

معرفت حصولی ویژگی‌ها، اقسام و تمایزها

محمد حسین زاده*

چکیده

در این نوشتار، پس از بررسی این مبحث که تقسیم معرفت به حضوری و حصولی قیاسی است، این مسئله مطرح می‌شود که آیا مغایرت علم حضوری و حصولی اعتباری است یا حقیقی؟ سپس نویسنده به بررسی ویژگی‌های معرفت‌شناختی علم حصولی می‌پردازد و بدین نتیجه رهنمون می‌شود که «حکایت» مقوم علم حصولی و ذاتی تصور و تصدیق است. آن‌گاه به پاسخ این پرسش می‌پردازد که حکایت شأنی مفاهیم یا تصورات چگونه با ذاتی دانستن حکایت برای آنها سازگار است؟

در ادامه، اقسام علم حصولی و تقسیم اولیه آن به تصور و تصدیق، و حقیقت تصور و تصدیق بررسی می‌شود و تمایز تصور و مفهوم و معنا، و رابطه تصدیق و قضیه و رابطه اعتقاد، باور، ایمان، پذیرش و دیگر واژه‌های همگن با تصدیق، مورد توجه قرار می‌گیرند.

کلیدواژه‌ها: حکایت، تصور، تصدیق، باور، اعتقاد، محکی بالذات، محکی بالعرض، تصور، معنا، مفهوم، خطاپذیری.

مقدمه

معرفت حصولی قسیم معرفت حضوری است و در برابر آن قرار دارد. با دقت و تأمل در تعریف و ویژگی‌های علم حضوری، می‌توان به تعریف معرفت حصولی و ویژگی‌های آن دست یافت. علم حضوری معرفتی بدون واسطه صور و مفاهیم ذهنی است. از این‌رو، قسیم آن، علم حصولی، که در برابر آن قرار دارد، معرفتی با واسطه است. بر اساس تعریف دیگر، «علم حضوری» حصول صورت عینی شیء نزد مدرک و فاعل شناساست؛ اما معرفت حصولی حضور صورت علمی آن.^(۱)

افزون بر مبحث تعریف و ویژگی‌ها، به لحاظ معرفت‌شناختی مباحث بسیاری درباره علم حصولی و اقسام آن، تصور و تصدیق یا مفهوم و قضیه، قابل طرح هستند. در این نوشتار، بحث با قیاسی یا نسبی بودن تقسیم معرفت به حضوری و حصولی و نحوه تمایز آنها از یکدیگر و حقیقی یا اعتباری بودن آن آغاز می‌شود و در ادامه، تنها عمده‌ترین مباحث معرفت‌شناختی مربوط به علم حصولی ذکر می‌شوند.

قیاسی بودن تقسیم معرفت به حضوری و حصولی

به رغم آنکه علم یا معرفت به دو قسم حضوری و حصولی تقسیم شده است، به لحاظ هستی‌شناختی - آن‌گونه که حکمت صدرایی بدان تصریح می‌کند^(۲) و چه بسا بتوان از حکمت اشراق نیز استفاده نمود -^(۳) علم یا معرفت مساوق حضور است. از این‌رو، هر علمی در واقع حضوری است. آنچه علم حصولی و معرفت از راه صور ذهنی تلقی می‌شود خود برای نفس بدون واسطه صور و مفاهیم متحقق بوده، به گونه‌ای حضوری منکشف است؛ یعنی ذات آن برای مدرک حاضر است. اگر این دسته از علوم حصولی تلقی می‌شوند، به لحاظ حیثیتی است که در آنها منظور می‌گردد. همان صور ذهنی که معرفت ما بدان‌ها حضوری است، از این جهت که حاکی از اشیای خارج از ذهن ما هستند و آنها را نشان می‌دهند، معرفت‌هایی حصولی‌اند.

بدین‌سان، تقسیم علم یا معرفت به «حضوری» و «حصولی» تقسیمی نسبی و به تعبیر روشن‌تر، قیاسی است. دسته‌ای از علوم حضوری با در نظر گرفتن حیثیتی در آنها، حصولی می‌گردند. این حقیقت تمایز نهادن میان دو حیثیت، «ینظر الیه» و «ینظر فیه» است. از این نظر که صور ذهنی خود معلوم نفس هستند و ذات آنها لحاظ می‌گردد، علم حضوری‌اند، و از این نظر که مرآت هستند و به واسطه آنها اشیای خارجی معلوم می‌گردند (ینظر فیه)، علم حصولی‌اند.

و اذا قيل للخارج انه معلوم، فذلك بقصد ثان. (۴)

می‌توان گفت: در علم حضوری، صور عینی یا خارجی با صور علمی یا ذهنی متحدند، بلکه یکی بوده، وحدت دارند؛ اما در علم حصولی، صورت علمی از صورت عینی متمایز است. از این‌رو، در علم حضوری، صورت خارجی معلوم بالذات است و در علم حصولی، معلوم بالعرض. در نتیجه، صورت علمی یا ذهنی در علم حصولی واسطه‌ای است برای علم به واقعیت خارج از ذهن. از این‌رو، صور ذهنی آینه اشیای خارجی هستند و از آنها حکایت می‌کنند. بدین‌سان، در علم حضوری، افزون بر اتحاد یا وحدت علم و عالم، علم با معلوم عینیت دارد و یکی هستند. اما علم حصولی چنین نیست. در علم حصولی، مفهوم یا صورتی که بدون واسطه معلوم نفس است، از معلوم بالعرض، یعنی اشیای خارجی، حکایت می‌کند. بدین‌روی، می‌توان گفت: در علم حصولی، معلوم بالذات صورت ذهنی و معلوم بالعرض موجودی در خارج از ذهن است. (۵) در نتیجه، تغایر آنها قیاسی است. علم حصولی در مقایسه صورت ذهنی با محکی‌اش، حصولی تلقی می‌شود، در حالی که به لحاظ ذات خود، که صورتی علمی و ذهنی است و در واقع معلوم بالذات هموست، حضوری است.

اعتباری یا حقیقی بودن مغایرت علم حضوری و حصولی

پس از نگاهی گذرا به تمایزها یا ویژگی‌های هستی‌شناختی معرفت حضوری و حصولی و دست‌یابی بدین نتیجه که به لحاظ هستی‌شناختی، همه معرفت‌های حصولی به علوم حضوری

منتهی می‌گردند، اکنون با این پرسش مواجه می‌شویم که آیا تمایز یا تغایر علم حصولی و حضوری صرفاً اعتباری است یا امری فراتر از آن است؟

به نظر می‌رسد پیش از هر چیز لازم است منظور خود را از «اعتباری بودن علم حصولی» به روشنی بیان کنیم. آیا منظور این است که صورت‌های ذهنی به لحاظ ذات معلوم به علم حضوری‌اند، اما از جهت دیگری و با نظر گرفتن حیثیت و اعتبار دیگری در آنها - یعنی در مقایسه با واقعیت‌های خارجی و به اعتبار اینکه حاکی از آنها هستند - حصولی‌اند؟ آشکار است که چنین تفسیری از «اعتبار» به معنای ساختگی یا فرضی بودن نیست و این ویژگی علم حصولی را، که امری واقعی است، نفی نمی‌کند. اگر چنین معنایی از اعتباری قصد شود، حرف درستی است و هیچ‌گونه تردیدی در آن راه ندارد. اما اگر منظور از «اعتباری» معنای دیگری همچون فرضی بودن باشد، آشکار است که با این گفته بنیان معرفت حصولی از اساس فرو می‌ریزد و زیرساخت‌های هستی‌شناختی آن واژگون می‌گردد.

عَلَّامَه طَبَّاطِبَائِي عِلْم حَصُولِي رَا اِعْتِبَارِي عَقْلِي تَلَقِّي كَرَدَه اِسْت، بَدُون اَنكَه مَعْنَاي اِعْتِبَارِي بُوْدن اَن رَا رُوْشَن سَازَد:

العِلْم الحَصُولِي اِعْتِبَار عَقْلِي يَضْطَرُّ اِلَيْهِ الْعَقْل، مَاخُوْذٌ مِنْ عِلْم حَضْرِي، هُوَ مَوْجُوْد مَجْرَدٌ مَثَالِي، اَوْ عَقْلِي حَاضِرٌ بَوْجُوْدِهِ الْخَارِجِي لِلْمَدْرِك، وَ اِنْ كَانَ مَدْرَكًا مِنْ بَعِيْد. (۶)

استاد مصباح در تعلیقه علمی نه‌ایة الحکمة، با نفی مبنای شهودگرایان درباره حقیقت ادراک کلی، در حالی که می‌پذیرد معرفت‌های حصولی به لحاظ هستی‌شناختی به علوم حضوری منتهی می‌گردند، تصریح می‌کند که ارجاع علوم حصولی به حضوری موجب اعتباری بودن معرفت ما به اشیای خارجی نیست. (۷) بنابر این دیدگاه، علم به صور علمی یا ذهنی علمی حضوری است. از راه این صور، می‌توان به اشیای خارجی معرفت یافت و این نوع معرفت حصولی است. بدین‌روی، اشیای خارجی معلوم بالعرض بوده و از راه صور ذهنی، که خود بدون واسطه و به

گونه‌ای حضوری معلوم نفس هستند، معرفت حاصل می‌شود.

به نظر می‌رسد لازم بود علامه طباطبائی پیش از هر چیز منظور خود را از «اعتباری بودن علم حصولی» به روشنی و صراحت بیان می‌کرد. به راستی مراد ایشان چیست؟ محتمل است منظور از «اعتباری» در عبارت ذکر شده، اولین گزینه باشد. در این صورت، بدین معناست که اشیای خارجی بالعرض و به تعبیر صدرالمتألهین^(۸) به قصد ثانوی معلومند، اما مدرک حقیقی و معلوم بالذات خود صور علمی است. بدین سان، «اعتباری» در اینجا، به معنای «قیاسی» است که حیثیتی واقعی است و نه فرضی. اگر معنای دیگری همچون «فرضی بودن» اراده شود، آشکار است که با این گفته، بنیان معرفت حصولی از اساس فرو می‌ریزد. از این رو، دومین گزینه را، حتی در نگاه آغازین، نمی‌توان به علامه طباطبائی نسبت داد.

در هر صورت، نگاه معرفت‌شناختی به مبحث علم، مستلزم آن است که از این‌گونه مباحث خودداری شود و آنها را به هستی‌شناسی علم ارجاع دهیم و از اطالۀ کلام خودداری ورزیم، به ویژه با توجه به اینکه این بحث، به رغم نتایج هستی‌شناختی بسیار، پیامدی معرفت‌شناسانه ندارد. از این رو، با بحث از ویژگی‌های معرفت‌شناختی علم حصولی بحث را دنبال می‌کنیم:

ویژگی‌های معرفت‌شناختی علم حصولی

همان‌گونه که می‌توان با توجه به تعریف «معرفت حضوری»، تعریف علم حصولی را به دست آورد، با توجه به ویژگی‌های علم حضوری، می‌توان ویژگی‌های علم حصولی، از جمله ویژگی‌های معرفت‌شناختی آن، را بازشناخت. بدین سان، با نگاهی به آنچه در تمایز میان علم حضوری و معرفت حصولی بیان گردید،^(۹) می‌توان به ویژگی‌های معرفت‌شناختی و وجودشناختی معرفت حصولی دست یافت. این تمایزها یا ویژگی‌ها بسیارند. در اینجا، تنها به ویژگی‌های معرفت‌شناختی اشاره می‌شود:

۱. قابلیت اتصاف به صدق و کذب

علم حصولی - فی الجمله - قابل اتصاف به صدق و کذب یا مطابقت و عدم مطابقت با واقع است. منشأ این تمایز چیست؟ سومین ویژگی بدین پرسش پاسخ می‌دهد.

۲. خطاپذیری

افزون بر قابلیت اتصاف به صدق یا کذب، علم حصولی خطاپذیر است. همان‌گونه که خطاناپذیری علوم حضوری تردیدناپذیر و مورد اتفاق است، خطاپذیری معرفت‌های حصولی نیز چنین است. همگان بر خطاپذیر بودن علوم حصولی و امکان تحقق خطا در آنها اتفاق نظر دارند. راز خطاپذیری علوم حصولی و نیز قابلیت اتصاف آنها به صدق یا کذب در ویژگی دیگری نهفته است که در پی می‌آید:

۳. وجود واسطه میان مدرک و مدرک

به دلیل آنکه در علم حصولی به لحاظ وجودشناختی، میان عالم و معلوم یا مدرک و مدرک واسطه‌ای به نام «صورت یا مفهوم ذهنی» قرار دارد، احتمال خطا در آن راه می‌یابد. بدین سان، با تحقق این ویژگی در معرفت حصولی، که امری وجودشناختی است، راز خطاپذیری علوم حصولی و اتصاف آنها به صدق یا کذب آشکار می‌شود. وقوع خطا در ادراکی که میان مدرک و مدرک آن واسطه‌ای نیست، ناممکن است؛ اما آنجا که واقعیتی را با واسطه درک می‌کنیم، ممکن است خطا در آن تحقق یابد.

حاصل آنکه معرفت‌های حصولی به سبب آنکه با واسطه‌اند، خطاپذیرند و محتمل است خطا در آنها تحقق یابد. اما در ادامه مباحث به این مسئله خواهیم پرداخت که آیا هر معرفت حصولی خطاپذیر است؟ آیا مفاهیم و تصورات، که بدون حکم هستند، آنها نیز قابل اتصاف به خطا هستند؟

۴. عدم امکان دستیابی به حقیقت وجود

از راه علم حصولی نمی‌توان به شناخت بدون واسطهٔ واقعیات وجودی اشیا دست یافت. معرفتی که با علم حصولی حاصل می‌شود معرفتی از راه مفاهیم و صور ذهنی است. آنچه با این نوع معرفت به دست می‌آید شناختی مفهومی و ذهنی است. نمی‌توان از راه مفاهیم و صور ذهنی به نفس هستی و واقعیت اشیا دست یافت؛ چراکه خارجی بودن عین واقعیت هستی است و آن هرگز به ذهن راه نمی‌یابد. آنچه به ذهن راه می‌یابد مفاهیم، گزاره‌ها و استدلال‌ها یا معرفت حصولی است. معرفتی که از راه مفهوم، گزاره و استدلال و با علم حصولی حاصل می‌شود معرفتی بالوجه است؛ نمی‌توان با آن اشیا و حقایق خارجی را بالکنه شناخت.

با علم حصولی تنها می‌توان دو گونه معرفت دربارهٔ اشیا به دست آورد:

۱. واقعیات عینی را از طریق مفاهیم فلسفی شناخت.

۲. ماهیات اشیا را شناخت.

از یک سو، آشکار است که معرفت‌هایی از قبیل دستهٔ اول معرفتی بالکنه و بالحد نیستند، بلکه معرفتی از راه اوصاف و عوارض وجودی واقعیات‌های عینی‌اند که به تعبیر صدرالمتألهین، ما از طریق آثار و لوازم آنها و با اقامهٔ استدلال، از راه این لوازم، آنها را می‌شناسیم.^(۱۰) از راه مفاهیم فلسفی، که اوصاف و عوارض هستی‌اند، قضایای بسیاری را می‌سازیم و از تألیف آنها استدلال‌های فلسفی اقامه می‌کنیم. بنابراین، چنین استدلال‌هایی معمولاً از قضایایی تشکیل شده‌اند که مفاهیم آنها از لوازم و اوصاف وجودند؛ مفاهیمی همچون وحدت، حدوث، قدم، حرکت، وجوب، امکان، علیت و معلولیت.

