

فصلنامه علمی - تخصصی فرهنگ پژوهش

شماره ۳۴، تابستان ۱۳۹۷، ویژه فلسفه و کلام

بررسی تحلیلی - انتقادی مهمترین زمینه‌ای

گرایش فلاسفه غربی به برهان انباشتی بر اثبات وجود خدا

تاریخ دریافت: ۹۷/۰۴/۲۸

تاریخ تأیید: ۹۷/۰۵/۲۲

حسن اسدی*

چکیده

برهان انباشتی یکی از مهم‌ترین براهینی است که برخی از فلاسفه معاصر غربی برای اثبات وجود خدا به آن روی آورده‌اند به طوری که برخی از آن‌ها همچون ریچارد سوئین‌برن، این برهان را تنها دلیل موجه قلمداد می‌کنند و بقیه ادله را شاهد و موید مدعا می‌خوانند. قبل از کانت فلاسفه غربی و فلاسفه اسلامی معتقد بودند که مسایل فلسفی باید با روش قیاسی بطور یقینی اثبات شود اما بعد از اینکه کانت میزان توانایی شناخت یقینی عقل را به چالش کشید، فلاسفه غربی مغلوب این چالش شدند و از اثبات یقینی با روش قیاسی، به احتمال ساختن مدعا با روش علمی و استقرایی روی آوردند؛ اما براساس مبانی فلسفه اسلامی نظریه کانت قابل قبول نمی‌باشد و فلاسفه اسلامی روش برهانی و اثبات یقینی را در پیش گرفته‌اند. در این مقاله ابتداء، بنا داریم که بصورت مختصر تعریفی از برهان انباشتی ارائه بدهیم و سپس به تبیین نظریه شناخت کانت که مهمترین زمینه‌ای گرایش اندیشمندان غربی به برهان انباشتی بر اثبات وجود خدا است بپردازیم و سرانجام با مبانی فلسفه اسلامی نظریه کانت را به نقد بگذاریم.

واژه‌های کلیدی: کانت، برهان انباشتی، شناخت، یقین.

* دانش آموخته کارشناسی ارشد فلسفه و کلام، دانشگاه باقرالعلوم (ع).
پرتال جامع علوم انسانی

مقدمه

یکی از مهمترین براهین اثبات وجود خداوند در میان فلاسفه معاصر غربی همچون بازیل میچل، سوئین برن و دیویس برهان انباشتی است. مقصود از این برهان این است که ما با توجه به همه‌ای براهین و شواهدی که برای توجیه باور به خداوند مطرح شده است و با توجه به ایرادهای مختلفی که در رد آنها ذکر شده، ببینیم که مفاد آنها روی هم رفته چیست. به عبارت دیگر، در عین حال که هیچ یک از این ادله و براهین و شواهد قادر به اثبات یا معقولیت وجود خداوند نیستند ولی در کنار یکدیگر احتمال زیادی به نظریه خداواری می‌بخشند. منطق حاکم بر برهان انباشتی، استقراگرایی است به این معنا که این برهان خود نیز، یکی از انواع دلیل استقرایی می‌باشد.

قبل از کانت فلاسفه غربی عمدتاً به براهین و ادله سنتی قیاسی برای اثبات وجود خداوند تمسک می‌جستند ولی از زمان کانت، فلاسفه غربی گرایش به ادله استقرایی پیدا کردند تا برای اثبات و توجیه مسائل فلسفی همچون وجود خداوند از روش علمی و استقرایی بهره ببرند و بعد از آن به تدریج برخی از فلاسفه بخاطر وجود زمینه‌هایی، گرایش به برهان انباشتی و بررسی تاثیر انباشتی همه ادله و شواهد پیدا کردند. سوال اصلی مقاله این است که مهمترین زمینه‌ای گرایش فلاسفه غربی به برهان انباشتی چیست و چگونه می‌توان این زمینه را با مبانی فلسفه اسلامی ارزیابی کرد؟

پیشینه برهان انباشتی در سنت فلسفه غربی

پیشینه برهان انباشتی را در سه مرحله می‌توان بررسی کرد. در مرحله اول، برهان انباشتی صرفاً، یک ایده و تفکر بوده است. برهان انباشتی در اوائل سال‌های میلادی، توسط خداووران و متکلمین مسیحی در مقابل ملحدین مورد استفاده قرار می‌گرفته است

ولی در آن زمان، اصطلاح برهان انباشتی نبود و بصورت نظامند با مقدمات و مبانی، صورت‌بندی نشده بود و صرفاً، بصورت یک تفکر و ایده و یک راه برای اثبات مسائل دینی مطرح بود. برای نمونه، در آن زمان «آتانازیوس»^۱ برای اقناع کردن ملحدین، به نفع خدا باوری از این شیوه استفاده می‌کرده است. مرحله دوم، زمان پیدایش اصطلاح برهان انباشتی است. این اصطلاح تا زمان بازیل میچل، در هیچ منبع و اثری وجود نداشته است و اولین بار بازیل میچل در کتاب «توجیه باور دینی»^۲ برای این شیوه از استدلال، نام «برهان انباشتی»^۳ بکار برده است. ایشان ماهیت برهان انباشتی را بصورت کلی در یک فصل بیان کرده ولی هیچ صورت‌بندی برای این برهان انجام نداده است. میچل معتقد است که برهان انباشتی به هیچ وجه قابل صورت‌بندی قیاسی و استقرایی نیست. مرحله سوم، صورت‌بندی و سازماندهی این برهان است. بعد از بازیل میچل، استاد فلسفه دین دانشگاه آکسفورد، ریچارد سوئین‌برن، این برهان را بصورت مبسوط در کتاب «وجود خدا»^۴ بحث کرده است. سوئین‌برن تنها فیلسوفی است که برای برهان انباشتی صورت‌بندی خاصی ارائه داده است. وی تمامی ادله‌های پسینی اثبات وجود خدا را شواهد و قرائن می‌خواند و تنها دلیلی را که می‌تواند باور به یک گزاره را موجه و معقول و محتمل‌تر بکند، برهان انباشتی می‌داند (پاسخ سوئین‌برن به ایمیل نگارنده). بنابراین سوئین‌برن در این کتاب بصورت مفصل تلاش کرده تا مبانی و مقدمات این برهان را کاملاً توضیح دهد و سپس این برهان را با صورت‌بندی خاصی تقریر نماید. بعد از سوئین‌برن، برخی از فلاسفه همچون دیویس و دیوید پلین، از این دیدگاه و مبانی میچل و سوئین‌برن در گرایش به این برهان، متأثر شده‌اند و برخی نیز همچون جی. ال. مکی این

¹ Athanasius.

