

## حقیقت یقین در حکمت و شریعت

عبدالحسین خسروپناه\*

دانشیار کلام اسلامی، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، قم  
(تاریخ دریافت: ۹۰/۰۳/۱۹ تاریخ تصویب: ۹۰/۰۴/۲۵)

### چکیده

معرفت به معنای مطلق آگاهی به علم حصولی و حضوری تقسیم می‌شود. دخالت یا عدم دخالت قوا، وجود یا عدم واسطه و مفهوم بودن یا وجود بودن معرفت، سه ملاک برای تقسیم علم به حضوری و حصولی است. نخستین تقسیم علم حصولی به تصور و تصدیق از سوی فارابی مطرح شده است و دیگر متفکران اسلامی همین تقسیم را تقویت کرده و بیشتر بدان پرداخته‌اند. علم حصولی به یقینی و غیر یقینی نیز تقسیم شده است. یقین یا معرفت یقینی در لغت، به معنای زایل‌شدن شک است و در اصطلاح، معانی متعددی دارد که همگی در نقطه‌ای اساسی مشترکند و آن ثبات و دوام آن است. وهم و شک و ظن از مفاهیم و واژه‌های مقدماتی در رسیدن به معنای یقین هستند و هیچ یک در مقایسه با ارزش مطلوب در یقین، از جایگاه قابل اعتنایی برخوردار نیستند، بلکه به عنوان اصطلاحی در علوم عقلی کاربرد دارند. جزم از واژه‌های نزدیک به معنای یقین و به معنای اعتقاد راجح است. اما در برخی نظرات قابل خدشه بودن و وجود احتمال طرف مقابل آن (از مقدار آگاهی یا جهل)، آن را از ساحت اعتماد و هم‌طرازی با یقین دور می‌سازد. قطع نزدیک‌ترین معنا به یقین بوده و با بررسی تعاریف و انواع آن این مطلب بیشتر تایید می‌شود. در عبارات متفکران اسلامی، علمی مورد اعتماد است که تمام و کمال و غیر قابل نقض و زوال باشد. بسیاری از

---

\*. E-mail: akhosropanah@yahoo.com

بزرگان اسلامی علم را همان یقین می دانند که بالاترین رتبه از اعتماد معرفتی به آن را یقین نام نهاده‌اند. در متون دینی اعم از قرآن کریم و روایات معصومین (علیهم السلام)، یقین جایگاه والایی دارد. قرآن کریم استدلال غیریقینی را معتبر نمی‌داند و تأکید مصرانه‌ای بر ارائه برهان و دلیل یقینی در اثبات معارف دارد. روایات نیز در این زمینه به اهمیت یقین و ارزش آن پرداخته‌اند. قرآن کریم و به تبع آن روایات، مراتبی از یقین را ترسیم کرده‌اند که هرکدام علاوه بر امتیاز یقین بودن، رتبه متفاوت از یکدیگر دارند؛ علم الیقین، عین الیقین و حق الیقین، به ترتیب، سه مرتبه یقین می‌باشند.

**کلیدواژه‌ها:** علم حصولی، یقین، اقسام یقین، حکمت، شریعت.

## مقدمه

حکیمان و اهل منطق برای علم، تعاریفی بیان کرده‌اند. علم در این مقام به معنای مطلق آگاهی گرفته شده است. مهم‌ترین و نخستین تقسیم علم، تقسیم علم به حضوری و حصولی است. بررسی چیستی، ویژگی‌ها، تفاوت‌ها، کارکردها و قلمرو علم حضوری و حصولی، مبحث اقسام معرفت را تشکیل می‌دهند. هدف از مطالعه اقسام معرفت، رسیدن به پاسخ سؤالات معرفت‌شناسانه است. متفکران اسلامی، علم به معنای مطلق آگاهی را به حصولی و حضوری تقسیم کرده و البته در توجیه این تقسیم، سه ملاک ارائه کرده‌اند. نخست، دخالت یا عدم دخالت قوه‌ای از قوای انسانی در تحقق ادراک (طباطبایی ۱۳۷۲، ج ۱: ۷۹ - ۸۳). دوم، وجود یا عدم واسطه (صورت، قوه ادراکی و یا... ) در حصول معرفت (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱۴۷-۱۶۴؛ مطهری ۱۳۷۷، ج ۶: ۲۷۲؛ ر. ک: مدرس زنوزی، ۱۳۶۷: ۲۱-۹۱؛ سهروردی، بی‌تا، ج ۱: ۷۲؛ فیاض‌لاهیجی، ۱۳۷۲: ۴۵) و سوم، مفهوم بودن یا وجود بودن ادراک است (ر. ک: طباطبایی ۱۴۱۶: ۲۹۴-۲۹۲؛ جوادی آملی، ۱۳۷۹: ۱۱۸). از دیدگاه حکمت متعالیه، آنچه ملاک حقیقی برای تقسیم علم به دو قسم حضوری و حصولی است، همان ملاک سوم است.

فحضور المعلوم للعالم اما بماهيته و هو العلم الحسولی او بوجوده و هو العلم الحسوری (طباطبایی، ۱۴۱۶: ۲۹۴؛ مصباح یزدی، ۱۳۷۳، ج ۱: ۱۷۱؛ مصباح یزدی، ۱۳۷۵: ۲۵).

علم حضوری، زیربنایی‌ترین موضوع فلسفه معرفت و فلسفه الهی به شمار می‌آید. فیلسوفان اسلامی در شاخه‌های مختلف فلسفه از جمله علم‌النفس فلسفی، هستی‌شناسی معرفت و الاهیات بالمعنی الاخص، فصلی در حوزه علم حضوری گشوده و از آن بحث کرده‌اند. هر چند رویکرد علم‌حضوری بیشتر هستی‌شناسانه است تا معرفت‌شناسانه، ولی نمی‌توان از بیان کارکردهای معرفت‌شناختی آن در فلسفه اسلامی غفلت کرد.

فارابی و بوعلی شناخت حقایق و جنس و فصل اشیاء را بر محور علم حصولی متعسر یا متعذر دانسته‌اند. به همین دلیل است که اهل عرفان بر مدار دانش شهودی و

حضوری قرار دارند. زیرا آنان وصول به حقیقت اشیاء را از راه شهود در محدوده ظهوری که حقیقت برای آنها نموده، ممکن و میسر دانسته و اکتنا نسبت به حقایق اشیاء را از آن جهت که ذات الهی در غیب و نهان آنها مستور است، غیر ممکن و متعذر می‌دانند (جوادی آملی، ۱۳۸۲، ج ۵: ۲۵۴).

البته در تحقیق دقیق مسئله، این مطلب خود را نشان می‌دهد که علم حقیقی، همان علم حضوری است و علم حصولی تابع علم حضوری می‌باشد، نه قسیم آن و قسم مستقلی از علم. اما به دلیل وسعت و کارکردهای پرشمار و بی‌بدیل علم حصولی، لازم است مباحث علم حصولی به صورت مستقل و مبسوط دنبال شود.

علم حضوری دارای ویژگی‌هایی است که می‌توان آنها را از نکته اخیر به دست آورد. شناخت دقیق علم حضوری و علم حصولی، به دانستن مختصات تعریفی و هستی‌شناختی آن بستگی دارد. به همین دلیل، حکیمان مسلمان به بیان ویژگی‌های علم حضوری پرداخته‌اند که عبارتند از بی‌نیازی از صورت ادراکی حکایت‌گر از معلوم (سبزواری، بی‌تا: ۱۳۷)، خطاناپذیری (مصباح، ۱۳۷۳، ج ۱: ۱۷۵)، تقسیم‌ناپذیری (شیرازی، بی‌تا: ۳۸-۳۹)، فقدان واسطه در ادراک (جوادی آملی، ۱۳۷۹: ۴۵)، وحدت علم و عالم (مصباح یزدی، ۱۳۷۳، ج ۱: ۲۲۰-۲۱۹؛ رازی، ۱۴۱۶: ۴۶؛ آشتیانی، ۱۳۷۳: ۴۷۹؛ مطهری، ۱۳۷۷، ج ۶: ۲۷۳ - ۲۷۲)، بی‌نیازی از آلت و قوه ادراکی (طباطبایی، ۱۳۷۲، ج ۲: ۲۸-۲۹؛ مطهری، ۱۳۷۷، ج ۶: ۲۷۳-۲۷۲)، تکیه‌گاه بودن برای علم حصولی (مصباح، ۱۳۷۳، ج ۱: ۱۷۶)، شدت و ضعف (همان: ۱۷۷)، عدم اتّصاف به قواعد منطقی و مفهومی و وصف‌ناپذیری (خسروپناه، بی‌تا: ۳۱۳-۳۱۲)، علم حصولی.

