

تصور و تصدیق در فلسفه اسلامی

دکتر محمد تقی فعالی



جایگاه مبحث علم در علوم اسلامی

مباحث مربوط به ادراک و معرفت در علوم اسلامی - اعم از فلسفه، کلام، منطق و حتی علم اصول - به صورت پراکنده مطرح شده است. در منابع اسلامی، ابواب و موارد متعددی وجود دارد که هر یک با دیدی خاص به امر شناخت پرداخته‌اند. هیچ یک از این موارد از دیگری مستغنی نیست؛ به عبارت دیگر از آنجا که هر یک به بعدی و جهتی از بحث علم و ادراک پرداخته‌اند، طبعاً مجموع مباحث، زوایای متعدد و متنوعی از هندسه معرفت را تشکیل می‌دهد، و در نهایت می‌توان تصویری نسبتاً فراگیر از شناخت در علوم اسلامی به دست داد.

ناگفته نماند که مباحث طرح شده، همه آنچه که باید در این زمینه گفت، نیست. مساله معرفت، مسایل بی شماری را پدید آورده است که پرداختن به همه آنها، حتم و فرض است. موارد پراکنده بحث شناخت را می‌توان این گونه گزارش کرد:

یکی: بخشی از فلسفه، مبحث مقولات است و یکی از اجناس عالیه، مقوله کیف است. این مقوله در یک تقسیم‌بندی به چهار قسمت کلی تقسیم می‌شود: کیفیات محسوس؛

کیفیات نفسانیه؛ کیفیات مختص به کمیات، و کیفیات استعدادیه. در قسمت کیفیات نفسانیه، مواردی را ذکر کرده‌اند؛ از قبیل اراده، قدرت، لذت و الم. حکمای اسلامی، علم را یکی از همین کیفیات نفسانیه دانستند. مراد از علم در این مورد علم حصولی است. بنابراین علم حصولی عرضی است که ویژه نفس و نفسداران است.

فلاسفه در این مورد از منظر وجود شناختی به علم نگریسته‌اند. به عبارت دیگر یکی از ابعاد معرفت، بعد هستی شناسی و وجود شناختی آن است. در این ملاحظه، به علم از آن جهت که «هست» نگاه می‌شود. ماهیت و حقیقت علم هر چه باشد، در این شکی نیست که هرگاه شخصی به چیزی عالم شد و یک فقره علم برای او حاصل آمد، صورتی در ذهن او موجود می‌شود. این صورت ذهنی هر چه باشد، وجود دارد و می‌توان گفت «هست». حال سؤال این است که این هستی از کدام نوع است. آیا یک هستی وابسته است؟ یا مستقل؟ پاسخ فلاسفه این است که هستی علم عرضی است، نه جوهر. در میان امور عرضی علم از مقوله کیف نفسانی است.

دو: نفس شناسی یکی از مهم‌ترین بخش‌های فلسفی است که به بحث ادراک می‌پردازد و در این میان سهم حکیم نابغه و فرزانه قرن پنجم، ابوعلی سینا از همه بیشتر است. نفوس کلیه به سماوی و ارضی تقسیم می‌شدند: نفوس ارضی، شامل نفس نباتی، نفس حیوانی و نفس انسانی است. هر یک از این نفوس، قوایی دارند، و چون یکی از قوای نفس حیوانی و نفس انسانی، قوه دراکه یا عالمه است، بدین مناسبت در مبحث معرفه‌النفس یا روانشناسی متقدمان از علم سخن به میان می‌آمد. در این قسمت به مباحثی از این قبیل پرداخته می‌شد: مراتب ادراک؛ انواع ادراک؛ ارتباط قوای ادراکی با یکدیگر و با دیگر قوا و با نفس؛ جایگاه و شأن قوای ادراکی و علم نفس به خود که از سنخ علم حضوری است.

نفس شناسی فلسفی نزد پیشینیان در بخش طبیعیات قرار می‌گرفت و این امر تا زمان ملاصدرا ادامه یافت. اما در فلسفه معاصر و رایج اسلامی، این بخش از فلسفه حذف شده است. این امر در میان علوم اسلامی بی سابقه نیست: گاه مبحثی مانند مقولات که جایگاه مستقلی در منطق داشت، به دلایلی تدریجاً به فلسفه آمد و رنگ و بوی فلسفی به خود گرفت. در پاره‌ای موارد، مبحثی از طبیعیات به «فلسفه اولی» منتقل می‌شود؛ نظیر مبحث حرکت. به هر روی در جریان علوم اسلامی این گونه نقل و انتقال‌ها و حذف و اضافات، صورت گرفته و دور از انتظار نمی‌باشد.

سه: یکی از مباحث فلسفی، مسئله عقل و عاقل و معقول است. این بحث در زمان فخر-

رازی عنوان شد و در اسفار بیشترین حجم مبحث علم را به خود اختصاص داد. صدرالمتألهین در کتاب یاد شده به تفصیل و با شرح و بسط فراوان، به مسایل مربوط به انواع تعقل، مراتب عقل، مفیض صور ذهنی، تقسیمات علم حصولی، علم حضوری و انواعش و اتحاد عاقل و معقول پرداخته است. بیشتر مطالبی که در پاورقی‌های کتاب ارزشمند اصول فلسفه و روش رئالیسم در باب علم و ادراک مطرح شده است، ناظر به این بحث از کتاب اسفار است.

چهار: وجود ذهنی از موضوعات جدیدی است که در سخنان متقدمان - نظیر فارابی و بوعلی - وجود نداشته است. حکما با طرح مسئله وجود ذهنی، در مقابل رأی متکلمان که قایل به «اضافه و تعلق» اند، یا نظریه اشباح، گفتند: ماهیت در دو موطن و با دو وجود موجود است: وجود خارجی و وجود ذهنی. در این صورت ماهیت، پل ارتباطی و حلقه وصل میان ذهن و خارج است. حکما با طرح این مسئله در پی آن بودند که تا از این رهگذر ارزشمندی علم و حکایتگری ذهن را از عین نشان دهند.

پنج: معقولات ثانیه، یکی دیگر از مباحث فلسفی است که با مبحث ادراک و علم در ارتباط است. مفاهیم کلی یا معقولات، به دو قسم معقولات اولیه و معقولات ثانویه تقسیم می‌شوند. معقول اول یا ماهیات، عروض و اتصافشان خارجی است. بیشتر مفاهیم کلیدی که در علوم تجربی به کار می‌روند، از این دسته‌اند. معقولات ثانیه، خود در دو گروه می‌گنجند: نخست معقولات فلسفی که اتصافشان خارجی و عروضش ذهنی است و شامل مفاهیم کلیدی فلسفه می‌شود و دیگر معقولات منطقی که عروض و اتصافشان هر دو در ذهن است. مفاهیم کلیدی و واژه‌های اصلی منطقی در این دسته جای می‌گیرند.

شش: یکی دیگر از مباحثی که در علوم عقلی مطرح است، مناط صدق قضایا است. قضایا نسبتی با نفس الامر دارند و اگر قضیه‌ای با نفس الامر مطابق بود، آن قضیه صادق است و الاکاذب خواهد بود. اصولاً مسئله «نفس الامر» همین جا مطرح می‌شود. این بحث - گرچه فقط در مورد تصدیقات و قضایا است و شامل تصورات نمی‌شود - در عین حال به قسمتی از علوم حصولی انسان از زاویه‌ای خاص می‌پردازد.

هفت: ماهیت و احکام آن یکی دیگر از مباحثی است که خود را به عالم فلسفه کشانده است. در این زمینه مسایل مختلفی مطرح می‌شود؛ از قبیل اعتبارات ماهیت و مسئله کلی و جزئی. این‌گونه مباحث در واقع نوعی ذهن‌شناسی است. اعتبارات ماهیت به اعتبارات ذهن باز می‌گردد. کلی و جزئی هم به نسبت میان ذهن و خارج اشاره دارد. بنابراین در اینجا نیز

ساحتی از ذهن کاویده می‌شود.

هشت: بخشی از فلسفه اسلامی، الهیات بالمعنی الاخص یا مباحث مربوط به واجب است. در این بخش بعد از اثبات وجود خدا و تحلیل و بررسی کلیات اسما و صفات الهی، تک تک صفات حق را بر می‌رسند. یکی از صفات واجب، علم او است. در تحلیل حقیقت علم الهی به مناسبت به علم انسان هم اشاره می‌شود، و تطبیق و مقایسه‌ای میان آن دو صورت می‌گیرد.

نه: در منطق به مسایلی برمی‌خوریم که با مسئله علم ارتباط دارند؛ مانند تصور و تصدیق؛ بدیهی و نظری؛ مسئله فکر؛ بحث استدلال و انواع یقینات. در یک دیدگاه علم منطق، اساساً شرح و بسط ذهن است؛ زیرا چارچوب منطق را مفاهیم منطقی که جایگاه اصلی آنها در عالم ذهن است، تشکیل می‌دهند.

ده: در علم اصول با مسایلی مانند عام و خاص، مطلق و مقید، مفهوم و منطوق و نظایر آن روبه‌رو هستیم. به طور کلی برخی از مباحث الفاظ در این علم، تحلیل‌های دقیق و ظریفی از عالم ذهن می‌دهند. از این رو انسان را با برخی از زوایا و پیچیدگی‌های ذهن آشنا می‌کنند.

ابعاد مسئله علم

اگر در مباحث و مسایل پیش گفته به دقت بنگریم، خواهیم دید در عالم اسلام به مسئله علم و معرفت، دست کم از دو زاویه نگاه شده است. علوم عقلی از دو دریچه و دو زاویه به ادراک نگاه کرده‌اند. به عبارت دیگر علم حداقل دو بعد و دو جنبه دارد: گاه از مجرد ادراک، درجات ادراک، عریض بودن علم و قوای ادراکی سخن به میان می‌آید. از این منظر آنچه محور قرار می‌گیرد، «وجود علم» است. علم، وجودی خاص به خود دارد که از این جهت مسایلی را پدید آورده است. بنابراین یک دسته از مسایل علم، وجودشناسی علم خواهند بود. در عین حال نوع دیگری از مسایل هم در باب علم مطرح است: انقسام علم به حصولی و حضوری و سپس به تصور و تصدیق و سپس به بدیهی و نظری، اعتبارات ذهنی، معقولات ثانیه و ... در این زمینه نگاه مفهومی - و نه وجودی - به علم می‌شود. اگر ما به علم نگاه استقلالی داشته باشیم و وجود و هستی آن را در نظر بگیریم، مسایل دسته اول را در پی خواهد داشت؛ ولی اگر به علم نگاه آلی کنیم و حیثیت مفهومی و حکایی آن را مورد توجه قرار دهیم، با مسایل و مباحثی دیگر روبه‌رو هستیم. مثلاً نگاه ما به آینده دو گونه است: گاهی استقلالی است؛ یعنی شکل آن یا به هموار بودن آن، یا به جنس آن و مانند آنها توجه داریم.

در این نگاه آینه را مستقل می‌نگریم. ولی گاه خود آینه برای ما اهمیتی ندارد، بلکه می‌خواهیم صورتی را در آینه ببینیم. در این مورد آینه، شأنتی جز ارائه و گزارش‌گری و حکایت ندارد. علم نیز چنین است. علم از جهتی وجود دارد. پس تحلیل وجود آن زمینه‌ساز طرح مسائلی خواهد شد. از سوی دیگر شأن مرآت و حکایی هم دارد که بسیاری از مباحث علم به این حیثیت و جنبه از علم باز می‌گردند.

گفتنی است که به گونه‌های دیگر هم می‌توان به علم و ادراک نگریست؛ مثلاً بخشی از روانشناسی احساس و ادراک یا فیزیولوژی ادراک به مراحل تکون و پیدایش علم می‌پردازد. از آنجا که بخش عمده‌ای از این گونه مباحث به کارکرد سلول‌های مغز و مخچه و دستگاه عصبی ادراک برمی‌گردد، از موضوع بحث ما خارج است.

مسائلی که در دسته دوم قرار دارند و علم را آلی و مفهومی می‌نگرند، به طور کلی در چند دسته می‌گنجند:

الف. کیفیت پیدایش علم

برخی از مسائل علم منبع یا منابع معرفت را وجهه نظر خود قرار داده‌اند. شکی نیست که علوم مرکب انسان به علوم بسیط منتهی می‌گردند. بسایط علوم کدامند؟ چگونه برای ذهن حاصل می‌شوند؟ راه یا راه‌های پیدایش آنها چیست؟ بخش عمده‌ای از اختلاف‌های معرفت‌شناسی، میان افلاطون و ارسطو، و میان تجربه‌گراها و عقل‌گراها از اینجا آب می‌خورد.

