

براهین اثبات وجود خدا

محمد محمدرضایی*

چکیده

این مقال بر آن است تا افاق روشنی از براهین اثبات وجود خدا به دست دهد. در باب وجود خدا از دیرباز تا کنون دیدگاه‌های متفاوتی وجود داشته است. برخی وجود خدا را بدیهی و بی‌نیاز از استدلال می‌دانند، زیرا چیزی روشن‌تر از خدا وجود ندارد تا از طریق آن به خدا پی ببرند. برخی دیگر بر وجود خدا استدلال اقامه کرده‌اند که آن‌ها خود بر دو دسته‌اند: ا. وجود خدا را می‌توان به صورت پیشینی اثبات نمود، یعنی در این راه‌ها مخلوقات واسطه اثبات وجود خدا نیستند. این براهین عبارتند از: برهان صدیقین، ۲. برهان وجودی، ۳. برهان فطرت، ۴. برهان تجربه دینی، ۵. برهان اخلاقی، ۶. برهان معقولیت.

ب. وجود خدا را می‌توان به صورت اتنی اثبات نمود، یعنی در این راه‌ها مخلوقات واسطه اثبات وجود خدا هستند. این براهین عبارتند از: ۱. برهان علی، ۲. برهان امکان و وجوب، ۳. برهان نظم، ۴. برهان حرکت، ۵. برهان درجات کمال، ۶. برهان معجزه، ۷. برهان فسخ عزایم.

در این مقال سعی شده است که به همه براهین به صورت اجمال اشاره شود.

واژگان کلیدی: خدا، وجود خدا، براهین اثبات وجود خدا، براهین پیشینی،

براهین پسینی، برهان اتنی، برهان لمی، بدیهی بودن وجود خدا.

مقدمه

یکی از دغدغه‌های اساسی انسان و همچنین یکی از موضوعات اساسی و محوری ادیان، مسأله وجود خدا است. در باره اثبات و عدم اثبات وجود خدا، نظریات گوناگونی وجود دارد که در حد امکان به آن‌ها اشاره می‌کنیم.

برخی از فیلسوفان و متکلمان، وجود خدا را بدیهی و بی نیاز از دلیل و به تعبیری فطری می‌دانند. متکلمان اسلامی برای تایید ادعای خود، به قرآن و روایات مراجعه می‌کنند. قرآن در این باره می‌فرماید:

مگر درباره خدا، پدیدآورنده آسمان‌ها و زمین، تردیدی هست؟ (ابراهیم (۱۴)، ۱۰) یا آیه فطرت (روم (۳۰)، ۳۰).

امام حسین در دعای عرفه می‌فرماید:

چگونه از چیزی که در وجودش به تو نیازمند است، به تو استدلال شود؟ آیا برای غیر از تو ظهوری وجود دارد که برای تو نباشد تا آشکار کننده تو باشد. تو کی غایب بوده‌ای تا دلیل و راهنما نیاز داشته باشی که بر تو دلالت کند و کی دور بوده‌ای تا آثار و نشانه‌ها ما را به تو برسانند. کور باد دیده‌ای که تو را با آن نشانه‌ها، دیده بان و نگهبان نبیند و زیانکار باد معامله بنده‌ای که برای او، بهره‌ای از دوستی‌ات را قرار نداده‌ای!

بنابراین، متفکران اسلامی بر اساس این آیات و روایات استنتاج کرده‌اند که وجود خدا بدیهی‌تر از هر چیزی است؛ از این رو، چگونه می‌توان از امور بدیهی فروتر بر بسداهت آشکار وجود او استدلال کرد؟

در جهان غرب نیز برخی از متفکران نظیر پلانتینگا بر این عقیده‌اند که خدا، امری بدیهی است و بدهتی مانند همه امور بدیهی دیگر دارد؛ بنابراین، اثبات وجود او نیازی به استدلال و برهان ندارد. همچنین برخی ایمان‌گرایان مانند کیرکه کارد عقیده دارند که قبل از هر استدلال عقلی باید به وجود خدا ایمان آورد و هر گونه عقل‌ورزی و استدلال فلسفی درباره وجود خدا را به‌طور کامل بی‌فایده، بلکه زیان‌بار و هدر دادن توانایی و فرصت عبودیت خدا می‌دانند؛ زیرا آدمی را به آنچه بی‌ثمر است، مشغول می‌دارد و از آنچه پر ثمر است یعنی عبادت، بازمی‌دارد.

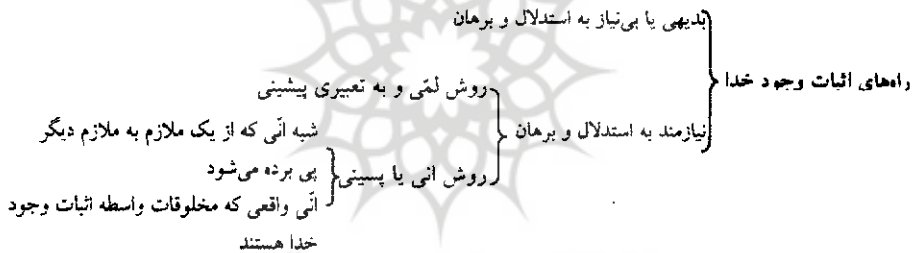
در مقابل، برخی از فیلسوفان و متکلمان برآنند که وجود خدا بدیهی نیست و به استدلال و برهان نیاز دارد و برخی دیگر، به رغم این که به بدهت وجود خدا اذعان دارند،

وجود برهان و استدلال را دلیلی بر تنه و توجه به امر بدیهی می‌دانند.

آنان عقیده دارند که استدلال و برهان بر دو قسم است: ۱. برهان انی؛ ۲. برهان لمی.

برهان انی، برهانی است که از طریق مخلوقات، وجود خدا ثابت می‌شود؛ نظیر برهان نظم، امکان و وجوب و حرکت و ...

برهان لمی، یا برهان قبل از تجربه، برهانی است که مخلوقات، واسطه اثبات وجود خدا نیستند؛ بلکه از نظر و توجه به حقیقت وجود یا مفهوم کمال مطلق وجود خدا ثابت می‌شود؛ نظیر برهان صدیقین و برهان وجودی آنسلم؛ البته برخی از متفکران عقیده دارند که برهان لمی بر اثبات وجود خدا وجود ندارد؛ زیرا خدا علتی ندارد تا از طریق علت، وجود او را ثابت کنیم؛ از این رو برخی از فیلسوفان نظیر علامه طباطبایی، برهان صدیقین فیلسوفان اسلامی را نوعی برهان انی می‌دانند که از یکی از متلازمان به ملازم دیگری پی برده می‌شود؛ برای مثال در برهان صدیقین از دقت و توجه به وجود، به وجوب پی برده می‌شود؛ بنابراین دیدگاه‌هایی در باب وجود خدا را می‌توان در نمودار زیر طبقه‌بندی کرد:



متکلمان و فیلسوفان دیگر هر کدام تقسیم خاصی در این باره دارند که به برخی اشاره می‌کنیم:

۱. دیدگاه استاد مطهری: به نظر وی راه‌های اثبات وجود خدا به سه راه کلی است:

أ. راه روانی یا فطری یا راه دل؛ ب. راه علمی و شبه فلسفی؛ ج. راه فلسفی. در راه روانی، خدا از وجود خود انسان اثبات می‌شود. در راه علمی و شبه فلسفی، خدا از راه شناخت نظام مخلوقات و هدایت مخلوقات اثبات می‌شود، و در فلسفی خدا از راه استدلال‌های فلسفی و احکام عقلی اثبات می‌شود. برهان حرکت، امکان و صدیقین در زمره این برهان‌ها هستند.

۲. دیدگاه توماس آکوئیناس (۱۲۲۵-۱۲۷۵): یکی از بزرگ‌ترین فیلسوفان و متکلمان

مسیحی که همه برهان‌های اثبات وجود خدا را انی یا پسینی می‌داند و پنج برهان را مطرح

می‌کند: ۱. برهان حرکت؛ ۲. برهان علت فاعلی؛ ۳. برهان امکان و وجوب؛ ۴. برهان درجات کمال؛ ۵. برهان هدفداری یا نظم.

۳. دیدگاه کانت: کانت با این که فقط خدا را از راه عقل عملی و اخلاق اثبات می‌کند در حوزه عقل نظری براهین را بر سه قسم می‌داند: ۱. برهان وجود شناختی؛ ۲. برهان جهان‌شناختی؛ ۳. برهان طبیعی - کلامی یا غایت‌شناختی.

۴. پل ادواردز در دائرةالمعارف فلسفی راه شناخت وجود خدا را سه قسم می‌داند: ۱. راه عقل؛ ۲. راه وحی و دین؛ ۳. راه تجربه دینی و عرفانی یا شهودی.

براهینی که در این مقاله بحث شده است عبارتند از: براهین صدیقین، وجودی، فطرت، تجربه دینی، اخلاقی، معقولیت، از جمله براهین پیشینی می‌باشند و یا می‌توان آن‌ها را جزو براهین شبه انی دانست. و نیز براهین علی، امکان و وجوب، نظم، حرکت، درجات کمال، معجزه، فسخ عزیام، را جزو براهین انی دانست که در این براهین مخلوقات واسطه اثبات خدا هستند.

أ. براهین پیشین یا شبه انی

۱. برهان صدیقین

برهان صدیقین، یکی از راه‌های اثبات وجود خدا است که برای اثبات حق تعالی از خود ذات حق بر ذات حق استدلال می‌شود و به اشکال متفاوتی بیان شده است. همچنین میان فیلسوفان مغرب زمین، متناظر با برهان صدیقین، برهانی به نام برهان وجودی یا برهان انتولوژی وجود دارد که از مفهوم خدا، وجود خدا را نتیجه می‌گیرند که سه چند نمونه از آن‌ها اشاره می‌کنیم:

برهان صدیقین از نظر ابن سینا

اصطلاح برهان صدیقین را نخستین بار ابن سینا بر برهان اختصاصی خود بر اثبات وجود خدا اطلاق کرد. او این برهان را در اشارات چنین تقریر می‌کند:

موجود، یا واجب است یا ممکن‌الوجود. اگر واجب‌الوجود است که مطلوب ما ثابت می‌شود و اگر ممکن‌الوجود است، وجود ممکن برای موجود شدن احتیاج به مرجح دارد. حال اگر مرجح ممکن باشد، دوباره خود احتیاج به مرجح دیگری دارد و همین‌طور تا بی‌نهایت ادامه می‌یابد. و چون دور و تسلسل باطل است، باید به مرجحی برسیم که دیگر ممکن نباشد؛ بلکه واجب باشد و این واجب‌الوجود، همان خدا است.

