

شناخت یقینی؛ ممکن یا ممتنع؟

مرتضی رضایی

چکیده

یکی از مهم‌ترین پرسش‌های معرفت‌شناسی، امکان یا عدم امکان شناخت یقینی است. این مسئله هم در قلمرو کل معرفت بشری و هم در ساحت معرفت‌های دینی قابل طرح است. امروزه نفی شناخت یقینی، پیش‌فرض بسیاری از مباحث در حوزه‌های دین پژوهی و فلسفه‌های مضاف است.

این مقاله به این موضوع می‌پردازد که آیا معرفت یقینی امکان و وقوع دارد یا اساساً چنین شناختی ناممکن است؟ بایستی بدانیم، اولاً: مفهوم و هویت یقین در دانش‌های عقلی، به ویژه منطق و فلسفه چیست؟ و ثانیاً: آیا یقینی که منطق‌دانان و فیلسوفان مراد می‌کنند، قابل دسترسی است؟ و اگر آری، راه‌های نیل به آن کدامند؟

در کارشی که در مفهوم یقین در بخش نخست این مقال داشتیم، نتایج زیر به دست آمد:

۱. یقین توصیف‌گر شناخت‌گزاره‌ای است؛ با این حال، با توسعه در مفهوم آن می‌توان علم حضوری را نیز موصوف آن قرار داد؛
 ۲. در بستر علم حصولی، چهار کاربرد منطقی، فلسفی، کلامی و عرفانی یقین مشترک، و حاروی چهار مؤلفه: باور، صدق، جزم و زوال ناپذیری است؛
 ۳. اصلی‌ترین ویژگی در میان تمام کاربردهای یقین خصیصه شک‌ناپذیری است.
- با عنایت به نتایج فوق، باید گفت: آیا یقین با ویژگی‌های یاد شده، ممکن و دست‌یافتنی است؟ اگر آری، راه‌های دست‌یابی به آن کدامند؟

کلید واژه‌ها

امکان شناخت، وقوع شناخت یقینی، راد نیل به یقین، بداهت، برهان، اقلیم‌های یقین.

شکاکیت و یقین‌گرایی

دربارهٔ امکان یا عدم امکان شناخت یقینی دو گرایش عمدهٔ منکر معرفت یقینی و باورمند به آن قابل شناسایی‌اند. گرایش نخست را می‌توان شک‌گرایی و گرایش دوم را یقین‌گرایی نام نهاد:

شک‌گرایی (شکاکان)

تاریخ فلسفه از مکتب‌هایی نام می‌برد که امکان دستیابی به هرگونه معرفتی را انکار می‌کردند. این گروه در اثر حوادث چندی از جمله بروز عقاید و آرای گوناگون و متضاد در مسائل فلسفی و پیدایش نظریه‌های مختلف دربارهٔ جهان و انسان به تردید و حیرت افتادند و تمام ادراکات و آرای اندیشه‌پسری، حتی بدیهیات اولیه، را باطل و پندار محض دانستند و هیچ ارزشی برای هیچ فکر و هیچ ادراکی قایل نشدند و جهان معلومات را هیچ در هیچ دانستند، و به این ترتیب مکتب سفسطه (= سوفیسم) را پدید آوردند. در واقع، این طیف شناخت حقیقی را از آن رو انکار می‌کردند که مطلق واقعیت یا هر واقعیتهایی و رای ذهن آدمی را منکر می‌شدند. بالطبع با انکار هر گونه واقعیت، اساس سخن از علم، عالم و معلوم گفتن بی‌معنا خواهد بود؛ و در صورت انکار هرگونه واقعیت خارج از ذهن، باز معلوم و متعلق برای شناخت باقی نخواهد بود تا دربارهٔ اصل تحقق آگاهی، به عنوان وصفی قائم به شناسنده و متعلق شناسایی، یا دربارهٔ مطابقت صورت‌های ذهنی با خارج گفت و گویی صورت پذیرد.

به موازات سوفیسم، جریان دیگری شکل گرفت که سبیتی‌سیسم (Scepticism / Skepticism) یا مکتب شکاکان خوانده می‌شود. پیروان این مکتب منکر وجود واقعیت‌های خارجی نیستند، ولی منکر وجود هرگونه راهی هستند که شناخت اشیاء را همان‌گونه که در واقع و نفس‌الامر هستند، میسر می‌گرداند. این گروه، خود، به دو دسته فرعی‌تر تقسیم می‌شوند: دسته‌ای که منکر هرگونه شناختی است و به اصطلاح شک او مطلق و جهانشمول است؛ و دسته‌ای که منکر شناخت در حوزه‌هایی خاص می‌باشد. دسته دوم، البته، به تبع حوزه‌ای که منکر شناخت در آن است، به گروه‌های کوچک‌تری تقسیم می‌گردد.

شکاکیت، در واقع، نوعی نگرش و مکتب است که در معرفت‌شناسی قامت برافراشته و داری یک سلسله مبادی، مسائل و لوازم ویژه است. این عنوان عام (= شکاکیت) طیف‌هایی چون "لادری‌گری" (Agnosticism) و "نسبیت‌گرایی" (Relativism) را نیز در بر می‌گیرد. گروه نخست معتقدند به این دلیل که در کشف و شناخت واقع تردید داریم، از هرگونه حکم جزمی درباره اشیا پرهیز می‌کنیم؛ نه قاطعانه به اثبات چیزی برای چیزی رأی می‌دهیم و نه به سلب چیزی از چیزی.

گروه دوم نیز به همین دلیل که از یافتن راهی برای شناخت واقع مأیوسند، وجود هرگونه شناخت مطلق را منکرند و می‌پندارند همه نگرش‌های گوناگون انسانی، حتی آن‌ها که بر خلاف هم هستند، حقیقی و مطابق با واقع است. نزد این گروه، حقایق به تبع افراد و زاویه دید آن‌ها متفاوت می‌شود؛ زیرا واقعیت اشیا، که علم به آن‌ها تعلق می‌گیرد، ممکن نیست به طور اطلاق و دست‌نخورده و آن‌چنان که هست در قوای ادراکی بشر ظهور کند، بلکه کیفیت ظهور هر واقعیتی که برای انسان مکشوف می‌گردد، تحت تأثیر دستگاه ویژه ادراکی هر شخص از یک سو، و شرایط زمانی و مکانی از سوی دیگر، متغیر می‌گردد. از این رو، شیء واحد را هر کسی به گونه‌ای و به شکلی ادراک می‌کند، و بلکه یک نفر در دو حالت یک چیز را دو نحو ادراک می‌کند. پس هر فکری در عین اینکه صحیح و حقیقت است، فقط برای شخص ادراک‌کننده آن هم فقط در شرایط زمانی و مکانی معین حقیقت است، اما برای شخص دیگر و یا برای خود همان شخص در شرایط دیگر، حقیقت چیز دیگری است.

نسبی‌گرایی، البته به دو بخش نسبی‌گرایی عام و نسبی‌گرایی خاص تقسیم می‌شود: پاره نخست می‌اندیشند هیچ معرفت مطلق در هیچ زمینه‌ای وجود ندارد. پاره دوم، با تنوع دیدگاه‌هایشان، معتقدند تنها در حوزه یا حوزه‌هایی خاص، مثلاً در حوزه اخلاق امکان شناخت مطلق وجود ندارد.

این را هم می‌افزاییم که میان شک و شکاکیت تفاوت وجود دارد: شک به معنای دو دلیلی نوعی حالت ذهنی و روانی است؛ در حالی که شکاکیت، آن‌چنان که یادآور شدیم، نوعی ~~طرح~~

فکر و مکتب می‌باشد. بنابراین، شکاکیت به معنای نوعی نگرش است که بر پایه نفی امکان شناخت استوار است، هر چند که حالت روانی و ذهنی پیروان این مکتب ظن باشد نه شک.

مذهب یقین (معتقدان به امکان شناخت)

در برابر جریان‌های منکر معرفت یقینی، گرایش معتقدان به امکان شناخت قرار دارد. این گرایش طیف وسیعی از فیلسوفان و دانشمندان، بلکه همه انسان‌ها و حتی خود سופسطاییان و شکاکان را در برمی‌گیرد.

سقراط، افلاطون و ارسطو از نخستین کسانی‌اند که به مبارزه با سופسطاییان پرداختند و با آشکار نمودن مغالطه‌های آن‌ها، ثابت کردند که اشیاء قطع نظر از ادراک ما واقعیت دارند و آدمی می‌تواند به آن‌ها، همان گونه که هستند، شناخت پیدا کند؛ و تنها بایستی انسان به شیوه‌ای صحیح فکر خود را راه‌برد تا حقایق را دریابد.

اندیشمندان اسلامی نیز با اعتقاد به وجود جهان خارج و توانمندی فی‌الجمله انسان در شناخت آن، در زمره قایلان به امکان شناخت قرار دارند، و تحقق معرفت را نسبت به پاره‌ای امور، بدیهی و بی‌نیاز از اثبات می‌دانند. روشن است که مدعای این گروه و سایر طرفداران امکان شناخت، درست بودن همه آراء و اندیشه‌های بشری نیست؛ بلکه آنچه اینان بر آن پای می‌فشرند امکان و وقوع معرفت یقینی در پاره‌ای موارد است. اما اینکه قلمرو و گستره این شناخت تا کجاست، و از چه راه‌هایی می‌توان به آن رسید؛ یا اینکه با چه معیاری می‌توان اندیشه صحیح را از ناصحیح تشخیص داد، همگی و همگی بحث‌هایی هستند که بایستی در بوطه نقد و نظر مورد بررسی قرار گیرند و در آن‌ها جای ادعای بداهت نیست.

به هر حال، شکاکان و منکران معرفت یقینی برای اثبات مدعای خود دلایلی ارائه نموده‌اند که به دلیل گستره سباحث و ضیق مجال تنها به بیان پاره‌ای از دلایل طرفداران امکان شناخت خواهیم پرداخت که عمدتاً نیز جنبه تنبیهی دارند و در پی جلب توجه منکران معرفت به آنچه ذهن هر انسانی به بداهت می‌یابد هستند.

دلایل امکان شناخت

پیش از طرح دلایل، یادآوری دو نکته خالی از فایده نیست:

یکم: شناخت‌های انسان در یک تقسیم به دو پاره شناخت حضوری و شناخت حصولی تقسیم می‌شوند. شناخت حضوری آگاهی شناسنده از واقعیت خارجی است بی آنکه میان فاعل شناسا و شیء مورد آگاهی هیچ‌گونه واسطه (حاکمی) و حایلی در کار باشد. شناخت حصولی نیز آگاهی از واقعیت‌های خارجی است ولی این بار از طریق و با واسطه‌گری صورت‌های ذهنی. از این‌رو، این نوع شناخت به حقیقی یا خطا بودن متصف می‌گردد: تصویر ذهنی اگر با واقعیت خارجی مطابقت داشته باشد شناخت پدید آمده حقیقی، و در غیر این صورت خطا و اشتباه خواهد بود.

ولی در علم حضوری که پای صورت ذهنی به میان نمی‌آید و در نتیجه، مقایسه‌ای هم میان آن و واقعیت خارجی صورت نمی‌گیرد، سخن از حقیقت و خطا هم گفته نمی‌شود؛ بلکه همواره یافت شناسنده یافت واقع خواهد بود.

دوم: از جمله اموری که می‌توانند متعلق شناخت یقینی قرار گیرند، صور و مفاهیم ذهنی، حالات، کیفیات و انفعالات نفسانی مانند: غم، شادی، فراموشی، شک، یقین، و حتی خودباورها و تصدیقات انسان است. این امور گرچه به علم حضوری برای شناسنده معلوم‌اند، ولی همزمان، تصویر حکایت‌گر آن‌ها نیز در ذهن شناسنده شکل می‌گیرد؛ و به این ترتیب، معلوم او به علم حصولی هم خواهند بود. و سراینکه پس از زایل شدن حالات روانی، باز انسان می‌تواند همان‌ها را به یاد بیاورد، در حدوث و بقای همین علم حصولی نهفته است.

اکنون، با در نظر داشتن این دو نکته، به ذکر و توضیح ادله امکان یقین می‌پردازیم:

دلیل اول: (۱) دلیل مبتنی بر استحاله اجتماع نقیضان

پیش از هر چیز باید گفت: منکر امکان شناخت یا فردی است متحیر و سرگردان و یا فردی است معاند و ستیزه‌جو؛ و به دلیل همین تفاوت، شیوه برخورد نیز در هر مورد متفاوت از دیگری خواهد بود.

متحیر کسی است که به دلیل پاره‌ای امور دچار سردرگمی و شک گردیده است؛ این امور عبارتند از:

الف. ناسازگاری آرای بزرگان اندیشه: اختلاف و گاه کاملاً در مقابل هم بودن اندیشه‌های برخی فلاسفه و دانشمندان، که همگی نیز سرآمد عقل و دانش‌اند و هیچ‌کدام برتری محسوسی بر دیگری ندارد، موجب گشته تا شخص در قبول و ترجیح یکی از اقوال دچار سرگردانی شود؛

ب. شنیدن سخنان ظاهراً شگفت‌آور و بسیار عجیب: گاه گفته‌هایی از برخی بزرگان فکری شنیده می‌شود که بر حسب سرشت اولیه عقل به هیچ روی پذیرفتنی نیست؛ مثلاً "محال است یک چیز بیش از یک بار به رؤیت در آید؛ بلکه همان یک بار رؤیت شدنش هم محال است." یا "هیچ چیز در خودش حاوی وجود نیست، بلکه در ارتباط و اضافه با دیگری دارای وجود می‌شود." (۲) و گفته‌هایی از این دست، شنونده را به تردید و حیرت گرفتار می‌کند؛

ج. کنار هم قرار گرفتن برهان‌هایی چند که هر کدام نتیجه‌ای غیر از دیگری به دست می‌دهد: گاه درباره مطلبی که شخص پیرامونش می‌اندیشد، دلایل و قیاس‌هایی وجود دارد که هر کدام چیزی متفاوت را اثبات می‌کند، به گونه‌ای که شخص مزبور توان برگزیدن یکی از براهین و کنار گذاردن باقی را ندارد.

در این میان فیلسوف، یعنی کسی که از ثبوت واقعی اشیاء در خارج، به همان گونه که هستند، جست‌وجو می‌کند، بایستی در برابر گروه متحیران دو راه کار زیر را در پیش گیرد:

راه کار اول: حل شبهات و شکوک

برای این کار باید نکاتی چند را به شخص متحیر گوشزد کرد:

یکی اینکه باید گفت: برای افراد انسان، حتی فرهیختگان و سرمداران دانش و اندیشه، امکان خطا وجود دارد؛ زیرا انسان برخلاف ملائکه الهی یا انسان‌هایی که به دلیل بهره‌مندی از عنایات ویژه الهی از اشتباه مصون هستند، به دلیل گرفتار بودن در عالم طبیعت و محدودیت‌های دیگر چه بسا به اشتباه افتد و راه به خطا ببرد؛ ولی با این حال، اشتباهات گهگاه بزرگان فکری

دلیل بر پنداری و غیر واقعی بودن همه شناخت‌ها، از جمله شناخت‌های یقینی و صادق، نیست. دیگر آنکه، نمی‌توان انتظار داشت همه مردان اندیشه از جهت نیل به شناخت واقعی در یک درجه و رتبه قرار گیرند، و از این رو، کاملاً پذیرفته خواهد بود که برخی از ایشان مطالبی سخت، تو در تو و دیر یاب را یافته باشند که دیگران از درک آن عاجز مانده‌اند.

