

## نقد و بررسی رویکردهای بی‌نیازی وجود خدا از استدلال

محمد سالم محسنی\*  
رضا برنجکار\*\*

### چکیده

شناخت خدا، دغدغه اصلی انسان‌هاست و بشر از دوره‌های اولیه تاکنون، برای رسیدن به این هدف، راه‌های گوناگونی را رفته است؛ از شناخت شهودی و تزکیه دل تا معرفت عقلی و استدلالی. اما استدلال عقلی که یکی از راه‌های اساسی معرفت بشری است، همواره مورد نقد و نظر قرار گرفته است. برخی، باور به اثبات وجود خدا را نیازمند استدلال عقلی دانسته‌اند؛ در حالی که دیگران، وجود خدا را به خاطر فطری بودن و یا به دلایل دیگر، بی‌نیاز از استدلال عقلی دانسته‌اند؛ به طوری که مؤمنان در ایمان خود، بدون برهان نیز موجه و معقول خوانده شده‌اند. فرضیه بی‌نیازی خدا از استدلال را می‌توان در رویکردهای ایمان‌گرایی، معرفت‌شناسی اصلاح شده، شهودگرایی و فطرت‌گرایی جستجو کرد؛ اما با نگاهی توصیفی-تحلیلی، به این نتیجه می‌رسیم که: ایمان‌گرایی با اشکالات متعددی مواجه است و نمی‌تواند بی‌نیازی وجود خدا از استدلال را موجه سازد. شهودگرایی تنها برای جمع خاصی مقبولیت دارد. معرفت‌شناسی اصلاح شده، مؤمنان را در اعتقادشان موجه می‌نماید. تنها بر مبنای فطرت‌گرایی از نوع معرفت‌پیشینی، می‌توان وجود خدا را بی‌نیاز از استدلال دانست.

**واژه‌های کلیدی:** بی‌نیازی از استدلال، شهودگرایی، فطرت‌گرایی، ایمان‌گرایی، معرفت‌شناسی اصلاح شده، معرفت‌پیشینی خدا.

**مقدمه**

موضوع خداشناسی از دوره‌های اولیه تاریخ بشر تا امروز دغدغه انسان‌ها بوده و در هر عصری، با نام و عنوانی از خدا سخن گفته شده است. انسان‌ها برای شناخت خدا، راه‌های گوناگونی پیموده‌اند. برخی از طریق استدلال‌های فلسفی صرف و برخی دیگر از طریق استدلال‌های عقلی - تجربی به وجود مبدأ عالم رسیده‌اند. بعضی هم با تزکیه دل و تهذیب نفس، به وجود آفریدگار حکیم باور پیدا کرده‌اند. هرکس در این راه، طریقی را پیموده تا به حس کنجکاوی و حقیقت‌جویی خویش پاسخ قانع کننده بدهد؛ چنانکه گفته شده: «الطرق الی الله بعدد انفس الخلائق» (فیض کاشانی، ۱۴۰۶: ۴، ۵۹).

رویکرد بسیاری از گروه‌های فکری و کلامی، بی‌نیازی اثبات وجود خدا از استدلال است؛ یعنی اعتقاد به خدا را به استدلال عقلی وابسته نمی‌دانند و حتی دلایل و شواهد علیه وجود خدا را نیز آسیبی بر خدا باوری خود تلقی نمی‌کنند. منظور از استدلال عقلی، برهان منطقی است که از مقدمات بدیهی یا منتج از بدیهی تشکیل می‌شود، نه هر نوع دلیل اقناع کننده‌ای. مجموع دیدگاه‌هایی که ایمان به خدا را بدون استدلال، کار درست و معقول می‌داند، رویکردهای بی‌نیازی اثبات وجود خدا از استدلال می‌خوانیم و با نگاهی توصیفی - تحلیلی به مطالعه آنها پرداخته و آنها را مورد نقد و بررسی قرار می‌دهیم.

در میان رویکردهای بی‌نیازی اثبات وجود خدا از استدلال، بعضی ممکن است اصلاً استدلال برهانی بر اثبات خدا را غیر ممکن بدانند، برخی وجود خدا را پایه و بدیهی بخوانند و برخی با پیشنهاد راه‌های دیگر، راه استدلال را ضعیف و علیل تلقی کنند و یا در عین پذیرش استدلال عقلی، به دلیل وجود راه‌های دیگر برای خداشناسی، اثبات خدا را بی‌نیاز از استدلال عقلی بدانند.

در مقابل این رویکردها، نگرش‌های دیگری قرار می‌گیرد که وجود خدا را نظری و نیازمند به استدلال می‌دانند؛ چنانکه توماس آکویناس<sup>۱</sup> (۱۲۲۵-۱۲۷۴م) می‌گوید وجود خدا بر ما بدیهی نیست چون به ذات خدا علم نداریم، پس به دلیل و برهان نیاز داریم و باید از طریق اموری که برای ما شناخته شده است؛ یعنی همان آثار و مخلوقات او، خدا را اثبات کنیم (الدرز، ۱۳۸۱: ۱۵۷ و ۱۶۵). از آنجا که بررسی همه

رویکردها از حوصله این مقاله خارج است، به مهم‌ترین آنها در این زمینه یعنی رویکردهای ایمان‌گرایی، معرفت‌شناسی اصلاح شده، شهودگرایی و فطرت‌گرایی خواهیم پرداخت.

## ۱. ایمان‌گرایی

در رویکرد ایمان‌گرایی،<sup>۲</sup> استدلال بر وجود خدا غیر ممکن و یا ناکارآمد تلقی می‌شود. ایمان‌گرایان به جای استدلال عقلی، به ایمان توصیه می‌کنند؛ اما درباره اینکه آیا عقل با ایمان کاملاً تضاد دارد یا از ارزیابی متعلقات ایمان ناتوان است؛ دیدگاه‌های ایمان‌گرایان، تا حدودی متفاوت است. برخی مثل سورن کی‌یر کگور<sup>۳</sup> (۱۸۱۳-۱۸۵۵م)، ایمان را در تضاد با عقل می‌داند؛ اما برخی دیگر چون لودویگ ویتگنشتاین<sup>۴</sup> (۱۸۸۶-۱۹۵۱م)، استدلال عقلی را در ساحت ایمان دینی ناکارآمد تلقی می‌کند. کی‌یر کگور در بیان تضاد عقل و ایمان می‌گوید ایمان واجد سه خصوصیت است که موجب شده با عقل در تقابل قرار گیرد:

الف) ایمان از یک کلیت برخوردار است که اعتقاد به خدا و نبوت و معاد را در بر می‌گیرد؛

ب) قطعی و تعلیق ناپذیر است؛

ج) از خصیصه شورمندی بهره‌مند است.

حال، اگر ایمان به برهان‌های عقلی مستدل گردد، خصوصیات آن زوال می‌پذیرد و به معضل تخمین و تعلیق گرفتار می‌آید و فاقد شورمندی می‌گردد (مری هیوآدامز، ۱۳۷۴: ۸۳-۹۳؛ ۶۶-۷۵؛ Peterson, ۲۰۰۳, pp: ۸۳-۹۳).

با توجه به ویژگی‌های سه‌گانه ایمان، اگر باور ایمانی موضوع استدلال عقلی قرار گیرد؛ اولاً، در ظهور تاریخی عیسی، گرفتار مشکل تخمین می‌شود و خاصیت قطعی بودن خود را از دست می‌دهد، زیرا تحقیقات تاریخی قطعیت ندارد. ثانیاً، به مشکل تعلیق گرفتار می‌آید، چون استدلال همیشه متزلزل است و احتمال نقض آن وجود دارد. ثالثاً، شورمندی خود را از دست می‌دهد، زیرا در اموری که انسان با عقل و استدلال وارد می‌شود دیگر جایی برای احساس و شورمندی باقی نخواهد ماند. پس مؤمن باید به دور از عقلانیت، وارد وادی ایمان شده و خطر

کند؛ بدون خطر کردن، ایمان، دیگر ایمان نخواهد بود و اگر وجود خدا به نحو عینی قابل درک باشد، دیگر جایی برای ایمان نمی‌ماند (Peterson, ۲۰۰۳, p: ۴۶) و اکبری، ۱۳۸۶: ۲۸-۳۹).

