهر الهی وجود انسان نامیده می‌شود.

اما تأمل در آیات قرآن و روایات ائمه (ع) نشان می‌دهد که سرمایه‌های فطری به دو قسم ممدوح و مذموم تقسیم شده و با توجه به آنچه که در تفاوت فطرت‌ها و اختیاری بودن این تفاوت‌ها گفته شد، این سرمایه‌ها لزوماً مقدس و باارزش نیستند. اگر به میثاق الهی، اعتراف قلبی و حقیقی کنند، حاصل آن ایجاد سرمایه‌ی فطری ممدوح خواهد بود؛ ولی اگر میثاق الهی را به صورت لسانی و ظاهری اعتراف کنند یا در پاره‌ای موارد آن را انکار نمایند، نتیجه‌ی آن سرمایه‌ی فطری مذموم خواهد بود. به عنوان مثال در روایات ناظر به جنود مجننه که متن آن گذشت، برخی محبت‌ها و نفرت‌های انسان در این دنیا ریشه در سرمایه‌های فطری عالم میثاق دارد (شیخ صدوق، ۱۳۸۵ق، ج ۲، ص ۴۲۶). بنا بر این، بغض و کینه‌ای که در دل‌های کافرین و مخالفین انبیاء نسبت به اولیای الهی وجود دارد، مستند به فطرت آن‌ها می‌باشد. همان‌طور که اشاره شد، آشنایی ارواح با یک‌دیگر در عالم گذشته - که به نظر می‌رسد بر محور معرفت به امام حاصل می‌شود - موجب الفت و انس قلوب با یک‌دیگر در این عالم می‌شود؛ چرا که محبت مؤمنین به یک‌دیگر شعاعی از محبت آنان به امامشان است. در مقابل نیز نفرت قلوب در عالم پیشین که بر محور روی گردانی از امام حق حاصل می‌شود، موجب ایجاد نزاع و درگیری در این عالم می‌شود.

نفی ارزشمندی مطلق فطرت، بر اساس حکمت مذکور در آیه ذرّ نیز قابل بیان است. طبق آیات ۱۷۲ و ۱۷۳ سوره اعراف، حکمت برپایی امتحان در عوالم گذشته و أخذ میثاق از انسان‌ها، احتجاج با آن‌ها در قیامت است و پذیرش یا عدم پذیرش این میثاق‌ها نمی‌تواند نتیجه‌ی یکسانی داشته باشد. یعنی این گونه نیست که اعتراف قلبی یا ظاهری در پاره‌ای موارد و هم چنین اعتراف و عدم اعتراف در موارد دیگر، هر دو به معنای ارزشمندی و

تقدس باشد. لذا سرمایه‌های فطری نیز که حاصل همین اعتراف یا عدم اعتراف به میثاق‌های الهی است، لزوماً امری مقدس نیستند. لذا می‌توان گفت در عین حال که امتحانات عوالم گذشته، فعل الهی است، اما نتیجه‌ی امتحان تابع انتخاب ارادی انسان‌ها بوده، لزوماً نتیجه‌ی ممدوح و مقدس نداشته است.

طبق این رویکرد، دلالت سیاقی آیه‌ی فطرت بر ارزشمندی و تقدس، صرفاً ناظر به سرمایه‌های اولیه فطرت انسانی است که در برخی روایات به آن اشاره شده است: «كَيْفَ أَجَابُوا وَهُمْ ذُرٌّ قَالَ جَعَلَ فِيهِمْ مَا إِذَا سَأَلَهُمْ أَجَابُوهُ يُعْنِي فِي الْمِيثَاقِ» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۲، ص ۱۲). لذا با تفصیل فطرت در مراحل بعدی عوالم پیشین که عمدتاً در روایات باب طینت مطرح شده است، سرمایه‌های فطری دیگری در انسان‌ها شکل می‌گیرد (برنجکار، ۱۳۸۴، ص ۱۴۶) که لزوماً مثبت و ارزشی نیستند.

نتیجه‌گیری

دقت در نظریه‌ی ملاصدرا پیرامون عوالم پیشین و نیز دیدگاه او در مسأله‌ی فطرت روشن می‌کند که در نگاه این فیلسوف بزرگ، باور یا عدم باور به آموزه‌ی عوالم پیشین خلقت انسان، تأثیر قابل‌ذکری در مسأله‌ی فطرت و مؤلفه‌های آن ندارد.

