

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 انفسی تقسیم می‌شود. برخی متکلمان، آیات تکوینی مذکور در قرآن را دلایل اقناعی تلقی کرده‌اند؛ اما شمار فراوانی، آن آیات را دلایل عقلی بیان‌شده در کتاب‌های کلامی دانسته‌اند. عده‌ای نیز آیات تکوینی را منبّه 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 انفسی تفاوت گذاشته‌اند. هدف دیگر این پژوهش، بررسی جایگاه سمع در دلالت آیات تکوینی است.

واژگان کلیدی

آیه، آیات تکوینی، آیات آفاقی، آیات انفسی، 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 این رو 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

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۱/۱۱/۲۵

۳. دانشجوی دکتری کلام اسلامی، موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).

تاریخ دریافت: ۱۳۹۱/۶/۸

شهید مطهری است. ایشان دستیابی به این شناخت را ناشی از نوعی فعالیت ذهنی می‌دانند که با ویژگی تعمیم‌دهندگی 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 شناسا به شیء غیر ظاهر پی می‌برد. (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. (نوبختی، 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 به‌طور 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، دست‌کم 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 به‌همین دلیل تنها با آمدن رسول، عذاب لازم می‌شود، در برخی روایات، همین آیات غیراعجازی نیز بینات نامیده شده‌اند: «فَقَالَ أَبُو الْحَسَنِ إِني لَمَّا نَظَرْتُ إِلَى جَسَدِي وَلَمْ يُمَكِّنِي فِيهِ زِيَادَةٌ وَلَا نُقْصَانٌ فِي الْعَرَضِ وَالطَّوْلِ وَ دَفَعِ الْمَكَارِهِ عَنْهُ وَ جَرِ الْمُنْفَعَةِ إِلَيْهِ عَلِمْتُ أَنَّ لِهَذَا الْبَيِّنَاتِ بَاطِنًا فَأَقْرَرْتُ بِهِ مَعَ مَا أَرَى مِنْ دَوْرَانِ الْفَلَكَ بِقُدْرَتِهِ وَإِثَْاءِ السَّحَابِ وَ تَصْرِيفِ الرِّيحِ وَ مَجْرَى الشَّمْسِ وَالْقَمَرِ وَ التَّجُومِ وَ غَيْرِ ذَلِكَ مِنَ الْآيَاتِ الْعَجَبِيَّاتِ الْمُبَيِّنَاتِ عَلِمْتُ أَنَّ لِهَذَا مُقَدَّرًا وَ مُنْشَأً». (کلینی، ۱۳۶۲: ۱ / ۸۰ - ۷۹) ملاصدرا نیز بر نکته پیش‌گفته روایت تصریح می‌کند. (ر.ک: صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۶: ۳ / ۲۸)

۲. سَتَرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْأَفَاقِ وَ فِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَبَيِّنَ لَهُمْ اللَّهُ الْحَقَّ. (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 به‌دست می‌آید، دلالت آیات تکوینی بر صاحب آیه تشکیکی است؛ زیرا فهم برخی از آیات نظیر آسمان و زمین به عموم مؤمنین^۱ نسبت داده شده است که حتی فهم ساده نیز به آن دست می‌یابد، 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: ۱۵۷/۱۸) بنابراین آیات تکوینی در دلالت دارای وضوح و خفا هستند و در اصطلاح، نسبت به یکدیگر بین و غیربین بوده، از جهت فهمیده‌شدن، عمومیت و اختصاص دارند.

البته شدت دلالت که موجب این عمومیت و اختصاص می‌گردد، الزاماً به‌معنای ادراک دقیق‌تر و قوی‌تر از مدرک و مشاهد نیست؛ زیرا افزون بر تشکیک پیش‌گفته در دلالت، آن‌طور که 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 (به‌مثابه آیات تکوینی) دارای اشتداد است؛ زیرا در آیات قرآنی پیش‌گفته، فهم اهل ایمان به وصف «مؤمنین» انتساب یافته است؛ درحالی‌که شناخت دو گروه دیگر با صیغه مضارع به ایشان نسبت داده شده است که دلالت بر تجدد استمرار و ذومراتب بودن این دو شناخت اخیر دارد. (همان)

