

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 واژه های مختلف در میان اقوام و ادیان و به زبان های متفاوت) مفهومی آشنا و رایج است حتی اگر مصادیق آن مورد پذیرش گروهی نباشد. صرف نظر از این که آیا انسان ها در طول تاریخ به مصداق آن توجهی (در خصوص پرستش) داشته اند 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 اندیشه های دینی و غیر دینی بوده و هر کدام برای اثبات عقیده خود استدلالاتی را اقامه نموده اند که صرف نظر از پیش فرض های مذهبی یا علمی، باید مورد بحث و بررسی قرار گیرد. ما در این مقاله - با روش کتابخانه ای و بنیادی- در صدد اثبات این موضوع هستیم که «مفهوم وجود خدا» - که مورد اتفاق نظر است - مفهومی بدیهی و بی نیاز از استدلال است. بی تردید اثبات یا عدم اثبات بدهت این مفهوم می تواند در برطرف کردن برخی ابهامات در خصوص اعتقاد انسان به وجود خدا در گذشته و آینده مؤثر واقع شود.

کلیدواژه ها: بدیهی، مفهوم، وجود، خدا.

مقدمه

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

باور به چنین موجودی را می توان 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 قیاس های منطقی است، در نهایت به بدیهیات منتهی می شوند.

براهینی که به نظر می رسد بر بدهات مفهوم خدا تأکید کند در میان ادیان و نیز اندیشمندان غربی و شرقی به صور مختلف و با عناوین گوناگون مطرح شده است که می توان به براهین صدیقین، فطرت، اخلاقی، برخی برهان های وجودی و ... اشاره نمود (لازم به ذکر است که در خصوص برخی براهین، تنها بعضی از تقریرهای آن ها بر بدهات مفهوم خدا تأکید دارد و چه بسا بر اساس تقریرهایی دیگر از همان برهان، مسئله به گونه ای دیگر باشد).

پرسشی که ذهن بسیاری (به ویژه الهی دانان) 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 می گردد. به تعبیر دیگر آیا لازم است ابتدا چنین مفهومی برای افراد اثبات شود و سپس به مصادق آن و در نهایت پرستش او پرداخته شود؟ یا

مفهوم آن بی نیاز از دلیل بوده و تنها تنبه به آن کافی است؟ پاسخ به این پرسش ها می تواند راه کاری در جهت اثبات چنین موجود برتری (چه از لحاظ درون دینی یا بیرون دینی) باشد.

واژه شناسی

تعریف بدیهی:

فلاسفه و منطقیان، تعاریف مختلفی برای بدیهی ارائه داده اند که وجه جامع این تعاریف را می توان این گونه 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 این جا به نکته ای مهم اشاره کنیم و آن این که ممکن است قضیه ای بدیهی باشد ولی بتوان از بدیهی بودن آن سؤال کرد و برای آن استدلال آورد مثلاً می گوییم «الف بدیهی است» (که این یک قضیه بدیهی است) ولی می توان گفت «این که الف بدیهی است، نظری است» یعنی می توان برای بدهات آن استدلال کرد به عبارت دیگر در دو سطح به آن نگاه شده در سطح اول بدهات آن بیان شده و در سطح دوم و بالاتر به سطح اول نظر کرده و برای حکم به بدهات آن، استدلال آورد حتی اگر در استدلالی که برای آن می آوریم بگوییم: «چون بی نیاز از علت است» یعنی علت خاصی هم برای آن ذکر نکنیم (فعالی، ۱۳۷۸، ۱۵۲ و رک. حسین زاده، ۶۹-۷۵).

۲) اقسام بدیهی

جهت بررسی مسئله بدهات وجود خدا، باید ابتدا اقسام بدیهی را احصاء کرده تا به مدد آن بتوانیم، احکام مصادیق آن را به دست آوریم چون بسیاری از اختلافات

در این دو حالت، جهل به حقیقت آن‌ها برای عقل نظری امکان ندارد هرچند عقل عملی می‌تواند به آن ایمان بیاورد یا ایمان نیاورد

۳ و ۴) تصورات و تصدیقات بدیهی غیر اولی 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 معها است و حد وسط استدلال آن‌ها، لازم بین حداکبر و حد اصغر است و خیلی سریع به ذهن منتقل می‌شود و ذهن نیازی به ترتیب و تدوین آن‌ها ندارد) (جوادی آملی، بی تا، ۷۷-۷۹).

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 تصورات به بدیهی یا نظری بودن تصدیقات ربطی ندارد یعنی ممکن است تصورات نظری بوده اما تصدیق حاصل از آن بدیهی باشد مثل: «ممکن نیازمند به مؤثر است» و یا «الواحد لایصدر عنه الا الواحد» (حائری یزدی، ۱۳۸۱، ۷-۸؛ نراقی، ۱۳۸۰، ۲۵۷؛ فخر الدین الرازی، ۱۴۱۱ق، ۴۶۰). و بالعکس (یعنی تصورات تشکیل دهنده یک قضیه، بدیهی باشد ولی تصدیق حاصل از آن تصورات نیاز به استدلال و نظری باشد) (فعال، ۱۳۷۸، ۱۴۷ و رک. قطب الدین رازی، بی تا، ۱۰ و ۱۱؛ صدرالمتالهین، التصور و التصدیق، ۱۳۷۱، ۳۰۸؛ التهانوی، ۱۹۹۶م، ۱۱۷ و ۱۱۱۸).

