

بررسی روش های استدلالی قرآن کریم در اثبات صانع با تکیه بر دیدگاه های علامه طباطبایی و شیخ طوسی

تاریخ دریافت مقاله: مرداد ۱۳۹۸

تاریخ پذیرش مقاله: شهریور ۱۳۹۸

عبدالرضا صفری حلاوی^۱، زینب بیت سیاح^۲

نویسنده مسئول:

زینب بیت سیاح

ژورنال علوم انسانی و مطالعات فرهنگی

چکیده

در قرآن کریم بحث اصل وجود خدا به طور مستقیم دنبال نشده است و حتی یک دلیل برای اثبات وجود خداوند در آن یافت نمی شود. آنچه در قرآن کریم در این زمینه وجود دارد مربوط به توحید خداوند و صفات و کمالات و افعال اوست و کار استدلال و اثباتی که در تألیفات وجود دارد، تماماً مربوط به فلاسفه و متکلمین است. در باب وجود خدا از گذشته تاکنون دیدگاه های متفاوتی وجود داشته است، برخی وجود خدا را بدیهی و بی نیاز از استدلال می دانند، برخی دیگر بر وجود خدا استدلال اقامه کرده اند، در پژوهش حاضر روش های استدلالی قرآن کریم در اثبات صانع با تکیه بر دیدگاه های علامه طباطبایی و شیخ طوسی مورد بررسی قرار گرفته و بر اساس یافته های تحقیق صاحبان دیدگاه های مختلف: نیازی به ارائه آن در قرآن نیست، استدلال های صریح در قرآن آمده، تلویحاً استدلال در قرآن در باب اثبات پذیري خداوند آمده است و مبانی عقلی و اجتهادی نسبت به مسائل خداشناسی، معرفت خدا را استدلالی می داند و روش قرآن در بحث از وجود خدا روش استدلالی است، لذا جهت پاسخگویی به این مسئله با استفاده از روش توصیفی-تحلیلی به بررسی و واکاوی قرار گرفته است.

کلمات کلیدی: قرآن کریم-صانع، براهین اثبات وجود خدا، علامه طباطبایی، شیخ طوسی.

۱- مقدمه

یکی از موضوعاتی که قرن هاست که ذهن بشر را به خود مشغول کرده و برای آدمی از اهمیت بالایی برخوردار بوده است، وجود خداست. به دلیل اینکه زندگی بدون خدا و زندگی با خدا دو زندگی متفاوت است. یکی از مباحث اساسی، وجود یا عدم وجود خداست. در دین اسلام توحید به عنوان سر فصل اصول دیگر شمرده می شود. برای اثبات صانع می توان از روشهای زیادی کمک گرفت. براهین فطرت یا براهین انفسی (راه دل و حس خداجویی)، براهین عقلی (استدلال و فلسفه) و براهین خدانشناسی از راه آثار یا خلقت خدا. خدا جوئی یک خواست فطری است، مثل سایر گرایش ها که در انسان تعبیه شده است، چیزی که در انسان او را به سمت نیکی و کارهای خیر و در نهایت پرستش خداوند می کشاند. اثبات خداوند به طور مستقیم در آیات قرآن کریم اشاره ای نشده است، و فقط به طور ضمنی و اشاره ای آمده است. آیا همراه خداوند، خدایان دیگری وجود دارند؟ اگر وجود داشتند؛ پس باید بین آنها و انسان رابطه وجودی، وجود داشت و مورد شهود قرار می گرفت. یا اینکه اگر در جهان چند پروردگار وجود داشت، چه اتفاقی برای جهان می افتاد، اما براهین اثبات خداوند با دو روش به اثبات صانع می پردازند؛ ۱- مستقیماً به اثبات وجود خدا نمی پردازد بلکه با فطرت خداجویی در انسان را اثبات می کند (فطرت)؛ ۲- مستقیماً به اثبات وجود خدا می پردازد که این روش نیز شامل دو مورد می باشد؛ بدیهی است که در این موضوع، مسائل و موضوعات مطرح شده در عصر مفسران علامه طباطبائی و شیخ طوسی از اهمیت ویژه ای برخوردار بودند. یکی از راههای کسب معرفت و تقویت توحید، بررسی آثار و علائم مخصوصی است که در خلقت موجودات مشاهده می شود. نظر مادی گرایان در مورد حرکت و اشکالات وارده بر نظر آنها و پاسخ آن که در برهان حدوث داده شده است. خداوند را می توان بدون واسطه و بدون هیچ دلیل و برهانی اثبات کرد، براهینی که با واسطه هستند در معرض منکران و بهانه جوئی آنها هستند. اما اگر برهانی باشد که بتوان مستقیماً خداوند را اثبات کرد، دیگر زمینه چینی و اعتراض منتفی خواهد بود. هر موجودی برای موجود شدنش نیازمند به موجود دیگری است که آن را ایجاد کند و با توجه به باطل بودن دور و تسلسل، سلسله علل ممکنات به چه موجودی ختم می شود. مهم ترین موضوعات یا مسائلی را که دو مفسر بررسی و پاسخگوئی به آن را ضروری میدانند - علامه طباطبائی براساس فلسفی و عقلی می باشد و شیخ طوسی براساس کلامی بررسی کردند - و به قرآن عرضه می کنند. بدون شک، رویکرد هر مفسر در این زمینه مبتنی بر اصولی است که خط مشی این دو مفسر را در تفسیر روشن می نماید و مفسر براساس این اصول به تفسیر قرآن می پردازد. این مسئله (اثبات صانع) در روش تفسیری شیخ طوسی و علامه طباطبائی از جایگاهی ویژه برخوردار است و ایشان در آثار تفسیری خود از جلوه های مختلف به این مسئله اهتمام دارند. قرآن کریم روش های متعددی برای اثبات خداوند به کار برده است اما مهمترین روش ها، روش استدلالی است.

۱-۱-۱- صانع

معنای لغوی: آفریننده، سازنده، صنعتگر، عامل، آفریدگار، آفریننده، سازنده (دهخدا، علی اکبر)، [اقدیمی] کسی که چیزی با دست خود می سازد، صنعتگر، پیشه ور (فرهنگ عمید).
معنی اصطلاحی صانع در قرآن
صانع یکی از اسمای حسناى الهی است.

گرچه واژه «صانع» در قرآن نیامده است لکن مصدر آن (صُنِعَ) «صنع الله الذى اتقن كل شئ» (سوره نمل ۲۷/۸۸) و «اصطناع» به معنای تربیت کردن «واصطنعتك لنفسی» (سوره طه ۲۰/۴۱) آمده است.

۱-۲-۲- معنای فقر و غنا

بررسی دو واژه «فقر» و «غنا» از نظر اهل لغت و قرآن پژوهان، ما را در رسیدن به معنای مورد نظر قرآن یاری می کند. «فقر» در اکثر کتاب های اهل لغت، به معنی «حاجت» و «نیاز» آمده است و «فقیر» یعنی کسی که حاجتمند و نیازمند است و احتیاج را از آن رو، فقر گفته اند که آن به منزله شکسته شدن فقار ظهر یعنی ستون فقرات، در تعدر رسیدن به مراد است و فاقره را به معنای رنج پشت شکن و مصیبتی که مهره پشت را می شکنند، بیان نموده اند (طریحی، ۱۳۷۵: ج ۳، ص ۴۴۱). گاهی نیز فقر را به معنای ضعفی که سبب احتیاج می شود، در مقابل، غنی یعنی قوتی که احتیاج را از بین می برد، معنا کرده اند. از این رو، فقر دارای مراتب متعددی از جهت های گوناگون است و بالاترین مرتبه فقر، فقر در ذات وجود (وجود ذاتی) است (مصطفوی، ۱۳۶۰: ج ۹، ص ۱۱۹).

۲- تطبیق براهین اثبات صانع از نظرگاه شیخ طوسی و علامه طباطبائی

برای اثبات وجود خداوند دلایل و براهین فراوانی اقامه شده است که می توان آنها را به چند دسته تقسیم کرد، یکی از آن دسته ها شامل دلایل فلسفی خالص است که از مقدمات عقلی محض تشکیل می شود و به مقدمات حسی و تجربی نیازی ندارد (مصباح یزدی، ۱۳۷۰، ص ۳۶۶). در میان براهین کاملاً فلسفی، در اثبات وجود خداوند و شناخت ذات و صفات او، براهنی موسوم به «برهان صدیقین» وجود دارد.

حکمای اسلامی از براهان صدیقین تقریرهای گوناگونی ارائه کرده اند. در این پژوهش براهان صدیقین را از دو دیدگاه شیخ طوسی و علامه طباطبائی بررسی کنیم: شیخ خواجه نصیرالدین طوسی در معرفی صدیقین می فرماید: «و سمهم بالصدیقین فإن الصدیق هو ملازم الصدق» صدیقین کسانی هستند که در گفتار و رفتار و اهداف خود ملازم با صدق و راستی بوده و لذا براهانشان صدق محض است و شائبه ای از کذب در آن نیست (ابن سینا، ج ۳، ۱۳۷۵، ص ۶۷). علامه طباطبائی در معرفی «برهان صدیقین» این گونه می فرماید: البراهین الداله علی وجوده تعالی کثیره متکاثره و اوثقه و امتنها هو البرهان المتضمن للسلوک الیه من ناحیه الوجود، و قد سموه براهان الصدیقین، لما آنهم یعرفونه تعالی به لا بغيره (طباطبائی، ص ۲۶۹).

۲-۱- براهان صدیقین

حکمای اسلامی درصددند به استدلالی عقلی راه یابند که در آن مخلوقات واسطه اثبات حق تعالی نباشند. واژه براهان صدیقین را اولین بار بوعلی سینا با استفاده آیات قرآن کریم برای براهانی که برای اثبات خداوند سازماندهی کرده بود، به کار برد (جوادی آملی، ۱۳۸۴، ۲۱۹).

برهان صدیقین در اصطلاح به براهنی اطلاق می شود که وجود خدا را بدون استناد به وجود مخلوقات و تنها با تکیه بر مطلق واقعیت یا حقیقت وجود خارجی یا به تعبیری، مطلق موجود اثبات می کند. در این روش استدلالی، صرف وجود موجودی در عالم خارج، دلیل بر وجود خدا دانسته و از رهگذر آن اثبات می گردد که تحقق موجودی در عالم خارج بدون وجود خداوند یا واجب بالذات است امکان پذیر نیست (حکمت، ۱۳۹۳: ۴).

براهین فراوانی برای اثبات وجود واجب تعالی اقامه شده است، اما از هم استوارتر و متین تر براهنی است که در آن از «وجود» به «واجب» سیر می شود، یعنی حد وسط در آن خود «وجود» است، نه اموری از قبیل «حدوث» و «حرکت» و یا «امکان» و به دیگر سخن، از راه تأمل در خود «هستی» و جوب و ضرورت آن اثبات می گردد. در لسان حکما این براهان به «برهان صدیقین» اشتهار دارد، زیرا صدیقین کسانی هستند که خداوند را تنها به خودش می شناسند، و چیزی جز او را واسطه در شناسایی او قرار نمی دهند (طباطبائی، ج ۳، ۱۳۷۳، ص ۱۸۰).

پس از تکوین مکتب کلام فلسفی در امامیه به دست خواجه نصیر الدین طوسی تحولی شگرف در کلام امامیه در مبحث اثبات وجود خداوند پدید آمد. شیخ طوسی با وارد کردن گونه ای دیگر از براهان بروجود خداوند توانست کلام امامیه را در این عرصه دچار دگرگونی عظیمی کند. وی که خود شارح بزرگ فلسفه سینوی بود، براهان ابداعی سینا را بر اثبات وجود خداوند که از سوی خود او به «برهان صدیقین» ملقب شد، برترین روش برای اثبات وجود خدا دانست و آن را در آثار کلامی خود مطرح کرد. نقطه آغازین ورود براهین فلسفی به الهیات امامیه در واقع از همین جا بود؛ یعنی از مقطعی که خواجه طوسی براهان فلسفی صدیقین این سینا را در صدر براهین ارائه شده برای اثبات آفریدگار عالم در نگاشته های کلامی خود نشانند و به نوعی آن را جایگزین براهان سنتی «حدوث و قدم» در کلام امامیه نمود، پس از او دیگر متکلمان امامی نظیر علامه حلی همین روش را در پیش گرفتند و به ارائه صورت ها و تقریرهای مختلفی از این براهان پرداختند و در نتیجه «برهان صدیقین» با مشارکت فیلسوف - متکلمان امامی تطورات تازه ای در کلام فلسفی امامیه پیدا کرد. نخستین متکلم امامی که در آثار خود برای اثبات وجود خداوند از این براهان استفاده نمود، علامه شیخ طوسی بود. وی در تألیفات خود دو تقریر از براهان صدیقین ارائه کرده است، در تقریر نخست که روشی بر گرفته از ابن سینا است، اثبات واجب الوجود مبتنی بر استحاله دور و تسلسل است، ولی در تقریر دوم که ابداع شخص خواجه نصیر الدین طوسی است، وجود واجب الوجود، بدون ابتدای بر محال بودن دور و تسلسل اثبات می گردد. در ادامه هر یک از این دو طریق و پیشینه آنها مورد بررسی قرار می گیرد (حکمت، ۱۳۹۳: ۴).

۲-۱-۱- مبنای قرآنی و حدیثی برهان صدیقین

برهان صدیقین به عنوان یکی از دلایل اثبات وجود خدا با الهام از قرآن و روایات مورد توجه علما و فلاسفه اسلامی قرار گرفته است و چنانچه از نامش پیداست یک دلیل عمومی و همگانی نیست و تنها برای اشخاصی است که در مسائل عقیدتی و فلسفی اطلاعات و عمق بیشتری دارند، و از دقت و لطف قریحه قابل ملاحظه‌ای به ماندن بهره مندند. دلیلی است کمی پیچیده، ولی در مقابل ظریف و لطیف و روح پروری اساس دلیل بر این است که به جای اینکه ما از مطالعه مخلوقات پی به خالق بریم، از مطالعه ذات پاک او به ذات پاکش پی می‌بریم، و به مقتضای «يَا مَنْ ذَلَّ عَلَىٰ ذَاتِهِ بِذَاتِهِ» خود او را طریق وصول به او قرار می‌دهیم، و تمام پیچیدگی و ظرافت این برهان از همین است که چگونه ممکن است دلیل و مدرک‌ها را یکی کرد؟!.

مسئله این است که وجودی در این جهان هست، سپس ما به تحویل اصل وجود می‌پردازیم، و یا یک تحلیل ظریف به اینجا می‌رسیم که اصل واجب باشد! این فقط یک اشاره کوتاه است و اکنون به سراغ اشاره‌های قرآن می‌رویم (مکارم شیرازی، ۱۳۷۷، ج ۳: ۷۷).

۲-۱-۱-۱- نظر علامه طباطبائی در مورد شهادت

۱. «أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ (فصلت، آیه ۵۳) این آیه مبارکه پس از نوید رؤیت آیات قدرت الهی در آینده نزدیک در آفاق و انفس؛ یعنی در ساختمان و جهان در پرتو علم، آگاهی و روشن شدن این حقیقت که ذات باری تعالی حق محض وثابت و آشکاراست، آن را با استفهام انکاری در آمیخته و با تعجب می‌فرماید: «آیا این برای آنها کافی نیست که خداوند، شاهد و گواه بر هر چیزی است»؛ یعنی ذات اقدس ربوبی، کانون همه تجلیات و هدایت کننده همه مخلوقات است و بر تمام موجودات احاطه دارد. بی‌گمان شاهد پیش از هر چیزی مشهود است، زیرا هر موجودی را که آدمی بخواهد بشناسد، باید قبل از آن، خدا را شناخته باشد، چرا که معطی وجود، روشن گر موجودات است. یکی از مفاهیم متعالی حدیث «مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ فَقَدْ عَرَفَ رَبَّهُ» رفع موانع شناخت از خلق نفس است. انسان وقتی پرده‌ها را کنار بزند، اول خدا را می‌یابد بعد خویش را، زیرا هستی مطلق، ظهور مطلق است؛ و موانع از ماست (شریعتی سبزواری، محمدباقر، ۱۳۷۰: ۱۳۷).

۲- آیه «شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ وَالْمَلَائِكَةُ وَأُولُوا الْعِلْمِ قَائِمًا بِالْقِسْطِ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ» سخن از گواهی خداوند بر یگانگی خویش است، و سپس گواهی فرشتگان، و دانشمندان؛ می‌فرماید: خداوند، (با ایجاد نظام هماهنگ جهان هستی) گواهی می‌دهد که معبودی جز او نیست؛ و فرشتگان و صاحبان دانش، (نیز، بر این مطلب) گواهی می‌دهند «شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ وَالْمَلَائِكَةُ وَأُولُوا الْعِلْمِ».

سپس می‌افزاید: «در حالی است که (خداوند) قیام به عدالت دارد»: «قَائِمًا بِالْقِسْطِ» و از آنجا که قیام به قسط و عدل نیاز به اصل دارد: قدرت و علم، تا موازین عدل را با علم مشخص کند، و با قدرت آن را پیاده نماید؛ در پایان آیه می‌افزاید: «معبودی جز او نیست، اوست توانا و حکیم»: «لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ».

منظور از گواهی دادن فرشتگان و صاحبان علم و دانش معلوم است، اما در این که منظور از گواهی خداوند چیست؟ در میان مفسران گفتگو است. جمعی معتقدند که منظور گواهی فعلی و قالی هر دو است؛ یعنی از یک سو با ارائه آیات عظمت خویش در جهان هستی و در آفاق و انفس، از سوی دیگر با نازل کردن آیات توحیدی در کتب آسمانی، گواهی بر یگانگی خویش داده است.

در حالی که بعضی دیگر فقط شهادت قولی را مطرح کرده‌اند، و بعضی تنها شهادت فعلی را، ولی مسلماً شهادتی برتر و بالاتر از اینها تصور می‌شود که آن نیز در مفهوم آیه درج است، بلکه مهمترین مصداق شهادت است و آن اینکه ذات او خود گواه ذات اوست، و به مصداق «يَا مَنْ ذَلَّ عَلَىٰ ذَاتِهِ بِذَاتِهِ»: «ای کسی که با ذات خود، ذات خویش را نشان داده‌ای» خود بهترین دلیل برای وجود خویش می‌باشد، و این همان چیزی است که برهان صدیقین ناظر به آن است. و در عین حال مانعی ندارد که هر سه معنا (گواه ذات، فعل و قول) در مفهوم آیه جمع باشد. بعضی از جمله «قَائِمًا بِالْقِسْطِ» چنین استفاده کرده‌اند که نشانه‌های عدل و داد و نظم و حساب در جهان آفرینش مصداق روشنی از شهادت پروردگار بر وحدانیت خویش است می‌باشد، و این استدلال خوبی است و فاصله افتادن ملائکه و اولوالعالم آن چنان چه در تفسیر المیزان آمده ضروری به این معنا نمی‌زند و در عین حال مانع از عمومیت و گستردگی مفهوم آیه و شمول آن چه گفتیم نیست. همانگونه که قبلاً اشاره شد، قیام به عدالت نیازمند به علم و قدرت است، و این هر دو وصف در ذات مقدس او جمع است؛ و توصیف خداوند به «عزیز» و «حکیم» در پایان آیه اشاره به این معنای ظریف است (مکارم شیرازی، ناصر، ۱۳۷۷، ج ۳، ص ۸۲).

۲-۱-۱-۲- نظر شیخ طوسی در مورد شهادت

حقیقت شهادت خبر دادن درباره ی چیزی همراه با مشاهده است یا آنچه که جانشین دیدن همراه با دلایل واضح است. و دلایل روشن و ظاهر بر وحدانیتش از عجیب ترین آفریده های او و از لطیف ترین حکمت‌های او در آنچه که خلق فرموده است هستند. ابو عبیده می گوید: معنای «شَهْدَ اللّٰهُ» یعنی خداوند قضا و اراده اش این است که: «شَهْدَ اللّٰهُ اَنَّهُ لَا اِلٰهَ اِلَّا هُوَ قَائِمًا بِالْقِسْطِ وَالْمَلَائِكَةُ...»؛ خدایی به جز او نیست و ملائکه» شاهدند و «وَأُولُو الْعِلْمِ؛ دارندگان علم» و عمرو بن عبید از حسن این را حکایت می کند: و در تفسیر ما این روایت شده که در آیه تقدیم و تأخیری وجود دارد. و تقدیرش این است که: «شَهْدَ اللّٰهُ اَنَّهُ لَا اِلٰهَ اِلَّا هُوَ قَائِمًا بِالْقِسْطِ»؛ خداوند قضا نموده است که خدایی به جز او وجود ندارد و او نیاز قسط را برپا می نماید» یعنی عدل را و ملائکه شاهدند که جز خداوند خدایی نیست در حالی که عدل و داد را برپا نماید و صاحبان علم شهادت می دهند که جز او نیست و او برپاکننده ی عدل و داد است و اولوالعلم همان مؤمنان هستند (طوسی، محمد بن حسن، ۱۳۸۹، ج ۲، ص ۴۱۷).

ابو مهلب عمر بن محارب بن دثار می خواند «شَهْدَاءَ لِلّٰهِ» بر وزن فُعَلًا یعنی جمع شهید، بنا بر حال بودن منصوب شده همراه با ردش از کلام قبل. مثل اینکه می گوید: آنهايي که می گویند: پروردگارا ما ایمان آوردیم در حالی که برای خداوند شاهدیم که خدائی جز او نیست. و این جایز است. البته هیچ یک از قاریان شهرها بر این شهادت موافق نیستند. بلخی ذکر می کند: «إِنَّ» اولی و دومی، احتمال می دهیم که چهار وجه از وجوه عربی را داراست. فتح هر دو، کسر هر دو، فتحه اولی و کسره ی دومی، و کسره ی اولی و فتحه دومی. و هر کس هر دو را فتحه دهد شهادت را برای دومی قرار داده است و حرف اضافه را از اولی حذف کرده است و تقدیرش این است: «شَهْدَ اللّٰهُ اَنَّهُ لَا اِلٰهَ اِلَّا هُوَ؛ خداوند گواه است که خدایی به جز او وجود ندارد.» «إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللّٰهِ الْإِسْلَامُ؛ در حقیقت دین نزد خدا همان اسلام است.» و ابو علی فارسی می گوید: جایز است که نصب هر دو بنابر بدلیت از دو شیء (چیز) باشد.

یکی اینکه - از قول خداوند: «أَنَّهُ لَا اِلٰهَ» باشد و تقدیرش این است که خداوند شهادت می دهد: «دین نزد خداوند اسلام است.» و جایز است بدل شیء از شیء باشد و او همان اوست.

دوم - اینکه بدل اشمال باشد، چون اسلام شامل توحید و عدل و غیر آنهاست و کسر هر دوی آنها که به اولی عارض شده است، برای تعظیم برای خداوند عزوجل است. همانگونه که گفته می شود. لبیک اِنَّ الْحَمْدَ... و کسره دوم بنا بر حکایت است. چون در معنای «شَهْدَ» معنای «قال» وجود دارد. و مورخ می گوید: «شهد» به معنای «قال» است. این را بلغه قیس عیلان می گوید.

سوم - اینکه فتحه اول و کسره دوم باشد - و این بهترین وجه می باشد و اکثر قاریان بر این وجه قرائت می کنند - که گواهی را بر اولی قرار داده است و دومی جمله مستأنفه است و این بهترین و ظاهرترین وجه است.

چهارم - هر کس که اولی را کسره دهد بنابراین است که جمله معترضه است. سپس فتحه دوم با واقع شدن شهادت بر آن است. و این از ابن عباس روایت شده است و گفته شده است که در نصب «قائماً» دو قول وجود دارد:

اولاً. «قائماً» حال برای اسم الله است با این تقدیر که «شَهْدَ اللّٰهُ قَائِمًا بِالْقِسْطِ» یعنی خداوند شهادت می دهد در حالی که عدل و داد را برپا می دارد.

دوم. حال برای «هُوَ» است و تقدیرش این است که «لَا اِلٰهَ اِلَّا هُوَ قَائِمًا بِالْقِسْطِ؛ یعنی خدایی جز او نیست برحالی که بر پا کننده عدل و داد است.

مجاهد می گوید: معنای «قَائِمًا بِالْقِسْطِ» یعنی «قَائِمًا بِالْعَدْلِ»: یعنی قیام کننده قسط؛ برپا دارنده عدل.

همانگونه که گفته می شود: بر پا کننده تدبیر یعنی اینکه آن را بر پایه مقاومت جریان دهد. بنابراین تدبیر بر استقامت جریان می یابد و عدل در تمامی امور (طوسی، محمد بن حسن، ۱۳۸۹، ج ۲، ص ۴۱۸).

اصل هستی، واجب الوجود است. با توجه به این اصل هستی، مسئله ای بدیهی است و هر کسی آن را قبول دارد، وجود واجب الوجود بالذات که همان خدای ادیان است، نیز امری بدیهی است و نیازی به اثبات ندارد و با کوچکترین توجهی می توان به آن رسید.

۲-۱-۲- برهان صدیقین از دیدگاه علامه طباطبائی

عالی ترین حد تکامل برهان صدیقین از سوی طباطبائی صورت گرفته است. آنچه در تقریر برهان صدیقین از نظر ایشان آمده هم اسدالبراهین است به قول مطلق و هم اخصرالبراهین؛ زیرا این بیان به هیچ مقدمه و مبدأ تصدیقی از مسائل فلسفی نیازی ندارد و اثبات واجب تعالی طبق این می تواند به عنوان اولین مسئله فلسفی قرار گیرد. صدرالمآلهین در تقریر برهان صدیقین می فرماید: «إِنَّ الوجود كما مر حقیقه عینیه واحده بسیطه (شیرازی، ج ۶، ص ۱۴). با این بیان ملاصدرا سه قضیه: اصالت وجود، وحدت تشکیکی وجود و بساطت وجود را به عنوان مبادی تصدیقیه این برهان أخذ کرده اند.

برهان صدیقین پس از اولین تقریر از سوی شیخ الرئیس ابو علی سینا تطور و تحول خاصی را پشت سر گذاشته و رو به کمال رفته است، بدین معنی که سعی نموده اند از مقدمات آن بکاهند و هدف برهان را روشن تر و راه رسیدن به آن را کوتاه تر نمایند. عالی ترین حد تکامل برهان صدیقین از سوی علامه طباطبائی صورت گرفته است. تقریر برهان صدیقین توسط علامه طباطبائی هم اسدالبراهین است و هم اخصر البراهین.

۲-۲- برهان تمنع

یکی از براهین متقن و خلل ناپذیر قرآن حکیم بر توحید پروردگار عالم، برهان تمنع است که از آیه ۲۲ سوره انبیاء: «لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا» استفاده می شود. در این برهان، اثبات توحید ربوبی خدا و یگانه بودن مدبر عالم است، نه اثبات یکتایی و یگانگی ذات واجب یا توحید خالقیت او. البته این سه مسئله به هیچ وجه از هم جدا نیست و توحید ربوبی پروردگار ضرورتاً مستلزم توحید ذات واجب و در بردارنده توحید خالقیت است و ممکن نیست کارگردان عالم غیر از آفریدگار آن باشد و یا ذات آن خالق متعدد و یا جهات متعدد داشته باشد (جوادی آملی، ۱۳۸۳، ص ۷۴). اگر به همراهش خدای دیگری بود «هر خدایی آنچه را آفریده [بود] باخود می برد و حتماً بعضی از آنان بر بعضی دیگر تفوق می جستند؛ سوره مؤمنون، آیه ۹۱: إِذْأَلَّذَهَبَ كُلُّ إِلَهٍ بِمَا خَلَقَ وَلَعَلَّا بَعْضُهُمْ عَلَى بَعْضٍ» در این آیه برای کسانی که بتها را می پرستند الزامی وجود دارد. و قول خداوند متعال که می فرماید: اگر در زمینها و آسمانها خدایانی غیر از خداوند بود حتماً فاسد می شدند. دلیل عامی بر نفی وجود مساوی (کسی) با قدیم در اینکه با او بر جمیع جنس و معنا قدرت داشته باشد. و معنای «لَذَهَبَ كُلُّ إِلَهٍ بِمَا خَلَقَ» این است که خود و اطرافیان از مخلوق خدای دیگر جدا می شدند، چون او راضی نمی شود که مخلوقات و چهارپایانش بر مخلوقات دیگری ضمیمه شوند.

مشرکان به خدایان دیگری غیر از خداوند اعتقاد دارند، که بر حسب تفاوت درجه آنها در جهات مختلف عالم را تدبیر می کنند، یکی خدای آسمان و دیگری خدای زمین و... و چون این خدایان را شریکهای خدا در تدبیر عالم می دانستند باید برای هر یک از آنها بر اساس ربوبیتشان سهمی از ملک قائل می شوند، و با اینکه ملک از توابع خلقت است که به اعتراف خودشان مخصوص خدای سبحان است، ناچاراً غیر خدا را هم باید مالک بدانند، و وقتی خدایان دیگر را هم مالک دانستند ناگزیرند آنها به جنگ با خدا هم روانه کنند، چون علاقه به ملک، غریزی هر مالک است؛ و هر صاحب قدرت و سلطنتی، قدرت و سلطنت خود را دوست می دارد، و ضرورتاً هر یک از خدایان می خواهند که با خدا در ملکش منازعه نموده و ملک خود را از دستش بگیرند و خود به تنهایی مالک باشند، و عزت و بزرگی سلطنت مختص به او گردد (طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۱۳، ص ۱۴۶).

پس خلاصه بحث این است که اگر آن طور که مشرکان پنداشته اند که با خدای تعالی، خدای دیگری نیز وجود داشت آن وقت ممکن بود که کسی غیر از خدا چیزی از ملک خدا را بدست آورد هر چند که ملکیت از لوازم ذات خداوند بخشنده است. که وجود هر چیز از افاضات او است، آن وقت اجباراً، خدایان در مقام جنگ و نزاع با خدا بر می آمدند، چون علاقه به ملک و سلطنت امری توفیقی بین تمام موجودات است و همین علاقه به مالکیت او را وادار می کرد تا ملک خدای را از کفش بیرون کرده و او را از عرش خود به زیر بکشد، و روز به روز به ملکیت خود بیفزایند. پس اینکه در سوره اسراء، آیه ۴۲ فرمود: «إِذْأَلَّذَهَبَ كُلُّ إِلَهٍ بِمَا خَلَقَ وَلَعَلَّا بَعْضُهُمْ عَلَى بَعْضٍ» به معنی در جستجوی راهی هستند که به خدا دست پیدا کنند، و بر او و ملک و سلطنتش غالب شوند، و استفاده از تعبیر «ذِي الْعَرْشِ» به جای «اللَّهُ» برای این بود که بفهماند اگر در جستجوی راهی به سوی خدا هستند برای این است که خدا دارای عرش است و می خواهند عرش او را بگیرند و به آن تکیه کنند (طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۱۳، ص ۱۴۷). با این بیان کوتاه روشن شد، فرض تعدد الهه؛ «لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا» مساوی است با فرض غرو ریختن نظام هستی؛ «لَفَسَدَتَا» و لازم ذاتی خدایان متعدد فروپاشی انسجام عالم و این امری ممتنع؛ در نتیجه تعدد الهه و شرک در ربوبیت حق، امری ممتنع است (جوادی آملی، ۱۳۸۳، ص ۷۸).

۲-۲-۱- تقریر شیخ طوسی از برهان تمناع

شیخ طوسی با تطبیق آیه بر برهان اِنّی که پس از او به به «برهان تمناع» مشهور شد رهاورد دو یا چندخدایی را ممانعت و رویارویی آنان در برابر اراده یکدیگر دانسته است. در این ناهماهنگی و کشاکش اراده ها، سه احتمال متصور است:

۱. خواست هر دو محقق شود.
۲. خواست هیچ یک محقق نشود.
۳. خواست یکی از آنان روی دهد و خواست دیگری محقق نشود.

احتمال نخست، اجتماع ضدین را در پی خواهد داشت؛ بنابر احتمال دوم نیز قدرت خدایان نقض می شود و اگر به احتمال سوم تن دهیم، پیامدش ناتوانی یکی از خدایان خواهد بود. حال از آن رو که هر سه احتمال با پوچی در آمیخته است، ناگزیر باید به یکتایی دانا و توانای هستی گردن نهاد(طوسی، ۱۳۸۹، ج ۷، ص ۲۳۸).

۲-۲-۲- برهان تمناع از دیدگاه شیخ طوسی

برهان تمناع، از براهین مهم کلامی در اثبات یگانگی خداوند. مطابق این برهان، هرگز تدبیر دو (یا چند) خدا، و به طور کلی مدبّر، به طور منسجم و استوار بر نظامی هماهنگ اجرا نمی شود و ناگزیر باید دست کم یکی از آنان را عاجز دانست، چرا که فرض حاکمیت بیش از یک تدبیر بر عالم خلقت مستلزم فساد در آن است. بنابراین، فقط یک خدا مدیر و مدبر عالم است. این برهان کلامی، که برهان تغالب نیز نامیده شده، در زمره ادله مأخوذ از قرآن است. بیشتر مفسران، این دو آیه از قرآن کریم را مبین برهان تمناع دانسته و در تفسیر آن به تقریر برهان مذکور به روش کتابهای کلامی ره یافته اند: «لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا...» انبیا، آیه ۲۲ «اگر در زمین و آسمان خدایانی جز الله می بود، همانا در آن دو فساد راه می یافت...»؛ شیخ طوسی، علامه طباطبائی، طبرسی و عده ای از مفسران، این آیه را به صورت برهانی مرکب از تمناع و توارد تفسیر کرده اند. تفسیر این آیه به برهان تمناع یا توارد، با توجه به مفهوم «فساد» در این آیه صورت گرفته است. هفت وجه معنایی این واژه را در قرآن آورده است. همچنین در شرح الاصول الخمسه مبادی که گانه این برهان را بر شمرده است و تکیه او در این مبادی به صفت قدرت خداوند است(تفلیسی، ۱۳۵۹، ص ۲۲۲-۲۲۴). او در المغنی به کتابش به نام المنع والتمنع نیز، که در خصوص برهان تمناع نگاشته، ارجاع داده است(قاضی عبدالجبار، بی تا، ج ۴، ص ۳۰۲). سیدمرتضی علم الهدی متکلم امامی، برهان تمناع را با تقریر متداول، آورده است اما بر مبنای اصل «عدم تعلق قدرت بر ممتنعات»، به این پیش فرض برهان که «محال است شخص قادر، از انجام دادن کاری ناتوان باشد»، این قید را که «اگر وجه معقولی بر ممنوعیت قادر از انجام آن در میان نباشد» افزوده است(مطهری، ۱۳۷۴، ص ۷۹-۸۰). متکلمان و مفسران دیگر نیز این قید را آورده اند(طوسی، ۱۳۶۲، ص ۹۱). نصیرالدین طوسی ضمن بیان تقریر ساده ای از برهان تمناع، به جایگاه منطقی آن در مباحث کلامی توجه کرده است؛ به نظر او، از آنجا که دلیل وحدت خداوند مبتنی بر اثبات صفات الوهیت است، محل طرح این دلیل، یعنی برهان تمناع، بعد از بحث سایر صفات است(همان: ۴۶).

۲-۲-۳- برهان تمناع از دیدگاه علامه طباطبائی

متکلمان و فیلسوفان اصطلاح تمناع را از مفاد آیه برگرفته و وضع نموده اند. علامه طباطبائی برهان را ناظر به توحید ربوبی می داند.

۲-۲-۴- تقریر برهان تمناع از دیدگاه علامه طباطبائی در المیزان

علامه طباطبائی پیش از تقریر حجت آیه می گوید: ما در تفسیر سوره هود گفتیم و بعد از آن نیز مکرراً اشاره کردیم که نزاع بین بت پرستان و موحدان در وحدت و کثرت اله به معنای واجب الوجود بالذات و ایجاد کننده غیر نیست. بت پرستان در این مسئله با موحدان اختلافی نداشته اند و آیات قرآنی بر این امر دلالت دارد؛ از جمله سوره زخرف، آیه ۸۷ «و اگر از آنان سؤال کنی چه کسی آنان را آفریده است، به تحقیق خواهند گفت الله» و در سوره زخرف، آیه ۹ «و اگر از آنان بپرسی چه کسی آسمان ها و زمین را آفریده است، قطعاً خواهند گفت عزیز علیهم».

اگر برای عالم خدایانی بیش از خدای واحد فرض شود، حتماً آنان در ذات و حقیقت با یکدیگر متباین خواهند بود و این تباین موجب تباین در تدبیر آنان خواهد شد. در نتیجه بین تدبیرها تفاسد ایجاد می شود؛ یعنی یک تدبیر، تدبیر دیگر را از بین می برد و آسمان و زمین فاسد می گردد. اما نظام جاری موجود، نظامی است واحد دارای اجزایی سازگار برای نیل به غایاتی متحد؛ پس عالم خدایانی بیش از خدای واحد ندارد(طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۱۴، ص ۳۷۶).

۲-۲-۵- منزّه داشتن خداوند از داشتن شرایط توسط همه موجودات عالم

«تُسَبِّحُ لَهُ السَّمَاوَاتُ السَّبْعُ وَالْأَرْضُ وَمَنْ فِيهِنَّ وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ وَلَكِنْ لَا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ إِنَّهُ كَانَ خَلِيمًا غُفُورًا». آسمانهای هفتگانه و زمین و هر کس که در آنهاست او را تسبیح می گویند و هیچ چیز نیست مگر اینکه در حال ستایش تسبیح او می گوید ولی شما تسبیح آنها را در نمی یابید به راستی که او همواره بردبار [و] آمرزنده است. اسراء، آیه ۴۴

قیاسی که برای این آیه گفته شده چنین است، اگر چنانچه با خدای تعالی خدایان دیگری نیز هست، هر لحظه ملک و فرمانروایی اش در معرض هجوم قرار می گرفت ولی آسمان ها و زمین و هرچه در آن ها است خدای تعالی را از داشتن شریک منزّه می دانند، و شهادت می دهند بر اینکه خداوند در ملک شریکی ندارد. و تنها توسط خدا پا بر جا هستند و از سوی او آمدن و به سوی او منتهی می شوند، و از روی خضوع تنها او را سجده می کنند، پس معلوم می شود که کسی جز او مالک نبوده و صلاحیت ملک او را ندارد، پس پروردگاری غیر از او نیست (طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۱۳، ص ۱۴۹). یکی از صحبت هایی که قرآن روی آن تکیه کرده مسئله تسبیح است، قرآن در بعضی از آیات می فرماید: تمام ذرات وجود، خدا را تسبیح می کنند. یکی در سوره اسراء می فرماید «وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ وَلَكِنْ لَا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ» یعنی شما کیفیت تسبیح موجودات را نمی فهمید زیرا در آنها تعقل نمی کنید تا چگونگی دلالت آنها را بر توحید بدانید (نصرت بیگم، بی تا، ج ۷، ص ۳۱۶). شیخ طبرسی در تفسیر خود مجمع البیان گفته اند؛ تسبیح در اینجا بر توحید و عدل خداوند دلالت دارد و اینکه در الهیت برای او شریک نیست یا «وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ» یعنی موجودی نیست خدا را تسبیح کند مگر از جهت آفرینش خود زیرا هر موجودی غیر از خدای قدیم حادث است و حدوث، حادث را برای تعظیم و ستایش قدیم می کشاند؛ زیرا که حادث به صانعی محتاج است که از حیث صنع غیر مصنوع باشد و صنعت حادث بر صنعت آن قدیم تعالی دلالت دارد که بالذات از ما بی نیاز است و بر او جایز نیست آنچه بر حادث جایز است. تمام موجودات قائم به ذات خود نیستند، و پا بر جا بودن آنها به دست خدای سبحان است.

تقریر هر دو دانشمند در اثبات یگانگی خالق واجب الوجود و اثبات توحید رب است. از لحاظ تفسیری، تقریر و برداشت، علامه طباطبائی به همان دلیل که گفتیم فرمودند؛ بین قرآن و بت پرستان اصلاً مسئله توحید خالق مطرح نبوده است و بت پرستان یگانگی خالق را قبول داشته اند و قرآن حتی به طریق جدل از این امر مسلم نزد آنها، توحید رب را اثبات می کند. ولی شیخ طوسی؛ به نظر او، دلیل وحدت خداوند مبتنی بر اثبات صفات الوهیت است، محل طرح این دلیل، یعنی برهان تمناع، بعد از بحث سایر صفات است. و دیدگاه مشترک بین دو حکیم بزرگوار این است که آنها آیه «لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا» را به صورت برهانی مرکب از تمناع و توارد تفسیر کرده اند.

۲-۳- بررسی دیدگاه شیخ طوسی در برهان حدوث

از مهمترین براهینی که غالب متکلمان در اثبات صانع عالم از آن استفاده می کنند برهان حدوث است. تقریر برهان: عالم حادث است؛ هر حادثی احتیاج به محدث دارد؛ پس عالم احتیاج به محدث دارد (بداشتی، ۱۳۹۰، ص ۱۳۰). نظر متکلمین در مورد حدوث، حادث چیزی است که عدمش مقدم بر وجودش بوده و بعد از اینکه نبود، هستی یافته است. در برهان حدوث، حدوث شیء سبب احتیاج آن به علت محسوب می شود؛ به این بیان که هر حادث و هر چه آغاز دارد، باید توسط علت دیگری به وجود آید و چون تسلسل در علل محال است، پس سلسله حوادث به موجودی ختم می شود که حادث نبوده و قدیم است (صفائی، ۱۳۷۴، ص ۲۸).

حدوث و قدم دو اصطلاح فلسفی - کلامی است که گاه به ذات و گاه به زمان نسبت داده می شود. حدوث ذاتی بدان معناست که چیزی در وجود خویش «پدیده» باشد، پس از نیستی به هستی آمده باشد. و حدوث زمانی آن است که چیزی در زمان خاصی «پدید» آمده باشد. و پس از نیستی، هستی یافته باشد. و البته هر حادث زمانی، حادث ذاتی خواهد بود. خواجه نصیر الدین در تعریف قدیم و مقابل آن، حادث می نویسد: اگر بیشتر از یک هستی غیر از آن یا نیستی نباشد، آن هستی قدیم است، و گر نه حادث است (طوسی، بی تا، ص ۱۱۵). و منظور از اصطلاح «علم حادث»، علمی است که ازلی نیست و در زمان خاصی و در پی رویدادی پدید آمده است، علمی که پس از معلوم حادث حادث، پدید آمده است و بدان تعلق گرفته است. در کتب کلامی در برابر علم حادث، اصطلاح «علم قدیم» یا «علم سابق» قرار می گیرد (ملاصدرا، ۱۳۶۰، ج ۱، ص ۱۵۹).

محقق طوسی در کتاب «تجرید الاعتقاد» می گوید: «و لا قدیم سوی الله» یعنی قدیمی جز خدا نیست و در همان کتاب می گوید: «وجود العالم بعد عدمه ینفی الایجاب؛ هستی عالم بعد از نیستی وی موجب بودن خدا را نفی می کند» در کتاب فصول الاعتقاد می گوید: (اصل) به ثبوت پیوسته که هستی ممکن، از غیر خود سرچشمه می گیرد، پس در حال ایجاد موجود نیست، زیرا ایجاد موجود، محال است. بنابراین وجود ممکن، مسبوق به عدم خویش است و این به معنی حدوث است، و موجود را محدث می نامند. پس جز واجب هر چه هست حادث است و استحاله ی بی نهایت بودن به عبارت دیگر اول نداشتن حوادث،

چون امکان مقتضی حدوث است (صفائی، ۱۳۷۴، ص ۳۲). سپس می فرماید: اثر هر مؤثری یا تابع قدرت و داعی است یا نه، بلکه مقتضی ذات مؤثر است. مؤثری را که به وجه اول مؤثر باشد، قادر نامیده می شود و مؤثری را که اثرش مقتضی ذاتش باشد موجب نامیده می شود و اثر مؤثر قادر باید مسبوق به عدم باشد، چه بدیهی است که داعی، مؤثر را دعوت به ایجاد موجود نمی کند بلکه داعی، مؤثر را دعوت به چیزی که موجود نیست می نماید؛ لکن اثر مؤثر موجب باید با مؤثر هر زمان باشد، چه در صورت تأخیر، ترجیح بلا مرجح، لازم است، چه مفروض این است که در وجود اثر ذات مؤثر کافی است. بنابراین موجود اثر در زمان متأخر، محتاج به مرجح است (همان: ۳۳).

۲-۳-۱- دیدگاه علامه طباطبائی در مورد برهان حدوث و قدم زمانی

بیش ترین بحث علامه در این موضوع، دربارهٔ تعریف حدوث و قدم زمانی و به تبع مصادیق آن است. علامه در «بدایه الحکمه» حدوث زمانی را «مسبوقیت وجود شیء به عدم زمانی» و قدم را «عدم مسبوقیت شیء به عدم زمانی» تعریف می کند (طباطبائی، ۱۴۱۴، ص ۱۴۷). ایشان در «نهایه» معانی متعددی برای حدوث زمانی طرح می نماید که طبعاً لوازم مختلفی نیز دارد.

تعریف اول: حدوث زمانی به معنای مسبوق بودن شیء به عدم زمانی است که لازمهٔ آن منطبق بودن شیء بر قطعه ای از زمان است؛ در مقابل، قدم زمانی یعنی مسبوق نبودن وجود شیء به عدم زمانی که لازمهٔ آن منطبق بودن آن بر کل زمان است (همان: ۲۸۷). علامه در ادامه توضیح می دهند که به معنایی دیگر می توان، زمان را حادث زمانی دانست. هر جزئی از زمان مسبوق است به عدم خود در جزء سابق. مثلاً امروز، مؤخر از دیروز است و امروز در دیروز نبوده است؛ در نتیجه، امروز مسبوق به عدم خود در دیروز است. با این توضیح، تعریف جدیدی از حدوث زمانی به دست می آید: «تحقق شیء بعد از عدم آن به گونه ای که عدم سابق با وجود لاحق، جمع شدنی نباشد» (شیروانی، ۱۳۷۴، ج ۲، ص ۳۴۷).

پس منظور از عدم زمانی در تعریف اول، زمان عمومی شبانه روزی است که برای تقدیر و اندازه گیری سایر زمان ها در نظر گرفته شده است؛ و اگر زمان را زمان خاص شیء در نظر بگیریم؛ لوازم و مصادیق تعریف، تغییر خواهد کرد؛ در نتیجه تعریف جدید به این صورت خواهد بود: «مسبوق بودن و مسبوق نبودن شیء به عدم زمانی خویش». به عبارت دیگر، منظور از این حدوث زمانی، آن است که شیء در تمام زمان خود موجود نباشد که فرضی محال است و مصداق ندارد. منظور از قدم زمانی نیز آن است که شیء در تمام زمان خودش موجود باشد. چنان که تمام موجودات زمان مند، در تمام زمان خود موجودند چرا که وجودشان چیزی جدای از زمانشان نیست. بنابراین، تمام موجودات مادی، به معنای سوم، «قدیم زمانی» هستند. علامه در «نهایه الحکمه» با تفکیک زمان عام و زمان خاص، تذکر داده اند که هر چه در معنای حدوث زمانی و قدیم زمانی گذشت در هر نوع زمانی جاری است و به لوازم و تعریف جدید، اشاره نکرده اند.

۳- نتیجه گیری

۱. قرآن کریم با استفاده از آیاتی به استدلال به یگانه و بی شریک بودن خداوند می‌پردازد، هرچند اثبات صانع در قرآن کریم به صورت مستقیم ذکر نشده و در لابلای دیگر مباحث به روش‌های استدلالی اثبات صانع پرداخته است، شناخت صانع از روی استدلال یک معرفت کلی است، اما با شهود، شناخت خالق میسر می‌شود. با توجه به آیه میثاق و آیه فطرت قرآن تصدیق کننده معرفت حضوری و شهودی نسبت به خدای متعال است که راه‌های تبیینی شناخت بشر از خداوند است و راه‌های بعدی شناخت خداوند استدلال است مورد بررسی قرار گرفته است و بنا بر آنچه گذشت، به دلیل همگانی بودن و قابل انتقال بودن به دیگران راه مناسبی است.

۲. تمام ممکنات؛ خدای سبحان را تسبیح و تنزیه می‌کنند. بر اساس مقدماتی که در مورد تسبیح مخلوقات گذشت نتیجه می‌گیریم که مجموعه نظام آفرینش از جمادات و نباتات و حیوانات و انسانها و فرشتگان و ... همگی حقیقتاً مسیح حق تعالی هستند و نظر گروه مخالف نمی‌تواند درست باشد که گفته‌اند تسبیح بعضی از موجودات از قبیل مؤمنان از افراد انسان و ملائکه زبانی، تسبیح بقیه موجودات حالی است و در مجاز تسبیح گفته می‌شود، چون موجودات هر یک به نوبه خود به وجود خدای تعالی بستگی دارد به این اعتبار آنان را تسبیح گوی خداوند خوانده است.

۳. در خصوص برهان صدیقین مشاهده کردیم که این برهان دارای خصوصیات منحصر به فردی است در میان برهان‌های اثبات خدا این است که در آن از هیچ موجودی جز خدا برای اثبات وجود او استفاده نمی‌شود بلکه وجود خدا در این برهان صرفاً با وجود خود او اثبات می‌شود. این یعنی وجود خدا از تأمل در وجود او آشکار می‌شود و خدا همان حقیقت وجود صرف مطلق است که از ازل بوده است. آدمی با تأمل در این حقیقت، در می‌یابد که واجب وجودی که در پی او بود همان حقیقت است. چون که هستی موجود است و هیچ علت و ملاکی نمی‌خواهد. خدا که مصداق تمام هستی و عین وجود است، موجود است و هیچ دلیل و علتی بر وجودش نمی‌خواهد؛ بنابراین احتیاج به علت یا عللی نیست و دور و تسلسل لازم نمی‌آید. یعنی حقیقت هستی در ذات خود مساوی است با ذات خدا.

از نظر متکلمان متفن تر و استوارتر از برهان صدیقین نیست؛ و علامه طباطبائی برهان صدیقین را به عالی ترین مرحله تکامل رساند به صورتی که تقریر وی هم اسدالبراهین است و هم اخصر البراهین.

دیدگاه علامه جامع و نزدیک به حقیقت است، تقریر وی از برهان امکان و وجوب بر مبانی معرفت شناسی و وجودشناختی محکم و متقنی است، که باعث تمایز واقعی و مقبولیت آن شده است. علامه سعی نموده اثبات صانع را با شیوه ای خاص انجام دهد. برهان ایشان بر اثبات صانع با نظر به ضرورت ازلی هستی مطلق به سایر براهین، مصداق کامل برهان صدیقین است.

۴. از آنچه که در این تحقیق گذشت به دست آمد که خداوند یگانه در حکمت است و ساحت مقدسش مانع از آن که دیگران امر او را در خلق در تدبیر نقض کنند و یا نظامی را که او در عالم برقرار نموده به تباهی بکشانند. مخلوقات در وجود و تدبیر امورشان به خداوند نیاز دارند، خداوند موثر آسمانها و زمین و تدبیر کننده جهان بیش از یک خدا نیست. اگر دو واجب الوجود فرض شود، که هر کدام صفات خاص خود را داشته باشد و اگر فرض کنیم یکی از آنها بخواهد چیزی را محقق کند و دیگری ضد آن را اراده کند- مثلاً یکی گردش فلک را اداره کند و دیگری سکون آن را، یکی حیات کسی، و دیگری مرگ او را- در این صورت یا اراده هر دو عملی می‌شود یا اراده هیچ یک یا تنها یکی از آن دو؛ و هر سه صورت باطل است، زیرا صورت نخست مستلزم اجتماع دو ضد است و در صورت دوم نفی قادر بودن هردو و صورت سوم نفی قادر بودن خدایی که اراده اش عملی نشده است، پس در جهان بیش از یک اله نیست.

