

ژرفای اندیشه در مفهوم تصویری خدا

تاریخ دریافت: ۱۳۸۹/۴/۲۲

تاریخ تأیید: ۱۳۹۰/۴/۸

محمدرسول آهنگران*

چکیده

مفهوم تصویری خدا به دلیل مسامحه‌هایی که در معرفی آن صورت گرفته، نیاز به بررسی دقیق جدی دارد. در گام نخست باید ثابت کرد که شروع به بحث در اثبات وجود خدا، قبل از تحقیق و بررسی مفهوم تصویری خدا، اشتباه فاحشی است؛ چراکه اولاً، با این کار، ملاحظه ترتیب منطقی صورت نگرفته است؛ ثانیاً، موجب می‌شود تا از بسیاری از اشتباهات و خلط‌ها در امان نباشیم. افزون بر آن، تفکیک مفهوم خدا در قبل و بعد از اثبات وجود او و نیز اثبات امتناع شناخت حضوری در مورد خدا که در نوشته‌های مربوط به کلام و فلسفه دین کمتر به آن توجه شده، از محورهای دیگر بحث می‌باشد. این مقاله علاوه بر دستاوردهای فوق، می‌تواند دفاع جدیدی برای برهان وجودی آنسلم مطرح گردد؛ چراکه مشخص می‌نماید که اشکالات وارده بر اساس یکی از دو تعریفی که او از مفهوم خدا ارائه داده، قابل طرح می‌باشد.

واژگان کلیدی: مفهوم تصویری خدا، اثبات وجود خدا، وجود مطلق، قائم بذات.

* استادیار گروه مبانی فقه و حقوق پردیس قم، دانشگاه تهران.

پرسش‌های پژوهش

آیا ضرورت دارد قبل از اثبات وجود خدا، مفهوم خدا توضیح داده شود؟ شناخت خدای متعال توسط موجود ممکن از میان دو قسم علم حصولی و حضوری، کدام است؟ مفهوم خدا قبل از اثبات او چیست؟ و مفهوم خدا بعد از اثبات او چیست؟ آیا میان شناخت خدا قبل از اثبات، با شناخت او بعد از اثبات، تفاوتی وجود دارد؟ و ضرورت این تفکیک چیست؟

استدلال بر لزوم تقدیم شناخت تصویری بر تصدیقی

برای اثبات لزوم شناخت تصویری خدا، یعنی معرفی صرفاً مفهوم خدا، بدون توجه به وجود خارجی داشتن او، قبل از شناخت تصدیقی که همان اثبات وجود او در خارج می‌باشد، در ابتدا بیان مقدمه‌ای لازم است.

مفاهیم از این جهت که در مقام تصور به صورت مستقل است و یا وابسته، به این دو بخش تقسیم پذیر می‌باشد. منظور از مفاهیم وابسته عبارت است از آن دسته از مفاهیمی که تصور آنها به تنهایی و بدون حضور مفاهیم دیگر ممکن نیست؛ مانند مفهوم پدری یا فرزندی و یا مفهوم بالایی و یا پایینی که این سنخ مفاهیم در مرحله مفهوم و تصور وابسته بوده و به تنهایی قابل تصور نیست. البته در اینکه آیا این سنخ مفاهیم از معقولات اولی و یا ثانوی فلسفی است، میان صاحب نظران مورد بحث و نظر است (طباطبایی و مصباح یزدی، ۱۳۶۳، ج ۱، ص ۲۶۶-۲۶۸)، ولی آنچه در مورد این سنخ مفاهیم مسلم بوده و جای تردید نیست، اینکه در این مفاهیم، وابستگی در مقام تصور وجود دارد و این وابستگی نباید با وابستگی در وجود که در مفاهیم وابسته به وجود موجود است، اشتباه شود.

در مقابل مفاهیم وابسته، مفاهیم مستقل وجود دارد که در مرحله تصور، وابستگی ندارد، بلکه دارای استقلال است؛ به این معنا که به تنهایی و بدون کمک گرفتن از مفاهیم

دیگر می‌تواند مورد درک و تصور قرار گیرد؛ مانند مفهوم انسان، علم و محبت. برای تصور هریک از این سه مورد - که در مثال ذکر شد - نیازی نیست که ما همراه آن، چیز دیگری را هم تصور کنیم، ولی در مفاهیم اضافی - مثل پدری - نمی‌توان پدری را بدون تصور فرزندش تصور کرد و یا بالا را بدون تصور مفهوم پایین ادراک نمود.

مفاهیم مستقل در مرحله مفهوم از حیث وجود بر دو دسته است: ۱. مفهوم مستقل در وجود و یا مفاهیم غیر تعلق‌ی در وجود؛ ۲. مفاهیم وابسته در وجود و یا تعلق‌ی در وجود. مفهوم مستقل در وجود آن است که برای وجود و تحقق، نیازی به چیزی ندارد و تنها مصداق آن، ذات مقدس باری تعالی است که وجودش بالنفس می‌باشد. ولی بقیه موجودات به دلیل ممکن الوجود بودن، برای وجود یافتن استقلالی ندارند و نیازمند غیر می‌باشند.

البته در اینجا قبل از اینکه کاملاً مفاهیم وابسته در وجود توضیح داده شود، لازم است اشاره کنیم که نباید تقسیم‌بندی فوق با تقسیم‌بندی دیگری که در مباحث فلسفی مطرح است و وجود را به رابط و مستقل تقسیم می‌کند، اشتباه کرد (طباطبایی، ۱۳۶۴، ص ۴۰). منظور از وجود رابط عبارت است از آنچه وجودش در غیر اوست و به اصطلاح وجود او فی‌غیره می‌باشد و منظور از وجود مستقل، طبق این اصطلاح، عبارت است از وجود فی‌نفسه. اما در تقسیم‌بندی که مورد نظر این نوشتار است، تقسیم وجود فی‌نفسه است به دو بخش وجود مستقل و وجود وابسته.