بدهات از دیدگاه مبنای گرایان کلاسیک

مبنای گرایان کلاسیک، گزاره‌ها را به دو دسته تقسیم می‌کنند:

و سوء برداشت‌های متکلمان و فلاسفه در مکاتب و 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 غیر اولی: که شامل مشاهدات، مجردات، متواترات، فطریات (قضایا قیاسات‌ها معها)، حدسیات می‌شود (فعال، ۱۳۷۸، ۱۷۰).

در تقسیم بندی اولیه علم گفتیم که علوم به حضوری و حصولی تقسیم می‌شوند و علوم حصولی به تصویری یا تصدیقی تقسیم می‌گردند و این دو یا بدیهی اولی اند و یا بدیهی غیراولی و یا نظری (حائری یزدی، ۱۳۸۱، ۶-۴) که با دو مورد اول جمعاً چهار حالت را به وجود می‌آورد:

۱) تصورات اولی، مفهوم اند 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).

۲) تعريف ناپذير باشند
 ۳) عام ترين مفاهيم يا ماهيات هستند
 ۴) هيچ گونه پيچيدگي و ابهام يا اجمالى نداشته و بسيط هستند.
 ۵) ارجاع مفاهيم به معرفت هاى حضوري نيز مى تواند ملاكى بر بدهات آن مفهوم باشد كه بر اساس آن مى توان گفت كه مفاهيم بديهي بر سه دسته اند:
 الف) مفاهيم شهودي (كه مربوط به علوم حضوري است)

ب) مفاهيم انتزاعي يا ثانيه منطقي و فلسفي

ج) مفاهيم حسي (حسين زاده، ۱۳۸۷، ۸۴-۱۰۵)

«مفهوم وجود» از قسم دوم است و البته خود اين بديهي بودن نيز استدلال پذير نبوده و نمى توان آن را اثبات كرد و چون مفهوم آن بديهي است تصور و تصديق به بدهات آن نيز بديهي مى باشد (البته بي نيازى آن از استدلال دليل بر عدم امكان استدلال بر آن نيست).

لازم به ذكر است كه براي اثبات بدهات مفهوم وجود، نمى توان به اعرف بودن آن از ساير مفاهيم بهره گرفت (چون مصادره به مطلوب است) اما مى توان گفت كه اين مفهوم به جهت اعم بودن از ديگر مفاهيم، بدهات دارد و بديهي تر از آن نداريم و اين امرى است وجداني كه نيازى به اثبات نداشته و هر كس مى تواند آن را با رجوع به خود بيابد (عسكري، سليمانى اميرى، ۱۳۸۸، ۶۵-۶۶).

شهيد مطهري در مورد بدهات مفهوم وجود و تعريف ناپذير بودن آن به تعاريف حدى و رسمى معتقد است:

«مفهوم وجود و موجود بديهي است؛ يعنى هر كسى، از آن ها تصور روشن و واضحي دارد. حتى اينكه «مفهوم وجود بديهي است» نيز بديهي است. در بديهيات نبايد استدلال كرد، به تذکر باید قناعت نمود...

الف) گزاره هاى پايه كه خود به سه دسته گزاره هاى بديهي حسي، گزاره هاى بديهي اولي (مثل اين كه $2+2=4$) و گزاره هاى خطاناپذير (مثل باورهايى حافظه اى) پلتينگا به موارد فوق، چند مورد را اضافه نموده است مانند: گواهي و شهادت، باور درباره جهان و باور به خدا

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

۳) ويژگي هاى معرفت هاى بديهي:

بعد از بيان اين اقسام و نيز تعاريف مربوط به بديهي، لازم است كه با بيان ويژگي هاى آن امتيازات آن را با معارف نظري بررسي كنيم. برخي از اين ويژگي ها عبارتند از:

الف) خطاناپذيري (لذا اصلاح ناپذيرند)

ب) اندك اند اما اهميت فراوانى دارند

ج) اعتبار تمام علوم و معارف به بديهيات برمي گردد
 د) برخي تجربي (تجربيات و حسيات) و برخي تعقلي اند (كه اين قسم اهميت بيشتري دارد)

ه) بعضي دروني (وجدانيات) و بعضي بيروني اند (حسيات) (همان، ۲۰۹-۲۱۰).

لازم به ذكر است كه يك تصور يا تصديق مى تواند براي برخي بديهي و براي برخي ديگر نظري باشد و آن چه در اين گونه تقسيم بندي ها بيان شده و به عنوان مثال ذكر مى شود، براي عموم انسان ها مى باشد هرچند دائره بديهي براي گروهى وسيع تر باشد.

۴) ملاك و معيار بدهات

براي تشخيص يك امر بديهي از غير بديهي لازم است ملاك هاى آن بشناسيم و در اين خصوص مى توان به اين موارد اشاره نمود:

۱) از راه حس (حواس پنجگانه) به دست آمده باشند

همانگونه که مشاهده می شود تمامی علوم به ناچار باید به بدیهیات متمهی شود و حتی بدیهیات ثانویه نیز به بدیهیات اولیه بازمی گردد اما بدیهیات (به خصوص بدیهیات اولیه) به هیچ یک از علوم نیازمند نیست و خودموجه اند به تعبیر دیگر مربوط به عالم اثبات است (برخلاف علوم نظری که مربوط به عالم ثبوت اند) و لذا چون مقدمات استنتاجی ندارند خطابردار نبوده و همیشه صادق اند بنابراین نیازی به اصلاح نیز ندارند (همان، ۲۰۳-۲۰۴).

ب) 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 می آید و حکایت از مصداق خود می کند. 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، ۴۵-۴۶).

