

نقش و ارزش معرفتی آیات تکوینی در شناخت به خداوند

* مهدی شکری

چکیده

قرآن کریم در موارد متعدد، آیات تکوینی را نشانه و راهی برای شناخت خداوند معرفی می‌فرماید. در یک تقسیم‌بندی، آیات تکوینی به آفاقی و انسانی تقسیم می‌شود. برخی متکلمان، آیات تکوینی مذکور در قرآن را دلایل اقنانعی تلقی کرده‌اند؛ اما شمار فراوانی، آن آیات را دلایل عقلی بیان‌شده در کتاب‌های کلامی دانسته‌اند. عده‌ای نیز آیات تکوینی را منبه بر معرفت فطری تلقی نموده‌اند. این نوشتار نسبت این منظر را با دیدگاه اغلب متکلمان، یعنی دلالت عقلی آیات تکوینی سنجیده است. برخی نیز میان چگونگی دلالت آیات آفاقی و انسانی تفاوت گذاشته‌اند. هدف دیگر این پژوهش، بررسی جایگاه سمع در دلالت آیات تکوینی است.

واژگان کلیدی

آیه، آیات تکوینی، آیات آفاقی، آیات انسانی، معرفت، شناخت معرفت فطری، معرفت استدلالی به خدا.

طرح مسئله

برای شناخت باری تعالی راه‌های گوناگونی وجود دارد که از جمله آنها، شناخت از راه آیات تکوینی است. این راه برگرفته از قرآن کریم است که متکلمان از آن بهره برده و در کتاب‌های کلامی خویش از آن بحث کرده‌اند؛ از این‌رو می‌توان آن را بحثی کلامی دانست که نقش بنیادینی در مسائل کلامی ایفا می‌کند؛ زیرا بحث از دیگر مسائل، نظیر نبوت و امامت مبتنی بر اثبات خداوند است و برخی مسئله شناخت خداوند را هدف اصلی کلام دانسته‌اند. (علامه حلی، ۱۳۶۲: ۵۹) گرچه بسیاری از کتاب‌های فلسفی و کلامی به این بحث پرداخته‌اند، به نظر می‌رسد اصطلاح «شناخت آیه‌ای» برای شناخت خداوند از راه آیات تکوینی، از ابتکارات

mahdi.shokri54@gmail.com

*. دانشجوی دکتری کلام اسلامی، موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۱/۱۱/۲۵

تاریخ دریافت: ۱۳۹۱/۶/۸

شهید مطهری است. ایشان دستیابی به این شناخت را ناشی از نوعی فعالیت ذهنی می‌دانند که با ویژگی تعیین‌دهنده‌گی متفاوت است و آن را «حرکت عمقی ذهن» می‌نامند؛ یعنی انسان می‌تواند براساس این خاصیت ذهن، از آنچه می‌بیند، به حقیقتی که ورای آن است، برسد. (مطهری، ۱۳۸۲: ۳ / ۴۹)

آیه به مثابه دلیل

آیه در لغت به معنای علامت و نشانه بوده و برای هرچه ظاهر است و ملازم با شیء‌ای که ظاهر و آشکار نیست، به کار می‌رود. از راه آیه، فاعل شناساً به شیء غیر ظاهر پی‌می‌برد. (راغب اصفهانی، ۱۴۰۴: ۱۰۱) این نکته حاکی از آن است که علم به دلیل، علم به مدلول و علم به دلیل بودن دلیل با یکدیگر تغایر دارند و در دلالت آیه بر صاحب آیه، سه علم فاصله است. (نویختی، ۱۴۱۳: ۲۸)

بنابراین تعریف می‌توان آیه را همان دلیل دانست؛ زیرا طبق یکی از تعاریف، دلیل آن است که از نظر در آن، علم به شیء دیگر لازم می‌آید. (علامه حلی، ۱۳۶۲: ۱۰)

از دیدگاه علامه حلی، این معنای دلیل شامل استدلال از معلول بر علت، استدلال از علت بر معلول و نیز استدلال از یکی از معلول‌ها به معلول دیگر می‌شود. (همان)

اقسام آیه

در یک تقسیم‌بندی می‌توان آیات و دلایل را به دو دسته تکوینی و غیرتکوینی تقسیم کرد؛ منظور از آیات غیرتکوینی همان آیات قرآنی است که گاهی از آن به «آیات تدوینی» یاد می‌شود (جامی، ۱۳۵۸: ۲۱۸) و مراد از آیات تکوینی، اعیان و حوادث خارجی است که هریک بر ملازمی دلالت می‌کنند.

وجه دلالت برخی از این نشان‌ها، روشن است که از آنها به «آیات بینات» تعبیر می‌شود. معجزات را می‌توان از این قسم دانست؛ زیرا دلالتشان بر مدلول، جای هیچ عذری باقی نمی‌گذارد و به طور اضطراری و حتمی موجب علم به ملازم‌شان می‌شود. این معجزات ممکن است همچون آیات قرآنی غیر تکوینی و یا نظیر معجزات موسوی و عیسوی تکوینی باشد. برخی دیگر از آیات که غیر از آیات اعجازی‌اند، دست کم وجه دلالتشان برای همه آشکار نیست و چنین نیست که حتماً برای همه علم‌آور باشد. از این آیات می‌توان به «غیر بین یا عادی» تعبیر نمود.^۱ این آیات براساس قرآن کریم به دو دسته آفاقی و انفسی تقسیم می‌شوند.^۲

۱. گرچه این آیات همانند معجزات، بین نیستند و به همین دلیل تنها با آمدن رسول، عذاب لازم می‌شود، در برخی روایات، همین آیات غیراعجازی نیز بینات نامیده شده‌اند: «فَقَالَ أَبُو الْحَسَنِ إِلَيْيَ لَمَّا نَظَرَتُ إِلَى جَسَرِي وَلَمْ يُمْكِنْ فِيهِ زِيَادَةُ وَلَا نُفْصَانُ فِي الْعَرْضِ وَ الطُّولِ وَ دُفَعَ الْمُكَارَهُ عَنْهُ وَ جَرَ المَنْفَعَةُ إِلَيْهِ عَلِمْتُ أَنَّ لِهُنَّا الْبُنْيَانَ يَانِيَا فَأَقْرَرْتُ بِهِ مَعَ سَا أَرَى مِنْ دَوْرَانِ الْفَلَكِ قُدْرَتِهِ وَ إِشَاءِ السَّحَابِ وَ تَصْرِيفِ الرِّيَاحِ وَ مَجْرَيِ الشَّمْسِ وَ الْقَمَرِ وَ التَّجْوُمِ وَ غَيْرِ ذَلِكَ مِنَ الْآيَاتِ الْعَجِيبَاتِ الْبَيِّنَاتِ عَلِمْتُ أَنَّ لَهُنَّا مُقْدَراً وَ مُسْتَبْداً». (کلینی، ۱: ۳۶۲ - ۷۹ ملاصدرا نیز بر نکته پیش‌گفته روایت تصريح می‌کند. (ر.ک: صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۶: ۳ / ۲۸)

۲. سُرِّيهِمْ آیاتِنَا فِي الْآفَاقِ وَ فِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ. (فصلت / ۵۳)

تشکیکی بودن دلالت آیات تکوینی

فارغ از تقسیم آیات به بین و غیربین، آیات غیربین نیز در دلالت یکسان نیستند؛ چنان‌که از ملاحظه آیات قرآنی به دست می‌آید، دلالت آیات تکوینی بر صاحب آیه تشکیکی است؛ زیرا فهم برخی از آیات نظری آسمان و زمین به عموم مؤمنین^۱ نسبت داده شده است که حتی فهم ساده نیز به آن دست می‌باید، برخی دیگر مانند اختلاف شب و روز برای کسی قابل فهم است که اهل خردورزی و تعقل باشد^۲ و شماری دیگر از آیات، همانند خلقت انسان و سایر صاحبان حیات،^۳ برای اهل یقین یعنی کسانی که ملکوت آسمان و زمین را مشاهده می‌کنند، نشانه است. (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱۸/۱۵۷) بنابراین آیات تکوینی در دلالت دارای وضوح و خفا هستند و در اصطلاح، نسبت به یکدیگر بین و غیربین بوده، از جهت فهمیدشدن، عمومیت و اختصاص دارند.

