

اشاره

این مکتوب در پی بررسی تطبیقی الهیات عرفانی و الهیات فلسفی در فرهنگ اسلامی است. مدعای اصلی نگارنده این است که اختلاف نظر عارفان و فیلسوفان مسلمان در باب الهیات از اختلافی عمیق تر در باب تعریف و تصور خداوند سرچشمه می گیرد. پروژه عقلانی بودن باور به وجود خداوند و نیاز یا بی نیازی ما به دلیل بر وجود او، که یکی از موضوعات محوری الهیات فلسفی و عرفانی است، مبتنی بر تعریف و تصویری است که عارفان و فیلسوفان از خداوند دارند. نیاز یا بی نیازی وجود خداوند به استدلال،

خدای عرفان و خدای فلسفه

ابوالقاسم فنایی

اوصاف خداوند، امکان شناخت خداوند و نحوه شناخت او، تشابه و تمایز او از خلق، رابطه خدا و خلق، و عقلانیت باورهای دینی یا نسبت عقل و ایمان، از جمله مسائل و موضوعات اساسی الهیات است و چنانکه خواهیم دید حل و فصل همه این مسائل به نوعی مبتنی بر پیش فرضی است که شخص در باب تعریف خداوند دارد.

۱. مقدمه

پیش از پرداختن به بحث اصلی مناسب است مروری داشته باشیم بر دیدگاههای عمده‌ای که در باب رابطه عقل و ایمان در فلسفه دین مطرح است. این دیدگاهها که صبغه‌ای معرفت‌شناسانه دارند، در حقیقت، مبتنی بر تعریفها و برداشتهای مختلف از عقلانیت هستند. سه مورد از مهم‌ترین این دیدگاهها عبارتند از بنیادگرایی سنتی (Classical Foundationalism) یا دلیل‌گرایی (Evidentialism)، ایمان‌گرایی (Fideism)، و معرفت‌شناسی اصلاح‌شده (Reformed Epistemology) یا تجربه‌گرایی (Experientialism).

۱-۱. بنیادگرایی سنتی یا دلیل‌گرایی. بنیادگرایی سنتی دیدگاهی است در باب ساختار معرفت که براساس آن: (۱) باورهای ما به دو دسته بدیهی و نظری تقسیم می‌شوند، (۲) باورهای بدیهی یا پایه، بی‌نیاز از توجیه‌ها و حجیت و اعتبار خود را و امدار سایر باورها نیستند و (۳) باورهای نظری یا روبنایی از باورهای بدیهی یا پایه استنتاج می‌شوند و تنها از این طریق توجیه پذیرند. از این سه اصل مشترك که بگذریم، بنیادگرایان در باب (۴) تعریف یا معیار بداهت، (۵) مصداق باورهای بدیهی و (۶) نحوه ابتدای نظریات و بدیهیات یا چگونگی توجیه نظریات براساس بدیهیات اختلاف دارند. بنیادگرایان مدعی‌اند که (۷) بنیادگرایی مقتضای عقلانیت نظری و برخاسته از هنجارها و الزامات عقل نظری است.

۲-۱. بنیادگرایی در باب معرفت دینی در قالب گزاره‌های زیر قابل تنسیق است:

(۸) هیچ باور دینی‌ای پذیرفتنی نیست مگر این که معقول باشد؛ و

(۹) هیچ باور دینی‌ای معقول نیست مگر این که به کمک «استدلال» قابل اثبات باشد.

بدین ترتیب، بنیادگرایانی که به وجود خداوند اعتقاد دارند می‌کوشند با کمک استدلال،

وجود خدا را اثبات و باور خود را در پناه آن توجیه کنند. از سوی دیگر، بنیادگرایی که وجود خدا را انکار می‌کنند یا در وجود او شک دارند می‌کوشند تا نارسایی و ناتمام بودن آن دلایل را نشان دهند، یا بر عدم وجود خدا استدلال کنند. اما هر دو گروه در نظری بودن باور به وجود خدا و نیاز ما به استدلال در توجیه این باور، اتفاق نظر دارند. از چهره‌های مشهور بنیادگرایی در مسیحیت آکویناس (Aquinas) است و از چهره‌های شاخص بنیادگرایان ملحد نیز می‌توان از کلیفورد (Clifford) نام برد. ایمان‌گرایی و تجربه‌گرایی (یا معرفت‌شناسی اصلاح‌شده) در حقیقت، واکنشهایی هستند به بنیادگرایی سنتی. ایمان‌گرایان مدعای اول بنیادگرایی دینی، یعنی گزاره (۸)، را انکار می‌کنند و بر این باورند که باورهای دینی، نامعقول و در عین حال، پذیرفتنی هستند. تجربه‌گرایان یا هواداران معرفت‌شناسی اصلاح‌شده مدعای دوم بنیادگرایی، یعنی گزاره (۹)، را نفی می‌کنند و بر این باورند که باورهای دینی، معقول اما بدیهی و بی‌نیاز از استدلال هستند. ایمان‌گرایان مدعی‌اند که باورهای دینی حجیت و اعتبار خود را وامدار ایمانند و تجربه‌گرایان مدعی‌اند که باورهای دینی حجیت و اعتبار خود را از تجربه دینی به دست می‌آورند. تفاوت این دو در این است که ایمان‌گرایان، بنیادگرایی سنتی را به عنوان تبیین درست ساختار عقلانیت می‌پذیرند و در عین حال، معتقدند که باورهای دینی مبنای عقلانی ندارند. تجربه‌گرایان، اما، مدعی‌اند که باورهای دینی مبنای عقلانی دارند، ولی بنیادگرایی سنتی تصویر درستی از ساختار عقلانیت و معیار درستی برای تشخیص مصداق باورهای بدیهی به دست نمی‌دهد و لذا باور به وجود خداوند را باوری نظری و نیازمند استدلال قلمداد می‌کند. هر دو نظریه از باورهای دینی در برابر چالش بنیادگرایی سنتی دفاع می‌کنند؛ هرچند در این دفاع مسی‌های متفاوتی را در پیش می‌گیرند.

۳-۱. ایمان‌گرایی. ایمان‌گرایی عبارت است از این دیدگاه که باورهای دینی قابل ارزیابی عقلانی نیست. یکی از دلایلی که نوعاً به سود این مدعا آورده می‌شود این است که سرسپردگی انسان به خداوند باید واپسین دغدغه و دلمشغولی (Ultimate Concern) او باشد و مشروط کردن ایمان به استدلال عقلی، در حقیقت، نشانگر این است که عقل، و نه خداوند، واپسین دغدغه انسان است. بنابراین، سپردن سرنوشت ایمان به دست عقل و پذیرش داوری عقل در قلمرو دین با گوهر دینداری ناسازگار است. ایمان‌گرایی روایت‌های متفاوتی دارد و بارث

(Barth)، کرکگور (Kierkegaard) و جمعی از پیروان ویتگنشتاین (Wittgenstein) از چهره‌های شاخص ایمان‌گرایی اند.

یکی از دلایل قابل اعتنا به سود ایمان‌گرایی مبتنی بر تفاوت ایمان و عقیده است؛ ایمان (Belief in) غیر از عقیده (Belief that) است. ایمان بسیار فراتر از صرف اعتقاد به صدق یک گزاره است. ایمان متضمن نوعی سرسپردگی، تعهد، توکل و ارزشگذاری مثبت است، در حالی که عقیده چنین نیست؛ و در این حکم فرقی نیست بین این که موضوع مورد ایمان و عقیده، خداوند باشد یا چیزی دیگر. ایمان به خداوند یعنی ایمان به حقیقت و حقانیت خداوند که متضمن سرسپردگی و خشوع و توکل است؛ اما اعتقاد به گزاره «خدا هست» یعنی اعتقاد به صدق این گزاره؛ همین و بس.

۴-۱. معرفت‌شناسی اصلاح‌شده یا تجربه‌گرایی. هواداران معرفت‌شناسی اصلاح‌شده یا تجربه‌گرایان، که از اندیشه‌های ژان کالوین (John Calvin) اصلاح طلب معروف مسیحی، الهام می‌گیرند، در حقیقت سه کار می‌کنند: اینان نشان می‌دهند که (۱) بنیادگرایی سنتی ناقص و نارسا است؛ (۲) باورهای دینی، از جمله باور به وجود خداوند، جزء باورهای بدیهی و پایه، و مبتنی و مستند به تجربه دینی است و لذا توجیه عقلانی این باورها مرهون استدلال و مبتنی بر پذیرش باورهای غیردینی نیست؛ و در نتیجه (۳) شک و تردید در باورهای دینی یا انکار معقولیت آنها، براساس پیش فرضهای بنیادگرایی سنتی بی‌اساس است.

ویلیام پی. آکستون (William P. Aleston) و آلوین پلانتینجا (Alvin Plantinga) از چهره‌های شاخص این رهیافت در فلسفه دین معاصرند.^۱

۴-۱-۱. آکستون با تأکید بر این نکته که باورهای حسی جزء باورهای بدیهی و معقول ماست که حجیت و اعتبار خود را نه مرهون استدلال، که مرهون تجربه حسی است، می‌کوشد نشان دهد که باور به وجود خداوند نیز بدیهی و مستند به تجربه دینی است. از نظر آکستون، تجربه دینی به لحاظ سرشت و ماهیت، هیچ تفاوتی با تجربه حسی ندارد؛ در هر دو مورد ما با واقعیتی عینی ارتباطی بی‌واسطه برقرار می‌کنیم. تنها تفاوتی که هست در موضوع و متعلق این دو نوع تجربه

است که تأثیری در حجیت و اعتبار تجربه و باور مستند بدان ندارد. در تجربه حسی ما با موضوعات طبیعی و مادی و مقید مواجه می شویم و در تجربه دینی با موجودی متعالی و مطلق. نقد آکستون به بنیادگرایی سنتی عمدتاً مبتنی بر این نکته است که بنیادگرایان هیچ توجیه معقولی برای پذیرش اعتبار تجربه حسی و انکار اعتبار تجربه دینی در دست ندارند. به اعتقاد آکستون، هیچ دلیلی در دست نیست که بداهت و معقولیت باورهای حسی و عدم بداهت و عدم معقولیت باور به وجود خدا را اقتضا کند؛ باور به وجود خداوند به همان مقدار در پناه تجربه دینی قابل توجیه است که باورهای حسی در پناه تجربه حسی. بنابراین، آکستون در صدد اصلاح دیدگاه بنیادگرایی سنتی در باب ماهیت و اعتبار تجربه دینی است. آکستون در باب توجیه معرفت شناسانه، توثیق گرا (Reliabilist) است، یعنی بر این باور است که اعتقادات و باورهای ما تنها در صورتی موجهند و معرفت محسوب می شوند که از مجاری قابل اعتماد به دست آمده باشند.

