

تصور موضوع در ادله اثبات خدا، بررسی و نقد چند دیدگاه

نادر شکرالهی*

چکیده

اثبات و نفی وجود هر موجودی فرع بر امکان تصور آن است. آیا خدا به تصور می‌آید که بتوان از بودن یا نبودن او سخن گفت؟ گروهی تصور خدا را ممکن نمی‌دانند. ظواهر بعضی از متون دینی و عرفانی همین است. اما مقصود این متون دینی و عرفانی، عدم امکان تصور حقیقت حق تعالی به علم حصولی است نه عدم امکان هر گونه تصویری. کسانی که تصور را ممکن می‌دانند گاهی ظاهر سخنان ایشان امکان تصور ذات است. این سخن قابل دفاع نیست. گاهی مفاهیمی مانند «بی‌نهایت»، «موجود حاضر در همه جا» و مانند آن را موضوع قرار داده‌اند. مدعایی که این نوشته در پی دفاع از آن است عبارت است از این که اولاً این موضوعات پیچیده، برای قریب به اتفاق افراد فهم‌پذیر و تصورپذیر نیست. ثانیاً موضوع ادله اثبات خدا، صفات بسیار متنوعی است که برای افراد معمول قابل فهم است، مانند «واجب‌الوجود»؛ یعنی موجودی که بودنش ضروری است، یا «ناظم فراطبیعی». اما کنه این صفات نه به تصور می‌آید و نه نیازی به تصور کنه صفات در ابتدای بحث از ادله اثبات و نفی، وجود دارد.

کلیدواژه‌ها: تصور خدا، ادله اثبات خدا، بی‌نهایت، واجب‌الوجود.

۱. مقدمه

آیا اثبات یا انکار وجود خدا با استفاده از مفاهیم عقلی ممکن است؟ این پرسش مقدم بر پرسش کفایت یا عدم کفایت ادله اثبات وجود خداست. کسانی که ادله اثبات وجود خدا، یا

* استادیار گروه فلسفه دانشگاه خوارزمی، nadershokrollahi@gmail.com

تاریخ دریافت: ۱۳۹۵/۰۸/۲۰، تاریخ پذیرش: ۱۳۹۵/۱۱/۰۴

لااقل یکی از آن ادله را کافی دانسته‌اند و خدا باورند، و کسانی که وجود او را انکار می‌کنند و در گروه ملحدان قرار می‌گیرند، و احتمالاً گروه سومی که در موضع «لاادری‌گرایی» (agnostic) قرار می‌گیرند، و در نفی و اثبات خدا از لحاظ نظری^۱ «ندانم‌گویی» هستند.^۲ مدعای همه این مواضع فکری مبتنی بر یک سری پیش‌فرض‌هاست که یکی از آن پیش‌فرض‌ها امکان تحصیل تصویری از خداست؛ زیرا هر نفی و اثبات در مرحله تصدیقی متفرع بر امکان حصول تصویری از موضوع است. و همچنان که مطهری می‌فرماید: «اگر تصور خدا غیرممکن باشد تصدیق و اعتقاد به او نیز غیرممکن خواهد بود» (طباطبایی، ۱۳۹۲، ج ۵: ۱۳۸، پاورقی) و البته انکار او هم بی‌معنا خواهد بود زیرا انکار هم متفرع بر تصور موضوع است.

پرسش اصلی این نوشته آن است که آیا تصویری از «خدا» وجود دارد که بتواند زمینه معقولیت نفی و اثبات‌ها را فراهم کند یا خیر؟ آن تصور یا تصورات کدام است؟ پرسش این نوشته منحصر به مباحث قلمرو تفکر اسلامی است که شامل کلام اسلامی و فلسفه و عرفان اسلامی می‌شود. پس منظور از طرح این مسئله آن نیست که در فلسفه‌ها و ادیان گوناگون تصورات بسیار گوناگونی از خدا، یا کلمات معادل آن، وجود دارد و نمی‌توان وجه جامعی بین آن‌ها یافت، و هر تعریفی که از خدا ارائه شود حتماً تعدادی از تصورات و تلقی‌های موجود از خدا، خارج از دایره آن تعریف قرار می‌گیرند. در صورتی که این تنوع لحاظ شود مباحث صبغه دیگری می‌گیرد و باید پرسید که آیا ادله اثبات و نفی وجود خدا از موجود واحدی سخن می‌گویند یا تلقی هر کدام کاملاً متفاوت از تلقی و تصور افراد دیگر است. همچنین امکان تصور بعضی از خداها، مانند خدای محدود و در زمان، که بعضی از نویسندگان از جمله بعضی از متکلمان مسیحی مانند سوئین‌برن (سوئین‌برن، ۱۳۸۱: ۳۲-۳۵) به آن باور دارند، جای بحث چندانی ندارد. پس منظور همین تلقی رایج از خدا در بین متفکران اسلامی است.

تذکر این نکته هم لازم است که این مسئله با سخن کسانی مانند کانت که می‌گویند اثبات و نفی خدا فراتر از توان عقل نظری است، متفاوت است. در این نوشته، سخن از امکان یا عدم امکان بحث از وجود خدا به امکان یا عدم امکان عقل بشری در یافتن تصور درستی از موضوع برمی‌گردد، نه سخن از ضعف یا توان عقل برای حکم در باب وجود او که به مرحله تصدیق برمی‌گردد و منظور کانت بوده است.

این نوشته در چند بخش عرضه می‌شود: نخست گزارشی مختصر از مباحث منطقی

متفرض بودن تصدیق بر تصور، دوم گزارشی از سخنانی که تصور خدا را غیرممکن می‌دانند، سوم بررسی راه‌حل‌های محتمل این مسئله، و در پایان راه‌حل قابل دفاع. ۱.

۲. تقدم تصور بر تصدیق

این گزاره که «تصدیق به وجود یا عدم وجود یک موجود فرع بر داشتن تصویری، هرچند اجمالی، از آن موجود است» گزاره‌ای بدیهی است. این گزاره از مصادیق گزاره‌هایی است که ابن‌سینا تصدیق به آن‌ها را از سنخ تصدیق ضروری باطنی اولی می‌داند که قبول آن واجب و ضروری است و مجرد عقل، بدون نیاز به به‌کارگیری هیچ عنصر دیگری در تصدیق به آن کفایت می‌کند (ابن‌سینا، ۱۴۰۴: ۶۳-۶۴) باز هم او می‌نویسد: «شما در چیزی که به تصور نیامده است و آن را فهم نکرده‌ای شک نمی‌کنی ... و هر تصدیقی همراه تصور است نه برعکس» (ابن‌سینا، ۱۴۰۵: ۱۷) سبزواری می‌نویسد:

اساس مطالب برای کسی که به دنبال شناخت یک شیء است سه امر است که هرکدام از این سه امر هم خود شامل دو امر می‌شود پس در مجموع شش مطلب باید رعایت شود؛ اول پرسش از «ما» دوم «هل» و سوم «لم» است. پرسش از «ما» خود دو نوع است «مای شارحه» و دوم «مای حقیقه». بعد از این توضیح می‌دهد که «منظور از پرسش «مای شارحه» درخواست شرح مفهوم لفظ است مانند این که پرسیم که «عنقا» چیست؟ و منظور از «مای حقیقه» آن است که پرسیم ماهیت حقیقی این شیء چیست» (سبزواری، ۱۳۶۶: ۳۲)

