

باسمه تعالی

دروس خارج نهایی الحکمة

استاد حجت الاسلام و المسلمین سیدیدالله یزدان پناه
تدوین اولیه

سال نخست (مجموعاً ۱۰۰ جلسه)

سال تحصیلی ۹۲-۹۳

تهیه: ستاد دانشیار

جلسه هجدهم

۱۳۹۲/۸/۵

گفته شد که ابن سینا سه شرط را برای یقین نفس الامری مطرح کرده است: اول) اعتقاد به گزاره و تصدیق آن. این شرط، شعریات را خارج می‌کند؛ دوم) اعتقاد به اینکه این گزاره ممکن نیست به گونه‌ای دیگر باشد و نقیضش درست باشد. این شرط، تصدیقات ظنی، مانند خطایات را خارج می‌کند. در تصدیقات ظنی، احتمال صدق خلاف گزاره تصدیق شده منتفی نیست. البته گاه ممکن است شخصی اعتقاد محکمی به یک گزاره داشته باشد، اما این گونه است که اگر به او خبر دهند که احتمال صدق طرف مقابل این گزاره هم وجود دارد، اعتقاد اولش سست می‌شود. به تعبیر بوعلی: «بحیث لو عسی أن نبه علیه بطل استحکام التصدیق الأول»^۱. شرط دوم، این گونه از موارد را هم خارج می‌کند؛ سوم) این اعتقاد دوم، زوال‌ناپذیر باشد.^۲ شیخ گفته است که زوال‌ناپذیری این اعتقاد دلیل هم دارد، که بیانش گذشت.

تأکید می‌کنم که زوال‌ناپذیری، که شرط سوم است، مربوط به اعتقاد دوم است؛ یعنی این اعتقاد که نقیض گزاره مورد اعتقاد محال است صادق باشد، قابل زوال و بازگشت نیست. با این قید، جدل، جهل مرکب و مغالطه و سفسطه خارج می‌شوند. بوعلی می‌گوید این امور «شبه یقین» هستند.^۳ کسی را در نظر بگیرید که به گزاره‌ای اعتقاد یافته و نیز اعتقاد دارد که نقیض آن ممکن نیست درست باشد، اما در واقع دچار مغالطه است. اگر به او نشان داده شود که اعتقاد او بر پایه مغالطه بوده است، اعتقاد دومش زوال می‌پذیرد. به بیانی دیگر، شرط سوم از آن رو مطرح شده است که نشان دهد اعتقاد یقینی نفس الامری، آنقدر محکم است که هیچ‌گاه قابل بازگشت نیست.

گفته شد که بوعلی می‌گوید زوال‌ناپذیری از آن روست که گزاره مورد اعتقاد، یا از اولیات است یا حد وسط دارد. این مضمون را ارسطو و فارابی نیز دارند.

تعبیر ارسطو، در ترجمه عربی، که می‌خواهد میان علم و جهل مرکب فرق بگذارد، چنین است:

۱. ابن سینا، الشفاء (المنطق)، البرهان، ص ۵۱.

۲. خواهیم دید که خواجه نصیرالدین طوسی هم زوال‌ناپذیری را مطرح می‌کند، اما معنایی دیگر را در نظر دارد.

۳. ر.ک: همان.

قد يُظنّ بنا ان نعرف كل واحد من الامور على الاطلاق^۱ لا على طريق السوفسطائيين الذي هو بطريق العرض^۲ متى ظنّ بنا انا قد تعرّفنا العلة التي من اجلها الامر^۳ و أنّها هي العلة و انه لا يمكن أن يكون الامر على جهة الاخرى و من البين ان هذا هو معنى ان يعلم^۴.

می بینیم که از نگاه ارسطو، علم یقینی آن است که بدانم الف ب است و بدانم که این اعتقاد از راه علتش حاصل آمده است، یعنی یا بین باشد و یا از راه حد وسط بدست آمده باشد، و نیز بدانم که ممکن نیست غیر از این باشد، یعنی الف ب نباشد. وی اندکی بعد درباره علت اعتقاد، چنین توضیح می دهد:

اعني بالبرهان القياس المؤتلف اليقيني و اعني بالمؤتلف اليقيني الذي نعلمه. فان كان معنى ان يعلم هو على ما وضعناه فقد يلزم ضرورتا ان يكون العلم البرهاني من القضايا الصادقة و اوائل غير ذات وسط^۵. ... و ذلك ان معنا ان تعلم الاشياء التي هي عليها برهان لا بطريق العرض انما هو تقتنى البرهان عليه^۶.

