

بررسی جایگاه تصوّر و تصدیق در ادراک خدا از دیدگاه علامه طباطبائی

عبدالرضا باقی*

چکیده

این مقاله به بررسی جایگاه تصوّر و تصدیق در ادراک خدا از دیدگاه علامه طباطبائی می‌پردازد. با نگاهی به سیر تطوّر ادلّه خداشناسی، به دست می‌آید اکثر اشکالات در زمینه بحث از خدا، از نرسیدن به مدعا و تصوّر ناصحیح مسئله نشأت می‌گیرد و نقد براهین خداشناسی در غرب نیز متأثر از همین موضوع است. علامه طباطبائی ضمن تصریح و تأکید بر این نکته، و ضمن اعتقاد به اینکه وجود خدا و وجوب ازلی او، بدیهی اولی است و از برهان مستغنی است، سعی می‌کند از همین نقطه با طرح صحیح مسئله، ادراک خدا را با فطرت به هم گره زده و از فطری بودن علم حصولی و حضوری به خدا، سخن گوید.

در این پژوهش، تلاش شده است بحث فطرت از زاویه وجودشناختی و معرفت‌شناختی و از منظر علامه طباطبائی مورد تشریح قرار گیرد و به مدد توجه به فطرت از منظر معرفت‌شناختی، «حقانیت» و «معقولیت» باور به خدا مورد تحلیل و تبیین واقع گردد. ریشه‌یابی ادراک ناصواب خدا و طرح بحث فطرت از زاویه وجودشناختی و معرفت‌شناختی و تفکیک معرفت‌شناسانه حقانیت و معقولیت باور به خدا، از جمله نکات مورد توجه و مهم این نوشتار است.

کلیدواژه‌ها: خدا، تصوّر، تصدیق، فطرت، حقانیت، معقولیت، معرفت‌شناختی.

مقدمه

جهان اسلام و در بستر فکری فیلسوفان مسلمان، با فراز و فرودهایی ادامه می‌یابد و با نظر به آفاق و انفس، تبیین‌های گوناگونی از ادراک خدا تحت عنوان «براهین اثبات وجود خدا» ارائه می‌گردد. در آینه این تبیین‌ها، می‌توان تصوّرات مختلف از خدا را به نظاره نشست؛ زیرا بحث از خدا در تفکر فلسفی غالب حکیمان مسلمان، متفرع و مسبوق به مباحث هستی‌شناسانه ایشان است.

- با توجه به اینکه تصوّر مَلّاصدرا در زمینه «وجود و ماهیت» با اسلاف خود متفاوت است، برهینی هم که در زمینه اثبات وجود خدا توسط او ارائه شده، با اقران خودش فرق می‌کند. مَلّاصدرا سعی می‌کند ضمن نقل و نقد برهین اثبات خدا، به ویژه «برهان صدیقین» که از پیشینیان به او رسیده، از منظری صرفاً هستی‌شناختی و بدون اینکه پای دور و تسلسل در میان آید، و به گونه‌ای که مقدمات برهانش انفسی باشد، به طرح و اثبات وجود خدا بپردازد. در این صورت است که مفاد برهان فقط بیانگر اثبات واجب است نه بیانگر حقیقت توحید.^(۵) از همین روست که مَلّاصدرا با کمال آگاهی از این نکته که «واجب را در مقام ثبوت، اثبات نمی‌باشد و خداوند از سر امتنان، بندگان خود را از کاوش در ذات خویش باز داشته است و این نهی و نارسایی در ادراک ذات واجب از وجود فقری امکانی انسان برمی‌خیزد نه ضعف وجود فاعلی»، با صراحت اذعان می‌کند: «والحق ان الواجب لا برهان علیه بالذات بل بالعرض و هناک برهان شبیه باللمی».^(۶)

عبارتی که از مَلّاصدرا ذکر شد از جمله عبارت‌هایی است که علّامه طباطبائی با توضیحی که در ذیل آن می‌آوردند، سرانجام طی استدلالی نتیجه می‌گیرند، که نه تنها وجود خداوند بی‌نیاز از برهان است، بلکه وجود واجب‌الوجود، اولین مسئله فلسفی است و یک حکیم الهی

با نظری اجمالی در تاریخ فلسفه و اندیشه فیلسوفان، درمی‌یابیم که یکی از محوری‌ترین، اصولی‌ترین و ارجمندترین موضوعات، ادراک مبدأ و منتهای هستی بوده است.

- در فلسفه ارسطو، خدا جایگاه و اهمیت ویژه‌ای دارد. وی از ابتدا در مکتوبات عمومی خود، در اثبات وجود «مبدأ نخستین» و هستی خدا کوشیده است.^(۱) جهان‌بینی فلسفی ارسطو، حاکی از این است که وی فلسفه خود را از جهان فرودین (ناسوت) آغاز می‌کند و به جهان فرازین (لاهوت) پایان می‌دهد؛ هرچند بنیادی‌ترین مسئله متافیزیک ارسطو، مسئله هستی (وجود) است.^(۲) اما از منظر وی، موجود به ماهو موجود واقعی، خداست؛ او «اوسیا» (جوهر) به اعلی درجه است. اوسیا حقیقی، نخستین و مطلقاً موجود، هموست که متافیزیک در جست‌وجوی اوست. از این‌رو، مفهوم خدا، موضوع، هدف و انگیزه، همه متافیزیک ارسطویی است. «متافیزیک برای ارسطو الهیات است».^(۳)

براساس آنچه بیان شد، درمی‌یابیم:

اولاً، از دیدگاه ارسطو، اگر «بجز جواهر طبیعی، جوهر دیگری نباشد، علم نخستین، همان علم طبیعی خواهد بود».^(۴) ثانیاً، عالم هستی در جواهر طبیعی منحصر و خلاصه نمی‌شود و بجز آن جواهر، جوهری وجود دارد که قائم بالذات، زنده، دانا، توانا، غیرمتحرک و فناپذیر است. البته ارسطو از مبدأ اول و نخستین، با تعابیر خاص فلسفی خود یاد کرده است که مفسران و مترجمان، به مفهوم «خدا»، تعبیر و تفسیر کرده‌اند.

- اولین مرحله و منزل فلسفی و فکری ابن‌سینا پس از هستی‌شناسی، تأمل در مسئله خدا و شناخت ذات و صفات و افعال اوست. این رویه در گذر تاریخ فلسفه در

الهیات شفا، الاشارات والتنبیها و النجاه. پیگیری همین مباحث را از منظری دیگر در **حکمة الاشراق و التلویحات** سهروردی شاهدیم. دو بحث پیش گفته را با تأکید بر تمایز نهادن جدی، میان مفهوم و حقیقت وجود را، با رویکردی دیگر در اندیشه‌ها و آثار ملاحظه می‌بینیم. آثاری مانند **اسفار و مشاعر**. گزارش تحلیلی و روشمند این رویکردها و تلقی‌ها را به طور یک‌جا می‌توان در کتاب **بنیاد حکمت سبزواری**، تألیف ایزوتسو مشاهده کرد. پس در این نگاه‌ها به طور ویژه به بحث تصوّر و تصدیق در ادراک خدا پرداخته نشده است.

(ب) زاویه خاص: آنچه در اندیشه و آثار علامه طباطبائی، علاوه بر مباحث فوق دیده می‌شود، اشاره نمودن به نقش و جایگاه تصوّر و تصدیق در ادراک خداست که در مواضع مختلف کتاب **اصول فلسفه و برخی دیگر از آثار ایشان** دیده می‌شود. در این نوشتار سعی شده است همین موضوع تنسیق و تبیین و تحلیل گردد که پرداختن به جوانب گوناگون این موضوع از جنبه‌های برجسته این پژوهش است.

بیان مسئله

از منظر علامه طباطبائی، اندیشمندان مسلمان به تناسب تصوّری که درباره وجود و ماهیت داشته‌اند، برهانی نیز بر همین اساس برای اثبات وجود خدا ارائه نموده‌اند. البته از نظر علامه طباطبائی، آراء ایشان در باب وجود و ماهیت مابین هم نیست، بلکه در طول یکدیگر است و هر یک مکمل دیگری. هرگز بین کامل و ناقص جدایی و تضاد نیست؛ زیرا ناقص کامل را دفع نمی‌کند؛ کامل نیز ناقص ناقص را مشاهده و آن را ترمیم می‌کند.^(۷) بر این اساس، برهین ارائه و اقامه شده نزد اندیشه‌وران مسلمان نیز مابین ودافع یکدیگر نمی‌باشد، بلکه در طول یکدیگر و مکمل همند.^(۸)

می‌تواند فارغ از هر مقدمه فلسفی، وجود واجب بالذات را اثبات کند، و در واقع انکار مبدأ در حکم سفسطه خواهد بود. این نحوه تقریر، کامل‌تر از آن چیزی است که در حکمت اشراق یا مشاء یا متعالیه قبلاً مطرح شده بود. اتخاذ این رویکرد در تقریر برهان صدیقین از جهات گوناگون برجسته و ممتاز است. از جمله: بی‌نیازی این تقریر از هرگونه مبدأ تصدیقی، علاوه بر اثبات وجود واجب، توحید واجب را نیز اثبات می‌کند. همچنین در این رویکرد اصل وجود واجب بدیهی است نه نظری، و این با ظواهر کتاب و سنت سازگارتر است، از این رو، چون براساس این بیان، نقطه آغاز بحث از خدا با دیگران متفاوت است، پس تصور و تصدیق خدا نیز به گونه‌ای دیگر خواهد بود.

در اینجا لازم است اشاره‌ای به پیشینه نقش و جایگاه تصوّر و تصدیق در ادراک خدا شود. پیشینه بحث از دو زاویه قابل تأمل و بررسی است:

(الف) زاویه عام: به این معنا که معقولیت و صدق باور به خدا در فلسفه اسلامی، مسبوق به نحوه تصوّر و تصدیق خداست، و این نیز متأثر از تصوّری است که حکمای اسلامی از وجود و ماهیت داشته‌اند. این تصوّر نیز به ویژه در سه بحث از مباحث هستی‌شناسانه ایشان آشکار شده است: تمایز مفهومی وجود و ماهیت، بداهت اولی مفهوم وجود، تمایز مفهوم وجود و حقیقت وجود. حکمای اسلامی پس از تبیین تلقی خود در این باره، از این بحث در اثبات وجود خدا و اقامه برهان بر وجود او بهره برده‌اند. نخستین گام در تمایز مفهومی وجود و ماهیت با جهت‌گیری الهیات اخص در تفکر وجودشناسانه فارابی در **فصوص الحکم** دیده می‌شود و همین تمایز همراه با تأکید و تصریح بر بداهت اولی مفهوم وجود با همین رویکرد فارابی را می‌توان در اندیشه‌ها و آثار ابن‌سینا به نظاره نشست. آثاری مانند

تصوّر خدا

چون طرح صحیح مسئله خدا با تصوّر صحیح مسئله، پیوندی تنگاتنگ دارد، لازم است طرح مسئله خدا را، با توجه به تصوّر صحیح موضوع دنبال کنیم.

