

معرفت و گونه‌های یقین

عباس عارفی*

چکیده

معرفت و یقین دو واژه کلیدی در منطق، فلسفه، کلام و معرفت‌شناسی است. در این مقاله، پس از بیان مفاد این دو اصطلاح، درباره نسبت این دو با یکدیگر بحث شده است. نخست انواع معرفت و سپس گونه‌های یقین بررسی می‌شود؛ مانند: یقین شهودی (عرفانی)، یقین گرایشی (ایمانی)، یقین عام (مطلق جزم)، یقین خاص (یقین شالوده‌مند) و یقین اخص (یقین ضروری).

این مقاله، تقسیم‌های دیگری را نیز شامل می‌شود؛ همچون یقین منطقی، یقین ذاتی و یقین موضوعی (تقسیم شهید صدر)؛ یقین متافیزیکی و یقین اخلاقی (تقسیم دکارت)؛ یقین ذهنی و یقین عینی (تقسیم ویتگنشتاین)؛ یقین روان‌شناختی و یقین معرفتی (تقسیم چیزوم)؛ یقین منطقی و یقین روان‌شناختی (تقسیم استاد مصباح). در این مقاله، افزون بر بررسی نسبت معرفت و یقین، بر لزوم جداسازی وجه منطقی و وجه معرفت‌شناختی یقین نیز تأکید می‌شود.

کلیدواژه‌ها

معرفت، یقین، یقین شهودی، یقین گرایشی، یقین عام، یقین خاص، یقین اخص، یقین منطقی، یقین روان‌شناختی، یقین معرفتی، یقین ذهنی، یقین عینی، یقین اخلاقی و یقین متافیزیکی.

* عضو هیئت علمی مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)، تاریخ دریافت: ۱۳۸۸/۱۱/۱۵، تاریخ پذیرش: ۱۳۸۹/۰۱/۱۶.

در این مقاله خواهیم کوشید نسبت بین معرفت و گونه‌های یقین را معلوم سازیم. از این رو، نخست به انواع معرفت اشاره می‌کنیم، سپس به گونه‌های یقین خواهیم پرداخت، و سرانجام رابطه بین انواع معرفت و گونه‌های یقین را بررسی خواهیم کرد.

انواع معرفت

واژه «معرفت» که مرادف علم است انواعی دارد و یا می‌تواند داشته باشد:

۱. گاه مراد از معرفت، علم حضوری (شهودی) است.
 ۲. گاه مراد از معرفت، شناخت حصولی تصویری مفرد (غیر قضیه) است.
 ۳. گاه مراد از معرفت، مطلق شناخت حصولی قضیه‌ای و تصدیقی اعم از صادق و کاذب است. به عبارت دیگر گاهی مراد معرفت قضیه‌ای و تصدیقی‌ای است که صدق آن تضمین نشده است، یعنی غیر ضروری‌الصدق است.
 ۴. گاه مراد از معرفت، معرفت قضیه‌ای ضرورتاً صادق است.
 ۵. گاه مراد از معرفت، معرفت تصدیقی ضرورتاً صادق است.
- البته کاربردهای «معرفت» منحصر در آنچه یاد شد، نیست، زیرا گاهی واژه معرفت در گذشته بر صرف شناخت‌های جزئی اطلاق می‌شده است.^۱ البته همچنان که اشاره شد، آنچه در اینجا از معرفت مراد می‌کنیم، آن معنایی از معرفت است که مرادف «علم» است، به ویژه آن مصداقی از معرفت که با یقین پیوند دارد.

گونه‌های یقین

«یقین» نیز بسان «معرفت» کاربردهای مختلف دارد:

۱. گاه منظور از «یقین»، صرف درک واقع با معرفت حضوری و شهودی است. این نوع یقین، مراتبی دارد که بر حسب مراتب سلوک عارف، به «علم‌الیقین»، «عین‌الیقین» و «حق‌الیقین» تقسیم می‌شود.^۲

عارفان این مراتب یقین را از سه آیه شریفه: «كَلَّا لَوْ تَعْلَمُونَ عِلْمَ الْيَقِينِ» (تکاثر: ۵) «لَتَرَوُنَّهَا عَيْنَ الْيَقِينِ» (تکاثر: ۷) «وَإِنَّهُ لَحَقُّ الْبَقِينِ» (حاقه: ۵۱) اقتباس کرده‌اند.

۲. گاه منظور از «یقین»، معرفت همراه با نوعی گرایش قلبی و التزام عملی است که از آن به «ایمان» تعبیر می‌شود. در واقع، این نوع یقین، لازمه ایمان یا مرتبه عالی ایمان است و افرادی که ایمان کاملی دارند بدان دست می‌یابند.^۳

۳. گاه مراد از «یقین»، گونه‌ای معرفت حصولی است. با این توضیح که علم حصولی به تصور و تصدیق تقسیم می‌شود و تصور نیز دو قسم است: تصور مفرد و تصور مرکب (قضیه). یقین در واقع، یکی از اقسام تصدیق است؛ زیرا تصدیق اعم از تصدیق ظنی و تصدیق جزمی است و تصدیق جزمی نیز اعم از جهل مرکب، جزم تقلیدی و یقین منطقی است. پس، یقین منطقی نوعی تصدیق است که به لحاظ منطقی امکان زوال ندارد.

بدین ترتیب، می‌توان گفت، یقین دو قسم است: ۱. یقین عام که همان مطلق جزم است؛ ۲. یقین خاص که یقینی است که به لحاظ منطقی امکان زوال ندارد.

بنابراین، یقین نوعی تصدیق است، ولی به دلیل رابطه‌ای که قضیه با تصدیق دارد، از آن رو که قضیه، جایگاه تصدیق است، قضیه را نیز به وصف یقینی می‌توان متصف کرد.

نوعی دیگر از یقین منطقی نیز هست که مفاد آن این است که ممکن نیست قضیه هیچ‌گاه در هیچ ظرف زمانی و ظرف وجودی، برخلاف چیزی باشد که هم‌اکنون هست و آن یقین به صدق قضایایی است که جهت آنها ضرورت است؛ مانند یقین به صدق قضیه «کل بزرگ‌تر از جزء است» که جهت آن ضرورت است. این نوع یقین منطقی را می‌توان «یقین اخص» نامید.

بدین ترتیب، می‌توان گفت یقین پنج قسم است:

۱. یقین شهودی (عرفانی)؛
۲. یقین گرایشی (ایمانی)؛
۳. یقین عام (مطلق جزم)؛
۴. یقین خاص (یقین شالوده‌مند)؛
۵. یقین اخص (یقین ضروری).

تأیید و تحکیم

در اینجا، مستندات را در تأیید و تحکیم مباحث می‌آوریم:

۱. واژه یقین از مصدر فعل «یقن الماء فی الحفرة» مشتق است که به معنای قرار گرفتن و مستقر شدن آب در برکه است. این واژه می‌تواند از «یقن» که به معنای چوبی است که ناخدا با آن کشتی را هدایت می‌کند و از اضطراب ناشی از طوفان‌ها باز می‌دارد، مشتق شده باشد.^۴ بدین ترتیب، معانی لغوی و اصطلاحی یقین از این جهت با هم پیوند دارند که هر دو بیانگر یک نوع ثبات، استقرار و آرامش‌اند.