فارابی نیز در بحث های منطقی خود در چند موضع این بحث را آورده است.

اليقين هو ان نعتقد في الصادق الذي حصل التصديق به انه لا يمكن اصلا ان يكون وجود ما نعتقده في ذلك الامر بخلاف ما نعتقده، و نعتقد مع ذلك في اعتقاده هذا انه لا يمكن غيره، حتي يكون بحيث اذا اخذ اعتقادا ما في اعتقاده الأول كان عنده انه لا يمكن غيره، و ذلك الي غير نهاية^۷.

در رساله دیگری، که درباره یقین نوشته و بسیار در این موضوع ممتّع است، شرایط یقین را چنین

می شمارد:

(أ) اليقين علي الاطلاق^۱ هو أن يعتقد في الشيء أنه كذا أو ليس بكذا^۲ (ب) و يوافق أن يكون مطابقا غير مقابل لوجود الشيء من خارج (ج) و يعلم انه مطابق له (د) و انه غير ممكن أن لا يكون قد طابقه أو أن يكون قد قابله ...^۳.

۱. یعنی معرفت و علم حقیقی بیابیم.

۲. سوفسطایی از راه ذاتی نرفته است و بنابراین در واقع علم ندارد. منظور از طریق ذاتی، بین بنفسه بودن یا مبین بودن با حد وسط است که در ادامه از آن سخن می گوید.

۳. یعنی علتی که نتیجه را پدید می آورد.

۴. ارسطو، منطق ارسطو، تحقیق عبدالرحمان بدوی، ج ۲، ص ۳۳۲.

۵. یعنی بدیهیات.

۶. همان، ص ۳۳۳.

۷. فارابی، المنطقیات، (تحقیق محمدتقی دانش پژوه، قم: کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی، ۱۴۰۸ق)، ج ۱، ص ۲۶۷.

در این بخش از عبارت که نقل شد، فارابی برای یقین چهار شرط را بیان کرده است. او در ادامه هریک از این شرایط را توضیح می‌دهد. شرط چهارم این است که محال باشد آن قضیه متیقن، آن‌گونه نباشد. در توضیح این شرط می‌گوید:

و قولنا «انه غير ممكن أن لا يكون مطابقا أو أن يكون مقابلا» هو التأكيد و الوثاقه التي بها يدخل الاعتقاد و الرأي في حدّ اليقين،^٤ و أنه يجب اضطرارا^٥ أن يكون قد طابقه، و أنه ما كان يمكن أن لا يكون يطابقه، و أنه ما كان يمكن أن لا يكون طابقه، و أنه بحال ما لا يمكن أن يكون قد قابله، بل هو بحال يجب لها ضرورة أن يكون قد طابقه، و لم يناقضه، و لا ضاده. و هذه الوثاقه و التأكيد في الاعتقاد نفسه استفادة عن الشيء الذي اوقعه^٦ كان ذلك الشيء هو الطبيعة^٧ أو القياس.^٨

بنابراین از دیدگاه فارابی آنچه موجب می‌شود اعتقاد به کذب نقيض قضیه یقینی، زوال‌ناپذیر باشد، علت اعتقاد بدان است؛ یعنی یا آن قضیه از اولیات است و یا محصول قیاس است. این همان محتوایی است که بوعلی نیز ارائه کرده است و بیانش گذشت.

بنابراین منظور از یقین، یقین نفس‌الامری است نه نفسی، و قضیه یقینی ضرورتاً مطابق با واقع است. در نتیجه، اگر در برهان از قضایای یقینی استفاده کنیم، به نتیجه یقینی و مطابق با واقع خواهیم رسید. این‌سینا می‌کوشد این مطالب را تبیین کند. نیز کار بوعلی بسیار روش‌مند است. گفته است که قضایای یقینی یا بین بنفسه هستند و یا از راه حد وسط یقینی حاصل آمده‌اند. این‌چنین است که اصل اندیشه برهان از دل بحث یقین بیرون می‌آید.

