

بررسی و تحلیل رویکردهای فلسفی، عرفانی و قرآنی براهین اثبات وجود خدا

احمد بهشتی‌مهر*

چکیده

در متون فلسفی تمرکز اصلی بر اثبات واجب است و توحید، از متفرعات اثبات واجب به‌شمار می‌آید. درحالی‌که متون عرفانی تمرکز خود را بر مسئله توحید قرار می‌دهد. قرآن نیز بیشتر بر توحید تأکید دارد تا بر اثبات وجود خدا. فیلسوف اولاً خدا را با علم حصولی و کلی می‌شناسد و ثانیاً در فلسفه هم خدا و هم مخلوقات از سنخ وجود هستند، اما هرکدام مرتبه‌ای از وجود؛ درحالی‌که عارف به خدای خویش علم حضوری دارد و فقط او را موجود می‌داند و غیر از خدا - نه خود و نه هیچ‌چیز دیگر را - موجود نمی‌داند. قرآن نیز زمانی که درباره‌ی خدا سخن می‌گوید به وضوح از خدایی شخصی یاد می‌کند. در این نوشتار تلاش کرده‌ایم با تمرکز بر سه دسته از متون اسلامی (متن قرآن، متون عرفانی و متون فلسفی) نحوه نگرش هر یک از این متون را نسبت به «براهین اثبات وجود خدا» تحلیل و بررسی کنیم. و با نگاهی درجه دو، نقاط تشابه و تمایز این سه رویکرد را نشان دهیم.

واژگان کلیدی

خدا، برهان، قرآن، فلسفه، عرفان، خداشناسی.

طرح مسئله

در فلسفه ابتدا اثبات واجب‌الوجود صورت می‌پذیرد و سپس توحید. ثقل بحث بر اثبات واجب است و توحید در مرتبه دوم قرار می‌گیرد. هم‌تنوع استدلال‌ات بر وجوب وجود و هم کمیت مطالبی که نوشته می‌شود، بسیار فراوان است. در منابع فلسفی، براهین توحید عمدتاً از تحلیل مفهوم واجب برآمده‌اند؛ یعنی پس از

ahmadbeheshtimehr@gmail.com

تاریخ پذیرش: ۹۳/۳/۷

*. استادیار دانشگاه قم.

تاریخ دریافت: ۹۲/۱۲/۱

آنکه واجب‌الوجود اثبات می‌شود، با دقت در مفهوم واجب و تحلیل آن به این نتیجه می‌رسند که چنین مفهومی نمی‌تواند بیش از یک مصداق داشته باشد. به عبارت دیگر، مجموعه اوصاف را تابعی از ذات می‌دانند و این ذات است که تعیین‌کننده صفات است؛ پس توحید واجب‌الوجود یکی از اوصاف او و منطقاً متأخر از اثبات ذات واجب‌الوجود خواهد بود. (به‌عنوان نمونه، ر.ک: ابن‌سینا، ۱۴۰۴ ب: ۳۴۹؛ همو، ۱۳۷۹: ۵۴۹؛ همو، ۱۳۷۵: ۳ / ۳۰ و ۴۰؛ صدرالدین شیرازی، ۱۳۷۵: ۴۲۳)

آن‌گونه که پس از این نیز خواهد آمد، تنوع براهین اثبات واجب در فلسفه بسیار بیشتر از تنوع براهین توحید است. به‌عنوان نمونه، یکی از پژوهش‌های معاصر، فقط تقریرهای برهان صدیقین را شمارش کرده و عدد آنها را به ۲۱۶ تقریر رسانده است. (عشاقی اصفهانی، ۱۳۸۷)

گرچه در موارد بسیار اندکی، در فلسفه، پیش از آنکه واجب‌الوجود اثبات گردد بحث توحید مطرح می‌شود؛ اما در اکثر قریب به اتفاق موارد برعکس است.^۱ حتی در همین موارد بسیار اندک نیز بحث توحید به‌عنوان صفتی برای واجب یا فرعی از فروعات وجود واجب قلمداد می‌شود. نهایت آنکه اثبات وجود واجب به جایگاه خود حواله گردیده و بحث توحید در فرض وجود واجب انجام شده است؛ فرضی که پس از این اثبات خواهد شد. بنابراین در فلسفه، واجب‌الوجود بودن محور مباحث است و تقدم منطقی دارد. اما در عرفان، اساساً موضوع بحث «وحدت شخصی وجود» است و محور مباحث «توحید» است. آیت‌الله جوادی آملی چنین می‌گوید: «تمام عرفان همان بحث توحید و موحد است؛ اینکه توحید چیست و اینکه موحد کیست؟» (جوادی آملی، ۱۳۹۰: ۱ / ۹۰ و ۳ / ۴۱۵) به‌همین جهت است که مباحث مربوط به توحید در عرفان توسعه خوبی پیدا کرده، ولی در فلسفه، توحید رشد جدی نداشته است. در عرفان، انواع تقسیم‌بندی‌های گوناگونی که در توحید ارائه شده، گویای این نکته است که محور مباحث عرفانی، توحید است نه اثبات خدا. در فلسفه، عمده گزاره‌هایی که در باب توحید ذکر می‌شود حالت سلبی دارند؛ مثلاً خداوند شریک ندارد، جزء ندارد، مثل ندارد و ... و تنها گزاره اساسی که به‌صورت ایجابی ذکر می‌گردد این جمله است: توحید یعنی خدا یکی است.^۲

درحالی‌که با مروری بر کلیت قرآن و حتی با اندک مطالعه‌ای پیرامون این کتاب و آیات آن به‌راحتی می‌توان دریافت که قرآن بر مسئله «توحید» تأکید بسیار فراوانی دارد. حتی اگر معتقد نباشیم که قرآن یکسره کتاب توحید است.^۳ باز هم نمی‌توان منکر این واقعیت شد که توحید، اساسی‌ترین آموزه‌ای است که قرآن آن

۱. به‌عنوان نمونه ابن‌سینا در الهیات شفا پیش از اثبات واجب‌الوجود، برخی از ویژگی‌های واجب مانند توحید را اثبات می‌کند. (ر.ک: ابن‌سینا، ۱۴۰۴ ب: ۴۳)

۲. برای این ادعا که فلاسفه مطرح کرده‌اند می‌توانید به این منابع مراجعه کنید: ابن‌سینا، ۱۳۷۹: ۵۵۵، سهروردی، ۱۳۷۵: ۴ / ۱۱۵؛ صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۱ / ۳۴۲؛ همو، ۱۳۶۳: ۴۷.

۳. از برخی آیات می‌توان استفاده کرد که محتوای وحی چیزی جز توحید نیست. ر.ک: کهف / ۱۱۰ و انبیا / ۱۰۸.

را مطرح نموده است. هم در کمیت آیات و هم در کیفیت بیان، این آموزه را می‌توان محوری‌ترین آموزه قرآنی دانست. حتی اصل اثبات خدا و براهین علم به خدا در مقایسه با آیات بیانگر توحید بسیار محدودترند. اساساً می‌توان ادعا کرد قرآن تلاش گسترده‌ای در اثبات وجود خداوند ندارد و این مسئله را بدیهی یا دست‌کم مفروض قلمداد می‌کند.

