

دو فصلنامه علمی پژوهشی کتاب قیم  
سال نهم (۱۳۹۸)، شماره بیستم

### بررسی تطبیقی برهان تمنع در اندیشه فخر رازی و علامه طباطبایی با تکیه بر آیه ۲۲ سوره انبیاء

حسن رضایی هفتادری<sup>۱</sup>

#### چکیده

آیه «لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا» (انبیاء: ۲۱/۲۲) با بهره‌گیری از تلازم میان «تعدد خدایان» و «وقوع فساد در زمین و آسمان»، به اثبات توحید پرداخته است. با توجه به اهمیت مسأله توحید به‌ویژه توحید در ربوبیت در منظومه اعتقادی ادیان ابراهیمی و نیز نظر به نقش ویژه آن‌ها در بُعد اعتقادی و عملی در زندگی فردی و اجتماعی انسان، در نوشتار حاضر به بررسی تطبیقی برهان تمنع در اندیشه فخر رازی و علامه طباطبایی به‌عنوان دو اندیشور برجسته در حوزه علم کلام و حکمت متعالیه پرداخته شده است. از رهگذر این جستار، مشخص می‌شود که تقریر فخر رازی ناظر به توحید در ذات الهی بوده و فساد زمین و آسمان به معنای تحقق نیافتن آن‌هاست؛ اما این برهان در اندیشه علامه طباطبایی، بیان‌گر توحید در ربوبیت بوده و فساد زمین و آسمان به معنای نابسامانی و فروپاشی آن‌هاست. امکان یا استحاله توافق خدایان بر تدبیر واحد عالم هستی، از دیگر نقاط مورد اختلاف آن دو است که فخر رازی، اولی و علامه طباطبایی، دومی را برگزیده است.

واژگان کلیدی: برهان تمنع، توحید ربوبی، فخر رازی، علامه طباطبایی.

---

۱. دانشیار گروه علوم قرآن و حدیث دانشگاه تهران / hrezaii@ut.ac.ir

## ۱- مقدمه

توحید به دو بخش نظری و عملی تقسیم می‌شود. توحید نظری، سه مرتبه ذاتی، صفاتی و افعالی دارد. توحید افعالی شامل توحید در خالقیت، توحید در مالکیت، توحید در ربوبیت، توحید در رازقیت و توحید در ولایت می‌شود. توحید عملی نیز توحید در عبادت و استعانت را دربرمی‌گیرد (جوادی آملی، ۱۳۸۵، ص ۵۱۲). برهان تمناع، برگرفته از آیه ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا ءِآلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾ (انبیاء: ۲۱/۲۲): «اگر در آنها [=زمین و آسمان] جز خدا، خدایانی [دیگر] وجود داشت، قطعاً [زمین و آسمان] تباه می‌شد» و درصدد اثبات توحید در ربوبیت است. این برهان، زیرمجموعه توحید افعالی به شمار می‌آید.

اهمیت مسأله توحید به‌ویژه توحید در ربوبیت که همراه با توحید در الوهیت است و در آیات فراوانی بر آن تأکید شده (فاتحه: ۱/۲؛ انعام: ۶/۱۶۴؛ زمر: ۶/۳۹) و نقش ویژه آن در بُعد اعتقادی و عملی در زندگی فردی و اجتماعی انسان از سوی دیگر، باعث شده اندیشوران عرصه خداشناسی، اهتمام ویژه‌ای به تبیین برهان تمناع داشته باشند و مفسران (طوسی، بی‌تا، ج ۷، ص ۲۳۸/ طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۷، ص ۷۰/ قمی مشهدی، ۱۳۶۸، ج ۸، ص ۳۹۷)، محدثان (مجلسی، ۱۳۶۲، ج ۳، ص ۲۲۹)، متکلمان (آمدی، ۱۴۲۳، ج ۲، ص ۱۰۶/ تفتازانی، ۱۴۰۹، ج ۴، ص ۳۶/ ماتریدی، ۱۴۲۷، ص ۱۹)، فیلسوفان (ابن رشد، ۱۹۹۴، ص ۲۰/ میرداماد، ۱۳۸۱، ص ۱۵۷/ سبزواری، ۱۳۸۳، ص ۹۱) و عرفان‌پژوهان (ابن عربی، ۱۹۴۶، ج ۱، ص ۱۶۵/ همو، بی‌تا، ج ۲، ص ۲۸۹) تقریرهای متنوعی از این برهان ارائه کنند.

همه این‌ها بیان‌گر جایگاه والای این مسأله از یک‌سو و پیشینه دیرین آن از سوی دیگر است. با وجود پیشینه دیرین برهان تمناع، نگارنده تاکنون به پژوهش مستقلی که عهده‌دار بررسی تطبیقی برهان تمناع در اندیشه فخر رازی و علامه طباطبایی باشد برنخورده است؛ گرچه کتاب «اثبات توحید ربوبی در قرآن» نوشته سید عباس موسوی تقریرهای متفاوتی از این برهان را منعکس نموده، اما اختصاصی به اندیشه فخر رازی و علامه طباطبایی ندارد و نیز به‌طور مختصر به تبیین اندیشه‌های فخر رازی و علامه طباطبایی پرداخته است؛ مقاله «بررسی و تحلیل روایت‌های کلامی و فلسفی برهان تمناع» (دیرباز، ۱۳۸۵، صص ۱۱۹-۱۴۴) نیز اختصاصی به اندیشه فخر رازی و علامه طباطبایی ندارد، بلکه تقریرات مختلفی از جمله تقریر تفتازانی، عضد الدین ایجی، صدر المتألهین، علامه طباطبایی، علامه حلی و مرحوم صفایی را منعکس نموده که پرداختن به همه این‌ها، مسأله‌محوری این مقاله را خدشه‌دار می‌نماید؛ به همین منظور، نوشتار

حاضر با روش توصیفی-تحلیلی، با تمرکز بر تقریر تطبیقی برهان تمانع در اندیشه فخر رازی و علامه طباطبایی، به عنوان دو اندیشور برجسته در حوزه علم کلام و حکمت متعالیه، می‌کوشد به پرسش‌های ذیل پاسخ دهد:

۱. ملازمه میان مقدم (تعدد خدایان) و تالی (فساد) در برهان تمانع چگونه قابل تقریر است؟
  ۲. آیا این برهان در صدد اثبات توحید ذاتی است یا توحید در ربوبیت را تقریر می‌نماید؟
  ۳. فساد در آیه ۲۲ سوره انبیاء به معنای تحقق نیافتن عالم هستی است یا وصفی عارض بر عالم هستی را بیان می‌کند؟
  ۴. آیا امکان دارد خدایان متعدد، عالم هستی را از روی تدبیر واحدی اداره نمایند و با یکدیگر در تدبیر عالم به توافق برسند یا توافق آنان در تدبیر عالم محال است؟
- این نوشتار، نخست به واژه‌شناسی مفردات آیه پیش‌گفته پرداخته، سپس تقریرات مختلف برهان تمانع در اندیشه فخر رازی و علامه طباطبایی را ذکر کرده و در پایان به مقایسه و ارزیابی این دو دیدگاه پرداخته است.

## ۲- مبادی تصویری

واژه‌های «لو»، «کان»، «آلهة»، «الا» و «فساد» در آیه ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾ (انبیاء: ۲۱/۲۲)، نه تنها مبادی تصویری بحث را تشکیل می‌دهد و تبیین آن‌ها چه از نظر لغوی و یا ادبی لازم می‌نماید، بلکه علاوه بر آن، نقش مستقیمی در کیفیت تقریر برهان تمانع دارند؛ از این رو، پیش از تقریر آیه، در ادامه به واژه‌شناسی این مفردات می‌پردازیم:

### ۲-۱- «لو»

واژه «لو» سه معنا دارد:

الف) شرطیت و بیان رابطه سببیت و مسببیت میان دو گزاره؛ ب) تقیید شرط به زمان گذشته، برخلاف واژه «إن» که معنای شرط را مقید به زمان آینده می‌نماید؛ ج) امتناع (ابن هشام، بی‌تا، ج ۱، ص ۲۵۵/تفتازانی، بی‌تا، ص ۱۶۶). «لو» در آیه تمانع (انبیاء: ۲۱/۲۲)، به معنای سوم (امتناع) به کار رفته است (درویش، ۱۴۱۵، ج ۶، ص ۲۹۵).

