

سنجهش یکسان انگاری دلالت آیه ۲۲ انبیاء و ۴۲ اسراء بر برهان تمانع

* محمد هادی منصوری

** علیرضا نبیلو

چکیده

یکی از براهین توحیدی که اندیشمندان علوم عقلی و نقلی سعی در اصطیاد آن از قرآن داشته‌اند، «برهان تمانع» است. در خصوص این برهان و چگونگی دریافت آن از کلام وحی، نگرش یکسانی وجود ندارد. به باور برخی، آیه «لَوْكَانَ فِيهِمَا إِلَهٌ^۱
إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا» (انبیاء/۲۲) و آیه «قُلْ لَوْكَانَ مَعَهُ إِلَهٌ كَمَا يَقُولُونَ إِذَا لَأْتَهُمْ^۲
الْعَرْيَشَ سَيِّلًا» (اسراء/۴۲) دلالتی یکسان بر برهان تمانع دارند. در برابر این گروه، شماری دیگر از صاحب‌نظران سخن اینان را ناصواب می‌انگارند و بر آنند که برهان مستفاد از این دو آیه، یکسان نیست و مقدمات آن دو متفاوت است. نوشتار پیش‌رو با عنوان بازاندیشی یکسان انگاری دلالت آیه ۲۲ انبیاء و ۴۲ اسراء بر برهان تمانع، پس از تحلیل دلالی آیه‌های مذکور به این نتیجه رهنمون می‌شود که دیدگاه دوم، با ظاهر آیات سازگارتر است و نمی‌توان دلالت این دو آیه را یکسان قلمداد نمود.

واژگان کلیدی

آیه ۲۲ انبیاء، آیه ۴۲ اسراء، برهان تمانع، توحید ربوی، تعدد آلهه.

mmh.f110@yahoo.com

angham70@yahoo.com

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۶/۶/۲۲

* استادیار دانشگاه معارف اسلامی.

** دانشجوی کارشناسی ارشد دانشگاه معارف اسلامی.

تاریخ دریافت: ۱۳۹۶/۲/۳

طرح مسئله

توحید یکی از مفاهیم ژرف و گسترده در تعالیم دینی و عصاره تمام معارف وحیانی است که هماره سرلوحه دعوت پیام آوران الهی و اساس آموزه‌های ایشان بوده است. در ارجمندی این اصل اصیل، همین بس که پرسامندترین موضوع قرآن کریم است و با نگاه به کلام معجز الهی در می‌باییم که خداوند در آیات پرشماری به اثبات این حقیقت نورانی اهتمام ورزیده است. یکی از براهین توحیدی که دانشوران و فرزانگان از گذشته بسیار دور تا کنون سعی در اصطیاد آن از قرآن داشته‌اند، «برهان تمانع» است (حسینی، ۱۳۸۵، ۵ / ۵۲۶ – ۵۲۱) و در کتب مختلف کلامی و تفسیری معتزله، اشاره و امامیه بدان پرداخته شده است. درباره این برهان و چگونگی دریافت آن از کلام وحی، نگرش یکسانی وجود ندارد. وجه اشتراک صاحب‌نظران در تقریر برهان تمانع، ارائه آیه ۲۲ سوره انبياء در قالب قیاس استثنایی است که از نفی تالی، نفی مقدم را نتیجه می‌گیرند؛ اما در چگونگی تبیین «تلازم تعدد آله و فساد»، تقریرهای گوناگونی وجود دارد. در این میان، تنها برخی از صاحب‌نظران به تبیین همخوانی برهان تمانع در مقایسه آیه «لَوْكَانَ فِيهِمَا لَهُ أَفْسَدَتَا» (انبياء / ۲۲) و آیه «قُلْ لَوْ كَانَ مَعْكُهُ إِلَهٌ كَمَا يَقُولُونَ إِذَا لَآتَيْتَهُمْ إِلَى ذِي الْعِرْشِ سَبِيلًا» (اسراء / ۴۲) پرداخته‌اند. بر اساس دیدگاه ایشان، در این دو آیه به برهان تمانع اشاره شده است. پیروان این دیدگاه معتقدند در هر یک از این دو آیه، پاره‌ای از مقدمات برهان تمانع ذکر شده است و روی هم‌رفته یک برهان را سامان می‌دهند؛ بدین‌سان که اگر با خدای یکتا خدایان دیگری می‌بودند، در این صورت آن خدایان برای غلبه بر خدای عرش به تکاپو می‌افتدند و تنازع و تمانع آنان موجب فساد و آشفتگی نظام هستی می‌شد و از آن‌رو که عالم دارای سامانه‌ای استوار است، پی می‌بریم که جز خدای یگانه، خدای دیگری نیست. (طبرسی، ۱۳۷۷ / ۲: ۳۳۰؛ ۱۳۷۷ / ۲: ۳۳۰؛ آلوسی، ۱۴۱۵ / ۸: ۷۹)

در دیگرسو، برخی آن را تنها از آیه نخست قابل برداشت دانسته‌اند (جوادی آملی، ۱۳۸۳، ۲ / ۷۴) و برهان برگرفته از آیه اخیر را با برهان مستفاد از آیه نخست متفاوت می‌دانند. (طباطبایی، ۱۴۱۷ / ۱۳: ۱۰۷؛ جوادی آملی، جلسه ۵۱ از تفسیر سوره اسراء)^۱ بر اساس این دیدگاه، حد وسط در آیه نخست، «فساد و فربویashi نظام هستی» و در آیه دوم، «دست‌درازی دیگر خدایان به اربیکه و جایگاه خدای صاحب عرش» است و با وجود هم‌آوایی در مقدم، تالی آنها ناهمسان است. (جوادی آملی، جلسه ۵۲ از تفسیر سوره اسراء)^۲ با تحلیل دلالی آیه‌های پیش‌گفته، ضمن یافتن رابطه برهان تمانع با درون مایه حقیقی آیات، اکنون باید پاسخی درخور به این پرسش دهیم که آیا برآیند این دو آیه، برهانی واحد است یا دو برهان ناهمگون از آنها دریافت می‌شود.

1. www.portal.esra.ir/Pages/Index.aspx?kind=2&lang=fa&id=MjYzOQ%3d%3d-8jfYz5sADI4%3d.
 2. www.portal.esra.ir/Pages/Index.aspx?kind=2&lang=fa&id=MjY1NQ%3d%3d-yTg0mJi3sbU%3d.

پیشینه پژوهش

به نظر بیشتر صاحب‌نظران، خاستگاه برهان تمانع، قرآن کریم است و می‌توان اذعان کرد این برهان با تفاسیری که به تبیین آیات مرتبط پرداخته‌اند، همزاد است. از این‌رو به نظر برخی صاحب‌نظران «برهان تمانع از قرآن کریم به کتاب‌های کلامی و فلسفی راه یافته است». (جوادی آملی، ۱۳۸۸: ۱۲۵) زین پس تقریرهای کلامی و سپس فلسفی برهان تمانع شکل گرفته است و اندیشمندانی مانند شیخ صدوق، شیخ طوسی، علامه حلی، نقیازانی، ایجی و ملاصدرا به تبیین آن پرداخته‌اند. (ر.ک: دیربار، ۱۳۸۵: ۱۲۰)