در برهان تمناع که اثبات وحدت خداوند است نه اثبات وجود خداوند، به نظر علامه؛ برهان تمناع، توحید رب را اثبات می‌کند. ۵. نتیجه مهم دیگر بدست آمده این است که مسئله خدا بین قرآن و فلسفه و کلام مشترک است، این یک نکته مهم در شیوه فهم متن است. مشخص است که آشنائی و تسلط بر این قواعد، می‌تواند ما را به مفهومی دقیق تر از آیات و همچنین به تبع آن، فهم عمیق تری از کلام مفسرون رهنمون نماید. مسلماً این نتیجه نشان دهنده اهمیت و کاربرد فلسفه و قواعد فلسفی و کلامی در تفسیر قرآن کریم است.

۶. در تبیین براهین قرآن کریم که در این نوشتار مورد بحث و بررسی قرار گرفتند هر کدام از آنها بخشی از مباحث فلسفی و کلامی را به خود اختصاص داده اند این خود نشان دهنده کارایی چنین قواعد عقلی که در فلسفه مورد بحث و بررسی قرار گرفته، در تبیین و تفسیر دقیق تر آیات شریفه قرآن کریم است. مشخص است که آشنائی و تسلط بر این قواعد، می‌تواند ما را به مفهومی دقیق تر از آیات و همچنین به تبع آن، فهم عمیق تری از کلام مفسرون رهنمون نماید. مسلماً این نتیجه نشان دهنده اهمیت و کاربرد فلسفه و قواعد فلسفی و کلامی در تفسیر قرآن کریم است.

منابع و مراجع

- ۱- قرآن کریم.
- ۲- نهج البلاغه.
- ۳- دائره المعارف قرآن کریم.
- ۴- ابن سینا، الحسین بن علی بن سینا، الإشارات و التنبيهات، با شرح خواجه نصیر الدین طوسی، ج ۳، قم: نشر البلاغه، ۱۳۷۵.
- ۵- ابن منظور لسان العرب، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۰۸ق.
- ۶- بداشتی، علی، توحید و صفات الهی، انتشارات دانشگاه قم، ۱۳۹۰.
- ۷- تغلیسی، حبیبش، وجوه قرآن، تحقیق مهدی محقق، تهران: بنیاد قرآن، ۱۳۶۰.
- ۸- جوادی آملی، عبدالله، تبیین براهین اثبات خدا، قم: مرکز نشر اسراء، ۱۳۸۴.
- ۹- جوهری، الصحاح، بیروت، دارالعلم للملایین، ۱۴۰۲ق.
- ۱۰- حکمت، نصرالله. عطائی نظری، حمید. مقاله تطوّر برهان صدیقین در کلام فلسفی امامیه از نصیر الدین طوسی.
- ۱۱- راعب اصفهانی، حسین بن محمد، المفردات فی غریب القرآن، تحقیق صفوان عدنان داؤد، چاپ ۱، دمشق - بیروت: دارالعلم - دارالشامیه، ۱۴۱۲ق.
- ۱۲- زبیدی، محمد مرتضی، تاج العروس، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۲۰۰۸.
- ۱۳- رازی، فخرالدین، محمد بن عمر، مفاتیح الغیب، بیروت: دار احیاء التراث العربی، چاپ ۳، ۱۳۷۸.
- ۱۴- شیروانی، علی (مترجم)، ترجمه و شرح کشف المراد، جلد اول، مؤسسه انتشارات دارالعلم قم، ۱۳۸۲.
- ۱۵- شیروانی، علی، شرح نهاییه الحکمه، قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه، جلد ۲، ۱۳۷۴.
- ۱۶- شیرازی، صدرالدین محمد بن ابراهیم، الحکمه المتعالی فی الاسفار العقیله الاربعه، جلد ۲ و ۶، چاپ ۴، بیروت: داراحیاء التراث العربی، ۱۴۱۰ق.
- ۱۷- شیرازی، صدرالدین محمد بن ابراهیم، الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقیله الاربعه، قم: المکتبه المصطفویه، ۱۳۸۶ و ۱۳۶۸.
- ۱۸- شیرازی، صدرالدین محمد بن ابراهیم، شرح الهدایه الاثیری، قاهره: دار النفاقه الدینی، ۱۴۲۹ق.
- ۱۹- شیروانی، علی (مترجم)، ترجمه و شرح کشف المراد، جلد اول، مؤسسه انتشارات دارالعلم قم، ۱۳۸۲.
- ۲۰- شیروانی، علی، شرح نهاییه الحکمه، قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه، جلد ۲، ۱۳۷۴.
- ۲۱- صفایی، احمد، کلام شیعه امامیه - خدانشناسی - مؤسسه انتشارات و چاپ دانشگاه تهران، ۱۳۷۴.
- ۲۲- قاضی عبدالجبار بن احمد، شرح الاصول الخمسه، چاپ عبدالکریم عثمان، قاهره، ۱۳۹۸-۱۴۰۸. ص ۲۷۸-۲۷۹.
- ۲۳- طباطبائی، محمد حسین، ترجمه تفسیر المیزان، ۱۳۷۴.
- ۲۴- طباطبائی، محمد حسین، بدایه الحکمه، قم، مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۴۱۴ق.
- ۲۵- طباطبائی، محمد حسین، نهاییه الحکمه، قم، مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۴۱۶ق و چاپ سال ۱۴۳۲ق.
- ۲۶- طباطبائی، محمد حسین، نهاییه الحکمه، ترجمه و شرح از علی شیروانی، جلد ۳، چاپ ۲، قم: مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، ۱۳۷۳.
- ۲۷- طریحی، صفی الدین، مطارح النظر فی شرح الباب الحادی عشر، قم، نشر باقیات و مکتبه فدک، ۱۴۲۸ق.
- ۲۸- طریحی، فخرالدین، مجمع البحرین، تحقیق سید احمد حسین، چاپ ۳، تهران: کتابفروشی مرتضوی، ۱۳۷۵.
- ۲۹- لاهیجی، عبدالرزاق، شوارق الإلهام فی شرح تجرید الکلام، ج ۵، تحقیق: اکبر اسد علی زاده، قم، چاپ اول، مؤسسه امام صادق، ۱۴۲۵ق.

- ۳۰- لاهیجی، عبدالرزق، سرمایه ایمان، به تصحیح: صادق لاریجانی آملی، قم، چاپ سوم، انتشارات الزهراء، تابستان ۱۳۷۲.
- ۳۱- مصباح یزدی، محمدتقی، آموزش فلسفه، جلد ۲، چاپ ۴، تهران، مرکز چاپ و نشر سازمان تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۰.
- ۳۲- مصطفوی، حسن، التحقيق فی کلمات القرآن الکریم، جلد ۹، تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۶۰.
- ۳۳- مطهری، مرتضی، مجموعه آثار استاد شهید مطهری، تهران، ۱۳۷۱-۱۳۷۴.
- ۳۴- مطهری، مرتضی، توحید، (مباحث جلسات بحث و انتقاد انجمن اسلامی پزشکان)، تهران، انتشارات صدرا، ۱۳۷۳.
- ۳۵- مطهری، مرتضی، شرح اصول فلسفه و روش رئالیسم، تهران: صدرا، چاپ ۲۰، ۱۳۹۳.
- ۳۶- مکارم شیرازی، ناصر، پیام قرآن (تفسیر نمونه موضوعی)، چاپخانه جامعه مدرسین - قم، ۱۳۷۷ ه ش.
- ۳۷- نصرت بیگم، امین (مترجم)، تفسیر مخزن العرفان در علوم قرآن، بی تا بی جا.

