

بررسی دیدگاه مفسران در تفسیر «فطر / فطرت» با تأکید بر روابط جانشینی و همنشینی

علیرضا نوبری*

چکیده

فطرت از واژگان کلیدی قرآن در حوزه انسان‌شناسی به‌طور خاص و هستی‌شناسی به‌طور عام است، از این‌رو از گذشته تاکنون مکاتب کلامی، فلسفی، عرفانی، تفسیری و روایی به آن پرداخته‌اند. پژوهش حاضر با بررسی تفاسیر موجود، با رویکرد تفسیری قرآن به قرآن و تأکید بر مباحث جانشینی و همنشینی، مفهوم فطرت را در کاربردهای قرآنی تبیین کرده است. این روش با رویکردی توصیفی - تحلیلی تلاش می‌کند زوایای پنهان یک مفهوم را با فرایندی مشخص بازشناسی کند. با بررسی واژه « فطر / فطرت» در تفاسیر موجود و تحلیل آن، روشن گردید این واژه ضمن همنشینی با صفات ربوبیت، ولایت، توحید و رازقیت و جانشینی واژگان سنت، انشقاق و انفراج از آن، دربرگیرنده مفهومی نزدیک به مفهوم سنت است. از این رو، فطرت در قرآن بیانگر وجود نظم و انتظام در هستی است. چنین انتظام معناداری در درون انسان نیز منطبق بر نظام هستی مفسور شده است؛ نظامی که در شکل روابط علی میان پدیده‌ها ظاهر می‌گردد.

واژگان کلیدی

فطر، فطرت، واژگان همنشین، واژگان جانشین.

طرح مسئله

فطرت واژه‌ای پربسامد در ادبیات اسلامی است. این واژه در حوزه‌های کلامی، تفسیری، روایی و عرفانی جایگاهی ویژه یافته است.

قرآن کریم نیز در سطحی قابل توجه از این واژه در ساختار فعلی و وصفی بهره جسته است. این نوشتار به دنبال پاسخی روشمند برای این سوال است که این واژه در قرآن چه مفهومی را انتقال می‌دهد؟

بازشناسی مفهومی این واژه از جایگاه قابل توجهی برخوردار است. فهم دقیق مفهوم فطرت در قرآن مطالعه‌ای روشمند را می‌طلبد. تحلیل و ارزیابی تفاسیر موجود در این باره (به‌عنوان قراین برون‌متنی) همراه با بهره‌گیری از تحلیل درون‌متنی آیات ناظر به این واژه (قراین درون‌متنی) می‌تواند نکات مهمی را در بازشناسی این مفهوم به دست دهد.

پژوهش پیش‌رو ضمن ارزیابی دیدگاه‌های تفسیری در معناشناسی این واژه، چرایی هم‌نشینی این واژه را با مفاهیم دیگر مورد تحلیل قرار داده و تلاش کرده است تا به مفهوم دقیق‌تری از آن دست یابد.

این فرایند با بهره‌گیری حداکثری از آیات ناظر به مفهوم (استفاده از روش تفسیری قرآن به قرآن) و با تاکید بر روابط هم‌نشینی و جانیشینی واژگان صورت می‌گیرد تا کارکرد منحصربه‌فرد این مفهوم را در جایگاه‌های استفاده شده در آیات نشان دهد.

به نوعی می‌توان گفت پژوهش حاضر معناشناسی هم‌زمانی را همراه با تحلیل دیدگاه‌های تفسیری روش مطالعه خود قرار داده است. در معناشناسی هم‌زمانی عامل زمان لحاظ نمی‌شود بلکه واژه در مقطعی از زمان مورد مطالعه قرار می‌گیرد. (نکونام، ۱۳۹۰: ۳۴۳)

بدین‌منظور معنای واژه فطرت در محیط قرآنی و برپایه روابط هم‌نشینی و جانیشینی مورد مذاقه قرار می‌گیرد.

پیشینه پژوهش

موضوع «فطرت» در قالب‌های کتاب مانند: *فطرت در قرآن* اثر عبدالله جوادی آملی و مقاله مانند «فطرت به مثابه دال دینی» اثر علی اکبر رشاد و مقاله «رفتارشناسی انسان فطرت‌گرا در گستره توزیع از دیدگاه قرآن» اثر علی‌اصغر هادوی‌نیا، مورد بررسی قرار گرفته است اما در هیچ اثر مستقلی مفهوم‌شناسی فطرت در قرآن با توجه به تحلیل دیدگاه‌های تفسیری موجود و تحلیل واژه برپایه موارد هم‌نشینی و

۲۲۹ □ بررسی دیدگاه مفسران در تفسیر «فطر / فطرت» با تأکید بر روابط جانشینی و همنشینی

جانشین انجام نگرفته است. پژوهش حاضر تلاش می‌کند با بهره‌گیری از این دانش به بازشناسی مفهومی فطرت در قرآن دست یابد.

مفهوم‌شناسی فطرت

۱. معنای لغوی

برخی لغت‌شناسان به‌طور کلی و گروهی نیز با دقت بیشتر به واژه‌شناسی این کلمه پرداخته‌اند. کلمه «فطر» را گاه به معنای آفرینش (فراهیدی، ۱۴۱۰: ۷ / ۱۷؛ صاحب بن عباد، ۱۴۱۴: ۹ / ۱۶۳؛ فیومی، ۱۳۶۳: ۲ / ۴۷۶) و گاه نیز به معنای بازکردن و وارد کردن چیزی (ابن فارس، ۱۴۰۴: ۴ / ۵۱۰) دانسته‌اند. صاحب مفردات آن را به معنای شکافتن از طول می‌داند و جمله: «فطر الله الخلق» را چنین معنا می‌کند:

ایجاد چیزی و ابداع آن به گونه‌ای که رفتاری خاص از آن صادر گردد. (راغب اصفهانی،

۱۴۱۲: ۶۴۰)

صاحب التحقیق نیز آن را به معنای احداث تحول دانسته است که حالت اولیه شیء را دگرگون می‌کند؛ مانند تحولات ایجادشده بعد از آفرینش نخست. وی این معنای کلی را منطبق بر معانی گفته شده در منابع لغت و کاربردهای عرب می‌داند. (مصطفوی، ۱۳۶۰: ۹ / ۱۱۲)

برپایه این معنا، «فطر» نوعی آفرینش است که رتبه‌ای بعد از آفرینش نخست دارد و در راستای استكمال و تتمیم آن رخ می‌دهد. به همین دلیل «فطر» به معنای آفرینش از عدم نیست، بلکه حالت‌های تکمیلی خلقت است. از سویی به معنای «شق» و شکافتن هم نیست؛ چراکه دو واژه «فطر» و «شق» در کنار هم استعمال شده‌اند. (همان) این تبیین با کارکرد قرآنی واژه مذکور هماهنگی بیشتری دارد.

۲. معنای اصطلاحی

«فطرت» در نگاه صاحب‌نظران دارای تعاریف متفاوتی است. برخی از آنها عبارتند از:

صاحب تفسیر نمونه فطرت را کشش و جاذبه آگاهانه‌ای می‌داند که در عقل و اندیشه انسان اثر گذاشته به گونه‌ای که او را وادار به انتخاب طریق می‌کند. (مکارم‌شیرازی و دیگران، ۱۳۷۴: ۱۶ / ۴۲۳)

ابن عاشور نیز «فطرت» را نظامی می‌داند که خدا هر موجودی را برپایه آفریده است. در این میان فطرت انسان هم به گونه‌ای است که در دو جهت جسم و عقل با سایر موجودات تفاوت‌هایی دارد. (ابن عاشور، ۱۴۲۶: ۲۱ / ۴۷) مغنیه نیز فطرت را توان‌مندی انسان در شناخت حق و فهم دلایل و استدلال‌هایی دانسته که بر وجود خدا دلالت دارند. ایشان این توانمندی را حالتی همیشگی در انسان می‌داند به گونه‌ای که با

وجود این استعداد هر انسانی نسبت به انتخاب معبودش ملزم به پاسخ‌گویی می‌گردد؛ چراکه دلیل بر شناخت معبود واقعی در درون او به صورت پیوسته وجود دارد. (مغنیه، ۱۴۲۴: ۳ / ۱۸۸)

فطرت در نظر فلاسفه نیز دارای مفهومی متفاوت است. در فلسفه مشاء این مفهوم به دو مصداق اطلاق شده است؛ یکی آن بدیهیاتی است که علوم بشری به آنها منتهی می‌شود و دیگری فطریات منطقی است؛ یعنی قضایایی که حد وسط آنها همیشه نزد ذهن حاضر است. (ابن سینا، ۱۴۱۴: ۳ / ۶۴)

