

## معنایابی واژه فساد در آیه ۲۲ سوره انبیاء (لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا)

فریده پیشوایی<sup>۱</sup>  
نرجس سادات محسنی<sup>۲</sup>

### چکیده

آیه ۲۲ سوره انبیاء بر یگانگی خداوند چنین استدلال می‌کند: اگر در جهان بیش از یک خدا وجود داشت، جهان فاسد می‌شد؛ ولیکن جهان فاسد نیست، پس جهان بیش از یک خدا ندارد. اشکالات و شبهاتی بر این استدلال وارد شده که محور اصلی آنها، غالباً عدم فهم صحیح واژه فساد است. همچنین تعیین مراد از واژه فساد و اینکه کدام مرتبه از توحید را ثابت می‌کند، در فهم دقیق آیه دخالت دارد. در یک دیدگاه، مراد از فساد در آیه، عدم اعتدال و بی‌نظمی جهان است که منجر به تباهی می‌شود. در دیدگاه دوم، فساد به معنی نیستی جهان هستی است. در این نوشتار، با تکیه بر معنا و کاربردهای قرآنی واژه «إله» و تمسک به آیات مشابه، این فرضیه ثابت می‌شود که واژه «فساد» بر معنای عامی دلالت دارد که عدم و بی‌نظمی، مصادیق آن هستند؛ از این رو، آیه هم توحید خالق و هم توحید ربوبی را ثابت می‌کند. بنابراین دلالت آیه، وسیع بوده و منحصر در رد عقاید مشرکان نیست و ثابت می‌شود اساساً تحقق فساد در عالم هستی، محال است.

**واژگان کلیدی:** الهه، فساد، وحدانیت، توحید خالق، توحید ربوبی، برهان تمانع.

۱. سطح ۴ گرایش تفسیر تطبیقی مؤسسه آموزش عالی معصومیه، پژوهشگر جامعه الزهراء (نویسنده مسئول)

fpishvaei@gmail.com

۲. سطح ۴ گرایش تفسیر تطبیقی مؤسسه آموزش عالی معصومیه، پژوهشگر جامعه الزهراء (نویسنده مسئول) narjes.mohseni@gmail.com

## مقدمه

آیه ۲۲ سوره انبیاء از غرر آیات است که به موجزترین شکل، متقن‌ترین دلیل را بر یگانگی خداوند بیان می‌کند. با این حال، همواره اشکالات و شبهاتی به ویژه از سوی مغرضان به استدلال آیه مطرح بوده است. یکی از این اشکالات، شبهه نویسنده کتاب «نقد قرآن» است. وی با تکیه بر معنای فساد، استدلال این آیه را نارسا خوانده و به زعم خود، اشکالات کبروی و صغروی به استدلال آیه وارد ساخته است<sup>۱</sup>. همچنین تعبیر از شرور به فساد، از جمله اشتباهات رایجی است که در فهم آیه صورت می‌گیرد؛ حال آن‌که شرور، امور عدمی و از لوازم لاینفک علل مادی هستند. این قبیل

۱. وی می‌نویسد: «در قرآن فقط يك استدلال بر وحدانیت خدا آورده شده که در دو آیه آمده: «مَا اتَّخَذَ اللَّهُ مِنْ وَلَدٍ وَمَا كَانَ مَعَهُ مِنْ إِلَهٍ إِذًا لَذَهَبَ كُلُّ إِلَهٍ بِمَا خَلَقَ وَلَعَلَّ بَعْضُهُمْ عَلَى بَعْضٍ شُبْحَانَ اللَّهِ عَمَّا يُصُفُونَ» (مومنون: ۹۱) و «لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا فَسُبْحَانَ اللَّهِ رَبِّ الْعَرْشِ عَمَّا يُصُفُونَ» (انبیاء: ۲۲). شکل این استدلال این است: اگر در جهان، بیش از يك خدا وجود داشت، جهان فاسد می‌شد. صغری: جهان فاسد نیست. نتیجه: پس جهان بیش از يك خدا ندارد. اما هر دو مقدمه (صغری و کبری) استدلال غلطند و طبعاً وحدانیت خدا را اثبات نمی‌کنند. کبرای استدلال بر چند فرض استوار است: فرض اول: اگر چند خدا در جهان وجود داشته باشند، هر خدایی املاک خود را به سوی خود می‌کشد و مانع استفاده از آنها در جهان می‌شود؛ چنانچه در آیه ۹۱ مؤمنون آمده است و به فرض که چنین باشد، چه فساد حاصل می‌شود؟ اگر هر خدایی کهکشانی برای خود داشته باشد یا جهانی مخصوص خود داشته باشد، مشکلی پیش نمی‌آید. فرض دوم: این است که خدایان سعی می‌کنند بر یکدیگر غلبه پیدا کنند و این امر، موجب فساد در جهان می‌شود. این فرض نیز به چند دلیل غلط است.

اولاً: به بیان فلسفی، هر علتی مالک حقیقی معلول‌های خودش است و طبعاً هیچ خدایی نمی‌تواند مالک مخلوقات خدای دیگر شود که برای آن دعوا راه بیندازد. بنابراین، چنین درگیری اصلاً محال است. ثانیاً: لازمه پیدایش برتری طلبی و درگیری، وجود تمایلات پست در خدایان است؛ مثل حسادت، برتری طلبی، غرور و غیره، چنانچه در کتب فلسفی و کلامی اسلامی و ادیان دیگر آمده و عقل نیز آن را تأیید می‌کند. خدا فاقد این صفات پست است. خدا وجودی کامل، بی‌نیاز، جاودانه و کامل دارد. خدا نقضی ندارد که بخواهد با زور و درگیری، آن نقص را تکمیل کند. پس سعی در غلبه بر دیگر خدایان نخواهد کرد.

ثالثاً: بلاشک خدا عاقل‌تر از ما انسان‌هاست. اگر خدا، خالق عقل بشر است، خودش باید عاقل‌تر و داناتر از بشر باشد. وقتی بشر با عقل کمترش، با همکاری با یکدیگر، تمدن‌های عظیم و دریای دانش و تکنولوژی امروز را به وجود آورده، به نحو اولی، خدایان بهتر می‌توانند و می‌فهمند که با هم همکاری کنند و جهانی بهتر و عالی‌تر بسازند. این تصورات در مورد خدایان مربوط به دوران اولیه بشر و انسان‌های عقب افتاده است که خدا را به صورت انسان فرض می‌کردند و تمام صفات حقیر انسان را نیز به او نسبت می‌دادند و محمد هم بر همین اساس غلط، استدلال کرده است. با توجه به دلایل فوق، کبرای استدلال غلط است. اما صغرای استدلال نیز غلط است. ادعا این است که در جهان، فساد و تباهی نیست. این ادعایی بدیهی‌البطالان است و هر کس می‌فهمد که این ادعا غلط است. آیا در جهان، بیماری، مرگ، زلزله، سیل، جنگ، قحطی، خشکسالی، سرمای زیاد، گرمای زیاد و امثالهم وجود ندارند... همه این فسادها در جهان بوده و هستند و خواهد بود. جهان پر از زیبایی و زشتی است. بنابراین ادعای دوم یعنی عدم فساد در جهان نیز ادعایی باطل است. (نک: نقد قرآن، صص ۲۲۴-۲۲۷)

شبّهات در کتب تفسیری پاسخ داده شده اند. دقت در اشکالات و شبّهات مطرح نشان می‌دهد عمده اشکال، ناشی از فهم ناصحیح از واژه فساد و ملازمت آن با الوهیت آلهه و یا غرض ورزی نسبت به این مفهوم و ارائه برداشت ناصحیح برای القاء شبّهه است؛ چنان‌که فهم صحیح آیه و استدلال آن بر یگانگی خداوند، در گرو فهم مراد خداوند از مفهوم فساد و اثبات عدم تحقق آن در عالم هستی و بالاتر از آن، غیر ممکن بودن وقوع آن است. این آیه شریفه بر این معنا دلالت می‌کند که اگر چند «إله» در این عالم وجود داشتند (خدا یگانه نبود)، جهان فاسد می‌شد؛ ولیکن جهان فاسد نشده است، پس خداوند یگانه است. نتیجه‌گیری از آیه، مبتنی بر جمله «لَفَسَدَتَا» است که تالی فاسد استدلال می‌باشد. از این رو، لازم است مفهوم صحیح واژه فساد و مراد از آن در آیه، تبیین شده تا روشن شود آیه در مقام اثبات کدام یک از مراتب توحید است. نگارندگان در این نوشتار تلاش می‌کنند با مراجعه به منابع لغوی، تفسیری و کلامی و نیز کاربردهای «فساد» و «إله» در قرآن، به این سوالات پاسخ دهند: مفهوم و مراد فساد در آیه چیست؟ چه فسادی مراد است که محقق نشده و قرآن به واسطه عدم تحقق آن، یگانگی خداوند را ثابت می‌کند؟ و آیا وقوع این فساد، به صورت طبیعی ممکن است یا محال؟

نظر به اینکه آیه ۲۲ سوره مبارکه انبیاء، در شمار آیات مهم توحیدی است، محققین فریقین با توجه به مبانی کلامی، فلسفی و تفسیری خود، به بیان تقریرهای گوناگون از آن پرداخته و در تفاسیر و کتب کلامی، در بحث از ادله توحید، ذیل این آیه، درباره استدلال موجود در آن مطالبی ذکر کرده‌اند.

یکی از برهان‌های اقامه شده بر یگانگی خدا در کتب کلامی و فلسفی، برهان تمانع است که به عقیده برخی، مفاد آیه ۲۲ سوره انبیاء بر آن دلالت دارد. این مساله به تدوین مقالاتی توسط پژوهشگران و قرآن‌پژوهان معاصر انجامیده است؛ از جمله:

مقاله «سنجش یکسان‌انگاری دلالت آیه ۲۲ انبیاء و ۴۲ اسراء بر برهان تمانع» نوشته محمد هادی منصور و علیرضا نبی‌لو که نویسندگان پس از تحلیل دلالتی این آیات، ثابت می‌کنند علاوه بر اینکه دلالت دو آیه یکسان نیست، بر برهان تمانع نیز دلالتی ندارد.