اما آیا منظور از «مای شارحه» فقط همین معنای لفظی و لغوی یک کلمه است؟ پاسخ منفی است؛ زیرا به دو دلیل شما قبل از این که از وجود شیء سخن بگویید باید تصویری از شیء داشته باشید و صرف دانستن مفهوم لغوی لفظ کفایت نمی‌کند مگر این که منظور از «مفهوم لفظ» تعریف اجمالی شیء مورد پرسش باشد؛ دلیل اول یکی همان مطلب که ابتدا آوردیم که تصدیق فرع بر تصور موضوع است. پس صرف دانستن معنای لغوی یک لفظ کفایت نمی‌کند. دلیل دوم این که در کتب منطقی به این نکته اشاره کرده‌اند که پاسخ به «مای شارحه» و «مای حقیقه» از لحاظ شکل ظاهری یکسان است منتهی در اولی مقصود فهمیدن معنای لفظ است و در دومی برای پی‌بردن به حقیقت شیء.

اما نکته‌ای را بعضی از منطقدانان اضافه کرده‌اند. این نویسندگان بر این باورند که جواب «مای شارحه» همین حد و رسم متعارف است. در منطق مظفر آمده است:

جواب «مای شارحه» را شرح اسم می‌نامند و به تعبیر دیگر تعریف اسمی می‌گویند. و اصل در جواب آن است که جنس و فصل قریب معنا با هم آورده شود و این را حد تام اسمی گویند و صحیح است که تنها فصل یا عرض خاص یا یکی از این دو همراه جنس بعید یا عرض خاص به اضافه جنس قریب آورده شود که این پاسخ‌ها را گاهی حد ناقص، گاهی رسم ناقص یا رسم تام گویند، لکن همه این‌ها حد یا رسم اسمی هستند (المظفر، ۱۳۸۸: ۱۰۷-۱۰۸).

و در توضیح این‌که در پاسخ «مای حقیقه» چه قرار می‌گیرد، می‌نویسد:

جواب «مای حقیقه» همان جواب «مای شارحه» است بدون هیچ فرقی، مگر این‌که «مای شارحه» قبل از علم به وجود شیء است و حقیقه بعد از علم به وجود شیء (همان: ۱۰۹).

اما بعداً توضیح خواهیم داد که هرچند تصور پیش از تصدیق است اما چنین تصویری که کسانی مانند مرحوم مظفر ذکر کرده‌اند که جواب «مای شارحه» حد و رسم است سخن تمامی نیست.

۳. تصور خدا

راه رسیدن به خدا فقط ادله عقلی نیست که بر تصور و تصدیق که تقسیمات علم حصولی است، مبتنی باشد. وجود او برای اولیای دین بدیهی است. در بعضی از متون دینی، خدا بدیهی‌ترین موجود تلقی شده است. در دعای عرفه امام حسین (ع) داریم که: «ایکون لغيرک من الظهور ما لیس لک حتی یکون هو المظهر لک؟» (قمی، ۱۳۷۰: ۴۹۶) و یا قول امام سجاد (ع) در دعای ابوحمزه ثمالی: «بک عرفتک و انت دللتنی علیک و دعوتنی الیک و لولا انت لم ادر ما انت» (همان: ۳۳۴)، و از نظر عارفان و گروهی دیگر هم وجود خدا بدیهی است (جوادی آملی، ۱۳۳۸: ۱۱۲).

اما بر اساس مطلب بند پیشین، برای سخن‌گفتن از این‌که آیا خدا وجود دارد یا وجود ندارد؛ یعنی استفاده از روش عقلی، ما نیازمند تصویری از خدا/الله هستیم. حال آیا می‌توان تصویری از خدا داشت؟ آیا کسانی که در کتاب‌های فلسفی و کلامی به موضوع خدا پرداخته‌اند و ادله فراوانی در اثبات و گاهی در نفی وجود خدا اقامه می‌کنند، تصویری از خدا دارند که وارد مرحله تصدیق شده‌اند؟ مطهری، در معمول کتاب‌های خود خصوصاً کتاب‌های فلسفی این نکته را تکرار می‌کنند که مشکل مسائل فلسفی در تصور درست آن

است و اگر درست تصور شود حتماً تصدیق خواهد شد (مطهری، ۱۳۷۳: ۱۵). همین نکته را در بحث خدا هم می‌آورند. ایشان چنین تذکر می‌دهند:

یک آدم متفکر از اول مسئله را به یک شکل ناصحیحی طرح می‌کند بعد هم بیست سال رویش کار می‌کند و به نتیجه‌ای نمی‌رسد چون از اول صحیح طرح نکرده است ... این مطلب درباره توحید^۳، فوق‌العاده صادق است، عمده این است که ما این مسئله را از اول صحیح طرح کنیم و همه اشتباهات، ایرادها، اشکالها، شکها، و شبهه‌ها هم روی همین است که تصور او از این مسئله تصور صحیحی نیست (همان).

اما باید پرسید که آیا مسئله اثبات وجود خدا از جمله مسائلی است که موضوع آن باید درست تصور شود و اشکال آن است که بسیاری آن را درست تصور نکرده‌اند، یا این که این موضوع از مواردی است که اساساً نمی‌توان از موضوع آن، یعنی خدا، تصویری به‌دست آورد؟ و اگر بتوان تصویری از خدا برای شروع در نفی و اثبات او به‌دست آورد کدام تصور است و انتظار چه تصویری از خدا در این مرحله معقول یا ممکن یا لازم به‌نظر نمی‌رسد.

۴. پاسخ‌ها

به این پرسش پاسخ‌هایی داده شده است یا پاسخ‌هایی قابل طرح است. بعضی از ظواهر دینی دلالت به این دارند، و لازمه بعضی از مسائل فلسفی نیز چنین است، که تصور خدا امکان ندارد. در مقابل راه‌هایی پیشنهاد شده که این راه‌ها یا درست نیست یا این که نیازی به آن راه‌ها نیست و راه‌حل‌های ساده‌تری را می‌توان عرضه کرد.

۱.۳ عدم امکان تصور

برای عدم امکان تصور دو قرینه وجود دارد؛ اول لازمه بعضی از مباحث منطقی که پیش از این مطرح کردیم؛ دوم ظواهر بعضی از متون دینی.