روابط هم‌نشینی و جانشینی در یک ساختار

معناشناسی را دانشی دانسته‌اند که پدیده‌های زبانی در چارچوب یک نظام را توصیف می‌کند. (صفوی، ۱۳۸۷: ۲۷) این دانش در پی کشف معنا در بستر «متن» است. (شعیری، ۱۳۸۱: ۶) در این دانش شبکه معنایی از اهمیت بالایی برخوردار است (ایزوتسو، ۱۳۶۰: ۹۷)

سوسور معتقد است روابط زبانی به دو گونه وجود دارد ... این روابط را روابط هم‌نشینی و متداعی می‌گوید. (هلدکرافت، ۱۳۹۱: ۱۷۴). محور جانشینی به تداعی مشابهت‌ها مربوط است. روابط جانشینی شامل شباهت‌های «بالقوه» است. (گیررتس، ۱۳۹۳: ۱۴۱ و ۱۴۲)

بنابر تعریف مورد نظر سوسور چنین قاعده‌مند را روابط هم‌نشینی و انتخاب قاعده‌مند را روابط جانشینی باید دانست. (شریفی، ۱۳۹۴: ۹۳) کلمات هم‌نشین با یک واژه و کلمات جانشین آن ما را به مطالعه دقیق پیرامون معنای آن واژه نزدیک می‌کند. (سلمان نژاد، ۱۳۹۱: ۲۳)

بسامد قرآنی واژه «فطر» و واژه‌های هم‌نشین آن

استفاده از ماده «فطر» در قرآن کارکرد متنوعی دارد. این واژه در ساختارهای صرفی متفاوتی، معانی هم‌افقی را ترسیم کرده است. دسته‌بندی آیات دربرگیرنده این واژه به شرح ذیل است:

۱. استفاده از این واژه برای رساندن مفهوم آفرینش ویژه هستی

... وَكَلَّمَ فَاطِرَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ ... (انعام / ۱۴)

... فَاطِرَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ أَنْتَ وَلِيِّي ... (یوسف / ۱۰۱)

أَفِي اللَّهِ شَكٌّ فَاطِرِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ ... (ابراهیم / ۱۰)

بررسی تحلیل مفسران از مفهوم فاطر

از بررسی تفاسیر در ذیل این آیات چنین به دست می‌آید مفسران در بیان معنای فاطر دیدگاه‌های متفاوتی را بیان داشته‌اند. برخی آن را با واژه «بدیع» قریب‌المعنی دانسته و برای آن مفهوم مخترع را

۲۳۱ □ بررسی دیدگاه مفسران در تفسیر «فطر / فطرت» با تأکید بر روابط جانشینی و همنشینی

پیشنهاد داده‌اند (طیب، ۱۳۷۸: ۵ / ۲۳؛ حسینی همدانی، ۱۴۰۴: ۵ / ۲۵۰) برخی نیز آن را به معنای ایجاد تحول دانسته‌اند که باعث به هم خوردن حالت سابق می‌گردد و فطرت را نیز به معنای نوعی تحول دانسته‌اند که پس از آفرینش، ایجاد می‌گردد و در وجود انسان استقرار می‌یابد:

پس حقیقت فاطر بودن خدای متعال این است که او تمام موجودات علوی و سفلی را پس از تکوین و ایجاد، بر مقررات معین و نظام بسیار دقیق، تقدیر و تثبیت فرموده و نظم جهان را احکام کرده است ... و نظام کامل جهان با تمامیت و پس از مرتبه فاطریت تحقق پیدا می‌کند. (مصطفوی، ۱۳۸۰: ۷ / ۳۱۵ - ۳۱۴) وی در جای دیگر نیز به همین معنا اشاره کرده و بر این نکته تأکید می‌کند که مفهوم فطر با مفهوم تقدیر در یک راستاست. (همان، ۱۲ / ۱۰۹)

برخی نیز در تحلیل مفهوم فاطر به این نکته مهم اشاره دارند که فطر بیانگر آفرینش و ظهور چیزی است که در درون موجود وجود دارد. این آفرینش برپایه تحول‌های درونی موجود شکل می‌گیرد. بر این پایه صفت فاطر بیانگر ربوبیت الهی است که تدبیر هستی با آن محقق می‌گردد. این مفسر میان فاطریت هستی و سیر به سوی کمال و هدایت جمعی، رابطه معناداری را به تصویر می‌کشد و چنین فرایندی را نتیجه وجود فاطریت الهی در آفرینش می‌داند و علت استفاده از این صفت را در این آیات نشان دادن این سیر نظام‌مند در آفرینش می‌داند. وی ذیل آیه دهم سوره ابراهیم عَلَّمَهُ می‌افزاید: در این آیه با توجه به استفاده از صفت فاطریت - که نظام‌مندی و فرایندمحوری را در نظام آفرینش به اثبات می‌رساند - از تعبیر «اجل مسمی» استفاده شده است تا حتمیت مرگ را در صورت وجود علت تامه ترسیم کند. این تعبیر با تعبیر «اجل معلق»، تفاوت دارد. اجل به صورت مطلق با علت‌های ناقصه نیز سازگار است؛ زیرا ممکن است با وجود مقتضی، مانعی پیش آید که مرگ به تأخیر افتد ولی «اجل مسمی» ناظر به قطیت مرگ است.

ایشان در جمع‌بندی مطالب به گونه‌ای نظام‌مند اتفاق‌های آفرینش را می‌پذیرد؛ اتفاق‌هایی که برپایه تحلیل مفهومی فاطر در این آیات به دست آمد. (حسینی همدانی، ۱۴۰۴: ۹ / ۲۷۰ - ۲۶۶) وی همچنین در ذیل آیه ۷۹ سوره انعام واژه فطرت را بیانگر وجود نظم در آفرینش دانسته است و فطرت را بیانگر آفرینشی می‌داند که در آن نظم تعبیه شده است. (همان: ۵ / ۴۰۵)

مفسران دیگری نیز از این واژه مفهوم نظم در آفرینش را نتیجه گرفته‌اند. (سبزواری نجفی، ۱۴۰۶: ۳ / ۵۶) علامه طباطبایی میان دو صفت فاطر و خالق تفاوت قایل شده است. فاطر را نوع خاصی از آفرینش می‌داند که در آن آفرینش از عدم به گونه‌ای اتفاق می‌افتد که استمرار خلقت نیز وجود داشته باشد. وی چنین تفاوتی را برپایه تحلیل درون‌متنی آیه به‌دست آورده است. ایشان به‌طور تلویحی می‌پذیرد که

فطرت بیانگر نوعی آفرینش است که در آن حرکتی منظم به سمت غرضی مشخص اتفاق می‌افتد. علامه علت بهره‌گیری از صفت فطرت را در استدلال حضرت ابراهیم علیه السلام بیانگر «دین قانونمند و مبتنی بر نظام قانونمند هستی» می‌داند. (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱۲ / ۲۶) وی در تحلیل خود این نکته را مورد تأکید قرار می‌دهد که دین علت سعادت‌مندی بشر است؛ زیرا معلول از علتش جدا نمی‌شود و امکان ندارد، معلول دیگری (سعادت دیگری) که تناسب با علت موجود در آفریده‌ها ندارد، محقق گردد. این نکته همان بیان مفهوم نظم است که در مفهوم فطرت قرار دارد. در ادامه به تبیین آیات با توجه به سیاق درونی (روابط هم‌نشینی) و بیرونی هر آیه و واژه‌شناسی انجام شده پرداخته می‌شود:

تحلیل رابطه میان فاطریت الهی با ولایت، رازقیت و توحیدگرایی

در این دسته آیات میان چند مفهوم، هم‌نشینی ایجاد شده است. مفاهیم ولایت، فاطریت، توحیدگرایی و روزی‌رسانی در کنار هم به دنبال ارائه تصویری از نظم و انتظام و قانون‌مندی در روابط میان اجزای هستی هستند. ولایت از ماده «ولی» بیان‌کننده توالی منظم اشیاست. مفهوم نظم از پیوستگی و رابطه‌ای به دست می‌آید که در معنای اساسی این واژه وجود دارد. (مصطفوی، ۱۳۶۰: ۱۳ / ۲۰۴) در راستای تبیین این روابط، نکات ذیل ارائه می‌شود:

۱. در آیه ۱۴ سوره انعام میان «فاطریت خدا و ولایت او» و هم «میان فاطریت و رازقیت خدا با تسلیم او بودن و شرک نوزیدن» جمع شده است. بنابراین باید میان نوع آفرینش هستی و شرک نوزیدن و همچنین میان ولایت الهی ارتباطی معنادار برقرار باشد. از آنجا که فاطریت خدا بعد از آفرینش هستی صورت می‌گیرد، نمونه‌ای از آن در ادامه ذکر می‌شود.

