

کاربرد منطق در کشف براهین فلسفی و کلامی اثبات وجود خدا در قرآن

احمد ملکی*

چکیده

قرآن کریم، اولاً جامع‌ترین کتاب برای سعادت ابدی انسان است؛ ثانیاً صورت نازل شده علم نامحدود الهی در قالب الفاظ و عبارات است؛ ثالثاً کتاب استدلال و برهان است تا آنجا که بیش از سیصد مرتبه به تعقل فراخوانده و حتی از مخالفان خود طلب برهان کرده است. باین حال برخی مفسران همچون علامه طباطبایی براین باورند که این کتاب آسمانی، براهانی بر اثبات وجود خدا - که اساس توحید و سعادت و رکن همه ادیان شمرده می‌شود - اقامه نموده است. بسیاری از مفسران معاصر با این نظریه مخالفت ورزیده و می‌گویند بر فرض هم آیات قرآن مستقیماً براهانی بر وجود خدای سبحان بیان نکرده باشد، این گونه نیست که از لایه‌های باطنی آیات نتوان چنین براهانی را استنباط کرد. بنابراین پژوهش پیش رو با استفاده از قواعد علم منطق در بارز کردن قیاس‌های مضمّر، در پی آن است که با روش توصیفی - تحلیلی و با عبور از مباحث نظری مطرح شده در این باره، به حکم «أدلّ الدلیل علی إمكان الشیء وقوعه»، در قالب عینی و مصداقی، براهین فلسفی همچون «امکان و وجوب» با توجه به آیه ۵۹ سوره واقعه، برهان «صدیقین» با توجه به آیه ۴۵ سوره فرقان و همچنین «برهان نظم» - که براهانی کلامی شمرده می‌شود - با توجه به آیه ۵۰ سوره طه را از آیات قرآن استنباط کرده و ریشه این براهین را در این کتاب آسمانی دنبال کند. انجام پژوهش‌هایی از این دست می‌تواند جلوه‌ای از تفکیک‌ناپذیری قرآن و برهان و نمایی از اعجاز علمی این کتاب آسمانی را به سهم خود آشکار سازد.

کلیدواژه‌ها

اثبات وجود خدا، امکان و وجوب، برهان، برهان صدیقین، برهان نظم، قرآن.

مقدمه

نزاعی دیرین که در معرکه آرا و نظریه‌های دینی به چشم می‌خورد، نزاع در برهان‌پذیری وجود خدا در قرآن است. قرآن به عنوان اعجاز پیامبر خاتم ﷺ، یگانه کتاب آسمانی تحریف نشده برای سعادت ابدی بشر در سراسر گیتی تا روز قیامت است. قرآن کریم صورت کتبی نازل شده حقایق عینیه در عالم إله است و آن حقایق عینی همان علم حق تعالی به جمیع معلومات است. از این رو قرآن ریشه در چنین علم بیکران و نامحدودی دارد که در قالب الفاظ نمایان شده است و هر جمله، بلکه هر کلمه و هر حرف آن در بردارنده معارفی است. از طرفی سعادت، مبتنی بر عمل صالح است و عمل صالح از درون باور و اعتقاد راستین برمی‌آید و زیربنای اعتقادات راستین، توحید است و اساس آن نیز، پذیرش وجود خداست که توسط برخی، به ویژه در عصر کنونی، انکار شده است. با توجه به این مقدمات، پرسش این است که آیا قرآن از اقامه برهان بر اثبات وجود خدا چشم‌پوشی کرده و به آن پرداخته است؟

در پاسخ به این پرسش، برخی از بزرگان همچون علامه طباطبایی فرموده‌اند: قرآن، برهانی بر وجود خدا بیان نکرده و اساساً در مقام اقامه برهان بر وجود خدا نبوده است؛ زیرا اصل وجود خدا را بدیهی دانسته است: «و أما الذات ... أن القرآن يراه غيباً عن البيان» (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۱، ص ۱۳)؛ «... علی أن القرآن الشریف يعد أصل وجوده تبارک و تعالی بدیهياً» (همان، ج ۱، ص ۳۹۵). در ادامه توضیح بداهت افزوده‌اند در محیط جزیره العرب، مشرک وجود داشته است، نه منکر وجود خدا. از این رو قرآن براهین خداشناسانه خود را در زمینه توحید، به ویژه توحید افعالی و در توحید افعالی، بر توحید ربوبی متمرکز ساخته و نیازی به اقامه برهان بر اثبات وجود خدا نداشته است؛ در نتیجه برهانی در این زمینه اقامه نکرده است. همچنین شاید گمان شود که آیاتی نظیر: «أَفِي اللَّهِ شَكٌّ فَاطِرِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ» (ابراهیم: ۱۰)، در پی بیان بداهت و بی‌نیازی وجود خدا از برهان است.

در مقابل، برخی دیگر از مفسران همچون شهید بهشتی در کتاب *خدا از دیدگاه قرآن* (حسینی بهشتی، بی تا، ص ۳۷) و آیت الله سبحانی در کتاب *معالم التوحید فی القرآن الکریم*

(سبحانی، ۱۴۰۰، ص ۱۲۲)، پس از بیان نظر علامه طباطبایی، به مناقشه در آن پرداخته اند؛ حتی شهید بهشتی آیه مذکور را نیز دلیلی بر اثبات وجود خدا قرار می دهد و می گوید آیه با تکیه بر مفهوم «فاطر» در پی اقامه دلیل بر وجود خداست. آیت الله مصباح یزدی و آیت الله جوادی آملی نیز بر برهان پذیری وجود خدا در قرآن تأکید فرموده اند (مصباح یزدی، ۱۳۹۲، ص ۳۵؛ جوادی آملی، ۱۳۹۹، ص ۲۶-۲۷).

با توجه به جامعیت علمی قرآن و عدم محدودیت این کتاب آسمانی به قلمرو مکانی جزیره العرب و محدوده زمانی عصر نزول، توقع اقامه برهان بر وجود خدا در این کتاب آسمانی، امری پذیرفتنی است. افزون بر این از کتابی که خود بیش از سیصد مرتبه با الفاظ مختلف دعوت به تعقل و تفکر در مسائل دینی و اعتقادی کرده است (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۵، ص ۲۵۵)، ارائه برهان دقیق و عمیق بر اصلی ترین رکن دین و سعادت، یعنی وجود خدا، مورد انتظار است؛ حتی می توان گفت نه تنها قرآن به چنین اموری پرداخته است، بلکه «زبده ترین فیلسوفان اسلامی، محکم ترین برهان های خویش را به اقرار و اعتراف خود از قرآن مجید الهام گرفته اند» (مطهری، ۱۳۷۲، ج ۲، ص ۲۲۱).

