

یقین؛ پیشینه، انواع و تعاریف^۱

جمعه خان افضلی^۲

چکیده

در حوزه معرفت‌شناسی، یقین از اهمیت والایی برخوردار است در بیان جایگاه آن، همین بس که بسیاری از فیلسوفان در گذشته و حال معرفت حقیقی را با معرفت یقینی برابر دانسته‌اند؛ به گونه‌ای که اگر یقین دست ندهد، معرفت حقیقی نیز حاصل نمی‌گردد.

در این نوشتار، به مباحثی مانند پیشینه بحث یقین، انواع یقین و تعاریف‌هایی که فیلسوفان یونان، مسلمان و غربی از یقین مورد نظر ارائه کرده‌اند، پرداخته‌ایم. براساس شواهد تاریخی، دیدگاه فیلسوفان یونان و فیلسوفان مسلمان درباره تعریف یقین و برابر دانستن آن با علم حقیقی یکسان است، اما غربی‌ها نظر متفاوتی دارند؛ برخی از آنها، معیار یقین را اموری مانند «وضوح و تمایز» یا «حسی بودن» می‌دانند و برخی دیگر، همین تعریف یا تعریف یونان از یقین را می‌پذیرند، اما علم را با یقین برابر نمی‌دانند، بلکه آن را «باور صادق موجه» تلقی می‌کنند.

کلیدواژه‌ها

یقین، یقین روان‌شناختی، یقین منطقی، یقین گزاره‌ای، عقل مضاعف، علم حقیقی، باور، توجیه و تضمین.

۱. تاریخ دریافت مقاله: ۱۳۸۷/۷/۱۵؛ تاریخ تأیید: ۱۳۸۷/۹/۵.

۲. دانشجوی دکتری فلسفه اسلامی.

مقدمه

اگر معرفت حقیقی با یقین تلازم داشته باشد، یعنی تنها به همراه یقین، معرفت حقیقی نیز تحقق پذیر باشد، باید گفت پیشینه بحث یقین، همانند فلسفه به گذشته‌های بسیار دور می‌رسد. به ظاهر یونانیان از نظر تاریخی نخستین کسانی بودند که دغدغه یقین، آنان را به بحث‌های جدی کشانید. شکاکان که معرفت را ملازم با یقین می‌دانستند، معرفت را انکار کردند. در مقابل، کسانی مانند سقراط و شاگردش افلاطون کوشیدند کشتی معرفت را از گردباد تشکیک برهانند و آن را به ساحل امن یقین رهنمون سازند. افلاطون در جمهوری، در یک تقسیم‌بندی، نخست علم و جهل را در دو جهت افراط و تفریط قرار می‌دهد و باور را حد وسط بین این دو حد می‌داند. از نظر افلاطون، هر کدام از این سه امر موضوع خاص خود را دارد. موضوع معرفت، هستی است. موضوع جهل، نیستی و موضوع باور، یک وجود میانی است که پیوسته در حال دگرگونی است و جهان محسوس از آن تشکیل یافته است. آنچه از نظر افلاطون در واقع، وجود دارد مثل است که تغییر نمی‌پذیرد و همین مثل است که موضوع معرفت راستین قرار می‌گیرد. البته او گاهی نیز معرفت را با خطاناپذیری یا یقین یکسان می‌داند و با دیدگاه دیگر خود در منون و تیتائوس فاصله می‌گیرد. (Klein, 'history of epistemology' in *Routledge Encyclopedia of Philosophy (REP)*, p.371)

ارسطو نیز در *آنالوطیقای ماتقدم*، به بحث یقین می‌پردازد. از نظر او، علم (یقینی) مجموعه گزاره‌هایی است که هر کدام از طریق یک قیاس برهانی به اثبات رسیده باشد. قیاس برهانی از دیدگاه وی قیاسی است که مقدمات آن از بدیهیات اولیه تشکیل یافته باشد. بدیهیات اولیه نیز گزاره‌هایی صادق هستند که از نظر معرفتی بر نتیجه مقدم هستند (Ibid).

در قرون وسطی هم در میان فیلسوفان مسلمان (مانند فارابی، بوعلی و دیگران) و هم در میان فیلسوفان مسیحی (Ibid) این بحث مطرح بوده است و آنها در تبیین آن مطالبی را بیان کرده‌اند. اما باید پذیرفت که مسئله معرفت‌شناسی به ویژه بحث یقین، تنها در دوران جدید بود که به تفصیل به بررسی گذاشته شد. معمولاً از دکارت به عنوان مطرح کننده اصلی بحث یقین یاد می‌شود، ولی دیدگاه‌های معرفت‌شناسانه امثال لاک، هیوم، کانت و ... را نیز نمی‌توان از نظر دور داشت (پاپکین، کلیات فلسفه، ۲۸۱-۳۳۲).

انواع یقین

یقین انواع و کاربردهای مختلفی دارد که برخی از آنها مهم است که در ادامه بدان‌ها می‌پردازیم.

الف) یقین روان‌شناختی (psychological certainty)

یقین روان‌شناختی، اطمینان، اعتقاد یا باوری است که شخصی به گزاره‌ای پیدا می‌کند؛ یعنی شخص درباره‌ی صدق محتوای گزاره مورد نظر به یک اطمینان روانی و ذهنی می‌رسد و فرقی نمی‌کند که این اطمینان یا اعتقاد از چه طریقی به دست آمده باشد. ممکن است این اعتقاد زاده‌ی قراین و شواهد حسی باشد و یا کشف و شهود در ایجاد آن نقش داشته باشد. نیز ممکن است امر را آموخته باشد که فهم آن به آسانی برای همگان امکان‌پذیر نباشد. مهم دستیابی به چنین اطمینانی است، نه طریق دستیابی بدان. به طبع طریق دستیابی به اطمینان روانی، از فردی به فردی تفاوت می‌کند. چه بسا کسانی به آسانی به یقین برسند و دیگران چنین نباشند.

(Klein, 'certainty' in *A Companion to Epistemology*, p.62)

ب) یقین گزاره‌ای، معرفت‌شناختی، منطقی (propositional, epistemic, logical) certainty^۱

یقین گزاره‌ای، برخلاف یقین روان‌شناختی، به تضمین (warrant) نیاز دارد. تضمین یا توجیه به نوبه خود از طریق وثاقت مبانی معرفت، دلایل دستیابی به معرفت و منابع معرفت به دست می‌آید. بدین‌سان، یقین معرفت‌شناختی، زمانی دست می‌دهد که فرد شواهد لازم را برای اثبات مدعای خود در اختیار داشته باشد؛ به گونه‌ای که جای هیچ‌گونه تردیدی درباره‌ی صدق محتوای گزاره مورد نظر باقی نماند. بنابراین، اگر چند گزاره داشته باشیم، گزاره‌ای مزیت یقین گزاره‌ای را دارد که بیش‌ترین شواهد را برای اثبات ادعای خود در اختیار داشته باشد و در معرض خطر شک نباشد. یقین روان‌شناختی، یک حالت روانی است که در افراد به گونه‌های متفاوت ظهور می‌یابد. شاید نتوان افراد زیادی را یافت که از نظر ویژگی‌های روحی و روانی به گونه‌ای باشند که در رسیدن به این نوع یقین یکسان باشند، اما وضع در یقین معرفت‌شناختی متفاوت است؛ زیرا این گونه یقین بر پایه قراین و شواهد بنا شده است و بنا بر فرض، این قراین و شواهد در اختیار همگان است. با توجه به این قراین و شواهد نمی‌توان اختلاف زیادی در حصول یا عدم حصول این سنخ معرفت تصور

۱. چنان‌که پیش‌تر اشاره شد این گونه یقین، نام‌های گوناگونی دارد که ما به دلیل اختصار در این نوشتار، از آن با عنوان یقین گزاره‌ای یاد می‌کنیم.