در مقاله «ارزیابی تقریرهای برهان تمانع در آیه ۲۲ سوره انبیاء» نوشته فتح‌الله نجارزادگان و

محمدرضا خانی، اختلاف نظر محققین درباره مدلول آیه و تقریرهای متفاوت آنان و نقاط قوت و ضعف هر تقریر، بیان و ثابت می‌شود که این آیه، برهانی متقن بر توحید ربوبی و الوهی به شمار می‌رود. مقاله «نقد و بررسی تقریر فلسفی برهان تمنع با تأکید بر تقریر شهید مطهری» نوشته حسن محیطی اردکانی، دو تقریر از برهان تمنع را مطرح ساخته و صحت یا عدم صحت تطبیق تقریر فلسفی استاد مطهری با آیه ۲۲ سوره انبیا را نقد و بررسی کرده است.

در مقاله «برهان تمنع به تقریر استاد مطهری و علامه طباطبایی» نوشته سیدمحمد حکاک، پس از بیان تقریرات این دو شخصیت درباره برهان تمنع در آیه ۲۲ سوره انبیا و بیان دیدگاه هر یک درباره مراد آیه از توحید، مقایسه و ارزیابی دیدگاه آنها از لحاظ فلسفی و تفسیری مورد بررسی قرار می‌گیرد.

مقاله «برهان تمنع، برهانی استوار در راستای توحید خالق و ربوبی» نوشته محمد ایزدی تبار نیز یکی از براهین الهام گرفته از آیه شریفه ۲۲ سوره انبیا برای اثبات توحید را برهان تمنع می‌داند. نویسنده در ادامه، اشکالات مطرح شده بر این تقریرات را بررسی کرده و به اثبات توحید در خالقیت و ربوبیت پرداخته است.

مقاله «مقصود از واژه إله در قرآن چیست؟» نوشته هیئت تحریریه نیز از جمله مقالات مرتبط با آیه مورد بحث است که به بررسی کاربرد واژه «إله» در آیات قرآن می‌پردازد. این مقاله، با استفاده از شواهد قرآنی از جمله آیه ۲۲ سوره انبیا، ثابت می‌کند که «إله» در این آیه به معنای معبود نیست و کسانی که لفظ «إله» را به معنی معبود می‌گیرند، در حقیقت، آن را به لوازم معنی اصلی تفسیر می‌کنند. به عقیده نویسنده، اگر «إله» را به معنای معبود بگیریم، برهان کافی نخواهد بود، زیرا هیچ‌گاه تعدد معبود، مایه تباهی عالم نیست.

با وجود تلاش محققان و مفسران درباره بررسی آیه ۲۲ سوره انبیا، اختلاف نظرها درباره تفسیر این آیه همچنان مشهود است. نوشتار حاضر درصدد است با تکیه بر معنای «إله» و «فساد» و کاربردهای قرآنی آن دو، ضمن بررسی دیدگاه‌های مختلف درباره این آیه به صورت مستقل، به شبهات و اشکالات نویسنده کتاب نقد قرآن درباره استدلال آیه پاسخ دهد که این نوع رویکرد، در مطالعات پیشین مورد توجه قرار نگرفته است.

## ۱. گزارش اجمالی از آیه

سوره انبیاء بیست و یکمین سوره قرآن کریم و هفتاد و سومین سوره در ترتیب نزول است. این سوره مکی، ۱۱۲ آیه دارد و بعد از سوره طه و قبل از سوره مبارکه حج قرار گرفته است. از موضوعات اساسی سوره انبیاء، توحید، نبوت و معاد است. علامه طباطبایی، غرض این سوره را مساله نبوت عنوان کرده که توحید و معاد زیر بنای آن قرار گرفته اند. ایشان معتقد است اعراض مشرکان از نبوت به خاطر اعراضشان از توحید است؛ لذا بر مساله توحید، اقامه حجت می‌کند (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۱۴، ص ۲۴۴). اگر محتوای این سوره را به چهار گفتار: مخالفت مشرکان با پیامبر اسلام، انحراف مشرکان از تعالیم پیامبر، حمایت خداوند از صالحان و پیام‌آوران توحید و اهمیت پیروی از تعالیم توحیدی پیامبر اسلام تقسیم کنیم، آیه ۲۲ در گفتار دوم، تحت عنوان «انحراف شریک قرار دادن برای خدا» قرار می‌گیرد. (نک: خامه‌گر، ۱۳۹۲) خداوند در آیه ۲۱، مشرکان را مذمت می‌کند که آیا برای خود، خدایانی از زمین اختیار کرده‌اند که مردگان را زنده می‌کنند؟ و در ادامه، برای بطلان این ادعا، وجود خدایان دیگر را معلق بر تحقق فساد کرده و اذعان به عدم تحقق فساد در عالم هستی و در نتیجه، اثبات یگانگی خدا را به خواننده واگذار می‌کند.

## ۲. مفهوم‌شناسی فساد

(ف س د) اصل واحدی از ریشه فَسَدَ الشَّيْءُ يَفْسُدُ فَسَاداً و فُسُوداً، نقیض صلاح و اسم فاعل و صفت مشبیه آن، فایسِدُ و فَيَسِدُ است (ابن فارس، ۱۴۰۴، ج ۴، ص ۵۰۳ و ابن منظور، ۱۳۳۵، ج ۳، ص ۳۳۵). بیشتر کتب لغت، در بیان معنای فساد، آن را مقابل واژه «صلاح» دانسته و فساد را به معنای تباهی بیان کرده‌اند (فیومی، ۱۴۱۴، ج ۲، ص ۳۴۵؛ فراهیدی، ۱۴۰۹، ج ۷، ص ۲۳۱؛ جوهری، ۱۳۷۶، ج ۲، ص ۵۱۹ و مصطفوی، ۱۳۸۸، ج ۹، ص ۹۲).

«فساد» ضد صلاح، به خارج شدن از حد اعتدال گفته می‌شود، چه زیاد باشد یا کم. مورد استعمالش در جان، بدن و اشیایی است که از حد اعتدال و مستقیم خارج شده‌اند (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲، ص ۶۳۶). بنابراین، این ایجاد اختلال ممکن است در وجود خارجی یا اعمال و امور انسانی یا احکام و قوانین الهی باشد (مصطفوی، ۱۳۸۸، ج ۹، ص ۸۵) که منجر به بطلان، تغییر و نابودی

آن گردد (زبیدی، ۱۴۱۴، ج ۵، ص ۱۶۴). به طور کلی، فساد، در معنای مقابل درستکاری و هر عمل تخریبی به کار برده می‌شود. حقیقت فساد، به کمال نرسیدن موجودی است که انتظار می‌رود در شرایط مناسب، به کمال برسد یا از دست دادن کیفیت یا کمالی است که بقا و دوام آن انتظار می‌رود (مصباح یزدی، ۱۳۸۹، صص ۱۵۱-۱۵۲).

از آنچه اهل لغت در معنای فساد گفته‌اند، به ویژه عبارت مفردات راغب: «خروج الشيء عن الاعتدال» و عبارت نویسندگان کتاب التحقیق: «یحصل الفساد بحصول اختلال فی نظم الشيء»، این مطلب برداشت می‌شود که «فساد» نسبت به شیء موجود مطرح می‌شود و به معنای خروج شیء موجود از حالت اعتدالی خود است. از این رو، «فساد» با «عدم» به معنای فقدان شیء، متفاوت است.

### ۳. کاربرد قرآنی واژه «فساد»

نخستین گام در تحلیل معنایی «فساد» در قرآن، سرشماری ماده «فسد» در آیات قرآن است. این ریشه با تمام مشتقاتش، ۵۰ بار در ذیل ۴۷ آیه آمده است (ر.ک: عبدالباقی، ۱۳۶۴، ص ۵۱۸-۵۱۹). در این میان، خود واژه «فساد» با اعراب مختلف آن، ۱۱ بار (ر.ک: بقره: ۲۰۵؛ مائده: ۳۲-۳۳ و ۶۴؛ انفال: ۷۳؛ هود: ۱۱۶؛ قصص: ۷۷ و ۸۳؛ روم: ۴۱؛ غافر: ۲۶ و فجر: ۱۲) و ساختار فعلی آن به صورت ثلاثی مجرد، ۳ بار (ر.ک: بقره: ۲۵۱؛ انبیاء: ۲۲ و مؤمنون: ۷۱) ذکر شده است. بقیه موارد آن، از نوع ثلاثی مزید و باب افعال است که شامل ۱۵ مورد ساخت فعلی (ر.ک: بقره: ۱۱، ۲۷، ۳۰ و ۲۰۵؛ اعراف: ۵۶، ۸۵ و ۱۲۷؛ یوسف: ۷۳؛ رعد: ۲۵؛ نحل: ۸۸؛ اسراء: ۴؛ شعراء: ۱۵۲؛ نمل: ۳۴ و ۴۸ و محمد: ۲۲) و ۲۱ مورد ترکیب اسم فاعل به صورت «مفسد»، «مفسدون» و «مفسدین» است (ر.ک: بقره: ۶۰، ۱۲ و ۲۳؛ آل عمران: ۶۳؛ مائده: ۶۴؛ اعراف: ۷۴، ۸۶، ۱۰۳، ۱۲۷ و ۱۴۲؛ یونس: ۴۰ و ۹۱؛ هود: ۸۵؛ کهف: ۹۴؛ شعراء: ۱۸۳؛ نمل: ۱۴؛ قصص: ۴ و ۷۷؛ عنکبوت: ۳۰ و ۳۶ و ص: ۲۸). بررسی واژه فساد و مشتقات آن در قرآن نشان می‌دهد دو معنای کلی از این واژه در قرآن، کاربرد دارد:

#### ۳.۱. فساد تکوینی (طبیعی)

در برخی آیات قرآن، فعل ثلاثی مجرد از ماده «ف س د» در معنای فساد در جهان هستی به کار رفته که از آن، تعبیر به فساد تکوینی می‌کنیم. کاربرد این نوع فساد، در قرآن محدود است؛ چنان که