حکیمان و متکلمان، آن را پیام وزین و سنگین تلقی می‌کنند و در فهم کیفیت تقریر تلازم مقدم و تالی و بطایان تالی آن قیاس اختلاف دارند (جوادی آملی، ۱۳۸۸: ۴۱) و برخی از عهده تحلیل آن بر نیامده‌اند. برخی نیز این برهان را با برهان توارد علتین خلط کرده، برهان تمانع را برهان توارد علتین و برهان توارد علتین را برهان تمانع پنداشته‌اند. (جوادی آملی، ۱۳۸۸: ۱۲۵) البته ناگفته نماند که برخی صاحب‌نظران به دلالت آیه ۲۲ انبیاء بر برهان تمانع معتقد‌نیستند.^۱

از مطالعه منابع مرتبط می‌توان به دو دیدگاه درباره یکسانی آیات ۲۲ انبیاء و ۴۲ اسراء در شیوه استدلال دست یافت؛ (ابن‌عطیه اندلسی، ۱۴۲۲: ۳ / ۴۵۹؛ طبرسی، ۱۳۷۷: ۲ / ۳۳۰؛ رازی، ۱۴۲۰: ۲۰ / ۳۴۶؛ آلوسی، ۱۴۱۵: ۸ / ۷۹ و ...) اما سنجهش این یکسان‌انگاری در پژوهشی مستقل صورت نگرفته است و برخی منابع مانند تفسیر المیزان (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱۳ / ۱۰۷) و نیز دروس تفسیری آیت‌الله جوادی آملی، (جوادی آملی، جلسه ۵۱ از تفسیر سوره اسراء)^۲ به اختصار سنجه را بیان کرده‌اند. بنابراین نوآوری نوشتار پیش‌رو، تبیین دیدگاه‌ها در یکسان‌انگاری دلالت دو آیه بر برهان تمانع و در سنجه قرار دادن آن است.

الف) تحلیل دلایل آیه ۲۲ انبیاء

خردورزان درباره آیه ۲۲ انبیاء فراوان سخن گفته‌اند؛ از این‌رو در فرآیند ارزیابی آرای یادشده، نخست به تحلیل این آیه می‌پردازیم که در قالب قیاس استثنایی به بیان ذیل است:

مقدمه یکم: اگر در آسمان‌ها و زمین بیش از یک پروردگار می‌بود، فساد آنها را فرامی‌گرفت.

مقدمه دوم: هیچ‌گونه نابسامانی درونی و برونی در آسمان‌ها و زمین پدیدار نیست و

۱. در یک نگاه می‌توان دیدگاه‌ها درباره تطبیق آیه ۲۲ سوره انبیاء بر برهان تمانع را به دو دسته تقسیم نمود: (الف) این آیه بر برهان تمانع دلالت دارد. بیشتر مفسران چنین اعتقادی دارند و حتی برخی با ترکیبی دانستن آن معتقد‌نند این آیه بر دو برهان تمانع و توارد یا تمانع و تقابل دلالت دارد. (مرکز فرهنگ و معارف قرآن، ۱۳۸۵: ۵ / ۵۲۲) آیه بر برهان تمانع دلالت ندارد. (مصطفیح یزدی، ۱۳۹۶: ۱ / ۲۴۵ – ۲۴۴)
2. www.portal.esra.ir/Pages/Index.aspx?kind=2&lang=fa&id=MjYzOQ%3d%3d-8jfYz5sADI4%3d.

هماهنگی و استواری اجزای هستی، نمایان و انکارناپذیر است.
نتیجه: جهان هستی، فقط یک پروردگار دارد و تعدد آلهه محقق نیست.

برای دستیابی به چنین نتیجه‌ای باید تلازم تعدد آلهه با پیدایش فساد و هرجومرج در نظام آفرینش را اثبات نمود. از دیرزمان، صاحب‌نظران تقریرهای انبویه در بیان چگونگی این تلازم ارائه نموده‌اند و با رویکردهای گوناگون این مسئله را بررسی‌هایند؛ از این‌رو واکاوی گفتار ایشان بر محور آیه پیش‌گفته بایسته است. مهم‌ترین تغیرها بدین شرح است:

یک. دیدگاه علی بن ابراهیم قمی

نخستین کسی که سخن او در این زمینه در دسترس است، علی بن ابراهیم قمی است. وی با یاری جستن از آیه: «**هَمَا أَنْخَذَ اللَّهُ مِنْ وَلَدٍ وَمَا كَانَ مَعَهُ، مِنَ اللَّهِ إِذَا لَذَّهَبَ كُلُّ إِلَهٍ بِمَا خَلَقَ وَلَعَلَّ بَعْضُهُمْ عَلَى بَعْضٍ سُبْحَانَ اللَّهِ عَمَّا يَصِفُونَ**»، (مؤمنون / ۹۱) انگاره چندخایی را مایه ناسازگاری اراده‌ها در آفرینش و برتری‌جویی و سیز خدایان با یکدیگر می‌داند. در این رویکرد اگر خواست یکی از آنان خلقت انسان باشد و دیگری بنای مخالفت نهد و آهنگ خلقت بهیمه کند، آن آفریده باید مطابق میل و اراده هر دو باشد و این از بزرگ‌ترین محال‌ها است. اینک که اختلاف و تضادی در میان نیست، یگانگی صانع هستی ثابت می‌شود. (قمی، ۱۴۰۴: ۱ / ۱۷)

بدیهی است صحت انتساب این تقریر به علی بن ابراهیم، بسته به آن است که رونوشت کنونی تفسیر قمی، همگی از آن ایشان باشد.

همانند این تقریر را در کلمات ابومنصور ماتریدی (بی‌تا: ۲۰) و نیز علامه سیدمرتضی (بی‌تا: ۳۵) می‌توان یافت.

دو. دیدگاه شیخ طوسی

شیخ طوسی با تطبیق آیه بر برهانی اینی که پس از او به «برهان تمدن» مشهور شد رهاظر دو یا چندخایی را ممانعت و رویارویی آنان در برابر اراده یکدیگر دانسته است. در این ناهمانگی و کشاکش اراده‌ها، سه احتمال متصور است:

۱. خواست هر دو محقق شود.

۲. خواست هیچ‌یک 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 می‌شود و اگر به احتمال سوم تن دهیم، پیامدش ناتوانی یکی از خدایان خواهد بود. حال از آن‌رو که هر سه احتمال با پوچی درآمیخته است، ناگزیر باید به یکتایی دانا و توانای هستی گردن نهاد. (طوسی، بی‌تا: ۷ / ۲۳۸)

نظیر این استدلال را امین‌الاسلام طبرسی، (۱۳۷۲: ۷ / ۷۱)، ابوالفتوح رازی، (۱۴۰۸: ۱۳ / ۲۱۴) و محیی‌الدین ابن‌عربی (بی‌تا: ۲ / ۲۸۹) و نیز سعدالدین تفتازانی (۱۴۰۹: ۴ / ۳۶) از آیه قابل برداشت دانسته‌اند.

سه. دیدگاه غزالی

ابوحامد محمد غزالی در یکی از نگاشته‌هایش کوشیده تا به گونه‌ای دیگر، پرده از راز پیوند مقدم و تالی بردارد. بنابر گفته او، اگر برای خدا همتای بینگاریم، از سه حال خارج نخواهد بود:

۱. در همه وجوده مانند خدا است.
۲. برتر و شایسته‌تر از خدا است.
۳. پست‌تر و پایین‌تر از خدا است.