۱.۱.۳ لازمه مباحث منطقی

در مباحث منطقی، از کتاب‌های منطق‌دانان اسلامی ذکر کردیم که، برای نفی و اثبات وجود یک موجود و صفات آن چند مرحله باید طی شود. از سبزواری نقل کردیم که شش مطلب باید رعایت شود، اول پرسش از «ما» دوم «هل» و سوم «لم». پرسش از «ما» خود دو نوع

است «مای شارحه» و دوم «مای حقیقه». منظور از «ما شارحه» شرح مفهوم لفظ است و منظور از «مای حقیقه» بررسی ماهیت حقیقی شیء است (سبزواری، ۱۳۶۶: ۳۲). گفتیم که مظفر می‌نویسد: اصل در جواب «ما شارحه» آن است که یا حد تام بیاید که مشتمل بر جنس و فصل قریب است. یا رسم تام و ناقص بیاید که فقط فصل یا عرض خاص یا یکی از این دو همراه جنس بعید یا عرض خاص به اضافه جنس قریب آورده شود (المظفر، ۱۳۸۸: ۱۰۷-۱۰۸).

اگر این مبنا را به صورت مطلق بپذیریم در این صورت امکان به‌دست‌دادن تعریفی از خدا امکان ندارد؛ زیرا این مقولات یعنی جنس و فصل و عرض عام و خاص حد تام و ناقص و رسم تام و ناقص که حد و رسم را تشکیل می‌دهند از سنخ ماهیات هستند (ر.ک: ابن‌سینا، ۱۴۱۳: ۱۸۷ به بعد) و خدا یا واجب‌الوجود و مفاهیم مشابه از سنخ مفاهیم ماهوی نیستند که تعریف و جنس و فصل داشته باشند بلکه از معقولات ثانی فلسفی هستند (طباطبایی، ۱۳۹۲: ۱۴۲، پاورقی).

نقد و بررسی

به‌نظر می‌رسد که این سخن بعضی از منطق‌دانان دقیق نیست. درست است که قبل از سخن از وجود یک شیء باید تصویری از آن حاصل شود اما این تصور لزوماً به معنای تعریف یا رسم منطقی نیست که با جنس و فصل و عرض عام و خاص حاصل شود؛ زیرا اگر این سخن را بپذیریم، سخن‌گفتن از وجود مصداق برای تمام مفاهیم ثانی فلسفی ممکن نخواهد بود؛ یعنی نمی‌توانیم بپرسیم که آیا رابطه‌علی در جهان خارج وجود دارد یا نه؟ آیا ممکن‌الوجود در خارج داریم یا خیر؟ و همچنین پرسش از مصداق‌داشتن دیگر مفاهیم ثانی فلسفی هم مجاز نخواهد بود؛ زیرا هیچ‌یک از این مفاهیم جنس و فصل و عرض عام و خاص ندارند و طبق آن مبنا تعریفی از آن به‌دست نمی‌توان داد و بنابراین تصویری از آن نمی‌توان داشت. در صورتی که سخن از وجود مصداق این مفاهیم کاملاً معقول است.

راه‌حل این است که بگوییم بلی این درست است که تصویری از شیء قبل از اثبات و نفی وجود آن مورد نیاز است، اما این تصور گاهی از راه «تعریف» حاصل می‌شود، که در جواب «مای شارحه» لازم است، و گاهی بدون تعریف اصطلاحی و با هر نوع تنبیه و توجه‌دادن حاصل می‌شود؛ یعنی همان راهی که برای تنبیه‌یافتن مخاطب برای توجه به بعضی از مفاهیم فلسفی، هم‌چون «وجود» به‌کار گرفته می‌شود (صدرالمتألهین، ۱۳۸۰: ۱۰۸؛ و ۱۳۶۳: ۶). در این صورت در پاسخ به «مای شارحه» در بعضی از موارد ذکر جنس و

فصل و عرض عام و خاص لازم است، اما در بعضی از موارد که مفاهیم ثانی فلسفی هستند، همان تصویری که بدون تعریف به ذهن می‌آید کفایت می‌کند و تنبیه دادن به آن کفایت می‌کند.

۲.۱.۳ ظواهر بعضی از متون دینی

در متون دینی جملاتی دیده می‌شود که ظاهر آن دلالت بر مسدودبودن راه امکان حصول تصویری از «خدا» برای انسان است. به چند مورد اشاره می‌کنیم.

علی (ع) می‌فرماید: «الذی لایدرکه بعدالهمم و لایناله غوص الفطن» (نهج‌البلاغه، خطبه اول): همت‌ها هر اندازه دورپروازی کنند او را نمی‌یابند و زیرک‌ها هر اندازه در ژرفای دریای اندیشه فرو روند به او نائل نمی‌گردند. در خطبه دیگری می‌فرماید: «و انک انت الذی لم تتناه فی العقول فتکون فی مهب فکرها مکیفا و لا فی روایات خواطرها فتکون محدودا مصرفا»: تو همان خدای نامحدودی هستی که در اندیشه‌ها ننگنجی تا چگونگی ذات تو را درک نمایند، و در خیال و وهم نیایی تا تو را محدود و دارای حالات گوناگونه پندارند (نهج‌البلاغه، خطبه ۹۱، بند ۲۴-۲۵).

و در بحارالانوار از علی (ع) آمده است: «احتجب عن العقول کما احتجب عن الابصار؛ همچنان که از چشم‌ها پنهان است، از عقل‌ها پنهان است» (مجلسی، ۱۴۰۴، ج ۴: ۳۰۱).
و از امام باقر (ع) نقل شده است: «کل ما میزتموه باو هامکم فی ادق معانیه مخلوق مصنوع مثلکم مردود الیکم» (همان، ج ۶۶: ۲۹۳).

نقد و بررسی

این جملات را باید کنار آیات و روایات فراوانی بگذاریم که از صفات خدا سخن می‌گویند و او را به اسمای جلالیه و جمالیه متصف می‌کنند. در این صورت راه‌حل آن است که بگوییم این روایات کشف ذات الهی را مقدر عقول نمی‌دانند نه آن‌که هرگونه تصویری از او را ناممکن بدانند. خود همین خطاب قرار دادن خداوند مبنی بر این‌که تو به تصور در نمی‌آیی نشان از آن دارد که نوعی تصور حاصل شده است، ولی از انواع دیگری از تصور، که درک کنه حقیقت حق تعالی است، عقول را محروم دانسته‌اند.

۳.۱.۳ عدم امکان در ادبیات عرفانی

همین عدم امکان تصویری درست از خدا در ادبیات عرفانی ما هم دیده می‌شود. برای نمونه

عطار عارف بزرگ ادبیات فارسی در مقدمه منطق الطیر می گوید:

قسم خلق از وی خیالی بیش نیست	زو خبر دادن محالی بیش نیست
گر بغایت نیک و گر بد گفته اند	هرچ از او گفتند از خود گفته اند
برتر از علم است و بیرون از عیان است	زان که در قدوسی خود بی نشان است
زوشان جز بی نشانی کس نیافت	چاره ای جز جان فشانی کس نیافت
ذره ذره در دو گیتی وهم تست	هرچه دانی، نه خداست، آن فهم تست
نیست او آن کسی، آن جا که اوست	کی رسد جان کسی آنجا که اوست
عقل در سودای او حیران بماند	جان ز عجز انگشت در دندان بماند
عقل را بر گنج وصلش دست نیست	جان پاک آن جایگه کو هست نیست
می مکن چندین قیاس ای حق شناس	زان که ناید کار بی چون در قیاس
در جلالش عقل و جان فرتوت شد	عقل حیران گشت و جان مبهوت شد
چون نبرد از انبیا و از رسل	هیچ کس یک جزو پی از کل کل

