



باور به وجود خدا؛ بدیهی یا پایه؟

غلام‌علی هاشمی‌فر^۱، عباس یزدانی^۲

چکیده: برخی متفکران اسلامی درباره باور به وجود خدا با ارائه براهینی مانند برهان فطرت، برهان صدیقین و برهان تجربه دینی ادعای بداهت نموده‌اند. هدف این پژوهش که با روش نظری-کتابخانه‌ای و تحلیلی-انتقادی انجام پذیرفته، بررسی انتقادی بداهت ادعا شده در سه برهان یادشده خواهد بود. اهمیت توجه به افتراق میان بداهت و پایه بودن یک باور و فهم تفاوت آنها با یکدیگر، به گزاره‌ای مانند گزاره‌ی «خدا وجود دارد» نیز قابل تسری بوده و ما را در بررسی ادعای بداهت وجود خدا یاری خواهد رساند. نوشتار حاضر در صدد بیان این مطلب است که پایه دانستن باور به وجود خدا به معنای بدیهی بودن آن نیست. بدین قرار که با تحلیل مفهومی هر یک از مفردات این گزاره و نیز بررسی منابع معرفت، به تبیین ارتباط چنین باوری با معنای بداهت پرداخته و نتیجه‌ای که حاصل می‌شود این است که هیچ یک از این براهین، قدرت اثبات بداهت وجود خدا را ندارند؛ نهایت چیزی که این سه نوع برهان به اثبات می‌رسانند موجه ساختن ادعای پایه بودن باور به وجود خدا بوده و صحبت از بداهت چنین باوری در براهین یادشده امری بلادلیل می‌باشد.

واژگان کلیدی: وجود خدا، بداهت، باور پایه، فطرت، صدیقین، تجربه دینی.

* تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۶/۱۸

* تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۳/۱۲

۱. دانش آموخته کارشناسی ارشد فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه تهران، alhashemi.far@ut.ac.ir

۲. استاد فلسفه دین دانشگاه تهران، a.yazdani@ut.ac.ir

مقدمه

در خداشناسی فلسفی از میان براهین پرشماری که به نوعی متکفل اثبات وجود خدا هستند، سه نوع برهان: فطرت، صدیقین (تقریر علامه طباطبایی) و تجربه دینی از اهمیت بسزایی برخوردار هستند. اهمیت این سه از آن جهت است که بیش از انواع دیگر با بحث بداهت وجود خدا سر و کار دارند. لذا بررسی این سه نوع برهان در رفع ابهام مسأله بداهت وجود خدا راه‌گشا خواهد بود. در میان تقریرات متفاوتی که از برهان صدیقین ارائه شده، تقریر علامه طباطبایی (ره) به عنوان نمونه‌ای دقیق و در عین حال متأخرتر، مورد بررسی تحلیلی قرار گرفته است. علامه طباطبایی (ره) خود مدعی است که تقریر وی از برهان صدیقین توانایی اثبات بداهت وجود خدا را دارا می‌باشد. در رابطه با برهان فطرت نیز طرفداران این برهان با تکیه بر وجدانی بودن امر فطرت، سعی در اثبات بدیهی بودن وجود خدا از طریق این‌گونه براهین دارند. یکی از عوامل مهمی که سبب شده است فلاسفه اسلامی دست به تقریر چنین براهینی زنند، وجود آیات متعدد در قرآن کریم است که بی‌نیازی

اثبات وجود خدا از استدلال را به ذهن متبادر می‌سازد. در مورد خاستگاه تجربه دینی نیز می‌توان ردپای آن را در اثر معروف سهروردی یعنی حکمة الاشراق جستجو کرد. سهروردی آنجا که از تأله و مشاهده‌ی راستین حکمای بزرگ بحث می‌کند، به دیدگاه آلستون نزدیک‌تر است و این قرابت به این دلیل است که آلستون تجربه دینی را و سهروردی ذوق و تأله و اشراق را هم ساخت با تجربه‌ی حسی می‌داند (عظیمی، ۱۳۹۸، ص ۱۲۰). از این منظر می‌توان بی‌نیازی از استدلال در اثبات وجود خدا را از تجربه دینی نیز برداشت نمود. ولی این‌که این استغناء به بداهت نزدیک‌تر است یا پایه بودن، مسأله‌ای است که هدف این پژوهش بوده و مورد بررسی دقیق قرار گرفته است.

اگرچه تقریر کنندگان براهین یاد شده بر بداهت باور وجود خداوند تاکید دارند، پلنتینگا از فیلسوفان جنبش معرفت‌شناسی اصلاح‌شده^۱، چنین باوری را پایه تلقی می‌کند. علاوه بر پلنتینگا، اندیشمندان دیگر معرفت‌شناسی اصلاح‌شده مانند آلستون، ولترستورف، ماوردس و دیگران معتقد به پایه بودن باور به خدا هستند.

مقالات و کتب بسیاری نیز در این زمینه نگاشته شده است^۱، ولی در خصوص تطبیق این دو دیدگاه به جز چند پژوهش، تحقیق چندانی صورت نگرفته است. نک به: (فدایی، ۱۳۹۲؛ فرزین و دیگران، ۱۳۹۵؛ ترکاشوند و دیگران، ۱۳۹۶). در این موارد معدود نیز آنچه مطمح نظر واقع شده است، صرفاً تطبیق نگاه مد نظر علامه طباطبایی (ره) به برهان صدیقین از یک سو و دیدگاه پلنتینگا از سوی دیگر می‌باشد و به دو برهان دیگر اشاره‌ای نشده و تلاشی در صدد ابطال بدهات انگاری و اثبات پایه انگاری این باور صورت پذیرفته است. از این جهت پژوهش حاضر سخن تازه‌ای برای گفتن ارائه داده است.

پرسش‌های اصلی می‌تولند این‌ها باشند: کدام یک از این براهین ما را به بدهات وجود خدا سوق می‌دهد؟ اصولاً وقتی با گزاره‌ای مانند: «وجود خدا بدیهی است.» روبرو می‌شویم، چندین پرسش اساسی را مقابل خود می‌یابیم: منظور از بدهات چیست؟ آیا اندیشمندان در طول تاریخ فلسفه همه یک چیز از بدهات را

منظور کرده‌اند؟ وجود چه؟ آیا وجود به معنای مصدری آن و موجود که کلمه مشتق از وجود است، امری بدیهی است؟ وجود در مورد خدا به چه معنا است؟ اصلاً وقتی می‌گوییم وجود خداوند بدیهی است، مقصود ما از خداوند چگونه خدایی است؟ تفاوت خدا در فلسفه و خداوند آن گونه که ادیان توحیدی از آن سخن می‌گویند در چیست؟

برای پاسخ به این پرسش‌ها باید ابتدا به تحلیل فلسفی هر یک از مفردات این مسأله پرداخت تا به درک روشنی از آن دست یابیم. بنابراین در ابتدا به توضیح مفاهیم کلیدی بحث یعنی وجود، خدا و تلقی‌های متفاوت از آن و در ادامه به تحلیل منطقی مسأله بدهات پرداخته و با ذکر سیر تاریخی و تطور آن، ارتباطش با پایه بودن یک باور را روشن می‌سازیم. هدف، اثبات این مسأله است که هیچ یک از این براهین قدرت اثبات بدهات وجود خدا (به معنای اولی بودن آن) را نداشته و تنها چیزی که در مورد آنها می‌توان گفت قدرتمندی آن‌ها، بر اثبات پایه بودن باور به وجود خدا است. با

۱. برای اطلاعات بیشتر نک به:

Current Debate (1993), Warranted Christian Belief (2000). Plantinga & Wolterstorff: Faith and Rationality (1983).

Plantinga: Warrant and Proper Function (1993), Warrant: The

بررسی سه برهان مذکور و ارتباط هر یک از آنها با مسأله‌ی بدهات و نیز پایه بودن یک باور، پرسش و هدف اصلی بحث سرانجام خود را باز خواهد یافت.