صورت نخست، با دوگانگی ناسازگار است؛ زیرا تغایر، فرع بر دوگانگی است و اگر در همه وجوده همانند باشند و گستاخ در میان نباشد، دوئیت نابخردانه خواهد بود. صورت دوم نیز با الوهیت خدا ناسازگار است؛ زیرا اله برترین و الاترین موجود است و هیچ موجودی برتر از او قابل تصور نیست. در صورت سوم نیز آن همتای مفروض کاستی دارد و فاقد صفات خدایی است؛ پس در هر روی، فرض شریک برای خدا، محال و ناشدنی است. وی در پایان، تقریر خود را با مراد آیه برابرستنجی می‌کند. (غزالی، ۱۴۲۱: ۱۰۸ - ۱۰۳)

چهار. دیدگاه فخر رازی

در ترجمان فخر رازی از آیه شریفه، فرض وجود دو پروردگار، با توانایی هر دو بر همه هستی همراه است که وقوع یک مقدور از دو قادر خودسالار را در پی دارد؛ حال آنکه چنین پدیده‌ای شدنی نیست؛ زیرا شالوده وابستگی هر فعلی به فاعل، امکان آن فعل است. حال اگر هر دو پروردگار در آفرینش مستقل باشند، برونو رفت یک فعل از امکان به وجود از سوی یکی از دو پروردگار، اسناد آن فعل به پروردگار دیگر را ممتنع می‌سازد؛ و گرنه فعل، محصل دو آفریدگار و پیامدش بی‌نیازی فعل از هر دو فاعل و نیازمندیش به هر دوی آنها خواهد بود که بی‌گمان محال است. لازمه آنچه گفته شد، این است که مقدوری از هیچ‌یک از دو قادر یافت نشود و چنین امری هر آینه فسادآور است. (رازی، ۱۴۲۰: ۲۲ / ۱۲۸)

همو در تقریر دیگری می‌نویسد: «وَيُمْكِنُ جَعْلُ هَذِهِ الدَّلَالَةَ تَفْسِيرًا لِهَذِهِ الْآيَةِ» و آن را چنین شرح می‌دهد:

اگر دو موجود در سرشت خود واجب باشند، در وجوب هستی یکنواخت خواهند بود و برای حصول دوگانگی باید در پاره‌ای افزون بر وجه مشترک، از یکدیگر ممتاز شوند. پس هر یک از آن دو، آمیزه‌ای از یک جزء فraigیر و یک جزء ویژه خواهند بود و هر آمیخته‌ای به اجزای خود نیازمند است و هرچه نیازمند به غیر (حتی اجزای خود) باشد، گوهر هستی اش ممکن خواهد بود؛ بنابراین هر دو واجب مفروض، ممکن خواهند بود؛

که تباہی آن هویدا است. کوتاه سخن اینکه، از پنداشت دو واجبالوجود، نبود آنها لازم می‌آید و چنانچه واجبی در میان نباشد، ممکنی هم در کار نخواهد بود؛ از این‌رو میوه دو خدایی، چیزی جز فساد و نابودی نیست. (همان)

پنج. دیدگاه ملاصدرا

صدرالمتألهین دلالت آیه بر اثبات یگانگی پروردگار را بر وحدت و یکپارچگی جهان هستی استوار می‌سازد. وی از ابطال تعدد آفاق - خواه تعدد بالطبع باشد یا بالشخص - وحدت شخصی عالم را برداشت می‌نماید و می‌افزاید شخص عالم، تشخص طبیعی است؛ بدین معنا که وحدت آن به‌گونه تألفی نیست؛ بلکه دارای وحدت طبیعی است که این به‌واسطه دوام تلازم میان اجزای آن است و از آن‌رو که ارمغان پیوستگی و تلازم، اثربذیری از علت واحد است، پس در سراسر گیتی بیش از یک مؤثر یافت نمی‌شود؛ بنابراین هر جسم و جسمانی، در وجود خود به مبدا یگانه‌ای منتهی می‌گردد که انتظام و آراستگی احوال آسمان‌ها و زمین و آنچه میان آن دو است، ما را به آن حقیقت راهنمایی می‌کند. عقول و نفوسی هم که حکما آن را پایسته ساخته‌اند، یا علتهای اعدادی برای اجسام‌اند یا صورت‌هایی هستند که آنان را ساماندهی و در آنها تصرف می‌کنند؛ پس جسم و جسمانی و نفس و عقل، همه از یک خاستگاه پدیدار می‌شوند که همان قیوم پاینده و واجب بالذات است؛ چنان که کلام الهی به این نکته اشعار دارد: «لَوْكَانَ فِيهِمَا إِلَيْهِ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَّا». (شیرازی، ۱۴۲۸ / ۶ : ۸۷ - ۸۶)

شش. دیدگاه علامه سبزواری

محقق سبزواری در اسرار الحکم می‌نویسد:

اگر خالق متعدد باشد، توارد علل مستقله می‌شود بر معلوم واحد شخصی و لااقل توارد علتين مستقلتين می‌شود، بنا بر اثنيينيت که اقل كثرة است و شايد آيه شريفه: «لَوْكَانَ فِيهِمَا إِلَيْهِ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَّا» اشارت به اين باشد. (سبزواری، ۱۳۸۳ : ۹۱)

ایشان برهان تمانع مشهور در میان متكلمان را خالیاز مغلطه ندانسته و می‌نویسد:

و اما دليل تمانع مشهور در میان متكلمين بر توحيد خالق که گويند: «اگر دو الله باشد و اراده کند يکی از آن دو تا، حرکت فلک را - مثلاً - و دیگری سکون آن را، پس یا حاصل نمی‌شود مراد هیچیک، یا حاصل می‌شود مراد یکی، دون دیگری، یا حاصل می‌شود مراد هر دو، و همه [این] شقوق باطل است...» خالی از مغلطه نیست، زیرا که محال لازم آمده از فرض دو الله، به اختلاف ارادتشان، و لازم نیست از استحالت دو الله، به این صفت استحالت دو الله مطلقاً که مطلوب مستدل است. (همان: ۹۲ - ۹۳)

نقد دیدگاه‌های یادشده

با نگریستن در تقاریر پیش‌گفته درمی‌باییم که رویه آنها، اثبات وحدائیت حق تعالی از طریق اثبات استحاله دو یا چندخایی است و بدان‌روی که از محل بودن تعدد آلهه، فساد آسمان‌ها و زمین لازم نمی‌آید، اغلب برای رهایی از این تنگنا، فساد را به «عدم» تفسیر کرده‌اند که افزون بر بعد آن و ناسازگاری‌اش با ظهور آیه – که گمان می‌رود ناظر به سامان‌مندی و هماهنگی اجزای هستی باشد – در لغت نیز چنین معنایی برای ماده «ف س د» ذکر نشده است؛ بلکه به تصریح واژه‌شناسان عرب، فساد وارونه «صلاح» است (فراهیدی، بی‌ت: ۷ / ۲۳۱) و «عدم» در گستره معنایی آن نمی‌گنجد؛ از این‌رو در تعریف فساد گفته‌اند: «الْفَسَادُ: خروج الشيء عن الاعتدال» (راغب، ۱۴۱۲: ۶۳۶) و «يحصل الفساد بحصول اختلال في نظم الشيء و اعتداله». (مصطفوی: ۱۳۶۸ / ۹: ۸۵)

از این گذشته، با دقت در ویژگی‌های ساختاری آیه، از این نکته آگاه می‌شویم که هدف آیه، اثبات استحاله تعدد آلهه نیست و خطمشی دیگری را پی می‌جوید؛ زیرا همان‌سان که گذشت، برهان یادشده از گونه قیاس استثنایی است؛ قیاسی که نتیجه یا نقیض آن آشکارا در مقدمه ذکر شده است. در این آیه نیز «وجود خدایان چندگانه» (نقیض نتیجه) بخشی از مقدمه را دربر می‌گیرد؛ از همین‌رو راستی و درستی آن، پیش‌فرض برهان است؛ (فیاضی، ۱۴۲۶: ۲۹۰) پس در آغاز، انگاره را بر «تحقیق چندخایی» بنا می‌نهد و می‌افزاید: لازمه خدایان گوناگون، فروپاشی شیرازه و نظام حاکم بر جهان آفرینش است و چون هیچ‌گونه نابسامانی و آشفتگی در آسمان‌ها و زمین جلوه‌گر نیست، از انتفای لازم به انتفای ملزم پی می‌بریم و از این رهگذر، نقیض آن ثابت می‌شود و بی‌گمان نقیض «وقوع آلهه متعدد» عدم وقوع است، نه عدم امکان. پس آیه نه دلیل بر محل بودن چندخایی، که دلیل بر عدم وقوع تعدد آلهه است؛ هرچند امتناع عقلی آن نیز با ادله دیگر هویدا می‌شود.

