

ارزش معرفت‌شناختی اطمینان در مقایسه با یقین، علم متعارف و ظن

عبدالله محمدی*

چکیده

تحلیل ارزش معرفت‌شناختی «اطمینان» یکی از کاربردی‌ترین مباحث در معرفت‌شناسی است. حل این مسئله متوقف بر نسبت‌سنجی میان «اطمینان» و سایر مراتب معرفت است. این مقاله در پی ارائه نگرشی نوین درباره اعتبار «اطمینان» بوده، در دو بخش کلی سامان یافته است. در بخش نخست با مراجعه به آثار حکما، متکلمان و اصولیین به مقایسه اطمینان، علم و ظن پرداخته و ملحق بودن «اطمینان» به «علم عادی» تبیین شده است و در بخش دوم، دیدگاه‌های مختلف درباره ملاک اعتبار اطمینان ارزیابی، و روشن شده است که «اطمینان» مانند ظن نیست که فاقد اعتبار و محتاج ادله اعتباردهنده باشد؛ بلکه خود همچون «علم عادی» اعتبار دارد. روش تحقیق در این مقاله اسنادی - تحلیلی است.

کلیدواژه‌ها: اطمینان، یقین، علم عادی، علم متعارف، ظن، ارزش معرفت‌شناختی.

مقدمه

یکی از مسائل مهم معرفت‌شناسی، نسبت‌سنجی میان مراتب مختلف معرفت است. با توجه به عدم امکان دستیابی به «یقین منطقی» در بسیاری از علوم، پرسش از میزان اعتبار سایر مراتب معرفت مجال می‌یابد. تلقی رایج میان دانشمندان مسلمان، عدم اعتبار ظنون و از جمله «اطمینان» است. از این‌رو بالاترین مرتبه «ظن» یعنی «اطمینان» نیز همچون سایر مراتب، فی‌نفسه معتبر نیست و محتاج اعتباربخشی است؛ اما این مقاله قصد دارد با تحلیلی بدیع، اثبات کند که «اطمینان» برخلاف سایر مراتب «ظن»، معتبر بوده، حکمش از سایر مراتب ظنون جداست. با این تحلیل، باید در کنار معرفت‌شناسی عقلی از نوعی نظام معرفت‌شناختی عقلایی نیز سخن گفت. در تحقیقات منطقدانان و حکما و نیز دانشمندان علم اصول به مناسبت به این موضوع پرداخته شده، اما بحث مستقل درباره ارزش معرفت‌شناختی اطمینان نیامده است. مقاله «معرفت لازم و کافی در دین» (حسین‌زاده، ۱۳۸۴) تنها به اعتبار اطمینان در عقاید دینی اشاره کرده است.

پرسش‌های اصلی این مقاله عبارت‌اند از:

۱. چه ارتباطی میان علم، یقین، اطمینان و ظن وجود دارد و اطمینان به کدام مرتبه ملحق است؟
 ۲. چه دلایلی برای اثبات اعتبار اطمینان اقامه شده و کدام‌یک وافی به مقصود است؟
- بر همین اساس مقاله در دو بخش کلی سامان یافته است. بخش نخست درصدد اثبات این مدعاست که اطمینان ملحق به علم است و بخش دوم به بررسی ادله اعتبار اطمینان اختصاص دارد.

۱. مفهوم‌شناسی

یقین

مقصود از یقین، «اعتقاد جازم صادق ثابت» یا اعتقاد جزمی مطابق با واقع و زوال‌ناپذیر است. در این تعریف قید «اعتقاد جازم» ظنون را خارج می‌سازد و با قید «صادق»، یقین غیرمطابق با واقع یعنی جهل مرکب خارج می‌شود. به کمک قید «ثابت» اعتقاد صادق تقلیدی که امکان زوال دارد

ارزش معرفت‌شناختی اطمینان در مقایسه با یقین، علم متعارف و ظن □ ۳۷

بیرون می‌رود. در معرفت یقینی بالمعنی‌الاصح دو یقین توأمأ وجود دارد: یقین به مفاد قضیه و یقین به اینکه نقیض این قضیه نیز غیرممکن است. از این رو به این معرفت، یقین مضاعف نیز گفته می‌شود (فارابی، ۱۴۰۸ق، ج ۱، ص ۳۵۰؛ ابن‌سینا، ۱۴۰۴ق، ص ۲۵۶).

قطع یا معرفت یقینی بالمعنی‌الاعم

قطع یا معرفت یقینی بالمعنی‌الاعم عبارت است از «مطلق اعتقاد جازم». در این مرتبه از معرفت تنها یقین به یک طرف وجود دارد. این مرتبه که «یقین روان‌شناختی» نیز نامیده می‌شود در جایی تحقق می‌یابد که فردی به قضیه‌ای جزم و یقین بیاید و هیچ شک و تردیدی در مفاد آن نداشته باشد؛ گرچه معرفت وی مطابق با واقع نباشد یا از راه استدلال به دست نیامده باشد. در این لحاظ فقط ارتباط قضیه با مُدرک مدنظر است نه ارتباط قضیه با واقع. چنین حالت نفسانی را «قطع» یا «یقین» می‌نامند (مظفر، ۱۳۸۸ق، ص ۱۸).

ظن

ظن در اصطلاح به معنای اعتقاد راجح است و درجات آن از نظر قوت و ضعف متفاوت است (فخررازی، ۱۴۱۰ق، ج ۱، ص ۴۶۴-۴۶۵). این معنای ظن در مقابل وهم، به معنای اعتقاد مرجوح است (صدرالمُتألهین، ۱۹۸۱، ج ۳، ص ۵۱۷). هرچند گاه به برخی مراتب علم نیز ظن اطلاق شده است (همان؛ و نیز، ر.ک: حجرات: ۱۵). در این نوشتار ظن به معنای اعتقاد راجح لحاظ خواهد شد که طبق آن ظن، اعتقادی است که مانع از نقیض نیست و احتمال دارد مضمون خلاف واقع باشد.

علم عادی

علم عادی علمی است که احتمال خلاف عقلی در آن هست، ولی احتمال خلاف عادی در آن نیست (حلی، بی تا، ص ۷).

اطمینان

اطمینان در اصطلاح مسلمانان به بالاترین مرتبه ظن گفته می‌شود که در آن احتمال خلاف عقلی و عقلایی وجود دارد و به دلیل بسیار ناچیز بودن احتمال خلاف در آن، از سایر مراتب ظن جدا می‌شود.

مراتب معرفت	احتمال خلاف عقلی	احتمال خلاف عقلایی
یقین بالمعنی الاخص	ندارد	ندارد
قطع	دارد	ندارد
اطمینان	دارد	دارد اما بسیار ناچیز است و عقلا آن را نادیده می‌گیرند
ظن	دارد	دارد

۲. نسبت اطمینان و علم

بیشتر متفکران مسلمان اطمینان را از مصادیق یا مراتب ظن دانسته، به همین دلیل ظن را به ظن اطمینانی و غیراطمینانی تقسیم می‌کنند؛ ولی به دلیل احتمال خلاف بسیار اندک آن، حکم این مرتبه از ظن را از سایر مراتب جدا می‌دانند. بسیاری از فیلسوفان و دانشمندان اصول فقه اطمینان را همان «علم عادی» یا «علم متعارف» یا «علم عرفی» تلقی می‌کنند.

۲-۱. اطمینان در کلام برخی فیلسوفان و متکلمان مسلمان

صدرالمتألهین با اشاره به ذومراتب بودن ظن، می‌گوید به بالاترین مرتبه ظن، گاه علم اطلاق می‌شود (صدرالمتألهین، ۱۳۶۳، ص ۱۴۰؛ همو، ۱۳۶۶، ج ۱، ص ۱۴۱-۱۴۲). میرسیدشریف جرجانی احتمال خلاف موجود در اطمینان را با علم عادی سازگار قلمداد می‌کند (جرجانی، ۱۳۲۵ق، ج ۸، ص ۲۳۹). در میان معاصران نیز علامه طباطبائی (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۸، ص ۳۱۲) و شهید قاضی طباطبائی (مقداد، ۱۴۲۲ق، ص ۸۲) ظن اطمینانی را علم عادی برشمرده‌اند و آیت‌الله جوادی آملی نیز بر همنشینی معرفت اطمینانی در کنار معرفت یقینی انگشت تأکید نهاده است (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ص ۷۰).