از سوی دیگر، گرچه ماهیات حکایات وجود و حدود هستی‌اند، اما با شناخت آنها، نمی‌توان به شناخت حصولی و مفهومی هستی آنها دست یافت، چه رسد به شناخت حقیقت خارجی آنها؛ زیرا چه بسیار اتفاق افتاده است که چستی یک شیء را می‌شناسیم، ولی دربارهٔ وجود آن شناختی نداریم یا به عکس، به هستی آن علم داریم، ولی شناختی دربارهٔ ماهیت آن نداریم.

بنابراین، شناخت ماهیات اشیا مستلزم شناخت وجود آنها - حتی شناخت مفهومی هستی آنها - نیست.^(۱۱) افزون بر آن، چگونگی می‌توان از راه علم حصولی، ماهیات حقیقی اشیا و ذاتیات آنها را شناخت؟ از این‌رو، به نظر می‌رسد دست‌یابی به حقیقت هر موجود صرفاً از راه علم حضوری ممکن است. از راه علم حصولی، نمی‌توان به شناخت حقیقت خارجی و هستی اشیا دست یافت؛ زیرا خارجی بودن عین ذات آن است و هرگز به ذهن راه نمی‌یابد.

۵. قابل انتقال بودن علم حصولی

علم حصولی معرفتی قابل انتقال به دیگران است، برخلاف علم حضوری که پدیده‌ای شخصی است و نمی‌توان ذات آن را به دیگران انتقال داد، مگر آنکه به علم حصولی تبدیل گردد. سبب این تمایز میان علم حصولی و حضوری از نگاه حکمت صدرایی این است که معلوم در علم حصولی همواره امری کلی است؛ چراکه علم حصولی به مفاهیم و صور تعلق می‌گیرد و آنها اموری کلی‌اند. حتی مفاهیم جزئی در واقع، بر بیش از یک مصداق قابل صدق و انطباقند و از این‌رو، کلی‌اند.^(۱۲) به دلیل آنکه مفهوم جزئی نیز در واقع کلی است، نمی‌توان آن را شخصی دانست، بلکه باید میان جزئی و شخصی تمایز نهاد. کلی یا جزئی صفت مفهوم هستند، ولی شخصی وصف خارج. بدین‌روی، علم حضوری را می‌توان به شخصی بودن متصف نمود، اما نمی‌توان آن را به جزئی بودن توصیف کرد.

بیان مذکور به تکمیل نیاز دارد؛ زیرا صرف کلی بودن صور ذهنی علت امکان انتقال نیست. از این‌رو، باید استدلال مذکور را اینچنین تقریر کرد: متعلق و معلوم در علوم حضوری همواره امری شخصی است و چون این‌گونه امور قائم به شخص هستند، نمی‌توان آنها را به دیگران انتقال داد. اما متعلق و معلوم در علوم حصولی کلی است و چنین اموری قائم به شخص نیستند. از این‌رو، می‌توان آنها را به دیگران انتقال داد.

این بیان نیز تمام نیست و می‌توان در آن مناقشه کرد و گفت: علم حصولی به رغم آنکه

متعلقش کلی است، خودش به این لحاظ که صورتی علمی قائم به نفس مُدرک است، قابل انتقال به دیگران نیست. آنچه قابل انتقال به دیگران است صورتی مشابه آن است، بلکه می‌توان افزود: تعبیر «انتقال» در اینجا صحیح نیست؛ زیرا از راه علم حصولی صرفاً می‌توان صورت‌های مشابه با آن صورت را در دیگران ایجاد کرد. اگر برای تمایز میان علم حصولی و حضوری پای صور مشابه به میان آید، از این نظر علم حصولی و حضوری تمایزی اساسی نخواهند داشت؛ چراکه به دیگران می‌توان پیشنهاد کرد که همچون ما تجربه کنند و شهود یا علمی حضوری مشابه معرفت ما داشته باشند. از این رو، حتی کسانی که ادراکات حسی را حضوری نمی‌دانند خود تجربه حسی را قائم به تجربه‌کننده و غیر قابل انتقال می‌دانند.

با این همه، نمی‌توان تمایز میان معرفت‌های حضوری و حصولی را از این نظر انکار کرد؛ چراکه دعوت دیگران به شهود نیز با علم حصولی انجام می‌پذیرد. این امر نشان‌دهنده تمایز آنها در انتقال معرفت است. از این رو، می‌توان با بیان یا راه دیگری میان آنها چنین تمایز نهاد: در علم حصولی دو حیثیت را باید از یکدیگر تفکیک نمود: ۱. حیثیت قیام صورت ذهنی به مدرک؛ ۲. حیثیت حکایت‌گری. علم حصولی از لحاظ اول، امری شخصی است و از این منظر، علمی حضوری، شخصی و غیر قابل انتقال. دیگران نمی‌توانند در نفس همین هستی با مدرک سهیم باشند. اما از لحاظ دوم، معرفتی همگانی و غیر قائم به اشخاص است. بنابراین، همگان در آن مشترکند.

البته در معرفت حضوری نیز گونه‌ای اشتراک متصور است. سلسله‌ای از علت‌های هستی‌بخش را در نظر بگیرید که از چند حلقه - برای نمونه، ده حلقه - تشکیل شده و اولی علت دومی و دومی علت سومی... و آخرین آنها معلول است. اگر معرفت آخرین حلقه به خود علمی حضوری باشد، علم علة‌العلل و دیگر علت‌های میانی به آن نیز حضوری است، بلکه علم آنها به او عین علم او به خویش است. به تعبیر روشن‌تر، علم حضوری این معلول به خود، عین علم فعلی علل طولی به آن است. در نتیجه، علم چندین موجود به آن مشترک است. آشکار است که

این‌گونه اشتراک با نحوه اشتراکی که در علم حصولی ارائه شد، فرقی اساسی دارد. حاصل آنکه می‌توان گفت: علم حصولی امری مشترک، ولی علم حضوری شخصی است، اگرچه آنها هر دو از منطری ویژه همگانی هستند. از این‌رو، پیش‌تر علم حضوری را به «همگانی» و «غیرهمگانی» تقسیم کرده‌ایم. (۱۳)

۶. اتصاف علم حصولی به احکام ذهنی

احکام یا اوصافی همچون حکایت، تعریف، تفهیم، تفهم، تفکر، استدلال، تعقل، تصور، تصدیق، یقین، شک، ظن و وهم، به ذهن و علم حصولی اختصاص دارند؛ زیرا همه آنها ذهنی‌اند و شامل غیر ذهن نمی‌شوند. از این‌رو، منطق و قواعد آن به مفاهیم و گزاره‌ها اختصاص دارند؛ چراکه منطقی‌های موجود اصول تفکر یا قواعد تعریف و استدلال یا قوانین تحلیل و استنتاج هستند. در نتیجه، به علوم حصولی اختصاص دارند. بنابراین، حد، رسم، تعریف، موضوع، محمول، حمل، قضیه، عکس، استدلال، نوع، جنس و فصل اوصاف یا احکامی منطقی‌اند که موطن آنها ذهن است و از آن فراتر نمی‌روند. در مقابل، علم حضوری به هیچ‌یک از این احکام متصف نمی‌شود. از این‌رو، می‌توان گفت: علم حضوری «فرامنطق» - به معنای دقیق آن - است و منطق به علم حصولی اختصاص دارد.

حکایت؛ مقوم علم حصولی

همان‌گونه که در تعریف «علم حصولی» گذشت، علم حصولی معرفتی با واسطه صور و مفاهیم ذهنی است. آشکار است که مفاهیم و صور ذهنی از آن نظر که در نفس وجود دارند معرفت نیستند، بلکه از این نظر که حاکی از واقعیات هستند «معرفت» بر آنها صادق است. برای توضیح این مبحث، لازم است نگاهی به ارکان و مؤلفه‌های علم حصولی بیفکنیم. در علم حصولی، علاوه بر فاعل شناسا (یا عالم) و معلوم، مؤلفه سومی وجود دارد که قوام علم حصولی به آن

است. اگر علمی حصولی است، از این روست که میان مدرک و مدرک واسطه‌ای متحقق است. با این واسطه، صرفاً از این نظر که موجود است و در نفس انسانی یا مانند آن تحقق یافته، علم حصولی تحقق نمی‌یابد، بلکه لحاظ دیگری لازم است. علم حصولی بدان روی تحقق می‌یابد که این واسطه خاصیت حکایت و نشانگری دارد و واقعیتی را نشان می‌دهد. بدین سان، واسطه ذکر شده نقش آینه دارد و از واقعیتی حکایت می‌کند. بنابراین، «حکایت» مقوم علم حصولی است؛ چراکه علم حصولی معرفتی است با واسطه. از این نظر حصولی است که واسطه‌ای میان عالم و معلوم قرار دارد که از واقعیتی حکایت می‌کند. پس هرچند در نظر ابتدایی، در علم حصولی سه رکن بدین عناوین متحقق هستند (عالم و معلوم و واسطه)، اما با نگاهی دقیق‌تر، می‌توان «حکایت» را در آنها دخالت داد و از آنها چنین تعبیر کرد:

۱. حاکی یا صورت ذهنی؛

۲. محکی یا آنچه را که صورت ذهنی نشان می‌دهد.

۳. عالم یا فاعل شناسا که از حاکی به محکی رهنمون می‌شود.

پس هر واسطه‌ای با هر لحاظی منظور نیست، بلکه صورت یا مفهوم ذهنی از این نظر که از چیزی حکایت می‌کند. بدین روی، حیثیت حکایت ذاتی علم حصولی است، یا در آن به گونه‌ای ملحوظ است. (۱۴)

همان‌گونه که بسیاری از دعاوی معرفت‌شناختی ما بر علم حضوری و شهودی مبتنی هستند، این گفته که حکایت مقوم ذاتی^(۱۵) علم حصولی است و از آن قابل انفکاک نیست، از این حکم مستثنا نیست و آن را نیز با معرفتی شهودی یا حضوری می‌توان درک نمود. ما با مراجعه به ذهن و یافتن هر یک از تصورات و تصدیقات خود در درون آن، می‌یابیم که ویژگی آنها حکایت و مرآت بودن است. نمی‌توان تصور یا تصدیقی را یافت که این ویژگی در آن نباشد؛ چراکه در تعریف «علم حصولی» بیان شد که صور ذهنی یا علوم حصولی از آن نظر معرفتی حصولی‌اند که در آنها حیثیت دیگری غیر حیثیت ذاتشان لحاظ می‌گردد. در نتیجه، آنها از این نظر که از واقعیتی

ورای خود حکایت می‌کنند و نشان‌دهنده اشییای خارج از موطن خویش هستند، علم حصولی‌اند. بنابراین، مقوم حصولی بودن حکایت‌گری و مرآت بودن است. این ویژگی ذاتی علم حصولی است و می‌توان آن را با مراجعه به ذهن و مشاهده صورت‌های ذهنی از این منظر شهود نمود و تجربه‌ای درونی و ذهنی از آن داشت.

حکایت شأنی یا بالفعل

حاصل آنکه حکایت مقوم و ذاتی علم حصولی است و از آن قابل انفکاک نیست. بر اساس تبیینی که ارائه شد، این حکم به تصدیق‌ها و گزاره‌ها اختصاص ندارد، بلکه شامل مفاهیم و تصورات نیز می‌شود. در اینجا، این پرسش به ذهن خطور می‌کند: در حالی که حکایت ذاتی مفاهیم و تصورات نیز هست، آیا این حکایت در آنها بالقوه و شأنی است یا بالفعل؟ در صورتی که شأنی است، چگونه با ذاتی بودن قابل جمع است؟

برای یافتن پاسخی درست برای این پرسش، به نظر می‌رسد لازم است میان مطابق و محکی (بالذات) و نیز میان معلوم بالذات و معلوم بالعرض تمایز قایل شویم. مراد از «محکی»، معلوم بالذات است. محکی بدین معنا ذاتی تصورات یا مفاهیم است؛ چراکه هر مفهوم یا تصویری بالذات از ماورای خود حکایت می‌کند؛ به تعبیر روشن‌تر، ویژگی بارز آن «حکایت‌گری» است و این ویژگی از آن قابل سلب نیست. البته اینکه محکی مفاهیم یا تصورات دقیقاً در خارج وجود دارد و مطابق با واقع و محکی بالعرض است، یا مصداق یا فردی از آن در خارج متحقق است، نه صرفاً با تصور درک می‌گردد و نه با قضیه، بلکه صدق آن از راه دیگری باید احراز گردد؛ همان‌گونه که تصدیق‌ها و گزاره‌ها نیز چنین هستند. بنابراین، مفهوم «انسان» محکی و معنایی دارد که معلوم بالذات است و با آن می‌توان از تحقق مصداقش در خارج خبر داد. از این رو، به لحاظ واقعیات خارجی، مفاهیم حکایت شأنی دارند، اما به لحاظ معنا و معلوم بالذات، حکایتی بالفعل. در نتیجه، معنای این گفته که «تصور... عبارت است از پدیده ذهنی ساده‌ای که شأنی حکایت از

ماورای خودش را داشته باشد»^(۱۶) این است که - مثلاً - مفهوم «قله دماوند» یا مفهوم «کوه قاف» بالفعل نشان نمی‌دهد که چنین قله یا کوهی در خارج وجود دارد، بلکه این مفهوم شأنیت آن را دارد. آن‌گاه که این مفهوم در ضمن گزاره یا تصدیقی به کار رود، بالفعل حکایت می‌کند که چنین قله‌ای در خارج هست یا نیست و در نتیجه، حکایت شأنی آن از وجود مصداق خارجی بالفعل می‌شود. از این‌رو، شأنی بودن حکایت مفهوم به لحاظ تحقق مصداق خارجی و حکایت از این حیثیت است.

بدین‌روی، باید میان دو حیثیت حکایت از معنا و حکایت از مصداق و به تعبیر دیگر، حیثیت نمایش‌گری از معنا و نمایش‌گری از مصداق خارجی تمایز نهاد. یک مفهوم «شأنیت» حکایت از وجود مصداق را دارد، ولی بالفعل از آن حکایت نمی‌کند، در حالی که همین مفهوم به لحاظ حکایت از معنا حکایتش ذاتی و بالفعل بوده، از آن غیرقابل انفکاک است. پس مفهوم بالفعل از تحقق خارجی مصداق حکایت نمی‌کند؛ اما گزاره یا تصدیق بالفعل از وجود مصداق در خارج حکایت می‌کند.

علاوه بر این، حیثیت دیگری را باید به آن دو افزود و آن حیثیت «مطابقت با واقع» است. معمولاً در غیر اولیات یا بدیهیات اولیه این حیثیت را نمی‌توان از خود قضیه احراز کرد، بلکه احراز آن راه و ملاک دیگری غیر خود قضیه دارد. البته هر قضیه‌ای داعیه مطابقت با واقع دارد. اگر مطابق واقع باشد، صادق است و اگر مطابق واقع نباشد، کاذب است. احراز این حیثیت از راه خود قضیه، جز در اولیات ممکن نیست.

حاصل آنکه هم در تصورات و مفاهیم حکایت ذاتی است و هم در تصدیقات و قضایا؛ گو اینکه تمایزی که میان آنهاست به لحاظ حکایت نیست. تمایز آنها از این نظر است که در تصدیق، علاوه بر حکایت، فهم صدق یا تصدیق علمی حاصل است؛ اما در تصور و مفهوم، فهم صدق حاصل نیست. فهم صدقش آن‌گاه حاصل می‌شود که در ضمن قضیه و تصدیق قرار گیرد.

اقسام علم حصولی

عموم معرفت‌های بشر علمی حصولی‌اند و از قضایا یا تصدیقات تکوّن یافته‌اند. احکام و قوانین همه دانش‌ها، اعم از اعتباری و حقیقی، جزئی و کلی، برهانی و غیربرهانی، پیشین و پسین، و عقلی، تجربی و نقلی، طبق ساختار گزاره و به نحو قضیه ارائه می‌گردند. از این‌رو، قضایا نحوه یا شیوه بیان معرفت‌های حصولی انسان هستند. افزون بر آن، اصول بدیهی، مانند اصل «امتناع اجتماع نقیضین» یا «امتناع ارتفاع نقیضین» یا اصل «علّیت» نیز به صورت قضیه بیان می‌شوند. قضایا خود از اجزا و مؤلفه‌هایی تشکیل شده‌اند که مقوم آنهاست. هر قضیه‌ای دست‌کم از سه مفهوم (موضوع، محمول و نسبت یا رابطه میان آن دو در حمله، و مقدّم و تالی و رابطه میان آن دو، اعم از تلازم یا تعاند در شرطیه) تشکیل شده است. پیش از آنکه قضیه‌ای را درک کنیم و به حکم ایجابی یا سلبی آن گردن نهیم و آن را تصدیق نماییم، مفاهیم آن را تصور کرده، درک می‌کنیم. بدین‌سان، قضایا از مفاهیم یا تصورات تکوّن می‌یابند.

برای اینکه بتوانیم حکم یا قضیه یا تصدیقی داشته باشیم، ابتدا لازم است به مفاهیم و تصورات تشکیل‌دهنده آن دست یابیم. از این‌رو، علوم حصولی به دو قسم تقسیم شده‌اند: تصورات و تصدیقات، یا مفاهیم و قضایا.

درباره تصور و تصدیق، مباحث بسیاری قابل طرح است؛ از جمله حقیقت تصور و تصدیق یا حقیقت مفهوم و قضیه، تمایز مفهوم با معنا، تصور، محکی، مدلول و مسما و تمایز تصدیق با حکم، گزاره، قضیه، قول جازم و مانند آن، بساطت تصدیق یا ترکیب آن و مانند آن. این‌گونه مباحث ارتباط مستقیمی با معرفت‌شناسی ندارند؛ چراکه بحث‌هایی هستی‌شناختی، منطقی، معناشناختی و مانند آنها درباره تصور و تصدیق هستند. در میان مباحث، آنچه در معرفت‌شناسی مهم است این است که بدانیم عناصر تشکیل‌دهنده یک قضیه یا گزاره یا تصدیق چیست، چگونه می‌توان آنها را طبقه‌بندی کرد و ما در این مباحث، چه معنایی از مفهوم یا تصور و تصدیق یا گزاره منظور داریم. اما پیش از هر چیز لازم است نگاهی گذرا به پیشینه این تقسیم بیفکنیم:

پیشینه بحث

تقسیم علم یا معرفت به تصور و تصدیق، ابتدا در منطق مطرح شد. اندیشمندان مسلمان در منطق، علم حصولی را به دو قسم تصور و تصدیق تقسیم کردند و بر اساس این تقسیم - از گذشته‌ای بسیار دور، از عصر ابن‌سینا - مباحث منطق را تنظیم نمودند. عمده مباحث منطق از دو بخش تشکیل شده است: تعریف و حجّت. «تعریف» راه دستیابی به معرفت مفاهیم یا تصورات مجهول یا چگونگی معلوم ساختن آنها را ارائه می‌کند و «حجّت» چگونگی کشف مجهولی از تصدیقات نظری و قضایای غیربديهی را نشان می‌دهد. به دلیل آنکه فکر و اندیشه، اعم از تعریف و استدلال، در قالب الفاظ عرضه می‌شود، بخشی از مباحث مقدماتی و آغازین منطق به مباحث الفاظ اختصاص دارد. در هر صورت، ساختار مباحث منطق بر اساس این دو آموزه شکل گرفته است.

از این رو، این تقسیم سابقه‌ای بس دیرین دارد و می‌توان آن را تا گذشته بسیار دوری در نوشتارهای منطقی متفکران مسلمان، همچون قطب‌الدین محمد رازی (۶۹۴-۷۶۶ق)، علامه حلی (۶۴۷-۷۲۶ق)، قطب‌الدین محمود شیرازی (۶۳۴-۷۱۰ق)، کاتبی قزوینی (۶۰۰-۶۷۵ق) و نیز محقق طوسی (۵۹۷-۶۷۲ق)، بلکه پیش از وی، فخرالدین رازی (۵۴۴-۶۰۶ق)، ابن سهلان ساوی (؟-۵۴۰ق)، ابوحامد محمد غزالی (۴۵۰-۵۰۵ق)، بهمنیار (؟-۴۵۸ق) و در نهایت ابن‌سینا (۳۷۰-۴۲۸ق) پی‌گیری نمود. عموم این متفکران نه تنها به این تقسیم پرداخته و مباحث بسیاری درباره آن طرح کرده‌اند، بلکه ساختار مباحث منطقی را بر اساس آن تنظیم نموده‌اند، بلکه می‌توان افزود: پیش از ابن‌سینا نیز تقسیم مزبور شناخته شده و شایع بوده و «تصور» و «تصدیق» اصطلاحاتی جا افتاده و رایج بوده‌اند. سرانجام، می‌توان این تقسیم و این دو اصطلاح را در آثار فارابی (۲۵۸-۳۳۹ق) به وضوح یافت. وی علم یا معرفت حصولی را به دو قسم «تصور» و «تصدیق» تقسیم کرده است:

و المعرفة منها تصوّر و منها تصدیق... (۱۷)

وی در جای دیگر می‌نویسد:

و المعارف صنفان: تصور و تصدیق و کل واحد فی هذین اما اتم و اما انقص. (۱۸)

با نگاهی گذرا به آثار منطق‌دانان گذشته، پس از فارابی و نیز پیش از وی تا عصر ارسطو، می‌توان استظهار نمود که تقسیم معرفت یا علم به تصور و تصدیق از ابتکارات فارابی است. حکما و منطق‌دانان مسلمان این دو اصطلاح را از او اقتباس کرده، چنین تقسیمی را درباره علم حصولی پذیرفته‌اند، بلکه منطق‌دان‌های مسلمان در دوره‌های بعد، این تقسیم را پایه قرار داده و ابواب منطق را به دو قسم «تصورات» و «تصدیقات» تقسیم کرده‌اند و بر اساس آن، مباحث منطقی را تنظیم و تدوین نموده‌اند، در صورتی که پیش از آن تدوین ابواب و ترتیب مباحث منطقی به گونه دیگری بود. سیری در کتاب‌های منطقی از عصر محقق طوسی تا ارسطو و مقایسه ابواب و عناوین آن، این مطلب را اثبات می‌کند که ساختار بحث‌های منطقی براساس آنچه اکنون رایج است، پس از طرح این دو اصطلاح از سوی فارابی و تقسیم علم یا معرفت به آن دو توسط او، پس از عصر وی، در میان منطق‌دانان مسلمان شکل گرفت و به منصفه ظهور رسید.

البته نمی‌توان انکار کرد که با دقت در منطق ارسطو، می‌توان بدین نتیجه رسید که محتوای این دو واژه برای وی نیز مطرح بوده و میان آثار و نتایج آن دو تمایز نهاده است؛ گو اینکه وی صریحاً به تقسیم علم حصولی پرداخته و برای آن دو واژه‌هایی را وضع نکرده است:

و كما ان فی النفس ربما كان الشیء معقولاً من غیر صدق و لا کذب، و ربما كان الشیء معقولاً قد لزمه - ضرورة - احد هذین الامرین، کذلک الامر فیما یخرج بالصوت؛ فان الصدق و الکذب انما هی فی ترکیب و التفصیل. فالاسماء و الکلم انفسها تشبه المعقول [یعنی المعانی او المفاهیم] من غیر ترکیب ولا تفصیل. مثال ذلک قولنا: انسان او بیاض لم یستثن معه بشیء [ای لم یضف الیه شیء] فانه لیس بعد حقاً و لا باطلاً. (۱۹)

بنابراین، ارسطو به بیان ویژگی تصورات و تصدیقات یا مفاهیم و قضایا پرداخته و

خاطر نشان کرده است که معانی و نیز الفاظ حاکی از آنها اگر به تنهایی لحاظ شوند، قابل صدق و کذب نیستند؛ چنان‌که معانی یا مفاهیم و الفاظی که با یکدیگر ترکیب شوند و از آنها قولی مرکب پدید آید قابل اتصاف به صدق و کذب هستند. بدین سان، نه تنها ارسطو میان حقیقت تصور و تصدیق تمایز نهاده، بلکه مهم‌ترین ویژگی و تمایز آنها را نیز تبیین کرده است.

بنابراین، حتی اگر بتوان پذیرفت که پیش از فارابی دیگر دانشوران میان محتوای تصور و تصدیق تمایز نهاده‌اند و شواهدی بر این ادعا در نوشتارهای پیشینیان از جمله ارسطو یا رواقیان بیابیم، اولین بار فارابی بود که به این تمایز تصریح کرد و با دقت این دو قسم علم حصولی را از یکدیگر تفکیک نمود و واژه‌های مناسبی برای آنها برگزید و راه را برای ساختار نوین در منطق ارسطویی فراهم ساخت.

مقسم تصور و تصدیق

چنان‌که گذشت، علم یا ادراک حصولی به دو قسم تصور و تصدیق منقسم شده است. معمولاً اندیشمندان مسلمان در تعریف حقیقت ادراک یا علم حصولی گفته‌اند که این ادراک عبارت است از: حصول صورتی از شیء نزد نفس، و مراد آنها از «صورت»، صورت علمی یا ذهنی اشیاست و نه صورت عینی و خارجی آنها. اکنون با این اشکال مواجه می‌شویم که اگر علم یا ادراک حصولی مساوق صورت ذهنی یا حصول آن در ذهن است، حقیقت تصور نیز عبارت است از: ادراک منهای حکم یا اذعان به نسبت. در این صورت، اتحاد قسم و مقسم پیش می‌آید؛ چراکه تصور از یک سو، قسیم تصدیق فرض شده، و از سوی دیگر، مقسم تقسیم مزبور قرار گرفته است. با پیدایش این مشکل، دوگانگی یا تغایر میان تصور و تصدیق مرتفع می‌گردد و پیامد آن این است که هر ادراک حصولی تصور است. در نتیجه، مباحث هستی‌شناختی و معرفت‌شناختی، که مشروط به تحقق این دو قسم و مبتنی بر آنها هستند، از اساس فرومی‌ریزند. گرچه بررسی مسئله حقیقت تصور و تصدیق، بلکه حقیقت علم حصولی، به لحاظ

هستی‌شناسی و ارزیابی نگرش‌های گوناگون درباره آنها، لازم است در دانش دیگری همچون فلسفه منطق یا مانند آن دنبال شود، اما می‌توان مشکل مذکور را، که ناشی از این‌گونه تأمل‌هاست، با اندکی تأمل و دقت مرتفع ساخت. به نظر می‌رسد این مشکل از مغالطه اشتراک لفظی ناشی شده است. «تصور» به معنایی که در مقسم به کار می‌رود، با «تصور» به معنایی که قسیم تصدیق است، مغایر است؛ چراکه تصور در مقسم به معنای علم و ادراک حصولی یا مطلق صورت ذهنی است و تصور در مقابل تصدیق صورت ذهنی بدون حکم و در نتیجه، قسمی از آن است. قطب‌الدین رازی در این زمینه چنین گفته است:

فُسِّرَ التَّصَوُّرُ بِأَمْرٍ: أَحَدُهَا بِأَنَّهُ عِبَارَةٌ عَنِ حَصُولِ صُورَةِ الشَّيْءِ فِي الْعَقْلِ وَ هُوَ بِهَذَا الْمَعْنَى مُرَادِفٌ لِلْعِلْمِ. وَ ثَانِيهَا بِأَنَّهُ عِبَارَةٌ عَنِ حَصُولِ صُورَةِ الشَّيْءِ فِي الْعَقْلِ فَقَطْ وَ هُوَ مُحْتَمَلٌ لَوْجِهَيْنِ: أَحَدُهُمَا حَصُولُ صُورَةِ الشَّيْءِ مَعَ اعْتِبَارِ عَدَمِ الْحَكْمِ، وَ ثَانِيهِمَا حَصُولُ صُورَةِ الشَّيْءِ مَعَ عَدَمِ اعْتِبَارِ الْحَكْمِ... (۲۰)

بدین سان، مقسم مطلق صورت علمی است که شامل صورت همراه با حکم و صورت بدون حکم می‌شود. از این رو، به تصور و تصدیق تقسیم می‌گردد. در نتیجه، حضور یا حصول صورت ذهنی بدون حکم است که «تصور» قسیم نام دارد و یا صورت ذهنی همراه با حکم که «تصدیق» خوانده می‌شود. البته اینکه هر یک از تصور یا تصدیق مرکب است یا بسیط و بساطت یا ترکیب در آنها به چه معناست، بحث دیگری است که مجال دیگری می‌طلبد. از منظر صدرالمتألهین، حقیقت تصور و تصدیق دو گونه یا دو نحوه وجود ذهنی است. به دلیل آنکه وجود بسیط است، وجود تصور و هستی تصدیق نیز بسیط است، نه مرکب؛ چنان‌که تصور و تصدیق به لحاظ مفهوم، یعنی مفهوم تصور و مفهوم تصدیق نیز بسیط بوده و هر دو معقول ثانی منطقی‌اند:

و لو سئلت الحق فهما نحوان من الوجود الذهني يوجد بها معلومات في الذهن، و اما مفهوماهما فهما من قبيل المعلومات التي هي من المعقولات الثانية التي يبحث عنها المنطقيون في صناعتهم، لامن قبيل العلم... (۲۱)

بنابراین، هم تصور مقسمی تصور است و هم تصور قسمی و هم تصدیق؛ چراکه مقسم در اقسام خود، تحقق دارد. از این رو، مراد از تصور یا صورت ذهنی در مقسم، تصور لا بشرط است، و تصور به مثابه قسیم تصدیق به شرط لای از حکم یا اذعان است، و تصدیق تصویری به شرط حکم است؛ حکمی که در مقایسه با تصور یا صورت ذهنی لا بشرط، یعنی مقسم، به منزله فصل است.

در پایان، لازم است خاطر نشان سازیم که در این نوشتار، تصور را صرفاً به معنایی که قسیم تصدیق است اطلاق کرده، از به کاربردن آن در مورد مقسم خودداری می‌کنیم. اما درباره مقسم، صرفاً واژه «علم یا ادراک حصولی» را به کار می‌بریم.

تعریف «تصور»

در پی طرح اصطلاح «تصور و تصدیق» در منطق و حکمت اسلامی، متفکران مسلمان پس از فارابی به تعریف آن پرداخته و تعریف‌های گوناگونی از آن ارائه کرده‌اند. شمار این تعریف‌ها در خور تأمل و چه بسا شگفت‌انگیز است.^(۲۲) با سیری در تعریف‌های ارائه شده، می‌توان دریافت که برخی همچون ابن‌سینا بیش از یک تعریف ارائه کرده‌اند. همین کثرت را نیز در تعریف‌هایی که برای تصدیق بیان شده است، می‌توان یافت. در هر صورت، به رغم کثرت تعریف‌های ذکر شده، بسیاری از آنها قابل ارجاع به یکدیگرند. بلکه می‌توان فراتر رفته، ادعا کرد که تعریف‌های مزبور تعریفی لفظی بوده، در مقام بیان مقصود از اصطلاح تصور و تصدیق هستند و نه در مقام ارائه تعریف حقیقی آنها. ادعایی این‌گونه سخنی گزاف نیست، به ویژه آنکه تصور و تصدیق مفاهیم ثانیه منطقی‌اند و این‌گونه مفاهیم بسیط بوده، جنس و فصل ندارند. در نتیجه، تعریف حدی و حقیقی آنها ممکن نیست، اگرچه تعریف آنها به لوازشان ممکن است.

