

یقین به مثابه ظهور وجود در فلسفه صدرایی

عبداله صلواتی¹

چکیده

طیفی یقین را متواپی دانسته و طایفه‌ای از یقین و یقینی‌تر سخن می‌گویند. پرسش اساسی این جستار این است: چگونه می‌توان بر اساس نگرش وجودی از یقین مشکک سخن گفت؟ دستاوردهای این پژوهش عبارتند از: بنابراین وجود مشکک است و یقین به مثابه رخداد وجودی یا حالتی از وجود مطرح است یقین بحسب ساحت هستی‌شناختی، مشکک است. در این جستار از چهار منظر و طریق، تشکیک در یقین استنباط شد: 1. یقین به مثابه ظهور و حالت وجود؛ 2. مکانیسم حصول و کارکرد وجودی؛ 3. مبادی شش‌گانه یقین؛ 4. تنوع اسمایی. بنابر تشکیک در یقین در فلسفه صدرایی، به ترتیب گزاره بدیهی، گزاره نظری موجه با شهود، گزاره نظری موجه با استدلال، و گزاره نظری موجه با اقناع، گزاره‌های بیشتر یقینی به سمت گزاره‌های کمتر یقینی هستند. این پژوهش مسبوق به سابقه نیست.

کلمات کلیدی: یقین، یقین مشکک، معرفت، وجود، ملاصدرا.

a.salavati@sru.ac.ir

تاریخ پذیرش: 1377/08/08

¹ - دانشیار دانشگاه تربیت دبیر شهید رجایی

تاریخ دریافت: 1377/03/28

1. طرح مسأله

طیغی بر این باورند که: یقین امر متواطی و صفر و یک است و یقین و یقینی‌تر نداریم و آنچه به عنوان یقینی‌تر به مثابه مراتب عالی یقین مطرح می‌شود در واقع حاکی از تفاوت کمی است نه تفاوت کیفی. به عنوان نمونه «م» و «ن» دو فاعل شناسا هستند که به گزاره «الف» باور یقینی دارند و «م» در نسبت با «ن» از طریق مشاهده، تجربه، و شهود اطلاعات بیشتری نسبت به گزاره «الف» دارد. در این حالت، «م» صرفاً بلحاظ کمی بیش از «ن» به گزاره «الف» آگاهی دارد، یعنی «ن» صرفاً گزاره‌های بیشتری می‌داند. در مقابل، می‌توان گفت: بحسب تفاوت در مبادی و مواد یقینیات می‌توان از تفاوت کیفی در یقین سخن گفت. به عنوان نمونه اگر در یک گزاره یقینی از اولیات استفاده شود این گزاره نسبت به گزاره‌ای که از مجربات بهره می‌برد یقینی‌تر است. پرسش‌هایی که در این جستار مطرح است عبارتند از: آیا در فلسفه صدرایی گزاره‌های یقینی صرفاً افزایش کمی پیدا می‌کنند یا یک گزاره یقینی می‌تواند افزایش کیفی یابد؟ آیا می‌شود مصداقی از یقین و یقینی‌تر نشان داد که در آن یقینی‌تر هم معنا با آگاهی به گزاره‌های بیشتر نباشد؟ اساساً چگونه یقین در نگرش وجودی تبیین می‌شود؟

2. معرفت و یقین در نگاه معرفت‌شناسی معاصر

از آنجایی که مسأله یقین با مسأله معرفت گره خورده است ناگزیریم پیش از اشاره به یقین دورنمایی از مسأله معرفت را ترسیم کنیم:

1-2- معرفت

در رساله تیتئوس افلاطون معرفت به «حکم¹ درست همراه با شرح» تعریف شد. به گزارش افلاطون، سقراط در رساله یاد شده تلاش می‌کند تا تعریف یاد شده را رد کند. او در این راستا بیان می‌کند: عناصر اولیه، برخلاف مرکبات، نه قابل تعریف هستند نه شناختنی اما قابل ادراک اند. افزون بر آن، در فرض دستیابی به حکم درست اما ناتوانی در شرح آن، باید گفت: نفس آدمی در این حالت به حقیقت رسیده است اما به معرفت دست نیافته است. (Plato, 1997,) (Theaetetus, 201d, 202c)

همچنین، در رساله منون مطرح شده است که: عقیده² درست کمتر از معرفت نیست. همچنین، چنین نیست که: عقیده درست در هدایت و مدیریت کردار آدمی کمتر از معرفت مفید باشد و

در پایان تصریح می‌کند: آدمی نه تنها با معرفت که با عقیده درست می‌تواند فضیلت‌مند بوده و برای جامعه مفید باشند.

(Plato, 1997, Meno, 98b, c; kvanvig, 2003, p205)

به نظر می‌رسد این اظهار نظر می‌خواهد نشان دهد اولاً: این سخنان در دو رساله یاد شده تهمیدی است برای طرح نظریه یادآوری. (Fine, 2006, p214-215) ثانیاً: تعریف یاد شده از معرفت شامل همه اقسام معرفت نمی‌شود. ثالثاً: ارائه توضیح می‌تواند ناظر به مراتب عالی معرفت باشد نه معرفت حداقلی، یعنی ممکن است فاعل شناسا، متعلق شناسایی را بشناسد اما نتواند درباره آن توضیحی ارائه کند.

معرفت شناسان معاصر با تفسیر «توجیه» به اثبات و ارائه استدلال، تعریف معرفت به باور صادق موجه را تلقی به قبول کرده و بر اساس آن مباحث معرفت شناسی را بسط دادند. معرفت شناسی معاصر غالباً معرفت را سه جزئی لحاظ کرده‌اند: باور، صدق، و توجیه. بیشترین دغدغه آنها این است که باور صادق به اضافه چه چیزی به معرفت تبدیل می‌شود. به تعبیر ویتگنشتاین: «اگر کسی چیزی را باور کند، ما همواره نمی‌توانیم به این پرسش، پاسخ دهیم که چرا او به آن چیز باور دارد (=زمینه‌های باور غالباً برای ما روشن نیست) اما اگر او چیزی می‌داند (=به چیزی معرفت دارد)، این پرسش قابل طرح است که او چگونه می‌داند؟» Wittgenstein, (1969, OC 550)

بر همین اساس، نظریه‌های متنوعی از توجیه شکل گرفت که بطور خلاصه می‌توان آنها را در دو زمینه «مدلل» و «معلل» جستجو کرد؛ در تئوری‌های توجیه مدلل در پی دلایل صدق هستیم و در تئوری‌های توجیه معلل در جستجوی علل صدق هستیم. شایان توجه است که: توجیه به عنوان مؤید صدق، امری صرفاً ذهنی نیست، بلکه مرتبط با حقیقت است؛ با این توضیح که: نشانه‌های حقیقت به واسطه استانداردهای ذهنی کشف و پیروی می‌شوند.

(kvanvig, 2003, p 200)

به دیگر سخن: دلایل باور حداقل به سه امر قابل تفسیر است: 1. علل باور؛ 2. دلایل معرفتی برای باور؛ 3. دلایل عمل‌گرایانه، اخلاقی، و قانونی. (فیومرتون، 1390، ص 22) و دلایل معرفتی که با آنها شناخت را توضیح می‌دهیم عبارتند از: توجیه، بینه، آنچه باید بدان باور داشته باشیم، و آنچه محتمل است. (همان، ص 00) به نظر فیومرتون، دلایل معرفتی می‌توانند دارای مراتب

باشد. ممکن است من دلایل معتبری برای باور P و Q داشته باشم اما دلیل من برای باور به P بهتر از دلیل برای باور به Q باشد. (همان، ص 41)

در نظریه‌های سنتی معرفت، این دلایل هستند که باورهای صادق ما را به معرفت تبدیل می‌کنند و ما قادر به ارزیابی معرفت شناختی از باورهایمان هستیم. اما بعد از طرح اشکالات گتیه به نظریه سنتی معرفت، نظریه‌هایی مطرح شد که در آن، نه به دلایل باورها که به شرایط و مکانیسمی که در آن، باورهای صادق به دست می‌آیند تأکید دارند و ارزش معرفت شناختی یک باور را باید به مدد فرایندهای شناختی تعیین کنیم. به ترتیب، این دو دیدگاه معرفت‌شناسی به درون‌گرایی و برون‌گرایی معرفت شناخته می‌شود.

