



تبیین و تقریر استدلال آیه «لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا»
بر توحید در خالقیت

علیرضا بهمانی^۱

تاریخ دریافت: ۱۳۹۷/۰۹/۱۷

تاریخ تأیید: ۱۳۹۸/۰۲/۲۳

چکیده

بی‌شک در آیه «لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا» استدلالی توحیدی به کار رفته است. در اصل این استدلال ابهام و تردیدی نیست، لکن در تلازم میان «تعدد آلهة» و «فساد» سخن‌های بسیاری بیان شده است، که هر کدام به نوبه خود دارای مشکلاتی هستند. در این میان اما، دیدگاه امام خمینی رحمته و شهید مطهری تا کنون مورد بی‌مهری محققان قرار گرفته و با همه امتیازهایی که دارد، به حاشیه رانده شده است. این مقاله بر آن است تا با روشی تحلیلی و توصیفی ابتدا به تقریر مهم‌ترین دیدگاه‌های مقابل، یعنی دیدگاه مشهور، دیدگاه علامه طباطبائی رحمته، دیدگاه استاد مصباح و دیدگاه آیت‌الله جوادی و اشکالات آن‌ها بپردازد، و سپس با تقریر جدیدی از دیدگاه امام خمینی رحمته و شهید مطهری تلاش کند تا اشکالات وارد شده بر آن‌ها را پاسخ گفته و تقریری را که انطباق بیشتری با آیه دارد، بیان کند.

واژگان کلیدی

برهان تمانع، برهان نظام واحد، تقریر منطقی، استدلال، برهان.

۱. طرح مسئله

«تمانع» از ریشه «م ن ع»، مصدر باب تفاعل، به معنی مانع شدن از کار دیگری است (زبیدی، ۱۴۱۴ق، ۱۱: ۴۶۵) و در اصطلاح نام یکی از براهین یگانگی خداوند است که در صورت فرض دو واجب بالذات مطرح می‌شود؛ که یا «اراده» یکی مانع از اراده دیگری است و یا «تأثیر» یکی مانع از تأثیر دیگری است و یا «غلبه» یکی مانع از غلبه دیگری است؛ از اولی با «برهان تمناع»، از دومی با «برهان توارد» و از سومی با «برهان تغالب» یاد می‌شود؛ بنابراین برهان تمناع بر خلاف «برهان توارد» است که مربوط به تأثیر دو واجب بالذات بر معلول واحد می‌باشد؛ به عبارتی، برهان توارد در جایی مطرح می‌شود که اراده دو واجب بالذات، ممانعتی با هم ندارند، ممانعتی اگر هست در اصل تأثیر است، و به خلاف «برهان تغالب» است که مربوط به قهر و غلبه یکی از آن دو واجب بر دیگری در مقام تأثیرگذاری است (طباطبائی، ۱۳۷۴، ۱۳: ۱۴۷).

به عبارت سوم: «برهان تمناع» بر عدم امکان تعلق دو اراده مستقل، بر فعل واحد اقامه می‌شود، «برهان توارد» بر عدم امکان تأثیر دو اراده مستقل بر فعل واحد اقامه می‌شود، و «برهان تغالب» بر عدم وقوع تأثیر دو فاعل مستقل بر فعل واحد اقامه می‌شود.

به عبارت چهارم: هر سه برهان، نفی شریک برای خدا را اثبات می‌کنند؛ با این تفاوت که «برهان تمناع» اساساً فرض وجود دو خدا را از ابتدا نفی می‌کند، «برهان توارد» وجود دو خدا را فرض می‌گیرد، ولی امکان اثرگذاری آن دو را بر معلول واحد نفی می‌کند، و «برهان تغالب»، هم وجود خدا و هم امکان اثرگذاری آن دو را فرض می‌گیرد و برتری یکی را بر دیگری اثبات می‌کند.

به هر حال، آنچه اینک مسئله تحقیق ماست، «برهان تمناع» است. عالمان دینی در مورد این برهان، که پیشینه‌ای تا قرن سوم از اشعری (اشعری، بی تا: ۲۱) و قرن چهارم از قاضی عبدالجبار (قاضی عبدالجبار و مانکدیم، ۱۴۲۲ق: ۱۸۸) دارد، و برگرفته از آیات قرآن کریم است (انبیاء: ۲۲؛ مؤمنون: ۹۱؛ اسراء: ۴۲؛ زمر: ۲۹) مواضع مختلفی داشته‌اند؛ برخی چون فخر رازی آن را یکی از محکم‌ترین ادله بر توحید می‌داند (رازی، ۱۴۰۷ق، ۲: ۱۳۵)، برخی آن را دلیلی اقلی بر شمرده‌اند (ابن عاشور، ۱۹۸۴، ۱۷: ۴۱)، برخی آن را به نقد

کشیده (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ق: ۳۷؛ فاضل مقداد، ۱۴۲۲ق: ۲۰۵) و بسیاری نیز نسبت به آن بی‌اعتنا بوده‌اند.^۱ برخی آن را دلیل بر توحید صانع گرفته‌اند (طبرسی، ۱۳۷۲، ۷: ۷۰؛ غزالی، بی‌تا، ۱: ۱۸۷؛ مطهری، ۱۳۷۶، ۶: ۱۰۱۹) و برخی آن را دلیل بر توحید ربوبی دانسته‌اند (طباطبائی، ۱۳۷۴، ۱۴: ۳۷۴؛ جوادی آملی، ۱۳۹۳: ۷۴).

اما با وجود این پیشینه طولانی و اختلاف نظرهای متعدد، گویا در یک مسئله تا حدودی با هم به اتفاق رسیده‌اند^۲ و آن این‌که آیه شریفه «لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا» بر برهان تمناع منطبق است؛ اما بار دیگر در این‌که چگونه تمناع چند «إله» باعث فساد در عالم می‌شود، دست به تقریرهای مختلف زده‌اند، که به طور کلی به دو دیدگاه «عامیانه» و «عالمانه» تقسیم می‌شوند.

در دیدگاه عامیانه، خدا را با مخلوقاتش قیاس می‌کنند و می‌گویند: همان‌گونه که در میان انسان‌ها صدور دو فرمان از یک جایگاه باعث فساد در آن قلمرو می‌شود، وجود دو فرمان در سیطره تدبیر الهی که آسمان و زمین است، باعث فساد آن دو می‌شود. فردوسی این دیدگاه را این‌چنین در قالب شعر بیان کرده است: «خردمند گوید که در یک سرای / چو فرمان دو گردد نماند به جای» (فردوسی، ۱۳۹۰: ۶۹۰).

اما در مقابل، دیدگاهی عالمانه وجود دارد که سعی می‌کند با مفاهیم و مقدمات عقلی، این تلازم را به اثبات برساند. دیدگاه مشهور از یک طرف، دیدگاه علامه طباطبائی^{رحمه‌الله} و آیت‌الله جوادی با تقریری مشابه و البته متفاوت با هم از یک طرف، و از طرف سوم، دیدگاه امام خمینی^{رحمه‌الله} و شهید مطهری را داریم که به نوع دیگری این تلازم را اثبات می‌کنند. البته در این میان، استاد مصباح نیز این تلازم را اثبات می‌کند، اما نه با برهان تمناع، بلکه از برهان دیگری استفاده می‌کند، که نام آن «برهان نظام واحد» است؛ چنان‌که تقریر آن خواهد آمد (مصباح یزدی، ۱۳۹۰: ۸۰).

۱. البته بعید نیست چنین بزرگانی که دست به نقد این برهان زده‌اند، نقد یا بی‌اعتنایی آن‌ها، ناظر به تقریرهایی بوده که بیان می‌کردند (مانند: ابن‌عاشور، ۱۹۸۴، ۱۷: ۴۱).

۲. استاد مصباح، آیه را بر برهان دیگری منطبق می‌داند که از آن به «برهان نظام واحد» تعبیر می‌شود، که در ادامه بیان خواهد شد.

۲. تقریر منطقی و قرآنی آیه ۲۲ سوره «انبیاء»

الف. تقریر منطقی:

صغری: «لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا»^۱.

کبری: و لکن هما لم تفسدا.

نتیجه: فلیس فیهما آلهة الا الله.

ب. تقریر قرآنی:

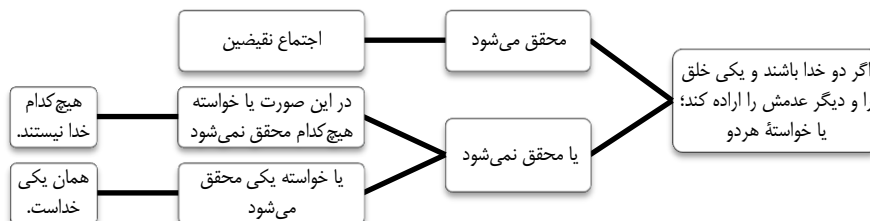
صغری: «لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا».

کبری: «مَا تَرَى فِي خَلْقِ الرَّحْمَنِ مِنْ تَفَاوُتٍ فَارْجِعِ الْبَصَرَ هَلْ تَرَى مِنْ فُطُورٍ...» (ملک: ۳ و ۴).^۳

نتیجه: «وَهُوَ الَّذِي فِي السَّمَاءِ إِلَهٌ وَفِي الْأَرْضِ إِلَهٌ» (زخرف: ۸۴).

۳. تقریر دیدگاه‌های مطرح‌شده در تلازم میان «تعدد اله» و «فساد عالم»

۳-۱. تقریر مشهور (تفتازانی، ۱۴۰۱ق، ۴: ۳۴؛ ایچی، ۱۳۳۵، ۸: ۴۱؛ فخر رازی، ۱۴۰۷ق، ۲۲: ۱۲۷)



۳-۲. تقریر علامه طباطبائی (۱۳۷۴، ۱۴: ۳۷۵)

۱. تعدد آلهه مستلزم اختلاف ذاتی و تباین حقیقی میان آنهاست، وگرنه چند اله نمی‌شدند.

۱. «الّا» در این آیه به معنای وصف است، زیرا اگر استثنا باشد، معنای آیه این می‌شود: اگر آلهه‌ای باشند که «الله» در آنها نباشد، فساد پیش می‌آید؛ یعنی اگر «الله» در آنها باشد، فساد پیش نمی‌آید و این عین شرک است. ولی در معنای وصفی این‌گونه معنا می‌کنیم: اگر آلهه‌ای غیر از «الله» باشند، فساد پیش می‌آید. از طرف دیگر، چون مستثنی منه ذکر شده، پس باید اسم بعد از «إلا» منصوب شود، در حالی که مرفوع است.

۲. «" مَا تَرَى فِي خَلْقِ الرَّحْمَنِ مِنْ تَفَاوُتٍ " قَالَ يَعْنِي مِنْ فَسَادٍ» (قمی، ۱۳۶۳، ۲: ۳۷۸).

۳. وقتی کمترین بی‌نظمی و ناهماهنگی در آفرینش وجود ندارد، به طریق اولی فسادی در آن وجود ندارد.

۲. تباین در حقیقت و ذات، مستلزم آن است که در تدبیر^۱ هم با یکدیگر متباین و مختلف باشند.

۳. تعدد تدبیر مستلزم فساد در عالم است و حال آن که فساد در این عالم نمی‌بینیم.

۴. پس از این «عدم فساد» پی به «وحدت مدبّر» می‌بریم.

۳-۳. تقریر آیت‌الله جوادی (جوادی آملی، ۱۳۹۳: ۷۷)

۱. تعدد خدایان مستلزم تباین ذاتی آن‌هاست.

۲. تعدد ذات مستلزم تعدد صفات ذاتی است؛ مثل علم و اراده.

۳. نظام تدبیری هر خدایی بسته به علم و اراده اوست، و چون تعدد علم و اراده به میان آمد، تعدد تدبیر نیز به میان می‌آید.

۴. باید به تعداد خدایان مفروض، نظام‌های علمی و عینی متباین داشته باشیم^۲ (یعنی جهانی ناهماهنگ).^۳

۵. در حالی که عالمی که مشاهده می‌کنیم، متباین و ناهماهنگ نیست.

۶. پس این هماهنگی در عالم، دلیل بر وحدت علم و اراده و تدبیر عالم است.

۳-۴. تقریر استاد مصباح (مصباح یزدی، ۱۳۹۰: ۸۰)

۱. معلول باید تمام شئون خود را از علت هستی بخش خودش بگیرد.

۲. اگر هر کدام از این سیستم‌ها خدایی می‌داشت، نباید اجزای این سیستم‌ها به سیستم دیگر محتاج باشند.

۳. و حال آن که عالمی که مشاهده می‌کنیم، اجزای سیستم‌هایش به یکدیگر محتاجند و اگر این ارتباط نباشد، فاسد می‌شوند.

۴. پس «عدم فساد در عالم» و «ارتباط اجزای میان سیستم‌ها» که نشان‌گر یک نظام واحد است، دلیلی است بر یگانگی مدبّر.

۱. منظور از این «تدبیر» معنای فلسفی آن است، نه معنای عرفی و عامیانه آن.

۲. زیرا نظام عینی تابع نظام علمی و ارادی مبدأ فاعلی است (جوادی آملی، ۱۳۹۳: ۷۸)؛ یعنی موجودات، معلول علم و اراده فاعل بالذات هستند.

۳. دو نظام متباین ذاتی نمی‌توانند با هم هماهنگ باشند (جوادی آملی، ۱۳۹۳: ۷۸)، چون شرط هماهنگی سنخیت و اشتراک است.

۳-۵. تقریر امام خمینی علیه السلام و شهید مطهری

تقریر امام علیه السلام^۱ و ابن عربی^۲ در این باره به صورت مجمل بیان شده، ولی نتیجه آن همان نتیجه‌ای است که شهید مطهری بیان کرده است؛ به همین دلیل، به تقریر شهید مطهری که به نظر، کامل‌شده روایت تفتازانی (تفتازانی، ۴: ۳۴) و عبارت دیگری از روایت ایچی است (ایچی، ۱۳۲۵، ۸: ۴۱)، می‌پردازیم (مطهری، ۱۳۷۶، ۶: ۱۰۱۹). ایشان ابتدا سه نکته را به عنوان مقدمه استدلال خود بیان کرده و سپس استدلال را بر اساس این سه مقدمه تقریر می‌کنند:

مقدمه اول: واجب الوجود، واجب است من جمیع الجهات.

مقدمه دوم: معلول عین الربط به علت است.

مقدمه سوم: ترجیح بلا مرجح محال است.

تقریر استدلال: اگر دو خدا یا بیشتر باشند؛

به حکم مقدمه اول: باید به هر موجودی که امکان وجود دارد، افاضه وجود کنند و همگی در این افاضه یکسان هستند.

به حکم مقدمه دوم: از آن جا که معلول عین ایجاد علت است، اگر هر دو بخواهند افاضه وجود کنند، لازم می‌آید دو وجود به یک معلول بدهند و این محال است، چون معلول یک وجود بیشتر ندارد.

به حکم مقدمه سوم: حال که ایجاد باید تنها از جانب یکی از آن‌ها باشد، نسبت به هر کدام که بگویید، ترجیح بلا مرجح است؛ و ترجیح بلا مرجح هم محال است.

۱. اگر دو واجب بود، افساد لازم آمده و هیچ موجودی نمی‌توانست خلق شود، زیرا توارد علل مستقلة الهیه بر يك معلول محال است و معنای آیه شریفه «لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا» این است، نه این‌که اگر خدا دو تا بود، اختلاف حاصل شده و جنگ و نزاع شروع می‌شد (امام خمینی، ۱۳۸۱، ۲: ۸۲)؛ و الحاصل آیه می‌فرماید: اگر در زمین و آسمان دو آلهه بود، زمین و آسمان فاسد می‌شدند؛ یعنی به واسطه امتناع توارد علتین مستقلین بر معلول واحد، اصلاً از زمین و آسمان سراغی نبود (امام خمینی، ۱۳۸۱، ۲: ۸۳).

۲. «قال الله عز وجل: لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا و معنى هذا لم يوجد ا معنى العالم العلوى و هو السماء و السفلى و هو الأرض» (ابن عربی، ۱: ۲۶۲)؛ «إن الله واحد قال تعالى لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا و قد وجد الصلاح و هو بقاء العالم و وجوده فدل على أن الموجد له لو لم يكن واحدا ما صح وجود العالم» (ابن عربی، ۲: ۲۸۸).

پس در نتیجه: این عالم نباید به وجود بیاید، در حالی که می‌بینیم به وجود آمده است. پس از همان اول، یک واجب‌الوجود بیشتر نبوده، وگرنه این جهان به وجود نمی‌آمد.

۴. بررسی اشکالات وارده

۴-۱. بررسی اشکال نخست

ممکن است در نقد این برهان گفته شود: وقتی فرض ما این است که این دو «إله» دور از هر گونه نقص و جهل و عجزی هستند، چه اشکالی دارد که به همین دلیل با یکدیگر بر تحقق یک نظام احسن توافق کنند، و با این توافق خود، مانع از هر گونه فساد در عالم شوند؟ همان‌طور که برخی در پاسخ به این سؤال اشاره داشته‌اند (طباطبائی، ۱۴۳۴ق، ۲: ۲۳۳)، فرض این سؤال تحقق دو خدایی است که دور از نقص و جهل هستند و از راه حق خارج نمی‌شوند؛ چنان‌که میان دو امام معصوم به خاطر داشتن عصمت و همراهی آن‌ها با حق، هیچ‌گاه اختلافی به وجود نمی‌آید تا بخواهد در اموری که تحت سیطره آن‌هاست، فساد پیش آید؛ این در حالی است که خداوند از چنین فرضی منزه و مبرا است. امام معصوم در این فرض، حکیم و معصوم بالعرض است، و خدا حکیم و معصوم بالذات است؛ به عبارت ساده‌تر، شما دو خدایی را فرض کردید که با هم مختلف هستند و قرار است بر یک مسیر حق که غیر از آن‌هاست حرکت کنند، در حالی که چنین فرضی درست نیست؛ خدا غیر از حق نیست، و حق غیر از خدا نیست. مضافاً این‌که: اگر دو خدا وجود داشته باشد، با خدا بودن آن‌ها یا به تعبیر فلسفی، با واجب‌الوجود بودن آن‌ها منافات دارد، زیرا واجب‌الوجود موجودی نامتناهی است و تحقق دو موجود نامتناهی در عرض هم به تناقض می‌انجامد. پس اساساً تصور دو خدایی که غیر از هم باشند، محال است.

۴-۲. بررسی اشکال دوم

ممکن است در نقد این برهان اشکال دیگری کنند و آن این‌که دو خدایی را که ما فرض کردیم، علم به معلول‌های خود قبل از خلقت آن‌ها دارند؛ بنابراین می‌توانند مواردی را که منجر به فساد شود، پیش از وقوع فساد با توافقی که دارند، برطرف کنند.

علامه در پاسخ به این سؤال می‌فرماید: علم فاعل علمی، به فعل خودش قبل از ایجاد، علمی حضوری است، و ملاک آن در این است که علت، کمال معلول را به نحو برتر و اشرف

دارد؛ بر این اساس، فرض توافق میان دو علت قبل از ایجاد، به این معناست که آن دو مدبر، کثرت و تغیری با یکدیگر نداشته باشند، در حالی که کثرت و تغیر میان آن‌ها فرض گرفته شده است (طباطبائی، ۱۴۳۴ق، ۲: ۲۳۳).

۳-۴. بررسی اشکال سوم

افزون بر دو اشکال قبل، این اشکال به تمام تقریرات فوق، به جز تقریر شهید مطهری وارد است، و آن این‌که: شما در استدلالی که اقامه کردید، از عدم فساد در جهانی که مشاهده می‌کنید، توحید در ربوبیت را نتیجه می‌گیرید، در حالی که اولاً: ممکن است عوالم دیگری باشد که تحت تدبیر خدایان دیگری هستند و دور از مشاهده ما می‌باشند؛ پس این استدلال ناتمام است. ثانیاً: این که مخالف با ظاهر آیه است، زیرا مراد از آسمان و زمین در آیه ۲۲ سوره «انبیاء»، همان آسمان و زمین در آیه ۱۹ است که همه آفرینش را شامل می‌شود؛ و این یعنی عالم خلق و نه عالم مشاهد. ثالثاً: خود این مقدمه نیاز به اثبات دارد؛ بالأخص بنا بر تقریر استاد مصباح، چراکه ما نه تنها تمام عالم را مشاهده نکرده‌ایم، که تسلطی بر تمام عالم هم نداریم تا بخواهیم بگوییم: هیچ فسادی در این آسمان و زمین نیست، و یا آن‌که نظامی واحد بر آن حکم فرماست. خلاصه آن‌که، این اشکال وارد است؛ چنان‌که برخی از بزرگان نیز این اشکال را پذیرفته‌اند (جوادی آملی، ۱۳۹۳: ۸۱).^۱ به هر حال پاسخ این اشکال را باید پیروان آن بدهند، نه کسانی که پیرو تقریر شهید مطهری هستند، لذا از بررسی این اشکال می‌گذریم.

۴-۴. بررسی اشکال چهارم

برخی معتقدند (اشرفی، ۱۳۸۹: ۲۵۱) که مخاطبان آیه، «توحید در خالقیت» را قبول داشتند (عنکبوت: ۶۱؛ لقمان: ۲۵؛ زمر: ۳۸؛ زخرف: ۸۷) و مشکل آن‌ها «توحید

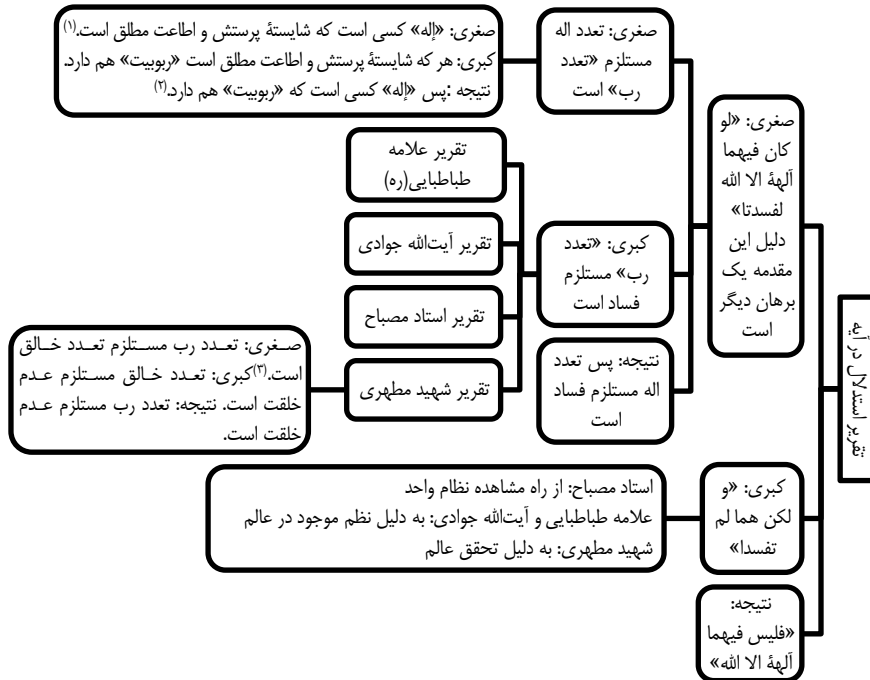
۱. «نتیجه برهان تمناع [با تقریری که بیان شد] این است که مؤثر در آسمان و زمین موجود و تدبیرکننده جهان مشهود، بیش از یک خدا نیست. حال اگر احتمال داده شود غیر از این جهان که بشر از آن باخبر است، جهان دیگری موجود است و یا تحقق آن ممکن است، و نیز احتمال داده شود خدای دیگری غیر از خدای این جهان آن را بر پایه نظام علمی خود آفریده و مطابق اراده خویش تدبیر می‌کند، این احتمال را باید با برهان دیگری ابطال کرد.» (جوادی آملی، ۱۳۹۳: ۸۱).

در ربوبیت» بوده است، به همین جهت، سخن منطقی آن است که بگوییم: آیه «لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا» بر توحید در ربوبیت دلالت دارد و نه بر توحید در خالقییت؛ لکن باید گفت:

اولاً: اگر از این آیات، چنین برداشت می‌کنید که تمام مشرکان زمان پیامبر ﷺ توحید در خالقییت را قبول داشتند؛ پس، از آیاتی نظیر «وَلَئِنْ سَأَلْتَهُمْ مَنْ نَزَّلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَحْيَا بِهِ الْأَرْضَ مِنْ بَعْدِ مَوْتِهَا لَيَقُولُنَّ اللَّهُ» (عنکبوت: ۶۳) هم چنین برداشت کنید که مشرکان زمان پیامبر ﷺ، توحید در ربوبیت را قبول داشتند! در آیه ۶۱ همین سوره، نمونه دیگری نیز بیان شده است. آری، این مطلب روشن است که چنین آیاتی ناظر به همه مشرکان نبوده و نیست، و این نکته نیز قابل انکار نمی‌باشد که برخی از مشرکان زمان پیامبر ﷺ که از مخاطبان قرآن نیز بودند، «توحید در خالقییت» را قبول نداشتند (جوادعلی، ۱۹۷۰، ۶: ۳۴؛ مکارم شیرازی، ۱۳۸۶، ۳: ۳۷۴)؛ لذا استدلال آوردن بر «توحید در خالقییت» کاری منطقی است. افزون بر آن که بسیاری از قائلان به ثنویت که از اساس منکر توحید در خالقییت هستند، یا دهریونی که از ریشه، هر گونه خالق را انکار می‌کنند، مخصوص زمان ما نبوده و در عصر پیامبر ﷺ نیز وجود داشتند.

ثانیاً: این استدلال مثل همه استدلال‌های دیگر، برگرفته از دو مقدمه است، که مقدمه اول آن نتیجه یک استدلال دیگر می‌باشد. بنابراین «لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا» به عنوان «مقدم» قیاس استثنائی، نتیجه یک استدلال دیگر است؛ به عبارت دیگر، تلازم میان «تعدد اله» و «فساد عالم» در آن استدلال دیگر ثابت شده، نه در این استدلال موجود در آیه، و ما با تبیین تلازم، در مقام بیان آن استدلال دیگر بودیم؛ پس کسی اشکال نکند که آیه، «توحید در الوهیت» را اثبات می‌کند، و شما در حال اثبات «توحید در خالقییت» هستید، زیرا ما در دو مرحله، استدلال آیه را تقریر کردیم:

در مرحله نخست، تلازم میان تعدد اله و به وجود آمدن فساد را که پیش فرض استدلال در آیه است بیان کردیم؛ و در مرحله دوم با مقدم قرار دادن نتیجه‌ای که در مرحله نخست به دست آوردیم، به تقریر استدلال در آیه پرداختیم، و گفتیم که اگر دو اله یا بیشتر باشد، به حکم آن نتیجه، باید فساد باشد، لکن فساد نیست؛ پس دو اله یا بیشتر هم نیست. سیر منطقی تقریر استدلال آیه، در نمودار صفحه بعد ترسیم شده است.



پاورقی ۱ و ۲ و ۳ از نمودار

۱. واژه «عبادت» که معادل فارسی آن «پرستش» است، گاه در تلازم با ربوبیت تکوینی به «نهایت خضوع» معنا می‌شود؛ یعنی حالتی در انسان که خود را در اختیار کامل معبود می‌بیند؛ و گاه در تلازم با ربوبیت تشریحی به «اطاعت و فرمان‌برداری» معنا می‌شود؛ یعنی در برابر فرامین معبود، اطاعت محض دارد؛ اگرچه هر دو ملازم یکدیگرند. به عبارت ساده‌تر این دو معنای «عبادت» از لوازم پذیرش ربوبیت الهی است؛ یعنی چون ربوبیت تکوینی دارد، در برابرش نهایت خضوع را می‌کنیم؛ و چون ربوبیت تشریحی دارد، در برابر دستوراتش اطاعت مطلق داریم. به تعبیر سوم بین ربوبیت و الوهیت چنان تلازمی وجود دارد که اگر یکی متعدد است، دیگری هم متعدد است.

۲. البته از آن‌جا که رتبه «ربوبیت» قبل از «الوهیت» است، منطقاً باید از ربوبیت به الوهیت برسیم، لکن چون در آیه، علی‌الظاهر از تعدد الوهیت به تعدد ربوبیت استدلال شده است، ما نیز این‌گونه استدلال کردیم. البته استدلال از ربوبیت به الوهیت، بیان خاص خود را دارد؛ برای مثال: تنها خداست که حق امر و نهی مستقل دارد (ربوبیت تشریحی)، و هر که حق امر و نهی مستقل داشته باشد، باید بی‌چون‌وچرا اطاعت شود؛ پس تنها خداست که باید بی‌چون‌وچرا اطاعت شود (یعنی تنها اوست که حق الوهیت دارد، چون گفتیم الوهیت یعنی اطاعت مطلق). در بیان دیگر: تنها خداست که وجود مستقل دارد (ربوبیت تکوینی)؛ هر که وجود مستقل داشته باشد، باید در برابر او نهایت خضوع را داشت؛ پس تنها خداست که باید در برابر او نهایت خضوع را داشت (یعنی تنها اوست که حق الوهیت دارد، زیرا الوهیت یعنی نهایت خضوع).

۳. دلیل صغری: خلق و تدبیر جدای از یکدیگر نیستند؛ زیرا تدبیر در واقع نوعی آفرینش است؛ تدبیر موجودات، یعنی تأمین نیاز موجودات، از راه آفرینش آن‌ها و تنظیم روابطی که میان آن‌ها باید وجود داشته باشد.

ثالثاً: آن‌هایی که این اشکال را به شهید مطهری وارد کرده‌اند (مصباح یزدی، ۱۳۹۰: ۷۹) در پاسخ به کسانی که همین اشکال را به خودشان وارد می‌کنند،^۱ می‌گویند: میان «توحید در الوهیت» و «توحید در ربوبیت» تلازم وجود دارد (مصباح یزدی، ۱۳۹۰: ۸۵). در پاسخ عرض می‌کنیم که به اقرار خود ایشان، میان «توحید در الوهیت» و «توحید در خالقیت» نیز تلازم وجود دارد (مصباح یزدی، ۱۳۹۰: ۷۰)؛ پس این اشکال به شهید مطهری وارد نیست.

۴-۵. بررسی اشکال پنجم

اشکال دیگری که برخی به شهید مطهری وارد کرده‌اند (مصباح یزدی، ۱۳۹۰: ۸۰) این است که نتیجه استدلال در آیه، «عدم فساد عالم» است، نه «عدم تحقق عالم»؛ و روشن است که «عدم فساد عالم» فرع بر «تحقق عالم» است. لکن به نظر می‌رسد معنای فساد محدود به همین فهم عرفی نباشد.

«فساد» به اقرار جمهور لغویین به «تَقْيِضُ الصَّلَاحِ» ترجمه شده است؛ «صَلَاح» یعنی خیر، و ضد آن می‌شود «فساد»؛ به عبارت دیگر اگر خیری در چیزی باشد، به آن صلاح می‌گویند و اگر خیری در آن نباشد، به آن فساد می‌گویند. حال اگر این خیر و صلاح از آثار وجودی شیء برداشته شود، آن شیء فاسد می‌شود و اگر افزون بر آثار وجودی شیء، از خود وجود شیء هم برچیده شود، باز هم فاسد می‌شود. پس فساد به دو معنا قابل فرض است: موجودی که آثار وجودی متناسب با خودش را از دست می‌دهد، مانند شیری که تاریخ مصرف آن گذشته است، این شیر اگر چه به ظاهر شیر است، ولی آثار و خواص شیر را ندارد، به همین جهت می‌گویند: فاسد شده است. نوع دیگر فساد شیر آن است که در آن سرکه بریزند، در این صورت این شیر به گونه‌ای فاسد می‌شود که حتی ظاهر شیر را هم از دست می‌دهد، یعنی هم وجود شیر از بین رفته و هم آثاری که از یک شیر انتظار می‌رود از دست رفته است، پس به این معنا هم می‌گویند: شیر فاسد شده است.

۱. ایشان همین آیه را بر برهان دیگری به نام «نظام واحد» تطبیق می‌دهند و در آن‌جا با تقریری که بیان می‌فرمایند، «توحید در ربوبیت» اثبات می‌شود؛ حال آن‌که طبق بیان خودشان، آیه «توحید در الوهیت» را اثبات می‌کند (مصباح یزدی، ۱۳۹۰: ۸۵).

معنای نخست فساد که مبتنی بر وجود یک پدیده است، امری روشن و مسلّم است، و غالب استعمالات لغت نیز بر محور آن صورت گرفته است، لکن معنای دوم اگر چه کاربرد کمتری دارد، ولی به هر حال داخل در موضوع له فساد است؛ استاد مصباح در بیان معنی «کون» و «فساد» می‌فرمایند: «واژه "کون" که در زبان عربی به معنای بودن است، در اصطلاح فلسفی به معنای پدید آمدن و تقریباً مرادف با "حدوث" به کار می‌رود؛ و در مقابل آن، واژه "فساد" به معنای نابود شدن پدیده، استعمال می‌شود.» (مصباح یزدی، ۱۳۹۰، ۲: ۳۱۹) پس نتیجه می‌گیریم که می‌توان دو معنا برای «فساد» در نظر گرفت که البته هر دو معنا مبتنی بر وجود یک پدیده است؛ معنایی که ناظر به آثار وجودی یک پدیده است، یعنی وقتی آثار و خواص مطلوب یک پدیده از بین می‌رود، می‌گوییم آن پدیده فاسد شده. و دوم معنایی که ناظر به اصل وجود یک پدیده به همراه آثار وجودی آن است، یعنی وقتی یک پدیده موجود، به همراه آثار وجودی‌اش به کلی از بین می‌رود، درباره آن پدیده می‌گویند فاسد شده است. حال اگر در آیه «لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا» بیشتر بنگریم، می‌بینیم که سه بیان در تفسیر «فساد» وجود خواهد داشت؛ ما در این جا، این سه بیان را بررسی می‌کنیم:

تبیین اول

طبق این بیان، که بیان رایج است، منظور آیه این می‌شود: «اگر دو خدا وجود می‌داشت، در تدبیر آسمان و زمین به اختلاف می‌افتادند و سرانجام آسمان و زمین به فساد کشیده می‌شد.» فهم این معنای فساد اگر چه بسیار ساده است، اما در کنار این فهم ساده، باید متوجه این نکته باشیم که در اثبات مقدمات چنین استدلالی با مشکل مواجه می‌شویم؛ به عنوان مثال در بیان این آیه شریفه، عدم فساد به تمام عالم نسبت داده شده، در حالی که شما عدم فساد را در عالمی که مشاهده کرده‌اید ثابت می‌کنید، تازه همان عالمی که مشاهده کرده‌اید را به کلی استقرا نکرده‌اید، و تازه بر فرض که این کار را انجام داده باشید، این فرض را باطل نکردید که شاید عالم‌های دیگری باشند که تحت تدبیر خدایان دیگری هستند و این تقریر شما آن‌ها را باطل نمی‌کند.

تبیین دوم

این بیان، بیان شهید مطهری است، به این صورت که: اگر دو خدا وجود می‌داشت، اراده آن‌ها بر آفرینش آسمان و زمین تعلق نمی‌گرفت؛ و در این صورت آسمان و زمین آفریده

نمی‌شد.» در این تقریر، اگر چه هیچ کدام از اشکالات فوق وارد نمی‌شود، لکن یک اشکال دیگر به وجود می‌آید و آن این‌که: فساد به یک امر وجودی تعلق می‌گیرد، یعنی به چیزی می‌گویند فاسد شده، که ابتدا وجودی داشته باشد، در حالی که در تقریر شهید مطهری فرض بر این شده که اگر دو خدا می‌بود، از همان ابتدا چیزی آفریده نمی‌شد. نه این که یک چیزی وجود داشته و بعد فساد به آن تعلق گرفته است. البته این اشکال را به کمک مناظ و معیاری که از استدلال در آیه به دست می‌آوریم می‌توان پاسخ داد،^۱ ولی به هر حال، خلاف تقریری است که ایشان بیان کرده‌اند.

تبیین سوم

در این بیان، ما همان تقریر شهید مطهری را قبول داریم، یعنی بر آنیم که استدلال موجود در آیه، توحید در خالقیت را اثبات می‌کند، لکن به گونه‌ای تقریر می‌کنیم که این اشکال فوق به تقریر ما وارد نشود؛ این گونه، هم تقریر شهید مطهری را که برهانی تام و تمام است از آیه استخراج کرده‌ایم، و هم، از اشکالاتی که به تقریر مشهور وارد شده، در امان مانده‌ایم.

حال به سراغ آیه می‌رویم: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾؛ این استدلال استثنایی که در آیه آمده، برخاسته از یک قضیه حقیقیه است و به دو صورت ترجمه می‌شود: ترجمه اول همان ترجمه شهید مطهری است: «اگر در آسمان و زمین خدایانی غیر از الله می‌بودند، هر آینه آسمان و زمین فاسد می‌شدند.»؛ خب، این ترجمه ناظر به ابتدای آفرینش است؛ اما در ترجمه دوم، می‌گوییم: «اگر در آسمان و زمین خدایان دیگری غیر از الله باشند، هر آینه آسمان و زمین فاسد می‌شوند.»؛ این ترجمه، ناظر به زمان حال و مربوط به بقای عالم هستی است. به نظر می‌رسد، اگر چه هر دو ترجمه درست است، لکن ترجمه دوم بهتر باشد، چرا که قرآن در حال استدلال آوردن برای مخاطبی است که اینک با او سخن می‌گوید و می‌خواهد از همین آسمان و زمینی که مخاطبش می‌بیند بر اثبات خدا استدلال بیاورد؛ می‌خواهد به او بگوید که اگر دو خدا باشد، همین آسمان و زمینی که می‌بینید، فاسد می‌شوند و از بین می‌روند.

ممکن است گفته شود که به لحاظ ادبیات عرب، «لو» و دو جمله بعد از آن، باید به زمان

گذشته معنا شوند، و این با ترجمه نخست سازگار است، لکن باید دانست یکی از اقسام «لو» در زبان عربی «لو» شرطیه مستقبله است، که در آن، معنا به لحاظ امری که قرار است یا فرض می شود که اتفاق بیفتد، معنا می شود. فی الواقع در این کاربرد، «لو» به معنای «إن» شرطیه است، با این تفاوت که جزم نمی دهد (ابن هشام، ۱۴۱۰ق، ۱: ۲۶۲؛ ابن عقیل، ۱۴۰۰ق، ۴: ۴۷؛ صبان، ۱۴۲۵ق، ۴: ۴۹ و ۵۲؛ محمدی بامبانی، ۱۴۲۹ق، ۲: ۱۶۴ و ۱۶۵؛ ابن عصفور، ۱۴۱۹ق، ۳: ۲۰؛ ابن هشام، ۱۴۲۹ق، ۴: ۲۰۲؛ دقر، ۱۴۱۰ق: ۳۹۱؛ بابتی، ۱۴۱۳ق، ۲: ۸۹۱؛ دقر، ۱۳۹۵ق: ۳۱۵). پس ترجمه دوم مشکلی از این جهت ندارد.

حال با ترجمه دوم به سراغ تقریر استدلال می رویم؛ در این استدلال که ناظر به زمان حال است، ما داریم در مورد آسمان و زمینی سخن می گوئیم که وجود دارند، و اینک داریم با چشم خود آن‌ها را می بینیم، خب، استدلال می گوید: «اگر در این آسمان و زمین دو خدا وجود داشته باشد، آسمان و زمین وجودشان را از دست می دهند و نیست و نابود می شوند» چرا؟ چون طبق این استدلال، هر دو خدا باید برای بقای وجود، به آسمان و زمین افاضه وجود کنند، و چون تمنع می کنند، پس امکان افاضه وجود نخواهند داشت، و وقتی امکان افاضه وجود نباشد، بقایی هم در کار نخواهد بود، پس در نتیجه جهان نابود می شود.

در این بیان، فساد به معنای «عدم بقا» لحاظ شده، که طبق مبانی فلسفی، خود در گرو «عدم ایجاد» است، زیرا در فلسفه اثبات شده که معلول به حکم عین الربط بودن، برای هستی خود نیاز دارد تا علت هستی بخش در هر لحظه و آنی، تمام آثار وجودی مورد نیازش را به او افاضه کند، و اگر این افاضه برای لحظه ای قطع شود، نیست و نابود می گردد. به عبارت ساده تر، افاضه وجود، توسط علت هستی بخش، به صورت آن به آن انجام می شود؛ چه آن گاه که در ابتدا افاضه می کند و چه آن گاه که در ادامه افاضه می کند. از این رو، اگر علت هستی بخش، از افاضه وجود یا آثار وجودی یک پدیده، در ابتدا و یا در ادامه کار امتناع ورزد، آن پدیده فاسد و نابود می شود.

نتیجه

یکی از استدلال های توحیدی قرآن که بسیار مورد استقبال متکلمان و فیلسوفان حوزه دینی قرار گرفته، آیه ۲۲ سوره انبیاست. این آیه بردارنده استدلالی است که در لسان ایشان، «برهان

تمانع» نام گرفته و در تقریر آن چنین گفته می‌شود: «لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا، و لكن هما لم تفسدا، فليس فيهما آلهة الا الله». این تقریر فلسفی در تطبیق با قرآن کریم، به این صورت بیان می‌شود:

صغری: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾.

کبری: ﴿مَا تَرَى فِي خَلْقِ الرَّحْمَنِ مِنْ تَفَاوُتٍ، فَارْجِعِ الْبَصَرَ هَلْ تَرَى مِنْ فُطُورٍ ثُمَّ ارْجِعِ الْبَصَرَ كَرَّتَيْنِ...﴾.

نتیجه: ﴿وَهُوَ الَّذِي فِي السَّمَاءِ إِلَهٌ وَفِي الْأَرْضِ إِلَهٌ﴾.

در این مقاله آمده است: نتیجه استدلال منطقی، ضروری است، و نیازی به اثبات کردن ندارد. در مورد کبرای استدلال نیز گفته شد که طبق دیدگاه قائلان، با مشاهده به دست می‌آید؛ با این تفاوت که حد وسط استدلال در کبری از نظر امام خمینی علیه السلام و شهید مطهری، تحقق عالم است که به راحتی اثبات می‌شود و از نظر دیگران، وجود نظم یا نظام واحد است که اثبات آن داستان دیگری دارد.

اما صغرای استدلال که در باب تلازم میان تعدد اله و فساد در عالم است، پیش فرض پذیرفته شده‌ای است که در یک استدلال دیگر اثبات شده، و آن استدلال غیر از این استدلالی است که آیه بیان می‌کند [در نموداری که پیش از این آوردیم، بحث کاملاً روشن است]. به هر صورت، در آن استدلال دیگر، که تلازم میان تعدد اله و فساد در عالم را اثبات می‌کند، دو رویکرد مطرح می‌شود؛ از نظر امام خمینی علیه السلام و شهید مطهری، تلازم، میان تعدد خالق و فساد عالم برقرار می‌گردد و از نظر دیگران، میان ربوبیت و فساد عالم.

پس از تقریر استدلال، اشکالات پنج‌گانه‌ای مطرح شد؛ اشکال اول تا سوم به غیر از تقریر امام خمینی علیه السلام و شهید مطهری وارد می‌شود که البته پاسخ آن ارائه شد؛ به جز اشکال سوم که بر مبنای نظر مشهور پاسخی ندارد، اما بر مبنای نظر امام خمینی علیه السلام و شهید مطهری، چنین اشکالی از اساس مطرح نمی‌شود؛ اما به اشکال چهارم و پنجم که ناظر به دیدگاه این بزرگواران بود، این چنین پاسخ داده شد:

در اشکال چهارم گفته شد که مخاطبان آیه، توحید در خالقیّت را قبول داشتند؛ پس منطقی تر آن است که استدلال آیه نیز مربوط به توحید در خالقیّت نباشد، بلکه مربوط به توحید در ربوبیت باشد که آن‌ها هم منکر آن بودند. پاسخ داده شد که همه مخاطبان قرآن، توحید در

خالقیت را قبول نداشتند و دلایل آن بیان گردید؛ ثانیاً، ادعای ما در توحید در خالقیت ربطی به استدلال در این آیه ندارد، بلکه پیش فرض این استدلال است و ما در مقام تبیین آن استدلال دیگر بودیم؛ ثالثاً، همین اشکال به کسانی که این اشکال را وارد می کنند وارد است، چون آن‌ها هم در مقام اثبات توحید در ربوبیت هستند؛ حال آن‌که آیه در مقام اثبات توحید در الوهیت است. آن‌ها به این اشکال این‌گونه پاسخ می دهند که میان توحید در الوهیت و ربوبیت تلازم وجود دارد؛ ما هم می‌گوییم به اقرار خود ایشان، میان توحید در الوهیت و خالقیت هم تلازم وجود دارد.

در اشکال پنجم گفته شد که نتیجه استدلال آیه، «وقوع فساد عالم» است نه «عدم تحقق عالم»؛ کسی به عدم تحقق عالم، فساد نمی‌گوید. پاسخ داده شد که برای «فساد» سه تبیین وجود دارد، تبیین اول اگر چه درست و رایج است لکن با مشکلاتی مواجه است، تبیین دوم، با تقریر شهید مطهری ناسازگار است، اما در تبیین سوم، می‌توان آن را بر تقریر جدیدی از دیدگاه شهید مطهری تطبیق نمود. پس ما دیدگاه شهید مطهری را به طور کلی فارغ از این اشکال پنجم پذیرفتیم و در اشکال پنجم سعی کردیم با تقریر جدیدی از دیدگاه شهید مطهری این اشکال را نیز برطرف سازیم.

منابع

۱. اشرفی، امیررضا، (۱۳۸۹)، *خدشناسی*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام. در پاورقی.
۲. آلوسی، محمود، (۱۴۱۵ق)، *روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم و السبع المثانی*، بیروت، دار الکتب العلمیه.
۳. ابن سینا، حسین بن عبدالله، (۱۴۰۴ق)، *التعلیقات*، بیروت، مکتبه الاعلام الاسلامی.
۴. ابن عاشور، محمد بن طاهر، (۱۹۸۴)، *التحریر و التنویر*، تونس، الدار التونسیه للنشر.
۵. ابن عصفور، علی بن مؤمن، (۱۴۱۹ق)، *شرح جمل الزجاجی*، لبنان، دار الکتب العلمیه.
۶. ابن عقیل، عبدالله، (۱۴۰۰ق)، *شرح ابن عقیل*، قاهره، دار التراث.
۷. ابن عربی، محیی‌الدین، (بی تا)، *الفتوحات المکیة (اربع مجلدات)*، بیروت، دار الصادر.
۸. ابن هشام، عبدالله، (۱۴۲۹ق)، *اوضح المسالک الی الفیة ابن مالک*، بیروت، المکتبه العصریه.

۹. _____، (۱۴۱۰ق)، مغنی اللیب، قم، کتاب خانه آیت الله مرعشی نجفی رحمته.
۱۰. اشعری، ابوالحسن، (بی تا)، اللمع فی الرد علی أهل الزیغ و البدع، قاهره، المكتبة الأزهریة للتراث.
۱۱. ایجی، میرسیدشریف، (۱۳۲۵)، شرح المواقف، قم، الشریف الرضی.
۱۲. بابتی، عزیزه فوال، (۱۴۱۳ق)، المعجم المفصل فی النحو العربی، بیروت، دار الکتب العلمیه.
۱۳. تفتازانی، مسعود بن عمر، (۱۴۰۱ق)، شرح المقاصد فی علم الکلام، پاکستان، دار المعارف النعمانیة.
۱۴. جوادعلی، (۱۹۷۰)، المفصل فی تاریخ العرب قبل الاسلام، بیروت، دار العلم للملایین.
۱۵. جوادی آملی، عبدالله، (۱۳۹۳)، توحید در قرآن، قم، اسراء.
۱۶. دقر، عبدالغنی، (۱۴۱۰ق)، معجم القواعد العربیة فی النحو و الصرف، قم، الحمید.
۱۷. _____، (۱۳۹۵ق)، معجم النحو، تحقیق: احمد عبید، دمشق، مطبعة محمد هاشم الکتبی.
۱۸. خمینی، روح الله، (۱۳۸۱)، تقریرات فلسفه، سید عبد الغنی اردبیلی، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی رحمته.
۱۹. رازی، فخرالدین، (۱۴۰۷ق)، المطالب العالیة من العلم الإلهی، بیروت، دار الکتب العربی.
۲۰. زبیدی، مرتضی، (۱۴۱۴ق)، تاج العروس من جواهر القاموس، بیروت، دار الفکر، بیروت.
۲۱. صبان، محمد بن علی، (۱۴۲۵ق)، حاشیة الصبان علی شرح الاشمونی، بیروت، المكتبة العصریة.
۲۲. طباطبائی، محمدحسین، (۱۴۳۴ق)، نهاية الحکمة، جامعه مدرسین، قم.
۲۳. _____، (۱۳۷۴)، ترجمه تفسیر المیزان، ترجمه: سیدمحمد باقر موسوی همدانی، قم، جامعه مدرسین.
۲۴. طبرسی، فضل بن حسن، (۱۳۷۲)، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، تهران، ناصر خسرو.
۲۵. غزالی، محمد، (بی تا)، احیاء علوم الدین، بیروت، دار الکتب العربی.
۲۶. فاضل مقداد، (۱۴۲۲ق)، اللوامع الإلهیة فی المباحث الكلامیة، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.
۲۷. فخر رازی، محمد بن عمر، (۱۴۲۰ق)، التفسیر الکبیر (مفاتیح الغیب)، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
۲۸. فردوسی، ابوالقاسم، (۱۳۹۰)، شاهنامه، مشهد، دانشگاه فردوسی.
۲۹. قاضی عبدالجبار و قوام الدین مانکدیم، (۱۴۲۲ق)، شرح الأصول الخمسة، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
۳۰. قمی، علی بن ابراهیم، (۱۳۶۳)، تفسیر القمی، قم، دار الکتب.
۳۱. محمدی بامبانی، غلامعلی، (۱۴۲۹ق)، دروس فی البلاغة، بیروت، مؤسسه البلاغ.
۳۲. مصباح یزدی، محمدتقی، (۱۳۹۰)، آموزش فلسفه، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی رحمته.

۳۳. _____، (۱۳۹۳)، معارف قرآن (۱-۳)، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
۳۴. مطهری، مرتضی، (۱۳۷۶)، مجموعه آثار، قم، صدرا.
۳۵. مکارم شیرازی، ناصر، (۱۳۸۶)، پیام قرآن، تهران، دار الکتب الاسلامیه.
۳۶. مهائمی، علی بن احمد، (۱۴۰۳ق)، تبصیر الرحمن و تیسیر المنان، لبنان، عالم الکتب.
۳۷. نهاوندی، محمد، (۱۳۸۶)، نفحات الرحمن فی تفسیر القرآن، قم، مؤسسه البعثة.