

## اثبات وجود خدا (بررسی آرا و نظرات)\*

□ حجت الاسلام والمسلمین رحیم لطیفی  
عضو هیئت علمی جامعه المصطفی ص العالمیه

### چکیده

پیرامون امکان یا عدم امکان اثبات وجود خدا و نیز سودمندی و عدم سودمندی اقامه برهان بر اثبات وجود خدا و نیز تعیین منزلت راههای اثبات وجود خدا (حسی، عقلی و شهودی)، میان حکیمان، عارفان و متکلمان (اسلامی و غربی) دیدگاههای گوناگونی وجود دارد. در حوزه اسلام، اهل حدیث و گروهی از اشاعره، طرفدار راههای نقلی اثبات خدا هستند و امامیه و معتزله و برخی اشاعره، در کنار راههای نقلی، به لزوم استدلال عقلی و چه بسا شهودی و عرفانی تأکید دارند، چنان که عارفان بر راه کشف و شهود (راه اول) و حکیمان بر راه استدلال (راه عقلی) تکیه کرده‌اند. در جهان مسیحیت، برخی ایمان را بر عقل مقدم می‌کنند و برخی دیگر اساساً عقل را ناتوان در اثبات خدا می‌دانند و برخی به کارگیری هرنوع راه عقلی را هدر دادن فرصت عبودیت می‌دانند. در این نوشتار، آرا و نظرات گوناگون پیرامون این موضوع در محور هشت پرسش گردآوری و با مراجعه به عقل و نقل، دیدگاه امامیه مستند و مستدل شده است.

**کلیدواژه‌ها:** وجود خدا، اثبات خدا، راه عقل، راه حس، راه نقل، راه قلب، شهود، فطری.

\*. وصول: ۱۳۸۹/۴/۵؛ تصویب: ۱۳۸۹/۹/۷.

اثبات وجود خدا از مسائل محوری و زیر بنای علم کلام است که دیگر موضوعات و مسائل کلامی متفرع بر آن است. متکلمان و حکیمان از راههای گوناگون، دلایلی بر اثبات خدا، آورده‌اند.

### تاریخچه

اثبات وجود خدا، توجه و باور به این امر که عالم آفرینش، ساخته و پرداخته یک موجود فوق طبیعی است که خودش هرگز مصنوع نیست، ریشه در حیات فکری بشر دارد. شاید تاریخ، ملت و امتی را سراغ نداشته باشد که برای اثبات یا نفی چنین موجودی تلاشی نکرده باشد.

از روزی که تاریخ نقلی نشان می‌دهد و یا با کنجکاویهای علمی که از روزگاران ماقبل تاریخ به دست می‌آید، بشر از اولین روزهای پیدایش خود هرگز در این موضوع آرام نگرفته است و پیوسته به جست‌وجو و همیشه مبارزه اثبات و نفی در این باب به پا بوده است (مطهری، اصول فلسفه و روش رئالیسم: ۶/ ۹۰۴ - ۹۰۵).

### آرا و نظرات

درباره لزوم یا سودمندی یا امکان اقامه برهان - به ویژه استدلال عقلی - یا عدم آن، بر اثبات وجود خدا، در حوزه اسلام، می‌توان از نظریه اهل حدیث - به ویژه حنابله - که به ظاهر آیات و روایات بسنده می‌نمودند و به کارگیری هر نوع پژوهش عقلی از آموزه‌های دین را منع می‌کردند و چه بسا بدعت می‌شمردند (ابن حزم، الفصل فی الملل و الاهواء و النحل: ۱/ ۱۱؛ ابن رشد، الکشف عن مناهج الدلته: ۴۲). و از نظریه دیگر فرقه‌های کلامی مانند امامیه و معتزله که به لزوم استدلال عقلی در کنار دلایل نقلی تأکید دارند و نیز از نزاع دیر پای عرفان و حکمت بر سر منزلت استدلال، یاد کرد. در جهان مسیحیت - که این نزاع بنابر عواملی پر رنگ‌تر است - می‌توان در قرون وسطی (۴۷۶ - ۱۴۵۰ م) از نزاع پیروان آگوستین قدیس با پیروان آکویناس فیلسوف

بر سر تقدم ایمان بر عقل، و در دوران جدید از مسائلی که میان فیلسوفان اگزیستانسیالیسم همچون سورن کرکگور مطرح است که می‌گویند: استدلال فلسفی هدر دادن توانایی و فرصت عبودیت است و پلستینگا که می‌گوید: اعتقاد به خدا یک عقیده پایه و بی‌نیاز از استدلال است و تجربه گرایانی مانند آلستون و جان هیک که اساساً عقل را در اثبات وجود خدا ناتوان می‌دانند (ریانی گلپایگانی، «پلستینگا و جایگاه استدلال در اعتقاد به خدا»: ۱۱۳؛ جوادی، در آمدی بر خداشناسی فلسفی ۱۳۷۹: ۲۱؛ ملکیان، کلام جدید: ۱/۷۶). سخن به میان آورد

این نوشتار، بحث امکان، سودمندی و لزوم اثبات خدا و یا عدم آن را در حوزه کلام اسلامی پیگیری می‌کند و تنها در موارد ضروری، وارد مباحث و نظرات متکلمان غربی می‌شود. تا آنجا که مربوط به منابع کلام اسلامی می‌شود، اکثر این منابع، کسب معرفت و تحلیل و استدلال و اجتهاد در اصول دین و در رأس آنها اثبات وجود خدا را لازم می‌دانند (سید مرتضی، الذخیره: ۱۶۷).

پرسشهایی را که از دیرباز تا کنون در این زمینه مطرح بوده است، می‌توان با چینش منطقی چنین سامان داد:

۱. در اصل و عالم ثبوت آیا خدایی هست تا از اثبات آن سخن گفته شود؟
۲. به فرض وجود خدا، آیا اثبات آن امکان دارد یا ممتنع است؟
۳. به فرض امکان اثبات، آیا نیازی به اثبات است؟ یا اینکه شناخت خدا بدیهی و فطری است؟
۴. به فرض نیازمندی به اثبات آن، آیا عقل قدرت استدلال در این زمینه را دارد؟
۵. آیا راههای نقلی کفایت از راه عقلی نمی‌کند؟
۶. آیا از طریق درک حسی و علوم تجربی می‌توان بر وجود خداوند استدلال کرد؟
۷. آیا راه کشف و شهود عرفانی استوارتر و کامل‌تر از راه عقل و استدلال نیست؟
۸. و مهم‌ترین دلایل عقلی که اقامه شده کدام است؟

در ادامه نوشتار به ترتیب مذکور، پاسخ پرسشها در حد توان بیان می‌شود.

### اول. وجود خدا انکارپذیر نیست

ادعای اثبات‌ناپذیر بودن خدا، نمی‌تواند مستند به امتناع ذاتی و منطقی آن باشد، زیرا مفهوم خدا ممتنع بالذات نیست و امتناع منطقی هم ندارد. مفهومی ممتنع بالذات است که در درون خود تناقض داشته باشد، ولی واژه «خدا» دلالت بر موجودی می‌کند که همه کمالات را داراست و هیچ کاستی ندارد و وجودش واجب و غیر وابسته است. چنین مفهومی نه مبتلا به تناقض درونی است و نه از فرض وجودش محالی لازم می‌آید. از آنجا که وجود خدا امکان ذاتی دارد، منکر وجود خدا باید نخست همه دلایل وجود خدا را رد کند و سپس دلایلی بر عدم وجود خدا اقامه نماید، و البته چنین امری هنوز محقق نشده است (آندرو کانوی، وجود خدا حقیقت مطلق ۱۳۶۲: ۲۹۴). برتر اندراسل - فیلسوف مشهور ولا ادری‌گرا - در پاسخ به این پرسش که آیا گمان می‌کنید که به طور قطع چیزی در جایگاه خدا وجود ندارد، می‌گوید: من فکر نمی‌کنم که به طور قطع چیزی به عنوان خدا وجود نداشته باشد. من نمی‌توانم اثبات کنم که خدا وجود ندارد (جعفری، توضیح مصاحبه راسل با وایت: ۱۳۷۹: ۱۴۵).

### دوم. وجود خدا اثبات‌پذیر است

همان‌گونه که مفهوم خدا امتناع ذاتی و منطقی نداشت، اثبات آن وجود نیز هیچ امتناعی ندارد. برخی از معتقدان به وجود خدا پنداشته‌اند که اقامه دلیل بر اثبات آن ناشدنی است. اگر کسی قائل شد که وجود خدا اثبات نشده یا اثبات شدنی نیست، معنایش این نیست که خدا وجود ندارد، بلکه می‌شود وجود خدا را پذیرفت اما اثبات آن را منکر شد (ملکیان، کلام جدید: ۱/ ۷۶؛ قدردان قراملکی، نقد نظریه برهان‌ناپذیری وجود خدا: ۱۸۳).

منکران اثبات عقلی وجود خدا، دلایل و مبانی گوناگونی دارند.

### الف) وجود خدا بدیهی و بی‌نیاز از استدلال

گزاره «خدا موجود است» از گزاره‌های پایه، بدیهی و بی‌نیاز از استدلال است. این سخن را در فلسفه اسلامی علامه طباطبایی (طباطبایی، تعلیقه حکمة متعالیة: ۱۵/۶) و در فلسفه غرب الوین پلتنینگا ابداع کرده است (ربانی گلپایگانی، همان: ۱۱۳، عبودیت، اثبات وجود خدا ۱۳۸۲: ۴۳). این مطلب را از سخن ابن‌سینا: «ولا برهان علیه بل هو البرهان علی کل شیء» (ابن‌سینا، المبدء و المعاد ۱۳۶۳: ۳۵۴) و آثار فخر رازی نیز می‌توان به دست آورد (فخر رازی، المباحث المشرقیة ۱۴۱۰: ۱۵۱/۲: ۴۷۱).

به اعتقاد علامه طباطبایی، قرآن کریم وجود خداوند را بی‌نیاز از استدلال و بدیهی دانسته است. اهتمام قرآن به اثبات صفات الهی همچون یگانگی، علم و قدرت است (طباطبایی، المیزان ۱۳۹۳: ۱/۳۹۵). وی از منظر فلسفی نیز همین باور را دارد که اصل وجود واجب بالذات بدیهی است و دلایلی که بر آن اقامه شده جنبه تنبیهی دارد (شیرازی، الحکمة المتعالیة ۱۴۱۰: ۱۵/۶).

### ب) وجود خدا فطری و معلوم همگان

برخی بر این باورند که هر انسانی با علم حضوری و فطری با خدای خودش آشناست و خدا را با حواس باطن مانند محبت، امید و خشم در خود، ادراک می‌کند. پس هرگونه استدلال عقلی، تحصیل حاصل و بی‌ثمر است (عسکری سلیمانی، نقد برهان ناپذیری وجود خدا ۱۳۸۰: ۱۶۵؛ ملکیان، همان: ۷۸).

از سخنان ملاصدرا (شیرازی، المبدء و المعاد: ۳۸) و علامه طباطبایی (طباطبایی، المیزان: ۲۷۲/۱۲) که بر گرفته از ظاهر آیات (عنکبوت: ۶۵؛ یونس: ۲۲؛ لقمان: ۳۳؛ روم: ۳۰) و روایات (کلینی، الکافی: ۱۳۸۱: ۱۰/۲) است، به خوبی می‌توان فطری و شهودی بودن وجود خدا برای انسانها را نتیجه گرفت. اما باید توجه داشت که این درک فطری عمومی مانع از بحث فکری و استدلالی درباره خداوند نیست، زیرا اولاً،

بدیهی و فطری بودن چیزی منافات با تحلیل عقلی آن شیء ندارد، بلکه اقامه استدلال سبب تنبیه و غفلت‌زدایی می‌شود «والبراهین المثبتة لها تنبیهات بالحقیقة» (شیرازی، حکمة المتعالیة: ۶/ ۱۵).