گونه‌شناسی معرفت به خدا و نحوه پیوند آن با آیه تکوینی به‌مثابه 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؛ از این‌رو برای دستیابی به معرفت‌الله، نظر را واجب می‌دانند؛ زیرا با فرض اختیار، تکلیف معنا می‌یابد. برخی همچون معتزله، وجوب شناخت و مقدمات آن (نظر و استدلال) را عقلی دانسته‌اند؛ شماری نیز همانند اشاعره، وجوب 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 وجوب، 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 لَآيَاتٍ لِّلْمُؤْمِنِينَ. (البجائه / ۳)

۲. وَ اخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَ النَّهَارِ وَ مَا أُنْزِلَ اللَّهُ مِنَ السَّمَاءِ مِنْ رِزْقٍ فَأَحْيَا بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا وَ تَصْرِيفِ الرِّيَّاحِ آيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ. (البجائه / ۵)

۳. وَ فِي خَلْقِكُمْ وَ مَا يَبُثُّ مِنْ دَابَّةٍ آيَاتٍ لِّقَوْمٍ يُوقِنُونَ. (البجائه / ۴)

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

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

مطابق با دیدگاه اکتسابی بودن معرفت به خداوند، آیات تکوینی به مثابه دلالت معلول بر علت و برهان آنی برای رسیدن به معرفت خدا محسوب می‌شوند. (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۰: ۲۷) از آنجاکه یکی از شرایط استدلال، فقدان علم به مطلوب و نتیجه است، این نکته درباره متکلمانی 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 این رو 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 شناسا 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 مبنا 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 باتوجه به آنکه آیات تکوینی جهات گوناگونی دارند، دلالت این آیات بر

باقلائی اشعری مسلک نیز به همین ادله استناد می‌کند. (باقلائی، 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: ۵۳ - ۵۱)

۲. این روایات به طور مفصل در جلد اول از *اثبات الهداة* اثر شیخ حر عاملی نقل شده است.

۳. به نظر می‌رسد 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 الحکم» یزعمون أن المعرفة کلها اضطرار بایجاب الخلقة و أنها لا تقع إلا بعد النظر و الاستدلال یعنون بما لا يقع منها الا بعد النظر و الاستدلال العلم بالله عز و جل». (اشعری، 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: ۱ / ۸۲ و ۱۰۷)

خداوند وجوه 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 درمی‌آید 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 غایی 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.

از نظر فخر رازی، در مقابل این ادله، دلایل ظنی و اقناعی قرار دارد که همان آیات قرآنی و اخباری هستند که به آیات تکوینی (اعم از آفاقی و انفسی) ارجاع می‌دهند. گرچه این دلایل سمعی به تنهایی 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 را از تعمق و گشودن باب قیل و قال در باب آیات تکوینی بازداشته، فهم و عقل را به استکثار در دلایل عالم و ترک تعصب وامی‌دارد؛ از این رو در نظر او، گرچه دلایل حکما و متکلمان کامل و قوی است، روش قرآن فایده‌مندتر و به حق نزدیک‌تر است و در جان آدمی بهتر جای می‌گیرد. (رازی، ۱۴۰۷: ۱ / ۲۳۹ - ۲۳۳)

طبق این تقسیم‌بندی، آیات آفاقی و انفسی مذکور در قرآن در مقابل ادله عقلی قرار دارند. بنابراین از نظر 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 اقناعی، وجوهی را برمی‌شمرد، این دلایل را به مثابه دلیلی عقلی یا تنبیه بر بدیهی تلقی می‌کند. (تفتازانی، ۱۳۷۰: ۴ / ۲۳)

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. ابن رشد، دلیل قرآن بر معرفت به خداوند را در دو قسم منحصر می‌کند که هر دو مبتنی بر آیات تکوینی است:

۱. با توجه به اینکه وجه دلالت این آیات در قرآن کریم مورد نظر 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 از سوی فاعلی قاصد است؛ زیرا امکان ندارد خلق تمام مخلوقات برای انسان اتفاقی باشد؛ از این رو معرفت تام به خداوند با فحص از منافع و فواید موجودات به دست می‌آید.^۱

دو. دلیل اختراع: از نظر ابن رشد، این استدلال دارای دو مقدمه است؛ ۱. موجودات اختراعی‌اند؛ زیرا [برای مثال] می‌بینیم که در اجسام و جمادات روح دمیده می‌شود؛ ۲. هر اختراع شده‌ای، اختراع کننده‌ای دارد. طبق این مقدمه، حق معرفت‌الله در صورتی حاصل می‌شود که جوهر اشیا را بشناسیم تا بر اختراع حقیقی در موجودات آگاه شویم. (ابن رشد، 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 متکلمان شیوع دارد، تطبیق نموده است؛ از این رو آیات تکوینی به مثابه استدلالی عقلی است و دلالتی قطعی بر خداوند دارند. (تفتازانی، ۱۳۷۰: ۴ / ۲۲) فخررازی در کتاب *الاربعین* برخلاف دیدگاه پیش گفته‌اش، آیات آفاقی و انفسی را بر استدلال به حدوث صفات تطبیق نموده، این ادله را عقلی محسوب می‌کند. (رازی، بی تا: 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 صُدفه یا خصوصیتی در ماده باشد. (سبحانی، ۱۴۰۹: ۱ / ۴۰ - ۳۹)

علامه طباطبایی استدلال از طریق نظم اعجاب‌آور در آیات الهی را «برهان اتصال در تدبیر» می‌نامد 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. (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۷ / ۲۹۵)^۵

۱. می‌توان رساله غزالی با نام «الحکمة فی 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، ۱۴۱۶: ۷)

۲. أَلَمْ نَجْعَلِ الْأَرْضَ مِهَادًا وَالْجِبَالَ أَوْتَادًا (نبا / ۷ - ۶)؛ تَبَارَكَ الَّذِي جَعَلَ فِي السَّمَاءِ بُرُوجًا وَجَعَلَ فِيهَا سِرَاجًا وَقَمَرًا مُنِيرًا (فرقان / ۶۱) و ...

۳. فَلْيَنْظُرِ الْإِنْسَانُ مِمَّ خُلِقَ. خُلِقَ مِنْ مَّاءٍ دَافِقٍ. (طارق / ۶ - ۵)

۴. يَا أَيُّهَا النَّاسُ اعْبُدُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ وَالَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ فِرَاشًا وَالسَّمَاءَ بِنَاءً وَأَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجَ بِهِ مِنَ الثَّمَرَاتِ رِزْقًا لَكُمْ فَلَا تَجْعَلُوا لِلَّهِ أَندَادًا وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ (بقره / ۲۲ - ۲۱) فان قوله «الَّذِي خَلَقَكُمْ وَالَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ» تنبيه على دلالة الاختراع، و قوله «الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ فِرَاشًا وَالسَّمَاءَ بِنَاءً» تنبيه على دلالة 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 در نظر 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، ۱۳۸۱: ۶ / ۱۴)

ج) بنابر فطری بودن معرفت به خدا،^۱ دست‌کم در برخی موارد آیات تکوینی مذکور در قرآن مذکر و تنبیه‌دهنده بر این معرفت خواهند بود. طبق این منظر، معرفت به خداوند بدیهی است.^۲ علامه طباطبایی تذکر در برخی از آیات (طه / ۳؛ فرقان / ۶۲؛ انعام / ۱۲۶) را تذکر بر فطرت آدمی تفسیر کرده‌اند.

این آیات قرآنی بنابر تفسیر علامه، نشان‌دهنده آن است که تذکر در قرآن درباره یادآوری بر فطرت به‌کار می‌رود. علاوه‌براین، 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 پنج‌گانه پیش‌گفته، به وجهی از آیات تکوینی اشاره دارد و اثبات یکی از ایده‌ها به‌معنای نفی دیدگاه‌های دیگر نخواهد بود.