بدین سان، تعریف‌هایی که ارائه شده، تعریف‌هایی شرح‌اللفظی و بدین‌روی، متعدد و گوناگونند. البته برخی از آن تعریف‌ها به بیان یک یا چند ویژگی از ویژگی‌های تصور و تصدیق

پرداخته و این امر خود منشأ کثرت تعریف‌ها شده است. برای نمونه، ابن‌سینا در مقام تعریف «تصور» گفته است: تصور علم اول است. او با این تعریف، در واقع یکی از مهم‌ترین ویژگی‌ها یا مشخصات تصور را بیان کرده و بر آن انگشت نهاده و آن اینکه تصور مقوم یا مؤلفه تصدیق است و بدون آن، تصدیق تحقق نمی‌یابد؛ چراکه هر تصدیقی دست‌کم، از دو تصور تشکیل شده است. از این رو، هر تصدیقی مسبوق به تصور است. بنابراین، تصورات اجزای تشکیل‌دهنده هر تصدیقی هستند. البته اینکه تصورات اجزا و مؤلفه‌های خود تصدیق هستند یا متعلق آن، مسئله دیگری است که پیش‌تر در بحث «مقسم تصور و تصدیق» به آن اشاره شد. بر اساس نظریه درست، تصدیق امری بسیط است که به قضیه تعلق می‌گیرد و هر قضیه مقوم به چند تصور یا مفهوم است.

حاصل آنکه تعریف‌های مزبور یا تعریف‌هایی شرح‌اللفظی‌اند که کاربرد اصطلاحی را در دانش‌های عقلی تبیین می‌کنند، یا در مقام بیان مشخصه‌ای از مشخصات تصور هستند. می‌توان افزود: حتی این‌گونه تعریف را به سختی می‌توان در گفته‌های فارابی یافت.

اگر به فرض، تسلیم شویم و بپذیریم که این تعریف‌ها عمدتاً حقیقی‌اند - که چنین نیست - بررسی آنها مشغله معرفت‌شناس نیست؛ چراکه - ولو به غلط - فرض کرده‌ایم که این تعریف‌ها هستی‌شناختی‌اند و خصوصیات وجودی تصور و تصدیق را مورد بحث و بررسی قرار می‌دهند. از این رو، بحث درباره جامعیت، مانعیت، صحت و سقم هر یک از آنها در معرفت‌شناسی شایسته نیست. آنچه برای معرفت‌شناسی اهمیت دارد تقسیم معرفت حصولی به دو قسم «تصور» و «تصدیق» و کاوش برای یافتن ویژگی‌های معرفت‌شناختی و تمایزهای آنهاست.

به دلیل آنکه تصور ادراک حصولی بدون حکم است و تصدیق ادراک حصولی همراه با حکم، یا - از منظر صدرالمتألهین - ادراک بسیطی است که متعلق آن قضیه است، بدون تحقق تصور یا مفهوم، تصدیق و قضیه تحقق نخواهند یافت؛ چراکه تصور یا مفهوم اجزای تشکیل‌دهنده قضیه‌اند و قضیه متعلق تصدیق است. از آنچه گذشت، می‌توان نتیجه گرفت که معرفت‌شناسی بدون بحث درباره تصور و ویژگی‌های معرفت‌شناختی آن ناقص است.

تعریف «تصدیق»

اصطلاح «تصدیق» در منطق و دانش‌های همگن، همچون تصور، تعریف‌های بسیاری دارد. چنان‌که گذشت، مشکل کثرت یا تعدد تعریف‌های تصور به آسانی قابل حل است؛ می‌توان همه آنها را به یک یا دو تعریف برگرداند؛ اما کثرت یا تعدد تعریف‌های «تصدیق» مسئله‌ای دشوار است و به آسانی نمی‌توان از کنار آن گذشت. هر یک از این تعریف‌ها ممکن است پیامدهای هستی‌شناختی و معرفت‌شناختی مهمی داشته باشد و منشأ تعدد یا کثرتشان ممکن است مبانی برگزیده‌ای باشد که هر یک از تعریف‌های مزبور بر آن مبتنی است.

برای آنکه بتوانیم برای تصدیق در اصطلاح منطق، معرفت‌شناسی و دیگر دانش‌های همگن در میان تعریف‌های گوناگون و احیاناً متعارض، تعریف درستی را برگزینیم یا تعریف درست یا دقیق‌تری ارائه کنیم، به نظر می‌رسد که کاوش و دقت در معنا یا معانی لغوی «تصدیق» ما را در این مهم یاری خواهد کرد. از این‌رو، بحث را با بررسی معانی واژه «تصدیق» در لغت دنبال می‌کنیم.

معانی لغوی «تصدیق»

واژه «تصدیق» در برابر تصور قرار دارد. «تصور» از واژه «صورت» اشتقاق یافته که برگرفته از واژه عبری، «صوره» به معنای صورت، شکل، هیأت، مثال و سیماست.^(۲۴) اما «تصدیق» از واژه «صدق» اشتقاق یافته و چنین استظهار شده که «صدق» در اصل، به معنای تمامیت، صحت و برحق بودن است. کاربردهای معنای مزبور گوناگون هستند و موارد استعمال متعددی دارند. در هر کاربرد، صدق دارای معنای ویژه‌ای است. از این‌رو، صدق اگر در مورد اعتقاد به کار رود، بدین معناست که آن اعتقاد با حق مطابق است. اگر در مورد اظهار اعتقاد استعمال گردد، معنای آن این است که گفته‌شده شخص با عقیده‌اش مطابقت دارد و شخص در ادعای خود، نفاق نمی‌ورزد. اگر صدق در مورد قول و خبر به کار رود، بدین معناست که آن خبر با مَخْبَرِ عَنه مطابق است. البته

کاربردهای آن به موارد ذکر شده محدود نمی‌شود، بلکه می‌توان موارد دیگری برای آن یافت که هر یک معنایی جداگانه دارد. بر اساس این تبیین، «تصدیق»، که از مشتقات آن است، بدین معناست که خبری را صادق قرار دهیم.^(۲۵)

در برابر تبیین مزبور، تبیین دیگری وجود دارد که با تبیین پیش تمایزی قابل توجه دارد. در این تبیین، صدق در اصل، به قول یا کلام و در میان اقوال گوناگون، به قول جازم یا خبر اختصاص دارد و غیر خبر یا کلام انشایی، همچون استفهام، امر، دعا و مانند آن به قصد اولی، به صدق یا کذب متصف نمی‌شود. البته با توسع، می‌توان بالعرض آن را شامل غیرخبر نیز دانست. برای نمونه، هنگامی که کسی می‌گوید: «با من مواسات کن»، در ضمن این کلام انشایی نوعی اخبار گنجانده شده است: «من به مواسات نیاز مندم.» آشکار است که کاربرد صدق منحصر در کلام‌های انشایی نیز نیست، بلکه توسعه یافته و در مورد اعتقادات و افعال جوارحی همچون «صَدَقَ فِي الْقِتَالِ» (یعنی حق آن را ادا نمود) نیز به کار رفته است. بنابراین، تصدیق در مورد خبر یعنی: درست شمردن یا صادق دانستن.^(۲۶)

البته با مراجعه به فرهنگ‌نامه‌ها، می‌توان به تبیین یا تبیین‌های دیگری دست یافت. گرچه این تبیین‌ها با یکدیگر متفاوتند، اما در همه آنها امور مشترک بسیاری دیده می‌شود. مهم‌ترین نقطه مشترک در همه آنها، این است که «تصدیق» به معنای لغوی در زبان عربی، عبارت است از: درست یا صادق دانستن.

در زبان فارسی، برای «تصدیق» معانی متعددی ذکر شده که بدین شرح هستند: باور کردن، به راست داشتن، راست پنداشتن، و به درستی چیزی اقرار کردن.^(۲۷)

در هر صورت، می‌توان با تتبع و بررسی، اذعان نمود که «تصدیق» به معنای لغوی در زبان فارسی، دست‌کم چهار معنا یا کاربرد دارد:

۱. راست شمردن یا صادق دانستن؛

۲. گرویدن و باور کردن؛

۳. راست‌گو و حق‌گو دانستن؛ (۲۸)

۴. اعتراف کردن. (۲۹)

چهارمین معنا را می‌توان نزدیک به معنای دوم دانست و بدان ملحق نمود. در هر صورت، تصدیق در کاربرد اول، صفت قضیه است. در این کاربرد، این نکته مبهم است که تصدیق بر اساس این معنا، آیا اذعان یا اعتراف به صدق است یا ادراک آن؟ به تعبیر روشن‌تر، آیا اذعان بدین امر است که متعلق آن (قضیه) با واقع مطابق است یا صرفاً فهم صدق آن است؟ به نظر می‌رسد راست یا صادق دانستن مساوق فهم صدق است و راست دانستن چیزی مستلزم یا ملازم اذعان و اعتراف به صدق آن نیست.

تصدیق در کاربرد دوم، به معنای گرویدن، باور کردن و اعتقاد به مفاد قضیه است. از این رو، معنای تصدیق بر حسب این کاربرد عبارت است از: حکم به ثبوت محمول برای موضوع یا حکم به نفی محمول از موضوع. آشکار است که بازگشت این معنا به «اذعان به صدق قضیه» است و نه فهم صدق آن.

کاربردهای اول و دوم در این امر مشترکند که تصدیق در آنها به گونه‌ای صفت قول و قضیه است و نه وصف قایل و متکلم؛ اما معنای سوم صفت قایل یا متکلم است. از این رو، باید میان صدق کلامی و صدق متکلمی تمایز نهاد. بدین روی، معنای سوم در مقام بیان صدق متکلمی است و نه کلامی. در این معنا، صدق کلام یا قضیه ملحوظ نیست. آنچه مورد توجه قرار می‌گیرد صرفاً صدق متکلم است، خواه قضیه در واقع و نفس‌الامر صادق باشد یا نه.

نکته‌ای که درباره معنای اول و دوم درخور توجه است اینکه در هر دو معنا، صدق مقوم معنا تلقی شده، نهایت تمایز آنها در این است که در معنای اول، صدق به مفاد قضیه تعلق می‌گیرد و تصدیق در آن بدین معناست که مفاد قضیه با واقع مطابق است؛ اما در معنای دوم، صدق مربوط به پذیرش و اذعان به مفاد قضیه بوده، بدین معناست که فاعل شناسا حکم به ثبوت محمول برای موضوع یا نفی محمول از آن را قلباً می‌پذیرد و باور می‌کند. از این رو، می‌توان گفت: در صدق به

معنای اول، نسبت قضیه با واقع ملحوظ است و در صدق به معنای دوم، اعتقاد شخص. از این رو، به رغم آنکه در نگاه ابتدایی، صدق به معنای دوم صفت قضیه تلقی می‌شود، اما با دقت و تحلیل بدین نتیجه می‌رسیم که صدق به لحاظ این معنا، در واقع وصف اعتقاد است و اعتقاد متقوم به وجود شخص معتقد. از این رو، در صدق به معنای دوم نیز به گونه‌ای متکلم یا سوژه ملحوظ است.

اکنون زمان آن فرارسیده است که ببینیم تصدیق در اصطلاح منطقی - که قسم تصور است - به چه معناست؟ آیا در منطق، در یکی از معانی سه یا چهارگانه مذکور به کار رفته و به لحاظ آن معنا، اصطلاح شده است یا آنکه معنای ویژه‌ای غیر معانی لغوی مذکور دارد؟

گرچه از عبارت ابن‌سینا در *دانش‌نامه‌ی علل‌ی و دیگران* (۳۰) برمی‌آید که «تصدیق» در اصطلاح منطق، به معنای گرویدن - یعنی معنای دوم - است، بلکه برخی دیگر نیز اصطلاح «تصدیق» را به باور داشتن و اذعان یا اعتقاد تفسیر کرده‌اند، (۳۱) اما به نظر می‌رسد که این گفته با استظهار قابل مناقشه است. اگر تصور و تصدیق از اقسام معرفت هستند و تصدیق قسم تصور است، در این صورت، لازم است تصدیق از سنخ تصور باشد و نه مغایر با آن. گرویدن، باور کردن و دیگر معادل‌ها به خودی خود معرفت نیستند، بلکه افعالی نفسانی‌اند، همچون دیگر گرایش‌ها و افعال نفسانی. تصور و تصدیق به لحاظ ذات، علم و معرفت هستند و حقیقتاً بر هر دو «معرفت» اطلاق می‌گردد. از این رو، همان‌گونه که اصطلاح منطقی «تصدیق» را نمی‌توان بر سومین معنای لغوی آن، یعنی راستگو دانستن، حمل کرد، نمی‌توان آن را مساوق یا مرادف معنای دوم شمرد. اما آیا می‌توان آن را به معنای اول دانست؟ اگر در معنای اول اذعان و اعتقاد ملحوظ شود، اشکال ذکر شده بر آن نیز وارد خواهد بود. اما آیا راست دانستن به معنای اذعان یا اعتقاد به صدق است یا به معنای فهم صدق؟ به نظر می‌رسد در کاربردهای عرفی و نیز اصطلاحی، معنای دوم به ذهن متبادر می‌گردد. بدین سان، گرچه اذعان یا اعتقاد به صدق مستلزم فهم صدق است، عکس آن درست نیست. چنین نیست که درک صدق مستلزم اذعان یا اعتقاد باشد. بنابراین، به

نظر می‌رسد «تصدیق» در اصطلاح منطق، به معنای فهم صدق است. این معنا، یعنی فهم صدق، با ادراک وقوع نسبت یا عدم وقوع نسبت مساوق است. از این رو، کسانی که به تبعیت از این سبب در *الشفاء*،^(۳۲) «تصدیق» را به ادراک وقوع نسبت یا عدم وقوع آن تعریف کرده‌اند، در واقع تصدیق را فهم صدق دانسته‌اند و در این تعریف، اذعان یا اعتقاد را لحاظ نکرده و دخالت نداده‌اند. اما کسانی که «تصدیق» را اذعان یا حکم یا اعتراف یا پذیرش یا اعتقاد دانسته‌اند، تصدیق به معنای «ایمان» را با تصدیق به معنای «ادراک یا فهم صدق» خلط کرده‌اند. آنان در واقع، اصطلاح منطقی تصدیق را، که فهم یا ادراک صدق است، از معنای دیگر آن، که گرویدن و باور داشتن است، تمییز نداده یا تفکیک نکرده‌اند.