لازم به ذکر است که هر مفهومی، مصداق خاص خود را دارد و الزاما همه مصادیق، خارج از ذهن نیستند بلکه یک مرحله از ذهن می تواند مصداق برای مرحله ی 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 اینچنین است اگر کسی از مفهومی که در ذهن دارد مفهوم گیری مجدد نماید. بنابراین هر وجود ذهنی ای می تواند مفهوم باشد (هرچند به اعتباری هم می تواند مصداق برای مرتبه بالاتر از خود باشد) اما هر وجود عینی، فقط می تواند مصداق باشد.

ترکیبات ماهوی، بر خلاف ترکیبات خارجی، همواره دو جزء است که یکی اعم از مفهوم مورد تعریف است و «جنس» نامیده می شود و یکی دیگر مساوی با آن است که «فصل» نام دارد. علی هذا 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... اما اینکه مفهوم وجود قابل تعریف «رسم»ی نیست، بدان جهت است که تعریف رسمی یا تعریف به رسم، آن است که شیء به آثار و لوازم شناخته شده اش شناخته شود. ممکن است ماهیت چیزی را شناسیم ولی آثار و لوازمش را بشناسیم. مثلاً ماهیت برق را نمی شناسیم ولی لوازم آن را که روشنایی و حرارت و حرکت است می شناسیم. (مطهری، بی تا، ج ۵، ۱۹۹-۱۹۸).

۵) لوازم و تبعات نظریه بدهات:

پس از این که دانستیم بدهات چیست و اقسام آن کدام است و از چه راهی به دست می آید و در کجا کاربرد دارد لازم است به لوازم و تبعات کاربرد و نوع استفاده از واژه های بدیهی بپردازیم:

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

ب) شیوه تایید در معرفت های نظری، استنتاجی، اما در معرفت های پایه و بدیهی، خودموجه است.

ج) علوم نظری قابل اصلاح اما علوم بدیهیات غیرقابل اصلاح اند.

د) نظریه بدهات، منفرد و لزوماً صادق است اما علوم نظری ممکن است صادق باشد. (فعال، ۲۱۰، ۱۳۷۸-۲۱۳)

۲) انواع و اقسام مفهوم

«مفهوم» از جهات مختلف، تقسیمات متفاوتی دارد که ذیلاً به آن‌ها می‌پردازیم:

تقسیم بندی به لحاظ منشأ انتزاع و مابازاء خارجی:

الف) ماهیات: مفاهیمی که هم مابازاء خارجی دارند و هم منشأ انتزاع خارجی، مانند مفهوم انسان.

ب) معقولات ثانیه فلسفی: مفاهیمی که مابازاء خارجی ندارند ولی منشأ انتزاع خارجی دارند مانند مفهوم وجود یا مفهوم ماهیت.

ج) معقولات تازیه منطقی: مفاهیمی که نه مابازاء خارجی دارند و نه منشأ انتزاع خارجی، مانند جنس.

دو قسم اخیر که منشأ انتزاع آن‌ها حقیقی است می‌تواند حقیقی و صادق باشد (همان، ۴۶-۴۹).

تقسیم بندی مفاهیم کلی به لحاظ وضع و صدق بر مصادیق

در یک تقسیم بندی اولیه مفهوم به کلی و جزئی تقسیم می‌شود که مفهوم کلی مفهومی است که قابل صدق بر کثیرین و مفهوم جزئی مفهومی است که غیر قابل صدق بر کثیرین است. (همان، ۵۳) از سویی دیگر مفهوم کلی دارای اقسامی است به شرح ذیل:

الف) مشترک لفظی: (وضع، مفاهیم و مصادیق، متعددند) مانند لفظ شیر.

ب) مشترک معنوی: (وضع و معنا، واحد است، اما بر مصادیق متعدد دلالت می‌کند) که خود به دو قسم تقسیم می‌شود:

۱) متواطی: صدق مفهوم بر مصادیق متعدد به صورت یکسان است مثل لفظ انسان.

۲) مشکک: صدق مفهوم بر مصادیق متعدد به صورت تشکیکی است کج خود دارای اقسامی است مانند:

تشکیک عامی: اشتراک دو چیز در موردی که

اختلاف و امتیاز آن دو به این اشتراک بر نمی‌گردد مثل تقدم پدر بر فرزند در زمان.

تشکیک خاصی: آن که مفهوم کلی مشکک بر افراد متعدد اما به صورت متفاوت و با شدت و ضعف، صدق کرده و مابه‌الامتیاز به مابه‌الاشتراک برمی‌گردد مثل تقدم و تأخر اجزاء زمان.

تشکیک خاص الخاصی: این که مفهوم فقط بر یک مصداق صدق می‌کند (چون فقط یک مصداق را قبول دارد) و افراد دیگر به منزله سایه و عکس همان یک وجود واحد است، بنابراین تشکیک در همان سایه‌ها و تجلیات است.

تشکیک اخص الخواصی: همانند تشکیک خاص الخاصی با این تفاوت که افراد دیگر را در حد سایه هم قبول ندارد بلکه آن‌ها را فردی خیالی می‌داند، و تشکیک نیز در همان افراد خیالی است (همان، ۵۰-۵۲ و ۷۰-۷۳)

ج) مفهوم وجود

کلمه وجود از لحاظ وضع دارای وضع عام و موضوع له عام است (همان، ۵۳-۵۶) ولی منظور از وجود در این جا وجود محمولی آن است مثل این می‌گوییم «این میز وجود دارد یا موجود است» (یعنی کلمه وجود، محمول قضیه است)، نه وجود رابطی آن که رابطه میان موضوع و محمول است مثل «این میز است» (که «است»، نه موضوع است نه محمول بلکه رابط میان آن دو است) (عسکری، سلیمانی امیری، ۱۳۸۸، ۶۸).

