

بازخوانی دلالت آیه میثاق بر علم فطری حضوری انسان به خدا با تأکید بر دیدگاه استاد مصباح

azizikia@qabas.net

غلامعلی عزیزی کیا / استادیار مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ره

پذیرش: ۹۴/۸/۱۷

دریافت: ۹۳/۹/۲۴

چکیده

از جمله راه‌های شناخت خدای سبحان شناخت شخصی یا شهودی اوست. قرآن کریم در برخی از آیات به این نوع شناخت اشاره کرده است. عالمان مسلمان، از جمله مفسران، مباحث فراوانی در باب مفاد آیات مربوط به این موضوع مطرح کرده‌اند. پژوهش حاضر با روش توصیف و تحلیل در پی بررسی مهم‌ترین این دیدگاه‌ها با تأکید بر دیدگاه تفسیری آیت‌الله مصباح، از دو آیه ۱۷۲ و ۱۷۳ سوره «اعراف» است و به نتایج زیر دست یافته است: آیات سوره «اعراف» بر اصل مواجهه و شناخت حضوری بنی آدم نسبت به خدا دلالت داشته، ولی کیفیت و زمان و مکان آن بر ما معلوم نیست و در آیه بیان نشده است. در روایات اهل بیت علیهم‌السلام نیز بر شخصی بودن شناخت یادشده در این آیات تأکید شده است. میزان شناخت شخصی بشر نسبت به خدا به اندازه ظرفیت وجودی محدود انسان است و او هرگز احاطه بر ذات خدا نخواهد یافت. افزون بر ذات خدا، شناخت حضوری اوصافی نظیر خالقیت، ربوبیت و رازقیت او نیز برای آدمی وجود دارد.

کلیدواژه‌ها: خداشناسی، خداشناسی حضوری، علم حضوری به خدا در قرآن، عالم ذر.

مقدمه

دشواریاب بودن این آیات به ویژه متشابه بودن آیه ۱۷۲ سوره «اعراف»، اختلاف نظرهای زیادی در استنباط از آن وجود دارد. بنابراین، ضرورت واکاوی و بررسی مقصود خداوند از این آیات همچنان پابرجا و نیازمند تلاش‌های بیشتری است. از آثار ارزشمند در این حوزه، معارف قرآن اثر آیت‌الله محمدتقی مصباح (برای کسب آگاهی بیشتر درباره ویژگی‌های این تفسیر، ر.ک: رجبی، ۱۳۸۴) است که در نخستین جلد از این مجموعه، در ضمن مباحث خداشناسی، بر فطری بودن شناخت حضوری به خدا تأکید شده است و این نوشتار به بازخوانی و بررسی این دیدگاه و دیدگاه‌های رقیب آن می‌پردازد.

تاکنون اثری در این حوزه با تأکید بر دیدگاه آیت‌الله مصباح دیده نشده است. اگرچه مفسران و صاحب‌نظران معاصر درباره آیات مورد بحث در این نوشتار دیدگاه‌های خود را بیان کرده، و ما به سهم خود از آن بهره برده‌ایم.

علم حضوری انسان به خداوند متعال از منظر قرآن

صرف نظر از امکان شناخت حصولی خدا که در جای خود قابل اثبات است، این پرسش مطرح است که آیا انسان در اعماق دل خود نیز با خدا آشناست و به او علم حضوری دارد؟ یکی از اقسام علم حضوری، علم معلول به علت خویش است. پس از آنکه ثابت شد معلول نسبت به علت خود، وجود استقلال ندارد و وجود او قائم به وجود علت است، می‌توان برداشت کرد که علت برای معلول و معلول نیز برای علت خود حضور دارد؛ همانند صورتی که ما در ذهن خود پدید می‌آوریم، که اگر شعور می‌داشت، خود را قائم به ذهن ما می‌یافت. با تبیین این‌گونه علم حضوری، راه فهم بسیاری از معارف اسلام

محور مهم معارف قرآن، شناخت خداوند سبحان است؛ به گونه‌ای که دیگر مطالب و معارف، از آن برآمده، بر مدار آن می‌چرخند و بدان ختم می‌شوند. معارف قرآن با تحلیل به توحید ناب بازمی‌گردد (طباطبائی، ۱۴۳۰ق، ج ۱۰، ص ۱۳۶). نه تنها قرآن، بلکه همه کتاب‌های آسمانی با این هدف بزرگ فرود آمده و رسولان الهی برای تحقق آن برانگیخته شده‌اند. «عمده نظر کتاب الهی و انبیای عظام، بر توسعه معرفت است. تمام کارهایی که آنها می‌کردند، برای اینکه معرفت الله را به معنای واقعی توسعه بدهند؛ جنگ‌ها برای این است، صلح‌ها برای این است، عدالت اجتماعی، غایتش برای این است» (موسوی خمینی، ۱۳۷۹، ج ۱۹، ص ۱۱۵). البته در متن قرآن یا دیگر کتاب‌های آسمانی، به موضوعاتی دیگر نیز توجه شده است؛ زیرا آن موضوعات هم در شناخت بیشتر خدا و تقرب به او مؤثر است. براین اساس، در قرآن گاه به‌طور مستقیم و گاهی غیرمستقیم، بشر به سمت خدا و آشنایی با ذات مقدس ربوبی فراخوانده شده است. مفسران و قرآن‌پژوهان از دیرباز، درباره محورهای خداشناسی در قرآن سخن گفته‌اند. یکی از چالشی‌ترین موضوعات در این زمینه، امکان و میزان شناخت حضوری بشر نسبت به خدای خویش است. مقصود از خداشناسی فطری حضوری آن است که آفرینش انسان به گونه‌ای است که در نهانخانه قلب خویش با خدا رابطه وجودی دارد و با توجه کردن به درون خود می‌تواند آن را بیابد. بیشتر مردم در گرماگرم کارهای روزانه به این رابطه توجه نداشته و فقط در زمانی که توجه خود را از همه چیز بریده و امید به جایی نداشته باشند، رابطه حضوری خود با خدا را به صورت آگاهانه می‌یابند.

با آنکه تاکنون بحث‌های زیادی درباره آیات مرتبط با بحث خداشناسی فطری حضوری مطرح شده، اما به دلیل

و معارف اهل بیت علیهم السلام که پیش تر تفسیر درست از آنها ارائه نمی شد، هموار می شود و درمی یابیم برخی موجودات که سرآمد آنها ملائکه اند، علم حضوری به خداوند متعال دارند. انسان نیز با میثاقی که در عالم ذر، با خداوند متعال بسته، علمی فطری و حضوری به خدا دارد. حتی اگر این علم حضوری در پی اشتغالات مادی و کاستن از ارتباط با خدا به صورت ناآگاهانه درآید، در اوضاع ویژه که دست انسان از همه جا قطع و او از عوامل مادی ناامید می شود، این علم آشکار می شود و در آن حال، انسان ارتباط خود را با خداوند درک و شهود می کند (مصباح، ۱۳۹۱، ج ۲، ص ۲۳۲؛ همو، ۱۳۷۸، ج ۱، ص ۱۷۸؛ ج ۲، ص ۳۵۸-۳۵۹). برخی مفسران بر این باورند که از نظر قرآن چنین شناختی وجود دارد. البته ممکن است آدمی از آن غافل باشد، ولی اگر همانند حال اضطرار، از همه جا قطع امید کند و از توجه به غیر او بکاهد، آن رابطه قلبی را بازخواهد یافت. اگر این رابطه تقویت شود، انسان در هر حال، خدا را در قلب خود می یابد و همواره او را مراقب خود و کارهایش می بیند.