با توجه به توضیحات پیش گفته، این پژوهش با استفاده از علم منطق در آشکارسازی قیاس های مضمّر که در ضمن آیات قرآن بیان شده است، در مقام ریشه یابی برخی براهین فلسفی همچون برهان امکان و وجوب و برهان صدیقین و همچنین برخی براهین کلامی نظیر برهان نظم از آیات قرآن برآمده و در پی آن است که به حکم «أدلّ الدلیل علی إمكان الشیء وقوعه» اثبات کند قرآن در آن محیطی که حتی سواد خواندن و نوشتن اندکی وجود داشته است، دقیق ترین براهین فلسفی نظیر برهان امکان و وجوب، بلکه برهان صدیقین را بیان نموده و عمیق ترین استدلال های اقناعی همچون برهان نظم را با وجهی مقبول و معقول تقریر کرده است. مطالب این تحقیق بر استفاده برهان امکان و وجوب از آیه ۵۹ سوره واقعه، استخراج برهان صدیقین از آیه ۴۵ سوره فرقان و استنباط برهان نظم از آیه ۵۰ سوره طه قرار گرفته است. به ثمر نشاندن این تحقیق: اولاً، جلوه ای عینی از تفکیک ناپذیری قرآن و برهان؛ ثانیاً، نمونه ای از

اعجاز علمی این کتاب آسمانی؛ ثالثاً، بیانگر عقلانی بودن مفاهیم آن؛ رابعاً، ردی بر نظریه برهان‌ناپذیری وجود خدا در قرآن و خامساً، نشانگر استنباط شکل ظاهری برهان از لایه‌های پنهان آیات قرآن با توجه به قواعد علم منطقی است.

۱. استنباط برهان امکان و وجوب از آیه ۵۹ سوره واقعه

برهان امکان و وجوب، نخستین بار توسط ابن سینا به عنوان اولین برهان صدیقینی که لباس تحقق بر تن کرده بود، ارائه شد (ابن سینا، ۱۳۸۱، ص ۲۶۶-۲۶۷). دیگر اندیشمندان همچون ابن عربی و ملاصدرا، به رغم مناقشه کردن در صدیقین بودن آن، درستی آن را تأیید کردند (ابن عربی، ۱۹۴۶، ص ۸۱؛ صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۳ الف، ص ۶۸؛ جوادی آملی، ۱۳۹۸، ص ۲۲۱). بنابراین اصل برهان به عنوان یکی از براهین متقن بر اثبات وجود خدا، تاکنون استواری خود را حفظ کرده است.

در این برهان، امکان ذاتی که وصفی از اوصاف ماهیت و لازمه آن است، محور و مدار استدلال بر اثبات وجود خدای سبحان است. امکان به معنای سلب ضرورت وجود و ضرورت عدم است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۸، ج ۲، ص ۳۲۱). از این رو ممکن‌الوجود، مقابل واجب‌الوجود و ممتنع‌الوجود است. هرچند ممکن‌الوجود بالذات، یا واجب‌الوجود بالغیر است یا ممتنع‌الوجود بالغیر (مصباح یزدی، ۱۳۸۳، ص ۵۸-۵۹؛ عبودیت، ۱۳۹۶، ص ۱۷۴-۱۷۸). بنابراین در دار تحقق، ممکن‌الوجود یا موجود است یا معدوم و در نتیجه، ارتفاع نقیضین لازم نمی‌آید (طباطبایی، ۱۴۱۶، ص ۷۲).

همچنان که بیان شد، امکان لازمه ماهیت است؛ زیرا ماهیت ذاتاً نسبت به وجود و عدم مساوی است؛ یعنی ذاتاً نه رجحان وجود دارد و نه رجحان عدم؛ چراکه هیچ کدام از وجود و عدم به عنوان جزئی از ذاتیات ماهیت در آن اخذ نشده است؛ برای نمونه، اگر حیوان جنس برای انسان و ناطق فصل برای او باشد، وجود نه جنس است و نه فصل و در نتیجه، ماهیت نسبت به وجود و عدم، مساوی خواهد بود. بنابراین، نه ضرورت وجود دارد و نه ضرورت عدم، و این

عدم هر دو ضرورت همان امکان است. آیت الله مصباح یزدی در این باره فرموده است: «هرگاه عقل انسان نفس ماهیت را نسبت به وجود ملاحظه کند، اگر وجود یا عدم برای آن ضروری نباشد، مفهوم امکان را انتزاع کرده و ماهیت مزبور را ممکن الوجود می‌داند» (مصباح یزدی، ۱۳۸۰، ج ۲، ص ۱۰۷).

با توجه به توضیحات یادشده، ممکن الوجود به حسب ذات خود نه موجود است و نه معدوم. پس ذاتاً نسبت به هر دو مساوی است و اگر ذاتاً موجود یا معدوم باشد، نسبت به وجود و عدم، مساوی نبوده و به یک طرف رجحان یافته و این تناقض است؛ زیرا لازم می‌آید آنچه نسبت به وجود و عدم مساوی است، مساوی نباشد. بنابراین «تحقق ممکن الوجود همیشه نیازمند غیر است». این قاعده به عنوان یکی قضیه حقیقه و موجه کلیه، اصلی مسلم و استثناپذیر است. آیت الله جوادی آملی در ادامه این مبحث فرموده‌اند: همچنان که ممکنات ذاتاً نسبت به وجود و عدم مساوی هستند، نسبت به ایجاد و اعدام نیز مساوی‌اند؛ زیرا به حسب ذات خود در بردارنده وجود نیستند تا بخواهند آن را اعطا کنند و یا با سلب آن اعدام کنند. پس آن «غیری» که ذاتاً می‌تواند ممکن الوجود را ایجاد کند، خود نمی‌تواند ممکن الوجود باشد و لزوماً واجب الوجود است (جوادی آملی، ۱۳۹۸، ص ۱۵۱). براساس این توضیحات، برهان امکان و وجوب تقریر می‌شود؛ همچنان که خواجه نصیرالدین طوسی در کوتاه‌ترین عبارت فرموده است: «الموجود إن كان واجباً فهو المطلوب و ألاً استلزمه» (نصیرالدین طوسی، بی‌تا، ص ۱۸۹). توضیح آنکه اثبات شد ممکن الوجود، نه خودش علت برای به وجود آمدن خود است و نه می‌تواند علت برای به وجود آمدن دیگری باشد و در نتیجه اگر تحقق موجودی پذیرفته شود، این موجود یا واجب است که در این فرض وجود واجب الوجود اثبات می‌شود و یا ممکن الوجود است که در این فرض مستلزم واجب الوجود است. بنابراین در هر دو فرض، وجود واجب تعالی انکارناپذیر است. البته در وجه استلزام عموماً از استحاله دور و تسلسل استفاده می‌شود (حلی، ۱۳۸۲، ص ۸)؛ اما در این تقریر با توجه به نکته‌ای که آیت الله جوادی آملی بیان فرموده‌اند، فقط بر پایه اصل عدم تناقض به بیان استلزام پرداخته شد.

با توجه به توضیحات پیش گفته، شکل منطقی برهان امکان و وجوب به شرح زیر خواهد بود:
صغرا: موجود نبودن واجب بالذات مستلزم انقلاب در ذات ممکنات است؛
کبرا: هر چه مستلزم انقلاب در ذات ممکنات باشد، محال است؛
نتیجه: واجب نبودن واجب بالذات محال است.

با توجه به آن که برهان یادشده در قالب قیاس اقترانی شکل اول است، از جهت هیئت بدیهی است و اکنون فقط نوبت به تبیین و استنباط ماده قیاس از قرآن است. بسیاری از مفسران آیه ۳۵ سوره طور (أَمْ خُلِقُوا مِنْ غَيْرِ شَيْءٍ أَمْ هُمُ الْخَالِقُونَ) را اشاره‌ای به برهان امکان وجوب دانسته‌اند، اما نحوه دلالت این آیه بر مقدمات عقلی برهان را بیان نکرده‌اند (مصباح یزدی، ۱۳۹۲، ص ۳۴؛ سبحانی، ۱۴۰۰، ص ۱۵۱؛ جوادی آملی، ۱۳۹۸، ص ۶۱-۶۲؛ مکارم شیرازی، ۱۳۷۱، ج ۲۲، ص ۴۵۲-۴۵۴)؛ نظیر آیه پیشین، آیه ۵۹ سوره واقعه (أَأَنْتُمْ تَخْلُقُونَهُ أَمْ نَحْنُ الْخَالِقُونَ) است که حتی به اندازه آیه قبل در حد اشاره نیز به آن پرداخته نشده است که این تحقیق نحوه دلالت منطقی این آیه بر مفاد برهان مذکور را تقریر می‌کند.