او بعد از تقریر برهان می‌گوید:

تأمل کن که چگونه در اثبات مبدا اول و وحدانیت و یکتایی وی و پاکی‌اش از عیب‌ها، بیان ما به تأمل چیز دیگری جز خود وجود نیاز نداشت و چگونه بیان ما در این باب به ملاحظه مخلوق و فعل او محتاج نشد و اگر چه آن هم بر وجود او دلیل است، این روش محکم‌تر و شریف‌تر است؛ یعنی ملاحظه کردن حال هستی از آن روی که هستی است، بر وجود واجب تعالی گواهی می‌دهد؛ چنان که هستی او بر سایر هستی‌ها که بعد از او قرار گرفته‌اند، گواهی می‌دهد و این آیه در کتاب الاهی که «به زودی نشانه‌های خودمان را در آفاق و نفس‌های آن‌ها نشان خواهیم داد تا وجود حق بر آن‌ها روشن شود»، به همین مطلب اشاره می‌کند. می‌گوییم: این حکم مخصوص جماعتی است، و بعد از آن می‌فرماید: آیا برای اثبات خدا کافی نیست که او بر هر چیز گواه است؟ می‌گوییم: این حکم صدیقین است که به او استشهاد می‌کنند نه از هستی سایر موجودات بر هستی او (ابن‌سینا، ۱۴۰۳ق: ص ۶۶).

ملاصدرا بر این عقیده است که برهان ابن‌سینا، برهان صدیقین نیست؛ زیرا که در برهان صدیقین نظر به حقیقت وجود می‌شود و حال آن که در برهان ابن‌سینا، نظر به مفهوم وجود شده است (ملاصدرا، ۱۳۸۶: ج ۶، ص ۲۶)؛ ولی به نظر می‌رسد که ابن‌سینا فقط از صرف مفهوم وجود، به خدا نمی‌رسد؛ بلکه از مفهوم وجود، از آن نظر که حالی و مشیر به حقیقت وجود است، آغاز می‌کند.

برهان صدیقین از نظر ملاصدرا

ملاصدرا در *اسفار*، برهانی را ارائه می‌دهد و می‌گوید این برهان برهان صدیقین است و در عبارتی می‌فرماید:

بدان که راه‌ها به سوی خدا فراوان است؛ زیرا او فضایل و کمالات متعددی دارد «و هر طایفه‌ای قبله‌ای دارد که خداوند آن را تعیین می‌کند»؛ ولی بعضی از این راه‌ها محکم‌تر و بهتر و نورانی‌تر از بعضی دیگر است و محکم‌ترین و بهترین برهان، برهانی است که حد وسط آن غیر از واجب نباشد. در این صورت، راه با مقصد یکی خواهد بود و آن راه صدیقین است که آنان از خود او بر خودش استشهاد می‌کنند؛ سپس از ذات بر صفات و از صفات بر افعال و سپس در ادامه مطرح می‌کند که این آیه قرآنی بر این برهان اشاره دارد. «اولم یکف بربک أنه علی کل شیء شهید» (ملاصدرا، ۱۳۸۶ق: ص ۴ - ۱۲).

در این برهان، ملاصدرا از حقیقت هستی و وجود، به ضرورت و وجوب آن پی می‌برد که توضیح آن به چند مقدمه نیاز دارد.

۱. اصالت وجود اعتباری بودن ماهیت؛ ۲. تشکیک وجود؛ ۳. بساطت وجود؛ ۴. ملاک

نیاز معلول به علت.

حال براساس این مقدمات چهارگانه می‌توان این برهان را چنین تقریر کرد:

مراتب وجود به استثنای عالی‌ترین مرتبه آن که دارای کمال نامتناهی و بی‌نیازی و استقلال مطلق می‌باشد، عین ربط و وابستگی است و اگر آن مرتبه اعلا تحقق نمی‌داشت، سایر مراتب هم تحقق نمی‌یافت؛ زیرا لازمه فرض تحقق سایر مراتب بدون تحقق عالی‌ترین مرتبه وجود، این است که مراتب مزبور، مستقل و بی‌نیاز از آن باشد؛ در حالی که حیثیت وجودی آن، عین ربط و فقر و نیازمندی است (همان: ص ۶ - ۱۴؛ مصباح یزدی، ج ۲، ص ۳۶۲).

این برهان افزون بر این که مزایای برهان ابن‌سینا را دارا است، از چند جهت بر آن برتری دارد:

۱. در این برهان به ابطال دور و تسلسل نیازی نیست؛ بلکه خودش برهانی بر ابطال تسلسل و علل فاعلی نیز هست.

۲. به کمک این برهان، نه تنها وجود خدا، بلکه صفات کمالیه او نیز قابل اثبات است؛ مانند وحدت، کمال، فعلیت و استغنا و ... از برهان صدیقین تقریرهای بسیار متفاوتی وجود دارد که ما این جا به همین دو بسنده می‌کنیم.

محقق اصفهانی (۱۳۲۶ - ۱۳۶۱) در کتاب *تحفة‌العکیم*، تقریری از برهان صدیقین ارائه می‌دهد که بیشتر با برهان وجودی فیلسوفان مغرب زمین شباهت دارد؛ زیرا با تحلیل مفهوم واجب‌الوجود می‌کوشد، وجود عینی آن را نتیجه بگیرد.

به نظر او، واجب‌الوجود بالذات، مطابق تعریف، موجودی است که وجود برای آن ضرورت و وجوب دارد. حال اگر برای مفهوم واجب‌الوجود بالذات، مصداقی وجود نداشته باشد، از این حالات خارج نیست: عدم مصداق یا به این دلیل است که وجود واجب‌الوجود بالذات در خارج ممنوع است، یا به این دلیل است که وجود او، ممکن و نیازمند علت است. در هر دو صورت لازم می‌آید که واجب‌الوجود بالذات، واجب‌الوجود نباشد؛ در صورتی که ما فرض کردیم واجب‌الوجود بالذات است، نه ممنوع‌الوجود و ممکن‌الوجود.

این تقریر، شبیه تقریر قدیس آنسلم از برهان وجودی است. تمام فیلسوفان اسلامی از حقیقت وجود به وجوب وجود پی می‌برند، و اگر هم از مفهوم وجود استفاده می‌شود، به جهت این است که مفهوم وجود حاکی از حقیقت وجود است؛ در صورتی که در این تقریر، از مفهوم واجب‌الوجود بالذات به وجود آن پی برده می‌شود.

۱۰
تفصیل

سال یازدهم / پاییز ۱۳۸۵

۲. برهان وجودی از نظر فیلسوفان مغرب زمین

قدیس آنسلم (۱۰۳۳ - ۱۱۰۹) یکی از معروف‌ترین متکلمان و فیلسوفان قرون وسطا است. وی را باید پایه‌گذار برهان وجودی در فلسفه غرب بدانیم؛ البته خود او تعبیر برهان وجودی را به کار نبرده است و این تعبیر را برای نخستین بار کانت استفاده کرد؛ هر چند پیش از وی کریستیان ولف، لفظ وجودشناسی را مصطلح کرده بود.

آنسلم دو نوع برهان وجودی اقامه کرده است که نتایج آن یکسان نیست و مقدماتشان نیز اندکی تفاوت دارند. گویی وی نخست برهان اول را اقامه کرده، آن‌گاه به نقص آن پی برده و در صدد اصلاحش برآمده است.

برهان اول اثبات می‌کند که از صرف تصور خداوند، وجود وی لازم می‌آید؛ ولی برهان دوم افزون بر وجود، وجوب وجود و ضرورت وجود او را اثبات می‌کند.

او از تصور خدا «در جایگاه چیزی که از آن بزرگ‌تر نتوان تصور کرده، آغاز کرده است. از آن‌جا که داشتن تصور چیزی که از آن بزرگ‌تر نتوان تصور کرد، مستلزم این است که دست‌کم در اذهان ما به صورت واقعیت ذهنی وجود داشته باشد، سؤال این است که آیا این تصور، وجود خارجی نیز دارد. آنسلم چنین استدلال می‌کند: چنین موجودی باید در خارج نیز وجود داشته باشد. چه در غیر این صورت ما می‌توانیم دوباره چیزی را که بزرگ‌تر از آن نتوان تصور کرد، تصور کنیم و این خلف است؛ بنابراین، آن چیزی که از آن بزرگ‌تر نتوان تصور کرد، باید وجود واقعی یا خارجی هم داشته باشد.

تقریر دوم: آنسلم در تقریر دوم افزودن بر اثبات وجود خدا به ضرورت و بی‌همتایی وجود او نیز اشاره می‌کند؛ یعنی بر غیر قابل تصور بودن عدم وجود خدا اشاره دارد. چیزی که بزرگ‌تر از آن نتوان تصور کرد به صحیح‌ترین و کامل‌ترین نحو وجود دارد؛ زیرا هر چیزی را که بتوان بدون وجود تصور کرد، وجود برای آن به صورت امکانی است. چیزی که از آن بزرگ‌تر نتوان تصور کرد نمی‌تواند تصور شود که وجود نداشته باشد (پس وجودش ضرورت دارد)؛ زیرا آنچه را که بدون وجود نتوان تصور کرد، از آنچه بدون وجود تصور کرد، کامل‌تر است. بنابراین فقط آنچه را که بدون وجود نتوان تصور کرد، با مفهوم چیزی که بزرگ‌تر از آن نتوان تصور کرد، مناسب است.

گونیلو و توماس آکوئیناس بر این استدلال اشکالاتی وارد کرده‌اند. گونیلو مطرح کرد

که اگر برهان آنسلم صحیح باشد، باید بتوانیم ثابت کنیم که اشیای غیرواقعی وجود دارند؛ برای مثال، در مورد جزیره‌ای که از آن بزرگ‌تر جزیره‌ای وجود ندارد. آنسلم در پاسخ می‌گوید: این برهان فقط در مورد خدا صادق است، نه موجودات امکانی دیگر.

این برهان، با انتقادهای گونیلو و توماس آکویناس، مدت‌ها مورد غفلت قرار گرفت تا این‌که دکارت بار دیگر آن را در قرن هفدهم دوباره مورد توجه قرار داد.

تقریر دکارت: دکارت ادعا کرده است: دقیقاً همان‌طور که تصور مثلث بالضروره متضمن خواص مشخص آن از جمله تساوی مجموع زوایای داخلی آن با دو قائمه است، همچنین تصور موجود کامل مطلق بالضروره متضمن صفت وجود است. تناقض تصور موجود کامل بدون وجود، کمتر از تناقض تصور مثلث بدون سه زاویه نیست.