ب. حدود علم

انسان دوست دارد که هر چیز را بداند، ولی آیا این امکان دارد؟ بدون تردید در انسان میل طبیعی و حس کنجکاوی نسبت به تحصیل علم وجود دارد و این میل حدی را برای خود نمی‌شناسد؛ اما آیا انسان قادر است هر آنچه را که می‌خواهد، بداند؟ یا اینکه شناخت و معرفت مرزهای محدودی دارد؟ کانت که برای ذهن دهلیزها و مقولات متعددی قایل است، در واقع حدی برای ذهن رقم زده است. برخی از فلاسفه، تحقیق دربارهٔ متافیزیک را از حدود توانایی‌های ذهن بشر بیرون دانسته‌اند. اینان در واقع اصالت و نقش اساسی را به حس و تجربه می‌دهند. عرفا بر این باورند که در جهان حقایقی وجود دارد که طوری و رای طور عقل است؛ از این رو عقل را بدان راهی نیست و ذهن در این زمینه راهی جز سکوت و خاموشی ندارد. فلاسفه اسلامی هم معتقدند که بشر از درک ذات واجب و نیز حقیقت وجود عاجز است. به هر حال همگان در این حقیقت که علم انسان محدودیت‌هایی دارد

اتفاق نظر دارند. البته کسی که خلاف این را هم معتقد باشد، به نحوی درباره تعیین حدود معرفت سخن گفته است. بنابراین، این مسئله یکی از مسایل عمده پیرامون علم خواهد بود.

ج. اقسام علم

یک بخش از مسایلی که به علم بیشتر از جهت مفهومی - و کمتر از جهت وجودی - نظر دارد، تقسیمات علم است. نخستین تقسیمی که برای علم مطرح شده است، این است که علم یا حضوری است و یا حصولی. هر یک از این دو خود اقسامی دارند: علم حصولی در دو منطقه تصور و تصدیق ظاهر می شود و هر یک از آن دو (تصور و تصدیق) به بدیهی و نظری تقسیم می شوند.

مفاهیم نیز به دو قسم جزئی و کلی تقسیم می شوند. مفاهیم کلی یا معقولات، دو دسته اند: معقولات اولی یا ماهیات و معقولات ثانیه. قسم اخیر یا فلسفی است و یا منطقی. تقسیم دیگری که در باب علم صورت گرفته است، بر مبنای این قاعده فلسفی است که مفاهیم ذهنی یا حقایق اند و یا اعتباریات و یا وهمیات. حکما برای ادراکات انسان، اقسام دیگری هم شمرده اند؛ از جمله: ادراک حسی؛ ادراک خیالی؛ ادراک وهمی و ادراک عقلی. اینها مراتب یا به تعبیری از اقسام علوم بشر محسوب می شوند. بنابراین تقسیماتی که برای علم و ادراکات انسان صورت گرفته است، قسمتی از مباحث علم را تشکیل می دهد.

این مسئله را از زاویه دیگر هم می توان نگریست: ذهن دارای سطوح و مراتب مختلفی است و این امر به ذهن توانایی و قدرت بالایی می بخشد. ذهن در اولین لایه برخورد و مواجهه با جهان خارج به یک سلسله تأثرات حسی دست می یابد؛ سپس در سطحی بالاتر به مفاهیمی کلی می رسد؛ پس از آن مفاهیم کلی تر و عام تری به نام مفاهیم منطقی و فلسفی را به دام خود می اندازد. البته در زمینه کیفیت انتزاع و تحقق این مفاهیم و طبقه بندی ذهن، دیدگاهها و نظریات متعددی وجود دارد.

د. ارزش علم

ارزشمندی علوم و ادراکات انسان از جهتی اساسی ترین و مهم ترین مسایل است؛ زیرا راه فلسفه رئالیسم از فلسفه ایده آلیسم و نیز شکاکیت از همین جا جدا می شود. ارزشمندی ادراکات را به دو گونه می توان بررسید:

یک: آیا عالمی مستقل از ذهن انسان وجود دارد؟ یا این که عالم عبارت است از آنچه بشر از عالم درک می کند؟ به تعبیر دیگر آیا جهان هرکس، درک او از جهان است؟ یا جهان هرکس مستقل از او است؟ و آیا برای انسان امکان دریافت حقایقی از جهان وجود دارد؟

می‌توان این مسئله را به دو اصل ارجاع داد: اصل اول اینکه آیا عالمی مستقل از ذهن بشر وجود دارد؟ یعنی یا معتقد شویم ورای ذهن انسان و مستقل از ادراکات بشر، عالمی مستقل وجود دارد که صور ذهنی انسان نمایانگر آن می‌باشد؛ یا معتقد شویم، دایره وجود منحصر به ذهن است. واقع‌گراها و فلاسفه رئالیست، گزینه نخست را برگزیده‌اند. اما ایده آلیست‌ها به دیدگاه دوم گراییده‌اند؛ هر چند میان اینها دیدگاه‌های مختلف وجود دارد. در حکمت اسلامی اعتقاد به وجود حقیقی و واقعی عالم تقریباً مسلم و بی‌نیاز از بحث است؛ هر چند ابن‌سینا این مسئله را نظری دانسته و برای آن دلیلی ذکر کرده است.^۱

اصل دوم اینکه، صور ذهنی ما تا چه حد توان حکایت‌گری و واقع‌نمایی را دارند؟ به تعبیر دیگر اگر فرض را بر این نهادیم که عالمی مستقل در ورای ذهن انسان وجود دارد و پذیرفتیم که ما از آن عالم، ادراکات و مفاهیمی برگرفته‌ایم، حال سؤال این است که این ادراکات و صورتهای ذهنی تا چه حد در نشان دادن واقع و جهان خارج صادق‌اند؟ و میزان انطباق ذهن بر عین تا چه حد است؟ آیا ذهن و ذهنیات انسان نسخه مطابق اصل است؟ فلاسفه مغرب زمین در این باره، انظار مختلف و گاه متعارضی را پیش کشیده‌اند.

برخی حصول ادراکات صادق را ناممکن دانسته و به شکاکیت اقرار کرده‌اند. شکاکیت در طول تاریخ فلسفه غرب چهار مرحله را پشت سر گذارده است:^۲ اولین موج شکاکیت در یونان باستان شکل گرفت. سوفیست‌ها نخستین کسانی بودند که به فاعل شناسایی توجهی خاص کردند و انسان را مقیاس همه چیز قرار دادند. ملاک هستی و نیستی واقعیت خارجی نیست، بلکه احساس و ادراک انسان است که اشیا را واقعی یا غیرواقعی می‌کند. پروتاگوراس و گورگیاس دو شکاک معروف این دوره‌اند. مرحله دوم وابسته به پیرهون است که می‌گفت: عقل انسان نمی‌تواند به بودها برسد، بلکه ما فقط می‌توانیم بدانیم که اشیا چگونه به نظر ما می‌آیند. مرحله دیگر شکاکیت به مدرسه پیرهون وابسته بود. در این دوره شکاکیت استدلالی شد و شکاکان برای نخستین بار با ارائه دلیل نشان دادند که معرفت یقینی و صادق ممتنع است. آخرین مرحله، شکاکیت مدرن است که با دکارت آغاز می‌شود. او در آغاز با طرح فرضیه روح شیطانی، قایل شد که هیچ چیز جز من و باورهای من و شیطانی که این باورها را به من القا می‌کند، وجود ندارد. جریان شکاکیت به دست هیوم ادامه یافت و امروزه اشکال مختلف و انواع گوناگونی از آن به چشم می‌خورد.

در علوم اسلامی و به ویژه در فلسفه، شکاکیت هرگز به عنوان یک مشرب و گرایش فلسفی مطرح نشد. حکما ارزشمندی ادراکات را پذیرفتند^۳ و به آن به دیده صدق

نگریستند. براین اساس، علوم انسان اجمالاً صادقند؛ بدین معنا که در میان ادراکات و حقایق ذهنی، بسیاری صادق و مطابق واقع است. به عقیده ایشان علم غیرکاشف اصولاً علم نیست^۴ و علم کاذب حقیقتاً همان جهل است؛ هر چند ما آن را علم بنامیم. در این زمینه مباحث فراوانی مطرح است - یا می‌تواند مطرح باشد - لیکن ما تنها به ذکر نکته‌ای اکتفا می‌کنیم:

انکار جهان خارج مستلزم اثبات آن است و این از آن دسته اموری است که از فرض عدم آنها وجودشان لازم می‌آید. با این بیان که: قضیه «جهان خارج واقعیت ندارد» خود یا صادق است و یا کاذب. اگر این گزاره کاذب است، اما اگر فرض کردیم این قضیه صادق است و مفاد آن را پذیرفتیم، بر این اساس ما به این قضیه می‌رسیم که «این که جهان خارج واقعیت ندارد، حق و صادق است».

از آنجا که معنای حق و صدق چیزی جز مطابقت مضمون یک قضیه با واقعیت نیست و طبق فرض، قضیه پیش گفته هم صادق است، لازم است واقعیتی در خارج باشد تا قضیه مزبور با آن مطابقت کند. از این رو با این فرض هم، جهانی و واقعیتی مستقل وجود خواهد داشت و همین مدعا را اثبات می‌کند. نتیجه آنکه انکار واقعیت مستلزم اثبات آن است و استدلال بر آن در واقع، محال خواهد بود. نتیجه دیگری که از این رهگذر به دست می‌آید این است که انسان اجمالاً توانایی شناخت واقع را دارد؛ زیرا اثبات امر مجهول مطلق ممکن نیست.

دو: مسئله ارزشمندی ادراکات را از بعد دیگری هم می‌توان بررسی کرد: آیا تمام علوم انسان صادق است؟ آیا تمام علوم انسان کاذب است؟ یا برخی از آنها صادق و بعضی دیگر خطا است؟ حقیقت در باب ادراک چیست؟ راه کشف حقیقت و طریق نشان دادن صدق یا کذب ادراکات انسان کدام است؟

تقسیم علم به تصور و تصدیق دومین تقسیم‌بندی در ورطه علم است. علمای منطق، متکلمان و فلاسفه در این زمینه مباحث مشروح و گسترده‌ای دارند که حجم آنها در سنجش، بسی بیشتر از مسایل مربوط به تقسیم اول علم است. شاید دقیق‌ترین نوشته‌ها رساله ملاصدرا موسوم به رساله فی التصور و التصدیق و دقیق‌ترین کلام‌ها سخن بوعلی در این مقام می‌باشد. این بحث اصالتاً منطقی است؛ زیرا دو مفهوم تصور و تصدیق، از آنجا که اتصافشان ذهنی است، در شمار معقولات منطقی قرار می‌گیرند. آن چیزی که تصور می‌شود و آن چیزی که تصدیق می‌شود - به تعبیری متصور و مصدق - هر دو در محدوده ذهن جای

خواهند داشت. شیء خارجی اتصاف به تصور و تصدیق را بر نمی‌تابد. شیء تا به ذهن پای ننهد، یکی از دو جامه تصور و تصدیق را بر تن نمی‌کند. همچنین به منظور انتزاع دو مفهوم تصور و تصدیق، ذهن نیازمند ملاحظات و کندوکاوهای ذهنی است. این دو مفهوم انعکاس خارج نیست که بی تأمل و تعامل حاصل آیند؛ بلکه بازتاب خود را و مدار عملیات ذهنی و تأملات عقلانی اند. بنابراین دو مفهوم تصور و تصدیق عروض و اتصافشان ذهنی بوده از معقولات ثانیه منطقی به شمار می‌آیند و جایگاه اصلیشان علم منطقی است. اما بعدها به دلایلی به علوم دیگر از جمله کلام و فلسفه منتقل شدند و این دو علم آن دو را به عاریت گرفته‌اند. مسئله تصور و تصدیق با موضوع این نوشتار، خویشاوندی نزدیک دارد؛ زیرا مقسم بدیهی و نظری، تصور یا تصدیق است. بنابراین شناخت ماهیت و حقیقت این دو علم، در مبحث بدیهی و نظری تأثیری تمام خواهد داشت.

تصور و تصدیق در ترازوی تعریف

ابن سینا آن دو را چنین تعریف کرده است: *التصور هو الحاضر مجردا عن الحكم والمصدق بها هو الحاضر مقارنا له*^۵. در این بیان تصور مجرد از حکم و تصدیق با حکم تعریف شده است. بنابراین فارق اساسی میان آن دو وجود و عدم حکم است.

صاحب مواقف می‌گوید: *العلم ان خلا عن الحكم فتصور والاقتصدیق*^۶. در این تعبیر هم ملاک تمایز تصور از تصدیق حکم تلقی شده است.

علامه حلی آن دو را چنین تعریف کرده است:

التصور هو حصول صورة الشيء في الذهن والتصديق الجازم المطابق الثابت هو الحكم اليقيني بنسبة

احد التصورين الى الاخر ايجابا اوسلبا^۷.

تصدیق در این تعریف با سه شرط همراه است: جازم، مطابق و ثابت. تصدیق با این شرایط حکمی است که به نسبت میان دو تصور - چه ایجابی و چه سلبی - تعلق گرفته است. از این رو تصدیق خواه در حالت ایجابی و خواه در حالت سلبی دارای چهار رکن خواهد بود: حکم، نسبت، تصور موضوع و تصور محمول. در واقع این تعریف از تصدیق بر قضیه منطبق است. در برابر، تصور آن است که شرایط و ارکان پیش گفته را نداشته باشد. بنابراین تصور چیزی بیش از حصول صورتی علمی در ذهن که همراه با حکم نباشد، نیست.

