

مباحثی در

معرفت‌شناسی

مهدی شریعتی

۱. تصور، متعلق و اقسام آن

در طلیعة منطق و تبیین نیازمندی علوم بشری به قوانین آن، آنجا که علم را به دوگونه «تصور و تصدیق» تقسیم نموده‌اند، در تحلیل مفهوم تصور، قسیم آن را مشروط به یکی از دو امر دانسته‌اند: عدم حکم یا عدم اعتبار حکم، محققان منطق، رأی دوم را برگزیده‌اند تا از اشکال معروف اشتراط یا تقوّم تصدیق به نقیض، مصون مانند و همچنین تعاند و تدافعی میان تصدیق و شرط یا جزء آن پدید نیاید؛ چراکه این هر دو ناممکن و محال است.^۱

صدرالمتألهین شیرازی این مسأله را با توجه باین نکته که قسیم یک شیء و یا افراد آن هیچگونه مدخلیتی در مفهوم آن شیء ندارد بسهولت پشت سر نهاده از آن عبور می‌نماید،^۲ زیرا اشتراط یا تقوّم تصدیق به تصور اشتراط و تقوّم وجودی است نه مفهومی؛ یعنی اینگونه نیست که مفهوم تصدیق مشروط به مفهوم تصور یا مقوم بان باشد تا با تقید تصور به عدم حکم از اجتماع نقیضین سردرآورد؛ چه در منطق مفهوم جز تقابل و تعاند حکمفرما نیست، بلکه موضوع اشتراط و تقوّم گذشته از ظاهر برخی گفتارها همان چیزی است که جمیع منطقیان بر آن اتفاق نظر داشته و مورد استدلال هم قرار داده‌اند و آن عبارت است از تقدم طبعی تصور بر تصدیق؛ باین معنی که هر تصدیقی در حصول خود محتاج به حصول تصور است، اما نه بگونه‌ای که تصور علت، کافی در حصول تصدیق باشد، و گویا از اینجهت تصور در لسان ابن‌سینا و تابعین او، به «علم اول» موسوم شده است؛^۳ و لکن تصور در حصول خود هیچگونه توقف و ترتیبی بر حصول

چکیده

علم و ادراک بطور کلی و از هرگونه و نوعی که باشد، شأنی جز حکایت و کشف از ماوراء واقعی خود ندارد، و این خاصیت از ذات آن جوشیده و گویای مطابقت از دیدگاه عالم و مدرک است و لذا ناگزیر از وجود مطابقی در ظرفی از ظروف نفس‌الامر، که از آن برگرفته شده، حکایت می‌کند و همین امر محقق ملاک ارزشمندی جمیع علوم خواهد بود. این حکایتگری و مطابقت‌نمایی که ازحاق معنای علم برآمده و از آن قابل تفکیک نبوده، امری اجتناب‌ناپذیر است، چه در امور تصدیقیه و چه در امور تصویری.

بتعبیر دیگر، چنانچه هر یک از مطابقت و عدم مطابقت، بتنهایی حاکم بر ادراک بشری باشد، قداست و ارزش علم به‌زیر سؤال رفته و بلکه از میان رخت ببرند؛ چراکه عدم مطابقت کلی دروازه‌ای آشکار بسوی سونسطیگری و هلاکت است و صورت مطابقت کلی بمعنی تابعیت حقیقت نسبت به اندیشه بوده و نتیجه‌ای جز نسبییت حقیقت و بطلان آن نخواهد داشت.

این نحوه مطابقت علمی همان است که معرفت‌شناسان عموماً از کلیت و عدم تخلف آن، تنها در حوزه تصورات دم‌زده‌اند.

کلیده واژه‌ها

تصور؛	قضیه؛
تصدیق؛	حکم؛
شک؛	کاشفیت؛
وهم؛	نسبت؛
مطابقت و عدم مطابقت؛	نفس‌الامر.

۱. شرح حکمة الاشراق، ۴۱.

۲. رسالۃ التصور و التصدیق، ۵۴ و ۵۵.

۳. النجاة، ص ۱۷؛ التحصیل، ص ۴؛ البصائر، ص ۴.

تصدیق ندارد، هرچند بتوان ادعا نمود که غالباً با آن همراه و بلکه هیچگاه از آن جدا نیست؛ چنانچه نقل گردیده: «قلماً یخلو التصور من التصدیق»^۴

همچنین مفهوم تصدیق مشروط یا متقوم به افراد و مصادیق تصور نیست، آنگونه که قطب‌الدین رازی پنداشته و از این رهگذر به پاسخ مسئله اقدام کرده است؛ و از آنجا که تعاند و تمناع تنها میان مفهوم تصور و تصدیق قابل ملاحظه است نه در میان وجودات تصویری و تصدیقی، کاتبی، اشکال لزوم تعاند را بر اصل تقسیم علم و نه بر تفید تصور به عدم حکم وارد ساخته است که چگونه ممکن است آن را با شرطیت و جزئیت جمع نمود؟^۵

با توضیح یادشده، نظریه تقوم که به فخررازی منسوب است، با سخن حکما یعنی اشتراط، متحد گردیده و شاید بتوان از این طریق کلام وی را نیز بر آن حمل نمود. ضمناً آنچه گذشت، ارتباطی به مسئله اکتساب تصور و تصدیق از یکدیگر که در چهارچوب مفاهیم و معلومات معنی یافته و کمتر مورد عنایت و بحث قرار می‌گیرد، ندارد.

از این همه بخوبی بدست می‌آید که تفاوت چندانی میان دو مذهب مذکور در باب تصور نیست. البته بمقتضای آنکه هر یک از دو قسم، نوعی بسیط و مندرج تحت علم بوده و حقیقتی وراء اعتبارات ذهنی دارد اولی و بلکه متعین، همان قول به لحاظ عدم حکم است؛ زیرا این قید عدمی در طرف تصور عیناً شأنیت حکم را در طرف مقابل آن داشته و می‌تواند حاق معنای تصور را بنمایاند درحالی‌که اعتبار اطلاق لسانی جز تغایر مفهومی ندارد.

به همین علت وحدت هرکدام از دو قسم وحدتی طبیعی است و نه اعتباری و صناعی و از سوی دیگر در یک تقسیم منطقی، وحدت آن از جنس اقسام خود است چنانچه صدرالمتألهین این هردو نکته را از پیش فرضها و مقدمات مسلک خویش در اوائل رساله‌اش قرار داده و بر آن پای فشرده است، و از اینرو نتوان تصورات متعدد و بدون نسبت را قسمی از اقسام تصور دانست چراکه افزون بر وحدت نوعی و طبیعی تصور وحدت هریک از اقسام را نیز در تقسیم بدانها دربرخواهد داشت. بنابراین گفته محشینی چون عبدالکریم سیالکوتی بدور از صواب است که گفته:

وكون المتعدد الذي لا يكون معه نسبة من افراد القسم الأول لا ینافی الوحدة فی المقسم لأن التعدد الشخصي لا ینافی الوحدة النوعية.^۶

و اما این گمان که مقصود، تصور واحدی است که به اشیاء متعدد تعلق گرفته باشد سست تر و ضعیف تر از فرض پیشین است، زیرا همانگونه که در حکمت مقوّر گشته، نفس درحالی‌که به بدن وابسته است نتواند اشیاء را دفعهً واحده تعقل نماید؛^۷ و سیالکوتی نیز بدین معنی توجه نموده است. و این سخن که: «قاعده حکمی مذکور ناظر به حالت التفات است و مانعی از تعلق نفس تصور به متعدد وجود ندارد؛ چه با عدم التفات نیز قابل جمع و سازگار است»، توجیهی بی‌ثمر است؛ زیرا فرض تعلق تصور غیر التفاتی به اشیاء متعدد به فرض گذشته برگشت نموده و با تصورات متعدد برابر و یکی خواهد بود.

با تأمل در آنچه گذشت، می‌توان رویکردی صحیح و مناسب به معانی مرکب داشت که گفته‌اند تصور، بدانها تعلق می‌گیرد، اینگونه معانی به هر شکل و صورت که لحاظ شود - مرکب نسبی غیرتام و مرکب نسبی تام غیرخیبری یا اقسامی که هریک دارد - جز از حیث ترکیب و جهت وحدتی که آن را به فعلیت و تحقق رسانده است، نتواند معروض یا متعلق تصور باشد بگونه‌ای که قسمی برآسه در برابر تصور مفرد به حساب آید؛ و این جهت وحدت همان نسبت خاصی است که میان اجزاء مرکب برقرار و قائم بر آنهاست. عبارت دیگر، گرچه تصور هم اجزاء و هم نسبت را دربرمی‌گیرد اما حیثیت ترکیبی جز با تصور نسبت منطبق و سازگار نیست؛ البته این تصور قائم به تصور هریک از اطراف یا اجزاء مرکب نیز خواهد بود، همانند تصدیق که قائم به تصورات اطراف است. کوتاه سخن آنکه با اتکا بر اصل مسلم پیش‌گفته، که تصور نوع واحد بسیط است، باید گفت تصور مرکب چیزی جز تصور نسبت نتواند باشد و تصورات اطراف، خارج از آن و لازمه آن است. درغیراینصورت اشکالات متقدم رخ می‌نمایند، و در یک تقسیم صحیح باید تصور را به تصور نسبت و غیر نسبت تقسیم نمود که هردو در حقیقت مفردند؛ آنگاه نسبت اقسامی دارد که در محال خود مذکور

۴. الرسالة المعمولة، ۱۰۹.

۵. شرح کشف الاسرار، (نسخه خطی).

۶. حاشیه شرح الشمسیة، ج ۱، ص ۵۷.

۷. تعلیقات ابن سینا، ۱۹۳.

است.

نکته‌ای که نباید از آن غفلت کرد اینست که همین نسبت، گاه مورد تصدیق واقع شده که در اینصورت از آن به نسبت تام خبری تعبیر می‌شود و از ثبوتی آن به وقوع و از سلبی آن به لاوقوع. وقوع و لاوقوع امری وراء نسبت نیست زیرا سخن در تحلیل کیفیت وجودی این امور است و پرواضح است که نسبت جز برنگ وقوع یا لاوقوع محقق نمی‌شود و بین آنها در عالم وجود تغایر و دوئیت نیست. بیان دیگر وقوع نسبت که در یک لحاظ تفصیلی از آن به «أن النسبة واقعة» نیز تعبیر می‌شود، همان ثبوت محمول برای موضوع در قضایای حملیه، و اتصال و انفصال در قضایای شرطیه است؛ وقوع نسبت قائم به زید در نفس الامر در گزاره «زید قائم» چیزی جز ثبوت قائم برای زید در نفس الامر نیست، و به همین ترتیب در نسبت سلبیه. البته ذهن در مقام تحلیل محتوی و متعلق هریک از تصور و تصدیق و بسا با توهم اقتضای ذاتی آندو، میان نسبت و وقوع آن تفکیک و دوگانگی بوجود آورده یکی را محمول و عارض بر دیگری می‌بیند که گویا منشأ اصلی نظر استقلالی به نسبت و در نتیجه خلف فرض و خروج از موضوع است؛ این درحالی است که آثار وجودی علم بر این دوئیت مترتب نمی‌گردد، و لذا همین نسبت، آنگاه که تصدیق آن را همراهی نکرده و با آن درنیامیزد متعلق تصور است ولی وقوع یا لاوقوع بدان اطلاق نگردد در صورتیکه جز در یکی از این دو قالب متصور نیست. بنابراین تصور تقسیم تا مرز حصول حکم پیشروی دارد تا آنجا که می‌تواند متعلق تصدیق را نیز دربر گرفته و محصور نماید، و این است معنی سخن معروف که: «لا حجر فی التصورات».

چنین تصویری - تصور وقوع یا تصور لاوقوع - مادام که صرف و خالص لحاظ شده و به جهل بسیط تصدیقی آمیخته نگردد «تخیل» نام دارد؛ و هنگامیکه با این جهل مقرون یا متحد گشته، بطوریکه با جواز طرف مقابل به یکسان و یا رجحان آن همراه باشد، بترتیب «شک» و «وهم» نامیده می‌شود، و فصل محصل هریک از این دو قسم، جهل تصدیقی است بی‌آنکه تناقضی در تعریف لازم آید. و از اینرو ادراج شک و وهم تحت جهل، نزدیکتر به صواب است، چنانچه خواجه طوسی، قطب‌رازی و دیگران قائل شده‌اند؛ هرچند این افراد تخیل را نیز در ردیف وهم و شک و از اقسام جهل برشمرده‌اند،^۸ که صحیح بنظر نمی‌آید. و اما از حیث تحقق خارجی

• نظریه تقویم که به قطب‌رازی منسوب است، با سخن حکما یعنی اشتراط، متحد گردیده و شاید بتوان از این طریق کلام وی را نیز بر آن حمل نمود. ضمناً ارتباطی به مسئله استنباط تصور و تصدیق از یکدیگر که در چهارچوب مفاهیم و معلومات معنی یافته و کمتر مورد عنایت و بحث قرار می‌گیرد، ندارد.

پیداست که دو قسم شک و وهم مستلزم تصور، و بلکه تصوراتی چون تصدیق است.

آنچه باقی می‌ماند شبهه اتحاد ذاتی تصور و تصدیق است، یعنی اگر تصور به متعلق تصدیق تعلق گیرد بمقتضای آنکه علم با معلوم خود ذاتاً متحد است، می‌بایست با آن بالذات متحد باشد؛ و از طرفی تصدیق نیز با متعلق خود پیمان اتحاد ذاتی بسته است، و لازمه آن اتحاد ذاتی تصور و تصدیق است. پاسخهای مختلفی باین مسئله داده شده است، اما آنچه می‌تواند این ماده را برکند توجه باین نکته است که اتحاد علم با معلوم خود، اتحادی وجودی است و نه ماهوی و مفهومی؛ و در آن حالی که تصور قسم به وقوع - مثلاً - تعلق گرفته، تعلق تصدیق محال خواهد بود و بالعکس. بنابراین تصور به ذات متعلق تصدیق، و نه از این حیث که متعلق آن است، تعلق یافته و وجوداً با آن متحد می‌گردد، بدون آنکه محظوری ببار آید.

و از اینجا است که باید به نظر خلاف مشهور، نسبت به تعداد تصورات متقدم بر تصدیق اذعان نمود. کسانی چون سهروردی و ابن سهلان^۹ معتقدند اقل تصوراتی که در مورد یک قضیه حملیه - مثلاً - بر تصدیق تقدم طبعی دارد تصور موضوع و تصور محمول است، نه تصورات ثلاثه که مشتمل بر تصور نسبت باشد؛ و این مذهب مبنی بر آن است که تصدیق، به نسبت - که جزء اخیر قضیه است - متعلق و با آن متحد گشته که در اینصورت تنها تصور موضوع و تصور محمول باقی مانده، تحقق هر دو

۸. شرح اشارات، ص ۱۲ و ۱۳؛ المحاکمات (چاپ سنگی)، ص ۶؛

منتقی، ص ۸.

۹. التلویحات، ص ۱؛ اللمحات، ص ۵۸؛ البصائر، ص ۴؛ منتقی،

ص ۱۰ و ۱۱.

ضروری خواهد بود. البته این نسبت مطابق آنچه گذشت، چیزی جز وقوع یا لاوقوع نیست، اما ذهن با قدرت تحلیلی خود بین تصدیق و متعلق آن تفکیک نموده و آنرا متأخر و عارض بر نسبت می‌بیند و از این زاویه تصور نسبت نیز متقدم بر تصدیق بحساب می‌آید اما تقدم آن تقدمی رتبی و تحلیلی است نه طبعی و وجودی، برخلاف تصور موضوع و محمول، که طبعاً و وجوداً بر تصدیق تقدم دارد.

۲. اقسام تصدیق

تصدیق نیز به‌نوبه خود دارای اقسام و اشکالی است، از جمله آنها که مورد تضارب و کشمکش قرار گرفته جهل مرکب است. دو نظریه در سنخ مفهومی آن ارائه گردیده که با یک نگاه سطحی می‌توان آنها را به نزاع لفظی ارجاع داد؛ آن‌کسانی که جهل مرکب را از سنخ علم دانسته‌اند، چون طوسی و قطب‌رازی، مفهوم علم را اعم از صور مطابق لحاظ کرده و کشف و حکایت را تنها ملاک آن فرض نموده‌اند؛ و متأخرینی مانند صاحب منتهی و مرحوم مظفر، که آن را موافق ظاهر اطلاقش، خارج از چهارچوب علم پنداشته‌اند، مطابقت واقعی با واقع را جزء ذات و مفهوم علم قرار داده‌اند. قابل توجه آنکه واژه علم با هر دو اعتبار اطلاعات و استعمالاتی دارد، اما براساس «انّ الحقائق لا تقتنص بالاطلاقات» شاید مسئله به اینجا خاتمه نیابد.

میرزا هدی هروی سه اطلاق برای واژه تصدیق در لغت بیان داشته است: اذعان به صدق قضیه، اذعان به ثبوت محمول برای موضوع در واقع و اذعان به صدق متکلم؛ آنچه در این میان مفهوم تصدیق مصطلح را که قسمی از علم است تشکیل می‌دهد و به حمل اولی تصدیق است معنی دوم است که البته در حین جعل اصطلاح، توسعه‌ای در متعلق آن داده شده و بصورت اذعان به نسبت، که وقوع یا لاوقوع و اتصال یا لااتصال و انفصال یا لاانفصال است، لحاظ گردیده و در یک تعبیر کوتاه باید آن را به «اذعان به نسبت واقعی» تفسیر نمود، و این جز صدق قضیه است زیرا صدق عبارت است از مطابقت عارض بر قضیه و مانند کذب احتمالی عقلی و خارج از متعلق اولی تصدیق است گرچه به حمل شایع می‌تواند متعلق قرار گیرد، اما تصدیق تنها به مطابقتی که درون یک قضیه است تعلق می‌گیرد خواه قضیه در واقع و نفس الامر صادق باشد یا کاذب. بنابراین جهل مرکب که جهل به جهل تصدیقی

است - نه نفس جهل تصدیقی - مستلزم علم تصدیقی و بلکه عین آن خواهد بود.

توضیح آنکه جهل مرکب از حیث مفهوم و در نگاهی تحلیلی متکرب از دو جهل بسیط است: یکی جهل به مطابقتی که مدلول قضیه و عین نسبت است، یعنی جهل باینکه مثلاً محمول برای موضوع در واقع ثابت است یا ثابت نیست که عیناً متعلق تصدیق است، نه آن مطابقتی که مفهوم صدق و در مقابل کذب بوده و هیچ دخالتی در مفهوم و یا وجود تصدیق ندارد؛ و دیگر جهل باین جهل، یعنی جهل به جهل به مطابقت یادشده، که حتماً و بی‌تردید منتج علم و تصدیق بهمان مطابقت و بلکه درحقیقت عین آن خواهد بود.

از آنچه گفته شد، معلوم می‌گردد هر یک از جزم - بمعنی حکم به امتناع طرف مقابل - و عدم مطابقت و عدم اعتبار ثبات، که در جهل مرکب اخذ شده،^{۱۰} خارج از معنای تصدیقی و از لوازم آن بوده که از حقیقت جهل مرکب، که جز تصدیق نیست، انتزاع گشته و در مفهوم تحلیلی آن اعتبار شده است.

و نیز معلوم می‌شود لحاظ عدم جزم در مفهوم ظن خاص، اخلاقی به تصدیق بودن آن وارد نمی‌سازد، و اما این سخن که عقل سلیم نمی‌تواند امر راجح را، که طرف مرجوح آن نیز محتمل است، تصدیق نماید و براین اساس شمارش ظن در عداد تصدیقات از باب الحاق طرف مرجوح به عدم بوده و مسامحه‌ای بیش نخواهد بود،^{۱۱} تمام به نظر نمی‌آید؛ زیرا احتمال ضعیف طرف مقابل، خارج از معنای تصدیقی و از لوازم آن است که مجموعاً مفهوم ظن بحساب آمده و چنانچه الحاق به عدم در موارد ظن، مرکوز ذهن باشد هیچگاه ظن بمعنای دقیق علمی آن محقق نخواهد گشت.

و نیز روشن می‌گردد تکذیب وانکار نیز برخلاف پندار قطب‌رازی و شارح وی - میرزا هدی - از مدار تصدیق منطقی خارج نیست. این واژه همچون واژه تصدیق در لغت دارای این معنای است: اذعان به کذب قضیه، اذعان به عدم ثبوت محمول بر موضوع در واقع و اذعان به کذب متکلم؛ و معنی دوم با توسعه‌ای که پیش‌ازین اشاره شد، مورد اصطلاح قرار گرفته و گاه عین تصدیق به نسبت سلبیه و گاه عین تصدیق به نسبت ایجابیه است. تکذیب

۱۰. شرح الاشارات، ص ۱۳.

۱۱. اصول فلسفه، ج ۲، ص ۲۰۹ تا ۲۱۳.

درحقیقت اذعان است باینکه مطابقت مکنون در نهاد قضیه واقع نیست؛ پس اگر نسبت موجود در قضیه ایجابی باشد عیناً تصدیق به نسبت سلبیه است و اگر سلبی باشد عیناً تصدیق به نسبت ایجابیه است، چراکه بین سلب و ایجاب واسطه‌ای قابل تصور نیست. ازاینرو تکذیب، نه خارج از محدوده تصدیق است چراکه ماهیتی جز آن ندارد، و نه قسمی است از اقسام آن؛ زیرا در آن، امر زائدی بر تصدیق قابل لحاظ نیست بلکه تکذیب به هر امری، تصدیق به مخالف و نقیض آن است و بالعکس. پس این دو عنوان دوروی یک سکه بوده، ذکر هر یک در تقسیم علم کافی از ذکر دیگری است، و بدین جهت اغلب در تقسیم علم به تصور و تصدیق از آن ذکر می‌آید و احیاناً به تصدیق معطوف می‌گردد نه بگونه‌ای که قسم مستقل بحساب آید.

ناگفته نماند که واژه تکذیب و انکار، احیاناً در بعضی محاورات از حقیقت معنای خود بدور افتاده و موافق ظاهر تعبیر فارسی «باور نداشتن» در نفی و سلب اذعان استعمال می‌گردد، و این معنی هرچند به حمل شایع تصدیق است اما تصدیقی که، نتیجه آن چیزی جز شک به نسبت و جهل تصدیقی نیست.

۳. مسئله مطابقت

علم و ادراک بمعنای صورت علمیه و ادراکیه، شأنی جز حکایت از ورای واقعی خود ندارد و براین اساس مطابقت و عدم مطابقت در هر گونه‌ای از آن - تصویری یا تصدیقی - جریان می‌یابد، و همین امر محقق ملاک ارزشمندی جمیع علوم خواهد بود. بدیگرتعبیر، چنانچه هریک از مطابقت و عدم مطابقت بنهایی حاکم بر ادراک بشری باشد، قداست و ارزش علم به‌زیر سؤال رفته و بلکه از میان رخت بریندد. فرضیه عدم مطابقت کلی، که پرواضح است با نبود حقیقت برابر بوده، دروازه‌ای آشکار بسوی سوفسطیگری و هلاکت است، و اما صورت مطابقت کلی نیز که فاقد ملاک ارزش‌دهی یعنی اکتساب است، بمعنی تابعیت حقیقت نسبت به اندیشه بوده و نتیجه‌ای جز نسبت حقیقت و بطلان آن نخواهد داشت؛ گذشته از اینکه هریک از این دو فرض از بدانه محالات و بلکه استحاله آن متکی به انواع حجج و براهین قطعی است.

میرزاهد هروی، تفصیلی موشکافانه در این موضوع با نظر به اطراف آن دارد و آخرالامر بدین نتیجه دست می‌یازد

که مطابقت و عدم آن به اختلاف متعلق متفاوت است و در صورتی هردو در تصورات جریان می‌یابد که متعلق آن مابازاء مقصود باشد و در صورتی در تصدیقات جریان دارد که متعلق آن مابازاء نفس‌الامری باشد؛ زیرا اگر متصورات نفس‌الامری، ملاک قرار گیرد بالطبع هیچ تصویری با محکمی‌عنه خود در نفس‌الامر غیرمطابق نیست و اگر نسب تصدیقیه مقصوده، ملاک باشد همچنین جز مطابقت در این خطه راه نخواهد یافت. بنابراین چاره‌ای غیر از این نیست که در وادی تصورات، متصورات مقصود که حقیقتی خارج از تصور خود دارد و در وادی تصدیقات، نسب نفس‌الامری که آن نیز حقیقتی وراء تصدیق دارد ملاک مطابقت و عدم آن قرار گیرد.

با این همه، گویا بتوان نفس‌الامر را بگونه‌ای تفسیر نمود که شامل محکمی‌عنه تصورات نیز گردد و همچنین مقصود بودن را بگونه‌ای لحاظ کرد که شامل نسب نفس‌الامری شود.

حقیقت آنستکه هیچگونه تفاوتی میان تصورات و تصدیقات در پذیرش مطابقت نیست. چنانچه اشاره شد، علم بطورکلی از هرگونه و نوعی که باشد، لسانی جز حکایت و کشف از ماوراء واقعی خود ندارد، و این خاصیت از ذات آن جوشیده و گویای مطابقت از دیدگاه عالم و مدرک است، و لذا ناگزیر از وجود مطابق در ظرفی از ظروف نفس‌الامر، که از آن برگرفته شده حکایت می‌کند. این حکایتگری و مطابقت‌نمایی که از حاق معنای علم برآمده و از آن قابل تفکیک نبوده امری اجتناب‌ناپذیر است، چه در امور تصدیقیه و یا تصویری؛ این نحوه مطابقت علمی همان است که معرفت‌شناسان عموماً از کلیت و عدم تخلف آن، تنها در حوزه تصورات دم زده‌اند. البته براساس مقدمات پیش‌گفته، بدون شک در تصدیقات

*** چنین تصویری - تصور وقوع یا تصور لاوقوع - مادام که صرف و خالص لحاظ شده و به جهل بسیط تصدیقی آمیخته نگردد «تخیل» نام دارد؛ و هنگامیکه با این جهل مقرون یا متحد گشته، بطوریکه با جواز طرف مقابل به یکسان و یا رجحان آن همراه باشد، بترتیب «شک» و «وهم» نامیده می‌شود.**

نیز چنین است، و این ارتباطی به حقیقت صدق ندارد. صدق عبارت است از مطابقت واقعی این مطابقت با واقع باین معنی که مطابقت دریافت شده از صورت ذهنی، حقیقت و واقعیت دارد، و کذب مقابل آن است؛ بنابراین صدق و کذب دو احتمال عقلی خارج از حدود علوم و مفاهیم است که به هر صورت ذهنی و حصولی تعلق می‌گیرد و هریک از این دو مفهوم در ذات خود ابائی از جریان در تصورات و مفاهیم مفرد، همچون تصدیقات و قضایا ندارد؛ بلکه باید اذعان نمود که مطابقت در مجرای تصورات چیزی جز صدق، و عدم آن جز کذب نیست و تعلق آن بیک تصور مفرد بمعنی بازگشت آن به تصدیق وجودی نیست، زیرا چنانچه اشاره رفت، چنین تصدیق وجودی و هلیت بسیط ایجابی همان حقیقت صدق و عارض بر تصور است که پس از لحاظ بصورت یک مفهوم تصویری و مصطلح علمی در آمده است، و اینگونه نیست که بطور ناخودآگاه تصور معروض مطابقت، جای خود را به تصدیق مزبور داده و بدان مبدل گشته باشد، چرا که با این فرض از طرفی عروض شیء بر خود لازم آمده و از سوی دیگر هنگام عروض بر صورت تصدیقی نیز، باید این صورت به تصدیق وجودی یا وجودی دیگر تحویل یابد؛ درحالی که احدی بدان ملتزم نیست. البته پوشیده نیست که صدق مفهوم تصویری واحد با صدق قضیه بسیطی، که همان مفهوم موضوع آن قرار گرفته، بیک حقیقت عودت می‌نماید، زیرا وجود واقعی یک مفهوم با وجود واقعی وجود آن، در عین اختلاف مفهومی، هنگامی که نسبت به واقع سنجیده شود یک حقیقت بیش نخواهد بود، و این بدان جهت است که میان وجود شیء و نفس شیء در واقع تمایزی نیست.

حاصل آنکه حقیقت صدق همان تصدیق بسیط وجودی است که در چهارچوب علوم، مفهومی از آن انتزاع شده و با مفهوم مقابل خود - کذب - امتناعی از عروض بر هر علم یا مفهومی، حتی علوم و مفاهیم تصویری مفرد، ندارد گوا اینکه حساب اصطلاح از این حقیقت جداست و هر گفتاری مبنی بر عدم جریان در تصورات، می‌تواند تنبیهی بر این اصطلاح و تقیید به اطلاق لغوی این دو واژه باشد.

با توجه به آنچه گذشت، که حقیقت صدق و کذب امری تصدیقی است، بنابراین ثبوت و انتفاء هریک، اگر بدیهی نباشد باید به حجت و برهان مستند گردد تا از این

رهگذر از فضای دعوی مطابقت بدرآمده به حقیقت وراء ذهن دست یافت؛ و میان علوم تصویری و تصدیقیه، در این جهت، تفاوتی نیست جز آنکه حجتی که بر صدق یک قضیه اقامه می‌شود در واقع بر خود قضیه و نسبت موجود در آن قائم شده، زیرا صدقش که عبارت از مطابقت با واقع است بمعنی وجود آن قضیه، نسبت و یا منشأ آن در واقع است. پس استدلال بر قضیه، استدلال بر وجود واقعی و صدق آن است، برخلاف صدق یک مفهوم مفرد تصویری که حجت قائم بر آن، نسبت به نفس مفهوم تصویری اجزاء تحلیلی آن بیگانه است. البته صدق بسیاری از تصورات بویژه آنچه از طریق حس به ذهن راه می‌یابد امری بدیهی، و بدون نظر و استدلال برای انسان حاصل است.

و براین اساس، آنچه حکمای متأخر بر آن تأکید ورزیده و برخی ادله وجود ذهنی را نیز بدان سمت سوق داده‌اند که حاصل در ذهن، ماهیات اشیاء است نه اشباح، ناظر به مطابقت اولی علوم تصویری است تا زمینه و زیربنایی جهت جریان مطابقت ثانوی یا صدق گردد چرا که در فرضیه شیخ، بحث از صدق و تحقق خارجی بی‌پایه و بدون محتوی است؛ و بیان دیگر استدلال بر حصول ماهیات، تفسیر و تحدیدی است برای مطابقت ادعایی و علمی از دیدگاه عالم و بدنبال آن برای مطابقت حقیقی و واقعی که از طرق خاص خود بدست می‌آید و با قول به شیخ، مطابقت در هیچ مرتبه‌ای توجیه نیافته و در نتیجه حکایتگری نیز به زیر سؤال می‌رود، و آنگاه که مطابقت واقعی یا صدق به خطا و کذب مبدل شود در واقع حقیقتی بجای حقیقتی دیگر اخذ شده نه آنکه پای شیخ بمیان آید، و تصور شیء به وجه نیز از قاعده فوق مستثنی نیست زیرا چنین تصویری در حقیقت تصور وجه است نه ذی وجه و لذا تنها ماهیت وجه را دربردارد و از آنجا که وجه با ذی وجه وجوداً متحد است ذهن از طریق تصور آن به ذی وجه منتقل می‌شود؛ این درحالی است که تصور وجه مستقیماً بدان ناظر نیست و از اینرو خطا یا کذب نیز پدید نمی‌آید. خلاصه آنکه ادله یاد شده درصدد اثبات این مدّعی است که صحنه ذهن صحنه ماهیتها و چپستی هاست، نه اموری که بگونه‌ای و در جهاتی با حقایق نفس‌الامری اشتراک دارند و همین معنای مطابقت است، چه در ظرف علم و از زاویه دید عالم یا در واقع و نفس‌الامر. ابهامی نیست که استکشاف و اثبات آن در واقع

*** هر یک از جزم - بمعنی حکم به امتناع طرف مقابل - و عدم مطابقت و عدم اعتبار ثبات، که در جهل مرکب اخذ شده، خارج از معنای تصدیقی و از لوازم آن بوده که از حقیقت جهل مرکب، که جز تصدیق نیست، انتزاع گشته و در مفهوم تحلیلی آن اعتبار شده است.**

در موارد خاص بدور از وظیفه این ادله بوده و تنها با توسل به بداهت یا حجت برهانی امکان پذیر است.

و از همین جا می توان زمینه اشکال دور به تعریف خبر و تعریف صدق و کذب را بازستاند، بدین ترتیب که خبر، قول محتمل صدق و کذب است و این تعریف به عارض ذاتی و رسم می باشد و اما صدق و کذب عبارت است از مطابقت با واقع و عدم آن، و خبر بودن یا نبودن دخالتی در تعریف ندارد و تنها در پرتو اصطلاح بدان راه یافته است؛ آنچه مهم است اینکه صلاحیت پذیرش هریک از مطابقت و عدم مطابقت را داشته باشد و خبر چنین است، چنانکه مفاهیم تصویری مفرد نیز اینگونه است. و از اینرو باید اعتراف کرد که صدق و کذب اولاً و بالذات صفت علم و صورت ذهنیه است نه مفهوم مفرد و قضیه، زیرا مترتب بر وجود مطابقت اولی و حکایتگری ذاتی هریک از آندو است که جز از حیثیت علم و صورت ذهنی بودن نشأت نمی گیرد.

و با توجه باین نکته، ذکر احتمال صدق و کذب و معیار قرار گرفتن آن در خبر بودن اقوال توجیه می یابد، چراکه این احتمال تنها از ناحیه حکایت و کشف، که ذاتی علم و صورت ذهنیه است، برخاسته و از اعراض ذاتیه آن بحساب می آید، و در این مرتبه و با ملاحظه حیثیت علمی نه صدق بتهنهایی و نه کذب فقط معنی نمی یابد، چراکه هردو محتمل است؛ اما آن هنگام که حیثیت معلوم بودن، متعلق علم قرار گرفتن و قضیه یا مفهوم بودن لحاظ شود، یعنی آن صورت ذهنی، خود، مورد تحلیل ذهن قرار گیرد، در اینصورت پای احتمال از میان رفته و تنها صدق یا کذب رخ می نماید. بنابراین در تعریف قضیه باید گفت: آنگونه علم ترکیبی است که محتمل هم صدق و هم کذب است.

آنچه قابل توجه است اینکه احدی نتواند مطابقت یا عدم مطابقت را از یکی از دو نوع علم بطور مطلق نفی و طرد کند تا در نهایت به قداست و ارزش زدایی آن نوع منجر گردد، بلکه تاکنون ادعایی مبنی بر چنین دید وسیعی بویژه در حیطه متکلمین و فلاسفه اسلامی مشاهده نشده است، و هرگاه صرفاً تمایلی به مطابقت تمامی تصورات و یا عدم جریان مطابقت و عدم آن در آنها نشان داده شده با توجه بنحوه ای خاص از مطابقت بوده است، و سخن میرزاهد به همین اشاره دارد که می گوید:

و بما قَرَرنا يظهر لك وجه التفصي عما تسمع منهم
تارة أن التصورات لا تحتل عدم المطابقة وجميعها
مطابق وتارة أنه لا يجري فيها المطابقة واللامطابقة
وتارة أن بعضها مطابق وبعضها غير مطابق.^{۱۲}

بنابراین آنچه احیاناً پیرامون ارزشمندی ادراک مورد اختلاف واقع شده در حکایتگری انواع آن نیست؛ زیرا همانطور که گذشت، هر ادراکی ناگزیر از مابازایی حقیقی حکایت دارد و می تواند با آن مطابق باشد یا نباشد و تعیین هریک منوط به پشت سر نهادن مراحل منطقی اکتساب و مراعات قواعد موجود در این زمینه است. بنظر می رسد اختلاف مزبور را باید در نقطه ای خارج از این مقوله جستجو و ترسیم کرد که با صرف نظر از حکایتگری و واقع نمایی هر علمی، و امکان دستیابی به حقیقت از طریق اصول طبیعی منطبق، ارزش اصیل و نهایی و سرنوشت ساز از آن کدامیک از دو نوع علم است؟ ممکن است گفته شود هریک دارای ارزشی اصیل و مستقل از دیگری بوده و به یکسان در سرنوشت و تکامل ادراکی بشر دخالت دارد؛ و یا گفته شود ارزش مفاهیم تصویری بالقوه است باین معنی که تنها در ضمن قضایا در کنار تصدیقات، اهمیت آن ظهور و بروز دارد و بطور مستقل مطلوبیتی نداشته و کمالی معرفتی بر آن مترتب نیست؛ و یا گفته شود غایت قصوی از ادراکات بشری جز تصدیقات نیست هر چه در جنب آن و یا پیش از آن ادراک شود توطئه و مقدمه ماندی برای حصول ادراکات تصدیقی است و آثار کمالیه معرفتی مختص بدانهاست. ابن سینا پیش از حدوث چنین اختلافی گفته است:

التصور مبدأ للتصديق فإن كل مصدق به فهو متصور
أولاً ولا ينعكس... غاية التصور في التصديق وهو
كماله لأنه إنما يحتاج إليه للتصديق والغرض من

۱۲. شرح الرسالة المعمولة، ص ۱۶۸ و ۱۶۹.

به‌حسب ظاهر نافی هرگونه نظری در باب علم و ادراک است، جز این گفته که از مقوله معلوم و مدرک باشد که البته این هم به‌نوبه خود دچار اشکالات و مسائل دیگری است.

از ادله‌ای که این نظریه را همراهی می‌کند دلیلی است که قطب‌رازی در شرح مطلع اشاره نموده که حکم، نتیجه و معلول فکر است و در حکمت بثبوت رسیده؛ ارتباط فکر با نتیجه‌اش اعدادی است باین‌معنی که زمینه پذیرش از هستی‌بخش و فیاض مطلق در نفس فراهم کرده و نتیجه حاصل می‌گردد. بنابراین نتیجه یا همان قبول و انفعال است و یا صورتی ادراکی است ملازم با انفعال. به‌هر تقدیر، اینگونه نیست که انسان با اعمال فکر زمینه فعلی دیگر را پدید آورده و آنرا خود ایجاد نماید زیرا براساس آنچه گذشت، اصدار فعل پیرامون یک نتیجه از عهده نفس خارج است و اصولاً در این مقام تأثیر و فعلی از نفس وجود ندارد.^{۱۵}

اشکال این استدلال که صدرالمتألهین نیز بدان پرداخته اینستکه اعدادی بودن افکار نسبت به نتایج منافی صدور فعلی از ناحیه نفس نیست، زیرا می‌توان باور داشت، همچنانکه در این ناحیه صورتی ادراکی ملازم پذیرش و انفعال نفس موجود است، فعلی نفسانی مستلزم انفعال نیز وجود دارد که این هردو بالعرض محتاج به افکار معده است. و بدیگرسخن هنگام حصول نتیجه سه عنصر اساسی وجود دارد: انفعال نفس، صورت ادراکی و فعل نفسانی، و فکر که خود از افعال نفس است فراهم آورنده و معده هر سه امر است اما اعداد آن نسبت به انفعال، بالذات و بیواسطه است و نسبت به صورت ادراکی و فعل نفسانی، بتوسط ملازمت آندو با انفعال نفس است.^{۱۶}

و گویا از اینروست که قطب‌رازی در رساله خود وجود یک نوع تأثیر و فعل را پذیرفته که ظواهر الفاظی مانند حکم و انتساب بر آن دلالت دارد؛ اما به‌رحال خارج از دایره ادراک یعنی کیف و انفعال نفسانی است و حکم در این منطقه جز اذعان و هیئت انتساب یا صورت حکمی و پذیرش نیست.^{۱۷} و در اینجا این سؤال مطرح است که اساساً با ایجاد و تأثیر باری تعالی چه حاجت و ضرورتی

احتمال چهارمی باقی است که کمتر مورد توجه قرار گرفته و آن عکس پیشین است یعنی اصالت با تصور باشد و تصدیقات روشن‌کننده مسیر ادراک برای دستیابی به تصویری نهایی از جهان هستی و خالق آن، و بدین‌شکل مطلوب نهایی معرفتی از درون تصورات رخ می‌نمایاند، چراکه تصدیق نسبت به باری تعالی از آنجهت که میان او وجودش در هیچ مرتبه‌ای امتیاز و دوئیت نیست چیزی جز تصور عرفانی نخواهد بود و درحقیقت امری است که بر نحوه‌ای اعتبار استوار شده و بدان باز می‌گردد و در ممکنات نیز از منظری واقع‌بینانه چنین است، و لذا تصور حقیقت اشیاء از معرفت خداوندی جدا نیست، و شاید سخن ابن‌خلدون به این مطلب نظر دارد که می‌گوید:

...وغایته - التصديق - في الحقيقة راجعة إلى التصور
لأن فائدة ذلك إذا حصل إنما هي معرفة حقائق
الأشياء التي هي مقتضى العلم.^{۱۴}

بسا اثر مروی «اللهم أرنا الأشياء كما هي» با این نظر بیشتر مناسب باشد.

۴. حکم و کاشفیت

صرف‌نظر از معانی و اطلاقات بسیاری که واژه حکم در پرتو اصطلاح پیدا نموده است اختلافی پیرامون حقیقت حکمی که هنگام تصدیق به یک قضیه بصورتی اجتناب‌ناپذیر وراء نسبت حکمی موجود در قضیه ادراک می‌شود بوجود آمده و البته با روشن شدن این حقیقت، جایگاه و ارتباط آن با تصدیق نیز که قسمی از علم، و کاشف از نسبتی واقعی است مشخص خواهد گردید.

به منطقیان اوایل منسوب است که حکم را از مقوله ادراک و همان تصدیق کاشف از نسبت واقعی وراء خود تلقی می‌کرده‌اند و چون ادراک نزد آنان کیف نفسانی و یا انفعال نفس بوده حکم نیز از این دو مقوله خارج نیست، و ظاهراً در تعبیر به «مقوله ادراک» که در کلمات ناقلین این مذهب از اهل منطق مشاهده می‌شود نکته‌ای جز جمع میان دو مقوله مشهور در باب ادراک مد نظر نبوده و اینکه حکم نزد پیشینیان از این محدوده خارج نیست. و اما تنبیه بر ناسازگاری خصوصیت ادراک یعنی حکایتگری و کشف با اندراج حکم تحت مقوله‌ای جز کیف و انفعال بدون پشتوانه مدرکی و علمی است، چراکه تناسب آشکاری نیز میان این دو مقوله با جنبه حکایتی ادراک بنظر نمی‌آید؛ هرچند شاید بتوان بطور کلی گفت ویژگی یادشده

۱۳. التعلیقات، ص ۱۴۰. ۱۴. مقدمه ابن‌خلدون، ص ۴۹۰.

۱۵. شرح المطالع، ص ۸.

۱۶. رساله التصور و التصديق، ص ۸۹.

۱۷. الرسالة المعمولة، ص ۱۰۴، ۱۱۱، ۱۲۰.

در ایجاد و فعل نفس است؟ و آیا این نحوه عمل ذهنی، لغو و بیهوده و یا تحصیل حاصل نیست؟ بعید نیست قطب‌رازی برای دفع چنین پرسشی در شرح مطلع، که نگارش آن متأخر از رساله معموله است، به نفی و طرد آن گرویده است.

بنابر مبانی حکمت متعالیه و اصالت وجود، تمامی ادراکات بشری - تصویری یا تصدیقی - افعال نفس و ساخته‌های ذهن خلاق اوست که به‌اذن تکوینی حق تعالی بدان توفیق یافته و خود نیز از آن منفعل و متأثر است و این فعل و انفعال از سنخ وجود است و تحت مقولات، که اقسام ماهیاتند، نمی‌گنجد و کشف و حکایت نیز درحقیقت از آن وجود است و تعارضی با فعلیت صورت ادراکی - و نه انفعال نفس - ندارد.

نظریه دوم در حکم رأی فخررازی و عده‌ای دیگر است که آنرا براساس ظواهر الفاظشان از مقوله فعل دانسته‌اند. البته این الفاظ با ظواهر الفاظی چون اذعان، قبول و مانند آن معارض است و بنا باینکه «إِنَّ الْحَقَائِقَ لَا تَقْتَنِصُ مِنَ الْإِطْلَاقَاتِ» باید به حقیقتی که هنگام ادراک تصدیقی روی می‌دهد توجه نمود. بگفته مخالفان، وجدان انسانی چیزی جز انفعال، قبول و پذیرش در این مقام نمی‌یابد و اگر فعلی هم وجود داشته باشد آنچه سخن نهایی را در این میان، که فضای ادراک است، می‌زند همان انفعال است، و بر طرف مقابل اینگونه دعوی بدهات نشده است.

نتیجه‌ای که از این بحث کوتاه بدست می‌آید اینست که حکم در یک دید سطحی و عمومی، اگر از مقوله فعل بحساب آید نتواند تصدیق و قسمی از ادراک باشد؛ زیرا ادراک نزد مشهور جز کیف یا انفعال نیست. و از زاویه‌ای دیگر، اصولاً اندراج آن تحت هر مقوله‌ای مساوی است با طرد حکایتگری و کاشفیت‌گرایی، و درنهایت نفی ادراکیت آن، و از افقی وسیع‌تر و والاتر موافق حکمت متعالیه ادراکی تصدیقی است و همچون سایر ادراکات از افعال و ساخته‌های ذهن فعال بشری است بی‌آنکه منافاتی با جهت حکایت و کشف داشته، بلکه این جهت عین ادراکیت ادراک، که امری جز وجود و حضور صرف و خلوق از هرگونه عدم و غیبیت فعلی نزد او نیست، می‌باشد. و گفته صدرالمتألهین به‌همین معنی اشاره دارد که:

إِنَّ الْحَكْمَ ضَرْبٌ مِنَ التَّأْثِيرِ لَكِنْ لَيْسَ مِنَ مَقُولَةِ
الْفِعْلِ التَّدْرِيجِيِّ الْمَقَابِلِ لِلْأَنْفِعَالِ.^{۱۸}

۵. اجزاء وجودی قضیه

«قضیه» در لسان معرفت‌شناسان جدید «گزاره» مفهوم مرکب تام خبری است که موافق ریشه لغوی آن «قضاء» بمنظور تعلق علم تصدیقی ساخته گردیده و ترکیب در آن بگونه‌ای است که می‌تواند پذیرای این نوع علم باشد؛ بنابراین جزء نهایی و رکن اساسی قضیه نسبتی است که از تعلق تصدیق انتزاع گردیده و به‌اثبات رسیده است و بدان نسبت تام خبری گویند. این سخن بمعنای انفکاک‌ناپذیری وجودی قضیه از تصدیق نیست چرا که گاه مورد تصور و یا انواع جهل تصدیقی چون «شک» قرار می‌گیرد، بلکه مقصود اینست که مفهوم قضیه تنها از اعتبار اول تراوش نموده و انطباقش بر مشکوک فیها و مانند آن، بلحاظ همان صلاحیت است و همین امر است که زمینه‌ساز عروض صدق یا کذب شده و ملاک شمول تعریف مشهور قضیه را بر اینگونه قضایا فراهم می‌سازد.

تصدیق به هر تفسیری که در نظر آید، حتی اگر قسمی از علم نبوده و حکم یا فعل نفس تلقی گردد، امری است وراء قضیه و متعلق بدان، و پر واضح است که متعلق نتواند جزء متعلق خود و از ارکان تشکیل‌دهنده آن باشد، گرچه قوام قضیه به نسبتی است که تنها در پرتو این تعلق ظهور می‌کند و تشخیص و شناخت مفهومی به‌نام قضیه، جز از منظر این تعلق و وابستگی امکان‌پذیر نیست.

نسبت به دو جزء ظاهر قضیه و همچنین در وجود جزء سوم، که عبارت از نسبت، و عین تعلق و وابستگی ذهنی طرفین است، میان اندیشمندان دوره‌های گوناگون تقریباً اختلاف نظری نیست؛ آنچه محور بحث قرار گرفته اینست که آیا یک قضیه با همین جزء سوم تحقق و فعلیت یافته و نیاز به امری زائد بر آن نیست و یا آنکه جزء چهارمی پنهان و باریکتر در این عرصه موجود بوده که

*** تکذیب درحقیقت اذعان است باینکه
مطابقت مکنون در نهاد قضیه واقع نیست؛
پس اگر نسبت موجود در قضیه ایجابی
باشد عیناً تصدیق به نسبت سلبيه است و
اگر سلبي باشد عیناً تصدیق به نسبت
ایجابیه است، چرا که بین سلب و ایجاب
واسطه‌ای قابل تصور نیست.**

۱۸. رساله التصور والتصدیق، ص ۸۸ و ۸۹.

می‌باید جزء اخیر و مكوّن علت تامه قضیه بشمار آید. علیرغم آنکه محققان بسیاری نظریه نخست را طرح نموده و بر آن پای فشرده‌اند تعدادی از منطقیان متأخر بر این باورند که هر قضیه مترکب از چهار جزء است؛ جزء سوم نسبت میان طرفین و جزء چهارم وقوع یا لاوقوع آن نسبت و بتعبیری تفصیلی «أن النسبة واقعة أو ليست بواقعة» است، و همین جزء است که بنا بر مذهب حکما مبنی بر بساطت تصدیق می‌باشد و حکم متعلق آن قرار می‌گیرد و نفس نسبت، تنها مورد تعلق تصور و شک، و حدّ فاصل میان آندو و تصدیق است، و در نتیجه میان تصور و تصدیق «به حسب متعلق» اختلاف وجود دارد و همانطور که تصدیق به متعلق تصور تعلق نمی‌گیرد تصور نیز با متعلق تصدیق در نمی‌آمیزد. و بنا بگفته میرزاهد هروی قول به تربیع اجزاء قضیه از همین جا ناشی شده است، زیرا آنان از طرفی متعلق تصور را غیر از متعلق تصدیق بحساب آورده و از طرف دیگر آنرا همان نسبت موجود در قضیه دانسته‌اند؛ پس بناچار جزئی دیگر فرض نموده که متعلق تصدیق است و آن نسبت تام خبری است. آنچه می‌توان در اینباره ابراز کرد اینست که اختلاف نسبت در تمامیت و نقصان بحسب لحاظ و اعتباری است که از نوع متعلق یعنی تصدیق و شک انتزاع شده است و در واقع دوگانگی میان نسبت و وقوع یا لاوقوع نیست، چرا که وقوع نسبت قیام به زید - مثلاً - همان وقوع قائم بر زید و نسبت ثبوتی میان این دو طرف است و شاید بتوان گفت لحاظ استقلالی نسبت در مرتبه تحلیل، تأثیر بسزایی در توهم دوئیت آن و وقوع گردیده است. قبلاً نیز توضیح داده شد که تصور و شک تا مرز متعلق تصدیق - یعنی وقوع و لاوقوع - پیشروی کرده هیچگونه ابائی از تعلق به آن ندارد؛ از همین جا می‌توان حدس زد که تربیع اجزاء، که برخی بدان روی آورده‌اند، امری کاملاً تحلیلی و مبتنی بر گونه‌ای تسامح است، و مقصود اثبات دو نسبت متفاوت نیست، زیرا در قضیه، افزون بر یک نسبت موجود نیست و آن عبارت است از نسبت تام خبری که از تعلق تصدیق به آن انتزاع گشته و قوام وجودی قضیه را تشکیل می‌دهد اما همین نسبت، آنگاه که متعلق تصور و شک قرار گیرد، چیزی جز نسبت ناقص تفییدی نیست و البته متعلق در این صورت، بلحاظ هیئت ترکیبی آن و صلاحیتی که برای تعلق تصدیق دارد قضیه است.

میرزاهد هروی پیروی از سیالکوتی در توجیه رأی

متأخران گوید:

نسبت موجود در قضیه، اگر جز نسبت میان طرفین لحاظ نگردد متعلق شک است و اگر بلحاظ آنکه واقع است یا واقع نیست، در نظر قرار گیرد متعلق تصدیق است و گویا این گفته شرح مطلع «إن أجزاء القضية عند التفصيل أربعة»، ناظر به همین تحلیل مذکور است در حالی که واقعاً یک نسبت بیش موجود نیست.^{۱۹}

از مجموع گفته‌های پیش بدست آمد، هنگامی که یک قضیه بلحاظ اجزاء وجودی که آنرا تحقق بخشیده، مورد تحلیل و ارزیابی ذهن قرار می‌گیرد حکم نه بمعنای نسبت حکمیه بلکه آنچه مورد اختلاف انظار واقع شده و ادراک یا فعل نفسانی تلقی گردیده، برخلاف پندار برخی معاصرین، از ارکان تشکیل دهنده و جزء وجودی قضیه نیست گرچه با آن یا با نسبت موجود در آن متحد است چرا که به اتفاق جمیع مفکران متعلق و وابسته به قضیه و بمنزله روح و جان قضیه است و ممکن نیست متعلق جزء متعلق بشمار آید، آنچه غیر از طرفین، جزء قضیه است نسبت حکمیه و یا به ضمیمه وقوع نسبت است که در هر دو نظریه غیر از حکم و تصدیق و مورد تعلق آن است.

از این نیز باید فراتر رفت و حصر اجزاء قضیه را در دو طرف آن، که برخی روانشناسان اختیار کرده‌اند،^{۲۰} حصر اضافی و نه حقیقی دانست، باین معنی که اثبیت قضیه در مقایسه با حکم و تصدیق است که احیاناً جزء بشمار آمده است، و در واقع تداعی و تلازم را جایگزین حکم نموده‌اند نه نسبت حکمیه، چرا که بدون نسبت و ربط میان طرفین، تداعی نیز غیر ممکن است.

با قیاس بر آنچه گذشت اجزاء قضیه سالبه نیز قابل بسازشناسی است، محققینی که موجه را سه جزئی می‌دانسته‌اند سالبه را نیز دارای سه جزء بحساب آورده که جزء سوم آن ربط و نسبتی سلبی است که حکم و تصدیق بدان تعلق می‌یابد. اینان در حقیقت نسبت را به دوگونه می‌دانند: ثبوتی که عبارت است از ثبوت احد طرفین برای دیگری، و گونه دوم نسبت عدمی و یا سلبی که عبارت است از عدم ثبوت احد طرفین برای دیگری، و حکم و تصدیق بطور یکسان به هر دو تعلق گردیده تفاوتی در آن آشکار نمی‌شود، آنچه متفاوت است همان نسبت است که

۱۹. شرح الرسالة المعمولة، ص ۱۲۸.

۲۰. پاورقیهای اصول فلسفه، ج ۲، ص ۵۱ و ۵۲.

جزء اخیر قضیه و متوَع آن به موجه و سالبه است. و آن دسته کسانی که در موجه به چهار جزء قائل شدند اینجا نیز چنین پنداشته، بدین شکل که علاوه بر نسبت تقییدی میان طرفین، نسبت دیگری نیز که مورد حکم و تصدیق است قرار دارد که بطور کلی نسبت تام خبری خوانده شده و در این قضایا «لاوقوع نسبت» یا «أن النسبة ليست بواقعة» است؛ و این نسبت است که ثبوتی یا سلبی است و اما نسبت اولی مشترک در تمام قضایا تنها بشکل ثبوتی بروز می نماید و در نتیجه، مفاد این قضایا «لاوقوع نسبت» است که بلحاظ تعلق حکم از آن به سلب ربط تعبیر

می شود. و حق آنستکه اشاره گردید که این لاوقوع جز نسبت سلبی و عدم رابط، در مقابل وقوع و نسبت ثبوتی و وجود رابط نیست.

برخی در پرتو نظریه تربیع اجزاء، در قضیه سالبه قائل به ربط سلب شده اند و اینکه تفاوت آن با موجه، تنها در ناحیه محمول و مفاد آن همان معدوله المحمول است.^{۲۱} اما

روشن است که این سخن مبتنی بر نظریه یاد شده نیست و با قول به تثلیث اجزاء نیز قابل جمع است. نظریه ای نیز پیرامون اجزاء قضیه سالبه مبنی بر دوجزئی بودن آن وجود دارد که به دو رأی خلاصه می شود:

۱- اجزاء سالبه را طرفین آن تشکیل می دهند بی آنکه میان آنها نسبتی برقرار باشد و حکم یا تصدیق نیز بهمان طرفین تعلق گرفته و میان آنها جدایی افکننده است برخلاف موجه که در سایه تعلق حکم، حاوی نسبت و ارتباطی بین طرفین گردیده است.^{۲۲} پوشیده نیست که حکم بدون نسبت، امکان تحقق نداشته و هرگاه وجود یابد نسبت نیز وجود دارد و از طرفی حکم موجود و پدیدآورنده نسبت نیست بلکه کاشف و بروز دهنده آن در وعاء ذهن است، همانطور که می توان از طریق حکم وابسته به قضیه موجه به نسبت موجود میان طرفین پی برد؛ همچنین حکم به قضیه سالبه، نسبتی سلبی را بین

طرفین آشکار می سازد و در این جهت میان این دو نوع قضیه تفاوتی نیست. بنظر می رسد منشأ این دیدگاه، خلط میان ذهن و نفس الامر است یعنی پای انفکاک واقعی طرفین سالبه به درون ذهن کشانده شده است؛ این در حالی است که اصولاً قضیه به هر شکل که باشد بدون نسبت قضیه نیست.

۲- حکم حقیقتاً به قضیه سالبه تعلق نمی گیرد تا نیازی به وجود نسبت میان طرفین باشد و ذهن این عدم حکم را حکم به عدم پنداشته و مفهوم «نیست» را می سازد؛ بنابراین آنچه در چنین قضیه ای مشاهده می شود حکم و

نسبتی پنداری و فرضی است نه واقعی.^{۲۳} در این نظر تا آنجا که عملیات ذهن را در سامان دهی قضیه سالبه بتصویر می کشد، سخنی نیست اما پس از ساخت قضیه و حصول آن در ذهن، که امری واقعی است و نه پنداری، ناگزیر دارای نسبتی حقیقی در درون، و حکمی متعلق بان است که مجموعاً از عدم نسبت واقعی حکایت می کند و اگر قضیه سالبه فاقد نسبت و حکم

*** تربیع اجزاء، که برخی بدان روی آورده اند، امری کاملاً تحلیلی و مبتنی بر گونه ای تسامح است، و مقصود اثبات دو نسبت متفاوت نیست، زیرا در قضیه، افزون بر یک نسبت موجود نیست و آن عبارت است از نسبت تام خبری که از تعلق تصدیق به آن انتزاع گشته و قوام وجودی قضیه را تشکیل می دهد.**

باشد درحقیقت قضیه نبوده و حکایت، و نیز مطابقت آن با واقع بی اساس خواهد بود، و فرض نسبت و حکم در تحقق این امر کافی نیست؛ چراکه موجه نیز در این جهت فرقی با سالبه ندارد و می توان ادعا نمود نسبت و در نتیجه حکمی در موجه - خصوصاً قضایای اولی از موجبات - حقیقتاً موجود و یا ملحوظ نیست و فرض آن در قضیه بودن و حکایت و مطابقت کافی است، و اما تفکیک میان نسبت و حکم و قرار دادن حکم بپنهایی در قضیه نیز، چنانچه اشاره شد، از دو جهت ممتنع است: از جهت تفکیک و از جهت ادخال حکم در ارکان قضیه، مگر آنکه مراد از حکم نسبت تامه مورد حکم باشد که خود، به نظریه نخست در باب موجه یعنی تثلیث اجزاء برمی گردد و بالطبع متعلق حکم نیز واقع می گردد.

در خاتمه، یادآوری و توضیح دو نکته ضروری

۲۱. همان، ج ۲، ص ۵۲ و ۵۳. ۲۲. همان، ج ۲، ص ۵۴.

۲۳. همان، ج ۲، ص ۴۹ تا ۵۴.

می‌نماید:

۱- قضایای شرطیه نیز همانند حملیه، از این جهت که صلاحیت پذیرش تصدیق و حکم را داراست، قضیه است جزآنکه هریک از طرفین آنها تا هنگامی که طرف قضیه است در مرحله تصور بسر برده و در حکم مفرد است و لذا تعلق تصدیق بدان ممتنع و بلکه فاقد صلاحیت آن است؛ یعنی در هیچ صورت و شرایطی، تصدیق بدان راه نمی‌یابد و همانگونه که مفهومات مشتمل بر نسب تقییدی، از دایره قضایا بدور است هریک از طرفین شرطیه نیز در این محدوده نمی‌گنجد هرچند ترکیب آن بسی مشابه‌تر و نزدیک‌تر به قضیه است. البته سخنی در این نیست که ممکن است با ترکیبی دیگر در فضای خارج از شرطیه، مورد تعلق علم تصدیقی قرار گیرد اما باید توجه داشت که تصور این طرف به هیچ‌نحو بر آن تصدیق، که بالذات با آن مغایر است، مترتب و متوقف نیست بلکه گاه در عین تکذیب، مورد تصور قرار می‌گیرد. و اما اشعار نسبت ناقصه به تامه، همانند اشعار هر تصور دیگری به تصدیق وجودی، بیش از دلالت التزامی عرفی نیست. براساس آنچه گفته شد، صدق و کذب طرفین، مادام که طرفین شرطیه محسوب شود قابل تصور نیست و تنها با نظر استقلالی به هریک می‌تواند معروض صدق یا کذب قرار گرفته که البته در اینصورت، طرف شرطیه نخواهد بود، و بدیهی است که صدق و کذب خارجی هریک، ارتباط یا تلازمی با صدق و کذب نفس شرطیه ندارد.

با توجه به مطلب یادشده، شاید بتوان موافق رأی برخی از منطقیان گفت که شرطیه متصله حقیقتی میان با حملیه مقید داشته و بدان بازگشت نمی‌کند، چرا که کذب مقید یا قید در قضیه حملیه، عیناً کذب حملیه مقید را و صدق هردو صدق آن را بدنبال دارد. به توضیحی که در شرح میرزاهد هروی آمده است.^{۲۴} اما این سؤال مطرح است که دلیل اینکه کذب مقید به کذب حملیه منجر می‌شود عیناً در متصله جریان دارد زیرا کذب تالی همان انتفاء مطلق است و این مستلزم انتفاء آن بنا بر تقدیر مقدم است و لذا می‌بایست کذب تالی و حتی کذب مقدم برخلاف مشهور، مستلزم کذب شرطیه گردد و این بمعنی بازگشت شرطیه به حملیه است، و عکس این امر، چنانچه محقق دوانی نیز قائل شده، از اتقان و استحکام بیشتری برخوردار است اما نه بدلیلی که بیان کرده، که انتفاء مقید و یا تالی - مثلاً - نمی‌تواند انتفاء مطلق باشد تا مجموع

حملیه و شرطیه نیز منتفی گردد، بلکه بجتهی که اشاره رفت که مقید یا قید نیز از حیث تقیید امری تصویری بیش نبوده و صدق و کذب، نسبت به هرکدام بیگانه و خارجی محسوب می‌گردد و در نتیجه آنچه معتبر است نسبت به اصل تقیید است و آن چیزی جز اتصال در قضیه شرطیه نیست. بنابراین مفاد حملیه مقید عیناً مفاد شرطیه متصله خواهد بود گرچه در مرحله لفظ، هریک وابسته به لحاظی خاص از سوی متلکم است.

و بر همین نسق، حملیه مردده المحمول نیز به منفصله بازگشت کرده، هردو دارای حقیقت واحدی با محوریت انفصال است و تنها از دیدگاه دستوری می‌توان میانشان تفاوت قائل بود.

۲- علیرغم آنکه حقیقت قضیه از سنخ معانی، و امری ذهنی و درونی است و در نتیجه موطن تمامی اجزاء آن ذهن است دو وجهه معتبر دیگر نیز برای آن وجود دارد که توجه به آن منشأ آثار مهمی است: وجهه کشف ظاهری که از قبیل لفظ یا کتابت است و وجهه نفس‌الامری که تکوینی و راه دریافت ذهن دارد و براین‌اساس قضیه را می‌توان به سه نوع تقسیم نمود: قضیه لفظیه، ذهنیه و واقعیه، اما آنچه حقیقتاً و ذاتاً قضیه است همان ترکیب معنوی و ذهنی است.

بحثی که در پیش است راجع به ارتباط قضیه ذهنی با روی دیگر آن در لفظ و واقع، و میزان هماهنگی آنها با یکدیگر است. البته نیک روشن است که بررسی و تحقیق پیرامون هریک از این عوامل، خود، از اعمال و کارکردهای ذهن بشر بوده و جز از طریق آن نتوان به کنه واقعیت‌های نهفته در وادی هریک دست یافت، و واسطه‌گری ذهن در قوف بر اسرار موجود در آنها غیر قابل‌گریز، و معلوم به علم پنهان حضوری است و توجه تفصیلی و نظر حصولی بدان، مانعی بزرگ می‌باشد در کشف حقائق موجود و روابطی که میان آنها حاکم است.

ارتباط قضیه با لفظ

از آنجا که هر امر ذهنی، جلوه‌ای طبیعی در عالم لفظ داشته که انعکاس‌دهی و دلالت از ویژگی‌های خاص و لاینفک آن است نسبت میان آندو، نسبتی مساوی و کاملاً هم‌صداست و با تبدیل یکی از دو طرف، مساوات نیز جای خود را به تخالف داده و ناهماهنگی حاکم می‌گردد؛ چراکه احوال و خصوصیات که یک قضیه داراست، اگر از

۲۴. شرح الرسالة المعمولة، ص ۱۸۶ تا ۱۸۸.

وجود خاص آن در ذهن یا لفظ پدید نیامده و معلول آن نباشد، طبیعتاً از عوارض حقیقت قضیه بوده و در هر طرفی، یکسان و یکنواخت حاصل است.

با توجه به آنچه گذشت، به این نتیجه می‌توان دست یافت که قضیه لفظی و به اصطلاح اهل ادب «کلام خبری»، مادام که بدون معنی بوده یا معنای آن اراده نشده، قضیه نیست؛ زیرا قضیه بودن یک ترکیب لفظی از عالم ذهن و معنی، لحظه به لحظه بدان افاضه گردیده و ممکن نیست چیزی که تجلی‌گاه و دال بر یک امر است از آن تهی شود، و بریدن از معنی با نیستی قضیه در عالم لفظ مساوی است و همانند آنستکه قضیه ذهنی در وعاء خود، از خود سلب گردد.

صدق و کذب نیز از عوارضی است که با واسطه بر قضیه لفظی عارض می‌گردد، در واقع قضیه ذهنی است که معروض صدق و کذب است و چون پیوند و اتحادی ناگسستنی با لفظ دارد بهمان سان بر قضیه

لفظی سرایت و حمل می‌شود و لذا مطابقت و عدم مطابقت، که ملاک صدق و کذب است، در لفظ نسبت به واقع و نفس الامر اعتبار می‌گردد نه ذهن.

و همچنین وحدت قضیه ذهنی، وحدت قضیه لفظی را در پی دارد و بالعکس، بطور مثال قضیه ذهنی «زید کاتب است» تنها صاحب همین عبارت در عالم لفظ است و عبارت «کاتب زید است» نتواند بر آن منطبق شود؛ چراکه این، خود، محتوی و مضمونی دیگر، مغایر با مضمون اول دارد، و تلازم صدق این دو مضمون، چنانچه به لفظ هم نسبت داده شود به حسب واقع و نفس الامر است، چنانچه اشاره شد و آن وراء مطابقت لفظ با معنی است که به دستور زبان و علم معانی مربوط می‌گردد. و قضیه لفظی «او کاتب است» نیز جز حاوی یک قضیه ذهنی نیست و ممکن نیست به اعتبار تعدد مرجع ضمیر، از قضایا و معانی متعددی حکایت کند؛ زیرا فرض تعدد مرجع برای ضمیر امری است محال و مستلزم خروج از دایره دلالت وضعی و استعمال متعارف قضیه می‌باشد و در نتیجه موجب قطع ارتباط آن با معانی ذهنی شده و از قضیه بودن ساقط می‌گردد؛ و مانند آن است قضایای لفظی

که الفاظ مشترکی در آنها بکار رفته است. و از این قبیل است قضایای متعدد لفظی در زبانهای مختلف، که معنی و مضمون بظاهر واحدی دارند. اینها در حقیقت دارای مضامین مشابه و نزدیک به هم و در عین حال مختلفی است، گرچه نفس الامر آنها یکی است و از اینروست که خطورات ذهنی اصحاب هر لغت و لسانی، و ویژگیهای متفاوت از اقوام دیگر داشته و ترجمه می‌تواند تنها از حدودی از آن خصوصیات پرده بردارد و آگاهی بر آنها بطور کامل، اگر ممکن باشد، متوقف بر غور و بررسی عمیق لغت و تشریح و بازگویی صاحبان آن است.

*** بنابر مبانی حکمت متعالیه و اصالت وجود، تمامی ادراکات بشری - تصویری یا تصدیقی - افعال نفس و ساخته‌های ذهن خلاق اوست که به‌اندک تکوینی حق تعالی بدان توفیق یافته و خود نیز از آن منفعل و متأثر است و این فعل و افعال از سنخ وجود است و تحت مقولات، که اقسام ماهیاتند، نمی‌گذرد و کشف و حکایت نیز در حقیقت از آن وجود است و تعارضی با فعلیت صورت ادراکی - و نه افعال نفس - ندارد.**

ناگفته نماند آنچه اختیار شد - که در حقیقت بمعنی بینهایت بودن اشکال فردی قضایای ذهنی است - با تقسیم‌بندیهای کلی قضیه ذهنی، که بر مبنای حقایق نفس الامری و با اعتباراتی خاص - آنگونه که در منطق مطرح می‌گردد - صورت می‌پذیرد، تعارضی نداشته؛ چنانچه اشخاص متکثر قضایای لفظی را نیز می‌توان در اقسامی حقیقی و خاص، که دارای آثار و احکام مشترکی است، خلاصه نمود.

ارتباط قضیه با واقع و نفس الامر

پیش از این اشاره گردید که هر قضیه ذهنی ناظر به واقع و نفس الامر است یا از ثبوت در آن حکایت دارد که موجه است و یا از انتفاء در آن که سالبه می‌باشد؛ و بنابر آنکه قضیه صادق باشد این ثبوت و انتفاء حقیقتی از نفس الامر محسوب گشته که بالطبع مطابقت را بدنبال دارد. در قضایای سالبه که واضح است واقع و نفس الامر آنها همان انتفاء و سلب ربط است زیرا در واقع یا محمول بر موضوع ثابت نیست و یا اساساً موضوعی جهت ثبوت محمول وجود ندارد و در هر صورت ربطی میان آندو، موجود نیست و سالبه ذهنی و لفظی که حاوی ربط سلبی

است کاملاً بر آن منطبق و صادق است؛ چه بر ذهن پوشیده نیست که این ربط بمقتضای وجود طرفین آن در ذهن و لفظ بوجود آمده و منثقی در واقع ندارد. البته سلب ربط نیز که بعنوان واقع مطرح است خود، از برداشتهای ذهن است که در زاویه‌ای از زوایای آن، نه بعنوان عملکرد ذهن بلکه بعنوان واقع، قرار گرفته است.

و در قضایای موجه به هرگونه و شکلی که باشد طرفین نیز از نحوه‌ای ثبوت بی‌بهره نیست اما ثبوت در ظرف نسبت که حصه‌ای از واقع و نفس‌الامر را تشکیل داده است، و لذا باید اعتراف کرد که قاعده فرعی معروف «ثبوت شیء لشیء فرغ لثبوت المثبت له»، قاعده صحیح و مسلمی است. با این توضیح که مراد از ثبوت «مثبت له» ثبوتی واقعی در ظرف ثبوت شیء لشیء است و وحدت ظرف دو ثبوت، در این قاعده امری ضروری است. این دسته قضایا دارای انواعی است: بارزترین آنها قضایایی است که متضمن ثبوت خارجی باشد مانند: «قام زید» و «قتل من فی العسکر»؛ نوع دیگر آنستکه ثبوت محمول بر موضوع، در هر ظرفی ممکن بوده و لذا اعم از خارج و ذهن است مانند: «الأربعة زوج»، «الإنسان حیوان» و «بحر من زئبق بارد بالطبع»؛ نوع سوم آن است که ظرف ثبوت تنها ذهن بوده و امکان تحقق خارجی ندارد همچون: «الإنسان کلی»، «اجتماع النقیضین مستحیل» و «شربک الباری ممتنع».

این سه نوع بترتیب قضایای خارجی، حقیقیه و ذهنیه نامیده شده است و با دو قسم اخیر، بر وجود ذهنی - اعم از ماهیت یا شیخ - استدلال نموده‌اند. مانند این تقریب: در این قضایا محمول بر موضوع در واقع ثابت است و بدیهی است که این ظرف، ظرف خارج نیست؛ پس واقع این ثبوت، همان ذهن است و بمقتضای قاعده فرعی، موضوعات آنها نیز در ذهن موجود است و به این طریق وجود ذهنی هر شیء به اثبات می‌رسد.

در اینجا تنبیه بر دو امر لازم است: اول آنکه در تمامی قضایای یادشده براساس قاعده فرعی، ثبوت محمول برای موضوع متوقف بر ثبوت موضوع است اما بدون آنکه ثبوت در ظرف خاص مقید اصل ثبوت محمول بر آن باشد، یعنی استدلال یادشده، بیش از این معنی را به اثبات نمی‌رساند که موضوع نیز در ظرف ثبوت محمول، ثبوتی دارد و اما آنکه ثبوت خاص موضوع دخالتی در

ثبوت محمول بر آن داشته باشد به هیچ وجه مستلزم آن نیست. و از همین جا می‌توان به ظرافت کار ذهن و درجات و مراتب مختلف آن و نهایتاً نکته دوم پی برد که ثبوت ذهنی نسبت و طرفین بعنوان واقع و نفس‌الامر، غیر از ثبوت ذهنی آنها بعنوان قضیه ذهنیه است؛ برای ذهن مکشوف است که آن واقعیتهایی که در دو سنخ اخیر از قضایا دریافت می‌کند در مرتبه‌ای وراء تصدیق، حکم و قضیه ذهنی بوده و البته نه خارج از ذهن و نه بگونه‌ای که وجود ذهنی آن را تقیید زند، و از همین جا مطابقت این قضایا با واقع معنی می‌یابد.

با توجه به آنچه بیان گردید، می‌توان از این اشکال صدرالمتألهین که فرموده است:

ما ذکر فی الکتب لامتناع وجود الکلی بما هو کلی
فی الخارج فجمیع ذلك بعینه قائم فی امتناع وجوده
فی العقل.

چنین پاسخ داد که ماهیت موجود در ذهن نه بقید وجود ذهنی امری کلی است و تفکیک آن از وجود درحالی که در ذهن متلبس به آن است خود، امری است که در ذهن با ویژگیهای خاصی که دارد و در پرتو عملیات خارق‌العاده آن میسر شده است اما آن هنگام که با به‌عرصه خارج نهد وجود خارجی به هیچ شکلی از آن در ظرف خارج قابل انفکاک نیست؛ نتیجه آنکه تشخیص ماهیت خارجی اجتناب‌ناپذیر است و ماهیت ذهنی، گرچه بمقتضای وجود ذهنی، چنین است اما دستگاه ذهن می‌تواند در همین حال، آن را مجرد از وجود ملاحظه کرده و در اینصورت است که کلیت بر آن حمل می‌گردد، و اساساً همین معنای معقول ثانی منطقی است که در اثر تحلیل و اعتبار ذهن حاصل می‌شود و لذا موضوع آن در ذهن، بدان متصف می‌گردد نه در خارج از ذهن، و یا ذهنی که صغی از خارج است؛ پس کلیت ماهیت متوقف و مشروط به وجود ذهنی آن است باین معنی که وجود ذهنی واسطه در ثبوت و علت تحقق آن می‌باشد، و البته این وجود وساطت و دخالتی در عروض نداشته و قید آن بحساب نمی‌آید. کوتاه سخن آنکه ماهیت موجود در ذهن، کلی است اما نه از آن حیث که در ذهن موجود است.