البته شدت دلالت که موجب این عمومیت و اختصاص می‌گردد، الزاماً به معنای ادراک دقیق‌تر و قوی‌تر از مدرک و مشاهد نیست؛ زیرا افزون بر تشکیک پیش‌گفته در دلالت، آن طورکه از برخی آیات قرآنی دانسته می‌شود، آن فهم بسیط مؤمنین درباره آیات تکوینی ثابت است؛ اما شناخت‌های از روی تعقل یا مشاهده ملکوت آسمان و زمین (به مثابه آیات تکوینی) دارای استداد است؛ زیرا در آیات قرآنی پیش‌گفته، فهم اهل ایمان به وصف «مؤمنین» انتساب یافته است؛ درحالی که شناخت دو گروه دیگر با صیغه مضارع به ایشان نسبت داده شده است که دلالت بر تجدد استمرار و ذومرات بودن این دو شناخت اخیر دارد. (همان)

گونه‌شناسی معرفت به خدا و نحوه پیوند آن با آیه تکوینی به مثابه دلیل

قبل از نحوه دلالت آیات تکوینی بر خداوند، لازم است از چگونگی معرفت به خداوند بحث شود. یکی از مسائل مطرح در کلام، اضطراری یا اختیاری بودن معرفت به خداوند است. (اشعری، ۱۴۰۰: ۵۳ - ۵۱) معتقدان به اکتسابی بودن معرفت به خداوند، اضطراری بودن آن را انکار می‌کنند؛ ازین‌رو برای دستیابی به معرفت‌الله، نظر را واجب می‌دانند؛ زیرا با فرض اختیار، تکلیف معنا می‌باید. برخی همچون معتزله، وجود شناخت و مقدمات آن (نظر و استدلال) را عقلی دانسته‌اند؛ شماری نیز همانند اشاعره، وجود نظر و معرفت به خداوند را سمعی تلقی کرده و هر دو گروه با آوردن دلایلی از دیدگاه خویش دفاع نموده‌اند. (طوسی، ۱۴۰۵: ۵۹ - ۵۴) علی‌رغم اختلاف در نوع واجب، ادله هر دو گروه برای اثبات وجود خدا را می‌توان با اندکی فزونی یا کاستی، مشابه یکدیگر ارزیابی نمود.^۴

۱. إِنَّ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ لِآيَاتٍ لِلْمُؤْمِنِينَ. (الجاثیة / ۳)

۲. وَالْخَتْلَافُ اللَّيْلُ وَالنَّهَارُ وَمَا أَنْزَلَ اللَّهُ مِنَ السَّمَاءِ مِنْ رِزْقٍ فَأَحْبَبَهُ الْأَرْضُ بَعْدَ مَوْتِهَا وَتَصْرِيفُ الرِّياحِ آيَاتٌ لِقَوْمٍ يَقْلُوبُونَ. (الجاثیه / ۵)

۳. وَ فِي خَلْقِكُمْ وَ مَا يَبْثُثُ مِنْ دَابَّةٍ آيَاتٌ لِقَوْمٍ يُوَقِّرُونَ. (الجاثیه / ۴)

۴. برای نمونه، قاضی عبدالجبار معتزلی برای اثبات، به ادله حدوث اجسام و اعراض تممسک می‌کند. (قاضی معتزلی، بی‌تا: ۱۷۸)

ازسوی دیگر، برخی از شیعیان طریق دیگری غیر از راه متكلمان پیش‌گفته را پیموده‌اند و این معرفت را اضطراری و فطری محسوب کرده‌اند؛^۱ این دیدگاه را می‌توان ناشی از توجه ایشان به روایات معصومین علیهم السلام دانست.^۲

مطابق با دیدگاه اکتسابی بودن معرفت به خداوند، آیات تکوینی بهمثابه دلالت معلول بر علت و برهان آنی برای رسیدن به معرفت خدا محسوب می‌شوند. (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۰: ۲۷) ازانجاكه یکی از شرایط استدلال، فقدان علم به مطلوب و نتیجه است، این نکته درباره متكلمانی که معرفت خداوند را اختیاری و مورد تکلیف می‌دانند، روشن است؛ زیرا با حصول واجب که همان معرفت‌الله است، جایی برای وجوب آن باقی نمی‌ماند؛ از این‌رو وجوب معرفت به خدا ملازم با فقدان این معرفت در نزد این گروه است.

معتقدان به فطری و غیر اختیاری بودن نیز به دو دسته تقسیم می‌شوند؛ گروهی از ایشان این معرفت را شناختی بالقوه دانسته‌اند^۳ که با فقدان دلیل، رسیدن به آن ممکن نیست؛ طبق این دیدگاه نیز می‌توان نقش دلایل تکوینی را اکتساب و تحصیل یادآوری شناخت فطری دانست که فاعل شناساً پیش از آن فراموش کرده است. گروه دیگر، آن را شناختی اجمالی دانسته‌اند که کسب تفصیلی آن با دلایل - که از جمله آن دلایل آیات تکوینی است - تحقق می‌پذیرد و بر این اساس نیز نقش دلایل تکوینی معلوم می‌شود.^۴ طبق فطری بودن معرفت به خداوند، تحصیل این معرفت واجب نیست؛ اما مطابق با هر مبنای در باب فطری بودن، مطلوب فرق می‌کند.

بنابراین تمسک به آیات تکوینی در هریک از دیدگاه‌ها برای وصول به مطلوب است؛ اما طبق هریک از آنها، مطلوب متفاوت خواهد بود.

چگونگی دلالت آیات تکوینی بر خدا

علاوه بر نحوه شناخت ما از خداوند و با توجه به آنکه آیات تکوینی جهات گوناگونی دارند، دلالت این آیات بر

باقلانی اشعری مسلک نیز به همین ادله استناد می‌کند. (باقلانی، بی‌تا: ۱۰۴ - ۱۰۳)

۱. اشعری هشت دیدگاه درباره معرفت به شیعه نسبت می‌دهد که در پنج قول، به اضطراری بودن معرفت از جمله معرفت به خداوند اشاره شده است. توجه به این نکته لازم می‌نماید که اضطراری در همه این اقوال، ناظر به فطری بودن آن نیست؛ بلکه برخی به ضروری بودن رابطه مقدمات با نتیجه قیاس اشاره دارد. (ر.ک: اشعری، ۱۴۰۰: ۵۱ - ۵۳)

۲. این روایات بهطور مفصل در جلد اول از *اثبات‌الهداة* اثر شیخ حر عاملی نقل شده است.

۳. بهنظرمی‌رسد بالقوه بودن یعنی فرد علم داشته و فراموش کرده است و قبل از دلایل عقلی به آن در دسترسی ندارد. اشعری این دیدگاه را به اصحاب هشام بن حکم نسبت می‌دهد.

