

درآمدی بر همگرایی دلایل عقلی اثبات خدا با آیات قرآنی*

مصطفی سلطانی**

چکیده

بحث خداشناسی و ادله اثبات او از بدو حیات بشری قرین انسان بوده است و انسانها از راههای مختلف تجربی، عقلی و شهودی به این بحث می‌پرداخته‌اند. قرآن مجید نیز به سه روش فوق ارج نهاده است. پژوهش پیش رو در مقام آن است تا ادله «قرآن نهادی» را که در این کتاب الهی به آنها اشاره شده، مثل برهان نظم، حرکت، حدوث، وجوب و امکان، علت و معلول و فطرت را با اشاره مختصر، بدون تبیین و تفسیر، ارائه نماید. این قلم ضمن اشاره مختصری به برهانهای کلامی و فلسفی مذکور، به آیاتی که این براهین ریشه در نهاد آنها دارند، اشاره می‌کند. و در نهایت به این نتیجه رهنمون می‌شود که ادله‌ای که متکلمان و حکما در مبدأ شناسی ارائه داده اند، ریشه و بنیان در کلام الهی دارد.

واژه‌های کلیدی: خداشناسی، برهان نظم، برهان حرکت، برهان حدوث، برهان فطرت، آیات قرآن.

تاریخ تأیید: ۸۹/۱۲/۲۶

* تاریخ دریافت: ۸۹/۱۲/۱۰

** عضو هیأت علمی دانشگاه ادیان و مذاهب.

مقدمه

بحث خداشناسی از جمله قدیمی ترین مسائل علوم معرفتی بشر است و عمری به دیرینگی حیات بشر دارد، به طوری که در جای جای تاریخ زندگی او نمود داشته و همواره دغدغه اصلی همه آحاد انسانها به ویژه متفکران و اندیشمندان بوده است. این موضوع در تاریخ به اعتبارات گوناگون به اقسام و انواع مختلف تقسیم شده است. یکی از مهم ترین تقسیمات، تقسیم راههای خداشناسی به سه قسم تجربی و حسی، عقلی و فلسفی و شهودی و حضوری است. هریک از راههای فوق به اقسام دیگری تقسیم می شوند. چنان که هر یک از این تقریرها چندین تقریر و تبیین دارند.

پژوهش پیش رو در نظر دارد به برخی از مهم ترین براهین خداشناسی اشاره کند که قرآن کریم به طور مستقیم بدان پرداخته، است. بر این اساس، تمرکز مباحث را بر براهین عقلی و فلسفی که شامل ادله متکلمان و فلاسفه است معطوف خواهد داشت. طبیعی است امکان ارائه مجموعه براهین عقلی شناخت خداوند در یک مجموعه وجود ندارد، زیرا در یک کتاب و حتی چند کتاب هم نمی توان برخی از این براهین را به نحو مطلوب به سامان رسانید. لذا به ارائه گزارشی بسیار مختصر اکتفا می شود.

اگر تقسیم براهانهای شناخت خدا به براهین کلامی و فلسفی پذیرفته آید، براهینی چون برهان نظم، حدوث، حرکت و برخی از تقریرهای برهان وجوب و امکان در قلمرو براهین کلامی طبقه بندی می شوند. براهین علت و معلول، وجوب و امکان در چندین تقریر و برهان صدیقین جزو براهین فلسفی دسته بندی شده اند که این پژوهش به آنها می پردازد. در اینجا تذکر دو نکته لازم است:

۱. ممکن است در فلسفی یا کلامی بودن برخی از براهین، سخت اختلاف نظر وجود داشته باشد. به عنوان مثال، «برهان حرکت» حداقل در برخی از تبیینها کاملاً صبغه فلسفی دارد، ولی با توجه به وجه اختلاف مبنایی میان فیلسوف و متکلم، بیان متکلم و حکیم درباره برهان متفاوت است.

۲. این پژوهش به دنبال ارزش گذاری این براهین نیست، چنان که در صدد نقد و بررسی آنها نیز نیست. چرا که برخی از این براهین تنها توان اثبات خدا و برخی دیگر توان اثبات مبدأ و برخی صفات او و... را دارند.



۳. هدف اصلی گزارش آیاتی است که احیاناً فلاسفه یا متکلمان براهین خود را بدان منتسب کرده‌اند. لذا حتی از اثبات چگونگی دلالت آیات نیز چشم پوشی کرده ایم، زیرا نیاز به وقت، دقت و دفتر دیگری دارد.

برهانهای اثبات وجود خدا

برهان نظم

این برهان از رایج ترین براهین اقامه شده بر وجود خداست و تاریخی به بلندای عمر انسان دارد. آدمیان از دیرباز با دیدن پدیده های منظم و هماهنگ در مراتب و سطوح مختلف آفرینش، ناظمی حکیم و مدبر را نتیجه می گرفتند. و می گفتند: در عالم هستی نظم وجود دارد، هر نظمی نیازمند به ناظم است، پس عالم ناظمی دارد.

این برهان تقریر های متفاوتی دارد که هر یک دارای مقدمات و نتایجی است که ابعاد این برهان را ثابت می کند. به عنوان مثال، برهان نظم فقط از طریق خالقیت به دو طریق قابل بیان است:

الف. نظم و هماهنگی بین موجودات از ربط آنها با غرضی حاصل می شود. خود ربط مثل سایر موجودات امکانی مخلوق است، و خداوند خالق همه مخلوقات است. پس خداوند خالق ربط و نظم موجود در مخلوقات است. ارباب متفرق به دلیل اینکه از خالق بودن بی بهره هستند، از ربوبیت سهمی ندارند.

ب. خالق هر چیزی عالم به مخلوق خود است. به بیان قرآن: «الا يعلم من خلق» (ملک: ۱۴). هر غیر خالق بر مخلوقات آگاهی ندارد و نمی تواند نظم و ترتیب آن را به عهده بگیرد. اگر موجود دیگری غیر از خالق بخواهد بر اجزای ذاتی مخلوقات آگاه شود، آگاهی او نیز به خالق واحد حاصل خواهد شد. در این حال، آن واسطه که در ذات و آگاهی خود مخلوق خداست. از زمره مدیرات خواهد بود که ارائه دهنده تدبیر خداوند است. پس ربوبیت خداوند واحد ثابت می شود (جوادی آملی، ۱۳۷۴: ۲۳۸-۲۴۲).

قرآن مجید در موضوعات مختلف مثل وجود اسرارآمیز سلول، پرورش گیاه و... با اهداف گوناگون اثبات مبدأ، توحید، صفات، معاد و... به این امر پرداخته است. برخی آیات در این موضوع عبارت‌اند از:

۱. «ان فی خلق السماوات و الارض و اختلاف اللیل و النهار و

الفلك التي تجرى في البحر بما ينفع الناس و ما انزل الله من السماء ماء فاحيا به الارض بعد موتها و بث فيها من كل دابة و تصريف الرياح و السحاب المسخر بين السماء و الارض لآيات لقوم يعقلون» (بقره: ۱۶۴).

۲. «و هو الذي مد الارض و جعل فيها رواسي و انهاراً و من كل الثمرات جعل فيها زوجين اثنين يغشى الليل و النهار ان في ذلك لآيات لقوم يتفكرون» (رعد: ۱۳؛ نك: روم: ۳۰، ۳۳؛ عنكبوت: ۶۵؛ يونس: ۳۱، ۲۲-۲۳؛ زخرف: ۹، ۷۸؛ مؤمنون: ۸۹-۸۴؛ اعراف: ۱۷۲؛ انعام: ۷۵-۷۹؛ لقمان: ۳۲).

۳. «ما ترى في خلق الرحمن من تفاوت فارجع البصر هل ترى من فطور ثم ارجع البصر كرتين ينقلب لك البصر خاسئاً و هو حسير» (ملك: ۳-۴؛ نك: ذاريات: ۲۰؛ رعد، ۱۳-۲؛ جائيه: ۵؛ بقره: ۱۶۴؛ آل عمران: ۹۰؛ نحل: ۱۱-۶۹؛ روم: ۲۱).

۴. «ام اتخذوا آلهة من الارض هم ينتشرون لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا، فسيحان الله رب العرش عما يصفون» (انبياء: ۲۱-۲۲).

۵. «أ أنتم انشأتم شجرتها ام نحن المنشئون» (واقعه: ۷۲).

۶. «أفرأيتم الماء الذي تشربون ءانتم انزلتموه من المزن ام نحن المنزلون» (واقعه: ۶۸-۶۹).

نتیجه اینکه در آیات فوق ربوبیت خداوند از راههای مختلف تبیین شده است.

برهان حرکت (دلیل التغير)

چنان که مشهور است، حرکت، خروج تدریجی شیء از قوه به فعل است. بر اساس برهان حرکت این خروج نیاز به علت فاعلی دارد، زیرا فعلیت کمال وجودی برای متحرک است که در آن وجود ندارد. از این رو، نیاز به مبدأ فاعلی برای اتصاف به آن دارد. حال اگر علت حرکت، متحرک باشد، خود علت، نیازمند به محرکی است، در حالی که تسلسل علل فاعلی باطل است. پس محرک غیر متحرکی وجود دارد (جوادی آملی، ۱۳۷۴: ۱۶۹). خداوند در داستان حضرت ابراهیم علیه السلام این برهان را بیان فرموده است:

«وكذلك نرى ابراهيم ملكوت السموات و الارض و ليكون من الموقنين فلما جن عليه الليل... قال هذا ربى فلما افل قال لاحب الافلين فلما راء القمر بازغاً قال هذا ربى فلما افل قال لئن لم يهدنى ربى لاكونن من القوم الضالين فلما راء الشمس بازغة...» (انعام: ۷۵-۷۹).

در این آیات، خداوند ملکوت آسمان را که همان مشاهده حاکمیت و مالکیت خداوند برجهان

هستی از طریق مطالعه موجودات متغیر عالم است، به ابراهیم علیه السلام ارائه کرده است. ابراهیم علیه السلام با بیان طلوع و افول ستارگان (زهره، ماه، خورشید و...) از تغییر موجود به این نتیجه رسید که همه اینها مخلوق اند. وی دریافت که ورای ظاهر این موجودات قدرت ثابتی پنهان است که هرگز دچار تغییر نیست (سبحانی، ۳: ۱۴۱۱؛ هو، ۱۳۶۰: ۲۵-۳۰). در حقیقت ابراهیم علیه السلام از راه نیاز حرکت به فاعل و محرک، به اثبات خداوند پرداخت.

راه دیگر قرآن در برهان حرکت، وجود غایت برای حرکت است، چرا که در صورت فقدان غایت حرکت، اصل حرکت لغو، بلکه غیرقابل تحقق خواهد بود. به بیان قرآن «الیه مرجعکم جمیعاً وعدالله انه یبداء الخلق ثم یعیده» (یونس: ۴؛ نک: تغابن: ۳؛ بقره: ۱۵۶؛ هود: ۴؛ علق: ۸). بعضی از فلاسفه، آیه «و تری الجبال تحسبها جامدۀ و هی تمر مر السحاب صنع الله اتقن کل شیء انه خبیر بما تفعلون» (نمل: ۸۸) را اساس برهان حرکت دانسته اند. به نظر این دسته از فلاسفه، این تعبیر ناظر به حرکت جوهری است که در ذات و درون اشیاست. و از حدود تمام عالم ماده و نیاز آنها به خالق سخن می‌گوید. (مکارم شیرازی، ۱۳۷۳: ۳، ۳۰-۳۱).
 عده ای آیه «یسئله من فی السموات و الارض کل یوم هو فی شأن» (حجر: ۲۹) را اشاره به مسئله حرکت جوهری می‌دانند.

صدرالمتألهین با دو بیان به برهان حرکت می‌پردازد:

الف. بیان برهان حرکت از دیدگاه عالمان طبیعی؛

ب. بیان برهان حرکت از طریق حرکت جوهری (شیرازی، ۱۳۶۰، ۱۱).

برهان حدوث

حدوث در لغت، به معنای پیدایش (ابن منظور، ۱۴۰۸: ۲، ۱۳۱؛ جوهری، ۱۳۵۸: ۱، ۲۷۸)، و در اصطلاح مقابل قدیم است. در نظر فلاسفه، حدوث مستدعی زمان و محل است. در این صورت، اگر حادث عرض باشد، محتاج موضوع، اگر صورت باشد، نیازمند هیولاست و اگر نفس باشد، متعلق به جسم خواهد بود (تهانوی، ۱۳۱۷: ۱، ۳۰۵). در نتیجه در وجود نیازمند غیراست. بر اساس این برهان کلامی جهان حادث است، هر حادثی نیازمند محدث است، پس جهان نیازمند به محدث است. برخی آیات که در بحث از برهان حدوث مورد توجه و استناد مفسران و متکلمان قرار گرفته‌اند عبارت‌اند از:

«افی الله شک فاطر السموات و الارض» (ابراهیم: ۱۰).

«ومن آیاته خلق السموات و الارض» (روم: ۲۲؛ شوری: ۲۹).

«ان فی خلق السماوات والارض... لآیات لقوم یعقلون» (بقره: ۱۶۴).

«ان فی خلق السماوات والارض و اختلاف اللیل و النهار لآیات لاولی الالباب» (آل عمران: ۱۹۰).

«قال بل ربکم رب السماوات والارض الذی فطرهن» (انبیاء: ۵۶). در این آیه حضرت ابراهیم علیه السلام خطاب به بت پرستان خدای واقعی را خدای آفریننده آسمان و زمین می‌داند.

«من خلق السماوات والارض» (سوره نحل: ۶۰). در این آیه با طرح پرسش از آفریننده آسمان و زمین، در صدد سوق دادن کافران به سوی خدای واقعی است، به این معنا که کسی جز خدای واقعی صلاحیت خلق جهان هستی را ندارد.^۱

نتیجه اینکه آیات فوق از راههای مختلف با صراحت حدوث عالم را دلیل بر وجود خداوند می‌داند.

یکی از تقریرهای برهان حدوث عبارت است از:

تقریر اول

خواجه در *تلخیص المحصل* سومین راه بیان برهان حدوث را برهان از راه حدوث اعراض می‌داند. مثل آنچه در تغییر نطفه به علقه و مضغه... می‌بینیم. عامل مؤثر در این تغییر انسان نیست، پس وجودی از خارج در او مؤثر است، که خداست (طوسی، ۱۴۰۷: ۲۴۴).

وی در قواعد العقائد ابتدا به اثبات حدوث اجسام می‌پردازد و می‌گوید: همه اجسام حاوی حوادثی مثل حرکت، سکون، اجتماع و افتراق هستند. هر چیزی که چنین صفاتی داشته باشد، حادث است، پس هر جسمی حادث است. درباره جواهر نیز چنین است، زیرا هر جوهری متحیز است، و هر متحیزی خالی از حوادث نیست، و هر چیزی که خالی از حوادث نباشد، حادث است، پس کل جواهر حادث هستند (طوسی، ۱۴۰۷: ۱۴۲؛ طوسی، ۱۳۸۳: ۶۲).

خواجه بعد از اثبات حدوث جواهر و اعراض می‌گوید: عالم حادث است، هر حادثی نیازمند به محدث است، پس جهان نیازمند به محدث است.

۱. برای آگاهی از معانی مختلف و انواع و اقسام حدوث و اختلاف نظرهایی که در تعریف آن وجود دارد نگ: الطحانوی، کشف اصطلاحات الفنون، ۱۱۳۷۵: ۳۰۵؛ شیرازی، درة التاج لغرة الدباج، ۱۳۶۵: ۲، ۲۹-۳۰؛ ابن سینا، الهیات شفا، ۱: ۵۲۳؛ لاهیجی، ۱۴۲۶: ۱، ۳۹۱، ۲، ۳۷۸؛ واعظ جوادی، ۱۳۴۲: ۴۹.

تقریر دوم

اگر جسمی از اجسام ازلی باشد، باید در ازل یا متحرک و یا ساکن باشد، و هر دو محال است. پس مقدم نیز باطل است.

اما دلیل بطلان مقدم این است: لازمه حرکت، مسبقیت به غیر است، و ماهیت جسم، حصول جسم در مکانی بعد از حصولش در مکان اول است. ازل نیز ماهیتش نفی مسبقیت بالغیر است. حرکت هم به معنای ثبوت مسبقیت به غیر است، در حالی که این دو با هم جمع نمی‌شوند.

دلیل بطلان تالی این است: لازمه اش سکون مسبقیت بالغیر است، سکون نیز به معنای ثبوت شیء در مکانی است که قبلاً در آن بود. این امر نیز محال است.

به علاوه، حرکت ممکن الوجود است، زیرا عرضی است که قائم به جسم است. هر ممکنی محدث است. و هر حادثی نیاز به محدثی دارد. پس محدثی وجود دارد.^۱

مجموعه مباحث منقول از برهان حدوث توسط خواجه نصیرالدین طوسی، ریشه در قرآن دارد. به نظر می‌رسد خواجه با اشراک ادبیات قرآنی در کلام خود سعی در تفهیم این معنا دارد. به آیات زیر توجه شود:

۱. «یا ایها الناس ان کنتم فی ریب من البعث فانا خلقناکم من تراب ثم من نطفه ثم من علقه ثم من مضغه مخلقه و غیر مخلقه لنبین لکم و نقر فی الارحام ما نشاء الی اجل مسمی...» (حج: ۵).
 ۲. «والله خلقکم من تراب ثم من نطفة ثم جعلکم ازواجاً و ما تحمل من اثنی...» (فاطر: ۱۱).
 ۳. «هو الذی خلقکم من تراب ثم من نطفة ثم من علقة ثم یخرجکم طفلاً...» (غافر: ۶۷).
- نتیجه حاصل از آیات فوق، همان بیان برهان حدوث محقق طوسی از راه ثبوت اعراض است.

برهان وجوب و امکان (فقر و غنا؛ صدیقین)

چنان که بر اهل فن پوشیده نیست، با توجه به تقریرهای مختلفی که از این برهان شده است، با اصطلاحات و تعابیر گوناگونی از آن یاد می‌شود. پیداست که بهترین برهان فلسفی در خدانشناسی برهان صدیقین است و تبیین آن نیازمند مقدماتی است که ما از آنها صرف نظر

۱. برای آگاهی از سایر تقریرها و نیز نقض و ابرامهایی که در خصوص برهان وجود دارد: بنگرید به: طوسی، ۱۴۱۶: ۳۵-۴۷؛ طوسی، ۱۳۹۹: ۳۰۵؛ طوسی، ۱۳۸۳: ۳، ۶۵؛ ۳، ۹۶، طباطبایی، ۱۳۵۶: ۴۲؛ مصباح یزدی، ۱۳۶۵: ۲، ۷۵.

می‌کنیم و به کتب این زمینه ارجاع می‌دهیم (طباطبایی، ۱۳۵۳: ۴۲؛ مصباح یزدی، ۱۴۲۶: ۲، ۷۵ و ۱۱۷-۱۱۹؛ لاهیجی، ۱۴۲۶: ۱، ۳۲۸-۳۳۱؛ جوادی، ۱۳۸۲: ۱، ۴۱۶؛ سبزواری، ۱۲۸۹: ۶۸).

چنان که پیداست، این برهان از براهین معروف فلاسفه است. فلاسفه از راه تقسیم مفهوم به ممکن، واجب و ممتنع به اثبات وجود خدا می‌پردازند. زیرا پدیده‌ای که در ذهن قرار می‌گیرد، در یکی از این سه حالت می‌گنجد. وجود ممکن محل نزاع است. ممکن پدیده‌ای است که از حاق ذات خود تقاضای وجود و عدم ندارد و برای اتصاف به وجود و عدم نیاز به عاملی از خارج دارد، تا آن را از حالت تساوی خارج کند و لباس هستی بر او بپوشاند. هستی چنین موجودی نشانه وجود هستی بخش است.

پدیده‌های جهان نیز ممکن الوجود هستند. پس وجود آنها دلیل بر نیرویی خارجی است که این پدیده‌ها را از حالت تساوی خارج کند و آنها را متصف به وجود نماید. این نیروی خارج از ذات اگرمانند خود موجودات ممکن الوجود باشد، لازمه اش تسلسل است. تسلسل نیز باطل است. پس باید موجودات به یک قائم بالذاتی منتهی گردند. آن موجود نفسی همان واجب الوجود است.

قرآن مجید در آیات زیر، با طرح احتمالات و پرسشهایی متذکر این برهان و مبادی آن می‌شود. «ام خلقوا من غیر شیء ام هم الخالقون» (طور: ۳۶). در این آیه، خداوند با نقل این نظر که آیا منکران خدا بدون علت به وجود آمده‌اند (معلول بلاعلت)، آن را رد می‌کند. بیان برهان این است: همه موجودات ممکن هستند، هر ممکنی در پیدایش نیاز به علت دارد، پس جواب سؤال منفی است. به این بیان، آیه ناظر به «برهان امکان» است.

«ام خلقوا السموات و الارض بل لایوقنون» (طور: ۳۷). در این آیه، قرآن با طرح سخن افرادی که می‌گویند: مخلوقات خودشان سازنده خود بوده‌اند، متذکر «دور» و بطلان آن شده است، زیرا مخلوقات به حکم اینکه خالق خود هستند، باید مقدم بر خود باشند. تقدم شیء بر نفسش نیز محال و عین دور است.

از سوی دیگر، نگاهی به پیشینه برهان انسان را متوجه بنیان قرآنی آن می‌کند. معلم ثانی ابونصر فارابی حدود یک قرن پیش از بوعلی سینا برهانهایی در باب خداشناسی ارائه داد که در قرون بعدی الهام بخش شکل‌های نوینی از براهین صدیقین گردید. البته وی هیچ یک از برهانهای خود را به این نام نخوانده است و شیخ الرئیس اولین فردی بود که نام «صدیقین» را بر براهین اثبات خدا اطلاق نموده است (طوسی، ۱۴۰۷: ۲۱۴؛ لاهیجی، ۱۴۲۶: ۵).

۵۱-۵۴؛ لاهیجی، ۱۴۴۲: ۴۹۹، جوادی آملی، ۱۳۸۲: ۱۱۷؛ طباطبایی، ۱۹۹۷: ۴، ۴۳۴).

ابن سینا علاوه بر نام گذاری برهان، تحولی در برهان ایجاد کرد و آن را بر اساس ادبیات قرآن ارائه نمود. لذا گویا برهان تازه‌ای به وجود آورد. در بیان او تأکید بر این بود که ذات حق، تنها راه شناخت خداست. زیرا بهترین راه شناخت حق، شناخت از راه ذات حق است. به بیان ساده‌تر، کار اساسی ابن سینا در این مرحله انتقالی، چهره‌گشایی از بنیان قرآنی دلیل فوق و بیان این حقیقت بود که این دلیل ملهم از آیات و روایات و ادعیه مأثور است. چنان که می‌گوید: «...و ان مثل هذا اشیر فی الكتاب الالهی، سنریهم آیاتنا فی الآفاق و الانفسهم، اقول هذا حکم لقوم ثم یقول: اولم یکف بربک انه علی کل شیء شهید...» (طوسی، ۱۴۰۷: ۱۴).

کسانی که به برهان صدیقین تمسک جسته‌اند، به برخی آیات و روایات استناد کرده‌اند که برخی از آنها عبارت‌اند از:

۱. «سنریهم آیاتنا فی الآفاق و فی انفسهم حتی یتبین لهم انه الحق او لم یکف بربک انه علی کل شیء شهید» (فصلت: ۵۳).
۲. «شهد الله انه لا اله الا هو» (عمران: ۱۸).
۳. «هو الاول و الاخر و الظاهر و الباطن» (حدید: ۳).
۴. «ذلک بان الله هو الحق و ان ما یدعون من دونه هو الباطل» (حج: ۶۲).
۵. «وهو معکم اینما کنتم» (حدید: ۴).
۶. «یا ایها الناس انتم الفقراء الی الله و الله هو الغنی الحمید» (فاطر: ۱۵). در این آیه، خداوند همه مردم را مخاطب قرار داده و بدون استثنا فرموده است: همه شما محتاج و نیازمند به خدا هستید. در پایان نیز غنی مطلق را مخصوص خداوند دانسته است.
۷. «و الله الغنی و انتم الفقراء» (محمد: ۳۸). این آیه درباره انفاق فی سبیل الله است. آغاز آیه در باره فقر و غنی نازل شده است، اما ذیل آیه مطلق است. بر این اساس، آیه مفهوم گسترده‌ای را ارائه می‌کند، خدا را غنی مطلق و انسان را سرتا پا نیاز می‌داند.

در این آیه، خداوند حکم به نیازمندی انسان پیش از وجود و حین حیات می‌کند. بر این اساس، انسان در همه ازمنه و در هر شرایطی محتاج است.

به بیان رسول خاتم صلی الله علیه و آله «الفقر سواد الوجه فی الدارین» یعنی نیاز انسان در هر دو جهان محفوظ و پیوسته است (سبحانی، ۱۳۶۰: ۲، ۱۳۴).

این مضمون در آیه ۴۷ سوره سباء، ۴۷ سوره عنکبوت، ۴۸ سوره نجم، ۴۲ سوره مریم، ۲۴

سوره قصص و... نیز آمده است (شیرازی، ۱۳۷۳: ۳، ۵۱-۵۳).

۸. «یستله من فی السماوات و الارض کل یوم هو فی شأن» (الرحمن: ۲۹). پیام آیه این است که تمامی موجودات به نحو مستمر از آن مبدأ فیاض طلب فیض می‌کنند. نشانه‌های مذکور در آیه که دلالت بر این عموم می‌کند، عبارت است از: بهره بردن از فعل مضارع که دال بر استمرار است، مضمون عام آیه که شامل همه پدیده‌ها می‌شود و اینکه موضوع مورد سؤال و تقاضا در آیه ذکر نشده است.

نکاتی در باره برهان

الف. مقصود از امکان در این بخش امکان ماهوی است.

ب. این برهان مقید به موجودات مادی نبوده و با نظر به مجردات نیز ارائه می‌شود.

د. این برهان مستقیماً به اثبات مبدأ واجب می‌پردازد (جوادی آملی، ۱۳۷۴: ۱۸۸-۱۸۹).

در روایات هم بیانات بلندی درباره این معنا یافت می‌شود (نهج البلاغه، خطبه ۴۹ و ۶۴ و ۹۵ و ۱۶۲ و ۱۸۶؛ بابویه، بی تا: ۱۰۸، ۱۰۹، ۱۱۴، ۱۱۵، ۱۱۷ و ۱۱۷). باید افزود که دعاهای عرفه، ابوحزمه ثمالی، مناجات شعبانیه، صباح کمیل و... مملو از مطالبی است که بیانی از برهان صدیقین است.

برهان علت و معلول

این برهان که از زمان ارسطو تا امروز به آن استناد می‌شود، به این بیان است: جهان مجموعه‌ای از علت و معلولها واصل علیت یکی از روشن‌ترین قوانین این جهان است. عقل و نقل برآن‌اند که این سلسله سرانجام به وجودی می‌رسند که علت نیست، و به خود قائم است، و عین هستی و وجود بی پایان و واجب الوجود است.

قرآن در موارد بسیاری به این حقیقت اشاره فرموده است، مثل: «ام خلقوا من غیر شیء ام هم خالقون» (طور: ۳۵). توضیح آیه این است: خداوند در این آیه و آیه ۴۳-۳۶ از سوره طور می‌پرسد: آیا آنها بدون علت و سببی خلق شده‌اند یا خالق خوردند؟

به تعبیر دیگر، جهان مخلوق و حادث است، و از سه حالت خارج نیست: یا بدون علت آفریده شده، یا خود علت وجودی خویش است، یا وجودی ازلی و ابدی علت اوست. عقل احتمال اول (صدفه) و دوم را واضح البطلان می‌داند. اگر چیزی بخواهد معلول خود باشد، لازمه اش تقدم



شیء بر نفس، و مستلزم اجتماع «وجود» و «عدم» (دور) است. پس احتمال سوم صحیح است (مکارم شیرازی، ۱۳۷۳: ۳، ۷۰-۷۳).

آیه دیگری که دلالت بر برهان علت در قرآن مجید دارد، آیه «سنریهم آیاتنا فی الأفاق و فی انفسهم» است (ابن سینا، ۱۳۰۳: ۳، ۶۶).

برهان فطرت

چون مقدمه نخست این برهان می‌تواند به صورت جزئی و از طریق تزکیه و شهود شخصی تأمین شود، و اثر تربیتی خاص در فرد و جامعه دارد، مورد توجه قرآن قرار دارد (جوادی آملی، ۱۳۸۲: ۲۹۰-۲۹۵).

واژه فطرت به معنای آغاز، اختراع، ابداع، آفرینش، ایجاد و خلقت ویژه، یا حالت غیر اکتسابی است که ذات انسان از هنگام تولد با آن تکون یافته است. در اصطلاح، فطرت آن ویژگی خودآگاه انسانی است که تکوینی و بدیهی، غیراکتسابی، همگانی و ثابت است و به نوعی به حقایق متعالی و بعد انسانی مربوط می‌شود.

فطرت در ماهیت خود دارای دو بعد است: «بعد شناختی» و «بعد گرایشی». قسم نخست مربوط به «فطرت عقل» و «فطرت دل» می‌شود، و قسم دوم مربوط به کشش و میل حقیقت جویی، خیر و فضیلت، جمال و زیبایی خواهی، خلاقیت و ابداع و عشق و پرستش است (مطهری، ۱۳۸۶: ۷۴-۷۸). بر این اساس، امور فطری به اموری اطلاق می‌شود که:

اولاً: در همه افراد نوع یافت شود، هرچند در کیفیت از نظر شدت و ضعف متفاوت باشد.

ثانیاً: در طول تاریخ ثابت باشد.

ثالثاً: نیازی به تعلیم و تعلم نداشته باشد. هر چند تقویت، یادآوری و جهت دادن آن نیاز به آموزش دارد.

فطرت در قرآن

واژه «فطر» سیزده بار در قرآن کریم تکرار شده و در همه آیات به معنای ابداع و آفرینش بدون سابقه قبلی به کار رفته است. واژه «فطرة» بر وزن «فعلة» تنها در مورد انسان مقارن با دین و معطوف به دین کاربرد داشته و توجه ویژه انسان را به حقائق جلب کرده است. بر این اساس: اولاً: فطرت نوع انسان را پوشش می‌دهد.

ثانیاً: حقیقتی است که در باطن انسان تعبیه شده و اکتسابی نیست.
ثالثاً: این امر ثابت و تغییر ناپذیر است.

فطری بودن در اینجا به سه معناست:

۱. مراد آن است که عقل برای تصدیق به وجود خدا، نیاز به تلاش و کوشش ندارد، بلکه به آسانی می‌فهمد که وجود انسان و همه پدیده‌های عالم نیازمندند. پس خدای بی نیازی وجود دارد که نیاز آنها را برآورده می‌کند.

۲. مراد این است که دل انسان که ارتباط عمیقی با آفریننده دارد، با عطف توجه با عمق دل، به این رابطه پی خواهد برد. هرچند عموم مردم تنها هنگامی که توجهشان از همه چیز بریده شد و امیدشان از همه اسباب قطع شد، به این رابطه قلبی توجه می‌کنند.

۳. اینکه خداپرستی یک گرایش فطری است و انسان به حسب فطرت خود طالب پرستش خدا و خضوع و تسلیم در برابر اوست (مصباح، ۱۳۸۴: ۱-۳، ۲۷-۲۸؛ مکارم شیرازی، ۱۳۷۳: ۳، ۱۲۰).
مسلم است که فطری بودن به معنای اول و دوم به معنای میل و اراده است و مستقیماً ربطی به شناخت ندارد. اما فطری بودن به معنای سوم نوعی شناخت است (مصباح یزدی، ۱۴۲۶، ۳۶-۳۷).

به بیان مرحوم علامه طباطبایی، انسان چنان آفریده شده است که در اعماق قلبش رابطه وجودی با خدا دارد. اگر وی به اعماق قلب خود توجه کند، این رابطه را شهود می‌کند، زیرا در فلسفه به اثبات رسیده است که معلولی که درجه‌ای از مرتبه تجرد دارد، درجه‌ای از علم حضوری به علت هستی بخش خود را خواهد داشت. (طباطبایی، ۱۴۰۴: ۲۳۵). از آنجا که خدا علت العلل و خالق موجودات از جمله نفس است، نفس انسانی که مرتبه‌ای از تجرد دارد، مرتبه‌ای از علم حضوری به خداوند را نیز دارد. این امر را می‌توان معرفت فطری نامید.

قرآن در مواردی چند از برهان فطرت سخن گفته است از جمله:

الف. «فأقم وجهک للدين حنیفاً فطرت الله التي فطر الناس علیها لا تبدل لخلق الله ذلک الدين القيم و لكن اکثر الناس لا یعلمون» (روم: ۳۰).

مفسران معتقدند که جمله «فطرت الله» تفسیری برای جمله قبلی است. یعنی اینکه من گفتم، توجه خودت را دقیقاً به سوی دین معطوف کن، و ملازم آن باش که فطرت تو اقتضا دارد، بعد می‌فرماید: این سنتی خدایی است که تغییر پذیر نیست: «لا تبدل لخلق الله».

بر اساس این تفسیر، همه احکام دین فطری است. دستور به خداپرستی که ریشه همه احکام دین اسلام است، نیز حکم فطری است.

به بیان علامه طباطبایی، واژه فطرت در قرآن به معنای آفرینش و ابداع مخلوقات است. خداوند متعال آدمیان را بر فطرت دینی آفرید. و از معرفت خویش در فطرت آنان ودیعت گذاشته و تواناییهای فطری آنان را بر شناخت خدا و بالا رفتن ایمانشان برجسته کرده است (طباطبایی، ۱۹۹۷: ۷، ۱۹۷).

در تفسیر دیگری مراد از دینی که مطابق فطرت است، اسلام و تسلیم است: «ان الدین عندالله الاسلام» (آل عمران: ۱۹). اسلام هم به معنای تسلیم است: «الاسلام هو التسليم». انقیاد در برابر حکم خدا امری فطری است. نه اینکه جزئیات احکام فطری باشند. پس مقصود از فطری بودن همان گرایش فطری است. با وجود گرایش باید نوعی بینش هم در کار باشد. پس شناختی هم هست (مصباح، ۱۳۸۴: ۱-۳، ۳۵-۳۶).

ب. «واذ اخذ ربك من بنی آدم من ظهورهم ذریتهم و اشهدهم علی انفسهم الست بربکم، قالوا بلی شهدنا ان تقولوا یوم القیامة انا کنا عن هذا غافلین، او تقولوا انما اشرك ابائنا من قبل و کنا ذریة من بعدهم افتهلکنا بما فعل المبطلون» (اعراف: ۱۷۲).

مفسران در تفسیر اجزای این سوره اختلاف نظر دارند. اما از آیه فهمیده می‌شود که هر انسانی نسبت به خدا نوعی معرفت دارد که می‌توان از کیفیت آن این گونه تعبیر کرد: «الست بربکم»، آنها پاسخ دادند: «بلی شهدنا». این گفت‌وگو به گونه ای است که در فردای قیامت عذری برای عدم شناخت ربوبیت وجود ندارد.

چنین مکالمه ای جز با حضور و شهود قلبی حاصل نمی‌شود. مؤید سخن دسته ای از روایات مثل کلام امام باقر^{علیه السلام} است که می‌فرماید: «عرفهم و اراهم نفسه و لولا ذلك لم يعرف احد ربه» (کلینی، ۱۴۳۰: ۲، ۱۳). یا آنچه در تفسیر علی بن ابراهیم قمی آمده است که امام صادق^{علیه السلام} در جواب ابن مسکان که پرسید: آیا عیناً خدا را میشود دید؟ فرمود: آری (طباطبایی، ۱۹۹۷: ۸، ۳۴۰). استاد مصباح می‌گوید: مراد از این معرفت، معرفت شخصی است. معرفت شخصی درباره خدا جز با علم حضوری امکان ندارد. علم حضوری نیز در قلب جای دارد. پس آیه در صدد آن است تا بگوید: شناخت خدا در دل انسانها جای دارد و فطری است.

این سخن برآمده از کلام ملاصدراست. بر اساس سخن ملاصدر، انسان شأنی از شئون واجب الوجود است. بر این اساس، بارقه‌ای از علم حضوری را به اندازه ظرفیت خود داراست که همراه با وجودش افزوده شده است. هرگاه مفاض ذات خود را شهود می‌کند، همزمان با وابستگی و ارتباط، خود را با مفیض شهود می‌کند. پس علم حضوری معلول به علت از سوی فیاض علی

الاطلاق، همراه با آفرینش وی افزوده شده است. هرچند آدمیان به دلیل شدت نور آن از ادراک کامل آن ناتوان هستند، اما به اندازه توانایی خود معرفت دارند. بنا بر این، انسان معلول خداست، و هر معلولی به علت خود علم حضوری دارد. پس انسان نسبت به خدا علم حضوری دارد. این علم به صورت فطری در نهاد او قرار دارد (شیرازی، ۱۳۶۰: ۱، ۱۱۳-۱۱۴).

علامه طباطبایی برهان صدرايي را با بیان دیگری می‌پذیرد و می‌گوید: هر معلولی چون رابط و وابسته به علت خویش است و در حد ذات خود نیاز به علت دارد، پس بدون علت خود هیچ تقوم وجودی ندارد (شیرازی، ۱۳۶۰: ۱، ۱۱۳-۱۱۴).

از سوی دیگر، هر معلولی علم حضوری به علت خود دارد، زیرا رقیقت همان حقیقت است. پس اگر این علم حضوری معلول به علت باشد، باید از ناحیه علت آن همراه با وجودش افزوده شده باشد. علامه استدلال خود را ذیل آیه میثاق تکمیل می‌کند و می‌گوید: در این آیه خداوند انسانها را بر نفسشان گواه گرفت، چون اشهاد هر چیزی علم حضوری بر مشهود است. وقتی کسی را بر خودش شاهد می‌گیرد، در واقع می‌خواهد حقیقت خود وی را به او نشان دهد. از آنجا که نفس هرکسی از جهاتی به غیر خود ارتباط و تعلق دارد، خداوند بلافاصله متعلق شهادت را روشن نمود و فرمود: «الست بربکم». همگی گفتند: «بلی شهدنا». بدین صورت حجت را بر همه آدمیان تمام کرد. لذا هیچ عذر و بهانه ای از آنها پذیرفته نخواهد بود. (طباطبایی، ۱۹۹۷: ۸، ۳۱۴-۳۱۱).

پیام دیگر آیه این است که در این شهود، علاوه بر اینکه اصل وجود خدا شناخته می‌شود، نسبت به صفات نیز معرفت حاصل می‌شود. بر این اساس تعبیر به «الست بربکم» دارد. این مطلب که در سوره روم و آیه میثاق و سوره اعراف آمده است یعنی «فطرهم علی التوحید». لازمه یگانه پرستی این است که هم خدای موجود را بشناسد، و هم ربوبیتش را و هم قابل پرستش بودنش را. این است که در روایت آمده است: «فطرهم علی معرفتة انه ربهم» (مجلسی، ۱۳۶۲: ۳، ۲۷۹). بر این اساس، استدلال به آیه بیانگر یک برهان عقلی با توجه به علم حضوری خواهد بود.

امام خمینی نیز همین برهان را ارائه می‌دهد و می‌گوید: عشق به کمال مطلق در همه آدمیان وجود دارد، و همه انسانها عاشق کمال حقیقی و مطلق اند، پس معشوق مطلق و مجذوب مطلق نیز باید وجود داشته باشد (امام خمینی، ۱۳۸۱: ۱۸۳-۱۸۴؛ امام خمینی، ۱۳۶۴: ۱۸۴-۱۸۳).

قرآن علاوه بر این آیات، در آیات «فاذا رکبوا فی الفلک دعوا الله مخلصین له الدین فلما

نجاهم الی البراذا هم یشرکون» (عنکبوت: ۶۵). و آیه «و اذا غشیهم موج کالضلل دعوالله مخلصین له الدین فلما نجاهم الی البرفمنهم مقتصد و ما یجحد بآیاتنا الا کل ختار کفور» (لقمان: ۳۲) نیز متذکر فطرت است.^۱

جمع بندی

می توان گفت، امروزه دانش کلام جدید به سبب ذهن جست‌جوگر انسان مباحث جدید و مسائل پیچیده‌تری از شناخت خدا، وجود و حضور خداوند، اسما و صفات او، مراتب توحید و اقسام وحدت و... مطرح ساخته و در کنار شبهات فراوان تقریرها و تبیینهای مناسبی نیز ارائه داده است. اما مبالغه نخواهد بود اگر گفته شود که بسیاری براهین که در کتب و منابع پیشینیان آمده است، قرآن نهاد بوده، پاسخگوی بسیاری از شبهات جدید نیز هست. رهیافت نو به تجربه گذشته و منابع فراهم آمده از تلاش پیشینیان می‌تواند سودمند باشد.

۱. براهین دیگری درحوزه کلام، فلسفه و عرفان برای اثبات وجود خداوند و شناخت او جل جلاله ارائه شده است. نک: نراقی، ۱۳۶۲: ۵۴-۵۳؛ جوادی آملی، ۱۳۷۴: ص ۲۴۹؛ مصباح یزدی، ۱۳۸۴: ۳، ۱۲۴-۱۳۲؛ سبحانی، ۱۳۶۰: ۲، ۱۸۲.

منابع

۱. ابن سینا، ۱۳۰۳ش، *الهیات ثفا، تهران، چاپ سنگی.*
۲. ابن منظور، محمد بن مکرم، ۱۴۰۸ق، *لسان العرب، تصحیح علی شیری، بیروت، داراحیاء التراث.*
۳. بابویه، محمد بن علی بن الحسین، بی تا، *توحید، تصحیح و تعلیق حسینی تهرانی، مقدمه علی اکبر غفاری، بی جا، بی نا، ششم.*
۴. تفتازانی، مسعود بن عمر، ۱۳۷۱ش، *شرح المقاصد، قم، شریف الرضی.*
۵. تهانوی، محمد علی بن علی، ۱۳۷۵ش، *موسوعة کشف اصطلاحات الفنون والعلوم، بیروت، مکتبه لبنان ناشرون.*
۶. جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۷۴ش، *تبیین براهین خداشناسی، قم، مرکز نشر اسراء.*
۷. جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۸۲ش، *رحیق مختوم، قم، مرکز نشر اسراء، دوم.*
۸. جوادی، اسماعیل واعظ، ۱۳۴۲ش، *حدوث و قدم، تهران، دانشگاه تهران.*
۹. جوادی، محسن، ۱۳۷۵ش، *درآمدی بر خداشناسی فلسفی، قم، معاونت امور اساتید و دروس معارف اسلامی، اول.*
۱۰. جوهری، اسماعیل بن حماد، ۱۳۵۸ش، *الصحاح تاج اللغة و صحاح العربیة - بی جا دارالعلم للملایین.*
۱۱. حلّی، حسن بن یوسف بن علی بن المطهر، بی تا، *توضیح المراد تعلیقه بر شرح تجرید الاعتقاد، بی جا، مطبعة المصطفوی.*
۱۲. سبحانی، جعفر، ۱۴۱۱ق، *الاهیات علی هدی کتاب و السنة - و العقل، لبنان، المركز العالمی للدراسات الاسلامیة.*
۱۳. سبحانی، جعفر، ۱۳۶۰ش، *منشور جاوید، قم، انتشارات امیرالمؤمنین.*
۱۴. سبزواری، ملاحادی، ۱۲۸۹ش، *شرح منظومه، قم، انتشارات مصطفوی.*
۱۵. شیرازی، صدرالدین محمدبن ابراهیم، ۱۳۶۰ش، *الحکمة المقالیة - فی الاسفار الاربعه - بیروت، دارالاحیاء التراث العربی.*

۱۶. شیرازی، قطب الدین، ۱۳۶۵ش، *درة التاج*، تهران، انتشارات حکمت، دوم.
۱۷. طباطبایی، سیدمحمدحسین، ۱۹۹۷م، *المیزان فی تفسیرالقرآن*، بیروت، مؤسسه الاعلمی للمطبوعات.
۱۸. طباطبایی، محمدحسین، ۱۳۵۶ش، *اصول فلسفه و روش رئالیسم*، مرکز بررسی های اسلامی، ایران.
۱۹. طباطبایی، محمدحسین، ۱۴۰۴ق، *نهایة الحکمة*، قم، جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
۲۰. تهانوی، محمدعلی بن علی، ۱۳۱۷ش، *کشاف اصطلاحات الفنون*، اسلامبول، مطبعه اقدام اسلامبول.
۲۱. طوسی، محمد بن حسن، ۱۳۸۳ش، *اثبات الواجب*، مجموعه ای مشتمل بر یازده رساله خطی در موضوعات مختلف، به شماره ۱۸۳۰، موجود در کتابخانه مجلس. بی جا، بی نا.
۲۲. طوسی، محمد بن محمد بن جعفر، ۱۳۵۶، *شرح الاشارات*، مطبوعات دینی.
۲۳. طوسی، محمد بن محمد، ۱۴۰۵، *تلخیص المحصل*، لبنان، دارالاضواء.
۲۴. طوسی، محمد بن محمد، ۱۳۹۹، *کشف المراد*، لبنان، مؤسسه الاعلمی، اول.
۲۵. طوسی، محمد بن محمد، ۱۴۱۶، *قواعد العقائد*، قم، امیر.
۲۶. طوسی، محمدبن الحسن، ۱۴۰۷ق، *تجريد الاعتقاد*، تحقیق محمد جواد حسینی جلالی، مرکز النشر مکتب الاعلام الاسلامی، اول.
۲۷. فارابی، محمد بن محمد، ۱۳۷۸ش، *رسائل فارابی*، تهران، انتشارات علمی فرهنگی.
۲۸. فضلی، عبدالهادی، ۱۳۸۶ش، *خلاصه علم الکلام*، بی جا، دارالکتاب الاسلامیه.
۲۹. قطب الدین شیرازی، محمود بن مسعود، ۱۴۳۰ق، *حکمت الاثری*، تهران، انتشارات حکمت.
۳۰. کلینی، محمد بن یعقوب، ۱۴۳۰ق، *اصول کافی*، قم، دارالحديث للطباعة والنشر.
۳۱. لاهیجی، عبدالرزاق، ۱۴۲۶ق، *سوارق الالهام فی شرح تجريد الکلام*، قم، مؤسسه الامام الصادق علیه السلام.
۳۲. مجلسی، محمد باقر، ۱۳۶۲ش، *بحار الانوار*، قم، دارالکتب الاسلامیه.
۳۳. مصباح یزدی، محمدتقی، ۱۳۶۵ش، *آموزش فلسفه*، قم، انتشارات سازمان تبلیغات اسلامی.
۳۴. مصباح یزدی، محمدتقی، ۱۴۲۶ق، *شرح النهایة*، بیروت، مؤسسه الخرسان للمطبوعات.

۳۵. مصباح یزدی، محمدتقی، ۱۳۸۴ش، *معارف قرآن*، قم، مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی.
۳۶. مطهری، مرتضی، ۱۳۸۶ش، *مجموعه آثار*، تهران، انتشارات صدرا.
۳۷. مکارم شیرازی، ۱۳۷۳ش، *پیام قرآن*، قم، مدرسه الامام المجتبی.
۳۸. موسوی، روح الله، ۱۳۸۱ش، *تفسیر سوره حمد*، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، چاپ ششم.
۳۹. موسوی، روح الله، ۱۳۶۸ش، *اربعین حدیث*، قم، انتشارات طه.
۴۰. نراقی، مهدی، ۱۳۶۴ش، *انیس الموحیدین*، تصحیح محمد علی قاضی طباطبایی، تهران، الزهرا.