۱. ایضاح برخی مفاهیم کلیدی بحث

۱-۱. مفهوم وجود

در عالم مفاهیم، بدیهی‌تر از مفهوم وجود یافت نمی‌شود. هر کسی می‌تواند بدون فراهم آوردن مقدماتی آن را فهم نماید. در این مسأله نمی‌توان تردید کرد، چراکه اگر مفهوم وجود بدیهی نباشد باید به اموری روشن‌تر از خود به تعریف درآید، و حال آنکه هیچ چیزی روشن‌تر از مفهوم وجود نیست. بنابراین همانگونه که قضیه امتناع اجتماع نقیضین بدیهی‌ترین تصدیق بشمار می‌آید، مفهوم وجود نیز بدیهی‌ترین تصور بشمار می‌رود. حتی می‌توان گفت بدهات قضیه امتناع اجتماع نقیضین نیز بازگشت به بدهات تصور وجود دارد. البته بی‌نیازی مفهوم وجود از تعریف به معنای بی‌نیازی آن از تعریف شرح اللفظی نیست. چنان‌که آن را به «الذی یصح ان یعلم و یخبر عنه» (الرازی، ۱۴۱۰، ج: ۱، ص ۹۱)، و نیز به «الاثبات العین» (الطوسی، ۱۴۱۳: ص ۲۲) تعریف کرده‌اند. آنکه معنای وجود را به خوبی درک کرده باشد، مفهوم موجود را نیز شناخته است. پس هر آنچه در تعریف

شرح اللفظی وجود آید بر مفهوم موجود، به عنوان اسم مفعول آن نیز صادق خواهد بود. چنان‌که از سوی ابن سینا تعریف به «اثبات العین» برای موجود ذکر شده و در شرح خواجه نصیرالدین بر آن صحه گذاشته شده است.

۱-۲. مفهوم خدا

وقتی بحث از بدهات مفهوم وجود خدا می‌شود، باید در ابتدای امر روشن شود که منظور از خدا چگونه خدایی است؟ چه تصویری از خدا می‌تواند ما را به بدهات وجودش هدایت کند؟ روشن است اگر تصور دقیقی از موجودی به عنوان خدا نداشته باشیم، صحبت در مورد وجودش و در گام بعدی، بدهات مفهوم وجودش بی‌معنا خواهد بود. بدون شک پیش فرض‌های اعتقادی و دینی می‌توانند نقش به سزایی در شکل‌گیری این تصور ایفا کنند. (پترسون و دیگران، ۱۳۷۶: ص ۹۸). این‌که چه تلقی از خداوند ما را به تناقض درونی دچار خواهد کرد، ارتباطی به این بخش ندارد. بلکه موضوعی است که در پایان پژوهش به بررسی آن خواهیم پرداخت. در این جا هدف، صرفاً بیان تلقی‌های متفاوت از خداوند در فرهنگ‌ها و زیست‌بوم‌های مختلف است. سیر و تطور مفهوم خدا در عالم اندیشه از تنوع

انگاشته می‌شود. دیدگاه همه‌خدایی در تقابل با خدایی است که در ادیان توحیدی از آن سخن رفته است. لذا در این دیدگاه، بحث از بداهت وجود خدا موضوعیتی نخواهد داشت.

۲-۲-۱. خدا در دیدگاه توحیدی

خداشناسی توحیدی، به آن گونه معرفت از خدا اطلاق می‌شود که در ادیان توحیدی مورد بحث قرار می‌گیرد. همانگونه که از نام این اصطلاح پیداست در این نوع نگرش، توحید نقش محوری دارد. اعتقاد به خدایی یگانه که لاشریک است؛ «قل هو الله احد» (اخلاص، ۱). البته باید توجه داشت که توحید در اسلام با توحید در مسیحیت متفاوت است. توحید در مسیحیت با تثلیث همراه است، ولی پیروان این دین می‌کوشند تثلیث خود را به هر قیمتی با اصل توحید هماهنگ کنند. سؤالی که این‌جا مطرح می‌شود و در جهت بحث اصلی ما نیز می‌باشد این است که خدای یگانه و لاشریکی که در ادیان توحیدی از آن بحث می‌شود چگونه خدایی است؟ یا چه تصویری از این خدا می‌توان داشت؟ روشن است که خدا در ادیان توحیدی قبل از هر چیز موجودی است که مورد موضوع پرستش واقع

بسیار زیادی برخوردار است. ولی ما به بررسی اجمالی مهم‌ترین آن‌ها بسنده می‌کنیم.

فیلسوف مسلمان خدا را واجب‌الوجود می‌داند و از همین طریق و با همین اصطلاح او را تعریف می‌کند. واجب‌الوجود یعنی موجودی که نتواند نباشد و یا به عبارت دقیق فلسفی، موجودی که وجودش ضرورت ازلی داشته باشد. (طباطبایی، ۱۳۹۱: جلد ۱، ص ۲۵۱). در ادامه خواهیم گفت فقط همین تصور از خدا می‌تواند ما را به بداهت وجودش رهنمون سازد.

۱-۲-۱. خدا در دیدگاه پانتئیستی

این دیدگاه در تاریخ اندیشه، منسوب به اسپینوزا (۱۶۳۲-۱۶۷۷)، فیلسوف هلندی است. این فیلسوف برای تبیین علی موجودات کثیری که در عالم موجودند، جوهری نامتناهی را معرفی کرده و آن را طبیعت می‌نامد. از نظر اسپینوزا خدا موجودی نامتناهی است. «فقط یک جوهر وجود دارد که نامتناهی و ازلی است که همانا خدا یا طبیعت است» (اسپینوزا، ۱۳۶۴: ص ۵-۸). این اندیشه به همه‌خدایی یا پانتئیسم شهرت دارد. در این اندیشه، طبیعت و الوهیت این‌همان

می‌شود (پترسون و دیگران، ۱۳۷۶: ص ۹۹). لازمه چنین موجودی کمال مطلق است. یعنی موجودی که کامل است و کامل‌تر از آن متصور نباشد. این که چه صفتی می‌تولند او را تا این مرتبه از کمال بالا ببرد ممکن است در فرهنگ‌های مختلف دینی متفاوت باشد. قدر مشترک صفات خداوند، در ادیان توحیدی در چندین صفت خلاصه می‌شود. از آن جمله: غیرمادی و متعالی از جهان، قادر مطلق، عالم مطلق و خیر محض است. موجودی با این صفات شایستگی سرسپردگی محض را دارد. همین صفات است که او را فراتر از همه موجودات در مرتبه کمال مطلق می‌نشانند.

آیا کمال، همه موجودیت خدا است یا می‌توان از آن به‌عنوان صفتی از صفات مطلقه خداوند یاد کرد؟ این پرسش از آن جهت اهمیت دارد که به‌طور کلی، حمل اوصاف خداوند در مقام معرفت‌شناسی و منطقی از سنخ هلیات مرکب و متأخر از مای شارحه است. به زبان منطقی، مای شارحه بر هل بسیط و مرکب، مقدم است و پرسش از اوصاف، متأخر از پرسش از چیستی است (مظفر، ۱۳۸۷: ج ۱، ص ۱۴۹). همین سؤال مقدر می‌تواند ذهن

جویای حقیقت را به سمتی سوق دهد که از طریق آن به شناختی دقیق از مفهوم خدا در مقام تصور دست یابد. به همین جهت لازم است به بررسی تصور خدا در نگاه فلسفی بپردازیم.

۳-۲-۱. خدا در دیدگاه فلسفی

شناسایی مفهوم خدا نزد فلاسفه از تنوع بسیار زیادی برخوردار است. چنان‌که هر یک از اندیشمندان در طول تاریخ فلسفه، تلقی خاصی از خدا داشتند. خدا در نگاه افلاطون متفاوت از خدا در نگاه ارسطو است. دکارت، هیوم، کانت و بسیاری از فیلسوفان غربی، هر کدام تعریفی متمایز از یکدیگر پیرامون خداوند داشتند. چنان‌که در فلسفه اسلامی نیز با تعریفی متفاوت از خداوند مواجه هستیم. در این جا قصد داریم تنها از منظر فیلسوفان مسلمان به بررسی مفهوم خدا بپردازیم.

