

تصوّر و تصدیق

محمدتقی فاعلی

سؤال این است که 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.

۲- نفس شناسی یکی از مهمترین بخش های فلسفی است که به بحث ادراک می پردازد و در این میان سهم حکیم نابغه و فرزانه قرن پنجم، ابوعلی سینا از همه بیشتر است. نفوس کلیه، به سماوی و ارضی تقسیم می شدند: 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 درآکه یا عالمه است، بدین مناسبت در مبحث *معرفة النفس* یا روانشناسی متقدمان، از علم سخن بمیان می آمد. در این قسمت به مباحثی از این قبیل پرداخته می شد: مراتب ادراک؛ انواع ادراک؛ ارتباط قوای ادراکی با یکدیگر و با دیگر قوا و با نفس؛ جایگاه و شأن قوای ادراکی و علم نفس بخود که از سنخ علم حضوری است.

نفس شناسی فلسفی نزد پیشینیان در بخش طبیعیات قرار می گرفت 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 مباحثی مانند مقولات که جایگاه مستقلی در منطق داشت، بدلتلی تدریجاً به فلسفه آمد و رنگ و بوی فلسفی بخود گرفت. در پاره ای موارد، مباحثی از طبیعیات به «فلسفه اولی» منتقل می شود؛ نظیر مبحث حرکت. بهر روی در جریان علوم اسلامی اینگونه نقل و انتقالها و حذف و اضافات، صورت گرفته و دور از انتظار نمی باشد.

۳- 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 بخود اختصاص داد. صدرالمتألهین در کتاب یاد شده به تفصیل و با شرح و بسط فراوان، به مسائل 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 پاورقی های کتاب ارزشمند اصول فلسفه و روش رئالیسم در باب علم و ادراک مطرح شده

□ پیش درآمد

جایگاه مباحث علم در علوم اسلامی

مباحث مربوط به ادراک و معرفت در علوم اسلامی - اعم از فلسفه، کلام، منطق و حتی علم اصول - بصورت پراکنده مطرح شده است. در منابع اسلامی، ابواب و موارد متعددی وجود دارد که هر یک با دیدی خاص به امر شناخت پرداخته اند. هیچیک از این موارد از دیگری مستغنی نیست؛ عبارت دیگر از آنجا که هر یک به بُعدی و جهتی از بحث علم و ادراک پرداخته اند، طبعاً مجموع مباحث، زوایای متعدد و متنوعی از هندسه معرفت را تشکیل می دهد، و در نهایت می توان تصویری نسبتاً فراگیر از شناخت در علوم اسلامی بدست داد.

ناگفته نماند که مباحث طرح شده، همه آنچه که باید در این زمینه گفت، نیست. مسئله معرفت، مسائل بیشمار ی را پدید آورده است که پرداختن به همه آنها، حتم و فرض است. موارد پراکنده بحث شناخت را می توان اینگونه گزارش کرد:

۱- بخشی از فلسفه، مبحث «مقولات» است و یکی از اجناس عالیه، مقوله کیف است. این مقوله در یک تقسیم بندی به چهار قسمت کلی تقسیم می شود: کیفیات محسوس؛ کیفیات نفسانیه؛ کیفیات مختص به کمیات، و کیفیات استعدادیه. در قسمت کیفیات نفسانیه، مواردی ذکر کرده اند؛ 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 نگریسته اند. عبارت دیگر یکی از ابعاد معرفت، بُعد هستی شناسی و وجود شناختی است. در این ملاحظه، به علم از آنجهت که «هست» نگاه می شود. ماهیت و حقیقت علم هرچه 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 می شود. اینصورت ذهنی هرچه باشد، وجود دارد و می توان گفت «هست». حال

● مسئله ارزشمندی علوم و ادراکات انسان از جهتی اساسیترین و مهمترین مسائل است؛ زیرا راه فلسفه رئالیسم از فلسفه ایده‌آلیسم و نیز شکاکیت از همینجا جدا می‌شود.

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. ۸- در منطق به مسائلی بر می‌خوریم که با مسئله علم ارتباط دارند؛ مانند تصور و تصدیق؛ بدیهی و نظری؛ مسئله فکر؛ مبحث 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.