« أصحاب «هشام بن الحكم» يزعمون أن المعرفة كلها اضطرار بايجاب الحلقة وأنها لا تقع إلا بعد النظر والاستدلال يعنيون بما لا يقع منها إلا بعد النظر والاستدلال العلم بالله عز و جل». (اعشری، ۱۴۰۰: ۵۲)

۴. شیخ حر عاملی چنین دیدگاهی دارد و می‌توان این نکته را از تقسیم‌بندی معرفت به اجمالی و تفصیلی در کتاب ایشان دریافت. (حر عاملی، ۱۴۰۴: ۸۲ و ۱۰۷)

خداوند وجه مختلفی خواهد داشت که این نکته، دیدگاه‌های مختلفی درباره نحوه دلالت آیات تکوینی پدید آورده است.^۱

الف) دیدگاهی آیات تکوینی یادشده در قرآن کریم را به مثابه دلیل ظنی و اقناعی بر خداوند محسوب می‌کند. فخر رازی در یک تقسیم‌بندی، ادله وجود خدا را به ادله قطعی و ظنی تقسیم نموده است؛ از دیدگاه او، تنها راه اثبات موجودی که ازسویی به ادراک حسی درنمی‌آید و ازسوی دیگر برای ما بدیهی نیست، آن است که بگوییم موجوداتی که به حس و عقل درمی‌آیند، در وجودشان یا صفتی از صفاتشان به موجود غایبی محتاج‌اند و منشأ این احتیاج، امکان یا حدوث و یا مجموع آن دو است. باتوجه به فرض‌های پیش‌گفته، فخر رازی ادله قطعی بر وجود خدا را در شش دلیل منحصر کرده است: امکان ذات، امکان صفات، حدوث ذات، حدوث صفات، مجموع امکان و حدوث در ذات، مجموع امکان و حدوث در صفات.

ازنظر فخر رازی، در مقابل این ادله، دلایل ظنی و اقناعی قرار دارد که همان آیات قرآنی و آثاری هستند که به آیات تکوینی (اعم از آفاقی و انفسی) ارجاع می‌دهند. گرچه این دلایل سمعی به تنها یی موجب ظن است، به سبب کثرت، در مجموع به طور یقینی بر وجود خداوند دلالت می‌کنند. او تفاوت بین ادله عقلی و آیات تکوینی را که متون دینی به آن ارجاع داده‌اند، در این می‌داند که به سبب دقت‌ورزی، باب شبهات و سؤال در دلایل عقلی گشوده است؛ اما قرآن کریم انسان‌ها از تعمق و گشودن باب قیل و قال درباب آیات تکوینی بازداشته، فهم و عقل را به استکثار در دلایل عالم و ترک تعصب و امیداردن؛ ازین‌رو در نظر او، گرچه دلایل حکما و متكلمان کامل و قوی است، روش قرآن فایده‌مندتر و به حق نزدیک‌تر است و در جان آدمی بهتر جای می‌گیرد. (رازی، ۱: ۴۰۷ - ۲۳۹ / ۲۳۳)

طبق این تقسیم‌بندی، آیات آفاقی و انفسی مذکور در قرآن در مقابل ادله عقلی قرار دارند. بنابراین ازنظر او، برای اثبات خداوند می‌توان راه سمعی را نیز پیمود.

این نگاه مستلزم دور باطل است و کثرت اخبار درباره آیات تکوینی موجب آن نمی‌شود تنها به دلیل انباشت و فراوانی، مفید یقین باشند. شاید برای رفع این اشکال باشد که تفتازانی نیز برای یقینی شدن این دلایل اقнاعی، وجودی را برمی‌شمرد، این دلایل را به مثابه دلیلی عقلی یا تنبیه بر بدیهی تلقی می‌کند. (تفتازانی، ۱۳۷۰: ۲۳ / ۴)

ب) دیدگاه‌های دیگری، آیات تکوینی مذکور در متون دینی را دلایل عقلی بر خداوند می‌داند. طبق این رویکرد، آیات به مثابه استدلال عقلی بر حق تعالی پی‌ریزی شده‌اند و در هریک، حد وسط متفاوت است.

۱. ابن‌رشد، دلیل قرآن بر معرفت به خداوند را در دو قسم منحصر می‌کند که هر دو مبنی بر آیات تکوینی است:

۱. با توجه به اینکه وجه دلالت این آیات در قرآن کریم موردنظر است، اقوال درباره آیات تکوینی در سه دیدگاه تقسیم‌بندی شده است.

یک. دلیل عنایت: از آنجاکه جمیع مخلوقات برای انسان خلق شده است، درمی‌یابیم که در خدمت بودن مخلوقات برای انسان، ضرورتاً ازسوی فاعلی قاصد است؛ زیرا امکان ندارد خلق تمام مخلوقات برای انسان اتفاقی باشد؛ ازاین‌رو معرفت تمام به خداوند با فحص از منافع و فواید موجودات بهدست می‌آید.^۱

دو. دلیل اختراع: ازنظر ابن‌رشد، این استدلال دارای دو مقدمه است؛ ۱. موجودات اختراعی‌اند؛ زیرا [برای مثال] می‌بینیم که در اجسام و جمادات روح دمیده می‌شود؛ ۲. هر اختراع‌شده‌ای، اختراع‌کننده‌ای دارد. طبق این مقدمه، حق معرفت‌الله در صورتی حاصل می‌شود که جوهر اشیا را بشناسیم تا بر اختراع حقیقی در موجودات آگاه شویم. (ابن‌رشد، ۱۹۹۸: ۱۱۹ - ۱۱۸)

برخی آیات تکوینی مذکور در قرآن کریم مشتمل بر دلیل عنایت‌اند،^۲ شماری متضمن دلیل اختراع‌اند^۳ و آیاتی بر هر دو نوع دلیل اشتغال دارند.^۴ (همان: ۱۲۱)

۲. تفتازانی آیات تکوینی یادشده در قرآن را بر همان ادله چهارگانه (حدوث ذات و صفات و امکان ذات و صفات) که بین جمهور متكلمان شیوع دارد، تطبیق نموده است؛ ازاین‌رو آیات تکوینی بهمثابه استدلالی عقلی است و دلالتی قطعی بر خداوند دارند. (تفتازانی، ۱۳۷۰: ۴ / ۲۲) فخررازی در کتاب الاربعین برخلاف دیدگاه پیش‌گفته‌اش، آیات آفاقی و انفسی را بر استدلال به حدوث صفات تطبیق نموده، این ادله را عقلی محسوب می‌کند. (رازی، بی‌تا: ۱ / ۱۳۲ - ۱۲۹)

۳. برخی نیز آیاتی از قرآن را که متضمن واژه «آیه» و «آیات» هستند و از آیات تکوینی حکایت می‌کنند، همان برهان نظم دانسته‌اند. این برهان مبتنی بر نظم دقیق حاکم بر عالم است که بر وجود مبدع دلالت می‌کند و محال است از روی صُنْفِه یا خصوصیتی در ماده باشد. (سبحانی، ۱۴۰۹: ۱ / ۴۰ - ۳۹)

علامه طباطبائی استدلال از طریق نظم اعجاب‌آور در آیات الهی را «برهان اتصال در تدبیر» می‌نامند که بر خداوند و اوصاف او دلالت می‌نماید. ایشان مبنای دلالت نظم عالم بر وجود خداوند را هدفدار بودن عالم بیان می‌کنند که بر این اساس محال است عالم تصادفی به وجود آمده باشد. (طباطبائی، ۱۴۱۷: ۷ / ۲۹۵)

۱. می‌توان رساله غزالی با نام «الحكمة في مخلوقات الله عزوجل» را در همین راستا ارزیابی کرد. وی در این رساله بر آن است تا با بیان حکمت خلق مخلوقات و فواید آنها برای انسان، بر وجود خداوند استدلال کند. (غزالی، ۷: ۱۴۱۶)

۲. أَلَمْ يَجْعَلِ الْأَرْضَ مَهَادًا وَالْجَيْلَ أَوْتَادًا (بیا / ۷ - ۶؛ تبارکَ اللَّذِي جَعَلَ فِي السَّمَاءِ بُرُوجًا وَجَعَلَ فِيهَا سِرَاجًا وَقَمَرًا مُنِيرًا (فرقان / ۶۱) و ...

