

زیجر

دوفصلنامه علمی پژوهشی فلسفه اسلامی
سال دهم / شماره اول / پیاپی ۱۸ / بهار - تابستان ۱۴۰۳

تحقق یقین مضاعف در قضایای شخصی^۱

محمدهادی رحمانی^۲

چکیده

یقین مضاعف یا یقین به معنای اخص، اعتقاد جازم و صادق به قضیه است به گونه‌ای که احتمال خلاف قضیه محال دانسته شود. گاهی تصور شده که این یقین در قضایای شخصی امکان جریان ندارد که در این مقاله به این تصور پاسخ می‌دهیم. برای یقین مضاعف چهار شرط شده است: ۱- اعتقاد و جزم به مفاد قضیه. ۲- اعتقاد به امتناع نقیض قضیه. ۳- مطابقت با واقع و صدق. ۴- زوال ناپذیری این اعتقاد. شرط چهارم در یقین مضاعف این است که این یقین هیچگاه دچار تغییر نشود. بر اساس این شرط، برخی معتقدند که یقین مضاعف در قضایای شخصی جاری نمی‌شود؛ زیرا یقین به این قضیه با تغییر حالت شخص تغییر می‌کند. البته باید توجه داشت موضوع این مقاله، جریان یقین مضاعف در قضایای شخصی است؛ بنابراین جریان برهان در این قضایا و یا برهان‌پذیر بودن قضایای عرفانی که شخصی هستند، خارج از موضوع بحث است، البته این امور از آثار جریان یقین مضاعف در قضایای شخصی است. برای پاسخ به این اشکال، سه پاسخ می‌توان ارائه کرد: ۱. عدم اعتبار قید زوال ناپذیر در یقین. ۲. لحاظ قید زمان دقیق در یقین. ۳. خلط بین یقین و متعلق یقین. در واقع می‌توان گفت که این پاسخ‌ها روح واحدی دارند و آن اینکه: در یقین مضاعف، مطابقت با واقع لازم و ضروری است. برای تحقق مطابقت با واقع در قضایای شخصی، باید قید زمان لحاظ شود و با لحاظ این قید، دوام نیز حاصل است. باید توجه داشت که روش تحقیق در این مقاله به صورت کتابخانه‌ای است.

کلیدواژگان: یقین مضاعف، قضایای شخصی، مراتب یقین، انواع یقین.

۱. تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۱۱/۰۵؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۰۲/۰۳

۲. دانش‌آموخته سطح چهار حوزه علمیه، قم. رایانامه: r136030@yahoo.com

مقدمه

یکی از مباحث مهم در معرفت‌شناسی و فلسفه، یقین است که اقسام مختلفی دارد؛ مثل یقین به معنای اعم و یقین به معنای اخص که از یقین به معنای اخص به یقین مضاعف نیز تعبیر می‌شود؛ زیرا در یقین مضاعف، علاوه بر جزم به صدق، قضیه به گونه‌ای است که احتمال خلاف و نقیض آن محال دانسته شود، همچنین یقین به معنای اخص همواره صادق و مطابق با واقع است.

از جمله شرایط یقین مضاعف، زوال‌ناپذیری آن است (طوسی، ۱۳۶۷، ص ۳۶۱). بر اساس این شرط، تصور می‌شود که یقین مضاعف در قضایای محسوسات و وجدانیات جاری نخواهد شد؛ لذا این قضایا، یقینی از نوع مضاعف نیستند (فارابی، ۱۴۱۰ق، ج ۱، ص ۳۵۲)؛ این در حالی است که این قضایا زیرمجموعه قضایای بدیهیه بوده و بدیهیات نیز از انواع قضایای یقینی هستند. از همین روی، یقین در آنها یقین به معنای اعم دانسته شده است و بر همین اساس بیان می‌شود قضایای شخصی در قیاس برهانی نیز جایگاه ندارند، چون در قیاس برهانی فقط از قضایا با یقین مضاعف استفاده می‌شود و بر همین اساس بیان می‌شود که قضایای شخصی، کاسب و مکتسب نیستند (ابن سینا، ج ۹، ص ۱۷۰). در این مقاله به پاسخ این اشکال خواهیم پرداخت و جریان یقین مضاعف در قضایای شخصی را بیان خواهیم کرد.