کرد. اگر شواهد و مدارک به اندازه کافی موجود باشد و این شواهد و مدارک از وثاقت لازم نیز برخوردار باشد، دلیلی وجود ندارد که کسی در مضمون آن شک کند. نیز اگر شواهد و مدارک به اندازه کافی نباشد و یا وثاقت و اعتبار آنها مخدوش باشد، در این صورت هرگز یقین دست نمی‌دهد (Ibid).

به ظاهر تقسیم یقین به این دو قسم، تقسیم جدیدی است و در میان فیلسوفان یونان و نیز در میان مسلمانان، کسی این تقسیم‌بندی را مطرح نکرده است. با این حال، می‌توان گفت آرای پیشینیان در باب یقین بیشتر با یقین فلسفی سازگاری دارد؛ اگرچه این مطلب که آنان یقین را همواره در حوزه باور مطرح می‌کنند و از توجیه و دلیل کافی سخنی به میان نمی‌آورند، چه بسا این تصور را ایجاد کند که مباحثشان درباره یقین، یقین روان‌شناختی را نیز پوشش می‌دهد. اما تأکیدهای آنها بر اینکه یقین ثابت است و هیچ‌گاه از فردی به فردی تغییر نمی‌کند و متعلق آن نیز ثابت است، احتمال ورود به بحث یقین روان‌شناختی را کاملاً متفی می‌سازد. بنابراین، منظور از بحث یقین، یقین فلسفی است و یقین روان‌شناختی از محل بحث خارج است.

ج) نسبت میان یقین‌های معرفت‌شناختی و روان‌شناختی

با توجه به آنچه گذشت، می‌توان گفت نسبت میان این دو نوع یقین، عموم و خصوص مطلق است؛ بدین معنا که هر یقین گزاره‌ای، مستلزم یقین معرفت‌شناختی است، اما هر یقین روان‌شناختی مستلزم یقین گزاره‌ای نیست. اگر (الف) به گونه‌ای دلخواهی و غیرروشنند به چیزی یقین یابد، او یقین روان‌شناختی دارد، نه یقین گزاره‌ای. برعکس، اگر او به گونه‌ای روشن‌مند و پیش‌بینی‌پذیر و با اتکا به شواهد در دسترس، به چیزی اعتقاد یقینی پیدا کند؛ بی‌گمان یقین روان‌شناختی را نیز یافته است. همین‌طور می‌توان نسبت میان علم و یقین را نیز در نظر گرفت. هر علمی لزوماً یقینی نیست؛ گرچه هر یقینی علم است. برای مثال (الف) پس از مشاوره با پیش‌گویان به این باور رسیده است که تیم «ب» در یک رقابت دوستانه دو حریف خود را شکست می‌دهد. او به باور خود یقین دارد؛ زیرا پیش‌گویان این خبر را به او داده‌اند. این گونه باور، به فرض که شواهدی نیز داشته باشد، شواهد آن بس ناچیز است و از جنبه‌های مختلفی می‌توان در درستی این گونه گزاره‌ها تشکیک کرد. بنابراین، این گونه باورها، موضوع یقین روان‌شناختی قرار می‌گیرد، اما موضوع یقین

معرفت‌شناختی واقع نمی‌گردد.

اما اگر او در توجیه باور خود شواهد و مدارک مهمی داشته باشد، آن‌گاه نمی‌توان باور او را تنها یک یقین روان‌شناختی قلمداد کرد؛ برای مثال، او به جد معتقد است که «هوا بارانی است» و دلایل خوبی نیز برای اثبات گفته خود دارد. خود او می‌بیند که هوا بارانی است و خانمشکه از بیرون آمده، مانند موش آب کشیده شده است؛ دیشب هواشناسان نیز بارش باران را برای این لحظه از روز، در این منطقه پیش‌بینی کرده بودند. بنابراین، الف مقدار زیادی از توجیه‌های لازم را برای اثبات مدعای خود در اختیار دارد. اگرچه باز هم زمینه‌هایی برای تشکیک وجود دارد؛ مثلاً چه بسا او خواب باشد یا ممکن است داروی خیال‌آور مصرف کرده باشد. شاید نیز آن‌گونه خیس شدن در اثر پاشیدن آب با یک آب‌پاش بزرگ پدید آمده باشد. اما از آنجا که این‌گونه تشکیک‌ها در مقایسه با اصل باور مورد نظر، شواهدی کم‌تری دارد و قراین آن را تأیید نمی‌کند، نمی‌توان به آنها وقعی نهاد و به بهانه آنها از اصل اعتقاد خود دست برداشت. این نوع باورهای یقینی، از سنخ یقین‌های معرفت‌شناختی است (Rolings, 'certainty' in *The Encyclopedia of Philosophy*, p.67).

موضوع بحث، یقین روان‌شناختی نیست، بلکه یقین معرفت‌شناختی است. ما در ادامه بیشتر با ماهیت و چیستی این نوع یقین آشنا خواهیم شد و خواهیم کوشید با سنجش دیدگاه‌های گوناگون درباره یقین، به یک جمع‌بندی منطقی در این زمینه برسیم.

تعریف‌های یقین

از یقین، تعریف‌های گوناگونی شده است که ما برای اختصار، تنها به سه تعریف مهم اندیشمندان یونان باستان، فیلسوفان مسلمان و فیلسوفان جدید می‌پردازیم. این سه تعریف، به گونه‌ای تعریف‌های دیگران را نیز دربرمی‌گیرد و با دقت در آنها، می‌توان به دیگر تعاریف نیز دست یازید.

الف) یقین از نظر یونانیان

سوفسطاییان معرفت را با یقین یکسان می‌دانستند و چون یقین پیدا کردن را ناممکن می‌دانستند، اصل معرفت را نیز مردود می‌شمردند (کاپلستون، تاریخ فلسفه، ۱۰/۱). آنان به اقتضای شغل خود، با فرهنگ‌های متفاوت و آرای متعارض آشنا شدند و چون دیدند که این دیدگاه‌های متعارض با یکدیگر قابل جمع نیستند و ابطال آنها نیز کار آسانی نیست و نمی‌توان از میان آن‌ها نظریه‌های یکی را

برگزید و به عنوان دیدگاه حق معرفی کرد، اعلام داشتند که رسیدن به علم مطابق با واقع که همان یقین باشد، امکان‌پذیر نیست و بهتر است به جای پرداختن به آن، به امور عملی‌تری پرداخت. گرگیاس سوفیست در یک اظهار نظر جنجالی^۱ آشکارا اعلام داشت که چیزی وجود ندارد و بر فرض که وجود داشته باشد، شناختی نیست و بر فرض که شناختی باشد، انتقال‌پذیر به غیر نیست (همان، ۱۱۲). بنابراین، باید توجه داشت که سوفسطاییان، اولاً معرفت را با یقین برابر می‌دانستند، وگرنه آنها در صدد رد حدس و گمان و... نبودند؛ چون این‌گونه مسائل به هر روی وجود دارد. آنان به عیان دریافته بودند که در نایاب یقین، دست‌یافتنی نیست و نمی‌توان به آن دست‌یازید؛ از این رو، به انکار اصل معرفت پرداختند و آشکارا اعلام داشتند که معرفت دست‌یافتنی نیست و باید از رسیدن بدان چشم‌پوشید.

افلاطون نیز همانند سوفسطاییان، معرفت را با یقین برابر می‌داند. او پذیرفت که معرفت حسی ارزشی ندارد؛ زیرا معرفتی که از حواس به دست می‌آید، به دلیل تغییر موضوع خود دست‌خوش تغییر است و معرفتی که تغییر یابد، در حقیقت معرفت نیست. از نظر افلاطون، معرفتی ارزش‌مند است که دارای شرایطی باشد؛ از جمله اینکه کلی باشد، ضرورت آن انکارپذیر نباشد و سرانجام یقینی باشد. چنین معرفتی از نظر وی به محسوسات که جایگاه کون و فساد و تغییر و تغییر است، تعلق نمی‌گیرد. موضوع این‌گونه معرفت چیزی است که وی از آن با عنوان مثل یا صور کلی یاد می‌کند (همان، ۱۷۱-۱۷۵). به نظر می‌رسد با این وصف، نزاع میان سوفسطاییان و افلاطون یا سقراط، - سخن‌گوی وی - گمان‌نمی‌رود که رو به کاهش باشد؛ زیرا معرفت به جهان محسوس را که سوفسطاییان منکر بودند، افلاطون نیز انکار می‌کند و آن را به دلیل تغییر در موضوع آن یقینی نمی‌داند، ولی معرفتی را که او اثبات می‌کند، یعنی معرفت به مثل هرگز در مخیله سوفسطاییان خطور نکرده بود. سخن درباره علم به جهان خارج بود که آیا امکان‌پذیر است یا نه؟ سوفسطاییان به دلایل بسیاری، از جمله خطای حواس و تناقض‌آمیز بودن برداشت‌ها، معرفت به جهان خارج را

۱. برخی گمان کرده‌اند این نظریه، نوعی شوخی گرگیاس بوده است؛ زیرا او یک سخنور چیره‌دست بود و با این‌گونه بیانات‌ها می‌خواست بلاغت خود را به رخ بکشد و بگوید که او توان آن را دارد که با بهره‌گیری از فن بلاغت، یک حقیقت روشن را انکار کند و یا آن را وارونه جلوه دهد (همان، ۱۱۳).

انکار می کردند؛ به نظر می‌رسد افلاطون نیز درباره جهان خارج و علم یافتن بدان نظر مساعدی ندارد.

ب) یقین از دیدگاه فیلسوفان مسلمان

به ظاهر دیدگاه فیلسوفان مسلمان درباره یقین - برخلاف اغلب مباحث فلسفی - همان دیدگاه تکامل یافته فیلسوفان یونان است. از نظر افلاطون و شاگردش ارسطو، معرفت حقیقی با معرفت یقینی برابر بود و معرفت غیر یقینی، هرگز معرفت به شمار نمی‌آمد. فیلسوفان مسلمان نیز، همین خط مشی را پی گرفته‌اند و معرفت حقیقی را با معرفت یقینی یکسان دانسته‌اند.

فارابی در مقام مؤسس نوافلاطون‌گرایی اسلامی^۱ معتقد است علم، معرفتی است که در همه زمان‌ها به گونه‌ای یقینی صادق است. بنابراین، اگر معرفتی در برخی از زمان‌ها صادق باشد و در برخی از زمان‌ها نباشد، یقینی نخواهد بود، بلکه چیزی از سنخ شک و کذب خواهد بود و چیزی که از سنخ شک و کذب باشد، علم یعنی معرفت حقیقی نخواهد بود. بنابراین، گزاره‌های همچون «زید عالم است»، «هوا بارانی است» یا «کتاب روی میز است»، گزاره‌های یقینی نخواهند بود؛ زیرا مطابق خارجی این گونه گزاره‌ها ثابت نیست، بلکه همواره دستخوش دگرگونی است. اما گزاره‌هایی مانند «عدد سه، عدد فرد است»، «عدد چهار، عدد زوج است» یا «کل، بزرگ‌تر از جزء است»، گزاره‌های یقینی هستند؛ زیرا مطابق آنها تغییر ناپذیر است. فردیت عدد سه، زوجیت عدد چهار یا بزرگ بودن کل از جزء، هرگز و در هیچ شرایطی تغییر نمی‌کنند و از این رو، می‌توان آنها را گزاره‌های یقینی نامید:

العلم بالحقیقة ماکان صادقاً و یقیناً فی الزمان کله لا فی بعض دون بعض و ماکان موجوداً فی وقت و امکان ان یصیر غیر موجود فیما بعد ... فانا اذا عرفنا موجوداً الان فانه اذا مضى علیه الزمان ما امکان ان یکون قد بطل فلاندری هل هو موجود ام لا فیعود یقیناً شکاً و کذباً و ما امکان ان یکذب فلیس بعلم ولا یقین (فارابی، فصول متزعه، ۵۲).

1. Fakhri, *Al-Farabi, Founder of Islamic Neoplatonism*, p. 2.

۲. برخی در واکاوی دیدگاه فارابی درباره یقین، بر عناصری مانند اعتقاد، جزم، صدق و زوال‌ناپذیری تأکید کرده‌اند (ر.ک: حسین زاده، پژوهش تطبیقی در معرفت‌شناسی معاصر، ۷۷).

او در تبیین این نکته که چرا علم حقیقی تنها به ثابتات تعلق می‌یابد و امور متغییر، متعلق آن قرار نمی‌گیرد، می‌گوید:

فلذلک لم يجعل القدماء ادارک ما يمكن ان يتغير من حال الى حال علماء، مثل علمنا بجلوس هذا الانسان الان فانه يمكن ان يتغير فيصير قائماً بعد ان كان جالساً بل جعلوا العلم هو اليقين بوجود الشيء الذي لا يمكن ان يتغير مثل ان الثلاثة عدد فرد فان فردية الثلاثة لا تتغير وذلك ان الثلاثة لا تتغير في حال من الاحوال زوجاً ولا الاربعة فرداً (همان).

فارابی در ادامه می‌گوید اساساً علم غیر یقینی، علم نیست و اگر کسی آن را علم بنامد، باید گفت او معجازگویی کرده است (همان). وی در جاهای دیگری مانند *منطقیات* (۳۵۷-۳۵۰/۱ و ۲۶۷) نیز همین رویکرد را پی گرفته است.

ابن سینا نیز مانند فارابی بر این باور است که معرفت حقیقی، معرفت یقینی است و چنین معرفتی به حکم آن که یقینی و مطابق واقع است، به جزئیات که در معرض دگرگونی هستند، تعلق نمی‌گیرد. از منظر ابن سینا شخص یقین‌مند در فرایند یقین، به دو علم (که بالفعل یا بالقوه‌ای که نزدیک به فعلیت‌اند) دست می‌یابد: علم به اصل قضیه که مثلاً «الف زوج است» و علم به منع نقیض آن، یعنی بطلان اینکه «الف زوج نیست». ابن سینا تصریح می‌کند اگر در جایی اعتقاد دوم شکل نگیرد، مانند امور جزئی، یقین نیز دست نمی‌دهد؛ آنچه دست می‌دهد چیزی شبیه به یقین است نه خود یقین؛ زیرا بر اساس دیدگاه بوعلی، اگر شخص یقین‌مند درباره‌ی عدم حصول یقین دوم برای خویشتن علم بیابد، امکان دارد که علم نخستین او نیز آسیب بیند.

....يعتقد معه [اليقين] اعتقادتان - اما بالفعل و اما بالقوة القريبة من الفعل - ان المصدق به لا يمكن ان لا يكون على ما هو عليه اذا كان لا يمكن زوال هذا الاعتقاد فيه؛ و منه شبهة باليقين وهو الذي انما يعتقد فيه اعتقاد واحد والاعتقاد الثاني الذي ذكرناه غير معتقد معه بالفعل و لا بالقوة القريبة من الفعل، بل هو بحيث لو عسى ان يبنه عليه بطل استحکام التصديق الاول او ان كان معتقداً كان جائز الزوال الا ان الاعتقاد الاول مقرر لا يعتقد معه بالفعل لنقيضه امکان... (ابن سینا، البرهان، الشفاء، ۳-۴).

در جای دیگر، وی تصدیق را به اقسامی تقسیم می‌کند و یکی از اقسام تصدیق را یقین می‌داند و

آن را مثل همیشه، به دو علم تحویل می‌برد: علم به اصل قضیه و علم به امتناع نقیض آن (همان، ۱۸۹). شبیه این عبارات‌ها، در دیگر آثار ابن‌سینا از جمله *اشارات* (همان، ۱۱/۱-۱۳) و *مباحثات* (همان، ۲۴۷) نیز آمده است. البته بوعلی شاید بر این نکته تصریحی ندارد که علم با یقین برابر است، اما با توجه به کلیت فلسفه وی و نیز آرای بهمنیار (*التحصیل*، ۲۶۳) نمی‌توان تردیدی داشت که او نیز معادله علم و یقین را می‌پذیرد.

ابوحامد غزالی نیز به رغم انتقادهای تند از فلسفه و فیلسوفان، با آنها اتفاق نظر دارد که حقیقت علم همان یقین است و چیزی که از یقین کمتر باشد، شایسته نام علم نیست. به سخن دیگر، او علمی را که در معرض خطا و شک قرار دارد، علم نمی‌داند (غزالی، *المتقذ من الضلال*، ۲۵). شاید دلیل اصلی مخالفت او با فلسفه نیز، همین امر باشد که او فلسفه را موجب یقین نمی‌داند و دانشی را که یقین آور نباشد بی‌ارزش می‌شمارد.

شیخ اشراق با آنکه گرایش فلسفی مشاء را تأیید نمی‌کند و خود گرایش فلسفی دیگری را بنیان می‌نهد، اما در این جهت با فیلسوفان مشاء و در صدر آنها با ابن‌سینا هم‌نظر است که یقین همان علم مضاعف است.

الیقین هو الاعتقاد بان الشيء كذا و انه لا يتصور ان لا يكون كذا... (سهروردی، مجموعه مصنفات، ۱۸۰/۴).

با وجود این، به نظر می‌رسد او با اسلاف مشائی خود در این باره که علم با یقین برابر است و غیر از یقین هرگز علم نیست، هم‌صدا نیست؛ زیرا او نمی‌گوید که علم با یقین برابر است، بلکه یقین را یکی از انواع علم می‌داند و سپس به تعریف و توضیح آن می‌پردازد.

به نظر می‌رسد فخررازی، عنصر تازه‌ای را وارد تعریف می‌کند. از منظر او، یقین زمانی به دست می‌آید که ادراک فاعل شناسا، مطابق واقع باشد. پیش از فخررازی همه فیلسوفان مسلمان^۱ بر عنصر علم مضاعف در یقین، تأکید داشتند و بیان می‌کردند که اگر یکی از دو نوع علم لازم در یقین

۱. البته باید توجه داشت که عنصر صدق که فارابی مطرح می‌کند، به چه معناست. اگر صدق به معنای مطابقت باشد، در این صورت می‌توان گفت تنها ابن‌سینا از این عنصر در تعریف یقین استفاده نکرده است، ولی اگر بتوان برای صدق معنای دیگری در نظر گرفت و یا دست‌کم آن را اعم از مطابقت فهم کرد، در این صورت تأکید بر مسئله مطابقت، طرحی نو خواهد بود.

حاصل گردد و علم دیگر حاصل نگردد، نمی‌توان آن علم را یقین نامید، ولی به نظر می‌رسد فخررازی حرف تازه‌ای دارد که براساس آن عنصر اصلی در باب یقین، مطابقت با واقع است.

لا یخفی ان الیقین التام انما یحصل اذا كانت الصورة الذهنیة مطابقة للامر الخارجی (فخررازی، المباحث المشرقیة، ۳۶۲).

نسبت میان علم مضاعف که معیار پیشینیان بود و مطابقت با واقع که معیار فخر است، به ظاهر امر دشواری است و شاید نیازمند تحقیقی مستقل باشد، ولی آنچه اکنون می‌توان گفت این است که معیار فخر چه بسا اعم از معیار پیشینیان باشد؛ زیرا هر مطابقت با واقعی، مستلزم علم مضاعف نیست، اما علم مضاعف بدون مطابقت با واقع امکان‌پذیر نیست. برای مثال «زید ایستاده است»، یک گزاره صادق و مطابق واقع است، اگر که زید به واقع و به هنگام، قیام کرده باشد؛ اما همین گزاره با توجه به معیار پیشینیان نمی‌تواند متعلق یقین قرار گیرد؛ زیرا معیار علم مضاعف در مورد آن صدق نمی‌کند؛ زیرا عین گزاره، متعلق علم قرار می‌گیرد، اما بطلان نقیض آن متعلق علم قرار نمی‌گیرد؛ زیرا شاید زید پس از آن که قیام کرده است، بنشیند. مشکل این جاست که فخررازی در عین اینکه معیار تازه‌ای برای شناخت یقین ارائه می‌دهد، از معیار پیشینیان چشم نمی‌پوشد و بدان به دیده قبول می‌نگرد و آن را روایت می‌کند.

.... ان الیقین لایحصل الا اذا اعتقد ان الشیء کذا و انه یمتنع کون الشیء بخلاف معتقده ...

(فخررازی، التفسیر الکبیر، ۱۸۹/۲)

اینکه فخر چگونه بین معیار پیشینیان و معیار خود، جمع کرده است، مسئله‌ای تأمل‌برانگیز است. پس از فخر، دیگران از جمله خواجه نصیرالدین طوسی (اساس الاقتباس، ۳۶۰ - ۳۶۱، ۴۰۹) و علامه قطب‌الدین شیرازی (دره‌التلج لغرة الدباج، ۱۵۲/۲) نیز بر معیار مطابقت تأکید کردند، ولی با این تفاوت که فخر دو معیار علم مضاعف و مطابقت را جداگانه و بدون آنکه به یکدیگر ناظر باشند، مطرح کرده بود؛ اما فیلسوفان پس از او، این دو معیار را در کنار هم قرار دادند و از آنها به عنوان شاخص‌های یقین یاد کردند. از نظرگاه این دو فیلسوف، یقین اعتقاد جازم مطابق واقع است که

هم‌زمان، با دو تصدیق همراه است: تصدیق به اصل قضیه و تصدیق به بطلان نقیض آن.^۱ به ظاهر ذکر این دو معیار (علم مضاعف و مطابقت با واقع) در کنار هم مشکلی را ایجاد نمی‌کند؛ زیرا علم مضاعف می‌تواند دایره مطابقت را تنگ کند و بدین‌سان، بر مطابقتی خاص تأکید شود، ولی آوردن این دو معیار به صورت جداگانه و بی‌ارتباط با یکدیگر، مشکل‌ساز است و تصویر شفافی از موضوع ارائه نمی‌کند.

میرسید شریف جرجانی شیوه پیشین در تعریف یقین را حفظ می‌کند، اما بحث یقین را به گونه‌ای گسترده‌تر می‌کاود. از نظر گاه‌وی، یقین اصطلاحی همان اعتقاد جازم مطابق واقع است که دگرگونی در آن راه ندارد و مانع اعتقاد به نقیض خود است. در این تعریف، اموری مانند اعتقاد به اصل قضیه، اعتقاد به منع نقیض قضیه، مطابقت با واقع و زوال‌ناپذیری مورد توجه قرار گرفته است. در این تعریف، اعتقاد به منزله جنس است که شامل ظن، جهل مرکب، اعتقاد مقلد می‌گردد، اما قیودی مانند اعتقاد به منع نقیض، مطابقت با واقع و زوال‌ناپذیری اموری مانند ظن، جهل مرکب و اعتقاد مقلد مصیب را به ترتیب خارج می‌سازد (جرجانی، *التعريفات*، ۳۱۶).

وی پس از آنکه ماهیت یقین را برابر رأی پیشینیان نشان داد و قیود آن را مشخص ساخت، دیدگاه‌های مختلف دیگری را نیز درباره یقین می‌آورد. بنابر روایت وی، دست‌کم هشت قول دیگر درباره چیستی و شیوه دستیابی به یقین وجود دارند که عبارتند از:

الف) عرفا و اهل حقیقت، یقین را به معرفتی اطلاق می‌کند که از راه ایمان به دست می‌آید، نه از راه برهان.

ب) برخی گفته‌اند یقین از راه مشاهده عالم غیب حاصل می‌گردد، که در اثر تزکیه نفس به دست

۱. اینکه امثال ابن سینا از عنصر «مطابقت» در تعریف یقین استفاده نکرده‌اند و کسی مانند فخر به این دقیقه، توجه یافته است؛ شاید به این دلیل باشد که ابن سینا به عمد از کاربرد این واژه در تعریف یقین خودداری کرده است؛ زیرا آوردن واژه «مطابقت» در تعریف یقین، چندان مفید فایده نیست و گره مشکل را باز نمی‌کند؛ زیرا در فرایند عمل شناسایی، فاعل شناسا می‌کوشد با یاری علم و یقین، مطابقت را احراز کند. حال اگر ما مطابقت را شرط یقین بدانیم، در این صورت با چه ساز و کاری خود مطابقت را به دست بیاوریم؟ آیا معیاری غیر از خود یقین وجود دارد یا می‌تواند وجود داشته باشد که با کمک آن بتوان مطابقت را احراز کرد؟ اگر در تعریفمان یقین را به یقین احاله دهیم، آیا این امر به دور باطل نمی‌انجامد؟!

می‌آید. این دو دیدگاه، پیش از آنکه به تبیین ماهیت یقین پردازد، به شیوه دستیابی به یقین اهتمام می‌ورزد. بر پایه دیدگاه اول، یقین از راه تقویت ایمان به دست می‌آید و براساس دیدگاه دوم، یقین در اثر ترکیه نفس و خودسازی به وجود می‌آید.

ج) برخی با الهام‌پذیری از کاربردهای لغوی واژه یقین، یقین را به معنای اطمینان قلبی و سکون نفس گرفته‌اند.

د) یقین، همان مشاهده عینی است.

ه) یقین، یعنی باور داشتن به غیب؛ به گونه‌ای که هیچ شبهه‌ای در میان نباشد.

و) یقین، به مثابه نقیض شک؛ هر حکمی را که درباره یقین صادر می‌کنیم، عکس آن در باب شک صادق است.

ز) یقین، صعود به مشهد غیب است.

ح) یقین، علمی است که پس از فرایند شک به دست می‌آید.

این تعریف‌ها، تعریف‌هایی کامل نیستند و هر کدام به جنبه‌ای از بحث یقین پرداخته‌اند و از جنبه‌های دیگر غفلت ورزیده‌اند. بی‌گمان یک تعریف فنی باید مانع و جامع باشد و تعریفی که این دو ویژگی بسیار مهم یا یکی از آنها را رعایت نکند، نمی‌تواند تعریفی فنی باشد. از این رو، سیدشریف به رغم طرح این دیدگاه‌ها هیچ یک از آنها را در مقابل دیدگاه، برگزیده خود، تقویت نمی‌کند و آنها را با واژه «قیل» که بیانگر ضعف آنهاست گزارش می‌کند (همان).

میرداماد، استاد ملاصدرا، نیز همان تعریف رایج را از یقین می‌پذیرد و آن را عقل مضاعف می‌نامد؛ وی نیز نه چیزی بر آن می‌افزاید و نه چیزی از آن کم می‌کند.

الیس الیقین إنما هو العقل المضاعف للشیء أى العلم بکونه و بضرورة کونه و امتناع لاکونه علماً دائماً یستحیل أن ینقلب جهلاً (تفویم‌الایمان و شرحه، ۲۲۰-۲۲۱).

شارح آرای وی، در تشریح عقل مضاعف یا یقین می‌گوید یقین، چهار شرط اساسی دارد که برخی از آنها در معلوم و برخی دیگر در علم أخذ گردیده است. از نظر وی، اعتقاد به معلوم باید محقق و بالفعل باشد یا نزدیک به فعلیت باشد و نقیض آن ممتنع باشد. همچنین علم باید دایمی باشد و دوام آن نیز از نوع وجوب باشد؛ به گونه‌ای که نتوان نسبت میان موضوع

و محمول را تغییر داد.

و معتبر فی حقیقته (الیقین) امور أربعة: اثنان فی جنبه المعلوم و اثنان فی جنبه العلم. أما اللذان من جنبه المعلوم: فأن يقع بالفعل فی الاعتقاد أنه متحقق و أن يكون معه بالفعل أو بالقوة القريبة من الفعل حداً فی اعتقاد ثان مع الاعتقاد الأول أن نقيضه غير ممكن التحقق أصلاً، لامعه و لافى حيزه لامحالة و أما اللذان فی جنبه العلم فأن يكون ذاك الاعتقادان على سبيل الدوام مهما يكن لها المصدق به غير مذهبول عنه و أن يكون دوامها على سبيل الوجوب و استحالة الانقلاب إلى الزوال (همان).

ملاصدرا نیز مانند استادش میرداماد، همان موضع پیشینیان را درباره یقین پذیرفته است و آن را علم یا عقل مضاعف می‌داند. رویکرد او در جاهای متفاوت شاهد بر این ادعا است. علامه طباطبایی نیز مانند پیشینیان خود، علم حقیقی را در یقین خلاصه می‌کند (الحكمة المتعالية فی الأسفار العقلية الاربعة، ۵۱۷/۳، پاورقی) و یقین را همان علم یا عقل مضاعف می‌داند و چنین تعبیر می‌کند:

العلم بأن كذا وكذا و أنه لا يمكن أن لا يكون كذا (همان، ۳۰/۱، پاورقی).

وی علم یقینی را دارای ویژگی‌هایی می‌داند که عبارتند از:

الف) به ضرورت صادق باشد؛ یعنی جهت قضیه هر چه می‌خواهد باشد، ولی صدق آن باید ضروری باشد. برای مثال، «الف بالامکان ب است» جهت امکانی دارد. اگر حمل محمول بر موضوع با در نظر گرفتن همین جهت امکانی درست باشد، آن‌گاه قضیه مورد نظر صادق خواهد بود. دلیل اینکه قضیه یقینی باید به ضرورت صادق باشد، آن است که در قضیه یقینی شرط است که از طرف مقابل منع بکند و این شرط، زمانی تحقق می‌یابد که قضیه ما با هر جهتی که هست به ضرورت صادق باشد.

والمقدمة اليقينية يجب ان تكون ضرورية اي في الصدق و ان كانت ممكنة بحسب الجهة و

الالم يمتنع الطرف المخالف فلم يحصل يقين و هذا خلف (همان).

ب) پیوسته صادق باشد. اگر قضیه، زمانی صادق است و زمانی هم صادق نیست، نمی‌تواند مصداق قضیه یقینی قرار گیرد؛ زیرا چنین قضیه‌ای از طرف مخالف منع نمی‌کند؛ در حالی که بنابر

فرض، قضیه یقینی باید همان گونه که طرف موافق را اثبات می کند، طرف مخالف را نیز منع بنماید. «الف، ب است»، زمانی یقینی است که همیشه «الف، ب باشد»؛ یعنی تنها در این صورت است که این قضیه طرف مخالف را منع می کند، (الف، ب نیست) اما اگر الف زمانی ب باشد و زمانی هم ب نباشد، آن گاه منع نقیض که مورد تأکید همه فیلسوفان مسلمان است، تحقق نمی یابد.

و أن تكون دائمة ای فی الصدق بحسب الازمان و الاكذب فی بعض الازمان، فلم یمتنع الطرف المخالف فلم یحصل یقین و هذا خلف (همان).

ج) کلی باشد. تفاوت دوام و کلیت به ظاهر در این است که دوام را نسبت به زمان در نظر می گیرند، ولی کلیت را نسبت به افراد و احوال. بنابراین، اگر برخی از افراد الف، گاهی ب باشند و برخی همیشه ب باشند، قضیه «الف، ب است»، یقینی نیست؛ زیرا این قضیه، هر چند از نظر زمانی مشکل ندارد و عموم زمانی دارد، از نظر کلیت مشکل دارد؛ زیرا همه افراد الف، در همه زمان ها ب نیستند. بدین سان، اگر گزاره ای می خواهد یقینی باشد، باید شرط کلیت را نیز دارا باشد، و گرنه منع از نقیض نمی کند و خلاف فرض لازم می آید؛ زیرا فرض دستیابی به یقین بود و یقین، بنا به فرض، از طرف مقابل منع می کرد، اما این گزاره چنین نیست.

و أن تكون کلیة ای فی الصدق بحسب الاحوال و الاكذب فی بعضها فلم یمتنع الطرف المخالف فلم یحصل یقین و هذا خلف (همان).

د) محمول، ذاتی موضوع باشد؛ یعنی محمول با موضوع از نظر افراد و صدق برابر باشد؛ به گونه ای که اگر موضوع بر چیزی صدق کند، محمول نیز صدق کند و اگر موضوع صدق نکند، محمول نیز صدق نکند. علت قرارداد این شرط آن است که اگر میان موضوع و محمول، قضیه یقینی برابری حاکم نباشد و انسان بتواند میان آنها جدایی افکند، در این صورت خلاف فرض لازم خواهد آمد و یقین مورد طلب به دست نخواهد آمد؛ زیرا یقین، بنابر فرض می بایست از طرف مقابل منع کند و چنین یقینی، این ویژگی را ندارد و در نتیجه، اصلاً یقین نیست. بنابراین، اگر «الف، ب است» یک گزاره یقینی باشد باید هر جا الف صدق کرد ب نیز صدق کند و برعکس و اگر موردی یافت شد که الف در آنجا صادق است و ب صادق نیست، می توان دریافت که الف و ب در آن، تلازم لازم را ندارد. از این رو، نمی توان آن را به یقینی بودن توصیف کرد.

و آن تكون ذاتية المحمول للموضوع ای بحیث یوضع المحمول بوضع الموضوع و یرفع برفعه مع قطع النظر عما عداه اذ لو رفع مع وضع الموضوع او وضع مع رفعه لم یحصل یقین و هذا خلف (همان).^۱

به نظر نمی‌رسد این ویژگی‌ها چیز تازه‌ای دربرداشته باشد. تمرکز بر تعریف یقین به عنوان عقل مضاعف، خواه ناخواه انسان را به این ویژگی‌ها رهنمون می‌گردد و خود علامه نیز برای اثبات لزوم این شرایط به تعریف یقین تمسک کرده است که همین بیانگر آن است که اگر آدمی خوب در مورد تعریف یقین تأمل کند، خود به خود به این شرایط و شاید به شرایط بیشتر می‌رسد.

آنچه در اندیشه‌های علامه در این زمینه تازگی دارد، آن است که وی پس از قرن‌ها از فارابی و ابن سینا که بر یکسان بودن معرفت حقیقی با یقین تأکید می‌کردند و یقین را نیز به گونه‌ای تعریف می‌کردند که دستیابی بدان به راحتی امکان‌پذیر نبود، بار دیگر موضوع تساوی معرفت حقیقی با یقین را مطرح کرد. منطق دانان متأخر علم را به گونه‌ای تعریف می‌کردند که با ظنیات و حدسیات و جهل مرکب و مانند آن ناسازگار نباشد و به نوعی با آنها قابل جمع باشد؛ (ملا عبدالله، حاشیه/۲۹؛ مظهر، المنطق، ۱۷-۱۸).

اما علامه رویکرد منطق دانان متأخر را نمی‌پذیرد و آن را یک غلط فاحش می‌داند. در عوض، تأکید می‌ورزد که علم حقیقی، همان‌گونه که پیشینیان به درستی دریافته‌اند، همان یقین یا عقل مضاعف است. وی تصریح می‌کند راز برابری میان مقوله علم و یقین را می‌توان با تأمل در تعریف علم دریافت.

وقد ذکر القدماء من المنطقیین (کابن سینا و من تبعه) أن لا علم الا یقین و أن ما عدا یقین

۱. شاید برخی گمان کنند که میان یقین و متیقن تفاوتی وجود دارد؛ آنچه باید موصوف این شرایط چهارگانه قرار گیرد، یقین یا معلوم بالذات است؛ یعنی این معلوم بالذات است که نباید تغییر کند و... نه متیقن یا معلوم بالعرض که در خارج وجود دارد. اما تأمل در آرای فیلسوفان مسلمان به نیکی درمی‌یابیم این احتمال موجه نیست؛ اگر منظور آنها معلوم بالذات می‌بود، نیابست میان مفهوم کلی و جزئی فرق گذارند؛ زیرا در هر دو صورت بنا بر فرض ما با مفهوم سروکار داریم؛ در حالی که مسئله چنین نیست و آنها میان مفهوم کلی و مفهوم جزئی تفاوت قایل شده‌اند و جزئی را هرگز متعلق یقین نمی‌دانند. بنابراین، باید پذیرفت که منظور از عدم تغییر و دیگر شرایطی که درباره یقین مطرح است، به متعلق یقین یا معلوم بالعرض مربوط است، و گرنه علم مجرد است و هرگز در مظان تغییر نیست تا کسی احتمال تغییر آن را نمی‌کند.

ظن والحق معهم لان حد العلم اذا أخذ بحقیقة معنی الکلمه انما یصدق علی الاعتقاد الکذابی (العلم بأن کذا و کذا و أنه لا یمكن أن لا یكون کذا) اذا کان مع التصدیق بالجانب الموافق تصدیق بامتناع الجانب المخالف و الا کان الجانب المخالف ممکناً غیر ممنوع و هذا خلف (بینما فرضنا أنه یقین) و لازم ذلك كون التصدیق فی الجانب الموافق تصدیقاً بضرورة النسبة و الا کان ممکناً فكان الجانب الموافق ایضاً ممکناً و قد فرض امتناعه هذا خلف. فلا علم الا مع الاعتقاد بضرورة الجانب الموافق و امتناع الجانب المخالف و هو الیقین. و اما تقسیم المتأخرین من المنطقیین العلم الی قطع و جهل مرکب و یقین و غیرها فهو خطأ منهم (طباطبایی، الحکمة المتعالیه فی الأسفار العقلیه الاربعه، ۵۱۷/۳، پاورقی).

بنابراین، از این بررسی اجمالی به خوبی برمی آید که فیلسوفان مسلمان همانند پیشینیان یونانی خود، معرفت حقیقی را با معرفت یقینی برابر می دانند و معرفت یقینی را با شرایط سختی همراه می کنند که تأمین آنها به راحتی امکان پذیر نیست. اما آیا تأکید بر این امور و یکی دانستن علم با یقین، به معنای نفی علم به جهان خارج و اثبات شکاکیت از نوع دیگر است؟ شاید کسانی این فرضیه را بپذیرند؛ اما باید توجه داشت که این فرضیه، نه تنها مشکل را کاملاً حل نمی کند، بلکه بر حجم آن می افزاید. اگر فیلسوفان مسلمان تنها بر دشواری دستیابی به علم تأکید می ورزیدند و دسترسی به علم واقعی را از دسترس انسان ها دور می دانستند و در مناسبت های دیگر، سخنان دیگر نمی گفتند، شاید می شد با این فرضیه تا حدودی کنار آمد، ولی چون این فیلسوفان در زمینه دستیابی به معرفت واقعی، چنین سخت گیری پیشه کرده اند و در جاهای دیگر از جمله در باب وجود ذهنی و مقدمات برهان، سخنان دیگری بر زبان جاری کرده اند، نمی توان این دیدگاه را به راحتی پذیرفت. اگر علم واقعی به جهان خارج ناممکن باشد، چگونه می توان از مشاهدات و معجزات که به گونه ای بر داده های حسی استوارند، به عنوان مقدمات برهان استفاده کرد؟ در مورد افلاطون، شاید بتوان پذیرفت که نزاع او با سوفسطاییان صوری بوده است؛ زیرا آنچه را سوفسطاییان انکار می کردند (علم به عالم خارج)، مورد بحث افلاطون نیست و آنچه موضوع بحث افلاطون است (علم به مثل) در اذهان سوفسطاییان خطور نکرده بود. اما درباره فیلسوفان مسلمان که بیشترشان (نظریه مثل را از اساس نمی پذیرند و افزون بر آن، به وجود ذهنی قائل اند و از

داده‌های حسی به عنوان مواد برهان (که یقین‌آور است) استفاده می‌کنند، نمی‌توان چنین جمع‌بندی‌ای را پذیرفت. اگر معرفت واقعی همان یقین باشد و اگر یقین، همان عقل مضاعف باشد که به جزئیات تعلق نمی‌گیرد، چگونه می‌توان از مشاهدات و متواترات در تشکیل مواد برهان استفاده کرد؟ اگر ذهن، به هنگام مواجهه با خارج با ماهیت اشیا آشنا می‌گردد و در ذات اشیا رسوخ می‌کند،^۱ چرا نتوان در مورد هر امری به یقین رسید؟ اساساً چرا باید دستیابی به یقین این همه مشکل باشد؟

فرضیه دیگری که می‌تواند در این زمینه مطرح باشد، فرضیه جزم‌اندیشی است. براساس این فرضیه فیلسوفان مسلمان اصولاً جزم‌گرایند و اگر در جایی احیاناً سخنی که ظاهراً قابل جمع با این مبنا نیست، بر زبان جاری کرده‌اند، باید آن سخنان را توجیه و تفسیر کرد. این فرضیه همان رویکرد غالب نسبت به این قبیل مسایل است. فرضیه‌های دیگری که بر مسایل تاریخی و انسجام‌گرایی در ارائه و تبیین دیدگاه‌ها تأکید می‌ورزند، نیز از فرضیه‌های مطرح در این خصوص هستند. از آنجا که تبیین کامل این فرضیه‌ها و بیان قصور و ضعف آنها به مجال بیشتری نیاز دارد فعلاً از پرداختن به آنها صرف نظر می‌کنیم.

ج) فیلسوفان جدید و یقین

در جهان غرب، فیلسوفان قرون وسطا، دیدگاه‌های مشابه دیدگاه‌های یونانیان یا مسلمانان دارند و نیازی نیست که درباره دیدگاه‌های آنها بحثی شود. از این رو، در ادامه آرای فیلسوفان جدید غربی را درباره یقین بررسی می‌کنیم. فیلسوفان جدید غرب، درباره یقین رویکرد یگانه‌ای ندارند. اگر بخواهیم تصویری بسیار کلی از دیدگاه‌های آنها درباره یقین ارائه دهیم، باید بگوییم هسته اصلی اختلاف نظرها در میان غربی‌ها نیز همان تلازم یا عدم تلازم میان معرفت و یقین است. برخی مانند عقل‌گرایان (rationalists) و شکاکان (skeptics) معتقدند میان معرفت و یقین تلازم وجود دارد و معرفت بدون یقین، هرگز شایسته نام معرفت نیست. دیگری مانند تجربه‌گرایان (empiricists) چنین اعتقادی ندارند و از تلازم میان معرفت و

۱. این هم نکته جالبی است که از یک سو، از رسوخ ماهیت‌ها در ذهن سخن می‌گوید و از سوی دیگر، علم به ماهیت‌ها از طرق عادی نزدیک به

یقین سخن به میان نمی‌آورند (Klein, 'certainty' in *REP*, vol. 2. pp 263-3). آنهايي که قائل به تلازمند، در صورت دست‌نیافتن به یقین، به شکاکیت حکم می‌دهند، اما آنهايي که میان علم و یقین، چنین ملازمه‌ای را برقرار نمی‌دانند، به طبع در صورت یأس از دسترسی به یقین، به شکاکیت تن نخواهند داد، البته طرح آنها نه از یک جهت، بلکه از جهت‌های دیگری به شکاکیت می‌انجامد.

دکارت فیلسوف عقل‌گرا و نوگرایی مغرب‌زمین از متفکرانی است که تلازم مورد نظر را پذیراست. او همانند غزالی، فیلسوف عقل‌ستیز مسلمان، وقتی از رسیدن به یقین بازمی‌ماند، یکسره به شکاکیت دستوری می‌گراید. کار دکارت به جایی می‌رسد که حتی در بدیهیات شک می‌کند. او با طرح مسئله خطای حواس، دیو دکارتی (Cartesian demon) و همچنین احتمال خواب (dream) پایه همه باورهای خود را سست و متزلزل می‌سازد (دکارت، تأملات، ۴۸-۳۵).

از آنجا که شک وی، شکی دستوری است و نه یک بیماری، پس از تخریب عمدی بنیان‌های اعتقادی به فکر رسیدن به یقین و بازسازی اعتقادی خود برمی‌آید. او در نخستین گام، وجود خود را ثابت کرد و گفت: در هر چه شک کنم و هر اندازه شکاک باشم، در شک خود نمی‌توانم شک کنم؛ پس، به شک خود یقین دارم و به دلیل یقین به وجود شک، یقین به وجود شک محقق می‌گردد (همان، ۴۶-۴۷). او معیار یقین را وضوح و تمایز می‌دانست و هر چه را که به عنوان یک مفهوم واضح و متمایز درک می‌کرد، به عنوان یک امر یقینی می‌پذیرفت و با استفاده از همین روش، وجود خداوند و دیگر موجودات را اثبات کرد (همان، ۵۱-۵۲).

هیوم به عنوان یک فیلسوف تجربه‌گرا - هم در تصورات و هم در تصدیقات - همانند دیگر فیلسوفان تجربه‌گرایی انگلیسی اصالت حسی بود. به باور هیوم، معارفی که از راه حس وارد ذهن نشود، ارزش و اعتباری ندارد. به سخن دیگر، او برخلاف فیلسوفان یونان و عقل‌گرایان و در رأس آنها دکارت، یقین را در امور حسی خلاصه کرد. او با این رویکرد، با اصل علیت مشکل پیدا کرد و آن را به شدت رد کرد. هیوم با رد اصل علیت، کار را بر خود دشوار کرد و نتوانست به رغم انتظاراتی که داشت، عالم خارج را اثبات کند و درباره هستی آن اطمینان یابد. (کاپلستون، فیلسوفان انگلیسی،

امروزه پذیرفته شده است که معرفت حقیقی، معرفت یقینی نیست؛ بلکه معرفت حقیقی «باور صادق موجه» است؛ یعنی باوری که راست و موجه است، می‌تواند یقینی نیز باشد (Klein, 'epistemology' in *REP*, vol. 3. p.362).

اما دربارهٔ موجه بودن یک باور به طبع اختلاف نظر وجود دارد؛ کسانی مانند ویتگنشتاین و مور بر بافت‌گرایی (contextualism) تکیه دارند و معتقدند این بافت و سیاق است که موجه بودن یک گزاره را تأمین می‌کند. ممکن است گزاره‌ای در یک بافت، صادق و از توجیه کافی برخوردار باشد، اما همان گزاره در بافت دیگر مقبولیت نداشته باشد (Brower, 'epistemological contextualism' in *REP*, vol. 2. p.646).

از آنجا که این رویکرد بین یقین معرفت‌شناختی و یقین روان‌شناختی خلط می‌کند و دومی را به جای اولی می‌گیرد (Klein, 'certainty' in *REP*, vol. 2. p. 263). برخی از متفکران جدید مانند چشوم (Roderick Chisholm) بر این باورند که یک گزاره، زمانی موجه است که گزاره‌ای موجه‌تر از آن وجود نداشته باشد:

... a proposition is certain just in case it is warranted and there is no proposition more warranted than it (Ibid).

برخی مانند کلین می‌گویند این تعریف کاستی‌هایی دارد؛ زیرا براساس معیار مورد نظر گزاره‌ای که از تمام جنبه‌ها موجه است، از نظر دور نگاه داشته شده است (Ibid).

بنابراین، از نظر وی یک گزاره زمانی یقینی است که کاملاً موجه باشد و هیچ راهی برای نقص و ابرام در مورد آن وجود نداشته باشد؛ نه بتوان آن را از نظر ذهنی مخدوش کرد و نه از لحاظ عینی. به سخن دیگر، نباید هیچ قرینه یا مدرک و شاهد ذهنی یا عینی برخلاف مفاد آن وجود داشته باشد؛ زیرا با آمدن هر نوع قرینه یا مدرک و سندی موجه بودن آن از میان می‌رود (Ibid). بنابراین، از نظر غربیان، تقریباً اجماع وجود دارد که علم حقیقی با یقین برابر نیست و اساساً چنین چیزی دست‌یافتنی نیست و در توان بشر نمی‌باشد. آنچه در توان انسان است و همگان در شرایط برابر می‌توانند بدان برسند، «باور صادق موجه» است. اگر علمی برای ما دست‌دهد که این ویژگی ساده و دست‌یافتنی را داشته باشد، آن را می‌پذیریم و از آن به عنوان یک گزارهٔ علمی بهره می‌بریم و اگر معیارهای مورد نظر را نداشت، از آن روی می‌گردانیم. آنچه اکنون از نظر آنان، مهم است مباحثی

مانند معنای توجیه، راه‌های توجیه، توجیه مورد قبول و مانند آن است.

نتیجه‌گیری

از آنچه گفته آمد، نکات زیر به دست می‌آید:

- یونانیان به ظاهر از نظر تاریخی، نخستین کسانی بودند که به مقوله یقین پرداختند و از میان انواع یقین، بر یقین منطقی تأکید ورزیدند و آن را با علم حقیقی برابر دانستند. سوفسطاییان، چون دستیابی به چنین علمی را ناممکن می‌دانستند، اصل علم را انکار کردند. افلاطون گرچه مانند سوفسطاییان، جهان محسوس را متعلق علم یقینی نمی‌دانست، عالم «مثل» را طراحی و اثبات کرد و مدعی شد که علم حقیقی می‌تواند به این گونه امور تعلق یابد.
- فیلسوفان مسلمان به ظاهر با تعریف یونانیان از یقین مشکل ندارند و علم حقیقی را با یقین یکسان می‌دانند.
- غربی‌ها درباره یقین و برابر دانستن علم حقیقی با آن، دیدگاه‌های متفاوتی دارند. آنان در اوایل عصر نوزایی، در زمینه یقین و علم حقیقی بر معیارهایی مانند وضوح و تمایز و حس و تجربه تأکید می‌ورزند، ولی اکنون باور صادق موجه را تکیه‌گاه خود قرار داده‌اند.

منابع

۱. ابن سینا، حسین، *الاشارات و التنبیها*، ج ۱، قم نشر البلاغه، ۱۳۷۵ ش.
۲. _____، *البرهان من كتاب الشفاء*، الطبعة الثانية، القاهرة، دار النهضة العربية، ۱۹۶۶ م.
۳. _____، *المباحثات*، تحقیق و تعلیق: محسن بیدارفر، قم، نشر بیدار، ۱۳۷۱ ش.
۴. بهمنیار بن المرزبان، *التحصیل*، تصحیح و تعلیق: مرتضی مطهری، چاپ دوم، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۷۵ ش.
۵. پاپکین، ریچارد، *کلیات فلسفه*، ترجمه: سید جلال الدین مجتبی، تهران، انتشارات حکمت، ۱۳۷۶ ش.
۶. جرجانی، میرسید شریف، *التعریفات*، تحقیق و تعلیق: دکتر عبدالرحمن عمیره، بیروت، عالم الکتب، [بی تا].
۷. حسین زاده، محمد، *پژوهش تطبیقی در معرفت شناسی معاصر*، قم، مرکز انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)، ۱۳۸۲ ش.
۸. دکارت، رنه، *تأملات*، ترجمه: دکتر احمد احمدی، تهران، انتشارات مجتمع دانشگاهی ادبیات و علوم انسانی، ۱۳۷۴ ش.
۹. رازی، فخرالدین محمد، *التفسیر الکبیر*، ج ۲، بیروت، دارالکتب العلمیة، ۲۰۰۰ م.
۱۰. _____، *المباحث المشرقیة*، چاپ دوم، قم، مکتبه بیدار، ۱۴۱۱ ق.
۱۱. ژیلسن، اتین، *روح فلسفه در قرون وسطی*، ترجمه: علی داودی، تهران، شرکت انتشارات اعلمی، ۱۳۶۶ ش.
۱۲. سهروردی، شهاب الدین یحیی، *مجموعه مصنفا*، ج ۴، تصحیح و تحشیه: دکتر نجفعلی حبیبی، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۸۰ ش.
۱۳. شیرازی، صدرالدین محمد، *الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الاربعه*، ج ۳، الطبعة الثالثة، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۹۸۱ م.
۱۴. شیرازی، قطب الدین، *درة التاج لغرة الدباج*، ج ۲، تصحیح: سید محمد مشکوة، تهران، حکمت، ۱۳۶۹ ش.
۱۵. طوسی، نصیر الدین، *اساس الاقتباس*، تصحیح: مدرس رضوی، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۲۶ ش.
۱۶. غزالی، ابوحامد، *المنقذ من الضلال*، ترجمه: صادق آتیه‌وند، تهران، امیرکبیر، ۱۳۶۲ ش.
۱۷. فارابی، ابونصر، *قصود منتزعة*، حقه و قدم له و علق علیه الدكتور فوزی. مترى نجار، الطبعة الثانية، [بی جا]، المکتبه الزهراء، مطبعة العلامة الطباطبائی، [بی تا].
۱۸. فارابی، ابونصر، *المنطقیات*، ج ۱، تحقیق: محمد تقی دانش‌پژوه، قم، کتابخانه آیه الله نجفی مرعشی، ۱۴۰۸ ق.
۱۹. کاپلستون، فردریک، *تاریخ فلسفه*، *فلسوفان انگلیسی*، ج ۵، ترجمه: امیر جلال الدین اعلم، تهران، انتشارات سروش، ۱۳۶۲ ش.

۲۰. _____، *تاریخ فلسفه؛ یونان و روم*، ترجمه: سیدجلال‌الدین مجتوی، ج ۱، تهران، انتشارات سروش، ۱۳۷۵ ش.
۲۱. مظفر، محمد رضا، *المنطق*، قم، مؤسسه مطبوعاتی اسماعیلیان، ۱۹۶۸ م.
۲۲. میرداماد، محمدباقر، *تقویم الایمان و شرحه*، تحقیق و مقدمه: علی اوجیبی، تهران، مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه تهران، ۱۳۷۶ ش.
۲۳. یزدی، ملا عبدالله، *الحاشیه علی التهذیب المنطق*، [بی‌جا]، [بی‌نا]، ۱۳۶۳ ش.
24. Brower Bruce W, 'epistemological contextualism' in *Routledge Encyclopedia of Philosophy (REP)*, vol. 2, ed. Edward Craig, London & New York, Routledge, 1998.
25. Fakhri Majid, *Al-Farabi, Founder of Islamic Neoplatonism*, Oxford, Oneworld Publications, 2002.
26. Klein, Peter D, 'certainty' in *REP*, vol. 2.
27. _____, 'certainty', in *A Companion to Epistemology*, Ed. Jonathan, Dancy and Ernest, Sosa, Oxford, Blackwell, 2000.
28. _____, 'epistemology' in *REP*, vol. 3.
29. _____, 'history of epistemology', in *Routledge Encyclopedia of Philosophy (REP)*, vol. 3, ed. Edward Craig, London & New York, Routledge, 1998.
30. Rolings, C.D. 'certainty' in *The Encyclopedia of Philosophy* Ed. Paul Edwards, vol. 2. New York, Macmillan Publishing Co., Inc & The Free Press, 1967.