۳. فَإِنَّهُمْ إِلَيْنَا لَا يُرْجِعُونَ مِمَّا خَلَقَنَّ حُكْمٌ مِّنْ مَاءٍ دَافِقٍ. (طارق / ۵ - ۶)

۴. يَا أَيُّهَا النَّاسُ اعْبُدُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ وَالَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَمْ يَكُنْ تَتَّشَّعُونَ الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ فَرَاشًا وَالسَّمَاءَ بَنَاءً وَأَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجَ بِهِ مِنَ الشَّرَابِاتِ رِزْقًا لَكُمْ فَلَا تَبْعَدُوا لِلَّهِ أَنْدَادًا وَأَئْتُمْ تَعْلَمُونَ (بقره / ۲۲ - ۲۱) فان قوله «الَّذِي خَلَقَكُمْ وَالَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ» تبیه على دلاله الاختراع، و قوله «الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ فَرَاشًا وَالسَّمَاءَ بَنَاءً» تبیه على دلاله العناية.

۵. بزرگانی همانند شهید صدر، مبنای چنین استدلال‌هایی را حساب احتمالات می‌دانند. بنابراین دیدگاه، احتمال آنکه نظم

۴. برخلاف دیدگاه متکلمان که امکان بهمثابه ملاک نیازمندی را امکان ماهوی درنظر می‌گرفتند، دیدگاه صدرایی حدوسط در استدلال از طریق آیات تکوینی را وجود فقری آنها قرار داده و نیازمندی را عین وجود عالم تکوین دانسته است که در ذاتش هیچ استقلالی ندارد. (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۶/ ۱۴)

ج) بنابر فطری بودن معرفت به خدا^۱ دست کم در برخی موارد آیات تکوینی مذکور در قرآن مذکور و تنبیه‌دهنده بر این معرفت خواهد بود. طبق این منظر، معرفت به خداوند بدیهی است.^۲ علامه طباطبائی تذکر در برخی از آیات (طه / ۳؛ فرقان / ۶۲؛ انعام / ۱۲۶) ^۳ را تذکر بر فطرت آدمی تفسیر کرده‌اند. این آیات قرآنی بنابر تفسیر علامه، نشان‌دهنده آن است که تذکر در قرآن درباره یادآوری بر فطرت به کار می‌رود. علاوه‌بر این، آیات سوره فرقان دلالت دارد که این تذکر در اثر آیات تکوینی حاصل می‌گردد. همان‌طور که پیش‌تر به آن اشاره شد، آیات تکوینی جهت‌های فراوانی دارند و آدمی نیز دارای توانایی‌های ادراکی مختلفی است؛ از این‌رو هریک از آرای پنج گانه پیش‌گفته، به وجهی از آیات تکوینی اشاره دارد و اثبات یکی از ایده‌ها به معنای نفی دیدگاه‌های دیگر نخواهد بود.

گونه‌شناسی معرفت فطری به خداوند

از جمله معتقدان به فطری بودن معرفت‌الله، سید بن طاووس است. وی در ضمن تمثیلی می‌فرماید حتی کودکان نیز^۴ به‌طور فطری و به تعلیم خداوند، به‌گونه‌ای بدیهی و بدون شکی از اثر پی به مؤثر و از حادث به مُحدث می‌رسند.

پیچیده و هدفدار عالم در اثر تضاد درونی و تصادف باشد، در برابر احتمال دخالت صانع حکیم بسیار ضعیف است؛ زیرا در یک مجموعه پدیده که خداوند از آنها به آیات یاد می‌فرماید، گرچه به‌طور مستقل احتمال آنکه صدفه یا فعل صانع حکیم باشد مساوی است، در این فرض که پدیده‌ها مشروط به یکدیگر باشند، به ازای نسبت یک پدیده در برابر با پدیده‌های دیگر، احتمال دخالت خداوند بالا رفته، احتمال تصادف کم می‌شود. (صدر، ۱۳۹۸: ۴۶)

۱. روایاتی در توضیح آیه فطرت (روم / ۳۰) اولاً فطرت را برای تمام انسان‌ها دانسته‌اند؛ (مشهدی، ۱۴۱۳: ۱۰ / ۱۹۷) ثانیاً آن را از سنت معرفت و شناخت معرفی فرموده است. (همان: ۹/ ۹)

۲. بنابر اینکه آیات تکوینی مذکور بر امری فطری باشند، به‌نظر دقیق نمی‌توان آن را در قبال دیگر ادله عقلی دانست؛ بلکه بسته به آنکه چه معنایی برای فطری بودن این معرفت درنظر گرفته می‌شود، یا یکی از دیدگاه‌های پیش‌گفته درباره دلالت عقلی آیات تکوینی است که ویژگی فطری بودن را نیز دارد یا آنکه استدلالی در کار نیست. برای تعیین این مسئله، فصل بعدی با نام گونه‌شناسی معرفت فطری به خداوند مطرح می‌شود.

۳. ما أَنْزَلْنَا عَلَيْكَ الْقُرْآنَ لِتَشْتُقَّى * لَا تَنْكِرَ لِمَنْ يَحْشُى * تَرْبَلُ مِنْ حَاقِّ الْأَرْضَ وَ السَّمَاوَاتِ الْعُلَى (طه / ۴ - ۲)؛ تبارکَ الَّذِي جَعَلَ فِي السَّمَاءِ بُرُوجًا وَ جَعَلَ فِيهَا سِرَاجًا وَ قَمَرًا مُبِيرًا * وَ هُوَ الَّذِي جَعَلَ اللَّيلَ وَ النَّهَارَ خِلْفَةً لِمَنْ أَرَادَ أَنْ يَذَّكَّرَ أَوْ أَرَادَ شُكُورًا (فرقان / ۶۱ - ۶۲)؛ وَ هَذَا صِرَاطٌ رَبِّكَ مُسْتَقِيمًا قَدْ فَصَّلْنَا الْآيَاتِ لِقَوْمٍ يَذَّكَّرُونَ. (انعام / ۱۲۶)

۴. سید کودکی را مثال می‌زند که اگر به پشت سرش برگرد و در این هنگام، جلوی او غذایی بگذارند، به ذهنش می‌رسد که کسی غذا را آورده و اگر درباره به پشت سرش توجه نماید و آن غذا را بردارند، شک نمی‌کند که کسی آن را برداشته است؛ هرچند دیگر افراد حاضر، سوگند یاد کنند که غذا خوبه‌خود آمد و خوبه‌خود رفت.