بر این اساس، وی ادعا می کند که باورهای حسی و باور به وجود خداوند که از مجرای تجربه به دست می آیند هر دو صادق و موجهند. زیرا تجربه حسی و تجربه دینی از مجاری قابل اعتماد معرفتند.^۲

۱-۴-۲. آلون پلانتینجا روایت دیگری از تجربه گرایی دینی یا معرفت شناسی اصلاح شده به دست می دهد. نقد او بر بنیادگرایی سنتی مبتنی بر این ادعاست که باورهای پایه در باورهای حسی یا تردیدناپذیر خلاصه نمی شوند و باورهای مبتنی بر حافظه، باورهای ما در باب دیگر اذهان و باورهای بسیار دیگری در ذهن ما هست که از دیگر باورهای ما قابل استنتاج نیست و ما هیچ دلیلی به سود آنها در دست نداریم و در عین حال، پذیرش آن باورها معقول است و ما در پذیرش آنها هیچ خطای معرفت شناسانه ای مرتکب نمی شویم و هیچ اصل معرفت شناسانه ای را نادیده نمی گیریم. پلانتینجا مدعی

است که باور به وجود خداوند نیز چنین است؛ یعنی جزء باورهای پایه است، از باورهای دیگر قابل استنتاج نیست، توجیه خود را مرهون باورهای دیگر نیست و در عین حال، معقول است. پلانتینجا در باب توجیه معرفت شناسانه، کارکردگرا (Functionalist) است و بر این باور است که ما از منظر معرفت شناسانه در موضع مطلوبی قرار داریم. به این دلیل که ابزارهای شناخت ما برای کارکرد معینی، که عبارت از کشف حقیقت و کسب معرفت است، آفریده شده اند و کار خود را بدرستی انجام می دهند.^۳

۵-۱. نگارنده بر این باور است که نزاع عارفان و فیلسوفان مسلمان در باب معقولیت باورهای دینی و بویژه در باب نیاز یا بی نیازی باور به وجود خداوند به استدلال، در قالب دو دیدگاه بنیادگرایی سنتی و تجربه گرایی دینی یا معرفت شناسی اصلاح شده به روشنی قابل درک و تبیین است. اکثریت قریب به اتفاق فیلسوفان مسلمان در معرفت شناسی هوادار بنیادگرایی سنتی هستند و در عین حال، هیچ یک از گزاره های دینی، از جمله گزاره «خدا هست»، را بدیهی و بی نیاز از استدلال نمی دانند و بر این اساس می کوشند بر وجود خدا استدلال کنند و باور به وجود خداوند را به کمک باورهای غیر دینی توجیه کنند. چنانکه خواهیم دید، این رهیافت مبتنی بر تعریفی است که فیلسوفان مسلمان از خداوند به دست می دهند.

از سوی دیگر، عارفان مسلمان مدعی اند که باور به وجود خداوند بدیهی، روشن و بی نیاز از استدلال است و چنانکه خواهیم دید، این رهیافت نیز مبتنی بر تعریفی است که عارفان از مفهوم خدا و حقیقت او به دست می دهند. بدین ترتیب، می توان نتیجه گرفت که فیلسوفان مسلمان هر دو مدعای بنیادگرایی سنتی در باب معرفت دینی، یعنی گزاره های (۸) و (۹)، را پذیرفته اند، در حالی که عارفان مسلمان عمدتاً مدعای دوم، گزاره (۹)، و بعضاً مدعای اول بنیادگرایی سنتی گزاره (۸)، را انکار می کنند. این که کدام یک از این دو دیدگاه به نصوص دینی ما نزدیک تر است و تفسیر و تبیین بهتری از این نصوص به دست می دهد، موضوع مقالی دیگر است. در اینجا پس از بیان تعریف خداوند در عرفان و فلسفه به ذکر شواهدی خواهیم پرداخت که مؤید دیدگاه عارفان و نشانگر این است که باور به وجود خداوند جزء باورهای پایه و بلکه زیربنا و پیش فرض همه باورهای دیگری است که در ذهن ما ممکن است وجود داشته باشد و بدون پذیرش این باور، هیچ باوری معقول و قابل توجیه نیست. باور به وجود خداوند استدلال ناپذیر و، در عین حال، معقول

است. بر اساس تعریف عرفانی از خداوند، شکاکیت دینی عین شکاکیت مطلق است و شک در وجود خدا عین شک در اصل وجود است. از این رو، هر کس که شکاکیت مطلق را نفی می‌کند به وجود خداوند ایمان دارد. از منظر عارفان، شک در وجود خداوند یا انکار وجود او ناشی از تصور نادرست خداوند است، نه ناشی از ناتمام بودن استدلال بر وجود او.

مدعای نگارنده به اجمال این است که:

(۱) وجود خداوند استدلال‌بردار نیست، چون وجود او پیش فرض هر استدلالی است؛

بنابراین

(۲) باور به وجود خداوند جزء باورهای پایه و بل، بنیادی‌ترین آنهاست؛

(۳) باور به وجود خداوند متکی و مستند به تجربه دینی است؛ و

(۴) تجربه دینی حقیقتی ذومراتب و تشکیکی است: پاره‌ای از تجربیات دینی، تجربه یا شهود عقلانی‌اند (Thought Experiment Or Intellectual Intuition) و پاره‌ای دیگر تجربه قلبی یا علم حضوری‌اند (Knowledge by Presence). شواهدی که در اینجا به سود خدای عرفان ارائه می‌شود، به تمامی از سنخ تجربه یا شهود عقلانی است. این شواهد صرفاً بدین منظور عرضه می‌شوند که ذهن مخاطب را در شرایط مناسب برای شهود عقلانی گزاره «خدا هست» قرار دهند.

بدین ترتیب، من با ایمان‌گرایان از این نظر موافقم که استدلال بر وجود خداوند نادرست است؛ هر چند بر این مدعا دلیل دیگری دارم. به نظر من استدلال بر وجود خداوند اولاً با خدایی خداوند ناسازگار است؛ یعنی مبتنی بر تصور نادرستی از خداست و ثانیاً خدایی که وجودش از رهگذر استدلال ثابت شود نمی‌تواند مبنای ایمان دینی قرار بگیرد؛ یعنی شناختی که مستند و متکای ایمان است شناختی تجربی است که لوازم و فحوهای روانی و عملی دارد. مخالفت من با ایمان‌گرایان در این است که به اعتقاد من کمترین درجه شناخت خداوند مقدم بر ایمان و مستقل از آن است و باور به وجود خداوند معقول است؛ به این معنا که در سایه تجربه دینی قابل توجیه است؛ هر چند چنین توجیهی نه به معنای استدلال بر وجود خداوند است و نه با واپسین دغدغه آدمی بودن خداوند، ناسازگار. باور به وجود خداوند به همان دلیل معقول است که سایر باورهای متکی بر تجربه معقولند. باور به وجود خداوند به این دلیل معقول است که این باور مبنا و پیش فرض همه باورهای دینی و غیردینی دیگر است. از آنجا که شک در وجود خدا عین شک در

وجود مطلق است، پذیرش وجود مطلق عین پذیرش وجود خداست. پس پذیرش صدق هر گزاره‌ای متوقف بر پذیرش وجود خداوند در رتبه سابق است.

از سوی دیگر، من با معرفت‌شناسی اصلاح شده در این ادعا موافقم که باور به وجود خداوند جزء باورهای پایه و معقول است و با استناد به تجربه دینی قابل توجیه می‌باشد. اختلاف من با تجربه‌گرایان در ماهیت تجربه دینی است. در حالی که تجربه‌گرایان تجربه دینی را از سنخ تجربه حسی (علم حضوری) می‌گیرند، من معتقدم که تجربه دینی انواع و اقسامی دارد؛ یعنی طیفی را تشکیل می‌دهد که یک سر آن شهود عقلانی (Rational intuition) یا تجربه ذهنی (Thought experiment) است و سر دیگر آن شهود قلبی یا تجربه عرفانی یا علم حضوری است. علاوه بر این، تجربه‌گرایان مدعی نیستند که وجود خداوند استدلال‌ناپذیر است. آنان مدعی‌اند که وجود خداوند نیازمند استدلال نیست و باور به وجود او با صرف نظر از استدلال نیز معقول است. در حالی که مدعای بنده این است که وجود خداوند استدلال‌پذیر نیست و استدلال بر وجود او مبتنی بر تصور نادرست اوست و حتی اگر دلایل فیلسوفان بر وجود خداوند تمام باشد، موجودی که وجودش از طریق این استدلالها اثبات می‌شود، خدا نیست.

می‌توان ادعا کرد که اختلاف فلسفه و عرفان در باب الهیات، وجودشناسی، معرفت‌شناسی و بسیاری از بابهای دیگر، ناشی از اختلاف در یک پیش‌فرض کلیدی و اساسی است. این پیش‌فرض عبارت است از این که «وجود مطلق لاشروط در خارج از ذهن موجود است». عارفان مدعی‌اند که وجود مطلق لاشروط در خارج وجود دارد و صرف مفهوم ذهنی نیست. از سوی دیگر، فیلسوفان مدعی‌اند که وجود مطلق لاشروط مفهومی کلی و انتزاعی است که صرفاً در ذهن وجود دارد و آنچه در خارج از ذهن وجود دارد مصداق وجود مطلق است، نه خود آن. عارفان می‌کوشند که صدق این پیش‌فرض را نشان دهند و فیلسوفان در صدق آن مناقشه و تردید می‌کنند. از نظر فیلسوفان، موجودات عینی که مصداق مفهوم وجودند همواره مقید به قیدی از قیودند و خداوند نیز که یکی از این مصادیق است وجودش مقید به قید اطلاق است؛ خدای فلسفه وجود بشرط لا است نه وجود لاشروط. از نظر فلسفه، خداوند صرفاً یکی از تعینات وجود مطلق است، در حالی که از نظر عرفان، خداوند همان وجود مطلق است. همین پیش‌فرض اساسی است که راه فلسفه و عرفان را نه تنها در الهیات، که در بسیاری از مسائل مهم وجودشناسی و معرفت‌شناسی جدا می‌کند. اختلاف فیلسوفان و عارفان در تعریف خداوند نیز ناشی از اختلاف در وجود مطلق

لابشرط است. بدیهی است که اگر مطلق لابشرط موجود باشد همان خداست، اما اگر موجود نباشد، به ناگزیر خدا باید یکی از تعینات آن باشد.