² Mitchell, Basil, *The Justification of Religious, Belief*, The Macmillan Press, LTD, 1973.

³ Cumulative argument.

⁴ Richard Swinburne, *THE Existence of God*, Oxford, University Press, 2004.

مبانی را به نقد گذاشته‌اند. لکن همه‌ای فلاسفه بعد از میچل و سوئین‌برن، متأثر از آن دو شده‌اند و عمدتاً تقریر نوینی برای این برهان ندارند.

تقریر برهان انباشتی

برای تقریر دقیق این برهان ابتداءً، باید مثالی را ذکر کنیم و سپس تعریف دقیقی از آن ارائه بدهیم.

«در یک کشتی، در هوایی طوفانی، مامور نگهبان از وجود یک فانوس دریایی در موقعیت خاصی خبر می‌دهد. افسر راه {= مامور جهت یابی و هدایت کشتی} می‌گوید که مامور نگهبان نمی‌تواند یک فانوس دیده باشد، چون برطبق محاسبه او، آنان صدمایل تا خشکی فاصله دارند. مامور نگهبان باید گردبادی یا نهنگی را در حال فواره زدن یا پدیده دریایی دیگری را ممکن است مانند فانوس به نظر برسد دیده باشد. مامور نگهبان قانع می‌شود که لابد اشتباه کرده است. اما اندکی بعد، دیده بان از وجود خشکی در جانب راست کشتی خبر می‌دهد. افسر راه، که هنوز به کار خویش مطمئن است، می‌گوید: لابد ابر است- و در واقع نیز در این شرایط، تشخیص ابر از خشکی بسیار دشوار است. اما پس از آن، ابر خشکی نمای دیگری در موقعیتی دیگر ظاهر می‌شود. واقعا دارد به نظر می‌رسد که گویا افسر راه در محاسبه خود اشتباه کرده است. شاید او جریان آب را کمتر برآورد کرده باشد، یا آخرین رصد او از ستارگان به آن دقت که وی فکر می‌کرده نبوده باشد. مشاهدات گزارش شده با یکدیگر سازگارند و نشان از نزدیک شدن به خشکی دارند.

به این پرسش که آیا فانوسی دریایی در آنجا بوده است یا نه، و این پرسش که آیا مامور نگهبان آن فانوس را دیده یا چیز دیگری را، یا فقط خیال کرده که آن را دیده، تنها با یک ارزیابی فراگیر از آن موقعیت می‌توان پاسخ داد. ارزیابی ابتدایی افسر راه، براساس محاسبه صرف، او را به اینجا رساند که بگوید فانوسی وجود ندارد و مامور نگهبان آن را ندیده است؛ و این به قدر کافی برای آن مرحله منطقی بود. اما گزارش‌های دیگر، هرچند

ارزش اثبات کنندگی آنها، اگر به تنهایی در نظر گرفته شوند، اندک و به اندازه گزارش نخست، قابل مناقشه است، به نحو انباشتی در حکم دلیلی قانع کننده‌اند برا اینکه از کل موقعیت تفسیر دیگری به دست دهیم» (Mitchell, 1973, pp. 112-113).

با توجه به مثال مذکور می‌توان برهان انباشتی را اینگونه تقریر کرد:

«با توجه به همه‌ی براهین و شواهدی که برای توجیه باور به خداوند مطرح شده است و با توجه به ایرادهای مختلفی که در رد آنها ذکر شده، ببینیم که مفاد آنها روی هم رفته چیست. به عبارت دیگر، در عین حال که هیچ یک از این ادله و براهین و شواهد قادر به اثبات یا معقولیت وجود خداوند نیستند ولی در کنار یکدیگر احتمال زیادی به نظریه خدا باوری می‌بخشند» (ای پلین، ۱۳۸۳، ص ۳۲۸).

مهمترین زمینه‌ای گرایش به برهان انباشتی

زمینه‌های گرایش فلاسفه غربی به برهان انباشتی متعدد است ولی مهمترین زمینه گرایش به این برهان، نظریه ایمانوئل کانت راجع به ناتوانی عقل از شناخت یقینی در مسائل فلسفی است. برای تبیین این زمینه ابتداء، لازم است به اقسام عقل اشاره کنیم و سپس، به مساله میزان توانایی عقل نظری در مساله شناخت یقینی بپردازیم.

قوه‌ای انسانی به دو بخش علمی و عملی تقسیم می‌شوند. شیخ الرئیس بوعلی سینا از این دو با عنوان قوای علامه و عماله یاد کرده است و در قسمت حکمت از دانشنامه علائی، آنها را قوه‌ای کوشش و کنش و یا دانش و بینش خوانده است. گرچه در تفسیر عقل نظری و عملی اختلاف است لکن شایسته آن است که این دو را ناظر به همان دو بخش نظری و عملی انسان بدانیم. در یک نگاه، انسان دارای دو جنبه علم و عمل است. علم و اندیشه انسان را عقل نظری رهبری می‌نماید و انگیزه و عمل انسان را عقل عملی، کنترل طغیان‌های علمی مانند وهم، خیال، قیاس و گمان، با عقل نظری است، ولی رام

کردن لغزش‌های شهوت و غضب، کار عقل عملی است. بنابراین همه امور ادراکی انسان تحت رهبری عقل نظری است، اعم از آنکه موضوع و متعلق آن خارج از حوزه‌ای اراده انسانی باشد و یا آنکه در ظرف اراده انسان تحقق پیدا کند. ولی آنچه که به جناح عملی انسان بازگشت می‌نماید مربوط به عقل عملی است. اجرای احکام الهی و امور تحریکی انسان که از سنخ عمل است تحت رهبری عقل عملی است. مرز وظایف عقل نظری و عقل عملی کاملاً متفاوت است ولی هر دو از شؤون نفس انسان و زیر نظر نفس هستند. در این دیدگاه گفته می‌شود که عقل نظری چونان قوه مقننه و عقل عملی بسان قوه مجریه است ولی در حقیقت رهبری با عقل نظری است چون عقل عملی از عقل نظری فرمان می‌گیرد؛ عقل نظری فتوا می‌دهد که حلال و حرام الهی، زشت و زیبا و حق و باطل کدام است (جوادی آملی، ۱۳۹۳، الف، ص ۱۵۳ و جوادی آملی، ۱۳۹۵، ج ۲۰، ص ۴۱۴ و صدرالدین شیرازی، ۱۳۹۲، ج ۱، ص ۴۸).

از دیدگاه فلسفه اسلامی عقل نظری می‌تواند به یقین معرفت شناختی نافعی شک دست پیدا کند. فلاسفه اسلامی معتقدند که مسائل فلسفی باید با قیاس برهانی منتج یقین اثبات بشوند و از سوی دیگر رسیدن به این یقین را در توانایی عقل نظری می‌دانند لذا فلاسفه اسلامی همواره، در الهیات، از روش تعقلی و قیاسی برهانی استفاده می‌کنند و زمینه‌ایی برای گرایش آنها به روش‌های علمی بوجود نیامده است و حتی فلاسفه اسلامی، عمدتاً، در آثار خود، از برهان نظم که یکی از مقدمات آن استقرائی است بحثی به میان نمی‌آورند. تکیه بر عقل نظری برای رسیدن به شناخت یقینی در مسائل الهیاتی تا زمان کانت در میان فلاسفه غرب نیز شایع بود. ولی از زمانی که ایمانوئل کانت، کتاب «نقد عقل محض»^۱ را در سال ۱۷۸۱ انتشار کرد (کاپلستون، ۱۳۸۰، ج ۶، ص ۲۳۰)، توان عقل نظری برای رسیدن به شناخت یقینی در مسائل مابعدالطبیعی کاملاً زیر سوال رفت.

^۱ Critique of Pure Reason.

ایمانوئل کانت در این اندیشه بود که چرا علمی همچون ریاضی و فیزیک همیشه در حال پیشرفت و ترقی‌اند ولی علم مابعدالطبیعه که ادعای ام‌العلوم بودن را دارد هیچ پیشرفتی در آن رخ نمی‌دهد و تنها اختلاف نظرها و تناقض‌ها در آن بیشتر می‌شود. او بدنبال پیدا کردن راز بحران مابعدالطبیعه بود، او میخواست روشن سازد که چرا علم فیزیک و ریاضی واجد قضایای یقینی‌اند و برای همه مورد قبول‌اند ولی مسائل الهیاتی فاقد چنین یقینی هستند. او در کتاب تمهیدات چنین می‌گوید:

«اگر مابعدالطبیعه خود علم است، چرا مانند علوم دیگر قبول عام و دائم نیافته است و اگر نیست، چه شده است که همواره به صورت علم متظاهر بوده و فاهمه‌ای آدمی را به امیدهایی که هرگز نه قطع‌آور می‌گردد و نه برآورده می‌شود معطل ساخته است؟ ... در حالی که همه‌ای علوم دیگر بی‌وقفه قدم در راه توسعه و پیشرفت دارند. این به مسخره می‌ماند که ما در علمی که خود را حکمت محض می‌خواند و همگان نیز آن را لسان الغیب می‌پندارند و حل معمای خویش را از آن می‌طلبند، بی‌آن که قدمی فرابیش نهمیم، دائما گرد یک نقطه می‌چرخیم» (کانت، ۱۳۷۰، ص ۸۴).

مابعدالطبیعه‌ایی که از آن سخن می‌گوییم، به صورت‌های مختلفی تعریف شده است. یکی از آن موارد معروف تعریف ارسطو است که می‌گوید فلسفه یا مابعدالطبیعه علم به وجود است. هر شیئی دو حیث دارد، یکی حیث موجودیت و دیگری حیث ماهیت است. فلسفه از احکام موجودیت اشیاء، بحث می‌کند. طبق یکی دیگر از تعاریف، فلسفه یا مابعدالطبیعه عبارت است از علم به ذات و حقیقت اشیاء و علوم طبیعی از عوارض و صورت اشیاء بحث می‌کنند (معصوم، ۱۳۹۰، ص ۲۶).

کانت به این نتیجه رسید که قبل از ورود به مسائل فلسفی، باید این سوال را مطرح کنیم که آیا اصولا علمی به نام مابعدالطبیعه ممکن است یا نه؟ او علوم فیزیک و ریاضی را ممکن می‌دانست، لذا سوال از چگونه ممکن بودن آنها می‌پرسید ولی در مورد فلسفه و مابعدالطبیعه، معتقد بود که باید سوال از امکان آن بپرسیم.

از دیدگاه کانت مابعدالطبیعه به سه قسم تقسیم می‌گردد. ۱- مابعدالطبیعه ناممکن. ۲- مابعدالطبیعه ممکن. ۳- مابعدالطبیعه واقع. قسم سوم به عنوان یک علم در مقابل دو علم قبلی نیست بلکه یک گرایشی در باطن جان انسان است. کانت معتقد است که تمامی انسان‌ها، طبعاً تمایل دارند به مسائلی مانند وجود خداوند، مرگ و بقای نفس و آغاز و انجام جهان پردازند و درباره آنها بیندیشند. او مابعدالطبیعه ناممکن را همان فلسفه‌ایی می‌داند که در آن، به شناخت یقینی حقایق ماورای طبیعت پرداخته می‌شود. به نظر کانت، این قسم از مابعدالطبیعه در راه تبیین جهان، قدمی برداشته است که مقبول همه‌ای فلاسفه باشد برخلاف علوم طبیعی که در تفسیر جهان گام‌ها برداشته و به نتایجی رسیده است که مقبولیت عام یافته است. این نوع مابعدالطبیعه زمانی «ملکه علوم»^۱ خوانده می‌شد ولی اکنون به فلاکت افتاده است و اگر آرزو را مساوی واقعیت بدانیم، مابعدالطبیعه به دلیل اهمیت ممتاز موضوع خود، حقیقتاً شایسته‌ای این عنوان افتخاری نیز بود اما امروز رسم زمانه این است که به مابعدالطبیعه بی احترامی شود (Kant, 1966, A VIII, کانت، ۱۳۹۰، ص ۱۷). کانت در این باره می‌گوید:

«هر فن کاذب و هر حکمت باطلی سرانجام روزگارش بسر می‌رسد و در نهایت، خود موجب فتنای خود می‌شود و همان نقطه‌ای اوج ترقی آن، آغاز انحطاط آن است. دلیل این که چنین لحظه‌ای برای مابعدالطبیعه فرا رسیده است، وضعی است که مابعدالطبیعه-در مقایسه با شور و شوقی که نسبت به آموختن سایر علوم ابراز می‌شود- در میان همه‌ای اقوام با فرهنگ پیدا کرده است. هیچ کتاب واحدی وجود ندارد که بتوان آن را آن گونه که می‌توان کتاب اقلیدس را عرضه کرد، نشان داد و گفت: این مابعدالطبیعه است» (کانت، ۱۳۷۰، صص ۱۰۷-۲۲-۲۲۳).

لذا او فلسفه‌ایی را که بین الهی دانان سنتی مرسوم و معمول بود و هدف آن شناخت حقایق و ذوات و امور نفس الامری بود، غیرممکن خواند و گفت نمی‌توان به وسیله‌ای این

¹ The Queen of all Science.

علم، شناخت یقینی درباره‌ای جهان بدست آورد. زیرا ابزار شناخت در این علم، عقل است و عقل توانایی و قدرت شناخت و معرفت یقینی و عینی را ندارد و هرگونه شناختی که عقل کسب کند برهانی نیست، بلکه جدلی الطرفین است و نمی‌توان در این زمینه حکم قطعی صادر کرد. از اینجا سوالی مطرح می‌شود که موضوع مابعدالطبیعه ممکن را تشکیل می‌دهد که میزان توانایی عقل در کسب شناخت، چقدر است؟ او تنها مابعدالطبیعه‌ایی را که ممکن می‌داند، «معرفت شناسی» می‌باشد. هدف این علم بررسی و سنجش توانایی عقل در شناخت است. در این علم، عقل بجای توجه به شناخت ذات اشیاء، به خود توجه می‌کند و توانایی خود را در مساله شناخت بررسی می‌نماید. از دیدگاه کانت این علم نه تنها غیرممکن نیست بلکه یک علم ضروری و لازم است. کانت شرط ورود به مابعدالطبیعه را این می‌داند که ابتداء، باید در علم معرفت شناسی ثابت بشود که عقل می‌تواند به شناخت یقینی برسد، سپس به مسائل الهیات سنتی با ابزار عقل پرداخته شود. در نتیجه به اعتقاد کانت مابعدالطبیعه به عنوان معرفت شناسی و به عنوان یک تمایل طبیعی در ذات انسان، ممکن بلکه متحقق است ولی مابعدالطبیعه به عنوان شناخت یقینی حقایق و ذات اشیاء، غیرممکن است زیرا از دیدگاه او، عقل چنین توانایی را ندارد (معصوم، ۱۳۹۰، ص ۳۰).

کانت نه تنها امکان شناخت نظری مسائل متافیزیک از جمله خداوند را منکر است، بلکه آن را امری غیرلازم می‌شمارد و برآن است که در دین نیازی به باور به وجود خداوند نیست بلکه مفهوم خداوند صرفاً برای پیش فرض برای دین کافی است (دیویس، ۱۳۹۱، ص ۶).

تا زمان کانت استفاده از ابزار عقل و قیاس در فلسفه مرسوم و معمول بود ولی از زمانی که کانت میزان توانایی عقل را در مساله‌ای شناخت زیر سوال برد، کم کم فضای الهیات سنتی رنگ و بوی روش‌های علمی را گرفت. در چنین فضای تاریکی که از یک سو، الهیات عقلی رشد و توسعه لازم را برای مقاومت در برابر ضربات سهمگین موج الحاد

در جهان مسیحیت نیافته بود، و از سوی دیگر زمینه‌ای انسان‌مداری (اومانیزم) و تجربه-گرایی (در برابر نظریه‌های انتزاعی فلسفی) هر چه بیشتر رواج می‌یافت و در نهایت نقادی کتاب مقدس که مهمترین سند دینی مومنان مسیحی-یهودی مغرب زمین تلقی می‌شد به طرح پرسش‌هایی اساسی درباره‌ای این کتاب پرداخته و با بررسی جوانب گوناگون آن، به نتایجی رسیده بود که چندان خوشایند مومنان نبود، عده‌ای از فلاسفه که به بحث اثبات وجود خداوند با تجربه‌های دینی گرایش پیدا کردند و تقریر جدیدی از این برهان ارائه دادند (دیویس، ۱۳۹۱، ص ۶). برهان تجربه دینی یک دلیل استقرائی است که با روش علمی استقرائی به یک نتیجه محتمل می‌رسد.