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

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 اوست در حالی که مفهوم وجود، بدیهی است ولی ذات خدا، مجهول الکنه است نه بدیهی. ملاصدرا در پاسخ می گوید اشتباه او در این است که او گمان کرده خدا و وجود، در مفهوم و به حمل اولی وحدت داشته و بر هم حمل می شوند اما آن دو در حقیقت مطلق وجود و به حمل شایع، وحدت دارند. این اشتباه را برخی دیگر هم مرتکب شده اند 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، ۶۶-۶۹).

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 نمی کند.
- 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 گرفته اند (در جایی دیگر اثبات شده اند).
- ۴) وجود، صفتی زائد برای اشیاء عینی نیست بلکه هر ذاتی را در موقعیتی خاص قرار می دهد که 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 می شود. نکته در خور تأمل در مورد دیدگاه کانت در مورد

مورد توضیحی نمی دهد ولی گویا منظور او از محمول واقعی این است که هر یک از موضوع و محمول دو وجود جدای از هم دارند بنابراین در این جا کلمه «وجود» محمول واقعی نیست (و به قول فلاسفه اسلامی، وجود، محمول بالضمیمه نیست) ولی فلاسفه اسلامی اتصاف وجود را اتصاف اتحادی می دانند یعنی صفت عین موصوف بوده و عقل آن را در ظرف خود جدا کرده و یکی را بر دیگری حمل می کند. (همان، ۱۰۱-۱۰۳).

مفهوم وجود هرچند بدیهی بوده و نیازی به تعریف ندارد ولی آیا تعریف پذیر هم هست یا نه؟ در انواع تعاریف برای روشن شدن یک مجهول، لازم است که به مفاهیم روشن تر و بدیهی تر مراجعه نمود (به تعبیر دیگر هر مفهوم خاصی به مفهومی عام و عام تر ارجاع داده می شود) ولی این باید به جایی ختم شود (چون یک مفهوم بدیهی را دیگر نمی توان به بدیهی دیگری ارجاع داد یا دو بدیهی را به همدیگر برگرداند چون به ترتیب موجب تسلسل و دور می شود) و مفهوم وجود چون از هر مفهوم دیگری عام تر است نمی توان 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 می دهد، قابل درک و تحقق ذهنی نیست. ولی در هر حال می تواند مفهومی اعتباری یا انتزاعی باشد که از مفاهیم اعتباری خارج المحمول 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 آن که اصیل است پس مفهوم وجود، حقیقت و ماهیت وجود نیست و نمی تواند از مفاهیم حقیقی و مقولات باشد و باید میان مفهوم و واقعیت وجود

۳) افلوطين خدا را «احد» معرفى مى کرد که بر وجود تقدم دارد.

۴) آکويناس معتقد است که تنها اسم وجود، به خدا اختصاص داشته و وجود و ماهيت او يکى است و صفاتى همچون علم مطلق، قدرت مطلق، حضور مطلق، سرمديت، بساطت و تغيير ناپذيرى را منتزع از او مى داند. (همان، ۴۳-۵۳).

۵) دکارت تصور مفهوم خدا را، از مفاهيم فطرى و روشنى مى داند که از راه شهود بى واسطه ادراک مى شود (همان، ۸۳). براى برهان وجودى او دو تقرير مى توان ارائه کرد: تقرير اول: وجود خداوند به همان اندازه ضرورت دارد که خواص هندسى براى اشکال هندسى ضرورى است به تعبير ديگر هر چيزى که بر مفهوم چيزى صدق کند بر خود آن هم صدق مى کند پس هم مفهوم خدا و هم مصداق آن وجود دارد. تقرير دوم: خداوند داراى کمالات است و وجود هم از کمالات است پس وجود براى او ضرورى است.

در نقد اين ديدگاه مى توان گفت که خداى اثبات شده توسط او، منتسب و مولود فکر انسان است و لذا فقط در حد يک مفهوم باقى مى ماند و اين خدا نمى تواند خداى واقعى و متمايز و عينى و مصداقى باشد (همان، ۸۳-۸۹).

۶) مالبرانش خدا را موجودى نامتناهى مى داند که ذاتش هستى مطلق است و تصور نامتناهى او مستلزم وجود عينى آن است (همان، ۱۰۸).

۷) اسپينوزا معتقد است که خدا (يا طبيعت) همان جوهر نامتناهى است که موجودات متکثر به لحاظ على به آن ارجاع داده مى شود و علت داخلى همه اشياء است نه علت خارجى آن ها (همان، ۱۶-۱۲۱).

۸) لايب نيتس (بر خلاف اسپينوزا)، قائل به دو جوهر متفکر و ممتد است (همان، ۱۲۸-۱۳۷).

۹) هابز تنها به جوهر جسمانى (به جاى جوهر

رابطه وجود و ماهيت در جايى درست است که آن وجود، ماهيتى داشته باشد ولى در مورد خدا که ماهيت ندارد طرح اين مسئله جايى ندارد. از اين منظر ديدگاه کانت، نا درست است (همان، ۱۱۱-۱۱۵).

د) بررسى و نقد مفهوم خدا در ميان اندیشمندان غربى:

A) يونان

۱) طالس معتقد است منشأ همه چيز آب است و همه اشياء پر از خدايان است.

۲) برخى آتش و يا خاک را منشأ خلقت مى دانند.

۳) در مورد افلاطون نمى توان به قول واحدی دست يافت. برخى خداى معرفى شده از سوي او را «خير بالاتر از وجود يا ذات» مى دانند و گروهى ديگر خداى او را علت وجود معرفى مى کنند.

۴) ارسطو، خدا را عقل الهى، محرک غير متحرک، جوهرى مفارق از ماده، ازلى و غير منفعلى مى داند او معشوق عالم و انسان است ولى عالم را به وجود نياورده و علت فاعلى آن نيست، هرچند علت غايى عالم بوده و تنها در کار انديشيدن به اندیشه هاى خود است (حسن زاده، ۱۳۸۷، ۲۹-۳۳ و ۴۴).

B) قرون وسطى

در ابتدا بايد اشاره کرد که در اين دوران مفهوم خدا از دو منشأ يعنى کتاب مقدس و فلسفه يونان حاصل شده است.

۱) متکلمان مسيحي با توجه به عبارت کتاب مقدس در مورد خدا يعنى «هستم آن که هستم»، خدا را منشأ همه چيز، قادر و عالم مطلق، نامتناهى، قائم بالذات، سرمدى، بسيط و کامل تر از همه مى دانند.

۲) آگوستين در پى خدائى است که بتوان او را پرستش کرد، خداى او يهوه است.

۱۴) فیثسته: در مورد مفهوم خدا با الهام از دیدگاه کانت، معتقد است که خود آگاهی با تکلیف اخلاقی که مستلزم آزادی اراده است به تصور مفهوم اراده ای مطلق، واحد، سرمد و نامتناهی منجر می شود که وجودش واجب، روحانی و حقیقی است و این وجود موضوع اخلاق است (همان، ۲۷۴).

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

۱۶) هگل خدا را تنها، دانایی عالم به خود می داند (صورت صورت) که غایت جهان هم نیست. (که در نقد آن می توان گفت که خدای هگل جزئی جدا نشدنی از کل و دارای تطور و تحول و غیر ایستاست، بیرون از جهان و متمایز از آن نیست لذا نمی تواند خالق آن باشد خدای او در آن واحد هم عین و هم ذهن است) (همان، ۲۹۸-۳۲۷).

و) براهین اثبات بدیهی بودن وجود خدا

قبل از این که به براهین اثبات بدهات وجود خدا پردازیم 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 می توانند 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 تقریرهای آن ها) بدهات مصداق وجود خدا اثبات شده است، لذا مفهوم، (که ابزار سخن گفتن از مصداق 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 سهل

مستقل) معتقد است و می گوید اندیشه، دارای صورتی خیالی است که اوصاف جسمانی و متناهی دارد بنابراین [چون خدا جسم نیست] نمی توان صورتی خیالی از خدا (که موجودی نامتناهی است) داشت و او نامی است که بر علت العلل گذارده ایم بنابراین سخن گفتن از خدا بی معناست و اعتقاد، کاری عاطفی است البته او نمی خواهد خدا را نفی کند (همان، ۱۴-۱۴۵).

۱۰) جان لاک تعریفش از مفهوم خدا تعریف سستی است و می گوید «خدا ازلی، قادر، متعال، داننده و ذی شعور است» و می توان خدا را با بخشی از شناخت شهودی استنتاج کرد (همان، ۱۸۲-۱۸۴).

۱۲) هیوم جوهر مادی و روحانی یا نفس و نیز تصور خود را نفی می کند و تنها شناخت حسی را معتبر می داند بنابراین هر فردی به ذهن خود محدود می شود (همان، ۲۰۱-۲۰۸).

۱۳) کانت ملاک حقیقت را اراده انسان می داند نه خود حقیقت و معتقد است که اساساً یافتن حقیقت غیر ممکن بوده و معرفت تنها به پدیدارها تعلق می گیرد که در این صورت اموری مثل خدا و اراده و ... از حوزه شناسایی خارج می شوند و نفعاً و اثباتاً نمی توان در مورد آن ها نظر داد. وی معرفت شهودی به خدا را نفی می کند و شناخت او را شناختی تمثیلی می داند لذا او را از اموری می داند که (از لحاظ عقل نظری) نمی توانند برهانی شوند هرچند برای عقل عملی در بوته امکان باشد. بنابراین تعریف خدا از راه تحلیل مفهومی امکان پذیر نیست بلکه باید تألیفی باشد ولی نه مؤخر از تجربه (چون تجربه حسی امکان ندارد) بلکه باید پیشینی باشد ولی چون نمی تواند 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، ۸-۱۱).

تر 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 می تواند نشان از بدهات وجود او و در نتیجه بدهات مفهوم آن باشد یا نه؟

برخی در رد این نظریه این گونه گفته اند که علم حضوری به چیزی، در واقع، اتحاد وجودی دو چیز است و اتحاد انسان و خدا، هم از نظر دینی و هم از لحاظ عقلی غیر 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 می آورد ولی حقیقت آن در قالب علم حصولی و با مفاهیم ظاهر می شود و این غیر از علم حضوری است که بدون دخالت مفاهیم صورت می پذیرد. بنابراین آن چه برای عارف به عنوان شهود رخ می دهد 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 ماسوی الله (از جمله انسان) تجلیات همان یک وجودند و اتحاد آن وجود با تجلیاتش هیچ اشکال عقلی ندارد چون از ابتدا هم وحدت داشتند و تنها او تجلی کرد و چیزی از او جدا نشده تا با اتحادش محال به وجود آید.

اکنون به بررسی برخی از براهین اثبات وجود خدا اشاره می کنیم:

۱) براهان وجودی آنسلم

یکی از معروف ترین براهان های وجودی، براهان آنسلم است که البته تقریرهای متفاوتی دارد که در ذیل به آن اشاره می کنیم:

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

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

(البته می توان تعریف اول را به دوم تحویل برد.)
تقریر براهان: این براهان با براهان خلف اثبات می شود به این صورت که:

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

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

نتیجه: این موجب تناقض می شود (یعنی با واسطه استحاله اجتماع نقیضین اثبات می شود) (جوادی آملی، بی تا، ۱۹۱-۱۹۲). می توان گفت که حتی اگر تصورات قضیه مذکور بدیهی نباشد، خود قضیه بدیهی است.

مهمترین اشکال این براهان 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 (یعنی مصداق آن مد نظر باشد) اگر قضیه ای که مورد نظر آنسلم است به حمل اولی باشد، اشکالی ندارد و (تمام مفاهیم نامحدود) می تواند به حمل اولی و مفهومی حمل شود ولی در این حمل، اشاره ای به مصداق آن نمی شود اعم از این که مصداقی در خارج

وحدت شخصی وجود، صورت گرفته است و ضرورت هستی به حمل اولی، برای مفهوم هستی مطلق، نمی تواند 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 نمی تواند 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 پایرجاست.

در تمامی این استدلال ها اثبات یک مصداق، با ویژگی های یاد شده (در هر کدام از استدلال ها) نیاز به توضیحات و مقدماتی از این قبیل دارد:

(الف) پذیرش اصالت وجود و اعتباریت ماهیت.

(ب) نفی کثرت تباینی وجود [قبول وحدت وجود].

(ج) قبول اشتراک لفظی وجود (یعنی اصالت وجود در واجب و اعتباریت آن در ممکنات).

(د) تحلیل و ترقیق کثرت تشکیکی (همان، ۱۹۴-۲۰۷).

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 می گیریم که بر هستی خود دلالت 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

داشته باشد یا نداشته باشد در این صورت اگر (به قول آنسلم) فرض کمال مطلق کرده و آن گاه 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 نمی کند. 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 می توانیم همین استدلال را برای شریک الواجب نیز بیاوریم چرا که وجود مفهومی شریک الواجب (یا شریک الباری) در ذهن ممتنع نیست و آن چه ممتنع الوجود 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 ملازمه ای 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.

شبییه چنین استدلالی در اندیشه برخی از اهل معرفت نیز آمده به این شرح که: وجود از آن جهت که وجود است، عدم را نمی پذیرد و وقتی عدم، برای آن ممتنع بود پس واجب است. این استدلال نیز همان مشکل خلط مفهوم و مصداق را دارد یعنی مفهوم وجود به حمل اولی، عدم را نمی پذیرد ولی عدم راه یابی عدم در واجب حقیقی، به حمل شایع است. همین خلط در استدلال اهل معرفت در اثبات

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 ادغان به «واقعیت»، اولین مسئله فلسفی است. البته لازم است اشاره کنیم که هرچند، بدهت 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 ...) و تصور آن برای تصدیقش کفایت می کند و در قبول آن صرف تنبه، کافی است. انکار واقعیت در سفسطه نیز خود واقعیتی غیر قابل 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 خیر می دهند [و در اثبات آن ها 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 آن ها مورد نظر است چون اگر به حمل اولی و مفهومی باشد آن گاه همان گونه که می گوئیم واقعیت، واقعیت است می توانیم بگوئیم سفسطه، سفسطه است پس حکم به بطلان فلسفه و صدق واقعیت به حمل شایع و در مقام اثبات

بریک 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، ۲۱۱-۲۱۳). 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 همچون 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 درحالی که آن چه در آیه ۵۳ فصلت آمده برهانی بی واسطه است. تقریر هایی 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 همچون 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 وصفیه 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 تقییدیه). این برهان در پی معلوم کردن

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 می توانند به آن یقین پیدا کنند. شهودهای یقینی می تواند با مفاهیم و براهین عقلی و قرآن و سنت تایید و تحکیم گردد و هنگام بازگشت از شهود حضوری به علم حصولی دچار تزلزل نشود و در این صورت می تواند آن را به دیگران ارائه دهد (همان، ۲۶۵-۲۵۹).

۵) 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 می دهد که دارای حقیقتی ذات اضافه است. حقایق ذات اضافه دو امر متضایفی است که به دو طرف مقابل نسبت داده می شود 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 گرفتاری ها وقتی امیدش از همه اسباب قطع شود باز هم امیدوار می ماند 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 کمال های محدود و مقید دنیوی نیست پس محبوب او حقیقتی مطلق و نامحدود است لذا محبت، حد وسط برهان در این تقریر است.

توضیح بیشتر این که شخصی که در بلایی گرفتار شده است قبل از این که به صغرای قضیه توجه کند و

است. از ویژگی های 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 نمی کند بلکه تنها تنبیه است نسبت به آگاهی و علمی که به آن داشته است (همان، ۲۱۶-۲۲۴ و رک. مطهری، بی تا، ج ۶، ۹۸۷-۹۹۵).

۳) برهان تجربه دینی:

این برهان مبتنی بر تجربیات و دریافت ها و شهودهای افراد نسبت به واقعیات ارزشمند و مقدس است. برهان تجربه دینی استدلالی عقلی نیست هر چند برخی صاحب نظران بر آن استدلال کرده اند 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 می کند و نیز به اثبات نیاز دارد (دللی مثل غرائز بشری یا وجدان اجتماعی و ...). تجربه دینی اولاً دارای مراحل مختلف است و تنها در صورتی که شهود او از حق یقین برخوردار باشد یقینی است و آن گونه نیست که وقتی از شهود حضوری به علم حصولی منتقل شده دچار شک و ظن شود بلکه [گاهی ممکن است این گونه باشد و گاهی نیز] اگر آن شهود از ثبات و کلیت برخوردار باشد یقینی است و آن کلیت هم کلیتی مفهومی نیست بلکه کلیت سعی و به جای مفهوم خود حقیقت را می یابند و یقین آن ها یقین روانشناختی نیست که در کنار ظن و گمان قرار گیرد و محتمل الصدق و الکذب باشد بلکه 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

مابعد الطبیعی را به صورتی معناداری نمی توان انکار کرد پس معنادار نیستند. پا سخ 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 آن ها موجود است) اساساً بی معنا هستند و البته باید برای اثبات و نقض یک گزاره او ضاع 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 مابعد الطبیعی صحیح با شد و ممکن است بتوان او ضاع و احوالی را در نظر گرفت که در آن حوزه بتواند معنادار (و دارای ارزش صدق و کذب) باشد (همان، ۱۸۸-۱۸۹).

۳) کانت می گوید تجربه آغاز معرفت است ولی معرفت تنها از آن به دست نمی آید 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 (شیئی فی نفسه) و فنومن (پدیدار) معتقد است ولی معرفت همیشه به پدیدار است نه به شیئی فی نفسه بنابراین نمی توان 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 شیئی فی نفسه است هر چند قابلیت شناخت آن حقیقت، مسئله ای دیگر است.

۴) افرادی مانند هیوم و برخی دیگر از دانشمندان ضرورت را در اثبات وجود خدا نفی کرده اند. 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).

۵) برخی معتقدند که خدا موجودی نامحدود است و ماهیت ندارد لذا نمی توان به او احاطه علمی پیدا

از راه کبرا به نتیجه برسد و در حقیقت به معرفتی حصولی دست یابد، از دریچه شهود نیاز خود، با علم حضوری به آن حقیقت مطلق می رسد [و این نوعی بدهت است] هر چند بعد از آن تجربه، زمانی که می خواهد آن واقعه را تعریف کند در قالب مفهوم ریخته و به صورت یک قیاس و برهان بیان می کند (همان، ۲۹۰-۲۸۱).

ز) دلایل امتناع (بدهت) وجود خدا و نقد آن ها

برای اثبات معقول بودن وجود خدا در درجه اول لازم است که ممتنع بالذات نباشد و چیزی امتناع ذاتی ندارد که در درون آن تناقضی دیده نشود (خود متناقض نباشد) (هر چند که امکان آن نیز نیازمند اثبات است) و در مفهوم خدا چنین امتناعی مشاهده نمی شود (چون در مفهوم آن آمده است که او موجودی است که هیچ نقصی در آن راه ندارد) البته از عدم امتناع بالذات می توان 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 کرده اند که ضمن بیان دلایل آن ها به پاسخ آن نیز می پردازیم:

۱) برخی مانند گیسلر و هیوم معتقدند که هر چیزی که بتوان وجود او را تصور کرد، عدم آن را نیز می توان تصور کرد یعنی هر موجودی که بتوان وجودش را اثبات کرد، وجود ندارد. در پاسخ به این اشکال باید گفت اگر مقصود آن ها از چیز، اعم از وجود باشد، آن گاه عبارت «عدم وجود» یا «وجود معدوم است» هم تناقض است و هم مستلزم تناقض (همان، ۱۷۶-۱۷۷).

۲) ویتگنشتاین معتقد است اگر گزاره ای معنادار باشد باید نقیضش نیز معنادار باشد و چون قضایای

دلیل گرایان (بر اساس دیدگاه مبنائگرایان) معتقدند که برای اثبات هر چیزی باید دلیل یا استدلال کافی ارائه گردد. اشکال آن ها 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 مبنائگرایان که گزاره ها را به دو دسته پایه و غیر پایه تقسیم می کنند، معتقدند که باور به خدا از گزاره های پایه نبوده و هر گزاره غیر پایه 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 ۱۵۳-۲۴۳).

پلنتینگا در پاسخ می گوید: گزاره های پایه منحصر به موارد سه گانه (حسی، بدیهی و خطاناپذیر) نیست بلکه موارد دیگری را نیز می توان به آن اضافه نمود مثل، گواهی و شهادت، باورهای حافظه ای، باور در مورد جهان خارج و نیز باور به خدا؛ بنابراین می توان باور به خدا را در دسته گزاره های پایه قرار داد و نیازی به ارائه دلیل کافی برای آن نداریم (همان، ۲۱-۲۲ و ۱۹۲-۱۸۶).

نتیجه گیری:

هدف اصلی در این نوشتار، اثبات بدهات مفهوم خدا بود که پس از بحث و بررسی تک واژه های موضوع، به برهینی 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 آن ها بپردازیم و سپس نظر نهایی را بیان نماییم. در این مقاله تلاش کردیم که رابطه ای میان مصادق و مفهوم وجود خدا برقرار کنیم چون مفهوم آینه مصداق است و آن ها

کرد تا بخواهیم بر اثبات وجود او اقامه برهان نماییم و در اشکالی دیگر آمده است که او موجودی است بی نهایت پس نمی تواند صفتی داشته باشد و چیزی که وصف 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 گر نه اصل علم به خدا هم غیر ممکن بود و اصل اشکال هم در ذهن شکل نمی گرفت.

۶) پال تیلیش می گوید: از سویی خدا را در ذهن می آوریم و از سویی می گوئیم او غیر قابل تصور است و این دو عبارت تناقض آمیز است. هاد سون در پاسخ می گوید ما می توانیم معنایی را در ذهن آوریم که دچار این تناقض هم نشویم یعنی بگوئیم او موجود متعالی ای است که بسیار توانا، بسیار مهربان و بسیار رازآمیز است. اما در پاسخی دقیق تر می گوئیم که ما همین صفاتی را که به خدا نسبت می دهیم به غیر خدا هم نسبت می دهیم پس از نظر مفهومی تفاوتی میان صفاتی مثل علم و قدرت و حکمت و ... نیست ولی این مفاهیم دارای تشکیک (از حیث اطلاق به مصادق خود) هستند که به برخی مراتب ضعیف و خفیف اطلاق می شود و به برخی مراتب به صورت شدید اطلاق می شود (همان، ۲۱۴-۲۴۴).

۷) مبنائگرایان -دلیل گرایان: از نگاه مبنائگرایان گزاره های دینی به دو دسته پایه و غیر پایه تقسیم می شوند: ایشان گزاره های پایه را شامل گزاره های حسی (که محسوسات حواس پنجگانه را در برمی گیرد)، بدیهی (مثل ۲=۲) و خطاناپذیر (مثل حالات ذهنی که انسان نمی تواند در مورد آن ها اشتباه کند) می دانند. گزاره های غیر پایه نیز به گزاره هایی گفته می شود که برای ادراک آن ها باید به گزاره های پایه ارجاع داده شوند (جیمز کلارک، کلی، ۱۳۸۸، ۲۰-۲۱ و ۱۹۷-۲۱۲).

- ترجمه و شرح انتقاد رساله تصور و تصدیق، صدرالمتألهین شیرازی، مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، چاپ دوم.
۶. حائری یزدی، مهدی (۱۳۶۰)، کاوش های عقل نظری، شرکت سهامی انتشار.
۷. حسن زاده، صالح، (۱۳۸۷)، سیر و تطور مفهوم خدا از دکارت تا نیچه؛ نشر علم.
۸. حسین زاده، محمد، معرفت فلسفی، سال پنجم، شماره سوم، بهار ۱۳۸۷.
۹. سمیح دغیم، (۲۰۰۱م)، موسوعه مصطلحات الامام فخر الدین الرازی، مکتبه لبنان ناشرون، بیروت.
۱۰. مجمع البحوث الاسلامیه، (۱۴۱۴ق)، شرح المصطلحات الفلسفیه، مشهد.
۱۱. صدرالمتألهین، (۱۳۷۱)، التصور و التصدیق، انتشارات بیدار، قم، چاپ پنجم.
۱۲. صدرالمتألهین، (۱۹۸۱م) الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه، ج ۸، دار احیاء التراث، بیروت.
۱۳. عسکری، سلیمانی امیری، (۱۳۸۸)، نقد برهان ناپذیری وجود خدا، بوستان کتاب، چاپ دوم.
۱۴. فخر الدین الرازی، (۱۴۱۱ق)، المباحث المشرقیه فی علم الالهیات و الطبیعیات، ج ۱، انتشارات بیدار، چاپ دوم، قم.
۱۵. فعالی، محمد تقی، (۱۳۷۸)، علوم پایه نظریه بدهت، نشر دارالصادقین.
۱۶. قطب الدین رازی، (بی تا)، شرح مطالع الانوار فی المنطق، انتشارات کتبی نجفی، قم.
۱۷. مطهری، مرتضی، (بی تا)، مجموعه آثار، ج ۵ و ۶، (بی تا)، (بی جا).
۱۸. نراقی، ملا مهدی، (۱۳۸۰)، شرح الالهیات من کتاب الشفاء، ج ۱، کنگره بزرگداشت محققان نراقی، قم.
۱۹. واعظی، احمد، (۱۳۸۶)، انسان از دیدگاه اسلام، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، سمت، چاپ هشتم.
۲۰. هارتناک، یوستوس، (۱۳۹۰)، نظریه معرفت در فلسفه کانت، ترجمه غلامعلی حداد عادل، هرمس، تهران، چاپ دوم.

دو روی یک سکه اند و وجود یکی دال بر وجود دیگری است (حتی اگر در حد تخیل باقی مانده باشد) و لذا تفکیک آن ها از یکدیگر راه را بر اثبات بدهت (از بعضی از طرق) می بندد.

علاوه بر آن، علم حضوری که مبنای برخی از براهین اثبات وجود خدا بود را بررسی کرده و بیان کردیم که می توان با اثبات بدهت وجود خدا از طریق علم حضوری، آن را در قالب علم حصولی و به صورت مفاهیم (یا استدلالات) بدیهی درآورد و این همان نکته ای است که از دید بسیاری از شارحین براهین مذکور دور ماند (هرچند خود آن براهین به بدهت مفهوم وجود خدا اشاره و اذعان داشتند). بنابراین با افزایش حوزه و اقسام بدیهی، راه برای بدیهی دانستن مفهوم وجود خدا به عنوان نتیجه براهین مذکور و تقریرهای آن ها باز شده و هدف نهایی ما سهل الوصول تر گردید.

نتیجه این که در این مقاله سعی شد تقریرهای براهین وجودی، صدیقین، فطرت، اخلاقی و... به اثبات بدهت وجود خدا و مفهوم آن بیش از پیش نزدیک گردد و این همان هدفی است که می تواند راه را بر پذیرش مفهوم و مصداق خدا باز کرده و در مرحله عمل (پرستش) تأثیرگذار باشد.

فهرست منابع

۱. آهنگران، محمد رسول، قبسات، سال شانزدهم، پاییز ۱۳۹۰.
۲. آنتهانی، محمد علی، (۱۹۹۶م)، کشف اصطلاحات الفنون و العلوم، ج ۲، مکتبه لبنان ناشرون، بیروت.
۳. جوادی آملی، عبدالله، (بی تا) تبیین براهین اثبات خدا، اسراء.
۴. جیمز کلارک، کلی، (۱۳۸۸)، بازگشت به عقل، ترجمه عباس یزدانی، انتشارات دانشگاه زنجان، زنجان.
۵. حائری یزدی، مهدی (۱۳۸۱)، آگاهی و گواهی؛