چنان‌که گذشت، طبق نظر دقیق در حکمت اسلامی، علم حقیقی، همان علم حضوری است و علم حصولی تابع علم حضوری می‌باشد. علم حضوری قابل انتقال به دیگری نیست، از این رو انسان‌ها به طور عادی از راه مفاهیم یا همان علم حصولی که مورد توافق و قرارداد است، با یکدیگر ارتباط برقرار می‌کنند. چنین معرفتی بسیار گسترده است و می‌توان گفت، انسان دنیای بیرون و نیز اذهان هم‌نوع خود را به وسیله علم حصولی می‌شناسد. این گستره از یک سو و ضرورت برقراری ارتباط متقابل معرفتی با دیگر انسان‌ها از سوی دیگر، مایه تشکیل مبحث دامنه‌دار علم

حصولی گشته است و حکما و اندیشمندان در این حوزه مباحث عمیق و گسترده‌ای را رقم زده‌اند.

علم حصولی با معیارها و به لحاظ‌های مختلف قابل تقسیم به اقسام متعددی است. لکن مهم‌ترین تقسیم آن، تقسیم آن به دو قسم مشهور تصور و تصدیق است. همچنین با عنایت به ملاک مورد نظر در تقسیم معرفت به دو قسم یاد شده، می‌توان ویژگی‌های علم حصولی را چنین برشمرد:

۱. علم حصولی، مساوق با کلیت است. زیرا همیشه همراه صورت ذهنی است و صورت ذهنی همواره کلیت دارد و مربوط به ماهیات و مفاهیم است (طباطبایی، ۱۳۷۲، ج ۱: ۱۲۹؛ مصباح، ۱۳۷۳، ج ۱: ۱۷۱-۱۷۷). مانند علم نفس به وجودات خارجی (طباطبایی، ۱۳۷۲، ج ۱: ۸۳) که با مفاهیم ذهنی به دست می‌آید. اگر سؤال شود که مفهوم چگونه تصور یا تصدیق است و تصور نیز خود یا جزئی است یا کلی، در حالی که ادعا شده بین علم حصولی و کلیت تساوق برقرار است؟ پاسخ این است که تمام صور ذهنی (گر چه جزئی باشد) قابل انطباق بر کثیرین است. به عبارت دیگر، جزئی حقیقی در ذهن وجود ندارد؛ بلکه آن چه محقق است، فقط جزئی اضافی است و تمام مفاهیم جزئی، جزئی اضافی‌اند و جزئی اضافی، همان کلی اما با دایره محدودتر است. حتی مفهوم زید که در ذهن وجود دارد، قابلیت انطباق بر کثیرین را دارد، هر چند این انطباق تناوبی باشد نه تجمعی. بنابراین، این انطباق بستگی به لحاظ ضیق و سعه مفاهیم دارد. مثلاً سعه انسان بیشتر از زید است. این تقسیم به اعتبار نسبتی که بین کلی و جزئی وجود دارد، ارائه می‌شود. جزئیات تنها به تشخیص است که بدون وجود خارجی حاصل نمی‌شود. البته در مباحث معرفت‌شناسی، جنبه حکایت‌گری مفهوم مورد نظر است، نه وجود مفهوم ذهنی. آنچه در ذهن وجود می‌یابد عوارض معلوم است نه وجود او. پس همه مفاهیم، کلی و قابل انطباق بر کثیرین هستند.

شیخ اشراق و ملاصدرا با توجه به این نکته تصریح کرده‌اند:

کَلِّ صوره فی النفس هی کلیه و ان ترکبت ایضا من کلیات کثیره  
(شیرازی، بی تا، ج ۳: ۳۶۴-۳۶۰، ۳۸۲، ۴۰۷-۴۰۳).

کلّ علم صوریّ فهو کلیّ او کلّ صوره ذهنیّه فهی کلّیه (همان، ج ۱):  
 (۴۰۳-۴۰۷).

۲. علم حصولی بر خلاف علم حضوری، مقسم تصور و تصدیق است، (طوسی، ۱۳۶۳: ۱۹۲؛ طوسی، ۱۳۶۳: ۱۱۵؛ صدر، بی تا: ۵۱).
۳. در علم حصولی مطابقت و عدم مطابقت مطرح است. زیرا معلوم بالذات آن با معلوم بالعرض آن متفاوت است.
۴. علم حصولی تشکیک پذیر نیست (شیرازی، بی تا، ج ۴: ۲۱۸).
۵. این علم قابل انتقال به غیر است.
۶. علم حصولی بستر جریان قواعد و احکام منطوق صوری است.
۷. علم حصولی دارای سه رکن است (عالم، معلوم بالذات و معلوم بالعرض). بر خلاف علم حضوری که دو رکن (عالم و معلوم) دارد.

### اقسام علم حصولی

علم حصولی، مقسم تصور و تصدیق است. این تقسیم در بسیاری از آثار متفکران پیشین به عنوان نخستین تقسیم برای علم حصولی به شمار آمده است. نخست فارابی این تقسیم را صریحا مطرح کرده است (فارابی، بی تا؛ بی تا؛ ۳: ۶۵؛ بی تا، ج ۱: ۲۶۶ و ۲۷۱؛ طوسی، ۱۳۷۶: ۳۴۰؛ ۱۳۶۱: ۶؛ شیرازی، ۱۳۷۸: ۶).

گرچه می توان در آثار ارسطو به توجه داشتن وی به این تقسیم رسید، اما نمی توان مدعی شد که این تقسیم ابتکار او بوده است. آری می توان گفت ارسطو معقول را به تصور و تصدیق تقسیم کرده است (ارسطو، بی تا، ج ۱: ۹۹-۱۰۰ و ۱۱۴). برخی متفکران، علم را منحصر در این دو قسم دانسته اند (طوسی، ۱۳۶۳: ۱۱۸) و برخی دیگر نیز علم حصولی را به تصور و تصدیق تقسیم کرده اند (الکردی، ۱۹۹۲: ۳۸).

بوعلی، فخررازی، خواجه طوسی، عبدالرحمن بن خلدون، ابن میثم بحرانی، ابن کمونه، ایچی و دیگر متفکران مطرح در عرصه تفکر فلسفی، این تقسیم را پذیرفته و مطرح

کرده‌اند (ک: ابن سینا، ۱۴۰۵: ۲۹؛ رازی، بی تا: ۶؛ بحرانی، ۱۴۰۶: ۲۱؛ طوسی، ۱۳۶۳: ۹۲؛ جرجانی، ۱۳۷۰، ج ۱: ۹۰).

در این تقسیم، مقسم لابشرط اخذ شده است (طوسی، ۱۳۶۳: ۴ و ۱۹۲؛ شیرازی، ۱۳۷۸: ۶؛ طوسی، ۱۳۶۳: ۵۲ و ۱۱۵؛ صدر، بی تا: ۵۱؛ سبحانی، ۱۴۱۱: ۳۷). منطقیان با این نحوه تقسیم، مفهوم عرفی علم را از یک نظر محدود کردند و آن را به علم حصولی اختصاص دادند و از سوی دیگر آن را به تصور ساده هم گسترش دادند (مصباح یزدی، ۱۳۷۳، ج ۱: ۱۶۵-۱۶۴).

البته برخی از متفکران این نکته را گوشزد کرده‌اند که از عبارتهای موجود، احتمال ایهام قسم سوم برای علم حصولی غیر از تصور و تصدیق وجود دارد. زیرا انقسام معنی جنس، انحصار در این دو نوع را اثبات نمی‌کند. اما این که ویژگی و مفاهیم مندرج در انواع برای انحصار کافی است، این پندار را مرتفع می‌سازد. با این وصف، توجه به مفهوم تصور و تصدیق، برای نفی اقسام دیگر، کافی است.

### معرفت یقینی

پس از بیان اقسام علم حصولی و احکام معرفت‌شناختی آنها، توجه به مبحثی مهم در حوزه معارف بشری به نام معرفت یقینی ضرورت دارد. خاستگاه این مبحث این است که ممکن است انسان با وجود آگاهی از چیستی تصور، تصدیق و شأن حکایت‌گری آنها از واقع، به استقرار و ثبات معرفتی خود اطمینان نداشته باشد. در این مقطع است که باید معرفت یقینی و ارتباط آن با عناصر معرفت و اقسام پیش‌گفته تبیین گردد. یقین یا معرفت یقینی از جهات مختلفی در حکمت اسلامی مورد اهتمام بوده‌اند که در ادامه جهت معرفت‌شناختی آن بررسی خواهد شد.