(عطار، ۱۳۹۰: ۹۵)

این مضمون در ابیات او به تصریح آمده است و به کرات می گوید که در مقام عقل جز حیرانی نصیبی حاصل نمی شود و جز توهمات چیزی به دست نمی آید و البته راه رسیدن به او همان جان فشانی است و به محضر او رفتن نه منتظر ادراک حصولی او ماندن. این مطلب در ابتدای دیوان گران قدر اوست، در پایان وقتی از مجموع مرغان سفر کرده و طی طریق کرده، سی مرغ به کوه قاف می رسند تا پادشاه خود، سیمرغ را ببینند باز در این جا عطار در توصیف حقیقت آن سیمرغ می گوید:

جان آن مرغان ز تشویر و حیا	شد فنای محض و تن شد توتیا
هم ز عکس روی سیمرغ جهان	چهره سیمرغ دیدند آن جهان
چون نگه کردند آن سی مرغ زود	بی شک این سی مرغ آن سیمرغ بود
در تحیر جمله سرگردان شدند	می ندانستند این، یا آن شدند
خویش را دیدند سیمرغ تمام	بود خود سیمرغ سی مرغ تمام
بود این یک آن و آن یک بود این	در همه عالم کسی نشنود این
چون شما سی مرغ این جا آمدید	سی در این آینه پیدا آمدید
گر چل و پنجاه مرغ آید باز	پردای از خویش بگشایند باز

هیچ کس را دیده بر ما کی رسد چشم موری بر ثریا کی رسد
هر چه دانستی، چو دیدی آن نبود و آنچه گفتی و شنیدی آن نبود

(عطار، ۱۳۹۰: ۲۷۱)

که در این جا هم یک عارف بزرگ اسلامی تصریح می‌کند که آنچه در ابتدای سیر و سلوک در باب خصوصیات و صفات او تصور می‌شد، در انتها معلوم می‌شود که آن‌گونه نبوده است؛ این یعنی عدم امکان تصور درست از خدا در ابتدای طریق.

نقد و بررسی

در این جا هم باید گفت که این مطالب را عارفان اسلامی از جمله عطار از متون دینی، که در بند قبل بعضی از آن را ذکر کردیم، وام گرفته‌اند. توضیحی که برای آن روایات آمد برای این سخنان عارفانه هم کفایت می‌کند.

۲.۳ امکان تصور

راه‌هایی برای امکان تصور «خدا» ارائه شده است:

۱.۲.۳ تصور ذات

گاهی در کلام بزرگان مطالبی دیده می‌شود که ظاهر آن دلالت بر آن دارد که گویی ذات الهی به تصور درمی‌آید. ملاصدرا در توضیح براهین اثبات وجود خدا وقتی به برهان صدیقین می‌رسد می‌نویسد: محکم‌ترین و بالاترین براهین آن است که حد وسط غیر از خود حق تعالی نیست. در این طریق صدیقین، از خود حق تعالی برای خود او استشهاد می‌شود و بعد از آن از طریق ذات او بر صفات و از صفات برای افعال یکی پس از دیگری شاهد آورده می‌شود (ملاصدرا، ۱۳۸۱: ۱۵). استاد جوادی آملی در توضیح می‌نویسد که براهانی که محکم‌ترین براهین است آن است که حد وسط غیر از واجب نباشد یعنی ما با سیر در خود واجب و از تأمل در ذات حق پی به واجب بریم (جوادی آملی، ۱۳۶۸: ۱۱۵).

نقد و بررسی

آیا مقصود این است که ما ذات الهی را می‌توانیم تصور کنیم؟ ظاهر این سخن آن است که ذات الهی به تصور درمی‌آید. این ظاهر با قرائنی که از متون دینی و عرفانی آوردیم پذیرفتنی نیست. چون ذات الهی در دسترس عقل بشری قرار نمی‌گیرد. بر اساس قرائن

قبلی این سخن، باید منظور این باشد که راه‌های دیگر از تأمل در امکان و حدوث و حرکت و نظم به اثبات حق تعالی می‌رسند (همان: ۱۱۳)، ولی براهین صدیقین از تأمل در بحث وجود، آن هم در مرتبه تحلیل عقلی، به ضرورت و غنای محض واجب راه می‌یابند. اما این که حقیقت و ذات وجود و ذات واجب‌الوجود نمی‌تواند به ذهن بیاید مورد قبول این بزرگان است و خود بارها بر آن تصریح کرده‌اند (ر.ک: جوادی آملی، ۱۳۷۵: ۱۸۰).

پس آنچه در براهین صدیقین اثبات واجب‌الوجود مورد نظر است، خود مفهوم واجب‌الوجود است؛ یعنی موجودی که وجود برای او ضرورت دارد، و راه رسیدن به آن همین تأمل در وجود به روش عقلی است نه علم حضوری مکاشفه‌ای، لذا نه در موضوع و نه در طریق رسیدن به اثبات موضوع، ذات به تصور نمی‌آید.

۲.۲.۳ مفهوم بی‌نهایت

علامه طباطبایی در اصول فلسفه و روش رئالیسم فصلی را تحت عنوان «ما خدا را چگونه تصور می‌کنیم» آورده‌اند (طباطبایی، ۱۳۹۲، ج ۵: ۱۳۹). راه‌حلی که علامه در این جا ارائه می‌دهند تمسک به مفهوم «بی‌نهایت» است. علامه می‌فرماید:

ما اطلاق مفهومی را پیوسته با نفی نگهداری می‌نماییم و نیاز ما به این نفی در مورد علت جهان هستی (خدا) از هر مورد دیگر بیش‌تر است؛ زیرا هر چه در مورد خدا اثبات کنیم (از ذات گرفته تا صفات) مطلق خواهد بود، زیرا تقید و اشتراط، معلولیت را دربر دارد و اطلاق را با نفی باید نگهداری کرد. می‌گوییم خدا موجود است ولی نه مانند این موجودات ... روی هم‌رفته صفات خدا اطلاق دارند و با نفی نگهداری می‌شوند چنان که ذات نیز چنین است (همان: ۱۴-۱۶).

نقد و بررسی

مقصود علامه طباطبایی از این بحث چیست؟ آیا منظور این است که ما هر نوع تصویری که از خدا داریم همان صفات کمالیه‌ای است که برای موجودات ممکن به‌کار می‌بریم با این تفاوت که در مورد خدا با قید «بی‌نهایت» همراه است، حتی تصوراتی که برای موضوع ادله اثبات خدا نیاز داریم؟ یا این که وقتی می‌خواهیم از گستره وجودی او سخن بگوییم این قید را به‌کار می‌گیریم؟ به نظر می‌رسد که مطلب دوم درست است؛ یعنی وقتی از گستره و سعه وجودی ذات و صفات می‌خواهیم سخن بگوییم نیاز به قید «بی‌نهایت» داریم، نه آن‌که هر نوع تصویری از خدا، حتی تصوراتی که موضوع ادله اثبات و نفی هستند همین صفات

کمالیه با قید «بی‌نهایت» هستند.