(Pollock & Cruz, p24-26؛ کشفی، 1885، ص 72)

2-2- یقین

یقین گاهی همان معرفت، زمانی پایه‌ی ضروری معرفت، و در مواضعی، معرفت قطعی تلقی شده است. در این بخش گزارش کوتاهی از این تلقی‌ها ارائه می‌شود:

یقین همانند معرفت، یک ویژگی معرفتی از باوراست؛ با این توضیح که: یقین یک ویژگی معرفتی از فاعل شناسا است. برخی از فیلسوفان بر این باورند که: میان معرفت و یقین تفاوتی وجود ندارد؛ در این حالت یقین یا بالاترین صورت معرفت است یا تنها ویژگی معرفتی معرفت (=تنها معرفت ممکن). برخی یقین را نیازمند یقین و زیر بنای معرفت می‌دانند. (Reed, 2011, Certainty) به عنوان نمونه ویتگنشتاین معرفت و یقین را دو مقوله متفاوت می‌داند به نظر او معرفت نیازمند توجیه است اما گزاره ای یقینی است که نیازمند توجیه نباشد.³

(Wittgenstein, 1969, OC 308; Klein, 1998, Certainty)

طیفی از شکاکان برای اینکه نشان دهند: معرفت ممکن نیست این چنین استدلال می‌کنند: معرفت نیازمند یقین است و بدون یقین به چیزی نمی‌توان بدان معرفت یافت. اما یقین و معرفت یقینی ممکن نیست. در نتیجه معرفت ممکن نخواهد بود. در مقابل، عموم معرفت‌شناسان بر این باورند که معرفت نیازمند یقین نیست، یعنی یقین از اجزای سازنده معرفت یا شرط لازم آن نیست و گروه اندکی از مخالفان شکاکان می‌گویند: معرفت نیازمند یقین است اما معرفت یقینی ممکن است. (Klein, 2010, p 272)

عقل‌گرایان معتقدند که: یقین، شرط ضروری معرفت است و صرفاً گزاره‌های پیشینی یقینی هستند و برخی تجربه‌گرایان بر این باورند که: یقین شرط ضروری معرفت نیست. (Klein, 1998, Certainty)

همچنین، طیفی همانند آئودی، یقین را همان توجیه قطعی یا توجیه سخت‌گیرانه می‌دانند و بر همین اساس اکثر معرفت‌های برآمده از گواهی را بیرون از دایره یقین می‌دانند. او با افزودن قیودی همانند قطعیت و اطمینان در تعریف یقین بهره می‌برد: اگر شخص باور کننده بتواند به گونه‌ای موجه از لحاظ روان شناختی از صدق گزاره مورد نظر یقین حاصل کند و این گزاره را چنان مدلل کند که گویی خود از نظر گزاره‌ای، قطعی و مسلم است. معرفت به دست آمده از طریق چنین باور موجهی یقین معرفتی نام دارد. (آئودی، 1394، ص 000-441) آئودی در ادامه برای بیان تمایز میان دانستن و با یقین دانستن از تمایز میان دانستن کسی و دانستن اینکه آن کس دلک حرفه‌ای است بهره می‌برد، یعنی ما وقتی شخصی که دلک حرفه ای است را می‌شناسیم بدون آنکه از دلک حرفه ای بودن او آگاه باشیم در واقع او را می‌شناسیم اما بدون یقین. (همان، ص 332) به نوعی نزد آئودی، یقین حاصل کردن، رسیدن به شواهد بیشتر است. (رک: همان، ص 444)

در سنت معرفت شناسی غرب غالباً سه گونه یقین مطرح شده است: یقین معرفت‌شناختی/ گزاره‌ای؛ یقین روان‌شناختی، و یقین اخلاقی. یقین نسبتی با گزاره و نسبتی با فاعل شناسا و نسبتی با زندگی دارد. زمانی که یقین به گزاره نسبت داده شود یقین معرفت‌شناختی و در موضعی که یقین به شخص اسناد داده شود یقین روان‌شناختی و در مواردی که یقین مرتبط با زندگی و مدیریت آن می‌شود یقین اخلاقی شکل می‌گیرد.

(Klein, 1998, Certainty; Reed, 2011, "Certainty")

3. یقین در سنت تفکر اسلامی

در سنت فلسفه اسلامی، معرفت به معرفت تصویری و معرفت گزاره‌ای تقسیم می‌شود و دو دیدگاه عمده درباره معرفت گزاره‌ای وجود دارد: دیدگاه نخست اظهار می‌دارد: یقین یکی از اقسام علم است. به تعبیری: در این نظرگاه، معرفت گزاره‌ای منحصر به یقین نیست، بلکه مراتب و درجات گوناگونی دارد همانند یقین، جهل مرکب، تقلید، و جزم. طیفی هم دسته بندی دیگری ارائه کرده‌اند: 1. یقین بالمعنی‌الخاص؛ 2. یقین بالمعنی‌الخاص؛ 3. یقین بالمعنی‌الاعم؛ 4. یقین عرفی یا متعارف؛ 5. علم متعارف؛ 6. اطمینان؛ 7. ظن ضعیف (حسین زاده، 1396، ص 117-118) در تأیید دیدگاه نخست، برخی گفته‌اند: علم، وصف واحد وجودی است که اگر ضعیف باشد، گمان، و اگر قوی باشد، یقین است

(جوادی آملی، 1886، ج 1، بخش 5، ص 17) و دیدگاه دوم بیان می‌کند: علم و معرفت گزاره‌ای همان یقین است؛ فیلسوفان مسلمان، معرفت را همان یقین می‌دانند. اما می‌توان ردپای تشکیک یقین را در لابلای نوشته‌های آنها رصد کرد؛ چنان‌که ابن‌سینا، یقین را به یقین مطلق و مقید تقسیم کرده است؛ یقین مطلق، مشروط به امری نیست اما در یقین مقید باید شرایطی لحاظ گردد. به عنوان نمونه در تجربه، حکم تجربی صرفاً در قلمروی که تجربه شد معتبر است نه در همه مواضع. (غفاری، 1395، ص 101-102)

ملاصدرا نیز در مواضعی طرفدار دیدگاه دوم است؛ به عنوان مثال اظهار می‌دارد: علم همان یقین است و صرفاً با دستیابی به مبادی و اسباب به دست می‌آید آن‌هم به مدد اتصال نفس قدسی با ملائکه و دریافت علوم از آنها. (ملاصدرا، 1366، ج 6، ص 676)

همچنین، گفتنی است: یقین در سنت اسلامی، غالباً عبارت است از: «قول جازم صادق ثابت»؛ چنان‌که در این باره آمده است: «فالیقینی من القضا یا هو الذی یکون الحکم فیه جازماً مطابقاً ثابتاً، فانّ الحکم الذی لا یکون جازماً یکون من قبیل الظنون، و الجازم الذی لا یکون مطابقاً من قبیل الجهل المركب، و المطابق الذی لا یکون ثابتاً من قبیل اعتقادات المقلدین.» (حلی، 1412، ص 394)

بنابراین، در این نگاه، یقین سه رکن دارد: دو رکن نخستش در نسبت با فاعل شناسا و رکن سوم، در نسبت با متعلق شناسایی:

یکم. دو باور: باور به P و باور به عدم امکان نقیض P (متفکران مسلمان از باور دوم به جزم یاد کرده‌اند، یعنی باور اولی را که با باور دوم همراه باشد باور جازم تلقی کرده‌اند)