ایشان نه تنها قرآن، که کتاب‌های الهی پیشین را مملو از تبییه بر معرفت فطری الهی توصیف می‌کند و اساس سیره علمی پیامبر ﷺ و انبیای پیشین و ائمه مخصوصین را بر تبییه به محدث‌الحادنات، مغیرالمتغيرات و مقلب‌الوقایت بودن خداوند دانسته است و در این‌باره به کتاب اهله‌جیه (توحید مفضل) و نهج‌البلاغه ارجاع می‌فرماید. (ابن طاووس، ۱۳۷۵: ۵۲ - ۴۸)

طبق این تحلیل از فطری بودن معرفت به خدا، این شناخت به‌سبب استدلالی همیشه حاضر در ذهن، از فطریات منطقی که قضایایی قریب به بدیهی‌اند، شمرده می‌شود؛ (اطهری، ۱۳۶۹: ۲۵۸) لذا فرد تعلیم‌نديده نیز می‌تواند با عقل خدادادی و با استدلال‌های ساده‌ای که پیچیدگی ندارد، به وجود خدای متعال پی ببرد؛ (مصطفی‌یزدی، ۱۳۷۰ / ۲: ۳۵۹) بر این اساس، عقل انسان برای تصدیق وجود خداوند، نیازی به کوشش ندارد؛ زیرا به‌آسانی درک می‌کند که همه پدیده‌های جهان نیازمندند و از اینجا پی‌می‌برد که خدای بی‌نیازی، خواسته‌های آنها را رفع می‌کند. (همو، ۱۳۶۷: ۱ / ۳۵)

طبق این دیدگاه، آیات تکوینی به‌متابه حد وسطی هستند که در استدلال بر وجود خداوند به کار گرفته می‌شوند و همیشه در ذهن حاضر بوده، در نتیجه توجه دادن قرآن کریم به آیات تکوینی، تبییه و تذکر بر استدلالی بدیهی محسوب می‌شوند.

بنابراین تلقی از فطری بودن معرفت به خدا ممکن است استدلال حاضر در ذهن مبتنی بر یکی از حد وسط‌های پیش‌گفته باشد؛ از این‌رو برخی معتقدان به این دیدگاه می‌پذیرند که آیات تکوینی یادشده در قرآن کریم، علاوه بر تبییه بودن، به استدلال عقلی نیز ارشاد می‌کند. (فیض کاشانی، ۱۴۱۸: ۱ / ۲۶)

برای توضیح بیشتر در این‌باره می‌توان به منظر ابن‌رشد اشاره نمود که او آیات دال بر اختراعی یا عنایی بودن آیات تکوینی را، تبییه‌دهنده بر معرفتی می‌داند که طبع انسان بر آن م Fletcher است. از نظر او، آیه فطرت نیز بر این نکته دلالت دارد و تمام انسان‌ها اعم از اهل علم و عموم مردم در این استدلال مشارکت دارند و تنها اختلاف آنها در اجمال و تفصیل علم به دلیل اختراع و عنایت است؛ زیرا توده مردم به علم حسی اکتفا می‌کند؛ اما عالمان علاوه بر ادراک حسی اشیا، ادراک برهانی نیز دارند. (ابن‌رشد، ۱۹۹۸: ۱۲۲)

طبق دیدگاهی دیگر، منظور از فطری بودن، از وجودنیات بودن معرفت به خداست. علامه طباطبائی براساس آیه ۷۸ از سوره نحل^۱ معتقد است انسان در بدو زندگی هیچ علم حصولی‌ای ندارد. (طباطبائی، ۱۴۱۷: ۱۲ / ۳۱۲) از این‌رو به خداوند، شناخت حصولی ذاتی ندارد؛ اما از آن‌جاکه به او شناختی حضوری دارد، عقل می‌تواند با رسیدن به مرحله‌ای از ادراک براساس آن یافته حضوری، به تصدیق وجود خدا که از وجودنیات محسوب می‌شود، دست یابد؛ لذا عالمه، شناخت حق تعالی را وجودنی را وجدانی

۱. وَاللَّهُ أَخْرَجَكُمْ مِنْ بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْئًا.

و بدیهی ترین بدیهیات می‌دانند.^۱

این شناخت حضوری گرچه همگانی است، شاید برای برخی، به علم حصولی معلوم نباشد و درنتیجه در ذهن همگان بالفعل نبوده، خلاف آن در نزد برخی حاصل باشد.

طبق این دیدگاه درباب فطری بودن معرفت خدا، دیگر حد وسط یا استدلالی در بین نیست؛ بلکه این معرفت، خود معرفتی بدیهی در قبال معرفت‌هایی که براساس استدلال حاصل می‌شود، بهحساب می‌آید. بر این اساس، آیات تکوینی تذکاری بر معرفتی حضوری خواهند بود.^۲

تفاوت آیات آفاقی و انفسی

متکلمان آیات انفسی و آفاقی را استدلال از معلول بر علت (از اثر بر موثر) و دلیل إنی دانسته‌اند. انحصار چنین دیدگاهی درباره آیات آفاقی را می‌توان با مسامحه پذیرفت و درصورتی که منظور از استدلال از راه آیات انفسی بر خداوند از راه حدوث، امکان ماهوی، نظم و ... باشد، آیات انفسی نیز دلیل إنی خواهد بود و تمها

۱. حيث إنّ نسبة الحقائق إلى ما في هذه النّسأة المادّيّة والنّفس البدنّية نسبة الباطن إلى الظاهر وكلّ خصوصيّة وجوديّة متعلقة بالظاهر متعلقة بباطنه بالحقيقة وبنفس الظاهر بعرضه وتبعه فالإدراك الضروري الذي للنفس بالنسبة إلى نفسها متعلقة بباطنها أولاً وبالحقيقة وبنفسها بعرضه وتباعه. فالحقيقة التي في باطن النفس أقدم ادراكاً عند النفس من نفسها وأبد و ما هي في باطن بطنها أقدم منها و أبد حق ينتهي إلى الحقيقة التي إليها تنتهي كلّ حقيقة. فهي أقدم المعلومات و أبد البدیهیات. (طباطبایی، ۱۳۶۰: ۳۱) ممکن است چنین اشکال شود که اقدم در وجود بودن، ملازم با اقدم در مدرک بودن نیست؛ اما حتی با درستی این فرض، این نکته بهمعنای نفی وجود بودن و معرفت حضوری به خداوند نیست. علم حضوری به این علت از نکات پذیرفته شده در میان حکمای مسلمان است که می‌توان آن را نزد متقدمینی همانند فارابی نیز پی‌گیری کرد:

و الحقّ الأول لا يخفي عليه ذاته، و ليس ذلك بالاستدلال فجائز على ذاته مشاهدة كماله من ذاته، فإذا تجلّى لغيره مغرياً عن الإستدلال وكان بلا مباشرة ولا معاشرة كان مرئياً لذلك الغير، إذ لو جازت المباشرة - تعالى عنها - لكن ملماساً أو مذوقاً أو غير ذلك. (فارابی، ۱۴۰۵: ۹۶)

۲. بنابر اینکه آیات تکوینی، تذکار بر معرفت حضوری باشد، این سؤال مطرح می‌شود که آیا این بازیابی و تذکر در اثر نوعی فعالیت ذهنی و عقلانی درباره این آیات تکوینی است یا آنکه به صرف مواجه شدن با این آیات بهمثابه علائم و نشانه‌ها به وجود خداوند پی‌می‌بریم؟

بنابر احتمال اول، آیات تکوینی جنبه‌ای استدلالی به خود می‌گیرد که در اثر این استدلال، به وجود خدا پی‌می‌بریم؛ درنتیجه تذکر بر این معرفت حضوری بعد از تفکر و تعقیل حاصل می‌شود. (برنجکار، ۱۳۷۴: ۸۴) بنابر احتمال دوم، دیگر استدلالی منطقی درین نیست؛ بلکه در مواجهه با آیات تکوینی، چون صرفاً به خداوند علم حضوری داریم، وجود خداوند را براساس تداعی تصدیق می‌کنیم. (جوادی، ۱۳۷۶: ۲۱۷)

