

هویت‌شناسی یقین

مرتضی رضائی

چکیده

مهم‌ترین یا دست‌کم یکی از مهم‌ترین پرسش‌های معرفت‌شناسی، امکان یا عدم امکان شناخت یقینی و مطابق با واقع است. این مسئله هم در قلمرو کل معرفت بشری و هم در ساحت معرفت‌های دینی قابل طرح است.

امروزه، شک‌گرایی نوین، که در گوشه‌ای از جغرافیای اندیشه غربی ظهور پیدا کرده، فرآورده‌هایی را تولید می‌کند که نفی شناخت یقینی، عنصر جدا ناشدنی آن است. این تولیدات نرم‌افزاری، به‌ویژه در ساحت‌هایی چون فلسفه دین، فلسفه سیاست، فلسفه اخلاق، کلام جدید، هرمنوتیک و تفسیر متون، و... بروز و ظهور داشته، و از نشانه‌های آن نسبی بودن و تغییرپذیری است.

به هر حال، یکی از تلاش‌های لازم برای ارزیابی اساسی این دسته نظریات، رفتن به سراغ ریشه‌ها و پیش‌فرض‌های اصلی آن‌ها است که به نظر می‌رسد نفی یقین و شناخت مطابق با واقع، یکی از این پیش‌فرض‌ها باشد. مدعیاتی چون: غیرقابل اثبات بودن وجود خدا، شخصی بودن دین، انکار هر گونه گزاره ثابت و مطلق در دین، نسبی بودن و تغییرپذیری ارزش‌ها (اعم از حقوقی و اخلاقی)، زمانمند بودن احکام اسلام، پلورالیسم دینی و معرفتی، وجود و رسمیت قرائت‌های مختلف از دین، و... از جمله اموری هستند که می‌توان عنصر نفی شناخت یقینی را از اصول موضوعه آن‌ها به حساب آورد.

در این نوشته تلاش شده با نشان دادن امکان یقین و تبیین راه‌های نیل به آن، گامی هرچند کوچک در جهت نفی شک‌گرایی و اثبات بی‌پایگی آن برداشته شود. تا چه قبول افتد و چه در نظر آید.

کلید واژه‌ها

شناخت یقینی، امکان یقین، شک‌گرایی نوین، شناخت صادق، شناخت کاذب.

مقدمه

درخت اندیشه انسان بسته به این‌که بر ریشه یقین استوار شود و شاخ و برگ‌هایش از آن تغذیه کند، و یا آن‌که بر ریشه شک تکیه کرده و موادی شکاکانه در وجود خود به جریان درآورد، میوه‌هایی متفاوت ثمر خواهد داد که از حیث رنگ و طعم و مزه متمایز از یکدیگرند. و صدا البته تغذیه‌کنندگان از این میوه‌ها نیز فرآورده‌ای با اثر یکسان در مغز و جان خود وارد نخواهند کرد و پیرو آن، کردار یکسانی هم از ایشان در ناحیه فکر و عمل نخواهد تراوید.

به هر حال، وفق آنچه تاریخ نویسان فلسفه نگاشته‌اند، از گذشته‌های بسیار دور، یعنی دوره باستان یونان، دو گرایش عمده درباره امکان یا عدم امکان شناخت یقینی وجود داشته است: یکی، گروهی که باورمند به امکان شناخت یقینی بوده‌اند و دیگری، دسته‌ای که شناخت یقینی را انکار می‌کرده‌اند.

دسته دوم، که خود به گروه‌های فرعی تری تقسیم شده‌اند، یا امکان هر گونه معرفتی را منکر می‌شدند (سوفسطی‌گری) و یا این‌که آن را مورد تردید قرار می‌دادند (لاادری‌گری و شک‌گرایی).^۱

این گرایش‌ها، به ویژه گرایش شک‌گرا، چندین بار در طول تاریخ اروپا و گاه به طور محدود در میان برخی شرقیان ظهور و بروز داشته‌اند؛ و امروزه نیز شکاکیت به دیدگاهی پذیرفته و معقول نزد طیف‌هایی از اندیشمندان غربی بدل گردیده است، و موج آن، گاه مرزهای مشرق زمین و حتی کشورهای اسلامی را نیز در نور دیده و در این بین، برای خود طرفدارانی جازم هم پیدا کرده است.

به هر حال، مسئله‌ای که این مقاله به آن می‌پردازد عبارت است از این‌که آیا شناخت یقینی امکان وقوع دارد یا اساساً چنین شناختی ناممکن و غیر قابل تحقق است؟ می‌خواهیم ببینیم، اولاً: مفهوم و هویت یقین در دانش‌های عقلی، به ویژه منطق و فلسفه، چیست؟ و ثانیاً: آیا یقینی که منتقدانان و فیلسوفان مراد می‌کنند، قابل دسترسی است؟ و اگر آری، راه‌های نیل به آن کدامند؟ در این مقاله به بررسی مسئله اول خواهیم پرداخت تا ضمن زدودن غبار ابهام از چهره یقین

مورد ادعا، زمینه طرح گفتمان دانشوران منطق و فلسفه اسلامی پیرامون دلایل و راه‌های تحقق شناخت یقینی فراهم آید.

کاوشی در مفهوم یقین

در این کاوش، ابتدا به بررسی کاربردهای یقین در لغت و در علوم عقلی می‌پردازیم، سپس این کاربردها را با هم مقایسه می‌کنیم:

الف. کاربرد یقین در لغت

واژه‌شناسان و کتاب‌های لغت "یقین" را قسمی از آگاهی، با ویژگی‌هایی خاص، می‌دانند؛ این ویژگی‌ها پس از انباشتن گفته‌های آن‌ها بر روی هم و جدا کردن مهم‌ترین آن‌ها، به قرار زیر است: نابودگر شک و نقیض آن؛^۲ فراهم آورنده آرامش روانی؛^۳ پایدار کننده حکم و تصدیق؛^۴ برآمده از اندیشه و استدلال؛^۵ برخوردار از ثبات و روشنی،^۶ و زوال ناپذیری؛^۷ باوری که از پس شک پدید می‌آید، و همراهی با آن ندارد؛^۸ مطابق با واقع؛^۹ بالاترین حد آگاهی و مؤکدترین آن که جا برای هیچ گونه احتمال ستیزگر باقی نمی‌گذارد.^{۱۰}

با عنایت به خصیصه‌های یاد شده، یقین معرفتی است که بالاترین عیار آگاهی را با خود دارد؛ در عین حال، همان گونه که برخی تصریح کرده‌اند، و به خصوص از ویژگی‌های دوم، چهارم، و ششم به دست می‌آید، این واژه هرگز وصف علم الهی (جل شأنه) قرار نمی‌گیرد؛^{۱۱} زیرا دگرگونی در حالت روانی، یا نیاز به اندیشیدن، و یا جایگزین شدن یقین به جای شک، همگی ویژگی‌هایی هستند که ریشه در ناتوانی و ناکاملی شناسنده دارند؛ چیزی که دامن خدای متعال به کل پیراسته از آن است.

همچنین ویژگی دوم به دست می‌دهد که یقین پایگاهی در روان آدمی و حوزه روان شناختی دارد؛ چنان که ویژگی‌های دیگر جنبه معرفت شناختی آن را تبیین می‌کنند. به عبارت دیگر: یقین از یک سو، امری است مرتبط با شناسنده و حالتی است روانی برای او؛ و از سوی دیگر، وصف

گزاره‌ای است که حکایتگری از واقع می‌نماید. بنابراین، در یقین دو جنبه ارتباط با مدرک و ارتباط با جهان خارج گرد هم می‌آیند. ولی آیا این ارتباط پیوسته و همیشگی است یا تنها گاهی خود را نشان می‌دهد؟ و اساساً رابطه میان این دو جنبه به چه شکل است؟ چگونه می‌توان از یکی به دیگری پل زد؟ آیا این پل زدن معیار و ضابطه‌ای دارد؟ و پرسش‌هایی از این دست که به نوبه خود درنگ‌ها و موشکافی‌های خاص خود را طلب می‌کنند.

ما در ادامه و ضمن مباحث، به مناسبت به این امور خواهیم پرداخت. در این جا تنها این ادعا را طرح می‌کنیم که رابطه میان این دو جنبه عموم و خصوص من وجه است؛ یعنی چنان نیست که هر گاه فاعل شناسا به لحاظ روانی به یقین رسید جهان خارج را هم آن چنان که هست شناخته باشد و بالعکس. این نکته را هم می‌افزاییم که دلیل، آن گاه که با شرایط و ضوابط همراه باشد، همان پلی است که دو اقلیم یقین را به هم می‌پیوندد.

ب. کاربرد یقین در منطق

منطق‌دانان مسلمان در چند جای دانش منطق، به ویژه مبحث برهان و مبادی آن، به بحث از یقین پرداخته‌اند؛ و به دلیل اهمیت فراوانش گاه حتی رساله‌ای جداگانه پیرامون تعریف و شرایط آن به نگارش درآورده‌اند.^{۱۲}

ابونصر فارابی یقین را این گونه تعریف می‌کند:

(أ) اليقين على الاطلاق هو ان يعتقد في الشيء انه كذا أو ليس بكذا (ب) و يوافق ان يكون مطابقاً غير مقابل لوجود الشيء من خارج (ج) و يعلم انه مطابق له (د) و انه غير ممكن ان لا يكون قد طابقه أو ان يكون قد قابله (ه) و لا ايضاً يوجد في وقت من الاوقات مقابلاً له (و) و أن يكون ما حصل من هذا حصل لا بالعرض بل بالذات.^{۱۳}

مطابق این گفته، یقین فرآورده شش عنصر در کنار هم است:

۱. باور به این که چیزی چنان هست یا چنان نیست؛
۲. مطابق بودن گزاره با آنچه خارج از آن است و گزاره از آن حکایت می‌کند؛

۳. آگاه شدن شناسنده از این که باورش مطابق با واقع خارجی است؛
۴. آگاهی به ناممکن بودن این که باور یاد شده مطابق با واقع نباشد یا این که نقیض آن واقع شود؛
۵. ناممکن بودن این که زمانی مقابل باور یا نقیض گزاره مورد باور اتفاق بیفتد؛
۶. همه عناصری که بر شمریم برآمده از چیزهایی باشد که حقیقتاً و بالذات چنین هستند.
- سپس فارابی به توضیح هر یک از مؤلفه‌های یادشده می‌پردازد. وی در تبیین عنصر نخست می‌نویسد: این عنصر جنس یقین، و عناصر بعدی فصل‌های آن هستند.^{۱۴}
- ذیل عنصر دوم نیز می‌آورد: صدق یعنی این که باور فاعل شناسا با خارج، یعنی آنچه موضوع و متعلق باور است، مطابقت داشته باشد؛ و متقابلاً، کذب آن جا است که این باور با خارج مطابق نباشد.^{۱۵} سپس در ادامه می‌گوید: عنصر سوم، یعنی آگاهی از این صدق، را افزودیم؛ زیرا چه بسا شناسنده توجه به این حقیقت نداشته باشد و درست بر خلاف آن بیندیشد.^{۱۶}
- عنصر چهارم همان است که باور را به مرتبه یقین می‌رساند، و بر وفق آن اعتقاد شناسنده ضرورتاً صادق و مطابق با واقع خواهد بود؛ به گونه‌ای که در هیچ حالتی ضد یا نقیض آن نمی‌تواند واقع گردد.^{۱۷}
- عنصر پنجم نیز این پیام را دارد که شیء خارجی مورد اعتقاد، گاه به گونه‌ای است که امکان زوال آنچه اکنون دارای آن است، هرگز و در هیچ وقتی وجود ندارد، مانند ضروریات عقلیه. ولی برخی امور مانند محسوسات چنین ویژگی را ندارند؛ هر چند ویژگی‌های پیشین را دارا هستند.^{۱۸}
- و بالاخره عنصر ششم، همان مؤلفه‌ای است که با آن تعریف یقین مطلق به اتمام می‌رسد، و مفادش این است که: همه پنج عنصر پیشین چه بسا به طور ناخودآگاه، یا از راه استقرا، یا شهرت یک دیدگاه و یا محبوبیت افرادی که باوری را مطرح کرده‌اند و... به دست آمده باشد، نه از چیزهایی که ذاتاً شائشان افاده این امور است؛ در این صورت آنچه حاصل شده، نام یقین به خود نمی‌گیرد و هنوز به این مرتبت بلند بار نیافته است.^{۱۹} و ^{۲۰} فارابی در جای دیگری از کتاب منطقیات یقین را به این شکل معرفی می‌کند:

والیقین هو ان نعتقد فی الصادق الذی حصل التصدیق به انه لا یمكن اصلاً ان یكون وجود ما نعتقده فی ذلك الامر بخلاف ما نعتقده ، و نعتقد مع ذلك فی اعتقاده هذا انه لا یمكن غیره، حتی یكون بحیث اذا اخذ اعتقاداً ما فی اعتقاده الاول كان عنده انه لا یمكن غیره.^{۲۱}

برای تحلیل این تعریف بایسته است نخست کمی درباره برخی مفاهیم به کار رفته در آن توضیحی ارائه شود: نویسنده در تبیین مفهوم "تصدیق" می‌نویسد: تصدیق به طور خلاصه آن است که انسان باور داشته باشد چیزی که نسبت به آن اسنادی (حکمی) صورت گرفته، در وجود خارجیش همان گونه است که در ذهن تصور شده.^{۲۲} و صادق آن است که: امر خارج از ذهن درست همان گونه باشد که در ذهن می‌اندیشیم.^{۲۳}

سپس می‌افزاید: بنابراین، تصدیق گاه به چیزی تعلق می‌گیرد که در واقع هم صادق است و گاه به چیزی که در واقع صادق نیست، بلکه کاذب است؛ در صورت دوم، اساساً یقینی واقع نمی‌گردد؛ زیرا یقین تنها در جایی است که تصدیق به چیزی تعلق بگیرد که واقعاً هم صادق است.^{۲۴}

بنابراین، بر وفق عبارتی که بیان شد شاخصه‌های یقین عبارتند از:

۱. باور به مفاد گزاره؛
۲. زوال ناپذیری باور فوق؛
۳. صدق؛
۴. باور به عدم امکان نقیض گزاره؛
۵. زوال ناپذیری باور دوم (عنصر چهارم).^{۲۵}

چنان که مشاهده می‌شود فارابی در تعریف دوم خود، شرط ششم تعریف اول را نیاورده است، ولی این به معنای دوگانگی در تعریف اصطلاح یقین نیست؛ زیرا می‌توان گفت شرط یاد شده، بیانگر علت شرط پنجم، یعنی زوال ناپذیری، است. در واقع، هر گاه که عناصر پیشین یقین بدون دریافت مستقیم خود فاعل شناسا از دلیل، به دست آیند باور حاصل نه یقینی، که تقلیدی خواهد بود و در این صورت امکان زوال، و عدم تحقق شرط پنجم پیش خواهد آمد. از این رو،

در تعریف نخست علاوه بر مسبب (زوال ناپذیری) بر سبب آن نیز تأکید شده است، ولی در تعریف دوم تنها به ذکر شرط پنجم بسنده گردیده؛ زیرا وجود مسبب خود نمایانگر وجود علت آن در مرحله قبل تر است.

دیگر آن که با کنار هم قرار گرفتن دو عنصر "باور به مفاد گزاره" و "باور به عدم امکان نقیض آن"، همان گونه که برخی تصریح کرده‌اند،^{۲۶} اعتقاد حالت جزمی به خود می‌گیرد. بنابراین، می‌توان مؤلفه‌های یقین را از منظر فارابی در چهار چیز خلاصه کرد: ۱. باور به مفاد گزاره؛ ۲. جزم؛ ۳. صدق؛ ۴. زوال ناپذیری.

پس از فارابی اندیشمندان دیگر نیز به تعریف یقین همت گمارده‌اند؛ از جمله، ابن سینا در جایی آن را این گونه تعریف می‌کند:

والیقین منه ان يعتقد في الشيء انه كذا و يعتقد اما بالفعل و اما بالقوة القریبه من الفعل انه

لا يمكن الا يكون كذا اعتقادا و قوعه من حيث لا يمكن زواله.^{۲۷}

مطابق این بیان، قوام یقین به سه چیز است: ۱. باور به مفاد گزاره؛ ۲. باور به عدم امکان نقیض آن؛ ۳. ثبات و زوال ناپذیری باور دوم. باز در این جامی توانیم از همیاری باور اول و دوم، جزم را هم همراه یقین بدانیم؛ ولی با این حال، این تعریف تفاوت مهمی با تعریف فارابی دارد؛ و آن نیاوردن عنصر "صدق" در تعریف است.

ولی با عنایت به این که شیخ الرئیس در کتاب نجات،^{۲۸، ۲۹} صدق را هم جزء مؤلفه‌های یقین دانسته است، می‌توان نیاوردن این عنصر در تعریف کتاب شفاء را به یکی از این دلایل دانست:

۱. روشنی شرط بودن آن در یقین.

۲. زوال ناپذیری باور به عدم امکان نقیض در صورتی تحقق می‌یابد که گزاره مورد یقین با واقع خود مطابقت داشته باشد و همواره از جانب آن مورد پشتیبانی قرار گیرد. وگرنه در صورتی که باور به مفاد گزاره جهل مرکب باشد با استدلال می‌توان آن را متزلزل ساخت و زایل نمود. این تحلیل با گفته صریح برخی منطق‌دانان نیز همخوانی دارد.^{۳۰}

۳. اشتباه نگارندگان و نسخه بردارانی که کتاب شفاء را پس از ابن‌سینا نسخه برداری و نگارش کرده‌اند.

۴. کم‌توجهی و غفلت از سوی مصنف؛ که البته فرض بسیار بعیدی به نظر می‌آید. بهمنیار، شاگرد بی واسطه ابن‌سینا، نیز برای یقین دو گونه تعریف ذکر می‌کند: ایشان در تعریف نخست، مؤلفه‌های: باور به مفاد گزاره، و باور به عدم امکان نقیض را شکل دهندگان یقین معرفی می‌کند،^{۳۱} ولی در جای دیگری مؤلفه "صدق" را هم می‌افزاید، و در ضمن عامل زوال ناپذیری باور یقینی، یعنی برآمدن از دلیل (بواسطه توجه) را نیز اضافه می‌کند.^{۳۲} بنابراین، می‌توان یقین را از منظر وی نیز مشتمل بر چهار عنصر دانست: باور به مفاد گزاره؛ جزم؛ صدق؛ و زوال ناپذیری.

قطب‌الدین رازی،^{۳۳} محقق طوموسی،^{۳۴} ملاعبدالله یزیدی،^{۳۵} اسماعیل بن محمد ریزی،^{۳۶} حاجی سبزواری،^{۳۷} شهید سید محمدباقر صدر،^{۳۸} و محمدرضا مظفر^{۳۹} نیز یقین را دربرگیرنده همین عناصر چهارگانه می‌دانند.

عناصر یقین را عبارت می‌دانند از: باور به مفاد گزاره؛ باور به عدم امکان نقیض آن؛ و صدق. فخرالدین رازی نیز چند جا به تعریف یقین می‌پردازد؛ او در یک جا یقین را برآمده از سه عنصر: باور به مفاد گزاره؛ باور به عدم امکان نقیض آن؛ و زوال ناپذیری معرفی می‌کند.^{۴۰} و این توضیح را نیز اضافه می‌کند که زوال ناپذیری یا ریشه در ذات گزاره دارد، آن سان که در بدیهیات مشاهده می‌کنیم و یا این که ریشه در برهانی دارد که از خارج گزاره اقامه می‌شود، آن چنان که در گزاره‌های نظری با آن روبرو هستیم.

وی در کتاب دیگرش یقین را در برگیرنده عناصر ذیل می‌شناسد: باور به مفاد گزاره؛ جزم؛ صدق (مطابقت با واقع)، و برآمدن از دلیل^{۴۱} (که نتیجه‌اش زوال ناپذیری است). ایشان در همین کتاب تصریح می‌کند که یقین، تنها در صورتی حاصل می‌شود که مفاد گزاره با خارج مطابقت داشته باشد.^{۴۲}

بنابراین، و پس از سیری گذرا که در آثار عمده بزرگان منطق اسلامی داشتیم، می‌توانیم چنین

ادعا کنیم که، یقین در کاربرد منطقی‌اش دربردارنده چهار عنصر اساسی است:

۱. باور به مفاد گزاره؛
۲. جزم (که برابند باور به مفاد گزاره و باور به عدم امکان نقیض گزاره است)؛
۳. صدق؛
۴. زوال ناپذیری.

هر یک از عناصر و قیودی که در شکل دهی یقین مؤثرند، نقش دیگرشان، یعنی مانعیت، را نیز همزمان انجام می‌دهند. عنصر "باور" آنچه باور به حساب نمی‌آید، مانند شک و تصورات، را کنار می‌گذارد؛ مؤلفه "جزم" باورهای غیر جزمی، مانند ظن، را خارج می‌کند؛ قید "صدق" باور جزمی غیر مطابق، یعنی جهل مرکب، را پس می‌زند؛ و بالاخره با عنصر "زوال ناپذیری" باور جزمی مطابق یا واقعی که احتمال زوال دارد، یعنی تقلید مطابق با واقع، از دایره تعریف کنار می‌ماند.

و دست آخر این که، لحاظ نشدن عنصر "صدق" در پاره‌ای اندک شمار از تعریف‌ها، با تحلیل اول و دومی که از تعریف ابن‌سینا در کتاب شفاء داشتیم، گزندی بر وفاق منطق‌دانان مسلمان در تعریف یقین وارد نمی‌کند. گو این که در صورت عدم پذیرش تحلیل یادشده، می‌بایست نیاوردن عنصر "صدق" را دلیل غفلت و کم توجهی آن دسته کم شمار از اندیشمندان دانست؛ زیرا در غیر این صورت تعاریف ایشان به دلیل در بر گرفتن جهل مرکب، شرط مانعیت از غیر را نخواهد داشت.

