

مقالات و بررسیها، دفتر ۷۶ (۱) علوم قرآن، پاییز و زمستان ۸۳، ص ۲۳-۴۲

دلایل اثبات وجود خداوند

در اندیشه‌های تفسیری زمخشری و فخر رازی

زینب السادات حسینی^۱

احد فرامرز قراملکی^۲

چکیده

این تحقیق بررسی تطبیقی را پرتوی در فهم اندیشه‌های دو دانشمند مؤثر در تاریخ علم کلام و علم تفسیر اخذ می‌کند. زمخشری در الکشاف و فخر رازی در التفسیر الکبیر، به رغم وابستگی به دو نظام فکری مختلف، معرفت خدا را استدلالی دانسته و علاوه بر آن دلایلی «قرآن بنیان» در اثبات وجود باری ارائه داده‌اند. هر دو مفسر برهانهای فطرت، حدوث در اجسام و حدوث در صفات را به کار بسته‌اند، ولی رازی علاوه بر اینها از براهین فلسفی چون وجوب و امکان، امکان ذوات و اعراض و نیز برهانی مرکب از امکان و حدوث ذوات و اعراض بهره می‌گیرد. البته این اختلاف با توجه به مبانی روش‌شناختی دو مفسر قابل تبیین است، زیرا زمخشری متکلمی است که نسبت به روش‌های فلسفی، بی‌مهری می‌ورزد و آن را بیهوده می‌انگارد. از این رو، روی آورد وی صرفاً کلامی است اما رازی متأثر از فلسفه و متمایل به آن است، در نتیجه افزون بر اقامه براهین کلامی، براهین فلسفی نیز ارائه داده و بدین ترتیب گرایش به تکیه بر دلایل اثبات وجود خدا، در التفسیر الکبیر ملاحظه می‌گردد.

کلید واژه‌ها: زمخشری، فخر رازی، دلایل خداشناسی، برهان فطرت، برهان وجوب و امکان، برهان حدوث.

۱. دانش آموخته دوره دکتری دانشکده الهیات و معارف اسلامی دانشگاه تهران

۲. دانشیار گروه فلسفه و حکمت اسلامی دانشگاه تهران

طرح مسأله

تأمل در دلایل خداشناسی مفسران، در جستجو از مسایل متنوع رهگشاست: یک، آیا روش قرآن در خداشناسی صرفاً مبتنی بر فرض وجود خداست یا افزون بر آن، بر وجود خدا نیز استدلال شده است؟ این مسأله مهمی در قرآن پژوهی و کلام جدید است که مفسران در خصوص آن مواضع گوناگون اخذ کرده‌اند. پاره‌ای برآنند که در قرآن، دلایلی بر اثبات وجود خدا ارائه نشده و قرآن صرفاً به اثبات توحید پرداخته است (طبرسی، ۳۶/۸، ۶۰/۹، ۸۶؛ طباطبایی، المیزان، ۱۶/۱۵۵-۱۵۶، ۱۸/۸۹، ۱۳۵)، ولی برخی مانند زمخشری و فخر رازی معتقدند که قرآن افزون بر اثبات توحید در اثبات وجود خدا نیز دلایلی اقامه کرده است.

دو، تأمل در دلایل خداشناسی در تفسیر، راهی برای شناخت تصور مفسران از مدعا و دست‌یابی به نظام خداشناسی آنان است. بدون تردید، گونه‌ای از نظام خداشناسی که مفسر در ذهن خود سامان می‌دهد، نقش زیرساختی و مبنایی در فهم وی از آیات دارد (نک: گذشته، ۷۱-۵۷). اما فراتر از آن، بین نظام معرفت دینی مفسر و تفسیر هر یک از آیات الهی تعامل وجود دارد و بازسازی مستمر در نظام معرفتی و نیز فهم از آیات، حاصل این تعامل است.

سه، با تأمل در این دلایل، می‌توان به سنخیت یا عدم آن، بین دلیل و مدعا پی برد و در نتیجه رسایی یا نارسایی دلایل را ارزیابی کرد. بنابراین، تأمل در ادله با مسأله اثربخشی و کارایی روشهای اثبات وجود خدا نیز پاسخ می‌دهد.

چهار، بررسی این دلایل در تفسیر، نشانگر روش‌شناسی و نحوه رویارویی مفسر با آیات است. اینکه مفسر قرآن در اثبات دلایل خداشناسی، براهین عقلی می‌آورد یا براهین نقلی، و یا هر دو، اهمیت فراوان در فهم روش‌شناسی تفسیر دارد.

بنابراین، پژوهش حاضر، جستجو از دلایل خداشناسی را در این دو تفسیر مورد بررسی تطبیقی قرار داده تا با روش‌شناسی و بررسی روی آورد این مفسران، موارد همساز و ناهم‌ساز آنها را بعد از توصیف دقیق، تبیین کند.

در جستجو از دیدگاه این دو مفسر، دو مسأله مشخص اثبات‌پذیری استدلالی معرفت به خدا و دلایل قرآن بنیان معرفت به خدا مورد بحث است که در مسأله اول، نوع

روبارویی مفسر در رابطه با چگونگی کسب معرفت خدا مورد بررسی قرار می‌گیرد و در مسأله دوم، دلالی که این مفسران براساس آیات قرآن ارائه داده‌اند، توصیف و تبیین می‌شود (تفصیل سخن در روش‌شناسی توصیف و تبیین تطبیقی را نک: فرامرز قراملکی، ۲۵۹-۲۷۳).

۱- اثبات پذیري استدلالی معرفت به خدا

دانشمندان در بیان سنخ معرفت ما به خدا و اینکه شناخت خدا بدیهی است یا نظری و آیا به طریق تقلید حاصل می‌شود یا نه، اختلاف دارند.

۱-۱) دیدگاه زمخشری

زمخشری بر مبنای دیدگاه اعتزالی، اثبات وجود خدا را به جهت عقلی که خداوند در وجود آدمی به ودیعت نهاده است، استدلالی و برهانی می‌داند (۱/۱۵۸، ۳/۵۱۴، ۴/۴۷۲) و بدین جهت، دانشمندان معتزلی را می‌ستاید که با دلایل درخشان و براهین قاطع، به اثبات وجود خدا می‌پردازند (۴/۱۸۲). در این رابطه به آیاتی چون: قل هل من شركاءكم من يبدؤا الخلق ثم يعيده قل الله يبدؤا الخلق ثم يعيده فأنتى تؤفكون قل هل من شركاءكم من يهدى الى الحق قل الله يهدى للحق أفمن يهدى الى الحق أحق أن يتبع أمن لا يهدى الا أن يهدى فما لكم كيف تحكمون (يونس/ ۳۴-۳۵)، ألا ان لله من فى السموات ومن فى الارض وما يتبع الذين يدعون من دون الله شركاء ان يتبعون الا الظن وان هم الا يخرصون (يونس/ ۶۶)، فلا يصدنك عنها من لا يؤمن بها و اتبع هويه فتردى (طه/ ۱۶)، و ما لكم لا تؤمنون بالله و الرسول يدعوكم لتؤمنوا بربكم و قد أخذ ميثقكم ان كنتم مؤمنين (حديد/ ۸) استناد کرده که نظر و استدلال را واجب (۱/۱۵۸) و تقلید را نکوهش می‌کنند (۲/۳۴۰، ۵۲۰)، زیرا تقلید شیوه علمی کسب معرفت نیست (۲/۹۵).

زمخشری ذیل آیه ۶ سوره طه گوید: «این آیه انسان را به عمل با دلیل تشویق کرده، به روشنی از تقلید باز می‌دارد و هشدار می‌دهد که نتیجه عملکرد مقلدانه، هلاکت و خواری است» (۳/۵۸).

۲-۱) دیدگاه فخر رازی

فخر رازی نیز معرفت خدا و اثبات وجود او را برهانی و استدلالی می‌داند (تفسیر، ۷۹/۲، ۸۹؛ ۷۷/۲۳). آیاتی چون *أَنَّ فِي خَلْقِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ لآيَاتٍ لِّأُولِي الْأَلْبَابِ (آل عمران/۱۹۰)*، *أَنَّ فِي ذَلِكَ لآيَاتٍ لِّأُولِي النَّهْيِ (طه/۱۲۸)*، و *لَقَدْ خَلَقْنَا فَوْقَكُمْ سَبْعَ طُرُقٍ وَ مَا كُنَّا عَنِ الْخَلْقِ غَافِلِينَ (المؤمنون/۱۷)* و *يَقْلِبُ اللَّهُ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَعِبْرَةً لِّأُولِي الْأَبْصَارِ (نور/۴۴)*، نمونه‌ای از آیات مورد استناد اوست (همان، ۸۳/۲؛ ۷۷/۲۳).

از نظر رازی، اشتغال به این امر از واجبات عقلی (همان، ۸۳/۲؛ ۱۳/۳؛ ۲۲/۹۱) و بالاترین مرتبه‌ایست که قوه نظری به آن دست می‌یابد و در آیاتی چون *أَنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ (یونس/۹)* و *... لا اله الا أنا فاتقون (نحل/۲)*، که اشاره به دو قوه نظری و عملی انسان دارد، قوه نظری به خاطر رتبه و شرف، بر قوه عملی مقدم داشته شده است، زیرا حاصل قوه عملی که انجام خیرات و طاعات و خشیت در برابر خداست، پس از معرفت خداوند، به دست می‌آید (همان، ۳۴/۱۷، ۴۸/۱۹، ۱۷۷؛ ۳۸/۳۱، ۸۵).

رازی بدین جهت، در اثبات نظری بودن علم ما به وجود خدا گوید: «علم به وجود امری، یا ضروری یا نظری است و علم ما به وجود خداوند ضروری نیست زیرا به علم ضروری می‌دانیم که به وجود خدا علم ضروری نداریم [اینکه علم ما به خدا بدیهی نیست، گزاره‌ای بدیهی است]، بنابراین، باید نظری باشد و علم نظری با دلیل به دست می‌آید» (همان، ۱۴۹/۱). «از این روست که بالاترین مرتبه صدیقان، تفکر در دلایل ذات و صفات خداست و تقلید نکوهش شده است» (همان، ۱۱۲/۹؛ ۷۷/۲۳).

رازی در نکوهش تقلید و اثبات روی آورد نظری، دلایل عقلی و نیز نقلی ارائه می‌دهد. وی در ابطال تقلید استدلال ذو وجهین سالب را به کار می‌برد: تقلید از حیث دامنۀ افرادی که باید از آنها تقلید کرد، یا فراگیر است و یا نه. یعنی یا باید از برخی افراد تقلید شود و این در حالی است که دلیلی بر اولویت آن افراد وجود ندارد (ترجیح بدون مرجح لازم می‌آید)، یا باید از همگان تقلید کرد. بنابراین، باید از کافر نیز تقلید شود، پس هر دو فرض مستلزم محال است. تنها راه سوم می‌ماند که آن عدم جواز تقلید است و این

همان مطلوب ماست؛ وقتی تقلید باطل شد، شیوه نظری اثبات می شود (۲/۸۳-۸۴؛ ۱۱۲/۹).

گذشته از دلایل مذکور، تقلید از دیگران منجر به تسلسل می شود، زیرا اگر خود مقلد با دلیل معرفت کسب کرده باشد، مقلد نیز باید این گونه عمل کند، در غیر این صورت خلاف مقلد عمل کرده و تقلید باطل است (۷/۵).

فخر رازی آیاتی را نیز در نکوهش تقلید می آورد: *بل قالوا انا وجدنا آباءنا علی أمة و انا علی آثارهم مهتدون* (زخرف/۲۳) *بل نتبع ما وجدنا علیه آباءنا* (لقمان/۲۱)، *بل وجدنا آباءنا کذلک یفعلون* (شعراء/۷۴). همه این آیات، بر وجوب نظر و استدلال و تفکر، و نکوهش تقلید، دلالت می کنند. از این رو، کسی که به نظر و استدلال پردازد، مطابق قرآن عمل کرده و کسی که تقلید کند، طبق شیوه کفار عمل کرده است (۲/۸۴).

۳-۱) تطبیق و تحلیل

معرفت به خدا را برخی مانند جاحظ و ابوعلی اسواری ضروری می دانند (نک: قاضی عبدالجبار، ص ۵۲) و برخی مانند قاضی عبدالجبار معتزلی (همانجا) و ابوالحسن اشعری (نک: صبحی، ۲/۶۰)، نظری دانسته اند. بررسی دیدگاههای زمخشری و فخر رازی نشان دهنده آنست که آنان با توجه به گونه ای از روی آورد عقلی که به مسأله خداشناسی دارند، عقل را در دستیابی به مسأله اثبات وجود خدا، مستقل دانسته اند و در نتیجه، اثبات وجود خدا را نظری و استدلالی می دانند که هر کسی با تعقل، تدبر و کاوش های عقلانی، توانایی آن را دارد که به وجود خدا پی ببرد و در این امر، هیچ گونه تقلید از عالم و غیرعالم را جایز نمی دانند.

ارج نهادن به مرتبت عقل در دیدگاه زمخشری تا بدان حد است که می گوید: «حتی اگر خداوند پیامبران و کتب آسمانی را نازل نمی کرد، انسان باید به خدا و توحید او ایمان می آورد، زیرا خداوند انسان را عاقل خلق کرده است و عقل تواناست با دلایل موجود به نظر و استدلال پردازد و وجود خدا را اثبات کند» (۱/۱۵۸). البته این سخن او به معنی استغناء بشر از ارسال رسل نیست، زیرا بشر در رابطه با بخشی از شریعت که امکان دستیابی بدان توسط عقل وجود ندارد، نیاز به پیامبران دارد ولی عقل در مسأله اثبات وجود خدا و توحید مستقل است (۳/۵۱۴) و ارسال نبی صرفاً جهت تنبیه بوده تا بعد از

ادله عقل و تنبیه رسول عذری نماند (۴/۴۷۲؛ ۲/۶۱۱؛ ۱/۶۲۵).
از نظر رازی نیز تفکر در دلایل ذات و صفات خدا، بالاترین مرتبه صدیقان شمرده شده است (همان، ۹/۱۱۲؛ ۲۳/۷۷) و او بدین جهت علم اصول دین (کلام) را که به معرفت ذات و صفات و افعال خدا می‌پردازد (همان، ۲/۸۰)، اشرف علوم می‌داند زیرا گوید: شرف و منزلت هر علمی به معلوم آنست و هر چه معلوم اشرف باشد، علم مربوط به آن نیز اشرف است. وقتی اشرف معلومات ذات خدا و صفات اوست، پس باید علم متعلق به آن اشرف علوم باشد (همان، ۲/۷۹).

۲- دلایل «قرآن بنیان» در اثبات وجود باری تعالی

دلایل «قرآن بنیان» استدلالیست که یکی از مقدمات آن، آیه قرآن است. زمخشری و رازی گرچه معرفت خدا را نظری و استدلالی می‌دانند، دلایلی را نیز با استناد به آیات قرآن ارائه داده‌اند.

۲-۱) دیدگاه زمخشری

روی آورد زمخشری در تفسیر آیات جهت اثبات وجود باری صرفاً کلامی است. او با استناد به آیات، برهان فطرت و برهان حدوث در اجسام و صفات را اقامه کرده است. در این میان به نظر وی، تأمل و تفکر انسانها در حدوث صفات و خودشان، نزدیکترین راه برای اثبات صانع است (۴/۶۲۰).

۱) استدلال به فطرت، زمخشری با استناد به فاقم وجهک للذین حنیفاً فطرت الله التي فطر الناس عليها لا تبديل لخلق الله ذلك الذین القیم ولكن أكثر الناس لا یعلمون (روم/۳۰)، برای برهان فطرت در اثبات صانع استدلال می‌کند. از نظر وی، با استناد به این آیه، انسانها بر توحید و دین اسلام و عدم انکار خداوند خلق و سرشته شده‌اند، زیرا این امر پاسخگوی عقل بوده و به نظر صحیح رهنمون می‌گردد (۳/۴۸۴).

۲) استدلال به حدوث اجسام، زمخشری در تقریر این استدلال گوید: اشیاء دلالت بر حدوث دارند و هر چه حادث باشد، لزوماً محدثی دارد و آن خداوندست. وی از و کذلک نری ابرهیم ملکوت السموات والارض ولیکون من الموقنین (انعام/۷۵) چنین برداشت می‌کند که به ابراهیم (ع) شیوه استدلال را آموختیم و خداوند می‌خواست از این

طریق پدر و قوم ابراهیم (ع) را که بت‌ها و خورشید و ماه و ستارگان را می‌پرستیدند، به اشتباهشان دربارهٔ دین بی‌گاهاند و آنها را به نظر و استدلال راهنمایی و ارشاد نماید، زیرا آنها به دلایل نظری صحیح نمی‌توانند خدا باشند، بلکه همگی دلالت بر حدوث دارند و هر چه حادث باشد، محدثی دارد تا آن را حادث سازد و صانعی باید تا آن را ساخته و مدبری که طلوع و غروب و انتقال و مسیر و سایر حالاتشان را تدبیر کند (۳۸/۲). وی در تفسیر آئی و جهت وجهی للذی فطر السموات و الارض حنیفاً و ما أنا من المشرکین (انعام/۷۹) گوید: یعنی (باکدینانه) به سمت کسی که این امور حادث دلالت بر او دارد و او مبدأ و مبدع آنهاست (روی گرداندم) (۳۹/۲) و علت اینکه در و الله أنبتکم من الارض نباتاً (نوح/۱۷) به جای «انشاء»، «انبات» را به استعاره آورده، اینست که واژه انبات بیشتر بر حدوث دلالت دارد (۶۲۰/۴).

۳) استدلال به حدوث اعراض، خداوند در آیاتی انسانها را دعوت کرده که به آسمان و زمین و خودشان نظر کنند تا از عجایب (صفات) مشهود در آن، پی به وجود صانع ببرند. او تأمل انسانها در خودشان را نزدیک‌ترین راه برای اثبات صانع می‌داند و می‌گوید: به این دلیل خداوند فرمود و قد خلقکم أطواراً (نوح/۱۴)، تا آنان را به نظر در خودشان بی‌گاهاند، زیرا این نزدیک‌ترین راهست که عجایب مشهود در آن دلالت بر صانع دارند (۲۴/۱، ۶۲۰/۴) و خداوند پس از ترغیب تأمل در خودشان، با آیاتی چون ألم تر و کیف خلق الله سبع سموات طباقاً، و جعل القمر فیهن نوراً و جعل الشمس سراجاً (نوح/۱۵-۱۶) آنان را به نظر در عالم و عجایب مشهود در آن آگاهانید، چون دلالت بر صانعی دارند که قدرت و علم او در آسمانها و زمین و خورشید و ماه برای همگان خیره‌کننده است (۶۱۹/۴) و نیز ذیل هو الذی خلق لکم ما فی الارض جمیعاً ثم استوی الی السماء فسواهن سبع سماوات و هو بکل شیء علیم (بقره/۲۹) گوید: بهرهٔ دینی از نظر به آنچه در آسمان و زمین است اینست که عجایب صنع موجود در آنها دلالت بر صانع قادر حکیم می‌کنند (۱۵۲/۱).

۲-۲ دیدگاه فخر رازی

رازی هدف اصلی قرآن را اثبات وجود خدا، نبوت، معاد و اثبات قضا و قدر می‌داند و مهمترین هدف از میان موارد یاد شده را اثبات وجود خدا تلقی می‌کند (همان،

۵۱/۲۰.

روی آورد فخر رازی در تفسیر آیات جهت اثبات وجود باری، کلامی - فلسفی است. او گرچه به اشرفیت برهان «لم» نسبت به برهان «ان» ذیل بسم الله (فاتحه/۱) اذعان کرده و آن را مبنای تفسیر آیه قرار داده است (همان، ۹۰/۱)، در موضع دیگر تصریح می‌کند دلیلی بر وجود خدا جز این عالم محسوس و موجوداتی چون آسمانها و زمین و کوهها و... وجود ندارد، زیرا آنها دلالت بر نیاز به مدبر و موجد و مبقی می‌کنند که تدبیر و ایجاد و ابقاء به دست توانای اوست (همان، ۱۴۹/۱).

بدین جهت او در تفسیر خود، براهین اثبات وجود خدا را به طریق اثنی نامگذاری و طبقه‌بندی می‌کند. این طریق شامل شش برهان یعنی امکان‌ذوات، امکان‌صفات، حدوث ذوات، حدوث صفات، مجموع امکان و حدوث در ذوات و مجموع امکان و حدوث در صفات می‌شود (همان، ۸۹/۲، ۹۰-۱۷۷/۱۹). البته او در موضع دیگر از تفسیر، این راهها را چهار مورد می‌شمارد و شیوه‌های مرکب از امکان و حدوث ذوات و اعراض را طرح نمی‌کند، هر یک از این چهار شیوه هم در عالم بالا یعنی آسمانها و هم در احوال عالم پایین معتبرند (همان، ۸۱/۱۴، ۸-۹/۱۷) و غالب دلایل در کتابهای توحید با تمسک به امکان و حدوث صفات از عالم بالا و پایین است (همان، ۸۹/۲)، ولی از میان این راهها، شیوه استدلال به حدوث اعراض به فهم خلق نزدیک‌تر است (همان، ۷۲/۱۹) و افزون بر براهین، از شیوه فلسفی برهان وجوب و امکان و نیز برهان فطرت بهره می‌گیرد. رازی ذیل بسیاری از آیات این براهین را با استناد به آنها طرح و اثبات می‌کند. از دیدگاه او کثرت براهین و دلایل متوالی و متواتر در قرآن جهت تقویت یقین و از بین بردن شبهه‌ها و علت نزول قرآن از جانب باری تعالی بوده است (همان، ۹۹/۱۴). البته نیاز به این کثرت براهین، زمانیست که سالک الی الله در مراحل اولیه سیر خود است، اما وقتی قلب منور به نور معرفت خدا شد، دیگر اشتغال به آن دلایل، حجاب می‌گردد که مانع از استغراق در معرفت خدا است و در این مرحله سالک الی الله خود طالب تقلیل براهین و دلایل می‌شود. به این علت است که خداوند در بقره/۱۶۴ هشت دلیل بر وجود خدای تعالی ارائه داده، ولی در آل عمران/۱۹۰ به ذکر سه دلیل بسنده کرده است (همان، ۱۰۹/۹-۱۱۰).

۱) برهان وجوب و امکان. این برهان بر روی آورد پیشینی و حصر منطقی استوار است. رازی با استناد به آیاتی از قرآن، برهان وجوب و امکان را تقریر می‌کند. ذیل آیه رب العالمین (فاتحه ۲) گوید: موجود یا واجب بالذات و یا ممکن بالذات است واجب بالذات فقط خدای تعالی است و ممکن بالذات کل ما سواى الله یعنی عالم است. متکلمان گویند: عالم کل ما سواى الله است و سبب تسمیه این قسم به عالم این است که هر چیزی غیر خداوند دلالت بر وجود خدای تعالی می‌کند از این رو هر موجود غیر خدای تعالی عالم نامیده می‌شود. با توجه به اینکه خدای تعالی واحد است پس کل ما سواى الله یعنی عالم ممکن بالذات می‌باشد و هر ممکن بالذاتی هم در مرحله وجود و در بقای خود (برخلاف دیدگاه مشهور اشاعره) نیاز به ایجاد واجب بالذات و مبقی دارد. خدای جهانیان کسی است که آن را از عدم به وجود آورده (رب العالمین) یعنی در حال دوام و استتقرار مبقی آنست (همان، ۴۶/۱، ۱۸۶-۱۸۷، ۱۹۸، ۷/۴، ۴۰/۹، ۱۱۳، ۹۸/۱۴، ۶۹/۱۶، ۴۲/۲۰، ۱۷۶/۳۲).

فخر رازی در تقریر دیگری از این برهان می‌آورد: موجود یا بی‌نیاز از مؤثر است یا نیست، اگر بی‌نیاز از مؤثر باشد، واجب بالذات است زیرا واجب بالذات یعنی موجودی که نیاز به غیر ندارد و اگر بی‌نیاز از مؤثر نباشد، محتاج است و محتاج نیاز به کسی دارد که آن صانع مختار است (همان، ۸۹/۲).

۲) استدلال به فطرت. رازی ذیل آیات سوره فاتحه گوید: از جمله لطائف این سوره اینست که در عالم، امور خیر و شر وجود دارد و هر عاقلی که به خود توجه کند خود را در تغییر و انتقال دائمی از حالتی به حالت دیگر می‌یابد که همه این تغییرات و حدوث امری بعد از عدم آن است و این واقعیت دلالت بر وجود خدای قادر می‌کند. زیرا فطرت سالم گواه است بر اینکه هر شیء که بعد از عدمش ایجاد شود باید سببی داشته باشد و آن خداوند است. بدین جهت وقتی ما خانه‌ای را بعد از حدوث آن می‌یابیم، عقل شهادت می‌دهد که آن خانه باید فاعل و سازنده‌ای داشته باشد (همان، ۱۵۳/۱). و نیز ذیل آفی الله شک فاط السموات و الارض (ابراهیم/۱۰) گوید: فطرت اولیه گواه بر وجود صانع مختار است... (همان، ۷۳/۱۹).

توضیح آنکه اگر کسی کودکی را سیلی بزند، آن سیلی بر وجود صانع مختار، حصول

تکلیف، وجوب جزاء و وجوب نبی (ص) دلالت دارد و وجه دلالت آن بر وجود صانع مختار در اینست که در نظر کودک عاقل، سیلی بعد از عدمش حادث شده و باید فاعلی داشته باشد. بنابراین نیاز جمیع حوادث عالم به فاعل اولی است و فطرت شاهد این مطلب است. خانه با نقاشیهای عجیب باید دارای نقاشی عالم و بانی حکیم باشد، حال وقتی آثار حکمت در عالم بالا و پایین بیشتر از آن خانه کوچک است، فطرت به طریق اولی نیاز همه عالم به فاعل مختار حکیم را شهادت می دهد. وقتی انسان به مصیبتی گرفتار آید، امید کمک از ناحیه شخصی را دارد، گویا اصل خلقت و اقتضای سرشت، او را به کسی فرا می خواند تا او را رهایی دهد و این همان شهادت فطرت در نیاز به صانع مدبر است.

از نظر رازی، این برهان در اثبات خدای تعالی به دقت براهین دیگر نیست (همان، ۷۳/۱۹). همچنین در تقریر فخر رازی بین فطرت مدلول یاب و فطرت طریق یاب تمایز نهاده نشده است و از سخن وی چنین می توان استنباط کرد که برهان فطرت وی طریق یاب است و نه مدلول یاب، در حالی که در تقریرهای معاصران مراد از آن فطرت مدلول یاب است.

۳) استدلال به امکان ذوات. استدلال به امکان، شیوه فلاسفه است که با روی آورد پستی و با نظر به خارج حاصل می شود. از نظر فلاسفه، کل ما سواى الله تعالی یعنی عالم، ممکن بالذات است (همان، ۴۶/۱، ۱۸۶، ۱۹۷) و علت نیاز به موجد، همان امکان آنهاست. رازی ذیل *ألا له الخلق والامر* (اعراف/۵۴) گوید: خالق جز خدا نیست، سپس در ادامه می آورد: ممکن است کسی بگوید درست است که خدا خالق این اشیاء است، ولی این بر خالق علی الاطلاق بودن خدا دلالت نمی کند. در جواب گوئیم: وقتی ثابت شد خدا خالق برخی اشیاء است، واجب می شود خدا خالق همه ممکنات نیز باشد. توضیح آنکه نیاز مخلوق به خالق به خاطر امکان آنست و امکان در همه ممکنات واحد است. این امکان، علت نیاز آن به مؤثر معین یا به مؤثر غیر معین است، دومی باطل است، زیرا هر چه در خارج موجود است، فی نفسه معین است. بنابراین، لازم می آید که هر چه فی نفسه معین نباشد، در خارج موجود نباشد و آنچه موجود نباشد محالست که علت برای وجود امر دیگری در خارج باشد. پس امکان، علت نیاز به موجد معینی است

ولذا همهٔ ممکنات نیازمند به آن معین‌اند و چنین است که مؤثر در وجود ممکنات فقط خداوند است (همان، ۱۴/۱۰۳).^۱

۴) استدلال به امکان صفات. اجسام در ذات، یعنی در جسم بودن برابرند و امکان اتصاف آنها به صفتی خاص نیاز به مرجح و مخصصی دارد. رازی در مثالی سه دلیل بر امکان صفات می‌آورد: دلیل اول، بدون شک اجرام افلاک مرکب از اجزاء جدانشدنی است و برخی از اجزایشان در داخل و برخی در سطح آن قرار دارند، در حالی که از جهت ماهیت و حقیقت مساویند. اینکه برخی در داخل و برخی در خارجند، امری ممکن و جایز است که ظاهر باطن و باطن ظاهر شود. از این امر لازم می‌آید که این اجزاء در ترکیشان به مدبر قاهری نیاز داشته باشند که برخی را به داخل و برخی را به خارج اختصاص دهد و بدین ترتیب نیاز این اجرام در ترکیب و اشکال صفاتشان به مدبر قادر علیم حکیم اثبات می‌گردد. دلیل دوم در استدلال به صفات افلاک بر وجود خدای قادر اینست که حرکات این افلاک آغازی داشته و این افلاک در حرکت کردنشان به محرک و مدبر قاهری نیاز دارند. و دلیل سوم، هر فلکی دارای اجزائی است که در فلک دیگر نیست و اختصاص هر یک از آنها به اجزای خاص امری ممکن است، از این رو باید مرجحی باشد (که همان صانع مختار است) (همان، ۱۷/۹).^۲

۵) استدلال به حدوث اجسام. این گونه استدلال شیوهٔ متکلمان است. رازی گوید: اجسام دارای حرکت و سکونند و حرکت و سکون حادث است و آنچه که دارای حدوث باشد، خود نیز حادث است. در نتیجه، این اجسام حادثند (همان، ۱۴/۸۱) و به عبارت دیگر در مورد کل عالم گوید: این عالم حادث است و هر حادثی دارای محدثی است و

۱. رازی (همان، ۱/۲۱۵) در استدلال خود دربارهٔ امکان موجودات به این آیات استشهاد سرکند: وَاللّٰهُ الْغَنِيُّ وَ اَنْتُمْ الْفُقَرَاءُ وَاِنْ تَوَلَّوْا يَسْتَبَدِلْ قَوْمًا غَيْرَكُمْ ثُمَّ لَا يَكُوْنُوْا اَمْثَالَكُمْ (محمد/۳۸). فَانْتَهَمْ عَدُوْلِيْ الْاَرْبَ الْعَالَمِيْنَ (شعراء/۷۷). وَاِنَّ اِلٰهِي رَبِّيْكَ الْمُنْتَهٰى (نجم/۴۲). قُلِ اللّٰهُ ثُمَّ ذَرْهُمْ (انعام/۹۱). فَفَرَّوْا اِلٰى اللّٰهِ ... (ذاریات/۵۰) وَاَلَا بِذِكْرِ اللّٰهِ تَطْمَئِنُّ الْقُلُوْبُ (رعد/۲۸).

۲. رازی بدین آیات استشهاد می‌کند: الَّذِيْ جَعَلَ لَكُمُ الْاَرْضَ فَرٰشًا وَاَلَسَمَاءَ بِنَاءً (بقره/۲۲) (۲/۸۹). الْحَمْدُ لِلّٰهِ الَّذِيْ خَلَقَ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضَ وَجَعَلَ الظُّلُمٰتِ وَالنُّوْرَ ثُمَّ الَّذِيْنَ كَفَرُوْا يَرْجِعُوْنَ اِلَيْهِمْ يَعدَلُوْنَ (انعام/۱) (۱۲/۱۲۴).

به این طریق صانع اثبات می‌شود (همان، ۹۹/۱۴). از آنجا که تعبیر رازی از ممکن با تعبیر فلاسفه تفاوت دارد، مبنی بر اینکه ممکن در اصطلاح فلاسفه، مترادف با حادث ذاتی است، در حالی که شیء ممکن از نظر رازی صرفاً حادث زمانی است، زیرا قدیمی جز خدای متعال وجود ندارد (همان، ۱۶۴/۱، ۱۷۸/۱۹)، در تعبیر دیگری، هر چه غیر موجود واجب است را ممکن بالذات می‌داند و هر ممکن بالذاتی را حادث تلقی کرده و هر حادثی را مخلوق واجب الوجود می‌انگارد (همان، ۲۲/۴، ۹۳/۱۳). در قرآن با سخن حضرت ابراهیم (ع) لا أَحَبَّ الْآفَلِينَ (انعام/۷۶) بر این برهان دلالت شده (همان، ۸۹/۲۰) و این کاملترین دلایل و برترین براهین است (همان، ۴۳/۱۳).

استدلال به حدوث اجسام، پرکاربردترین برهان در التفسیر الکبیر است. رازی در مواضع بسیاری از تفسیر می‌گوید: خداوند در قرآن با خلقت انسان در گذشته و حال و آینده، خلقت آسمان و زمین، خلقت خورشید و ماه و خلقت ثمرات، بر اثبات صانع استدلال کرده است. رازی درباره این برهان، به این گونه آیات استشهاد می‌کند: در مورد خلقت انسان: هو الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ طِينٍ ثُمَّ قَضَىٰ أَجَلًا وَأَجَلٌ مُّسَمًّى عِنْدَ هُوَ ثُمَّ أَنْتُمْ تَمْتَرُونَ (انعام/۲) (همان، ۱۲۶/۱۲)، قُلْ هَلْ مِنْ شُرَكَائِكُمْ مَن يَبْدُوا الْخَلْقَ ثُمَّ يَعْبُدُهِ قُلْ اللَّهُ يَبْدُوا الْخَلْقَ ثُمَّ يَعْبُدُهِ فَأَتَىٰ تَوْفِكُونَ (يونس/۳۴) (همان، ۷۲/۱۷) و اللَّهُ خَلَقَكُمْ ثُمَّ يَتَوَفَّاكُمْ وَ مِنْكُمْ مَن يَرِدْ إِلَىٰ أَرْدَلِ الْعَمْرِ لَكِي لَا يَعْلَمُ بَعْدَ عِلْمِ شَيْءٍ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ قَدِيرٌ (نحل/۷۰) (همان، ۶۳/۲۰). خلقت آسمان و زمین: إِنَّ رَبَّكُمْ اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ يَدْبُرُ الْأُمُورَ مَا مِنْ شَفِيعٍ إِلَّا مِنْ بَعْدِ إِذْنِهِ ذَلِكَ اللَّهُ رَبُّكُمْ فَاعْبُدُوهُ أَفَلَا تَذَكَّرُونَ (يونس/۳) (همان، ۸/۱۷). خلقت آنچه در آسمان و زمین است، مثل خورشید و ماه و ثمرات: بِنَاءٍ وَأَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجَ بِهِ مِنَ الثَّمَرَاتِ رِزْقًا لَكُمْ (بقره/۲۲) (۹۳/۲) (يونس/۵) (۲۸/۱۷).

وی می‌گوید در: إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاجْتِزَاءِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَالْفَلَكَ الَّتِي تَجْرِي فِي الْبَحْرِ بِمَا يَنْفَعُ النَّاسَ وَمَا أَنْزَلَ اللَّهُ مِنَ السَّمَاءِ مِنْ مَاءٍ فَأَحْيَا بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا وَبَثَّ فِيهَا مِنْ كُلِّ دَابَّةٍ وَتَصْرِيفِ الرِّيحِ وَالسَّحَابِ الْمُسَخَّرِ بَيْنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ لآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ (بقره/۱۶۴)، با هشت دلیل عقلی بر وجود خدا استدلال شده است. احوال آسمان، زمین، گردش شب و روز، حرکت کشتی در دریا، نزول باران،

وجود حیوانات، ورزیدن بادها به هر جهت و وجود ابرها در آسمان (همان، ۶۱-۷۴).
۶) استدلال به حدوث اعراض. از نظر رازی، شیوه استدلال به حدوث صفات و تغییرات احوال در عالم «شیوه قرآنی» است (همان، ۱۹/۱۷۷) و رازی این شیوه را نزدیک‌ترین راه برای فهم انسانها و عقل آشناتر می‌داند. البته در نظر او این لازمه دلایل قرآنی است که دقت کمتر بطلبند و به فهم انسانها نزدیکتر باشند تا همه خواص و عوام از آنها بهره‌گیرند. بدین جهت است که خداوند این نوع دلایل را در اول کتابش (بقره ۲۱-۲۲) آورده است. هدف دلایل قرآنی مجادله نیست بلکه غرض آن، تحصیل عقاید حقه در قلبهاست و این نوع دلایل قوی‌تر از سایر راههاست، زیرا افزون بر اثبات وجود خالق، نعمتهای بزرگ او بر بندگان یعنی وجود و حیات را بر می‌شمارند و یادآوری نعمتها، موجب محبت و ترک منازعه و حصول انقیاد می‌شود. پس ذکر این نوع دلایل نسبت به انواع دیگر اولی است (همان، ۸۹/۲-۹۰).

از نظر رازی، این شیوه در قرآن به دو صورت ذیل ترسیم یافته است: در صورت نخست با تمسک به ترقی از اظهر به سمت اخفی آمده است: *اعبدوا ربکم الذی خلقکم* (بقره ۲۱) و تغییر احوال نفس هر کس را دلیل بر احتیاج آن به خالق می‌داند (همان، ۱۹/۱۷۷)، و علت ذکر این مورد در مرتبه اول در اینست که انسان نسبت به دیگران به خودش نزدیک‌تر است و علم انسان به احوال خودش بیشتر از علم او به احوال دیگران است. هنگامی که غرض از استدلال، افاده علم باشد، بنابراین هر چه در دلالت اظهر باشد در افاده قوی‌تر و در ذکر اولی است. بدین جهت است که خداوند اول خود انسان را ذکر کرده است (همان، ۲/۹۳) و سپس در ادامه با *و الذین من قبلکم* (بقره ۲۱) به احوال پدران و مادران و به دنبال آن در *الذی جعل لکم الارض فراشاً* (بقره ۲۲) به احوال زمین استدلال کرده، چون احوال زمین از آسمان به ما نزدیکتر است و در مرتبه چهارم با *و السماء بناء* (بقره ۲۲) به آسمان و در مرتبه پنجم به احوالی که از ترکیب آسمان و زمین ایجاد می‌شود، یعنی *و أنزل من السماء ماء فأخرج به من الثمرات رزقاً لکم* (بقره ۲۲) استدلال کرده است.

صورت دوم از دلایل قرآنی، با تمسک به نزول از اشرف به سمت ادون است که در این طریق، احتیاج بر وجود خدای مختار را با ذکر اجرام عالی فلکی آغاز کرده است

خلق السماوات و الارض بالحقّ تعالی عما یشرکون (نحل/۳)، سپس به احوال انسان استدلال کرده خلق الانسان من نطفة فاذا هو خصیم مبین (نحل/۴)، چون اشرف اجسام بعد از افلاک و کواکب انسان است و در مرتبه سوم به احوال حیوان، و الانعام خلقها لکم فیها دفء و منافع و منها تأکلون، و لکم فیها جمال حین تریحون و حین تسرحون تحمل أثقالکم الی بلد لم تكونوا بالغیه الا بشقّ الانفس ان ربکم لرءوف رحیم، و الخیل و البغال و الحمیر لترکیبها و زینة و یخلق ما لا تعلمون (نحل/۸-۵)، چون اشرف اجسام موجود در عالم پایین بعد از انسان، سایر حیواناتند، زیرا به قوای شریفی اختصاص یافتند و در مرتبه چهارم به احوال نبات، ینبت لکم به الزرع و الزیتون و النخیل و الاعناب و من کل الثمرات ان فی ذلك لایة لّقوم یتفکرون (نحل/۱۱). زیرا اشرف اجسام عالم پایین، بعد از حیوان نبات است و در مرتبه پنجم به احوال عناصر اربعه استدلال نموده است، و سخر لکم اللیل و النهار و الشمس و القمر و النجوم مسخرات بامرہ ان فی ذلك لآیات لقوم یعقلون، و ما ذرأ لکم فی الارض مختلفاً ألوانه ان فی ذلك لایة لّقوم یدّکرون (نحل/۱۲-۱۳) (همان، ۱۹/۱۷۷-۱۸۸، ۳/۲۰۵).

علت ذکر این گونه مراتب در قرآن از نظر رازی، اینست که وقتی بدانیم خدا گیاه را به مصلحت حیوان خلق کرده، پس عنایت او به خلقت حیوان کاملتر است و وقتی بدانیم که مقصود از خلقت حیوانات، انسان است، می فهمیم که عنایت او به خلقت انسان کاملتر است (همان، ۱۳/۷۵).

رازی در یک تقسیم بندی دیگر، بدون در نظر گرفتن این سلسله مراتب، استدلال به حدوث در اعراض را محصور در دو امر می داند: (۱) دلایل انفسی (۲) دلایل آفاقی (همان، ۲/۹۰، ۹/۱۱۲).

(۱) دلایل انفسی، بر دو قسم است: یکی حالات ظاهری مربوط به وضعیت کمال و صحت است و از جمله موارد آن، زیبایی صورت و رزق و روزی از طبیات است و دیگر کیفیت پیدایش بدن از زمانی که نطفه و جنین بوده تا زمانی که به پیری و مرگ می رسد (همان، ۲۷/۷۴). زیرا هر کس به ضرورت می داند که قبلاً نبوده ولی اکنون موجود است و می داند هر امری که بعد از عدم موجود شود، موجدی باید داشته باشد و آن موجد، خودش یا پدر و مادر و دیگران نمی توانند باشند، زیرا اینها عاجزند از اینکه چنین ترکیبی

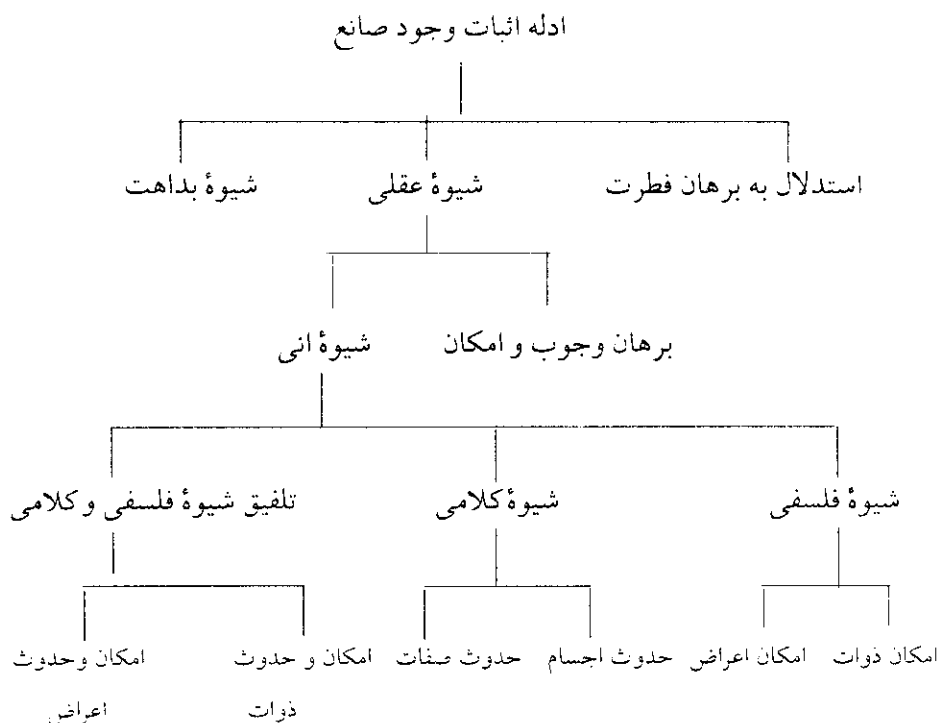
ایجاد کنند. پس به ضرورت معلوم می‌شود که باید موجدی باشد که غیر این موجودات است تا ایجاد این اشخاص امکان داشته باشد. چنانچه روشن است فخر رازی آیات انفسی را به صورت خودشناسی در مفهومی که امروزه مورد توجه قرار دارد، تفسیر نمی‌کند. وی معرفت نفس را به معنایی که خود در شرح اشارات به آن می‌پردازد، مورد توجه قرار نمی‌دهد.

۲) دلایل آفاقی، تغییرات احوال عالم مثل رعد و برق و باد و اختلاف فصلهاست که ناشی از اجسام فلکی و عنصریند، گرچه همگی در جسمانیت اشتراک دارند، هر یک دارای صفات و مقادیر و اشکال و مکان خاصیند که به خاطر جسمانیت اشتراک دارند، ولی هر یک صفات و مقادیر و اشکال و مکان خاصی دارند که این به خاطر جسمانیت، یا از لوازم آن نیست، بلکه باید از یک امر منفصلی باشد و آن امر اگر جسم باشد، این بحث ادامه دارد (و به تسلسل می‌انجامد) و اگر جسم نباشد، یا موجب یا مختار است. اولی باطل است چون اگر مختار نباشد، برخی اجسام به بعضی صفات اختصاص نمی‌یافتند و نیز باید قادر باشد. با این دلالت، نیاز همه اجسام به مؤثر قادری که جسم و جسمانی نیست، ثابت می‌شود و به این ترتیب ثابت می‌شود که استدلال به حدوث اعراض بر وجود صانع با استعانت از امکان اعراض و صفاتست (همان، ۲/۹۰) که بدین ترتیب، می‌توان این مورد را شیوه ششم از استدلال رازی یعنی استدلال به امکان و حدوث اعراض و صفات دانست.

رازی گرچه به هنگام طبقه‌بندی براهین، شیوه دیگری به نام استدلال به امکان و حدوث جواهر و اجسام را بر می‌شمارد ولی در تفسیر، توضیح و یا مثالی برای آن ذکر نمی‌کند. از نظر رازی، دلایل آفاقی اجل و اعظم از دلایل انفسی است؛ وقتی امکان معرفت حقیقت مخصوص خدا وجود ندارد، معرفت او فقط با آثار و افعال او امکان دارد و هر چه افعالش اشرف و اعلی باشد، عقل بر کمال فاعل آن واقف‌تر و آگاهی کامل‌تر است و از این دلایل آفاقی و انفسی شکی نیست که دلایل آفاقی اجل و اعظم از دلایل انفسی است: *لخلق السماوات و الارض أكبر من خلق الناس* (غافر/۵۷). بعد از آن خداوند ترغیب به تأمل در انفس انسانها می‌کند: *و فی أنفسکم أفلا تبصرون* (ذاریات/۲۱). پس آنچه بلند مرتبه‌تر و برهانی‌تر است، تأمل در آن و معرفت به عجایب

و غریب موجود در آن، اولی است (همان، ۹/۱۱۲، ۱۴/۹۹).

۷) شیوه بداهت در التفسیر الکبیر، این شیوه همانست که گروهی به نام اصحاب معارف بدان معتقدند و آن عبارت از اینکه شناخت خدا بدیهی و ضروری است و نیازی به برهان و استدلال در اثبات صانع ندارد. رازی ضمن اذعان به کثرت دلایل و توالی آن، که اثر عظیمی در تقویت یقین و ازاله شبهات دارد (همان، ۱۴/۹۹)، به طور ضمنی شیوه بداهت را نیز تأیید می‌کند: سلف راههای لطیفی در باب اثبات صانع دارند که از جمله گویند آن بدیهی است زیرا و لئن سألتهم من خلقهم لیقولنّ اللّٰه فأنّی یؤفکون (زخرف/۸۷) و فلما رأوا بأسنا قالوا آمنا باللّٰه وحده و کفرنا بما کنّا به مشرکین (غافر/۸۴) بر آن دلالت دارند (همان، ۲/۹۰، ۹۲). طبقه بندی فخر رازی در خصوص برهانهای اثبات وجود خداوند در نمودار آمده است.



۲-۳) تطبیق و تحلیل

فخر رازی و زمخشری آیات فراوانی را متضمن استدلال بر وجود خدا می دانند. جدول آیات مورد استشهاد آنها را به صورت تطبیقی نشان می دهد. زمخشری و رازی در اثبات صانع به چنین آیاتی استشهاد و استدلال کرده اند:

سوره	آیه	زمخشری	رازی	سوره	آیه	زمخشری	رازی
بقره	۲۲	×	×	رعد	۲	×	×
بقره	۲۹	×		ابراهیم	۱۰		×
بقره	۳۸	×		ابراهیم	۲۷	×	
بقره	۱۶۴		×	نحل	۶۶		×
انعام	۱		×	نحل	۶۷		×
انعام	۲		×	نحل	۶۸	×	×
انعام	۲۸	×		نحل	۷۰		×
انعام	۷۵	×		انبیاء	۲۱	×	
انعام	۷۹	×		نور	۴۱		×
انعام	۹۵	×	×	روم	۳۰	×	×
انعام	۹۹	×	×	مؤمن	۶۶	×	×
اعراف	۵۴		×	نوح	۱۴	×	
یونس	۳		×	نوح	۱۵	×	
یونس	۲۵		×	نوح	۱۶	×	
یونس	۶		×	نوح	۱۷	×	
یونس	۶۶	×		نوح	۱۸	×	

دلایل و براهین «قرآن بنیان» که زمخشری و رازی در اثبات وجود باری تعالی اقامه کرده اند: برهان وجوب و امکان، برهان فطرت، استدلال به امکان در جواهر و اعراض،

استدلال به حدوث در اجسام و صفات، استدلال به امکان و حدوث ذوات و استدلال به امکان حدوث صفات است که دو مفسر در براهین فطرت و حدوث در اجسام و صفات اشتراک دارند. البته رازی در طبقه‌بندی براهین، برهان امکان و حدوث ذوات را نیز برمی‌شمارد، ولی توضیح و مثالی برای آن نمی‌آورد و به روش بدهت نیز به طور ضمنی اشاره‌ای دارد. بنابراین الکشاف، سه برهان و التفسیر الکبیر، هفت برهان در اثبات صانع ارائه داده‌اند. این کثرت‌گرایی روش شناختی در التفسیر الکبیر نسبت به تفسیر الکشاف بدین جهت است که زمخشری متکلم است و صرفاً روی آورد کلامی دارد و تعلیم فلسفه را مانند سحر انگاشته و آن را به جهت آنکه ممکن است به ضلالت بینجامد، عبث می‌داند (۱/۱۹۹). اما رازی متکلمی با گرایش به فلسفه است و از این رو از براهین کلامی و نیز فلسفی هر دو بهره می‌برد. البته رازی این کثرت‌گرایی روش شناختی را فقط در مراحل اولیه سیر الی الله، جهت تقویت یقین و ازاله شبهات لازم می‌داند، ولی برای کسی که قلبش منور به معرفت خدا شده است، تقلیل براهین را ضروری می‌داند.

تحلیل و استناد دو مفسر به برهان فطرت از این جهت بوده است که فطرت سبب تفکر و تأمل و نظر و استدلال در مسأله اثبات صانع می‌گردد.

برهان مشترک دیگر، برهان حدوث در اجسام و صفات است که تقریر آنان مشابه به یکدیگر و نیز به شیوه معمول و متداول در بیان این برهان است، جز اینکه رازی به تفصیل سخن می‌گوید و مراتبی برای آن قائل است. از دیدگاه هر دو مفسر، شیوه نظر انسانها در خودشان یعنی حدوث اعراض و صفات، نزدیکترین راه برای افهام خلق است. برهان وجوب و امکان اختصاص به التفسیر الکبیر دارد، این برهان منشأ ابن سینائی دارد (۳/۱۸) و برخی آن را برهان لم انگاشته‌اند (طوسی، ۲۸۰). البته لم بودن آن مورد انتقاد قرار گرفته (طباطبایی، نهاییه، ۶) و نیز برخی آن را برهان وجود شناختی یا برهان وجودی (حسینی قائم مقامی، ۴۳؛ زرکان، ۱۷۵) و یا برهان امکان (خلیف، ۱۰۷) انگاشته‌اند. رازی در رساله خداشناسی خود، آن را بر دیگر براهین ترجیح می‌دهد: «برهان ما از برهان متکلمان بهتر است، زیرا ما اول هستی واجب الوجود را درست کردیم و پس از واجب الوجودی او، حدوث عالم را و متکلمان بر ضد این کردند و از حدوث عالم، هستی واجب الوجود را درست کردند» (ص ۳۵).

برهان دیگر در التفسیر الکبیر، برهان امکان ذوات و اعراض است. رازی در این برهان واژه امکان را به کار می‌گیرد، اما استنباط وی از این واژه با فلاسفه تفاوت دارد. توضیح آنکه از نظر رازی، فقط خداوند قدیم است و غیر خدا یعنی همه ممکنات، حادث و مخلوقند (همان، ۱/۱۶۴، ۱۷۸/۱۹) او ذیل خلق السماوات و الارض بالحق تعالی عما یشرکون (نحل/۳) گوید: وقتی خداوند با خلق و تقدیر بر حدوث آسمانها و زمین احتجاج کرد، پس از آن فرمود: تعالی عما یشرکون، گویا قائلان به قدم آسمانها و زمین برای خداوند شریکی قدیم و ازلی اثبات کرده‌اند. بدین جهت، خداوند خودش را از آن منزّه دانست و بیان فرمود که جز او قدیمی نیست. به عبارت دیگر، خداوند با ابطال سخن کسانی که اجسام را قدیم و آسمانها و زمین را ازلی می‌دانند، خود را از اینکه غیر او در ازلی بودن با وی شریک باشد، تنزیه کرد (۱۷۸/۱۹). با این استدلال رازی، می‌توان گفت مفهومی که او از واژه ممکن در استدلالهایش در نظر دارد، با مفهومی که فلاسفه از این واژه در نظر دارند، تفاوت دارد چون از نظر فلاسفه، ممکن به جهت امکانش نیاز به موجد دارد و این منافاتی ندارد با اینکه ممکن حادث ذاتی باشد، ولی ممکن از نظر رازی، گرچه به جهت امکانش نیاز به موجد دارد، حادث زمانی است زیرا جز خداوند هیچ قدیمی نیست.

نتیجه

بررسی تطبیقی دو روی آورد و نظام معرفتی مختلف در مسأله ادله اثبات وجود خداوند نشان می‌دهد: آنچه نقش مهم و اصلی را در رویکرد مفسر نسبت به مسائل خداشناسی ایفا می‌کند، مبانی معرفتی خاصی است که مفسر براساس آن، دیدگاههای خود را بنا می‌نهد. دو مفسر مورد بحث، به رغم تعلق به دو نظام معرفتی مختلف، به دلیل اشتراک در ارج نهادن به عقل و اتخاذ مبنای عقلی و اجتهادی نسبت به مسائل خداشناسی، معرفت خدا را استدلالی دانسته یعنی عقل را به تنهایی قادر به کسب این شناخت انگاشته‌اند. آنان براساس این تلقی، در رویارویی با آیات اثبات وجود خدا نیز شیوه‌های برهانی و استدلالی را به کار بسته‌اند و روش قرآن را در بحث از وجود خدا روشی استدلالی دانسته‌اند.

کتابشناسی

- ابن سینا، حسین، الاشارات و التنبیها، شرح نصیرالدین طوسی، به کوشش سلیمان دنیا، تهران، دفتر نشر کتاب، ۱۴۰۳ق.
- حسینی قائم مقامی، سید عباس، «درآمدی بر نظریه‌ها: در برهان وجودشناسی»، خردنامه صدرا، ش ۱۹، ۱۳۷۹ش.
- حلی، حسن، کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد، به کوشش حسن حسن‌زاده آملی، قم، موسسه النشر الاسلامی التابعة لجماعة المدرسين، ۱۴۰۷ق.
- خلیف، فتح الله، فخرالدین الرازی، اسکندریه، دارالجامعات المصرية، ۱۹۷۷م.
- رازی، فخرالدین، التفسیر الکبیر أو مفاتیح الغیب، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱۴۲۱ق/۲۰۰۰م.
- همو، رساله خداشناسی، در چهارده رساله، به کوشش سید محمد باقر سبزواری، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۴۰ش.
- زرکان، محمد صالح، فخرالدین الرازی و آراء الکلامیه و الفلسفیه، بیروت، دار الفکر، بی تا.
- زمخشری محمود، الکشاف، به کوشش عبدالرزاق مهدی، بیروت، دارالحیاء التراث العربی، ۱۴۲۱ق/۲۰۰۰م.
- صبحی، احمد محمود، فی علم الکلام، بیروت، دارالنهضة العربیه، ۱۴۰۵ق/۱۹۸۵م.
- طباطبایی، محمد حسین، المیزان فی تفسیر القرآن، تهران، دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۷۲ش.
- همو، نهایة الحکمة، قم، موسسه النشر الاسلامی التابعة لجماعة المدرسين، بی تا.
- طبرسی ابوعلی، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، بیروت، دارالفکر، ۱۴۱۴ق/۱۹۹۴م.
- طوسی، نصیرالدین، تجرید الاعتقاد، نک: حلی.
- فرامرزی قوام‌ملکی، احد، روش‌شناسی مطالعات دینی، مشهد، دانشگاه علوم اسلامی رضوی مشهد، ۱۳۸۰ش.
- قاضی عبدالجبار، شرح الاصول الخمسة، شرح امام مانکدیم، به کوشش عبدالکریم عثمان، مکتبه وهبه قاهره، ۱۴۱۶ق/۱۹۶۶م.
- گذشته، ناصر، «ساز و کار تفسیر محکم و متشابه از دیدگاه معرفت‌شناسی کلامی»، مقالات و بررسی‌ها، دفتر ۷۴، زمستان ۸۲.