۲. فاطریت الهی در هستی به نوع ربوبیت خدا باز می‌گردد که به دگرگونی‌های قانون‌مند اشاره دارد. جریان ربوبیت الهی وجود انتظام را در هستی به اثبات می‌رساند. (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۵ / ۳۰۱). این فاطریت به گونه‌ای به لزوم شرک نوزیدن و هماهنگی آن با فاطریت در هستی اشاره می‌کند که در صورت تحقق آن، ولایت الهی نیز نسبت به بندگان کامل می‌شود. لازمه ولایت الهی (بقره / ۲۵۷) که هدایت به نور است، با عدم شرک‌ورزی به او ارتباط دارد و این مطلب با نوع آفرینش هستی نیز هماهنگ است. حرکت از ظلمت به سمت نور روندی قانون‌مند است که توسط فطر هستی امکان‌پذیر می‌گردد. قانون‌مندی تحولات هستی ایجاب می‌کند روند حرکت به سمت نور برپایه ولایت الهی و در چاقویی مشخص اتفاق بیفتد.

۳. از آنجا که انسان جزئی از آفرینش کل است، و بلکه محصول نظام قانون‌مند آفرینش است

فاطرت الاهی نسبت به هستی، شامل انسان نیز می‌گردد. پس میان آن و توحیدگرایی (ترک شرک) رابطه وجود دارد.

۴. در آیه ۱۰۱ سوره یوسف نیز به گونه‌ای دیگر بر این مطلب تأکید شده است. (نوبری، ۱۳۹۶: ۲۷۸)

۵. الحاق به صالحان در روندی تعریف شده و در سایه تسلیم محض بودن نسبت به ولی حقیقی شکل می‌گیرد. زمینه این شکل‌گیری نیز از نوع آفرینش هستی ممکن می‌گردد. تسلیم ولی خدا بودن همان پیروی مطلق از آموزه‌های دین الهی است که توسط ولی خدا در اختیار بشر نهاده شده است.

۶. آیه دهم سوره ابراهیم نیز با توییح «تشکیک در وجود خدا با وجود فاطرت او» به مسئله «ارتباط میان لزوم توحیدمداری انسان» با وجود «انحصار فاطرت هستی در خداوند» - که انسان نیز جزئی از آن است - اشاره می‌کند و آنگاه جدا شدن از لوازم فطرت خاص موجود در آفرینش هستی را با تشکیک کردن در خدا و مشرک شدن نسبت به او، به نقد جدی می‌کشد تا وجود انتظام را در کل هستی به اثبات برساند و ایجاد رفتارهای بی‌ارتباط با چنین نظامی را از سوی انسان، اقدامی اخلاص‌گر به نظم موجود نشان دهد.

علامه طباطبایی نیز در تبیین روابط میان‌متنی این آیه معتقد است ارتباط منطقی میان قسمت‌های آیه برپایه نوع استدلال بر رد باورهای مشرکان شکل گرفته است، به گونه‌ای که هر بخش متضمن یک استدلال است؛ استدلالی برای اثبات توحید ربوبیت و استدلالی برای اثبات نبوت عامه. ایشان وجود این دو استدلال را با توجه به استفاده آیه از صفت فاطرت می‌دانند. (همان: ۱۲ / ۲۶)

۷. میان فاطرت خدا و غفران از گناه و توحیدمداری ارتباطی وثیق وجود دارد. در واقع چون درآمدن در سایه ولایت الاهی مستلزم پاک بودن انسان است، تا مادامی که غفران شکل نگیرد، ولایت نیز شکل نمی‌گیرد و تا ولایت شکل نگیرد توحیدمداری نیست و تا توحیدمداری نباشد، جلوه فاطرت الاهی در نظام هستی نمایان نمی‌گردد. به همین علت خدا نخست از عدم‌پذیرش توحید ابراز شگفتی نموده و این تعجب را بر فاطر بودن خود و لزوم غفران - که در سایه ولایت و ولایت نیز در سایه نبوت تحقق می‌یابد - مترتب کرده است. لزوم نبوت در شکل‌گیری ولایت در این ساختار با تعبیر «یدعوکم» نشان داده شده است. (همان)

۸. چون خدا به آفرینش ویژه‌ای، هستی را آفریده است، حادث شدن شرک با این‌گونه آفرینش مایه تعجب می‌گردد. این نشان می‌دهد باید میان اندیشه انسان و آفرینش او و آفرینش هستی هماهنگی برقرار باشد تا زمینه رشد و تعالی فراهم گردد و زمینه تعالی او نیز بعد از تصحیح اندیشه و هماهنگ‌سازی آن با نوع آفرینش و در پی غفران الاهی نسبت به انحراف پیش‌آمده تحقق می‌یابد. این نوع هماهنگی از

داشته‌های ذاتی هر انسانی است. استفاده از صفت فاطر برای تبیین نامعقول بودن شرک در آیه چهارده سوره انعام نیز می‌تواند اشاره‌ای ضمنی به این مطلب باشد. صاحب تفسیر تسنیم در این باره می‌نویسد:

«آوردن «فاطِرِ السَّمَوَاتِ وَ الْأَرْضِ» پس از «قُلْ أَعْبُدُوا اللَّهَ...» از قبیل تعلیق حکم بر وصف و مشعر به علیت آن وصف است که روح آن به تنبیه برمی‌گردد؛ نه اینکه واقعاً تعلیل باشد؛ زیرا تعلیل در موردی است که مطلبی با علت اثباتی‌اش برای ذهنی خالی ثابت شود و تنبیه در جایی است که چیزی در فضای ذهن ثابت است؛ اما از آن غافل شده و با تنبیه دادن، غفلت‌زدایی می‌شود. (جوادی آملی، ۱۳۹۸: ۲۴ / ۵۱۵؛ طباطبایی، همان: ۱۲ / ۲۸)

۹. توالی و هم‌نشینی صفات پیش‌گفته نشان از وجود نظم در روابط هستی و رفتار انسان دارد که نشان‌دهنده وجود قانونی کلی است که همه اجزای آن را برای رسیدن به غرضی معین کنار هم جمع کرده است و اختلال در این انتظام، روند موجود را دچار انحراف می‌کند. همین امر باعث توبیخ شدید خداوند در نادیده گرفتن چنین ارتباط معناداری از سوی برخی انسان‌ها شده است. در این آیات این انتظام با واژه فطرت معناسازی شده است.

۲. استفاده از این واژه در بیان تحولات در هستی

تَكَادُ السَّمَاوَاتُ ... (شوری / ۶ - ۵)

... السَّمَاءُ مُنْفَطِرٌ بِهِ ... (مزل / ۱۹ - ۱۶)

... يَنْفَطِرُنَ مِنْهُ وَتَنْشِقُ الْأَرْضُ ... (مریم / ۹۱ - ۸۸)

إِذَا السَّمَاءُ انْفَطَرَتْ. (انفطار / ۱)

بررسی تحلیل مفسران در ذیل این آیات

مفسران در آیه ۵ و ۶ سوره شورا و در تبیین تفطر سه دیدگاه عمومیت دارد: یکی نزدیکی تفطر به خاطر ابهت الهی و عظمت وحی است (رازی، ۱۳۲۰: ۲۷ / ۵۷۸؛ حسینی همدانی، ۱۴۰۴: ۱۵ / ۷۶ - ۶) در دیدگاه دیگر این تحولات کیهانی به خاطر انحراف در عقیده برخی انسان‌هاست. (مغنیه، ۱۴۲۴: ۶ / ۵۱۱؛ سبزواری نجفی، ۱۴۰۶: ۶ / ۲۹۸؛ طیب، ۱۳۷۸: ۸ / ۴۹۰) شیخ طوسی نیز در ذیل آیه ۵ و ۶ سوره شورا ضمن بیان دیدگاه‌های موجود، این دیدگاه را تقویت کرده است. ایشان میان قسمت‌های آیه با تحلیل‌هایی که می‌کند رابطه برقرار کرده است و این‌گونه تبیین کرده است که تسبیح ملائکه به منظور تنزیه خداوند از اموری مانند شرک است و از سوی دیگر استغفار ملائکه را مخصوص مومنان دانسته تا با این کار

هلاکت از آنها و دیگران از اهل زمین برداشته شود. این تحلیل این گونه می‌نماید که از میان دو دیدگاه تفسیری موجود درباره علت فطر احتمالی در آیه، قولی را تقویت می‌کند که فطر را به خاطر شرک مشرکان توجیه کرده است. (طوسی، بی تا: ۹ / ۱۴۴) در این میان برخی از کسانی که این دیدگاه را پذیرفته‌اند مفهوم درستی از فطر ارائه نداده‌اند. (مغنیه، همان؛ سبزواری نجفی، همان) زیرا فطر را به معنای انشقاق دانسته‌اند در حالی که در آیه‌ای که به عنوان شاهد ذکر می‌کنند این دو مفهوم در عرض هم آمده‌اند که نشان‌دهنده عدم همسانی در مفهوم آن دو (انشقاق و فطر) است.

دیدگاهی نیز فطر را به خاطر نزول وحی می‌داند. علامه طباطبایی چنین تحولات کیهانی را ناظر به فرایند وحی‌رسانی خدای متعال به بشر دانسته است و به نظر می‌رسد قید «من فوقهن» را به مفهوم «علو» می‌داند. (طباطبایی، همان: ۱۸ / ۱۱)

ایشان برای نشان دادن ارتباط تسبیح و طلب غفران ملائکه به ماقبل تلاش می‌کند مفهوم جدیدی را به آیه بیفزاید. برای این منظور مطلب را به گونه‌ای ترسیم می‌کند که موضوع آیه نزول وحی و ایجاد دین جدید است چراکه این دین است که می‌تواند زمینه غفران را فراهم آورد. در واقع طلب غفران بیان مسبب به جای سبب است.

این تحلیل درست به نظر نمی‌رسد و باید در این باره گفت: از آنجا که غفران به معنای پوشش و محو اثر است (مصطفوی، ۱۳۷۴: ۷ / ۲۴۱) می‌تواند ناظر به پیامد باور انحرافی مشرکان باشد، پس غفران برای آنها دور از انتظار نیست و همین غفران نیز باعث شد تا فطر آسمان‌ها اتفاق نیفتد. **تفسیر نمونه** نیز در صورتی که دیدگاه دوم پذیرفته شود، برای تبیین رابطه درون‌متنی آیه، استغفار ملائکه را برای جبران انحراف مشرکان دانسته است. (مکارم شیرازی و همکاران، ۱۳۷۴: ۲۰ / ۳۵۲)

برخی از مفسران در تحلیل مفهوم فطر، تفاوت معنای ماده فطر را به دلیل کاربردهای متنوع آن در آیات می‌دانند. به همین دلیل معتقدند باب تفعّل این ماده به معنای شکافتن از جنس ویرانی است و زمانی که در ثلاثی مجرد استعمال شود شکافتن از جنس ایجاد و ساختن است. (صادقی تهرانی، ۱۳۶۵: ۲۶ / ۱۱۳) با توجه به این تحلیل این ماده باید در دو سوره شورا و مریم به یک معنا باشد، یعنی شکافتن از جنس ویرانی. به همین علت به نظر می‌رسد نمی‌توان دیدگاهی را که معتقد است: این فطر در سوره شورا به خاطر نزول وحی است، را پذیرفت چون تصور روشنی از ویرانی هستی در صورت نزول وحی وجود ندارد بلکه آنچه با این اتفاق همسو است ایجاد و ساختن است، پس بهتر است در هر دو آیه فطر هستی را با یک علت تحلیل نمود و آن شرک نوع بشر است.

برخی دیگر از مفسران در ذیل آیات ۹۱ - ۸۸ سوره مریم، علت عدم فطر را خواست و اراده الهی

دانسته‌اند. (طیب، همان: ۸ / ۴۹۰) در اینجا این سوال مطرح می‌گردد که با توجه به فراگیری نظام اسباب و مسببات، و اینکه هر اتفاقی نیازمند علتی است و انحراف عقیده نوع بشر نیز سبب از هم‌پاشیدگی نظام آفرینش است، علت حفظ این نظم از سوی خداوند با وجود عامل مقتضی از هم‌پاشیدگی، چیست؟ در تحلیل این مفسران، این پرسش بدون پاسخ رها شده است. شاید بتوان گفت علت عدم تاثیر مقتضی از هم‌پاشیدگی، همان مطلبی باشد که در سوره شورا آمده است؛ یعنی تسبیح ملائکه و استغفار آنها برای جبران انحراف فکری نوع بشر.

تحلیل رابطه میان فطر هستی با اندیشه انسان با توجه به روابط هم‌نشینی

در این دسته آیات واژه فطر در دو باب تفعّل و انفعال به‌کار رفته است. این واژه در باب انفعال بر «پذیرش اثر بعد از وقوع حوادث هولناک بدون اختیار» دلالت دارد. این واژه در باب تفعّل نیز بر «پذیرش همراه با اختیار اثر» دلالت می‌کند. (مصطفوی، ۱۳۷۴: ۹ / ۱۱۳) به نظر می‌رسد معنای اول بیانگر اختلال در نظم و از کار افتادن قوانین موجود در هستی باشد ولی معنای دوم بیانگر تحول در قانون کلی است که مبتنی بر روابط پدیده‌ها خواهد بود. ماده فطر در این دو باب هم‌نشینی مفاهیمی مانند: ولایت ناپذیری و شرک همراه با حمد الهی توسط ملائکه و استغفار آنها برای اهل زمین در این حالت، شده است. در آیه ۵ سوره شوری عدم تفطر هستی با حمد الهی توسط ملائکه و استغفار آنها برای اهل زمین اتفاق افتاده است که نشان می‌دهد تفطر با عدم حمد و استغفار اتفاق می‌افتد.

در ادامه نکات تفسیری این هم‌نشینی ارائه می‌گردد:

۱. در این گروه از آیات نیز هماهنگی معناداری میان نوع آفرینش هستی و اندیشه انسان برقرار است؛
۲. در آیات نخستین سوره شوری و آیات ۸۸ تا ۹۱ سوره مریم میان تفطر هستی و انحراف در اندیشه بشر و عدم پذیرش توحید، رابطه‌ای برقرار شده است. استفاده از ماده «فطر» در تحولات مترتب بر انحراف اندیشه انسانی، بیانگر رابطه «فطر هستی» با سلامت اندیشه در مدار توحید است. به همین علت هر انحراف و کژی در این سطح - چنانچه عوامل بازدارنده در کار نباشد - عامل پاشیده شدن نظم آفرینش و فروریزی آسمان‌ها و زمین می‌گردد. این ارتباط، بیانگر ارتباط وثیق میان سیر تکاملی انسان و نظام آفرینش است که لزوماً انحراف در هر کدام باعث انحراف و تخریب دیگری می‌شود؛ زیرا نظم وثیق، این تعامل را لازم دارد (طوسی، همان، ۹ / ۱۴۴؛ طبرسی، ۱۳۷۲، ۹ / ۳۳)؛
۳. همان‌طور که بیان شد در تبیین تفطر آسمان‌ها در آیه پنجم سوره شوری تفسیر دیگری نیز وجود دارد که با سیاق درونی و بیرونی آیه و ساختار لفظی و معنایی واژه «فطر» هماهنگ نیست. در این تفسیر، پاره‌پاره شدن آسمان‌ها به منظور نزول وحی صورت می‌گیرد. (طباطبایی، ۱۴۱۷، ۱۸ / ۱۰؛ مکارم

شیرازی و همکاران، ۱۳۷۴: ۴ / ۳۲۸)

تفسیر مذکور صحیح به نظر نمی‌رسد؛ چراکه با سیاق درون آیه و همچنین با آیه بعد هماهنگی ندارد. در آیه، از تسبیح ملائکه و طلب غفران آنها برای انسان‌ها و تذکر به شمول غفران الهی و رحیمیت او سخن به میان آمده است که این در واقع بیان مانع در بروز آن حوادث (بر اثر انحراف جمعی از انسان‌ها در مقام اندیشه و رفتار نامناسب) است. بنابراین آیه در مقام بیان این مطلب است که چون میان نوع آفرینش آسمان‌ها و رفتار و افکار انسان‌ها و موجودات رابطه وجود دارد و انحراف در دومی موجب تخریب نظم اولی می‌شود، چنانچه اندیشه شرک‌آلود فرزندی خدا با «صفات غفرانیت و رحیمیت الهی با تسبیح پیوسته ملائکه و طلب غفران آنها برای خاطیان» همراه نشود، از لوازم قطعی آن در هم ریختن نظام هستی است. این مطلب تقریباً با همه جزئیات در آیات ۸۸ تا ۹۱ سوره مریم نیز تکرار شده است تا از سنتی قطعی در نوع آفرینش عالم پرده بردارد.

۴. آیه نخست سوره انفطار نیز مفهومی «ضد فطر» را نشان می‌دهد؛

۵. آیات سوره مزمل نیز میان عدم پیروی فرعون از ولایت الهی حضرت موسی علیه السلام و نابودی او و میان باور نداشتن به وجود روز رستاخیز از سوی مخاطبان دین فطری (اگر منظور از «یوما» را روز رستاخیز بدانیم) (مکارم شیرازی و همکاران، ۱۳۷۴: ۲۵ / ۱۸۸) و توان استقامت در برابر بازتاب این اندیشه، رابطه‌ای برقرار می‌کند. این آیات نوع عذاب را با واژه «منفطر» بیان می‌کند، تا ترتب عذاب را بر چنان اندیشه‌ای، با نوع «فطر آسمان» ثابت کند. بیان اینکه چنین سخنی از باب تذکر و یادآوری است، می‌تواند به نوعی تداعی‌کننده آگاهی نسبی انسان از چنین رابطه‌ای باشد.

می‌توان «یوم» را به‌عنوان ظرف تحقق «تتقون» دانست. (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۲۰ / ۶۹) در این صورت ظرف این اتفاق می‌تواند دنیا باشد و آیه نیز در مقام بیان سنتی از سنت‌های مهم موجود در نظام آفرینش. (مدرسی، ۱۴۱۹: ۱۷ / ۳۶)

در تایید این برداشت نکاتی وجود دارد که از نشان می‌دهد آیه شریفه در مقام بیان رابطه‌ای معنادار میان حوادث هستی (به حوادث خارج از این عالم) و نوع پذیرش اندیشه‌ها و رفتارهای متناسب با آن است. (نوبری، ۱۳۹۶: ۲۸۲)

۳. استفاده از این واژه در ساختار آفرینش انسان

... الَّذِي فَطَرَنِي ... (هود / ۵۱)

... قُلِ الَّذِي فَطَرَكُمْ ... (اسرا / ۵۱)

... وَالَّذِي فَطَرَنَا ... (طه / ۷۲)

الَّذِي فَطَرَنِي ... (یس / ۲۲)

... إِلَّا الَّذِي فَطَرَنِي ... (زخرف / ۲۷ - ۲۶)

بررسی دیدگاه مفسران در ذیل این آیات

مفسران در تحلیل این دسته آیات تبیین‌های متفاوتی از ساختار آیات و واژه فطر ارائه داده‌اند. برخی از آنها مفهوم فطر را صرفاً بیانگر آفرینش از عدم دانسته و در تحلیل آیه بیش از این مقدار نپرداخته‌اند. (فضل‌الله، ۱۴۱۹: ۱۲ / ۷۷) اما برخی دیگر استفاده از این واژه را توجه دادن به مخاطب نسبت به کارکرد فطرت می‌دانند (حسینی همدانی، ۱۴۰۴: ۸ / ۴۲۱) و در تحلیل خود اثر چنین آفرینشی را نیز مورد توجه قرار داده‌اند. (سبزواری نجفی، ۱۴۰۶: ۳ / ۴۹۳) برخی نیز از این آیات نوع خاصی از آفرینش را تبیین می‌کنند به گونه‌ای که مخلوق مفلطح، دربرگیرنده چیزی بیش از اصل آفرینش است (طباطبایی، همان: ۱۰ / ۲۹۹) که در فرایند تدبیر الهی کارکرد ویژه‌ای می‌یابد. (همو، ۱۸ / ۹۶) علامه طباطبایی در این مفهوم‌شناسی به دنبال آن است تا نوع خاصی از آفرینش را به دست آورد. درواقع هیئت فطرت از ماده فطر را بیانگر آفرینشی می‌داند که مخلوق دارای آثار بعدی باشد در همین راستا فطرت انسانی را بیانگر آفرینش خاص انسان در چگونگی توانمندی خداشناسی انسان می‌داند؛ یعنی خداشناسی ارتکازی. درواقع از نظر علامه طباطبایی فطرت بیانگر ساختار وجودی خاص مخلوق است که دربرگیرنده چیزی مضاعف نسبت با اصل آفرینش اوست. وی در ذیل آیات ۲۶ و ۲۷ سوره زخرف آورده است:

در اینکه خدا را به فطر (ایجاد) توصیف کرده، اشاره است به حجت بر ربوبیت و الوهیت خدای تعالی، برای اینکه فطر و ایجاد منفک از تدبیر امر موجودی که ایجاد کرده نیست، پس آن کسی که تمام عالم را ایجاد کرده، همان کسی است که امور آنان را تدبیر می‌کند، پس تنها او سزاوار آن است که پرستیده شود ... (همان)

علامه طباطبایی در این بیان بر این باور است که استفاده حضرت ابراهیم علیه السلام از واژه فطر در توصیف خدای متعال برای اثبات ربوبیت الهی است؛ زیرا این واژه می‌رساند آفرینش جدای از تدبیر نیست. بعید نیست از این برداشت بتوان این را نیز فهمید که علامه باور داشته است که از آنجا که تدبیر هستی از سوی خداوند برپایه نظام کلی اسباب و مسببات صورت می‌گیرد، این مفهوم در برگیرنده چنین فرایندی نیز در موضوع تدبیر باشد و جمله بعد را بیان نمونه چنین تدبیری در نظام هستی بداند.

از آنجا که فرایند هدایت الهی در چارچوب ارائه دین اتفاق می‌افتد باید گفت از نظر ایشان واژه فطر دربرگیرنده مفهومی است که نظام آفرینش را نظامی قانونمند می‌داند؛ قانونی که استثنای پذیر نیست و همه

اجزای آن را بنا به اقتضای وجودیشان دربر گرفته است، پس هدایت الهی در قالب تلاش فرد انسانی محقق می‌گردد به همین خاطر ایشان در تفسیر این آیه از آیاتی استفاده کرده است که اولاً کلیت این نظام هدایتی را نشان می‌دهد و ثانیاً در نظام انسانی تلاش فرد را در دین‌پذیری لازم دارد (همان، ۱۸ / ۹۶) پس باید گفت از نظر ایشان هدایت بدون اسباب مقتضی اتفاق نمی‌افتد.

تحلیل دیگر مفسران در این باره بیانگر این نکته است که استفاده انبیا از این واژه در خداشناسی، در برخی موارد ناظر به بهره‌گیری آنها از همه ظرفیت‌های براهین خداشناسی است. (صادقی تهرانی، ۱۳۶۵: ۱۴ / ۳۳۰) تحلیل مذکور این نکته را مورد تأکید قرار داده است که چنین کارکردی ناظر به ارجاع مخاطب به درون خود برای شناخت خداوند است. (صادقی تهرانی، همان؛ مراغی، بی‌تا: ۲ / ۴۸؛ حجازی، ۱۴۱۳: ۲ / ۱۳۰؛ نجوانی، ۱۹۹۹: ۱ / ۳۵۶) برخی از این مفسران در ذیل آیه ۲۶ سوره زخرف استفاده از این واژه را ناظر به اثبات انواع هدایت الهی دانسته و بیان می‌دارد از انواع استدلال موجود در آیه چنین استفاده می‌شود که هدایت دو گونه است؛ هدایتی درونی که همزاد با اصل آفرینش است و هدایت دیگر هدایت تشریحی است که در راستای هدایت نخست شکل می‌گیرد. (صادقی تهرانی، همان: ۲۶ / ۲۹۸)

۴. استفاده از این واژه در معرفی دین الاهی

فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ ... (روم / ۳۰)

مفسران در ذیل آیه ۳۰ سوره روم نیز به تبیین مفهوم «فطر» و «فطرت» پرداخته‌اند. در این میان اغلب مفسران الف و لام موجود در «الدین» را الف و لام عهد دانسته و دین را منحصر به اسلام تفسیر کرده‌اند. (سبزواری نجفی، همان: ۵ / ۳۶۴؛ طباطبایی، همان: ۱۶ / ۱۷۸) ولی بعید نیست که بتوان با توجه به قید «فطرت الله» بودن آن دین، الف و لام را بیانگر جنس دانست تا کلیت ادیان الهی را دربرگیرد و همراهی مطلق دین الهی با نظام آفرینش خدشه‌دار نگردد.

در این باره برخی از مفسران علت نصب «فطرت الله» را فعل محذوف (الزم) یا افعال مناسب دیگر می‌دانند (طباطبایی، همان؛ صادقی تهرانی، همان: ۲۳ / ۱۵۵) در حالی که تقدیر خلاف اصل است و در اینجا نیز نیازی به تقدیر نیست بلکه اگر آن را حال از دین و یا بدل اشمال از حنیف؛ که خود حال از دین است، بگیریم سیاق نیز هماهنگی خود را حفظ می‌کند. (ابن عاشور، ۱۴۲۶: ۲۱ / ۸) در این بین علامه طباطبایی در تحلیل فطرت دین، معتقد است که همه هستی دارای فطرت است در حالی که در جای دیگر داشتن چنین آفرینش خاصی را نتیجه هیئت فطرت می‌دانست نه واژه فطر. قرآن کریم نیز آفرینش هستی را مقید به قید فطرت نکرده است. شاید این دوگانگی در بیان، نتیجه عدم فهم درست از

مفهوم فطرت باشد. وی در این باره می‌نویسد:

بنابراین انسان نیز مانند سایر انواع مخلوقات مفسور به فطرتی است که او را به سوی تکمیل نواقص و رفع حوائجش هدایت نموده و به آنچه که نافع برای اوست و به آنچه که برایش ضرر دارد ملهم کرده و فرموده: «وَتَنفُسٌ وَمَا سَوَّاهَا * فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا». (طباطبایی، همان)

در تحلیل این سخن باید گفت: اگر سایر آفریده‌ها نیز مانند انسان فطرتمند باشند و فطرت موجود همان نیرویی باشد که موجب فرایند تکامل و عامل رفع نواقص و حوائج در هستی باشد، باید منطبق بر همان نظام انتظام بخش موجود در هستی؛ یعنی نظام علی باشد، پس باید پذیرفت که علامه طباطبایی نیز تطبیق مفهوم واژه فطرت را با نظام‌مندی آفرینش باور دارد و این مفهوم در انسان و هستی به یک چیز اشاره دارد و آن نظام‌مندی در هدایت است این انتظام در نهاد آدمی باعث نتیجه‌بخشی رفتار برپایه سنتی می‌شود که درون او آن را می‌شناسد و همین سنت است که انسان را به سمت هدف و غایت حقیقی‌اش به‌طور نظام‌مند سوق می‌دهد. ایشان در ادامه که به تحلیل این آیه می‌پردازد به‌طور تلویحی از مفهوم سنت استفاده کرده است که نشان دهند همسو دانستن مفهوم فطرت و سنت است. (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱۶ / ۱۷۹)

در ادامه به تبیین آیات با توجه به سیاق درونی (روابط هم‌نشینی) و بیرونی هر آیه و واژه‌شناسی انجام شده پرداخته می‌شود:

تحلیل رابطه‌مندی فطرت انسانی با دین فطری

۱. در این آیات از ماده «فطر» برای نشان دادن ساختار آفرینش انسان استفاده شده است. اما نکته مهم این است که این واژه در جایی به‌کار گرفته شده که در مقام تسلیم‌سازی جامعه در برابر توحید و دین فطری است تا به فطرت توحیدی انسان‌ها توجه داده باشد. در آیه ۵۱ سوره هود که این واژه در سخن حضرت هود علیه السلام آمده است نیز همین مطلب را می‌رساند، (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱۰ / ۲۹۹) به‌خصوص اینکه در ادامه آن، از ارتباط وثیق میان اندیشه توحیدی با تسلیم بودن نظام آفرینش در رفع حوائج جامعه انسانی سخن به میان آمده تا هماهنگی معنادار فاطریت هستی را نشان دهد. (همان)

۲. از آنجاکه معمولاً درخواست اجر از هم‌نوع بیانگر اجر مادی و دنیایی است، در آیه با نفی این مطلب و تمرکز بر درخواست از خدا با لفظ فطر، نشان می‌دهد، این درخواست نیز دنیایی است که صفت فاطریت الهی متکفل رساندن چنین امور برطرف‌کننده این نوع نیازهاست. این مفهوم بیانی دیگری از رازقیت الهی است که در آیه گذشته هم‌نشینی با فاطریت شده بود.

۳. آیه ۷۲ سوره طه نیز به گونه‌ای بلیغ به «رابطه‌مندی فطرت الاهی داشتن» و «عدم رکون به دنیا و زخارف آن» اشاره می‌کند و نشان می‌دهد چنانچه فرد یا گروهی به لوازم فطری اندیشه توحیدی آگاهی یابند، حقانیت رابطه‌مندی دین فطری و فطرت خود را درمی‌یابند و آن نیاز همیشگی خود را برآورده می‌شمارند.

اینکه ساحران در این عبارت در مقام پذیرش دین حضرت موسی علیه السلام با واژه «فطر» به نوع آفرینش خود اشاره می‌کنند؛ از یک‌سو هماهنگی این دو را ثابت می‌کند و از سوی دیگر جهش اندیشه‌ای آنها را در لحظه‌ای حساس نشان می‌دهد که به «تاثیر شگرف آموزه‌ها و ابزار دین فطری در جذب و شکوفایی فطرت انسان» نظر دارد. (نوبری، ۱۳۹۶: ۲۸۳)

۴. آیه ۲۲ سوره یس نیز با به کارگیری ماده «فطر» به نوع آفرینش و هماهنگی آن با آموزه‌های دین فطری اشاره می‌کند. در این جمله با تعجب گفته می‌شود: امکان ندارد کسی در آفرینش خود متوجه «فطر» خاص الاهی بشود ولی در اندیشه و عمل، راه شرک را بییماید. بنابراین میان آفرینش ویژه انسان و دین فطری توحیدی ارتباطی همیشگی است. درواقع این دو از لوازم همیشگی و دائمی به‌شمار می‌آیند، وگرنه توجیه مناسبی برای چنین ابراز تعجبی به نظر نمی‌رسد. در این آیه لزوم پرستش خداوند و فرایند نظام‌مند رجوع به او (معاد) با واژه فطرت همنشین شده است.

۵. در آیه ۲۷ سوره زخرف نیز میان آموزه‌های دین فطری و فطرت انسانی ارتباط برقرار می‌کند و هدایت الاهی را لازمه آن می‌داند. پس میان نوع آفرینش انسان و هدایت الاهی با آموزه‌های دین فطری هماهنگی و ارتباط ناگسستگی وجود دارد. (همان: ۱۸ / ۹۶)

۶. از مهم‌ترین آیاتی که به دین فطری به صورت مشخص اشاره می‌کند آیه ۳۰ سوره روم است. در این آیه شریفه به نوعی به همه مطالب پیش‌گفته اشاره شده است. در آیه مذکور دین به «حنیف بودن و فطرت الاهی داشتن و قییم بودن» توصیف و با این مفاهیم همنشین شده است؛ فطرتی که همه انسان‌ها با آن آفریده شده‌اند؛ و چون آفرینش الاهی نیز به صورت «احسن» و با «اتقان» و عدم بطلان همراه است، دچار تبدیل و تغییر نیز نمی‌گردد. بنابراین هیچ شریعتی نمی‌تواند جایگزین این دین شود و هر چه بخواهد به جای این آموزه‌ها بیاید، نوعی تغییر تلقی می‌شود که با فرض نظام احسن بودن هستی سازگار نیست. نکته مهم و قابل تأمل در این آیه این است که دین الهی با فطرت انسانی و حکم خاص «لا تبدیل لخلق الله» همنشین شده است و وجود این نوع دین با حکم قیومیت بازشناسی شده است. مفهوم محوری «لا تبدیل لخلق الله» در بازشناسی واژگان جانشین مفهوم فطرت راهگشا خواهد بود.

۷. نظام احسن بودن هستی در ذات خود سیر صعودی هدایت و تعالی را به همراه دارد. بنابراین تغییر

آموزه‌های دین فطری باعث خروج از این سیر تعریف شده در نظام هستی می‌گردد.

۸. آیه شریفه موضوع «اقامه وجه» را با فاء، تفریع بر استدلال‌هایی می‌کند که به منظور اثبات مبدأ و معاد صورت گرفته است. این مطلب می‌رساند دین فطری بعد از تعقل ثابت می‌شود. (جوادی آملی، ۱۳۷۸: ۱۵۰) نتیجه این سخن آن است که فطرت دینی ناظر به نوع آفرینش انسان است که با نظام آفرینش هماهنگ بوده و همین هماهنگی نیز عامل صعود تعالی‌بخش انسان می‌گردد. این مطلب با توجه به لزوم هدایت کلی در نظام آفرینش (طه / ۵۰) و عدم تخلف از این قانون کلی در نظام احسن (سجده / ۷) و عدم راه‌یابی باطل (آل عمران / ۱۹۱؛ ص / ۲۷) در آن به دست می‌آید.

۹. تفاسیر برای منصوب شدن «فطرت» دو احتمال را ذکر کرده‌اند. (خطیب، ۱۹۷۰: ۱۱ / ۵۱۴؛ ثعلبی نیشابوری، ۱۴۲۲: ۷ / ۳۰۱؛ فراء، بی‌تا: ۲ / ۳۲۴) اما بعید نیست بتوان جمله مذکور را حال دوم از «دین» دانست که هم حنیف بودن و هم فطری بودن آن را ثابت کند.

۱۰. در قرآن کریم صفت حنیف به سه موضوع تعلق گرفته است: نوع آفرینش عالم، دین الهی و ملت ابراهیم علیه السلام. (انعام / ۷۹؛ روم / ۳۰؛ نحل / ۱۲۳) هر سه مورد در استوار بودن و عدم دگرگونی مشترک هستند. (نوبری، ۱۳۹۶: ۲۸۶)

۱۱. علامه طباطبایی نیز در تعریف دین فطری بر این مطلب تاکید دارد که دین فطری؛ یعنی دینی که هماهنگ با نوع آفرینش انسان و هستی است. در واقع دینی، فطری است که بتواند انسان را با سنت‌های نظام هستی هماهنگ کند؛ چراکه در غیر این صورت هدایت انسان و قرب او به خدا حاصل نمی‌شود. (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱۶ / ۱۹۳ - ۱۸۹؛ ۷ / ۱۹۷؛ ۸ / ۸۰ - ۷۷)

برخی واژه‌ها و ترکیبات جانشین فطرت

۱. سنت

یکی از کلیدواژه‌های مرکزی که می‌توان برپایه آن به کلمات جانشین واژه فطرت در قرآن دست یافت مفهومی است که در ترکیب «لا تبدل خلق الله» آمده است. این مفهوم (در آفرینش الهی تبدیلی نیست) در جای دیگر با واژه «سنت الله» به کار رفته است: «سُنَّةَ اللَّهِ فِي الَّذِينَ خَلَوْا مِنْ قَبْلُ وَكَانَ تَجْدَ لِسُنَّةِ اللَّهِ تَبْدِيلًا» (احزاب / ۶۲؛ فتح / ۲۳) سنت بیانگر قانون‌مندی نظام طبیعی و انسانی در آفرینش است. (فضل‌الله، ۱۴۱۹: ۱۴ / ۲۰۰) برخی مفسران جریان چنین قانونی را تا قیامت نیز گسترش داده‌اند. (مدرسی، ۱۴۱۹: ۶ / ۲۸۴) و آن را بیان‌گر نظام اسباب و مسببات موجود در نظام آفرینش دانسته‌اند. (نیشابوری، ۱۴۱۶: ۴ / ۳۷۶؛ سیدقطب، ۱۴۱۲: ۴ / ۲۲۴۷) استمرار این قانون برپایه حکمت الهی توضیح داده می‌شود (نخجوانی، ۱۹۹۹: ۱ / ۴۶۳) که با توجه به نوع بیان آیه نیز قابل اثبات است، زیرا

بررسی دیدگاه مفسران در تفسیر «فطر / فطرت» با تأکید بر روابط جانشینی و همنشینی □ ۲۴۳

نکره در سیاق نفی اقتضا دارد تا این جمله به عنوان یک کلی، بیان کننده علت حوادث جزئی موجود در آیه باشد. ابن عاشور نیز به اجمال این موضوع را مورد توجه قرار داده است. (ابن عاشور، ۱۴۱۴: ۲۱ / ۳۳۴) همچنان که برخی نیز «قدر مقدور» را در آیه ۳۸ سوره احزاب؛ که بیان گر ماهیت سنت الهی است، امری منضبط و نشان دهنده مقدار مشخص دانسته‌اند. (طوسی، بی تا: ۴ / ۳۴۶)

با در کنار هم نهادن دو آیه، مشخص می‌گردد دو واژه فطرت و سنت دارای مفهومی نزدیک به هم هستند با این تفاوت که قرآن کریم دو حکم (تبدیل و تحویل) را هم‌زمان از سنت نفی می‌کند در حالی که فقط یکی از این دو (تبدیل) را از فطرت نفی کرده است. با این تفاوت می‌توان این احتمال را تقویت کرد که مفهوم سنت اخص از فطرت به کار رفته است. بنابراین می‌توان گفت در مواردی امکان تحویل فطرت وجود دارد. تفاوت تبدیل و تحویل در این است که تبدیل به معنای جابجایی حکم است ولی تحویل جابجایی موضوع است. اغلب مفسران در تفاوت این دو تعبیر گفته‌اند: تحویل به معنای جابجایی حادثه‌ای است که قرار بود برای گروهی اتفاق بیفتد ولی به گروه دیگری رسید و تبدیل به معنای جابجایی عذاب با عافیت است (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱۷ / ۵۸؛ مراغی، بی تا: ۲۲ / ۱۴۰؛ زحیلی، ۱۴۱۸: ۲۲ / ۲۸۳). صاحب *مجمع البیان* نیز قریب به همین معنا را برای این دو لفظ به کار برده است. (طبرسی، ۱۳۷۲: ۸ / ۶۴۵) به عبارتی یکی بیانگر جابجایی موضوع و دیگری بیانگر جابه‌جایی حکم است. این امکان نیز وجود دارد که تحویل به معنای آن باشد که نوع عذاب قابل تغییر نباشد؛ یعنی غذایی که متناسب با معصیتی خاص در نظر گرفته شده است به عذاب دیگری متحول نمی‌گردد. در این صورت نظام‌مندی روابط پدیده‌ها با تأکید بیشتری به اثبات می‌رسد. این معنا (معنایی که برای تبدیل گفته شد) با توجه به استعمالات قرآنی «بدل» نیز به دست می‌آید. (اعراف / ۹۵؛ ابراهیم / ۲۸ و ۴۸)

برخی واژه‌شناسان قرآنی سنت را به معنای جریان‌یابی منضبط یک امر دانسته‌اند (مصطفوی، ۱۳۸۰: ۵ / ۲۳۸) که در واقع همان مفهوم قانون‌مندی را انتقال می‌دهد. این واژه در آیه‌ای همراه با واژه «قدر» به کار رفته است (احزاب / ۳۸) و از آنجا که مفهوم قدر در قرآن بیان‌گر قانون علیت در نظام آفرینش است (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱ / ۷۷؛ ۱۵ / ۱۷۶) می‌توان گفت: سنت در قرآن ناظر به قانونی فراگیر در نظام هستی است که یکپارچگی و انتظام پدیده‌ها را نشان می‌دهد.

۲. شقاق و فرج

دو واژه «شق» و «فرج» نیز جانشین مفهوم «فطر» در باب‌های «انفطار و تفطر» شده‌اند. هر دو ماده به معنای مطلق شکافتن است. (مصطفوی، ۱۳۸۰: ۶ / ۹۴؛ ۹ / ۴۸) مفهوم انفراج دلالت بر بی‌ثباتی نسبت به نظم موجود و شکل‌گیری نوعی بی‌نظمی در روابط میان پدیده‌ها می‌کند. (همان: ۹ / ۴۵) این

معنا را آیه ۶ سوره قاف نیز مورد تأکید قرار می‌دهد. این دو مفهوم را نمی‌توان به تمام معنا جایگزین مفهوم «فطر» دانست؛ زیرا در آیه نود سوره مریم ماده «شقق» هم‌نشین ماده «فطر» شده است که نشان‌دهنده نوعی تفاوت در معنای آن دو است. در این باره صاحب *التحقیق فی کلمات القرآن الکریم* می‌نویسد: «مقابله التفطر بالانشقاق فی الآیه تدلّ علی أنّ التفطر غیر الانشقاق المطلق...» (همان) بنا بر آن چه بیان شد باید گفت مفهوم «سنت» جایگزین مناسبی برای مفهوم «فطر» است. و دو باب «انفطار و تفطر» نیز بیان‌گر نوعی تحول‌پذیری بعد از نظم موجود در هستی است که معنایی متضاد با این ماده را در باب ثلاثی مجرد تداعی می‌کند. این تحول و نظم‌گریزی را دو واژه «فرج و شقق» با وجود تفاوت‌هایی در اصل مفهوم، انتقال می‌دهند (همان: ۹ / ۴۵) و در واقع چگونگی تحول موجود را نشان می‌دهند.

نتیجه

با توجه به تحلیل برداشت‌های تفسیری مفسران همراه با بهره‌گیری حداکثری از آیات تبیین‌کننده واژه «فطر» و با تأکید بر موارد هم‌نشین و جانشین واژگان هم‌افق، گفتنی است فطرت مفهومی فراگیر و ناظر به کل هستی است که به صورت‌های فعلی و وصفی به کار رفته است. این واژه برای تبیین ماهیت سه موضوع؛ کل هستی، انسان و دین، مورد استفاده قرار گرفته است. استفاده از این واژه در این سه موضوع نشان از ارتباط وثیق میان آنها دارد. بیشتر استفاده قرآن از این واژه در جایی است که به دنبال ارائه استدلال برای اثبات برخی آموزه‌ها و معارف دین است به گونه‌ای که نشان دهد چگونه تحولات درونی انسان و اتفاقات پیرامون در هستی در تعامل و پیوستگی است. با توجه به نوع واژگان هم‌نشین و جانشین کلمه «فطر» مشخص گردید این کلمه انتقال‌دهنده مفهوم نظم و قانونمندی در روابط میان پدیده‌های آفرینش است. قرآن کریم همچنین این ماده را در دو باب انفعال و تفعل به معنای ضد نظم به کار برده است به گونه‌ای که نشان‌دهنده اتفاقی است که متفاوت با آن چیزی است که در جریان عادی آفرینش وجود دارد. استفاده از واژه «فطرت» برای معرفی دین الهی و ساختار وجودی انسان، نشان از تأثیر آموزه‌های این دین بر هماهنگ‌سازی انسان با نوع نظم موجود در هستی دارد.

منابع و مأخذ

- قرآن کریم.

- ابن عاشورا، محمد طاهر، ۱۴۲۶ ق، *التحریر و التنبؤ*، تونس، دار سحنون، چ ۲.
- ابن فارس، احمد، ۱۴۰۴ ق، *معجم مقاییس اللغة*، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.
- ابن سینا، عبدالله، ۱۴۱۴ ق، *الشفاء*، قم، کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی.
- ایزوتسو، توشی هیکو، ۱۳۶۰ ش، *ساختمان معنایی مفاهیم اخلاقی دینی در قرآن*، ترجمه فریدون بدره‌ای، تهران، قلم.
- ثعلبی نیشابوری، ابواسحاق احمد بن ابراهیم، ۱۴۲۲ ق، *الكشف والبيان عن تفسیر القرآن*، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۷۸ ش، *فطرت در قرآن*، تنظیم محمدرضا مصطفی پور، قم، اسوه.
- جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۹۸ ش، *تسنیم*، قم، اسراء، چ ۵.
- حجازی، محمد محمود، ۱۴۱۳ ق، *التفسیر الواضح*، بیروت، دار الجیل الجدید، چ ۱۰.
- حسینی همدانی، سید محمد، ۱۴۰۴ ق، *انوار درخشان*، تحقیق محمدباقر بهبودی، تهران، کتابفروشی لطفی.
- خطیب، عبدالکریم، ۱۹۷۰ م، *التفسیر القرآنی للقرآن*، قاهره، دار الفکر العربی.
- راغب اصفهانی، علی بن حسین، ۱۴۱۲ ق، *المفردات فی غریب القرآن*، تحقیق صفوان عدنان داودی، دمشق و بیروت، الدار الشامیة و دار القلم.
- زحیلی، وهبه، ۱۴۱۸ ق، *التفسیر المنیر فی العقیدة و الشریعة و المنهج*، بیروت و دمشق، دار الفکر المعاصر، چ ۲.
- سبزواری نجفی، محمد بن حبیب الله، ۱۴۰۶ ق، *الجدید فی تفسیر القرآن المجید*، بیروت، دار التعارف.
- سلمان نژاد، مرتضی، ۱۳۹۱ ش، «معناشناسی تدبر در قرآن با سه رویکرد ساختاری ریشه‌شناسی و تاریخ‌نگاری»، *پایان‌نامه کارشناسی ارشد*، استاد راهنما احمد پاکتچی، تهران، دانشگاه امام صادق علیه السلام.
- سید قطب، ۱۴۱۲ ق، *فی ظلال القرآن*، بیروت و قاهره، دار الشروق، چ ۱۷.
- شریفی، علی، ۱۳۹۴ ش، *معناشناسی قرآن در اندیشه شرق‌شناسان با تأکید بر ایزوتسو*، قم، دانشگاه ادیان و مذاهب.
- شعیری، حمیدرضا، ۱۳۸۱ ش، *مبانی معناشناسی نوین*، تهران، سمت.
- صاحب بن عباد، کافی الکفاه، اسماعیل بن عباد، ۱۴۱۴ ق، *المحیط فی اللغة*، تصحیح محمدحسن آل یاسین، بیروت، عالم‌الکتاب.

- صادقی تهرانی، محمد، ۱۳۶۵ ش، *الفرقان فی تفسیر القرآن بالقرآن و السنة*، قم، فرهنگ اسلامی، چ ۲.
- صفوی، کورش، ۱۳۸۷ ش، *درآمدی بر معناشناسی*، تهران، سوره مهر، چ ۳.
- طباطبائی، سید محمدحسین، ۱۴۱۷ ق، *المیزان فی تفسیر القرآن*، قم، دفتر انتشارات اسلامی.
- طبرسی، فضل بن حسن، ۱۳۷۲ ش، *مجمع البیان لعلوم القرآن*، مقدمه محمدجواد بلاغی، تهران، ناصر خسرو، چ ۳.
- طوسی، محمد بن حسن، بی تا، *التبیان فی تفسیر القرآن*، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- طبیب، سید عبدالحسین، ۱۳۷۸ ش، *اطیب البیان فی تفسیر القرآن*، تهران، اسلام، چ ۲.
- رازی، فخرالدین محمد بن عمر، ۱۳۲۰ ق، *مفاتیح الغیب / التفسیر الکبیر*، بیروت، دار احیاء التراث العربی، چ ۳.
- فراء، یحیی بن زیاد، بی تا، *معانی القرآن*، مصر، دار المصرية للتألیف و الترجمة.
- فراهیدی، خلیل بن احمد، ۱۴۱۰ ق، *کتاب العین*، قم، هجرت، چ ۲.
- فضل الله، سید محمدحسین، ۱۴۱۹ ق، *من وحی القرآن*، بیروت، دار الملائک.
- فیومی، احمد بن محمد، ۱۳۶۳ ش، *مصباح المنیر فی غریب الشرح الکبیر الرافعی*، قم، دار الهجرة.
- گیرتس، دیرک، ۱۳۹۳ ش، *نظریه های معنی شناسی و اژگانی*، ترجمه کورش صفوی، تهران، نشر علمی.
- مدرسی، سید محمد تقی، ۱۴۱۹ ق، *من هدی القرآن*، تهران، دار محبی الحسین علیه السلام.
- مراغی، احمد بن مصطفی، بی تا، *تفسیر المرائی*، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- مصطفوی، حسن، ۱۳۷۴ ش، *التحقیق فی کلمات القرآن الکریم*، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- مصطفوی، حسن، ۱۳۸۰ ش، *تفسیر روشن*، تهران، مرکز نشر کتاب.
- مغنیه، محمدجواد، ۱۴۲۴ ق، *تفسیر الکاشف*، تهران، دار الکتب الاسلامیه.
- مکارم شیرازی، ناصر و همکاران، ۱۳۷۴ ش، *تفسیر نمونه*، تهران، دار الکتب الاسلامیه.
- نخجوانی، نعمت الله بن محمود، ۱۹۹۹ م، *الفواتح الالهیه و المفاتیح الغیبیه*، مصر، دار رکابی.
- نکونام، جعفر، ۱۳۹۰ ش، *درآمدی بر معناشناسی قرآن*، قم، دانشکده اصول الدین.
- نویری، علیرضا، ۱۳۹۶ ش، *معنویت قدسی از نگاه قرآن با رویکرد تحلیل سازمانی*، قم، دفتر نشر معارف.
- نیشابوری، حسن بن محمد، ۱۴۱۶ ق، *تفسیر غرائب القرآن و رغائب الفرقان*، تحقیق زکریا عمیرات، بیروت، دار الکتب العلمیه.
- هلدکرافت، دیوید، ۱۳۹۱ ش، *سوسور نشانه ها نظام و اختیاری بودن*، ترجمه سپیده عبدالکریمی، تهران، نشر علمی.

استناداً الى الكتاب المرقم ٣/١٩٦٢١٣ والصادر عن لجنة دراسة الدوريات العلمية
في وزارة العلوم والبحوث، بتاريخ ٢٠١٢/١٢/١٢، تم منح فصلية
«دراسات تفسيرية» ومن العدد ٨ درجة «علمية - محكمة».

يمكن الحصول على النص الكامل لمجلة دراسات تفسيرية الفصلية عن طريق
مواقع المعلومات العلمية التابع للمؤسسة الجهاد الجامعي (SID)
على شبكة الانترنت وبالنص الكامل، على العناوين التالية:

www.sid.ir

www.isc.gov

www.maaref.ac.ir

www.noormags.com

حصلت مجلة «دراسات تفسيرية» الفصلية على المرتبة الاولى بين
الصحف التخصصية، في الدورة التاسعة عشر للمعرض الدولي
للقرآن الكريم، و أبلغت بهذه المرتبة من قبل القسم الجامعي
للمعرض في الكتاب المرقم ١٩/٤٨/ق و المؤرخ ٢٠١١/٦/٢