گونه‌شناسی معرفت فطری به خداوند

ازجمله معتقدان به فطری بودن معرفت‌الله، سید بن طاووس است. وی در ضمن تمثیلی می‌فرماید حتی کودکان نیز^۳ 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 صدقه 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 سنخ معرفت و شناخت معرفتی فرموده است. (همان: ۹ / ۹۲)

۲. بنابر اینکه آیات تکوینی مذکر 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 در نظر 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. مَا أُنزِلْنَا عَلَيْكَ الْقُرْآنَ لِتَشْقَى * لَا تَذْكِرَةً لِّمَن يَخْشَى * تَنزِيلًا مِّمَّنْ خَلَقَ الْأَرْضَ وَالسَّمَاوَاتِ الْعُلَى (طه / ۴ - ۲)؛ تَبَارَكَ الَّذِي جَعَلَ فِي السَّمَاءِ بُرُوجًا وَجَعَلَ فِيهَا سِرَاجًا وَقَمَرًا مُنِيرًا * وَهُوَ الَّذِي جَعَلَ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ خِلْفَةً لِّمَن أَرَادَ أَنْ يَذَّكَّرَ أَوْ أَرَادَ شُكُورًا (فرقان / ۶۲ - ۶۱)؛ وَ هَذَا صِرَاطٌ رَبِّكَ مُسْتَقِيمًا قَدْ فَصَّلْنَا الْآيَاتِ لِقَوْمٍ يَذَّكَّرُونَ. (انعام / ۱۲۶)

۴. سید کودکی را مثال می‌زند که اگر به پشت سرش برگردد و در این هنگام، جلوی او غذایی بگذارند، به ذهنش می‌رسد که کسی غذا را آورده و اگر دوباره 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 خودبه‌خود آمد و خودبه‌خود رفت.

ایشان نه تنها قرآن، که کتاب‌های الهی پیشین را مملو از تنبیه بر معرفت فطری الهی توصیف می‌کند و اساس سیره علمی پیامبر ﷺ و انبیای پیشین و ائمه معصومین را بر تنبیه به محدث‌الاحداث، مغیرالمتغیرات و مقلب‌الاوقات بودن خداوند دانسته است و در این باره به کتاب *اهلیجیه (توحید مفضل)* و *نهج‌البلاغه* ارجاع می‌فرماید. (ابن طاووس، ۱۳۷۵: ۵۲ - ۴۸)

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

طبق این دیدگاه، آیات تکوینی به مثابه 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، تنبیه 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 این رو برخی معتقدان به این دیدگاه می‌پذیرند که آیات تکوینی یادشده در قرآن کریم، علاوه بر تنبیهی بودن، به استدلال عقلی نیز ارشاد می‌کند. (فیض کاشانی، ۱۴۱۸: ۱ / ۲۶)

برای توضیح بیشتر در این باره می‌توان به منظر ابن‌رشد اشاره نمود که او آیات دال بر اختراعی یا عنای بودن آیات تکوینی را، تنبیه‌دهنده بر معرفتی می‌داند که طبع انسان بر آن مفطور 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 می‌کنند؛ اما عالمان علاوه بر ادراک حسی اشیا، ادراک برهانی نیز دارند. (ابن‌رشد، ۱۹۹۸: ۱۲۲)

طبق دیدگاهی دیگر، منظور از فطری بودن، از وجدانیات بودن معرفت به خداست. علامه طباطبایی براساس آیه ۷۸ از سوره نحل^۱ معتقد است انسان در بدو زندگی هیچ علم حصولی‌ای ندارد. (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱۲ / ۳۱۲) از این رو 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 وجدانیات محسوب می‌شود، دست یابد؛ لذا علامه، شناخت حق تعالی را وجدانی

۱. وَاللَّهُ أَخْرَجَكُمْ مِنْ بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْئًا.

