

بررسی و نقد دلائل بدهت مفهوم وجود خدا

حسن سعیدی^۱ / عبدالرضا سلامی زواره^۲

چکیده

مفهوم خدا از آغاز خلقت تا کنون (هرچند با واژه‌های مختلف در میان اقوام و ادیان و به زبان‌های متفاوت) مفهومی آشنا و رایج است حتی اگر مصادیق آن مورد پذیرش گروهی نباشد. صرف نظر از اینکه آیا انسان‌ها در طول تاریخ به مصداق آن توجهی (در خصوص پرستش) داشته‌اند یا نه، در وجود این مفهوم و کاربرد آن اختلافی وجود نداشته است. بدهت مفهوم وجود خدا مورد اختلاف نظر اندیشمندان غربی و شرقی و صاحبان اندیشه‌های دینی و غیردینی بوده و هرکدام برای اثبات عقیده خود استدلالاتی را اقامه نموده‌اند که صرف نظر از پیش فرض‌های مذهبی یا علمی، باید مورد بحث و بررسی قرار گیرد. ما در این مقاله - با روش کتابخانه‌ای و بنیادی- در صدد اثبات این موضوع هستیم که «مفهوم وجود خدا» - که مورد اتفاق نظر است - مفهومی بدیهی و بی‌نیاز از استدلال است. بی‌تردید اثبات یا عدم اثبات بدهت این مفهوم می‌تواند در برطرف کردن برخی ابهامات در خصوص اعتقاد انسان به وجود خدا در گذشته و آینده مؤثر واقع شود.

کلیدواژه‌ها: بدیهی، مفهوم، وجود، خدا.

مقدمه

مفهوم آن بی‌نیاز از دلیل بوده و تنها تنبیه به آن کافی است؟ پاسخ به این پرسش‌ها می‌تواند راهکاری در جهت اثبات چنین موجود برتری (چه از لحاظ درون‌دینی یا برون‌دینی) باشد.

واژه‌شناسی

۱. تعریف بدیهی

فلاسفه و منطقیان، تعاریف مختلفی برای بدیهی ارائه داده‌اند که وجه جامع این تعاریف را می‌توان این‌گونه بیان کرد که بدیهی آن است که از نفس مخلوق منفک نبوده و نیازی به کسب و فهم و استدلال ندارد. در مقابل، نظری آن است که نیازمند کسب و نظر و استدلال باشد.

لازم است در اینجا به نکته‌ای مهم اشاره کنیم و آن اینکه ممکن است قضیه‌ای بدیهی باشد ولی بتوان از بدیهی بودن آن سؤال کرد و برای آن استدلال آورد مثلاً می‌گوییم «الف بدیهی است» (که این یک قضیه بدیهی است) ولی می‌توان گفت «اینکه الف بدیهی است، نظری است» یعنی می‌توان برای بداهت آن استدلال کرد به عبارت دیگر در دو سطح به آن نگاه شده در سطح اول بداهت آن بیان شده و در سطح دوم و بالاتر به سطح اول نظر کرده و برای حکم به بداهت آن، استدلال آورد حتی اگر در استدلالی که برای آن می‌آوریم بگوییم: «چون بی‌نیاز از علت است» یعنی علت خاصی هم برای آن ذکر نکنیم (فعالی، ۱۳۷۸: ۱۵۲؛ حسین‌زاده: ۷۵-۶۹).

۲. اقسام بدیهی

جهت بررسی مسئله بداهت وجود خدا، باید ابتدا اقسام بدیهی را احصاء کرده تا به مدد آن بتوانیم، احکام مصادیق آنرا به دست آوریم چون بسیاری از اختلافات و سوء برداشت‌های متکلمان و فلاسفه در مکاتب و

اعتقاد به موجودی برتر و ماورایی - صرف نظر از ویژگی موجود مورد اعتقاد یا پرستش شده- به طرق مختلف با نام‌هایی متفاوت (در ادیان یا مکاتب) در طول تاریخ بشر قابل مشاهده است اما در مقابل، برخی درصدد بوده‌اند که دلائلی بر انکار وجود برتر و خدا ارائه دهند.

باور به چنین موجودی را می‌توان امری فطری دانست که در سرشت هر انسانی وجود دارد. تذکر این نکته نیز لازم است که اثبات آن موجود بر اساس براهین فلسفی و مقدمات خاصی که حاصل اشکال مختلف قیاس‌های منطقی است، در نهایت به بدیهیات منتهی می‌شوند.

براهینی که به نظر می‌رسد بر بداهت مفهوم خدا تأکید کند در میان ادیان و نیز اندیشمندان غربی و شرقی به صور مختلف و با عناوین گوناگون مطرح شده است که می‌توان به براهین صدیقین، فطرت، اخلاقی، برخی برهان‌های وجودی و... اشاره نمود (لازم به ذکر است که در خصوص برخی براهین، تنها بعضی از تقریرهای آنها بر بداهت مفهوم خدا تأکید دارد و چه بسا بر اساس تقریرهایی دیگر از همان برهان، مسئله به گونه‌ای دیگر باشد).

پرسشی که ذهن بسیاری (به ویژه الهی‌دانان) را به خود مشغول کرده است آن است که پذیرش موجودی برتر و نهایتاً پرستش او برای عموم مردم در طول تاریخ و میان اقوام مختلف بر چه اساسی بوده و آیا تبلیغ انبیاء الهی علیهم السلام بر اساس روش برهانی خاصی صورت گرفته است؟ این پرسشی است که حداقل بخشی از آن به استدلالی بودن یا نبودن اصل مفهوم «خدا» بر می‌گردد. به تعبیر دیگر آیا لازم است ابتدا چنین مفهومی برای افراد اثبات شود و سپس به مصادیق آن و در نهایت پرستش او پرداخته شود؟ یا

نظری امکان ندارد هرچند عقل عملی می‌تواند به آن ایمان بیاورد یا ایمان نیارد.

۳ و ۴) تصوّرات و تصدیقات بدیهی غیراولی هرچند که بی‌نیاز از تعریف یا استدلال هستند ولی قابلیت تعریف یا استدلال را دارند و بدهات این علوم به دلیل آشنایی ذهن با مقومات یا مقدمات این علوم می‌باشد (مانند قضایایی که قیاسات‌ها، معهاست و حد وسط استدلال آنها، لازم بین حداکبر و حداصغر است و خیلی سریع به ذهن منتقل می‌شود و ذهن نیازی به ترتیب و تدوین آنها ندارد) (جوادی‌آملی، بی‌تا: ۷۹-۷۷).

تمامی قضایای نظری، مبتنی بر قضایای بدیهی و نهایتاً به قضایای اولی بازگشت می‌کند (حتی قضایای بدیهی غیر اولی نیز اگر بخواهند بر آن استدلال کنند باید به اولیات برگردد). (همان: ۸۴) لازم به ذکر است که کسبی یا نظری بودن تصوّرات به بدیهی یا نظری بودن تصدیقات ربطی ندارد یعنی ممکن است تصوّرات نظری بوده اما تصدیق حاصل از آن بدیهی باشد؛ مثل: «ممکن نیازمند به مؤثر است» و یا «الواحد لایصدر عنه الا الواحد» (حائری‌یزدی، ۱۳۸۱: ۸-۷؛ نراقی، ۱۳۸۰: ۲۵۷؛ فخرالدین‌الرازی، ۱۴۱۱ق: ۶۰). و بالعکس (یعنی تصوّرات تشکیل دهنده یک قضیه، بدیهی باشد ولی تصدیق حاصل از آن تصوّرات نیاز به استدلال و نظری باشد) (فعالی، ۱۳۷۸: ۱۴۷). قطب‌الدین‌رازی، بی‌تا: ۱۰ و ۱۱؛ صدرالمتالهین، التّصوّر و التّصدیق، ۱۳۷۱: ۳۰۸؛ التّهانوی، ۱۹۹۶م: ۱۱۱۸ و ۱۱۱۷).

بدهات از دیدگاه مبنایان کلاسیک

مبنایان کلاسیک، گزاره‌ها را به دو دسته تقسیم می‌کنند:

الف) گزاره‌های پایه که خود به سه دسته گزاره‌های بدیهی حسی، گزاره‌های بدیهی اولی (مثل این که ۴=

ادیان مختلف می‌تواند به دلیل کاربرد نامناسب واژه‌ها و یا مفهوم‌گیری اشتباه مخاطبان صورت گیرد و رفع این گونه موارد می‌تواند با تقسیمات دقیق و تعاریف مناسب و متناسب با هر تقسیم به انجام رسد.