دوم. ثبات

سوم: صدق

مراد از «قول» در بیان متفکران مسلمان (=قول مطابق ثابت) نه گرایش درونی که «حکم» است و حکم فعل نفسانی است که در آن سه مؤلفه تصور موضوع و محمول و یکی انگاشتن آن دو مطرح است. منظور از جازم یعنی امکان نقیض آن منتفی است و مراد از مطابق همان صادق بودن و منظور از ثابت غیرقابل زوال بودن است. عنصر «ثابت» بیان می‌کند که فاعل شناسا خودش دلیلی به سود ادعا، یعنی قول مربوطه، دارد و این گونه نیست که باور و حکمش با شنیدن حرف دیگران تغییر یابد. (غفاری، 1395، ص 93-94، 99-100)

فارابی در المنطقیات (1008، ج 1، ص 350) مؤلفه‌های یقین را چنین احصا می‌کند: 1. باور به p؛ 2. مطابقت p با واقع؛ 3. علم عالم به مطابقت p با واقع؛ 4. علم عالم به اینکه ناممکن است

باورش مطابقت p با واقع نداشته باشد؛ 5. ممکن نیست در زمانی از زمان‌ها مقابل باور به p رخ دهد (مؤلفه ثبات)؛ 6. موارد یاد شده «بالذات» حاصل آید نه «بالعرض»، یعنی از طریق راه‌های معتبر عقلی به دست آید نه از راه اتفاق، تقلید یا استقرا یا شهرت و گواهی یا مخبر موثق (همان، ج 1، ص 350-353)

ابن‌سینا در برهان شفا، تصدیق را دارای سه مرتبه تصدیق یقینی، تصدیق شبیه به یقین و تصدیق ظنی تقسیم کرده است. از روایت سینوی تصدیق یقینی می‌توان سه مؤلفه استنباط کرد: جزم (=باور مضاعف که باور دوم بالفعل یا بالقوه، یعنی با التفات جدید حاصل است)، صدق (که بدان تصریح نشده اما از فحوای تصدیق به مثابه علم می‌توان کاشفیت تصدیق از واقع و مطابقتش را استنباط کرد)، و ثبات (نفی هر گونه راه نامعتبر منطقی در تحصیل معرفت است همانند راه نامعتبر تقلید).

پس تصدیق یقینی به روایت ابن‌سینا عبارت است از: x باور دارد که «الف ب» است و بالفعل (=با صراحت) یا بالقوه قریب به بالفعل (=بدون صراحت) باور دارد که «چنین نیست الف ب نباشد» و این دو باور جازم و صادق، دارای خصیصه ثبات (=زوال ناپذیری) باشد، یعنی از راه معتبر عقلی به دست آمده باشد. ابن‌سینا خصیصه ثبات را با این تعابیر مطرح می‌کند: «اعتقاداً لایمکن ان یزول»، «ممتنع التحول عما هو علیه»، و «یمتنع این یقارنه أو یطراً علیه اعتقاداً مضاداً لهذا الثانی» (ابن‌سینا، 1444، ص 222، 822، 87؛ سلیمانی امیری، 1395، ج 1، ص 31-33)

مؤلفه ثبات و زوال ناپذیری در تعریف یقین به روایت فارابی و ابن‌سینا حضور دارد. خصیصه ثبات در یقین، در گزاره‌های یقینی اولی، یعنی بدیهیات، به ذات گزاره برمی‌گردد و در گزاره‌های یقینی غیر اولی، یعنی نظریات مستند به برهان است. برخی از شارحان صدرایی، چهار شرط را در یقین مطرح کرده‌اند: «در هر قضیه یقینی، چهار امر شرط است: اول: جزم به ثبوت محمول برای موضوع. دوم: جزم به استحاله زوال ثبوت محمول از موضوع. سوم و چهارم: زوال پذیر نبودن دو جزم سابق.» (جوادی آملی، 1886، ج 1، بخش 2، ص 41)

اما برخی، یقین را بنحو عام‌تری مطرح کرده‌اند: یقین، یعنی قول جازم. و جزم اعم از آن است که بحسب عامل باشد یا ناظر. در این نگاه، معرفت گزاره‌ای یقینی به سه نحو مطرح است: یکم. معرفت گزاره‌ای یقینی بالمعنی‌الاصح: اعتقاد جازم صادق ثابت. در این کاربرد، هم ارتباط قضیه با واقع هم ارتباط آن با مدرک ملحوظ است. از این‌رو این قسم معرفت جهل مرکب را

دربر نمی‌گیرد. این مرتبه از معرفت را به گونه‌ای تعریف کرده‌اند که می‌توان مؤلفه‌های آن را چنین برشمرد: 1. تصدیق یا اعتقاد به یک گزاره (P)؛ 2. جزم به آن؛ 3. صدق؛ 4. ثبات. به بیان دقیق‌تر، مؤلفه‌های آن عبارت‌اند از: 1. صدق گزاره P؛ 2. تصدیق یا اعتقاد به صدق آن؛ 3. جازم بودن این اعتقاد؛ و 4. ثبات آن.

قید چهارم گویای آن است که این نوع معرفت، تقلیدی نیست، بلکه یا بدیهی است و به استدلال نیاز ندارد یا مبین است و بر آن استدلال شده و از این‌رو نظری و مدلل است. بر این اساس، از آنجاکه منشأ ثبات، بداهت یا استدلال درست است، تصدیق و اعتقاد بدان زوال‌پذیر نیست.

دوم. معرفت گزاره‌ای یقینی بالمعنی‌الخاص: اعتقاد جازم صادق. در این کاربرد، هم ارتباط قضیه با واقع ملحوظ است هم ارتباط آن با مدرک. این‌گونه معرفت، گرچه معرفت تقلیدی یقینی را دربر می‌گیرد، شامل جهل مرکب نمی‌شود. از این‌رو تمایز آن با مرتبه نخست، در این است که نوع نخست شامل معرفت تقلیدی جزمی نمی‌شود، برخلاف این مرتبه که آن را نیز دربر می‌گیرد. مؤلفه‌ها و عناصر سازنده آن عبارت‌اند از: 1. صدق گزاره P؛ 2. تصدیق یا اعتقاد به صدق آن؛ 3. جزم؛

سوم. معرفت گزاره‌ای یقینی بالمعنی‌الاعم: اعتقاد جازم. در این‌گونه معرفت، صرفاً ارتباط قضیه با مدرک ملحوظ است، نه با واقع. به این مرتبه از معرفت، «یقین روان‌شناسانه» نیز می‌گویند. (حسین زاده، 1396، ص 74-75)

گفتنی است: ثبات یا زوال ناپذیری، هسته مشترک و سخت یقین بالمعنی‌الخاص است. البته این زوال‌ناپذیری می‌تواند مشروط به زمان و شرایط خاصی باشد یا رهای از هر شرطی باشد. بنابراین، می‌توان یقینی را که اعم از یقین دائم و غیردائم است یقین بالمعنی‌الخاص یک تلقی کرد.

اما اگر زوال‌ناپذیری مشروط به زمان و شرایط خاص نباشد و در نسبت به گذشته و حال و آینده، حالت زوال‌ناپذیر داشته باشد از این‌گونه از یقین می‌توان به یقین بالمعنی‌الخاص دو یاد کرد. در آثار متفکران مسلمان از این نوع از یقین به یقین دائم هم یاد می‌شود.

همچنین، شایان توجه است که: در یقین روان‌شناختی هم هسته مشترک سه قسم یقین (=قول جازم) حضور دارد البته بحسب عامل (=نگاه اول شخص) اما از نگاه ناظر (=سوم شخص)، یقین روان‌شناختی فاقد ثبات و گاهی عاری از صدق است. از این‌رو گفته شد هسته مشترک بطور عام مطرح شده است، یعنی اعم از اینکه بحسب عامل باشد یا ناظر.