۲. خدای فلسفه

۱-۲. براساس تعریف فلسفه، خداوند موجودی مقید به قید اطلاق است. فلسفه

اسلامی مفهوم خدا را به وجود بشرط لا یا وجود خاص و مباین با سایر موجودات تعریف می‌کند. از منظر فلسفی، مفهوم خدا مرکب از وجود و قید سلبی بشرط لا یا اطلاق است که به واسطه آن، خدا از سایر موجودات ممتاز و منفصل می‌شود و مرتبه خاصی از وجود را که بالاترین مرتبه است اشغال می‌کند. امکان شک در وجود خدای فلسفه و نیازمندی او به استدلال، به خاطر همین قید است. زیرا وقتی وجودی به قیدی مقید شد، وجود آن قید، مشکوک می‌شود و شک در وجود قید، به وجود مقید نیز سرایت خواهد کرد. چنین شک می‌معمول است. زیرا مستلزم هیچ تناقض و تهافتی نیست و تنها با دلیل و برهان قابل برطرف شدن است. بدین ترتیب، براساس تعریف فلسفی از خدا، وجود او مشکوک و نیازمند استدلال است.

۲-۲. چنین تعریفی از مفهوم خدا بر دیدگاه فیلسوفان در باب وجود ممکنات، ارتباط خدا و خلق، تعریف علیت و چگونگی صدور کثرت از وحدت و مباحث بسیار دیگری سایه افکنده است. پاره‌ای از مهم‌ترین نتایج و لوازم این تعریف بدین قرار است:

۱-۲-۲. چنین تعریفی به فیلسوفان امکان می‌دهد که علاوه بر وجود خدا، وجود موجوداتی دیگر را، هر چند به صورت وابسته، بپذیرند؛ یعنی به کثرت حقیقی وجود ملتزم شوند. فیلسوفان موجودات عالم هستی را به واجب و ممکن تقسیم می‌کنند و برای ممکنات، وجودی حقیقی، هر چند مقید و وابسته، قائلند. فیلسوفان در مقام اثبات وجود خداوند، به کمک استدلال‌های فلسفی، خدایی را اثبات می‌کنند که وجودش با وجود ممکنات سازگار است. کثرت حقیقی وجود، پیش فرض استدلال بر وجود خدای فلسفه است.

۲-۲-۲. با پذیرش این تعریف فیلسوفان خدا را به نحو مطلق از صفات ممکنات تنزیه می‌کنند. زیرا قید اطلاق به معنای سلبی آن با هیچ قید دیگری سازگار و قابل جمع نیست و وجود مقید به این قید، با وجود مقید به هر قید دیگری مباین است.

۲-۲-۳. براساس تصور فیلسوفانه از خداوند، اجتماع خدا و خلق در یک رتبه ناممکن است. یعنی نه تنها ممکنات در مرتبه خدا حضور ندارند، که خدا نیز در مرتبه ممکنات حضور ندارد و نمی‌تواند حضور داشته باشد. چرا که قید واجب و قید ممکن یکدیگر را طرد می‌کنند و موجود مقید به یکی از این قیود با موجود مقید به دیگری قابل جمع نیست. این قیود مانع حضور هر یک از آنها در مرتبه دیگری است. هم‌تنزل خدای فلسفه از مرتبه خود نامعقول است، زیرا مستلزم رها کردن قید اطلاق و وجوب است و هم‌تعالی ممکنات به سوی او ناممکن است، زیرا مستلزم رها کردن قید امکان است. فیلسوفان البته مدعی‌اند که خداوند نسبت به ممکنات علم حضوری دارد، اما چنانکه خواهیم دید این ادعا بر اساس آن مبنا قابل توجیه نیست.

۲-۳-۴. رابطه خدای فلسفه با خلق رابطه علیت به معنای فلسفی آن است و یکی از بحثهای غامض فلسفی تبیین این معناست که صدور کثرت از وحدت چگونه ممکن است.

۲-۳-۵. با پذیرش تعریف فیلسوفان از خداوند، توجیه علم خدا به خلق و علم خلق به خدا مشکل می‌شود. در مورد اول، مشکل از اینجا برمی‌خیزد که علم خداوند به ممکنات نمی‌تواند علم حصولی باشد؛ چون خداوند ذهن ندارد تا بتوان فرض کرد که علم او به ممکنات به واسطه مفاهیم و قضایایی است که در ذهن او موجود است. از سوی دیگر، خدای فلسفه نمی‌تواند نسبت به ممکنات علم حضوری داشته باشد؛ چرا که اولاً به تصریح خود فیلسوفان، علم حضوری مختص مجردات است، یعنی در علم حضوری، عالم و معلوم هر دو مجردند و مناط علم حضوری وحدت یا اتحاد وجودی عالم و معلوم است. بنابراین خدای فلسفه نمی‌تواند نسبت به جهان طبیعت و موجودات و حوادث مادی این جهان علم حضوری داشته باشد. علم حضوری عبارت است از حضور مجرد در نزد مجرد. این علم متوقف بر حضور عالم در مرتبه معلوم یا حضور معلوم در مرتبه عالم است و چنانکه دیدیم، قید اطلاق مانع این است که خدای فلسفه در مراتب مادون وجود حضور پیدا کند یا موجودات مقید به قیود دیگر در مرتبه او حضور پیدا کنند. علم ممکنات به خدای فلسفه نیز با مشکل مواجه است. زیرا خدای فلسفه به کلی دیگر است و به خاطر قید اطلاق که مستلزم تنزیه مطلق او از صفات ممکنات است هیچ وجه مشابهتی با ممکنات ندارد و از این رو، خدای فلسفه قابل شناخت حصولی نیست. شناخت حضوری این خدا نیز به همان دلیلی که گذشت ناممکن است.

۳. خدای عرفان

۱-۳. بنابراین تعریفی که عرفان از خداوند به دست می‌دهد «خدا وجود مطلق لابشرط است». برخلاف خدای فلسفه، خدای عرفان مقید به قید اطلاق نیست. اخذ این قید در تعریف خدا صرفاً برای نشان دادن رهایی او از همه قیود و از جمله قید اطلاق است.

۲-۳. اگر خدا وجود مطلق لابشرط باشد، نتایج زیرین به حسب تعریف به دست خواهد آمد:

۱-۲-۳. نه مفهوم خدا و نه وجود او هیچ قیدی نخواهند داشت؛ بنابراین اثبات وجود خدای عرفان متوقف بر اثبات وجود هیچ قیدی نیست. شک در وجود خدای عرفان شکی است ناممکن و نامعقول؛ زیرا خدای عرفان وجود مطلق لابشرط است و وجود مطلق لابشرط قیدی ندارد که شک در وجود آن قید به وجود مطلق سرایت کند. بر اساس تعریف عرفانی، شک در وجود خدا ناشی از تصور نادرست خداست. زیرا اگر خدا وجود مطلق لابشرط است، چنانکه عرفا مدعی‌اند، شک در وجود او عین شک در اصل وجود است و شک در وجود شکی است نامعقول و غیرممکن که فرض آن مشتمل بر تناقض است. اما شک در وجود خدا به خاطر تصور نادرست او، اگرچه ممکن است، بر طرف کردنش تنها از رهگذر تصحیح تصور خداوند ممکن است، نه از رهگذر استدلال بر وجود او.

۲-۲-۳. خدای عرفان با همه مقیدات هست و در همه مراتب وجود حضور دارد؛ هرچند هیچ مقیدی با او نیست. وجود مطلق به یک معنا عین مقیدات است و تنزل او از مرتبه غیب مطلق و ظهور و تجلی و تعیین او در مراتب مادون ذات ممکن است. زیرا مطلق لابشرط واقعاً لابشرط است و با هر مقیدی جمع می‌شود و هیچ قیدی یا هیچ مقیدی را طرد نمی‌کند. البته هیچ مقیدی در مرتبه او حضور ندارد، ولی او با همه هست. مطلق با همه مقیدات هست و اگر نباشد مطلق نیست، ولی هیچ مقیدی با مطلق یا با مقیدات دیگر نیست؛ چراکه اگر باشد دیگر مقید نیست.

۳-۲-۳. خدای عرفان به ممکنات علم دارد؛ زیرا ممکنات، به معنای حقیقی کلمه، غیر او نیستند. علم خدا به ممکنات عین علم خداست به خودش. خدای عرفان هم علم حضوری دارد و هم علم حصولی. علم حضوری، چنانکه دیدیم، متوقف بر اتحاد یا وحدت وجودی عالم و

معلوم است و این پیش فرض وجودشناسانه و متافیزیکی تنها در پناه تعریف عرفانی خداوند قابل فرض است. علم حضوری معنایی جز حضور معلوم در «نزد» عالم و بالعکس ندارد و این «نزد» همان وجود در مرتبه عالم یا در مرتبه معلوم است. اما چنانکه دیدیم، وجود خدا در مرتبه ممکنات تنها در صورتی ممکن و معقول است که او را وجود مطلق لایشرط بدانیم. وجود مطلق لایشرط در عین حفظ اطلاق خود می تواند در مرتبه موجودات مقید، که چیزی غیر از مظاهر و تجلیات او نیستند، وجود و حضور یابد.

اما علم حصولی خدا به ممکنات؛ زیرا علم حصولی به علم حضوری باز می گردد، به این معنا که علم حضوری به علت علم حصولی به معلول است. علم حصولی نوعی اعتبار و فرض است. در علم حصولی، شخص عالم با علت - که حقیقت معلول است - مواجه می شود و شناخت آن علت را شناخت معلول - که رقیقه علت است - فرض می کند. به تعبیر دیگر، علم حصولی عبارت است از اعتبار علت - که معلوم بالذات است - به جای معلول - که معلوم بالعرض است. بنابراین، علم حضوری خداوند به ذات و اوصاف خود به یک لحاظ علم حصولی اوست به ماسوی، که مظاهر و تجلیات ذات و صفات اویند. اما این ادعا تنها در صورتی معقول و پذیرفتنی است که علیت به معنای ظهور و تجلی باشد و علت، حقیقت معلول باشد و معلول، رقیقه علت. به بیان دیگر، پیش فرض این ادعا وحدت وجود عرفانی است، که براساس آن علت و معلول یک چیزند نه دو چیز.

۳-۲-۴. وجود مطلق به معنای عرفانی جایی برای غیر، حتی به صورت وجود وابسته و ربط، باقی نمی گذارد. از منظر عرفانی، غیر خدا هرچه هست صرفاً نمود و سایه و تجلی خداوند است. علیت نه به معنای ایجاد ممکنات، که به معنای تطور وجود مطلق در اطوار خود و نشان او در شتون خود و ظهور او در مظاهر خود است. چنین وجودی با تنزلات خود تباین ندارد و از آنها دور و منفصل نیست. نتیجه این که براساس تعریف عرفانی از خدا، کثرت حقیقی در وجود محال می شود و کثرت حسی مشهود صرفاً به عنوان کثرت در مظاهر، قابل تبیین و پذیرش است.

۳-۲-۵. خدای عرفان نمی تواند در مرتبه ذات به صفتی متصف باشد. زیرا هر صفتی نوعی قید و محدودیت محسوب می شود و مستلزم خروج از اطلاق و لاحدی است. به عبارت دیگر، انتزاع وصف از او متوقف بر لحاظ نسبت و اعتبار حیثیتی است که با غیب مطلق بودن و امتناع اشاره عقلی به کنه حقیقت او سازگار نیست. از این رو، اوصاف خدا همه از تعینات و مراتب نازل

وجود او هستند که در اثر تجلی و تنزل آن وجود از غیب مطلق ظاهر می شوند.

۳-۲-۶. وجود خدای عرفان بدهی است و دلایل اقامه شده بر وجود او یا ناشی از تصور نادرست اوست، که در این صورت آنچه وجودش اثبات می شود خدا نخواهد بود بلکه امر دیگری است که، به غلط خدا، پنداشته شده، و یا تنبیه و تذکر بر وجود اوست، به جای این که دلیل و برهان به معنی دقیق و فلسفی کلمه باشد؛ و یا دلیل بر بدهت وجود اوست، به جای این که دلیل بر اصل وجود او باشد.

۳-۲-۷. تعریف عارفان از خدا مستلزم تفسیر و تبیین جدیدی از همه مقولات وجودشناسی است. بر این اساس، «علیت» به «تشان» و «تجلی»، «بود» ممکنات به «نمود و ظهور»، «تشکیک در وجود» به «تشکیک در مظاهر»، «وحدت تشکیکی وجود» به «وحدت حقیقی و شخصی»، «کثرت در وجود» به «کثرت در مظاهر»، و «صادر اول» به «فیض منبسط» تفسیر می شود.

۳-۲-۸. تعریف عرفانی از خداوند به عارفان امکان می دهد که بین تشبیه و تنزیه جمع کنند و از تنزیه مطلق خداوند پرهیزند.

۴. عرفان، تجربه دینی و معرفت شناسی اصلاح شده

در این بخش، مطلوب ما این است که نشان دهیم وجود مطلق به معنای عرفانی آن، یعنی وجود مطلق لایشرط وجود دارد. معلوم است که اگر وجود چنین موجودی پذیرفته شود، ضرورتاً باید همان خدا باشد؛ زیرا خدا موجودی است که کامل تر از آن قابل تصور نیست. اما باید توجه داشته باشیم که این مدعا از راه استدلال قابل اثبات نیست؛ زیرا پذیرش چنین وجودی پیش فرض هر استدلالی است و اعتقاد به چنین وجودی در ژرفای ذهن و ضمیر هر کس نهفته است. تنها کاری که در اینجا ممکن است، نشان دادن صدق این مدعا از طریق فراهم کردن زمینه مناسب برای شهود عقلانی است. آنچه ما در اینجا نیاز داریم «علم به علم» است و علم به علم از رهگذر استدلال به معنای متعارف کلمه قابل حصول نیست. استدلال برای رفع جهل و تبدیل مجهول به معلوم است، نه برای رفع غفلت و تبدیل مغفول به مذکور. رفع غفلت صرفاً از رهگذر رفع علل و اسباب آن امکان پذیر است. جهل نقیض علم است، اما غفلت نقیض علم به علم است و با علم سازگار می باشد.

در مورد یک حقیقت، شخص یا نسبت به آن عالم است یا جاهل؛ و در صورت اول، یا از آن

حقیقت و از علم خود بدان حقیقت غافل است یا نسبت به آن حقیقت و علم خود به آن حقیقت ذاکر است. یادآوری دانسته‌های پیشین غیر از یادگیری یک حقیقت تازه است؛ و روش یادگیری نیز غیر از روش یادآوری است. در مقام یادآوری، ذهن را باید در شرایطی قرار داد که قرار گرفتن در آن شرایط موجب تنبّه و یادآوری است. این که آن شرایط چیست، تا حدود زیادی تابع موضوع مورد بحث است. با دیدن عکسی از یک دوست، خاطراتی که با او داشته‌ایم در ضمیر ما زنده می‌شود. اگر «نقش عالم»، چنانکه عرفا می‌گویند، «جز خیال یار نیست»، چرا با دیدن عالم به یاد یار نیفتیم. برای یادآوری وجود مطلق لایشرط تنها کاری که می‌توان کرد این است که لوازم و پیامدهای اعتقاد یا بی‌اعتقادی به وجود چنین حقیقتی را در نظر گرفت و با تأمل در آنها به این حقیقت پی برد که باور به وجود چنین حقیقتی، از پیش در ذهن وجود داشته است و این کاری است که این بخش از مقاله عهده‌دار آن است. پاره‌ای از شواهدی که موجب تنبّه ما به نسبت به صدق گزاره «خدا هست» می‌شوند به قرار زیر است:

۱-۴. شک در وجود و واقعیت

هر چیزی تنها در صورتی ممکن است که وجود مطلق لایشرط را بپذیریم. زیرا معنای «شک داشتن در واقعیت X» این است که «آیا X، که در واقعیت و

وجودش شک داریم، بهره‌ای از واقعیت مطلق لایشرط برده و سهمی از وجود مطلق لایشرط را به خود اختصاص داده یا نه؟». پس وجود مطلق لایشرط، پیش فرض شک در وجود هر چیزی است و بدون پذیرش آن نه تنها پذیرش وجود موجودات مقید، که شک و انکار وجود آنها نیز ممکن نخواهد بود. بنابراین، شک در وجود مطلق لایشرط مستلزم پذیرش وجود آن در رتبه سابق است. و چون خدا به تعریف عرفانی، همان وجود مطلق لایشرط است، پس شک در وجود او ممکن نیست؛ چون چنین شکی متوقف بر پذیرش وجود او در رتبه پیشین است. اما اگر خدا، چنانکه فیلسوفان می‌گویند، وجود مقید به قید اطلاق، یعنی وجود مطلق بشرط لا باشد، شک در وجود

او بدون هیچ تناقضی ممکن خواهد بود. زیرا معنای این شک این است که این وجود خاص بهره‌ای از وجود مطلق که غیر اوست برده است یا نه. به تعبیر دیگر، شک در وجود خدای فلسفه حاوی هیچ تناقضی نیست. چرا که این شک به این معناست که «آیا وجود مطلق بشرط لا بهره‌ای و حظی و سهمی از وجود مطلق لا بشرط برده است یا نه؟». طرح چنین سؤالی معقول است و این سؤال سؤالی است گشوده که بستن آن نیازمند استدلال است.

اما اگر خدا را، چنانکه عرفا می‌گویند، همان وجود مطلق لا بشرط بدانیم، شک در وجود او یا انکار وجود او مستلزم اعتراف به وجود او خواهد بود و چنین امری وجودش بدیهی و استدلال‌ناپذیر است. زیرا یکی از علایم بدهت یک گزاره همین است که شک و انکار آن گزاره مستلزم اثبات آن باشد. بنابراین، بدون پذیرش وجود مطلق لا بشرط پذیرش یا شک و انکار هیچ واقعیتی ممکن نیست. توجه داریم که براساس بینش عرفانی، تصور خدا به عنوان موجودی ممتاز و متمایز و منفصل و بیرون از دیگر موجودات، تصویری است باطل؛ زیرا مستلزم نقص و محدودیت خداست. به تعبیر دیگر، شک در وجود خدا عین شک در اصل وجود است نه مصداقی از آن.

براساس تعریف فلسفه، شخص می‌تواند صدق گزاره‌های بسیار و وجود موجودات بسیاری را بپذیرد و در عین حال نسبت به وجود خداوند شک داشته باشد و چنین شکی مستلزم هیچ تناقضی نیست. در حقیقت، استدلال‌های فلسفی بر وجود خداوند، همه مبتنی بر این پیش‌فرضند که ما، در حالی که در وجود خدا شک داریم و برای پذیرش وجود او به استدلال نیازمندیم، در وجود ممکنات یا پدیده‌های ممکن، مثل حرکت یا نظم، شک نداریم و لذا می‌توانیم از رهگذر ممکنات یا پدیده‌های ممکن، وجود خداوند را اثبات کنیم و شک در وجود او را برطرف سازیم.^۴ اما اگر خدا، چنانکه عارفان مدعی‌اند، همان وجود مطلق لا بشرط باشد، شک در وجود او عین شک در وجود مطلق لا بشرط و شکاکیت دینی عین شکاکیت مطلق است؛ یعنی فرض شک در وجود خدا با علم به وجود ممکنات حاوی تناقضی درونی است. و چون پذیرش وجود مطلق لا بشرط پیش‌فرض پذیرش هر چیزی است، نفی شکاکیت مطلق و پذیرش اصل وجود، عین نفی شکاکیت دینی و پذیرش وجود خداست. در این حالت، وجود خداوند بی‌نیاز از دلیل است؛ به این معنا که فرض چنین نیازی فرضی است نامعقول و بی‌معنا. به تعبیر دیگر، وقتی که فیلسوفان وجود ممکنات را مفروض و بدیهی فرض می‌کنند تا از این طریق بر وجود خدا استدلال نمایند،

در رتبه سابق، وجود مطلق لایشرط را مفروض و مسلم گرفته اند. چون فرض وجود هر چیزی مستلزم فرض وجود مطلق لایشرط در رتبه سابق است. از این نظر، استدلال فیلسوفان بر وجود خدا حاوی تناقض درونی است؛ زیرا این استدلال برای اثبات وجود چیزی است که وجود آن در ضمن مقدمات استدلال، مفروض گرفته شده است.