همچنین ذکر این نکته ضروری است که رهاورد براهین یادشده، اثبات توحید به معنای یگانگی صانع و هستی‌بخش کائنات است؛ حال آنکه مشرکان و بتپرستان نیز که مخاطبان آیه هستند، در این معنا از یگانگی، نزاعی نداشتند: «وَلَئِنْ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ لَيَقُولُنَّ خَلَقْنَاهُنَّ أَعْزَبُرُ الْعَلِيُّمُ» (زخرف / ۹) یا «وَلَئِنْ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَهُمْ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ»؛ (زخرف / ۸۷) بلکه نزاعشان در یکتایی کارдан و مدبر هستی بود که سزاوار پرستش است. مشرکان بر این باور بودند که تدبیر عالم به موجودات ارجمندی که نزد خدا مقرب و والاگهرند، سپرده شده است و از این‌رو شایسته عبودیت هستند و در پیشگاه خدا بندگان خود را شفاعت نموده، ستایش‌گران و نیایش‌گرانشان را به او نزدیک‌تر می‌کنند: «مَا نَعْبُدُهُمْ إِلَّا لِيُقْرِبُونَا إِلَى اللَّهِ لُكْفَنِي»؛ (زم / ۳) ولی خلق و ایجاد مختص خدایی بود که «الله» نامیده می‌شد و او را «رب الارباب و إله الالله» می‌انگاشتند و ارباب انواع همچون رب‌السماء، رب‌الأرض، رب‌البحار، رب‌النار رب‌الهواء همگی آفریده او بودند؛ از همین‌رو در تلبیه حج، آوای «لَبِيكَ لَشَرِيكَ لَكَ إِلَّا شَرِيكًا هُولَكَ تَمْلِكَهُ وَمَا مُلْكٌ؛ خَدَا نَدَى تو را اجابت می‌کنم، هیچ

شريکي برای تو نیست جز شريکي که او برای توست، تو مالک او و مالک هر آنچه او مالکش است هستي»
سرمی دادند. (بلخی، ۱۴۲۳ / ۲ : ۴۷۷)

هفت. دیدگاه علامه طباطبایی

علامه طباطبایی با يادکرد نکته اخير می‌نويسد: «وَاللَّهُ أَكْرَمُ إِنَّمَا تَنْفِيَ الْآلِهَةُ مِنْ دُونِ اللَّهِ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ بِهَا
المعنى (أي: بمعنى الرب المعبود) لا بمعنى الصانع الموجد الذي لا قائل بتعده»؛ (طباطبایی، ۱۴۱۷ / ۱۴ / ۲۶۷) پس
آیه در پی ناچيز نمودن اندیشه شرک‌آلوه و تبیین است و فقره پسین آن نیز مؤید همین است: «سُبْحَانَ اللَّهِ
رَبِّ الْعَرْشِ عَمَّا يَصِفُونَ»؛ (ابیاء / ۲۲) چه اینکه ضمیر در «اتَّخَذُوا» در آیه پیش و نیز ضمیر در «يَصِفُونَ» در
همین آیه، به بتپرستان و بدکیشان بازمی‌گردد که در این‌گونه موارد از مقام متبدار می‌شود. (ابن‌عشور،
۱۴۲۰ / ۱۷ : ۲۸) بر این پایه، جناب علامه تقریر پیش رو را ارائه می‌نماید:

اگر برای جهان هستی، چندین پروردگار کارдан و مدبر انگاشته شود، از یکسو ناهمگونی
و تبیین در ذات و سرشت آنان بایسته خواهد بود؛ زیرا بدون آحاد، تحقق فزونی و کثرت
ناشدنی است و آحاد نیز جز با دگرسانی و تمایز از یکدیگر پدیدار نمی‌گرددند، پس کنه
هر کدام از آنها باید دارای جهتی باشد که دیگری فاقد آن است تا از این رهگذر، بازشناسی
میان افراد کثرت فراهم آید. از دیگر سو، تبیین خدایان در گوهر و حقیقت وجود، بهدلیل
سنختیت میان فعل و فاعل، ناهمانگی و تبیین افعال و تدبیر آنان را در پی خواهد داشت
که فرجام آن، تدافع میان اجزای نظام هستی و فساد و نابسامانی آسمان‌ها و زمین خواهد
بود؛ حال آنکه دستگاه آفرینش، سامانه‌ای واحد، هماهنگ و منسجم است؛ بنابراین
سوچشمۀ تدبیر عالم، مدبری یگانه است و در جهان بیش از یک کردگار، هستی دار
نیست. (طباطبایی، ۱۴۱۷ / ۱۴ : ۲۶۷ - ۲۳۲ / ۲ : ۱۴۳۲ - ۲۳۱)

وی از همین بیان در ذیل آیه: «إِذَا لَذَّهَبَ كُلُّ إِلَهٍ بِمَا خَلَقَ» (مؤمنون / ۹۱) نیز بهره برده است.
(طباطبایی، ۱۴۱۷ / ۱۵ : ۶۲)

مزیت‌های تقریر علامه طباطبایی

از ویژگی‌های تقریر ایشان، تکیه بر ناهمانگی و تضاد میان تدبیر و کنش‌های خدایان پندارین است؛
چنان که در دو تقریر نخست، ناهمسویی و کشمکش اراده‌ها، نقش محوری را ایفا می‌کرد؛ ولی در دیگر
تقریرهای پیشین، تنها بر تعدد اراده بسته شده بود و سخنی از ناسازگاری اراده‌ها در میان نبود. گویا دلیلش
شبههای بود که از دیرباز در اندیشه متفکران رخنه نموده بود و پاسخی درخور برای آن نمی‌یافتد؛ آنان از
خود می‌پرسیدند اگر چندین هزار پیامبر در یک زیستگاه گرد هم آیند، هرگز میانشان اختلافی پدید نمی‌آید؛

زیرا رفتار و کردارشان همگی همسو با حکمت و مصلحت است؛ حال چگونه ناهماهنگی و رویارویی میان چند خدا را روا می‌دانیم؛ مگر نه این است که همه آنها فرزانه و خردمند و عملکردشان بر پایه حکمت و تعقل است؛ پس هماهنگی جهان هستی می‌تواند معلول و فرایند همبستگی خدایان چندگانه باشد.