اهل لغت یقین را به معنای «زایل شدن شک» گرفته‌اند (ابن فارس، ۱۴۱۰، ج ۶). بنابراین هر یقینی مسبوق به شک خواهد بود. در برخی منابع آمده است: «الیقین، العلم الحاصل عن نظر و استدلال». در این تعریف نیز یقین مسبوق به استدلال است. پس هر علمی معرفت یقینی به شمار نمی‌آید. لذا علمی که بدون کوشش و تفکر علمی به دست می‌آید، مانند بدیهیات در منطق که بدون نیاز به استدلال مورد آگاهی‌اند، نباید معرفت

یقینی تلقی شوند. اما جرجانی یقین را به گونه‌ای تعریف می‌کند که مسبوقیت به شک در آن ملحوظ نیست و تنها علمی را یقینی می‌داند که قرین به شک نباشد. معنای دیگر یقین، وضوح و ثبوت و تحقق است (انس و دیگران، ۱۳۷۲). برخی نیز اطمینان قلب را بر این تعریف افزوده‌اند (نفیسی، بی تا، ج ۵: ۴۰۱۱).

یقین در اصطلاح، چنین تعریف شده است: «الیقین هو التصدیق الجازم المطابق للواقع الثابت» (فارابی، بی تا، ج ۱: ۲۶۷-۲۵۰؛ طوسی، ۱۳۷۶: ۳۶۰ و ۳۶۱ و ۴۰۹؛ ابن سینا، ۱۳۷۳: ۵۱، ۷۸ و ۲۵۶؛ شیرازی، ۱۳۶۹: ۴۴۵؛ سبزواری، ۱۴۲۳: ۸۸). در این تعریف چهار عنصر شرط گرفته شده است: ۱. تصدیق. ۲. جزم. ۳. مطابقت با واقع. ۴. عدم قابلیت زوال.

قید اول جنسی است که شامل ظن نیز می‌شود. با قید دوم، ظن از تعریف خارج می‌شود. با قید سوم جهل و با قید چهارم، اعتقاد مقلدانه (که به صواب رسیده باشد) از تعریف خارج می‌شود (ر. ک: جوادی آملی، ۱۳۷۹: ۱۳۹).

بهمینار در تعریف یقین می‌گوید: یقین، تصدیق مطابق با واقع است که قابل نقض نباشد. غزالی با اضافه کردن قیودی بر تعریف پیش‌گفته در تعریفی که هم معرفت‌شناسانه، هم منطقی و هم روانشناسانه است، می‌گوید:

الیقین ان تتیقن و تقطع به وینضاف الیه قطع ثان و هو ان یقطع بان قطع به صحیح و یتیقن بان لایمکن ان یکون فیه سهو و لا غلط و لا التباس و لا یجوز الغلط لا فی تیقنه و لا فی تیقنه الثانی بصحّه یقینه و یکون فیه آمناً (غزالی، ۱۹۹۴: ۴۵).

در تبیین معنای یقین، باید ابتدا واژه‌های وابسته به یقین را در منطق، فلسفه و عرفان بررسی کرد.

## وهم

این واژه یک قسم از تقسیمات علم است که در مقابل ظن قرار دارد و به این اعتبار هم نسبت نزدیکی با علم و یقین ندارد. اصطلاح وَهْم در منطق با مفهوم قوه واهمه اختلاف دارد (ر. ک: مظفر، ۱۳۶۶: ۱۸-۱۷).



## شک

این واژه در لغت به معنی خلاف یقین است (صفی پور، بی تا). شک و معادل‌های آن در هر زبانی بیانگر مفهوم اضطراب و سرگشتگی در فهم واقعیت است. شک در زبان لاتین (dubiety) در تضاد با ایمان و اعتقاد است، اما بیشتر بر نوسان و بی‌تصمیمی دلالت دارد. شک به جنبه تردید در تصمیم تحلیل می‌گردد، نه به بی‌اعتقادی. آنچه شکاکان به آن ارج می‌نهند جنبه بی‌اعتقادی آن نیست، بلکه تمایل به شناخت دو وجه یک مسئله است (الیاده، بی تا، ج ۲: ۱۰۹).

به تعبیر غزالی، شک عبارت است از اعتدال نفس در تصدیق و تکذیب (المعجم، ۲۰۰۰: ۸۷۷). مرز میان شک و یقین، به راحتی قابل تشخیص است. مهم‌ترین معیار برای جدایی شک از یقین، مطابقت با واقع است (ملکشاهی، ۱۳۷۵، ج ۱: ۹-۱۱). علاوه بر آن مهم‌ترین و کاربردی‌ترین نوع شک و یقین، نوع منطقی و ریاضی آن است و یقینی که ارسطو اراده کرده همین قسم است. بنابراین، مرز شک و یقین مشخص است و این دو به راحتی تفکیک پذیرند (صدر، ۱۴۱۰: ۳۲۷-۳۲۲).

## ظن

ظن در لغت به معنای پنداشت، گمان، ارتیاب و طرف راجح از طرفین اعتقاد غیر جازم است (صفی پور، بی تا). در اصطلاح نیز اعتقاد راجحی است که از نظر قوه و ضعف درجات مختلفی دارد (شیرازی، بی تا، ج ۳: ۵۱۷). در قرآن کریم، بعضاً ظن به معنای علم استفاده شده است: «يُظَنُّونَ أَنَّهُمْ مُلَاقُوا رَبِّهِمْ» (بقره: ص ۴۶). به نظر صدر المتألهین وجه این نوع استفاده، این است که علم اکثر مردم در دنیا نسبت به علمشان در آخرت به مثابه ظن است و دیگر این که علم حقیقی در دنیا، تنها برای اهل یقین یعنی انبیاء و اولیاء و اوصیاء و صدیقین حاصل است (شیرازی، بی تا، ج ۳: ۵۱۸-۵۱۷)؛ همانانی که قرآن کریم چنین معرفی می‌کند: «الَّذِينَ آمَنُوا بِاللَّهِ ثُمَّ لَمْ يَرْتَابُوا» (حجرات: ص ۱۵).

علم با ظن قابل جمع نیست. زیرا در ظن، احتمال تحوّل متعلّق ظن وجود دارد و این یعنی قابل زوال بودن یکی از طرفین قضیه (ابن سینا، ۱۳۷۳: ۲۵۹-۲۵۸). علاوه بر آن، موضوع علم ضروری است؛ یا ضروری دائم یا ضروری مشروط. اما موضوع ظن ممکن و متغیّر و گاهی آمیخته با جهل مرکّب است (همان: ۲۵۷). همچنین ظن صادق و کاذب برای شخص واحد قابل جمع نیست و دو امر جداگانه‌اند (همان: ۲۵۹).

### جزم

جزم در لغت یعنی دل نهادن، بی‌تردید و استوار. جزم کردن یعنی نیت استوار کردن و دل نهادن به کاری. اصل این لغت به معنای قطع و بریدن است: جازم یعنی استوار و محکم و به معنای یقین نیز آمده است (نفیسی، بی‌تا). جزم در اصطلاح، علمی است که خارج از شک و تردید، به ثبوت و استواری نزدیک باشد. به عبارتی آن علمی است که از حالت تردّد و بی‌طرفی به یک طرف قضیه نزدیک شده و تمایل یافته باشد. در جزم احتمال خلاف وجود دارد اما بر طرف کردن آن به عهده قواعد عقلی از جمله اصل استحاله تناقض است تا هم علم به طرف اثبات شیء محقق شود و هم اختلاف در آن بر طرف گردد و به عبارتی هم به طرف اثبات علم پیدا شود و هم به طرف سلب آن (جوادی آملی، ۱۳۷۹: ۲۵۶).

### انواع جزم

یک تقسیم جزم به لحاظ رسیدن به جزم و جهت دیگر مطابقت و عدم مطابقت با واقع می‌باشد. در تقسیم نخست، جزم دو قسم است: ۱. جزم حاصل از تقلید و ۲. جزم حاصل از راه‌های منطقی. قسم اخیر همان یقین است و معمولاً به جای واژه منطقی یا قطع منطقی واژه یقین به کار می‌رود (ملکشاهی، ۱۳۷۵، ج ۱: ۱۳). اما جزم حاصل از تقلید نیز یا در پی تقلید از معصوم است و یا تقلید از غیرمعصوم. تقلید از غیرمعصوم، یقینی در پی نخواهد داشت، زیرا همواره احتمال خلاف آن وجود دارد. نیز این نوع

تقلید، قابل نقض و زوال بوده است و با کمترین شبهه‌ای در آن شک به وجود می‌آید (جوادی آملی، ۱۳۷۹: ۱۳۹).