حضور یا حصولی بودن

در یک تقسیم‌بندی معروف، انواع شناخت را دو گونه می‌دانند: ۱. شناخت باواسطه مفاهیم (حصولی) ۲. شناخت بدون واسطه. (حضوری) تمام شناخت‌هایی که باواسطه مفاهیم حاصل می‌شوند، شناخت‌های کلی هستند؛ زیرا برهان و استدلال در حوزه مفاهیم کلی قابل طرح است و اصطلاحاً جزئی نه کاسب است و نه مکتسب. پس آراء فلسفی محدود به امور کلی هستند و فیلسوف از استدلال به امور جزئی ناتوان است. (مصباح یزدی، ۱۳۷۷: ۱ / ۱۸۸)

بنابراین اگر علم به خدا باواسطه مفاهیم حاصل شود، علمی است کلی و به‌همین سبب است که در باب برهان گفته می‌شود برهان سه ویژگی دارد: کلی، ضروری و دائمی. (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ ج: ۹ / ۱۲۰ به بعد) با این توضیح اگر بخواهیم براهین اثبات خدا را با یکدیگر مقایسه کنیم باید بگوییم: تمام براهین فلسفی برای ما علم حصولی ایجاد می‌کنند. اساساً هر برهانی در هر زمینه‌ای که باشد علم حصولی به‌دنبال خواهد داشت و براهین اثبات خدا نیز از این قاعده مستثنی نیستند.

اما در عرفان؛ از آنجایی که عرفان را به دو شاخه عملی و نظری تقسیم می‌کنند باید گفت: بین عرفان نظری و فلسفه در این جهت تفاوتی وجود ندارد؛ یعنی در عرفان نظری هم تلاش بر آن است که از طریق مفاهیم عمومی آنچه که شهود شده، به دیگران فهمانده شود. اما در عرفان عملی چنین نیست. در عرفان عملی نیز خداوند شناخته می‌شود؛ ولی این نوع از شناخت، با شناخت فلسفی تفاوت دارد. در عرفان عملی خداوند از طریق علم حضوری شناخته می‌شود؛ یعنی خود خداوند تجربه می‌شود و از طریق وجود خداوند به او پی برده می‌شود، نه از طریق مفاهیم. بنابراین، شناخت عارف که از طریق شهود حاصل شده، اساساً شناخت کلی نیست؛ یک شناخت جزئی و شخصی است. این شناخت شخصی از راه برهان و استدلال حاصل نشده است؛ بلکه از راه کشف و شهود شخصی حاصل گردید.

بنابراین یکی از مهم‌ترین ویژگی‌های براهین اثبات خدا در فلسفه و عرفان نظری، مفهومی بودن آنها است. مفهوم برای تمام انسان‌ها یکسان است و به‌همین جهت است که علم حاصل از مفاهیم را کلی می‌دانند. اما توحید و خداشناسی در عرفان عملی برای عارف، باواسطه مفاهیم حاصل نشده و خود عارف مستقیماً یک حقیقت خارجی را شهود کرده و به یک علم شخصی و جزئی دست یافته است. (مصباح یزدی: ۱۳۶۸ / ۲۵)

علوم شخصی با علوم کلی متفاوتند: علم شخصی هر شخص به یک موضوع، می‌تواند با علم شخصی انسان دیگر به همان موضوع متفاوت باشد. اساساً شخصی بودن یعنی همین. بنابراین، هر عارفی می‌تواند خدا را به گونه‌ای شهود کرده باشد که عارفی دیگر چنین شهودی نداشته است. پس در عرفان عملی می‌توان به تعداد عارفان و سالکان، شناخت از خدا داشت. اما در فلسفه و عرفان نظری چنین نیست.^۱ (همان) یعنی همه کسانی که شناخت مفهومی از خدا دارند، تقریباً یک چیز را شناخته‌اند. ولی در شناخت حضوری، گرچه همه عارفان، خدا را شهود کرده‌اند، اما شناخت آنان با یکدیگر متفاوت است. شاید بتوان گفت آنها مراتب گوناگون یک وجود را تجربه کرده و شناخته‌اند.

اگر اندکی درباره خود فلسفه و وظیفه فیلسوف تأمل شود، این نکته با وضوح بیشتری فهمیده خواهد شد. یکی از مهم‌ترین وظایف فلسفه ارائه یک نظام عقلانی از عالم است. به عبارت دیگر، فیلسوف در پی آن است که از این عالم، تبیینی معقول و فلسفی ارائه دهد که در رأس آن موجودی قرار گرفته که وجودش بالذات و غیر قابل تکرار است و تمام موجودات دیگر وابسته به او هستند. خدایی که در این راستا اثبات می‌شود با خدایی که به علم حضوری یافت شده، تفاوت‌های چشمگیری خواهد داشت. (برای مطالعه بیشتر ر.ک: جوادی آملی، ۱۳۷۵: ۱ / ۱۰۵)

در قرآن نیز می‌توان هر دو نوع از این خدانشناسی‌ها را یافت؛ هم عباراتی که بالمآل قابلیت تبدیل شدن به یک برهان فلسفی را دارند و هم آیاتی که به شناخت شخصی و حضوری یا شناخت فطری از خداوند تأکید دارد. مثلاً می‌توان آیاتی چون «أَمْ خُلِقُوا مِنْ غَيْرِ شَيْءٍ أَمْ هُمُ الْخَالِقُونَ» (طور / ۳۵) را به صورت یک برهان فلسفی تنظیم کرد و از آن نتیجه گرفت که انسان‌ها مخلوق خداوند هستند؛ اما این نوع از آیات بیشتر ناظر به اوصاف الهی هستند، تا اثبات اصل وجود خداوند.

به نظر می‌رسد که در بخش شناخت خدا، تأکید قرآن بیشتر بر شناخت حضوری و یا شناخت فطری است. آیات زیر از این دست هستند:^۲

وَ إِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ
قَالُوا بَلَىٰ شَهِدْنَا. (اعراف / ۱۷۲)

فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَٰلِكَ الدِّينُ
الْقَيِّمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ. (روم / ۳۰)

۱. توجه کنید: در اینجا ممکن است گفته شود در فلسفه و عرفان نظری هم هر انسانی می‌تواند برای خود برهانی ارائه کند غیر از برهان‌های دیگر. اما اولاً موضوع بحث ما در برهین موجود است و ثانیاً باز هم اگر هر شخصی، برهان خاص خود را ارائه کند، همان برهان حالت عمومی و کلی خواهد داشت؛ زیرا با واسطه مفاهیم است و مفهوم، امری است کلی.