برخی به انگیزه رهایی از این شبیه، چنان‌که خود بدان تصريح نموده‌اند، (رازی، ۱۴۲۰ / ۲۲؛ مطهری، ۱۳۹۳ / ۵) بر آن شدند تا برهان تمانع را که از نامی‌ترین براهین توحیدی متکلمان بود، ویرایش نمایند و برای لزوم فساد وجه دیگری را تبیین کنند که در آن، فساد نه از ناهمگونی میان خواست خدایان، که از مجرد تعدد خدایان نشئت می‌گیرد؛ ولی باید گفت خاستگاه این شبیه کم‌دقیقی یا نبود ژرف‌نگری و نگاه موشکافانه در شناخت مفهوم «رب» است. از دیدگاه تیزبین و راهگشای علامه طباطبائی، مصالح و قوانین عقلی، تابع نظام خارجی است و افعال پروردگار، همان نظام خارجی متبع قوانین عقلی خواهد بود و محال است فعل او تابع قوانین عقلی و نیز متبع آن باشد. (طباطبائی، ۱۴۱۷ / ۱۴؛ ۲۶۸) به دیگر سخن، سنجهش خدای حکیم با پیامبران، برآمده از عدم ادراک حقیقت پروردگار است؛ زیرا حکمت پروردگار هستی، ذاتی و حکمت پیامبران عرضی است؛ او آفریدگار همه‌چیز است و جز او نیستی محض است و اگر بیرون از ذات او حقیقت و مصلحتی باشد تا کردارش را با آن تطبیق دهد، پروردگار نخواهد بود. آری! حق و حکمت و مصلحت آفریده اوست و چیزی را بر دوش او نمی‌گذارد: «الْحَقُّ مِنْ رَبِّكَ فَلَا تُكُنْ مِنَ الْمُمْتَرِينَ». (آل عمران / ۶۰)

نقاط قوت و نوادری‌های نهفته در تقریر علامه طباطبائی و برتری آن بر دیگر تقریرها را از زوایای گوناگون می‌توان به نظاره نشست و افزون بر این، بیان ایشان از اشکالات پیش‌گفته نیز تهی به‌نظر می‌رسد. البته در برخی عبارات ایشان، تعبیر «محال» به چشم می‌خورد: «أَذْيَ ذَلِكَ إِلَى الْمَحَالِ مِنْ جَهَةِ أُخْرَى وَهِيَ فَسَادُ النَّظَامِ»؛ (طباطبائی، ۱۴۳۲ / ۲؛ ۲۳۲) لکن با تفسیری که از آن نموده است، دانسته می‌شود که مراد ایشان استحاله تعدد آله نیست؛ بلکه همان «طريق خلف» است که در این برهان پیموده شده است و در گزاره‌های اهل معقول نیز چنین کاربردی رواج دارد؛ چنان‌که می‌گویند: «وَهُوَ مَحَالٌ لَّا تَنْهَى خُلُفَ».

هشت. دیدگاه آیت الله جوادی آملی

تقریر علامه از سوی آیت الله جوادی آملی و برخی دیگر از شاگردان ایشان نیز پذیرفته شده است. (جوادی آملی، ۱۳۸۳ / ۲ - ۷۸؛ مصباح‌یزدی، ۱۳۹۳ / ۱ - ۲۵۱) ایشان با یادکرد از آن به «تقریر برهان تمانع» می‌نویسد:

برهان تمانع در قرآن کریم در قالب قیاسی استثنایی تبیین شده است که قضیه شرطیه و مجموع مقدم و تالی آن در سوره انبیاء آمده است: «لَوْ كَانَ فِيهِمَا اللَّهُ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا...» و قضیه حملیه و بطلان تالی آن در سوره ملک: «مَا تَرَى فِي خَلْقِ الرَّحْمَنِ مِنْ تَقْوَاتٍ فَارْجِعْ

الْبَصَرَ هَلْ تَرَى مِنْ فُطُورٍ. حاصل برهان قرآنی تمانع چنین است که تعدد خدایان، مایه فساد نظام آسمان‌ها و زمین است؛ لیکن در سلسله بهم‌پیوسته آفریده‌های خدای سیحان هیچ‌گونه تفاوت و گسیختگی نیست؛ در نظام آفرینش هر موجودی در مکان یا مکانت خاص خود قرار دارد و هیچ حلقه‌ای از این سلسله سرگردان نیست تا بر اثر فوت آن، پیوستگی سلسله نیز فوت شود و از این‌رو هر چه بیننده در پی یافتن فطور و شکافی در نظام متقن آفرینش پیش رود، خسته و درمانده برمی‌گردد. محتوای همین برهان در قالب مثالی ساده در آیه: «**ضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا رَجُلًا فِيهِ شُرْكَاءٌ مُّتَشَابِكُونَ وَرَجُلًا سَلَمًا لِرَجُلٍ هَلْ يَسْتَوِيَانِ مَثَلًا الْحَمْدُ لِلَّهِ بَلْ أَكْفَرُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ**» (زم / ۲۹) بیان شده است.

(جوادی آملی، ۱۳۸۸ الف: ۴۱ - ۴۲)

به تعبیری دیگر:

از چند خدای مستقل و متفاوت، با علم و اراده متمایز، جز چند نظام عینی متباین و جهان ناهمانگ انتظار نمی‌رود و اگر همه آنان بخواهند آفریدگار و پروردگار یک نظام مفروض باشند، حتماً نظام مزبور فرو می‌پاشد و منهدم می‌گردد و حال آنکه مجموعه نظام عالم، هماهنگ و منسجم است و هیچ تباين و تفاوتی در آن دیده نمی‌شود.

(جوادی آملی، ۱۳۸۳، ۲: ۷۸)

گفتنی است در سنجش گفتار ایشان با تقریر علامه طباطبائی، تفاوت‌هایی نیز به چشم می‌خورد؛ از جمله آنکه فساد در آیه را به فروپاشی و نابودی آسمان‌ها و زمین تفسیر نموده و چنین برداشت کرده‌اند که صورت سخن در «لفستتا» تنها اخبار از «کان ناقصه» نیست؛ به‌گونه‌ای که هستی آسمان‌ها و زمین پابرجا باشد و تنها صلاحشان به فساد تبدیل شود؛ بلکه از «کان تامه» نیز سخن می‌گوید و فساد و درهم‌ریختگی آسمان‌ها و زمین به معنای نابودی و نیستی آنهاست؛ (جوادی آملی، جلسه ۹ از تفسیر سوره انبیاء)^۱ ولی همان‌گونه که گذشت، در لغت چنین معنایی برای واژه «فساد» ذکر نشده است و در آیه نیز نشانه‌ای که ما را به این معنا رهنمون کند، نمایان نیست. یگانه شاهد ایشان بر این مدعای این کلام سیدالشهداء^ع در دعای عرفه است: «**فَسُبْحَانَهُ سُبْحَانَهُ لَوْ كَانَ فِيهِمَا إِلَيْهِ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا وَتَقْطَرَتَا**» و چنین انگاشته شده که تعبیر «**تَقْطَرَتَا**» تفسیر و بیانگر معنای حقیقی فساد است؛ ولی این دستاویز نیز به دلایل گوناگون نمی‌تواند گواه شایسته‌ای بر اثبات این مدعای باشد؛ نخست آنکه «**تَقْطَرَ**» به معنای انشقاق و شکافت است (فراهیدی، بی‌تا: ۷ / ۴۱۸) و میان «انشقاق» و «عدم»، ناهمگونی معنایی آشکاری وجود دارد و در آن نه تنها مستمسکی برای دست کشیدن از معنای لغوی فساد نمی‌توان یافت، خود نشانه‌ای بر به کاررفتن فساد در معنای وضعی آن است؛ زیرا انشقاق و

1. www.portal.esra.ir/Pages/Index.aspx?kind=2&lang=fa&id=MzAwOA%3d%3d-9ko4hgU6T3E%3d.