تقریر دکارت مبتنی بر دو اصل است: ۱. وجود، کمالی از کمالات است؛ ۲. تصور و مفهوم خدا بدون وجود تناقض است.

کانت به تقریر دکارت اشکال می‌کند که تصور مفهوم خدا بدون وجود تناقض نیست و ثانیاً وجود از سنخ کمالات نیست.

اشکال کانت به برهان وجودی دکارت وارد است؛ ولی به برهان صدیقین وارد نیست؛ زیرا ضرورت مندرج در برهان وجودی، ضرورت ذاتیه است؛ یعنی مادامی که ذات موضوع یا تصور بزرگ‌ترین موجود کامل مطلق در ذهن باشد، بر ضرورت وجود آن حکم می‌کنیم؛ ولی ضرورت مندرج در برهان صدیقین ضرورت ازلیه است که از تصور عدم موضوع یعنی وجود و واقعیت، باز وجود و واقعیت آن لازم می‌آید و این تفاوت اساسی بین برهان صدیقین و وجودی است؛ بنابراین، در برهان صدیقین از وجود عینی، به مفهوم وجوب و ضرورت می‌رسیم؛ ولی در برهان وجودی از مفهوم وجود به وجود عینی می‌رسیم.

۳. برهان فطرت

یکی از راه‌های اثبات وجود خدا برهان فطرت است. آدمی اگر به ذات خود مراجعه کند، خواهد دید که هم به خدا علم دارد و هم به سوی او میل دارد.

اموری را فطری می‌نامند که اولاً در همه افراد نوع یافت شود؛ هر چند کیفیت آن از نظر شدت و ضعف متفاوت باشد و ثانیاً در طول تاریخ ثابت است. ثالثاً چون مقتضای

آفرینش آدمی است به تعلیم و تعلم نیاز ندارد؛ هر چند تقویت و یادآوری و جهت‌دادن آن‌ها از آموزش بی‌نیاز نیست.

دلیل عقلی بر فطری بودن خداشناسی: انسان چنان آفریده شده که در اعماق قلبش رابطه وجودی با خدا دارد. اگر قلب و دل خود را درست بکاود و به اعماق قلب خود راه یابد، این رابطه را می‌یابد و به تعبیری، خدا را شهود می‌کند؛ زیرا در فلسفه به اثبات رسیده است معلولی که دارای مرتبه‌ای از تجرد است، درجه‌ای از علم حضوری به علت هستی‌بخش خود را خواهد داشت (علامه طباطبایی، ۱۳۷۵: ص ۲۳۵). از آن‌جا که خدا، علت‌العلل و خالق تمام مخلوقات از جمله نفس انسانی است، نفس انسانی که مرتبه‌ای از تجرد را دارد، مرتبه‌ای از علم حضوری به خداوند را نیز دارد؛ هر چند این علم حضوری، ناآگاهانه یا نیمه‌آگاهانه باشد و در اثر ضعیف بودن، قابل تفسیرهای گوناگون و نادرست باشد؛ بنابراین، نفس انسانی به علت حقیقی خود که خداوند است، علم حضوری دارد و می‌توان این امر را نوعی معرفت فطری به خدا دانست.

امام خمینی برهان فطرت را به این صورت تقریر می‌کند.
انسان در فطرت خود هر کمال را به طور مطلق می‌خواهد و نیز فطرتاً از نقص متنفر است؛ هر چه غیر خدا است ناقص است و خدا مناسب کمال مطلق است (امام خمینی، ۱۳۷۸: ص ۱۸۵).
همچنین می‌توان از برهان تضایف نیز بهره برد؛ چون محبت به کمال مطلق در انسان وجود دارد؛ بنابراین، محبوب که کمال مطلق است، باید وجود داشته باشد و کمال مطلق فقط خدا است.

برهان فطرت در جهان غرب

در جهان غرب، از برهان فطرت با نام برهان اجماع عام یاد می‌شود؛ یعنی از عمومیت اعتقاد به خدا، وجود آن نتیجه گرفته می‌شود. حاج در این باره می‌گوید: همه قوا و احساس‌های ذهنی و بدنی ما متعلقات مناسب خود را دارند. وجود این قوا، وجود آن متعلقات را ایجاب می‌کند؛ بنابراین، چشم با این ساختار فعلی‌اش ایجاب می‌کند نوری باشد که دیده شود و گوش بدون وجود صوت و صدا قابل تبیین و درک نخواهد بود. به همین طریق، احساس و میل مذهبی ما، وجود خدا را ایجاب می‌کند (ادواردز، ۱۳۷۱: ص ۱۱۳).

برهان تجربه دینی

امروزه، برخی برآنند که تجربه دینی می‌تواند راهی برای اثبات وجود خدا باشد؛ اما قبل از ارائه نمونه‌هایی از برهان تجربه دینی، به تعریف تجربه دینی می‌پردازیم.

تعریف تجربه دینی: مشاهده یا مواجهه انسان با امور ماورای طبیعی یا مشارکت در آن، یا مشاهده یا مشارکت یا مواجهه یا دریافتی است که متعلق آن موجودات ماورای طبیعی یعنی خدا یا امور مرتبط با خداوند هستند؛ بنابراین، اگر متعلق مشاهده، مشارکت و دریافت، امور حسی باشد، تجربه، حسی است؛ ولی اگر این متعلق به وجهی به خداوند ارتباط یابد یا خود خدا باشد، تجربه دینی است؛ البته ممکن است گاهی تجربه‌های دینی به تجربه‌هایی اطلاق شود که هر کسی در زندگی دینی خود دارد؛ مانند استجاب دعا و شفای بیماری؛ اما اهتمام فلسفی به محدوده خاصی از تجربه‌های دینی است؛ یعنی تجربه‌هایی که آگاهی تجربی از خدا به بار می‌آورد.

نمونه‌هایی از برهان تجربه دینی

۱. ما از حقیقت ویژه، تجربه‌هایی داریم که بسیار عمیق، با معنا و ارزشمند هستند. این تجربه‌ها نمی‌توانند براساس فرضیه‌های طبیعی تبیین شوند؛ پس باید از حضور موجود ماورای طبیعی یعنی خدا ناشی شده باشند که چنین تجربه‌هایی را الهام می‌کند.
 ۲. افراد بسیاری در مکان‌ها و زمان‌های به طور کامل گوناگون، تجربه خدا را ادعا کرده‌اند و فرض این که همه آن‌ها اغفال شده یا فریب خورده‌اند، نامعقول است.
 ۳. برهان واقعی به وجود خدا، همان احساس شخصی هر فرد معتقد از حضور خدا و آگاهی از اراده خدا در برخورد و تصادم با اراده خود شخص است و نیز احساس آرامشی که به دنبال پذیرش امر الهی حاصل می‌شود.
 ۴. برهان تجربه دینی از دیدگاه براد: سی. دی. براد (۱۸۸۷ - ۱۹۷۱م) بر آن است که می‌توان از راه تجربه دینی، وجود خدا را نتیجه گرفت و برهان او چنین است:
میان عارفان اتفاق نظر و اجماع بسیار گسترده‌ای در باب ماهیت معنوی واقعیت (خدا) وجود دارد. هنگامی که چنین اجماعی میان عارفان و مشاهده کنندگان که خودشان تجربه آن را ادعا کرده‌اند، وجود داشته باشد، این نتیجه معقول است که تجربیات آنان اعتبار دارد، مگر این که دلیل معتبری بر فریفته شدن آنان داشته باشیم.
- هیچ دلیل معتبر و ایجابی بر این عقیده وجود ندارد که تجربیات عرفانی، وهمی و خیالی است؛ پس این اعتقاد معقول است که تجربه‌های عرفانی، معتبر و درستند (Broad, 1987, pp. 108-110).

برخی بر این استدلال خدشه وارد کرده چنین گفته‌اند:

میان عارفان و قدیسان دینی، در مواردی نشانه‌ها و علائم بیماری روانی یا ضعف جسمانی وجود دارد و این دلیل بر موهوم بودن تجربه‌های دینی آن‌ها است. براد در پاسخ به این اشکال می‌گوید:

حتی اگر این ادعاها را بپذیریم، باز هم این اشکال موجه نخواهد بود. اولاً بسیاری از بنیانگذاران مذاهب و عارفان از لحاظ جسمی از افراد دیگر سالم‌تر بوده‌اند. به هر حال، دیوانه دانستن عارفان بزرگ از قبیل افلاطون و پولس مقدس و ...، نوعی بی‌شرمی است. ثانیاً بسیاری از دانشمندان علوم تجربی و همچنین برخی از هنرمندان از لحاظ ذهنی و جسمانی حالت غیرعادی داشته‌اند؛ ولی با این حال، برخی از تجربه‌های حسی آنان از وثاقت لازم برخوردار است. افزون بر این، اگر تمام عارفان حالت طبیعی داشته باشند، شگفتی خواهد داشت؛ به جهت این‌که آنان مدعی کشف حقایق متعالی‌اند، نه بر عکس.

همچنین بر فرض که رفتار غیرعادی برخی از عارفان، دلیل بر عدم اعتبار تجربه‌های دینی آنان باشد، این امر، دلیلی بر بی‌اعتباری تجربه‌های دینی عارفانی که رفتار عادی داشته‌اند، نیست (همان: ص ۹۴).

والیس ماتسون که مخالف برهان تجربه دینی است، در انتقاد این برهان می‌گوید: تجربه عرفانی با تجربه حسی فرق دارد؛ زیرا در تجربه حسی می‌توان مدعا را اثبات کرد و نیز خصیصه همگانی بودن را دارد و همچنین حقانیت تجربه دینی عارف برای دیگران دارای حجیت نیست (Matson, 1987, PP. 115 - 127).

در پاسخ وی می‌توان گفت که تجربه عرفانی با تجربه حسی فرق ندارد؛ زیرا همان‌گونه که تجربه حسی برای شناخت است، تجربه عرفانی هم راهی برای شناخت است و در برخی از تجربه‌های حسی هم خصیصه‌های همگانی وجود ندارد؛ بنابراین، ما باید بنا بر اصل خوش باوری، به تجربه‌های عرفانی و حسی اعتماد کنیم؛ وگرنه اگر به تجربه‌ها بی‌اعتماد باشیم، به شک‌گرایی منتهی می‌شویم. همچنین هیچ دلیل قطعی وجود ندارد که تجربه معدودی از افراد، احتمال صحت کمتری از تجربه‌ای دارد که به وسیله همه صورت می‌گیرد و حتی در تجربه‌های حسی، بسیاری از تجربه‌های قابل اعتماد وجود دارند که اقلیت معدودی به آن‌ها می‌پردازند؛ برای مثال، در تحقیقات علوم فیزیکی.

