

Judgement and its Ratio With Truth, Falsity and Fault

Mohammad Sarbakhshi*

Abstract

Introduction: Division into concept and Judgement is one of the famous divisions of the acquired knowledge. Among Islamic thinkers, the discussion of this division can be traced back to Farabi's words. After him, other Muslim logicians and philosophers paid attention to this debate and discussed it in their books. The discussion about this has also provoked differences that Mulla Sadra addressed in the treatise of concept and Judgement. In fact, in each of these views, attention has been paid to an aspect of the aspects of Judgement. Some have considered Judgement to be equal to the proposition, some have introduced its truth as an attribution, and some have considered it as a concept that accompanies the attribution. Another point of view that has been presented about the truth of Judgement is related to those who have considered it as understanding the truth of the proposition. With the investigations we have done in the article, we have shown that all these views have problems and each of them has only paid attention to one aspect of the various aspects of Judgement, and this has caused confusion in the definition of Judgement. Mulla Sadra acknowledged more attention to different dimensions of Judgement, so sometimes he called it a belief (a kind of tendency) and sometimes he called it a concept, which is the same as an attribution. It is better to combine these three and consider each of the meanings of "belief", "concept" and "attribution" as referring to one aspect of Judgement. The interpretation of "concept" refers to the epistemic aspect, the interpretation of "belief" refers to the tendentious aspect, and the interpretation of "attribution" refers to the active aspect of Judgement.

Methods of Study: The method of discovery in this issue is library method and the method of evaluation is rational analytic.

Findings: To put it more clearly and based on the selected point of view, Judgement is a multi-faceted reality, and it can be acknowledged that these definitions are in fact mentioning different

۸۹



Mohammad Sarbakhshi / Vol.23/ issu.91/Autumn.2022

«Assistant Professor at "Philosophy Department" in Imam Khomeini Educational and Research Institute.

E-mail: msarbakhshi@gmail.com

Received date: 2021.11. 21

Accepted date: 2021.07.05

dimensions of Judgement, and Judgement is one of the things which has different aspects in harmony with the self, and this is the characteristic that distinguishes it from concept and at the same time makes Judgement a part of the types of knowledge.

Conclusion: Therefore, the Judgement of a truth is three-faceted, which is an epistemic passivity on the one hand, a dispositional passivity on the other hand, and the third face, which observes the active face of the self, is the verb of the self. The first aspect makes us consider Judgement as a type of concept. The second aspect has caused some people to consider it as a kind of acknowledgment and confession that is achieved passively for humans and has a tendency aspect. Sometimes, the expression of faith and belief is used to refer to this aspect, and finally, the third aspect has caused many logicians and philosophers to call Judgement the same as attribution or to call it a concept that accompanies the attribution. In fact, all of these are different aspects of the same truth, and by combining them (epistemic passivity, dispositional passivity, and active aspect), the truth of Judgement is confirmed and its distinction from concept is revealed. The last word is that what has been collected in this article is a library review of the views and their rational and philosophical analysis to lead to the selected theory which is the multifaceted nature of Judgement.

Keywords: Concept, Judgement, Proposition, Attribution, Truth, Falsity Fault.



تصدیق و نسبت آن با صدق و کذب و خطا

محمد سربخشی*

چکیده

تصدیق حقیقتی ذووجه و دارای سه جنبه علمی، گرایشی و فعلی است. از جنبه علمی نوعی تصور، از جنبه گرایشی نوعی اعتراف و باور و از جنبه فعلی معلول نفس (حکم) است. ذووجه بودن تصدیق وجه تمایز آن از تصور صرف است. برخی از دیدگاه‌هایی که در منطق و فلسفه به تعریف تصدیق پرداخته‌اند، تنها به یک یا دو جنبه آن توجه کرده‌اند و همین باعث تشتت در تعریف تصدیق شده است. ملاصدرا توجه بیشتری به ابعاد مختلف تصدیق کرده است؛ لذا گاه آن را اعتقاد (نوعی گرایش) و گاه آن را تصویری خوانده است که عین حکم است. بهتر است این سه را تجمیع و هر کدام از تعبیر «اعتقاد»، «تصور» و «حکم» را ناظر به یکی از وجوه تصدیق بدانیم. تعبیر «تصور» ناظر به جنبه علمی، تعبیر «باور» ناظر به جنبه گرایشی و تعبیر «حکم» ناظر به جنبه فعالانه تصدیق است - البته ملاصدرا حکم بودن تصدیق را ناظر به جنبه انفعالی گرفته است. با این تعریف معلوم می‌شود تصدیق غیر از قضیه است؛ زیرا قضیه از اقسام تصور است؛ همچنین تصدیق متصف به صدق و کذب نمی‌شود؛ زیرا صدق و کذب نیز از اوصاف قضیه است. خطا نیز مربوط به مدرک است؛ اما از آنجا که تصدیق از حیث سوم، فعل فاعل شناساست، می‌توان تصدیق را با توجه این حیثیت متصف به خطا دانست. واژگان کلیدی: تصور، تصدیق، قضیه، حکم، صدق و کذب، خطا.

۹۱

دهن

پاییز ۱۴۰۱ / شماره ۹۱ / محمد سربخشی

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

* استادیار گروه فلسفه مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی. msarbakhshi@gmail.com

تاریخ تأیید: ۱۴۰۰/۰۸/۳۰

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۰۴/۱۴

مقدمه

تقسیم به تصور و تصدیق از تقسیمات مشهور علم حصولی است. در میان اندیشمندان اسلامی بحث از این تقسیم را می‌توان تا کلمات *فارابی* ردیابی کرد (فارابی، ۱۴۰۸ق، ج ۱، ص ۲۶۶). شهید مطهری معتقد بود *فارابی* اولین کسی است که این تقسیم را بیان کرده است (مطهری، ۱۳۷۲، ج ۵، ص ۵۴). پس از وی سایر منطقیان و فیلسوفان مسلمان این بحث را مورد توجه قرار داده و در کتاب‌هایشان به آن پرداخته‌اند. گفت‌وگو در این باره اختلافاتی را نیز برانگیخته که *صدرالمتألهین* در *رسالة تصور و تصدیق* به آن پرداخته است. آنچه در میان منطقیان و فیلسوفان اسلامی رایج و بیان متداول در تفاوت تصور و تصدیق است، این است که تصور را علمی بدون حکم و تصدیق را علم همراه حکم تلقی می‌کنند.

در یک تقسیم‌بندی کلی، منطقیان و معرفت‌شناسان اسلامی ابتدا علم را به حضوری و حصولی تقسیم و علم حضوری را به سبب عدم وساطت حاکی، خطاناپذیر می‌دانند. در مقابل چون در علم حصولی صورت ذهنی واسطه می‌شود، امکان خطا در آن پذیرفته می‌شود. با این همه به سبب آنکه تصورات دارای حکم نیستند، خطا در آنها نیز معنا ندارد (مصباح یزدی، ۱۳۸۶، ج ۱، ص ۲۴۶-۲۴۷). از طرفی صدق و کذب از اوصافی است که ارتباط وثیقی با مسئله خطا دارد. در ابتدا شاید بتوان این دو را نیز از اوصاف تصدیقات دانست؛ به این معنا که خطابودن تصدیق به معنای کاذب‌بودن آن باشد؛ اما این تلقی مستلزم آن است که تصدیق را مساوی با قضیه بدانیم؛ زیرا این قضیه است که متصف به صدق و کذب می‌شود. قابل توجه آنکه برخی فیلسوفان با صراحت چنین دیدگاهی را پذیرفته و تصدیق را قضیه را یکی دانسته‌اند (طباطبایی، ۱۴۱۶، ص ۲۵۰/ر.ک: مصباح یزدی، ۱۳۸۶، ج ۱، ص ۱۸۵). تلقی فوق نادرست است. صدق و کذب وصف قضیه است و تصدیق همان قضیه نیست.

