

برهان افول: احتجاج ابراهیم^(ع) بر توحید ربوبی

سید محسن میری*

دانشیار فلسفه اسلامی جامعه المصطفی^(ص)، قم، ایران

(تاریخ دریافت: ۱۳۹۵/۱۲/۲۲؛ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۶/۰۳/۱۶)

چکیده

در طول تاریخ، محوری‌ترین موضوعی که انبیای الهی کوشیده‌اند مردم را به سوی آن سوق دهند، اصل توحید و نفی شرک بوده است. از جمله این تلاش‌ها، رویکردهای استدلالی و عقلانی حضرت ابراهیم^(ع) است که در قرآن کریم منعکس شده است. وی در مواجهه فکری با مشرکان زمان خود برای نفی ربوبیت ستارگان، ماه و... و نیز اثبات توحید ربوبی، از برهان بهره می‌گیرد. از این تبیین‌های مختلفی صورت گرفته است. یکی از این تبیین‌ها، ارجاع این استدلال به «برهان حدوث» است. این تبیین از سوی متفکرانی مورد انتقاد قرار گرفته است. این پژوهش با روش استنادی - تحلیلی - استنباطی، ابتدا به تبیین برهان مزبور و نیز انتقادهای وارد بر آن می‌پردازد و آنگاه این انتقادهای ارزیابی می‌کند و تبیین جدیدی از آن را با ارجاع مفهوم «افول» به «نقص و فقر ذاتی و وجودی» ارائه کرده است، به گونه‌ای که از آن انتقادهای مضمون باشد.

واژگان کلیدی: توحید، رب، افول، محبت، برهان محبت، حرکت، امکان، حدوث، فقر،

ربوبیت.

* E-mail: smmiriicas@gmail.com

مقدمه

از گذشته‌های دور متفکران اسلامی فراوانی که برخی از آنان، مفسران نامی قرآن کریم هستند، بر اساس باور به هماهنگی و تلائم میان دین و عقل، سعی بلیغی در ارائه درک و تفسیری از دین نموده‌اند که نه تنها در تعارض با عقل نباشد، بلکه عقل مؤید و حامی آن نیز باشد. از جمله این تلاش‌ها، تفسیرهایی است که آن مفسران از استدلال‌های قرآن کریم در اثبات مبانی اعتقادی اسلامی و به طور خاص، بحث خداشناسی به دست داده‌اند. قرآن کریم در موارد متعددی براهین و استدلال‌هایی درباره توحید خداوند ارائه کرده‌است. یک نمونه آن، احتجاج‌های حضرت ابراهیم^(ع) با برخی مشرکان است که در سوره انعام (آیات ۸۳-۸۵) آمده‌است. در این آیات، حضرت ابراهیم^(ع) مشرکان را که بر اساس دلالت ظاهر این آیات، ستاره، ماه و خورشید را می‌پرستیده‌اند، به توحید دعوت، و برای اثبات توحید، دلیل و برهان اقامه می‌کند. در تبیین این آیات، دیدگاه‌های مختلفی ارائه شده‌است (ر.ک؛ رازی، ۱۴۲۰ق، ج ۱: ۴۸-۴۱؛ طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۴: ۵۰۰؛ طوسی، بی تا، ج ۴: ۱۸۴-۱۸۶؛ طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۷: ۱۷۷-۱۸۰؛ جوادی آملی، ۱۳۸۸: ۸۸-۸۵؛ سبحانی، ۱۳۸۳: ۱۷۴ و شاذلی، ۱۴۱۲ق، ج ۲: ۱۱۳۹-۱۱۴۰؛ ابن عاشور، ۱۹۸۴م، ج ۶: ۱۷۸ و فیض کاشانی، ۱۴۱۵ق، ج ۲: ۱۳۳-۱۳۴). یکی از این تبیین‌ها، بر اساس «برهان حدوث» است و خلاصه آن چنین است که غروب و افول ستارگان و... نشانه حدوث آنهاست و امر حادث نمی‌تواند خدا و معبود انسان باشد.

این دیدگاه را کسانی همچون فخرالدین رازی در تفسیر مفاتیح‌الغیب (ر.ک؛ رازی، ۱۴۲۰ق، ج ۱۳: ۴۸-۴۱)، طبرسی در مجمع‌البیان (ر.ک؛ طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۴: ۵۰۰)، قرطبی در الجامع‌الأحكام القرآن (ر.ک؛ قرطبی، ۱۳۶۴، ج ۷: ۲۷)، فیض کاشانی در تفسیر صافی (ر.ک؛ فیض کاشانی، ۱۴۱۵ق، ج ۲: ۱۳۳)، زمخشری در کشاف (ر.ک؛ زمخشری، ۱۴۰۷ق، ج ۲: ۴۰) و دیگران به بیان‌های مختلف آورده‌اند.

در واکنش به این دیدگاه، مفسران دیگری همچون علامه طباطبائی (ر.ک؛ طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۷: ۱۸۷)، آیت‌الله جوادی آملی (ر.ک؛ جوادی آملی، ۱۳۸۸: ۸۸-۸۵) و آیت‌الله سبحانی (ر.ک؛ سبحانی، ج ۱۳۸۳: ۱۷۴) معتقدند هر چند این برهان، برهانی عقلی و استدلالی

است، اما مدلول آن، برهان حدوث نمی‌باشد و بر این سخن خود شواهدی را اقامه کرده‌اند. علامه طباطبائی و آیت‌الله جوادی معتقدند اساساً محور اصلی این برهان، مؤلفه «افول» نیست تا از طریق آن به حدوث راه یابیم، بلکه محور اصلی، عنصر «محبت» است که بار اصلی این برهان را بر دوش دارد (ر.ک؛ طباطبائی، ۱۴۱۷ق.، ج ۷: ۱۷۷-۱۸۰ و جوادی آملی، ۱۳۸۸: ۸۸۸۵).

اگرچه سخن علامه مبنی بر دلالت آیات مذکور بر برهان محبت به عنوان یکی از احتمالات، سخنی راقی و کاملاً پذیرفتنی است، اما انتقادهای ایشان و دیگر بزرگان مبنی بر نفی احتمال دلالت این آیات بر حدوث وارد نیست. افزون بر اینکه حتی اگر این انتقادات هم وارد باشد، می‌توان با تکیه بر مفهوم افول، تقریر دیگری را از این برهان ارائه کرد که جای هیچ اشکالی را باقی نگذارد. بخش پایانی مقاله چنین کاری را بر عهده گرفته‌است. بر این اساس، می‌توان گفت به همان اندازه که احتمال دلالت آیات مذکور بر برهان محبت وجود دارد، احتمال دلالت بر برهان افول نیز وجود دارد. به هر روی، هدف این مقاله آن است که نشان دهد دلالت آیات مذکور بر برهان افول، موضوعی دفاع‌شدنی است.

۱. ویژگی‌های برهان افول

۱-۱. سادگی و دوری از پیچیدگی‌های گفتاری و فکری

این برهان محبت به رغم مزیت‌های متعدد عقلی و برخوردار بودن از عناصر غنی فلسفی و معرفتی، برهانی ساده، نزدیک به بدیهی و به دور از پیچیدگی‌های عقلی و گفتاری و شایسته فهم برای عموم است.

۱-۲. بی‌نیازی این برهان از بحث ابطال دور و تسلسل

همچنین، مقدمات حداقلی برای اثبات مدعای خود است. همان‌طور که می‌دانیم، یک برهان هر اندازه که از مقدمات نظری تصویری و تصدیقی کمتری استفاده کند و قضایای بدیهی نزدیک‌تر باشد، ارزش عقلی بیشتری دارد.