فیلسوفان مسلمان در تعریف خدا از مفهوم واجب‌الوجود بهره برده‌اند. واجب‌الوجود در تعریفی ساده یعنی موجودی که هست و نمی‌تواند که نباشد. ولی در مورد خداوند همین مقدار کفایت نمی‌کند. چرا که موجودات و امور بسیاری در عالم وجود دارند که وجود برایشان واجب و ضروری است. من نیز به‌عنوان یک موجود و به‌عنوان یک انسان تا زمانی

که هستم وجود برایم ضروری است. فرق کیفیت وجود بین خدا و ماسوی‌الله در تعلق و غناء است که معنای خود را بازمی‌یابد. خدا به‌عنوان موجودی غنی و قائم به خود، دارای وجودی است که این وجود برای ذاتش وجوب دارد. برخلاف موجوداتی که در ذات خود ممکن هستند و اگر در حال وجودشان واجب‌الوجودند، این وجوب، وجوب بالغیر است. در واقع وجوب بالغیر، ضرورتی است که موجود ممکن، از ناحیه علت تامه‌اش دریافت کرده و بدان متصف می‌شود (طباطبایی، ۱۳۶۲: ص ۴۹). مدلول این سخن آن است که موجوداتی که در ذات خود ممکن هستند، برای موجود شدن نیاز به علت دارند. ولی چنین سخنی در مورد موجودی که وجود برای ذاتش ضروری است، باطل است. فیلسوفان اسلامی در تصور خداوند، از مفهوم واجب‌الوجود بالذات استفاده کرده‌اند؛ اگر صرف تصور چنین مفهومی ما را به تصدیق مصداقی این مفهوم برساند، آنگاه ثابت شده است که تصور مفهوم وجود خدا یک تصور بدیهی و بی‌نیاز از تعریف است.

۳-۱. معنای بدهات

بدهات به چه معناست؟ به چه مفهومی

بدیهی می‌گویند؟ مفهوم بدیهی آن مفهومی است که حصول آن متوقف به کسب و نظر نباشد (مظفر، ۱۳۸۷: ج ۱، ص ۳۴). صحبت از بدهات در تقسیم علم حصولی و حضوری مطرح می‌شود. بدهات متعلق به علم حصولی است که خود در یک تقسیم ثانویه به دو قسم تصور و تصدیق تقسیم می‌شود. بدهات وصف تصور و تصدیق است. تصویری که محتاج تصور پیشینی نباشد یک تصور بدیهی است و همین‌طور در تصدیقات آن دسته از تصدیقات که حکم در آن‌ها مبتنی بر استدلال نباشد، و به محض تصور موضوع و محمول تصدیق حاصل گردد بدیهی (به معنای اعم) به شمار می‌روند که ابن‌سینا از آن‌ها به واجب‌القبول یا یقینی یاد می‌کند. این‌گونه از تصدیقات، خود شش دسته‌اند: ۱- اولیات ۲- مشاهدات ۳- مجربات ۴- حدسیات ۵- متواترات ۶- فطریات که ابن‌سینا از آن به قضایا قیاساتها معنا تعبیر می‌کند (ابن‌سینا، ۱۳۹۳: ص ۲۱۳). در مقابل تصور و تصدیق بدیهی، تصور و تصدیق نظری قرار دارد. یعنی تصور و تصدیقی که به‌خودی‌خود روشن نبوده و نیازمند ادراکات دیگری است که آن ادراکات، لاجرم به بدیهیات خواهد رسید.

در اینجا ذکر این نکته ضروری است که بدهت یک باور با پایه بودن آن، نسبت عموم و خصوص مطلق دارد. دلیل ما بر این ادعا، سخن خواجه نصیرالدین طوسی در جوهرالنضید است. خواجه آنجا که از مبادی قیاس بحث می‌کند، به نوعی بر تساوق بدیهی و اولی تأکید می‌ورزد: «و مبادئه ستة: الاولیات والمحمسوسات والمجربات والمتواترات و الحدسیات والقضایا الفطریة القیاس». در ادامه می‌گوید: «والأخیرتان لیستا من المبادی، بل واللّتان قبلهما أيضاً، والعمده هی الاولیات» (طوسی، ۱۳۹۲: ص ۳۱۰ تا ۳۱۳).

اگر بپذیریم که صرفاً یقینیات شایستگی قرارگرفتن در مقدمات برهان را داشته و از طرف دیگر یقینیات را گزاره‌هایی بدانیم که مستقیماً برآمده از منابع معرفتند می‌توان این‌طور نتیجه گرفت که شش قسم مبادی برهان که خواجه معرفی می‌کند همگی جزو گزاره‌های پایه یا بدیهی بمعنی‌الاعم هستند با این تأکید که گزاره‌های اولی به دلیل آنکه در یقین به آنها نیاز به هیچ حد وسطی نیست در بدهتشان اخص از پنج قسم دیگر هستند. با این توضیح می‌توان گفت که باور

پایه، اعم از باور بدیهی است. به بیان دیگر ممکن است باوری پایه باشد ولی بدیهی نباشد. یک باور زمانی بدیهی به معنای اخص است که مستقیماً از خرد محض حاصل شده باشد و نیازمند هیچ‌گونه واسطه‌ای در این حصول نباشد. مانند باور به امتناع اجتماع دو نقیض که محصول شهود عقلی است. باورهای حاصل از منابع دیگر معرفت اگرچه پایه هستند ولی بدیهی به معنای اخص نیستند، بلکه می‌توان آن‌ها را ملحق به بدیهیات تلقی کرد. متواترات، حدسیات، فطریات، مجربات و نیز مشاهدات حسی از این دسته هستند. یعنی این دسته از باورها یا حاصل حس هستند (که در این صورت خطاپذیرند) و یا یک قیاس خفی همواره همراهشان هست. به همین دلیل بدیهی به معنای اخص نیستند.

تتبع در بدیهیات، ما را به منابع معرفت سوق می‌دهد. مگر نه آنکه آنچه مستقیماً به دست آمده از منابع معرفت باشد، بدیهی (به معنای اعم) یا پایه تلقی می‌شود. پس لازم است روشن شود که این منابع کدام‌اند و هر کدام پدیدآورنده‌ی چه نوع باوری می‌باشند؟ از آن جهت باورهای بدیهی (به معنای عام) را پایه تلقی کرده‌ایم

که چنین باورهایی همچون باورهای پایه مستقیماً از منابع شناخت اخذ می‌گردند؛ و به همین دلیل در بی‌نیازی از استدلال (برای یقین به آنها) مشابه یکدیگر می‌باشند. اگر بگویم صبح صبحانه نان و پنیر خوردم، و شما از من پرسید چه دلیلی داری؟ پاسخ خواهم داد حافظه‌ام می‌گوید صبحانه نان و پنیر خوردم؛ حافظه خود منبع شناخت است. مثال دیگر، اگر دیوار را سفید می‌بینم و شما از من پرسید به چه دلیل می‌گویید دیوار سفید است؟ پاسخ خواهم داد حس بینایی‌ام به من می‌گوید و حس بینایی دلیل است که خود منبع معرفت است.

۱-۳-۱. منابع معرفت

این‌که منابع معرفت کدام‌اند نیز از دیرباز مورد اختلاف فلاسفه غرب و شرق بوده است. در یک دسته‌بندی کلی، منابع معرفت، به متعارف و نامتعارف تقسیم می‌شوند. منابع متعارف معرفت منابعی هستند که بیش و کم در اختیار همه انسان‌ها است. یعنی به امکان ذاتی، همه‌ی انسان‌ها از این منابع برخوردارند و اگر کسی از یک یا همه آن‌ها محروم باشد، به دلیل مانعی است که در آن شخص وجود دارد. یعنی امکان وقوعی آن برای آن

شخص وجود ندارد. همان‌طور که پیش‌تر گفته شد، با دقت و تحلیل اقسام بدیهیات می‌توان پنج منبع متعارف معرفت را استخراج کرد: ۱- ادراک حسی ۲- درون‌نگری ۳- عقل شهودی ۴- حافظه ۵- گواهی. قسمی دیگر از منابع معرفت، منابع نامتعارف هستند که اندیشمندانی چون سهروردی در گذشته و سوئین‌برن در قرون معاصر آن را به رسمیت شناخته‌اند و منحصر در یک قسم است. سهروردی در «حکمة الاشراق» این منبع را با عنوان: «المشاهدة الحققة التي للحكماء العظماء» معرفی می‌کند (سهروردی، ۱۳۸۰: ص ۱۸). سوئین‌برن نیز از این منبع با عنوان: «تجربة دینی» یاد کرده است (سوئین‌برن، ۱۹۷۹: ص ۵۲ تا ۲۴۹). آنچه سهروردی به «المشاهدة الحققة التي للحكماء العظماء» تعبیر می‌کند همان چیزی است که ما آن را به عنوان شهود عرفانی می‌شناسیم. شهود عرفانی را می‌توان دو گونه دانست: ۱- تجربه دینی، ۲- تجربه عرفانی. از آنجا که در تجربه دینی، دوگانگی تجربه‌کننده و آنچه تجربه می‌شود پابرجاست، می‌توان نتیجه گرفت که آنچه مورد توجه معرفت‌شناسان به عنوان منبع نامتعارف معرفت است، تجربه دینی

می‌باشد. چراکه در تجربه عرفانی عارف به اعتباری، خود معرفت است و سخن گفتن از کسی که صاحب معرفتی است و در مرحله بعد قصد انتقال این معرفت را به نحو حصولی دارد بلا موضوع می‌باشد. پس منبع نامتعارف معرفت منحصر در تجربه دینی است.