۹- 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 اسماء و صفات الهی، تک تک صفات حق را بر می‌رسند. یکی از صفات واجب، علم او است. در تحلیل حقیقت علم الهی بمناسبت به علم انسان هم اشاره می‌شود، و تطبیق و مقایسه‌ای میان آن دو صورت می‌گیرد.

۱۰- در علم اصول با مسائلی مانند عام و خاص، مطلق و مقید، مفهوم و منطوق و نظایر آن روبرو هستیم. بطور کلی برخی از مباحث الفاظ در این علم، تحلیل‌های دقیق و ظریفی از عالم ذهن می‌دهند. از اینرو انسان را با برخی زوایا و پیچیدگی‌های ذهن آشنا می‌کنند.

ابعاد مسئله علم

اگر در مباحث و مسائل گفته شده 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. عبارت دیگر علم حداقل دو بعد و دو جنبه دارد: گاه از تجرد ادراک، درجات ادراک، عرض بودن علم و قوای ادراکی سخن بمیان می‌آید. از این منظر آنچه محور قرار می‌گیرد، «وجود علم» است. علم، وجودی خاص بخود دارد که از اینجهت مسائلی را پدید آورده است. بنابراین یک دسته از مسائل علم، وجود شناسی علم خواهند بود. در عین حال نوع دیگری از مسائل 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 مابه علم نگاه استقلال داشته باشیم و وجود و هستی آنرا در نظر بگیریم، مسائل دسته اول را در پی خواهد داشت؛ ولی اگر به علم نگاه آلی کنیم و حیثیت مفهومی و حکائاتی آنرا مورد توجه قرار دهیم، با مسائل و مباحثی دیگر روبرو هستیم. مثلاً نگاه ما به آینه دو گونه است:

است، ناظر به این بحث از کتاب اسفار است.

۴- 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 قائل 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 اینصورت 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.

۵- 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 بکار 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 منطق در این دسته جای می‌گیرند.

۶- 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 الا کاذب خواهد بود. اصولاً مسئله «نفس الامر» همینجا 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.

۷- «ماهیت و احکام آن» یکی دیگر از مباحثی است که خود را به عالم فلسفه کشانده است. در این زمینه مسائل مختلفی مطرح می‌شود؛ از قبیل اعتبارات ماهیت

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. دراینمورد آینه، شائیتی جز ارائه و گزارشگری و حکایت ندارد. علم نیز چنین است. علم از جهتی وجود دارد، پس تحلیل وجود آن زمینه ساز طرح مسائلی خواهد شد. از سوی دیگر شأن مرآت و حکایتی هم دارد که بسیاری از مباحث علم به این حیثیت و جنبه از علم باز می‌گردند. گفتنی است که بگونه‌های 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 اینگونه‌مباحث بکارکرد 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، بطور 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. بسائط 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 می‌خورند.

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 قائل است، در واقع حدی برای ذهن رقم زده است. برخی از فلاسفه، تحقیق درباره 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 اینرو 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 کسیکه خلاف این را هم معتقد باشد، بنحوی درباره تعیین حدود معرفت سخن گفته است. بنابراین، این مسئله یکی از مسائل عمده پیرامون علم خواهد بود.

ج) اقسام علم

یک بخش از مسائلی که به علم از جهت مفهومی - نه 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 ایندو خود اقسامی دارند: علم حصولی در دو منطقه تصور و تصدیق ظاهر می‌شود و هر یک از آندو (تصور و تصدیق) به بدیهی و نظری تقسیم می‌شوند.

مفاهیم نیز به دو قسم جزئی و کلی تقسیم می‌شوند. مفاهیم کلی یا معقولات، دو دسته‌اند: 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 حقایق‌اند و یا اعتباریات و یا وهمیات. حکما برای ادراکات انسان، اقسام دیگری هم شمرده‌اند؛ از جمله: ادراک حسی؛ ادراک خیالی؛ ادراک وهمی و ادراک عقلی. اینها مراتب یا بتعبیری از اقسام علوم بشر محسوب می‌شوند. بنابراین تقسیماتی که برای علم و ادراکات انسان صورت گرفته است، قسمتی از مباحث علم را تشکیل می‌دهد.