سوم اینکه، چه بسا اندیشمندی در مورد و قلمرویی از دانش توفیق بیش‌تری در شناخت واقع پیدا کرده باشد، ولی در قلمرویی دیگر چنین موفقیتی نداشته باشد، و به جای او کس یا کسان دیگری به موهبت کشف واقع نایل آمده باشند. بنابراین، همین توفیق کم‌تر یا فزون‌تر در شناخت واقع زمینه اختلافات فکری را فراهم می‌آورد؛ اختلافاتی که کاملاً معقول و منطقی هم هستند.

چهارم اینکه، بیشترین فیلسوفان با وجود آنکه آشنای به دانش منطق و قواعد آن هستند، ولی در عمل از آن بهره نمی‌جویند و اندیشه خود را بی‌استمداد از داده‌های منطق به تکاپو و می‌دارند. روشن است در چنین حالتی به سان سواری می‌مانند که بر مرکبی چموش نشسته، و عنان آن‌را هم رها کرده تا به هر سوی که اقتضای طبع آن است بتازد. در این صورت، آنچه جای تردید ندارد دور افتادن سوار از مسیر صواب، و نرسیدنش به منزل مقصود است.

و اما درباره سخنان به ظاهر نامقبول و نامعقول برخی بزرگان نیز باید گفت: شیوه این عده چنین بوده که گاه جملاتی می‌گفته‌اند که دارای ظاهری ناپذیرفتنی و خردستیز بوده، به گونه‌ای که چه بسا شنونده از شنیدن آن‌ها دچار اشمئزاز می‌گردد؛ ولی در واقع، باطن این گفته‌ها کاملاً حق و صواب است. و اگر با چنان ظاهری عرضه گردیده‌اند به دلیل مصلحت‌هایی ویژه بوده، به نحوی که اگر با صراحت و روشنی گفته می‌شده، پیامدش مفسده‌هایی سترگ بوده است.

این روش بیان، نه تنها در اندیشه‌وران بزرگ، که در پیامبران الهی نیز وجود دارد، و در قرآن کریم و روایات نبوی صلی الله علیه و آله نیز دارای نمونه‌های فراوانی است. با این تفاوت که بر خلاف اندیشه‌وران یاد شده، انبیای الهی به دلیل بهره‌مند بودن از قوه عصمت از هر گونه لغزش و خطایی مصونند و هر آنچه می‌گویند حق و عین صواب است.

راهکار دوم: تنبیه به نبود واسطه میان نفی و اثبات

برای آگاهی دادن به فرد سردرگم و حیران در مسأله شناخت به او گفته می‌شود: هنگامی که سخنی را به زبان می‌آوری، آیا قصد بازگو کردن و به زبان آوردن چیزی را داری یا خیر؟ اگر پاسخ منفی بود و مدعی شد من چیزی از آنچه را به زبان می‌آورم نمی‌فهمم و قصد بیان چیزی را هم ندارم، در این صورت او را نباید حیرت‌زده‌ای دانست که به دنبال حل مشکل خویش است؛ در واقع، چنین کسی که ادعای سردرگمی در میان گفته‌های متناقض فیلسوفان را دارد، پیداست، دست‌کم، برخی گفته‌های ایشان و این را که میان این گفته‌ها تناقض وجود دارد فهمیده، و همین را هم بیان می‌کند؛ به این دلیل، ادعای حیران بودنش با این ادعا که از گفته‌هایم چیزی نمی‌فهمم و قصدی هم ندارم ناسازگار است و گفته‌های خودش را نقض می‌کند. بالطبع، با چنین کسی از در گفت و گوی منطقی نمی‌توان وارد شد و با او باید به گونه‌ای دیگر سخن گفت، که خواهد آمد.

و اگر پاسخ او مثبت بود و گفت: هر آنچه را که می‌گویم می‌فهمم؛ در این حالت از حیرت‌زدگی بیرون آمده و خود چاره خویش را شناخته است. و اگر مدعی شد: از آنچه بر زبان می‌آورم چیزی مشخص یا چند چیز محدود را درک می‌کنم، در هر دو صورت لفظ را دال بر اموری معین دانسته است، به گونه‌ای که برای لفظ یاد شده دلالتی جز بر این امور معتقد نیست. اکنون می‌افزاییم: آن چند معنایی را که متحیر مدلول کلامش می‌داند یا همگی به یک معنا برمی‌گردند و یا آنکه میان این معانی تباین و اختلاف وجود دارد. در صورت نخست، باز لفظ بر معنایی معین دلالت کرده است، و در صورت دوم، اسم (لفظ) مشترک لفظی است که در ازای چند معنای معین وضع گردیده؛ در این فرض، هر بار لفظ تنها در ازای یک معنای معین از میان چند معنای مزبور قرار می‌گیرد و با قرینه می‌توان معنای مورد نظر را در هر استعمالی معین کرد. به هر حال، در چند مورد اخیر، لفظ صرفاً بر یک معنای معین دلالت می‌کند، به نحوی که به هیچ‌روی بر معنایی مغایر و مباین با معنای یاد شده دلالت نمی‌کند؛ مثلاً اگر کلمه‌ای بر انسان دلالت می‌کند، دیگر هرگز در همان حال و از همان جهت بر ناسان یعنی نفی مدلول خود

دلالت نمی‌کند، و چنان نیست که با شنیدن آن کلمه هم انسان به ذهن بیاید و هم آنچه انسان نیست. بنابراین، آنچه کلمه انسان بر آن دلالت دارد به طور قطع آن چیزی نیست که کلمه لاانسان بر آن دلالت می‌کند؛ زیرا لازمه این آن است که هر چیزی همه چیزهای دیگر هم باشد و نیز هیچ چیزی، خودش نباشد. بالطبع، در این صورت هیچ کلامی هم مفهومی نخواهد داشت و نمی‌توان از آن چیزی فهمید.

اکنون می‌گوییم: خصیصه یکی بودن اثبات و نفی یک چیز که در بالا از آن بحث شد، ویژگی هر لفظ و مدلول آن است یا تنها ویژگی پاره‌ای از آن‌ها، که در این صورت سایر موارد چنین نخواهند بود؟ در صورت نخست یعنی فراگیر بودن ویژگی مورد نظر نه گفت‌وگو و کلامی، نه خطابی، نه شک و شبهه‌ای و نه دلیل و حجتی در کار خواهد بود، و اساساً امکان سخن گفتن با شخص متحیر وجود نخواهد داشت.

و در صورت دوم یعنی وجود ویژگی یاد شده تنها در پاره‌ای موارد باعث خواهد شد که در مواردی که خصیصه مزبور (یکی بودن نفی و اثبات) وجود ندارد، ایجاب از سلب تمییز داده شود ولی در پاره‌ای دیگر امکان این تمییز وجود نداشته باشد. در حالی که اگر در جایی امکان تمییز وجود داشته باشد در همه جای دیگر هم این امکان وجود خواهد داشت؛ زیرا مثلاً اگر بتوان میان انسان و لاانسان تفکیک کرد، به گونه‌ای که هر جا انسان صدق می‌کند لاانسان صادق نباشد و بالعکس؛ بایستی این توانایی در تمییز میان ابیض (= سفید) و لابیض که فرضاً ادعا شده امکان تفکیک وجود ندارد هم وجود نداشته باشد؛ چرا که در غیر این صورت لازم خواهد آمد تمایز میان انسان و لاانسان هم از میان برود و دویاره به صورت قبلی یعنی فراگیر بودن عدم امکان تمییز برگردیم.

به هر حال، بایان‌هایی نظیر بیانی که گذشت، می‌توان افراد سردرگم در امکان شناخت راتنبه داده، آگاهی بخشید و از حالت حیرت و سرگردانی خارج نمود. ولی اگر منکر شناخت نه به دنبال حق که در پی جدال و نزاع‌های کلامی و پیروزی در چنین منازعاتی باشد، طبعاً نمی‌توان با او از راه گفت‌وگوی منطقی وارد شد؛ زیرا اساساً او به دنبال حقیقت‌یابی نیست. بهترین شیوه

برای برخورد با چنین کسی آن است که از او خواسته شود دست خود را داخل شعله آتش کند و اگر از محنت سوختن نالید، به او گفت: نزد تو که میان آتش و عدم آن تفاوتی نیست؛ یا او را از خوردنی و نوشیدنی منع کرد و به او گفت: میان خوردنی و نوشیدنی و نبود آن‌ها تفاوتی وجود ندارد.^(۳)

چنان‌که ملاحظه می‌شود همگی این راه‌ها، راه‌هایی تنبیهی هستند و در صددند تا انسان را به آنچه خود با بداهت و روشنی می‌یابد رهنمون شوند.

دلیل دوم؛^(۴) دلیل مبتنی بر خودمتناقض بودن گفته‌های شکاکان

از کسانی که امکان و حق بودن هر گونه شناختی را منکر هستند می‌پرسیم: آیا همین انکارتان را حق می‌دانید یا آن را هم باطل می‌پندارید؟ و یا اینکه در همین انکارتان هم شک دارید و نمی‌دانید که حق است یا باطل؟

اگر پاسخ دهند که به این چیزهایی که گفتیم آگاهی داریم، در این صورت به شناختی و ادراکی اعتراف نموده‌اند؛ چه این اعتراف این باشد که "می‌دانیم انکارمان نسبت به امکان هر گونه شناخت حق و مطابق با واقع است"، و چه این باشد که "می‌دانیم انکارمان باطل است"، و چه اعتراف کنند که "می‌دانیم که نسبت به همین انکارمان هم شک داریم". به این ترتیب و با تحقق هر یک از اعترافات یاد شده، علمی و شناختی اثبات می‌شود، و ادعای خودشان (منکران)، که منکر هر گونه شناختی بودند، ابطال می‌گردد. در ضمن با اعتراف به باطل دانستن گفته خودشان، یعنی این گفته که "هیچ گونه شناختی امکان ندارد"، به حق بودن و امکان داشتن چندین شناخت اعتراف نموده‌اند؛^(۵) زیرا اگر سالبه کلیه باطل باشد، نقیض آن که موجه جزئی است صادق و حق خواهد بود. و این معنایش آن است که اعتراف می‌کنند: "برخی شناخت‌ها امکان دارند."

ولی اگر منکران پاسخ دهند: در حق بودن همین انکارمان نیز شک داریم، به آن‌ها می‌گوییم: به همین شک و انکارتان به عنوان چیزی قائم به نفس خودتان، آگاهی دارید (یعنی می‌دانید که حالت شک دارید) یا خیر؟ و آیا چیز معینی از سخنانی که بر زبان می‌آورید فهم می‌کنید یا نه؟

اگر پاسخ گویند: آری به شک و انکارمان علم داریم، و از آنچه می‌گوییم چیزی معین را می‌فهمیم، در این صورت، به تحقیق دست‌کم یک شناخت اعتراف کرده‌اند؛ و اگر جواب دهند: ما هرگز چیزی را نمی‌فهمیم، و حتی نمی‌فهمیم که چیزی را نمی‌فهمیم، و در همه چیز، حتی در بود و نبود خودمان هم شک داریم و آن‌ها را انکار می‌کنیم؛ در این صورت، دیگر راه گفت‌وگوی منطقی با آن‌ها بسته می‌شود و انتظار حق‌طلبی از آن‌ها بی‌جا خواهد بود. اینجا است که تنها راه علاج ایشان، راهی عملی خواهد بود.

دلیل سوم؛^(۶) دلیل مبتنی بر خودمتناقض بودن گفته‌های شکاکان (از زاویه‌ای دیگر) یکی از اصلی‌ترین دلایل منکران شناخت، وجود خطا در ابزارهای شناختی انسان، یعنی حس و عقل، است. این گروه با مستند قرار دادن پاره‌ای خطاهای حس و عقل نتیجه می‌گیرند که، پس نمی‌توان به سایر یافته‌های حس و عقل هم اعتماد کرد و آن یافته‌ها را مطابق با واقع دانست؛ و دست‌کم، در درستی و نادرستی آن‌ها شک پیدا می‌شود.

در پاسخ این ادعا گفته می‌شود: شما که ادعا می‌کنید حس خطا می‌کند و این خطای حس را می‌بینید، آیا جایی که حس خطا می‌کند می‌دانید که حس خطا می‌کند یا در همین هم شک دارید؟ آنجا که مثلاً چشم خطا و اشتباه می‌کند، چوب را در ظرف آب شکسته می‌بیند و نمونه‌هایی از این قبیل آیا می‌دانید که آنچه چشم شما می‌بیند خطا است یا نمی‌دانید؟

ایشان پاسخ می‌دهند: آری، می‌دانیم که حس خطا می‌کند، چشم در چیزی که می‌بیند مثلاً شکسته بودن چوب در ظرف آب یا قطع شدن دو ریل موازی راه‌آهن به وسیله یکدیگر در فاصله دور می‌دانیم که اشتباه می‌کند.

در این صورت، به ایشان گفته می‌شود: پس شما این خطا بودن را با یک یقین و یک شناخت پیدا کردید، در حالی که می‌گفتید هیچ‌گونه شناختی امکان ندارد. آنچه فهمیده‌اید خودش یک معرفت است. آنگاه که می‌گویید عقل در فلان جا اشتباه کرده است، با جزم می‌گویید اشتباه کرده، یعنی می‌دانید که اشتباه کرده است، پس به حقیقت رسیده‌اید. انسان تا به یک حقیقت نرسیده

باشد اشتباه بودن نقطه مقابل را نمی‌فهمد. در واقع، حقیقتی را می‌شناسید و با مقیاس قرار دادن آن، آنچه را با آن ناهمخوانی و ناسازگاری دارد اشتباه و خطا می‌دانید.^(۷)

دلیل چهارم:^(۸) دلیل مبتنی بر علم حضوری^(۹)

هر انسان خردمندی بر این باور است که چیزهایی را می‌داند و می‌تواند چیزهایی را بداند و 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.^(۱۰) و آنچه جای بحث و بررسی دارد و اختلاف درباره آن، معقول است تعیین قلمرو علم انسان، و تشخیص ابزار دستیابی به علم یقینی، و 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.

اکنون، می‌افزاییم: اگر کسی ادعا کند که "هیچ شناخت یقینی امکان ندارد"، از وی می‌پرسیم: آیا همین راکه گفتمی می‌دانی یا درباره آن شک داری؟ اگر پاسخ دهد "می‌دانم"، پس، دست‌کم، به یک شناخت یقینی اعتراف کرده، و بدین ترتیب، ادعای خود را 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.