بحث‌های مهم و فراوانی حول تجربه دینی وجود دارد. این‌که به دلیل نامتعارف بودنش چقدر می‌تواند برای کسانی که واجد آن نیستند اعتبار معرفتی داشته باشد نکته مهمی است. مثلاً سخن عارفی که می‌گوید من امر مقدس را مشاهده کردم، این سخن چقدر برای دیگرانی که واجد این مشاهده نیستند ارزش معرفتی دارد؟ و مسائلی از این قبیل که در پایان بحث به آن خواهیم پرداخت. در این‌که کدام یک از این اقسام ذکر شده از منابع اعم از متعارف و نامتعارف، می‌تواند صلاحیت قرارگیری به عنوان منبع واقعی معرفت را داشته باشد نیز در طول تاریخ اختلاف نظر وجود داشته است.

۲-۳-۱. میناگروی

قضیه مقوله‌ای زبان‌شناختی است ولی گزاره مفهومی معناشناختی می‌باشد. گزاره، معنا یا محتوای قضیه است. یک گزاره‌ی واحد ممکن است در قالب قضایای

مختلف بیان شود. مثلاً علی برادر مریم است و مریم خواهر علی است، دو قضیه هستند. اما بر گزاره‌ای واحد دلالت دارند. و نیز قضیه‌ی «علی سیب را خورد» و «اکل علی التفاحه» و «Ali ate the apple» سه قضیه‌ی مختلف هستند، اما محتوای آن‌ها یک گزاره بیش نیست. اما باور، یک حالت نفسانی است و حیثیت التفاتی دارد. یعنی همواره رو به چیزی است؛ (تصدیق جازم) درباره چیزی است. مثلاً اندیشیدن یک حالت نفسانی است و همواره درباره چیزی است. بنابراین اگر باور حالت نفسانی است و امری التفاتی است، باید متعلق داشته باشد. متعلق باور همانا گزاره است و نیز گزاره است که متصف به صدق و کذب می‌شود و به تبع آن قضیه و باور نیز. (به همین جهت قضیه کاذب داریم و قضیه صادق، یا باور صادق داریم و باور کاذب). زیرا گزاره، معنا یا محتوای قضیه است و نیز گزاره متعلق باور است. اگر قضیه، معنا یا محتوا نداشت و یا اگر باور متعلق نداشت، هیچ‌گاه متصف به صدق و کذب نمی‌شد. پس حامل اصلی صدق و کذب گزاره است. جمله چنین اقتضایی ندارد، چون انشائات هم جمله هستند ولی قضیه نیستند نک به: (کشفی، ۱۳۹۹،

۲. اشکال به توجیه‌گزاره‌های پایه

یکی از مهم‌ترین اشکال‌ها، اشکالی است که بونجر (BonJour) در مقاله خود با عنوان «تقریری از مبنای‌گرایی درون‌گرا» علیه مبنای‌گرایی سنتی مطرح کرده است:

«چگونه باورهای مبنایی یا پایه خودشان موجه هستند یا از نظر معرفتی قابل قبول هستند؟ باورهای پایه در بیان مبنای‌گرایان از توجیه تجربی، بالاخره خود باورهای ممکن هستند، باورهایی که در برخی از جهان‌های ممکن درست و در برخی دیگر نادرست هستند. بنابراین بدیهی به نظر می‌رسد که اگر آنها بخواهند به‌عنوان مقدماتی توجیهی برای بقیه توجیهات تجربی عمل کنند، نوعی دلیل یا مبنای عقلی برای تصور اینکه آنها خود صادق هستند یا حداقل احتمالاً در جهان واقعی صادق هستند، لازم است. و مسئله این است که وجود چنین دلیلی یا مبنای منطقی برای این باورهای ظاهراً پایه (با ویژگی درون‌گرایی) در ابتدا غیرممکن به نظر می‌رسد. (Bounjour, 2003: 16).

سپس بونجر پاسخی برای این اعتراض پیشنهاد می‌کند و می‌گوید: «تنها راه قابل فهم برای ایجاد یک مبنا برای کل ساختار دیگر باورها می‌تواند این باشد که (خود نیازی به توجیه ندارد)» (Ibid., p.16). پس از آن می‌گوید اما من فکر می‌کنم هنوز مشکل حل نشده است، زیرا البته می‌توان پرسید که چرا این باورهای مبنایی نیازی به توجیه ندارند. من تصور می‌کنم که می‌توانیم بگوییم یک ویژگی

ص ۶۷ - ۶۸). حال، یک گزاره برای آنکه به معرفت تبدیل شود باید صادق باشد و صدق آن نیز از راه توجیه اثبات می‌گردد. توجیه، نظریه‌های گوناگون دارد. در این جا «مبنای‌گرایی» که نظریه‌ی قابل دفاع‌تر است را توضیح خواهیم داد.

در توجیه دو نظریه غالب وجود دارد: مبنای‌گرایی و انسجام‌گرایی. در نظریه مبنای‌گرایی که نظریه غالب توجیه از گذشته تاکنون بوده است، یک مدل و تشبیه وجود دارد. در این نظریه گفته می‌شود که باورهای انسان شبیه یک ساختمان است. همان‌طور که ساختمان یک زیربنا و یک روبنا دارد و روبنا مبتنی بر زیربنا است، باورهای ما هم به همین صورت است. ما یک سری باورهای پایه داریم که همان قضایای بدیهی (به معنای اعم) هستند. باورهای غیربدیهی یا نظری استوار بر آن دسته باورهای پایه و بدیهی می‌باشند. باور پایه دارای دو ویژگی است: ۱- موجه است ۲- توجیه آن از هیچ باور غیرپایه‌ای بدست نیامده است. باور غیرپایه نیز دارای دو ویژگی است: ۱- موجه است ۲- توجیه آن از سوی باورهای دیگر (پایه یا غیرپایه) صورت می‌پذیرد. اما باورهای پایه توجیه خود را از کجا می‌گیرند؟

ذاتی (intrinsic character) برای یک جوهر نیازی به دلیل ندارد تا برای آن ثبوت شود، بنابراین باورهای پایه یا ذاتاً موجهه (intrinsically justified) هستند یا خودموجهه (self-justified) هستند، و در واقع، به واسطه این ویژگی، ما یک باور را باور پایه می‌نامیم. تمام آنچه مبنایان باید استدلال کنند این است که یک باور معین باور به درستی پایه است. باور پایه خودموجهه است و برای توجیه نیاز به مرجع دیگری ندارد. (Ibid.). بونجر ادعا می‌کند که «نکته صحیح، گفتن این است که باورهای مبنایی یا پایه، بالاخره با توسل به تجربه توجیه می‌شوند.» (Ibid. p.17). اما به نظر می‌رسد که این پیشنهاد فقط برای باورهای پایه تجربی مناسب است، با این وجود روشن است که باورهای پایه تجربی کل داستان نیستند، در عوض برای مبنایان معمول است که به عنوان منابع چنین گزاره‌های پایه به حس (sensation)، ادراک (perception) یا تجربه (experience) متوسل می‌شوند.

مبنایان در طول تاریخ خود، دست‌کم دو دوره را پشت سر گذاشته است: ۱) مبنایان خطاناپذیر، ۲) مبنایان خطاناپذیر. مبنایان خطاناپذیر

یعنی آن مبنایان که اجازه نمی‌دهد باورهای خطاناپذیر به درون آن راه پیدا کند. به عبارت دیگر مبنایان خطاناپذیر آن مبنایان است که در آن باورهای پایه خطاناپذیرند. خطاناپذیر بودن در این جا یعنی عدم امکان خطا در باورهای پایه. مبنایان خطاناپذیر، آن مبنایان است که باورهای پایه در آن خطاناپذیرند. در واقع مبنایان خطاناپذیر، آن مبنایان است که در آن امکان خطای باورهای پایه وجود داشته باشد. مبنایان خطاناپذیر تا قبل از هیوم در غرب رواج داشت و بعد از هیوم مبنایان، آرام‌آرام به سوی مبنایان خطاناپذیر رفت و آن که قابل دفاع است نوع خطاناپذیر است. چرا که مبنایان خطاناپذیر مستلزم شکاکیت است. مبنایان خطاناپذیر مبتنی بر وسواس فکری است که در آن اجازه خطا به مبنایان داده نمی‌شود. لوئیس پویمن می‌گوید: تمسک به معرفت پایان‌ناپذیر برای به بار آوردن معرفت‌های استنتاجی یا باور موجهه، کافی به نظر نمی‌رسد بلکه منجر به شکاکیت در مورد عالم خارج، ادراک حسی، باورهای حافظه‌ای، اذهان دیگر، استقراء و مواردی مشابه آن می‌شود (پویمن، ۱۳۸۷: ص ۲۵۵).