و بدیهی‌ترین بدیهیات می‌دانند.^۱

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

طبق این دیدگاه در باب 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، به حساب 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 انی دانسته‌اند. انحصار چنین دیدگاهی درباره آیات آفاقی را می‌توان با مسامحه پذیرفت و در صورتی که منظور از استدلال از راه آیات انفسی بر خداوند از راه حدوث، امکان ماهوی، نظم و ... باشد، آیات انفسی نیز دلیل انی خواهد بود و تنها

۱. حیث إن نسبة الحقائق إلى ما في هذه النشأة المادية و النفس البدنية نسبة الباطن الى الظاهر و كل خصوصية وجودية متعلقة بالظاهر متعلقة بباطنه بالحقيقة و بنفس الظاهر بعرضه و تبعه فالإدراك الضروري الذي للنفس بالنسبة إلى نفسها متعلقة بباطنها أولاً و بالحقيقة و بنفسها بعرضه و تبعه. فالحقيقة التي في باطن النفس أقدم ادراكاً عند النفس من نفسها و أبده و ما هي في باطن باطنها أقدم منها و أبده حتى ينتهي الى الحقيقة التي إليها تنتهي كل حقيقة. فهي أقدم المعلومات و أبده 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 به معنای نفی وجدانی 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 يخفى عليه ذاته، و ليس ذلك بالاستدلال فجائز علی ذاته مشاهدة کماله من ذاته، فاذا تجلّى لغيره مغنيا عن الإستدلال و كان بلا مباشرة و لا مماسة كان مرئياً لذلك الغير، إذ لو جازت المباشرة - تعالی عنها - لكان ملموساً أو مذوقاً أو غير ذلك. (فارابی، ۱۴۰۵: ۹۴)

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 به مثابه علائم و نشانه‌ها به وجود خداوند پی می‌بریم؟

بنابر احتمال اول، آیات تکوینی جنبه‌ای استدلالی به خود می‌گیرد که در اثر این استدلال، به وجود خدا پی می‌بریم؛ در نتیجه تذکر بر این معرفت حضوری بعد از تفکر و تعقل حاصل می‌شود. (برنجکار، ۱۳۷۴: ۸۴) بنابر احتمال دوم، دیگر استدلالی منطقی در بین 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 داور نمی‌توان از دیدگاه دوم چشم پوشید و چنین انتقال شناختی از آیات تکوینی به خداوند امکان دارد، دیدگاه اول دارای موبد قرآنی است؛ زیرا در برخی موارد، تحقق این تذکر برای صاحبان عقل در قرآن آمده است؛ به خصوص 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 يَنَابِيعَ فِي الْأَرْضِ ثُمَّ يُخْرِجُ بِهِ زَرْعاً مُخْتَلِفاً أَلْوَانُهُ ثُمَّ يَهيجُ فَتْرَاهُ مُصْفَرّاً ثُمَّ يَجْعَلُهُ حُطَاماً إِنَّ فِي ذَلِكَ لَذِكْرَی لِّأُولِي الْأَلْبَابِ».

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

علامه طباطبائی نظر دقیق‌تر درباره آیات انفسی را چنین می‌داند که برخلاف معرفت از راه آیات آفاقی، معرفت از طریق آیات انفسی، معرفتی حصولی 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، به سوی پروردگارش روی برمی‌گرداند.

علامه این معرفت را همان «معرفة الله بالله» که در احادیث وارد شده، می‌داند؛ 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 خلق شده مساوی باشد. در نتیجه 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 متکلمان 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 آفاتیات صرفاً دلیل‌ی بر وجود خداوند باشند، نیز نظری دقیق نیست؛ زیرا همان‌طور که معرفت انفسی دو معنا داشت، معرفت آفاقی نیز دارای دو معناست؛ علاوه بر معنای پیش‌گفته و این بودن معرفت آفاقی، در مراتبی از معرفت به آفاق، آدمی می‌تواند همانند ادراک حضوری به خود، عین‌الحاجت بودن و نیازمندی و عین‌الربط بودن آیات آفاقی را به طور حضوری ادراک نماید. گرچه این راه برای ادراک عین‌الربط آفاتیات به حق تعالی همانند آیه نفس شیوع ندارد، در هر صورت این نیز طریقی برای رسیدن به معرفت‌الله است که نمی‌توان آن را استدلال‌ی دانست؛ زیرا همان‌طور که علامه طباطبائی ذیل آیه ۷۵ از سوره انعام (وَكَذَلِكَ يُرِي إِبْرَاهِيمَ مَلَكُوتَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَلِيَكُونَ مِنَ الْمُوقِنِينَ) 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 عرش الهی 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 به‌طور 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 پیش گفته می‌داند که هریک ویژگی‌هایی دارند. (رازی، ۱۴۰۷: ۱ / ۲۳۹)