بنابراین، وجود فی‌نفسه برای وجود داشتن یا مستقل می‌باشد و محتاج غیر خود نیست و یا وجود فی‌نفسه‌ای است که وابسته می‌باشد و برای وجود یافتن، به غیر خود نیاز دارد و این غیری که به آن نیاز است، یا فقط یک چیز است و یا چند چیز؛ برای مثال، قلم و یا کتاب فقط به یک چیز که همان علت باشد، نیاز دارد و با تمامیت علت، بدون نیاز به چیز دیگری وجود می‌یابد، ولی برخی امور به چیزهای دیگری - افزون بر علت - نیاز دارند؛ مثلاً علم، علاوه بر علت آن، به عالم و معلوم نیز نیاز دارد و یا محبت علاوه بر علت، به محب و محبوب نیاز دارد، و یا تکلیف که هم به مکلف نیاز دارد و هم به مکلف و هم به مکلف‌به.

در اینجا یادآوری این نکته ضروری است که مفاهیم وابسته در مفهوم - مانند پدری و فرزندی و بالایی و پایی - نباید با مفاهیم وابسته در وجود خلط شود؛ چنان که برخی صاحب نظران این دو را یکی تصور کرده اند و مفاهیمی چون محبت را مانند مفاهیم بالایی و پایی تصور نموده و از بخش مفاهیم متضایف به حساب آوردند (جوادی آملی، [بی تا]، ص ۲۸۲).

با روشن شدن مفاهیم وابسته در وجود و تمایز آن از مفاهیم وابسته در مفهوم، می‌گوییم اثبات کردن جزو مفاهیم وابسته‌ای است که به چند متعلق نیاز دارد و فقط با علت ایجادکننده به وجود نمی‌آید. اثبات، علاوه بر اثبات‌کننده - که شخص فاعل عمل است - به دلیل و دیگر اینکه، به چیزی که اثبات شود، نیاز دارد و لذا دارای سه متعلق است. ممکن نیست شخص متکفل امر اثبات بشود بدون آنکه اثبات‌شونده معلوم و مشخص باشد. اگر از کسی که در صدد اثبات امری است، سؤال شود چه چیزی را اثبات می‌کنی؟ و در صورتی که او پاسخ دهد، نمی‌دانم یا بگویم آنچه در صدد اثبات آن هستم، برای من مجهول است، هر کسی این جواب را نپذیرفته و از این پاسخ نتیجه می‌گیرد که شخص اثبات‌کننده با این فرض نمی‌تواند این عمل را انجام دهد و نتیجه می‌گیرد که اثبات کردن از این شخص سر نخواهد زد.

شناخت تصویری خدا در تقسیم کلاسیک علم

فیلسوفان و منطق‌دانان، علم را به حصولی و حضوری تقسیم کرده‌اند و در کلام ایشان هریک به قرار زیر تعریف شده است: «علم حضوری علمی است که معلوم در آن، عین واقعیت بوده و لذا منشأ اثر نیز می‌باشد. علم حصولی، علمی است که معلوم عین واقعیت نیست، بلکه واقعیت‌نماست. از این رو، آثار واقعیت خارجی را دارا نمی‌باشد» (جوادی آملی، ۱۳۷۰، ص ۳۰۸).

با توجه به این دو قسمی که برای علم وجود دارد، دیگر صحیح نیست که علم، به این ترتیب تعریف شود که «حضور صورت یک شیء نزد عقل» (مظفر، ۱۳۷۷، ج ۱، ص ۹)؛ چراکه این تعریف فقط یک بخش از علم را شامل می‌شود و نه جامع و مقسم از برای دو قسم یادشده در بالا را و لذا با توجه به انقسام علم به دو بخش حصولی و حضوری، علم را باید به صورتی کلی تعریف کرد؛ به این ترتیب که علم عبارت است از

حضور یک شیء نزد عقل و این شیء به دو صورت می‌تواند نزد عقل حاضر گردد: یا از طریق صورت و یا از طریق واقع و حقیقتی که دارد.

علم حضوری ما تنها دارای سه مصداق به شرح زیر است:

۱. علم ما به وجود و هستی خودمان: هرکسی به خودش علم دارد و می‌داند که هست و علم انسان به وجود خودش از نوع علم حضوری است؛
 ۲. علم ما به صفات نفس: نفس متصف به صفاتی می‌گردد؛ مانند سخاوت، صفا، پاکی، حسد، بخل و... . علم انسان به این صفات نفسانی، از طریق علم حضوری خواهد بود؛
 ۳. علم ما به افعال و رفتاری که از ما سر می‌زند نیز از طریق علم حضوری است. چنین نیست که ما از طریق صورتی از عمل خودمان به این امر پی برده باشیم؛ بلکه این شناخت از طریق علم حضوری حاصل می‌شود (طباطبایی، [بی‌تا]، ص ۱۹۹). البته منظور، رفتاری نیست که از جسم و بدن ما صادر می‌شود و اعمالی که از بدن انسان صادر می‌شود، به آن علم حصولی داریم و از طریق صورت به آن آگاه می‌شویم و به اعمالی علم حضوری داریم که از نفس سر می‌زند؛ مانند تصورات و صورت‌های ذهنی که در نفس ایجاد می‌شود، به این اعمال به‌نحو علم حضوری آگاهی داریم. لذا علم انسان به خودش و صفات و اعمال نفس خودش از نوع علم و معرفت حضوری است و در مورد خدای متعال دو مصداق برای علم حضوری وجود دارد که یکی، علم اوست به ذات خودش و دیگری، علم او به افعالی که به او قیام صدور دارد و چون در مورد خداوند، صفات عین ذات اوست، لذا صفات از ذات جداشدنی نیست و نباید صفات خدا را مصداق جدایی به حساب آورد.
- با روشن شدن این دو دسته علم و با توجه به اینکه اقسام علم در این دو قسم انحصار دارد و فرض سومی برای علم نیست، باید دید شناخت تصویری خدا از طریق کدام قسم ممکن است و از طریق کدام قسم ممتنع می‌باشد.

