

بررسی تطبیقی - انتقادی دیدگاه های علامه طباطبایی و آلون پلنتینجا درباره اثبات وجود خدا

احسان ترکاشوند*

سعیده صادقیان بناب**

چکیده

در مقاله حاضر با روش تطبیقی - انتقادی به بررسی دیدگاه علامه طباطبایی و آلون پلنتینجا در خصوص مبانی فلسفی اثبات وجود خدا پرداخته ایم. هدف در این پژوهش تبیین، تطبیق، و نقد و بررسی دیدگاه علامه طباطبایی و آلون پلنتینجا، می باشد. علامه طباطبایی معتقد است وجود خدا امری بدیهی است و ادله اثبات وجود خدا نیز صرفاً بر بداهت وجود خدا استدلال می کنند. پلنتینجا معتقد است، یک سری گزاره های جزئی وجود دارد که بدون اعتقاد به وجود خدا نمی توان آنها را پذیرفت. خدا وجود دارد که این گزاره های جزئی را برای یک دین دار یک گزاره واقعا پایه معرفی می کند. با اینکه پلنتینجا اعتقاد به وجود خدا را پایه می داند ولی پایه دانستن وجود خدا به معنای بداهت وجود خدا نیست. به همین جهت تفاوت جدی بین این دو دیدگاه وجود دارد. اثبات بداهت وجود خدا و تصدیق دیدگاه علامه به غایت دشوار است، چنانکه دیدگاه پلنتینجا حداکثر دیدگاهی گمانی و استقرایی خواهد بود.

واژگان کلیدی

براهین، خداشناسی، فطرت، طباطبایی، پلنتینجا، ایمان گرایی.

torkashvand110@yahoo.com

s.sadeghian1366@gmail.co

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۶/۹/۲۲

*. استادیار گروه معارف اسلامی دانشگاه ملایر (نویسنده مسئول).

** کارشناسی ارشد فلسفه و کلام اسلامی و مدرس معارف اسلامی.

تاریخ دریافت: ۱۳۹۶/۴/۲۶

طرح مسئله

براهین و راه‌های اثبات وجود خدا بسیار زیادند؛ تا جایی که میرزا مهدی آشتیانی نقل می‌کند که فخر رازی تعداد این براهین را به هزار برهان رسانده است. (آشتیانی، ۱۳۳۱: ۵۰۳) این براهین را می‌توان در یک تقسیم‌بندی کلی به سه قسم براهین فطرت (راه دل و حس خداجویی)، براهین جهان‌شناختی (مخلوق‌محور) و براهین فلسفی تقسیم کرد؛ (مطهری، ۱۳۷۴: ۱۶۲) بلکه به عبارت دقیق‌تر و به روش حصر عقلی می‌توان براهین را این‌گونه تقسیم کرد که یا مستقیماً خدا را اثبات نمی‌کنند؛ بلکه بر بی‌نیازی خدا از اثبات تأکید می‌کنند (براهین فطرت) یا مستقیماً وجود خدا را اثبات می‌کنند. این براهین دو گونه‌اند: یا بدون تکیه بر موجود خارجی و تنها با تکیه بر مفهوم وجود خدا و اصل اجتماع تناقض، وجود خدا را اثبات می‌کنند (براهین وجودی و مفهوم‌محور) یا بر موجودی خارج از ذهن تکیه می‌کنند که خود دو دسته‌اند: یا فقط بر اصل هستی تکیه می‌کنند؛ به طوری که اگر همه ممکن‌الوجودها و مخلوقات نیز انکار شوند، باز وجود خدا اثبات می‌شود (براهین صدیقین یا موجودمحور) یا بر موجودی غیر از اصل هستی و به عبارتی، بر ممکن‌الوجودها تکیه می‌کنند (براهین مخلوق‌محور یا ممکن‌محور). (عبودیت، ۱۳۸۹: ۴۲ - ۴۱؛ ۱۳۸۶: ۱۶۵ - ۱۶۴)

به نظر می‌رسد براهین علامه طباطبایی و الوین پلنتینگا در نگاه بدوی در زمره براهین فطرت قرار می‌گیرند؛ هرچند پس از تبیین، تطبیق و نقد چنین نباشد. اگرچه در خصوص براهین اثبات وجود خدا، تحقیقات بسیاری شده و کتب و مقالات زیادی نگاشته شده است، درباره تطبیق بین نظریه ویژه علامه طباطبایی و پلنتینگا چند پژوهش مختصر بیشتر انجام نشده است. (فدایی، ۱۳۹۲: ۱۳۲ - ۱۱۷؛ فرزین و دیگران، ۱۳۹۵: ۳۴۸ - ۳۲۹) این پژوهش‌ها عمدتاً صبغه تطبیقی دارند و هیچ‌کدام به ارزیابی و نقد این مبانی پرداخته‌اند؛ کاری که یکی از دو هدف اصلی این مقاله است. به‌رغم اینکه پلنتینگا از رویکرد متعارف مسیحیت و ایمان‌گرایی فاصله گرفته، هنوز دیدگاهش دارای چالش‌های متعددی است؛ چنان‌که تصدیق بداهت‌گرایی علامه طباطبایی نیز به‌غایت دشوار، بلکه ناممکن می‌نماید و این حقیقت در این پژوهش روشن خواهد شد. این پژوهش با رویکرد تطبیقی - انتقادی و به عبارتی، با روشی تلفیقی از مقایسه اجمالی دو دیدگاه و انتقاد هر دو دیدگاه و به روش کتابخانه‌ای سامان یافته است؛ هرچند از کتابخانه‌های نرم‌افزاری نیز بهره برده‌ایم. پس از توصیف و تبیین هر دو دیدگاه، به تطبیق و مقایسه بین این دو رویکرد پرداخته می‌شود و نکات مشترک و مختلف بین روش این دو متفکر در اثبات وجود خدا بیان خواهد شد؛ سپس جداگانه به نقد و بررسی روش این دو متفکر و نکات قوت و ضعف مبانی آنها پرداخته می‌شود.

دیدگاه‌های علامه طباطبایی و آلون پلنتینگا

۱. بداهت‌گرایی علامه طباطبایی

به نظر علامه طباطبایی گزاره «خدا وجود دارد»، پایه و بی‌نیاز از برهان است. تقریری که ایشان از برهان

صدیقین ارائه کرده، اگرچه یکی از بهترین تقریرهای برهان فوق است، وجود خدا را با برهان اثبات نمی‌کند؛ بلکه بی‌نیازی خداوند از هرگونه استدلال را اثبات می‌کند. به عبارتی، در واقع برهان صدیقین علامه برهانی بر بدهت وجود خدا است؛ زیرا در این برهان از یکی از لوازم وجود، بر لازمه دیگر آن استدلال نمی‌شود تا ادعا شود که قسمی از برهان آنی است؛ بلکه در این برهان در حقیقت سلوک از وجود بر وجوب است. (طباطبایی، ۱۳۸۶: ۱۰۴۲، پاورقی ۳) به عبارتی، از بدیهی بر بدیهی استدلال شده است. عبارت علامه در تعلیقه بر *اسفار* چنین است:

وهذه هي الواقعية التي ندفع بها السفسطة ونجد كل ذي شعور مضطراً الى اثباتها وهي لاتقبل البطلان والرفع لذاتها حتى ان فرض بطلانها ورفعها مستلزم لثبوتها ووضعها، فلو فرضنا بطلان كل واقعية في وقت أو مطلقاً كانت حينئذ كل واقعية باطلة (اي الواقعية ثابتة) وكذا السوفسطي لو رأى الاشياء موهومة او شك في واقعتها فعنده الاشياء موهومة واقعاً الواقعية مشكوكة واقعاً (اي هي ثابتة من هي مرفوعة) واذا كان اصل الواقعية لاتقبل العدم والبطلان لذاتها فهي واجبة بالذات فهناك واقعية واجبة بالذات والاشياء التي لها واقعية مفتقرة اليها في واقعتها قائمة الوجود لها ومن هنا يظهر للمتأمل ان اصل وجود الواجب بالذات ضروري عند الانسان والبراهين المثبتة له تنبيهات بالحقيقة. (شیرازی، ۱۴۲۳: ۱۶ / ۶ - ۱۵ در تعلیقه ۶)

