

بازخوانی دیدگاه آیت‌الله مصباح در تبیین شناخت عقلی خدا در قرآن

غلامعلی عزیزی‌کیا*

چکیده

امکان شناخت عقلی خدا و میزان آن، اثبات وجود خدا و استدلال بر توحید الهی از مباحث مهم خداشناسی است. این مقاله به روش توصیفی - تحلیلی و با هدف بازخوانی دیدگاه آیت‌الله مصباح در تبیین عنوان‌های یادشده در معارف قرآن است. از دیدگاه آیت‌الله مصباح، شناخت عقلی خداوند ممکن است و انسان می‌تواند از اوصاف خداوند که در آیات و سخنان معصومان آمده، در حد سطح درک خود آگاه گردد. قرآن اصل وجود خدا را بی‌نیاز از استدلال می‌داند و آن را به عنوان مسئله مطرح نکرده است، اما استدلال ضمنی بر اثبات وجود خدا در قرآن وجود دارد. استدلال بر توحید اله مکرر در قرآن آمده که از جمله آنها، می‌توان به برهان موجود در آیه ۲۲ «انبیاء» اشاره کرد. این برهان ارتباطی به برهان معروف «تمانع» نداشته و نتیجه آن، اثبات وحدت اله از راه استواری و عدم فروپاشی جهان موجود است.

کلیدواژه‌ها: شناخت خدا، شناخت حصولی خدا، خداشناسی در قرآن، اثبات خدا در قرآن، اثبات توحید در قرآن، آیت‌الله مصباح.

مقدمه

ضمنی بر وجود خداوند، نمونه‌هایی از تقریرهای ساده و فنی از برهان موجود در آیه ۲۲ «انبیاء»، تقریر جناب استاد علامه مصباح مطرح و هماهنگی آن با آیه و امتیازات آن در مقایسه با دیگر تقریرها بررسی شده است. از نظر قرآن، خداوند متعال را می‌توان از راه عقل یا دل شناخت. راه عقل، شناخت حصولی نام دارد و با استفاده از مفاهیم، اصطلاحات و استدلال به دست می‌آید و نتیجه آن، حصول شناختی کلی از اسما و صفات خداست. راه دل یا شناخت حضوری، با استفاده از ایمان، صفای باطن و شهود میسر می‌شود و نتیجه آن، شناخت شخصی خداوند متعال است. استاد مصباح در بیان تفاوت میان نتیجه این دو نوع شناخت نوشته است:

نتیجه برهان‌های عقلی، شناخت حصولی است؛ خواه آن برهان در متون دینی آمده باشد و یا در سخن فیلسوفان و متکلمان. این برهان‌ها خدا را با مفاهیم ذهنی اثبات کرده و در نتیجه، شناخت ناشی از آن نیز حصولی و کلی است. برای نمونه، برهان حرکت، وجود کسی را به‌عنوان محرک برای جهان اثبات می‌کند و برهان نظم، وجود خدا را به‌عنوان ناظم جهان، و دیگر برهان‌ها او را به‌عنوان خالق و صانع و واجب‌الوجود و کامل مطلق اثبات کرده و برهان‌های مثبت توحید نیز اثبات می‌کنند که این عناوین کلی فقط یک مصداق دارند؛ یعنی خدا یکی است. برهان‌های صفات نیز صفات کمال را برای او اثبات کرده و صفات نقص را از او نفی می‌کنند و حاصل همه آنها این است که موجودی وجود دارد که دارای علم و قدرت و حیات است و

از جمله مباحث مهم و کلیدی قرآن کریم خداشناسی است. آیات خداشناسی قرآن کریم از دیرباز محور مباحث مفسران و متکلمان و فیلسوفان قرار گرفته و هریک از منظر خود به آن نگریسته‌اند. استاد آیت‌الله مصباح در تفسیر موضوعی معارف قرآن مباحث خود را بر محور «الله» قرار داده و در اولین بخش به تفسیر این آیات پرداخته است. از آنجاکه استاد در تبیین شناخت عقلی خدا از منظر قرآن و به‌ویژه در تقریر برهان موجود در آیه ۲۲ «انبیاء» نکات بدیعی مطرح کرده و تاکنون به طور مستقل مورد بررسی قرار نگرفته، بایسته بازخوانی است. پرسش اصلی این مقال آن است که از دیدگاه ایشان، قرآن کریم در حوزه شناخت عقلی خدا چه می‌گوید؟ پاسخ‌گویی به این پرسش در گرو بررسی پرسش‌های فرعی زیر است: آیا شناخت خداوند ممکن است؟ خدا را تا چه میزان می‌توان شناخت؟ راه‌های شناخت خداوند و اوصاف جلال و جمال او کدام است؟ قرآن چگونه به اثبات توحید می‌پردازد؟ عالمان مسلمان پاسخ‌های متعددی به این پرسش‌ها داده‌اند و در این میان، بحث از توحید الهی ویژگی خاصی دارد. قرآن در کنار بیان راه دل، از راه عقل نیز به اثبات توحید ذات خدا پرداخته و برهان‌هایی اقامه کرده است؛ از جمله، برهان موجود در آیه ۲۲ «انبیاء» که به «برهان تمناع» معروف شده است. این برهان در بیان فیلسوفان و مفسران تقریرات متعددی به خود دیده است. در این مقال، پس از بحث از امکان شناخت حصولی خداوند و میزان آن، مفروضه بودن اثبات وجود خدا در قرآن و عدم منافات آن با استدلال

کرده بودند؛ تا آن‌گاه که خشم مالک فرونشست و گفت: «چگونگی آن به عقل درنیاید و استوا و استیلاى خدا ناشناخته نیست. ایمان آوردن به آن، واجب و پرسش از آن، بدعت است، و بیم آن دارم که تو گمراه باشی.» سپس فرمان داد تا او را از آن مجلس بیرون کردند.

عَلَّامَه در ادامه افزوده است: «جز آنچه از امام علی بن ابی طالب علیه السلام و امامان از نسل ایشان نقل شده، چیزی از مردمان صدر اسلام درباره این حقایق به ما نرسیده است» (طباطبائی، ۱۴۳۰ق، ج ۸، ص ۱۶۱). بغوی (م. ۵۱۰)، از مفسران اهل سنت، ذیل آیه ۲۱۰ سوره «بقره» نوشته است: «درباره این آیه و همانندهای آن، بهتر آن است که انسان به ظاهرش ایمان بیاورد و دانش آن را به خدا واگذارد یا بر این باور باشد که خدای از نشانه‌های مخلوق، منزه است. پیشوایان سلف و عالمان اهل سنت، همه بر این عقیده بوده‌اند...» (بغوی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۱۸۴؛ نیز نک: ثعلبی، ۱۴۲۲ق، ج ۴، ص ۲۳۹؛ عسقلانی، ۱۳۷۹، ج ۱۳، ص ۳۴۲-۳۴۳). با آنکه این افراد، مدعی واگذاری علم صفات خدا به خدا هستند و معتقدند چیزی از آن قابل فهم نیست، ولی گاهی در کتاب‌های حدیثی اهل سنت ادعاهایی بزرگ درباره چگونگی اوصاف خدا از سوی آنان مطرح شده است؛ از جمله در صحیح بخاری (ج ۸، ص ۷۱)، کتاب الدعوات، باب «الدعا نصف اللیل»، و صحیح مسلم (ج ۲، ص ۱۷۵). در کتاب الصلاة، باب «الترغیب فی الدعاء»، حدیثی از پیامبر بدین شرح نقل شده که خداوند هر شب جمعه، به آسمان دنیا فرود می‌آید و... ابن تیمیه درباره حدیث نزول خداوند متعال به

زمان و مکان و سایر محدودیت‌ها را ندارد و آفریننده جهان و انسان است. این معرفت کلی، منحصر در فرد واحد بوده و غایبانه است (مصباح، ۱۳۷۸ ب، ج ۱، ص ۲۵).

امکان و میزان شناخت حصولی خداوند متعال

صاحب نظران درباره امکان و میزان شناخت حصولی خدا سخنانی متفاوت گفته‌اند. برخی با استناد به بعضی از آیات و احادیث، خدا را ناشناختنی دانسته و معتقدند تنها می‌توانیم خدا را با استفاده از اوصاف و نام‌هایی که در قرآن آمده‌اند، در دعاها و سخنان خود یاد کنیم، ولی هرگز چیزی از حقیقت آن را در نمی‌یابیم. این تفکر از دیرباز در میان برخی مسلمانان، رایج بوده است؛ به گونه‌ای که حتی بحث و پرسش درباره این مسئله نیز ناروا شمرده می‌شد. عَلَّامَه طباطبائی در این زمینه نوشته است: از صحابیان، بحثی حقیقی درباره عرش، کرسی و دیگر حقایق قرآنی و حتی اصول معارف مانند توحید و ملحقات آن گزارش نشده است. آنان از ظاهر آیات و احادیث، فراتر نرفته و بر آن باایستاده‌اند. تابعان و مفسران پیشین هم بر همین منوال ره سپرده‌اند؛ تا بدانجا که از سفیان بن عیینه نقل شده که تفسیر آنچه خدا در قرآن، خود را بدان وصف کرده، تنها خواندن و سکوت کردن است؛ یعنی نباید چیزی درباره آن گفته شود. همچنین نقل کرده‌اند که فردی به مالک گفت: «ای اباعبدالله! چگونه خدا بر عرش، مستولی است؟» راوی گفته است: هیچ‌گاه مالک را از چیزی همانند این سخن، چنین اندوهگین و خشمناک ندیده بودم؛ به گونه‌ای که عرق کرد و حاضران، همه سکوت

آسمان دنیا در شب‌های جمعه، دیدگاهی ناصواب را بیان کرده که در گزارش ابن بطوطه، از عالمان جهانگرد سنی، انعکاس یافته است. او گفته است: «در روز جمعه‌ای این تیمیه را دیدم که در مسجد جامع دمشق، مشغول موعظه بود و چنین گفت: راستی که خداوند به آسمان دنیا فرود می‌آید؛ همانند پایین آمدن من؛ سپس یک پله از منبر پایین آمد. در این هنگام، یکی از فقیهان مالکی به نام ابن‌الزهری به مخالفت با او برخاست و سخنان او را نادرست دانست. پس از آن، مردم به پا خاسته و به سوی این فقیه هجوم آورده و با دست و کفش، او را کتک فراوانی زدند» (ر.ک: ابن بطوطه، ۱۳۵۷ق، ص ۱۱۲). اما بر اساس احادیثی که از امامان اهل بیت علیهم‌السلام به ما رسیده است، این حدیث تحریف شده و اصل سخن آن حضرت، بدین صورت بوده که خداوند متعال فرشته‌ای را به آسمان دنیا فرو می‌فرستد (درباره این موضوع ر.ک: صدوق، ۱۴۱۳ق، ج ۱، ص ۴۲۱). در برخی احادیث نیز این مطلب به عنوان یک دیدگاه مطرح در میان مسلمانان نقد شده است (ر.ک: کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۱۲۵).

البته این دیدگاه، برخلاف نظر قرآن و سنت معصومان است؛ زیرا در بسیاری از آیات قرآن، خداوند متعال به ما معرفی و اوصاف او بیان شده است. هدف از این آیات، شناساندن خدا به بشر است و به تبع آن، امکان شناخت خدا از سوی بشر نیز تأیید می‌شود و دست‌کم به اندازه‌ای که خدا با آن اوصاف به ما معرفی شده است، می‌توان به شناختی از او دست یافت.

استاد مصباح درباره این مسئله نوشته است:

کسی که در قرآن کریم مرور و در آیاتی که درباره امکان معرفت خداست، دقت کند، متوجه می‌شود که قرآن در این باره، مفاهیمی را عرضه می‌کند که معنای آن برای مردم، قابل فهم است و توقع دارد شنونده آن را درک کند و بپذیرد. اینچنین نیست که خدا فقط الفاظی را در مورد خود به کار بسبرد و بگوید شما هم این الفاظ را به کار ببرید و به معنای آن کاری نداشته باشید. وجود شمار فراوانی از آیات که در آنها درباره صفات خدا سخن گفته شده و فرمان عام قرآن به تفکر و تدبیر در مورد آیات قرآن، جای تردیدی باقی نمی‌گذارد که بشر باید توان فهم این صفات را داشته باشد؛ وگرنه وجود این حجم از آیات در قرآن، لغو خواهد بود. مثلاً، وقتی می‌فرماید: ﴿أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ﴾ (ملک: ۱۴)؛ و از وجدان و عقل مردم سؤال می‌کند که «آیا آن کسی که این جهان را آفریده، علم ندارد؟» یا وقتی می‌فرماید: ﴿وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ (بقره: ۲۳۱)؛ «بدانید که خدا از همه چیز آگاه است»، خداوند با این جملات چه می‌خواهد بگوید؟ آیا خداوند در این آیات، از علم، معنایی را اراده کرده است که مسا آن را هیچ نمی‌فهمیم و فقط تعبداً باید بگوییم که خدا علم دارد یا آنکه مراد از علم، همان معنای مقابل جهل است که آن را می‌فهمیم؟ بدون تردید، دومی مراد است؛ زیرا وقتی قرآن اوصافی را برای خدای متعال برمی‌شمارد و بر مردم عرضه می‌دارد، مقصودش این است که مردم خدا را با این اوصاف بشناسند و این در صورتی معقول است که مردم معنای این اوصاف را بفهمند؛ وگرنه این‌گونه بیانات

عقل‌ها را بر چگونگی صفت خود آگاه نساخته است؛ ولی آنها را از مقدار لازم معرفت خویش محروم نساخته است.

علی بن ابراهیم قمی درباره این موضوع، حدیث زیر را به سند خود از زهری از امام سجاده علیه السلام نقل کرده است: «... و معرفت خدا آن است که او را به یگانگی و مهربانی و رحمت و عزت و علم و قدرت و برتری داشتن بر هر چیز بشناسی و اینکه او سودرسان و زیان‌بخش و مسلط بر هر چیزی است؛ آن‌که چشم‌ها او را درنیابد، درحالی‌که او دیده‌ها را درمی‌یابد؛ و او لطیف و خبیر است» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۵، ص ۳۶).

از تعبیرهای بیان‌شده در این‌گونه احادیث، به روشنی برمی‌آید که می‌توان مقصود از این اوصاف را دریافت و با استفاده از آنها، خدا را به صورتی کلی شناخت؛ اما شناخت اوصاف خدا با شناخت ذات او تفاوت دارد و نباید تصور کرد با شناخت برخی اوصاف، می‌توان ذات حق را شناخت و بر او احاطه علمی یافت. شاید آنان که در برابر این دیدگاه، به غیرممکن بودن شناخت خدا باور دارند، گمان کنند مقصود قایلان به امکان شناخت خدا، شناخت ذات او با استفاده از این اوصاف است؛ درحالی‌که ذات خدا را جز از راه شهود قلبی و به اندازه سعه وجودی و صفای باطنی خود نمی‌توان شناخت.

علل پیدایش باور به امتناع شناخت خدا

باور به ممکن نبودن شناخت خدا عوامل و زمینه‌هایی مختلف و متعدد دارد که در اینجا به مهم‌ترین آنها می‌پردازیم:

قرآن، یک سلسله الفاظ بی‌معنا درباره خدا خواهد بود (مصباح، ۱۳۸۹، ص ۸۹).

ایشان معتقد است: شاید بتوان از ظاهر برخی آیات دریافت که یکی از اهداف مهم آفرینش جهان و انسان، شناخت خدا و درک صفات او به‌ویژه قدرت و علم الهی بوده است. مثلاً، خداوند متعال در آیه دوازدهم سوره «طلاق» فرموده است: ﴿اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ وَمِنَ الْأَرْضِ مِثْلَهُنَّ يَتَنَزَّلُ الْأَمْرُ بَيْنَهُنَّ لِتَعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ وَأَنَّ اللَّهَ قَدْ أَحَاطَ بِكُلِّ شَيْءٍ عِلْمًا﴾؛ خدا همان کسی است که هفت آسمان و همانند آنها هفت زمین آفرید. فرمان [خدا] در میان آنها فرود می‌آید تا بدانید که خدا بر هر چیزی تواناست و دانش وی هر چیزی را دربر گرفته است (مصباح، ۱۳۸۹، ص ۱۳۴).

احادیث معصومان علیهم السلام نیز بیانگر آن است که بشر می‌تواند متناسب با توان خود، خدا را از راه صفاتش بشناسد. در حدیثی از امیرالمؤمنین علیه السلام آمده است: ... راستی که برترین و واجب‌ترین فرایض بر آدمی، شناخت خدا و اعتراف به عبودیت برای اوست و حد شناخت خدا آن است که معبودی [شایسته پرستش] جز او نیست و مشابه و همانندی ندارد و اینکه او قدیم (علتی ندارد و همیشه بوده) و برقرار و موجود بوده و هیچ‌گاه مفقود نبوده است. موصوفی است که شبیه و باطل‌کننده‌ای ندارد. چیزی همانند او نیست و او بسیار شنوا و بیناست (خزاز قمی، ۱۴۰۱ق، ص ۲۶۱-۲۶۲).

آن حضرت در حدیثی دیگر فرموده است: «لَمْ يَطَّلِعِ الْعُقُولُ عَلَى تَحْدِيدِ صِفَتِهِ وَلَمْ يَحْجُبْهَا عَنْ وَاجِبِ مَعْرِفَتِهِ» (نهج البلاغه، ۱۴۱۴ق، خ ۴۹)؛

الف. فهم نادرست آیات و احادیث مربوط به صفات

خدا

از نظر استاد مصباح عده‌ای پس از خواندن بعضی آیات و احادیث که در آنها ممکن نبودن شناخت خدا از راه اوصاف بیان شده است، پنداشته‌اند آشنایی با اوصاف خداوند متعال برای ما سودمند نیست و نمی‌توان با استفاده از آنها خدا را شناخت. نمونه این آیات و احادیث به شرح زیر است:

اول: ﴿فَلَا تَضْرِبُوا لِلَّهِ الْأَمْثَالَ إِنَّ اللَّهَ يَعْلَمُ وَأَنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾ (نحل: ۷۴)؛ برای خدا مثل ننزید؛ زیرا خدا می‌داند و شما نمی‌دانید. مثال زدن، عبارت از وصف کردن چیزی است از راه مثل، و مقصود از آن در این آیه، توصیف و تشبیه خداوند متعالی به حال و اوصاف مخلوقات است. از این آیه برمی‌آید که توصیف خدا برای بشر، ممکن نیست.

دوم: ﴿سُبْحَانَ اللَّهِ عَمَّا يُصِفُونَ إِلَّا عِبَادَ اللَّهِ الْمُخْلِصِينَ﴾ (صافات: ۱۵۹-۱۶۰)؛ خداوند از توصیفاتی که مشرکان [درباره او] می‌کنند، منزّه است؛ جز [توصیفاتی که] بندگان مخلص خدا [کنند]. بر این اساس، خدا از هر وصفی که انسان‌ها برایش بیان کنند، منزّه است و آن اوصاف با او ارتباطی ندارد.

علاوه بر آنچه گفتیم، بر اساس برخی احادیث ذکر شده در جوامع روایی، تنها بندگان مخلص خدا می‌توانند اوصاف او را درک و توصیف کنند و دیگران به آن راهی ندارند (ر.ک: کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۱۸۴)؛ مانند: «كَلِمَا مَيِّزَتُمُوهُ بِأَوْهَامِكُمْ فِي أَدَقِّ مَعَانِيهِ فَهَوَ مَخْلُوقٌ مَصْنُوعٌ مِثْلِكُمْ مَرْدُودٌ إِلَيْكُمْ»؛ آنچه شما [درباره خدا] در ذهن خود، با دقیق‌ترین معانی تصور می‌کنید، آفریده و ساخته‌ای همانند

خود شماست و به شما برمی‌گردد [و خدا از آن برتر است]. این حدیث در منابع روایی متقدم شیعه نیامده است. در منابع متأخر نیز در خلال بیان‌های مؤلفان کتب روایی مانند بحارالانوار و الوافی در شرح احادیث یا در شرح کتب روایی مانند شرح اصول کافی صدرالمتألهین و مانند آن به صورت مرسله، به امام باقر علیه السلام نسبت داده شده است (ر.ک: صدرالمتألهین، ۱۳۸۳، ج ۳، ص ۱۳۳؛ ج ۴، ص ۱۰۶؛ مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۶۹، ص ۲۹۳).

نقد: استاد مصباح استدلال به مستندات یادشده را ناتمام دانسته است؛ زیرا سیاق آیه نخست نشان می‌دهد که توصیف خداوند متعال از راه تشبیه او به آفریدگان، نارواست، درحالی‌که موضوع بحث ما وصفی همراه با تنزیه است؛ یعنی خدا را دارای اوصاف کمالی بدانیم و او را از کاستی‌های موجود در اوصاف آفریدگان، بری قلمداد کنیم (مصباح، ۱۳۸۹، ص ۱۴۰). آیه دوم و نیز احادیث نقل شده درباره این مسئله، بیانگر آن است که جز مخلصان که به بارگاه ملکوت راه یافته و عظمت خدا را با استفاده از علم حضوری به اندازه استعداد خود مشاهده کرده‌اند، کسی نمی‌تواند حقیقت اوصاف خدا را بشناسد و او را توصیف کند؛ زیرا اگر شناخت اوصاف خدا از راه علم حصولی صورت گیرد، آن شناخت از نوع کلی و غایبانه است و هرگز انسان حقیقت آن را درک نمی‌کند؛ و در مثل، به نایبایی می‌مانیم که بدون درک رنگ سفید یا رنگ‌های دیگر، بخواهد حقیقت رنگ را توصیف کند. عقل ما در این توصیف، بیش از این هنر ندارد که مفاهیمی را بر اساس یافته‌های محدود خود بسازد و با تجرید و

ناتوان نیست» ارجاع داده‌اند. این افراد ممکن است دچار شبهه خلط مفهوم به مصداق شوند؛ به این معنا که سخن قایلان به امکان شناخت حصولی خدا را بر امکان شناخت مصداق مشخص و عینی اوصاف الهی حمل کنند و چون بشر نمی‌تواند از راه مفاهیم، به چنین درکی از خدا برسد، آن را غیرممکن بدانند. بی‌تردید، از راه مفاهیم نمی‌توان به مصداق عینی دست یافت و عقل هیچ‌گاه نمی‌تواند مصداق را دریابد؛ زیرا کار عقل، درک مفاهیم کلی است و بر این اساس، نمی‌تواند ذات خدا را از آن جهت که موجودی عینی و مصداق اسماء و صفات است بشناسد. در سخنان اهل بیت علیهم‌السلام نیز بر این مطلب تأکید شده است؛ مانند حدیث منقول از امام حسین علیه‌السلام: «اِحْتَجَبَ عَنِ الْعُقُولِ كَمَا احْتَجَبَ عَنِ الْأَبْصَارِ» (ابن شعبه حرانی، ۱۴۰۴ق، ص ۲۴۵)؛ همان‌گونه که خدا پوشیده از دیدگان است [و با چشم دیده نمی‌شود]، پوشیده از عقل‌هاست [و با عقل شناخته نمی‌شود]. این جمله به امام امیرالمؤمنین علیه‌السلام نیز نسبت داده شده است (ر.ک: مازندرانی، ۱۳۶۹ق، ج ۱، ص ۷۵).

البته مفاهیم پیش‌گفته (عالم قادر)، دارای معنایی است که ما می‌شناسیم. مثلاً، وقتی می‌گوییم «خدا عالم است»، مفهوم عالم، همان است که درباره خود نیز به کار می‌بریم و می‌گوییم: «فلانی عالم است»؛ یعنی مفهوم، همان است، ولی مصداق علم خدا بی‌نهایت است؛ درحالی‌که مصداق علوم ما محدود و اکتسابی است. پس نمی‌توان حقیقت مصداق این مفاهیم را دریافت، نه اینکه معنا و مفهوم اسامی و اوصاف خدا را درک نکنیم. به این ترتیب، در شناخت

تعمیم آن و نفی محدودیت‌ها به خدا نسبت دهد و به همین جهت، توصیف غیر مخلصان همواره باید با تنزیه همراه باشد؛ زیرا اوصافی که به خداوند متعال نسبت می‌دهیم، در زمره مفاهیم فلسفی‌اند که چگونگی وجود واقعیت خارجی را بیان می‌کنند، نه چارچوب وجودی آنها را. ذهن انسان نمی‌تواند واقعیت مفاهیم فلسفی را بیابد؛ زیرا مفاهیم فلسفی، واقعیتی منحاز و مستقل ندارند و به یک معنا ساخته ذهن‌اند و با تلاش ذهنی به دست می‌آیند. مثلاً، ما با توجه به دانسته‌های محدود و ناقص خود، مفهوم علم را انتزاع می‌کنیم و پس از تجرید ویژگی‌هایی از آن، که با نقص و محدودیت همراه‌اند، آن را به خدا نسبت می‌دهیم. در نتیجه، غیر از مخلصان که اوصاف خدا را با استفاده از درک حضوری از ذات یا تجلیات خداوند متعال بیان می‌کنند، دیگران حقیقت اوصاف خدا را درک نمی‌کنند و هرچه می‌گویند، غایبانه و البته در جای خود، درست است؛ اما باید بین تشبیه و تنزیه باشد. بنابراین، نمی‌توان گفت ما هیچ درکی از اوصاف خدا همچون علم، قدرت و... نداریم، بلکه باید نخست، اوصاف موردنظر را از ویژگی‌های انسانی که همراه با محدودیت و نقص است، تجرید و سپس آنها را بر خداوند متعال اطلاق کنیم (ر.ک: مصباح، ۱۳۸۹، ص ۱۴۱ و ۱۴۲).

ب. خلط مفهوم به مصداق

برخی افراد تنها به اوصاف بیان‌شده برای خدا در قرآن و احادیث بسنده کرده و این اوصاف را به امور سلبی ارجاع داده‌اند. مثلاً، «خدا عالم است» را به «خدا جاهل نیست» و «خدا قادر است» را به «خدا

علم و جهل، متقابل اند؛ و اگر بتوان یکی از آنها را درک کرد، درک مفهوم مقابل نیز ممکن می‌شود و اگر یکی قابل درک نباشد، دیگری نیز درک نخواهد شد. بنابراین، اگر بتوانیم صفت جهل را از وجود خداوند متعال نفی کنیم، به یقین می‌توانیم علم او را نیز درک کنیم؛ زیرا سلب صفت جهل، بدون تصور و درک مفهوم مقابل آن، ممکن نیست (ر.ک: مصباح، ۱۳۸۹، ص ۱۳۸). نتیجه آنکه می‌توان مفاهیم بیانگر اوصاف خدا را به نوعی درک کرد و او را از این راه شناخت؛ اما اگر کسی تصور کند که می‌توان از طریق آگاهی از برخی اوصاف خداوند متعال، به لحاظ علمی بر ذات او احاطه یافت و وجود او را به‌طور کامل شناخت، اشتباه کرده است؛ زیرا بر اساس آیات قرآن (مانند آیه ۲۵۵ سوره «بقره»): «وَلَا يَجْبُطُونَ بِشَيْءٍ مِنْ عِلْمِهِ» و آیه ۱۱۶ سوره «مائده»): «تَعَلَّمْ مَا فِي نَفْسِي وَلَا أَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِكَ» و احادیث معصومان، بشر از دستیابی به فهم کنه ذات خدا ناتوان است.

قرآن و اثبات وجود خدا

حال، این سؤال مطرح می‌شود که آیا قرآن کریم، در پی اثبات وجود خداست یا اینکه وجود مقدس او را بدیهی و بی‌نیاز از اثبات دانسته است؟ درباره این مسئله، دو دیدگاه در میان مفسران دیده می‌شود: یکی، نظر کسانی که برخی یا تعداد زیادی از آیات را اثبات‌کننده وجود خدا دانسته‌اند و دیگری، دیدگاه مفسرانی که با بدیهی دانستن وجود خدا از نظر قرآن، وجهه اصلی آیات را اثبات توحید خدای تعالی دانسته‌اند. در ذیل، این دو دیدگاه را بررسی می‌کنیم:

حصولی مفهوم اسما و اوصاف خدا، محدودیتی وجود ندارد (ر.ک: مصباح، ۱۳۸۹، ص ۱۳۶ و ۱۳۷ و ۱۴۴). مقصود استاد آن است که مفهوم اسما و اوصاف خدا را می‌توان شناخت و در این زمینه محدودیتی نداریم؛ زیرا این مفاهیم را درباره خود نیز به کار برده و با آن آشنا هستیم، اما آنچه در توان ما نیست و قدرت درک و فهم آن نداریم، مصداق آنها درباره وجود خداست؛ زیرا کسی احاطه بر ذات او ندارد و حقیقت علم و دیگر اوصاف خدا را در نمی‌یابد.

ج. محال بودن احاطه وجودی بر خدا و نداشتن

صورتی ذهنی از او یا اوصافش

برخی گفته‌اند: برای شناخت چیزی، باید به وجود آن احاطه داشته باشیم یا صورتی از آن، در ذهن ما حاضر باشد؛ درحالی‌که نه کسی بر ذات خدا احاطه می‌یابد و نه صورتی ذهنی از او دارد. اوصاف خدا نیز همانند ذات او صورت ذهنی ندارند تا با استفاده از واژه‌های علم و قدرت، از آن یاد کنیم. ما از علم خود، صورتی ذهنی داریم که از دانش محدود و امکانی خود به دست آورده‌ایم و آن صورت ذهنی بر علوم ما در عالم امکان، منطبق است، ولی از اوصاف خدا چیزی نمی‌دانیم، جز آنکه نقاط مقابل آن را از او نفی کنیم. مثلاً، می‌دانیم علم خدا به واسطه صورت‌های حسی و... تحقق نمی‌یابد؛ اما از حقیقت آن خبری نداریم. بنابراین، به جای اثبات علم برای خدا باید نادانی (عدم العلم) را از ذات او نفی کنیم. در پاسخ به این سخن می‌توان گفت: مفاهیمی مانند

الف. بدیهی بودن وجود خدا از نظر قرآن

بر اساس این دیدگاه، در هیچ آیه‌ای از قرآن اثبات وجود خدا مورد نظر نیست، بلکه وجود او مفروغ^{عنه} دانسته شده و در عین حال، همواره از توحید سخن گفته شده است. علامه طباطبائی درباره این مسئله فرموده است: «... فان القرآن يأخذ اثبات وجود الاله و حقیته مفروغاً عنه» (طباطبائی، ۱۴۳۰ق، ج ۳، ص ۲۴۷)؛ قرآن اثبات وجود خدا و حق [و ثابت] بودن او را مفروغ^{عنه} می‌گیرد. وی حتی جمله «لا اله الا الله» را در قرآن به معنای نفی هر الهی در برابر خدا دانسته است، نه نفی آلهه و اثبات الله تعالی؛ زیرا «الله» در این جمله، به سبب بدل بودن، مرفوع است، نه آنکه به دلیل استثنا بودن، منصوب باشد (همان، ج ۱۸، ص ۹۶). توضیح آنکه استثنا در جایی است که ابتدا امری را نفی کرده و با آوردن «الا» امر دیگری را اثبات کنند؛ یعنی در برابر توهم یا باور رقیب به نفی مستثنا، بر اثبات آن تأکید می‌گردد. اما در جایی که «الا» را وصف به معنای غیر و آن را با مستثنا، بدل از خیر محذوف در جمله قبل بدانیم، چیزی را اثبات نمی‌کنیم، بلکه آن را مفروغ^{عنه} دانسته‌ایم؛ مانند «لا اله کائن او موجود غیر الله»؛ یعنی هیچ الهی که غیر از الله باشد وجود ندارد و در نتیجه، به عنوان بدل می‌تواند به جای آن خبر قرار گیرد؛ یعنی لا اله غیر الله (ر.ک: همان، ج ۱، ص ۳۹۵). علامه در مواردی دیگر نیز گفته هدف از آیات قرآن، اثبات توحید است، نه اثبات اصل وجود خدا؛ هرچند اثبات توحید، با اثبات اصل وجود خدا ملازم داشته باشد (همان، ج ۷، ص ۸۷؛ ج ۱۱، ص ۲۱۸).

ب. استدلال برای اثبات وجود خدا در قرآن

برخی مفسران معتقدند: در قرآن، اثبات اصل وجود خدا هم مورد نظر بوده است. البته میان این گروه، اختلاف نظر وجود دارد: به نظر بعضی از آنها، تعداد این آیات، چندان زیاد نیست؛ اما برخی دیگر، مانند فخر رازی، معتقدند: در بسیاری از آیات قرآن، به صورت مستقیم، اثبات وجود خدا مورد نظر بوده است. برخی دیگر از مفسران، مانند آلوسی، تا آنجا پیش رفته‌اند که محور بعضی سوره‌ها را اثبات صانع دانسته‌اند (آلوسی، ۱۴۱۷ق، ج ۴، ص ۷۴). در مقابل این گروه، برخی دیگر معتقدند: در قرآن، اثبات وجود خدا آشکارا مورد نظر نیست؛ ولی با استفاده از دلالت التزامی و غیرمستقیم می‌توان از بعضی آیه‌ها اثبات وجود خدا را دریافت.

فخر رازی در تفسیر مفاتیح الغیب، بسیاری از آیات قرآن را درباره اثبات وجود خدا دانسته است و شاید هیچ مفسری به اندازه وی درباره این مسئله سخن نگفته باشد. مثلاً، وی در تفسیر آیه «الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ»، آن را دلیل اثبات صانع قرار داده است (فخر رازی، ۱۴۲۰ق، ج ۱، ص ۲۲۸). برای دیدن برخی موارد دیگر ر.ک: ج ۱۹، ص ۱۷۱؛ ج ۲۰، ص ۱۸۵ و ۲۸۴؛ ج ۲۱، ص ۵۴۴؛ ج ۲۲، ص ۵۷، ۵۹ و ۱۳۸؛ ج ۲۳، ص ۲۹۷؛ ج ۲۴، ص ۴۲۸ و ۴۳۱ و ۵۴۴؛ ج ۲۵، ص ۳۸؛ ج ۲۸، ص ۵؛ ج ۳۱، ص ۱۴۴؛ ج ۲، ص ۳۴۷ و ۳۵۴؛ ج ۴، ص ۱۶۳؛ ج ۷، ص ۲۲؛ ج ۱۲، ص ۴۷۹ و ۴۸۸؛ ج ۱۳، ص ۷۱ و ۸۸؛ ج ۱۷، ص ۱۸۸ و ۲۱۰). البته تنها وی در استدلال به این آیه، این‌گونه اعتقاد ندارد و افرادی دیگر مانند نیشابوری در غرائب القرآن هم بر همین باورند. حتی نیشابوری آیه

ذیل آیه، یعنی این پرسش که «آیا خود، آفریننده خویش‌اند؟» تناسبی ندارند، بلکه هم‌سنگ چنین پرسشی همان احتمال اول است. شاید هدف از اینکه پرسش‌ها به‌طور صریح مطرح نشده‌اند و - مثلاً - به جای «أَمْ خُلِقُوا مِنْ غَيْرِ شَيْءٍ» گفته نشده است «أَلَيْسَ لَهُمْ خَالِقٌ»، آن باشد که بر مخلوق بودن آنان تکیه شود و بطلان هر دو فرض، بیشتر روشن شود. بنابراین، در قرآن کریم، موضوع وجود خدا به صورت «مسئله» مطرح نشده و به شکل مستقیم درباره آن استدلال نشده است؛ اما به‌طور غیرمستقیم و ضمنی، درباره آن دلیل سخن گفته شده است و دست‌کم می‌توان از مطالب قرآنی، مقدماتی برای این‌گونه استدلال به دست آورد (مصباح، ۱۳۸۹، ص ۸۲).

بر اساس آنچه گفتیم، در اصل وجود برخی آیات بیانگر اثبات وجود خدا در قرآن، تردیدی نیست، اما در شیوه دلالت این آیات بر مطلب، اختلاف نظرهایی وجود دارد. در برخی از این آیات، در حد دلالت غیرمستقیم، وجود خدا اثبات شده و هدف اصلی از نزول آنها اثبات وجود خدا نیست.

با توجه به آنچه گفتیم، می‌توان دیدگاه بعضی مفسران مانند علامه طباطبائی را که آیات قرآن را بیانگر مفهوم اثبات وجود خدا ندانسته‌اند، چنین توجیه کرد که مقصود ایشان آن بوده است که جهت‌گیری اساسی قرآن در این‌گونه آیات، اثبات توحید اله است. شاید بتوان گفت آنها دلالت ضمنی آیات بر اثبات وجود خدا را انکار نمی‌کنند و به عبارت دیگر، اثبات توحید را ملازم با اثبات اصل وجود خدا می‌دانند.

آیت‌الله مصباح برداشت‌های فخررازی را از آیات

«بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ» را که در نامه حضرت سلیمان به بلقیس آمده، مشتمل بر اثبات اله دانسته است (نیشابوری، ۱۴۱۶ق، ج ۱، ص ۱۱۶؛ ج ۴، ص ۵۵۱؛ ج ۵، ص ۳۰۴) و مفسران دیگر نیز در تفسیر بعضی از این آیات، با او هم‌داستان‌اند. مثلاً، بسیاری از مفسران در تفسیر آیه «أَمْ خُلِقُوا مِنْ غَيْرِ شَيْءٍ أَمْ هُمُ الْخَالِقُونَ» (طور: ۳۵)، آن را برای اثبات صانع، مفید دانسته‌اند. آلوسی به دلیل مقابله جمله «أَمْ خُلِقُوا مِنْ غَيْرِ شَيْءٍ» با دو جمله دیگر، یعنی «أَمْ هُمُ الْخَالِقُونَ» در ذیل همین آیه و «أَمْ خَلَقُوا السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ...» در آیه بعد، آن را دلیل اثبات وجود خالق (خدا) دانسته است.

از نظر استاد مصباح، این آیه آشکارا در مقام اثبات وجود خدا نازل نشده است، ولی به شکل ضمنی می‌توان برای دریافت این مطلب، از آن استفاده کرد؛ به این صورت که انسان یا باید بدون آفریننده و خودبه‌خود به وجود آمده باشد یا باید خود، آفریننده خویش باشد و یا باید آفریننده‌ای دیگر داشته باشد. بطلان فرض‌های اول و دوم، روشن است و هیچ عاقلی آنها را نمی‌پذیرد؛ پس فرض سوم، یعنی وجود آفریننده‌ای دیگر، درست است (مصباح، ۱۳۸۹، ص ۸۲). استاد معتقد است: این استدلال در صورتی تمام است که مصداق «شیء» در آیه ۳۵ سوره «طور»، «آفریننده» باشد؛ ولی دو احتمال دیگر نیز درباره مصداق «شیء» وجود دارد: یکی آنکه منظور از «شیء»، ماده قبلی باشد؛ یعنی: «آیا آنان بدون ماده قبلی آفریده شده‌اند؟»؛ دیگر آنکه منظور از آن، هدف و غایت باشد؛ یعنی: «آیا آنان بی‌هدف آفریده شده‌اند؟» ظاهراً هیچ‌یک از این دو احتمال با

است: «این استدلال و نظایر آن، بسیار سست است و با بینش قرآن درباره خدا و فاعلیت او سازگار نیست. بنا بر بینش قرآن، اراده خدا در عرض اسباب مادی کار نمی‌کند، بلکه در طول آن قرار دارد. اراده خدا بر همه چیز حاکم است و برتر از همه اسباب مادی است. تأکید بر فاعلیت الهی به معنای نفی اسباب مادی نیست» (ر.ک: مصباح، ۱۳۷۸ ب، ج ۱-۳، ص ۲۷۲). بنابراین، به طور کلی، نمی‌توان از هر آیه‌ای، اثبات وجود خدا را دریافت.

اثبات توحید الوهیت در قرآن کریم: از آنجاکه در عصر نزول قرآن، روی سخن با مشرکان حجاز بود، آیاتی فراوان در اثبات توحید الهی و نفی و نقد شرک به ویژه در دوران سیزده ساله حضور پیامبر ﷺ در مکه فروفرستاده شد؛ تا بدانجا که در بعضی از سوره‌های بزرگ قرآن مانند سوره «انعام»، برهان‌های زیادی در نفی شرک اقامه شده است. در اینجا یکی از برهان‌های قرآن را درباره توحید بررسی می‌کنیم که در کتاب‌های تفسیری، کلامی و فلسفی نیز بدان توجه شده است.

خداوند متعال در آیه ۲۲ سوره «انبیاء»، شرک را نفی و توحید را اثبات کرده است: «لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا فَسُبْحَانَ اللَّهِ رَبِّ الْعَرْشِ عَمَّا يَصِفُونَ». بیشتر دانشمندان مسلمان، در بحث از ادله توحید، درباره استدلال موجود در این آیه توضیح داده و بر پایه گرایش‌های کلامی، فلسفی و روایی خود، از آن بهره برده‌اند؛ چنان‌که مفسران قرآن هم در تفسیر این آیه، از برهان موجود در آن یاد کرده و به اندازه توان علمی خود، آثاری درباره آن نگاشته‌اند. برخی نویسندگان، این آیه و آیات همانندش (آیات ۷۱ و

قرآن درباره اثبات وجود خدا نوعی افراط دانسته و برخی بیان‌های وی را ضعیف شمرده است. استاد معتقد است: به زحمت می‌توان آیه‌ای پیدا کرد که در آن، به طور مستقیم، اثبات وجود خدا مورد نظر باشد یا مسئله دانسته شود. به عبارت دیگر، مسئله اساسی قرآن درباره خداوند متعال، اثبات توحید در مراتب و معانی مختلف آن است و در این کتاب آسمانی، اثبات اصل وجود خدا به عنوان یک مسئله مطرح نشده است. فخررازی تقریباً همه آیات مشتمل بر آیات تکوینی الهی را ناظر به اثبات وجود خدا دانسته و مفاد آنها را به صورت برهان‌هایی درآورده است که بیشترشان به برهان نظم برمی‌گردند. مثلاً، او آیات بیانگر نعمت‌های خدا و تنوع میوه‌ها را در عین یکی بودن زمین و آب، مثال زده و آنها را دلیل وجود فاعل غیرطبیعی، یعنی وجود خدا دانسته است. «وَفِي الْأَرْضِ قِطْعٌ مُتَجَاوِرَاتُ، وَجَنَّاتٌ مِنْ أَعْنَابٍ وَزُرْعٌ وَنَخِيلٌ صُنُوفٌ وَغَيْرُ صُنُوفٍ، يَسْقَى بِمَاءٍ وَاحِدٍ وَنُفِضْلُ بَعْضُهَا عَلَى بَعْضٍ فِي الْأُكُلِ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ» (رعد: ۴). در نتیجه، هدف از این‌گونه آیات را اثبات صانع دانسته است (ر.ک: فخررازی، ۱۴۲۰ق، ج ۱۹، ص ۸. برای دیدن آرای برخی دیگر از مفسران، ر.ک: طوسی، ۱۴۰۹ق؛ زمخشری، بی تا؛ بیضاوی، ۱۴۱۰ق؛ فیض کاشانی، ۱۴۰۶ق؛ نیشابوری، ۱۴۱۶ق، و بسیاری دیگر ذیل آیه ۳۵ سوره طور).

استاد مصباح معتقد است: این‌گونه استدلال، ضعیف است و - مثلاً - درباره تنوع میوه‌ها شاید تخم، نهال و عوامل دیگر نیز در آنها دخالت داشته باشند (مصباح، سخنرانی در همایش الهیات در تفسیر المیزان، ۱۳۸۹). استاد در جایی دیگر نوشته

بغدادی (خازن)، لباب التأویل فی معانی التنزیل، ج ۴، ص ۲۹۱؛ محمد ابی حیان اندلسی، البحر المحیط، ج ۷، ص ۴۱۹؛ عبدالرحمان ثعالبی، الجواهر الحسان فی تفسیر القرآن، ج ۲، ص ۲۶۳ و ۲۷۳؛ عبدالرحمان سیوطی، و محمد محلی، تفسیر الجلالین، ص ۳۲۳؛ اسماعیل حقی بروسوی، روح البیان، ج ۵، ص ۴۶۳؛ محمد شوکانی، فتح القدر، ج ۳، ص ۲۶۶؛ علی رضا میرزا خسروانی، تفسیر خسروی، ج ۶، ص ۱۲؛ محمد کریم علوی حسینی موسوی، کشف الحقایق عن نکت الآیات والدقائق، ج ۲، ص ۴۲۷؛ محمد تقی مدرس، من هدی القرآن، ج ۷، ص ۲۹۴؛ محمد کرمی، المنیر، ج ۶، ص ۱۰ (وی تقریری دیگر نیز دارد)؛ محمد حسینی بهشتی، خدا از دیدگاه قرآن، ص ۱۲۳-۱۲۴ (اگرچه شهید بهشتی در مقام اثبات توحید، برهانی دفاع‌پذیر آورده، در مقام استدلال به آیه محل بحث، بیانی فنی عرضه نکرده است).

این بیان و سخنانی مانند آن، از نوع برهانی نیست؛ زیرا این سخن کلی که «هر امر تحت فرمان دو نفر، بر نظام واحد جریان نمی‌یابد» و سخنان مشابه آن، ادعاهایی بدون دلیل‌اند که نمی‌توان آنها را مقصود خداوند متعال از این آیه به‌شمار آورد؛ چون درون‌مایه آیه، قیاسی استثنایی است که بر توحید خدا دلالت می‌کند و بنابراین، باید استدلال آن را به صورت فنی تبیین کرد. طبری فساد آسمان و زمین را به فساد اهل آسمان و زمین تفسیر کرده است و این سخن هم با ظاهر آیه، سازگار نیست.

البته دانشمندانی که درون‌مایه آیه را برهان معروف تمنع دانسته‌اند، با یکدیگر هم‌داستان نیستند و تقریرهایی گوناگون درباره آیه عرضه

۹۱ سوره مؤمنون و آیه ۴۲ سوره اسراء) را در ادله نقلی توحید گنجانده‌اند (حمصی رازی، ۱۴۱۲ق، ص ۱۳۵)، ولی آن را با برهان تمنع، یکسان ندانسته‌اند. در مقابل، برخی دیگر از مؤلفان و مفسران، با تطبیق آیه بر برهان تمنع، درون‌مایه اش را با آن برهان، یکی دانسته و برخی از آنان تا آنجا پیش رفته‌اند که این‌گونه تطبیق را به دیگران نیز سفارش و البته خود نیز به تکلیف‌آمیز بودن این تطبیق اقرار کرده‌اند (آلوسی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۰، ص ۴۱).

بررسی گذرای تفسیرهای پیشین نشان می‌دهد که مفسران سده‌های نخست، به صورتی فنی درباره برهان موجود در این آیه سخن نگفته‌اند. مثلاً، طبری با بیانی بسیار ساده درباره این مسئله گفته است: «خدای - تعالی - می‌فرماید: "اگر در آسمان‌ها و زمین، خدایان شایسته پرستشی غیر از الله می‌بود که آفریننده موجودات است و عبادت و خدایی، ویژه او است و جز برای او روا نیست، اهل آسمان و زمین تباہ می‌شدند"» (طبری، ۱۴۱۲ق، ذیل آیه ۲۲ انبیاء).

برخی دیگر از آنان نیز گفته‌اند: اگر وجود خدایانی جز خدای یکتا در آسمان و زمین، ممکن بود، به یقین، آسمان و زمین فاسد می‌شدند و کار آنها تباہ می‌شد؛ یعنی از این نظام مشاهد و نیز از استقامت و اعتدال خارج می‌شدند؛ زیرا هرچه تحت فرمان بیش از یک فرمانروا باشد، طبق نظامی واحد سامان نمی‌یابد و کار رعیت تحت حکومت دو فرمانروا دچار تباہی می‌شود. درون‌مایه این سخن در منابع زیر آمده است:

حسین بغوی، معالم التنزیل، ج ۳، ص ۲۴۱؛ علی واحدی، تفسیر الواحدی، ج ۲، ص ۷۱۳؛ علی

«وجه تسمیة برهان التمانع ان جانب الدلالة فيه على استحالة تعدد الاله هو فرض ان يتمانع الالهة ای يمنع بعضهم بعضاً من تنفيذ مراده» (ر.ک: ابن عاشور، ۱۴۲۰ق، ج ۱۷، ص ۴۱).

معنای فشرده آیه: خداوند متعال در این آیه، در قالب قیاسی استثنایی، برهانی بر توحید آورده است. در قیاس استثنایی، نتیجه یا نقیض آن در متن قیاس ذکر می‌شود. بنابراین، با توجه به مقدمه محذوف، معنای آیه چنین است: اگر در آسمان‌ها و زمین، معبودانی جز «الله» می‌بودند، هر دو تباه می‌شدند؛ اما آسمان و زمین تباه نشدند و برقرارند. بنابراین معبودی جز «الله» وجود ندارد و ساحت قدسی اش از آنچه مشرکان می‌گویند، منزّه و پاک است.

یکی از تقریرهای ذکر شده درباره این آیه، سخن شهید مطهری در پاورقی اصول فلسفه است که در اینجا تنها به ذکر بخش پایانی آن، که خلاصه‌ای از این برهان است، بسنده می‌کنیم:

پس اگر دو واجب‌الوجود یا بیشتر وجود داشته باشد، به حکم مقدمه اول که: هر موجودی که امکان وجود پیدا می‌کند و شرایط وجودش تحقق می‌یابد از طرف واجب افاضه وجود به او می‌شود، باید به این موجود افاضه وجود بشود؛ و البته همه واجب‌ها در این جهت نسبت واحد دارند با او، و اراده همه آنها علی‌السواء به وجود او تعلق می‌گیرد. پس از طرف همه واجب‌ها باید به او افاضه وجود بشود. و از طرف دیگر، به حکم مقدمه دوم وجود هر معلول و انتساب آن معلول به علتش یکی است، پس دو ایجاد، مستلزم دو وجود است و چون معلول موردنظر، امکان وجود واحد بیش ندارد،

کرده‌اند؛ اما برخی دیگر از آنان، این تقریرها را افقاعی، ساده و غیرفنی انگاشته‌اند و بدون اینکه از تمناع نام برند، از تقریری دیگر، درباره این آیه سخن گفته‌اند. نخستین نشانه‌های بحث درباره برهان یا دلیلی با نام تمناع، در اثبات توحید واجب‌الوجود در کتاب‌های کلامی و تفسیری آستانه قرن پنجم دیده می‌شود. البته برخی نویسندگان به این نام تصریح نکرده‌اند. مثلاً، باقلانی در کتاب خود، محتوای این برهان را آورده، اما نام آن را ذکر نکرده است (ر.ک: باقلانی، ۱۹۹۳م، ص ۴۵)؛ چنان‌که گروهی از نویسندگان تقریراتی نه به نام تمناع، بلکه با عنوان «ادله توحید» آورده‌اند (ر.ک: فخررازی، ۱۴۲۰ق، ج ۲۲، ص ۱۵۲). اما برخی دیگر از دانشمندان، از تقریرهای یادشده، با نام‌های «تمانع»، «ممانعة» و «وحدت و هماهنگی» گزارش داده‌اند (ر.ک: حسینی شاه‌العظیمی، ۱۳۶۶، ج ۸، ص ۳۷۵؛ مکارم شیرازی و همکاران، ۱۳۶۸، ج ۳، ص ۱۶۸ و ۱۷۴). افزون بر این، سه رساله مستقل درباره تمناع و یک رساله درباره آیه «لَوْ كَانَ فِيهَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ» نوشته شده است (ر.ک: مظفرالدین علی شیرازی، رساله فی قوله تعالی لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا؛ شیخ بدرالدین محمد بن محمد الغرس الحنفی الغزی، رساله فی التمانع). حاجی خلیفه درباره وی نوشته است: «وله فی برهانه رساله اخرى ایضاً» (ر.ک: رساله عبداللطیف بن محمد بن ابی الفتح الکرمانی ثم الخراسانی، کشف الظنون، ج ۱، ص ۸۵۶ و ۸۸۸؛ ج ۲، ص ۱۱۴۷). احتمالاً، واژه «تمانع» نخستین بار، در سخن مستکلمان و فیلسوفان به کار رفته است؛ ابن‌عاشور درباره راز نام‌گذاری برهان تمناع می‌گوید:

پس جز امکان انتساب به واحد ندارد. در این صورت، انتساب معلول به یکی از واجب‌ها، نه واجب دیگر، با اینکه هیچ امتیازی و رجحانی علی‌الفرض میان آنها نیست، ترجیح بلامرجح است. و انتساب او به همه آنها مساوی است با تعدد وجود آن معلول به عدد واجب‌الوجودها. این نیز محال است؛ زیرا فرض این است که آن چیزی که امکان وجود یافته و شرایط وجودش محقق شده یکی بیش نیست و اگر فرض کنیم امکان وجودهای متعدد در کار است، درباره هر یک از آنها این اشکال وجود دارد؛ یعنی هر واحد از آن متعددها باید متعدد شود و هر یک از این متعددها نیز باید متعدد شود و همچنین الی غیر النهایة و هرگز به واحدهایی که متعدد نشوند منتهی نگردد؛ پس نتیجه اینکه هیچ چیز وجود پیدا نکند. پس به فرض تعدد وجود واجب‌الوجود، لازم می‌آید که هیچ چیزی وجود پیدا نکند؛ زیرا وجود آن موجود محال می‌شود. پس صحیح است که اگر واجب‌الوجود متعدد بود، جهان نیست و نابود بود: «لَوْ كَانَ فِيهَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا» (طباطبائی، بی‌تا، ج ۵، ص ۱۱۶؛ بیضاوی، ۱۴۱۰ق، ج ۳، ص ۱۱۰).

ارزیابی:

۱. قاعده «واجب الوجود بالذات، واجب الوجود من جمیع الجهات» که اساس این استدلال، بر آن استوار است، ویژه صفات ذاتی است؛ وگرنه همه موجودات، ازلی خواهند بود و اختیار، بی‌معنا می‌شود؛ زیرا اختیار، هنگامی معنا دارد که نسبت فاعل با فعل و ترک آن، مساوی باشد و فعل یا ترک آن، تنها در این صورت شدنی‌اند.

۲. این استدلال به فرض تمام بودنش، بر وحدت واجب‌الوجود دلالت می‌کند؛ اما محور آیه، وحدت اله است.

۳. تالی فاسد در این برهان، به وجود نیامدن جهان است؛ درحالی‌که تالی فاسد مطرح شده در آیه، فاسد شدن جهان موجود است.

یکی از تقریرهای سازگار با ظاهر آیه و دارای مقدمات تام در استدلال، گفتار آیت‌الله مصباح است:

اگر فرض می‌کردیم این عالم، سیستم‌هایی است که هرکدام، خسدایی دارد، نظام این عالم از هم می‌پاشید، از بین می‌رفت، دوام نمی‌آورد؛ چون می‌بینیم این موجودات بدون احتیاج به موجودات دیگر تحقق پیدا نمی‌کنند و نمی‌توانند ادامه وجود بدهند و فاسد می‌شدند و از بین می‌رفتند. پس این وحدتی که در عالم، حکم فرماست، از نظر نظام، مشهود است و همه می‌توانند این را درک بکنند. البته سطح درکش فرق می‌کند؛ ولی همه این را درک می‌کنند که اجزای این عالم، به هم پیوسته و هم‌بسته است و گسسته از یکدیگر نیست و نظام واحدی به کل جهان حکومت می‌کند و این، حاکی از آن است که آن کسی که این جهان را در دست دارد، دست واحدی است که همه اینها را به هم مربوط می‌کند و می‌چرخاند. اگر دست‌های مستقلی بود که هرکدام می‌خواستند مستقلاً این عالم را اداره کنند، آنچنانکه مقتضی ربوبیت هست که رب کسی است که مربوط خودش را به دست خودش پرورش می‌دهد و به‌طور مستقل اداره می‌کند، اگر چنین چیزی بود، این عالم متلاشی می‌شد. پس چون می‌بینیم که این نظام واحد، برقرار است و فسادی

نیست، تدبیر این جهان هم به دست دو خدا نیست. طبق این تقریر، تکیه روی تدبیر این جهان است؛ روی نظام جهان تکیه شده است. پس معلوم می‌شود که مدبر و رب واحدی دارد؛ یعنی علاوه بر توحید در وجوب وجود و خالقیت، توحید در ربوبیت و توحید در الوهیت هم بود؛ یعنی خدای یکتایی ما می‌خواهیم؛ یعنی جز الله، خالق و ربی و معبودی هم نیست. مدعای اسلام، این است. از این رو، می‌فرماید: «لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ»، و نمی‌فرماید: «لَوْ كَانَ فِيهِمَا خَالِقُونَ إِلَّا اللَّهُ» یا «لَوْ كَانَ فِيهِمَا رَبٌّ إِلَّا اللَّهُ» (مصباح، ۱۳۷۸ الف، ص ۷۱-۷۵).

تقریر علامه با بیان استاد، متفاوت و تنها در تبیین ارتباط و یک‌پارچگی موجودات جهان و وحدت تدبیر با آن، همگون است (ر.ک: طباطبائی، ۱۴۳۰ق، ج ۱۴، ص ۲۹۰؛ ج ۱۵، ص ۶۵، ذیل آیه ۹۱ سوره مؤمنون). این برهان در کتاب آموزش فلسفه آیت‌الله مصباح با دو مقدمه به شرح زیر آمده است:

۱. وجود هر معلولی به علتش وابسته است؛ یعنی هر معلولی وجود خودش را با همه شئون و متعلقاتش از علت هستی بخش خود دریافت می‌کند و وجود شروط و معداتی که او بدانها نیاز دارد نیز به علت هستی بخش خودش باید مستند باشد. بنابراین، اگر دو یا چند علت هستی بخش در عرض هم فرض شوند، معلول هر یک از آنها به علت خودش وابسته است و هیچ‌گونه وابستگی‌ای به علت دیگر یا معلول‌های آن ندارد. از این رو، ارتباط و وابستگی‌ای میان معلول‌های آنها به وجود نمی‌آید.

۲. نظام این جهان مشهود (آسمان‌ها، زمین و پدیده‌های آنها)، نظام واحدی است که در آن،

در این عالم پدید نمی‌آید (یعنی نابود نمی‌شود، نه اینکه به وجود نمی‌آید) و ما که نبودیم ببینیم که چگونه به وجود آمده؛ اما همین که موجود است، می‌بینیم از بین نمی‌رود، پس معلوم است که آن کسی که اختیاردار این جهان است و این عالم را تدبیر می‌کند، پرورش می‌دهد و همه را به هم مربوط ساخته است، واحدی است که نظام واحدی را به وجود آورده است. این، تقریری است که به نظر می‌رسد؛ البته این تقریر از بنده نیست، بلکه اصل آن از علامه طباطبائی است. شاید شکل بیان یک مقداری فرق داشته باشد، ولی اصل مطلب، از ایشان است و به نظر می‌رسد که این تقریر هم با مفاد آیه سازگارتر است؛ چون تالی فاسد در آیه، فساد است، نه وجود و نه عدم وجود؛ همان‌طور که تقریرش را عرض کردم؛ و یک امتیاز دیگر هم دارد و آن، این است که برهان تمانعی که فلاسفه اقامه کرده‌اند، حداکثر اثبات می‌کند که دو تا خالق و ایجادکننده نیست یا بیشتر؛ یعنی فقط توحید واجب‌الوجود و حداکثر خالقیت را می‌تواند اثبات کند. می‌گوید اگر عالم دو خدا و به اصطلاح فلسفی، دو علت هستی بخش داشت، به وجود نمی‌آمد؛ چون اجتماع دو علت تام بر معلول واحد، محال است و معلول واحد از دو علت تام به وجود نمی‌آید؛ یعنی دو خدا نمی‌توانند این عالم را بیافرینند. یک عالم، دست یک خدا می‌خواهد. اگر دست دو خدا بود، باید دو تا عالم باشد؛ پس نتیجه‌اش وحدت خالق است فقط؛ اما این برهان علاوه بر وحدت خالقیت، وحدت ربوبیت را هم اثبات می‌کند. نه تنها اصل آفرینش از دو خدا

ج. امتیازهای تقریر آیت‌الله مصباح

تقریر آیت‌الله مصباح دربارهٔ این آیه، امتیازهایی بدین شرح دارد:

اول. ظهور اله و فساد، به‌طور کامل در آن محفوظ می‌ماند؛

دوم. ملازمهٔ تعدد اله و پیدایی فساد جهان با تبیین یادشده، کاملاً آشکار است و هرگونه قطع ارتباط میان اجزای عالم در چنین نظامی، با فرض وجود خدایان متعدد، به فروپاشی آن می‌انجامد؛

سوم. در این تقریر، تبیین ملازمه، بر پایهٔ مباحث نظری مناقشه‌پذیر، استوار نیست؛

چهارم. هم ادعای مشرکان صدراسلام و هم هرگونه شرک را دربارهٔ نظام مشاهده موجود نفی کرده است؛

پنجم. در تقریر استاد، وحدت نظام جهان در پی افزایش پیشرفت‌های علمی و دقیق‌تر شدن آنها، بیشتر تأیید شده است؛

ششم. این تقریر با روایتی که برای اثبات توحید ربوبی، به همین آیه استشهداد، و بر اتصال تدبیر عالم تأکید می‌کند، سازگار است. روایت مورد بحث، با سند صحیح نقل شده و بدین شرح است: «هشام بن حکم گوید: به امام صادق علیه السلام عرض کردم: دلیل یگانگی خدا چیست؟ ایشان فرمود: پیوستگی تدبیر [جهان و موجودات مختلف درون آن] و تمامیت آفرینش [الهی] است؛ همان‌گونه که خداوند فرموده است: اگر در آن دو، معبودانی غیر از الله می‌بود، هرآینه تباه می‌شدند» (صدوق، ۱۳۸۷، ص ۲۵۰). بر اساس این حدیث، تأکید اصلی استدلال، بر یک‌پارچگی تدبیر الهی است که تنها با فرض وجود یک خدا سازگاری دارد. نیز می‌توان به این بند از

پدیده‌های هم‌زمان و غیرهم‌زمان، با یکدیگر ارتباط و وابستگی دارند. ارتباط پدیده‌های هم‌زمان، همان تأثیرها و تأثرهای علی و معلولی گوناگون میان آنهاست که موجب بروز دگرگونی‌هایی در آنها می‌شود و به هیچ روی انکارپذیر نیست؛ اما ارتباط پدیده‌های گذشته، حال و آینده، به این صورت است که پدیده‌های گذشته، زمینهٔ پیدایی پدیده‌های کنونی را و پدیده‌های کنونی هم، زمینهٔ پیدایی پدیده‌های آینده را فراهم می‌کنند و اگر روابط علی و اعدادی پدیده‌های جهان از میان برود، جهانی نخواهد ماند و هیچ پدیدهٔ دیگری به وجود نخواهد آمد؛ چنان‌که اگر ارتباط وجود انسان با هوا، نور، آب و مواد غذایی بریده شود، دیگر زنده نمی‌ماند تا زمینهٔ پیدایی انسان دیگر یا پدیدهٔ دیگر را فراهم آورد. در نتیجه، نظام این جهان که مجموعهٔ پدیده‌های بی‌شمار گذشته، حال و آینده را دربردارد، آفریدهٔ یک آفریدگار است و با تدبیر حکیمانهٔ یک پروردگار اداره می‌شود؛ زیرا اگر یک یا چند آفریدگار دیگر می‌بود، ارتباطی میان آفریدگان به وجود نمی‌آمد و نظام واحدی بر آنها حکم فرما نمی‌شد؛ بلکه هر پدیده‌ای به قدرت آفریدگار خودش به وجود می‌آمد و به کمک دیگر آفریدگان همان آفریدگار پرورش می‌یافت. از این رو، نظام‌هایی متعدد و مستقل به وجود می‌آمد و ارتباط و پیوندی میان آنها برقرار نمی‌شد؛ اما نظام موجود جهان، واحدی هم‌بسته به شمار می‌رود که پیوند پدیده‌های آن با یکدیگر، انکارناشدنی است (مصباح، ۱۳۷۸ الف، ج ۲، ص ۳۵۹).

آنچه در معارف قرآن آمده، با اندکی اختلاف (حذف مقدمهٔ اول) و شرح بیشتر است.

پیدایش هستی در فرض تعدد خدا دلالت دارد،
تقریر این آیه نیست.

در تقریر استاد مصباح بر به‌هم‌پیوستگی
موجودات جهان تأکید و به ملازمه میان تعدد خدا با
پیدایش فساد و فروپاشی جهان که در آیه آمده، توجه
شده است.

تقریر استاد با پیشرفت‌های علمی تأیید شده و با
بیانات معصومان علیهم‌السلام سازگار است.

دعای عرفه امام حسین علیه‌السلام استشهاد کرد: «وَلَمْ يَكُنْ
لَهُ شَرِيكَ فِي الْمَلِكِ فَيَضَاهُ فِيمَا ابْتَدَعَ وَلَا وَلِيَّ مِنْ
الذَّلِّ فَيُرْفِدُهُ فِيمَا صَنَعَ سَبْحَانَهُ سَبْحَانَهُ سَبْحَانَهُ لَوْ كَانَ
فِيهِمَا آلَهُهُ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا وَتَفَطَّرَتَا» (علی بن طاووس
حلی، ۱۴۰۹ق، ص ۳۴۲)؛ برای او انبازی در
فرمان‌روایی نیست تا در آنچه به‌تنهایی آفریده، با او
درافتد و نه یآوری از سر خواری و ناتوانی دارد تا در
آنچه ساخته، او را کمک کند. منزه است او؛ منزه است
او؛ منزه است او. اگر در آن دو، معبودانی جز الله
می‌بود، هرآینه، تباه‌شده‌ها و ازهم‌شکافته‌ها و فرومی‌پاشیدند.

نتیجه‌گیری

با بررسی دیدگاه آیت‌الله مصباح در باب آیات بیانگر
خداشناسی در قرآن، به نتایج زیر دست یافتیم:

طرح اسماء و صفات خدا در قرآن به معنای
امکان شناخت خدا از راه علم حصولی است.

شناخت خداوند با مفاهیم بیان‌شده در قرآن با
شناخت حقیقت و مصداق به میزان ظرفیت آدمی که
حاصل شناخت حضوری است، تفاوت دارد.

قرآن کریم به طور مستقیم به اثبات وجود خدا
نپرداخته است؛ اما استدلال ضمنی بر اصل وجود
خدا را می‌توان در آیات مشاهده کرد.

قرآن کریم برای اثبات توحید استدلال‌های
متعدد آورده و یکی از معروف‌ترین آنها برهان
موجود در آیه ۲۲ «انبیاء» است.

تقریرهای عالمان مسلمان از برهان بیان‌شده در
آیه ۲۲ «انبیاء» گاه ساده و گاه فنی اما غیرمرتبط با آیه
است.

برهان معروف به «تمانع» که بر محال بودن

منابع

- نهج البلاغه، ۱۴۱۴ق، قم، هجرت.
آلوسی، محمود، ۱۴۱۷ق، روح المعانی، بیروت، دارالفکر.
ابن بطوطه، محمد، ۱۳۵۷ق، الرحله المسماة تحفة النظار فی
غرائب الامصار و عجایب الاسفار، قاهره، مصطفی محمد.
ابن شعبه حرانی، حسن بن علی، ۱۴۰۴ق، تحف العقول، قم، مؤسسه
النشر الاسلامی.
ابن عاشور، طاهر، ۱۴۲۰ق، التحریر والتنبییر، بیروت، مؤسسه
التاریخ العربی.
اندلسی، ابی حیان محمد، ۱۴۱۲ق، البحر المحیط، بیروت،
دارالفکر.
باقلانی، محمد، ۱۹۹۳م، تمهید الاوائل و تلخیص الدلائل، بیروت،
مؤسسه الکتب الثقافیة.
بخاری، محمد بن اسماعیل، ۱۴۰۷ق، صحیح بخاری، بیروت، دار
ابن کثیر.
برقی، احمد، ۱۳۷۱ق، المحاسن، قم، دارالکتب الاسلامیة.
بغدادی (خازن)، علی، بی‌تا، لباب التأویل فی معانی التنزیل،
بیروت، دارالفکر.
بغوی، حسین، ۱۴۰۷ق، معالم التنزیل، ج دوم، بیروت، دارالمعرفة.
بیضاوی، عبدالله، ۱۴۱۰ق، انوار التنزیل و اسرار التأویل، بیروت،

- مؤسسه الاعلمی للمطبوعات.
 ثعالبی، عبدالرحمن، ۱۴۱۶ق، **الجواهر الحسان فی تفسیر القرآن**، بیروت، دارالکتب العلمیه.
 ثعلبی، احمد، ۱۴۲۲ق، **الکشف والبیان**، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
 حاجی خلیفه، مصطفی بن عبدالله، ۱۴۰۲ق، **کشف الظنون**، بیروت، دارالفکر.
 حسینی بهشتی، سیدمحمد، بی تا، **خدا از دیدگاه قرآن**، تهران، بعثت.
 حسینی شاه عبدالعظیمی، حسین، ۱۳۶۶، **تفسیر اثنا عشری**، تهران، میقات.
 حقی بروسوی، اسماعیل، ۱۴۰۵ق، **روح البیان**، چ هفتم، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
 حلّی، علی بن طاووس، ۱۴۰۹ق، **الاقبال بالاعمال الحسنه**، تهران، دارالکتب الاسلامیه.
 حمصی رازی، محمود، ۱۴۱۲ق، **المنقذ من التقليد**، قم، جامعه مدرسین.
 خزاز قمی، علی بن محمد، ۱۴۰۱ق، **کفایة الاثر**، قم، بیدار.
 زمشخری، محمود بن عمر، بی تا، **الکشاف**، بیروت، دارالکتب العربی.
 سیوطی، عبدالرحمان و محمد محلی، ۱۴۱۸ق، **تفسیر الجلالین**، بیروت، المكتبة العصرية.
 شوکانی، محمد، ۱۴۲۱ق، **فتح القدير**، بیروت، دار المعرفة.
 صدرالمتألهین، ۱۳۸۳، **شرح اصول الکافی**، تصحیح محمد خواجوی، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
 صدوق، محمد بن علی، ۱۳۸۷، **التسويد**، قم، مؤسسه النشر الاسلامی.
 —، ۱۴۱۳ق، **من لا يحضره الفقيه**، چ سوم، قم، انتشارات اسلامی.
 طباطبائی، سیدمحمدحسین، بی تا، **اصول فلسفه و روش رئالیسم**، مقدمه و پاورقی مرتضی مطهری، قم، انتشارات اسلامی.
 —، ۱۴۳۰ق، **المیزان فی تفسیر القرآن**، قم، مؤسسه النشر الاسلامی.
 طبری، محمد بن جریر، ۱۴۱۲ق، **جامع البیان عن تأویل آی القرآن**، بیروت، دارالمعرفة.
 طوسی، محمد بن حسن، ۱۴۰۹ق، **التبیان**، بی جا، مکتب الاعلام الاسلامی.
- عسقلانی، ابن حجر، ۱۳۷۹ق، **فتح الباری**، بیروت، دارالمعرفة.
 علوی حسینی موسوی، محمدکریم، ۱۳۹۶ق، **کشف الحقایق عن نکت الآيات والدقائق**، چ سوم، تهران، حاج عبدالمجید و صادق نوبری.
 فخررازی، محمد بن عمر، ۱۴۲۰ق، **مفاتیح الغیب**، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
 فیض کاشانی، محمد، ۱۴۰۶ق، **الوافی**، اصفهان، مکتبه امیرالمؤمنین.
 فیض کاشانی، محمد، ۱۴۱۵ق، **تفسیر الصافی**، تهران، الصدر.
 قشیری نیشابوری، مسلم، بی تا، **صحیح مسلم**، بیروت، دارالفکر.
 قمی، علی بن ابراهیم، ۱۳۶۷، **تفسیر القمی**، قم، دارالکتب.
 کرمی، محمد، ۱۴۰۲ق، **التفسیر لکتاب الله المنیر**، قم، مطبعة علمیه.
 کلینی، محمد بن یعقوب، ۱۴۰۷ق، **الکافی**، تهران، دارالکتب الاسلامیه.
 مازندرانی، محمد بن شهرآشوب، ۱۳۶۹ق، **مستشابه القرآن و مختلفه**، قم، بیدار.
 مجلسی، محمدباقر، ۱۴۰۳ق، **بحار الانوار**، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
 مدرسی، محمدتقی، ۱۴۰۶ق، **من هدی القرآن**، بی جا، دارالهدی.
 مصباح، محمدتقی، ۱۳۷۸الف، **آموزش فلسفه**، تهران، سازمان تبلیغات اسلامی.
 —، ۱۳۷۸ ب، **معارف قرآن (۱-۳)**، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی رضی الله عنه.
 —، ۱۳۸۹، **خداشناسی**، تحقیق و بازنگاری امیررضا اشرفی، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی رضی الله عنه.
 —، ۱۳۹۱، **سجاده های سلوک**، نگارش کریم سبحانی، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی رضی الله عنه.
 مکارم شیرازی، ناصر و دیگران، ۱۳۷۴، **تفسیر نمونه**، تهران، دارالکتب الاسلامیه.
 —، ۱۳۶۸، **پیام قرآن**، قم، مدرسه امام امیرالمؤمنین رضی الله عنه.
 میرزاخسروانی، علی رضا، ۱۳۹۰-۱۳۹۷ق، **تفسیر خسروی**، تهران، اسلامیة.
 نیشابوری، حسن، ۱۴۱۶ق، **غرایب القرآن و رغایب الفرقان**، بیروت، دارالکتب العلمیه.
 واحدی، علی، ۱۴۱۵ق، **تفسیر الواحدهی**، بیروت، دارالقلم.