محقق سبزواری در این زمینه می‌گوید: *العلم اما تصور لایکون معه حکم او تصدیق هو الحكم ای مجرد الاذعان*^۸. در این تعریف تمییز اساسی بر عهده حکم است و حکم چیزی

غیر از اذعان و اقرار ذهنی نیست.

علامه طباطبایی تصور و تصدیق را این گونه تعریف می‌کند:

العلم اما صورة ذهنية حاصله من معلوم واحد من غير ايجاب اوسلب ... و اما صورة ذهنية من علوم معها ايجاب اوسلب^۹

مرحوم علامه برای تصور دو ویژگی ذکر کرده‌اند: یکی این که از معلوم واحد باشد. دیگر آن که ايجاب و سلب در آن نباشد. این دو ویژگی طبعاً در تصدیق عکس می‌شود؛ بدین معنا که تصدیق از بیش از یک معلوم حاصل می‌شود و نیز همراه با ايجاب یا سلب خواهد بود. البته ویژگی دوم ویژگی نخست را نیز در خود دارد؛ زیرا اگر علم آمیخته به سلب و ايجاب بود، قهراً بیش از یک معلوم خواهیم داشت. چون در ايجاب امری برای امر دیگر ثابت می‌شود و در سلب امری از امر دیگر سلب می‌گردد.

حاصل آن که در تصور حکم ملحوظ نیست، اما در تصدیق حکم حضور دارد. به همین دلیل تحلیل ماهیت آن دو بدون بررسی مفاد حکم سامان نمی‌پذیرد؛ ضمن آن که باید روشن کرد که حکم چگونه در تصدیق تأثیر و نفوذ دارد. بدین ترتیب ما با سه مفهوم کلیدی روبرویم: تصور، تصدیق و حکم.

تصور

در ارتباط با تصور چهار اعتبار را می‌توان لحاظ کرد:

۱. لابشرط مقسمی. تصور در این اعتبار «تصور مطلق» نامیده می‌شود.
۲. لابشرط قسمی.
۳. بشرط لا. در این اعتبار شرط عدم حکم در تصور ملاحظه شده آن را «تصور مجرد» می‌نامند.

۴. بشرط شیء. یعنی آن را مقید به وجود حکم بینیم.

تصور در اعتبار اول همان علم است و نه قسمی از آن و قسمی برای تصدیق. به بیان دیگر تصور مطلق همان صورت ذهنی است که برای عالم حاصل می‌شود. بنابراین اگر به تقلید از علامه حلی در تعریف تصور گفتیم «هو حصول صورة الشیء فی الذهن» در واقع علم را تعریف کرده‌ایم. تصور با این بیان، همان تصور مطلق بوده با علم مترادف است و از این رو قسمی برای تصدیق و قسمی برای علم نخواهد بود.

تصور در اعتبار اخیر همان تصدیق است؛ زیرا اگر در آن وجود حکم را شرط کردیم، از

تصدیق سر در خواهیم آورد. تصدیق غیر از تصویری که با حکم باشد، نیست و اصولاً هر علمی که با حکم قرین و همراه باشد - خواه ایجابی یا سلبی - تصدیق خواهد بود. بنابراین دو اعتبار اول و آخر از محل کلام خارج بوده تنها دو اعتبار دیگر مورد نظر می‌باشد. در این زمینه نیز اختلافی به چشم می‌خورد و ما با دو دیدگاه روبه‌رو می‌شویم.

یک. تصویری که قسیم تصدیق است، باید به صورت مطلق و لابشرط قسمی اخذ شود. در این اعتبار هیچ قیدی چه ایجابی چه سلبی - بشرط شیء و بشرط لا - ملاحظه نمی‌شود، و اگر هم قیدی در میان باشد، همان لابشرط بودن است؛ یعنی وجود حکم و نیز عدم حکم هیچ کدام در آن اعتبار نمی‌گردد و همین، قید تصور می‌باشد؛ یعنی لابشرط بودن و مطلق بودن قید و شرط آن است. به بیان دیگر: تصور مشروط به این است که هیچ شرطی و هیچ قیدی آن را همراهی نکند. شاید بتوان کلام سهروردی را در تلویحات^{۱۱} بر این رأی حمل کرد.

دو. تصور، مقید به عدم حکم می‌باشد، نه این که مطلق و بی شرط ملاحظه گردد. در این اعتبار با حکم نبودن، قید تصور است و تصور بشرط لا، یعنی بشرط نبود حکم لحاظ شده است. این برداشت دیدگاه جماعتی است که غزالی به آن اشاره می‌کند.^{۱۱} بر این رأی خورده گرفته‌اند که تصور به نحوی از انحا - شرط یا بشرط - در تصدیق دخالت دارد. از سوی دیگر حکم ملاک تصدیق است؛ در این صورت چگونه تصویری که مقید به عدم حکم است، در تصدیقی که مشروط به وجود حکم است می‌تواند حضور داشته باشد؟ تصور با شرط عدم حکم به منزله تصور با شرط عدم تصدیق است و تصور با این لحاظ نمی‌تواند در تصدیق نقش و دخالتی داشته باشد؛ حال آن که حضور تصور در تصدیق تردید بردار نیست. بنابراین بهتر آن است که بگوییم: تصور نسبت به وجود و عدم حکم، لابشرط است؛ یعنی نه مقید به وجود حکم است که تصدیق شود و نه مقید به عدم حکم است که نتواند در تصدیق حضور به هم رساند؛ بلکه باید آن را مطلق و بی قید دید تا بتواند با تصدیق مقید به حکم جمع گردد. در این صورت می‌توان گفت: *التصور هو حصول صورة الشيء في الذهن مع قطع النظر عن اعتبار الحكم*. قسمت اول این تعریف - یعنی *حصول صورة الشيء في الذهن* - به منزله جنس است و شامل تصدیق هم می‌شود. قسمت دوم بیان پیش گفته به منزله فصل است؛ مع *قطع النظر عن اعتبار الحكم*. این فصل از این که بگوییم *مع التجرد عن الحكم*، بهتر است؛ زیرا تعبیر اخیر اعتبار بشرط لا را تداعی می‌کند، ولی تعبیر پیشین همان اعتبار لابشرط است.

در شرح *حکمة الاشراف* این مطلب به خوبی بیان شده است:

فالتصور هو حصول صورة الشيء عن العقل مع قطع النظر عن الحكم لست أقول مع التجرد عن الحكم كما قال جماعة من المتأخرين ان الامر حاصل في العقل ان لم يكن معه حكم فهو التصور و ان كان معه حكم فهو التصديق فان ذلك ينا في كون التصور شرط التصديق كما هو عند الاقدمين اوشروطه كما عند المحدثين لامتناع تقوم الشيء و اشتراطه بنقيضه و لاستحالة تحقق المعاندة بين الجزء و الكل و الشرط و المشروط.^{۱۲}

حاصل آن که در تصور حکم مأخوذ نیست و تصور مقید به وجود حکم نمی باشد و الا تفاوتی با تصدیق پیدا نخواهد کرد. همچنین قید عدم حکم را نمی توان برگردن تصور آویخت، و الا تصدیق با تصور جمع نمی شود؛ حال آن که تصور به نحوی از انجا همراه و قرین تصدیق است. تنها فرض معقول آن است که تصور نسبت به حکم لابشرط باشد و با توجه به این نکته که لابشرط یا مقسمی و یا قسمی است و لابشرط مقسمی همان علم یا تصور مطلق است، تصور نسبت به حکم، لابشرط قسمی است. به تعبیر دیگر تصور همان علم (حصول صورة الشيء في الذهن) است که در آن توجه و التفاتی به حکم نشده است، یعنی نه وجود حکم و نه عدم آن شرط تصور قرار نگرفته است، بلکه تصور نسبت به این دو حالت، مطلق و لابشرط تلقی شده است.

اقسام تصور

حال که دانستیم تصور، علمی است که نسبت به حکم لابشرط است، این نوع علم شامل اقسامی می شود:

۱. تصور مفرد: مانند تصور انسان، درخت، سنگ و فرشته. این گونه تصورها واحد و مفردند و هیچ نوع ترکیبی در آنها راه ندارد. از این رو تصور مفرد تنها شامل این قسم از تصورات است.

۲. تصور مرکبات ناقص: مثل ترکیب مضاف و مضاف الیه، یا ترکیب صفت و موصوف، یا ترکیب موصول و صله، یا هر یک از دو طرف جملات شرطیه اگر به تنهایی ملاحظه شوند. در تمامی موارد یاد شده ما با ترکیب ناقص روبه رو هستیم. نسبتی که از ترکیب اضافی یا وصفی یا دو قسم دیگر حاصل می آید - مجموع شرط و جزا تصدیق است، اما هر یک از جمله شرط یا جزا اگر به تنهایی ملاحظه شوند، یک ترکیب ناقص را فراهم می آورند - نسبتی تصویری خواهد بود.

۳. تصور نسبت انشایی: این قسم خود شامل انواع ترکیب های انشایی نظیر امر، نهی،

استفهام و تمنی می‌شود. در برابر، ترکیب‌های اخباری، اگر تام باشد از سنخ تصدیقات خواهند بود.

۴. تصور نسبت خیری: مشروط به آن که همراه با حکم قطعی نباشد؛ ب مثل این که ما نسبت به قیام زید شک داشته باشیم، یا مثل تصور نسبت سکونت موجود هوشمند در کره مریخ که همراه با شک و دودلی است. در این گونه موارد، حکم سلبی یا ایجابی نیست به همین دلیل از گروه تصدیقات خارج است.

بنابراین تصور اعم از تصور مطلق است و گفته علامه طباطبایی که تصور را با معلوم واحد برابر و یکی دانستند، قابل دفاع نیست. تصور در ترکیبات هم می‌تواند جاری باشد؛ پس مفرد و واحد بودن ملاک تصور و وجه تمایز آن از تصدیق نیست؛ هر چند می‌تواند یکی از اقسام تصورات باشد. افزون بر آن مناط تصور در ترکیبات تصوری، عدم حکم است و آنچه این گونه ترکیب‌ها را از ترکیبات تصدیقی متمایز می‌سازد، تنها حکم می‌تواند باشد. البته حکم ویژگی‌هایی دارد، از جمله آن که هر جا حکم وجود داشته باشد، به نحوی کلام اشاره به ورای خود می‌کند. دیگر آن که کلام «یصح السکوت علیها» می‌شود. سوم آن که کلام را دایر مدار میان دو حالت می‌کند: ایجاب و سلب. چهارم آن که در زبان فارسی جمله همراه با واژه «است» خواهد بود. با این همه، تمام خصایص و ویژگی‌های پیش گفته از آثار و لوازم حکم می‌باشد. پس محوره، ملاک و فارق اساسی فقط در حکم خلاصه می‌شود و اگر در علمی حکم نبود، چه ترکیبی از مفاهیم و واژه‌ها باشد، چه نباشد، یعنی مفرد و واحد باشد، آنچه در اختیار ما است، تصور است.

تصور، در تقسیمی دیگر، یا کلی است و یا جزئی. تصور کلی مفهومی است که بتواند از اشیا یا اشخاص متعددی حکایت کند؛ مانند مفهوم کتاب که بر افراد بی‌شمار کتاب صادق و منطبق است. در مقابل، تصور جزئی است که تنها از یک فرد حکایت می‌کند و به بیش از یک مصداق منطبق نگردد؛ نظیر صورت ذهنی افلاطون. پس اگر مفهوم به گونه‌ای بود که ابای از صدق بر افراد کثیر داشت، جزئی است و الا کلی خواهد بود. بگذریم از دیدگاه ملاصدرا و پیروانش که می‌گویند: مفهوم مادام که مفهوم است، همیشه کلی است و اگر ده‌ها و هزاران مفهوم دیگر به مفهوم اول ضمیمه شوند، باز هم این مفهوم - از آن جهت که مفهوم است - می‌تواند مصادیق متعدد داشته باشد؛ مگر آن که اشاره به خارج کرده وجودی عینی را به مفهومی مرتبط کنیم، در این صورت چون تشخص از آن وجود است، مفهوم هم متشخص و تک مصداقی خواهد شد. از این رو مفهوم فی حد نفسه کلی است و وجود خارجی هم

مشخص و شخصی است. بنابراین ما امر جزئی نخواهیم داشت چون ذهن همواره کلی است و خارج هم همیشه شخصی است؛ مگر آن که جزئی را به معنای شخصی بگیریم. تصورات جزئی - اگر داشته باشیم - دارای مراحل و مراتبی است که عبارتند از: تصورات حسی، خیالی و وهمی. تصورات عقلی همیشه کلی بوده خود به دو دسته معقولات اولی و معقولات ثانوی تقسیم می‌شوند. قسم اخیر گاه مفهوم منطقی است و برخی مفاهیم فلسفی‌اند. بحث در این زمینه مجال دیگری می‌طلبد.

