

تبیین براهین حضرت ابراهیم علیه السلام در احتجاجات توحیدی بر مبنای قرآن کریم

* فاطمه عزیزی

** عبدالرحمن باقرزاده لداری

*** معصومه صابری

چکیده

حضرت ابراهیم علیه السلام به عنوان دومین پیامبر اولوالعزم در میان قوم بت پرست و اجرام پرست خود، به تبیین اصل مهم توحید پرداختند. ایشان در احتجاجات خود از برهان، جدل و موعظه بهره گرفته‌اند. آنچه در احتجاجات ایشان درخور توجه است، پرهیز از سخنان بی‌منطق و استفاده از شیوه‌های منطقی است که تنها در پرتو دانش، بینش و یقین، دعوت به توحید می‌کند، نه براساس پندارها، خرافات، بافته‌های میان‌تهی و وعده‌های غیرعملی. از این رو، به کارگیری برهان در سیره احتجاجی حضرت مورد توجه بوده است. این پژوهش با روش کتابخانه‌ای و با مرور آیات قرآن کریم به این پرسش پاسخ داده است که چگونه حضرت ابراهیم علیه السلام براهین منطقی را در احتجاجات توحیدی به کار بسته است؟ بنابر مطالعات انجام‌شده، می‌توان به احتجاجاتی که در آن از قیاس استثنایی و اقتراعی در اثبات توحید بهره گرفته شده است، اشاره کرد.

کلیدواژه‌ها

ابراهیم علیه السلام، احتجاج، برهان، توحید، قیاس استثنایی، قیاس اقتراعی.

*. سطح ۳ و مدرس حوزه؛ کارشناسی ارشد فقه و مبانی حقوق اسلامی، دانشگاه پیام نور، تهران، ایران (نویسنده مسئول)

azizi.arz@gmail.com

a.bagherzadeh@umz.ac.ir

pajuhesh.sari@gmail.com

** سطح ۴ حوزه و استادیار گروه معارف اسلامی دانشگاه مازندران

*** سطح ۳ و مدرس حوزه

تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۰۵/۱۹، تاریخ پذیرش: ۱۳۹۹/۱۲/۲۰

مقدمه

اصل توحید و نفی شرک، از محوری‌ترین موضوعاتی است که همه پیامبران کوشیده‌اند تا مردم را به سوی آن سوق دهند. در میان پیامبران، از حضرت ابراهیم علیه السلام به عنوان پدر ادیان توحیدی، تلاش ویژه‌ای برای دعوت به توحید در قرآن کریم نقل شده است. پرستش غیرخداوند در همه جهان آن روز، فراگیر بوده است؛ به گونه‌ای که ابراهیم علیه السلام در آغاز امر، تنها خداپرست روی زمین به شمار می‌آمده است.

در تاریخ زندگی حضرت ابراهیم علیه السلام، روش‌های نافذ و تأثیرگذاری در دعوت به دین الهی دیده می‌شود. احتجاج یکی از روش‌هایی بوده است که حضرت در تبلیغ دین به کار بسته‌اند. در قرآن کریم، احتجاجات بسیاری از ایشان برای دعوت قوم خویش به توحید، وارد شده است.

در احتجاج، دو تن به دو عقیده متقابل باور دارند و با یکدیگر وارد بحث می‌شوند، اما قصد الزام یکدیگر بر پذیرش دیدگاه خود را ندارند، بلکه غرض اصلی آن‌ها کشف حقیقت است. در احتجاجات، از ابزاری مانند برهان، جدل و موعظه بهره برده می‌شود.

قرآن کریم برای تبیین مسائل گوناگون، از برهان برحسب تناسب موضوع و سطح فکر مخاطبان و آسانی یا دشواری مطلب استفاده کرده است. در واقع، روش استدلالی و منطقی، روشی است که شماری از پیامبران در دعوت خود از آن بهره جسته‌اند.

در آیات ۱۳-۲۰ سوره مبارکه نوح، به استدلال حضرت نوح در برابر قوم بت‌پرست خود اشاره دارد. ایشان بت‌پرستان را به آیات توحید و قدرت الهی توجه داده و خواهان پرستش چنین آفریدگار بزرگی می‌شود که سراسر جهان را با آفریدن خورشید و ماه آراسته است. حضرت موسی علیه السلام نیز در آیات ۴۹-۵۴ سوره مبارکه طه، به ارائه برهان نزد فرعون می‌پردازد. حضرت می‌گوید، خدای ما کسی است که همه موجودات عالم را نعمت وجود بخشیده و سپس به راه کمالش هدایت کرده است. آنگاه در برابر پرش فرعون از وضع اقوام گذشته، می‌گوید که احوال آن‌ها به علم ازلی در کتاب لوح محفوظ ثبت است و هرگز خدای مرا از حال هیچ کس، فراموشی و خطا نیست؛ همان خدایی که زمین را آسایشگاه شما قرار داد.

حضرت ابراهیم علیه السلام نیز همانند پیامبران گذشته، احتجاجات فراوانی با مشرکان داشتند؛ تا آنجا که قرآن کریم در آیه ۵۳ سوره مبارکه انعام در این باره می‌فرماید: «و آن‌ها ادله و حجت‌های ما بودند که به ابراهیم دادیم تا در مقابل قوم خود، به آن‌ها استدلال کند». از سوی دیگر، مرحوم علامه شعرانی با استناد به آیه ۱۲۵ سوره نحل، در این باره می‌فرماید: «حکما گویند: اقسام علم منطقی از جهت ماده، پنج قسم است: اول، برهان و دلیل یقینی که مطلبی را بر دیگری ثابت کنند» (طبرسی، ۱۴۰۳، ص ۳). در واقع، معتقد است مردم را با عقل و دلیل و حکمت به سوی پروردگار خویش دعوت کن که حکما آن را برهان گویند. پس باید در دعوت به توحید در عرصه ارشاد مخاطبان، امور محسوس و مشهود را پایه استدلال‌های خود قرار داد تا ضمن ترکیب حس و تعقل، امکان فهم کامل آموزه‌های الهی برای همه مخاطبان با هر میزان از درک و شعور به وجود آید؛ زیرا قدرت یادگیری و تأثیرپذیری انسان از راه دیدن است و افزون بر آن، تأثیر و ماندگاری بیشتری در حافظه بلندمدت انسان دارد. بنابراین، بهره‌گیری از اجسام و محسوسات در استدلال، هم آسان‌تر و هم پذیرش و تثبیت آن را بیشتر می‌کند. از این رو، آن حضرت از این شیوه گفتاری که شاید آسان‌تر و قابل فهم‌تر باشد، برای تفهیم موضوع بهره برده است. پس حضرت ابراهیم علیه السلام از ابزارهای گوناگون و امور محسوس برای استدلال ارشادی بهره می‌جست. خورشید، ماه و دیگر اجرام آسمانی، نطق بت‌ها، بینایی و شنوایی بت‌ها، تمثال‌ها و تراشیدن سنگ، از جمله محورهای برهان در احتجاجات ابراهیمی هستند که در این مقاله به تبیین آن‌ها می‌پردازیم.

۱. افول، دلیل بر حدوث

در احتجاجی که در سوره انعام بدان اشاره شده است، حضرت ابراهیم علیه السلام، تنافی افول و غروب را با ربوبیت خداوند به وسیله برهان بیان می‌کنند. می‌توان گفت: عبارت «وقتی ستاره افول کرد (ابراهیم علیه السلام) گفت: من افول‌کنندگان را دوست نمی‌دارم» (انعام: ۷۶)، قیاسی اقترانی است که آن را به یکی از دو صورت زیر می‌توان ارائه کرد:

الف) هر ستاره‌ای افول‌کننده است؛

ب) هیچ پروردگاری افول‌کننده نیست؛

ج) پس هیچ ستاره‌ای پروردگار نیست.