جزم به لحاظ مطابقت با واقع، یا مطابق با آن است یا غیرمطابق و جزم مطابق با واقع نیز خود یا قابل زوال است یا غیر قابل زوال. قسم اخیر، همان یقین است و این نوع جزم بیشتر تعبیر به یقین می‌شود. جزم مطابق با واقع زوال‌پذیر، یقین نیست و چون مخالف واقع است، پس جهل به حقیقت است (همان: ۲۳۹).

تفاوت یقین و جزم در موارد ذیل مطرح می‌شود: در جزم تنها علم به طرف اثباتی قضیه حاصل است، اما در یقین هم به طرف اثباتی و هم طرف سلبی قضیه علم وجود دارد. یقین همان جزم مضاعف است. «یعنی هر یقینی مرکب از دو جزم است یکی طرف هست و دیگری طرف نبود» (غزالی، ۱۹۹۴: ۴۵). در علم جزمی، احتمال خلاف منتفی نیست، اما در علم یقینی چون مستند به قاعده عقلی است، احتمال خلاف وجود ندارد مگر از باب جهل مرکب که آن هم اساساً علم نیست (جوادی آملی، ۱۳۷۹: ۲۵۶).

## قطع

قطع در لغت به معنی بریدن و جداکردن است (الخوری، بی‌تا) و در اصطلاح معرفت‌شناسی همان معنا و مفهوم جزم و یقین را دارد. این واژه در معرفت‌شناسی کمتر مورد استفاده است و اگر در این حیثه به کار رود، مقصود از آن باور جزمی مطابق با واقع یا همان یقین می‌باشد. بنابراین قطع نظر از ارتباط ذهن با واقع، به معنای انکشاف تمام و کمال و صد در صد است. البته می‌توان این خصوصیت را برای قطع در نظر گرفت که این پدیده پس از یک رشته جریان‌های احتمال و تردیدهای ذهنی به وجود می‌آید و به آن نوسانات پایان می‌بخشد.

پدیده قطع از دو جهت مطلوب ذهن است. نخست پایان دادن به شک و احتمال و دیگر عوامل اضطراب و دوم وصول به هدفی که ذهن برای رسیدن به آن از گذرگاه احتمالات متضاد و نوسانات عبور می‌کند (جعفری، ۱۳۶۰: ۹۱).

## اقسام قطع

قطع منطقی: انسان با عبور از شک و احتمال به مرحله‌ای می‌رسد که در آن علاوه بر زوال شک، به واقع هم می‌رسد. در حقیقت، قطع منطقی همان باز شدن تدریجی واقعیت از دیدگاه آدمی به وسیله تکاپوهای واقع‌جویانه و مبارزه جدی با شک و تردید و عشق به واقعیت است (همان: ۹۲) این نوع قطع همان یقین است و این دو اصطلاح تنها در لفظ متفاوت هستند؛ چرا که در تعریف یقین، همان معیار و ملاک وجود دارد (طوسی، ۱۳۷۶: ۳۶۱-۳۶۰ و ۴۰۹).

قطع تلقینی: تلقین واقعیات یا غیر واقعیات بر ذهن به وسیله منتفی کردن انگیزه‌های تردید و توهمات است. در اینجا ذهن هر اندازه ضعیف باشد، بیشتر پذیرای اثر تلقین خواهد بود (جعفری، ۱۳۶۰: ۹۲).

قطع موقت: یا قطع فصلی و موسمی که زیر مجموعه قطع غیر منطقی بوده و با یقین تفاوت اساسی دارد.

قطع در علم اصول: قطع در عرف علمای اصول غیر از قطع و یقین منطقی است. این بحث عقلی از عصر شیخ انصاری «ره» رونق بیشتری یافت. واژه‌های علم، قطع و یقین در علم اصول به جای هم به کار می‌روند و به عبارت دیگر مترادف هستند. قطع در اصطلاح علم اصول، خود به دو قسم قطع طریقی و قطع موضوعی منشعب می‌شود. برای شناسایی و تعریف کامل این دو اصطلاح لازم است به علم اصول مراجعه کرد. البته در نهایت می‌توان معنای این واژه را در علم اصول و منطق و معرفت‌شناسی، در یک چیز یافت و آن انکشاف کامل از واقع است.

در مقایسه واژه قطع با یقین می‌توان گفت در پدیده یقین که انکشاف صد در صد واقع است، کوچکترین احتمال خلاف وجود ندارد. این انکشاف عیناً در منطق نیز مورد نظر است؛ پس قطع منطقی همان یقین است. این مرتبه انکشاف با واژه‌های جزم و علم نیز مطرح می‌شود که بیشتر مراد از جزم منطقی، قطع منطقی و یقین است و تعبیر به جزم یا علم نوعی مسامحه است. در صورتی که جزم یا علم مطابق با واقع نباشد، جهل مرکب است (جعفری، بی‌تا، ج ۳: ۴۳۸). البته جایی که معیار مطابقت با واقع و عدم زوال و نقص شرط باشد، معمولاً در لفظ

یقین استفاده می‌شود و به ندرت واژه قطع یا جزم به کار می‌رود (ملکشاهی، ۱۳۷۵، ج ۱: ۱۳).

## علم

برخی منطقیون و فلاسفه در تعریف علم گفته‌اند: علم، تصدیقی است که قابل نقض نباشد و آن را به جزم، جهل مرکب، تقلید و یقین تقسیم کرده‌اند (شیرازی، بی‌تا، ج ۳: ۵۱۷). از نظر ابن سینا، علم به معنای اخص آن، دانش یقینی است و دانش یقینی، حاصل اعتقاد و تصدیقی است که در آن علاوه بر نسبت دادن محمول به موضوع، این امر نیز مورد اعتقاد باشد که سلب آن محمول از موضوع ممکن نیست (ابن سینا، ۱۳۷۳: ۵۱). علامه طباطبایی هم این نظر را پذیرفته و علم را منحصر در یقین می‌داند (فارابی، بی‌تا: ۳۰).

بنابراین تعاریف، اگر جزم و جهل مرکب و تقلید از علم خارج شدند، نیازی به قید عدم زوال، برای اخراج آن‌ها نیست. البته علامه طباطبایی در تعریف علم و یقین، قید عدم زوال را معتبر می‌داند، زیرا در بحث جریان برهان در جزئیات، متذکر شده است که از آنجا که جزئی قابل‌زوال است، علم به آن نیز قابل‌زوال یا تغییر خواهد بود. پس در جزئیات نمی‌توان به یقین نائل شد (طباطبایی، ۱۴۱۶: ۴). تعریف علامه با تعریف بهمنیار و ابن سینا سازگار است. چنان‌که بوعلی نیز علم را تنها یقین می‌داند (ابن سینا، ۱۳۷۳: ۵۱). گرچه وی در عبارت دیگری علم را اعم از یقین دانسته باشد، شاید وجه جمع این دو نکته این است که علم و یقین دو معنای مترادفند و بیشتر به جای همدیگر به کار رفته‌اند و جایی که علم را به صورت عام به کار برده‌اند، به جزم و جهل مرکب و ظن، عنایتی نداشته‌اند.

در تفاوت میان علم و معرفت باید توجه داشت چنان‌که در مبحث تحلیل معرفت گذشت، مفاهیمی همچون معرفت و مرادف‌های آن «علم» و «شناخت» بدیهی‌اند و به عبارتی مستغنی از تعریف هستند. بنابراین در بیان تفاوت و تشابه چنین مفاهیمی نمی‌توان از تعریف حقیقی آن‌ها کمک گرفت و یا از راه شرح اللفظ و شرح الاسم یا بیان مصادیقی از آن‌ها به بیان تفاوت و تشابه به آن‌ها پرداخت.

اما در این که علم همان معرفت است یا نه، اختلاف نظر وجود دارد. ملاصدرا در این باره می‌گوید:

فمنهم من قال أنّها ادراک الجزئیات و العلم ادراک الکلیات و آخرون قالوا أنّها التّصوّر و العلم هو التّصدیق: عده‌ای از علما معتقدند معرفت و شناخت همان ادراک جزئیات است و علم درک کلیات؛ گروهی دیگر معرفت را تصور و علم را همان تصدیق دانسته‌اند (شیرازی، بی تا، ج ۳: ۵۱۱).

حاجی سبزواری در تأیید این مدّعا در ذیل این مطلب به این روایت استناد می‌جوید که

أوّل الدّین معرفة الله و کمال المعرفة التّصدیق به اذ جعلها مقابله للتّصدیق: ابتدای دین‌داری شناخت خداست و شناخت کامل همان تصدیق اوست هنگامی که معرفت را رویاروی تصدیق قرار دهد (همان).

این روایت شاهد بر این است که معرفت همان تصور است که بالاترین مرتبه معرفت به تصدیق منتهی می‌شود و اینجا معرفت در مقابل تصدیق قرار گرفته است. زیرا اگر معرفت همان تصدیق باشد، لزومی نداشت بالاترین مرتبه آن تصدیق باشد. در این صورت عرفان بالاترین رتبه از علم است، زیرا تصدیق استناد محسوسات به واجب الوجود امری بدیهی است، در حالی که تصور حقیقت واجب، امری فوق طاقت بشری است. زیرا انسان تا وقتی که شیء را نشناسد طالب ماهیت آن نیست. طبق این مبنا، هر عارفی عالم است، ولی هر عالمی عارف نیست و لذا کسی که به دنبال علم نرود و بدون طلب علم، به معلوم برسد معرفتی نیافته است (همان، ج ۳: ۵۱۱).

### یقین در عرفان اسلامی

علاوه بر تعریف‌هایی که در منطق فلسفه برای یقین ارائه شده، در عرفان نیز تعریف‌های مختلفی از یقین صورت گرفته و معمولاً در تعریف ماهیت آن تعبیر مختلفی به کار رفته است که در حقیقت وصف حال درونی است که از راه کشف و شهود حاصل می‌شود.

و عند اهل الحقیقه رؤیه العیان بقوه الايمان لا بالحجّه و البرهان و قیل الغیوب بصفاء القلوب و ملاحظه الاسرار بما حفظه الافکار و قیل تحقیق تصدیق بالغیب بازاله کلّ شکّ و ریب و قیل الیقین نقیض الشک و قیل الیقین رؤیه العیان بنور الايمان و قیل الیقین ارتفاع الریب فی مشهد الغیب و قیل الیقین، العلم الحاصل بعد الشک: یعنی نزد اهل حقیقت رؤیت و مشاهده عرفانی منوط به قوت ایمان است نه به واسطه دلیل و برهان؛ علم به غیب وابسته به صفای قلبهاست؛ دستیابی به اسرار به واسطه امانتداری اندیشه است؛ محقق شدن درستی و راستی غیب به واسطه برطرف شدن هرگونه شک و ریبه؛ یقین با شک تناقض دارد؛ یقین یعنی مشاهده واقع و حقیقت به واسطه نور ایمان؛ یقین یعنی برطرف شدن تردید در مشاهده غیب و یقین یعنی علمی که بعد از شک به دست آمده است.

برخی دیگر گفته‌اند:

ظهور نور حقیقت در حالت کشف است بشریّت را به شهادت وجد و ذوق، نه به دلالت عقل و نقل و مادام که آن نور از وادی حجاب نماید، آن را نور ایمان خوانند (کاشانی، ۱۳۷۶: ۷۵).

ابن عربی می‌گوید:

انّ الیقین مقرّ العلم فی الخلد فی کلّ حال بوعد الواحد الصّمد  
انّ الیقین الذی التحقیق حصله اعکف علیه و لا تنظر الی احد  
فان تزلزل عن حکم الثبات فما هو الیقین الذی یقوی به خلدی  
(ابن عربی، بی‌تا، ج ۲: ۲۰۴).

وی یقین را وصفی برای همگان می‌داند و می‌گوید انسان در اصل، مضطرب است و از لحاظ حقیقتش یقینی ندارد. چرا که او محل تجدّد اعراض است، درحالی که یقین

سکون است؛ او در خصوص انسان‌های الهی می‌گوید: انسان‌های الهی در نفس خود، جویای یقین هستند (همان، ج ۲: ۲۰۶).

### تقسیم یقین

متفکران اسلامی یقین را از جهات مختلفی تقسیم کرده‌اند؛ گاهی از لحاظ وثاقت و عدم وثاقت، گاهی از جنبه‌های دیگر. شهید صدر یقین را از لحاظ مرتبه به سه قسم تقسیم کرده است:

### یقین منطقی یا ریاضی

این همان یقین مورد نظر منطق برهان ارسطو است. یقین منطقی، علم به قضیه معین و علم به استحاله غیرحالت معلوم بودن آن است. به عبارتی، یقین منطقی را می‌توان به دو علم تحلیل کرد (صدر، ۱۴۱۰: ۳۲۲). این یقین در واقع جزم صد در صد به قضیه است. یقینی ریشه‌دار و شالوده‌مند که محمولی را بر موضوعی به جزم حمل می‌کند. پس بالقوه یا بالفعل جزم به امتناع سلب محمول از موضوع نیز با آن قرین است (طوسی، ۱۳۷۶: ۳۶۰).

این یقین در مقابل شک و شکاکیت فلسفی نیز قرار دارد و هرگز از راه تجربه حاصل نمی‌شود. مشهور منطقیان تجربیات را از جمله بدیهیات می‌شمارند، در حالی که در تجربه همواره قیاسی مطوی وجود دارد که برای آن یک قضیه نظری است (الاتفاقی لا یدوم و لا یکون اکثریاً) و حکمی که مبتنی بر امر نظری باشد، خود نیز نظری است نه بدیهی. پس تجربیات را نمی‌توان از بدیهیات شمرد، هر چند بدیهی ثانویه باشند (مصباح یزدی، بی‌تا، ج ۱: ۲۷۱).

### یقین ذاتی

این یقین بدین معنی است که انسان به قضیه‌ای جزم داشته باشد، به صورتی که هیچ‌گونه شک یا احتمال در نفس او نباشد. در یقین ذاتی ضروری نیست که وضع مخالف آنچه را که فرد بدان علم پیدا کرده مستحیل بداند. مثلاً گاهی انسان



خواب هولناکی می‌بیند و از آن خواب، یقین می‌کند که مرگش نزدیک است؛ یا گاهی نامه‌ای که خطش بسیار شبیه خط دوستش است به دستش می‌رسد و یقین می‌کند که نامه از دوستش است؛ اما در عین حال اصلاً محال نمی‌بیند که زنده بماند (در مثال اول) و یا نامه از دوستش نباشد. با آن که احتمال این معنا را نمی‌دهد، لکن احتمال ندادن به معنی استحاله نیست (صدر، ۱۴۱۰: ۳۲۳). تعبیر «یقین بالمعنی الاعم» و «بالمعنی الاخص» نیز به همین دو قسم ناظر است (مظفر، ۱۳۶۶: ۲۹۰؛ مصباح، بی تا، ج ۱: ۷ و ۸).

### یقین موضوعی

در این قسم از یقین، دو جهت قابل ملاحظه است: نخست، قضیه‌ای که یقین به آن تعلق گرفته و دوم، درجه تصدیقی که از آن با یقین تفسیر می‌شود. تصدیق از نظر روانشناختی دارای مراتبی است. یعنی از کمترین درجه احتمال تا سرحدّ جزم در نوسان است و یقین نمودار بالاترین آن درجات است که هیچ احتمالی در آن راه ندارد (صدر، ۱۴۱۰: ۳۲۴). تفاوت بین یقین ذاتی و یقین موضوعی در این است که یقین ذاتی، تصدیق به چیزی به بالاترین درجه ممکن است، خواه مجوز واقعی برای این تصدیق موجود باشد یا نه (همان: ۳۲۵). اما یقین موضوعی مشروط به مجوز واقعی و درجه آن است. به عبارتی، یقین موضوعی عبارت است از آن که درجه‌ای که مجوزات واقعی آن را تعیین کرده است، به سرحدّ جزم و یقین برسد (همان). بنابراین نسبت این دو قسم از یقین، عموم و خصوص من وجه است. مورد اجتماع این دو در جایی است که یقین در روان شخص حاصل شود و آن یقین مقتضای مجوزات واقعی باشد. در این صورت، مصداق یقین ذاتی و موضوعی خواهد بود.

### تقسیم‌های دیگر

#### ۱. یقین ضروری و غیرضروری

به نظر فارابی، یقین ضروری یعنی اعتقاد به این که وجودش برخلاف آنچه هست ممکن نباشد و آنچه که اعتقاد دارد، خلافتش در هیچ زمانی ممکن نباشد (فارابی، بی تا، ج ۱: ۲۶۸).

اما یقین غیرضروری یقینی است که تنها در زمان معینی یقین باشد و احتمال تبدیل آن به کذب به واسطه نقصی در ذهن، وجود داشته باشد (همان: ۲۶۸). می‌توان این تقسیم را به تقسیم نخست و قسم یقین منطقی و غیر منطقی بازگشت داد؛ زیرا از ویژگی‌های یقین منطقی ضرورت آن است، بر خلاف یقین روان‌شناختی.

## ۲. اقسام یقین به لحاظ موضوع

یقین واقعی یا طبیعی یا اعتقاد جازم متعلق به موضوعات تجربی مثل قول به این که از آسمان باران می‌بارد.

یقین علمی یعنی اعتقاد جازم متعلق به ادراک حقایق بدیهی و نظری مثل یقین شهودی و یقین استدلالی غیرمستقیم.

یقین اخلاقی یا پذیرش این که می‌توان در مقابل آنچه به حقیقت آن معتقدیم، یک موقعیت عملی مناسب اخذ کنیم (صلیبا، ۱۳۶۶: ۶۸۳-۶۸۲؛ الکردی، ۱۹۹۲: ۱۳۰-۱۳۱)

دکارت از دو نوع یقین متافیزیکی (Metaphysical Certainty) و اخلاقی (Moral Assurance) سخن گفته است. به نظر وی در یقین متافیزیکی جایی برای حداقل شک وجود ندارد. بر خلاف یقین اخلاقی که به استحکام یقین منطقی نیست و صرفاً برای تمشیت جریان زندگی است (احمدی، ۱۳۷۵: ۲۵۵).

## ۳. تقسیم دیگری از فارابی

یقین می‌تواند بر سه نوع باشد: یقین به وجود شیء؛ یقین به سبب وجود شیء و یقین به هر دو آن‌ها (فارابی، بی تا، ج ۲، ج ۱: ۲۷۲). قیاسی که از چنین مقدماتی تشکیل یابد بر سه قسم، مفید معرفت به وجود شیء، مفید معرفت به سبب وجود شیء و مفید معرفت به هر دو است. قیاس تشکیل یافته از چنین مقدمات یقینی، برهان نام دارد که سه قسم است:

۱. برهان الوجود و هو الذی یسمی برهان انّ الشیء؛

۲. برهان لمّ الشیء؛

۳. البرهان الذی یجمع الامرین جمیعاً و هذا هو البرهان علی الاطلاق (همان، ج ۱: ۲۷۳).

#### ۴. تقسیمی از شیخ‌الرئیس

ابن‌سینا، یقین را از جهت راه وصول به آن به اولی و غیراولی تقسیم کرده است. یقین اولی بی‌نیاز از وساطت تصدیق دیگر (غیراکتسابی) است؛ اما یقین غیراولی بدون توسل به تصدیقات دیگر حاصل شدنی نیست (ابن‌سینا، ۱۳۷۳: ۲۵۶).  
 یقین در تقسیمی دیگر به «عینی» و «ذهنی» که همان یقین علمی و منطقی و یقین حضوری غیر قابل انتقال به غیر است نیز تقسیم شده است (صلیبا، ۱۳۶۶: ۶۸۳).  
 ویتگنشتاین نیز چنین تقسیمی ارائه کرده است. آنچه را که دکارت یقین متافیزیکی عنوان نهاده، او یقین عینی نامیده است. به نظر وی حصول یقین ناممکن است (احمدی، ۱۳۷۵: ۲۵۵).

#### یقین در قرآن کریم

قرآن کریم در آیاتی که مربوط به بحث میان پیامبر اسلام «صلی الله علیه وآله وسلم» و کفار و معاندین است، پیوسته به ارائه برهان و استدلال منطقی و عقلی تأکید ورزیده و در برخی موارد با واژه برهان این خواسته را مطرح فرموده است: «قل هاتوا برهانکم ان کنتم صادقین» (بقره: ۱۱۱). در مقام خلع سلاح مخالفین نیز همین نکته را مورد اشاره قرار داده است: «ومن یدع مع الله الهأ آخر لا برهان له فانما حسابه عند ربّه» (مؤمنون: ۱۱۷).

قرآن با اشاره به برهان از اتباع ظن نهی فرموده: «ما لهم به من علم ان یتبعون الا الظن وان الظن لا یغنی من الحق شیئاً» (نجم: ۲۸). علاوه بر این قرآن تأکیدی جدی بر افشای مغالطه مغالطه‌گران دارد (ر. ک: جوادی آملی، ۱۳۷۹: ۱۴۵) و همچنان که تبعیت از ظن را مردود اعلام می‌کند، شک و شکاکیت را نیز محکوم می‌نماید (همان: ۱۷۳). بنابراین، طبق آیات قرآن، شناخت یقینی و مطابق با واقع برای انسان ممکن می‌باشد. این کتاب شریف، نه تنها انسان را به شناخت حقیقی و ایمان به

آن ترغیب نموده، بلکه شرط اساسی ایمان را اعتقاد یقینی می داند: «وبالآخره هم یوقنون» (بقره: ۴).

در قرآن کریم منتسب کردن کسی به شک و تردید برای تحقیر اوست. زیرا تحصیل یقین برای او ممکن می باشد. محور اصلی یقین هم اعتقادات پایه و اصلی همچون توحید، نبوت و معاد است (مصباح یزدی، بی تا: ۱: ۳۰).

### تفاوت ایمان و یقین در قرآن

قرآن در آیه ای می فرماید: «الذین یؤمنون بما انزل الیک و ما انزل من قبلک و بالآخره هم یوقنون» (بقره: ۴). در آیه دیگر اعتقاد راسخ به توحید و نبوت را به کلمه ایمان تعبیر نموده است. این بدان جهت است که لازمه یقین، عدم هرگونه شک و تردیدی است؛ اما فراموش کردن لوازم آن و اثرات این فراموشی از جمله عمل منافی با ایمان، با یقین سازگاری ندارد (طباطبائی، بی تا، ج ۱: ۴۶). مراد از یقین در اینجا همان علم حقیقی است (همان، ج ۱: ۲۶۳). همچنین لفظ یقین در آیه ۱۵۷ سوره نساء «وَمَا قَتَلُوهُ یَقِینًا»؛ درباره عیسی علیه السلام نیز به معنای علم یقینی و قطعی است، خصوصاً این که پیش تر کلمه ظن ذکر شده است (همان، ج ۵: ۱۳۳).

در قرآن کریم شناخت شهودی، مانند مفاد آیه میثاق «وَأَشْهَدُهُمْ عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ أَلَسْتَ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَىٰ شَهِدْنَا» (اعراف: ۱۷۲-۱۷۳) از قبیل شناخت مرآتیی است. معنای آیه این است که چون به خود نظر کنی، خود را نمی بینی بلکه تنها خداوند را مشاهده خواهی کرد (جوادی آملی، ۱۳۷۹: ۲۹۵). به همین دلیل است که در این گونه از شناخت هیچ اختلافی وجود ندارد. هر قدر انسان براهین را بر اساس دریافت های فطری خویش تنظیم کرده باشد، به همان قدر احتمال خلاف و اشتباه کمتر خواهد شد. گواه این مدعا، برهان حضرت ابراهیم علیه السلام است که با تکیه بر فطرت، محبت خود را به حقیقت جاودانه و همیشگی، حد وسط قرار داده و فرمود: «لَا أَحَبُّ الْآفَلِینِ» (انعام: ۷۶). و سر انجام می فرماید: «وَجْهت وجهی للذی فطر السموات والارض» (انعام: ۷۹).

## مراتب یقین در قرآن

قرآن کریم علاوه بر تبیین معرفت یقینی، مراحل و مراتبی برای یقین بیان می‌فرماید که این مراتب در ادامه ذکر می‌شوند:

### علم‌الیقین

جمله «**كَلَّا لَوْ تَعْلَمُونَ عِلْمَ الْيَقِينِ**» (تکاثر: ۵)، تأکید مکرر بر نهی و ردع است. با یقین به معنای علم تردید ناپذیر است و جواب «لو» حذف شده است و می‌توان گفت جواب این است که اگر حقیقت را به علم یقین می‌یافتند، از تباهی و تفاخر و تکاثر روی می‌گردانید. در علم‌الیقین، یقین مقدم بر رؤیت است که با معرفت انسانی مرتبط است و پیش از واژه علم‌الیقین از واژه علم استفاده شده است. برخی از مفسران معتقدند مراد از یقین نخست در آیه، قبل از دخول در جحیم است (طباطبایی، بی‌تا، ج ۲۰: ۳۵۲-۳۵۱).

### عین‌الیقین

طبق عبارت «**ثُمَّ لَتَرَوُنَّهَا عَيْنَ الْيَقِينِ**» (تکاثر: ۷)، یکی از مراتب یقین در نظر قرآن، رؤیت و مشاهده است. مراد از عین‌الیقین خود یقین است و بدین معناست که جحیم را با یقین محض می‌بینید؛ مقصود از علم‌الیقین در آیه قبل مشاهده دوزخ با چشم بصیرت در دنیا است و عین‌الیقین دیدن آن در قیامت با چشم ظاهراست؛ دلیل این نکته، آیه بعدی است که سخن از پرسش و بازخواست در قیامت دارد: «**ثُمَّ لَتَسْأَلُنَّ يَوْمَئِذٍ عَنِ النَّعِيمِ**» (تکاثر: ۸).

### حق‌الیقین

اما بر اساس جمله «**أَنْ هَذَا لَهُوَ حَقُّ الْيَقِينِ**» (واقع: ۹۵)، قرآن بین یقین و حق تمایز قایل شده و حق را خالص کننده و تصحیح‌کننده یقین دانسته است: «**إِنَّهُ لَحَقُّ الْيَقِينِ فَسَبِّحْ بِاسْمِ رَبِّكَ الْعَظِيمِ**» (حاقه: ۵۱-۵۲). حق به معنای

علم است اما نه تنها علم، بلکه علم به چیزی از آن جهت که علم با خارج و واقعیت مطابق است. یقین نیز عبارت است از علمی که در آن نقطه ابهام و تردیدی نباشد. اضافه حق به یقین اضافه بیانیه است. این اضافه خصیصه تأکید داشته و وضع مضاف را بیان می‌کند. معنای آیه این است که این بیانی که ما درباره حال طوایف سه‌گانه مردم اشاره کردیم، حقی است که هیچ نقطه ابهام و تردیدی در آن نیست و علمی است که با هیچ دلیل و بیانی نمی‌توان به شک و تردید مبدل کرد (طباطبایی، بی‌تا: ج ۱۹: ۱۴۰).

حق‌الیقین در عرفان اسلامی به معنای فنای در حق و بقای به اوست و در قرآن نیز همان لقاء حق است. در حق‌الیقین دوگانگی عالم و معلوم متصور نیست، بلکه تنها اتحاد است. زیرا در حق‌الیقین رسم دویی از مشاهده و مشاهد و معاین و معاین برخیزد (خمینی، بی‌تا: ۷۶ - ۷۵). در حق‌الیقین، انسان به مرتبه وصال و اتصال نایل می‌آید و در این مرتبه است که وصال به تجلی ذاتی و مشاهده صورت می‌پذیرد (العجم، ۲۰۰۰، ج ۲: ۱۸۱۴).

### یقین در روایات

روایات فراوانی از معصومین علیهم السلام در خصوص یقین وارد شده که بیشتر به اهمیت و جایگاه و ارزش آن پرداخته‌اند.

قال الصادق علیه السلام: اليقين ان يوصل العبد الى كل حال سنيّ مقام عجب كذلک اخبر رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم عن عظم شأن اليقين حين ذكر عنده ان عيسى بن مريم عليه السلام كان يمشي على الماء، فقال لو ازداد يقينه لمشي على الهواء (قمي، ۱۴۱۶، ج ۲: ۵۳۴): امام صادق (ع) می‌فرماید: یقین آن است که بنده را به هر حالی که مقام والاست می‌رساند. همانگونه که پیامبر خدا (ص) از بزرگی شأن یقین خبر داد هنگامی که از راه رفتن عیسی (ع) بر روی آب نزد ایشان یاد شد و فرمود: اگر یقین او بیشتر بود بر روی هوا راه می‌رفت.

طبق این روایت شریف، مراتب و مقامات انبیاء با جلالت و عظمت شأن و بزرگواری هر یک از ایشان، تنها به صفت یقین بر همدیگر برتری پیدا می‌کند. از آثار دیگر یقین، آرامش و اطمینان است:

قال الصادق علیه السلام: ان الله تعالى بعدله و قسطه جعل الروح و الرّاحه فی اليقين والرضا وجعل الهمّ و الحزن فی الشك والسخط (كافی، بی‌تا، ج ۳: ۹۶): امام صادق (ع) فرمود: خداوند متعال به واسطه عدالت و دادگری‌اش راحتی و آسایش را در یقین و رضایت و حزن و اندوه را در شک و خشم قرار داد.

در روایات متعددی مرتبه یقین از ایمان بالاتر معرفی شده است:

عن جابر قال لی ابو عبدالله علیه السلام: یا اخا جُعِفِ انّ الايمان افضل من الاسلام و انّ اليقين افضل من الايمان و ما من شيء اعزّ من اليقين (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۷۰: ۱۳۵).

مرحوم مجلسی در ذیل این روایت می‌نویسد: یقین در وجود هر کسی متجلی شود، از او معصیت صادر نمی‌شود؛ اما در ایمان این‌طور نیست.

قال علی علیه السلام: ان الله عزّ و جل جعل الايمان على اربع دعائم: على الصبر و اليقين و العدل و الجهاد . . . واليقين على اربع شعب تبصره الفطنه و تناول الحكمة و معرفه العبره و سنّه الاولين، فمن ابصر الفطنه عرف الحكمة و من تناول الحكمة عرف العبره و من عرف العبره عرف السنه و من عرف السنه فكأنما كان مع الاولين الى التي هي اقوم و نظر الى من نجا بما نجا و من هلك بما هلك و انما اهلك الله من اهلك بمعصيته و انجى من انجى بطاعته (كافی، بی‌تا، ج ۳: ۸۳).

از امیر المؤمنین علیه السلام درباره ایمان سؤال کردند، فرمود: خدای عز و جل ایمان را بر چهار پایه قرار داده است: ۱- صبر، ۲- یقین، ۳- عدالت، ۴- جهاد.

صبر چهار شعبه دارد: اشتیاق و ترس و زهد و مراقبت (انتظار) پس هر که اشتیاق بهشت داشته باشد، هوس‌رانیها را کنار گذارد، و هر که از دوزخ بیم دارد، از چیزهای حرام رو گرداند، و هر که در دنیا زهد ورزد (و بی‌رغبت شود)، مصیبتها بر او آسان شود، و هر که منتظر مرگ باشد با انجام دادن نیکیه‌ها شتاب کند.

یقین نیز چهار شعبه دارد: ۱- زیرکی و روشن بینی، ۲- رسیدن به حقایق، ۳- عبرت‌شناسی ۴- روش پیشینیان. پس هر که روشن‌بین شود، حقیقت‌شناس گردد و هر که به حقایق رسد عبرت‌شناس شود و هر که عبرت‌شناس باشد، سنت و روش را بفهمد و هر که سنت را شناسد مثل اینست که با پیشینیان بوده و به طریقه‌ای که درست‌تر است هدایت شود و نگاه کند هر که نجات یافته به چه وسیله نجات یافته و هر که هلاک شده برای چه هلاک شده، و همانا خدا هر که اهلاک نمود تنها بسبب نافرمانیش هلاک نموده و هر که را نجات بخشیده به سبب اطاعتش بوده.

عدالت هم چهار شعبه دارد: ۱- فهمیدن امر مشکل [دقت در فهمیدن] ۲- رسیدن به حقیقت دانش ۳- روشنی حکم (داوری)، ۴- خرمی شکیبائی، پس هر که بفهمد همه دانش را تفسیر کند، و هر که بداند آنگاه‌های داوری را بشناسد و هر که بردباری ورزد، در کارش زیاد روی نکند و میان مردم ستوده زندگی نماید و جهاد چهار شعبه دارد: ۱- امر بمعروف ۲- نهی از منکر ۳- راستگوئی در هر حال ۴- دشمنی با بدکاران.

پس هر که امر به معروف کند، مؤمن را یاری کرده و پشتش را محکم نموده، و هر که نهی از منکر کند، بینی منافق را به خاک مالیده و از نیرنگش ایمن گشته و هر که همه جا راست گوید، وظیفه‌ای که بر او بوده انجام داده و هر که با بدکاران دشمنی کند، برای خدا خشم نموده و هر که برای خدا خشم نماید، خدا هم بخاطر او خشم نماید، این است ایمان و پایه‌ها و شعبه‌هایش (کافی، بی‌تا، ج ۳: ۸۴).

حکما و علمای اخلاق، اصول فضایل و کمالات نفسانی انسان را چهار صفت می‌دانند: حکمت، عفت، عدالت و شجاعت (طباطبایی، ۱۴۱۶: ۱۲۳).



### نتیجه‌گیری

علم به معنای مطلق آگاهی به حصولی و حضوری و حصولی به تصور و تصدیق و اقسام دیگری تقسیم می‌گردد و تقسیم دیگری که فلاسفه و نصوص دینی بدان توجه داشتند، تقسیم معرفت به یقینی و غیر یقینی است. یقین در فلسفه به ترکیب چهار جزم به ثبوت محمول برای موضوع، آن هم جزمی که زوال ناپذیر باشد و همچنین جزم به استحاله سلب محمول از موضوع، آن هم جزمی که زوال ناپذیر باشد، معنا شده است. یقین به لحاظ‌های مختلفی تقسیم می‌شود. از جمله تقسیم یقین به یقین منطقی و ذاتی و موضوع و تقسیم یقین به ضروری و غیر ضروری و غیره. یقین، در نصوص دینی، حقیقتی معرفتی و قلبی است که از اسلام و ایمان بالاتر است و به درجاتی همچون علم یقین و عین یقین و حق یقین دسته بندی می‌شود.

### منابع و مأخذ

- آشتیانی، میرزا مهدی. (۱۳۷۳). *تعلیقه بر شرح منظومه حکمت*. تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
- ابن سینا. (۱۳۷۳). *برهان شفاء*. ترجمه و پژوهش مهدی قوام صفری، تهران: فکر روز.
- \_\_\_\_\_ (۱۴۰۵). *منطق المشرقیین*. چاپ ۲، قم: مکتبه آیت الله نجفی مرعشی.
- ابن عربی، محی الدین. (بی‌تا). *فتوحات مکیه*. قطع وزیری ۱۲ جلدی، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- ابن فارس. (۱۴۱۰). *معجم مقاییس اللغة*. بیروت: دارالاسلامیه.
- احمدی، بابک. (۱۳۷۵). *تردید*. تهران: نشر مرکز.
- ارسطو. (بی‌تا). *النص الكامل لمنطق ارسطو*. بی‌جا.
- الیاده، میرچا. (بی‌تا). *دین پژوهی*. ترجمه بهاء‌الدین خرمشاهی. بی‌جا.
- انس، ابراهیم و دیگران. (۱۳۷۲). *المعجم الوسیط*. چاپ ۴. تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
- بحرانی، ابن میثم. (۱۴۰۶). *قواعد المرام*. قم، مکتبه آیت الله مرعشی نجفی.

جرجانی. (۱۳۷۰). *سید شریف؛ شرح المواقف*. قم: نشر شریف الرضی.  
 جعفری، محمدتقی. (۱۳۶۰). *شناخت از دیدگاه علمی و از دیدگاه قرآن*. تهران:  
 دفتر نشر فرهنگ اسلامی.

\_\_\_\_\_ (بی تا). *شرح و تفسیر و تحلیل مثنوی*. بی جا.

جوادی آملی، عبدالله و پناهی آزاد، حسن. (۱۳۸۹). *هستی شناسی معرفت*. تهران:  
 امیرکبیر.

\_\_\_\_\_ (۱۳۷۹). *معرفت شناسی در قرآن*. قم: اسراء.

\_\_\_\_\_ (۱۳۸۲). *رحیق مختوم*. چاپ ۲، قم: اسراء.

خسروپناه، عبدالحسین. (بی تا). *کلام جدید*. بی جا.

خمینی، روح الله موسوی. (بی تا). *مصباح الهدایه*. بی جا.

الخوری، سعید. (بی تا). *اقرب الوارد فی فصیح العربیّه: قطع*. بی جا.

رازی، فخرالدین. (بی تا). *المحصل*. بیروت: مکتبه الکلیات الازهریه.

رازی، قطب الدین و ملاصدرا. (۱۴۱۶). *رسالتان فی التصوّر و التصدیق*. تحقیق  
 مهدی شریعتی، قم: اسماعیلیان.

سبحانی، جعفر. (۱۴۱۱). *نظریه المعرفة*. قم: موسسه امام صادق علیه السلام.

سبزواری، حاج ملاهادی. (۱۴۲۳). *شرح المنظومه*. تعلیقه حسن حسن زاده آملی،  
 مقدمه و تحقیق مسعود طالبی، قم: ناب.

\_\_\_\_\_ (بی تا). *منظومه حکمت*. قم: مکتبه المصطفوی.

سهروردی، شهاب الدین. (بی تا). *تلویحات*. بی جا.

شیرازی، صدرالدین. (۱۳۷۸). *التنقیح فی المنطق*. تهران: بنیاد حکمت اسلامی  
 صدرا.

\_\_\_\_\_ (۱۴۱۹). *مفاتیح الغیب*. بیروت: موسسه التاریخ العربی.

\_\_\_\_\_ (بی تا). *اسفار*. بی جا.

شیرازی، قطب الدین. (بی تا). *شرح حکمه الاشراف*. چاپ سنگی (خطی)، قم: بیدار.

\_\_\_\_\_ (۱۳۶۹). *درة التاج*. به اهتمام سیّد محمد مشکوه، چاپ ۳، قم و

تهران: حکمت.

صدر، سید محمدباقر. (۱۴۱۰). *الأسس المنطقیة للاستقراء*. بیروت: دارالتعارف للمطبوعات.

\_\_\_\_\_ (بی تا). *فلسفتنا*. دارالکتاب الاسلامی.

صفی پور، عبدالرحیم. (بی تا). *منتهی الارب فی لغه العرب*. بی جا. صلیبا، جمیل. (۱۳۶۶). *فرهنگ فلسفی*. ترجمه منوچهر صانعی دره بیدی، تهران: حکمت.

طباطبائی، سید محمدحسین. (بی تا). *المیزان فی تفسیر القرآن*. قم: اسماعیلیان.

\_\_\_\_\_ (۱۳۷۲). *اصول فلسفه و روش رئالیسم*. قم: صدرا.

\_\_\_\_\_ (۱۴۱۶). *نهایه الحکمه*. قم: جامعه مدرسین حوزه

علمیه.

\_\_\_\_\_ (۱۴۱۷). *بدایه الحکمه*. قم: جامعه مدرسین حوزه

علمیه.

طوسی، نصیرالدین. (۱۳۶۱). *نقدالمحصل*. تهران: انجمن حکمت و فلسفه ایران.

\_\_\_\_\_ (۱۳۶۳). *جوهر النضید به ضمیمه رساله التصور و التصدیق*

*ملاصدرا*. بی جا: نشر بیدار.

\_\_\_\_\_ (۱۳۷۶). *اساس الاقتباس*. تصحیح موسی رضوی. تهران: دانشگاه

تهران.

العجم، رفیق. (۲۰۰۰). *موسوعه مصطلحات الامام الغزالی*. بیروت: مکتبه ناشرون.

غزالی، ابوحامد. (۱۹۹۴). *محک النظر*. تحقیق رفیق العجم، بیروت: دارالفکر اللبنانی.

فارابی، ابونصر محمد. (بی تا ۱). *رساله فی العقل*. بی جا.

\_\_\_\_\_ (بی تا ۲). *کتاب البرهان، ضمن المنطقیات للفارابی*. تحقیق

محمدتقی دانش پژوه، بی جا.

\_\_\_\_\_ (بی تا ۳). *عیون المسائل لابی نصر الفارابی*. ضمن: المجموع

للمعلم الثانی، بی جا.

فیاض لاهیجی، ملاعبدالرزاق. (۱۳۷۲). *گوهر مراد*. تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد

اسلامی.

- قمی، شیخ عباس. (۱۴۱۶). *سفینه البحار*. تهران: اسوه.
- کاشانی، عزالدین محمودبن علی. (۱۳۷۶). *مصباح الهدایه و مفتاح الکرامه*. تصحیح جلال الدین همایی. نشر هما.
- کافی. (بی تا). *اصول کافی*. ترجمه مصطفوی. بی جا.
- الکردی، راجح عبدالحمید. (۱۹۹۲). *نظریه المعرفة بین القرآن و الفلسفه*. السعودیه: مکتبه المؤید.
- مجلسی، علامه محمدتقی. (۱۴۰۳). *بحار الانوار*. چاپ ۳. بیروت: داراحیاء التراث العربی.
- مدرس زنوزی، آقاعلی. (۱۳۶۷). *بدایع الحکم*. تهران: الزهراء.
- مصباح یزدی، محمد تقی. (بی تا ۱). *چکیده‌ای از اندیشه‌های بنیادین اسلامی*. بی جا.
- \_\_\_\_\_ (بی تا ۲). *شرح برهان شفاء*. بی جا.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۷۳). *آموزش فلسفه*. تهران: سازمان تبلیغات اسلامی.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۷۵). *دروس فلسفه*. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- مطهری، مرتضی. (۱۳۷۷). *مجموعه آثار*. قم و تهران: صدرا.
- مظفر، محمد رضا. (۱۳۶۶). *المنطق*. قم: اسماعیلیان.
- ملکشاهی، حسن. (۱۳۷۵). *ترجمه و شرح اشارات و تنبیهات ابن سینا*. تهران: سروش.
- میرداماد، سید محمدباقر. (۱۳۷۶). *تقویم الایمان*. شرح سید احمد علوی، تعلیق ملاعلی نوری، تحقیق و مقدمه علی اوجبی، تهران: میراث مکتوب.
- نفیسی، علی اکبر. (بی تا). *فرهنگ نفیسی*. بی جا.