حکایت‌گری تصور

در زمینه نحوه حکایت تصورات از واقع، دیدگاه‌های متفاوتی مطرح شده است: دیدگاه اول: برخی از اندیشمندان معاصر علم را - چه تصویری و چه تصدیقی - حاکی و کاشف از واقع می‌دانند. خاصیت ذاتی و لاینفک علم همیشه کشف و حکایت بوده است. از این رو علم بدون گزارش‌گری از ورای خود، چیزی بیش از جهل نیست. بنابراین تصورات از آن جا که قسمی از علم‌اند به صورت بالفعل بیرون‌نما هستند و همیشه عالم را به خارج از خود هدایت می‌کنند. پس حکایت‌گری و گزارش‌گری تصورات از بیرون به صورت بالفعل خواهد بود.

انطباق علم به معلوم - فی الجمله - از خواص ضروری علم است. به عبارتی واضح‌تر واقعیت علم واقعیتی نشان‌دهنده و بیرون‌نما (کاشف از خارج) است و هم از این روی فرض علمی که کاشف و بیرون‌نما نباشد، فرضی است محال. همچنین فرض علم بیرون‌نما و کاشف، بی‌داشتن یک مکشوف بیرون از خود محال است.^{۱۳}

در این نظریه ارزشمندی بالفعل مفاهیم و تصورات، پیش فرض است. به عبارت دیگر ما در زمینه تصورات، واقع‌گرا خواهیم شد. تصور، هر چند صورتی ذهنی با خود دارد، این صورت همیشه ما را به بیرون از خود می‌برد. بنابراین ما در مفاهیم تصویری با واقعیت ارتباط خواهیم داشت. از لوازم این رأی، آن است که در تصورات خطا وجود نداشته باشد و مثلاً حس خطا نکند. مرحوم علامه با پذیرش ارزشمندی تمامی تصورات، نحوه خطا در تصورات را توجیه می‌کند.^{۱۴}

دیدگاه دوم: تصور، بالفعل از خارج حکایت نمی‌کند، بلکه اساساً شأنیت بیرون‌نمایی دارد. تصور اگر تنها باشد بیرون‌نما نیست، در عین حال که شأنیت حکایت‌گری را دارد. اگر به تصور نسبت و حکمی ضمیمه و افزوده شود، به تعبیری تصور، جزئی از یک قضیه شده

باشد، با تصدیق قرین می‌شود. در این صورت است که تصور موضوع با تصور محمول می‌تواند از رهگذر حکم، مصداق خود را در خارج نشان دهد. پس تصور اگر به تنهایی ملاحظه شود. به صورت بالقوه کاشف از خارج است و آنچه این قوه را فعلیت می‌دهد، ضم ضمیمه‌ای است که همان حکم و تصدیق است.

تصور ... عبارت است از پدیده‌ی ذهنی ساده‌ای که شأنت حکایت از ماورای خودش را داشته باشد؛ مانند تصور کوه دماوند و مفهوم کوه^{۱۵}

براین اساس از دو قسم علم حصولی تصور و تصدیق تنها تصدیقات به صورت بالفعل ارزش معرفتی دارند و تصورات به تنهایی نمی‌توانند واقع‌نما باشند. در واقع ما در زمینه ارزش علوم تفصیل داده و تنها در باب تصدیقات واقع‌گرا شده‌ایم.

دیدگاه سوم: تصورات به هر شکلی که باشند، از نظر معرفت شناختی ارزشی ندارند. آنها حتی فاقد ارزش بالقوه‌اند؛ زیرا تصور، چیزی بیش از وجود آن در مدارک علمی ما نیست. چنین چیزی هرگز ما را به خارج رهنمون نمی‌شود. آنچه دارای خاصیت کشف و بیرون‌نمایی است، تنها تصدیقات است. ما فقط در زمینه تصدیق است که می‌توانیم واقع‌گرا باشیم. از این رو تصورات هیچ‌گونه کشف و حکایتی از واقع - حتی به صوت شأنی و بالقوه - ندارند.

ليس للتصور بمختلف ألوانه قيمة موضوعية لأنه عبارة عن وجود الشيء في مداركنا، وهو لا يبرهن على وجود الشيء موضوعيا خارج الإدراك، وإنما الذي يملك خاصة الكشف الذاتي عن الواقع الموضوعي هو التصديق أو المعرفة التصديقية.^{۱۶}

این نظریه قابل قبول نیست؛ زیرا اولاً تصویری خاص همیشه تحت شرایطی خاص پدید می‌آید؛ مثلاً اگر چشم خود را به روی شیء‌ای که روان و سیال است باز کنیم، آن را آب خواهیم دید. اگر در زمستانی سرد با هوای برفی از منزل بیرون رویم، احساس سرما خواهیم کرد و اگر در تابستانی با هوای بالای ۴۰ درجه مواجه شویم، احساس گرما می‌کنیم. در مواجهه با شیء‌ای خاص آن را سبز می‌بینیم و اگر روی خود را برگردانیم چیز دیگری خواهیم دید. این امور نشان می‌دهد که پدید آمدن تصورات در ذهن ما از عللی خاص که بیرون از ذهن ما قرار دارند. نشأت می‌گیرند. بنابراین از آنها هم حکایت می‌کنند. همچنین می‌توان به تنوع تصورات استناد کرد: اگر تصورات وسیع، متعدد و متنوع‌اند علتی جز تنوع مبادی و عوامل آنها نمی‌توان به دست آورد. به همین دلیل تصویری خاص از مبدی خاصی بر می‌آید و بر همان مبدأ منطبق شده از آن حکایت می‌کند. ثانیاً انکار حکایت‌گری تصورات با

انکار اصل علیت برابر است؛ زیرا تصورات حسی مثلاً، به صورت تأثرات برای نفس ظهور می‌کنند و ذهن به هنگام احساس متأثر می‌شود. اگر احساس، تأثر است، براساس اصل علیت حتماً مؤثر می‌خواهد و مؤثر در سطح خود اثر نمی‌تواند باشد. پس بیرون از آن بوده در پیدایش تأثری تصویری در ذهن نقش دارد. طبعاً این تأثرات حسی از آن مؤثرات بیرون حکایت و گزارش‌گری خواهند داشت. ثالثاً اگر ما در زمینه تصورات واقع‌گرا نباشیم، در مسئله بدیهیات هرگز نمی‌توانیم تصورات بدیهی را صادق و بلکه مضمون‌الصدق بدانیم، در صورتی که حکمای اسلامی بدیهیات را - خواه تصویری و خواه تصدیقی - صادق و مضمون‌الصدق تلقی می‌کنند. همین نکته از جمله جهاتی است که مسئله تصورات و نیز تصدیقات را با مبحث بدیهیات مرتبط می‌سازد. کسی که در این جا حکم به عزل تصور از مقام حکایت‌گری می‌کند و رابطه آن را با واقعیت می‌برد هرگز نمی‌تواند در مسئله بدیهیات به صدق تصورات بدیهی فتوا دهد و اگر داد دور رأی متهافت و ناسازگار را برگزیده است. این حکم شامل دیدگاه دوم نیز می‌شود؛ زیرا شأنیت حکایت بدین معنا بود که اگر تصور را به تنهایی - و نه ضمن قضیه - ملاحظه کنیم، از نشان دادن بیرون ناتوان است. خلاصه هر نظریه‌ای که ارتباط تصور را از آن جهت که تصور است از خارج بگسلد - چه برای آن شأنیت حکایت قایل باشد یا نباشد - نمی‌تواند به صدق تصورات بدیهی رأی دهد.

واقع‌گروی خود دو قسم است: مستقیم و غیرمستقیم. واقع‌گروی آن است که بگوییم اموری را که ما از طریق حس - مثلاً - درک می‌کنیم، مستقل از ما وجود دارند و حداقل برخی از ویژگی‌هایی را که ما از آنها ادراک می‌کنیم، واجدند. مستقیم بودن به این معنا است که ما ادراکی تصویری از یک شیء داشته باشیم، بدون این که درکی از واسطه در بین باشد؛ برخلاف غیرمستقیم بودن که ما از طریق وساطت و واسطه‌ای به درکی از یک شیء نایل می‌شویم. براساس این دسته‌بندی می‌توان گفت دیدگاه نخست واقع‌گروی غیرمستقیم است؛ زیرا از یک سو تصورات را بیرون‌نما می‌داند و از سوی دیگر، تصور چون نوعی علم حصولی است، همراه با واسطه و صورت خواهد بود. اما کسی مانند شیخ اشراق که احساس را علم حضوری می‌داند، واقع‌گرای مستقیم است و اگر کسی ارتباط تصور را با خارج قطع کرد و آن را واقع‌نما ندانست، در این زمینه از نظر معرفت‌شناختی به نوعی پدیدار‌گروی معرفتی گراییده است، و در واقع در محدوده تصورات به نمودها دل خوش داشته است؛ نمودهایی که هرگز نمی‌توانند به بوده‌ها چنگ بیندازند.

حکم

از آنجا که ملاک تصدیق و مائز میان تصور و تصدیق حکم است، لازم است قبل از پرداختن به تصدیقات با حقیقت و ماهیت حکم آشنا شویم. در ارتباط با مسئله حکم، اندیشه‌ها و نظرات متعددی وجود دارد؛ بدین شرح:

۱. فعل نفس

آنگاه که ما حکمی می‌کنیم در واقع فعلی از نفس ما صادر شده است. بنابراین قیام حکم به نفس، قیام صدوری است نه قیام حلولی. نفس محل حکم نیست، منشأ پیدایش آن است. حکم در این تلقی همانند اراده از نفس صادر می‌شود. از این رو از گروه اعراض که در نفس حلول می‌کنند، نیست؛ بلکه نفس نسبت به آن علیت دارد. این رأی به قطب رازی در رساله‌اش و شیخ سهروردی در تلویحات و مطارحات و نیز به ابن کمونه در شرحش بر تلویحات و همچنین به فخر رازی نسبت داده شده است.^{۱۷} این دیدگاه در شرح موافق هم بدون این که به کسی نسبت داده شده باشد، ذکر شده است.^{۱۸}

این نظریه با این مشکل روبه‌رو است که تصدیق از اقسام علم است و حکما علم را عرض انفعالی (کیف نفسانی) دانسته‌اند. در این صورت چگونه حکم که مقوم تصدیق است، از سنخ فعل نفس خواهد بود. به این اشکال دو پاسخ داده شده است:

یک. تصدیق که با حکم قرین است، از مقوله فعل است، ولی از اقسام علم نیست. در واقع در عرض علم بوده قسیم آن تلقی می‌شود. به عبارت دیگر علم تنها در تصورات خلاصه می‌گردد.

در این پاسخ صغرا منع شده است؛ یعنی تصدیق را از حیطه و محدوده علم بیرون برده است، تا فعلی بودن حکم را حفظ کند.^{۱۹}

دو. این بیان نوعی مجاز‌گویی است؛ زیرا حکم، فعل نفس نیست. تصویری که به دنبال خود حکم را می‌آورد و مستلزم حکم است، فعل نفس است و ما فعل نفس بودن را بر لازم، به جای ملزوم اطلاق کرده‌ایم و این مجاز است. این پاسخ از آن قطب رازی است.^{۲۰}

۲. مقوله ادراک

در این دیدگاه حکم، امری معرفتی و از مقوله ادراک است. گویا چنین برداشت شده است که اگر بگوییم ادراک فعل نفس است، آن را از معرفتی بودن ساقط کرده‌ایم. به تعبیری این برداشت، میان فعل نفس بودن و حکایت داشتن، ناسازگاری می‌بیند و آن دو را قابل جمع

نمی‌داند از این رو با نفی فعلی بودن حکم به ادراکی بودن آن تن داده است. صاحب قسطاس و قطب رازی و تفتازانی و محقق دوانی این نظر را برگزیده‌اند.^{۲۱} همچنین در شرح مواقف از این نظر سخن به میان آمده است.^{۲۲}

این نظر را ادله‌ای همراهی می‌کنند:

یک. انسان اگر به درون خود مراجعه کند، چنین می‌یابد که هرگاه حکمی کرد، با آن چیزی برای انسان معلوم شده است. یک فقره حکم برابر است با یک فقره علم و ابطال حکمی معادل کاهش علم و افزایش جهلی برای انسان خواهد بود. از این رو وجدان صحیح و سلیم، بر ادراکی بودن حکم گواهی می‌دهد.

دو. حکم نتیجه فکر است و نتیجه فکر از سنخ ادراک است؛ چون فکر از مقوله ادراک است پس نتیجه فکر مسانخ آن خواهد بود.

سه. حکم به اوصافی متصف می‌شود که با ادراکی بودن تناسب دارد؛ چنان که می‌گوییم حکم اکتسابی است و می‌دانیم که ما معلومات و ادراکات را کسب می‌کنیم.