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

شبيه همین تقریر در *اصول فلسفه* نیز بیان شده است:

واقعیت هستی بی هیچ قید و شرط، واقعیت هستی است و با هیچ قید و شرطی لاواقعیت نمی‌شود و چون جهان گذران و هر جزء از اجزای جهان، نفی را می‌پذیرد، پس عین همان واقعیت نفی‌ناپذیر نیست؛ بلکه با آن واقعیت، واقعیت‌دار و بی آن از

هستی بهره‌ای نداشته و منفی است. البته نه به این معنا که واقعیت با اشیا یکی شود و یا در آنها نفوذ یا حلول کند و یا پاره‌هایی از واقعیت جدا شده و به اشیا بپیوندد؛ بلکه مانند نور که اجسام تاریک با وی روشن و بی وی تاریک می‌باشند؛ و در عین حال همین مثال نور در بیان مقصود، خالی از قصور نیست. و به عبارت دیگر: او خودش عین واقعیت است و جهان و اجزای جهان با او واقعیت‌دار و بی او هیچ و پوچ می‌باشد. نتیجه: جهان و اجزای جهان در استقلال وجودی خود و واقعیت‌دار بودن خود، تکیه به یک واقعیتی دارند که عین واقعیت و به‌خودی‌خود واقعیت است. (طباطبایی، ۱۳۷۲: ۹۸۳)

مقدمات این برهان را هم‌چنان که صاحب‌نظران و شاگردان مکتب علامه طباطبایی بیان کرده‌اند، به روش منطقی و البته با استلزامات عقلی می‌توان این‌گونه تقریر کرد:

(الف) واقعیتی هست؛

(ب) عدم این واقعیت به‌معنای سفسطه و عدم بودن جهان است؛

(ج) عدم هیچ ممکن بالذاتی به معنای عدم بودن جهان نیست (به عبارتی اموری که به سبب وجدانی بودن یا محسوس بودن بدیهی شمرده می‌شوند، اگر معدوم شوند هرگز به‌معنای معدوم شدن اصل هستی نیست)؛
(د) پس واقعیت یاد شده، هیچ‌یک از چیزهایی نیست که به‌سبب وجدانی یا محسوس بودن، بدیهی به نظر می‌رسند؛ بلکه این واقعیت، هیچ‌یک از ممکنات نیست؛

(ه) واقعیت یاد شده، مطلق (بی‌قید و شرط) است؛ یعنی مشروط به هیچ شرط و فرضی نیست؛

(و) فرض عدم این واقعیت، فرض تناقض است؛ زیرا می‌توان ثابت کرد که عدم این واقعیت، فی‌نفسه (با صرف‌نظر از وجود و عدم هر چیز دیگری) مستلزم وجود آن و نفی آن فی‌نفسه مستلزم اثبات آن است (زیرا وقتی کسی می‌گوید هیچ واقعیتی نیست، صدق همین گزاره را پذیرفته است و صدق این گزاره، مستلزم کذب آن است و این اجتماع نقیضین است). به عبارت دیگر، این ادعا ریشه در مبناگرایی اسلامی در معرفت‌شناسی دارد. اگر کسی مانند سوفسطایی ادعا کند: «هیچ واقعیتی وجود ندارد»، این گزاره‌ای خودمتناقض است؛ زیرا از او می‌پرسیم آیا به این یک گزاره اعتقاد دارد یا خیر. اگر در پاسخ بگوید: به این جمله باور دارم، در حقیقت به یک واقعیت اعتراف کرده است و اگر بگوید به این گزاره نیز یقین ندارم، در واقع امکان وجود واقعیت خارجی را پذیرفته و به امکان واقعیت خارجی داشتن آن وجود اعتراف کرده است. (حسین‌زاده، ۱۳۸۷: ۲۷ - ۲۶)

(ز) ضروری ازلی یا واجب بالذات، واقعیتی است که به صورت مطلق و بدون هیچ قید و شرطی واقعیت باشد؛

(ح) واقعیت یاد شده یا واقعیتی که در گزاره بدیهی «واقعیتی هست» به آن اعتراف کردیم، ضروری ازلی و واجب بالذات است؛

(ط) واقعیتی که در گزاره بدیهی «واقعیتی هست» به آن اعتراف کردیم، همان خداوند است. (عبودیت،

۱۳۸۶: ۱۶۵ - ۱۶۴)

باید توجه داشت که برهان علامه طباطبایی، در پی اثبات وجود واجب بالذات نیست؛ بلکه برهان بر بداهت وجود خدا است؛ زیرا نقش این برهان این نیست که ابتدا گزاره «واقعیتی هست» را اثبات کند و سپس از این طریق وجود خدا اثبات شود؛ بلکه این استدلال بیان می‌کند که ممکن نیست اعتراف‌کننده به‌طور بدیهی به واقعیت یاد شده اعتراف کند، مگر اینکه (هرچند ناآگاهانه) آن را واجب بالذات در نظر گرفته باشد. به عبارت دیگر، بداهت واقعیت مورد اعتراف، ناشی از وجوب ذاتی‌ای است که اعتراف‌کننده به‌طور ناخودآگاه برای این واقعیت در نظر گرفته است. (همان)

نکته‌ای که نباید از آن غفلت نمود، اینکه با اثبات بداهت وجود واجب‌الوجود (خدا)، باید پذیرفت که همه استدلال‌هایی که تحت عنوان «اثبات وجود خدا» یا «اثبات واجب‌الوجود» ذکر می‌شوند، از جمله خود این برهان، از نظر علامه فقط تنبیهی بر امر بدیهی هستند؛ (همان) یعنی ایشان نه تنها از نظر فلسفه، وجود خدا را بدیهی می‌داند و به این مطلب نیز در مواردی تصریح کرده که اساساً نمی‌توان بر وجود خدا برهان اقامه نمود، (ملاصدرا، ۱۴۳۳: ۱۶، تعلیقه ۶) بالاتر از آن، دسته‌ای از آیات قرآن را که مفسران بزرگ آنها را به‌گونه‌ای استدلال و برهان بر وجود خدا می‌دانند، چنان تفسیر می‌کند که دال بر وجود خدا نباشند. قرآن نیز وجود خدا را بدیهی فرض کرده و هیچ‌گونه استدلالی - چه به‌صورت تصریح و چه به‌صورت ضمنی - بر اثبات وجود خدا بیان نشده است.