با کسانی که مدعی نسبی بودن همه شناخت‌ها هستند و می‌گویند: هیچ گزاره‌ای به طور مطلق کلی و دائمی صحیح نیست نیز می‌توان گفت: همین گزاره که "هیچ گزاره‌ای به طور مطلق صحیح نیست" آیا مطلق و کلی و دائمی است یا نسبی و جزئی و موقت؟ اگر همیشه و در همه موارد و بدون هیچ قید و شرطی، صادق است، پس دست کم، یک گزاره مطلق و کلی و دائمی، ثابت می‌شود. و اگر خود این شناخت هم نسبی است معنایش این است که در بعضی از موارد، صحیح نیست و ناچار موردی که این گزاره درباره آن صدق نمی‌کند گزاره‌ای مطلق و کلی و دائمی خواهد بود.

ردّ شبهه شک‌گرایان: همان‌گونه گذشت، سوفیست‌ها و شک‌گرایان خطاهای حس و عقل را دلیل بر عدم امکان شناخت قرار داده، و از جمله اینکه گفته‌اند: گاهی انسان از راه حس به وجود چیزی یقین پیدا می‌کند ولی بعد متوجه می‌شود که خطا کرده است، پس معلوم می‌شود که ادراک حسی ضمانت صحت ندارد. و به دنبال آن، چنین احتمالی پیش می‌آید که از کجا سایر ادراکات حسی من هم خطا نباشد، و شاید روزی بیاید که به خطا بودن آن‌ها پی ببرم. همچنین گاهی انسان از راه دلیل عقلی، اعتقاد یقینی به مطلبی پیدا می‌کند، اما پس از چندی می‌فهمد که آن دلیل، درست نبوده و یقینش مبدل به شک می‌شود. پس معلوم می‌شود که ادراک عقلی هم ضمانت صحت ندارد و به همان ترتیب، احتمال خطا به سایر مدرکات عقل هم سرایت می‌کند. در نتیجه نه حس قابل اعتماد است و نه عقل، و برای انسان جز شک باقی نمی‌ماند.

در پاسخ باید گفت:

۱. معنای این استدلال آن است که شما می‌خواهید از راه این دلیل به نتیجه مورد نظرتان که همان صحت شک‌گرایی است برسید و به آن علم پیدا کنید و دست‌کم بخواهید نظر خودتان را به این وسیله، به طرف مقابل بقبولانید.
 ۲. معنای کشف خطا در ادراکات حسی و عقلی این است که بفهمیم ادراک ما مطابق با واقع نیست؛ پس، لازمه‌اش اعتراف به وجود علم به خطا بودن ادراک است.
 ۳. لازمه دیگر آن این است که بدانیم واقعیتهای وجود دارد که ادراک خطایی ما با آن مطابقت ندارد وگرنه خطا بودن ادراک مفهومی نخواهد داشت.
 ۴. لازمه دیگرش این است که خود ادراک خطایی و صورت ذهنی مخالف با واقع، برای ما معلوم باشد.
 ۵. و بالاخره باید وجود خطاکننده و حس یا عقل خطاکار را نیز بپذیریم.
 ۶. این استدلال خودش یک استدلال عقلی است (هر چند در واقع مغالطه است) و استناد به آن به معنای معتبر شمردن عقل و ادراکات آن است.^(۱۱)
 ۷. افزون بر این‌ها، در اینجا شناخت دیگری نیز مفروض است و آن اینکه ادراک خطایی در عین خطا بودن نمی‌تواند درست باشد.
- پس همین استدلال، مستلزم اعتراف به وجود چندین علم است و با این وصف، چگونه می‌توان امکان علم را به طور کلی انکار کرد و یا حتی در وقوع آن تردید و تشکیک نمود؟

دلیل پنجم:^(۱۲) دلیل مبتنی بر اصل کلی واقعیتهای هست

اصل کلی واقعیتهای هست، گزاره‌ای بدیهی است که ذهن هر انسانی بدون نیاز به هرگونه اعمال فکر، آن را در نهایت وضوح و روشنی می‌یابد، به نحوی که اگر ذهن در اثر مغالطات سفسطی آشفته نگر دیده باشد، به راحتی آن را تصدیق می‌کند.

اما اینکه مصادیق و مظاهر این واقعیت که سخن از هستی آن گفتیم کدامند، با خود این گزاره

قابل تعیین نیست. برخی از این مصادیق به علم حضوری معلومند و پاره‌ای دیگر به علم حصولی. نمونه شاخص و مصداق بارز معلومات حضوری، علم حضوری نفس به ذات خویش است، به گونه‌ای که هر کس وجود خودش را به علم حضوری خطاناپذیر می‌یابد، و آن‌گاه که این یافت حضوری در صفحه علم حصولی منعکس می‌گردد، گزاره "من هستم" را تشکیل می‌دهد. بنابراین، "من هستم"، که برآمده از علم حضوری نفس به ذات خود است، حقیقتی است وجدانی و مظه‌ری است همه‌یاب برای اصل کلی "واقعیتی هست".

به عبارت گویاتر: در علم حضوری خود واقعیت مورد شناسایی نزد مدرک حضور دارد و به این ترتیب، در علم حضوری نفس به خویشتن نفس، به عنوان یک واقعیت عینی، موجود و محقق است و شناخت چه به معنای حضوری آن و چه به معنای حصولی اش، در اینجا فراهم است؛ زیرا شناخت حضوری نفس به خودش، که در آن علم و عالم و معلوم متحد با یکدیگرند، کاملاً مشهود و همه‌یاب است و صورت حصولی این علم، یعنی گزاره "من هستم" نیز، که حاکی از واقعیت و وجود نفس است، به روشنی هر چه تمام‌تر مطابقتش را با واقع نشان می‌دهد. و از این رو، اصل کلی واقعیتی هست، دست‌کم، در مورد نفس هر انسانی صدق خود را نشان می‌دهد. به این ترتیب، با روشن شدن درستی "واقعیتی هست"، هم مدعای سوفسطاییان که وجود هرگونه واقعیتی، و به تبع آن تحقق هرگونه شناختی (یعنی هرگونه آگاهی از واقعیت) را منکر بودند، ابطال می‌گردد و هم مدعای شکاکان کلی که امکان شناخت را از بیخ و بن نفی می‌کردند.

دلیل ششم؛^(۱۳) دلیل مبتنی بر امتناع انکار کلی واقعیت

در بیان این دلیل باید گفت: انکار کلی واقعیت مستلزم پذیرفتن و شناختن دست‌کم یک واقعیت در مرحله‌ای قبل‌تر است؛^(۱۴) زیرا از شکاکان مطلق که مدعی‌اند "هیچ چیز واقعیت ندارد"، باید پرسید: اساساً چه کسی و کی می‌تواند این گفته را مطرح کند؟ پاسخ این است که زمانی کسی می‌تواند بگوید فلان چیز واقعیت ندارد که چیز یا چیزهایی را به عنوان واقعیت پذیرفته باشد، آن‌گاه بگوید: آیا آن چیزی که در واقعیتش شک دارم مثل آن چیز یا چیزهایی است که واقعیتشان

مشکوک نیست یا خیر؟ ولی اگر این شخص هیچ واقعیتی را قبول نداشته باشد و در همه واقعیات شک داشته باشد، چه الگویی (Paradigm) برای واقعیت دارد تا براساس آن، امری را واقعی یا غیرواقعی به شمار آورد؟

اگر کسی هم حالت خواب داشته باشد و هم حالت بیداری، می‌تواند بگوید: فلان کس خواب است، یعنی آن حالتی که برای بیداری هست در او نیست. ولی اگر کسی فقط حالت خواب داشته باشد، چگونه می‌تواند به کسی خواب یا بیداری را نسبت دهد؟

وقتی کسی می‌گوید: آیا فلان چیز واقعیت دارد یا نه، پیش فرض او آن است که چیز دیگری هست که واقعیت‌دار است و این چیز واقعیت‌دار یک سلسله اوصافی دارد که یا ناشی از واقعیت‌دار بودن آن است و یا، دست‌کم، این اوصاف قراین و علائم واقعیت‌دار بودن آن است. و در واقع، این سؤال که "آیا چیز اول واقعیت دارد یا نه" بدین معنا است که آیا آثار و یا علائم موجود در چیز دوم، از چیز اول بروز می‌کند یا خیر؟ همچنان که وقتی کسی پرسد فلان چیز سرخ است یا نه، پیش فرض وی آن است که او الگویی از سرخ دارد و پذیرفته است که چیزی سرخ است وگرنه سؤالش بی‌معنا است. (۱۵)

بنابراین، سؤال از واقعیت‌دار بودن همه امور و شک در آن، بی‌معنا است؛ چرا که، دست‌کم، باید به یک چیز واقعیت‌دار معتقد بود. از این‌رو است که شک عام موجه نیست. (۱۶)

ابزارهای پیدایش یقین

از نظر ما یقین، علاوه بر عقل، از دو منبع وحی و شهود نیز برمی‌آید، و این سه چشمه جوشان، هر کدام شناخت یقینی را می‌تراود و می‌زاید و تشنگان حقیقت را با زلال و خنکای خود سیراب می‌کند. ولی از آن روی که در فلسفه، سخن از علم حصولی و برآمدن یقین از منبع بدهات و برهان است، بحث درباره دو منبع وحی و شهود را به فرصتی دیگر وامی‌گذاریم و اینجا فقط به یقین مصطلح در فلسفه و منطق می‌پردازیم.

به هر حال، نخستین سخن در این چشم‌انداز آن است که، اساساً یقین فلسفی از چه راه‌هایی به دست می‌آید؟ و ویژگی هر کدام از این راه‌ها کدام است؟

راه‌های نیل به یقین

در مباحث گذشته دیدیم که خصیصه‌های یقین فلسفی عبارتند از: باور (= تصدیق)، جزم، صدق، و زوال‌ناپذیری؛ همچنین ملاحظه کردیم که آنچه یقین را از تقلید مطابق با واقع، جدا می‌کند، برآمدن خصیصه‌های یاد شده از دلیل^(۱۷) است. در واقع، تا هنگامی که فاعل شناخت، خود از راه دلیلی ویژه، که ذاتاً زاینده خصیصه‌های فوق است، به معرفت یقینی دست نیافته باشد، شناخت او نام یقین به خود نمی‌گیرد. بنابراین، پیدایش یقین در گرو همین دلیل است. ولی باید دید این دلیل چگونه دلیلی است و آیا صرفاً در یک راه خلاصه می‌شود یا آنکه شامل راه‌های بیش‌تری می‌گردد؟

آنچه در این باره از لابه‌لای گفته‌های دانشوران فلسفه و منطق فراچنگ می‌آید، دو راه ذیل است: ۱. راه بداهت؛ ۲. راه قیاس و استدلال برهانی.

اول: راه بداهت

بداهت گرچه هم وصف تصورات قرار می‌گیرد و هم تصدیقات، ولی به دلیل آنکه یقین صرفاً توصیف‌گر دانش گزاره‌ای است، تنها از تصدیق بدیهی سخن خواهیم گفت و به طور گذرا آنچه را در این مقام لازم بدانیم یادآور خواهیم شد. پیش از هر چیز لازم است بدانیم که تصدیق بدیهی در میان گفته‌های اندیشه‌وران اسلامی به دو معنا به کار رفته است:

یکی به معنایی معادل اولیات، و دیگری به معنایی عام‌تر از آن. در معنای نخست، بدیهی به گزاره‌ای گفته می‌شود که صرف تصور دو طرف آن برای تصدیقش کافی باشد و برای حکم به صدق آن نه تنها نیازی به فکر و استدلال نیست، که هیچ حاجتی به بهره‌گیری از ابزاری دیگر، مانند حس، نیز وجود ندارد.^(۱۸)

ولی در معنای دوم، بدیهی عنوان گزاره‌ای است که از راه کسب و اندیشه‌ورزی به دست نیامده باشد؛ وفق این اصطلاح، بدیهیات نام آن دسته از گزاره‌ها است که تصدیق به آن‌ها احتیاج

به فکر و استدلال ندارد، خواه نیازمند ابزار دیگری مانند حس باشد و خواه نباشد.^(۱۹) در برابر بدیهی به این اصطلاح، گزاره نظری قرار دارد، که عبارت است از هر گزاره‌ای که تصدیق به آن در گرو فکر و استدلال باشد.

در اینجا مراد از بدهات همین معنای دوم، یعنی اصطلاح عام بدیهی است. بدیهی به این معنا، خود، به دو قسم بدیهی اولی و بدیهی ثانوی تقسیم می‌گردد: بدیهی اولی، چنان‌که اشاره شد، گزاره‌ای است که صرف تصور دو طرف آن و نسبت میان آن دو طرف، برای تصدیقش کافی باشد، مانند گزاره محال بودن اجتماع نقیضان. چنین گزاره‌هایی نه تنها نیازمند استدلال و جست‌وجو کردن از حد وسط و تشکیل صغری و کبری نیستند، بلکه به هیچ واسطه دیگری، حتی مشاهده و تجربه، نیز نیاز ندارند.

بدیهی ثانوی نیز گزاره‌ای را می‌گویند که صرف تصور دو طرف گزاره برای تصدیق آن‌ها کافی نیست، ولی نیازمند فکر و استدلال هم نیستند، بلکه با بهره‌گیری از ابزاری چون حس اعم از حس ظاهری و حس باطنی راه تصدیق آن‌ها هموار می‌گردد. این پاره از گزاره‌ها را می‌توان به شش دسته تقسیم کرد: حسیات، وجدانیات،^(۲۰) حدسیات، فطریات، تجربیات و متواترات.

البته به نظر می‌آید همه بدیهیات ثانویه، شایسته وصف بدهات، و پاره‌ای حتی درخور نام یقینی هم نیستند؛ ولی تبیین و اثبات این دو مدعا نیاز به مجالی جدا دارد. در هر حال، آنچه در این فرصت ادعا می‌کنیم آنکه، تنها دو دسته وجدانیات (از میان بدیهیات ثانویه) و اولیات راه، به درستی، می‌توان به وصف بدهات توصیف نمود.

بدهات و نقش آن در سامانه یقین

بارها در معرفی عناصر یقین منطقی و فلسفی اشاره کردیم که این قسم از یقین برآیند چهار مؤلفه باور، صدق، جزم و زوال‌ناپذیری است. و نیز یادآور شدیم که عنصر زوال‌ناپذیری برآمده از دلیل^(۲۱) و متکی بر آن است؛ و بدهات (به عنوان یکی از دو راه) دلیلی است که جوینده حقیقت را به سرمنزل یقین می‌رساند. به همین روی، تصدیق یقین در اولیات نیز از علت می‌تراود، ولی با این توضیح که علت یاد شده نه بیرون از گزاره که در درون آن جای دارد و عبارت از همان

اجزای گزاره است.^(۲۲) علت یقین چه در اولیات و چه در غیر آن، آنگاه نقش یقین آفرینی خود را ایفا می‌کند که مورد شناخت و آگاهی قرار گیرد؛ در غیر این صورت شناخت حاصل نه یقینی، که احتمالی و زوال‌پذیر خواهد بود.^(۲۳)

اما در اینجا می‌تواند پرسش‌هایی فرارو قرار گیرد؛ پرسش‌هایی از این قبیل: بدهت چگونه و به چه ترتیبی نقش دلیل‌گری خود را ایفا می‌کند؟ چرا و به چه دلیل گزاره‌های بدیهی مطابق با واقع هستند و عنصر صدق یقین را تدارک می‌بینند؟ دست آخر اینکه، راز بدهت گزاره‌های بدیهی در چیست که دو طیف "وجدانیات" و "اولیات" را از سایر گزاره‌ها متمایز می‌کند؟ پیش‌تر، اشاره‌ای کوتاه به سر بدهت و وجدانیات داشتیم، در اینجا تلاش خواهیم کرد درباره راز بدهت اولیات نیز سخن بگوییم:

راز بدهت اولیات

بدهت، در واقع، نشانگر وضعیتی است که در میان اجزای گزاره وجود دارد. یعنی رابطه میان موضوع و محمول در یک گزاره اولی به گونه‌ای است که هر کس تصور صحیحی از موضوع و محمول گزاره داشته باشد؛ به روشنی، و بدون نیاز به هیچ گونه عملیات فکری یا به کارگیری ابزار دیگری، به ثبوت محمول برای موضوع حکم می‌کند. ولی دلیل این وضعیت چیست و چرا هر کسی وضوح اتحاد موضوع و محمول را می‌یابد و بی‌درنگ به درستی گزاره حکم می‌کند؟ سر مطلب را باید در نقش موضوع گزاره جست‌وجو کرد؛ در واقع، موضوع گزاره اولی به دلیل ویژگی ذاتی خود، علت حمل محمول بر موضوع است.^(۲۴) و ملاک شناسایی ما از علیت آن هم صرف تصور موضوع و محمول گزاره است. به عبارت دیگر: در بدیهیات اولیه، ریشه بدهت در این است که مفهوم محمول گزاره گاهی با مفهوم موضوع آن کاملاً یکی است (عین یکدیگرند)، و گاهی جزء مفهوم موضوع است، و گاه با آنکه ذاتی مفهوم موضوع نیست، ولی هرگز امکان جدا شدن آن از موضوع نیز وجود ندارد؛ و به اصطلاح، محمول نسبت به موضوع خود رابطه بین بالمعنی‌الاعم دارد. به هر حال، در هر سه صورت ملاک بدهت گزاره خود

موضوع است. به عنوان نمونه، در گزاره "اجتماع نقیضان محال است." مفهوم "اجتماع نقیضان" به گونه‌ای است که علت ثبوت و حمل "محال بودن" برای خود می‌گردد؛ و یافت این علیت صرفاً با تصور درست مفهوم اجتماع نقیضان و مفهوم محال و رابطه میان این دو مفهوم به دست می‌آید.

کاووشی نو و بیانی دیگر

با وجودی که بسیاری از اندیشمندان سرِ بداهت اولیات را به ترتیبی که بیان شد توضیح داده‌اند، ولی برخی از آن‌ها^(۲۵) کوشیده‌اند با بهره‌گیری از علوم حضوری و ابتنای بدیهیات اولیه و وجدانیات بر این علوم، راز بداهت آن‌ها را بازگویند، و در ضمن چالش معرفت‌شناختی این دسته از گزاره‌ها را نیز چاره‌جویی کنند. توضیح این که: نقطه اصلی اشکال در علوم حصولی این است که چگونه می‌توان مطابقت آن‌ها را با آنچه از آن حکایت می‌کنند تشخیص داد در حالی که راه ارتباط ما را با جهان خارج، همواره همین صورت‌های ادراکی و علوم حصولی، تشکیل می‌دهند؟ از طرفی، آنچه از سوی پاره‌ای گفته می‌شود تنها همین است که عقل پس از تصور موضوع و محمول گزاره‌های بدیهی خود به خود و بدون نیاز به استدلال یا تجربه، قاطعانه حکم به اتحاد آن دو می‌کند؛ و این درک را فطری عقل دانسته‌اند. ولی سخن در این است که آیا این نوع درک به اصطلاح فطری، لازمه آفرینش عقل انسانی است به گونه‌ای که ممکن است عقل موجود دیگری (مثلاً عقل جن) همین گزاره‌ها را به گونه دیگری درک کند یا اگر عقل انسان طور دیگری آفریده شده بود مطالب را به صورت دیگری درک می‌کرد و یا اینکه این ادراکات کاملاً مطابق با واقع و نمایش‌گر امور نفس‌الامری است و هر موجود دیگری هم که دارای عقل باشد به همین صورت، درک خواهد کرد؟ پر واضح است که معنای ارزش واقعی داشتن و حقیقت بودن شناخت عقلانی همین شق دوم است.^(۲۶)

بنابراین، باید راه‌حل مشکل را در جایی جست‌وجو کرد که بتوانیم هم بر صورت ادراکی و هم بر آنچه از آن حکایت می‌کند، اشراف پیدا کنیم و تطابق آن‌ها را حضوراً و بدون وساطت

صورت دیگری درک کنیم. این وضعیت را، چنان‌که پیش‌تر هم اشاره کردیم، در گزاره‌های وجدانی می‌یابیم. برای این کار باید در ماهیت این دسته از گزاره‌ها بیش‌تر دقت کنیم: از یک سوی، مفاهیم تصویری آن‌ها را مورد بررسی قرار دهیم که از چگونه مفاهیمی هستند و از چه راهی به دست می‌آیند؟ و از سوی دیگر، در رابطه آن‌ها بیندیشیم که چگونه عقل حکم به اتحاد موضوع و محمول می‌کند؟

مفاهیمی که در بدیهیات اولیه به کار می‌رود، بر طبق استقرا، مفاهیمی فلسفی‌اند که از علوم حضوری انسان گرفته شده‌اند هر چند اگر این مفاهیم از راه حس ظاهری نیز به دست بیایند در بدیهی و حضوری بودن حکم به اتحاد موضوع و محمول آن‌ها تأثیری نخواهد داشت؛ زیرا تصور به خودی خود هیچ کاشفیت و حکایت بالفعلی از خارج ندارد و کسی هم ادعای وجود مصداق خارجی را برای آن نمی‌کند.^(۲۷) توضیح اینکه: هر یک از ما نفس خودمان و همچنین حالات روانی یا صورت‌های ذهنی یا افعال نفسانی مانند اراده خودمان را به علم حضوری می‌یابیم. از طرفی، هر انسانی می‌تواند هر یک از شئون نفسانی خود را با نفس بسنجد و بدون اینکه توجهی به چیستی هیچ‌یک از آن‌ها داشته باشد، رابطه وجودی آن‌ها را مورد توجه قرار دهد و دریابد که نفس بدون یک‌یک آن‌ها می‌تواند موجود باشد، ولی هیچ‌کدام از آن‌ها بدون نفس تحقق پیدا نمی‌کند. و با عنایت به این رابطه داور می‌کند که هر یک از شئون نفسانی "احتیاج" به نفس دارد ولی نفس، احتیاجی به آن‌ها ندارد، بلکه از آن‌ها "غنی" و "بی‌نیاز" و "مستقل" است و بر این اساس مفهوم "علت" را از نفس، و مفهوم "معلول" را از هر یک از شئون یاد شده، انتزاع نماید.

روشن است که ادراکات حسی هیچ نقشی را در پیدایش مفاهیم احتیاج، استقلال، غنی، علت و معلول ندارند و انتزاع این مفاهیم در گرو ادراک حسی مصداق آن‌ها نیست و حتی علم حضوری و تجربه درونی نسبت به هر یک از آن‌ها نیز برای انتزاع مفهوم مربوط به آن، کافی نیست بلکه علاوه بر آن باید بین آن‌ها مقایسه گردد و رابطه خاصی در نظر گرفته شود.^(۲۸)

اکنون، پرسش اساسی‌تر این است که چگونه عقل حکم به اتحاد میان موضوع و محمول در

گزاره‌های اولی می‌کند؟

در اولیات، مفهوم محمول در مفهوم موضوع گنجانیده شده است. در واقع، مفهوم موضوع مفهومی مرکب است که اجزاء آن با تحلیل عقل به دست آمده‌اند؛ یعنی: عقل مفهوم موضوع را به دو یا چند مفهوم تحلیل کرده است، به گونه‌ای که مفهوم مرکب یاد شده بدون وجود اجزای مفهومی خود تحقق نخواهد یافت. گاهی نیز میان مفهوم موضوع و محمول رابطه تضایف وجود دارد؛ یعنی آنکه هر گاه کسی موضوع را تصور کند همراه با آن و در ضمن آن محمول را هم تصور کرده است،^(۲۹) و این رابطه نه میان وجود خارجی دو متضایف، که میان دو مفهوم آن‌ها وجود دارد.

به هر حال، به هر دو قسم گزاره یاد شده "گزاره تحلیلی" می‌گویند. و گزاره تحلیلی گزاره‌ای است که مفهوم محمول آن از تحلیل مفهوم موضوعش به دست می‌آید. یعنی هم آنجا که پس از تحلیل مفهومی مرکب به اجزایش، جزئی را بر جزء دیگر یا بر کل حمل می‌کنیم گزاره حملیه به وجود آمده گزاره تحلیلی است، و هم آنجا که مثلاً در گزاره‌ای مانند "هر معلولی نیاز به علت دارد" علت داشتن را به معلول نسبت می‌دهیم؛ زیرا اساساً معلول یعنی چیزی که علت دارد، و چیزی که علت دارد روشن است که می‌توان گفت این چیز علت دارد، چنان که روشن است که نمی‌توان گفت این چیز علت ندارد. بنابراین، در گزاره‌های تحلیلی که بدیهیات اولیه نیز از آن جمله‌اند مفهوم موضوع مشتمل بر مفهوم محمول است و هم از این رو، این دسته گزاره‌ها همگی بدیهی‌اند.^(۳۰)

پس راز صادق بودن گزاره بدیهی اولی در بدهات آن نهفته است، و راز بدهات آن نیز در این است که مفهوم محمول آن داخل در مفهوم موضوع آن می‌باشد. و این داخل بودن مفهوم محمول در مفهوم موضوع گزاره بدیهی را نیز ما به علم حضوری می‌یابیم.

تا اینجا سر بدهات حمل مفهوم محمول بر مفهوم موضوع را بیان کردیم، ولی همچنان مشکل معرفت‌شناختی این گزاره‌ها باقی است؛ زیرا مفاد گزاره اولی "هر معلولی نیاز به علت دارد" این است که اگر در جهان خارج از ذهن معلولی وجود داشته باشد آن‌گاه نیاز به علت دارد،

ولی خود این گزاره به هیچ روی وجود مصداق خارجی را برای معلول اثبات نمی‌کند و همچنان این پرسش را باقی می‌گذارد که از کجا مفاد بدیهی اولی با واقع مطابق است؟

برای نشان دادن مطابقت بدیهی اولی با واقع، کافی است مطابقت آن را با یک مصداق خارجی نشان دهیم تا اولاً، معلوم گردد که این گزاره‌ها دارای واقعی هستند که از آن حکایت می‌کنند و صرفاً اموری ذهنی و بی‌ارتباط با خارج نیستند و ثانیاً، واقع‌نمایی و تطابق آن‌ها با واقعیت روشن گردد و به این ترتیب معلوم شود که راز صدق این گزاره‌ها به سرشت عقلی نوع انسان برنمی‌گردد، بلکه اگر هم به صدق آن‌ها حکم می‌کند از آن رو حکم می‌کند که این ادراکات را کاملاً مطابق با واقع و نمایشگر تمام عیار جهان خارج می‌یابد.

برای این کار به سراغ علوم حضوری خودمان می‌رویم و با اشرافی که هم بر شناخت حصولی (گزاره بدیهی) و هم مصداق آن داریم مطابقت با واقع را به وضوح درمی‌یابیم. ولی چگونه ما از ملاحظه یک مصداق گزاره‌ای می‌سازیم که حکمی کلی می‌کند و به عنوان مثال، نیازمندی به علت را تنها در مصداقی که مشاهده کرده (رابطه اراده با نفس) خلاصه نمی‌کند؟

پاسخ این است که، هر چند آنچه را به علم حضوری می‌یابیم موردی شخصی و معین است، ولی آنچه در صفحه ذهن و مرتبه عقل انعکاس پیدا می‌کند "مفهوم" و صورت ذهنی مصداق است. و خاصیت ذاتی مفهوم، کلی بودن و قابلیت انطباق بر مصادیق بی‌شمار است. در واقع، اگر کسی مفهومی را به درستی از مصداق آن گرفت، این مفهوم کلیت داشته و تنها، مصداق یاد شده را در بر نخواهد گرفت. وقتی ما مفهوم معلول را از اراده گرفتیم، معلول به چیزی گفته می‌شود که احتیاج به علت دارد و این مفهوم عقلی احتیاج به علت داشتن کلی است نه جزئی. این کلی بودن معنایش آن نیست که ما به گزاره سور "کلی" را اضافه کرده‌ایم، بلکه معنایش تنها و تنها این است که خود مفهوم، بدون نیاز به سور، خاصیت کلی و انطباق بر مصادیق فراوان را دارد.

البته فراموش نمی‌کنیم که در موارد دیگر، غیر از یافت حضوریمان، اثبات خصیصه احتیاج به علت یا همان معلول بودن، در گرو برهان عقلی است و خود به خود نمی‌توان به چیزی عنوان معلول یا عنوان علت را بار کرد. ولی با این همه، هر جا که وابستگی و جودی چیزی به چیز دیگر

ثابت شود و به اصطلاح معلول بودن تثبیت گردد، طرف وابستگی، یعنی علت، هم ثابت خواهد بود. بنابراین، در بدیهیات اولیه، که گزاره‌هایی تحلیلی‌اند، دو حیثیت وجود دارد: یکی، اعتبار ذاتی آن‌ها، که از ارتباط میان مفهوم موضوع و مفهوم محمول در آن‌ها برمی‌آید؛ و دیگری، ارتباط این گزاره با جهان خارج و مطابقتش با واقع است که از راه علم حضوری آشکار می‌گردد. و دست آخر، کیفیت تبدیل امری شخصی و جزئی به گزاره‌ای کلی است که از راه تبدیل و انعکاس علم حضوری در صفحه علم حصولی پدید می‌آید.^(۳۱)

حاصل آنکه، راز خطاناپذیری بدیهیات اولیه اتکای آن‌ها بر علم حضوری است. این گزاره‌ها به همراه وجدانیات که آن‌ها نیز از علوم حضوری برمی‌آیند به معنای حقیقی کلمه "بدیهی"‌اند و هر دو دسته ابزاری کارآمد برای پیدایش یقین منطقی‌اند.

دوم؛ راه قیاس و استدلال برهانی

دومین راهی که برای نیل به یقین منطقی ذکر شده، بهره‌گیری از ابزار قیاس و استدلال برهانی است. در واقع، در شناخت‌های نظری، آنجا که به دنبال کسب یقین هستیم، برهان واسطه‌ای است که شناسنده را به معرفت یقینی می‌رساند. آنچه برهان را می‌سازد و آن را از میان شیوه‌های دیگر استدلال و انواع دلیل متمایز می‌کند مؤلفه‌هایی هستند که باید یک به یک به آن‌ها بپردازیم و ضمن آشنایی با آن‌ها، شرایط و ویژگی‌های این مؤلفه‌ها را نیز مرور نماییم. تا از این رهگذر با یافتن شناختی کافی از برهان و به کارگیری آن در فتح قله‌های بلند یقین فلسفی بکوشیم.