مفهوم‌شناسی، یقین به معنای اخص (مضاعف)

یقین به معنای اخص را یقین منطقی یا یقین مضاعف نیز می‌نامند (حسین‌زاده، ۱۳۸۱، ص ۳۰). در واقع این نوع از یقین، مرکب از دو یقین است: ۱- یقین به مفاد قضیه؛ ۲- یقین به اینکه محال است غیر از این باشد؛ به شرطی که این دو یقین مطابق با واقع باشند و هیچ‌گاه زوال‌پذیر نباشند.

فارابی در تعریف یقین به معنای اخص می‌گوید: یقین هو أن نعتقد فی الصادق الذی حصل التصدیق به أنه لا یمكن أصلاً أن یكون وجود ما نعتقده فی ذلك الأمر بخلاف ما نعتقده و نعتقد مع ذلك فی اعتقاد هذا انه لا یمكن غیره (فارابی، ۱۴۰۸ق، ص ۲۶۷)

یقین اعتقاد در قضیه صادقی است که تصدیق در آن به گونه‌ایست که خلاف این اعتقاد را احتمال نمی‌دهد و در کنار اعتقاد به قضیه، معتقد است که غیر آن ممکن نیست.

ابن سینا نیز تعریفی شبیه فارابی ارائه می‌دهد و فقط قید صادق بودن قضیه را ذکر نمی‌کند. ابن سینا می‌گوید: علم و یقین اعتقاد به این است که این قضیه اینگونه است و معتقد باشد این قضیه نمی‌تواند

غیر آن باشد و معتقد باشد این اعتقاد زوال آن ممکن نیست (ابن سینا، ۱۳۸۴، ج ۱، ص ۱۲). بنابراین می‌توان گفت در مجموع یقین به معنای اخص چهار رکن دارد: ۱- اعتقاد به مفاد قضیه؛ ۲- اعتقاد به امتناع نقیض قضیه؛ ۳- مطابقت با واقع و صدق؛ ۴- زوال ناپذیری.

توضیح قیود تعریف یقین مضاعف

الف) اعتقاد به مفاد

این قید اشاره به آن دارد که به صدق قضیه صددرصد باور داشته باشیم؛ بنابراین با این قید شک، وهم و ظن از تعریف خارج می‌شود ولو احتمال آن تا ۹۰ درصد بالا آمده باشد. باید دانست اگر احتمال صدق قضیه زیر ۵۰ درصد باشد، به آن وهم گفته می‌شود و اگر احتمال صدق قضیه ۵۰ درصد باشد، شک نامیده می‌شود و بالای ۵۰ درصد ظن نام دارد و اگر احتمال صدق قضیه نزدیک به یقین باشد، به آن اطمینان گفته می‌شود.

طبق نظر مشهور اصولیین، در شرع نیز، یقین حجیت ذاتی دارد که توضیح آن خارج از هدف این نوشتار است (انصاری، ۱۳۷۷، ج ۱، ص ۲۹).

ب): اعتقاد به امتناع نقیض قضیه

این اعتقاد نیز شرط لازم برای تحقق یقین به معنای اخص است یعنی باید نقیض و طرف مقابل قضیه محال دانسته شود. ابن سینا از آن به اعتقاد ثانی یاد کرده و بیان می‌کند که این اعتقادات باید بالفعل یا بالقوه نزدیک به فعل باشد (ابن سینا، ۱۳۸۸، ج ۱، ص ۲۸)؛ بدین صورت که یا بالفعل نقیض این قضیه را محال بداند یا هر چند بالفعل متوجه امتناع نقیض قضیه نباشد، ولی به مجرد توجه، ملتفت به امتناع نقیض قضیه شود.

ج) صدق و مطابقت با واقع

شرط دیگر در یقین مضاعف اینست که این یقین مطابق با واقع باشد. این قید، جهل مرکب را از تعریف یقین مضاعف خارج می‌کند. فارابی در تعریف خود، به این قید اشاره کرده است.

باید توجه داشت که مطابقت با واقع در یقین مضاعف شرط است، لکن در یقین به معنای اعم، مطابقت با واقع لازم نیست؛ زیرا یقین به معنای اعم به معنای اعتقاد به قضیه به همراه عدم اعتقاد به طرف مقابل آن است، اعم از اینکه قضیه مطابق واقع باشد یا نباشد (طوسی، ۱۳۸۵، ص ۲۲۶).