ج. کاربرد یقین در فلسفه

همچنان که بسیاری گفته‌اند، غایتی که فلسفه اسلامی آن را دنبال می‌کند شناخت حقایق و تفکیک آن از امور پنداری است. به همین دلیل، دستیابی به چنان معرفتی که واقع را آن گونه که هست بنمایاند، همواره مورد عنایت و جست‌وجوی اندیشمندان مسلمان بوده است. بالطبع چنین شناختی بایستی ویژگی‌های خاصی داشته باشد تا همراه با کشف واقع، حس

حقیقت‌جویی افراد را ارضا، و دغدغه خطا و اشتباه آنان را برطرف نماید. این شناخت همان است که با نام "یقین" از آن یاد می‌شود.

ولی ویژگی‌های این یقین چیست، و عناصر تشکیل دهنده آن کدامند؟

فارابی، ابن سینا، و بهمنیار برای پدید آمدن یقین، همان گونه که پیش‌تر نیز بیان کردیم، چهار عنصر: باور، جزم، صدق، و زوال‌ناپذیری را معتبر دانسته‌اند. فخرالدین رازی، ابو حامد غزالی، قطب‌الدین رازی، محقق طوسی، حاجی سبزواری، و شهید صدر نیز، چنان که گذشت، همین عناصر را در یقین شرط کرده‌اند.

قطب‌الدین شیرازی نیز پس از شرط دانستن مؤلفه‌های پیش‌گفته برای تحقق یقین، می‌افزاید: انتفاء احتمال نقیض در واقع و نفس امر مستلزم مطابقت است؛ در نزد شناسنده ملتفت مستلزم جزم می‌باشد؛ و از بین نرفتن آن با تشکیک، مستلزم ثبات و پایداری است.^{۴۴}

شیخ اشراق، شهاب‌الدین سهروردی، یقین را این گونه تعریف می‌کند:

اليقين هو الاعتقاد بأن الشيء كذا و انه لا يتصور ان لا يكون كذا و يطابق الامر في نفسه.^{۴۵}

چنان که ملاحظه می‌شود عناصر: باور به مفاد گزاره، باور به انتفاء نقیض، و صدق از این تعریف قابل اصطیاد است. ضمن آن که وفق تحلیلی که پیش از این ارائه شد، از کنار هم قرار گرفتن دو مؤلفه اول و دوم، جزم نیز به دست می‌آید.

محقق میرداماد نیز یقین را در بر گیرنده این امور می‌داند:^{۴۶} ۱. باور به مفاد گزاره؛ ۲. خارج همان گونه است که به باور در آمده (صدق)؛ ۳. باور به انتفاء احتمال نقیض؛ ۴. دوام و زوال‌ناپذیری باور دوم.

بنابراین، تردیدی نیست که نزد فیلسوفان مسلمان، یقین شناختی است با چهار ویژگی اصلی:

۱. باور به مفاد گزاره؛

۲. جزم؛

۳. صدق؛

۴. ثبات و زوال‌ناپذیری.

همان‌گونه که مشاهده می‌شود میان کاربرد فلسفی یقین و کاربرد منطقی آن، نزد فلاسفه و منطق‌دانان اسلامی، تفاوتی وجود ندارد. در واقع، یقین منطقی همان است که فیلسوف مسلمان تلاش می‌کند از خلال پژوهش‌های فلسفی بدان نایل آید.

د. کاربرد یقین در کلام

در کتاب‌های کلامی، آن جا که سخن از وجوب شناخت خدا و صفات جمال و جلال او، و نیز وجوب معرفت سایر اصول اعتقادی است، بحثی هم درباره اقسام باور مطرح می‌گردد. علم و یقین از جمله این باورهاست که متکلمان به تعریف آن، و معرفی عناصر سازنده‌اش می‌پردازند. اکنون، و برای بازشناسی آنچه دانشوران علم کلام، از این واژه مراد می‌کنند، به ذکر چند نمونه از سخنان ایشان می‌پردازیم:

۱. یقین باوری است جازم، مطابق با واقع، و پایدار و زوال ناپذیر. این باور می‌بایست جازم باشد، و گرنه به حقیقت نمی‌توان به آن نام علم داد، بلکه تنها می‌توان با نام ظن از آن تعبیر کرد. صدق شرط دیگر این باور است؛ زیرا در صورت نبود آن، آنچه داریم جهل مرکب خواهد بود، نه علم؛ و بالاخره زوال ناپذیری شرط دیگر آن است؛ چون بدون آن فقط تقلیدی صادق فراچنگ خواهد آمد.^{۴۷}

۲. یقین را این عناصر می‌سازند: باور به مفاد گزاره، اعتقاد به عدم امکان نقیض، صدق، و زوال ناپذیری.^{۴۸}

۳. یقین عبارت است از: باور جازم ثابت، که مطابقت با واقع هم داشته باشد.^{۴۹}

۴. باور یا جازم است یا غیر جازم؛ در صورت جزمی بودن یا با واقع مطابقت دارد یا ندارد؛ و در فرض مطابقت بودن یا ثبات دارد و یا فاقد آن است؛ آن باوری که هر سه خصیصه جزم، صدق و ثبات را با خود همراه دارد، همان است که به آن یقین می‌گویند.^{۵۰}

۵. باوری که همراه باشد با جزم، مطابقت با واقع (صدق)، و ثبات، علم^{۵۱} نامیده می‌شود. با این تعریف اقسام دیگر باور، یعنی: ظن، جهل مرکب، و تقلید کنار گذارده می‌شود.^{۵۲}

اکنون، و پس از ملاحظه گفته‌های بالا، می‌توان گفت: در کلام اسلامی، یقین در بردارنده همان عناصری است که منطق دانان مسلمان برای یقین معتبر دانسته‌اند.

۵. کاربرد یقین در عرفان

آنچه تا کنون از بررسی کاربرد یقین در دانش‌های بشری به دست آمد این بود که یقین ویژگی دانش حصولی و گزاره‌ای است، ولی چنان‌که می‌دانیم علم شهودی مقصد و مقصود نهایی عرفان اسلامی است، و با وجود معتبر بودن علم حصولی در آن، شناخت حضوری از جایگاهی برتر در دانش عرفان برخوردار است.

اکنون پرسش اساسی این است که: آیا عرفا خصیصه یقین را تنها درباره دانش گزاره‌ای به کار برده‌اند یا آن‌که با توسعه در مفهوم آن، دانش حضوری را هم موصوف به این صفت کرده‌اند؟ ما پیش از هر گونه داوری، ترجیح می‌دهیم گذاری در گفته‌های چند تن از عارفان به نام داشته باشیم، آن‌گاه به جمع‌بندی بپردازیم. ضمناً این نکته را هم یادآور می‌شویم که ما صرفاً به جنبه معرفت‌شناختی یقین و امور متناسب با آن خواهیم پرداخت، ولی درباره سایر جنبه‌های آن سخنی نخواهیم گفت.

خواجه عبدالله انصاری علم را این گونه تعریف می‌کند:

العلم ما قام بدلیل و رفع الجهل.^{۵۳}

عبدالرزاق قاسانی در شرح این تعریف می‌نویسد:

از آن جا که مراد از علم در این جا، دانش عقلی اکتسای است، می‌بایست این دانش متکی بر دلیل باشد؛ چرا که در غیر این صورت یقین به محال بودن نقیض آن حاصل نمی‌شود و در نتیجه، جهل انسان همچنان باقی خواهد بود.

دلیل نیز به نوبه خود بر دو گونه است: نقلی، مانند کتاب و سنت؛ و عقلی، مانند برهان. صحت دلیل نقلی هم با برهان ثابت می‌شود؛ زیرا تأملی که با آن درستی نبوت و راستگویی پیامبر در مدعایش به اثبات می‌رسد، همانا عقلی است. بنابراین، بازگشت دلیل نقلی هم به دلیل عقلی

خواهد بود.^{۵۴}

از گفته‌های بالا چنین بر می‌آید که علم قسمی از آگاهی است که اولاً، برگرفته از دلیل می‌باشد؛ ثانیاً، رافع هر گونه جهلی است اعم از بسیط و مرکب؛ و ثالثاً نقیض آن امکان ندارد. به عبارت دیگر: علم باوری است صادق؛ زیرا نافی جهل مرکب می‌باشد؛ زوال ناپذیر است؛ زیرا تکیه بر دلیل دارد؛ و جازم است؛ چون نقیض آن محال می‌باشد.

خواجه انصاری در بخش "النهایات" منازل السائرین، که دربردارنده مقامات پس از سلوک، و پایان سیر الی الله است، به "معرفت" می‌پردازد، و آن را این گونه تعریف می‌کند:

المعرفة احاطه بعین الشيء كما هو.^{۵۵}

شناخت حقیقت یک چیز، بدون واسطه‌گری صورت ذهنی را معرفت می‌گویند. چنین شناختی همان ادراک ویژه عرفانی است، و با علم، که شناخت اشیا از طریق صورت‌های حاکی آن‌هاست، تفاوت می‌کند.

در واقع، معرفت عبارت است از اتحاد فاعل شناسا با خود شیء مدرک، به گونه‌ای که این دو یک چیز شوند یا به گونه‌ای که ذات مدرک در خود فاعل شناسا باشد. و بالاخره این که، معرفت ادراک حقیقت یک چیز است، به همان گونه که متن واقع را پر کرده است.^{۵۶}

چنان که ملاحظه می‌شود، معرفت همان شناخت حضوری است که در آن خطا یا جهل راه ندارد، همان طور که شک نیز در آن جایگاه و معنایی پیدا نمی‌کند. خواجه می‌گوید:

یقین مرکب راهوار سالک راه خداست، که منزل پایانی عوام، و آغازین گام خواص به حساب می‌آید و آن را سه درجه است:

۱. علم الیقین، که از قبیل دانش حصولی است و به وسیله استدلال، اعم از عقلی و نقلی، به دست می‌آید؛

۲. عین الیقین، که از سنخ دانش حضوری، و بی نیاز از استدلال است؛

۳. حق الیقین، که آن هم از قسم علوم شهودی است و مرتبه‌ای فراتر از دو مرحله قبلی را

دارا می‌باشد. ۵۷

ابن عربی علم را در یک اعتبار، به سه قسم تقسیم می‌کند: علم عقل، علم احوال، علم اسرار. علم عقل، عبارت از هر علمی است که یا به نحو ضروری و یا از پس فکر و نظر برای انسان حاصل می‌شود. بنابراین، علم عقل بر دو گونه است: بدیهی، و نظری. علم نظری به نوبه خود به صحیح و ناصحیح تقسیم می‌شود؛ ولی در علم بدیهی شک و شبهه و نادروستی راه ندارد. علم احوال، علمی است که تنها از راه ذوق به دست می‌آید، و عقل انسان نه توان یافت آن را دارد، و نه می‌تواند برای شناساندن آن دلیلی اقامه کند. درک شیرینی عسل، دشواری صبر، و... از جمله این قسم از علوم‌اند.