این مسئله را از زاویه دیگر هم می‌توان نگریست: ذهن دارای سطوح و مراتب مختلفی است و این امر بذهن توانایی و قدرت بالایی می‌بخشد. ذهن در اولین لایه برخورد و مواجهه با جهان خارج به یک سلسله تأثرات حسی دست می‌یابد؛ سپس در سطحی بالاتر به مفاهیمی کلی می‌رسد؛ پس از آن مفاهیم کلی‌تر و عام‌تری بنام مفاهیم منطقی و فلسفی را به دام می‌اندازد. البته در زمینه کیفیت انتزاع و تحقق این مفاهیم و طبقه‌بندی ذهن، دیدگاهها و نظریات متعددی وجود دارد.

د) ارزش علم

مسئله ارزشمندی علوم و ادراکات انسان، مدار نوشتار حاضر است. این مطلب از جهتی اساسی‌ترین و مهمترین مسائل است؛ زیرا راه فلسفه رئالیسم از فلسفه ایده‌آلیسم و نیز شکاکیت از همینجا جدا می‌شود. ارزشمندی ادراکات را به دو گونه می‌توان بررسی کرد:

۱- آیا عالمی مستقل از ذهن انسان وجود دارد؟ یا اینکه عالم عبارت است از آنچه بشر از عالم درک می‌کند؟ بتعبیر دیگر آن جهان هر کس، درک او از جهان است؟ یا جهان هر کس مستقل از او است؟ و آیا برای انسان امکان

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 بذهن است. واقعگراها و فلاسفه رئالیست، گزینه نخست را برگزیده‌اند. اما ایده‌آلیست‌ها به دیدگاه دوم گراییده‌اند؛ هر چند میان اینها دیدگاه‌های مختلفی وجود دارد. در حکمت اسلامی اعتقاد به وجود حقیقی و واقعی عالم تقریباً مسلم و بی‌نیاز از بحث است؛ هر چند ابن سینا 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؟ بتعبیر 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، نظرهای 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 نبود، بلکه احساس و ادراک انسان بود که اشیاء را واقعی یا غیرواقعی می‌کرد. پروتاگوراس و گورگیاس دو شکاک معروف ایندوره‌اند. مرحله دوم وابسته به پیرهون است که می‌گفت: عقل انسان نمی‌تواند به بودها برسد، بلکه ما فقط می‌توانیم بدانیم که اشیاء چگونه بنظر ما می‌آیند. مرحله دیگر شکاکیت به مدرسه پیرهون وابسته بود. در ایندوره 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، قائل شد که هیچ چیز جز من و باورهای من و شیطانی که این باورها را به من القا می‌کند، وجود ندارد. جریان شکاکیت بدست هیوم ادامه یافت و امروزه اشکال مختلف و انواع گوناگونی از آن به

در علوم اسلامی و بویژه در فلسفه، شکاکیت هرگز بعنوان یک مشرب و گرایش فلسفی مطرح نشد. حکما، ارزشمندی ادراکات را پذیرفتند^۳ و به آن به دیده صدق نگریستند. بر این اساس، علوم انسان اجمالاً صادقند؛ بدین معنا که در میان ادراکات و حقایق ذهنی، بسیاری صادق و مطابق واقع است. بعقیده ایشان علم غیر کاشف اصولاً علم نیست^۴ و علم کاذب حقیقتاً همان جهل است؛ هر چند ما آنرا 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، نقیض آن نیز صادق است. بنابراین جهانی مستقل و خارج از ذهن وجود دارد. اما اگر فرض کردیم این قضیه صادق است و مفاد آنرا پذیرفتیم، بر این اساس ما به این قضیه می‌رسیم که این 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 اینرو 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.

۱ - ابن سینا، التعليقات، ص ۶۸ و ۶۷؛ الشفاء، کتاب النفس، ص ۵۳؛ الشفاء، المنطق، ج ۱ ص ۱۹۱.

۲ - کاپلستون، فردریک: تاریخ فلسفه، ج ۱، ص ۱۳۰-۱۱۷ و ج ۲، ص ۶۱۵-۶۱۱ و ص ۵۸۰-۵۷۰؛ فعالی، محمدتقی: درآمدی بر معرفت شناسی دینی و معاصر، ص ۱۱۸-۱۱۴.