از میان تمام موارد استعمال این واژه در قرآن، تنها دو آیه (مؤمنون: ۷۱ و انبیاء: ۲۲) در این رابطه آمده است: «وَلَوِ اتَّبَعَ الْحَقُّ أَهْوَاءَهُمْ لَفَسَدَتِ السَّمَاوَاتُ وَالْأَرْضُ وَمَنْ فِيهِنَّ» (مؤمنون: ۷۱) و اگر حق از هوس‌های آنها پیروی کند، آسمان‌ها و زمین و همه کسانی که در آنها هستند، تباه می‌شوند! علامه طباطبایی ذیل آیه می‌نویسد:

خداوند در آیه قبل فرمود: بیشتر مشرکان از حق بدشان می‌آید، چون مخالف هوی و هوس ایشان است. آنان می‌خواهند حق، تابع هوی و هوس ایشان باشد، نه اینکه آنان تابع حق باشند و این هم که ممکن نیست؛ چون باید چنین چیزی در سایر موجودات نیز جایز باشد و آنها نیز از نظام حقی که برای آنها قرار داده شده، سرپیچی نموده و رو به فساد گذارند، چون بین "حق" و "حق" فرق نیست؛ پس باید اجازه دهد آسمان‌ها و زمین آنچه بخواهند، انجام دهند و اختلال و فساد در آنها و آنچه بین این دو است، واقع و قوانین کلی عالم نقض شود و روابط منظم اجزای آن به روابط مختل و مناقض با مقتضیاتشان تبدیل شود تا هر یک مطابق دلخواه خود عمل کنند و معلوم است چنین تغییری مساوی است با فساد عالم؛ و کار زمین و آسمان و موجودات بین آن دو و تدبیر جاری در آن را به تباهی می‌کشاند (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۱۵، صص ۴۶-۴۷).

با این بیان، مراد از «لَفَسَدَتِ السَّمَاوَاتُ وَالْأَرْضُ»، فساد تکوینی در عالم هستی و مختل شدن نظم موجود در جهان و روابط متناسب بین اجزاء آن است که راغب بدان اشاره می‌کند.

### ۳,۲. فساد تشریحی (بشری)

در آیات فراوانی، واژه «فساد» یا فعل ثلاثی مزید از ماده «ف س د» از باب افعال، همراه با حرف «فی» و یا اسم فاعل از این باب یعنی «مُفْسِدٌ» به کار رفته که از آن، به فساد تشریحی یاد می‌کنیم: «ظَهَرَ الْفَسَادُ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ بِمَا كَسَبَتْ أَيْدِي النَّاسِ» (روم: ۴۱) به سبب آن چه دست‌های مردم فراهم آورده، فساد در خشکی و دریا نمودار شده است و «وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ الْفُسَادَ» (بقره: ۲۰۵) و خداوند تباهکاری را دوست ندارد.

دیگر مشتقات این واژه، فعل ثلاثی مزید باب افعال و اسم فاعل این باب است: «وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ لَا تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ قَالُوا إِنَّمَا نَحْنُ مُصْلِحُونَ إِلَّا إِلَهُمُ الْمُفْسِدُونَ» (بقره: ۱۱-۱۲) و هنگامی که

به آنان گفته شود: «در زمین فساد نکنید» می‌گویند: «ما فقط اصلاح کننده‌ایم؛ ﴿وَإِذَا تَوَلَّى سَعِي فِي الْأَرْضِ لِيُفْسِدَ فِيهَا وَيُهْلِكَ الْحَرْثَ وَالنَّسْلَ﴾ (بقره: ۲۰۵) و چون برگردد [یا ریاستی یابد] کوشش می‌کند که در زمین فساد نماید و کشت و نسل را نابود سازد؛ ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يُصْلِحُ عَمَلَ الْمُفْسِدِينَ﴾ (یونس: ۸۱) خدا کار مفسدان را تأیید نمی‌کند و ﴿وَاللَّهُ يَعْلَمُ الْمُفْسِدَ مِنَ الْمُصْلِحِ﴾ (بقره: ۲۲) خداوند، مفسدان را از مصلحان، باز می‌شناسد.

در این دسته آیات، «فساد» در برابر «صلح» و «افساد» در مقابل «اصلاح» در معانی خروج از محدوده دین و شریعت به کار رفته است و با تعبیر مختلف، آن را امری نامطلوب که نتایج زیانباری در پی دارد، معرفی می‌کند.

سیاق آیات اخیر و تقابل «فساد» و «صلاح» در آنها نشان می‌دهد منظور از فساد در این آیات، اختلال در اعمال، نابسامانی‌ها، جنایات و خروج از تشریحات دین است که به انسان‌ها نسبت داده شده است. روشن است که فساد در آیه مورد بحث، از این قبیل نیست و مربوط به فساد تکوینی و در رابطه با آسمان‌ها و زمین و عالم هستی است؛ بنابراین گفته شده واژه فساد در آیه شریفه، به معنای خروج نظام هستی از نظم و اعتدالی است که در جهان وجود دارد (مصطفوی، ۱۳۸۸، ج ۹، ص ۸۴).

#### ۴. آراء مفسران در معنای «لَفْسَدَاتَا»

بررسی دیدگاه مفسران، دست کم وجود دو دیدگاه را در تفسیر این آیه نشان می‌دهد و چگونگی فهم و ترجمه واژه فساد در آیه نیز به نوعی در تبیین این دو دیدگاه دخیل است. تفتازانی، تالی فاسدهای ناشی از تعدد الهه در آیه ﴿لَوْ كَانَ فِيهَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾ را فساد در نظم و اداره عالم و فساد در اصل خلق و ایجاد، تفسیر می‌کند که نتیجه آن، عدم پیدایش موجودات است (تفتازانی، ۱۴۰۷، ص ۲۹ و ر.ک: قاسمی، ج ۷، ص ۱۸۴؛ ماتریدی، ۱۴۲۶، ج ۷، ص ۳۳۵؛ واعظزاده خراسانی، ۱۳۸۸، ج ۲، ص ۸۴۹ و قرشی، ۱۳۷۵، ج ۶، ص ۴۹۶). این دیدگاه‌ها عبارتند از:

##### ۴.۱. معادل دانستن فساد با عدم و تطبیق برهان تمناع بر آیه

برخی مفسران معتقدند آیه می‌فرماید: اگر در زمین و آسمان دو اله بود، زمین و آسمان فاسد می‌شدند؛



یعنی به واسطه امتناع توارد دو علت مستقل بر معلول واحد، اصلاً زمین و آسمان وجود نمی‌یافتند. این دیدگاه، مبتنی بر تطبیق برهان تمناع بر آیه است. دقت در عبارات شهید مطهری نشان می‌دهد ایشان به دلیل تطبیق برهان تمناع بر آیه، فساد در آیه را به معنای «عدم» دانسته‌اند. ایشان می‌نویسند: برهان سوم [بر توحید] برهان تمناع است. در قرآن آمده: «لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا» (مطهری، بی‌تا، ج ۵، ص ۱۱۵). مفاد برهان تمناع طبق تقریر شهید مطهری چنین است:

الف) واجب‌الوجود بالذات، وجودش از همه جهات و حیثیات، ضرورت دارد. براین اساس، فیاض و خلاق بودن خدا هم بالوجوب است، نه بالامکان؛ یعنی محال است که موجودی امکان وجود داشته باشد و از سوی واجب‌الوجود به او افاضه وجود نشود. ب) حیثیت وجود معلول و حیثیت انتسابش به علت ایجادش، یکی است؛ یعنی در معلول، دو حیثیت در کار نیست که به یک حیثیت، منتسب به فاعل و علت باشد و به حیثیت دیگر، موجود باشد. ج) ترجیح بلامرّجح محال است؛ یعنی اگر یک شیء به دو شیء، نسبت متساوی داشته باشد، محال است که بدون دخالت یک عامل خارجی، این توازن به هم بخورد و نسبت‌ها تغییر کند. با توجه به این مقدمات، برهان تمناع می‌گوید: اگر دو واجب‌الوجود یا بیشتر وجود داشته باشد، به حکم مقدمه اول که هر موجودی که امکان وجود پیدا می‌کند و شرایط وجودش تحقق می‌یابد، باید از سوی واجب به این موجود افاضه وجود شود و البته همه واجب‌ها با او در این جهت یکسانند و اراده همه آنها به طور مساوی به وجود او تعلق می‌گیرد؛ پس، از سوی همه واجب‌ها باید به او افاضه وجود بشود؛ اما به حکم مقدمه دوم، وجود هر معلول و انتساب آن معلول به علتش (ایجاد) یکی است؛ پس دو ایجاد، مستلزم دو وجود است و چون معلول مورد نظر، امکان بیش از یک وجود ندارد، پس جز یک ایجاد برای او امکان ندارد. اکنون که معلول باید تنها به یکی از علت‌ها منتسب شود و فقط آن علت، او را ایجاد کند، انتساب معلول به یکی از واجب‌ها، نه واجب دیگر، با توجه به اینکه هیچ امتیاز و رجحانی میان آنها نیست، ترجیح بلامرّجح و محال است؛ زیرا فرض این است که چیزی که امکان وجود یافته و شرایط وجودش محقق شده است، یکی بیش نیست؛ پس به فرض تعدد واجب‌الوجود، لازم می‌آید که هیچ چیزی وجود پیدا نکند؛ زیرا وجود آن موجود، محال می‌شود. پس صحیح است که اگر واجب‌الوجود متعدد بود، جهان نیست و نابود بود: «لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا

اللَّهُ لَفَسَدَتَا: اگر در آسمان و زمین (در کل عالم) غیر از ذات خداوند خدایان دیگر بود آسمان و زمین تباه شده بودند و نبودند» (مطهری، همان، صص ۱۱۶-۱۱۷).

همچنین ایشان در جای دیگر می‌نویسند:

اگر دو خدا یا بیشتر می‌بود، الزاما دو اراده و دو مشیت یا بیشتر دخالت داشت و همه آن مشیت‌ها به نسبت واحد در کارها مؤثر می‌بود و هر موجودی که می‌بایست موجود شود، باید در آن واحد دو موجود باشد تا بتواند به دو کانون منتسب باشد و باز هر یک از آن دو موجود نیز به نوبه خود دو موجود باشند و در نتیجه هیچ موجودی پدید نیاید و جهان نیست و نابود باشد. این است که قرآن می‌گوید: «لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا: اگر خدایان متعدد غیر از ذات احدیت وجود می‌داشت، آسمان و زمین تباه شده بودند» (مطهری، ۱۳۵۷، ج ۲، صص ۳۰-۴۰).

امام خمینی نیز در بیانی شبیه به این مضمون معتقدند:

اگر دو واجب بود، فساد لازم آمده و هیچ موجودی نمی‌توانست خلق شود؛ زیرا توارد علل مستقلة إلهیه بر یک معلول محال است و معنای آیه: «لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا» این است، نه اینکه اگر خدا دو تا بود، اختلاف حاصل شده و جنگ و نزاع شروع می‌شد.... (موسوی اردبیلی، ۱۳۸۱، ج ۲، ص ۸۳).

از نظر ایشان، مراد آیه این نیست که اگر خدا دو تا بود، یکی می‌گفت: بهتر است شب را خلق کنم و دیگری می‌گفت: بهتر است روز باشد و مَثَل آنها مَثَل دو سلطان در یک مملکت باشد؛ چرا که دو سلطان یا از باب جهل و نادانی و یا از باب شهوت و ظلم و هوی خواهی با یکدیگر نزاع و جدال می‌نمایند؛ ولیکن اگر خداوند دو تا باشد که هر دو عاقل و عالم به تمام مصالح و مفاسد و عادل بوده و شهوت و هوی و هوس نداشته باشند، چنان چه یکی صلاح چیزی را تشخیص دهد، دیگری هم صلاح آن چیز را تشخیص خواهد داد و با هم همراه خواهند شد. از طرفی هم، چون فرض شده آنها واجب‌الوجود می‌باشند، صاحب هوی و هوس نبوده، بلکه عادل می‌باشند و با کمال موافقت، با یکدیگر همراهی و هم‌مذاقی می‌نمایند<sup>۱</sup> [تمانع و فساد پیش نمی‌آید] بنابراین معنای ظاهری آیه که

۱. آیت الله جوادی آملی در نقد این سخن می‌فرماید: غیر خداوند چیزی در جهان نیست تا خداوند کار خود را مطابق با آن و در سنجش با میزان آن انجام دهد. سخن از واقع و نفس الامر بعد از افاضه خداوند مطرح است، نه در عرض خداوند ←

برای عوام مطرح می‌شود، مراد آیه نیست، بلکه منظور، معنای باطنی<sup>۱</sup> است یعنی بیانی که بطن آیه متکفل آن بوده و مربوط به خواص می‌باشد (همان، ص ۸۲). ایشان با استفاده از برهان تمانع سعی در اثبات توحید خالق در این آیه داشته و معتقدند: «معلول فاعل الهی صرف تعلق و ربط به مبدأ است، چنان‌که در باب امکان در وجود گفتیم و محال است چیزی که عین تعلق و ربط به یک مبدأ است، ربط و تعلق به چیز دیگری داشته باشد» (همان، ص ۸۳) نسفی (۱۳۷۶، ج ۱، ص ۶۰۹)؛ مهائمی (۱۴۰۳، ج ۲، ص ۳۰)؛ دیوبندی (۱۳۸۵، ج ۳، ص ۴۳) و ربانی گلپایگانی (۱۳۸۳، ص ۵۰) قائل به این دیدگاه هستند. ظاهراً این دیدگاه ناشی از این اشکال است: در صورت توافق دو الیه در اراده، فساد رخ نمی‌دهد. طبق این دیدگاه، فساد در آیه به معنای عدم و نیستی و ضد وجود، معنا می‌شود و مراد آیه چنین است: «لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا» ای لعدمتا: اگر در آسمان و زمین آلهه‌ای غیر از خدا بودند، آسمان و زمین (عالم هستی) به وجود نمی‌آمدند. بنابراین آیه با برهان تمانع تطبیق می‌یابد و استدلال آیه در اثبات توحید خالق است. این دیدگاه اثبات می‌کند که دو خالق (ایجادکننده) واجب‌الوجود یا بیشتر نیست؛ زیرا بر این محور استوار است که اگر عالم، دو خدا و به اصطلاح فلسفی، دو علت هستی‌بخش داشت، به وجود نمی‌آمد؛ چون اجتماع دو علت تام بر معلول واحد محال است و معلول واحد از دو علت تام به وجود نمی‌آید.

توجه به این نکته ضروری است که پس از اثبات توحید خالق، به طور ضمنی توحید ربوبی و توحید در الوهیت نیز ثابت می‌شود؛ اما محل بحث، مراد آیه مذکور است.

#### ۴,۲. استدلال بر نظم واحد حاکم بر جهان و معادل دانستن فساد در برابر اعتدال

طبق این دیدگاه، واژه فساد در آیه به معنای فساد تکوینی و خارج شدن نظم عالم هستی از اعتدال و تناسب است. همچنین، استدلال آیه شریفه، در اثبات توحید ربوبی است که البته به

→ و قبل از اضافه او. اصل مصلحت، نفس الامر و هر چیزی غیر ذات خدا فرض شود، فعل، مخلوق و محتاج اوست. (جوادی آملی، ۱۳۸۵، ج ۱، ص ۱۲)

۱. معنای ظاهری همان مدلول مستقیم آیه است که معنایی ساده برای فهم عامه مردم در هر زمان و مکان است، ولی باطن (بطون) نوعی دلالت غیر مستقیم است که برای افراد خاص روشن است.

دنبال آن، توحید در خالقیت نیز ثابت خواهد شد. به بیان دیگر، وحدت ربوبیت، وحدت خالقیت را هم اثبات می‌کند؛ یعنی نه تنها تدبیر جهان از دو خدا نیست، بلکه اصل آفرینش آن نیز به دست دو خدا نیست و لازمه آن، توحید در الوهیت نیز هست.

بیشتر مفسران قائل به این دیدگاه هستند. علامه طباطبایی با استناد به نظم حاکم در جهان، از آیه، توحید ربوبی را استفاده می‌کنند. ایشان معتقدند اگر فرض شود که برای عالم، آلهه متعددی باشد، ناچار باید این چند «إله»، با یکدیگر اختلاف ذاتی و تباین حقیقی داشته باشند وگرنه چند «إله» نمی‌شدند. تباین در حقیقت و ذات، مستلزم آن است که در تدبیر هم با یکدیگر متباین و مختلف باشند؛ لذا تدبیر هر یک، تدبیر دیگری را فاسد می‌کند و آسمان و زمین، رو به تباهی می‌گذارند و چون می‌بینیم نظام جاری در عالم، نظامی است واحد، که همه اجزای آن، یکدیگر را در رسیدن به هدف خود یاری می‌دهند و با رسیدن اجزای دیگر به هدف‌های خود سازگارند، می‌فهمیم برای عالم، غیر از یک إله نیست (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۱۴، ص ۲۶۷). طبق این بیان، استدلال آیه، بر فرض اختلاف اراده آلهه بنا شده و اساساً این اختلاف، لازمه إله بودن آلهه دانسته شده است.

آیت الله مصباح یزدی نیز در تقریری مشابه معتقدند مفاد آیه یادشده، بر اساس وحدت نظام عالم بیان می‌شود با این توضیح که تمام پدیده‌های این جهان، از زمین گرفته تا آسمان، دارای نظامی واحدند و این نشانگر آن است که شخصی واحد، تدبیر هماهنگ این جهان را در دست دارد. اگر دست‌های مستقلی در کار بود و هر کدام به مقتضای ربوبیت خود، می‌خواستند مستقلاً این عالم را اداره کنند، این عالم از هم می‌پاشید و چون می‌بینیم این نظام واحد برقرار است و فساد در این عالم پدید نمی‌آید - یعنی نابود نمی‌شود - معلوم است که آن کسی که اختیاردار این جهان است و این عالم را تدبیر می‌کند و همه را به هم مربوط ساخته، شخص واحد است که این نظام واحد به هم پیوسته را به وجود آورده و تدبیر می‌کند (مصباح یزدی، ۱۳۸۹، ص ۲۴۹).

از نظر ایشان، مفاد برهان یادشده در آیه، غیر از برهان تمنعی است که فیلسوفان برای توحید اقامه کرده‌اند. ایشان معتقدند برهان تمنع اگرچه در جای خود برهانی تام است، ولی با مفاد آیه یادشده سازگار نیست و نمی‌توان مفاد آیه را بر آن تطبیق کرد؛ زیرا تالی قیاس در آیه شریفه، فاسد شدن عالم است نه عدم تحقق آن. آیه می‌فرماید: اگر چند خدا می‌بود، عالم فاسد شده بود؛

ولی می‌بینید که عالم فاسد نشده است. نمی‌فرماید که اگر چند خدا می‌بود، عالم تحقق نمی‌یافت. فاسدشدن عالم در جایی گفته می‌شود که یک چیزی باشد و بعد فاسد شود؛ اما اگر اساساً چیزی به وجود نیاید، فساد صدق نمی‌کند. به علاوه، در آیه شریفه، بر تعدد معبود (إله) تأکید شده است، نه تعدد واجب‌الوجود؛ یعنی فساد جهان از تعدد معبود پدید می‌آید، نه تعدد واجب‌الوجود؛ آن‌گونه که در برهان تمناع مطرح است. (مصباح یزدی، ۱۳۸۹، ص ۲۴۴).

شاهد دیگر این دیدگاه، کاربرد **فیهما** در آیه «لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا» است که دلالت بر سبقت وجودی عالم هستی می‌کند (محیطی اردکانی، ۱۳۹۲، صص ۳۴-۳۵).

از مفسران شیعه، طبرسی (۱۳۷۲، ج ۷، ص ۷۰)، مغنیه (۱۴۲۴، ج ۲، ص ۳۴۵)، مکارم شیرازی (۱۳۷۱، ج ۱۳، ص ۳۸۲)، جوادی آملی (۱۳۸۷، ج ۲، ص ۷۴) و سبحانی (۱۴۲۱، ج ۱، ص ۴۱) و از مفسران سنی، زمخشری (۱۴۰۷، ج ۳، ص ۱۱۰)؛ نسفی (۱۴۱۶، ج ۱۳، ص ۱۱۶) و ابن عاشور (۱۴۲۰، ج ۱۷، ص ۲۹) قائل به این دیدگاه هستند. شواهدی از جمله شاهد ادبی، مؤید این دیدگاه است. چنان‌که گذشت در هیچ کتاب لغتی، ماده «فسد» و مشتقات آن، در مقابل وجود، به معنای عدم، معنا نشده است. البته کاربردهای قرآنی «فساد» غیر از فساد تشریحی، آیه ۷۱ مومنون است که مشابه این بحث، در آنجا نیز مطرح است. بنابراین اگر بخواهیم فارغ از برهان تمناع و تطبیق آن بر آیه، فساد را به معنای عدم و نیستی، در مقابل هستی، معنا کنیم، نیازمند قرینه متقن و قابل استنادیم.

دلیل دیگر بر این دیدگاه این است که مشرکان جاهلی، در توحید در خالقیت با موحدین اختلاف نداشتند؛ بلکه اختلاف آنها و به عبارت دیگر، انحراف اعتقادی ایشان، در مساله توحید ربوبی بود و از این رو، آیه شریفه در صدد نفی این اعتقاد باطل مشرکان است که تدبیر عالم، از ناحیه خداوند، به موجوداتی شریف و مقرب درگاه او واگذار شده است. مشرکان در اینکه خداوند، واجب‌الوجود و یکی است، اختلافی با موحدین نداشتند. قرآن در این باره می‌فرماید:

«وَلَئِنْ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ لَيَقُولُنَّ خَلَقَهُنَّ الْعَزِيزُ الْعَلِيمُ» (زخرف: ۹) و اگر از ایشان می‌پرسیدی که آسمان‌ها و زمین را چه کسی خلق کرده؟ هر آینه می‌گفتند: آنها را عزیز علیم خلق کرده است.

«وَلَئِنْ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَهُمْ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ» (زخرف: ۸۷) اگر از ایشان می‌پرسیدی چه کسی خلقشان

کرده، هر آینه می‌گفتند الله (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۱۸، ص ۸۶). البته این قرینه، منفصله است و سیاق آیه ۲۲ انبیاء و آیات قبل و بعد آن، در مذمت کسانی است که بدون داشتن برهان، خدایانی را باور دارند که قدرت نشر آنان را در قیامت ندارند و از حق رویگردانند.

### ۴,۳. نقد و بررسی

اشکال دیدگاه اول این است که در کاربرد لغوی و قرآنی، «فساد» در معنای عدم و نیستی به کار نرفته است؛ بلکه «فساد» در آیه، ظهور در این معنا دارد که چیزی هست، ولی بعد خللی در آن عارض می‌شود. دیگر اینکه این دیدگاه حداکثر اثبات می‌کند دو خالق یا بیشتر نیست و توحید ربوبی ثابت نمی‌شود (مصباح یزدی، ۱۳۸۹، ص ۲۵۰).

اشکال دیدگاه دوم این است که استدلال آیه بر اساس باور مشرکان بنا شده که در توحید ربوبی، انحراف عقیدتی داشتند و این معنا که از سایر آیات به دست می‌آید، معنای آیه را محدود و منحصر به باور مشرکان جاهلی کرده و با فرازمانی بودن قرآن ناسازگار است. به عبارت دیگر، انتظار آن است که قرآن ضمن رد و ابطال اندیشه‌های باطل و خرافی، بینش کامل و صحیح از خالق عالم هستی ارائه دهد؛ اما طبق این دیدگاه، آیه تنها ناظر به مورد نزولش می‌باشد و بیش از ابطال عقاید غلط جاهلی دلالت ندارد.

نیز طبق این دیدگاه، «إله» به معنای معبود است؛ در این صورت برهان کافی نخواهد بود؛ زیرا هیچ‌گاه تعدد معبود، مایه تباهی عالم نیست. افرادی که «إله» را به معنی معبود می‌گیرند، در این مورد و نظایر آن ناچارند کلمه «بالحق» را مقدر سازند و مقصود از معبود به حق، همان خالق و مدبر و متصرف است که مسلماً تعدد آن مایه تباهی جهان می‌شود و تقدیرگرفتن، خلاف ظاهر است. شاهد این است که حجاز در زمان نزول آیه، مرکز پرستش معبودها بود و لکن هیچ فسادی رخ نداده بود (سیحانی، ۱۴۲۱، ج ۱، صص ۴۹۳-۴۹۴).

### ۴,۴. دیدگاه برگزیده

برای داوری بین این دو دیدگاه و گزینش قول مختار لازم است معنای واژه «إله» و کاربرد آن

در قرآن، که در قسمت صغرای استدلال قرار دارد، بررسی شود. روشن شدن معنای «إله» در این که مراد از «فساد» در آیه چیست و کدام یک از مراتب توحید، مراد آیه است، نقش مؤثری دارد؛ چرا که وقوع فساد، تالی فاسد تعدد آلهه است؛ لذا باید دید چه الهی مد نظر قرآن بوده که در فرض تعدد آن، فساد بر عالم هستی عارض می‌شود. همچنین بررسی آیات مشابه، در فهم مراد آیه مؤثر خواهد بود.

۴,۴,۱. معنای واژه «إله»

واژه «إله» بر وزن فعال در لغت از ریشه «أَلَيْهَ يَأْلُهُ أُلُوهَةً» از ماده عبادت کردن (ابن فارس، ۱۴۰۴، ج ۱، ص ۱۲۷) و به معنای مالوه یعنی معبود و جمع آن «آلهه» است (فراهیدی، ج ۱، ص ۹۸؛ فیومی، ۱۴۱۴، ص ۲؛ جوهری، ۱۳۷۶، ج ۶، ص ۲۲۲۴ و ابن منظور، ۱۳۳۵، ج ۱۳، ص ۴۶۷). گفته شده «إله» اسم برای هر معبودی است که پرستش می‌شود؛ حال این معبود، خالق یا آفریننده باشد یا مخلوق و آفریده شده مانند بت‌ها و خورشید و ... حق این بود که این کلمه جمع بسته نشود؛ زیرا غیر از خداوند، معبودی نیست، ولی عرب طبق اعتقاد خود که قائل به تعدد معبود بود، آن را جمع بسته و «آلهه» گفته است. «الله» هم که اسم مختص خدای متعال است، بنا بر قول مشهور، در اصل «الإله» بوده و همزه آن برای تخفیف حذف شده است (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲، ص ۸۲).

احتمالات دیگری در مورد ریشه و معنای إله و الله نیز وجود دارد، از جمله:

۱. از ریشه أَلَيْهَ يَأْلُهُ أُلُوهَةً مشتق شده و أَلَيْهَ نیز در اصل وَلَيْهَ بوده؛ ولی واو آن به همزه تبدیل گشته است. در این صورت می‌توان إله را به معانی زیر تفسیر کرد:
  - الف. کسی که عقل‌ها در شناسایی او حیران و سرگردان است.
  - ب. کسی که همه، شیدای او بوده و در فراق او بی‌تاب‌اند.
  - ج. کسی که ملجاء و پناه همگان است.
  - د. کسی که اگر مردم به عظمت وی پی ببرند، از او پروا کرده و حرمتش را نگاه می‌دارند. سرّ این که در صورت مذکور، واژه «إله» معانی یادشده را برمی‌تابد، این است که همه آن معانی برای «وَلَيْهَ» ذکر شده است.

۲. از ریشه لَآءِ یَلِيهِ گرفته شده است. در این صورت می‌توان آن را به معنای «پوشیده از چشم‌ها» یا «بلندمرتبه» دانست؛ لَآءِ یَلِيهِ به هر دو معنا آمده است.

۳. از ریشه لآه یَلُوه و در این صورت نیز به معنای پوشیده از چشم هاست (راغب اصفهانی، همان و ابن منظور، ۱۳۳۵، ج ۱۳، ص ۴۶۷).

این واژه گاهی در قرآن کریم با قرینه‌ای که دلالت بر معنای لغوی دارد، آمده است: «الَّذِينَ يَجْعَلُونَ مَعَ اللَّهِ إِلَهًا آخَرَ فَسَوْفَ يَعْلَمُونَ» (حجر: ۹۶) همان کسانی که با خداوند معبود دیگری قرار می‌دهند. دو کلمه «آخر» و «مع الله» دلیل بر این است که «إله» در معنای معبود است؛ یعنی همان که جز خدا پرستش می‌شود.

ابن منظور ذیل ماده «إله» می‌نویسد: خداوند فرموده: «مَا اتَّخَذَ اللَّهُ مِنْ وَلَدٍ وَمَا كَانَ مَعَهُ مِنْ إِلَهٍ إِذًا لَذَهَبَ كُلُّ إِلَهٍ بِمَا خَلَقَ وَلَعَلَّ بَعْضُهُمْ عَلَى بَعْضٍ سُبْحَانَ اللَّهِ عَمَّا يُصِفُونَ» (مومنون: ۹۱) هیچ کس نمی‌تواند إله باشد، مگر آنکه معبود بوده و بتواند برای عبادت‌کننده، خالق و رازق و مسلط و مقتدر بر او باشد و هر کس چنین نباشد، إله نیست؛ بلکه او مخلوق است، گرچه به ناحق عبادت شده باشد (ابن منظور، همان).

#### ۴,۴,۲. کاربرد قرآنی واژه «إله»

واژه «إله» ۱۴۷ بار در قرآن کریم آمده است که به جز ۳۳ مورد، دیگر موارد کاربرد آن در کلمه اخلاص به صورت «لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ» (صافات: ۳۷ و ۳۵) یا همراه با ضمائر منفصل است: «لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ» (بقره: ۱۶۳)، «لَا إِلَهَ إِلَّا أَنْتَ» (انبیاء: ۲۱ و ۸۷) و «لَا إِلَهَ إِلَّا أَنَا» (نحل: ۲ و ۱۶).

در قرآن مجید، واژه «إله» هم در معبود راستین و حقیقی (خداوند): «وَإِلَهُكُمْ إِلَهٌ وَاحِدٌ» (بقره: ۱۶۳) و هم در معبودهای پنداری و دروغین: «الَّذِينَ يَجْعَلُونَ مَعَ اللَّهِ إِلَهًا آخَرَ» (حجر: ۹۶)، «أَأَنْتُمْ لَتَشْهَدُونَ أَنَّ مَعَ اللَّهِ إِلَهَةً آخَرَ» (انعام: ۱۹) و «وَمَا كَانَ مَعَهُ مِنْ إِلَهٍ إِذًا لَذَهَبَ كُلُّ إِلَهٍ بِمَا خَلَقَ...» (مؤمنون: ۹۱) به کار رفته است؛ بلکه بر آنچه مورد عبادت قرار گرفته و نزد او خضوع می‌شود، اعم از عاقل و غیرعاقل نیز اطلاق شده است (قرشی، ۱۳۷۱، ج ۱، ص ۹۶).

واژه «إله» به عنوان یکی از اسمای حسناى الهی، در بسیاری از آیات، مطلق و بدون قرینه در معنای اصطلاحی آمده است. بررسی آیات قرآن، کاربرت وصف خالقیت و الوهیت را کنار هم نشان می‌دهد و خالقیت را مهم‌ترین وصف إله می‌داند. شاهد بر این مطلب آن است که خداوند در سوره



مومنون پس از آیات ۱۲ تا ۱۴، که مراحل خلقت انسان را بیان می‌کند و پس از یادآوری موجوداتی که به نفع انسان و در اختیار و تسخیر او هستند و بیان انواع مخلوقات خود می‌فرماید:

﴿وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا نُوحًا إِلَىٰ قَوْمِهِ فَقَالَ يَا قَوْمِ اعْبُدُوا اللَّهَ مَا لَكُمْ مِنْ إِلَهٍ غَيْرُهُ﴾ (مومنون: ۲۳) و به یقین نوح را به سوی قومش فرستادیم، پس [به آنان] گفت ای قوم من خدا را بپرستید شما را جز او خدایی نیست».

سپس به آفرینش امت‌های دیگر که مخلوق خدای تعالی بودند، اشاره کرده و به تفصیل به بیان کفر و انکار آنان می‌پردازد تا در آیه ۹۱ می‌فرماید: ﴿مَا اتَّخَذَ اللَّهُ مِنْ وَلَدٍ وَمَا كَانَ مَعَهُ مِنْ إِلَهٍ إِذًا لَذَهَبَ كُلُّ إِلَهٍ بِمَا خَلَقَ وَلَعَلَّ بَعْضُهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ﴾؛ خدا فرزندی اختیار نکرده و با او معبودی [دیگر] نیست و اگر جز این بود قطعاً هر خدایی، آنچه را آفریده [بود] با خود می‌برد و حتماً بعضی از آنان بر بعضی دیگر تفوق می‌جستند».

و این چنین بر صفت خالق بودن «إله» تأکید می‌کند. به همین سبب، مشرکین را در سوره احقاف بازخواست می‌کند که مخلوقات شرکاء خداوند را نشان دهند:

﴿قُلْ أَرَأَيْتُمْ مَا تَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ أَرُونِي مَاذَا خَلَقُوا مِنَ الْأَرْضِ﴾ (احقاف: ۴)؛ بگو به من خبر دهید آنچه را به جای خدا فرا می‌خوانید به من نشان دهید که چه چیزی از زمین [را] آفریده‌اند».

همچنین در آیه ۱۶ سوره رعد، آنان را توبیخ می‌کند که کسانی را شریک خدا قرار داده‌اند که هیچ خلقی نداشتند:

﴿قُلْ مَنْ رَبُّ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ قُلِ اللَّهُ... أَمْ جَعَلُوا لِلَّهِ شُرَكَاءَ خَلَقُوا كَخَلْقِهِ فَتَشَابَهَ الْخُلُقُ عَلَيْهِمْ قُلِ اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ وَهُوَ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ﴾؛ بگو پروردگار آسمان‌ها و زمین کیست بگو خدا... یا برای خدا شریکانی پنداشته‌اند که مانند آفرینش او آفریده‌اند و در نتیجه [این دو] آفرینش بر آنان مشتبه شده است. بگو خدا آفریننده هر چیزی است و اوست یگانه قهار».

و در آیه ۱۰۲ سوره انعام، «إله» واقعی را خالق تمام اشیاء معرفی می‌کند:

﴿ذَلِكُمْ اللَّهُ رَبُّكُمْ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ فَاعْبُدُوهُ؛ این است خداوند، پروردگار شما. هیچ

۱. وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ سُلَالَةٍ مِنْ طِينٍ. ثُمَّ جَعَلْنَاهُ نُطْفَةً فِي قَرَارٍ مَكِينٍ. ثُمَّ خَلَقْنَا النُّطْفَةَ عَلَقَةً فَخَلَقْنَا الْعَلَقَةَ مُضْغَةً فَخَلَقْنَا الْمُضْغَةَ عِظَامًا فَكَسَّوْنَا الْعِظَامَ لَحْمًا ثُمَّ أَنشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ.

معبودی جز او نیست آفریننده هر چیزی است پس او را بپرستید». از این آیات، روشن می‌شود که معبود باید خالق باشد و جز خالق کسی حق ندارد معبود باشد؛ بنابراین، معبود یکی است.

تأکید بر صفت خالقیت به عنوان بارزترین صفت الوهیت، در آیات زیر نیز وجود دارد: «وَالَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ لَا يَخْلُقُونَ شَيْئًا وَهُمْ يُخْلَقُونَ» (نحل: ۲۰) و کسانی را که جز خدا می‌خوانند چیزی نمی‌آفرینند در حالی که خود آفریده می‌شوند.

«وَاتَّخَذُوا مِنْ دُونِهِ آهَةً لَا يَخْلُقُونَ شَيْئًا وَهُمْ يُخْلَقُونَ» (فرقان: ۳) و به جای او خدایانی برای خود گرفته‌اند که چیزی را خلق نمی‌کنند و خود خلق شده‌اند.

«وَإِلَى ثَمُودَ أَخَاهُمْ صَالِحًا قَالَ يَا قَوْمِ اعْبُدُوا اللَّهَ مَا لَكُمْ مِنْ إِلَهٍ غَيْرُهُ هُوَ أَنْشَأَكُمْ مِنَ الْأَرْضِ وَاسْتَعْمَرَكُمْ فِيهَا» (هود: ۶۱) و به سوی [قوم] ثمود برادرشان صالح را [فرستادیم] گفت ای قوم من خدا را بپرستید برای شما هیچ معبودی جز او نیست. او شما را از زمین پدید آورد و شما را در آن استقرار داد. «يَا أَيُّهَا النَّاسُ اذْكُرُوا نِعْمَتَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ هَلْ مِنْ خَالِقٍ غَيْرِ اللَّهِ يَرْزُقُكُمْ مِنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ» (فاطر: ۳) ای مردم: نعمت خدا را بر خود یاد کنید. آیا غیر از خدا آفریدگاری است که شما را از آسمان و زمین روزی دهد. خدایی جز او نیست.

در تمامی این آیات، مبارزه و استدلال با مشرکان در مساله توحید و بر محور یکتایی خالق می‌چرخد. قرآن در احتجاج با مشرکان که الهان و معبودان دیگر را عبادت کرده و آنها را در عبادت خدای یکتا شریک قرار می‌دهند، این‌گونه برهان می‌آورد که آفرینش مخلوقات، ویژه خداوند است و الهان دیگر قدرتی بر آفرینش ندارند. از این رو، بارزترین و روشن‌ترین صفت «إله» و ویژگی الوهیت، خالقیت و آفرینش است (عسکری، بی‌تا، ج ۱، ص ۴۳).

قرآن تأکید می‌کند که آفرینش جهان هستی از آن خدای متعال است. اوست که مخلوقات را آفریده و موجودات را به وجود می‌آورد، زنده می‌کند و می‌میراند، مالک همه چیز است و خالق جز او در عالم نیست که شایسته «إله» و خدا بودن باشد (ر.ک: انعام: ۴۶، اعراف: ۱۵۸، قصص: ۷۱، زمر: ۶ و دخان: ۸). شاهد بر این معنا این است که لفظ «إله» کلی بوده و لفظ الله (ال + إله)، جزئی و عَلَم و نام فردی از آن کلی است. به عبارت دیگر، «إله» بر یک معنای بسیطی وضع شده که در زبان

فارسی، از آن به خدا تعبیر می‌کنیم. آیات قرآن گواهی می‌دهد که «إله» به معنی خداست؛ لکن به صورت کلی، در مقابل لفظ «الله» به معنی خاص است (بی‌نا، ۱۳۸۴، ص ۵۴). در آیاتی از قرآن کریم نیز لفظ «إله» به جای لفظ جلاله «الله» به کار رفته است:

﴿وَهُوَ الَّذِي فِي السَّمَاءِ إِلَهٌ وَفِي الْأَرْضِ إِلَهٌ وَهُوَ الْحَكِيمُ الْعَلِيمُ﴾ (زخرف: ۸۴)؛ او است خدا در آسمان‌ها

و خدا در زمین، و او است حکیم و دانا.

﴿وَهُوَ اللَّهُ فِي السَّمَاوَاتِ وَفِي الْأَرْضِ يَعْلَمُ سِرُّكُمْ وَجَهْرُكُمْ وَيَعْلَمُ مَا تَكْسِبُونَ﴾ (انعام: ۳)؛ او است

خدا در آسمان‌ها و زمین، پنهان و آشکار شما را می‌داند و از آنچه که انجام دهید، آگاه است.

در این دو آیه و مشابه آنها، این دو لفظ به صورت مترادف به کار رفته‌اند؛ با این حال، در یکی معنی علمی منظور شده و در دیگری مفهوم کلی. از این نوع استعمال می‌توان حدس زد که این دو لفظ، معنی واحدی را می‌رسانند؛ جز این که لفظ جلاله عَلَم است و «إله» عَلَم نیست. همچنین جمله «مَنْ إِلَهٌ غَيْرُ اللَّهِ» (قصص: ۷۱) استثناء و یا در حکم استثناء است و به حکم دخول مستثنی در مستثنی منه باید گفت: «الله» یکی از مصادیق «إله» است و تفاوت آن دو، در شخصی و کلی بودن است. هر گاه لفظ جلاله به معنی خدا و نام خاص او است، قهراً لفظ «إله» به همین معنا، ولی با ویژگی کلی است، تا بتواند مستثنی و غیره را در خود جای دهد (همان). نیز کاربرد واژه «إله» به جای خالق و رب و مدبر بر این مطلب دلالت می‌کند (ربانی گلیپایگانی، ۱۳۸۳، ص ۵۰).

باید دانست که لفظ جلاله «الله» در جاهلیت و اسلام، برای صانع عالم مستجمع همه صفات وضع شده بود که تک تک ذرات عالم نیازمند فیض وجود او هستند و اگر بر فرض آلهه‌ای موجود باشند، باید تمام حیثیت‌های الله و کمالات او برای آنها در نظر گرفته شود، در غیر این صورت اصلا آلهه نیستند (قمی، ۱۴۱۵، ج ۳، ص ۴۳۶).

بنابراین به نظر می‌رسد وجه حسن این باشد که «إله» در آیه ۲۲ انبیاء را خالق مدبر بدانیم؛ چرا که اساساً در نگاه قرآنی، خلق بدون تدبیر معنا ندارد (نهایندی، ۱۳۸۶، ج ۳، ص ۲۷۳). خدایی می‌تواند تدبیر کند و رب باشد که هنگام خلق، پیش‌بینی‌های لازم را در مخلوقات خویش و عالم هستی کرده باشد. باید توجه داشت که تقسیم توحید به ربوبی و خالق، تقسیماتی انتزاعی و برای درک و تبیین بهتر معانی و مضامین عالی آیه به دلیل قصور و ناتوانی فهم بشر است و در عالم واقع،

خالق، همان مدبر و مدبر و همان معبود است و تفکیکی بین آنها نیست.

آیه ۹۱ سوره مؤمنون که از نظر استدلال، شبیه آیه ۲۲ سوره انبیاء است، مؤید این ادعا است:

﴿مَا اتَّخَذَ اللَّهُ مِنْ وَلَدٍ وَمَا كَانَ مَعَهُ مِنْ إِلَهٍ إِذًا لَذَهَبَ كُلُّ إِلَهٍ بِمَا خَلَقَ وَلَعَلَّ بَعْضُهُمْ عَلَيَّ بَعْضٌ﴾

در این آیه تأکید شده که هر کدام از این الهه، خالق هستند، نه اینکه هر یک فقط عهده‌دار تدبیر بخشی از عالم باشند؛ زیرا تالی اول وجود خدایان متعدد در آیه ۹۱ سوره مؤمنون این است که

﴿إِذَا لَذَهَبَ كُلُّ إِلَهٍ بِمَا خَلَقَ؛ أَنْ گاه هر الهی، مخلوقاتش را به خود اختصاص می‌داد﴾؛ در این صورت، آیه اختصاص به پندار مشرکان عصر نزول ندارد، چون مشرکان، الهه‌ای را که می‌پرستیدند، آفریدگار خود نمی‌دانستند.

به طور کلی، تدبیر برای کسی ثابت نمی‌شود مگر آن‌که خالقیت هم برای او اثبات گردد. یعنی وقتی فرض شود که یکی از خدایان، رازق انسان و تدبیر روزی‌اش به دست او باشد، رازقیت بدون خلق رزق (آب و هوا، زمین مناسب، عناصر حیاتی، گیاهان و حیوانات و...) نمی‌شود. کسی رازق انسان است که انسان را در قالب موجودی روزی‌خور آفریده و در کنار او هم روزی او را آفریده است. تدبیر و خلق از هم جدایی ندارند (مصباح یزدی، ۱۳۸۹، صص ۲۵۳-۲۵۴).

بنا به دلایل فوق و نیز به دلیل مشابهت استدلال این آیه با آیه ۲۲ سوره انبیاء می‌توان نتیجه گرفت در آیه ۲۲ انبیاء نیز مراد از الهه، خدایان خالق و مدبر است و در فرض وجود آنان، فساد عارض می‌شد؛ عالم هستی به وجود نمی‌آمد یا انسجام آن مختل می‌شد (نهایندی، ۱۳۸۶، ج ۳، ص ۲۷۳)؛ یعنی همان تالی فاسدی که در آیه ۹۱ مؤمنون مطرح شده، اینجا هم لازم می‌آید و این‌که می‌فرماید «فیهما»، لزوماً سبق وجودی عالم هستی را نمی‌رساند؛ بلکه برای امکان تصور تعدد اله و نزدیک تر شدن ملازمت فساد با آن در ذهن انسان، فرض می‌شود که در ظرف عالم هستی، دو «إله» یا بیشتر باشند؛ نه اینکه عالم هستی باشد، سپس تعدد «إله» فرض شود. چون اگر «إله» واقعا «إله» باشند، اساساً عالم هستی ایجاد نمی‌شود.

طبق این بیان، شیوه به‌کاررفته در قرآن، جامع و فراگیر است و ضمن اصلاح عقاید انحرافی مشرکان و ارائه دیدگاه صحیح در مورد اسماء و صفات الهی، بر توحید خالق نیز تأکید می‌کند. به عبارت دیگر، قرآن در طرح مسائلی همچون صفات خدا روشی انتخاب کرده که در اثبات وجود

خدا و کسب آگاهی روشن و اطمینان بخش از اصل هستی او نیز به کار آید (جوادی آملی، ۱۳۸۷، ج ۲، ص ۲۹)؛ لذا بعید نیست معنای فساد، قابل تعمیم باشد (ایزدی تبار، ۱۳۹۵، ص ۷۵ و نک: ربانی گلپایگانی، ۱۳۸۳، ص ۵۰).

چنانچه گذشت «فسد» در اصل لغت، دارای یک معنای واحد و نقیض صلاح است؛ بنابراین در معنای بی‌نظمی و عدم اعتدال، وضع لغوی نداشته است. با این حال، از کاربردهای این واژه، خروج از اعتدال و هماهنگی است و الزامی نیست که حتماً فساد در معنای تباهی بعد از ایجاد، منحصر باشد؛ بلکه تنها در این معنا ظهور پیدا کرده و شایع شده است. فساد دارای مفهومی عام است و از مصادیق آن، می‌تواند ایجاد نشدن و نیستی باشد؛ لذا معنای آیه چنین می‌شود:

اگر فرض شود در جهان هستی، چند «إله» خالق و مدبر با الله وجود داشتند، عالم هستی و موجوداتی که بالقوه دارای کمال ایجاد بودند، یا به کمال خود نمی‌رسیدند و ایجاد نمی‌شدند و یا در صورت ایجاد، در نظام آنها اختلال رخ می‌داد و از بین می‌رفتند، ولیکن چنین نیست. عالم، ایجاد شده و به بهترین نحو در حرکت است، پس خداوند بی‌گانه، خالق مدبر است. تعدد «إله»، حدوداً مانع از تحقق اصل آفرینش و بقائاً مانع از بقاء آن است.

طبق این بیان، صرف آفرینش عالم هستی برای همگان محسوس است و استدلال به راحتی قابل اثبات است. همگان در هر سطحی از معلومات اذعان دارند که این جهان به صوت نظامی منسجم و هماهنگ خلق شده که تمامی اجزای آن به شکلی هماهنگ طراحی و در حرکت و فعل و انفعال هستند و کوچکترین خللی در این فرآیند منظم وجود ندارد. قرآن کریم نیز بر این خلق منسجم و هماهنگ تأکید کرده می‌فرماید:

﴿الَّذِي خَلَقَ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ طِبَاقًا مَا تَرَى فِي خَلْقِ الرَّحْمَنِ مِنْ تَفَاوُتٍ فَارْجِعِ الْبَصَرَ هَلْ تَرَى مِنْ فُطُورٍ﴾ (ملک: ۳)؛ همان که هفت آسمان را طبقه‌هایی (روی هم) آفرید. هرگز در آفرینش خدای رحمان (از نظر زیبایی، استواری و اتقان صنع) تفاوت و ناهمگونی نمی‌بینی، پس بار دیگر بنگر آیا (در خلق اشیا) هیچ خلل و شکاف (و خلاف حکمت) می‌بینی؟

قاضی سعید قمی در شرح توحید صدوق می‌نویسد:

خداوند آن کسی است که عالم را به وجود آورده است. واحدی است که در الوهیتش

شریک ندارد، چنانکه می‌فرماید «لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا»، و صلاح که همان وجود و بقاء عالم باشد، محقق است، پس دلالت می‌کند ایجاد کننده آن واحد است (قمی، ۱۴۱۵، ج ۱، ص ۶۷).

شاهد روایی نیز بر این دیدگاه وجود دارد. در روایتی، هشام بن حکم از امام صادق علیه السلام سؤال می‌کند: مَا الدَّلِيلُ عَلَى أَنَّ اللَّهَ وَاحِدٌ؟ «دلیل وحدانیت خدا چیست؟» حضرت می‌فرماید: اتَّصَالَ التَّدْبِيرِ وَمَتَامُ الصَّنْعِ كَمَا قَالَ عَزَّ وَجَلَّ «لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا» (حویزی، ۱۴۲۲، ج ۱، ص ۴۱۸)؛ دلیل توحید، پیوستگی تدبیر جهان و تمامیت آفرینش است؛ همان‌گونه که خداوند فرموده: اگر در آن دو آسمان‌ها و زمین) خدایانی غیر از خدای یگانه بود، آن دو فاسد می‌شدند.

در این روایت، امام صادق علیه السلام هم بر کلمه «تدبیر» و هم بر کلمه «صنع» تأکید می‌کنند. این بیان، ظرفیت معنایی آیه گسترش یافته و نیازی به تمسک به معنای باطنی نیز پیدا نمی‌شود و آیه شریفه ضمن رد باور غلط مشرکان جاهلی در ربوبیت بت‌ها، بینش صحیحی نسبت به الله خالق مدبر و رب ارائه می‌دهد. براین اساس، هم توحید خالقی و هم توحید ربوبی را ثابت می‌کند.

۱. اتقان استدلال بر یگانگی خداوند آنجا آشکار می‌شود که ثابت شود این فسادی که رخ نداده، اساساً امکان ندارد به وقوع بپیوندد، نه اینکه تاکنون صورت نگرفته است، ولی فرض امکان آن باشد!!! بیان چنین است که اگر غیر خداوند واحد، إله صانع حکیمی فرض شود که حکیم و قادر بر هر چیزی باشد، این فرض از سه حالت بیرون نیست: الف) إله دوم مانند آنچه إله اول آفریده، می‌آفریند. در این صورت لازم می‌آید هر شخصی از موجودات عالم، دو شخص و هر شیء، دو شیء گردد. این قسم، فساد خفی است. ب) تاثیر إله دوم عین همان چیزی است که إله اول ایجاد کرده که لازمه آن، تکرر وجود در هر مرتبه است. یعنی ماهیت شیء بیش از آنچه گنجایش وجود دارد، وجود بپذیرد و افاضه وجود به یک شیء، بیش از ظرفیت آن نیز فساد است و این فساد در ماهیت شیء است و فساد جلی است. ج) تاثیر إله دوم خلاف تاثیر إله اول است؛ یعنی إله اول نقش ایجاد و اعطاء وجود و کمالات و إله دوم نقش اعدام و ازاله کمالات را دارد و این فساد اظہر است و بعید نیست که «اتصال تدبیر» در روایت مذکور، اشاره به نفی فساد سوم و «تمامیه الصنع» اشاره به دو فساد اول داشته باشد (قمی، ۱۴۱۵، ج ۳، صص ۴۳۹-۴۴۰).

بنابراین فرض تعدد آله متوقف بر اموری است که فساد در آن بر سه قسم فساد خفی، جلی و اظہر متصور می‌شود و چون این فسادها اساساً ممکن نیستند و محال اند، پس تعدد آله نیز ممتنع و محال است. همچنین اگر وقوع فساد امتناع ذاتی داشته باشد، نفی امکان نیز ثابت می‌شود؛ زیرا محال بودن وقوع برابر با ممکن نبودن آن است.

## نتیجه‌گیری

این پژوهش نشان داد واژه فساد در لغت، نقیض صلاح است و در قرآن، در معنای فساد تکوینی و فساد تشریحی به کار رفته است. در میان مفسران درباره استدلال آیه ۲۲ سوره انبیاء دو دیدگاه با تأکید بر واژه فساد مطرح است. گاه فساد به خروج از اعتدال و گاه به عدم و نیستی معنا شده است. در دیدگاه اول، آیه ناظر به اصلاح باور غلط مشرکان جاهلی و نیز در توحید ربوبی است و در دیدگاه دوم، توحید خالق را ثابت می‌کند.

در این راستا، کاربرد واژه «إله» در قرآن که در جمله اول آیه آمده، می‌تواند تعیین‌کننده معنای فساد در آیه باشد. بررسی آیات قرآن نشان می‌دهد مهم‌ترین صفت إله، خالقیت اوست و ربوبیت او نیز ناشی از این امر است. از این رو، می‌توان در معنای فساد قائل به تعمیم شد. مفهوم فساد در آیه شریفه، عام است و بی‌نظمی و نیستی از مصادیق آن می‌باشند. در نتیجه، آیه در صدد اثبات توحید خالق و ربوبی است. همچنین فرض تعدد «إله»، اساساً محال و ممتنع است؛ نه اینکه امکان دارد و لکن محقق نشده است.

## فهرست منابع:

### الف. کتابها

۱. ابن منظور، محمد بن مكرم، ۱۳۳۵ق، لسان العرب، بيروت: دار صادر.
۲. ابن عاشور، محمد طاهر، ۱۴۲۰ق، التحرير والتنوير، بيروت: مؤسسة التاريخ العربي.
۳. ابن فارس بن زكريا، احمد، ۱۴۰۴ق، مقاييس اللغة، تحقيق: عبدالسلام محمد هارون، قم: مكتب الاعلام الاسلامي.
۴. تفتازاني، سعد الدين، ۱۴۰۷ق، شرح العقائد النسفيه، تحقيق: حجازي سقا، قاهره: مكتبة الكليات الازهرية.
۵. جوادى آملی، عبدالله، ۱۳۸۷ش، تفسير موضوعی قرآن کریم: توحيد در قرآن، قم: اسراء.
۶. \_\_\_\_\_، ۱۳۸۵ش، تفسير تسنيم، قم: اسراء.
۷. جوهری، اسماعيل بن حماد، ۱۳۷۶ق، الصحاح، بيروت: دارالفکر.
۸. حویزی، علی بن جمعه، ۱۴۲۲ق، نورالثقلین، تحقيق: علی عاشور، بيروت: مؤسسه التاريخ العربي.
۹. خامه گر، محمد، ۱۳۹۲ش، ساختار سوره های قرآن کریم، قم: مؤسسه قرآن و عترت نورالثقلین.
۱۰. راغب اصفهانی، حسین، ۱۴۱۲ق، مفردات ألفاظ القرآن، بيروت: دارالشامية.
۱۱. زبیدی، محمد مرتضی، ۱۴۱۴ق، تاج العروس من جواهر القاموس، بيروت: دارالفکر.
۱۲. زمخشری، محمود، ۱۴۲۱ق، الکشاف، تحقيق: عبدالرزاق المهدي، بيروت: دار احيا التراث العربي.
۱۳. دیوبندی، محمود حسن، ۱۳۸۵ق، تفسير کابلی، تهران: احسان.
۱۴. ربانی گلپایگانی، علی، ۱۳۸۳ش، کلام تطبیقی، قم: مرکز جهانی علوم اسلامی.
۱۵. سبحانی، جعفر، ۱۴۲۱ق، مفاهیم القرآن، قم: مؤسسه الامام الصادق عليه السلام.
۱۶. طباطبایی، محمد حسین، ۱۳۹۰ق، المیزان فی تفسیر القرآن، بيروت: مؤسسه الاعلمي للمطبوعات.
۱۷. \_\_\_\_\_ و مطهری (پاورقی)، بی تا، اصول فلسفه و روش رئالیسم، قم: دفتر نشر اسلامی.
۱۸. طبرسی، فضل بن حسن، ۱۳۷۲ق، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، تحقيق: محمد جواد بلاغی، تهران: ناصر خسرو.
۱۹. طریحی، فخرالدین، ۱۳۷۵ق، مجمع البحرين، محقق: احمد حسینی اشکوری، تهران: مرتضوی.
۲۰. عبدالباقي، محمد فؤاد، ۱۳۶۴ق، المعجم المفهرس لالفاظ القرآن الکریم، بيروت: دارالفکر.
۲۱. عسکری، سیدمرتضی، بی تا، عقاید در اسلام، ترجمه محمد جواد کرمی، بی جا: مجمع علمی.
۲۲. فراهیدی، خلیل بن احمد، ۱۴۰۹ق، العين، قم: بی نا.
۲۳. فیومی، احمد بن محمد، ۱۴۱۴ق، المصباح المنیر، قم: دارالهجره.
۲۴. قرشی بنابی، علی اکبر، ۱۳۷۱ش، قاموس قرآن، تهران: دارالکتب الإسلامية؛
۲۵. \_\_\_\_\_، ۱۳۷۵ش، احسن الحديث، تهران: بنیاد بعثت.
۲۶. قمی، قاضی سعید، ۱۴۱۵ق، شرح توحيد صدوق، مصحح: نجف قلی حبیبی، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.



۲۷. قاسمی، جمال الدین، ۱۴۱۸ق، محاسن التأویل، محقق: عیون سود، محمد باسل، بیروت: دارالکتب العلمیة.
۲۸. مصباح یزدی، محمدتقی، ۱۳۸۹ش، خداشناسی (معارف قرآن)، تحقیق: امیررضا اشرفی، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).
۲۹. مصطفوی، حسن، ۱۳۸۸ش، التحقیق فی کلمات القرآن الکریم، تهران: مرکز نشر آثار العلامة المصطفوی.
۳۰. مطهری، مرتضی، ۱۳۵۷ش، جهان بینی توحیدی، قم: صدرا.
۳۱. مغنیه، محمدجواد، ۱۴۲۴ق، التفسیر الکاشف، قم: دارالکتاب الإسلامی؛
۳۲. ماتریدی، محمد بن محمد، ۱۴۲۶ق، تأویلات أهل السنة، محقق: باسلوم، مجدی، بیروت: دارالکتب العلمیة.
۳۳. مکارم شیرازی، ناصر و دیگران، ۱۳۷۱ش، تفسیر نمونه، تهران: دارالکتب الاسلامیه.
۳۴. مهائمی، علی بن احمد، ۱۴۰۳ق، تبصیر الرحمن و تیسیر المنان، بیروت: عالم الکتب.
۳۵. موسوی اردبیلی، عبدالغنی، ۱۳۸۱ش، تقریرات فلسفه امام خمینی (شرح منظومه)، تهران: موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
۳۶. نسفی، عمر بن محمد، ۱۳۷۶ش، تفسیر نسفی، مصحح: عزیزالله جوینی، تهران: سروش.
۳۷. نسفی، عبدالله بن احمد، ۱۴۱۶ق، مدارک التنزیل و حقایق التأویل، بیروت: دارالنفائس.
۳۸. نهاوندی، محمد، ۱۳۸۶ق، نفحات الرحمن فی تفسیر القرآن، قم: موسسه البعثة.
۳۹. واعظ زاده خراسانی، ۱۳۸۸ش، المعجم فی فقه لغه القرآن و سر بلاغته، مشهد: بنیاد پژوهش های اسلامی.

#### ب. مقاله ها

۱. ایزدی تبار، محمد، ۱۳۹۵، «برهان تمانع؛ برهانی استوار در راستای توحید خالق و ربوبی»، کلام اسلامی، ش ۹۹، ص ۵۷-۹۵.
۲. بی نا (هیات تحریریه)، ۱۳۸۴، «مقصود از واژه «اله» در قرآن چیست؟»، کلام اسلامی، ش ۵۴، ص ۱۰۹-۱۰۹.
۳. محیطی اردکانی، ۱۳۹۲، «نقد و بررسی تقریر فلسفی برهان تمانع با تأکید بر تقریر شهید مطهری»، معرفت، ش ۹۰، ص ۲۶-۳۷.

#### ج. منابع دیجیتال

۱. سها، نقد قرآن، [wwazadieiran2.wordpress.com](http://wwazadieiran2.wordpress.com).