با توجه به آنچه گذشت، از میان تعریف‌هایی که برای «تصدیق» ارائه شده، گرچه این تعریف‌ها عمدتاً تحلیلی فلسفی و وجودشناختی یا تعریفی لفظی برای شرح اصطلاحی علمی‌اند، تنها تعریف‌هایی درست هستند که تصدیق را به فهم و درک تفسیر کرده‌اند. اما تفسیرها یا تعریف‌هایی که در آنها حالت نفسانی غیر معرفتی همچون اعتقاد یا باور یا گرایش (گرویدن) راه یافته و مقوم آن تلقی شده، ما را از حقیقت تصدیق، به مثابه قسیم تصور و قسمی از اقسام علم و ادراک ذهنی، دور می‌کنند. گرایش یا اعتقاد معرفت نیستند، بلکه حالت یا کیفیت نفسانی ذاتاً غیر معرفتی‌اند. بدین‌رو، گرچه ممکن است علم انسان و موجوداتی مانند او را کیف نفسانی تلقی کنیم، این کیفیت ذاتاً و حقیقتاً علم است و وجود نوری دارد، برخلاف دیگر حالات نفسانی که صرفاً گرایش یا فعلی جوانحی بوده و از سنخ عمل هستند، نه علم. البته به دلیل آنکه آن حالات یا گرایش‌ها نزد نفس حاضرند، نفس بدان‌ها علم حضوری دارد. اما این علم حضوری ماهیت و حقیقت آنها را ذاتاً علم نمی‌سازد.

پس می‌توان گفت: بارزترین معنای «تصدیق» در زبان فارسی، باور، اذعان، اقرار، اعتراف و گرایش است و در آن به نحوی گرویدن یا اذعان یا ایمان لحاظ شده است.^(۳۳) از این رو، به اشتباه چنین معنایی در تفسیر اصطلاح علمی «تصدیق» در منطق و دانش‌های همگن به کار رفته

است؛ چنان‌که در تعریف ذیل و مانند آن دیده می‌شود:

و حقیقته [التصدیق] اذعان النفس و قبولها لوقوع النسبة او لاقوعها و یعبر عنه

بالفارسیة «بگرویدن» علی ما صرح به ابن سینا. (۳۴)

حاصل آنکه بر اساس تتبع، می‌توان ادعا کرد که برای تصدیق در اصطلاح علمی، دو معنا

متصور است:

۱. گرایش، قبول، پذیرش، اعتقاد، باور، اذعان، اقرار و مانند آنها؛ می‌توان این معنا را که از

سنخ‌گرایش و افعال جوانحی است، «تصدیق قلبی» نامید.

۲. بینش، ادراک یا فهم صدق و به عبارت دیگر، ادراک مطابقت نسبت به وقوع یا عدم وقوع

با واقع؛ چنان‌که در مقابل، «تکذیب» عبارت است از: ادراک عدم مطابقت آن با واقع. حقیقت این

معنا را علم و بینش تشکیل می‌دهد و می‌توان آن را «تصدیق علمی» نام نهاد.

معنای اول، کاربرد یا - به تعبیر دقیق‌تر - یکی از کاربردهای تصدیق لغوی است. بر اساس این

معنا، ایمان با تصدیق مساوق است. «ایمان» به معنای اذعان و اقرار و در واقع، از سنخ‌گرایش

است؛ بنابراین، قسیم تصور نیست که قسمی از علم حصولی است. معنای دوم اصطلاحی در

منطق و دیگر دانش‌های عقلی بوده، از سنخ بینش و معرفت است. گرچه معنای اول مستلزم یا

متضمن علم و معرفت است، معنای دوم مستلزم معنای اول، یعنی گرایش و ایمان، نیست.

حصول معنای اول در نفس، اکتسابی و اختیاری است؛ اما معنای دوم غیراختیاری است. توجه

بدین نکته بسیار مهم مبنی بر تمییز میان گرایش و بینش یا عمل قلبی و معرفت و در نتیجه، تمییز

میان تصدیق قلبی و تصدیق علمی (فهم صدق) به حل صحیح مسئله رهنمون می‌شود و پیامد آن

این است که گره این‌گونه مباحث در کلام و فلسفه دین نیز گشوده می‌شود.

البته این حقیقت غیرقابل انکار است که به رغم آنکه علم یا معرفت تصدیقی مستلزم گرایش،

اذعان و ایمان نیست، اما مقتضی آن هست. علم یا معرفت - اگر مانعی نباشد - اقتضا می‌کند که

انسان در برابر آن تسلیم گردد و بدان اقرار و اذعان کند.

گرچه در این نوشتار در مقام بررسی حقیقت فلسفی یا هستی‌شناختی تصدیق نیستیم و نگرش‌های گوناگون مربوط به این مبحث را ارزیابی نمی‌کنیم، بر اساس تحلیل یا تبیینی که ارائه شد، آشکار می‌گردد که همه تعریف‌هایی که به نحوی اموری گرایشی و جوانحی همچون اعتقاد، اذعان، اعتراف و باور را در حقیقت تصدیق اصطلاحی دخالت داده‌اند نادرست بوده، غیرقابل قبول هستند، مگر آنکه اذعان و مانند آن را به معنایی معرفتی یا مساوق معرفت تفسیر کنیم و بگوییم: اذعان یا پذیرش بدین معناست که معنای حاصل در نفس با واقع و نفس‌الامر مطابق است.

در پایان، لازم است خاطر نشان سازیم که ابن‌سینا به رغم آنکه در *دانش‌نامه علائی* (۳۵) «تصدیق» را به گرایش تفسیر یا تعریف کرده، اما در *الشفاء* این مفهوم را در تعریف حقیقت آن دخالت نداده و آن را چنین تعریف کرده است:

و التصدیق هو أن يحصل فی الذهن نسبة هذه الصورة الى الأشياء انفسها أنها مطابقة لها، و التکذیب بخلاف ذلك. (۳۶)

حاصل آنکه در بادی امر، محتمل است «تصدیق» در اصطلاح منطق، یا به معنای ادراک صدق باشد یا به معنای اذعان به صدق. اما با تأمل، بدین نتیجه دست می‌یابیم که مراد از «تصدیق» در اصطلاح منطق و دیگر دانش‌های همگن، فهم یا ادراک صدق است. اذعان یا اقرار به صدق فعلی نفسانی است، اما فعل چه نسبتی با علم دارد؟ فعل علم نیست، بلکه یا تحت مقوله کیف است - که در این صورت انفعال خواهد بود و نه فعل - یا آنکه مقوله نیست و از سنخ وجود است. (۳۷)

تمایز تصور، مفهوم و دیگر واژه‌های همگن

پس از بررسی تعریف تصور و تصدیق و مشخص ساختن معنایی که از کاربرد آن واژه‌ها در معرفت‌شناسی منظور می‌گردد، لازم است به برخی تمایزها بپردازیم؛ از جمله آنکه میان تصور و مفهوم چه تمایزی وجود دارد؟ علاوه بر آن، آیا معنا نیز از تصور و مفهوم متمایز است؟ تصدیق

و قضیه چه رابطه‌ای با یکدیگر دارند؟ آیا میان آنها تغایر یا افتراقی وجود دارد؟ بحث را با بررسی تمایز میان تصور، مفهوم و دیگر واژه‌های همگن ادامه می‌دهیم. در پایان این پژوهش، می‌توان به پاسخ این پرسش دست یافت که آیا علاوه بر تصور، دیگر واژه‌های همگن با آن در معرفت‌شناسی به کار می‌روند یا نه؟ در صورت کاربرد آنها در معرفت‌شناسی، چه معنایی از آنها منظور می‌گردد؟ آیا می‌توان در معرفت‌شناسی، آنها را به جای تصور به کار برد؟

چنان‌که گذشت، تصور قسیم تصدیق است. از این رو، تصور حصول صورت علمی شیء در نفس بدون حکم است. بنابراین، صورت ذهنی از آن نظر که در ذهن موجود است و همراه حکم نیست «تصور» نامیده می‌شود.

با تأمل در معانی واژه‌هایی همچون «تصور»، «مفهوم»، «معنا» و «مدلول» می‌توان گفت: هر چهار واژه از یک حقیقت حکایت دارند و معنای همه آنها صورت ذهنی منهای حکم است. بنابراین، آنها با یکدیگر مساویند؛ اگرچه تغایر نیز دارند. مغایرت آنها با یکدیگر به اعتبار و لحاظ است و نه به ذات. به لحاظ اینکه صورت ذهنی در ذهن موجود است و همراه حکم نیست «تصور» نام دارد. از این نظر که این صورت یا تصور حاصل در ذهن مدلول یک لفظ است، که در برابر آن واقع شده و از آن حکایت می‌کند، «معنا» خوانده می‌شود، و از آن نظر که به سبب لفظ چنین صورتی در ذهن پدید می‌آید «مفهوم»، و از آن لحاظ که با لفظ به آن حقیقت رهنمون می‌شویم «مدلول» نامیده می‌شود. بدین روی، «معنا» تصور یا صورتی ذهنی است که در مقابل آن لفظی وضع شده باشد و در نتیجه، معنا تصویری ذهنی است که لفظی به ازای آن باشد. اما مفهوم اعم است و هر صورت ذهنی را دربر می‌گیرد، اعم از آنکه لفظی به ازای آن متحقق باشد یا نباشد.^(۳۸) در واقع، مفهوم همان صورت ذهنی است از این نظر که در ذهن حاصل می‌شود.^(۳۹) تفسیر دیگری از تغایر موجود میان مفهوم، معنا و مدلول شده و آن این است: آنچه لفظ از آن حکایت می‌کند به اعتبار اینکه از آن لفظ چنین امری قصد شده «معنا»، و از این نظر که لفظ حاکی از آن است و بر آن دلالت می‌کند «مدلول»، و به این اعتبار که از لفظ فهمیده می‌شود «مفهوم» نام دارد.^(۴۰)

آشکار است که در تفسیر اخیر نیز معنا، تصور و مفهوم با یکدیگر مساوقند و همه آنها عبارتند از: صورت ذهنی، و تغایر آنها به اعتبارات و حیثیات مختلف بر می‌گردد؛ چنان‌که این تفسیر با تفسیر پیشین صرفاً در تفسیر مفهوم اختلاف دارد. می‌توان از این گفته استظهار نمود که مفهوم در جایی تحقق می‌یابد که لفظ نیز باشد؛ اما جایی که لفظی نیست، مفهوم نیست. اما در اصطلاح اول، مفهوم اعم است و شامل هر صورت ذهنی می‌شود، اعم از اینکه لفظی در مقابل آن باشد یا نه. ممکن است به ذهن خطور کند که این ظهور بدوی است و تفسیر دوم را می‌توان به تفسیر قبلی باز گرداند.

در هر صورت، ابن‌سینا واژه «معنا» را گسترده‌تر تفسیر کرده است. او علاوه بر اینکه درباره محکی یا مفاد الفاظ و مدلول آنها واژه «معنا» را به کار می‌برد و صورت‌های ذهنی را معانی الفاظ می‌داند، همین رابطه را میان مفاهیم یا صورت‌های ذهنی و اعیان خارجی قایل است. بنابراین، از منظر وی، اعیان خارجی معانی مافی‌النفس هستند؛ واقعیتی که صور ذهنی از آنها حکایت می‌کنند. بنابراین تفسیر، معنا صرفاً به مفهوم یا تصویری که در مقابل لفظ قرار دارد اختصاص ندارد، بلکه شامل اعیان و حقایقی هم می‌شود که به ازای مفاهیم و صور ذهنی قرار دارند:

فما يخرج بالصوت بدل علی ما فی النفس، و هی التی تُسمی «آثاراً». و التی فی النفس تدلّ علی الامور و هی التی تسمی «معانی» آی: مقاصد للنفس؛ كما ان الآثار ایضاً بالقیاس الی الالفاظ معان.^(۴۱)

به نظر می‌رسد در استعمال رایج، تصور، مفهوم و معنا با یکدیگر مساوقند و میان آنها تمایزی اساسی مشاهده نمی‌شود. مفاد همه آن واژه‌ها یکی است و آن عبارت است از: صورت ذهنی منهای حکم. تغایرهایی که برخی در آنها لحاظ کرده‌اند یا توسعه‌ای که ابن‌سینا در مفاد واژه «معنا» قایل شده در کاربردهای کنونی معمول نیست؛ چنان‌که واژه‌های «علم» و «معرفت» چنین هستند و به رغم آنکه در لغت یا در اصطلاح میان آنها تمایزهایی دیده می‌شود، اکنون در معرفت‌شناسی معنای واحدی دارند.

حاصل آنکه از میان واژه‌های ذکر شده، «تصور» و «مفهوم» در معرفت‌شناسی به کار می‌روند و آنها هر دو به یک معنا هستند. منظور از آنها صورت ذهنی اشیا منهای حکم است. اما واژه‌های «مدلول» و «معنا» به مباحث الفاظ اختصاص دارند که در دانش‌هایی همچون منطق و اصول فقه مطرح می‌شود؛ اما در علوم عقلی، این واژه‌ها کمتر به کار می‌روند، بلکه می‌توان افزود: کاربرد واژه «محکی» به معنای مفاد یک لفظ یا مدلول و معنای آن نیز در مباحث الفاظ شایع است. البته این واژه به لحاظ مفاد و معنا، توسع یافته، شامل حکایت صور ذهنی از اعیان و ما به ازای آن یا مقابل‌های صور ذهنی نیز می‌گردد؛ چنان‌که نظیر این توسع نسبت به واژه «معنا» در کلام ابن‌سینا گذشت.

بدین‌رو، «محکی» به معنای اخیر، در معرفت‌شناسی کاربرد گسترده‌ای دارد و دو گونه لحاظ می‌شود: محکی بالذات و محکی بالعرض. «محکی بالذات»، که در مقابل تصور و تصدیق قرار دارد، حقیقتی است که صورت ذهنی، اعم از تصور و تصدیق، از آن حکایت می‌کند. بر اساس این تفسیر، محکی بالذات با تصور، صورت ذهنی و مفهوم مساوق یا مترادف نیست، بلکه متفاوت بوده، رابطه آنها رابطه دال و مدلول است. مفهوم، تصور و صورت ذهنی نشان‌دهنده محکی یا مراتب آن بوده، از آن حکایت می‌کنند.

در مقابل محکی بالذات، «محکی بالعرض» قرار دارد که مصداق خارجی مفهوم و تصور است. از این‌رو، تمایز محکی بالذات و محکی بالعرض در این است که محکی بالذات معنای تصور و مفهوم است و محکی بالعرض مصداق خارجی آن. برای مثال، مصداق خارجی مفهوم «انسان» محکی بالعرض این مفهوم است؛ اما محکی بالذات آن صرفاً حیثیتی است که مفهوم از آن حکایت می‌کند و هیچ معنای دیگری با آن ملحوظ نیست. همین موضوع درباره تصدیق نیز مطرح است. تصدیق از این نظر که حقیقتی معرفتی در عرض تصور است، محکی بالذات آن از محکی بالعرض متمایز است.

بدین‌سان، محکی بالعرض همان مصداق، اعم از فرد بالذات و بالعرض، است. از اینجا

روشن می‌شود که فرد بالذات با محکی بالذات و فرد بالعرض با محکی بالعرض مساوق نیست، بلکه مصداق خارجی یا محکی بالعرض هر دو گونه فرد را دربر می‌گیرد. توضیح آنکه در خارج، وجود انسان - مثلاً - با هستی اعراض بسیاری همراه است. مصداق یا فرد بالذات مفهوم «انسان» دقیقاً همان حیثیت انسانیت او بدون لحاظ اعراض همراه با آن است؛ چنان‌که فرد بالذات حجم و اندازه او، که نوعی کمیت است، صرفاً همان حیثیت است منهای انسانیت، که جوهر است، و منهای دیگر اعراض. اما مصداق یا فرد بالعرض آن مجموعه انسان همراه با اعراض است. از این منظر و با این لحاظ، انسان بر همان موجود خارجی، که در ذهن به ماهیت و اعراض بسیاری تحلیل می‌شود، صدق می‌کند. حاصل آنکه محکی بالعرض همان مصداق خارجی است که شامل فرد بالذات و بالعرض می‌شود. بدین‌روی، درباره محکی بالعرض، دو گونه مصداق متصور است.

اکنون با توجه به آنچه گذشت، می‌توان به پاسخ پرسش اخیر دست یافت که آیا واژه‌های مزبور در معرفت‌شناسی به کار می‌روند و در صورت کاربرد آنها در این دانش، چه معنایی از آنها منظور می‌گردد؟ «تصور»، «مفهوم»، «محکی بالذات» و «محکی بالعرض» در معرفت‌شناسی معاصر رایج هستند و بلکه بسیار به کار می‌روند. از میان آن واژه‌ها، «تصور» و «مفهوم» مساوق یا معادلند، اما «محکی بالذات» و «محکی بالعرض» با آنها تفاوت فاحشی دارند. واژه «محکی»، که همچون «معنا» و «مدلول» در مباحث لفظی استعمال شده و توسعه معنایی یافته است، بر حکایت صورت ذهنی از اعیان دلالت دارد، بر خلاف «معنا» و «مدلول»، که بر حسب اصطلاح رایج، به مباحث الفاظ اختصاص دارند. محکی بالعرض، که با مصداق خارجی مساوق است، شامل فرد بالذات و بالعرض می‌شود.

تمایز تصدیق و قضیه

در صورتی می‌توان رابطه تصدیق و قضیه را دریافت که افزون بر دقت در تعریف «تصدیق» و

مباحثی که در این باره گذشت، جایگاه منطقی قضیه را روشن سازیم و کاربردهای آن را باز شناسیم. بدین روی، بحث را با بیان جایگاه منطقی قضیه و کاربردهای آن ادامه می‌دهیم.

جایگاه یا موطن قضیه به لحاظ منطقی، قول یا لفظ یا وجود لفظی است. ابتدا قول به تام و غیر تام تقسیم شده، سپس برای قول تام نیز دو قسم بدین شرح ارائه گردیده است: ۱. قول جازم؛ ۲. قول غیر جازم؛ همچون امر، دعا و دیگر انشائیات. «قول جازم» لفظ مرکبی است که فی نفسه و ذاتاً قابل صدق و کذب است و با عبارات‌های گوناگونی مانند «خبر»، «قضیه» و «حکم» از آن تعبیر می‌شود.^(۴۲) گرچه هر یک از این تعبیرها بر اساس اعتبار ویژه‌ای به کار گرفته شده است و منشأ ویژه‌ای دارد، منظور از همه آنها یکی است. بنابراین، «خبر یا قضیه یا حکم» قول تامی است که فی نفسه و ذاتاً قابل صدق و کذب است. قضایای ضروری‌الصدق به لحاظ واقع، ضروری‌الصدق هستند و قضایای ضروری‌الکذب به لحاظ واقع، ضروری‌الکذب؛ اما فی نفسه و صرف نظر از واقع، قابلیت صدق یا کذب دارند. از این رو، احتمال صدق یا کذب آنها به لحاظ ذاتشان است و نه به لحاظ ظرف تحقق.^(۴۳)

در برابر قول جازم، قول غیر جازم قرار دارد که عبارت است از: همه اقسام انشا. این‌گونه امور ذاتاً و فی نفسه قابل اتصاف به صدق و کذب نیستند؛ چراکه از واقعیتی خبر نمی‌دهند تا قابل اتصاف به صدق یا کذب باشند.^(۴۴) بدین روی، انشا یا قول غیر تام به خودی خود، به صدق یا کذب توصیف نمی‌شود؛ گو اینکه ممکن است از راه دلالت التزامی و با قراین خارجی بر صدق یا کذب دلالت کند. آشکار است که در این صورت، این انشا نیست که بر صدق یا کذب دلالت می‌کند.

پس قضیه در یک کاربرد یا اصطلاح منطقی از اقسام لفظ شمرده می‌شود. بسیاری از کتاب‌های منطقی این اصطلاح را به صراحت ذکر و قضیه را در این معنا به کار برده‌اند. بر اساس این کاربرد یا اصطلاح، تمایز قضیه و تصدیق در این است که تصدیق امری ذهنی بوده، از اقسام علم حصولی است؛ اما قضیه از اقسام لفظ مرکب است. از این رو، قضیه یا گزاره وجود لفظی

تصدیق بوده، تمایز آن دو در این است که تصدیق وجود ذهنی یک حقیقت است و قضیه وجود لفظی آن؛ قضیه دالّ است و تصدیق مدلول؛ قضیه گزاره لفظی است و تصدیق قضیه معقول. بنابراین کاربرد، قضیه و تصدیق جز به لحاظ لفظ، هیچ تمایز دیگری ندارند. می‌توان در معرفت‌شناسی نیز این اصطلاح را لحاظ کرد و آن‌گاه که «قضیه» گفته می‌شود حقیقت تصدیق را منظور داشت و آن دو را به جای یکدیگر به کار برد و علم حصولی را به تصور و تصدیق یا مفهوم و قضیه تقسیم کرد.^(۴۵) دوباره به این بحث، که «مراد از قضیه و تصدیق در معرفت‌شناسی چیست»، باز می‌گردیم.

«قضیه»، علاوه بر کاربرد رایج ذکر شده، اصطلاح یا کاربرد دیگری هم دارد. به نظر می‌رسد کاربرد نخست قدمت بیشتری دارد. کاربرد دوم از آن متأخر بوده، عمدتاً در آثار متأخران دیده می‌شود،^(۴۶) هرچند می‌توان از برخی تعبیرهای ابن‌سینا نیز چنین اصطلاحی را استظهار کرد.^(۴۷) براساس این کاربرد، ظرف تحقق قضیه همان ظرف تحقق تصدیق است، اما آنها از جهاتی از یکدیگر متمایزند:

اولاً، قضیه متعلق تصدیق است. از این‌رو، در این کاربرد، آن دو به لحاظ حقیقت عین یکدیگر نیستند. تصدیق، چه به معنای تصدیق علمی یا فهم صدق تفسیر شود و چه به معنای تصدیق قلبی، اذعان، اعتراف یا قبول، همواره به امری تعلق می‌گیرد. بدون تحقق آن متعلق، ممکن نیست تصدیق تحقق یابد. متعلق تصدیق همواره قضیه است و نه چیزی دیگر. با مراجعه به ذهن، می‌توان این حقیقت را با تجربه ذهنی شهود نمود و صحت آن را دریافت.

ثانیاً، با توجه به تمایز مزبور، می‌توان تمایز دیگری میان تصدیق و قضیه یافت یا تعبیر دیگری از آن تمایز ارائه کرد که حاصل آن این است: قضیه و تصدیق در حالی که به لحاظ حقیقت واحدند، از این نظر تمایز دارند که قضیه معلوم است، ولی تصدیق علم. تصدیق بر اساس نظریه برگزیده فهم صدق، متعلق خویش است و بر اساس نظریه دیگر، اذعان به صدق آن. بدین‌سان، بنابر هر دو نگرش، متعلق آن قضیه است. در نتیجه، قضیه معلوم است و تصدیق

علم. پس تصدیق معرفت یا علم به قضیه است، چه علم به معنای اذعان یا تصدیق قلبی و چه علم به معنای فهم صدق یا تصدیق علمی.

ثالثاً، رابطه تصدیق و قضیه عموم و خصوص مطلق است و نه تساوی. هر جا تصدیقی وجود دارد، بالضروره قضیه‌ای متحقق است؛ اما عکس آن مطلقاً نادرست است. چنین نیست که هر جا قضیه‌ای باشد، تصدیق نیز موجود باشد. در مواردی قضیه هست، ولی تصدیق متحقق نیست. در اینجا است که قضیه تصدیق نشده در حکم تصور است و از اقسام تصور شمرده می‌شود. از این‌روست که قطب‌الدین رازی پس از نقل عبارتی از ابن‌سینا از آن چنین نتیجه‌گیری می‌کند:

انّ التصور عبارة عن حدوث معنى اللفظ في النفس من غير قيد، سواء كان ذلك المعنى مفرداً او مركباً، و المركب سواء كان قضية او امراً او نهياً او نسبة او حكماً او غير ذلك. (۴۸)

به نظر می‌رسد که اگر در معرفت‌شناسی اصطلاح یا کاربرد دوم مطمح نظر قرار گیرد، مناسب‌تر است؛ چراکه تصدیق - چه به معنای فهم صدق و چه به معنای اذعان - به متعلق نیاز دارد و متعلق آن «قضیه» نامیده می‌شود. بدین‌روی، معنای علم یا معرفت تصدیقی به امری به نام «P» این است که معرفت تصدیقی به «P» تعلق گرفته است. بدون تحقق «P»، که قضیه است، تحقق معرفت تصدیقی ممکن نیست. بدین‌سان، با تمایز نهادن میان قضیه و تصدیق می‌توان از خلط میان متعلق و متعلق پرهیز کرد. بنابراین، در این نوشتار، منظور ما از «تصدیق»، تصدیق علمی یا فهم صدق است و «قضیه» امری است که این‌گونه معرفت، یعنی معرفت تصدیقی، بدان تعلق گرفته است.

افزون بر آن، به نظر می‌رسد منظور از تصدیق در معرفت‌شناسی و منطق، تصدیق علمی است و نه تصدیق قلبی؛ زیرا تصدیق قلبی امری گرایشی است و نه امری شناختی. امور یا حالات نفسانی گرایشی مستقیماً ارتباطی با امور شناختی، منطق و معرفت‌شناسی ندارند.

در پایان، لازم است خاطر نشان سازیم که می‌توان در کتاب‌های منطقی اصطلاح سومی برای

قضیه یافت و آن اینکه قضیه با تصدیق هم‌معنا و مترادف تلقی شود:

قد عرفت القضية و ما يرادفها من الخبر و القول الجازم و التصديق بأنها هي التي

حكم فيها بنسبة امر بالايجاب و السلب. (۴۹)

گرچه چنین کاربردی نیز در عصر حاضر در معرفت‌شناسی رایج است، ولی به نظر می‌رسد کاربرد دوم در معرفت‌شناسی مناسب‌تر است.

باید توجه داشت که مباحث بسیاری درباره حقیقت تصدیق، بساطت یا ترکیب آن، حقیقت قضیه، و اجزا و مؤلفه‌های آن قابل طرح است. به دلیل آنکه این‌گونه مباحث به منطقی یا فلسفه منطقی مربوط هستند و پیامدی معرفت‌شناختی ندارند، در اینجا از ذکر آنها خودداری می‌کنیم.

تمایز تصدیق و اعتقاد

از جمله واژه‌هایی که در کنار تصدیق به کار می‌رود، «اعتقاد»، «باور»، «ایمان»، «قبول»، «پذیرش» و دیگر واژه‌های شبیه آن است. آیا آنها با تصدیق مترادفند یا آنکه از یکدیگر متمایزند؟ به دلیل آنکه این بحث در معرفت‌شناسی نقش مهمی دارد و روشن شدن آن به حل برخی از مسائل کمک می‌کند،^(۵۰) بدان می‌پردازیم:

برای پاسخ به این مسئله، کافی است نگاهی گذرا تنها به معنای لغوی واژه «اعتقاد» بیفکنیم. «اعتقاد» از عقد مشتق شده و «عقد» به معنای بستن و گره زدن، در مقابل حل و باز کردن است.^(۵۱) بدین‌روی، «اعتقاد» یا به معنای عقد قلب است: «اعتقدتُ كذا: عقدتُ عليه القلب»^(۵۲) یا به معنای محکم بودن: «اعتقد الشيء: صلب، واعتقد الاخاء: ثبت»^(۵۳) از این‌رو، معادل آن در فارسی دل‌بستگی، عقیده و باور داشتن است.^(۵۴) درباره ثبات رأی و اندیشه، واژه «عقیده» به کار می‌رود. اگر گره در زبان و گفتار باشد، از آن به «عقده» تعبیر می‌شود.

اکنون با توجه به معنای لغوی «اعتقاد»، آیا می‌توان گفت: این واژه با تصدیق مترادف است؟ ممکن است پاسخ به این پرسش مثبت باشد؛ چراکه «اعتقاد» از عقده به معنای گره است و

تصدیق از این نظر که در آن محمول با موضوع پیوند و گره می‌خورد، «اعتقاد» نامیده می‌شود. در برابر این نگرش، ممکن است پاسخ به پرسش مزبور منفی باشد و نتوان پذیرفت که آن دو مترادفند و بتوان گفت: آنها با یکدیگر متغایرنند؛ چراکه ضد تصدیق تکذیب است، ولی تکذیب ضد اعتقاد نیست. نمی‌توان در آنجا که اعتقاد منفی است، واژه «تکذیب» را به کار برد. افزون بر آن، در برخی کاربردها این دو واژه به جای یکدیگر به کار نمی‌روند. بدین‌روی، نمی‌توان اعتقاد را به جای تصدیق یا به عکس آن استعمال کرد؛ چنان‌که ضد تصدیق به جای ضد اعتقاد به کار نمی‌رود:

قد يسبق ان الاعتقاد و التصديق مترادفان، لكن يظهر مع التأمل و الاستقراء انهما من المباينة، فمن ذلك ان مقابل التصديق هو التكذيب و ليس هو مقابل الاعتقاد. و ايضاً فاننا نقول: «صدقت بكذا» و لا نقول: اعتقدت بكذا. و نقول: «هذا اعتقادي» و «كذا اعتقد»، و لا نقول: هذا تصديقي بمعناه و لا هذا أصدَق. (۵۵)

اکنون کدام وجه را می‌توان پذیرفت؛ آیا آن دو متغایرنند یا مترادف؟ به نظر می‌رسد مشکل با مراجعه به معانی لغوی و اصطلاحی تصدیق و اعتقاد حل می‌شود. توضیح آنکه «اعتقاد» در لغت، به معنای پذیرش، قبول، اذعان، سرسپردگی یا دل‌بستگی است و چنین معنایی، معنای لغوی تصدیق یا دست‌کم یکی از معانی لغوی آن است. چنان‌که گذشت، تصدیق بدین معنا امری گرایشی است و نه بینشی؛ به معنای اذعان یا تصدیق قلبی است و نه تصدیق علمی. اما در اصطلاح منطق و دانش‌های همگن، بنا بر تحقیق، به معنای تصدیق علمی یا فهم صدق قضیه است. از این‌رو، پاسخ به پرسش مزبور این است که «تصدیق» به معنای لغوی، دست‌کم در معنای رایجش، با اعتقاد، باور و مانند آنها مترادف یا مساوق است، اما «تصدیق» به معنای اصطلاحی، که به معنای فهم صدق یا تصدیق علمی است، با اعتقاد، باور و مانند آنها مترادف نیست و با آنها مغایرت دارد. البته تغایر آنها به گونه‌ای نیست که قابل اجتماع نباشند، بلکه می‌توان گفت: به طور معمول، تصدیق علمی مقتضی تصدیق قلبی یا اعتقاد یا التزام یا باور است؛

گو اینکه مستلزم آن نیست. حاصل آنکه «تصدیق» به معنای تصدیق قلبی با اعتقاد یا باور یا التزام و مانند آنها مترادف است و به معنای دیگر (یعنی تصدیق علمی)، که اصطلاحی است، از آن واژه و نیز واژه‌های مشابه آن همچون پذیرش، باور، التزام و سرسپردگی متمایز است.

نتیجه‌گیری

پس از نگاهی گذرا به عمده‌ترین مباحث معرفت‌شناختی، که در مبحث علم حصولی قابل طرح است، از اقسام آن، تصور و تصدیق، تعاریفی ارائه و نتیجه گرفته شد که تعریف‌هایی که برای تصور ارائه شده‌اند شرح اللفظی‌اند و بدین‌روی، متعدد و گوناگونند. البته برخی از آن تعریف‌ها به بیان یک یا چند ویژگی تصور و تصدیق پرداخته‌اند و این امر خود منشأ کثرت تعریف شده است.