۲. مسئله یقین به دلیل ارتباط آن با معرفت، از اموری است که فیلسوفان راه‌مواره به خود مشغول داشته است. سقراط در گفت‌وگوهای خویش در پی یقین بوده و افلاطون نیز در محاوره‌های خود آن را گزارش کرده است.^۵ همچنین ارسطو یقین و جزم‌اندیشی را ویژه‌انسان دانسته است: «ولیس لشیء من الدواب تیقن».^۶

۳. ابونصر فارابی، از نخستین فیلسوفان اسلامی است که درباره یقین به تفصیل سخن گفته است. به باور وی دو نوع معرفت برای عقل نظری حاصل می‌شود: معرفت بدیهی و معرفت نظری. گاه آدمی بدون به کارگیری قیاس و استدلال، به طور فطری به معارف کلی ضروری، معرفت یقینی حاصل می‌کند؛ مانند علم به اینکه «کل بزرگ‌تر از جزء است» یا «مقادیری که مساوی مقدار واحدند، با هم مساوی‌اند». وی نظیر چنین علم یقینی، یعنی معرفت کلی ضروری را در دانش نظری نیز ممکن دانسته است. فارابی علم یقینی را علم به چیزی می‌داند که ممکن نیست هرگز برخلاف آن چیزی باشد که اکنون هست.^۷ وی در این باره چنین می‌نویسد:

العلم بالحقیقة ماکان صادقاً و یقیناً فی الزمان کله لافی بعض دون بعض و ماکان موجوداً فی وقت و امکان أن یصیر غیر موجود فیما بعد. فإنا إذا عرفنا موجوداً الآن، فانه إذا مضى علیه زمان ما امکان ان یکون قد بطل فلاندری هل هو موجود أم لا، فیهود یقیناً شکاً و کذباً، و ما امکان ان یکذب فلیس بعلم و لا یقین. فلذلک لم یجعل القدماء إدراک ما یمکن ان یتغیر من حال علماً، مثل علمنا بجلوس هذا الإنسان الآن، فإنه یمکن أن یتغیر فیصیر قائماً بعد أن

كان جالساً، بل جعلوا العلم هو اليقين بوجود شيء الذي لا يمكن أن يتغير، مثل أن الثلاثة عدد فرد، فإن فردية الثلاثة لا تتغير و ذلك ان الثلاثة لا تصير زوجاً في حال من الأحوال و لا الأربعة فرداً، فإن سمي هذا علماً أو يقيناً فهو بالاستعارة.^۸

فارابی در این عبارت، تنها آن دسته از قضایای صادق را یقینی می‌داند که دو ضرورت، یعنی ضرورت صدق و ضرورت جهت، داشته باشند. بدین ترتیب، در این معنای اخص از یقین، قضیه «من خوشحالم» قضیه یقینی نیست؛ زیرا فاقد یکی از شرایط یقین بالمعنی الأخص است و آن ضرورت جهت است، گرچه واجد ضرورت صدق، یعنی مطابقت با واقع هست. ممکن است در اینجا این پرسش مطرح شود که میان ضرورت صدق و ضرورت جهت چه تفاوتی وجود دارد؟

ضرورت صدق به حتمیت صدق و مطابقت قضیه با واقع مربوط است؛ خواه قضیه ضروری یا امکانی باشد، ولی ضرورت جهت به کیفیت رابطه موضوع و محمول مربوط است. بر این اساس، ممکن است قضیه ضروری الصدق باشد، در عین حال که امکانی الجهة است. در این باره می‌خوانیم: ضرورت صدق یا کذب گزاره‌ها با امکان، وجوب و امتناع آنها تنافی ندارد؛ زیرا این امور که موسوم به مواد و جهات سه‌گانه قضایا هستند، رابطه داخلی آنها را تبیین می‌کنند و کاری با نسبت خارجی آنها با واقع ندارند، ولی ضرورت صدق یا کذب، بیانگر رابطه خارجی قضایا با واقع‌اند. از این رو، یک قضیه می‌تواند در عین ممکنه بودن، صدق ضروری یا کذب ضروری داشته باشد.^۹

این معنای یقین، یعنی یقین بالمعنی الأخص همان چیزی است که گاهی از آن به «حکمت» تعبیر می‌شود. ابو حیان توحیدی می‌نویسد:

يقال ما الحكمة، الجواب هي حقيقة العلم بالاشياء الدائمة.^{۱۰}

فارابی در جایی دیگر، معارف و دانسته‌های انسان را به تصور و تصدیق و هر کدام از آنها را به تام و ناقص تقسیم می‌کند. وی تصدیق تام را یقین می‌نامد^{۱۱} و او یقین تام را تصدیقی می‌داند که به

صدق قضیه تعلق گرفته باشد و همراه با این اعتقاد است که واقع بر خلاف اعتقاد ما نیست و نمی تواند باشد. وی نوشته است:

والیقین هو أن نعتقد في الصادق الذي حصل التصديق به أنه لا يمكن أصلاً أن يكون وجود ما نعتقده في ذلك الأمر بخلاف ما نعتقده...، و ما ليس بيقين فهو ان نعتقد في ما حصل التصديق به انه يمكن، أو لا يمتنع أن يكون في وجوده بخلاف ما نعتقد فيه.^{۱۲}

ظاهر عبارت فارابی در اینجا - بر خلاف عبارتی که پیش تر از او نقل کردیم - به این مطلب اشاره دارد که یقین منطقی بالمعنی الخاص، آن نوع تصدیقی است که با واقع پیوند دارد و در آن، امکان خلاف، یعنی مطابق نبودن با واقع نمی رود. در این نوع یقین که ما از آن به «یقین خاص» تعبیر کردیم، ضرورت صدق وجود دارد؛ بر خلاف یقین اخص که افزون بر اینکه مشروط به ضرورت صدق است، مقید به ضرورت جهت نیز می باشد.

۴. ابن سینا نیز در منطق و فلسفه در جست و جوی یقین است و آموزه‌ای را که از یقین تهی باشد، «علم» نمی داند. او با پیوند زدن علم، یقین و حکمت می گوید: فلسفه در پی برترین علم است و برترین علم، یقین است و داشتن برترین علم، یعنی یقین، به برترین معلوم، یعنی خدای متعال و علل غایی آفرینش، حکمت است.^{۱۳}

وی همچنین علمی را که با ترازوی منطق سنجیده نشود، یقین نمی داند، بلکه آن را در حقیقت، دانش به شمار نمی آورد. او می نویسد:

رستگاری مردم به پاکی جان است و پاکی جان به صورت بستن هستی هاست اندر وی و به دور بودن از آرایش طبیعت و راه بدین هر دو، به دانش است و هر دانشی که به ترازو سخته نشود، یقین نبود، پس به حقیقت دانش نبود.^{۱۴}

پس این احتمال که ابن سینا، بنابر ساختار فلسفه اش معادله علم و یقین را می پذیرد، ولی هرگز به این معادله تصریح نکرده است،^{۱۵} و جهی ندارد.

بعضی از معرفت شناسان غربی، مانند کلین در مقاله «یقین» - چاپ شده در دایرةالمعارف معرفت شناسی - مدعی شده است که همه شکاکان معرفت را با یقین در مقام تعریف پیوند

می‌دهند، گرچه غالب پادشاکان منکر چنین پیوندی هستند.^{۱۶} اما او در مقاله دیگری که در باب یقین - در دایرةالمعارف فلسفه روتلج - نگاشته، از این نسبت عدول کرده است؛ زیرا در این مقاله که متأخر از مقاله قبلی است، نوشته است: غالب پادشاکان عقلگرایین «معرفت» و «یقین» پیوند زده‌اند، ولی بعضی از پادشاکان تجربه‌گرا این پیوند را گسسته‌اند.^{۱۷}

۵. خواجه نصیرالدین طوسی در *اساس الاقتباس* در تعریف برهان می‌گوید: برهان قیاسی است که از یقینات تشکیل می‌شود و بالضرورة نتیجه یقینی را در پی دارد. وی یقین را به یقین موقت متغیر و یقین مطلق دائم تقسیم می‌کند. یقین موقت متغیر در جایی است که یقین به زمان خاص مقید است، برخلاف یقین مطلق دائم که به زمان خاص مقید نیست. او سپس تصریح می‌کند که اطلاق نام یقین بر یقین مطلق دائم اولویت دارد و مقدمات برهان نیز به این معنا یقینی هستند.^{۱۸}

