

ارزیابی تقریرهای برهان تمانع در آیه «لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا»

فتح الله نجارزادگان^۱ / محمدرضا خانی^۲

چکیده

آیه ۲۲ سوره انبیاء «لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا» از منظر مفسران، متکلمان و فلاسفه‌ی فریقین یکی از ادله‌ی عقلی و نقلی برای اثبات توحید و از مصادیق پیوند عقل و دین محسوب می‌گردد. قیاس موجود در آیه به صورت یک قیاس استثنایی است که در آن با نفی تالی، نفی مقدم نتیجه گرفته می‌شود. اختلاف نظر محققین در مدلول آیه، در بیان ملازمه موجود در مقدمه اول قیاس (اگر در جهان چند اله وجود داشته باشد، جهان به فساد و تباهی کشیده می‌شود) است، از این رو تقریرهای متفاوتی از این استدلال ارائه داده‌اند. بنا بر تقریر چهارم، از آن رو که هر معلولی قائم به علت هستی بخش خود و عین ربط به علت خود است، اگر دو یا چند علت هستی بخش در

najarzadegan@ut.ac.ir

u.khany@yahoo.com

۱. استاد دانشگاه تهران پردیس قم

۲. دانشجوی دکتری مرکز تخصصی تفسیر و علوم قرآنی حوزه علمیه قم

عرض هم در عالم فرض شوند، معلول‌های هریک از آن دو به علت خودش وابسته بوده و هیچ گونه وابستگی به علت دیگر ندارند. در اینصورت تعدد آلهه مستلزم نظام‌هایی متعدد و غیر وابسته به همدیگر است که با نظام واحد موجود در جهان که پیوند بین پدیده‌های آن مشهود است، منافات دارد. این تقریر با ظاهر آیه و نفی اعتقاد مشرکان در اتخاذ اربابی برای تدبیر عالم در عین اعتقاد به توحید خالقی، سازگارتر است و با توجه به ارتباط دو سویه توحید ربوبی و توحید الوهی، برهانی متقن بر توحید ربوبی و توحید الوهی محسوب می‌شود.

کلید واژه: تعدد آلهه، توحید ربوبی، توحید الوهی، برهان تمنع.

مقدمه

یکی از عرصه‌های پیوند عقل و دین، براهین عقلی است که در قرآن کریم در مورد توحید اقامه شده است و به تبع آن مفسران، متکلمان و فلاسفه با مشرب‌های متفاوت به بیان و تحلیل این ادله پرداخته‌اند. یکی از ادله‌ی عقلی توحید در قرآن کریم «برهان تمنع» است که در آیه ۲۲ سوره انبیاء بیان شده است. خداوند متعال در این آیه «لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا» در قالب یک قیاس استثنایی، برهانی بر توحید اقامه کرده است. آیه مذکور تنها ذکر مقدمه اول قیاس استثنایی است که در آن با استثناء نقیض تالی، نقیض مقدم نتیجه گرفته می‌شود. از این رو 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 قدسی‌اش از آنچه مشرکان می‌گویند، منزّه و پاک است. 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. اگر چه اغلب متکلمان، فلاسفه و مفسران از

فریقین در وجود قیاسی استثنایی در این آیه اتفاق نظر دارند ولی هر یک با توجه به مشرب خود به بیان ملازمه موجود میان تعدد إله و فساد عالم در مقدمه شرطی قیاس پرداخته‌اند. آنچه در اینجا برای ما از اهمیت برخوردار است این است که با بیان و بررسی تقریرهای مطرح شده در مورد این آیه به تقریری که با ظاهر و سیاق آیه و عقل و نقل سازگاری بیشتری دارد دست یابیم؟ همچنین باید اقناعی بودن یا برهانی بودن استدلال موجود در آیه آشکار گردد و معلوم گردد که آیه در مقام اثبات چه توحیدی است (توحید خالق یا توحید ربوبی و یا توحید الوهی)؟

معناشناسی

معناشناسی واژه إله

إله بر وزن فعال به معنای معبود، اسم مفعول از ماده أله، یأله به معنای عبد، یعبد و جمع آن آلهة است. (فراهیدی، ۱۴۰۹: ج ۱، ۹۸؛ فیومی، ۱۴۱۴: ۲۰؛ جوهری، ۱۳۷۶: ج ۶، ۲۲۲۴؛ ابن فارس، ۱۴۰۴: ج ۱، ۴۲) ابن منظور (اله) را معبود مطلق می‌داند «الإله: الله عزوجل و كل ما اتخذ من دونه معبوداً، إله عند متخذه» (ابن منظور، ۱۴۱۴: ج ۱۳، ۴۶۸) راغب در مفردات در بیان معنای اله می‌نویسد: «اله جعلوه اسماً لكل معبود لهم ... و أله فلان يأله، عَبَدَ... فالإله علي هذا هو المعبود، وقيل من أله، أي تحيّر... وذلك ان العبد اذا تفكر في صفاته تحيّر فيها وقيل اصله ولاه... لكون كل مخلوق والهاً نحوه... وقيل: اصله من لاه يلوه لياهاً أي: احتجب...». (راغب، ۱۴۱۲: ج ۱، ۱۷-۱۶)

مفسران نیز در معنای مصدری إله، عبادت را لحاظ کرده‌اند. بعضی از مفسران می‌نویسند: «إله معناه، يَحَقُّ له العبادَة». (طوسی، بی تا: ج ۱، ۲۷؛ طبرسی، ۱۳۷۲: ج ۱، ۹۱؛ فخر رازی، ۱۴۲۰: ج ۱، ۱۵۹) برخی چنین نقل کرده‌اند که إله اسم جنس برای هر معبودی چه حق و چه باطل است. (زمخشری، ۱۴۰۷: ج ۱، ۶؛ بیضاوی، ۱۴۱۸:

ج ۱، ۶؛ صدر المتألهین، ۱۳۶۱: ج ۴، ۲۹؛ ابن عاشور، ۱۴۲۰: ج ۱، ۱۶۰) البته بعضی غیر از معنای مذکور، معانی دیگری نیز برای واژه إله نقل کرده‌اند. از آنجمله إله مشتق از مصدر «الأله» به معنای «کسی است که همه مردم در احتیاجاتشان سوی او جزع و ناله میکنند» (طوسی، بی تا: ج ۱، ۲۷) و یا از «أهت إلیه» به معنای «کسی است که دلها با ذکر و یادش آرام می‌گیرند» (فخر رازی، ۱۴۲۰: ج ۱، ۱۶۵) و یا مشتق از «وله» بمعنای «ذاتی است که عقلها در کنه عظمتش متحیر و سرگردانند». (طبرسی، ۱۳۷۲: ج ۱، ۹۱؛ جوادی آملی، ۱۳۸۹: ج ۱، ۲۷۹؛ بیضاوی، ۱۴۱۸: ج ۱، ۸)

معناشناسی واژه الله

برخی از لغت‌شناسان و مفسران، الله را اسم جامد می‌دانند. (به نقل از بغوی، ۱۴۲۰: ج ۱، ۱۵؛ فیروزآبادی، ۱۴۱۶: ج ۲، ۱۲؛ فخر رازی، ۱۶۲-۱۵۸) در مقابل اکثر لغت‌شناسان و مفسران، الله را مشتق از ریشه إلاه بر وزن فعال (ازهری، ۱۴۲۱: ج ۶، ۲۲۲؛ جوهری، ۱۳۷۶: ج ۶، ۲۲۳؛ راغب، ۱۴۱۲: ۸۳) و یا از «لاه، یلیه» بر وزن فَعَلَ یفَعُلُ به معنای ارتفاع احتجاب می‌دانند. (طوسی، بی تا: ج ۱، ۲۷؛ طبرسی، ۱۳۷۲: ج ۱، ۹۱؛ فخر رازی، ۱۴۲۰: ج ۱، ۱۵۶)

معناشناسی واژه فساد

اکثر کتب لغت در بیان معنای فساد، آن را مقابل واژه‌ی «صلاح» می‌دانند. (ابن منظور، ۱۴۱۴: ج ۳، ۳۳۵؛ فراهیدی، ۱۴۰۹: ج ۷، ۲۳۱؛ جوهری، ۱۳۷۶: ج ۲، ۵۱۹؛ فیومی، ۱۴۱۴: ۴۷۲؛ مصطفوی، ۱۴۳۰: ج ۹، ۹۲) راغب اصفهانی در معنای فساد می‌گوید: «فساد» خارج شدن چیزی از حد اعتدال، چه کم و اندک و چه زیاد است. نقطه مقابل - فساد - صلاح است. (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۶۶۳) فیومی و ابن منظور «المفسدة» را خلاف «المصلحة» می‌دانند (فیومی، ۱۴۱۴: ج ۲، ۴۷۲)؛ ابن منظور،

۱۴۱۴: ج ۳، ۳۳۵) از آنچه لغویین در معنای فساد گفته‌اند مخصوصاً عبارت مفردات «خروج الشيء عن الاعتدال» و عبارت التحقیق «یحصل الفساد بحصول اختلال فی نظم الشيء» این مطلب برداشت می‌شود که «فساد» نسبت به شیء موجود مطرح می‌شود و به معنای خروج شیء موجود از حالت اعتدالی خود است، از این رو «فساد» با «عدم» به معنای فقدان شیء متفاوت است. (فراهیدی، ۱۴۰۹: ج ۲، ۵۶؛ ازهری، ۱۴۲۱: ج ۲، ۱۴۹)

تقریرهای برهان تمانع

همانطور که در مقدمه بیان شد اکثر متکلمان و مفسران فریقین و فلاسفه، آیه ۲۲ سوره انبیاء «لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا» را مشتمل بر یک قیاس استثنایی دانسته‌اند که با نفی تالی، نفی مقدم ثابت می‌شود. این قیاس به این شکل است که اگر در جهان چند إله وجود داشته باشد، جهان به فساد و تباهی کشیده می‌شود؛ لیکن جهان به فساد و تباهی کشیده نشده است، پس غیر از یک إله در جهان وجود ندارد.

همچنین می‌توان آیه ۳ سوره ملک «الَّذِي خَلَقَ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ طِبَاقًا مَا تَرَى فِي خَلْقِ الرَّحْمَنِ مِنْ تَفْوُتٍ فَارْجِعِ الْبَصَرَ هَلْ تَرَى مِنْ فُطُورٍ» که دلالت بر نظم، انسجام و عدم فطور در عالم دارد را به منزله نفی تالی در قیاس استثنایی مذکور دانست. مفسران، متکلمان و فلاسفه در بیان ملازمه موجود در مقدم قیاس (اگر در جهان چند إله وجود داشته باشد، جهان به فساد و تباهی کشیده می‌شود) اختلاف نظر دارند و هر یک بر اساس مبانی کلامی یا فلسفی خود به تقریر این ملازمه پرداخته‌اند. از این رو در این مقاله با بیان چهار تقریر از این آیه به نکات مثبت و ضعف هر تقریر خواهیم پرداخت.

تقریر اول

برخی از مفسران از فریقین، به صورت فنی در مورد مفاد این آیه صحبت نکرده‌اند و در تفسیر این آیه به این مطلب اکتفا کرده‌اند که اگر تدبیر و ولایت آسمان و زمین را خدایانی غیر از الله به عهده بگیرند این دو تباه خواهند شد. (طبری، ۱۴۱۲: ج ۱۷، ۱۱؛ ابن کثیر، ۱۴۱۹: ج ۵، ۲۹۵؛ شیبانی، ۱۴۱۳: ج ۳، ۳۵۶؛ زمخشری، ۱۴۰۷: ج ۳، ۱۱۰) در این میان برخی از مفسران به توضیح بیشتری از مفاد آیه پرداخته و گفته‌اند: «برای اداره يك جامعه یا گروه نظم و نظامی واحد لازم است؛ وگرنه آن دستگاه از هم فرو می‌ریزد. هرچه تحت فرمان بیش از یک فرمانروا باشد، طبق نظامی واحد سامان نمی‌یابد. دو نفر در اداره یک گروه هر قدر همفکر و هم سلیقه باشند بالاخره دو نفرند و دارای دو مدیریت می‌باشند و این تعدد، موجب از هم گسیختگی و فساد آن گروه خواهد شد. جهان آفرینش با تمام عظمت و هماهنگی میان اجزایش، نیز مشمول همین قانون است از این رو اگر در اداره این جهان و نظامات آن، اراده‌های متعددی دخالت داشت هماهنگی موجود میان پدیده‌های آفرینش امکان‌پذیر نبود.»

درون مایه این سخن در این منابع ذکر شده است. (بغوی، ۱۴۲۰: ج ۳، ۲۴۱؛ واحدی، ۱۴۱۵: ج ۲، ۷۱۳؛ خازن، ۱۴۱۵: ج ۴، ۲۹۱؛ ابوحیان، ۱۴۲۰: ج ۷، ۴۱۹؛ ثعالبی، ۱۴۱۸: ج ۲، ۲۶۳ و ۲۷۳؛ سیوطی، ۱۴۱۶: ۳۲۳؛ حقی بروسوی، بی تا: ج ۵، ۴۶۳؛ شوکانی، ۱۴۱۴: ج ۳، ۲۶۶؛ خسروانی، ۱۳۹۰: ج ۲، ۱۲؛ بیضاوی، ۱۴۱۸: ج ۴، ۴۸؛ طنطاوی، ۱۹۹۷: ج ۹، ۱۹۷؛ مدرسی، ۱۴۱۹: ج ۷، ۲۹۴)

بررسی تقریر اول

این تقریر، مطابق فهم عرفی، بیانی ساده و غیر برهانی است؛ زیرا این سخن کلی که

هر امری که تحت تدبیر دو نفر باشد، بر نظام واحد جریان نمی‌یابد و موجب گسیختگی امر می‌شود ادعایی بدون دلیل است. چه بسا دو نفر که به علت علم و حکمت کافی دارای تدبیر واحدی در سامان دادن یک جامعه یا گروه باشند و هیچگونه فساد و تباهی پیش نیاید. از این رو ملازمه بین تعدد إله و فساد عالم طبق این تقریر ثابت نمی‌شود.

تقریر دوم

در این تقریر حالات متصور برای خلقت موجود توسط دو خالق و واجب‌الوجود بررسی شده است. دو خالق که در خلقت استقلالی موجودی قدرت دارند، از آنجا که به خاطر تعدد، دارای اراده‌های متفاوتی می‌باشند، اگر فرض شود یکی بخواهد چیزی را محقق سازد و دیگری ضد آن را اراده کند مثلاً یکی حیات کسی را اراده کند و دیگری مرگ او را؛ در اینصورت واقع از سه صورت خارج نیست. یا اراده هر دو عملی می‌شود یا اراده هیچ‌یک عملی نمی‌شود یا تنها اراده یکی از آن دو عملی می‌شود. هر سه صورت باطل است، زیرا صورت نخست مستلزم اجتماع دو ضد است، و صورت دوم و سوم به نفی قدرت در هر دو یا یکی از آن دو منجر می‌شود. پس در جهان بیش از یک اله وجود ندارد. (طوسی، بی تا: ج ۷، ۲۳۸ و ۲۳۹؛ طبرسی، ۱۳۷۲: ج ۷، ۷۹-۸۰؛ فخر رازی، ۱۴۲۰: ج ۲۲، ۱۲۸؛ امین، بی تا: ج ۸، ۲۴۸؛ آلوسی، ۱۴۱۵: ج ۹، ۲۶؛ نهاوندی، ۱۳۸۶: ج ۴، ۲۷۳؛ حلی، ۱۳۶۵: ۲۳)

بررسی تقریر دوم

شهید مطهری پس از بیان این تقریر از آن تعبیر به (عامیانه بودن) کرده است (مطهری: ج ۶، ۱۰۲۰) و در مقام اشکال به این تقریر می‌نویسد:

این تقریر صحیح نیست، زیرا چه موجبی در کار است که اراده‌ی واجب‌الوجودها

را مخالف یکدیگر فرض کنیم؟ بلکه در فرض اینکه هر دو واجب‌الوجود هستند و هر دو علیم و حکیم، چون هر دو بر وفق حکمت و مصلحت عمل می‌کنند الزاما باید اراده‌ها و خواسته‌های آنها هماهنگ فرض شود. (مطهری، ۱۳۷۷: ج ۶، ۱۰۲۰)

در جواب از اشکال شهید مطهری می‌توان از این تقریر به دو بیان دفاع کرد:

بیان اول: تکمیل این تقریر در فرض توافق دو واجب‌الوجود

اگر چه این تقریر در فرض تخالف دو واجب‌الوجود بیان شده است ولی می‌توان

آنها را با بیان فرض توافق دو واجب‌الوجود تکمیل کرد.

توضیح اینکه در فرض توافق دو واجب‌الوجود در ایجاد موجودی، واقع از دو صورت خالی نیست. یا اینکه به تعاون یکدیگر شی‌ای را ایجاد می‌کنند که این فرض باطل است چون در اینصورت هر یک به دیگری محتاج است و یا اینکه هر یک در ایجاد، مستقل از دیگری است در اینصورت اگر هر دو آنها ایجاد کنند مستلزم توارد علتین بر معلول واحد می‌شود و اگر تنها یکی آنها ایجاد کند باعث عجز دیگری می‌شود که باطل است. (رج نه‌اوندی، ۱۳۸۶: ج ۴، ۲۷۳؛ صدر المتألهین، ۱۳۷۵:

۴۲۹؛ آلوسی، ۱۴۱۵: ج ۹، ۲۳؛ ماتریدی، ۱۹۹۵: ۵۲؛ نراقی، ۱۴۲۳: ج ۳، ۵۸۹)

بیان دوم: اختلاف در اراده و تدبیر لازمه تعدد واجب‌الوجود است.

توضیح اینکه در علم کلام و فلسفه ثابت شده است که واجب‌الوجود دارای وحدت صفاتی است یعنی موجودی در صفات با وی مشترک نیست. حال اگر فرض شود دو واجب‌الوجود موجود باشند باید دارای صفات متفاوت با هم باشند و الا اگر در همه صفات یکسان باشند از آنجا که صفات واجب‌الوجود عین هم و عین ذات هستند این دو واجب هیچ تفاوتی نخواهند داشت و در اینصورت تعدد بی‌معنا خواهد بود. از این رو تعدد واجب‌الوجود مستلزم تعدد صفات و تعدد علم و حکمت و صفات دیگر آنان است و تعدد در علم و حکمت باعث تعدد در فعل می‌شود و از آنجا که همه پدیده‌ها

باید با تک تک واجب‌الوجودها ارتباط داشته باشند (و الا موجب عجز واجب‌الوجود می‌شود) تعدد و اختلاف تدبیر ایندو باعث فساد در میان پدیده‌ها خواهد شد. (فخر رازی، ۱۴۲۰: ج ۲۲، ۱۲۸؛ ابن عاشور، ۱۴۲۰: ج ۱۷، ۳۰؛ امین، بی تا: ج ۸، ۲۴۸؛ طباطبایی، ۱۳۹۰: ج ۱۴، ۲۶۷؛ ج ۱۵، ۶۲)

تقریر سوم

شهید مطهری برهان موجود در آیه را منطبق بر برهان تمنع قلمداد کرده است و می‌نویسد:

در قرآن اساساً استدلال‌های صد در صد عقلی فلسفی وجود دارد نه فقط عقلی تجربی؛ مثل «لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا» که اسمش را «برهان تمنع» گذاشته‌اند. (مطهری، ۱۳۷۷: ج ۴، ۳۱۸)

همچنین ایشان در کتب دیگر نیز تصریح دارد که برهان موجود در آیه مورد نظر همان برهان تمنع است. (مطهری، ۱۳۷۷: ج ۲، ۱۲۳؛ ج ۶، ۱۰۱۹؛ ج ۱۶، ۳۹۲) بعض دیگر از مفسران و متکلمان نیز برهان موجود در آیه را همان برهان تمنع دانسته‌اند. (طبرسی، ۱۳۷۲: ج ۷، ۷۰؛ مکارم، ۱۳۷۱: ج ۱۳، ۳۸۱) برهان تمنع مبتنی بر سه مقدمه است:

الف: واجب‌الوجود بالذات از همه جهات واجب است و هیچ حیثیت امکانی و بالقوه در او راه ندارد. از این رو او که فیاض و خلاق است فیاض و خلاق بالوجوب است نه بالامکان؛ یعنی محال است که موجودی امکان وجود داشته باشد و از طرف واجب‌الوجود افاضه وجود به او نشود.

ب: حیثیت وجودی معلول با حیثیت انتسابش به علت ایجاد یکی است یعنی در معلول، دو حیثیت در کار نیست که به يك حیثیت، منتسب به فاعل و علت باشد و به

حیثیت دیگر، موجود باشد. به عبارت دیگر وجود معلول عین ایجاد و عین ربط به علت است.

ج: ترجیح بلامرجح محال است. یعنی اگر يك شيء به دو شيء، نسبت متساوی داشته باشد، محال است که بدون دخالت يك عامل خارجی، این توازن به هم بخورد و نسبت‌ها تغییر کند.

علامه شهید مطهری پس از بیان این سه مقدمه در بیان استدلالی برهان تمناع می‌نویسد:

اگر دو واجب‌الوجود 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 شود و البته همه واجبه‌ها در این جهت نسبت واحد دارند، و اراده همه آنها علی‌السواء به وجود او تعلق می‌گیرد؛ پس، از طرف همه واجبه‌ها باید به او افاضه وجود بشود. از طرف دیگر به حکم مقدمه دوم وجود هر معلول و ایجاد آن معلول توسط علتش یکی است، پس دو ایجاد مستلزم دو وجود است و چون معلول مورد نظر، امکان بیش از وجود واحد ندارد، پس امکان ایجاد شدن توسط بیش از یکی از آنها را ندارد. در این صورت انتساب معلول به یکی از واجبه‌ها، نه واجب دیگر، با اینکه هیچ امتیازی و رجحانی علی‌الفرض میان آنها نیست ترجیح بلا مرجح است؛ که بنا بر مقدمه سوم محال است. پس به فرض تعدد واجب‌الوجود، لازم می‌آید که هیچ چیزی وجود پیدا نکند. پس صحیح است که اگر واجب‌الوجود متعدد بود، جهان نیست و نابود بود. (مطهری، ۱۳۷۷: ج ۶، ۱۰۲۰-۱۰۲۱؛ صدر المتألهین، ۱۳۷۵: ۴۲۹؛ حلی، ۱۳۶۵: ۱۴۴)

هرچند برهان تمناع به شکل‌های مختلف و گاه متفاوت تقریر شده است؛ (ابن عاشور، ۱۴۲۰: ج ۱۷، ۳۲) ولی وجه اشتراك همه این تقریرها، عدم تحقق معلول

(جهان)، بر فرض تعدد واجب‌الوجود است؛ یعنی محال است از دو علت هستی بخش، معلول واحد تحقق یابد؛ و اگر دو خدا می‌بود، عالمی تحقق نمی‌یافت. (مصباح یزدی، ۱۳۹۱: ۷۹)

بررسی تقریر سوم

۱: با دقت در مقدمات فلسفی برهان مذکور می‌توان دریافت که این برهان از اتقان و استحکام بالایی برخوردار است. نتیجه این برهان ملازمه موجود در قیاس استثنایی در آیه «لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا» (انبیاء، ۲۲) را ثابت می‌کند و به ضمیمه مقدمه وجدانی «لیکن وجودی هست» یا «لیکن چیزی وجود دارد» یک قیاس کامل را تشکیل دهد.

اگر واجب‌الوجود متعدد بود، هیچ چیز وجود نداشت. (مقدمه اول)

لیکن چیزی وجود دارد. (مقدمه دوم)

پس واجب‌الوجود متعدد نیست. (نتیجه)

از این رو با توجه به بیان بالا می‌توان گفت «برهان تمناع» برهانی فلسفی، تام و متقن برای بطلان نظریه تعدد واجب‌الوجود است.

۲: این تقریر (برهان تمناع) بر خلاف تقریر قبلی مبتنی بر تضاد و تخالف خواست‌ها و اراده‌ها و حتی مبتنی بر توافق اراده‌ها نیز نیست، بلکه مبتنی بر امتناع وجود هر حادثه ممکن از ناحیه تعدد واجب‌الوجود هاست، هر چند دو اراده هماهنگ داشته باشند. (مطهری، ۱۳۷۷: ج ۶، ۱۰۲۰)

۲: اشکالی که بر این تقریر مطرح می‌شود از منظر تطبیق این تقریر و برهان بر مفاد آیه ۲۲ سوره انبیاء «لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا» است. به نظر می‌رسد برهان تمناع با مفاد آیه یاد شده سازگار نیست؛ زیرا تالی قیاس در آیه شریفه «لفسدتا»، فاسد شدن

عالم است در صورتی که تالی قیاس در این تقریر، عدم تحقق عالم است. (مصباح یزدی، ۱۳۹۱: ۷۹) شهید مطهری در بیان برهان تمناع این گونه نتیجه گرفت که اگر واجب‌الوجود متعدد بود هیچ چیز به وجود نمی‌آمد و در بیان مفاد آیه ۲۲ سوره انبیاء واژه «لفسدتا» را «به وجود نمی‌آمد» ترجمه کرد. با توجه به آنچه در معناشناسی واژه فساد ذکر شد، فساد به معنای «خارج شدن شیء موجود از حد اعتدال و اختلال در نظم آن» است (رج بحث معناشناسی) و با معنای «عدم» به معنای فقدان شیء و عدم تحقق آن متفاوت است. به بیان دیگر، «لفسدتا» ناظر به مقام بقاء عالم است به خلاف تالی قیاس در برهان تمناع که ناظر به حدوث عالم است.

۳: برخی از مفسران در بیان مفاد آیه مورد نظر اشاره کرده‌اند که آیه مورد نظر به خاطر ذکر کلمه «آله» در مقام رد مشرکینی است که با اینکه خالق عالم را واحد می‌دانستند اما در تدبیر عالم به تعدد ربّ و اله عقیده داشتند. (طباطبایی، ۱۳۹۰: ج ۱۴، ۲۶۷؛ ابن عاشور، ۱۴۲۰: ج ۱۷، ۲۹) از این رو تطبیق تقریر سوم بر آیه مورد نظر اشکال دارد چون برهان تمناع استدلال، بر وحدت واجب‌الوجود است در حالی که محور آیه، وحدت اله و ربّ است.

تقریر چهارم

این تقریر از دو مقدمه، تشکیل شده است:

۱- وجود هر معلولی به علتش وابسته است؛ یعنی هر معلولی قائم به علت هستی بخش خود و عین ربط به علت خود است و وجود و همه شئون و متعلقاتش را از علت هستی بخش خود دریافت می‌کند. همچنین وجود شروط و معداتی که آن موجود به آنها نیاز دارد نیز باید به علت هستی بخش خودش مستند باشد. علت هستی بخش به وجود آورنده و تدبیرکننده مخلوق خود به نحو مستقل از علل دیگر است.

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 وابستگی به علت دیگر یا معلول‌های علت دیگر ندارد. با این بیان می‌توان گفت بین معلول‌های دو علت هستی بخش هیچ گونه ارتباط و وابستگی به هم وجود ندارد. (مصباح یزدی، ۱۳۹۱: ۸۱)

۲- نظام این جهان مشهود (آسمانها و زمین و پدیده‌های آنها) نظام واحدی است که در آن، پدیده‌های همزمان و ناهمزمان، با یکدیگر ارتباط و وابستگی دارند. از سویی تأثیر و تأثرات علی و معلولی گوناگون در میان پدیده‌های همزمان موجب تغییرات و دگرگونی‌هایی در آنها می‌شود و از سوی دیگر زمینه سازی پدیده‌های گذشته، برای پیدایش پدیده‌های کنونی و زمینه سازی پدیده‌های کنونی برای پیدایش پدیده‌های آینده، وابستگی و ارتباطی میان پدیده‌های ناهمزمان ایجاد می‌کند. اگر روابط علی و اعدادی از میان پدیده‌های جهان برداشته شود جهانی باقی خواهد ماند و هیچ پدیده دیگری هم بوجود نخواهد آمد. (مصباح یزدی، ۱۳۹۱: ۸۱)

با ضمیمه کردن این دو مقدمه، نتیجه گرفته می‌شود که نظام این جهان که شامل مجموعه پدیده‌های بیشمار گذشته و حال و آینده است آفریده یک آفریدگار می‌باشد و تحت تدبیر حکیمانه یک پروردگار اداره می‌گردد. زیرا اگر نظام‌هایی که در این جهان موجودند، هرکدام یک خدا داشته باشند، معنایش این است که باید هر یک از این نظام‌ها مستقل از خدایان دیگر و آفریگان خدایان دیگر پرورش یابند. در اینصورت نظام‌هایی متعدد و غیر وابسته به هم به وجود می‌آیند. در صورتی که نظام موجود در جهان، نظام واحد و همبسته‌ای است که پیوند بین پدیده‌های آن، مشهود است. (طباطبایی، ۱۳۹۰:

ج ۱۴، ۲۶۷؛ صدر المتألهین، ۱۳۶۰: ۳۴؛ مصباح یزدی، ۱۳۸۳: ۳۸۸)

علامه طباطبایی در تفسیر شریف المیزان بیان مختصری از همین تقریر را ارائه

می‌دهد:

اگر فرض شود که برای عالم آلهه متعددی باشد، ناچار باید این چند اله با یکدیگر اختلاف ذاتی، و تباین حقیقی داشته باشند، و گر نه چند اله نمی‌شدند، و تباین در حقیقت و ذات مستلزم آن است که در تدبیر هم با یکدیگر متباین و مختلف باشند، و همین که پای اختلاف در تدبیر به میان بیاید، تدبیر هر يك، تدبیر دیگری را فاسد می‌کند، و آسمان و زمین رو به تباهی می‌گذارند، و چون می‌بینیم نظام جاری در عالم نظامی است واحد، که همه اجزای آن یکدیگر را در رسیدن به هدف خود یاری می‌دهند، می‌فهمیم که پس برای عالم غیر از يك اله نیست. (طباطبایی، ۱۳۹۰: ج ۱۴، ۲۶۷)

بررسی تقریر چهارم

۱: این تقریر با مفاد آیه سازگارتر است چون تالی قیاس در این تقریر با تالی قیاس در آیه، هر دو فساد عالم است «لفسدتا»، نه عدم تحقق آن.

۲: بر خلاف تقریر قبلی که توحید در خالقیت را ثابت می‌کرد و با مضمون آیه سازگار نبود، این تقریر ناظر به توحید ربوبی است و از این رو با ظاهر آیه که در مقام رد مشرکین در شرک ربوبی و الوهی است سازگار است.

۳: این تقریر با روایتی که برای اثبات توحید ربوبی، به همین آیه استشهاد، و بر اتصال تدبیر عالم تأکید می‌کند، سازگار است. در روایتی به سند صحیح از هشام بن حکم نقل شده است که وی از امام صادق علیه السلام سؤال می‌کند: «مَا الدَّلِيلُ عَلَيَّ أَنَّ اللَّهَ وَاحِدٌ؟» و آن حضرت در پاسخ می‌فرماید: «اتَّصَلَ التَّدْبِيرُ وَتَمَامُ الصُّنْعِ كَمَا قَالَ عَزَّ وَجَلَّ لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا» (دلیل توحید، پیوستگی تدبیر جهان و تمامیت آفرینش است؛ همان‌گونه که خداوند فرموده است: اگر در آندو خدایانی غیر از خدای یگانه بود، فاسد می‌شدند). (ابن بابویه، ۱۳۹۸، ۲۵۰)

بر اساس این حدیث، تأکید اصلی استدلال، بر یکپارچگی تدبیر الهی است که تنها با فرض وجود یک خدا سازگاری دارد.

نیز فرازی از دعای عرفه امام حسین علیه السلام شاهدی بر این تقریر است: «وَلَمْ یکن له شریک فی الملک فیضاده فیما ابتدع وَلَا ولی من الذل فیرفده فیما صنع سبحانه سبحانه سبحانه لو کان فیهما آله الا الله لفسدتا وَتفطرتا»؛ (برای او شریکی در فرمان روایی نیست تا در آنچه به تنهایی آفریده، با او درافتد و نه یاوری 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، هر آینه، تباه شده و ازهم شکافته و فرو می‌پاشید). (ابن طاووس، ۱۴۰۹: ۳۴۲)

آیه در مقام استدلالی بر توحید ربوبی و الوهی

بعضی از محققین آیه مورد نظر را دلیل بر توحید خالق دانسته‌اند. (شیرازی، ۱۴۲۵: ۳۷۵؛ نراقی، ۱۴۲۳: ج ۳، ۵۸۹؛ حلی، ۱۳۶۵: ۱۴۶؛ ماتریدی، ۱۹۹۵: ۵۲) در مقابل بعضی آنرا دلیل بر توحید الوهی (سبحانی، بی تا: ۳۷۰؛ طبری، ۱۴۱۲: ج ۱۷: ۱۱) و برخی آن را دلیل بر توحید ربوبی (طباطبایی، ۱۳۹۰: ج ۱۴، ۲۶۶؛ سبحانی، ۱۴۱۲: ۹۹؛ امین، بی تا: ج ۸، ۲۴۸؛ ابن عاشور، ۱۴۲۰، ج ۱۷، ۲۹) دانسته‌اند. برای مشخص شدن این مطلب که آیه در مقام استدلال بر چه توحیدی است می‌توان یکبار با توجه به تقریرهای چهارگانه ذکر شده مطلب را بررسی کرد و یکبار با توجه به مدلول آیه و سیاق آن مطلب را بررسی کرد.

تعیین مدلول آیه با توجه به تقریرهای چهارگانه

از میان تقریرهای چهارگانه، تقریر دوم و سوم ناظر به توحید خالق است زیرا هر

دو تقریر ناظر به امتناع وجود دو خالق و واجب‌الوجود در خلقت عالم است. در مقابل تقریر چهارم ناظر به توحید ربوبی است زیرا اولاً در مقدمه اول رابطه معلول را با علت هستی بخش از لحاظ تدبیر، رشد و کمال مورد توجه قرار می‌دهد و ثانیاً در مقام استدلال تعدد اله را مستلزم تعدد تدبیر می‌داند که لازمه آن فساد در عالم است.

تعیین مدلول آیه با نظر به ظاهر آیه و سیاق

آنچه از مجموع آیات الهی در مورد توحید و نفی شرک در برابر مشرکین برداشت می‌شود این است که مشرکین معتقد به تعدد اله در تدبیر امور عالم بودند نه اینکه مبدا و واجب‌الوجود را متعدد بدانند. به بیان دیگر مشرکین به توحید خالقی عقیده داشتند از این رو خالق آسمان‌ها و زمین را واحد می‌دانستند «وَلَيْسَ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ» (زمر ۳۸) اما در مقابل عقیده داشتند که الله تعالی تدبیر عالم را به بت‌ها و یا بعضی انسان‌ها یا ملائکه تفویض کرده و خود از تدبیر عالم دست کشیده است. «اتَّخَذُوا أَحْبَارَهُمْ وَرُهْبَانَهُمْ أَرْبَابًا مِنْ دُونِ اللَّهِ وَالْمَسِيحَ ابْنَ مَرْيَمَ» (توبه، ۳۱)، «وَلَا يَأْمُرُكُمْ أَنْ تَتَّخِذُوا الْمَلَائِكَةَ وَالنَّبِيِّينَ أَرْبَابًا» (آل عمران: ۸۰). (صادقی تهرانی، ۱۴۰۶: ج ۱۹، ۲۶۰؛ امین، بی تا: ج ۸، ۲۴۸؛ طباطبایی، ۱۳۹۰: ج ۱۴، ۲۶۶)

در نتیجه نمی‌توان آیه مذکور را ناظر به استدلال بر توحید خالقی دانست. از این رو تقریر دوم و سوم اگر چه استدلال‌های متقنی هستند ولی با آیه مورد نظر مطابقت ندارند. نسبت به تقریر چهارم هم باید گفت: مدعای آیه شریفه، وحدت اله (توحید در الوهیت) است و بر این نکته تأکید دارد که در صورت تعدد اله (نه ربّ)، جهان فاسد می‌شود. این آیه نمی‌فرماید: لو كان فيهما ارباب الا الله لفسدتا بلکه می‌فرماید «لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا» از این رو اگر بتوان ارتباط اله با ربّ را مشخص کرد می‌توان تقریر سوم را منطبق بر مدلول آیه دانست.

ارتباط إله و ربّ

آیه «ذَلِكُمْ اللَّهُ رَبُّكُمْ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ فَاعْبُدُوهُ» (انعام ۱۰۲) و آیه «ذَلِكُمْ اللَّهُ رَبُّكُمْ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ» (غافر، ۶۲) به ارتباط دو سویه توحید ربوبی با توحید الوهی اشاره دارد. همچنین در آیه «اتَّخَذُوا أَحْبَارَهُمْ وَرُهَبَانَهُمْ أَرْبَابًا مِنْ دُونِ اللَّهِ وَالْمَسِيحَ ابْنَ مَرْيَمَ وَمَا أُمِرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا إِلَهًا وَاحِدًا لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ سُبْحَانَهُ عَمَّا يُشْرِكُونَ» (توبه ۳۱) اگر چه در صدر آن اشاره به این مطلب دارد که احبار و رهبان به عنوان ربّ اتخاذ شده‌اند در نتیجه از باب مناسبت باید در پایان آیه می‌فرمود (و ما امروا الا لیتخذوا ربا واحدا) اما به جای آن از فراز «وَمَا أُمِرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا إِلَهًا وَاحِدًا» استفاده شده که اشاره به رابطه‌ی تنازگی اتخاذ ربّ با توحید الوهی دارد. (طباطبایی، ۱۳۹۰: ج ۷، ۲۹۱؛ ابن عاشور، ۱۴۲۰: ج ۶، ۲۵۰؛ صادقی تهرانی، ۱۴۰۶: ج ۱۰، ۱۷۷)

ارتباط إله به معنای معبود (ر.ج بحث معناشناسی واژه إله) و ربّ به معنای مالک مدبّر (طباطبایی، ۱۳۹۰: ج ۱، ۲۱) این است که کسی سزاوار پرستش و معبود واقع شدن است که مالک اموری از امور پرستش‌گر باشد. کسی که می‌خواهد پرستش کند، باید معتقد باشد که معبود او مالک اوست تا در مقام نظر وی را معبود خود بداند و در مقام عمل، بندگی خود را نسبت به وی ابراز کند؛ پس اعتقاد به ربوبیت کسی، مستلزم اعتقاد به الوهیت او نیز هست. (طباطبایی، ۱۳۹۰: ج ۱۷، ۳۴۵؛ ابن عاشور، ۱۴۲۰: ج ۶، ۲۵۰)

حال با توجه به تقریر چهارم وقتی ثابت شد که جهان و انسان جز الله ربّی ندارند، طبعاً ثابت می‌شود که کسی جز او هم سزاوار پرستش نیست. از این رو ارتباط مستقیمی بین توحید ربوبی و توحید الوهی وجود دارد و تقریر چهارم که استدلال بر توحید ربوبی است با ظاهر آیه که مربوط به توحید الوهی است ارتباط پیدا می‌کند.

آیه در مقام استدلالی برهانی و نه اقناعی

عده‌ای استدلال مورد نظر را اقناعی دانسته، برای آن ارزش برهانی قائل نیستند. (ابن سینا، ۱۴۰۴: ۳۷؛ تفتازانی، ۱۴۰۷: ۲۹) برخی قائل به تفصیل شده‌اند از این رو استدلال به آن برای اثبات وحدت صانع را اقناعی و استدلال به آن برای اثبات توحید ربوبی را برهانی و یقینی می‌دانند. (ابن عاشور، ۱۴۲۰: ج ۱۷، ۳۱) دلیل قائلین به اقناعی بودن استدلال این است که در بیان استدلال در آیه شریفه، بین تخالف دو واجب‌الوجود و فساد در عالم ملازمه برقرار شده بود در صورتی که استدلال به خاطر چشم پوشی از فرض توافق دو واجب‌الوجود ناقص است. از این رو استدلال برهانی و یقینی نیست. اشکال این بیان این است که اولاً این بیان تنها بر تقریر اول و دوم وارد است و لکن تقریر سوم و چهارم برهانی و یقینی است و حتی در فرض توافق هم صحیح هستند و ثانیاً طبق مطالب گذشته معلوم گردید که تنها فرض متصور برای وجود دو واجب‌الوجود، اختلاف در اراده و تدبیر است نه توافق در تدبیر، از این رو فرض توافق دو صانع در خلقت صحیح نیست. (قاسمی، ۱۴۱۸: ج ۷، ۱۸۶؛ فخر رازی، ۱۴۲۰: ج ۲۲، ۱۲۸) و ثالثاً همانطور که قبلاً گذشت در صورت امکان توافق در خلقت نیز تعدد واجب‌الوجود محال است. (صدر المتألهین، ۱۳۷۵: ۴۲۹؛ آلوسی، ۱۴۱۵: ج ۹، ۳۲) در نتیجه می‌توان گفت استدلال به آیه در تمام تقریرها (جز تقریر اول) برهانی و یقینی است.

نتیجه گیری

آیه ۲۲ سوره انبیاء «لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا» از آیاتی است که محققین از فریقین با توجه به مبانی کلامی، فلسفی و تفسیری خود به بیان تقریرهای گوناگونی از

آن پرداخته‌اند.

قیاس موجود در آیه «لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا» به صورت یک قیاس استثنایی است که در آن با نفی تالی، نفی مقدم نتیجه گرفته می‌شود. اگر در جهان چند إله وجود داشته باشد، جهان به فساد و تباهی کشیده می‌شود؛ لیکن جهان به فساد و تباهی کشیده نشده است، پس غیر از یک إله در جهان وجود ندارد.

اختلاف نظر در مدلول آیه در بیان ملازمه موجود در مقدم قیاس (اگر در جهان چند إله وجود داشته باشد، جهان به فساد و تباهی کشیده می‌شود) است.

بنا بر تقریر سوم از یک طرف هر واجبی باید به مخلوق افاضه وجود کند و آن را ایجاد کند و از طرفی ایجاد از طرف واجب همان وجود مخلوق است و چون هر مخلوقی یک وجود بیشتر ندارد پس بیشتر از یکی از دو واجب نمی‌تواند آن را ایجاد کرده باشد و چون هر دو نسبت به مخلوق مساوی هستند و ترجیح بلا مرجح محال است در نتیجه خلق هر موجودی محال خواهد بود. پس صحیح است که اگر واجب‌الوجود متعدد بود، جهان نیست و نابود باشد.

بنا بر تقریر چهارم اگر نظام‌هایی که در این جهان موجودند، هرکدام يك خدا داشته باشند، از آنجا که هر مخلوقی عین ربط به علت خود است و بی نیاز به علل دیگر، معنایش این است که باید هر يك از این نظام‌ها مستقل از خدایان دیگر و آفریگان خدایان دیگر پرورش یابند. در اینصورت نظام‌هایی متعدد و غیر وابسته به هم به وجود می‌آیند. در صورتی که نظام موجود در جهان، نظام واحد است و پیوند بین پدیده‌های آن، مشهود است.

نتیجه تقریر سوم (عدم وجود عالم در فرض تعدد واجب‌الوجود) از دو لحاظ با ظاهر آیه مطابقت ندارد. یکی اینکه تالی قیاس مذکور عدم وجود عالم است در صورتی که تالی قیاس در آیه، فساد عالم موجود است و دومی اینکه بر خلاف ظاهر

۱۱۴ □ ارزیابی تقریرهای برهان تمنع در آیه «لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا»

آیه که در مقام بیان توحید الوهی و ربوبی است، این تقریر در مقام بیان توحید خالقی است.

تقریر چهارم با عبارت «لفسدتا» در آیه و با ظاهر آیه که در مقام رد مشرکین در شرک ربوبی و الوهی است سازگار است.

بر خلاف تقریر اول که اقناعی است تقریرهای دیگر همگی متقن و برهانی است.

منابع

* قرآن کریم

۱. ابن بابویه، محمد بن علی، التوحید، جامعه مدرسین، قم، چاپ اول، ۱۳۹۸ق.
۲. ابن سینا، التعليقات، مكتبة الاعلام الاسلامی، بیروت، ۱۴۰۴ هـ ق، بی جا.
۳. ابن طاووس، علی بن موسی، إقبال الأعمال، دار الکتب الإسلامیه، تهران، چاپ دوم، ۱۴۰۹ ق.
۴. ابن فارس، احمد، معجم مقاییس اللغة، قم، چاپ اول، ۱۴۰۴ هـ ق.
۵. ابن منظور، محمد بن مکرم، لسان العرب، بیروت، چاپ سوم، ۱۴۱۴ هـ ق.
۶. ابن عاشور، محمدطاهر، تفسیر التحریر و التنویر، مؤسسة التاریخ العربی، بیروت، چاپ اول، ۱۴۲۰ ق.
۷. ابن عطیه، عبدالحق بن غالب، المحرر الوجیز فی تفسیر الکتب العزیز، دار الکتب العلمیه، بیروت، چاپ اول: ۱۴۲۲
۸. ابن کثیر، اسماعیل بن عمر، تفسیر القرآن العظیم، دار الکتب العلمیه، منشورات محمد علی بیضون، بیروت، چاپ اول: ۱۴۱۹
۹. رازی، حسین بن علی، روض الجنان و روح الجنان فی تفسیر القرآن، آستان قدس رضوی، مشهد، چاپ اول: ۱۴۰۸
۱۰. ابوحیان، محمد بن یوسف، البحر المحیط فی التفسیر، دار الفکر، بیروت، چاپ اول: ۱۴۲۰
۱۱. ازهری، محمد بن احمد، تهذیب اللغة، بیروت، چاپ اول: ۱۴۲۱
۱۲. استرآبادی، محمد جعفر، البراهین القاطعة، مکتب الاعلام الاسلامی، قم، چاپ اول: ۱۳۸۲
۱۳. اسفرائینی، ملا اسماعیل، انوار العرفان، دفتر تبلیغات اسلامی، چاپ قم، چاپ اول: ۱۳۸۳
۱۴. امین، نصرت بیگم، تفسیر مخزن العرفان در علوم قرآن، [بی نا] - [بی جا] - [بی جا]، چاپ اول.
۱۵. آلوسی، محمود بن عبدالله، روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم و السبع المثانی، دار الکتب عقل و دین، سال نهم، شماره هفدهم (پاییز و زمستان ۹۶) ►

العلمية، بيروت، چاپ اول: ۱۴۱۵

۱۶. باقلانی، الانصاف فيما يجب اعتقاده، دار الكتب العلمية، بيروت، چاپ اول: ۱۴۲۵

۱۷. بغوی، حسین بن مسعود، تفسیر البغوی المسمى معالم التنزیل، دار إحياء التراث العربي، بيروت،

چاپ اول: ۱۴۲۰

۱۸. بیضاوی، عبدالله بن عمر، أنوار التنزیل و أسرار التأویل، دار إحياء التراث العربي، بيروت، چاپ

اول: ۱۴۱۸

۱۹. تفتازانی، تفتازانی، شرح العقائد النسفية، مكتبة الكليات الازهرية، قاهره، ۱۴۰۷ چاپ اول

۲۰. ثعالبی، عبدالرحمن بن محمد، تفسیر الثعالبی المسمى بالجواهر الحسان فی تفسیر القرآن، دار

إحياء التراث العربي، بيروت، چاپ اول: ۱۴۱۸

۲۱. ثعلبی، احمد بن محمد، الكشف و البيان، دار إحياء التراث العربي، بيروت، چاپ اول: ۱۴۲۲

۲۲. جوادی آملی، عبد الله، تفسیر تسنیم، اسراء، ۱۳۸۹: چاپ پنجم.

۲۳. جوهری، اسماعیل بن حماد، الصحاح، بيروت، چاپ اول، ۱۳۷۶

۲۴. حقی برسوی، اسماعیل بن مصطفی، تفسیر روح البیان، دار الفکر، بيروت، چاپ اول.

۲۵. حلی، الباب الحادي عشر مع شرحه، شرح فاضل مقداد- ابوالفتح بن مخدوم حسینی، موسسه

مطالعات اسلامي، تهران، ۱۳۶۵: چاپ اول

۲۶. خازن، علی بن محمد، تفسیر الخازن المسمى لباب التأویل في معاني التنزیل، دار الكتب العلمية،

بيروت، چاپ اول: ۱۴۱۵

۲۷. خسروانی، علیرضا، تفسیر خسروی، کتابفروشی اسلامیه، تهران، چاپ اول: ۱۳۹۰

۲۸. داورپناه، ابوالفضل، انوار العرفان فی تفسیر القرآن، صدر، تهران، چاپ اول: ۱۳۶۶

۲۹. راغب اصفهانی، حسین بن محمد، مفردات ألفاظ القرآن - بيروت، چاپ اول: ۱۴۱۲

۳۰. زمخشری، محمود بن عمر، الكشف عن حقائق غوامض التنزیل، دار الكتاب العربي، بيروت،

چاپ سوم: ۱۴۰۷

۳۱. سبحانی، جعفر، الاضواء على عقائد الشيعة الامامية، موسسه امام صادق ع، قم
۳۲. ———، الالهيات، المركز العالمي للدراسات الاسلامية، قم، ۱۴۱۲: چاپ سوم
۳۳. سيزواري، اسرار الحكم، مطبوعات ديني، قم، ۱۳۸۳: چاپ اول
۳۴. سيوطي، عبدالرحمن بن ابى بكر و محلي، محمد بن احمد، تفسير الجلالين، مؤسسة النور للمطبوعات، بيروت، چاپ اول: ۱۴۱۶
۳۵. شيباني، محمد بن حسن، نهج البيان عن كشف معانى القرآن، نشر الهادى، قم، چاپ اول، ۱۴۱۳.
۳۶. شيرازى، ابو اسحاق، الاشارة الى مذهب اهل الحق، دار الكتب العلمية، بيروت، ۱۴۲۵: چاپ اول
۳۷. صادقى تهرانى، محمد، الفرقان فى تفسير القرآن بالقرآن و السنه، فرهنگ اسلامى، قم، چاپ دوم، ۱۴۰۶.
۳۸. صدر المتألهين، محمد بن ابراهيم، اسرار الآيات، انجمن حكمت و فلسفه، تهران، ۱۳۶۰: چاپ -
۳۹. ———، تفسير القرآن الكريم، بيدار، قم، چاپ دوم، ۱۳۶۱
۴۰. ———، مجموعه رسائل فلسفى، انتشارات حكمت، تهران، ۱۳۷۵: چاپ اول
۴۱. طباطبائى، سيد محمد حسين، بى تا، اصول فلسفه و روش رئاليسم، مقدمه و پاورقى مرتضى مطهرى، قم، انتشارات اسلامى.
۴۲. ———، الميزان فى تفسير القرآن، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت، چاپ دوم، ۱۳۹۰
۴۳. ———، مجمع البيان فى تفسير القرآن، ناصر خسرو، تهران، چاپ سوم، ۱۳۷۲
۴۴. طبرى، محمد بن جرير، جامع البيان فى تفسير القرآن، دار المعرفة، بيروت، چاپ اول، ۱۴۱۲
۴۵. طنطاوى، محمد سيد، التفسير الوسيط للقرآن الكريم، نهضة مصر، قاهره، چاپ اول، ۱۹۹۷
۴۶. طوسى، محمد بن حسن، التبيان فى تفسير القرآن، دار إحياء التراث العربى، بيروت، چاپ اول.
۴۷. فخر رازى، محمد بن عمر، الاربعين فى اصول الدين، مكتبة الكليات الازهرية، قاهره، ۱۹۸۶
- چاپ اول

۴۸. ——— التفسیر الکبیر (مفاتیح الغیب)، دار إحياء التراث العربی، بیروت، چاپ سوم، ۱۴۲۰
۴۹. فراهیدی، خلیل بن احمد، کتاب العین - قم، چاپ دوم، ۱۴۰۹
۵۰. فیروز آبادی، محمد بن یعقوب، القاموس المحيط - بیروت، چاپ اول، ۱۴۱۵
۵۱. فیض کاشانی، محمد بن شاه مرتضی، تفسیر الصافی، مکتبه الصدر، تهران، ۱۴۱۵: چاپ دوم
۵۲. فیومی، احمد بن محمد، المصباح المنیر فی غریب الشرح الکبیر للرافعی، قم، چاپ دوم، ۱۴۱۴
۵۳. قاسمی، جمال‌الدین، تفسیر القاسمی (محاسن التأویل)، دار الکتب العلمیة، بیروت، چاپ اول، ۱۴۱۸
۵۴. مدرسی، محمدتقی، من هدی القرآن، دار محیی‌الحسین، تهران، چاپ اول، ۱۴۱۹
۵۵. مصباح یزدی، محمد تقی، آموزش فلسفه، تهران، امیر کبیر، چاپ چهارم، ۱۳۸۳
۵۶. ———، معارف قرآن، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی قدس سره، چاپ چهارم، ۱۳۹۱
۵۷. مصطفوی، حسن، التحقیق فی کلمات القرآن الکریم، بیروت، چاپ سوم، ۱۴۳۰
۵۸. مطهری، مرتضی، مجموعه آثار، صدر، قم، چاپ هشتم، ۱۳۷۷
۵۹. مکارم شیرازی، ناصر، تفسیر نمونه، دار الکتب الإسلامیة، تهران، چاپ اول، ۱۳۷۱
۶۰. نراقی، ملا مهدی، جامع الافکار و ناقد الانظار، انتشارات حکمت، تهران، چاپ اول، ۱۴۲۳
۶۱. واحدی، علی، تفسیر الواحدی، بیروت، دارالقلم، ۵۱۴۱.