شیوه‌های استدلال

ما در استدلال و فکر همواره با مدد گرفتن از شناخت‌های قبلی خود در پی یافتن یک مجهول و معلوم کردن آن هستیم. اساساً تفکر و استدلال چیزی نیست جز پیوند دادن چند چیز معلوم و دانسته برای کشف یک امر مجهول و ندانسته.^(۳۲) شناخت جدید (علم به نتیجه) ره‌آورد سیری است که در میان دانسته‌ها و داشته‌های پیشین صورت می‌گیرد. این سیر، به نوبه خود، به سه شیوه

اساسی انجام می‌پذیرد:

۱. سیر از جزئی به جزئی دیگر. این سیر ذهنی که در اصطلاح منطقی "تمثیل" نامیده می‌شود، مفید یقین نیست و باوری فراتر از ظن را نتیجه نمی‌دهد؛ زیرا صرف مشابهت دو موضوع، موجب یقین به اشتراک حکم آن‌ها نمی‌گردد.^(۳۳)

۲. سیر از جزئی به کلی. این کار در اصطلاح منطق «استقراء» نامیده می‌شود.

استقراء بر دو قسم است: تام و ناقص. استقرای تام یقین آور بوده و به قیاس بازگشت می‌کند، ولی استقرای ناقص مفید یقین نیست.

برخی اندیشه‌وران معتقدند: گرچه استقرای تام به لحاظ نظری یقین آور است، ولی از آنجاکه در عمل احاطه بر تمام جزئیات یک کلی میسر نیست، بهره‌گیری از آن عادتاً ناممکن است.^(۳۴)

۳. سیر از کلی به جزئی. یعنی نخست، محمولی برای یک موضوع کلی ثابت شود و بر اساس آن حکم جزئیات و مصادیق آن کلی معلوم گردد. چنین سیر فکری که در منطق "قیاس" نامیده می‌شود، در صورتی که مقدمات آن یقینی باشند و قیاس هم به شکل صحیحی تنظیم شده باشد، مفید یقین خواهد بود. نکته‌ای که باید بدان توجه کرد این است که قیاس همواره سیر از کلی به جزئی نیست، بلکه گاهی سیر از کلی به کلی مساوی آن است؛^(۳۵) مثل قیاس "انسان متعجب است و هر متعجبی ضاحک است، پس انسان ضاحک است." در این مثال، بین سه مفهوم انسان، متعجب و ضاحک نسبت تساوی برقرار است.

به هر حال، از میان شیوه‌های سه‌گانه استدلال، قیاس برهانی (که هم صورت و هم ماده آن یقینی است) و استقرای تام یقین آورند ولی تمثیل و استقرای ناقص و نیز قیاس‌های جدلی و خطابی یقین‌آفرین نیستند.

انواع قیاس

اشاره کردیم که قیاس، آن‌گاه که از مقدمات یقینی بهره‌گیرد و به شکل صحیحی هم تنظیم شود مفید یقین خواهد بود. معنای این گفته آن است که هر گاه از قیاس انتظار زایش علم یقینی را

داشته باشیم، بایستی هم ماده و هم صورت قیاس ما دارای شرایط لازم باشد؛ در غیر این صورت آنچه قیاس به دست می دهد شناخت یقینی نخواهد بود. بنابراین، هم باید به بحث از صورت و شکل قیاس پرداخت و هم از مواد آن سخن گفت.

الف. انواع قیاس به لحاظ صورت (۳۶)

قیاس را به لحاظ صورت آن به دو پاره کلی: قیاس اقترانی و قیاس استثنایی تقسیم می کنند. اساس این تقسیم چگونگی قرار گرفتن نتیجه در مقدمات است. یعنی اگر نتیجه به طور پراکنده در دو مقدمه قیاس قرار گرفته، به گونه ای که هر جزء آن (موضوع یا محمول در حمله، و مقدم یا تالی در شرطیه) در یک مقدمه قرار گرفته است، قیاس حاصل را "قیاس اقترانی" می گویند. و اگر خود نتیجه یا نقیض آن، یکجا و به نحو صریح در مقدمات آمده باشد قیاس حاصل "قیاس استثنایی" نامیده می شود.

یکی از دو مقدمه قیاس استثنایی همواره گزاره ای شرطی است، یا شرطی متصل و یا شرطی منفصل؛^(۳۷) و به اعتبار همین مقدمه قیاس یاد شده به دو نوع استثنایی اتصالی و استثنایی انفصالی منقسم می گردد. و مقدمه دیگر یک استثنا است؛ این استثنا به طور کلی به یکی از چهار صورت ممکن است واقع گردد؛ زیرا یا مقدم گزاره شرطی استثنا می شود و یا تالی آن، و در هر دو صورت یا چنان است که به نحو مثبت استثنا می شود و یا به نحو منفی.

بدهت صورت قیاس استثنایی و سر آن

قیاس استثنایی به هر دو نوع آن و نیز راه های نتیجه بخش بودن هر یک، که به تفصیل گذشت، به لحاظ صورت و شکل بدیهی اولی هستند و نیاز به استدلال و اثبات ندارند. به عبارت تفصیلی تر: در قیاس استثنایی اتصالی که ملازمه میان مقدم و تالی مفروض است، به بدهت عقلی اثبات (وضع) ملزوم اثبات لازم را در پی دارد، چنان که نفی لازم (تالی) نفی ملزوم را به دنبال می آورد. و عقل با تصور درست واقعیت رابطه مقدم و تالی و استثنایی که صورت می گیرد بدون نیاز به

فکر و نظر حکم به وضع تالی با وضع مقدم، و رفع مقدم با رفع تالی می‌کند.

هم‌چنین در قیاس استثنایی انفصالی نیز چنین بداهتی وجود دارد. یعنی در گزاره انفصالی حقیقی که تعاند و ناسازگاری میان مقدم و تالی چه در اجتماع و چه در ارتفاع مفروض است، عقل به بداهت حکم می‌کند که هر گاه یکی از مقدم یا تالی اثبات شود دیگری نفی خواهد شد؛ چنان‌که هر یک از دو طرف اگر نفی شود طرف دیگر به کرسی خواهد نشست.^(۳۸) این یافت بدیهی عقل نتیجه توجه و کاوش ذهنی در حقیقت رابطه میان مقدم و تالی و نیز استثنای خود یا نقیض یکی از مقدم یا تالی است و بدون نیاز به هیچ‌گونه فرایند فکری و ترتیب صغری و کبری قابل تصدیق است. کاوش ذهنی یاد شده با عنایت به اشراف حضوری نفس نسبت به صورت‌های موجود در ذهن و روابط حاکم میان آن‌ها نوعی علم حضوری است و به دلیل حضوری بودن این دریافت، از هرگونه خطا و اشتباهی مصون می‌باشد. از این‌رو، سر بداهت صورت قیاس استثنایی انفصالی در رجوع آن به علم حضوری نهفته است. همین وضعیت درباره انفصالی مانعة‌الجمع و مانعة‌الخلو هم وجود دارد.

بنابراین، قیاس استثنایی به لحاظ صوری و شکلی یقین‌آور است و این یقین‌آوری مرهون بداهت و اولی بودن قیاس یاد شده، و رجوع آن به علم حضوری می‌باشد.

قیاس اقترائی

چنان‌که می‌دانیم قیاس اقترائی دارای چهار شکل است که به لحاظ چگونگی قرار گرفتن حدود قیاس در آن پدید می‌آیند. در این میان، شکل اول قیاس اقترائی بر مقتضای طبع، و نتیجه بخشی آن بدیهی است^(۳۹) و نیازی به اقامه دلیل و حجت ندارد. در حالی که سه شکل بعدی خود به خود نتیجه‌آفرین نیستند و نیازمند دلیل و حجت‌اند.^(۴۰) و چون شناخت‌های نظری به شناخت‌های بدیهی برگشته و از آن‌ها برمی‌آیند، سه شکل یاد شده نیز اعتبار خود را از شکل اول می‌گیرند.^(۴۱)

ضمناً سر بداهت قیاس شکل اول نیز به علم حضوری حاصل از کاوش ذهنی در ترتیب قرار گرفتن مقدمات این نوع قیاس و مقایسه آن‌ها با نتیجه حاصله باز می‌گردد.

ب. اقسام قیاس به لحاظ ماده

پیش‌تر گفتیم که قیاس دارای ماده و صورت است، و آنچه قیاس نتیجه می‌دهد براینست این دو در کنار هم است. صورت قیاس (= چگونگی کنار هم قرار گرفتن مقدمات قیاس) در فرض ثابت و یقینی بودن، بسته به ماده‌ای که از آن بهره می‌گیرد، نتایجی متفاوت را ثمر می‌دهد؛ زیرا ماده قیاس نیز یکی از دو عامل اصلی است که سرنوشت نتیجه به وسیله آن رقم می‌خورد. به این ترتیب، بر حسب تفاوت مواد قیاس می‌توان انواعی از قیاس را داشت.

قیاس را بسته به یقینی یا غیر یقینی بودن مقدمات، و تفاوت نتایجی که به دست می‌دهد و نیز بر حسب تفاوت غرض از ساماندهی قیاس، به پنج قسم تقسیم کرده‌اند: قیاس برهانی، قیاس جدلی، قیاس خطابی، قیاس شعری و قیاس مغالطی.

انواع مواد قیاس

چنان‌که گذشت، ما در قیاس، به عنوان یک فرایند فکری، در پی آن هستیم که با ترتیب دادن مقدماتی معلوم به نتیجه‌ای که پیش از ترتیب دادن قیاس مجهول است، دست یابیم. این مقدمات معلوم یا بین و بی‌نیاز از دلیل‌اند یا آنکه خود مبین و نیازمند استدلال هستند. مقدمات نظری هم محصول ترکیب مقدماتی دیگر از قیاسی دیگرند و خود آن مقدمات نیز اگر بین نباشند هر کدام برآمده از قیاسی دیگر و مقدماتی دیگرند و...؛ ولی این جریان استنتاج معلومات از گزاره‌های پیش‌دانسته تا بی‌نهایت پیش نمی‌رود و سرانجام باید به مقدماتی برسیم که به خودی خود معتبر و بی‌نیاز از دانسته‌های دیگرند.^(۴۲) به این مقدمات اصطلاحاً "مبادی" (جمع مبدأ) گفته می‌شود؛ چنان‌که مطلق مقدمات قیاس، صرف‌نظر از بین یا مبین بودن، "مواد" (جمع ماده) قیاس نامیده می‌شوند.

انواع مبادی قیاس

مبادی قیاس را می‌توان به هشت قسم تقسیم نمود:^(۴۳) یقینیات، مظنونات، مشهورات، وهمیات،

مسلمات، مقبولات، مشبهات و مخیلات. از میان هشت قسم یاد شده، تنها مبادی یقینی هستند که مطمح توجه ما قرار خواهند گرفت؛ زیرا ما به دنبال نیل به شناخت‌های یقینی هستیم و این هدف جز با بهره‌گیری از این قسم گزاره‌ها میسر نخواهد گشت. از این‌رو، با واگذاشتن تعریف و توضیح اقسام دیگر، تنها به مبادی یقینی قیاس (یقینیات) خواهیم پرداخت.

یقینیات (۴۴)

یقینیات یا همان مبادی یقینی را به شش دسته می‌توان تقسیم کرد: (۴۵) اولیات، مشاهدات (شامل حسیات و وجدانیات)، تجربیات، متواترات، حدسیات و فطریات. پیش‌تر، در بحث راه بداهت (نخستین راه نیل به یقین) این شش قسم گزاره را معرفی کردیم، و این نتیجه را گرفتیم که از میان این شش قسم، تنها چهار قسم اولیات، مشاهدات، حدسیات و فطریات یقین‌آورند و دو قسم متواترات و تجربیات از این بین، یقین منطقی به دست نمی‌دهند.

از طرفی، با توجه به تعریف "مبدأ"، یعنی گزاره‌ای که خود از قیاسی دیگر برنیامده و سرچشمه شناخت‌های دیگر است، و نیز با عنایت به اینکه تنها گزاره‌های اولی و وجدانی‌اند که از هرگونه قیاسی بی‌نیازند، می‌توان مبادی قیاس یقینی را منحصر در اولیات و وجدانیات دانست. و همان‌گونه که قبلاً ملاحظه شد، همین دو قسم گزاره نیز شایسته نام بدیهی هستند. بنابراین، به نظر می‌آید ویژگی مبادی قیاس یقینی بدیهی بودن آن‌هاست.

با این حال، آنچه ماده قیاس‌های یقینی قرار می‌گیرد منحصر در اولیات و وجدانیات نیست و مقدمات این نوع قیاس طیف گسترده‌ای از گزاره‌های یقینی را در بر می‌گیرد. ماده این‌گونه قیاس‌ها در بر دارنده بدیهیات و همه نظریاتی است که از بدیهیات یقینی برمی‌آیند. از این‌رو، ویژگی "یقینی بودن" خصیصه‌ای عام در همه مقدمات قیاس‌های یقینی است.

تذکار چند نکته

نکته اول. گرچه مشهور منطق‌دانان وجدانیات و حسیات را تحت عنوانی واحد، مانند

“مشاهدات” و “محسوسات” گرد هم آورده، و هر دو را بدیهی دانسته‌اند؛ اما همان‌گونه که گذشت، این مدعا تنها درباره محسوسات باطنی (وجدانیات) پذیرفته است و شامل محسوسات ظاهری نمی‌شود؛ زیرا اولاً: امکان وقوع خطا در مقام تطبیق محسوسات بر خارج وجود دارد و خطاهای فراوان حس‌گویاترین شاهد این مدعاست، و ثانیاً: اثبات واقعیت برای مدرکات حسی نیازمند مقدمات عقلی پنهانی است که بدون تکیه بر آن‌ها نمی‌توان برای محسوسات ارزش و اعتبار شناخت‌شناسانه قایل شد. از این‌رو، اندیشه‌وران بزرگی نیازمندی محسوسات به مقدمات عقلی را، به صراحت، یادآور شده‌اند. (۴۶)

اما درباره وجدانیات هیچ‌کدام از دو مشکل مزبور پیش نمی‌آید؛ زیرا چنان‌که پیش‌تر دیدیم، در گزاره‌های وجدانی هم گزاره حاکی و هم محکی آن برای شناسنده به علم حضوری معلومند و از این‌رو، با وجود آنکه این گزاره‌ها علم حصولی و ذاتاً خطا بردارند، امکان هیچ‌گونه خطایی در مقام تطبیق آن‌ها بر محکی‌هایشان وجود ندارد؛ زیرا این گزاره‌های حاکی در صفحه علم حضوری قرار دارند و در علم حضوری امکان خطا راه ندارد. دیگر آنکه وجود محسوسات باطنی نیز معلوم به علم حضوری است و فاعل شناسا ثبوت و تحقق آن‌ها را به روشنی می‌یابد؛ بنابراین، برای اثبات وجود آن‌ها نیازمند اقامه برهان عقلی نیستیم. با این حال، به مدد برهان عقلی تام، حسیات نیز یقین‌آور گردیده و می‌توانند مقدمه قیاس یقینی قرار گیرند.