چنان‌که پیداست، حد وسط در این استدلال، افول‌کننده است. افول‌کننده در صغری و کبری، محمول است. پس این استدلال، شکل دوم قیاس اقترانی است. شرایط شکل دوم که اختلاف مقدمتین در سلب و ایجاب و کلیت کبری است، نیز موجود است (مظفر، ۱۳۹۷، ص ۱۷۸). پس قیاس منتج است و نتیجه آن صحیح. نتیجه، تابع اخس (پست‌ترین) مقدمات است (همان، ص ۲۴۵)؛ یعنی اگر مقدمه‌ای موجب و مقدمه‌ای سالبه بود، نتیجه، سالبه می‌شود؛ یعنی میان «هر» و «هیچ»، باید «هیچ» را برگزید.

به سخن دیگر:

الف) هر ستاره‌ای افول‌کننده است؛

ب) هیچ افول‌کننده‌ای، پروردگار نیست؛

ج) پس هیچ ستاره‌ای پروردگار نیست.

این استدلال، از نوع شکل اول قیاس اقترانی است که دو شرط را نیز دارد. حد وسط (افول‌کننده) محمول در صغری و موضوع در کبری است که دو شرط خاص برای نتیجه دادن شکل اول، یعنی موجب بودن صغری و کلیت کبری وجود دارد.

در واقع، این برهان بر دو مقدمه استوار است؛ اول آنکه ربوبیت با محبویت همراه است. حضرت ابراهیم علیه السلام در احتجاج با اجرام‌پرستان، جمله «لَا أَحَبُّ إِلَافِلِينَ» را به کار برده که حجتی است یقینی و برهانی بر مبنای محبت و عدم محبت (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۷، ص ۲۵۹)؛ زیرا ربوبیت ارتباط حقیقی میان رب و مربوب است که کشش تکوینی مربوب به سوی رب، به دلدادگی مربوب به رب می‌انجامد؛ دوم آنکه چیزی که افول می‌کند، نمی‌تواند محبوب انسان باشد؛ زیرا انسان به زودی او را از دست خواهد داد و موجود از دست رفتنی، نمی‌تواند شایسته دلدادگی در حد پرستش باشد؛ چراکه آن‌ها پس از غروب از دیده‌ها پنهان می‌شوند و چیزی

که پنهان است چگونه می تواند کار خود را - که به باور آنان تدبیر احکام هستی است - ادامه دهد؟ و استدلال با توجه به این دو مقدمه، این خواهد شد که رب باید محبوب باشد و چون اجرام آسمانی افول دارند، نمی توانند محبوب باشند؛ نتیجه آنکه اجرام آسمانی نمی توانند رب باشند. این برهان، افزون بر بطلان ربوبیت اجرام آسمانی، برهانی قاطع بر ابطال هرگونه شرک و بت پرستی است؛ چنان که حضرت در آیه ۷۸ سوره مبارکه انعام می فرماید: «... اَنِّی بَرِیءٌ مِّمَّا تُشْرِكُونَ» (کریمی محلی، ۱۳۸۸، ص ۱۱۵).

اگر این استدلال، تنها بر حب و عدم حب استوار باشد، قابل آموزش به عموم نیست و تنها فایده شخصی خواهد داشت. محبت را به تنهایی نمی توان در مقام احتجاج با دیگران مطرح کرد؛ زیرا هر گروهی محبوب خاص خود را دارند و قوم ابراهیم نیز می توانستند در پاسخ آن حضرت بگویند ما با وجود طلوع و غروب این اجرام آسمانی باز هم آن ها را دوست داریم، پس آن ها پروردگار ما هستند (جوادی آملی، ۱۳۹۰، ج ۵، ص ۱۳۸). این مطلب در حالی مطرح شد که بی گمان استدلال حضرت ابراهیم علیه السلام در مقام احتجاج با قوم خود بوده است.

به باور فخررازی، برهان حضرت ابراهیم علیه السلام به سه گروه^۱ با درجات معرفتی متفاوت (خواص، متوسطین و مردم عامی) پاسخ می دهد (میری، ۱۳۹۶، ص ۷۲). پاسخ به خواص (مقربین) به این صورت است که افول نوعی حرکت است و حرکت از ویژگی های امر ممکن است؛ زیرا در حرکت خود نیازمند غیر است. پس نمی تواند رب موجودات دیگر باشد؛ اما در پاسخ به متوسطین (اصحاب یمین) می توان گفت افول به معنای حرکت است و از آنجا که هر حرکتی لزوماً حادث زمانی است، در نتیجه هر امر متحرکی نیازمند به موجود قدیم و قادر است. پس موجود افول کننده (متحرک) نمی تواند اله باشد و سرانجام در پاسخ به مردم عامی (اصحاب شمال) آمده است: معنایی که اینان از افول درمی یابند، همان غروب است. آنان با چشم حسی می بینند که با افول و غروب ستاره، نور آن کم و کمتر می شود و تأثیر آن کاهش می یابد. روشن

۱. وی با استفاده از آیات ۱۱-۴۲ سوره واقعه به این تقسیم بندی رسیده است.

است چنین کسی و چنین چیزی صلاحیت الوهیت ندارد (فخررازی، ۱۴۲۰، ج ۱۳، ص ۴۳).
صدرالمآلهین شیرازی، حد وسط این استدلال را افول می‌داند و افول را به معنای تغییر و حرکت و زوال و انتقال گرفته است و آن‌ها را همان برهان الهیون طبیعی می‌شمارد. او خلاصه این برهان را چنین بیان کرده است: هر متحرکی نیازمند محرکی است که او را به حرکت درآورد و همه محرک‌ها نیز ناچار باید به محرکی منتهی شوند که دیگر خود متحرک نباشد؛ و گرنه دور و تسلسل پیش می‌آید که آن هم محال است. این فیلسوف در ادامه، ضمن پرداختن به حرکت جوهری و تبیین این برهان براساس آن، می‌گوید: این استدلال حضرت ابراهیم علیه السلام یک سفر عقلی است که مبدأ آن، این جهان فانی و زوال‌پذیر و در حال تغییر و حرکت است و مقصدش، عالم باقی و فناپذیر ربوبی. به هر حال، این استدلال در پی اثبات وجود باری تعالی و انحصار مقام الوهیت و ربوبیت تنها برای او و تنزیه وی از هرگونه نظیر و شریکی است (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۸، ص ۴۳).