با توجه به این نکته، باید گفت که یکی از مقدماتی که در برهان‌های دیگر، همچون برهان حرکت و برهان متعارف علت و معلول برای اثبات خداوند به کار گرفته می‌شود، مقدمه‌ای است که در آن دور و تسلسل ابطال می‌شود؛ یعنی اگر بخواهیم وجود خداوند را به این روش اثبات کنیم، باید بگوییم که این موجود متحرک است. بنابراین، نیازمند به وجود دیگری است که محرک، مدبر و رب او باشد. حال اگر محرک او هم خود نیازمند به محرک دیگری باشد، باید آن محرک نیز محرکی داشته باشد، ولی از آنجا که تسلسل و دور باطل است، ناچار به محرکی می‌رسیم که خود متحرک نباشد و آن خداوند است. بدین ترتیب، معنای این سخن آن است که اگر دور و تسلسل را نتوانیم ابطال کنیم، وجود خداوند و یا ربوبیت او ثابت نمی‌شود.

اما تفاوت این برهان (امکان فقری) با براهین پیشین آن است که متکی به مقدمه‌ای با عنوان ابطال دور و تسلسل نیست، بلکه از همان آغاز بر مفهوم افول و غروب تأکید می‌کند و می‌گوید که افول‌کننده به دلیل فقر وجودی و عین نیاز بودن خود نمی‌تواند رب باشد و از آنجا که این ویژگی در همه ممکنات و مخلوقات موجود است، تنها کسی که می‌تواند رب باشد، خداوند است، چون تنها اوست که ویژگی فقر را ندارد.

۳-۱. یقین‌آوری این برهان

با توجه به اینکه مقدمات این برهان ویژگی‌های لازم را برای تولید یقین دارد، نتیجه آن نیز امری برهانی به معنای دقیق منطقی و فلسفی خواهد بود. بر این اساس، از سویی، هم با ادله‌ای که نتیجه‌اش ظنی و یا نهایتاً اطمینانی است و به درجه یقین برهانی نمی‌رسد، متفاوت است و هم از سوی دیگر، چون عقلی و برهانی است، قابل انتقال و ارائه به دیگران نیز خواهد بود، برخلاف یقین‌های روانی و شخصی که حتی اگر منشاء شهودی و الهامی هم داشته باشد، تا زمانی که به برهان تحویل نشود، قابل انتقال به دیگران نیست و تنها برای خود شخص می‌تواند ارزش داشته باشد.

۲. طرح مسئله

آیات مورد بحث چنین است:

﴿وَكَذَلِكَ نُرِي إِبْرَاهِيمَ مَلَكُوتَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَلِيَكُونَ مِنَ الْمُوقِنِينَ * فَلَمَّا جَنَّ عَلَيْهِ اللَّيْلُ رَأَى كَوْكَبًا قَالَ هَذَا رَبِّي فَلَمَّا أَفَلَ قَالَ لَا أُحِبُّ الْآفِلِينَ * فَلَمَّا رَأَى الْقَمَرَ بَازِعًا قَالَ هَذَا رَبِّي فَلَمَّا أَفَلَ قَالَ لئن لم يَهْدِنِي رَبِّي لَأَكُونَنَّ مِنَ الْقَوْمِ الضَّالِّينَ * فَلَمَّا رَأَى الشَّمْسَ بَازِعَةً قَالَ هَذَا رَبِّي هَذَا أَكْبَرُ فَلَمَّا أَفَلَتْ قَالَ يَا قَوْمِ إِنِّي بَرِيءٌ مِمَّا تُشْرِكُونَ * إِنِّي وَجَّهْتُ وَجْهِيَ لِلَّذِي فَطَرَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ حَنِيفًا وَمَا أَنَا مِنَ الْمُشْرِكِينَ * ... * وَتِلْكَ حُجَّتُنَا آتَيْنَاهَا إِبْرَاهِيمَ عَلَى قَوْمِهِ نَرْفَعُ دَرَجَاتٍ مَن نَّشَاءُ إِنَّ رَبَّكَ حَكِيمٌ عَلِيمٌ﴾ و این چنین به ابراهیم ملکوت آسمان‌ها و زمین را نشان دادیم و برای اینکه از یقین کنندگان گردد * هنگامی که (تاریکی) شب او را پوشانید، ستاره‌ای دید، گفت: این پروردگار من است. اما هنگامی که غروب کرد، گفت: من غروب کنندگان را دوست ندارم. * پس از آن، وقتی ماه را دید که طلوع کرد، گفت: این پروردگار من است. سپس ماه که غروب کرد، گفت: اگر پروردگارم مرا هدایت نکند، از گروه گمراهان خواهم بود. * پس از آنکه خورشید را دید که طلوع کرد، گفت: این پروردگار من است. این بزرگ تر است. پس آنگاه که خورشید نیز غروب کرد، گفت: ای قوم! من از آنچه شریک خدا قرار می‌دهید، بیزارم. * من روی آوردم به کسی که آسمان‌ها و زمین را آفریده‌است، در حالی که در ایمان خود، خالص (بر راه درست) هستم و از مشرکان نیستم. * ... * این است حجت ما که به ابراهیم علیه قومش دادیم. درجات هر که را بخواهیم، بالا می‌بریم؛ پروردگار تو حکیم و داناست ﴿(الأنعام / ۷۵-۸۳).

۳. تبیین اجمالی آیات

در این آیات، حضرت ابراهیم^(ع) مشرکان زمان خود را که ستاره‌ای خاص (احتمالاً زهره)، ماه و خورشید را می‌پرستیده‌اند، به توحید دعوت می‌کند و برای اثبات توحید، دلیل و برهان اقامه می‌کند. این برهان همان گونه که در ادامه این آیات آمده، از ناحیه خداوند بوده‌است: ﴿وَتِلْكَ حُجَّتُنَا آتَيْنَاهَا إِبْرَاهِيمَ عَلَى قَوْمِهِ...﴾ (الأنعام / ۸۳). این برهان، بسیار ساده و نزدیک به

بدیهی است و برای تمام افراد به روشنی قابل تصدیق است و کافی است انسان به دنبال حقیقت باشد و اسیر تمایلات دنیوی نشود که حجاب آگاهی و ایمان هستند تا بدان اذعان کند.

با توجه به آیه ۷۵ (وَكَذَلِكَ نُورِي إِبْرَاهِيمَ...) که در آغاز آمده است و نیز آیه ۸۳ (وَتِلْكَ حُجَّتُنَا آتَيْنَاهَا إِبْرَاهِيمَ عَلَى قَوْمِهِ...) که در انتها آمده، ابراهیم^(ع) به وحدت ربوبی خداوند آگاهی و ایمان عمیق داشته است و اگر در فرایند این برهان، استدلال را از زبان خود مطرح می کند («قَالَ هَذَا رَبِّي...») (الأنعام/ ۷۶) که ظاهرش این گونه می نماید که خود او هنوز ایمان به توحید ندارد، در واقع، به کارگیری روش استدلال به زبان طرف مقابل است که می تواند تأثیر بهتری در پذیرش مخاطب داشته باشد.

۴. دلالت برهان ابراهیم^(ع) بر توحید ربوبی

اکنون سؤال این است که ابراهیم^(ع) در صدد اثبات کدام مرحله از توحید است. این سؤال از این رو اهمیت دارد که اثبات خداوند می تواند به صورت های مختلف ذیل مطرح شود:

- ۱- اثبات ذات خداوند به عنوان واجب الوجود.
- ۲- اینکه ذات خداوند یکی است و دومی ندارد.
- ۳- اینکه ذات خداوند واجب الوجود، خالق مخلوقات است.
- ۴- اینکه خداوند در خالق بودن نیز یگانه است و هیچ موجودی در این امر با او مشارکت ندارد.
- ۵- اینکه موجودات مخلوق، نیازمند به رب هستند و رب واقعی در این عالم وجود دارد که پرورش و رفع نیازهای مخلوقات را بر عهده دارد.
- ۶- اینکه خداوند ربوبیت مطلقه نسبت به عالم دارد و به عبارتی، رب الأرباب است.
- ۷- آخرین بحث اینکه خداوند در ربوبیت انسان نیز یگانه است و هیچ همراه و شریکی همچون ستارگان و... ندارد و انسانها باید تنها او را عبادت کنند.

در پاسخ به سؤال فوق باید گفت که آنچه در این برهان محل بحث است، مرحله هفتم است و گرنه مراحل قبلی مانند اصل وجود خداوند، خالقیت، وحدت خالقیت و رب الأرباب بودن خداوند و... معمولاً از سوی مشرکان امری پذیرفته بود و در مراحل قبلی، بحثی نداشتند^۱. آیه‌های ذیل به روشنی نشانگر این امر است:

- ﴿وَلَئِن سَأَلْتَهُم مِّنْ خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ﴾ (الزمر / ۳۸).

- ﴿وَلَئِن سَأَلْتَهُم مِّنْ خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ لَيَقُولُنَّ خَلَقْنَهُنَّ الْعَزِيزُ الْعَلِيمُ﴾ (الزخرف / ۹).

آنان معتقد بودند خدایان ما که خود مخلوق و نیازمند به خدای تعالی هستند، امتیازشان با سایر موجودات این است که خداوند تدبیر و اداره مخلوقات را به آنها تفویض کرده است. آثار بازمانده باستانی، گزارش‌های تاریخی و نیز گزارش‌های موجود درباره بت پرستان و ستاره پرستان دوره خود ما نیز بر این امر شهادت می‌دهند (ر.ک؛ طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۷: ۱۸۹).

۵. صورت بندی برهان

استدلال به این آیات به لحاظ صوری از دو قیاس اقترانی ذیل تشکیل شده است و می‌توان آن را در پنج گزاره زیر صورت بندی کرد:

۱-۵. قیاس اول

۱. ستاره، ماه و خورشید، آفل (= غایب شونده) هستند (به دلالت ﴿فَلَمَّا أَفَلَ﴾).

۲. هیچ آفلی نمی‌تواند رب باشد (به دلالت ﴿إِنِّي لَا أَحِبُّ الْآفِلِينَ﴾).

۳. بنابراین، ستاره، ماه و خورشید رب نیستند.

۲-۵. قیاس دوم

۴. رب، غیر آفل است (مقدمه دوم).

۵. موجود غیر آفل، منحصر در خداوند خالق است (به دلالت ﴿لِلَّذِي فَطَرَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾).

۶. پس رب، منحصر در خداوند خالق است.

اکنون ابتدا به معنای لغوی «افول» و آنگاه به تبیین محتوای قضایای فوق بر اساس دیدگاه فخر رازی می‌پردازیم تا معلوم شود تفسیر وی از برهان مطرح شده در این آیه چیست.

۶. معنای افول

«افول» در لغت به معنای «غیبت و نپهان شدن» است (ر.ک؛ فیومی، ۱۴۱۴ق.، ج ۲: ۱۷؛ الزبیدی، بی‌تا، ج ۱۴: ۲۲؛ فراهیدی، ۱۴۱۰ق.، ج ۸: ۳۳۷؛ ابن منظور، ۱۴۱۴ق.، ج ۱۱: ۱۸؛ طریحی، ۱۳۷۵، ج ۵: ۳۰۷؛ ابن فارس، بی‌تا، ج ۱: ۱۹؛ راغب اصفهانی، بی‌تا: ۸۰؛ فیروزآبادی، بی‌تا، ج ۳: ۴۴۹ و جوهری، بی‌تا، ج ۴: ۱۶۲۳). در عین حال، دست کم دو تفاوت شایسته توجه با غیبت نیز دارد. یکی اینکه افول به معنای پنهان‌شدنی است که پس از حضور حادث گردد و پدید آمده باشد، در حالی که معنای غیبت، مطلق است و در آن حدوث، دوام و قیود دیگر لحاظ نشده است (ر.ک؛ مصطفوی، ۱۴۳۰ق.، ج ۱: ۱۱۳). دیگر اینکه افول، پنهان شدن چیزی در پس چیز دیگر است؛ مانند ستاره که در پشت زمین پنهان می‌شود، ولی غیبت شامل هر گونه پنهان شدن است (ر.ک؛ عسکری، ۱۹۸۱م.: ۲۴۶). بر این اساس، می‌توان گفت به اصطلاح منطقی، رابطه غیبت و افول، عموم و خصوص مطلق است و این بدان معناست که هر افولی را می‌توان غیبت دانست، اما هر غیبتی لزوماً افول نیست، بلکه برخی از غیبت‌ها هستند که بر افول صدق می‌کنند.

۷. تبیین فخر رازی از برهان

وی ابتدا برای رفع ابهام در تبیین منظور خود، به بیان معنای «افول» می‌پردازد و همچون لغویون معتقد است که «افول عبارت از پنهان شدن چیزی پس از آشکارگی آن است» (رازی، ۱۴۲۰ق.، ج ۱۳: ۵۲). به دنبال آن، وی درصدد پاسخ به این دو سؤال برمی‌آید: «اولاً چگونه

افول ستاره، ماه و خورشید دلالت بر عدم الوهیت و ربوبیت می‌کند؟ ثانیاً آیا تنها موجودی که شایستگی ربوبیت دارد، خداوند است؟».

گزاره اول مبنی بر اینکه ستاره، ماه و خورشید، آفل (= غایب‌شونده) هستند، امری است که هم به روشنی از آیه شریفه فهمیده می‌شود و هم به عنوان واقعیتی عینی برای عموم انسان‌ها دیدنی است و طبعاً فخر رازی مانند دیگر مفسران بدان باور دارد. تبیین گزاره‌های دوم تا ششم مبنی بر اینکه «هیچ آفلی مانند ستاره، ماه و خورشید نمی‌تواند رب باشد و تنها خداوند بی‌افول، شایستگی ربوبیت دارد نیز بر اساس دیدگاه فخر رازی به قرار زیر است و وی معتقد است که برهان حضرت ابراهیم در گزاره «لَا أُحِبُّ الْآفِلِينَ» به گونه‌ای است که به سه گروه با درجات معرفتی متفاوت (خواص، متوسطین و مردم عامی) پاسخ می‌دهد.^۲

الف) پاسخ به خواص (مقربین)

افول (پنهان شدن پس از آشکارگی) نوعی حرکت است و حرکت از ویژگی‌های امر ممکن است؛ زیرا افول و حرکت با وجوب وجود سازگاری ندارد. پس موجود آفل به دلیل آنکه موجودی ممکن است و در حرکت خویش نیازمند به غیر است، نمی‌تواند رب موجودات دیگر باشد و آن غیر ناچار باید موجودی بی‌نیاز و منزله از امکان باشد تا بتواند رفع نیاز از ممکن کند و آن موجود، خداوند واجب‌الوجود است. بنابراین، موجود ممکن به دلیل امکان نمی‌تواند اله باشد و تنها کسی می‌تواند اله باشد که همه آفلان (ممکنات) محتاج او باشند و او الله است: ﴿وَأَنَّ إِلَىٰ رَبِّكَ الْمُنْتَهَىٰ﴾ (النجم/ ۴۲). روشن است که مراد وی از امکان، امکان ماهوی است نه فقری؛ زیرا امکان فقری از ابداعات صدرالمتألهین است که چند قرن متأخر از فخر رازی است.

ب) پاسخ به متوسطین (اصحاب یمین)

آنچه این گروه از این آیات می‌فهمند این است که افول به معنای حرکت و آفل به معنای متحرک است و از آنجا که هر حرکتی لزوماً حادث زمانی است، در نتیجه، هر امر متحرکی

نیازمند به موجودی قدیم و قادر است. بر این اساس، موجود آفل (متحرک) نمی تواند اله باشد، بلکه نیازمند به اله قدیم قادری است که خود متحرک نیست و آن، الله است.

وی در پاسخ به اشکالی فرضی مبنی بر اینکه حدوث کواکب از سوی خداوند (در پاسخ متوسطین) منافاتی با خالقیت و معبودیت کواکب برای موجودات زمینی ندارد، این مسئله را روشن تر بیان می کند:

«المقام الأول: أن يكون المراد من الربّ و الإله الموجود الّذی عنده تنقطع الحاجات، و متى ثبت بأفول الكواكب حدوثها، و ثبت في بدهة العقول أن كلّ ما كان محدثاً، فإنه يكون في وجوده محتاجاً إلى الغير. و جب القطع باحتیاج هذه الكواكب في وجودها إلى غيرها، و متى ثبت هذا المعنى امتنع كونها أرباباً و آلهة بمعنى أنه تنقطع الحاجات عند وجودها، فثبت أن كونها آفلة يوجب القدح في كونها أرباباً و آلهة بهذا التفسير. المقام الثاني: أن يكون المراد من الربّ و الإله مَنْ يكون خالقنا و موجدا لذواتنا و صفاتنا...: یا منظور از رب و اله آن موجودی است که حاجات به او پایان می پذیرد و متوقف می شود که در این صورت، کواکب که به دلیل افول، حادث و محتاج به غیر هستند، شایستگی ندارند که اله و رب باشند و به عبارتی، افول و غیبت آنها، سبب عدم صلاحیت آن برای ربوبیت و الوهیت می شود و یا اینکه منظور از رب و اله، کسی است که خالق ما و اوصاف ماست. در این صورت، کواکب که به دلیل افول حادث و محتاج به موجود قادر ازلی هستند، نمی توانند خالق باشند و در نتیجه، عبادت آنان روا نیست» (رازی، ۱۴۲۰ق، ج ۱۳: ۴۳).

(ج) پاسخ به مردم عامی (اصحاب شمال)

معنایی که اینان از افول درمی یابند، همان غروب است. آنان با چشم حسی مشاهده می کنند که با افول و غروب ستاره، نور آن کم و کمتر می شود و تأثیر آن کاهش می یابد؛ مانند کسی که به تدریج از کاری عزل می شود و روشن است که چنین کسی و چنین چیزی صلاحیت الوهیت ندارد (ر.ک؛ همان).

پس در این آیه، حضرت ابراهیم^(ع) با تکیه بر حدّ وسط امکان، حرکت و حدوث برای سه گروه مذکور، سه برهان ارائه می‌دهد که البته بهترین آن‌ها، برهان امکان و آنگاه حرکت و در پایان، حدوث است. بدین ترتیب، فخر رازی با محور قرار دادن مفهوم کلیدی «افول» معتقد است که موجود آفل (به یکی از سه معنای ممکن، حادث و متحرک) نمی‌تواند اله باشد، بلکه خود نیازمند به اله قدیم قادری است که خود چنین ویژگی‌هایی را ندارد و آن الله است. لازم به ذکر است که وی در ضمن این استدلال به این سؤال نیز می‌پردازد که چرا حضرت ابراهیم^(ع) به طلوع استدلال نکرد، در حالی که طلوع و افول هر دو به یک اندازه دلالت بر حدوث و حرکت و امکان دارند؟ پاسخ وی این است که انبیا^(ع) سعی کرده‌اند از دلایل روشن و قابل فهم‌تر استفاده کنند تا همگان بتوانند منظور آنان را دریابند و از آنجا که افول چیزی به گونه‌ای روشن‌تر، نزد همگان دلالت بر زوال اثر آن دارد، در برهان از آن استفاده شده است (ر.ک؛ همان).

در اینجا یک پرسش مهم باقی می‌ماند که پاسخ به آن نقش مهمی را در این برهان ایفا می‌کند و آن اینکه وی چگونه تعبیر قرآنی ﴿لَا أُحِبُّ الْأَفْلِينَ﴾ (عدم محبوبیت موجود آفل) را به «عدم شایستگی موجود آفل» تفسیر می‌کند و به عبارتی، چه ارتباطی میان نبود شایستگی و نبود محبوبیت وجود دارد!

پاسخ اینکه هرچند او خود در این باب سخن نگفته است (و دلیل این سکوت هم احتمالاً آن است که مطلب را واضح و بی‌نیاز از توضیح می‌دانسته است)، اما می‌توان با توجه به قراین، پاسخ ذیل را از سوی او به این پرسش ارائه داد: از سویی، معنای حب و محبت در اینجا به معنای عدم اراده و رضایت است که معنای رایجی در زبان عربی به شمار می‌آید. در آیه شریفه ﴿فِيهِ رِجَالٌ يُحِبُّونَ أَنْ يَتَّطَهَّرُوا﴾ (التوبه/ ۱۰۸) نیز همین معنا مورد نظر است (ر.ک؛ ابن عاشور، ج ۶: ۱۷۸). بدین ترتیب معنای فرمایش حضرت ابراهیم^(ع) این خواهد بود که «من این ستاره و... را به عنوان رب بر نمی‌گزینم و بدان رضایت نمی‌دهم».

از سوی دیگر، با توجه به اینکه روش استدلال ایشان، عقلی است و می‌خواهد با استدلال عقلی از مؤلفه افول ستاره و... به حدوث، امکان و احتیاج آن‌ها راه بیابد، می‌توان گفت که

مراد از اراده و رضایت، «باورپذیری عقلی» می‌باشد. بدین ترتیب، معنای گزاره «من غروب کنندگان و آفلان را دوست نمی‌دارم»، این خواهد بود که «من به عنوان یک انسان که صاحب عقل است و در این گونه موارد باید از حکم عقل تبعیت کند، با توجه به این نداشتن صلاحیت عقلی موجود آفل به عنوان رب (به دلیل حدوث و نیازمندی آن)، ستاره و... را به عنوان رب خود نمی‌پذیرم و بر نمی‌گزینم. آن ستاره و یا هر موجود غایب‌شدنی دیگر، در زمانی که انسان به آن نیاز دارد، رابطه‌اش با وی منقطع می‌شود. بنابراین، ربوبیت چنین موجودی را عقلاً نمی‌توان پذیرفت». وی با ارجاع این برهان به بدهات عقل و ادله عقلی مربوط، بر این سخن صحنه گذاشته است: «و ثبت فی بدهاة العقول أن کلّ ما كان محدثاً، فإنه یکون فی وجوده محتاجاً إلى الغير...: بدهات عقل حکم می‌کند که وجود هر امر حادثی، نیازمند غیر است» (رازی، ۱۴۲۰ق، ج ۱۳: ۴۳).

۸. انتقادات به فخر رازی و بررسی آنها

این تفسیر رازی از آیات مذکور، مورد انتقاد چندین مفسر قرار گرفته است که در اینجا به برخی از آنها می‌پردازیم و آنگاه آنها را ارزیابی می‌کنیم.

۱-۸. نقد آیت الله سبحانی بر رازی

فخرالدین رازی گمان کرده که هدف ابراهیم^(ع) از این برهان، نفی خداوندی کواکب و... است، نه کارگردانی و ربوبیت. ایشان شاهد بر این مطلب را دو استدلال رازی به صورت زیر می‌داند:

- ۱- افول، نشانه حرکت در اجرام است و حرکت، ملازم با تغییر در متحرک می‌باشد و تغییر، دلیل بر حدوث متحرک است؛ زیرا موجودات متحرک پس از حرکت به کمالی دست می‌یابند که قبلاً فاقد آن بوده‌اند. از این نظر، حرکت ملازم با حدوث است و موجود حادث به دلیل اینکه ازلی و ابدی نیست، نمی‌تواند خدا باشد.
- ۲- اگر حرکت دلیل حدوث است، دلیل امکان نیز می‌باشد، به گواه اینکه هر حادثی ممکن است و هر ممکن از نظر وجود باید به موجودی منتهی گردد که او پیراسته از

امکان، و وجود او مربوط به خود او و به اصطلاح، واجب‌الوجود باشد» (سبحانی، ۱۳۸۳: ۱۷۴).

سپس، آیت‌الله سبحانی بر استدلال اول دو اشکال را وارد می‌کند:

«۱- اگر غروب، نشانه حدوث باشد، چگونه ابراهیم تنها آن را دلیل بر حدوث گرفته‌است، در حالی که غروب و طلوع از نظر دلالت بر حدوث با هم یکسان می‌باشند. ۲- اگر آنان اجرام سماوی را خدای واجب‌الوجود می‌دانستند، قطعاً حدوث با ساحت قدس او سازگار نبوده‌است. او به حکم اینکه علت‌العلل می‌باشد، ازلی و ابدی است، ولی قوم ابراهیم این اجرام را مخلوق خدا دانسته‌است و تصور می‌کردند که تربیت و پرورش حوادث ارضی و پدیده‌های زمینی به آن‌ها تفویض شده‌است. در چنین ریی، نه حدوث مضر است و نه ابدی و ازلی بودن شرط است. بنابراین، طرح مسئله حدوث و نبودن ازلیت و ابدیت، ارتباطی به برهان ابراهیم در برابر قوم او ندارد» (همان).

ایشان اشکال استدلال دوم را نیز این می‌داند که قوم ابراهیم ستاره، ماه و خورشید را خدای بزرگ و خالق جهان نمی‌دانستند تا امکان او دلیل بر بطلان عقیده آنان باشد. اما به نظر می‌رسد با توضیحاتی که ذیلاً می‌آید، این اشکالات بر رازی وارد نیست.

۲-۸. پاسخ به نقد آیت‌الله سبحانی

۱-۲-۸. پاسخ به نقد ایشان بر استدلال اول رازی

اما اشکال ایشان بر رازی مبنی بر اینکه «اگر غروب نشانه حدوث باشد، چگونه ابراهیم تنها آن را دلیل بر حدوث گرفته‌است، در حالی که غروب و طلوع از نظر دلالت بر حدوث با هم یکسان می‌باشند. پاسخش را خود رازی ضمن طرح همین اشکال داده‌است:

«فلسائل أن یسأل... فلم ترک ابراهیم^(ع) الإستدلال علی حدوثها بالطلوع و عول فی إثبات هذا المطلوب علی الأفول؟ والجواب: ... دلالة الحركة علی الحدوث و إن كانت یقینة إلا أنها دقیقة لا یعرفها إلا الأفاضل من الخلق. أما دلالة الأفول فإنها دلالة ظاهرة

يعرفها كلّ أحد، فإنّ الكوكب يزول سلطانه وقت الأفول فكانت دلالة الأفول على هذا المقصود أتم» (رازی، ۱۴۲۰ق، ج ۱۳: ۴۳).

خلاصه پاسخ پذیرفتنی او این است که هر چند هم طلوع و هم غروب از آن رو که حرکت محسوب می‌شوند، هر دو به یک اندازه دلالت بر حدوث دارند، اما از آنجا که استدلال انبیاء باید برای تمام مردم فهمیدنی باشد و از سویی هم دلالت طلوع بر حدوث، پیچیده‌تر از دلالت افول بر آن است؛ زیرا با افول کواکب، آن‌ها از چشم ناپدید می‌شوند و این امر به روشنی دلیل بر حدوث آن‌هاست. بنابراین، حضرت ابراهیم^(ع) به افول تکیه کرد. اما اشکال ایشان مبنی بر اینکه «طرح مسئله حدوث، با توجه به اعتقاد مشرکان به مخلوق بودن اجرام آسمانی، بی‌معنا می‌باشد؛ زیرا حدوث این اجرام منافاتی با ربوبیت آن‌ها نسبت به موجودات زمینی (تفویض شده از سوی خداوند) ندارد»، پاسخش اینکه همان گونه که از سخنان رازی که پیش‌تر (در پاسخ به اشکال فرضی گذشت)، وی معتقد است که حدوث این اجرام با ربوبیت آن‌ها در تعارض است؛ زیرا موجودی که نمی‌تواند استمرار حضور خود را تضمین و تأمین کند، موجود نیازمند و محتاجی است که عقل آن را شایسته ربوبیت نمی‌داند. پس رب نمی‌تواند امری حادث و یا ممکن باشد؛ زیرا هر امر حادث و ممکنی محتاج است و حاجاتش جز با ربط به واجب‌الوجود برطرف نمی‌شود و می‌دانیم که حاجات انسان فقط منحصر به نیازهای مربوط به حدوث او نیست، بلکه حاجات انسان پیوسته و همواره وجود دارد و در نتیجه، رافع نیازها که همان رب است نیز باید پیوسته حضور داشته باشد و نیازهای او را برطرف کند و او کسی جز واجب‌تعالی نیست.

۲-۲-۸. پاسخ به نقد ایشان بر استدلال دوم رازی

برخلاف تصور ایشان، رازی این آیات را فقط دال بر خداوندی و خالقیت نمی‌داند، بلکه دال بر ربوبیت نیز می‌داند و در بیان زیر به صراحت این مطلب را بیان کرده است: «المسألة السادسة: أن إبراهيم^(ع) استدلل بأفول الكوكب على أنه لا يجوز أن يكون رباً له و خالقاً له. و

يجب علينا هاهنا أن نبحت عن أمرين أحدهما: أن الأفول ما هو؟ والثاني: أن الأفول كيف يدلّ على عدم ربوبية الكوكب؟» (رازی، ۱۴۲۰ق، ج ۱۳: ۴۲).

از این تعبیر صریح تر، همان مطلبی است که در پاسخ به اشکال فرضی مطرح کرد: «یا منظور از رب و اله، آن موجودی است که حاجات به او پایان می پذیرد و متوقف می شود که در این صورت... و یا اینکه منظور از رب و اله، کسی است که خالق ما و اوصاف ماست. در این صورت...» (همان: ۴۳).

مضاف اینکه از نظر او، دلالت افول بر امکان و یا حدوث به این معناست که هر ممکنی محتاج است و حاجاتش جز با ربط به واجب الوجود برطرف نمی شود که توضیح آن در پاسخ به اشکال قبلی گذشت. بنابراین، همان گونه که در تعبیر ذیل آمده، رازی معتقد است که آیه شریفه دلالت بر ربوبیت خداوند نیز دارد.

۳-۲-۸. اشکال علامه طباطبائی بر فخر رازی

در این بحث، علامه طباطبائی نیز بر سخنان رازی اشکالاتی را به بیان زیر وارد کرده است:

(الف) با بیان فخر رازی، شبهه ستاره پرستان و اصحاب نجوم رفع نمی شود؛ زیرا اعتقاد آنان این نبود که ستاره و یا جرم سماوی، رب واجب الوجود و صاحب قدرتی بی نهایت است، تا اینکه با این سخنان بخواهیم دیدگاه ایشان را ابطال کنیم، بلکه آنان معتقد بودند که ستاره مزبور هم مانند سایر موجودات، موجودی ممکن و معلول ذات باری تعالی است. اما این موجود حرکتی پیوسته دارد که با آن، زمین و سایر موجودات عالم مادی را تدبیر و ربوبیت می کند و روشن است که هیچ یک از سخنان فخر رازی، این عقیده را نمی تواند ابطال کند (ر.ک؛ طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۷: ۱۸۹).

(ب) اشکال دیگر این است که حرکت مورد نظر فخر رازی، حرکت در اعراض (کم، کیف، وضع و این) است و نه جوهر. بنابراین، اگر این دلالت حرکت بر حدوث متحرک صرفاً حدوث در اعراض آن را می رساند و نمی تواند حدوث ذات متحرک را پوشش دهد و این برای این برهان یک نقص شمرده می شود (ر.ک؛ همان) ۳.

توضیح بیشتر آنکه در باب دو برهان حدوث و برهان حرکت در اثبات واجب، این اشکال وجود دارد که این دو برهان نمی‌توانند موجود واجب‌الوجود را اثبات کنند، بلکه تنها می‌توانند وجود یک امر قدیم زمانی و یا محرک غیرمتحرک مجرد از ماده را اثبات کنند که در این صورت، اختصاصی به واجب ندارد، بلکه شامل مجردات نیز می‌شود، در حالی که مجردات ممکن‌الوجود هستند، نه واجب‌الوجود. بنابراین، از برهان حدوث و حرکت، وجود واجب اثبات نمی‌شود. افزون بر این، بر اساس دیدگاه اهل کلام (که رازی هم از آنان است)، این دو برهان نمی‌توانند نیاز جوهری، درونی و ذاتی اشیای حادث و متحرک را بر ملا کنند، بلکه صرفاً نیاز اشیاء به خداوند را در اعراض (کم، کیف، وضع و این) و در نتیجه، ربوبیت خداوند را صرفاً در اعراض اثبات می‌کنند.^۴

ج) اشکال دیگر آن است که بیان فخر رازی مبنی بر تقسیم مخاطبان آیه به سه گروه، به هیچ روی با ظاهر آیات مذکور همخوانی ندارد (ر.ک؛ همان: ۱۸۹).

۸-۲-۴. پاسخ به نقد علامه طباطبائی

پاسخ اشکال اول، همان است که در پاسخ به آیت‌الله سبحانی مطرح شد، مبنی بر اینکه تبیین فخرالدین رازی به گونه‌ای است که می‌تواند عقیده‌مشرکان را ابطال کند. پاسخ اشکال دوم آن است که هرچند برهان حرکت و حدوث در نظر رازی و سایر متکلمان صرفاً در مرحله‌ی اعراض باقی می‌ماند و ربوبیت خداوند را در عمق حقیقت اشیاء سرایت نمی‌دهد و در نتیجه، برهان ناقص می‌ماند، اما این اشکال به اصل دلالت آیه نیست، بلکه اشکالی مختص رازی و متکلمان است. لذا این اشکال به کسی که قائل به دلالت آیه بر حدوث و حرکت است، اما با رویکردی عمیق‌تر، حرکت و حدوث را در ذات و جوهر اشیاء می‌داند و ربوبیت خداوند را در تمام اعراض و جواهر موجودات مادی قائل است، وارد نمی‌شود.

درباره‌ی اشکال سوم هم می‌توان گفت هرچند سخن فخر رازی مبنی بر تقسیم مخاطبان آیه به سه گروه با ظاهر آیات سازگاری ندارد، اما به نظر نمی‌رسد که دلالت آیات بر حدوث (یکی از سه گزینه‌ی مذکور) خلاف ظاهر باشد؛ زیرا طبق این رویکرد، افول و غایب شدن

ستاره‌ها و سایر اجرام، نشانه حدود آن‌ها و در نتیجه، نشانه عدم کارآیی و تأثیرگذاری پیوسته و نیز دلیل بر نیازمندی آن‌ها به غیر و عدم شایستگی آن‌ها برای ربوبیت می‌باشد.

فرمایش حضرت امام رضا^(ع) در حدیث ذیل نیز به روشنی بر این ظهور گواهی می‌دهد. ایشان می‌فرماید:

«إن إبراهيم^(ع) وقع إلى ثلاثة أصناف: صنف يعبد الزهرة، و صنف يعبد القمر، و صنف يعبد الشمس، وذلك حين خرج من السرب الذي أخفى فيه، فلما جنّ عليه الليل فرأى الزهرة فقال: هذا ربّي. على الإنكار والاستخبار. فلما أفل الكوكب، قال لا أحب الأقلين لأن الأفل من صفات الحدث لامن صفات القدم... وإنما أراد إبراهيم بما قال أن يبين لهم بطلان دينهم، ويثبت عندهم أن العبادة لا تحقّ لما كان بصفة الزهرة والقمر والشمس، وإنما تحقّ العبادة لخالقها وخالق السماوات والأرض، وكان ما احتج به على قومه به ما ألهمه الله عزوجل وآتاه، كما قال عزوجل: وتلك حجتنا آتيناها إبراهيم على قومه: هنگامی که ابراهیم^(ع) از مخفیگاهی که در آنجا پنهانش کرده بودند، خارج شد، در جمع سه گروه قرار داشت. گروهی ستاره زهره را، گروهی ماه را و گروهی دیگر خورشید را می‌پرستیدند. زمانی که شب او را فراگرفت، ستاره زهره را دید. از روی انکار و استخبار گفت: این پروردگار من است؟ پس زمانی که ستاره زهره غروب کرد، گفت: من غروب کننده‌ها را دوست ندارم؛ زیرا غروب کردن از صفت پدیده‌های حادث است، نه از صفات قدیم (ازلی)... ابراهیم^(ع) از آنچه گفت، می‌خواست بطلان دیشان را بر ایشان روشن کند و برای آن‌ها ثابت کند که عبادت برای آنچه دارای صفت زهره، ماه و خورشید باشد، صحیح نیست و همانا عبادت تنها برای خالق آن‌ها و خالق آسمان‌ها و زمین صحیح است و این برهان را خداوند تعالی به او الهام کرد (و آن حجت ما بود که به ابراهیم (برای احتجاج) بر قومش دادیم)» (مجلسی، ۱۴۰۴ق، ج ۱۱: ۷۹).

چنان‌که ملاحظه می‌شود، تعبیر حضرت مبنی بر «لأن الأفل من صفات الحدث لا من صفات القدم»، به روشنی افول را دلیل بر حدود دانسته‌اند. بدین ترتیب، دلالت ظاهر آیه بر حدوث منافاتی با ارائه ملکوت و افاضات الهی به ابراهیم^(ع) ندارد. در اینجا ممکن است گفته

شود که هر چند تلاش‌هایی در این مقاله صورت گرفت تا اولاً بر مشکلات برهان حدوث فائق آید و ثانیاً نشان دهد که منظور فخر رازی از برهان، چیزی نیست که مخالفان (مانند علامه و...) از سخنان رازی دریافته‌اند، اما این تلاش‌های فکری پذیرفتنی نیست. بنابراین، این آیات دلالت بر برهان افول ندارد. در پاسخ به این سخن، می‌توان تقریر دیگری از برهان افول با بهره‌گیری از مفهوم کلیدی احتیاج و فقر وجودی (به جای مفهوم حدوث و حرکت) را به بیان زیر مطرح کرد، به گونه‌ای که هیچ یک از انتقادهای پیشین بر آن وارد نباشد.

۵-۲-۸. تقریر جدیدی از برهان افول

متفکران اسلامی در بحث علت و معلول به این بحث پرداخته‌اند که ملاک نیازمندی معلول به علت چیست. متکلمان حدوث معلول را و حکیمان سینوی، امکان ذاتی و ماهوی معلول را ملاک نیازمندی به علت دانسته‌اند. اما صدرالمتألهین با نگاهی عمیق‌تر، ضمن انتقاد بر این دو دیدگاه، نظریه امکان فقری را مطرح کرده‌است. بر اساس این نظریه، حدوث یک چیز و یا ماهیت داشتن چیزی نهایتاً نشانه معلولیت و نیازمندی آن به علت هستند و نه ملاک نیازمندی آن به علت! بر اساس این دیدگاه، آنچه معیار نیازمندی است، نفس واقعیت و هستی عینی آن معلول است که عین فقر و نیازمندی به خداوند و به تعبیر دیگر، عین وابستگی و «از اویی» می‌باشد. این هویت تعلقی و ربطی به حق را می‌توان امکان فقری و یا وجودی نام نهاد که متفاوت از امکان ذاتی و ماهوی است (ر.ک؛ صدرای شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۱: ۸۶ و ۲۰۶ و مطهری، ۱۳۷۷، ج ۱۰: ۱۹۲-۱۹۶).

در این رویکرد، موجود نیازمند هویتی جز نیاز وجودی ندارد. اینگونه نیست که معلول، ذات و ماهیتی داشته باشد که یکی از اوصاف آن فقر و نیاز باشد، بلکه ذات و حقیقت آن، چیزی جز فقر، نیاز و وابستگی به حق نیست و فقر او عین هویت اوست. همچنین، از آنجا که ماسوی‌الله همگی معلول خدایند، پس همگی عین نیاز و وابستگی به اویند. همه این‌ها اشراق و جلوه و سایه اویند که ماهیت از اویی و به سوی اویی دارند و بی او هیچ هستند و به تعبیر اهل معنا، همگی این‌ها با همه تنوع و درجات متفاوت وجودیشان، فیض متکی به اویند:

«این همه عکس می و نقش مخالف که نم
یک فروغ رخ ساقی است که در جام افت
(حافظ شیرازی، ۱۳۸۲: ۸۶).

یکی از نتایج این دیدگاه آن است که رابطه خداوند با مخلوقاتش مانند رابطه ساعت ساز و ساعت و یا ساختمان و بنا نیست که پس از حدوث و ساخته شدن، نیازی به همراهی و حضور سازنده ندارند، بلکه آنان هم در حدوث و هم بقا به او نیاز دارند، چون همه وجودشان وابسته به اوست و قیام وجودی اینها به حق تعالی، مقوم وجودی اینهاست. نتیجه دیگر اینکه تنها موجودی که هم در حدوث و هم در بقا می تواند تمام نیازهای مخلوقات را رفع کند، خداوند است و سایر موجودات که وجودشان عین فقر و نیازمندی است، قدرت بر انجام چنین کاری را ندارند.

۶-۲-۸. تبیین برهان

با مقدمه‌ای که گفته شد، سخن حضرت ابراهیم^(ع) در برابر آنها که ستارگان و... را «رب» و مدبر خود می دانستند، این است که اینها آفل، زوال یافتنی و غایب شدنی هستند. بنابراین، هویت و وجودشان نیازمند و وابسته به خداوند است و این افول و وابستگی که عین هستی آنان است و از آنها جدایی ناپذیر می باشد، نشانه عدم شایستگی آنان برای ربوبیت است. اگر ستاره، خورشید و ماه رب و مدبر شمایند، پس چرا اینها در ساعاتی غایب می شوند و شما نمی توانید از آنها برای حل مشکلات و نیازهای خود کمک بگیرید و به آنها دسترسی داشته باشید؟ رب انسان باید در همه موقعیتها و در همه زمانها با او باشد: ﴿وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ﴾ (الحدید/ ۴) و بتواند تمام نیازهای او را که حد و اندازه‌ای ندارد و اساساً تمام وجودش نیاز است، در هر لحظه تأمین کند: ﴿يَسْأَلُهُ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ﴾ (الرحمن / ۲۹) (ر. ک؛ جوادی آملی، ۱۳۸۸: ۸۹).

بدین ترتیب، غیبت این ستاره‌ها و عدم معیت آنها با مربوب نشانه عدم کفایت آنها برای ربوبیت است، در حالی که خدای خالق قادری که آسمانها و زمین را آفریده است و شما هم

به خالقیت او باور دارید، زوال ندارد، غایب نمی‌شود و نیاز به کسی ندارد، اما می‌تواند همه نیازهای بشر را برطرف کند. چرا این خدا را به عنوان رب بر نمی‌گزینید و مخلوق حادث و نیازمند او را رب خود می‌دانید؟ عقلاً پذیرفتنی نیست که موجود زوال‌یافتنی، محدود و نیازمند، رب انسان باشد، بلکه رب انسان کسی جز خالق او نمی‌تواند باشد. آیه ذیل نیز شاهدی بر این مطلب است و نشان می‌دهد که هرچه غیر خداست، به دلیل ضعف و محدودیت وجودی، شایستگی برای ربوبیت و معبود بودن ندارد: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ ضَرْبَ مَثَلٍ فَاسْتَمِعُوا لَهُ إِنَّ الَّذِينَ تَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ لَنْ يَخْلُقُوا ذُبَابًا وَلَوْ اجْتَمَعُوا لَهُ وَإِنْ يَسْلُبْهُمُ الذُّبَابُ شَيْئًا لَا يَسْتَنْقِذُوهُ مِنْهُ ضَعْفَ الطَّالِبِ وَالْمَظْلُوبِ: ائِى مردم! مثلى زده شده است، به آن گوش فرادهيد: كسانى را كه غير از خدا مى خوانيد، هرگز نمى توانند مگسى بيافرينند، هرچند براى اين كار دست به دست هم دهند و هرگاه مگس چيزى از آن‌ها بربايد، نمى توانند آن را باز پس گيرند! هم اين طلب كنندگان ناتوانند و هم آن مطلوبان (هم اين عابدان و هم آن معبودان)!﴾ (الحج / ۷۳).

در این برهان، افول به معنای زوال‌پذیری و غیبت است که نشانه فقر و نیازمندی وجودی است و می‌تواند مصادیق زیادی داشته باشد؛ به عنوان مثال، غروب که نشانه زوال‌پذیری در ظهور و حضور است، یکی از این مصادیق می‌باشد. مصداق دیگر آن، موجودی است که در مقطع زمانی می‌تواند نیاز ما را رفع کند و در مقطع دیگر نمی‌تواند. نمونه دیگر، موجودی است که در برخی زمینه‌ها (مثلاً آب و غذا) می‌تواند موجودات دیگر را تدبیر کند، ولی به دلیل ضعف ابعاد وجودی نمی‌تواند به مربوب خود امید، علم و طمأنینه دهد و یا در مقابله با خطرات از او حمایت کند و به عبارتی، وی در بسیاری از ساحات وجودی انسان غایب است و حضور ندارد. به حکم عقل، رب باید حضور پیوسته و دائم داشته باشد و نیز قدرت بر رسانیدن خیر و حل مشکل انسان را همواره داشته باشد و ثالثاً به این امر اقدام کند و او را از برکات خود بهره‌مند کند؛ ربی که بتوان همیشه او را صدا زد و او نیز همواره سخن من را بشنود و گرفتاری و مشکلات من را حل کند؛ خواه این خواسته‌ها رفاه مادی، سلامت جسمانی و توفیقات دنیوی باشد، خواه کمالات علمی و یا فضایل نفسانی، اخلاقی و یا لقاءالله باشد. این رب تنها یک مصداق دارد و آن «الله» است؛ زیرا تنها او غنی بالذات، دائم‌الحضور، زوال‌ناپذیر، قادر بر هر کار، دارای رحمت واسعه، شنوا، بینا، حکیم، عالم و... است. اما موجوداتی همچون ستارگان و

سایر مخلوقات، افول و غیبت دارند و چنین حضور و ارتباط مقتدرانه و پیوسته‌ای را با مربوب نمی‌توانند داشته باشند و نمی‌توانند کمکی به انسان کنند و خیری به او برسانند و شایسته محبوبیت نیستند: ﴿لَا أَحِبُّ الْآفِلِينَ﴾. روایت امام رضا^(ع) هم که در بالا گذشت، مؤید این دیدگاه است (ر.ک؛ مجلسی، ۱۴۰۴ق، ج ۱۱: ۷۹). با توضیحاتی که بیان شد، بر این برهان اشکالات مطرح شده بر فخرالدین رازی دیگر وارد نخواهد بود.

نتیجه‌گیری

برهان افول یکی از تلاش‌های عقلی و استدلالی برگرفته از مواجهه فکری و احتجاج حضرت ابراهیم^(ع) با مشرکان با هدف دعوت آنان به توحید ربوبی است. افول به معنای نیازمندی و فقر وجودی است. بر این اساس، می‌توان گفت به همان اندازه که احتمال دلالت آیات مذکور بر برهان محبت وجود دارد، احتمال دلالت بر برهان افول به معنای نیازمندی و فقر وجودی نیز وجود دارد. حرف اساسی این برهان آن است که خدا و رب، کسی است که افول به معنای فقر وجودی و ناتوانی نداشته باشد. رب کسی است که میان او و مربوب فاصله‌ای نیافتد و همواره با او باشد، تمام نیازهای مربوب را بداند و قدرت برطرف کردن آن نیازها را هم داشته باشد و چون ماه، ستاره، خورشید و همه مخلوقات و ممکنات، افول و فقر وجودی دارند، پس تنها موجودی که می‌توان در برابر او به عنوان رب و معبود سر تسلیم فرود آورد و او را پرستید، «الله» است. بدین ترتیب، به نظر می‌رسد که دلالت آیات مذکور بر برهان افول، به عنوان یکی از احتمالات درباره مدلول آیه کاملاً پذیرفتنی است و با ظاهر آیات نیز همخوانی دارد، اگرچه احتمال قوی دیگری نیز درباره مدلول آیه وجود دارد و آن، «برهان محبت» است.

پی‌نوشت‌ها

۱- برای تفصیل این مطلب، ر.ک؛ جوادی آملی، ۱۳۸۸: ۸۵-۸۷؛ رازی، ۱۴۲۰ق، ج ۲۶:

۴۵۵ و جوادی آملی، ۱۳۹۳/۱۱۵۹۳۱۹۳/g=FullGanjine/?g=11593191393، <http://www.iranseda.ir>.

- ۲- وی با استفاده از آیات ۱۱-۴۲ سوره واقعه به این تقسیم بندی دست زده است.
- ۳- استاد جوادی آملی نیز همچون علامه این اشکال را بر فخر رازی دارند (ر.ک؛ جوادی آملی، ۱۳۸۸: ۸۵-۸۶ و همان، بی تا).
- ۴- اشکالات بیشتری نیز بر برهان حدوث وارد شده است (ر.ک؛ جوادی آملی، ۱۳۷۶، ج ۱۰: ۴۵۱ به بعد).

منابع و مأخذ

- ابن عاشور، محمدبن طاهر. (بی تا). *التحریر و التنویر*. بیروت: مؤسسه التاريخ.
- ابن فارس، احمدبن فارس. (بی تا). *معجم مقاییس اللغة*. قم: مکتب الاعلام الاسلامی.
- ابن منظور، محمدبن مکرم. (۱۴۱۴ق.). *لسان العرب*. بیروت: دار صادر.
- جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۹۳)؛ <http://www.iranseda.ir/FullGanjine/?g=1159319>؛
- _____ . (۱۳۸۸). *توحید در قرآن*. قم: اسراء.
- _____ . (۱۳۷۶). *رحیق مخنوم*. ج ۱۰. بخش پنجم از جلد دوم. قم: اسراء.
- _____ . (بی تا).
- <http://www.portal.esra.ir/Pages/Index.aspx?kind=2&lang=fa&id=MzU0NQ%3d%3dhUzHorNTh3k%3d&admin=200&SkinId=66>
- جوهری، اسماعیل بن حماد. (بی تا). *الصحاح*. بیروت: دار العلم للملایین.
- حافظ شیرازی، شمس الدین محمد. (۱۳۷۲). *دیوان حافظ*. به سعی سایه. تهران: طوس.
- فخر رازی، محمد. (۱۴۲۰ق.). *مفاتیح الغیب*. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد. (بی تا). *مفردات ألفاظ القرآن*. بیروت: دار القلم.
- الزبیدی، محمدبن محمد. (بی تا). *تاج العروس*. بیروت: دار الفکر.
- زمخشری، جارالله محمود. (۱۴۰۷ق.). *الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل*. بیروت: دار الکتب العربی.
- سبحانی، جعفر. (۱۳۸۳). *منشور جاوید*. قم: مؤسسه امام صادق^(ع).
- شاذلی، سید بن قطب. (۱۴۱۲ق.). *فی ظلال القرآن*. بیروت - قاهره: دار الشروق.

طباطبائی، سيد محمد حسين. (۱۴۱۷ق.). *الميزان في تفسير القرآن*. قم: انتشارات اسلامي جامعه مدرسين.

_____ . (بی تا). *نهاية الحكمة*. ج ۱۲. قم: مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين.

طبرسي، فضل بن حسن. (۱۳۷۲). *مجمع البيان في تفسير القرآن*. تهران: انتشارات ناصر خسرو. طريحي، فخرالدين. (۱۳۷۵). *مجمع البحرين*. تهران: مرتضوى.

عسكري، حسن بن عبدالله. (۱۹۸۱م.). *الفروق في اللغة*. بيروت: دار الآفاق الجديدة. فراهيدى، خليل بن احمد. (۱۴۱۰ق.). *العين*. قم: هجرت.

فيروزآبادى، محمد بن يعقوب. (بی تا). *القاموس المحيط*. بيروت: دار الكتب العلمية.

فيض كاشاني، ملا محسن. (۱۴۱۵ق.). *تفسير صافي*. به تحقيق حسين اعلمى. ج ۲. تهران: انتشارات الصدر.

فيومى، أحمد بن محمد. (۱۴۱۴ق.). *المصباح المنير في غريب الشرح الكبير*. ج ۲. قم: مؤسسة دار الهجرة.

قرطبي، محمد بن احمد. (۱۳۶۴). *الجامع لأحكام القرآن*. تهران: انتشارات ناصر خسرو.

مجلسى، محمدباقر. (۱۴۰۴ق.). *بحار الأنوار*. بيروت: مؤسسة الوفاء.

صدرای شیرازی، محمد بن ابراهيم. (۱۹۸۱ق.). *الحكمة المتعالية في الأسفار الأربعة العقلية*. بيروت: دار إحياء التراث العربى.

مصطفوى، حسن. (۱۴۳۰ق.). *التحقيق في كلمات القرآن الكريم*. بيروت: دار الكتب العلمية.

مطهرى، مرتضى. (۱۳۷۷). *مجموعه آثار*. ج ۱۰. تهران: انتشارات صدرا.



پروپوزیشن گاہ علوم انسانی و مطالعات فرہنگی
پرتال جامع علوم انسانی