کی‌یر کگور با این تلقی از ایمان، کار حضرت ابراهیم (ع) در ذبح فرزندش را یک عمل نامعقول می‌خواند که هیچ توجیه عقلی ندارد، جز اینکه بر مبنای ایمان توجیه گردد؛ چون ایمان مبنای عقلانی ندارد و حضرت ابراهیم نیز در ایمان خود اتکای به نامعقول داشت، بلکه به محال ایمان داشت. او این عمل را پارادوکس ایمان می‌خواند (Kierkegaard, ۱۹۵۴, p: ۳۵ & ۸۰-۸۱).

ترتولیان<sup>۵</sup> (حدود ۱۶۵-۲۲۰ م.) که مخالف عقل‌گرایی فلسفی است، نیز بین قلمرو ایمان و استدلال برهانی تمایز می‌نهد. او در بیان رابطه تعارض آمیز رویکرد فلسفی و رویکرد ایمانی، می‌گوید: «آتن را با اورشلیم چه کار؟ میان آکادِمیا و کلیسا چه سازگاری است؟ بدعت‌گذاران با مسیحیان چه ارتباطی دارند؟ خاستگاه تعالیم ما صفة سلیمان است» (Gilson, ۱۹۳۹, p: ۹).

آگوستین<sup>۶</sup> (۳۵۴-۴۳۰ م) و آنسلم<sup>۷</sup> (۱۰۳۳-۱۱۰۹ م)، که از متألهان قرون وسطی هستند نیز در ردیف ایمان‌گرایان قرار می‌گیرند، اما از نگاه این دو، ایمان با استدلال عقلی تعارض ندارد؛ بلکه ایمان، یاور عقل به شمار می‌آید. آگوستین می‌گوید اول باید ایمان آورد تا راه برای معرفت هموار شود چون به برکت ایمان است که ادراک میسر می‌گردد. اما ایمان‌گرایی او در تقابل با استدلال نیست، بلکه عقل و ایمان را در تعامل می‌داند و معتقد است عقل در ایمان و ایمان در عقل است (یاسپرس، ۱۳۶۳: ۴۳)؛ لکن از نگاه آگوستین در تعامل میان ایمان و عقل، به نحوی ترتیب وجودی برقرار است؛ زیرا ایمان مقدم بر عقلانیت است و حتی وحی و ایمان طریق رسیدن به عقلانیت به شمار می‌آید. بر این مبنا است که آگوستین می‌گوید: «فهم پاداش ایمان است، از این رو در پی فهم نباش تا ایمان بیاوری؛ بلکه ایمان بیاور تا بفهمی» (Gilson, ۱۹۳۹, p: ۱۹).

آنسلم نیز به پیروی از آگوستین معتقد بود، اول باید به حقایق دینی ایمان آورد، سپس آن را با عقل فهم کرد، چه اینکه از ذهن ناچیز آدمی نمی‌توان شناخت خدا را توقع داشت. بر این مبنا می‌گوید: «خدایا من سعی ندارم که به فهمی از شکوه و

جلال تو دست‌یابم، زیرا به هیچ‌وجه قوه فهم خود را قابل قیاس با آن نمی‌دانم، اما آرزو دارم که حقیقت تو را در حدی بفهمم که قلبم بدان ایمان آورده و عشق ورزد؛ زیرا من در پی آن نیستم تا بفهمم و بعد ایمان آورم بلکه ایمان می‌آورم تا بفهمم، همچنین به این جهت ایمان می‌آورم که تا وقتی ایمان نیاورده‌ام، نخواهم فهمید» (ibid, p: ۲۴ همچنین نک: دورانت، ۱۳۴۳: ۴، ۱۸۱).

پس در اندیشه آنسلم، تعقل و استدلال پس از ایمان، ممکن خواهد شد، چون حقایق دینی با عقل مخالفت ندارد جز اینکه تا ایمان نباشد فهم حاصل نمی‌شود (هالینگ دیل، ۱۳۸۱: ۱۵۲). به این جهت آنسلم بعد از ایمان، به استدلال‌ورزی بر اثبات وجود خدا نیز همت گماشت و «برهان وجودی» را ترتیب داد.

تفکر ایمان‌گرایی در اندیشه مالبرانش<sup>۸</sup> (۱۶۳۸-۱۷۱۵م) هم دیده می‌شود. او می‌گوید پیش از هر چیزی، ایمان بیاور چون مشاهده برتر، ایمان است و زمانی که بعد از ایمان، مشاهدات عقلی، تو را به حقیقت رهنمون شد، در ایمان خود متزلزل مباش (توماس، ۱۳۷۹: ۳۸۲).

در این میان، ویتگنشتاین نیز در ساحت دین به جای استدلال عقلی، بر ایمان تأکید می‌کند. از دیدگاه او، متدین کسی است که به خدا عشق ورزیده و یک زندگی شورمندانه داشته باشد، نه اینکه به استدلال و توجیحات عقلی روی آورد، چون باورهای دینی، نیاز به هیچ توجیه عقلی و تاریخی ندارد؛ بلکه مؤمن اگر در پی معقول کردن باورهای دینی خود باشد، خود یک فرد غیر معقول خواهد بود، زیرا او در صدد تسری دادن قواعد بازی زبانی علم، به بازی زبانی دین است (اکبری، ۱۳۸۶، ۱۵۰-۱۵۴).

در نهایت، با اینکه در رویکرد ایمان‌گرایی، باور به خدا بی‌نیاز از استدلال و اثبات تلقی می‌شود، اما ایمان‌گرایانی که گرایش اعتدالی دارند، استدلال عقلی بر وجود خدا را غیر ممکن نمی‌دانند، بلکه پس از ایمان، به فهم عقلانی نیز توجه می‌کنند، مانند آگوستین و آنسلم؛ ولی ایمان‌گرایان افراطی مثل کی‌یر کگور استدلال عقلی را در تعارض با ایمان و ضد آن به شمار می‌آورند.

## نقد ایمان‌گرایی

مشکلات اصلی این نظریه عبارت‌اند از:

۱- نظریه ایمان‌گرایی بر فرض درستی، تنها برای کسانی می‌تواند مفید باشد که از پیش، به دین و مذهبی متعهد شده‌اند؛ اما آنهایی که هنوز دینی را انتخاب نکرده و با گزینه‌های مختلف مواجه‌اند، با چه ملاکی، دین یا مذهب خاصی را انتخاب نمایند؟ در این جا شخص متقاضی ایمان، با مشکل مواجه می‌شود و نمی‌تواند هیچ دینی را برگزیند، مگر اینکه ابتدا آن را ارزیابی کند که این سخن، نقض مبنای ایمان‌گرایی است (Peterson, ۲۰۰۳, pp: ۴۶-۴۷).

۲- خاصیت شورمندی ایمان که کی‌یر کگور آن را در تعارض با عقل می‌داند، به خاطر غیر عقلانی بودن آن نیست، چون شورمندی و عقلانیت تعارض ندارند. ایمان به خاطر خطر کردن، همراه با شورمندی است؛ زیرا شخص مؤمن در راه ایمان خود ممکن است هزینه‌های سنگینی بپردازد و حتی جان خود را نیز نثار کند (صادقی، ۱۳۸۲: ۳۷).

این نوع شورمندی را که با عقلانی بودن ایمان سازگار است می‌توان قابل قبول خواند. ایمانی که بر پایه‌های قوی و مستحکم استوار شده و همراه با اطمینان باشد، شورمندانه‌تر خواهد بود؛ چون هر فرد، ارزش متعلق ایمان خود را با کارهای خود می‌سنجد و سعی می‌کند از خودش بیشتر هزینه کند و دل‌نگران آن می‌شود که اعمالش مورد قبول واقع شده است یا نه. اما شورمندی صرفاً به دلیل متناقض و نامعقول بودن، پیامدهای نامطلوبی دارد و به هرج و مرج معرفتی می‌انجامد. اگر چنین منطقی درست باشد، پس باید بتوان در همه عرصه‌های زندگی، به امور مجهول و مبهم توکل کرد و بدون هیچ محاسبه و سنجشی، وارد عمل شد؛ در حالی که این سخن را هیچ کسی نمی‌پذیرد.

۳- تعلیق‌پذیری استدلال به صورت کلی، قابل قبول نیست. تنها دلایلی متزلزل می‌ماند که قطعی نباشد اما دلایل قطعی را صرفاً به خاطر احتمال پیدا شدن نظریات رقیب، نمی‌توان از میدان عمل خارج کرد زیرا در این صورت تمام علوم و دانش‌ها مردود خواهد شد.

## ۲. معرفت‌شناسی اصلاح شده

رویکرد معرفت‌شناسی اصلاح شده<sup>۹</sup> دیدگاهی است که توسط فیلسوفانی چون ویلیام آلستون<sup>۱۰</sup> (۱۹۲۱م)، آلوین پلانتینگا<sup>۱۱</sup> (۱۹۳۲م) و نیکولاس ولترستورف<sup>۱۲</sup> (۱۹۳۲م) مطرح شده است (Peterson, ۲۰۰۳, p: ۱۰۹).

طرفداران این رویکرد، باورها و اعتقادات انسان را به دو نوع پایه و غیر پایه طبقه‌بندی می‌کنند. باورهای پایه، باورهایی‌اند که نیاز به توجیه و اثبات ندارند، زیرا بدیهی و خودموجه‌اند؛ اما باورهای غیر پایه، بدیهی نیستند بلکه از باورهای پایه استنتاج می‌شوند و اعتقاد ورزیدن به چنین باورها، زمانی معقول است که از باورهای پایه استنتاج شوند. در اندیشه معرفت‌شناسی اصلاح شده، اعتقاد به خدا یک باور پایه است؛ از این رو بدون استدلال، موجه و معقول تلقی می‌شود و نیاز به اثبات و توجیه ندارد (ibid, pp: ۱۱۲-۱۱۳).

پلانتینگا در توجیه باورهای پایه می‌گوید: پایه بودن یک اعتقاد، به این معنا نیست که کاملاً بی‌اساس باشد، بلکه باورهای پایه نیز بر شرایط خاصی مبتنی است که این شرایط، دلیل توجیه آن باور یا اساس باور به شمار می‌آیند. مثلاً در باورهای مبتنی بر ادراک حسی، مانند گزاره «من درختی را می‌بینم»، این باور بعد از تجربه حسی حاصل می‌شود، گرچه بر باورهای دیگر مبتنی نیست اما تجربه حسی در پیدایش و همچنین در توجیه آن نقش اساسی دارد (Plantinga, ۱۹۹۱, pp: ۷۸-۸۰). از نظر پلانتینگا باور به خدا نیز از این قبیل است، یعنی با اینکه باور پایه است ولی بعضاً شرایطی پیش می‌آید که موجب اعتقاد به خدا می‌گردد و می‌تواند توجیه کننده آن باشد، مانند احساس حضور خدا، احساس تکلم با خدا، مشاهده پدیده‌های عالم، گناه، حق‌شناسی، خطر و ... که این امور می‌توانند باور به خدا را اعتبار بخشند. به طور نمونه، شخصی ممکن است با خواندن کتاب مقدس، عمیقاً تحت تأثیر این احساس قرار گیرد که خدا با او صحبت می‌کند (ibid, ۱۹۹۱, pp: ۸۰-۸۱؛ پلانتینگا، ۱۳۷۴: ۶۰-۶۱).

البته در اندیشه پلانتینگا، اعتقاد به وجود خدا، گزاره واقعاً پایه نیست، بلکه آنچه واقعاً پایه است، گزاره‌های دیگری است که مستلزم وجود خداست. مثلاً گزاره‌های «خداوند با من سخن می‌گوید»، «خداوند از عمل من ناخشنود است» و ... اینها گزاره‌های پایه‌اند، اما این گزاره‌ها مستلزم وجود خداست، چون بدون وجود خدا

معنا ندارند، پس گزاره «خدا وجود دارد» نیز پایه تلقی می‌شود (پلانتینگا، ۱۳۷۴: ۶۱-۶۳). عنوان تجربه دینی می‌تواند مجموع شرایط توجیه کننده اعتقاد به خدا را دربرگیرد؛ پس به اختصار، عنوان تجربه دینی را مبنای پایه بودن اعتقاد به خدا و شرایط توجیه کننده آن قرار می‌دهیم. همان طور که در گزاره‌های حسی، تجربه حسی مبنای پایه بودن آنها به حساب می‌آید.

جان کالون<sup>۱۳</sup> (۱۵۰۹-۱۵۶۴م)، از رهبران اصلاحات دینی قرن شانزدهم و هرمان باوینک<sup>۱۴</sup> (۱۸۵۴-۱۹۲۱م)، نیز چنین نگرشی داشته‌اند و الهیات طبیعی را مورد انتقاد قرار دادند که چرا باور به وجود خدا را نظری دانسته و بر آن برهان طلبیده‌اند. به بیان دقیق‌تر، معرفت‌شناسی اصلاح شده، به دیدگاه اصلاح‌گرایی دینی قرن شانزدهم تشابه دارد و عنوان «معرفت‌شناسی اصلاح شده» را نیز به خاطر توجه طرفداران آن، به *جان کالون* و دیگر اندیشمندان سنت الهیات اصلاح شده و تدریس آنان در *کالج کالون*، به خود گرفته است (Plantinga, ۲۰۰۰a, p: ۳۸۳). باوینک می‌گوید: ایمانی ضعیف است اگر قبل از دست‌یابی به خدا، نخست در پی اثبات وجود باشد (Plantinga, ۱۹۹۱, p: ۶۴).

کالون معتقد است حس خداجویی و خداخواهی در درون انسان به ودیعه نهاده شده و ذاتی همه انسان‌هاست؛ اما بعضاً تحت الشعاع گناهان قرار می‌گیرد و پایمال می‌شود (ibid, p: ۶۵). به بیان دیگر، احساس فطری خداجویی به همه افراد بشر اعطا شده و در قلب همه نقش بسته است (مک‌گراث، ۱۳۸۴: ۴۰۴).

به نظر فیلسوفان اصلاح‌گرا، اعتقاد به خدا بدون اینکه مبتنی بر باورهای دیگر باشد، معقول است و شخصی که بدون استدلال، به خدا اعتقاد می‌ورزد، در اعتقاد خود کاملاً در چهارچوب حقوقی خود سیر می‌کند، اگرچه از هیچ یک از براهین توحیدی آگاهی نداشته باشد و حتی به ذهن وی هم خطور نکرده باشد که چنین براهینی وجود دارد؛ بلکه توصیه می‌کنند یک فرد مسیحی باور به خدا را نباید بر اساس برهان و استدلال بپذیرد چون استدلال طلبی بر وجود خدا، به معنای بنا کردن ایمان بر مبنای سست و شیوه آکادمیک است (ibid, ۱۹۹۱, pp: ۷۱-۷۲). نتیجه این دیدگاه، تضاد ایمان با عقلانیت نیست؛ زیرا معرفت‌شناسی اصلاح شده امکان برهان بر وجود خدا را نفی نمی‌کند بلکه آن را ضروری نمی‌بیند. بنابراین اگر برهان



معتبری بر اثبات وجود خدا اقامه شود، بی‌فایده نخواهد بود و حداقل برای برخی متدینان، نقش تأییدی ایفا می‌کند (Peterson, ۲۰۰۳, p: ۱۲۳).

### نقد معرفت‌شناسی اصلاح شده

دیدگاه معرفت‌شناسی اصلاح شده به دیدگاه فطرت‌گرایی در اندیشه اسلامی نزدیک است. پلانتینگا بر اساس نظریه معرفتی جان کالون می‌گوید در وجود هر انسانی حس الوهی<sup>۱۵</sup> نهفته است که او را به سوی خدا رهنمون می‌شود و در وضعیت‌های خاص مثل دیدن زیبایی‌های طبیعت بروز کرده و باور به خدا را ایجاد می‌کند. این باور بر اساس استدلال به وجود نمی‌آید بلکه مانند ادراکات حسی با مشاهده نشانه‌های الهی همچون رعد و برق، آبشار و چشم انداز کوهستان و ... در درون انسان جرقه می‌زند (Plantinga, ۲۰۰۰b, pp: ۱۷۲-۱۷۶).

رویکرد معرفت‌شناسی اصلاح شده به فطرت‌گرایی در اندیشه اسلامی شبیه است؛ زیرا حس الوهی در اندیشه طرفداران رویکرد معرفت‌شناسی اصلاح شده که انسان‌ها ذاتاً از آن برخوردارند، نوعی توانایی بالقوه برای رسیدن به علم است نه اینکه از سنخ علم باشد. این توانایی در شرایط مناسب می‌تواند به فعلیت رسیده و تولید علم کند (ibid, p: ۱۷۳). همان‌طور که در نظریه فطرت‌گرایی همه انسان‌ها به صورت بالقوه از فطرت خداجویی برخوردارند و اگر در شرایط محیطی مناسب قرار گرفته و پرورش یابند؛ به خدا ایمان می‌آورند.

اما آیا دیدگاه معرفت‌شناسی اصلاح شده واقعاً می‌تواند بی‌نیازی وجود خدا از استدلال را توجیه کند؟ به نظر می‌رسد بر مبنای این دیدگاه، کسانی که به خدا ایمان آورده‌اند، می‌توانند در ایمان‌شان موجه باشند و بدون هرگونه استدلال عقلی بر اعتقاد خود استوار بمانند؛ اما برای کسانی که هنوز ایمان نیاورده‌اند، باید وجود خدا را اثبات کرد یا حداقل با یادآوری و تنبه، حس الوهی آنان را بیدار کرد که این نیز نوعی استدلال تلقی می‌شود، شبیه آنچه در فطرت‌گرایی وجود دارد.

### ۳. شهودگرایی

منظور از شهودگرایی، رویکردی است که در شناخت حقیقت، به شهود قلبی و مشاهده درونی تکیه می‌کند و مراجعه به درون و توجه باطنی را اساس قرار می‌دهد.

قراردادن اندیشه‌های گوناگون در عالم مسیحیت و اسلام، ذیل یک عنوان به نام «رویکرد شهودگرایی» کار دشواری است و شاید تعبیر چندان دقیقی نباشد، زیرا روش شهودی حکمای غربی و عرفای اسلامی، بسیار متفاوت‌اند؛ اما از آن‌جا که تمام دیدگاه‌هایی که زیر مجموعه این عنوان قرار می‌گیرند، در این روش که به مشاهدات باطنی اتکا دارند، به هم نزدیک‌اند، قراردادن آنها تحت یک عنوان و رویکرد، چندان کار نادرستی نخواهد بود.

در عالم مسیحیت، افرادی مانند بلیز پاسکال<sup>۱۶</sup> (۱۶۲۳-۱۶۶۲م) و هنری برگسون<sup>۱۷</sup> (۱۸۵۹-۱۹۴۱م) در شناخت خدا و ایمان به او، رویکرد شهودی را برگزیده‌اند. پاسکال بنیاد اعتقاد به خدا را به اشراقات قلبی بنا نهاده و می‌گوید: دل است که به وجود خدا گواهی می‌دهد نه عقل. ایمان از راه معرفت قلبی به دست می‌آید، دل دلایلی دارد که عقل نمی‌تواند بفهمد (Copleston, ۲۰۰۳, p: ۴۰; Peterson, ۱۶۴-۱۶۳: ۷۴, pp: ۱۹۹۴). منظور پاسکال از این عبارات، شهود و ادراک عاشقانه است که حتی کسانی که هیچ آگاهی از ادله مابعد الطبیعه ندارند، نیز به آن دسترسی دارند و این خود تأثیر خداوند در نفس آدمی و ایمان فوق طبیعی است (Copleston, ۱۹۹۴, p: ۱۶۵).

البته پاسکال با اینکه راه معرفت خدا را طریق دل و شهود باطنی می‌داند، به صورت کلی مخالف عقل نیست و احساس را جایگزین عقلانیت نمی‌کند. آنچه می‌توان از روش او استنباط کرد این است که با شهودی بودن خدا، برای مؤمن بودن ضرورتی به اقامه برهان عقلی نیست؛ اما در عین حال برای کسانی که به حقانیت دین مسیح به اقتناع نرسیده و در حالت توقف و تعلیق باقی مانده‌اند، او با سلاح عقل وارد شده و برهانی اقامه می‌کند که به برهان شرط‌بندی معروف است؛ در این برهان، چند گزینه نسبت به وجود خدا و عدم آن، مطرح می‌شود و از میان آنها، گزینه اعتقاد به خدا، مصلحت‌آمیزترین گزینه‌ها شناخته شده و موجب سعادت انسان تشخیص داده می‌شود (Copleston, ۱۹۹۴: ۷۴, p: ۱۶۹; Gilson, ۱۹۴۴, p: ۱۱۷). این شرط‌بندی اگرچه نمی‌تواند دلیلی بر وجود خدا باشد؛ اما دلیلی بر معقولیت اعتقاد به خدا به شمار می‌آید.

برگسون با تفکیک بین علم و مابعد الطبیعه، متعلق و روش آن دو را متفاوت می‌-

داند؛ زیرا معتقد است متعلق علم، ماده است و متعلق مابعد الطبیعه واقعیت؛ روش علم حسی و عقلی است اما روش مابعد الطبیعه شهود باطنی است و متعلق این شهود واقعیت است (Copleston, ۱۹۹۴, v۹, pp: ۱۸۰-۱۸۳). از اینکه در اندیشه برگسون، راه شناخت واقعیت، شهود است؛ طریق معرفت خدا به عنوان یک واقعیت نیز شهود خواهد بود و اگر چنین باشد دیگر نیاز به استدلال عقلی نیست.

در عرفان اسلامی نیز مشاهده و مکاشفه قلبی، طریق معرفت خداوند است و روش برهان و استدلال در این مورد محدود و ناقص تلقی شده است. قونوی با برشمردن راه‌های معرفت حقیقی به دو طریق عقل و دل، طریق عقل را به دلایل نُه-گانه‌ای ناتمام خوانده و تنها طریق دل و توجه قلبی را متعین دانسته است (ابن فناری، ۱۳۷۴: ۳۲-۳۶). فخر رازی (۵۴۴-۶۰۶ق) با تقسیم راه‌های خداشناسی به دو روش: عقلی و استدلالی و کشفی و شهودی، می‌گوید روش اول، طریق حکما و اصحاب عقل و روش دوم طریق عرفا و اصحاب کشف است (رازی، ۱۴۰۷: ۵۱).

ابن عربی (۵۶۰-۶۳۸ق) در توصیه‌ای به فخر رازی، روش عقلی و استدلالی را ناکارآمد خوانده، می‌گوید: عقل بشر محدود است و با آن نمی‌توان به اطمینان رسید، اگر می‌خواهی به معرفت واصل شوی، به خصوص معرفت خدا، باید راه کشف و مشاهده قلبی را برگزینی، چون روش عقلی در خداشناسی راه به جایی نمی‌برد (آملی، ۱۳۶۸: ۴۸۹-۴۹۱). اما ابن عربی خود در فتوحات مکیه می‌گوید: علم به خداوند از دسترس ادراک عقل به دور است، نهایت چیزی که عقل می‌تواند درک کند، این است که خدا وجود دارد (ابن عربی، ۱۴۰۵: ۲، ۹۲).

او در جای دیگر از فتوحات می‌گوید: شناخت عقلی چیزی بیشتر از حدس و گمان غالب، به بار نمی‌آورد و این معرفت، تنها در احکام شرعی و فروع دین در صورت عدم امکان علم، معتبر است. اگر کسی در خداشناسی، به معرفت عقلی اکتفا کند، این معرفت قطعی نخواهد بود و اعتقاد او شبهه‌پذیر خواهد شد. شناخت قطعی خدا از طریق شرع متواتر میسر است و این معرفتی است که نزد انسان مؤمن در معرض شبهه واقع نمی‌شود (ابن عربی، ۱۴۰۵: ۹، ۷۱-۷۲).

### نقد شهودگرایی

رویکرد شهودگرایی در ایمان به خدا، نمی‌تواند ما را از استدلال بی‌نیاز سازد گرچه ممکن است بعضی با این روش از استدلال مستغنی گردند اما به دلایل زیر این رویکرد، کارکرد همگانی ندارد.

۱- این روش به خاطر صعوبت و دشواری آن برای همگان ممکن یا میسر نیست چه اینکه همه تحمل ریاضت‌ها و مشقت‌های این طریق را ندارند. روش شهودی، طریقی است که طبقه خاصی از انسان‌ها از آن بهره می‌برند. حال برای اکثر مردم که از این روش، محروماند چه باید کرد؟ آیا می‌توان آنها را نیز به خاطر اینکه استدلال عقلی اطمینان آور نیست، از استدلال بی‌نیاز دانست؟ به نظر می‌رسد، روش شهودی به خاطر عدم عمومیت آن، نمی‌تواند همگان را از استدلال بی‌نیاز سازد.

۲- مشاهدات قلبی و یافته‌های شهودی، یک امر شخصی و غیر قابل انتقال به دیگران است. پس تنها برای عارفی که با طی طریق و پیمودن راه ریاضت به مشاهداتی می‌رسد، کاربرد دارد؛ ولی دیگران نمی‌توانند به یافته‌های او، اعتماد کنند.

۳- روش شهودی خود نیاز به ملاک‌های همه‌فهم دارد، تا بر اساس آن، مشاهدات درست از نادرست تشخیص داده شود؛ چون همیشه یافته‌های قلبی، صادق نیستند؛ بلکه در مواردی القائنات شیطانی، خودنمایی می‌کند. پس ملاک‌های مشترک و همه‌فهم، می‌تواند همان ملاک‌های عقلانی باشد.

۴- برخی انحصار معرفت حق را به روش شهودی، موجب تخریب بنیاد توحید دانسته‌اند، زیرا چنین نگرشی، اساس اعتقادات توحیدی را در معرض تزلزل قرار می‌دهد، به دلیل اینکه بر مبنای چنین تفکری، هر کس می‌تواند نسبت به معرفت «حق» داعیه‌ای داشته باشد بدون اینکه بتوان درستی ادعایش را با ملاکی همگانی سنجید؛ بلکه ممکن است یکی از شرک خبر دهد و دیگری از توحید (جوادی آملی، ۱۳۷۸: ۱۱۳).

در جمع‌بندی نهایی، به این نتیجه می‌رسیم که رویکرد شهودگرایی، در باور به وجود خدا، نمی‌تواند همگان را از استدلال و برهان بی‌نیاز بداند. این روش تنها برای طبقه خاص از مردم میسر بوده و اکثریت انسان‌ها برای معقول بودن اعتقادات خود، به روش‌های دیگر نیاز دارند.

#### ۴. فطرت‌گرایی

رویکرد دیگری که وجود خدا را بی‌نیاز از استدلال می‌داند، فطرت‌گرایی است. اما اینکه فطرت‌گرایی چگونه می‌تواند این بی‌نیازی را توجیه کند، بستگی به نوع تفسیر ما از فطرت‌گرایی دارد، چون فطری بودن خدا به صورت‌های مختلف تفسیر شده است که تنها بر مبنای برخی از آن تفاسیر، عدم نیاز به استدلال توجیه‌پذیر است. پیش از بررسی تفسیرهای فطرت‌گرایی، به بیان دو مطلب می‌پردازیم:

۱- اختلاف نظر در فطرت‌گرایی در چیستی فطرت است نه در فطری بودن خدا؛ زیرا اصل فطری بودن خدا به طور اجمال بر مبنای ادله نقلی فراوانی که وجود دارد، مورد تردید نیست؛ اما سخن در این است که فطرت به چه معنا است و چگونه تفسیر می‌شود؟ آیا جنبه‌گرایی دارد یا شناختی و اگر بعد شناختی دارد، چه نوع شناختی به شمار می‌آید، معرفت حصولی است یا حضوری؟

اصل فطرت از قرآن کریم و روایات قابل استنباط است؛ چنانکه آیات و روایات زیادی از خلقت انسان‌ها بر فطرت الهی و توحیدی سخن گفته است. قرآن کریم در آیات ذیل می‌فرماید: «أَفَى اللَّهِ شَكُّ فَاطِرِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ» (ابراهیم: ۱۰) و «فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ» (روم: ۳۰). همچنین روایات متعددی بر فطرت الهی انسان دلالت دارد؛ از جمله امام صادق (ع) در پاسخ به سؤال از فطرت در آیه «فَطَرَتَ اللَّهُ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا» فرمود: «التَّوْحِيدُ» و در جای دیگر فرمود: «هِيَ الْإِسْلَامُ» (کلینی، ۱۴۲۹: ۳، ۳۴).

۲- فطرت در اصطلاح، معانی مختلف دارد. برخی فطرت را به دو قسم دسته‌بندی کرده‌اند، فطرت عقل و فطرت دل. فطرت عقل به معنای آگاهی انسان به خدا بدون تحصیل مقدمات است و این یا از نوع بدیهی اولی است و یا از سنخ فطریات منطقی، که هر دو علم حصولی‌اند. اما فطرت دل آن است که انسان به حسب ساختمان روحی ویژه خود که مقتضای خلقت اوست، به خدا گرایش و تمایل دارد مانند تمایل غریزی کودک به مادر (مطهری، ۱۳۸۰: ۶، ۹۳۴).

فطرت دل نیز به دو معنا قابل تفکیک است. در یک معنا، فطرت صرفاً جنبه

گرایش‌ها دارد و فطری بودن خدا به معنای گرایش و تمایل فطری به خداست. در حالی که در معنای دیگر، فطرت بُعد معرفتی به خود می‌گیرد و به معنای شناخت خدا تلقی می‌شود. برخی معنای فطرت را توسعه داده و انواع شناخت‌ها و گرایش‌ها را در ضمن آن گنجانده‌اند؛ مانند معرفت‌پیشینی افلاطونی، شناخت فطری دکارتی، شناخت شهودی عرفانی، شناخت با استدلال ساده، معرفت بدیهی اولی، فطریات منطقی، علم حضوری، شناخت پیشینی در عالم ذر (یثربی، ۱۳۸۷: ۱۹۰-۱۹۴؛ قدردان قراملکی، ۱۳۸۸: ۱۹۲-۱۹۷).

آنچه در این بحث از معانی فوق تطبیق‌پذیر است، فطری بودن به معنای گرایش فطری و یا شناخت فطری به معنای بدیهی بودن یا حضوری بودن و یا معرفت پیشینی است. اینک، با پذیرش اصل فطرت به طور اجمال و بیان معانی آن، نوبت بحث از چیستی فطرت است. در یک تقسیم‌بندی کلی، فطری بودن خدا به دو صورت تقریر شده است:

#### ۴-۱. فطرت گرایشی

برخی فطرت را به معنای گرایش و تمایل به خدا تفسیر کرده‌اند. یعنی انسان طوری آفریده شده که در ذات او تمایل و امید به خدا و احساس حق طلبی نهفته است (مهریزی، ۱۳۸۹: ۲۵). مطابق این دیدگاه، اصل معرفت خدا فطری نیست بلکه تنها خداجویی و خداخواهی فطری است. برخی از طریق همین گرایش‌های خداجویانه در وجود انسان، بر وجود خدا استدلال کرده‌اند. مرحوم شاه آبادی (۱۲۹۲-۱۳۶۹ق) در *رشحات البحار*، از راه‌های افتقار و نیازمندی (شاه آبادی، ۱۳۸۶: ۲۰۵)؛ امید و رجاء (همان: ۲۱۶-۲۱۹)؛ خضوع (همان: ۲۱۵)؛ و محبت کمال (همان: ۲۲۴)؛ که در نهاد انسان نهفته است، بر فطری بودن خدا استدلال کرده است.

استدلال‌های فوق، که به برهان فطرت معروف است، نشان دهنده آن است که در این تفسیر از فطرت، شناخت خدا فطری تلقی نشده است بلکه گرایش به خدا فطری خوانده شده و سپس از طریق آن، وجود خدا اثبات شده است.

#### ۴-۲. فطرت شناختی

در تفسیر دیگر از فطرت‌گرایی، فطرت معنای شناختی دارد، به این بیان که در

سرشت انسان معرفت به خدا وجود دارد. اما فطرت‌گرایی شناختی نیز به چند صورت تفسیر شده که از جمله موارد ذیل قابل ذکر است: شناخت بدیهی، علم حضوری و معرفت پیشینی.

۱- شناخت بدیهی: برخی فطری بودن خدا را به معنای بدیهی بودن خدا تفسیر کرده و از این طریق وجود او را امر روشن و بی‌نیاز از استدلال خوانده‌اند. بدیهیات در منطق شش قسم دانسته شده است (علامه حلی، ۱۳۸۵: ۳۱۰-۳۱۲). در این جا دو قسم بدیهیات اولی و فطریات منطقی مورد نظر است. در یک تفسیر، فطری بودن خدا به معنای بدیهی اولی تلقی شده است؛ به این معنا که صرف تصور خدا موجب تصدیق او می‌شود و نیاز به اثبات ندارد، مانند علم به قضیه «امتناع اجتماع و ارتفاع نقیضین» (شاکرین، ۱۳۸۶: ۲۲). در برخی موارد، بدیهی بودن خدا به معنای بدیهی ثانوی از نوع فطریات منطقی تصور شده است که تنها با یک واسطه به ذهن می‌آید. یعنی انسان با صرف تصور حدوث یا امکان جهان به وجود خدا راه می‌یابد (شاکرین، ۱۳۸۶: ۲۵؛ قدردان قراملکی، ۱۳۸۸: ۱۹۴).

۲- برخی فطری بودن خدا را به معنای علم حضوری به خدا تلقی کرده‌اند. علم حضوری یعنی شناخت بدون واسطه و مستقیم که بدون اخذ مفاهیم و ترتیب استدلال، حاصل می‌گردد، مثل شناخت انسان به نفس و حالات نفس خویش که نیاز به واسطه ندارد. طبق این دیدگاه، انسان طوری آفریده شده است که با توجه و تأمل در ذات خود بدون مفاهیم عقلی و استدلال منطقی، به وجود خدا گواهی می‌دهد، این معرفت با تأمل بیشتر و رفع موانع، افزایش می‌یابد (قدردان قراملکی، ۱۳۸۸: ۱۹۷ و ۲۰۴).

۳- تفسیر دیگر از فطرت شناختی، معرفت پیشینی خدا در عوالم دیگر است. یعنی انسان قبل از آمدن به عالم دنیا، در عوالم پیشین، نسبت به خدا شناخت داشته است. طبق ادله قرآنی و روایی، خداوند در عوالم دیگر خود را به انسان شناسانده و از او بر ربوبیت خویش پیمان گرفته است، چنانکه قرآن کریم می‌فرماید: «وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَىٰ شَهِدْنَا أَنْ تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ» (اعراف: ۱۷۲). امام باقر (ع) در توضیح آن می‌فرماید: «أَخْرَجَ مِنْ ظَهْرِ آدَمَ ذُرِّيَّتَهُ إِلَىٰ يَوْمِ الْقِيَامَةِ، فَخَرَجُوا كَالذَّرِّ، فَعَرَفَهُمْ وَأَرَاهُمْ نَفْسَهُ وَ لَوْلَا ذَلِكَ لَمْ يَعْرِفُوا أَحَدٌ رَبَّهُ» (کلینی، ۱۴۲۹: ۳، ۳۵).

براساس ادله نقلی، معرفت انسان در عوالم پیشین یک معرفت روشن و خالی از ابهام بوده است، طوری که می‌تواند بر تمام انسان‌ها حجت قرار گیرد. نهایت چیزی که می‌شود گفت، این است که انسان در عالم دنیا موقوف را فراموش کرده است (نک: مجلسی، ۱۴۰۳: ۳، ۲۸۰).

مطابق این دیدگاه، فطرت نه ایمان و عقیده به خداست و نه گرایش، بلکه خود از سنخ معرفت است و از این رو انسان می‌تواند آن را بپذیرد و یا نپذیرد. مرحله گرایش به خدا بعد از مرحله شناخت است، یعنی بعد از اینکه انسان، خدا و صفات او را شناخت، گرایش و تمایل به خدا به وجود می‌آید (برنجکار، ۱۳۷۹: ۴۷؛ همو، ۱۳۷۱: ۱۳۲-۱۳۳).

### نقد فطرت‌گرایی

از آنجا که فطرت‌گرایی تقریرهای مختلف دارد، تنها بر اساس فطرت‌گرایی شناختی به معنای معرفت پیشینی، می‌توان بی‌نیازی اثبات خدا از استدلال را توجیه کرد؛ اما تقریرهای دیگر، نمی‌تواند عدم نیازمندی به استدلال را اثبات و توجیه کند.

۱- در رویکرد فطرت‌گرایی گرایشی، فطرت به معنای تمایل به خداجویی و خداپرستی تلقی گردیده و از طریق آن به وجود خدا استدلال شده است. بر اساس این تقریر، نمی‌توان وجود خدا را بی‌نیاز از استدلال دانست، چون صرف وجود گرایش فطری به خدا، نه به انسان معرفت می‌بخشد و نه مستلزم آن است؛ بلکه ممکن است انسان در تشخیص متعلق آن به اشتباه رود و در نتیجه این میل فطری به فعلیت ممکن خود نرسد.

اگر بر مبنای این دیدگاه، ادعا شود که وجود میل و گرایش فطری در انسان، حکایت از وجود متعلق آن دارد، می‌توان چنین پاسخ داد که این خود استدلال عقلی بر وجود خداست که به نام برهان فطرت شناخته شده است.

از سوی دیگر، فطرت‌شناسی در روایات، بیشتر به معرفت خدا تفسیر شده است نه میل و گرایش به خدا (نک: برنجکار، ۱۳۸۴: ۱۳۶). بر این اساس، اصل اثبات وجود خدا نمی‌تواند از استدلال بی‌نیاز باشد.

۲- براساس رویکرد دوم در فطرت‌گرایی که فطرت معنای شناختی دارد، گرچه



با پذیرش تفسیرهای مختلف آن، بی‌نیازی خدا از استدلال در ابتدا معقول به نظر می‌رسد؛ اما چون بعضی از این تفسیرها به نحوی با اشکال مواجه‌اند، در نتیجه، نمی‌توانند عدم نیاز به استدلال را توجیه کنند.

الف- تفسیر بدیهی بودن وجود خدا درست به نظر نمی‌رسد؛ زیرا خدا برای همه چنین بداهتی ندارد. در فطرت به معنای بدیهی ثانوی استدلال نهفته است. پس در هر صورت بی‌نیازی خدا از استدلال بر مبنای این تقریر از فطری بودن خدا، قابل توجیه نیست (نک: سلیمانی امیری، ۱۳۸۰: ۱۶۸-۱۷۲).

بر فرض اینکه فطری بودن را به معنای بداهت بدانیم، بدیهی بودن اصل وجود خدا در مقام ثبوت، به معنای بدیهی بودن در مقام اثبات نیست، از این رو ممکن است در مقام اثبات، نیازمند به دلیل باشد (جوادی آملی، ۱۳۷۹: ۳۷).

ب- تفسیر علم حضوری از فطری بودن خدا نیز نمی‌تواند ادعای بی‌نیازی اثبات وجود خدا از استدلال را توجیه کند؛ زیرا اولاً: خدا معلوم حضوری همه انسان‌ها به معنای حضور بدون واسطه نیست؛ ثانیاً: بر فرض که علم حضوری را توسعه دهیم و شامل علم معلول به علت هستی‌بخش بدانیم؛ در این صورت از آنجا که این نوع علم، بسیط است نه مرکب و انسان به شناخت خود آگاهی ندارد (نک: صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۱، ۱۱۶-۱۱۸)؛ نمی‌تواند عدم نیاز به استدلال را اثبات کند. بنابراین با صرف نظر از صحت و سقم این نظریه، این بحث نمی‌تواند ما را از استدلال بر وجود خدا بی‌نیاز سازد.

ج- تنها در تفسیر معرفت‌پیشینی است که می‌توان درباره بی‌نیازی اثبات وجود خدا از استدلال سخن گفت؛ چه اینکه با شناخت پیشینی خدا، دیگر نیاز به اثبات او نیست. چگونه می‌شود چیزی را که انسان خود به آن معرفت واضح و روشن دارد، نیازمند به اثبات عقلی دانست؟ این کار در حقیقت توضیح واضح و تحصیل حاصل است. اما از اینکه انسان‌ها با ورود به عالم دنیا و اشتغال به زندگی مادی، از این معرفت غفلت می‌کنند، نیاز به تذکر و یادآوری دارند. از این‌رو، استدلال و برهان نیز کاملاً بی‌فایده و مردود نیست بلکه تنبیه بر شناخت خدا خوانده می‌شود. چنانکه در کلام بسیاری از اندیشمندان براهین اثبات وجود خدا تنبیهاتی بر امر بدیهی و فطری خوانده شده است.

شهید مطهری (۱۲۹۹-۱۳۵۸ش) می‌گوید: «نکته قابل توجه این است که قرآن کریم آثار و مخلوقات را به نام «آیات» می‌خواند و توجهی که از این راه پیدا می‌شود را «تذکر» و یادآوری می‌نامد. قرآن کریم می‌خواهد مطالعه در مخلوقات را وسیله‌ای برای تنبه و بیداری فطرت قرار دهد؛ یعنی قرآن مطالعه در مخلوقات را تأییدی برای راه فطرت و دل قرار داده است. هدف از سوق دادن به مطالعه در مخلوقات تنبه و تذکر است نه استدلال و استنتاج» (مطهری، پیشین: ۶، ۹۵۹). در کلام علامه طباطبایی (۱۲۸۱-۱۳۶۰ش) نیز از تنبیهی بودن براهین اثبات خدا سخن رفته است. در حاشیه *اسفار* می‌گوید: «ومن هنا يظهر للمتأمل أن اصل وجود الواجب بالذات ضروري عند الانسان و البراهین المثبتة له تنبيهات بالحقیقة» (صدر الدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۶، ۱۴)؛ اگرچه او در این جا در صدد اثبات نظریه فطرت‌گرایی نیست.

### نتیجه

درباره بی‌نیازی اثبات وجود خدا از استدلال، چهار رویکرد مطرح شد: ایمان‌گرایی، معرفت‌شناسی اصلاح‌شده، شهودگرایی و فطرت‌گرایی. وجه مشترک تمام این رویکردها، این است که باور به خدا و ایمان به او بدون هرگونه استدلال عقلی و براهین منطقی، معقول و موجه است. برای مؤمنان ضروری نیست در ایمان خود به دنبال دلایل عقلی باشند؛ اما اختلاف آنها در چرایی و چگونگی این نظریه است، زیرا هر رویکرد بر اساس اصول و مبانی خاصی، آن را تبیین و توجیه می‌کند.

۱- بی‌نیازی اثبات وجود خدا از استدلال در رویکرد ایمان‌گرایی، بر تمایز بین حوزه ایمان و عقلانیت مبتنی است، چه اینکه از نظر آنان، خدا از قلمرو استدلال خارج است. از این رو به جای استدلال، به باوری همراه با شورمندی توصیه می‌کنند، حتی از نظر کی‌یرکگور، ایمان با عقلانیت در تضاد شناخته می‌شود.

۲- در رویکرد معرفت‌شناسی اصلاح‌شده، اعتقاد به خدا از آن رو به استدلال نیاز ندارد که از نوع باورهای پایه است، باوری که خود به حد کافی شرایط معقول بودن را واجد است.

در مقایسه بین رویکرد ایمان‌گرایی و رویکرد معرفت‌شناسی اصلاح‌شده، این وجوه تمایز به دست می‌آید که از نگاه معرفت‌شناسی اصلاح‌شده، اولاً، امکان برهان

بر وجود خدا منتفی نیست و ثانیاً، استدلال برای مؤمنان مفید است؛ در حالی که ایمان‌گرایی مخالف استدلال است. به بیان دیگر، در اندیشه ایمان‌گرایی کی‌یر کگوری، ایمان در تضاد با عقل است؛ اما در اندیشه معرفت‌شناسی اصلاح شده، ایمان با عقل تعامل دارد و براهین عقلی اثبات وجود خدا، با اینکه ضروری نیست، برای برخی متدینان مفید تلقی می‌شود. در این امر، ایمان‌گرایی آنسلمی به رویکرد معرفت‌شناسی اصلاح شده نزدیک است.

۳- دلیل بی‌نیازی خدا از استدلال در رویکرد شهودگرایی، نقص و محدودیت معرفت عقلانی است. از آنجا که شناخت عقلی بی‌اساس و پای استدلالی چوبین است، تنها باید به مشاهدات قلبی و یافته‌های باطنی تکیه نمود. براین اساس آنچه قابل اعتماد و اطمینان است، شناختی است که از طریق دل و صفای باطن حاصل می‌شود.

۴- بی‌نیازی اثبات وجود خدا از استدلال در رویکرد فطرت‌گرایی بر شناخت پیشینی انسان مبتنی است. در اندیشه طرفداران این رویکرد، انسان‌ها قبل از ورود به عالم دنیا، به وجود خدا معرفت کافی دارند و حتی بر ربوبیت او پیمان بسته‌اند. از این رو، وجود خدا دیگر نیاز به اثبات ندارد، نهایت چیزی که نیاز است، تذکر و تنبه به معرفت فطری است؛ زیرا معمولاً انسان‌ها با ورود به عالم دنیا، موقف معرفت پیشین را فراموش می‌کنند یا بعضاً گرایش‌های حیوانی انسان بر گرایش‌های متعالی او غلبه یافته و او را از خدا غافل می‌کند.

مقایسه رویکرد شهودگرایی و فطرت‌گرایی این تفاوت را نشان می‌دهد که در اندیشه شهودگرایی انسان باید در پی معرفت به خدا باشد اما نه از طریق استدلال عقلی بلکه از راه تزکیه دل و صفای باطن؛ چون شناخت عقلی ناقص و علیل است؛ اما در اندیشه فطرت‌گرایی به معنای معرفت پیشینی، چون انسان‌ها از قبل به وجود خدا شناخت دارند، نیاز نیست که از راه‌های دیگر به دنبال معرفت او باشند، اگرچه معرفت عقلی به طور کلی مردود شمرده نمی‌شود بلکه استدلال‌های عقلی به عنوان تنبیهاتی بر وجود خدا و بیدارگر فطرت تلقی می‌گردد.