آیت الله مصباح برای اثبات این مطلب، صرف نظر از آیه فطرت (روم: ۳۰)، از دو آیه ۱۷۲ و ۱۷۳ سوره «اعراف» استفاده کرده و برای تأیید این برداشت، به احادیث معصومان نیز مراجعه کرده است. دو آیه یادشده بدین شرح اند:

﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَىٰ شَهِدْنَا أَنْ تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ أَوْ تَقُولُوا إِنَّمَا أَشْرَكَ آبَاؤُنَا مِنْ قَبْلُ وَكُنَّا ذُرِّيَّةً مِنْ بَعْدِهِمْ أَفَتُهْلِكُنَا بِمَا فَعَلَ الْمُبْطِلُونَ﴾؛ [به یاد آور] آن گاه که خداوندگارت از پشت فرزندان آدم، نسل آنان را برگرفت و آنان را گواه بر خودشان قرار داد [و پرسید]: آیا من خداوندگارتان نیستم؟ گفتند:

بلی! بر این مطلب گواهی می دهیم. [چنین کردیم] تا روز قیامت نگویید: ما از این مطلب غافل بودیم یا نگویید: جز این نیست که پدران ما پیش تر، مشرک بودند و ما نسل پس از آنان بودیم [و ناگزیر مشرک شدیم]. آیا بدانچه باطل گرایان کرده اند، ما را تباه می کنی؟

مفسران در تفسیر این دو آیه، هم داستان نیستند: برخی از آنان این مطلب را از نوع تمثیلی و دال بر زبان حال دانسته و بعضی به وجود عالمی دیگر پیش از این عالم، با نام «ذر» اذعان کرده اند. همچنین دیدگاه هایی دیگر نیز درباره این آیه وجود دارد که در اینجا آنها را بررسی می کنیم:

الف. پذیرش ظاهر آیه و حقیقی دانستن خطاب به

نسل آدم در عالم ذر

طبری و برخی دیگر از مفسران با پذیرش احادیث ذیل این آیه ها که نمونه ای از آنها را ذکر خواهیم کرد، مقصود از این دو آیه را بیان پیمان گرفتن خداوند متعال از فرزندان آدم دانسته اند که در عالم ذر، به صورت موجوداتی ریز از صلب آدم برگرفته شده و مورد خطاب الهی قرار گرفته و بدان خطاب پاسخ مثبت داده اند.

طبری نوشته است: خدای متعال به پیامبرش فرمود: «یاد آور ای محمد خدایت را آن گاه که فرزندان آدم را از صلب های پدرانشان بیرون آورد و از آنان بر توحید خود اقرار گرفت و بعضی از آنان را گواه بعضی دیگر بر این شهادت و اقرار به توحید کرد»؛ چنان که احمد بن محمد طوسی مرا حدیث کرد... از ابن عباس از پیامبر صلی الله علیه و آله: «خدای از [فرزندان موجود در] پشت (صلب) آدم پیمان گرفت در منطقه نعمان که مقصود، عرفه است و از صلب او همه ذریه او را برآورد و آنان را چونان ذره [که بی شمار است] در پیشگاه خود پراکند و با آنان سخن گفت: آیا من خداوندگار

شما نیستیم؟ همه گفتند: آری ما بر این مطلب گواهییم...».

طبری به دنبال این حدیث، دیگر سخنان نقل شده از صحابه و تابعان را آورده است (طبری، ۱۴۱۲ق، ج ۹، ص ۷۵-۷۶)؛ اما بر این تفسیر ایرادهایی متعدد گرفته شده است که در اینجا تنها دو مورد از آنها را ذکر می‌کنیم:

اول. این دیدگاه با ظاهر آیه، ناسازگار است؛ زیرا در آیه، «بنی آدم» آمده است، نه «آدم» و به «ظهورهم» تصریح شده است، نه «ظهره»، و «ذریتهم» به جای «ذریته» آمده است. بنابراین، اخراج ذریه از پشت آدم صورت نگرفته است، بلکه از پشت پدران بوده است. بر اساس این دیدگاه، باید عبارت آیه بدین صورت باشد: «وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ آدَمَ مِنْ ظَهْرِهِ» (رازی، ۱۳۶۶-۱۳۷۴، ج ۹، ص ۸).

دوم. این تفسیر با ادله عقلی، ناسازگار است؛ زیرا اگر ذرات یادشده دارای روح بوده‌اند، باید آن روح پس از پیمان گرفتن، دوباره از این بدن بسیار ریز جدا شده و پس از تشکیل شدن جنین و فراهم آمدن بدن، دوباره در دنیا به آن تعلق بگیرد. این، همان تناسخ است و تناسخ، محال است (جوادی آملی، ۱۳۷۸، ص ۱۲۳).

ب. تأویل ظاهر آیه از طریق تمثیلی یا کنایه

دانستن آن

زمخشری آیه میثاق را بر تمثیل و تخییل حمل کرده و ظاهر آن را نپذیرفته است. او نوشته است: معنای برگرفتن فرزندان از پشت پدران، بیرون آوردن آنان در دنیا از صلب ایشان به صورت نسل و گواه گرفتن آنان بر خودشان است. و سخن خداوند متعال ﴿أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَىٰ شَهِدْنَا﴾، از باب تمثیل و تخییل و بدان معناست که ادله ربوبیت و یگانگی خویش - که برای آنان اقامه کرده - و نیروی عقل و بینشی که درون آنان قرار داده و تشخیص‌دهنده هدایت از گمراهی است، بدان گواهی

می‌دهد. گویا خدا آنان را بر خویش گواه گرفته و به ایشان گفته است: «آیا من خداوندگار شما نیستم؟» و گویا آنان در پاسخ گفته‌اند: «آری تو خداوندگار مایی. ما [در این باره]، گواه بر خویش هستیم و بر یگانگی تو اقرار می‌دهیم.»

باب تمثیل در کلام خداوند - تعالی - و نیز پیامبر ﷺ و به‌طور کلی در کلام عرب، گستره زیادی دارد. نمونه آن، دو آیه زیر است: ﴿إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَاهُ أَنْ نَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾ (نحل: ۴۰)؛ همانا سخن ما به چیزی وقتی اراده [آفرینش] آن کنیم، این است که به او می‌گوییم: پدید آی، و او پدید می‌آید. ﴿فَقَالَ لَهَا وَلِلْأَرْضِ ائْتِيَا طَوْعًا أَوْ كَرْهًا قَالَتَا أَتَيْنَا طَائِعِينَ﴾ (فصلت: ۱۱)؛ سپس [خداوند] به آسمان و زمین فرمود: داوطلبانه یا به‌اجبار بیایید. آن دو گفتند: از سر رغبت می‌آییم.