علم اسرار، علمی است فراتر از درک عادی، که ویژه انبیا و اولیاست، و به وسیله روح القدس به ایشان القا می‌گردد. ۵۸

محمی الدین درباره شناخت خدا و صفات او به دو راه معتقد است: یکی راه فکر و استدلال، و دیگری راه کشف و شهود. راه نخست در معرض خطا و شک و شبهه قرار دارد، و انسان از طریق آن نمی‌تواند به خدا برسد، بلکه تنها می‌تواند با آن وجود خدا را اثبات کند. ۵۹

اما راه دوم، شناختی ضروری به دست می‌دهد که هیچ گونه شک و شبهه‌ای در آن راه ندارد؛ بلکه هر گاه دلیل عقلی گرفتار شبهه گردد، عهده دار رفع آن نیز می‌باشد. ۶۰
وی در جایی دیگر، می‌گوید:

اما الیقین فهو کل ما ثبت و استقر و لم یتزلزل من ای نوع کان من حق و خلق فله علم و عین و حق. ۶۱

از طرفی در تعریف علم یقین می‌آورد:

معرفة علم یقین و هو ما اعطاه الدلیل الذی لا یقبل المدخل و لا الشبهة.

سپس در توضیح آن می‌نویسد:

انا قد علمنا علماً یقیناً لا تدخله شبهة ان فی العالم بیتاً یسمى الکعبة بیلدة تسمى مکه لا یتمکن لاحد الجهل بهذا و لا ان یدخله شبهة و لا یقدح فی دلیله دخل فاستقر العلم

هویت‌شناسی یقین □ ۴۳

بذلک فأضيف الى اليقين الذی هو الاستقرار ان لله بيتاً یسمى الکعبه بقريه تسمى مکه
تحج الناس اليه فی کل سنه و یطوفون به.^{۶۲}

از سخنان بالا چنین بر می‌آید که علم یقینی، نوعی آگاهی حصولی است که از راه دلیل^{۶۳} به دست می‌آید، و هیچ‌گونه شبهه‌ای در خود این دلیل یا علم حاصل از آن راه ندارد؛ به علاوه، علم یاد شده ثابت و زوال ناپذیر است.

عین‌الیقین فراورده آگاهی حضوری است، و حق‌الیقین نیز معرفتی است شهودی که در قلب آدمی جای دارد و از سوی حق متعال افزایده می‌گردد.^{۶۴}

سید حیدر آملی نیز نیل به شناخت واقع را هم از راه علم حصولی و هم از راه علم حضوری ممکن می‌شمارد، ولی همانند بسیاری دیگر از عارفان برتری را از آن شناخت شهودی می‌داند. این شناخت شهودی که از جانب خداوند - جلّ و علا - افزایده می‌گردد، گاه به شکل وحی، گاه به صورت الهام، و گاه به گونه کشف است.^{۶۵}

عین‌القضات همدانی، یکی دیگر از عارفان است، که معرفت صادق و یقینی را از طریق عقل ممکن می‌داند، ولی با این حال گستره کار آن را محدودتر از شهود توصیف می‌کند:

بدان که عقل میزانی صحیح است، و احکام آن صادق و یقینی است که دروغی در آن راه ندارد، و او دادگری است که هرگونه ستم از او متصور نمی‌شود. با این همه، هرگاه عاقل به سنجش هر چیزی از امور آخرت و حقیقت نبوت، و حقایق صفات ازلی طمع ورزد، سعی او بی‌نتیجه خواهد ماند.^{۶۶}

در موردی دیگر می‌گوید:

اگر کسی گمان کند علم به ذات معشوق و صفات او، عین وصول به اوست، گمراهی دامن خود را، بر وی گسترده است. و کسی که گمان کند گرفتاری در چنگال درنده‌ای مودعی، یا تصور آن گرفتاری یکی است، در پرتگاه جهل سرنگون گردیده است.^{۶۷}

و نیز می‌آورد:

انکار نمی‌کنم که عقل برای دریافت مسائل مهمی از غوامض آفریده شده، لیکن دوست هم

ندارم که در ادعایش از سرشت خود تجاوز کند، و از مرتبه طبیعی فراتر رود.^{۶۸}

امام خمینی نیز حقیقت عرفان را همان مشاهده حضوری می‌داند و می‌نویسد:

مشاهدات حضوریه - که حقایق و سرایر عرفان است - مشاهده به طور جزئیت و شخصیت است از آن اموری که عقل با قدم برهان به طریق کلی دریافته، ... و تا عقل در عقال مفاهیم و کلیات است، از شهود و حضور خبری ندارد؛ گر چه علوم بذر مشاهدات است ولی وقوف در آن‌ها عین حجاب است، ... و تا آن‌ها درانبار قلب مورد نظراستقلالی است، از آن‌ها نتیجه حاصل نگردد.^{۶۹}

به هر حال، ره‌آورد کشف عرفانی شناخت یقینی است؛ که دانشی ضروری، زوال ناپذیر و غیر قابل شک می‌باشد.^{۷۰} امام قشیری در این باره می‌گوید:

و اعلم ان المكاشفه فی كلامهم عبارة عن ظهور الشيء للقلب باستيلاء ذكره من غير بقاء للريب.^{۷۱}

و باز می‌آورد:

وقال الجنيد: اليقين هو استقرار العلم الذي لا ينقلب، ولا يتحول، ولا يتغير في

القلب.^{۷۲}

و در فرازی دیگر می‌نویسد:

قال الجنيد: اليقين ارتفاع الريب في مشهد القيب.^{۷۳}

و در جایی دیگر، به نقل از یکی از عارفان، یقین را بر سه گونه معرفی می‌کند: یقین برآمده از اخبار پیامبران علیهم السلام؛ یقین برآمده از دلیل و استدلال؛ و یقین برآمده از شهود.^{۷۴}

صاحب رساله قشیری در فصل "مصطلحات التصوف" می‌نویسد:

فاليقين: هو العلم الذي لا يداخل صاحبه ريب على مطلق العرف، ولا يطلق في وصف الحق سبحانه لعدم التوقيف. و علم اليقين هو اليقين، وكذلك عين اليقين هو اليقين نفسه، و حق اليقين هو اليقين نفسه (ايضاً).

فعلم اليقين على موجب اصطلاحهم هو ما كان بشرط البرهان، وعين اليقين ما كان

بحکم البیان، و حق یقین ما کان بنعت العیان. فعلم یقین لاریاب العقول، وعین یقین لاصحاب العلوم، و حق یقین لاصحاب المعارف.^{۷۵}

صائت الدین، ابن ترکه، نیز برای نیل به حقایق هم راه عقل و هم راه قلب و علم حضوری را معتبر می‌داند.^{۷۶} بلکه علوم نظری و عقلی را به عنوان معیار و منطبق تجربه‌های عرفانی معرفی می‌کند.^{۷۷} از مجموع آنچه تاکنون بیان شد می‌توان نتایج زیر را به دست آورد:

۱. چنان که در آغاز هم گفتیم، عرفا دانش حصولی را معتبر و معتمد می‌شناسند، همچنان که دانش حضوری را چنین می‌دانند.

۲. دانش حصولی می‌تواند به عنوان مقدمه و حتی معیار ارزشگذاری شناخت شهودی قرارگیرد؛ با این حال، گستره دریافت‌های عقلی محدودتر از دریافت‌های قلبی و شهودی است.

۳. گرچه غایت تلاش عارفانه کسب دانش شهودی است، ولی هم دانش حصولی و هم دانش حضوری، هر دو، متصف به صفت یقین می‌گردند.

۴. یقین به عنوان یک وصف عام، حاری شاخصه‌هایی چون: شک ناپذیری، کاشفیت تام از واقع، و زوال ناپذیری است.

۵. کاشفیت تام یقین برآمده از علم حصولی، به نحو مفهومی و کلی است، ولی یقین برآمده از علم حضوری نیل به واقع به نحو شخصی و جزئی است. از این رو، قسم اول را ادراک از دور، و از پس حجاب صورت دانسته‌اند؛ و قسم اخیر را ادراک از نزدیک، بدون پرده‌ای حایل، به حساب آورده‌اند.

مقایسه کاربردهای یقین با یکدیگر

پیش از هر چیز یادآور می‌شویم که شناخت و آگاهی را، به اعتبار آن که با واسطه‌گری صورت ذهنی به دست می‌آید یا بدون آن، به دو قسم حصولی و حضوری تقسیم کرده‌اند:

آگاهی حصولی شناختی است که در آن، واقعیت خارجی از طریق صورت ذهنی برای شناسنده معلوم می‌گردد؛ بنابراین، صورت یاد شده، که نمایانگر واقعیت خارجی است نه خود

آن، می‌تواند با واقع مطابق باشد، و می‌تواند مطابق نباشد؛ در صورت اول، آن را شناخت صادق، و در صورت دوم، شناخت کاذب می‌خوانند. پس، صدق و کذب از مقایسه صورت حکایتگر و حقیقت خارجی پدید می‌آید: در صورت انطباق این دو با یکدیگر مفهوم صدق، و در صورت عدم انطباق، مفهوم کذب و خطا شکل می‌گیرد.

آگاهی حضوری نیز شناختی را می‌گویند که خود واقعیت خارجی، بدون واسطه‌گری صورت ذهنی، نزد شناسنده حضور دارد. به همین دلیل، صدق و کذب یا حقیقت و خطا در مورد آن معنا پیدانمی‌کند؛ زیرا مقایسه و انطباقی در کار نیست تا انتظار پدید آمدن صدق و کذب جایی داشته باشد.

اکنون این را اضافه می‌کنیم که از یک سو، چشم‌انداز بیشترین کاربردهای یقین شناخت حصولی است، و از سوی دیگر، باور یا تصدیق مؤلفه‌ای است که تمامی این کاربردها از آن بهره می‌گیرند؛ بنابراین، یقین صرفاً توصیفگر شناخت‌های گزاره‌ای خواهد بود.

البته، چنان که پیش‌تر هم گفتیم،^{۷۸} با توسعه در مفهوم یقین می‌توان آن را وصف ادراک حضوری نیز قرارداد؛ اما در هر حال، مفاهیم و تصورات از دایره توصیف یقین بیرون خواهند بود.

وجوه اشتراک و تمایز کاربردهای یقین

همان‌گونه که از خلال پژوهش‌های گذشته به دست آمد، مفهوم یقین در سه کاربرد منطقی، فلسفی، و کلامی آن، دارای چهار ویژگی مشترک: باور، صدق، جزم، و زوال ناپذیری است.

در کاربرد عرفانی یقین نیز یادآور شدیم که گاه علم حصولی، و زمانی علم حضوری موصوف یقین قرار می‌گیرند؛ از این حیث، و در یک بررسی کوتاه باید گفت: شاخصه‌هایی چون: باور به مفاد گزاره، صدق، امتناع نقیض گزاره، زوال ناپذیری، برآمدن از دلیل، و شک ناپذیری، ویژگی‌هایی هستند که برای یقین برآمده از علم حصولی بیان شده‌اند؛ از این رو، چه بسا بتوان این قسم از کاربرد عرفانی را در شمار کاربرد فلسفی یقین قرار داد.

درباره یقین برآمده از علم شهودی نیز، خصیصه‌هایی چون: شک ناپذیری، ثبات، عاری بودن

از خطا، و قابل استدلال نبودن، از لابه‌لای گفته‌های عارفان به دست می‌آید. با کمی دقت می‌توان دید که برخی از این خصیصه‌ها با پاره‌ای از ویژگی‌های لغوی یقین مشروط بر آن که از ریشه‌های این مؤلفه‌ها چشم‌پوشی نماییم و تنها خود مؤلفه‌ها را مطمح توجه قرار دهیم هم‌خوانی دارد. و شاید همین مناسبت دلیلی کافی برای توسعه در مفهوم یقین باشد تا علوم حضوری نیز در دایره شمول آن قرار گیرد.