در نهایت، بر مبنای رویکردهای ایمان‌گرایی و شهودگرایی، نمی‌توان وجود خدا را بی‌نیاز از استدلال تلقی کرد؛ بر اساس رویکرد معرفت‌شناسی اصلاح شده، مؤمنان

می‌توانند در باور خود موجه و معقول باشند؛ اما بر مبنای رویکرد فطرت‌گرایی شناختی از نوع معرفت‌پیشینی، می‌توان وجود خدا را از استدلال بی‌نیاز دانست؛ چون همه انسان‌ها از قبل به وجود او معرفت داشته‌اند. از سوی دیگر، لازمه بی‌نیازی استدلال در دو رویکرد اخیر، عدم امکان استدلال عقلی بر وجود خدا یا غیر مفید بودن آن نیست؛ بلکه اثبات عقلی وجود خدا و استدلال برهانی نیز امکان‌پذیر است.

### پی‌نوشت‌ها

۱. Thomas Aquinas.
۲. Fideism.
۳. Soren Kierkegaard.
۴. Ludwig Wittgenstein.
۵. Tertullian.
۶. Saint Augustine.
۷. Saint Anselm.
۸. Nicolas Malebranche.
۹. Reformed Epistemology.
۱۰. William Alston.
۱۱. Alvin Plantinga.
۱۲. Nicholas Wolterstroff.
۱۳. Jean Calvin.
۱۴. Herman Bavinck.
۱۵. Sensus divinitatis.
۱۶. Blaise Pascal.
۱۷. Henri Bergson.



## منابع

۱. قرآن کریم.
۲. ابن عربی، محیی‌الدین، *الفتوحات المکیة*، تحقیق: عثمان یحیی، مصر، ۱۴۰۵.
۳. ابن فناری، محمد بن حمزه، *مصباح الانس*، تصحیح: محمد خواجوی، انتشارات مولی، تهران، ۱۳۷۴.
۴. اکبری، رضا، *ایمان‌گرووی* (نظریات کرکگور، ویتگنشتاین و پلاتینگا)، پژوهشگاه فرهنگ و علوم اسلامی، قم، ۱۳۸۶.
۵. آملی، سید حیدر، *جامع الاسرار و منبع الانوار*، انتشارات علمی و فرهنگی، تهران، ۱۳۶۸.
۶. برنجکار، رضا، *مبانی خداشناسی در فلسفه یونان و ادیان الهی*، قم، ۱۳۷۱.
۷. برنجکار، رضا، *معرفت فطری خدا، مؤسسه نبأ، تهران، ۱۳۷۹.*
۸. برنجکار، رضا، *فطرت در احادیث*، (مجله قیسات، شماره ۳۶، تابستان)، ۱۳۸۴.
۹. پلاتینگا، آلویو و دیگران، *کلام فلسفی* (مجموعه مقالات)، ترجمه: احمد نراقی و ابراهیم سلطانی، مؤسسه فرهنگی صراط، تهران، ۱۳۷۴.
۱۰. توماس، هنری، *بزرگان فلسفه*، ترجمه فریدون بدره‌ای، علمی و فرهنگی، تهران، ۱۳۷۹.
۱۱. جوادی آملی، عبدالله، *فطرت در قرآن* (تفسیر موضوعی قرآن کریم، ج ۱۲)، اسراء، قم، ۱۳۷۹.
۱۲. جوادی آملی، عبدالله، *تبیین براهین اثبات خدا، اسراء، قم، ۱۳۷۸.*
۱۳. الدرزی، لئو جی، *الهیات فلسفی توماس آکویناس*، ترجمه: شهاب‌الدین عباسی، سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، تهران، ۱۳۸۱.
۱۴. دورانت، ویل، *تاریخ تمدن (عصر ایمان)*، ج ۴، ترجمه ابوالقاسم طاهری، اقبال، تهران، ۱۳۴۳.
۱۵. رازی، فخر‌الدین، *المطالب العالیة من العلم الالهی*، دار الکتب العربی، بیروت، ۱۴۰۷.
۱۶. سلیمانی امیری، عسکری، *نقد برهان‌ناپذیری وجود خدا*، بوستان کتاب، قم، ۱۳۸۰.
۱۷. شاکرین، حمید رضا، *براهین اثبات وجود خدا در نقدی بر شبهات جان هاسپرز*، مؤسسه دانش و اندیشه معاصر، تهران، ۱۳۸۶.
۱۸. شاه‌آبادی، میرزا محمد علی، *رشحات البحار*، تصحیح: زاهد ویسی، انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه، تهران، ۱۳۸۶.
۱۹. صادقی، هادی، *درآمدی بر کلام جدید*، کتاب طه و نشر معارف، قم، ۱۳۸۲.
۲۰. صدرالدین شیرازی، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة*، دار احیاء التراث، بیروت، ۱۹۸۱ م.
۲۱. علامه حلی، *الجواهر النضید فی شرح منطق التجرید*، تصحیح: محسن بیدارفر، بیدار، قم، ۱۳۸۵.
۲۲. فیض کاشانی، محمد محسن، *الوافی*، کتابخانه امام امیرالمؤمنین علی (ع)، اصفهان، ۱۴۰۶.
۲۳. قدردان قراملکی، محمد حسن، *پاسخ به شبهات کلامی (خداشناسی)*، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، تهران، ۱۳۸۸.
۲۴. کلینی، محمد بن یعقوب، *کافی*، دار الحدیث، قم، ۱۴۲۹.
۲۵. مجلسی، محمد باقر، *بحار الانوار*، دار احیاء التراث العربی، بیروت، ۱۴۰۳.
۲۶. مری هیوآدامز، رابرت، *ادله کی‌یرکگور بر ضد استدلال آفاقی در دین*، ترجمه مصطفی ملکیان، (نقد و نظر، شماره ۳ و ۴، تابستان و پاییز)، ۱۳۷۴.
۲۷. مطهری، مرتضی، *مجموعه آثار*، ج ۶، چ. هشتم، صدرا، تهران، ۱۳۸۰.

- ۱۲۲ جاویدان خرد، شماره ۲۳، بهار و تابستان ۱۳۹۲
۲۸. مک‌گراث، آلیستر، *درسنامه الهیات مسیحی*، ترجمه: بهروز حدادی، مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب، قم، ۱۳۸۴.
۲۹. مهریزی، عزیز الله، *خدا شناسی فطری*، کانون اندیشه جوان، تهران، ۱۳۸۹.
۳۰. هالینگ دیل، رجینالد جان، *تاریخ فلسفه غرب*، ترجمه عبد الحسین آذرنگ، ققنوس، تهران، ۱۳۸۱.
۳۱. یاسپرس، کارل، *آگوستین*، ترجمه محمد حسن لطفی، شرکت سهامی انتشارات خوارزمی، تهران، ۱۳۶۳.
۳۲. یشربی، سید یحیی، *عیار نقد*، بوستان کتاب، قم، ۱۳۸۷.
۳۳. Copleston, Frederick, ۱۹۹۴, *A History of Philosophy*, New York, Doubleday.
۳۴. Gilson, Etienne, ۱۹۳۹, *Reason and Revelation in the middle Ages*, New York, Charles Scribner's Sons.
۳۵. Gilson, Etienne, ۱۹۴۴, *God and Philosophy*, New Haven, Yale University Press.
۳۶. Kierkegaard, Soren, ۱۹۵۴, *Fear and Trembling and the Sickness unto Death*, translated by Walter Lowrie, New York, Anchor Books edition.
۳۷. Peterson, Michael, et al., ۲۰۰۳, *Reason and Religious Belief: an Introduction to the Philosophy of Religion*, Oxford University Press, third edition.
۳۸. Plantinga, Alvin, ۱۹۹۱, *Reason and Belief in God*, in: Faith and Rationality, edited by: Alvin Plantinga and Nicholas Wolterstorff, Indiana, university of Notre Dame, third printing.
۳۹. Plantinga, Alvin, (۲۰۰۰a), *Reformed Epistemology*, in *A Companion to Philosophy of Religion*, edited by: Philip L. Quinn and Charles Taliaferro, Blackwell.
۴۰. Plantinga, Alvin, (۲۰۰۰b), *Warranted Christian Belief*, New York, Oxford University Press.