نکته دوم. گاه ملاحظه می‌شود شخصی چون ابن‌سینا حدسیات را در زمره مبادی قیاس به شمار نیاورده‌است، (۴۷) و برخی دیگر حتی یقینی بودن حدسیات را مورد تردید قرار داده‌اند. (۴۸)

دلیل جای ندادن حدسیات در زمره مبادی قیاس یا به دلیل آن است که قوه حدس به مانند قوه فکر از قوای نظری به حساب آمده و از این‌رو، حدسیات نیز دارای حد وسط و نظری به شمار آمده‌اند. (۴۹) یا آنکه با همسنگ قرار گرفتن با مجربات به این گزاره‌ها ملحق گردیده، (۵۰) و تحت عنوان مجربات در زمره مبادی قیاس قرار گرفته‌اند.

دلیل یقینی ندانستن حدسیات نیز از سوی برخی، شاید همین الحاق آن به تجربیات باشد؛

زیرا گروهی نه تنها تجربیات را بدیهی و بی‌نیاز از قیاس نمی‌دانند، بلکه اساساً منکر یقین‌آفرینی آن هستند و از این رو، حدسیات را نیز از دایره یقین‌آفرینی خارج دانسته‌اند.

به هر حال، ما پیش‌تر به دلیل ابتدای حدسیات بر قیاس خفی، این دسته از گزاره‌ها را نظری دانستیم و با عنایت به ویژگی بدهت در مبادی قیاس یقینی، حدسیات را حاشیه‌نشین اقلیم مبادی قیاس به حساب آوردیم. با این همه، حدسیات را می‌توان به دلیل برخوردار بودن از حد وسط تردیدناپذیر - چیزی که تجربیات سخت از آن بی‌بهره‌اند - یقینی، و به دلیل بی‌نیازی از جست‌وجو در میان دانسته‌ها و اندوخته‌های ذهنی قریب به بدهت به حساب آورد. به همین دلیل، راه بهره‌گیری از این گزاره‌ها در قیاس‌های یقینی هموار خواهد بود.

دست آخر هم این که، حدس حاصل برای شخص تا زمانی که برای طرف گفت‌وگو نیز حاصل نشده باشد، دلیلی قابل ارائه، و مقدمه‌ای یقین‌آفرین برای او به حساب نخواهد آمد.^(۵۱) نکته سوم. چنان‌که بارها اشاره کردیم، قیاس یقینی فرآورده‌ای است برآمده از صورت و مواد یقینی. ولی گاه آنچه واقعاً ماده‌ای یقینی نیست و تنها شباهتی به یقینیات دارد به اشتباه یقینی تلقی می‌شود و در نتیجه، قیاس سامان یافته از آن نیز چیزی جز سفسطه نخواهد بود. گزاره یقینی به مدد دلیل اعتقادی جازم را نتیجه می‌دهد، ولی گاه آنچه واقعاً سبب نیست به خطا سبب به حساب آمده و در شناسنده جزمی غیر مطابق با واقع را می‌آفریند؛ جزمی که فاعل شناسا به اشتباه آن را مطابق با واقع می‌پندارد.^(۵۲)

اشتباه در تمیز گزاره یقینی از شبه یقینی گاه از سوی خود مستدل و سازنده قیاس روی می‌دهد و گاه از جانب مخاطب و کسی که استدلال قیاسی برای او اقامه گردیده واقع می‌شود. منشأ این اشتباه نیز کم توجهی و یا نداشتن توان کافی برای تمیز این دو دسته گزاره است.^(۵۳) بنابراین، به کارگیری دقت کافی و نیز ممارست در مباحث عقلی راه اصلی رهیدن از دام سفسطه و قدم نهادن در سرزمین براهین حق است.

قیاس برهانی

پیش‌تر به این نتیجه رسیدیم که از میان شیوه‌های سه‌گانه استدلال (قیاس، تمثیل و استقرا) تنها

قیاس است که آفرینش‌گر یقین منطقی است و استقرار تام با وجود یقین آفرینی، در علوم بشری کیمیا، بل نایاب است؛ از این روی، تنها قیاس را مورد گفت‌وگو قرار دادیم. از طرفی، چون قیاس از دو عنصر ماده و صورت (= شکل) سامان می‌یابد و پیدایش یقین در گرو یقینی بودن هر دو عنصر یاد شده می‌باشد، به بحث از ماده قیاس و صورت آن پرداختیم و شرایط و ویژگی‌های هر یک را برشمردیم.

اکنون با دستاوردهایی که فراچنگ آوردیم، به دومین راه دستیابی به یقین منطقی، یعنی راه برهان، می‌پردازیم و در حد گنجایش این نوشته پیرامون آن سخن می‌گوییم.

تعریف برهان

منطق‌دانان با ارج نهادن بر منزلت والای برهان آن را با عباراتی چند تعریف کرده‌اند:

ارسطو می‌گوید: "اعنی بالبرهان، القیاس المؤلف الیقینی." (۵۴) وفق این تعریف، برهان قیاسی است تألیف یافته و یقینی.

فارابی می‌نویسد: "فالبرهان علی الاطلاق هو القیاس الیقینی الذی یفید بذاته لا بالعرض وجود الشیء - سبب وجوده معاً." (۵۵)

وی می‌آورد: قیاس‌های تألیف یافته از مقدمات یقینی، بر سه قسم تقسیم می‌شوند:

یکی قیاسی که، تنها، معرفت به وجود یک چیز را نتیجه می‌دهد. دیگری قیاسی که صرفاً معرفت به سبب وجود یک چیز را نتیجه می‌دهد. و سومی قیاسی است که هم معرفت به وجود یک چیز و هم معرفت به سبب وجود آن را نتیجه می‌دهد.

این سه قسم قیاس تألیف یافته از یقینات را برهان می‌نامند؛ و خصوص قسم سوم را برهان مطلق نام می‌دهند. بنابراین، برهان مطلق قیاسی یقینی است که بذاته و نه بالعرض، وجود یک چیز و سبب وجود آن را همراه هم نتیجه می‌دهد. (۵۶)

ابن سینا با مطمح نظر قرار دادن تعریف ارسطو می‌گوید: در تفسیر این گفته (برهان قیاسی است تألیف یافته و یقینی) اقوال گوناگونی گفته شده است و در اینکه مراد از کلمه "یقینی"

چیست اختلاف نظر وجود دارد که آیا مقصود، نتیجه یقینی است یا مقدمات یقینی. به نظر ما چنین می‌رسد که مراد از یقینی در اینجا یقینی بودن مقدمات است؛ زیرا آنچه ذات برهان را تشکیل می‌دهد صغری و کبرای آن است و به این ترتیب، وصفی که توصیف‌گر ذاتی یک چیز باشد وصف خود همان چیز هم خواهد بود نه وصف چیزی وابسته به آن و خارج از آن (همانند نتیجه). و پر واضح است که تعریف یک چیز به امور داخلی آن (در اینجا، مقدمات) پسندیده‌تر از تعریف آن به امور خارج از آن است.

با این حال، شیخ‌الرئیس معتقد است که گویا تحریفی در این عبارت واقع گردیده؛ و در اصل باید گفته شود: "البرهان قیاس مؤتلف من یقینیات." یعنی برهان قیاسی است که از مقدمات یقینی تألیف یافته است.^(۵۷) البته روشن است که در خود قیاس معنای تألیف هم مندرج است؛ چرا که قیاس همیشه مؤلف از صغری و کبری است. پس می‌بایست، "مؤتلف" را تمهید برای بعد بگیریم و چنین بگوییم که قیاس نسبت به برهان به منزله جنس است (نه جنس حقیقی) و شامل قیاس‌های شعری، خطابی، جدلی و مغالطی هم می‌شود و "مؤتلف من یقینیات" به منزله فصل برهان است.^(۵۸)

بهمینار با ارائه تعریفی دقیق‌تر چنین گفته است: "و البرهان.... ما یكون مؤلفاً من یقینیات لانتاج یقینی." ^(۵۹) برهان چیزی است تألیف یافته از مقدمات یقینی برای آنکه نتیجه‌ای یقینی را به دست دهد.

میر سید شریف جرجانی هم می‌نویسد: "البرهان هو القیاس المؤلف من الیقینیات." ^(۶۰) برهان قیاسی است تألیف یافته از یقینیات.

خواجه طوسی نیز می‌آورد: "برهان قیاسی بود مؤلف از یقینیات تا نتیجه یقینی از او لازم آید بالذات و باضطرار." ^(۶۱)

محمد رضا مظفر نیز برهان را چنین تعریف می‌کند: "قیاس مؤلف من یقینیات یتج یقیناً بالذات اضطراراً." و این تعریف را تعریف نیک، آسان، گویا و مختصر معرفی می‌کند.^(۶۲)

بنابراین، یقینی بودن مقدمات شرط ضروری هر برهانی است، با این التفات که این مقدمات

گاه بدیهی‌اند و گاه نظری، که به بدیهیات ارجاع می‌یابند. مقدمات یقینی آن‌گاه که با صورت یقینی همراه شوند، ضرورتاً نتیجه‌ای یقینی را تولید می‌کنند.

انتاج یقینی با تکیه بر همان اجزای درونی قیاس، یعنی خود دو مقدمه و نیز هیأت و شکل تألیف آن دو، صورت می‌گیرد و نیاز به انضمام و همراهی هیچ مقدمه خارجی ندارد؛ و به اصطلاح، این انتاج در قیاس برهانی "بالذات" انجام می‌پذیرد. انتاج ضروری (باضطرار) نیز از آنجاست که صورت صحیح و ماده یقینی قیاس نسبت به ایجاد نتیجه یقینی علیت دارند، و مطابق ضرورت علی، در فرض تحقق علت تحقق معلول هم ضروری و تخلف ناپذیر است. به این ترتیب، معنای ضروری بودن نتیجه برهان نیز روشن می‌گردد. (۶۳)

خلاصه آن‌که، برهان شناختی مطابق با واقع به دست می‌دهد و هر آن کس که در پی نیل به چنین شناختی است نیازمند بهره‌گیری از این ابزار کارگشا است تا در سیر فکری خود به سر منزل یقین فلسفی نایل آید.

جمع‌بندی

به این ترتیب و پس از معرفی دو راه بداهت و قیاس برهانی، راه‌های نیل به یقین فلسفی را شناختیم و دانستیم که با رعایت شرایط هر یک از این دو راه ابزار لازم برای درنوردیدن بلندای یقین فلسفی را در کف گرفته‌ایم، و نه تنها راه شناخت یقینی مطابق با واقع را بسته نمی‌انگاریم، بلکه با گام نهادن در دو شاهراه بداهت و برهان منزل مقصود را بسی نزدیک و یافت واقع‌راه، آن‌چنان که هست، بسی ممکن، بل محقق می‌یابیم.

در اینجا تذکر دو نکته را هم خالی از فایده نمی‌دانیم:

نکته اول. همه معارف و دانسته‌های حصولی یقینی بشر ریشه در بدیهیات دارند و از آن‌ها بر می‌آیند. در واقع، مجموعه شناخت‌های انسان به ساختمانی می‌مانند که بدیهیات پایه‌های مستحکم و سستی ناپذیر آنند و سایر شناخت‌ها سازه‌هایی هستند که با تکیه و اعتماد به بدیهیات چینش و بناگذاری می‌شوند، و اصل استحکام خود و شدت و ضعف آن را از بدیهیات و به

نسبت دوری و نزدیکی آن‌ها به دست می‌آورند.

نکته دوم. بدون وجود شناخت‌های یقینی هیچ‌کس نمی‌تواند ادعای هیچ‌گونه معرفتی را بکند و همان‌گونه که در مبحث امکان شناخت (یقین) با بیانات تنبیهی نشان داده شد، حتی افراطی‌ترین سوفیست‌ها و شکاکان نیز ناخودآگاه پاره‌ای شناخت‌های یقینی را پذیرفته‌اند و بر اساس آن شناخت‌ها به تعامل و گفت‌وگو با دیگران می‌پردازند. بلکه با باور به این دسته از معرفت‌هاست که چرخ زندگی و فعالیت خود را به گردش درمی‌آورند و بدون آن‌ها اساساً هیچ حرکتی از کسی سر نمی‌زد و نهال زندگی و تمدن انسانی نیز بی‌هیچ تحرکی سخت می‌خشکید.

اقلیم‌های یقین

پیش‌تر در مبحث کاربرد لغوی یقین اشاره کردیم که یقین در بر دارنده دو اقلیم متفاوت است؛ یکی عرصه‌ای که ریشه در روان آدمی دارد و دیگری عرصه‌ای که نمایانگر جهان خارج است. به عبارت دیگر: یک جنبه یقین حالت و کیفیتی روانی در دارنده یقین است و در برابر آن حالات روانی دیگری مانند: وهم، شک، ظن و اطمینان قرار دارد؛ و جنبه دیگر آن، ارتباطی است که میان گزاره و جهان خارج وجود دارد. نسبت گزاره با شناسنده و روان او به مفهوم «باور» متصف می‌شود و نسبت آن با عالم خارج به مفهوم «صدق» یا «کذب» موصوف می‌گردد.

در واقع، میان گزاره حاکمی و محکی آن در نفس الامر، یا مطابقت برقرار هست و یا برقرار نیست و حالت سومی هم وجود ندارد؛ در صورت مطابق بودن گزاره با واقع و حکایت‌گری آن از جهان خارج، گزاره را صادق می‌گویند و در صورت عدم مطابقت با واقع، کاذبش می‌نامند.

شناسنده نسبت به همین حیثیت حکایت‌گری گزاره که یا مطابق با واقع هست و یا نیست می‌تواند حالات روانی مختلفی داشته باشد.^(۶۴) این حالات از وهم آغاز، و به یقین و جزم روانی منتهی می‌گردد.^(۶۵) چنین یقینی، که از آن به یقین روان‌شناختی تعبیر می‌شود، هیچ‌گونه احتمال خلاف یا شکی را برنمی‌تابد.

اکنون با عنایت به آنچه گفتیم، پرسشی که پیش می‌آید این است که چگونه میان این دو

ساحت از یقین یعنی، ساحت روان‌شناختی و ساحت حکایتگری از واقع ارتباط برقرار می‌گردد و از یکی به دیگری پل زده می‌شود؟ به عبارت ساده‌تر: از کجا معلوم آنچه من به آن یقین روانی پیدا کرده‌ام و احتمال هیچ‌گونه اشتباه و خلافی را هم نمی‌دهم واقعاً و حقیقتاً هم حاکی از واقع و مطابق با آن باشد؟

پاسخ آن است که، همان‌گونه که بارها اشاره کردیم، یقین فلسفی از "دلیل"^(۶۶) برمی‌خیزد و بر آن تکیه دارد. و نقش دلیل در سامانه یقین آن است که هم حکایتگری گزاره با واقع را تضمین می‌کند و هم مایه پیدایش جزم روانی می‌گردد. این دلیل، چنان که گذشت گاه از اجزای خود گزاره و کیفیت ارتباط آن‌ها با یکدیگر برمی‌آید و گاه از خارج گزاره اقامه می‌شود. به عبارت دیگر، دلیل که یکی از شرایط شکل‌گیری یقین است یا بدهت گزاره می‌باشد و یا مشاهده و احساس درونی است (آن‌سان که در گزاره‌های وجدانی مشاهده می‌گردد) و یا برهانی است که برای اثبات آن اقامه می‌گردد. پایگاه بدهت در علم حضوری و تجربه ذهنی فاعل شناسا است که شخص عالم با رجوع به ذهن خود و با یافت حضوری می‌تواند حکایت‌گری گزاره از محکی خود و انطباق آن با واقع را دریابد؛ و به این ترتیب، به مدد مشاهده حضوری دو اقلیم یقین را در گزاره‌های بدیهی (اعم از وجدانیات و اولیات) به هم ببیوندد. چنان‌که می‌تواند با بهره‌گیری از قیاس برهانی برآمده از مقدمات یقینی و دارای شکل صحیح، جنبه روان‌شناختی و واقع‌نمایی یقین را در گزاره‌های نظری در کنار یکدیگر قرار دهد و به هم بیامیزد.

پی‌نوشت‌ها

- ۱- ابن‌سینا، شفاء (الهیات)، فصل هشتم از مقاله اولی، ص ۵۲-۴۸ / المباحث المشرقیه، ص ۴۷۰ / تعلیقات ملاصدرا بر شفاء (تعلیقات فصل هشتم از مقاله اولی)، ص ۵۱-۴۹ / التحصیل، ص ۲۹۲-۲۹۳ / الاسفار الاربعه، ج ۳، ص ۴۴۵-۴۴۶ / نهایت الحکمه، ص ۳۱۲ / تعلیقه علی نهایت الحکمه، ص ۳۷۴.
 - ۲- برای شناختن مقصود معقول این گفته‌ها و توضیح و تبیین آن‌ها (ر.ک: تعلیقات ملاصدرا بر شفاء، ص ۴۱-۴۰).
 - ۳- ملاصدرا معتقد است درمان چنین کسی بر عهده فیلسوف نیست، بلکه بر عهده پزشک است؛ زیرا انکار در این حد یعنی انکار هرگونه شناختی صرفاً می‌تواند برخاسته از پاره‌ای بیماری‌ها و نارسایی‌های روانی باشد و بس (ر.ک: اسفار اربعه، ج ۳، ص ۴۴۶-۴۴۵).
 - ۴- شهاب‌الدین سهروردی، حکمة الاشراف (مجموعه مصنفات شیخ اشراق)، تصحیح هنری کرین، (تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی (پژوهشگاه)، ۱۳۷۲)، ج ۱، ص ۲۱۲ / ملاصدرا: اسفار اربعه، (قم، المکتبه المصطفویه، ۱۳۸۶ هـ.ق)؛ ج ۱، ص ۹۰ / سید محمدحسین طباطبائی، نهایت الحکمه، (قم، مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۳۶۲)، ص ۳۱۲ / قاضی عبدالجبار، المغنی، ج ۹، ص ۴۱.
 - ۵- بیان اخیر، تنها در گفتار شیخ اشراق آمده است. (ر.ک: مجموعه مصنفات، ج ۱، ص ۲۱۲).
 - ۶- مرتضی مطهری، مسأله شناخت، ص ۲۳-۲۴.
 - ۷- سید محمدحسین طباطبائی، اصول فلسفه و روش رئالیسم، ج ۱، ص ۷۰ (پاورقی شماره یک).
 - ۸- محمدتقی مصباح، آموزش فلسفه، ج ۱، ص ۱۶۰-۱۶۵.
 - ۹- البته مراد آن نیست که تمام این دلیل برآمده از علم حضوری است، بلکه مقصود آن است که علم حضوری یکی از تکیه‌گاه‌های اصلی این دلیل است.
 - ۱۰- سید محمدحسین طباطبائی، پیشین، ج ۱، ص ۱۴۰-۱۴۱.
 - ۱۱- پل فولک، فلسفه عمومی یا مابعدالطبیعه، ترجمه یحیی مهدوی، (تهران، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۷۷)، ج سوم، ص ۶۵.
 - ۱۲- سید محمدحسین طباطبائی، پیشین، ج ۳، ص ۳۳-۳۱ (متن و پاورقی).
13. Dancy J. & Sosa E. (Eds.), A Companion to Epistemology, pp. 283-284, & Edwards P. (Eds.), The Encyclopedia of Philosophy, v. 5-6, p. 378.
- و نیز: مصطفی ملکیان، تاریخ فلسفه غرب، ج ۱، (تهران: دفتر همکاری حوزه و دانشگاه، ۱۳۷۷)، ص ۱۵۳-۱۵۵ / مصطفی ملکیان، جزوه شناخت شناسی (تقریر اشکال جی. ای. مور بر شکاکیت کلی)، بنیاد فرهنگی باقرالعلوم، ص ۲۲-۲۳.
- ۱۴- نورمن. ال. گیلر، فلسفه دین، ترجمه حمیدرضا آیت‌اللهی، ج ۱، (تهران: انتشارات حکمت، ۱۳۷۵)، ص ۱۳۳-۱۳۴.
 - ۱۵- باید توجه داشت که در نظر گرفتن الگوی فرضی برای واقعیت امکان ندارد و گرنه ملاک فرض و واقع از دست می‌رود؛ چراکه واقعیت همیشه در برابر امر مقدر و فرضی است. پس برای چیز واقعیت‌دار فرض صرف امکان ندارد.
 - ۱۶- نورمن. ال. گیلر، پیشین، ص ۱۳۳-۱۳۴.
 - ۱۷- یادآور می‌شویم که دلیل در این جا به معنای لغوی آن، و عبارت از سبب خاص یک تصدیق است. این سبب (دلیل) در اوئیات تصور صحیح طرفین گزاره، در حسیات احساس ظاهری، در وجدانیات علم حضوری و

- احساس باطنی، و در اقسام دیگر بدیهیات سبب‌های خاص هر یک می‌باشد و در نظریات نیز برهان خاص هر گزاره نظری دلیل و سبب پیدایش یقین به آن است.
- ۱۸- قطب‌الدین رازی، شرح المطالع فی المنطق، (قم: کتبی نجفی)، ص ۳۳۳ / شرح المقاصد، ج ۱، ص ۲۱۰.
- ۱۹- العاشیه، ص ۱۱۱ / سید محمدحسین طباطبائی، رسائل سبعة، (قم: حکمت، ۱۳۶۲)، ج ۱، ص ۱۳ / محمدتقی مصباح، پیشین، ص ۲۳۷.
- ۲۰- دانشوران علم منطق، گاه مجموع حسیات و وجدانیات را تحت یک عنوان، مانند: مشاهدات یا محسوسات، قرار داده و متذکر شده‌اند که این گزاره‌ها گاه به مدد حس ظاهر و زمانی به یاری حس باطن شکل می‌گیرند؛ در صورت نخست بر آن‌ها نام حسیات و در صورت دوم نام وجدانیات را نهاده‌اند. (ر.ک: الاشارات والتنبیها، ج ۱، ص ۲۱۵ / التحصیل، ص ۹۶ / شرح المقاصد، ج ۱، ص ۲۱۱ / الجوهر النضید، ص ۳۱۱ / البصائر النصیریة، ص ۱۳۹ / شرح المطالع، ص ۳۳۳ / العاشیه، ص ۱۱۱ / رسائل سبعة، ص ۱۸).
- ۲۱- پیش‌تر هم یادآور شدیم که مراد از دلیل در اینجا دلیل به معنای لغوی آن است که اعم از استدلال منطقی می‌باشد.
- ۲۲- الطوسی، نصیرالدین، الجوهر النضید (شرح تجرید المنطق)، حسن بن یوسف الحلّی، (قم، بیدار، ۱۳۶۳)، ص ۳۱۵.
- ۲۳- همان.
- ۲۴- معرفت‌شناسی در قرآن، ص ۱۴۵.
- ۲۵- محمدتقی مصباح، پیشین، ج ۱، ص ۲۴۸-۲۵۲.
- ۲۶- همان، ص ۲۴۸-۲۴۹.
- ۲۷- سخنرانی استاد محمدتقی مصباح یزدی، یکشنبه ۱۳۸۲/۲/۷، جلسه کانون طلوع مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).
- ۲۸- محمدتقی مصباح، پیشین، ج ۱، ص ۲۲۸-۲۲۹.
- ۲۹- زیرا چنان‌که منطقدانان در تعریف تضایف گفته‌اند، شرط دو مفهوم متضایف آن است که با تصور یکی دیگری هم ضرورتاً همراه آن تصور می‌شود؛ مثلاً اگر کسی مفهوم فرزند را تصور کرد حتماً پدر داشتن را هم برای او تصور کرده است، یا اگر علت را تصور کرد الزاماً معلول داشتن آن را هم تصور کرده است. به عبارت دیگر: تا معلول داشتن را برای یک چیز در نظر نگیریم عنوان علت را به آن چیز نخواهیم داد و بالعکس. (ر.ک: محمدرضا مظفر، المنطق، ج ۱، ص ۵۳).
- ۳۰- ر.ک: سخنرانی استاد محمدتقی مصباح یزدی، یکشنبه ۱۳۸۲/۲/۷، جلسه کانون طلوع.
- ۳۱- محمدتقی مصباح، پیشین، ج ۱، ص ۲۴۲-۲۵۲.
- ۳۲- مرتضی مطهری، مجموعه آثار، ج ۵، ص ۱۰۱.
- ۳۳- ابن‌سینا، الشفاء (برهان)، ص ۶۰ / محمدتقی مصباح، ترجمه و شرح برهان شفاء، ج ۱، ص ۷۲ / مرتضی مطهری، پیشین، ج ۵، ص ۸۶ / محمدتقی مصباح، آموزش فلسفه، ج ۱، ص ۱۰۸.
- ۳۴- محمدتقی مصباح، آموزش فلسفه، ج ۱، ص ۱۰۸-۱۰۹ / همو، ترجمه و شرح برهان شفاء، ج ۱، ص ۷۲.
- ۳۵- شرح المطالع، ص ۲۴۲ / محمدتقی مصباح، ترجمه و شرح برهان شفاء، ج ۱، ص ۷۱ / مرتضی مطهری، پیشین، ج ۵، ص ۸۷ (یاورقی).
- ۳۶- آنچه درباره انواع قیاس به لحاظ صررت آن خواهیم آورد در کتاب‌های تفصیلی منطق آمده است. دلی به دلیل سهولت مراجعه و نیز در دسترس بودن، می‌توانید عمدتاً به دو کتاب: جوهرالنضید، ص ۱۶۲-۲۸۲ / المنطق، ج ۲، ص ۲۲۲-۲۸۲ مراجعه نمایید. ما نیز تلاش کرده‌ایم مطالبی که بیان خواهد شد با تکیه بر

مطالب همین دو کتاب باشد.

۳۷- در منطق کلاسیک، گزاره به دو قسم حمله و شرطیه تقسیم شده، که اولی مشتمل بر موضوع و محمول است و رابطه آن‌ها "اتحادی" است؛ مانند: "انسان متفکر است." و دومی مشتمل بر مقدم و تالی است. رابطه مقدم و تالی در گزاره شرطی اگر به شکل "تلازم" باشد، یعنی هر جا یکی از دو طرف هست طرف دیگر هم باشد، گزاره مورد نظر شرطی متصل خواهد بود؛ مانند "اگر سطحی مثلث باشد مجموع زوایای داخلی آن مساوی با دو قائمه خواهد بود." و اگر رابطه یادشده به شکل "تعاند" باشد، یعنی رابطه اگر به گونه‌ای باشد که چنانچه یکی از دو طرف در موردی صادق بود طرف دیگر صادق نباشد، آن‌گاه گزاره مورد نظر، شرطی متصل خواهد بود؛ مانند "عدد یا زوج است یا فرد".

۳۸- این نکته بهره‌ای است اندوخته از محضر استاد گرانقدر حجت الاسلام آقای فیاضی (دام ظلّه العالی).

۳۹- زیرا کبری دلالت دارد بر ثبوت حکم برای آنچه مصداق حد وسط به حساب می‌آید، و از جمله آنچه حد وسط بر آن صادق است خود اصغر می‌باشد. از این رو، در نتیجه‌گیری از دو مقدمه قیاس شکل اول هیچ نیازی به عملیات فکری نیست. در واقع، هر کس به ذهن خود رجوع کند متدرج بودن اصغر در اوسط و اندراج اوسط در اکبر را به روشنی می‌یابد و به این ترتیب، اندراج اصغر در اکبر را بدون نیاز به هیچ دلیلی حضوراً ملاحظه می‌کند. در ضمن چون انتقال از اصغر، که موضوع گزاره نتیجه است، به اوسط و از اوسط به اکبر، که محمول نتیجه است، انتقالی از اخص به اعم و در سه مفهومی است که در طول یکدیگرند، این شکل از قیاس را مقتضای طبع و منطبق بر نظم طبیعی دانسته‌اند؛ زیرا علاوه بر وسط بودن طبیعی حد وسط که در هر چهار شکل انزومی است، در شکل اول به لحاظ صوری و لفظی نیز این ترتیب مراعات شده است. (ر.ک: شروح‌الشمیة، ص ۱۹۴ / المنطق، ج ۲، ص ۲۴۰ / رهبر خرد، ص ۲۸۳).

۴۰- یعنی در شکل اول، اثبات نتیجه بدیهی بوده و نیازمند اقامه دلیل نیست، ولی در شکل‌های بعدی نظری کسی است که باید برای اثبات درستی آن اقامه دلیل کرد. هر چند آنچه برای اثبات آن‌ها مورد نیاز است از خود مقدمات این اشکال به دست می‌آید نه از جایی دیگر، و به عبارتی به صورت بالقوه در آن مقدمات موجود است. (ر.ک: النجاة (منطق)، ص ۵۲-۵۱ / رهبر خرد، ص ۲۸۳).

۴۱- شکل اول قیاس اقترانی برتری‌های دیگری نیز بر سه شکل دیگر دارد که به دلیل رعایت اختصار از ذکر آن‌ها پرهیز می‌شود. (ر.ک: الشفاء (برهان)، فصل چهارم از مقاله سوم، ص ۲۱۰-۲۱۲ / منطق صوری، ص ۳۲۲-۳۲۳).

۴۲- درباره اینکه چرا شناخت‌های تصدیقی انسان همگی حاجتمند باورهای پیش‌دانسته نیستند و بالاخره باید به گزاره‌هایی برسیم که بی‌نیاز از هر گونه دانسته و تصدیق قبلی‌اند، دلایلی از سوی منتقدانان ارائه گردیده است و ما به دلیل پرهیز از اطاله کلام از آوردن آن دلایل و بررسی میزان صحت و دلالت هر کدام خودداری می‌کنیم و علاقه‌مندان به کاوش بیش‌تر را به منابع ذیل ارجاع می‌دهیم: ابن‌سینا، الشفاء (البرهان)، المقالة‌الانسانیة، الفصل‌الاول، ص ۱۱۷-۱۲۴ / التحصیل، ج ۱، ص ۲۰۳-۲۰۴ / شرح‌المطالع، ص ۱۲ / اساس‌الاعتباس، مقاله پنجم، فصل دوم، ص ۲۶۳ / نقد‌المحصل، ص ۱ / شرح‌الاشارات و التنبیها، ج ۱، ص ۲۲۹-۲۳۰ / منطق‌التجرید (الجواهر‌التضدید)، الفصل‌الخامس فی البرهان و الحد / شهاب‌الدین سهروردی، منطق‌التلویحات، به تصحیح فیاض، (تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۲۴)، ص ۱ / رسائل سبعة، ص ۱۳ / اصول فلسفه و روش رئالیسم، ج ۲، ص ۱۰۹-۱۱۱ / المنطق، ج ۳، ص ۳۱۳.