پیش از تبیین برهان بر طبق آیه ۵۹ سوره واقعه، توجه به دو نکته لازم است:

۱. هرچند آیه یادشده، بحث را درباره خلقت انسان مطرح کرده است، اما به انسان اختصاص ندارد و در مورد هر موجودی که مانند انسان، وجودش از خودش نیست، جاری است؛ زیرا ملائک و منافع فقر، همچنان که در انسان موجود است، در سایر ممکنات نیز موجود است؛ به تعبیر امیرالمؤمنین علیه السلام: «وَكُلُّ قَائِمٍ فِي سِوَاهُ مَعْلُولٌ» (ابن بابویه، ۱۳۹۸، ص ۳۵). بنابراین از این نظر فرقی بین انسان و غیرانسان نیست؛ زیرا هیچ‌یک اقتضاء وجود را در ذات خود ندارند. صدر المتألهین در این باره می‌فرماید: «هو الغنی المطلق، فكل ما سواه لإمكانه فقير إليه تعالی» (صدرالدین شیرازی، ۱۳۵۴، ص ۱۴۸).

۲. یکی از روش‌های قرآن برای به تفکر واداشتن دیگران، طرح پرسش‌هایی است که پاسخ آن‌ها به روشنی حق را از باطل آشکار می‌سازد. آیه یادشده نیز با استفهام ابطالی و استفاده از «أَمْ» منقطعه، در پی آن است که مخاطب را به فکر وادارد و با طرح دو پرسش، وجود خدای

سبحان را به عنوان خالق و موجد ممکنات بیان کند. بنابراین در دو آیه قبل تر خدای سبحان بر طرف استفهام مجازی درباره اینکه چرا به وجود خالق تصدیق نمی کنند، این گونه فرموده است: «نَحْنُ خَلَقْنَاكُمْ فَلَوْلَا تُصَدِّقُونَ» (واقعه: ۵۷).

با توجه به توضیحات پیش گفته، آیه شریفه در پی این است که بگوید: ممکنات نمی توانند ذاتاً سبب ایجاد یکدیگر باشند، بلکه تنها فرض درست آن است که موجودی غیر از ممکنات که همان واجب - تبارک و تعالی - می باشد، ممکنات را ایجاد کرده باشد: «أَأَنْتُمْ تَخْلُقُونَهُ أَمْ نَحْنُ الْخَالِقُونَ» (واقعه: ۵۹).

آیه مذکور در پی آن است که با بیان دوران بین امرین، به صورت قضیه منفصله حقیقیه که هم مانعة الجمع و هم مانعة الخلو است، وجود خدای سبحان را اثبات کند. آن دو امر عبارت اند از: ۱. خالقیت انسان برای ایجاد انسان دیگری از نطفه؛ ۲. خالقیت خدای سبحان برای ایجاد انسان. اما طبق توضیح مذکور مبنی بر عدم انحصار مفاد آیه به انسان و شمولیت آن برای تمام ممکنات، دو فرض مذکور را این گونه می توان بیان کرد: ۱. خالقیت ممکنات برای خودشان؛ ۲. خالقیت واجب الوجود - تبارک و تعالی - در ایجاد ممکنات. اما فرض اول طبق بیانات سابق محال است؛ زیرا ممکن الوجود به حسب ذاتش، نه خودش می تواند خود را به وجود آورده باشد و نه می تواند دیگری را به وجود آورد؛ زیرا همچنان که نسبت به وجود و عدم یکسان است، نسبت به ایجاد و اعدام نیز مساوی است. بنابراین فرض دوم منحصر است که خالقیت خدای سبحان برای مخلوقات و ممکنات است.

نکته جالب توجه در مطالب پیش گفته آن است که افزون بر استفاده نکردن از استحاله دور و تسلسل، با توجه به تقلیل اطراف برهان از تثلیث به تشبیه، مفاد آیه به روشنی تبیین عقلی گردید؛ زیرا همان گونه که دیده می شود در آیه مطلب به شکل دوران میان دو امر بیان شده است و در بیان مذکور نیز به جای آنکه گفته شود «علت تحقق ممکن الوجود یا خودش است یا ممکن دیگری و یا واجب الوجود»، گفته شد «علت تحقق ممکن الوجود یا ممکن الوجود است (اعم از این که خودش یا ممکن دیگری باشد) یا واجب الوجود» که فرض اول به دلیل استحاله اجتماع

نقیضین محال است و در نتیجه، فرض دوم متعین و ثابت است. از سوی دیگر، سایر ممکنات نیز اگر نقشی در ایجاد داشته باشند، صرفاً واسطه فیض و علت معد هستند. بنابراین در یک آیه قبل تر، خدای سبحان به این حقیقت اشاره فرموده است: «أَفَرَأَيْتُمْ مَا تُمْنُونَ» (واقعہ: ۵۸). در حقیقت نقش پدر در ایجاد فرزند، چیزی غیر از امانت نیست و این خداست که به خواست پدر، به خود منی و دیگر وسایط، افاضه وجود می نماید تا آنکه یک انسان پدید می آید.

۲. استنباط برهان صدیقین از آیه ۴۵ سوره فرقان

برهان صدیقین در مقام اثبات وجود خدا بدون وساطت مخلوقات است. فارابی، این منهج را طرح کرد و فرمود: «لَكَ أَنْ تَلْحَظَ عَالِمَ الْخَلْقِ فَتَرَى فِيهِ آمَارَاتِ الصَّنْعَةِ، وَ لَكَ أَنْ تَعْرَضَ عَنْهُ وَ تَلْحَظَ عَالِمَ الْوُجُودِ الْمَحْضِ وَ تَعْلَمُ أَنَّهُ لَا بَدَّ مِنْ وَجُودِ الْبَالذَّاتِ ...» (فارابی، ۱۴۰۵، ص ۶۲)؛ اما برهانی که این ملاک را دارا باشد، از او نقل نشده است. ابن سینا با تقریر برهان «امکان و وجوب»، مدعی اقامه این برهان شد (ابن سینا، ۱۳۸۱، ص ۲۶۶-۲۶۷) که صدیقین بودن آن، مورد اعتراض ملاصدرا قرار گرفت و سرانجام خود ملاصدرا و پس از وی، علامه طباطبایی هریک تقریر جدیدی از این برهان را ارائه کردند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۳ الف، ص ۶۸). آیت الله جوادی آملی و برخی دیگر از فیلسوفان با همان اشکالی که ملاصدرا در صدیقین بودن برهان ابن سینا مناقشه کرد، در صدیقین بودن برهان ملاصدرا مناقشه کرده اند (جوادی آملی، ۱۳۹۸، ص ۲۲۴)؛ زیرا در برهان ملاصدرا نیز در نهایت با استفاده از سلسله مشکک و فقر وجودی ممکنات بر وجود خدا اقامه برهان گردیده است (مصباح یزدی، ۱۴۰۵، ص ۴۱۲-۴۱۳) و این مغایر با رسالت برهان صدیقین است که عبارت است از: «هُوَ الَّذِي لَا يَكُونُ الْوَسْطَ فِي الْبُرْهَانِ غَيْرَهُ» (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۳ الف، ص ۶۷).

نهایی ترین تقریر از برهان صدیقین، تقریر علامه طباطبایی است که کاملاً ملاک برهان صدیقین را داراست (ر.ک: جوادی آملی، ۱۳۹۸، ص ۲۲۴-۲۲۳). علامه طباطبایی در کتاب‌های مختلفی تقریر ابداعی خود از برهان صدیقین را بیان کرده اند (طباطبایی، ۱۴۱۹،

ص ۵؛ همو، ۱۳۷۸، ص ۱۱۷-۱۱۸). در این پژوهش، تقریر علامه طباطبایی در حاشیه/سفر که از جامعیت کامل برای تبیین مقصود ایشان برخوردار است، استفاده می‌گردد (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۸، ج ۶، ص ۱۴).

توضیح آنکه واقعیت، همان اصل ضروری و بدیهی در نزد هر انسانی است که پذیرش آن به معنای بطلان سفسطه و آغاز فلسفه است. اصل واقعیت به اندازه‌ای روشن است که هر کس بخواهد آن را رد کند، لازم می‌آید آن را قبول کند. سوفیست یا شکاک نیز در اصل واقعیت یا واقعیت هر چیزی شک کند، برای شک خود واقعیتی قائل است که آن را ثابت می‌داند و از واقعی بودن شک خود دفاع می‌کند. بنابراین واقعیت ذاتاً بطلان‌ناپذیر است.

از سوی دیگر، واجب‌الوجود بالذات نیز دقیقاً این چنین است؛ یعنی ذاتاً بطلان‌ناپذیر است. بنابراین هر انسانی بالبداهه وجود واجب تعالی را در صمیم ذات خود قبول دارد و اگر در پی انکار آن برآید، در حقیقت در پی اثبات آن برآمده است. با توجه به توضیح پیش گفته، شکل منطقی برهان صدیقین به تقریر علامه طباطبایی را در قالب قیاس اقترانی شکل اول بدین گونه می‌توان بیان کرد:

صغرا: واقعیت، ذاتاً عدم‌ناپذیر است؛

کبرا: هر چه ذاتاً عدم‌ناپذیر باشد، واجب‌الوجود است؛

نتیجه: واقعیت، واجب‌الوجود است.

این قیاس از جهت صورت، چون شکل اول است، بدیهی‌الانتاج و بی‌نیاز از اثبات است. از جهت ماده، هر کدام از دو مقدمه آن از بدیهیات هستند؛ زیرا صغرا که عدم‌ناپذیری ذاتی واقعیت است، اولین مسئله فلسفی در مقابل سفسطه که نه تنها از اولیات، بلکه از وجدانیات است؛ کبرا نیز با صرف تصوّر طرفین، مورد تصدیق قرار می‌گیرد؛ زیرا واجب‌الوجود، یعنی همان ذات عدم‌ناپذیر.

اینکه علامه طباطبایی واقعیت را عدم‌ناپذیر می‌داند، به معنای نفی واقعیت داشتنِ ممکنات که عدم‌پذیرند نیست، بلکه آن‌ها را واقعی می‌داند، اما نه واقعی بالذات، بلکه واقعی بالغیر. به

سخن دیگر، از منظر ایشان ما یک موجود مستقل و واقعیت بالذات داریم که به هیچ وجه عدم در آن راه ندارد و عدم ناپذیر است که این همان واجب تعالی است؛ در مقابل موجودات غیرمستقل و بالغیر نیز موجودند که وجود و واقعیت آن‌ها از ناحیه حق تعالی افاضه گردیده و عین ربط به مبدأ خود هستند. علامه طباطبایی در تبیین این مطلب فرموده‌اند:

فإن النسبه الحقیقیه الثابته بحسب ذات الشیء كخلق الحق سبحانه و ملكه لذات الشیء
يجب أن تتحقق فی مقام الذات و حیث انها وجودات رابطه فلا تتحقق إلّا مع طرفیها
فالمنسوب إليه متحقق هناك بالضروره فبالضروره إحدى الذاتین قائمه بالأخری
(طباطبایی، ۱۴۱۹، ص ۸).

بنابراین واقعیت عدم ناپذیر که محل برهان صدیقین به تقریر علامه طباطبایی است، همان واقعیت بالذات است و سایر واقعیات و موجودات امکانی، واقعیات بالغیر و پرتوی از آن واقعیات بالذات هستند.

در پایان این فصل لازم به ذکر است که تقسیم واقعیت به بالذات و بالغیر با تقسیم وجود به این دو قسم، نه تنها با یکدیگر مغایرت ندارند، بلکه عین یکدیگرند؛ زیرا اگر این واقعیت بالذات و بالغیر، چیزی غیر از وجود بالذات و بالغیر باشند، لازمه آن معدومیت آن‌هاست؛ زیرا موجود یا بالذات (واجب) است یا بالغیر (ممکن) و هرچه خارج از مرز وجود و اقسام آن وجود باشد، معدوم است. همچنان که علامه طباطبایی در رد ثابته ازلیه معتزله، فرموده‌اند این ثبوت چون غیر از وجود دانسته شده، هیچ و پوچ است و به هیچ وجه نمی‌تواند منشأ اثر باشد (همو، ۱۴۱۶، ص ۲۶). در این میان، وجود ممکنات و موجودات غیر واجب الوجود، عین فقر و حاصل شده از عنایت واجب تعالی است و این همان امکان فقری است که پس از عدول از امکان ذاتی به دست می‌آید (ر.ک: صدرالدین شیرازی، ۱۳۷۸، ص ۲۰۸؛ مطهری، ۱۳۷۲، ج ۱۳، ص ۲۶۳؛ مصباح یزدی، ۱۳۸۳، ج ۲، ص ۴۴۳).

آیه‌ای که معمولاً توسط فیلسوفان و عارفان برای برهان صدیقین مورد استشهاده قرار گرفته، آیه ۵۳ سوره فصلت است. بزرگانی همچون ابن سینا (۱۳۸۱، ص ۲۷۶)، علامه حلی (۱۳۸۲،

ص ۸)، ملاصدرا (۱۳۶۸، ج ۶، ص ۱۴)، علامه طباطبایی (۱۴۱۹، ص ۸)، آیت‌الله سبحانی (۱۴۰۰، ص ۱۱۷) و آیت‌الله جوادی آملی (۱۳۹۹، ص ۲۱۶) بدان استناد کرده‌اند. آیه دیگر برای بیان این برهان، آیه ۴۵ سوره فرقان است که کمتر از آیه پیشین مورد توجه قرار گرفته است و این تحقیق بیشتر به تبیین برهان صدیقین بر طبق این آیه می‌پردازد. آیه می‌فرماید: «الْم تَرِ إِلَىٰ رَبِّكَ كَيْفَ مَدَّ الظِّلَّ وَلَوْ شَاءَ لَجَعَلَهُ سَاكِنًا ثُمَّ جَعَلْنَا الشَّمْسَ عَلَيْهِ دَلِيلًا» (فرقان: ۴۵).

پرسش این است که آیا سایه دلیل بر وجود خورشید است یا خورشید دلیل بر وجود سایه؟ گاهی گمان می‌شود ما وقتی سایه را می‌بینیم متوجه می‌شویم خورشید در آسمان است و در نتیجه از معلول پی به علت برده می‌شود؛ اما اگر کسی بگوید خورشید دلیل بر سایه است، آیا سخن او درست است؟ در پاسخ باید گفت نه تنها سخن او درست است، بلکه مطابق با قاعده اُجلی و اوضح بودن مقدمات از نتیجه است؛ زیرا روشنی خورشید به قدری است که چشم بعد از چند ثانیه نگاه کردن به آن، از ادامه دیدن ناتوان می‌شود. بنابراین روشنی خورشید به مراتب قوی‌تر از سایه است که مشوّب به ظلمت و تاریکی است. پس دلالت خورشید بر سایه اقوی و اولی از دلالت سایه بر خورشید است. در برهان صدیقین پرسش این است که آیا ممکنات دلیل بر وجود خدا هستند یا خدا دلیل بر وجود ممکنات است؟ امام حسین (ع) حقیقتی را بیان فرموده‌اند که پاسخ به این پرسش است:

كَيْفَ يُسْتَدَلُّ عَلَيْكَ بِمَا هُوَ فِي وُجُودِهِ مُقْتَرِفٌ إِلَيْكَ أَيْكُونُ لِعَبْرِكَ مِنَ الظُّهُورِ مَا لَيْسَ لَكَ حَتَّىٰ يَكُونَ هُوَ الْمُظْهَرُ لَكَ مَتَىٰ غَبَّتْ حَتَّىٰ تَحْتَاجَ إِلَيَّ دَلِيلًا يَدُلُّ عَلَيْكَ وَمَتَىٰ بَعُدَتْ حَتَّىٰ تَكُونَ الْأَنْزَارُ هِيَ الَّتِي تُوصِلُ إِلَيْكَ عَمِيَتْ عَيْنٌ لَّا تَرَاكَ عَلَيْهَا رَقِيْبًا
(ابن طاووس، ۱۴۱۸، ج ۱، ص ۳۴۸؛ صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۳، ج ۴، ص ۴۵۷).

مشابه این تعبیر در روایات بسیاری آمده است (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۱، ص ۸۵؛ ابن بابویه، ۱۳۹۸، ص ۲۸۶؛ ابن طاووس، ۱۴۱۸، ج ۱، ص ۶۷؛ مجلسی، ۱۴۲۳، ص ۳۸۶؛ همو، ۱۴۰۳، ج ۸۴، ص ۳۳۹). آیه یادشده می‌فرماید که خورشید دلیل بر سایه است؛ یعنی از طریق علم به علت باید به معلول علم یافت و این همان برهان لمّ است. از این رو آیت‌الله جوادی آملی در تفسیر

آیه فرموده‌اند: شمس را بشناس - که آفتاب آمد دلیل آفتاب - آن گاه از وجود شمس سایه را بشناس. بنابراین آفتاب دلیل سایه است، نه عکس آن؛ چنان که خدا دلیل بر ممکنات است، نه ممکنات دلیل بر خدا (جوادی آملی، ۱۴۰۰، ص ۶۲). برهان صدیقین نیز دقیقاً در پی همین ضابطه و قاعده در باب توحید و خداشناسی است. همان گونه که در بخش نخست تحقیق گفته شد، برهان صدیقین در مقام اثبات وجود خدا، بدون وساطت مخلوقات است. این آیه نیز به مقتضای سیاق، ناظر به توحید و خداشناسی است و می‌خواهد بگوید:

همان گونه که آفتاب دلیل سایه است و اهل نظر و دقت از علت، پی به معلول و از شمس به ظل پی می‌برند، نه از سایه به خورشید، خدا نیز دلیل بر ممکنات است و اهل معرفت از وجود ناظم به نظم می‌رسند؛ از این روی خدای سبحان در آغاز به دیدن ناظم دعوت کرده است: أَلَمْ تَرَ إِلَى رَبِّكَ ... (همان، ص ۵۱).

همچنان که جناب شبستری در گلشن راز فرموده است:

دلی کز معرفت نور و صفا دید ز هر چیزی که دید اول خدا دید

(شبستری، ۱۳۹۳، بخش ۴)

برخی از اهل معرفت نیز آیه مذکور را ناظر به توحید و خداشناسی دانسته و مراد از ظل را نفس رحمانی برشمرده‌اند که بر اعیان تمام ممکنات امتداد یافته و همه آن‌ها به واسطه آن محقق شده‌اند (جامی، ۱۳۹۹، ص ۱۶۰).

۳. استنباط برهان نظم از آیه ۵۰ سوره طه

پیش از ورود در برهان نظم، نخست لازم است مفهوم نظم در این برهان روشن گردد؛ وگرنه هر گونه بحث، اثبات یا نفی درباره آن بیهوده خواهد بود. مقصود از نظم، هماهنگی و ربط تکوینی و ناگسستی میان دو یا چند موجود درباره غرض خاص است.

در این بیان از نظم، توجه به سه نکته لازم است:

اولاً، نظم در جایی محقق است که چند موجود باهم لحاظ شوند و تنها با لحاظ یک

موجود نمی‌توان به مفهوم نظم رسید و برهانی را اقامه کرد؛ برخلاف برهان حرکت، حدوث، امکان و وجوب که با لحاظ یک موجود نیز قابل ارائه است؛ زیرا نظم که معقول ثانی فلسفی است، امری قیاسی است و از سنجش چند موجود با یکدیگر به دست می‌آید. از این رو یک موجود بسیط و خالی از اجزا هیچ گاه نمی‌تواند منشأ انتزاع مفهوم نظم قرار گیرد و البته اجزا نیز می‌توانند اجزای داخلی یک موجود باشند یا خود آن موجود را یک جزء به شمار آورد و با سایر موجودات سنجید؛

ثانیاً، زمانی نظم و هماهنگی محقق می‌گردد که درباره هدف و غرضی مشخص، موجوداتی با هم در ارتباط باشند؛ و گرنه هماهنگی و نظم در کار نخواهد بود؛

ثالثاً، این هماهنگی و ارتباط با غرض مشخص، باید هماهنگی و ارتباط تکوینی باشد؛ برخلاف نظام‌های اعتباری (مانند نظم صف نمازگزاران) و صناعی (مانند نظم یک خودرو).

بر مبنای اصالة الوجود، این نظم و هماهنگی تنها در موطن «وجود» خواهد بود و تنها مسیر هماهنگی در ظرف وجود، علیت است که گنّه این هماهنگی را سازمان داده است. از سوی دیگر، این علیت یا علت فاعلی است یا علت غایی یا علت داخلی، اعم از مادی و صوری. بنابراین نظم را هم می‌توان به صورت نظم فاعلی، نظم غایی و نظم داخلی تقسیم کرد. «نظم فاعلی» یعنی سنخیت معلول و علت (برای نمونه، آتش، گرما را ایجاد می‌کند، نه سرما). «نظم غایی» یعنی ربط میان معلول و غایت آن که به سوی آن تکامل می‌یابد و حرکت می‌کند (برای نمونه، از دانه گندم، خوشه گندم انتظار می‌رود، نه خوشه جو). «نظم داخلی» نیز ربط اجزای داخلی یک موجود است که البته تنها در اجزای مرکب قابل ترسیم است، نه موجودات بسیط (مانند اجزای اتم، بدن انسان یا در نگاهی وسیع تر، اجزای تمام عالم). البته نظمی که در برهان نظم مطرح می‌شود دو قسم اخیر آن، یعنی نظم غایی و نظم داخلی است (ر.ک: جوادی آملی، ۱۳۹۸، ص ۲۵-۲۶).

شکل منطقی برهان نظم با توجه به مطالب پیش گفته در قالب قیاس شکل اول بدیهی‌الانتاج

عبارت است از:

صغراً: عالم منظوم است؛

کبراً: هر منظومی ناظمی علیم و حکیم دارد؛

نتیجه: عالم ناظمی عالم و حکیم دارد.

اما اکنون این پرسش مطرح می‌شود که آیا این ناظم همان خدای سبحان است؟ به سخن دیگر، آیا همان واجب‌الوجود است یا خود ممکن‌الوجودی دیگر است؟ و سرانجام آیا حد وسط منظوم بودن عالم، صرفاً وجود ناظمی را ثابت می‌کند یا ناظم واجب‌الوجود را؟ بسیاری از فیلسوفان بر این باورند که این برهان، وجوب وجود ناظم را اثبات نمی‌کند و باید آن را با سایر براهین تکمیل کرد. شهید مطهری در این باره می‌فرماید:

این برهان همین قدر ثابت می‌کند که طبیعت ماورایی دارد و مسخر آن ماوراء است و آن ماوراء، مستشعر به ذات و مستشعر به افعال خود است. اما این که آن ماوراء واجب است یا ممکن، حادث است یا قدیم، واحد است یا کثیر، محدود است یا نامحدود، علم و قدرتش متناهی است یا نامتناهی، از حدود این برهان خارج است. اینها مسائلی است که تنها و تنها بر عهده فلسفه الهی است و فلسفه الهی با براهین دیگری اینها را اثبات می‌کند (مطهری، ۱۳۷۲، ج ۱، ص ۵۵۰).

با توجه به محدودیت برهان نظم، آیا قرآن مطالبی درباره آن بیان کرده است؟ آیا این محدودیت مانع از تنبیه بشر به این نشانه‌ها از جانب خدای سبحان شده است؟ از آنجا که قرآن برای هدایت همه مردم است، همچنان که در سوره توحید و آیات نخستین سوره حدید، اوج استدلال‌های عقلی را برای اهل معرفت بیان می‌کند، در بسیاری دیگر از آیات، مردم را به تدبیر در نظام آفرینش دعوت و خداشناسی را برای ایشان از این مسیر دنبال می‌کند؛ زیرا این براهین هرچند نزد خواص مبتلا به اشکالاتی باشد، در نزد عوام مردم کاملاً قانع کننده و اثربخش است. علامه طباطبایی در این باره می‌فرماید: «قرآن کریم خداشناسی را از راه‌های مختلف به عامه مردم تعلیم می‌دهد و بیشتر از همه، افکارشان را به آفرینش جهان و نظام که در جهان حکومت می‌کند، معطوف می‌دارد» (طباطبایی، ۱۳۷۸، ص ۱۱۹). آیات فراوانی را برای این مهم می‌توان

برشمرده؛ همچون آیه شریفه:

إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَالْفُلُوكِ الَّتِي تَجْرِي فِي الْبَحْرِ
بِمَا يَنْفَعُ النَّاسَ وَمَا أَنْزَلَ اللَّهُ مِنَ السَّمَاءِ مِنْ مَاءٍ فَأَخْيَا بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا وَبَثَّ فِيهَا مِنْ
كُلِّ دَابَّةٍ وَتَصْرِيفِ الرِّيَّاحِ وَالسَّحَابِ الْمُسَخَّرِ بَيْنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ لآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ
(بقره: ۱۶۴).

در این آیه، اگر مقصود آن بود که یک موجود دلالت بر وجود خدا کند، خدای سبحان فقط وجود یک مخلوق را بیان می‌کرد، اما از آنجا که مخلوقات متعدد را بیان کرده و به ارتباطات و هماهنگی جاری و ساری در بین آن‌ها اشاره کرده است، می‌خواهد نظام و نظم کلی حاکم را دلیل بر وجود خدای سبحان قرار دهد (ر.ک: خرازی، ۱۴۳۴، ص ۴۳).

از دیگر آیاتی که با محتوای عمیق و دقیق خود، مشتمل بر برهان نظم و دقایق آن است، آیه ۵۰ سوره طه است: «قَالَ رَبُّنَا الَّذِي أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدَى». این آیه شریفه، پاسخ حضرت موسی در مقابل پرسش فرعون را بیان می‌کند؛ آن زمان که فرعون پرسید: «قَالَ فَمَنْ رَبُّكُمَا يَا مُوسَى» (طه: ۵۰)؛ پروردگار شما [موسی و هارون] کیست؟ حضرت موسی در کلامی واحد، هم مدعا را بیان کرد و هم استدلال را؛ آنجا که فرمود: «قَالَ رَبُّنَا الَّذِي أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدَى» (طه: ۵۰)؛ پروردگار ما کسی است که عطا کرد به هر شیئی خلقتش را، سپس [آن را] هدایت کرد. در حقیقت «الذی» که از جهت نحوی، خبر برای «رَبَّنَا» است، علت و سبب پروردگار بودن خدای عالمیان را بیان می‌کند. این آیه، هر سه صورت نظم را که پیش‌تر بیان شد، ذکر می‌کند؛ یعنی هم نظم فاعلی را با توجه به تعبیر «رَبَّنَا» در برمی‌گیرد؛ زیرا ربوبیت و خالقیت متلازم هستند (برای تبیین ملازمه یادشده، ر.ک: مصباح یزدی، ۱۳۹۹، ص ۸۴؛ جوادی آملی، ۱۳۹۹، ص ۱۰۶) و هم نظم داخلی را با تعبیر «أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ» و هم نظم غایی را با تعبیر «هَدَى» شامل می‌شود. محل بحث کسانی که به برهان نظم برای اثبات خدا تمسک جسته‌اند، نظم داخلی و نظم غایی است؛ همچنان که در تعریف نظم بیان شد که عبارت است از: «هماهنگی و ربط تکوینی و ناگسستگی میان دو یا چند موجود درباره غرض خاص».

اکنون پرسش این است که چطور از این آیه، صغرای قیاس برهان نظم استفاده می‌شود؟ آیه می‌فرماید: خدای سبحان خلقت هر شیئی را به آن اعطا نموده و درحقیقت خلق را که نتیجه نهایی اسم مصدر است (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۱۴، ص ۱۶)، به ضمیر مفرد غایب «ه» که به «شیء» برمی‌گردد، افزوده است و از این افزودن برمی‌آید که خداوند به هر چیزی، خلقت خاص خودش را اعطا نموده است؛ یعنی به هر موجود از موجودات، نه بیشتر از آنچه اقتضا داشته و نه کمتر از آنچه امکان داشته، افاضه نکرده است (ر.ک: مطهری، ۱۳۷۲، ج ۱، ص ۱۷۲).

از سوی دیگر، این موجودات که هر کدام وجودی را که استحقاق داشته‌اند، دریافت کرده‌اند، تحت یک قوه رهبری و هدایت قرار گرفته و هر کدام به سوی هدفی حرکت می‌کنند و از این مسیر به تکامل می‌رسند. صدرالمتألهین در این باره می‌فرماید:

أحسن صنع كل شيء حيث كان الصنع والإعطاء منه تعالى على وجه يهتدى كل موجود إلى مصالح وجوده و يؤدي إلى غاية و يستكمل ذاته بكمال يليق به كما قال رَبُّنَا الَّذِي أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدَى (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۳، ص ۲۸۹).

و این هدایت که هادی آن خدای سبحان است و هر موجودی را به سوی کمال خود هدایت کرده و می‌کند، به قرینه تعبیر «کل شیء» در تمام مخلوقات جاری و ساری است و هر کدام سوی هدفی که دارند رهبری می‌شوند. به بیان صدرالمتألهین:

كلما أوجده الله تعالى فإنه هداه لما فيه مصلحته، كما نبه عليه بقوله تعالى: «الَّذِي أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدَى» و هدايته لكل شيء ما يناسب خلقه، فهدايته للجمادات بالتسخير فقط، كالأشياء الأرضية التي إذا خليت و طبأعها ينحو نحو الأرض، و كالنار ينحو نحو العلو، و هدايته للحيوانات إلى أفعال يتعاطاها بالتسخير و بالإلهام كالنحل ... (همو، ۱۳۶۰، ص ۱۵۵-۱۵۶).

با توضیحات پیش گفته، به آسانی می‌توان معنای فلسفی نظم، یعنی همان «هماهنگی و ربط تکوینی و ناگسستگی میان دو یا چند موجود درباره غرض خاص» را از آیه برداشت کرد؛ زیرا از آنجا که خدای منان به هر موجودی همان اندازه که استحقاق و اقتضای وجود را داشته، نه

کمتر و نه بیشتر، وجود اعطا کرده است و هر کدام از این مخلوقات و موجودات را سوی کمال لایق خود رهبری کرده است، بنابراین نظام احسن ایجاد گشته و بالتبع هر موجود با سایر موجودات در یک نظام فعل و انفعالی در حال تعامل است و هر یک به صورت جداگانه و تمام آن‌ها به صورت یک‌جا در هماهنگی و ربط تکوینی و ناگسستگی به سوی هدف خود در حرکت هستند^۱ و این همان نظم است. بنابراین صغرای برهان نظم را تاکنون از آیه برداشت کرده‌ایم و آن اینک: «جهان منظوم است».

کبرای قیاس نیز در نزد عقلا قطعی و مسلم است. آیا واقعاً عاقلی هست که نظم بدون ناظم را بپذیرد؟ آیا عاقلی می‌تواند این همه نظامات کلی و جزئی را که در اطراف خود می‌بیند و هر چه پیش می‌رود، اگر یک مسئله از نظام تکوین را کشف کند، به جهل خویش نسبت به ده‌ها و صدها مسئله دیگر اعتراف می‌کند، وجود ناظم را انکار کند؟ پس این آیه شریفه با تکیه بر این اصل عقلایی که هر نظامی ناظمی دارد، وجود نظم به معنای سابق را علت برای وجود رب، بالتبع وجود خالق گرفته است. در واقع حضرت موسی با این تعبیر، دلیل و برهان خود را نیز ارائه کرده است و به تعبیر علامه طباطبایی در تفسیر المیزان: «... و أفید مع ذلك البرهان علی هذا المدعی، و لو قيل: ربنا رب العالمین أفاد المدعی فحسب دون البرهان، فافهم ذلك» (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۱۴، ص ۱۶۸). بنابراین وجه منطقی برهان نظم کاملاً از آیه قابل برداشت است. با این تفکیک:

صغرا: عالم منظوم است (با توجه به فراز «اعطی کل شیء خلقه ثم هدی»);

کبرا: هر منظومی ناظمی دارد (با توجه به ملازمه تردیدناپذیر میان این دو و ارتکاز ذهنی

مخاطب که آیه مبتنی بر آن تعلیل خود را بیان کرده است);

نتیجه: عالم ناظمی دارد.

۱. علامه طباطبایی ذیل آیه شریفه مذکور می‌فرماید: «النظام الجزئی الخاص بكل شیء و النظام العام الجامع لجميع الأنظمة الجزئیة من حیث ارتباط أجزائها و انتقال الأشياء من جزء منها إلى جزء مصداق هدیته تعالی» (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۱۴، ص ۱۶۷).

نتیجه

برخی از براهین فلسفی و کلامی بر اثبات وجود خدا را می‌توان با استفاده از قواعد علم منطق در آشکارسازی براهین پنهان در لایه‌های معنایی آیات قرآن برداشت کرد که در این پژوهش، دو برهان فلسفی که عبارت بودند از: «برهان امکان و وجوب» و «برهان صدیقین» و یک برهان کلامی که عبارت بود از «برهان نظم»، به ترتیب از آیات ۵۹ سوره واقعه، ۴۵ سوره فرقان و ۵۰ سوره طه استفاده گردید.

طبق تقریر نهایی از برهان وجوب و امکان، هیئت استدلال عبارت بود از:

صغرا: موجود نبودن واجب بالذات، مستلزم انقلاب در ذات ممکنات است؛

کبرا: هرچه مستلزم انقلاب در ذات ممکنات باشد، محال است.

نتیجه: واجب نبودن واجب بالذات محال است.

صورت این استدلال و دو استدلال بعدی چون قیاس اقترانی شکل اول است، نیازی به اثبات ندارد، اما برداشت مواد هر کدام از این براهین از قرآن، بیشتر مورد توجه قرار گرفت. در استنباط برهان «امکان و وجوب» گفته شد، ممکن الوجود ذاتاً نه می‌تواند موجود شود و نه می‌تواند ایجاد کند؛ زیرا نسبت آن همچنان که نسبت به وجود و عدم مساوی است، نسبت به ایجاد و اعدام نیز مساوی است. بنابراین تنها فرض درست آن است که واجب الوجود یا به سخن دیگر، موجودی که وجودش عین ذات آن است، مخلوقات را ایجاد کرده باشد. پس وقتی انسان یا هر ممکن الوجود دیگری ذاتاً نمی‌تواند واسطه خلقت باشد، وجود خالق که وجودش عین ذات آن است، اثبات می‌گردد. آیه ۵۹ سوره واقعه نیز با طرح استفهام و استفاده از «أم» منقطعه، در پی آن است که مخاطب را به فکر در دوران میان دو امر محصور وادارد که آیا ممکن الوجودی همانند انسان می‌تواند خالق باشد یا آنکه خدای مَنان خالق است: «أَأَنْتُمْ تَخْلُقُونَهُ أَمْ نَحْنُ الْخَالِقُونَ» (واقعه: ۵۹).

شکل منطقی برهان صدیقین در نهایی‌ترین تقریر خود که عبارت بود از تقریر علامه

طباطبایی، در قالب منطقی بدین گونه تبیین شد:

صغرا: واقعیت، ذاتاً عدم‌ناپذیر است؛

کبرا: هرچه ذاتاً عدم‌ناپذیر باشد، واجب‌الوجود است؛

نتیجه: واقعیت، واجب‌الوجود است.

اما در استنباط ماده این قیاس از قرآن گفته شد، برهان یادشده با استناد به اصل عدم‌ناپذیری واقعیت (که در مقابل سفسطه مطرح می‌شود و نقطه آغاز فلسفه است) استوار شده است. بنابراین وجود خدا بدیهی‌ترین بدیهیات است و اوست که دلیل بر وجود دیگران است، نه آنکه دیگران دلیل بر وجود او باشند. آیه ۴۵ سوره فرقان نیز با طرح استفهام می‌فرماید که آیا به پروردگارت نمی‌نگری که چگونه سایه را گسترانید و خورشید را دلیل بر سایه قرار داد؟ در این استفهام مجازی نکات دقیق و عمیق بسیاری نهفته است؛ از جمله آنکه مستقیماً به رؤیت پروردگار دعوت کرده است؛ سپس خورشید را دلیل بر سایه قرار داده است، نه آنکه سایه دلیل بر وجود خورشید باشد. از این رو باید خدا را دلیل بر مخلوقات قرار داد، نه مخلوقات را دلیل بر خدا؛ زیرا دال باید اقوی و أوضح از مدلول باشد: «أَلَمْ تَرَ إِلَى رَبِّكَ كَيْفَ مَدَّ الظِّلَّ وَكَوَّ شَاءَ لِيَجْعَلَهُ سَاكِنًا ثُمَّ جَعَلْنَا الشَّمْسَ عَلَيْهِ دَلِيلًا» (فرقان: ۴۵).

شکل منطقی برهان نظم نیز عبارت بود از:

صغرا: عالم منظوم است؛

کبرا: هر منظومی ناظمی علیم و حکیم دارد؛

نتیجه: عالم ناظمی عالم و حکیم دارد.

در استنباط مواد این قیاس از قرآن گفته شد، برهان نظم نیز هرچند فقط در علم کلام مورد توجه بوده و برهان نامیدن آن با توجه به معنای لغوی و شهرت آن است، اما نقش بسیاری در بیداری فطرت و توجه عموم مردم به خدای سبحان دارد و از این رو در آیات بسیاری مورد توجه قرار گرفته است؛ زیرا قرآن همچنان که در آیه سابق به رؤیت خدا دعوت می‌کند، گاهی نیز به نظر انداختن به شتر دعوت می‌کند؛ زیرا قرآن کتاب هدایت برای همه اقوام است. بنابراین همچنان که عده‌ای را به برهان امکان و وجوب یا صدیقین توجه می‌دهد، دیگران را

نیز به تفکر در نظم جهان فرامی‌خواند که یکی از موارد آن - که کمتر بدان توجه شده - آیه «قَالَ رَبُّنَا الَّذِي أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ حَيًّا ثُمَّ خَلَقَهُ ثُمَّ هَدَى» (طه: ۵۰) است که در آن، حضرت موسی با عبارت «الذی»، بر حقانیت «ربوبیت الهی» اقامه برهان می‌کند که مبتنی بر نظم موجودات است.



منابع

۱. ابن بابویه، محمد بن علی، ۱۳۹۸ق، *التوحید*، قم، انتشارات جامعه مدرسین.
۲. ابن سینا، حسین بن عبدالله، ۱۳۸۱، *الإشارات و التنبیها*، قم، بوستان کتاب.
۳. ابن طاووس، علی بن موسی، ۱۴۱۸ق، *اقبال الأعمال*، قم، دارالحجوة للثقافة.
۴. ابن عربی، محیی‌الدین، ۱۹۴۶، *فصوص الحکم*، قاهره، دار احیاء الکتب العربیة.
۵. جامی، عبدالرحمن، ۱۳۹۹، *أشعة اللمعات*، چاپ سوم، قم، بوستان کتاب.
۶. جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۹۸، *تبیین براهین اثبات خدا*، قم، مرکز نشر اسراء.
۷. ———، ۱۳۹۹، *توحید در قرآن*، قم، مرکز نشر اسراء.
۸. ———، ۱۴۰۰، *تسنیم*، قم، مرکز نشر اسراء.
۹. حسینی بهشتی، سید محمد، بی‌تا، *توحید در قرآن*، قم، انتشارات جامعه مدرسین.
۱۰. حلی، حسن بن یوسف، ۱۳۸۲، *کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد*، قم، مؤسسه امام صادق علیه السلام.
۱۱. خرازی، محسن، ۱۴۳۴ق، *بداية المعارف الإمامية فی شرح عقائد الإمامية*، قم، انتشارات جامعه مدرسین.
۱۲. سبحانی، جعفر، ۱۴۰۰ق، *معالم التوحید فی القرآن الکریم*، قم، مطبعة الخيام.
۱۳. شبستری، محمود، ۱۳۹۳، *گلشن راز*، تهران، نشر نگاه.
۱۴. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، ۱۳۵۴، *المبدأ و المعاد*، تهران، انجمن حکمت و فلسفه.
۱۵. ———، ۱۳۶۰، *اسرار الآيات*، تهران، انجمن اسلامی حکمت و فلسفه اسلامی.
۱۶. ———، ۱۳۶۳، *الف، المشاعر*، شرح عماد الدوله، امامقلی بن محمدعلی، تهران، انتشارات طهوری.
۱۷. ———، ۱۳۶۳، *ب، مفاتیح الغیب*، تهران، انتشارات وزارت فرهنگ.
۱۸. ———، ۱۳۶۸، *الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة*، قم، مکتبة المصطفوی.
۱۹. ———، ۱۳۷۸، *المظاهر الالهیة فی اسرار العلوم الکمالیة*، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
۲۰. ———، ۱۳۸۳، *شرح أصول الکافی*، تهران، انتشارات وزارت فرهنگ.
۲۱. طباطبایی، سید محمدحسین، ۱۳۷۸، *شيعه در اسلام*، طبع قدیم، قم، انتشارات جامعه مدرسین.
۲۲. ———، ۱۳۹۰ق، *المیزان فی تفسیر القرآن*، بیروت، مؤسسه الأعلمی للمطبوعات.

۲۳. ———، ۱۴۱۶ق، *نهایة الحکمة*، قم، جماعة المدرسين فی الحوزة العلمية بقم، مؤسسة النشر الإسلامی.
۲۴. ———، ۱۴۱۹ق، *رسالة فی التوحید*، بیروت، مؤسسة النعمان.
۲۵. عبودیت، عبدالرسول، ۱۳۹۶، *فلسفه مقدماتی*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
۲۶. فارابی، محمد بن محمد، ۱۴۰۵ق، *فصوص الحکم*، قم، بیدار.
۲۷. کلینی، محمد بن یعقوب، ۱۴۰۷ق، *الکافی*، تهران، دار الکتب الاسلامیة.
۲۸. مجلسی، محمدباقر بن محمدتقی، ۱۴۰۳ق، *بحار الأنوار*، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
۲۹. ———، ۱۴۲۳ق، *زاد المعاد مفتاح الجنان*، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
۳۰. مصباح یزدی، محمدتقی، ۱۳۸۰، *شرح اسفار*، ج ۸، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
۳۱. ———، ۱۳۸۳، *آموزش فلسفه*، تهران، انتشارات امیرکبیر.
۳۲. ———، ۱۳۹۲، *معارف قرآن: خداشناسی*، قم، انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
۳۳. ———، ۱۳۹۹، *آموزش عقاید*، تهران، چاپ و نشر بین الملل.
۳۴. ———، ۱۴۰۵ق، *تعلیقه علی نهایة الحکمة*، قم، مؤسسه در راه حق.
۳۵. مطهری، مرتضی، ۱۳۷۲، *وحی و نبوت*، مجموعه آثار، ج ۱، ۲ و ۱۳، قم، صدرا.
۳۶. مکارم شیرازی، ناصر، ۱۳۷۱، *تفسیر نمونه*، تهران، دار الکتب الاسلامیة.
۳۷. نصیرالدین طوسی، محمد بن محمد، بی تا، *تجرید الاعتقاد*، تهران، مکتب الاعلام الإسلامی.