بنابراین، در بستر علم حصولی چهار کاربرد منطقی، فلسفی، کلامی، و عرفانی یقین در تمامی شاخصه‌هایشان اشتراک دارند. همچنین چهار کاربرد یاد شده بنا بر کاربرد لغوی یقین در اکثر شاخصه‌های آن هم‌خوانی دارند. و بالاخره، بارزترین خصوصیتی که در میان تمام کاربردهای یقین اعم از دانش حصولی و حضوری مشاهده می‌گردد، ویژگی "شک ناپذیری" است. بنابراین، هر جا که یقین راه پیدا کرد جایی برای شک باقی نخواهد گذاشت و در هر قلمروی که بتوان امکان معرفت یقینی را اثبات کرد، دایره شک در آن تنگ‌تر و تنگ‌تر خواهد شد.

حقیقت یقین در فلسفه (و منطق)

پیش‌تر و به هنگام بازشناسی کاربرد منطقی و فلسفی یقین، شاخصه‌ها و ویژگی‌های یقین فلسفی را بیان کردیم؛ با این حال، ناگفته‌هایی درباره این شناخت گرانسنگ باقی است که خواهیم کوشید در این جا برخی از آن‌ها را بازگوییم:

چنان که گذشت، یقین باوری (تصدیقی) است مطابق با واقع و زوال‌ناپذیر که احتمال نقیض آن کاملاً منتفی بوده و از دلیل ویژه خود برمی‌آید، و دارنده آن به آنچه باور کرده، جزم دارد. اکنون می‌افزاییم: واقعی که باور یقینی با آن مطابقت دارد موضوعات نفس‌الامری هستند که خارج از اعتقاد شناسنده، جهان واقعیت و نفس‌الامر^{۷۹} را پر کرده‌اند. این موضوعات پیش از تعلق گرفتن هر گونه شناخت و باوری نسبت به آن‌ها وجود دارند و در یک تقسیم می‌توان آن‌ها را به دو پاره: موضوعاتی که بیرون از نفس‌اند و موضوعاتی که درون نفس هستند، تقسیم نمود.

از جمله موضوعات دسته دوم، که اتحاد وجودی با نفس دارند، عبارتند از: امور و معقولات

منطقی، صور و مفاهیم ذهنی، حالات، کیفیات، و انفعالات نفسانی همچون: غم، شادی، فراموشی، یادآوری، و... اعتقاد و باوری که در واقع جنس یقین به شمار می‌آید، به همه این امور تعلق می‌گیرد؛ درست به همان گونه که به موضوعات خارجی دسته اول تعلق می‌گیرد. در واقع، موضوعات بیرون نفس و موضوعات درون نفس، همگی در این که اموری خارج از عقیده و باور شناسنده‌اند، و آگاهی فاعل شناسا می‌تواند به آن‌ها تعلق بگیرد، در یک رتبه و مشترکند.

از طرفی، خود باور و عقیده، که یکی از حالات نفسانی است، می‌تواند به عنوان موضوعی خارجی برای باور دربیاید، و اقسامی از اعتقاد، یعنی اعتقاد یقینی، اعتقاد ظنی، اعتقاد به صدق یا اعتقاد به کذب، و... به آن تعلق بگیرد.^{۸۰}

دیگر آن که، یکی از شاخصه‌های یقین آگاهی یافتن و علم به این امور است: مطابقت باور با واقع، ناممکن بودن عدم این مطابقت، و ناممکن بودن نقیض گزاره مورد باور.

معنای این علم و آگاهی این است که حالت عقل نسبت به موضوع خارجی (معقول)، حالت بینایی نسبت به شیء مورد رؤیت، در هنگام رؤیت می‌باشد. این حالت اضافی همان است که به آن علم می‌گویند، و خود به دو صورت بالقوه و بالفعل است. حالت بالقوه آن نیز به دو گونه نزدیک (القوة القریبه) و دور (القوة البعیده) می‌باشد.^{۸۱} مقصود از قوه نزدیک آن است که هرگاه انسان بخواهد، تبدیل به حالت بالفعل شود، و میان آن و حالت بالفعل مرحله یا مراحل میانه‌ای وجود نداشته باشد. در واقع، این آگاهی بالقوه تا وقتی بالقوه است که مورد التفات انسان نباشد، اما به محض التفات و تنبه، حالت بالفعل به خود می‌گیرد.^{۸۲} و قوه دور، آن است که میان آن و حالت بالفعل مراحل و فاصله زیادی وجود دارد؛ مانند قوه جنین یا نوزاد انسان برای دیدن.

به هر حال، اعتقاد به مطابقت گزاره مورد باور با واقع و محال بودن عدم این تطابق، و محال بودن نقیض گزاره که جزو مؤلفه‌های یقین فلسفی است یا بالفعل یا به قوه نزدیک به فعلیت باید فراهم باشد؛ زیرا در غیر این صورت یقین فلسفی (منطقی) محقق نخواهد شد.

در میان دو گونه باور، یعنی ظن و یقین، آنچه یقین را متمایز می‌کند و در مرتبه‌ای فراتر قرار می‌دهد، ضمیمه شدن باوری دیگر به تصدیق مفاد گزاره (باور اولیه) است. این باور دوم عبارت

است از: باور به ناممکن بودن نقیض گزاره. در واقع، تا زمانی که این باور دوم با باور اول همراه نگردیده، اساساً یقینی هم شکل نگرفته است.^{۸۳} این همراهی مقارنتی ضروری و همیشگی (دائم) است.^{۸۴}

از طرف دیگر، احتمال (امکان) نقیض هم باید در واقع و نفس الامر ناممکن باشد، هم نزد فاعل شناسا، آنگاه که الثفات پیدا کرده، و آن را فرض می‌کند؛ و هم در صورتی که تشکیک کننده‌ای، در گزاره مورد باور ایجاد تردید نماید. انتفاء احتمال (امکان) نقیض در نفس الامر، مستلزم مطابقت گزاره با واقع است؛ و انتفاء احتمال آن هنگام الثفات و فرض فاعل شناسا، مستلزم جزم؛ و تأثیر نداشتن در ایجاد این احتمال، مستلزم ثبات و پایداری.^{۸۵}

نکاتی دیگر درباره یقین

یکی از ویژگی‌هایی که برای یقین برشمردیم این بود که، نقیض گزاره مورد باور، هرگز و در هیچ زمانی واقع نمی‌گردد. این ویژگی صرفاً در گزاره‌های عقلی ضروری یافت می‌شود، و گرنه گزاره‌هایی که از امور محسوس حکایت می‌کنند فاقد چنین خصیصه‌ای هستند؛ زیرا امکان زوال آن امر محسوس یا در زمانی نامعین و یا در زمانی معین، وجود دارد؛ مثلاً حالت نشسته داشتن یک فرد، یا حالت کسوف خورشید، دارای پایداری همیشگی و دائمی نیستند. در واقع، تحقق نقیض گزاره مورد باور در مورد یاد شده، به دلیل از بین رفتن وضعیت خارجی مورد اعتقاد است،^{۸۶} چیزی که در محسوسات امکان وقوع دارد ولی در امور ضروری عقلی خیر.

خصیصه دیگر یقین "زوال ناپذیری" است؛ این خصیصه نمره دلیل ویژه هر شناخت یقینی است. در حقیقت، این ویژگی آنگاه حاصل می‌شود که فاعل شناسا، خود مستقیماً با دلیلی که آفریننده یقین است آشنا باشد و از طریق آن به معرفت یقینی دست یابد؛ چرا که بسیار محتمل است ویژگی‌های دیگر یقین، از راه‌هایی چون: اجماع و اتفاق نظر دیگران، شهرت یک دیدگاه، استقرای ناقص، اخبار فردی که انسان به گفته‌اش اطمینان دارد، و اموری از این دست، فراهم آید، ولی به هر حال، چون از راه دلیلی که طبع و خاصیت ذاتی آن افاده این امور بوده، به دست نیامده

است، با تشکیک و شبهه افکنی قابل زوال خواهد بود. و چنین شناخت جزئی و صادقی که قابل زوال است نه یقین، که "تقلید" نامیده می‌شود.

باز از جمله اموری که ذاتاً ارزش یقین آفرینی ندارند ولی رهن شناخت می‌گردند، می‌توان به انفعالیات و عواطف روحی شناسنده اشاره کرد؛ اموری چون: علاقه وافر به موضوع مورد باور، تعصب، غضب، انس و الفت طولانی با یک مسئله، بزرگی و عظمت موضوع نزد شناسنده، زشتی و ناپسندی دیدگاه مقابل، بزرگی نظریه پرداز، والا مرتبگی محتوای یک خبر یا گوینده آن و زیاده‌روی در اعتماد به او، و نیز حسن ظن به راوی یک خبر، همگی و همگی می‌توانند به اشتباه شناختی را که یقینی نیست یعنی در اثر ارتباط مستقیم شناسنده با دلیلی که ویژگی ذاتی و طبع آن یقین آفرینی است به دست نیامده نزد فاعل شناسا در جایگاه معرفت یقینی بنشانند.^{۸۷}

بنابراین، بایستی یقین را در چیزها و از راه‌هایی طلب کرد که ذاتاً و حقیقتاً چنین شناختی را نتیجه می‌دهند، وگرنه اموری که به آن‌ها اشاره‌ای داشتیم، هرگز فرآورده‌ای گران بها چون یقین را ثمر نخواهند بخشید. و به همین روی، بزرگان منطق آخرین شرط تحقق یقین را این گونه معرفی کرده‌اند: "و ان یکون ما حصل من ذلک حصل لا بالعرض بل بالذات."؛ یعنی فراهم آمدن تمام ویژگی‌هایی که برای یقین بر شمردیم آنگاه آفرینشگر یقین خواهد بود که از اموری که ذاتاً چنین خصلت‌هایی را می‌زاینند به دست آمده باشد.^{۸۸}

نکته دیگر آن که، گرچه ویژگی زوال ناپذیری را بسیاری منطق‌دانان درباره "باور به ناممکن بودن نقیض گزاره" به کار برده‌اند، ولی این ویژگی خصیصه "باور به مفاد خود گزاره" نیز می‌باشد؛ زیرا همواره امتناع زوال باور دوم (= باور به عدم امکان نقیض) ملازم با امتناع زوال باور اول نیز هست، و همچنین امکان زوال اعتقاد دوم، همواره به معنای امکان زوال اعتقاد اول نیز می‌باشد.^{۸۹} به همین دلیل، زوال ناپذیری خصیصه‌ای است هم برای باور اول (= باور به مفاد گزاره) و هم برای باور دوم (= باور به امتناع نقیض).

در هر حال، یقین با مجموعه خصایصی که در این قسمت و در کاربرد منطقی یقین بر شمردیم همان چیزی است که در فلسفه به کار می‌رود.^{۹۰} چنین شناخت سترگی همواره از

سببی برمی‌آید، ولی این سبب گاه خود گزاره و اجزای آن است، و گاه قیاسی (منطقی که امری بیرون از خود گزاره است.) به عبارت دیگر، گاه برای نیل به یقین درباره گزاره‌ای نیاز به سببی خارج از آن گزاره نیست و صرفاً با تکیه بر اجزای سازنده گزاره و تصور صحیح آن‌ها، یا حد اکثر همراه با به‌کارگیری ابزارهای همانند حواس، می‌توان به شناخت یقینی درباره آن دست یافت؛ ولی به هر حال، نیازی به اعمال فکر و مددجویی از استدلال‌های بیرون از گزاره نخواهد بود.