گرچه در مقام داوری نمی‌توان از دیدگاه دوم چشم پوشید و چنین انتقال شناختی از آیات تکوینی به خداوند امکان دارد، دیدگاه اول دارای موید قرآنی است؛ زیرا در برخی موارد، تحقق این تذکر برای صاحبان عقل در قرآن آمده است؛ بهخصوص آنکه در مواردی این آیات قرآنی ناظر به آیات تکوینی است. برای نمونه، می‌توان به آیه ۲۱ از سوره زمر اشاره نمود؛ «أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَسَلَكَهُ يَنَابِعَ فِي الْأَرْضِ ثُمَّ يُخْرِجُ بِهِ زَرْعًا مُخْتَلِفًا أَلْوَانُهُ ثُمَّ يَهْبِطُ فَتَرَاهُ مُصْفَرًّا ثُمَّ يَجْعَلُهُ حُطَاماً إِنَّ فِي ذَلِكَ لَذِكْرٍ لِأُولَئِكَ الْأَلْبَابِ».«

فرق این دو دلیل در آن است که آدمی برخی از حد وسطها در استدلال از راه آیات انسانی مانند حدوث احوال و صفات جوانحی خویش را، به علم حضوری و به طور وجودانی می‌یابد. از این‌رو آیات انسانی بر دلایل آفاقی ترجیح دارند. در این منظر، آیات انسانی نیز مانند آیات آفاقی، معرفتی حصولی می‌آفرینند که از راه مقدمات ما را به نتیجه می‌رساند.

علامه طباطبائی نظر دقیق‌تر درباره آیات انسانی را چنین می‌دانند که برخلاف معرفت از راه آیات آفاقی، معرفت از طریق آیات انسانی، معرفتی حضوری و با واسطه و از راه ترتیب مقدمات نیست؛ بلکه این معرفت به خداوند شهودی، حضوری و بی‌واسطه است؛ زیرا وقتی معرفت حضوری به نفس و قوای آن را در نظر می‌گیریم، نیازمندی خویش به خداوند را با علم حضوری درمی‌یابیم. در این حال، آدمی با توجه به آیه نفس، از غیر خداوند منصرف شده، بهسوی پروردگارش روی برمی‌گردد.

علامه این معرفت را همان «معرفة الله بالله» که در احادیث وارد شده، می‌دانند؛ زیرا معرفتی که از نظر کردن در آیات آفاقی به دست می‌آید، معرفت به صورت ذهنی از صورت ذهنی دیگر (صورت ذهنی آیات آفاقی) است که خداوند بزرگ‌تر از آن است که ذهن به آن احاطه یابد یا با صورت ذهنی خلق‌شده مساوی باشد. درنتیجه می‌توان چنین گفت آیه نفس ارزش بیشتری دارد و در مقایسه با آیات آفاقی فایده‌مندتر است.

(طباطبائی، ۱۴۱۷: ۶ / ۱۷۲ - ۱۷۰^۱)

جایگاه سمع در دلالت آیات تکوینی

اکنون این سؤال به نظر می‌رسد که آیا آدمی، نحوه دلالت آیات تکوینی را بدون بیان شارع درمی‌یابد؟ به دیگر سخن، اگر خداوند آیات تکوینی را به مثابه دلیل بر وجود خویش مطرح نکرده بود، آیا می‌توانستیم به طور انفرادی و جدای از سمع، به شناخت خداوند دست یابیم و به دلیل بودن دلایل و آیات تکوینی علم پیدا کنیم؟ همان‌طور که پیش‌تر گفته شد، بسیاری از متكلمان استناد قرآن کریم به آیات تکوینی را همان ادله عقلی دانسته‌اند؛ اما نقش این استناد را در رسیدن عقل به استدلال از موجودات به مثابه آیات تکوینی معلوم نکرده و

۱. به نظر می‌رسد اینکه آفاقیات صرفاً دلیل اینی بر وجود خداوند باشند، نیز نظری دقیق نیست؛ زیرا همان‌طور که معرفت انسانی دو معنا داشت، معرفت آفاقی نیز دارای دو معناست؛ علاوه‌بر معنای پیش‌گفته و اینی بودن معرفت آفاقی، در مراتبی از معرفت به آفاق، آدمی می‌تواند ادراک حضوری به خود، عین الحاجت بودن و نیازمندی و عین‌الربط بودن آیات آفاقی را به طور حضوری ادراک نماید. گرچه این راه برای ادراک عین‌الربط آفاقیات به حق تعالی همانند آیه نفس شیوع ندارد، در هر صورت این نیز طریقی برای رسیدن به معرفت‌الله است که نمی‌توان آن را استدلال اینی دانست؛ زیرا همان‌طور که علامه طباطبائی ذیل آیه ۷۵ از سوره انعام (وَكَذِلِكَ تُرِي إِنْرَاهِيمَ مَلَكُوتَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَلَيَكُونَ مِنَ الْمُوْقِنِينَ) به این نکته اشاره می‌فرمایند، در این طریق حقیقت اشیا که همان نیازمندی به خداست، نه از راه فکر، که به طور حضوری ادراک می‌شود. (طباطبائی، ۱۴۱۷: ۷ / ۱۷۲) ایشان طبق روایتی، ملکوت اشیا را همان عرش‌الله می‌دانند که خداوند به برگزیدگانش ارائه و نشان می‌دهد و چنین ادراکی، معنای متبادر از علم یعنی علم حصولی نیست. (همان: ۸ / ۱۶۲)

متعرض این نکته نشده‌اند.

مطابق دیدگاه فخر رازی، این ارجاع متضمن هیچ دلیل عقلی که به طور قطعی بر خداوند دلالت کند، نیست و اشاره قرآن کریم به آیات تکوینی، تنها دلیلی اقناعی را سامان می‌دهد که در اثر کثرت، به دلالتی قطعی می‌انجامد. این دیدگاه نه تنها برای این دلایل اقناعی، نقشی در رسیدن عقل به معرفت خداوند از طریق استدلال به مخلوقات قایل نیست، این دلایل اقناعی را قسیم و مقابل دلیل عقلی پیش‌گفته می‌داند که هریک ویژگی‌هایی دارند. (رازی، ۱۴۰۷ / ۱: ۲۳۹)

دست کم این دیدگاه همانند دیدگاه پیش‌گفته، نسبت سمع با دلالت آیات تکوینی را معلوم نمی‌سازد. در مقابل این دیدگاه، بزرگانی از شیعه، سمع را مذکور و منبه بر معرفت خداوند می‌دانند؛ ایشان بر این باورند که اگر تذکر و حیانی نبود، آدمی به این معرفت نایل نمی‌شد. از جمله این گروه شیخ صدوق است. گرچه از نظر ایشان، معرفت به خداوند اضطراری و غیرکسی است، این معرفت فطری بدون تذکار سمع تحقق و فعلیت نمی‌یابد و انسان به‌سبب این معرفت فطری و غیراکتسابی از سمع بی‌نیاز نمی‌شود.^۱

متکلمان بزرگی از شیعه همچون شیخ مفید نیز گرچه معرفت فطری و غیراکتسابی به خداوند را انکار کرده و آن را کسی دانسته‌اند، همانند شیخ صدوق معتقد به عدم انفکاک عقل از سمع هستند و عقل را در علم و نتایج آن نیازمند به سمع و آن را منبه می‌دانند. (مفید، ۱۳۷۲: ۸ - ۷)

این دیدگاه مابه‌الحجج بودن و به‌تعبیر دقیق‌تر، استقلال عقل در حجیت را قبول دارد؛ اما انفراد آن را نمی‌پذیرد و سمع را هادی عقل در استدلال و نتایج می‌داند؛ یعنی اگرچه عقل است که می‌فهمد، استدلال و علم پیدا می‌کند، بدون سمع توان رسیدن به آن را ندارد.