در این مقاله خواهیم کوشید با تعریف دقیق تصدیق و بررسی قضیه و اجزای آن، به این نکته بپردازیم که تصدیق دائرمدار بودن و نبودن است و نمی‌تواند متصف به

صدق و کذب شود؛ در عین حال تصدیق به سبب حیثیت فعلی‌ای که دارد و از این جهت فعل فاعل شناساست، می‌تواند متصف به خطا شود. صدق و کذب وصف قضیه و خطا وصف فعل مدرک است. توجه به پیشینه بحث‌های منطقی نشان می‌دهد تقریباً همه منطقیان قضیه را قسمی از تصور دانسته‌اند و آن را در مقابل تصدیق قرار داده‌اند؛ اما تعریفی که از تصدیق ارائه شده، موهم این گردیده که این دو یکی می‌باشند. صدرالمتألهین و برخی دیگر با توجه به تفاوت ماهوی قضیه و تصدیق، آن را فهم صدق و کذب قضیه تعریف کرده و به این ترتیب راه را برای برداشت فوق هموار کرده‌اند. اینکه خطا از ویژگی‌های مدرک است، مورد تصریح فلاسفه است؛ برای مثال علامه طباطبایی در اصول فلسفه رئالیسم بیان کرده که خطا در تطبیق است (طباطبایی، ۱۳۸۷، ص ۷۰-۷۶). روشن است که تطبیق، فعل مدرک است و تصدیق را به طور مستقیم و به صرف آنکه فهم صدق است، نمی‌توان متصف به خطا کرد؛ زیرا فهم صدق فرع صدق است و وقتی صدق فراهم باشد - یعنی قضیه فی نفسه مطابق با واقع باشد - تنها چیزی که می‌توان گفت این است که فهم صدق یا محقق است یا محقق نیست - یعنی یا ما این صدق را فهمیده‌ایم یا نفهمیده‌ایم. این همان است که می‌گوییم صرف نظر از جنبه فعلی آن، تصدیق دایر مدار بودن یا نبودن است. پس تصدیق تنها از این جهت می‌تواند خطا باشد که فعل فاعل شناساست. در ادامه ابتدا به تعریف تصدیق می‌پردازیم. سپس می‌کوشیم تفاوت آن را با قضیه روشن کنیم تا زمینه برای دیدگاه مختار فراهم شود.

الف) تعریف تصدیق

همان گونه که گفتیم، آنچه امروزه از تعریف تصور و تصدیق رایج است، آنی است که علامه طباطبایی در کتاب‌های خود آورده است. از نظر ایشان تصور نوعی علم حصولی است که فاقد ایجاب و سلب است، مثل علم به انسان؛ بر خلاف تصدیق که در آن، صورت ذهنی همراه با ایجاب و سلب است؛ مثل تمام قضایای حملیه و شرطیه (همان، ص ۶۴ و ۱۴۱۶ق، ص ۲۵۰). در این تعریف تصدیق مساوی با قضیه تلقی شده و ایجاب یا

سلب که همان حکم است، جزئی از تصدیق تلقی گردیده است. شبیه این تعریف در کلمات منطقیان سابق نیز وجود دارد؛ با این تفاوت که آنها تصدیق را مساوی با قضیه ندانسته‌اند. علامه حلی در کتاب *الاسرار الخفیه* نقل می‌کند منطقیان تصور را به صورت ذهنی فاقد حکم و تصدیق را به حکم ایجابی و سلبی درباره آن تعریف می‌کنند. وی در ادامه می‌گوید برخی حکم را جزئی از تصدیق می‌دانند و سپس آن را نقد کرده و می‌گوید حکم، شرط تصدیق است نه جزء آن (علامه حلی، ۱۳۸۷، ص ۱۱-۱۲). به هر حال در کتب منطقی و فلسفی تعریف‌های مختلفی برای تصدیق آمده است. اگر بخواهیم تمام دیدگاه‌ها را فهرست کنیم، می‌توان آنها را به نحو استقرایی این چنین برشمرد: الف) تصدیق تصویری است که همراه یا مستلزم تصدیق (حکم) است؛ ب) تصدیق همان قضیه است؛ ج) تصدیق همان حکم است؛ د) تصدیق عبارت است از اعتقاد راجح؛ ه) تصدیق عبارت است از فهم صدق و کذب قضیه. در ادامه تک‌تک این اقوال را بررسی کرده، سپس خواهیم کوشید با طرح نظریه مختار، حقیقت آن را روشن سازیم. در این بررسی معلوم خواهد شد اغلب این دیدگاه‌ها حقیقت تصدیق را از یک جنبه مورد توجه قرار داده و آن را تعریف کرده‌اند؛ لذا نه می‌توان گفت کاملاً بی‌راهه رفته‌اند و نه می‌توان تعاریف آنها را کامل دانست. سپس نسبت تصدیق با قضیه و صدق و کذب و خطا را بررسی خواهیم کرد.

دیدگاه نخست: «تصدیق تصور همراه حکم»

عده زیادی به هنگام تقسیم علم حصولی گفته‌اند علم یا تصور ساده است یا تصویری است که همراه تصدیق و حکم است. این دیدگاه مشهورترین و بیش‌یاب‌ترین دیدگاهی است که درباره تصدیق ارائه شده است. *فارابی*، *ابن‌سینا*، *خواجه نصیر* از جمله کسانی‌اند که در برخی عبارات، تصدیق را این گونه تعریف کرده‌اند (فارابی، [بی‌تا]، ص ۶۴/ ابن‌سینا، ۱۳۸۱، ص ۴۰-۴۱/ خواجه نصیر، ۱۴۰۸ق، ص ۵۰). از تعبیر متفاوتی هم برای بیان این دیدگاه استفاده شده است. گاهی تعبیر شده تصدیق تصویری است که همراه تصدیق است (خواجه نصیر، ۱۴۰۸ق، ص ۵۰/ ر.ک: ابن‌سینا، ۱۳۸۱، ص ۴۰-۵۱). گاهی گفته شده

تصدیق، تصویری است که همراه حکم است (خواجه نصیر، ۱۳۶۷، ص ۳) و بالاخره گاهی گفته شده تصدیق، تصویری است که مستلزم حکم است (سهروردی، ۱۳۹۲، ج ۱، ص ۷۰). با دقت در آنها معلوم می‌شود منظور از این تعابیر (همراه تصدیق، همراه حکم و مستلزم حکم) یک چیز است؛ مثلاً سهروردی و ملاصدرا به نقل از وی، تصدیق مأخوذ در تعریف تصدیق را همان حکم دانسته و آن دو را یکی گرفته‌اند (همو، ۱۳۸۵، ص ۶۲۳-۶۲۴ / صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۲، ص ۳۱۴). همچنین سهروردی گاهی از تعبیر استلزام استفاده کرده، می‌گوید تصدیق تصویری است که لازمه‌اش حکم است (همو، ۱۳۹۲، ج ۱، ص ۷۰ / ر.ک: صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۲، ص ۳۱۴).