برخی دیگر اشکال کرده‌اند که بسیاری از عارفان در تجربه‌های دینی خود از اعتقادات دینی خود استفاده می‌کنند؛ برای مثال، مسلمان خدا را به صورت خدای اسلامی تصویر می‌کند؛ مسیحی به صورت خدای مسیحی، و یهودی به صورت خدای یهودی.

در پاسخ این اشکال مطرح شده که این مطلب درست نیست؛ زیرا بسیاری از نوکشی‌ها

بر مبنای تجربه دینی و خدا صورت می‌گیرد؛ بنابراین افراد در تجربه دینی، اعتقادهای پیشین خود را گزارش نمی‌دهند و ثانیاً این مسأله در تجربه حسی نیز وجود دارد که همه داده‌های حسی انبار از نظریاتند.

همچنین اشکال شده که در تجربه حسی، توافق بیشتر، و در تجربه عرفانی توافق کمتر است. در پاسخ می‌توان گفت که اختلاف نظر در تجربه حسی نیز وجود دارد. دو شاهد با این‌که حادثه واحدی را دیده‌اند، دو نوع گزارش می‌دهند و همچنین اختلاف نظر در گزارش حادثه دلیل آن نیست که عینیت آن حادثه انکار شود.

از دیدگاه اسلام، راه تزکیه نفس و صفای باطن، یکی از راه‌های شناخت است: قرآن می‌فرماید:

ای کسانی که ایمان آوردید! اگر اهل تقوا باشید، خدای بزرگ در وجود شما نوری قرار می‌دهد که با آن می‌توانید حق را از باطل تشخیص دهید؛ (انفال: ۸)؛ (۲۹)

بنابراین، تقوا و صفای باطن می‌تواند عاملی برای معرفت و شناخت باشد. پیامبر گرامی اسلام ﷺ می‌فرماید:

هر کس چهل روز با اخلاص، خدا را عبادت کند، خداوند چشمه‌های حکمت را از دل او بر زبانش جاری خواهد ساخت؛ (فهدالحلی، ۱۴۲۰ق: ص ۱۷۰)

بنابراین، مجاهده نفس و اخلاص در بندگی خدا راهی برای شناخت و اتصال با عالم غیب است. همچنین شهود عارف برای خود حجت است؛ ولی برای دیگران زمانی حجت دارد که برهان عقلی آن را تأیید کند یا به طریقی عصمت و خطا ناپذیری صاحب شهود عرفانی اثبات شود؛ حتی انبیا و رسولان الهی غیر از پیامبر گرامی اسلام، برای صدق دعوی نبوت خود که نوعی مشاهده عالم غیب است، معجزه می‌آوردند؛ ولی صدق و حقایقت سخنان پیامبر گرامی اسلام در خود سخنان حضرت وجود دارد و خود این سخنان معجزه است.

برهان اخلاقی

از زمان ایمانوئل کانت (۱۷۲۴-۱۸۰۴) به بعد، متفکران دینی مغرب زمین، بسیار کوشیدند وجود خدا را از طریق اخلاق اثبات کنند؛ زیرا به گمان آنان، کانت و دیوید هیوم تجربه‌گرا، انتقادهای شکنده و کاری بر برهان‌های نظری وجود خدا وارد کرده‌اند. هیوم فقط انتقادهایی بر برهان‌های اثبات وجود خدا وارد کرد و برهان جایگزینی ارائه نداد؛ ولی کانت هر چند عقل نظری را از اثبات وجود خدا ناتوان می‌دانست و تمام برهان‌های نظری

را نارسا قلمداد می‌کرد، معتقد بود که ما می‌توانیم از طریق اخلاق، وجود خدا را اثبات کنیم. اکنون به برخی از تقریرهای استدلال اخلاقی، اشاره خواهیم کرد:

۱. ما همه در وجود خود به قوانین اخلاقی مطلق اعتراف می‌کنیم؛ مانند "باید راست گفت"؛ "نباید ظلم کرد". این بایدها و نبایدها همواره صادقند. امر بدون آمر و امرکننده ممکن نیست. آمر این اوامر اخلاقی من نیستم؛ زیرا اوامر من متغیرند؛ بنابراین، آمر چنین اوامری خدا است (Hepburn, ۱۹۶۴, P, ۳۹۲).

نقد: اشکال این تقریر این است: مسلم گرفته شده که تمام اوامر اخلاقی انسان متغیر است؛ در صورتی که این مقدمه قابل خدشه است؛ زیرا این طور نیست که تمام اوامر انسان متغیر باشد. برخی از اوامر اخلاقی انسان مطلق است.

۲. اگر به ندای وجدان بی‌اعتنا باشیم، احساس مسؤولیت و شرم می‌کنیم و می‌ترسیم. همین احساسات مستلزم آن است که کسی وجود دارد که در پیشگاه او احساس مسؤولیت می‌کنیم؛ در پیشگاه او شرم‌منده می‌شویم و از عتاب و خطاب او دربار خود می‌هراسیم. چون علت این احساسات در جهان محسوس وجود ندارد، علت آن‌ها باید خدا باشد (Hick, P, ۲۸).

نقد: این استدلال بر این مبتنی است که بی‌اعتنایی به وجدان منتهی به شرمگینی و ناراحتی می‌شود. حال اگر کسی بگوید من درون خود چنین احساس‌هایی ندارم، این استدلال مخدوش می‌شود و همچنین ممکن است مطرح شود که احساس شرمگینی ناشی از تلقین محیط است.

۳. در فرهنگ‌ها و دوره‌های تاریخی گوناگون، هماهنگی‌ها و مشترکات بسیاری میان احکام اخلاقی آدمیان وجود دارد. بسیاری از اختلاف‌های ظاهری در این باره را می‌توان به تفاوت در عقیده و سلیقه نسبت داد؛ از این رو به نظر می‌رسد که اختلاف‌ها اساسی نباشند. این مقدار هماهنگی‌های مورد توجه فقط با فرض وجود خداوند که قوانین خود را بر قلب آدمیان نگاشته است، تبیین می‌شود.

نقد: تبیین مشترکات اخلاقی ملل گوناگون براساس علیت الاهی، یگانه تبیین نیست؛ بلکه آن‌ها را همچنین می‌توان براساس ثبات نیازها، خواهش‌ها و نفرت‌های آدمیان و به تعبیری فطرت انسانی توجیه کرد.

۴. استدلال اخلاقی کانت، بر وجود خدا: از نظر کانت انسان موجودی اخلاقی است و اخلاقاً ملزم و مکلف است که خود را کامل کند و به برترین خیر برساند؛ یعنی برترین خیر را تحصیل کند. از آنجا که بعید است امر مطلق، ندای کاذبی باشد، متعلق امر اخلاقی که همان خدا است باید در خارج متحقق باشد تا امکان قرب به آن ممکن شود. این استدلال اخلاقی را می‌توان به این صورت نیز تقریر کرد:

عقل ما به ما امر می‌کند برترین خیر را طلب کنیم. برترین خیر شامل دو مؤلفه یعنی فضیلت تام و سعادت است که توأم‌اند. همچنین فضیلت، علت سعادت است و سعادت عبارت است از هماهنگی بین طبیعت و اراده و میل انسان و به تعبیری حالت موجود عاقلی است در جهان که در سراسر وجودش همه چیز مطابق میل و اراده اوصورت می‌گیرد؛ اما انسان نه خالق طبیعت است، نه قادر به نظم بخشی طبیعت تا جهان را با اراده و میل خود هماهنگ کند تا بتواند سعادت متناسب با فضیلت را مهیا سازد؛ بنابراین ما باید علتی را برای کل طبیعت که متمایز از طبیعت و دربردارنده اساس و علت هماهنگی دقیق بین فضیلت و سعادت است فرض کنیم که خدا است (Kant, ۱۹۵۲, P, ۳۳۸).

تقد و بررسی: هر اشکالی به مقدمات استدلال، استدلال اخلاقی مخدوش می‌شود؛ برای مثال اگر منکر شویم که برای تحصیل برترین خیر و استکمال نفس تحت الزام تکلیف هستیم و بگوییم که ما فقط ملزم و مکلفیم که به سمت این اهداف تحقق ناپذیر سیر کنیم، استدلال اخلاقی کانت به مخاطره می‌افتد.

همچنین تصدیق به قانون اخلاقی، اعتقاد به وجود خدا را ایجاب می‌کند، نه وجود عینی او را. حتی اگر خدا هم وجود نداشته باشد، ولی من تنها به وجود او اعتقاد داشته باشم، نتایج علمی برای اطاعت قانون، یکسان است؛ پس این تقریرهای گوناگون استدلال اخلاقی، استحکام منطقی لازم را ندارند؛ اما امام خمینی، در این مورد بیانی دارد که می‌توان آن را بر استدلال اخلاقی منطبق کرد که از اشکالات مطرح شده مبرا است.

استدلال اخلاقی امام خمینی

امام خمینی، استدلال اخلاقی بر وجود خدا را چنین مطرح می‌سازد: یکی از فطرت‌هایی را که جمیع سلسله بنی‌الانسان مخمر بر آن هستند، فطرت عشق به کمال است. قلب انسان متوجه به کمالی است که نقصی ندارد و عاشق جمال و کمالی هستند که عیبی ندارد و

علمی که جهل در او نباشد و قدرت و سلطنتی که عجز همراه آن نباشد، حیاتی که موت نداشته باشد، و بالاخره کمال مطلق، معشوق همه است. تمام موجودات و عایله بشری با زبان فصیح یکدل و یک جهت گویند ما عاشق کمال مطلق هستیم. ما حب به جمال و جلال مطلق داریم. ما طالب قدرت مطلقه و علم مطلق هستیم (امام خمینی، ۱۳۷۸: ص ۱۸۲).

آیت الله جوادی آملی در باب برهان فطرت می فرماید:

این برهان از برهان تضایف بهره جسته است و از تحقق یک طرف می توان طرف دیگر را اثبات کرد. دو امر متضایف، دو واقعیتی هستند که بین آنها، ضرورت بالقویاس برقرار است. وجود هر یک از آنها اعم از این که بالقوه و بالفعل باشد، با وجود بالقوه و بالفعل دیگری ملازم است؛ مانند بالایی و پستی، پدری و فرزندی و محب و محبوب بودن... از آنجا که محبت به کمال مطلق در انسان وجود دارد، محبوب که کمال مطلق است، باید وجود داشته باشد (جوادی آملی، ۱۳۷۵: ص ۲۸۲)؛

بنابراین، از این حکم عقل که ما طالب کمال هستیم، نتیجه می شود که متعلق چنین کمال مطلق باید در خارج تحقق داشته باشد.