در تفسیر المیزان به اشکالی که در این برهان مطرح می‌شود، پاسخ می‌دهد که به‌باور برخی از مفسران، حجت یادشده، حجتی است عوامانه و غیر برهانی، و درحقیقت تعریضی است بر نادانی مردم در پرستیدن ستارگانی که هم از چشم‌هایشان ناپدید می‌شوند و هم اینکه هیچ‌گونه علمی به عبادت آنان ندارند و مبنای آن هم، نه عدم حب، بلکه همان افول و ناپدید شدن است؛ به گواهی اینکه، افول را منافی با ربوبیت دانسته، نه طلوع را؛ زیرا طلوع مبنای ربوبیت است و چون ظاهر بودن از صفات «رب» است، می‌توان گفت این شخص از دو نکته غفلت ورزیده است:

اولاً، قرار داشتن جمله «و این چنین ما به ابراهیم ملکوت و باطن آسمان‌ها و زمین را ارائه دادیم (تا یکتایی پروردگارش را دریابد) و تا به مقام اهل یقین رسد» (انعام: ۷۵)، در میان آیات، دربردارنده حجتی است که خود، دلیل روشنی است بر اینکه حجت مزبور از مشهودات ملکوتی ابراهیم که ملاک یقین به خدا و آیات اوست، گرفته شده است. با این حال، چگونه تصور می‌شود که حجت او عوامانه و غیربرهانی باشد. از سویی، می‌توان گفت چون صابئین قائل به قدم اجرام آسمانی بودند، فخررازی در تفسیر خود گفته است: اگر ابراهیم علیه السلام افول را دلیل بر بطلان ربوبیت

این اجرام گرفته است، به خاطر این بوده که افول، دلیل بر حدوث است؛ زیرا از مقوله حرکت است و چون دلالت افول برای عموم روشن و فهم پذیر است، این استدلال را آورده است. همچنین ابراهیم عليه السلام با مردمی احتجاج و مناظره می کرد که اطلاعاتی درباره نجوم داشتند و از نظر دانشمدان نجوم، میان افول و طلوع فرق بوده و در افول، خاصیت بیشتری برای ابطال ربوبیت کواکب وجود دارد؛ از این رو، حضرت از این استدلال برای ابطال عقاید آنها بهره جسته است.

ثانیاً، به فرض که مبنای آن بر افول بوده باشد، باز هم حجت از برهانی بودن خارج نمی شود؛ زیرا بنا بر این فرض هم، می توان گفت جناب ابراهیم عليه السلام با ذکر کلمه «آفلین»، هم اشاره به برهان ادعای خود کرده و هم سبب برائت خود از ربوبیت جرم و شیء مزبور را بیان کرده است؛ زیرا به خوبی آشکار است که اگر انسان پروردگار خود را پرستش می کند، از این روست که او رب و مدبر امور آدمی است، حیات، روزی، تندرستی، فراوانی نعمت، امنیت، علم، قدرت و هزاران مانند آن را به او افاضه کرده و او در بقای خود از هر جهت به پروردگار خود بستگی و تعلق دارد (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۷، ص ۲۶۰) و یکی از فطریات بشر همین است که نیازهای خود را و آن کسی را که نیازهایش به دست او برآورده می شود، دوست بدارد و حتی هیچ سوفیست و شکاکی هم در این معنا شک و تردید ندارد که سبب پرستش پروردگار، همانا دوست داشتن اوست؛ به خاطر جلب منفعت یا دفع ضرر و یا هر دو. همچنان که برائت و بیزاری از ربوبیت چیزی که بقایی ندارد، نیز از فطریات اولیه بشر است.

اگر طغیان غریزه حرص و یا شهوت، نگاه او را متوجه لذت های فانی کرده و او را از تأمل و دقت در اینکه این لذت بقایی ندارد، باز دارد، در حقیقت انحراف از فطرت بوده است. منظور ابراهیم عليه السلام از اینکه فرمود: «لَا أُحِبُّ الْآفِلِينَ» نیز همین بوده است که به قوم خود بفهماند، چیزی که برای آدمی باقی نمی ماند و از انسان غایب می شود، شایستگی این را ندارد که آدمی به آن دل ببندد و آن را دوست بدارد، و آن پروردگاری که آدمی پرستش می کند باید کسی باشد که انسان به حکم فطرت، ناگزیر از دوست داشتنش باشد. پس نباید چیزی باشد که دستخوش زوال گردد. بنابراین، اجرام فلکی که دستخوش غروب می شوند، شایستگی نام «رب» را ندارند. با توجه به تبیین

انجام شده، این کلام برهانی است که هم عوام آن را می‌فهمند و هم خواص (همان، ص ۲۶۱). پس از بررسی نظریه‌های مختلف، آنچه در این زمینه به نظر می‌رسد، این است که آیات مربوط به این استدلال صراحت کامل دارند که حد وسط افول است و اصل برهان بر آن استوار است، اما این برهان، تنها یک برهان عقلی و فلسفی محض نیست، بلکه ضمن عقلی بودن، اشاره به فطری بودن خداشناسی نیز دارد. از این رو، با حد وسط قرار دادن حب و عدم حب نیز می‌توان از همین احتجاج حضرت ابراهیم، استدلال دیگری اقامه کرد^۱ که یک برهان فطری خواهد بود.

۲. اثبات توحید ربوبی به واسطه فاطریت خدا

حضرت ابراهیم علیه السلام پس از اثبات حادث بودن ستارگان و نیز اینکه افول کننده، خود نمی‌تواند هادی و روشن کننده راه باشد، به جست‌وجو و استدلال بر وجود پروردگار عالم می‌پردازد و با یاری جستن از حجت‌ها و دلایلی که خداوند به او الهام کرده بود، خط بطلانی بر باور بت پرستان کشید و عبادت را تنها شایسته خالق و پروردگار آسمان‌ها و زمین دانست. قرآن کریم از قول ایشان آورده است: «ای قوم من! از شریک‌هایی که شما (برای خدا) می‌سازید، بیزارم. من روی خود را به سوی کسی کردم که آسمان‌ها و زمین را آفریده. من در ایمان خود خالصم و از مشرکان نیستم» (انعام: ۷۸-۷۹). حضرت در این جملات، ربوبیت و الوهیت را ویژه کسی می‌داند که فاطر و خالق آسمان‌ها و زمین است و اداره امور را خود به عهده گرفته است. وی در معرفی رب حقیقی، وجودی را شایسته پرستش می‌داند که هدایتگر بشر باشد و او را به حال خود وانگذارد. در این حال، قیاس برهانی که در این احتجاج می‌توان ارائه کرد به شرح زیر است:

الف) اگر خداوند فاطر باشد، پس باید رب باشد؛

ب) لکن خداوند فاطر است؛

۱. در این حالت، صورت کامل استدلال چنین می‌شود: پروردگار محبوب است؛ ستاره محبوب نیست؛ پس ستاره پروردگار نیست.

ج) پس خداوند رب است.

قیاس بالا، قیاس استثنایی اتصالی است؛ زیرا مقدمه اول در این قیاس، قضیه شرطیه متصله است. در این قیاس، عین مقدم استثنا شده و نتیجه عین تالی است؛ پس نتیجه درست است (مظفر، ۱۳۹۷، ص ۲۱۰).

برای تبیین مقدمه اول این قضیه، به آیات ۹-۱۰ سوره مبارکه ابراهیم رجوع می‌شود. در این آیات به این مطلب اشاره شده است که بت پرست، وجود خالق را منکر نیست، بلکه قبول دارد که خالق عالم، همان خدای سبحان است، ولی توحید ربوبیت را منکر است و همچنین معبود را منحصر به یکی نمی‌داند و منکر توحید در ربوبیت و عبادت است. پس پیامبران با بیان جمله «أَفِي اللَّهِ شَكُّ فَاطِرِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ»، با صفت فاطریت، برهانی بر اثبات توحید ربوبیت خداوند ذکر می‌کنند (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۱۲، ص ۳۵).

درباره مقدمه دوم قضیه می‌توان گفت، فاطر در قرآن شش بار آمده و در همه موارد به‌عنوان اسم خدا وارد شده است؛ «فَاطِرِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ»، یعنی خداوند، آسمان‌ها و زمین را از عدم به‌وجود آورده؛ چنانچه گویی سینه نیستی را شکافته و از میان آن پدیده‌های هستی را بیرون آورده است (مشکینی، ۱۳۶۵، ص ۱۹). مفسر المیزان نیز به این مطلب اشاره دارد و بر آن است: «الفاظ بدیع، باری، فاطر و امثال آن، همه بر معنای خود طوری دلالت می‌کنند که از نحوه دلالت آن نوعی اختصاص فهمیده می‌شود» (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۷، ص ۱۶۶). سید عبدالحسین طیب نیز این انحصار را بیان کرده و خالق، رازق، موجد، فاطر، محیی و ممیت، همه را منحصر به ذات مقدس حق می‌شمارد (طیب، ۱۳۶۲، ص ۴۴). شهید مطهری درباره اختصاص فاطریت به خداوند، به تعریف فطرت می‌پردازد و از معنای خلقت بدیع و بی‌سابقه، اثبات می‌کند تنها خداوند است که خلقت را بدون سابقه خلق کرده است؛ به این معنا که وقتی بشر چیزی را ایجاد می‌کند، زمینه و سابقه‌ای در کار هست که از آن زمینه، مایه می‌گیرد و بعد ابداعی می‌کند، اما «خداوند فاطر است»؛ یعنی ابداع خداوند بی‌سابقه است (مطهری، ۱۳۷۷، ج ۴، ص ۶۱۰). علامه حسن‌زاده آملی نیز درباره این اسم، از اسامی الهی در کتاب هزار و یک

کلمه آورده است که: «همه از ذات وجود صمدی منفطرنند و آن ذات فاطر همه است» (حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۱، ج ۱، ص ۱۲۱).

روشن است که قوم حضرت ابراهیم علیه السلام خدا را می‌شناختند، اما در ربوبیت برای او شریک قائل بودند، و در این مسئله است که حضرت با آن‌ها به بحث و استدلال پرداخت. در مجموع، می‌توان گفت ایشان نخست به پاک کردن صفحه عقل و قلب مردم از معبودات دروغین اقدام کرد و با استدلال‌های محکم و استوار، به معرفی رب حقیقی پرداخت؛ هرچند سخنان و استدلال‌های حضرت نتوانست اذهان خفته و جمود همه آن‌ها را بیدار کند.

۳. لزوم پیروی عامی از عالم

در آیه ۴۳ سوره مبارکه مریم، احتجاج حضرت ابراهیم علیه السلام با سرپرست خود، آزر است که شخصی بت پرست و نسبت به خدای تعالی مشرک بود. حضرت ابراهیم در این آیه، به علت و سبب پیروی کردن همراه با دلیل و برهان تصریح کرده است (حسینی تهرانی، ۱۴۲۶، ج ۳، ص ۹). در این آیه مبارکه آمده است: «مرا علمی آموختند که تو را نیاموختند. پس از من پیروی کن تا تو را هدایت کنم» (مریم: ۴۳). در واقع، حضرت معتقدند من علم دارم و تو نداری؛ پس لازم است از من پیروی کنی تا تو را به راه سعادت و کمال انسانیت و بروز استعدادهای نهفته رهنمون شوم؛ اما صورت استدلال این است:

الف) اگر من عالم باشم و تو نباشی، پس پیروی از من بر تو واجب است؛

ب) لکن من عالم هستم و تو نیستی؛

ج) پس پیروی از من بر تو واجب است.

این استدلال، کاملاً عقلی و منطقی است که از نوع استدلال قیاس استثنایی اتصالی است؛ زیرا مقدمه اول، شرطیه متصلیه است. شرایط انتاج این قیاس، استثنای عین مقدم و نتیجه عین تالی است که موجود است؛ پس قیاس منتج و نتیجه آن درست است (مظفر، ۱۳۹۷، ص ۲۱۰).
درباره درستی مقدمه دوم قضیه می‌توان گفت، رجوع عامی به عالم و لزوم تقلید در مسائل

شرعیّه فرعیّه مورد تأکید است. در واقع تقلید، عمل به قول غیر است، بدون درخواست دلیل، مانند اطاعت عامی از مجتهد اعلم و جامع شرایط فتوا (سجادی، ۱۳۷۳، ج ۱، ص ۵۷۲).

در احتجاج مورد نظر، بحث از توحید است و دین اسلام، اجازه تقلید در اصول دین را نداده است، اما گفتنی است که انسان درباره خدای متعال می تواند به دو شناخت برسد: اول، شناخت حضوری و دیگر، شناخت حصولی. منظور از شناخت حضوری نسبت به خدا این است که انسان بدون وساطت مفاهیم ذهنی، با نوعی شهود درونی و قلبی با خدا آشنا شود. بدیهی است اگر کسی شهود آگاهانه نسبت به خدای متعال داشته باشد، آن گونه که عارفان بلند مرتبه ادعا کرده اند، نیازی به استدلال و برهان عقلی نخواهد داشت. اما چنین علم حضوری و شهودی برای افراد عادی، پس از خودسازی و پیمودن مراحل سیر و سلوک عرفانی امکان پذیر است و اما مراتب ضعیف آن، هر چند در افراد عادی هم وجود داشته باشد، چون همراه با آگاهی نیست، برای به دست آوردن جهان بینی آگاهانه، کفایت نمی کند و منظور از شناخت حصولی این است که انسان به وسیله مفاهیم کلی، مانند «آفریننده و بی نیاز»، شناختی ذهنی نسبت به خدای متعال بیابد؛ سپس شناخت های حصولی دیگری را به آن ها بیفزاید، تا به یک نظام اعتقادی هماهنگ (جهان بینی) دست یابد. آنچه مستقیماً از کاوش های عقلی و براهین فلسفی به دست می آید همین شناخت حصولی است، ولی هنگامی که چنین شناختی به دست آمد، انسان می تواند در پی دستیابی به شناخت حضوری آگاهانه نیز بر آید. در واقع، حضرت ابراهیم علیه السلام در پی ایجاد شناخت حصولی برای آزر بوده است.

از سوی دیگر، از نظر قرآن، آداب و رسوم و سنت گرایی و تقلید، تا آنجا پسندیده و مجاز است که در دایره تعقل و فهم قرار گیرد. در ذیل برخی آیات قرآن که تقلید و پیروی از گذشتگان را نکوهش و محکوم می کند، این جمله به چشم می خورد: «آیا هر چند پدرانشان چیزی نمی دانسته و هدایت نیافته بودند (باز از آن ها پیروی می کنند)؟» (مائده: ۱۰۴)؛ از این جمله برمی آید که پیروی از غیر، اگر براساس عقل و دانش باشد و اگر آن رسم و سنت با میزان عقل سنجیده شود و عقل آن را تأیید کند و اگر آن تبعیت شوندگان، خود انسان های

هدایت یافته‌ای بودند که با علم و دانش، رسمی را بنیاد نهادند و شما فاقد آن دانش هستید، در چنین موردی تقلید جایز و ممدوح خواهد بود.^۱

با توجه به بحث پیشین، مسئله لزوم تقلید جاهل از عالم جزو مسائلی است که در قلمرو علم حصولی قرار دارد و این مسئله، بدیهی و مورد توافق همگان است. عامی هم در عرف اهل اصول، اعم است از عامی بسیط و عالمی که هنوز به درجه اجتهاد نرسیده است. پس مسئله رجوع جاهل به عالم، مسئله‌ای فطری و عقلی است که در همه امور مورد نیاز است. مریض باید به طبیب متخصص، و بناء باید به مهندس و نقشه کش رجوع کنند؛ و گرنه مریض هلاک و عمارت کج و خراب خواهد شد (حسینی تهرانی، ۱۴۲۶، ج ۳، ص ۹). دلیل عقلی این است که همه مردم مطیع فرمان عالم هستند (طبرسی، ۱۴۰۳، ج ۲، ص ۳۲۶). دلیل لزوم پیروی از عالم در آیه ۳۵ سوره مبارکه یونس آمده است: «آیا کسی که راهنمای به سوی حق و حقیقت است باید پیروی شود یا کسی که خود گمراه است و باید او را راهنمایی کرد؟ این چه قضاوتی است که شما می‌کنید؟!»^۲ در واقع، تفضیل ناقص بر کامل و عاصی بر مطیع و جاهل بر عالم قبیح است (مجلسی، ۱۱۰۹، ص ۷۸)؛ زیرا اعلم در همه مسائل، اطلاع، کاردانی، وسعت علم و قدرت استنباطش بیشتر است و عالم نسبت به اعلم اطلاعش کمتر و قدرتش کمتر و علمش تنگ‌تر و ضعیف‌تر است. بنابراین، در همه مسائل، جهاتی است که اعلم بدان‌ها راه یافته و آن‌ها را شکافته و دسترسی یافته است که عالم بدان جهات نرسیده و به آن دقایق راه نیافته است و عامی اگر رجوع به این عالم کند و بدان اعلم رجوع نکند، در این جهات و دقایق رجوع به غیر عالم کرده است^۳ و اگر به

۱. افزون بر آیاتی که بیان شد، آیات دیگری در قرآن کریم درباره نكوهش تقلید وجود دارد (ر.ک: اعراف، آیات ۲۸، ۷۰ و ۱۷۳؛ هود، آیات ۵۳، ۷۸ و ۱۰۹؛ ابراهیم، آیه ۱۰؛ انبیا، آیات ۵۳-۵۲؛ قصص، آیه ۳۶؛ لقمان، آیه ۲۱؛ سبأ، آیه ۴۳؛ صافات، آیات ۷۰-۶۹؛ زخرف، آیات ۲۲ و ۲۴؛ نجم، آیه ۲۳).

۲. «أَمْ مَنْ يُهْدِي إِلَى الْحَقِّ أَحَقُّ أَنْ يُتَّبَعَ أَمْ مَنْ لَا يَهْدِي إِلَّا أَنْ يُهْدَىٰ فَمَا لَكُمْ كَيْفَ تَحْكُمُونَ».

۳. با این فرض و بیان، تردید میان مجتهد مطلق و مجتهد متجزی است، نه میان اعلم و عالمی که حجت شرعی در عامه احکام برایش قائم است و واجب العمل؛ و گرنه بر خود مجتهد عالم واجب بود که به مجتهد اعلم رجوع کند، و این امر با بنای قطعی عقلاً مخالف است؛ برای نمونه، در هیچ شهری بیماران و حتی خود پزشکان در معالجه منحصرأ به اعلم پزشکان

اعلم رجوع کند در خصوص این مزایا و خواص نیز از عالم که همان اعلم است پیروی کرده و در نتیجه در همه جهات و خصوصیات که خود جاهل است، به عالم مراجعه کرده است؛ چه خصوصیات که عالم و اعلم هر دو می‌دانند و چه خصوصیات که فقط شخص اعلم می‌داند (حسینی تهرانی، ۱۴۲۶، ج ۳، ص ۱۱). حضرت ابراهیم علیه السلام به طور مطلق، پیروی آزر از خود را در همه جهات، خصوصیات و مزایایی که دانای به آنهاست و آزر نمی‌داند، لازم شمرده است و به سرپرست خود - آزر - الزام می‌کند که باید از من پیروی کنی (مجلسی، ۱۱۰۹، ج ۱، ص ۱۲۲)؛ زیرا این آیه، وجوب پیروی را به علم حضرت ابراهیم علیه السلام و نبودن علم در آزر گره زده است. بنابراین، هر جاهلی لازم است از عالم پیروی کند؛ یعنی به جای اراده و اختیار خود در امور، اختیار و اراده او را مقدم بدارد و جایگزین خواسته‌ها و منویات خود کند و در این صورت، آن جاهل در اثر پیروی از عالم کامیاب شده و از مواهب الهی که در صراط مستقیم برای انسان قرار دارد، بهره‌مند می‌گردد (حسینی تهرانی، ۱۴۲۶، ج ۳، ص ۹).

بحث بعدی در مقدمه دوم این برهان، لزوم پیروی از امام است و آن اینکه امام باید حتماً اعلم و افضل از جمیع امت باشد و به فرض اگر علمش با بعضی مساوی یا از بعضی کمتر باشد، نسبت به آنها امام و مقتدا نخواهد بود. در صورت اول، ترجیح بلامرئج و در صورت دوم، ترجیح مرجوح خواهد بود. بنابراین، همه افراد امت باید از امام پیروی کنند؛ زیرا در امام علمی است که در هیچ‌یک از آنها نیست و از این رو، حضرت ابراهیم علیه السلام به سرپرست خود - آزر - امر به پیروی می‌کند (همان، ص ۱۰)؛ چنان که در آیه ۳۵ سوره یونس نیز به این امر تصریح شده است؛ زیرا این آیه، کسی را که به این نکته معتقد نیست که: «پیروی از هدایتگر بهتر است از پیروی شخصی که خود جز با هدایت راه را نخواهد یافت»، محکوم می‌کند (مظفر، ۱۴۲۲، ص ۵۴).

شهر رجوع نمی‌کنند و همچنین در سایر صناعات و حرفه‌ها، تنها به بالاترین استاد رجوع نمی‌کنند و اگر رجوع هم کنند، به عنوان ارجحیت است، نه تعین و لزوم. در آیه کریمه هم علم و جهل مناط گرفته شده، نه اعلمیت، و عالمیت، یا اعلمیت و جاهلیت (این تعلیقه از استاد گرامی حضرت علامه طباطبایی است).
۱. «أَفَمَنْ يَهْدِي إِلَى الْحَقِّ أَحَقُّ أَنْ يُتَّبَعَ أَمْ مَنْ لَا يَهْدِي إِلَّا أَنْ يُهْدَى».

با توجه به مطالبی که بیان شد، حضرت با برهانی دیگر که در آن شک و شبهه‌ای راه ندارد، به محاجه با آزر پرداخت تا از انحراف وی جلوگیری کرده و به وظیفه پیامبری خود عمل کرده باشد.

۴. ابطال ربوبیت شرکای خداوند به جهت نرسیدن از آنها

در آیه ۸۱ سوره مبارکه انعام، به برهان دیگری از حضرت ابراهیم علیه السلام اشاره شده است: «من چگونه از آنچه شما شریک خدا قرار می‌دهید بترسم؛ درحالی که شما از شرک آوردن به خدا نمی‌ترسید، با آنکه هیچ برهان و حجتی را بر آن شرک بر شما نازل نکرده است؟! آیا کدام یک از ما دو گروه به ایمنی سزاوارتریم؛ اگر شما فهم سخن می‌کنید؟!». این آیه برهانی بر تناقض گویی مشرکان در دعوت ابراهیم علیه السلام است. در اینجا حضرت، حجت دیگری را علیه مشرکان اقامه می‌کند که نتیجه‌اش این است که: میان گفتار شما و کردارتان تناقض است؛ زیرا شما مرا امر می‌کنید به اینکه از چیزهایی بترسم که ترس از آنها لازم نیست؛ درحالی که خودتان از کسی که باید بترسید، نمی‌ترسید، و به همین جهت من در نافرمانی شما، ایمن تر از خود شما هستم (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۷، ص ۲۷۶).

بنابر مفاد آیه مورد بحث و به‌طوری که از قرینه مقام هم برمی‌آید، جمله «ما أشركتم» نیز مانند جمله «أشركتم بالله»، مقید به قید «ما لم ينزل به عليكم سلطاناً» است و اگر قید مزبور بعد از جمله دوم و پس از ذکر بی‌باکی مشرکان بیان شده، برای این بوده که احتیاج برهان به بیان آن در آنجا بیشتر بوده است و جمله «فأى الفريقين أحق بالأمن إن كنتم تعلمون»، ادامه حجت است و مجموع آیه شریفه، برهانی است بر دعوت مشرکان به ترس از بت‌ها؛ درحالی که خودشان از چیزی که باید بترسند، نمی‌ترسند (همان، ص ۲۷۷). شکل این برهان به صورت زیر است:

الف) یا شما امر نکنید که بترسم از چیزهایی که ترس از آنها لازم نیست و خودتان از

کسی بترسید که لازم است از او بترسید؛ یا من در نافرمانی شما از خود شما ایمن تر هستم؛

ب) لکن شما مرا امر می‌کنید از چیزهایی بترسم که ترس از آن لازم نیست و خودتان از

کسی که باید بترسید، نمی‌ترسید؛

ج) پس من در نافرمانی شما از خود شما ایمن تر هستم.

این برهان به شکل قیاس استثنایی انفصالی است؛ زیرا مقدمه اول شرطیه منفصله است

(مظفر، ۱۳۹۷، ص ۲۱۱).

در تبیین مقدمه دوم که حضرت ابراهیم گفته است، لازم نیست بترسم از آنچه امر به ترسیدن از آن می کنید، می توان گفت بت پرستان هیچ دلیلی بر استقلال بت ها و ارباب انواع در نفع و ضرر نداشتند تا به موجب آن ترس از آن ها واجب باشد، اما اینکه بت پرستان از کسی که باید بترسند نمی ترسند، به دلیل اینکه ایشان از پیش خود و بدون هیچ برهان آسمانی و قابل اعتماد برای خدای سبحان، شرکایی اثبات کرده اند، با اینکه می دانند زمام امور تنها به دست خدای سبحان است و بس؛ چرا که صنع و ایجاد به دست اوست. و اگر او بعضی از مخلوقات خود را شریک گرفته و پرستش آن را بر ما واجب کرده بود، می بایست خودش این معنا را بیان کرده و بیانش همراه با نشانه ها و معجزاتی باشد و معلوم است که چنین بیانی یا به وسیله وحی انجام می شود و یا به وسیله برهانی که متکی بر آثار خارجی باشد؛ در حالی که بت پرستان، نه آن وحی را دارند و نه چنین برهانی را (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۷، ص ۲۷۶).

نتیجه این قیاس آن است که بت پرستان در پی بیم دادن از خطر بت ها در دل حضرت و القای شبهه بودند که وی را به بت پرستی و ترک توحید وادار کنند؛ در حالی که ذره ای ترس از بت ها در حضرت وجود نداشت؛ زیرا همه آن ها مخلوقاتی هستند که نفع و ضرر خود را مالک نبوده، بلکه دیگری مدبر آن ها است. بنابراین، حجت بت پرستان دیگر ارزشی ندارد و آنان خود اعتراف دارند که پروردگار به هر چیزی و از هر حادثه و خیر و شری که در مملکتش رخ دهد، عالم و آگاه است؛ با این حال چطور گمان می شود در این مملکت که بر پایه اهدافی درست و استوار ایجادش کرده، چیزهای سودمندی را سراغ داشته باشد و بندگان را در بهره مندی از آن اجازه نداده باشد و یا چیزهای زیان باری را سراغ داشته باشد که بندگان را از آن باز نداشته باشد؟ پس بی گمان، اگر ترسی در حضرت باشد، به اذن خدا و به مشیت او خواهد بود و همین ترس نیز خود از تدابیر او و دال بر ربوبیت او و نفی ربوبیت غیر او خواهد بود.

در اینجا شبهه مُجاز بودن بت پرستی مطرح می‌شود که از آیات مورد بحث استفاده می‌شود که مسئله بت پرستی هیچ عیبی ندارد، مگر همین که از ناحیه خداوند اذن و دلیلی بر آن نرسیده است، و اگر دلیلی می‌رسید، پرستش بت‌ها درست نبود؛ زیرا جمله «مَا لَمْ يُنَزَّلْ بِهِ عَلَيْكُمْ سُلْطَانًا»، صرفاً فرضی است که اسلوب برهان به آن احتیاج داشته و درحقیقت مانند این است که در پاسخ کسی که ما را از موضوعی خرافی ترسانیده، گفته شود: «شما دلیلی بر ادعای خود ندارید»؛ ولی همین سخن را می‌توان به زبان توحید بیان کرد و گفت: «خداوند دلیلی بر این ادعای شما نازل نکرده» و در نتیجه، برهان را به صورت قیاس استثنایی نیز درآورد (همان، ص ۲۷۷). گرچه قیاسی که در آیه به کار برده شده، قیاس استثنایی مصطلح نیست، و جمله اخیر نیز - چنان که گفته شد - تتمه قیاس است، اما اگر همین جمله خاص را به تحلیل منطقی ببریم، به صورت قیاسی استثنایی درمی‌آید که «نقیض مقدم» در آن استثنا شده تا «نقیض تالی» را نتیجه دهد، و تقدیر آن چنین می‌شود: اگر از ناحیه خداوند دلیلی بر قدرت بت‌ها و ارباب انواع بر زیان رساندن وجود داشت، البته ترس از آن‌ها جا داشت، اما چون دلیلی نرسیده، پس ترس از ضرر بت‌ها و بت پرستی شما بی‌جا و بی‌مورد است؛ پس بت پرستی مُجاز است.

در پاسخ به این شبهه در تفسیر المیزان آمده است: جمله «مَا لَمْ يُنَزَّلْ بِهِ عَلَيْكُمْ سُلْطَانًا»، به منظور تهکم و استهزا ذکر شده، یا می‌توان گفت وصف یادشده، مانند وصف آیه «وَمَنْ يَدْعُ مَعَ اللَّهِ إِلَهًا آخَرَ لَا بُرْهَانَ لَهُ بِهِ» (مؤمنون: ۱۱۷)، صرفاً برای اشاره به این است که وصف مزبور به‌طور کلی وصف لازم و جداناپذیر شُرکاست. حرف «با» در جمله «لَمْ يُنَزَّلْ بِهِ» برای معیت و یا برای سببیت است و علت اینکه صریحاً نفرمود: «کدام یک از من و شما»، بلکه به‌طور کنایه گفت: «کدام یک از ما دو طایفه»، برای این بود که عصیبت آنان کمتر تحریک شود و نیز دلالت کند بر اینکه اختلاف میان او و قومش، اختلاف در مهم‌ترین و ریشه‌ای‌ترین اصول عقاید و معارف دینی است، و او و قومش هرگز نمی‌توانند در آن ائتلاف کنند.

در آیه ۸۲ سوره مبارکه انعام به این شبهه پاسخ داده شده است: «کسانی که ایمان آوردند و ایمانشان را به ستمی (چون شرک) نیامیختند، ایمنی (از عذاب) برای آن است و آنان

راه یافتگانند». در آیه قبلی، حضرت ابراهیم علیه السلام در خلال حجتی که علیه مشرکان اقامه کرده بود، از آنان پرسید: کدام یک از من و شما سزاوارتریم به ایمنی و نرسیدن؟ اینک در این آیه، خود پاسخ می‌دهد و چون پاسخ بدیهی و روشن بوده، از شدت وضوح، خصم نیز آن را قبول داشته و معلوم است که در این گونه پرسش‌ها لازم نیست که پرسشگر در انتظار پاسخ طرف باشد، بلکه چون احتمال مخالفت نمی‌دهد، خود می‌تواند پاسخ را بگوید (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۷، ص ۱۲۸).

۵. برهان وجود خداوند به واسطه قدرت احیا و اماته و تصرف در طلوع و غروب خورشید

با رجوع به آیه ۲۵۸ سوره مبارکه بقره، برهان دیگری از حضرت ابراهیم علیه السلام آشکار می‌شود: «إِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّيَ الَّذِي يُحْيِي وَيُمِيتُ قَالَ أَنَا أَحْيِي وَأُمِيتُ قَالَ إِبْرَاهِيمُ فَإِنَّ اللَّهَ يَأْتِي بِالشَّمْسِ مِنَ الْمَشْرِقِ فَأْتِ بِهَا مِنَ الْمَغْرِبِ فَبُهِتَ الَّذِي كَفَرَ وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ». در این آیه، دو برهان مطرح شده است. در برهان اول، حضرت ابراهیم به نمرود گفت: آن کس حق قانون‌گذاری و تحدید و تعیین چگونگی زیست بشر را دارد که او را می‌آفریند و می‌میراند. آری، رب همه، اوست و رب من هم اوست.

الف) الله قادر بر احیا و اماته است؛

ب) هر کس قادر بر احیا و اماته باشد، رب حقیقی است؛

ج) الله، رب حقیقی است.

حد وسط در این قیاس، قادر بر احیا و اماته بودن است که محمول در صغری و موضوع در کبری است. پس شکل اول قیاس اقترانی تشکیل شده است. هر دو شرط خاص شکل اول، موجه بودن صغری و کلیت کبری وجود دارد (مظفر، ۱۳۹۷، ص ۱۷۸).

پس از آنکه حضرت ابراهیم علیه السلام از مؤثر بودن احتجاج بر ربوبیت خدا به وسیله این آیه ناامید شد و به خاطر نادانی مردم و عوام‌فریبی‌های نمرود نتوانست به ایشان بفهماند که پروردگارش آن خدایی است که زنده می‌کند و می‌میراند، به جای توضیح مقصود خود از احیا و اماته، حجتی دیگر آورد. در واقع، حضرت بدون اینکه درنگ کند، شیوه جدیدی در پیش گرفت.

ایشان از روش انتقال بهره بردند. انتقال، یعنی استدلال کننده به استدلال دیگری غیر از آنچه در پیش گرفته بود، منتقل گردد؛ زیرا خصم وجه دلالت را از استدلال اول نفهمیده باشد (سیوطی، ۱۳۸۰، ج ۲، ص ۴۳۳). حضرت ابراهیم علیه السلام این بار، اساس حجت دوم خود را بر همان دعوایی که خصم در حجت اول داشت، قرار داد.

در گفتار حضرت ابراهیم علیه السلام در آیه ۲۵۸ سوره مبارکه بقره با حرف «فاء» در «فَإِنَّ»، مطلب متفرع بر ماقبل شده است؛ زیرا اگر این تفریع در کلام نمی آمد، ممکن بود کسانی توهم کنند که حجت اول که همان توانایی زنده کردن و میراندن انسان هاست، به سود نمرود تمام شده و ادعای او را ثابت کرده و باز از همین رو گفت: «فان الله» و نگفت: «فان ربی»؛ زیرا نمرود در حجت اول - احیا و اماته - از کلمه «رب» سوء استفاده کرد و آن را به خود تطبیق داد. از این رو، حضرت ابراهیم علیه السلام در حجت دوم، اسم جلاله «الله» را آورد، تا از تطبیق سابق مصون بماند. در واقع، نمرود در برابر حجت دوم آن حضرت، چاره ای جز تسلیم نیافت (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۲، ص ۵۴۳).

در برهان دوم، حضرت چنین بیان می کنند: اگر مطلب چنین است که تو می گویی، من مربوب تو، و تو رب منی و از شئون رب، تدبیر امور نظام تکوین و دخل و تصرف است، تو نیز باید دخل و تصرف داشته باشی. خدای سبحان در خورشید تصرف دارد و آن را از مشرق به مغرب می برد؛ تو هم در آن تصرف کن و برعکس از مغرب به مشرقش بپر، تا روشن شود تو هم ربی؛ همچنان که خدا رب هر چیز است، و یا اصلاً تو رب همه عالم و مافوق همه اربابی. اینجا بود که نمرود، مبهوت شد (عسکری، ۱۳۵۷، ج ۱، ص ۴۴). منظور ابراهیم آن بود که بر نمرود ظاهر سازد آنکه قادر باشد بر احیا و اماته، باید که بر اتیان آفتاب از مشرق و مغرب نیز توانا باشد (کاشانی، ۱۳۴۶، ج ۲، ص ۱۰۳). به سخن دیگر، پروردگار خود را وجودی معرفی می کند که بر هر دو وجه قادر است؛ زیرا خود به وجود آورنده آن است. پس حضرت ابراهیم به نمرود می گوید: خدای من این نظم را به وجود آورده است، تو اگر می توانی و در دعوی اماته و احیا صادق هستی، این نظم را بر هم بزن و آفتاب را از مغرب بیرون بیاور. این قضیه را به صورت زیر می توان مطرح کرد:

الف) الله قادر بر طلوع شمس است؛

ب) هر کس قادر بر طلوع شمس باشد، رب حقیقی است؛

ج) پس الله، رب حقیقی است.

حد وسط، قادر بر طلوع شمس است. حد وسط محمول در صغری و موضوع در کبری است. پس شکل اول قیاس اقترانی است که موجه بودن صغری و کلیت کبری را دارد؛ پس منتج است.

علوی عاملی ذیل این آیه گفته است:

نمرود از روی حماقت یا از اعتقاد حلول، می گفت هر چه خدای کند، او تواند کرد. ابراهیم علیه السلام اساس تصور باطل و بنای خیال محال او را درهم شکست و گفت: خداوند من هر بامداد آفتاب را از جانب مشرق برمی آرد، تو اگر دعوی قدرت می کنی، یک روز این عمل را به جای آر. پس مبهوت گردانیده شد، آن کس که کافر بود، یعنی نمرود و حجت او منقطع گشت (علوی عاملی، ۱۳۵۵، ص ۷۳).

هر چند مسلم است مسئله حیات و مرگ از جهاتی مهم تر از مسئله طلوع و غروب آفتاب است و سند گویاتری بر علم و قدرت پروردگار شمرده می شود و به همین دلیل ابراهیم نخست به آن استدلال کرد، و اگر افراد اندیشمند و روشن ضمیری در آن مجلس بودند، طبعاً با این دلیل قانع می شدند؛ زیرا هر کس می داند مسئله آزاد کردن و کشتن یک زندانی، هیچ گونه ربطی به مسئله حیات و مرگ طبیعی واقعی ندارد، اما برای آن دسته که درک کافی نداشتند، تحت تأثیر سفسطه آن جبار حيله گر قرار گرفتند و بدین وسیله امر بر آنان مشتبه شد و آنها تصدیقش کردند، حضرت نتوانست به آنها بفهماند که این مغالطه است، و منظور او از احیا و اماتة، این معنای مجازی نبود و حجت نمرود نمی تواند معارض با حجت وی باشد. از این رو، حضرت با توجه به شرایط حاضران در مجلس، دست به استدلال دوم زد که دیگر خصم نتواند با آن معارضه کند؛ پس مسئله طلوع و غروب خورشید را مطرح ساخت تا حق بر هر دو دسته روشن گردد و چه تدبیر خوبی که ابراهیم علیه السلام، نخست مسئله حیات و مرگ را پیش کشید تا آن جبار مدعی شرکت با

پروردگار در تدبیر عالم گردد، سپس مسئله طلوع و غروب آفتاب را پیش کشید تا او به کلی وامانده شد (مکارم شیرازی، ۱۳۵۴، ج ۲، ص ۲۸۹). در واقع، او ثابت کرد که هر فاعل مختار و بااراده وقتی عملی را با اراده خود اختیار می کند، مخالف آن را هم می تواند انجام دهد؛ زیرا انجام دادن و ترک آن عمل، دائرمدار اراده است (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۲، ص ۵۳۷).

در این آیه، مقدماتی بر برهان وجود باری تعالی آمده است؛ به این صورت که هر حادث، بلکه هر ممکن، محتاج به غیر است، و همچنین تغیر از حالی به حالی و انتقال از شأنی به شأنی، دلیلی بر ثبوت وجود قادر مختار عالم است که قدرت احیا و اماتة و تصرف در طلوع و غروب خورشید را دارد؛ پس این آیه شریفه، دلیل است بر اینکه خداوند، حکیم خبیر است (علوی عاملی، ۱۳۵۵، ص ۷۴).

نتیجه

براساس مفاد آیه ۱۲۵ سوره مبارکه نحل، یکی از شیوه های دعوت به دین، استفاده از برهان است. حضرت ابراهیم علیه السلام برای حفظ حقوق و کرامت انسان ها بر این باور بود که دعوت ها و فراخوان ها باید براساس آگاهی و یقین، و اظهار نظر ها نیز مسئولانه باشد. پذیرش ها، حرکت ها، نفی و اثبات ها و واکنش ها نیز براساس دانش، آگاهی، بینش و اندیشه ورزی انجام شود.

در این نوشتار برای مطالعه احتجاجات توحیدی حضرت ابراهیم علیه السلام به قرآن کریم مراجعه شده است؛ زیرا این کتاب آسمانی، یک کتاب علمی محض نیست که تنها به طرح مباحث علمی به شیوه علوم مرسوم بپردازد، بلکه چون کتاب هدایت است، از شیوه های گوناگون برای هدایت بشر بهره می گیرد و از این رو، در استدلال های عقلی نیز صرفاً به طرح مباحث فلسفی بسنده نکرده است و در کنار مباحث عقلی، از مسائل عرفانی و راه قلب و احساسات نیز برای تربیت و هدایت آدمیان بهره می برد و در کنار علم و دانش، درخت ایمان و معرفت باطنی می نشاند.

با واکاوی احتجاجات توحیدی حضرت ابراهیم علیه السلام، چهار نوع از براهین منطقی به دست آمد که حضرت آن ها را در پنج احتجاج در برابر نمرود، اجرام پرستان، آزر و بت پرستان به کار بست.

حضرت برای اثبات تنافی افول و غروب با ربوبیت، شکل اول و دوم قیاس اقترانی را به کار بسته‌اند و توسط قیاس استثنایی اتصالی، ربوبیت و الوهیت را مخصوص کسی می‌داند که فاطر و خالق آسمان‌ها و زمین است و اداره امور را خود به‌عهده گرفته است. حضرت در احتجاجی با آزر برای اثبات لزوم متابعت عامی از عالم، قیاس استثنایی اتصالی را مورد توجه قرار دادند و از قیاس استثنایی انفصالی در ابطال ربوبیت شرکای خداوند به جهت عدم ترس از آن‌ها و از شکل اول قیاس اقترانی جهت مبارزه با مغالطه نمرود در اماتة و احیا بهره برده‌اند. انواع براهینی که از احتجاجات توحیدی حضرت ابراهیم علیه السلام به‌دست آمده، در جدول زیر تنظیم شده است.

انواع براهین منطقی در احتجاجات حضرت ابراهیم علیه السلام

آیه	سوره	برهان
۷۶	انعام	شکل دوم قیاس اقترانی
۷۹-۷۸	انعام	قیاس استثنایی
۴۳	مریم	اتصالی
۸۱	انعام	قیاس استثنایی انفصالی
۲۵۸	بقره	شکل اول قیاس
۷۶	انعام	اقترانی

منابع

۱. قرآن کریم.
۲. جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۹۰، تفسیر موضوعی قرآن کریم، قم، انتشارات اسراء.
۳. حسن زاده آملی، حسن، ۱۳۸۱، هزار و یک کلمه، چاپ دوم، قم، بوستان کتاب.
۴. حسینی تهرانی، سید محمدحسین، ۱۴۲۶ق، امام شناسی، چاپ سوم، مشهد، انتشارات علامه طباطبایی.
۵. سجادی، سید جعفر، ۱۳۷۳، فرهنگ معارف اسلامی، چاپ سوم، تهران، انتشارات کومش.
۶. سیوطی، عبدالرحمن بن ابی بکر، ۱۳۸۰، الاتقان فی علوم القرآن، ترجمه مهدی حائری قزوینی، تهران، انتشارات امیر کبیر.
۷. صدرالدین شیرازی، محمدابراهیم، ۱۹۸۱، الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
۸. طباطبایی، سید محمدحسین، ۱۳۷۴، تفسیر المیزان، ترجمه سید محمدباقر موسوی همدانی، چاپ پنجم، قم، جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، دفتر انتشارات اسلامی.
۹. طبرسی، ابومنصور احمد بن علی بن ابی طالب، ۱۴۰۳ق، الاحتجاج علی اهل اللجاج، مشهد، انتشارات مرتضی.
۱۰. طیب، سید عبدالحسین، ۱۳۶۲، کلم الطیب در تقریر عقاید اسلام، چاپ سوم، تهران، انتشارات کتابفروشی اسلامیة.
۱۱. عسکری، سید مرتضی، ۱۳۵۷، نقش ائمه در احیای دین، تهران، بنیاد بعثت کتابخانه بزرگ اسلامی.
۱۲. علوی عاملی، احمد بن زین العابدین، ۱۳۵۵، لطائف غیبیه، ایران، بی نا.
۱۳. فخررازی، محمد بن عمر، ۱۴۲۰ق، مفاتیح الغیب، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
۱۴. کاشانی، ملافتح الله، ۱۳۴۶، تفسیر کبیر منهج الصادقین فی الزمام المخالفین، چاپ سوم، تهران، انتشارات کتابفروشی اسلامیة.
۱۵. کریمی محلی، طاهره، ۱۳۸۸، «اشتراکات و اختصاصات انبیا در قرآن»، پایان نامه کارشناسی ارشد، دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم تهران.
۱۶. مجلسی، محمدباقر، ۱۱۰۹ق، حق الیقین، تهران، انتشارات علمیه اسلامیة.
۱۷. مشکینی، علی، ۱۳۶۵، «صفات خداوند در تفسیر سوره لقمان» در: پاسدار اسلام، ش ۶۳، بهمن و اسفند، ص ۱۸-۲۱.

۱۸. مطهری، مرتضی، ۱۳۷۷، مجموعه آثار، تهران، انتشارات صدرا.
۱۹. مظفر، محمدحسن، ۱۴۲۲ق، دلائل الصدق لنهج الحق، قم، موسسه آل البيت علیهم السلام لاحیاء التراث.
۲۰. مظفر، محمدرضا، ۱۳۹۷، دروس فی علم المنطق، چاپ چهاردهم، قم، مرکز نشر هاجر.
۲۱. مکارم شیرازی، ناصر و همکاران، ۱۳۵۴، تفسیر نمونه، تهران، انتشارات دارالکتب الاسلامیه.
۲۲. میری، سید محسن، ۱۳۹۶، «برهان افول: احتجاج ابراهیم بر توحید ربوبی» در: سراج منیر، سال هشتم، ش ۲۶، ص ۶۳-۸۶.