ثانیاً، بدیهی و فطری بودن خداوند برای اذهان خالی از شبهات و اوهام است و استدلال‌های فنی فلسفی و کلامی در دستیابی به معرفت تفصیلی و تکمیلی که پاسخگوی شبهات هم باشد لازم است و فطری و بدیهی بودن خدا ناسازگار با اقامه دلایل عقلی نیست (ربانی گلپایگانی، همان: ۱۳۴).

ثالثاً، علم حضوری دو قسم است: آگاهانه و نیمه آگاهانه. علم فطری به خدا از نوع دوم است که علم است ولی توجه به آن علم نیست، علم به علم نیست و اقامه دلیل موجب ایجاد علم به علم است (عسکری سلیمانی، همان: ۱۶۵).

### ج) عارف کامل و اثبات وجود خدا

مکتب شهود و عرفان به راههای عقلی فلسفی، حسی طبیعی و ظاهری نقلی اثبات وجود خدا توجهی نکرده‌اند و مدعی‌اند که معرفت حقیقی خدا از راه مفاهیم ذهنی یا مطالعه امور حسی به دست نمی‌آید، بلکه باید به جانان دل سپرد و از راه تزکیه و شهود به خدا رسید. این مشرب در اسلام و غرب طرفدارانی دارد، مانند پاسکال (فروغی، سیر حکمت در اروپا: ۱۳۶۰: ۲/ ۱۴). بر گسون (همان: ۳۲۲/ ۳). و ویلیام جیمز (ویلیام جیمز، دین و روان) و ...

عارف نامدار شیخ محمود شبستری در جایگاه تحقیر و ناتوانی عقل 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  
چون عقلش کرد در هستی توغل / فرو پیچید در دور و تسلسل  
(لاهیجی، شرح گلشن راز: ۱۳۷۴: ۶۴).

حاصل سخن عارفان در زمینه استدلال بر اثبات خدا چنین می‌شود:

برای شخص عارف کامل که خدا را با قلب و جان مشاهده و با علم حضوری یافته است، اقامه استدلال چه سودی دارد. او به خدا، جهل و شک و حتی غفلت هم ندارد؛ به خلاف سایر مردمان که با وجود علم فطری غفلت دارند.

پاسخ این است که این گفته تنها ناظر به شخص عارف کامل آن هم در حالت تجربه عرفانی است، در حالی که اولاً، همه مردمان چنین حالتی ندارند و برای اثبات وجود خدا برای غیر عارفان (جاهلان و شکاکان و ملحدان) اقامه برهان ضروری است (قدردان/قرملکی، همان: ۱۸۲). ثانیاً، وقتی عارف از حالت عرفانی بیرون آید و از او از وجود خدا پرسش شود، پاسخ می‌دهد که چون خدا را مشاهده کردم پس او وجود دارد. این نوعی استدلال عقلی و فلسفی است که مبتنی بر اصل عدم تناقض است (ملکیان، همان: ۱۷). ثالثاً، دانش شهودی به مبدأ و توحید و معاد، اگر برای شاهد اصل کفایت نماید، تا هنگامی که در قالب دانش حصولی، چهره برهانی نیابد، قابل انتقال به دیگران نیست. اگر میزان برهان برای تشخیص صحیح و سقیم نباشد، هرکس می‌تواند داعیه‌ای داشته باشد و در نتیجه یکی از شرک و دیگری از توحید خبر دهد (جوادی آملی، تبیین براهین اثبات خدا: ۱۱۳ و ۱۲۱).

### سوم. دلایل عقلی در کنار شناخت فطری

در مرحله سوم، بعد از بیان امکان بحث از وجود خداوند و فایده داشتن آن، سخن از راههای رسیدن به خداست. از دیر باز روشهای مختلفی برای اثبات و اعتقاد به خدا وجود داشته است، مانند روش تجربی و طبیعی، روش فلسفی و عقلی، روش عرفانی و کشف و شهود (و تجربه دینی) و روش وحیانی نقلی. بسیاری از متکلمان منافاتی میان این روشها نمی‌بینند و آنها را - با حفظ مراتب و محدودیتها و ویژگیها - مکمل و مؤید همدیگر می‌دانند. اما عده‌ای با تمسک به برخی از این روشها، به تخطئه

روشهای دیگر - به ویژه روش عقلی و فلسفی - پرداخته‌اند.

ولی در جهان اسلام، برخی - به پیروی از پدران روحانی و آیین کلیسا - معتقدند که در ادیان، به وجود خدا استدلال و برای اثبات آن احتجاج نشده است. سپس به نقد براهین اثبات صانع می‌پردازند و آنگاه یادآور می‌شوند که راه خداشناسی تنها راه دل و شهود و احساس درونی است و باید با فطرت آن را شناخت نه با برهانهای فلسفی دوهزار ساله (خرم‌شاهی، خدا در فلسفه ۱۳۷۲: ۳؛ سبحانی، مدخل مسائل جدید در علم کلام ۱۳۷۵: ۱۹).

یا می‌گویند در ادیان به طور عام و در متون دینی ابراهیمی و توحیدی یعنی مسیحیت، اسلام و یهودیت به طور خاص، برای اثبات خدا دلیلی از نوع براهین فلسفی و منطقی اقامه نشده است (خرم‌شاهی، همان: ۴؛ جوادی آملی، همان: ۱۲۳ - ۱۲۴). در پاسخ می‌توان گفت: اینکه در کتب آسمانی و ادیان الهی برای اثبات وجود خدا استدلال نشده است، ادعای بسیار بزرگی است که مستلزم احاطه بر تورات و انجیل و قرآن است. گذشته از عهدین، اگر نگاهی به قرآن شود، به دست می‌آید که هرچند در عصر ظهور قرآن، وجود خدا مسلم بوده و مخاطب آیات منکران توحید بوده‌اند و از همین روی، عنایت به اثبات صانع به مراتب کمتر از عنایت به اثبات صفات او بوده است، ولی برای اثبات خدا در قرآن براهینی اقامه شده است، مانند طه: ۳۵؛ فاطر: ۱۵؛ ابراهیم: ۱۰؛ بقره: ۱۶۴؛ هود: ۳۵ و ... در پایان این نوشتار به مواردی از استدلالات قرآنی پرداخته می‌شود.

افزون بر آن، اسلام در قرآن خلاصه نمی‌شود. در احادیث پیامبر و اهل بیت علیهم‌السلام مناظره‌هایی با مادی‌گرایان آمده است که در مقام تبیین دلایل اثبات خدا است (سبحانی، همان: ۱۹ - ۲۲؛ جوادی آملی، همان: ۱۲۴ - ۱۲۷).

یکی از مطالب قرآن مجید، کیفیت احتجاج و براهینی است که ذات مقدس حق تعالی بر اثبات مطالب حق و معارف الهی مثل احتجاج بر اثبات حق و توحید و تنزیه و ... اقامه فرموده است (امام خمینی، آداب الصلوة ۱۳۷۲: ۱۹۱).



سخن امام علی علیه السلام در این قسمت فصل الخطاب است: «استدلوه (القرآن) علی ربکم» (نهج البلاغه، خطبه ۱۷۵)؛ این دستور کلی است که از قرآن بر وجود خدا استدلال کنید و در قرآن دلایلی بر اثبات وجود خدا اقامه شده است (گرامی، خدا در نهج البلاغه ۱۳۸۰: ۱۲۲).

#### چهارم. عقل، توانا در اثبات وجود خدا

تا اینجا ادعای برخی از مخالفان اثبات عقلی وجود خدا این بود که با بدیهی و فطری و شهودی بودن وجود خدا، نیاز چندانی به اثبات عقلی وجود خدا نیست. اما از اینجا به بعد سخن از رد و ناکارآمدی عقل در اثبات خدا است. این ادعا در جهان اسلام و جهان غرب در قالبهای گوناگونی پیگیری شده است، مانند شهود و عرفان و معرفت قلبی یگانه راه اثبات و شناخت خدا؛ حس و طبیعت یگانه راه اثبات خدا؛ ظاهر و متون دینی یگانه راه اثبات؛ راه برهان لمّی و منطقی برای اثبات خدا بسته است؛ عقل محدود بشری توان اثبات موجود نامحدود را ندارد و ...

#### پنجم. سازگاری خداشناسی قلبی و شیوه عقلی

برخی بر خداشناسی فطری و شهود چنان تکیه کرده‌اند که راه عقلی را رد کرده‌اند. این شبهه، بیشتر در آثار کلامی غربیان آمده است که میان دین و ایمان و باورهای قلبی و از سوی دیگر عقل و علم و تجربه و برهان و استدلال جدایی انداخته‌اند و می‌گویند میان این دو طرف پیوند مستقیمی نیست، زیرا بسیاری از کسانی که به گمان خود از شناخت علمی و برهانی نسبت به مبادی دین برخوردارند، فاقد ایمان دینی‌اند و رفتار مشرکانه و الحادی انجام می‌دهند و بسیاری از مؤمنان نیز راجع به آنچه ایمان دارند، توان اقامه برهان و استدلال را ندارند (جوادی آملی، همان: ۱۱۶ و ۱۲۱).

کرکگور، عقل‌ورزی در باب خدا را کاملاً بی‌فایده و بلکه زیان‌آور می‌داند و

تجربه‌گرایان مانند آستون و جان هیک، اساساً عقل را در اثبات وجود خدا عاجز و ناتوان می‌دانند (جوادی، همان: ۲۴).

پاسکال و برگسون معتقدند که تنها از راه تجربه دینی می‌توان به خدا رسید، نه از راه مفاهیم ذهنی و شیوه‌های عقلی (فروغی، همان: ۱۴/۲).

در نقد این دیدگاه می‌توان گفت: بی‌ثمر بودن دلایل عقلی بر اثبات خدا توهمی بیش نیست، چون ایمان کسی که به معقولیت آن اعتقاد دارد، بسیار قوی‌تر و ماندگارتر است از ایمان کسی که فاقد معقولیت آن است و حتی ایمان خود را ضد عقل می‌داند (جوادی آملی، همان: ۱۱۷ - ۱۱۸).

به دلیل قدرتی که عقل در شناخت و آگاهی نسبت به قضایا و گزاره‌های دینی دارد و در نتیجه به دلیل تأثیری که علم در تقویم و پالایش ایمان صحیح و سالم دارد، میان علم و ایمان صحیح، تلازم وجودی بوده، ولی ملازمه عدمی نیست. بر همین اساس، در بسیاری از متون دینی، ایمان و عبودیت افراد در گرو آگاهی و علم آنها قرار داده شده است، مانند:

إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءَ (فاطر: ۲۸)؛ مَا آمَنَ الْمُؤْمِنُ حَتَّىٰ عَقَلَ  
(ری شهری، میزان الحکمة: ۳/ ۲۰۳۸)؛ عَلِيٌّ قَدْرَ الْعَقْلِ يَكُونُ السَّيِّدُ (لیثی  
واسطی، عیون الحکم و المواعظ: ۳۲۷)؛ نَعَمْ وَزِيرَ الْإِيمَانِ الْعِلْمُ (کلینی،  
همان: ۱/ ۴۸)؛ و اصل الايمان العلم (مجلسی، بحارالانوار: ۸/ ۶۶).