این دیدگاه را می‌توان به‌گونه‌ای دیگر در میان محدث‌متکلمان متأخر که به مباحث اعتقادی پرداخته‌اند، بازیابی نمود. برای نمونه، فیض کاشانی در کتاب علم‌الیقین بر آن است تا به چگونگی استنباط عقاید از کتاب و سنت راهنمایی کند و این شیوه را روشنی تقليدی نمی‌داند؛ بلکه آن را تنبیه بر تحقیق و ارشاد به براهینی می‌داند که سزاوار به تصدیق است و شارع مناسب با فهم بیشتر افراد، آن را تعلیم داده است. (فیض کاشانی، ۱۴۱۸: ۵ / ۵) از این‌رو همان‌طور که پیش‌تر گفته شد، ایشان نقش آیات تکوینی در قرآن را بر وجود خداوند از سویی تنبیه (بر بدیهی) و از سوی دیگر ارشاد (به حکم عقل) می‌داند. (همان: ۲۶)

۱. شیخ صدوق معرفت به خداوند را فطری دانسته است؛ (صدقه، ۱۴۱۳: ۵ / ۳۶) اما علی‌رغم این نکته، آدمی را بی‌نیاز از سمع نمی‌داند؛ چنان‌که گویی تا به این معرفت‌الله تذکر ندهد، آدمی به آن التفات نمی‌یابد. از این‌رو ایشان دیدگاه برعی اهل کلام را مردود می‌شمارد که آدمی تنها با عقل خویش و بدون هدایت و ارشاد وحی و تنها با نظر کردن در آسمان و زمین به این نکته رهنمون شود که عالم صانع و محدثی دارد. حتی ایشان استدلال حضرت ابراهیم علیه السلام از راه آیات تکوینی، نظیر ماه و خورشید بر خداوند را به تعلیم‌اللهی به آن حضرت می‌داند که بدون این تعلیم چنین استدلالی میسر نمی‌شد. (همو، ۱۳۹۸: ۲۹۰)

دیدگاه شیخ حر عاملی را نیز می‌توان در همین راستا ارزیابی نمود.^۱

در این چارچوب، اگر معرفت‌الله فطری باشد، آیات تکوینی مذکور در نقل مذکراست و آدمی از این تذکر بی‌نیاز نیست؛ اما اگر معرفت به خداوند کسبی باشد، بدون ارجاع نقل به آیات تکوینی عقل نمی‌تواند از تکوینیات به خداوند معرفت پیدا کند یا دست‌کم به‌طور مطلق از این آیات تکوینی یادشده در قرآن بی‌نیاز نیست.

بزرگانی از شیعه همانند سید مرتضی، راه دیگری را پیموده‌اند و برای سمع در رسیدن به معرفت‌الله نقش پیش‌گفته را قابل نیستند. (ر.ک: علم‌الهدی، ۱۴۰۵ / ۱: ۱۲۷) ایشان همانند شیخ مجید، معرفت به خدا را کسبی و غیر‌فطری دانسته، برخلاف او، عقل را منفرد در حجت می‌داند. این متکلم شیعی، به دلالت آیات تکوینی نپرداخته است؛ اما با توجه به این نکته می‌توان نتیجه گرفت که از منظر وی، اشاره سمع و اجماله آیات قرآنی به آیات تکوینی، دخالتی در رسیدن از تکوینیات به معرفت خداوند ندارد. این دیدگاه را می‌توان همان دیدگاه غالب متکلمان دانست.

سید بن طاووس که با روش متکلمان سر سازگاری ندارد نیز نقشی برای سمع آن‌گونه که شیخ صدق و شیخ مجید گفته‌اند، قابل نیست. ایشان درباره فطری بودن معرفت به خدا دیدگاهی همانند شیخ صدق دارد و تصریح می‌کند که تصدیق صانع برای آدمی بدیهی است و براساس فطرت و ارشاد و هدایت تکوینی خداوند که معرفتی غیر اکتسابی است، حاصل می‌شود؛ اما برخلاف شیخ صدق، همین معرفت را کافی می‌داند؛ به‌گونه‌ای که نیازی به مذکور نیست. از این‌رو سید، معرفت فطری را معرفتی اجمالي می‌داند که حجت خداوند بر انسان است. ابن طاووس داشتن همین معرفت فطری و غیر اکتسابی را مبنای ارتداد فطری بیان نموده، شاهد مدعای خویش را این می‌داند که اگر معرفت به خداوند کسبی بود و از نظر حاصل می‌شد، زمان حصول آن معرفت را می‌دانستیم. (ابن طاووس، ۱۳۷۵: ۵۵ و ۵۹)

نتیجه

۱. آنچه در باب آیات تکوینی می‌توان گفت این است که بنابر اکتسابی بودن معرفت به خداوند و با توجه به تعدد وجوه این آیات، نحوه دلالت آنها نیز تعدد می‌یابد و از این‌رو نحوه استدلال به آنها برای شناخت خداوند، براساس حد وسط‌های پیش‌گفته متفاوت خواهد بود.

۲. شیخ حر عاملی در اثبات حجت شرع به عقل تمسک می‌کند و اثبات نقل به نقل را مستلزم دور می‌داند؛ اما استدلال نقل و عقل با یکدیگر را «دور معی» که محال نیست، دانسته است. هذا (وجوب العمل بالعقل في اثبات حجية العقل) ما لا خلاف فيه بين العلاء بل هو أوضح البديهيات ولو لاه لزم الدور إن أردنا إل الاستدلال بالدليل النقلي على حجية الدليل النقلي و من أراد إل الاستدلال عليه بدليل عقلي أو نقلی لم يقصد إلا زيادة التوضیح أو تتبیه الغافل و إلا لزم الدور على التقدیرین و يمكن إل الاستدلال عليه بالدليل العقلي و النقلي معاً لعدم بطلان دور المعیة. (حر عاملی، ۱۴۰۴: ۱/ ۷۷)

بنابر اینکه معرفت به خداوند فطری باشد، این معرفت فطری یا به بیانی از فطريات منطقی است یا آنکه از وجودانيات محسوب می‌شود؛ بنابر اينکه از فطريات منطقی باشد، مبتنی بر استدلالی حاضر در ذهن است که بر يكی از حد وسطهای گفته شده ابتنا دارد؛ از اين رو برخی معتقدان به اين ديدگاه می‌پذيرند که آيات تکوینی فراهم‌آور همان استدلال مطوى و حاضر در ذهن است. اين نگاه به فطری بودن شناخت خداوند، همان ديدگاه‌های پيش‌گفته درباره دلالت عقلی آيات تکوینی است که اين دلالت عقلی، ويژگی فطری بودن یعنی ويژگی حضور در ذهن را نيز داراست. بنابر توضيحی ديگر، اين معرفت فطری از وجودانيات محسوب می‌شود؛ طبق اين ديدگاه، ديگر حد وسط يا استدلالی در بين نیست؛ بلکه اين معرفت، خود معرفتی بدیهی در قبال معرفت‌هایی که نتیجه يك استدلال‌اند، به حساب می‌آید و آيات تکوینی تذکرده‌نده بر اين معرفت حضوری خواهند بود. البته در اينکه آيا باید درباره آيات تکوینی، فعالیت ذهنی و عقلانی تحقق یابد تا بر اين معرفت حضوری دست یابیم یا آنکه اين تذکر براساس تداعی به دست می‌یابد، دو ديدگاه وجود دارد که نمی‌توان از ديدگاه دوم به لحاظ امكان چشم پوشید؛ اما ديدگاه اول دارای مؤید قرآنی است.