زمخشری به دنبال این سخن، مثال‌های بیشتری از اشعار عرب آورده و توضیح داده است که در این‌گونه موارد سخنی در کار نیست، بلکه تمثیل و تصویری از معنا به دست داده شده است (زمخشری، بی‌تا، ج ۲، ص ۱۷۶). ابوالفتوح رازی نیز در *روض الجنان* پس از بیان اشکال‌های دیدگاه نخست، این دیدگاه را به‌عنوان یکی از دو وجه درست در تفسیر آیه تقویت کرده و مثال‌های بیشتری از کلام عرب آورده است (رازی، ۱۳۶۶-۱۳۷۴، ج ۹، ص ۹). برخی عالمان سده‌های متأخر مانند محقق داماد نیز در *تعلیقه بر کافی*، همین نظر را دارند (ر.ک: داماد، ۱۴۰۳ق، ص ۳۲۲). در برخی تک‌نگاشته‌ها درباره میثاق (شرف‌الدین جبل عاملی، بی‌تا، ص ۷۳) بر همین معنا تأکید شده است. در تفسیرهای معاصر نیز این دیدگاه تقویت شده و دستاوردهای تجربی درباره زن‌های موجود در سلول اولیه جنین آدمی نیز شاهی بر فطرت خدادادی او تلقی شده است (سیدقطب، ۱۴۱۲ق، ج ۳، ص ۱۳۹۲). برخی عالمان، مقصود از میثاق بیان‌شده در آیه را عالم

بدین ترتیب، در عین واقع‌نمایی آیه و حکایت آن از پرسش و پاسخی رخ داده در عالمی دیگر، گزارش آن به زبان تمثیل، برای ما بازگو شده است تا راهی برای فهم آن رخداد گشوده شود. البته دلیلی خاص برای این تفسیر وجود ندارد؛ ولی این تفسیر اصل وقوع مخاطبه یاد شده را که از ظاهر آیه نیز برمی‌آید، برمی‌تابد و با آن مخالف نیست.

ج. تاویل آیه به پیمان گرفتن از ارواح

نیشابوری نوشته است: برخی عالمان، دیدگاه سومی را درباره آیه مطرح کرده‌اند؛ بدین شرح که ارواح بشر پیش از آفرینش بدن، موجود بوده‌اند و اقرار به وجود خدا، لازمه ذات و حقیقت این ارواح است. این علم، به کسب، نیاز ندارد و مقصود از پیمان گرفتن، همین است؛ ولی پس از تعلق گرفتن این ارواح به بدن مادی، این وابستگی روح او را از آن دانش، به خود مشغول کرد. گاهی روح با تذکر و تنبیه، آن پیمان را به یاد می‌آورد و گاهی نیز آن را از یاد می‌برد (نیشابوری، ۱۴۱۶ق، ج ۳، ص ۳۴۵).

اگر مقصود از این دیدگاه، تقدم زمانی آفرینش ارواح بر بدن‌ها باشد، باید آن را اثبات کنیم و شاهی از قرآن و احادیث یا برهانی قطعی برایش بیآوریم. شاید بتوان بر اساس ظاهر برخی احادیث، چنین برداشت کرد که ارواح بر بدن‌ها تقدم زمانی دارند. مثلاً، در حدیثی از امام باقر علیه السلام آمده است: «... وَخَلَقَ أَرْوَاحَ شِيعَتِنَا قَبْلَ أَتْدَانِهِمْ بِاللَّيْلِ عَامٍ» (برقی، ۱۳۷۱ق، ص ۱۳۵)؛ ... خداوند ارواح شیعیان ما را دوهزار سال پیش از بدن‌هایشان آفرید.

در مقابل، فیض کاشانی تقدم در این حدیث را رتبی دانسته و تعبیر دوهزار سال را بر تمثیل حمل کرده است؛ یعنی اگر این تقدم رتبی را در ظرف زمان بسنجیم، خواهیم دید که دوهزار سال است (فیض کاشانی،

استعدادها دانسته و مشابه آن را در تعبیرات عرفی مردم، ضرب‌المثل «رنگ رخساره خبر می‌دهد از سر درون» و نظایر آن ذکر کرده‌اند و در پایان، به آیه یازدهم سوره «فصلت» استشهاد کرده‌اند که در کلام زمخشری نیز آمده است (مکارم شیرازی و همکاران، ۱۳۷۴، ج ۷، ص ۶).

بر این دیدگاه، نقدهایی به شرح زیر وارد شده است: به‌ظاهر، حمل آیه بر تخییل که در سخن زمخشری و برخی دیگر آمده، به معنای تمثیل است. اگر جز این باشد، این برداشت، نارواست و نمی‌توان پذیرفت که حقایق قرآنی مطالب خیالی تلقی شود.

حمل آیه بر تمثیل یا کنایه در صورتی رواست که نتوان آن را بر حقیقت حمل کرد؛ درحالی‌که در اینجا امکان حمل بر حقیقت وجود دارد؛ یعنی می‌توان معنایی از گرفتن میثاق و اشهاد را در نظر داشت که صرف تمثیل یا کنایه نباشد.

قراینی که درباره این مسئله، در احادیث و نیز بعضی آیات وجود دارد، مانع از حمل آیه بر تمثیل می‌شود؛ مانند احادیثی از این دست که ذیل آیه آمده است: «وَلَوْلَا ذَلِكَ لَمْ يَدْرَ أَحَدٌ مِنْ خَالِقِهِ وَرَازِقِهِ» و نیز آیه «فَطَرَتَ اللَّهُ الْأَلَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا» که همراه با احادیث ذیل آن، دال بر آشنایی عمیق درونی با خداست و نوعی علم شهودی به خدا را تداعی می‌کند.

شاید بتوان این دیدگاه را با احتمالی که فیض کاشانی در تبیین آن آورده است، تا اندازه‌ای توجیه کرد و پذیرفتنی جلوه داد. او معتقد است در آیه، از عالم عقل سخن گفته شده که برتر از عالم ملکوت است. مخاطبان در آن عالم، نوعی وجود عقلی داشته‌اند و بر اساس درکشان از ربوبیت الهی، مخاطب قرار گرفته و پاسخ داده‌اند. درنهایت، واقعه یاد شده، با استفاده از زبان تمثیل برای ما بازگو شده است (فیض کاشانی، ۱۴۱۵ق، ج ۲، ص ۲۵۱).

لسان ملکوتی ناطق بالتسبیح و التمجید و التوحید و التحمید و بهذا اللسان نطق الحصى فی کف النبی ﷺ و به تنطق الأرض يوم القيامة يُؤمِّدُ تُحَدِّثُ أَخْبَارَهَا و به تنطق الجوارح أَنْطَقَنَا اللَّهُ الَّذِي أَنْطَقَ كُلَّ شَيْءٍ» (فیض کاشانی، ۱۴۱۵ق، ج ۲، ص ۲۵۱). به طور کلی، این دیدگاه با ظاهر آیات قرآن، مخالفی ندارد و اشکالی عمدتاً در آن دیده نمی‌شود.

ذکر واژه «إذ» در آغاز آیه که در ادبیات عربی، با عامل خود، «اذکر» (به یاد آور) همراه است، بیانگر رخدادی پیش از این است که همه فرزندان آدم در آن حضور داشته‌اند و اکنون، پیامبر ﷺ و دیگر مخاطبان قرآن، مأمور یادآوری آن شده‌اند؛ ولی بدان سبب که ظاهر آیه نوعی رویارویی انسان‌ها با خداوند متعال را بیان می‌کند، نمی‌توان آن را در ظرف زمان تصور کرد. بنابراین، اگر بخواهیم به ظاهر آیه وفادار بمانیم، ناگزیر باید طبق نظر علامه، ظرف تحقق این واقعه را در فرازمان، در رتبه‌ای متقدم بر این نشئه ملکی بدانیم.

تنها نکته شایان ذکر آن است که نمی‌توان زبان آیه را خالی از تمثیل دانست؛ زیرا طبق این دیدگاه، میثاق در عالم ملکوت گرفته شده و در آنجا، بنی آدم جسم نداشته‌اند تا از صلب آنان، نسلشان را برگزیند. پس خداوند متعال در این آیه، با استفاده از زبان تمثیل سخن گفته است تا حقیقتی ملکوتی را به ما تفهیم کند و بدون استفاده از این زبان نمی‌توان این حقیقت را بازگفت. علامه خود در تبیین احادیث معراج بر تمثیلی بودن این نوع زبان تکیه کرده است (ر.ک: طباطبائی، ۱۴۳۰ق، ج ۱۳، ص ۳۴). در نتیجه، بر اساس دیدگاه او که خطاب و اشهاد را حقیقی دانسته، بخشی از آیه، تمثیلی و نمادین و بخشی دیگر از آن، غیرنمادین است و این تفکیک، به دلیلی روشن نیاز دارد؛ مگر آنکه مقصود از تمثیل، چیزی باشد که با حقیقی بودن به معنای ذکر شده در کلام علامه، سازگار باشد.

۱۴۰۶ق، ج ۳، ص ۴۹۳). فیض در شرح بعضی احادیث طینت که در آنها به آیه مورد بحث ما اشاره شده، آن را بر استعداد و امکان حمل کرده و زبان آیه را زبان تمثیل و تخییل دانسته است. وی در پایان نیز احتمال داده که مقصود از سخن بنی آدم در عالم ذر و دیگر موجوداتی که نطق به آنان نسبت داده شده و در ظاهر، نطقی ندارند، زبان ملکوتی باشد که در قرآن در وصف همه هستی آمده است: «وَإِن مِّن شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ» (اسراء: ۴۴) (فیض کاشانی، ۱۴۰۶ق، ج ۴، ص ۳۹). اگر مقصود، تقدم رتبی ارواح بر بدن‌ها باشد، دیدگاه علامه طباطبائی مطرح می‌شود که در ادامه آن را بررسی خواهیم کرد.

د. حقیقی بودن خطاب و اشهاد و ملکوتی بودن

پیمان انسان‌ها با خدا

علامه طباطبائی معتقد است خطاب و اشهاد، حقیقت دارد و مقصود، آن است که انسان‌ها در نشئه‌ای دیگر، متقدم بر این نشئه دنیا از سوی خداوند متعال خطاب شده و بر خودشان گواه گرفته شده‌اند. علامه تقدم آن عالم بر این عالم را از نوع رتبی، و هر دو عالم را عین یکدیگر دانسته است. به نظر او، در این دیدگاه، خطاب و اشهاد، از نوع حقیقی است و هیچ‌یک از محذورات دیدگاه‌های دیگر، در این دیدگاه راه ندارد. وی برای اثبات وجود آن نشئه، به آیاتی متعدد از قرآن استناد کرده است. فیض کاشانی هم در یکی از دو احتمالی که برای این آیه مطرح کرده، از این دیدگاه سخن گفته است: «وَلَا يَبْعَدُ أَيْضاً أَنْ يَكُونَ ذَلِكَ النُّطْقُ بِاللِّسَانِ الْمَلَكُوتِيِّ فِي عَالَمِ الْمُثَالِي الَّذِي دُونَ عَالَمِ الْعَقْلِ فَإِنَّ لِكُلِّ شَيْءٍ مَلَكُوتاً فِي ذَلِكَ الْعَالَمِ كَمَا أَشَارَ إِلَيْهِ بِقَوْلِهِ - سُبْحَانَ - الَّذِي يَبْدِي مَلَكُوتَ كُلِّ شَيْءٍ وَالْمَلَكُوتِ بَاطِنِ الْمَلِكِ وَهُوَ كَلِمَةُ حَيَاةٍ وَلِكُلِّ ذَرَّةٍ

هـ واقع‌نمایی آیه و تأویل آن به پیمان گرفتن با استفاده از دو حجت عقل و وحی بر وجود خدا (ترکیبی از زبان حال و زبان قال)

برخی از مفسران پیشین همچون جُبَّابِی، رُمَّانِی، شیخ طوسی (طوسی، ۱۴۰۹ق، ج ۵، ص ۲۷-۲۸) و ابوالفتوح رازی (رازی، ۱۳۶۶-۱۳۷۴، ج ۹، ص ۸) و از میان معاصران نیز آیت‌الله جوادی آملی بر این باورند که آیه ۱۷۲ سوره «اعراف»، بیان واقع است، نه تمثیل. آیت‌الله جوادی آملی نوشته است:

خداوند سبحان به لسان عقل و وحی و با زبان انبیا، از انسان میثاق گرفته و درواقع، موطن وحی و رسالت، همان موطن اخذ میثاق است؛ یعنی در برابر درک عقلی که حجت باطنی خداست و مطابق است با محتوای وحی که حجت ظاهری خداست، خدا از مردم پیمان گرفت که معارف دین را بپذیرند؛ چنان‌که در سوره «یس» (آیه شصت) آمده است: «أَلَمْ أَعْهِدْ إِلَيْكُمْ يَا بَنِي آدَمَ أَنْ لَا تَعْبُدُوا الشَّيْطَانَ»؛ (ای فرزندان آدم! آیا من به وسیله وحی و رسالت، از شما پیمان نگرفتم که شیطان را نپرستید؟) در قیامت هم خداوند به انسان‌ها می‌فرماید: «من با دو حجت عقل و نقل، ربوبیت خود و عبودیت تو را تبیین کردم. دیگر نمی‌توانید در آن روز بگویید: ما از توحید و سایر معارف دین، غافل و یا وارث شرک نیاکانمان بودیم؛ زیرا عقل از درون و انبیا از بیرون، ربوبیت الله و عبودیت شما را به‌گونه‌ای که نصاب مقتضی، تام بوده و هرگونه مانعی از بین رفته باشد، تثبیت کرده‌اند» (جوادی آملی، ۱۳۷۸، ص ۱۲۶).

بررسی:

اول. بر اساس این دیدگاه، پیمان گرفتن، مربوط به همین

عالم شهود است که در آن، عقل و وحی، حجت را بر آدمیان تمام کرده و از آنان اقرار گرفته‌اند؛ ولی چنان‌که علامه طباطبائی فرمودند، ظاهر «اذ» تقدم نشئه گرفتن میثاق را بر موطن طبیعت نشان می‌دهد. بنابراین، نمی‌توان صحنه کنونی را متقدم دانست و به یادآوری آن فرمان داد. ظاهراً در هیچ جایی از قرآن، از پیمان گرفتن کنونی سخنی گفته نشده است؛ بلکه برعکس، در همه آیه‌های مربوط به این موضوع (مانند آیه ۳۰ روم و ۶۰ یس) پیمان پیشین ذکر شده است. نمی‌توان گفت: چون عقل و وحی به‌گونه‌ای بر مرحله تکلیف تقدم دارد، ظاهر «اذ» در آیه محفوظ می‌ماند (جوادی آملی، ۱۳۷۸، ص ۱۳۶)؛ زیرا در این آیه، از شناخت سخن گفته شده است، نه تکلیف. اگر تکلیفی هم باشد، مترتب بر این شناخت خواهد بود.