۲-۴. نیازمندی یک گزاره به دلیل، متوقف بر تصور موضوع و محمول آن به گونه ای خاص است. اگر موضوع و محمول به نحوی تصور شوند که رابطه شان امکانی باشد و از یکدیگر قابل انفکاک باشند، در این صورت اثبات صدق آن گزاره، یعنی اثبات این همانی و پیوند موضوع و محمول آن گزاره، دلیل می طلبد؛ شک در صدق چنین گزاره ای شکی است ممکن و معقول. زیرا فرض جدایی موضوع و محمول آن گزاره در یکی از جهانهای ممکن حاوی هیچ تناقضی نیست. اما اگر رابطه موضوع و محمول، به حسب تعریف، رابطه ای ضروری باشد و فرض انفکاک آن دو مستلزم تناقض یا محالات دیگر باشد، ثبوت محمول برای موضوع بی نیاز از علت، و علم ما به آن گزاره نیز بی نیاز از دلیل و برهان خواهد بود. چنین گزاره هایی بدیهی قلمداد می شوند و علم به صدقشان صرفاً متوقف بر تصور دقیق موضوع و محمول است؛ برخلاف گزاره های نظری که افزون بر تصور موضوع و محمول، نیازمند دلیل نیز هستند. گزاره «خدا هست» بدیهی است؛ چون خدا عین وجود است و انفکاک او از وجود محال است. وجود خدا به حسب تعریف، ضروری است نه امکانی؛ و از این رو، رابطه موضوع و محمول گزاره «خدا هست» نیز به لحاظ منطقی رابطه ای ضروری است.

۳-۴. درصد احتمال وجود یک شیء به تعداد قید و شرطهای وجود آن بستگی دارد و هر قدر که شرایط وجود یک شیء بیشتر باشد احتمال وجودش ضعیف تر، شک در وجود او معقول تر و اثبات وجود او مشکل تر خواهد بود. زیرا وجود آن شیء متوقف بر تحقق مجموعه آن شرایط است و علم به وجود آن نیز متوقف بر علم به تحقق همه آن شرایط خواهد بود. اما هر قدر که وجود یک موجود از شرایط و پیش فرضهای کمتری برخوردار باشد احتمال وجود او بیشتر می شود و در جایی که وجود یک موجود به خاطر مطلق بودنش، متوقف بر هیچ شرطی نیست، وجودش یقینی می شود. وجود خداوند، به حسب تعریف، بر هیچ شرطی متوقف نیست؛ زیرا به اعتراف خود

فیلسوفان، مفهوم وجود از حاقّ ذات خداوند انتزاع می‌شود و حمل آن بر خدا متوقف بر لحاظ کردن هیچ حیثیت تحلیلی یا تقییدی نیست؛ ذات خدا عین وجود است.

۴-۴. مطالبه دلیل بر وجود چیزی، متوقف بر تصور آن به صورت محدود و مباین و ممتاز از اشیاء دیگر است. اما تصور خدا به نحو مشخص و مباین و ممتاز از موجودات دیگر، مستلزم نقص و محدودیت و تشبیه است از این رو، اگر همچون فیلسوفان، خدا را این گونه تصور کنیم و چنین تصویری را موضوع گزاره «خدا هست» قرار دهیم به خطا رفته ایم؛ یعنی در واقع خدا را تصور و تصدیق نکرده ایم، بلکه چیز دیگری را به جای خدا نشانده و بر او اقامه دلیل کرده ایم. و در این حکم فرقی نیست بین این که قیدی که خدا را از دیگر موجودات جدا می‌کند قید اطلاق باشد یا غیر اطلاق. یعنی تفاوتی بین قید ماهوی و قید غیر ماهوی نیست؛ زیرا مشکل نقص و محدودیت از اصل قید ناشی می‌شود، نه از ماهوی بودن آن. قید اطلاق احاطه و شمول و وجود سعی را که یکی از کمالات است، از خداوند سلب می‌کند. تنها تفاوت میان این قید و سایر قیود این است که قیود دیگر، علاوه بر سلب این کمال، مستلزم محدود شدن یا زوال سایر کمالات نیز هستند. اما این تفاوت تغییری در حکم قیود ایجاد نمی‌کند. دلیل نفی قید از خداوند این است که قید مستلزم نقص و محدودیت است و با خدایی خدا ناسازگار است. خطای فیلسوفان در این است که قید اطلاق را مستلزم نقص نمی‌دانند، در حالی که احاطه و سعه وجودی، که مستلزم وجود و حضور حقیقی صاحب آن در همه مراتب وجود است، به نوبه خود یکی از کمالات، بل مهم ترین آنهاست. به تعبیر دیگر، تقسیم اقلیم وجود به دو منطقه واجب و ممکن، یا وجود مستقل و رابط، مستلزم محدود کردن خدا در ساحت وجوب و نفی وجود و حضور او در ساحت ممکنات است. پیشتر دیدیم که بدون وجود و حضور خدا در عالم، نه علم حضوری او معنای محصلی خواهد داشت و نه تصرف و تأثیر و دخالت او در عالم قابل تصور است.

۵-۴. خدا عین وجود است و وجود عین ذات اوست؛ بنابراین تصور انفکاک ذات خدا از وجود به تناقض می‌انجامد و هرگاه نفی یک گزاره به تناقض منجر شود، صدق آن بدیهی می‌شود. اما این که خدا عین وجود است، دلیلش این است که اگر فرض کنیم که ذات خدا غیر وجود است، این فرض هم مستلزم نقص و محدودیت و هم مستلزم نیازمندی به غیر است. زیرا

چیزی که وجود عین ذاتش نیست، وجود خود را مرهون غیر است و فرض انفکاک او از وجود، فرضی است ممکن و معقول. بنابراین، برای فرار از این محذور باید بپذیریم که خدا برحسب تعریف، موجود است و نمی‌تواند موجود نباشد. به تعبیر دیگر، مطالبه دلیل بر وجود خدا مبتنی بر تصور او به عنوان ماهیتی از ماهیات یا مفهومی از مفاهیم است که در حد ذات خود منفک، از وجودند؛ در حالی که در مورد خدا باید گفت مفهومی که از حاق ذات او و بدون در نظر گرفتن هیچ حیثیت تعلیلی و تقییدی انتزاع می‌شود مفهوم وجود است، نه مفهومی دیگر و نه حتی مفهوم وجود مقید به قید اطلاق. هر چند فیلسوفان نیز خدا را عین وجود می‌دانند و ماهیت را از او سلب می‌کنند، اما با اخذ قید اطلاق در تعریف خدا، او را به مرکب عقلی که از وجود مطلق و قید اطلاق ترکیب شده تعریف می‌کنند و این تعریف مستلزم این است که مفهوم وجود از حاق ذات خدا قابل انتزاع نباشد و اثبات وجود او محتاج دلیل باشد. قید اطلاق، خود یکی از حیثیات تقییدی است که مانع انتزاع و حمل وجود بر حاق ذات خدا می‌شود. بدین ترتیب، تعریف فیلسوفان از خدا با ادعای بی‌نیازی وجود او از حیثیات تعلیلی و تقییدی ناسازگار و متناقض است.

۶-۴. از نظر منطقی، یکی از شرایط درستی تعریف این است که معرف اجلی و روشن تر از معرف باشد. اما چنین شرطی اختصاص به باب تصورات ندارد و در باب تصدیقات نیز جاری و ساری، و رعایت آن لازم است؛ یعنی در تصدیق نیز مقدمات باید روشن تر از نتیجه باشند. اما این شرط در استدلال بر وجود خدا زیر پا گذارده می‌شود. زیرا خدا به حسب تعریف، ظاهرترین موجودات است و ندیدن او یا انکار وجود او، به خاطر شدت ظهور اوست. در حالی که استدلال بر وجود خدا مبتنی بر این فرض است که خدا مخفی تر از دیگر موجودات است و وجود او از وجود مقدمات استدلال پنهان تر است. عارف بزرگ، شیخ محمود شبستری، در منظومه گلشن راز می‌گوید:

محقق را که وحدت در شهود است	نخستین نظره بر نور وجود است
دلی کز معرفت نور و صفا دید	به هر چیزی که دید اول خدا دید
هر آن کس را که ایزد راه نمسود	ز استعمال منطق هیچ نگشود
حکیم فلسفی چون هست حیران	نمی‌بیند ز اشیا غیر امکان

ز امکان می‌کند اثبات واجب
 گهی از دور دارد سیر معکوس
 چو عقلش کرد در هستی توغل
 ظهور جمله اشیا به ضد است
 چو نبود ذات حق را شبه و همتا
 ندارد ممکن از واجب نمونه
 زهی نادان که او خورشید تابان
 اگر خورشید بر یک حال بودی
 ندانستی کسی کاین پرتو اوست
 جهان جمله فروغ نور حق دان
 بود در ذات حق اندیشه باطل
 چو آیات است روشن گشته از ذات
 همه عالم ز نور اوست پیدا
 وزین حیران شده در ذات واجب
 گهی اندر تسلسل گشته محبوس
 فرو پیچد پایش در تسلسل
 ولی حق را نه مانند و نه ند است
 ندانم تا چگونه داند او را
 چگونه داندش آخر چگونه
 به نور شمع جوید در بیابان
 شعاع او به یک منوال بودی
 نبودی هیچ فرق از مغز تا پوست
 حق اندر وی ز پیدایی است پنهان
 محال محض دان تحصیل حاصل
 نگردد ذات او روشن ز آیات
 کجا او گردد از عالم هویدا

۷-۴. بین نیازمندی به علت و نیازمندی به دلیل، ملازمه ای منطقی برقرار است. زیرا چیزی که علت ندارد وجودش مشکوک نیست تا نیازمند دلیل باشد. شک در تحقق یک شیء ناشی از شک در تحقق علت آن است و این امر در موردی که شیء مورد بحث علت ندارد، بلکه علت داشتنش محال است منتفی است؛ پس نیازمندی او به دلیل نیز منتفی است. خدا دلیل ندارد زیرا خدا علت ندارد.

۸-۴. اساساً همان گونه که از مفاد مضامین بلند دعای عرفه برمی آید، نیازمندی به دلیل، خود نوعی نقص است که ساحت حق تعالی از آن منزّه است. موجودی که در ظهور خود محتاج غیر است و موجودی که ظهور خود را مرهون دلالت دیگری است، از موجودی که چنین نیازی ندارد کامل تر است. به تعبیر دیگر، وقتی که فیلسوفان می‌گویند وجود خداوند نیازمند دلیل است، پیش فرض این سخن این است که خدا به خودی خود غایب و دور است و در ظهور خود نیازمند غیر است؛ غیری که به حسب فرض فیلسوفان، از خدا ظاهرتر و حاضرتر است. خدا از

نظر فیلسوفان، ذاتاً غایب است و در ظهور خود نیازمند غیر است. به تعبیر دیگر، «غیبت» و «دور بودن» دو شرط از شرایط عمده نیازمندی وجود یک شیء به دلیل است و این دو شرط به حسب تعریف، درباره خداوند منتفی است. ما وقتی برای اثبات وجود آتش به دود پناه می‌بریم که آتش از ما دور و از نظر ما پنهان باشد، اما وقتی که آتش به ما نزدیک است و گرمی آن را احساس می‌کنیم، طلب دلیل بر وجود آن و اثبات وجود آن از راه وجود دود، از خردمندی به دور است. به قول مولوی:

گر دخان او را دلیل آتش است بی دخان ما را در آن آتش خوش است
خاصه این آتش که از قرب ولا از دخان نزدیک تر آمد به ما

البته تفاوت آتش با خدا در این است که دوری و نزدیکی و حضور و غیبت آتش ممکن است، در حالی که غیبت و دوری خداوند با خداوندی او ناسازگار است. اگر کسی خداوند را به گونه‌ای تصور کند که مستلزم غیبت یا دور بودن او باشد، در حقیقت خدا را درست تصور نکرده است و باید تصور او از خدا را تصحیح کرد، نه این که غیبت و دوری خدا را مسلم گرفت و بر وجود او اقامه دلیل کرد. ظاهر و حاضر بودن خدا ذاتی اوست و خدای غایب و بعید خدا نیست.

۹۴. پاره‌ای از فیلسوفان با الهام از منابع عرفانی معتقدند که گزاره‌های فلسفی و وجودی «عکس حمل» است؛ یعنی جای موضوع و محمول در آنها عوض شده است و وقتی گفته می‌شود «انسان موجود است»، در واقع، صورت حقیقی گزاره این است که «وجود مطلق به تعیین انسانی متعین شده» و «در مظهر انسانی ظهور کرده» است. به قول جامی:

هستی به قیاس اصحاب قیود جز عارض اعیان و حقایق نمود
لکن به مکاشفات ارباب شهود اعیان همه عارضند و معروض وجود

براساس این مبنا، وجود مطلق مفهومی توخالی نیست که وجودهای مقید مصداق آن باشند. زیرا موضوع قضیه نسبت به محمول آن لایشرط است. وجود مطلق همان وجود لایشرطی است که در مراتب مختلف وجود، تعینات و حدود و قیودی عارض او می‌شود و در مظاهر گوناگون ظاهر می‌شود. از این رو، بدون فرض وجود موجود مطلق در رتبه سابق، هیچ گزاره فلسفی وجودی نمی‌توان داشت. غایت معقول فلسفه اثبات تعینات و تجلیات چنین وجودی است، نه اثبات تکثر حقیقی در وجود. به عبارت دیگر، وجود مطلق لایشرط پیش فرضی است که فلسفه با

پذیرش آن آغاز می‌شود. این پیش فرض است که راه فلسفه را از سفسطه و شکاکیت جدا می‌کند و از آنجا که وجود مطلق همان خداست، پس وجود خدا پیش فرض فلسفه است نه مسأله‌ای از مسأله نظری آن.

۱۰-۴. وجود خدا را می‌توان از طریق ناتوانی ذهن از جدا کردن محمول از موضوع در گزاره «خدا هست» که خود نوعی شهود عقلانی است، نیز درک کرد. یعنی می‌توان ادعا کرد که در صورت تصور صحیح خدا، ذهن ما هر قدر تلاش کند نخواهد توانست خدا را از وجود جدا کند؛ همان گونه که نمی‌تواند مثلث را از داشتن سه زاویه جدا کند. فرض جدایی خدا از وجود، مستلزم این است که وجود او از خودش نباشد و در اتصاف به وجود نیازمند حیثیت تعلیلی یا تقییدی باشد. مفهوم خدای معدوم مفهومی پارادوکسیکال و خودمتناقض است و این امر موجب می‌شود که ذهن نتواند خدا را بدون وجود فرض کند و بر این اساس، کسانی که وجود خدا را انکار می‌کنند یا در آن تردید دارند، در حقیقت خدا را آن گونه که شایسته اوست تصور نکرده‌اند؛ همان گونه که کسانی که برای پذیرش وجود او مطالبه دلیل می‌کنند نیز مشکل شان تصور نادرست خداست.

۱۱-۴. یکی از دیدگاه‌های عمیق حکمت متعالیه در تبیین رابطه علت و معلول این است که علت و معلول به یک لحاظ، عین یکدیگرند و علت، حقیقت معلول است و معلول، رقیقه علت است. براساس این مبنا می‌توان علت و معلول را بر یکدیگر حمل کرد. این حمل به «حمل حقیقه و رقیقه» معروف است. مدعای ما این است که پذیرش چنین دیدگاهی تنها در صورتی معقول است که علت نسبت به معلول لا بشرط باشد. زیرا حمل دو شیء مباین و بشرط لا بر یکدیگر ممکن نیست. بنابراین، خدا که به اعتراف فیلسوفان، علت اولی و علة العلل است باید وجود مطلق لا بشرط باشد تا بتوان او را بر دیگر موجودات حمل کرد. و فرض وجود هر چیزی مستلزم فرض وجود خدا در رتبه سابق بر آن است. زیرا خدا حقیقت هر چیزی است و هر چیزی رقیقه خداست و حقیقت هر شیئی بر رقیقه آن مقدم است.

۱۲-۴. گزاره «خدا هست» گزاره‌ای تحلیلی است. زیرا خدا منزله از ماهیت است و ذات او

عین وجود است. گزاره‌های تحلیلی ضروری‌الصدق هستند؛ زیرا محمول آنها یا عین موضوع و یا بخشی از آن است. به عبارت دیگر، گزاره «خدا هست» به حسب تعریف، صادق است. زیرا خدا به حسب تعریف، همان وجود مطلق لابشرطی است که محمول همه گزاره‌های وجودی است.

۵. پاسخ به چند اشکال

۱-۵. اشکال اول: گزاره‌های تحلیلی ناظر به خارج نیستند و مفاد آنها به عالم ذهن مربوط است. از این رو نمی‌توان واقعیتی خارجی را از طریق گزاره‌های تحلیلی اثبات کرد. به عبارت دیگر، گزاره‌های ناظر به عالم خارج تماماً ترکیبی و غیر بدیهی، و نیازمند استدلالند.

جواب: این که گزاره‌های تحلیلی تماماً ناظر به عالم ذهن باشند ادعایی بدون دلیل است و چه بسا از این توهم ناشی شده باشد که صدق این گزاره‌ها از طریق تحلیل ذهنی و بدون مراجعه به عالم خارج صورت می‌گیرد. اما هیچ دلیلی در دست نیست که اقتضا کند که گزاره‌های عینی از طریق تحلیل ذهنی قابل اثبات نیستند. اگر موضوع یک گزاره از امور خارجی باشد، بدون شک محمول آن گزاره نیز خارجی خواهد بود و این امر به خودی خود موجب نمی‌شود که آن گزاره ترکیبی باشد. زیرا مفاهیم خارجی ناظر به خارجند و از طریق آنها حکمی درباره‌ی خارج ثابت می‌شود؛ هر چند اثبات آن حکم از طریق تحلیل موضوع صورت بگیرد. نمونه‌ی گزاره‌های تحلیلی ناظر به عالم خارج بسیار است. مثلاً گزاره «هر معلولی علتی دارد» گزاره‌ای تحلیلی است. زیرا علت داشتن در تعریف معلول نهفته است و در عین حال، این گزاره ناظر به عالم خارج است. زیرا مفاد این گزاره این است که اگر معلولی در خارج موجود شود علتی در خارج خواهد داشت. یا گزاره‌های «هر فرزندی پدر دارد» یا «هر شوهری زن دارد» گزاره‌هایی تحلیلی و در عین حال، ناظر به عالم خارجند. بسیاری از گزاره‌های منطقی نیز دارای همین حکمند. مثلاً وقتی می‌گوییم اجتماع نقیضین یا ضدین محال است مقصودمان این است که اجتماع نقیضین و ضدین در عالم خارج محال است؛ تصور اجتماع نقیضین و ضدین در ذهن محال نیست؛ زیرا تصور محال محال نیست. بنابراین، گزاره «خدا هست» می‌تواند گزاره‌ای تحلیلی و در عین حال، ناظر به عالم خارج باشد.

۲-۵. اشکال دوم: صدق گزاره‌های تحلیلی مبتنی بر پذیرش تعریف موضوع آنهاست؛ اما این که تعریف موضوع درست است یا نه، از طریق خود این گزاره‌ها قابل اثبات نیست. به تعبیر دیگر، صدق گزاره‌های تحلیلی همواره مبتنی بر پذیرش تعریف ادعا شده درباره موضوع است و شخص می‌تواند با انکار تعریف، موضوع گزاره مورد نزاع را انکار کند.

جواب: این اشکال می‌تواند به دو معنای متفاوت تفسیر شود. براساس یک معنا این اشکال مبتنی بر تبیینی است که پوزیتیویست‌های منطقی از سرشت گزاره‌های تحلیلی به دست می‌دهند. اینان ادعا می‌کنند که صدق گزاره‌های تحلیلی مبتنی بر قراردادهای زبانی است و بنابراین، با عوض شدن قرارداد، این گزاره‌ها نیز ممکن است صدق خود را از دست بدهند. اما این مبنا درست نیست؛ چون در گزاره‌های تحلیلی نزاع بر سر رابطه الفاظ و معانی نیست، بلکه نزاع بر سر معانی و مفاهیم است و ارتباط مفاهیم با یکدیگر تابع قراردادهای زبانی نیست. گزاره «خدا هست» به عنوان یک گزاره تحلیلی از این قاعده بیرون نیست. نزاع فیلسوفان و عارفان بر سر این نیست که واژه خدا برای چه معنایی وضع شده و مردم از این واژه چه معنایی را اراده می‌کنند. نزاع در معنای واژه خدا یک نزاع زبانی است که از رهگذر رجوع به فرهنگ لغت قابل حل و فصل است و اگر روزی مردم واژه خدا را در معنایی غیر از وجود مطلق بشرط به کار ببرند، گزاره «خدا هست» گزاره‌ای تحلیلی نخواهد بود؛ اما بحث بر سر این است که آیا چنین موجودی خدا هست یا نیست. اگر همه مردم توافق کنند که او را خدا بنامند و اگر وجود این موجود به مدد برهانهای متعدد فلسفی قابل اثبات باشد، باز هم این سؤال با معناست که آیا چنین موجودی خدا هست؟

معنای دومی که می‌توان برای این اشکال در نظر گرفت این است که تحلیلی بودن گزاره «خدا هست» مبتنی بر پذیرش تعریف عرفانی خداوند است. بنابراین نمی‌توان با فرض تحلیلی بودن این گزاره صدق آن تعریف را اثبات کرد. به تعبیر دیگر، فیلسوفان می‌توانند شک در صدق گزاره «خدا هست» را از طریق مناقشه در تعریف موضوع گزاره توجیه کنند. درست است که براساس تعریف فلسفی خدا، گزاره «خدا هست» گزاره‌ای تحلیلی نخواهد بود، اما باید توجه داشت که ما نمی‌خواهیم درستی تعریف عرفانی خدا را از تحلیلی بودن گزاره «خدا هست» نتیجه بگیریم. مدعای ما این است که مجموعه دعاوی فیلسوفان در باب الهیات حاوی تناقض است؛ زیرا آنان از یک طرف خدا را وجود مطلق بشرط لا تعریف می‌کنند و از سوی دیگر مدعی‌اند که مفهوم وجود

از حاق ذات خداوند، بدون لحاظ هیچ قید تقییدی یا تحلیلی، انتزاع و بر او حمل می‌شود. این دو مدعا با یکدیگر ناسازگار است. زیرا اولی مستلزم ترکیبی بودن گزاره «خدا هست» است و دومی مستلزم تحلیلی بودن آن. و چون فرض این که انتزاع مفهوم وجود از ذات خداوند متوقف بر انضمام قیدی از قیود، ولو قید اطلاق، است با خدایی خدا ناسازگار است، بنابراین باید نتیجه گرفت که خدا بودن خدا مستلزم تحلیلی بودن گزاره «خدا هست» است و فرض ترکیبی بودن این گزاره، با خدایی خدا ناسازگار و مشتمل بر تناقض است.

۳-۵. اشکال سوم: وجودی که در تعریف خدا اخذ شده مفهوم وجود است نه مصداق آن؛ در حالی که نزاع بر سر وجود خدا نزاع بر سر وجود خارجی و عینی اوست. بنابراین، در این استدلال بین «وجود به حمل اولی» و «وجود به حمل شایع» یا بین مفهوم وجود و مصداق آن خلط شده است. چون آنچه در تعریف خدا اخذ شده وجود به حمل اولی یعنی مفهوم وجود است، در حالی که وجود در گزاره «خدا هست» وجود به حمل شایع یعنی وجود عینی است.

جواب: اولاً وجودی که در تعریف خدا اخذ شده وجود خارجی یعنی وجود به حمل شایع است، نه مفهوم وجود؛ اگر خدا عین مفهوم وجود باشد همه محذورات گذشته عود خواهد کرد. زیرا در این صورت، ذات خدا غیر از وجود عینی است و چیزی که ذاتش غیر از وجود عینی است نمی‌تواند خدا باشد. از این رو، وجود مأخوذ در تعریف خدا وجود خارجی است؛ یعنی خدا موجودی است که ذات او عین وجود خارجی است که همان وجود به حمل شایع است. عینیت یک موجود با مفهوم وجود یا با وجود به حمل اولی، کمالی برای آن موجود محسوب نمی‌شود تا مفهوم وجود در تعریف خدا اخذ شود. به عبارت دیگر، اگر خدا عین وجود به حمل اولی باشد تحقق او در خارج از ذهن محال می‌شود. مفهوم وجود در گزاره «خدا عین وجود است» عنوان مُشیر است و از طریق آن به وجود خارجی اشاره می‌شود؛ مفاد این گزاره این است که خدا عین وجود خارجی است، چرا که چنین موجودی است که می‌تواند خدا باشد، نه موجودی که مفهوماً معادل وجود است.

ثانیاً پذیرش این ادعا که وجود مأخوذ در تعریف خدا وجود به حمل اولی است به استدلال ما آسیبی نخواهد رساند. زیرا تنها و تنها وقتی می‌توان مفهوم وجود را در تعریف یک شیء اخذ کرد که آن شیء در خارج از ذهن، از وجود خارجی انفکاک پذیر نباشد؛ فقط در چنین حالتی است که

مفهوم وجود از ذات او و بدون لحاظ هیچ قید تعلیلی و تقيیدی قابل انتزاع است. اخذ وجود در تعريف يك شىء معنایی جز این ندارد که این مفهوم از حاقّ ذات آن شىء و بدون انضمام هیچ حیثیت تعلیلی یا تقيیدی انتزاع شدنی است. در نتیجه، گزاره «خدا موجود است به حمل اولی» که همان تعريف خداست و گزاره «خدا موجود است به حمل شایع» که گزاره مورد بحث است، در صدق و کذب ملازمند و فرض صدق یکی با کذب دیگری یا تردید در دیگری به تناقض می انجامد. بدین ترتیب، فیلسوفان یا باید مفهوم وجود را در تعريف خدا اخذ نکنند و یا این که وجود خارجی او را به حسب تعريف بپذیرند، وگرنه به تناقض گویی دچار می شوند. تنها در صورتی می توان مفهوم وجود را در تعريف يك شىء اخذ کرد و گفت آن شىء مفهوماً معادل وجود است که آن شىء در خارج از ذهن، مصداقاً عین وجود باشد. پس وحدت مفهومی مفهوم خدا و مفهوم وجود در ذهن، مستلزم وحدت مصداقی آن دو در خارج از ذهن به نحو ضروری و عینی است و بدین ترتیب نمی توان ادعا کرد که مفهوم وجود در تعريف خدا اخذ شده و در عین حال، وجود خارجی او مشکوک و نیازمند دلیل است.

۴-۵. اشکال چهارم: گزاره های تحلیلی ناظر به خارج با فرض وجود موضوعشان در خارج صادقند. مثلاً وقتی می گوئیم «هر معلولی علتی دارد»، معنای این گزاره این است که اگر معلولی در خارج موجود شود علتی خواهد داشت یا وقتی می گوئیم «هر شوهری همسری دارد» مقصودمان این است که اگر شوهری در خارج موجود شود همسری خواهد داشت. بنابراین، ثبوت محمول برای موضوع در این گزاره ها ثبوتی فرضی و تقدیری است و مستلزم وجود موضوع در خارج نیست. از این رو، در گزاره «خدا هست» نمی توان وجود خارجی خدا را از طریق تحلیل مفهوم این گزاره به دست آورد.

جواب: این ادعا کلیت ندارد و تنها در موردی صادق است که محمول قضیه وجود نباشد. اما در قضیه ای که محمول آن وجود یا هستی است، ثبوت محمول برای موضوع عین ثبوت موضوع است و نیازی به اثبات موضوع در رتبه سابق نیست.

۵-۵. اشکال پنجم: می توان وجود را در تعريف شریک الباری نیز اخذ کرد و براساس ادعای این مقاله، وجود شریک الباری را به نحو تحلیلی از این تعريف استخراج کرد.

جواب: اگر وجود ماخوذ در تعریف خدا وجود مطلق لایبشرط باشد، فرض وجود دیگری در کنار آن، هر چند به عنوان شریک الباری، مستلزم تناقض است. زیرا خدای دارای این تعریف جایی برای غیر باقی نمی گذارد.

۶-۵. اشکال ششم: وقتی می گوییم « x موجود است»، همواره می توان وجود x را انکار کرد بدون این که به x بودن او آسیبی وارد شود. به عبارت دیگر، می توان گفت « x ، x است» اگرچه موجود نباشد.

جواب: این ادعا کلیت ندارد و تنها در موردی صادق است که x یکی از ماهیات باشد یا ترکیبی از وجود و قیدی غیر از وجود باشد. اما در جایی که x عین وجود مطلق لایبشرط است انکار یا تردید در وجود او به انکار و تردید در x بودن او می انجامد. یعنی با پذیرش تعریف خدا، نمی توان وجود او را انکار یا در وجود او تردید کرد.

۷-۵. اشکال هفتم: یکی از ایرادهایی که به چنان دلیلی بر ضد وجود مطلق لایبشرط به کار می رود این است که تقابل و حصر موجودات در واجب و ممکن، حصری عقلی است و فرض وجود موجودی که نه واجب است و نه ممکن، بلکه و رای واجب و ممکن است، فرضی خیالی است که تحققش در خارج ناممکن است.

جواب: مغالطه ای که در این سخن نهفته، این است که قید و جوب مانند قید اطلاق به دو صورت می تواند در نظر گرفته شود؛ اگر آن را به صورت عنوان مُشیر در نظر بگیریم، حصر یادشده پذیرفتنی است، ولی در این صورت، وجوب حقیقتاً قیدی برای واجب به حساب نمی آید تا وجود او را از وجود مطلق لایبشرط و نیز از ممکنات جدا کند و در واقع، همان وجود مطلق لایبشرط است که مورد ادعای عارفان است. اما اگر وجوب به نحو قید در جانب موضوع اخذ شود، این حصر حصری عقلی نیست. زیرا از نظر عقلی می توان موجودی را فرض کرد که فوق وجوب و امکان، و مَقْسَم آنهاست؛ تمام کلام در این است که این وجود مَقْسَمی در خارج موجود است، آن هم نه فقط در ضمن اقسام، و بدون فرض وجود آن اساساً چنین تقسیمی بی معناست. لبّ این تقسیم به این معنا باز می گردد که وجود مطلق لایبشرط که به نحو لایبشرط وجود دارد، از مقام خود تنزل می کند و در این تنزل، گاه تعیین وجوبی می یابد و گاه تعیین

امکانی؛ و تعیین مسبوق به عدم تعیین است. این اشکال نیز مبتنی بر همان پیش فرض اساسی فلسفه است که وجود مطلق لایبشرط و رها از همه قیود، حتی از قید اطلاق، صرفاً مفهومی ذهنی است که تنها در ضمن موجودات مقید وجود دارد. در حالی که همین تقسیم وجود به واجب و ممکن، و قول به این که «وجود یا واجب است و یا ممکن»، بر اساس قاعده عکس الحمل، مستلزم پذیرش وجود مطلق لایبشرط در رتبه سابق است. زیرا معنای این تقسیم این است که آن وجود مطلق لایبشرطی که در حقیقت، موضوع قضیه است و با صرف نظر از محمول موجود است از مقام بی چونی و بی تعینی تنزل می کند و به تعیین وجوبی و امکانی متعین می شود. برخلاف پندار اشکال کننده، معنای این گزاره این نیست که مفهوم وجود مطلق لایبشرط در خارج از ذهن صرفاً یا در ضمن واجب موجود می شود یا در ضمن ممکن. این حصر اگر به این معنا گرفته شود حصری و همی است نه عقلی.

۶. سخن آخر

نقدهای این مقاله تماماً متوجه تعریفی است که فلسفه از خدا به دست می دهد؛ و نتیجه منطقی این نقدها این است که براهینی که برای اثبات چنین موجودی به عنوان خدا ارائه می شود نادرست باشد. اما پاره ای از فیلسوفان با پذیرش تعریف عرفانی از خداوند، شواهدی تنبیهی بر وجود خدا اقامه کرده اند. نمونه چنین برهانهایی در فرهنگ غرب، برهان وجودی، بویژه روایت دکارتی آن، است و در فرهنگ اسلامی، برخی از روایتهای برهان صدیقین؛ مانند روایت زیرین که می گوید:

حقیقت وجود که عین خارج است حقیقتی است که عدم آن ممتنع است و حقیقتی که عدم آن ممتنع است واجب الوجود است.

علامه طباطبایی (ره) در توضیح این برهان می گویند:

این همان واقعیتی است که با آن سفسطه را نفی می کنیم و هر موجود ذی شعوری را به اثبات آن ناگزیر می یابیم. این واقعیت ذاتاً قابل رفع و بطلان نیست، تا آنجا که فرض بطلان و رفع آن مستلزم ثبوت و وضع آن است؛ اگر فرض کنیم همه واقعیات در همه اوقات یا در وقتی خاص باطل اند، [معنایش این است که] همه واقعیات واقعاً باطل اند (یعنی واقعیت ثابت است) و به همین

ترتیب اگر سوفسطایی اشیاء را موهوم می بیند یا در واقعیت داشتن آنها شک می کند، در نظر او نیز اشیاء واقعاً موهومند و واقعیت واقعاً مشکوک است (و این یعنی واقعیت از همان جهت که مرفوع است، ثابت است) و چون اصل واقعیت ذاتاً پذیرای عدم و بطلان نیست، پس ذاتاً واجب است و بنابراین واقعیتی هست که واجب بالذات است و اشیایی که واقعیت دارند در واقعیت داشتن [خود] نیازمند آن واقعیت اند و در وجود خود قائم به اویند. و اگر در این نکته تأمل کنیم، بروشنی درخواستیم یافت که اصل وجود واجب بالذات در نزد هر انسانی ضروری است و براهین اثبات کننده آن در حقیقت تنبیه اند.^۵

نتیجه روشنی که از این بحث می توان گرفت این است که اختلاف الهیات فلسفی و الهیات عرفانی اختلافی اصولی و حل ناشدنی است و تفاوت خدای عرفان و خدای فلسفه تا آنجاست که به ناگزیر، باید بین آن دو دست به انتخاب زد. تحلیلهای ارائه شده در این مقاله، به روشنی نشان می دهند که اختلاف عارفان و فیلسوفان در باب الهیات، صرفاً اختلاف سلیقه یا روش و یا حتی اختلاف منظر نیست. این گونه نیست که عارفان و فیلسوفان تعریف و تصور واحدی از خدا به دست دهند و صرفاً راههای متفاوتی را برای شناخت و رسیدن به این خدای واحد پیشنهاد کنند. خدای عرفان غیر از خدای فلسفه است و این غیریت است که منشأ اختلاف روش الهیات فلسفی و الهیات عرفانی است. استدلالهای فلسفی نه تنها از اثبات خدای عرفان عاجزند، که اساساً مبتنی بر نفی و انکار وجود چنین خدایی اند.^۶

استدلال بر وجود خدا مستلزم پذیرش پیش فرضهایی است که آن پیش فرضها با خدایی خدا ناسازگار است. از جمله مهم ترین این پیش فرضها فرض وجود ممکنات، فرض غیبت و دور بودن خدا و فرض مجهول بودن خدا و نیازمندی او به دلیل و دلالت ممکنات است.

اثبات وجود خدا از راه وجود ممکنات، مبتنی بر فرض وجود ممکنات است و فرض وجود ممکنات با تعریف درست خدا ناسازگار است و این فرض نه تنها بدیهی نیست که باطل هم هست. تعریف درست خدا تنها با مظهریت غیر سازگار است و ممکنات مظهر و آیه خداوند هستند نه دلیل وجود او. به تعبیر دیگر، کثرت حقیقی وجود، که لازمه نفی وجود مطلق لا بشرط است، پیش فرض فلسفه است. فلسفه با نفی خدای عرفان شروع می شود و عرفان با نفی پیش فرض فلسفه که به معنای نفی خود فلسفه نیز هست؛ و ما ناگزیریم بین این دو تصور از خدا دست به

انتخاب بزنیم. اختلاف این دو تصور حل ناشدنی است و نمی‌توان ادعا کرد که یکی دقیق است و دیگری اذق. این دو تصویر مباین و متناقضند و اشتراکشان صرفاً در لفظ است. میان ماه من با ماه گردون تفاوت از زمین تا آسمان است.

بد نیست به این نکته هم اشاره کنیم که معقول بودن اعتقاد به وجود خداوند و امکان خردورزی در باب الهیات، متوقف بر امکان استدلال بر وجود خداوند نیست، مگر براساس پیش فرض نادرستی در باب عقلانیت و کارکرد قوه عاقله، که براساس آن، کارکرد قوه عاقله در استدلال، به معنای فلسفی کلمه، خلاصه می‌شود و توجیه عقلانی باورها صرفاً در پناه باورهای دیگری که نقش دلیل را بازی می‌کنند ممکن است. هر دوی این پیش فرضها از اساس باطل و بی‌مبنا هستند. می‌توان پرسید که اگر معقولیت هر باوری، وابسته به تأیید و تصویب آن از سوی عقل استدلالگر است، خود این باور چگونه توجیه و تأیید می‌شود؟ و اگر توجیه هر باوری تنها از رهگذر ارائه دلیل به معنای مصطلح کلمه ممکن است، دلیل خود این ادعا چیست؟ این فرضها خود نامدلل و ناموجهند و لذا دعاوی مبتنی بر آنها نیز ناموجه است. یکی از مهم‌ترین کارکردهای عقل، شهود و تجربه عقلانی است و بسیاری از باورهای ما تنها از رهگذر شهود عقلانی و تجربه ذهنی قابل توجیه‌اند. بنابراین، نه کارکرد عقل در استدلال خلاصه می‌شود و نه خردورزی صرفاً به معنای استدلال کردن است و نه توجیه معرفت‌شناسانه باورها به معنای ارائه دلیل به سود آنهاست. از همه اینها که بگذریم استدلال فلسفی بر وجود خداوند با ماهیت ایمان دینی و لوازم و پیامدهای مورد انتظار از آن ناسازگار است و در یک کلمه انسان را از خدای دین که غیر از خدای فلسفه است دور می‌کند.

فلسفی خود را از اندیشه بکشت	گو بدو کورا سوی گنج است پشت
گو بدو چندان که افزون می‌دود	از مراد دل جداتر می‌شود
آب در کوزه و ما تشنه لبان می‌گردیم	یار در خانه و ما گرد جهان می‌گردیم

در مقالی دیگر به بررسی تطبیقی خدای فلسفه و خدای دین خواهیم پرداخت.

پی نوشتها:

۱. به عنوان نمونه نگاه کنید به:

William P. Alston (1991) **Perceiving God** (Ithaca, NY: Cornell University Press).

Alvin Plantinga (2000) **Warranted Christian Belief** (New York: Oxford University Press).

۲. برای آگاهی از دیدگاههای آلستون در باب توجیه معرفت شناسانه نگاه کنید به:

William P. Alston (1989) **Epistemic Justification** (Ithaca, NY: Cornell University Press).

۳. برای آگاهی از دیدگاههای معرفت شناسانه پلانتینجا نگاه کنید به:

Alvin Plantinga (1993) **Warrant: The Current Debate** (New York: Oxford University Press).

_____ (1993) **Warrant and Proper Function** (New York: Oxford University Press).

۴. برهان وجودی آنسلم و برهان صدیقین به روایت مرحوم علامه طباطبایی از این قاعده مستثناست. زیرا چنانکه به زودی خواهیم دید این دو برهان در حقیقت، مبتنی بر پذیرش تعریف عرفانی خداوند به عنوان وجود مطلق لا بشرط هستند. نتیجه این دو برهان اثبات خدای فلسفه نیست، بلکه تنبیه بر وجود خدای مطلق لا بشرط است.

۵. اسفار، ج ۶، ص ۱۴-۱۵. تأکیدها از نگارنده است.

۶. پیشتر، برهان وجودی و برهان صدیقین به روایت علامه طباطبایی را استثنا کردیم. این دو برهان به معنای حقیقی کلمه برهان نیستند و شان آنها تنبیه و تذکر بر وجود خدای عرفان است، نه اثبات خدای فلسفه. و چنانکه دیدیم این نکته مورد پذیرش علامه طباطبایی نیز هست.