اشکالی که متوجه استدلال کانت بود، متوجه استدلال امام خمینی نیست؛ زیرا از یک امر وجودی، وجود ملازم دیگر را نتیجه می گیرد، نه از باید اخلاقی وجود خارجی را.

برهان معقولیت یا احتیاط عقلی بر وجود خدا

یکی دیگر از راه های اثبات وجود خدا، معقولیت اعتقاد به خدا است و این برهان به طور خلاصه چنین است. اعتقاد داشتن به خدا و لوازم آن از معتقد نبودن به خدا و لوازم آن معقول تر است.

هنگامی که ما اعتقاد به خدا را همراه با لوازم آن یعنی نبوت و قیامت و آموزه ها و دستورهای الهی را که عمل به آنها سعادت ابدی را در پی دارد، در نظر بگیریم و از سوی دیگر عدم اعتقاد به خدا و لوازم آن یعنی عدم اعتقاد به نبوت و معاد و نادیده انگاشتن دستورها و هدایت های الهی را که شقاوت ابدی را در پی دارد، در نظر بگیریم و مورد تأمل قرار دهیم، اعتقاد به خدا و لوازم آن معقول تر به نظر می رسد؛ زیرا در صورت صحت اعتقاد به خدا، ما منافع بسیاری کسب کرده، و از شقاوت ابدی اجتناب ورزیده ایم و در صورت کذب چنین اعتقادی، زبانی نکرده ایم؛ بنابراین معقول آن است که اعتقاد به خدا و لوازم آن را بپذیریم.

سابقه این برهان به سخنان امیر مؤمنان علی علیه السلام و امام رضا می رسد. امام رضا در

روایتی به همین معنا اشاره کرده است:

یکی از زندگه وارد مجلسی شد که امام رضا در آن حضور داشت. امام فرمود: ای مرد! اگر اعتقاد شما صحیح باشد در صورتی که در واقع چنین نیست و آیا ما و شما مساوی نیستیم و نماز، روزه، زکات و اقرار و تصدیق، زبانی به ما نمی‌رساند. آن مرد ساکت شد؛ سپس امام در ادامه فرمود: و اگر اعتقاد ما بر حق باشد، در صورتی که در واقع اعتقاد ما بر حق است آیا چنین نیست که شما به هلاکت می‌رسید و ما به رستگاری؟ (کلینی، اصول کافی، ج ۱، ص ۷۸).

از این کلام امام رضا علیه السلام به خوبی برمی‌آید که اعتقاد به خدا و لوازم آن معقول‌تر از بدیل آن است.

یکی از متفکران مغرب زمین به نام پاسکال، همین استدلال را به نام برهان شرط‌بندی مطرح کرده است. به نظر پاسکال، عالم از منظر دینی مبهم است. او معتقد است که عقل نمی‌تواند در نهایت درباره وجود خدا حکم کند؛ زیرا در عالم هم در تأیید وجود خدا و هم در رد آن شواهدی وجود دارد؛ از این رو، در عالم سردرگمی وجود دارد. او با توجه به این سردرگمی، اعتقاد دارد که آدمی باید زندگی خود را بر سر این قضیه که خداوند وجود دارد، شرط ببندد؛ یعنی به نظر او این که خداوند هست، برگ برنده خوبی است و آدمی باید زندگی خود را بر محور آن سامان دهد و همواره چنان عمل کند که گویی قضیه پیشین درست است. به گمان پاسکال، آنچه انسان در چنین شرط‌بندی از دست می‌دهد، ناچیز است؛ ولی می‌توان ثابت کرد که آنچه به دست می‌آورد، بی‌اندازه خوب است. به نظر وی، معقول‌تر است که در صدد پرهیز از احتمال خسران عظیم باشیم؛ زیرا اگر کسی به خداوند بی‌اعتقاد باشد، ولی در واقع خدایی وجود داشته باشد، گرفتار عذاب ابدی خواهد شد (Stone, P. 337).

برهان شرط‌بندی پاسکال هنوز برای فیلسوفان دین جذبه دارد و در سال‌های اخیر، بسیار از آن دفاع کرده‌اند؛ البته این سخن پاسکال که عقل نمی‌تواند در نهایت درباره خدا حکم کند، سخن درستی نیست؛ برهان‌هایی که ما بر اثبات وجود خدا ذکر کردیم، دلیلی بر کذب مدعای او است. بنابراین، از مجموع بحث‌ها می‌توان نتیجه گرفت که برهان معقولیت، یکی از راه‌های اثبات وجود خدا است.

البته براهین دیگری نیز مانند برهان تجرد نفس وجود دارند که می‌توان آن را به یکی از برهان‌هایی که ذکر کردیم برگرداند.

ب. براهین ائی یا پسینی

۱. برهان علی

یکی از راه‌های اثبات وجود خدا، برهان علی است که به اختصار چنین می‌شود: ما در جهان، پدیده‌هایی را مشاهده می‌کنیم که معلول هستند، یا جهان معلول است. هر معلولی نیازمند علتی است که آن علت یا نامعلول است که آن خدا است یا در نهایت به خدا منتهی می‌شود؛ از این رو خدا وجود دارد.

توضیح: امکان ندارد شیء معلول علت فاعلی خود باشد؛ زیرا مستلزم آن است که در عین حال که وجود ندارد (زیرا معلول است)، وجود داشته باشد؛ چون علت است؛ یعنی هم باید شیء مقدم و سابق بر خودش بشود که امری محال است. همچنین در سلسله علل فاعلی، ممکن نیست تا بی‌نهایت پیش برویم؛ زیرا در سلسله علل فاعلی، علت نخستین، علت علت واسطه است و واسطه علت علت اخیر است. این‌جا فرقی نیست بین این‌که علت واسطه واحد باشد یا متعدد. از آن‌جا که رفع علت، همان رفع معلول است، اگر علت نخستین در سلسله علل فاعلی نباشد، دیگر علت اخیر و علت واسطه وجود نخواهد داشت؛ اما اگر فرض کنیم سلسله علل فاعلی تا بی‌نهایت پیش رود، در آن صورت، علت فاعلی نخستینی در کار نخواهد بود؛ در نتیجه، علل واسطه و معلول اخیر هم نخواهد بود که همه این فرض‌ها، آشکارا باطل است؛ بنابراین، ضرورت دارد که علت فاعلی اولایی را بپذیریم که همگان آن را خدا می‌نامند (ژیلسون، ۱۳۷۵: ص ۱۱۳؛ محمدرضایی ۱۳۸۲: ص ۸۵).

تقریر این برهان را در قالب چند بند دنبال می‌کنیم:

۱. تعریف علت: علت، موجودی است که با وجود آن، تحقق و وجود موجود دیگر ضرورت می‌یابد. منظور علت این‌جا علت فاعلی است که وجود معلول از وجود علت ناشی می‌شود.

۲. اصل علت: در این برهان، اصل علت یعنی «هر معلولی علتی دارد» به کار گرفته شده است. این اصل از نظر متفکران اسلامی اصل بدیهی است که بر همه موجودات وابسته و نیازمند صدق می‌کند. برخی از فیلسوفان غربی نظیر کانت بر آن است. این اصل هنگامی کاربرد صحیح دارد که در محدوده عالم تجربه به کار گرفته شود و خارج از محدوده تجربه کارایی ندارد.

کانت حتی به این نظر خود نیز پایبند نشد و اصل علیت را در خارج از حوزه تجربه به کار گرفت؛ زیرا اگر کانت این اصل را در حوزه امور غیرتجربی (نومن) به کار نمی‌گرفت، فلسفه او به ایدآلیسم منتهی می‌شد و نمی‌توانست جهان خارج را اثبات کند.

برخی مانند جان هاسپرز، مفاد اصل علیت را در مورد هر موجودی اعم از وابسته و غیروابسته دانسته‌اند؛ از این رو به گمان آنان خدا نیز که موجود است، باید علت و آفریننده داشته باشد. او در این باره می‌گوید:

به هر حال فرض کنیم بتوانیم این سؤال را که آیا این جهان در جایگاه یک کل، علتی دارد چنین پاسخ دهیم که علت آن خدا است؛ اما این سؤال که علت خدا چیست، اجتناب‌ناپذیر است. بسیاری از کودکان و نوجوانان با پریشانی زیاد از والدین خود این سؤال را مطرح می‌کنند. سؤال آنان کاملاً درست است. چون ما گفته بودیم که هر چیزی علتی دارد و اگر آن سخن صحیح باشد، خدا هم باید علت داشته باشد ...

او در ادامه می‌گوید:

این برهان علی بر وجود خدا نه‌تنها بی‌اعتبار است، بلکه فی نفسه متناقض هم هست، زیرا این نتیجه که خدا علت ندارد، متناقض با این مقدمه است که می‌گوید: «هر چیزی علتی دارد» (Hospers, ۱۹۷۰, P. ۴۳۰).

هاسپرز غافل از آن بوده است که موضوع اصل علیت، موجود به‌طور مطلق نیست تا بگوییم هر موجودی نیازمند علت است؛ بلکه موضوع اصل علیت، موجود معلول و وابسته است؛ یعنی هر موجود وابسته به علت نیاز دارد. چون خدای متعالی معلول و وابسته نیست، به علت و آفریننده نیازی نخواهد داشت.

همچنین براساس این تحلیل، این اشکال هاسپرز و دیگران نیز برطرف می‌شود. آنان می‌گویند اگر بنا است در سلسله علل و معلول در جایی توقف کنیم چرا سلسله علل به خدا ختم می‌شود؟ ما سلسله علل را به جهان ختم می‌کنیم. در پاسخ این اشکال می‌توان گفت که هر موجود وابسته‌ای نیازمند علت است. جهان نیز که همه موجودات آن وابسته و نیازمند است نمی‌توانیم سلسله موجودات فقیر و وابسته را به ماده جهان ختم کنیم؛ زیرا نقص و وابستگی، از خصوصیات ذاتی عناصر جهان است. همچنین محدودیت زمانی و مکانی، تغییرپذیری و حرکت پذیری و فناپذیری را می‌توان از ویژگی‌های عناصر جهان است. موجودی که تغییر می‌پذیرد، حتماً فقر وجودی دارد؛ در نتیجه معلول است؛ چرا که

تغییر، علامت فقدان و کمبود است و روشن است که موجود دارای نقص و کمبود، خود نمی‌تواند کمبود خویش را مرتفع سازد؛ بلکه نیازمند علتی است که آن را از قوه به فعلیت برساند.

۳. امتناع دور و تسلسل در علل: برخی از معترضان غربی برهان علی می‌گویند: چه اشکالی دارد که سلسله علل تا بی‌نهایت ادامه داشته باشد یا خود جهان علت خود باشد؟ در این صورت نمی‌توان خدا را اثبات کرد (پیلین، ۱۳۸۳: ص ۳۰۵).

فیلسوفان اسلامی در مقابل این اشکال مطرح کرده‌اند که تسلسل علل تا بی‌نهایت محال است. امتناع آن را بدیهی یا دست کم قریب به بداهت می‌دانند و دلیلی بر این امتناع اقامه کرده‌اند: اگر ما سلسله‌ای از علل و معلولات را فرض کنیم که هر یک از علت‌ها، معلول علت دیگری باشد، سلسله‌ای از تعلقات و وابستگی‌ها خواهیم داشت و بدیهی است که وجود وابسته بدون وجود مستقل که طرف وابستگی آن‌ها باشد، تحقق نخواهد یافت؛ پس ناگزیر باید ورای این سلسل وابستگی‌ها و تعلقات، وجود مستقلی باشد که همگی آن‌ها در پرتو آن تحقق یابند؛ زیرا مجموع بی‌نهایت وابسته و محتاج، هرگز غیرمحتاج و مستقل و غنی نخواهد شد؛ چنان که بی‌نهایت صفر، عدد صحیح نخواهد شد.

۲. برهان امکان و وجوب

در تاریخ فلسفه، این برهان به نام ابن‌سینا معروف است؛ اما درباره این نکته که آیا ابن‌سینا مبتکر این برهان بوده یا فارابی، بحث و گفت‌وگوهایی وجود دارد. برخی برآنند که فارابی مبتکر این برهان بوده و ابن‌سینا فقط این برهان را به نحو مستدل سروسامان داده است؛ ولی هر چند بتوان مبتکر این برهان را فارابی دانست، این ابن‌سینا بود که به این برهان، روح تازه‌ای داد.

ابن‌سینا در کتاب *اشارات*، این برهان را چنین مطرح می‌کند:

موجود یا واجب‌الوجود است یا ممکن‌الوجود. اگر واجب‌الوجود باشد، مطلوب ثابت است و اگر ممکن‌الوجود باشد، به دلیل این که دور و تسلسل محال است، باید به واجب‌الوجود متهمی بشود

(ابن‌سینا، ۱۴۰۳: ج ۳، ص ۲).

مقدمات این برهان عبارتند از:

۱. موجودات جهان هستی یا ممکن‌الوجودند یا واجب‌الوجود که باید معانی واجب و ممکن توضیح داده شود.

۲. هر ممکن‌الوجودی برای موجود شدن نیازمند علتی است که آن را پدید آورد.

۳. دور و تسلسل در علل، محال است.

توضیح: مفهوم وجوب و امکان، از مفاهیم بدیهی است که نمی‌توان آن‌ها را تعریف کرد و اگر تعریف کنیم، تعریف لفظی و شرح اسمی هستند.

هر مفهومی را که با وجود بسنجیم، یا وجود برای آن ضرورت دارد که به آن واجب‌الوجود می‌گویند و یا وجود برای آن‌ها ضرورتی ندارد. اگر عدم هم ضرورتی نداشته باشد، ممکن‌الوجود می‌گویند و اگر عدم برای آن ضرور باشد، آن را ممتنع‌الوجود می‌گویند. اصل علیت نیز اصل بدیهی است. ابطال تسلسل نیز در برهان علی مطرح شد.

۲۴

تفسیر نادرست از برهان امکان و وجوب

تفسیر

متفکران غربی، اصل برهان امکان و وجوب را از فیلسوفان مسلمان اخذ و اقتباس کرده‌اند؛ ولی به صورت نادرست آن را ارائه داده‌اند. خطایی که در تقریر آنان وجود دارد، این است که تصور کرده‌اند که اگر تمام موجودات عالم ممکن‌الوجود باشند، لازم می‌آید در زمانی، هیچ موجودی وجود نداشته باشد (ژیلسون، ۱۳۷۵: ص ۱۱۸)، همین خطا باعث شده است که منتقدان برهان وجوب و امکان تصور کنند اگر جهان همواره وجود داشته باشد و به تعبیری ازلی باشد، دیگر به علت نیازی ندارد. در صورتی که شیء ممکن‌الوجود، با ازلی بودن سازگار است؛ یعنی امکان دارد موجود وابسته و فقیری از ازل وجود داشته باشد؛ ولی این ازلی بودن نیاز او را به علت برطرف نمی‌سازد، بلکه نیاز او بیشتر خواهد شد.

همچنین لازمه این بیان، این است که خود زمان، واقعیتی مستقل از موجودات ممکن داشته باشد؛ یعنی خود زمان باشد، ولی هیچ موجودی در آن تحقق نداشته باشد. حال در مورد خود زمان سؤال می‌شود که آیا ممکن‌الوجود است؟ اگر ممکن‌الوجود است، دیگر لازم نیست خود زمان در زمانی وجود داشته باشد؛ زیرا اگر ممکن‌الوجود نباشد یا واجب‌الوجود است یا ممتنع‌الوجود. اگر ممتنع‌الوجود باشد هیچ‌گاه تحقق نمی‌یابد؛ در صورتی که تحقق یافته است؛ بنابراین، چاره‌ای جز این نیست که بگوییم واجب‌الوجود است و این احتمال هم خلاف بداهت است؛ زیرا زمان هیچ یک از صفات واجب‌الوجود بالذات را دارا نیست.

۳. برهان نظم

برهان نظم، یکی از رایج‌ترین برهان‌هایی است که بر وجود خدا اقامه شده. این برهان تاریخی به بلندای عمر انسان دارد. آدمیان از دیرباز با مشاهده پدیده‌های منظم و هماهنگ

سال یازدهم / پاییز ۱۳۸۵

به این فکر می‌افتادند که این نظم و هماهنگی موجودات، معلول چیست؟ آیا خود اجزا با همکاری یک‌دیگر این نظم را پدید آورده‌اند یا ناظمی حکیم و با تدبیر، این اجزا را با چنان دقت منظم کرده است؟ هر دوی این نظریات پیروان خاص خود را داشته است. اکثر آدمیان و موجدان بر آن بوده‌اند که آدمی از مطالعه پدیده‌ها و جهان منظم می‌تواند دست توانایی خداوند را در ورای آن احساس کند؛ بنابراین، یکی از راه‌های رسیدن به وجود و علم خداوند، نظم موجود در هستی است. انبیای الهی نیز بر برهان نظم بسیار تأکید کرده‌اند. قرآن مجید که معتبرترین کتاب آسمانی است، بر برهان نظم تأکید فراوان کرده؛ به گونه‌ای که انسان‌ها را دعوت می‌کند در خلقت پیچیده موجودات در آسمان‌ها و زمین و کوه‌ها تفکر کنند و آن چنان دلالت نظم بر ناظم الهی را بدیهی می‌داند که بیان نمونه‌ها را فقط جنبه یادآوری تلقی می‌کند.

ساختار مشترک برهان نظم

تمام براهین نظم، ساختار مشترک دارند:

مقدمه اول: عالم طبیعت، پدیده‌ای منظم است یا این که در عالم پدیده‌های منظم وجود دارد. مقدمه دوم: هر نظمی براساس بداهت عقلی از ناظمی حکیم و با شعور ناشی شده است که از روی علم و آگاهی خویش اجزای پدیده منظم را با هماهنگی و آرایش خاصی و برای وصول به هدف مشخص کنار هم نهاده است؛ بنابراین، عالم طبیعت، بر اثر طرح و تدبیر ناظم با شعوری پدید آمده است.

تعریف نظم: نظم از مفاهیمی است که معنای آن روشن است و در مقابل هرج و مرج و آشفتگی قرار دارد. پدیده منظم، مجموعه‌ای از اجزای به هم مرتبط هستند که در مجموع، هدف مشخصی را تعقیب می‌کنند؛ از این رو، نظم از سنخ معقولات ثانیه فلسفی است که ما بازاء مستقلى در خارج ندارد؛ ولی منشأ انتزاع دارد. راه دیگر تعریف نظم ارائه مصادیق آن است؛ یعنی اگر مصادیق نظم را برشماریم، معنای نظم روشن می‌شود.

تقریرهای گوناگون برهان نظم

برهان نظم به صورت‌های گوناگونی ارائه شده که به تمام آن‌ها در قرآن و روایات اشاره شده است.

۱. برهان هدفمندی

در این برهان، بر جنبه هدفداری موجودات منظم تأکید شده است. ما مشاهده می‌کنیم

که پدیده‌های منظم همواره به سمت غایتی در حرکتند. از سویی، آنچه فاقد علم و آگاهی است نمی‌تواند به سوی غایتی حرکت کند، مگر این که موجودی برخوردار از علم و هوش و تدبیر آن را هدایت کند. موجودات منظم، خود فاقد علم و آگاهی‌اند؛ بنابراین، موجودی آگاه و با تدبیر آن‌ها را به سمت غایتشان هدایت می‌کند. مصداق این موجودات منظم می‌توانند هم حیوانات و هم گیاهان باشند.

۲. برهان نظم از موارد جزئی

در این تقریر، از موارد جزئی نظم به ناظم حکیم پی برده می‌شود. با پیشرفت علوم تجربی و کشفیات رموز عالم هستی، برهان نظم جلوه و عظمت بیشتری یافته است؛ برای نمونه ویلیام پالی، فیلسوف قرن هیجدهم در کتاب *الاهیات طبیعی* به موارد بسیاری از مصادیق نظم اشاره می‌کند؛ به‌طور مثال، در مورد ساختار چشم به شیوه‌هایی تأکید ورزیده که در آن‌ها اجزای مختلف چشم برای بینایی به روش پیچیده‌ای همکاری می‌کنند. او چنین استدلال می‌کند که فقط در صورت فرض ناظم و مدبر فراطبیعی است که سازگاری اجزا در جهت هدف معین تبیین می‌شود، این ادعا که سازگاری فقط با فرض وجود ناظم می‌تواند تبیین شود. حاق و جان برهان نظم است. پالی، چشم را به ساعت تشبیه کرده است و چنین استدلال می‌کند: اگر شخصی که در جزیره‌ای دور افتاده زندگی می‌کند، ساعتی را بیابد، این فرض را که این ساعت را موجودی هوشمندی ساخته است، تصدیق می‌کند؛ به همین دلیل انسان محق است با بررسی چشم خود، نتیجه بگیرد که آن را موجود هوشمندی ساخته است. از آن‌جا که ما هیچ ناظم و طراح را مشاهده نمی‌کنیم، باید ناظم و طراح نامرئی را در پشت این صحنه فرض کنیم و نیز ناظم باید شخص باشد و آن شخص خدا است (پیلین، ص ۱۶۶).