دیدگاه اخیر با مشکلاتی نیز مواجه است، یا می‌تواند مواجه شود:

الف) کسی می‌تواند بر نفی قول مذکور ادعای وجدان کند و بگوید من به هنگام حکم می‌یابم که فعلی از من صادر می‌شود. افزون بر آن که امور وجدانی اساساً به عنوان دلیل قابل استناد نیستند؛ زیرا وجدان امری شخصی است و امور شخصی قابل انتقال و همگانی نیست، در حالی که دلیل باید همگانی، انتقال‌پذیر و عمومیت بردار باشد و بتوان آن را به دیگران عرضه داشت و در مقام تبادل فکری از این ابزار استفاده کرد.

ب) اگر بپذیریم که حکم نتیجه فکر است، می‌توان گفت که اولاً هر حکمی نتیجه فکر نیست، زیرا ما احکام بدیهی هم داریم. گذشته از این، شاید کسی بگوید که احکام نظری که نتیجه فکرند، ذهن را آماده می‌سازند تا فعلی از آن صادر شود و این فعل همان حکم است. بنابراین نتیجه فکر بودن، ملازم ادراکی بودن و فعل نفس نبودن نیست.

۳. فعل کاشف

واقعیت آن است که دورای پیش گفته هر یک مشتمل بر حقایقی هستند. بدین معنا که از یک سو حکم می‌تواند فعلی از افعال نفس باشد؛ زیرا اولاً الفاظی که در مقام حکم به کار می‌روند، از قبیل «حکم می‌کنم»، «اذعان دارم»، «تصدیق می‌کنم»، همه در بردارنده مفاد و معنای فعلی هستند و از صدور فعل از نفس حکایت دارند. از این رو اقتضای زبان حکم و تصدیق آن است که واقعیت حکم نوعی فعل نفسانی تلقی شود. ثانیاً ماهیت قضیه به این امر

منجر می‌شود که حکم از مقوله فعل است. بدین شرح که هرگاه ما با جهان خارج مواجه شویم و مثلاً سیب سرخی را ببینیم، در واقع با یک امر برخورد کرده‌ایم و یک شیء را دیده‌ایم. به تعبیری مرئی و مبصر امری واحد است. این امر واحد آنگاه که به ذهن آمد، به دو امر تحلیل و تجزیه می‌شود. ذهن مفهوم سیب را به عنوان مفهومی جوهری در نظر می‌گیرد و سرخی را به منزله ماهیت عرضی لحاظ می‌کند. ذهن در این سطح (سطح دوم) دو امر مجزا و منفک را در اختیار دارد: یکی مفهوم سیب و دیگری مفهوم سرخی. در عین حال ذهن به این نکته التفات دارد که در متن خارج و در سطح نخست ذهن، تنها یک امر وجود و حضور داشت و آن سیب سرخ می‌باشد. انسان برای این که سطح دوم ذهن را با واقعیت خارجی هماهنگ و سازگار کند و این هماهنگی را اظهار کرده ازایه دهد، دست به قضیه‌سازی می‌زند. بدین ترتیب که مفهوم سیب را در جانب موضوع قرار می‌دهد و مفهوم سرخ را در ناحیه محمول می‌نهد. سپس میان آن دو نسبت و سنجشی برقرار کرده و در نهایت حکم به اتحاد این دو مفهوم (موضوع و محمول) در خارج می‌کند و به این اتحاد و هم‌مصدافی اقرار می‌دهد. ذهن با این عمل (حکم کردن) در پی ایجاد ارتباط اتحادی میان موضوع و محمول در خارج و اظهار آن است. قضیه که ناظر به سطح سوم ذهن است، در واقع به سطح اول که مواجهه با امری واحد است باز می‌گردد و ترکیب بعد از تجزیه است. فلسفه قضیه‌سازی اصولاً اذعان به اتحاد خارجی موضوع و محمول است و همین امر مفاد و مدلول نخستین هر قضیه‌ای است. روح قضیه، تصادق و هم‌مصدافی موضوع و محمول است، وحدت یا اتحاد دو مفهوم در متن واقع است و اگر تصادق خارجی نباشد، قضیه‌ای نخواهیم داشت و قضیه خالی از معنا و روح خواهد شد. فرض قضیه بدون اتحاد دو جانب آن در خارج، فرض قضیه بدون قضیه است؛ یعنی ما مفهومی پارادوکسیکال و خودمتناقض خواهیم داشت. پس اگر قضیه برای ایجاد اتحاد میان موضوع و محمول است و اگر این ارتباط را از طریق حکم کردن نشان می‌دهیم، راهی غیر از این پیش روی ما نیست که بگوییم: حکم فعل نفس و عمل ذهن است.

از سوی دیگر حکم باید ماورای خود را نشان دهد. دیدیم که مفاد حکم ارائه اتحاد خارجی میان موضوع و محمول است. بنابراین حکم به خارج هم نظری دارد و از اتحاد خارجی حکایت و گزارش می‌کند. در این صورت می‌توان برای حکم جنبه حکایت‌گری و بیرون‌نمایی هم ثابت کرد. به عبارت دیگر فعل بودن حکم با جنبه ادراکی و معرفتی داشتن مانعة‌الجمع نیست. می‌توان امری را فرض کرد که از یک نظر فعل نفس باشد و همین امر از

بعد دیگر ورای خود را نشان دهد.

امور نفسانی دو دسته‌اند: برخی مانند لذت، اراده، الم، و غم جنبه ادراکی ندارند. این امور اولاً صورت چیزی نیستند؛ مثلاً میان لذت و تصور درخت فوقی واضح وجود دارد: اولی امری کاملاً نفسانی است که واجد هیچ بار علمی و اطلاعاتی نیست و فقط یک حالت نفسانی و درونی است، اما تصور درخت همراه با علم و معرفت بوده و از سنخ امور ادراکی است. ثانیاً این گونه حالات نفسانی با علم حضوری برای نفس منکشف می‌شوند. بعضی دیگر از امور نفسانی جنبه علمی و بعد شناختی دارند، اما به صورت انفعالی برای نفس حاصل می‌شوند. صور ذهنی این گونه‌اند؛ یعنی قوای ادراکی بر اثر برخورد با یک واقعیت صورت‌پذیر بوده نسبت به تأثرات خارجی منفعَل می‌شوند. مثلاً تصور سنگ یا تصور آسمان صور اشیای خاص خارجی‌اند و همه در این جهت مشترک‌اند که اولاً صورت شیء ای بوده نفس از آنها منفعَل می‌شود، ثانیاً ما در این گونه موارد علم حصولی خواهیم داشت.

حکم دارای هر دو جنبه است. از یک جهت صورتی است که بیرون خود را نشان می‌دهد؛ بدین معنا که اتحاد خارجی موضوع و محمول را افشا می‌کند و وجود خارجی نسبت حکمیه و وجود رابط را در خارج آشکار می‌نماید. حکم از این نظر علم حصولی و نوعی صورت ذهنی است که بیرون‌نما و کاشف است. حکم از جنبه دیگر، فعل نفس است و از این نظر همانند دیگر امور نفسانی - نظیر، اراده - می‌باشد. حکم از این لحاظ حاکی و کاشف از چیزی نیست. همین جنبه است که لقب اذعان و اقرار و حکم را می‌آفریند، و حکم در این دید فقط فعل نفس است؛ چنان که اراده عمل نفسانی است.

نتیجه آن که حکم دارای دو جنبه است: از یک نظر بیرون‌نمایی و نمایش‌گری از ماورای خود دارد. حکم با این دید، مانند دیگر علوم، بار علمی و معرفتی و ادراکی دارد. به جز این، حکم بعد دیگری هم دارد و آن این است که همانند اراده فعل نفس است و نفس آن را ایجاد می‌کند. نفس به هنگام حکم، عملی انجام می‌دهد که همان ارتباط وحدت عینی میان موضوع و محمول است. بنابراین حکم هم فعل نفس است و هم راهی به جهان خارج می‌گشاید. در یک جمله حکم فعل کاشف است. این نظریه را مرحوم علامه طباطبایی و شهید مطهری ابداع کرده و پرورش داده‌اند.^{۲۳}

اشکالی که پیش‌تر مطرح شد باز رخ می‌نماید و آن اینکه حکم مقوم تصدیق است و تصدیق از اقسام علم است و علم از اعراض نفسانی است. لذا حکم نمی‌تواند فعل باشد.

باتوجه به تحلیل اخیر از این اشکال به دو نحو می‌توان پاسخ داد:

یک. منع کبرا کنیم؛ یعنی این قاعده کلی را که علم عرض است، انکار کنیم. صدرالمتألهین بر این نکته تأکید دارد که علم امری وجودی است و این امر وجودی فعل نفس است. نفس مبدأ تحقق تمامی علوم و علوم معالیل نفس خواهند بود.^{۲۴}

دو. حکم دو جنبه دارد و از یک نظر وصف حکایت برای آن ثابت شد. حکم از این نظر امر ذهنی و علم حصولی بوده برای نفس به صورت انفعالی حاصل می‌شود. علم به عنوان عرض (کیف نفسانی) با این جنبه حکم مطابقت دارد.

۴. تصور حکم آور

حکم تصویری است که در پی خود حکم را می‌آورد. از این رو حکم بر آن تصور اطلاق شده است. چون مستتبع حکم (تصدیق) است. در واقع اسم لازم به ملزوم اطلاق شده است؛ یعنی به مجاز سخن گفته‌ایم. ظاهر سخن صاحب *درّة التاج* ناظر به همین رأی است.^{۲۵}

به نظر می‌رسد میان تصدیق و حکم، خلطی صورت گرفته است؛ زیر - چنان که خواهیم دید - یکی از اندیشه‌ها در زمینه تصدیق آن است که تصور مستتبع حکم است. قطب‌الدین شیرازی این تعریف تصدیق را بر حکم اطلاق کرده است. در صورتی که حکم نفس تصدیق نیست؛ تفاوت‌هایی میان آن دو هست که بیان خواهد شد.

۵. نسبت محمول به موضوع

به امام محمد غزالی منسوب است^{۲۶} که حکم نسبت محمول به موضوع است. به عبارت دیگر اگر گفتیم قضیه دارای چهار جزء (موضوع، محمول، نسبت و حکم) می‌باشد، این رأی می‌گوید حکم همان جزء سوم است. سنجش و ارتباطی که میان موضوع و محمول برقرار می‌شود، حکم نامیده می‌شود.

۶. ادراک نسبت محمول به موضوع

مراد از حکم، نفس نسبت میان موضوع و محمول نیست، بلکه ادراک این نسبت است. حکم در این طرز تلقی ادراک وقوع نسبت - در قضایای موجب - یا ادراک عدم وقوع نسبت - در قضایای سالبه - می‌باشد. این رأی از شارح *مطالع* به دست می‌آید.^{۲۷}

اگر نگاهی کلی به تمام اقوال پیش گفته داشته باشیم، می‌توانیم آنها را در یک دسته‌بندی محدودتر بگنجانیم. ظاهر رأی اخیر آن بود که حکم همان ادراک است. این قول به نظریه دوم ناظر است؛ حداکثر این که در اینجا متعلق ادراک معین شده است. از سوی دیگر می‌توان دیدگاه پنجم را به رأی نخست بازگرداند؛ زیرا اگر حکم نسبت‌سنجی میان موضوع

و محمول باشد، این امر در واقع فعل نفس است. با کاستن آراء و اقوال پیشین می توان در یک دسته بندی کلی تر گفت: در ارتباط با ماهیت حکم سه دیدگاه اصولی وجود دارد: حکم، امری ادراکی است؛ حکم، فعل نفسانی است؛ حکم، فعل کاشف است. از میان این سه رأی، نظریه اخیر به صواب و صحت نزدیک تر است. مباحث آینده از عهده اثبات این مدعا برخوردار خواهد آمد.

جهت روشن تر شدن ماهیت حکم دو نکته گفتنی است: نخست آن که حکم نسبت نیست. هرگاه به ذهن دو مفهوم عرضه شود و ذهن یکی را موضوع و دیگری را محمول قضیه قرار دهد، بعد از تصور آن دو، میان موضوع و محمول نسبت سنجی و مقایسه می کند. این عمل که همان نسبت حکمیه است، یکی از کارکردهای ذهنی است که در مورد قضیه شکل می گیرد. عمل مقایسه، ممکن است میان دو صورت و دو مفهوم متغایر نظیر جسم و سفید تحقق یابد و امکان دارد میان یک چیز و خودش - انسان انسان است - صورت پذیرد. بدین معنا که ذهن قدرت دارد مفهومی واحد را با دو اعتبار ملاحظه کند و بدین ترتیب قضیه ای بیافریند که مفهومی بر خودش حمل شود. البته در این گونه موارد حمل، اولی ذاتی خواهد بود. توجه به این نکته لازم است که حکم امری غیر از نسبت و مقایسه میان دو سوی یک قضیه است؛ حکم اقرار و اذعان و تحقق این نسبت است. آنگاه که ذهن دو مفهوم را در قیاس با یکدیگر سنجید، بعد از آن یا اذعان به اتحاد آن دو می کند یا نه، که به ترتیب قضیه موجب و سالبه خواهیم داشت. به هر تقدیر اذعان و اقرار و حکم کردن عملی ذهنی است که بعد از مقایسه میان موضوع و محمول پدید می آید. از جمله شواهدش یکی این که حکم متصف به ایجاب یا سلب می شود، اما نسبت در قضایا چنین وصفی را نمی پذیرد. باید افزود که حکم متعلق می طلبد و نسبت، متعلق حکم است. از این رو حکم بدون نسبت شدنی نیست؛ اما می توان موردی را فرض کرد که نسبت میان دو مفهوم وجود دارد، در عین حال حکم در آن جا نباشد. بنابراین در یک قضیه اگر حکم بود، به حتم نسبت هم وجود دارد. البته می توان گفت نسبت جزء قضیه نیست و می توان آن را از ماهیت قضیه بیرون کشید؛ چنان که مرحوم علامه چنین کرده اند.^{۲۸} اما در همین حال وجود نسبت ضروری است؛ زیرا حکم متعلق غیر از نسبت ندارد.