البته در تعریفی که ابن سینا از یقین به معنای اخص بیان کرده، قید مطابقت با واقع ذکر نشده است (ابن سینا، ۱۳۸۶، ج ۱، ص ۲۵۶). بر اساس این تعریف، یقین به معنای اخص شامل جهل مرکب نیز می‌شود، البته شاید. بهمنیار نیز در تعریف خود در التحصیل مانند ابن سینا عمل کرده است (بهمنیار، ۱۳۷۵، ص ۱۹۲، ۱۹۳). محقق طوسی نیز در اساس الاقتباس تعریف شبیه ابن سینا ارائه کرده است (طوسی، ۱۳۲۶، ص ۲۲۶). اما محقق طوسی در المعیار فی نقد تنزیل الافکار تصریح می‌کند که در یقین، صدق لازم است و جهل مرکب را نمی‌توان داخل تعریف یقین به معنای اخص دانست (طوسی، ۱۳۸۵، ص ۲۲۶). بعد از ایشان، همگان صدق را داخل تعریف یقین مضاعف دانستند و به تعریف فارابی بازگشته‌اند. آنچه صحیح به نظر می‌رسد نیز همین است که یقین به معنای اخص باید مطابق با واقع باشد و لذا صدق از قیود تعریف است و نمی‌توان جهل مرکب را از مصادیق یقین به معنای اخص دانست. اگر ابن سینا در تعریف خود به این قید اشاره نکرده، به دلیل وضوح آن بوده، نه اینکه جهل مرکب را داخل یقین مضاعف بداند. البته همانطور که بیان شد، جهل مرکب از اقسام یقین به معنای اعم است. در نگاه نگارنده لزوم صدق در یقین مضاعف را می‌توان چنین استدلال کرد (این استدلال در آثار دیگران مشاهده نشد) که معنای علم، حضور صورتی شیء در نزد عقل است و پرواضح است در جهل مرکب، حضور صورتی شیء خارجی در ذهن حاصل نشده، بلکه صورت دیگری حاضر شده است، از این روی جهل مرکب را نمی‌توان علم دانست و پرواضح است که یقین مضاعف نیز مرتبه‌ای برای علم است؛ لذا جهل مرکب داخل یقین نخواهد بود.

د) غیر قابل زوال

این قید اشاره به آن دارد که اعتقاد به صدق قضیه باید همواره باقی باشد و هرگز از بین نرود. بر اساس این شرط، برخی معتقد شده‌اند که در قضایای شخصی امکان تحقق یقین به معنای اخص وجود ندارد؛ زیرا شخصیات مدام در حال تغییر هستند. از این رو ابن سینا معتقد است از قضایای شخصی نمی‌توان در برهان استفاده کرد؛ همچنین نمی‌توان قضیه شخصی را در نتیجه برهان به دست آورد؛ زیرا مقدمات برهان و نتیجه برهان باید یقینی باشد و برای یقینی بودن، باید حتماً کلی باشد؛ زیرا قضایای یقینی نباید مثل قضایای شخصی تغییرپذیر باشند، از این روی ایشان قائل است برهان بر قضایای شخصی ممکن نیست؛ زیرا یقین در قضایای شخصی ممکن نیست (ابن سینا، ۱۴۰۵ق، ص ۱۷۰).

ابن سینا این مطلب را از ارسطو نقل می‌کند (همانجا).

در توضیح این سخن می‌توان گفت قضایای شخصی زوال‌پذیر هستند، یعنی وقتی واقع می‌شوند در

لحظه بعد دچار تغییر می‌شوند؛ مثلاً اگر بگوییم زید جالس است، این قضیه زوال‌پذیر است و در لحظه بعد این جلوس می‌تواند تغییر کند، لذا ابن سینا از جزئیات در قضایای شخصیه با عنوان "فاسده"، یعنی از بین رفتنی تعبیر می‌کند (همانجا). ولی قضایای کلیه چنین نیستند؛ مثلاً اگر بگوییم هر انسانی ناطق است، این قضیه همواره ثابت است. از آنجا که یقین باید زوال‌ناپذیر باشد، بنابراین یقین در قضایای شخصی که در جزئیات است و زوال‌پذیر می‌باشد، جاری نمی‌شود.

در ادامه توضیح خواهیم داد که این سخن صحیح نیست و پاسخ این استدلال را خواهیم داد. این شرط در یقین مضاعف همچنین باعث می‌شود معرفت‌های تقلیدی از تعریف یقین مضاعف خارج شود. همانطور که بیان شد مرحوم مظفر قید زوال‌ناپذیری را فقط به تقلیدی نبودن تفسیر می‌کند و لذا این قید را فقط برای خروج قضایای تقلیدی می‌داند (مظفر، ۱۴۳۰ق، ص ۲۸۲).

البته در نگاه صحیح می‌توان گفت با شرایطی، قضایای تقلیدی هم می‌تواند یقینی از نوع یقین به معنای اخص باشد و آن شرایط این است که: اولاً: مرجعی که از او تقلید می‌شود، معصوم باشد؛ مثل اهل بیت علیهم‌السلام. ثانیاً: اتصال کلام به منبع معصوم علیهم‌السلام قطعی باشد، مثلاً خبر به صورت تواتر یا با قراین قطعی به ما رسیده باشد. ثالثاً: کلام نص باشد و هیچ احتمال دیگری در آن داده نشود. با لحاظ این سه شرط می‌توان گفت قضایای تقلیدی نیز می‌تواند یقینی از نوع یقین به معنای اخص باشد که توضیح کامل و اثبات این امور خارج از هدف این نوشتار است.

عدم تغییر در یقین مضاعف (امکان یقین در قضایای شخصیه)

همانطور که در تعریف یقین به معنای اخص بیان شد، یقین به معنای اخص دارای چهار رکن است که البته رکن دوم در یقین به معنای اعم نیز وجود دارد:

۱- صدق

۲- یقین به مفاد قضیه که الف ب است (بالفعل یا بالقوه نزدیک به فعل)

۳- اعتقاد به امتناع نقیض آن که الف، ب نیست ممتنع است

۴- زوال‌ناپذیری

هر چند بین فارابی و ابن سینا در شرط صدق اختلاف نظر وجود دارد که توضیح آن گذشت، ولی همگان در شرط چهارم، یعنی زوال‌ناپذیری این دو اعتقاد اتفاق نظر دارند (ابن سینا، ۱۳۸۸، ج ۱، ص ۲۸) و (فارابی، ۱۴۰۸ق، ص ۲۶۷). لازمه آن اینست که نباید هیچگاه الف از ب بودن تغییر کند، یعنی نباید "الف ب نیست" حاصل شود که از آن به ثبات در یقین تعبیر می‌شود.

نتیجه این شرط این است که در امور شخصی و حقایق تغییرپذیر، یقین به معنای اخص و یقین مضاعف حاصل نخواهد شد؛ زیرا شخصیات مدام در حال تغییر هستند و یقین دوم امکان زوال دارد؛ مثلاً در قضیه "زید جالس است" هرچند در هنگام جلوس به قضیه یقین داریم و نقیض آن را ممتنع می‌دانیم، لکن این اعتقاد زوال‌پذیر است؛ چرا که با قیام زید، باور به جلوس از بین می‌رود، بر همین اساس گفته می‌شود شخصیات یقینی نیستند.

نقد و بررسی:

در حل این مشکل سه پاسخ وجود دارد:

- ۱- عدم اعتبار زوال‌ناپذیری در یقین.
- ۲- لحاظ قید زمان در یقین.
- ۳- خلط بین یقین و متعلق یقین.

توضیح

۱- عدم اعتبار زوال‌ناپذیری در یقین

پاسخ اول این است که اساساً قید زوال‌ناپذیری در یقین مضاعف ناصحیح است؛ زیرا آنچه در یقین لازم است همان مطابقت با واقع است، یعنی هرگاه قضیه‌ای مطابق با واقع باشد، صادق و یقین به معنای اخص است (مصباح یزدی، ۱۳۸۴، ج ۱ ص ۲۵۲)؛ بنابراین می‌توان گفت یقین به معنای اخص دو گونه است:

الف) یقین و تصدیق دائم: این وقتی است که یقین به امری ثابت و تغییرناپذیر متعلق شود؛ مثل یقین به قضیه: «۲ ضرب در ۲ مساوی ۴ است» که این قضایا در غالب علوم کاربرد دارد.