۳. برهان هماهنگی در کل عالم

این تقریر از برهان نظم بر هماهنگی و نظم کل عالم تأکید دارد تا ناظم حکیم را برای کل عالم اثبات کند. چنین هماهنگی را می‌توان از ارتباط و سازواری اجزای عالم با همدیگر اثبات کرد. پیشرفت در علوم تجربی، این نکته را به اثبات رسانده که اجزای این عالم، چنان سازوار تنظیم شده‌اند که زندگی در این عالم را ممکن ساخته است. اگر فاصله خورشید از حدی که برای آن تنظیم شده، کمتر یا بیشتر شود، دیگر ادامه حیات میسر نخواهد بود.

اشکالات متعددی به برهان نظم وارد شده است که همگی آن‌ها از آن ناشی می‌شود که قدر و منزلت برهان نظم، شناخته نشده است و اشکال‌کنندگان گمان کرده‌اند با برهان نظم، تمام صفات خداوند اثبات می‌شود؛ در صورتی که اگر محدوده برهان نظم را به دقت ملاحظه می‌کردند، گرفتار این اشکالات نمی‌شدند اکنون به یکی از آن‌ها اشاره می‌کنیم.

مطابق نظریه داروین، ساختارهای موجودات زنده امروزی در اثر فرایند طبیعی محض از موجودات ساده‌تر ناشی شده‌اند؛ اما آیا این نظریه می‌تواند نافی فرضیه ناظم الاهی باشد. این نظریه بر فرض صحت می‌گوید که موجودات پیچیده از موجودات ساده پدید آمده‌اند؛ ولی نفی‌کننده ناظم الاهی نیست. شاید ناظم الاهی، طرح تکاملی را برای ایجاد نظم و هماهنگی در عالم برگزیده است و اصولاً دانشمندان فقط رابطه و تأثیر دو پدیدهٔ تجربه‌پذیر را می‌توانند مورد بحث قرار دهند و در حوزه‌ای ورای حوزه تجربه به علت تجربه‌ناپذیر بودن در جایگاه دانشمند حق اظهار نظر ندارند و اگر ورای حوزه تجربه به اظهار نظر بپردازند، دیدگاه فلسفی را اظهار کرده‌اند که قابل بحث است.

۴. برهان حرکت

یکی از راه‌های اثبات وجود خدا، برهان حرکت است. برهان حرکت بر وجود خدا را می‌توان در آثار افلاطون مشاهده کرد؛ ولی تقریر برهانی آن متعلق به ارسطو است؛ از این رو، برهان حرکت را با نام ارسطو می‌شناسند؛ اما هر چند که برهان حرکت را ارسطو مطرح کرده، ولی فیلسوفان اسلامی نظیر ملاصدرا برهان حرکت جوهری را مطرح کرده‌اند که بسیار عمیق‌تر از برهان حرکت ارسطو است. اکنون به اجمال به برخی از تقریرهای آن اشاره می‌کنیم:

۱. برهان حرکت از دیدگاه افلاطون: افلاطون در کتاب قوانین (کتاب دهم) می‌پرسد: چگونه کسی می‌تواند وجود حرکت در جهان را تبیین کند؟ دو نوع حرکت متمایز را می‌توان نشان داد: یکی حرکتی که از موجودات دیگر به یک موجود منتقل می‌شود و دیگر حرکتی که در آن، متحرک خود منشأ خود است. برای افلاطون، فقط موجودات زنده (موجودات ذی‌روح) می‌توانند منشأ حرکت باشند. حرکت بالعرض و عاریه‌ای در نهایت باید به حرکت بالذات منتهی شود؛ از این رو افلاطون می‌گوید:

بنابراین، همه حرکات در جهان سرانجام به فعالیت نفس باز می‌گردند. مطالعات و پژوهش‌های علمی (به ویژه نجوم) حرکت منظم در جهان را کشف می‌کند و از اینجا نتیجه می‌شود که نفس مدبر (ناظر و حافظ) جهان باید به‌طور کامل عاقل و خیر باشد (پل ادوارز، ۱۳۷۱: ص ۵۳).

۲. برهان حرکت از دیدگاه ارسطو: ارسطو در کتاب *مابعدالطبیعه*، کتاب دوازدهم در تلاش برای تبیین حرکت (در نخستین وهله برای تبیین حرکت مستدیر ازلی افلاک) نوعی برهان حرکت را به کار می‌برد. او گمان می‌کرد که یگانه تبیین به لحاظ عقلی قانع کننده حرکت، تبیین بر حسب محرک نامتحرکی است که صرفاً واسطه در انتقال حرکت عاریه‌ای به دیگران نیست. از آن‌جا که اجسام متحرک و همچنین اجسام محرک، واسطه هستند، برای حرکت آن‌ها به محرکی نیاز است که خود دیگر متحرک نباشد. این محرک، موجودی ازلی، جوهر و فعلیت خواهد بود؛ اما محرک نامتحرک (الوهیتی که بدین ترتیب ارسطو به آن می‌رسد) به‌طور فیزیکی (یا جسمانی) افلاک را حرکت نمی‌دهد؛ بلکه شوق و اشتیاق به او است که باعث حرکت آن‌ها می‌شود و چون ارسطو ماده را ازلی می‌داند، برهان او، مبدأ و خلقت آن را بیان می‌کند (همان: ص ۵۴).

دیدگاه فیلسوفان اسلامی در باب برهان حرکت

فیلسوفان اسلامی این برهان را از زبان حکیم طبیعی مطرح می‌کنند و منظور آنان این است که برخی از مقدمات این برهان یعنی مسأله حرکت از طبیعیات اخذ می‌شود؛ اما ملاصدرا، بحث حرکت را از تقسیمات هستی وجود دانست و مطرح کرد که هستی یا ثابت یا سیال است.

ملاصدرا دو نوع برهان حرکت را مطرح می‌کند: یکی برهان حرکت از دیدگاه عالمان طبیعی، و دوم برهان حرکت جوهری که خود از آن دفاع می‌کند.

تقریر ملاصدرا از برهان حرکت: برهان حرکت، استدلال از حرکت است و پیش‌تر دانستی که متحرک باعث حرکت نمی‌شود (زیرا محرک فاعل و متحرک قابل است، و فاعل حیثیت وجدان دارد و قابل حیثیت فقدان، یعنی محرک حرکت می‌دهد و متحرک حرکت ندارد و می‌خواهد حرکت را بپذیرد. به تعبیری، فاقد شیء، معطی شیء نمی‌شود)؛ پس متحرک به محرکی غیر از خود نیاز دارد. آن محرک‌ها باید ناگزیر به محرکی ختم شود که دیگر خود متحرک نباشد؛ وگرنه گرفتار دور یا تسلسل می‌شویم. چون هر دوی این‌ها باطل است؛ پس بالضروره به محرک غیرمتحرک می‌رسیم.

ملاصدرا در ادامه می‌گوید:

این محرک به علت این که دگرگونی در آن راه ندارد و از قوه و حدوث میرا است، واجب‌الوجود است (ملاصدرا، ۱۳۸۶ ق: ج ۶، ص ۴۲)؛

البته این امر باعث این اشکال شده که ما در برهان حرکت به محرک نامتحرک می‌رسیم، نه واجب‌الوجود؛ زیرا نهایت چیزی که این برهان اثبات می‌کند، محرک غیرمتحرک است که می‌تواند این محرک از مجردات که غیرمتحرکند باشد و برای نیل به واجب‌الوجود باید از برهان امکان و وجوب بهره گرفت.

در پاسخ این اشکال می‌توان گفت: اگر محرک نخستین را بر حسب غایت و محبوب نهایی تبیین کنیم، غایت و محبوب نهایی که فعلیت محض است و هیچ قوه‌ای در آن نیست، چیزی جز واجب‌الوجود بالذات نخواهد بود یا احتمالاً ملاصدرا حدوث ذاتی و زمانی را نیز جزء حرکات و تغییرات دانسته که در این صورت، موجودی که محرک است و هیچ نوع حرکتی را هم دارا نیست همان واجب‌الوجود است.

صدرالمتألهین، این برهان را از زبان عالمان طبیعی مطرح می‌کند.

حرکت جوهری: ملاصدرا افزون بر این که حرکت در اعراض را می‌پذیرد، ولی اعتقاد دارد که در اصل، حرکت در جوهر اشیا واقع می‌شود و حرکات در اعراض، نمود و جلوه آن حرکت است. ملاصدرا سه استدلال در اثبات حرکت جوهری می‌آورد که ما به یکی از آن‌ها اشاره می‌کنیم:

۱. اعراض از مراتب جوهر و شأنی از شؤون جوهر است و وجود مستقلی از موضوعاتشان ندارد.
۲. هر گونه تغییر و حرکتی که در شؤون و مراتب موجود روی دهد، علامتی است که در خود آن موجود نیز حرکت واقع شده؛ مانند کسی که رخساره و سیمای او رنگارنگ می‌شود و این امر نشانه و علامت تغییرات درونی او است؛ بنابراین، حرکات عرضی دلیل حرکت جوهری است (علامه طباطبایی، ۱۳۷۵: ص ۱۸۵؛ ملاصدرا ۱۳۸۶: ج ۳، ص ۱۰۳).

حرکت جوهری نتایج بسیاری را در پی دارد که ما این‌جا به یکی از آن‌ها اشاره می‌کنیم.

براساس حرکت جوهری اثبات می‌گردد که کل عالم ماده در حال حرکت و دگرگونی است، این حرکت که ذاتی عالم ماده است، به محرکی نیاز دارد. این محرک اگر خود جسم باشد، از تغییر درونی در امان نیست و باز به محرک نیاز دارد؛ چون سلسله محرک‌ها نمی‌تواند تا بی‌نهایت ادامه داشته باشد؛ بنابراین، باید به محرک غیرمتحرکی برسیم که علت حرکت است؛ ولی خود متحرک نیست و این محرک دیگر نمی‌تواند قوه و شأنت دگرگونی را دارا باشد؛ از این رو آن متحرک از سنخ عالم ماده نیست؛ بلکه غیرمادی است و کمالات مختص به خود را به صورت بالفعل دارد.