البته یقین - چه یقین موقت و چه یقین مطلق - به سبب استناد به بداهت یا برهان، از ارزش معرفتی مطلق برخوردار است؛ زیرا ارزش معرفتی یقین، اعم از موقت و مطلق، تابع ضرورت صدق قضیه است، نه ضرورت جهت. به بیان دیگر، هرگاه ما با شرایط منطقی قضیه‌ای را تصدیق کردیم، پس یقین منطقی حاصل شده است و ما به حکم بداهت یا برهان، خواهیم دانست که قضیه در زمانی خاص یا همه زمان‌ها صادق است و این به معنای ارزش مثبت داشتن قضیه به لحاظ معرفتی است که از آن به ضرورت صدق تعبیر می‌شود. بنابراین، قضیه «من ترسانم» به لحاظ معرفتی صادق است و یقین به صدق آن نیز دارای ارزش مثبت است، گرچه این یقین به دلیل اینکه جهت قضیه ضرورت نیست، یقین موقت و متغیر به شمار می‌آید؛ زیرا درست است که من اکنون ترسانم، ولی ممکن است زمانی بیاید که من ترسان نباشم، ولی در عین حال، این به معنای آن نیست که گزاره «من ترسانم» در این زمان خاص، حتمیت صدق نداشته باشد.

اینک این پرسش قابل طرح است که اگر قضایایی که جهت آنها ضرورت هم نیست، مفید یقین منطقی و معرفت‌شناختی‌اند، پس چرا منطق‌دانان تنها به آن دسته از قضایایی ارجح نهاده‌اند که جهت آنها ضرورت است و مفید یقین مطلق هستند؟ مانند قضیه «کل بزرگ‌تر از جزء است» که امکان

ندارد هیچ کلی باشد که بزرگ‌تر از جزء نباشد و این ویژگی همه قضایایی است که جهت آنها ضرورت است.

در پاسخ به این پرسش می‌توان گفت: اولاً چون در علوم حقیقی از برهان استفاده می‌شود و در آنها مادر پی نتایج کلی هستیم، پس می‌بایست در مقدمات برهان از قضایایی بهره بگیریم که مفید یقین مطلق و دائم است؛ ثانیاً اینکه می‌گویند مقدمات برهان باید مفید یقین مطلق باشند، یعنی گزاره‌هایی باشند که جهت آنها ضرورت است، این در جایی است که خواسته باشیم نتیجه ضروری از برهان استنتاج کنیم، نه در جایی که مادر برهان در پی نتیجه امکانی هستیم.^{۱۹}

شهرزوری در این باره می‌نویسد:

کسانی از پیشینیان که گفته‌اند مبرهن جز مقدمات ضروری به کار نمی‌گیرد، یکی از این دو چیز را منظور داشته‌اند: یا مراد آنها این بوده که مقدمات برهان باید ضروری الصدق (یقینی الصدق) باشد، خواه ضروری الجهة هم باشد، یا اصلاً امکانی و غیر دائمی باشد؛ یا اینکه مراد آنها این بوده که اگر مادر برهان در پی اثبات مطلب ضروری الجهة هستیم، لازم است مقدمات برهان افزون بر اینکه ضرورت صدق دارند، ضرورت جهت هم داشته باشند.^{۲۰}

۶. برخی میان شک و یقین و بین مراحل یقین، مراتبی در نظر گرفته‌اند که توجه به آنها خالی از فایده نیست؛ هر چند در تطبیق این مدارج بر مصادیق یاد شده، مناقضه ممکن است. این مدارج که در پنج فصل بدان پرداخته شده، از این قرار است:

۱. در یقین بودن؛ ۲. از یقین به شک رفتن؛ ۳. در شک بودن؛ ۴. از شک به یقین رفتن؛ ۵. در یقین ماندن. اینها مدارجی است که سالک طریق معرفت در سلوک خود می‌پیماید، ولی مرحله پنجم، گرچه بی‌شبهت به مرحله اول نیست، با آن بسیار فاصله دارد؛ زیرا در این مرحله، یقینی حاصل می‌شود که ژرفای بیشتری دارد.^{۲۱}

۷. در پاسخ به این پرسش که میان یقین در منطق، فلسفه، کلام و عرفان چه نسبتی وجود دارد؟ بعضی گفته‌اند معنای یقین در منطق، فلسفه و کلام، یکسان است؛ زیرا یقینی که در منطق به کار

می‌رود و دارای ویژگی باور داشتن به مفاد قضیه، جزم، صدق و ثبات و زوال‌ناپذیری است، همان یقینی است که فیلسوف می‌کوشد در پژوهش‌های فلسفی‌اش بدان دست یابد و متکلم نیز در پی دستیابی به چنین یقینی است، اما دایره یقین در عرفان، اعم از حضوری و حصولی است که با یقین منطقی کاملاً یکسان نیست.^{۲۲}

بی‌تردید یقین در فلسفه همان یقین منطقی است، ولی یقین در کلام، حوزه‌ای گسترده‌تر دارد؛ زیرا اولاً یقین در کلام شامل یقین گرایشی هم می‌شود که ایمان مصداقی از آن است؛^{۲۳} ثانیاً متکلم در علم کلام، در پی یقین حجت است که یقین حجت مصداقی یقین منطقی را شامل می‌شود، ولی مواردی دیگر را نیز شامل می‌شود که از قلمروی یقین منطقی خارج است؛ زیرا آن موارد از نظر منطقی مصداق ظن به شمار می‌روند؛ گرچه گاهی عقل حکم می‌کند که به بعضی از ظن‌ها ترتیب اثر دهیم که در این صورت، آنها نیز برای ما حجت خواهند بود.

اگر بخواهیم رابطه میان ایمان و یقین را درست تحلیل کنیم، لازم است به رابطه‌ای که علم و ایمان با هم دارند، دقت کنیم.

گاه کسانی که از فلسفه اگزیستانسیالیسم به ویژه فلسفه کی‌یر که گور و نیز از فرهنگ حاکم بر غرب در نسبت میان علم و ایمان تأثیر پذیرفته‌اند، می‌گویند: علم، معرفت و یقین امر اختیاری و ارادی نیست؛ زیرا اگر مقدمات شناخت حاصل بود، بی‌گمان معرفت دست می‌دهد، اما ایمان مقوله‌ای اختیاری و ارادی است و به تصمیم برای پذیرش و التزام به عمل وابسته است. بنابراین، نتیجه می‌شود که میان علم - به ویژه یقین - و ایمان هیچ نسبتی وجود ندارد.

برای پاسخ به این اشکال، لازم است دو نوع معرفت را از هم جدا سازیم: ۱. معرفتی که پیش از حصول ایمان لازم است؛ ۲. معرفتی که محصول ایمان و پیامد آن است.

ایمان پیش از تحقق خود به وجود شناخت مشروط است؛ یعنی اگر هیچ نوع معرفتی حاصل نباشد، تحقق ایمان ممکن نخواهد بود. بنابراین، نمی‌توان از اینکه معرفت امری غیر اختیاری و ایمان امری ارادی و اختیاری است، نتیجه گرفت که ایمان به شناخت ربطی ندارد و لزوماً با شک و نادانی همراه است. افزون بر اینکه، علم و معرفت نیز بر حسب مقدمات بعیده آن اختیاری است.

حتی اگر فرض شود علم در همه مراحل آن غیر اختیاری باشد و هیچ عنصری اختیاری در آن نباشد، نمی توان به صرف اینکه ایمان یک امر اختیاری است، پیوند آن را از علم و معرفت گسست؛ زیرا پیدایش این امر اختیاری می تواند به یک امر شناختی مستند باشد. افزون بر اینکه ایمان نیز مرکب از امر اختیاری و غیر اختیاری است. ایمان در واقع، علم توأم با حالت انقیاد در پذیرش لوازم ایمان است. استاد مصباح در این باره می فرماید:

ایمان، علم تنها نیست و انقیاد نیز شرط است و انقیاد، امری کاملاً اختیاری است. تصمیم گرفتن بر اینکه به لوازم آن علم ملتزم باشد یا خیر، در اختیار خود انسان است. پس منافات ندارد که ایمان امری اختیاری باشد و احیاناً همراه با علمی باشد که پیدایش آن علم اختیاری نیست. سر مطلب هم این است که وقتی در یک مجموعه، یک عنصر اختیاری وجود داشته باشد، برای آنکه آن مجموعه را اختیاری بدانیم کافی است....