راز مطلب این است که قضایای علمی، حاصل پیوندی هستند که در حوزه نفس میان موضوع و محمول آنها برقرار می‌شود و ادراک این پیوند بر عهده عقل نظری است و ایمان عبارت از پیوندی است که بین نفس با آنچه معلوم نفس است - خواه معلوم حضوری یا حصولی - حاصل می‌شود و عقد آنها بر عهده عقل عملی است. ادراکات نظری انسان، حسی، خیالی، وهمی و عقلی است و ایمان و گرایشهای عملی انسان نیز با همه مراتبی که برای آن متصور است، بر مدار همان ادراکات

نظری قرار می‌گیرد. با تفکیک بین علم و ایمان در مراحل که جدایی بین آنها متصور است، چهار ضلع با مراتب متفاوتی که بین آنها می‌توان ترسیم کرد، تحقق می‌پذیرد: عالم مومن؛ عالم کافر یا فاسق؛ مقدس متحجر؛ جاهل کافر.

بیان فوق نشان می‌دهد که تفکیک بین علم و ایمان که در مراحل و مراتب مختلف سلوک دینی انسان واقع می‌شود، هرگز جدایی دین از عقل را به معنای اینکه عقل قدرت شناخت و داوری راجع به اصول دینی و حقایق متافیزیکی را ندارد نتیجه نمی‌دهد، بلکه تفکیک فوق نشان می‌دهد که برای کسانی که از شناخت شهودی و حضوری نسبت به حقایق آفرینش محروم هستند، جز از طریق عقل راهی برای تشخیص صحت و سقم اصول و بنیادهای دینی افراد وجود ندارد، زیرا ایمان که فعل عقل عملی بوده و حاصل گرایش انسان به سوی اموری است که در ظرف ادراک و آگاهی انسان قرار گرفته‌اند، در صورتی که به مدرکاتی تعلق گیرد که انسان به صحت آنها یقین دارد، ایمانی عالمانه است و اگر به اموری تعلق گیرد که انسان آگاهی علمی راجع به صحت و سقم آنها ندارد، ایمانی متحجرانه است. اگر راجع به امری که علم وجود دارد ایمان نباشد، علم فرد نسبت به آن با کفر یا فسق قرین است و اگر نسبت به امری که علم نیست ایمان نیز نباشد، جهل با کفر یا فسق آمیخته است (جوادی آملی، همان: ۱۱۷).

در حوزه اسلام نیز از دیرباز نزاعی میان عرفان و حکمت بر سر منزلت برهان و استدلال عقلی وجود داشته است. هر چند از ظاهر عبارات برخی از متون عرفانی بر می‌آید که استدلال عقلی را ناممکن می‌دانند، ولی نگاه رسمی عرفان، ارجحیت و تعالی مقام خدانشناسی عرفانی و شهودی است، نه بی‌اعتباری کامل شیوه‌ها و دلایل عقلی. این برخلاف روش غربیان است که اصولاً خدانشناسی و اثبات عقلی و برهانی وجود خدا را مردود و ناشدنی اعلام می‌دارند (همان: ۱۲۳).

در سخنان عارفان اشعاری دیده می‌شود که به نوعی حکایت از تحقیر عقل در

اثبات خدا دارد، مانند

پای استدلالیان چوین بود	پای چوین سخت بی تمکین بود (مولوی).
لنگ باشد پای برهان و دلیل	مستدل خود زار و رنجور و علیل (نراقی)
حکیم فلسفی چون هست حیران	نمی بیند ز اشیاء غیر امکان از این حیران شد اندر ذات واجب
ز امکان می کند اثبات واجب	فرو پیچید پایش در دور و تسلسل (لاهیجی، همان: ۶۴).
چون عقلش کرد در هستی تو غل	

آقا خان کرمانی می گوید: وجود ذات باری را نمی توان با برهان عقلی ثابت کرد و اعتقاد به حق، از چون و چرا منزّه است (آدمیت، اندیشه های میرزا آقاخان کرمانی ۱۳۵۷: ۱۰۱).

یک تن از معاصران، اقامه برهان بر وجود خدا را امر محالی تصور کرده و می گوید: اگر وجود خدا را که عنقاوار در قاف قدم و غیب عما و غیب الغیوب نهان است، نتوان به اثبات منطقی - فلسفی، یعنی برهان رسانید، چندان جای شگفتی نیست. شاید محسوس تر و آشکارتر از همین جهان محسوس و آشکار بیرونی موجودی نباشد ... ولی بزرگترین وهن و رسوایی فلسفه در طول تاریخ بیش از دوهزار و پانصد سال، فلسفه، پیش از «سقراط» تا پس از «آیر» این است که تاکنون کسی نتوانسته است برهانی بر وجود خارجی ... اقامه کند (خرمشاهی، همان: ۳).  
به این سخنان می توان پاسخ داد:

اولاً، مراد عرفا و مفهوم اشعار آنان نفی و رد استدلال عقلی نیست، بلکه اهمیت دادن به شیوه شهودی و عرفانی است. مولانا برای متوسطان و راه نیافتگان وصال، شیوه عقلی را سفارش می کند:

چشم اگر داری تو کورانه میا      ورنه نداری چشم دست آور عصا  
آن عصای حزم و استدلال را      چون نداری دید می کن پیشوا  
(مولوی، مثنوی ۳/۲۷۶).

از نظر عرفا و شهودگرایان اسلام، شیوه عقلی اثبات خدا، مقدمه رسیدن به علم حضوری و یک امر لازم دانسته شده است. مثلاً ابن فارض هشدار می دهد که نباید عارف به علوم نقلی بسنده کند و از علوم نقلی غافل بماند (فرغانی، مشارق الدراری ۱۳۷۹: ۵۷۴).

ابن ترکه، از عارفان نامی، برای کسب حقیقت در مسائل علمی و عرفانی، پرداختن به علوم فکری و نظری مانند علم منطق را امری لازم می داند (ابن ترکه، تمهید القواعد، ۱۳۳۶: ۲۷).

ثانیاً، به فرض، خدا از طریق برهان قابل اثبات نباشد، پس راه اثبات خدا چیست؟ احساس فطری و شعور باطنی و شهود قلبی، این کار را انجام می دهد، ولی انحصار راه اثبات خدا در این نوع - هرچند ارزشمند است - درست نیست. چون این راه مدرک همگان و در توان همه نیست؛ یافته های عرفانی قابل انتقال به دیگران نیست. «توده های عظیمی مانند مادی گراها در عین داشتن این فطرت، منکر خدا هستند» (سبحانی، همان: ۲۴۰).

ثالثاً، ناتوانی اندیشه بشری از اقامه برهان بر اثبات وجود خارجی اشیا (بر فرض صحت)، دلیل نمی شود که اندیشه بشری بر اقامه دلیل بر اثبات خدا نیز ناتوان باشد، چون برخی از مسائل هستی شناسی - از جمله پذیرش واقعیت هستی و اشیای خارجی - مقدم بر هر نوع مباحث معرفت شناسی است و از این روی اثبات آن ناممکن و چه بسا مبتلا به دور باشد (جوادی آملی، همان: ۶۶ - ۶۷). در حالی که پذیرش وجود خدا شرط حتمی ورود به مباحث معرفت شناسی نیست.

### ششم. اثبات عقلی وجود خدا مورد تأیید متون دینی

در حوزه کلام اسلامی طرز تفکری بوده و هست که از راههای خداشناسی وحیانی و نقلی در برابر راههای عقلانی دفاع می کنند و گاهی هرگونه استدلال عقلی را در آموزه های دینی منع می نمایند و بدعت می شمارند، (ابن حزم، همان: ۱/ ۱۱؛ ابن رشد، همان: ۴۲). این گروهها که گاهی به ظاهریه و گاهی اخباریها و گاهی اهل تفکیک تعبیر می شوند، در برخی امور فکری با هم تفاوتی دارند. اما پیشینه این رهیافت به نیمه دوم قرن اول هجری بر می گردد که اهل حدیث به ویژه حنابله به ظواهر آیات و روایات بسنده می کردند و هر نوع سؤال و پژوهش از مضامین عقلی آموزه های دینی را منع می کردند و چه بسا بدعت می شمردند. وقتی از مالک بن انس - مؤسس مذهب مالکیه - از تفسیر آیه «الرحمن علی العرش استوی» (طه: ۵) سؤال شد، وی به جای روشنگری و پاسخ تحلیلی، خشمناک شد و عرق بر چهره اش نشست و گفت: «الکیفیه مجهولة و السؤال عنه بدعة» و دستور داد سؤال کننده را از مجلس بیرون کردند (شهرستانی، الملل و النحل: ۱/ ۹۳؛ مطهری، مجموعه آثار: ۶/ ۱۸۵).

غزالی معتقد است مراتب برتر ایمان، بدون دلایل نظری و کسبی برای انسان قابل حصول است (غزالی، احیاء العلوم الدین ۱۴۰۶: ۱/ ۱۰۵ و ۱۱۳). او در جای دیگر ارزش اصل علیت که پایه برخی از ادله اثبات خدا است مردود اعلام می کند (غزالی، تهافت الفلاسفه: ۱۸۹ - ۱۹۹).

ابن تیمیه (م ۷۲۶ ق) از دیگر چهره های ظاهریه با گرایش حنبلی، فیلسوفان را جاهل ترین خلق به خداوند وصف می کند (ابن تیمیه، الرد علی المنطقیین ۱۹۹۳: ۲/ ۱۳۱؛ همو، تقص المنطق: ص ۱۸۴ و ۲۰۲). و ادعا می کند که شیوه قرآن مجید و همچنین پیامبران، استدلال بر خداوند از طریق تذکر نشانه های طبیعی و نه برهان عقلی و منطقی است (ابن تیمیه، همان: ۱/ ۱۵۸ و ۱۶۱).

این دیدگاه تا حدودی در میان محدثان و بعضی مفسران امامیه در قرن یازدهم

هجری و در رأس آنان اخباریون مانند محمد امین استر آبادی (استر آبادی، الفوائد المدنیة: ۱۲۸ - ۱۳۱). رواج یافته بود، به گونه‌ای که ملاصدرای شیرازی، آنان را به حنابلۀ اهل حدیث تشبیه می‌کند که افق دیدشان به اجسام مادی منحصر شده و از عمق و ژرفای معنای آموزه‌های دینی بازمانده است (شیرازی، الحکمة المتعالیة ۱/ ۶۹۵). در برخی منابع، ضمن استناد این جمله «علیکم بدین العجایز» به پیامبر ﷺ، برای ظاهرگرایی و نفی استدلال عقلی چنین استدلال شده است: پیامبر از اصحاب می‌خواهد مانند پیرزنان، ایمان و عقیده‌ای بی‌آلایش و دور از پیچیدگیهای عقلی و تنها با توجه به قرآن داشته باشند (ربانی گلپایگانی، ماهو علم الکلام: ۱۱۲).

در نقد و رد این استدلال می‌توان گفت: اولاً، حدیث بودن این متن مشکوک است،<sup>(۱)</sup> ثانیاً، این متن را ضمن داستانی آورده‌اند که باز خوانی آن نفی سخن آنهاست؛ می‌گویند روزی رسول اکرم ﷺ از پیرزنی که دستگاه نخ‌ریسی می‌چرخاند، از دلیل وجود خدا پرسید. پیرزن در جواب دست خود را از دستگاه جدا کرد و دستگاه از حرکت ایستاد. اینجا بود که پیامبر آن جمله را فرمود. در حقیقت پیرزن از برهان حرکت منسوب به ارسطو بر اثبات وجود خدا استدلال کرده است و پیامبر مردمان را به استدلال و تعقل در اثبات خدا تشویق و تحریص کرده است نه تعبد به ظواهر و تقلید بدون برهان (ربانی گلپایگانی، ماهو علم الکلام: ۱۱۳).

### هفتم. اثبات خدا با روش طبیعی، حسی و تجربی، منافی اثبات عقلی نیست

برخی از علاقه‌مندان علوم تجربی و طبیعی باور دارند که 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 ندارد. آنان معتقدند که ایمان دانشمندان تجربی که از اسرار و نظم عالم ماده خبر دارند، از ایمان فقیه یا فیلسوف بیشتر است (لاهوری، احیای فکر دینی در اسلام: ۱۴۷).