١. یعنی یقین حقیقی.

٢. یعنی چه قضیه موجب باشد و چه سالبه.

٣. همان، ص ٣٥٠.

٤. روشن است که یقین نفس‌الامری فلسفی و معرفت‌شناختی مورد نظر است.

٥. این اضطرار، حتمیت و وجوب عقلی است.

٦. یعنی آنچه این تأکید و وثاقت را موجب شده، علت تصدیق به این گزاره است.

٧. منظورش از طبیعت، اولیات است. بنگرید به: همان، ص ٢٦٩-٢٧٠.

٨. همان، ص ٣٥٢.

یقین از دیدگاه خواجه نصیرالدین طوسی

تعریف دیگری از یقین وجود دارد که مطابق جست و جویی که انجام داده‌ایم، از محقق طوسی است و بعد از او در کلمات دو شاگرد بزرگش، علامه حلی (در کشف المراد) و قطب‌الدین شیرازی (در شرح حکمة الاشراق) نیز آمده است. سپس قطب‌الدین رازی، که شاگرد قطب شیرازی است، در شرح شمسیه این تعریف را آورده است. نیز حاجی سبزواری در شرح منظومه این تعریف را بیان کرده است.

خواجه در رساله تعدیل المعیار فی نقد تنزیل الافکار،^۱ تعریفی را که ابهری برای یقین ذکر کرده، مانع اغیار نمی‌داند. ابهری یقین و ظن را چنین تعریف کرده است: «الیقین هو اعتقاد أنّ الشیء کذا مع أنّه لا یمکن أن یکون الاّ کذا. و الظنّ هو الحكم علی الشیء مع الشّعور بامکان نقیضه».^۲ خواجه می‌گوید اگر صرف «اعتقاد» در این تعریف مورد نظر است، جهل مرکب را هم شامل است. اما اگر «اعتقاد صادق و مطابق با نفس الامر» مورد نظر است، هرچند جهل مرکب را خارج می‌کند، شامل اعتقاد مقلد جازم می‌شود. سپس می‌گوید باید یقین را این‌گونه تعریف کرد:

و الصّواب أن یفسّر یقین بالاعتقاد الجازم المطابق الذی لا یمکن أن یزول، و اعتقاد المقلد المصیب بالاعتقاد الجازم المطابق الذی یمکن أن یزول؛ و اعتقاد الجاهل بالجهل المركّب بالجازم غیر المطابق. و الظنّ المقابل لليقین بالاعتقاد الذی لا یمکن جازما او مطابقا او کان ممکن الزوال. و الظنّ الصّرف الذی یمکن مع الشّعور بامکان النّقیض بالاعتقاد غیر الجازم.^۳

از این توضیحات، چهار شرط برای یقین بدست می‌آید: الف) یقین، اعتقاد صادق است، بنابراین باید مطابقت با واقع را نیز در تعریف آورد تا جهل مرکب خارج شود؛ ب) یقین، اعتقاد جازم است، بنابراین باید جزم را در تعریف یقین آورد تا «ظن» خارج شود. اعتقاد جازم، اعتقادی است همراه با این اعتقاد که نقیض اعتقاد اول ممکن نیست. بنابراین جزم، بیان‌گر اعتقاد دوم است. ظن، اعتقاد و تصدیق است، اما همراه با ناممکن بودن صدق نقیض آن اعتقاد نیست؛ ج) یقین، اعتقاد ثابت و غیرقابل زوال است، یعنی

۱. تنزیل الافکار، رساله‌ای منطقی است نگاشته‌ی اثیرالدین ابهری (متوفای نزدیک سال ۶۶۰ق). خواجه نصیرالدین طوسی، در نقد آن، رساله تعدیل المعیار فی نقد تنزیل الافکار را نوشته است که در مجموعه منطق و مباحث الفاظ، به اهتمام توشی هیکو ایزوتسو و مهدی محقق به چاپ رسیده است.

۲. خواجه نصیرالدین طوسی، تعدیل المعیار فی نقد تنزیل الافکار، در: منطق و مباحث الفاظ، (به اهتمام توشی هیکو ایزوتسو و مهدی محقق، تهران: دانشگاه تهران، ۱۳۷۰ش)، ص ۲۲۶.