برهان حرکت جوهری ملاصدرا این مزیت را دارد که تمام ذات عالم ماده را شامل می‌شود و محرک باید چیزی فراتر از عالم مادی باشد.

۵. برهان درجات کمال

معروف‌ترین تقریر برهان درجات کمال بر اثبات وجود خدا را توماس آکوئیناس در کتاب کلیات الهیات مطرح کرده است:

در عالم، اشیایی خوب‌تر و حقیقی‌تر و اصیل‌تر و اشیایی دیگری در رتبه فروتر وجود دارند؛ اما صفات تفصیلی، درجات متفاوت نزدیکی و تقرب به صفات عالی را بیان می‌کنند؛ برای مثال، هر چه به گرم‌ترین شیء نزدیک شویم، سلسله اشیا گرم‌تر و گرم‌تر می‌شوند؛ بنابراین، موجودی وجود دارد که حقیقی‌ترین، بهترین و شریف‌ترین موجودات و لذا کامل‌ترین موجودات است؛ زیرا ارسطو می‌گوید: حقیقی‌ترین اشیا، کامل‌ترین آن‌ها در وجود است.

هنگامی که بسیاری از اشیا به‌طور مشترک دارای صفتی هستند، موجودی که به‌طور کامل آن صفت را دارد، علت متصف شدن دیگر موجودات به این صفت است. طبق مثال خود ارسطو، آتش که گرم‌ترین اشیا است، علت گرمی اشیای دیگر است؛ بنابراین، موجودی هست که علت وجود موجودات دیگر و همین‌طور علت خوبی‌ها یا هر کمال دیگری است که آن‌ها واجد هستند که این موجود را خدا می‌نامیم (ژیلسون، ۱۳۷۵: ص ۱۲۲؛ ادواردز، ۱۳۷۱: ص ۹۳).

۶. برهان معجزه

از راه‌های شناخت خدا، معجزه است. انسان با مشاهده معجزه، دست توانای خدا را در ورای آن مشاهده می‌کند؛ به همین جهت پیامبران برای درستی ادعای خود و اتمام حجت، به اذن خدا معجزه می‌آورند.

از جمله معجزات، قرآن کریم است که از ابعاد گوناگونی، دارای اعجاز است: ۱. از نظر فصاحت و بلاغت؛ ۲. از نظر محتوا و معنا؛ ۳. از نظر نبودن اختلاف در آن؛ ۴. از نظر جاذبه؛ ۵. از نظر جامعیت علمی؛ ۶. از نظر اخبار غیبی.

پیامبر گرامی اسلام با آوردن این معجزه، تحدی نیز انجام داد که هر کسی در این قرآن تردید دارد، یک سوره مثل قرآن بیاورد و از طرف دیگر، پیامبر گرامی اسلام فرد درس ناخوانده‌ای بوده است که نمی‌توانسته چنین کتابی را بیاورد؛ بنابراین، اگر آدمی قرآن را

درست بررسی کند، به خداوند حکیم و علیم و قدیر پی خواهد بود.

قرآن خود نیز قرآن را دلیل وجود خدا می‌داند.

آیا در معانی قرآن نمی‌اندیشند؟ اگر از جانب غیر خدا بود، به‌طور قطع در آن اختلاف بسیاری می‌یافتند (نساء: ۴): (۸۲).

همچنین امیرمؤمنان علی علیه السلام در روایتی می‌فرماید:

قرآن را بر شناخت پروردگارتان دلیل گیرید (نهج البلاغه، خطبه ۱۷۵).

این برهان به‌طور خلاصه چنین است: قرآن معجزه است؛ معجزه جز از خدا صادر نمی‌شود. بنابراین، قرآن جز از خدا صادر نخواهد شد.

۷. برهان فسخ عزایم

از راه‌های اثبات وجود خدا، برهان فسخ عزایم است. امیر مؤمنان علی علیه السلام این راه را برای شناخت خدا ذکر کرده است.

عَرَفْتُ اللَّهَ سُبْحَانَهُ بِفَسْخِ الْعَزَائِمِ وَ حَلِّ الْعُقُودِ وَ تَقْضِ الْأَهْمِ (نهج البلاغه، حکمت ۲۵۰).

من خدا را به فسخ تصمیم‌ها و بازگشایی مشکلات و شکسته شدن نیت‌ها شناختم.

منظور از عبارت حضرت این است که انسان گاهی بر انجام کاری تصمیم می‌گیرد و عزم خود را جزم می‌کند که عملی را انجام دهد؛ ولی ناگهان مانعی در قلب و ذهن انسان حاصل می‌شود و او را از انجام آن بازمی‌دارد. گاهی ممکن است این تبدیل تصمیم‌ها یا فسخ تصمیم‌ها چندین بار بر اثر موانع گوناگون روی دهد. در این که چنین تجربه‌ای برای افراد رخ می‌دهد، جای انکار نیست؛ اما سؤال این است که این موانع را به چه چیز باید نسبت داد. از کلام حضرت به‌خوبی برمی‌آید که این مانع را باید به امری خارج از انسان، یعنی به عالم غیب و خدا نسبت داد.

دربارۀ چگونگی اسناد مانع فسخ تصمیم به خدا، تفسیرهای گوناگونی مطرح شده است که به آن‌ها اشاره می‌کنیم:

۱. مانعی که باعث فسخ تصمیم می‌شود، موجودی ممکن‌الوجود است؛ یعنی وجود آن ضرور نیست؛ یعنی این مانع می‌تواند با وجود، علت واقع شود و با نبود علت واقع نشود؛ پس این مانع باید علتی داشته باشد و اگر علت آن باز ممکن باشد، دوباره خود آن علت نیازمند علتی است و چون تسلسل تا بی‌نهایت محال است، باید نتیجه بگیریم که به علتی می‌رسیم که دیگر خود معلول نیست و چنین علتی را خدا می‌نامیم.

۲. منظور از فسخ عزائم این است که انسان گاهی پس از مصمم شدن پشیمان می‌شود و پس از اعتقاد به امری دوباره از آن برمی‌گردد. خدا از این تغییر در رویدادهای نفسانی شناخته می‌شود.

این رویدادهای نفسانی نه به صفت و جوب متصفند؛ یعنی قائم به ذات نیستند و نه قائم به نفس انسانی. اگر قائم به ذات خود بودند، یعنی متصف به صفت و جوب بودند، حالات گوناگون را نمی‌پذیرفتند؛ در حالی که گاهی هستند و گاهی نیستند. اگر قائم به نفس انسانی بودند، از نفس جدا نمی‌شدند و چون از نفس جدا می‌شوند، معلوم می‌شود همواره قائم به نفس نیستند؛ از این رو، این رویدادهای نفسانی متکی بر نفس نیز نیستند؛ پس، این رویدادهای نفسانی باید آفریننده‌ای داشته باشند که آفریننده آن‌ها خدا است. به تعبیری دیگر، علوم باید به ذاتی ختم شوند که علم، ذاتی آن و قائم به ذات است.

۳. مسأله فسخ تصمیم‌ها را می‌توان به این صورت نیز تقریر کرد که هنگام فسخ تصمیم‌ها و باز شدن گره‌ها و مشکلات، نوعی تجربه دینی برای انسان پیش می‌آید که در این تجربه، خدا را می‌توان شهود کرد.

منابع و مأخذ

۱. قرآن مجید.
۲. نهج البلاغه.
۳. ابن سینا، الاشارات و التنبيهات، قم، دفتر نشر الكتاب، ۱۴۰۳ ق.
۴. ادواردز، پل، براهین اثبات وجود خدا در فلسفه غرب، ترجمه علیرضا جمالی نسب، محمد محمدرضایی، قم، انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۱ ش.
۵. امام خمینی، شرح چهل حدیث، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۳۷۸ ش.
۶. پیلین، دیوید، مبانی فلسفه دین، گروه مترجمان، ویراسته سید محمود موسوی، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۳.
۷. جوادی آملی، عبدالله، تبیین براهین اثبات وجود خدا، قم، مرکز نشر اسراء، ۱۳۷۵ ش.
۸. ژیلسون اتین، مبانی فلسفه مسیحیت، ترجمه محمد محمدرضایی، سید محمود موسوی، قم، بوستان کتاب، ۱۳۷۵ ش.
۹. صدر المتألهین، الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة، قم، المكتبة المصطفویة، ۱۳۸۶ ق.
۱۰. طباطبایی، محمدحسین، نهاية الحکمة، قم، انتشارات جامعه مدرسین، ۱۳۷۵ ش.
۱۱. فهدالحلی، احمد، عدة الداعی و نجاح الساعی، مؤسسة المعارف الاسلامیة، ۱۴۲۰ ق.
۱۲. کلینی، محمد بن یعقوب، اصول کافی، تصحیح و تحقیق: علی اکبر غفاری، دار الصعب، بیروت، ۱۴۰۱ ق.
۱۳. محمدرضایی، محمد و دیگران، الاهیات فلسفی، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۳ ش.
۱۴. محمدرضایی، محمد، تبیین و نقد فلسفه اخلاق کانت، قم، مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، ۱۳۷۹ ش.
۱۵. محمدرضایی، محمد، جستارهایی در کلام جدید، تهران، انتشارات سمت، دانشگاه قم، ۱۳۸۱ ش.

۱۶. Broad, C. D. "the Argument From Religious Experience", in: philosophy of Religion, An Anthology, Louis. P. pojman, ۱۹۸۷.

۱۷. Hick, John H., *Philosophy of Religion*, 4th ed. America, Prentice - Hall, Inc.

۱۸. Hospers, John, *An Introduction to philosophical Analysis*, Routledge and Kegan Paul LTD, ۱۹۷۰.

۱۹. Kant, Emanuel, "*The Critique of Practical Reason*", T.K., Abbott (Trams), in *Great Books of the Western World*, Vol. ۴۲, R. M., Hutchins (Ed.), Chicago, Encyclopedia Britannica Inc. ۱۹۵۲
۲۰. M. W. F. Stone, *What is Religious Epistemology?* in: *Philosophy* (2), Edited: by A. C. Grayling, P. ۳۳۷.
۲۱. Matson, Wallace "*Skepticism on Religious Experience*", in: *philosophy of Religion, An Anthology*, Louis. P. pojman, ۱۹۸۷.

