

آیه میثاق و نظریه خداشناسی فطری؛ رهیافتی تاریخی

* محمد غفوری نژاد

** احمد بهشتی

چکیده

یکی از زمینه‌های مطالعه تاریخی نظریه فطرت در بعد خداشناسی، سخنانی است که اندیشمندان اسلامی اعم از محدثان، متکلمان، عرفا، فلاسفه و مفسران در ذیل آیه ۱۷۲ سوره اعراف - که به آیه «میثاق» یا «ذر» مشهور است - بیان داشته‌اند. در طول تاریخ اندیشه اسلامی، در ذیل آیه مزبور، سه مفهوم‌سازی عمده از خداشناسی فطری شکل گرفته است که بر «حصول معرفت همگانی نسبت به خداوند در عالم پیشین»، «بداهت و ضرورت وجود خدا» و «استعداد نفس برای معرفت به وجود او» استوار است. در این میان، تنها مفهومی که به لحاظ دلالتی به ظاهر آیه قابل استناد است، مفهوم نخست است.

واژگان کلیدی

آیه میثاق، آیه ذر، نظریه فطرت، خداشناسی فطری.

Ghafoori_n@yahoo.com

*. دانشجوی دکتری فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه تهران.

** استاد دانشگاه تهران.

تاریخ تأیید: ۱۳۸۹/۳/۴

تاریخ دریافت: ۱۳۸۸/۹/۱

طرح مسئله

نظریه فطرت از نظریات بومی در حوزه اندیشه اسلامی است و برخلاف عمده مسائل فلسفه اسلامی، پیشینه یونانی ندارد. از مهم‌ترین شاخه‌های نظریه فطرت، خداشناسی فطری است.

در میان آموزه‌های قرآنی، طوائفی از آیات قرآن به عنوان دلیل نقلی بر این نظریه تلقی شده است (جوادی آملی، ۱۳۷۸: ۷۵) که آیات دال بر میثاق و پیمان خداوند با انسان‌ها از آن جمله است. (همان: ۱۴۴ - ۱۱۸) در این میان، آیه ۱۷۲ سوره اعراف^۱ - که به آیه میثاق یا ذر شهرت یافته است - به لحاظ زبانی و محتوایی از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است.

اما به راستی در تاریخ اندیشه اسلامی، این آیه چه رابطه‌ای با نظریه خداشناسی فطری دارد؟ آراء مفسران و اندیشمندان اسلامی در این زمینه چیست؟ کدام‌یک از آنان در تفسیر آیه از نظریه فطرت سخن گفته‌اند؟ چه مفهوم‌سازی‌هایی از خداشناسی فطری در ذیل این آیه ارائه شده است؟ طبق کدام مفهوم‌سازی، این آیه بر خداشناسی فطری دلالت دارد؟ و اگر دلالت دارد، دلالت آن از چه نوعی است؟

در این مقاله برآنیم تا به این پرسش‌ها پاسخ دهیم. برای این منظور لازم است تقریری هرچند اجمالی از نظریه فطرت ارائه شود؛ دیدگاه دانشمندان درباره مفاد کلی آیه میثاق مطرح و دیدگاه‌هایشان در دلالت آیه بر نظریه فطرت به ترتیب تاریخی گزارش شود و از خلال آن، مفهوم‌سازی‌های ارائه شده از خداشناسی فطری کشف گردد تا از این طریق در خصوص دلالت آیه بر خداشناسی فطری داوری شود.

تذکر این نکته لازم است که افزون بر مطالبی که اندیشمندان مسلمان در باب

۱. وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِن بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَىٰ شَهِدْنَا أَن نَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ.

آیه میثاق و نظریه خداشناسی فطری؛ رهیافت تاریخی □ ۱۱

معرفت فطری خداوند در ذیل این آیه بیان داشته‌اند، سخنانی نیز درباره خداگرایی فطری مطرح کرده‌اند که درخور توجه است. این سخنان عموماً در قالب «نظریه محبت ازلی انسان‌ها به خداوند»، در نگاشته‌های تنی چند از صوفیه و عرفای مسلمان ارائه شده است. مطالعه دیدگاه‌های آنان و بررسی رابطه «نظریه محبت ازلی» و «نظریه خداشناسی فطری»، مجال دیگری می‌طلبد.

۱. نظریه خداشناسی فطری

مراد از نظریه فطرت از یک رهیافت توسعه‌گرایانه آن است که انسان پیش از رسوخ عقاید و ملکات در نفس او، نوعی واحد بوده و دارای ماهیت مشترک میان افراد است؛ ماهیت مشترکی که دارای ویژگی‌ها و لوازمی است که در تمام افراد نوع وجود دارد و محصول اکتساب نمی‌باشد. (تقریری مفصل‌تر از نظریه فطرت را بنگرید در: فرامرز قراملکی، ۱۳۸۴: ۲۵۸ به بعد؛ جوادی‌آملی، ۱۳۷۸: بخش اول؛ همان: ۱۸۹ و ۱۹۰) ویژگی‌های فطری شامل ادراکات یا شناخت‌ها و تمایلات یا گرایش‌هاست. (برای مطالعه فهرستی از ادراکات و گرایش‌های فطری به ترتیب بنگرید به: جوادی‌آملی، ۱۳۷۸: ۶۰-۵۷؛ خندان، ۱۳۸۳: فصل دوم به بعد؛ مطهری، ۱۳۷۳: ۸۴-۷۴؛ شیروانی، ۱۳۷۶: ۸۵-۷۴) مهم‌ترین شناخت یا گرایش فطری از رهیافت وجودشناختی - که طرفداران نظریه فطرت از آن نام برده‌اند - شناخت خداوند و گرایش به اوست، که گاه از آن به «حس عشق و پرستش» تعبیر شده است. (مطهری، ۱۳۷۳: ۸۴)

۲. گزارش تاریخی مفاد آیه میثاق

مطالعه تاریخی نظرات مفسران در ذیل آیه میثاق، از تطور چند مرحله‌ای آراء آنان درباره مفاد آیه خبر می‌دهد. مراد ما در اینجا از مفسران، معنای عام کلمه است؛ یعنی مطلق کسانی که درصدد فهم مفاد آیه برآمده‌اند؛ هرچند که رسماً به عنوان مفسر قرآن شهرت

نیافته باشند. بنابراین عنوان یاد شده شامل محدثان، متکلمان، عرفا، صوفیه، فلاسفه و مفسران رسمی می‌شود.

نخستین تفسیر قابل ذکر، تفسیر مقاتل بن سلیمان بلخی (ف ۱۵۰) است. او آیه را براساس وجود نشئه‌ای پیشین به نام 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. (بلخی، ۱۴۲۳: ۲ / ۷۲ و ۷۳)

علی بن ابراهیم قمی (زنده به سال ۳۰۷) براساس روایات امامان شیعه تصریح کرده که این پیمان در حالت رویارویی مستقیم (معاینه) ذریات با خداوند تحقق یافته است. (قمی، ۱۳۶۷: ۱ / ۲۴۸)

آراء مفسران دیگری همچون فرات بن ابراهیم کوفی (زنده به سال ۳۰۷)، عیاشی (ف ۳۲۰)، فخر رازی (ف ۶۰۶)، جلال‌الدین سیوطی (متولد ۸۴۹)، شریف لاهیجی (ف بین ۱۰۸۸ تا ۱۰۹۵)، عروسی حویزی (ف ۱۰۹۷) و بحرانی (ف ۱۱۰۷) بر همین تفسیر - که برگرفته از روایات موجود در مصادر شیعه و سنی است - استوار است. (کوفی، ۱۴۱۰: ۱۴۵ به بعد؛ عیاشی، ۱۳۸۰: ۲ / ۳۷ به بعد؛ رازی، ۱۴۲۰: ۱۵ / ۳۹۷ به بعد؛ سیوطی، ۱۴۰۴: ۳ / ۱۴۱ و ۱۴۲؛ شریف لاهیجی، ۱۳۷۳: ۲ / ۱۲۴؛ عروسی حویزی، ۱۴۱۵: ۱ / ۱۰۱ - ۹۲؛ بحرانی، ۱۴۱۶: ۲ / ۶۱۵ - ۶۰۵)