نکته دوم این که حکم تداعی معانی نیست. گاه اتفاق می افتد که انسان به دلیل مشابهت یا مجاورت یا تضاد دو چیز، از یکی به دیگری منتقل می شود. علت این انتقال هم چیزی جز عادت و انس ذهنی نیست. مثلاً چون انسان معمولاً شب و روز را پی در پی دیده است، هرگاه

روز شد توقع و انتظار دارد که به دنبال آن شب فرا رسد. یا از آن جا که اسم حاتم طایی همیشه همراه با صفت بخشندگی است، هرگاه این اسم به گوش ما می‌رسد، به ذهن ما بخشندگی تداعی می‌شود. تداعی معانی یکی از کارکردهای ذهن است که مورد توجه روان‌شناسان نیز قرار گرفته است. مساله حکم این گونه نیست که ما بر اثر عادت ذهنی از موضوع به محمول یا بالعکس منتقل شویم و اسم این انتقال از روی عادت را حکم بگذاریم. حقیقت حکم چیزی غیر از تداعی معانی است؛ زیرا قضایای بسیاری وجود دارد که برای نخستین بار بر انسان عرضه می‌شوند، نظیر فرضیه‌های علمی که انسان نسبت به آنها هیچ‌گونه سابقه و انس و عادت ذهنی ندارد. در این گونه موارد عالم طبیعی بر اساس روش تجربی و استقرایی به داوری می‌نشیند و حکمی علمی صادر می‌کند. در اینجا تداعی معانی نیست، اما حکم وجود دارد، یا برعکس؛ در مواردی هم ممکن است تداعی معانی باشد، مثلاً از شنیدن نام حاتم به بخشندگی منتقل شویم و یکی دیگری را باز خواهد، اما در عین حال حکمی صادر نکنیم، یا حتی - به دلیلی - حکم کنیم که بخشنده نبود.

نتیجه آن که حکم، نسبت در قضایا نیست و بعد از آن رخ می‌دهد؛ چنان که حکم تداعی معانی و انتقال ذهنی نیست. حکم عملی ذهنی است که نفس برای برگرداندن دو مفهوم به ماورای آنها و کشف واقع انجام می‌دهد.

تصدیق

از مجموعه مطالب گفته شده بر می‌آید که تصدیق همیشه همراه حکم است؛ یعنی قوام تصدیق بر حکم است و بدون حکم، تصدیقی در کار نیست. اینک باید دید ارتباط تصدیق با حکم چگونه است. به عبارت دیگر آنچه تاکنون گفته شد این بود که تصدیق به نحوی از انحا با حکم ارتباط دارد، اما کیفیت و چگونگی این ارتباط بیان نشد. نحوه ارتباط این دو می‌تواند به گونه‌های مختلف ترسیم و تصویر گردد. در این زمینه دیدگاه‌ها و نظریاتی وجود دارد؛ بدین شرح:

۱. تصدیق؛ نفس حکم

در این نظریه تصدیق غیر از حکم نیست و حکم نیز امری غیر از تصدیق نمی‌باشد. به عبارت دیگر میان تصدیق و حکم رابطه تساوی برقرار است. البته هر اندیشمندی می‌تواند درباره ماهیت حکم، دیدگاهی را برگزیند و طبعاً این دیدگاه بیان‌گر ماهیت تصدیق هم خواهد بود. این مذهب از حکما شهرت یافته است.^{۲۹} همچنین ظاهر کلمات محقق

سبزواری،^{۳۰} محقق طوسی^{۳۱} و قطب رازی،^{۳۲} ناظر به این رأی است. لیکن صدرالمتألهین این رأی را سخیف دانسته است.^{۳۳}

۲. تصدیق؛ مرکب از اجزا

این رأی را به فخر رازی نسبت داده‌اند،^{۳۴} اما در این که آیا فخر رازی تصدیق را مرکب از سه جزء (تصور موضوع، تصور محمول و نسبت حکمی) می‌داند یا مرکب از چهار جزء (همان اجزاء به اضافه حکم) اختلاف است. قطب رازی رأی فخر رازی را بر سه جزء حمل کرده است،^{۳۵} حال آن که ایجی^{۳۶} و حاجی سبزواری^{۳۷} نظر او را در مورد اجزای تصدیق به چهار جزء برگردانده‌اند. ملاصدرا در این باره به تردید اکتفا کرده است.^{۳۸}

مراجعه به کلمات فخر نشان می‌دهد که وی تصدیق را چهار جزئی می‌داند،^{۳۹} و حکم را یکی از ارکان تصدیق برمی‌شمارد، نه تمام ماهیت تصدیق. بنابراین تصدیق در یک اصطلاح و از دیدگاه امام رازی، مرکب از چهار عنصر است: موضوع، محمول، نسبت و حکم. تصدیق بدین معنا در واقع همان قضیه است. فخر رازی تعریفی از تصدیق ارائه می‌دهد که فقط بر قضیه تطبیق می‌کند. از این رو از نگاه او و پیروانش تصدیق همان قضیه است. البته این در صورتی است که ما قضیه را دارای چهار جزء بدانیم، اما در این میان آراء و دیدگاه‌های دیگری هم وجود دارد که توجه به آنها خالی از فایده نیست.

۳. تصدیق؛ اذعان

تصدیق اذعان و اقرار است. هرگاه قضیه‌ای در بین بود، اذعان هم وجود خواهد داشت. ما در قضیه به مقتضای آن اذعان می‌کنیم و این غیر از حصول مفاد قضیه در خارج است. اذعان به مفاد قضیه یقینی، اعتقاد بر این است که قضیه مطابق با واقع است و این اعم از آن است که نفس قضیه مطابق خارج باشد یا نباشد. به تعبیری اعتقاد به مطابقت غیر از خود مطابقت است. ممکن است انسان معتقد به صدق یک قضیه باشد، در حالی که آن قضیه فی نفسه صادق نباشد. بر این اساس میان دو جمله ذیل فرق اساسی وجود دارد: «الف صادق است» و «اعتقاد دارم که الف صادق است». بیان اول گزارشی از واقع است و وضعی از اوضاع و حالی از احوال خارجی را به صورت یک قضیه نشان می‌دهد. اما در تعبیر دوم ما به صدق یک قضیه اقرار می‌دهیم. حال ممکن است این اعتقاد ثبوتاً مطابق نفس الامر باشد، یا نباشد. این امر، همان تمایز میان اعتقاد و صدق است.^{۴۰} از این رو است که قضایای کاذب یا شبه صادق نیز می‌توانند قضیه تلقی شوند. این رأی به قطب رازی منسوب است،^{۴۱} و او آن را به شیخ‌الرئیس در کتاب *الموجز الکبیر* و به ابهری نسبت داده است.^{۴۲} همچنین رازی اذعان را به

معنای کیفیت اذعانیه گرفته است.^{۴۳}

افزودنی است که می‌توان دیدگاه اخیر را مشابه نظریه نخست دانست. در اینجا تصدیق به اذعان تفسیر شد؛ در رأی اول هم آن را به عنوان حکم معرفی کردیم. شباهت این دو در این نکته نهفته است که بگوئیم حکم همان اذعان و اقرار به این است که مفاد قضیه بر خارج منطبق است. بنابراین اگر حکم را به اذعان نفسانی ارجاع دادیم، می‌توان نظریه اخیر را درباره تصدیق به اولین طرز تلقی بازگرداند.

۴. تصدیق؛ تصور از سنخ حکم

تصدیق عبارت است از تصور^{۴۴} مع^{۴۵} التصدیق. این نظریه گزینه ابن سینا است و کسی پیش از او در باب تصدیق این گونه سخن نگفته بود. به گفته ملاصدرا دقیق‌ترین بیان در رابطه با ماهیت تصدیق همین تلقی بوعلی است.^{۴۴} وی در قسمت منطوق شفا می‌گوید.

كما ان الشيء يعلم من وجهين، احدهما ان يتصور فقط حتى اذا كان له اسم فنطق به تمثل في الذهن و ان لم يكن هناك صدق او كذب كما اذا قيل: انسان، او قيل: افعل كذا، فانك اذا وقتت على معنى ما تخاطب به من ذلك كنت تصورته و الثاني: ان يكون مع التصور التصديق فيكون اذا قيل لك مثلا ان كل بياض عرض، لم يحصل لك من هذا التصور معنى هذا القول فقط بل صدقت انه كذلك فاما اذا شككت انه كذلك او ليس كذلك فقط تصورت ما يقال فانك ما تشك فيما لاتصوره و لاتفهمه و لكنك لم تصدق به بعد و كل تصديق فيكون مع التصور و لاينعكس و التصور في مثل هذا المعنى يفيدك ان يحدث في الذهن صورة هذا التأليف و ما يعلن منه كالبياض و العرض و التصديق هو ان يحصل نسبة هذا الصورة الى الاشياء انفسها انها مطابقة لها و التكذيب يخالف ذلك كذلك الشيء مجهول من وجهين احدهما من جهة التصور و الثاني من جهة التصديق.^{۴۵}

این بیان، علم یا معلوم را به دو وجه می‌بیند و در دو قسم منقسم می‌کند: یکی تصور است که صرف تمثیل معنای اسمی در ذهن است. در تصورات، صدق یا کذب راه ندارد. در عین حال بوعلی حکایت را در مورد تصورات نفی نمی‌کند؛ زیرا تعبیر «تصور شیء» اشاره به شیء خارجی دارد. پس صورت تصویری اشیاء، بیرون‌نما بوده اشاره به ماورای خود دارد.

قسم دیگر علم، تصدیق است. بوعلی با تقابلی که میان حالت شک و تصدیق برقرار می‌کند، در صدد ارائه معنای روشنی از تصدیق برآمده است. اگر انسان نسبت به عرض بودن سفیدی شک داشته باشد، در این حالت مفهوم سفیدی و مفهوم عرض تصور شده‌اند. همچنین میان آن دو مقایسه‌ای صورت گرفته است. اما از آن جا که در اینجا شک حاکم است، تصدیقی صورت نگرفته است؛ نه به سمت ایجاب که بگوئیم «کل بياض عرض» نه به

سوی سلب که گفته شود: «لیس شیء من البیاض بعرض».

ابن سینا علم را دو قسم کرد: یکی تصور بسیط و ساده، و دیگری تصور مع التصدیق. شیخ علم را به دو قسم تصدیق و تصور تقسیم نمود؛ برخلاف نظر رایج. بلکه دو قسم علم را عبارت از تصور ساده و تصور با تصدیق دانست. قسم اخیر همان است که در لسان مشهور به آن تصدیق گفته می‌شود؛ یعنی تصور دو گونه است: تصور ساده که با آن حکم نیست و تصویری که با آن حکم است و به بیان دقیق‌تر تصویری که نفس حکم است. مراد وی از تصور با تصدیق یا حکم (تصور مع التصدیق) تصویری است که عین تصدیق یا حکم - تصور هو نفس التصدیق - باشد. پس تصدیق، تصویری است که دقیقاً همان حکم است؛ نه این که میان تصور و حکم تمایز باشد و حکم چیزی غیر از تصور باشد.

حق آن است که بگوییم علم حصولی دارای دو قسمت است: یکی تصویری که حکم نیست؛ یعنی ماهیت آن با ماهیت حکم مغایر است. دیگری تصویری که همان حکم است؛ یعنی تمام حقیقت آن را حکم تشکیل می‌دهد و تمام حقیقت حکم را هم همین تصور بودن می‌سازد. بنابراین تصدیق همان تصور است و تصور تصدیقی، چیزی غیر از حکم نیست.

ممکن است از کلام بوعلی که می‌گوید تصدیق تصویری با حکم است، چنین برداشت شود که تصور غیر از حکم است و به ظاهر تعبیر «مع» استناد جویند. در حالی که این تعبیر در همه موارد ظهور در تغایر ندارد؛ مثلاً اگر گفتیم «الانسان هو الحيوان مع الناطق» مراد این نیست که حیوان در انسان وجودی غیر از ناطق دارد و ناطق در انسان وجودی غیر از حیوان دارد؛ بلکه آن دو به یک وجود در انسان موجودند و جعل واحداً. البته حیوان و ناطق در عالم ذهن و با تحلیل عقلی دو مفهوم‌اند و از آن جهت که دو مفهوم‌اند با یکدیگر تغایر دارند، اما این دو مفهوم در عالم وجود یکی بوده هیچ انفصالی میان آن دو نیست؛ چنان که در مبحث جنس و فصل هم می‌گویند: جنس مفهومی کاملاً مبهم است و تنها در مورد آن می‌توان گفت یا این نوع است یا آن نوع. از این رو حیوان از آن جهت که جنس است، ماهیت بی‌تحصلی است که یا انسان است یا اسب یا ... فصل نیز ماهیتی است که تحصل بخش جنس می‌باشد. به همین ترتیب درباره تعبیر بوعلی که گفت تصدیق عبارت است از تصور مع التصدیق او الحکم، می‌توان دآوری کرد و گفت مراد او این است که تصدیق، تصویری است که همان حکم است. بنابراین علم دارای دو قسمت است: بخشی از آن را تصوراتی تشکیل می‌دهند که حکم نیستند و بخش دیگر را تصوراتی می‌سازند و که عین حکم‌اند؛ نه این که با حکم‌اند. ملاصدرا همین تفسیر را از تصدیق از کلام سهروردی و محقق طوسی

فهمیده^{۲۶} و رأی فخر رازی و صاحب مطالع را بر این دیدگاه تطبیق کرده است.^{۲۷} کاتبی قزوینی درباره تصدیق می‌گوید: «تصوّر مع الحکم»^{۲۸}. شبیه همین تعبیر را مظفر^{۲۹} و ابی بکر ارموی^{۳۰} دارند. می‌توان این تعبیر را بر بیان بوعلی حمل کرد و گفت مراد آنها از تصدیق تصویری است که نفس حکم باشد. همچنین می‌توان محمل دیگری برای کلام آنان دست و پا کرد و گفت از دیدگاه آنان، تصدیق مرکب است و اجزای تشکیل‌دهنده آن، دو عنصرند: تصور و حکم. در این صورت اینان دیدگاهی شبیه دیدگاه فخر رازی خواهند داشت؛ با این تفاوت که امام رازی تصدیق را مرکب از چهار عنصر می‌دانست، ولی کاتبی و دیگران اجزای تصدیق را به دو رکن تقلیل داده‌اند.

می‌توان بر دیدگاه شیخ - که گفت تصدیق تصویری است که عین حکم باشد - این نکته را افزود که این تفسیر با نظریه دو وجهه‌ای حکم (حکم فعل کاشف است) سازگار است؛ زیرا دیدیم که از نظر شیخ تصدیق تصویری است که همان حکم است؛ یعنی: اولاً تصدیق نوعی تصور است. ثانیاً حکم هم از سنخ تصورات است. از سوی دیگر تصور از نظر شیخ جنبه بیرون‌نمایی و حکمایی دارد. پس حکم می‌تواند کاشف از ماورای خود بوده محکمی‌عنه خود را نشان دهد. از سوی دیگر ظاهر تعبیر «صدقت» و نظایر آن، نشان می‌دهد که ابن‌سینا تصدیق را از مقوله عمل و فعل می‌داند که از نفس صادر می‌شود. حاصل تمام این مقدمات این است که تصویری که همان حکم است (تصدیق) دو رویه است: از یکسو نشان‌گر خارج است و از این جهت به آن تصور گفته شد و از سوی دیگر فعل نفس است و از این جهت به آن تصدیق گفته می‌شود و این دو جنبه و دو رویه، دو روی یک سکه و یک حقیقت‌اند.

شاید بتوان گفت که نظریه اخیر - دیدگاه بوعلی - مشابهتی نزدیک با دیدگاه نخست داشته باشد. البته میان آن دو از نظر دقت و ظرافت فاصله بسیار است. بنابراین در جمع‌بندی نهایی می‌توان گفت اندیشه‌ها و نظریات در باب تصدیق به طور کلی به دو رأی کلان تحویل و تحلیل می‌روند: ۱. تصدیق در یک نظر نفس حکم است. ابن‌سینا با بررسی موشکافانه خود تصدیق را تصویری دانست که عین حکم باشد؛ ۲. تصدیق مرکب است؛ خواه مرکب از چهار جزء - چنان که فخر رازی قائل شد - یا مرکب از دو جزء چنان که کاتبی قزوینی و دیگران، در یک تفسیر - به آن رأی دادند. در اینجا چند نکته قابل ذکر است.

اجزای قضیه

یکی از اموری که اصالتاً در منطق - و به طور ضمنی در دیگر علوم - از آن بحث می‌شود،

ماهیت قضیه و عناصر تشکیل دهنده آن است. در مورد قضایای ذهنی - نه قضایای ملفوظ - دیدگاه‌هایی وجود دارد که به بیان هر یک می‌پردازیم تا ابعاد دیگری از مسئله تصدیق و علم، روشن گردد.

در مورد قضایای موجه و سالبه چند نظریه وجود دارد:

۱. قضیه موجه و سالبه دارای چهار جزء است: موضوع، محمول، نسبت حکمیه و

حکم.

استدلال طرفداران این نظریه آن است^{۵۱} که از دیدگاه منطقی، هیچ قضیه‌ای - موجه یا سالبه - فاقد نسبت و حکم نمی‌باشد؛ زیرا قوام تصدیق به حکم است و حکم به نسبت دو جزء قضیه، یعنی موضوع و محمول تعلق می‌گیرد. بنابراین اگر قضیه بودن قضیه، بسته به حکم است و حکم را نمی‌توان بدون تعلق رها کرد، هر قضیه‌ای حتی اگر سالبه باشد، باید دارای چهار رکن پیش‌گفته باشد؛ به گونه‌ای که فقدان حتی یکی از آن‌ها به فقدان قضیه می‌انجامد.

۲. قضیه موجه چهار مؤلفه دارد؛ یعنی ذهن، موضوع و محمول و نسبت اتحادی را تصور کرده حکم به اتحاد خارجی این نسبت و و آن و جزء می‌کند. اما در هلیات بسیطه که محمول آن را مفهوم وجود تشکیل می‌دهد - مثل انسان موجود است - نسبت وجود ندارد؛ زیرا معنا ندارد نسبت که همان وجود رابط است، میان شیء و خودش واسطه باشد.

قضایای سالبه از سه جزء تألیف یافته‌اند. در این گونه قضایا در واقع حکم وجود ندارد؛ زیرا ذهن بعد از تصور موضوع و محمول و نسبت حکمیه حکمی صادر نمی‌کند؛ یعنی خارجی نبودن و واقعی نبودن نسبت اتحادی در ذهن تثبیت می‌شود. به دیگر سخن در قضیه موجه، حکم به اتحاد موضوع و محمول در خارج می‌کنیم، اما در قضیه سالبه حکم به اتحاد نمی‌کنیم، نه این که حکم به عدم اتحاد کنیم. پس مفاد قضیه سالبه، حکم به سلب، نیست بلکه سلب حکم است و به تعبیری سالبه الربط است نه ربط السلب. نسبت این نظریه به حکما مشهور است و انتخاب ابن سینا و ملاصدرا است.^{۵۲}

به نظر می‌رسد اگر عنصر اساسی تصدیق و قضیه را حکم دانستیم، نتوان هیچ قضیه‌ای حتی سالبه را از حکم تهی کرد. حداکثر در برخی قضایا حکم به اتحاد دو جزء قضیه با واقع می‌کنیم؛ در بعضی دیگر حکم به عدم آن با نفس الامر می‌کنیم. پس در قضیه سالبه نیز حکم وجود دارد. لیکن بعد از آن که عدم ارتباط دو طرف قضیه را در واقع دیدیم، نفس برای اظهار این معنای عدمی حکمی صادر می‌کند و می‌گوید: اذعان دارم که این قضیه به شرط

همین بی‌ارتباطی با واقعیت خود مطابقت دارد یا ندارد. نتیجه آن که تفاوت سلب و ایجاب در قضایا به عدم و وجود حکم نیست، بلکه به متعلق حکم باز می‌گردد. اگر حکم به اتحاد موضوع و محمول در خارج بود، قضیه موجه خواهد بود و اگر به عدم آن، قضیه‌ای سالبه خواهیم داشت. پس به طور کلی باید گفت قضیه بدون حکم ممکن نیست و در این جهت تفاوتی میان موجه و سالبه یا مرکب و بسیطه بودن قضیه وجود ندارد.

۳. قضیه موجه سه جزء دارد که عبارتند از: موضوع، محمول و حکم. تصور موضوع و محمول و نسبت، ذهن را آماده می‌کند تا حکمی صادر کند؛ اما باید توجه داشت که نسبت حکمیه یکی از ارکان قضیه نیست، بلکه چون حکم بدون نسبت نمی‌شود، نسبت مورد نیاز است. پس قضیه، همان موضوع و محمول و حکم است. آری، نفس برای آن که حکمی صادر کند نیازمند تصور نسبت است. شاهد این مطلب آن است که هلیات بسیطه فاقد نسبت حکمیه‌اند؛ در حالی که قضیه هستند. شاهد دیگر این است که قضیه ملفوظه - زید ایستاده است - هم سه جزء دارد و باید میان لفظ و معنا مطابقتی باشد.

قضیه سالبه مشتمل بر دو جزء است. در این گونه قضایا ذهن بعد از تصور موضوع و محمول متوقف شده حکم و نسبتی میان آن دو برقرار نمی‌کند؛ اما ذهن این حکم نکردن را حکم به عدم می‌پندارد و در مقابل «است» در قضایای موجه، مفهوم «نیست» در قضایای سالبه می‌گذارد و برای این گونه قضایا سه یا چهار جزء فرض می‌کند؛ در حالی که در واقع قضایای سالبه بیش از دو جزء ندارند. این نظریه انتخاب علامه طباطبایی است.^{۵۳}

۴. قضایای موجه و سالبه بیش از دو جزء ندارند. آن جا که ذهن قضاوت کرده می‌گوید: «حسن نشسته است» در واقع غیر از تصور حسن و تصور نشستن عنصر دیگری به نام حکم و نسبت وجود ندارد، بلکه صرفاً محتوای این قضیه را دو تصویری تشکیل می‌دهد که در ذهن با یکدیگر موجود شده و با هم مورد توجه قرار گرفته‌اند. نسبت و حکم، تلازم میان موضوع و محمول است. به خاطر آوردن یکی تداعی دیگری است و این امر به سبب قانون کلی تداعی معانی است. تداعی و تلازم میان موضوع و محمول به نسبت مشابهت یا مجاورت یا تضاد و نظایر آن، می‌تواند بود. بنابراین قضیه چیزی جز دو تصور متلازم و متداعی نیست و در این جهت فرقی میان ایجاب و سلب نمی‌کند. این نظریه برگزیده برخی از روان‌شناسان جدید است.^{۵۴}

نتیجه آن که اولاً قضیه از آن جهت که قضیه است بدون حکم ممکن نیست. قوام و حیات قضیه به حکم بستگی دارد و حکم ستون خیمه قضیه است که نباید فرو ریزد و الا قضیه

متلاشی می‌شود. در این میان تفاوتی میان سلب و ایجاب نیست. ثانیاً باید محدوده ذهن را از حوزه خارج مجزا نگه داشت و آن دو را با یکدیگر نیامیخت. وجود و ماهیت در خارج اتحاد - بلکه وحدت - دارند؛ به گونه‌ای که یکی از انواع اتحادها، اتحاد میان وجود و ماهیت است. اما این دو آنگاه که به ذهن آیند، دو مفهوم متغایرنند. از این رو می‌توان یکی را موضوع و دیگری را محمول قرار داد و مثلاً گفت: «درخت موجود است». در این تحلیل نسبت حکمیه و حکم باید وجود داشته باشد تا بتوان به مطابقت مفاد قضیه با واقع حکم کرد. از این رو در هلیات بسیطه هم سه و یا چهار رکن وجود دارد. ثالثاً نسبت، یکی از ارکان قضیه است. براساس تحلیل پیش گفته ذهن بعد از تصور موضوع و محمول میان آن دو مقایسه‌ای صورت می‌دهد و سپس حکم به اتحاد آن دو در خارج و تحقق این نسبت در عالم عین می‌کند؛ البته در قضیهٔ موجه. بنابراین نسبت، از قضیه بیرون نیست. از سوی دیگر علامه طباطبایی خود در مبحث وجود رابط، نسبت را قائم به طرفین دانسته‌اند؛ به گونه‌ای که امکان مفارقت و انفصال آن از طرفین وجود ندارد. به گفتهٔ ایشان: «نسبت یا وجود رابط یکی از اجزای قضیه است»^{۵۵}. رابعاً حکم در قضایا تداعی معانی نیست، بلکه فعلی است که نفس به منظور مطابقت مفاد قضیه در خارج و اتحاد موضوع و محمول با عالم عین صادر می‌کند. بنابراین به طور خلاصه می‌توان گفت که قضیه - چه سالبه چه موجه و چه مرکبه چه بسیطه - دارای چهار رکن و مؤلفه می‌باشد. باید افزود که آرا و گفته‌های دیگری هم در باب اجزای قضیه وجود دارد که از آنها چشم می‌پوشیم. تاکنون دو نظریه دربارهٔ تصدیق ذکر شد و اینک نظریهٔ سوم.