اقبال لاهوری از چهره‌های شاخص این دیدگاه می‌گوید: تجربه درونی تنها یک منبع معرفت بشری است. به مدلول قرآن، دو منبع دیگر معرفت نیز هست که یکی تاریخ و دیگری عالم طبیعت است. با کاوش در این دو منبع معرفت است که روح اسلام به بهترین صورت آشکار می‌شود (همان). هر چند وی به برهان عقل اشاره دارد، اما مرادش عقل استقرایی است که بیانگر رویکرد حسی او به قلمرو تجربه است (همان: ۱۴۶). وی بارویکرد تجربه‌گرایی به تفسیر آیات قرآن و خداشناسی پرداخته است (همان). در جای دیگر 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: ۱۴۸).

اخوان الصفا، سید محمد قطب، ابوالحسن ندوی، فرید وجدی و مهندس بازرگان از همین دیدگاه جانبداری کرده‌اند (ندوی، *ماذا خسر العالم بانحطاط المسلمین*: ۹۷ و ۱۳۵؛ بازرگان، *راه طی شده*: ۹ و ۷۴؛ مطهری، *مجموعه آثار*: ۷/ ۴۰۴).

عین القضاة همدانی می‌گوید: انکار نمی‌کنم که عقل برای دریافت مسائل مهمی از غوامض آفریده شده، لکن دوست ندارد که در ادعایش از سرشت خود تجاوز کند و از مرتبه طبیعی فراتر رود (قدردان قراملکی، همان: ۱۸۶).

حسیون به آیاتی از این قبیل استشهاد می‌کنند:

أَفَلَا يَنْظُرُونَ إِلَى الْآيَاتِ كَيْفَ خُلِقَتْ (غایشه: ۱۷)؛ إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ  
وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَالْفُلْكِ الَّتِي تَجْرِي فِي الْبَحْرِ بِمَا يَنْفَعُ  
النَّاسَ وَمَا أَنْزَلَ اللَّهُ مِنَ السَّمَاءِ مِنْ مَّاءٍ فَأَحْيَا بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا وَبَثَّ  
فِيهَا مِنْ كُلِّ دَابَّةٍ وَتَصْرِيفِ الرِّيَّاحِ وَالسَّحَابِ الْمُسَخَّرِ بَيْنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ  
لآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ (بقره: ۱۶۴).

این آیات به معرفی خدا و برخی صفات او از طریق مطالعه و مشاهده طبیعت و مظاهر آن سفارش می‌کند و نیز به این آیات استدلال می‌کنند:



وَأَحْيَيْنَا بِهِ بَلْدَةً مَّيْتًا كَذَلِكَ الْخُرُوجُ (ق: ۱۱)؛ إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ  
وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ لَآيَاتٍ لِّأُولِي الْأَلْبَابِ (آل عمران: ۱۹۰)؛  
وَيَتَفَكَّرُونَ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَذَا بَاطِلًا سُبْحَانَكَ  
فَقْنَا عَذَابَ النَّارِ (آل عمران: ۱۹۱).

این آیات اثبات هدمندی خلقت و معاد را با مطالعه طبیعت و به مدد عقل  
تجربی توصیه می‌کند (بازرگان، همان: ۹۱).

#### در نقد این دیدگاه گفته‌اند:

اولاً، این اندیشه تا حدودی از منطق حسی و تجربی اروپا مبنی بر مادیگری  
افراطی تأثیر پذیرفته است. در مباحث معرفت‌شناسی ثابت شده است که شناختهای  
حسی اگر اعتباری دارند، از ناحیه استناد به قواعد و قوانین عقلی است، مانند قانون  
علیت، سنخیت، امتناع اتفاق، امتناع اجتماع و ارتفاع نقیضین و ... .

ثانیاً، شکی نیست که قرآن به مطالعه حسی طبیعت دعوت می‌کند ولی آیا قرآن  
مطالعه طبیعت را برای حل تمام مسائلی که خود طرح کرده است کافی می‌داند؟ در  
قرآن موضوعات بسیار زیادی درباره خدا مطرح شده، مثل اینکه جامع همه صفات  
کمال است: «وَلِلَّهِ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَىٰ» (اعراف: ۱۸۰). «وَلِلَّهِ الْمَثَلُ الْأَعْلَىٰ» (نحل: ۶۰)،  
علم و قدرتش نامتناهی است: «وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ» (حدید: ۳)، «وَاللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ  
شَيْءٍ قَدِيرٌ» (بقره: ۲۱۴). «فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللَّهِ» (بقره: ۱۱۵)؛ به هر طرف که برویم  
و به هر سو که بنگریم به طرف خدا رفته و به سوی او نگریم. «هُوَ الْأَوَّلُ وَالْ  
الْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ» (حدید: ۲)؛ اول و آخر همه، و ظاهر و باطن است.

این پرسشهایی است که پاسخ آنها را، مطالعه در طبیعت نمی‌توان یافت. از  
طرف دیگر، قرآن ما را به تدبیر و تفکر در آیات قرآنی امر کرده (محمّد: ۲۴؛ ص:  
۲۹). و اعتقاد کورکورانه به این امور را از ما نخواسته و برای بعضی از مسائل به  
استدلال عقلی محض پرداخته است، از قبیل: «لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا»

(انبیاء: ۲۲). پس به ناچار، راهی دیگر برای فهم این مسائل هست که مورد تأیید قرآن است. کلمات ائمه دین و پیشوایان اسلام نیز سرشار از این نوع استدلالهاست. ائمه و به خصوص امیرمؤمنان علیه السلام در خطابه‌های مجالس درس، دعاها، و احتجاجهای خود به این مسائل پرداخته‌اند (مطهری، اصول فلسفه و روش رئالیسم: ۵۲۰ و ۷۲). اما درباره اثبات خداوند به شیوه علمی در قرآن، باید توجه داشت که اولاً، قرآن در هنگام نزول خود مواجه با اهل کتاب و یا مشرکانی بود که منکر اصل ذات الهی بودند و آیات متعددی بیانگر اعتراف آنها به وجود خداوند است (عنکبوت: ۶۱ و ۶۳؛ لقمان: ۲۵؛ زخرف: ۳، ۹ و ۱۷؛ یونس: ۱۸)؛ بلکه مشکل اساسی آنها در توحید ربوبی بود (زخرف: ۳؛ یونس: ۱۸). ثانیاً، برخی آیات، مدعای منکران مبدأ و یا معاد را فاقد دلیل و برهان می‌داند و اعتماد آنها به ظن و گمان را نکوهش می‌کند (جاثیه: ۲۴). در مقابل چنین افرادی به استدلال می‌پردازد. در اثبات خالق انسان و آسمانها و زمین می‌فرماید:

أَمْ خُلِقُوا مِنْ غَيْرِ شَيْءٍ أَمْ هُمُ الْخَالِقُونَ أَمْ خَلَقُوا السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ بَلْ لَا يُوقِنُونَ (طور: ۳۵ و ۳۶).

### هشتم. عقل، توان اقامه برهان منطقی بر اثبات وجود خدا را دارد

برخی امکان اقامه برهان بر اثبات وجود خدا را مورد تردید قرار داده‌اند. صدرالمتألهین استدلال آنان را این‌گونه نقل می‌کند: احتجاج منحصر در دو گونه است: انی و لمی. واجب تعالی، به هیچ وجه معلول چیزی نیست. پس هر استدلالی که بر اثبات خدا اقامه شود، لمی نخواهد بود، بلکه دلیل انی است و دلیل انی مفید یقین نیست (شیرازی، الحکمة المتعالیة ۶/۲۷؛ طباطبایی، نهاية الحکمة: ۲۷۰).

شیخ الرئیس در نفی استدلال لمی بر اثبات خداوند می‌گوید: «کما ان واجب الوجود لابرهان علیه» (ابن سینا، التعليقات ۱۴۰۴: ۷۰). در جای دیگر می‌گوید: «لابرهان

علیه لانه لا علة علیه و لذلك لا لم له» (همان: ۳۴۸).

در پاسخ می‌توان گفت که مراد حکما از نفی استدلال عقلی بر اثبات خدا، نفی اقامه برهان لمی است نه نفی هرگونه برهان. در منطق، برهان به لمی (سیر از علت به معلول) و آنی به آنی مطلق (سیر از یک ملازم به ملازم دیگر) و دلیل (از معلول به علت) تقسیم می‌شود.

برهان آن مطلق که از آن به برهان شبه لم هم تعبیر شده است، نزد منطق‌دانان و فلاسفه اعتبار دارد و مفید یقین است. چنان‌که از ظاهر سخنان ابن‌سینا به دست می‌آید که اولاً اقامه دلیل قطعی بر اثبات خدا ممکن است و ثانیاً آن دلیل از نوع آن مطلق است (همان: همو، ۷۰ و ۳۴۸؛ همو، المبدء و المعاد: ۳۳ و ۳۵۴).

بل هو أنما علیه الدلائل الواضحة (همو، المبدء و المعاد: ۳۵۴).

فالاول ليس علیه برهان محض لانه لاسبب له بل كان قياساً شبيهاً بالبرهان، لانه استدلال من حال الوجود انه يقتضى واجباً و ان ذلك الواجب كيف يجب ان يكون (همان: ۳۳).

صدرالمتألهين نیز برای اثبات عقلی وجود خدا از برهان شبیه به لمی خبر می‌دهد: ان الواجب لبرهان علیه بالذات بل بالعرض و هناك برهان شبيه باللمی (شیرازی، الحکمة المتعالیة: ۶ / ۲۸ و ۲۹).

این برهان آنی را از آنجا شبه لم می‌گویند که در افاده یقین مانند برهان لمی است (همان؛ آشتیانی، تعلیقه بر حکمت منظومه ۱۳۷۲: ۴۸۸؛ جوادی آملی، ده مقاله ۱۳۷۲: ۱۳۰).

علامه طباطبایی اصولاً براهین کارآمد در فلسفه و اثبات خدا را از نوع براهین آن مطلق می‌داند که یقین‌آور و مورد اعتماد است (طباطبایی، نهاية الحکمة: ۶ / ۲۲۱).

البراهین الدالة علی وجوده تعالی کثیرة متکاثرة و أوثقها و أمتنها هو البرهان المتضمن للسلوک الیه من ناحية الوجود ... و هو كما ستقف علیه برهان آنی لسلوک فیه من لازم من لوازم الوجود الی لازم آخر (همان).

همچنین تصریح می‌کند که برهان صدیقین، به ویژه به تقریر صدرالمثلهین، برهان آنی است که از یک ملازم به ملازم دیگر سیر می‌شود و این برهان «اشبه باللمی» است (شیرازی، الحکمة متعالیة: ۱۳/۶).

استاد مصباح، لمی بودن برخی از برهانهای صدیقین مانند تقریر ابن‌سینا از این برهان را منتفی نمی‌داند:

انه یصح اعتبار هذا البرهان لمياً بناءً على تعميم العلية المعتبرة في البرهان اللمی للعلاقة الملحوظة بين المفاهيم الفلسفية و اعتبار الامكان مثلاً علة لحاجة الممكن الى العلة ... و الا فهو برهان أنى (مصباح یزدی، تعلیقة على النهایة: ۴۰۹؛ همو، آموزش فلسفه: ۲/۳۳۲).

وی در جای دیگر تصریح دارد که براهین فلسفی که بر اساس تلازم عقلی بین حدود برهان اقامه می‌شود، خواه برهان لمی نامیده شود و یا برهان آنی، از ارزش منطقی کافی برخوردار است و «انی» نامیدن آن ضروری به اعتبار و ارزش آن نمی‌زند، بلکه می‌توان گفت: هر برهان لمی، متضمن یک برهان آنی است که کبرای آن را «محال بودن انفکاک معلول از علت تامه» تشکیل می‌دهد (مصباح یزدی، آموزش فلسفه: ۲/۳۳۲ - ۳۳۳).