اما هنگامی که روایات اهل بیت(ع) را به عنوان مبنای معارفی شیعی مورد دقت و واکاوی قرار می‌دهیم، می‌بینیم که مسأله‌ی فطرت به عنوان یکی از نتایج و پیامدهای کلامی-معرفتی عوالم پیشین بیان شده است؛ یعنی اصل اقرار آدمیان در آن عوالم و نیز نحوه و کیفیت این اقرار، در شکل‌گیری فطرت آنان نقش داشته است.

از همین جا سه نتیجه به دست می‌آوریم: یک این که هرچند انسان‌ها مؤلفه‌های فطری مشترکی دارند، اما فطرت در همه‌ی آن‌ها کاملاً یکسان نیست و تفاوت‌هایی در کار است. دیگر این که نقش اراده و اختیار انسان‌ها در شکل‌گیری این فطرت و چگونگی آن کاملاً پررنگ و جدی است. سوم این که هر امر فطری لزوماً مقدس و ارزشمند نیست؛ بلکه تنها آن اموری در فطرت انسان ارزشمندند که ناشی از انتخاب‌های درست او در عوالم پیشین و پیروی از اولیای الهی باشند. اما اموری که بر اساس سوء اختیار انسان و پیروی او از طاغوت‌ها پدید آمده‌اند، ارزشمند به شمار نمی‌آیند.

پیشنهاد می‌شود برای مطالعات بعدی، هر یک از این سه نتیجه‌ی به‌دست‌آمده در آثار و افکار اندیشمندان گوناگون بررسی شود و نظریه‌ای جامع پیرامون آن به دست آید.

فهرست منابع

قرآن کریم.

۱. آروانه، بهزاد و داوودی، محمد، (۱۳۹۰)، «تحلیل و بررسی فطرت در آثار استاد شهید مطهری»، معرفت کلامی، سال دوم، شماره اول، صص ۱۰۱-۱۲۶.
۲. ابن بابویه (شیخ صدوق)، محمد بن علی، (۱۳۸۵ق)، علل الشرایع، مکتبه‌ی الداوری، قم.
۳. ———، (۱۳۶۱)، معانی الأخبار، به تصحیح علی‌اکبر غفاری، دفتر انتشارات اسلامی، قم.
۴. ———، (۱۴۱۶ق)، التوحید، دفتر انتشارات اسلامی، قم.
۵. ابن فارس، احمد، (۱۴۰۴ق)، معجم مقاییس اللغة، تحقیق هارون عبدالسلام، مکتب الإعلام الإسلامی، قم.
۶. امینی، عبدالحسین، (۱۴۳۴ق)، المقاصد العلیّه فی المطالب السنّیه، به تحقیق محمّد طباطبایی یزدی، دارالتفسیر، قم.
۷. برقی، احمد بن محمد بن خالد، (۱۴۱۳ق)، المحاسن، به تحقیق سیّد مهدی رجایی، مجمع جهانی اهل بیت، قم.
۸. برنجکار، رضا، (تابستان ۱۳۸۴)، «فطرت در احادیث»، قیاسات، سال دهم.
۹. جوهری، اسماعیل بن حماد (۱۴۰۴ق)، الصحاح تاج اللغة و صحاح العربیّه، دارالعلم للملایین، بیروت.
۱۰. حرّ عاملی، محمد بن حسن، (۱۴۱۸ق)، الفصول المهمّه فی أصول الأئمّه، به تحقیق محمّد قاینی، مؤسسه‌ی معارف اسلامی امام رضا(ع)، قم.
۱۱. ———، (۱۴۱۶ق)، وسائل الشیعه إلى تحصیل مسائل الشریعه، مؤسسه آل-البيت علیهم السلام لإحياء التراث، قم.
۱۲. حلی، حسن بن سلیمان، (۱۴۲۱ق)، مختصر البصائر، دفتر انتشارات اسلامی، قم.
۱۳. خمینی، سیدروح‌الله، (۱۳۷۱)، چهل حدیث، مؤسسه تنظیم و نشر، تهران.
۱۴. راغب اصفهانی، حسین بن محمد، (۱۴۱۲ق)، مفردات الفاظ القرآن، دارالشامیه، بیروت.
۱۵. زبیدی، مرتضی، (۱۴۱۴ق)، تاج العروس من جواهر القاموس، تصحیح و تنظیم علی شیری،

دارالفکر، بیروت.

۱۶. شیرازی (ملاصدرا)، محمد بن ابراهیم، (۱۳۸۹)، *الحکمة العرشیه* (ضمن مجموعه رسائل فلسفی ۴)، به تصحیح دکتر اصغر دادبه، بنیاد حکمت اسلامی صدرا، تهران.