بعد از اینکه فلاسفه خداپاوار برای اثبات وجود خداوند به ادله علمی و استقرایی روی آوردند، ملحدین کوشیدند هر یک از این ادله را با چالش‌های جدی مواجه سازند تا قدرت اثبات‌کنندگی آنها به صفر برسد یا مقدار آن کاهش پیدا بکند که باورها براساس آن ادله موجه نشوند. از باب نمونه، سوئین‌برن تحت تاثیر مبانی کانت (عقل نظری نمی‌تواند به یقین برسد) روی آورده است به محتمل نشان دادن وجود خداوند با ادله علمی و استقرایی همچون برهان نظم، برهان عنایت، برهان کیهان‌شناختی، برهان آگاهی و برهان معجزه که در کتاب «وجود خداوند» به تفصیل بحث کرده است (Swinburne, 2004, p.2). در مقابل، فیلسوف ملحد جی ال مکی، در کتاب «معجزه خداپاوری» کوشیده است تمام ادله سوئین‌برن را نقد کند. چالش‌هایی که ملحدین به ادله اثبات وجود خداوند وارد کرده‌اند، سبب شده است که این ادله نتوانند به تنهایی، باورهای دینی را موجه و معقول نشان دهند، بنابراین برای حل این مشکل ابتداءً، بازیل میچل و سپس سوئین‌برن گرایش به برهان انباشتی که خود نوعی از ادله علمی و استقرایی است، پیدا کرده‌اند و معتقد شده‌اند که گرچه تک تک ادله نمی‌توانند باورها را موجه نشان دهند ولی در کنارهم بصورت انباشتی می‌توانند به چنین قدرتی برسند. بنابراین یکی از زمینه‌های گرایش به برهان انباشتی اعتقاد به ناتوانی عقل نظری از شناخت یقینی است.

شناخت یقینی عقل از دیدگاه فلاسفه اسلامی

با توجه به مطلبی که کانت ذکر کرد، هر فیلسفی قبل از ورود به مسائل فلسفی ابتداء باید موضع خود را نسبت به میزان توانایی عقل برای رسیدن به شناخت یقینی روشن کند و سپس وارد مباحث فلسفی شود. از دیدگاه فلاسفه اسلامی نه تنها رسیدن به شناخت یقینی ممکن بلکه تحقق این نوع شناخت در مسائل فلسفی از ضروریات است به این معنا که اگر در مساله‌ای نتوانستیم از طریق قیاس برهانی به یقین برسیم باور به آن مساله برای ما موجه نیست. براساس مبانی فلسفه اسلامی، در مسائل فلسفی لزوماً باید به یقین معرفت شناختی برسیم و حصول ظن و وهم و شک در این علم معتبر نیست. حکیم سبزواری در شرح منظومه تصریح می‌کند که «آنچه در حکمت (فلسفه) مورد اتباع است، برهانی است که منتج یقین باشد زیرا ظن هیچ اعتباری در حکمت ندارد» (سبزواری، ۱۳۹۰، ص ۱۰۹). علامه طباطبایی نیز، تصریح کرده است که در بحث‌های فلسفی باید از قیاس برهانی که منتج یقین است استفاده شود (طباطبایی، ۱۳۸۶، ص ۱۴). در این قسمت، ابتداء اشاره‌ای به اقسام یقین و تعریف آن می‌کنیم سپس به اثبات امکان یقین معرفت شناختی می‌پردازیم.

در فلسفه و کلام اسلامی، یقین به دو قسم تقسیم می‌شود؛ یقین علمی و یقین روان‌شناختی. یقین علمی، نظیر مسائل ریاضی است که یا بین است یا مبین؛ یعنی یا مانند «دو دو تا چهارتا» روشن است یا نظیر معادلات پیچیده ریاضی است که باید به دو دو تا چهار تا ختم شود؛ زیرا اگر مسائل نظری پیچیده به اصول بدیهی ختم نشود، یقین‌آور نیست. پس، برای پیدایش جزم و یقین علمی، نخست باید همه مجهول‌های شیء معلوم شود؛ آن‌گاه همه معلوم‌های نظری باید به معلومات بدیهی ختم شود تا انسان به آن شیء جزم پیدا کند. این قسم از یقین، یقین علمی و قابل اعتماد است. به بیان دیگر، یقین علمی که از آن، یقین بالمعنی الاخص، یقین ریاضی، یقین معرفت شناختی و یقین فلسفی نیز

یاد می‌شود، عبارت است از: «الیقین هو التصدیق الجازم المطابق للواقع الثابت» (طوسی، ۱۳۶۳، صص ۴۹-۳۶۰، ابن سینا، ۱۳۵۷، الف، ص ۱۶۸).

در این تعریف یقین علمی، چهار قید اخذ شده است. تصدیق، جزم، مطابقت با واقع و ثبات (عدم قابلیت زوال یا نقض). قید اول، جنس تعریف است که شامل ظن هم می‌شود. با قید دوم، ظن و باقید سوم، جهل مرکب، و با قید چهارم، تقلید از تعریف مذکور خارج می‌گردد. طبق این تعریف، در یقین علمی، علم مضاعف شرط است. یعنی، یقین علمی، در حقیقت، متشکل از دو علم است. مثلاً، وقتی ما یقین داریم که کل از جزء بزرگتر است، این یقین ما، از دو یقین و علم تشکیل شده است؛ یکی علم و یقین به بزرگتر بودن کل از جزء و دومی علم و یقین به اینکه محال است کل از جزء بزرگتر نباشد. اگر یقینی متشکل از این دو علم نباشد، در منطق برهان، به آن یقین نمی‌گویند. بنابراین، یقین بالمعنی الاخص عبارت است از علم به ثبوت چیزی برای چیزی همراه با استحاله نقیض آن (صدر، ۱۳۹۸، ص ۳۲۲). جایگاه این نوع از یقین، در علوم همچون ریاضی، منطق، معرفت‌شناسی و فلسفه است (اصغری، ۱۳۹۴، ص ۱۴۹).

اما یقین روان‌شناختی که از آن به یقین ذاتی نیز تعبیر می‌شود،^۱ یقینی است که از تلقین برمی‌خیزد؛ اگر چیزی را چند بار به کسی تلقین کنند، کم‌کم برای او باور پیدا می‌شود و براساس آن یقین، عمل می‌کند (جوادی آملی، ۱۳۹۳، ب، ص ۲۴۰). به بیان دیگر، یقین بالمعنی الاعم، عبارت است از مطلق اعتقاد جازم که ضرورتی ندارد در آن احتمال خلاف منتفی باشد (مظفر، بی تا، ص ۲۵۹). مثلاً، انسان خواب هولناکی می‌بیند و از آن خواب یقین می‌کند که مرگش نزدیک است و یا گاهی نامه‌ای که خطش بسیار

^۱ آیت الله شهید صدر (ره) در کتاب الاسس المنطقیه للاستقرا از یقین بالمعنی الاخص به یقین منطقی و ریاضی و از یقین بالمعنی الاعم به یقین ذاتی تعبیر نموده اند. ظاهراً اولین شخصی که از اصطلاح یقین بالمعنی الاخص و بالمعنی الاعم استفاده نموده است مرحوم مظفر در کتاب المنطق می‌باشند.

شبیه خط دوستش است، به دستش می‌رسد و یقین می‌کند که نامه از دوستش است. اما در عین حال، اصلاً محال نمی‌بیند که زنده بماند یا نامه از طرف دوستش نباشد، با آنکه احتمال این معنا را نمی‌دهد، لکن احتمال ندادن به معنای استحاله نیست (صدر، ۱۳۹۸، ص ۳۲۲).

یقین‌های علمی بر دو قسم است، بین (روشن) و مبین که باید به کمک چراغ بدیهی روشن شود؛ نظیر قضیه «عدد چهار، زوج است» یا «عدد پنج، فرد است». این‌ها امور بدیهی است که نیاز به استدلال ندارد. اگر هم دلیل اقامه شود، در کنار آن دلیل، مدلول ذکر شده است. اگر سوال شود که چرا «عدد چهار، زوج است» پاسخ این است که به جهت اینکه قابل تقسیم به دو عدد مساوی است و هر چیز قابل تقسیم به دو عدد متساوی، زوج است. پس عدد چهار نیز زوج است؛ این دلیل در کنار آن مدعا ذکر شده است. بنابراین یقین علمی باید به بدیهی برگردد.

نخستین قضیه بدیهی، «استحاله تناقض» است؛ یعنی جمع بود و نبود شیء معین، محال است، یک شیء، هم باشد و هم نباشد مثلاً «الف»، هم «الف» باشد و هم نباشد محال است و محال بودن آن، امری بدیهی است. همه یقین‌های علمی باید به بدیهی برگردد و وقتی به یقین بدیهی برگشت، روشن است و سؤال بردار نیست که کسی سؤال کند: چرا قضیه «الف، هم الف است و هم الف نیست» محال است؛ زیرا از امر بدیهی سؤال نمی‌شود و اگر کسی سؤال کند، معلوم می‌شود اصل مسأله را به خوبی درک نکرده است و باید او را به تصور صحیح از اصل مسأله ارشاد کرد (جوادی آملی، ۱۳۹۳، ب، صص ۲۳۹-۲۴۰).

همانطور که ملاحظه شد، یقین روانشناختی، نوعی اطمینان روانی و ذهنی است که البته ممکن است ناشی از حس و شواهد حسی و یا کشف و شهود و غیره باشد و یا حتی ممکن است منشا آن برای شخص معلوم نباشد. آنچه در این نوع یقین مهم است، دستیابی به چنین اطمینانی است نه منشا دستیابی به آن. چرا که راه دستیابی به اطمینان

روانی در افراد مختلف، متفاوت است. لذا، با توجه به تعاریف یقین علمی و روان شناختی، واضح می‌گردد که یقین علمی قابل جمع با ظن و احتمال نیست. چرا که در ظن و گمان، احتمال خلاف منتفی نیست (ابن سینا، ۱۳۵۷، ب، ص ۲۵۸) ولی با یقین روانشناختی قابل جمع است.

یقین در بحث برهان، اصطلاح خاصی است که باید توجه داشت که منظور از آن در مباحث فلسفی، یک یقین به معنی الاخص و یقین نفس الامری است، نه یقین روان شناختی. یقین روان شناختی، لزوماً مطابق با واقع نیست، و ممکن است با جهل مرکب همراه باشد. آن که جهل مرکب دارد، یقین نفسی دارد اما یقین نفس الامری ندارد. یقین نفس الامری یک اعتقاد مطابق با واقع است به عبارت دیگر، یقین نفس الامری، همان علم و معرفت حقیقی است. در برهان چنین یقین و معرفتی را می‌جوئیم. این یقین از سویی وصف عالم است، که حالتی روانی و نفسی است و از سوی دیگر، با خارج ارتباط دارد، و براین اساس، اعتقادی واقع نماست و از این جهت به حق بودن متصف می‌شود. بنابراین تنها باور و جزم، برای یقین نفس الامری و منطقی کافی نیست، بلکه این جزم و باور به تصدیقی تعلق می‌گیرد که مطابق با واقع و کاشف از آن باشد (یزدان پناه، ۱۳۹۵، ص ۸۲).

امکان یقین معرفت شناختی

بحث امکان شناخت یقینی با توجه به خطاهای حواس و عقل در دسترسی به حقایق معنا پیدا می‌کند؛ یعنی با توجه به آن که حس خطا می‌کند و عقل نیز در مواردی دچار خطا می‌شود، این سوال مطرح است که از کجا مطمئن باشیم که به واقع دسترسی پیدا کرده‌ایم؟ همین شبهه و سوال، تمام یقین‌های ما را متزلزل می‌سازد، زیرا احتمال می‌دهیم که همه‌ای یقین‌های ما با دقت و تامل، به شک و ظن و گمان تبدیل شوند، از این رو در طول تاریخ فلسفه، عده‌ای به دلیل همین شبهه و امثال آن به سمت شک‌گرایی میل پیدا

کرده‌اند. از دیدگاه فلسفه اسلامی، شناخت یقینی یک مساله ممکن و بدیهی می‌باشد. فلاسفه اسلامی معتقدند که کسانی که قائل به عدم امکان شناخت یقینی هستند، در کلامشان تناقض و پارادکس وجود دارد.

هر انسان خردمندی بر این باور است که چیزهایی را می‌داند و توانایی درک اموری را دارد. از این‌رو، برای کسب اطلاع از امور مورد نیاز یا مورد علاقه‌اش کوشش می‌کند. بهترین نمونه این گونه تلاش‌ها، همان است که توسط دانشمندان و فلاسفه انجام گرفته و رشته‌های گوناگون علوم و فلسفه را پدید آورده است. بنابراین، امکان و وقوع شناخت امری نیست که برای هیچ انسان عاقلی، که ذهنش به وسیله پاره‌ای از شبهات آشفته نشده باشد، قابل انکار و یا حتی قابل تردید باشد و آنچه جای بحث و بررسی دارد و اختلاف درباره آن معقول است تعیین قلمرو علم انسان، تشخیص ابزار دستیابی به علم یقینی، راه بازشناسی اندیشه‌های درست از نادرست و مانند آن است.

به هر حال، هر کس در هر چیزی شک کند نمی‌تواند در وجود خودش و در وجود شکش و نیز قوای ادراکی‌اش مانند: نیروی بینایی و شنوایی، و وجود صورت‌های ذهنی و حالت‌های روانی خودش شک کند، و اگر کسی حتی در چنین اموری هم اظهار شک نماید یا بیماری است که باید معالجه شود یا به دروغ و برای اغراض سوئی چنین اظهار نظر می‌کند که باید تأدیب و تنبیه شود.

بنابراین اگر کسی ادعا کند که «هیچ شناخت یقینی امکان ندارد»، از وی می‌پرسیم: آیا همین را که گفتی می‌دانی یا درباره آن شک داری؟ اگر پاسخ دهد «می‌دانم»، پس دست‌کم، به یک شناخت یقینی اعتراف کرده است، و بدین ترتیب، ادعای خود را (که هیچ یقینی برای انسان حاصل نمی‌شود) نقض کرده است؛ و اگر بگوید «نمی‌دانم»؛ معنایش این است که احتمال می‌دهم معرفت یقینی ممکن باشد؛ زیرا معنای نمی‌دانم این است که نمی‌دانم آیا آنچه می‌گویم با واقع مطابق است یا خیر و من توانسته‌ام حقیقت را بیابم یا نه، و چه بسا واقع چیزی غیر از این باشد که من فهمیده‌ام. در این صورت، منکر شناخت

به گونه‌ای دیگر سخن خود را ابطال کرده است. اما اگر کسی بگوید «من درباره امکان علم و شناخت جزمی، شک دارم»، از وی می‌پرسیم: «آیا می‌دانی که شک داری یا نه؟» اگر پاسخ دهد «می‌دانم که شک دارم» پس نه تنها امکان، بلکه وقوع علم را هم پذیرفته است، اما اگر بگوید «در شک خودم هم شک دارم» این همان سخنی است که یا منشأش بیماری روانی و ابتلا به وسواس ذهنی شدید است و یا آنکه از روی غرض گفته می‌شود. در صورت اول، باید به درمان و معالجه بیماری پرداخت و راه بحث فلسفی مسدود خواهد بود و در صورت دوم، باید به آن پاسخ عملی داد (صدرالدین شیرازی، ۱۳۹۲، ص ۹۰).

از دیدگاه فلسفه اسلامی، امکان شناخت یک مساله بدیهی اولی می‌باشد و در واقع علوم حضوری و بدیهیات اولیه علوم، غیرقابل تردید و شک هستند و همین علوم، پایه‌ای علوم دیگر قرار می‌گیرند. در نتیجه وقتی رسیدن به معرفت یقینی ممکن است، دیگر وجهی ندارد با روش علمی به حل مسائل فلسفی پرداخته شود و به تعبیر سوئین‌برن باور قوی از باور ضعیف بهتراست.

معیار یقین معرفت شناختی

در چپستی ماهیت شناخت حقیقی سه نظریه وجود دارد. ۱- شناخت حقیقی آن است که مطابق با واقع باشد. ۲- شناخت واقعی آن است که اذهان روی آن توافق کنند. ۳- شناخت حقیقی امری نسبی است. از دیدگاه فلسفه اسلامی، معرفت و شناخت حقیقی عبارت است از: یقین مطابق با واقع و ثابت، که توضیح آن را بیان کردیم. در اینجا می‌خواهیم بحث کنیم که چه معیاری برای تمییز شناخت حقیقی از غیرحقیقی است. مثلاً، وقتی انسان متوجه بشود که طلا چپست و چه ارزشی دارد، سوال می‌کند که از چه راه-هایی تشخیص بدهد یک قطعه فلز زرد رنگ، طلای حقیقی است یا جعلی (مطهری، ۱۳۸۷، ص ۲۰۳). به تعبیر دیگر، از کجا بفهمیم یقین ما، یک شناخت حقیقی و یقین معرفت شناختی است نه یقین روان شناختی.

از دیدگاه فلسفه اسلامی شناخت حقیقی و یقین معرفت شناختی در واقع متشکل از دو یقین است. مثلا، من یقین دارم که اجتماع نقیضین محال است و یقین دارم که عدم آن ممکن نیست (معلمی، ۱۳۸۷، ص ۵۶). ولی در یقین روان شناختی، فقط قطع به نسبت جمله وجود دارد و در مورد عدم آن، یقینی وجود ندارد. مثلا، یکی یقین دارد پدر مادر فعلی اش، والدین حقیقی او هستند ولی اگر بررسی از او، آیا محال می‌دانی که آنها والدینت نباشند؟ اینجا نمی‌تواند بگوید من یقین دارم. زیرا صدها احتمال وجود دارد که او از وجود آنها بی‌خبر است. حال سوال این است که چه شناختی و یقینی متشکل از دو یقین می‌باشد؟ از دیدگاه فلسفه اسلامی و منطق ارسطویی، شناختی که که خودش بدیهی اولی باشد و یا منتهی به بدیهی اولی باشد، آن شناخت، همیشه متشکل از دو یقین و دو شناخت است. از باب نمونه، گزاره‌ای «اجتماع نقیضین محال است» از بدیهیات اولیه می‌باشد. شناخت و یقین به این گزاره، متشکل از دو یقین است. یقین به محال بودن اجتماع نقیضین و یقین به اینکه ممکن نیست این گزاره چنین نباشد. پس معیار شناخت حقیقی که همان یقین معرفت شناختی است، این است که آن یقین متشکل از دو یقین باشد و معیار تشخیص اینکه یک یقین از دو یقین تشکیل شده یا نه این است که آن یقین یا خودش از بدیهیات اولیه باشد یا منتهی به بدیهیات اولیه باشد.

نتیجه‌گیری

در این مقاله بررسی کردیم که اولاً، نظریه شناخت کانت مهمترین زمینه‌ای گرایش فلاسفه غربی به برهان انباشتی بر اثبات وجود خدا است و دوماً، آیا این زمینه برای گرایش به این برهان از دیدگاه فلاسفه اسلامی موجه است یا نه. قبل از زمان کانت، فلاسفه غربی و فلاسفه اسلامی در مسایل فلسفی به دنبال دو مطلب بودند؛ یکی اثبات یقینی مدعا و دوم اثبات با روش قیاسی منطقی. اما بعد از اینکه کانت کتاب «نقد عقل محض» را نوشت و میزان توانایی عقل نظری را به چالش کشاند، از آن پس، برخی از فلاسفه غربی که مغلوب نقد کانت واقع شدند، عمدتاً در برخورد با مسایل فلسفی بدنبال دو چیز بودند؛ یکی محتمل تر کردن مدعا از عدم آن یا از گزاره‌های متناظر خودش و دوم اینکه بدنبال روش‌های علمی همچون استقراگرایی (برهان انباشتی یکی از انواع روش‌های استقرایی است) بودند. ولی فلاسفه اسلامی که همچنان در مساله شناخت یقینی عقل، به اعتقاد سابق خود باقی بودند؛ یعنی قائل بودند که عقل می‌تواند به شناخت یقینی قاطع برسد و این را بدیهی می‌دانستند؛ به نقد نظریه شناخت کانت پرداختند و همچنان به اثبات یقینی مسایل فلسفی با روش قیاس برهانی ادامه دادند. به عبارت دیگر، فلاسفه اسلامی تاکنون مغلوب هیچ یک از زمینه‌های گرایش به برهان انباشتی و ادله استقرایی نشده‌اند و همیشه معتقدند به اثبات یقینی مسایل فلسفی با قیاس برهانی.

فهرست منابع

۱. ایمانوئل، کانت، (۱۳۹۰)، نقد عقل محض، مترجم بهروز نظری، کرمانشاه، نشر باغ نی، چاپ دوم.
۲. ایمانوئل، کانت، (۱۳۷۰)، تمهیدات: مقدمه‌ای بر هر مابعدالطبیعه آینده که به عنوان یک علم عرضه شود، ترجمه غلامعلی حداد عادل، تهران، مرکز نشر دانشگاهی.
۳. ای پلین، دیوید، (۱۳۸۳)، مبانی فلسفه دین، گروه مترجمان، ویراسته‌ای سید محمود موسوی، قم، بوستان کتاب، چاپ اول.
۴. ابن سینا، حسین بن عبدالله، (۱۳۵۷)، الف، النجاه، مصر، نشر فردا.
۵. ابن سینا، حسین بن عبدالله، (۱۳۵۷)، ب، الشفاء فی البرهان.
۶. اصغری، محمد جواد، (۱۳۹۴)، کاربری مبانی معرفت شناختی اثبات وجود خدا از دیدگاه سوئین برن و تحلیل دیدگاه منتقدان آن، فصلنامه علمی پژوهشی انجمن کلام اسلامی حوزه، سال سوم، شماره دهم.
۷. جوادی آملی، عبدالله، (۱۳۹۳)، الف، رهیق مختوم، قم، نشر اسراء، چاپ پنجم.
۸. جوادی آملی، عبدالله، (۱۳۹۳)، ب، دین‌شناسی، قم، انتشارات اسراء.
۹. جوادی آملی، عبدالله، (۱۳۹۵)، تفسیر تسنیم، قم، نشر اسراء.
۱۰. دیویس، سی. اف، (۱۳۹۱)، ارزش معرفت شناختی تجربه دینی، مترجم شیروانی علی، شیدان‌شید حسینی، قم، نشر پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، چاپ اول.
۱۱. سزواری، ملاهادی، (۱۳۹۰)، شرح المنظومه فی المنطق والحکمه، تحقیق محسن بیدارفر، قم، نشر شریعت، چاپ دوم.
۱۲. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، (۱۳۹۲)، الحکمه المتعالیه، قم، نشر طلیعه النور، چاپ پنجم.
۱۳. طباطبایی، سید محمد حسین، (۱۳۸۶) نهاییه الحکمه، به تحقیق غلامرضا فیاضی، قم، نشر موسسه امام خمینی.
۱۴. کاپلستون، فردریک، (۱۳۸۰)، تاریخ فلسفه غرب، ترجمه اسماعیل سعادت و منوچهر بزرگمهر، تهران، نشر سروش، چاپ سوم.
۱۵. مطهری، مرتضی، (۱۳۸۷)، مساله شناخت، قم، انتشارات صدرا، چاپ بیست و یکم.
۱۶. معلمی، حسن، (۱۳۸۷)، حکمت متعالیه، قم، نشر هاجر، چاپ اول.
۱۷. صدر، محمد باقر، (۱۳۹۸)، الاسس المنطقیه، بیروت، دارالتعارف للمطبوعات.
۱۸. مظفر، محمدرضا، (بی تا)، المنطق، قم، انتشارات دارالعلم، چاپ دوازدهم.
۱۹. معصوم، حسین، (۱۳۹۰)، مغالطات عقل محض در فلسفه کانت، قم، نشر بوستان کتاب، چاپ اول.
۲۰. طوسی، نصیرالدین، (۱۳۶۳)، اساس الاقتباس، تصحیح موسی رضوی، تهران، دانشگاه تهران.

۲۱. یزدان پناه، سید یدالله، (۱۳۹۵)، تاملاتی در فلسفه‌ای فلسفه اسلامی، دفتر اول مباحث معرفت شناختی، قم، نشر فردا.

22. Mitchell, Basil, The Justification of Religious, Belief, The Macmillan Press, LTD, 1973

23. Kant, Immanuel, Critique of pure Reason, Trans, by F. Max Muller, New York: Anchor Books, A VIII, 1966.

24. Richard Swinburne, THE Existence of God, Oxford, University Press, 2004.