بدیهی بر دو قسم است:

الف) بدیهی اولی: عبارت است از همان اولیات (که در این صورت اولاً امکان استدلال ندارد ثانیاً بی‌واسطه هستند).

ب) بدیهی غیراولی: که شامل مشاهدات، مجردات، متواترات، فطریات (قضایا، قیاسات‌ها، معها)، حدسیات می‌شود (فعالی، ۱۳۷۸: ۱۷۰).

در تقسیم‌بندی اولیه علم گفتیم که علوم به حضوری و حصولی تقسیم می‌شوند و علوم حصولی به تصوّری یا تصدیقی تقسیم می‌گردند و این دو یا بدیهی اولی‌اند و یا بدیهی غیراولی و یا نظری (حائری‌یزدی، ۱۳۸۱: ۶-۴) که با دو مورد اول جمعاً چهار حالت را به وجود می‌آورد:

۱) تصوّرات اولی، مفهوم‌اند نه ماهیت، هم‌چنین روشن و آشکار بوده و نمی‌توان برای آن تعریف اقامه کرد (و اگر مورد غفلت قرار گیرد، تنبه کافی است).

۲) تصدیقات اولی نیز تردید پذیر نبوده و قابل استدلال نیستند و بالضرورة صادق بوده و عقل نظری مضطر به اذعان آن است. البته این ضرورت مربوط به پیوند میان موضوع و محمول است و با ضرورت و یقین روانشناختی تفاوت دارد، چون ضرورت‌های روانشناختی بر اساس تلقینات ذهنی و عادات قومی می‌باشد که ممکن است با آمدن رسوم جدید از بین برود لذا فاقد ارزش علمی است. هم‌چنین این ضرورت یک ضرورت علمی است و به نفس پیوند موضوع و محمول مربوط است و غیر از ضرورتی است که با امکان و امتناع، عنوان می‌شود (مانند اجتماع نقیضین).

در این دو حالت، جهل به حقیقت آنها برای عقل

۱) از راه حس (حواس پنجگانه) به دست آمده باشند.
 ۲) تعريف ناپذير باشند.
 ۳) عام‌ترين مفاهيم يا ماهيات هستند.
 ۴) هيچ‌گونه پيچيدگي و ابهام يا اجمالي نداشته و بسيط هستند.
 ۵) ارجاع مفاهيم به معرفت‌هاى حضوري نيز مي‌تواند ملاكي بر بدهت آن مفهوم باشد كه بر اساس آن مي‌توان گفت كه مفاهيم بديهي بر سه دسته‌اند:
 الف) مفاهيم شهودي (كه مربوط به علوم حضوري است).

ب) مفاهيم انتزاعي يا ثانيه منطقي و فلسفي.
 ج) مفاهيم حسي (حسين‌زاده، ۱۳۸۷: ۱۰۵-۸۴).
 «مفهوم وجود» از قسم دوم است و البته خود اين بديهي بودن نيز استدلال پذير نبوده و نمي‌توان آن را اثبات كرد و چون مفهوم آن بديهي است تصور و تصديق به بدهت آن نيز بديهي مي‌باشد (البته بي‌نيازي آن از استدلال دليل بر عدم امكان استدلال بر آن نيست).

لازم به ذكر است كه براي اثبات بدهت مفهوم وجود، نمي‌توان به اعرف بودن آن از ساير مفاهيم بهره گرفت (چون مصادره به مطلوب است) اما مي‌توان گفت كه اين مفهوم به جهت اعم بودن از ديگر مفاهيم بدهت دارد و بديهي‌تر از آن نداريم و اين امري است وجداني كه نيازي به اثبات نداشته و هر كس مي‌تواند آن را با رجوع به خود بيابد (عسكري، سليمانى اميري، ۱۳۸۸: ۶۶-۶۵).

شهيد مطهري در مورد بدهت مفهوم وجود و تعريف ناپذير بودن آن به تعاريف حدي و رسمي معتقد است:

«مفهوم وجود و موجود بديهي است؛ يعنى هر كسى، از آنها تصور روشن و واضحي دارد. حتى اينكه «مفهوم وجود بديهي است» نيز بديهي است. در

۲+۲) و گزاره‌هاى خطاناپذير (مثل باورهاى حافظه‌اى) پلتينگا به موارد فوق، چند مورد را اضافه نموده است مانند: گواهي و شهادت، باور درباره جهان و باور به خدا.

ب) گزاره‌هاى غيرپايه: كه عبارتند از گزاره‌هاى كه غير بديهي بوده و براي ادراك، بايد به گزاره‌هاى پايه ارجاع داده شوند (جيمز كلارك، ۱۳۸۸: ۲۱-۲۰ و ۲۱۲-۱۹۷).

۳. ويژگي‌هاى معرفت‌هاى بديهي

بعد از بيان اين اقسام و نيز تعريف مربوط به بديهي، لازم است كه با بيان ويژگي‌هاى آن امتيازات آن را با معارف نظري بررسي كنيم. برخي از اين ويژگي‌ها عبارتند از:

الف) خطاناپذيري (لذا اصلاح ناپذيرند).
 ب) اندك‌اند اما اهميت فراواني دارند.
 ج) اعتبار تمام علوم و معارف به بديهيات برمي‌گردد.
 د) برخي تجربي (تجربيات و حسيات) و برخي تعقلي‌اند (كه اين قسم اهميت بيشتري دارد).
 ه) بعضي دروني (وجدانيات) و بعضي بيروني‌اند (حسيات) (همان: ۲۱۰-۲۰۹).

لازم به ذكر است كه يك تصور يا تصديق مي‌تواند براي برخي بديهي و براي برخي ديگر نظري باشد و آنچه در اين‌گونه تقسيم‌بندی‌ها بيان شده و به عنوان مثال ذكر مي‌شود، براي عموم انسان‌ها مي‌باشد هرچند دايره بديهي براي گروهى وسيع‌تر باشد.

۴. ملاك و معيار بدهت

براي تشخيص يك امر بديهي از غيربديهي لازم است ملاك‌هاى آن را بشناسيم و در اين خصوص مي‌توان به اين موارد اشاره نمود:

علوم نظری ممکن است صادق باشد. (فعال، ۱۳۷۸: ۲۱۳-۲۱۰).

همان‌گونه که مشاهده می‌شود تمامی علوم به ناچار باید به بدیهیات متتهی شود و حتی بدیهیات ثانویه نیز به بدیهیات اولیه باز می‌گردد اما بدیهیات (به خصوص بدیهیات اولیه) به هیچ‌یک از علوم نیازمند نیست و خودموجه‌اند به تعبیر دیگر مربوط به عالم اثبات است (برخلاف علوم نظری که مربوط به عالم ثبوت‌اند) و لذا چون مقدمات استنتاجی ندارند خطا بردار نبوده و همیشه صادق‌اند بنابراین نیازی به اصلاح نیز ندارند (همان: ۲۰۴-۲۰۳).

الف) مفهوم

واژه «مفهوم» یکی دیگر از واژگان محوری است که از چند زاویه قابل بحث است:

۱. معنای «مفهوم»

مفهوم عبارت است از چیزی که در ذهن انسان به وجود می‌آید و حکایت از مصداق خود می‌کند. هر صورت ذهنی، مفهوم است چه مصداق عینی و خارجی داشته باشد یا نداشته باشد، بنابراین رابطه آن با حقیقت، عموم و خصوص مطلق است یعنی هر حقیقتی، مفهوم است اما هر مفهومی حقیقت نیست و ممکن است کاذب بوده و مطابق با واقع نباشد (حائری یزدی، ۱۳۶۰: ۴۶-۴۵).

لازم به ذکر است که هر مفهومی، مصداق خاص خود را دارد و الزاماً همهٔ مصداقی، خارج از ذهن نیستند بلکه یک مرحله از ذهن می‌تواند مصداق برای مرحله بالاتر از خود در ذهن (به عنوان مفهوم) قرار گیرد، لذا اگر کسی چیزی را که حتی حقیقت ندارد فرض کند آن فرض، مصداق مفهوم آن فرض است و نیز این چنین است اگر کسی از مفهومی که در ذهن دارد مفهوم‌گیری

بدیهیات نباید استدلال کرد، به تذکر باید قناعت نمود... ترکیبات ماهوی، بر خلاف ترکیبات خارجی، همواره دو جزء است که یکی اعم از مفهوم مورد تعریف است و «جنس» نامیده می‌شود و یکی دیگر مساوی با آن است که «فصل» نام دارد. علی‌هذا اگر مفهومی بسیط باشد قابل تعریف حدی نیست و اگر مفهومی به نحوی باشد که اعم از او قابل تصور نیست باز هم قابل تعریف حدی نیست... و اما اینکه مفهوم وجود قابل تعریف «رسم» نیست، بدان جهت است که تعریف رسمی یا تعریف به رسم، آن است که شیء به آثار و لوازم شناخته شده‌اش شناسانده شود. ممکن است ماهیت چیزی را نشناسیم ولی آثار و لوازمش را بشناسیم. مثلاً ماهیت برق را نمی‌شناسیم ولی لوازم آن را که روشنایی و حرارت و حرکت است می‌شناسیم.» (مطهری، بی تا: ۵/ ۱۹۹-۱۹۸).

۵. لوازم و تبعات نظریه بدهات

پس از اینکه دانستیم بدهات چیست و اقسام آن کدام است و از چه راهی به دست می‌آید و در کجا کاربرد دارد، لازم است به لوازم و تبعات کاربرد و نوع استفاده از واژه‌های بدیهی بپردازیم:

الف) رابطه معرفت‌ها و علوم انسانی (یا توجیه و جریان استدلال پایه و غیر پایه) نسبتی نامتقارن و یک‌سویه است (مثل نسبت پدری و فرزندی نه مثل برادری که متقارن است) و رابطه علوم بدیهی یا پایه با دیگر علوم، هرمی است که بدیهیات در قاعده قرار دارند.

ب) شیوه تأیید در معرفت‌های نظری، استنتاجی، اما در معرفت‌های پایه و بدیهی، خودموجه است.

ج) علوم نظری قابل اصلاح اما علوم بدیهیات غیر قابل اصلاح‌اند.

د) نظریه بدهات، منفرد و لزوماً صادق است اما

۱. متواطى: صدق مفهوم بر مصاديق متعدد به صورت يکسان است مثل لفظ انسان.
 ۲. مشکک: صدق مفهوم بر مصاديق متعدد به صورت تشکيکى است که خود داراى اقسامى است مانند:

تشکيک عامى: اشتراک دو چيز در موردى که اختلاف و امتياز آن دو به اين اشتراک بر نمى گردد مثل تقدم پدر بر فرزند در زمان.

تشکيک خاصى: آنکه مفهوم کلی مشکک بر افراد متعدد اما به صورت متفاوت و با شدت و ضعف، صدق کرده و مابه الامتياز به مابه الاشتراک بر مى گردد مثل تقدم و تأخر اجزاء زمان.

تشکيک خاص الخاصى: اينکه مفهوم فقط بر يک مصداق صدق مى کند (چون فقط يک مصداق را قبول دارد) و افراد ديگر به منزله سايه و عکس همان يک وجود واحد است، بنا بر اين تشکيک در همان سايه ها و تجليات است.

تشکيک اخص الخاصى: همانند تشکيک خاص الخاصى با اين تفاوت که افراد ديگر را در حد سايه هم قبول ندارد بلکه آنها را فردى خيالى مى داند، و تشکيک نيز در همان افراد خيالى است (همان، ۵۲-۵۰ و ۷۳-۷۰)

ب) مفهوم وجود

کلمه وجود از لحاظ وضع داراى وضع عام و موضوع له عام است (همان: ۵۶-۵۳) ولى منظور از وجود در اينجا وجود محمولى آن است مثل اين مى گوييم «اين ميز وجود دارد يا موجود است» (يعنى کلمه وجود، محمول قضيه است)، نه وجود رابطى آن که رابطه بين موضوع و محمول است مثل «اين ميز است» (که «است»، نه موضوع است نه محمول بلکه رابط بين آن دو است) (عسکرى، سليمانى اميرى، ۱۳۸۸: ۶۸).

مجدد نمايد. بنا بر اين هر وجود ذهنى اى مى تواند مفهوم باشد (هرچند به اعتبارى هم مى تواند مصداق براى مرتبه بالاتر از خود باشد) اما هر وجود عينى، فقط مى تواند مصداق باشد.

۲. انواع و اقسام مفهوم

«مفهوم» از جهات مختلف، تقسيمات متفاوتى دارد که ذيلاً به آنها مى پردازيم:

تقسيم بندي به لحاظ منشأ انتزاع و مابازاء خارجى

الف) ماهيات: مفاهيمى که هم مابازاء خارجى دارند و هم منشأ انتزاع خارجى، مانند مفهوم انسان.

ب) معقولات ثانيه فلسفى: مفاهيمى که مابازاء خارجى ندارند ولى منشأ انتزاع خارجى دارند مانند مفهوم وجود يا مفهوم ماهيت.

ج) معقولات ثانيه منطقي: مفاهيمى که نه مابازاء خارجى دارند و نه منشأ انتزاع خارجى، مانند جنس.

دو قسم اخير که منشأ انتزاع آنها حقيقى است مى تواند حقيقى و صادق باشد (همان: ۴۹-۴۶).

تقسيم بندي مفاهيم کلی به لحاظ وضع و صدق بر مصاديق

در يک تقسيم بندي اوليه مفهوم به کلی و جزئى تقسيم مى شود که مفهوم کلی مفهومی است که قابل صدق بر کثيرين و مفهوم جزئى مفهومی است که غير قابل صدق بر کثيرين است. (همان: ۵۳) از سويى ديگر مفهوم کلی داراى اقسامى است به شرح ذيل:

الف) مشترک لفظى: (وضع، مفاهيم و مصاديق، متعددند) مانند لفظ شير.

ب) مشترک معنوى: (وضع و معنا، واحد است، اما بر مصاديق متعدد دلالت مى کند) که خود به دو قسم تقسيم مى شود:

خارج‌المحمول است و برای ذهن اعراف اشیاء و مفاهیمی است که با رسم، بدون واسطه در ذهن آید لذا مفهوم وجود، اعتباری است بر خلاف واقعیت آنکه اصیل است پس مفهوم وجود، حقیقت و ماهیت وجود نیست و نمی‌تواند از مفاهیم حقیقی و معقولات باشد و باید میان مفهوم و واقعیت وجود تفاوت قائل شد و خلط میان آن دو موجب مغالطه مفهوم و مصداق شده است. فخر رازی از کسانی است که دچار این مغالطه شده و گفته است که فلاسفه معتقدند که حقیقت خدا، وجود بحت است و وجود، عین ذات او است در حالی که مفهوم وجود، بدیهی است ولی ذات خدا، مجهول‌الکنه است نه بدیهی. ملاصدرا در پاسخ می‌گوید اشتباه او در این است که او گمان کرده خدا و وجود، در مفهوم و به حمل اولی وحدت داشته و بر هم حمل می‌شوند اما آن دو در حقیقت مطلق وجود و به حمل شایع، وحدت دارند. این اشتباه را برخی دیگر هم مرتکب شده‌اند مثلاً کانت هم معتقد است که وجود، محمول حقیقی نیست و مقصود او همان وجود حقیقی است نه یک مفهوم اعتباری و انتزاعی. (هگل نیز همین اعتقاد را دارد) (حائری یزدی، ۱۳۶۰: ۶۹-۶۶).

موارد اتفاق نظر فلاسفه اسلامی با دیدگاه کانت

۱. وجود، ماهیت نیست تا بتواند با ماهیات دیگر ترکیب شود.
۲. وجود چیزی را بر ماهیت اضافه نمی‌کند.
۳. در قضیه «خدا همه تواناست»، کلمه «است» صرفاً بر هستی دلالت دارد و داخل در موضوع یا محمول نیست و تنها رابط است و موضوع و محمول هستی خود را از جای دیگر گرفته‌اند (در جایی دیگر اثبات شده‌اند).
۴. وجود، صفتی زائد برای اشیاء عینی نیست بلکه هر ذاتی را در موقعیتی خاص قرار می‌دهد که

البته کانت در این زمینه معتقد است که وجود محمولی منطقی است، نه واقعی و لذا وجود محمولی را مربوط به قضایای تحلیلی می‌داند (که در آن معنای محمول در مفهوم موضوع وجود دارد) نه قضایای تألیفی (که معنای محمول در موضوع نبوده و از قضیه معنای جدیدی حاصل می‌شود). هرچند کانت در این مورد توضیحی نمی‌دهد ولی گویا منظور او از محمول واقعی این است که هر یک از موضوع و محمول دو وجود جدای از هم دارند بنابراین در اینجا کلمه «وجود» محمول واقعی نیست (و به قول فلاسفه اسلامی، وجود، محمول بالضمیمه نیست) ولی فلاسفه اسلامی اتصاف وجود را اتصاف اتحادی می‌دانند؛ یعنی صفت عین مو صوف بوده و عقل آن را در ظرف خود جدا کرده و یکی را بر دیگری حمل می‌کند. (همان: ۱۰۱-۱۰۳).

مفهوم وجود هرچند بدیهی بوده و نیازی به تعریف ندارد ولی آیا تعریف‌پذیر هم هست یا نه؟ در انواع تعاریف برای روشن شدن یک مجهول، لازم است که به مفاهیم روشن‌تر و بدیهی‌تر مراجعه نمود (به تعبیر دیگر هر مفهوم خاصی به مفهومی عام و عام‌تر ارجاع داده می‌شود) ولی این باید به جایی ختم شود (چون یک مفهوم بدیهی را دیگر نمی‌توان به بدیهی دیگری ارجاع داد یا دو بدیهی را به همدیگر برگرداند چون به ترتیب موجب تسلسل و دور می‌شود) و مفهوم وجود چون از هر مفهوم دیگری عام‌تر است نمی‌توان آن را تحت هیچ مفهوم دیگری (جهت تعریف) قرار داد. ملاصدرا معتقد است چیزی که ماهیت آن عین تحقق عینی نباشد قابل ادراک ذهنی است ولی وجود، که حقیقتی جز تحقق عینی ندارد و اگر بخواهد به ذهن آید تمام حقیقت خود را از دست می‌دهد، قابل درک و تحقق ذهنی نیست. ولی در هر حال می‌تواند مفهومی اعتباری یا انتزاعی باشد که از مفاهیم اعتباری

مقدس در مورد خدا یعنی «هستم آن که هستم»، خدا را منشأ همه چیز، قادر و عالم مطلق، نامتناهی، قائم‌بالذات، سرمدی، بسیط و کامل‌تر از همه می‌دانند.

(۲) آگوستین در پی خدایی است که به‌توان او را پرستش کرد، خدای او یهوه است.

(۳) افلوپین خدا را «ا حد» معرفی می‌کرد که بر وجود تقدم دارد.

(۴) آکویناس معتقد است که تنها اسم وجود، به خدا اختصاص داشته و وجود و ماهیت او یکی است و صفاتی هم‌چون علم مطلق، قدرت مطلق، حضور مطلق، سرمدیت، بساطت و تغییرناپذیری را منتزع از او می‌داند. (همان: ۵۳-۴۳).

(۵) دکارت تصوّر مفهوم خدا را، از مفاهیم فطری و روشنی می‌داند که از راه شهود بی‌واسطه ادراک می‌شود (همان: ۸۳). برای برهان وجودی او دو تقریر می‌توان ارائه کرد: تقریر اول: وجود خداوند به همان اندازه ضرورت دارد که خواص هندسی برای اشکال هندسی ضروری است به تعبیر دیگر هر چیزی که بر مفهوم چیزی صدق کند بر خود آن هم صدق می‌کند پس هم مفهوم خدا و هم مصداق آن وجود دارد. تقریر دوم: خداوند دارای کمالات است و وجود هم از کمالات است پس وجود برای او ضروری است.

در نقد این دیدگاه می‌توان گفت که خدای اثبات شده توسط او، منتسب و مولود فکر انسان است و لذا فقط در حد یک مفهوم باقی می‌ماند و این خدا نمی‌تواند خدای واقعی و متمایز و عینی و مصداقی باشد (همان: ۸۹-۸۳).

(۶) مالبرانش خدا را موجودی نامتناهی می‌داند که ذاتش هستی مطلق است و تصوّر نامتناهی او مستلزم وجود عینی آن است (همان: ۱۰۸).

(۷) اسپینوزا معتقد است که خدا (یا طبیعت) همان جوهر نامتناهی است که موجودات متکثر به لحاظ علی

خصوصیات خود را نشان دهند به طوری که گویا این وجود را از خود دارند نه از وجود.

۵. کار وجود، تعیین مصداق برای مفهوم است و مفهوم هم چیزی است که بر مصداق منطبق می‌شود.

نکته در خور تأمل در مورد دیدگاه کانت در مورد رابطه وجود و ماهیت در جایی درست است که آن وجود، ماهیتی داشته باشد ولی در مورد خدا که ماهیت ندارد طرح این مسئله جایی ندارد. از این منظر دیدگاه کانت، نادرست است (همان: ۱۱۵-۱۱۱).

(د) بررسی و نقد مفهوم خدا در میان اندیشمندان غربی

۱. یونان

(۱) طالس معتقد است منشأ همه چیز آب است و همه اشیاء پر از خدایان است.

(۲) برخی آتش و یا خاک را منشأ خلقت می‌دانند.

(۳) در مورد افلاطون نمی‌توان به قول واحدی دست یافت. برخی خدای معرفی شده از سوی او را «خیر بالاتر از وجود یا ذات» می‌دانند و گروهی دیگر خدای او را علت وجود معرفی می‌کنند.

(۴) ارسطو، خدا را عقل الهی، محرک غیرمحرک، جوهری مفارق از ماده، ازلی و غیرمنفعل می‌داند او معشوق عالم و انسان است ولی عالم را به وجود نیاورده و علت فاعلی آن نیست، هرچند علت غایی عالم بوده و تنها در کار اندیشیدن به اندیشه‌های خود است (حسن‌زاده، ۱۳۸۷: ۳۳-۲۹ و ۴۴).

۲. قرون وسطی

در ابتدا باید اشاره کرد که در این دوران مفهوم خدا از دو منشأ، یعنی کتاب مقدس و فلسفه یونان حاصل شده است.

(۱) متکلمان مسیحی با توجه به عبارت کتاب

پیشینی باشد ولی چون نمی‌تواند زمانی و مکانی باشد پس وجود خدا از لحاظ منطقی و عقلی اثبات پذیر نیست هرچند برهان بر رد آن نیز ممکن نیست (هارتناک، ۱۳۹۰: ۱۱-۸).

۱۳) فیشته در مورد مفهوم خدا با الهام از دیدگاه کانت، معتقد است که خودآگاهی با تکلیف اخلاقی که مستلزم آزادی اراده است به تصور مفهوم اراده‌ای مطلق، واحد، سرمد و نامتناهی منجر می‌شود که وجودش واجب، روحانی و حقیقی است و این وجود موضوع اخلاق است (همان: ۲۷۴).

۱۴) شلینگ که از پیروان کانت است در تعریف مطلق می‌گوید: مطلق عبارت است از همسان بودن ناب ذهن و عین و آن مافوق فردی و جان جهان و ایده، ایده‌هاست و ابایی ندارد که آن را خدا بنامد (همان: ۲۹۱-۲۹۰).

۱۵) هگل خدا را تنها، دانایی عالم به خود می‌داند (صورت صورت) که غایت جهان هم نیست. (که در نقد آن می‌توان گفت که خدای هگل جزئی جدا نشدنی از کل و دارای تطور و تحول و غیرایستاست، بیرون از جهان و متمایز از آن نیست لذا نمی‌تواند خالق آن باشد خدای او در آن واحد هم عین و هم ذهن است) (همان: ۳۲۷-۲۹۸).

و) براهین اثبات بدیهی بودن وجود خدا

قبل از اینکه به براهین اثبات بدهات وجود خدا بپردازیم لازم است اشاره کنیم که مفهوم وجود خدا (به عنوان یک تصور) و وجود خدا (به عنوان مصداق آن) از لحاظ بدهات یا عدم بدهات می‌توانند در ارتباط باشند یعنی اگر مصداق عینی چیزی بدیهی بود ضرورتاً مفهوم آن نیز بدیهی است (هرچند عکس آن ممکن است صحیح نباشد یعنی مفهوم بدیهی باشد اما مصداق بدیهی نباشد) در براهین ذیل (حداقل در برخی از

به آن ارجاع داده می‌شود و علت داخلی همه اشیاء است نه علت خارجی آنها (همان: ۱۲۱-۱۶).

۸) لایب‌نیتس (بر خلاف اسپینوزا)، قائل به دو جوهر متفکر و ممتد است (همان: ۱۳۷-۱۲۸).

۹) هابز تنها به جوهر جسمانی (به جای جوهر مستقل) معتقد است و می‌گوید اندیشه، دارای صورتی خیالی است که اوصاف جسمانی و متناهی دارد بنابراین [چون خدا جسم نیست] نمی‌توان صورتی خیالی از خدا (که موجودی نامتناهی است) داشت و او نامی است که بر علت‌العلل گذارده‌ایم بنابراین سخن گفتن از خدا بی‌معناست و اعتقاد، کاری عاطفی است البته او نمی‌خواهد خدا را نفی کند (همان: ۱۴۵-۱۴).

۱۰) جان لاک تعریفش از مفهوم خدا تعریف سستی است و می‌گوید «خدا ازلی، قادر، متعال، داننده و ذی‌شعور است» و می‌توان خدا را با بخشی از شناخت شهودی استنتاج کرد (همان: ۱۸۴-۱۸۲).

۱۱) هیوم جوهر مادی و روحانی یا نفس و نیز تصور خود را نفی می‌کند و تنها شناخت حسی را معتبر می‌داند بنابراین هر فردی به ذهن خود محدود می‌شود (همان: ۲۰۸-۲۰۱).

۱۲) کانت ملاک حقیقت را اراده انسان می‌داند نه خود حقیقت و معتقد است که اساساً یافتن حقیقت غیرممکن بوده و معرفت تنها به پدیدارها تعلق می‌گیرد که در این صورت اموری مثل خدا و اراده و... از حوزه شناسایی خارج می‌شوند و نفیاً و اثباتاً نمی‌توان در مورد آنها نظر داد. وی معرفت شهودی به خدا را نفی می‌کند و شناخت او را شناختی تمثیلی می‌داند لذا او را از اموری می‌داند که (از لحاظ عقل نظری) نمی‌توانند برهانی شوند هرچند برای عقل عملی در بوته امکان باشد. بنابراین تعریف خدا از راه تحلیل مفهومی امکان‌پذیر نیست بلکه باید تألیفی باشد ولی نه مؤخر از تجربه (چون تجربه حسی امکان ندارد) بلکه باید

ماسوى الله (از جمله انسان) تجليات همان يك وجودند و اتحاد آن وجود با تجلياتش هيچ اشكال عقلى ندارد چون از ابتدا هم وحدت داشتند و تنها او تجلى كرد و چيزى از او جدا نشده تا با اتحادش محال به وجود آيد.

اکنون به بررسی برخی از براهین اثبات وجود خدا اشاره می‌کنیم

۱. برهان وجودی آنسلم

يکى از معروف‌ترين براهان‌هاى وجودى، برهان آنسلم است که البته تقریرهای متفاوتی دارد که در ذیل به آن اشاره می‌کنیم:

تعریف اول: خداوند موجودی است که بزرگ‌تر از آن قابل تصور نیست.

تعریف دوم: خداوند موجودی است که کامل‌تر از آن نیست.

(البته می‌توان تعریف اول را به دوم تحویل برد.)

تقریر برهان: این برهان با برهان خلف اثبات می‌شود به این صورت که:

الف) ما فرض کرده‌ایم که وجودی بزرگ‌تر یا کامل‌تر از خدا نیست.

ب) اگر خداوند نباشد، آن‌گاه موجود دیگری بزرگ‌تر یا کامل‌تر از او وجود دارد.

نتیجه: این موجب تناقض می‌شود (یعنی با واسطه استحاله اجتماع نقیضین اثبات می‌شود) (جوادی‌آملی، بی‌تا: ۱۹۲-۱۹۱). می‌توان گفت که حتی اگر تصورات قضیه مذکور بدیهی نباشد، خود قضیه بدیهی است.

مهم‌ترین اشکال این برهان خلط میان دو حمل اولی ذاتی و شایع صناعی است، به این معنا که ممکن است مفهوم کمال مطلق یا وجود و ضرورت بر خدا، به حمل اولی صورت گرفته باشد (که صرفاً یک حمل مفهومی است) و یا ممکن است به حمل شایع باشد

تقریرهای آنها) بدهات مصادق وجود خدا اثبات شده است، لذا مفهوم، (که ابزار سخن گفتن از مصادق است) به نحو اولی بدیهی خواهد بود. این در صورتی است که منظور از بدیهی، تصدیق بدیهی باشد ولی جریان این مطلب در تصور بدیهی به مراتب سهل‌تر خواهد بود.

نکته دیگری که قبل ورود باید به آن اشاره نمود آن است که همه یا برخی از براهین ذیل مشعر به نوعی علم حضوری از خدا و یافتن او است؛ حال این سؤال مطرح است که آیا علم حضوری به خداوند می‌تواند نشان از بدهات وجود او و در نتیجه بدهات مفهوم آن باشد یا نه؟

برخی در رد این نظریه این‌گونه گفته‌اند که علم حضوری به چيزی، در واقع، اتحاد وجودی دو چیز است و اتحاد انسان و خدا، هم از نظر دینی و هم از لحاظ عقلى غير ممکن است؛ علاوه بر این که علوم حضوری از سنخ مفاهیم نیست تا م‌شمول بدهات یا عدم بدهات واقع گردد لذا باید به تفاوت میان شناخت حضوری و معرفت شهودی اشاره نمود و آن این که شناخت شهودی عبارت است از معرفتی که خداوند بدون نیاز به استدلال در ذهن کسی که قابلیت آن را دارد به وجود می‌آورد ولی حقیقت آن در قالب علم حصولی و با مفاهیم ظاهر می‌شود و این غیر از علم حضوری است که بدون دخالت مفاهیم صورت می‌پذیرد. بنابراین آنچه برای عارف به عنوان شهود رخ می‌دهد از سنخ شناخت شهودی است هر چند در مرتبه تعبیر، حصولی گردد (آهنگران، ۱۳۹۰: ۱۸۹-۱۸۷).

در پاسخ به اشکال حضوری نبودن علم به خدا، لازم است به این نکته مهم اشاره کنیم که در عرفان نظری، یک وجود بیشتر مورد قبول نیست و به تعبیر دیگر، عرفا معتقد به وحدت شخصی وجود هستند و

ممتنع بود پس واجب است. این استدلال نیز همان مشکل خلط مفهوم و مصداق را دارد یعنی مفهوم وجود به حمل اولی، عدم را نمی‌پذیرد ولی عدم راه‌یابی عدم در واجب حقیقی، به حمل شایع است.

همین خلط در استدلال اهل معرفت در اثبات وحدت شخصی وجود، صورت گرفته است و ضرورت هستی به حمل اولی، برای مفهوم هستی مطلق، نمی‌تواند ضرورت مصداق آن (یعنی وحدت شخصی) را اثبات کند. در این استدلال هستی مطلق دارای ضرورت ازلیه دانسته شده است و مفهوم هستی بدون حیثیت تقییدیه و تعلیلیه و تنها با حیثیت اطلاقیه از هستی مطلق انتزاع و به آن حمل شده است. که در پاسخ باید گفت این برهان هرچند در محدوده خود که مفهومی است صحیح است ولی نمی‌تواند وجود مصداقی را برای آن هستی مطلق ثابت نماید به تعبیر دیگر اگر مصداقی هم در خارج نباشد، باز هم استدلال فوق مبنی بر ضرورت وجود مفهوم هستی مطلق در ذهن پابرجاست.

در تمامی این استدلال‌ها اثبات یک مصداق، با ویژگی‌های یاد شده (در هر کدام از استدلال‌ها) نیاز به توضیحات و مقدماتی از این قبیل دارد:

الف) پذیرش اصالت وجود و اعتباریت ماهیت.

ب) نفی کثرت تبیینی وجود [قبول وحدت وجود].

ج) قبول اشتراک لفظی وجود (یعنی اصالت وجود

در واجب و اعتباریت آن در ممکنات).

د) تحلیل و ترفیق کثرت تشکیکی (همان: ۲۰۷-

۱۹۴).

۲. برهان صدیقین

برای اثبات خدا در این برهان، به جای استدلال بر اساس وجود آثار او، تنها وجود را از آن جهت که وجود است در نظر می‌گیریم که بر هستی خود دلالت

(یعنی مصداق آن مد نظر باشد) اگر قضیه‌ای که مورد نظر آنسلم است به حمل اولی باشد، اشکالی ندارد و (تمام مفاهیم نامحدود) می‌تواند به حمل اولی و مفهومی حمل شود، ولی در این حمل، اشاره‌ای به مصداق آن نمی‌شود اعم از اینکه مصداقی در خارج داشته باشد یا نداشته باشد در این صورت اگر (به قول آنسلم) فرض کمال مطلق کرده و آن‌گاه خلاف آن فرض را تصور کنیم یعنی در فرض اولیه بگوییم مفهوم وجود خدا دارای کمال مطلق و برتر است ولی بعدا خلاف آن یعنی نبودن آن کمال مطلق را در مورد مفهوم خدا بگوییم، این تناقضی آشکار است ولی اثبات تناقض در این نوع حمل (بر اساس برهان خلف)، وجود خدایی با کمال برتر را در عالم مصداق اثبات نمی‌کند. علاوه بر این که اگر حمل اولی را بپذیریم و بخواهیم با تناقض خواندن سلب کمال از مفهوم خداوند وجود (مفهومی) آن را با کمال برتر ثابت کنیم می‌توانیم همین استدلال را برای شریک‌الواجب نیز بیاوریم چرا که وجود مفهومی شریک‌الواجب (یا شریک‌الباری) در ذهن ممتنع نیست و آن چه ممتنع‌الوجود است، وجود آن در عالم خارج به عنوان مصداق آن مفهوم است. ولی اگر حمل، حمل مصداقی و شایع صناعی باشد به این معناست که آن مفاهیم ذهنی باید مصادیق خارجی داشته باشد که در این صورت ملازمه‌ای میان مفهوم ذهنی و مصداق خارجی نخواهیم داشت و چون در تناقض وحدت حمل نیاز داریم (و در این جا یک سلب مربوط به مصداق و سلب دیگر مربوط به حوزه مفاهیم است) تناقضی نخواهیم داشت و به تعبیر دیگر نفی کمال در مفهوم تناقضی با نفی آن در مصداق، ندارد.

شبهه چنین استدلالی در اندیشه برخی از اهل معرفت نیز آمده به این شرح که: وجود از آن جهت که وجود است، عدم را نمی‌پذیرد و وقتی عدم، برای آن

و صفیه و شرطیه و ذاتیه (که مقید به وصف و شرط و یا دوام ذات موضوع است) و به معنای واقعیت داشتن ازلی ذات اوست و مفهوم واقعیت به نحو حیثیت اطلاقی، انتزاع و بر آن حمل می شود (نه حیثیت تعلیلیه یا تقیدییه). این برهان در پی معلوم کردن مجهول تصدیقی نیست بلکه بدیهی و اولی بودن علم به واقعیت (خدا) را اثبات و از ضرورت ازلی خداوند سخن می گوید. و این همان مرز سفسطه (انکار واقعیت) و فلسفه (بدیهی بودن واقعیت) بوده و در واقع اذعان به «واقعیت»، اولین مسئله فلسفی است. البته لازم است اشاره کنیم که هرچند، بداهت از مقومات ذاتی یک قضیه نیست ولی وصف لازم آن است. علامه طباطبایی در بیان این برهان می گوید: «واقعیت، حق است» ضرورتی ازلیه است (نه وصف یا شرطی ...) و تصور آن برای تصدیقش کفایت می کند و در قبول آن صرف تنبه، کافی است. انکار واقعیت در سفسطه نیز خود واقعیتی غیرقابل انکار است، پس در هر صورت باید ضرورت ازلی و بدیهی اولی بودن واقعیت را پذیرفت. البته در ضرورت ازلی، صرف وجود و وجود مطلق و نامحدود اثبات می شود، ولی واقعیت های محدود و مقید و مشروط، ضرورتی ازلی و بدیهی نیستند و تنها از واقعیتی در محدوده خود خبر می دهند [و در اثبات آنها نیازمند واسطه هستیم] و مجموع واقعیت های محدود نیز تنها یک مفهوم ذهنی است نه یک واقعیت خارجی بنابراین ضرورت ازلی اصل واقعیت، جز بر واجب تعالی بر هیچ موجودی قابل تطبیق نیست. در این برهان، خلط مفهوم و مصداق نیز پیش نمی آید چون مدار استدلال مبتنی بر مفهوم واقعیت و ضرورت حمل واقعیت بر مفهوم آن به حمل اولی نیست بلکه این استدلال، تصدیق به تحقق واقعیت به عنوان اولین مسئله فلسفی است و نفی سفسطه نیز به لحاظ مفهوم سفسطه یا واقعیت نیست بلکه مصداق

می کند و نیاز به چیزی خارج از آن نیست، و این روش که روشی مستقیم و کوتاه ترین راه برای اثبات خدا بوده و هیچ واسطه ای غیر از خود وجود (خدا) به کار نرفته است، برهان صدیقین نام دارد که تقریرهای متعددی توسط فلاسفه و عرفا برای آن بیان شده و آیه ۵۳ سوره فصلت بر این برهان گواه است «اولم یکف بربک انه علی کل شیء شهید» یعنی وجود خود او برای اثباتش کفایت می کند. این برهان، لمی است نه انی، یعنی رسیدن از علت به معلول. ابن سینا معتقد است که خداوند فوق شیء مشهود است و چیزهای دیگر بواسطه او مشاهده می شود (همان: ۲۱۳-۲۱۱).

ملاصدرا در تقریر خود معتقد است که ابن سینا به جای استفاده از وجود، از ماهیت و امکان استفاده کرده است و لذا آن را صدیقین نمی داند و خود وی، این برهان را بر اساس پذیرش اصولی هم چون اصالت وجود، بساطت وجود و تشکیک در وجود مبتنی کرده و در تبیین آن از امکان فقری استفاده نموده است. اما باید اشاره کنیم که در این برهان (هم در تقریر ملاصدرا و حکیم سبزواری و دیگران) فقر و نیاز مراتب دانی به عالی، واسطه قرار گرفته است در حالی که آنچه در آیه ۵۳ فصلت آمده برهانی بی واسطه است. تقریرهایی هم که توسط اهل معرفت بیان شده نیز همان اشکال خلط میان مفهوم و مصداق وارد است (همان: ۲۱۶-۲۱۳).

تقریر علامه طباطبایی

تقریر ایشان بیانی اولی و بی نیاز از مبادی تصدیقیه است (هرچند دارای مبادی تصویری هم چون مفهوم هستی، مفهوم صورت ذاتی و ازلی و... باشد و این مفاهیم از مفاهیم بدیهی است) در این برهان تنها به ذات الهی ناظر بوده و متوجه صفات و افعال نیست. در این برهان، خداوند، واقعیتی دانسته شده که دارای ضرورت ازلی است و این ضرورت بر خلاف ضرورت

یقین معرفتی است یعنی ضرورت صدق واقعیت عینی و خارجی دارد (و این شهودی عقلی یا فوق عقلی است که به خیال منفصل مربوط است نه شهود جزئی که قوه واهمه و خیال متصل در آن راه داشته و متزلزل است) و ثانیاً تنها برای صاحب آن شهود معتبر است و دیگران یا از راه برهان (مثل برهان مذکور) و یا از طریق اطمینان به شخص شهود کننده می‌توانند به آن یقین پیدا کنند. شهودهای یقینی می‌تواند با مفاهیم و براهین عقلی و قرآن و سنت تأیید و تحکیم گردد و هنگام بازگشت از شهود حضوری به علم حصولی دچار تزلزل نشود و در این صورت می‌تواند آن را به دیگران ارائه دهد (همان: ۲۶۵-۲۵۹).

۴. برهان فطرت

این برهان بر خلاف برهان اخلاقی، نه احکام عقل عملی در آن مستلزم قضایای عقل نظری است و نه به تحلیل نظری احکام اخلاقی نیاز است. برهان فطرت، واقعیتی از انسان را مورد استفاده قرار می‌دهد که دارای حقیقتی ذات اضافه است. حقایق ذات اضافه دو امر متضایفی است که به دو طرف مقابل نسبت داده می‌شود به طوری که اگر یکی بالفعل باشد دیگری هم بالفعل و اگر بالقوه باشد آن یکی هم بالقوه است. این برهان دارای دو تقریر است:

الف) انسان در اوج گرفتاری‌ها وقتی امیدش از همه اسباب قطع شود باز هم امیدوار می‌ماند و این امید (به جهت ذات اضافه بودن) طرف دیگر و حقیقتی را که هیچ قید و حدی ندارد را طلب میکند و امید حد وسط در این تقریر است.

ب) در تقریر دوم (مثلاً) محبت انسان طرف نسبت و تضایف است لذا طرف دیگر که محبوب است باید بالفعل موجود باشد و چون محبوب واقعی انسان، هیچ یک از کمال‌های محدود و مقید دنیوی نیست پس

آنها مورد نظر است چون اگر به حمل اولی و مفهومی باشد آن‌گاه همان‌گونه که می‌گوییم واقعیت، واقعیت است می‌توانیم بگوییم سفسطه، سفسطه است پس حکم به بطلان فلسفه و صدق واقعیت به حمل شایع و در مقام اثبات است. از ویژگی‌های این تقریر عدم نیاز به اثبات مقدماتی اصولی چون اصالت وجود، وحدت وجود و تشکیک و... است. از نکاتی که باید به آن اشاره کرد این است که به دلیل بدهات، این برهان (در تقریر مذکور) اثبات ذات واجب نمی‌کند بلکه تنها تنبیهی است نسبت به آگاهی و علمی که به آن داشته است (همان: ۲۲۴-۲۱۶. مطهری، بی‌تا: ۶/ ۹۹۵-۹۸۷).

۳. برهان تجربه دینی

این برهان مبتنی بر تجربیات و دریافت‌ها و شهودهای افراد نسبت به واقعیات ارزشمند و مقدس است. برهان تجربه دینی استدلالی عقلی نیست هرچند برخی صاحب‌نظران بر آن استدلال کرده‌اند به این صورت که: نسبت به یک واقعیت مقدس، شهودی صورت گرفته و این شهود به مبادی طبیعی مستند نیست، پس یک واقعیت ماوراء طبیعی وجود دارد. کبرای این قیاس فقط موجود فوق طبیعی را اثبات می‌کند و نیز به اثبات نیاز دارد (دلیلی مثل غرائز بشری یا وجدان اجتماعی و...). تجربه دینی اولاً دارای مراحل مختلف است و تنها در صورتی که شهود او از حق‌الیقین برخوردار باشد یقینی است و آن‌گونه نیست که وقتی از شهود حضوری به علم حصولی منتقل شده دچار شک و ظن شود بلکه [گاهی ممکن است این‌گونه باشد و گاهی نیز] اگر آن شهود از ثبات و کلیت برخوردار باشد یقینی است و آن کلیت هم کلیتی مفهومی نیست بلکه کلیت سببی و به جای مفهوم خود حقیقت را می‌یابد و یقین آنها یقین روانشناختی نیست که در کنار ظن و گمان قرار گیرد و محتمل الصدق و الکذب باشد بلکه

است» هم تناقض است و هم مستلزم تناقض (همان: ۱۷۷-۱۷۶).

۲) ویتگنشتاین معتقد است اگر گزاره‌ای معنادار باشد باید نقیضش نیز معنادار باشد و چون قضایای مابعدالطبیعی را به صورتی معناداری نمی‌توان انکار کرد پس معنادار نیستند. پاسخ این نظریه آن است که اولاً صدق و کذب در این استدلال به صورت عدم و ملکه است نه سلب و ایجاب و از سویی، قضایای هلیات بسیطه (که محمول آنها موجود است) اساساً بی‌معنا هستند و البته باید برای اثبات و نقض یک گزاره اوضاع و احوال خاصی در نظر گرفت و صرف معیار معناداری (در اوضاع خاصی که مربوط به امور طبیعی است) معلوم نیست که در مورد امور مابعدالطبیعی صحیح باشد و ممکن است بتوان اوضاع و احوالی را در نظر گرفت که در آن حوزه بتواند معنادار (و دارای ارزش صدق و کذب) باشد (همان: ۱۸۸-۱۸۹).

۳) کانت می‌گوید تجربه آغاز معرفت است ولی معرفت تنها از آن به دست نمی‌آید بلکه شرایط زمان و مکان و مقولات (دوازده گانه) لازم است تا شهود و در پی آن معرفت حاصل شود بنابراین تجربه، ماده معرفت است. کانت به نومن (شیء فی نفسه) و فنومن (پدیدار) معتقد است ولی معرفت همیشه به پدیدار است نه به شیء فی نفسه، بنابراین نمی‌توان برهانی بر فنومن (مثل وجود خدا) اقامه نمود. در نقد این سخن کانت، باید گفت اعتقاد و معرفت به نومن و پدیدار، بهترین دلیل بر وجود شیء فی نفسه است هرچند قابلیت شناخت آن حقیقت، مسئله‌ای دیگر است.

۴) افرادی مانند هیوم و برخی دیگر از دانشمندان ضرورت را در اثبات وجود خدا نفی کرده‌اند. در جواب یا توجیه این مطلب گفته شده است که ضرورتی که او نفی کرده ضرورت منطقی است نه ضرورت الهی عینی (که سرمدی و نیز مستقل از هر چیزی است).

محبوب او حقیقتی مطلق و نامحدود است لذا محبت، حد وسط برهان در این تقریر است.

توضیح بیشتر اینکه شخصی که در بلایی گرفتار شده است قبل از این که به صغرای قضیه توجه کند و از راه کبری به نتیجه برسد و در حقیقت به معرفتی حصولی دست یابد، از دریچه شهود نیاز خود، با علم حضوری به آن حقیقت مطلق می‌رسد [و این نوعی بدهت است] هر چند بعد از آن تجربه، زمانی که می‌خواهد آن واقعه را تعریف کند در قالب مفهوم ریخته و به صورت یک قیاس و برهان بیان می‌کند (همان: ۲۹۰-۲۸۱).

ز) دلایل امتناع (بدهت) وجود خدا و نقد آنها

برای اثبات معقول بودن وجود خدا در درجه اول لازم است که متمنع‌الذات نباشد و چیزی امتناع ذاتی ندارد که در درون آن تناقضی دیده نشود (خود متناقض نباشد) (هرچند که امکان آن نیز نیازمند اثبات است) و در مفهوم خدا چنین امتناعی مشاهده نمی‌شود (چون در مفهوم آن آمده است که او موجودی است که هیچ نقصی در آن راه ندارد) البته از عدم امتناع بالذات می‌توان امکان و احتمال عقلی آن را نتیجه گرفت (همان: ۱۶۳-۱۶۲).

آیا وجود خدا نیاز به اثبات دارد؟ برخی از دانشمندان غربی، دلایلی را بر امتناع وجود خدا بیان کرده‌اند که ضمن بیان دلایل آنها به پاسخ آن نیز می‌پردازیم:

۱) برخی مانند گیسلر و هیوم معتقدند که هر چیزی که بتوان وجود او را تصور کرد، عدم آن را نیز می‌توان تصور کرد یعنی هر موجودی که بتوان وجودش را اثبات کرد، وجود ندارد. در پاسخ به این اشکال باید گفت اگر مقصود آنها از چیز، اعم از وجود باشد، آن‌گاه عبارت «عدم وجود» یا «وجود معدوم

ارجاع داده شوند (جیمز کلارک، کلی، ۱۳۸۸: ۲۱-۲۰ و ۱۹۷-۲۱۲).

دلیل‌گرایان (بر اساس دیدگاه مبنایان) معتقدند که برای اثبات هر چیزی باید دلیل یا استدلال کافی ارائه گردد. اشکال آنها بر خدا باوری آن است که:

الف) خدا باوران برای عقلانی بودن باور به خدا باید دلیل کافی ارائه دهند.

ب) دلیل کافی در این زمینه وجود ندارد.

نتیجه: باور به خدا عقلانی نیست.

این گروه با استفاده از نظریه مبنایان که گزاره‌ها را به دو دسته پایه و غیرپایه تقسیم می‌کنند، معتقدند که باور به خدا از گزاره‌های پایه نبوده و هر گزاره غیرپایه نیز باید به پایه ارجاع داده شده و برای آن دلیل یا استدلال آورد و چون دلیل کافی در این زمینه وجود ندارد پس باور به خدا غیر عقلانی خواهد بود (همان: ۱۹-۱۶ و ۲۴۳-۱۵۳).

پلنتینگ در پاسخ می‌گوید: گزاره‌های پایه منحصر به موارد سه‌گانه (حسی، بدیهی و خطاناپذیر) نیست بلکه موارد دیگری را نیز می‌توان به آن اضافه نمود مثل، گواهی و شهادت، باورهای حافظه‌ای، باور در مورد جهان خارج و نیز باور به خدا؛ بنابراین می‌توان باور به خدا را در دسته گزاره‌های پایه قرار داد و نیازی به ارائه دلیل کافی برای آن نداریم (همان: ۲۲-۲۱ و ۱۹۲-۱۸۶).

بحث و نتیجه‌گیری

هدف اصلی در این نوشتار، اثبات بدهات مفهوم خدا بود که پس از بحث و بررسی تکواژه‌های موضوع، به براهینی پرداختیم که به اثبات یا نفی موضوع پرداخته بودند و سعی بر این بود که (صرف نظر از نیت اصلی در مقاله) ابتدا به نقد و بررسی آنها بپردازیم و سپس نظر نهایی را بیان نماییم. در این مقاله تلاش کردیم که

۵) برخی معتقدند که خدا موجودی نامحدود است و ماهیت ندارد لذا نمی‌توان به او احاطه علمی پیدا کرد تا بخواهیم بر اثبات وجود او اقامه برهان نماییم و در اشکالی دیگر آمده است که او موجودی است بی‌نهایت پس نمی‌تواند صفتی داشته باشد و چیزی که و صف ندارد برهان پذیر هم نیست (هرچند ممکن است موجود هم باشد). در پاسخ باید اشاره کنیم که عدم احاطه علمی مربوط به کنه ذات اوست و گرنه اصل علم به خدا هم غیرممکن بود و اصل اشکال هم در ذهن شکل نمی‌گرفت.

۶) پال تیلیش می‌گوید: از سویی خدا را در ذهن می‌آوریم و از سویی می‌گوییم او غیر قابل تصور است و این دو عبارت تناقض آمیز است. هادسون در پاسخ می‌گوید ما می‌توانیم معنایی را در ذهن آوریم که دچار این تناقض هم نشویم یعنی بگوییم او موجود متعالی‌ای است که بسیار توانا، بسیار مهربان و بسیار رازآمیز است. اما در پاسخی دقیق‌تر می‌گوییم که ما همین صفاتی را که به خدا نسبت می‌دهیم به غیر خدا هم نسبت می‌دهیم پس از نظر مفهومی تفاوتی میان صفاتی مثل علم و قدرت و حکمت و... نیست ولی این مفاهیم دارای تشکیک (از حیث اطلاق به مصداق خود) هستند که به برخی مراتب ضعیف و خفیف اطلاق می‌شود و به برخی مراتب به صورت شدید اطلاق می‌شود (همان: ۲۴۴-۲۱۴).

۷) مبنایان - دلیل‌گرایان: از نگاه مبنایان گزاره‌های دینی به دو دسته پایه و غیرپایه تقسیم می‌شوند: ایشان گزاره‌های پایه را شامل گزاره‌های حسی (که محسوسات حواس پنجگانه را در برمی‌گیرد)، بدیهی (مثل ۲=۲) و خطاناپذیر (مثل حالات ذهنی که انسان نمی‌تواند در مورد آنها اشتباه کند) می‌دانند. گزاره‌های غیرپایه نیز به گزاره‌هایی گفته می‌شود که برای ادراک آنها باید به گزاره‌های پایه

صدرالمتألهين شيرازى، مؤسسه پژوهشى حكمت و فلسفه ايران، چاپ دوم.

حائرى يزدي، مهدي (۱۳۶۰). *كاوش هاى عقل نظرى*. شركت سهامى انتشار.

حسن زاده، صالح (۱۳۸۷). *سير و تطور مفهوم خدا از دكارت تا نيچه*. نشر علم.

حسين زاده، محمد (۱۳۸۷). *معرفت فلسفى*. سال پنجم، شماره سوم.

سميح دغيم (۲۰۰۱م). *موسوعه مصطلحات الامام فخر الدين الرازى*. بيروت: مكتبة لبنان ناشرون.

مجمع البحوث الاسلاميه، (۱۴۱۴ق)، شرح *المصطلحات الفلسفيه*. مشهد.

صدرالمتألهين (۱۳۷۱). *التصور والتصديق*. قم: انتشارات بيدار، چاپ پنجم.

صدرالمتألهين (۱۹۸۱م). *الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة*، ج ۸. بيروت: دار احياء التراث.

عسكرى، سليمانى اميرى (۱۳۸۸). *تقد برهان ناپذيرى وجود خدا*. بوستان كتاب، چاپ دوم.

فخرالدين الرازى (۱۴۱۱ق). *المباحث المشرقيه فى علم الالهيات والطبيعات*، ج ۱. قم: انتشارات بيدار، چاپ دوم.

فعالى، محمد تقى (۱۳۷۸). *علوم پا يه نظريه بدهت*. نشر دارالصادقين.

قطبا لدين رازى (بى تا). *شرح مطالع الانوار فى المنطق*. قم: انتشارات كتبي نجفى.

مطهرى، مرتضى (بى تا). *مجموعه آثار*، ج ۵ و ۶، (بى نام)، (بى جا).

نراقى، ملا مهدي (۱۳۸۰). *شرح الالهيات من كتاب الشفاء*، ج ۱. قم: كنگره بزرگداشت محققان نراقى.

واعظى، احمد (۱۳۸۶). *انسان از ديدگاه اسلام*. تهران: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، سمت، چاپ هشتم.

هارتناك، يوستوس (۱۳۹۰). *نظريه معرفت در فلسفه كانت*. ترجمه غلامعلى حداد عادل. تهران: هرمس، چاپ دوم.

رابطه‌اى ميان مصداق و مفهوم وجود خدا برقرار كنيم چون مفهوم آينه مصداق است و آنها دو روى يك سكه‌اند و وجود يكي دال بر وجود ديگرى است (حتى اگر در حد تخيل باقى مانده باشد) و لذا تفكيك آنها از يكديگر راه را بر اثبات بدهت (از بعضى از طرق) مى‌بندد.

علاوه بر آن، علم حضورى كه مبنای برخى از براهين اثبات وجود خدا بود را بررسى کرده و بيان كرديم كه مى‌توان با اثبات بدهت وجود خدا از طريق علم حضورى، آن را در قالب علم حصولى و به صورت مفاهيم (يا استدلالات) بديهى درآورد و اين همان نکته‌اى است كه از ديد بسيارى از شارحين براهين مذكور دور ماند (هرچند خود آن براهين به بدهت مفهوم وجود خدا اشاره و اذعان داشتند). بنا بر اين با افزايش حوزه و اقسام بديهى، راه براى بديهى دانستن مفهوم وجود خدا به عنوان نتيجه براهين مذكور و تقريرهاى آنها باز شده و هدف نهايى ما سهل الوصول تر گرديد.

نتيجه اينكه در اين مقاله سعى شد تقريرهاى براهين وجودى، صديقين، فطرت، اخلاقى و... به اثبات بدهت وجود خدا و مفهوم آن بيش از بيش نزيك گردد و اين همان هدفى است كه مى‌تواند راه را بر پذيرش مفهوم و مصداق خدا باز کرده و در مرحله عمل (پرستش) تأثيرگذار باشد.

منابع

آهنگران، محمدرسول (پايز ۱۳۹۰). *قبسات*.
التهانوى، محمد على (۱۹۹۶م). *كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم*. ج ۲. بيروت: مكتبة لبنان ناشرون.
جوادى آملى، عبدالله (بى تا). *تبين براهين اثبات خدا*. اسراء.
جيمز كلارك، كلې (۱۳۸۸). *بازگشت به عقل*، ترجمه عباس يزدانى. زنجان: انتشارات دانشگاه زنجان.

حائرى يزدي، مهدي (۱۳۸۱). *آگاهى و گواهى*. ترجمه و شرح انتقاد رساله تصور و تصديق،