حکایت‌گری تصور و تصدیق

از جمله نتایجی که حاصل مباحث تصور و تصدیق است، این است که هم تصور و هم تصدیق - تصدیق براساس تفسیر بوعلی - بیرون‌نما بوده کاشف از خارج‌اند. حال می‌افزاییم که در این صورت می‌توان در بحث از بدیهیات گفت: تصور و تصدیق صادق‌اند و صدقشان بدیهی است و علوم نظری از جانب بدیهیات کسب صدق می‌کنند. اما اگر ما تصور یا تصدیق را حاکی ندانیم و برای آن‌ها وصف کاشفیت اثبات نکنیم، در مبحث بدیهیات، چنین سخنی نمی‌توانیم گفت. حکایت مقدمهٔ صدق است. تصور یا تصدیق، بعد از دریافت گواهینامه حکایت، می‌توانند وارد آزمون صدق و کذب شوند. صداقت فرجامین پلهٔ نردبانی است که صعود بر آن تنها با پشت سر گذاشتن پلهٔ بیرون‌نمایی و حکایت میسر است. بدیهی

است که حکایت عین صدق نیست، بلکه مقدمه آن است. بدین معنا که هر امر صادقی بیرون خود را نشان می‌دهد، ولی هر جا که وصف حکایت وجود داشت، لازم نیست سرای صدق باشد؛ زیرا حکایت بیش از این نیست که جهان ماورای خود را نشان می‌دهد و از بیرون نشان‌گری می‌کند و به اصطلاح علم حاکی باید محکی عنه داشته باشد، ولی لزومی ندارد محکی عنه بر متن خارج دقیقاً و کاملاً منطبق باشد. محکی عنه غیر از مصداق است. اگر محکی عنه بر مصداق علم کاملاً نشست، به این علم حاکی و کاشف، علم صادق نیز می‌گویند و الا این علم، بیرون‌نمایی کرده است، در عین حال کاذب است.

تفاوت گزاره و جمله

در منطق میان قضیه ذهنیه و قضیه ملفوظه تفاوت گذاشته‌اند. در فلسفه منطق - که یکی از شاخه‌های فلسفه معاصر است - تمایز مشابه وجود دارد و آن تفکیک میان گزاره و جمله است. شاید توجه به وجوه تمایز میان گزاره و جمله در این مقام مفید فایده باشد. فلاسفه منطق می‌گویند^{۵۶}: جمله ناظر به ساختار دستوری است که به معنایی اشاره دارد. جمله از واژه‌های ملفوظ یا مکتوب تشکیل شده و حاکی از مدلولی خاص است؛ ولی گزاره مفاد و محتوای اطلاعاتی یک جمله را بیان می‌کند. براین اساس میان جمله و گزاره چهار تمایز و اختلاف وجود دارد؛ بدین شرح:

یک. گزاره واحد است، ولی جمله‌ها متعددند؛ مثلاً اگر گفتیم «الف از ب بزرگ‌تر است» و بار دیگر بگوییم «ب از الف کوچک‌تر است» این دو بیان از نظر ساختار نحوی متفاوت‌اند، در حالی که مفاد و بار اطلاعاتی آنها یکی است. پس ما تنها یک فقره اطلاعات خواهیم داشت و با یک وضع امور و محکی عنه مواجهیم و اگر باور داشتیم که اولی صادق است، حتماً دومی هم صادق خواهد بود و بالعکس.

دو. جمله واحد باشد اما گزاره‌ها متعدد؛ یعنی عکس تفاوت پیشین. تمام جملاتی که مسندآلیه آنها ضمیر باشد، مثل «او آمد»، ساختار دستوری واحدی دارند؛ حال آنکه به تعداد مراجع ضمائر بار اطلاعاتی خواهیم داشت. یا اگر واژه‌ای مشترک لفظی بود - مثل این که بگوییم «حسن شیر را دید» - به تعداد معانی لفظ شیر گزاره وجود دارد.

سه. جمله واحد به تعدد زبان‌ها متعدد است، ولی گزاره یکی بیش نیست.

چهار. گزاره متصف به صدق و کذب می‌باشد؛ در صورتی که جمله معروض معناداری و بی‌معنایی است. بار اطلاعاتی یک گزاره، یا مطابق خارج است و یا نیست، ولی جمله که

بیش از مجموعه وازه‌هایی که به شکلی خاص کنار یکدیگر چیده شده‌اند، نیست، یا معنادار است و یا فاقد معنا. از این رو یکی از تعاریف گزاره چنین است: «چیزی که یا صادق است و یا کاذب».

برآمدن تصور و تصدیق از یکدیگر

از آنجا که تصدیق حکم است و متعلق حکم نسبت میان دو جزء قضیه است، تصدیق متوقف بر تصور خواهد بود. تحقق تصدیق بعد از تحقق تصور است و حصول تصور آغازی برای پیدایش تصدیق و حکم خواهد بود. بنابراین تصدیق فرع تصور است. این یکی از مسایل معروف میان علمای منطق است. اما مواردی وجود دارد که گویا امر معکوس است؛ یعنی تصور فرع بر تصدیق بوده بعد از آن حاصل می‌آید. یکی از موارد روشن، قضایای شرطیه است. این گونه قضایا از آن جهت که قضیه‌اند، دارای حکم‌اند. قضیه واحد هم حکمی واحد خواهد داشت. حکم در قضایای شرطیه همان است که میان شرط و جزا منعقد می‌شود. از سوی دیگر می‌دانیم که هر یک از قضایای شرط و جزا در حکم یک قضیه‌اند. این دو قضیه دارای دو حیثیت‌اند: اگر آنها را مستقل و بی‌ارتباط با یکدیگر نگاه کنیم، قضیه‌ای تام و تمام بوده دارای ارکانی خواهند بود که از آن جمله حکم است. اینها در واقع تصدیقی کامل‌اند. از حیث دیگر آنها در قضایای شرطیه مقدم یا تالی بوده حکم تصور را پیدا می‌کنند. حال با توجه به این که مقدم یا تالی در جملات شرطیه تصدیق‌هایی هستند که به عنوان تصور مصرف می‌شوند، در این مورد می‌توان گفت تصور فرع بر تصدیق است و تصدیق پیش درآمد تصور است. در منطق ریاضی موارد دیگری را بر شمرده‌اند.

پی‌نوشت‌ها

۱. ابن‌سینا، التعليقات، صص. ۶۸ و ۶۷؛ الشفاء، کتاب النفس، ص. ۵۳؛ الشفاء، المنطق، ج. ۱، ص. ۱۹۱.
۲. کاپلستون، فردریک، تاریخ فلسفه، ج. ۱، صص. ۱۳۰-۱۱۷ و ج. ۲، صص. ۶۱۵-۶۱۱ و صص. ۵۸۰-۵۷۰؛ فعالی، محمدتقی، درآمدی بر معرفت‌شناسی دینی و معاصر، صص. ۱۱۸-۱۱۴.
۳. سهروردی، شهاب‌الدین، حکمة الاشراف، صص. ۳۹ و ۲۹۷؛ مجموعه مصنفات، ج. ۱، ص. ۴۷۴؛ صدرالمتألهین، الاسفار الاربعه، ج. ۳، صص. ۲۹۲ و ۳۰۴ و ۳۶۰؛ ابن‌سینا، الشفاء، کتاب النفس، ص. ۵۳ و الالهیات، ص. ۳۶۱؛ المبدأ والمعاد، صص. ۱۰۲ و ۱۰۳؛ الاشارات والتهبیهات، ج. ۲، صص. ۲۹۴ و ۳۰۸؛ طباطبایی، سید محمد حسین، اصول فلسفه و روش رئالیسم، ج. ۱، ص. ۱۰۳.
۴. شهید مطهری، مرتضی، شرح مبسوط منظومه، ج. ۳، ص. ۳۲۹.

۵. الاشارات و التنبیها. ج. ۱، ص. ۱۲.
۶. شرح المواقف. ج. ۱، ص. ۸۶.
۷. كشف المراد. ص. ۱۷۲.
۸. شرح المنظومه، منطق. ص. ۷.
۹. نهاية الحكمة. ص. ۲۵۰. برای تفصیل بیشتر رك: فارابی. المنطقیات. ج. ۱، ص. ۲۶۶؛ الجوهر النضید. ص. ۱۹۲.
۱۰. رك: رسالتان فی التصور و التصدیق. ص. ۳۶.
۱۱. القسطاس. ص. ۳.
۱۲. حكمة الاشراف. ص. ۴۱.
۱۳. اصول فلسفه و روش رئالیسم. ج. ۱، ص. ۱۳۰.
۱۴. همان. صص. ۱۶۸-۹۴.
۱۵. آموزش فلسفه. ج. ۱، ص. ۱۶۴.
۱۶. صد، سید محمدباقر. فلسفتنا. ص. ۱۶۲.
۱۷. رسالتان فی التصور و التصدیق. صص. ۳۸ و ۳۳.
۱۸. شرح المواقف. ج. ۱، ص. ۸۹.
۱۹. شرح المطالع. ص. ۸.
۲۰. شرح حكمة الاشراف. ص. ۴۲.
۲۱. به نقل از: رسالتان فی التصور و التصدیق. ص. ۳۲.
۲۲. شرح المواقف. ج. ۱، ص. ۸۹.
۲۳. اصول فلسفه و روش رئالیسم. ج. ۲، صص. ۵۳-۵۰؛ نهاية الحكمة. صص. ۲۵۱-۲۵۰.
۲۴. الاسفار الاربعه. ج. ۳، ص. ۳۶۶.
۲۵. درة التاج. ص. ۲۹۶.
۲۶. رسالتان فی التصور و التصدیق. ص. ۳۹.
۲۷. شرح المطالع. ص. ۸.
۲۸. نهاية الحكمة. ص. ۲۵۱.
۲۹. نظریة المعرفة. ص. ۳۸؛ قد المحصل. ص. ۶؛ رسالتان فی التصور و التصدیق. ص. ۳۷.
۳۰. شرح المنظومه، منطق. ص. ۷.
۳۱. كشف المراد. ص. ۱۷۲.
۳۲. شرح حكمة الاشراف. صص. ۴۲-۴۱.
۳۳. رسالتان فی التصور و التصدیق. ص. ۵۳.
۳۴. عیون الحكمة. ص. ۴۲.
۳۵. رسالتان فی التصور و التصدیق. صص. ۹۶-۹۷.
۳۶. شرح المواقف. ج. ۱، ص. ۸۸.
۳۷. شرح المنظومه، منطق، ص. ۸.
۳۸. رسالتان فی التصور و التصدیق. ص. ۵۳.
۳۹. عیون الحكمة. ص. ۴۳؛ الملخص. ص. ۱.
۴۰. برای تفصیل بیشتر رك: فعالی، محمدتقی. درآمدی بر معرفت‌شناسی دینی و معاصر. صص. ۱۶۵-۱۶۳.
۴۱. رسالتان فی التصور و التصدیق. ص. ۹۸.
۴۲. همان. صص. ۱۰۱-۹۸.

۴۳. همان. ص. ۴۴.
۴۴. رسالتان فی التصور و التصدیق. ص. ۴۵.
۴۵. الشفاء المنطق. ج. ۱، ص. ۱۷.
۴۶. رسالتان فی التصور و التصدیق. صص. ۷۰-۶۴؛ ر.ک: حکمة الاشراف. ص. ۴۱؛ کشف المراد. ص. ۱۷۲.
۴۷. رسالتان فی التصور و التصدیق. ص. ۶۰.
۴۸. شرح الشمسیه. ص. ۷.
۴۹. المنطق. ص. ۱۶.
۵۰. شرح المطالع. ص. ۷.
۵۱. آموزش فلسفه. ج. ۱، ص. ۱۶۵.
۵۲. نهاية الحکمة. ص. ۲۵۱؛ اصول فلسفه و روش رئالیسم. ج. ۲، صص. ۴۸-۴۴.
۵۳. نهاية الحکمة. ص. ۲۵۱؛ اصول فلسفه و روش رئالیسم. ج. ۲، صص. ۴۹-۴۸؛ الاسفار الاربعة. ج. ۱، صص. ۳۶۶-۳۶۵ تعلیقة علامه طباطبائی.
۵۴. به نقل از: اصول فلسفه و روش رئالیسم. ج. ۲، ص. ۴۶؛ فلسفتنا. ص. ۵۸.
۵۵. نهاية الحکمة. ص. ۲۸.
۵۶. ر.ک: فعالی، محمدتقی. درآمدی بر معرفت شناسی دینی و معاصر. صص. ۱۶۳-۱۶۰.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی