

نقد نظریه برهان ناپذیری وجود خدا

محمد حسن قدردان قراملکی*

چکیده

برخی از متکلمان اشاعره و عرفان و روشنفکران معاصر تحت تأثیر علوم طبیعی و تجربی مدعی اند که براهین فلسفی یا اصلاً ناممکن یا فاقد کارکرد مثبت است. این مقاله به نقد این رهیافت می‌پردازد. ابتدا امکان شناخت خداوند و مکاتب گوناگون در آن را بررسی می‌کند؛ آن‌گاه بعد از اشاره به آرای منکران براهین فلسفی، ادله آنان را به نقد می‌کشد که مهم‌ترین آن عبارت از امتناع اقامه برهان برای خداوند به دلیل ماهیت و علت نداشتن است. واپسین دلیل مخالفان، تمسک به دلیل نقلی است که ارزیابی خواهد شد. فرضیه نویسنده در این مقاله، تعمیم برهان به برهان آتی و شبه لمی مفید یقین است که اقامه آن برای اثبات خداوند امکان دارد.

واژگان کلیدی: امکان شناخت و اثبات خدا، طبیعت گرایان، عارفان، برهان لمی و آتی و شبه لمی.

۱. امکان شناخت خدا

یکی از دغدغه‌های کهن انسانی، امکان و شناخت خداوند متعالی است. پیش از پرداختن به این بحث، نخست لازم است به حقیقت و چیستی علم و عالم و همچنین متعلق شناخت اشاره کنیم تا اصل شناخت خداوند و زوایای آن روشن شود. ذهن و عقل انسان، کرانمند و به انواع کاستی‌ها و حجاب‌های مادی و نفسانی مبتلا است که با این پیش فرض، در صدد شناخت و آفریدگار متعالی و

* استادیار پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.

نامتناهی و مجرد از عالم مادی است. از سوی دیگر، حقیقت خداوند، وجود منحصر به فردی است که هیچ شباهتی به سنخ عالم امکان و مادی ندارد و وجودش مستجمع تمام کمالات متصور و غیر متصور به نحو لایتناهی است.

حاصل آن که شناخت انسان به ذات و حقیقت الاهی که در عرفان از آن به مقام احدیت تعبیر می‌شود، در حد صفر است؛

عنقا شکار کس نشود دام بازچین کانجا همیشه باد به دست است دام را (حافظ، غزل ۷).

اما درباره مقام اسما و صفات الاهی و از آن پایین تر، شناخت خداوند از طریق افعال الاهی، شناخت اجمالی می‌تواند عملی باشد که کم و کیف آن در علم و معرفت خود انسان‌ها متفاوت خواهد بود.

رهاورد نکته پیشین این است که راه‌ها و ادلّه اثبات خداوند، تصویری از ذات الاهی به ما ارائه نمی‌دهند؛ بلکه مثبت اسما و صفات خداوند هستند؛ برای مثال برهان امکان و وجوب و صدیقین، عنوان واجب الوجود؛ برهان حدوث، عنوان خالق و آفریدگار؛ برهان نظم، ناظم و مدیر و برهان حرکت، عنوان محرک را ثابت و تبیین می‌کنند، هر چند صدق و انطباق و بعضی عناوین پیش گفته بر خداوند مانند محرک، و مدیر خود نیازمند دلیل دیگری است، در صفحات آینده گفته خواهد شد از تحلیل عقلی بعضی عناوین فلسفی مانند واجب الوجود می‌توانیم برخی صفات الاهی را کشف کنیم.

۲. عدم ضرورت اقامه برهان برای خداوند

در صفحات آینده خواهد آمد که اعتقاد به خداوند، اعتقاد فطری، پایه و همگانی (اجماع عام) است. هراتسانی با تأمل در اندرون خود، وجود خویش را ناقص و وابسته به وجود مطلق کامل حس می‌کند که آن همان اعتقاد به خدا یا ملازم با آن است. پرسش این است که آیا وجود خداوند، افزون بر وجود فطری و بدیهی و شهودی، به برهان و استدلال عقلی و فلسفی نیز نیازمند است یا نه.

به نظر می‌رسد خود متألهان به دلیل اعتقاد به خداوند از راه شهود، فطرت و همچنین بدیهی و پایه انگاری وجود خداوند، به اقامه استدلال‌های منطقی و فلسفی نیازی ندارند. به تعبیری، وجود خداوند مستغنی از دلیل و برهان است؛ اما برای نشان دادن وجود خداوند و اثبات آن برای غیر متألهان اعم از جاهل، شکاک و ملحد، به ویژه در عصر کنونی که اعتقاد به خداوند و دین مورد آماج شبهات گوناگون قرار گرفته، اقامه برهان برای اثبات خداوند و پاسخ از شبهات امری ضرور است.

۳. امکان اثبات خدا

بعد از توضیح درباره امکان شناخت خداوند و به تعبیر دقیق، امکان شناخت اسما و صفات الاهی،

سه رویکرد ذیل درباره امکان اثبات عقلی وجود خداوند وجود دارد:

۱-۳. اثبات شده: این رهیافت بر این باور است که ادله اقامه شده بر اثبات وجود خداوند، متقن است و اعتبار عقلی دارد.

۲-۳. اثبات شدنی: این دیدگاه مدعی است که براهین اقامه شده از سوی متألهان منطقاً مستلزم اثبات خدا نیست. از سوی دیگر، وجود خدا نیز نفی نشده، بلکه امکان اثبات عقلی آن وجود دارد که ممکن است در آینده به منصفه اثبات برسد. این رهیافت مورد اختیار برخی فیلسوفان غرب و برخی از روشنفکران قرار گرفته است که مدعی شدند امروز نه از عقلانیت، بلکه از معقولیت باید سخن گفت (سروش، ۱۳۷۴: ص ۴۰۸)، و قواعد سنتی و کلامی و فلسفی خداشناسی، اعتبار خود را از دست دادند (مجتهد شبستری، ۱۳۷۵: ص ۱۷۲).

روشن است جرح و نقد ادله اثبات خدا با نفی خدا مساوی و ملازم نیست؛ چرا که ممکن است که یک نظریه و مدعا، صادق و مطابق با واقعیت باشد؛ اما طرفداران آن نتوانند ادله متقن و غیر قابل جرح برای مدعای خود عرضه کنند؛ بدین جهت جرح ادله آن، فقط جرح ادله و نه اصل مدعا است. بر این اساس اگر به فرض محال پذیرفتیم که ادله اثبات خدا ناقص و غیر متقن و قابل جرح از سوی ملحدان است، از آن بر نمی آید که خداوند وجودی ندارد. فقط خصم، ادله نظریه اثبات خدا را جرح کرده است. برای اثبات عدم وجود خدا باید خود ادله غیر قابل جرح ارائه دهد که تا امروز صورت نگرفته است.

۳-۳. اثبات ناپذیر: سومین رهیافت بر این باور است که نمی توان ادله عقلی و فلسفی بر وجود خداوند اقامه کرد، و راه عقل و استدلال بر آن بسته است؛ پس خدا را نه از طریق عقل، بلکه از طریق دل و وجدان باید شناخت.

میرزا آقا کرمانی (۱۲۷۰ - ۱۳۱۴ ق) در این باره می گوید:
وجود ذات باری را نمی توان بر برهان عقلی اثبات نمود و اعتقاد به حق از چون و چرا منزیه است (فریدون آدمیت، ۱۳۵۷: ص ۱۰۱).

از فیلسوفان متقدم غرب، کانت نیز بر این اعتقاد بوده است. او تحت تأثیر فلسفه حس گرایی هیوم، اعتبار براهین اثبات خدا را منکر شد و فقط وجدان اخلاقی را مثبت وجود خدا می دانست.

۴-۳. اثبات عدم: چهارمین رهیافت درباره خداوند، رهیافت اتیستی و الحادی است که ادعا دارد وجود خداوند عقلاً و منطقاً اثبات پذیر نیست.

مدعیان کفر و الحاد برای اثبات مدعای خود باید اثبات کنند که وجود خداوند یا مفهوم آن، تناقض آمیز و پارادوکس است که چنین نتیجه ای تاکنون متمر و واقع نشده است. فیلسوفان نامی الحاد مانند راسل نیز بر آن معترف است. راسل در پاسخ پرسش وایت مبنی بر این که آیا شما گمان

می‌کنید به طور قطع چیزی در جایگاه خدا وجود ندارد، می‌گوید: من فکر نمی‌کنم که به طور قطع چیزی به عنوان خدا وجود ندارد. من نمی‌توانم اثبات کنم آن‌ها وجود ندارند (جعفری، ۱۳۷۹: ص ۱۴۵). بر این اساس، بنابر رهیافت اول، وجود خدا و اعتقاد به آن عقلی، و بنابر رهیافت دوم اعتقاد به خدا عقلانی خواهد بود. رهیافت سوم، وجود خدا را باور داشت؛ اما منکر دلیل عقلی آن بود و چون رهیافت چهارم ثابت نشده، به هیچ وجه نمی‌توان وجود خدا و اعتقاد به آن را غیر عقلی و اثبات نشدنی و متناقض وصف کرد.

مخالفان براهین فلسفی خداشناسی

أ. ظاهر گرایان

پیشینه این رهیافت به نیمه دوم سده اول هجری برمی‌گردد که اهل حدیث به ویژه حنابله به ظواهر آیات و روایات بسته می‌کردند و هر نوع سؤال و پژوهش از مضامین عقلی آموزه‌های دینی را منع و چه بسا بدعت می‌انگاشتند.

به طور نمونه، شخصی از مالک بن انس، یکی از فقیهان نامی اهل سنت و مؤسس فقه مالکی درباره آیه «الرحمن علی العرش استوی» پرسید. وی که در جایگاه عالم دینی به روشنگری و پاسخ علمی موظف بود، خشمناک شد و عرق بر چهره‌اش نشست و گفت: چگونگی آن مجهول و این پرسش بدعت است: «الکيفية مجهولة والسؤال بدعة».

مالک آن گاه دستور داد سؤال کننده را از مجلس اخراج کنند (مطهری، ۱۳۷۵: ۸۸۵).

ابن تیمیه (م ۷۲۶ ق) از متقدمان به شدت از این رهیافت جانبداری کرده است. وی فیلسوفان را جاهل‌ترین خلق به خداوند وصف می‌کند (ر.ک: ابن تیمیه، ۱۹۹۳: ج ۲، ص ۱۳۱)، و ادعا می‌کند که دأب قرآن مجید و همچنین پیامبران، استدلال بر خداوند از طریق تذکر نشانه‌های طبیعی و نه برهان عقلی و منطقی است (ر.ک: همان، ج ۱، ص ۱۵۸ و ۱۶۱).

وی تأکید می‌کند که بین اثبات خدا با نشانه‌ها و با براهین عقلی تفاوت بزرگی وجود دارد.

ب. حسیون و طبیعیون

برخی از علاقه‌مندان به علوم تجربی و طبیعی معتقدند: خداشناسی حقیقی باید با مطالعه در طبیعت و علوم گوناگون تجربی و حسی به دست آید. عقل و براهین فلسفی صرف، مفاهیم انتزاعی و ذهنی است که توان نیل انسان به معرفت حقیقی خدا را ندارند. آنان بر این باورند که ایمان دانشمند تجربی که از اسرار و نظم عالم ماده خبر دارد، از ایمان فقیه یا فیلسوف بیشتر است.

او که از روشنفکران اهل سنت معاصر است، با تأثر از فلسفه حس گرایی غرب، منبع شناخت و معرفت را به سه منبع تجربه درونی، تاریخ و عالم طبیعت منحصر کرده و با اطمینان، به مخالفت با فلسفه یونانی و اسلامی پرداخته، دلیل مخالفت خود را انتزاعی و عقلی محض بودن فلسفه و غفلت از امور حسی ذکر می‌کند:

تجربه درونی تنها یک منبع معرفت بشری است. به مدلول قرآن، دو منبع دیگر معرفت نیز هست که یکی از آن دو تاریخ است و دیگری عالم طبیعت با کاوش در این دو منبع معرفت است که روح اسلام به بهترین صورت آشکار می‌شود». (اقبال، بی‌تا، ص ۱۴۷). نکته قابل ذکر این که وی به برهان عقل نیز اشاره دارد؛ اما آن را با عقل استقرایی استعمال می‌کند که بیانگر رویکرد حسی اقبال به قلمرو عقل است (همان، ص ۱۴۶).

همو درباره ناسازگاری اسلام به ویژه قرآن با فلسفه می‌گوید:

«روح قرآن اصولاً ضد تعلیمات یونانی است روح قرآن به امور عینی توجه داشت، و فلسفه یونانی به امور نظری می‌پرداخت و از حقایق عینی غفلت می‌ورزید (همان، ص ۱۴۸). اقبال با رویکرد تجربه گرا به تفسیر آیات قرآن و از جمله مسأله خداشناسی پرداخت (همو: ۱۴۶ و ۱۴۷).

مهندس بازرگان در ایران و نویسندگان اخوان الصفا، سید قطب، محمد قطب، ابوالحسن ندوی، و فرید وجدی در مصر نیز از این دیدگاه جانبداری کرده اند (بازرگان، بی‌تا؛ همان، ص ۷۴ و ۷۵؛ مطهری: ۱۳۷۵؛ ج ۷، ص ۴۰۴).

رهیافت پیشین کم و بیش نیز در محدثان و بعض مفسران امامیه در سده‌های اخیر طرفدار داشته است؛ به گونه‌ای که صدرالمتألهین در اول قرن یازدهم هجری آنان را به حنابله اهل حدیث تشبیه می‌کند که افق دیدشان به اجسام مادی منحصر شده، از عمق و ژرفای معانی آموزه‌های دینی باز ماندند (صدر المتألهین، ۱۴۱۹ ق: ج ۱، ص ۶۰۵).

در دهه‌های اخیر با آشنائی دانشمندان اسلامی با علوم تجربی و فلسفه حسی غرب این دیدگاه، رشد جدیدی به خود گرفته است. که نمونه بارز آن علی بخش میرزا قاجار است. (ر.ک: میرزا قاجار، ۱۲۶۷).

ج. مکتب شهود و عرفان

سه مکتب پیشین در صدد شناخت خداوند از بیرون قلب و راه شهودی بود که از طریق مطالعه در آثار طبیعت به معرفت آفریدگار متعالی نایل می‌آمدند؛ اما این مکتب علاقه چندانی به مشرب حس و

عقل پیشین ندارد و مدعی است که معرفت حقیقی خدا را نمی‌توان از طریق مفاهیم ذهنی یا مطالعه در امور حسی به دست آورد؛ بلکه باید به جانان دل سپرد و از طریق ترکیه نفس و شهود که امروز تجربه دینی نامیده می‌شود، به معرفت حق نایل آمد.

این مکتب هم در جهان اسلام و هم جهان غرب مانند پاسگال و برگسون (فروغی، ۱۳۶۰، ج ۲، ص ۱۴) (جیمز، ۱۳۶۷، فصل ۴) طرفدارانی دارد.

برخی از عارفان اسلام به تحقیر عقل و استدلال‌های آن و دست کم عدم اهتمام به آن در مسائل فراطبیعی پرداختند و اعتبار آن را به حوزه زمان و مکان و جهان طبیعت اختصاص دادند.

عین القضاة همدانی نیز می‌گوید:

«انکار نمی‌کنم که عقل برای دریافت مسائل مهمی از غوامض آفریده شده؛ لکن دوست ندارم که در ادعایش از سرشت خود تجاوز کند و از مرتبه طبیعی فراتر رود (زبدة الحقایق، ص ۲۸ و ۴۸).

عارف بزرگ شیخ محمود شبستری نیز می‌سراید:

حکیم فلسفی چون هست حیران نمی‌بیند ز اشیا غیر امکان
 ز امکان می‌کند اثبات واجب ازین حیران شد اندر ذات واجب
 گهی از دور دارد سیر معکوس گهی اندر تسلسل گشته محبوس
 چو عقلش کرد در هستی توغل فرو پیچید پایش در تسلسل
 (لاهیجی، ۱۳۷۴: ۶- ۶۴).

تحلیل و بررسی دیدگاه عارفان

در تحلیل این دیدگاه باید به این نکته اشاره داشت که عارفان و یا بیشتر آنان راه شهود و تهذیب را بهترین راه وصول به خدا و نه یگانه راه می‌دانند؛ بدین جهت، راه علم و استدلال عقلی را به صورت مقدمه راه شهود و عرفان، امری لازم و وصف می‌کنند؛ مثلاً: ابن فارض هشدار می‌دهد که نباید عارف به علوم نقلی بسنده کرده، از علوم عقلی غافل ماند (ر.ک: فرغانی، ۱۳۷۹: ص ۵۷۴).

ابن ترکه از دیگر عارفان نامی برای کسب حقیقت در مسائل علمی و عرفانی، پرداختن به علوم فکری و نظری مانند علم منطق را امری لازم می‌داند (همو، ۱۳۶۰: ص ۲۷۰).

نکته قابل توجه دیگر این که راه شهود و عرفان، مخاطبان خاص خود را می‌طلبند و همه توان طی طریق آن را ندارند؛ بنابراین، افراد دیگر برای خداشناسی باید از راه‌های دیگر مانند مطالعه در طبیعت برای اکثریت مردم یا استدلال‌های عقلی برای قشر صاحبان علوم نظری و عقلی، استفاده کنند. در واقع فراوانی راه‌های خداشناسی خود لطف الهی در حق بندگان است که هر انسانی به تناسب استعداد و ذوق خود بتواند به معبود خود علم و ایمان یابد.

ادله نظریه مخالفان

مخالفان براهین فلسفی اثبات خداوند، برای اثبات مدعای خود به ادله عقلی و نقلی تمسک کردند که بدان ها اشاره می‌شود.

دلیل اول: خطاپذیری معرفت عقلی

یکی از ادله رهیافت فوق خطاپذیری دانش‌های عقلی، به ویژه در مسأله اثبات وجود ماورای عقل مانند خداوند است. آنان برای اثبات مدعای خود به خطا و نقدهای مطرح، بر براهین عقلی خداشناسی استشهاد می‌کنند که رهاورد آن سلب یقین به خداوند در پرتو براهین پیش گفته است. اقبال لاهوری با اشاره به براهین فلسفه (جهان شناختی، هدف شناختی، وجود شناختی) می‌گوید: حرکت واقعی فکر را در جست و جوی «مطلق» مجسم می‌سازند؛ ولی چون به آن‌ها همچون براهین منطقی نظر می‌شود، ترس آن است که در معرض نقادی‌های جدی قرار گیرند (احیای فکر دینی در اسلام، ص ۳۵). این معنا به نوعی دیگر در شعر معروف مولانا آمده است:

پای استدلالیان چوبین بود پای چوبین سخت بی تمکین بود (مثنوی معنوی).

تحلیل و بررسی

۱. در جای خود اتقان و اعتبار معرفت عقلی ثابت شده است. انسان با توسل به قوه عقل خویش می‌تواند به صورت کلی از ماورای طبیعت آگاه شود.

در صورت خاموشی چراغ عقل در مسائل دینی فراطبیعی، شناخت و فهم آن‌ها مشکل بل ناممکن خواهد بود؛ آیاتی همچون: «لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ»، (شوری (۴۲)، ۱۱)، «وَلِلَّهِ الْفَتْحُ الْأَعْلَى» (نحل (۱۶)، ۶۰)، «وَلِلَّهِ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى» (اعراف (۷)، ۱۸۰)، «فَأَيْنَمَا تُولَّوْا فَنَمَّ وَجْهُ اللَّهِ» (بقره (۲)، ۱۱۵)، «اللَّهُ أَحَدٌ» (توحید (۱۱۲)، ۱)، «هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ» (حدید (۵۷)، ۳)، «وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ» (حدید (۵۷)، ۳) و ده‌ها کتابه و روایات دیگری که شناخت و فهم آن‌ها فقط با عقل میسور است و در صورت تعطیلی قوه عقل در این عرصه‌ها، باید به نظریه تعطیل و درماندگی مطلق انسان در برابر فهم آیات و روایات تن داد. استاد مطهری در این باره می‌نویسد:

خداشناسی و مسائل مربوط به آن، تنها از طریق عقل و فلسفه است که به صورت یک علم مثبت نظیر روان شناسی و گیاه‌شناسی و غیره درمی‌آید. چقدر اشتباه است که می‌گویند راه مطالعه در خلقت، ما را از پیمودن راه‌های دشوار و پرییچ و خم فلسفی بی‌نیاز می‌کند (مطهری، ۱۳۷۵: ج ۶، ص ۹۵۸ و ۹۶۱).

۲. مسأله خطاپذیری معرفتی عقلی به صورت موجه جزئی هر چند قابل انکار نیست، این ادعا

سبب سلب اعتماد و اطمینان مطلق به معرفت عقلی نمی‌شود؛ چرا که برخی از معارف عقلی بدیهی و برهانی است که قابل تردید نیست؛ برای مثال، اثبات عالم مجرد و عدم انحصار وجود به عالم مادی در فلسفه مبرهن شده است.

۳. به صورت پاسخ نقضی می‌توان گفت که خطا پذیری شناخت حسی اگر زیادتیر از شناخت عقلی نباشد، از آن کمتر نیست. اصلاً پایه علوم تجربی بر ابطال پذیری بنا شده است که این اصل را فیلسوف تجربی قرن بیستم یعنی کارل ریموند پوپر به اثبات رسانده است (پوپر: ۱۳۵۷، ص ۷۷).

۴. نکته دیگر این که مخالفان استدلال‌های عقلی، خود برای جرح استدلال عقلی، از خود استدلال عقلی استفاده کردند؛ برای مثال، شعر مولانا به صورت قیاس شکل اول از یک صغرا و کبرا تشکیل شده است؛ پس اگر استدلال عقلی معتبر است، باید در همه جا معتبر باشد، اما اگر اعتبار لازم و منطقی را ندارد، استدلال عقلی خود مخالفان نیز عقیم خواهد بود.

دلیل دوم: امتناع اقامه برهان به وجود خدا به دلیل ماهیت نداشتن

برخی شبهه می‌کنند که چون خداوند ماهیت ندارد، به تبع آن، فاقد عرض ذاتی نیز خواهد بود، و از آن جا که برهان از جنس و فصل و عرض تشکیل می‌شود، هر آن چه بر خداوند حمل شود، مانند «وجود»، نمی‌تواند در قالب برهان قرار گیرد؛ پس اثبات وجود برای خداوند برهان بردار نیست. بوعلی سینا از فیلسوفان متقدم در این باره می‌نویسد:

فان الاول لاجنس له ولا ماهیه له ... وانه لاحدله ولا برهان علیه (ابن سینا، بی‌تا: ص ۳۴۸ و ۳۵۴).

بعضی دیگر در تقریر شبهه نوشتند:

گزاره‌های حاصل از قیاس برهانی، محمول منطقیاً عرض ذاتی موضوع است؛ بنابراین، برهان پذیری گزاره‌های ضروری ازلی مشروط بر آن است که محمول در این نوع گزاره‌ها عرض ذاتی موضوع باشد؛ اما از سوی دیگر، چون خداوند در نزد حکیمان مسلمان، صرف الوجود (وجوب مطلق) است، به همین دلیل، ماهیت ندارد و جنس و فصل و عرض ذاتی برای وی متصور نیست (فرامرزی قرا ملک، ۱۳۸۲: ص ۱۰۵).

اشکال کانت

این اشکال بیشتر در فلسفه غرب رایج است. کانت در نقد برهان وجودی آنسلم قدیس مدعی شد که در گزاره «خدا موجود است»، وجود، محمول واقعی نیست؛ چون چیزی بر موضوع نمی‌افزاید و تحلیلی هم نیست چون در مقام اثبات چیزی هم نیست و در واقع از نوع هلیه بسیطه است؛ پس قضیه هم نیست. بر این اساس، قضیه پیشین یا بی معنا یا شبه قضیه است (کانت، ۱۳۶۲: ۶۶۱-۶۶۳).

نقد و نظر

در نقد این شبهه باید به چند نکته ظریف اشاره کرد:

نکته اول: این که برهان مطابق ذکر اهل منطق و فلسفه «البرهان قیاس مؤلف من یقینات لنتاج یقین»، (الساوی، ۱۹۹۳: ص ۲۳۳) از جهت مواد از شش ماده یعنی اولیات، فطریات، مشاهدات، مجربات، حدسیات و متواترات تشکیل شده است که گزاره «خدا وجود دارد»، از نوع قضیه اولیات یا دست کم فطریات است که انسان از صرف تصور حقیقت وجود و انقسام آن به وجود ممکن و واجب به وجود خداوند علم حاصل می‌کند یا با مراجعه به وجدان و ضمیر خویش به خداوند پی می‌برد؛ بنابراین به دلیل رجوع قضیه «خدا موجود است» به اولیات یا فطریات، خود برهانی است که نمی‌توان مدعی شد که برهان‌پذیر نیست.

۱۸۹

تجربیات

نکته دوم: ناقد محترم توهم کرده است که در گزاره‌های ازلی، مانند «خدا موجود است»، محمول به «عرض ذاتی» منحصر شده؛ در حالی که در این نوع گزاره‌ها محمول «موجود» نه عرض ذاتی، بلکه ذات موضوع و به عبارتی عین و مساوق موضوع یعنی خداوند است، بوعلی‌سینا درباره این نوع محمولات می‌گوید:

قدیکون من المحمولات ذاتية ... من المحمولات محمولات مقومة لموضوعاتها (ابن‌سینا، ۱۳۷۵: ج ۱، ص ۳۸).

به تعبیر دقیق فلسفی، مفاهیمی نظیر ممکن در قیاس، (العالم ممکن و کل ممکن يحتاج الی العلة فالعالم يحتاج الی العلة) نه امکان ماهوی بل امکان ففوری است که نه ماهیت و ذات مستقل از وجود ممکن، بلکه ذات و عین آن است (برای توضیح بیشتر، ر.ک: جوادی آملی، ۷۵: ص ۴۸۳).

ناقد، ممکن و واجب و وجود را در برهان پیشین از مقولات ثانی فلسفی می‌انگاشت که دارای ماهیت است و به همین دلیل خداوند فاقد آن خواهد بود؛ اما در حکمت متعالیه ثابت شده است که محمول در گزاره‌های ازلی و هنگام نسبت به خداوند عین وجود موضوع است و در واقع این نوع قضایا در اصطلاح فلسفه، قضیه هلیه بسیطه و از نوعی است که محمول از صمیم و ذات موضوع انتزاع می‌شود که در اصطلاح، از آن به «محمول بالضمیمه» تعبیر می‌شود در مقابل محمولی که نه از صرف موضوع، بلکه با ضمیمه کردن قید و ماهیتی انتزاع و محمول واقع می‌شود. به قول حاجی سبزواری می‌گوید:

الخارج المحمول من صمیمه یغایر المحمول بالضمیمه (سبزواری، ۱۴۱۳ق: ۳۰).

به دیگر سخن، گزاره «خدا موجود است»، از نوع گزاره‌های تحلیلی کانت است. کانت گزاره را به حسب محمول به دو نوع تقسیم می‌کرد: تحلیلی و تألیفی قسم اول محمولی است که از تحلیل و تجزیه مفهوم موضوع استخراج و به دست می‌آید؛ اما قسم دوم یعنی تألیفی نیازمند قید خارجی است (ر.ک: کانت، ۱۳۶۲: ۶۶۱ به بعد).

اصطلاح قضیه تحلیلی در فلسفه اسلامی وجود ندارد، اما اصطلاح (محمول بالضمیمه)، دقیق‌تر و فراگیر از آن است. آیت الله جوادی آملی با اشاره به تقسیم قضیه به وسیله کانت را به تحلیلی و تألیفی، می‌گوید:

حکمای اسلامی تقسیم دیگری درباره قضایا دارند که مغایر با تقسیم فوق بوده و نباید بین این دو تقسیم خلط شود. آن‌ها قضایا را به لحاظ محمول به اقسامی، و از جمله به دو قسم تحلیلی و انضمامی تقسیم می‌نمایند. محمول قضایای تحلیلی را خارج محمول و یا محمول من ضمیمه می‌نامند و مراد این است که محمول از ضمیمه و حاق موضوع مستخرج و انتزاع می‌شود و این گونه از محمول غیر از محمول بالضمیمه است؛ زیرا محمول بالضمیمه محمولی است که انتزاع آن از موضوع نیازمند به انضمام یک ماهیت و واقعیت خارجی به ماهیت و واقعیت موضوع دارد.

خارج محمول در معنای فوق اعم از عوارض تحلیلی «کانت» است؛ زیرا علاوه بر آن که ذات و ذاتیات موضوع را شامل می‌شود، مفاهیمی را نیز که از نظر به ماهیت و یا از نظر به واقعیت موضوع انتزاع می‌شوند، در می‌گیرد ویژگی اصلی این دسته از عوارض این است که مصداقی جدا از مصداق موضوع خود ندارند مانند مفهوم وحدت، تشخیص، وجود علیت (جوادی آملی، بی‌تا: ص ۲۰۲ و ۲۰۳).

درباره شبهه کانت که مدعی بود قضیه «خدا موجود است»، قضیه نیست یا بی معنا است، باید گفت: این که شرط قضیه و گزاره، افاده معنای غیر از وجود است، محل تردید بل منع است چرا که خود قضیه قبل از این که به مخاطب برسد، در ذهن گوینده آن وجود دارد که از آن به «قضیه ذهنیه» تعبیر می‌شود. روشن است که این قسم از قضیه برای مخاطب مجهول است تا درباره افزودن معنایی برای مخاطب بحث شود؛ پس گزاره نظیر «خدا وجود دارد»، قضیه حملیه اولیه و بسیطه است که در ظرف خود معنایی مانند تأکید را می‌رساند.

نکته سوم: در افاده معنای قضایای فلسفی این که در فلسفه بیان شده است: قضایایی که محمول آن‌ها «وجود» است، قضیه عکس الحمل است به این معنا که اصل منطقی آن است که محمول، موضوع، و موضوع، محمول شود؛ برای مثال، مثلاً «العله موجودة» باید «الموجود علة» باشد. در قضیه «الله موجود» نیز باید این گونه باشد: «الموجود الله». در این فرض، با این که قضیه بسیطه و تحلیلیه است، معنایی را برای مخاطب می‌افزاید و آن این است که وجود حقیقی همان الله است و دیگر وجودها، پرتو و ظهور وجود خداوند هستند.

دلیل سوم: امتناع اقامه برهان لمی بر وجود خداوند

یکی از شبهات مطرح و متقدم در مسأله خداشناسی، تفکیک برهان ائی و لمی است فیلسوفان

معتقدند که براهین اقامه شده بر وجود خداوند، آتی است؛ زیرا برهان لمّی که اثبات مدعا از طریق علم به علت است، در وجود خداوند معنا ندارد؛ چون خداوند علة العلل و خودش علت بردار نیست؛ بنابراین، علم به علت و اثبات آن معنایی ندارد؛ اما اثبات وجود خداوند از نوع آتی که از طریق اثبات معلول صورت می‌گیرد، در خداوند ممکن است و ادلّه فیلسوفان از همین نوع خواهد بود. بوعلی سینا می‌گوید:

ان واجب الوجود لا برهان علیه ولا يعرف الا من ذاته (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ق، ص ۷۰) ... لا برهان علیه انه لاعلة ولذلك لائم له (همان، بی‌تا: ص ۳۴۸، جوادی آملی، ۱۳۶۳: ص ۴۳۳).

وی در جای دیگر بر وجود ادلّه روشن بر وجود خداوند تصریح می‌کند (همان، ص ۳۵۴).
صدرالمتألهین می‌نویسد:

الحق ان الواجب لا برهان علیه بالذات (همو، ۱۴۱۹ق: ج ۶، ص ۲۸ و ۲۹)*
نقد و نظر

۱. عدم تحقق برهان لمّی به معنای علی

نخست باید به این نکته اشاره کرد که اگر مقصود از برهان «لمّی» فقط علم به معلول از طریق علت آن باشد، باید به صورت شفاف گفت: این معنا از علّیت در وجود خداوند قابل تحقق نیست؛ چون در این معنا از برهان لمّ، دو وجود مستقل از یک دیگر به نام وجود معلول و علت فرض شده است که برای شناخت وجود معلول و اثبات آن، باید به وجود دیگری - که پیش از وجود معلول و از آن کامل‌تر باشد - علم حاصل کرد، روشن است که این معنا در وجود خداوند قابل تصور نیست، چرا که حقیقت وجود در خداوند منحصر شده و وجود پیشین و کامل‌تر به عنوان علت خداوند، تحقق نمی‌دارد تا از طریق علم به آن وجود پیشین، وجود خداوند ثابت و مبرهن گردد. بر این نکته برخی از فیلسوفان تصریح داشتند آن جا که به صورت صریح از نفی امکان اقامه برهان بر وجود خداوند سخن گفتند:

«لا برهان علیه لانه لاعلة له و لذلك لائم له». (ابن‌سینا، بی‌تا: ص ۳۴۸؛ ۱۴۰۴ق: ص ۷۰).

* شیخ رئیس در تعریف برهان لمّ و آن می‌نویسد: «ان الحد الاوسط ان كان هو السبب في نفس الامر لوجود الحكم و هو نسبة اجزاء النتيجة بعضها الى بعض كان البرهان برهان لمّ لانه يعطى السبب في التصديق بالحكم و يعطى اللمية في التصديق و وجود الحكم فهو مطلقا معط للسبب و ان لم يكن كذلك بل كان سبباً للتصديق فقط فاعطى اللمية في التصديق و لم يعط اللمية في الوجود فهو المسمى برهان ان لانه دل على ائبة الحكم في نفسه دون لميته في نفسه» (ابن‌سینا، ۱۳۷۵: ج ۱، ص ۳۰۶).

معروف است که فقط برهان لمی، مفید قطع و یقین است؛ اما برهان اَنی که استدلال از معلول به علت است، یقین زا نیست، در تحلیل این نظر معروف باید تأمل کرد و نباید آن را به صورت کلی مطرح ساخت و پذیرفت؛ برای این که گاهی برای معلولی می‌توان چند علت فرض و تصور کرد؛ برای مثال، حرارت ممکن است معلول آتش، حرکت و اصطکاک، خورشید و جریان الکتریسته باشد که با شناخت معلول یعنی حرارت نمی‌توان به علت آن پی برد؛ اما گاهی یک معلول، علت منحصر دارد و آن انحصار با تحلیل عقلی وجود معلول ثابت می‌شود. در این صورت، علم به علت از طریق معلول مفید جزم و یقین خواهد بود؛ برای مثال، شخصی که از نور آفتاب استفاده می‌کند، ناگهان متوجه می‌شود که آفتاب به سایه تبدیل شد با این که اطرافش آفتاب هست. این شخص بدون این که به بالای سرش نگاهی بیندازد، یقین حاصل می‌کند که بین او و آفتاب جسم جامدی که آفتاب را از خود عبور نمی‌دهد، حائل شده است. علم وی به علت سایه در این مقدار، علم یقینی است؛ هر چند درباره جزئیات بیشتر جسم حائل اطلاعاتی ندارد.

با این توضیح به سراغ ادله اَنی اثبات خداوند می‌رویم. به نظر می‌رسد رواج قول معروف فیلسوفان در عدم افاده یقین در برهان اَنی، تأثیر سویی در بحث خداشناسی و ادله آن گذاشته باشد، بیشتر ادعا می‌شود که ادله خداشناسی به دلیل «اَنی» بودن فاقد ارزش معرفتی هستند؛ اما لکن چنان که بیان شد، نوعی از برهان اَنی می‌تواند مفید یقین باشد که به نظر می‌رسد در بیشتر ادله خداشناسی، آن خصوصیت وجود دارد که توضیحش آن در موضع خود آمده است. این جا به طور مثال به برهان امکان و وجوب اشاره می‌شود:

برهان امکان و وجوب به صورت قیاس شکل اول چنین است.

جهان ممکن است؛

هر ممکنی نیازمند علت یا واجب الوجود است؛

پس جهان نیازمند علت و واجب الوجود است.

کبرای قیاس با تحلیل و وجود ممکن مبرهن شده است. توضیح این که ما با مشاهده وجود ممکن که معلول است، پی می‌بریم که وجود ممکن به دلیل ذات امکانی‌اش که از خود وجود مستقلی ندارد و نیازمند غیر است و این امکان، امکان فقری و ذاتی است، بالضرورة نیازمند وجود ماورای ممکن یعنی واجب الوجود است؛ پس اثبات واجب الوجود در پرتو برهان امکان، کاملاً عملی است. باری برهان امکان، به صورت مستقیم فقط واجب الوجود را اثبات می‌کند؛ اما صفات

دیگر خداوند، برخی از آن‌ها مانند وحدت، بساطت، حی، قدرت از تحلیل خود واجب، و برخی صفات دیگر مانند رازقیت، هدایت از براهین دیگر قابل استنتاج است. بر این اساس نمی‌توان ادله‌ائی اثبات خدا را به بهانه ائی بودن رد و آن‌ها را به عدم افاده یقین معرفتی متهم، و آن را به عدم مطلوبیت براهین فیلسوفان وصف کرد. (ر.ک: سید علی علم الهدی واحد فرامرز قرآء ملکی، نامه حکمت، شماره دوم، ص ۱۲۳).

برخی خود فیلسوفان متفطن نکته پیشین شده و ادله فلسفی خداشناسی را به برهان و چه بسا برهان لمی (به جهت افاده یقین) متصف می‌کنند؛ برای مثال، علامه حلی با تقریر برهان امکان و وجوب فیلسوفان، آن را به «استدلال لمی» وصف می‌کند که برخلاف مسلک متکلمان است (طوسی، بی‌تا: ۲۱۷). بوعلی سینا از وجود «دلایل واضحه» بر خداوند سخن یاد می‌کند (ابن‌سینا، بی‌تا: ص ۳۵۴)، و خود به اثبات خدا از طریق برهان امکان و وجوب می‌پردازد و آن را برهان صدیقین می‌نامد که اثبات خدا از این طریق به غیر وجود مانند خلق و افعال الاهی نیازمند نیست (همو، ۱۳۷۵: ج ۳، ۶۶).
۳. امکان برهان شبه لمی (استدلال از ملازمه)

در صفحات پیشین بیان شد که چون وجود حقیقی در ذات الاهی منحصر شده، وجودی فراتر از آن وجود ندارد تا آن علت خدا نیز فرض شود و از طریق علم به علت خداوند، برهان لمی به وجود خدا ثابت شود؛ اما می‌توان نوعی از برهان را اقامه کرد که نه استدلال از معلول به علت باشد (برهان انی) و نه استدلال از علت به معلول (برهان لمی معروف)؛ بلکه نوع سومی است. در این برهان، معلول و علت متعلق علم و وجه استدلال قرار نمی‌گیرد؛ بلکه حد وسط در حقیقت یک وجود خاصی است که آن با وجود خداوند ملازمه دارد، که از طریق علم به یک ملازم به ملازم دیگری علم می‌یابیم؛ برای مثال، ما به وجودهای خارج قطع داریم (بنابر مکتب رئالیسم). این وجودها یا خود واجب الوجودند یا ممکن الوجود. اگر واجب الوجود باشند، در واقع وجود حق متعالی برای ما منکشف است و به برهان نیازی نیست؛ اما اگر ممکن الوجود باشند، امکان ماهوی یا فقری یک حالت وجود است که آن با حالت دیگر وجود یعنی واجب الوجود ملازمه دارد، به این معنا که وجود ممکن الوجود بانزورده با وجود واجب الوجود ملازمه دارد.

به عبارت دقیق‌تر، نفس وجود، وجود واحد و بسیطی است که حقیقت اعلائی آن به واجب الوجود منحصر است؛ اما اصل وجود از مقوله مشکک است که از جهت قوه و شدت، و کمال و ضعف، مراتب گوناگون دارد؛ مانند وجود نور، ما با علم به مرتبه رقیقه و ضعیف آن یعنی وجود ممکن به اصل وجود یعنی حقیقت اعلائی آن علم می‌یابیم؛ پس واسطه اثبات، همان وجود البته با

وصف ضعیف است که آن وجود ضعیف نه معلول واجب الوجود و نه معلول علت دیگری است.

شبهه رجوع برهان شبه لمی به ائی

برخی در استدلال برهان شبه لمی توهم کرده‌اند که استدلال آن به برهان ائی متکی است؛ زیرا در آن یک معلول فرض می‌شود که از طریق علم به آن علت ثابت می‌شود و آن همان برهان ائی است. به نظر می‌رسد به لحاظ منطقی، اگر بنا باشد وجود خداوند توسط برهان شبه لم ثابت شود، باید پذیرفته شود وجود خداوند و یک امر دیگر، دو معلول یک علت ثالث هستند که ابتدا به وسیله آن امر دیگر، وجود آن علت ثالث ثابت می‌شود (برهان ائی) و سپس وجود آن علت ثالث بر وجود معلول دوم که همان وجود ذات حق باشد دلالت می‌کند (برهان لمی)، (فرامرزی قراملکی، همان: ص ۱۲۳)؛

۱۹۴

پیش

سال
دوم
نهار
۱۳۸۱

اما این شبهه از عدم دقت در وجه استدلال برهان شبه لمی سرچشمه می‌گیرد؛ زیرا همان طور که گفته شد، در آن حد وسط برهان، نه معلول است تا به برهان ائی ملحق شود و نه حد وسط، علت خارجی است تا گفته شود خداوند علت بردار نیست؛ بلکه حد وسط خود واجب الوجود، اما مرتبه ضعیف آن است. نکته قابل اشاره این که اصل وجود ممکن و مادی با وجود واجب الوجود تفاوتی ندارد که در فلسفه از آن به اشتراک معنوی و اصل تشکیک وجود تعبیر می‌شود؛ اما آن چه سبب تفاوت وجود ممکن با واجب می‌شود، نه در حقیقت وجود آن دو، بلکه از حدود و محدودیت‌های وجود ممکن سرچشمه می‌گیرد که آن نیز امر عدمی است که باعث می‌شود مرتبه وجود از مرتبه واجب، به مراتب ضعیف و مادون تنزل یابد؛ بدین جهت صدرالمتألهین تأکید می‌کند که در این برهان، استدلال از خود واجب الوجود است (ر.ک: صدرالمتألهین، ۱۳۶۰: ص ۵۷)، و در واقع طریق به مقصود، همان مقصود است (ر.ک: همان، ۱۴۱۹ق: ج ۶، ص ۱۳). چنان که گفته شد، این برهان که در اصطلاح فیلسوفان به برهان صدیقین نامیده می‌شود، نه از قسم برهان ائی و نه برهان لمی است؛ اما با وجود این از جهت افاده یقین مشابه برهان ائی است که از این لحاظ به شبه لمی تعبیر می‌شود. به نظر می‌رسد جعل و کاربرد این تعبیر به بوعلی سینا تعلق دارد:

فالاول لیس علیه برهان محض لانه لاسبب له بل کان قیاساً شبهه بالبرهان» (همان، ۱۳۶۳: ۳۳).
محقق لاهیجی نیز تعبیر به شبه لم می‌کند و می‌افزاید: چون این برهان از جهت آثار نیست، مشابه لم است؛ اما چون از علت به معلول نیست، لمی نیست. (ر.ک: شوارق الالهام، اول بحث الهیات).
استعمال شبه لم در عبارات‌های صدرالمتألهین نیز دیده شده است (ر.ک: همان، ۱۴۱۹ق: ج ۶، ۲۸ و ۲۹).
از این جا روشن می‌شود برهان شبه لمی با برهان ائی و لمی تفاوت دارد و داخل یکی از آن دو نیست؛ هر چند برخی خواستند آن را داخل در برهان ائی و شبه لم بودن را انکار کنند (ر.ک: جوادی

آملی، ۱۳۷۲: ص ۱۳۰، و نیز ر.ک: تعلیقات علامه طباطبایی بر اسفار، ج ۶، ص ۲۷؛ البته مهم نه نزاع لفظی، بلکه افاده یقین به وسیله برهان صدیقین است که مورد تأکید قرار گرفته (ر.ک: طباطبایی، همان).

۴. امکان برهان لمی به قرائت خاص (حد وسط علت اتصاف)

تعریف مشهور از برهان لمی آن است که حد وسط افزون بر این که علت حمل و تصدیق ثبوت اکبر بر اصغر می‌شود، علت وجود آن نیز باشد؛ اما برخی تعریف عامی از برهان لمی ارائه داده‌اند: برهان لمی برهانی است که حد وسط آن، علت اتصاف موضوع نتیجه به محمول آن باشد، خواه علت برای خود محمول هم باشد یا نباشد، و خواه علت خارجی و حقیقی باشد یا علت تحلیلی و عقلی. طبق این تعریف، اگر حد وسط برهان، مفهومی از قبیل امکان و فقر وجودی و مانند آن‌ها باشد می‌توان آن را برهان لمی تلقی کرد؛ زیرا به قول فیلسوفان «علت احتیاج معلول به علت، امکان ماهوی یا فقر وجودی است؛ پس اثبات واجب الوجود برای ممکنات، به وسیله چیزی انجام گرفته است که به حسب تحلیل عقلی، علت احتیاج آن‌ها به واجب الوجود می‌باشد.

حاصل آن که هر چند ذات واجب الوجود، معلول هیچ علتی نیست، اما اتصاف ممکنات به داشتن واجب الوجود، معلول امکان ماهوی یا فقر وجودی آنها است (مصباح یزدی، ۱۳۶۶: ج ۲، درس ۶۱، ص ۳۳۲).

این تعریف از برهان لمی، نوع خاصی از برهان اثنی است که مفید یقین و قطع است و توضیح آن در شماره دوم گذشت. نکته قابل توجه در آن این است که آیا می‌توان با این تقریر اسم آن را برهان لمی گذاشت؛ البته چنان که پیش‌تر نیز گفته شد، مهم نه نام‌گذاری بلکه افاده یقین در برهان است که ثبوت آن به منصف ظهور رسید.

دلیل چهارم: عدم اثبات خدای ادیان از طریق فلسفه

یکی دیگر از ادله مخالفان این است که در نهایت، عقل و فلسفه به اثبات وجودی به نام «واجب الوجود»، «علته الأولى»، «محرک اول» و غیره می‌پردازند که آن غیر از الله و خدای ادیان است که وجودی خاص با صفات کمالی خاص دارد؛ اما خدای فلسفه وجودی کلی و عام و فاقد صفات خدای ادیان است. این شبهه در دوره معاصر مطرح بوده؛ اما در سده هشتم قمری ابن تیمیه با این دلیل به انتقاد از فیلسوفان پرداخته و مدعی است که برهان به دلیل این که تنها مثبت کلیات ذهنی و نه امور خارج است، اصولاً در اثبات خدا کارگر نمی‌افتد؛ چرا که واجب الوجود مثلاً امر و کلی ذهنی و قابل صدق بر کثیر است که در خارج تحقق ندارد. آن چه در خارج تحقق دارد، وجود مشخص و معین، یعنی وجود الله است که قابل صدق بر کثیر نیست (ابن تیمیه، ۱۹۹۳: ج ۱، ص ۱۳۵).

وی درباره عدم اختصاص براهین فلسفی به خداوند می‌گوید:

و اما واجب الوجود تبارک و تعالی فالقیاس الذی یدعونه لایدل علی ما یختص به و انما علی امر مشترک بینه و بین غیره (ر.ک: همان، ص ۱۵۷).

برخی دیگر حتی از تفاوت حقیقی خدای فلسفه عرفان سخن می‌گویند و معتقدند:

خدای عرفان غیر از خدای فلسفه است و این غیریت است که منشأ اختلاف روش الاهیات فلسفی و الاهیات عرفانی است. استدلال‌های فلسفی نه تنها از اثبات خدای عرفان عاجزند که اساساً مبتنی بر نفی و انکار وجود چنین خدایی‌اند. این دو تصویر مابین و متناقض‌اند و اشتراکشان صرفاً در لفظ است (ابوالقاسم فنائی، مجله نقد و نظر، شماره ۲۱ و ۲۲، زمستان ۱۳۸۲، ص ۱۱۱ و ۱۱۲).

این شبهه بین برخی متألهان مسیحی نیز رواج داشت؛ برای مثال در دستخط پوستی که به جامه پاسکال دوخته شده بود و بعد از مرگش به دست آمد، چنین عبارتی بود:

خدای ابراهیم، خدای اسحاق، خدای یعقوب، نه خدای فیلسوفان و دانشمندان. یقین، یقین، احساس قلبی، شادی، آرامش... او را فقط از راه‌هایی که انجیل‌ها می‌آموزند می‌توان یافت (کیویت، ۱۳۷۶: ص ۷۳).

نقد و نظر

ملازمه و به عبارتی، انطباق واجب الوجود بر خداوند ادیان بین متألهان قدری روشن است که در طول تاریخ به تطبیق واجب الوجود به خداوند و اثبات آن نیازی احساس نشده است؛ اما با طرح شبهه پیشین می‌توان ملازمه آن دو را از دو راه حل اثبات کرد.

۱. راه حل تحلیلی و تطبیقی

در این راهکار، نخست اوصاف خدای ادیان از طریق رجوع به متون دینی بازشناسی می‌شود. درباره خدای اسلام که مورد بحث است، صفاتی نظیر واحد، ازلی و سرمدی، قادر، عالم، غنی، خالق، حی و زنده، را می‌توانیم استقرا و استنتاج کنیم. از سوی دیگر با تحلیل عقلی واجب الوجود و ممکن الوجود می‌توانیم صفات کمالی از واجب الوجود استنتاج کنیم که رهاورد آن تطبیق صفات خدای ادیان بر خدای فلسفه یا واجب الوجود است؛ به طور مثال، معنای واجب الوجود آن است که وجودش از آن خودش باشد و به دیگری نیازی نداشته باشد، و وجودش کامل، بسیط و واحد و ازلی و ابدی است. این صفات، عین صفاتی است که ادیان به خداوند از قبیل خدای قیوم و غنی، کامل، واحد و غیرمرکب، و ازلی و سرمدی نسبت می‌دهند.

واجب الوجود به دلیل این که وجودهای دیگر از آن سرچشمه گرفته، وجودش بر سایر وجودها

برتری و نوعی سیطره دارد که در دین از آن به خدای قادر مطلق تعبیر می‌شود. واجب الوجود به دلیل وجود بالذات و بساطت نمی‌تواند مادی باشد؛ پس آن وجود مجرد است. واجب الوجود به دلیل این که علة العلل وجودهای امکانی است، در حکم علت برتر است؛ از این رو بر دیگر وجودها علم و آگاهی دارد که در اصطلاح دینی خدای عالم غیب وصف می‌شود. همچنین به همین دلیل واجب الوجود علت وجودی سایر ممکن‌های دیگر است که از این لحاظ خالق و آفریدگار جهان ممکن است.

محقق طوسی که یک متکلم فیلسوف بود از واجب الوجود ده صفت ثبوتی (سرمدیت، جود، ملک، تمام و فوق تمام، حقیقت، خیریت، حکمت، جباریت، قهاریت و قیومیت) و شانزده صفت سلبی (نفی شریک، زاید، مثل، ترکیب، ضد، مکان، حلول، اتحاد، جهت، محل حوادث، حاجت، ألم، لذت مزاجی، معانی، احوال و صفات زائده و رؤیت) استفاده می‌کند. (طوسی، بی‌تا؛ ص ۲۲۵ تا ۲۳۴).

حاصل این که با اثبات واجب الوجود در فلسفه، همراه صفات آن از یک سو، و استقرای صفات خدای ادیان و اسلام در متون دینی از سوی دیگر، در می‌یابیم که خدای ادیان با خدایی که در فلسفه به صورت واجب الوجود اثبات شده، انطباق دارد و هر دو یکی است فقط اختلاف در اسم است که فلسفه از آن به «واجب الوجود»، و دین از آن به «الله» تعبیر می‌کند.

باری در تصویر جامع خداوند و جزئیات آن در خود فلسفه، میان فیلسوفان و در دین میان عالمان دین اتفاق نظر وجود ندارد، و این سبب نمی‌شود که بر اصل وجود خداوند و انطباق آن بر واجب الوجود خللی وارد شود.

ب. أخذ یک صفت خاص خداوند

راه حل پیشین، نخست از طریق فلسفه به اثبات واجب الوجود می‌پرداختیم؛ سپس با تحلیل آن، صفات خدای ادیان را بر آن انطباق می‌دادیم؛ اما در این راه حل، نخست یک صفت خاص خداوند را که در دین تصریح شده است، مورد لحاظ قرار می‌دهیم؛ سپس از طریق عقل و فلسفه اثبات می‌کنیم که موجودی با این وصف در جهان هستی وجود دارد. برای مثال، وصف «غنی»، «کمال کامل»، «خالق» به صورت صفات خداوند در قرآن تأکید شده است. این صفات، صفات اختصاصی خداوند است؛ چرا که هر وجودی را ملحوظ کنیم، غنای حقیقی، و کمالی واقعی و تام نخواهد داشت، و وجه آن در امکان هر وجود نهفته است که با محدودیت و کرانمدی آن همراه است. با این فرض، در فلسفه ثابت می‌شود که برای توجیه خلقت ممکنات، باید یک وجود کامل و قائم به ذات و غنی تام و بی‌نیاز از هر وجودی باشد تا خلقت جهان امکان، قابل توجیه عقلانی باشد. آن وجود کامل و قائم به ذات و غنی مطلق و واجب الوجود، همان خدای ادیان است که در قرآن به صفت

غنی، خالق و کامل وصف شده است.

شبهه این استدلال را در مسیحیت، آنسلم قدیس با برهان معروف خود به نام برهان وجود شناختی انجام داده است. او نخست خدای مسیحی را به خدای موجودی که بزرگ‌تر و بهتر از او قابل تصور نیست، در نظر گرفت؛ سپس از طریق استدلال عقلی به اثبات ضرورت وجود موجودی بزرگ‌ترین و بهترین پرداخت که همان خدای پیش فرض او بود.

دلیل پنجم: دلیل نقلی

از ادله معروفی که حس گرایان متأله برای اثبات مدعای خود تمسک می‌کنند، استشهاد به ظواهر آیات و روایاتی است که برای شناخت خداوند به مطالعه و تأمل در طبیعت و خلقت تأکید می‌کنند (بازرگان، بی تا: ۹۱). در قرآن مجید، آیات متعددی وجود دارد که برای خداشناسی به مطالعه در طبیعت امر می‌کند. مانند:

ماتری فی خلق الرحمن من تفاوت فارجع البصر هل تری من فطور (ملک) (۶۷، ۳)
افلا ینظرون الی الابل کیف خلقت (غاشیه) (۸۸، ۱۷).

اقبال لاهوری در این باره می‌نویسد:

قرآن آیات، و نشانه‌های حقیقت نهایی را در خورشید و ماه و دراز شدن سایه و پی هم آمدن شب و روز و گوناگونی زبان‌ها و رنگ‌ها و جانشین شدن روزهای خوشبختی و بدبختی به جای یکدیگر در میان مردم یعنی سراسر طبیعت بدان صورت که به وسیله ادراک حسی بشری متجلی می‌شود، می‌داند (احیای فکر دینی در اسلام، ص ۱۴۷).

از روایات معروف که مورد استناد دیدگاه پیشین قرار گرفته، حدیث منسوب به پیامبر صلی الله علیه و آله است که وقتی از پیرزنی که با چرخ مخصوص قدیم ریسندگی می‌کرد، از شناخت آفریدگار جهان پرسید، پیر زن دست خود را از چرخ کشید و حرکت چرخ نیز متوقف شد و به پیامبر عرض کرد: چنان که این چرخ به محرکی نیازمند است، این جهان نیز به آفریدگار نیاز دارد. پیامبر با تحسین آن زن فرمود: علیکم بدین العجایز.*

تحلیل و بررسی

در تحلیل این دلایل نکات ذیل قابل تأمل است:

* توضیح این که آدرس این حدیث منسوب به پیامبر (ص) با جستجو در منابع شیعه و سنت توسط رایانه بدست نیامد و تنها به صورت ناقص در کتاب الرواشح السماویه محقق داماد ص ۲۰۲ نقل شده، در نقد آن خواهد آمد، حدیث بودن آن مورد تردید است.

۱. نکته اول و مهم این که مطابق اصل منطقی «اثبات شیء نفی ما عدا نمی‌کند»، تأکید و اهتمام قرآن و روایات بر مطالعه امور محسوس و طبیعت در شناخت خداوند را می‌پذیریم؛ اما این اهتمام و تأکید سبب سلب اعتبار و وثوق مطالعه عقلی و برهانی نمی‌شود.

به دیگر سخن، هر دو راهکار یعنی مطالعه حسی و عقلی، مخاطبان خاص خود را دارند و آن را می‌طلبند. مطالعه حسی با فهم اکثر مردم سازگارانه‌تر است؛ آنان که از مباحث عقلی و فلسفی بدورند.

۲. چنان که در تحلیل دلیل پیشین گفته شد، فهم و کشف معانی ژرفای بعضی نصوص دینی بدون کار بستن عقل میسر نیست؛ پس طرد عقل و فلسفه، با روح و هدف دین مطابقت ندارد.

درباره حدیث «علیکم بدین العجایز» نیز نکاتی قابل اشاره است.

۳. حدیث خود بر استدلال عقلی، اما متناسب فهم قائل آن استوار است. در این حدیث پیرزن از برهان حرکت ارسطویی به طور خود جوش استفاده کرده است.

۴. مخاطب حدیث اکثریت مردم است که دین خود را از امور حسی به دست می‌آورند. پیامبر صلی الله علیه و آله تأکید می‌کند که در این راه، ایمان و باورشان به خدا باید به سان آن پیرزن باشد که به قطع رسیده است.

اگر مقصود، حدیث جمود بر افکار عامه و سطحی در معارف دین باشد، این مقصود با روح آیات ژرفا که توضیح آن گذشت، ناسازگار است. شیخ محمود شبستری در گلشن راز می‌سراید:

چه کردی فهم از دین العجایز که بر خود جهل می‌داری جانز؟

اگر مردی برون آی و نظر کن هر آنچه آید به پیشت زان گذر کن

برون آی از سرای ام هانی بگو مطلق حدیث «من رأنی». (لاهیجی، ۱۳۷۴: ص ۱۴۶).

۵. نکته دیگر در این حدیث تردید در اصل صدور آن از پیامبر گرامی است که مورد انکار اندیشه ورنی مانند میرزای قمی (قوانین الاصول، ج ۲، مبحث جواز و عدم جواز التقلید فی اصول الدین؛ مطهری، ۱۳۷۵: ج ۶، ص ۸۸۸ و ۸۸۹) قرار گرفته است.

توجیه انکار برهان ناپذیری وجود خدا به وسیله فیلسوفان

در صفحات پیشین به عبارتهای چند فیلسوف اشاره شد که آنان با صراحت وجود برهان بر اثبات وجود خداوند را نفی می‌کردند؛ اما آنان در مواضع دیگر به صورت برهانی و قیاسی به اثبات وجود خداوند می‌پرداختند. برای توجیه این تهافت ظاهری وجوه ذیل قابل ذکر است (ر.ک: مصباح یزدی، ۱۳۶۶: ج ۲، درس ۶۱).

أ. نفی برهان لمی: ممکن بل قطعی است که یکی از مقاصد انکار کنندگان برهان بر وجود خداوند، برهان لمی به معنای علت بیرونی از وجود خداوند باشد که چون خداوند علتی ندارد، این مسأله نیز از باب انتقای قضیه سالبه به انتقای موضوع منتفی است که توضیحش گذشت.

ب. نفی ایصال به وجود شخصی خداوند: ممکن است مقصود منکران این باشد هیچ برهانی وجود ندارد که ما را به خدای ادیان با صفات کمالی خاص که در متون دینی مذکور است، برساند. نهایت کارکرد براهین فلسفی، اثبات عناوین کلی مانند واجب الوجود، علة العلل است؛ اما این وجه جمع بعید به نظر می‌رسد؛ چرا که تحلیل واجب الوجود - چنان که فیلسوفانی مانند شیخ رئیس ذکر کردند (ر.ک: همان، ۱۳۶۳: ص ۳۱)، ما را به خدای واحد بسیط و دارای کمالات ذاتی رهنمون می‌کنند.

باری اگر مقصود از نفی ایصال به خداوند، خداوندی باشد که در ادیان با صفات متکثر مانند هزار اسم در دعای جوشن کبیر معرفی شده است، جمع و توجیه پیشین درست به نظر می‌رسد.

ج. اثبات نیازمندی به علة العلل نه اثبات مستقیم خداوند: براهین فلسفی که نوعاً برهان آئی و استدلال از معلول به علت هستند، در صورت پذیرفتن اتقان آنها، نهایت نیازمندی عالم امکان به علة العلل و واجب الوجود، محرک نخستین و آفریدگار را اثبات می‌کنند که این عناوین نخست وبالذات محمول مخلوقات از حیث‌های گوناگون مانند امکان، معلولیت، و حرکت است؛ آن‌گاه با استدلال دیگر، این عناوین کلی یعنی واجب الوجود، علة العلل و خالق را بر خداوند تطبیق می‌دهیم؛ پس اثبات خداوند نه بالذات بل بالعرض در فلسفه صورت می‌گیرد. عبارت صدرا در «واجب الوجود لایبرهان علیه بالذات بل العرض» (ر.ک: صدرالمتألهین، ۱۴۱۹، ج ۶، ص ۲۸ و ۲۹). بر این معنا اشاره دارد.

منابع و مأخذ

۱. آدمیت، فریدون، اندیشه‌های میرزا آقان خان کرمانی، تهران، ۱۳۵۷.
۲. ابن تیمیه، الرد علی المنطقیین، دارالفکر اللبنانی، بیروت، ۱۹۹۳م.
۳. اقبال لاهوری، احیای فکر دینی در اسلام، احمد آرام، نشر پژوهش‌های اسلامی، تهران.
۴. ابن ترکه، تمهید القواعد، چاپ انجمن فلسفه ایران، تهران، ۱۳۶۰.
۵. ابن میثم، قواعد المرام، کتابخانه آیت الله مرعشی، قم، ۱۴۰۶ ق.
۶. بازارگان، مهدی، راه طی شده، شرکت سهامی انتشار، تهران.
۷. بوعلی سینا، الهیات شفا، بیروت.
۸. ——— الأشارات، نشر البلاغه، قم، ۱۳۷۵.
۹. ——— المبدأ و المعاد، دانشگاه تهران، ۱۳۶۳.
۱۰. ——— اشارات، دفتر نشر کتاب، تهران، ۱۴۰۳ ق.
۱۱. ——— التعليقات، دفتر تبلیغات اسلامی، قم، ۱۴۰۵ ق.

۱۲. — المبدأ و المعاد، انتشارات مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مک گیل، تهران، ۱۳۶۳.
۱۳. پوپر، کارل ریموند، حدس‌ها و ابطال‌ها، احمد آرام، شرکت سهامی انتشار، تهران، ۱۳۵۷.
۱۴. جعفری، محمد تقی، توضیح و بررسی مصاحبه راسل با وایت، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، تهران، ۱۳۷۹.
۱۵. جیمز، ویلیام، دین و روان، مهدی قائنی، انتشارات درالفکر، قم، ۱۳۶۷.
۱۶. جوادی آملی عبد... ده مقاله پیرامون مبدأ و معاد، انتشارات الزهراء، تهران، ۱۳۷۲.
۱۷. — رحیق مختوم، بخش ۴، ج اول اسفار، مرکز نشر اسراء، قم، ۱۳۷۵.
۱۸. — تبیین براهین اثبات خدا، مرکز نشر اسراء، قم.
۱۹. رازی، فخر، المباحث المشرقیه، مکتبه الأسری، بیروت، ۱۹۹۶م.
۲۰. سروش، عبد الکریم، درس‌هایی در فلسفه علم اجتماع، نشرنی، تهران، ۱۳۷۴.
۲۱. سبزواری، ملا هادی، شرح المنظومه، نشر مصطفوی، قم، ۱۴۱۳ق.
۲۲. طوسی، محقق، نقد المحصل، دار الأضواء، بیروت، ۱۴۰۵ق.
۲۳. — کشف المراد، نشر مصطفوی، قم.
۲۴. صدر المتألهین، اسفار، دار احیاء التراث العربی، بیروت، ۱۴۱۹ق.
۲۵. — اسرار الآیات، انجمن حکمت و فلسفه، تهران، ۱۳۶۰.
۲۶. زین الدین عمر بن سهلان الساوی، البصائر التنصیریة، در الفکر اللبنانی، بیروت، ۱۹۹۳ م.
۲۷. فرامرز قراملکی، احد، و سید علی علم الهدی، برهان پذیرگی گزاره‌های ضروری ازلی، نامه حکمت، شماره ۲، پاییز و زمستان ۱۳۸۲، دانشگاه امام صادق (ع).
۲۸. فرغانی، سعدالدین، مشارق الدراری، دفتر تبلیغات اسلامی، قم، ۱۳۷۹.
۲۹. فروغی، محمدعلی، سیر حکمت در اروپا، زوار، تهران، ۱۳۶۰.
۳۰. کانت، ایمانوئل، سنجش خرد ناب، شمس الدین ادیب سلطانی، امیر کبیر، تهران، ۱۳۶۲.
۳۱. فنایی، ابوالقاسم، خدای عرفان و خدای فلسفه، مجله نقد و نظر، شماره ۲۸ و ۲۹، زمستان و بهار ۱۳۷۸-۹.
۳۲. کیویت، دان، حسن کامشاد، طرح نو، تهران، ۱۳۷۶.
۳۳. لاهیجی، عبدالرزاق، سوارق الالهام، انتشارات مهدوی، اصفهان.
۳۴. لاهیجی، محمد، شرح گلشن راز، سعدی، تهران، ۱۳۷۴.
۳۵. میرزا قاجار، علی بخشی، میزان العمل، ۱۲۶۷.
۳۶. مطهری، مرتضی، مجموعه آثار، ج ۶، انتشارات صدرا، تهران، ۱۳۷۵.
۳۷. مجتهد شبستری، محمد، هرمنوتیک کتاب و سنت، طرح نو، تهران، ۱۳۷۵.
۳۸. مصباح یزدی، محمد تقی، آموزش فلسفه، سازمان تبلیغات اسلامی، تهران، ۱۳۶۶.