۲. استاد مصباح یزدی در کتاب معارف قرآن این دو آیه را برجسته‌ترین آیات قرآن در اثبات وجود خدا می‌داند و معتقد است هر دو آیه در تلاشند نوعی خدانشناسی فطری و حضوری را بیان کنند. (ر.ک: مصباح یزدی، ۱۳۶۸: ۲۶، ۴۰ و ۴۲)

سنخیت یا عدم سنخیت خدا با مخلوقات

نکته دیگری که در اینجا سزاوار توجه است آنکه ارتباط خدا با مخلوقاتش، در فلسفه به نحوی تبیین شده و در عرفان به نحوی دیگر؛ یعنی در فلسفه بین علت هستی‌بخش و مخلوقاتش رابطه وجودی برقرار است و هر دوی خالق و مخلوق را می‌توان اولاً موجود دانست و ثانیاً هم‌سنخ؛ فقط خداوند به لحاظ مصداقی، وجودی است اشرف و اشد و اساساً شدیدترین و عالی‌ترین نوع وجود است؛ ولی انسان از مراتب پایین‌تر وجود است. بنابراین انسان در اصل وجود با خداوند شریک است. چراکه فیلسوف، بین علت و معلول و خالق و مخلوق سنخیت می‌بیند و معتقد است ضرورتاً باید بین علت و معلول سنخیت وجود داشته باشد. به عبارت دیگر، در فلسفه گفته می‌شود: وجود مفهومی مشترک است و تفاوت موجودات در مرتبه وجودی آنهاست نه در چیز دیگر. به همین سبب است که در فلسفه، تکثر در وجود نه تنها پذیرفته شده است؛ بلکه بسیاری از فلاسفه، آن را بدیهی می‌دانند. اما در عرفان تکثر وجود به شدت مورد انکار است. طبیعی است فهمی که از خدا برای یک فیلسوف محقق می‌شود در همین راستا خواهد بود.

فلاسفه قائل به سنخیت علت و معلول هستند (سبزواری، ۱۳۶۰: ۶۰۴) یعنی اگر به خالق، وجود را نسبت بدهیم، می‌توانیم به مخلوق هم، وجود را نسبت بدهیم. از سوی دیگر، مفهوم وجود مشترک معنوی است و تمام موجودات نباید در ذات خودشان، متباین از یکدیگر باشند (همو، ۱۳۷۹ - ۱۳۶۹: ۲ / ۷۷) پس خدایی که در فلسفه فهمیده می‌شود از سنخ همان وجودی است که به صورت مشترک معنوی به خالق و مخلوق نسبت داده می‌شود. اما در عرفان، وجود را تنها به خداوند نسبت می‌دهند و از انتساب وجود به مخلوقات پرهیز می‌شود، بلکه غیر خدا را با عنوان ظواهر، تجلیات و ... می‌نامند (ابن عربی، ۱۳۸۵: ۱۴۳، نایچی، ۱۳۸۸: ۲ / ۱۲۷۴) بنابراین، فلاسفه از وجود خدا فهمی مانند وجود خودشان و مابقی مخلوقات دارند اما عرفا خدا را با عنوان وجود می‌فهمند ولی مابقی مخلوقات را با عناوینی دیگر. به عبارت دیگر، خدا و مخلوقات در فلسفه از یک سنخند ولی در عرفان از یک سنخ نیستند.^۱

آیات قرآن در این باره نیز صراحتی ندارند و باید آنها را تفسیر کرد. عرفا و پیروان مکتب حکمت متعالیه معتقدند آیات قرآن نیز دقیقاً همان چیزی را بیان می‌کنند که عرفا بیان کرده‌اند. اما به جهت آنکه خود این موضوع، بسیار دقیق است و اظهار نظر درباره آن به طول خواهد انجامید و مستلزم یک مقاله جدید است، در این نوشتار به آن نمی‌پردازیم.

۱. این همان آموزه مشهور وحدت وجود و اعتباری بودن کثرت است که اصل و اساس عرفان و مدعای اصلی عرفاست. این نکته را مرحوم سیدجلال‌الدین آشتیانی در مقدمه خود بر شرح *فصوص فیصری*، ص ۱۵ بیان کرده که «جمله ارباب عرفان و دانایان از صوفیه وحدت را حقیقی و کثرت را اعتباری می‌دانند. و هر که اطلاعی در عرفان داشته باشد، این معنا را تصدیق می‌کند. وحدت وجود، که مسلک مختار ارباب عرفان است، همان حقیقی بودن وحدت و اعتباریت کثرت است». (جامی، ۱۳۷۰: ۱۵)

اصالت برهان یا اصالت شهود

برای شناخت خدا از دیدگاه فلسفی، ارائه برهان موضوعیت دارد؛ یعنی اساساً علم حصولی به خدا جز از طریق برهان محقق نمی‌شود. پس برهان برای فیلسوف اصالت دارد. اما برای عارف این شهود است که اصیل است. او خدا را از طریق شهود می‌شناسد، نه برهان. در فلسفه، بدون برهان، شناختی وجود ندارد، اما شناخت عرفانی (حضور) هیچ نیازی به برهان و بیان مفهومی ندارد.

به عبارت دیگر، فیلسوف واقعاً با ارائه مفهوم و برهان به دنبال اثبات یک چیز است، درحالی که عارف درصدد است شهودی را که تجربه کرده، به نحوی برای دیگران بازگوید. پس شناخت خدا برای عارف، با همان شهود حاصل می‌آید. شناخت شهودی از نوع حضوری است و شناخت حصولی و فلسفی از نوع حصولی. عارف اگر در عرفان نظری مانند حکیم سخن بگوید در حد تأیید است نه تعلیل و استدلال؛ مانند فیلسوف در مقام بیان احادیث. (جوادی آملی، ۱۳۷۵: ۱ / ۱۳۶ - ۱۳۵) البته عارف تلاش می‌کند تا به بیانی مفهومی از آنچه که شهود کرده نیز بپردازد. در این صورت تفاوتی بین فیلسوف و عارف وجود ندارد.

آیت‌الله جوادی آملی می‌فرماید: «فیلسوف از اندیشه و مفاهیم ذهنی برخوردار است ... حکیم از فهمیده خود خبر می‌دهد ... آدمی نیازمند به یک فن و صنعتی است که با آن بتواند جهان آفرینش را شناسایی نموده ... این فن که ترازوی سنجش جهان‌شناسی است، همان فلسفه است.» (همان: ۱۳۵ - ۱۳۴) وجه تشابه هر سه مشرب (مشاء، رواقیون و اشراق) در این است که همه آنها درصدد تبیین استدلالی حقایق جهان هستند. (همان: ۱۳۸) همان طور که پیش از این نیز بیان شد، به نظر می‌رسد قرآن نیز در مواردی که به دنبال اثبات خداوند است، انسان‌ها را به امری شهودی و درونی ارجاع می‌دهد و کمتر تلاشی بر اثبات وجود خدا از طریق مفاهیم کلی می‌کند (مصباح یزدی، ۱۳۶۸: ۲۴) به عنوان نمونه به آیات میثاق^۱ و محبت^۲ اشاره شد که بیشتر به دنبال یادآوری یک امر فطری هستند تا اثبات یک چیز خارجی. (همان)

پسینی یا پیشینی بودن^۳

از آنچه گفته شد می‌توان چنین نتیجه گرفت که براهین فلسفی به نوعی، حالت پیشینی دارند و براهین

۱. وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَىٰ شَهِدْنَا أَن تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ. (اعراف: ۱۷۲)

۲. فَلَمَّا جَنَّ عَلَيْهِ اللَّيْلُ رَأَىٰ كَوْكَبًا قَالَ هَذَا رَبِّي فَلَمَّا أَفَلَ قَالَ لَا أُحِبُّ الْآقِلِينَ. فَلَمَّا رَأَى الْقَمَرَ بَازِعًا قَالَ هَذَا رَبِّي فَلَمَّا أَفَلَ قَالَ لَيْنَ لَمْ يَهْدِنِي رَبِّي لَأَكُونَنَّ مِنَ الْقَوْمِ الضَّالِّينَ. فَلَمَّا رَأَى السَّمْسَ بَازِعَةً قَالَ هَذَا رَبِّي هَذَا أَكْبَرُ فَلَمَّا أَفَلَتْ قَالَ يَا قَوْمِ إِنِّي بَرِيءٌ مِّمَّا تُشْرِكُونَ. (انعام: ۷۶-۷۸)

۳. به نظر می‌رسد این بحث با مورد قبلی قابل تلفیق باشد؛ اما برای برجسته کردن نکته مورد نظر، از این نکته به عنوان یک نکته مستقل یاد می‌کنیم.