۲-۲. اطمینان در دیدگاه رایج دانشمندان اصول فقه

بسیاری از دانشوران اصول فقه اطمینان را مساوی، هم‌رتبه یا در حکم علم عادی می‌دانند. شیخ انصاری با عبارات مختلف اطمینان را ملحق به علم عادی می‌داند (انصاری، ۱۴۱۱ق، ج ۱، ص ۲۱۴، ۲۳۲ و ۲۴۶). میرزای نائینی (خوئی، ۱۳۶۸، ج ۲، ص ۲۱) و آیت‌الله خوئی (هاشمی شاهرودی، ۱۴۱۹ق، ج ۳، ص ۴۷۸؛ واعظ‌الحسینی بهسودی، ۱۴۰۹ق، ج ۲، ص ۲۰۱ و ۲۴۰) نیز صراحتاً اطمینان را همان علم عادی تلقی می‌کنند. محقق اصفهانی معتقد است اطمینان و وثوق در نظر عقلا علم عادی به‌شمار می‌آید (غروی اصفهانی، ۱۳۷۴، ج ۲، ص ۳۹۹). شهید صدر (صدر، ۱۴۰۵ق، ج ۲، ص ۱۱۸؛ هاشمی شاهرودی، ۱۴۱۷ق، ج ۳، ص ۱۴۵)، سیدمصطفی خمینی (خمینی، ۱۴۱۸ق، ج ۶، ص ۳۳۵، ۴۲۴، ۴۳۱، ۴۵۴) و میرزا ابوالحسن مشکینی (مشکینی، ۱۴۱۳ق، ج ۳، ص ۴۱۹؛ ج ۴، ص ۳۲۷) نیز حکم اطمینان و علم عادی را یکسان می‌دانند.

۲-۳. دیدگاه اختصاصی علّامه طباطبائی

بر اساس نگرش رایج میان دانشمندان علم اصول، ظن و امارات مفید ظن به‌خودی‌خود معتبر نیست و همچون سایر امور غیرمعتبر نیازمند ادله شرعی یا عقلی است تا آن را معتبر سازند. از این‌رو روی اعتبار و حجیت ظن، حتی ظن اطمینانی، نه در عرض قطع بلکه در طول آن نیازمند جعل حجیت است. طرف‌داران این دیدگاه برای اثبات مدعای خود به ذاتی بودن حجیت قطع و غیرذاتی بودن حجیت ظن از جمله ظن اطمینانی استناد می‌کنند.

علّامه طباطبائی در نظریه نوینی معتقد است هرچند سیره عقلا بر احراز علمی واقع است، لکن مواردی را که احتمال خلاف آن ناچیز باشد در حکم احراز علمی تلقی می‌کنند؛ چراکه در غیر این صورت نظام معاش اجتماعی مختل می‌شود. از این‌رو روی حجیت اطمینان و سایر اماراتی که احتمال خلاف آن بسیار ناچیز است، نه در طول قطع بلکه در عرض آن است؛ یعنی خود یکی از طرق دستیابی به واقع است که بدون نیاز به جعل حجیت نیز اعتبار دارد. این امر مستلزم عدم

تمایز میان قطع و اطمینان نیست، بلکه بدین معناست که اطمینان نیز در کنار قطع، و نه در طول آن، حجت است (طباطبائی، بی تا، ص ۱۸۶).

۲-۴. دیدگاه اختصاصی علامه شعرانی

برخلاف دیدگاه علامه طباطبائی، علامه شعرانی معتقد است حتی ظن قوی نیز هم‌رتبه علم عادی قرار نمی‌گیرد و هیچ مرتبه از ظن اطمینان‌آور نیست. جهت تبیین زوایای مختلف دیدگاه وی لازم است نظر او به‌طور مشروح بررسی شود:

۱. منطق‌دانان علم را «اعتقاد جازم مطابق واقع ثابت» تعریف کرده‌اند و در نتیجه ظن اعم از ظن ضعیف و ظن بسیار قوی، اعتقاد تقلیدی و جهل مرکب از مصادیق علم خارج می‌شوند. معنای لغوی علم نیز انکشاف واقع است و در موارد خارج شده حقیقتاً انکشاف واقع رخ نداده است (شعرانی، ۱۳۷۳، ص ۱۸-۱۷)؛

۲. ظن اعتقاد راجحی است که نقیض آن، در صورتی که به ذهن شخص خطور کند، محتمل است؛ هرچند لازم نیست همواره نقیض و احتمال خلاف به ذهن شخص خطور کند؛ چراکه در موارد متعددی اصلاً احتمال خلاف و نقیض به ذهن شخص خطور نمی‌کند (همان، ص ۱۹)؛

۳. قطعی که شیخ انصاری و طرف‌داران وی حجت می‌دانند شامل علم، تقلید و جهل مرکب نیز می‌شود؛ اما ظنی که شخص از احتمال خلاف آن غافل است و با آن معامله علم می‌کند باید از مصادیق قطع خارج شود؛ زیرا قطع و ظن قسیم هم هستند، درحالی که از کلام شیخ انصاری چنین برمی‌آید که این ظن را مانند قطع می‌داند (همان، ص ۲۰). بنابراین برای جمع این دو مطلب می‌توان گفت چنین ظنی هرچند حکم قطع را دارا باشد، از مصادیق قطع نیست؛

۴. احتمال خلاف در علم عادی عقلاً محال نیست، ولی عادتاً محال است. علم عادی چون حقیقتاً احتمال خلاف در آن راه ندارد، علم به‌شمار می‌آید (همان، ص ۲۱)؛

۵. ظن اطمینانی به دلیل احتمال خلاف موجود در آن، علم عادی نیست؛ زیرا علم تنها بر موردی صادق است که احتمال خلاف در آن معدوم باشد. با این وجود ما می‌توانیم برخی از

مراتب قوی ظن را اطمینان بنامیم (نه بدانیم)؛ چون اطمینان اخص از ظن است (همان، ص ۲۲)؛
۶. سکون نفس با احتمال خلاف نیز سازگار نیست؛ بنابراین در اطمینان حتی سکون نفس نیز
حاصل نمی‌شود (همان، ص ۲۴)؛

۷. ممکن است اشکال شود که اگر عرف ظن قوی و اطمینان را علم تلقی می‌کند، همه احکام
و آثار علم بر آن مترتب می‌شود (همان، ص ۲۵). لکن در پاسخ این اشکال باید گفت اولاً این امر
مسلم نیست که عرف ظن اطمینانی را علم بدانند؛ ثانیاً بر فرض که چنین باشد، از باب تسامح در
تطبیق مفهوم بر مصداق و خطا در تطبیق است. مثلاً اگر عرف شیئی مانند طلا را تسامحاً طلا
بپندارد، فقیه نماز با آن را باطل نمی‌داند؛ یا اگر آب مضاف با مرور زمان خواص خود را از دست
بدهد و عرف تسامحاً آن را آب بپندارد، فقیه وضو با آن را صحیح نمی‌داند. به همین ترتیب
«علم» نیز در لغت و عرف به معنای انکشاف واقع است و اگر عرف در تطبیق مصداق آن خطا کند
و حقیقتی که انکشاف نیست انکشاف بپندارد، اعتنایی به آن نمی‌شود (همان).

۸. همچنین ممکن است این اشکال مطرح شود که اگر ظن بسیار قوی علم نباشد، تفاوتی
میان اطمینان و سایر ظنون نخواهد بود؛ زیرا طبق تعریف، عقلاً به احتمال خلاف موجود در ظن
اطمینانی توجه نمی‌کنند، درحالی‌که احتمال خلاف در سایر مراتب ظن را درخور توجه
می‌دانند. بنابراین طبق تعریف اطمینان از ظن خارج می‌شود، درحالی‌که طبق سخن شما داخل
در علم نیز نیست (همان، ص ۲۶). لکن در پاسخ به این اشکال باید پرسید مقصود از اینکه عقلاً
به احتمال خلاف در ظن اطمینانی توجه نمی‌کنند چیست؟ اگر مقصود آن است که در ظن
اطمینانی احتمال خلاف به ذهن ایشان خطور نمی‌کند تا مورد توجه باشد، این اشکال وارد
می‌شود که این امر اختصاصی به ظن اطمینانی ندارد و در سایر ظنون ضعیف نیز چنین حالتی
ممکن است؛ اما اگر مقصود این است که عقلاً پس از توجه به احتمال خلاف موجود در ظن
اطمینانی به آن اعتنا نمی‌کنند، این اشکال وارد می‌شود که عقلاً بر اساس اختلافی که امور مهم و
غیر مهم دارند گاه به احتمالات ضعیف هم توجه می‌کنند و در برخی امور به احتمالات ضعیف
ترتیب اثر نمی‌دهند. مثلاً پدری که احتمال دهد فرزند کوچکش در آستانه سقوط از پرتگاه است

و گروهی معتمد به او خبر دهند فرزندان در خانه است و در معرض خطر نیست، به سخن ایشان اعتنا نمی‌کند و به احتمال ضعیف خود ترتیب اثر می‌دهد. از سوی دیگر عقلا گاه در زندگی روزمره به ظن ضعیف نیز اعتماد می‌کنند؛ چون عدم اعتماد به ظن سبب می‌شود ضرر شدیدتری به ایشان وارد شود. در نتیجه حد و مرز ظن اطمینانی مشخص نیست (همان، ص ۲۷-۲۸).

خلاصه اینکه طبق سخن علّامه شعرانی:

- علم تنها به مواردی اطلاق می‌شود که هیچ احتمال خلافی در آنها نیست؛

- ظن بسیار قوی یا ظن اطمینانی به دلیل احتمال خلاف موجود در آن ملحق به علم ولو علم

عادی نمی‌شود؛

- در ظن بسیار قوی سکون نفس وجود ندارد؛ هرچند نفس آمادگی دارد آن را اطمینان بنامد.

۱-۲-۴. نقد و بررسی دیدگاه علّامه شعرانی:

الف) واژه «علم» در علوم مختلف کاربردهای مختلفی دارد که نباید حکم یکی را به دیگری آمیخت. بحث ایشان با کاربرد منطقی و فلسفی «علم» آغاز می‌شود که علم به معنای «اعتقاد مطابق با واقع ثابت جازم» دانسته شده است و سپس با همین پیش فرض به مقایسه علم و ظن در کلمات دانشمندان اصول فقه پرداخته و در ادامه با بررسی کاربرد قرآنی و روایی و سرانجام بررسی عرفی این اصطلاح خاتمه می‌یابد؛ درحالی‌که معنای «علم» در هریک از حوزه‌های مزبور متفاوت است. حتی در علم منطق نیز تعریف ارائه‌شده ایشان یکی از تعاریف علم است و در برخی تعاریف علم، شامل جهل مرکب نیز می‌شود. برخی از منطق‌دانان تصریح کرده‌اند که علم تصدیقی همان اعتقاد راجح است؛ اعم از اینکه به مرتبه یقین رسیده باشد یا نه (ابن سینا، ۱۴۰۴ق، فصل اول، ص ۵۱-۵۰؛ طوسی، ۱۳۵۵، ص ۳۴۲). همچنین در دانش اصول فقه، «علم» به معنای «اعتقاد جازم» یا همان «قطع» است که در مقابل «ظن» لحاظ می‌شود. انتخاب یک اصطلاح از میان معانی متعدد «علم» که به مهم‌ترین آنها در بحث مفهوم‌شناسی اشاره شد، وجه روشنی ندارد؛

ب) «علم» و «ظن» در اصطلاح قرآن و احادیث با «علم» و «ظن» در اصطلاح منطق یکی

ارزش معرفت‌شناختی اطمینان در مقایسه با یقین، علم متعارف و ظن □ ۴۳

نیست. در متون دینی «ظن» کاربردهای مختلفی دارد: گاهی به معنای «علم» استفاده شده است: ﴿الَّذِينَ يَظُنُّونَ أَنَّهُمْ مُلَاقُوا رَبِّهِمْ وَأَنَّهُمْ إِلَيْهِ رَاجِعُونَ﴾ (بقره: ۴۶)؛ ولی در بیشتر موارد به معنای امر بی‌پایه و بی‌مبناست که بدون دلیل و با تقلید کورکورانه از دیگران پذیرفته شود (خمینی، ۱۴۱۸ق، ج ۶، ص ۴۱۹؛ فریده‌الاسلام، ۱۳۶۸ق، ص ۱۴۸).

شواهد متعددی دال بر تفاوت معنای علم و ظن در قرآن و روایات با معنای اصطلاحی آن در منطق و فلسفه است:

شاهد اول: بیشتر احکام عملی و بسیاری از فروع اعتقادی، اخلاقی و حقوقی از راه خبر واحد، ظواهر و مانند آنها اثبات می‌شوند که در اصطلاح منطق از ظنون به‌شمار می‌آیند. اگر مقصود از علم در آیات نکوهش‌کننده عدم پیروی از علم، تنها علم یقینی باشد، لازم می‌آید بیشتر احکام شرعی تعطیل شوند یا تخصیص اکثر صورت گیرد. امام خمینی رحمته‌الله از این نکته نتیجه گرفته است که منظور از علم در آیاتی مانند ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ﴾ (اسراء: ۳۶)، یقین بالمعنی الاخص یا یقین وجدانی نیست (سبحانی، بی‌تا، ج ۲، ص ۱۷۴ و ۲۵۵). علامه طباطبائی نیز در توضیح آیه مزبور اظهار می‌دارد که علم در این آیه منحصر به یقین مصطلح نیست و اطمینان عرفی را نیز شامل می‌شود (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۳، ص ۹۲-۹۴)؛

شاهد دوم: مبنای معاش و نظام زندگی عرفی انسان‌ها بر مبنای عمل به ظنونی چون خبر واحد و ظهورات است؛ لکن هنگام نزول آیات نکوهش‌کننده پیروی از ظن، هیچ‌گاه به ذهن اصحاب و شاگردان معصومان علیهم‌السلام خطور نکرده که این آیات، پیروی از ظن به معنای اعتقاد راجح را نفی می‌کنند؛ زیرا اگر این سیره خلاف آیات قرآن می‌بود، قطعاً هنگام نزول این آیات از معصومان علیهم‌السلام سؤال می‌پرسیدند (حسین‌زاده، ۱۳۸۷، ص ۱۵۹)؛

شاهد سوم: روایات متعدد گویای این مطلب است که مقصود از علم، یقین منطقی نیست: «هرکس بدون علم و هدایت الهی فتوا دهد، ملائکه وی را لعن می‌کنند» (حرّعاملی، ۱۴۰۹ق، ج ۲۷، ص ۲۰). همچنین امام صادق علیه‌السلام فرمود: «تو را از دو خصلت هلاک‌کننده نهی می‌کنم: یکی اینکه بدون علم فتوا دهی و...» (همان، ص ۲۱). واضح است که مقصود از سخن گفتن از روی

علم، منحصر به یقین منطقی و مصطلح نیست؛ چراکه اساساً در موضوع بحث (قضاوت) حکم کردن بر اساس یقین منطقی میسر نیست و در این صورت تمام قضاات می‌بایست هلاک و ملعون ملائکه باشند؛

شاهد چهارم: دقت در برخی آیات روشن می‌سازد که مقصود از «علم» در قرآن همان «علم متعارف» است. در آیه «ارْجِعُوا إِلَىٰ آبَائِكُمْ فَقُولُوا يَا أَبَانَا إِنَّ ابْنَكَ سَرَقَ وَمَا شَهِدْنَا إِلَّا بِمَا عَلَّمْنَا وَمَا كُنَّا لِلْغَيْبِ حَافِظِينَ» (یوسف: ۸۱)، ادعای برادران یوسف درباره برادر دیگر خود به حس یا دلیل حسی مستند بود. آنان قرار گذاشتند آنچه را دیدند و بدان علم یافتند به پدر خود گزارش دهند. آشکار است که در علم حسی احتمال خلاف عقلی موجود است و با علم یقینی متفاوت است؛ ولی با این حال در اینجا از واژه علم استفاده شده است؛

شاهد پنجم: مراجعه به عرف آن زمان نشان می‌دهد که ظن به معنای «عدم وثوق» به کار می‌رفته است. زمخشری معتقد است: «بئر مظنون ای بئر لایوثق بها»؛ و «رجل ظنون ای رجل لایوثق بخبره»؛ و «دین مظنون ای دین لایوثق بقضائه» (زمخشری، ۱۳۷۲ق، ص ۲۹۱). ابن‌منظور نیز با ذکر همین مثال‌ها می‌گوید: «ظن: کل ما لایوثق به من ماء او غیره» (ابن‌منظور، بی‌تا، ج ۱۳، ص ۲۷۲-۲۷۳)؛

شاهد ششم: تأمل در آیاتی که پیروی از «ظن» را نکوهش می‌کنند مؤید همین مطلب است. مثلاً در آیات قبل از آیه «وَمَا لَهُمْ بِهِ مِنْ عِلْمٍ إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَإِنَّ الظَّنَّ لَا يَغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا» (نجم: ۲۸)، خداوند این سخن مشرکان را مورد نقد قرار می‌دهد که لات و عزی و منات، خدایان مذکر مشرکان و ملائکه دختران خدا هستند. سپس در آیه ۲۳ می‌فرماید مشرکان در این سخنان دلیل و حجتی ندارند و فقط از «ظن» پیروی می‌کنند و در آیه ۲۸ می‌فرماید آنان هیچ علمی به این مطلب نداشته، تنها از ظن تبعیت می‌کنند. این‌گونه استعمالات گواهی بر این مطلب است که مقصود از «ظن» امر بی‌پایه و اساس و یا اظهار نظر بدون مبناست که قابل اطمینان نیست؛ نه ظن اصطلاحی به معنای اعتقاد راجح؛

شاهد هفتم: جریان امور روزمره انسان‌ها بر اساس اعتماد به اخبار است و عموم مردم اطمینان را هم‌رتبه علم و یقین می‌دانند. اگر این جریان مورد نکوهش شرع بود، باید علاوه بر عموماًت با

دلیل خاصی آن را نفی می‌کرد. معنای قرآنی واژه «یقین» نیز با اصطلاح منطقی آن متفاوت است. برای مثال مقصود از یقین در آیه ﴿وَبِالْآخِرَةِ هُمْ يُوقِنُونَ﴾ (بقره: ۴) یقین بالمعنی الاخص نیست؛ چراکه مرحوم طبرسی علامت یقین را همراهی آن با استدلال و سکون و اطمینان حاصل از آن می‌داند (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۱، ص ۱۲۴) و علّامه طباطبائی عدم نسیان و غفلت را لازمه یقین شمرده است (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۴۶) و روشن است که این علایم و لوازم تنها در یقین بالمعنی الاخص وجود ندارند تا یقین در این آیات با یقین بالمعنی الاخص مساوی دانسته شود.

در آیات قرآن گاه یقین در برابر ظن به کار رفته است: ﴿وَإِذَا قِيلَ إِنَّ وَعْدَ اللَّهِ حَقٌّ وَالسَّاعَةُ لَأَ رِيَبَ فِيهَا قُلْتُمْ مَا نَدْرِي مَا السَّاعَةُ إِنَّ نُظُنُّ إِلَّا ظَنًّا وَمَا نَحْنُ بِمُستَيِقِّينَ﴾ (جاثیه: ۳۲)؛ ﴿وَإِنَّ الَّذِينَ اخْتَلَفُوا فِيهِ لَفِي شَكٍّ مِّنْهُ مَا لَهُمْ بِهِ مِنْ عِلْمٍ إِلَّا اتِّبَاعَ الظَّنِّ وَمَا قَتَلُوهُ يَقِينًا﴾ (نساء: ۱۵۷). در برخی آیات نیز به مراتب یقین (علم‌الیقین، عین‌الیقین، حق‌الیقین) اشاره شده است (تکاثر: ۵؛ واقعه: ۵۹؛ حاقه: ۵۱-۵۲) که ناظر به مراتب بالای شناخت شهودی و مخصوص اولیای الهی است (ر.ک: طوسی، ۱۳۶۶، ص ۱۷-۱۸؛ صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۳، ص ۵۱۸).

از مجموع شواهد مذکور به دست می‌آید که ظن به معنای مطلب بی‌اساس و بی‌دلیل است که وثوق و اعتمادی به آن نیست. لذا بسیاری از مصادیق «اعتقاد راجح» یا «ظن»، طبق مبنای قرآن «علم» به شمار می‌آیند؛

ج) علّامه شعرانی در بند ۵ اظهار می‌دارد که در ظن اطمینانی، احتمال خلاف هرچند بسیار اندک موجود است و به همین دلیل، اطمینان علم محسوب نمی‌شود؛ لکن در پاسخ به ایشان باید گفت در علم عادی نیز احتمال خلاف عقلی وجود دارد ولی بسیار اندک است. همچنین به نظر او احتمال خلاف موجود در «ظن اطمینانی» سبب می‌شود نتوانیم آن را «علم عادی» بدانیم، درحالی‌که سخنان پیش‌گفته از دانشمندان اصول فقه، کلام و فلسفه برخلاف دیدگاه اوست. ایشان تصریح دارد که احتمال خلاف اندک موجود در اطمینان منافاتی با علم عادی بودن آن ندارد؛

د) ملاک اصلی در تبیین معنای واژگان، کاربرد عرفی و فهم متعارف از آن لفظ است. برای تشخیص معنای «اطمینان»، «ظن»، «علم» و «قطع» نیز باید ابتدا به فهم عرفی مراجعه کرد. علّامه

شعرانی در بند ۷ با پذیرش این نکته می‌گوید اولاً معلوم نیست عرف، «ظن اطمینانی» را «علم عادی» بداند و اگر نیز چنین امری اثبات شود، از باب اشتباه در تطبیق بر مصداق است. در پاسخ وی باید گفت اولاً عرف «ظن اطمینانی» را «علم عادی» می‌داند و شاهد این امر، غیر از مراجعه به عرف، سخنان نقل شده از دانشمندان مختلف در علوم مختلف است که در صفحات پیشین گذشت و ایشان نیز یکی دانستن اطمینان و علم عادی از سوی عرف را تأیید می‌کند؛ ثانیاً این امر از باب اشتباه در مصداق نیست، بلکه از باب اختلاف در تحدید حوزه معنایی واژگان است. اختلاف در مصداق در جایی است که معنای واژه، مشخص است و در مصادیق آن اشتباه رخ می‌دهد؛ مانند معنای «طلا» و مصداق «طلا» که در جملات علّامه شعرانی نیز آمده بود؛ اما در بحث حاضر چنین نیست که مفهوم اطمینان و علم عادی کاملاً از هم متمایز باشند و اختلاف در این باشد که چنین حالت نفسانی شخص الف مصداق اطمینان است یا علم عادی؛ بلکه هنوز اختلاف در تحدید مفاهیم «اطمینان» و «علم عادی» است که آیا یکی هستند یا متفاوت‌اند و در این موارد باید به عرف مراجعه کرد و علّامه شعرانی نیز با این نظر موافق است. با استفاده از همین اصل برای فهم معنای سایر الفاظ مانند صعید و ارض به برداشت عرفی مراجعه می‌شود؛ ه. علّامه شعرانی در بند ۳ سخنان خویش، پس از بیان دیدگاه شیخ انصاری که ظن اطمینانی را ملحق به قطع می‌داند می‌گوید چنین مواردی حکم قطع را دارد، ولی مصداق قطع نیست. در پاسخ به علّامه شعرانی باید گفت اولاً هدف نهایی بحث نیز ترتب آثار قطع بر اطمینان است و نزاع بر سر نام‌گذاری آن نیست؛ ثانیاً شیخ انصاری نیز با التفات به تقسیم مراتب معرفت به قطع و ظن و... معتقد شده که اطمینان ملحق به علم است. اظهار نظر چنین محقق مدققی نمی‌تواند از سر غفلت باشد بلکه بازگشت به این مسئله دارد که در ظن اطمینانی هر چند احتمال خلاف موجود است، این احتمال به قدری اندک است که عرف آن را نادیده می‌گیرد؛ چنانکه شیخ انصاری خود به این نکته تصریح دارد (انصاری، ۱۴۱۱ق، ج ۱، ص ۲۱۴)؛

(و) تکیه‌گاه بحث علّامه شعرانی در خارج کردن «اطمینان» از «علم»، وجود احتمال خلاف در آن است و نکته مهم، تبیین معنای «احتمال خلاف» از نظر اوست. وی معتقد است «ظن» اعتقاد

راجحی است که اگر نقیض آن به ذهن ظان خطور کند نقیض آن محتمل است؛ ولی لازم نیست همواره نقیض و احتمال خلاف به ذهن ظان خطور کند؛ زیرا در بسیاری موارد احتمال خلاف و نقیض اصلاً به ذهن ظان خطور نمی‌کند. این تفسیر از «احتمال خلاف» سبب شده تا وی «اطمینان» را از «علم عادی» متمایز بداند. لکن این تفسیر از «احتمال خلاف» دارای چند اشکال جدی است: نخست اینکه اگر معنای احتمال خلاف، از احتمال خلاف بالفعل به احتمال خلاف مفروض توسعه یابد (چنان‌که علامه شعرانی معتقد است) در این صورت نه تنها «اطمینان» بلکه بسیاری از مصادیق «علم» مانند محسوسات و متواترات نیز باید از محدوده «علم» خارج شوند؛ چراکه در محسوسات هرچند احتمال خلاف بالفعل وجود ندارد و مُدرک احتمال نقیض آنچه را حس می‌کند نمی‌دهد، اگر به احتمال نقیض محسوس خود توجه کند آن را محتمل می‌داند. این در حالی است که منطقی‌دانان محسوسات و متواترات را از مبادی برهان خوانده‌اند. بنابراین باید مقصود از «احتمال خلاف» تصحیح شود. می‌توان گفت ملاک اصلی در تمییز ظن از اطمینان و علم، «احتمال خلاف بالفعل» است. کلام خواهی نصیر در تفسیر تفاوت «اطمینان» - که وی آن را «تصدیق اقتناعی» می‌نامد - و «ظن»، این نظر را تأیید می‌کند:

در تصدیق غیر جازم اگر مقارنت حکم به امکان نقیض، بالفعل نبود - و سبب قبولش مسامحت نفس بود آن تصدیق اقتناعی باشد - و اگر مقارنت، بالفعل بود و امکان اقلی باشد یا اکثری - آن تصدیق که متعلق به طرف راجح باشد ظنی بود (طوسی، ۱۳۵۵، ص ۳۴۲).

ابن‌سینا در تفاوت میان یقین و ظن می‌گوید:

اعتقاد یقینی اعتقادی است که همراه با محتوای تصدیق، اعتقاد دومی موجود است (بالفعل یا بالقوه قریب به بالفعل) دال بر اینکه نقیض آن ممکن نیست و ظن اقتناعی تصدیقی است که همراه با اعتقاد به محتوای تصدیق، اعتقاد دیگری (بالفعل یا بالقوه قریب به بالفعل) موجود است؛ مبنی بر اینکه نقیض آن ممکن است و اگر بر ممکن بودن این نقیض اعتقادی نباشد، در واقع به خاطر غفلتی است که بر ذهن عارض شده است (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ق، ص ۳؛ فصل نهم، ص ۲۵۶-۲۵۷).

غزالی در تعریف مظنونان می‌گوید: مظنونان اموری هستند که تصدیق به آنها بدون ثبات و همراه با خطور احتمال نقیض به ذهن است؛ ولی نفس به پذیرش آن بیشتر مایل است (غزالی، بی‌تا، ص ۱۸۹). قطب‌الدین شیرازی نیز در تعریف ظن می‌گوید ظن، تصدیقی است که شخص احتمال نقیض آن را می‌دهد و نقیض اعتقاد خویش را جایز می‌داند، لکن طرف اثبات آن را ترجیح می‌دهد (شیرازی، ۱۳۶۹، ص ۱۴۶-۱۴۷)؛

ز) علّامه شعرانی در بند ۸ در پاسخ به این نکته که «عقلا در ظن اطمینانی به احتمال خلاف توجه نکرده، ولی در سایر ظنون به احتمال خلاف توجه می‌کنند» می‌گوید اگر مقصود آن است که در اطمینان، طرف نقیض به ذهن مردم خطور نمی‌کند تا به آن توجه کنند، باید گفت این ویژگی اختصاصی به اطمینان ندارد و در سایر ظنون ضعیف نیز چنین است؛ ولی اگر مقصود آن است که پس از آنکه فرض نقیض به ذهن ایشان خطور کرد به آن توجه نمی‌کنند، باید گفت همواره چنین نیست؛ زیرا امور مختلف در زندگی عقلا درجات اهمیت متفاوتی دارد. در برخی مسائل حیاتی به این میزان احتمال نقیض توجه می‌شود. در نقد این سخنان علّامه شعرانی می‌توان گفت فرض اول در ظنون ضعیف وجود ندارد؛ یعنی چنین نیست که در ظنون ضعیف نیز نقیض به ذهن مردم خطور نکند تا به آن توجه نکنند. فرض دوم نیز فرض رایج و متداولی نیست. اینکه در مصادیق خاص و استثنایی به برخی مراتب معرفت اعتنا نشود به معنای بی‌اعتباری آن در سایر مصادیق نیست. مواردی که مربوط به مسائل حیاتی و بسیار مهم باشد و احتمال خلاف اندک نیز درخور توجه باشد، درصد اندکی را شامل می‌شود و بحث جاری دربارهٔ اطمینان در زندگی عرفی عقلاست که نمی‌تواند مبتنی بر موارد نادر و استثنایی باشد؛

ح) علّامه شعرانی در بند ۶ می‌گوید ظن اطمینانی به دلیل احتمال خلاف موجود در آن، حقیقتاً سکونی در نفس ایجاد نمی‌کند و تنها از روی مسامحه می‌توان آن را اطمینان نامید. در پاسخ به این نظر باید پرسید در این صورت تفاوت «اطمینان» یا «ظن اطمینانی» با سایر «ظنون» چیست؟ بی‌گمان پاسخ علّامه شعرانی این است که احتمال خلاف موجود در اطمینان بسیار اندک است. همین پاسخ می‌تواند نقدی بر سخن وی به‌شمار آید، زیرا اینکه عقلا احتمال خلاف

موجود در اطمینان را نادیده می‌گیرند، از سر غفلت و بی‌مبالاتی ایشان نیست، بلکه بر این اساس است که این میزان احتمال خلاف به قدری ناچیز است که میل به صفر می‌کند و حکم این امور را با مواردی که احتمال خلاف آن صفر است یکسان می‌دانند. ملاک اینکه چه چیزی سبب سکون نفس می‌شود، مطالعه وجدانی و میدانی است. نمی‌توان عقلایی را که با معرفت اطمینانی سکون نفس می‌یابد توییح کرد که چرا از معرفتی که احتمال خلاف آن صفر نیست، سکون نفس یافته‌اید. نکته درخور توجه این است که لغت اطمینان دقیقاً به معنای سکون نفس و آرامش خاطر است و اینکه عرف نام این رتبه از معرفت را «اطمینان» نهاده، گزارف و تصادفی نبوده است. بحث علّامه شعرانی در این موضوع دچار این اشکال روش‌شناختی است که در مواردی که جای دوری عرف است، دقت‌های ریاضی و عقلی را بر مسند قضاوت نشانده است.

۳. اعتبار اطمینان

متفکران مسلمان از راه‌های گوناگونی ارزش و اعتبار «اطمینان» را بررسی کرده‌اند که در ادامه به مشهورترین راه‌حل‌ها می‌پردازیم:

۳-۱. قاعده انتخاب اخف و اسهل

علّامه طباطبائی در تحلیل اعتباریات و مبانی افعال اختیاری انسان به برخی از اصول اعتباری عمومی قبل الاجتماع اشاره می‌کند که ویژگی مشترک همه آنها این است که هر انسانی در هر فعل و تصرف خویش در عالم ماده بدان نیازمند است. مهم‌ترین این اصول عبارت‌اند از: وجوب، حسن و قبح، انتخاب اخف و اسهل، استخدام، عمل به علم. وی با استناد به قاعده «انتخاب اخف و اسهل» اعتبار اطمینان را تبیین می‌کند. وی در تبیین این اصل می‌گوید همه انسان‌ها در رفتارهای روزمره خویش هر چیز غیرمهم را در زمره معدوم تلقی می‌کنند. این اتفاق هزاران بار در روز برای انسان تکرار می‌شود که یکی از موارد آن ادراک ظنی است. علّامه طباطبائی معتقد است انسان در مواردی که جانب مرجوح در دو طرف ظن بی‌اهمیت باشد، آن را به حساب

نمی‌آورد و در نتیجه ظن قوی را به جای علم گذارده، نام «علم» بدان می‌دهد. این همان «ظن اطمینانی» است که مدار عمل انسان و یکی از اعتبارات عمومی است (طباطبائی، بی‌تا، ج ۳، ص مقاله ششم). گفتنی است که علامه طباطبائی اعتبار علم و قطع را نیز با اصول اعتباریات قبل‌الاجتماع تبیین می‌کند. از این روی ممکن است این تقریر از استدلال با استدلال بعد یکسان به نظر برسد.

۲-۳. ضرورت استمرار حیات فردی و اجتماعی

علامه طباطبائی معتقد است هرچند مبنای عقلا در زندگی روزمره بر آن است که تا حد ممکن به واقع، معرفت علمی پیداکنند، لکن ادراکاتی را که احتمال نقیض آن ناچیز باشد نیز ادراک علمی محسوب می‌کنند؛ زیرا اگر معرفت فقط به مواردی که احتمال خلاف آن صفر باشد منحصر شود، نظام فردی و اجتماعی مختل می‌شود؛ زیرا تا انسان ضرورت تبعیت از اطمینان را اعتبار نکند، نمی‌تواند فعل اختیاری صورت دهد (طباطبائی، بی‌تا، ص ۱۸۶). سیدمحمدحسین روحانی (روحانی، ۱۴۱۳ق، ج ۴، ص ۳۳)، مسیرزای نائینی (کاظمی، ۱۴۱۷ق، ج ۳، ص ۱۳۵)، سیدمصطفی خمینی (خمینی، ۱۴۱۸ق، ج ۶، ص ۲۹۸-۳۰۰) نیز از همین روش اعتبار اطمینان را اثبات می‌کنند.

مبنای همه سخنان یادشده آن است که بی‌اعتبار بودن اطمینان به تعطیلی فعل اختیاری می‌انجامد؛ لکن این اشکال قابل طرح خواهد بود که اساساً فعل اختیاری چه ضرورتی دارد و عدم آن چه تالی فاسدی خواهد داشت؟ در پاسخ به این نکته علامه طباطبائی ضرورت فعل اختیاری را امری وجدانی می‌داند و در تبیین آن می‌گوید انسان و حیوان یک نوع فعالیت ویژه خود دارند که «کوشش برای حیات» نام دارد. ساختمان بدنی حیوان نیازمند است پاره‌ای از احتیاجات طبیعی خود را با میانجی شدن اندیشه و اراده و میل و لذت رفع کند. وی صدور فعل اختیاری را لازمه حیات طبیعی موجودات زنده می‌داند که بدون آن نیازهای طبیعی حیوان نیز محقق نمی‌شود (طباطبائی، بی‌تا، ج ۳، ص ۱۷۰-۱۸۵). علاوه بر آن می‌توان به کمک بدیهیات

عقل نظری، کمال نهایی انسان و نیز لزوم فعل اختیاری برای کمال انسان را اثبات کرد. در اینجا ممکن است اشکال دیگری مطرح شود که اگر اعتبار اطمینان به دلیل حفظ معاش و نظام اجتماعی است، بنابراین اطمینان در زندگی فردی و یا در مرحله پیش از تشکیل جامعه اعتبار نخواهد داشت. شهید صدر مشابه این اشکال را به کسانی که «تبعیت از قطع» را با استفاده از اعتبار عقلایی اثبات می‌کنند، وارد کرده است که اگر جعل حجیت برای قطع بر اساس حفظ نظام اجتماع باشد، تنها مختص به زمان پس از تشکیل جامعه است؛ درحالی‌که قطع برای هر فردی حتی پیش از تشکیل اجتماع مانند حضرت آدم نیز حجت است. بنابراین نمی‌توان مبنای حجیت را حفظ نظام اجتماعی و ضرورت‌های زندگی بشر دانست (حائری، ۱۴۰۸ق، ج ۱، ص ۲۲۰). در پاسخ به این اشکال می‌توان گفت عنصر محوری در استدلال مزبور، ضرورت فعل اختیاری است و این ضرورت اختصاص به فعالیت‌های جمعی ندارد؛ بلکه هر فردی به تنهایی ضرورت آن را درک می‌کند. ضرورت فعل اختیاری که مورد استناد این استدلال است، در رفتارهای فردی نیز مجال می‌یابد؛ یعنی هر انسانی پیش از تشکیل اجتماع نیز تا چنین اعتباری صورت ندهد نمی‌تواند فعل اختیاری فردی مرتکب شود. شاید لفظ «اعتبار» و «نظام اجتماعی» منشأ چنین اشکالی شده است؛ لکن کاربرد این واژگان به این دلیل بوده است که این ضرورت در نظام اجتماعی وضوح بیشتری دارد.

۳-۳. سیره عقلا

بسیاری از متفکران مسلمان، عقلایی بودن عمل به اطمینان را دلیل اعتبار آن دانسته‌اند. آن دسته از متفکران که بنای عقلا را به خودی خود معتبر نمی‌دانند، این مقدمه را می‌افزایند که چنین سیره‌ای در میان عقلا زمان معصومان علیهم‌السلام نیز رواج داشته و ایشان از این سیره نهی نکرده‌اند. محقق خویی (هاشمی شاهرودی، ۱۴۱۹ق، ج ۳، ص ۴۷۸؛ واعظ‌الحسینی بهسودی، ۱۴۰۹ق، ج ۲، ص ۲۴۰ و ۴۹۵)، میرزای نائینی (کاظمی، ۱۴۱۷ق، ج ۲، ص ۵۴۸)، مرحوم فیروزآبادی (فیروزآبادی، ۱۴۰۰ق، ج ۳، ص ۱۳۹-۱۴۰) و میرزاهاشم آملی (اسماعیل‌پور اصفهانی،

۱۳۹۵ق، ج ۳، ص ۴۸۸) اعتبار اطمینان را از همین راه تبیین کرده‌اند. شهید صدر نیز معتقد است اگر اعتبار اطمینان را مانند قطع، ذاتی بدانیم نیاز به دلیل دیگری برای اعتبار و حجیت ندارد؛ ولی اگر اعتبار آن را ذاتی ندانیم از روش مزبور اعتبارش اثبات شود (صدر، ۱۴۰۵ق، ج ۲، ص ۱۱۸).

۳-۴. انکشاف واقع

در این استدلال از شباهت قطع و اطمینان در واقع‌نمایی استفاده شده است:

۱. حجیت و اعتبار، مربوط به جنبه حکایتگری و کاشفیت قطع است؛
۲. کاشفیت تنها اختصاص به قطع ندارد و در اطمینان نیز موجود است؛
۳. شدت و ضعف و اختلاف مرتبه قطع و امارات اطمینان‌بخش تأثیری در این امر ندارد. همان‌گونه که زوج بودن عدد چهار به خاطر چهار بودن آن نیست، قطع نیز به سبب عدم احتمال خلاف - که تمایز اصلی میان قطع و اطمینان است - حجت نشده است؛ بلکه جنبه واقع‌نمایی قطع، آن را حجت ساخته، و این ویژگی منحصر به قطع نیست (خمينی، ۱۴۱۸ق، ج ۶، ص ۲۲-۲۳، ۲۹۶ و ۴۶۹).

سید محمدحسین روحانی نیز معتقد است همان ملاکی که در اعتبار قطع و لزوم پیروی از آن وجود دارد، عیناً در اطمینان نیز موجود است (روحانی، ۱۴۱۳ق، ج ۳، ص ۱۳۹-۱۴۰).

۳-۵. سکون نفس

مرحوم فیروزآبادی معتقد است ملاک اعتبار اطمینان، سکون و وثوقی است که در نفس انسان حاصل می‌شود و تفاوتی نمی‌کند که این سکون نفس از چه راهی ایجاد شده باشد. به نظر وی بعید نیست که دلیل اعتبار علم و پیروی بشر از علم و یقین را نیز سکون نفس بدانیم؛ چراکه اگر در علم و یقین نیز سکون نفس نباشد، عقلاً به آن ترتیب اثر نمی‌دهند. برای مثال بسیاری از انسان‌ها با اینکه یقین دارند ضرری متوجه ایشان نخواهد بود، وارد مکان‌های وحشتناک نمی‌شوند؛ زیرا سکون نفس برایشان حاصل نشده است (فیروزآبادی، ۱۴۰۰ق، ج ۳، ص ۲۵۰).

ارزش معرفت‌شناختی اطمینان در مقایسه با یقین، علم متعارف و ظن □ ۵۳

در تعریفی که صدرالمتألهین به متکلمان نسبت می‌دهد علم، به «اعتقادی که سبب سکون نفس باشد»، تفسیر (صدرالمتألهین، ۱۳۶۳، ص ۱۰۱) و در بسیاری از تعاریف فیلسوفان، سکون نفس، رکن مهم «یقین» (کندی، بی‌تا، ص ۱۲۰؛ توحیدی، ۱۳۶۶، ص ۳۶۲؛ الاعسم، ۱۹۸۹، ص ۱۹۵) یا ملازم «یقین» (توحیدی، ۱۳۶۶، ص ۱۳۳) معرفی شده است. در معنای لغوی «یقین» نیز آرامش و سکون نهفته است. عبارت «یقن الماء فی الحفرة» یعنی اینکه آب در برکه مستقر شده و آرامش یافته است (مصطفوی، ۱۴۰۲ق، ج ۱۴، ص ۲۶۳).

۳-۶. حکم عقل عملی

شهید صدر اعتبار اطمینان را نه بر طبق سیره عقلایی، بلکه طبق حکم عقل عملی می‌داند (حائری، ۱۴۰۸ق، ج ۲، ص ۱۲۳). عقل در نگرش این اندیشمند صرفاً مُدرک است و عقل عملی مدرک بایسته‌ها و نابایسته‌هاست (هاشمی شاهرودی، ۱۴۱۷ق، ج ۴، ص ۱۳۸). وی مستقلات عقلیه چون حسن و قبح عقلی را از مدرکات آن می‌شمرد (حائری، ۱۴۰۸ق، ج ۲، ص ۴۷۹). شهید صدر اعتبار اطمینان را در نظام اصولی خویش مشهور به «حق الطاعة» مطرح می‌کند. به اعتقاد وی عقل عملی حکم به مولویت مولا و ضرورت پیروی از اوامر او می‌کند و در نتیجه کسی که اطمینان به وجود حکمی از سوی مولا یافته به حکم عقل عملی موظف به ترتیب اثر دادن بر آن است (همان، ج ۲، ص ۱۰۰).

به نظر می‌رسد به جز دلیل ششم که ناظر به مولویت و رابطه عبد و مولا سامان یافته، دیگر ادله اختصاصی به اطمینان دینی و غیردینی ندارند و هر یک به نحوی اعتبار اطمینان را تأمین کرده و در معرفت‌شناسی عام نیز مفید است.

رابطه اعتبار عملی و واقع‌نمایی

بیشتر ادله پیش‌گفته ناظر به این بود که عقلا در حیات بشری خود اطمینان را معتبر دانسته، بر اساس آن مشی می‌کنند. اکنون این پرسش مطرح می‌شود که آیا روش متفکران مزبور برای احراز

ارزش معرفت‌شناختی اطمینان کافی است؟ به عبارت دیگر آیا اعتبار مطرح در این بحث همان اعتبار معرفت‌شناختی است؟ و به زبان ساده‌تر آیا زمانی که می‌گوییم «اطمینان» معتبر است، یعنی «اطمینان» واقع‌نما نیز هست؟

پاسخ به این پرسش نیازمند توجه به چند مقدمه است:

۱. تفاوت قطع و اطمینان در واقع‌نمایی یا عدم واقع‌نمایی آن دو نیست، بلکه در ارتباط این حالت نفسانی با فاعل شناساست که مُدرک در قطع هیچ احتمال خلافی ندارد؛ ولی در اطمینان، احتمال خلاف بسیار کمی هست. نظیر همین پرسش دربارهٔ رابطهٔ «اعتبار قطع» و «واقع‌نما بودن قطع» نیز مطرح می‌شود. هر پاسخی که دربارهٔ اعتبار قطع و ارزش معرفت‌شناختی آن داده شود دربارهٔ اطمینان نیز قابل تکرار است. همچنین به جز یقین بالمعنی‌الاصح (یقین ریاضی و منطقی) که فرض نقیض آن نیز ممکن نیست، سایر مراتب معرفت دارای درصدی از احتمال خلاف هستند. در محسوسات، متواترات، مجربات که همگی از مبادی برهان به‌شمار آمده‌اند، و همچنین علم عادی یا علم متعارف احتمال خلاف صفر نیست. سخن از اعتبار این مصادیق از شناخت چه نسبتی با واقع‌نمایی آنها دارد؟ هر پاسخی که به موارد یادشده داده شود، برای اطمینان نیز جاری است؛

۲. شاید بتوان در پاسخ به پرسش بند ۱ چنین گفت که احتمال خلاف در شناخت‌های مزبور موجود به قدری کم است که درخور اعتنا نبوده، مُدرک برای آن ارزش معرفت‌شناختی قایل نیست؛ یعنی اینکه پذیرش شناخت‌های پیش‌گفته از سوی مُدرک ناشی از بی‌مبالاتی و تسامح معرفت‌شناختی وی نیست، بلکه از آن جهت است که این درجه از احتمال خلاف، لطمه‌ای به ارزش معرفت‌شناختی آن نمی‌زند؛

۳. تحلیل عمیق این پرسش با استفاده از نتایج «علوم شناختی» و «روان‌شناسی ادراک و یادگیری» میسر است، و خود این پرسش که چگونه سطوح مختلف معرفت بر افراد تأثیرات متفاوت دارند، محتاج تحقیقی مستقل و میان‌رشته‌ای است؛ اما در این مجال دست‌کم این پرسش شایستهٔ تأمل است که آیا مُدرک به‌منزلهٔ یک فرد عاقل هر معرفتی را معتبر می‌داند؟ بی‌شک پاسخ

منفی است. آیا انسان معرفت را به سبب واقع‌نمایی آن معتبر می‌داند یا به دلیل سکونی که در نفس ایجاد می‌شود؟ چه تفاوتی میان محسوسات و ظنون ضعیف وجود دارد که یکی را معتبر و دیگری را غیرمعتبر می‌شمرد؟ پاسخ آن است که معتبر شمردن یک درجه معرفتی از سوی عقلا بی‌ارتباط با سطح واقع‌نمایی آن نیست؛ بلکه با آن تلازم دارد. انسان عاقل معرفت غیرواقع‌نما را معتبر نمی‌داند. در اینجا تحلیل علامه طباطبائی از چگونگی اعتبار و حجیت علم (قطع) می‌تواند راهگشا باشد. وی معتقد است حجیت و اعتبار به منزله امری غیرماهوی و غیرتکوینی نمی‌تواند ذاتی قطع و علم، که امری تکوینی است، باشد. در نتیجه معتبر بودن قطع ناشی از اعتباری عقلایی است که هر عاقلی برای رسیدن به اهداف خویش صورت می‌دهد. هر انسانی می‌داند که میان او و حقایق خارجی واسطه‌ای مفهومی به نام علم وجود دارد که تا آن را معتبر نداند نمی‌تواند نیازهای خود را برآورده کند. مثلاً انسان تشنه که قصد سیراب شدن دارد، ابتدا سیراب شدن خارجی را تصور و فایده آن را تصدیق می‌کند؛ سپس سیراب شدن خارجی را ضروری می‌داند. در مرحله بعد، این ضرورت را تسامحاً به تصور سیراب شدن که در نزد وی تصویری کاملاً منطبق با حقیقت خارجی است نسبت می‌دهد و به سمت آب حرکت می‌کند و بدین ترتیب علم را شایسته پیروی می‌داند (طباطبائی، بی‌تا، ص ۱۷۷-۱۷۹). اکنون پرسش این است که آیا اگر انسان می‌دانست این ادراک واقع‌نما نیست یا اینکه واقع‌نما هست ولی واقع‌نمایی آن اندک است، چنین اعتباری صورت می‌داد؟ قطعاً پاسخ منفی است. بنابراین می‌توان نتیجه گرفت که «معتبر دانستن معرفت از سوی عقلا» هرچند در مفهوم، مساوی «واقع‌نمایی معرفت» نیست، تلازم جدی با آن دارد. به بیان دیگر در مقایسه میان سکون نفس و واقع‌نمایی، هرچند سکون نفس سهم جدی‌تری در معتبر دانستن و پیروی انسان از علم خویش دارد، در مواردی که فرد علم به عدم واقع‌نمایی ادراک خود دارد قطعاً سکون نفس نیز محقق نخواهد شد. مثلاً در مواردی که شخصی جهل مرکب به مسئله‌ای دارد، مادام که آن را مطابق با واقع می‌پندارد سکون نفس نیز برایش حاصل است؛ ولی به محض علم به عدم واقع‌نمایی ادراک، سکون نفس وی نیز متزلزل خواهد شد. پس به‌طور خلاصه واقع‌نمایی سبب سکون نفس، و سکون نفس موجب معتبر

دانستن ادراک می‌شود؛

۴. با درنگ در ادله شش‌گانه‌ای که در تبیین اعتبار «اطمینان» مطرح شد، درمی‌یابیم که به‌رغم ضعف برخی از آنها، برخی دیگر به حل پرسش نسبت اعتبار و واقع‌نمایی کمک می‌کنند. راه‌حل چهارم مستقیماً ناظر به شباهت قطع و اطمینان در واقع‌نمایی بود. راه‌حل پنجم از راه سکون نفس اطمینان را معتبر دانست و با توضیحات پیشین روشن می‌شود که هر معرفتی نمی‌تواند سکون نفس در انسان ایجاد کند و جهل مرکب نیز چون از نظر مُدرک مطابق واقع است سکون نفس ایجاد می‌کند. راه‌حل دوم و سوم نیز که به نحوه برخورد عقلا با اطمینان و ضرورت استمرار حیات فردی و بشری مرتبط بود، با تأمل در فرایند معتبر دانستن شناخت‌ها تبیین می‌شود.

نتیجه‌گیری

۱. اطمینان، ملحق به علم عادی است و احتمال خلاف اندک موجود در آن خللی به این موضوع وارد نمی‌سازد؛
۲. دانشمندان مسلمان با روش‌های متعددی اعتبار اطمینان را اثبات کرده‌اند که ضرورت حفظ حیات فردی و اجتماعی، سیره عقلایی و سکون نفس از مهم‌ترین آنهاست؛
۳. اعتبار در این بحث تنها دلالت بر حجیت و اعتبار عملی ندارد، بلکه با ارزش معرفت‌شناختی نیز ارتباط می‌یابد؛ چراکه مهم‌ترین پایه اعتبار اطمینان، سکون نفس است و پایه سکون نفس، واقع‌نمایی است.

منابع

- ابن سینا، حسین بن عبدالله، ۱۴۰۴ق، *الشفاء*، تحقیق سعید زائد، قم، کتابخانه آیت‌الله مرعشی نجفی.
- ابن منظور، محمد بن مکرّم، بی‌تا، *لسان العرب*، بیروت، دارالکتب العلمیه.
- اسماعیل پور اصفهانی، محمد علی، ۱۳۹۵ق، *مجمع الأفكار و مطرح الأنظار*، تقریرات درس اصول میرزا هاشم آملی نجفی، بی‌جا، چاپخانه علمیه.
- اعسم، عبدالامیر، ۱۹۸۹، *المصطلح الفلسفی عند العرب*، ج دوم، قاهره، هیئة المصریة.
- انصاری، مرتضی، ۱۴۱۱ق، *فرائد الاصول*، قم، مؤسسه النشر الاسلامی.
- توحیدی، ابوحیان، ۱۳۶۶، *المقایسات*، تهران، نشر مرکز دانشگاهی.
- جرجانی، میرسید شریف، ۱۳۲۵ق، *شرح المواقف*، تصحیح بدرالدین نعسانی، بی‌جا، شریف الرضی.
- جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۸۶، *منزلت عقل در هندسه معرفت دینی*، قم، اسراء.
- حائری، سید کاظم، ۱۴۰۸ق، *مباحث الاصول*، بی‌جا، مقرر.
- حرّ عاملی، محمد بن حسن، ۱۴۰۹ق، *وسائل الشیعه*، قم، مؤسسه آل‌البیت.
- حسین‌زاده، محمد، ۱۳۸۷، *معرفت لازم و کافی در دین*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی رضی الله عنه.
- ، ۱۳۸۴، «معرفت لازم و کافی در دین (مروری بر عمده‌ترین مباحث معرفت‌شناسی دینی)»، *معرفت فلسفی*، ش ۷، ص ۴۳-۷۸.
- حلی، حسن بن یوسف، بی‌تا، *نهاية الاصول*، بی‌جا، بی‌نا.
- خمینی، سید مصطفی، ۱۴۱۸ق، *تحریرات فی الاصول*، قم، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی رضی الله عنه.
- خوئی، سید ابوالقاسم، ۱۳۶۸، *اجود التقريرات فی علم الاصول*، تقریر دروس خارج اصول میرزا محمد حسین غروی نائینی، قم، مصطفوی.
- روحانی، سید محمد حسین، ۱۴۱۳ق، *منتقى الأصول*، قم، کتابخانه امیر.
- زمخشری، محمود بن عمر، ۱۳۷۲ق، *اساس البلاغه*، تحقیق عبدالرحیم محمود، قاهره، احیاء المعاجم العربیة.
- سبحانی، جعفر، بی‌تا، *تهذیب الاصول*، تقریرات درس خارج اصول امام خمینی، قم، مهر.
- شعرانی، ابوالحسن، ۱۳۷۳، *المدخل الى عذب المنهل فی اصول الفقه*، تحقیق رضا استادی، قم، الامانة العامة للمؤتمر العالمی بمناسبة الذکری المئوية الثانی لملیاد الشیخ الاعظم الانصاری.
- شیرازی، قطب‌الدین، ۱۳۶۹، *درة التاج*، تصحیح محمد مشکوه، ج سوم، تهران، حکمت.
- صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة*، بیروت، دار احیاء التراث.
- ، ۱۳۶۳، *مفاتیح الغیب*، تعلیقه ملّا علی نوری، تصحیح محمد خواجه‌نوری، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.

- صدر، سیدمحمدباقر، ۱۴۰۵ق، *دروس فی علم الاصول*، بی‌جا، دارالمنتظر.
- طباطبائی، سیدمحمدحسین، بی‌تا، *اصول فلسفه و روش رئالیسم*، پاورقی مرتضی مطهری، قم، صدرا.
- ، بی‌تا، *حاشیه کفایه*، قم، بنیاد علمی و فکری علامه طباطبائی.
- طبرسی، فضل بن حسن، ۱۳۷۲، *مجمع البیان*، مقدمه محمدجواد بلاغی، ج سوم، تهران، ناصر خسرو.
- طوسی، نصیرالدین، ۱۳۶۶، *آغاز و انجام*، شرح و تعلیقه حسن حسن‌زاده آملی، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- ، ۱۳۵۵، *اساس الاقتباس*، تهران، دانشگاه تهران.
- غروی اصفهانی، محمدحسین، ۱۳۷۴، *نهایة الدراية فی شرح الکفایه*، قم، سیدالشهداء.
- غزالی، ابوحامد، بی‌تا، *معیار العلم*، قاهره، مطبعة المعارف.
- فارابی، ابونصر، ۱۴۰۸ق، *المنطقیات*، تحقیق محمدتقی دانش‌پژوه، قم، کتابخانه آیت‌الله مرعشی نجفی.
- فخررازی، محمدبن عمر، ۱۴۱۰ق، *المباحث المشرقیه فی علم الالهیات و الطبیعیات*، تحقیق محمد المعتمد بالله البغدادی، بیروت، دارالکتب العربی.
- فریده الاسلام، علی، ۱۳۶۸ق، *مجمع الفرائد*، بی‌جا، امیر.
- فیروزآبادی، سیدمرتضی، ۱۴۰۰ق، *عناية الاصول فی شرح کفایة الاصول*، قم، فیروزآبادی.
- کاظمی، محمدعلی، ۱۴۱۷ق، *فوائد الاصول*، تقریرات درس خارج اصول محمدحسین غروی نائینی، قم، دفتر انتشارات اسلامی.
- کندی، یعقوب بن اسحاق، بی‌تا، *رسائل الکندی الفلسفیه*، قاهره، دارالفکر العربیه.
- مشکینی، ابوالحسن، ۱۴۱۳ق، *حواشی المشکینی*، بی‌جا، لقمان.
- مصطفوی، حسن، ۱۴۰۲ق، *التحقیق فی کلمات القرآن الکریم*، تهران، مرکز کتاب لترجمه والنشر.
- مظفر، محمدرضا، ۱۳۸۸ق، *المنطق*، نجف، مطبعة النعمان.
- مقداد، فاضل، ۱۴۲۲ق، *اللوامع الالهیه فی المباحث الکلامیه*، ج دوم، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.
- واعظ‌الحسینی بهسودی، سیدمحمدسرور، ۱۴۰۹ق، *مصباح الاصول*، تقریرات درس خارج اصول فقه آیت‌الله سیدابوالقاسم خوئی، قم، مکتبة الداوری.
- هاشمی شاهرودی، سیدعلی، ۱۴۱۹ق، *دراسات فی علم الاصول*، قم، مؤسسه دائرةالمعارف فقه اسلامی.
- هاشمی شاهرودی، سیدمحمد، ۱۴۱۷ق، *بحوث فی علم الاصول*، تقریرات درس خارج اصول سیدمحمدباقر صدر، قم، مؤسسه دائرةالمعارف فقه اسلامی.