درباره تصدیق، به جای طرح تعریف فلسفی، این شیوه برگزیده شد که به تعریف لغوی و اصطلاحی آن توجه شود و چنین استنتاج شد که در بادی امر، محتمل است «تصدیق» در اصطلاح منطق، یا به معنای «ادراک صدق» باشد یا به معنای «اذعان به صدق». اما با تأمل بدین نتیجه دست می‌یابیم که مراد از «تصدیق» در اصطلاح منطق و دیگر دانش‌های همگن، «فهم صدق» است. اذعان یا اقرار به صدق فعلی نفسانی است و فعل به خودی خود، علم نیست.

پس از بررسی تعریف «تصور» و «تصدیق» و مشخص ساختن معنایی که از کاربرد آن واژه‌ها در معرفت‌شناسی منظور می‌گردد، به برخی از تمایزها اشاره شد؛ از جمله تمایز میان تصور، مفهوم، و معنا و تمایز تصدیق و قضیه.

درباره رابطه تصور و مفهوم، به نظر می‌رسد که آنها مساوق یا معادلند، اما محکی بالذات و محکی بالعرض با آنها تفاوت فاحشی دارند. واژه «محکی»، که همچون معنا و مدلول در مباحث لفظی استعمال شده، توسعه معنایی یافته است و بر حکایت صورت ذهنی از اعیان دلالت دارد، برخلاف معنا و مدلول که بر حسب اصطلاح رایج، به مباحث الفاظ اختصاص دارند.

رابطه تصدیق و قضیه مبتنی بر کاربرد قضیه است. ممکن است قضیه مترادف یا مساوق تصدیق باشد؛ چنان‌که ممکن است در کاربردی دیگر، متعلق آن تلقی شود. گرچه کاربرد نخست نیز در عصر حاضر، در معرفت‌شناسی رایج است، ولی به نظر می‌رسد کاربرد دوم در معرفت‌شناسی مناسب‌تر است.

در نهایت، از جمله واژه‌هایی که در کنار تصدیق به کار می‌روند، «اعتقاد»، «باور»، «ایمان»، «قبول»، «التزام»، «دل‌بستگی»، «پذیرش» و دیگر واژه‌های شبیه آن است. روشن شد که «تصدیق» به معنای لغوی، دست‌کم در معنای رایجش، با «اعتقاد»، «باور» و مانند آنها مترادف یا مساوق است، اما «تصدیق» به معنای اصطلاحی که به معنای «فهم صدق» یا «تصدیق علمی» است، با اعتقاد، باور و مانند آنها مترادف نیست و با آنها مغایرت دارد. البته تغایر آنها به گونه‌ای نیست که قابل اجتماع نباشند، بلکه می‌توان گفت: به طور معمول، تصدیق علمی مقتضی تصدیق قلبی یا اعتقاد یا التزام یا باور است.

پی‌نوشت‌ها

- ۱- ر. ک. محمد حسین زاده، منابع معرفت (قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۸۶)، فصل سوم و چهارم.
- ۲- ر. ک. صدرالدین محمدبن ابراهیم شیرازی (ملاصدرا)، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة* (قم، مصطفوی، بی‌تا)، ج ۶، ص ۱۶۳: «العلم بالشیء بالحقیقة هو حضور ذاته عند العالم» و نیز ر. ک. ص ۱۵۰.
- ۳- ر. ک. محمد حسین زاده، منابع معرفت، فصل سوم. با توجه به این دیدگاه شیخ اشراق، که صور ذهنی را معلوم به علم حضوری دانسته است، می‌توان به وی نسبت داد که علوم حصولی را به لحاظ هستی‌شناختی به حضوری ارجاع داده و از این‌رو، از منظر او، علم به لحاظ هستی‌شناختی، مساوق حضور است.
- ۴- ملاصدرا، *الحکمة المتعالیة*، ج ۶، ص ۱۶۳.
- ۵- ر. ک. همان، ص ۱۵۱.
- ۶- سید محمدحسین طباطبائی، *نهایة الحکمة*، تصحیح غلامرضا فیاضی (قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۸۵)، ص ۲۵۸.
- ۷- محمدتقی مصباح، *تعلیقة علی نهایة الحکمة* (قم، در راه حق، ۱۴۰۴)، ص ۳۵۶، ش ۳۵۵.
- ۸- ملاصدرا، *الحکمة المتعالیة*، ج ۶، ص ۱۶۳.
- ۹- ر. ک. محمد حسین زاده، منابع معرفت، فصل چهارم.
- ۱۰- ملاصدرا، *الحکمة المتعالیة*، ج ۱، ص ۵۳ و نیز ص ۳۸۹-۳۹۰.
- ۱۱- با توجه به نکات ارائه شده، می‌توان به نقد گفتار سبزواری پرداخت. (ر. ک. همان، ج ۱، ص ۳۹۰، تعلیقه سبزواری).
- ۱۲- ر. ک. ملاصدرا، *الحکمة المتعالیة*، ج ۶، ص ۱۵۵-۱۵۶.
- ۱۳- ر. ک. محمد حسین زاده، منابع معرفت، ص ۱۷۲.
- ۱۴- در اینجا، ممکن است این پرسش به ذهن خطور کند که رابطه معنا، مفهوم، مصداق و لفظ چیست؟ آیا آنها با یکدیگر تمایزی دارند؟ آیا معنا مساوق مفهوم است؟ آیا حکایت علم حصولی از محکی خود ذاتی است یا قراردادی؟ پاسخ به این مسائل مستلزم آن است که اقسام حکایت و تمایز آن را با دلالت بررسی کنیم، در حالی که این‌گونه مباحث یا مربوط به منطقی هستند یا اصول یا زبان‌شناسی. طرح آنها در معرفت‌شناسی ضرورتی ندارد. در ادامه، تا آنجا که به ما در فهم کاربرد صحیح این واژه‌ها در معرفت‌شناسی کمک کند، به بحث درباره آنها می‌پردازیم.
- ۱۵- حکایت بر دو دسته است: ۱. ذاتی؛ ۲. قراردادی. حکایت مفهوم از محکی خود ذاتی است؛ چنان‌که حکایت یا دلالت الفاظ از معانی خود، قراردادی است. ابن سینا در این زمینه چنین گفته است: «و اذا لم یُرد باللفظ دلالة، لم یکن دالاً؛ لآن معنی قولنا: "لفظ دال" هو انه یراد به الدلالة، لا ان له فی نفسه حقاً من الدلالة.» (ابن سینا، *منطق المشرقیین* (قم، کتاب‌خانه آیه‌الله مرعشی نجفی، ۱۴۰۵)، ج دوم، ص ۱۱).
- ۱۶- محمدتقی مصباح، *آموزش فلسفه* (تهران، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۶۴)، ج ۱، درس چهاردهم.
- ۱۷- ابونصر فارابی، *المنطقیات*، تصحیح محمدتقی دانش‌پژوه (قم، کتاب‌خانه آیه‌الله مرعشی نجفی، ۱۴۰۸)، ج ۱، ص ۳۲۹.
- ۱۸- همان، ص ۲۶۶.

- ۱۹- ارسطو، *منطق ارسطو*، ترجمه اسحاق بن حنین و دیگران، تحقیق عبدالرحمان بدوی (بیروت، دارالقلم، ۱۹۸۰)، ج ۱، ص ۹۹-۱۰۰ و نیز ر. ک. *منطق ارسطو*، ترجمه میر شمس الدین ادیب سلطانی (تهران، نگاه، ۱۳۷۸)، ص ۶۸۶۷. در این باره، ولفسن به تفصیل بحث کرده است. نک. ه. ا. ولفسن، *دو اصطلاح «تصور» و «تصدیق» در فلسفه اسلامی و...*، ترجمه احمد آرام، به اهتمام مهدی محقق و دیگران (تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۵۳)، ص ۴۴۱-۴۶۴.
- ۲۰- ر. ک. قطب الدین محمد رازی، *الرسالة المعمولة في التصور و التصديق*، در: همو، *رسالتان فی التصور و التصديق*، تحقیق مهدی شریعتی (قم، اسماعیلیان، ۱۴۱۶) / عبدالنبی احمد نگری، *دستور العلماء*، تحقیق. علی دحروج (بیروت، مکتبه لبنان ناشرون، ۱۹۹۷)، ص ۲۵۳.
- ۲۱- ر. ک. ملأصدرا، *رسالة التصور و التصديق* (بی جا، بی تا، بی نا)، ص ۳۱۰.
- ۲۲- نگاهی گذرا به این تعریف‌ها پس از فارابی، ادعای مزبور را ثابت می‌کند؛ از جمله:
- الف. ابن سینا: تصویری که با تصدیق همراه نیست در مقابل تصدیق که تصور همراه تصدیق است. (ابن سینا، *منطق المشرفین*، ص ۹).
- ب. ابن سینا: تصور علم اول است. (ابن سینا، *النجاة*، تصحیح محمدتقی دانش‌پژوه «تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۶۴»، ص ۷).
- ج. محقق طوسی: تصور صورت حاضر در ذهن است که با حکم مقارن نیست، در برابر تصدیق که صورت ذهنی همراه با حکم است. (نصیرالدین طوسی، *شرح الاشارات و التنبیها* «قم، نشر البلاغة، ۱۳۷۵»، ص ۱۲).
- د. ابن باجه: تصور حصول امری خارج از نفس در نفس است. (ر. ک. شرح ابن باجه، در: فارابی، *المنطقیات* «قم، کتابخانه آیه الله مرعشی نجفی، ۱۴۰۸»، ج ۳، ص ۲۹۶).
- ه. ابن سهلان: تصور حصول صورت شیء فقط در ذهن است. (ابن سهلان، *البصائر النصریة*، تصحیح رفیق العجم «بیروت، دارالفکر اللبنانی، ۱۹۹۳»، ص ۲۶).
- و. ابن سهلان: تصور ارتسام صورتی مطابق وجود در ذهن است. (همان، ص ۲۳۲).
- ز. غزالی: تصور علم به ذوات اشیاست، اما تصدیق علم به نسبت سلبی یا ایجابی ذوات تصور شده با یکدیگر. (ر. ک. ابو حامد محمد غزالی، *معیار العلم* «بیروت، دار و مکتبه الهلال، بی تا»، ص ۴۰).
- ح. ابوالبرکات: تصور عبارت است از: تمثیل اشیای مشاهده شده در ذهن. (ابوالبرکات بغدادی، *المعتبر* «اصفهان، دانشگاه اصفهان، ۱۳۷۳»، ج ۱، ص ۳۵).
- البته تعریف‌های ذکر شده به این مقدار محدود نیست، بلکه بیش از تعدادی است که گذشت.
- ۲۳- ر. ک. ملأصدرا، *رسالة التصور و التصديق*، ص ۳۱۰.
- ۲۴- ر. ک. حسن مصطفوی، *التحقیق فی کلمات القرآن* (تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۴۱۷)، ج ۶، ص ۲۹۸-۲۹۹.
- ۲۵- ر. ک. همان، ج ۶، ص ۲۱۳-۲۱۷.
- ۲۶- راغب اصفهانی، *معجم مفردات الفاظ القرآن* (بی جا، المکتبه المرتضویه، بی تا)، ص ۲۸۴-۲۸۶.
- ۲۷- ر. ک. علی اکبر دهخدا، *لغت نامه* (تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۴۳)، ج ۱۵، ص ۷۲۹ / محمد معین، *فرهنگ معین* (تهران، امیرکبیر، ۱۳۶۰)، ج چهارم، ص ۱، ص ۱۰۹۱.

معرفت حصولی؛ ویژگی‌ها، اقسام و تمایزها □ ۱۳۷

- ۲۸- ر.ک. عبدالنبی احمد نگری، *دستور العلماء*، ص ۲۵۴.
- ۲۹- به رغم آنچه گذشت، از گفته برخی به دست می‌آید که معنای رایج و شایع لغوی «تصدیق» اذعان و اعتقاد است؛ از جمله، قطب‌الدین شیرازی در *دره التاج*، تصحیح محمد مشکوة (تهران، حکمت، ۱۳۶۹)، ج سوم، (ص ۲۹۴) پس از اینکه معنای اصطلاحی «تصدیق» را اذعان دانسته و آن را به گفته ابن سینا مستند کرده است، تصریح می‌نماید که معنای اصطلاحی «تصدیق»، که گرویدن یا اذعان نمودن است، همان معنای لغوی آن است. شهید ثانی در *حقا ئق الایمان* (قم، کتاب‌خانه آیه‌الله مرعشی نجفی، ۱۴۰۹، ص ۷۸) پس از نقد دیدگاه کسانی که ایمان را حقیقتی مغایر معرفت دانسته است، خاطر نشان می‌سازد که آنها معنای لغوی «تصدیق» را، که اذعان و پذیرش است، ذکر کرده‌اند. بنابراین، خطای آنها در این است که معنای لغوی را به جای معنای اصطلاحی گرفته‌اند. البته این نگرش شهید ثانی، که ایمان عین معرفت است، اگر ظاهر آن اراده شود، در دانش کلام قابل قبول نیست. بحث درباره این مسئله مجال دیگری می‌طلبد.
- ۳۰- ر.ک. ابن سینا، *دانش نامه علائی*، تصحیح احمد خراسانی (تهران، کتاب‌خانه فارابی، ۱۳۶۰)، ص ۴ / قطب‌الدین شیرازی، *دره التاج*، ص ۲۹۴.
- ۳۱- ر.ک. سعدالدین تفتازانی، *تهذیب المنطق*، در: *ملأعبدالله یزیدی، الحاشیة* (قم، مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۴۰۵)، ص ۱۴ / قطب‌الدین رازی، *الرسالة المعمولة فی التصور و التصدیق* (قم، مؤسسه نعمان، ۱۴۱۶)، ص ۹۷ / ملأصدر، *رسالة التصور و التصدیق*، ص ۳۱۴. افزون بر آن، علامه حلّی چنین تفسیری از «تصدیق»، یعنی تفسیر آن به اذعان، قبول و اقرار، را به منطق دانان نسبت می‌دهد: «فقد قيل: أنه القبول و الاذعان بالقلب، كما ذكره اهل المیزان» (حسن بن یوسف حلّی، *كشف الفوائد فی شرح القواعد* تبریز، مکتب اسلام، ۱۳۶۰)، فی معنی الایمان، ص ۱.
- ۳۲- ابن سینا، *الشفاء، المنطق* (قم، کتاب‌خانه آیه‌الله مرعشی نجفی، ۱۴۰۵)، ۱. *المدخل*، ص ۱۷.
- ۳۳- ر.ک. علی اکبر دهخدا، *لغت نامه*، ج ۱۵، ص ۷۲۹ / محمد معین، *فرهنگ معین*، ص ۱۰۹۱ / عبدالنبی احمد نگری، *دستور العلماء*، ص ۲۵۴.
- ۳۴- سعدالدین تفتازانی، *شرح المقاصد* (استانبول، افندی بسنوی، ۱۳۰۵ق)، ج ۱، ص ۲۰ / و نیز ر.ک. قطب‌الدین رازی، *الرسالة المعمولة فی التصور و التصدیق*، ص ۹۷ / سید محمدحسین طباطبائی، *رسائل سبعة* (قم، بنیاد علمی و فکری علامه طباطبائی، ۱۳۶۲)، ص ۱۱.
- ۳۵- ابن سینا، *دانش نامه علائی*، ص ۴.
- ۳۶- ابن سینا، *الشفاء، المنطق*، ۱. *المدخل*، ج ۱، ص ۱۷.
- ۳۷- ممکن است این پرسش به ذهن خطور کند که آیا فهم صدق خود علمی حصولی است یا حضوری؟ در صورت اول، آیا تصور است یا تصدیق؟ آشکار است که گزینه دوم صحیح است و ادراک یا فهم صدق ادراکی حضوری است، وگرنه مستلزم تسلسل پرسش مزبور و عدم دست‌یابی به فهم است، در صورتی که فهم و ادراک حاصل است و در حصول - فی‌الجمله - آن هیچ‌گونه تردیدی نیست. ممکن است اشکال شود: این استدلال محذور خطیری دربر دارد؛ چراکه تصدیق فهم صدق است. فهم صدق علمی حضوری است، پس تصدیق علمی حضوری است؛ اما تصدیق از اقسام علم حصولی است و در علم حضوری، تصور و تصدیق راه ندارد. به نظر می‌رسد در این نقد، مغالطه‌ای صورت گرفته است. گرچه تصدیق از اقسام علم حصولی است، ولی هر چه