اما به نظر می‌رسد که مطهری مقصود نخست را از کلام علامه طباطبایی برداشت کرده‌اند؛ زیرا ایشان در توضیح این مطلب با این پرسش شروع می‌کنند که «آیا بشر قادر است خدا را تصور کند تا بدو معتقد گردد یا نه؟ زیرا اعتقاد، تصدیق است و تصدیق فرع بر تصور است و اگر تصور خدا غیرممکن باشد تصدیق و اعتقاد به او نیز غیرممکن خواهد بود» (همان: ۱۳۸). این توضیح مطهری نشان می‌دهد که گمان ایشان آن است که علامه هر نوع تصویری از خدا را، هرچند اولین تصور از خدا باشد در نظر دارند.

اما گویی مطهری راه‌حل علامه در تصور خدا را که تمسک به «بی‌نهایت» است نمی‌پسندد و تصور از خدا را در دو مرحله توضیح می‌دهد. ایشان بدون این‌که به نقد متن تصریح داشته باشد ابتدا تصورات و مفاهیمی را که از خدا داریم توضیح می‌دهد، مانند مفهوم «واجب‌الوجود»، «علت نخستین»، «خالق کل»، «ذات ازلی»، «کمال مطلق» (همان: ۱۴۲، پاورقی) و بعد از آن به توضیح متن می‌پردازد که در باب قید «بی‌نهایت» است.

ایشان ابتدا چنین توضیح می‌دهد:

تصور خدا مستقیماً از راه حواس وارد ذهن نمی‌شود، ... بلکه این تصور از نوع تصور آن سلسله معانی و مفاهیم است که «معقولات ثانیه» فلسفی نامیده می‌شود. از قبیل مفهوم «وجود»، «وجوب»، «قدم»، «علیت» و امثال این‌ها ... تصور ذات باری از قبیل تصور مفهوم وجود و مفهوم وجوب و امثال این‌هاست با این تفاوت که تصور خداوند از ناحیه ترکیب چند مفهوم است از این مفاهیم یا یکی از این مفاهیم با مفهومی از نوع ماهیات صورت می‌گیرد از قبیل مفهوم «واجب‌الوجود»، «علت نخستین»، «خالق کل»، «ذات ازلی»، «کمال مطلق» و امثال این‌ها» (همان: ۱۴۲).

و بعد در باب تصور ذات بی‌نهایت الهی می‌نویسد:

ما خدا را هم تصور می‌کنیم و هم تصور نمی‌کنیم، ما او را تحت یک عنوان عام انتزاعی از قبیل «خالق کل» تصور می‌کنیم اما کنه ذاتش را تصور نمی‌کنیم. اشکال بیش‌تر در تصور ذات واجب از این ناحیه است که ذات واجب مطلق و لایتنهایی است و ذهن، او را به عنوان ذات مطلق و لایتنهایی تصور می‌کند در صورتی که ذهن قادر به تصور مطلق و لایتنهایی نیست (همان: ۱۴۳، پاورقی).

مطهری بعد از توضیح اطلاق مفهومی و تفاوت آن با مسئله خدا که اطلاق وجودی

است می‌نویسد:

ما این اطلاق را با کمک نفی تصور می‌کنیم. به این طرز که مفهوم «وجود» مشترک را تصور می‌کنیم و سپس شباهت و مماثلت وجود حق را با سایر وجودات در محدودیت و بعضی جهات دیگر از ذات حق سلب می‌کنیم و به این ترتیب از ذات حق که وجود مطلق است تصویری در ذهن خود می‌آوریم (همان: ۱۴۵).

مطهری در باب صفات هم می‌گوید:

به همین نحو برای ذهن ادراک صفات باری تعالی که همه نامحدود و غیرمتناهی می‌باشند نیز میسر است. باری تعالی علم نامحدود و حیات نامحدود و کمال و جمال نامحدود و اراده و مشیت نامحدود و خیر و رحمت نامحدود است. هیچ مانعی نیست که ذهن نامحدودی صفات او را بشناسد (همان: ۱۴۶).

پس توضیحات مطهری در حاشیه دو بخش دارد، بخشی که در توضیح متن است (همان: ۱۴۳) و بخشی که مستقل از متن است که مسائل مهمی در آن بخش مطرح شده، اما ارتباط مستقیم به مبحث علامه ندارد (همان: ۱۳۸-۱۴۳، پاورقی). و این بخش به نوعی نقد بر متن هم می‌تواند تلقی شود.

اما همچنان که گفتیم منظور علامه هر گونه تصویری از خدا نیست بلکه تصور در مرتبه شناخت گستره وجودی حق تعالی است، بنابراین بعضی از توضیحات مطهری خارج از موضوع است؛ زیرا نه در موضوع معمول ادله موجود برای اثبات وجود خدا چنین قیدی (بی‌نهایت) به کار گرفته شده است و نه لازم است که این مسیر طی شود. به کارگیری چنین قیدی در ابتدای مباحث اثبات وجود خدا مشکلاتی را در پی دارد که باید ابتدا از سد آن گذشت که کار آسانی نیست. از جمله این مشکلات همان است که مطهری، در مبحثی دیگر از کتاب اصول فلسفه و روش رئالیسم، از قول پاسکال و اسپنسر نقل می‌کند. پاسکال می‌نویسد:

انسان به درک بی‌کرانی توانا نیست، خواه از سوی بزرگی باشد خواه از سوی خردی، توانایی انسان فقط به دریافت اموری است که میان خردی و بزرگی است ... علم انسان نه بر مبدأ و آغاز است نه بر مآل و انجام، پس علم حقیقی برای انسان میسر نیست و فقط امور متوسط را درمی‌یابد (فروغی، ۱۳۴۰، ج ۱: ۱۹۱).

بر همین اساس پاسکال می‌گوید «به وجود خدا دل گواهی می‌دهد نه عقل» (همان: ۱۹۲). اسپنسر هم مدعی بود که حقیقت مطلق ندانستنی است، آنچه دانستنی است همانا عوارض و حوادث این جهان است. اسپنسر می‌گفت معارضه دین با علم و حکمت از آن

جهت است هر دو گروه ادعای بی‌جا دارند؛ زیرا از امری که برتر از ادراک انسان است یعنی ذات مطلق سخن می‌رانند (فروغی، ۱۳۴۰، ج ۲: ۲۱۵).

این سخن پاسکال و اسپنسر هرچند شاید برای تمام مراحل خداشناسی، سخن درستی نباشد و بتوان ادعا کرد که در مراحل از سلوک یا مراتبی از تعقل عمیق عقلی بتوان تصویری از «بی‌نهایت» به دست آورد، که البته مسئله‌ای قابل بحث و تردید است، اما در ابتدای بحث از وجود خدا تمسک به چنین مفهوم بحث‌انگیز و مبهمی، به توضیحی که خواهد آمد، نه ضروری است و نه چنین راهی تاکنون در ادله اثبات خدا طی شده است.

پس بین دو مقام باید فرق بگذاریم، مقام تصور صفاتی از خداوند که در مرحله ابتدایی اثبات و نفی خدا به آن نیاز داریم در این مرحله، با توضیحی که خواهد آمد، ما نیاز به تصور «بی‌نهایت» نداریم. اما در مرحله تأمل در گستره وجود و صفات الهی نیاز به تصور کمالات با قید «بی‌نهایت» داریم.

۳.۲.۳ موجودی که همه‌جا هست

گاهی مطهری (ره) این راه را طی کرده است. ایشان در کتاب توحید ابتدا می‌فرماید «مسئله توحید مسئله سهل و ممتنع است» (مطهری، ۱۳۷۳: ۱۶). هم‌چنین می‌نویسند: «تصور هر موضوعی مقدم بر تصدیق است و مسئله خدا باید درست تصور شود تا بعد به اثبات آن توجه شود» (همان: ۱۵). ایشان برای شروع بررسی ادله اثبات خدا لازم می‌بینند که تصویری از موضوع ارائه دهند. لذا می‌فرمایند:

اشیایی را که می‌خواهیم هستی و نیستی آن‌ها را اثبات کنیم از اول باید بدانیم دو جورند یک وقت هست که ما در مقام اثبات موجودی از موجودها به عنوان یک جزء از اجزای عالم هستیم؛ فرض کنید افرادی که درباره عناصر بحث می‌کنند که عدد عناصر چقدر است می‌گوییم فلان عنصر را فلان دانشمند کشف کرده ... یک وقت هست که ما وقتی درباره اثبات وجود یک چیزی بحث می‌کنیم آن چیز شیء در کنار سایر اشیا نیست؛ آن شیء اگر باشد با همه اشیا و در همه اشیا هست و اگر نباشد در هیچ‌جا وجود ندارد (همان: ۱۶-۱۷).

بعد ایشان برای توضیح بیش‌تر به بعضی از آیات قرآن کریم اشاره می‌کنند، مانند آیه «هو معکم اینما کنتم» (حدید: ۴). و «هو الاول و الآخر» (همان: ۳) و «اینما تولوا فثم وجه الله» (بقره: ۵).

نقد و بررسی

به نظر می‌رسد که چنین الزامی که ایشان می‌فرمایند در اثبات وجود خدا وجود ندارد؛ یعنی لازم نیست که بدانیم موجودی را که می‌خواهیم اثبات کنیم از سنخ موجوداتی است که اگر باشد همه‌جا هست، و موجودی در کنار موجودات دیگر و جدای از آن‌ها نیست. این خصوصیت در کنار بسیاری دیگر از خصوصیات حق تعالی مربوط به مرحله توضیح صفات خداست نه مرحله اثبات اصل وجود. ما در مرتبه اثبات به تصور همان موضوعاتی نیاز داریم که در ادله اثبات خدا به کار گرفته می‌شوند مانند «واجب الوجود»، «خالق هستی»، «ناظم هستی» و نه بیش‌تر. تصور آن موجودی که «هر طرف رو کنیم او را می‌یابیم» یا به تعبیر علی (ع): «مع کل شیء لا بمقارنه و غیر کل شیء لامزایله» (نهج البلاغه، خطبه ۱)، برای ابتدای مسیر اثبات خداوند کار آسان و حتی ممکن نیست و این جملات برای کسانی قابل فهم هستند که عمری با ریاضت عملی و نظری طی مسیر کرده‌اند. در صورتی که در اثبات وجود خدا ما در اول مسیریم.

۵. راه حل قابل دفاع

با تأمل در ادله اثبات خدا مشخص می‌شود که موضوع همه آن‌ها یک تصور مشترک و معین از خدا نیست بلکه هر کدام با تصویری از موضوع آغاز کرده‌اند؛ محرک غیرمتحرک، موضوع برهان حرکت؛ ناظم ماوراء طبیعی، موضوع برهان نظم؛ واجب الوجود، موضوع برهان امکان و وجوب؛ وجود غنی بالذات موضوع برهان صدیقین؛ و محدث، موضوع برهان حدود تکلمین است؛ و موضوع براهینی که بر اساس تجربه دینی سیر می‌کنند اثبات وجود موجودی است که در تجربه‌های دینی به تجربه درآمده است و نشان‌دادن این‌که این تجربه وهمی نیست و متعلق آن واقعیت دارد. و همچنان که ملاصدرا فرموده است، و مضمون سخن او در کتب عرفانی هم آمده است، «راه‌های رسیدن به خدا بسیار است، زیرا او دارای فضائل و جهات متعددی است» (ملاصدرا، ۱۳۸۱: ۱۵)، و خصوصیات دیگری می‌تواند موضوع دلیل جدیدی بر وجود خدا قرار گیرد و دلیل جدیدی عرضه شود. و البته مخالفان هم می‌توانند بر مصداق‌نداشتن آن موضوع دلیل بیاورند یا دلیل موافقان را نقض کنند.

در این ادله، خواه ادله تمام و بی‌نقصی باشند یا نباشند، صفتی از صفات حق، که به نظر

کسی برای وجود خداوند دلیل می‌آورد، خداوند این خصوصیت را داراست، موضوع اثبات و نفی قرار گرفته است.

در هیچ‌کدام از این ادله، «ذات الهی»، «بی‌نهایت بودن»، «موجود حاضر در همه‌جا»، و ... موضوع نیست. «بی‌نهایت» و خصوصیتی مانند آن در مراحل بعدی که از صفات بحث می‌شود مورد بررسی است. همچنان که علیم‌بودن و قدیربودن و یکتا بودن او در مرتبه بحث از صفات مورد توجه است نه مرحله اصل اثبات وجود حق تعالی.

۱.۵ اشکال و رفع

حال اگر کسی بپرسد که هرچند از محذور عدم امکان «تصور ذات» و تصور «بی‌نهایت» و ... عبور کردیم اما یک مشکل باقی است که باید حل شود تا این راه‌حل که آوردیم کامل شود و آن این‌که معمول متفکران اسلامی به عینیت صفات با ذات در حق تعالی قائل هستند. حال ذاتی که به تصور نمی‌آید چگونه می‌توان از صفاتی سخن گفت که عین ذات هستند. این مطلب نیاز به توضیحی دارد. صفات حق تعالی طبق نظر معمول به صفات حقیقه، صفات اضافیه و صفات سلبيه تقسیم می‌شوند. صفات حقیقه کمالیه طبق نظر محققان از فلاسفه عین ذات الهی هستند (ملاصدرا، ۱۳۸۰: ۱۷۲). صفات حقیقه کمالیه مانند جود و قدرت و علم، عین ذات‌اند به این معنا که ذات الهی از حیث حقیقت‌اش مبدأ انتزاع و مصداق این صفات است. اما صفات اضافیه محضه، مانند مبدعیت و خالقیت و مانند آن، این صفات زائد بر ذات و متأخر از ذات و متأخر از آن چیزی هستند که به واسطه آن این صفات به حق تعالی اضافه می‌شوند. اما منشأ همه آن‌ها به صفتی در ذات برمی‌گردد که آن قیومیت ایجابی است. اتصاف صفات سلبيه محضه، مانند قدوسیت و فردیت و ازلیت، برمی‌گردد به سلب اتصاف به صفات نقص، یعنی سلب امکان (همان: ۱۷۵-۱۷۶).

حال تک‌تک این موارد را باید بررسی کنیم. اول این‌که آیا امکان دارد که یکی از صفات حقیقه کمالیه خداوند موضوع ادله اثبات و نفی باشد؟ این پرسش به وقوع چنین رخدادی مبتنی نیست؛ یعنی این‌که موضوع ادله موجود تاکنون یکی از این صفات بوده است یا خیر، تغییری در مسئله نمی‌کند، سخن در امکان وقوعی آن است؛ یعنی اگر چنین امکانی وجود داشته باشد در این صورت راه برای استدلال‌های جدید باز است و استدلال‌های پیشین که موضوعی این‌چنینی دارند استدلال‌های موجهی، نه لزوماً مثبت مدعا، هستند. اما اگر امکان

چنین استدلالی نباشد طبیعتاً هر استدلالی که موضوع آن یکی از صفات حقیقه کمالیه است استدلالی ناموجه خواهد بود.

۱.۱.۵ پاسخ

پاسخ این اشکال که صفات حقیقه کمالیه عین ذات الهی است و اگر ذات به تصور نیاید صفات هم همین حکم را خواهند داشت، این است که هرچند این صفات عین ذات هستند اما راهی برای تصور اجمالی آنها وجود دارد. چراکه هرچند از نظر محققان بزرگ اسلامی «جمع اسمای علیا و صفات حسنی الهی به نحو که حقیقت آنها برای ماسوایش محال است؛ زیرا صفات عین ذات غیرمتناهی است پس بدون هیچ استثنایی جمع اسما و صفات الهی به طور کنه از اسمای مستأثره حق سبحانه است» (حسن زاده آملی، ۱۳۶۵: ۱۰۰). اما همین بزرگان گفته‌اند که «ما از حیوه و علم و قدرت و بصر و سمع به اندازه سعه وجودیه خود به حسب مفهوم و فوق آن به حسب شهود ادراکاتی داریم. هرچند هر یک از آنها به حسب کنه از اسمای مستأثره الهی است» (همان).

پس ما یک تصور اجمالی از این نوع صفات می‌توانیم داشته باشیم و هرچند حقیقت و کنه آن برای ما پنهان است ولی در ادله اثبات و نفی بیش از این نیاز نداریم. حال که مشکل در صفات حقیقه کمالیه قابل رفع است، به طریق اولی در دیگر صفات هم این راه باز است؛ یعنی به اجمال می‌دانیم که اگر موضوع ادله اثبات و نفی را صفاتی هم‌چون خالق و مبدع و ناظم و محرک نامتحرک قرار دهیم از چه سخن می‌گوییم، هرچند کنه معنای خالقیت و مبدعیت و ناظمیت خداوند در دسترس ما نیست. و بعد از اثبات مصداق داشتن این صفات، یک عمر هم اگر اندیشه شود تا حقیقت آن صفات کشف شود باز راه بی‌انتهایی در پیش است و قدم به قدم می‌تواند برای افراد اندکی آن هم به مقداری اندک روشن شود.

بعضی از صاحب نظران معاصر، کلام بوعلی سینا را بر همین معنا حمل کرده‌اند. با این توضیح که ابن سینا در تعلیقات می‌گوید که واجب‌الوجود برهانی ندارد و فقط از ذاتش شناخته می‌شود (ابن سینا: ۷۰). استاد مصباح یزدی چند احتمال را برای این کلام بوعلی مطرح می‌کند؛ یکی از این احتمالات چنین است:

نهایت آن‌چه این براهین افاده می‌کنند آن است که در دار وجود موجودی است که عدم آن ممتنع است که آن را واجب‌الوجود می‌گویند و همچنین (در مرحله شناخت صفات)

متصف به صفات ذاتی حیات و علم و قدرت می‌شود همچنان که متصف به علیت و خالقیت و ربوبیت که صفات فعلی و اضافی می‌شود. و موضوع همه این صفات چیزی است که اطلاق «شیء» یا «موجود» بر آن می‌شود که مفاهیم عامی هستند. اما حقیقت آن از ادراک و معرفت ما غائب است. حقیقت ذات او برای ما شناخته شده نیست و کنه صفات او هم معقول ما نیست (طباطبایی، ۱۳۶۷: ۲۷۱، پاورقی).

در پایان لازم است این نکته را خاطرنشان کنیم که در ادله رایج، در فلسفه و کلام، چنان که آوردیم، صفتی از صفات الهی، که تصور می‌شود صفات خداست، موضوع ادله است، مانند ناظم ماوراءطبیعی، غنی بالذات، واجب‌الوجود، اما در این که آیا موصوف متصف به این صفات همان خدای مورد نظر در ادیان است یا خیر نیاز به استدلال و بررسی مستقل دارد؛ یعنی به طور مستقل باید بررسی شود که آیا محرک غیرمحرک (در برهان حرکت)، و ناظم ماوراءطبیعت (در برهان نظم)، یا غنی بالذات و واجب‌الوجود (در براهین صدیقین و امکان و وجوب)، همان خدای مورد نظر اسلام یا ادیان دیگر است یا خیر؟ این مرحله‌ای مستقل در استدلال است که شیوه بررسی آن بیش‌تر درون‌دینی است و مبتنی بر بررسی نسبت این صفات و صفات مطرح شده در متون دینی است. در این مرحله پرسش این است که آیا خدای مثلاً مطرح در دین اسلام، همان واجب‌الوجود یا ناظم ماوراءطبیعت و ... است که مصداق داشتن آن اثبات شده است یا خیر؟ پرسش این نوشته بررسی تساوی یا عدم تساوی این دو مفهوم نیست و این به نوشته دیگری نیاز دارد. در این نوشته فقط این نکته بررسی شد که در ادله اثبات و نفی موجودی با صفات واجب‌الوجود یا ناظم ماوراءطبیعی، که فرض بر آن است که این صفات، صفات همان خدای بی‌نهایت دین است، تصور موضوع امکان دارد یا خیر و در صورت امکان، تصور آن از چه نوعی است.

۶. نتیجه‌گیری

اگرچه راه رسیدن به خدا فقط ادله عقلی که بر معلومات حصولی تکیه کند نیست. اما کسانی که مجبورند با علم حصولی راه را طی کنند به بدهت عقلی باید تصویری از موضوع داشته باشند. رسیدن به کنه ذات الهی امکان ندارد و کنه صفات الهی هم، لااقل در ابتدای بررسی ادله، به چنگ عقل در نمی‌آید، اما این راه برای عقل بسته نیست. تصور اجمالی بعضی از صفات خداوند کفایت می‌کند تا معقولیت ادله اثبات/نفی را فراهم سازد. در هیچ‌کدام از ادله رایج «کنه ذات خداوند» موضوع نیست بلکه صفتی از صفات مورد توجه

است. پس راه‌های پریپیچ و خمی که گاهی از سوی بزرگان مطرح شده است، مانند این‌که موضوع ادله، «موجود بی‌نهایت» یا «موجودی که در همه‌جا حاضر است و موجودی در کنار موجودات دیگر نیست» و موضوعات مشابه نیست. اگر کسی این سنخ مفاهیم تصورات را بخواهد موضوع قرار دهد با مشکلاتی مواجه می‌شود؛ وی پیش از اثبات مصداق‌داشتن آن، مجبور است راه بلندی را طی کند تا بتواند ترسیم کند که «بی‌نهایت» چیست، «موجود در همه‌جا» یا «موجود در همه‌چیز و بیرون از همه‌چیز» به چه معناست، و می‌توان پرسید که آیا اساساً «بی‌نهایت» به ذهن، به صورت ایجابی، می‌تواند بیاید یا خیر، که کسانی به آن پاسخ منفی می‌دهند. تصور «موجودی که در کنار موجودات دیگر نیست بلکه در همه‌جا و با همه‌چیز هست»، در ابتدای راه خداشناسی که اثبات وجود موجودی و رای عالم مادی و مشهود است، کار مشکلی است. پس یا خدا را با علم حضوری ممکن است درک و احساس کنیم، که این راه افراد خاصی است، یا این‌که می‌توان با موضوع قراردادن تصورات آشنا و قابل فهم مانند «واجب‌الوجود»، «ناظم بیرون از طبیعت و حاکم بر طبیعت» و مانند آن به بررسی وجود داشتن یا نداشتن او پرداخت.

پی‌نوشت

۱. فقط می‌توان از لحاظ نظری لادری‌گرا بود؛ زیرا از لحاظ عملی چاره‌ای جز ایستادن در یک سوی انکار و اثبات نیست. مگر آن‌که کسی بگوید که الحاد یا باور به خدا در عمل، مبتنی بر نیت است، به این معنا که من در صورتی از لحاظ عملی ملحد هستم که عمل مورد ادعای ادیان یا یک دین خاص را با این نیت ترک کنم که آن را به دلیل انکار وجود خدا غیرلازم بدانم، اما اگر عملی را ترک کنم بدون این که نسبت به بطلان یا درستی آن از نظر دینی نظری داشته باشم، در این صورت ملحد در عمل نخواهم بود. در این صورت می‌توان حالت لادری‌گرایی را در عمل هم متصور دانست.

۲. در مورد لادری‌گراها تعبیر «احتمالاً» را به‌کار بردیم به این دلیل که شاید که یک لادری‌گرا بگوید که دلیل حیرت من آن است که اساساً موضوع نفی و اثبات وجود خدا را در نمی‌یابم که چیست. اما اگر لادری‌گرایی به آن معنا باشد که شخص ادله دو طرف را قوی می‌داند که نمی‌توان هیچ‌کدام را بر دیگری ترجیح داد یا هر دو را ضعیف می‌داند که وافی به مقصود نیست، در این صورت لادری‌گرا از خدا تصویری دارد.

۳. تعبیر دقیق‌تر در این جا به کاربردن کلمه «خدا» است. مباحث کتاب هم نشان می‌دهد که ایشان به دنبال بررسی ادله اثبات خداست نه مسئله توحید خدا.

منابع

- نهج البلاغه، تنظیم سید کاظم محمدی، محمد دشتی (۱۳۷۸). مؤسسه فرهنگی تحقیقاتی امیرالمؤمنین (ع).
- ابن سینا (۱۴۰۴). الشفاء، «المنطق»، ج ۳، تصدیق و مراجعه الدكتور ابراهیم مدکور، تحقیق الدكتور ابوالعلاء عفیفی، قم: منشورات مکتبه آیه‌الله العظمی المرعشی النجفی.
- ابن سینا (۱۴۰۵). الشفاء، «المنطق»، ج ۱، تصدیق الدكتور طه حسین باشا، مراجعه الدكتور ابراهیم مدکور، قم: منشورات مکتبه آیه‌الله العظمی المرعشی النجفی.
- ابن سینا (۱۴۱۳ ق). الاشارات و التنبيهات، القسم الاول فی المنطق، مع شرح نصیرالدین طوسی، تحقیق الدكتور سلیمان دنیا، بیروت: مؤسسه النعمان.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۶۸). شرح حکمت متعالیه اسفار اربعه (بخش یکم از جلد ششم)، تهران: انتشارات الزهراء.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۷۵). ریحی مختوم، بخش یکم از جلد اول، قم: مرکز نشر اسراء.
- حسن زاده آملی، حسن (۱۳۶۵). هزار و یک نکته، دو جلد در یک مجلد، مرکز نشر فرهنگی رجاء.
- سبزواری، ملاهادی (۱۳۶۶). شرح المنظومه، قم: مؤسسه انتشارات دار العلم.
- سوین‌برن، ریچارد (۱۳۸۱). آیا خدایی هست؟، ترجمه محمد جاودان، قم: مؤسسه انتشارات مفید.
- صدرالمتألهین، محمدبن ابراهیم (۱۳۸۰). المبدأ و المعاد، با مقدمه و تصحیح سید جلال‌الدین آشتیانی، قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
- طباطبایی، سید محمدحسین (۱۳۹۲). اصول فلسفه و روش رئالیسم، ج ۵، مقدمه و پاورقی، مرتضی مطهری، قم: انتشارات صدرا.
- طباطبایی، سید محمدحسین (۱۳۶۷). نه‌ایه‌الحکمه، با تعلیقات محمدتقی مصباح یزدی، انتشارات الزهراء.
- عطار نیشابوری، فریدالدین (۱۳۹۰). منطق‌الطیر، تصحیح و توضیح محمود عابدی، تقی پورنامداریان، تهران: سمت.
- فروغی، محمدعلی (۱۳۴۰). سیر حکمت در اروپا، سازمان کتاب‌های جیبی.
- قمی، شیخ عباس (۱۳۷۰). کلیات مفاتیح الجنان، با ترجمه فارسی، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
- مجلسی، محمدباقر (۱۴۰۴ ق). بحارالانوار، بیروت: مؤسسه الوفاء.
- مطهری، مرتضی (۱۳۷۳). توحید، تهران: صدرا.
- ملاصدرا، صدرالدین محمد الشیرازی (۱۳۸۱). الحکمه المتعالیه فی الاسفار الاربعه، ج ۶، تصحیح و تحقیق و مقدمه: احمد احمدی، انتشارات بنیاد حکمت صدرا.

۱۲۸ تصور موضوع در ادلة اثبات خدا...

ملاصدرا، صدرالدين محمد الشيرازى (۱۳۶۳). كتاب المشاعر، با ترجمه فارسى بديع الملك ميرزا عمادالدوله، ترجمه و مقدمه و تعليقات فرانسوى: هانرى كرين، كتابخانه طهورى.
المظفر، محمدرضا (۱۳۸۸ ق). المنطق، مطبعه النعمان، النجف الاشرف، الطبعة الثالثة.