۴۳- الاشارات و التنبیها (و شرح آن)، ج ۱، ص ۲۱۳-۲۱۴ / اساس‌الاعتباس، ص ۲۶۳-۲۶۵ / شروح‌الشمیة، ص ۲۴۹-۲۴۱ / شرح‌المنظومه، ۳۲۳-۳۲۲ و ۳۲۸-۳۴۲ / المنطق، ج ۳، ص ۳۱۳.

۴۴- مقصود از یقینیات، اصول یقینیات یا همان مبادی یقینی است؛ وگر نه گزاره‌ها و مقدمات یقینی دایره‌ای

۱۲۰ مرفی ناسنی سال دوم، شماره سوم، بهار ۱۳۸۴

- فراخ تر از یقینات مصطلح دارند؛ زیرا برخی از این گزاره‌های یقینی بی‌نیاز از استدلال نبوده و از مقدمات یقینی دیگر برمی‌آیند. (ر.ک: محمدرضا مظفر، المنطق، ج ۳، با تعلیقات غلامرضا فیاضی، (قم، مؤسسه نشر اسلامی، ۱۴۲۳ ه.ق)، ج دوم، ص ۳۲۷، پاورقی ۲).
۴۵. ر.ک: الاشارات و التنبیها (و شرح آن)، ج ۱، ص ۲۱۳-۲۱۴ / شرح المنظومة، ج ۱، ص ۳۲۷-۳۲۸ / المنطق، ج ۳، ص ۳۱۴.
۴۶. ر.ک: التعلیقات، ج ۳، ص ۱۷۸ / الاسفار الاربعة، ص هیجدهم / درس فلسفه، ص ۴۹۸ / نهایة الحکمة، مرحله یازدهم، فصل سیزدهم، ص ۲۶۱ / ترجمه و شرح برهان شفا، ج ۱، ص ۱۴۳-۱۴۴.
۴۷. ابن سینا، الشفاء (البرهان)، ص ۶۷.
۴۸. شرح المقاصد، ج ۱، ص ۲۱۳-۲۱۴.
۴۹. شرح المنظومة، ج ۱، ص ۳۲۶-۳۲۷.
۵۰. الاشارات و التنبیها، ج ۲، ص ۳۵۸-۳۶۱.
۵۱. همان، ج ۱، ص ۲۱۳، این وجه دوّم (الحاق به مجربات) طرفداران دیگری هم دارد. (ر.ک: التحصیل، ص ۹۷ / البصائر التصیریة، ص ۱۴۰).
۵۲. محمدرضا مظفر، پیشین، ج ۳، ص ۴۷۲-۴۷۳.
۵۳. الاشارات و التنبیها (و شرح آن)، ج ۱، ص ۲۱۳.
۵۴. ارسطو، منطق ارسطو، با تحقیق عبدالرحمن بدوی، ج ۲، ج اول، (بیروت، دارالقلم، ۱۹۸۰ م)، ص ۳۳۳.
۵۵. ابونصر فارابی، المنطقیات للفارابی، ج ۱، ص ۲۷۳.
۵۶. همان، ص ۲۷۲-۲۷۳.
۵۷. ابن سینا، پیشین، فصل هفتم از مقاله اولی، ص ۷۸-۷۹.
۵۸. محمدتقی مصباح، ترجمه و شرح برهان شفا، ج ۱، ص ۱۷۹-۱۸۰.
۵۹. ابن المرزبان بهمنیار، التحصیل: تصحیح مرتضی مطهری، (تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۷۵)، ج دوم، ص ۱۹۲.
۶۰. میر سید شریف جرجانی، التعریفات، (بیروت، عالم الکتب، بی تا)، ص ۶۸.
۶۱. نصیرالدین طوسی، أساس الاقتباس، (تهران، نشر مرکز، ۱۳۷۵)، ج ۱، ج اول، ص ۲۷۴.
۶۲. محمدرضا مظفر، پیشین، ج ۳، ص ۳۵۱.
۶۳. همان، ص ۳۵۱-۳۵۲.
۶۴. برخی اندیشمندان با عنایت به دو ساحت یقین، ارتباط باور یقینی با فاعل شناسا را گفتمانی روان‌شناختی و خارج از مباحث معرفت‌شناسانه دانسته‌اند و تنها، ارتباط گزاره با جهان خارج و مطابقت یا عدم مطابقت آن با واقع را مبحثی معرفت‌شناختی معرفی کرده‌اند. (ر.ک: استاد محمدتقی مصباح یزدی، سلسله نشست‌های معرفت‌شناسی، نشست نهم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۸۰/۳/۶؛ و نیز: سخنرانی استاد محمدتقی مصباح یزدی، جلسه اول کانون طلوع، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، یکشنبه ۱۳۸۲/۱/۱۷).
۶۵. جهت آشنایی بیش‌تر با دو جنبه یادشده از یقین، (ر.ک: شرح المواقف، ج ۱، ص ۱).
۶۶. مراد از دلیل در اینجا، دلیل به معنای لغوی آن است که معنایی عام داشته و تنها در قیاس‌های برهانی خلاصه نمی‌گردد.

شناخت یقینی؛ ممکن یا متعقّب؟ ۱۲۱

منابع

- الطبرسی: ابوعلی الفضل بن الحسن، مجمع البیان: (بیروت، مجمع تقریب بین مذاهب اسلامی، ۱۴۱۷ هـ.ق.)، ج ۱؛
- آلوسی البغواوی، محمود: روح المعانی: (بیروت: داراحیاء التراث العربی، ۱۴۲۰ هـ.ق.)، ج ۱؛
- آملی: سید حیدر، نص التصوّص: یا تصحیح هانری کرین: (تهران، بی نا، ۱۳۵۳)؛
- ابن سینا، الأشارات و التنبیهاث (و شرح آن)، نصیر الدین طوسی، (قم، نشر البلاغة، ۱۴۰۹ هـ.ق.)؛
- الشفاء (البرهان)، تحقیق دکتر ابوالعلاء عقیفی، (قم، کتابخانه آیه الله مرعشی نجفی، ۱۴۰۴ هـ.ق.)؛
- الشفاء (الهیات)، تحقیق الأب قنوتی و سعید زاید، (تهران، ناصر خسرو، ۱۳۶۳)؛
- منطق النجاة: یا ویرایش محمدتقی دانش پزوه، (تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۶۴)؛
- ابن عربی، محیی الدین، فتوحات مکیة، (بیروت: داراحیاء التراث العربی)، ج ۱؛
- ابن منظور، لسان العرب، (بیروت، داراحیاء التراث العربی، ۱۴۰۸ هـ.ق.)، ج ۱۱-۹ و ۱۱-۱۴؛
- ارسطو، منطق ارسطو، یا تحقیق عبدالرحمن بدوی، (بیروت، دارالقلم، ۱۹۸۰ م.)، ج ۲؛
- الایچی، عبدالرحمن، شرح المواقف، منشورات الشریف الرضی، ج ۲؛
- التزکة، صائز الدین علی بن محمد، تمهید القواعد، یا مقدمه و تصحیح سید جلال الدین آشتیانی، (تهران، انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۶۰)؛
- التفتازانی، سعدالدین، شرح المقاصد: (استانبول، بی نا، ۱۳۰۵ هـ.ق.)، ج ۱؛
- الحلی، حسن بن یوسف: الباب الحادی عشر للعلامة الحلی (مع شرحیه)، یا تحقیق مهدی محقق، (تهران، مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مکیگیل شعبه تهران، ۱۳۶۵)؛
- الخوری الشرتونی اللبانی، سعید، اقرب الموارد، (تهران: آراه سوره للطباعة و النشر، ۱۳۷۴)، ج ۵؛
- الساوی، عمر بن سهلان، البصائر التصیریة فی المنطق، یا تعلیقات شیخ محمد عبده، (قم: منشورات المدرسة الرضویة، بی نا)؛
- السبوری الحلی، مقداد بن عبدالله، ارشاد الطالبین الی نهج المسترشدین، تحقیق مهدی رحمانی، (قم، کتابخانه آیه الله مرعشی نجفی، ۴۰۵ هـ.ق.)؛
- الصدر، السید محمدباقر، المجموعة الكاملة لمؤلفات السید محمدباقر الصدر، ج ۱، (الاسس المنطقية للاستقراء)؛
- الطوسی، نصیرالدین، الجوهر النضید (شرح تجرید المنطق)، حسن بن یوسف الحلی، (قم، بیدار، ۱۳۶۳)؛
- الفیروزآبادی، محمدبن یعقوب، القاموس المحیط، (بیروت، داراحیاء التراث العربی، ۱۴۲۰ هـ.ق.)، ج ۲؛
- الفیومی، احمد بن محمد، المصباح المنیر، (قم، دارالهجرة، ۱۴۰۵ هـ.ق.)، ج ۲ و ۱؛
- القشیری النیسابوری، عبدالکریم بن هوزان، الرسالة القشیریة، تحقیق معروف زریق، (بیروت، دارالجیل)، ج دوم؛
- المصطفوی، حسن، التحقیق فی کلمات القرآن الکریم، (تهران، وزارت ارشاد، ۱۳۷۱)، ج ۱۳ و ۱۴؛
- البرزوی، عبدالله بن شهاب الدین 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.)؛
- بهمینار، ابن المرزبان، التحصیل، یا تصحیح مرتضی مطهری: (تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۷۵)، ج دوم؛
- جوادی آملی، عبدالله، شناخت شناسی در قرآن، ویراست حمید پارسانیا، (قم، مرکزمدیریت حوزه علمیه قم)؛
- معرفت شناسی در قرآن، (از تفسیر موضوعی)، ج دوم، (قم، اسواء، ۱۳۷۹)، ج ۱۱۳؛
- حسین زاده، محمد، معرفت شناسی، (قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۸۰)، ج هفتم؛
- خمینی، روح الله، شرح حدیث جنود عقل و جهل، (قم، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۳۷۸)، ج سوم؛

۱۲۲ □ مرفی فلسفی سال دوم، شماره سوم، بهار ۱۳۸۴

- داماد، میرمحمدباقر، تقریب الایمان، با تعلیقات ملاعلی نوری، (تهران، مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه تهران، ۱۳۷۶):
- رازی، فخرالدین، الأثرات فی شرح الاشارات و التنبیہات، با تصحیح نفیسه نوبخت، (قم، دانشگاه قم، ۱۳۷۸):
- المباحث المشرقیة، (بیروت، دارالکتب العربی، ۱۴۱۸ هـ ق)، ج ۱۱
- رازی، قطب الدین، شرح المطالع فی المنطق، (قم، کتبی نجفی، بی تا)، ج ۱۱
- ریزی، اسماعیل بن محمد، حیات النفوس (فلسفه اشراق به زبان فارسی)، به کوشش محمدتقی دانش پژوه، (تهران، بی تا، ۱۳۶۹):
- سیزواری، ملاهادی، شرح المنظومة، با تعلیقه حسن حسن زاده آملی، (قم، نشر ناب، ۱۴۲۲ هـ ق):
- سهروردی، شهاب الدین یحیی، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج ۴، (تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۸۰)، ج سوم؛
- سید منطق التلویحات، به تصحیح فیاض، (تهران: دانشگاه تهران، ۱۳۲۴):
- شهابی، محمود، رهبر خرد، (کتابخانه خیام، ۱۳۴۰)، ج سوم؛
- شیرازی، قطب الدین، درة التاج لفرع الدیاج، به کوشش سید محمد مشکوه، بخش نخستین، (تهران، چاپخانه مجلس، ۱۳۱۷)، ج ۱؛
- طباطبائی، سید محمدحسین، اصول فلسفه و روش رئالیسم، با باورقی مرتضی مطهری، (قم، صدرا، ۱۳۷۲)، ج هفتم، ج ۱، ۲ و ۳.
- رسائل سبعة، (قم: حکمت، ۱۳۶۲):
- نهایة الحکمة، به تصحیح عباس علی زارعی سیزواری، (قم، جامعه مدرسین، بی تا):
- طریحی، فخرالدین، مجمع البحرین، تحقیق احمدحسینی، (تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۴۰۸ هـ ق)، ج دوم؛
- طوسی، نصیرالدین، أساس الاقتباس، (تهران، نشر مرکز، ۱۳۷۵)، ج ۱؛
- کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد، (بیروت، مؤسسه الاعلمی للمطبوعات، ۱۳۹۹ هـ ق)؛
- فارابی، ابونصر محمد، المنطقیات للفارابی، تحقیق محمدتقی دانش پژوه، (قم، کتابخانه آیة الله مرعشی نجفی، ۱۴۱۰ هـ ق)، ج ۱؛
- فولکیه، بل، فلسفه عمومی یا مابعدالطبیعه، ترجمه یحیی مهدوی، (تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۷۷)، ج سوم؛
- قاسانی، عبدالرزاق، شرح منازل السائرین، باب العلم، (قم، بیدار، ۱۳۷۲):
- کاپلستون، فردریک، تاریخ فلسفه، ترجمه سید جلال الدین مجتبری، (تهران، سروش، ۱۳۷۵)، ج سوم، ج ۱؛
- گیلر، ال. نورمن، فلسفه دین، ترجمه حمیدرضا آیت اللهی، (تهران، حکمت، ۱۳۷۵)، ج ۱؛
- مرتضی مطهری، مسأله شناخت، (قم، صدرا، ۱۳۶۸)، ج سوم؛
- مصباح، محمدتقی، آموزش فلسفه، (قم، سازمان تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۷)، ج هشتم، ج ۱؛
- سید ترجمه و شرح برهان شفا، نگارش محسن غروی، (تهران، امیرکبیر، ۱۳۷۳)، ج ۱؛
- سید تعلیقه علی نهایة الحکمة، ج اول، (قم، مؤسسه در راه حق، ۱۴۰۵ هـ ق)؛
- مظفر، محمدرضا، المنطق، (قم، مؤسسه مطبوعاتی اسماعیلیان، ۱۳۶۶)، ج چهارم، ج ۳؛
- ملکیان، مصطفی، تاریخ فلسفه غرب، (تهران، دفتر همکاری حوزه و دانشگاه، ۱۳۷۷)، ج ۱؛
- جزوه شناخت شناسی (تقریر اشکال جی. ای. مور بر شکاکیت کلتی)، بنیاد فرهنگی باقرالمعلم؛
- همدانی، عین القضاة، زبدة الحقایق، تحقیق عقیف عسیران، (تهران، دانشگاه تهران، بی تا).