دست کم این دیدگاه همانند دیدگاه پیش گفته، نسبت سمع با دلالت آیات تکوینی را معلوم نمی‌سازد. در مقابل این دیدگاه، بزرگانی از شیعه، سمع را مذکر و منبه بر معرفت خداوند می‌دانند؛ ایشان بر این باورند که اگر تذکر و حیانی نبود، آدمی به این معرفت نایل نمی‌شد. ازجمله این گروه شیخ صدوق است. گرچه از نظر ایشان، معرفت به خداوند اضطراری و غیرکسبی است، این معرفت فطری بدون تذکار سمع تحقق و فعلیت نمی‌یابد و انسان به سبب 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 کسبی 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 منبّه می‌دانند. (مفید، ۱۳۷۲: ۸ - ۷)

این دیدگاه مابه‌الحجج بودن و به تعبیر 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 به گونه‌ای دیگر در میان محدث‌متکلمان متأخر که به مباحث اعتقادی پرداخته‌اند، بازبایی 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 روشی تقلیدی 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 / ۱) از این رو همان‌طور که پیش‌تر گفته شد، ایشان نقش آیات تکوینی در قرآن را بر وجود خداوند از سویی تنبیه (بر بدیهی) و از سویی دیگر ارشاد (به حکم عقل) می‌داند. (همان: ۲۶)

۱. شیخ صدوق معرفت به خداوند را فطری دانسته است؛ (صدوق، 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 این رو ایشان دیدگاه برخی 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 تعلیم الهی 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 مذکر است 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 سیدمرتضی، راه دیگری را پیموده‌اند و برای سمع در رسیدن به معرفت‌الله نقش پیش‌گفته را قایل نیستند. (ر.ک: علم‌الهدی، ۱۴۰۵: ۱ / ۱۲۷) ایشان همانند شیخ مفید، 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 باتوجه به این نکته می‌توان نتیجه گرفت که از منظر وی، اشاره سمع و ازجمله آیات قرآنی به آیات تکوینی، دخالتی در رسیدن از تکوینیات به معرفت خداوند ندارد. این دیدگاه را می‌توان همان دیدگاه غالب متکلمان دانست.

سیدبن طاووس که با روش متکلمان سر سازگاری ندارد نیز نقشی برای سمع آن‌گونه که شیخ صدوق و شیخ مفید گفته‌اند، قایل نیست. ایشان درباره فطری بودن معرفت به خدا دیدگاهی همانند شیخ صدوق 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 صدوق، همین معرفت را کافی می‌داند؛ به‌گونه‌ای که نیازی به مذکر نیست. ازاین‌رو سید، معرفت فطری را معرفتی اجمالی می‌داند که حجت خداوند بر انسان است. ابن‌طاووس داشتن همین معرفت فطری و غیراکتسابی 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. (ابن‌طاووس، ۱۳۷۵: ۵۵ و ۵۹)

نتیجه

۱. آنچه در باب آیات تکوینی می‌توان گفت این است که بنابر اکتسابی‌بودن معرفت به خداوند و باتوجه به تعدد وجوه این آیات، نحوه دلالت آنها نیز تعدد می‌یابد و ازاین‌رو نحوه استدلال به آنها برای شناخت خداوند، براساس حد وسط‌های پیش‌گفته متفاوت خواهد بود.

۱. شیخ حرعاملی در اثبات حجیت 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 العقلاء بل هو أوضح البديهيات و لولاه لزم الدور إن أردنا إله استدلال بالدليل النقلي على حجية الدليل النقلي و من أراد إله استدلال عليه بدليل عقلي أو نقلي لم يقصد إلا زيادة التوضيح أو تنبيه الغافل و إلا لزم الدور على التقديرين و يمكن إله استدلال عليه بالدليل العقلي و النقلي معا لعدم بطلان دور المعية. (حرعاملی، ۱۴۰۴: ۱ / ۷۷)

بنابر اینکه معرفت به خداوند فطری باشد، این معرفت فطری یا به بیانی از فطریات منطقی است یا آنکه از وجدانیات محسوب می‌شود؛ بنابر اینکه از فطریات منطقی باشد، مبتنی بر استدلالی حاضر در ذهن است که بر یکی از حد وسط‌های گفته‌شده مبتنا دارد؛ از این رو برخی معتقدان به این دیدگاه می‌پذیرند که آیات تکوینی فراهم‌آور همان استدلال مطوی و حاضر در ذهن است. این نگاه به فطری بودن شناخت خداوند، همان دیدگاه‌های پیش‌گفته درباره دلالت عقلی آیات تکوینی است که این دلالت عقلی، ویژگی فطری بودن یعنی ویژگی حضور در ذهن را نیز داراست. بنابر توضیحی دیگر، این معرفت فطری از وجدانیات محسوب می‌شود؛ طبق این دیدگاه، دیگر حد وسط یا استدلالی در بین نیست؛ بلکه این معرفت، خود معرفتی بدیهی در قبال معرفت‌هایی که نتیجه یک استدلال‌اند، به حساب می‌آید و آیات تکوینی تذکردهنده بر این معرفت حضوری خواهند بود. البته در اینکه آیا باید درباره آیات تکوینی، فعالیت ذهنی و عقلانی تحقق یابد تا بر این معرفت حضوری دست یابیم یا آنکه این تذکر براساس تداعی به دست می‌یابد، دو دیدگاه وجود دارد که نمی‌توان از دیدگاه دوم به لحاظ امکان چشم پوشید؛ اما دیدگاه اول دارای مؤید قرآنی است.

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

۳. براساس دیدگاهی، آیات تکوینی مذکور در متون دینی تنها دلالتی اقناعی دارند و این ادله سمعی هستند که کثرت آن موجب قطع است. این دیدگاه مستلزم دور باطل است. دیگر متکلمان آنها را ادله قطعی عقلانی پیش‌گفته دانسته‌اند و عده‌ای نیز - که از متکلمان شیعی‌اند - شناخت خدا را فطری دانسته، این آیات تکوینی را مذكر بر این شناخت می‌دانند.

۴. متکلمان نخستین شیعی، نظیر صدوق و مفید، دلالت سمع بر دلیل (آیات تکوینی) و معلوم (خداوند) را تاحدی مهم می‌دانند که بدون بیان این دلالت ازسوی سمع، علم به خداوند ممکن نیست و نمی‌توان دلیل بودن دلیل را دریافت؛ اما متکلمان شیعی متأخر از ایشان، مانند سیدمرتضی، چنین نقشی را برای سمع در رسیدن به معرفت‌الله قایل نیستند. متکلمان دیگر نیز به این نکته متعرض نشده‌اند؛ به گونه‌ای که می‌توان دیدگاه‌شان را با نظر دوم موافق دانست.

منابع و مآخذ

۱. قرآن کریم.
۲. ابن رشد، محمد بن احمد، ۱۹۹۸م، *الكشف عن مناهج الادله*، بیروت، مركز الدراسات الوحدة العربية.
۳. ابن طاووس، علی بن موسی، ۱۳۷۵، *كشف المحجة*، قم، مكتب الاعلام الاسلامی.
۴. اشعری، ابوالحسن، ۱۴۰۰ق، *مقالات الاسلامیین و اختلاف المصلین*، بی جا، بی نا.
۵. باقلانی، ابوبکر، بی تا، *الانصاف فیما یجب اعتقاده*، مصر، مكتبة الكليات الازهریة.
۶. برنجکار، رضا، ۱۳۷۴، *معرفت فطری خدا*، تهران، موسسه نبأ، چ اول.
۷. تفتازانی، سعدالدین، ۱۳۷۰، *شرح المقاصد*، قم، انتشارات الشریف الرضی، چ اول.
۸. جامی، عبدالرحمن، ۱۳۵۸، *الدرة الفاخرة*، تهران، دانشگاه تهران، چ اول.
۹. جوادی، محسن، ۱۳۷۶، *نظریه ایمان در عرصه کلام و قرآن*، قم، معارف، چ اول.
۱۰. حر عاملی، شیخ حر، ۱۴۰۴ق، *إثبات الهداة*، قم، بی نا.
۱۱. رازی، فخرالدین، ۱۴۰۷ق، *المطالب العالیة*، بیروت، دارالکتاب العربی، الطبعة الاولى.
۱۲. _____، بی تا، *الاربعة فی اصول الدین*، مصر، مكتبة الكليات الازهریة.
۱۳. راغب اصفهانی، ۱۴۰۴ق، *المفردات فی غریب القرآن*، [بی جا]، دفتر نشرالکتاب.
۱۴. سبحانی، جعفر، ۱۴۰۹ق، *الالهیات*، قم، مركز العالمی للدراسات الاسلامیة.
۱۵. صدر، محمدباقر، ۱۳۹۸ق، *المرسل الرسول الرسالة*، بیروت، دارالتعارف.
۱۶. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، ۱۳۶۰، *اسرار الآیات*، تهران، وزارت فرهنگ و آموزش عالی.
۱۷. _____، ۱۳۶۶، *شرح اصول کافی*، تهران، وزارت فرهنگ و آموزش عالی، چ اول.
۱۸. _____، ۱۹۸۱م، *الحكمة المتعالية فی الاسفار الاربعة العقلیة*، بیروت، دارالاحیاء، چ سوم.
۱۹. صدوق، محمد بن علی، ۱۳۹۸ق، *التوحید*، قم، مؤسسة النشر الاسلامی، چ اول.
۲۰. _____، ۱۴۱۳ق، *الاعتقادات*، (مجموعه مصنفات شیخ مفید، ج ۵)، قم، کنگره جهانی شیخ مفید، چ اول.
۲۱. طباطبائی، سید محمدحسین، ۱۴۱۷ق، *المیزان*، بیروت، مؤسسه الاعلمی للمطبوعات، چ اول.
۲۲. _____، ۱۳۶۰، *رسالة الولاية*، تهران، منشورات قسم الدراسات الاسلامیة.
۲۳. طوسی، خواجه نصیرالدین، ۱۴۰۵ق، *نقد المحصل*، بیروت، دارالاضواء، چ دوم.
۲۴. علامه حلّی، حسن بن یوسف، ۱۳۶۲، *انوارالملکوت فی شرح الیاقوت*، قم، انتشارات رضی.
۲۵. علم الهدی، سید مرتضی علی بن الحسین، ۱۴۰۵ق، *رسائل الشریف المرتضی*، قم، مدرسة آية الله الکلبایکانی، چ اول.

۲۶. غزالی، ابوحامد، ۱۴۱۶، *رسائل الغزالی*، بیروت، دار الفکر، چ اول.
۲۷. فارابی، ابونصر، ۱۴۰۵، *فصوص الحکم*، قم، بیدار، چ دوم.
۲۸. فیض کاشانی، ملامحسن، ۱۴۱۸، *علم الیقین*، قم، بیدار، چ اول.
۲۹. قاضی معتزلی، عبدالجبار، بی تا، *المختصر فی اصول الدین*، بی جا، دار الهلال.
۳۰. کلینی، محمد بن یعقوب، ۱۳۶۲، *الکافی*، تهران، انتشارات اسلامی.
۳۱. مشهدی، محمد، ۱۴۱۳ق، *کنز الدقائق و بحر الغرائب*، قم، مؤسسه النشر الاسلامی.
۳۲. مصباح یزدی، محمدتقی، ۱۳۶۷، *معارف قرآن*، قم، مؤسسه در راه حق، چ اول.
۳۳. _____، ۱۳۷۰، *آموزش فلسفه*، تهران، مرکز چاپ و نشر سازمان تبلیغات اسلامی، چ چهارم.
۳۴. مطهری، مرتضی، ۱۳۶۹، *فطرت*، تهران، صدرا، چ اول.
۳۵. _____، ۱۳۸۲، *مجموعه آثار*، تهران، صدرا، چ دهم.
۳۶. مفید، محمد بن محمد، ۱۳۷۲، *اوایل المقالات*، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، چ اول.
۳۷. نوبختی، ابواسحاق، ۱۴۱۳، *الیاقوت فی علم الکلام*، قم، کتابخانه آیه الله مرعشی نجفی، چ اول.