- علم حصولی به علم حضوری ارجاع یابد، علم ما به ذات تصور یا تصدیق حصولی نیست، بلکه حضوری است. بدین سان، تصدیق، که فهم صدق است، بر تصدیق یا فهم صدق دیگری که حصولی است، مبتنی نیست، بلکه ذات آن را با علم حضوری درک می‌کنیم و تنها از این منظر که تصدیق یا فهم صدق به «نظر» است، برای ما علم حصولی حاصل می‌شود.
- ۳۸-ر.ک. سیدعلی زاده، *حاشیه بر مقید فناری علی قول احمد* (استانبول، بی نا، بی تا)، ص ۱۵ و نیز درباره معنا، ر.ک. ابن سینا، *الشفاء المنطق*، ۳. *العبارة*، ص ۳.
- ۳۹-ر.ک. محمدعلی تهانوی، *موسوعة کشف اصطلاحات الفنون و العلوم* (بیروت، مکتبه لبنان ناشرون، ۱۹۹۶)، ج ۲، ص ۱۶۱۷.
- ۴۰-ر.ک. مولی عبدالله یزدی، *الحاشیه* (قم، مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۴۲۱)، ط. العاشرة، ص ۳۰.
- ۴۱- ابن سینا، *الشفاء المنطق*، ۳. *العبارة*، ص ۳ و نیز ر.ک. ابن سهلان، *البصائر النصریه*، ص ۹۰.
- ۴۲-ر.ک. ارسطو، *منطق ارسطو*، تحقیق عبدالرحمن بدوی، ج ۱، ص ۱۰۳ / ابونصر فارابی، *المنطقیات*، ج ۱، ص ۸۹، ۱۱۶ / ابن سینا، *الاشارات و التنبیها*، ج ۱، ص ۱۱۲ / همو، *عیون الحکمة*، در: *رسائل ابن سینا* (قم، بیدار، ۱۴۰۰)، ص ۱۷ / همو، *منطق المشرقین*، ص ۶۰ / نصیرالدین طوسی، *اساس الاقتباس*، تحقیق سید عبدالله انوار (تهران، نشر مرکز، ۱۳۷۵)، ج ۱، ص ۶۳ / ابن رشد، *تلخیص کتاب العبارة*، تحقیق محمود قاسم (مصر، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ۱۹۸۱)، ج ۳، ص ۶۹ / ابوحامد محمد غزالی، *مقاصد الفلاسفه*، تحقیق سلیمان دنیا (مصر، دارالمعارف، ۱۹۶۱)، ص ۵۳.
- ۴۳- برای توضیح قید «الذاته» در تفسیر قضیه، ر.ک. حسن بن یوسف حلّی، *الجواهر النضید* (قم، بیدار، ۱۳۸۱)، ص ۷۳ / محمدرضا مظفر، *المنطق*، تصحیح غلامرضا فیاضی (قم، انتشارات اسلامی، ۱۴۲۱)، ص ۱۵۲-۱۵۳. البته در *شرح المطالع*، به جای قید مزبور، تعبیر «دلالت اولیه» به کار برده و قطب الدین رازی در شرح خود بر آن، این قید را شرح داده است. ر.ک. قطب الدین رازی، *شرح المطالع* (قم، کتبی نجفی، بی تا)، ص ۴۷.
- ۴۴-ر.ک. ابونصر فارابی، *المنطقیات*، ج ۱، ص ۸۹ / ابوحامد غزالی، *معیار العلم* (بیروت، دار و مکتبه الهلال، ۱۹۹۳م)، ص ۸۵-۸۴ / حسن بن یوسف حلّی، *الجواهر النضید*، ص ۷۲-۷۳.
- ۴۵- در برخی از کاربردهای اخیر، حتی این تمایز نیز لحاظ نمی‌شود و تصدیق مساوق قضیه منطقی، که مشتمل بر حکم است، یا صرفاً به معنای حکم، که جزء مقوم آن است، تلقی می‌شود. ر.ک. سید محمدحسین طباطبائی، *نهایة الحکمة*، ص ۲۶۹ / محمدتقی مصباح، *تعلیقه علی نهایة الحکمة* (قم، مؤسسه درراه حق، ۱۴۰۵)، تعلیقه ۳۶۶ / همو، *آموزش فلسفه*، ج ۱، درس چهاردهم. تعبیر «لا بد فی القضية من الحکم» بدین حقیقت اشاره دارد که قضیه مشتمل بر حکم بوده و در نتیجه، مساوق تصدیق است. ر.ک. سید شریف، *تعلیقه بر تحریر القواعد المنطقية* در: قطب الدین رازی، *تحریر القواعد المنطقية* (قم، بیدار، ۱۳۸۲)، ص ۲۳۳.
- ۴۶-ر.ک. قطب الدین رازی، *الرسالة المعمولة فی التصور و التصدیق*، در: *الرسالتان فی التصور و التصدیق*، ص ۹۹.
- ۴۷-ر.ک. ابن سینا، *الشفاء المنطق*، تصحیح ابراهیم مذکور (قاهره، امیریه، بی تا)، ۴. *القیاس*، ص ۲۳۱.
- ۴۸- قطب الدین رازی، *الرسالة المعمولة فی التصور و التصدیق*، ص ۹۹.
- ۴۹- غلامرضا ذکیانی، *تصحیح بیان الحق و لسان الصدق سراج الدین ارموی*، پایان نامه کارشناسی ارشد الهیات و

- فلسفه، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۷۳-۱۳۷۴، ص ۹۶.
- ۵۰- در این زمینه، مباحث دیگری قابل طرح است؛ از جمله: رابطه حکم و تصدیق، رابطه رأی و تصدیق، و رابطه تخییل و تصدیق. به دلیل آنکه این‌گونه مباحث صرفاً منطقی‌اند، در این نوشتار بدان‌ها نمی‌پردازیم.
- ۵۱- احمدبن محمدبن علی المقرئ الفیومی، *مصباح المنیر* (قاهره، امیریة، ۱۹۲۸)، ط. السابعة، ص ۵۷۵ / احمدبن فارس بن زکریا، *معجم مقاییس اللغة* (قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۴۰۴)، ج ۴، ص ۸۶-۹۰.
- ۵۲- احمدبن محمدبن علی المقرئ الفیومی، *مصباح المنیر*، ص ۵۷۵.
- ۵۳- احمدبن فارس بن زکریا، *معجم مقاییس اللغة*، ج ۴، ص ۸۶-۹۰.
- ۵۴- ر.ک. محمد معین، *فرهنگ معین*، ج ۱، ص ۳۰۲.
- ۵۵- *تعلیقات ابن باجه* در: ابونصر فارابی، *المنطقیات*، ج ۳، ص ۳۰۰ و نیز ر.ک. همان، ص ۳۰۱-۳۰۲. علامه حلّی در *شرح تجرید الاعتقاد* «اعتقاد» را عین تصدیق دانسته، معتقد است: هر دو قسیم تصور و گونه‌ای علم هستند، نه مغایر آن. ر.ک. حسن بن یوسف حلّی، *کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد* (بیروت، مؤسسة الاعلمی، ۱۳۹۹)، ص ۲۵۲. محقق لاهیجی افزوده است: اعتقاد دو اصطلاح دارد: ۱. یقین بالمعنی الاخص؛ ۲. مطلق تصدیق. اصطلاح اخیر شایع است. ر.ک. عبدالرزاق لاهیجی، *شوارق الالهام* (بی‌جا، بی‌نا، بی‌تا)، ص ۴۲۶.

منابع

- ابن رشد، تلخیص کتاب العبارة، تحقیق محمود قاسم، مصر، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ۱۹۸۱، ج ۳.
- ابن سهلان، البصائر النصریة، تصحیح رفیق العجم، بیروت، دارالفکر اللبنانی، ۱۹۹۳.
- ، الشفاء المنطق، تصحیح ابراهیم مدکور، قاهره، امیریہ، بی تا.
- ، الشفاء المنطق، قم، کتابخانه آیه الله مرعشی نجفی، ۱۴۰۵.
- ، النجاة، تصحیح محمدتقی دانش یزوه، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۶۴.
- ، دانش نامه علائی، تصحیح احمد خراسانی، تهران، کتابخانه فارابی، ۱۳۶۰.
- ، عیون الحکمة، در: رسائل ابن سینا، قم، بیدار، ۱۴۰۰.
- ، منطق المشرقین، قم، کتابخانه آیه الله مرعشی نجفی، ۱۴۰۵، ج دوم.
- احمد نگر، عبدالنبی، دستور العلماء، تحقیق. علی دحروج، بیروت، مکتبه لبنان ناشرون، ۱۹۹۷.
- ارسطو، منطق ارسطو، ترجمه اسحاق بن حنین و دیگران، تحقیق عبدالرحمان بدوی، بیروت، دارالقلم، ۱۹۸۰، ج ۱.
- ، منطق ارسطو، ترجمه میر شمس الدین ادیب سلطانی، تهران، نگاه، ۱۳۷۸.
- بغدادی، ابوالبرکات، المعتمد، اصفهان، دانشگاه اصفهان، ۱۳۷۳، ج ۱.
- تفتازانی، سعدالدین، تهذیب المنطق، در: ملأعبدالله یزدی، الحاشیة، قم، مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۴۰۵.
- ، شرح المقاصد، استانبول، افندی بسنوی، ۱۳۰۵ق، ج ۱.
- تهانوی، محمدعلی، موسوعة کشاف اصطلاحات الفنون و العلوم، بیروت، مکتبه لبنان ناشرون، ۱۹۹۶، ج ۲.
- حسین زاده، محمد، منابع معرفت، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۸۶.
- حلی، حسن بن یوسف، الجوهر النضید، قم، بیدار، ۱۳۸۱.
- ، کشف القوائد فی شرح القواعد، تبریز، مکتب اسلام، ۱۳۶۰.
- ، کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد، بیروت، مؤسسه الاعلمی، ۱۳۹۹.
- دهخدا، علی اکبر، لغت نامه، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۴۳، ج ۱۵.
- ذکیانی، غلامرضا، تصحیح بیان الحق و لسان الصدق سراج الدین ارموی، پایان نامه کارشناسی ارشد الهیات و

معرفت حصولی؛ ویژگی‌ها، اقسام و تمایزها □ ۱۴۱

فلسفه، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۷۳-۱۳۷۴.

- رازی، قطب‌الدین، *الرسالة المعمولة في التصور والتصديق*، در: همو، *رسالتان في التصور والتصديق*، تحقیق

مهدی شریعی، قم، اسماعیلیان، ۱۴۱۶.

- ، *الرسالة المعمولة في التصور والتصديق*، قم، مؤسسة نعمان، ۱۴۱۶.

- ، *شرح المطالع*، قم، کتبی نجفی، بی تا.

- راغب اصفهانی، *معجم مفردات الفاظ القرآن*، بی جا، المكتبة المرتضوية، بی تا.

- زکریا، احمد بن فارس، *معجم مقاییس اللغة*، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۴۰۴، ج ۴.

- سید شریف، *تعليقة بر تحرير القواعد المنطقية* در: قطب‌الدین رازی، *تحرير القواعد المنطقية*، قم، بیدار،

۱۳۸۲.

- سیدعلی زاده، *حاشیه بر مقید فناری علی قول احمد*، استانبول، بی تا، بی نا، بی تا.

- شهید ثانی، *حقائق الايمان*، قم، کتابخانه آیه‌الله مرعشی نجفی، ۱۴۰۹.

- شیرازی، قطب‌الدین، *درّة التاج*، تصحیح محمد مشکوة، تهران، حکمت، ۱۳۶۹، ج سوم.

- طباطبائی، سید محمدحسین، *رسائل سبعة*، قم، بنیاد علمی و فکری علامه طباطبائی، ۱۳۶۲.

- ، *نهاية الحكمة*، تصحیح غلامرضا فیاضی، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۸۵.

- طوسی، نصیرالدین، *اساس الاقتباس*، تحقیق سید عبدالله انوار، تهران، نشر مرکز، ۱۳۷۵، ج ۱.

- ، *شرح الاشارات و التنبیها*، قم، نشر البلاغة، ۱۳۷۵.

- غزالی، ابو حامد محمد، *معیار العلم*، بیروت، دار و مكتبة الهلال، بی تا.

- ، *معیار العلم*، بیروت، دار و مكتبة الهلال، ۱۹۹۳ م.

- ، *مقاصد الفلاسفة*، تحقیق سلیمان دنیا، مصر، دارالمعارف، ۱۹۶۱.

- فارابی، ابونصر، *المنطقیات*، تصحیح محمدتقی دانش پزوه، قم، کتابخانه آیه‌الله مرعشی نجفی، ۱۴۰۸، ج ۱.

- ، *المنطقیات*، قم، کتابخانه آیه‌الله مرعشی نجفی، ۱۴۰۸، ج ۳.

- لاهیجی، عبدالرزاق، *سوارق الالهام*، بی جا، بی نا، بی تا.

- مصباح، محمدتقی، *آموزش فلسفه*، تهران، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۶۴، ج ۱، درس چهاردهم.

۱۴۲ □ معرفت فلسفی سال پنجم، شماره دوم، زمستان ۱۳۸۶

- ، تعلیقة على نهاية الحكمة، قم، در راه حق، ۱۴۰۴.
- ، تعلیقة على نهاية الحكمة، قم، مؤسسه در راه حق، ۱۴۰۵.
- مصطفوی، حسن، التحقیق فی کلمات القرآن، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۴۱۷، ج ۶.
- مظفر، محمدرضا، المنطق، تصحیح غلامرضا فیاضی، قم، انتشارات اسلامی، ۱۴۲۱.
- معین، محمد، فرهنگ معین، تهران، امیرکبیر، ۱۳۶۰، ج چهارم، ج ۱.
- مقرئ فیومی، احمدین محمدین علی، مصباح المنیر، قاهره، امیریة، ۱۹۲۸، ط. السابعة.
- ملأصدرا (صدرالدين محمدبن ابراهيم شیرازی)، الحكمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة، قم، مصطفوی، بی تا، ج ۶.
- ، رسالة التصور و التصدیق، بی جا، بی تا، بی نا.
- ولفسن، ه. ا.، دو اصطلاح «تصور» و «تصدیق» در فلسفه اسلامی و...، ترجمه احمد آرام، به اهتمام مهدی محقق و دیگران، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۵۳.
- یزدی، مولی عبداللہ، الحاشیة، قم، مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۴۲۱، ط. العاشرة.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی