

Islamic Knowledge and Insight

Examining the Views and Opinions of Qur'anic Exegetes on Innate Dispositions and Their Indicators

1. Zahra Tahmasebi: Department of Quran and Hadith Sciences, YI.C., Islamic Azad University, Tehran, Iran
2. Tahereh Salimi*: Department of Jurisprudence and Fundamentals of Islamic Law, YI.C., Islamic Azad University, Tehran, Iran. (Email: t.salimi313@yahoo.com)
3. Mehdi Taghdisi: Department of Quran and Hadith Sciences, YI.C., Islamic Azad University, Tehran, Iran

Abstract

The present study examines the views and opinions of Qur'anic exegetes regarding innate dispositions (*fitriyyāt*) and their indicators, using a descriptive-analytical method and library sources. Qur'anic verses affirm the existence of innate disposition (*fitra*) and innate matters within humans, characterized by universality though potentially concealed by environmental and external influences. Innate inclinations presuppose knowledge; thus, errors in knowledge can lead to misguided inclinations, while the inclinations themselves are inherently sound. Fundamental truths such as monotheism (*tawhīd*), resurrection (*ma'ād*), and similar theological doctrines are considered innate and are brought to awareness by divine prophets through reminders. The Qur'an offers a comprehensive and precise depiction of innate disposition, guiding humans toward effective self-development and access to divine knowledge. In this regard, Qur'anic verses can be grouped into four categories: verses explicitly referring to *fitra*; verses showing prophets as "reminders" (*mudhakkirūn*) of innate God-consciousness; verses implying that humanity inherently acknowledged God's existence; and verses addressing the "Primordial Covenant" (*Ālam al-Dharr*) or the "Covenant of Alastu" (*Ilm al-Alast*).

Keywords: *Qur'anic exegetes, innate dispositions (fitriyyāt), Qur'anic verses, Primordial Covenant (Ālam al-Dharr), Covenant of Alastu (Ilm al-Alast)*



How to cite: Tahmasebi, Z., Salimi, T., & Taghdisi, M. (2026). Examining the Views and Opinions of Qur'anic Exegetes on Innate Dispositions and Their Indicators. *Islamic Knowledge and Insight*, 4(3), 1-17.

© 2026 the authors. This is an open access article under the terms of the Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International (CC BY-NC 4.0) License.

Submit Date: 21 June 2025

Revise Date: 03 November 2025

Accept Date: 10 November 2025

Publish Date: 23 August 2026

معرفت و بصیرت اسلامی

بررسی آرا و دیدگاه مفسران قرآن پیرامون فطریات و شاخص‌های آن

۱. زهرا طهماسبی: گروه علوم قرآن وحديث، واحد یادگار امام خمینی (ره) شهرری، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران
۲. طاهره سلیمی*: گروه فقه و مبانی حقوق اسلامی، واحد یادگار امام خمینی (ره) شهرری، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران. (پست الکترونیک: t.salimi313@yahoo.com)
۳. مهدی تقدیسی: گروه علوم قرآن وحديث، واحد یادگار امام خمینی (ره) شهرری، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران

چکیده

هدف از پژوهش حاضر بررسی آرا و دیدگاه مفسران قرآن پیرامون فطریات و شاخص‌های آن می‌باشد. روش تحقیق توصیفی تحلیلی و با استفاده از منابع کتابخانه‌ای می‌باشد. آیات قرآنی بر فطرت و امور فطری در انسان دلالت دارد. ویژگی امور فطری آن است که در همگان وجود دارند گرچه ممکن است تحت تأثیر محیط و عوامل دیگر پنهان شده باشند. گرایش‌های فطری مسبوق به دانش بوده و جریان خطا در دانش می‌تواند سبب گرایش نادرست گردد و گرنه در گرایش فطری خطایی نیست. معارف حقه از قبیل توحید، معاد و مانند آن‌ها اموری فطری‌اند که پیامبران عظام الهی با تذکر آن‌ها را نمایان می‌سازند. در مجموع چنین به نظر می‌رسد که قرآن در یک نگاه جامع و دقیق اصل فطرت و امور فطری را به تصویر کشیده و این امر را به روشی مؤثر و کارآمد در توسعه نفس و نیل به معارف الهی رهنمون می‌سازد. چهار دسته از آیات ما به به فطرت خداشناسی و خداجویی انسان رهنمون می‌نماید: دسته اول آیاتی که تصریح به فطرت دارد. دسته دوم آیاتی که دلالت می‌کند که پیامبران «مذکر» بوده و خداشناسی را یادآوری می‌کرده‌اند، گروه سوم آیاتی که از آن‌ها استفاده می‌شود که مردم وجود خداوند را قبول داشته‌اند. دسته چهارم آیاتی که «عالم ذر» یا «علم الست» را مطرح می‌کند.

کلیدواژگان: مفسران قرآن، فطریات، آیات قرآن، عالم ذر، علم الست

شیوه‌استاددهی: طهماسبی، زهرا، سلیمی، طاهره، و تقدیسی، مهدی. (۱۴۰۵). بررسی آرا و دیدگاه مفسران قرآن پیرامون فطریات و شاخص‌های آن. معرفت و بصیرت اسلامی، ۴(۳)، ۱-۱۷.

© ۱۴۰۵ تمامی حقوق انتشار این مقاله متعلق به نویسنده است. انتشار این مقاله به صورت دسترسی آزاد مطابق با گواهی (CC BY-NC 4.0) صورت گرفته است.

تاریخ ارسال: ۳۱ خرداد ۱۴۰۴

تاریخ بازنگری: ۱۲ آبان ۱۴۰۴

تاریخ پذیرش: ۱۹ آبان ۱۴۰۴

تاریخ چاپ: ۱ شهریور ۱۴۰۵

مقدمه

مفسران قرآن، از گذشته تا کنون، بطور معمول با اقتباس از معارف قرآن و یا دیگر معارف وحیانی، به تبیین مسأله فطرت از دیدگاه اسلام پرداخته اند. فطرت از دیدگاه آنان، راه میانه‌ای است که نه مانند آنچه در نظریه فلسفی افلاطون بوده، وسیع است و نه آنچنان محدود که در بدیهیات عقلی منحصر باشد. ضمن آنکه درون مایه اصلی دیدگاه مفسران معاصر را در کتب تفسیری پیشینیان نیز می‌توان جست (Javadi Amoli, 2002, 2006; Tabarī, 1994). همچنین، فطرت از دیدگاه مفسران قرآن، ضمن تأکید بر معرفت توحیدی، بر هر نوع امر پیش بینی اطلاق می‌گردد که ملازم با خلقت انسان است.^۱

نظریه فطرت گرچه به عنوان نظریه درون ساختاری مطرح شد، اما این نظریه به معنای آن نیست که انسان در بدو تولد، پاره‌ای از ادراکات یا گرایش‌ها را به صورت بالفعل دارد، همچنان که به این معنی نیست که انسان در آغاز تولد پذیرا و منفعل محض باشد به گونه‌ای که هر نقشی به او داده شود؛ بپذیرد، بلکه انسان موجودی است که دارای ساحت‌های گوناگون وجودی است و در هر مرحله از مراحل رشد و شکوفایی اش، در مرتبه‌ای از مراتب انسانی واقع می‌شود و متناسب با آن مرتبه، لوازم آن مرتبه را دارا می‌گردد. بدین ترتیب، گرایش به اموری مانند علم، خیر اخلاقی، جمال و زیبایی، تقدیس و پرستش و امثال آن از جمله گرایش‌های انسانی است که در مراحل گوناگون رشد و نمو انسان، به تدریج و البته متناسب با معرفت انسان در باره متعلق هر یک از این گرایش‌ها، شکوفا می‌شود تا انسان به معرفت عقلانی نایل آید و او را از نفوذ جبری این گرایش‌ها و میل‌های مادی و طبیعی، مانند میل به غذا، خواب، امور جنسی و چون آن آزاد نماید.

از این رو، اگر انسان در قرآن از سویی، به عنوان خلیفه خدا در زمین، دارای فطرتی خدا آشنا، آزاد، مستقل، امانت دار و ملهم به الهام

فطری فجور و تقوی معرفی شده است و از سوی دیگر، ظلم، جهول، طغیانگر و عجول توصیف شده نه به این دلیل است که انسان موجودی دو سرشتی است که نیمی از آن متعالی و ستودنی و نیمی از آن پست و نکوهیدنی است، بلکه به این جهت است که انسان کمالات مذکور را بالقوه دارد و این خود اوست که باید سازنده و معمار آن‌ها باشد البته ایمان، تقوی و عمل صالح دروصول به این کمالات نقش اساسی دارد

غالباً اکثریت مفسران، برای اثبات خداشناسی فطری به سوره روم آیه ۳۰ استناد نموده اند. ظاهراً برداشت خداشناسی فطری از این آیه به این صورت است که گفته می‌شود از آنجا که مطابق این آیه دین اسلام به کلی فطری است، پس اصول زیربنایی آن، از جمله خداشناسی و توحید، نیز فطری است (Tāleqānī, 1971). اما مطابق ترکیبی که از آیه شد، آنچه آیه مستقیماً فطری بودن آن را بیان می‌کند، حق پرستی است و نه خداشناسی یا دین اسلام. البته در آیات دیگری به فطری بودن شناخت خدا اشاره شده،^۲ اما این آیه بطور مستقیم به فطری بودن شناخت خدا اشاره ندارد. هر چند مصداق کامل و روشن حق وجود خداوند تعالی است و هر چند مطابقت اصل دین با فطرت مطابقت خداشناسی را با فطرت در بردارد، اما سخن مستقیم آیه این نیست.

فطریات از دیدگاه مفسران

۱. فطری بودن خداشناسی

مفسران قرآن کریم، به مناسبت آیه معروف فطرت^۳ (و آیات دیگری که ناظر به این مسأله‌اند، درباره فطرت و ایمان فطری بحث نموده‌اند. «أَقِمَّ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ» پس تو مستقیم روی به جانب آیین پاک اسلام آور در حالی که از همه کیش‌ها روی به خدا آری، و پیوسته از طریقه دین خدا که فطرت

۲. ک: اعراف/ ۱۷۲

۳. روم/ ۳۰

۱. اعراف/ ۱۷۲؛ سید قطب (۱۳۹۸)، تفسیر فی ظلال القرآن، بی‌جا: بی‌نا، صفحه:

خلق را بر آن آفریده است پیروی کن که هیچ تغییری در خلقت خدا نباید داد، این است آیین استوار حق، و لیکن اکثر مردم (از حقیقت آن) آگاه نیستند.

در این آیه شریفه به کیفیت سرشت انسان، فطرت اطلاق شده است که در اینجا به معنای نوع خاصی از خلقت است (Ahmadi, 1983). آیه مذکور با فاء آغاز گردیده است، زیرا در مقام جمع بندی از آیات قبل است، در باب قبل حقایقی از مبدأ و معاد مطرح گردیده و به دنبال آن می‌فرماید با توجه به حقایق بدیهی مذکور رو به دین حنیف کن، دین قیم، استوار و عاری از افراط و تفریط (Siyāhpoush, 1984).

در آیه مذکور، سخن از حنیف بودن و فطری بودن رفته است، اما در میان مفسران و متکلمان در اینکه چه چیزی حنیف است و چه چیزی فطری است و معنای حنیف بودن فطری بودن چیست؟، اختلافات زیادی بروز کرده است. عموم مفسران واژه «حنیف» را «حال» گرفته اند، اما در اینکه این واژه حال برای چیست اختلافات شده است. بسیاری از مفسران این کلمه را حال برای فاعل «اقم» گرفته اند (Rāzī, 2003). اما برخی آن را حال برای کلمه «الدین» گرفته اند (Darwish, 1994). برخی از مفسران هر دو وجه را یعنی حال بودن را جایز دانسته اند، یعنی اینکه حال برای فاعل «اقم» یا مفعول آن یعنی «وجهک» یا کلمه «الدین» باشد (Fayḍ Kāshānī, 2004).

صاحب تفسیر المیزان با اینکه حال بودن برای کلمه «الدین» را جایز می‌داند اما می‌گوید که حال بودن برای فاعل اقم با سیاق مناسب تر است (Tabāṭabā'ī, 2013). به نظر میرسد که ظاهر آیه و سیاق آن نشان می‌دهد که سخن اکثر مفسران که آن را حال برای فاعل اقم گرفته‌اند مناسبتر باشد، بلکه ظاهر آیه همین است. پس معنای آیه تا اینجا این میشود که: «پس با تمام وجود در حالی که حنیف هستی به این دین توجه کن» و از آنجا که کلمه «حنیف» را به معنای حق پرستی و میل به حق گرفتیم، پس معنا این میشود که: «با تمام وجود و حق پرستانه به این دین توجه کن و آن را مورد مطالعه قرار

آیه بعدی سوره انبیاء / ۶۳ می‌باشد که خداوند متعال می‌فرماید: «قَالَ بَلْ فَعَلَهُ كَبِيرُهُمْ هَذَا فَاسْأَلُوهُمْ إِنَّ كَانُوا يَنْطِقُونَ»: ابراهیم (در مقام احتجاج) گفت: بلکه این کار را بزرگ آنها کرده است، شما از این بتان سؤال کنید اگر سخن می‌گویند.

قوله «بل فعله کبیرهم» مقید است به «ان كانوا ينطقون» تقدیر آنکه «بل فعله کبیرهم ان نطقوا فاسألوهم» چون تعلیق کلام به شرط محالی است، موجب کذب نباشد، مثل کسی که گوید: «فلان صادق فیما یقول ان لم یکن فوقنا سماء» و نیز در قضیه شرطیه طرفین آن لازم نیست محقق باشد، پس معنی آنکه: بت بزرگ آنها را شکسته اگر به سخن آیند و جواب دهند، لکن نطق آنها محال است، پس شکستن بت بزرگ محال است؛ زیرا تعلیق امری بر محال، محال باشد و طلب سؤال نیز مشروط بر نطق آنها بوده، پس قبیح نباشد و غرض این کلام تویخ و سرزنش ایشان به عبادت موجودی که قادر بر انجام عملی نباشد و قوه نطق و سایر حواس از او مسلوب باشد.

۲. خداگرایی فطری

دسته‌ای از گرایشهای انسان همانند خداجویی و خداپرستی را نیز می‌توان از امور فطری دانست. این نکته حتی از نظر برخی از دانشمندانی که خود به خدا اعتقاد ندارند نیز پذیرفتنی است. به گفته برخی از اندیشمندان، یکی از شواهد فطری بودن چنین گرایشهایی آن است که هیچ جامعه‌ای را نمی‌توان یافت که افراد آن - با وجود تفاوت‌های نژادی و فرهنگی - در جستجوی خدا بر نیایند و در برابر آنچه خدایش می‌پندارند، به کرنش نپردازند. از سوی دیگر، برخی از جامعه شناسان و مردم شناسان - برای نشان دادن نادرستی چنین ادعاهایی - از جوامعی سخن می‌گویند که «حتی تصویری از خدا نداشته اند» (Siyāhpoush, 1984).

علامه طباطبایی بعد از آن که دین را روش زندگی و راه رسیدن انسان به سعادت می‌داند، آفرینش انسان را به گونه‌ای معرفی می‌کند که زمینه‌ها و ابزار سلوک به سوی این سعادت در وجود او هست (Tabāṭabā'ī, 2008). در بیانی در معنای فطری بودن دین مطالب ارزشمندی را بیان کرده، چنین نتیجه می‌گیرد که «روشن

شده که لازم است دین [= اصولی علمی وقوانین وروش‌هایی که سعادت انسان را تضمین می‌کند] با اقتضاها و آفرینش انسان هماهنگی داشته باشد و تشریع بر فطرت و تکوین انطباق داشته باشد و معنای آیه شریفه همین است (Tabāṭabā'ī, 2008).

از منظر ملاصدرا، فطرت، تجربه‌ای درونی در انسان است و هر انسانی با مراجعه به درون خود، آن را درک می‌کند. خداجویی انسان نیز به راحتی، قابل تجربه درونی است، انسان زمانی که در حال شناخت خود است، فطرتاً به ارتباط خود به خداوند (خالق و پرورش‌دهنده خود) پی می‌برد. ملاصدرا تعلقات انسان به امور مادی را مانعی برای تحقق فطرت خداجویی در انسان دانسته است (Sadr al-Dīn Shīrāzī, 2004). فطرت، تجربه‌ای درونی در انسان است و هر انسانی با مراجعه به درون خود، آن را درک می‌کند. خداجویی انسان نیز به راحتی، قابل تجربه درونی است، انسان زمانی که در حال شناخت خود است، فطرتاً به ارتباط خود به خداوند (خالق و پرورش‌دهنده خود) پی می‌برد. ملاصدرا تعلقات انسان به امور مادی را مانعی برای تحقق فطرت خداجویی در انسان دانسته است (Sadr al-Dīn Shīrāzī, 2004).

فطری بودن گرایش به خدا به این معنا نیست که انسان خدا، را با همه صفات و شریعتش به تفصیل می‌شناسد و در عمل تسلیم و پایبند آن است، بلکه به این معنا است که اقتضا و ریشه گرایش به خدا و مبدأ و نیاز به روشی که او را به مقصد برساند، در وجود انسان و آفرینش او قرار دارد، اما از آن‌جا که انسان یک بعدی نیست و افزون بر فطر توعقل، دارای غرایز و جاذبه‌های معارض و مخالفی است و با توجه به این که احتمال دارد امور فطری تحت تاثیر عوامل بیرون و خاصی مورد غفلت و نسیان قرار گیرد یا به انحراف کشیده شود و در مصداق، مطلوب غیر واقعی را برگزیند، لازم است فطرت او هدایت، شکوفا و رشد داده شود، چنان‌که اصل نیاز به شریعتی هماهنگ با تکوین و نیازهای واقعی در وجود انسان تحقق دارد؛ اما این که این

شریعت و برنامه چیست، او را نیازمند رسولانی می‌کند که آن را به انسان ارائه کنند و این خواسته درونی را پاسخ دهند (Tabāṭabā'ī, 2013).

۳. نظریه فطرت و خداشناسی فطری

صحنه‌هایی از خداشناسی و خداجویی فطری را کتاب خداوند به نمایش گذاشته است. مثلاً می‌فرماید: هنگامی که انسان گرفتار بدحالی و درماندگی شود، با توجه خدا را می‌خواند.^۱ اگر از آنان بپرسی چه کسی آسمان و زمین را خلق کرده؟ می‌گویند خدا.^۲ امام باقر (ع) این اقرار و اعتراف مشرکان و منکران رسالت را از معرفت‌های فطری آنان معرفی می‌کند. ملاصدرا شیرازی ضمن اشاره به آیه فوق، از ادراک و گرایش فطری انسان به سوی خدا می‌گوید: «وجود واجب تعالی امری فطری است؛ چون که انسان به هنگام رویارویی با سختی‌ها و تنگناها، به سبب اقتضای اصل آفرینش خود به خدا توکل کرده، به صورت غریزی به سبب ساز اصلی و آسان ساز سختی‌ها رو می‌کند» فطرت در روایات نیز بر اساس محتوای قرآنی آن است. در حدیثی رسول خدا (ص) فرمود: «کُلِّ مَوْلُودٌ یُولَدُ عَلَی الْفِطْرَةِ» (Tabāṭabā'ī, 2013) هر نوزادی بر فطرت متولد می‌شود. امام باقر (ع) در تفسیر این حدیث فرمود: یعنی انسان‌ها بر فطرت خداشناسی آفریده شده‌اند (Tabāṭabā'ī, 2013). پس دینداری، فطری انسان است؛ یعنی هدایت به سعادت در نهاد انسان گذاشته شده است و خلقت انسان به گونه‌ای است که به دین الهی توجه دارد. به عبارت انسان برای رسیدن به سعادت و کمال مطلوب نیازمند قوانین و دستوراتی است که فطرت سلیم به درک آن‌ها گواهی می‌دهد و دین الهی هم بر اساس همان قوانین و دستورات فطری انسان‌ها بنا شده است (Tabāṭabā'ī, 2013).

نتیجه آنکه جمع بندی آیات و روایات و سخن علما این می‌شود که ادراک و شناخت خدا و برخی از آموزه‌های دینی فطری است؛ یعنی

هرگاه انسان در حد تعقل موضوع و بر آن توجه کند، بی‌درنگ صحت آن را تصدیق می‌کند. فطرت ویژگی است که انسان‌ها از هر نژاد و تیره‌ای در هر منطقه و مقری از هر مذهب و ملتی به آن باور نیازمند دلیل و استدلال نمی‌دانند (Hāshemīnejād). در یک کلام فطرت عبارت است از یک نوع هدایت تکوینی انسان در قلمرو و شناخت و احساس.

۴. مبانی عقلی فطری بودن خداشناسی

برای فطری بودن خداشناسی دو مبنای عقلی وجود دارد. بر طبق مبنای تضایفانسان حقیقت خود را و محبت و امید خود را به خداوند شهود می‌نماید و همراه با شهود خود، جمال بیکران معشوق را هم شهود می‌کند. لذا این برهان را می‌توان اینگونه بیان کرد: انسان خود و امید و محبت به حقیقت بیکران را در خود شهود می‌کند؛ امید و محبت از مفاهیم اضافی است؛ پس می‌توان نتیجه گرفت که امید و محبت بالفعل در انسان، حاکی از وجود بالفعل محبوب و متعلق امید در جهان خارج است. نتیجه آنکه اگر بتوان آن را یک برهان نامید اما نمی‌توان از اتکاء به معرفت شهودی بی‌نیاز بود.

بر طبق مبنای خطاناپذیری فطرت اشتیاق به کمال محض و گرایش به کمال نامحدود فطری هر انسان این و فطرت هرگز خطا نمی‌کند و اگر کمال نامحدود موجود نبود، فطرت در این اشتیاق اصیل و فراگیر خود دست خوش خطا می‌شد و چون فطرت اشتباه نمی‌کند، پس کمال محض موجود است (Javadi Amoli, 1999). متکلمان و فلاسفه گذشته، راه خداشناسی را فطرت معرفی می‌کردند؛ ولی عرفا راه شهودی را مورد توجه قرار دادند. امروز هم در فلسفه دین و کلام جدید، این بحث را با عنوان تجربه‌ی دینی مورد توجه متکلمان یهودی و مسیحی واقع شده است اما این راه از طرف پیش‌تر محققان به عنوان راه فردی قلمداد شده است که یافته‌های آن کمتر می‌تواند دیگران را ملزم به پذیرش نتایج آن نماید.

در آیه ۳۰ روم، دین، فطری شمرده شده است. در احادیث نیز گاه دین و اسلام مصداق فطرت دانسته شده است؛ برای مثال، وقتی عبدالله بن سنان از امام صادق (ع) تفسیر آیه فطرت را پرسیده و گفت: «ما

تلك الفطرة»، حضرت در پاسخ فرمود: هی الاسلام (Kulaynī, 1986). در حدیثی از پیامبر (ص) وارد شده است که مقصود از فطرتی که در آیه فطرت آمده، دین خدا است (Suyūṭī, 1984). در تفسیر این گونه احادیث باید گفت که دین شامل عقاید، اعمال و اخلاق است؛ بنابراین، فطری بودن دین به فطری بودن این سه بعد دین باز می‌گردد؛ بنابراین، تفسیر احادیثی که دین را فطری می‌دانند، همان تفسیری خواهد بود که پیش از این درباره ابعاد سه گانه دین مطرح شد. در برخی از احادیثی که اسلام را فطری دانسته، بی‌درنگ به یکی از این سه بعد اشاره شده است؛ برای مثال، در حدیث عبدالله بن سنان که پیش‌تر نقل شد، پس از این که فطرت را به اسلام تفسیر کرد، در ادامه توجیه مطرح و گفته شد: فطرهم الله حين أحد میثاقهم علی التوحید (Kulaynī, 1986).

مفهوم شناسی برهان فطرت از نظر فیلسوفان و مفسران اسلامی

۱. دلایل اثبات برهان فطرت

انسانی که در شرایط سخت و ناامیدی قرار گرفته، امیدی به استفاده از هیچ امر طبیعی و عامل انسانی دیگر ندارد، بدون تفکر و تدبّر و در بطن وجود و واقعیت خود همچنان امید به کمک و دستگیری یک موجود متعالی و قدرت مطلق را احساس می‌کند.

این امید که با دعا و درخواست همراه است، یک حقیقت اضافی و قائم به دو طرف است. در نتیجه برای این امید، ناگزیر یک طرف دیگری است که مقید به هیچ قید و حدّی نبوده، حاجت امیدوار را اجابت می‌کند. این حقیقت، جز خدا نمی‌تواند باشد. چنان‌که از مقدمات فوق پیداست این تقریر از برهان فطرت نیز مبتنی بر علم حضوری و دانش شهودی است؛ چرا که انسان از دریچه شهود نیاز و احتیاجی که به حقیقت مطلق دارد، به شهود آن حقیقت نائل شده و از همین مسیر نیز امید و رجای خود را به دست آورده است (Tabāṭabā'ī, 2013). امید در هنگام سختی‌ها، رنج‌ها و حوادث مرگبار وجود دارد. امیدوار در چنین شرایطی خواسته یا ناخواسته چشم‌امیدی به امید‌دهنده و نجات‌دهنده‌ای که توانای مطلق است،

دارد. پس امید دهنده مطلق، امر فطری در همه انسان‌هاست و باید چنین امید دهنده‌ای وجود داشته باشد. ایشان می‌گویند: «انسان طوفان زده‌ای که کشتی او گرفتار امواج سهمگین دریا شده و در هم شکسته است، در حالی که همه اسباب و علل ظاهری و طبیعی از دسترس او بیرون است و امیدی به استفاده از هیچ امر طبیعی و مادی ندارد، در متن واقعیت و وجود خود همچنان امیدی به کمک را احساس می‌کند. این امید که با دعا و درخواست او همراه است، یک حقیقت اضافی است و ناگزیر برای آن طرف دیگری است که امید متوجه آن است. آن حقیقت مطلق که قدرت و اقتدار او به هیچ قیدی مقید نیست، واقعی جز ذات خداوند نمی‌تواند باشد.» (Javadi Amoli, 2006).

دو مفهوم عاشق و معشوق متضایف هستند؛ یعنی تصور یکی بدون دیگری امکان‌پذیر نیست و چون انسان (عاشق) وجود دارد، پس ضرورتاً خداوند (معشوق) نیز موجود است. انسان را در این دنیا تشنه‌ای به دنبال حقیقت می‌بیند و حقیقت را در درون خود می‌یابد، سپس به اندازه هستی خود حقیقت را در می‌یابد و به حقیقت مطلق که همان خداوند است، علاقه مند (Javadi Amoli, 2002).

برای اثبات فطرت خداجویی چند دلیل ارائه شده است که به دو دلیل از مهم‌ترین آن‌ها اشاره می‌کنیم. در جهان اندیشه غرب، برهانی که به برهان فطرت نزدیک است، برهان اجماع عام نام دارد (Mehrijardi & Dehghani). توماس آکویناس، ویلیام جیمز، چارلز هاج، جیمز جویس، پل تیلیخ و سنکا از این برهان در اثبات وجود خدا استفاده کرده‌اند (Mehrijardi & Dehghani). سنکا فیلسوف رومی سده اول میلادی این برهان را اینگونه تقریر می‌کند: الف. اعتقاد به «خدا وجود دارد» امری فطری و غریزی است. ب. هر اعتقادی که فطری باشد درست و مطابق با واقع است. نتیجه: باور به اینکه «خدا وجود دارد» درست و مطابق با واقع است (Mehrijardi & Dehghani). سنکا اولین کسی بود که برهان اجماع عام را مطرح کرد (Mehrijardi & Dehghani). افرادی همچون سیسرون، سنکا و کلیمنت اسکندرانی از طرفداران این نظریه

هستند. این برهان تقریرهای متفاوتی دارد که برای رعایت اختصار، تنها یکی از آن تقریرها ذکر می‌شود. عمومیت اعتقاد به خداوند شاهدهی بر غریزی بودن اعتقاد است و یا لازمه آرمان‌ها یا نیازهای غریزی است جان لاک و جان استوارت میل اشکال کرده‌اند که عمومیت یک اعتقاد چگونه فطرت آن را ثابت می‌کند و بر فرض که اعتقادی فطری یا غریزی باشد، چگونه صادق بودن آن را نتیجه می‌گیریم؟

۲. نقدهایی بر تقریرهای برهان فطرت

به این برهان‌ها اشکالاتی وارد شده است، از جمله اینکه اگر خداجویی در فطرت و ضمیر انسان ریشه داشت، همه انسان‌ها در همه شرایط به مباحث مربوط به الهیات و خداشناسی رغبت نشان می‌دادند در حالی که این رغبت دیده نمی‌شود. پاسخ، اولاً لازمه فطری بودن این نیست که تمامی وقت افراد مشغول به آن باشند، همچنان که هیچ علاقه طبیعی انسانی اینگونه نیست، مانند علاقه به هنر و زیبایی و ثانیاً چون امور مورد علاقه بشری متعدد است، طبعاً سرگرمی به برخی علایق از علایق دیگر می‌کاهد و احیاناً فراموش می‌شود.

همچنین اشکال دیگری که مطرح شده است، این است که محبت و عشق و مسایلی از این دست همیشه وجه دومی دارند و بدون آن قابل تصور نیستند اما این نشان از وجود آن در عالم خارج از ذهن ندارد.

ارتباط عالم ذر و معرفت فطری انسان

۱. مفهوم شناسی واژه ذر

ذر در لغت به معنای کوچک و ریز از هر چیزی است برخی آن را به معنای پراکندن دانسته‌اند، ذرالشی یعنی آن چیز را پراکند و اصل در ماده این واژه، پراکندن به صورت ذرات ریز است. در اصطلاح ذر به مورچه‌های کوچک گفته می‌شود که وقتی از لانه هایشان خارج می‌شوند به صورت ذرات پراکنده می‌شوند، مثل ذراتی که در هوا پخش می‌شود (همان، ص ۳۳۱). و برخی دیگر "ذر" را به چیزی تشبیه نموده‌اند که وزنی ندارد مثل ذرات غباری در شعاع نور که از پنجره تابیده می‌شود و دیده می‌شود..

بررسی معنای این واژه در نزد اهل لغت باید گفت که واژه ذریه از ریشه (ذرو، ذرر، ذره) می‌باشد بر این اساس ذریه به معنای نسل انسانی است که پراکنده می‌شود و انتشار می‌یابد. در قرآن کریم واژه (ذریه) ۱۹ بار آمده است و در معنای مفرد و جمع و مذکر و مونث استعمال می‌شود استعمال آن در معنای جمع بیشتر است و مقصود در تمام موارد نسل انسان است. در کاربرد قرآنی ذریه از هر ریشه‌ای به معنای اولاد و عقب انسان است اسلام آمده است "من ذریتی" (بقره ۱۲۴) به فرزندان حضرت ابراهیم تفسیر شده است و یا در جای دیگر "ذریتها" (آل عمران، ۳۶) که حضرت مریم و عیسی علیه السلام و نسل‌های بعدی آنان منظور است.

عالم ذر در اصطلاح موطنی را گویند که خدا از بندگانش پیمان بر ربوبیتش گرفته است چون فرض بر این است که از ذریه آدم (ع) به صورت ذرات در سلب آن‌ها نهاده شده است، پیمان گرفته شده است و گاهی به پیمان گفته می‌شود که هر کس به حکم فطرت و آفرینش با خدای خود بسته است.

برخی از علمای اسلامی مقصود از آیه میثاق را اینگونه می‌دانند که فرزندان آدم علیه السلام تا پایان دنیا به صورت ذرات کوچک از پشت او خارج شدند و فضا را پر کردند و خداوند به آنان عقل و شعور عطا فرمود و قادر به شنیدن و پاسخ گفتن بودند و خداوند به آن‌ها خطاب کرد: الست بریکم؟ قالوا: بلی (اعراف، ۱۷۲) و پیمان نخستین بر توحید گرفته شده است.

فقد الف؛ این نظر با ظاهر آیه موافق نیست زیرا آیه دلالت بر این نکته دارد که ما از پشت همه فرزندان آدم ذریه آن‌ها را گرفتیم نه از صلب آدم (ع) (من بنی آدم) و ضماین به صورت جمع آمده است (من ظهورهم) و (ذریتهم) نکته دیگر اینکه اگر پیمان به صورت آگاهی کامل دریافت شده است، چرا همگان فراموش کرده‌اند؟ ج - اعتقاد به وجود آن عالم، پذیرش نوعی تناسخ است و تناسخ از نظر عقل و اسلام باطل است (Saqafi Tehrani, 2019).

عالم ذر، عالم استعدادها و پیمان تکوین و فطرت است به این صورت که هنگام خروج فرزندان آدم به صورت نطفه از صلب پدران به رحم

مادران که در آن هنگام ذراتی بوده‌اند می‌باشد و خداوند به آن‌ها آمادگی داده و فطرت توحیدی را با وجودشان آمیخته و گفتگو به صورت زبان تکوین است. پس منظور از عالم ذر همان عالم جنین است نه عالمی مقدم بر دنیا و سوال و جواب به صورت زبان حال بوده است نه به زبان قال

نقد: اگر هدف از پیمان فطری فقط استعدادهای فطری باشد، باید به جای (واشهدهم علی انفسهم) می‌فرمود؛ (فعر نفسه علیهم) و پاسخ می‌دادند: (بلی عرفناک) و نیز جمله (الست بریکم؟ قالوا بلی) اگرچه از طریق خطاب تکوین صحیح است اما بطور قطع خلاف ظاهر آیه است (Sadr al-Dīn Shīrāzī, 2004)

انسان‌ها در موطن ملکوت که قبل از موطن محسوس وجود داشت، میثاق سپردند که خدا پروردگار این جهان است و تقدم صحنهاخذ میثاق بر نشئه طبیعت تقدم زمانی نیست در واقع انسان دارای دو جنبه است، جنبه ملکوت و جنبه ملک. و انسانها در آن عالم ملکوت، خداوند را در جایگاه رب خود و خود را عبد او مشاهده کرده‌اند و خداوند به آن انسان ملکی امر می‌کند که به یاد آن موطن ملکوتی باشد (Tabāṭabā'ī, 2013).

نقد: چهره ملکوتی داشتن شامل همه موجودات می‌شود و هر گونه میثاق عبودیت و امثال آن که به چهره ملکوتی طرح شود، جنبه تکوین دارد نه تشریع. از طرف دیگر جز آیه میثاق که مورد تامل است، هیچ آیه‌ای وجود ندارد که دلالت بر این داشته باشد که موطن ملکوت موطن اخذ میثاق است.

تفسیر آیه بر اساس تمثیل است نه بیان واقع، یعنی گویا خداوند از انسان‌ها اقرار بر ربوبیتش گرفته است نه آنکه به واقع صحنه شهادت و اخذ میثاق محقق شده باشد. و موضوع ربوبیت خداوند آنقدر روشن است که گویا همه بلی گفتند. نظیر این آیه در آیات دیگری وجود دارد مثلاً "فَقَالَ لَهَا وَلِلْأَرْضِ ائْتِیا طَوْعًا أَوْ كَرْهًا قَالَتَا أَتِینَا طَائِعِینَ" (فصلت ۱۱، ۴۱) و قول و امرونی در کار نیست بلکه در حقیقت تمثیل است.

۲. رابطه فطرت با عالم ذر

در تفسیر آیه فطرت (وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَى أَنْفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ ۖ قَالُوا بَلَى شَهِدْنَا أَنْ تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ) (اعراف ۷۲-۷۴ اعراف) به خاطر آور زمانی را که پروردگار از پشت فرزندان آدم ذریه آن‌ها را بر گرفت و آن را گواه خویشتن ساخت و فرمود: آیا من پروردگار شما نیستم؟ گفتند چرا گواهی می‌دهیم. آیه از واقعه خبر می‌دهد که خداوند در آن واقعه همه فرزندان آدم را بر ربوبیت خودش گواه می‌گیرد و همه فرزندان آدم بر ربوبیت پروردگار اعتراف می‌کنند پس در ادامه از فلسفه این واقعه سخن می‌گوید که فرزندان آدم در قیامت، غفلت و شرک پدرانشان را بهانه‌ای برای شرک خود نگیرند. درباره حقیقت و تفسیر این آیه میان مفسران اتفاق نظر وجود ندارد برخی این آیه را به روح توحیدی تفسیر نموده اند یعنی انسان بعد از تولد در دنیا چون خلقتش توحیدی است و شناخت و معرفت خداوند در درونش بصورت فطری وجود دارد. ه عبارتی وقتی که انسان به عمق درونش مراجعه می‌کند بازبان تکوین به ربوبیت پروردگارش اعتراف میکند منظور از (قالوا: بلی) زبان واقعی نیست بلکه بر وجه تمثیل است.

برخی دیگر از مفسران آیه مورد نظر را یک رخداد واقعی تلقی کرده و معتقدند خداوند همه فرزندان آدم را از اول تا آخر به صورت ذرات ریزی از صلب او بیرون آورد و این ذرات همان نطفه‌ها بودند که در آدم صلب آدم تکون یافته بودند و اولاد بلا فصل دو از آن‌ها پدید آمدند سپس از این نطفه‌ها، نسخه‌های دیگر و همین طور تا آخرین اجزا را بیرون آورد. اجزاء این همان انسان‌هایی بودند که بعداً در زندگی دنیایی بر اساس فرایند توالد و تناسل پدید آمدند و هر یک از ذرات به انسان کامل شبیه انسان دنیای تبدیل شدند. سپس خداوند و همه‌ی این ذرات جان و عقل داد که بتوانند ببینند و بشنوند و چیزی را آشکار یا پنهان کنند. بعد خداوند خود را به آن‌ها معرفی نمود و همه انسان‌ها به وحدانیتش از اقرار کردند و سپس این ذرات به اصلاص به پدران خود بستون به آدم علیه السلام بازگشتند تا در فرایند زندگی دنیوی به دنیا آیند و زندگی مادی را آغاز کنند. و آن ماجرا و جریان اشهاد را با درون خود دارند و هیچ گاه از صفحه وجودشان

زدوده نمی‌شود علت این امر این است که در قیامت فرزندان آدم شرک خود را بهانه‌ای برای شرک پدرانشان قرار ندهند. برخی دیگر از مفسران آیه فطرت را بر عالم ذر تفسیر می‌کنند و تفسیر آیه فطرت در سوره روم را با آیات سوره اعراف مرتبط می‌دانند طبق دیدگاه عالم ذر یعنی شناخت ربوبیت خداوند و این معرفت در یک عالم قبل از حیات دنیوی و در جریان اشهاد در درون انسان‌ها شکل گرفته است (Balkhi, 2002; Darwish, 1994).

در تفسیر آیه فطرت (وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَى أَنْفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ ۖ قَالُوا بَلَى شَهِدْنَا أَنْ تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ) (اعراف ۷۲-۷۴ اعراف) به خاطر آور زمانی را که پروردگار از پشت فرزندان آدم ذریه آن‌ها را بر گرفت و آن را گواه خویشتن ساخت و فرمود: آیا من پروردگار شما نیستم؟ گفتند چرا گواهی می‌دهیم. آیه از واقعه خبر می‌دهد که خداوند در آن واقعه همه فرزندان آدم را بر ربوبیت خودش گواه می‌گیرد و همه فرزندان آدم بر ربوبیت پروردگار اعتراف می‌کنند پس در ادامه از فلسفه این واقعه سخن می‌گوید که فرزندان آدم در قیامت، غفلت و شرک پدرانشان را بهانه‌ای برای شرک خود نگیرند.

درباره حقیقت و تفسیر این آیه میان مفسران اتفاق نظر وجود ندارد برخی این آیه را به روح توحیدی تفسیر نموده اند یعنی انسان بعد از تولد در دنیا چون خلقتش توحیدی است و شناخت و معرفت خداوند در درونش بصورت فطری وجود دارد. به عبارتی وقتی که انسان به عمق درونش مراجعه می‌کند بازبان تکوین به ربوبیت پروردگارش اعتراف میکند منظور از (قالوا: بلی) زبان واقعی نیست بلکه بر وجه تمثیل است.

برخی دیگر از مفسران آیه مورد نظر را یک رخداد واقعی تلقی کرده و معتقدند خداوند همه فرزندان آدم را از اول تا آخر به صورت ذرات ریزی از صلب او بیرون آورد و این ذرات همان نطفه‌ها بودند که در آدم صلب آدم تکون یافته بودند و اولاد بلا فصل دو از آن‌ها پدید آمدند سپس از این نطفه‌ها، نسخه‌های دیگر و همین طور تا آخرین اجزا را بیرون آورد. اجزاء این همان انسان‌هایی بودند که بعداً در

زندگی دنیایی بر اساس فرایند توالد و تناسل پدید آمدند و هر یک از ذرات به انسان کامل شبیه انسان دنیای تبدیل شدند. سپس خداوند و همه این ذرات جان و عقل داد که بتوانند بینند و بشنوند و چیزی را آشکار یا پنهان کنند. بعد خداوند خود را به آن‌ها معرفی نمود و همه انسانها به وحدانیتش از اقرار کردند و سپس این ذرات به اصلاّب به پدران خود بستون به آدم علیه السلام بازگشتند تا در فرایند زندگی دنیوی به دنیا آیند و زندگی مادی را آغاز کنند. و آن ماجرا و جریان اشهاد را با درون خود دارند و هیچ گاه از صفحه وجودشان زدوده نمی شود علت این امر این است که در قیامت فرزندان آدم شرک خود را بهانه‌ای برای شرک پدرانشان قرار ندهند.

برخی دیگر از مفسران آیه فطرت را بر عالم ذر تفسیر می کنند و تفسیر آیه فطرت در سوره روم را با آیات سوره اعراف مرتبط می دانند طبق دیدگاه عالم ذر یعنی شناخت ربوبیت خداوند و این معرفت در یک عالم قبل از حیات دنیوی و در جریان اشهاد در درون انسان‌ها شکل گرفته است (Rāzī, 2003; Sadr al-Dīn Shīrāzī, 2004).

بازگشت معرفتی انسان به اصل خویش و فطرت و یاد کرد عالم ذر، رهاوردهای علمی و عملی گوناگون در بر دارد همانگونه که هدف پیامبران از بعثت زمان بازگشت انسان به فطرت و درون بوده است "فرجعوا الی انفسهم" (انبیا ۲۱) و نیز توجه انسان به استعداد عقلی و قلبی وجودش: "یا ایها الذین آمنوا علیکم انفسکم" (مائده ۵) و شکوفا سازی قوای ادراکی انسان در پرتو هدایت‌های وحیانی "یثیروا لهم دفائن العقول" نهج البلاغه ج ۱ بند ۳۷. آری فیض و فضل خداوند جاری و جاودانه در بستر و مجرای فطرت ما خواهد بود که: هر دمی از وی همی آید آلت / جوهر و أعراض می گردند هست.

درباره عالم ذر روایات بسیاری وارد شده است از جمله علامه امینی ۱۵۰ روایت درباره عالم ذر ذکر کرده است و سند چهل روایت را بررسی و توثیق افراد را بیان نموده که در ادامه ذکر می کند با توجه به موثق بودن این روایات که در نهایت درجه صحت هستند و تمامی رجال احادیث ثقه و امامی هستند و متواتر هستند این روایات نشانگر

خلقت بدن‌های ذری را از خاک و امکان در آن عالم و معرفت توحیدی در عالم ذر هستند.

ازجمله روایتی از امام صادق علیه السلام هست که فرمود: "ثبت المعرفه فی قلوبهم" معرفت آدمیان در قلبهای آدمیان ثابت گردید و در روایت دیگری آمده است: عن ابی عبدالله علیه السلام: فی قول الله تعالی " و اذا اخذ ربك من بنی آدم من ظهورهم ذریتهم و اشهدهم علی انفسهم: قال علیه السلام کان ذلک معاینه الله " (برقی ۱۳۷۴ صفحه جلد ۴۱۱). یعنی خداوند از فرزندان آدم در آن عالم به معاینه و شهود اقرار گرفت. روایت دیگری از امام صادق علیه السلام آمده است "از پشت آدم خداوند نسل او را بیرون آورد و آن‌ها مانند ذراتی خارج شدند خداوند خویش را به آن‌ها شناساند و خودش را به آن‌ها نشان داد و سپس فرمود آیا من پروردگار شما نیستم؟ گفتند بلی.

ارتباط فطرت با تربیت

۱. موانع تربیت فطرت

آلودگی به زشتی‌ها، پاکی نخستین دل را از بین میبرد و آن را از خدا دور میکند در نتیجه فطرت چنین انسانی شکوفا نمیگردد همچنین الوده بودن محیط و جامعه در شهوات و هوای نفس از عوامل انحراف انسان است که باعث بی اثر شدن فطرت الهی اش می گردد. به وجود آوردن تصورات غیر علمی و نامعقول از خدا و یا صفاتش و ایجاد تعارض میان دین و سایر تمایلات و فطریات، باعث سرکوبی فطرت مذهبی شده و به تدریج فطرت از مسیر پاکش منحرف میشود و رو به خاموشی میرود.

در قرآن مفهوم تربیت با ریشه «ر ب و» چندان مورد عنایت قرار نگرفته است. این در حالی است که تربیت از ماده «ر ب و» فراخنای وسیعی از آیات قرآن را دربر گرفته است. بر این اساس می توان تربیت در اسلام را این گونه تعریف کرد: «شناخت خدا به عنوان ربّ یگانه‌ی انسان و جهان، و برگزیدن او به عنوان ربّ خویش و تن دادن به ربوبیت او و تن زدن از ربوبیت غیر» (باقری، ۱۳۷۶، ص ۴۴). در میان تعاریف مختلف از واژه‌ی تربیت، دیدگاه اخیر بر سایر دیدگاه‌ها ترجیح دارد به دلیل اینکه در این تعریف خداشناسی و

خداگرایی که متعالی ترین استعدادهای فطری انسان در دو بعد معرفتی و گرایش هستند به عنوان دو محور اصلی و اساسی در تربیت قلمداد می‌شوند، لذا ملاک ما در برقراری ارتباط میان دو مفهوم تربیت و فطرت همین دیدگاه خواهد بود.

از طرفی معنای فطرت نیز با توجه به نظریات متفکران اسلامی و با استناد به آیات قرآن، به معنی سرشت خاص و آفرینش ویژه‌ی انسان است و امور فطری یعنی آنچه که نوع خلقت و آفرینش انسان اقتضای آن را داشته و بین همه انسان‌ها مشترک است. (Javadi 2006, 2002, Amoli, 1999) اما در مورد ارتباط بین فطرت و تربیت باید گفت فطرت و سرشت انسان به منزله ماده‌ای است که با تربیت صحیح، صورتی مناسب به آن داده می‌شود و موجود را به مقصدی که در طبیعتش پیش بینی شده و در ذاتش مقدّر شده است، می‌رساند. خداوند در قرآن می‌فرماید: «قال ربّنا اَلدّی اعطی کلّ شیء خلقه ثمّ هدی» (طه، ۵۰) یعنی: «پروردگار ما کسی است که به هر چیز آفرینش سزاوار آن را بخشیده، سپس به راه کمال هدایتش کرده است». پیامبر گرامی اسلام (ص) اسلام فرموده‌اند «خلق الله آدم علی صورته» خداوند انسان را به چهره و صورت خویش آفریده است (Siyāhpoush, 1984). از آیه و حدیث فوق و آیات و احادیث مشابه می‌توان این نتیجه را گرفت که همه انسانها فطرتا قابل هدایتند و گرایش انسان به فضایل اخلاقی بیش از گرایش وی به سمت بدیهاست و انحرافی که در انسان ایجاد می‌شود، جنبه بالعرض دارد نه اصیل و انسان در اثر تعلقات مادی دچار نسیان و فراموسی شده و از فطرت اصیل خویش فاصله می‌گیرد.

تربیت ایجاد نوعی دگرگونی و تحوّل در انسان است. اما این دگرگونی در راستای به فعلیت رساندن زمینه‌های فطری در آدمی است، نه هر نوع تغییر و دگرگونی با هر هدفی و بدون هیچ پیش زمینه‌ای. فطرت هم زمینه تربیت است که تربیت بر مبنای آن آغاز می‌گردد و هم هدف تربیت. بر این اساس همانگونه که امور فطری در شکوفایی پرورش و حجاب زدایی، نیازمند به تعلیم و تربیت هستند،

نظام تربیتی نیز در جهت گیری خود، محتاج به شناسایی فطرت و عمل به مقتضیات آن است، بدین ترتیب دو مفهوم فطرت و تربیت، با هم تعاملی دوسویه دارند.

۲. رابطه فطرت با تربیت

می‌توان تربیت در اسلام را این گونه تعریف کرد: «شناخت خداوند به عنوان تنهائرب انسان و جهان، و برگزیدن او به عنوان ربّ خویش و تن دادن به ربوبیت اوست» (باقری، ۱۳۷۶، ص ۴۴). خداوند در قرآن فرموده است: «قال ربّنا اَلدّی اعطی کلّ شیء خلقه ثمّ هدی» (طه، ۵۰) یعنی: «پروردگار ما کسی است که به هر چیز آفرینش سزاوار آن را بخشیده، سپس به راه کمال هدایتش کرده است». در روایتی از پیامبر گرامی اسلام آمده است «خلق الله آدم علی صورته» خداوند انسان را به چهره و صورت خویش آفریده است (Siyāhpoush, 1984). یعنی سرشت انسان با ذات خداوند مطابقت دارد و خداوند انسان را بصورت خویش آفریده است. از این آیات و روایات مشابه آنچه ذکر شد می‌توان نتیجه گرفت که همه انسانها فطرتا قابل هدایتند و گرایش انسان به فضایل اخلاقی بیش از گرایش او به بدی هاست و انحرافی که در انسانها ایجاد می‌شود، جنبه بالعرض دارد نه اصیل. بنابراین علت بدی و ناراستی را باید در عوامل محیطی او یافت. یعنی وقتی انسان در اثر عوامل محیطی از فطرت اصیل خود فاصله می‌گیرد، دچار کژی‌ها و انحرافات می‌گردد. حال وظیفه تربیت درباره اینگونه انسانها چیست؟ باید گفت که مربی مانند باغبانی است که با مراقبتهای خاص خود، شرایط محیطی را مساعد و علفهای هرز را که مانع رشد طبیعی گیاه هستند، هرس می‌کند تا این نهال به ثمر بنشیند. پس معلم مانند نجاری نیست که مقداری چوب و تخته به دستش دهند تا طبق نقشه، طرح مورد نظر را بدون چون و چرا بر آن مواد اجرا نماید و این مواد از خود در شکل‌گیری، هیچ اراده‌ای نداشته باشند. بنابراین نهاد انسان بذر کمال و پیشرفت را در خود دارد اما قادر است از نهاده‌ی پاک خویش تخطی نموده و در جهتی خلاف آن چه برایش مقدّر شده

حرکت کند. به عبارت دیگر اینکه انسان یکسری زمینه‌های فطرت در درونش دارد، به معنای نفی اختیار او نیست.

از طرفی معنای فطرت نیز با توجه به نظریات متفکران اسلامی و با استناد به آیات قرآن، به معنی سرشت خاص و آفرینش ویژه‌ی انسان است و امور فطری یعنی آنچه که نوع خلقت و آفرینش انسان اقتضای آن را داشته و بین همه‌ی انسان‌ها مشترک است. (آملی، ۱۳۸۶، ص ۲۴). نتیجه آنکه امور فطری بالقوه و ضعیف هستند و با کمک عواملی بالفعل و قوی می‌شوند. از طرفی موانعی می‌تواند آن را خاموش یا منحرف سازد پس با وجود این که فطرت امری ذاتی و درونی است. اما با عوامل بیرونی بی‌ارتباط نیست و از آن‌ها تأثیر می‌پذیرد. و نقش تعلیم و تربیت در جهت دهی و شکوفائی فطرت بسیار موثر است. در جمع بندی مطالب ذکر شده می‌توان گفت که تربیت ایجاد نوعی دگرگونی و تحول در انسان است. اما این دگرگونی در راستای به فعلیت رساندن زمینه‌های فطری انسان است، نه هر نوع تغییر. در واقع فطرت زمینه تربیت است. لذا نظام تربیتی نیازمند شناسایی فطرت و عمل به مقتضیات آن است، از طرفی امور فطری همدر شکوفایی و به فعلیت رسیدن نیازمند تربیت هستند پس فطرت و تربیت، با هم تعاملی دوسویه دارند.

تفسیر آیات قرآنی درباره فطرت از دیدگاه مفسران

۱. آیات تذکره

مقصود از آیات تذکر آیاتی است که مسأله تذکر را مطرح می‌کند، از جمله آیاتی که پیامبر را مذکر^۱ قرآن را تذکره (مذکر، ۵۴) و دین را ذکری خوانده است. ذکر و تذکره و مانند آن در جایی به کار می‌رود که انسان نسبت به چیزی سابقه معرفت داشته و نسیانی متخلل شده باشد و این نسیان وسط، پرده‌ای بر معرفت پیشین افکنده باشد؛ تذکر و یادآوری، آن معرفت پیشین را شکوفا می‌کند و دوباره همان مطلب در ذهن بارور می‌شود. خداوند در سوره «غاشیه» به پیامبر (ص) می‌فرماید: «فذكر انما انت مذکر، لست علیهم بمصیطر»^۲ یادآوری

نما، چون کار تو تنها یادآوری است و جز این کاری نداری. این لسان که لسان حصر است درباره تعلیم وارد نشده و نفرموده: «ان انت الا معلم» ولی در مورد یادآور بودن حضرت رسول اکرم (ص) تعبیر «انما انت مذکر» وارد شده که افاده حصر می‌کند (Javadi, 2002).

قرآن گاهی به پیامبر (ص) می‌گوید: تو وکیل و مسیطر نیستی، و گاهی می‌گوید: تو سمتی جز تذکره نداری. با این که قرآن برای هدایت همه مردم نازل شده و قلمرو رسالت رسول الله (ص) تمام جوامع بشری است. خداوند به پیامبر (ص) می‌گوید: کار تو فقط تذکره جهانیان است، معلوم می‌شود در نهاد بشر فطرت توحیدی و گرایش به عالم ابد، به نام معاد، تعبیه شده است؛ زیرا خدا این کتاب را جهانی می‌داند که برای هدایت بشریت است و مهم ترین محتوای آن اصول اعتقادی است. سپس به پیامبر (ص) می‌گوید: تو فقط یادآوری کننده‌ای و هیچ گونه سیطره و هیمنه‌ای بر مردم نداری. بازگشت آن‌ها به سوی ما و حسابرسی آنان نیز بر ماست، سمت تو فقط تذکره است (Siyāhpoush, 1984).

وقتی سمت پیامبر (ص) تذکره باشد، روشن می‌شود با گفتار و یادآوری آن حضرت، پرده نسیان کنار رفته، آنگاه مردم آن معارف معهود قبلی را به یاد آورده و می‌یابند. زیرا از طرفی کار وحی کنار زدن پرده غفلت است و وقتی پرده غفلت کنار رفت انسان حقایق را می‌بیند و از طرف دیگر انسان تا گرفتار حجاب سهو و نسیان است از مشاهده مبانی و مبادی اعتقادی و دینی محروم است (Javadi, 2006). از این رو باید آن حجاب را با تلاش علمی و کوشش فکری شناخت و با دست دانش کنار زد تا پشت پرده نمایان گردد، یا لطف الهی شامل حال انسان شده، نسیمی الهی وزیدن گیرد، حجاب را کنار زند تا ورای آن آشکار شود. به بیان دیگر انسان یا از راه استدلال و تفکر و تحصیل علوم حصولی به غیب راه یافته و آن را فهمیده و به آن ایمان می‌آورد و یا از راه ریاضت و تهذیب نفس

و تذکره در تذکیر عقول و تزکیه نفوس می‌کوشد تا غیب را مشاهده کرده و به آن معتقد شود (Javadi Amoli, 2006).

۲. آیات نسیان

گروه دیگر از آیات مرتبط با فطرت، آیات نسیان است. آیاتی که در آن‌ها عنوان نسیان اخذ شده و براین مطلب دلالت می‌کند که تبه‌کاران و مشرکان و ملحدان، عقاید دینی مانند مبدأ و معاد را فراموش کرده‌اند. می‌فرماید: «سوالله فانسیهم انفسهم»^۱ و مانند آنان نباشید که به کلی خدا را فراموش کردند، خدا هم (حظ روحانی و بهره ابدی) نفوس آن‌ها را از یادشان برد، آنان به حقیقت بدکاران عالمند.

خداوند متعال در تعقیب احوال بنی‌نضیر مثلی برای منافقین و آن‌ها زده باین تقریب که مثل منافقین در اغراء یهود و ترک نصرت بنی‌نضیر مثل شیطان است که به انسان می‌گوید: کافر شو و کفر را در نظر انسان جلوه می‌دهد ولی در دم مرگ یا قیامت از او و عملش تبری می‌جوید و مدعی ترس از خدا می‌شود برای آنکه در عذاب او شریک نشود ولی برای هیچیک فائده و اثری ندارد و بالاخره هر دو مخلد در آتش جهنم می‌شوند چون ستمکار بر خود و خلقند و هر فرد از اهل ایمان در دنیا باید متوجه این امر باشد که برای فردای قیامت خود چه عمل خیر یا شری پیش فرستاده و اینکه از آخرت بفردا تعبیر فرموده: برای نزدیکی و تحقق وقوع آن است و برای آنکه دنیا مانند یک روز و آخرت فردای آنروز است و تنکیر غد برای تعظیم است و تکرار امر بتقوی یا برای تأکید است یا برای اشاره به دو رکن توبه که ندامت از گناه سابق و عزم بر ترک آن در لاحق است (Saqafi Tehrani, 2019).

البته خداوند آگاه است از اعمال سابقه و لاحق بندگان از خیر و شر در تمام احوال و بر طبق آن پاداش خواهد داد و کیفر خواهد فرمود و نباید مؤمنین مانند کسانی باشند که فراموش نمودند اداء حق ربوبیت را و خدا هم آن‌ها را بحال خودشان واگذار فرمود و در نتیجه فراموش کردند جلب نفع و دفع ضرر از خودشان را و مرتکب

معصیت شدند و ترک طاعت نمودند و به مضالّر آن مبتلا و از منافع این محروم گشتند و البته کسانی که باعمال بد مستحق جهنم شدند مساوی نیستند با کسانی که باعمال خوب مستحق بهشت شدند آن‌ها محروم از خیر و اینها فائز بنعیم ابدی خواهند بود در عیون از امام رضا (ع) نقل نموده که پیغمبر (ص) این آیه را تلاوت نمود و فرمود اصحاب جنت کسی است که اطاعت نماید مرا و تسلیم شود برای علی بن ابی طالب علیه السلام بعد از من و اقرار کند به ولایت او و اصحاب نار کسی است که دشمنی و عناد نماید با مقام ولایت و نقض عهد کند و با او مقاتله نماید. (Saqafi Tehrani, 2019)

۳. آیات میثاق

مفسران، میثاق را دارای معنایی گسترده‌تری دانسته‌اند؛ به نوعی که میثاق‌های میان انسان و خدا، انسان و انسان‌های دیگر و همچنین آنچه انسان با خود پیمان بسته را در بر می‌گیرد که در این معنا میثاق معنای عامی داشته و در آیه کلمه عام بعد از کلمه خاص ذکر شده است (Saqafi Tehrani, 2019). «وَ إِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَى أَنْفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَى 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»^۲ (یاد کن) آنگاه که پروردگار تو از فرزندان آدم، از پشت‌های ایشان، فرزندان‌شان را گرفت و آنان را بر خودشان گواه کرد: (گفت): آیا من پروردگار شما نیستم؟ گفتند: چرا، گواه شدیم: (و این گواهی را گرفتیم) تا روز رستاخیز نگوئید که ما از آن بی‌خبر بودیم. یا نگوئید که پدران ما از پیش شرک آوردند و ما فرزندان‌شان از پس آنان بودیم، آیا ما را به سزای آن چه کجروان و تبه‌کاران، کافران، کردند، هلاک می‌کنی؟!.

نخستین تفسیر قابل ذکر، تفسیر مقاتل بن سلیمان یلخی (ف ۱۵۰) است. او آیه را براساس وجود نشئه‌ای پیشین بنام عالم ذر تفسیر می‌کند و معتقد است خداوند در آن نشئه، تمام افراد انسان را که تا

روز قیامت به وجود خواهند آمد به صورت ذراتی از پشت آدم بیرون کشیده و از آنان بر ربوبیت خود پیمان گرفته و ملائکه را شاهد این پیمان قرار داده است (Balkhi, 2002). علی بن ابراهیم قمی براساس روایاتن امامان شیعه تصریح کرده که این پیمان در حالت رویارویی مستقیم (معاینه) ذریات با خداوند تحقق یافته است. وجه دلالت آیه میثاق از نظر اهری و صدرا آن است که خداوند طبق مفاد آیه، فقط بر ربوبیت خود از انسان‌ها پیمان ستانده و اعتقاد به اصل وجودش را مشمول این میثاق قرار نداده است، این بدان دلیل است که اقرار به وجود او در عقول و نفوس مرکوز است. «بنابراین، آیه بر این نکته دلالت می‌کند که معرفت صانع برای عقول سلیم و طبیعت‌های مستقیم، غریزی و ضروری است، بخاطر همین است که هر کس وجود صانع را انکار نماید، قتل او در تمام شرایع واجب است، زیرا او ضروریات فطرت اولیه را انکار کرده است. همچنین است کسی که اصل وجود را انکار نماید، مانند اهل سفسطه، او نیز باید با کتک زدن و سوزندان کشته شود تا نگوید که: «زدن و نزدن یکی است» یا «آتش و غیر آتش یکی است» (Sadr al-Dīn, 2004).

براساس تفسیر فوق، آیه میثاق نیز در جهت تأیید نظریه فطرت می‌باشد و نظریه فطرت به این معنا نیست که انسان در بدو تولد، پاره‌ای از ادراکات و گرایش‌ها را به صورت بالفعل داشته باشد، به گونه‌ای که هر نقشی که به او داده می‌شود، د، بپذیرد، بلکه انسان موجودی است که دارای ساحت‌های گوناگون و وجودی است و در هر مرحله از مراحل رشد و شکوفایی در مرتبه‌ای از مراتب انسانی واقع می‌شود و متناسب به آن مرتبه، لوازم آن مرتبه را نیز دارا می‌گردد (Siyāhpoush, 1984).

نتیجه‌گیری

آیات قرآنی بر فطرت و امور فطری در انسان دلالت دارد. ویژگی امور فطری آن است که در همگان وجود دارند گرچه ممکن است تحت تأثیر محیط و عوامل دیگر پنهان شده باشند. گرایش‌های فطری مسبوق به دانش بوده و جریان خطا در دانش می‌تواند سبب گرایش

نادرست گردد و گرنه در گرایش فطری خطایی نیست. معارف حقه از قبیل توحید، معاد و مانند آن‌ها اموری فطری اند که پیامبران عظام الهی با تذکر آن‌ها را نمایان می‌سازند. در مجموع چنین به نظر می‌رسد که قرآن در یک نگاه جامع و دقیق اصل فطرت و امور فطری را به تصویر کشیده و این امر ما را به روشی مؤثر و کارآمد در توسعه نفس و نیل به معارف الهی رهنمون می‌سازد.

از این منظر غفلت از فطرت الهی انسان سبب ناکامی در شناخت انسان و به دنبال آن، باعث زیان‌های جبران ناپذیر بر انسانیت می‌شود. از جمله چنین زیان‌ها این که در تعلیم و تربیت تمرکز روح و ذهن انسان تنها مصروف عالم طبیعت شود و دنیای ژرف درون در حاشیه قرار گیرد. این امر به معنای انحراف انسان از مقتضای هستی خویشتن و تنزل وی در سطح پدیده‌های مادی و حیوانات است.

اغلب مفسران اسلامی به عالم ذر معتقدند و آن را به ادله قرآنی و روایی مستند می‌دانند که اصلی‌ترین سند قرآنی همان آیه ۱۷۲ سوره اعراف است. در قرآن کریم عالم ذر به صراحت ذکر نشده است، اما اصل عالم ذریه و میثاق بر ربوبیت خداوند متعال صریح قرآنی است در زمینه تحلیل‌ها و نقدهای متفاوتی از سوی اندیشمندان اسلامی مطرح شده است که بر اساس آیات و روایات، اصل اخذ میثاق حقیقی انکارنا شدنی و اتمام حجتی است بر مشرکان. عده‌ای از اندیشمندان آیه میثاق را به روح توحیدی انسان تفسیر کرده اند به طوری که وقتی فرزندان آدم (ع) به درویشان مراجعه کنند با زبان تکوین به ربوبیت پروردگار شان اذعان می‌کنند اما برخی آن را یک رخداد واقعی دانسته و معتقدند جریان اشهاد از ذراتی که در صلب آدم (ع) تکون یافته بودند گرفته شده، سپس آن ذرات به اصلاّب پدران‌شان بازگشتند تا در فرایند تولد زندگی دنیوی به دنیا آیند. از طرف دیگر آیه میثاق با آیات فطرت پیوند وجودی و مشترکی دارند زیرا فطرت بینش شهودی انسان و گرایش آگاهانه او به هستی محض خداوند متعال است. لذا آیه میثاق در نتیجه‌گیری کلی به خداشناسی فطری باز می‌گردد یعنی آیه ذر با آیه فطرت در تعامل مستقیم است به همین جهت مفسران شیعی و اهل سنت مقوله عالم ذر را همان

گرایش به مبداهستی که در خلقت انسان نهاده شده است با آیات فطری به مگر هزدهتفسیر نموده اند. اما همان گرایش به مبدا هستی که در خلقت انسان نهاده شده است، اگر ساختارش رشد و شکوفا نگردد، در پس پرده وجود آدمی پنهان می ماند لذا در شرایط سختی و اضطراب چهره آن متبلور می شود.

برای فطرت خداجویی آدمی، علاوه بر دلایل قرآنی، دلایل عقلی نیز وجود دارد که از جمله آن ها می توان به ثبات حقیقت دینداری در تاریخ بشر، اثبات حس دینی از جانب انسان شناسان و... اشاره کرد. طبق دیدگاه بعضی از مفسران، این فطرت با واقعه عالم ذر ارتباط پیدا می کند، اما مفسران، این فطرت با واقعه عالم ذر ارتباط پیدا می کند، اما مفسرانی که چنین واقعه ای را نمی پذیرند، فطرت را همان خلقت توحیدی انسان می دانند و آیات سوره اعراف را نیز طبق همین فطرت و خلقت توحیدی تفسیر می کنند.

چهار دسته از آیات ما به به فطرت خداشناسی و خداجویی انسان رهنمون می نماید: دسته اول آیاتی که تصریح به فطرت دارد. دسته دوم آیاتی که دلالت می کند که پیامبران «مذکر» بوده و خداشناسی را یادآوری می کرده اند، مانند: آیات مواجهه حضرت ابراهیم (ع) با مشرکین یا آیه «فذکر إنما أنت مذکر» گروه سوم آیاتی که از آن ها استفاده می شود که مردم وجود خداوند را قبول داشته اند اما گرفتار شرک ربوبی شده اند. دسته چهارم آیاتی که «عالم ذر» یا «علم الست» را مطرح می کند. بنابراین محققانی که در طرح بحث «فطرت در قرآن» فقط به آیات دسته اول و چهارم بسنده کرده اند، بحث آنان کامل نمی باشد.

مشارکت نویسندگان

در نگارش این مقاله تمامی نویسندگان نقش یکسانی ایفا کردند.

تعارض منافع

در انجام مطالعه حاضر، هیچ گونه تضاد منافی وجود ندارد.

EXTENDED ABSTRACT

The concept of *fiṭra*—the innate disposition embedded within human nature—has long been central to Qur’anic anthropology and Islamic theology. Classical and contemporary Qur’anic exegetes have sought to define this term in a way that remains faithful to revelation while explaining the dynamics of human inclination toward truth, beauty, and the divine. Early exegetical traditions framed *fiṭra* as an intrinsic orientation toward God, but not a fully articulated set of beliefs present at birth; rather, it is a latent potentiality shaped by intellectual and spiritual growth (Javadi Amoli, 2002, 2006; Ṭabarī, 1994). These perspectives navigate between philosophical extremes, avoiding both Platonic pre-existence and reduction to mere sensory experience. According to this view, humans are created with essential capacities—such as the pursuit of knowledge, moral goodness, aesthetic appreciation, and reverence—which unfold progressively as cognition matures. This dynamic capacity frees the human being from deterministic drives and empowers moral responsibility. The Qur’an thus describes

humankind as simultaneously “God-conscious and vicegerent” yet also “hasty and prone to forgetfulness,” indicating potential rather than dualistic essence (Ṭāleqānī, 1971). A major exegetical foundation is Qur’an 30:30, which commands adherence to the “upright religion” grounded in *fiṭrat Allāh*, though scholars debate whether the verse directly asserts innate theism or rather innate justice and truth orientation (Ahmadi, 1983; Siyāhpoush, 1984). Such nuance reflects the diversity of interpretations regarding what is precisely “innate”: the recognition of God’s oneness, the impulse to seek ultimate good, or the structural readiness to embrace divine guidance. Beyond lexical and theological considerations, detailed hermeneutical discussions have examined how Qur’anic verses illustrate *fiṭra* through narrative and rhetorical strategies. Terms such as *ḥanīf* in Qur’an 30:30 have been interpreted variously as describing the agent (human turning sincerely to God) or the object (the religion itself as pure) (Darwish, 1994; Fayḍ Kāshānī, 2004; Rāzī, 2003). Leading exegetes such as Ṭabāṭabā’ī emphasize that while both readings are

grammatically plausible, the contextual flow of the verse supports attributing *ḥanīf* to the individual, urging each believer to orient with whole-hearted rectitude (Ṭabāṭabā'ī, 2013). Moreover, Qur'anic reminders function not as novel teachings but as acts of uncovering what is already inscribed in the human soul; prophets are described as *mudhakkirūn*, “reminders,” who remove the veils of heedlessness (Javadi Amoli, 2006; Siyāhpoush, 1984). This interpretive insight reveals a pedagogical model in which divine revelation does not implant alien truths but awakens inherent God-knowing capacities. Even Qur'anic stories of figures like Abraham challenging idolaters presuppose a latent monotheistic orientation obscured by cultural inertia. Similarly, verses referring to desperate human supplication in times of danger portray a natural turning to the transcendent beyond rational deliberation, which exegetes identify as experiential proof of *fiṭra* (Sadr al-Dīn Shīrāzī, 2004; Ṭabāṭabā'ī, 2013). Such exegesis shows the Qur'an weaving psychological observation with theological affirmation: when stripped of worldly distractions, humans instinctively seek an absolute refuge.

Rational discourse has complemented scriptural exegesis by articulating philosophical grounds for innate theism. One influential line of reasoning argues from the reliability of *fiṭra* itself: if humans universally yearn for perfection and the infinite, such orientation must correspond to a real ultimate object, lest the most fundamental aspect of human nature be illusory (Javadi Amoli, 1999). Another perspective frames love and hope as relational categories: if humans experience profound longing for an absolute beloved or savior, that relationality implies the existence of such a referent (Javadi Amoli, 2002, 2006). Comparative theology notes parallels to the Western “consensus gentium” argument, historically articulated by Seneca and later discussed by thinkers like Aquinas and William James, who saw universal belief in the divine as an indicator of embedded God-consciousness (Mehrzardi & Dehghani). Although

critics object that widespread belief does not guarantee truth, Islamic philosophers respond that *fiṭra* is not mere social consensus but a structurally reliable disposition placed by the Creator. The rational and experiential converge when existential crises strip away superficial defenses and reveal an irrepressible invocation of transcendence, a phenomenon repeatedly noted in both classical texts and modern reflections (Ṭabāṭabā'ī, 2013). Through such synthesis, Islamic thought frames *fiṭra* not as an empirical hypothesis but as an ontological axis around which intellect and revelation revolve.

An essential dimension of the debate concerns the so-called *Ālam al-Dharr* (“Primordial Covenant”) and its possible relation to *fiṭra*. Qur'an 7:172—“Am I not your Lord? They said, Yes”—has inspired extensive interpretation. Some exegetes read the verse metaphorically: it describes the ontological structure of the human soul that inherently testifies to divine lordship, not a literal pretemporal gathering (Saqafi Tehrani, 2019; Siyāhpoush, 1984). Others, however, including early authorities such as Balkhi and later commentators, have taken it to describe an actual pre-cosmic event where human progeny were drawn forth as subtle “particles” from Adam and made to acknowledge God (Balkhi, 2002; Darwish, 1994; Rāzī, 2003; Sadr al-Dīn Shīrāzī, 2004). Those rejecting literalism warn that positing a forgotten historical covenant risks theological and philosophical challenges, including tensions with memory and accountability; yet they still affirm that the verse poetically conveys an innate God-awareness that revelation revives. Conversely, proponents of the literal event argue that forgetfulness does not negate metaphysical imprinting and that primordial witnessing explains humanity's moral responsibility. Both interpretations converge in acknowledging that humans are born with an orientation toward divine recognition, even if this orientation can be suppressed by environment and sin. The discussion of *Ālam al-Dharr* thus functions as a symbolic and doctrinal touchstone, shaping how Muslim

scholarship integrates cosmology, anthropology, and ethics.

These theological and hermeneutical insights also bear directly on Islamic pedagogy and moral formation. Since *fiṭra* provides a predisposition to truth and virtue, education must be conceived as uncovering and refining what is already embedded rather than imposing alien constructs. Classical texts liken the educator to a gardener rather than a carpenter: nurturing innate moral and spiritual seeds instead of forcing external shape (Siyāhpoush, 1984). However, scholars caution that *fiṭra* can be obscured by “weeds”—false conceptions of God, hedonistic environments, and cognitive distortions. Thus, the Qur’anic model of prophetic *tadhkira* (reminding) informs an educational approach focused on awakening dormant capacities and aligning them with revealed guidance (Javadi Amoli, 1999, 2002). Human autonomy is preserved: although predisposed to the good, people can ignore or corrupt their nature. Yet this very freedom underpins moral accountability and the meaningfulness of religious call. Islamic moral psychology therefore insists that training the intellect and purifying the heart are both essential to allow the luminous core of *fiṭra* to surface. Pedagogy rooted in this vision fosters self-knowledge, resilience against nihilism, and a harmonization of reason and revelation in personal development.

In conclusion, the Qur’anic doctrine of *fiṭra* as interpreted by major Muslim exegetes presents a sophisticated anthropology in which humanity is neither a blank slate nor a fully determined entity but a creature endowed with latent knowledge and inclination toward God that must be actualized through reflection, moral effort, and divine guidance. Scriptural narratives and linguistic analysis support a nuanced understanding that integrates rational proofs, experiential awareness, and prophetic pedagogy. The contested notion of the Primordial Covenant, whether read as metaphor or metaphysical event, underscores the universality and accountability embedded in human existence. Ultimately, this framework portrays religious life

not as external imposition but as an awakening of the deepest layers of selfhood, enabling authentic worship, moral growth, and intellectual flourishing in harmony with the Creator’s design.

References

- Ahmadi, A. A. (1983). *Fitrah (Primordial Nature): The Foundation of Islamic Psychology*. Amirkabir.
- Balkhi, M. i. S. (2002). *Tafsīr Muqātil ibn Sulaymān (Exegesis of Muqātil ibn Sulaymān)*. Dar Ihya' al-Turath.
- Darwish, M. a.-D. (1994). *I'rāb al-Qur'ān wa Bayānih (Grammatical Analysis and Elucidation of the Quran)*. Dar Ibn Kathir.
- Fayḍ Kāshānī, M. M. (2004). *Tafsīr al-Ṣāfi (The Pure Exegesis)*. Al-Sadr.
- Hāshemīnejād, A. *Hastī Bakhsh (The Bestower of Existence)* (Vol. 2). Tūssī.
- Javadi Amoli, A. (1999). *Fitrah dar Qur'ān (Primordial Nature in the Quran)*. Isra Publishing.
- Javadi Amoli, A. (2002). *Hikmat-e 'Tbādāt (The Wisdom of Worship)*. Isra.
- Javadi Amoli, A. (2006). *Karāmat dar Qur'ān (Dignity in the Quran)*. Rajā Cultural Publishing Center.
- Kulaynī, M. i. Y. (1986). *Al-Kāfi (The Sufficient)*. Islamiya Publications.
- Mehrjardi, A., & Dehghani, M. A Comparative Study of the Primordial Nature (Fitrah) Argument and General Consensus in Proving the Existence of God. (pp. 182).
- Rāzī, F. a.-D. (2003). *Maḥāṭib al-Ghayb (The Keys to the Unseen)*. Dar Ihya' al-Turath al-'Arabi.
- Sadr al-Dīn Shīrāzī, M. i. I. (2004). *Asfār al-Arba'ah (The Four Journeys)* (Vol. 9). Dar Ihya' al-Turath.
- Saqafi Tehrani, M. (2019). *Tafsīr-e Ravān-e Jāvid (The Eternal Soul Exegesis)* (Vol. 5). Borhan Publications.
- Siyāhpoush, M. (1984). *Āyīn-e Fitrat (The Way of Primordial Nature)*. Amirkabir.
- Suyūṭī, J. a.-D. (1984). *Al-Durr al-Manthūr fī al-Tafsīr bi al-Ma'thūr (The Scattered Pearls in Traditional Exegesis)*. Ayatollah Mar'ashi Najafi Library.
- Ṭabarī, M. i. J. (1994). *Jāmi' al-Bayān 'an Ta'wīl Āy al-Qur'ān (The Comprehensive Elucidation on the Interpretation of the Verses of the Qur'an)*. Dar al-Fikr.
- Ṭabāṭabā'ī, M. (2008). *Insān az Āghāz tā Anjām (Man from the Beginning to the End)*. Bustan.
- Ṭabāṭabā'ī, S. M. (2013). *Al-Mīzān fī Tafsīr al-Qur'ān (The Balance in Quranic Exegesis)*. Dar al-Kutub al-Islāmiyyah.

Ṭāleqānī, S. M. (1971). *Partovī az Qur'ān (A Ray from the Quran)* (Vol. 4). Enteshār Publishing Company.