4. یقین از دیدگاه ملاصدرا

از نظر ملاصدرا، یقین فاروق اکبر است که در پرتو آن، حق و باطل از هم جدا می‌شوند. یقین خاصه ملکوتیان، یعنی اهالی جبروت (=ملکوت اعلی) است و ظن و تخمین خاصه ناسوتیان؛ ناسوتیانی که بواسطه حجاب‌های ناسوتی و ابرهای هیولانی از مشاهده آفتاب آسمان جبروت با دیده یقین محروم شده‌اند.⁴ (ملاصدرا، 1366، ج 5، ص 020)

ملاصدرا در تعریف لغوی یقین اظهار می‌دارد: یقین، علم به امری است پس از آنکه فاعل شناسا بدان امر شک داشت. از اینرو نمی‌شود گفت: یقین پیدا کردم که آسمان بالای زمین است و کل بزرگ‌تر از جزء است. اما در فقرة علم اکتسابی و نوپیدا یقین قابل طرح است؛ بنابراینکه پیش از علم اکتسابی، شک و تردید جاری است. (رک: همان، ج 1، ص 302)

ملاصدرا تعریف اصطلاحی‌ای از یقین ارائه نکرده است اما مطابق فحوای کلام او یقین همان مؤلفه‌های سه‌گانه معروف میان حکمای مسلمان را داراست. این مؤلفه‌ها عبارتند از: اعتقاد، مطابقت با واقع، زوال ناپذیر (=ثبات). بر مبنای همین تلقی از یقین، ایمان حقیقی و علم حقیقی را اعتقاد یقینی برآمده از برهان می‌داند؛ برهانی مؤلف از مقدمات ضروری و زوال ناپذیر هم بحسب دنیا و هم بحسب آخرت. (همان، ج 2، ص 176)

او در رساله فی الحدوث تفکیکی میان اعتقاد و یقین قائل می‌شود؛ مبدأ یقین و متعلق آن ورای امر محسوس است اما مبدأ اعتقاد، اوضاع حسی همانند تواتر و سماع و شهادت و اجماع است. به عبارتی، اعتقاد از طریق تقلید یا جدل به دست می‌آید؛ دو امری که خاستگاه ظن و تخمین هستند و متعلق آن، امر محسوس است؛ با این توضیح که: یقین بصیرت باطنی و نوری الهی است و مبدأ آن، برهان یا کشف تام یا حدس برآمده از الهام است و مسائلی که متعلق یقین هستند بیرون از قلمرو محسوسات است. به دیگر سخن: در محسوسات کار ما با اعتقاد راه می‌افتد اما به مسائل بیرون از محسوسات همانند حدوث عالم باید یقین حاصل کرد و در این فقرة اعتقاد راهگشا نیست: (ملاصدرا، 1878، ص 10)

همچنین، او در موضع دیگر تصریح می‌کند: علمی که منشأ سعادت اخروی و رهایی از عذاب همیشگی است یقینی است که از طریق برهان ضروری دائم به دست می‌آید. این نوع از یقین بذر مشاهده باطنی دائمی است؛ مشاهده‌ای که بالاتر از یقین است.⁵ (ملاصدرا، 1366، ج 3، ص 288)

اما ملاصدرا در موضع دیگر بیان می‌دارد: مبدأ یقین واهب الصور است نه برهان و برهان در فرایند دستیابی به یقین صرفاً معد است. به همین دلیل، او همان طوری که ادله اصحاب برهان

را معد یقین می‌داند خطابات متألهان و عارفان را زمینه ساز دسترسی به یقین معرفی می‌کند: (ملاصدرا، 1417، ج 1، ص 221)

شایان توجه است که: این نوع یقین اقلانی در فلسفه ملاصدرا همداستان با گفته‌های سقراط در رساله تیتئوس و منون مبنی بر به رسمیت شناختن باور صادق و پیروی از آن در دستیابی به فضیلت و انجام مسئولیت‌های اجتماعی است.

5. یقین به مثابه ظهور وجود در فلسفه ملاصدرا

در معرفت‌شناسی ملاصدرا، وجود و معرفت دو امر متمایز نیستند بلکه در هم تنیده‌اند؛ وجود با ظهور خود یا مظاهرش، معرفت را ممکن می‌کند و معرفت حقیقت وجود را قابل فهم می‌سازد.

(Muhammad Kamal, 2006, p 88).

ملاصدرا در مواضع متعدد، معرفت را همان وجود معرفی می‌کند: «العلم لما كان مرجعه إلى نحو من الوجود و هو المجرّد الحاصل للجوهر الدراك أو عنده كما سنحقق في موضعه و كل وجود جوهری أو عرضی یصحبه ماهیة کلیة» (اسفار، ج 1، ص 290)؛ «العلم لیس امرأ سلبیاً، بل وجوداً و لا كل وجود، بل وجوداً خالصاً غیر مشوب بالعدم و بقدر خلوصه عن شوب العدم یكون شده كونه علماً» (ملاصدرا، 1981، ج 3، ص 277-298)؛ «ان العلم عبارة عن وجود شی مجرد» (همان، ج 1، ص 686)؛

اگر یقین را حالت وجود بدانیم آنگاه به تبع تشکیک در وجود، یقین نیز مشکک خواهد بود. در قرآن کریم از سه گونه یقین (=علم الیقین، عین الیقین، حق الیقین) سخن گفته شد که می‌توان این سه گونه را سه مرتبه از یقین دانست.

ملاصدرا هم در مواضع گوناگون آثارش سعی می‌کند با نگرش وجودی در قالب نگاه فلسفی و عرفانی خویش سه گونه یاد شده از یقین را به مثابه سه مرتبه از حقیقت واحد تفسیر کند:

حق الیقین، دارا شدن حقایق الهی و کونی و لوازم آنها در ذات الهی بنحو ذوق و وجدان است؛ عین الیقین شهود حقایق الهی و کونی با عین بصیرت است؛ علم الیقین، تصور و ادراک حقایق الهی و کونی مطابق با نفس الامر است. بنابراین، علم الیقین برای علمای راسخ و عین الیقین برای اولیای کامل و حق الیقین از آن پیامبران و اولیای کامل مکمل است. (ملاصدرا، بی‌تا، ص

همان طوری که از سخنان ملاصدرا پیداست حق یقین به سیر وجودی سالک برمی‌گردد و بنابر اتحاد عاقل و معقول، عین یقین و علم یقین هم گسیخته از سیر وجودی نیست.

6. یقین به مثابه واحد مشکک

به نظر می‌رسد می‌توان با استفاده از امکانات درونی فلسفه ملاصدرا از منظرها و طرق گوناگون تشکیک در یقین را نشان داد:

یکم. یقین به مثابه ظهور و حالت وجود

فیلسوفان مسلمان پیش از ملاصدرا همانند ابن‌سینا، سهروردی و متصوفه طرفدار نظریه‌ای بودند که در آن واقعیت باید به صورت مستقیم با شهود به جای استفاده از استدلال عقلانی فهمیده شود. ملاصدرا نیز قائل به مواجهه مستقیم با واقعیت تأکید داشته است به عقیده محمد کمال، تفاوت جدی ملاصدرا با پیشینیانش آن است که او متعلق این مواجهه مستقیم را وجود می‌داند نه ماهیت. و وجود در نظر او، با معرفت گره خورده است؛ وجود با ظهور خود یا مظاهرش، معرفت را ممکن می‌کند و معرفت، حقیقت وجود را ممکن می‌سازد. (Muhammad Kamal, 2006, p88) و از آنجاکه وجود مراتب دارد و مشکک است می‌توان گفت ظهورات وجود و در پی آن، معرفت، مشکک است. به دیگر سخن:

1. متن عالم را وجود پر کرده است. (= اصالت وجود) (ملاصدرا، 1981، ج 1، ص 39؛ همو، 1417، ص 8؛ همو، 1363، ص 15-9)
2. وجود و ماهیت تمایز مابعدالطبیعی دارند.⁶
3. علم اعم از تصور و تصدیق، نحوه وجود است.⁷ علم حقیقی همان یقین است.
4. وجود واحد مشکک است.⁸
5. انسان با اتحاد صور ادراکی اشتداد وجودی می‌یابد (= اصل اتحاد عاقل و معقول)
6. عقل فعال عهده‌دار افاضه وجود است.

نتیجه:

یقین نحوه وجود است (بنابر مبنای یکم تا سوم)

یقین همانند وجود مشکک است (بنابر مبنای یکم تا چهارم)

یقین بحسب وجود، مشکک و بحسب ماهیت جنسی و نوعی، متواطی است. (بنابر مبنای یکم تا چهارم)

یقین سبب گسترش وجودی انسان و بقای روحانی اش می‌شود. (بنابر مبنای پنجم) وجود یقین از عقل فعال افاضه می‌شود (بنابر مبنای ششم) باید توجه داشت: عقل فعال و حد وسط برهان به دو گونه عهده‌دار پیدایش آگاهی هستند. با این توضیح که: عقل فعال وجود آگاهی و یقین را اعطا می‌کند و ظهور آن در ذهن در قالب ماهیت آگاهی، محصول حد وسط برهان است.

دوم. مکانیسم حصول و کارکرد وجودی

در ادامه، گزاره واحد را سه بار مطرح می‌کنیم تا نشان دهیم تفاوت این سه گزاره در مکانیسم حصول یقین است و کارکردهای وجودی پس از آن. بنابراین، گزاره‌های یقینی ذیل، کیفاً با هم متفاوت اند چون کارکرد وجودی شان نه کارکرد معرفتی شان متفاوت است:

1. یقین دارم دنیای پس از مرگ وجود دارد. (استناداً به علم حصولی و ادله)
 2. یقین دارم دنیای پس از مرگ وجود دارد (استناداً به علم برآمده از کشف صوری)
 3. یقین دارم دنیای پس از مرگ وجود دارد (استناداً به علم برآمده از کشف معنوی)⁹
- گزاره‌های یاد شده باعتبار حیثیت معرفت‌شناختی آنها، متواطی اند و از موضوع واحدی به اندازه واحد حکایت دارند

اما آن سه در بیرون از حیثیت معرفت‌شناختی و بحسب مکانیسم حصول و حیث وجودشناختی شان، کارکردهای متفاوتی دارند و رفتارهای مختلفی را به ارمغان می‌آورند. شاید کسی در نقد برداشت بالا بیان کند: آیا اشکالی دارد که تفاوت مراتب سه گانه را کمی بدانیم؟ یقین به آخرت در همان مرتبه علم حصولی حاصل شده است و در مراتب بعد آگاهی فزونی می‌یابد. و ضمناً می‌توان تفاوت در سبک زندگی را ناشی از همین تمایز کمی دانست. همچنین، تکرار سه باره گزاره بالا در واقع، ظهور آگاهی جدید است و نه یقین بیشتر. آگاهی ای که فرد پیشتر نداشت و اکنون واجد آن است. افزون بر آن، در کشف صوری و معنوی چه رخ می‌دهد؟ آیا جز آن است که فرد به اموری آگاه می‌شود که پیشتر فاقد آن بود؟ آگاهی با کار کرد وجودی بیشتر یعنی همان یقین بیشتر. چه تصویری از یقین بیشتر در دست است؟

در پاسخ می‌توان گفت: در مثال بالا، یعنی «گزاره دنیای پس از مرگ وجود دارد» سخن از اصل وجود داشتن یا نداشتن پدیده واحد است و در فقره وجود یا عدم آگاهی بیشتر یا کمتری در کار نیست بلحاظ کمی یک آگاهی وجود دارد و آن آگاهی درباره بودن پدیده یا نبودن آن است. به عبارتی: در مدار قضیه هلیه بسیطه آگاهی کماً واحد است اما اگر سخن در چارچوب

قضیه هلیه مرکبه باشد که در آن، نه وجود داشتن موضوع که ثبوت محمولی غیر از وجود مطرح است آنگاه می‌توان محمول‌های متعددی برای موضوع واحد مطرح کرد. بنابراین، در قالب هلیه مرکبه، آگاهی‌های متکثر و متفاوتی شکل می‌گیرد.

اما در پاسخ به اینکه در کشف صوری و معنوی چه رخ می‌دهد که یقین بیشتر حاصل می‌گردد می‌توان گفت: وجود مشکک است و یقین، مشاهده مراتب بالاتر یک وجود است؛ در برهان و علم حصولی از پس مفاهیم مرتبه بالاتر وجود (=علت) مشاهده می‌شود و در کشف مرتبه بالاتر وجود بدون حجاب مفهوم، رؤیت می‌شود و رؤیت بی‌حجاب وجود، فاعل شناسا را در معرض آثار وجودی بیشتر قرار می‌دهد. در این حالت ماهیت یقین و محتوای آن تغییر نمی‌کند اما کارکرد وجودیش تقویت می‌شود. به دیگر سخن: وجود هر چه قوی تر شود آثارش بیشتر می‌شود یقین بالاتر هم در حیث وجودشناختی اش آثار بیشتری دارد. بنابراین کارکرد بیشتر داشتن از نشانه‌های یقین بالاتر است؛ آثار بیشتر عبارتند از: ایمان راسخ‌تر، حضور بیشتر، مراقبت‌افزون‌تر، و تواضع و خشیت بیشتر.

شاید دوباره این اشکال مطرح شود که: اگر دو یقین یاد شده به لحاظ ماهیت و محتوا متفاوت نیستند چرا کارکرد وجودی متفاوتی دارند؟

در پاسخ می‌توان گفت: یقین حالتی از وجود است و به تبع وجود، مشکک.

یقین قابل تحلیل به دو حیثیت است: وجود یقین و ماهیت و ظهور یقین؛ وجود یقین مشکک است و ماهیت یقین بحسب جنس یا نوع واحد متواطی است اما بحسب افراد و مصادیق مشکک است. همانند جوهر که بر افراد متفاوت (= مادی، مجرد ناقص، و مجرد تام) با کارکردها و آثار متفاوت صادق است. اما این افراد متفاوت دارای آثار وجودی کاملاً متفاوتی هستند. همچنین، ماهیتی که از عامی و نبی انتزاع می‌شود واحد است. یعنی از هر دوی آنها انسان انتزاع می‌شود. اما وجود عامی و نبی از فرش تا عرش تفاوت دارد. به همین دلیل می‌توان گفت: ماهیت مفهوم عامی است که از کناره‌های وجود حکایت دارد و نمایشگر خوبی برای وجود نیست.

بنابراین، در افراد نوع واحد تشکیک راه دارد و می‌توان از نوع واحد مشکک سخن گفت. مثلاً در حیوانات و جمادات، پدیده‌ای که آثارش بیشتر است وجودی قوی تر دارد و نوع واحد از حیوانی می‌تواند افراد نابرابر داشته باشد و جنس واحد، انواع نابرابر.

شاید در ادامه این اشکال به ذهن برسد: از آنجا که ماهیت از حد وجود انتزاع می‌شود، تشکیک در نوع مستلزم آن است که هر فردی از نوع ماهیتی متفاوت از بقیه داشته باشد. پس ماهیات و مفاهیم رایج حکایتگر دقیقی از مصادیق خود نیستند. آیا این ادعا به انسداد باب علم و

شکاکیت نمی‌انجامد؟ به دیگر سخن: اگر حکایتگری ماهیت ناکافی باشد، پس هرگاه مفهوم یا ماهیتی در شناخت به کار گرفته شود، عملاً راه دست‌یابی به یقین، و از این رو، معرفت را مسدود خواهد کرد.

در پاسخ می‌توان گفت:

1. ماهیت حد وجود نیست ماهیت حکایت و ظهور وجود است آن‌هم حکایتی مقرب البته ناکافی.

2. حکایت از حقیقت ملک طلق ماهیت و در مالکیت انحصاری ماهیت نیست تا اگر ماهیت حکایتگر خوبی نبود در ورطه شک‌گرایی بیفتیم. به عبارت دیگر: در زمانی که به درستی ماهیت *a* را بشناسیم به ماهیت *a* یقین و معرفت پیدا کردیم نه به خود *a*. بنابراین که *a* دو ساحت دارد یک ساحت ماهیت و دیگری ساحت وجود و این دو ساحت دو یقین جداگانه می‌طلبند و یقین به وجود *a* غیر از یقین به ماهیت *a* است و از این لحاظ هم یقین مشکک است. به همین دلیل عرفاً تأکید دارند که شناخت حقایق با مفاهیم حاصل نمی‌شود و به همین دلیل ملاصدرا افزون بر ساحت برهان دلشوره شهود دارد برای ازدیاد یقین به عبارتی برای دستیابی به یقین به ساحت وجود شی.

3. فیلسوف با معقولات ثانی فلسفی و احوال وجود سر و کار دارد نه با ماهیات، تا با حکایت‌گری نادقیق ماهیت، باب علم دستخوش انسداد شود. به دیگر سخن: شناخت منحصر در ماهیت و در مالکیت مطلقه نیست تا کافی نبودن شناخت ماهوی ما را به پرتگاه انسداد علم سوق دهد.

4. تشکیک در نوع این نیست که هر فرد نوع ماهیتی متفاوت از دیگری داشته باشد، بلکه هر فردی وجودی متفاوت از دیگری دارد.

اشکال دیگری که دوباره به ذهن می‌رسد به این قرار است: اگرچه شناخت منحصر در ماهیت نیست، بخش عمده‌ای از شناخت ما به مدد مفاهیم ماهوی صورت می‌گیرد و چون نمی‌توان این مفاهیم را با مفاهیم فلسفی یا منطقی جایگزین کرد، شناخت از طریق مفاهیم ماهوی ناممکن می‌شود.

از سوی دیگر، از آنجا که منشأ انتزاع معقولات ثانیه مفاهیم ماهوی‌اند، حکایت‌گری مقرب و ناکافی مفاهیم ماهوی به مفاهیم فلسفی (معقولات ثانیه) نیز تسری می‌یابد، و از این رو، در شناخت اشیا از طریق مفاهیم فلسفی نیز با مشکل مواجه خواهیم بود.

علامه طباطبایی در *اصول فلسفه و روش رئالیسم*، نخست شش مفهوم را نام می‌برد: مفهوم سیاهی، مفهوم سفیدی، است، نیست، کثرت نسبی، و وحدت نسبی. سپس می‌گوید: دو مفهوم

نخست، ماهیت هستند و از واقعیت خارجی حکایت می‌کنند- یعنی خود همان خارجند- با این فرق که منشا آثار نیستند- و برخی دیگر ماهیت نیستند- زیرا از یک امر ذهنی حکایت می‌کنند- که با واقعیت خودش با امور ذهنی متحد است- و آن واقعیت حکم است- که یک واقعیت دو جانبه است- و بواسطه آن ما می‌توانیم- یک نوع راهی به خارج از ذهن پیدا کنیم- پس این‌گونه مفاهیم- اگر چه ماهیت و حاکی از خارج نیستند- ولی یک نوع وصف حکایت برای آنها اثبات نموده- و اعتبار کاشفیت و بیرون نمائی را به آنها می‌دهیم- و از همین روی نام اعتباری روی آنها می‌گذاریم... و مفهوم پنجم و ششم- مفهوم کثرت نسبی و وحدت نسبی- چنان که دانسته شد- از مفهوم نیست گرفته شده- اگر چه ماهیت نیستند ولی متکی به ماهیت هستند. (طباطبایی، 1364، ج 2، ص 55-59)

در پاسخ می‌توان گفت: «بخش عمده ای از شناخت ما به مدد مفاهیم ماهوی صورت می‌گیرد.»

اولاً: ذکر قید «عمده» نشان می‌دهد کانون دیگری برای شناخت وجود دارد یا نه بخش باقیمانده، تاریکی است و تردید، یعنی منطقه ممنوعه شناخت است و اگر هم بحثی درباره آن می‌کنیم در قلمرو، شک، گمان و احتمال است.

ثانیاً: سخنم مویداتی در میراث فلسفی دارد مثلاً: «لیس فی قدرة البشر الوقوف علی حقائق الأشياء بل غاية الإنسان أن يدرك خواص الأشياء و لوازمها» قاعدتاً ماهیت یا از خواص شی و لوازمش است یا نیست در حالت اول با شناخت ماهیت، تمام حقیقت شی شناخته نمی‌شود و در حالت دوم، بنابر نظر فوق، ماهیت، در تور شناخت ما قرار نمی‌گیرد.

یا گفته شد: «می‌بینیم که این مفاهیم (فلسفی و مفاهیم غیرماهوی، به تعبیری معقولات ثانی) گر چه ماهیت نیستند، ولی متکی بر ماهیت هستند.» مراد از اتکا در اینجا چه نوع اتکایی است؛ اتکایی معرفت شناسانه است یا وجود شناسانه؟ اگر منظور اتکای هستی شناسانه باشد که بنابر اصالت وجود این اتکا منتفی است چون ماهیت امری اعتباری است و نمی‌تواند خاستگاه مفاهیم فلسفی ای شود که حداقل باعتبار اتصاف در خارج وجود دارند. و اگر منظور معرفت شناسانه است که باید گفت این منظور هم قابل دفاع نیست. چون بنابر نگرش وجودی، ماهیت در ردیف دیگر مفاهیم غیرماهوی به عنوان ظهور امر سومی با نام وجود مطرح می‌شود و هیچکدام ظهور دیگری یا وابسته وجودی یا معرفتی دیگری نیست. به عنوان مثال: فعلیت ظهور وجود است نه ظهور ماهیت، ماهیت فی حد نفسه نه بالفعل است و نه بالقوه. بنابراین، ما در مواجهه با وجود، فعلیت، قوه، وحدت، کثرت را می‌یابیم بدون وساطت ماهیت.

افزون بر آن، آنچه مستند به ماهیت است مفاهیمی غیرماهوی اما مرتبط با ماهیت است مثل وحدت و کثرت ماهوی اما همین علامه که معقول ثانی را به معقول اولی مُستند کرد در فصل سوم مرحله اولی بیان می‌کند: کثرت گاهی ماهوی است و مُستند به ماهیت و گاهی وجودی و مُستند به وجود و هویات عینی به هر دوی آنها متصف می‌شوند. بنابراین، اگر هم بپذیریم معقولات ثانی مُستند به معقول اولی است. این استناد در برخی از معقولات ثانی است نه همه آنها (البته اگر از اصل چنین استنادی را بپذیریم).

همچنین، فرض می‌گیریم معقول ثانی از مقایسه معقولات اولی یعنی ماهیات به دست می‌آیند بر مبنای این فرض هم استناد معقولات ثانی به ماهیات نیازمند آن نیست که ماهیات نمایشگر دقیقی از وجود باشند. چون در ابتدای مقایسه‌ای، نمایشگری اجمالی و غیر دقیق هم کافی است مثلاً شما می‌خواهید وحدت و کثرت را از مقایسه چند ماهیت با هم انتزاع کنید آیا در این صورت اصلاً لازم هست که دقیقاً بدانیم جنس و فصل این ماهیات چیست؟ اصلاً کسی لازم می‌بیند برای این مقایسه از قبل ذاتیات ماهیات را رصد و تحلیل کند یا این موارد را همگان از تلاش‌های غیرمرتبط و اضافی می‌دانیم؟

سوم. مبادی شش‌گانه یقین

همان‌طوری که گذشت: طیفی همانند علامه طباطبایی با ارائه نظریه توجیه حداقلی راه سخت گیرانه‌ای در معرفت‌شناسی گشودند و علم را منحصر در یقین دانسته‌اند و از بدیهیات شش‌گانه مشهور صرفاً اولیات را بدیهی و معتبر دانسته‌اند، یعنی فقط اولیات، از زمره بدیهیاتی‌اند که فی نفسه موجه است و دیگر قضایا برای مدلل بودن باید به اولیات برگردند. این در حالی است که گزاره‌های علوم عقلی لزوماً مبتنی بر اولیات نیستند و اگر ما یقین را صرفاً مبتنی بر اولیات بدانیم آنگاه بسیاری از گزاره‌های علوم عقلی، یقینی نخواهند بود. از سوی دیگر، اگر گستره یقین را توسعه دهیم، خطاپذیری در یقینات نفوذ می‌کند و یقین با خطاپذیری قابل جمع نیست.

یکی از راه‌های برون رفت از این مشکل (= خروج بیشینه گزاره‌های عقلی از قلمرو یقین یا ورود خطاپذیری در یقین)، طیفی دیدن یقین و باور به مقول به تشکیک بودن آن است. درجه یقین برآمده از بدیهیات شش‌گانه یکسان نیست. افزون بر آن، حکمای ما برای علوم حاصل از مقدمات خطاپذیر قیود و شرایطی را ذکر کرده‌اند بدون آنکه آن علوم را از علم بودن بیرون

کنند. بنابراین، تصدیقات مبتنی بر گزاره‌های خطاپذیر معرفت یقینی تولید می‌کنند اما علمی یقینی مقید به شرایط. (غفاری، 1395، ص 105-106)

بنابراین، گواه دیگر بر تشکیکی بودن یقین، مبادی شش‌گانه یقین است؛ اکثر این مبادی، خطاپذیرند اما ادعا این است که همه آنها یقینی هستند و در صورت تشکیل قیاس، نتیجه هم یقینی خواهد بود. پس بنحوی می‌توان گفت: هرچند باورموجه کاذب معرفت نیست اما لازم نیست توجیه لزوماً خطاناپذیر باشد (همان، 1395، ص 106) نتیجه اینکه یقین مشتمل بر دو مرتبه است خطاپذیر و خطاناپذیر و ساحت خطاناپذیر در مرتبه نخست و شدیدتری به لحاظ معرفت‌زایی قرار دارد.

با تلقی اخیر، قید "زوال‌ناپذیری" از معرفت و یقین حذف می‌شود و امور زوال‌پذیر هم معرفت تلقی می‌شوند.

چهارم: تنوع اسمایی

بنابر نگرش عرفانی، عالم و پدیده‌های در آن، مظهر اسمای الهی‌اند و رابطه‌ی اسما گاهی به تقابل است همانند اسمای جمالی و جلالی و گاهی به شدت و ضعف است همانند اسمای محیط و کلی در نسبت با اسمای محاط و جزئی. بنابراین، بحسب اینکه متعلق یقین اسمای جزئی باشد یا کلی یقین حاصل می‌تواند ضعیف یا شدید باشد؛ چنان‌که استاد جوادی آملی در تبیین یقین به مثابه امر مشکک اظهار می‌دارد: یقین خواه منطقی باشد و خواه روان‌شناختی مقول به تشکیک است و فزونی‌پذیر و حدّ خاصی از حصول یقین یا شهود آن را نمی‌توان پایان مرحله یقین دانست. بنابراین متعلق اسمای حسنای الهی نامحدود است، (جوادی، 1889، ج 2، ص 606)

7. نتیجه‌گیری

بنابر مباحث یاد شده می‌توان گفت:

یکم. از آنجایی که وجود مشکک است و یقین به مثابه رخداد وجودی یا حالتی از وجود مطرح است یقین بحسب ساحت هستی‌شناختی، مشکک است. به دیگر سخن: معرفت‌های گزاره‌ای یقینی باعتبار مکانیسم حصول و حیث وجودشناختی شان، کارکردهای متفاوتی دارند و رفتارهای مختلفی را به ارمغان می‌آورند.

دوم. ملاصدرا هم در مواضع گوناگون آثارش سعی می‌کند با نگرش وجودی در قالب نگاه فلسفی و عرفانی خویش سه گونه علم‌الیقین، عین‌الیقین، و حق‌الیقین را به مثابه سه مرتبه از حقیقت واحد تفسیر کند.

سوم. یقین برآمده از برهان در فلسفه ملاصدرا با تلاش‌های معرفت‌شناسان معاصر در توجیه به مثابه مؤید صدق همسو است و یقین برآمده از اقناع در فلسفه ملاصدرا همداستان با گفته‌های سقراط در رساله تتوس و منون مبنی بر به رسمیت شناختن باور صادق و پیروی از آن در دستیابی به فضیلت و انجام مسئولیت‌های اجتماعی است.

چهارم. از آنجایی که مواد یقینی متفاوت است، و اولیات به عنوان مثال از مجربات یقینی‌تر هستند گزاره‌های مشتمل بر اولیات یقینی‌تر از گزاره‌های مشتمل بر مجربات هستند. بنابراین، بحسب اینکه چه موادی در گزاره یقینی بکار رفته باشد آن گزاره می‌تواند یقینی یا یقین‌تر باشد.

پنجم. به اعتبار اینکه گزاره یقینی می‌تواند مشتمل بر گزاره‌های خطاپذیر یا خطاناپذیر باشد گزاره‌های یقینی خطاناپذیر یقینی‌تر از گزاره‌های یقینی خطاپذیر هستند.

ششم. در این جستار از چهار منظر و طریق، تشکیک در یقین استنباط شد:

1. یقین به مثابه ظهور و حالت وجود؛ 2. مکانیسم حصول و کارکرد وجودی؛ 3. مبادی شش‌گانه یقین؛ 4. تنوع اسمایی.

هفتم. کانون توجیه در گزاره‌های یقینی متفاوت است گاهی این کانون ریشه در گزاره بدیهی دارد و گاهی در گزاره نظری جای دارد. کانون توجیه در گزاره بدیهی خود گزاره است و کانون توجیه در گزاره نظری، استدلال، شهود، و اقناع است. و به ترتیب گزاره بدیهی، گزاره نظری موجه با شهود، گزاره نظری موجه با استدلال، و گزاره نظری موجه با اقناع، گزاره‌های بیشتر یقینی به سمت گزاره‌های کمتر یقینی هستند.

یادداشت‌ها

¹ . Judgment

² . Opinion

³ . او تعریف سنتی معرفت (=باور صادق موجه) را می‌پذیرد. (Moyal-Sharrock, 2004, p15)

⁴ . افلاطون دانش را تقسیم می‌کند به: معرفت/ تعقل، فهم، عقیده، و پندار است. آنجا که پندار است بحث تصاویر و سایه‌ها مطرح می‌شود. آنجا که عقیده است بحث اشیاء محسوس مطرح است. آنجا که فهم است بحث صور معلقه است و آنجا که ایستمه یا تعقل است بحث مُثُل مطرح است. به تعبیری متعلق معرفت حقیقی ایده‌آل یا مُثُل هست و جای این ایده و مُثُل در عالم معقول است، زیرا یکی از ویژگی‌های معرفت ثبات است، امر تغییر پذیر نمی‌تواند متعلق شناسایی قرار بگیرد.

افلاطون درباره این مسأله سه تمثیل مطرح می‌کند: تمثیل خورشید، تمثیل خط و تمثیل غار که این تمثیل‌ها در بندهای 508، 510 و 514 آمده است.

افلاطون در تمثیل خط، جهان‌شناسی خود را بر اساس خط مطرح می‌کند. می‌گوید یک خط واحد را فرض کنید بعد آن را به دو نیم تقسیم کنید. یک بخش عالم محسوس یا مبصرات و بخش دیگر عالم معقول می‌شود. مبصرات یا خط یک را نیز به دو بخش تقسیم کنید که می‌شود اعیان و سایه‌ها. همینطور خط دو یا معقول را تقسیم به دو نیم کنید: نیمه اول جستجو از فرضیات و نیمه دوم جستجو به وسیله ایده‌ها و صور عقلی می‌شود. تفاوت جستجوی اول با دوم در این است که در جستجوی اول ما به مبدأ مطلق نمی‌رسیم، اما در جستجوی دوم به مبدأ مطلق می‌رسیم. به عبارت دیگر جستجوی اول در همان دانش مقدماتی اتفاق می‌افتد و اینطور نیست که این دانش اصلاً به کار نیاید و آن را رها کنیم، بلکه این دانش زنجیرها را از پای ما جدا می‌کند، اما آنچه که ما را رهنمود می‌کند و ما را نزد خدا می‌برد معرفت حقیقی یا فلسفه اولی است که با شناخت ایده‌ها یا مُثُل شکل می‌گیرد.