ب) یقین و تصدیق غیردائم و این وقتی است که یقین و تصدیق به یک امر شخصی و متغیر متعلق شود؛ مثل این قضیه که «امروز خورشید منکسف است» که البته این قضایا هر چند یقینی هستند، ولی در غالب علوم کاربرد ندارند؛ زیرا در علوم به دنبال قضایای کلی هستیم، البته در برخی از علوم به بررسی همین قضایای شخصی پرداخته می‌شود.

بر اساس این پاسخ، زوال‌پذیر بودن با تحقق یقین به معنای اخص منافات ندارد. خواه طوسی به این دو قسم یقین اشاره کرده و می‌فرماید: اطلاق یقین به قسم اول اولی است (طوسی، ۱۳۲۶، ص

۳۶۵) هرچند قسمت دوم هم خارج از یقین نیست. ابن سینا نیز در برهان شفا عبارتی دارد که استاد مصباح از آن استفاده کرده‌اند:

در نظر جناب شیخ نیز دائمی نبودن ضرری به یقین نمی‌زند. ایشان در ذیل عبارات ابن سینا که می‌فرماید: «فإن كان علة فيكون من اليقين إنما يفيد وقتاً ما» (یعنی اگر حد وسط غیر دائم علت نتیجه باشد، یقینی که این حد وسط افاده می‌کند، یقین غیر دائمی است که در وقتی حاصل است) می‌فرمایند: از این عبارت شیخ برمی‌آید که دائمی نبودن به برهانی بودن و یقینی بودن نتیجه ضرری نمی‌زند، بلکه فقط با دوام نتیجه منافات دارد و از آنجا که مطلوب در علوم نتایج دائمی است، چنین یقینی مناسب علوم نیست. پیشتر هم گفتیم که منطقاً دلیلی نداریم که برهان بر جزئی و شخصی اقامه نشود (مصباح یزدی، ۱۳۸۴، ج ۱، ص ۲۵۲).

البته همانطور که قبلاً بیان شد ابن سینا در تعریف یقین مضاعف به قید زوال‌ناپذیری تصریح می‌کند، بنابراین می‌توان گفت ایشان در یقین مضاعف قید زوال‌ناپذیری را لازم می‌داند و مراد ایشان از یقین در قضایای غیر دائم، یقین به معنای اعم است.

۲- لحاظ قید زمان در قضایای شخصی

پاسخ دوم اینکه بگوییم بر فرض در تحقق یقین، زوال‌ناپذیری معتبر باشد، لکن اگر در یقین شخصی، قید زمان را لحاظ کنیم، یقین شخصی نیز ثابت و زوال‌ناپذیر خواهد بود. بر همین اساس جناب استاد مصباح می‌فرمایند:

اگر علم به معنای اعتقاد ثابت مطابق با واقع باشد، بدون شک در محسوسات نیز جاری است و خیلی بعید است که شخصی مثل ارسطو بگوید در شخصیات، علم مطابق واقع و یقین وجود ندارد... اگر ما زمان را قید موضوع قرار دهیم، می‌گوییم من علم دارم به محبت در قلبم در تاریخ ۸۷/۱/۷، این علم می‌تواند کلی و دائمی باشد و هرگز تغییر نکند؛ مثلاً ما می‌دانیم ده سال پیش در فلان تاریخ به دیدن آرامگاه سعدی در شیراز رفتیم؛ اگر زمان قید این موضوع قرار نگیرد، این قضیه غیر ثابت خواهد بود (همان، ج ۲، ص ۲۲۰) با این بیان قضایای شخصی نیز می‌تواند زوال‌ناپذیر و یقینی از نوع یقین مضاعف باشند.

البته باید توجه داشت که در واقع برای تحقق دوام در قضایای شخصی، باید تمام قیود موجود در تحقق قضیه مد نظر قرار گیرد؛ مثل قید مکان، حالت یا سایر قیود؛ لذا باید گفت مراد از قید، صرفاً قید زمان نیست، بلکه باید به تمام قیود توجه شود و با لحاظ قیود، قضیه شخصی همواره ثابت و زوال‌ناپذیر خواهد بود.

۳- خلط بین یقین و متعلق یقین

پاسخ سوم اینکه بر فرض، در تحقق یقین، زوال ناپذیری معتبر باشد، لکن باز هم در قضایای شخصی امکان تحقق یقین وجود دارد و این شبهه از خلط بین یقین و متعلق یقین حاصل شده است.