۲. متکلمان، ادله آفاقی و انفسی را دليل إِنَّی بر خداوند محسوب نموده‌اند؛ اما به نظر علامه طباطبائی، دقیق‌تر آن است که آيات انفسی، معرفتی حضوری و بی‌واسطه به خداوند را برای انسان فراهم می‌آورند. با توجه به توضیحات پيش‌گفته می‌توان همین معنای ادق را نيز درباره آيات آفاقی نیز بیان داشت؛ زیرا در مراتبی از معرفت آفاقی، آدمی به ادراک حضوری، عین حاجت بودن بودن و نیازمندی آيات آفاقی به خداوند را به طور حضوری درمی‌یابد و تنها فرق اين دو نوع ادراک آن است که علم حضوری به فقر آفاقیات، همانند علم حضوری به فقر ذاتی خویشتن شیوع ندارد؛ از اين رو نه دلایل آفاقی و نه انفسی، تنها دلیلی إِنَّی بر خداوند نیستند؛ بلکه همه آيات تکوینی می‌توانند راهی برای معرفت حضوری به خداوند باشند.

۳. براساس ديدگاهی، آيات تکوینی مذکور در متون دینی تنها دلالتی اقتاعی دارند و اين ادله سمعی هستند که کترت آن موجب قطع است. اين ديدگاه مستلزم دور باطل است. ديگر متکلمان آنها را ادله قطعی عقلانی پيش‌گفته دانسته‌اند و عده‌ای نيز - که از متکلمان شيعی‌اند - شناخت خدا را فطری دانسته، اين آيات تکوینی را مذکور بر اين شناخت می‌دانند.

۴. متکلمان نخستین شيعی، نظیر صدوق و مفید، دلالت سمع بر دليل (آيات تکوینی) و معلوم (خداوند) را تاحدی مهم می‌دانند که بدون بيان اين دلالت از سوی سمع، علم به خداوند ممکن نیست و نمی‌توان دليل بودن دليل را دریافت؛ اما متکلمان شيعی متأخر از ايشان، مانند سیدمرتضی، چنین نقشی را برای سمع در رسیدن به معرفت الله قایل نیستند. متکلمان ديگر نيز به اين نکته معرض نشده‌اند؛ به گونه‌ای که می‌توان ديدگاهشان را با نظر دوم موافق دانست.

منابع و مأخذ

۱. قرآن کریم.
۲. ابن رشد، محمد بن احمد، ۱۹۹۸م، *الكشف عن مناهج الادله*، بیروت، مرکز الدراسات الوحيدة العربية.
۳. ابن طاووس، علی بن موسی، ۱۳۷۵ق، *كشف المحجة*، قم، مکتب الاعلام الاسلامی.
۴. اشعری، ابوالحسن، ۱۴۰۰ق، *مقالات الاسلاميين و اختلاف المسلمين*، بی جا، بی نا.
۵. باقلانی، ابوبکر، بی تا، *الانصاف فيما يجب اعتقاده*، مصر، مکتبة الكلیات الازهرية.
۶. برنجکار، رضا، ۱۳۷۴ق، *معرفت فطري خدا*، تهران، موسسه نبأ، چ اول.
۷. نفتازانی، سعد الدین، ۱۳۷۰ق، *شرح المقادد*، قم، انتشارات الشریف الرضی، چ اول.
۸. جامی، عبدالرحمن، ۱۳۵۸ق، *الدرة الفاخرة*، تهران، دانشگاه تهران، چ اول.
۹. جوادی، محسن، ۱۳۷۶ق، *نظیره ایمان در عرصه کلام و قرآن*، قم، معارف، چ اول.
۱۰. حرمعلی، شیخ حر، ۱۴۰۴ق، *اثبات الهدایة*، قم، بی نا.
۱۱. رازی، فخر الدین، ۱۴۰۷ق، *المطالب العالية*، بیروت، دارالكتاب العربي، الطبعة الاولى.
۱۲. ———، بی تا، *الاربعین فی اصول الدين*، مصر، مکتبة الكلیات الازهرية.
۱۳. راغب اصفهانی، ۱۴۰۴ق، *المفردات فی غریب القرآن*، [بی جا]، دفتر نشر الكتاب.
۱۴. سبحانی، جعفر، ۱۴۰۹ق، *الالهیات*، قم، مرکزالعالی للدراسات الاسلامیة.
۱۵. صدر، محمد باقر، ۱۳۹۸ق، *المرسل الرسول الرسالۃ*، بیروت، دارالتعارف.
۱۶. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، ۱۳۶۰ق، *اسرار الآیات*، تهران، وزارت فرهنگ و آموزش عالی.
۱۷. ———، ۱۳۶۶ق، *شرح اصول کافی*، تهران، وزارت فرهنگ و آموزش عالی، چ اول.
۱۸. ———، ۱۹۸۱م، *الحكمة المتعالیہ فی الاسفار الاربعة العقلیہ*، بیروت، دارالاحیاء، چ سوم.
۱۹. صدقوق، محمد بن علی، ۱۳۹۸ق، *التوحید*، قم، موسسه النشر الاسلامی، چ اول.
۲۰. ———، ۱۴۱۳ق، *الاعتقادات*، (مجموعه مصنفات شیخ مفید، چ ۵)، قم، کنگره جهانی شیخ مفید، چ اول.
۲۱. طباطبائی، سید محمد حسین، ۱۴۱۷ق، *المیزان*، بیروت، مؤسسه الاعلمی للمطبوعات، چ اول.
۲۲. ———، ۱۳۶۰ق، *رسالۃ الولایة*، تهران، منشورات قسم الدراسات الاسلامیة.
۲۳. طوosi، خواجه نصیر الدین، ۱۴۰۵ق، *تقد المحصل*، بیروت، دارالاضواء، چ دوم.
۲۴. علامه حلی، حسن بن یوسف، ۱۳۶۲ق، *انوارالملکوت فی شرح الباقوت*، قم، انتشارات رضی.
۲۵. علم الهدی، سید مرتضی علی بن الحسین، ۱۴۰۵ق، *رسائل الشریف المرتضی*، قم، مدرسة آیة الله الكلبایکانی، چ اول.

٢٦. غزالی، ابوحامد، ۱۴۱۶، رسائل الغزالی، بیروت، دار الفکر، چ اول.
٢٧. فارابی، ابونصر، ۱۴۰۵، نصوص الحكم، قم، بیدار، چ دوم.
٢٨. فيض کاشانی، ملامحسن، ۱۴۱۸، علم اليقین، قم، بیدار، چ اول.
٢٩. قاضی معتلی، عبدالجبار، بی تا، المختصر فی اصول الدين، بی جاه، دار الهلال.
٣٠. کلینی، محمد بن یعقوب، ۱۳۶۲، الکافی، تهران، انتشارات اسلامیه.
٣١. مشهدی، محمد، ۱۴۱۳ق، کنز الدقائق و بحر الغرائب، قم، مؤسسه النشرالاسلامی.
٣٢. صباح یزدی، محمدتقی، ۱۳۶۷، معارف قرآن، قم، مؤسسه در راه حق، چ اول.
٣٣. ———، ۱۳۷۰، آموزش فلسفه، تهران، مرکز چاپ و نشر سازمان تبلیغات اسلامی، چ چهارم.
٣٤. مطهری، مرتضی، ۱۳۶۹، فطرت، تهران، صدر، چ اول.
٣٥. ———، ۱۳۸۲، مجموعه آثار، تهران، صدر، چ دهم.
٣٦. مفید، محمد بن محمد، ۱۳۷۲، اوایل المقالات، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، چ اول.
٣٧. نوبختی، ابواسحاق، ۱۴۱۳، الیاقوت فی علم الكلام، قم، کتابخانه آیة الله مرعشی نجفی، چ اول.