گاه نیز یقین به یک گزاره فرآورده اجزای گزاره نیست، بلکه با اعمال فکر و ترتیب دادن استدلال به دست می‌آید.^{۹۱} استدلال یاد شده یا قیاسی منطقی است و یا استقرایی تام، که بازگشتش به قیاس مقسم^{۹۲} است.

از زاویه‌ای دیگر، می‌توان گفت: گزاره یقینی بی‌نیاز از قیاس، خود به خود یقینی است و در حصول یقین به آن نیازمند یقین دیگری نیست؛ چنین یقینی هم به لحاظ طبیعتش و هم به لحاظ زمان، مقدم بر یقین‌های دیگر،^{۹۳} بلکه مبدأ و سرچشمه آن‌هاست. ولی یقین برآمده از قیاس، یقینی است برگرفته از یقینی پیش‌تر.

شناخت یقینی و حکم موجود در آن، با توجه به وجود سببش، وجودی ضروری خواهد داشت، ولی با توجه به عدم سببش، نه ضرورت عدم، که امکان عدم خواهد داشت. از این رو، صرف دانستن حکمی که دارای سبب است، بدون آگاهی از آن سبب، حکمی یقینی نخواهد بود؛ زیرا مقتضی وجوب حکم با آن همراه نگردیده است، و بنابراین، این آگاهی امکان زوال خواهد داشت.^{۹۴}

و بالاخره این که، یقین با اوصافی که برایش برشمردیم تنها با مرگ، جنون و چیزی شبیه به آن و یا فراموشی از بین خواهد رفت، ولی از راه گزاره معارض یا از بین رفتن متعلق یقین، هرگز. دلیلش آن است که موضوعات چنین یقینی هرگز تغییر نخواهد کرد؛ زیرا این موضوعات گزاره‌هایی کلی و ضروری‌اند و چنان‌که پیش‌تر هم اشاره کردیم، قابل تبدل و تغییر نیستند.

زوال از طریق گزاره معارض هم درباره یقین ناممکن است؛ چرا که اساساً گزاره معارض صادق امکان تحقق ندارد. دلیل این گفته آن است که یقین با شرایط پیش‌گفته، تنها هنگامی شکل

خواهد گرفت که یقینی با همین شرایط به کذب هر گونه گزاره معارض شکل گرفته باشد. و چنانچه یقین به گزاره یاد شده، یقینی برآمده از قیاس باشد، تنها زمانی تحقق پیدا خواهد کرد که یقینی با همان شرایط به کذب مقدمات منجر به تحقق گزاره معارض، تحقق یافته باشد.

به عبارت دیگر: گزاره‌هایی که متعلق یقین قرار می‌گیرند دو دسته‌اند: یکی، گزاره‌های بدیهی (که در واقع، مبادی یقینیات به حساب می‌آیند و ذاتاً یقینی هستند) و دیگری، گزاره‌های استنتاج شده از گزاره‌های بدیهی که یقینی بودنشان را از گزاره‌های بدیهی به دست آورده‌اند. گزاره‌های بدیهی (مبدأ)، گزاره‌هایی شناخته شده‌اند و امکان تحقق گزاره معارض در برابر آن‌ها وجود ندارد؛ زیرا به محض توجه به گزاره مبدأ احتمال گزاره معارض متفی خواهد شد.

گزاره‌های به دست آمده از قضایای مبدأ نیز گزاره معارض را بر نمی‌تابند؛ زیرا با وجود آگاهی از این گزاره‌ها و براهین اثبات کننده آن‌ها، شناسنده به یقین درباره آن‌ها نرسیده، مگر آن که پیش‌تر به کذب گزاره‌های معارض آن مبادی و آن نتایج دست یافته است.

خلاصه آن‌که، گزاره معارض تنها در صورتی امکان تحقق خواهد داشت که در خود گزاره یا مقدمات به وجود آورنده آن، شرایط یقین فراهم نیامده باشد.^{۹۵}

امکان یقین

پس از آشنایی با ویژگی‌های یقین، اول چیزی که درباره آن می‌توان پرسید این است که آیا چنین شناختی امکان دارد یا خیر؟ به عبارت دیگر: آیا می‌توان به شناختی از هستی، جهان و انسان دست پیدا کرد که کاملاً با واقع همخوانی داشته، و ذره‌ای شک و احتمال خلاف در آن راه نداشته باشد؟

این پرسش از دیرباز فراروی اندیشمندان قرار گرفته، و معمولاً تحت عنوان "امکان شناخت" مورد بحث و بررسی قرار می‌گیرد. چنان‌که برخی صاحب‌نظران^{۹۶} نیز تصریح کرده‌اند، مقصود از امکان معرفت، امکان معرفت یقینی است و گرنه شناخت همراه با احتمال خلاف حقیقتاً شناخت نیست، بلکه تردید و شک است. علم و معرفت، زمانی محقق می‌شود که آدمی باور

داشته باشد چیزی چنان است و جز آن نیست و در این باور خود از هر گونه تردید و دو دلی به دور باشد؛ زیرا در غیر این صورت او درباره شیء مورد نظر چیزی نمی‌داند و به اصطلاح "لا ادری" است؛ که واقعاً نمی‌داند که آن چیز چنین است یا نه.

به هر حال، اندیشمندان بسیاری ضمن اعتراف به بدهات امکان شناخت، پیرامون آن به بحث و گفت و گو پرداخته‌اند. و در واقع، این گروه با وجود بدیهی دانستن امکان علم، به دلیل پاره‌ای اندیشه‌ها و شبهات که از سوی سوفسطاییان و شکاکان ارائه گردیده، سخن از امکان معرفت را سرآغاز بحث از "علم" و گفتمان معرفت شناختی خویش قرار داده‌اند.^{۹۷}

بنابراین، در تاریخ اندیشه درباره امکان یا عدم امکان شناخت با دو گرایش عمده روبه‌رو هستیم: یکی، کسانی که منکر شناخت هستند و با عناوینی چون: "مذهب شک"، "اصحاب شک" و "شک‌گرایان" شناخته می‌شوند؛ و دیگر، کسانی که معتقد به امکان شناختند و با عناوینی چون: "مذهب یقین" و "جزم‌گرایان" معرفی می‌گردند.

دلایل امکان یقین و راه‌های نیل به شناخت یقینی از جمله مباحث مهمی است که مجال دیگر می‌طلبد.

پی‌نوشت‌ها

- ۱- فردریک کاپلستون، تاریخ فلسفه، ترجمه سیدجلال‌الدین مجتوبی، (تهران، سروش، ۱۳۷۵). ج سوم، ج ۱، ص ۴۸۲-۴۷۴ / محمد حسین زاده، معرفت‌شناسی، (قم، انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام، ۱۳۸۰)، ج هفتم، ص ۲۷-۲۳
- ۲- ر.ک: لسان العرب؛ القاموس المحيط؛ مجمع البحرین؛ المنجد فی اللغة؛ اقرب الموارد.
- ۳- مجمع البیان، ج ۱، ص ۷۵ / روح المعانی، ج ۱، ص ۱۶۵
- ۴- مفردات راغب؛ روح المعانی، ج ۱، ص ۱۶۵.
- ۵- اقرب الموارد؛ المنجد فی اللغة؛ المصباح المنیر.
- ۶- المصباح المنیر؛ معجم الفاظ القرآن الکریم، ج ۲.
- ۷- الکلیات؛ لغت نامه دهخدا؛ روح المعانی، ج ۱، ص ۱۶۵.
- ۸- التعریفات؛ معجم الفاظ القرآن الکریم، ج ۲.
- ۹- الکلیات؛ لغت نامه دهخدا.
- ۱۰- الکلیات.
- ۱۱- المصباح المنیر؛ مجمع البیان، ج ۱، ص ۷۵ / التحقیق فی کلمات القرآن الکریم، ج ۱۳ و ۱۴، ص ۲۶۳ / اقرب الموارد.
- ۱۲- ابونصر محمد فارابی، المنطقیات للفارابی، تحقیق محمدتقی دانش‌پژوه، (قم، کتابخانه آیت‌الله مرعشی نجفی، ۱۴۱۰ ه.ق)، ج اول، ج ۱، ص ۳۵۷-۳۵۰.
- ۱۳- همان، ص ۳۵۰.
- ۱۴- همان.
- ۱۵- همان، ص ۳۵۱-۳۵۰.
- ۱۶- همان، ص ۳۵۱.
- ۱۷- همان، ص ۳۵۲.
- ۱۸- همان، ۳۵۲-۳۵۳.
- ۱۹- همان، ص ۳۵۳.
- ۲۰- فارابی می‌گوید: انسان گاهی تصور می‌کند در موردی به یقین رسیده و شرایطی که برای آن برشمردیم نزدش فراهم است، ولی حقیقت این است که او در اثر پاره ای حالات روانی، عواطف، و اموری از این دست چنین قضاوتی می‌نماید، از این رو، شرط ششم نیز در یقین معتبر است. (ر.ک: همان، ص ۳۵۳).
- ۲۱- همان، ص ۲۷۶.
- ۲۲- التصدیق فی الجملة هو ان يعتقد الانسان فی امر حکم علیه بحکم انه فی وجوده خارج الذهن علی ما هو معتقد فی الذهن. (همان، ص ۲۶۶).
- ۲۳- همان.
- ۲۴- همان.

۲۵. همان، ص ۲۶۷.
۲۶. نصیرالدین طوسی، *اساس الاقتباس*، نشر مرکز، ج ۱، ج اول، تهران: ۱۳۷۵، ص ۳۶۰-۳۶۱.
۲۷. حسین بن عبدالله ابن سینا، *الشفاء (البرهان)*، تحقیق دکتر ابوالعلاء عقیفی، (قم، انتشارات کتابخانه آیه‌الله مرعشی نجفی، ۱۴۰۴ ه.ق)، ص ۲۵۱-۲۵۶ و ۷۸. در ضمن عبارت داخل کروشه در ص ۲۵۶ نیامده است.
۲۸. حسین بن عبدالله ابن سینا، *منطق النجاة*، با ویرایش محمدتقی دانش بڑوه، (تهران، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۶۴)، ص ۱۶۸.
۲۹. البته ابن سینا در این کتاب به تعریف علم پرداخته، اما از آن جا که مراد وی از علم در این جا همان مفهوم منطقی یقین است، عناصری که برای آن برشمرده، در واقع مؤلفه‌های یقین می‌باشد. این نکته، یعنی یکی بودن علم و یقین در این اصطلاح، مورد تصریح برخی صاحب‌نظران نیز قرار گرفته است. (ر.ک: قطب الدین شیرازی، *دره التاج لغرة الدجاج*، به کوشش سید محمد مشکوه، بخش نخستین، ج ۱، چاپخانه مجلس، تهران، ۱۳۱۷، ص ۶۶).
۳۰. قطب الدین شیرازی، *دره التاج لغرة الدجاج*، ج ۱، ص ۶۶، می‌گوید: "انفناء احتمال نقیض در نفس امر مستلزم مطابقت است."
۳۱. بهمنیار بن المرزبان، *التحصیل*، با تصحیح مرتضی مطهری، (تهران، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۷۵)، ج دوم، ص ۱۹۲-۱۹۳.
۳۲. عبارت بهمنیار چنین است: "العلم اعتقاد بأن الشيء كذا و انه لا يمكن ان لا يكون كذا و بواسطة توحيد و الشيء كذلك في ذاته." (ر.ک: همان، ص ۲۶۳).
۳۳. *شروح الشمسية*، ج ۲، (بیروت، بی‌جا، بی‌تا)، ص ۲۴۱.
۳۴. حسین بن عبدالله ابن سینا، *الاشارات و التنبیهاث (و شرح آن)*، نصیر الدین طوسی، ج ۱، (قم، نشر البلاغة، ۱۴۰۹ ه.ق)، ص ۱۳. و نیز: *اساس الاقتباس*، ص ۳۴۱-۳۴۲ و ص ۳۶۰.
۳۵. عبدالله بن شهاب الدین الحسین البزدي، *الحاشية على تهذيب المنطق للفتازاني*، (قم، مؤسسه نشر اسلامی، ۱۴۲۱ ه.ق)، ج دهم، ص ۱۱۱.
۳۶. اسماعیل بن محمد ریزی، *حیات النفوس (فلسفه اشراق به زبان فارسی)*، به کوشش محمدتقی دانش بڑوه، (تهران، بی‌جا، ۱۳۶۹)، ص ۱۰۵.
۳۷. حاجی سبزواری علاوه بر تعریف یقین توضیحاتی نیز آورده است: "حد الیقین و تعریفه... انه تصدیق جائز مطابق ثبت؛ فباعبار التصدیق لم يشمل الشك و التخيل و التوهم و سائر التصورات، و باعتبار الجزم خرج التصدیق الظني و باعتبار المطابقة خرج الجهل المركب، و باعتبار الثبات التقليد." (ر.ک: حاج ملاهادی سبزواری، *شرح المنظومة*، نشر ناب، ج ۱، با تعلیف حسن حسن‌زاده آملی، ج اول، ۱۴۲۲ ه.ق، قم، ص ۳۲۳).
۳۸. السيد محمدباقر الصدر، *المجموعة الكاملة لمؤلفات*، ج ۱، (الاسس المنطقية للاستقراء)، ص ۳۲۲-۳۲۵.
۳۹. محمدرضا مظفر، *المنطق*، (قم، اسماعیلیان، ۱۳۶۶)، ج چهارم، ج ۳، ص ۳۱۴.
۴۰. فخرالدین رازی، *الانارات فی شرح الاشارات و التنبیهاث*، با تصحیح نفیسه نوبخت، (قم، دانشگاه قم، ۱۳۷۸)، ص ۱۳.
۴۱. ابن سهلان ساوی، *البصائر التصيرية*، همین سه عنصر را سازندگان یقین دانسته است. (ر.ک: عمر بن سهلان الساوی، *البصائر التصيرية فی المنطق*، با تعلیقات شیخ محمد عبده، قم، منشورات المدرسة الرضویة، ص ۱۳۹).
۴۲. فخرالدین رازی، *المباحث المشرقية*، (بیروت، دارالکتاب العربی، ۱۴۱۸ ه.ق)، ج ۱، ص ۳۴۴.

۵۶ □ معرفت فلسفی سال دوم، شماره دوم، زمستان ۱۳۸۳

- ۴۳- ر.ک: همان، ص ۳۶۲: "لا يخفى عليك، ان اليقين التام انما يحصل اذا كانت الصورة الذهنية مطابقة للامر الخارجى".
- ۴۴- قطب الدين شيرازى، درة التاج لغرة الدجاج، ص ۶۷-۶۶.
- ۴۵- شهاب الدين يحيى سهروردى، مجموعه مصنفات شيخ اشراق، (تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگى، ۱۳۸۰)، ج سوم، ج ۴، ص ۱۸۰.
- ۴۶- ميرمحمدباقر داماد، تقويم الايمان، با تعليقات ملاعلى نوري، (تهران، مؤسسه مطالعات اسلامى دانشگاه تهران، ۱۳۷۶)، ج اول، ص ۲۱۹-۲۲۱.
- ۴۷- محقق حلى پس از نقل تعريف يقين از خواجه طوسى، توضيحات بعدى را به آن اضافه کرده است. (ر.ک: نصيرالدين طوسى: كشف المراد فى شرح تجريد الاعتقاد، حسن بن يوسف الحلى، بيروت، مؤسسه الاعلمى للمطبوعات، ۱۳۹۹ هـ، ج اول، ص ۲۴۰-۲۴۱).
- ۴۸- مقداد بن عبدالله السيورى الحلى، ارشاد الطالبين الى نهج المسترشدين، تحقيق مهدى رجائى، (قم، انتشارات كتابخانه آيت الله مرعشى نجفى، ۱۴۰۵ هـ)، ص ۱۶ و ۹۶-۹۷.
- ۴۹- حسن بن يوسف الحلى، الباب الحادى عشر للملامة الحلى (مع شرحيه)، با تحقيق مهدى محقق، (تهران، انتشارات مؤسسه مطالعات اسلامى دانشگاه مكايل شعبه تهران، ۱۳۶۵)، ص ۷۳-۷۴.
- ۵۰- عبدالرحمن الايجى، شرح المواقف، ج ۱، منشورات الشريف الرضى، ج اول، ص ۶۷ و ج ۲، ص ۳۶-۳۷ و همان. حاشيه سيالكوتى، مير سيد شريف جرجانى، التعريفات، (بيروت، عالم الكتب، بى تا)، ص ۳۱۶.
- ۵۱- همان گونه كه پيش تر هم اشاره كرديم، علم در اين اصطلاح، معادل يقين به كار مى رود.
- ۵۲- سعدالدين التفتازانى، شرح المقاصد، (استانبول، بى جا، ۱۳۰۵ هـ)، ج اول، ج ۱، ص ۱۷-۱۹.
- ۵۳- خواجه عبدالله انصارى، منازل السائرين، (قم، دارالعلم، ۱۴۱۷ هـ)، ج اول، ص ۹۲.
- ۵۴- عبدالرزاق قاسانى، شرح منازل السائرين، باب العلم، (قم، بيدار، ۱۳۷۲)، ص ۳۲۷.
- ۵۵- خواجه عبدالله انصارى، پيشين، ص ۱۳۳.
- ۵۶- همان، ص ۵۶۵.
- ۵۷- همان، ص ۲۸۵-۲۸۲.
- ۵۸- محيى الدين بن عربى، فتوحات مكية، (بيروت، داراحياء التراث العربى، بى تا)، ج ۱، ص ۳۱.
- ۵۹- همان، ص ۹۲ و ۳۱۹.
- ۶۰- همان.
- ۶۱- همان، ج ۲، ص ۵۷۱.
- ۶۲- همان، ص ۵۷۰.
- ۶۳- محفى نماند كه مقصود از دليل در اين جا، معناى لغوى آن است كه گستره اى فراخ تر از دليل منطقى دارد، و شامل اسباب حصول يقين در انواع بديهيات نيز مى شود.
- ۶۴- محيى الدين بن عربى، پيشين، ص ۵۷۰.
- ۶۵- سيد حيدر آملى، نص النصوص، با تصحيح هانرى كرين، (تهران، بى جا، ۱۳۵۳)، ص ۴۸۰-۴۸۱.
- ۶۶- عين القضاة همدانى، زبدة الحقايق، تحقيق عفيف عسيران، (تهران، دانشگاه تهران، بى تا)، ص ۹۸.
- ۶۷- همان، ص ۵.

- ۶۸- همان، ص ۴۸.
- ۶۹- روح‌الله خمینی، شرح حدیث جنود عقل و جهل، (قم، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۳۷۸)، ج سوم، ص ۵۹-۵۸.
- ۷۰- ابن عربی می‌گوید: "الطریق الواحدة طریق الكشف و هو علم ضروری يحصل عندالكشف بجده الانسان فى نفسه لا يقبل معه شبهة و لا يقدر على دفعه." (فتوحات مکیة، ج ۱، ص ۳۱۹).
- ۷۱- عبدالکریم بن هوازن القشیری النیسابوری، الرسالة القشیرية، تحقیق معروف زریق، (بیروت، دارالجمیل، بی‌تا)، ج دوم، ص ۱۸۰.
- ۷۲- همان.
- ۷۳- همان، ص ۱۸۱.
- ۷۴- همان، ص ۱۸۲.
- ۷۵- همان، ص ۸۵.
- ۷۶- صائن‌الدین علی بن محمد الترمک، تمهید القواعد، با مقدمه و تصحیح سید جلال‌الدین آشتیانی، (تهران، انجمن حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۶۰)، ج دوم، ص ۲۴۸-۲۴۹.
- ۷۷- همان، ص ۲۷۰.
- ۷۸- صائن‌الدین علی بن محمد الترمک، پیشین، همین بخش، کاربرد یقین در عرفان.
- ۷۹- مراد از نفس‌الامر در این جا اصطلاح مرحوم علامه طباطبایی از این واژه است که اعم از وجود می‌باشد. (ر.ک: محمدحسین طباطبائی، نهاية‌الحکمة، به تصحیح عباس‌علی زارعی سبزواری، قم؛ جامعه مدرسین، مرحله اولی، فرع هفتم اصالت وجود).
- ۸۰- ابونصر محمد فارابی، المنطقیات للفارابی، تحقیق محمدتقی دانش‌پژوه، (قم، کتابخانه آیت‌الله مرعشی نجفی، ۱۴۱۰ هـ.ق)، ج اول، ص ۱، ص ۳۵۱.
- ۸۱- همان، ص ۳۵۲.
- ۸۲- محمدتقی مصباح، ترجمه و شرح برهان شفاء، نگارش محسن غرویان، (تهران، امیرکبیر، ۱۳۷۳)، ج اول، ص ۱، ص ۷.
- ۸۳- المنطقیات للفارابی، ج ۱، ص ۳۵۲ / شفاء (المنطق)، ص ۵۱ / اساس الاقتباس، ص ۳۶۱ / المجموعه الکامله للمؤلفات، محمدباقرالصدر، ج ۱، ص ۳۲۲ / ترجمه و شرح برهان شفاء، محمدتقی مصباح، ج ۱، ص ۷.
- ۸۴- اساس الاقتباس، ص ۳۶۱.
- ۸۵- درة‌التاج لفرة‌الدجاج، ج ۱، ص ۶۷-۶۶.
- ۸۶- ابونصر فارابی، پیشین، ج ۱، ص ۳۵۲-۳۵۳ و ۳۵۶. ذکر دو نکته در این جا خالی از فایده نیست: اول این که، بزرگی یاد شده، خصوصیت یقین مطلق است؛ وگرنه قسم دیگری از یقین، یعنی یقین موقت و متغیر با وجود عاری بودن از خصیصه "دائمی بودن"، باز نام یقین به خود می‌گیرد. (ر.ک: اساس الاقتباس، ص ۳۶۱). دیگر آن که، در واقع، موقت یا دائمی بودن وصف واقعیت‌های خارج از ذهن است، نه وصف مطابقت مفهوم ذهنی با آن واقعیت‌ها؛ مثلاً وقتی که می‌گوییم "ارسطو در قرن چهارم پیش از میلاد شاگرد افلاطون بوده است" یکی از روابط متغیر اجزاء طبیعت را بیان کرده‌ایم؛ زیرا شاگردی ارسطو نزد افلاطون مربوط به یک قطعه خاص از زمان است (قرن چهارم پیش از میلاد).

۵۸ □ معرفت‌فلسفی سال دوم، شماره دوم، زمستان ۱۳۸۳

اما این حقیقت که در ذهن ما آمده همیشه و دائماً صادق است و با واقع خود مطابقت دارد، یعنی در همه زمان‌ها صادق است که ارسطو در قرن چهارم پیش از میلاد شاگرد افلاطون بوده است. (رک: اصول فلسفه و روش رئالیسم، ج ۱، ص ۱۴۴).

۸۷- ابونصر محمد فارابی، پیشین، ج ۱، ص ۳۵۳.

۸۸- همان.

۸۹- محمدتقی مصباح، پیشین، ج ۱، ص ۷.

۹۰- ابونصر فارابی، پیشین، ج ۱، ص ۳۵۴، فارابی پس از ذکر شاخصه‌هایی که برای یقین برشمردیم، می‌گوید: "و هذا اليقین هو الذی يستعمل و يوجد فی الفلسفة".

۹۱- اساس الاقتباس، ص ۳۶۱-۳۶۲.

۹۲- نصیرالدین الطوسی، الجوهر النضید (شرح تجرید المنطق)، حسن بن یوسف الحللی، (قم، بیدار، ۱۳۶۳)، ص ۱۸۸.

۹۳- ابونصر فارابی، پیشین، ج ۱، ص ۳۵۴.

۹۴- اساس الاقتباس، ص ۳۶۱.

۹۵- ابونصر فارابی، پیشین، ج ۱، ص ۳۵۶-۳۵۵.

۹۶- مرتضی مطهری، مسئله شناخت، (قم: صدرا، ۱۳۶۸)، ج سوم، ص ۲۳؛ عبدالله جوادی آملی، شناخت‌شناسی در قرآن، ویراست حمید پارسائیان، (قم: مرکز مدیریت حوزه علمیه قم)، ص ۱۴۵.

۹۷- بوعلی سینا، الشفاء (الهیات)، تحقیق الأب فتوانی و سعید زاید، (تهران، ناصر خسرو، ۱۳۶۳)؛ فصل هشتم از مقاله اولی، ص ۴۸-۵۴؛ شهاب‌الدین یحیی سهروردی، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، به تصحیح هانری کربن، (تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۸۰)، ج سوم، ج ۱، ص ۲۱۲.

منابع

- آلوسی البغواوی، محمود، روح المعانی؛ (بیروت، داراحیاء التراث العربی، ۱۴۲۰ هـ.ق)، ج ۱۱؛
 - آملی، سید حیدر، نصر النصوص، با تصحیح هانری کرین، (تهران، بی‌نا، ۱۳۵۳)؛
 - ابن سینا، الاشارات و التنبيهات (و شرح ان)، نصیرالدین طوسی، (قم: نشر البلاغة، ۱۴۰۹ هـ.ق)؛
 - ، منطق النجاة، با ویرایش محمدتقی دانش‌پژوه، (تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۶۴)؛
 - ، الشفاء (البرهان)، تحقیق دکتر ابوالعلاء عقیفی، (قم: کتابخانه آیه‌الله مرعشی نجفی، ۱۴۰۴ هـ.ق)؛
 - ، الشفاء (الهیات)، تحقیق الیاب فنوائی و سعید زاید، (تهران، ناصر خسرو، ۱۳۶۳)؛
 - اصفهانی، راغب، مفردات الفاظ القرآن؛ تحقیق صفوان عدنان داودی؛ (بیروت، الدارالشامیه، ۱۴۱۶ هـ.ق)، ج دوم؛
 - الایچی، عبدالرحمن، شرح‌المواقف، منشورات الشریف الرضی، ج ۲؛
 - التزکة، صائغ‌الدین علی بن محمد؛ تمهید القواعد، با مقدمه و تصحیح سید جلال‌الدین آشتیانی، (تهران، انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۶۰)؛
 - التفنازانی، سعدالدین، شرح المقاصد، (استانبول، بی‌نا، ۱۳۰۵ هـ.ق)، ج ۱؛
 - الساوی، عمر بن سهلان، البصائر النصيرية فی المنطق، با تعلیقات شیخ محمد عبده، (قم، منشورات المدرسة الرضویة، بی‌نا)؛
 - السیوری الحلّی، مفداذ بن عبدالله، ارشاد الطالبین الی نهج‌المترشدین، تحقیق مهدی رجائی، (قم، کتابخانه آیت‌الله مرعشی نجفی، ۴۰۵ هـ.ق)؛
 - الصدر، السید محمداقرا، المجموعة الكاملة لمؤلفات السيد محمداقرا الصدر، ج ۱، (الاسس المنطقية للاستفراء)؛
 - الطوسی، نصیرالدین، الجوهر النضید (شرح تجرید المنطق)، حسن بن یوسف الحلّی، (قم، بیدار، ۱۳۶۳)؛
 - النیومی، احمد بن محمد، المصباح المنیر، (قم، دارالهجرة، ۱۴۰۵ هـ.ق)، ج ۱ و ۲؛
 - الفشیری النیسابوری، عبدالکریم بن هوازن، الرسالة الفشرية؛ تحقیق معروف زریق، (بیروت، دارالجليل)، ج دوم؛
 - المصطفوی، حسن، التحقیق فی کلمات القرآن‌الکریم، (تهران، وزارت ارشاد، ۱۳۷۱)، ج ۱۳ و ۱۴؛
 - المنجد فی اللغة و الأعلام، (بیروت، دارالمشرق، ۲۰۰۰م)، ج سی و هشتم؛
 - الیزدی، عبدالله بن شهاب‌الدین الحسین، الحاشیة علی تهذیب المنطق للتفتازانی، (قم، مؤسسه نشر اسلامی، ۱۴۲۱ هـ.ق)، ج دهم؛
 - انصاری، خواجه عبدالله، منازل السائرین، (قم، دارالعلم، ۱۴۱۷ هـ.ق)؛
 - بهمنیار بن المرزبان، النحصیل، با تصحیح مرتضی مطهری، (تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۷۵)، ج دوم؛
 - جرجانی، میرسید شریف، تعریفات، ترجمه حسن سیدعرب و سیما نوربحش، (تهران، سیده احرار، ۱۳۷۷)؛
 - ، شرح‌المواقف، با حاشیة سیالکرتی، مطبعة السعادة، (مصر، بی‌نا، ۱۳۲۵ هـ.ق)؛
 - جوادی آملی، عبدالله، شناخت‌شناسی در قرآن، ویراست حمید پارسانیا، (قم، مرکزمدیریت حوزه‌علمیه قم)؛
 - حسین‌زاده، محمد، معرفت‌شناسی؛ (قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی رحمته، ۱۳۸۰)، ج هفتم؛
 - خمینی، روح‌الله، شرح حدیث جنود عقل و جهل، (قم، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۳۷۸)، ج سوم؛
 - داماد، میرمحمدباقر، تقویم الایمان، با تعلیقات ملاعلی نوری، (تهران، مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه تهران، ۱۳۷۶)؛
 - دهخدا، علی‌اکبر، لغت‌نامه دهخدا، (تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۷۷)، ج دوم؛
 - رازی، فخرالدین، الانارات فی شرح الاشارات و التنبيهات، با تصحیح نفیسه نوبخت، (قم، دانشگاه قم، ۱۳۷۸)؛

۵۰ مرز فلسفی سال دوم، شماره دوم، زمستان ۱۳۸۳

- ، المباحث المشرقية، (بيروت، دارالكتاب العربي، ۱۴۱۸ هـ ق)، ج ۱؛
- ريزي، اسماعيل بن محمد، حيات النفوس (فلسفه اشراق به زبان فارسی)، به كوشش محمدتقي دانش‌پژوه.
(تهران، بی نا، ۱۳۶۹)؛
- سبزواری، ملاحادی، شرح المنظومة، با تعلیقه حسن حسن‌زاده آملی، (قم، نشر ناب، ۱۴۲۲ هـ ق)؛
- سهروردی، شهاب‌الدین یحیی، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج ۴، (تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۸۰)، ج سوم؛
- شروح الشمسية، (بيروت، شمس المشرق، بی تا)، ج ۲؛
- شیرازی، قطب‌الدین، درة التاج لغرة الدُّبَّاج، به كوشش سيد محمد مشكوه، بخش نخستین، (تهران، چاپخانه مجلس، ۱۳۱۷)، ج ۱؛
- طباطبائی، سيد محمدحسین، اصول فلسفه و روش رئالیسم، با پاورقی مرتضی مطهری، (قم، صدرا، ۱۳۷۲)، ج هفتم، ج ۱، ۲ و ۳.
—، نهاية الحکمة، به تصحیح عباس علی زارعی سبزواری، (قم، جامعه مدرسین، بی تا)، مرحله اولی. فرع هفتم، اصالت وجود؛
- طوسی، نصیرالدین، أساس الاقتباس، (تهران، نشر مرکز، ۱۳۷۵)، ج ۱؛
—، كشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد، حسن بن یوسف الحلّی، (بيروت، مؤسسه الاعلمی للمطبوعات، ۱۳۹۹ هـ ق)؛
- فارابی، ابونصر محمد، المنطقیات للفارابی، تحقیق محمدتقي دانش‌پژوه، (قم، کتابخانه آیه‌الله مرعشی نجفی، ۱۴۱۰ هـ ق)، ج ۱؛
- قاسانی، عبدالرزاق، شرح منازل السائرین، باب العلم، (قم، بیدار، ۱۳۷۲)؛
- کاپلستون، فردریک، تاریخ فلسفه، ترجمه سيد جلال‌الدین مجتبی، (تهران، سروش، ۱۳۷۵)، ج سوم، ج ۱؛
- محیی‌الدین بن عربی، فتوحات مکیه، (بيروت، داراحیاء التراث العربی، بی تا)، ج اول؛
- مطهری، مرتضی، مسئله شناخت، (قم، صدرا، ۱۳۶۸)، ج سوم؛
- مصباح، محمدتقي، آموزش فلسفه، ج ۱، (قم، سازمان تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۷)، ج هشتم؛
—، ترجمه و شرح برهان شفا، نگارش محسن غرویان، (تهران، امیرکبیر، ۱۳۷۳)، ج ۱؛
—، تعلیقه علی نهاية الحکمة، (قم، مؤسسه در راه حق، ۱۴۰۵ هـ ق)؛
- مظفر، محمدرضا، المنطق، (قم، مؤسسه مطبوعاتی اسماعیلیان، ۱۳۶۶)، ج چهارم، ج ۳؛
- همدانی، عین القضاة، زبدة الحقائق، تحقیق عقیف عسیران، (تهران، دانشگاه تهران، بی تا)؛