آنچه در قضایای شخصی تغییر می‌کند متعلق یقین است؛ یعنی مثلاً جلوس زید تغییر کرده و تبدیل به قیام می‌شود، ولی یقین ما به جلوس زید ثابت است و شما تا ابد یقین به جلوس زید در زمان خاصی دارید، هر چند متعلق یقین، یعنی جلوس خارجی تغییر کند. شاید بتوان گفت پاسخ سوم به پاسخ دوم باز می‌گردد؛ زیرا در یقین، زمان لحاظ شده و همواره ثابت است.

استاد مصباح می‌فرماید: اینکه علم به قضایای شخصی علم نیست و بر احکام شخصی نمی‌توان برهان اقامه کرد، سخن صحیحی نیست؛ زیرا شخص می‌تواند متعلق علم ثابت و دائم قرار بگیرد و اگر در علوم از قضایای شخصی استفاده نمی‌شود به این دلیل است که در علوم به دنبال قضایای کلی و غیر شخصی هستیم (همان، ج ۲، ص ۲۲۰).

ظاهر عبارت این است که هر چند متعلق علم، شخصی و زوال ناپذیر باشد، ولی خود علم و یقین ثابت و دائمی است.

البته باید توجه داشت که در واقع هر سه پاسخ روح واحدی دارند و آن اینکه آنچه در یقین مضاعف لازم است، مطابقت با واقع می‌باشد؛ یعنی رکن اصلی در یقین مضاعف، صدق و مطابقت با واقع است که باعث می‌شود نقیض آن نیز محال باشد. برای تحقق مطابقت با واقع در قضایای شخصی باید قید زمان و مکان و نیز سایر قیود لحاظ شود یعنی مثلاً گفته شود زید در زمان خاص و مکان خاص ایستاده بوده است و با لحاظ این قیود دوام و زوال ناپذیری که در شرایط یقین مضاعف گفته شده است رعایت می‌شود و نیز با رعایت این قیود تحقق نقیض قضیه نیز محال خواهد بود و با لحاظ این قیود بین یقین و متعلق یقین نیز خلط نمی‌شود و آنچه تغییر می‌کند متعلق یقین است و خود یقین ولو در شخصیات با لحاظ قیود زوال ناپذیر است. این سخن نظریه نهایی نویسنده نیز هست.

مثلاً قضیه زید امروز ایستاده است را اگر با تمام قیود زمان و مکان و غیره لحاظ کنیم این قضیه ثابت است و تغییر نمی‌کند.

مراتب یقین مضاعف در شخصیات:

هر چند این مراتب اختصاصی به شخصیات ندارد و در مطلق یقین به معنای اخص جاری است لکن ما متناسب با بحث خود این مراتب را در قضایای شخصی بیان می‌کنیم.

برای یقین سه مرتبه وجود دارد، باید توجه داشت که افزایش مراتب یقین بر اساس افزایش درصد احتمال صحت قضیه نیست بلکه همانطور که اشاره شد، در تمام مراتب، جزم صد در صد به صدق قضیه وجود دارد و به طرف مقابل قضیه هیچ احتمالی داده نمی‌شود و همانطور که بیان شد در تمام مراتب یقین جزم مطابق واقع وجود دارد و اختلاف مراتب به دلیل امر دیگری است که به آن اشاره خواهیم کرد.

۱- مرتبه علم الیقین:

مراد از علم الیقین این است که شخص با استدلال و برهان نسبت به صدق قضیه یقین به معنای اخص پیدا کند و احتمال خطای قضیه را ندهد مانند کسی که از دیدن دود پی به وجود آتش می‌برد و به وجود آتش یقین پیدا می‌کند. در این جا هرچند آتش را ندیده است ولی به وجود آن یقین پیدا می‌کند (طباطبایی، ۱۳۹۴ق، ج ۲۰، ص ۳۵۲)

برای تقریر شرایط یقین مضاعف در علم الیقین می‌توان گفت:

اولاً: در علم الیقین به صدق قضیه یقین صدر در صد وجود دارد.

ثانیاً: طرف مقابل قضیه عقلاً محال دانسته می‌شود زیرا همانطور که بیان شد صدق قضیه با برهان عقلی قطعی اثبات شده است و از آنجا که اجتماع نقیضین محال است بنابراین طرف مقابل قضیه عقلاً محال دانسته می‌شود.

ثالثاً: از آنجا که صدق قضیه با برهان عقلی قطعی صحیح اثبات شده است، صدق آن مطابق واقع خواهد بود.

رابعاً: اگر تمام قیود موجود، از جمله قید زمان در قضیه لحاظ شود، این یقین زوال‌ناپذیر خواهد بود.

بنابراین می‌توان گفت علم الیقین تمام شرایط یقین مضاعف را دارا است.

قرآن در بیان این مرتبه از یقین می‌فرماید: «کلا لو تعلمون علم الیقین» (تکواثر ۶) یعنی اگر او بداند مرتبه علم الیقین را.

همانطور که بیان شد راه رسیدن به مرتبه علم الیقین استدلال و برهان قیاسی است علم الیقین گاهی به نحو لمی است که حدّ وسط علت ثبوتی و واقعی حمل حدّ اکبر بر حدّ اصغر (نتیجه) است و گاهی به نحو انی است که حدّ وسط فقط علت اثباتی یعنی فقط علم به حمل اکبر بر اصغر (نتیجه) است یعنی گاهی از علت پی به معلول برده می‌شود که به آن برهان لمی می‌گویند و گاهی از معلول پی به علت برده می‌شود که به آن برهان انی گفته می‌شود (مصباح، ۱۳۸۶، ص ۲۴۳ و ۲۶۳)

در این مرتبه از یقین اگر متعلق یقین قضایای شخصی مثل محسوسات باشند مرتبه علم یقین در شخصیات خواهیم داشت.

۲- مرتبه عین یقین:

مراد از عین یقین این است که شخص بعد از رسیدن و عبور از مرتبه علم یقین به مرتبه ای می‌رسد که حقیقت قضیه را مشاهده می‌کند مثلاً کسی خود آتش را مشاهده می‌کند و به وجود آن یقین می‌کند که این نوع یقین، عین یقین خواهد بود.

قرآن کریم بعد از آن که مرتبه علم یقین را مطرح می‌کند می‌فرماید: «ثم لترونها عین یقین» (تکواثر، ۷) یعنی آن‌ها جهنم را می‌بینند و به عین یقین می‌رسند.

در این مرحله صحت قضیه مشاهده می‌شود. گاهی این مشاهده مربوط به عالم ماده است و این در صورتی است که موضوع و محمول قضیه مربوط به عالم ماده باشد مثلاً در قضیه «این آتش داخل اتاق سوزاننده است». وقتی انسان سوزاندگی آتش را بر اثر مشاهده آثار آن مشاهده می‌کند به مرتبه عین یقین نسبت به صحت این قضیه می‌رسد. اما گاهی این مشاهده مربوط به عالم مثال و ملکوت است و این در صورتی است که قضیه مربوط به مجردات مثالی و حقائق ملکوتی باشد مثلاً اگر کسی حقائق بهشت و یا جهنم را مشاهده کند و به آنها یقین پیدا کند، این مشاهده مربوط به حقیقت ملکوتی و برزخی آن‌ها است که در این صورت مشاهده در عین یقین با تجرید نفس حاصل شده است.

در این مرتبه از یقین از آنجا که بحث مشاهده مطرح است این مرتبه از یقین در شخصیات جاری است اعم از اینکه این مشاهده در عالم ماده حاصل شده باشد یا مشاهده عالم مثال و ملکوت باشد زیرا مشاهده فقط در شخصیات خارجی معنا دارد.

۳- مرتبه حق یقین:

مرحله سوم و بالاترین مرتبه یقین، مرتبه حق یقین است و آن مرحله این است که شخص مطلب را به علم حضوری یافته و با او اتحاد وجودی پیدا کند مانند شخصی که در آتش می‌سوزد و سوزاندگی آتش را با علم حضوری درک می‌کند.

تقریر شرایط یقین مضاعف در این مرحله از یقین بسیار آشکار است:

اولاً: حقیقت قضیه بر اساس واقع آن یافته شده لذا به صدق قضیه یقین حاصل شده است.

ثانیاً: چون حقیقت قضیه بر اساس واقع آن یافته شده، طرف مقابل قضیه عقلاً محال دانسته می‌شود.