دوم. آیت‌الله جوادی آملی برای تبیین آیه ۱۷۲ سوره «اعراف»، به آیه شصت سوره «یس» استشهاد کرده و در ترجمه آن آیه آورده است: «ای فرزندان آدم! آیا من به وسیله وحی و رسالت، از شما پیمان نگرفتم که شیطان را نپرستید؟ ایشان در این ترجمه، عبارت «به وسیله وحی و رسالت» را افزوده؛ و در شرح آیه ۱۷۲ «اعراف» نیز عبارت «به لسان عقل و وحی و به زبان انبیا از انسان میثاق گرفته» را آورده؛ ولی قرینه‌ای بر این افزوده نداریم و اگر هم قرینه‌ای وجود داشته باشد، باید بیانگر تقدم این اخذ میثاق بر آیاتی باشد که بیانگر فرمان به یادآوری آن هستند. در این صورت، سؤال این است که چه قرینه یا شاهد عقلی و نقلی‌ای برای این تقدم وجود دارد. بگذریم از اینکه گروهی از مردم جهان، دعوت هیچ پیامبری را نشنیده‌اند و در غفلت محض گرفتار بوده یا هستند.

سوم. پیمان گرفتن با عقل عذربرانداز نیست. به همین دلیل، خداوند متعال راز بعثت انبیا را زدودن عذر مردم در ناآگاهی از راه خدا دانسته است: «رُسُلًا مُبَشِّرِينَ

عهدشان را با خدا بخواهند و نعمت‌های فراموش شده‌ او را یادآور شوند. بدین ترتیب، معلوم می‌شود که آنان عهدی با خدا داشته‌اند که تنها او را خداوندگار و صاحب‌اختیار خود بدانند و به یگانگی بشناسند.

چهارم. این دیدگاه با برخی احادیث صحیح ذیل آیه، ناسازگار است؛ زیرا احادیث ذیل آیه بر شخصی و حضوری بودن شناخت خدا در این میثاق دلالت می‌کنند، نه شناخت کلی که با عقل و وحی به دست می‌آید. در حدیث معتبر ابن مسکان (قمی، ۱۳۶۷، ج ۱، ص ۲۴۸) آمده است که وی از امام صادق علیه السلام درباره این مسئله، پرسید: آیا گرفتن میثاق به صورت عیان بوده است؟ حضرت پاسخ داد: «نعم و لولا ذلك لم يدر احد من خالقه و رازقه»؛ آری! اگر آن میثاق نبود، کسی خالق و رازق خود را نمی‌شناخت؛ درحالی‌که آنچه با عقل و وحی می‌توان فهمید، فقط به همین اندازه است که انسان، خالق و رازقی دارد و اوصافی را به صورت غایبانه از او می‌داند، نه آنکه او را کاملاً بشناسد.

و. حقیقی دانستن خطاب و اشهاد در عین مبهم بودن

کیفیت و شرایط آن

آیت‌الله مصباح معتقد است: این دو آیه از تشابهات قرآن هستند؛ ولی می‌توان تا اندازه‌ای از آنها رفع تشابه کرد. می‌توان به یقین، از این آیات فهمید:

خدا با فرد فرد انسان‌ها یک رویارویی (مواجهه) داشته و به آنها گفته است که: «آیا من خداوندگار شما نیستم؟» و آنها گفته‌اند: «آری! تو خداوندگار مایی»، و این رویارویی با تک‌تک انسان‌ها موجب تحقق چنان معرفتی شده که عذری برای شرک ورزیدن به او باقی نمانده است و کسانی نمی‌توانند بگویند که ما اساساً از توحید و یگانه‌پرستی، غافل

و مُنذِرِينَ لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرُّسُلِ...» (نساء: ۱۶۵)؛ رسولانی مژده‌بخش و بیم‌رسان تا پس از آمدن آن رسولان، مردم بر خدا حجتی نداشته باشند. این آیه به خوبی گویای آن است که حجت عقل به تنهایی کافی نیست و نمی‌توان صرفاً با استفاده از آن، بر مردم احتجاج کرد. اگر گفته شود عقل به تنهایی موطن میثاق نیست، بلکه در کنار وحی، مقصود است، می‌توان این‌گونه پاسخ داد که یکی از کارکردهای وحی و رسالت، یادآوری و مطالبه وفا به پیمانی است که پیش از این محقق شده بود. بنابراین، موطن وحی، جای پیمان گرفتن نیست. در خطبه اول نهج البلاغه، حضرت امیر علیه السلام فرموده است:

«وَاصْطَفَى سُبْحَانَهُ مِنْ وَلَدِهِ أَنْبِيَاءَ أَخَذَ عَلَى الْوَحْيِ مِيثَاقَهُمْ وَعَلَى تَبْلِيغِ الرِّسَالَةِ أَمَانَتَهُمْ لَمَّا بَدَّلَ أَكْثَرُهُمْ خَلْقَهُ عَهْدَ اللَّهِ إِلَيْهِمْ فَجَهِلُوا حَقَّهُ وَاتَّخَذُوا الْأَنْدَادَ مَعَهُ وَاجْتَالَتْهُمْ الشَّيَاطِينُ عَنْ مَعْرِفَتِهِ وَافْتَطَعَتْهُمْ عَنْ عِبَادَتِهِ فَبَعَثَ فِيهِمْ رُسُلَهُ وَوَاتَرَ إِلَيْهِمْ أَنْبِيَاءَهُ لِيَسْتَأْذِنُوهُمْ مِيثَاقَ فِطْرَتِهِ وَيَذَكِّرُوهُمْ مَنَسِي نِعْمَتِهِ» (نهج البلاغه، ۱۴۱۴ق، خ ۱)؛ خدای سبحان از

فرزندان آدم، پیامبرانی برگزید و بر وحی و امانت‌داری در تبلیغ رسالت، از آنان پیمان گرفت؛ زیرا بیشتر خلق خدا پیمان خدا را تغییر دادند و حق‌ناشناسی کردند و همتایانی برای او برگزیدند و شیطان‌ها آنان را از هر سو احاطه کردند و از شناخت خدا بازگرداندند و از پرستش او جدا کردند. پس رسولان خود را در میان آنان برانگیخت و پی‌درپی، پیامبرانی به سوی آنان فرستاد تا پیمان فطرت (خداشناسی) را از آنان مطالبه کنند و نعمت‌های از یادرفته را بدانان یادآور شوند.

براساس این بیان، پیمان‌شکنی بیشتر مردم با خدا، راز بعثت پیامبران بوده است تا از آنان، وفای به فطرت و

معرفت کلی و نتیجه استدلال عقلی می‌بود، می‌بایست چنین گفته شود: «وَلَوْلَا ذَلِك لَمْ يَعْلَم أَحَدٌ أَنْ لَهُ خَالِقًا»؛ یعنی هیچ‌کس نمی‌دانست که خالق دارد، نه اینکه چه کسی خالق اوست (مصباح، ۱۳۸۹، ص ۱۰۵).