ایمان نیز به همین صورت است که امری اختیاری است یا اینکه شرط آن دانستن و علم است که احیاناً آن علم ممکن است که به صورت غیر اختیاری برای انسان پیدا شود. [پس] گرچه دانستن ممکن است بی اختیار حاصل شود، اما تصمیم بر اینکه به لوازم این علم عمل کنم یا خیر، در اختیار من است و همین برای صدق اختیاری بودن ایمان کافی است.... اما ایمانی که اسلام می خواهد، هرگز ایمان کورکورانه و از سر نفهمی و جهالت نیست. به عکس، اول باید بفهمیم و بشناسیم و بعد ایمان بیاوریم. ایمان کورکورانه و جاهلانه هیچ ارزشی ندارد. ابتدا باید تحصیل علم کرد و سپس تصمیم به التزام گرفت.^{۲۴}

بنابراین، «ایمان» جدای از علم و معرفت نیست و برای دستیابی بدان علم لازم است، ولی علمی که مقدمه ایمان است و حصول آن شرط پیدایش ایمان است، «علم اطمینانی» است. منظور از «علم اطمینانی» علمی است که با آرامش درونی و روحی همراه است. علم اطمینانی یا اطمینان، همان یقین عرفی است که اعم از یقین فلسفی و ظن است؛ یعنی شخص می تواند از اطمینانی که به دین دارد شروع کند و بنا را بر التزام بگذارد که اگر چنین کرد، ایمان پدید می آید. البته ایمانی که به یقین مستند است، بر ایمانی که بر ظن مبتنی است رجحان دارد، ولی سخن در این است که حصول

ایمان به استناد رجحانی که باطن حاصل می‌شود هم ممکن است. به بیان دیگر، ایمان بر دو پایه استوار است: ۱. علم و دانایی؛ ۲. التزام عملی. گرچه این دو پایه، دارای شدت و ضعف‌اند؛ یعنی هر چه علم انسان افزون‌تر و التزام عملی او بیشتر باشد، ایمان بیشتری دارد. عکس آن نیز صادق است.^{۲۵}

آنچه گذشت به معرفت پیش از ایمان مربوط بود. اکنون اندکی درباره معرفت، به ویژه معرفت یقینی، سخن می‌گوییم که فرع بر ایمان و محصول ایمان است.

انسان در اثر ایمان به درجه بالایی از معرفت و یقین می‌رسد؛ زیرا وقتی ایمان در دل استوار شود، نتایجی به بار می‌آورد که از جمله آنها رضادادن به تقدیرات الهی است.

امام رضا علیه السلام در تفسیر یقین می‌فرماید:

یقین توکل بر خدا و تسلیم و رضادادن به قضای الهی و تفویض و رویکرد به خداست.^{۲۶}

در واقع، یقین بالاترین و کامل‌ترین مرحله ایمان است. کسی که به مرحله یقین برسد، دیگر از «دلهره» نجات خواهد یافت و زندگی او خدایی خواهد شد.^{۲۷}

بنابراین، ایمان مستند به معرفت - معرفت اطمینانی، به ویژه یقین - است؛ چرا که حصول ایمان با جهل، شک و علم به خلاف ممکن نیست. اگر انسان بداند چیزی واقعیت ندارد، چگونه می‌تواند به آن ایمان داشته باشد. اگر دلیل و برهان اقامه شود که «یک»، «سه» نیست و «سه» نیز «یک» نیست، امکان ندارد شما ایمان بیاورید که «یک» و «سه» یکی هستند. از همین روی، ایمان به مفاد تثلیث مسیحیت به لحاظ عقلی ممکن نیست. حتی در حالت برابری معرفتی نیز حصول ایمان ممکن نخواهد بود.^{۲۸}

ابن سینا نیز نوشته است:

ولیس بیناً بنفسه ولا مأمیوساً عن بیانه، فانّ علیه دلیلاً. ثم المأمیوس عن بیانه کیف یصح تسلیم وجوده؟!^{۲۹}
وجود خدای متعال چند فرض دارد: یا بدیهی است یا نظری؛ و اگر نظری باشد، یا به نظر و استدلال می‌توان به اثبات آن پرداخت یا نه. گزینه صحیح این است که بگوییم وجود خدای متعال یک امر نظری است که می‌توان با استدلال به اثبات آن پرداخت؛ و گرنه چگونه ممکن است چیزی

را که دلیلی بر وجود آن نیست و عقل نظری بدان راه ندارد، پذیرفت و بدان ایمان آورد؟! در واقع، ابن سینا در این عبارت، اساس ایمان گرایبی غیر عقلانی غربی را نشانه گرفته است؛ یعنی ایمان گرایبی ای را که کانت پس از طرد عقل، زمینه رویش آن در جوامع غربی پدید آمد.

بدین ترتیب، روشن شد معرفتی که پیش از ایمان لازم است، معرفت اطمینانی و راجح است که اعم از ظن و یقین فلسفی است و ایمان خود ثمرات معرفتی دارد که افضل آن یقین است. بی گمان در ارزیابی مراتب ایمان، آن ایمانی برتر است که برآمده از یقین و دربردارنده یقین است.

۸. در قرآن مجید از «یقین» نام برده شده و بر آن تأکید نیز شده است. البته یقین مطرح در آیات شریفه قرآن، علم حضوری و علم حصولی را شامل می شود، ولی یقین قرآنی هرگز جهل مرکب یا جزم کاذب را دربر نمی گیرد. پس این یقین تنها روان شناختی نیست، بلکه به شالوده های منطقی و حجت های عقلی و شرعی مستند است. برخی برای یقین قرآنی، ویژگی هایی بر شمرده اند: ۱. شدت و ضعف پذیر بودن؛ ۲. دست یافتنی بودن؛ ۳. ارزشمند بودن؛ ۴. کمیاب بودن؛ ۵. آرامش بخش بودن.^{۳۰}

شهید سید محمد باقر صدر یقین را به اقسامی منقسم ساخته است:

الف) یقین منطقی؛

ب) یقین ذاتی؛

ج) یقین موضوعی.

مراد ایشان از یقین منطقی یقینی است که از دو علم ترکیب یافته است: علم به صدق قضیه و علم به کذب نقیض قضیه. همچنین مراد ایشان از یقین ذاتی وجه روان شناختی یقین است، صرف نظر از اینکه این یقین برآمده از شرایط و مقتضیات واقعی باشد یا نباشد. اما یقین موضوعی یقینی است که بر آیند شرایط و مقتضیات واقعی است.^{۳۱}

وی همچنین درباره وجه حصول یقین در ریاضیات بحث کرده است. ایشان نظریه پوزیتویست های منطقی را در تفسیر ضرورت و یقین در ریاضیات به اینکه قضایای ریاضی،

قضایای تحلیلی هستند که مفهوم محمول در آنها در واقع تکرار موضوع آنهاست، به نقد کشیده است.^{۳۲}

۹. فیلسوفان غربی نیز به مسئله «یقین» پرداخته و آن را به اقسامی تقسیم کرده‌اند.