اثبات امتناع علم حضوری به خدا و امکان علم حصولی

برخی صاحب‌نظران بر این باورند که شناخت خدا هم از طریق علم و معرفت حصولی ممکن است و هم از طریق شناخت و معرفت حضوری و این در حالی

است که خود ایشان در توضیح و تعریف علم حضوری اظهار کرده است: «علم یا بدون واسطه به ذات معلوم تعلق می‌گیرد و وجود واقعی و عینی معلوم برای عالم و شخص درک‌کننده منکشف می‌گردد که به آن علم حضوری گویند» (مصباح یزدی، ۱۳۶۸، ج ۱، ص ۱۵۳). از این توضیح معلوم می‌گردد که ملاک و معیار در علم حضوری این است که عالم و معلوم با هم اتحاد وجودی دارند و یا به یکدیگر اتصال داشته باشند و علی‌رغم عدم تعقل اتحاد وجودی انسان با خدا و عدم اتصال این دو به هم، اظهار داشته‌اند که «در مورد خدای متعال هم دو نوع شناخت متصور است: یکی، شناخت حضوری که بدون وساطت مفاهیم ذهنی تحقق می‌یابد و دیگری، شناخت کلی که به وسیله مفاهیم عقلی حاصل می‌شود» (مصباح یزدی، ۱۳۷۸، ص ۱۹-۲۰). کسی که خدا را معلوم به علم حضوری انسان می‌داند، باید بپذیرد که میان خدا و خلق اتحاد وجودی محقق است؛ چراکه از تعریف علم حضوری مشخص شد که معیار علم حضوری عبارت است از اتحاد میان عالم و معلوم؛ مانند علم هرکس به ذات خودش و یا حالات خودش و این علم از نوع حضوری است و بدون واسطه صورت ذهنی صورت می‌گیرد و اگر ما بخواهیم به خدا علم حضوری پیدا کنیم، باید با خدا اتحاد وجودی داشته باشیم؛ یعنی میان خالق و خلق تمایز و مفارقت نباشد، بلکه این هر دو یک چیز باشند. چنان‌که مورد تصریح برخی عرفا و اهل تصوف است و کسی که به لوازم این گفتار توجه کند، قطعاً این نظریه را نخواهد پذیرفت؛ چون طبق این دیدگاه، هیچ چیز غیر از خدا وجود ندارد؛ مثلاً بهشت و جهنم و یا انبیا و دیگر امور اعتقادی که جزو ضروریات دین اسلام و بلکه همه ادیان است، باید رد شود و این توالی فاسد، غیر از مخالفت مسلم این نظریه با اصول اولیه و بدیهی عقل است؛ زیرا هر عقلی درک می‌کند که خودش وجود دارد و انسان جدا از خدا و دارای یک وجود ممتاز از اوست. البته هر چند انسان موجودی نیازمند خدای متعال است، وجودی جدا از او را داراست و این درک و تصور جزو تصورات بدیهی انسان است. از این رو، نظریه اتحاد وجودی میان خدا و خلق، علاوه بر اینکه با بسیاری از ضروریات دین در تضاد است، با اصول مسلم عقلی نیز منافات دارد، لذا به هیچ وجه پذیرفتنی نیست.

نکته قابل توجهی که اشاره به آن در اینجا سودمند است، اینکه نباید شناخت حضوری را با شناخت و معرفت شهودی خلط کرد؛ چنان‌که این خلط از بعضی صاحب‌نظران سر زده است (مصباح یزدی، ۱۳۸۰، ص ۲۳)؛ چراکه معیار شناخت حضوری با شناخت شهودی متفاوت است. شناخت شهودی شناختی است که خداوند متعال بدون نیاز به استدلال در ذهن کسی که چنین قابلیت را دارا باشد، ایجاد می‌کند، ولی حقیقت آن در قالب علم حصولی و به‌وسیله مفاهیم است و نباید با علم حضوری که بدون دخالت مفاهیم است، خلط کرد.

اما شناخت خدا از طریق علم حصولی ممکن است، البته نه در قالب تعریف به حد و رسم که در کتب منطقی به‌عنوان حقیقت تعریف آمده است (تفتازانی، [بی‌تا]، ص ۵۰-۵۱)، بلکه معرفت به معنای عام‌تر که برخی منطقدانان ذکر کرده‌اند که آن، عبارت است از ذکر آنچه تصورش مستلزم تصور شیء مورد نظر شود (کاتبی قزوینی، [بی‌تا]، ص ۷۸) و لذا خدا از طریق مفاهیمی، چون قیام بالذات، وجوب وجود، مبدا و آنچه بی‌نیاز از همه چیز است و دیگران به آن محتاجند، قابل تعریف خواهد بود.

۱۸۹

تفسیر

تمایز مفهوم تصویری خدا در قبل و بعد از اثبات وجود

معرفی خدا به‌عنوان مفهومی که وجود او مطلق است؛ به این معناکه حیثیت تقییدی ندارد که بنابر دیدگاه قائلان به اصالت ماهیت، یک شیء که بخواهد وجود یابد، باید وجود به او ضمیمه و اضافه شود و یا بنابر مبنای اصالت وجود، حیث تعلیلی ندارد تا برای وجودیافتن، نیازمند علت وجوددهنده باشد، بلکه وجود او قائم بالذات است. این مفهوم را باید شخص تصور کند و وقتی می‌خواهد وجود خارجی داشتن را برای خدا اثبات کند، می‌باید با تصور این مفهوم دریابد که آیا این مفهوم، وجود خارجی دارد، یا خیر. اما معرفی خدا به‌وسیله صفات، مانند عالم مطلق یا قادر مطلق و مانند آن، قبل از اثبات وجود داشتن برای او صحیح نیست؛ چون این صفات زمانی باید به‌عنوان معرفی خدا از آنها استفاده شود که وجود او در خارج اثبات شده باشد. اگر اثبات نشده باشد که خدا در خارج هست و به‌علاوه ثابت نشده باشد که صفات خدا عین ذات اوست؛ به این معناکه صفات ذات او با وجود خدا، دو مصداق ندارد، بلکه یک مصداق دارد و

مثل ما انسان‌ها نیست که علم ما، وجود جدا از ما را داراست؛ چراکه ما وجود جوهری داریم و علم ما وجود عرضی دارد، بلکه در مورد خدا صفات او با ذاتش یک مصداق دارد که از آن به عینیت صفات برای ذات تعبیر می‌شود و تا این مسئله اثبات نشود، این اوصاف معرف خدا نیست؛ چون اگر صفات، عین ذات او نباشد، به این معناست که این صفات مصداقی جدا از ذات خدا را داراست؛ مثلاً اگر ثابت نشود که علم خدا عین ذات اوست، معرفی خدا به عنوان عالم مطلق، معرفی ذات خدا نیست، بلکه معرفی خدا براساس امری است که خارج از ذات او می‌باشد، لذا باید میان مفهوم خدا قبل از اثبات وجود او و معرفی خدا بعد از اثبات وجود او فرق گذاشت و وقتی بحث ما هنوز در معرفی خداست، قبل از اثبات او نباید به معرفی او از طریق صفاتی پرداخت که توقف دارد بر اثبات وجود او و اثبات صفات و اثبات عینیت صفات برای ذات وی.