ممکن است گفته شود که اگر بنی آدم چنین مواجهه‌ای با خدا داشته و او را به عیان دیده و شناخته‌اند، دست‌کم باید شبیحی از آن، در ذهن انسان باقی مانده باشد؛ درحالی‌که هیچ‌کس از آن خبر ندارد. اگر پیمانی در کار بوده و اکنون، همه آن را فراموش کرده‌اند، چگونه می‌توان این پیمان فراموش‌شدنی را حجت بر مردم قرار داد؟ بنابراین، چون «در یاد ملحدان و تبهکاران نیست که خداوند در عالم ملکوت از آنها پیمان گرفته است و لذا احتجاج تمام نمی‌شود» (جوادی آملی، ۱۳۷۸، ص ۱۳۴).

در پاسخ، می‌توان گفت که صرف به یادداشتن این پیمان، دلیل نبودن آن نیست؛ زیرا ممکن است به دلایلی از یادرفته و از نوع ناآگاهانه یا نیمه‌آگاهانه باشد؛ افزون بر آن، می‌توان از راه‌هایی خاص، آن را بازیافت و به خاطر آورد. چنان‌که گذشت، یکی از هدف‌های بعثت انبیا، کمک به بشر برای بازیابی این گوهر ارزشمند است. آیت‌الله مصباح درباره این موضوع گفته است:

قرآن [در این آیه]، معرفت حضوری و شهودی انسان به خدای متعال را تصدیق می‌فرماید و خدانشناسی فطری به معنای علم حضوری و شهودی به خدای متعال، در عمق وجود همه انسان‌ها نهاده شده است. نهایت، این است که این معرفت، نیمه‌آگاهانه است و بیشتر مردم در حالات عادی زندگی، توجهی به آن ندارند و همین معرفت نیمه‌آگاهانه است که بر اثر مشاهده و توجه به آثار خداوند، قطع وابستگی‌های مادی و تقویت

بودیم و دنباله‌روی از پدرانمان موجب این شد که ما مشرک بشویم (مصباح، ۱۳۸۹، ص ۱۰۳).

ایشان در عین حال معتقد است که پرسش‌ها و ابهام‌هایی نیز درباره این موضوع وجود دارد؛ بدین شرح که این مواجهه «در چه عالمی و در چه شرایطی واقع شده است؟ آیا گروهی بوده یا انفرادی؟... اما این ابهام‌ها به اصل مفاد آیه که به آن اشاره شد، سرایت نمی‌کند» (همان). به باور ایشان، علت مطرح شدن این پرسش‌ها نقص ماست؛ زیرا ما فقط عالم طبیعت را می‌شناسیم و نمی‌توانیم بفهمیم آن عالم چگونه بوده و نیز مکالمه چگونه بوده و چگونه تحقق یافته است. بنابراین، به روشنی از این آیه به دست می‌آید که فرد فرد انسان‌ها در این میثاق، نوعی معرفت به خدای یگانه یافته‌اند و می‌توان از کیفیت حصول آن این‌گونه تعبیر کرد که خدا به آنان فرمود: «أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ» و آنها پاسخ دادند: «بلی شهدنا» و این گفت‌وگو به گونه‌ای واقع شده که جایی برای عذر و ادعای خطای در تطبیق باقی نگذاشته است... (همان، ص ۱۰۴).

به نظر آیت‌الله مصباح، این آیه بیانگر علم حضوری انسان به خدای خویش است؛ زیرا «مکالمه رودررو و عذربراندازی که خطای در تطبیق را هم نفی می‌کند، جز با علم حضوری و شهود قلبی به دست نمی‌آید» (همان). وی برای اثبات حضوری بودن این مکالمه، افزون بر ظاهر آیه، به روایاتی استدلال کرده که مشتمل بر تعبیرات رؤیت و معاینه است (ر.ک: کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۲، ص ۱۳). از این تعابیر [بیان‌شده در احادیث] استفاده می‌شود که معرفتی که در آیه شریف، به آن اشاره شده، معرفتی شخصی است، نه شناختی کلی که از راه مفاهیم انتزاعی و عناوین عقلی حاصل می‌شود؛ و معرفت شخصی درباره خدای متعال جز از راه علم حضوری و شهودی، امکان ندارد و اگر منظور،

توجهات قلبی به مرز آگاهی می‌رسد. این معرفت در اولیای خدا به پایه‌ای می‌رسد که می‌گویند: «أَيُّكُونُ لِعَبْرِكَ مِنَ الظُّهُورِ مَا لَيْسَ لَكَ؟»؛ آیا غیر تو را ظهور و نمودی است که از آن تو نباشد؟ (علی بن طاووس حلی، ۱۴۰۹ق، ص ۳۴۹) و: «مَا كُنْتُ أَعْبُدُ رَبًّا لَمْ أَرَهُ»؛ من آن نیستم که خداوندگاری را که نمی‌بینم، بپرستم (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۹۸). و شاید هدف بسیاری از آیات قرآن، توجه دادن به همین معرفت فطری و آشنا کردن هرچه بیشتر دل با خدا باشد (مصباح، ۱۳۸۹، ص ۱۰۸).

این دیدگاه با نظر علامه طباطبائی از جهت نتیجه، تفاوتی ندارد؛ زیرا نتیجه هر دو دیدگاه آشنایی حضوری پیشین با خداوند متعال است. تنها تفاوت آن است که در *المیزان*، این آشنایی به وجود ملکوتی آدمی که مقدم بر وجود ملکی اوست، نسبت داده شده است؛ ولی آیت‌الله مصباح تنها بر اصل این دانش حضوری تأکید کرده و بر مبهم و مجهول بودن ظرف میثاق و کیفیت آن تصریح کرده است. به عبارت دیگر، درباره دلالت آیه بر میثاق الست، پرسش‌ها و ابهام‌های زیادی وجود دارد که تنها از یک بعد می‌توان به آنها پاسخ داد و بسیاری از پرسش‌ها همچنان بی‌جواب باقی می‌مانند.

ز. حد علم حضوری به خدا

بر اساس آنچه گفتیم، شناخت حضوری خدای متعال، برای بشر، ممکن و محقق است و تفاوت آن با شناخت حصولی، این است که در شناخت حضوری در حد سعه وجودی انسان می‌توان ذات و صفات الهی را شناخت؛ درحالی‌که در شناخت حصولی، تنها با مفاهیم بیانگر اوصاف و اسمای خداوند متعال آشنا می‌شویم و حقیقت آنها را در نمی‌یابیم. آیت‌الله مصباح درباره حد شناخت

حضوری خداوند متعال، معتقد است: «علم حضوری به ذات الهی در مرتبه‌ای که خدا خودش را می‌شناسد (مرتبه بی‌نهایت وجود)، حتی برای اولیای خدا نیز ممکن نیست؛ زیرا ایشان نیز تنها در حد وجودی خودشان، ذات خدا را می‌شناسند، نه آن‌گونه که بر آن ذات احاطه یابند. پس حقیقت و کنه ذات و صفات الهی نیز برای ایشان، ناشناخته است» (مصباح، ۱۳۸۹، ص ۱۴۷).

ایشان بیان یادشده را وجه جمعی برای دو دیدگاه مطرح درباره شناخت خدا دانسته است. بر اساس یکی از دیدگاه‌ها، ذات خدا را نمی‌توان شناخت و بر اساس دیگری، شناخت ذات او ممکن است؛ زیرا اگر مقصود از شناخت ذات، احاطه بر آن باشد، چنین چیزی برای غیرخدا محال است؛ چون وجود خدا نامتناهی است و دیگران متناهی‌اند. احاطه محدود بر نامحدود، غیرممکن است و چنان‌که گفتیم، حتی برای برترین اولیای خدا، یعنی پیامبر ﷺ، امامان معصومین علیهم‌السلام و فرشتگان مقرب امکان ندارد؛ اما اگر مقصود از شناخت ذات الهی، این باشد که برخی انسان‌ها بتوانند به جایی برسند که رابطه وجودی خود را با خدا بیابند و از این راه، جلوه‌ای از ذات او را به اندازه ظرفیت وجود خود مشاهده کنند، چنین چیزی ممکن و از نوع معرفت ذات بوجه است؛ یعنی معرفتی محدود و در شعاع ارتباط وجودی عارف، نه معرفت به کنه ذات که مستلزم احاطه بر آن است (مصباح، ۱۳۸۹، ص ۱۴۸-۱۴۹؛ نیز برای توضیح بیشتر ر.ک: مصباح، ۱۳۹۱، ج ۲، ص ۲۲۰).

آیت‌الله مصباح در جایی دیگر، این بحث را با بسطی بیشتر مطرح کرده و با بیان آیاتی از قرآن، نتیجه گرفته است: نه تنها انسان، بلکه حیوانات و حتی جمادات هم به خدا معرفت حضوری دارند. وی معتقد است: این مطلب از نظر فلسفی، موجه است؛ زیرا علت از معلول خود

مشاهده ربط و وابستگی انسان و خدا در این مواجهه، توحید در ربوبیت نیز اثبات می‌شود؛ زیرا اگر انسان به بیش از یک خدا وابستگی داشت، آن را مشاهده می‌کرد؛ درحالی‌که در علم حضوری یادشده که آدمی رابطه تکوینی میان خود و خدا را دیده، تنها وابستگی به خدای واحد (و نه چند خدا) را مشاهده کرده و به آن اقرار کرده است. بنابراین، در میثاق، معرفت به توحید ربوبی نیز حاصل شده است. در احادیث معصومان علیهم‌السلام هم بر شناخت ربوبیت خدا و هم بر شناخت توحید ربوبی در این میثاق تأکید شده است؛ مانند «فَطَرَهُمْ عَلَى مَعْرِفَةِ أَنَّهُ رَبُّهُمْ وَلَوْ لَا ذَلِكَ لَمْ يَعْلَمُوا إِذَا سَأَلُوا مَنْ رَبُّهُمْ وَلَا مَنْ رَازِقِهِمْ» (برقی، ۱۳۷۱ق، ج ۱، ص ۲۴۱)؛ ایشان را بر درک اینکه او خداوندگارشان است، سرشته است و اگر این نبود، زمانی که از ایشان [درباره خداوندگارشان] سؤال می‌شد، نمی‌دانستند چه کسی خداوندگار و روزی‌دهنده آنان است. در حدیثی دیگر آمده است: «فَطَرَهُمْ عَلَى التَّوْحِيدِ عِنْدَ الْمِيثَاقِ عَلَى مَعْرِفَةِ أَنَّهُ رَبُّهُمْ» (صدوق، ۱۳۸۷، ص ۳۳)؛ آنان را هنگام پیمان گرفتن بر شناخت خود که او خداوندگارشان است، به فطرت توحید آفریده است. از اینکه «آنان خداوندگارشان را به یگانگی شهود کرده‌اند»، نتیجه‌ای دیگر بدین شرح به دست می‌آید که تنها موجود شایسته پرستش نیز خداست؛ زیرا ربوبیت و الوهیت با هم ملازم‌اند و به تعبیر دیگر، حاصل این مشاهده، سرشته شدن فطرت آدمی بر توحید در الوهیت است - که نصاب توحید به‌شمار می‌رود - و معرفت حاصل از آن، تاکنون باقی است و عذری برای کسی باقی نمی‌ماند تا در مقام پرستش موجودی غیر از خدا برآید. اگر این معرفت بر اثر توجه به امور مادی، ضعیف و کم‌رنگ شود، با یادآوری‌های پیامبران می‌توان دوباره به آن دست یافت و به هیچ بهانه‌ای نمی‌توان به

غایب نیست و لازمه وجود معلول، علم او به ذات علت است. اگر این علم، آگاهانه نباشد، دست‌کم هر معلولی به صورت ناآگاهانه، به علت خود علم حضوری دارد. از منظر قرآن کریم نیز بدین صورت می‌توان این مطلب را توجیه کرد که همه هستی، دارای شعور است و خدا را تسبیح می‌کند؛ چنان‌که در قرآن می‌خوانیم: «وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يَسْبِّحُ بِحَمْدِهِ وَلَكِنْ لَا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ إِنَّهُ كَانَ حَلِيمًا غَفُورًا» (اسراء: ۴۴). به نظر استاد، برخی مفسران ناتوان در فهم و تفسیر این آیات، معتقدند: مقصود از تسبیح و حمد موجودات، شهادت آنها با اصل وجود خود و دلالت آنها با زبان حال بر وجود خداوند متعال و قدرت و آفرینندگی او و نیز دلالت بر امکان و حدوث خود است (از آن جمله، ر.ک: آلوسی، ۱۴۱۷ق، ج ۹، ص ۱۱۹). اما چنین توجیهی با محتوای آیات یادشده، ناسازگار است؛ به‌ویژه آنکه در یکی از این آیات آمده است: «كُلُّ قَدِّ عَالِمٍ صَلَاتَةٌ وَتَسْبِيحَةٌ» (نور: ۴۱)؛ یعنی همگی از نیایش و تسبیح خود خبر دارند. اگرچه علم حضوری موجودات و ازجمله انسان‌ها به خداوند متعال از نظر شدت و ضعف، یک‌سان نیست و مراتبی گوناگون دارد، حیوانات و جمادات از پایین‌ترین مرتبه آن برخوردارند و عالی‌ترین مرتبه انسانی آن‌هم از آن اولیای خداست (ر.ک: مصباح، ۱۳۹۱، ج ۲، ص ۲۱۸، ۲۱۹، ۲۲۴ و ۲۲۵).

افزون بر اثبات حضوری بودن معرفت به وجود خداوند متعال در آیه میثاق، نکته‌ای دیگر که آیت‌الله مصباح از طریق تحلیل این آیه و احادیث مرتبط با آن اثبات کرده، حضوری بودن درک اوصافی مانند ربوبیت، خالقیت، رازقیت، وحدانیت و معبودیت خداست. در متن پرسش از حاضران در آیه میثاق، وصف ربوبیت به صراحت آمده است: «أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ؟»، و با تحلیل نوع رابطه بین خدا (آفریننده و علت هستی‌بخش) و انسان، و

شرک و پرستش غیرخدا آلوده شد.

افزون بر تصریح برخی احادیث معصومان علیهم السلام درباره استفاده فطری بودن توحید در خالقیت و رازقیت خداوند متعال از آیه **﴿أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ...﴾**، می توان به حدیثی که زراره از امام صادق علیه السلام نقل کرده است اشاره کرد: «اگر آن پیمان [و مشاهده حضوری خدا] نبود، احدی نمی دانست که آفریننده و روزی دهنده او کیست» (قمی، ۱۳۶۷، ج ۱، ص ۲۴۸). از راه تحلیل دقیق مفاهیم این آیه نیز می توان به توحید در خالقیت و رازقیت الهی رسید؛ بدین شرح که پرسش اساسی در این آیه از «رب» است و «رب» همان صاحب، مالک و مدبری است که تأمین همه نیازها و تدبیر همه شئون مربوب، از سوی او صورت می گیرد و فراهم آوردن همیشگی روزی مربوب (رازقیت)، یکی از این شئون است. همچنین از آنجا که مالکیت خدا بر دیگر موجودات، از نوع تکوینی است، می توان گفت در حقیقت «رب»، خالقیت هم نهفته است. بنابراین، «رب» هم آفریننده است و هم مدبر آفریدگان. **﴿أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ تَبَارَكَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ﴾** (اعراف: ۵۴)؛ آفرینش و تدبیر امور، از آن اوست؛ خجسته باد الله، خداوندگار جهانیان! در این صورت، شناخت وجود خدا به عنوان یگانه رب هستی، توحید در خالقیت و رازقیت او را به دنبال خواهد داشت (مصباح، ۱۳۸۹، ص ۱۱۰-۱۱۵).

آیت الله مصباح در پایان این مبحث یادآوری کرده است که فطری بودن توحید در خالقیت و ربوبیت و رازقیت را می توان از آیاتی غیر از آیه میثاق نیز دریافت. در این گونه آیات تأکید شده است که اگر از مشرکان، درباره آفریننده و مدبر آسمانها و زمین سؤال شود، آنها الله را آفریننده و تدبیرکننده جهان معرفی می کنند: **﴿وَلَئِن سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَسَخَّرَ الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ فَأَنَّى يُؤْفَكُونَ﴾** (عنکبوت: ۶۱). **﴿وَلَئِن**

سَأَلْتَهُمْ مَنْ نَزَّلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَحْيَا بِهِ الْأَرْضَ مِنَ بَعْدِ مَوْتِهَا لَيَقُولُنَّ اللَّهُ قُلِ الْحَمْدُ لِلَّهِ بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ﴾ (عنکبوت: ۶۳). و اگر در وضعیتی اضطراری و در طوفان حوادث قرار گیرند، خدا را مخلصانه و بی شریک می خوانند. **﴿فَإِذَا رَكِبُوا فِي الْفُلِكِ دَعَوْا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ فَلَمَّا نَجَّاهُمْ إِلَى الْبَرِّ إِذَا هُمْ يُشْرِكُونَ﴾** (عنکبوت: ۶۵). همه اینها بیانگر آن است که شناخت خدا به عنوان تنها آفریننده و مدبر هستی، در اعماق وجود همه انسانها و حتی مشرکان، نهفته است و در وضعیتی خاص، امکان ظهور می یابد (مصباح، ۱۳۸۹، ص ۱۱۶-۱۱۷).

نتیجه گیری

اگرچه آیه میثاق (اعراف: ۱۷۲) از آیات متشابه قرآن است و بسیاری از معارف آن بر ما معلوم نیست، اما چنان نیست که هیچ بعدی از ابعاد آن روشن نشود و همه معارف آن در پرده ابهام ناشی از احتمالات گوناگون باقی بماند، بلکه می توان با توجه به قراین موجود، از جمله احادیث مرتبط با آن، بخشی از مقاصد آن را بازگفت. با توجه به آنچه در بررسی دیدگاهها گذشت، آیه شریفه موردبحث بر اصل تحقق شناخت حضوری خداوند برای انسانها پیش از نشئه دنیوی دلالت دارد، اما هیچ یک از خصوصیات مربوط به آن بر ما معلوم نیست. افزون بر آن، اوصاف خداوند را نیز می توان با شناخت حضوری دریافت، اما بشر این شناخت را در حد وجود محدود خود درمی یابد و به هیچ وجه نمی توان به کنه ذات خداوند پی برد و بر او احاطه علمی یافت.

- منابع
- _____، ۱۳۸۹، *خداشناسی*، تحقیق و بازنگاری امیررضا اشرفی، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
- _____، ۱۳۹۱، *سجاده‌های سلوک*، نگارش کریم سبحانی، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
- مکارم شیرازی، ناصر و دیگران، ۱۳۷۴، *تفسیر نمونه*، تهران، دارالکتب الاسلامیه.
- موسوی خمینی، سیدروح‌الله، ۱۳۷۹، *صحیفه امام*، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی علیه السلام.
- میرداماد، محمدباقر، ۱۴۰۳ق، *التعلیقه علی اصول الکافی*، قم، خیام.
- نیشابوری، حسن، ۱۴۱۶ق، *غرایب القرآن و رغایب الفرقان*، بیروت، دارالکتب العلمیه.
- _____، ۱۴۱۴ق، قم، هجرت. *نهج البلاغه*.
- _____، ۱۴۱۷ق، *روح المعانی*، بیروت، دارالفکر.
- _____، ۱۳۷۱ق، *المحاسن*، تهران، دارالکتب الاسلامیه.
- _____، ۱۳۷۸، *فطرت در قرآن*، قم، اسراء.
- _____، ۱۴۰۹ق، *الاقبال بالاعمال الحسنه*، تهران، دارالکتب الاسلامیه.
- _____، ۱۳۶۶-۱۳۷۴، *روض الجنان و روح الجنان*، مشهد، آستان قدس رضوی.
- _____، ۱۳۸۴، «تفسیر موضوعی قرآن از منظر استاد محمدتقی مصباح»، *قرآن شناخت*، ش ۴، ص ۱۱۱-۱۴۶.
- _____، محمودبن عمر، *بسی تا، الکشاف*، بیروت، دارالکتب العربیه.
- _____، ۱۴۱۲ق، *فی ظلال القرآن*، بیروت، دارالشروق.
- _____، شرف‌الدین جبل عاملی، *سیدعبدالحسین*، بی تا، *کلمه حول الرؤیه و یلیها فلسفه المیثاق والولایه*، تهران، مکتبه نبوی الحدیثه.
- _____، ۱۳۸۷، *کتاب التوحید*، قم، مؤسسه النشرالاسلامی.
- _____، سیدمحمدحسین، ۱۴۳۰ق، *المیزان فی تفسیرالقرآن*، قم، مؤسسه النشرالاسلامی.
- _____، محمدبن جریر، ۱۴۱۲ق، *جامع البیان عن تأویل آی القرآن*، بیروت، دارالمعرفه.
- _____، محمدبن حسن، ۱۴۰۹ق، *التسیان*، بی جا، مکتب الاعلام الاسلامی.
- _____، فیض کاشانی، محمدبن مرتضی، ۱۴۰۶ق، *الوافی*، اصفهان، مکتبه امیرالمؤمنین.
- _____، ۱۴۱۵ق، *تفسیر الصافی*، تهران، الصدر.
- _____، علی بن ابراهیم، ۱۳۶۷، *تفسیر القمی*، قم، دارالکتب کلینی، محمدبن یعقوب، ۱۴۰۷ق، *الکافی*، تهران، دارالکتب الاسلامیه.
- _____، محمدتقی، ۱۳۷۸، *آموزش فلسفه*، تهران، سازمان تبلیغات اسلامی.