ایشان ذیل آیه: «وَمَا يَكْفُرُ مِنْ نِعْمَةٍ فَمِنَ اللَّهِ ثُمَّ إِذَا مَسَّكُمُ الضُّرُّ فَإِلَيْهِ تَجْرُونَ؛ آنچه از نعمت‌ها دارید، همه از سوی خدا است، پس هنگامی که ناراحتی به شما رسد، فقط او را می‌خوانید» (نحل / ۵۳) می‌فرماید: انسان هنگام سختی‌های شدید، که موجب قطع امید از اسباب ظاهری می‌شود، به خداوند استغاثه می‌کند. حتی انسان‌های بی‌اعتقاد نیز اگر فطرتشان سرکوب نشده باشد، در چنین وضعی به قادر متعال امیدوارند و لازمه امید، وجود متعلق امید است. این آیه دلیل دیگری بر بداهت وجود خدا است؛ پس امیدواری انسان دلیل بر این است که فطرت انسانی، سببی مافوق این اسباب ظاهری می‌بیند که این حوادث عظیم در آن سبب اثری ندارند؛ (طباطبایی، ۱۳۹۱: ۱۲ / ۲۵۲) چنان‌که علامه آیه: «قَالَتْ رَسُولُهُمْ أَيُّ اللَّهِ شَكٌّ فَاطِرِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ يَدْعُوكُمْ لِيَغْفِرَ لَكُمْ مِنْ ذُنُوبِكُمْ وَيُخْرِجَكُمْ إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى قَالُوا إِنَّ أُنثُمْ إِلَّا بَشَرٌ مِثْلُنَا تُرِيدُونَ أَنْ تَصُدُّونَا عَمَّا كَانُوا يَعْبُدُ آبَاؤُنَا فَآتُونَا بِسُلْطَانٍ مُّبِينٍ؛ فرستادگان‌شان گفتند: «آیا درباره خدایی که شکافنده [و آفریننده] آسمان‌ها و زمین است، شکی است؟! [او] شما را فرا می‌خواند تا بخشی از پیامدهای [گناهان]تان را برای شما بیاورد؛ و [مرگ] شما را تا سرآمد معینی به تأخیر اندازد.» [کافران] گفتند: «شما جز بشری همانند ما نیستید؛ می‌خواهید که ما را از آنچه پدرانمان همواره می‌پرستیدند، بازدارید؛ پس دلیلی آشکار [و معجزه‌ای] برای ما بیاورید» (ابراهیم / ۱۰) را دلیل بر بداهت وجود خدا و بداهت خالقیت خدا می‌داند و تأکید می‌کند که این آیه به‌گونه‌ای بر وجود خدا، دلالت می‌کند که انکار وجود خدا، مستلزم اثبات وجود خدا است. (طباطبایی، همان: ۷ / ۳۰۱) چنان‌که در شرح برهان ایشان نیز همین استدلال بیان شد.

بنابراین از نظر علامه طباطبایی، معرفت فطری خدا بر ساختار وجودی انسان مبتنی است. ریشه‌اش قلب آدمی است و انسان به واسطه آفرینش خود، در درون و قلب خود، درکی حضوری از خدا می‌یابد که معرفت فطری خداوند نامیده می‌شود. ایشان در تبیین آیه: «أَمْ خُلِقُوا مِنْ غَيْرِ شَيْءٍ أَمْ هُمُ الْخَالِقُونَ؛ یا از هیچ چیز آفریده شده‌اند، یا آنان آفریننده‌اند»، (طور / ۳۵) منظور از «شیء» را «علت مادی» دانسته، می‌فرماید: معنای آیه در حقیقت این است که: آیا مگر کافران و منکران خداوند از غیر از چیزی که مؤمنان خلق شده‌اند، آفریده شده‌اند که ایمان نمی‌آورند؛ یعنی مگر طینت آنها با طینت مؤمنان فرق می‌کند که ایمان نمی‌آورند. (طباطبایی، همان: ۱۹ / ۱۷) این درحالی است که اغلب مفسران بر این باورند که «شیء» همان علت فاعلی است و در حقیقت می‌توان از آیه فوق این استدلال را به دست آورد که خلقت انسان از سه حال خارج نیست: ۱. اینکه انسان بدون علت فاعلی باشد (ام خلقوا من غیر شیء)؛ ۲. اینکه انسان خودش خالق خودش باشد (ام هم الخالقون)؛ ۳. اینکه خالق دیگری داشته باشد. البته این حالت سوم مفروض گرفته شده است؛ به این صورت که آیه فرض اول و دوم را ابطال کرده است؛ در نتیجه فرض سوم خودبه‌خود اثبات می‌شود. (ر.ک: طبرسی، ۱۳۷۲: ۹ / ۲۵۵)

۲. پایه بودن خدا باوری آلویین پلنتینگا

معرفت‌شناسی اصلاح‌شده^۱ آلویین پلنتینگا وجود خدا را بی‌نیاز از هرگونه استدلال می‌داند و به همین دلیل، برخی او را در زمره «ایمان‌گرایان»^۲ قرار داده‌اند. (اکبری، ۱۳۸۵: ۱۷۸) پلنتینگا که از نحله کالوینیست‌ها بود با نگارش کتاب «God and other minds» برای اولین بار در آمریکا بحث درباره خود خدا را مطرح کرد. او مدعی است اگر ما به ذهن دیگران و عاقل بودن و عقلانیت آنان اعتقاد داریم، پس باید به وجود خدا هم معتقد باشیم. پلنتینگا به عقلانیت باور به خدا تأکید می‌کند و واژه «Rational» نشانه تأکید او بر عقلانیت موضوع باور به خدا است. او معتقد است گزاره «خداوند وجود دارد» صرفاً تصدیق این گزاره است که آنچه خدا می‌خوانیم، واقعاً هست. او عبارت «اعتقاد به خدا» را به‌جای عبارت «اعتقاد به اینکه خدا وجود دارد» به کار می‌برد. پلنتینگا در پی اثبات آن است که اعتقاد به خدا، یک باور پایه به‌معنای اخص است؛ به این معنا که در جامعه دین‌داران، نمونه‌هایی از باورهایی یافت می‌شود که هر کدام در شرایط خاص، یک باور پایه به‌معنای اخص است؛ برای نمونه، ممکن است یک فرد متدین در هنگام مطالعه کتاب مقدس، عمیقاً احساس کند که «خداوند با او سخن می‌گوید». (پلنتینگا، ۱۳۸۱: ۱۴۲)

استدلال پلنتینگا بر پایه بودن اعتقاد به خدا به این صورت است: در بین متدینان، برخی باورها و اعتقادات وجود دارد که هر یک در شرایط مختلف، گزاره‌ای پایه است؛ برای نمونه وقتی فرد متدینی کتاب مقدس

1. reformed epistemology.
2. Fideists.

می‌خواند، ممکن است عمیقاً احساس کند خدا با او سخن می‌گوید یا هنگام گناه احساس می‌کند خداوند از او متنفر است یا هنگام توبه احساس می‌کند خدا او را آمرزیده است. روزانه ده‌ها اعتقاد از این دست برای دین‌داران روی می‌دهد که همه آنها فقط در صورتی معقول‌اند که شخص دین‌دار گزاره «خدا وجود دارد» را گزاره‌ای پایه پذیرفته باشد. به عبارتی، از آنجا که اعتقاد داشتن به امور جزئی مانند: «خدا از من راضی است» و «خدا با من سخن می‌گوید» بدون اعتقاد به گزاره «خدا وجود دارد» نامعقول است، پس باید خدا وجود داشته باشد. استدلال او به روش منطقی چنین است:

الف) اگر باور من به وجود باورهای جزئی - مانند گزاره‌هایی که گذشت - معقول باشد، باور به وجود خدا نیز معقول است؛

ب) باور من به گزاره‌های جزئی فوق و مانند آنها معقول است؛

ج) پس خدا وجود دارد.

ایشان باور به خدا را طبیعی و غیر انتخابی می‌داند؛ اما معتقد است که این گرایش، ممکن است تحت تأثیر گناهان قرار گیرد. در واقع اگر در جهان گناهی نمی‌بود، همه انسان‌ها به خداوند اعتقاد پیدا می‌کردند و همان‌طور که به وجود اشخاص دیگر و جهان خارج اعتقاد دارند، آنچه باعث می‌شود باور به خدا در نظر ما دشوار یا نامعقول جلوه کند، وضعیت گناه‌آلود و غیرطبیعی است. (پلنتینگا، ۱۳۸۱: ۱۵۷) پلنتینگا معتقد است عدم اطاعت از دستورهای الهی، اولین گناهی است که عملکرد قوه معرفتی (حس الوهی) را دچار کژکاری و انحراف می‌کند. (Calvin, 1960: 245) ایشان در مواردی گفته است: افراد باید به دنبال کسب سعادت باشند و آنها با درک درستی از پذیرش مخالفت الهی توبه می‌کنند و خود را در معرض این خطر عظیم (بیماری معرفتی) در چتر حمایت الهی قرار می‌دهند؛ (Plantinga, 2000: 174) به‌طوری که با مطالعه کتاب مقدس، عمیقاً احساس کند که «خداوند با او سخن می‌گوید».