شکافتگی در آسمان‌ها و زمین با «تابسامانی و تدافع میان اجزای هستی» سازگارتر است و هماهنگی معنایی این دو نسبت به «تابودی و از میان رفتن سماوات و ارض» فرون‌تر است. از این گذشته، بر فرض پذیرش انگاره فوق، این پرسش پیش کشیده می‌شود که به چه دلیل، «تَقْصِرَةً» بازگوکننده معنای «الْفَسَدَةً» است و به تعبیر اهل علم، چرا ذیل کلام، مفسر صدر آن دانسته شده است؟ حال آنکه احتمال می‌رود در این فراز نیز - همچون بسیاری از موارد - صدر عبارت، روشنگر ذیل آن باشد و از آن‌رو که «تَفَطُّر» عطف بر «فساد» شده است، پی‌ببریم که مقصود از گستستگی و شکافته شدن آسمان‌ها و زمین، زوال و نابودی آنها نیست.

در حقیقت تقریر علامه طباطبایی از قیاس استثنایی آیه ۲۲ سوره انبیاء با «برهان تمانع» تطبیق ندارد و اگر بخواهیم تقریر ایشان را در عدد سایر تقریرها از برهان تمانع بدانیم، جعل اصطلاحی تازه است؛ زیرا آنچه به برهان تمانع شهیر است، همان تقریری است که پیش‌تر به نقل از شیخ الطائفه بیان شد و تفاوت میان این دو بر کسی پوشیده نیست؛ چه اینکه متكلمان با برهان تمانع در پی اثبات توحید ذاتی بودند؛ (طبرسی، ۱۳۷۲: ۷ / ۷۰) ولی تقریر علامه از برهان نهفته در آیه، تنها وحدت مدبر را اثبات می‌کند. همچنین هدف برهان تمانع، آشکار ساختن استحاله شرک و عدم امکان چندخایی بود؛ ولی برهان آیه، همان‌گونه که گذشت، دلیل بر عدم وقوع تعدد آلهه است و علامه نیز در همین چارچوب به تقریر آن پرداخته است. البته دیدگاه پیش‌گفته علامه درباره نظام خارجی متبع قوانین عقلی، برخی خردگیری‌ها به برهان تمانع را نیز دفع می‌کند؛ زیرا هر دو برهان برپایه ناهمانگی میان خدایان موهوم استوارند؛ ولی با وجود این، در تقریر علامه تمانع و رویارویی آلهه جایگاهی ندارد و ناهمانگی در تدبیر، از تباين ذاتی خدایان سرچشمه می‌گیرد؛ (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱۳ / ۱۰۷) درحالی که رویارویی و ستیز آلهه، از مقدمات برهان تمانع است؛ از این‌رو برخی آیه: «قُلْ لَوْ كَانَ مَعْدُهُ عَالِهَةٌ كَمَا يَقُولُونَ إِذَا لَأْبَتَغُوا إِلَى ذِي الْعَرْشِ سُبْلًا» (اسراء / ۴۲) را بیانگر برهان تمانع دانسته‌اند. از همین‌رو آیت‌الله مصباح‌یزدی تطبیق آیه بر برهان تمانع را نمی‌پذیرد و می‌نویسد:

به نظر می‌رسد مفاد برهان یادشده در آیه، غیر از برهان تمانعی است که فیلسوفان برای توحید اقامه کرده‌اند. برهان تمانع اگرچه در جای خود برهانی تمام 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. فاسد شدن 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 معبد (الله) تأکید شده است، نه تعدد واجب‌الوجود؛ یعنی فساد جهان از تعدد معبد پدید می‌آید، نه تعدد واجب‌الوجود؛

آن گونه که در برهان تمانع مطرح است؛ بنابراین برهان تمانع حتی با وجود توجیهاتی که برای تطبیق آن بر این آیه شریفه صورت گرفته است، با ظاهر آیه سازگار نیست.
(مصطفی‌الدین‌یزدی، ۱۳۹۶: ۲۴۵-۲۴۴)

از این‌رو ایشان به جای تطبیق آیه بر برهان تمانع، تغیر نظام واحد را مطرح می‌نماید که با اندک تفاوتی، همان تقریر علامه از آیه ۲۲ انبیاء است و با ظاهر آیه سازگارتر است. (همان: ۲۵۰-۲۴۵)

ب) تحلیل دلالی آیه ۴۲ اسراء

تفسران در ذیل آیه دو معنا برای آن ذکر کرده‌اند؛ (طوسی، بی‌تا: ۶ / ۴۸۱؛ زمخشری، ۲ / ۱۴۰۷؛ ۶۶۹) طبرسی، ۱۳۷۲ / ۶: ۶۴۳-۶۴۴؛ رازی، ۱۴۲۰ / ۲۰: ۳۴۶؛ قرطبی، ۱۳۶۴ / ۱۱: ۲۶۵-۲۶۶؛ سیوطی، ۱۴۰۴ / ۴: ۱۸۳-۱۸۲؛ آلوسی، ۱۴۱۵ / ۸: ۷۹ نخست آنکه مراد از «ابتعاء سبیل»، سبیل غلبه و چیرگی بر صاحب عرش باشد؛ (قمی، ۲ / ۲۰) یعنی اگر همان‌گونه که مشرکان می‌پندارند، خدایان دیگری نیز همراه ذوالعرش باشد، آهنگ غلبه بر او می‌کنند تا جایگاه او را تصاحب نمایند؛ چنان‌که آیه «وَمَا كَانَ مَعَهُ مِنْ إِلَهٌ إِذَا لَذَّهَبَ كُلُّ إِلَهٌ بِمَا خَلَقَ وَلَعَلَّ بَعْضُهُمْ عَلَى بَعْضٍ» (مؤمنون / ۹۱) نیز به گمان برخی بر این معنا دلالت دارد. (ابن‌عاصور، ۱۴۲۰ / ۱۴: ۸۹) برداشت دیگر از «ابتعاء سبیل»، طلب وصول و تقرب به الله است؛ (طبری، ۱۴۱۲ / ۱۵: ۶۴) ولی این معنا، افزون بر آنکه پیوندی با برهان تمانع ندارد، با سیاق آیه نیز سازگار نیست؛ (طبعاطبایی، ۱۴۱۷ / ۱۳: ۱۰۷) از این‌رو از واکاوی آن خودداری کرده، معنای نخست را پی می‌جوییم.

یک. دیدگاه مفسران

۱. یکسانی دلالت آیه ۴۲ اسراء و آیه ۲۲ انبیاء بر برهان تمانع

شماری از مفسران همچون ابن‌عطیه اندلسی، (۱۴۲۲: ۳ / ۴۵۹) طبرسی، (۱۳۷۷: ۲ / ۳۳۰) فخر رازی (۱۴۲۰ / ۲۰: ۳۴۶) و آلوسی (۱۴۱۵ / ۸: ۷۹) بر آن هستند که آیه بنا بر معنای نخست، به برهان تمانع اشاره دارد و مانند زمخشری آن را همسو با آیه ۲۲ انبیاء انگاشته‌اند. (زمخشری، ۲ / ۱۴۰۷؛ ۶۶۹) این دسته از مفسران، از تبیین چگونگی همخوانی این دو آیه خودداری کرده‌اند و گویا مسئله نزد آنان چنان روشن و بدیهی بوده که نیازی به بازشکافی آن نمیدهند. بهترین وجهی که برای تشریح دیدگاه ایشان به ذهن می‌رسد، این است که در آیه محل بحث، مقدمه نخست برهان (ستیز و تمانع الله) ذکر شده است: «إِذَا لَأَبْتَغُوا إِلَى ذِي الْعَرْشِ سَبِيلًا»؛ یعنی اگر همراه خدای صاحب عرش، خدایان دیگری نیز باشند، آنان ناگزیر نسبت به جایگاه او طمع می‌ورزند و سلطنت وی را برنمی‌تابند و می‌کوشند تا با چیرگی بر او، خود زمام امور را به دست گیرند. در آیه ۲۲ انبیاء نیز ره‌آورد ستیز و اختلاف میان خدایان، یعنی فساد آسمان‌ها و زمین بیان شده است. از این رهگذر، چگونگی دلالت این آیه بر برهان تمانع و ارتباط آن با آیه ۲۲ انبیاء آشکار می‌شود.