باورها در مبنای خنایانپذیری به دو دسته تقسیم می‌شوند: ۱- باورهای بدیهی ذاتی (self-evident)، ۲- باورهای بطلان‌ناپذیر (incorrigible). باور بدیهی ذاتی، یعنی آن دسته گزاره‌هایی که اگر کسی آن گزاره‌ها را فهم کند، گریزی از باور به آنها نداشته باشد. مانند فهم و باور به استحاله اجتماع نقیضین یا اصل هویت. باور بطلان‌ناپذیر نیز آن دسته از باورهایی است که شخص در داشتن آن نتواند بر خطا باشد. به عبارت دیگر، منطقاً محال است که صاحب باور در باورش بر خطا باشد. این گونه باورها همان وجدانیات هستند که برآمده از حالت‌های نفسانی‌اند. به طور مثال وقتی می‌گوئیم: خود را گرسنه می‌یابم، یا خود را شاد می‌یابم، یا توپ قرمزی را مقابل خود می‌یابم؛ منطقاً محال است که این سه گزاره غلط باشد. یافتن توپ قرمز متفاوت است با این که توپ قرمزی مقابل من باشد. در «می‌یابم» من گزارشی از یافت درونی خود می‌دهم. درحالی که «هست»، گزارشی از واقع و خارج از ذهن می‌دهد. ممکن است من دچار توهم باشم. در این جا هیچ اشکالی ندارد که در واقع توپ قرمز مقابل من نباشد و در عین حال بگویم که می‌یابم. چرا که

من در حال گزارش از یافت خود هستم. مثال روشن، تجربه سراب است. در دوردست آب است با در دوردست آب می‌یابم متفاوت است. در تجربه سراب با گفتن جمله اول می‌توان توسط دیگران متهم به اشتباه گویی شویم، ولی با گفتن جمله دوم چنین نخواهد بود. چون یافت ما اشتباه نخواهد بود. نک به: (کشفی، ۱۳۸۳).

مبنای خنایانپذیری نیز خود به دو دسته تقسیم می‌شود: ۱- مبنای خنایانپذیری باستانی، ۲- مبنای خنایانپذیری جدید. مبنای این تقسیم‌بندی فلسفه دکارت است. بدین صورت که مبنای گروهی قبل از دکارت، باستانی، و بعد از دکارت مبنای جدید پدید آمد. فیلسوفانی مانند لایبنیتس و اسپینوزا از دسته دوم هستند. دو پایه‌ی مبنای خنایانپذیری باستانی بدیهیات ذاتی و بدیهیات حسی بودند. ولی در مبنای خنایانپذیری جدید، این دو پایه، بدیهیات ذاتی و بدیهیات بطلان‌ناپذیر می‌باشند. این تقسیم‌بندی اخیر توسط دکارت انجام پذیرفت. دکارت معتقد بود در بدیهیات حسی امکان ورود خطا وجود دارد. به عبارتی از نظر دکارت باید باور به گزاره‌ای

مثل توپ قرمز مقابل من هست را کنار گذاشت و بجای آن بگویم توپ قرمز را مقابل خود می یابم. بنابراین مبنای گروهی، سه دوره اصلی را طی کرده است: ۱- مبنای گروهی خطانپذیر باستانی، ۲- مبنای گروهی خطانپذیر جدید، ۳- مبنای گروهی خطانپذیر (هیوم به بعد توسط شاگرد و منتقد او توماس رید). خود هیوم قائل به خطانپذیر بودن در مبنای گروهی بود. در مبنای گروهی خطانپذیر فقط دو منبع به رسمیت شناخته می شود: عقل و درون نگری. اما بعد از هیوم منابع شناخت دیگر نیز به عنوان منبع معرفت به رسمیت شناخته شدند. یعنی حافظه، گواهی و حس ظاهری (همان).

۳. بداهت وجود خدا

حال که مقصود خود را از هر یک از مفردات مسئله بداهت وجود خدا روشن کردیم، باید روشن کنیم که آیا می توان میان وجود، خدا (واجب الوجود) و بداهت به معنای اخص، ارتباطی معنادار برقرار کرد؟ برای این هدف به بررسی سه برهان اصلی خداشناسی که ارتباط مستقیمی با مسئله ما دارد خواهیم پرداخت. همان طور که پیش تر گفته شد براهین اثبات وجود خداوند بسیارند ولی آنچه برای ما اهمیت دارد آن دسته از براهینی است که به اثبات

بداهت وجود خدا می پردازد. برهان فطرت از آن جهت که مبتنی بر درون نگری است و از این طریق به اثبات بداهت وجود خدا می پردازد و برهان صدیقین علامه طباطبائی و همچنین برهان تجربه ای دینی به دلیل آنکه براهینی بر اثبات بداهت وجود خدا هستند، اهمیت فوق العاده ای در این خصوص دارند. لذا ما به این سه برهان پرداخته و ارزش معرفت شناسی هر یک از آن ها را بررسی خواهیم کرد.

۳.۱. برهان فطرت

برهان فطرت از آن جا که به نحوی مبتنی بر درون نگری است، یعنی شناخت خدا در ذات و فطرت ما انسان ها قرار داده شده است، لذا می تواند نمونه ای خوب از براهینی که مدعی اثبات بداهت باور به وجود خدا هستند تلقی گردیده و مورد بررسی قرار گیرد. فطری بودن شناخت خدا به این معنی است که انسان وقتی به قلب و درون خود مراجعه کند می بیند که نمی تواند وجود خدا را انکار کند. این احساس در دل کافر نیز یافت می شود. چنان که قرآن آن را این گونه تصویر می کند:

إِذَا رَكِبُوا فِي الْفُلِكِ دَعَا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ قَلَمًا نَجَاهُمْ إِلَى الْبَرِّ إِذَا هُمْ يُشْرِكُونَ. (عنکبوت، ۶۵)

پس زمانی که در کشتی سوار

می‌شوند (و در وسط دریا امواج خطرناک آنان را محاصره می‌کند) خدا را در حالی که ایمان و عبادت را برای او خالص می‌کنند، می‌خولند. و چون به سوی خشکی نجاتشان می‌دهیم به ناگاه به آیین شرک روی می‌آورند.

برای اثبات فطرت خداجویی و خداشناسی انسان دلایل مختلفی ارائه شده است. دو نمونه از استوارترین آن‌ها دلیل عقلی و دلیل شهودی می‌باشد. صورت منطقی دلیل عقلی فطرت که به صورت یک قیاس برهانی ارائه گردیده چنین است:

مقدمه اول: انسان موجودی مجرد است.

مقدمه دوم: هر موجود مجردی فاعل خود را به صورت فطری ادراک می‌کند.

نتیجه: انسان به نحو فطری خداشناس است (مصباح یزدی، ۱۳۹۰: ج ۲، ص ۱۶۹).

در توضیح مقدمه اول گفته شده است که روح انسان مجرد است. محققین دلایل متعددی در اثبات تجرد روح در فلسفه و کلام اقامه کرده‌اند، که یکی از آن‌ها «دلیل ثبات شخصیت» است که انسان‌ها در کاربرد واژه «من» به کار می‌پرند؛ و از ابتدای زندگی تا انتهای آن، حتی اگر جسم

دچار دگرگونی گردد، شخصیت واحد انسان (من) همواره باقی می‌ماند (همان، ص ۱۴۳). در توجیه مقدمه دوم نیز گفته‌اند: از آنجا که هر معلولی همواره با علت خود مرتبط است و انفکاک آن‌ها از یکدیگر امتناع عقلی دارد؛ پس به میزان ظرفیت‌اش از علت خود ادراک دارد. بنابراین انسان فطرتاً خداجو و خداشناس است (همان، ص ۱۶۹).

دلیل دیگر «دلیل شهودی» است که این برهان را آسان‌ترین راه شناخت و تصدیق وجود خدا می‌گرداند. یعنی در درون اعماق روح انسانی، شناخت، گرایش و عشق به خداوند نهفته است. همیشه یک نقطه‌ای نورانی و یک جاذبه نیرومند در درون قلب انسان وجود دارد که خط ارتباطی او با جهان ماوراء طبیعت و نزدیک‌ترین راه بسوی خدا است، (مکارم شیرازی، ۱۳۶۱: ج ۱۶، ص ۳۴۲-۳۴۱). تقریرات متفاوتی از این برهان ذکر شده است. از جمله: افلاطون انسان را فطرتاً خداشناس دانسته و توجه او به این امر را صرفاً تذکار و یادآوری تلقی می‌کند (کاپلستون، ۱۳۷۵: ج ۱، ص ۱۷۹). عده‌ای دیگر خداشناسی فطری در انسان را امری بالقوه می‌دانند که برای برخی بالفعل

می‌شود. شهید مطهری چنین تقریری از معنای فطرت را این‌گونه توضیح می‌دهد: ادراکاتی که بالقوه در ذهن همه‌کس موجود است، هرچند در ذهن بعضی موجود نیست یا خلاف آن موجود است؛ از جمله معلوماتی است که به علم حضوری برای نفس معلوم هستند ولی هنوز به علم حصولی معلوم نشده‌اند. به عقیده‌ی صدرالمتألهین، فطری بودن معرفت به ذات حق از این قبیل است (مطهری، ۱۳۷۵: ج ۳، ص ۴۷۹).

عده‌ای چون فارابی، مفهوم منطقی فطرت را در این برهان مدنظر داشته، (فارابی، ۱۹۹۶م: ۷۵) و رهیافتی دیگر نیز آن را معرفتی حضوری تلقی می‌کند. این رهیافت بر این باور است که ذات انسان به گونه‌ای خلق شده که با درون‌نگری و بدون توسل به مفاهیم ذهنی به وجود خداوند گواهی می‌دهد.

در حقیقت منظور از خداشناسی فطری، بیان این نکته است که خداشناسی و اعتقاد به مبدا و همچنین معاد، نه استعداد و ادراک انسان، بلکه جزو حقیقت و مقوم انسان است که ذات انسان بر آن خلق شده (مطهری، ۱۳۷۵: ج ۶، ص ۹۳۵).

غیر از رهیافت افلاطونی که مورد توجه فیلسوفان بعد از خود نیز قرار نگرفت، به رهیافتی اشاره کردیم که خداشناسی انسان را معرفت حضوری تلقی می‌کند. این دیدگاه به حضوری بودن فطرت خداشناسی تأکید داشته و فطرت دل را پایه می‌دانند، چراکه مبتنی بر درون‌نگری است و با تأمل درونی برای همگان حاصل می‌شود. دو تفسیر باقی‌مانده، فطرت خداشناسی انسان را به معنای علم حصولی بدیهی یا قریب به بدیهی تلقی می‌کنند. این دو رهیافت نیز، از آن جهت که فطرت را از اقسام بدیهیات و از جمله باورهای فطری می‌دانند، آن را قریب به بدیهی و پایه تلقی می‌نمایند. مصباح یزدی (ره) معتقد است نوعاً گسانی که فطرت خداشناسی را به معنای علم حصولی بدیهی یا قریب به بدیهی تفسیر می‌کنند، به عدم آگاهی انسان قلل‌لند و تأکید دارند که فطرت به معنای ذات نهفته‌ی انسان، از ساحت توجه و علم انسان مغفول است و برای بیداری آن باید به علم بدیهی یا استدلال‌های ساده روی آورد (مصباح یزدی، ۱۳۶۶: ج ۱، ۶۳).

برخی ادعا کردند که اگر پایه بودن باور به وجود خدا را به حسب برهان فطرت

بپذیریم، این نقد وارد است که ملاک فطری بودن در این برهان روشن نیست. برای تمیز خود احکام فطری ملاکی نداریم و عملاً همیشه هر چیزی را می‌توان به نحوی فطری و یا ضد آن قلمداد نمود، (سروش، ۱۳۵۸: ۲۷۰ و نیز ۱۳۷۳: ۲۶۴-۱۶۰). از طرفی نقش وجود پیش‌فرض‌های مذهبی اجتماعی و فرهنگی در شکل‌گیری چنین حالت درونی در انسان را نمی‌توان نادیده انگاشت. قدرت چنین حالت نفسانی در درون یک انسان مذهبی به مراتب بیشتر از یک انسان ندانم‌گرا است. ممکن است یک فرد ملحد وجود چنین احساساتی در درون خود را به یک اختلال هورمونی نسبت دهد.

ولی به طور کلی مدافعان این برهان، وجود پیشینی چنین حالاتی را درون تمام انسان‌ها پیش‌فرض می‌گیرند. چنان که صدرا در کتاب خود از قول یعقوب بن اسحاق کندی می‌گوید: اگرچه علّت نخستین به واسطه فیض اش به ما اتصال دارد، ولی ما به او جز از جهت او اتصال نداریم. پس در ما امکان ادراک او بدان مقدار است که نسبت احاطه‌ی او به ما و به اندازه‌ی ملاحظه‌ی ما بر او. چراکه او از حیث استغراق و احاطه در نهایت شدت و

فزونی و زیادی است. و بدین قرار دیگر مسئله نسبت مطرح نخواهد بود (شیرازی، ۱۴۲۳، ص ۱۱۴).

هرچند شناخت خدا و گرایش به سوی او و نور توحید در درون جان همه انسان‌ها نهفته است، ولی آداب و رسوم خرافی، تربیت‌های غلط، تلقین‌های سوء، غفلت و غرور، مخصوصاً به هنگام سلامت و وفور نعمت، پرده‌هایی بر آن می‌افکند. ولی هنگامی که طوفان حوادث از هر سو وزیدن گرفته و گرداب مشکلات در برابر انسان نمایان گردد، انسان دست خود را از همه اسباب ظاهری کوتاه می‌بیند و از همه جا ناامید می‌شود. در این هنگام است که پرده‌ها کنار می‌روند و آن نقطه‌ی نورانی دل آشکار می‌شود و هر گونه فکر شرک‌آلود در مورد خدا را از دل زدوده و در کوره این حوادث از هر ناخالصی خالص می‌گردد. (مکارم شیرازی، ۱۳۶۱: ج ۱۶، ۴۱۸ به بعد).

۳.۲. برهان صدیقین

از آن جهت که علامه طباطبایی در تقریر خاص خود از برهان صدیقین تأکید بر بداهت چنین برهانی دارند شایسته است با نگاهی نقادانه زوایای پنهان این برهان را بررسی نموده و اعتبار بداهت آن را مورد

ارزیابی قرار دهیم.

ایشان در این تقریر، این ادعا را مطرح داشته‌اند که چنین برهانی، نه استدلال بر وجود خداوند، که استدلال بر بدهاوت وجود خداوند است.

علامه طباطبایی در تقریر خود، از اصل واقعیت هستی به وجوب آن دلالت؛ و از این طریق وجود خدا را نه اثبات بلکه تنبیه می‌داند. به عبارتی دیگر، واقعیتی که در گزاره بدیهی «واقعیتی هست» به آن اعتراف می‌کنیم، همان خداوند است. علامه طباطبایی در تعلیقه بر اسفار چنین می‌گوید:

و هذه هي الواقعية التي تدفع بها السفسطة و نجد كل ذي شعور مضطراً الى اثباتها و هي لا تقبل البطلان و الرفع لذاتها حتى ان فرض بطلانها و رفعها مستلزم لثبوتها و وضعها، فلو فرضنا بطلان كل واقعية في وقت أو مطلقاً كانت حينئذ كل واقعية باطلة (ای الواقعية ثابتة) وكذا السوفسطي لو رأى الاشياء موهومة أو شك في واقعيتها فعنده الاشياء موهومة واقعة الواقعية مشكوك واقعة (ای هی ثابتة من هی مرفوعة) وإذا كان أصل الواقعية لا تقبل العدم والبطلان لذاتها فهي واجبة بالذات فهناك واقعية واجبة بالذات و الاشياء التي لها واقعية مفتقرة اليها في واقعيتها قائمة الوجود لها و من هنا يظهر للمتأمل ان اصل وجود الواجب بالذات ضروري عند الانسان والبراهين المثبتة له تنبيهات بالحقيقة. (شیرازی، ۱۴۲۳: ۱۶۶ - ۱۵، تعلیقه ۶).

این حقیقت عینی واقعیتی است که با

آن سفسطه را دفع می‌کنیم و هر موجود باشعوری را ناگزیر از اثبات آن می‌دانیم. این واقعیت، زوال و عدم نمی‌پذیرد. حتی از فرض عدم آن، ثبوت آن لازم می‌آید. حتی اگر فرض کنیم هر واقعیتی در یک زمان یا در همه زمانها معدوم شده است، در این زمان آن واقعیت را به طور واقعی فرض کرده‌ایم که باطل شده است و این معنایش آن است که آن واقعیت ثابت است. همچنین وقتی سوفسطایی اشیا را موهوم دانسته یا در واقعیت آنها شک کرده است، چون او در اصل واقعیت به صورت حقیقی شک کرده است، همان زمان که او، آن واقعیت را انکار می‌کند، در واقع آن را اثبات می‌کند و از آنجا که اصل واقعیت، نیستی و عدم را نمی‌پذیرد، پس اصل هستی واجب بالذات است. پس مایک واقعیت واجب بالذات داریم و اشیا دیگر که بهره‌مند از واقعیت هستند، نیازمند و قائم به آن واجب بالذات هستند. از همین جا ظاهر می‌شود که اصل وجود واجب بالذات نزد انسان ضروری است و براین اثبات واجب در حقیقت تنبیهاتی بر این امر بدیهی هستند.

به‌طور خلاصه می‌توان گفت علامه

(ره) معتقد است اصل واقعیت انکارناپذیر

است. به دلیل آنکه از انکار آن اثباتش لازم می‌آید. زیرا آن کس که واقعیت را انکار می‌کند یا بعض آن را انکار می‌کند یا همه آن را از جمله حرفی که می‌زند و به آن معتقد است، پس در هر صورت واقعیتی موجود است. با این بیان، اشیاء بهره‌مند از واقعیت هستند و واقعیتی که واجب بالذات است همانا خدا است.

طبق تقریر علامه طباطبایی (ره) از برهان صدیقین می‌توان این ادعا را مطرح نمود که گزاره «خدا هست» گزاره‌ای اولی است و برهان اقامه شده بر اثبات بداهت آن حکم تنبیه را دارد. ولی چند نقد جدی بر این برهان وارد است که در صورت پذیرش، اولی بودن آن را زیر سؤال خواهد برد. نقد اول همان است که مصباح یزدی (ره) مطرح ساخته است: آنچه در برهان علامه مقدمه برای اثبات واجب بالذات قرار می‌گیرد، همان مطلق وجود است. ایشان بعد از اثبات مطلق وجود، نتیجه می‌گیرد که این مطلق وجود، همان وجود مطلق است؛ ولی اینکه مطلق وجود همان وجود مطلق است، در برهان نه اثبات شده و نه روشن است (مصباح یزدی، ۱۴۰۵: ص ۳۹۷). به بیانی دیگر اگر مطلق وجود که در مقدمه‌ی برهان به کار رفته است

همان وجود مطلق است که در نتیجه به آن رسیده باشد که این آشکارا، مصادره به مطلوب است.

نقد دیگری که می‌توان بر تقریر علامه طباطبایی از برهان صدیقین وارد ساخت این است که: این برهان اگرچه بدیهی بودن وجود خدا را اثبات می‌کند ولی از این نظر که این بداهت، بین‌الاذهانی نیست قابل مناقشه است. از طرفی دیگر ایشان حقیقت عینی مورد نظر صدرالمآلهین را این همان با واقعیتی می‌انگارد که با آن سفسطه را رد می‌کنیم. پرسش ما از علامه طباطبایی این است که چرا باید خدا را عین حقیقت وجود دانست؟ آیا غیر از موجودات، در این عالم مقوله‌ای به نام حقیقت وجود هم تحقق دارد؟ چه دلیلی بر وجود چنین مقوله‌ای در دست است؟ ما می‌توانیم مفهومی از حقیقت وجود در ذهن داشته باشیم، ولی چه لزومی دارد که چنین تصویری مابه‌ازائی در بیرون از ذهن داشته باشد؟ ما صرفاً می‌توانیم ادعا کنیم موجودات هستند، چگونه می‌توان از این گزاره وجود خداوند را نتیجه گرفت؟ بنابراین روشن است که چنین باوری (بر فرض بدیهی بودن) بین‌الاذهانی نبوده و اعتبار آن صرفاً برای فرد باورمند قابل توجیه

است و از این نظر تنها می‌تواند باوری پایه به‌شمار آید؛ و نه اولی. در یک گزاره اولی اگر تصور اجزای گزاره و نیز رابطه‌ی آنها روشن باشد، آن گزاره برای همگان آشکار است و اگر چنین نباشد، برای کسانی که به تصور اجزا و رابطه رسیده‌اند آشکار بوده و برای کسانی که نرسیده‌اند آشکار نیست (عظیمی، ۱۳۹۴، ص ۴۴۸).

ما آنگاه می‌توانیم ادعای بدیهی بودن (به معنای اخص) یک باور را داشته باشیم که اولاً: در ایقان به آن، صرف تصور موضوع و محمول، برای تصدیق حکم کافی بوده و نیاز به هیچ حدوسطی نباشد و ثانیاً: بدهات آن باور برای هر کس که صاحب عقلی سلیم است نیز روشن بوده و اصطلاحاً چنین بدهاتی بین‌الذهانی باشد. در حالی که در مورد فوق چنین نیست یعنی نه تنها وجود خدانا باوران کلیت این ادعا (بدهات وجود خدا) را نقض می‌کند که نقدهای وارده بر برهان صدیقین نیز مؤید این مطلب است.

۳.۳. برهان تجربه دینی

تجربه دینی^۱ تنها منبع غیرمتعارف و

درعین حال رسمی معرفت به شمار می‌رود و به همین دلیل جزو براهینی به شمار می‌آید که به‌طور مستقیم باور به وجود خدا را در ما ایجاد می‌کند. به این معنا که اتکای بی‌واسطه‌ی چنین باوری بر یکی از منابع معرفت (اگر چه منبعی نامتعارف) ما را از فکر و نظر در اثبات آن بی‌نیاز می‌سازد. از این جهت مشابه دو برهان پیشین بوده و بررسی آن نافع است. تجربه دینی در معنای عام خود شامل تمام تجربیاتی می‌شود که به نحوی با زندگی دینی شخص تجربه‌گر پیوند خورده است. اما در معنایی محدودتر، آن چنان که از آثار آلستون قابل استنتاج است، تنها تجربیاتی را در بر می‌گیرد که شخص صاحب تجربه، آن‌ها را ادراک تجربی خداوند به شمار می‌آورد. آلون پلنتینگا (۱۹۳۲)، فیلسوف و معرفت‌شناس آمریکایی نیز از نظریه تجربه دینی استفاده کرده و براساس آن بیان می‌کند که باور به خدا تنها به این دلیل واقعاً پایه شمرده می‌شود که توسط تجربه‌ای (تجربه‌ی دینی) پدید آمده که دلیلی بر توهم بودنش وجود ندارد (Davis،

1. Christian Faith 1928) تشریح نمود. بعدها

اندیشمندانی مانند جیمز، اتو، پرادفوت، استیس، هیک، آلستون، سوننبرن و دیگران این بحث را بسط و توسعه دادند.

۱. شلایرماخر (Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher 1768-1834)

نخستین بار ایده تجربه دینی را در دو کتاب خود تحت عنوان درباره‌ی دین

(On Religion) و ایمان مسیحی (The On Religion 1994)

(p 87, 1989).

تجربه دینی بر آگاهی تجربه‌گر، فرقی با ظهور متعلق ادراک حسی بر آگاهی چنین فردی ندارد (همان).

در باب توجیه معرفت‌شناختی تجربه دینی، آلستون معتقد است آنچه ما را در صادق دانستن باورهای برآمده از تجربه دینی موجه می‌سازد تکیه بر اصل ساده‌باوری است. همان‌گونه که ما در تجارب حسی خود، گریز و گزیری از به‌کارگیری این اصل نداریم، به همان طریق می‌توانیم در باورهای برآمده از تجارب دینی خود، این اصل را تعمیم داده و صدق چنین باورهایی را تضمین نماییم. چنین اصلی است که به ما می‌گوید آنچه می‌بینیم یا احساس می‌کنیم، واقعا وجود دارد؛ مگر آنکه با باورهای دقیق‌تر در تعارض باشد.

موجه بودن در نگاه نخست در باور داشتن به P بدین معناست که تجربه در نگاه نخست، اعتقاد به P را موجه می‌کند، مگر آن‌که ملاحظات کافی برای کاذب دانستن آن اعتقاد در دست داشته باشیم).

(Alston, 1991: 72)

با این توضیح می‌توان تجربه دینی را یکی از منابع معرفت به‌شمار آورده و باورهای برآمده از آن (از جمله باور به وجود خدا) را پایه تلقی نمود.

نتیجه‌گیری

بحث در باب تجربه دینی بسیار گسترده است. ولی آنچه در این مقاله می‌تواند راه‌گشا باشد توجه به ماهیت تجربه دینی خواهد بود. ویلیام آلستون (۱۹۲۱) تجربه دینی و تجربه حسی را هم‌ساخت می‌داند، یعنی هر دو را دارای ماهیتی تجربی می‌داند، (پترسون و دیگران، ۱۳۷۶: ص ۴۴) و تاکید می‌کند آن دسته تجربیاتی در تجارب دینی معتبر است که محتوایی غیر حسی داشته باشد. چراکه خداوند به عنوان متعلق تجربه، امری غیر مادی و روحانی است (Alston, 1991: 20-22). از دیگر شروطی که آلستون برای اعتبار چنین تجربیاتی برمی‌شمارد، بی‌واسطگی است و معتقد است این تجربه‌ی مستقیم، نوعی ادراک تجربی خداوند است، و نه اندیشه‌ای انتزاعی که از راه استدلال و تفکر به دست آمده باشد (آلستون، ۱۳۷۸، ص ۱۵ و ۱۶). توجه به این نکته ضرورت دارد که از نگاه آلستون، تجربی بودن ادراک در تجربه دینی با غیرحسی بودن محتوای آن منافاتی ندارد. چرا که وی مولفه‌ی اصلی ادراک را ظهور متعلق ادراک بر آگاهی فرد تجربه‌کننده دانسته و به همین دلیل ظهور متعلق

با توجه به بررسی‌های به عمل آمده در مورد براهین یادشده، می‌توان گفت در بین آنها تنها برهانی که می‌تواند ادعای اثبات بدهاوت وجود خدا را داشته باشد برهان صدیقین علامه طباطبایی است، که البته با نقدهایی که بر آن وارد شد، ادعای ایشان قابل مناقشه و خدشه‌پذیر است. حداکثر نتیجه‌ای که در مورد برهان صدیقین علامه طباطبایی می‌توان حاصل کرد این است که چنین برهانی پایه بودن باور به وجود خدا را به اثبات می‌رساند و نه بدیهی بودن آن را. همان نقد وارد بر برهان صدیقین در تقریری که علامه طباطبایی ارائه می‌دهد بر برهان فطرت، در تقریری که فطرت را از نوع حضوری می‌داند نیز وارد است، بدین قرار که اعتبار چنین برهانی و بدهاوت آن (اگر آن را واقعاً بدیهی بدانیم) صرفاً برای خود شخص باورمند پلبرجا است. و لذا نمی‌توان از بدهاوت بین‌الاذهانی آن سخن به میان آورد، چنان‌که در تقریرات مبتنی بر حصولی بودن فطرت خداشناسی نمی‌توان بدیهی بودن آن را مدعی شد.

چنین براهینی حداکثر بتوانند پایه بودن باور به وجود خدا را اثبات نمایند. در مورد تجربه دینی اگرچه فیلسوفانی مانند آلستون معتقد به بدهاوت باور به وجود خدا (بی‌نیازی از استدلال) می‌باشند، اما به طور کلی چنین تجاربی چون از جنس تجربه هستند نمی‌توانند بدیهی به معنی اخص آن در مورد باور به وجود خدا را به اثبات رسانند، بلکه صرفاً توان اثبات پایه بودن آن (آن هم صرفاً برای شخص تجربه‌گر) را دارند.

ملاحظات اخلاقی:

حامی مالی: این پژوهش هیچ کمک مالی از سازمان‌های تأمین مالی دریافت نکرده است.
تعارض منافع: طبق اظهار نویسندگان، این مقاله تعارض منافع ندارد.
برگرفته از پایان نامه/رساله: این مقاله برگرفته از پایان نامه/رساله نبوده است.

منابع

قرآن کریم.

اعتقاد دینی. ترجمه آرش نراقی و ابراهیم سلطانی، تهران: طرح نو.

- آلستون، ویلیام. (۱۳۷۸). تجربه دینی ادراک خداوند. ترجمه مالک حسینی، کیان، سال نهم، شماره ۵۰، ص ۲۱ - ۱۴.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله. (۱۳۹۳). الاشارات و التنبیهات. مع الشرح لنصیرالدین محمد بن محمد بن الحسن الطوسی و شرح الشرح لقطب الدین محمد بن محمد بن ابی جعفر الرازی، قم: نشر البلاغه.
- اسپینوزا، باروخ. (۱۳۶۴). اخلاق. محسن جهانگیری، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- الرازی، فخرالدین محمد بن عمر. (۱۴۱۰). المباحث المشرقیه. تحقیق تعلیق محمد المعتمد البغدادی، بیروت: دار الکتاب العربی، الطبعة الاولى.
- حلّی، حسن بن یوسف. (۱۴۱۳). کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد. صححه و علق علیه الاستاذ حسن حسن‌زاده آملی، قم: موسسه النشر الاسلامی.
- _____ . (۱۳۹۲). الجوهر النضید. شرح جمال‌الدین حسن بن یوسف العلامه الحلّی، تحقیق و تعلیق محسن بیدارفر، قم: انتشارات بیدار.
- پترسون، مایکل و دیگران. (۱۳۷۶). عقل و
- پویمن، لوئیس پی. (۱۳۷۸). معرفت‌شناسی؛ مقدمه‌ای بر نظریه شناخت. ترجمه و تحقیق رضا محمدزاده، تهران: انتشارات دانشگاه امام صادق (ع).
- سروش، عبدالکریم. (۱۳۵۸). دلنش و ارزش. ج ۲، تهران: انجمن فلسفه ایران.
- شیرازی، صدرالدین. (۱۴۲۳). الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه. ج ۱ و ۶، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- طباطبائی، سید محمد حسین. (۱۳۶۲). نهایه الحکمه، قم: موسسه النشر الاسلامی.
- عظیمی، مهدی. (۱۳۹۴). تحلیل منطقی گزاره. قم: انتشارات حکمت اسلامی.
- _____ . (۱۳۹۸). منطق و معرفت در اندیشه سهروردی. تهران: موسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
- فارابی، ابونصر. (۱۹۹۶). السیاسه المدنیه. بیروت: دار و مکتبه الهلال.
- کاپلستون، فردریک. (۱۳۷۵). تاریخ فلسفه. سید جلال‌الدین مجتبی، تهران: علمی و فرهنگی.
- کشفی، عبدالرسول. (۱۳۹۹). چیستی و امکان معرفت. تهران: سمت.
- _____ . مبنای گروی و برهان

- A Companion to Epistemology, UK: Basil Blackwell Ltd.
- Swinburne, Richard, (1979). The Existence of God, Oxford: Oxford University Press.
 - تسلسل. نشریه اندیشه دینی: بهار ۱۳۸۳ - شماره ۱۰.
 - مصباح یزدی، محمدتقی. (۱۳۶۶). آموزش عقاید. تهران: سازمان تبلیغات اسلامی.
 - _____ . (۱۳۹۰). آموزش فلسفه. ج ۲، قم: موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
 - _____ . (۱۴۰۵). تعلیقه علی نهاییه الحکمه. قم: سلمان فارسی.
 - مطهری، مرتضی. (۱۳۷۵). مجموعه آثار، ج ۳ و ۶. تهران: صدرا.
 - مظفر، محمدرضا. (۱۳۷۸). منطق، ترجمه و اضافات دکتر علی شیروانی، ج ۱. قم: دارالعلم.
 - مکارم شیرازی، ناصر. (۱۳۶۱). تفسیر نمونه، ج ۱۶. تهران: دار الکتب اسلامی.
 - Alston, William, P. (1991). Perceiving God, The Epistemology of Religious Experience, Ithaca: Cornell University Press.
 - Davis, Caroline Franks (1989). The Evidential Force of Religious Experience, New York: Oxford University Press.
 - Feldman, R (1992). "Evidence", in: Jonathan Dancy & Ernest Sosa (ed),