عرفانی حالت پسینی. منظور آن است که در فلسفه باید ابتدا تمام تصورات و مفروضات ذهنی را کنار گذاشت و ذهن را از هر پیش فرضی خالی کرد. باید صرفاً با ذهن و عقل حرکت کرد و آنچه را که مقتضای برهان عقلی است پذیرفت. یعنی قرار نیست در ابتدا اتخاذ موضع شود و برای موضعی که در نظر گرفته شده به دنبال برهان رفت؛^۱ بلکه باید ذهن را رها کرد و فقط او را با روش عقلانی کنترل نمود، ولی نتیجه هرچه شد باید پذیرفت.

اما در عرفان، برهان حالت پسینی دارد؛ یعنی عارف در مرتبه نخست یک وجود شخصی را شهود و حتی به آن اعتقاد پیدا کرده است و اینک در مرتبه دوم می‌خواهد معتقدات خود را معقول و مفهوم نماید و به بیان آورد. عارف با برهان‌های خود به هیچ چیز جدیدی نمی‌رسد و به هیچ چیزی معتقد نمی‌شود و اگر تنها خودش بود و خودش، شاید حتی هرگز تلاش هم نمی‌کرد تا برای شهود خویش بیانی عقلانی دست‌وپا نماید. اما فیلسوف عقاید خود را از برهان‌های خویش می‌گیرد؛ یعنی اعتقادات او تابعی هستند از برهان‌هایی که ارائه می‌کند. درحالی که عارف ابتدا شهود می‌کرد و سپس عقیده‌مند می‌شد و در نهایت عقاید خویش را به شکل استدلالی بیان می‌کرد. بنابراین براهین فلسفی هم برای فیلسوف مفید خواهند بود و هم برای دیگران، درحالی که براهین عرفانی فقط برای دیگران مفیدند و برای خود عارف فایده‌ای در معتقد شدن ندارند.

مراتب فلسفی و مراتب عرفانی

ملاصدرا در اسفار، راه‌های رسیدن به خدا را متعدد و برهان‌های اثبات وجود خدا را گوناگون می‌داند. او تصریح می‌کند: «برخی از این راه‌ها مطمئن‌تر، باشرافت‌تر و نورانی‌تر از دیگر راه‌ها هستند» و در ادامه، برهان صدیقین را استوارترین و با شرافت‌ترین آنها معرفی می‌کند. (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۱ الف: ۶ / ۱۶ - ۱۵) خواجه نصیرالدین طوسی در بخش اثبات صانع از کتاب *تجريد الاعتقاد*، برهان صدیقین را ذکر می‌کند که علامه حلی در شرح آن، این برهان را از براهین دیگر اولی می‌داند. (حلی، ۱۴۲۶: ۲۵۹) علامه حلی در کتاب *معارج الفهم* نیز دو برهان بر اثبات صانع آورده که برهان دوم را با عبارت «اوثق» بیشتر تأیید می‌کند. (همو، ۱۳۸۶: ۲۰۲)

گرچه به نظر می‌رسد اگر با نگاه دقیق منطقی به برهان نگاه شود، نباید ارزش معرفتی هیچ برهانی از برهان‌های دیگر بیشتر باشد؛ زیرا همان‌طور که در منابع منطقی آمده، باید مقدمات، مواد و شکل برهان، قطعی و ضروری باشد و با این حساب نتیجه آن نیز یقینی خواهد بود. (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۲: ۳۳) در

۱. امروزه برخی معتقدند می‌توان در فلسفه چنین کرد و صرفاً روش فلسفی را باید رعایت کرد، اما حداقل یک دیدگاه این است که ذکر شد.

منابع فلسفه اسلامی هم بحث مراتب یقین به صورت جدی مطرح نشده و به نظر نمی‌رسد فلاسفه اسلامی، بر مراتب داشتن یقین اعتقاد داشته باشند.

در منابع منطقی چنین آمده: یقین دو نوع است: یقین بالمعنی الاخص و یقین بالمعنی الاعم. در یقین بالمعنی الاخص علاوه بر اعتقاد به مفاد یک گزاره و اعتقاد به بطلان نقیض آن، اطمینان به این نکته وجود دارد که در آینده نیز هرگز امکان زوال این دو اعتقاد وجود ندارد. (مصباح یزدی، ۱۳۸۴: ۱ / ۳۴ - ۳۳) اما یقینی که در برهان مطرح می‌شود همین یقین بالمعنی الاخص است که ظاهراً فاقد مراتب است. با این حساب، برهان - و به تبع آن یقینی که در پی برهان حاصل می‌شود - نمی‌تواند دارای مراتب باشد. اما ادبیات موجود در منابع فلسفی، برخی برهان‌های اثبات وجود خدا را بر برخی دیگر ترجیح داده و از آنان با عبارتهایی چون «اشرف» و «اوثق» یاد کرده‌اند.^۱

بنابراین، در فلسفه اسلامی، برهان‌های گوناگونی برای اثبات وجود خدا بیان شده که در عین برهان بودن، ارزش معرفتی تمام آنها لزوماً یکسان نیست. به همین دلیل است که در فلسفه می‌توان از برهان‌های انباشتی بهره برد و مجموعه‌ای از برهان‌ها را که به تنهایی فایده تام ندارند، به یکدیگر ضمیمه کرد و از انباشت آنها استفاده کرد. آیت‌الله جوادی آملی می‌فرماید: «برخی براهین، براهین ناقص‌اند؛ براهین ناقص گرچه برهان هستند و صحیح؛ اما ذات واجب را اثبات نمی‌کنند؛ بلکه وصفی از اوصاف یا اسمی از اسماء را اثبات می‌کنند.» (جوادی آملی، ۱۳۷۸: ۲۲) بنابراین می‌توان مجموعه‌ای از این براهین را به یکدیگر ضمیمه کرد و یک امر جامعی را اثبات نمود.

اما چنین به نظر می‌رسد که در عرفان اگر واقعاً چند عارف بخواهند آنچه را که شهود کرده‌اند، تقریر و بیان نمایند، نباید شناخت‌های آنان از خدا، دارای ارزش معرفتی متفاوتی باشد؛ زیرا همه آنها خدا را شهود کرده و به علم حضوری یافته‌اند. البته در صورتی که خلل یا مانعی در دریافت عارفانه پیش آید، به معیاری برای ارزیابی نیاز خواهیم داشت تا از ارزش معرفتی شهود مطمئن شویم.

تعدد و تنوع برهان‌ها

یکی دیگر از تفاوت‌هایی که می‌توان میان براهین اثبات وجود خدا در فلسفه و عرفان یافت این نکته است که ادله اثبات وجود خدا در فلسفه بسیار متعدد و متنوع هستند. درحالی که این تنوع و تعدد در عرفان مشاهده نمی‌شود. در فلسفه براهینی که ارائه می‌شوند چند نوع هستند:

۱. منظور اشرف و اوثق بودن یکی از برهان‌هاست، درحالی که هر دو، واقعاً برهان هستند. این نکته بیانگر مراتبی بودن خواهد بود. گرچه امروزه ممکن است اشرف یا اوثق بودن را به سادگی، دارای مقدمات کمتر، عدم نیازمندی به اثبات امور دیگر و مواردی از این دست تفسیر کنند؛ اما این تفسیر امروزی است و منابع اصیل و کلاسیک فلسفه اسلامی چنین تفسیری ندارند.

براهین جهان‌شناختی، صدیقین، وجودی، غایت‌شناختی، اخلاقی، رویکردهای عملی، (گرچه برهان نیستند) اثبات خدا به روش اصل موضوع، وجود خدا به‌عنوان گزاره پایه و ... (عبودیت، ۱۳۸۲: ۶۶ - ۵۵) این براهین، به‌ویژه در منابع فلسفه دینی متأخر در دسته‌بندی‌های گوناگونی ارائه شده‌اند. یکی از محققان^۱ تقسیمی روشن و ساده ارائه کرده‌اند که اشاره به آن خالی از فایده نخواهد بود. براساس این دسته‌بندی، براهین فلسفی اثبات خدا سه گونه هستند: ۱. براهین از طریق غیر خدا؛ ۲. برهان‌های وجودی؛ ۳. برهان‌های صدیقین.

برهان وجودی با تحلیل مفهوم وجود خدا، برهان از طریق غیر خدا با فرض اثبات موجودی غیر از خدا در جهان خارج و برهان صدیقین صرفاً با پذیرش اصل وجود خارجی خدا را اثبات می‌کنند. پس در برهان‌های صدیقین نیازی به اثبات موجودات دیگر نیست. اما در برهان‌های از طریق غیر خدا، اگر مخلوقات خدا انکار شوند، اثبات وجود خدا ممکن نخواهد بود.

تاکنون برای برهان‌های از طریق غیر خدا، دست‌کم ۸ نوع برهان ارائه شده است: براهین جهان‌شناختی، غایت‌شناختی، درجات کمال، اجماع عام، اخلاقی، از راه تجربه خاص، از راه گرایش‌های انسان، استدلال‌های عرف‌پسند (عبودیت، ۱۳۸۲: ۴۲ و ۶۶ - ۵۳) در بین این براهین، برهان‌های جهان‌شناختی از معتبرترین برهان‌های اثبات وجود خدا در فلسفه به‌شمار می‌روند (همان: ۱۲۷)^۲

براساس نکات بیان شده اولاً گونه‌های فراوانی از برهان وجود دارد و ثانیاً هر کدام از این انواع، مصادیق فراوانی دارند و هر مصداقی نیز می‌تواند تقریرهای متفاوتی داشته باشد؛ مثلاً از برهان‌های جهان‌شناختی، تقریر تومیستی، کلامی، لایب‌نیستی (پترسون و دیگران، ۱۳۷۹: ۱۴۲ به بعد) و از برهان صدیقین تقریر سینوی، صدرایی، سبزواری و ... ارائه شده است. (عشاقی، ۱۳۸۷: ۴۸ - ۴۷ و ۹۶؛ عبودیت، ۱۳۸۲: ۱۴۹) اگر تقریرهای متفاوت هر برهان را - به‌جهت تنوع در حد وسط - یک برهان مستقل به‌حساب آوریم، صدها برهان خواهیم داشت.^۳

اما در عرفان به‌جهت آنکه محور مباحث عرفانی بحث از توحید و وحدت شخصی وجود است نه بحث از اثبات خدا، اساساً فصلی با عنوان اثبات خدا یا براهین اثبات خدا، به‌صورت مستقل و برجسته وجود ندارد. به‌همین جهت در این عرصه، فعالیتی جدی صورت نگرفته و تکثیر ادله و براهین نیز اتفاق نیفتاده و چون تعدد برهان در کار نیست، طبیعتاً تنوعی هم نخواهد بود.

ضمن اینکه حتی اگر در عرفان، براهین اثبات وجود خدا داشته باشیم و آنها را دسته‌بندی کنیم،

۱. آقای عبدالرسول عبودیت در کتاب *اثبات وجود خدا/ به روش اصل موضوع*.

۲. البته به‌دقت فلسفی برخی از برهان‌های نام برده‌شده را نمی‌توان برهان نامید، اما از آنجایی که در متون فلسفی به این موارد هم برهان اطلاق شده است، آنها را در میان برهان‌های اثبات وجود خدا ذکر کردیم.

۳. شاید دقت فوق‌العاده در یافتن تفاوت‌های بسیار ظریف در حدوسها بوده که جناب آقای عشاقی را به ۲۱۶ تقریر از برهان صدیقین در کتاب *برهان‌های صدیقین*، ۲۱۶ برهان به شیوه صدیقین بر هستی خداوند رسانده است.

اساساً نمی‌توان برهانی از طریق غیر خدا بر اثبات وجود خدا ارائه کرد. زیرا این از مفروضات قطعی عرفان است که غیر از خدا موجود دیگری وجود ندارد.

پیش از این گفتیم که در قرآن تمرکز اصلی بر اثبات وجود خدا نیست؛ بلکه محور مباحث قرآنی بحث از توحید و مقابله با شرک است. بنابراین تنوع و تعدد فراوان برهان‌ها در قرآن نیز مطرح نخواهد شد.

دومرحله‌ای یا تک‌مرحله‌ای بودن

تمام برهان‌های متعدد و متکثری که در منابع فلسفی در باب اثبات وجود خدا به نام «براهین اثبات وجود خدا» شناخته می‌شوند، در وهله اول چنین به نظر نمی‌رسد که واقعاً با این برهان‌ها خود ذات خداوند به صورت مستقیم اثبات شود. به عبارت دیگر، از آنجایی که حدوسط این براهین با یکدیگر متفاوت است می‌توان چنین نتیجه گرفت که هر برهانی به دنبال اثبات چیزی است، غیر از آنچه که برهان دیگر آن را اثبات می‌کند.

براهین اثبات وجود خدا وقتی به معنی واقعی کلمه، برهان اثبات وجود خدا هستند که «وجود خدا» حدوسط آنها باشد. درحالی که چنین نیست. از این گذشته، نه تنها خدا، حتی یک مفهوم واحد نیز، حدوسط تمام این براهین نیست. (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۱ الف: ۶ / ۱۵) پس آنچه با برهان اول اثبات می‌شود با برهان دوم اثبات نخواهد شد. با حدوسط‌های موجود در براهین فلسفی می‌توان امور چونی: علت‌العلل، واجب‌الوجود، محرک اولی، ناظم، محدث، مدبر و ... را در عالم اثبات کرد. اما هنوز خدا بودن آنها اثبات نشده است. بنابراین، در گام بعدی باید فیلسوف تلاش نماید تا اتحاد خارجی این مفاهیم را با خدا اثبات نماید. از این فرایند، به دو مرحله‌ای بودن براهین فلسفی اثبات وجود خدا تعبیر می‌کنیم.

براهینی که در عرفان نظری مطرح شده‌اند، در دومرحله‌ای بودن با برهان‌های فلسفی مشترکند. اما با این تفاوت که در تمام آنها حدوسط «وحدت شخصی وجود» است. با این حساب اگر برهانی ارائه شود که این «وجود شخصی» همان «خدا» است، تمام براهین عرفانی از آن استفاده خواهند کرد. به عبارت دیگر، گام دوم تمام براهین عرفانی، مشترک خواهد بود درحالی که در برهان‌های فلسفی، هم گام اول متفاوت است و هم گام دوم. به عنوان نمونه، در برهان حرکت، اول باید «محرک» اثبات گردد و سپس اتحاد «محرک» با «خدا»؛ ولی در برهان امکان و وجوب، اول باید «واجب‌الوجود» اثبات گردد و سپس اتحاد «واجب‌الوجود» با «خدا» و برهانی که اتحاد محرک را با خدا اثبات می‌کند، در اینجا بی‌فایده خواهد بود. درحالی که در عرفان، چه وحدت وجود از راه تحلیل رابطه علیت، چه از راه نامتناهی بودن وجود خدا اثبات گردد، برهانی که خدا را بر همان وجود واحد تطبیق می‌کند، به کار خواهد آمد.

چنین به نظر می‌رسد که هر دو گروه عرفا و فلاسفه مسلمان، گام دوم را بدیهی فرض کرده یا تلقی به قبول کرده‌اند و تلاشی در این حوزه از خود نشان نداده‌اند. شاید در عرفان به جهت آنکه عارف ابتدا وجود خدا

را شهود کرده و با براهینی که ارائه می‌کند، در پی بیان آن شهود است، پذیرش این نکته آسان‌تر باشد که خدا همان وجود واحد است؛ زیرا اگر واقعاً کسی بتواند خدا را شهود کند و سپس بر وحدت وجود برهان ارائه کند، یکی بودن خدا با آن وجود واحد اثبات می‌گردد. اما در فلسفه قدری مشکل است که اتحاد مصداقی و خارجی خدا با مصداق واجب‌الوجود، محدث، محرک، ناظم و ... را بدیهی دانست. حتی اگر اتحاد واجب‌الوجود را با خدا بپذیریم و بدیهی بدانیم - که در همین موارد نیز تردید جدی وجود دارد - در مفاهیم دیگر نمی‌توان چنین پنداری را پذیرفت. اینکه خدا در جهان خارج با مفاهیمی چون ناظم، متحد نباشد، بسیار واضح‌تر به نظر می‌رسد. پس نباید اتحاد خارجی آنها بدیهی انگاشته شود.

بنابراین، براهین عرفانی و فلسفی در دمرحله‌ای بودن با یکدیگر همسان و فلاسفه و عرفا نیز در عدم اقدام بر انجام گام دوم شبیه‌اند. اما این تفاوت در گام دوم براهین وجود دارد که براهین فلسفی گام‌های دوم متفاوتی نیاز دارند، اما در برهان‌های عرفانی، گام دوم هر برهانی برای گام‌های اول براهین دیگر نیز مفید خواهد بود. آیات قرآنی نیز تلاش نمی‌کنند ما را به واسطه مفاهیم ذهنی، به خداوند نزدیک کنند. در آیات قرآن سخن از خود «الله» است؛ همان الله که خلق می‌کند، تدبیر می‌کند و ... آیات قرآنی گرچه در صدد اثبات خدا نیستند و گویا وجود خدا را بدیهی می‌دانند، اما تلاش می‌کنند ما را با یک موجود مشخص متعالی آشنا کنند و اگر چنین اتفاقی بیفتد انسان می‌تواند ادعا کند که مستقیماً خود خدا را شناخته است و نیازی به گام دوم نیست.

تنزیهی یا تشبیهی - تنزیهی

در عرفان تصریح می‌شود که نمی‌توان خداوند را صرفاً به صورت تنزیهی شناخت. اساساً در این عرصه هیچ تنزیهی، بی‌شائبه تشبیه و هیچ تشبیهی بی‌غایله تنزیه به دست نمی‌آید. (خوارزمی، ۱۳۶۸: ۱ / ۱۸ و ۲ / ۶۶۰، ۶۶۲ و ۶۶۴) در این عرصه، قائلین به تنزیه، مقید؛ قائلین به تشبیه، محدّد؛ و قائلین به هر دو، مسدّد هستند. (همان: ۱ / ۱۶۳؛ ابن عربی، ۱۳۷۰: ۷۰؛ جامی، ۱۳۷۰: ۱۲۸)

پس ممکن نیست که خالی باشد تنزیهی از شائبه تشبیه، و متصوّر نی که مبراً بود تشبیهی از غایله تنزیه، از آنکه هرچه از نقایص که تنزیه حق از آن واجب دانی از ثبوت آن چاره نیست، هنگام ظهورش به مراتب کونیه. و این تشبیه است. و هرچه بدان تشبیه کنی و به اثبات آن قیام نمایی از کمالات آن نیز منفی است از او در مرتبه احدیتش، و این تنزیه است. و حضرت حق، همچنان که از تعریف و تشبیه تو مبراست، از تنزیه و تقدیس تو نیز معلّست. (خوارزمی، ۱۳۶۸: ۲ / ۶۶۲)

قیصری در این باره می‌نویسد:

حتی هیچ‌یک از انبیا و اولیا نیز تنزیهی صرف نبوده و نیستند، و قول به تنزیه صرف و

تشبیه محض باطل و منافی شئون موحدان از اولیاست. بلکه بالغان به مقام ملائکه و عالمان به وجوه فرق بین تنزیه و تشبیه که اهل سلوک نیز نیستند، از تقید حق و نیز از منغمران در تشبیه صرف گریزانند». (قیصری، ۱۳۷۵: ۳۹؛ و نیز رک: شبستری، ۱۳۷۱: ۳۱۰)

همان‌طور که ملاحظه می‌کنید در ادبیات عرفانی به‌صراحت هم از تشبیه و هم از تنزیه سخن گفته می‌شود. اما در فلسفه بیشتر از تنزیه سخن گفته شده تا تشبیه. گرچه فلاسفه تصریح به تشبیه ندارند، اما از محتوا و لوازم سخنان ایشان می‌توان استنباط کرد که ایشان هم نمی‌توانند از تشبیه به‌کلی جدا شوند؛ زیرا همان‌طور که پیش از این گفته شد، ایشان بین خالق و مخلوق سنخیت قائلند و هر دو را وجود می‌دانند و مخلوق را عین‌الربط به خالق معرفی می‌کنند. (طباطبایی، ۱۳۸۶: ۱۷۴) بنابراین بین خالق و مخلوق مشابهت‌هایی لازم است. اما ادبیات حاکم بر برهان‌های فلسفی بیشتر بر تنزیه تأکید داد تا تشبیه؛ به‌عبارت دیگر، ایشان با رویکرد تنزیه‌ی به خداوند نزدیک می‌شوند و مرتباً تذکر می‌دهند که جهت نقص اوصاف انسانی را باید از خداوند زدود و باید خدا را از تمامی اوصاف ممکنات بری و منزّه دانست. در اوصاف مشترک بین خالق و مخلوق صرفاً جنبه کمالی آن اوصاف، به خداوند قابل انتساب هستند.

شیخ اشراقی، اوصاف الهی را به‌گونه‌ای تفسیر می‌کند که با اوصاف انسانی متفاوت باشد و صرفاً جهت کمالی آن اوصاف را در نظر می‌آورد. البته گاهی این معنا را به‌صورت کلی درباره اوصاف الهی بیان کرده، چنین می‌گویند: «خداوند منزّه از آن است که به اوصاف مخلوقین متصف شود.»^۱ (سهروردی، ۱۳۷۵: ۳ / ۴۱۵ و نیز برای مشاهده متفکران دیگر بنگرید به: فارابی، ۱۴۱۳: ۳۷۱ و ۳۹۳؛ رازی، ۱۳۷۳: ۱ / ۲۲۸؛ صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۱ ب: ۳۰۴ و ۳۹۰؛ سبزواری، ۱۳۶۰: ۴۷۶) اوصاف الهی با سلب و اضافه و ترکیبی از آن دو، به‌نحوی به‌دست می‌آیند که با وجود و وجود او منافاتی نداشته باشد. (ابن‌سینا، ۱۴۰۰: ۲۴۸ - ۲۴۹ و ۳۹۳) صفات او عین ذات او هستند که شباهتی به مخلوق ندارد. (سبزواری، ۱۳۶۰: ۴۷۶) بین اوصاف الهی و اوصاف انسانی صرفاً اتحاد معنایی وجود دارد و فقط می‌توان ادعا کرد، مفهوم صفتی که هم به خدا و هم به انسان نسبت داده می‌شود، یک چیز بیشتر نیست.^۲ و گاهی نیز این معنا را درباره وصفی خاص از اوصاف الهی بیان می‌کنند؛ مثلاً در باب علم الهی، وحدت، تجرد یا ... (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ الف: ۱۲۱؛ شهرزوری، ۱۳۸۳: ۲۸۰؛ همو، ۱۳۷۲: ۳۲۸)

شاید نهایتاً بتوان تنزیه فلسفه را به تشبیه و تنزیه عرفان نزدیک کرد و چنین گفت: فلاسفه اگر از تنزیه سخن می‌گویند منظورشان تنزیه از اوصاف غیرکمالی است؛ زیرا همان‌طور که پیش از این گفته شد، ایشان بین خالق و مخلوق ارتباط وجودی قائلند و مخلوق را عین‌الربط به خالق و مفهوم وجود را مشترک معنوی

۱. البته می‌دانیم که ایشان نمی‌خواهند اوصافی را که به‌صورت مشترک بین خالق و مخلوق به‌کار برده می‌شود، به‌کلی انکار نمایند؛ مثلاً ایشان هم خدا و هم انسان را دارای سمع و بصر می‌دانند؛ بلکه منظورشان همان حیثیت امکانی یا جهت نقص است.
۲. این نکته را مخصوصاً فیلسوفان مشائی در صفت «وجود»، در بحث مشترک معنوی بودن مفهوم وجود به‌خوبی توضیح داده‌اند.

می‌دانند و تفاوت وجود خالق و مخلوق را در شدت و ضعف و یا مرتبه وجود بیان می‌کنند. بنابراین نمی‌توان خالق را از مخلوق چنان جدا کرد که هیچ امر مشترکی در بین باقی نماند.^۱

در قرآن نیز آیاتی وجود دارد که می‌توان از ظاهر آنها نوعی نگاه تنزیهی را استفاده کرد؛ به‌عنوان نمونه، می‌توان از ظاهر عبارت «أَيُّسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ» (شوری / ۱۱) چنین استفاده کرد که هیچ چیزی شبیه به خداوند نیست. اما همان‌طور که بسیاری از مفسران قرآن بیان کرده‌اند (به‌عنوان نمونه ر.ک: رازی، ۱۴۲۰: ۲۷ / ۵۸۲؛ طباطبایی، ۱۴۱۷: ۲ / ۱۰۳ و ۳۱۶) در اینجا نیز آیه در پی نفی مماثلت است نه مشابهت؛ یا آیه در صدد نفی تشابه با اجسام و امور جسمانی است؛ زیرا در آیات فراوان دیگری به اوصافی از خداوند اشاره شده که ما همین اوصاف را برای مخلوقات او نیز به‌کار می‌بریم. (همان) البته بسیار واضح است که شباهت از یک جهت است نه تمام جهات؛ (طبرسی، ۱۳۷۲: ۹ / ۳۸) یعنی اوصافی چون عالم بودن، شنوا و بینا بودن، متکلم بودن، توانمند و قادر بودن و ... که به‌صورت مشترک هم بر خداوند اطلاق شده‌اند و هم بر مخلوقات او در اصل و حقیقت این صفات است، نه در کیفیت یا شدت و ضعف آن. بنابراین می‌توان چنین نتیجه گرفت که در قرآن نیز نوعی نگاه تشبیهی، شبیه به آنچه که فلاسفه بیان می‌کنند، وجود دارد.

نتیجه

براهین اثبات وجود خدا در فلسفه با براهین اثبات وجود خدا در عرفان متفاوتند. بیشتر این تفاوت‌ها به روش، رویکرد و نوع نگاه آنها باز می‌گردد؛ عرفان به اموری متعهد است که فلسفه به آنها متعهد نیست و برعکس؛ به‌همین جهت مباحث عرفانی گاهی با مباحث فلسفی متفاوت شده‌اند.

فیلسوفان بیشترین تلاش خود را بر اثبات وجود خدا متمرکز کرده‌اند، اما در عرفان و قرآن تمرکز بیشتری بر مباحث توحیدی شده است؛ به‌همین جهت، تعدد و تنوع براهین فلسفی بسیار بیشتر از براهین عرفانی است. در این جهت رویکرد عرفان به قرآن نزدیک‌تر است تا فلسفه.

عارف، خدا را از طریق شهود می‌یابد، اما فیلسوف از طریق عقل اثبات می‌کند. به‌همین جهت، علم عارف به خدا حضوری است و علم فیلسوف حصولی؛ گرچه عارف می‌تواند علم حضوری خود را به بیان و در نتیجه به علم حصولی تبدیل کند و از آن گزارش دهد. در این صورت، عرفان به فلسفه بسیار نزدیک‌تر می‌گردد.

به‌جهت آنکه فیلسوف تمام حقایق عالم را از سنخ وجود می‌داند در این نکته خدا را مشترک با مخلوقات

۱. اینکه عرفا چگونه می‌توانند بین دو چیز که یکی را وجود می‌نامند و دیگری را عین ثابت، مشابهتی را تبیین کنند و نام آن را تشبیه بگذارند و آن را غیر از مشابهتی بدانند که فلاسفه از آن سخن می‌گویند، مطلبی است که باید در خود عرفان بحث شود. ما در این مقاله فقط این براهین را با یکدیگر مقایسه می‌کنیم و ادعاهای یا محتوای سخنان ایشان را بررسی نمی‌کنیم.

می‌بیند؛ اما چون عارف فقط خدا را وجود می‌داند و غیر از او وجودی قائل نیست، به صورت طبیعی، از خدایی متفاوت تر سخن می‌گوید.

برای عارف اصالت با شهود است؛ یعنی او با شهود به خدا می‌رسد و البته در مرحله بعد می‌تواند از آن شهود گزارش عقلی و نظری ارائه دهد؛ اما فیلسوف همین کار را در مرحله اول انجام می‌دهد و با برهان عقلی به خدا می‌رسد؛ از این حالت به پسینی بودن برهان در عرفان و پیشینی بودن برهان در فلسفه یاد کردیم.

براهین عرفانی تشبیهی - تنزیهی هستند؛ اما در فلسفه بیشتر بر تنزیه تأکید می‌شود. گرچه در حقیقت امر، این دو تفاوت جدی با یکدیگر ندارند. حتی آیات قرآن نیز تقریباً همین رویکرد را دارند. در موضوع مورد بحث، گاهی رویکرد فلسفه و عرفان با رویکرد قرآن تفاوت دارد، گاهی رویکرد فلسفی و گاهی هم رویکرد عرفانی به قرآن نزدیک می‌گردد.

منابع و مأخذ

۱. قرآن کریم.
۲. ابن سینا، حسین بن عبدالله، ۱۳۷۵، *الاشارات والتنبيهات*، قم، نشر البلاغه.
۳. _____، ۱۳۷۹، *النجاة من الغرق فی بحر الضلالات*، مقدمه و تحقیق محمدتقی دانش‌پژوه، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، چ ۲.
۴. _____، ۱۴۰۰، *ق، رسائل*، قم، بیدار.
۵. _____، ۱۴۰۴، *ق الف، التعليقات*، تحقیق عبدالرحمن بدوی، بیروت، مکتبه الاعلام الاسلامی.
۶. _____، ۱۴۰۴، *ق ب، شفا (الهیات)*، قم، مکتبه آیه‌الله‌العظمی مرعشی النجفی، افست از چاپ هیئة العامة لشتون المطابع الامیریه، تحقیق قنواتی و سعید زاید، قاهره، ۱۳۸۰ / ۱۹۶۰ م.
۷. _____، ۱۴۰۴، *ق ج، شفا (منطق)*، تحقیق ابوالعلاء عفیفی، قم، مکتبه آیه‌الله‌العظمی مرعشی النجفی، افست شده از چاپ قاهره، المطبعة الامیریه، ۱۳۷۵ / ۱۹۵۶ م.
۸. ابن عربی، محی‌الدین، ۱۳۷۰، *فصوص الحکم*، بی‌جا، انتشارات الزهراء علیها السلام، چ ۲.
۹. _____، ۱۳۸۵، *فصوص الحکم (ترجمه و تحلیل)*، مترجم و تحلیل‌گر: محمد علی موحد و صمد موحد، تهران، نشر کارنامه.
۱۰. پترسون، مایکل و دیگران، ۱۳۷۹، *عقل و اعتقاد دینی*، ترجمه احمد نراقی و ابراهیم سلطانی، تهران، طرح نو، چ ۳.
۱۱. جامی، عبدالرحمن، ۱۳۷۰، *نقد النصوص فی شرح نقش الفصوص*، با مقدمه سید جلال‌الدین آشتیانی، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، چ ۲.

۱۲. جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۷۵ / ۱۴۱۷ ق، رَحِیقِ مَخْتوم، بخش یکم از ج ۱، قم، اسراء.
۱۳. _____، ۱۳۷۸، تبیین براهین اثبات خدا، قم، اسراء، ج ۳.
۱۴. _____، ۱۳۹۰، عین نضاح (تحریر تمهید القواعد)، قم، مرکز نشر اسراء.
۱۵. حلّی، حسن بن یوسف، ۱۳۸۶، معارج الفهم، تحقیق عبدالحکیم عوض الحلّی، قم، دلیل ما.
۱۶. _____، ۱۴۲۶ ق / ۲۰۰۵ م، کشف المراد، بیروت، مؤسسة الاعلمی للمطبوعات.
۱۷. خوارزمی، حسین بن حسن، ۱۳۶۸، شرح فصوص الحکم، تهران، مولی، ج ۲.
۱۸. رازی، فخرالدین، ۱۳۷۳، شرح عیون الحکمة، تحقیق محمد حجازی و احمدعلی سقا، تهران، مؤسسه الصادق علیه السلام.
۱۹. _____، ۱۴۲۰ ق، مفاتیح الغیب، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ط. الثالثه.
۲۰. سبزواری، ملاهادی، ۱۳۶۰، التعليقات على الشواهد الربوبية، تصحیح و تعلیق سید جلال‌الدین آشتیانی، مشهد، مرکز الجامعی للنشر، ج ۲.
۲۱. _____، ۱۳۶۹ - ۱۳۷۹، شرح المنظومه، تهران، نشر ناب.
۲۲. سهروردی، شهاب‌الدین، ۱۳۷۵، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، تصحیح و مقدمه هانری کرین و سید حسین نصر و نجفقلی حبیبی، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ج ۲.
۲۳. شهرزوری، شمس‌الدین، ۱۳۷۲، شرح حکمة الاشراق، مقدمه و تحقیق حسین ضیائی تربتی، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۲۴. _____، ۱۳۸۳، رسائل الشجرة الالهية في علوم الحقایق الربانية، تصحیح و تحقیق نجفقلی حبیبی، تهران، مؤسسه حکمت و فلسفه ایران.
۲۵. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (ملاصدرا)، ۱۳۶۲، منطق نوین، ترجمه و شرح عبدالمحسن مشکوة‌الدینی، تهران، آگاه.
۲۶. _____، ۱۳۷۵، مجموعه رسائل فلسفی صدرالمتألهین، تحقیق و تصحیح حامد ناجی اصفهانی، تهران، حکمت.
۲۷. _____، ۱۳۸۱ الف، الحکمة المتعالیه، تصحیح، تحقیق و مقدمه دکتر احمد احمدی، تهران، بنیاد حکمت اسلامی.
۲۸. _____، ۱۳۸۱ ب، المبدأ والمعاد، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
۲۹. _____، ۱۳۸۳، الحکمة المتعالیه، تصحیح و تعیق علامه حسن‌زاده آملی، تهران، سازمان چاپ و انتشارات، ج ۲.

۳۰. _____، ۱۳۶۳، المشاعر، تهران، کتابخانه طهوری.
۳۱. _____، ۱۹۸۱، الحکمة المتعالیه، بیروت، دار احیاء التراث.
۳۲. طباطبایی، سید محمدحسین، ۱۳۸۶، نهاية الحکمه، تصحیح و تعلیق غلامرضا فیاضی، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
۳۳. _____، ۱۴۱۷ ق، تفسیر المیزان، قم، دفتر انتشارات اسلامی، چ ۵.
۳۴. طبرسی، فضل بن حسن، ۱۳۷۲، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، تهران، ناصر خسرو، چ ۳.
۳۵. عبودیت، عبدالرسول، ۱۳۸۲، اثبات وجود خدا به روش اصل موضوع، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
۳۶. عشاقی اصفهانی، حسین، ۱۳۸۷، برهان‌های صدیقین، ۲۱۶ برهان به شیوه صدیقین بر هستی خداوند، قم، عشاقی.
۳۷. فارابی، ابونصر، ۱۴۱۳ ق، الاعمال الفلسفیه، تحقیق و تعلیق جعفر آل یاسین، بیروت، دار المناهل.
۳۸. قیصری رومی، محمدداود، ۱۳۷۵، شرح فصوص الحکم، به کوشش سید جلال‌الدین آشتیانی، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
۳۹. مصباح یزدی، محمدتقی، ۱۳۶۸، معارف قرآن، قم، مؤسسه در راه حق.
۴۰. _____، ۱۳۷۷، آموزش فلسفه، تهران، شرکت چاپ و نشر سازمان تبلیغات اسلامی.
۴۱. _____، ۱۳۸۴، شرح برهان شفا، تحقیق محسن غرویان، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
۴۲. نایبجی، محمدحسین، ۱۳۸۸، ترجمه و شرح مصباح الانس، قم، آیت اشراق.