در معرفی خدا قبل از اثبات، فقط باید خدا را این‌طور معرفی کرد که مفهوم خدا عبارت است از وجود قائم بالذات و مطلق که البته منظور ما مفهوم است، نه وجود خارجی؛ به این معناکه مفهوم موجودی را که وجودش مطلق و به خودش قائم است، ما تصور می‌کنیم و این تصور ما، مفهوم خدا خواهد بود و بعد که خواستیم او را اثبات کنیم، به سراغ این می‌رویم که آیا مفهوم موجودی که در وجود به هیچ چیز وابسته نیست، آیا در خارج موجود است و دارای مصداق خارجی هست یا خیر؟

عدم تمایز؛ منشأ وقوع در شبهه

در مباحث قبل گفته شد که وجود مفهومی برای خدا، قبل از اثبات وجود او، در ذهن پژوهشگر ضروری است و ما برای این لزوم و ضرورت، استدلال و برهان عقلی مطرح کردیم تا این مطلب به طور کامل توضیح داده شود.

حال که اصل وجود مفهوم روشن شد، در اینجا بیان این مطلب لازم است که مفهومی که از خدا در ذهن قبل از اثبات وجود او باشد، باید مفهوم صحیح باشد. اگر مفهوم مورد نظر نادرست و تناقض‌آمیز باشد، به طور مسلم اثبات وجود او ناممکن و ممتنع خواهد بود.

از این‌رو، در کتاب‌های مربوط به فلسفه دین آمده است که ما دو نوع پرسش را مطرح می‌کنیم: نخست آنکه خداشناسی توحیدی کلاسیک، چه تلقی‌ای از ماهیت

(چیستی) خداوند دارد؟ و دوم آنکه آیا این تلقی، منسجم و منطقاً سازگار است؟ اگر در نهایت بحث به این نتیجه برسیم که فلان تلقی خاص از خداوند به تناقض درونی چاره‌ناپذیری مبتلاست، دیگر لازم نیست گام‌های بعدی را برداریم.

خدایی که نتوان ماهیت او را جز در قالب تناقض‌ها بیان کرد، نمی‌تواند امکان وجود داشته باشد و فرض وجود چنین خدایی بی‌معناست (پترسون و دیگران، ۱۳۸۳، ص ۹۸-۹۹) حال در مقام معرفی و بیان چیستی خدا، نخستین صفتی که مطرح می‌شود، عبارت است از شایستگی پرستش.

در بیان اهمیت این صفت اظهار گردید که اگر هیچ وصفی بر خداوند صادق نباشد، دست‌کم این وصف برای او مسلم است که خداوند شایسته پرستش است (همان، ص ۹۹-۱۰۰).

بعد از ذکر این وصف خدا به‌عنوان مهم‌ترین ویژگی و معرف، این پرسش ذکر می‌شود که کدام خصوصیت خدا، تسلیم بی‌قید و شرط انسان را در برابر او توجیه می‌کند؟ آنگاه در پاسخ اظهار گردید که احتمالاً برتر بودن او نسبت به باقی موجود است، اما چگونه می‌توان امکان وجود موجودی برتر یا دست‌کم هم‌ردیف او را نفی نمود؟

همچنین در ادامه و در مقام نتیجه‌گیری، اظهار گردید که بنابراین، خداوند باید برتر از جمیع موجودات باشد، اما نمی‌توانیم از این حد پیش‌تر برویم.

فرض کنید بر ما معلوم شود که خداوند در عالم واقع، از همه موجودات برتر است، اما در این صورت کاملاً ممکن است موجودی برتر از خداوند به‌نحوی از انجا وجود داشته باشد.

آیا این امر لزوماً در تسلیم محض که مقتضی عبودیت است، نقصانی پدید نمی‌آورد؟ در واقع، تلقی ما این است که خداوند از همه موجودات برتر است و هیچ موجود دیگری وجود ندارد که بتواند منزلت او را نزد ما اشغال کند، اما موجودات کامل می‌توانند متنوع باشند.

چه‌بسا موجود کامل دیگری هم باشد که بتواند با خدای مورد پرستش ما رقابت کند و یا حتی بهتر از او باشد. در این صورت، آیا حتی در حین عبادت‌مان دستخوش این تردید و تاسف نمی‌شویم که مبادا موجودات برتری هم وجود داشته باشند؟ (همان، ص ۱۰۱).

در مطالب بالا ملاحظه می‌گردد که چگونه عدم تمایز و خلط میان صفات و ویژگی خدا در قبل و بعد از اثبات، موجب اشکالات و شبهات متعدد می‌گردد. صفت شایسته پرستش از ویژگی‌هایی است که خداوند متعال بعد از اثبات، به وسیله آن قابل شناخت و معرفی است و نباید آن را جزو ویژگی‌هایی دانست که مفهوم خدا قبل از اثبات دارد و با تردید در این ویژگی، اصل امکان وجود خدا را در قبل از اثبات، مورد شبهه قرار داد. پس از آن هم اگر خدا در قبل از اثبات به درستی تصور شود و آنگاه به اثبات آن اقدام شود، دیگر چنین شبهاتی به کلی و از اساس منتفی خواهد شد. آیا معقول است مبدأ هستی و وجودی که همه به آن محتاج‌اند و او به چیزی محتاج نیست، تصور شود و آنگاه به وسیله استدلال به اثبات برسد و بعد در مورد امکان وجود کامل‌تر از او تردید داشت؟

تردید دیگری که مطرح می‌شود در مورد ویژگی کامل مطلق بودن خداست؛ مبنی بر اینکه متألهان گوناگون حتی از یک سنت دینی واحد، به هیچ وجه اتفاق نظر ندارند که کدام تلقی از صفات خداوند، می‌تواند خداوند را کامل‌تر از تلقی‌های دیگر توصیف کند. از یک منظر خدای کامل آن است که دستخوش عواطف و احساسات قرار نگیرد و نمی‌تواند در مصائب مخلوقات خود، دچار رنج و اندوه شود و این در حالی است که از دیدگاهی دیگر اظهار می‌گردد که کمال خداوند به ویژه صفات محبت و شفقت او ایجاباً اقتضا می‌کند که وی بتواند همراه مخلوقاتش رنج بکشد (همان، ص ۱۰۲). در طرح این اختلاف دیدگاه، منظور این است که مفهوم خدا دارای ویژگی‌های است که با هم در تنافی و تناقض است و اصلاً وحدت نظری درباره مفهوم خدا وجود ندارد، بلکه با توجه به دیدگاه‌های مختلف خدا مجمع متناقضات است و قهراً قابلیت وجود داشتن را ندارد.

غفلتی که موجب این شبهات شده، همان است که توصیف خدا به عنوان کامل مطلق، وصف اوست بعد از اثبات نه قبل از اثبات وجود و وقتی به این امر توجه کافی صورت گیرد، نباید از طرح این تردیدها و شبهات این طور نتیجه گرفت که بنابراین، خدا در مرحله مفهومی، دارای ویژگی‌های متناقض و متنافی است و قهراً امری که مفهوماً امکان وجود داشتن را دارا نیست، نباید از موجود بودن او بحث کرد.

افزون‌براین، اگر در قبل از مرحله اثبات خدا، مفهوم او به‌درستی درک شود و خدا با مفهوم درستی که دارد، به اثبات برسد، دیگر معقول نیست صفاتی چون محبت، شفقت و دلسوزی به آن معنایی که در ما انسان‌ها هست، به او نسبت داده شود. نظیر این خلط را در کلام *راسل* نیز می‌توان یافت؛ چنان‌که او در جایی اظهار می‌دارد: «به هنگام جوانی درباره این مسائل ژرف می‌اندیشیدم و برهان *علة العلل* را تا مدتی مدید پذیرفتم تا اینکه روزی به هجده‌سالگی ضمن خواندن اتوبیوگرافی *جان استوارت میل* بدین جمله برخوردم: پدرم به من می‌گفت که این پرسش: چه کسی مرا آفریده است؟ جواب ندارد؛ زیرا بلافاصله این پرسش مطرح می‌شود چه کسی خدا را آفرید؟ جمله‌ای به این سادگی، دروغ برهان *علة العلل* را برایم آشکار ساخت و هنوز هم آن را دروغ می‌دانم. اگر هر چیز باید علتی داشته باشد، پس خدای را نیز علتی باید. اگر چیزی بدان علت وجود تواند داشت، این چیز می‌تواند هم خدا باشد و هم جهان. پوچی این برهان به همین جهت است (مطهری، ۱۳۷۲، ج ۱، ص ۵۱۱).

اشتباه او نیز این بود که وی قبل از اثبات خدا، مفهوم او را به‌درستی درک نکرده بود. اگر او مفهوم درستی را که خدا قبل از اثبات داراست، به‌طور صحیح درک کرده بود، دچار این اشتباه فاحش نمی‌شد؛ چراکه معقول نیست مبدأ هستی - یعنی آنچه همه چیز به او احتیاج دارد و او از همه چیز بی‌نیاز است - نیازمند خالق و آفریننده باشد.

توجه به مفهوم تصویری خدا و داشتن درک صحیح آن در منابع نقلی شرعی نیز مورد اهتمام قرار گرفته است؛ چنان‌که در سخن حضرت *امیرالمومنین علی* علیه السلام آمده است که: اول دین، معرفت خداست و کمال معرفت، تصدیق اوست (نهج البلاغه، خطبه اول). از این سخن ممکن است کسی این‌طور برداشت کند که حضرت در مقام بیان مراتب معرفت از جهت کمال است؛ به این ترتیب که مرتبه نخست، معرفت است و مرتبه دوم، تصدیق به وجود اوست و هر مرتبه کامل‌تر از مرتبه قبل است. با این بیان می‌بایست کسی که مرتبه نخست را دارد، دیندار باشد، ولی مراتب بالاتر موجب کمال در دین‌داری است. اما حقیقت این است که منظور از این سخن، مراتب معرفت از جهت تقدم طبیعی است، نه تقدم کمالی.

توضیح اینکه اگر *امیرالمومنین* علیه السلام در این فرمایش فرمود «اول» نه منظور اولیت از جهت مراتب کمال است، بلکه اول بودن، از جهت تقدم طبعی است و منظور این است که برای رسیدن به باور صحیح در مورد خدا، ابتدا و به لحاظ ترتیب منطقی، نخست باید مفهوم خدا را شناخت و تا این مفهوم شناخته نشود، نوبت به تصدیق نمی‌رسد و مرحله تصدیق بعد از مرحله شناخت تصویری خداست؛ چنان‌که تا خدا ثابت نشود، معنا ندارد که از توحید او بحث شود. واحد بودن یکی از صفات اوست و صفت متأخر از موصوف است، لذا در مرحله قبل باید موصوف ثابت بشود، آنگاه از واحد بودن او می‌توان سخن گفت و همین‌طور باید خدا ثابت شود و واحد و بی‌شریک بودن او به اثبات برسد و آنگاه می‌توان در مورد او به اخلاص رسید که همان نفی صفات سلبيه است و نیز تا کسی صفات سلبيه‌ای را که برای مخلوقات است، نتواند از خدا سلب کند، نمی‌تواند به این حقیقت پی ببرد که صفات او زاید بر ذاتش نیست؛ چون ما مخلوقات صفاتمان زاید بر ذات ماست؛ مثلاً علم ما زاید بر ذات ما و جدا از ذات ماست. ذات ما وجود جوهری دارد و علم دارای وجود عرضی است؛ اما خدای متعال صفاتش عین ذات اوست و کسی می‌تواند به این حقیقت اذعان کند که قبلاً به اخلاص رسیده باشد؛ یعنی صفات مخلوق را از خدای متعال سلب کرده باشد.

بنابراین، این مراتب به صورت طبعی هر یک بر دیگری تقدم دارد و تصور نشود که مراتب کمالی میان این معرفت‌ها وجود دارد؛ چراکه اگر کسی مفهوم خدا را بداند، اما او را ثابت نکند، مسلمان نیست، نه اینکه مسلمان هست ولی دارای معرفت ناقص می‌باشد و همین‌طور در مورد باقی مراتب پنج‌گانه که اگر هر یک نباشد، شخص مسلمان نیست، نه اینکه مسلمان بودن شخص با تحصیل مراتب بالای معرفت، کامل می‌شود.

شاهد اینکه در این سخن ملاحظه گردید که چگونه حضرت *علی* علیه السلام شناخت تصویری خدا را در قبل از تصدیق به وجود او لازم می‌داند و به عنوان گام نخست در رسیدن به حقیقت دین، داشتن شناخت تصویری صحیح را ذکر می‌کند.

خلط میان مفهوم خدا در قبل و بعد از اثبات وجود در برهان وجودی

آنسلم متفکر مسیحی قرون وسطی برای اثبات وجود خداوند متعال برهان اقامه کرد که به «برهان وجود» موسوم است. برهان آنسلم دارای دو تقریر است (Dore, 1997, pp.323 - 329).

او در تقریر نخست خود بر ویژگی کامل مطلق بودن خدا تأکید دارد و براساس آن، استدلال خود را به این صورت مطرح می‌کند که خداوند وجودی است که بزرگ‌تر از آن را نتوان تصور کرد. حال چنین وجودی اگر فقط در ذهن وجود داشته باشد، به این معناست که بزرگ‌تر از آن قابل تصور خواهد بود؛ زیرا آنچه در خارج از ذهن است، مسلماً بزرگ‌تر از وجود ذهنی اوست و این، مستلزم تناقض است و نتیجه‌ای که از این بیان به دست می‌آید، این است که باید موجودی بزرگ‌تر از آن را نتوان تصور کرد در خارج وجود داشته باشد (پلاتینگا، ۱۳۷۶، ص ۱۵۱ / Hick, 1967, vo.l, p.532).

انتقادهای متعدد از جمله آنچه از سوی گونیون، معاصر آنسلم مطرح گردید (هیک، [بی تا]، ص ۴۵) دکارت را بر آن داشت تا به بازسازی و تقریر دوباره برهان وجودی بپردازد. ولی هم او و هم کسانی که برهان وجودی دکارت را پذیرفتند، مانند اسپینوزا و لایپ‌نیتز (زیباکلام، ۱۳۷۸، ص ۷۳) برای معرفی خدا در قبل از اثبات وجود او، روی ویژگی کامل مطلق بودن تأکید دادند و بر این اساس، معرفی خدا صورت گرفت؛ چنان‌که در آثار کسانی چون دکارت، اسپینوزا و لایپ‌نیتز که برهان وجودی دکارت را پذیرفتند (همان)، خدا به‌عنوان کامل مطلق معرفی شده است؛ چنان‌که دکارت در معرفی خدا قبل از اثبات او اظهار می‌دارد: «مراد من از کلمه خدا جوهری است نا متناهی، سرمد، تغییرناپذیر، قائم بالذات، عالم مطلق، قادر مطلق که خود من و هر چیز دیگری را اگر واقعاً چیز دیگری باشد، آفریده و پدید آورده است. اما این صفات به‌اندازه‌ای بزرگ و والاست که هرچه بیشتر در آن تأمل می‌کنم، کمتر یقین می‌کنم مفهومی که از آنها دارم بتواند تنها از خود من صادر شده باشد، بنابراین از همه آنچه تاکنون گفته‌ام بالضرورة نتیجه می‌گیرم که خدا وجود دارد (دکارت، ۱۳۶۱، ص ۷۶). برهان وجودی با این تقریر جدا از اشکالاتی که از سوی منتقدان مختلف مطرح شده، دارای این اشکال است که معرفی خدا قبل از اثبات به‌وسیله صفاتی که مبتنی بر اثبات اوست و نیز توقف

بر امور دیگر دارد، صحیح نیست. خدا به عنوان موجودی که از آن بزرگ‌تر نمی‌توان تصور کرد؛ یعنی موجودی که علم او کامل‌ترین، قدرت او کامل‌ترین و همین‌طور باقی صفات، قبل از اثبات او صحیح نیست؛ چون کسی که خدا را می‌خواهد ثابت کند، باید ذات خدا و حقیقت این مفهوم را درست تصور کند و آنگاه او را اثبات کند. اگر کسی که در صدد اثبات خداست، خدا را به این صفات بشناسد، ولی برای او ثابت نشود که صفات خدا عین ذات خداست، آنگاه بدون آنکه این مسئله ثابت شود خدا را اثبات کند، در واقع و در حقیقت امر، خدا را ثابت نکرده است، لذا اول باید مفهوم خدا را به آن حقیقتی که قبل از اثبات داراست، شناخت و آنگاه او را ثابت کرد، یعنی وجود خارجی داشتن برای او را به اثبات رسانید و از پی آن ثابت کرد که چه صفات کمالی را داراست و بعد از آن باید به وسیله استدلال به این نتیجه رسید که صفات خدا عین ذات خداست و معرفی خدا به صفتی که نیاز به طی این مراحل قبل از اینکه این مراحل طی شود، صحیح نیست.

این اشکال به برهان وجودی آنسلم براساس تقریر نخست او از این برهان است، ولی در ادامه خواهیم گفت که این اشکال براساس تقریر دوم او که براساس ویژگی و جوب وجود و قیام بالذات مفهوم خدا صورت گرفته، وارد نیست؛ همچنان‌که ایراداتی که در پایین از سوی کانت مطرح می‌گردد نیز با توجه به تقریر دوم منتفی خواهد بود.

منشأ اشکالات کانت در اثبات وجود خدا

عقیده کانت بر این است که برهان عقلی برای اثبات وجود خداوند محال است. او پس از بیان اقسام براهینی که در مورد خدا می‌توان اقامه کرد، به این نتیجه می‌رسد که همه این براهین از طریق ابطالی که وی در مورد برهان وجودی انجام می‌دهد، قابل نقد و ابطال است (کرم، ۱۳۷۵، ص ۷۹). اشکالاتی که کانت بر برهان وجودی وارد می‌کند، براساس تقریری است که دکارت از برهان وجودی دارد و دکارت - همچنان‌که ملاحظه گردید - اساس اثبات برهان وجودی خود را با تصویری از خدا قرار می‌دهد که آن تصور و مفهوم مربوط به تصور خدا بعد از اثبات وجود و اثبات صفات و اثبات عینیت صفات برای ذات او می‌باشد. «دکارت معنا و مفهوم خدا را از فلسفه مسیحی اقتباس