روشن است که منظور از علم در این تعابیر علم حصولی است؛ زیرا در علم حضوری چنین تقسیمی راه ندارد. به این ترتیب منظور از تصور ساده، تصویری خواهد بود که مقابل تصدیق است و منظور از تصویری که همراه تصدیق یا حکم است، قسم دوم علم حصولی، یعنی تصدیق است. از آنجا که در تقسیم فوق، این علم حصولی است که به دو بخش تقسیم شده و در تعریف تصدیق گفته شده است «تصویری که همراه تصدیق است»، معلوم می‌شود منظور از قید تصدیق، معنای لغوی آن است. در غیر این صورت، معرف با یکی از اجزای تعریف یکی می‌شود. پس از نظر اندیشمندان فوق تصدیق نیز نوعی تصور است؛ جز آنکه مقید یا مشروط به تصدیق لغوی است. پس هر گاه چیزی را به صورت صرف تصور کنیم، علم‌مان تصویری و هر گاه تصور (به نحو شطر یا شرط) همراه اذعان باشد،* علم‌مان تصدیقی خواهد بود. برای تحقق اذعان، تصور خاصی لازم است به نام قضیه؛ یعنی از میان اقسام مختلف تصور، تنها قضیه است که قابلیت اذعان یا انکار را دارد. پس به طور خلاصه تصور بدون اذعان، علم تصویری و تصور (قضیه) با اذعان تصدیق است.

* تعبیر دوگانه شطر یا شرط بدان سبب است که عبارات منطقیان در این باب متفاوت است. برخی به گونه‌ای تعبیر کرده‌اند که از معیت معنای جزءبودن برداشت می‌شود و برخی دیگر گونه‌ای سخن گفته‌اند که معنای شرطبودن افاده می‌شود (قطب‌الدین شیرازی، ۱۳۸۳، ص ۴۱).

مطابق تعریف فوق تصدیق از سنخ تصور است و لازمه چنین حرفی آن است که تصور را به خودش و تصدیق که آن هم نوعی تصور است، تقسیم کنیم؛ به عبارت دیگر وقتی تصدیق نیز نوعی تصور است، در واقع علم مساوی با تصور بوده و به دو قسم تصور و تصور (تصدیق) تقسیم شده است. پس هم مقسم، تصور است و هم اقسام. سؤالی که پیش می‌آید، این است که چگونه می‌توان شیء واحدی را هم مقسم قرار داد و هم قسم و قسیم دانست؟ در پاسخ گفته می‌شود تصویری که مقسم است تصور للبشرط (نسبت به اذعان) است و تصویری که قسم است، تصور بشرط لاست و تصویری که مع التصدیق است، تصور به شرط اذعان است (علامه حلی، ۱۳۸۷، ص ۱۲/ر.ک: شیرازی، ۱۳۶۲، ص ۳۱۵-۳۱۶).

نکته دوم ناظر به تصویری است که متعلق اذعان یا انکار است. در سطور پیشین گفتیم برای آنکه اذعان با تصور همراه شده؛ آن را به تصدیق تبدیل کند، لازم است تصور از قسم قضیه باشد؛ زیرا غیر آن قابلیت اذعان و انکار را ندارد. تصور یا مفرد است یا مرکب و تصور مرکب یا ناقص است یا تام و تصور مرکب تام یا انشایی است یا اخباری. تصور مرکب تام اخباری را قضیه می‌نامند (مظفر، ۱۳۶۶، ص ۵۶-۵۹). قضیه‌ای که مطابق با واقع باشد و مطابقت آن فهم گردد، اذعان می‌شود و اگر غیر مطابق بوده و عدم مطابقت فهم شود، انکار می‌گردد. پس اولاً قضیه از اقسام تصور (قسم) است و تصدیق غیر از آن است؛ ثانیاً اذعان یا انکار به هر تصویری تعلق نمی‌گیرد و تنها قضیه را شامل می‌شود؛ ثالثاً پس از تصور قضیه، فهم مطابقت یا عدم مطابقت محقق می‌شود؛ زیرا بدون این فهم، اذعان یا انکار بی‌معناست. همین مرحله است که می‌گوییم قضیه یا صادق است یا کاذب و بدون درک صدق و کذب قضیه، اذعان یا انکار -به معنای لغوی آن- معنا ندارد. این گفته که قضیه غیر از تصدیق است، نیازمند توضیح بیشتری است؛ خصوصاً که در برخی دیدگاه‌ها تصدیق مساوی با قضیه دانسته شده است. در بررسی دیدگاه دوم به این مسئله باز خواهیم گشت.

نکته سوم در این تعریف ناظر به معیت است. معیت چیست؟ آیا منظور این است

که هر کس قضیه‌ای را تصور و مطابقت آن را درک کند، به نحو ضروری به صدق قضیه اذعان خواهد کرد؟ ظاهر عبارات برخی منطقیان همین است؛ لذا در تعریف تصدیق گاهی از تعبیر «تصوری که مستلزم تصدیق است» استفاده کرده‌اند (سهروردی، ۱۳۹۲، ج ۱، ص ۷۰). به این ترتیب از منظر ایشان فهم مطابقت، علت اذعان است. با این همه کسی که باریدن باران را می‌بیند، می‌تواند قضیه «باران می‌بارد» را تصور، مطابقت را فهم و در عین حال آن را انکار کند. گرچه امکان انکار زبانی کاملاً روشن و پذیرش امکان انکار قلبی کمی دشوار می‌نماید، اگر تسلیم در برابر حق و ایمان به آن را اختیاری بدانیم، که چاره‌ای جز این نیست، باید گفت انکار قلبی هم ممکن است. عموم انسان‌ها در مقابل واقعیت‌های طبیعی موضع انکاری نمی‌گیرند؛ اما در برابر واقعیت‌های سهمگین، مثل ایمان به پیامبران و مانند آن، چنین انکارهایی به صورت آشکار رخ می‌دهد؛ لذا قرآن کریم در مورد کسانی که حقیقت را درک و در عین حال آن را انکار کرده‌اند، می‌فرماید: «وجحدوا بها واستيقنتها انفسهم ظلماً وعلواً» (نمل: ۱۴). پس معیت در این عبارات معیت ضروری نیست.

صدرالمتألهین معتقد است منظور از معیت بین تصور و حکم و نیز خود حکم، غیر از آن چیزی است که در ظاهر فهمیده می‌شود. از نظر او معیت در اینجا چیزی جز عینیت طرفین نیست و تصویری که تصدیق نامیده می‌شود و آن را با قید اذعان (حکم = تصدیق لغوی) مقید کرده‌اند، درواقع عین حکم است. از طرفی منظور از حکم، درک وقوع مفاد قضیه (فهم صدق قضیه) است؛ لذا معتقد است وقتی گفته می‌شود علم یا تصور است یا تصویری که با حکم است، منظور از تصور دوم، تصویری است که عین حکم است و چون حکم همان تصدیق است، این قسم از تصور را تصدیق نامیده‌اند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۲، ص ۳۱۱-۳۱۲). انصاف آن است که این بیان، تفسیر مناسبی است و می‌توان معیت را به این معنا گرفت. منتها ظاهر عبارات منطقیان چندان با آن موافق نیست و بیش از آنکه عینیت را به ذهن القا نماید، استلزام را تداعی می‌کند.