۳. همان.

همراه با این اعتقاد است که نقیض آن صادق نیست و ممکن هم نیست که این اعتقاد دوم، زوال بپذیرد. اما مقلد می‌تواند اعتقاد صادق جازم داشته باشد، یعنی معتقد است که نقیض آنچه بدان معتقد است، صادق نیست، ولی این اعتقاد دومش قابل زوال است. بنابراین باید قید سوم را به تعریف یقین بیفزاییم تا اعتقاد مقلد خارج شود. در نتیجه یقین را چنین باید تعریف کرد: «اعتقاد صادق جازم ثابت».^۱ خواجه همین نکته را در *تجريد الاعتقاد* نیز آورده است: «العلم و هو إما تصور أو تصديق جازم مطابق ثابت».^۱ توضیحاتی را که از رساله *تعديل المعيار* نقل کردیم، علامه حلی در شرح این عبارت آورده است:

إنما شرط فی التصديق الجزم لأن الخالی منه لیس بعلم بهذا المعني و إن كان قد يطلق عليه اسم العلم بالمجاز و إنما هو الظن، و شرط المطابقة لأن الخالی منها هو الجهل المركب، و شرط الثبات لأن الخالی منه هو التقليد أما الجامع لهذه الصفات فهو العلم خاصة.^۲

همین مضمون در بیانات قطب شیرازی نیز آمده است:

اليقين هو اعتقاد أن الشيء كذا مع اعتقاد أنه لا يكون إلا كذا، ليخرج الظن، مع مطابقته للواقع ليخرج الجهل المركب، و امتناع تغيره، ليخرج اعتقاد المقلد المصيب، لأنه قد يتغير بالتشكيك.^۳

حاصل آنکه در تعریف محقق طوسی، قید «مطابقت» افزوده شده و اعتقاد دوم به گونه خاصی معنا شده تا ظن از تعریف خارج شود و قید «ثابت» نیز آورده شده تا اعتقاد مقلد از تعریف بیرون رود. البته در بحث‌های بوعلی نیز اعتقاد مقلد به گونه‌ای خارج شده است. وی اقسامی را برای تعلیم بر می‌شمارد

۱. علامه حلی، *كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد*، (تصحیح و تعلیقه علامه حسن حسن‌زاده آملی، قم: مؤسسه النشر الاسلامی، چ ۴، ۱۴۱۳ق)، ص ۲۲۵. خواجه در *اساس الاقتباس* نیز این‌گونه از توضیحات را آورده است. ر.ک: خواجه نصیرالدین طوسی، *اساس الاقتباس*، (به تصحیح مدرس رضوی، تهران: دانشگاه تهران، چ ۳، ۱۳۶۱ش)، ص ۳۴۱-۳۴۲. ۲. علامه حلی، همان.

۳. قطب‌الدین شیرازی، *شرح حکمة الاشراق*، (به اهتمام عبدالله نورانی و مهدی محقق، تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، ۱۳۸۳ش)، ص ۱۱۶. (چاپ سنگی، ص ۱۱۸). نظیر همین مضمون را قطب‌الدین رازی در *شرح شمسیه* (ر.ک: *تحریر القواعد المنطقية في شرح الرسالة الشمسية*، (مقدمه و تصحیح محسن بیدارفر، قم: بیدار، چ ۲، ۱۳۸۴ش)، ص ۴۵۸) و حاجی سبزواری در *شرح منظومه* (ر.ک: *شرح المنظومة*، (تصحیح و تعلیقه علامه حسن‌زاده آملی و تحقیق و مقدمه از مسعود طالبی، تهران: نشر ناب، ۱۳۶۹-۱۳۷۹ش)، ج ۱، ص ۳۲۳) آورده‌اند. چنان‌که گذشت همه این دانشمندان این بیان و تعریف را از محقق طوسی گرفته‌اند.

(صناعی، تلقینی، تادیبی، تقلیدی، تنبیهی و ذهنی) و تعلیم تقلیدی را قسیم تعلیم ذهنی و فکری می‌داند.^۱ نیز ایشان غیرقابل زوال بودن اعتقاد به کذب نقیض را شرط یقین دانسته بود، که شامل نفی اعتقاد تقلیدی هم می‌شود. بنابراین در تعریف بوعلی از یقین، مشکلی از جهت خروج اعتقاد تقلیدی، وجود ندارد. نیز در مورد قید «مطابقت» که در تعریف خواجه افزوده شده، باید گفت که نیازی بدان نیست؛ زیرا اساساً بحث درباره یقین نفس‌الامری است. راهی که بوعلی درباره یقین طی کرده، طبیعی به نظر می‌رسد و مطابقت را هم تأمین می‌کند. بوعلی از عالم آغاز کرده و گفته است که اعتقاد یقینی باید زوال‌ناپذیر باشد و از راه علتش حاصل آمده باشد. لازمه این بیانات، مطابق با واقع بودن یقین هم هست، چنان‌که گذشت. نیز به این عبارت بنگرید:

أنا نعني بالعلم هاهنا المكتسب. و الذي يخالفه أصناف من الاعتقاد: اعتقاد في الشيء الذي هو كذا ضرورة أنه كذا، مع اعتقاد أنه لا يمكن ألا يكون كذا، لكن يكون هذا الاعتقاد في نفسه ممكن الزوال، لأنه لم يقع من حيث لا يمكن معه الزوال.^۲

اعتقادی زوال‌پذیر است که عالم در دست‌یابی بدان از راه مخصوص بدان وارد نشده باشد. بنابراین شیخ رئیس در اینجا راهی را که به صورت یقینی به واقع می‌رساند، معرفی می‌کند: قضیه‌ای یقینی است که یا از اولیات (بین بنفسه) باشد و یا از حد وسط حاصل آمده باشد. بنابراین قید «مطابقت» به عنوان یک قید توضیحی خوب است، اما قید احترازی نیست و چیزی را از شمول تعریف یقین بیرون نمی‌کند. در واقع همان سه شرطی که ابن‌سینا بیان کرده است، کافی است و همه اغیار را از تعریف یقین خارج می‌کند، البته به این شرط که غیرقابل زوال بودن را تنها به معنای ثابت بودن، که فقط اعتقاد تقلیدی را خارج می‌کند، ندانیم. آن‌گونه‌که شیخ رئیس معنا می‌کند، اعتقادی قابل زوال است که از راه علت خود حاصل نیامده باشد. اگر اعتقادی از راه علت خود بدست آمده باشد، مطابق با واقع است. البته چنین اعتقادی دیگر تقلیدی هم نخواهد بود. بنابراین نیازی به قید «مطابقت با واقع» نیست. باید توجه کرد که بوعلی جهل مرکب را هم درحقیقت نوعی از ظن (ظن فلسفی) می‌شمارد. آن که جهل مرکب دارد، ظاهراً اعتقاد دوم را دارد، یعنی معتقد است که نقیض قضیه‌ای که آن را تصدیق کرده، صادق نیست، اما از آنجاکه از راه محکم وارد نشده، اعتقادش در واقع قابل زوال است. بنابراین جهل مرکب

۱. رک: ابن‌سینا، الشفاء (المنطق)، (قم: کتابخانه آیت‌الله مرعشی نجفی، ۱۴۰۴ق)، البرهان، ص ۵۷.

۲. ابن‌سینا، الشفاء (الالهیات)، ص ۲۵۶.

واقعا علم نیست، و بهتر است که آن را ظن بنامیم.^۱ بنابراین آنچه در منطق و فلسفه ظن نامیده می‌شود، اعم از ظن عرفی است. گاه اعتقاد جازم است، اما درواقع باید آن را از اقسام ظن برشمرد؛ زیرا قابل زوال است. بنابراین معیار اینکه اعتقادی یقینی باشد، همان است که شیخ رئیس مطرح کرده است. مطابق این معیار، برای دستیابی به واقع دیگر نمی‌توان از هر قضیه‌ای استفاده کرد. از اینجا به بحث درباره پایه‌های بحث فلسفی خواهیم رسید.

کارگروه انتشار - مؤسسه فتوت

۱. رک: همان، ص ۲۵۶-۲۵۷. در این گونه از موارد، یقین نفسی هست، اما یقین نفس الامری نیست. به تعبیر شیخ رئیس، اینها شبه یقین هستند.