⁵. قلت: للعلم مراتب: الظن، و اليقين، و المشاهدة. و العلم الذي هو منشأ السعادة الاخروية و الخلاص من العقاب الدائم هو اليقين الحاصل من البرهان الضروري الدائم، و هو بذر المشاهدة الباطنية الدائمة.

⁶. دو سنخ تمایز میان وجود و ماهیت برقرار است: 1. تمایز منطقی وجود و ماهیت؛ این گونه از تمایز، ذهنی و مفهومی است و ادعا می‌کند: مفهوم وجود و ماهیت از یکدیگر متمایز است. گفتنی است: تمایز منطقی وجود و ماهیت از مقدمات بحث اصالت وجود است. 2. تمایز مابعدالطبیعی وجود و ماهیت؛ این تمایز در بیرون از محدوده مفهوم جاری است و ادعا می‌کند وجود و ماهیت در خارج متمایز از یکدیگر هستند به عنوان نمونه بنابر اصالت وجود، وجود اولاً و بالذات متن خارج را پر کرده و ثانیاً و بالعرض ماهیت در خارج تحقق دارد و امری که "اولاً و بالذات" تحقق دارد در همان خارج متمایز با امری است که "ثانیاً و بالعرض" تحقق دارد. بنابرین، تمایز مابعدالطبیعی وجود و ماهیت می‌تواند از فروع بحث اصالت وجود باشد.

⁷. بنابر مقدمه یکم و دوم، ماهیت علم متمایز از وجود آن است و از آنجایی که علم منشأ آثاری است از جمله آگاهی بخشی این آثار اولاً و بالذات به وجود علم بر می‌گردد نه ماهیت آن. بنابرین، علم نحوه وجود است؛ چنان که ملاصدرا در این باره می‌نویسد: «العلم لما كان مرجعه إلى نحو من الوجود و هو المجرّد الحاصل للجوهر الدراك أو عنده كما سنحقیق فی موضعه و کل وجود جوهری أو عرضی یصحیه ماهیة کلیة» (ملاصدرا، 1981، ج 1، ص 290)

⁸. همان، ج 1، ص 432 پانویس محمد حسین طباطبایی

⁹. کشف و شهود بر دو قسم است: کشف صوری و کشف معنوی. کشف صوری از طریق حواس پنج‌گانه و در عالم مثال محقق می‌شود. اما کشف معنوی منزّه از صورت و ظهور معانی غیبی و حقایق عینی است و از تجلیات اسم العلیم و الحکیم است (قیصری، 1375، ص 107، 110)

منابع و مآخذ

- Audi, Robert (5015), *Epistemology*, Translated by Ali Akbar Ahmadi, Tehran, Research Center for Islamic Culture and Thought. [In Persian]
- Al- Farabi, Abu Nasr, (2011), *Al mantiqiat*, Edited by Muhammad Taqi Danesh Pajhuh, Qom. [In Arabic]
- Ghaffari, Hossein, Maziar, Amir (2016), *maarefat shenasi dar falsafeie islami*, Tehran, Hekmat Publications.

- Fine, gail, 2006, *inquiry in the meno*, the Cambridge Companions to plato, Cambridge University Press.
- Fyumornton, Richard (2011), *Epistemology*, translated by Jalal Payani, Tehran, wisdom.
- Heli, (1991), *Al-Qaeda Al-jalyah fi sharhe Al-resalato Al-Shamyah* , First Edition, Introduction and Research of the Sheikh Farsi of Hassoun Qom, the Institute of Al-Nasr al-Islami. . [In Arabic]
- Hossein Zadeh, Mohammad, (2018), *ma `refah; chisty and emkan*; 1 volume; Imam Khomeini Institute of Education and Research; Publishing Center - Qom Iran; First edition. [In Persian]
- Ibn Sīnā, (1984), *Al-Shafa (Al-Mantiq)*, Qom, the school of Ayatollah al-Marashi to study Saeed Zayed and... [In Arabic]
- Javadi Amoli, (2007), *Rahigh Al- Makhtom*, by Hamid Parsaniya, Third Edition, Qom, Isra. . [In Persian]
- , (2010), *Al-tasnim 2*, Research of Ali Islami, Qom, Isra. [In Persian]
- Kamal, Muhammad, (2006), *Mulla Sadra's Transcendent Philosophy*, ashgate.
- Kashfi, Abdolrasoul, (6006), "daste bandi nazaryehaye tojihe maarefat shenakhti", Hekmat No 8, Autumn and Winter. [In Persian]
- Klein, P. D. (2010) "*Certainty*", in A Companion to Epistemology, Second Edition Jonathan, Dancy, Ernest, Sosa, and matthias steup, Oxford, Blackwell.
- , (1998), "*Certainty*", Routledge Encyclopedia of Philosophy, Version 1.0, London and New York: Routledge.
- kvanvig, jonathan, (2003), *the valu e of knowledge and the pursuit of understanding*, cambridge university press.
- Moyal-Sharrock, danièle, (2004), *Understanding Wittgenstein's on Certainty*, new york, palgrave macmillan.
- Plato, (1997), *Theaetetus*, in: Complete Works, edited, with introduction and notes, by john m. cooper, associate editor d. s. Hutchinson, hackett publishing company indianapolis/cambridge.
- , (1997), *Meno*, in: Complete Works, edited, with introduction and notes, by john m. cooper, associate editor d. s. Hutchinson, hackett publishing company indianapolis/cambridge.
- Pollock, john l, Cruz, joseph, *Contemporary Theories of Knowledge*, second edition, rowman & littlefield publisher.
- Qayesari, Davood (1996), *sharhe Fusus al-Hikam*, Tehran, Printing: First, the Scientific and Cultural Company. [In Arabic]
- Shirazi, Sadr al-Din M, (1981) *Al-Hikmah al-Motaaliya fi al-Asfar al-Arba'ah al-Aqliyya*, Beirut: Dar al Ihia al Torath. [In Arabic]

- , (no date), *Iqad ai-na'imin*, 1 volume, Tehran, Islamic Association of Philosophy and Philosophy of Iran, First edition. [In Arabic]
- , (1999), *Huduth al-'alam*, Correction and Research: Tehran, Islamic Foundation of Islamic Sedra. [In Arabic]
- , (1984), *Al-Mashaer*, Tehran, Tahuri. [In Arabic]
- , (1981 B). *Al-Shavahed Al-Rububiyah*. Thran: University Publishing Centre. [In Arabic]
- , (1787), *Al-tafsir*, 7 volumes, Qom, awakening, printing: second. [In Arabic]
- Soleimani Amiri, Askari, (2016), *usul va ghavaede borhan*, Qom, Supreme Council of Wisdom.
- Reed, Baron, (2011), "*Certainty*", The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Winter 2011 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <https://plato.stanford.edu/archives/win2011/entries/certainty/>
- Tabatabaei, Mohammad Hussein, (1981), *Burhan*, Second Edition, Qom, Bostan Book Publishing Center, Islamic Propagation Office of the Qom Seminary. [In Persian].
- , (1985), *usul falsafe va raveshe realism*, 5 vols, Printing: Second, Tehran, Sadra. [In Persian]
- Wittgenstein, ludwig, (1969), *On Certainty*, edited by g. e. m. anscombe and go ho von wright, translated by denis paul and g. e. m. anscombe, basil blackwell oxford.-



پروہشگاہ علوم انسانی و مطالعات فرہنگی
پرتال جامع علوم انسانی