ثالثاً: از آنجا که واقع قضیه یافته شده است می توان گفت مطابق واقع و صادق است. رابعاً: اگر قیود قضیه از جمله قید زمان در قضیه لحاظ شود این یقین زوال ناپذیر خواهد بود. بنابراین با توجه این چهار شرط می توان گفت حق یقین از نوع مضاعف می باشد. درباره این مرحله نیز می توان گفت: گاهی حق یقین مربوط به عالم ماده و امور حسی و مادی است که انسان قضیه ای را با علم حضوری بیابد و صدق آن را تصدیق نماید مثل اینکه انسان گرسنگی را در درون خود بیابد سپس از آن تصویری در ذهن ساخته و قضیه من گرسنه هستم را در ذهن ساخته و تصدیق نماید. (مصباح یزدی، ۱۳۶۶، ج ۱، ص ۱۵۶).

گاهی نیز حق یقین مربوط به عالم عقل است یعنی نفس از مرتبه مثالی و برزخی نیز فراتر رفته و به تجرید عقلی می رسد و با عقل فعال متحد شده و حقائق را در درون خود می یابد که توضیح کامل آن خارج از حوصله این نوشتار است.

نکته دیگر درباره حق یقین این است که از آنجا که حق یقین در واقع یافتن خود حقیقت است، بر همین اساس از نوع علم حضوری خواهد بود. متعلق علم حضوری نیز از قضایای شخصیه است لذا می توان گفت مرتبه حق یقین نیز در قضایای شخصیه جاری است.

نتیجه گیری

با توجه به مطالب ارائه شده می توان گفت در قضایای شخصیه اگر قیود آن لحاظ شود، یقین در این قضایا نیز مطابق واقع و زوال ناپذیر خواهد بود و نقیض آن نیز محال است؛ بنابراین تمام قیود یقین مضاعف فراهم خواهد بود. مثلاً قضیه "حضرت علی علیه السلام در ۱۳ رجب متولد شدند" با لحاظ قیود همواره ثابت است و نقیض آن نیز محال است.

همچنین مراتب یقین در قضایای شخصیه وجود دارد یعنی قضیه شخصیه اگر با استدلال حاصل شود علم یقین خواهد بود و اگر از طریق مشاهده حاصل شود عین یقین خواهد بود و اگر با علم حضوری حاصل شود حق یقین می باشد.

منابع

۱. ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۸۴). اشارات و تنبیهاً (ج ۱ و ۲). شرح خواجه نصیر طوسی. قم: نشر مطبوعات دینی.
۲. — (۱۳۸۶). برهان شفا (ج ۱). شرح آیت الله مصباح یزدی. قم: انتشارات موسسه امام خمینی (ره).
۳. — (۱۴۰۵ق). الشفا (ج ۹). لبنان: دارالفکر.
۴. انصاری، مرتضی (۱۳۷۷). فرائد الاصول (ج ۱). قم: نشر مجمع فکر اسلامی.
۵. بهمنیار بن مرزبان (۱۳۷۵). التحصیل. تصحیح مرتضی مطهری. چاپ دوم. تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
۶. حسین زاده، محمد (۱۳۸۱). معرفت لازم و کافی در دین. قم: انتشارات امام خمینی (ره).
۷. سبزواری، ملاهادی (بی تا). شرح منظومه. منشورات مکتب مصطفوی. قم: انتشارات کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی.
۸. طوسی، نصیرالدین (۱۳۲۶). اساس الاقتباس. تصحیح موسی رضوی. تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
۹. — (۱۳۸۵). المعیار فی نقد تنزیل افکار. تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
۱۰. طباطبایی، محمد حسین (۱۳۹۴۹). المیزان فی تفسیر قرآن. بیروت: موسسه اعلمی.
۱۱. فارابی، محمد بن محمد (۱۴۰۸ق). المنطقیات. تحقیق محمد دانش پڑوه. چاپ اول. قم: انتشارات کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی.
۱۲. کلینی، محمد بن یعقوب (۱۳۶۵). اصول کافی (ج ۲). تصحیح علی اکبر غفاری. نهران: دارالکتب اسلامیة.
۱۳. مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۸۴). شرح برهان شفا. قم: انتشارات مؤسسه امام خمینی (ره).
۱۴. — (۱۳۶۶). آموزش فلسفه (ج ۱). چاپ دوم. تهران: انتشارات سازمان تبلیغات.
۱۵. مظفر، محمد رضا (۱۴۳۰ق). المنطق. چاپ هفتم. قم: موسسه نشر اسلامی. با تعلیقه استاد فیاضی.