کرده و ابتدا دو صفت علم و قدرت را به عنوان صفات ایجابی نام برده و سپس مسئله نامتناهی بودن این صفات را در ذات خداوند مطرح کرده و در نهایت، عدم تناهی خدا را به عنوان صفت سوم ذکر می‌کند و از عدم تناهی او، دو صفت سرمدیت و کمال را استنتاج کرده است. به این ترتیب، دکارت پنج صفت برای خدا نام می‌برد که می‌توان آنها را به دو صفت تحویل کرد (صانعی دره‌بیدی، ۱۳۷۹، ص ۴۲). انتقادهای کانت از آن جهت است که تصور مفهوم خدا قبل از اثبات به درستی صورت نگرفته است؛ چراکه عمده اشکالات کانت در دو اشکال خلاصه می‌شود:

در قضیه خدا وجود دارد، زمانی از انکار وجود خدا تناقض به وجود می‌آید که با حفظ موضوع، بخواهیم محمول را از آن نفی کنیم؛ ولی ما اگر یکجا موضوع و محمول را با هم نفی کنیم، دیگر تناقضی لازم نمی‌آید. این مطلب را کانت به این صورت بیان می‌کند که اگر من در یک داوری می‌گویم محمول ضرورتاً به موضوع تعلق دارد، اما اگر موضوع را همراه با محمول یکجا از میان برداریم، هیچ‌گونه تناقضی ایجاد نخواهد شد؛ زیرا دیگر چیزی بر جا نیست که پاد (تناقض) گفته آید (Norman Kemp Smith, 1792, p.502 / کانت، ۱۳۶۲، ص ۶۵۹).

اشکال دوم او این است که وجود محمول یک قضیه نیست، بلکه در یک قضیه نقش رابطه را ایفا می‌کند. در توضیح این اشکال اظهار می‌دارد: «استن، هستی و بودن آشکارا هیچ‌گونه محمول واقعی نیست، یعنی مفهومی از چیزی نیست که بتواند به مفهوم یک شیء افزوده شود. استن، هستی و بودن صرفاً عبارت از وضع یک شیء و یا پاره‌ای تعیین‌های فی‌نفسه در آن در کاربرد منطقی، استن، هستی و بودن منحصرراً عبارت است از رابطه یک داوری» (کانت، همان، ص ۶۶۳). او در ادامه می‌افزاید که در جمله «خدا وجود دارد»، دربردارنده هیچ محمول تازه‌ای نیست.

روح هر دو اشکال کانت این است که او گزاره‌ها را بر دو دسته تقسیم می‌کند: الف) تحلیلی؛ ب) ترکیبی یا تألیفی و ترکیبی را بر دو قسم می‌داند: تألیفی مقدم بر تجربه و تألیفی مؤخر از تجربه. سپس با اثبات اینکه قضایای مابعدالطبیعه نظیر «خدا وجود دارد» تحلیلی نیست، بلکه ترکیبی یا تألیفی است و از نوع تألیفی مقدم بر تجربه است و سپس نتیجه می‌گیرد که برخی معلومات تألیفی مقدم بر تجربه مانند

قضایای ریاضیات محض و علوم طبیعی محض، همانند گزاره‌های تألیفی مؤخر از تجربه، علمی است؛ چون «صدق بعضی از آنها از طریق عقل بالضروره متیقن شناخته شده و صدق بعضی دیگر، در عین حال که مستقل از تجربه‌اند، به کمک مقبولیت عامی که مبتنی بر تجربه است، محرز گشته است (کانت، ۱۳۷۰، ص ۱۰۹)؛ اما قضایای مابعدالطبیعه، مثل «خدا وجود دارد» علمی نیست؛ چراکه راهی برای اثبات صدق آن وجود ندارد.

آنچه باعث شد کانت بگوید قضیه «خدا وجود دارد» گزاره‌ای تحلیلی نیست؛ به این دلیل که مفهوم خدا در معرفی او عبارت بود از آنچه دارای صفات کمالی مطلق است، ولی اگر خدا را به این ترتیب معرفی کردیم که خدا عبارت است از مفهومی که وجود آن مطلق است، دیگر اشکالات فوق وارد نخواهد بود؛ چنان‌که آنسلم در طرح برهان وجودی به شکل دیگر، بر مفهوم وجود واجب و قائم بالذات تأکید می‌کند و برای چنین مفاهیمی، وجود را ضروری و در نتیجه وجود واجب را غیر قابل انکار می‌داند (ال.گیسلر، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۱۸۸). علت اینکه با این تقریر از برهان وجودی، اشکالات فوق وارد نمی‌باشد، این است که وجود خارجی از تحلیل موضوع - که مفهوم خدا باشد - به دست می‌آید و چون کانت می‌پذیرد که «کلیه احکام تحلیلی مبتنی بر اصل امتناع تناقض است» (کانت، ۱۳۷۰، ص ۹۷) از این رو، نتیجه می‌گیریم که انکار وجود خدا مستلزم تناقض نیست، صحیح نمی‌باشد.

بنابراین، تمام مطالبی که کانت اظهار می‌دارد که موجودبودن یا هستی نمی‌تواند محمول یک قضیه باشد، بلکه فقط نقش رابطه را ایفا می‌کند، در صورتی که موجودبودن یا هستی حقیقت یک شیء را تشکیل ندهد؛ البته این مطلب در صورت تنازل است؛ یعنی اگر ما بپذیریم که موجودبودن یا هستی فقط نقش رابطه را در قضایا ایفا می‌کند، این تنها در صورتی است که موضوع چیزی نباشد که ذات و حقیقت آن را هستی و وجود تشکیل داده باشد؛ چراکه در این صورت، محمول مانند سایر قضایایی که هستی، ذات و حقیقت آنها را تشکیل می‌دهد، نیست. از این رو، اشکالات کانت از تصور غلط نسبت به خدا قبل از اثبات او، ناشی می‌شود.

نتیجه گیری

قبل از بحث از اثبات خدا ضرورت دارد که شناخت تصویری صحیحی از خدا داشته باشیم و این ضرورت از آنجاکه اثبات و یا تصدیق از مفاهیمی است که تعلق و وابسته در وجود است و زمانی اثبات در خارج محقق می شود که موردی برای اثبات باشد و این مورد اثبات نیز باید روشن و مشخص باشد و معنا ندارد که بتوان چیزی را اثبات کرد، بدون اینکه آن چیز برای ما معلوم و مفهوم باشد و از این جهت ضرورت دارد به جهت عقلی، که اول خدا مفهوماً مشخص و معلوم باشد تا اثبات برای او امکان پذیر باشد و بعد از اثبات ضرورت شناخت تصویری خدا، از مباحث مطرح شده، مشخص شد که شناخت حضوری خدا با توجه به تعریفی که مقبول همه فلاسفه و منطق دانان است، ممکن نیست مگر بنا بر اینکه قائل به وحدت وجود میان خالق و خلق شویم و این مبنای صوفیه را بپذیریم که گفته شد این مبنا افزون بر اینکه با بسیاری از ضروریات همه ادیان ناسازگار و در تناقض است، با اصول بدیهی و مسلم نزد عقل هم سازگاری ندارد، از این رو، شناخت حضوری خدا ممکن نیست، ولی شناخت حصولی او از طریق مفاهیم عام و کلی امکان پذیر خواهد بود و از به کار گرفتن مفاهیمی چون قائم بالذات، موجود به وجود مطلق و مانند آن، می توان خدا را شناخت و بدین ترتیب، راه برای اثبات ذات اقدس هموار خواهد شد و از طریق معرفی دقیق مفهوم خدا قبل از اثبات وجود داشتن او، از بسیاری از اشتباهات اجتناب می گردد.

تفکیک مفهوم تصویری خدا قبل و بعد از اثبات نیز از جمله نکاتی است که در بحث از مفهوم خدا حائز اهمیت است و اشتباه در عدم تمایز میان این دو موجب بسیاری از اشکالات می گردد و لذا لازم است قبل از اثبات وجود خدا، مفهومی از او معرفی شود که متوقف بر وجود او در خارج نباشد. پرهیز از این خلط و تفکیک میان این دو مفهوم کمک زیادی هم می کند تا در برهان وجودی ای که از سوی آنسلم مطرح شده، بتوان به بسیاری از اشکالات پاسخ داد و توجه به این مبحث می تواند دفاعیه بسیار مناسب برای برهان مزبور مطرح باشد.

منابع و مأخذ

* نهج البلاغه.

۱. ال. گیسلر، نورمن؛ فلسفه دین؛ ترجمه حمید رضا آیت اللهی؛ تهران: انتشارات حکمت، چاپ اول، ۱۳۷۵.
۲. پلاتینگا، الوین؛ فلسفه دین خدا اختیار و شر؛ ترجمه محمد سعیدی مهر؛ قم: انتشارات طاها، ۱۳۷۶.
۳. پترسون، مایکل و دیگران؛ عقل و اعتقاد دینی؛ چاپ چهارم، انتشارات طرح نو، ۱۳۸۳.
۴. تفتازانی، سعدالدین؛ الحاشیه علی التهذیب المنطق؛ قم: انتشارات جامعه مدرسین، [بی تا].
۵. جوادی آملی، عبدالله؛ تبیین براهین اثبات خدا؛ چاپ اول، قم: انتشارات اسراء، [بی تا].
۶. —؛ شناخت شناسی در قرآن؛ قم: انتشارات اهل البيت (ع)، ۱۳۷۰.
۷. دکارت، رنه؛ تأملات در فلسفه اولی؛ ترجمه احمد احمدی؛ تهران: مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۶۱.
۸. زیبا کلام، فاطمه؛ سیر اندیشه فلسفی در غرب؛ چاپ اول، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۷۸.
۹. صانعی دره‌بیدی، منوچهر؛ فلسفه دکارت؛ چاپ اول، تهران: انتشارات الهدی، ۱۳۷۶.
۱۰. صدوق، محمد؛ التوحید؛ قم: انتشارات جامعه مدرسین، [بی تا].
۱۱. طباطبایی، محمد حسین و محمد تقی مصباح یزدی؛ نهاییه الحکمه همراه با تعلیقات؛ تهران: انتشارات الزهرا، ۱۳۶۳.

۱۲. طباطبایی، محمد حسین؛ اصول فلسفه و روش رئالیسم؛ شرکت افست، [بی تا].
۱۳. —؛ بدایه الحکمه؛ قم: انتشارات جامعه مدرسین، ۱۳۶۴.
۱۴. کاتبی قزوینی، عمر؛ شرح شمسیه؛ انتشارات رضی و زاهدی، [بی تا].
۱۵. کانت، ایمانوئل؛ تمهیدات؛ ترجمه غلامعلی حداد عادل؛ چاپ دوم، مرکز نشر دانشگاه تهران، ۱۳۷۰.
۱۶. —؛ سنجش خرد ناب؛ ترجمه میر شمس الدین ادیب سلطانی؛ تهران: انتشارات امیرکبیر، ۱۳۶۲.
۱۷. کرم، یوسف؛ فلسفه کانت؛ ترجمه محمد محمد رضایی؛ قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۵.
۱۸. مصباح یزدی، محمد تقی؛ آموزش عقاید؛ نشر بین الملل تهران، چاپ پنجم، ۱۳۸۰.
۱۹. —؛ آموزش فلسفه؛ انتشارات سازمان تبلیغات اسلامی، ۱۳۶۸.
۲۰. —؛ معارف قرآن؛ چاپ دوم، قم: انتشارات مؤسسه امام خمینی، ۱۳۷۸.
۲۱. مطهری، مرتضی؛ مجموعه آثار؛ ج ۱، چاپ چهارم، تهران: انتشارات صدرا، ۱۳۷۲.
۲۲. مظفر، محمدرضا؛ المنطق؛ قم: انتشارات اسماعیلیان، چاپ اول، ۱۳۷۷.
۲۳. هیک، جان؛ فلسفه دین؛ ج ۱، ترجمه بهزاد سالکی؛ تهران: انتشارات بین المللی الهدی، [بی تا].
24. Kemp Smith Norman; **Kants Critique of Pure Reason**; New Jersey, Humanities press, 1792
25. Dore clement; **Ontological Arguments** "in A companion to philosophy of religion", edited by Philip I. Quinn and Charles Toliaferro, Blackwell publishers, 1997.
26. Hick John; "ontological Argument for the Existence of God" in **The Encyclopedia of philosophy**; Editor in chief: Paul Edwards, Macmillan publishing G. 1987.