عَلَمَه طباطبائی در مقاله چهاردهم اصول فلسفه تحت عنوان «خدای جهان و جهان»، درصدد بیان نکته‌ای کلیدی و مهم برآمده‌اند. آن نکته این است: راز بسیاری از اشکالات و مشکلات در زمینه خداشناسی به دستگاه ذهن برمی‌گردد؛ به این معنا که اگر ما ذهن را شناسیم و از کارکردهای دقیق آن آگاه نگردیم و مفاهیم، بخصوص مفهوم «خدا» را درست فهم و ادراک نکنیم و به طرح صحیح مسئله نپردازیم، یا به موضع تعلیق و سکوت و لادری‌گری سوق می‌یابیم، یا به موضع دفع و واژنش و انکار کشیده می‌شویم و یا سر از تشبیه و تجسیم درمی‌آوریم. از این رو، اگر در کیفیت طرح و تصویر مسئله اندکی انحراف یا مسامحه رخ دهد، آن مسئله به صورت مجهولی غیرقابل حل، درخواهد آمد. نکته عمده در مسائل فلسفی برای ذهن انسان این است که بتواند آن را به نحو صحیحی برای خود طرح کند؛ برخلاف مسائل برخی علوم یا همه علوم، که طرح و تصویر صورت مسئله چندان اشکالی ندارد. از این رو، غالب انحرافات و بلکه اختلافات در مسائل فلسفی از ناحیه کیفیت طرح و تصویر پدید می‌آید و - به اصطلاح - تصوّر در این مسائل از تصدیق آنها دشوارتر است. از این رو، باید نقطه انحراف را در مرحله طرح و تصویر جست‌وجو کنیم.

این مسئله به دو نحو قابل طرح است: ۱. طرح صحیح و معقول؛ ۲. طرح غلط و گمراه‌کننده. مطلب را با ذکر مثالی آغاز می‌کنیم. فرض کنید شخصی می‌خواهد مسئله «زمان» را طرح، و درباره آن تحقیق کند و بداند آیا حقیقتی به نام زمان هست یا نیست و اگر هست، چگونه حقیقتی

عَلَمَه طباطبائی پس از نگاهی نقادانه به تقریرهای ارائه‌شده توسط حکمای پیش از خود، سعی می‌کند ضمن تقریری که از این برهان ارائه می‌نماید، از مقدمات و پیش‌فرض‌های برهان بکاهد؛ زیرا معتقدند: «مسئله‌ای که با اصول موضوعه (پیش‌فرض) تحریر شود، روح را شکوفا نمی‌کند و بحثی که با حواله به آینده برگزار گردد، نمی‌تواند یک بحث فلسفی سره و خالص باشد»^(۹) از این رو، مکتوبات فلسفی ایشان ضمن اینکه از صبغه‌ای ریاضی برخوردار است، پیش‌فرض مسائل در آن، بسیار اندک است؛ چنان‌که ارجاع به آینده نیز بسیار کم دیده می‌شود؛ زیرا مسئله‌ای که با پیش‌فرض ارائه شود، برهان نخواهد بود. تصریح به این نکته که اثبات خدا نیاز به هیچ مبدأ تصدیقی و مسئله فلسفی ندارد، به این معنا نیست که چنین اثباتی، نیاز به مبادی تصویری نیز ندارد، بلکه مبادی‌ای مانند معنای واجب ازلی، ضرورت و... چون از سنخ تصوّرند نه تصدیق و قضیه، لازم است صحیح و دقیق مورد فهم قرار گیرند؛ زیرا اگر موضوعی به دقت تصوّر شود، بسیاری از لوازم و ملزومات و ملازمات آن آشکار خواهد شد. بنابراین، اهمیت تصوّر نظری در مسائل فلسفی کمتر از تصدیق نظری نیست؛ چون اگر موضوع قضیه صحیح ادراک شود، پیوند علل و معلولات آن به آسانی آشکار می‌شود.^(۱۰) از این رو، در ادامه، پس از طرح تصویری و تصدیقی مسئله خدا، اشاره‌ای به منشأ موضع انکاری یا تشکیکی یا تعلیقی غربیان در این باب شده است و پس از آن، موضوع براساس فطرت، از دو زاویه وجودشناختی و معرفت‌شناختی، مورد بحث و فحص قرار گرفته است. سرانجام با تفکیک دو لایه مهم «حقانیت و معقولیت» باور به خدا، مقوله فطرت از بعد معرفت‌شناسانه مورد تأمل واقع شده است و با نتیجه‌گیری، بحث به فرجام می‌رسد.

و در عرض آنها طرح شده است و بعد هم شکها و ایرادها متوجه همان مفروض و تصویری شده که از خدا صورت گرفته است. از این رو، علامه طباطبائی تصریح می‌کند:

کسانی که می‌گویند در آزمایش‌های علمی که به هرگوشه و کنار جهان سر می‌زنیم اثری از خدا نمی‌یابیم، اینان مفهوم کلمه «خدا» را نفهمیده و به مقصد مثبتین این حقیقت، پی نبرده‌اند. آنان که به خدا معتقدند، علتی در صف و ردیف علل مادیه قرار نمی‌دهند که زمان برخی حوادث را به دست علل مادیه سپرده و زمان برخی را به دست خدا بسپارند، بلکه علتی فوق همه حوادث و علل آنها اثبات می‌کنند که نسبت او به همه آنها یکسان بوده باشد.^(۱۱)

در جای دیگر، علامه طباطبائی پس از اشاره به اختلاف در موضوع فوق میان باورمندان به خدا و ناباوران، تصریح می‌کند: چنین اختلافی در هیچ مطلب نظری دیگری تا این اندازه یافت نمی‌شود و شگفت‌آورتر اینکه «اختلاف نظر در تفسیر این مسئله، در زمینه‌ای است که برای همیشه و پیش همه روشن است.» ایشان در ادامه می‌افزاید:

پی بردن به راز این بحث برای کسی که در کنجکاوای در مباحث وجود، باریک می‌شود آسان‌تر است؛ زیرا این متفکر کنجکاو خواهد دید که واقعیت هر یک از اجزای جهان پای‌بند یک هستی است که از خودش نمی‌باشد؛ هستی و واقعیت هرگز بی‌استقلال و پابرجایی امکان‌پذیر نیست.^(۱۲)

براساس طرح و تصویری که از مفهوم خدا ارائه گردید، درمی‌یابیم:

۱. خداوند واقعیت دارد، اما واقعیت داشتن او به معنای موجودی جدای از موجودات نیست.

است؟ در این تحقیق، دو حالت متصوّر است:

۱. گاه چنین است که تصوّر شخص درباره زمان از نوع تصویری است که درباره یکی از مواد و اجرام و اجزای طبیعت است. براساس این تصوّر، زمان جزئی از اجزای جهان طبیعت و در کنار سایر اجزای طبیعت است. ۲. گاه تحقیق ما درباره زمان بدین نحو است که آیا جهانی که ما در آن زندگی می‌کنیم و در آن سه بعد حقیقی می‌بینیم، آیا بعد چهارمی هم وجود دارد یا نه؟ در اینجا، شخص درصدد کشف جنبه‌ای از جنبه‌های عالم است. از این منظر، زمان جدا از اشیا و در کنار آنها و به عنوان پدیده‌ای مستقل مورد تفحص و جست‌وجو قرار نمی‌گیرد، بلکه زمان در اشیا جست‌وجو می‌شود.

با حفظ تنزیه و به دور از هرگونه تشبیهی، باید گفت: نزدیک‌ترین مثال برای اینکه بتوانیم طرح و تصویری صحیح از مسئله خدا و جهان دیگر در ذهن داشته باشیم، مثال «زمان» است. از این رو، کسی که در باب خدا جست‌وجو می‌کند، از ابتدا باید بداند در پی یک موضوع فلسفی است نه علمی؛ نه خدا موجود خاص (پدیده) در میان سایر موجودات و مستقل از آنهاست و نه بحث از خدا از نوع بحث درباره یک عامل از عوامل مؤثر در عالم است و نه اعتقاد به ماورای طبیعت، اعتقاد به عالمی جدا و بریده از جهان است، بلکه جهان به یک جانب دیگر هم کشیده شده که آن جانب را «ماورای طبیعت» می‌خوانیم. میان طبیعت و ماورا رابطه‌ای طولی حاکم است؛ از این رو، بحث از خدا یعنی بحث درباره کل عالم که به قلمرو فلسفه مربوط است نه قلمرو علوم.

اگر مسئله خدا بدین نحو طرح شود، بسیاری از انتقادات و اعتراض‌ها نسبت به باور به خدا فرو می‌ریزد؛ زیرا ریشه همه آن اشکالات این است که از ابتدا مسئله خدا و جهان به عنوان حقیقتی در کنار حقیقت‌های دیگر طبیعت

تصوّر می‌کنند، نه تنها دلیل بر وجود او نمی‌توان اقامه کرد، بلکه قطعاً چنان چیزی وجود ندارد، وگرنه وجود خداوند آن قدر روشن است که قابل تشکیک نمی‌باشد.

۶. همان‌گونه که اذعان نمودن به زمانمندی جهان، دید و نگرش انسان را نسبت به جهان، متحول می‌کند، اقرار نمودن به واقعیتی به نام «خدا» که با همه مراتب هستی معیت دارد و در هر چیزی از خودش به خودش نزدیک‌تر است و بر همه موجودات احاطه وجودی دارد، نگاه و نگرش دیگری به انسان می‌بخشد. از این‌رو، علّامه طباطبائی در یکی از پرسش‌های سه‌گانه مقاله چهاردهم اصول فلسفه این پرسش را مطرح می‌کند که فواید این بحث چیست؟

فواید بحث از خدا

علّامه طباطبائی پیش از پاسخ به این سؤال، به نکته مهمی اشاره می‌کنند. ایشان می‌گویند: فرضاً ما هنوز نپذیرفته باشیم که مسئله شناسایی خدا امری فطری است و باز با فرض اینکه نپذیرفته‌ایم هر کسی به حکم فطرت و غریزه راهی به خالق و آفریننده خود دارد و همچنین بر فرض اینکه اثبات موضوع خدا را برای بشر فطری ندانیم (با اینکه فطری است)، اما کنجکاوای‌های طبیعی و علمی بشر، حاکی از این است که بشر از ابتدا هرگز نسبت به این موضوع آرام نگرفته است و پیوسته به جست‌وجو و کنجکاوای از آن پرداخته و همیشه مبارزه اثبات و نفی در این باب به پا بوده است. از این‌رو، قابل تردید نیست که علاقه به فهم و دانستن این مسئله در نهاد هر کسی هست و به تعبیر ایشان، «اصل بحث از آفریدگار جهان فطری است.»^(۱۵) و همین تمایل از یک‌سو، حاکی از آن است که این طبیعت عقلانی و استعداد فکری بشر بوده که او را متوجه این‌گونه مسائل کرده است و از سوی دیگر، بحث

۲. این واقعیت به علم حصولی و حضوری برای انسان قابل شناختن است. انسان با علم حصولی عقلی می‌تواند به ادراکی تصوّری و تصدیقی صحیح از او دست یابد و با علم حضوری می‌تواند حقیقت او را دریابد. اصولاً علّامه طباطبائی بحث و کنجکاوای در اثبات یا نفی را جزء فطریات انسان می‌دانند.