۱۷. _____، (بی تا)، *الحکمة المتعالیه فی الأسفار الأربعة العقلیه*، مکتبه المصطفوی، قم.

۱۸. _____، (۱۳۸۰)، *المبدأ والمعاد*، به تصحیح سیدجلال‌الدین آشتیانی، چاپ سوم، دفتر تبلیغات اسلامی حوزه‌ی علمیه‌ی قم، قم.

۱۹. _____، (۱۳۶۶)، *تفسیر القرآن الکریم*، به تصحیح و تحقیق محسن بیدارفر و محمد خواجوی، چاپ دوم، بیدار، قم.

۲۰. _____، (۱۳۸۳)، *شرح أصول الکافی*، به تصحیح محمد خواجوی، مؤسسه‌ی مطالعات و تحقیقات فرهنگی، تهران.

۲۱. _____، (۱۳۶۳)، *مفاتیح الغیب*، به تصحیح محمد خواجوی، مؤسسه‌ی مطالعات و تحقیقات فرهنگی، تهران.

۲۲. _____، (۱۳۸۱)، *کسر الأصنام الجاهلیه*، بنیاد حکمت اسلامی صدرا، تهران.

۲۳. صفار، محمد بن حسن، (۱۴۰۴ق)، *بصائر الدرجات فی فضائل آل محمد (ص)*، مکتبه آیه الله العظمی المرعشی النجفی، قم.

۲۴. طالعی، عبدالحسین، (۱۳۹۲)، *امین شریعت* (ویژه‌نامه‌ی همایش رونمایی از کتاب «المقاصد العلیه» تألیف علامه امینی)، به کوشش جمعی از نویسندگان، بنیاد محقق طباطبایی، قم.

۲۵. عباس‌آبادی، علی، اله‌بداشتی، علی و عابدی ارانی، احمد، (۱۴۰۰)، «بررسی دیدگاه ملاصدرا در مورد عوالم پیشین به مثابه‌ی نقطه‌ی عطف سیر تطور تاریخی نظریات و مقایسه‌ی تطبیقی آن با روایات شیعی»، *مطالعات تاریخی قرآن و حدیث*، شماره ۷۰، پاییز و زمستان ۱۴۰۰، صص ۲۳۹-۲۶۷.

۲۶. عیاشی، محمد بن مسعود، (۱۴۱۱ق)، *تفسیر العیاشی*، مؤسسه‌ی الأعلمی للمطبوعات، بیروت لبنان.

۲۷. غفوری‌نژاد، محمد، (۱۳۸۹)، «تطور تاریخی نظریه فطرت در فلسفه و عرفان اسلامی»، آینه‌ی معرفت، شماره ۲۴.
۲۸. فصیحی، حسین، میرباقری، مرتضی و واحدی، بهجت، (۱۳۹۰)، «بررسی توصیفی تفسیر آیه‌ی ذر در آثار ملاصدرا»، مجله‌ی پژوهش‌های قرآن و حدیث، سال چهل و چهارم، شماره ۴، صص ۴۷-۶۶.
۲۹. قمی، علی بن ابراهیم، (۱۴۰۴ق)، تفسیر القمی، دارالکتاب، قم.
۳۰. کلینی، محمد بن یعقوب، (۱۴۰۷ق)، الکافی، به تحقیق علی‌اکبر غفاری و محمد آخوندی، چاپ چهارم، دارالکتب الإسلامیة، تهران.
۳۱. مازندرانی، ملاصالح بن احمد، (۱۳۸۲)، شرح الکافی (الأصول و الروضة)، به تحقیق ابوالحسن شعرانی، المكتبة الإسلامیة، تهران.
۳۲. مجلسی، محمدباقر، (۱۴۰۳ق)، بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار، چاپ دوم، مؤسسه الوفاء، بیروت.
۳۳. مطهری، مرتضی، (۱۳۷۰)، مجموعه آثار- جلد ۳ (فطرت)، انتشارات صدرا، تهران.
۳۴. ملکی میانجی، محمدباقر، (۱۳۹۵)، توحید الإمامیة، به تنظیم و مراجعه‌ی محمد بیابانی اسکویی و علی ملکی میانجی، نشر معارف اهل‌بیت، قم.
۳۵. نوری، ملاعلی، (۱۳۹۷)، تعلیقات علی مفاتیح الغیب، نشر نوروزی، تهران.