### ۲-۲- «کان»

در واژه «کان» در آیه تمانع، دو احتمال عرضه شده است:

الف) احتمال دارد تامه باشد که در این صورت، واژه «آلهة» فاعل آن و واژه «فیهما» متعلق به آن است؛

ب) محتمل است ناقصه باشد که در این صورت، واژه «آلهة»، اسم مؤخر و واژه «فیهما»، خبر مقدم آن است (صافی، ۱۴۱۸، ج ۱۷، ص ۱۷/ درویش، ۱۴۱۵، ج ۶، ص ۲۹۵).

## ۲-۳- «آلهة»

آلهة جمع «اله» است. دیدگاه‌های عرضه‌شده در مورد معنای اله عبارت‌اند از:

الف) از ریشه «أَلِهَ يَأْلَهُ أَلْهًا» مشتق شده و «أَلِهَ» نیز در اصل «وَلِهَ» بوده ولی واو آن به همزه تبدیل شده است. مطابق این دیدگاه، «اله» را چند گونه می‌توان تفسیر نمود: «اله» کسی است که عقل‌ها در شناسایی او سرگردان‌اند یا کسی که همه شیدای او هستند و در فراق او بی‌تاب‌اند؛ یا کسی که ملجأ و پناه همگان است و یا کسی که اگر مردم به عظمت وی پی ببرند، از او پروا کرده، حرمتش را نگاه می‌دارند. سراینکه در صورت مذکور، واژه «إِلَه»، معانی یادشده را برمی‌تابد این است که همه آن معانی برای «وَلِهَ» ذکر شده است (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲، ص ۸۳).

ب) از ریشه «لَاهَ يَلِيهِ» گرفته شده است. در این صورت، آن را به معنای «پوشیده از چشم‌ها» یا «بلندمرتبه» می‌توان دانست. «لَاهَ يَلِيهِ» به هر دو معنا آمده است (جوهری، بی‌تا، ج ۶، ص ۲۲۴۸).  
ج) از ریشه «لَاهَ يَلُوهُ» و در این صورت نیز به معنای پوشیده از چشم‌هاست (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲، ص ۸۳).

دیدگاه‌های پیش‌گفته در مورد ریشه «اله» مطرح گردیده است؛ اما در مورد واژه «الله»، اختلاف‌نظر وجود دارد. خلیل و سیبویه و مبرد آن را مشتق نمی‌دانند اما معتزله و گروهی از ادبا آن را مشتق می‌دانند. قائلان به اشتقاق، در تعیین ریشه آن، دیدگاه‌های یاد شده را ارائه نموده‌اند؛ اما در هر حال، قائلان به اشتقاق «الله» یا منکران آن، هر دو گروه در اینکه لفظ «الله» علم و اسم خاص برای ذات مقدس است، اتفاق نظر دارند. چیزی که هست اختلاف در این است که آیا در این تسمیه، معنی لغوی نیز در نظر گرفته شده است یا نه؟ قائلان به اشتقاق، طرفدار رأی نخست بوده و منکران اشتقاق، نظر دوم را برگزیده‌اند (سبحانی، ۱۳۸۳، ج ۲، ص ۱۱۷). به باور برخی پژوهش‌گران، کسانی که لفظ «اله» را به معنی معبود می‌گیرند، در حقیقت آن را به لوازم معنی اصلی تفسیر کرده‌اند. برای اثبات این مدعا به آیه مورد بحث این نوشتار استشهاد شده است: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾ (انبیاء: ۲۱/۲۲). در این آیه، اساس برهان این است که اگر

در جهان خدایان متعددی بود، تباهی جهان را فرامی‌گرفت. این برهان در صورتی می‌تواند درست باشد که «آلهة» جمع «اله» به معنی خدا گرفته شود. خدایی که از شئون او آفرینش و یا تصرف و تدبیر در جهان است، ولی هرگاه اله را که مفرد آلهة است به معنی «معبود» بگیریم، برهان کافی نخواهد بود؛ زیرا هیچ‌گاه تعدد معبود مایه تباهی عالم نیست (سبحانی، ۱۳۸۳، ج ۲، ص ۱۲۱). توضیح بیشتر این مسأله در ادامه این نوشتار خواهد آمد.

#### ۲-۴- «الا»

واژه «الا» سه معنا دارد:

الف) استثناء مابعد از ماقبل؛

ب) وصف به معنای «غیر». در این معنا لازم است موصوف آن جمع و نکره باشد؛

ج) عطف مابعد به ماقبل؛

د) زائد (ابن هشام، بی‌تا، ج ۱، صص ۷۰-۷۳).

واژه «الا» در آیه تمانع به معنای دوم است؛ زیرا اگر به معنای استثناء باشد، معنایش این است که اگر خدایانی در زمین و آسمان باشند که الله در میان آن نباشد، زمین و آسمان فاسد می‌شود. مفهوم این گزاره شرطیه این است که اگر خدایانی در زمین و آسمان باشند و الله نیز در میان آن باشد، زمین و آسمان فاسد نمی‌شود؛ درحالی‌که این مفهوم درست نیست (همان، ص ۷۰/ فخر رازی، ۱۴۲۰، ج ۲۲، ص ۱۲۷).

#### ۲-۵- «فساد»

واژه فساد، ضد صلاح و به معنای خارج شدن چیزی از حد اعتدال است، چه اندک باشد یا زیاد (ازهری، بی‌تا، ج ۱۲، ص ۲۵۷/ راغب اصفهانی، ۱۴۱۲، ص ۶۳۶). قرآن فساد را به امور مختلفی نسبت می‌دهد: گاهی تبهکاری عده‌ای از مردم را مایه فساد می‌داند (روم: ۳۰/ ۴۱) و گاهی چیره شدن گروهی طغیان‌گر بر منطقه‌ای از جهان را موجب تباهی می‌شمارد (نمل: ۲۷/ ۳۴). در این موارد، فساد و نابسامانی، تنها به چیزهایی نسبت داده شده که خارج از حقیقت زمین و هستی آن است ولی فساد در آیه مورد بحث (انبیاء: ۲۱/ ۲۲) به اصل هویت زمین و آسمان نسبت داده شده است. در قرآن تنها در یک مورد دیگر، فساد به آسمان‌ها و زمین منسوب شده که آن هم مربوط به توحید ربوبی و یکتا بودن پروردگار است (مؤمنون: ۲۳/ ۷۱). از لحاظ

جمع‌بندی، این واژه در قرآن در دو مورد به کار رفته است: یکی نابسامانی نظام اجتماعی - اقتصادی جامعه بشری و دیگری، درهم ریختن اصل سازمان عالم هستی و فروپاشی همه نظام آفرینش (جوادی آملی، ۱۳۸۵، ص ۷۴). فساد در آیه مورد بحث، بیان‌گر معنای دوم است.

### ۳- نسبت برهان تمناع با آیه ۲۲ سوره انبیاء

براهین متعددی بر اثبات توحید ذاتی ارائه گردیده که یکی از مهم‌ترین آن‌ها برهان تمناع است. تمناع مصدر باب تفاعل از ریشه (م.ن.ع) و به معنای درگیر شدن و پیکار نمودن با یکدیگر است (بستانی، ۱۳۷۵، ص ۲۵۷). برهان تمناع در اصطلاح متکلمان، برهانی است که جهت اثبات توحید ذاتی اقامه شده است به این صورت که هر گاه در جهان دو خدا موجود باشد قهراً هر یک مانع کار دیگری است و خلاف او را اراده می‌کند و در نتیجه هر یک، مانع کار دیگری می‌شود و نظام جهان وجود برهم می‌خورد (جوینی، ۱۴۱۶، ص ۲۷/نراقی، ۱۴۲۳، ج ۳، ص ۵۸۸). بنیاد قرآنی برهان تمناع، آیه ۲۲ سوره انبیاء است و اندیشوران بسیاری به این مطلب تصریح نموده‌اند. عبدالملک جوینی پس از تقریر برهان تمناع، ریشه قرآنی آن را آیه مذکور می‌داند (جوینی، ۱۴۱۶، ص ۲۷). حنفی ماتریدی نیز پس از تقریر این برهان، تصریح نموده به اینکه نام آن برهان، تمناع و برگرفته از آیه مذکور است (حنفی ماتریدی، ۱۹۹۵، ص ۵۲). محقق نراقی نیز ریشه قرآنی برهان تمناع را آیه یاد شده می‌داند (نراقی، ۱۴۲۳، ج ۳، ص ۵۸۸). فخر رازی نیز ضمن تقریر این برهان، آن را برهان تمناع دانسته و بنیاد قرآنی آن را آیه پیش‌گفته می‌داند (فخر رازی، ۱۴۲۰، ج ۲۰، ص ۳۴۶). وی در موارد دیگری نیز این مطلب را ذکر نموده است (فخر رازی، ۱۴۲۰، ج ۲۳، ص ۲۸۷؛ ج ۲۶، ص ۴۲۵). طبرسی نیز آیه مذکور را بیان‌گر برهان تمناع دانسته که دلیل متکلمان بر اثبات توحید قلمداد می‌شود (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۷، ص ۷۰). اندیشوران دیگری نیز بنیاد قرآنی برهان تمناع را آیه مذکور دانسته‌اند (تفتازانی، ۱۴۰۹، ج ۴، ص ۳۶/ جوادی آملی، ۱۳۸۵، ص ۷۴/ سجادی، ۱۳۷۳، ج ۱، ص ۴۱۹).

### ۴- تقریر برهان تمناع در اندیشه فخر رازی

فخر رازی در آثار کلامی (فخر رازی، ۱۹۸۶، ج ۱، ص ۳۱۲/ همو، ۱۴۰۷، ج ۲، ص ۱۱۹)، فلسفی (همو، ۱۴۱۱، ج ۲، ص ۴۵۱) و تفسیری (همو، ۱۴۲۰، ج ۲۲، ص ۱۲۸) خویش، براهین متعددی بر اثبات توحید ذاتی مطرح نموده است. او براهین متعددی در تفسیر کبیر و دیگر آثارش

آورده و در میان آن‌ها چند تقریر برای برهان تمانع مستفاد از آیه ۲۲ سوره انبیاء ذکر نموده که تبیین آن‌ها از این قرار است:

#### ۴-۱- تقریر اول

اگر در عالم هستی دو خدا فرض شوند، باید گستره قدرت هر کدام آنان همه مقدرات را دربرگیرد. در این صورت اگر فرض شود یکی بخواهد در جهان آفرینش چیزی را محقق سازد و دیگری ضد آن را اراده کند، برای مثال، یکی گردش فلک را اراده کند و دیگری سکون آن را، یا یکی حیات کسی را اراده کند و دیگری مرگ او را؛ در اینجا واقع از سه صورت خارج نیست: یا اراده هر دو عملی می‌شود یا اراده هیچ‌یک مؤثر نمی‌شود یا تنها اراده یکی از آن دو عملی می‌گردد؛ اما هر سه صورت باطل است:

صورت نخست مستلزم اجتماع دو ضد است.

در صورت دوم نیز اجتماع دو ضد لازم می‌آید؛ زیرا مانع از تحقق متعلق اراده خدای نخست، تحقق متعلق اراده خدای دوم است؛ بنابراین اراده خدای اول، مستلزم عدم تحقق متعلق اراده دوم و نیز بالعکس است؛ پس تحقق متعلق اراده هر دو خدا، ممتنع خواهد شد و وقتی متعلق اراده هر دو ممتنع گشت، لازمه‌اش تحقق متعلق اراده هر دوست؛ زیرا مفروض این است که مانع تحقق متعلق اراده هر کدام، تحقق مراد دیگری است؛ پس با فرض امتناع تحقق مراد هر دو، این مانع برطرف می‌گردد و لازم می‌آید متعلق هر دو محقق گردد که در این صورت، احتمال دوم به احتمال نخست برگشته، مستلزم اجتماع دو ضد است.

صورت سوم نیز محال است؛ زیرا اولاً مفروض این است که قدرت هر دو خدا مساوی است؛ اما مطابق صورت سوم، یکی نسبت به دیگری قادرتر است و در صورت تساوی در قدرت، تحقق مراد یکی و عدم تحقق مراد دیگری مستلزم ترجیح بدون مرجح است. ثانیاً اگر مراد یکی محقق گردد و مراد دیگری محقق نشود، عجز در خدای دوم را نشان می‌دهد که نقص است و بر خداوند محال (فخر رازی، ۱۴۲۰، ج ۲۲، ص ۱۲۷). این تقریر علاوه بر تفسیر، در دیگر آثار فخر رازی نیز آمده است. (فخر رازی، ۱۴۰۷، ج ۲، ص ۱۳۵ / نصیرالدین طوسی، ۱۴۰۵، ص ۳۲۲).

شکل منطقی این برهان، در قالب قیاس شرطی استثنایی به این صورت است:

«اگر در عالم هستی دو خدا فرض شوند، اجتماع دو ضد یا عجز در خدا لازم می‌آید؛ لکن

تالی محال است؛ پس در عالم هستی دو خدا وجود ندارد.»

روشن است که این برهان تا اینجا ارتباطی با وقوع فساد در عالم هستی ندارد و نمی‌تواند تقریری برای آیه (انبیاء: ۲۱/۲۲) باشد. فخر رازی با التفات به این مسأله و لزوم پیوند میان تعدد خدا و فساد در عالم هستی، مقدمه‌ای را به برهان بالا افزوده است: اگر در عالم هستی دو خدا فرض شوند، لازمه‌اش این است که هیچ مقدوری از آنان صادر نشود و لازمه این سخن، فساد در عالم هستی است (فخر رازی، ۱۴۲۰، ج ۲۲، ص ۱۲۸).

#### ۴-۲- تقریر دوم

اگر دو خدا در عالم هستی فرض شوند، باید گستره قدرت هر یک از آنان، همه مقدورات را دربرگیرد و لازمه‌اش وقوع یک مقدر از دو قادر مستقل است؛ اما تعلق دو قدرت به یک مقدر محال است؛ زیرا علت احتیاج فعل به فاعل، امکان است و هرگاه قدرت خدای اول به یک مقدر تعلق گیرد، آن مقدر واجب‌الوقوع گردیده، استنادش به خدای دوم محال می‌گردد؛ زیرا امکان، ملاک احتیاج است و وجوب، ملاک استغناء از علت؛ همچنین هرگاه قدرت خدای دوم به یک مقدر تعلق گیرد، آن مقدر واجب‌الوقوع گردیده، استنادش به خدای اول محال می‌شود؛ پس آن مقدر از هر دو خدا بی‌نیاز خواهد بود، در عین این‌که به هر دو نیازمند است و اجتماع احتیاج و استغناء، اجتماع نقیضین و محال است؛ بنابراین اگر دو خدا در عالم هستی فرض شوند، لازمه‌اش این است که هیچ مقدوری از آنان صادر نگردد و لازمه این سخن، فساد در عالم هستی است (همان‌جا).

فخر رازی پس از تقریر برهان تمناع بر اساس آیه ۲۲ سوره انبیاء، اشکالی را مطرح نموده به این صورت که مبنای استدلال در تقریر نخست، اختلاف اراده دو خداست؛ اما امکان اختلاف در اراده، نهایت چیزی است که از آن قابل استفاده است نه وجوب اختلاف دو اراده؛ بنابراین اختلاف دو اراده، ممکن است نه واجب؛ پس وقوع فساد نیز ممکن است نه واجب؛ بنابراین نمی‌توان به‌طور جزمی و ضروری، لازمه وجود دو خدا را وقوع قطعی فساد دانست.

وی در پاسخ به اشکال پیش‌گفته، بر این باور است که شاید خداوند، ممکن را جاری مجرای واجب قرار داده، از این جهت که با تعدد پادشاه در یک شهر، درگیری رخ می‌دهد و آن شهر فاسد می‌شود (فخر رازی، ۱۴۲۰، ج ۲۲، صص ۱۲۷-۱۲۸). فخر رازی پاسخ دیگری نیز می‌دهد و آن را اقوی می‌داند که همان تقریر دوم برهان تمناع است و مطابق آن، تعدد خدایان، مستلزم وقوع یک مقدر از دو قادر است. در واقع وی در پاسخ دوم، بحث را از اراده روی قدرت می‌برد تا اشکال پیش‌گفته رخ ندهد.



حاصل، اینکه شکل منطقی این برهان در قالب قیاس استثنائی چنین است: «اگر در عالم هستی دو خدا فرض شوند، لازمه‌اش این است که هیچ مقدوری از آنان صادر نگردد و لازمه این سخن، فساد در عالم هستی است.»

#### ۴-۳- تقریر سوم

اگر دو واجب‌الوجود در عالم هستی باشند، آن دو در «وجوب وجود» با یکدیگر اشتراک دارند؛ ناچار دارای نقطه امتیازی نیز هستند که چیزی غیر از وجوب وجود است؛ بنابراین ذات هر یک از آنان، مرکب از نقطه اشتراک و نقطه افتراق است و هر مرکبی به اجزایش نیازمند است و هر نیازمندی ممکن‌الوجود است؛ پس هر دو واجب‌الوجود، ممکن‌الوجود خواهند بود که خلاف فرض است (همان، ج ۲۲، ص ۱۲۸).

#### ۵- تقریر برهان تمانع در اندیشه علامه طباطبایی

در اندیشه علامه طباطبایی، نزاع میان بت‌پرستان و موحدان در یگانگی واجب‌الوجود و خالق نیست و در اینکه واجب‌الوجود موجود بالذات است و در اینکه وجودش از خودش و وجود تمامی موجودات از اوست و یکی است و نیز در توحید خالقیت، هیچ اختلافی وجود ندارد و بت‌پرستان نیز آن را می‌پذیرفتند: ﴿وَلَئِنْ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ لَيَقُولُنَّ خَلَقَهُنَّ الْعَزِيزُ الْعَلِيمُ﴾ (زخرف: ۹/۴۳): «و اگر از آنان بپرسی: "آسمانها و زمین را چه کسی آفریده؟" قطعاً خواهند گفت: "آنها را همان قادر دانا آفریده است"». نزاع میان موحدان و مشرکان زمان بعثت، در توحید ربوبی است. به باور بت‌پرستان، تدبیر عالم از آفریدگار عالم، به موجوداتی شریف و مقرب درگاه او واگذار شده که به همین جهت ما باید آنان را بپرستیم تا برای ما شفیع درگاه خدا شوند (یونس: ۱۸/۱۰) و ما را قدمی نزدیک‌تر به درگاه او کنند (زمر: ۳/۳۹)، مانند رب آسمانها و رب زمین و رب انسان و ارباب دیگر (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱۴، ص ۲۶۶).

به باور علامه، آیه ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا ءِاهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾ (انبیاء: ۲۱/۲۲)، نیز درصدد اثبات توحید در ربوبیت است نه توحید در وجوب وجود یا توحید در خالقیت که مورد نزاع نبوده است. مقصود از تعبیر ﴿فِيهِمَا ءِاهَةٌ﴾، این است که الوهیت غیر خدا، آسمان و زمین را دربرگرفته باشد، نه اینکه آن خدایان در آسمان و زمین منزل گرفته باشند؛ بنابراین مانند آیه ﴿وَهُوَ الَّذِي

فِي السَّمَاءِ إِلَهُ وَ فِي الْأَرْضِ إِلَهُ ﴿﴾ (زخرف: ۴۳ / ۸۴): «و اوست که در آسمان خداست و در زمین خداست» است (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱۴، ص ۲۶۷).

### ۵-۱- مبانی و تقریر برهان تمناع

علامه طباطبایی در تقریر برهان تمناع، مقدماتی را ذکر نموده که به منزله مبانی این برهان‌اند، سپس با استفاده از آن‌ها به تقریر برهان می‌پردازد. تبیین این مقدمات از این قرار است:

یکم) اگر فرض شود که خدایان متعددی در عالم هستی باشند، ناچار باید با یکدیگر اختلاف ذاتی و تباین حقیقی داشته باشند (همان‌جا). توضیح اینکه اگر فرض شود که پروردگار آسمان و زمین بیش از یکی است و گمان شود چندین مدبر، جهان و انسان و ربط این دو را تدبیر می‌کنند، حتماً باید خدایان مدبر و ارباب مدبر در ذات و وجود خود مستقل از یکدیگر باشند، وگرنه با خدا بودن آنان ناسازگار است. نیز باید در حقیقت و جوهر ذات با هم متفاوت باشند؛ چون اگر همه دارای یک حقیقت باشند، گذشته از آنکه با بساطت و نزاهت خداوندی از لوث ترکیب، منافات دارد، نیازی به تکرار فرد و تعدد شخص نیست؛ زیرا هر تدبیری که از فرد دوم ساخته است، از فرد اول نیز حاصل است. قرآن با مشرکانی سخن می‌گوید که به خدایان گوناگون معتقد بودند و آنان را از لحاظ جوهر ذات با یکدیگر متفاوت می‌دانستند (جوادی آملی، ۱۳۸۵، ص ۷۷).

دوم) تباین در حقیقت و ذات خدایان، مستلزم تباین در تدبیر آنان است (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱۴، ص ۲۶۷). وقتی خدایان در جوهر ذات و حقیقت وجود، از هم متمایز باشند، باید صفات ذاتی آنان نیز متفاوت باشد؛ چون صفات ذاتی خداوند عین ذات اوست (صدوق، ۱۳۹۸، ص ۱۴۸/ مفید، ۱۴۱۴، ص ۵۲ / صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۶، ص ۱۴۵)؛ در نتیجه، علم و اراده هر یک از خدایان، غیر از علم و اراده دیگری است. وقتی ذات و صفات ذاتی آنان متباین باشد، افعال آن‌ها نیز که ظهور صفات آنان است، متباین خواهد بود؛ بنابراین نظام علمی و مقام تدبیر هر کدام، غیر از نظام و تدبیر دیگری است و بی‌شک نظام عینی، تابع نظام علمی و ارادی مبدأ فاعلی است و موجودات خارجی، معلول علم و اراده فاعل بالذات‌اند (جوادی آملی، ۱۳۸۵، صص ۷۷-۷۸).

علامه طباطبایی از این دو مقدمه نتیجه می‌گیرد که تعدد خدایان، مستلزم فساد زمین و آسمان می‌گردد (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱۴، ص ۲۶۷)؛ زیرا مطابق مقدمه دوم، باید به تعداد خدایان مفروض، نظام‌های عینی جدای از هم و جهان‌های پراکنده و متباین و جوامع بشری ناهماهنگ

در خارج موجود باشد؛ چون از چند خدای مستقل و متفاوت، با علم و اراده متمایز، جز چند نظام عینی متباین و جهان ناهماهنگ انتظار نمی‌رود و اگر همه آنان بخواهند آفریدگار و پروردگار یک نظام مفروض باشند، حتماً نظام مزبور فرومی‌پاشد و منهدم می‌گردد؛ حال آنکه مجموعه نظام عالم، هماهنگ و منسجم است و هیچ تباین و تفاوتی در آن دیده نمی‌شود: ﴿مَا تَرَى فِي خَلْقِ الرَّحْمَانِ مِنْ تَفَاوُتٍ فَارْجِعِ الْبَصَرَ هَلْ تَرَى مِنْ فُطُورٍ﴾ (ملک: ۳/۶۷): «در آفرینش آن [خدای] بخشایشگر هیچ گونه اختلاف [و تفاوتی] نمی‌بینی. بازبنگر، آیا خلل [و نقصانی] می‌بینی؟»؛ بنابراین فرض تعدد آلهه، با فرض فروریختن نظام هستی مساوی است و لازم ذاتی خدایان متعدد، فروپاشی انسجام عالم است و این امری ممتنع به شمار می‌رود؛ در نتیجه، تعدد آلهه و شرک در ربوبیت حق، امری ممتنع است (جوادی آملی، ۱۳۸۵، ص ۷۸).

نکته شایان توجه اینکه علامه طباطبایی در برخی آثارش، برهان تمناع را با بهره‌گیری از قاعده سنخیت میان علت و معلول نیز تقریر نموده که حاصلش از این قرار است: اگر چند پروردگار، تدبیر امور عالم را عهده‌دار باشند، فساد و تباهی نظام عالم لازم می‌آید؛ زیرا کثرت و تعدد جز با وجود «چند واحد» تحقق نمی‌یابد و «چند واحد»، تنها در صورتی وجود خواهد داشت که هر یک از آن‌ها از دیگری متمایز باشد و جدایی میان «چند واحد»، فقط در صورتی تمام می‌گردد که هر یک از آن‌ها، دارای یک «جهت ذاتی» باشد که دیگری فاقد آن است. به وسیله چنین جهت ذاتی‌ای است که واحدی با «واحد» دیگر مغایرت یافته، از آن جدا می‌گردد؛ بنابراین اگر چند پروردگار وجود داشته باشد، هر یک از آنان دارای کمال ذاتی‌ای خواهد بود که دیگری فاقد آن است. از طرفی سنخیت میان فاعل و فعلش اقتضا دارد همان مغایرتی که میان دو فاعل هست، میان فعل آن دو نیز برقرار باشد. بنابراین اگر چند پروردگار جدا از هم تدبیر امور عالم را عهده‌دار باشند، خواه همگی بر یک فعل جمع شوند یا آنکه هر یک از آنان به‌طور مستقل، تدبیر گوشه‌ای از نظام جهانی فراگیر را عهده‌دار باشد، مانند پروردگار آسمان و زمین، پروردگار انسان و غیر آن، نتیجه‌اش فساد نظام عالم و تدافع میان اجزای آن خواهد بود. حال آنکه نظام عالم، نظامی واحد بوده، میان اجزای آن بستگی و تلازم مستمر برقرار است (طباطبایی، ۱۳۸۵، ج ۴، ص ۱۰۹۵).

نکته شایان توجه اینکه تکیه علامه طباطبایی در این برهان بر وحدت نظام جهان است نه وحدت خود جهان. وحدت نظام، لازمه‌اش وحدت وجود جهان نیست. ممکن است تعدد در موجودی باشد اما نظام حاکم بر آن، نظام واحدی باشد. در تقریر این برهان، اثبات وحدت نظام

جهان، کافی است. عالم را چه یک واحد بدانیم و چه حتی آن را متعدد بدانیم، -یعنی مرکب از نظام‌های مستقل که هر یک از این نظام‌ها دارای یک وجود مستقل باشند و رابطه ارگانیک و عضوی با هم نداشته باشند- طوری ساخته شده و به گونه‌ای به وجود آمده است که موجودات این عالم از هم گسسته و منعزل و مستقل نیستند (طباطبایی، ۱۳۸۵، ج ۴، ص ۱۰۹۲ / مصباح یزدی، ۱۳۹۳، ص ۸۰).

تقریر پیش گفته بر اساس قاعده سنخیت میان علت و معلول استوار است و تفاوتش با تقریر قبلی در این است که تکیه‌گاه اصلی تقریر قبلی، تلازم میان تباین در حقیقت و ذات خدایان با تباین در تدبیر آنان است؛ در حالی که در این تقریر با بهره‌گیری از قاعده سنخیت، استنتاج می‌شود که مغایرت میان دو فاعل، میان فعل آن دو نیز برقرار است.

#### ۵-۲- بررسی اشکالات برهان تمناع

علامه طباطبایی پس از تقریر برهان تمناع، به ارزیابی دو اشکال مهم پرداخته که تقریر و پاسخ آن‌ها از این قرار است:

یکم) تقریر پیش گفته، بیان‌گر وجود تلازم میان مقدم و تالی در قضیه شرطیه بود، اما ابطال تالی پذیرفتنی نیست زیرا در عالم هستی، فساد مشهود است. در اثبات فساد در عالم هستی همین بس که می‌بینیم بسیاری از اسباب با یکدیگر تراحم دارند و بسیاری از علل، جلوی تأثیر یکدیگر را می‌گیرند؛ بنابراین فساد در عالم هستی وجود دارد.

علامه طباطبایی در پاسخ به این اشکال، معتقد است تفاسد دو علت که تحت تدبیر دو مدبر باشند، غیر از تفاسد دو علتی است که تحت یک تدبیر باشند که مدبر واحد، علتی را با علتی دیگر از کار بیندازد و یا اثر آن را محدود کند. تراحم عللی که در نظام عالم دیده می‌شود از این قبیل است؛ زیرا علل و اسبابی که نظام عام عالم را ترسیم می‌کنند، با همه اختلافی که دارند، تمناع و تراحمشان با یکدیگر طوری نیست که یکدیگر را باطل کنند و از تأثیرگذاری و فعالیت ساقط سازند؛ به این معنا که با تراحم خود، بعضی از قوانین عمومی و کلی حاکم بر نظام عالم را بشکنند و در نتیجه با وجود اجتماع شرایط و ارتفاع موانع، از مورد خود تخلف کنند. این برخلاف تمناع دو علت است که تحت تدبیر دو مدبر باشند؛ زیرا با تراحم خود، قوانین عمومی و کلی حاکم بر نظام عالم را می‌شکنند و با وجود اجتماع شرایط و ارتفاع موانع، نمی‌گذارند علت‌ها اثر خود را بگذارند؛ آن وقت است که تخلف معلول از علت، امری عادی می‌شود، بلکه اصولاً در چنین فرضی، دیگر نظامی عام و عالمی نمی‌ماند. دو سبب که با هم مختلف و متنازع‌اند

و تحت یک مدبرند، مانند دو کفه ترازوست که هر یک بالا رود، آن دیگری پایین می‌آید، در عین اینکه در تحصیل غرض صاحب خود متحدند (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱۴، ص ۲۶۷).

**دوم)** چه مانعی دارد که ما برای عالم چند خدا فرض کنیم که همگی، امور عالم را از روی تعقل و فکر و با موافقت یکدیگر تدبیر نمایند؛ یعنی همگی قرار گذاشته باشند که به سبب حفظ مصلحت با یکدیگر مخالفت نکنند و مانع تدبیر یکدیگر نشوند؟

این مهم‌ترین اشکالی است که بر برهان تمانع وارد گردیده است. به اعتقاد علامه طباطبایی، اساساً چنین فرضی نامعقول و ناشی از نبود دقت کافی در معنای موافقت با مصلحت است. توضیح اینکه معنای تدبیر عقلی و تدبیر از روی فکر در ما آدمیان این است که افعالی که ما صادر می‌کنیم بر مقتضای قوانین عقلی تطبیق دهیم که حافظ تلائم اجزای فعل با یکدیگر و سوق دادن فعل به سوی هدف آن است و این قوانین عقلی همه از حقایق خارجی، یعنی از نظامی گرفته شده که در موجودات برقرار است؛ در نتیجه افعال تعقلی، تابع قوانین عقلی است و قوانین عقلی ما تابع نظام عالم خارج است؛ اما پروردگار مدبر عالم چنین نیست، بلکه نظام خارجی همان فعل اوست نه اینکه او هم مانند ما از نظام عالم برای قوانین خود الگو گرفته باشد، چون محال است که فعل او تابع قوانین عقلی باشد، درحالی‌که فعلش متبوع آن قوانین است. پس چگونه تصور می‌شود که خدایان مفروض به سبب مصالح عالم، وحدت نظر و عمل پیدا کنند، چون گفتیم مصالح تابع فعل خداست نه این‌که متبوع آن باشد؟ (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱۴، صص ۲۶۷-۲۶۸/ همو، ۱۳۸۵، ج ۴، ص ۱۰۹۸)

این پاسخ علامه طباطبایی، بسیار دقیق و ظریف است که می‌تواند پاسخ‌گوی اشکال پیش‌گفته باشد. وی در تفسیر آیه ﴿لَا يَسْتَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَ هُمْ يُسْئَلُونَ﴾ (انبیاء: ۲۱/ ۲۳): «در آنچه [خدا] انجام می‌دهد چون و چرا راه ندارد، و [لی] آنان [=انسانها] سؤال خواهند شد.» این پاسخ را به صورت روشن‌تری توضیح داده و بحث مفصلی درباره رابطه افعال الهی با مصالح و مفاسد مطرح نموده است. به باور وی، ما فاعل‌های مرید، وقتی می‌خواهیم فعلی را انجام دهیم قبلاً صورتی علمی و ذهنی از نظام حاکم در خارج و قوانین کلی و جاری در آن نظام و اصول منتظم و حاکمی گرفته‌ایم که حرکات را به سوی غایاتش و افعال را به سوی اغراضش سوق می‌دهد، و نیز از راه تجربه، روابطی میان اشیای عالم به دست آورده‌ایم و بی‌شک این نظام علمی، تابع نظام خارجی و مترتب بر آن است. هر فاعل صاحب اراده، سعی می‌کند حرکات ویژه خود را - که ما نام آن را فعل می‌گذاریم - به گونه‌ای انجام دهد که با آن نظام علمی که صورت علمی‌اش را در

ذهن دارد وفق دهد و مصالح و محاسنی را که در آن صورت علمی در نظر گرفته، به وسیله فعل خود تحقق بخشد. خلاصه اینکه اراده خود را بر اساس آن پایه گذاری کند. اگر توانست فعل را با آن مصالح وفق دهد و آن را تحقق بخشد، حکیم است و می گویم عملی متقن انجام داده و اگر به خطا رفت و به آن مصالح نرسید، حال چه به سبب قصور او باشد و یا تقصیرش، او را حکیم نمی خوانیم، بلکه لاغی و جاهل و امثال آن می نامیم؛ بنابراین روشن می گردد که حکمت وقتی صفت فاعل می شود که فعل او با نظام علمی اش منطبق باشد و نظام علمی او درست از نظام خارجی گرفته شده باشد. معنای مشتمل بودن فعل او بر مصلحت، این است که فعلش با صورت علمی ای که از خارج در ذهن رسم شده مطابق درآید؛ پس در حقیقت حکمت، صفت ذاتی خارج است. چیزی که هست اگر فاعلی را حکیم و فعلش را مطابق حکمت می نامیم، به سبب این است که فعل او با وساطت علم، با نظام خارج منطبق است. همچنین اگر فعلی را مشتمل بر مصلحت می نامیم، باز به سبب این است که مطابق صورت علمی، و صورت علمی مطابق با خارج است. البته این مطلب در افعالی تمام است که منظور از آن فعل، مطابقت با خارج باشد؛ مانند افعال ارادی ما. اما افعالی که خود خارج است، مانند افعال خدای تعالی، آن دیگر نفس حکمت و عین آن است، نه اینکه در صورتی که مطابق با چیز دیگری باشد حکمت می شود. پس این که می گویم فعل خدا مشتمل بر مصلحت است، یعنی اینکه متبوع مصلحت است، نه اینکه تابع مصلحت باشد که مصلحت، خدای را بر انجام دادن آن دعوت و وادار کرده باشد؛ بنابراین غیر از خدای تعالی، هر فاعل دیگری مسئول در فعل خود است که چرا چنین کرده؟ لذا موظف است فعل خود را با نظام خارجی تطبیق دهد؛ البته بدان گونه ای که خود او فهمیده و در پاسخ کسی که می پرسد چرا چنین کرده، به علت و وجه مصلحتی که وی را وادار به آن فعل کرد، اشاره و استدلال کند.

چنین پرسشی در مورد خدای تعالی هیچ موردی ندارد؛ زیرا نظامی خارجی برای افعال او نیست تا با آن نظام تطبیق داده شود. چون فعل خدا همان خارجیت و خود نظام خارجی است که هر حکیمی، فعل خود را با آن تطبیق می دهد و نظام دیگری غیر این نظام خارجی نیست تا خداوند فعل خود را با آن تطبیق دهد و فعل خدا همان عالم خارج است که صورت علمی و ذهنی آن، هر فاعلی را وادار به عمل نموده، به سوی انجام دادن آن به حرکت درمی آورد و غیر این خارج، خارجیت دیگری نیست تا صورت علمی آن خدای تعالی را به فعل (خلقت عالم) واداشته باشد (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱۴، صص ۲۷۲-۲۷۴). این توضیحات علامه، علاوه بر اینکه

پرسش ناپذیری ذات الهی را اثبات می‌نماید، به روشنی بر تحلیل معناشناختی مصلحت و مفسده و قلمرو کارایی آن‌ها نیز دلالت دارد.

## ۶- مقایسه و ارزیابی تقریر فخر رازی و علامه طباطبایی از برهان تمناع

تقریر فخر رازی و علامه طباطبایی در چند محور با یکدیگر اختلاف دارند که در ادامه به مقایسه و ارزیابی آن‌ها پرداخته می‌شود:

### ۶-۱- توحید ذاتی یا توحید ربوبی

تقریر فخر رازی به‌طور مستقیم ناظر به توحید در ذات الهی است؛ از این جهت در هر سه تقریر، تعدد ذات واجب‌الوجود را فرض می‌گیرد. در تقریر اول و دوم، گستره قدرت آنان را بدان می‌افزاید و در تقریر سوم، لزوم نقطه امتیاز را افزوده است تا تلازم میان مقدم و تالی را استنتاج نماید؛ بنابراین مطابق تقریر وی، این برهان اولاً و بالذات درصدد اثبات توحید در ذات الهی است. گرچه در پایان، میان تعدد واجب و لزوم فساد به این صورت ملازمه برقرار نموده که اگر در عالم هستی دو خدا فرض شوند، لازمه‌اش این است که هیچ مقدوری از آنان صادر نشود و لازمه این سخن، فساد در عالم هستی است (فخر رازی، ۱۴۲۰، ج ۲۲، ص ۱۲۸). روشن است که مقصود وی از فساد، عدم تحقق عالم هستی است که در محور دوم بدان می‌پردازیم. علامه طباطبایی این برهان را اولاً و بالذات، بیان‌گر توحید در ربوبیت قلمداد می‌نماید، از این جهت که نخست تعدد خدا را فرض نموده، سپس تباین آن‌ها را استنتاج می‌کند و در ادامه، از تباین ذات آن‌ها، تباین صفات ذاتی و افعال آن‌ها را نتیجه می‌گیرد (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱۴، ص ۲۶۷).

مطابق تقریر فخر رازی، اگر در آیه ۲۲ سوره انبیاء، به جای «تعدد آلهه»، از واژه «تعدد واجب-الوجود» نیز بهره برده می‌شد، نه تنها مضر نبود، بلکه با تقریر او سازگارتر بود؛ درحالی که در آیه پیش‌گفته، از واژه «آلهه» بهره برده شده که بیان‌گر نکته‌ای در این واژه است.

ممکن است این اشکال مطرح گردد که اشکال پیش‌گفته بر تقریر علامه طباطبایی نیز وارد است؛ زیرا تقریر علامه نیز با اینکه بیان‌گر توحید در ربوبیت است، با آیه یادشده سازگار نیست؛ زیرا همان‌طوری که تعبیر «تعدد آلهه» با «تعدد واجب‌الوجود» متفاوت است، تعبیر «تعدد آلهه» با «تعدد رب» نیز سازگار نیست و علامه درصدد اثبات استحاله تعدد رب است.

این اشکال از نبود دقت کافی در حقیقت الوهیت از نگاه قرآن سرچشمه گرفته است. از نگاه قرآن، الوهیت چند ویژگی مهم دارد:

**الف) حقایق:** نه تنها در ذات، صفات و افعال اله، باطلی راه ندارد، بلکه او عین واقع است و نفس الامر را تشکیل می دهد: ﴿ذَلِكَ بِأَنَّ اللَّهَ هُوَ الْحَقُّ وَأَنَّ مَا يَدْعُونَ مِن دُونِهِ هُوَ الْبَاطِلُ﴾ (حج: ۲۲/۶۲): «[آری،] این بدان سبب است که خدا خود حق است و آنچه به جای او می خوانند آن باطل است»؛ ﴿فَذَلِكُمُ اللَّهُ رَبُّكُمُ الْحَقُّ فَمَاذَا بَعَدَ الْحَقِّ إِلَّا الضَّلَالُ﴾ (یونس: ۳۲/۱۰): «این است خدا، پروردگار حقیقی شما، و بعد از حقیقت جز گمراهی چیست؟».

**ب) اسماء حسنی:** نیکوترین نامها و اوصاف، ویژه اوست: ﴿وَلِلَّهِ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَىٰ فَادْعُوهُ بِهَا﴾ (اعراف: ۱۸۰/۷): «و نامهای نیکو به خدا اختصاص دارد، پس او را با آنها بخوانید».

**ج) خالقیت:** تنها کسی الوهیت دارد و شایسته پرستش است که آفریننده باشد؛ از این جهت، الوهیت در آیات بسیاری به خالقیت توصیف شده است: ﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَجَعَلَ الظُّلُمَاتِ وَالنُّورَ﴾ (انعام: ۱/۶): «ستایش خدایی را که آسمانها و زمین را آفرید، و تاریکیها و روشنایی را پدید آورد»؛ ﴿ذَلِكُمُ اللَّهُ رَبُّكُمُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ لَّا إِلَهَ إِلَّا هُوَ﴾ (غافر: ۴۰/۶۲): «این است خدا، پروردگار شما [که] آفریننده هر چیزی است: خدایی جز او نیست».

**د) ربوبیت:** تنها کسی شایستگی الوهیت را دارد که ربوبیت و تدبیر عبادت کنندگان را عهده دار باشد. از این جهت، الوهیت و ربوبیت، در آیات بی شماری در کنار یکدیگر ذکر شده است: ﴿قُلْ أَعْبُدُوا اللَّهَ أَعْبُدُوا رَبًّا وَهُوَ رَبُّ كُلِّ شَيْءٍ﴾ (انعام: ۱۶۴/۶): «بگو: آیا جز خدا پروردگاری بجویم؟ با اینکه او پروردگار هر چیزی است»؛ ﴿ذَلِكُمُ اللَّهُ رَبُّكُمْ لَهُ الْمُلْكُ لَّا إِلَهَ إِلَّا هُوَ﴾ (زمر: ۶/۳۹): «این است خدا، پروردگار شما، فرمانروایی [و حکومت مطلق] از آن اوست. خدایی جز او نیست».

بنابراین ربوبیت و تدبیر، یکی از شئون الوهیت است؛ از این جهت، تعدد رب، بیانگر تعدد اله است که علامه طباطبایی از آن بهره برده است.

## ۶-۲- فساد یا عدم تحقق

فساد در تقریرات فخر رازی به معنای عدم تحقق عالم هستی ذکر شده و میان «تعدد واجب الوجود» و «عدم تحقق زمین و آسمان»، تلازم برقرار شده است (فخر رازی، ۱۴۲۰، ج ۲۲،



ص ۱۲۸) درحالی که فساد در تقریر علامه طباطبایی، به معنای نابسامانی و فروپاشی است (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱۴، ص ۲۶۷).

واژه فساد به معنای عدم تحقق به کار نرفته بلکه به معنای خارج شدن چیزی از حد اعتدال است (زهری، بی تا، ج ۱۲، ص ۲۵۷/ راغب اصفهانی، ۱۴۱۲، ص ۶۳۶)؛ بنابراین تقریر فخر رازی از این جهت نیز با ظاهر آیه ناسازگار است؛ برخلاف تقریر علامه طباطبایی که فساد را وصفی عارضی تفسیر می کند و با معنای لغوی آن کاملاً سازگار است.

### ۶-۳- امکان یا استحاله توافق بر تدبیر واحد

امکان یا استحاله توافق خدایان بر تدبیر واحد نسبت به عالم هستی، یکی دیگر از تفاوت های تقریر فخر رازی با تقریر علامه طباطبایی است:

فخر رازی پس از تقریر برهان تمناع بر اساس آیه ۲۲ سوره انبیاء، اشکالی را مطرح می کند به این صورت که مبنای استدلال در تقریر نخست، اختلاف اراده دو خداست؛ اما نهایت چیزی که از آن قابل استفاده است امکان اختلاف در اراده است نه وجوب اختلاف دو اراده؛ بنابراین اختلاف دو اراده، ممکن است نه واجب؛ پس وقوع فساد نیز ممکن است نه واجب؛ بنابراین نمی توان به طور جزمی و ضروری، لازمه وجود دو خدا را وقوع قطعی فساد دانست. فخر رازی در پاسخ به اشکال پیش گفته، بر این باور است که شاید خداوند، ممکن را جاری مجرای واجب قرار داده، از این جهت که با تعدد پادشاه در یک شهر، درگیری رخ می دهد و آن شهر فاسد می شود (فخر رازی، ۱۴۲۰، ج ۲۲، صص ۱۲۷-۱۲۸). وی پاسخ دیگری نیز داده و آن را اقوی می داند که همان تقریر دوم برهان تمناع است و مطابق آن، تعدد خدایان، مستلزم وقوع یک مقدر از دو قادر است. در واقع او در پاسخ دوم، بحث را از اراده به سمت قدرت می برد تا اشکال پیش گفته رخ ندهد.

مطابق پاسخ یادشده، رسیدن خدایان متعدد به تدبیر واحد از نگاه فخر رازی ممکن است، اما این ممکن ذاتی، واقع نمی شود. این دیدگاه پذیرفتنی نیست؛ زیرا از یک سو، این ادعا پذیرفتنی نیست که خداوند ممکن را جاری مجرای واجب قرار داده است (همان)؛ چون احکام ممکن با احکام واجب متفاوت است و نمی توان با صرف اعتبار و جاری مجرا قرار دادن یکی به جای دیگری، احکام یکی را برای دیگری ثابت نمود. از سوی دیگر، پاسخ دوم او نیز درست نیست؛ زیرا اشاعره صفات الهی را زائد بر ذات او می دانند (اشعری، ۱۴۰۰، ص ۱۶۹/ آمدی، ۱۴۱۳، ص ۳۹/ جرجانی، ۱۴۱۹، ج ۸، ص ۴۴)؛ بنابراین قدرت الهی نیز عین ذات الهی نیست و زائد بر

اوست؛ از این جهت، قدرت در مرتبه ذات الهی راه ندارد و خارج از مرتبه ذات است؛ پس باز این احتمال وجود دارد که خدایان متعدد موجود باشند اما برخی از آنها اعمال قدرت نمایند تا فسادی رخ دهد.

علامه طباطبایی برخلاف فخر رازی، امکان توافق خدایان بر تدبیر واحد را نمی‌پذیرد (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱، صص ۲۶۷-۲۶۸). دیدگاه وی در این قسمت بسیار دقیق و ظریف است و به خوبی اثبات‌کننده استحاله توافق خدایان بر تدبیر واحد است که توضیح آن گذشت.

### ۶-۴- رابطه صفات حقیقی با ذات الهی

نحوه رابطه صفات حقیقی با ذات الهی، یکی دیگر از تفاوت‌های مبنایی تقریر فخر رازی با تقریر علامه طباطبایی است. در مسأله رابطه صفات با ذات الهی، تنها رابطه صفات حقیقی با ذات الهی مورد بحث قرار دارند؛ صفات اضافی خداوند بیان‌گر اضافه و نسبتی است که میان ذات و غیر ذات برقرار می‌گردد و این اضافه و نسبت، خارج از ذات خداست بنابراین صفات اضافی زائد بر ذات الهی است و این زیادت آن‌ها محل وحدانیت خداوند نیست (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۳، ج ۳، ص ۲۰۸). صفات فعلی خداوند نیز برگرفته از مقام فعل بوده و زائد بر ذات الهی‌اند. صفات سلبی خداوند نیز مجموعه‌ای از سلوب‌اند که به سلب امکان برمی‌گردند، و سلب امکان یک معنای سلبی داشته و عین ذات الهی نیست (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۳، ج ۳، ص ۲۰۸/همو، ۱۳۸۷، ص ۳۸)؛ بنابراین صفات فعلی، سلبی و ثبوتی اضافی خداوند، زائد بر ذات الهی‌اند و خارج از محل نزاع‌اند و تنها صفات حقیقی داخل در محل بحث‌اند چه حقیقی محض یا ذات اضافه.

فخر رازی همچون دیگر اشاعره، صفات حقیقی الهی را زائد بر ذات او می‌داند (اشعری، ۱۴۰۰، ص ۱۶۹/ نصیرالدین طوسی، ۱۴۰۵، ص ۳۰۲/ جرجانی، ۱۴۱۹، ج ۸، ص ۴۴). مطابق همین مبناست که از نگاه فخر رازی، اراده الهی زائد بر ذات الهی است و رسیدن خدایان متعدد به تدبیر واحد ممکن است، اما این ممکن ذاتی، واقع نمی‌شود (فخر رازی، ۱۴۲۰، ج ۲۲، صص ۱۲۷-۱۲۸). این در حالی است که در اندیشه علامه طباطبایی، تباین حقیقت و ذات خدایان، مستلزم تباین در تدبیر آنان است (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱، ص ۲۶۷). وقتی خدایان در جوهر ذات و حقیقت وجود، از هم متمایز باشند، باید صفات ذاتی آنان نیز متفاوت باشد؛ چون صفات ذاتی خداوند عین ذات اوست (صدوق، ۱۳۹۸، ص ۱۴۸/ مفید، ۱۴۱۴، ص ۵۲/ صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۶، ص ۱۴۵)

### نتیجه‌گیری

برهان تمانع در اندیشه فخر رازی، اولاً و بالذات درصدد اثبات توحید در ذات الهی است؛ بنابراین اگر در آیه ۲۲ سوره انبیاء، به جای «تعدد آلّه»، از واژه «تعدد واجب‌الوجود» نیز بهره برده می‌شد نه تنها مضر نبود بلکه با تقریر او سازگارتر بود. وی فساد زمین و آسمان را به عدم تحقق آن‌ها تفسیر کرده و میان «تعدد واجب‌الوجود» و «عدم تحقق زمین و آسمان»، تلازم برقرار نموده است. رسیدن خدایان متعدد به تدبیر واحد از نگاه فخر رازی ممکن است، اما این ممکن ذاتی، واقع نمی‌شود.

برهان تمانع در اندیشه علامه طباطبایی، توحید در ربوبیت را بیان می‌کند و فساد زمین و آسمان نیز به معنای نابسامانی و فروپاشی آن‌هاست. رسیدن خدایان متعدد به تدبیر واحد از نگاه علامه محال است؛ زیرا مصالح، تابع فعل خداست نه اینکه متبوع آن باشد.

تقریر این دو اندیشور در چند محور با یکدیگر اختلاف دارد؛ از جمله: مطابق تقریر فخر رازی، اگر در آیه ۲۲ سوره انبیاء، به جای «تعدد آلّه» از واژه «تعدد واجب‌الوجود» نیز بهره برده می‌شد نه تنها مضر نبود بلکه با تقریر او سازگارتر بود؛ درحالی‌که در این آیه، از واژه «آلّه» بهره برده شده که بیان‌گر نکته‌ای در این واژه است. از سوی دیگر، واژه فساد، به معنای عدم تحقق به کار نرفته است؛ بنابراین تقریر فخر رازی از این جهت نیز با ظاهر آیه پیش‌گفته سازگار نیست؛ برخلاف تقریر علامه طباطبایی که فساد را وصفی عارضی تفسیر می‌نماید که با معنای لغوی آن کاملاً سازگار است.

## منابع و مأخذ

- قرآن کریم؛ ترجمه: محمد مهدی فولادوند؛ تهران: دارالقرآن الکریم، ۱۴۱۵ ق.
۱. آمدی، علی بن محمد؛ *ابکار الافکار فی اصول الدین*؛ به کوشش: احمد محمد مهدی، قاهره: دار الکتب، ۱۴۲۳ ق.
  ۲. \_\_\_\_\_؛ *غایة المرام فی علم الکلام*؛ بیروت: دار الکتب العلمیة، ۱۴۱۳ ق.
  ۳. ابن رشد، محمد بن احمد؛ *رسالة مابعد الطبیعة*؛ بیروت: دار الفکر، ۱۹۹۴ م.
  ۴. ابن عربی، محمد بن علی؛ *الفتوحات المکیة*؛ بیروت: دار صادر، بی تا.
  ۵. \_\_\_\_\_؛ *فصوص الحکم*؛ قاهره: دار احیاء الکتب العربیة، ۱۹۴۶ م.
  ۶. ابن هشام، عبد الله بن یوسف؛ *معنی اللیب*؛ قم: کتابخانه آیت الله العظمی مرعشی نجفی، بی تا.
  ۷. ازهری، محمد بن احمد؛ *تهذیب اللغة*؛ بیروت: دار احیاء التراث العربی، بی تا.
  ۸. اشعری، ابوالحسن؛ *مقالات الاسلامیین و اختلاف المصلین*؛ بیروت: دار صادر، ۱۴۰۰ ق.
  ۹. بستانی، فؤاد افرام؛ *فرهنگ امجدی*؛ تهران: نشر اسلامی، ۱۳۷۵ ش.
  ۱۰. تفتنازانی، مسعود بن عمر؛ *شرح المقاصد*؛ به کوشش: عبدالرحمن عمیره، قم: الشریف الرضی، ۱۴۰۹ ق.
  ۱۱. \_\_\_\_\_؛ *کتاب المطول*؛ به کوشش: السید میر شریف، قم: مکتبه الداوری، بی تا.
  ۱۲. جرجانی، علی بن محمد؛ *شرح الموافق*؛ بیروت: دار الکتب العلمیة، ۱۴۱۹ ق.
  ۱۳. جوادی آملی، عبدالله؛ *توحید در قرآن*؛ قم: اسراء، ۱۳۸۵ ش.
  ۱۴. جوهری، اسماعیل بن حماد؛ *الصحاح*؛ بیروت: دارالعلم للملایین، بی تا.
  ۱۵. جوینی، عبدالملک؛ *الارشاد إلى قواطع الادلة فی أصول الاعتقاد*؛ بیروت: دار الکتب العلمیة، ۱۴۱۶ ق.
  ۱۶. حنفی ماتریدی، محمود بن زید؛ *التمهید لقواعد التوحید*؛ بیروت: دار الغرب الإسلامی، ۱۹۹۵ م.
  ۱۷. درویش، محیی الدین؛ *اعراب القرآن الکریم و بیانه*؛ دمشق: دار الارشاد، ۱۴۱۵ ق.
  ۱۸. دیرباز، عسکر؛ «بررسی و تحلیل روایت های کلامی و فلسفی برهان تمنع»، پژوهش های فلسفی کلامی، ش ۲۸، ۱۳۸۵ ش.
  ۱۹. راغب اصفهانی، حسین بن محمد؛ *مفردات الفاظ القرآن الکریم*؛ دمشق: دارالقلم، ۱۴۱۲ ق.
  ۲۰. سبحانی، جعفر؛ *منشور جاوید*؛ قم: مؤسسه امام صادق (ع)، ۱۳۸۳ ش.
  ۲۱. سبزواری، هادی بن مهدی؛ *اسرار الحکم*؛ قم: مطبوعات دینی، ۱۳۸۳ ش.
  ۲۲. سجادی، جعفر؛ *فرهنگ معارف اسلامی*؛ تهران: انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۷۳ ش.
  ۲۳. صافی، محمود؛ *الجدول فی اعراب القرآن*؛ بیروت: دار الرشید، ۱۴۱۸ ق.
  ۲۴. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم؛ *الاسفار الاربعة*؛ بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۹۸۱ م.
  ۲۵. \_\_\_\_\_؛ *شرح أصول الکافی*؛ تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۸۳ ش.
  ۲۶. \_\_\_\_\_؛ *المظاهر الالهیة*؛ به کوشش: سید محمد خامنه ای، تهران: بنیاد حکمت صدرا، ۱۳۸۷ ش.

۲۷. صدوق، محمد بن علی؛ التوحید؛ قم: مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۳۹۸ ق.
۲۸. طباطبائی، سید محمدحسین؛ المیزان فی تفسیر القرآن؛ قم: دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۱۷ ق.
۲۹. \_\_\_\_\_؛ نهاية الحکمة؛ به کوشش: غلامرضا فیاضی، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۸۵ ش.
۳۰. طبرسی، فضل بن حسن؛ مجمع البیان لعلوم القرآن؛ تهران: انتشارات ناصر خسرو، ۱۳۷۲ ش.
۳۱. طوسی، محمد بن حسن؛ التبیان فی تفسیر القرآن؛ به کوشش: احمد قسری، بیروت: دار احیاء التراث العربی، بی تا.
۳۲. فخر رازی، محمد بن عمر؛ الاربعین فی اصول الدین؛ قاهره: مکتبه الکلیات الازهریه، ۱۹۸۶ م.
۳۳. \_\_\_\_\_؛ المباحث المشرقیة فی علم الالهیات و الطبیعیات؛ قم: بیدار، ۱۴۱۱ ق.
۳۴. \_\_\_\_\_؛ المطالب العالیة من العلم الالهی؛ بیروت: دار الکتب العربی، ۱۴۰۷ ق.
۳۵. \_\_\_\_\_؛ مفاتیح الغیب؛ بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۴۲۰ ق.
۳۶. قمی مشهدی، محمد بن محمد رضا؛ تفسیر کنز الدقائق و بحر الغرائب؛ به کوشش: حسین درگاهی، تهران: سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۶۸ ش.
۳۷. ماتریدی، محمد بن محمد؛ التوحید؛ بیروت: دار الکتب العلمیه، ۱۴۲۷ ق.
۳۸. مجلسی، محمدباقر؛ بحار الانوار الجامعة لدرر اخبار الائمة الاطهار؛ تهران: دار الکتب الاسلامیه، ۱۳۶۲ ش.
۳۹. مصباح یزدی، محمدتقی؛ معارف قرآن ۱ (خداشناسی)؛ قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۹۳ ش.
۴۰. مفید، محمد بن محمد؛ اوائل المقالات؛ بی جا: دار المفید، ۱۴۱۴ ق.
۴۱. میرداماد، محمدباقر بن محمد؛ مصنفات میرداماد؛ تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، ۱۳۸۱ ش.
۴۲. نراقی، مهدی بن ابی ذر؛ جامع الافکار و ناقد الانظار؛ تهران: انتشارات حکمت، ۱۴۲۳ ق.
۴۳. نصیرالدین طوسی، محمد بن محمد؛ تلخیص المحصل (المعروف بنقد المحصل)؛ بیروت: دار الأضواء، ۱۴۰۵ ق.