۲. ناهمسانی دلالت مذکور

در دیگر سو، مفسرانی همچون علامه طباطبایی (۱۴۱۷: ۱۳ / ۱۰۷) و آیت الله جوادی آملی (جلسه ۵۱ از تفسیر سوره اسراء)^۱ این سخن را برنتافته‌اند و برهان‌های نهفته در این دو آیه را ناهمسان قلمداد کرده‌اند. ضروری است ابتدا برهان نهفته در این آیه تقریر شود و سپس دو دیدگاه باهم سنجیده شوند.

ب. تقریر برهان نهفته در آیه

از آن‌رو که مشرکان افزون بر خدای سیحان خدایان دیگری را نیز شرکای او در کارданی و تدبیر عالم می‌پنداشتند، پس هر یک از خدایان باید بهاندازه روییتش، از ملک نیز بهره‌مند شود و با آنکه مُلک وابسته به خلقت است و آنان نیز صنع و ابداع را ویژه خدای سیحان می‌دانستند، ناگزیر باید به سلطنت غیر خدا گردن نهند. در نهایت فرمان‌روایی و سلطنت خدایان متعدد به درگیری و ستیز میان آنان و خدای ذوالعرش خواهد انجامید. تعبیر «إِلَى ذِي الْعَرْشِ» تعلیق حکم بر وصف و مشعر به علیت است؛ یعنی برپایه اینکه خدا صاحب عرش الهی است، دیگر خدایان به نزع با او بر می‌خیزند تا با درآوردن سلطنت از چنگ او، خود بر اریکه قدرت تکیه زند و عزت و هیمنه را تنها از آن خویش نمایند؛ حال آنکه مشرکان به هیچ‌یک از این لوازم پایبند نیستند.

سنجش دیدگاه مفسران

حتی با فرض پذیرش دلالت آیه ۲۲ انبیاء بر برهان تمانع، ادعای گروه نخست از مفسران یادشده تأیید نمی‌شود و با توجه به تقریری که ارائه شد، دیدگاه دوم به صواب نزدیک‌تر است. آنچه از ظاهر این دو آیه بر می‌آید، دو برهان متفاوت با مقدمات گوناگون است؛ بدین‌سان که آیه محل بحث در صدد ابطال شرک از راه نفی برتری جویی خدایان پندارین و دست‌دارای آنان به اریکه خداوندی است؛ ولی آیه دیگر با نفی فساد، ابطال شرک را هدف گرفته است. (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱۳ / ۱۰۷) افزون بر این، آیه در مقام رد اندیشه کفرآمیز مشرکان و اعتقاد به ارباب متفرقه است که آنان را دارای شأن روبی و عهده‌دار تدبیر امور هستی مانند روزی، شفا، موت و حیات می‌پنداشتند؛ ولی در همان حال خدای عزیز و حکیم را «ذوالعرش» می‌خوانند و سلطنت و فرمان‌روایی را از آن او می‌دانستند: «قُلْ مَنْ رَبُّ السَّمَاوَاتِ السَّمَعْ وَرَبُّ الْعَرْشِ الْعَظِيمِ * سَيِّقُولُونَ لِلَّهِ» (مؤمنون / ۸۶ - ۸۷) و تعبیر «كَمَا يَقُولُونَ» در آیه به همین نکته اشعار دارد؛ پس هدف آیه، جدال احسن با مشرکانی است که به خدای صاحب عرش باور داشتند و تنها در روییت او شرک می‌ورزیدند. شاید از همین‌رو متکلمان در سخنانشان درباره برهان تمانع به این آیه اشاره‌ای ننموده‌اند؛ چه اینکه هدف آنان از این برهان، رد و ابطال اساس شرک بود و تنها در پی اثبات توحید روبی نبودند.

1. <http://www.portal.esra.ir/Pages/Index.aspx?kind=2&lang=fa&id=MjYzOQ%3d-8jfYz5sADI4%3d>.

اثبات تلازم میان مقدم و تالی

مهم‌ترین نکته‌ای که باید آن را اثبات کرده، تلازم میان مقدم و تالی است؛ پرسش اصلی این است که چه چیزی سبب پیوند ضروری میان «وجود ارباب متفرقه» و «ستیز آنان با ذوالعرش» می‌شود؟ علامه طباطبائی بر آن است که سلطنت‌خواهی و حب به ملک در غریزه و نهاد همه موجودات نهفته است و همین گرایش به سلطه، آلهه را به رویارویی با خدای قهار می‌کشاند تا او را از عرش فرمان‌روایی، به زیر بکشد و به ملک خویش بیفزایند. (طباطبائی، ۱۴۱۷ / ۱۳ - ۱۰۷ / ۱۰۶)

آیت‌الله جوادی آملی در تبیین چگونگی تلازم میان مقدم و تالی، از گفتار علامه در ذیل آیه ۲۲ انبیاء بهره جسته است؛ بدین‌سان که وقتی ذات خدایان مستقل از یکدیگر باشد، صفات آنان نیز مستقل خواهد بود و تدبیر مستقلی خواهند داشت و از تدبیر رب‌العرش نیز پیروی نمی‌کنند؛ زیرا فرض بر رویت و الوهیت آنهاست و حکمت و مصلحت نزد آنان همان است که خود بدان پی برده‌اند. آنها برای به کرسی نشاندن تدبیر خویش به تسخیر جایگاه رب‌العرش روی می‌آورند و تلاش می‌کنند تا بر او چیره گردند. (جوادی آملی، جلسه ۵۳ از تفسیر سوره اسراء)^۱ پس همان توجیه که در آیه ۲۲ انبیاء و نیز آیه ۹۱ مؤمنون برای اثبات تلازم میان مقدم و تالی سودبخش بود، در این آیه نیز راهگشا خواهد بود و نیازی به مفهوم حب ملک و مانند آن نیست.

ج) جمع‌بندی نهایی

آیه ۴۲ اسراء دلالتی بر برهان تمانع ندارد و با چشم‌پوشی از اختلاف دیدگاه‌ها در تطبیق آیه ۲۲ انبیاء بر برهان تمانع، تقریرهای گوناگون دلالت این آیه بر برهان تمانع، در ناهمسانی استدلال‌های دو آیه اثرگذار نخواهد بود و آیه ۴۲ اسراء ما را به برخانی غیر از برهان آیه ۲۲ انبیاء رهنمون می‌شود.

نتیجه

از تحلیل دلالی آیه: «لَوْ كَانَ فِيهِمَا إِلَهٌ إِلَّا اللَّهُ لَعَسِدَتْأ» (انبیاء / ۲۲) و آیه «قُلْ لَوْ كَانَ مَعَهُ إِلَهٌ كَمَا يَقُولُونَ إِذَا لَأَبْتَغُوا إِلِي ذِي الْعَرْشِ سَبِيلًا» (اسراء / ۴۲) پی می‌بریم که هدف هر دو آیه، ابطال اندیشه شرک‌آمیز بتپرستان در رویت عالم است و با استدلال این آیات، تنها وحدت کارдан و مدیر هستی اثبات می‌شود و برای یافتن براهین توحید ذاتی و نیز توحید در خالقیت در قرآن کریم، باید به آیات دیگری استناد کرد. از این رهگذر، عدم دلالت هر دو آیه بر برهان تمانع آشکار می‌شود؛ زیرا هدف متكلمان از برهان تمانع، ابطال اساس شرک است و آن را برای اثبات یگانگی ذات حق تعالی اقامه کرده‌اند؛ درحالی که این آیات در مقام اثبات یکتایی رب و مدیر کائنات است. همچنین برهان تمانع در پی اثبات استحاله چندخدایی است؛ ولی آنچه

1. <http://www.portal.esra.ir/Pages/Index.aspx?kind=2&lang=fa&id=MjY1Ng%3d%3d-vl9Pbll%2fRnQ%3d>.

از برهان نهفته در آیه‌های یادشده دریافت می‌شود، نقیض مقدم آنهاست که از استثنای تالی منتج می‌شود و نقیض مقدم در این دو آیه، عدم وجود تعدد آله است، نه عدم امکان. افزون بر این موارد، ناهمگونی استدلال این دو آیه نیز هویتاً گردید. البته مقدم در هر دو قضیه شرطیه یکسان است و رهارود هر دو برهان نیز واحد است؛ ولی تالی آنها متفاوت است و حد وسط قیاس استثنایی در آیه نخست، فساد آسمان‌ها و زمین و در آیه دوم، ابتغای سبیل به سوی رب‌العرش است؛ از این‌رو دیدگاه مفسرانی که این دو آیه را همسان یکدیگر انگاشته‌اند، مخدوش است.

منابع و مأخذ

۱. قرآن کریم.
۲. آلوسی، سید محمود، ۱۴۱۵ق، روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم، بیروت، دارالکتب العلمیة، ج ۱.
۳. ابن عشور، محمد بن طاهر، ۱۴۲۰ق، التحریر و التنویر، بیروت، مؤسسه التاریخ العربي.
۴. ابن عربی، ابو عبدالله محمد بن علی، بی‌تا، الفتوحات المکیة، بیروت، دار صادر.
۵. ابن عطیه اندلسی، عبدالحق بن غالب، ۱۴۲۲، المحرر الوجیز فی تفسیر الكتاب العزیز، بیروت، دارالکتب العلمیة، ج ۱.
۶. بلخی، مقاتل بن سلیمان، ۱۴۲۳ق، تفسیر مقاتل بن سلیمان، بیروت، دار إحياء التراث، ج ۱.
۷. تفتازانی، سعدالدین مسعود بن عمر، ۱۴۰۹ق، شرح المقادص، قم، شریف رضی، ج ۱.
۸. جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۸۳، تفسیر موضوعی قرآن کریم، قم، مرکز نشر اسراء، ج ۱.
۹. ———، ۱۳۸۸الف، تسنیم، ج ۱، قم، مرکز نشر اسراء، ج ۸.
۱۰. ———، ۱۳۸۸ب، تسنیم، ج ۸، قم، مرکز نشر اسراء، ج ۳.
۱۱. حسینی، سید سعید، ۱۳۸۵، دائرة المعارف قرآن کریم؛ بخش فلسفه و کلام، ج ۵، قم، بوستان کتاب.
۱۲. دیرباز، عسکر، ۱۳۸۵، «بررسی و تحلیل روایت‌های کلامی و فلسفی برهان تمانع»، پژوهش‌های فلسفی - کلامی، دوره ۷، ش ۲۸، ص ۱۱۹ - ۱۴۳.
۱۳. رازی، ابوالفتوح حسین بن علی، ۱۴۰۸ق، روض الجنان و روح الجنان فی تفسیر القرآن، مشهد، بنیاد پژوهش‌های اسلامی آستان قدس رضوی.
۱۴. رازی، فخرالدین محمد بن عمر، ۱۴۲۰ق، مفاتیح الغیب، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ج ۳.
۱۵. راغب اصفهانی، حسین بن محمد، ۱۴۱۲ق، مفردات ألفاظ القرآن، بیروت، دارالقلم، ج ۱.
۱۶. زمخشی، محمود بن عمر، ۱۴۰۷ق، الكشف عن حقائق خواص التنزیل، بیروت، دارالکتاب العربی، ج ۳.
۱۷. سبزواری، ملا هادی، ۱۳۸۳، اسرار الحكم، قم، مطبوعات دینی، ج ۱.

۱۸. سید مرتضی، ابوالقاسم علی بن الحسین، بی تا، رساله المحکم و المتشابه، قم، دار الشیستری للمطبوعات.
۱۹. سیوطی، جلال الدین، ۱۴۰۴ ق، الدر المنشور فی تفسیر المأثور، قم، کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی.
۲۰. شیرازی، صدرالدین محمد بن ابراهیم، ۱۴۲۸ ق، الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة، قم، طلیعه نور، چ ۲.
۲۱. طباطبائی، سید محمد حسین، ۱۴۱۷ ق، المیزان فی تفسیر القرآن، قم، مؤسسه نشر اسلامی، چ ۵.
۲۲. ———، ۱۴۳۲ هـ. ق، نهایة الحکمة، قم، مؤسسه نشر اسلامی، چ ۶.
۲۳. طبرسی، ابوعلی فضل بن حسن، ۱۳۷۲، مجمع البیان لعلوم القرآن، تهران، ناصرخسرو، چ ۳.
۲۴. ———، ۱۳۷۷، تفسیر جوامع الجامع، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، چ ۱.
۲۵. طبری، ابو جعفر محمد بن جریر، ۱۴۱۲ ق، جامع البیان عن تأویل آی القرآن، بیروت، دار المعرفة، چ ۱.
۲۶. طوسی، محمد بن حسن، بی تا، التبیان فی تفسیر القرآن، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
۲۷. غزالی، ابو حامد محمد بن محمد، ۱۴۲۱ ق، الاقتصاد فی الاعتقاد، بیروت، دار مکتبة الہلال.
۲۸. فراهیدی، خلیل بن احمد، بی تا، کتاب العین، قم، هجرت، چ ۲.
۲۹. قرطبی، محمد بن احمد، ۱۳۶۴، الجامع لاحکام القرآن، تهران، ناصرخسرو، چ ۱.
۳۰. قمی، علی بن ابراهیم، ۱۴۰۴ ق، تفسیر القمی، قم، دار الكتاب، چ ۳.
۳۱. ماتریدی، ابو منصور محمد بن محمد، بی تا، کتاب التوحید، قاهره، دار الجامعات المصرية.
۳۲. مصباح یزدی، محمد تقی، ۱۳۹۶، خداشناسی (مجموعه کتب آموزشی معارف قرآن)، تحقیق و بازنگری: امیر رضا اشرفی، قم، انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی چ ۳.
۳۳. مصطفوی، حسن، ۱۳۶۸ ش، التحقیق فی کلمات القرآن الکریم، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
۳۴. مطهری، مرتضی، ۱۳۹۳، شرح اصول فلسفه و روش رئالیسم، تهران، صدر، چ ۲۰.
۳۵. مظفر، محمدرضا، ۱۴۲۶ ق، المنطق تعلیق: غلام رضا فیاضی، قم، مؤسسه نشر اسلامی وابسته به جامعه مدرسین، چ ۴.

36. <http://www.portal.esra.ir>.