در مورد باورهای دینی هم وجود برخی موقعیت‌ها، زمینه لازم برای واقعاً پایه بودن آنها را فراهم می‌آورد. با توجه به وابسته بودن ایشان به الهیات کالوین، وی همچون سایر کالوینیان معتقد است خداوند در انسان‌ها نوعی حس الوهی، افزون بر حواس معمولی قرار داده است که در صورت وجود شرایط مناسب، باورهای دینی واقعاً پایه‌ای را در اختیار انسان قرار می‌دهد. البته زمینه‌های احساس الوهی زیاد است؛ زیبایی یک گل، آسمان پرستاره یا عالم گسترده را خداوند آفریده است. گناه، حق‌شناسی و خطر بسیاری چیزهای دیگر هم می‌تواند منشأ باورهایی مانند: «خداوند از عمل من ناخشنود است» یا «خداوند مورد سپاس و شکر قرار گرفته است» یا «خداوند به من کمک کرد» شود. (پلنتینگا، ۱۳۷۴: ۶۱) این گزاره‌های واقعاً پایه، مبنای پذیرش قضیه واقعاً پایه دیگری است که مفاد آن همان ایمان مورد بحث است: یعنی «خدا وجود دارد» (همان: ۶۳) پلنتینگا دوره جدید تاریخ بشر را عرصه تقابل خداشناسی توحیدی به نمایندگی از شهر خدا با دو جریان فکری

پرنفوذ ماده‌گرایی فلسفی می‌داند. در خداشناسی توحیدی که ادیان بزرگ مانند یهودیت، مسیحیت و اسلام منادی آن‌اند، شخصی به‌نام خداوند در عالم هستی وجود دارد که نه آغازی داشته است و نه فرجامی دارد. در اندیشه خداشناسی توحیدی، خداوند عالم را آفریده و آن را براساس نوعی نظم و انتظام نگه داشته است. (Plantinga, 2008: 1 - 6) در رویکرد ماده‌گرایی فلسفی، خدایی در عالم هستی وجود ندارد و انسان اشرف موجودات نیست؛ (Ibid: 8) بلکه انسان یک حیوان پیشرفته یا یک حیوان پیچیده است.

خلاصه اینکه، از نظر ایشان ما به‌جای اینکه برخی اعتقادات جزئی از قبیل: «خدا از من راضی است»، «خدا با من سخن می‌گوید» و «خدا مرا عذاب خواهد کرد» را پایه قرار دهیم، اصل اعتقاد به وجود خدا را پایه قرار می‌دهیم؛ زیرا این اعتقادات جزئی بدون اعتقاد به وجود خدا معنا نخواهند داشت. بهترین راه این است که آن اعتقاد بزرگ‌تر و کامل‌تر، یعنی «اصل اعتقاد به وجود خدا» را پایه قرار داده، وجودش را بپذیریم و این اعتقادات جزئی را هم از اعتقاد به وجود خدا استنتاج کنیم. نکته‌ای که درباره پلنتینگا می‌توان گفت این است که اگرچه برخی از متفکران او را در زمره ایمان‌گرایان قرار داده‌اند، نمی‌توان به‌طور قاطع او را ایمان‌گرا دانست. در مورد اصل اعتقاد به وجود خدا، گریزی از این نیست؛ ولی ایشان در مورد سایر گزاره‌ها طرفدار «عقل‌گرایی انتقادی»^۱ یا به تعبیر خود او «عقل‌گرایی اعتدالی»^۲ است. (پلنتینگا، ۱۳۹۵: ۱۶ و ۱۷ و ۳۳)

تطبیق دیدگاه علامه و پلنتینگا و وجوه اشتراک و افتراق

نقاط اشتراک

از نظر علامه طباطبایی، انسان دارای فطرتی خاص است که او را به سنت خاص و راه معینی که به هدف و غایتی خاص (خداوند) منتهی می‌شود، هدایت می‌کند؛ راهی که جز آن را نمی‌تواند در پیش گیرد: «فَطَرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا». (روم / ۳۰) از سوی دیگر، در الهیات کالوینی، اذعان به وجود خداوند، باوری است که هر یک از ما از رحم مادر کاملاً آن را می‌شناسیم و خود طبیعت هم اجازه فراموشی آن را به کسی نمی‌دهد. قلب، جایگاه معرفت فطری و غیر اکتسابی بوده و هدایت‌گری انسان را به دنبال دارد که این از جمله وجوه مشترک علامه و پلنتینگا می‌باشد.

۲. براساس دیدگاه هر دو متفکر، آموزش و تعلیم عقاید تنها صبغه تذکر دارند؛ چون انسان همه‌چیز را به‌طور فطری یا پایه در درون خود دارد. البته می‌توان برای دیدگاه علامه در این خصوص نیز به آیاتی که پیامبران الهی را صرفاً تذکردهنده می‌دانند، تمسک کرد؛ نظیر: «فذكر انما انت مذكر؛ ای پیامبر! مردم به مردم یادآوری کن؛ همانا تو فقط یادآوری‌کننده هستی (و این مردم در درون خود با خدا آشنا هستند)».

1. critical rationalism.

2. middlaterationalism.

باید توجه داشت که این غیر از «عقل‌گرایی اعتدالی» است که اخیراً از سوی متفکران مسلمان مطرح می‌شود.

غاشیه / ۱۱) هرچند براساس دیدگاه هر دو متفکر و البته با مراجعه به قرآن - به خصوص درباره دیدگاه علامه - وجود انبیای الهی نیز امری ضروری شمرده شده است و انسان بی‌نیاز از پیامبر نخواهد بود. به عبارتی، معرفت فطری یا پایه پیشین انسان برای هدایت بشر و به انحراف نرفتن او کفایت نمی‌کند؛ چنان‌که قرآن با صراحت می‌فرماید: «رُسُلًا مُبْتَلِيْنَ وَمُنذِرِيْنَ لِيَلَّا يَكُوْنَ لِلنَّاسِ عَلٰى اللّٰهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ وَكَانَ اللّٰهُ عَزِيْزًا حَكِيْمًا؛ و ما پیامبرانی بشارت‌دهنده و اندازکننده برای مردم فرستادیم تا بر مردم حجت تمام شود و مردم بر خدا حجتی نداشته باشند (که اگر برایمان پیامبری می‌فرستادی، ایمان می‌آوردیم) و خداوند عزیز و حکیم است.» (نساء / ۱۶۵) (مصباح‌یزدی، ۱۳۷۶ ب: ۳۹) چنان‌که پیدا است، از این آیه استفاده می‌شود که اگر خدا پیامبری برای مردم نمی‌فرستاد و مردم به خدا اعتراض می‌کردند، خدا این اعتراض را وارد می‌دانست؛ به‌رغم اینکه خداشناسی به‌صورت فطری و پیشینی در درون انسان‌ها وجود دارد.

۳. شدت و ضعف؛ این معرفت در افراد متفاوت دارای شدت و ضعف است. گاهی گناه انسان، موجب تضعیف این معرفت فطری و پیشین می‌شود؛ چنان‌که هر دو متفکر با صراحت بیان کرده‌اند. اگرچه این معرفت به‌کلی فراموش نمی‌شود، جای انکار نیست که ضعیف خواهد شد. همچنین ممکن است بر اثر صفای باطن و انجام اعمال عبادی، این معرفت پیشین تقویت شود. (Plantinga, 2000: 174)

نقاط افتراق تفاوت بدهت با پایه

اگرچه پلنتینگا اعتقاد به وجود خدا را پایه می‌داند، آن را بدیهی نمی‌داند؛ چنان‌که در موارد متعددی به آن اعتراف کرده است؛ اما علامه طباطبایی، وجود خدا را بدیهی و بی‌نیاز از استدلال می‌داند. چنان‌که گذشت، حتی در آیات و روایات هم هرچا سخنی از اثبات به میان آمده است، آن را فقط تنبه بر امر بدیهی قلمداد می‌کند. بین این دو تفاوت بسیار است؛ زیرا هرگاه معرفتی را بدیهی بدانیم، یعنی به‌قدری روشن است که از هرگونه استدلالی بی‌نیاز است؛ اما اگر معرفتی را پایه بدانیم، ضرورتاً چنین نیست؛ بلکه ممکن است معرفتی را صرفاً بدون هرگونه استدلال عقلی بپذیریم و این نیز خود یک معرفت پایه است، در صورتی که بدیهی نیست. می‌توان گفت پایه بودن، اعم از بدیهی بودن است. پلنتینگا وجود خدا را در حد اعتقاد به محسوسات (ظنی) می‌داند؛ ولی در عین حال آن را پایه می‌شمارد؛ اما بدیهی در فلسفه اسلامی لزوماً باید یقینی، بلکه در حد بالاترین یقینات باشد؛ چنان‌که رویکرد علامه چنین است.

۲. ایمان‌گرایی و عقل‌گرایی؛ همین که پلنتینگا وجود خدا را بدیهی نمی‌داند، بلکه تنها پایه می‌داند، موجب می‌شود او در زمره ایمان‌گرایان قرار گیرد (البته فقط در بحث اعتقاد به وجود خدا)؛ برخلاف علامه که عقل‌گرا است و مبنای ایشان در حقیقت، ابتدای معرفت‌های انسان بر امور بدیهی است. البته نباید از این نکته غفلت نمود که ایمان‌گرایی پلنتینگا با ایمان‌گرایی رایج مسیحیت تفاوت فاحشی دارد که به آن اشاره خواهد شد.

۳. مبانی معرفت‌شناختی: دیدگاه علامه طباطبایی بر مبنای گروهی اسلامی و مبتنی بر بدیهیات است؛ برخلاف

دیدگاه پلنتینگا که بر معرفت‌شناسی اصلاح‌شده پایه‌ریزی شده است. بین این دو مینا، تفاوت‌های متعددی وجود دارد؛ از جمله اینکه: معرفت‌شناسی اسلامی مبتنی بر علوم حضوری و بدیهیات خطاناپذیر است؛ برخلاف معرفت‌شناسی اصلاح‌شده که بر گمان و در خوش‌بینانه‌ترین حالت، بر گمان نزدیک به یقین استوار است.

نقد و بررسی

از آنجا که مبانی این دو متکلم با یکدیگر متفاوت است و روش علامه طباطبایی براساس عقل‌گرایی اسلامی (عقل‌گرایی اعتدالی) و روش پلنتینگا عقل‌گرایی انتقادی (ایمان‌گرایی به قرائت کالوینی) است، نقد این دو متفکر جداگانه بیان می‌شود.

۱. نقد و بررسی برهان پلنتینگا

اگرچه او از تفکر سنتی مسیحی فاصله گرفته و گام بسیار خوبی را در این جهت برداشته است، در نهایت الهیات پویشی ایشان هنوز تا رسیدن به الهیات منطقی، فلسفی و برهانی فاصله بسیار دارد. به عبارتی، ایشان با طرح الهیات پویشی و عقل‌گرایی انتقادی می‌خواهد از ایمان‌گرایی رایج و سنتی فاصله بگیرد و به عقل بیشتر بها دهد؛ چنان‌که در عمل نیز همین کار را کرده و بحث معقولیت را پیش کشیده است؛ لکن ایشان براهین وجود خدا را در حد براهین استقرائی و گمانی می‌داند و روشن است که گمان در باب اثبات خدا دست‌کم از منظر دینی گره‌گشا نخواهد بود. در عین حال ایشان با طرح معقولیت، از فضای غرب فاصله گرفته است؛ اما پای استدلال را در بحث اثبات وجود خدا به میان آورده است و همه اعتقادات، از جمله اعتقاد به وجود خدا را بدون دلیل نمی‌پذیرد و این نشانه آن است که او با ایمان‌گرایی رایج و سنتی مخالف است. اگرچه برخی اصرار دارند ایشان را ایمان‌گرا جلوه دهند، واقعیت این است که او مبارزه‌ای را با کلیسا و ایمان‌گرایان شروع کرده است و در آینده کاتولیک را به چالش خواهد کشید.

پلنتینگا اثبات وجود خدا را با استفاده از براهین ریاضی و منطقی محال دانسته، با قرار دادن اعتبار این براهین در حد براهین اثبات محسوسات و استقرائیان، میناگروی اسلامی را نقد می‌کند و اعتقاد به وجود خدا را گمانی می‌داند. برخی از عبارات ایشان مؤید همین مطلب است و شاید بتوان مهم‌ترین اشکال روشی و ساختاری او را همین اشکال دانست. ایشان در عبارات خود گفته است: «استدلال عقلی بر وجود خدا وجود ندارد» (پلنتینگا، ۱۳۷۹: ۶۴) و در جای دیگر تصریح کرده است: «براهینی از قبیل براهین ضد توحیدی شر، به‌رغم اینکه مقبولیت خود را از نظر فلاسفه از دست داده‌اند، اما این استدلال‌ها جای خود را به استدلال احتمالاتی از طریق شر داده و اثبات عقلانی وجود خدا را نامحتمل ساخته و یا لاقلاً استدلال شر تقویت شده است» (همان) یا «بر طبق تلقی معرفت‌شناسی اصلاح‌شده، عقیده به خدا کاملاً صحیح است؛ حتی اگر چنین استدلال‌هایی [عقل محض] وجود نداشته باشد» (همان: ۶۶) یا: «معرفت‌شناسی اصلاح‌شده، حیات خود را

همچون واکنشی به قرینه‌گرایی همراه با اهتمامش به توجیه آغاز کرد». (همان: ۶۸) با توجه به این عبارات و نظایر آن و اینکه در برخی موارد از معرفت‌شناسی ایشان به «معقولیت» نیز تعبیر شده است، (پترسون و دیگران، ۱۳۹۰: ۲۳۶ - ۲۲۸) می‌توان دریافت که او جایگاه وجود خدا را به لحاظ برهانی در حد استقرا و گمان می‌داند؛ پنداری که اساس بنیادانگاری معرفت‌شناسی اصلاح‌شده را به خطر می‌اندازد.

روشن است که به روش منطقی و عقلی براساس دیدگاه ایشان نمی‌توان بر وجود خدا استدلال و برهان آورد. یکی از مراحل روشن و برجسته در حیات علمی پلنتینگا، دفاع از معقولیت باور به خدا است که وی در این جهت با نقد براهین سنتی، تقریر و روایتی جدید از برهان وجودی ارائه می‌کند. (علی‌زمانی و باقی، ۱۳۸۷: ۱۰) به نظر وی، برهان وجودی - یعنی اینکه: «وجود یک موجود در حد اعلا و کامل ممکن است» - دارای مقدمه‌ای خلاف عقل یا غیرعقلانی نیست. (پلنتینگا، ۱۳۷۴: ۴۶) از این رو با این برهان می‌توان مقبولیت عقلایی خداپرستی را ثابت نمود، نه صدق را؛ در نتیجه، حداقل (این برهان) یکی از اهداف سنت الهیات طبیعی (مقبولیت باور به خدا) را محقق می‌سازد. (Plantinga, 1986: 192) بنابراین در برهان وجودشناختی، تمام تلاش پلنتینگا معطوف به این نکته است که نشان دهد باور به خدا معقول است و یک متدین می‌تواند وجود خداوند را به نحوی معقول، بپذیرد. البته معقول به معنایی که در سنت الهیات پویسی متداول شده است. بدین ترتیب معلوم می‌شود که باور دینی اگرچه دلیل منطقی ندارد، زمینه و اساس مناسبی می‌خواهد که همین می‌تواند آن را از باورهای خرافی ممتاز کند. (پلنتینگا، ۱۳۸۱: ۱۷۴) بنابراین مدعای پلنتینگا معقول بودن باور دینی آنهاست، حتی اگر هیچ دلیل و برهانی به نفع باور دینی خود ندارند. او که درباره براهین اثبات خداوند تأملاتی دارد، در مجموع برهان وجودشناختی را قابل اصلاح و دفاع می‌داند. (Plantinga, 1998: 89) از نظر او، باور دینی حتی بدون دلیل و برهان می‌تواند کاملاً معقول، موجه و پذیرفتنی باشد. پذیرفتن این حقیقت، وارد شدن در عرصه ناتوانی و بی‌دلیلی است. پلنتینگا از زبان متکلم برجسته هلندی در قرن نوزدهم، هرمان باوینک، می‌گوید: باور به خدا به طرز قابل ملاحظه‌ای مانند باور به وجود جهان دیگر و باور به حوادث گذشته است. در هیچ‌یک از این قلمروها، دلیل و برهان قانونی نداریم، یا به دلیل و برهان نیاز نداریم. (پلنتینگا، ۱۳۸۱: ۱۴۲) مقصود ایشان از «دلیل قانونی» همان برهان یقینی و منطقی است. وی به بررسی ویژگی‌های برخی از باورهای واقعاً پایه که گمان می‌رود شبیه باور دینی‌اند، می‌پردازد و درمی‌یابد که وجود برخی موقعیت‌ها و شرایط خاص، آنها را واقعاً پایه و معقول می‌سازد. باورهای حسی در صورت وجود موقعیت خاص و مناسب و با فرض کارکرد درست قوای احساسی، واقعاً پایه و در نتیجه معقول و موجه به شمار می‌آیند. اشکال اساسی در استدلال پلنتینگا این است که استدلال او حداکثر عدم وجود خدا را انکار می‌کند؛ یعنی او با استدلالش نشان می‌دهد که خدا نمی‌تواند موجود نباشد؛ (سلیمانی امیری، ۱۳۸۸: ۲۹۹ - ۲۹۸) اما درباره اینکه وجود برای او ضروری است یا خیر، استدلال ساکت است.

برای روشن شدن این اشکال، مضمون استدلال او را مرور می‌کنیم:

الف) من به امور جزئی (خدا از من راضی است، او با من سخن می‌گوید و ده‌ها گزاره مانند آن) باور دارم؛

ب) باور به امور جزئی فوق، بدون باور به خدا نامعقول است؛

ج) پس خدا نمی‌تواند موجود نباشد؛

د) پس خدا معدوم نیست.

چنان‌که واضح است، این استدلال تنها اثبات می‌کند که خدا معدوم نیست؛ اما ضرورت وجود را برای خدا اثبات نمی‌کند؛ درحالی‌که مدعای متدینان به ادیان الهی از جمله خود پلنتینگا، ضرورت وجود خدا است. براساس روش معرفت‌شناسی اصلاح‌شده یا الهیات پویشی پلنتینگا برای اعتقاد پیدا کردن به باورهای دینی، از جمله باور و اعتقاد به وجود خدا، ابتدا ادله موافق (له) و ادله مخالف (علیه) وجود خدا را گردآوری کرده، پس از ارزیابی و مقایسه کمی و کیفی ادله، به باوری اعتقاد پیدا می‌کنیم که مؤیدات بیشتری یا مخالفان کمتری دارد. (پلنتینگا، ۱۳۷۹: ۶۵) برای نمونه، برای اینکه بخواهیم به وجود یا عدم وجود خدا معتقد شویم، ادله موافق و مخالف را بررسی می‌کنیم. اگر ادله موافق وجود خدا بیش از ادله مخالف یا متقن‌تر از آنها بود، ما معتقد به وجود خدا می‌شویم؛ ولی اگر ادله مخالف وجود خدا بیشتر یا متقن‌تر از ادله موافق وجود خدا باشد، معتقد به عدم وجود خدا می‌شویم. البته این به معنای اثبات منطقی وجود خدا نیست. در منطق ارسطویی، این نوع علم (معرفت‌شناسی اصلاح‌شده) را نوعی گمان یا حداکثر اطمینان می‌نامند؛ چون معتقد شدن به هر کدام از طرفین ادعا، ابطال‌ناپذیر نیست و ممکن است روزی ابطال شود؛ ولی از نظر پلنتینگا فعلاً راهی بهتر از این نداریم. روشن است که این روش برای اثبات وجود خدا، هم به روش عقلی و هم به روش درون‌دینی کاملاً مخدوش است. اگرچه ممکن است بتوانیم از این روش برای نوآموزان و نوکیشان، به لحاظ سطح پایین علمی و توانایی آنها استفاده کنیم، این هرگز به معنای صدق و مطابق با واقع بودن این اعتقادات نیست؛ حال آنکه در دین از ما یقین خواسته شده است. البته معرفت‌شناسی اصلاح‌شده نیز خود در معرض نسبیّت و شکاکیت قرار می‌گیرد و چنین روشی از اثبات آموزه‌های دینی بسیار ناتوان خواهد بود.

۲. ارزیابی برهان علامه طباطبایی

برهان علامه طباطبایی که هم در پاورقی *اسفار* (شیرازی، ۱۴۲۳: ۶ / ۱۶، تعلیقه ۳) و هم در *اصول فلسفه* (طباطبایی، ۱۳۷۲: ۹۸۳) و هم در *نهایة الحکمة* (طباطبایی، ۱۳۸۶: ۱۰۴۳) بیان شده، دارای نکات قوت زیادی است؛ از جمله اینکه این برهان بدون استفاده از هیچ مقدمه فلسفی حتی بدون اتکا به مقدمات برهان ملاصدرا، وجود خدا را اثبات می‌کند و به تعبیر برخی از محققان، این برهان را می‌توان «اخصر و اسدالبراهین» نامید. (حسین‌زاده، ۱۳۷۴: ۲۱۷) این برهان همچنین بداهت وجود خدا را اثبات می‌کند و در صورت تمام بودن، وجود

خدا در زمره بدیهیات قرار می‌گیرد که این مزیت کمی نیست؛ چنان که خود علامه نیز در موارد متعددی بر این امر تأکید می‌کند. (شیرازی، ۱۴۲۳: ۱۶) همچنین از آنجا که این برهان بر نامتناهی بودن و اطلاق ذاتی واجب تأکید می‌کند، با اثبات این دو صفت، توحید ذاتی خدا نیز اثبات خواهد شد. (حسین‌زاده، ۱۳۷۴: ۲۱۷)

در عین حال، اشکالاتی به برهان علامه نیز وجود دارد که شاید نتوان از آنها به راحتی صرف نظر کرد؛ از جمله:

۱. آنچه در برهان علامه مقدمه برای اثبات واجب بالذات قرار می‌گیرد، همان مطلق وجود است. ایشان بعد از اثبات مطلق وجود، نتیجه می‌گیرد که این مطلق وجود، همان وجود مطلق است؛ ولی اینکه مطلق وجود (همان که در مقابل ادعای سوفسطایی قرار می‌گیرد)، همان وجود مطلق و وجود صرف است، در برهان نه اثبات شده و نه روشن است. (مصباح‌یزدی، ۱۴۰۵: ۴۱۱، تعلیقه ۳۹۷) به عبارتی، مراد از مطلق وجود در این برهان از دو حال خارج نیست: یا همان وجود مطلق است، که در این صورت، مصادره به مطلوب است - چون از وجود مطلق به وجود مطلق رسیده است - یا مراد از مطلق وجود، اعم از این است که ممکن باشد یا واجب، که طبق قاعده و برای جلوگیری از مصادره به مطلوب، باید مراد از مطلق وجود همین باشد تا در نتیجه بتوان با حدوسط قرار دادن مطلق هستی، به هستی مطلق رسید. در این برهان به خوبی تبیین نشده است که چطور از مطلق وجود - که اعم از واجب و ممکن است - به وجود مطلق - که فقط شامل واجب بالذات می‌شود - می‌رسد؛ چون برای این امر باید اثبات شود که این وجودی که از آن به مطلق وجود یاد می‌شود و حدوسط برای رسیدن به واجب قرار می‌گیرد، باید از هرگونه ماهیت و حتی از هرگونه کثرتی خالی باشد؛ به طوری که صرف‌الوجود باشد تا بتوان به این واسطه، واجب را اثبات نمود؛ درحالی که صرف بودن این وجود، نه در برهان علامه اثبات شده و نه خودبه‌خود بدیهی است تا نیازی به اثبات نداشته باشد.

۲. برخی از محققان و شارحان آرای علامه طباطبایی برای فرار از مصادره، راهی را پیشنهاد داده‌اند که اتفاقاً خود، اشکال جدی‌تری بر برهان فوق تلقی می‌شود. اشکال این است که مقصود ما از مطلق وجود، مصداق خارجی وجود نیست که دچار مصادره به مطلوب شویم؛ بلکه مرادمان از مطلق وجود، مفهوم مطلق وجود است. به عبارتی، ما از مفهوم وجود به وجوب وجود خارجی می‌رسیم که البته این مفهوم مطلق وجود از هر وجودی (خواه واجب باشد خواه ممکن) انتزاع می‌شود. مفهوم‌های وجود و وجوب وجود، هر دو از لوازم نفس وجود هستند و به این صورت، برهان انی مطلق نیز تمام می‌شود و از یکی از لوازم وجود به لازمه دیگر وجود می‌رسیم؛ از مفهوم وجود به وجوب وجود می‌رسیم که البته مفهوم داشتن وجود و واجب بودن وجود، هر دو از لوازم نفس وجود و واقعیت‌اند. (طباطبایی، ۱۳۸۶: ۱۰۴۱، تعلیقه ۳ استاد فیاضی) برخی دیگر از محققان این اشکال را نه تنها بر علامه، که بر همه تقریرهای براهین صدیقین بیان کرده‌اند و البته درصدد پاسخ اشکال نیز برآمده‌اند. (سلیمانی امیری، ۱۳۸۸: ۲۷۲) البته این پاسخ، خود ما را به ورطه اشکالات براهین وجودی می‌اندازد. به عبارتی، آنگاه دیگر نه تنها برهان علامه، که همه براهین صدیقین، مفهوم‌محور

یا برهان وجودی خواهند بود. روشن است که مهم‌ترین اشکال برهان وجودی که هم بر تقریرهای آنسلم قدیس، دکارت و دیگر متفکران غربی و هم بر تقریرهای محقق اصفهانی (۱۳۷۷ق: ۷۱) و ملامهدی نراقی (۱۳۸۱: ۲ / ۷۴) وارد است، آن است که این براهین، فاقد وحدت در حمل‌اند؛ یعنی بین حمل اولی و حمل شایع خلط شده است؛ زیرا روشن است که اگر در صغرای برهان، مفهوم وجود یا مفهوم وجوب، اما در کبرای قیاس، مصداق خارجی وجود در نظر گرفته شود، خلط فاحشی بین مفهوم و مصداق یا حمل اولی و حمل شایع شده است. با وجود این، برخی از محققان این اشکال را وارد نمی‌دانند؛ لکن چون اصل پاسخ ایشان مردود است، از بیان آن خودداری می‌کنیم. (سلیمانی امیری، همان: ۲۷۲) البته برخی از محققان، چنان‌که در تقریر اصل برهان آورده شد، معتقدند از نظر علامه نقش این برهان آن نیست که گزاره «واقعی هست» را اثبات کند و سپس از این طریق، وجود خدا را اثبات کند؛ بلکه ایشان در این استدلال بیان می‌کند که ممکن نیست اعتراف‌کننده به‌طور بدیهی به واقعیت یاد شده اعتراف کند، مگر اینکه - هر چند به صورت ناآگاهانه - آن را واجب بالذات در نظر گرفته باشد. به عبارت دیگر، بداهت واقعیت مورد اعتراف، ناشی از وجوب ذاتی‌ای است که اعتراف‌کننده به‌طور ناخودآگاه برای این واقعیت در نظر گرفته است. (عبودیت، ۱۳۸۶: ۱۶۵ - ۱۶۴) به عبارت دیگر، علامه از علم حضوری به واجب بالذات، به علم حصولی به واجب‌الوجود رسیده که روشن است این دیگر برهان نخواهد بود یا دست‌کم به‌طور برهانی نمی‌توان این حقیقت را پذیرفت.

۳. برهان فوق از دو جهت دیگر نیز قابل مناقشه است: یکی اشکال در اصل برهان است که اگر وجود خدا بدیهی باشد، نباید در بین متفکران جای مناقشه باشد؛ درحالی‌که چنین نیست. البته در پاسخ به این اشکال ممکن است گفته شود بدیهی دو دسته است: یک دسته بدیهیاتی که نمی‌توان بر وجودشان برهان اقامه کرد، مانند بسیاری از قضایای اولیه و دسته دیگر، بدیهیاتی که می‌توان بر آنها برهان اقامه کرد که گاهی از آنها به «قریب به بدیهیات» نیز یاد می‌شود، نظیر امتناع دور و تسلسل که هرچند بدیهی یا قریب به بدیهی شمرده می‌شوند، براهین زیادی بر ابطال آنها اقامه شده است. برهان صدیقین علامه طباطبایی و سایر براهینی که ایشان در زمینه خداشناسی مطرح کرده، از این جهت ناظر به اثبات بداهت آنها هستند و از این نظر نیز اشکالی بر علامه وارد نیست.

اشکال دوم از این جهت است که ایشان هرگونه برهان بر اثبات وجود و حتی اثبات خالقیت خدا را به‌صورت ضمنی یا تصریحی در قرآن انکار می‌کند. اگرچه ممکن است ادعا شود آیات قرآن به‌صراحت درصدد اثبات خدا نیستند - زیرا وجود خدا منکران قابل توجهی ندارد و طرح برهان به‌صورت مستقیم، موجب ایجاد شبهه در این خصوص می‌شود - نباید غفلت کرد که در برخی از آیات به‌صورت ضمنی وجود خدا اثبات شده و قرآن نیز ناظر به اثبات بوده است؛ چنان‌که برخی از آیات مورد بحث قرار گرفت. این اشکال را برخی

۱۳۵ □ بررسی تطبیقی - انتقادی دیدگاه‌های علامه طباطبایی و آلوین پلنتینگا درباره اثبات وجود خدا

از مفسران و شاگردان علامه نیز بر ایشان وارد کرده‌اند. (مصباح‌یزدی، ۱۳۷۶ الف: ۲۵) آخرین توجیه بداهت‌گرایی علامه این است که گفته شود ایشان به روش عرفانی و با پذیرش وحدت شخصی واجب، از مطلق واقعیت آغاز کرده است و تنها مصداق واقعیت را واجب تعالی می‌داند و ممکن‌الوجودها، اگرچه شأنی از واجب‌الذات شمرده می‌شوند، مصداق واقعیت مطلق نخواهند بود. (عبودیت، ۱۳۸۶: ۲ / ۱۹۹) البته پذیرش وحدت شخصی واجب هم اگرچه از نظر ایشان برهانی است و در کتب خود، این حقیقت را اثبات کرده است، ادعای بداهت آن، امری دشوار است.

نتیجه

از نظر علامه طباطبایی، معرفت فطری به خدا مبتنی بر ساختار وجودی انسان و ریشه‌اش، قلب آدمی است. انسان هم به واسطه آفرینش خود، در درون و قلب خود، درکی حضوری از خدا می‌یابد که «معرفت فطری خداوند» نامیده می‌شود. پلنتینگا نیز باور به خدا را طبیعی و غیرانتخابی می‌داند. علامه و پلنتینگا هر دو، اعتقاد به خدا را بی‌نیاز از دلیل می‌دانند و برهان را تنها، مؤید ایمان می‌پندارند. پلنتینگا که به سنت معرفت‌شناسی اصلاح‌شده تعلق دارد، گزاره «خدا وجود دارد» را گزاره‌ای پایه معرفی می‌کند؛ ولی آن را بدیهی نمی‌داند. علامه طباطبایی از اصل عدم اجتماع نقیضین بهره برده و بداهت وجود خدا را اثبات کرده است. بحث از خدا نه تنها عقلانی، که ایمانی است. به دلیل وجوه قوه معرفتی انسان (به اعتقاد پلنتینگا) یا آفرینش ویژه او (به اعتقاد علامه) معرفت به خداوند در نهاد او هست و نیازی به تعلیم ندارد. مهم‌ترین امتیاز این دو در آن است که پلنتینگا اعتقاد به وجود خدا را پایه می‌داند؛ اما آن را بدیهی نمی‌داند؛ در مقابل، علامه طباطبایی وجود خدا را بدیهی و بی‌نیاز از استدلال می‌داند. البته هم دیدگاه پلنتینگا و هم دیدگاه علامه، هر دو مخدوش‌اند؛ از این جهت که برهان پلنتینگا فاقد پشتوانه نظری و منطقی است و دیدگاه علامه را نیز به فرض صحت، نمی‌توان آن را بدیهی دانست.

منابع و مأخذ

۱. قرآن کریم.
۲. آشتیانی، میرزا مهدی، ۱۳۳۱، *تعلیقه بر شرح منظومه حکمت سبزواری*، تهران، مؤسسه اسلامی.
۳. اصفهانی، محمدحسین، ۱۳۷۷ ق، *تحفة الحکیم*، قم، مؤسسه آل‌البیت علیهم‌السلام.
۴. اکبری، رضا، ۱۳۸۵، *ایمان‌گرایی*، قم، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
۵. پترسون، مایکل و جمعی از نویسندگان، ۱۳۹۰، *عقل و اعتقاد دینی*، تهران، طرح نو.
۶. پلنتینگا، آلوین، ۱۳۹۵، *فلسفه دین*، ترجمه محمد سعیدی مهر، طه.

- ۱۳۶ □ فصلنامه علمی - پژوهشی اندیشه نوین دینی، س ۱۳، زمستان ۹۶، ش ۵۱
۷. _____، ۱۳۷۴، «آیا اعتقاد به خدا واقعا پایه است؟» در: قم، کلام فلسفی، ترجمه ابراهیم سلطانی و احمد نراقی، تهران، مؤسسه فرهنگی صراط.
۸. _____، ۱۳۸۱، عقل و ایمان، ترجمه بهناز صفری، قم، انجمن معارف اسلامی ایران، انتشارات دانشگاه.
۹. _____، ۱۳۷۹، «معرفت شناسی اصلاح شده»، ترجمه انشاءالله رحمتی، قم، ذهن، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ش ۱، ۷۲ - ۶۳.
۱۰. تالیا فرو، چارلز، ۱۳۸۲، فلسفه دین در قرن بیستم، ترجمه انشاءالله رحمتی، تهران، دفتر پژوهش و نشر سهروردی.
۱۱. حسین زاده، محمد، ۱۳۷۴، فلسفه دین، قم، بوستان کتاب.
۱۲. _____، ۱۳۸۷، درآمدی بر معرفت شناسی و مبانی معرفت دینی، قم، مؤسسه امام خمینی علیه السلام.
۱۳. سلیمانی امیری، عسکری، ۱۳۸۸، نقد برهان ناپذیری وجود خدا، قم، بوستان کتاب.
۱۴. شیرازی، صدرالدین، ۱۴۲۳ ق، الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة، ج ۶، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
۱۵. طباطبایی، سید محمدحسین، ۱۳۷۲، مجموعه آثار شهید مطهری (اصول فلسفه و روش رئالیسم)، ج ۶، تهران، صدرا.
۱۶. _____، ۱۳۸۶، نهاية الحکمة، ج ۴، با تعلیقه غلامرضا فیاضی، قم، مؤسسه امام خمینی علیه السلام.
۱۷. _____، ۱۳۹۱، المیزان فی تفسیر القرآن، ج ۲ و ۷، بیروت، مؤسسه الاعلمی للمطبوعات.
۱۸. طبرسی، فضل بن علی، ۱۳۷۲، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، ج ۹، تهران، ناصر خسرو.
۱۹. عبودیت، عبدالرسول، ۱۳۸۶، درآمدی به نظام حکمت صدرایی، ج ۲، تهران، سمت و مؤسسه امام خمینی علیه السلام.
۲۰. _____، ۱۳۸۹، اثبات وجود خدا به روش اصل موضوعی، قم، مؤسسه امام خمینی علیه السلام.
۲۱. علی زمانی، امیرعباس و عبدالرضا باقی، ۱۳۸۷، «بررسی مدل کالون در باور دینی از دیدگاه پلانتینگا»، اندیشه نوین دینی، ش ۱۴، ص ۴۶ - ۹.
۲۲. فدایی، مهدی، ۱۳۹۲، «بررسی تطبیقی معرفت فطری خدا از نظر علامه طباطبایی با نظریه حس الوهی پلانتینگا»، اندیشه نوین دینی، ش ۳۵، ص ۱۳۲ - ۱۱۷.
۲۳. فرزین، سمیرا، اکبریان، رضا و حجتی سید محمدعلی، ۱۳۹۵، «پایه بودن اعتقاد به خدا از دیدگاه علامه طباطبایی و الوین پلنتینگا»، فلسفه دین، دوره ۱۳، شماره ۲، ص ۳۴۸ - ۳۲۹.
۲۴. مصباح، محمدتقی، ۱۳۷۶ الف، معارف قرآن (خداشناسی، کیهان شناسی، انسان شناسی)، قم، مؤسسه امام خمینی علیه السلام.

۱۳۷ □ بررسی تطبیقی - انتقادی دیدگاه‌های علامه طباطبایی و آلون پلنتینگا درباره اثبات وجود خدا

۲۵. _____، ۱۳۷۶ ب، معارف قرآن (راه و راهنماشناسی)، قم، مؤسسه امام خمینی علیه السلام.

۲۶. _____، ۱۴۰۵ ق، تعلیقه علی نهایی الحکمة، قم، سلمان فارسی.

۲۷. مطهری، مرتضی، ۱۳۷۴، شرح منظومه (مجموعه آثار)، ج ۵ - ۳، تهران، صدرا.

۲۸. نراقی، مهدی، ۱۳۸۱، جامع الافکار و ناقد الانظار، تهران، حکمت.

29. Alston, Planting, 1985, *Epistemology of Religious Belief*, in JE. London, Tomberlin and P.van. inwagen.
30. Plantinga, Alvin, 8 michad Tooley, 2008, *Knowledge of God*, Oxford, Black wel.
31. _____, 1986, The *Onological Argument. Form.st. Anselm To Contemporary Philosophers*, London macmillan.
32. _____, 1998, "God. Arguments for The Existence of", In *Routledge Encycloo*, Pedia of Philosophy ed, Edward craing, Routledge.
33. _____, 2000, *Warranted Christian Belief*, New York, Oxford university press.