دکارت درباره یقین و شرایط آن بسیار سخن گفته است. البته زمینه‌ای که دکارت را بر آن داشت تا در جستار پایه‌های استوار برای یقین برآید، چالش برآمده از کتاب معروف مونتنی به نام، پیرامون یقین کاذب، در فضای فکری آن زمان بود.^{۳۳} مونتنی نیز در نوشتن این کتاب و کتاب‌های دیگرش از اراسموس، نویسنده کتاب در ستایش دیوانگی تأثیر پذیرفته بود.^{۳۴}

دکارت از دو نوع یقین سخن می‌گوید: ۱. یقین متافیزیکی؛ ۲. یقین اخلاقی.

به نظر دکارت، یقین متافیزیکی یقینی است که در آن جای هیچ شک و شبهه‌ای نباشد؛ برخلاف یقین اخلاقی که این ویژگی را ندارد و تنها به کار گذران زندگی می‌آید.

ویتگنشتاین نیز یقین را دو قسم می‌دانست: ۱. یقین ذهنی؛ ۲. یقین عینی.^{۳۵}

یقین عینی ویتگنشتاین، همان یقین متافیزیکی دکارت است. البته با این تفاوت که دکارت در کتاب اصول - در اصل ۲۰۶ - تحصیل یقین متافیزیکی را برای آدمیان امکان‌پذیر می‌دانست، ولی ویتگنشتاین در عمل، خود را در یقین ذهنی محبوس می‌ساخت و اگر گاهی از عینیت هم سخن می‌گوید، آن را به نحو انسجامی و کل‌انگارانه تفسیر می‌کند که به واقعیت خارجی ربطی ندارد.^{۳۶}

چیزوم یقین را به یقین روان‌شناختی و یقین معرفتی تقسیم می‌کند. سپس یقین معرفتی را به یقین پیشین و یقین پسین منقسم می‌سازد. او بر این نکته تأکید می‌ورزد که یقین پیشین به قضایای ضروری مربوط است که ارسطو آنها را اصول متعارفه می‌نامید و یقین پسین، به گزاره‌های حسی مربوط است.^{۳۷}

گفتنی است «یقین بالمعنی الأخص» که فارابی بر آن تأکید داشت و به قضایای ضروری‌الجهة مربوط بود، مصداق یقین پیشین چیزوم است، ولی همچنان که پیش‌تر اشاره کردیم، یقین منطقی در قضایایی که جهت آنها ضرورت است، منحصر نیست.

غریبان گاه نیز «یقین» را به «یقین روان‌شناختی» و «یقین گزاره‌ای» تقسیم می‌کنند و معتقدند این دو نوع یقین از هم مستقل هستند، ولی بیگانه از هم نمی‌باشند.^{۳۸} جان دیویی، فیلسوف عملگرای غربی، نیز درباره «یقین» بحث کرده و به این نظر گراییده است که یقین در معنای کلاسیک آن، یعنی یقین ارسطویی، که دارای ویژگی دوام و ثبات است، در عالم متغیر و غیر ثابت دست‌یافتنی نیست.^{۳۹}

نسبت معرفت با یقین

اکنون که با انواع معرفت و گونه‌های یقین آشنا شدیم، به بیان نسبت میان آنها می‌پردازیم. گفتیم، منظور از معرفت علم حضوری و یا علم حصولی تصویری و یا مطلق علم حصولی قضیه‌ای و تصدیقی اعم از صادق و کاذب و یا علم قضیه‌ای و تصدیقی مطابق با واقع مستند به بداهت یا برهان است. نیز گفتیم یقین نیز انواعی دارد: یقین شهودی، یقین گرایشی، یقین عام (مطلق جزم)، یقین خاص (یقین منطقی) و یقین اخص (یقین منطقی ضروری). اکنون نسبت میان انواع معرفت و گونه‌های یقین را بررسی خواهیم کرد.

در نسبت سنجی میان معرفت حضوری و یقین شهودی، یقین گرایشی، یقین عام، یقین خاص و یقین اخص می‌گوییم نسبت میان معرفت حضوری و یقین شهودی تساوی است؛ زیرا در علم حضوری به دلیل عدم واسطه مفهومی میان عالم و معلوم اساساً خطا فرض ندارد. بنابراین، هر جا که علم حضوری حاصل باشد، در آنجا یقین شهودی نیز حاصل است. نسبت میان معرفت شهودی و یقین گرایشی، اعم و اخص من وجه است؛ زیرا چه بسا در جایی که معرفت شهودی و یقین شهودی حاصل است، گرایش قلبی و التزام عملی هم موجود باشد، اما مورد افتراق معرفت شهودی از یقین گرایشی، در جایی است که معرفت شهودی مقرون با گرایش قلبی و التزام عملی نباشد. مورد افتراق یقین گرایشی از معرفت شهودی نیز در جایی است که یقین گرایشی مستند به علم حصولی باشد، نه علم حضوری. نسبت میان معرفت شهودی و یقین عام، یقین خاص و یقین اخص، تباین است؛ زیرا معرفت شهودی، یعنی علم حضوری، با یقین عام، یقین خاص و یقین

اخص که همگی از مصادیق علم حصولی اند، هیچ نسبتی ندارد؛ یعنی میان آنها نسبت تباین برقرار است.

همچنین در نسبت سنجی میان معرفت به معنای علم تصویری مفرد با انواع یقین می‌توان گفت: نسبت علم تصویری مفرد با یقین خاص و یقین اخص تباین است؛ زیرا هیچ وجه اشتراکی میان معرفت به معنای تصور مفرد و انواع یقین وجود ندارد. بدین جهت، تصور مفرد را به وصف یقینی نمی‌توان متصف کرد؛ گرچه بعضی مدعی شده‌اند تصور تام و حقیقی، یعنی تصویری را که فرع بر وجود مصداق است، می‌توان به «یقینی» متصف کرد، ولی خود تصریح کرده‌اند که این وصف برای تصور بالعرض است نه بالذات؛ زیرا این وصف در اصل، از آن تصدیق است و نه تصور.^{۴۰} اما درباره نسبت میان معرفت به معنای مطلق علم حصولی قضیه‌ای و تصدیقی، اعم از صادق و کاذب، با انواع یقین باید گفت:

میان معرفت قضیه‌ای و تصدیقی غیر ضروری الصدق با یقین شهودی نسبت تباین برقرار است و نسبت میان معرفت قضیه‌ای و تصدیقی غیر ضروری الصدق با یقین گرایشی، عام و خاص من وجه است؛ چون ممکن است معرفت قضیه‌ای و تصدیقی غیر ضروری الصدق با یقین گرایشی اجتماع داشته باشند؛ چنان که افتراق آنها از دو سوی این رابطه امکان‌پذیر است و اما معرفت قضیه‌ای و تصدیقی غیر ضروری الصدق با یقین عام، نسبت عام و خاص مطلق دارد؛ زیرا می‌دانیم قضیه عین یقین نیست، بلکه گاهی می‌تواند متعلق یقین و تصدیق قرار گیرد. پس اصالتاً باید رابطه میان تصدیق غیر ضروری الصدق را با یقین عام بررسی کنیم.

چنان که دانستیم تصدیق اعم از ظنی و یقینی است. پس مورد افتراق تصدیق غیر ضروری الصدق با یقین عام در تصدیق ظنی است. اما هرگاه یقین، عام یعنی مطلق جزم باشد، در آنجا بالضرورة مطلق تصدیق، اعم از صادق و کاذب هم وجود دارد. بنابر این، نسبت میان معرفت به معنای قضیه و تصدیق غیر ضروری الصدق با یقین عام، عام و خاص مطلق است. البته این نسبت میان یقین عام و قضیه‌ای که تضمینی برای صدق آن وجود ندارد، بالعرض و به تبع تصدیق است.

اما معرفت به معنای قضیه غیر ضروری الصدق با یقین خاص و اخص، نسبت تباین دارد.

در نسبت سنجی میان معرفت به معنای معرفت قضیه‌ای ضروری الصدق با انواع یقین، اگر طرف مقایسه را نسبت قضیه بالأصله با انواع یقین بدانیم، باید گفت نسبت میان معرفت قضیه‌ای ضروری الصدق با انواع یقین تباین است، ولی اگر در نسبت سنجی رابطه‌ای را که بالعرض قضیه با تصدیق دارد و از این جهت، قضیه و تصدیق هم ارزاند،^{۴۱} در نظر بگیریم، می‌توان گفت نسبت میان قضیه با یقین شهودی تباین است و نسبت آن با یقین گرایشی، عام و خاص من وجه و رابطه آن با یقین عام، اعم و اخص مطلق و نسبت آن با یقین خاص تساوی، و نسبت آن با یقین اخص، عام و خاص مطلق است؛ زیرا چه بسا قضیه ضروری الصدق، ضروری الجبهه نباشد، ولی قضیه‌ای که یقین به صدق آن داریم و ضروری الجبهه است، به ضرورت، صادق هم هست.

نظیر نسبتی که میان معرفت به معنای قضیه ضروری الصدق با انواع یقین برقرار بود، میان معرفت به معنای تصدیق ضروری الصدق با یقین هم برقرار است، با این تفاوت که نسبت قضیه ضروری الصدق با انواع یقین به تبع است، ولی این نسبت در تصدیق ضروری الصدق بالأصله است.

بنابراین، نسبت میان معرفت به معنای تصدیق ضروری الصدق که به بداهت یا برهان مستند است، با انواع یقین بدین گونه است که نسبت میان معرفت به معنای تصدیق ضروری الصدق با یقین شهودی تباین است و با یقین گرایشی، عام و خاص من وجه، و با یقین عام، عام و خاص مطلق، و با یقین خاص، تساوی و با یقین اخص، عام و خاص مطلق است.

مناقشه

شاید مناقشه شود که هیچ نسبتی میان معرفت و یقین وجود ندارد؛ زیرا معرفت یک فرایند شناختی است که رابطه‌ای با واقع دارد، ولی یقین امری است که به حالات روانی شخص متیقن

ناظر است. پس چگونه می‌توان میان دو چیزی که هیچ وجه مشترک ندارند، پیوند برقرار ساخت؟

پاسخ

کلید حل مناقشه، توجه به این است که یقین دو وجه دارد: وجه منطقی و وجه روان‌شناختی. در منطق و معرفت‌شناسی به وجه منطقی و معرفت‌شناختی یقین نظر می‌شود که به حیث صدق آن مربوط است، نه به وجه روان‌شناختی آن؛ زیرا حیث روان‌شناختی یقین به روان‌شناسی ادراک مربوط است.

بی‌توجهی به این نکته و درآمیختن حیث‌های گوناگون موضوع، کسانی چون کواین (Quine) را بر آن داشته است که معرفت‌شناسی را به روان‌شناسی تحویل کنند که از این عمل، به «مرگ معرفت‌شناسی» تعبیر شده است؛ زیرا با این تحویل، «معرفت‌شناسی طبیعی شده»، یعنی معرفت‌شناسی علمی (تجربی)، ارائه شده است که با معرفت‌شناسی حقیقی، تنها در اسم اشتراک دارد. گفتنی است گرایش تحویل «معرفت‌شناسی» به «روان‌شناسی ادراک» اکنون نقطه چالش در معرفت‌شناسی معاصر است.^{۴۲}

استاد مصباح بر خلاف کواین همواره به تفاوت وجه معرفت‌شناختی و وجه روان‌شناختی توجه داده و از درهم‌آمیختن این دو حیثیت هشدار داده‌اند.^{۴۳}

برای نمونه، ایشان می‌فرمایند:

توجه به این امر ضروری است که هر قضیه و تصدیقی از دو حیث لحاظ می‌شود: الف) حیثیت ارتباط تصدیقات و قضایا با معلومات و محکیات آنها. هر قضیه - به موجب آنکه خبر می‌باشد - حاکی از محکی‌ای و معلومی است؛ مثلاً قضیه «آب مرکب از نیدروژن و اکسیژن» است - صرف نظر از اعتقاد شخص عالم - حاکی از ترکیب واقعی و خارجی آب از این دو عنصر می‌باشد و در صورتی که این قضیه مطابق با محکی خود باشد، صادق، و الا کاذب خواهد بود....

ب) حیثیت ارتباط قضایا و تصدیقات با عالم: در این دیدگاه که یک دیدگاه روان‌شناختی است، حصول و کیفیت اعتقاد شخص به قضیه ملحوظ واقع می‌شود... بنابراین، [دیدگاه] یقینی بودن اعتقاد یا اطمینانی و ظنی بودن آن، دو حالت نفسانی متفاوت شخص عالم نسبت به قضیه (با قطع نظر از مطابقت قضیه و یا عدم آن) است که از جهت ارتباط قضیه با عالم بررسی می‌شود و به حیثیت منطقی آن، یعنی مطابقت علم با معلوم و واقع‌ربطی ندارد. تفکیک میان دو دیدگاه منطقی و روان‌شناختی در تعریف علم، بر پژوهشگرانی که تلخی خلط میان این دو حیثیت را چشیده‌اند، ارزشمند است.^{۴۴}

استاد بر اساس این نکته در تعریف معرفت به باور صادق موجه نیز مناقشه کرده و وجه آن را این دانسته‌اند که در تعریف اصطلاح علم می‌بایست حیثیت منطقی علم مورد نظر باشد و افزودن قید «باور» یا «باور مقرون به صدق یا توجیه» در واقع، به معنای دخالت دادن حیثیت روان‌شناختی در تبیین این اصطلاح است. از این رو، به نظر استاد مصباح راه صحیح در تعریف اصطلاح معرفت این است که مثلاً بگوییم تطابق قضیه با محکی خودش که تنها به وجه منطقی علم مستند است، نه به وجه روان‌شناختی آن.^{۴۵}

نکته

در اینجا اگر به نکته‌ای توجه شود، خواهد توانست هم از خلط وجه منطقی و وجه روان‌شناختی معرفت جلوگیری کند و هم می‌تواند توجیهی باشد برای اینکه چرا منطقی‌دانان و نیز معرفت‌شناسان عنصر تصدیق را، در تعریف یقین یا معرفت به کار می‌گیرند و آن نکته این است که «معرفت» تنها این نیست که قضیه صادق باشد؛ زیرا بحث درباره علم و جهل فاعل شناساست، پس در تعریف معرفت باید ارتباط قضیه با عالم و فاعل شناسا نیز لحاظ شود، ولی از حیث منطقی نه روان‌شناختی.

توضیح آنکه: «تصدیق»، که علم حصولی ناظر به قضیه است و در آن داوری درباره صدق قضیه وجود دارد، گاه یقین و گاه ظن است و یقین نیز گاه جهل مرکب و گاه یقین تقلیدی است و

گاه یقین منطقی خاص و یا اخص شالوده‌مند است که اینها همه، مصداق علم حصولی تصدیقی اند؛ گرچه در معرفت‌شناسی تنها آن یقینی بر صدر می‌نشیند که یا بدیهی و یا مستند به برهان باشد. البته با ملاحظه اینکه تصدیق مورد نظر منطق دانان «دانستن» است، نه «گرایش»؛ چون تصدیق در واقع «فهم صدق قضیه» است؛ به دلیل اینکه آنها تصدیق را علم حصولی دانسته‌اند. گو اینکه به کاربردن تعبیرهایی همچون باور و اعتقاد در تعریف تصدیق، غلط‌انداز و رهن است، ولی به قرینه روشن است که منظور آنها از تصدیق، «دانش» است، گرچه ممکن است گاهی تصدیق، گرایش را نیز در پی داشته باشد، ولی وجود این لازمه گرایشی، در حقیقت تصدیق، دخالت ماهوی ندارد.

با توجه به حقیقت تصدیق و هویت‌شناسی دقیق یقین ما را توانا می‌سازد تا به بسیاری از مناقشاتی که درباره رابطه یقین و واقع مطرح است، همچون شبهه نقب، یعنی این مناقشه که چگونه ممکن است از رابطه‌ای که قضیه با قائل آن دارد، - رابطه یقین - می‌توان به رابطه‌ای که قضیه با واقع خود دارد - رابطه صدق - نقب (پُل) زد، پاسخ گوئیم.^{۴۶}

بدین ترتیب، روشن شد «تصدیق» و نیز «یقین»، به عنوان نوعی از تصدیق، بسان قضیه می‌تواند، دو وجه داشته باشد:

۱. وجه منطقی و معرفت‌شناختی؛

۲. وجه گرایشی و روان‌شناختی.

به تعبیر استاد مصباح ما دو نوع یقین داریم: یقین منطقی و یقین روان‌شناختی،^{۴۷} ولی تصدیق به وجه منطقی و معرفت‌شناختی همان گونه که می‌تواند رابطه قضیه را با عالم و فاعل شناسا نشان دهد، خواهد توانست درباره صدق قضیه و ارزش معرفتی آن به قضاوت بنشیند؛ زیرا عالم در فرایند شناخت واقع خواهد فهمید که قضیه صادق است و این همان تصدیق یا گواهی به صدق یا به تعبیر دقیق‌تر، فهم صدق قضیه است. البته تنها تصدیقی به واقع راه دارد که یا بدیهی و یا مبرهن باشد و آن یقینی است که از جهل مرکب به دور و به لحاظ منطقی ملازم صدق و شک نابرتاب است و این همان معرفت و یقینی است که معرفت‌شناسان ژرف‌اندیش در پی آن‌اند.

پی نوشت ها

۱. صدرالدین شیرازی، *مفاتیح الغیب*، ص ۱۳۴؛ ابن سینا، *برهان شفا*، ص ۵۸.
۲. محی الدین بن عربی، «کتاب الیقین»، در: *رسائل ابن عربی*، ج ۴، ص ۴۸-۴۵.
۳. ر.ک: محمدتقی مصباح یزدی، «بر درگاه دوست»، در: *مشکات (مجموعه آثار آیت الله مصباح یزدی)*، ص ۱۹۹؛ «راهیان کوی دوست»، در: *مشکات*، ص ۲۰۳؛ «به سوی او»، در: *مشکات*، ص ۸۱؛ «کاش ها و چالش ها»، در: *مشکات*، ص ۲۸۳-۲۹۸؛ «ره توشه»، در: *مشکات*، ص ۳۰۸-۳۲۳؛ «به سوی خودشناسی»، در: *مشکات*، ص ۳۷۷-۳۸۲؛ «اخلاق در قرآن (۱)»، در: *مشکات*، ص ۱۵۳-۱۵۶.
۴. ابن عربی، «کتاب الیقین»، در: *رسائل ابن عربی*، ج ۴، ص ۴۶.
۵. ر.ک: ا.د عزت قرنی، *تطور مفهوم الیقین فی فلسفة افلاطون*، ص ۱۳-۸۴.
۶. ارسطو، *فی النفس*، ص ۷.
۷. ابونصر فارابی، *فصول منتزعه*، ص ۵۰-۵۳.
۸. همان، ص ۵۳.
۹. علی عابدی شاهرودی، «اصلاح و تتمیم درباره نقد مبانی نظریه های علمی و تحقیقی»، *کیهان اندیشه*، ش ۴۰، ص ۹۹.
۱۰. ابو حیان توحیدی، *المقاسبات*، ص ۳۶۲.
۱۱. فارابی، *المنطقیات*، ج ۱، ص ۲۶۶.
۱۲. همان، ص ۲۶۷.
۱۳. ابن سینا، *الشفاء، الالهیات*، ص ۱۵.
۱۴. همو، *منطق دانش نامه علایی*، ص ۱۰.
۱۵. جمعه خان افضلی، «یقین؛ پیشینه، انواع و تعاریف»، فصلنامه *معارف عقلی*، ش ۱۰، ص ۱۴۹.
16. Peter Klein, "Certainty" in: *A companion to Epistemology*, P. 61- 62.
17. Peter Klein, "Certainty" in: *Routledge Encyclopedia of philosophy*, Vol.2, P.267.
۱۸. خواجه نصیرالدین طوسی، *اساس الإقتباس*، ص ۳۶۰-۳۶۱.
۱۹. همو، *شرح الإشارات و التنبیحات*، ج ۱، ص ۲۹۴-۲۹۵.
۲۰. شمس الدین محمد شهرزوری، *رسائل الشجرة الالهية فی علوم الحقائق الربانية*، ج ۱، ص ۳۸۵.
۲۱. سید یحیی یشربی، *از یقین تا یقین*، ص ۱۵-۱۴۰.
۲۲. مرتضی رضایی، «هویت شناسی یقین»، *مجله معرفت فلسفی*، ش ۶، ص ۴۶.
۲۳. علی موحدیان عطار، *از شک تا یقین*، ص ۱۹۲-۱۹۹.

۲۴. محمدتقی مصباح یزدی، «کاوش‌ها و چالش‌ها»، در: *مشکات*، ص ۲۹۲-۲۹۴.
۲۵. همان، ص ۲۹۴-۲۹۷.
۲۶. محمدباقر مجلسی، *بحار الانوار*، ج ۷۰، ص ۱۳۷، روایت ۴.
۲۷. محمدتقی مصباح یزدی، «بر درگاه دوست»، در: *مشکات*، ص ۱۹۹.
۲۸. همو، «کاوش‌ها و چالش‌ها»، در: *مشکات*، ص ۲۹۷-۲۹۸.
۲۹. ابن سینا، *الهیات شفا*، ص ۶.
۳۰. ر.ک: حسین هاشم‌نژاد، «یقین از منظر علوم عقلی و قرآن کریم»، *مجله اندیشه نوین دینی*، ش ۱۴، ص ۱۶۷-۱۹۶.
۳۱. سید محمد باقر صدر، *الأسس المنطقية للاستقراء*، ص ۳۲۲-۳۲۷.
۳۲. همو، *المنطق الوضعی و الیقین الرياضی فی الفلسفة*، ص ۳-۱۵.
۳۳. شهرام پازوکی، «تأملی در معنای یقین در فلسفه دکارت»، *مجله فرهنگ*، ش ۱۱، ص ۲۴.
۳۴. اراسموس، *در ستایش دیوانگی*، ص ۲۳-۱۵۹.
35. See: Ludwig Wittgenstein, *On Certainty*, & A. Phillips & Geiffiths, Eds Wittgenstein Certainty, P. 223- 237.
۳۶. ر.ک: بابک احمدی، *کتاب تردید*، ص ۲۴۷-۲۶۹؛ مینو حجت، *بی‌دلیلی باور: تأملی در باب یقین و یکنگشتان*، ص ۲۰۱-۲۰۳ و ۴۱۲-۴۱۹.
37. Lewis Edwin Hahn, Ed, *The Philosophy of Roderick M. Chisholm*, P.19-22, 591.
38. Peter Clain, "Certainty" in: *Routledge Encyclopedia of philosophy*. Vol.2, P.265.
۳۹. ر.ک: جان دیویی، *البحث عن الیقین*، ص ۷۲-۴۹.
۴۰. مهدی قوام صفری، «معرفت یقینی از دیدگاه ابن سینا»، *مجله ذهن*، ش ۸، ص ۸۲-۸۶.
۴۱. علی عابدی شاهرودی، «چند پرسش و پاسخ فلسفی»، *کیهان اندیشه*، ش ۴۱، ص ۱۰۶.
33. See: Jonathan Dancy and Ernest Sosa, eds. , *A Companion to Epistemology*, p.88-91, 197-300 Jonathan Dancy, *Introduction to Contemporary Epistemology*, P237-239.
۴۳. ر.ک: مقاله «نسبت معرفت‌شناسی با روان‌شناسی ادراک: از دیدگاه استاد مصباح و کواچین»، به همین قلم.
۴۴. محمدتقی مصباح یزدی، «حقیقت علم» *میزگرد، قیاسات*، ش ۱۲، ص ۱۹.
۴۵. همان، ص ۲۰.
۴۶. ر.ک: مقاله «چالشی در بدیهیات»، عباس عارفی، *مجله ذهن*، ش ۴، ص ۴۷-۴۹.
۴۷. محمدتقی مصباح یزدی، «هم‌اندیشی معرفت‌شناسی»، ۱۳۷۸/۱۰/۰۳ (جزوه).

منابع

قرآن کریم.

۱. ابن عربی، *کتاب الیقین*، در: *رسائل ابن عربی*، تحقیق: سعید عبدالفتاح، بیروت، مؤسسة الانتشارات العربی، ۲۰۰۴م.
۲. ابن سینا، *الشفاء، الإلهیات*، تحقیق: الأب فنواتی و سعید زاید، تهران، انتشارات ناصر خسرو، ۱۳۶۳ش.
۳. —، *برهان شفا*، تحقیق: ابوالعلاء عقیقی، القاهرة، وزارة التربية والتعليم، ۱۳۷۵ق.
۴. —، *دانش نامه علایی، رساله منطق*، تصحیح: محمد معین و سید محمد مشکوه، تهران، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، ۱۳۸۳ش.
۵. احمدی، بابک، *کتاب تردید*، تهران، نشر مرکز، ۱۳۷۴ش.
۶. اراسموس، *در ستایش دیوانگی*، ترجمه حسن صفاری، تهران، نشر فرزانه، ۱۳۷۶ش.
۷. ارسطو، *فی النفس*، تحقیق: عبدالرحمن بدوی، بیروت، دارالقلم، «بی تا».
۸. افضلی، جمعه خان، «یقین، پیشینه، انواع و تعاریف»، *مجله معارف عقلی*، ش ۱۰، ۱۳۸۷ش.
۹. پازوکی، شهرام، «تأملی در معنای یقین در فلسفه دکارت»، *مجله فرهنگ*، ش ۱۱، ۱۳۷۱ش.
۱۰. توحیدی، ابوحیان، *المقابسات*، تصحیح: محمد توفیق حسین، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، چاپ دوم، ۱۳۶۶ش.
۱۱. حجت، مینو، *بی دلیلی باور: تأملی در باب یقین و یگانشناختن*، تهران، نشر هرمس، ۱۳۸۷ش.
۱۲. دیویی، جان، *البحث عن الیقین*، ترجمه احمد فؤاد الاهوانی، قاهره، دار احیاء الکتب العربیة، ۱۹۶۰م.
۱۳. رضایی، مرتضی، «هویت شناسی یقین» *مجله معرفت فلسفی*، ش ۶، ۱۳۸۳ش.
۱۴. شهرزوری، شمس الدین محمد، *رسائل الشجرة الإلهیة فی علوم الحقائق الربانیة*، تهران، مؤسسه پژوهش حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۸۳ش.
۱۵. شیرازی، صدرالدین، *مفاتیح الغیب*، تصحیح: محمد جواجوی، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۳ش.
۱۶. صدر، سید محمد باقر، *الاسس المنطقية للإستقراء*، بیروت، دارالتعارف للمطبوعات، الطبعة الرابعة، ۱۴۰۲ق.

۱۷. —، المنطق الوضعي و اليقين الرياضي في الفلسفة، تهران، المكتبة الاسلامية الكبرى، ۱۴۰۰ق.
۱۸. طوسی، خواجه نصیرالدین، اساس الاقتباس، تصحیح: مدرس رضوی، تهران انتشارات دانشگاه تهران، چاپ پنجم، ۱۳۷۶ش.
۱۹. —، شرح الإشارات و التنبیحات، تهران، دفتر نشر کتاب، چاپ دوم، ۱۳۷۷ش.
۲۰. عابدی شاهرودی، علی، «اصلاح و تتمیم درباره نقد مبانی نظریه‌های علمی و تحقیقی»، کیهان اندیشه، ش ۴۰، ۱۳۷۰ش.
۲۱. —، چند پرسش و پاسخ فلسفی، کیهان اندیشه، ش ۴۱، ۱۳۷۱ش.
۲۲. عارفی، عباس، «نسبت معرفت‌شناسی با روان‌شناسی ادراک: از دیدگاه استاد مصباح و کوائین»، در دست چاپ.
۲۳. —، «چالشی در بدیهیات»، مجله ذهن، ش ۴، ۱۳۷۹ش.
۲۴. عزت قرنی، ا.د، تطور مفهوم اليقين في فلسفة افلاطون، کویت، جامعة الكويت، ۱۴۲۲ق.
۲۵. فارابی، ابونصر، المنطقیات للفارابی، تحقیق: محمدتقی دانش‌پژوه، قم، کتابخانه آیت‌الله نجفی، ۱۴۰۸ق.
۲۶. —، فصول منتزعه، تحقیق: فوزی متری نجار، تهران، انتشارات الزهراء (س)، چاپ دوم، ۱۴۰۵ق.
۲۷. قوام صفری، مهدی، «معرفت یقینی از دیدگاه این سینا»، مجله ذهن، ش ۸، ۱۳۸۰ش.
۲۸. مصباح یزدی، محمدتقی و دیگران، «حقیقت علم»، میزگرد، قیاسات، ش ۱۲، ۱۳۷۸ش.
۲۹. —، هم‌اندیشی معرفت‌شناسی، ۸۷/۱۰/۰۳ (جزوه).
۳۰. مصباح یزدی، محمدتقی، «اخلاق در قرآن (۱)»، در: مشکات (مجموعه آثار آیت‌الله مصباح یزدی)، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)، چاپ دوم، ۱۳۸۸ش.
۳۱. —، «بر درگاه دوست»، در: مشکات، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)، چاپ دوم، ۱۳۸۸ش.
۳۲. —، «به سوی او»، در: مشکات، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)، چاپ دوم، ۱۳۸۸ش.
۳۳. —، «به سوی خودسازی»، در: مشکات، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)، ۱۳۸۷ش.
۳۴. —، «راهیان کوی دوست»، در: مشکات، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)، ۱۳۸۷ش.

۳۵. ———، «ره توشه»، در: *مشکات*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)، چاپ سوم، ۱۳۸۸ ش.
۳۶. ———، «کاوش‌ها و چالش‌ها»، در: *مشکات*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)، ۱۳۸۷ ش.
۳۷. موحیدیان عطار، علی، *از شک تا یقین*، قم، انتشارات دانشگاه ادیان و مذاهب، ۱۳۷۸ ش.
۳۸. هاشم‌نژاد، حسین، «یقین از منظر علوم عقلی و قران کریم»، *مجله اندیشه نوین دینی*، ش ۱۴، ۱۳۸۷ ش.
۳۹. یشربی، سیدیحیی، *از یقین تا یقین*، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۳ ش.
40. Dancy, Jonathan, *Introduction to Contemporary epistemology*, Oxford: Basil Blackwell, 1986.
41. Dancy, Jonathan and Ernest Sosa, Eds *A Companion to Epistemology*, London: Blackwell, 1992.
42. Hahn, Lewis Edwinn, ed, *The philosophy of Roderick M. Chisholm*, Chicago: The Library of Living Philosophers, 1997.
43. Klein, Peter, "Certainty" in: *Routledge Encyclopedia of philosophy*, Edited by Edward Craig, London: Routledge, 1998.
44. Klein, Peter, "Certainty" in: *A Companion to Epistemology*, London: Blackwell, 1992.
45. Phillip.A. & Geiffiths, eds, *Wittgenstein certainty Essays*, Cambridge: Cambridge University Press, 1992.
46. Wittgenstein, Ludwig, *On Certainty*, New York: Basil Blackwell 1969.