این تفسیر بنا به نقل بزدوی (ف ۴۹۳) نظر عامه اهل سنت و جماعت، در قرون منتهی به دوره حیات او بوده است. (بزدوی، ۱۳۸۳: ۲۱۱ به بعد) سران معتزله این تفسیر را به حشویه نسبت می‌دهند. (قاضی عبدالجبار، ۱۳۸۶: ۳۰۲ به بعد) در پاره‌ای از تفاسیر پیش‌گفته، از دسته‌بندی ذریات به دو دسته سیاه و سفید سخن به میان آمده، که از نظر نحوه پاسخ به خطاب الهی، میان این دو دسته فرق گذاشته‌اند. بدین بیان که پاسخ

آیه میثاق و نظریه خداشناسی فطری؛ رهیافت تاریخی □ ۱۳

ذریات سفیدرنگ به خطاب «ألست بربکم» از روی طوع و رغبت و پاسخ ذریات سیاه‌رنگ، از روی اکراه و بی‌میلی بوده است.

تلقی عمومی عرفا و صوفیه از آیه، مشابه تلقی محدثان بر عالم ذر استوار است؛ با این تفاوت که از عمق و غنای بیشتری برخوردار است؛ مثلاً ابویزید بسطامی (ف ۲۶۱)، جنید (ف ۲۹۸)، حلاج (ف ۳۰۸) و ابوسعید خراسانی (ف ۲۷۷ یا ۲۸۶) به نوعی اتحاد وجودی میان ذریات و ذات خداوند معتقدند. (نامشخص،^۱ ۱۳۸۴: ۹۰؛ جنید، ۱۹۷۶: ۳۳؛ سلمی، ۱۴۲۱: ۱ / ۲۴۹ و ۲۵۰)

جنید از محبت ذریات به خداوند در آن نشئه سخن می‌گوید. (جنید، ۱۹۷۶: ۴۱ به بعد) تستری (ف ۲۸۳) طبق نقل صاحب علم‌القلوب، برخی حالات روانی انسان در دنیا را با تجربه او در عالم ذر تبیین می‌کند؛ مثلاً اندوهی را که گاه بی‌دلیل بر قلب انسان عارض می‌شود ناشی از کوتاهی او در وفای به پیمان عالم ذر می‌داند و گریه‌ای را که گاه بی‌علت به او دست می‌دهد با یادآوری آتش جهنم که انسان در عالم ذر آن را دیده است، توجیه می‌کند. وی همچنین احساس تعظیم، در مواجهه با شخص مؤمن متقی را ناشی از تجربه مواجهه با پروردگار و احساس هیبت و عظمت او در عالم ذر می‌داند. (نامشخص، ۱۳۸۴: ۹۲ و ۹۳)

رویم بن احمد (ف ۳۰۳) خطاب پروردگار در روز میثاق را اصل و ریشه معرفت انسان به او در این عالم می‌داند. (کلاباذی، ۱۹۶۰: ۱۶۱)

ابوالحسن دیلمی (ف ۳۹۱) منشأ محبت انسان به خداوند را لذت شنیدن کلام او در نشئه میثاق تلقی می‌کند. (دیلمی، ۱۹۶۲: ۸۹)

۱. یکی از قدیمی‌ترین منابعی است که نظرات مشایخ صوفیه را در مورد آیه میثاق گزارش کرده است. این اثر را مصحح آن به ابوطالب مکی (ف ۳۵۸) نسبت داده است. پژوهش‌های اخیر نشان می‌دهد که این نسبت نمی‌تواند صحیح باشد. (مجتبایی، ۱۳۷۸: ۵ / ۶۳۱؛ پورجوادی، ۱۳۸۵: ۶۵ به بعد) نقل قول صاحب علم‌القلوب از ابوبکر نقاش (متوفای ۶۰۴) نیز از ادله نادرستی این انتساب است. (نامشخص، ۱۳۸۴: ۸۹)

مستملی بخاری (ف ۴۳۴) حالاتی همچون بیزاری از خداوند در کافران و وصال او در مؤمنان و همچنین خوف، زهد، بشارت، رجا و حیرت را در دسته دوم (= مؤمنان)، وابسته به مقامی در عالم الوهی می‌داند که خطاب «ألسن» از آن صادر شده است. بر این اساس، وی معتقد است خطاب کافران، از مقام عدل الهی، خطاب مؤمنان، از مقام فضل الهی، خطاب خائفان و زاهدان، از مقام جلال، و خطاب اهل بشارت و رجا، از مقام جمال الهی صادر شده است. (مستملی بخاری، ۱۳۶۳: ۱ / ۱۵۳)

رشیدالدین میبیدی (زنده ۵۲۰) به معرفی زمان و مکان اخراج ذریات از صلب آدم پرداخته است. (میبیدی، ۱۳۷۱: ۳ / ۷۸۵)

مؤلف علم‌القلوب از ابوبکر نقاش نقل می‌کند که پاسخ‌دهندگان به خطاب الهی دو دسته بودند: دسته‌ای که اهل سعادت و رضوان بودند «بلی» گفتند و دسته‌ای که اهل شقاوت و خذلان بودند «بل لا». پاسخی که از نظر صوت کاملاً شبیه به پاسخ دسته اول است، ولی از لحاظ معنی دقیقاً خلاف آن است. (نامشخص، ۱۳۸۴: ۸۹) وی این تقسیم را به حسن بصری (ف ۱۱۰) نیز نسبت می‌دهد و یکی از عوامل اندوه دائم و گریه بسیار حسن را - از قول خود او - این می‌داند که نمی‌دانست از طایفه «بلی‌گویان» بوده یا «بل لا‌گویان». (همان: ۹۴)

محبی‌الدین عربی (ف ۶۳۸) نیز در زمره طرفداران تفسیر عالم ذری قرار دارد. وی آثار دنیوی و اخروی را بر ایمان ذریات در عالم ذر بار می‌کند. از جمله آثار دنیوی ایمان ذریات در عالم ذر از نظر وی، حکم به ایمان اصالی اطفال مسلمین و از جمله آثار اخروی آن، انقطاع عذاب از مشرکین است. (ابن عربی، بی‌تا: ۱ / ۶۷۰؛ همان: ۲ / ۲۱۳)

پس از سه قرن حاکمیت تفسیر عالم ذری، دیدگاه دیگری در تفسیر آیه شکل گرفت و از آن پس به موازات تفسیر عالم ذری، طرفدارانی پیدا کرد. این دیدگاه، موطن میثاق الهی را همین دنیا می‌داند و معتقد است: مراد از ذریه بنی‌آدم، افراد بالغی است که قرن

آیه میثاق و نظریه خداشناسی فطری؛ رهیافت تاریخی □ ۱۵

به قرن متولد می‌شوند و خداوند با کامل ساختن عقل آنان و نصب ادله بر ربوبیت خود، از آنان پیمان می‌گیرد. بنا بر این تفسیر، زبان آیه نمادین و تمثیلی بوده و جنبه حکایه ندارد. بلخی (ف ۳۱۹)، رمانی (ف ۳۸۴) و زمخشری (ف ۵۳۸) از معتزله، شیخ مفید (ف ۴۱۳)، سید مرتضی (ف ۴۳۸) و طبرسی (ف ۵۴۸) از امامیه بر این عقیده‌اند. (طوسی، بی تا: ۵ / ۳۰ - ۲۷؛ زمخشری، ۱۴۰۷: ۲ / ۱۷۶؛ مفید، ۱۴۲۴: ۲۲۶ - ۲۲۱؛ شریف لاهیجی، ۱۳۷۳: ۲ / ۱۲۴؛ طبرسی، ۱۳۷۷: ۱ / ۴۸۲)

اما معتزلیان دیگری همچون جبائی (ف ۳۳۰) و قاضی عبدالجبار (ف ۴۱۵) معتقدند: مراد از بنی آدم، همه انسان‌ها نیست؛ بلکه دسته‌ای از انسان‌هاست که دعوت پیامبران به آنها رسیده و خطاب «ألسنت بربکم» به واسطه پیامبران به آنان القاء شده است. بنا بر این تفسیر، چنین نیست که میان انسان‌ها و خداوند بدون واسطه، پیمانی بسته شده باشد؛ بلکه این پیمان با واسطه پیامبران بوده است، که گروهی از انسان‌ها (= کافران) پیمان انبیا را شکسته و به آنان پشت نمودند. (طوسی، بی تا: ۵ / ۳۰ - ۲۷؛ قاضی عبدالجبار، ۱۳۸۶: ۳۰۴ - ۳۰۲)

این دو دیدگاه تفسیری، در نفی تفسیر عالم ذری آیه ۱۷۲ سوره اعراف هم‌داستان‌اند و احياناً این عقیده را به خاطر مخالفت آن با برخی موازین عقلی، همچون قبح مؤاخذه بر پیمانی که انسان‌ها به یاد ندارند، تشنیع می‌نمایند.

ملاصدرا (ف ۱۰۵۰) با تأسیس دیدگاه چهارمی در تفسیر آیه، به نوآوری پرداخته و معتقد است مخاطب خطاب الهی نه ذرات موجود در عالم ذر است و نه وجود این جهانی انسان‌ها و نه طایفه‌ای از انسان‌ها که دعوت پیامبران به آنان رسیده است؛ بلکه حقایق عقلانی انسان‌هاست؛ همان موجوداتی که حکمای باستان آنها را رب‌النوع انسان می‌انگاشتند. (ملاصدرا، ۱۴۱۹: ۳ / ۳۰۱ به بعد) صدرا براساس عقیده اختلاف نوعی افراد انسان، رب‌النوع انسان را نیز متعدد می‌داند و از «پدران» عقلانی سخن

می‌گوید. اخذ ذریه بنی‌آدم به معنای مشاهده «رقیقت» افراد انسان در «حقیقت» پدران عقلانی است. مراد از گواه‌ساختن آنان بر خودشان نیز آن است که خداوند در آن نشئه ادراکی، توان مشاهده ذوات عقلی و نوری‌شان را به آنان عطا فرمود. (همو، ۱۳۷۰: ۱ / ۳۶۹ به بعد)

مراد صدرا آن است که آنان با مشاهده تعلق خود به ذات ربوبی و ادراک عین‌الربط بودن‌شان نسبت به آن، بر ربوبیت او میثاق سپرده‌اند.

فیض کاشانی (ف ۱۰۹۱) نیز همین تفسیر استاد را پسندیده است. او احتمال اخذ این میثاق در نشئه مثالی را نیز مطرح کرده است. (فیض کاشانی، ۱۴۱۵: ۲ / ۲۵۰؛ همو، ۱۴۱۸: ۱ / ۴۱۱)

علامه طباطبایی (ف ۱۳۶۰) ضمن انتقاد شدید از تفسیر عالم ذری، معتقد است آیه افزون بر آنکه بر قصه خلقت نوع انسانی به نحو تولید مثل و منطبق بر حال مشهود نوع انسان در این دنیا دلالت دارد، بر این نکته نیز دلالت دارد که افراد انسانی در نشئه‌ای که از حیث رتبه، سابق بر نشئه دنیاست و نوعی یگانگی و عینیت با آن دارد، حضور دارند و رب خود و وحدانیت او را مشاهده می‌کنند؛ در همان عالمی که نشئه «ملکوتی» یا «مثالی» نامیده می‌شود. (طباطبایی، ۱۴۱۲: ۸ / ۳۲۵ به بعد)

استاد جوادی‌آملی با انتقاد شدید از نظریه علامه، در تفسیر آیه، دو احتمال می‌دهد: اول آنکه زبان آیه تمثیلی باشد و دوم آنکه خداوند به لسان عقل و وحی و با زبان انبیا از انسان‌ها میثاق گرفته باشد. (جوادی‌آملی، ۱۳۷۸: ۱۳۶ - ۱۲۲) به نظر می‌رسد بازگشت احتمال اول به احتمال دوم باشد.

۳. گزارش تاریخی دیدگاه‌ها در دلالت آیه بر نظریه خداشناسی فطری

طبق بررسی‌های انجام شده، به لحاظ تاریخی، نخستین پیوند برقرار شده در تفسیر آیه

آیه میثاق و نظریه خداشناسی فطری؛ رهیافت تاریخی □ ۱۷

میثاق، میان مفاد این آیه و نظریه فطرت،^۱ در کلام ابی بن کعب (ف ۳۰ یا ۳۲) بوده است. جلال‌الدین سیوطی (متولد ۸۴۹) از راه‌های متعددی از ابی روایتی نقل می‌کند که وی پس از اشاره به اخذ پیمان خداوند از ارواح انسان‌ها چنین می‌گوید:

این، همان فرمایش خداوند است که می‌فرماید: «فطرت الله التي فطر الناس عليها».
(سیوطی، ۱۴۰۴: ۳ / ۱۴۲)

این پیوند به‌طور واضح‌تر و با بسط بیشتر، در کلام امام صادق علیه السلام (ف ۱۴۸) مطرح شده است. براساس روایت کلینی (ف ۳۲۹)، حضرت در بیان مفاد آیه میثاق، از روایت مشهور نبوی «کل مولود یولد علی الفطرة» استفاده می‌کند و فطرت انسان را به «معرفت اینکه خداوند خالق و رازق اوست» تفسیر می‌فرماید. (کلینی، ۱۳۶۵: ۲ / ۱۳) ایشان در روایت دیگری، سرشتن انسان‌ها بر توحید را به زمان اخذ میثاق مربوط می‌داند. (همان: ۱۲)

فرات کوفی (زنده ۳۰۷) در ذیل آیه، روایتی را از امام صادق علیه السلام نقل می‌کند که ایشان فرمود:

هر نوزادی، با معرفت به اینکه خداوند، خالق اوست زاده می‌شود. (کوفی، ۱۴۱۰: ۱۴۹)

علی بن ابراهیم قمی (زنده ۳۰۷) و عیاشی (ف ۳۲۰) روایاتی را نقل کرده‌اند که براساس آن، انسان‌ها در عالم ذر، پس از پیمان بستن با خداوند، این رویداد را فراموش کردند؛ ولی معرفت خداوند در وجود آنان ثابت ماند و اگر این واقعه روی نمی‌داد، هیچ‌کس

۱. شایان ذکر است که پاره‌ای مفسران در ذیل آیه «فأقم وجهك للدين حنيفا فطرت الله التي فطر الناس عليها» (روم / ۳۰) - که به آیه فطرت مشهور است - از میثاق در عالم پیشین سخن گفته‌اند. (بنگرید به: بلخی، ۱۴۲۳: ۳ / ۴۱۳؛ ابن‌مثنی، ۱۳۸۱: ۲ / ۱۲۲؛ میبدی، ۱۳۷۱: ۳ / ۳۱۵؛ همان: ۴ / ۴۵۱؛ رازی، ۱۴۲۰: ۲۵ / ۹۸؛ ملاصدرا، ۱۳۶۳: ۲۴۱) در جایی دیگر، رابطه آیه فطرت با نظریه خداشناسی فطرت را از جهت تاریخی بررسی کرده‌ام. (بنگرید به: غفوری‌نژاد، ۱۳۸۸: ۶۳ به بعد)

خالق و رازق خود را نمی‌شناخت. (قمی، ۱۳۶۷: ۱ / ۲۴۸؛ عیاشی، ۱۳۸۰: ۲ / ۳۹ و ۴۰)

گذشته از روایات اهل‌بیت، نخستین کسی که در این باره از مفهوم فطرت بهره برده و میثاق را به فطرت پیوند داده است، سهل تستری (ف ۲۸۳) است. سهل در موضعی به تفسیر عالم ذری آیه می‌پردازد. (تستری، ۱۳۲۶: ۶۸) وی در جایی دیگر در ضمن ذکر آیه به اجمال می‌نویسد:

باطن، موضع فطرت است ... و معنای موضع فطرت همان خلقتی است که [انسان‌ها] بدان سرشته شده‌اند، که عبارتست از اقرار [به ربوبیت حق] و توحید در جریان اخذ میثاق از آنان. (همو، ۱۹۸۰: ۱۱۲)

ابوحامد محمد غزالی (ف ۵۰۵) در میان متصوفه تنها کسی است که تفسیر عالم ذری را قبول ندارد و آیه را دارای زبان نمادین و گویای زبان حال انسان‌ها تلقی کرده است.

وی برای بیان مراد خود، از مفهوم فطرت استفاده می‌کند و آیه را در مقام بیان خداشناسی فطری می‌داند. غزالی برای بیان مراد خود از خداشناسی فطری، تصدیق را به سه درجه طبقه‌بندی می‌کند: ۱. تصدیق به زبان ۲. تصدیق در دل (به حدیث نفس و امثال آن) ۳. تصدیق قلبی به اصل فطرت و بدون هیچ تکلف بدون اینکه تصدیق‌کننده با زبان یا قلب خود بلی بگوید:

چنان‌که کسی گوید: هر که در نیشابور است، او مصدّق است، که دو از یکی بیش است، این سخن راست بود؛ اگرچه این گفت، نه در زبان ایشان حاصل است و نه در دل. (غزالی، ۱۳۸۱: ۷۳)

ابوحامد در جایی دیگر، مراد از آیه را اقرار نفوس انسان‌ها به ربوبیت خداوند می‌داند، نه اقرار به زبان آنان. وی معنای آیه را به معنای آیه: «وَلئن سألْتهم من خلقهم لیقولن الله» (زخرف / ۸۷) نزدیک می‌داند و آن را چنین معنی می‌کند: «اگر حالات آنان بررسی شود، نفوس آنها به این حقیقت گواهی خواهد داد».

آیه میثاق و نظریه خداشناسی فطری؛ رهیافت تاریخی □ ۱۹

غزالی در همین موضع، آیه فطرت را مطرح کرده، آن را چنین تفسیر می‌کند که هر انسانی، با ایمان به خداوند سرشته شده است؛ بلکه بر شناخت همه اشیا چنان که هستند مفسطور گردیده است.

ابوحامد مراد خود را از فطری بودن معرفت اشیا چنان که هستند، چنین بیان می‌کند: «نفس چنان استعداد قریبی برای ادراک آن دارد که گویا شناخت اشیا در آن به ودیعت گذارده شده است».

او تصریح می‌کند: «ایمان به طور فطری در نفوس انسانی مرکوز است؛ برخی انسان‌ها از آن روی برمی‌گردانند و آن را فراموش می‌کنند، که آنان همان کفارند؛ برخی دیگر نیز در ذهن خود کنکاش می‌کنند و آن را به خاطر می‌آورند».

غزالی که منکر هر نوع نشئه پیشین برای وجود انسان است، یادآوری را دو قسم می‌شمارد: اول آنکه صورتی در ذهن حاضر باشد و بعد از فراموش شدن، دوباره یادآوری شود؛ دوم آنکه هیچ‌گاه صورتی در ذهن حاضر نباشد، ولی نفس بالفطره آن را دربرداشته باشد و - به تعبیر خود او - در نفس، مضمّن باشد. شناخت خداوند در نظر غزالی از قبیل دوم است. (غزالی، بی تا: ۱ / ۸۶ و ۸۷)

غزالی آنجا که درباره کسب معرفت از طریق ریاضت و تصفیه نفس سخن می‌گوید، آیه میثاق را دلیلی بر عدم اختصاص این طریقه به پیامبران، و عمومیت آن در میان همه انسان‌ها تلقی می‌کند. (همو، ۱۳۷۵: ۱ / ۳۱)

محبی‌الدین عربی (ف ۶۳۸) نیز از کسانی است که در ذیل این آیه، از مفهوم فطرت بهره جسته و میان این آیه و نظریه خداشناسی فطری، ارتباط دلالتی برقرار کرده است. او در این باره می‌گوید:

بعد از میثاق، تمام بنی آدم بر فطرت متولد می‌شوند و همان پاسخ «بلی» فطرتی است که رسول خدا ﷺ فرمود همه مردم همراه با آن ولادت می‌یابند. (ابن عربی، بی تا: ۲ / ۱۷۰)

محیی‌الدین با دقت نظر در مفاد آیه و عنوانی که خداوند پیمان را بر آن اخذ کرده است (ربوبیت) چنین نتیجه می‌گیرد:

فطرت تنها به وجود خداوند و مالکیت او - که از عنوان رب استفاده می‌شود - گواهی می‌دهد، نه بر وحدانیت او؛ زیرا خداوند در روز اخذ میثاق از ذریات فرمود: «أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ» و فرمود: «أَلَسْتُ بِوَاحِدٍ». سرّ مطلب هم آن است که خداوند می‌دانست عده‌ای از بندگانش به او شرک خواهند ورزید؛ به همین دلیل از آنان بر وحدانیت خود پیمان نستاند تا موجبات هلاکت آنان فراهم نیاید. (همان: ۴ / ۱۳۳)

او در جای دیگر تصریح می‌کند:

شناخت خداوند در میثاق، به نفس هر انسانی الهام شد؛ ولی آنگاه که نفس در دنیا به آباد ساختن جسم طبیعی اشتغال می‌یابد، علم به توحید از او جدا می‌شود؛ پس خداوند علم به توحید را به بعضی نفوس و علم به وجود خود را به همه آنها عطا فرمود؛ زیرا علم به وجود او از ضروریات عقل است. (همان: ۲ / ۶۱۸)

به قرینه کلامی که در باب فطری نبودن یگانگی خداوند از او نقل کردیم، باید مراد او از توحید - در عبارت اخیر - اصل وجود خداوند باشد.

در میان طرفداران تفسیر عالم ذری، شیخ اکبر بیشترین آثار را بر ایمان ذریات در نشئه ذر - که گاه آن را ایمان فطری می‌خواند - بار کرده است. آثاری که محیی‌الدین بر ایمان فطری مترتب دانسته است، به نشئه دنیا محدود نبوده، در آخرت نیز مشهود خواهد بود. محیی‌الدین برخلاف اهل ظاهر - که ایمان اطفال مسلمین را به تبع ایمان والدینشان می‌دانند و بدین‌سان احکام فقهی مسلمانان را به آنان تسری می‌دهند - با تمسک به ایمان میثاقی، ایمان اطفال مسلمین را اصالی می‌داند، نه تبعی. (همان: ۱ / ۶۷۰) وی در جای دیگری عقیده جنجال‌برانگیز انقطاع عذاب از مشرکین را بر مبنای ایمان فطری و میثاقی آنان استوار می‌سازد و تصریح می‌کند:

آیه میثاق و نظریه خدانشناسی فطری؛ رهیافت تاریخی □ ۲۱

مشرکین ثمره «بلی» گفتن خود در روز میثاق را در آخرت برداشت خواهند کرد و از عذاب رهایی خواهند یافت؛ هرچند که در دنیا ادعای ربوبیت کرده باشند. (همان: ۲ / ۲۱۳)

عبدالقادر حمزة بن یاقوت اهری (ف ۶۷۵) حکیم اشراقی، معتقد است:

آیه به صورتی دقیق و لطیف بر خدانشناسی فطری دلالت دارد؛ زیرا خداوند از انسان‌ها فقط بر ربوبیت خود اقرار گرفت، نه بر وجودش؛ و این برای اشاره بر این نکته است که آنان در بدایت عقول و فطرت نفوسشان، به وجود خداوند اقرار دارند. پس نیازی به پیمان‌گرفتن از آنان نیست. آنچه به پیمان‌گرفتن نیاز دارد، ربوبیت خداوند است که احياناً مورد غفلت انسان‌ها - همچون بت‌پرستان شبه جزیره - واقع می‌شود، نه اصل وجود خداوند. بنابراین آیه بر غریزی و ضروری بودن معرفت صانع برای عقول سلیم و طبیعت‌های مستقیم دلالت دارد. (اهری، ۱۳۵۸: ۱۱۰)

اهری معتقد است:

به سبب همین شناخت فطری است که انبیا و حکما، به قتل منکر وجود صانع، بدون استتابه [= دعوت او به توبه] امر کرده‌اند؛ زیرا چنین کسی ضروریات را انکار کرده است. حکمای جدلی نیز ضرب اهل سفسطه را به سبب انکار اولیات و حسیات، از آنان آموخته‌اند. (همان)

اهری می‌گوید:

آیه بر این نکته دلالت دارد که نفوس جمال مطلق را در عالم خاص خود - که بلدالحرام و مدینه‌السلام اوست - مشاهده کرده‌اند. (همان: ۱۱۰ و ۱۱۱)

۱. عبارت اهری چنین است: و فيها [= آی: الآیة] دقیقه اخرى، و هی ائّه تعالی، استفهم منهم الاقرار بر ربوبیته لا وجوده، تنبیها علی ائهم كانوا مقرّین بوجوده فی بدایة عقولهم و فطر نفوسهم. فدلّت هذه اللطيفة الدقیقة علی ان معرفة الصّانع غریزة للعقول السّلیمة ضروریة للطّباع المستقیمة. فلهذا امرت طوائف الانبیاء علیهم السّلام، و فرق الحکماء بقتل من انکر وجود الصّانع فجأة بلا استتاب و لا عتاب، فائّه ینکر ضروریات الامور. و اخذت الحکماء المجدلیون منهم ضرب اهل السفسطه، من جهة ائهم انکروا اولیات العلوم و حسیاتها... فدلّت الآیة علی ان التّفوس کانت مشاهدة للجمال المطلق فی عالمه الّذي هو بلده الحرام و مدینه السّلام... فبان بهذا التبیان کون معرفة الصّانع البدیع ضروریة، فقد

وی سپس به برخی احادیث و نیز آیه فطرت (روم / ۳۰) استشهاد و تصریح می‌کند:

با این بیان روشن شد که معرفت صانع بدیع، ضروری است؛ پس نور صبح، ما را از چراغ بی‌نیاز کرده است. و استشهاد بر او به غیر او، دأب اهل برهان است که از شهود عینی او معزول گردیده‌اند. (همان: ۱۱۱)

ملاصدرا (ف ۱۰۵۰) که در جاهای متعددی موطن میثاق را نشئه عقلانی معرفی کرده است، در مفاتیح الغیب، سخنان اهری را بدون ذکر منبع و با کمی تفاوت در عبارت می‌آورد و آن را تلقی به قبول می‌کند.^۱ (ملاصدرا، ۱۳۶۳: ۲۴۱ و ۲۴۲)

چنان‌که از ملاحظه عبارات اهری و صدرا آشکار می‌گردد، مراد آنان از غریزی بودن

اغنی الصّباح عن المصباح. و الاستشهاد علیه لا به من داب اصحاب البرهان، الذین عزلوا عن مشاهدة العیان. (اهری، ۱۳۵۸: ۱۱۰ و ۱۱۱)
 ۱. عبارت صدرا چنین است:

و فی الآیة دقیقة أخرى و هی أنه استفهم منها الإقرار منهم بریوبیتة لا بوجوده تنبیها علی أن الإقرار بوجوده مرکوز فی بداية العقول و أوائل فطر النفوس. فدلّت الآیة علی أن معرفة الصانع غریزیة للعقول السلیمة ضروریة للطباع المستقیمة؛ فلهذا یجب القتل علی من أنکر و جحد وجود الصانع فی جمیع الشرائع، فإنه ینکر ضروریات الفطرة الأولیة. و کذا من جحد أصل الوجود كأهل السفسطة، فیجب أن یقتل مع زیادة إیلام بالضرب و إحراق بالنار لثلاثا یقول الضرب و اللاضرب واحد و النار و اللانار واحد. فمن أنکر مطلق الوجود فینکاره موجود، فدل علی وجود موجود، فهذا المنکر للوجود موجود لا محالة. فما أبعد عن توهم إنکار المنکرین ما سلبه یؤدي إلى إثباته و ما إنکاره یوجب الإقرار به فکشفنا عنک غطاءک فیصرك الیوم حدید، فالآیة دلّت علی أن النفس کانت مشاهدة للجمال المطلق فی عالمها الذی هو بلدها الحرام و مدینة السلام... فیهذا التبیان بان کون معرفة الحق الأول ضروریة مستغنیة عن البرهان للفطرة الأصلیة للأرواح، استغناء الصباح عن المصباح و الاستشهاد علیه لأنه من دأب اصحاب البرهان المتفکرین فی خلق السماوات و الأرض قائلین ربّنا ما خلقت هذا باطلًا، و هم أيضا ممدوحون مدحهم الله تعالی؛ إلا أن مرتبتهم بعد مرتبة اصحاب المشاهدة و العیان.

آیه میثاق و نظریه خداشناسی فطری؛ رهیافت تاریخی □ ۲۳

معرفت صانع، بدیهی بودن آن است؛ با وجود این، دلالت آیه بر مشاهده جمال الهی از سوی نفوس انسانی در عالم پیشین را نیز پذیرفته‌اند.

الف) مفهوم‌سازی‌های تاریخی از خداشناسی فطری

بررسی این گزارش تاریخی، ما را به سه مفهوم‌سازی عمده از خداشناسی فطری در ذیل آیه میثاق رهنمون می‌سازد:

یک. مفهوم اول از تفاسیر روایی همچون تفسیر علی بن ابراهیم قمی (زنده ۳۰۷)، عیاشی (ف ۳۲۰) و محدثانی نظیر کلینی (ف ۳۲۹) از قول امام صادق علیه السلام (ف ۱۴۸) و عارفانی مانند سهل تستری (ف ۲۸۳) و محیی‌الدین عربی (ف ۶۳۸) استفاده می‌شود. در سخنان اینان در ذیل آیه میثاق وجوه مشترکی وجود دارد که ما را به مفهوم‌سازی نخست می‌رساند. اینان که همگی تفسیر عالم ذری را از آیه میثاق ارائه کرده‌اند، به پیمان انسان‌ها بر ربوبیت خداوند - و به‌طور قهری بر اصل وجود او - معتقدند.

همچنین در کلام آنان به نوعی سخن از بقاء اثر این رویداد در وجود انسان تا نشئه دنیا به چشم می‌خورد. براساس روایات علی بن ابراهیم و عیاشی از امام صادق علیه السلام، آن حضرت معرفت خداوند را از همان زمان در نفس انسان‌ها ثابت می‌داند. سهل تستری باطن را موضع فطرت می‌داند و برخی حالات روانی مثل اندوه، گریه بی‌سبب و احساس عظمت در مواجهه با شخص متقی را با تجارب انسان در عالم ذر تبیین می‌کند. محیی‌الدین نیز بر ایمان ذریات، آثار دنیوی و اخروی را مترتب می‌سازد.

وجه مشترک دیگر نظریات آنها، عنصر همگانی بودن تجربه عالم ذر در میان افراد انسانی است. بر این اساس، احتمال اختصاص این تجربه به طایفه‌ای از انسان‌ها - چنان‌که در کلام شیخ طوسی مشهود بود (طوسی، بی‌تا: ۵ / ۲۹) - در این نظریات جایگاهی ندارد.

و در نهایت، همگی، این معرفت سابق را فطری نامیده و برای بیان آن، از مشتقات

این ماده بهره برده‌اند. بنابراین می‌توان نخستین مفهوم‌سازی از خداشناسی فطری در ذیل آیه میثاق را چنین تقریر کرد:

شناختی از وجود و ربوبیت خداوند که در نشئه‌ای پیشین و سابق بر این عالم، برای همه انسان‌ها محقق شده و اثر آن به نحوی تاکنون باقی است.

خداشناسی فطری در این مفهوم‌سازی از چند مؤلفه چند تشکیل شده است:

۱. از سنخ شناخت و معرفت است، نه محبت، گرایش، تمایل و امثال آن؛ ۲

۲. در نشئه‌ای سابق بر دنیا محقق شده است؛

۳. همگانی است؛

۴. اثر آن، تا این جهان باقی است.

براساس این مفهوم‌سازی می‌توانیم بسیاری از مفسرانی را که تفسیر عالم ذری از آیه ارائه کرده بودند، به نظریه خداشناسی فطری قائل بدانیم، هرچند بسیاری از آنان در تفسیر آیه از مفهوم فطرت بهره نگرفته‌اند. این ادعا طبق نظر کسانی چون طایفه زابراشائیه (بزدوی، ۱۳۸۳: ۲۱۲) و ابوسعید خراز (ف ۲۷۷ یا ۲۸۶) و دیگران که معتقد بودند ذریات همگی یکسان پاسخ «بلی» داده‌اند، به خوبی قابل پذیرش است. ابوسعید معتقد است.

ارواح دوستان و دشمنان خدا در نشئه میثاق، یکسان پاسخ «بلی» دادند؛ ولی وقتی خداوند نفوس و طباع را خلق می‌کند و به هریک از ارواح، نفس و طبعی خاص می‌دهد و آنها را به این عالم می‌آورد، ارواح اولیا به پیمان خود وفادار می‌مانند و ارواح دشمنان خدا از اجابت حق سر باز می‌زنند. (خراز، ۱۹۶۷: ۹۰)

ادعای ما آن است که حتی بنا بر تفاسیری که ذریات را به دو دسته سفید و سیاه تقسیم می‌کردند و معتقد بودند ذریات سفید، با رغبت و ذریات سیاه، با بی‌میلی، اکراه و احیاناً نفاق پاسخ خطاب الهی را داده‌اند، می‌توان ادعا کرد تمام ذریات - اعم از سفید و سیاه - فطرتاً خداشناس هستند؛ زیرا طبق غالب این تفاسیر، همه ذریات به خطاب الهی پاسخ

مثبت داده‌اند؛ مگر اینکه پاسخ طایفه‌ای از آنان با نوعی اکراه و بی‌میلی همراه بوده باشد. نکته بسیار مهم اینکه، هرچند پاسخ این طایفه با اکراه و نفاق همراه بوده است؛ ولی این به معنای جهل و عدم شناخت خداوند از سوی آنان نیست؛ بلکه نشانگر دشمنی و لجاجت آنان در نپذیرفتن و تصدیق نکردن حق است.

البته این ادعا در مورد نظریه کسانی چون حسن بصری (ف ۱۱۰) و ابوبکر نقاش (ف ۶۰۴) که پاسخ گروهی از ذریات را «بل لا» دانسته بودند، صحیح نیست؛ چون عنصر همگانی بودن شناخت پیشین در نظریه آنان مفقود است.

نکته دیگر آنکه، خداشناسی فطری در مفهوم‌سازی نخست، بر نظریه کسانی مانند ملاصدرا (ف ۱۰۵۰)، فیض کاشانی (ف ۱۰۹۱) و علامه طباطبایی، که رأی مشهور را نپذیرفته‌اند و آیه را بر نشئه عقلی یا مثالی تطبیق می‌کنند نیز تطبیق پذیر است.

دو. مفهوم‌سازی دوم از آن اهری (ف ۶۷۵) و ملاصدرا (ف ۱۰۵۰) در مفاتیح‌الغیب است که معرفت فطری و غریزی را به بدهات و ضرورت معرفت صانع، ارجاع می‌دهند. اینان با وجود اینکه به مشاهده جمال الهی در عالم پیشین و پیمان سپردن ذریات به ربوبیت خداوند در آن مقطع معتقدند - برخلاف قائلین مفهوم‌سازی نخست - معرفت سابق را معرفت فطری نمی‌دانند؛ بلکه معتقدند از آنجا که شناخت وجود خداوند بدیهی است و به پیمان ستاندن نیازی ندارد، به همین دلیل - طبق آیه میثاق - فقط نسبت به ربوبیت خداوند پیمان ستانده شده است. گویا معرفت به اصل وجود خدا برای ذریات، ضروری و مفروغ‌عنه بوده است.

به عقیده اهری و صدرا، فطری بودن معرفت به وجود خداوند، به معنای بدهات و ضرورت آن است. برخلاف مفهوم‌سازی نخست، که معرفت فطری را به شناخت ناشی از رویارویی، مشافهه و پیمان سپردن ذریات در عالم پیشین برمی‌گرداند و فطری بودن را به معنای مسبوق بودن آن به عالم پیشین می‌دانست.

سه. سومین مفهوم‌سازی در کلام ابوحامد محمد غزالی (ف ۵۰۵) مشاهده می‌شود. وی احتمالاً با تأثیر از معتزلیانی نظیر جبائی (ف ۳۳۰) و قاضی عبدالجبار (ف ۴۱۵) و امامیانی مانند شیخ مفید (ف ۴۱۳) از پذیرش تفسیر عالم ذری سر باز زده، اشکالاتی شبیه آنچه نامبردگان بر این تفسیر مطرح کرده بودند را وارد می‌داند. (قاضی عبدالجبار، ۱۳۸۶: ۳۰۴ - ۳۰۲؛ مفید، ۱۴۲۴: ۲۲۶ - ۲۲۱؛ برای مشاهده تعداد قابل توجهی از اشکالات معتزله، بنگرید به: رازی، ۱۴۲۰: ۱۵ / ۴۰۰ - ۳۹۸) همین اشکالات موجب شده تا او زبان آیه را نمادین تلقی کند و آن را، نه حکایت از رویداد عالم ذر، بلکه درصدد بیان این واقعیت که همه انسان‌ها بالفطره خداشناس هستند، بدارد.

کلام غزالی در بیان مرادش از خداشناسی فطری، خالی از ابهام نیست و کلماتش در مواضع مختلف ناسازگار است. وی در جایی تصدیق وجود خداوند را به تصدیق بدیهیاتی همچون «بیشتر بودن دو از یک» تشبیه می‌کند. (غزالی، ۱۳۸۱: ۷۳) در جایی دیگر، شناخت همه اشیا را چنان که هستند، در ردیف ایمان به خداوند و از فطریات می‌داند و فطری بودن شناخت همه اشیا را به استعداد قریب نفس برای درک آنها تفسیر می‌نماید. (غزالی، بی تا: ۱ / ۸۶ و ۸۷) این کلام او به این نکته اشاره دارد که شناخت خداوند مانند سایر علوم و معارف بوده، از امتیاز ویژه‌ای نسبت به آنها برخوردار نیست. ابوحامد در جایی دیگر، آیه را دلیل بر همگانی بودن طریقه ریاضت و تزکیه برای کسب معرفت معرفی می‌کند. (همو، ۱۳۷۵: ۱ / ۳۱) این بدان معناست که از نظر او طبق آیه میثاق، همه انسان‌ها می‌توانند با ریاضت و تزکیه نفس به خداوند علم پیدا کنند.

در حقیقت، غزالی درباره فطری بودن معرفت به وجود خدا در پرتو آیه میثاق، سه‌گونه سخن گفته است:

۱. معرفت به وجود خدا - مانند بیشتر بودن دو از یک - بدیهی و فطری است.

(غزالی، ۱۳۸۱: ۷۳)

آیه میثاق و نظریه خداشناسی فطری؛ رهیافت تاریخی □ ۲۷

۲. شناخت همه اشیا، از جمله وجود خداوند، فطری است؛ چراکه نفس استعداد شدید و قریبی برای شناخت آن دارد و با فراهم شدن مقدمات، بی‌درنگ نتیجه را کشف می‌کند؛ گویا نتیجه در نفس به امانت گذارده شده است. (غزالی، بی‌تا: ۱ / ۸۶ و ۸۷)

۳. شناخت خداوند از راه ریاضت و تصفیه نفس برای همه انسان‌ها ممکن است. (همو، ۱۳۷۵: ۱ / ۳۱)

با چشم‌پوشی از تشبیه شناخت خداوند به بدیهیات، می‌توان مفهوم خداشناسی فطری از دیدگاه غزالی را چنین تقریر کرد:

شناختی همگانی و در عین حال ناآگاهانه از وجود خداوند که در نفس تمام انسان‌ها به امانت گذارده شده است و با اسبابی نظیر تفکر و تزکیه به صحنه آگاه ذهن می‌آید.

ب) نحوه دلالت آیه بر خداشناسی فطری

نحوه دلالت آیه بر خداشناسی فطری و نوع آن، بسته به هر یک از مفهوم‌های سه‌گانه، متفاوت خواهد بود. طبق مفاد ظاهری آیه، خداوند در نشئه‌ای سابق،^۱ از بنی‌آدم درباره ربوبیت خود سؤال می‌کند و آنان همگی پاسخ مثبت می‌دهند. پاسخ مثبت و صریح ذریات در نشئه‌ای که دروغ در آن راه ندارد، کاشف از علم و معرفت آنان به خداوند است.

به عبارت دیگر، ملزوم عقلی پاسخ ذریات، معرفت آنان به ربوبیت خداوند در آن نشئه است؛ زیرا اقرار در نشئه‌ای که دروغ در آن راه ندارد، عقلاً متفرع بر معرفت و شناخت است. بنابراین با چشم‌پوشی از برخی اشکالات عقلی عدلیه بر این تفسیر (قاضی عبدالجبار، ۱۳۸۶: ۳۰۴ - ۳۰۲؛ مفید، ۱۴۲۴: ۲۲۶ - ۲۲۱)، دلالت ظاهر آیه بر خداشناسی فطری در مفهوم نخستین، روشن است.

۱. سابق بودن ظرف این پرسش و پاسخ، از واژه «إذ» - که بر سابقیت ظرف قصه نسبت به ظرف خطاب دلالت دارد - استفاده می‌شود.

اما در مفهوم‌سازی دوم (بدیهی‌بودن شناخت خدا) که اهری و صدرا ارائه کرده بودند، مسئله پیچیده است؛ زیرا آیه به خودی خود، بر این مفهوم از خداشناسی فطری دلالت ندارد. آنچه اهری و به تبع او صدرا ارائه کرده‌اند، طبق هیچ‌یک از انواع سه‌گانه دلالت لفظی (مطابقی، تضمنی و التزامی) مدلول آیه نیست. عدم دلالت آیه به نحو مطابقی و تضمنی روشن است. از طرفی، پیمان ستاندن بر ربوبیت خداوند، با فطری و بدیهی‌بودن علم به وجود او ملازمه ندارد؛ چون هرچند اقرار به ربوبیت خداوند فرع بر علم به وجود اوست و می‌توان علم پیشین ذریات به خداوند را از آیه استنتاج نمود؛ ولی اینکه این دانش پیشین بدیهی باشد، از مفاد آیه استفاده نمی‌شود. علم ذریات به وجود خداوند، مدلول التزامی آیه هست؛ ولی بدهت آن، از محدوده دلالت التزامی آیه خارج است. بنابراین ادعای دلالت التزامی آیه بر این مفهوم از خداشناسی فطری درست نیست. ادعای اهری و صدرا برداشتی ذوقی و استحسانی است که از لحاظ قواعد منطقی دلالت، توجیه‌پذیر نیست.

درباره مفهوم‌سازی غزالی نیز همین مطلب صادق است. ادعای غزالی از محدوده دلالت لفظی آیه خارج بوده، صرفاً محصول ذوق و سلیقه اوست.

نتیجه‌گیری

مطالعه تاریخی ما نشان می‌دهد نظریه فطرت، در دو بعد خداشناسی و خداگرایی، به لحاظ تاریخی با مفاد آیه میثاق در ارتباط بوده است؛ به طوری که احياناً مفاد آیه بر این نظریه تطبیق گردیده است. در طول تاریخ اندیشه اسلامی، در ذیل آیه میثاق، سه مفهوم‌سازی عمده از خداشناسی فطری شکل گرفته است که دلالت یا عدم دلالت آیه بر این نظریه، مطابق هریک از این سه مفهوم متفاوت است.

منابع و مأخذ

۱. قرآن کریم.
۲. ابن شهر آشوب، محمد بن علی، ۱۴۱۰ ق، *مشابه القرآن و مختلفه*، قم، بیدار، چ ۳.
۳. ابن عربی، محیی‌الدین، بی‌تا، *الفتوحات المکیه*، چهار جلدی، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
۴. ابن مثنی، ابو عبیده معمر، ۱۳۸۱ ق، *مجاز القرآن*، قاهره، مکتبه الخانجی.
۵. اهری، عبدالقادر حمزه بن یاقوت، ۱۳۵۸، *البلغه فی الحکمه یا الأقطاب القطیبه*، مقدمه و تحقیق محمدتقی دانش‌پژوه، تهران، انجمن فلسفه ایران.
۶. بحرانی، سید هاشم، ۱۴۱۶ ق، *البرهان فی تفسیر القرآن*، تحقیق قسم الدراسات الاسلامیه لمؤسسه البعثه، تهران، بنیاد بعثت.
۷. بزدوی، ابوالیسر محمد، ۱۳۸۳ ق، *اصول السدین*، تصحیح هانز بیتر لسنس، قاهره، دار احیاء الکتب العربیه.
۸. بلخی، مقاتل بن سلیمان، ۱۴۲۳ ق، *تفسیر مقاتل بن سلیمان*، بیروت، دار احیاء التراث.
۹. پورجوادی، نصرالله، ۱۳۸۷، *باده عشق: پژوهش‌هایی در معنای باده در شعر فارسی*، تهران، نشر کارنامه.
۱۰. _____، ۱۳۸۵، *پژوهش‌های عرفانی، جستجو در منابع کهن*، تهران، نشر نی.
۱۱. _____، ۱۳۸۱، *دو مجلد: پژوهش‌هایی درباره محمد غزالی و فخر رازی*، تهران، مرکز نشر دانشگاهی.
۱۲. تستری، سهل بن عبدالله، ۱۹۸۰ م، *المعارضه والرد*، تصحیح محمد کمال جعفر، قاهره، دار احیاء الکتب العربیه.
۱۳. _____، ۱۴۲۳ ق، *تفسیر تستری*، بیروت، منشورات محمدعلی بیضون و دارالکتب.
۱۴. _____، ۱۳۲۶ ق، *تفسیر تستری*، قاهره.
۱۵. جنید بغدادی، ۱۹۷۶ م، *رسائل الجنید*، تصحیح و تحریر علی حسن عبدالقادر، لندن.
۱۶. جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۷۸، *فطرت در قرآن (تفسیر موضوعی قرآن)*، ج ۱۲، قم، اسراء.

- ۳۰ □ فصلنامه علمی - پژوهشی اندیشه نوین دینی، تابستان ۸۹، ش ۲۱
۱۷. حلاج، حسین بن منصور، *تفسیر الحلاج*، در: سلمی، *مجموعه آثار*، ج ۱.
۱۸. خراز، ابوسعید، ۱۹۶۷، *الرسائل*، تصحیح قاسم السامرائی، بغداد.
۱۹. خندان، علی اصغر، ۱۳۸۳، *ادراکات فطری در آثار شهید مطهری*، ابن سینا، دکارت، لاک و چامسکی، قم، کتاب طه.
۲۰. دیلمی، ابوالحسن، ۱۹۶۲ م، *عطف الألف المألوف علی اللام المعطوف*، تصحیح ج. ک. وادیه، قاهره.
۲۱. رازی، ابوالفتح حسین بن علی، ۱۴۰۸ ق، *روض الجنان و روح الجنان فی تفسیر القرآن*، تحقیق محمد جعفر یاحقی و محمد مهدی ناصح، مشهد، بنیاد پژوهش های آستان قدس رضوی.
۲۲. رازی، فخرالدین محمد بن عمر، ۱۴۲۰ ق، *مفاتیح الغیب*، بیروت، داراحیاء التراث العربی، ج ۳.
۲۳. زمخشری، ابوالقاسم محمود بن عمر، ۱۴۰۷ ق، *الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل*، بیروت، دارالکتب العربی.
۲۴. سلمی، ابوعبدالرحمن، ۱۴۲۱ ق، *تفسیر السلمی أو حقائق التفسیر*، تحقیق سید عمران، بیروت، دارالکتب العلمیة.
۲۵. _____، ۱۳۶۹، *مجموعه آثار*، ج ۱، گردآوری نصرالله پورجوادی، تهران، مرکز نشر دانشگاهی.
۲۶. _____، ۱۳۷۲، *مجموعه آثار*، ج ۲، گردآوری نصرالله پورجوادی، تهران، مرکز نشر دانشگاهی.
۲۷. سیوطی، جلال الدین، ۱۴۰۴ ق، *الدر المثنوی فی التفسیر بالمأثور*، قم، کتابخانه آیه الله مرعشی نجفی.
۲۸. شریف لاهیجی، محمد بن علی، ۱۳۷۳، *تفسیر شریف لاهیجی*، تحقیق میر جلال الدین حسینی ارموی (محدث)، تهران، دفتر نشر داد.
۲۹. شیروانی، علی، ۱۳۷۶، *سرشت انسان: پژوهشی در خداشناسی فطری*، قم، دفتر نشر معارف.

- آیه میثاق و نظریه خداشناسی فطری؛ رهیافت تاریخی □ ۳۱
۳۰. طباطبایی، علامه سید محمدحسین، ۱۴۱۲ ق، *المیزان فی تفسیر القرآن*، قم، اسماعیلیان.
۳۱. طبرسی، فضل بن حسن، ۱۳۷۷، *جوامع الجامع*، تهران، دانشگاه تهران و مدیریت حوزه علمیه قم.
۳۲. _____، ۱۳۷۲، *مجمع البیان*، مقدمه محمدجواد بلاغی، تهران، ناصر خسرو.
۳۳. طوسی، شیخ الطائفه محمد بن حسن، بی تا، *التبیان فی تفسیر القرآن*، مقدمه شیخ آغابزرگ تهرانی، تحقیق احمد قصیر عاملی، بیروت، داراحیاء التراث العربی.
۳۴. عروسی حویزی، عبدعلی بن جمعه، ۱۴۱۵ ق، *تفسیر نور الثقلین*، تحقیق سید هاشم رسولی محلاتی، قم، اسماعیلیان.
۳۵. علم الهدی، سید مرتضی، بی تا، *رسالة المحکم و المتشابه المعروف بتفسیر النعمانی*، قم، دار الشبستری للمطبوعات.
۳۶. عیاشی، محمد بن مسعود، ۱۳۸۰ ق، *کتاب التفسیر*، تحقیق سید هاشم رسولی محلاتی، تهران، چاپخانه علمیه.
۳۷. غزالی، ابوحامد محمد، بی تا، *احیاء علوم الدین*، بیروت، دارالمعرفة للطباعة و النشر.
۳۸. _____، ۱۳۸۱، *فتواهای صوفیانه غزالی* در: نصرالله پورجوادی، دو مجلد.
۳۹. _____، ۱۳۷۵، *کیمیای سعادت*، کوشش حسین خدیوچم، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی.
۴۰. غفوری نژاد، محمد، ۱۳۸۸، «آیه فطرت و نظریه توحید و دین فطری»، *نقد و نظر*، ش ۵۵، ص ۸۵ - ۶۳.
۴۱. فرامرزقراملکی، احد، ۱۳۸۴، *استاد مطهری و کلام جدید*، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۴۲. فیض کاشانی، ملامحسن، ۱۴۱۸ ق، *الأصفی فی تفسیر القرآن*، تحقیق محمدحسن درایتی و محمدرضا نعمتی، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.
۴۳. _____، ۱۴۱۵ ق، *تفسیر الصافی*، تحقیق حسین اعلمی، تهران، الصدر.

- ۳۲ □ فصلنامه علمی - پژوهشی اندیشه نوین دینی، تابستان ۸۹، ش ۲۱
۴۴. قاضی عبدالجبار، بن احمد، ۱۳۸۶ق، *مشابه القرآن*، تحقیق عدنان محمد زرزور، قاهره، دارالتراث.
۴۵. قمی، علی بن ابراهیم، ۱۳۶۷، *تفسیر القمی*، تحقیق سید طیب موسوی جزائری، قم، دارالکتاب، چ ۴.
۴۶. کلاباذی، ابوبکر، ۱۹۶۰ م، *التعرف*، قاهره، مکتبه و مطبعه محمد علی مسیح و اولاده.
۴۷. کلینی، شیخ محمد بن یعقوب، ۱۳۶۵، *الکافی*، تهران، دارالکتب الاسلامیه.
۴۸. کوفی، ابوالقاسم فرات بن ابراهیم، ۱۴۱۰ ق، *تفسیر فرات الکوفی*، تحقیق محمد کاظم محمودی، تهران، وزارت ارشاد.
۴۹. مجتبیایی، فتح الله، ۱۳۷۸، «ابوطالب مکی»، *دائرة المعارف بزرگ اسلامی*، ج ۵.
۵۰. مستملی بخاری، اسماعیل بن احمد، ۱۳۶۳، *شرح التعرف لمذهب التصوف*، تصحیح محمد روشن، بی جا، اساطیر.
۵۱. مطهری، مرتضی، ۱۳۷۳، *فطرت*، تهران، صدرا، چ ۶.
۵۲. مفید، شیخ محمد بن محمد بن نعمان، ۱۴۲۴ ق، *تفسیر القرآن المجید*، (تفسیر کلامی برگرفته از آثار شیخ مفید)، قم، بوستان کتاب.
۵۳. ملاصدرا، صدرالدین محمد شیرازی، ۱۴۱۹ ق، *تفسیر القرآن الکریم*، تحقیق محمدجعفر شمس الدین، بیروت، دارالتعارف.
۵۴. _____، ۱۳۷۰، *شرح اصول الکافی*، کتاب التوحید، القسم الاول، تصحیح محمد الخواجوی، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۵۵. _____، ۱۳۶۳، *مفاتیح الغیب*، تصحیح محمد خواجوی، تهران، مؤسسه تحقیقات فرهنگی.
۵۶. مبدی، رشیدالدین احمد بن ابی سعد، ۱۳۷۱، *کشف الاسرار و عدة الابرار*، تحقیق علی اصغر حکمت، تهران، امیرکبیر.
۵۷. نامشخص، ۱۳۸۴ ق / ۱۹۶۴ م، *علم القلوب*، تصحیح عبدالقادر احمد، قاهره، مکتبه القاهرة.