۳. تصدیق به وجود خدا در گرو تصوّر و طرح صحیح مسئله است و همان‌گونه که اشاره شد، تا کسی در مباحث هستی‌شناسانه باریک و دقیق نشود و به تصوّری صحیح بخصوص در باب وجود و علیت نرسد، نمی‌تواند به تصوّر صحیح از خدا به عنوان واقعیتی قائم بالذات دست یابد.^(۱۳) از این‌رو، این واقعیتی که از نظر فلسفی قائم بالذات و واجب‌الوجود بالذات معرفی می‌شود، از نظر قرآنی «غیرمخلوق» خوانده می‌شود که تنها مصداق این واقعیت غیرمخلوق در آیات قرآنی «خداوند» می‌باشد. در اینجا می‌بینیم که عقل به همان راهی می‌رود که دین رفته است؛ از همین‌روست که علّامه طباطبائی تصریح می‌کند: «این واقعیت ثابت بطلان‌ناپذیر، همان خداوند است و بر چیز دیگری جز او قابل صدق نیست.»^(۱۴)

۴. علم به وجود، هم در قلمرو حصولی و هم در حیطة حضوری، دارای مراتبی است. پس معرفت نسبت به خدا نیز واجد یک مرتبه نمی‌باشد و بالطبع براهین برخاسته از این معرفت نیز همتای هم نخواهند بود.

۵. هرگونه انتقاد ناظر به صدق و واقع بودن یا انتقاد ناظر به عقلانیت باور به وجود خدا، ناشی از عدم طرح صحیح مسئله و عدم تصوّر صحیح این موضوع است و حتی علت شک بسیاری از دانشمندان در وجود خدا این نیست که ادلّه وجود خدا آنها را قانع نکرده است، بلکه علت آن این است که تصوّر مسئله از اول به صورت غلطی در اذهان آنها ترسیم شده است. آنچه آنها به نام «خدا»

حل آن نیز بیشتر است. از آن‌رو که «بشر در جهانی زندگی می‌کنند که نه از ابتدای آن آگاه است و نه از انتهای آن و نه از منشأ آن، طبعاً مایل است از ابتدا و انتها و منشأ آن، آگاه گردد. خود این آگاهی قطع نظر از هر فایده دیگر، برای انسان مطلوب است.»^(۱۸)

بنابراین، موضوع خداشناسی که شامل بزرگ‌ترین راز جهان است، از هر موضوع دیگر برای بحث و تحقیق جالب‌تر و جاذب‌تر است. با توجه به مطالب مزبور، چه بسا با دو پرسش یا دو انتقاد روبه‌رو شویم:

۱. امور فوق، همه نتایج خداباوری است نه نتیجه اثبات عقلانی خدا؛ در حالی که اعتقاد به خدا چندان در گرو استدلال عقلانی نیست و غالب خداباوران بدون عبور از پیچ و خم استدلال‌های عقلانی، این راه را پیموده‌اند.

۲. اگر آن‌گونه که بیان شد بحث و گفت‌وگو درباره خدا فطری است، چرا همه افراد بشر به این بحث علاقه نشان نمی‌دهند؟ چرا هر اندازه که علم و تمدن به پیش می‌رود و بشر سرگرمی‌های جدی و جدید و واقعی پیدا می‌کند، از حرارتش نسبت به این بحث کاسته می‌شود؟

پاسخ انتقاد اول: اینکه رهاوردهای معرفتی و غیرمعرفتی اعتقاد به خدا، همه برون‌داد و خروجی مسئله خداباوری است صحیح است، اما:

۱. دلیلی وجود ندارد که خداباوری انسان‌ها، گسسته از رهیافت‌های عقلانی است.^(۱۹)

۲. به فرض اینکه برخی از انسان‌ها بدون استدلال وجود خدا را بپذیرند، اما این مسئله در مورد همگان صادق نیست. از این‌رو، باید دلایل و شواهد کافی برای کسانی که خواهان تحقیق و پذیرش مستند و متقن حقایق دینی هستند، در اختیار باشد.

۳. وجود دلایل قطعی برای تقویت باور و استحکام

در مورد خالق با تمایلات فطری و ذاتی بشر وابستگی دارد و همین که انسان در مورد چنین موضوعی فکر می‌کند، خود حاکی از این است که میل فطری مذکور، در گردشگاه واقعی خود پای نهاده است. از این‌رو، انسان به طور طبیعی در جست‌وجوی اصل و ریشه واقعی خود و بقیه موجودات برآمده است. اگر فطرت راهی برای اثبات یا نفی این موضع نداشت، هرگز این فکر و اندیشه را به خود راه نمی‌داد؛ پس بحث از خدا در عین صحیح و روا بودن، مفید نیز می‌باشد.^(۱۶) پس از منظر علامه طباطبائی، اعتقاد به بود و نبود خدا نه تنها بر حیات عقلانی و فطری انسان اثرگذار است، بلکه در نگرش انسان نسبت به جهان بیرون نیز مؤثر است. آن‌گاه که درباره خدا بحث می‌کنیم، در حقیقت هستی و اساس و مبدأ هستی بحث می‌کنیم. همان‌گونه که بیان شد، نوع تحقیق در اینجا شبیه نوع تحقیقی نیست که درباره یک پدیده خاص صورت می‌گیرد. بحث از خدا، یعنی: تحقیق درباره موجودی که اگر او را دریابیم، تصوّر ما درباره همه واقعاتی‌های موجود عوض می‌شود. مقصود از این خدا، همان خدایی است که پیامبران الهی او را معرفی کرده‌اند؛ خدایی که حکمت الهی اسلامی آن را می‌شناسد. چنین خدایی نه در آسمان است، نه در زمین، نه در مافوق آسمان‌ها، نه در ظلمات و نه در آغاز عالم، بلکه در همه زمان‌ها و همه مکان‌هاست و به همه چیز محیط است.^(۱۷)

پس همین که خدا موضوعی است که می‌تواند در قلمرو کاوش‌های عقلانی و فکری بشر قرار گیرد، خود فایده بس مهم و اندیشه‌سوزی است که هرگونه پرسش دیگر از فایده درباره آن را، بی‌فروغ و ناموجه می‌سازد.

هر مجهولی که در برابر بشر خودنمایی کند، علاقه به حل آن در روح کنجکاو وی پدید می‌آید و هر قدر که آن مجهول عظیم‌تر و باشکوه‌تر باشد، علاقه و آرزوی فهم و

آن، در برابر شبهات منکران لازم است و بدون آن، ایمان آسیب‌پذیر می‌گردد و از رهگذر استدلال، پرده از معقولیت باور به خدا برداشته می‌شود.

پاسخ انتقاد دوم:

۱. لازمه فطری بودن یک بحث این نیست که همه اوقات همه افراد را بگیرد؛ همچنان‌که هیچ علاقه طبیعی دیگر نیز چنین نیست... در مورد هر علاقه فطری عمومی، همیشه افراد خاص پیدا می‌شوند که علاقه و ذوق شدیدتری نسبت به آن دارند؛ در مورد الهیات نیز این‌گونه است.

۲. میان تمایلات فطری و گرایش‌های طبیعی رابطه تعاکس وجود دارد؛ یعنی چون امور مورد علاقه فطری بشر متعدد است، طبعاً سرگرمی به بعضی از علایق از توجه به علایق دیگر می‌کاهد و احیاناً آنها را به بوته فراموشی می‌سپارد، اما علاقه انسان محو نمی‌گردد. علاقه دینی نیز این‌گونه است. پس افراط و تفریط در توجه به علایق غریزی یا فطری می‌تواند سرپوشی بر علاقه دیگر نهد. در حقیقت، خداشناسی معلول محرومیت مادی نیست؛ بلکه این روی‌گردانی و اعراض از خداشناسی است که معلول سرگرمی به ماده‌پرستی است؛ زیرا سرسپردگی به حکم غریزه‌ای، احکام غرایز دیگر را ضعیف می‌کند... و اصولاً کارهای فکری با سرگرمی‌های مادی سازش ندارد.^(۲۰)

۳. هر علاقه فطری در عین فطری بودن، احتیاج به تذکر و تنبیه دارد و نبود مذاکرات الهی در افزایش یا کاهش این علاقه مؤثر است. از این رو، اگر گاهی در اثر کژکاری و اشتباه‌کاری‌ها و طرح غیردقیق و نسنجیده و ناصحیح مسئله، ذهن از این بحث منحرف می‌شود، اما چنین نیست که آن حس الهی و فطری در وجود انسان، معطل یا خاموش یا محو گردد، بلکه در پس پرده به فعالیت خود ادامه می‌دهد و در موقع مناسب فرآورده و

رهاورد خود را بیرون خواهد ریخت.^(۲۱)

پس از دیدگاه علامه طباطبائی، اولاً، اگر دستگاه و قوای فکری و معرفتی بشر خطاپذیر است و ذهن گرفتار کژکاری معرفتی است و برون‌دادش نمی‌تواند باور به خدا و یا حتی الحاد باشد، موضع شخص در این باب، باید موضع تعلیق و سکوت و لاداری‌گری باشد؛ نه انکار باور به خدا و نه پذیرش آن.^(۲۲) ثانیاً، منشأ اعتقاد به خدا، در نزد افراد، متفاوت است. برخی منشأ اعتقاد به خدا را جهل و نادانی دانسته‌اند،^(۲۳) برخی ناهمواری‌های اجتماعی و اقتصادی را منشأ پیدایش این فکر قلمداد کرده‌اند،^(۲۴) بعضی رسیدن به یکسری دل‌خوشی‌های خیالی و رهایی از محرومیت را منشأ اعتقاد به خدا عنوان کرده‌اند و برخی هم نیافتن خداوند را در میدان آزمایش‌های علمی، و یا وجود شرور (طبیعی، انسانی و اخلاقی) را دلیل بر نبود خدا گرفته‌اند^(۲۵) و عده‌ای نیز درصدد کشف علت او برآمده‌اند و چون علتی برای او نیافته‌اند، او را ناموجود دانسته‌اند.^(۲۶) همان‌گونه که در این عبارات به نقل از علامه طباطبائی مشاهده می‌شود، اگرچه ایشان انتقادات و اعتراض‌های ناظر به وجود خدا را تفکیک ننموده‌اند و از انتقادهای ناظر به حقانیت یا عقلانیت به طور مستقل و جداگانه سخن نگفته‌اند، اما طرح اشکالات منتقدان به باور به خدا و پاسخ به آنها توسط ایشان، نشان می‌دهد هر دو انتقاد را مدنظر داشته‌اند، اما از آن رو که غلبه در نگاه ایشان توجه به مباحث هستی‌شناسانه است، پرداختن به انتقادهای ناظر به صدق و واقعی بودن باور به خدا در سخنان ایشان، بیشتر و پررنگ‌تر مطرح گردیده است. مثلاً، مسئله شر که از جمله انتقادهای ناظر به صدق باور به خداست، در این نگاه و نگرش با تفصیل بیشتر طرح می‌گردد، اما اشکالات فروید و مارکس که از جمله انتقادهای ناظر به عقلانیت باور دینی به ویژه باور به

میان متفکران و حکمای اسلامی نوعی رابطه تکمیلی و تکاملی فکری حاکم است. هر قدر مبادی تصوّریه این براهین دقیق تر و عمیق تر، تصوّر شده باشد، براهینی هم که براساس این مبادی بنا می شود، دقیق تر است.

پس از اینکه معلوم گردید بود و نبود خداوند در زندگی انسان سخت مؤثر است و سبک و سیاق زندگی تابع این اعتقاد است، اکنون وقت آن است که ببینیم آیا باور به وجود خدا اثبات پذیر است یا اثبات ناپذیر؟

تصدیق خدا

تا بدین جا در پی آن بودیم که تصویری هر چند اجمالی از موضوع بحث به دست دهیم و طرحی صحیح از مسئله بیان نماییم. از این رو، گفتیم: خدا یعنی حقیقتی که خالق، مبدأ و اول همه اشیاست. خدایی که به تعبیر فیلسوفان مسلمان «واجب الوجود» بالذات، موجود غیر معلول، علت نخستین، موجود مستقل، کامل مطلق و موجود بی نهایت است. حال از منظر معرفت شناسانه این پرسش مطرح می شود که آیا راهی برای اثبات موجودیت چنین موجودی وجود دارد؟ و اصولاً آیا باور به وجود خدا اثبات پذیر است یا اثبات ناپذیر؟

اثبات وجود خدا در اندیشه فیلسوفان

امروزه فیلسوفان دین به یکی از سه گروه زیر تقسیم می شوند:

الف. فیلسوفان نیازانگار: این فیلسوفان معتقدند: برهانی خریدپسند برای وجود خدا، وجود دارد. اینان اثبات خداوند را از طریق عقلی امری لازم و ضروری می دانند. این گروه باید دست کم یک برهان که به لحاظ ماده و صورت، معتبر باشد ارائه کنند. از نظر اینان:

۱. علم حضوری دارای مراتبی است که مراتب

خداست، به نحو اجمال و گذرا مورد بحث و فحص قرار می گیرد. به هر صورت، مبنای همه این پندارها و تلقی ها و تشکیکات از دید ایشان، از یک سو، به طرح ناصحیح و غیردقیق و نسنجیده موضوع خدا برمی گردد^(۲۷) و از سوی دیگر، در میان تفکرات غیر خدا باورانه، نوعی علم زدگی و جزئی نگری و روحیه مادی گری دیده می شود.^(۲۸) به گونه ای که خدا را بسان یک پدیده خاص و پدیده ای در کنار و در عرض سایر پدیده ها پنداشته اند و چون حکم آن را مانند سایر پدیده ها ندیده و نیافته اند، به انکار او روی آورده اند، در حالی که مبدأ و منشأ اعتقاد به خدا، توجیه مجموعه نظام هستی است نه فلان پدیده خاص. رهاورد اعتقاد به خدا، در زمینه توجیه کل نظام هستی است نه توجیه فلان پدیده طبیعت و تعلیل آن. به تعبیر دیگر، در باب خدا سخن از علةالعلل است؛ یعنی علتی که همه علت ها و سبب ها از او مایه می گیرند؛ او که عامل عامل ها و ریشه فاعل هاست و فرض علت برای یک معلول خاص ربطی به وجود خدا ندارد؛ چه اینکه موجودی که کارش دخالت در یک معلول خاص است، از نظر الهیون خدا نیست، بلکه مخلوقی از مخلوقات خداست.^(۲۹) بیشتر اشکالات در زمینه بحث از خدا، از نرسیدن به مدعا و خوب تصوّر نکردن ناشی می شود و لازمه تصوّر این موضوع «سهل و ممتنع»^(۳۰) این است که ذهن مراحل از تجرید را پیدا کند. از این روست که می توان گفت: یکی از دلایل نقد براهین خداشناسی در غرب، برقرار نبودن نوعی رابطه تکمیلی و تکاملی میان براهین خداشناسی در غرب از یک سو، و نارسایی مفاهیم فلسفه غربی و خوب طرح و تصوّر نشدن موضوع از سوی دیگر است. البته در این زمینه، از دخالت عوامل روانی و اجتماعی و تاریخی نیز نباید غافل شد. برخلاف رویکرد حاکم در غرب، در مورد براهین اثبات وجود خدا

در شناخت و باورداشت وجود خویش، نیاز به علم حصولی نداریم، در ناحیه وجود خدا نیز نیاز به استدلال نیست؛ چه اینکه نفس انسانی به دلیل تجرد، نوعی معرفت حضوری نسبت به مبدأ هستی بخش خود دارد.

۳. **مواجهه با خدا در جهان پیشین:** برخی با استناد و استدلال به برخی آیات و روایات معتقدند: انسان پیش از ورود به جهان طبیعت، در سرای دیگر حضور داشته است و در آنجا خداوند خود را به انسان نمایانده است و انسانها به ربوبیت او و عبودیت خود، اقرار کرده‌اند؛ گرچه پس از ورود به عرصه طبیعت، این مواجهه را از یاد برده‌اند. (۳۳)

۴. **وجدانی بودن علم به خدا:** براساس این دیدگاه، اگرچه گزاره «خدا وجود دارد» دانشی حصولی است، اما برآمده از علم حضوری به خداوند است؛ از این رو، نیاز به استدلال ندارد. قضایای وجدانی، برخی از تصدیقات و علوم حصولی اند که از آگاهی‌های حضوری برآمده‌اند و انسان از آنها تصویربرداری کرده و تشکیل قضیه داده است.

۵. **وجود خدا بدیهی ثانوی:** براساس این رویکرد، همین که ذهن به گزاره «خدا وجود دارد» توجه کند، بی‌درنگ بر آن، برهان اقامه کرده و آن را مورد تصدیق قرار می‌دهد. بنابراین، بدیهی ثانوی بودن وجود خدا، به این معناست که ذهن همواره دلیل بر وجود خدا را به همراه دارد.

۶. **وجود خدا به عنوان باور پایه:** پلانینگا معتقد است: گزاره «خدا وجود دارد» باور پایه است و باور پایه در اندیشه او اعتقادی است که شخص در شرایط توجیه‌کننده معینی می‌پذیرد بدون آنکه آن را بر دیگر باورها مبتنی کند. (۳۴) تفصیل بیشتر این تبیین‌ها در ادامه این نوشتار خواهد آمد.

ج. **فلسوفان نیازستیز:** این فیلسوفان می‌پندارند: وجود خداوند اثبات‌نشده است و اثبات عقلانی وجود خدا نه تنها مفید نیست، بلکه زیان‌بار هم می‌باشد. چنین نگرشی

فرودین آن حالتی نیمه‌آگاهانه و غفلت‌آمیز دارد. از این رو، اقامه برهان لازم است؛ هرچند کارکرد آن تنبیه و غفلت‌زدایی باشد.

۲. الحاد و انکار وجود خدا و پیدایش شکوک و شبهات گوناگون در این زمینه، دلیل روشنی است که ثابت می‌کند حداقل به طور ثانوی و بالعرض و یا دست‌کم برای گروهی از انسان‌ها وجود خداوند نیازمند اثبات عقلی است.

۳. بر فرض اینکه گزاره «خدا وجود دارد» از فطریات منطقی و بدیهی ثانوی باشد، این وجه نیز نافی نیاز به دلیل نیست، بلکه مثبت آن است و براساس این فرض، ذهن همواره استدلال بر وجود خدا را به همراه دارد و براساس آن، به تصدیق وجود خدا می‌پردازد. (۳۱)

ب. **فلسوفان نیازگریز:** این فیلسوفان معتقدند: وجود خداوند اثبات نشده است، اگرچه امکان آن بکلی منتفی نیست. انگاره نیازگریزی طرف‌داران زیادی داشته و به گونه‌های مختلف آن را تبیین نموده‌اند. اینان باید برای اثبات ادعای خود، ناسودمندی ادله اثبات وجود خدا را نشان دهند و ثابت کنند تمام ادله‌ای که تاکنون اقامه شده است، یا به لحاظ ماده یا صورت خدشه‌دار است. عمده‌ترین تبیین‌های موجود یا ممکن، که در این باب ارائه شده است عبارتند از:

۱. **بدهت وجود خدا:** برخی برآنند که گزاره «خدا وجود دارد» از بدیهیات اولیه است. علامه طباطبائی از جمله کسانی است که «وجود خداوند» و «وجوب ازلی» او را بدیهی اولی می‌دانند. از این منظر، نیاز به استدلال فقط در ناحیه اثبات بدهت و تنبیه ذهن نسبت به آن است نه اثبات وجود خداوند؛ چراکه اولین تصدیق فلسفی وجود خداوند است. (۳۲)

۲. **حضوری بودن علم به خدا:** برخی برآنند که در شناخت آفریدگار نیازمند استدلال نیستیم و همان‌گونه که

سودمندی یا ناسودمندی اثبات وجود خدا

بعد از پذیرش امکان اثبات وجود خدا یا عدم امتناع منطقی آن، مسئله بعدی، سودمندی بحث از اثبات وجود خدا برای بشر است. آیا انسان نیازی به اثبات وجود خدا دارد و ممکن است ادعا شود که ما نیازی به اثبات وجود خدا نداریم؟ از این رو، بحث از اثبات وجود خدا بی فایده است؟ این ادعا از دو حال خارج نیست:

الف) یا به دلیل عدم وجود خدا بحث از اثبات او

بی فایده است؛

ب) یا به دلیل معلوم بودن وجود خدا، اینچنین است. حالت اول (الف) درست نیست؛ زیرا زمانی می توان ادعا کرد چیزی وجود ندارد که آن چیز با وضوح تمام در درونش تناقض باشد. اما همان گونه که بیان شد، مفهوم خدا مفهومی (دست کم) به ظاهر متناقض نیست، هر چند در واقع تناقض پنهانی داشته باشد. این نکته نیز باید با استدلال و برهان معلوم شود؛ که خود استدلال آوردن نیز، دلیل بر فایده داشتن بحث از وجود خداست. اما در حالت دوم (ب) که علم به وجود خدا داریم: در اینجا بی فایده بودن اثبات وجود خدا به چند صورت قابل تصوّر است که همه آنها را می توان با عنوان «علم فطری به خدا» بررسی کرد. پیش از پرداختن به این صور گوناگون، با توجه به اینکه در جای جای نوشته های علامه طباطبائی در باب شناخت خدا، سخت استناد به «فطرت» شده است و گویی کلیدواژه اصلی بحث، این واژه است، از این رو، برای نمونه و تأیید این ادعا، چند فقره از عبارات ایشان را در باب فطرت مرور می کنیم:

۱. «اگر فطرت ما، راهی برای اثبات یا نفی این موضوع

نداشت، هرگز این فکر و اندیشه را به خود راه نمی دادیم.»^(۳۴)

۲. «اگر اثبات این موضوع را فطری بشر ندانیم (با اینکه

عمدتاً در میان «ایمان گرایان» به چشم می خورد. در اندیشه «ایمان گرایی»، معرفت عقلانی نه یار «ایمان»، بلکه «بار» آن است. در این دیدگاه ادعا می شود: «اگر من قادر باشم خداوند را به نحو عینی دریابم دیگر ایمان ندارم، اما دقیقاً از آن رو که بدین کار قادر نیستم باید ایمان بیاورم.»^(۳۵) اینان باید نشان دهند اثبات وجود خداوند یا مفهوم خدا، تناقض آمیز است.

امکان یا امتناع اثبات وجود خدا

سؤالی که در اینجا باید پاسخ داده شود این است که آیا اثبات وجود خداوند امر ممکن است یا امتناع منطقی دارد؟ اگر ما نتوانیم امکان منطقی وجود خدا را نشان دهیم، دست کم باید روشن گردد که وجود خداوند امتناع منطقی ندارد؛ زیرا برای معقول بودن تلاش فکری بشر کافی است نشان دهیم اموری که مورد کاوش قرار می گیرند، امتناع ذاتی و منطقی ندارند. اگر ما بتوانیم نشان دهیم وجود خداوند می تواند متعلق تلاش های فکری انسان قرار گیرد، همین نکته در معقولیت آن کفایت می کند. برای اثبات معقولیت وجود خداوند می توان گفت:

۱. مفهومی که ما از خداوند داریم مفهومی متناهی و متناقض نیست؛ زیرا این واژه بر موجودی دلالت می کند که واجد همه کمالات است و هیچ نقصی ندارد.

۲. وقتی مفهومی خودمتناقض و ناسازگار نبود، ممتنع بالذات نبوده و امتناع منطقی ندارد.

۳. وقتی مفهومی امتناع منطقی نداشت تلاش برای

اثبات وجود او معقول است، هر چند به ثمر نرسد.

البته تلاش فکری بشر در اثبات وجود خداوند، موقوف بر نیاز او به اثبات وجود خدا و اثبات سودمندی تلاشی است که در این زمینه صورت می گیرد.

طباطبائی، هم ناظر به علم حضوری است و هم ناظر به علم حصولی؛ یعنی می‌توان گفت: خداشناسی به طور فطری، هم بدون واسطه مفهوم و صورت، برای بشر ممکن است و هم از طریق مفهوم و صورت. بنابراین، می‌توان در مورد بی‌نیازی بشر به اثبات وجود خدا، هم از طریق فطری بودن علم حضوری به خدا استدلال کرد و هم از طریق فطری بودن علم حصولی به خدا.

فطری بودن علم حضوری به خدا

سرشت و خلقت بشر به گونه‌ای است که او همیشه خدا را بدون وساطت هیچ مفهومی می‌یابد و دل انسان ارتباط عمیقی با آفریننده خود دارد و دایم در حضور او قرار دارد. در تأیید این مدعا استدلال‌هایی ارائه شده است از جمله:

استدلال اول:

۱. یکی از اقسام علم حضوری، آگاهی موجود مجرد از فاعل و علت هستی‌بخش خود است.
 ۲. نفس انسانی مجرد است.
 ۳. پس نفس انسانی واجد نوعی معرفت حضوری نسبت به مبدأ هستی‌بخش خود است. (۴۱)
- با توجه به استدلال فوق، انسان در شناخت آفریدگار خود نیازی به اثبات وجود او از طریق استدلال ندارد. به عقیده ملاصدرا، فطری بودن معرفت به ذات حق از این قبیل است؛ یعنی خدا به علم حضوری برای نفس معلوم است، هرچند هنوز به علم حصولی معلوم نشده است. (۴۲)
- این استدلال از این حیث قابل تأمل است که اگر علم حضوری را دارای مراتب نیمه‌آگاهانه و آگاهانه بدانیم، با توجه به اینکه مرتبه نیمه‌آگاهانه مرتبه ضعیف علم است و شخص به این علم بی‌توجه یا از آن غافل است - به تعبیر دیگر، علم به علم ندارد - از این رو، برهان عقلی بر وجود خدا لازم و ضروری است، هرچند کارکرد آن تنبیه و

فطری است)، اصل بحث از آفریدگار جهان فطری است. (۳۷)

۳. «بحث از خدا فطری بشر می‌باشد و نسبت متعکسی میان خداشناسی و ماده‌پرستی موجود است.» (۳۸)

۴. «یک انسان ساده اگرچه از بیان تفصیلی فکر خود، عاجز و زبون است، ولی با فطرت خود علت جهان (خدا) را از برای جهان (مجموع علل و معلولات) اثبات می‌کند نه اینکه پاره‌ای از حوادث را به دست ماده و پاره‌ای به دست خدا بسپارد.» (۳۹)

۵. «بحث و کنجکاوای در اثبات و نفی وی (خدا) جزء فطریات انسان، بلکه هر موجود ذی‌شعور است که به قانون علت و معلول ایمان داشته و جهان را در حال اجتماع ببیند، می‌باشد.» (۴۰)

وجه جامع و مشترک عبارات فوق این است که خداشناسی فطری آدمی است. بر این اساس، اولاً، متعلق شناخت فطری خدا معرفی شده است. ثانیاً، با توجه به اینکه از منظر علامه طباطبائی، معرفت منحصرأ بر دو قسم است (حصولی و حضوری)، پس بحث از خدا را نیز می‌توان از این دو راه دنبال کرد. ثالثاً، در عبارت پیش‌گفته از سویی چون سخن از فطری بودن اثبات و نفی خداست و از سوی دیگر، چون اثبات و نفی به مقام برهین مربوط است و برهین به معرفت‌های حصولی برمی‌گردد، پس باید گفت: انسان‌ها از یک‌سو، به خداوند معرفت دارند، هرچند معرفتی اجمالی و نیمه‌آگاهانه باشد؛ از سوی دیگر، می‌توان از رهگذر برهان این معرفت اجمالی را به معرفتی تفصیلی و آگاهانه تبدیل نمود.

فطری بودن علم به وجود خدا

همان‌گونه که اشاره شد، در مورد خداوند نیز دو نوع شناخت متصور است: شناخت حضوری و حصولی. به تعبیر دیگر، فطری بودن علم به خدا، در سخنان علامه

می‌کند کسی که خدا را از راه علم شهودی آگاهانه یافته است نیازی به استدلال ندارد، اما ثابت نمی‌کند که اصل اثبات وجود خدا برای همه و در همه شرایط ناسودمند است. از طرفی، نیز از حیث معرفت‌شناختی نیز با این سؤال مواجهیم که پشتوانه اعتماد به تجربه‌های عرفانی چیست؟ اگر دلیلی محکم نتوان اقامه نمود که وجود تجربه‌های عرفانی را ثابت کند، در این صورت، استدلال از راه شهود عرفانی نیز چندان محکم نخواهد بود و اگر شهود عرفا برایشان قابل استناد نباشد، در این صورت، آنها نیز باید بر وجود خداوند دلیل عقلانی جست‌وجو کنند.

فطری بودن علم حصولی به خداوند

بی‌نیازی اثبات وجود خدا به استدلال، طرف‌داران زیادی داشته و به گونه‌های مختلف تبیین شده است. عمده‌ترین تبیین‌های موجود یا ممکن را می‌توان به صورت زیر تصویر و تقریر نمود:

۱. **بدهت وجود خدا:** برخی مانند علامه طباطبائی برآنند که گزاره «خدا وجود دارد» از بدیهیات اولیه است؛ از این رو، ممکن است معنای فطری بودن علم به خدا این باشد که این گزاره از اولیات است. بدیهیات اولیه یا اولیات به قضایایی گویند که صرف تصوّر موضوع و محمول و نسبت این دو، برای تصدیق آن کافی است. یکی از تقریراتی که از اولی بودن این قضیه شده، این است: وجود خداوند و وجوب ازلی او بدیهی اولی است. بنابراین، در ناحیه اثبات بدهت باور به وجود خدا و تنبه ذهن به استدلال در این زمینه، حاجت است، اما در ناحیه اثبات وجود خدا نیاز به برهان نیست؛ زیرا اولین تصدیق فلسفی وجود خداوند است و آنچه را خواسته باشیم دلیل بر وجود او قرار دهیم، همه تصدیقاتی متأخر می‌باشند و براهینی که در اثبات وجود خدا ارائه و اقامه می‌شود صرفاً

غفلت‌زدایی انگاشته شود؛ زیرا قطعاً همه اشخاص علم حضوری آگاهانه به خداوند ندارند و علامه طباطبائی نیز در یکی از فرازهای سخن خود در باب فطرت (فراز چهارم) به این علم اجمالی اشاره و تصریح نموده‌اند.

استدلال دوم: در مواردی که علم حضوری آگاهانه به خداوند وجود دارد، چه دلیلی وجود دارد که به اثبات خدا پرداخته شود؟ مثلاً، می‌توان به فرادی اشاره کرد که دید و نگرش عرفانی به خداوند دارند و از رهگذر عرفان عملی به مرتبه کشف و شهود رسیده‌اند. حال معرفتی که از این طریق حاصل می‌شود، نوعی علم حضوری و شهودی آگاهانه است. در اینجا سخن از دانستن و فهمیدن نیست، بلکه سخن از دیدن و چشیدن است. در اینجا دیگر نیازی به اثبات نیست؛ زیرا شک و تردیدی وجود ندارد. اثبات از راه برهان، نوعی خداشناسی فلسفی و معرفتی حصولی می‌باشد و اثبات در جایی سودمند است که کسی به چیزی شک داشته یا منکر آن باشد. از همین رهگذر است که اگرچه فیلسوف و عارف، هر دو، دم از توحید می‌زنند، اما توحید این غیر از توحید آن است.

این استدلال نیز قابل تأمل است؛ از این حیث که در اینجا نیز بی‌فایده بودن اثبات وجود خدا برای عارف به مقام تجربه عرفانی او مربوط است، اما در مقام تعبیر و تبیین تجربه برای دیگران نیازمند استدلال است. از این رو، اگر ناسودمندی اثبات به مقام تجربه عارف مربوط است نه مقام تعبیر، اولاً، همه مردم چنین حالت و تجربه‌ای ندارند؛ ثانیاً، عرفا هم در همه حالات خودشان خداوند را مشاهده نمی‌کنند. پس اگر استدلال شود: «عارف کسی است که خدا از راه علم شهودی یافته است؛ صاحب مکاشفه عرفانی نسبت به خدا هیچ شک و انکاری ندارد؛ کسی که شک و انکار از وجود او رخت بر بسته است نیاز به اثبات ندارد» این استدلال، اگر تمام باشد، فقط اثبات

دارای ارزش تنبیهی است. سخن علامه طباطبائی در این زمینه چنین است: «از این رو، بر اندیشور روشن می‌شود که اصل وجود واجب بالذات برای انسان بدیهی و ضروری است و براهینی که برای اثبات آن آورده می‌شود در واقع، همه تنبیهاتند.» (۴۳)

در این رویکرد، ما گزاره‌ای واضح‌تر از گزاره «خداوند وجود دارد» نداریم و گویا از این نظرگاه کسی که مبادرت به اثبات وجود خدا می‌نماید، تصور می‌کند ممکن‌الوجودها یقینی‌تر از واجب‌الوجودند، در حالی که وجود واجب‌الوجود ضروری و حتمی است و این ممکن‌الوجود است که معلوم نیست وجود داشته باشد. (۴۴)

در نقد این استدلال باید گفت: اینکه مقدمات برهان باید واضح‌تر از نتیجه باشد سخن درستی است، لیکن نباید نتیجه بگیریم که نتایج واضح‌تر از مقدمات به استدلال نیاز ندارند، بلکه باید نتیجه بگیریم: استدلال بر نتایجی که واضح‌تر از مقدمات برهان‌اند ممکن نیست و در این بحث، نتیجه بگیریم: اثبات خداوند ممکن نیست، نه اینکه نیازی به اثبات وجود خدا نیست. در تعریف استدلال، قید نشده که هدف استدلال کشف مجهول است، بلکه گفته شده است: استدلال آن است که با پذیرش مقدمات به نتیجه برسیم، خواه این نتیجه از قبل برای ما معلوم باشد یا نباشد. از این رو، می‌توان تصور نمود که کسی بر معلوم خود نیز استدلال نماید و مطلوب را از راه دیگری اثبات نماید. بنابراین، اگر مقدمات برهان واضح باشند و ما را به نتایجی واضح‌تر از خود برسانند، در این صورت، اقامه دلیل ضرورتی ندارد، نه اینکه استدلال ممکن نباشد. تنها در صورتی می‌توان گفت استدلال ممکن نیست، که در تعریف استدلال رسیدن به مجهول قید شده باشد. پس اگر قضیه «خداوند موجود است» واضح‌تر از گزاره «ممکن‌الوجود موجود است»

باشد، نمی‌تواند دلیل بر عدم امکان اثبات وجود خدا تلقی شود. تنها در این فرض می‌توان گفت: اقامه برهان ناسودمند است. و اقامه برهان بر وجود خدا از راه ممکن‌الوجود میسر نیست، اما اقامه برهان از راه مفهوم خدا و نیز آوردن برهان از راه اصل وجود را نمی‌توان با این استدلال رد کرد.

بنابراین، از دیدگاه علامه طباطبائی، در واقع، استدلال بر بی‌نیازی اثبات وجود خداست نه امتناع اثبات وجود خدا. همان‌گونه که در آثار ایشان می‌بینیم، در کنار تقریر خودشان از برهان صدیقین، به تقریر سایر براهین اثبات وجود خدا نیز پرداخته می‌شود. البته برای کسی که گزاره «خدا وجود دارد» واضح‌تر نباشد و مقدمات واضح‌تر باشد، برهان سودمند است؛ گویا پیش‌فرض ناسودمندی و عدم حاجت به اثبات وجود خدا، این است که گزاره «خدا وجود دارد» برای همه از هر مقدمه‌ای واضح‌تر است، در حالی که همگان نسبت به این گزاره، چنین نگاهی ندارند و کسانی هستند که یا دم از انکار می‌زنند یا در این مسئله شاکند. (۴۵)

۲. علم وجدانی به خدا: وجدانیات قضایایی از سنخ علم حصولی‌اند که از علم حضوری به دست آمده‌اند. بر این اساس، یکی از تقریرهای فطری بودن علم حصولی به خداوند همین معناست، یعنی علم وجدانی به خدا فطری است. از این رو، گزاره «خدا وجود دارد» اگرچه دانشی حصولی است، اما برآمده از علم حضوری به خداوند است نه اینکه برآیند دیگر تصدیقات باشد. بنابراین، شناخت خدا نیازمند استدلال و وساطت دیگر تصدیقات نیست. تنها شرطی که در اینجا لازم است این است که انسان متوجه علم حضوری خودش به خدا باشد تا بتواند از آن تصویربرداری کند و قضیه‌ای وجدانی به دست آورد. (۴۶) آیا علم خدا به این معنا باعث می‌شود که بحث از اثبات وجود خدا بی‌فایده باشد؟ اگرچه بحث از این

مطلب، در علم حضوری به خدا گذشت، اما وقتی علم عرفانی به خداوند، ما را از اثبات وجود خدا بی‌نیاز نمی‌کند علم وجدانی به او نیز چنین خواهد بود.

۳. وجود خدا بدیهی ثانوی: گاه فطری بودن علم حصولی به خداوند بدین معناست که گزاره «خدا وجود دارد» از فطریات منطقی و از بدیهیات ثانویه است. فطریات قضایایی هستند که تصدیق آنها نیازمند برهان است. اما دلیل آنها همواره در ذهن حاضر و به اصطلاح «قضایا قیاساتها معها» است و دلیلشان از آنها منفک نمی‌شود؛ یعنی عقل پس از تصوّر موضوع و محمول و نسبت میان آنها، بلافاصله به استدلال آن نیز پی می‌برد و بی‌نیاز از تفکر، آنها را تصدیق می‌کند؛ مانند حکم به اینکه «عدد چهار زوج است».^(۴۷)

بر اساس این رویکرد، همین که ذهن به گزاره «خدا وجود دارد» توجه کند، بی‌درنگ بر آن برهان اقامه می‌کند و آن را مورد تصدیق قرار می‌دهد. بنابراین، «بدیهی ثانوی بودن وجود خدا» به این معناست که ذهن همواره دلیل بر وجود خدا به همراه دارد و علم به خداوند به این معنا، عین اثبات وجود خداوند است. کسانی که ادله اثبات وجود خداوند را تنبیهی می‌دانند ممکن است وجود خداوند را به این معنای سوم نیز فطری بدانند.^(۴۸)

از مفاد آنچه بیان شد می‌توان نکات زیر را استخراج نمود:

۱. اگر شناخت‌های انسان را منحصر به دو نوع شناخت حصولی و حضوری بدانیم و شناخت حصولی با عقل، و شناخت حضوری با قلب در ارتباط باشد، پس همه راه‌های انسان به سوی خدا، به همین دو راه برمی‌گردد: راه دل و راه عقل. راه دل همان شناخت حضوری، و راه عقل همان شناخت حصولی است. شناخت حضوری بی‌واسطه است و شناخت حصولی

با واسطه؛ آن راه انفسی است و این راه آفاقی.

۲. از آن‌رو که انسان به مقتضای فطرت و ساختمان ویژه روحی خود شناخت‌گراست و شناخت نیز یا حضوری است یا حصولی، در مورد خداوند نیز همین دو راه متصور است و بقیه راه‌ها به همین دو راه بازمی‌گردد. پس علم فطری انسان به خدا، یا حضوری است یا حصولی.

۳. با توجه به اینکه علم حضوری درجات و مراتب دارد، اگر مرتبه فرودین آن را لحاظ کنیم، این مرتبه نیمه‌آگاهانه، اجمالی، بالقوه، غیراکتشافی، همگانی و همه‌جایی و حالتی غفلت‌آمیز دارد و کسی که واجد چنین علمی است، چه بسا عالم به علم خود نباشد. از این‌رو، هرچند برای غفلت‌زدایی و تنبیه هم که باشد، اقامه برهان و استدلال لازم است و اگر مرتبه فرازین علم حضوری را در نظر بگیریم، این مرتبه آگاهانه بوده، آن را شهودی عارفانه می‌نامند؛ شهودی که از رهگذر عرفان عملی تحقق پیدا نموده است، شهودی که با نوعی بارقه بصیرت و معرفت همراه است، و شهودی که در مرتبه حق‌الیقین تردیدناپذیر، کامل و محصول نوعی اتحاد میان عاقل و معقول است.^(۴۹) البته همین شهود ویژگی‌های دیگری هم دارد؛ از جمله:

- شخصی است، و این‌گونه نیست که همه مردم از چنین حالتی بهره‌مند باشند. نیز به صورت ناب و خالص خود قابل انتقال به عموم نیستند.

- این حالت برای عارف موقتی و گذراست. علاوه بر اینکه عارف نیز در همه حالاتش خداوند را مشاهده نمی‌کند.

- معرفت‌های پیشین عارفان و محیط و شرایطی را که در آن زیست می‌کنند، بر تجارب شهودی آنها اثرگذار است.^(۵۰)

- شهودهای عرفانی افراد مختلف با یکدیگر متفاوت

است و خود معرفت شهودی هیچ معیاری برای تصمیم‌گیری میان شهودهای مختلف ارائه نمی‌دهد.

کاربرد فطرت در حوزه امور غیراعتباری

با توجه به آنچه بیان شد، می‌توان نتیجه گرفت که از بحث فطرت در حوزه امور غیراعتباری به دو نحو می‌توان استفاده نمود:

۱. استفاده وجودشناختی

برخی از دانشوران کوشیده‌اند تا با استناد به نظریه فطرت، موجودیت موجودی خاص (مانند خداوند) در عالم بیرون یا موجودیت کیفیت وجودی خاص (مانند گرایش و قوه خداجویی) را در عالم درون به اثبات برسانند؛ از این‌رو، چون نظریه فطرت در این سطح ناظر به موجودات جهان است، نظریه‌ای وجودشناختی به شمار می‌رود.^(۵۱) در اینجا توجه به دو نکته لازم است:

نکته اول: اگرچه علامه طباطبائی از بحث فطرت استفاده وجودشناختی نموده‌اند و معتقدند: انسان دارای یک حس الوهی و قوه خداجویی است و از همین‌روست که یک گرایش فطری به خدا دارد و فطرتاً طالب پرستش خدا و خواهان کرنش و خضوع و تسلیم در برابر اوست، اما چون این گرایش باطنی وجودی، مستقیماً ربطی به شناخت ندارد، ایشان به طور خاص در مباحث فلسفی خود به آن نپرداخته‌اند و به شناخت‌های حصولی عقلی که از راه دلیل و برهان حاصل می‌گردد و نیز شناخت‌های فطری حصولی، پرداخته‌اند.

نکته دوم: حال صرف‌نظر از اینکه انسان دارای نوعی گرایش‌ها و بینش‌های فطری می‌باشد، این سؤال اساسی قابل طرح است که «به چه دلیل از فطری بودن گرایش یا بینشی، می‌توان موجودیت موجودی خاص را در عالم

بیرون و جهان واقع نتیجه گرفت؟» آیا این استنتاج رهاورد استقراست؟ یعنی با دیدن مواردی مانند وجود عطش به عنوان تقاضا، وجود آب را به عنوان پاسخ نتیجه گرفته‌ایم و گفته‌ایم: بعید است پاسخ آن تقاضا، یعنی آب، در عالم وجود نداشته باشد؟ آیا از راه استقراء صرف و استبعاد می‌توان به موجودیت موجودی در جهان واقع پی برد؟ آیا از استقراء می‌توان یک اصل کلی ثابت و قضیه کلیه تحصیل نمود؟ یا استقراء کفایت نمی‌کند و استقراء در اینجا ناتمام است؟

براساس دیدگاه علامه طباطبائی، این سؤال را بدین نحو می‌توان پاسخ داد:

۱. علم انسان به خداوند فطری است.
 ۲. علم فطری و شهودی، علمی حضوری است.
 ۳. انسان مصداق واقعیت را ابتدا به علم حضوری در خود می‌یابد و بر همین اساس، اذعان و اعتراف می‌کند که «من هستم».

۴. با توجه به اینکه هر علم حصولی مبتنی بر نوعی علم حضوری است، پس اعتراف به واقعیت مستقل از ذهن خود (اعترافی که تصوراً و تصدیقاً برای انسان بدیهی است) رهاورد همان یافت واقعیت خودش می‌باشد.

۵. در اینجا، علم حصولی وی به واقعیت در واقع، به همان علم حضوری وی برمی‌گردد.

۶. حکم به بدهاوت و ضرورت گزاره «خدا موجود است» نیز حاصل همین رویکرد است.

۲. استفاده معرفت‌شناختی

نظریه فطرت در این سطح ناظر به اعتقادات است نه موجودات از آن حیث که موجودند.

با توجه به اینکه علامه طباطبائی نظریه فطرت را به

تشکیک قرار می‌دهند. به بیان دیگر، مدعی می‌شوند که اعتقاد به وجود خداوند و پذیرش حقانیت دین، اساساً امری نامعقول و خرد ناپسند است. روشن است که بحث در باب معقولیت اعتقادات دینی، بر بحث در خصوص صدق و کذب آن اعتقادات، تقدم دارد. از این رو، اگر فرض نامعقولیت اعتقادات دینی پذیرفته شود، بحث در خصوص صدق و کذب آن اعتقادات زاید خواهد شد؛ اگرچه اثبات صدق مستلزم فرض معقولیت آن نیز هست.^(۵۳)

علامه طباطبائی و شارح اصول فلسفه در جای جای کتاب به صراحت یا اشارت آورده‌اند:

۱. «محدود بودن مفاهیم الفاظ و کلمات از یک طرف و انس اذهان به مفاهیم حسی و مادی از طرف دیگر، کار تفکر و تعمق در مسائل ماوراءالطبیعی را دشوار می‌سازد. ذهن برای اینکه آماده تفکرات ماوراءالطبیعی بشود، مراحلی از تجرید را باید طی نماید.»^(۵۴)

۲. «اشکال مسائل ماوراءالطبیعی در مرحله تصوّر است نه مرحله تصدیق... از این رو، اکثر اشتباهاتی که رخ می‌دهد از نرسیدن به مدعا و خوب تصوّر نکردن است.»^(۵۵)

۳. «برای درک هر چیز، شرط اول این است که صورت مسئله به نحو صحیح در اندیشه جوینده حقیقت طرح شود؛ پس از آنکه به صورت صحیحی در اندیشه‌اش طرح شد، امکان تحقیق و کاوش و استدلال برایش پیدا می‌شود.»^(۵۶)

۴. «علت شک بسیاری از دانشمندان در وجود خدا این نیست که ادلّه وجود خدا آنها را قانع نکرده است، بلکه علت آن این است که تصوّر مسئله از اول به صورت غلطی در اذهان آنها رسم شده است.»^(۵۷)

از مضمون عبارات فوق برمی‌آید که در اندیشه علامه طباطبائی، معقولیت بر بحث از صدق و کذب تقدم دارد؛ چه اینکه تصوّر و طرح صحیح و دقیق مسئله به معقولیت

شناخت حضوری و حصولی، پیوند می‌زند و از شناخت حصولی و حضوری در امر شناخت خداوند بهره‌برداری می‌کند و شناخت و باور به خدا، نه تنها به قلمرو اعتقادات مربوط است، بلکه در صدر تمامی باورهاست، و سایر باورهای دینی در هویت، معنا و ارزش خود وام‌دار باور بنیادین به خدا هستند، ایشان از نظریه فطرت در حوزه معرفت‌شناسانه نیز بهره می‌جویند. استفاده معرفت‌شناختی از بحث فطرت هم در دو سطح امکان‌پذیر است:

الف. اثبات حقانیت اعتقادات دینی به مدد نظریه فطرت: آن دسته از دانشوران دینی که تلاش نموده‌اند در مقابل منتقدان به صدق باور به خدا، از حقانیت باورهای دینی به طور عام، و باور به خدا به طور خاص دفاع کنند، اساسی‌ترین مطلوبشان این بوده است که نشان دهند اعتقاد به وجود خداوند (به عنوان محوری‌ترین اعتقاد دینی) فطری است؛ به این معنا که اثبات حقانیت و صدق آن محتاج قرینه و برهان نیست.^(۵۲)

علامه طباطبائی بیشترین تلاش خود را در زمینه باور به خدا، با همین رویکرد دنبال نموده‌اند و بر این اندیشه بوده‌اند که اثبات صدق آن، از راه براهین متعارف ممکن نیست؛ هرچند صدق باور به خدا، خود به خود ضامن معقولیت این باور نیز می‌باشد؛ زیرا معقولیت مستقل از صدق نیست. البته معقولیت یک اعتقاد، ضامن صدق آن نیست. از این رو، اگرچه ایشان برای تحکیم مدعای خود دلایل و براهین متعددی اقامه کرده‌اند، اما تمسک به «علم حضوری» و استناد به درک وجدانی و منطقی فطری انسان را، برای حصول آن مطلوب نیز کارساز دانسته‌اند.

ب. اثبات معقولیت اعتقادات دینی: امروزه بسیاری از منتقدان اندیشه دینی، به جای آنکه حقانیت اعتقادات دینی را محل تردید بدانند، معقولیت آن اعتقادات را مورد

و جایگزین‌های دیگری معرفی شد، به تصور ناصحیح و طرح غیردقیق مسئله «خدا» برمی‌گردد. از همین روست که شارح اصول فلسفه موضع راسل را در مناظره وی با کاپلستون - که در کتاب عرفان و منطق راسل آمده است - درباره وجود خدا، حمل بر نارسایی مفاهیم فلسفه غربی در مسائل الهی می‌نماید.^(۶۰)

از این رهگذر، می‌توان گفت: آنچه تحت عنوان «حرکت قرینه‌ستیزانه» در فلسفه غرب رخ داد و براساس آن، حکم به نامعقولیت براهین اثبات وجود خدا شد، در جهان اسلام حادث نشد و حتی براهین اثبات وجود خدا در حکمت اسلامی به صورت براهینی که در عرض هم و طارد و نافی یکدیگر باشد طرح نشد و همچنان هر کدام از براهین اثبات وجود خدا در جایگاه و مرتبه خود قرار دارد. البته چه بسا برهان بعدی کامل‌تر و کم‌اشکال‌تر از برهان قبلی طرح گردید، اما هیچ‌گاه براهینی از مرتبه و جایگاهش ساقط نگردید؛ زیرا این براهین حاصل کنجکاو‌های و تعمقات و تأملات حکمای مسلمان در مباحث وجود بود و فیلسوفان مسلمان قبل از اینکه در بخش الهیات بالمعنی‌الاصح به اثبات واجب‌الوجود پردازند، ابتدا مبادی تصویری بحث را تصحیح، و مبادی تصدیقیه را تحکیم می‌نمودند و سپس به سراغ اثبات واجب روی می‌آوردند. در سیر تطوری و تکاملی فلسفه اسلامی هرچه تصور از هستی و مباحث هستی‌شناختی، کامل‌تر و صحیح‌تر شد و موضوع با مذاقه بیشتری تصور می‌شد، اثری نیز که بر این موضوع حمل می‌شد به حال موضوع مناسب‌تر و کاملاً در خور آن بود. از نظر علامه طباطبائی، آراء گوناگونی که درباره وجود و ماهیت مطرح گردیده است، حاکی از درجات مختلف شناخت وجود و ماهیت است و البته آراء مطرح‌شده در این باب مابین هم نیستند، بلکه در طول همدوهریک مکمل دیگری است.^(۶۱)

موضوع مربوط است و اقامه برهان و ارائه دلیل به مقام حقانیت و صدق مربوط است. نیز از آن‌رو که استدلال متشکل از مقدماتی است که هر کدام، یک قضیه و تصدیق محسوب می‌شوند و هر تصدیقی و اعتقادی فرع بر تصور است - که اگر تصور چیزی ناصحیح یا ناممکن صورت گیرد، تصدیق و اعتقاد نیز ناصحیح یا غیرممکن خواهد بود و هنگامی که ماده استدلال مخدوش باشد، خود استدلال نیز از این خدشه بی‌نصیب نیست - علامه طباطبائی در مباحث مابعدالطبیعی و از جمله موضوع «خدا»، تذکار می‌دهند که ابتدا موضوع باید صحیح تصور و طرح شود و در تصور و ادراک خدا باید به گونه‌ای عمل شود که انسان نه در دام لادری‌گری و تعطیل افتد و نه سر از تشبیه درآورد. از همین روست که تصریح می‌شود: این بحث، بحث سهل و ممتنعی است و تا ذهن به مرحله‌ای از تجرید نرسد و انسان به قریحه‌ای نیکو در این زمینه دست نیابد، نمی‌تواند به تصویری صحیح برسد. این دغدغه در ذهن علامه طباطبائی، تا بدان جا رسوخ و نفوذ دارد که یکی از فصول مقاله چهاردهم با عنوان «خدا، جهان و جهان» این است: «ما خدا را چگونه تصور کنیم؟»^(۵۸) و در جایی دیگر، پس از نقل و نقد دیدگاه‌های منتقدان باور خدا، می‌گویند: «اینان مفهوم کلمه خدا را نفهمیده و به مقصود مثبتین این حقیقت پی نبرده‌اند.»^(۵۹)

با توجه به مطالب فوق است که از منظر علامه طباطبائی می‌توان گفت: مشکل عمده و مهمی که گریبان براهین اثبات وجود خدا را در فلسفه غرب گرفت و براهین یکی پس از دیگری مخدوش گردید و از هیمنه و نفوذ و رونق قبلی خود ساقط شد و سرانجام وجود خدا یا مورد انکار قرار گرفت یا مشکوک واقع شد یا به جای براهینی که در سنت الهیات طبیعی ارائه شده بود، بدیل‌ها

حقیقت‌های دیگر طبیعت و در عرض آنها طرح شده است و بعد هم شک‌ها و ایرادها متوجه همان مفروض و تصوّر شده است که از خدا صورت گرفته است.

۴. یکی از دلایل نقد براهین خداشناسی در غرب و برقرار نبودن نوعی رابطه تکمیلی و تکاملی میان براهین خداشناسی در غرب، هم در طرح و هم در نقدهای آنها، ناشی از نارسایی مفاهیم فلسفه غربی و خوب طرح و تصوّر نشدن موضوع است.

۵. اگر گاهی در اثر کژکاری و اشتباه‌کاری‌ها و طرح غیردقیق و نسنجیده و ناصحیح مسئله، ذهن از این بحث منصرف می‌شود، اما چنین نیست که آن حس الوهی و فطری در وجود انسان معطل یا خاموش یا محو گردد.

۶. علامه طباطبائی در بحث از خدا به شناخت‌های حصولی عقلی که از راه دلیل و برهان حاصل می‌گردد و نیز شناخت‌های فطری حضوری پرداخته‌اند و در همین زمینه، نظریه فطرت را به شناخت حضوری و حصولی پیوند می‌زنند و شناخت حصولی و حضوری را در امر شناخت خداوند مورد بهره‌برداری قرار می‌دهند و از نظریه فطرت در حوزه معرفت‌شناسانه بهره می‌جویند.

بر همین اساس، اگر علامه طباطبائی تقریری از برهان صدیقین ارائه می‌دهد، از همین منظر و در طول و تکمیل سایر براهین است. ایشان در این زمینه، درصددند با برهان و تقریری که ارائه می‌دهند، نقص تقریرهای قبلی را ترمیم کنند. بنابراین، گرچه در اندیشه علامه طباطبائی، بحث معقولیت و حقانیت به صورت تفکیک‌شده، مطرح نشده است، اما مطالب ایشان حاکی از توجه به این تفکیک بوده است و از مفاد سخنان ایشان می‌توان مصادیق این دو را استخراج کرد.

نتیجه‌گیری

از جمله نتایجی که این تحقیق بدان دست یافته است، می‌توان به موارد ذیل اشاره کرد:

۱. بحث از خدا در تفکر فلسفی غالب حکیمان مسلمان متفرع و مسبوق به مباحث هستی‌شناسانه ایشان است و از آن‌رو که آراء گوناگونی درباره ماهیت و وجود مطرح است و شناخت این دو مفهوم درجات مختلف دارد، براهنی نیز که بر همین اساس، برای اثبات وجود خدا ارائه نموده‌اند در سطوح متفاوت است. از این‌رو، این براهین ارائه و اقامه‌شده توسط اندیشه‌وران مسلمان نیز مابین و دافع یکدیگر نمی‌باشد، بلکه در طول یکدیگر و مکمل همند.

۲. اینکه اثبات خدا نیاز به هیچ مبدأ تصدیقی و مسئله فلسفی ندارد، به این معنا نیست که چنین اثباتی نیاز به مبادی تصویری نیز ندارد، بلکه اگر موضوعی به دقت تصوّر شود، بسیاری از لوازم و ملزومات و ملازمات آن آشکار خواهد شد و در نتیجه، استدلال بر ثبوت آن برای موضع مسئله سهل است.

۳. ریشه اشکالات مربوط به خدا این است که از ابتدا مسئله خدا و جهان دیگر به عنوان حقیقتی در کنار

پی‌نوشت‌ها

- ۱- ارسطو، *مفاتیحیک*، ترجمه شرف‌الدین خراسانی، ص نود و هفت.
 - ۲- همان، ص نود و شش.
 - ۳- همان، ص صد.
 - ۴- همان، ص ۳۶۴.
 - ۵- ملّاصدرا، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعه*، ج ۶، ص ۲۶-۳۶؛ عبدالله جوادی آملی، *تبیین براهین اثبات خدا*، ص ۱۳۳-۱۳۵؛ ابن‌سینا، *الاشارات و التنبیهات مع شرح خواجه نصیرالدین الطوسی و الحاکمات قطب‌الدین الرازی*، تحقیق کریم فیضی، ج ۳.
 - ۶- ملّاصدرا، همان، ج ۶، ص ۲۹.
 - ۷- همان.
 - ۸- عبدالله جوادی آملی، *شرح حکمت متعالیه اسفار اربعه*، ج ۶، بخش اول، ص ۱۷۹-۱۸۰.
 - ۹- همان، ص ۱۸۲.
 - ۱۰- همان، ص ۱۷۹.
 - ۱۱- سید محمدحسین طباطبائی، *اصول فلسفه و روش رئالیسم*، پاورقی مرتضی مطهری، ج ۵، ص ۴۴ و ۷۹؛ مرتضی مطهری، *مقالات فلسفی*، ج ۲، ص ۲۳۲-۲۳۸؛ مرتضی مطهری، *توحید*، ص ۱۵-۱۸.
 - ۱۲- سید محمدحسین طباطبائی، *اصول فلسفه*، ج ۵، ص ۷۹-۸۰.
 - ۱۳- همان، ص ۷۸-۸۰.
 - ۱۴- سید محمدحسین طباطبائی، *شیعه در اسلام*، ص ۶۸.
 - ۱۵- همو، *اصول فلسفه*، ج ۵، ص ۲۹.
 - ۱۶- همان، ص ۳۲.
 - ۱۷- همان، ص ۸۰.
 - ۱۸- همان.
 - ۱۹- همان، ص ۱۸.
 - ۲۰- همان، ص ۴۳.
 - ۲۱- همان، ص ۲۹-۳۱.
 - ۲۲- همان، ص ۳۴.
 - ۲۳- همان، ص ۴۷.
 - ۲۴- همان، ص ۴۸.
 - ۲۵- همان، ص ۳۹-۴۰.
 - ۲۶- همان.
 - ۲۷- همان، ص ۷۸.
 - ۲۸- همان.
 - ۲۹- همان، ص ۳۸.
 - ۳۰- همان، ص ۲۴.
 - ۳۱- حمیدرضا شاکرین، *براهین اثبات وجود خدا*، ص ۲۷.
 - ۳۲- ملّاصدرا، همان، ج ۶، پاورقی، ص ۱۴-۱۵؛ عبدالله جوادی آملی، *تبیین براهین اثبات خدا*، ص ۲۱۹-۲۲۳.
- ۳۳- محمد سعیدی مهر، *کلام اسلامی*، ج ۱، ص ۳۱.
 - ۳۴- آلون پلاتینگا، *عقل و ایمان*، ترجمه بهناز صفری، ص ۱۷۳ به بعد؛ همو، *فلسفه دین، خدا، اختیار و شر*، ترجمه و توضیح محمد سعیدی مهر.
 - ۳۵- مایکل پترسون و دیگران، *عقل و اعتقاد دینی*، ترجمه احمد نراقی و ابراهیم سلطانی، ص ۸۰.
 - ۳۶- سید محمدحسین طباطبائی، *اصول فلسفه*، ج ۵، ص ۳۲.
 - ۳۷- همان، ص ۲۹ و ۳۱.
 - ۳۸- همان، ص ۴۳.
 - ۳۹- همان، ص ۴۴.
 - ۴۰- همان، ص ۷۹.
 - ۴۱- محمد سعیدی مهر، همان، ص ۳۳؛ محمد حسین‌زاده، *مبانی معرفت دینی*، ص ۲۳۵؛ همو، *فلسفه دین*.
 - ۴۲- سید محمدحسین طباطبائی، *اصول فلسفه*، ج ۲، ص ۲۶؛ محمدتقی مصباح، *معارف قرآن*، ص ۳۰.
 - ۴۳- ملّاصدرا، همان، ج ۶، ص ۱۵، پاورقی شماره ۳.
 - ۴۴- عسکری سلیمانی امیری، *نقد برهان ناپذیری وجود خدا*، ص ۱۶۹؛ رک: همو، «امکان یا امتناع برهان لَمّی و انی بر وجود خدای تعالی»، *قبسات*، ش ۴.
 - ۴۵- حمیدرضا شاکرین، همان، ص ۲۲.
 - ۴۶- همان.
 - ۴۷- سید محمدحسین طباطبائی، *نهایة الحکمة*، ج ۲، ص ۲۶.
 - ۴۸- همان.
 - ۴۹- رک: مهدی حائری یزدی، *کاوش‌های عقل نظری*.
 - ۵۰- علی پایا، *فلسفه تحلیلی (مسائل و چشم‌اندازها)*، ص ۴۸۴.
 - ۵۱- احمد نراقی، «معقولیت اعتقادات دینی»، *نقد و نظر*، سال اول، ش ۳۴، ص ۱۵۲.
 - ۵۲- همان.
 - ۵۳- همان.
 - ۵۴- سید محمدحسین طباطبائی، *اصول فلسفه*، ج ۵، ص ۲۴.
 - ۵۵- همان، ص ۲۵.
 - ۵۶- همان، ص ۷۸.
 - ۵۷- همان، ص ۷۹.
 - ۵۸- همان، ص ۱۰۵.
 - ۵۹- همان، ص ۴۴.
 - ۶۰- همان، ص ۲۶؛ مرتضی مطهری، *علل‌گرایش به مادیگری*، ص ۵۳ و ۱۴۰.
 - ۶۱- عبدالله جوادی آملی، *شرح حکمت متعالیه اسفار اربعه*، ص ۱۸۰.

- منابع
- ابن سینا، *الاشارات و التنبيهات مع شرح الخواجه نصیرالدین الطوسی و المحاکمات لقطب الدین الرازی*، تحقیق کریم فیضی، قم، مطبوعات دینی، ۱۳۸۴.
- ارسطو، *مناظریک (مابعدالطبیعه)*، ترجمه شرف الدین خراسانی، چ دوم، تهران، حکمت، ۱۳۷۹.
- پایا، علی، *فلسفه تحلیلی (مسائل و چشم اندازها)*، تهران، طرح نو، ۱۳۸۲.
- پترسون، مایکل و دیگران، *عقل و اعتقاد دینی*، ترجمه احمد نراقی و ابراهیم سلطانی، تهران، طرح نو، ۱۳۷۶.
- پلاتینگا، آلوی، *عقل و ایمان*، ترجمه بهناز صفری، قم، دانشگاه قم، ۱۳۸۱.
- *فلسفه دین، خدا، اختیار و شر*، ترجمه و توضیح محمد سعیدی مهر، قم، طه، ۱۳۷۶.
- جوادی آملی، عبدالله، *تبیین براهین اثبات خدا*، قم، اسراء، بی تا.
- *شرح حکمت متعالیه اسفار اربعه*، تهران، الزهراء، ۱۳۸۶.
- حائری یزدی، مهدی، *کاوش های عقل نظری*، چ دوم، تهران، امیرکبیر، ۱۳۶۱.
- حسین زاده، محمد، *فلسفه دین*، چ دوم، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۰.
- *مبانی معرفت دینی*، چ یازدهم، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۸۵.
- سعیدی مهر، محمد، *کلام اسلامی*، قم، طه، ۱۳۷۷.
- سلیمانی امیری، عسکری، «امکان یا امتناع برهان لمی و آئی بر وجود خدای تعالی»، *قبسات*، سال یازدهم، ش ۴، پاییز ۱۳۸۵، ص ۵۹-۳۵.
- *نقد برهان ناپذیری وجود خدا*، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۰.
- شاکرین، حمیدرضا، *براهین اثبات وجود خدا*، تهران، مؤسسه فرهنگی دانش و اندیشه معاصر، ۱۳۸۵.
- طباطبائی، سید محمدحسین، *اصول فلسفه و روش رئالیسم*، پاورقی مرتضی مطهری، تهران، سهامی عام، بی تا.
- *اصول فلسفه و روش رئالیسم*، پاورقی مرتضی مطهری، تهران، صدرا، بی تا، ج ۱.
- *اصول فلسفه و روش رئالیسم*، پاورقی مرتضی مطهری، چ پنجم، تهران، صدرا، ۱۳۶۷، ج ۳ و ۲.
- *شیعه در اسلام*، تهران، بنیاد علمی و فرهنگی علامه طباطبائی، ۱۳۶۲.
- ، *معنویت تشیع*، قم، تشیع، بی تا.
- ، *نهایة الحکمه*، تهران، الزهراء، ۱۴۰۵، ج ۱.
- ، *نهایة الحکمه*، تهران، الزهراء، ۱۴۰۹، ج ۲.
- مصباح، محمدتقی، *معارف قرآن*، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۶۷.
- مطهری، مرتضی، *توحید*، تهران، صدرا، ۱۳۷۳.
- ، *علل گرایش به مادیگری*، تهران، صدرا، بی تا.
- ، *مقالات فلسفی*، تهران، حکمت، ۱۳۶۶.
- ملّاصدرا (صدرالدین محمدبن ابراهیم شیرازی)، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة*، چ دوم، قم، مکتبه المصطفوی، ۱۳۸۶.
- نراقی، احمد، «معقولیت اعتقادات دینی»، *نقد و نظر*، سال اول، ش سوم و چهارم، تابستان و پاییز ۱۳۷۴، ص ۱۵۰-۲۴۰.