به عنوان تبصره باید گفت برخی منطقیان گفته‌اند اذعانی که همراه تصور است،

نوعی ادراک انفعالی است و اذعان به معنای فعل نفس وجود ندارد (رازی، [بی‌تا]، ص ۸). این دیدگاه نادرست جلوه می‌کند؛ زیرا ما به صورت حضوری وجود چنین فعلی را در درون خود می‌یابیم. علامه طباطبایی حکم را به عنوان یکی از اجزای قضیه، فعل نفس دانسته و البته برای آن، جنبه حکایت‌گری قایل شده است (طباطبایی، ۱۴۱۶ق، ص ۲۵۱-۲۵۲). فعل نفس دانستن حکم این اشکال را در پی دارد که یکی از اقسام علم (تصدیق) ترکیبی از یک جزء علمی و یک جزء غیر علمی می‌شود. در این صورت مقسم نیز می‌بایست طوری لحاظ شود که بتوان آن را به چنین اقسامی تقسیم کرد (رازی، [بی‌تا]، ص ۸). این اشکال در صورتی مطرح می‌شود که تصدیق را واقعاً مرکب از تصور و اذعان بدانیم. اگر بتوان به نحوی بین علم بودن تصدیق و ترکیب آن از دو جزء علمی و غیر علمی جمع کرد، مشکل رفع می‌شود.

نکته آخر در این دیدگاه معنایی است که می‌توان از حکم اراده کرد. در کتب منطقی برای حکم چند معنا ذکر شده است: اذعان و قبول؛ وقوع نسبت در قضیه و عدم آن - به عنوان جزء قضیه؛ محمول؛ خود قضیه؛ تصدیق - به معنای ادراک وقوع نسبت یا عدم وقوع آن (هروی کابلی، ۱۴۲۰ق، ص ۱۱۷). حکم به معنای اذعان و قبول، اگر به معنای فعل قلبی دانسته شود، مشکل ترکیب را پیش می‌آورد (اشکال فوق)؛ اما اگر به معنای انفعالی (انفعال علمی) فرض شود، چنین اشکالی ندارد. حکم به معنای محمول نیز جزئی از قضیه است و ربطی به تصدیق ندارد. معنای چهارم حکم هم ربطی به تصدیق ندارد؛ چراکه بارها گفته شد تصدیق غیر از قضیه است. معنای پنجم دیدگاه معقولی است، با این همه ابهام داشته، نیازمند شرح است.

دیدگاه دوم: تساوی تصدیق با قضیه

گروهی از منطقیان تصدیق را مساوی با قضیه دانسته‌اند. یکی از شاخص‌ترین آنها فخر رازی است (رازی، ۱۳۷۳، ج ۱، ص ۴۳/ رک: همو، ۱۳۸۱، ص ۷). در میان معاصران نیز علامه طباطبایی عباراتی دارد که موهم این دیدگاه است، بلکه می‌توان گفت صریحاً به آن ملتزم شده است (طباطبایی، ۱۴۱۶ق، ص ۲۵۰). آیت‌الله مصباح نیز یکی از معانی تصدیق را

قضیه دانسته است (مصباح یزدی، ۱۳۸۶، ج ۱، ص ۱۸۵). مطابق این دیدگاه تصدیق همچون قضیه مرکب بوده و دارای چند جزء است. در مورد تعداد اجزای قضیه اختلاف شده، برخی آن را دو (همان)*، برخی سه (هروی، ۱۴۲۰، ص ۱۲۷) و برخی چهار (رازی، [بی تا]، ص ۱۱۴ / طباطبایی، ۱۴۱۶، ص ۲۵۱) دانسته‌اند. به نظر می‌رسد دیدگاه درست آن است که هر قضیه‌ای مشتمل بر موضوع، محمول، نسبت و حکم - به معنای تصور وقوع یا عدم وقوع نسبت - است. صرف تصور دو چیز و نسبت میان آنها قضیه را شکل نمی‌دهد؛ مثلاً می‌توان نسبت قیام با زید را در نظر گرفت، بدون آنکه قضیه‌ای در میان باشد؛ به عبارت دیگر در مرکب غیر تام، با اینکه سه چیز وجود دارد (مضاف، مضاف الیه و نسبت)، قضیه‌ای در کار نیست. پس برای شکل‌گیری قضیه امر چهارمی لازم است تا آن را از مرکب غیر تام متمایز کند.

به هر حال آنچه در اینجا مهم است، بررسی رابطه تصدیق با قضیه است. در بررسی این دیدگاه باید گفت تصدیق قطعاً همان قضیه نیست؛ زیرا ممکن است کسی درباره چیزی قضیه‌ای در ذهن داشته باشد، اما فاقد تصدیق باشد؛ مثلاً شخصی که در منزل نشسته و از بیرون بی‌خبر است، وقتی دو نفر بر او وارد شده، یکی می‌گوید «باران می‌بارد» و دیگری می‌گوید «باران نمی‌بارد»، دو قضیه متخالف را تصور خواهد کرد، اما چون نمی‌داند کدام راست و کدام دروغ است، تصدیقی نخواهد داشت. به عبارت دیگر با شنیدن این گفتارها شکی حاصل می‌شود که از جنس تصور است و تا زمانی که به صدق یکی از آنها دست نیابد، تصدیقی شکل نمی‌گیرد (دوانی، ص ۲۸۴ / ر.ک: فیاضی، ۱۳۹۶، ص ۲۹).

دیدگاه سوم: تساوی تصدیق با حکم

آیت‌الله مصباح از جمله فیلسوفانی است که تصدیق را در یک معنا مساوی حکم

* علامه طباطبایی معتقد بود دست کم برخی قضایا دو جزء بیشتر ندارند؛ مثلاً قضایای حمل اولی و هلیه بسیطه فاقد نسبت‌اند. از طرفی قضایای سالبه فاقد حکم‌اند. پس اگر قضیه‌ای هلیه بسیطه سالبه باشد، دو جزء بیشتر نخواهد داشت (طباطبایی، ۱۴۱۶، صص ۲۹ و ۲۵۱).

دانسته است. معنای دیگر از نظر ایشان همان قضیه است که در دیدگاه قبلی بدان اشاره کردیم. وی این دیدگاه را به فلاسفه و منطقیان اسلامی نیز نسبت می‌دهد (مصباح یزدی، ۱۳۸۶، ج ۱، ص ۱۸۵). در میان فیلسوفان گذشته می‌توان شیخ اشراق را از جمله کسانی دانست که به این دیدگاه قایل است (سهروردی، ۱۳۳۴، ص ۱). ملاصدرا نیز در برخی عبارات، تصدیق را مساوی با حکم دانسته است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۲، ص ۳۱۲). اولین چیزی که در بررسی این دیدگاه لازم است، توجه به معنای حکم است. در ضمن بررسی دیدگاه نخست، معانی حکم را متذکر شدیم؛ گفتیم حکم به معنای محمول، اذعانی که صرفاً فعل نفس است و جنبه علمی ندارد، تصور وقوع نسبت در قضیه و خود قضیه نمی‌تواند معنای تصدیق منطقی باشد. در اینجا به این نکته می‌پردازیم که شیخ اشراق و ملاصدرا از حکم کدام معنا را اراده کرده‌اند.

شیخ اشراق در توضیح حکم که آن را مساوی با تصدیق گرفته، نکته خاصی نگفته است. ظاهر کلام وی و برخی شارحانش این است که حکم، همان فعل نفس است. پس شیخ اشراق جنبه سوم تصدیق را مد نظر قرار داده و مبتنی بر آن، تصدیق را تعریف کرده است. ابن‌کمنونه، از شارحان اشراق، در شرح منطق تلویحات، به هنگام توضیح حکم، آن را تصویری می‌داند که در عقل حاصل می‌شود (ابن‌کمنونه، ۱۳۸۷، ج ۱، ص ۱۰). می‌توان از این عبارت انفعالی بودن حکم را برداشت کرد. در این صورت حکم از منظر ابن‌کمنونه همان خواهد بود که با تعبیر اذعان انفعالی از آن یاد می‌کنیم. ملاصدرا نیز تصدیق را حکم می‌داند، در عین حال آن را نوعی تصور می‌شمرد. به تعبیر وی تصدیق تصویری است که عین حکم است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۲، ص ۳۱۲).

منظور از چنین تصور و عینیتی چیست؟ چگونه ممکن است یک تصور عیناً حکم باشد؟ منظور ملاصدرا از حکم چیست؟ در صورت پاسخ به این پرسش‌ها می‌توان عینیت حکم با تصور را راستی‌آزمایی کرد. قبل از پاسخ باید توجه کنیم ملاصدرا بین سه چیز تفکیک می‌کند: عمل حکم کردن که فعلی نفسانی است؛ تصور این عمل که نوعی تصور است و ربطی به تصدیق ندارد، ولو آنکه متعلقش همان عمل است؛ سوم

تصوری که منفک از حکم نبوده، بلکه مستلزم آن است. وی می‌گوید همین سومی است که تصدیق نامیده می‌شود و مقابل تصور است. از نظر ملاصدرا امر سوم عین حکم است و حکم به معنای فعل نفسانی همراه آن است (همان، ص ۳۱۳). ملاصدرا همچنین معتقد است تصدیق از آنجا که حکمی است که در عقل حاصل می‌شود، نوعی تصور است. پس تصور بودن حکم (تصدیق) به دلیل حصول آن در عقل است (همان، صص ۳۱۳ و ۳۱۸).

۱۰۱

ذهن

سؤال: منظور از عقل چیست و چرا حصول یک چیز در عقل موجب تصور بودن آن می‌شود؟ پاسخ: منظور از عقل همان ذهن است؛ منتها مرتبه‌ای از ذهن که در آن، تصورات عقلی محقق می‌شوند. دلیل این برداشت آن است که ذهن در فلسفه اسلامی محل تحقق تصورات است. با این پاسخ، جواب سؤال دوم هم روشن می‌شود. معلوم است آنچه در ذهن محقق می‌شود، صورت ذهنی است. پس تصدیق حکمی است که به صورت یک تصور در ذهن محقق می‌شود. اما در اینجا سؤال دیگری رخ می‌نماید: از کجا می‌گوییم تصدیق حکمی است که به صورت تصور در ذهن محقق می‌شود؟ دلیل این ادعا چیست؟ پاسخ: به هر حال تصدیق از اقسام علم حصولی است و در جای خود معلوم شده است که علم حصولی همواره از سنخ صورت ذهنی است و از ماورای خود حکایت می‌کند. پس تصدیق نیز از همان جنس است؛ جز آنکه برای تفاوت با تصور می‌بایست یک ویژگی داشته باشد تا آن را از مقسم و قسیم خود متمایز سازد. ملاصدرا این ویژگی را همان حکم بودن این تصور خاص می‌داند. گاهی نیز آن را نوعی اعتراف قلمداد می‌کند؛ اعتراف به حصول چیزی برای چیزی (همان، ص ۳۱۸). دقیق‌ترین و عمیق‌ترین سؤال این است که چرا تصدیق تصویری است که از جنس حکم یا اعتراف است؟ به عبارت دیگر اولاً این امر را از کجا فهمیده‌ایم و دلیل آن چیست؟ ثانیاً چرا چنین است؟ یعنی چرا تصویری که از جنس حکم است، می‌تواند قسیم تصور قرار گرفته، تصدیق نام بگیرد؟ به عبارت سوم حکم بودن چه ویژگی‌ای دارد که باعث مساوی شدن آن با تصدیق می‌شود؟ پاسخ این پرسش‌ها را هنگام بررسی دیدگاه مختار،

مورد توجه قرار خواهیم داد.

دیدگاه چهارم: تساوی تصدیق با اعتقاد راجح

صدرالمآلهین در برخی عبارات خود تصدیق را مساوی با اعتقاد راجح دانسته است. ایشان برای اعتقاد راجح اقسامی نیز برشمرده، اعتقاد راجح در حد جزم را که مطابق با واقع باشد، یقین و اعتقاد راجح نرسیده به حد جزم را ظن شمرده است. قسم اخیر ممکن است مطابق یا غیر مطابق با واقع باشد (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۲، ص ۴). باید پرسید منظور از اعتقاد چیست؟ اگر منظور معنای لغوی اعتقاد باشد، تصدیق را نمی‌توان اعتقاد صرف دانست؛ زیرا تصدیق از جنس علم و ادراک است، ولی اعتقاد از جنس گرایش‌های نفسانی است. در این معنا اعتقاد یعنی گرویدن و دل‌بستن. روشن است که این امر از سنخ دانش نیست. پس مساوی‌دانستن تصدیق با اعتقاد صرف نارواست. شاید منظور ملاصدرا معنای لغوی اعتقاد نباشد، بلکه معنایی اراده شده که قابل تطبیق بر اذعان و حکم انفعالی است. در این صورت باید گفت دیدگاه چهارم با دیدگاه سوم یکی است. در هر حال به نظر می‌رسد در این دیدگاه، بیشتر جنبه گرایشی تصدیق مورد توجه قرار گرفته و لذا با عنوان اعتقاد از آن تعبیر شده است.

دیدگاه پنجم: تساوی تصدیق با فهم صدق و کذب قضیه

برخی استادان فلسفه با نقد دیدگاه‌های دیگر قایل شده‌اند که تصدیق عبارت از فهم صدق و کذب قضیه است. به اعتقاد این استادان، بزرگان فلسفه اسلامی نیز همین دیدگاه را داشته‌اند و کلماتی بیان کرده‌اند که مؤید آن است (فیاضی، ۱۳۹۶، ص ۲۹-۳۰/ رک: عبدی، ۱۳۸۵، ص ۲). بر اساس این دیدگاه تا قضیه‌ای نباشد تصدیق نیز وجود نخواهد داشت و تصدیق پس از درک صدق یا کذب حاصل می‌شود. صرف تصور قضیه نیز تصدیق نیست.

این دیدگاه علی‌رغم آنکه دیدگاه درستی است، با یک اشکال مهم مواجه است. اشکال آن، ابهامی است که در تعبیر فهم صدق وجود دارد. وقتی می‌گوییم تصدیق عبارت از فهم صدق است، این سؤال پیش می‌آید که منظور از این فهم چیست؟

می‌دانیم که علم دو قسم است: حضوری و حصولی. ادراک حصولی نیز دو قسم است: تصور و تصدیق. منظور از فهم در این تعریف کدام یک از این اقسام است؟ نمی‌توان آن را علم حضوری دانست؛ زیرا تصدیق، علم حصولی و مقابل علم حضوری است و معنا ندارد علم حضوری را جزئی از تصدیق بدانیم. از طرفی شهود صدق و کذب معنا ندارد، و آلا علم حصولی نخواهد بود. اگر کسی صدق یک قضیه را شهود کند، دارای علم حضوری است نه علم حصولی تصدیقی. پس منظور از فهم یا تصور است یا تصدیق. اگر آن را تصدیق بدانیم، مصادره به مطلوب می‌شود و تعریف تصدیق متوقف بر وجود خود خواهد شد و اگر آن را تصور بدانیم، تصدیق از جنس قسم خود می‌گردد. ضمناً نمی‌توان فهم صدق و کذب را به معنای تصور صدق و کذب دانست؛ زیرا ممکن است کسی دارای تصدیق نباشد، اما صدق و کذب قضیه را به صورت دو احتمال ممکن تصور کند. به این ترتیب این دیدگاه نیز علی‌رغم نوعی تازگی، همراه با ادعای هماهنگی با دیدگاه فیلسوفان بزرگ، دچار چالش است و حقیقت تصدیق را روشن نمی‌سازد.

دیدگاه ششم و مختار: ذوجوه‌بودن حقیقت تصدیق

پس از بررسی اقوال فوق اکنون به طرح دیدگاه مختار می‌پردازیم. برای آنکه بتوانیم قول درست در تفسیر تصدیق را اتخاذ کنیم، باید نکاتی را به عنوان مقدمه یادآوری کرده، مورد توجه قرار دهیم. بخشی از این نکات در ضمن بررسی اقوال گذشته مورد توجه قرار گرفته‌اند:

نکته اول اینکه تصدیق همانند تصور از جنس علم، آن هم علم حصولی است؛ بنابراین می‌بایست از تفسیر آن به افعال و گرایش‌های نفسانی صرف بپرهیزیم و نیز آن را از جنس حالات نفسانی صرف که جنبه حکایت‌گری ندارند، ندانیم. تصدیق هرچه باشد، از جنس علم است و می‌بایست حاکی از ماورای خود باشد.

نکته دوم اینکه در فهم حقیقت تصدیق باید ویژگی‌ای بیابیم که آن را از تصور صرف متمایز کند، و آلا تقسیم علم حصولی به تصور و تصدیق دچار مشکل می‌شود.

نکته سوم آنکه قضیه غیر از تصدیق است؛ در عین حال این قضیه است که متعلق تصدیق قرار می‌گیرد؛ یعنی تا پای قضیه‌ای در میان نباشد، تصدیق هم مطرح نمی‌شود. در ادامه نکته سوم این نکته را هم باید افزود که تصدیق عبارت از تصور خود قضیه یا تصور صدق و کذب قضیه نیست؛ زیرا همان گونه که قبلاً گفته شد، کاملاً ممکن است قضیه‌ای را تصور کنیم، بدون آنکه تصدیقی درباره آن داشته باشیم. همچنین ممکن است صدق و کذب یک قضیه تصور شود، بدون آنکه تصدیقی نسبت به آن وجود داشته باشد. از طرفی تصدیق قضیه ناظر به صدق و کذب آن است؛ یعنی تا زمانی که صدق و کذب قضیه‌ای را درک نکرده‌ایم، نمی‌توان مدعی داشتن تصدیق شد. از همین روست که برخی استادان فلسفه تصدیق را همان «فهم صدق و کذب قضیه» دانسته‌اند (قول پنجم). گفتیم با اینکه این دیدگاه درست است، مسئله را حل نمی‌کند؛ زیرا منظور از فهمی که در تعبیر «فهم صدق و کذب قضیه» آمده، معلوم نیست. نکته آخری که توجه به آن برای حل مسئله تصدیق لازم است، توجه به وجود ابعاد مختلف نفس است. این مسئله از آن جهت مهم است که تصدیق نیز همچون نفس امری ذوجوه است و همین امر باعث تشتت آن در حقیقت آن شده است و بدون توجه به این ابعاد نمی‌توان تفکیک معقولی میان تصور و تصدیق انجام داد. ارتباط این امر با مسئله ابعاد وجودی انسان آن است که ذوجوه بودن تصدیق به دلیل ذوجوه بودن نفس است. طبق حکمت متعالیه نفس آدمی حقیقتی بسیط است که در عین بساطت ابعاد مختلفی دارد. ملاصدرا برای اشاره به این ویژگی از تعبیر «النفس فی وحدتها کل القوی» استفاده می‌کند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۸، صص ۵۱ و ۲۲۱-۲۲۶). این تعبیر را باید به صورت گسترده‌تری معنا کرد؛ به این شرح که شمول نفس را مختص قوا ندانسته، بگوییم نفس علاوه بر جنبه انفعالی جنبه فعال نیز دارد؛ همچنین نفس علاوه بر جنبه ادراکی جنبه گرایشی هم دارد. همه این ابعاد به یک وجود موجودند و به سبب بساطت نفس در هم آمیخته‌اند؛ لذا وقتی نفس از یک امر خارجی متأثر می‌شود، این تأثر ابعاد مختلفی می‌یابد. تأثیری که شیء خارجی در وجود نفس می‌گذارد، باعث

می‌شود نفس از دو حیث علمی و گرایشی منفعل شود. جنبه فعال نفس نیز عکس‌العمل نشان داده و فعل متناسب با این اثر را از خود بروز می‌دهد. اگر این امر را در مورد تصدیق تطبیق کنیم، می‌گوییم وقتی نفس با یک حقیقت خارجی مواجه شده، آن را در قالب قضیه تصور می‌کند، از یک سو انفعالی نفسانی از جنس علم برای او حاصل می‌شود؛ از سوی دیگر این انفعال با نوعی گرایش به مفاد قضیه همراه می‌گردد. جنبه فعال نفس نیز مطابق آن حکم صادر می‌کند. این سه جنبه، سه روی یک حقیقت‌اند و ذواب‌بودن نفس است که باعث ذواب‌شدن آن می‌شود.

با توجه به مقدمات فوق اکنون می‌گوییم وقتی انسان با یک واقعیت مواجه شد، آن را درک می‌کند. چنین درکی در ابتدا درکی بسیط و بدون اجزاست؛ شبیه درکی که در یافت‌های درونی وجود داشته و صورت علم حضوری دارد. در ادامه، ذهن شروع به تحلیل کرده، مفاهیم مختلفی را از امر درک‌شده بیرون می‌کشد؛ مثلاً وقتی بیرون را نگاه می‌کند، با واقعیت بارش باران مواجه شده، آن را به صورت یک واقعیت یک‌پارچه درک می‌کند. آن‌گاه شروع به تحلیل کرده و مفاهیم باران، باریدن و حقایق مرتبط با آن را انتزاع می‌کند. مفاهیمی که به این ترتیب حاصل می‌شوند، به چند شکل قابل تصورند: یکی اینکه مفاهیم تحلیل‌شده به صورت جداگانه تصور شوند. دوم اینکه برخی یا همه این مفاهیم با هم ترکیب شده، به صورت مفهومی مرکب درآیند. سوم اینکه اجزای فوق در قالب قضیه ریخته شده و تبدیل به مرکب تام خبری شوند. در تمام این اقسام، علمی که حاصل می‌شود، از جنس تصور بوده و مقابل تصدیق است. وقتی قضیه ساخته شد، ذهن آن را با واقعیتی که یافته است، مقایسه و مطابقتشان را درک می‌کند. چنین درکی همان تصدیق است. با این همه سؤال این است که حقیقت این درک چیست؟ دیدگاه پنجم تا همین جا پیش رفته است و دیدیم که علی‌رغم درستی‌اش، دچار ابهام است؛ زیرا معنای روشنی از درک و فهم مذکور ارائه نمی‌کند.

تحلیل فوق در صورتی جاری است که ابتدا واقعیت را مشاهده کرده، آن‌گاه قضیه را بر اساس واقعیت مشاهده‌شده ساخته باشیم. گاهی مسئله بر عکس است؛ یعنی ابتدا

قضیه‌ای را می‌شنویم یا به نحوی در ذهنمان شکل می‌گیرد، سپس می‌کوشیم مطابق آن را مشاهده کنیم یا بفهمیم و انطباق یا عدم انطباق قضیه با واقع را بسنجیم. در این حالت نیز تصدیق همان ادراک مطابقت قضیه با واقع است. پس در اصل مسئله فرقی حاصل نمی‌شود. آنچه مهم است، این است که ببینیم حقیقت این درک چیست و با چه عنوانی می‌بایست آن را تعبیر کنیم.

در نکاتی که به عنوان مقدمه دیدگاه مختار برشمردیم، متذکر شدیم که تصدیق از جنس علم حصولی است؛ بنابراین تصدیق نیز همانند تصور می‌بایست صورتی ذهنی باشد که از ماورای خود حکایت می‌کند. از سویی تصدیق قسیم تصور است؛ بنابراین باید تفاوتی داشته باشد و صرف تصور واقعیت تصدیق نیست. سؤال اساسی در همین جاست. تصدیق چه تفاوتی با تصور دارد، باینکه آن هم نوعی تصور و صورت ذهنی است؟ پاسخ این پرسش سهل ممتنع است؛ زیرا از یک سو تصدیقات خود را به صورت شهودی و با علم حضوری در درون خود می‌یابیم و درکش می‌کنیم؛ از سوی دیگر تعبیری که بتواند آن را به روشنی از تصور (قسیم تصدیق) تفکیک کند، نمی‌یابیم. تعبیری که فلاسفه ارائه کرده‌اند، به سبب اختلافی که با هم دارند، مسئله را پیچیده کرده است. برخی آن را اذعان انفعالی، برخی اذعان فعلی و برخی آن را نوعی گرایش دانسته‌اند. اشکال همین جاست. چگونه ممکن است حقیقتی واحد، چنین متکثر تفسیر شده باشد؟ به خصوص که به نظر می‌رسد تمام این فلاسفه به نحوی محق بوده‌اند.

پاسخ این است: حل این مشکل با نکته‌ای که به عنوان آخرین نکته مقدماتی ذکر شد، به دست می‌آید. در آن نکته گفتیم نفس آدمی در عین بساطت، ذوابعاد است و بساطت نفس مانع جدایی این ابعاد می‌گردد. همین امر باعث می‌شود حقایقی که در نفس شکل می‌گیرند، حالتی ذوابعاد پیدا کنند. توجه به این نکته ما را متوجه این حقیقت می‌کند که تصدیق نیز امری ذوابعاد است و هر کدام از اقوال پیش، به بُعدی از این ابعاد توجه کرده و تعبیری برای حکایت از آن به کار برده‌اند؛ از این رو کسانی که تصدیق را اذعان نفس دانسته‌اند، چه آنها که اذعان را نوعی انفعال تلقی کرده و چه آنها

که اذعان را تفسیر گرایشی نموده‌اند و چه آنها که اذعان را فعل فعالانۀ نفس معرفی کرده‌اند، هر کدام جنبه‌ای از حقیقت تصدیق را مد نظر قرار داده و تعبیر اذعان را برای اشاره به آن جنبه‌ها به کار برده‌اند؛ مثلاً گروه اول این حقیقت را مورد توجه قرار داده است که به هنگام درک مطابقت، حالتی انفعالی در نفس پدید می‌آید که حاکی از این مطابقت است. گروه دوم به این حقیقت توجه کرده است که در کنار این حالت، نوعی گرایش نیز نسبت به واقعیت درک‌شده پدید می‌آید و تصدیق را همین گرایش دانسته‌اند. گروه سوم به این حقیقت توجه کرده‌اند که هر گاه نفس در مواجهه با واقع منفعل شد و گرایشی بدان یافت، رویکردی فعالانه نیز اتخاذ کرده و حکمی درباره آن صادر می‌کند که همان تصدیق است.

اما باید گفت تصدیق همه اینهاست. درواقع هر کدام از این امور جنبه‌ای از تصدیق است که به‌تنهایی نمی‌توانند تمام حقیقت تصدیق را نشان دهند. همان گونه که گفتیم، حقایق نفسانی، عموماً چنین‌اند. اراده نیز این ویژگی را دارد؛ یعنی به تبع نفس ذوابعاد است. عدم توجه به این نکته باعث شده برخی آن را به شوق مؤکدی که به حد اجماع رسیده، تفسیر کنند (طباطبایی، ۱۴۱۶ق، ص ۱۲۱) و برخی دیگر آن را فعل نفس بدانند که نفس نسبت به آن، فاعل بالتجلی است (مصباح یزدی، ۱۳۸۶، ج ۱، صص ۹۵ و ۹۷). اما درواقع اراده هر دوی اینها و بلکه بیش از آنهاست. اراده نیز سه جنبه دارد. از یک جنبه نوعی آگاهی است که بر اثر انفعال از حقایق خارجی حاصل می‌شود. این همان است که می‌گویند برای شکل‌گیری اراده تصور و تصدیق به فایده لازم است؛ از سوی دیگر نوعی گرایش است که آن هم انفعالی است و سوئیۀ دیگر علم است که خود را در نفس به صورت شوق جلوه‌گر می‌سازد و بالاخره اراده نوعی فعل است که از جنبه فعالانۀ نفس بروز می‌کند و حقایق خارجی را از خود متأثر می‌سازد. ملاصدرا به این حقیقت در کتاب‌های اشاره کرده و حقیقت علم، شوق و اراده را یکی دانسته است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۸، ج ۶، صص ۳۴۲-۳۴۳).

اکنون ما هم می‌گوییم تصدیق حقیقتی ذوابعاد است که هر بعد آن جلوه‌ای از ابعاد

وجودی نفس است. آن‌گاه که نفس با واقعیت مواجه شد، هر کدام از این ابعاد وصفی پیدا کرده و متناسب با آن واقعیت تغییر می‌کنند. جنبه‌ای از نفس موضع گرایشی پیدا کرده، جنبه علمی موضع دانشی و جنبه فعال نفس موضع فعالانه می‌گیرد. اما هر سه آنها جنبه‌های مختلف یک حقیقت‌اند و انفکاک‌ی از یکدیگر ندارند. باید توجه کرد از میان این سه، آنچه بیش از بقیه اصالت دارد و به هنگام تقسیم علم حصولی مورد توجه است، جنبه دانشی آن است؛ زیرا همین جنبه است که باعث می‌شود آن را نوعی علم بدانیم. در عین حال نباید سایر جنبه‌ها را کنار گذاشت؛ چراکه با کنار گذاشتن آنها تصدیق شبیه قسیم خود خواهد شد. در ضمن مقدمات دیدگاه مختار گفتیم که تصدیق، تصویری است که دارای ویژگی خاصی است و این ویژگی است که باعث تمایز آن از تصور صرف می‌شود. این ویژگی همان عینیت تصدیق با گرایش و حکم (فعل) است. پس تصدیق حقیقتی است ذوابعاد که در عین دانش‌بودن، گرایش و فعل نفس نیز می‌باشد و همین است که آن را از تصور صرف متمایز می‌سازد.

نکته‌ای که در انتهای بحث باید مورد توجه قرار گیرد، این است که جنبه فعلی تصدیق در اختیار نفس است؛ زیرا نفس نسبت به فعلش مختار است. پس ممکن است قضیه‌ای تصور شده و صدق آن فهم شود، اما درک‌کننده در برابر آن، مقاومت و انکار کند. در این صورت در ابتدا تصدیق حاصل می‌شود؛ زیرا انکار در آغاز، صورت زبانی دارد؛ در عین حال در باطن، اعتراف به مفاد قضیه محقق است. در ادامه انکار به لایه‌های درونی نفس رسوخ کرده، تحقق علم تصدیقی را منتفی می‌سازد؛ به نحوی که مشاهده‌گر امر مشاهده‌شده را باور نکرده و گمان می‌کند با نوعی فریب مواجه است.

نتیجه

دانستیم که دیدگاه‌های مختلفی در باب تصدیق و تعریف آن ارائه شده و در هر یک از آنها به جنبه‌ای از جنبه‌های تصدیق توجه شده است. برخی آن را با قضیه مساوی دانسته، برخی حقیقت آن را حکم معرفی نموده و برخی آن را تصویری دانسته‌اند که همراه حکم است. یکی دیگر از دیدگاه‌هایی که در باب حقیقت تصدیق ارائه شده،

مربوط به کسانی است که آن را فهم صدق قضیه دانسته‌اند. با بررسی‌هایی که انجام شد، معلوم گردید همه این دیدگاه‌ها دچار اشکال‌اند و دیدگاه اخیر نیز علی‌رغم صحتی که دارد، مبتلا به ابهام است و توضیح روشنی در باب قید فهم ارائه نمی‌کند. از آنجا که تصدیق، تفاوت اساسی با تصور دارد و قسیم آن است، می‌بایست وجه تمایزی برای آن پیدا کرده و با توجه به این وجه تصدیق را تعریف کنیم. توجه به ذوجوه بودن نفس راه را برای پیدا کردن این تفاوت باز می‌کند؛ زیرا می‌توان با توجه به ابعاد مختلف نفس و تعریف‌هایی که برای تصدیق ارائه شده، به این نکته اذعان یافت که این تعاریف درحقیقت ذکر ابعاد مختلف تصدیق‌اند و تصدیق از جمله اموری است که هماهنگ با نفس دارای وجوه مختلف است و همین ویژگی است که آن را متمایز از تصور کرده و در عین حال تصدیق را قسمی از اقسام علم قرار می‌دهد. به این ترتیب معلوم می‌شود تصدیق حقیقتی سه وجهی است که از یک وجه، انفعالی علمی است، از وجه دیگر انفعالی گرایشی و از وجه سوم که ناظر به وجه فعالانه نفس است، فعل نفس می‌باشد. وجه اول باعث می‌شود تصدیق را نوعی تصور بدانیم. وجه دوم سبب شده برخی آن را نوعی اذعان و اعتراف تلقی کنند که به صورت انفعالی برای انسان حاصل می‌شود و جنبه گرایشی دارد. گاهی نیز تعبیر اعتقاد و باور برای اشاره به این جنبه به کار رفته است و بالاخره وجه سوم باعث شده بسیاری از منطقیان و فیلسوفان، تصدیق را همان حکم بنامند یا تصویری بنامند که همراه حکم است. روشن است که حکم، فعل نفس است و به‌تنهایی نمی‌تواند مساوی با تصدیق تلقی شود؛ اما وقتی آن را با سایر جنبه‌ها یکی در نظر بگیریم و توجه کنیم که تصدیق همه آنها را با هم دارد، حقیقت تصدیق روشن شده و وجه تمایزش از تصور صرف معلوم می‌گردد. به این ترتیب با تجمیع وجوه سه‌گانه انفعال علمی، انفعال گرایشی و جنبه فعالانه تصدیق، حقیقت آن روشن و تمایز تصدیق از تصور آشکار می‌گردد.

منابع و مأخذ

۱. ابن سینا، حسین بن عبدالله؛ **الاشارات و التنبیها**؛ قم: بوستان کتاب، ۱۳۸۱.
۲. ابن کمونه، سعد بن منصور؛ **شرح التلویحات اللوحیة و العرشیة**؛ تهران: مرکز پژوهشی میراث مکتوب، ۱۳۸۷.
۳. دوانی و دیگران؛ **شروح الشمسیة**؛ بیروت: شركة شمس المشرق، [بی تا].
۴. سهروردی، یحیی بن حبش؛ **المشارع و المطارحات**؛ تهران: حق یاوران، ۱۳۸۵.
۵. —؛ **حکمة الاشراق**؛ تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ۱۳۹۲.
۶. —؛ **منطق التلویحات**؛ تهران: دانشگاه تهران، ۱۳۳۴.
۷. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم؛ **الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة**؛ قم: مصطفوی، ۱۳۶۸.
۸. —؛ **اللمعات المشرقیة فی فنون المنطقیة**؛ تهران: آگاه، ۱۳۶۲.
۹. طباطبایی، محمدحسین؛ **اصول فلسفه رئالیسم**؛ قم: بوستان کتاب، ۱۳۸۷.
۱۰. —؛ **نهاية الحکمة**؛ قم: نشر اسلامی، ۱۴۱۶ق.
۱۱. عبدی، حسن؛ «بررسی دیدگاه فیلسوفان مسلمان در باب تصور و تصدیق»، **معارف عقلی**؛ ش ۲، ۱۳۸۵، ص ۱۱-۳۵.
۱۲. علامه حلی، حسن بن یوسف؛ **الاسرار الخفیة فی العلوم العقلیة**؛ قم: بوستان کتاب، ۱۳۸۷.
۱۳. علامه حلی، حسن بن یوسف، محمد بن ابراهیم صدرالدین شیرازی؛ **الجوهر النضید و رسالة التصور و التصدیق**؛ قم: بیدار، ۱۳۶۲.
۱۴. فارابی، محمد بن محمد؛ **المنطقیات**؛ قم: کتابخانه آیت الله مرعشی، ۱۴۰۸ق.
۱۵. فخر رازی، محمد؛ **شرح عیون الحکمة**؛ تهران: مؤسسه الصادق، ۱۳۷۳.
۱۶. —؛ **ملخص المنطق**؛ تهران: دانشگاه امام صادق علیه السلام، ۱۳۸۱.

۱۷. فیاضی، غلامرضا؛ معرفت‌شناسی اسلامی؛ تدوین و نگارش رضا درگاهی‌فر؛ قم: موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام، ۱۳۹۶.
۱۸. قطب‌الدین رازی، محمد بن محمد؛ شرح المطالع فی المنطق؛ قم: کتبی نجفی، [بی‌تا].
۱۹. قطب‌الدین شیرازی، محمود بن مسعود؛ شرح حکمة الاشراق؛ تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، ۱۳۸۳.
۲۰. مصباح، مجتبی و عبدالله محمدی؛ معرفت‌شناسی؛ قم: موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام، ۱۳۹۴.
۲۱. مصباح، محمدتقی؛ آموزش فلسفه، تهران: بین الملل، ۱۳۸۶.
۲۲. مطهری، مرتضی؛ مجموعه آثار؛ ج ۵، قم: صدرا، ۱۳۷۲.
۲۳. مظفر، محمدرضا؛ المنطق؛ قم: اسماعیلیان، ۱۳۶۶.
۲۴. نصیرالدین طوسی (خواجه نصیر)، محمد بن محمد؛ اساس الاقتباس؛ تهران: دانشگاه تهران، ۱۳۶۷.
۲۵. —؛ تجرید المنطق؛ بیروت: مؤسسه الاعلمی للمطبوعات، ۱۴۰۸ق.
۲۶. هروی کابلی، محمدزاهد بن محمداسلم؛ شرح الرسالة المعمولة فی التصور و التصدیق و تعلیقاته، قم: شریعتی، ۱۴۲۰ق.