مرحوم مظفر نیز در ارزش و اعتبار برهان آن مطلق می‌فرماید: اما برهان مطلق از نوع دو معلول برای علت سوم، در واقع ترکیبی از دو استدلال است: یک، دلیلی که سیر از معلول به علت است و دیگری برهان لمی که سیر از علت به معلول است، زیرا علت تلازم دو معلول برای آن است که با علم به معلول اول، علم به علت آن حاصل می‌شود، و بعد از حصول علم به علت، علم به معلول دوم حاصل می‌شود (مظفر، المنطق: ۳۵۵). هر چند از علم به معلول، علم به علت خاص حاصل نمی‌شود، ولی به اصل علت، علم حاصل می‌شود.

می‌توان از برهان آنی نیز اثبات یقینی خداوند کرد؛ فرایند برهان آنی، مشاهده

معلول و رسیدن به یک علت است. مثلاً از مشاهده ممکنات، به وجود علتی به نام واجب الوجود می‌رسیم. اوصاف دیگر این علت مانند (واحدیت، نامتناهی و ...) را با براهین دیگر از جمله دلایل توحید ثابت می‌کنیم (عسکری سلیمانی، همان: ۲۰۳).

### نهم. اثبات عقلی خدا بدون محذور

تا اینجا ثابت شد که اولاً عقل توانایی اقامه برهان و دلیل برای اثبات وجود خدا دارد و ثانیاً تاکنون نیز دلایل مقبول فلسفه و منطق بر اثبات وجود خدا اقامه شده است. برخی با پذیرش اصول گذشته، شبهاتی را مطرح کرده‌اند و مدعی شده‌اند که اثبات عقلی خداوند دچار مشکلاتی است. در این قسمت به برخی از این شبهات پرداخته می‌شود:

### الف) نامتناهی و نامحدود بودن خدا مانع اثبات آن

خدای نامحدود و نامتناهی، در اندیشه محدود و متناهی بشر نمی‌گنجد (ملکیان، همان: ۱/۷۵) و چون اشراف و حیطة علمی بر معلوم، لازمه علم بر آن است، به عبارت دیگر، تا مفهوم چیزی در ذهن نقش نبندد، نمی‌توان به نفی یا اثبات آن پرداخت و خدا ماهیت ندارد تا مفهوم داشته باشد (عسکری سلیمانی، همان: ۲۳۳). پس اقامه برهان بر خدا ناممکن می‌شود.

در پاسخ می‌توان گفت 'ماهیت نداشتن خدا و عدم احاطه بشر بر ذات و صفات خدا، مانع هرگونه شناخت و اقامه دلیل نیست، بلکه با شناخت محدود سازگار است؛ شناخت در حدود وسعت شناسنده (مطهری، اصول فلسفه و روش رئالیسم: ۵/۱۰۹ - ۱۱۰). اگر اصل علم به خدا ناممکن باشد، اصل اشکال هم در ذهن نقش نمی‌بندد، زیرا اشکال مبتنی بر پذیرش نامحدودیت خداست و نامحدودیت، خود یک نوع وصف و شناخت است. پس معلوم می‌شود آنچه ناممکن است، احاطه علمی به کنه ذات خداست (عسکری سلیمانی، همان: ۲۳۳).

افزون بر آن، شناخت خداوند از طریق افعالش عملی است. راهها و ادله اثبات خدا، تصویری از ذات الهی ارائه نمی‌دهند، بلکه مثبت اسما و صفات خداوند هستند (قدردان قراملکی، همان: ۱۸۲). از آثار و خواص محسوس پی به وجود صاحب اثر برده می‌شود (ملکیان، همان: ۱۷/۱).

### ب) خدای برهان، خدای ادیان نیست

ممکن است اشکال شود براهینی که در پی اثبات وجود خدا هستند، مانند برهان وجودی، صدیقین، جهان‌شناختی و...، خدایی عامی را ثابت می‌کنند، در حالی که خدای ادیان توحیدی، خدای شخصی با صفات ویژه است (عسکری سلیمانی، همان: ۲۶۰).

پاسخهای گوناگونی به این شبهه داده شده است، از آن جمله این پاسخ است: مفهومی که از ذات الهی حکایت می‌کند، غیر از مفاهیمی است که بر صفات و افعال خدا دلالت دارند و بر همین قیاس، برهان و یا براهینی که ذات واجب را ثابت می‌کند، با براهینی که به اثبات صفات و افعال خدا نظیر توحید، حیات، علم، قدرت، حکمت، مغفرت و ... می‌پردازند، می‌توان متغایر و متفاوت باشند. پس عقل و فلسفه به اثبات اصل ذات خدا و متکلمان ادیان به اثبات صفات و یا ذاتی با صفات ویژه می‌پردازند و چنین نیست خدایی که فلسفه آن را با برهان عقلی ثابت می‌کند، غیر از خدایی باشد که ادیان پرستش می‌کنند. اختلاف ادیان و مذاهب بر مفاهیمی حاکی از اوصاف الهی است نه مفهوم حاکی از ذات (جوادی آملی، تبیین براهین اثبات خدا: ۱۳۷ - ۱۳۸).

### فهرست گونه‌های دلایل عقلی اثبات وجود خدا

از بررسی آثار فلاسفه و متکلمان اسلامی و غیر اسلامی، می‌توان نتیجه گرفت که اولاً اثبات وجود خدا امری ممکن و ثانیاً امری لازم بوده و ثالثاً استدلالهای عقلی مفید و کارساز بوده است.

شیوه‌های اثبات خداوند متعدد است، ولی دو مشرب اصلی عهده‌دار این مهم است: کلام و فلسفه هر کدام، گونه‌های متنوعی از دلایل را ارائه کرده‌اند. درباره تقسیم‌بندی براهین اثبات وجود خدا اتفاق نظر وجود ندارد. در متون کلامی آمده است که استدلال یا کلامی است یا فلسفی و استدلال فلسفی نیز یا به طریقه حکمای طبیعی است یا حکمای الهی (لاهیجی، شوارق الالهام: ۴۹۴؛ تفتازانی، شرح المقاصد ۱۴۰۹: ۱۵/۴).

ساختار کلی بیشتر دلایل کلامی بر اثبات وجود خدا، بر دو اصل استوار است: نخست سرشت آغاز شونده و ناپایداری جهان (حدوث)؛ دوم نیازمندی هر امر حادث به عاملی عاری از حدوث که به او هستی و تعین بخشد و این ساختار به نام «برهان حدوث» مشهور است (علامه حلی، کشف الفوائد ۱۴۱۳: ۱۳۵؛ فخررازی، المطالب العالیة ۱۴۰۷: ۲۴۵/۴؛ باقلانی، التمهید ۱۹۵۷: ۲۳؛ جوینی، الارشاد: ۱۸ - ۱۹؛ قاضی عبدالجبار، شرح الاصول الخمسة: ۱۱۴).

براهین فلسفی اثبات خدا، دو دسته می‌شوند: نخست براهینی که مستقیماً وجود واجب‌الوجود را ثابت می‌کنند، مانند برهان امکان و وجوب، برهان صدیقین و...؛ دوم براهینی که ملازم با اثبات وجود واجب‌الوجود است، یعنی یکی از گزاره‌های ذیل را ثابت می‌کند: شیء غیر معلول، علت نخستین، موجود مستقل، موجود کامل مطلق؛ موجود بی‌نهایت و... (عبودیت، اثبات وجود خدا ۱۳۸۲: ۱۸).

مهم‌ترین برهان فلسفی بر اثبات خدا، برهان امکان و وجوب است، اساس آن «مفهوم امکان» (امکان خاص) در برابر وجوب است (ابن‌سینا، الاهیات ۱۳۸۰: ۳۷؛ همو، النجاة ۱۳۳۱: ۳۶۷؛ علامه حلی، کشف المراد ۱۴۱۹: ۳۹۲).

صدرالمتألهین تقسیم وجود به واجب و ممکن را بر آمده از نگرش «اصالة الماهوی» می‌داند: از نظر وی آنچه مایه تمایز میان وجود ممکن و وجود واجب است، همان اختلاف در مراتب وجود است. بر این اساس، غنی و فقیر (وابسته) به

جای واجب و ممکن طرح می‌شود (شیرازی، *الحکمة المتعالیة*: ۱/ ۱۴).  
در اینجا به بیان اجمالی رئوس دلایل اثبات وجود خدا بسنده می‌شود و مشروح آن به منابع مربوط ارجاع می‌شود.

اول. برهان وجودی از طریق مفهوم: برهانی که وجود خدا را از راه تحلیل مفهوم و تعریف آن، بدون استفاده از وجود سایر اشیا، اثبات می‌کند، مفاهیمی مانند واجب‌الوجود، کامل مطلق، بی‌نهایت و...؛ به این تقریر: اگر واجب‌الوجود بالذات در هستی نباشد، تناقض لازم می‌آید. صرف تصور چنین مفهومی، مستلزم اعتراف به وجود اوست (علامه حلی، *کشف المراد*: ۳۹۲). برهان وجودی که آنسلم سنت در قرن پانزدهم میلادی بیان کرد، نمونه‌ای از این مشرب است (ملکیان، *همان*: ۱/ ۱۱؛ عبودیت، *همان*: ۵۲).

صورت قیاس وی چنین است: اگر خداوند موجود نباشد، اموری که وجود دارند از او کامل‌تر خواهند بود؛ یعنی اگر خدا موجود نباشد، کامل‌ترین موجودی که می‌توان تصور کرد، نخواهد بود و کامل‌ترین نبودن خداوند - که کامل‌ترین بودن در مفهوم آن مأخوذ است - تناقض و باطل است (جوادی *آملی*، *تبیین براهین اثبات خدا*: ۱۹۲). این استدلال ناتمام است، زیرا اگر در تصویر کامل‌ترین موجود، وجود خارجی آن نیز فرض شده باشد، مصادره به مطلوب خواهد بود و اگر فرض نشده باشد، تصویر ذهنی یک مفهوم یا ماهیت بر وجود خارجی آن دلالتی نخواهد داشت.  
دوم. برهان صدیقین از طریق مطلق وجود: برهانی که برای اثبات وجود خدا، از وجود اصل هستی کمک می‌گیرد نه هستی خاص و محدود؛ به این معنا که عالم پوچ اندر پوچ نیست، هستی عالم را پر کرده است و نیستی بر عالم حاکم نیست. در این برهان، وجود حق، حد وسط است (ابن سینا، *الاشارات و التنبيهات*: ۱۳۷۵: ۳/ ۶۶؛ شیرازی، *الحکمة المتعالیة*: ۶/ ۱۳). ابن سینا از این روی این برهان را صدیقین می‌خواند که در آن به جای نگریستن به احوال مخلوقات، به نفس وجود پرداخته می‌شود



(ابن‌سینا، همان: ۳/۶۶).

صدیقین، نام برهانی است که در آن هیچ یک از افعال و مخلوقات خداوند نظیر حرکت و حدوث، واسطه در اثبات نیست. هر چند بوعلی سینا این نام را بر برهان خود - که بر اساس امکان ماهوی سامان داده بود - اطلاق کرد (همان)، اما او نیز برای اثبات واجب از ماهیت و امکان آن استفاده کرده بود. به همین دلیل، صدرالمتألهین برهان بوعلی را نیز شایسته عنوان صدیقین ندانست (شیرازی، همان: ۶/۱۲). و برهانی اقامه کرد که نظر به حقیقت وجود و احکام مختص به آن دارد و بر اصول فلسفی چند نظیر اصالت، بساطت و تشکیک در وجود مبتنی است. بعد از او، حکمای متأله برای کوتاه کردن برخی از مقدمات آن کوشش نمودند و تقریرهای متعددی ارائه کردند که میرزا مهدی آشتیانی در تعلیقه خود بر شرح منظومه حکمت سبزواری، نوزده تقریر را ذکر کرده است. علامه طباطبایی در حاشیه اسفار (همان: ۱۴). و جلد پنجم اصول فلسفه و روش رئالیسم، با نظر به ضرورت ازلی هستی مطلق، بدون استعانت از دیگر اصول فلسفی، به عنوان اولین مسئله فلسفه الهی، برهان بر اثبات واجب اقامه می‌کند که می‌تواند مصداق کاملی برای برهان صدیقین شمرده شود.

مدعای برهان صدیقین این است که تحقق واقعیتی که از ضرورت ازلی برخوردار است، قضیه‌ای بدیهی و اولی است و راهی برای تردید در آن وجود ندارد و مرز سفسطه و فلسفه در پذیرفتن این قضیه است. واقعیت، امری است که امکان انکار آن در هیچ فرضی ممکن نیست. به همین دلیل، قضیه بدیهی اولیه‌ای که از صدق آن خبر می‌دهد، از ضرورت ازلیه برخوردار است. واقعیت‌های محدود و مقید که هر یک مشروط به شرط و محدود به حد خاص خود هستند، در محدوده مصداق خود صادق و در خارج از آن کاذب‌اند. لذا هیچ یک نمی‌تواند مصداق آن واقعیت مطلق باشد، بلکه آن واقعیت، امری است که بدون آن به حدی خاص در می‌آید، با همه واقعیت‌های محدود همراه بوده و هیچ غیبت و زوالی برای آن متصور نیست. عبارات علامه طباطبایی در

تقریر این برهان چنین است: «واقعیت هستی که در ثبوت وی هیچ شک نداریم هرگز نفی نمی‌پذیرد و نابودی بر نمی‌دارد. به عبارت دیگر، واقعیت هستی بی‌هیچ قید و شرط، واقعیت هستی است و با هیچ قید و شرطی لاواقعیت نمی‌شود و چون جهان‌گذاران و هر جزء از اجزاء جهان، نفی را می‌پذیرد، پس عین همان واقعیت نفی‌ناپذیر نیست» (مطهری، اصول فلسفه و روش رئالیسم: ۱۱۶/۵).

سوم. برهان جهان‌شناختی از طریق وجودهای خاص و محدود، یا برهان از طریق غیر خدا (اصفهان، تحفه الحکیم: ۷۱): در این برهان از یک وجود محدود به وجود خدا استدلال می‌شود (عسکری سلیمانی، همان: ۱۷۳). از شیء یا اشیایی که هست آغاز می‌گردد و به آن شیء چیست، ختم می‌شود (عبودیت، همان: ۵۴). بیشتر براین اثبات خدا از همین قبیل است مانند؛ برهان امکان و وجوب (ملکیان، همان: ۸۱/۱).

در این برهان، به خلاف برهان حدوث، امکان اشیا، حد وسط برهان قرار می‌گیرد و حدوث یا فنا تنها عهده‌دار اثبات امکان برای موجودات مورد مشاهده است. بعد از اثبات صفت امکان برای موجودات عالم، این مقدمه ضمیمه می‌شود که موجود ممکن برای وجود یافتن، نیازمند به غیر است و این غیر یا خود باید واجب الوجود باشد و یا - به دلیل بطلان تسلسل در علل فاعلی - منتهی به واجب الوجود شود (ایچی، شرح المواقف ۱۴۱۶: ۱۲/۳ - ۱۳؛ تفتنازانی، همان: ۱۶/۴؛ طوسی، قواعد العقاید ۱۴۱۶: ۴۶؛ لاهیجی، گوهر مراد ۱۳۷۳: ۲۳۵). ابن‌سینا در تقریر کامل‌تری، بعد از نفی سفسطه و پذیرش اصل واقعیت، از نظر کردن به وجود - بدون آنکه نیاز به واسطه‌ای دیگر باشد - موجود را با یک تقسیم عقلی به واجب و ممکن تقسیم می‌کند. حال اگر آنچه موجود است، ممکن باشد، مستلزم وجود واجب خواهد بود (ابن‌سینا، الاشارات و التنبیها: ۲۰). خواجه نصیر طوسی تقریری از این برهان ارائه می‌کند که نیازی به ابطال دور و تسلسل ندارد بلکه خود، علاوه بر اثبات واجب، دلیل بر بطلان آن دو هم می‌شود (علامه حلی، کشف المراد: ۱۱۹؛ طوسی، نقد المحصل

۱۴۰۵: ۵۱۹؛ سیوری، ارشاد الطالبین ۱۴۰۵: ۱۷۷ - ۱۷۸).

در تقریری متأخرتر - و پس از آنکه در حکمت متعالیه، اصالت وجود بر جای اصالت ماهیت نشست - امکان ماهوی که حد وسط برهان را تشکیل می‌داد، جای خود را به امکان فقری داد. امکان فقری عین همان احتجاج و فقری است که در ذات معلول جای دارد، و چون ذات معلول هنگامی که به وجود و هستی آن نظر می‌شود چیزی جز وجود نیست، و ثبوت وجود برای خودش ضروری است، پس امکان فقری بر خلاف امکان ماهوی، مقتضی سلب ضرورت دو طرف - هستی و نیستی - نیست، بلکه عین ضرورت هستی است. با گذر از ماهیت و امکان ماهوی، هستی و ضرورتی اثبات می‌شود که عین فقر و احتیاج و نفس ربط و پیوند به غیر است، نه آنکه ملزوم نیاز بوده، و حاجت، لازم آن و متأخر از آن باشد (جوادی آملی، تبیین براهین اثبات خدا: ۱۸۰ - ۱۸۱). وجودی که حقیقت آن، چیزی جز تعلق و ربط به غیر نیست، بدون آن غیر، تحقق‌پذیر نیست و البته این غیر، هرگز یک واقعیت فقیرانه دیگر نیست، چون هر وجود ربطی دیگری که در نظر گرفته شود از خود چیزی ندارد و برای او ذات و خودی متصور نیست تا رفع نیاز امری را نماید که ذاتی جز فقر ندارد.

برهان مبتنی بر امکان ماهوی از ابداعات حکمای اسلامی (مشا و اشراق) است که به دلیل کاستی برهان حرکت و حدوث، به آنها اکتفا نکردند و از آنها عدول کردند. این برهان از طریق ترجمه آثار حکمای مشا به آموزشهای کلاسیک حکمای قرون وسطی راه پیدا کرد. اما برهان امکان فقری که حاصل دقتهای عقلی حکمای متأله بوده و به مدت چهار قرن در مدار اصلی آموزشهای فلسفی شیعی قرار دارد، همچنان در موطن اصلی خود از نشاط و شادابی بهره‌مند است، ولی فلاسفه غربی از آشنایی با این برهان همچنان محروم مانده‌اند (همان: ۱۷۶ و ۱۸۱).

قدیمی‌ترین برهان جهان شناختی اثبات خدا، برهان حرکت است که بنیاد آن را ارسطو نهاده است و فیلسوفان مسلمان آن را بسط داده‌اند (لاهیجی، شوارق الالهام: ۴۹۴).

این برهان در آثار افلاطون و ارسطو و از آن پس در آثار حکمای اسلامی مورد استفاده قرار گرفته است. حرکت، خروج تدریجی شیء از قوه به فعل است و این خروج، نیازمند علت فاعلی است و علت فاعلی حرکت، یعنی محرک، خارج از شیء متحرک است. محرک اگر خود نیز متحرک باشد، محتاج محرک دیگری است که به دلیل بطلان تسلسل در علل فاعلی، باید به محرک غیر متحرک منتهی شود (مطهری، همان: ۱۳/۵؛ طباطبایی، *نهایة الحکمة*: ۲۷۱ - ۲۷۲).

**چهارم.** برهان غایت‌شناسی، یا برهان اتقان صنع (ملکیان، همان: ۱۲/۱). یا برهان نظم که نسبت به دیگر استدلالهای عقلی به فهم عموم نزدیک‌تر و با تجربه‌های دینی مؤمنان سازگارتر است (اشعری، *مقالات الاسلامیین ۱۹۱۷*: ۱۰؛ غزالی، همان: ۱/۱۲۹). این برهان بر دو مقدمه متکی است: مقدمه اول، وجود افعال هماهنگ در عالم طبیعت است، اعم از اینکه نظم، مربوط به بخشی از آن و یا کل آن باشد. این مقدمه تجربی است. مقدمه دوم، این قضیه است که هر نظامی نیازمند ناظم است، و چون فعلی که از ناظم صادر می‌شد، یعنی نظام، عالمانه بوده و با علم قرین است، از این طریق، وصف علم نیز برای ناظم اثبات می‌گردد (شبر، *حق الیقین ۱۴۲۶*: ۲۰ - ۲۳؛ مطهری، همان: ۵۶/۵ - ۶۳).

لازم به ذکر است که فلاسفه اسلامی در حکمت اشراق، مشاء و یا متعالیه، از برهان نظم برای اثبات ذات واجب استفاده نکرده‌اند، بلکه بیشتر برای اثبات یگانگی، علم و دیگر اوصاف الهی به کار رفته است (جوادی آملی، همان: ۲۲۷). در این برهان بر وجود شیء یا اشیای منظوم تأکید می‌شود و با استناد به قاعده علیت، خدای قادر و ناظم در ورای عالم ثابت می‌شود (عبودیت، همان: ۵۷).

**پنجم.** برهان حدوث: این برهان در غالب آثار کلامی آمده است. در این برهان، حدوث شیء حادث، سبب احتیاج آن به علت دانسته می‌شود، چرا که هر چه آغاز دارد باید توسط علت دیگری به وجود آید و چون تسلسل در علل محال است،

پس سلسله حوادث به موجودی ختم می‌شود که حادث نبوده و قدیم است (ایچی، همان: ۱۲/۳ - ۱۳؛ تفتازانی، همان: ۱۶/۴ - ۱۷؛ قاضی عبدالجبار، همان: ۱۲؛ بحرانی، قواعد المرام ۱۴۰۶: ۶۷).

صدرالمتألهین با اثبات حرکت جوهری، تغییر را به جوهر عالم طبیعت و بلکه متن هستی و واقعیت آن تعمیم داد و به کمک آن، دو برهان حرکت و حدوث، ذوات حقایق طبیعی را هم فرا گرفت تا محرک و یا محدث فوق طبیعی ثابت شود.

**ششم.** برهان معجزه: برخی از متکلمان غربی مسیحی، معجزات، امدادهای غیبی و یا رخدادهای غیر عادی را که در اثر دعا و نظیر آن حاصل می‌شود، به صورت مقدمه برای اثبات واجب به کار گرفته‌اند. به این بیان که نظیر حوادث یاد شده وجود دارد و این گونه از حوادث مبدأ و علت مادی و طبیعی ندارند، پس ناگزیر علت و مبدئی غیر مادی که سبب پیدایش آنها باشد، وجود دارد (هیگ، فلسفه دین ۱۳۸۱: ۱۳). این برهان اگر به براهینی مثل برهان امکان و وجوب بازگشت ننماید، هرگز صلاحیت اثبات واجب را ندارد و اشکالات فراوانی بر آن وارد می‌شود. حکمای اسلامی از معجزه تنها برای اثبات نبوت استفاده کرده‌اند که بعد از پذیرش وجود خداست (جوادی آملی، همان: ۲۴۷ - ۲۴۸؛ هاسپرز، فلسفه دین: ۸۳).

**هفتم.** برهان اخلاقی: برهان اخلاقی تحریر و تقریرهای مختلفی دارد. در برخی از آنها از اثبات و اطلاق اوامر اخلاقی بر وجود امر و مربی ثابت و مطلق که همان خداوند است، استدلال شده است و در بعضی دیگر از احساس اقتدار اخلاقی در شرایطی که اراده جزئی انسان بر خلاف آن عمل می‌کند، بر وجود منشأ غیر انسانی که از اراده‌ای فراتر از اراده انسان برخوردار است، استدلال شده است و در برخی از استلزام بین قانون و قانون‌گذار برای اثبات مبدأ قانونگذار کمک گرفته شده، و یا از وجود قوانین مشترک اخلاقی در فرهنگهای مختلف بشری، فرض خداوندی که عهده‌دار نگارش این قوانین بر قلوب آدمیان باشد، تأیید شده است (دواردز، براهین

اثبات وجود خدا (۱۳۷۱: ۱۳۸).

ادعای اثبات وجود خداوند از طریق برهان اخلاقی، نیازمند به اقامه برهان نسبت به مقدمه نخست آن است که راهی برای اثبات آن نیست و تا وقتی که برهان بر آن اقامه نشده باشد، تردید در آن به قوت خود باقی است (جوادی آملی، همان: ۲۷۲).

هشتم. برهان تجربه دینی: این برهان از جمله براهینی است که فاقد صورت فلسفی و برهانی است و مبتنی بر تجربه‌ها، دریافته‌ها و شهودهای افراد نسبت به واقعیتی است که از ارزش و قداستی عمیق برخوردار است. تقریرهای این برهان به لحاظ سنخ تجربه مورد استفاده در استدلال، ساختار استنتاج، و نتیجه آن متفاوت است. بعضی از روایات برهان به این صورت است:

در زمانها و مکانهای بسیار مختلف، عده عظیمی از انسانها گفته‌اند که وجود خدا را احساس یا تجربه کرده‌اند، و تصور اینکه همه آنها فریب خورده‌اند یا توهم کرده‌اند، نامعقول است. برهان واقعی بر وجود خداوند همانا احساس افراد انسان از حضور خدا و آگاهی از اراده او در تعارض با اراده خود آنان است و نیز احساس آرامش که به دنبال پذیرفتن امر الهی دست می‌دهد. تجربه‌های دیدار یا درک یا لقای خدا، خود بنفسه معتبرند، و متضمن هیچ سلسله‌ای از استنتاجهای بی‌اعتبار، یا سبک - سنگین کردن فرضیه‌ها نیستند. آنها بی‌اعتقادی را عقلاً مهمل می‌گردانند (ادواردز، همان: ۱۱۳ - ۱۱۴).

شهود نسبت به یک واقعیت مقدس و ارزشمند وجود دارد، و این شهود نمی‌تواند به مبادی طبیعی استناد پیدا کند، پس یک واقعیت فوق طبیعی که خداوند است وجود دارد (هاسپرز، همان: ۶۷).

این برهان نیز مبتلا به اشکالاتی است، زیرا اولاً، شهود دارای مراتبی مختلفی است و تنها در برخی از مراحل، صاحب کشف در مرتبه شهود از یقین برخوردار است. ثانیاً، شهود عارف برای کسی که از آن محروم است، معرفت یقینی به دنبال

نمی‌آورد. ثالثاً، تنها وجود فوق را اثبات می‌کند. رابعاً، کبرای قیاس (در تقریر اخیر) نیازمند برهان است، چون در برخی از تئوریهای روانکاوانه، غرائز بشری یا وجدان اجتماعی، سبب پیدایش تجربیات دینی معرفی شده است (جوادی آملی، همان: ۲۶۰).

**نهم.** برهان فطرت: این برهان بخشی از واقعیت انسان را که حقیقتی ذات اضافه و دارای دو طرف است مورد استفاده قرار می‌دهد و با توجه به تضایفی که بین دو طرف حقایق اضافی برقرار است، از تحقق یکی از دو طرف به تحقق طرف دیگر استدلال می‌کند. دو امر متضایف، دو واقعیتی هستند که بین آنها ضرورت بالقیاس برقرار است و وجود هر یک از آنها - اعم از اینکه بالقوه یا بالفعل باشد - با وجود بالقوه یا بالفعل دیگری ملازم است، مانند پدری و فرزند، و محب بودن و محبوب بودن.

حد وسط برهان فطرت، اوصاف اضافی مختلفی می‌تواند باشد، ولی معمولاً از محبت و یا امید استفاده شده است. انسان طوفان زده‌ای که همهٔ اسباب و علل ظاهری و طبیعی از دسترس او بیرون است، در متن واقعیت و وجود خود همچنان امید به کمک را احساس کرده و از نجات مأیوس نمی‌شود و این امید که با دعا و درخواست او همراه است، حقیقتی اضافی است که ناگزیر برای آن طرف دیگری است که مقید به هیچ قید و حدی نیست و در فرض زوال همهٔ اسباب و علل محدود و مقید، درخواست و حاجت امیدوار را اجابت می‌نماید، و آن حقیقت مطلق، واقعیتی جز خدا نمی‌تواند باشد (شبر، همان: ۲۵ - ۲۱؛ مطهری، همان: ۵۱ - ۵۶).

از طرف دیگر، دوستی و محبت با هستی و واقعیت انسان قرین است و همان‌گونه که دل و جان آدمی یک واقعیت خارجی است، آنچه که دل، در گرو او، و جان تشنهٔ آن است نیز یک واقعیت است. انسان هرگز اموری را که در مقطعی ظهور داشته و در مراتب دیگر افول دارند، دوست نمی‌دارد، بلکه دوستدار حقیقت مطلق و نامحدود است و اگر به دنبال کمالهای محدود و مقید می‌رود، به دلیل نشانه‌ای است که این امور به راست و یا دروغ، نسبت به آن حقیقت نامحدود دارند. حال که محبت، که

حقیقتی اضافی است، وجود دارد، ناگزیر آن وجود مطلق و نامحدود (خدا) که طرف دیگر اضافه است نیز واقعیت دارد (جوادی آملی، همان: ۲۸۴ - ۲۸۶).

### اثبات وجود خدا در پرتو آیات

پیشتر گفته شد که در قرآن مجید بر اثبات وجود خدا، استدلال عقلی شده است. در اینجا به نمونه هایی از آیات و روایاتی که در بردارنده اثبات عقلی وجود خداست اشاره می شود:

سُنْرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْاَفَاقِ وَفِي اَنْفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ اَنَّهُ الْحَقُّ اَوْلَمْ يَكْفُرْ بِرَبِّكَ اَنَّهُ عَلَيَّ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ (فصلت: ۵۳).

این آیه تصریح دارد که از نشانه های طبیعی، حسی و جان و روان بر وجود خدا استدلال می شود (ابن سینا، همان: ۶۶/۳؛ شیرازی، همان: ۱۴/۶؛ جوادی آملی، همان: ۲۱۱ - ۲۱۲).

فَلَمَّا جَنَّ عَلَيْهِ اللَّيْلُ رَأَىٰ كَوْكَبًا قَالَ هَذَا رَبِّي فَلَمَّا أَفَلَ قَالَ لَا أُحِبُّ الْاَافِلِينَ (انعام: ۷۶).

این استدلال حضرت ابراهیم علیه السلام از نوع برهان حرکت و تغییر فیلسوفان است که هر حرکتی به محرکی نیاز دارد تا به وجود محرک مجرد و نخستین منتهی شود که آن فاطر و خالق آسمانها و زمین است (قدردان قراملکی، همان: ۶۴).

صدرالمতألهين با نقل آیه پیشین در ضمن برهان حرکت فیلسوفان طبیعی، توضیح می دهد که استدلال حضرت ابراهیم علیه السلام با نظریه حرکت جوهری تمام و کامل می شود. حضرت ابراهیم با توجه به حرکت و تغییر ظاهر و باطن عالم ماده، به عالم ربوبیت سفر کرد (شیرازی، همان: ۴۴/۶).

از نظر صدرالمتألهين، آیات آل عمران: ۸۱ فرقان: ۴۵ و حدید: ۳، همه استدلالهایی بر اثبات وجود خداست (شیرازی، مفاتیح الغیب ۱۳۶۳: ۱/۳۱۷).

وَ قَالُوا اِنَّا كَفَرْنَا بِمَا اُرْسِلْتُمْ بِهِ وَ اِنَّا لَفِي شَكٍّ مِّمَّا تَدْعُونَا اِلَيْهِ مُرِيبٍ



قَالَتْ رُسُلُهُمْ أَفِي اللَّهِ شَكٌّ فَاطِرِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ... قَالُوا إِنْ أَنْتُمْ إِلَّا  
بَشَرٌ مِثْلُنَا تُرِيدُونَ أَنْ تَصُدُّونَا عَمَّا كَانَ يَعْبُدُ آبَاؤُنَا (ابراهيم: ۹ - ۱۱).

آیه شریفه از گفت‌وگو و احتجاج مردم معاصر پیامبران پیشین (نوح، عاد، ثمود و...) گزارش می‌کند که مردم به صورت شفاف به پیامبران‌شان گفتند: ما به آنچه شما بر آن فرستاده شدید، کافر و شاک هستیم. پیامبران‌شان نیز در مقام تحلیل و اثبات بر آمدند و استدلال کردند: آیا درباره خدا شک می‌ورزید که فاطر و آفریننده آسمانها و زمین است؟

با توجه به پرسش «افی الله شک» و واژه «فاطر» می‌توان گفت که پرسش از اصل هستی خداست: به خصوص با افزودن این صفت، «پدید آورنده آسمانها و زمین» که در آن از کلمه «فاطر» یعنی پدید آورنده استفاده شده است، یعنی به دنبال نیستی، هست شدن. این آیه با استدلال بر اصل وجود صانع، سازگارتر است تا استدلال به وحدت (بهستی، خدا از دیدگاه قرآن ۱۳۷۴: ۱۴).

إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالاخْتِلافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَالْفُلُوكِ الَّتِي...  
لآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ (بقره: ۱۶۴).

قرآن مجید در این آیه، روی برهان نظم تمرکز کرده است (سبحانی، الاهیات ۱۴۱۱: ۵۵/۱).

أَمْ خُلِقُوا مِنْ غَيْرِ شَيْءٍ أَمْ هُمُ الْخَالِقُونَ أَمْ خَلَقُوا السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ بَلْ لَا  
يُوقِنُونَ (طور: ۳۵ - ۳۶).

این آیه به برهان امکان و وجوب و علیت اشاره دارد (سبحانی، همان: ۱/ ۶۹؛ جوادی آملی، همان: ۱۲۷).

## نتیجه

از نقد و بررسی دیدگاهها و مستندات پیرامون «مسئله اثبات وجود خدا» نتایج ذیل به دست می‌آید:

۱. اثبات‌پذیر بودن خدا هیچ امتناع ذاتی و منطقی ندارد، چون اثبات موجودی که همه کمالات را دارد، نه تناقض ذاتی دارد و نه از فرض چنین موجودی، محالی لازم می‌آید.
۲. هرچند اصل وجود خدا، بدیهی، فطری و معلوم همگان است، اما این درک فطری و همگانی، مانع از بحث فکری و استدلالی نمی‌شود، بلکه سبب تنبیه (بیداری و توجه بیشتر) و غفلت‌زدایی می‌شود.
۳. هرچند راه کشف و شهود به دلیل حضوری بودن، از خطای کمتری برخوردار و از راههای حسی و عقلی برتر است، ولی به خاطر همگانی نبودن و عدم انتقال نتایج آن به دیگران، برتری مطلق بر راههای حسی و عقلی ندارد.
۴. راههای شناخت و استدلالهای حسی و عقلی برای طیفی از افکار مفید و بلکه لازم است و نتایج آن با نتایج کشف و شهود منافات ندارد.
۵. قرآن و روایات افزون بر بدیهی و فطری دانستن وجود خدا، بر استفاده از راههای گوناگون حسی و عقلی تأکید دارد.
۶. مطالعه فهرست دلایلی که بر اثبات خدا در متون کلام اسلامی و مسیحی و یهودی آمده است، حکایت از تنوع بهره‌گیری و تأیید راههای گوناگون دارد.

## پی‌نوشت

.....

(۱). این متن را تنها در روایح سماویه، نوشته میرداماد، ص ۲۰۲، یافتم، در حالی که میرزای قمی در قوانین الاصول، مبحث جواز و عدم تقلید در اصول دین و استاد مطهری در مجموعه آثار، ج ۶، ص ۸۸۱ حدیث بودن آن را نمی‌پذیرند.



## کتابنامه

۱. آدمیت فریدون، اندیشه‌های میرزا آقاخان کرمانی، تهران، ۱۳۵۷.
۲. آشتیانی، میرزا مهادی مدرس، تعلیقه بر حکمت منظومه، دانشگاه تهران، سوم، ۱۳۷۲.
۳. آندرو کانوی آیوی، وجود خدا حقیقت مطلق است (اثبات وجود خدا)، ترجمه احمد آرام، تهران، انقلاب اسلامی، پنجم، ۱۳۶۲.
۴. ابن ترکه، صائن الدین، تمهید القواعد، تهران، چاپ انجمن فلسفه ایران، ۱۳۶۰.
۵. ابن تیمیمه، احمد بن عبدالحلیم، الرد علی المنطقیین، بیروت، دارالفکر، ۱۹۹۳.
۶. ابن حزم، ظاهری اندلسی، الفصل فی الملل و الاهواء و النحل، دار المعرفه.
۷. ابن رشد، ابو الولید محمد بن احمد، فلسفه ابن رشد (الكشف عن مناهج الادله فی عقاید المملته) المكتبة المحمودیه.
۸. ابن سینا، حسین بن عبدالله، التعلیقات، تحقیق: عبدالرحمن بدوی، بی جا، مکتبه الاعلام الاسلامی، ۱۴۰۴ق.
۹. \_\_\_\_\_، المبداء المعاد، تحقیق عبدالله نورانی، تهران، موسسه مطالعات، ۱۳۶۳.
۱۰. \_\_\_\_\_، الالهیات، به کوشش جرج فنوتی و سعید زاید، قاهره، ۱۳۸۰ق.
۱۱. \_\_\_\_\_، الاشارات و التنبیها، قم، نشر البلاغه، اول، ۱۳۷۵.
۱۲. \_\_\_\_\_، النجاة من الغرق فی بحر الضلالت، قاهره ۱۳۳۱ق.
۱۳. ادواردز پل، براهین اثبات وجود خدا در فلسفه غرب (ترجمه از دائرة المعارف فلسفی) ترجمه جمالی نسب، مرکز مطالعات حوزه علمیه قم، ۱۳۷۱.
۱۴. استرآبادی، محمدمین، الفوائد المدنیة، بی جا، دارالنشر لأهل البيت، بی تا.
۱۵. اشعری، ابوالحسن، مقالات الشیخ، به کوشش دانیل ژیماره، بیروت، ۱۹۸۷.
۱۶. ایجی، قاضی عضدالدین، المواقف [شرح المواقف]، بیروت، دارالجیل، اول، ۱۴۱۶ق.

۱۷. بازرگان، مهدی، راه طی شده، تهران، شرکت سهامی انتشار، بی تا.
۱۸. باقلانی، محمد، التمهید، به کوشش جوزف مکاریتی، بیروت، ۱۹۵۷.
۱۹. بحرانی، کمال‌الدین بن میثم، قواعد المرام فی علم الکلام، قم، مرعشی، دوم، ۱۴۰۶ق.
۲۰. بهشتی، سید محمدحسین، خدا از دیدگاه قرآن، تهران، دفتر نشر فرهنگ، ۱۳۷۴.
۲۱. تفتازانی، سعدالدین، شرح المقاصد، به کوشش عبدالرحمن عمیره، قم، شریف رضی، اول، ۱۴۰۹ق.
۲۲. جعفری، محمدتقی، توضیح و بررسی مصاحبه راسل باوایت، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۷۹.
۲۳. جرجانی، سید شریف، شرح المواقف، بیروت، دارالجمیل، اول، ۱۴۱۶ق.
۲۴. جوادی آملی، عبدالله، تبیین براهین اثبات خدا، قم، اسراء، اول، بی تا.
۲۵. ———، ده مقاله پیرامون مبدء و معاد، بی جا، الزهراء، سوم، ۱۳۷۲.
۲۶. جوادی، محسن، در آمدی بر خداشناسی فلسفی، قم، معاونت اساتید، اول، ۱۳۷۵.
۲۷. جوینی، عبدالملک، الارشاد، به کوشش محمد یوسف موسی، بغداد، ۱۳۶۹ق.
۲۸. خرماشاهی، بهاء‌الدین، پیشگفتار کتاب خدا در فلسفه، تهران، موسسه مطالعات، ۱۳۷۲.
۲۹. خمینی، روح‌الله، آداب الصلوة، تهران، موسسه تنظیم و نشر، ۱۳۷۲.
۳۰. ربانی گلپایگانی، علی، پلنتینگا و جایگاه استدلال در اعتقاد به خداوند (فصلنامه قبسات، مسلسل ۴۱، سال یازدهم، ۱۳۸۵).
۳۱. ری شهری، محمد، میزان الحکمة، دار الحدیث، اول، [۴ جلدی]
۳۲. سبحانی، جعفر، مدخل مسائل جدید در علم کلام، قم، موسسه امام صادق علیه السلام، اول، ۱۳۵۷ق.
۳۳. ———، الاهیات علی هدی الكتاب و السنة و العقل، قم، مرکز العالمی، سوم، ۱۴۱۱ق.

۳۴. سیوری حلی، مفاد بن عبدالله، ارشاد الطالبین، قم، کتابخانه مرعشی، ۱۴۰۵ق.
۳۵. شبر، سید عبدالله، حق البقین فی معرفة اصول الدین، قم، انوار الهدی، چهارم، ۱۴۲۶ق.
۳۶. شیرازی، صدرالمتألهین محمد، الحکمة المتعالیة، بیروت، احیاء التراث، چهارم، ۱۴۱۰ق.
۳۷. \_\_\_\_\_، مفاتیح الغیب، موسسه مطالعات، تهران، ۱۳۶۳.
۳۸. طباطبائی، محمدحسین، المیزان فی تفسیر القرآن، بیروت، موسسه اعلمی، ۱۳۹۳ق.
۳۹. \_\_\_\_\_، نهاية الحکمة، قم، جامعه مدرسین، اشراف عبدالله نوارانی، بی تا.
۴۰. طوسی، خواجه نصیر، نقد المحصل، بیروت، دارالاضواء، دوم، ۱۴۰۵ق.
۴۱. \_\_\_\_\_، قواعد العقاید، قم، مرکز مدیریت حوزه، ۱۴۱۶ق.
۴۲. عبودیت، عبدالرسول، اثبات وجود خدا، قم، موسسه امام خمینی علیه السلام، اول، ۱۳۸۲.
۴۳. عسکری سلیمانی امیری، نقد برهان ناپذیری وجود خدا، قم، بوستان کتاب، اول، ۱۳۸۰.
۴۴. علامه حلی، حسن بن یوسف، کشف فواید فی شرح قواعد العقاید، به کوشش حسن مکی عاملی، بیروت، دارالصفوه، اول، ۱۴۱۳ق.
۴۵. \_\_\_\_\_، کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد، به کوشش حسن زاده آملی، قم، نشر اسلامی، دوم، ۱۴۱۹ق.
۴۶. علم الهدی، سید مرتضی، الذخیره، تحقیق احمد حسینی، نشر اسلامی.
۴۷. مجلسی، محمدباقر، بحار الانوار، بیروت، دار احیاء التراث العربی، سوم، ۱۴۰۳ق.
۴۸. غزالی، ابو حامد محمد، احیاء علوم الدین، ۱۴۰۶ق. / ۱۹۸۶ [المکتبه العصریه، ۱۴۱۳ق]
۴۹. \_\_\_\_\_، تهافت الفلاسفه، بیروت، دار مکتبه الهلال.
۵۰. فخر رازی محمد بن عمر، المباحث المشرقیة، بیروت، دارالکتب العربی، ۱۴۱۰ق.
۵۱. \_\_\_\_\_، المطالب العالیه، به کوشش احمد حجازی سقا، بیروت ۱۴۰۷ق.
۵۲. \_\_\_\_\_، التفسیر الکبیر، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، چهارم، ۱۴۱۳ق.

۵۳. فرغانی، سعد الدین، مشارق الدراری، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۹.
۵۴. فروغی، محمدعلی، سیر حکمت در اروپا، تهران، زوار، ۱۳۶۰.
۵۵. قاضی عبدالجبار بن احمد، در [شرح الاصول الخمسه] به کوشش سمیر مصطفی رباب، بیروت، داراحیاء التراث العربی، اول، ۱۴۱۲ق.
۵۶. قدردان قراملکی، محمدحسن، نقد نظریه برهان ناپذیری وجود خدا (فصلنامه قبسات، مسلسل ۳۵، ۱۳۸۴).
۵۷. کلینی، محمد بن یعقوب، اصول الکافی، تهران، مکتبه الاسلامیه، ۱۳۸۸ق.
۵۸. گرامی، محمدعلی، خدا در نهج البلاغه، تهران، هادی، ۱۳۵۸.
۵۹. لاهوری، محمدآقبال، احیای فکر دینی در اسلام، ترجمه احمد آرام، تهران، نشر پژوهشهای اسلامی، بی تا.
۶۰. لاهیجی، ملا عبدالرزاق، شوارق الالهام فی شرح تجرید الکلام، انتشارات مهدوی، اصفهان، بی تا. [نشر بیدار].
۶۱. \_\_\_\_\_، گوهر مراد، تهران، وزارت فرهنگ، اول، ۱۳۷۲.
۶۲. لاهیجی، محمد، شرح گلشن راز، تهران، سعدی، ۱۳۷۴.
۶۳. لیشی واسطی، علی بن محمد، عیون الحکم و المواعظ، تحقیق: بیرجندی، بی جا، دارالحديث، اول، ۱۳۷۶.
۶۴. مصباح یزدی، محمدتقی، تعلیقه علی النهایة الحکمة، قم، در راه حق، ۱۴۰۵ق.
۶۵. \_\_\_\_\_، آموزش فلسفه، تهران، سازمان تبلیغات اسلامی، ۱۳۶۵.
۶۶. مطهری، مرتضی، مجموعه آثار، تهران، صدرا، ۱۳۷۵.
۶۷. \_\_\_\_\_، اصول فلسفه و روش رئالیسم، قم، جامعه مدرسین، بی تا.
۶۸. مظفر، شیخ محمدرضا، المنطق، نجف، مطبعة النعمان، سوم، ۱۳۸۸ق.
۶۹. ملکیان، مصطفی، کلام جدید، مرکز تخصصی کلام اسلامی، مؤسسه امام صادق علیه السلام، ۱۳۷۱.

۷۰. مولوی، جلال‌الدین محمد بلخی، مثنوی معنوی، تصحیح نیکلسون.  
۷۱. ندوی، ابوالحسن، ما ذا خسر العالم بانحطاط المسلمین، کویت، دارالانصار، دهم، ۱۳۹۳ق.
۷۲. هاسپرز، جان، فلسفه دین، گروه ترجمه مرکز مطالعات، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، بی تا.
۷۳. میک، جان، فلسفه دین، ترجمه بهزاد سالکی، تهران، بین‌الملل، سوم، ۱۳۸۱.
۷۴. ویلیام جیمز، دین و روان، ترجمه مهادی قائنی، قم، دارالفکر، ۱۳۶۷.