۳ - سهروردی، شهاب‌الدین: حکمة الاشراف، ص ۳۹ و ۲۹۷؛ مجموعه مصنفات، ج ۱، ص ۴۷۴؛ صدر المتألهین: الاسفار الاربعه، ج ۳، ص ۲۹۲ و ۳۰۴ و ۳۶۰؛ ابن سینا: الشفاء، کتاب النفس، ص ۵۳ و الالهيات، ص ۳۶۱؛ المبدأ و المعاد، ص ۱۰۲ و ۱۰۳؛ الاشارات و التنبیها، ج ۲، ص ۲۹۴ و ۳۰۸؛ طباطبائی، سیدمحمد حسین: اصول فلسفه و روش رئالیسم، ج ۱، ص ۱۰۳.

۴ - شهید مطهری، مرتضی: شرح مبسوط منظومه، ج ۳، ص ۳۲۹.

۲- مسئله ارزشمندی ادراکات را از بُعد 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 مسائل مربوط به تقسیم اول علم است. شاید دقیقترین نوشته‌ها رساله ملاصدرا موسوم به رساله فی‌التصور 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 - بتعبیری متصور و مصدق - هر دو در محدوده ذهن جای خواهند داشت. شیء خارجی اتصاف به تصور و تصدیق را بر نمی‌تابد. شیء تا بذهن پای نهد، یکی از دو جامه تصور و تصدیق را بر تن نمی‌کند. همچنین به منظور انتزاع دو مفهوم تصور و تصدیق، ذهن

نیازمند ملاحظات و کند و کاوهای ذهنی است. ایندو مفهوم انعکاس خارج نیست که بی تأمل و تعمّل حاصل آیند؛ بلکه بازتاب خود را و امدار عملیات ذهنی و تأملات عقلانی‌اند. بنابراین دو مفهوم تصور و تصدیق عروض و اتصافشان ذهنی بوده از معقولات ثانیه منطقی بشمار می‌آیند و جایگاه اصلیشان علم منطقی است. اما بعدها به دلایلی به علوم دیگر از جمله کلام و فلسفه منتقل شدند و ایندو علم آندو را به عاریت گرفته‌اند. مسئله تصور و تصدیق یا موضوع این نوشتار، خویشاوندی نزدیک دارد؛ زیرا مقسم بدیهی و نظری، تصور یا تصدیق است. بنابراین شناخت ماهیت و حقیقت ایندو علم، درمبحث بدیهی و نظری تأثیری تمام خواهدداشت. تصور و تصدیق در ترازوی تعریف

ابن سینا آندو را چنین تعریف کرده است: التصور هو الحاضر مجرداً عن الحكم والمصدق بها هو الحاضر مقارناله^۵. در این بیان تصور، مجرد از حکم و تصدیق با حکم تعریف شده است. بنابراین فارق اساسی میان آندو وجود و عدم حکم است.

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

علامه حلی آندو را چنین تعریف کرده است:

التصور هو حصول صورة الشيء في الذهن و التصديق الجازم المطابق الثابت هو الحكم اليقيني بنسبة احد التصورين الى الاخر ايجاباً او سلباً^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 ايجابی و چه سلبی - تعلق گرفته است. از اینرو تصدیق خواه در حالت ايجابی و خواه در حالت سلبی دارای چهار رکن خواهد بود: حکم، نسبت، تصور موضوع و تصور منحمول. در واقع این تعریف از تصدیق بر قضیه منطبق است. در برابر، تصور آن است که شرائط 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 لا يكون معه حكم او تصديق 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 اینگونه تعریف می‌کند:

العلم اما صورة ذهنية حاصلة 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 اینکه از معلوم واحد باشد. دیگر آنکه ايجاب و سلب در آن نباشد. ایندو 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

● انعکاس جهان خارج مستلزم اثبات آن است و این از آن دسته اموری است که از فرض علم آنها وجودشان لازم می‌آید.

۵- الاشارات و التنبيهات، ج ۱، ص ۱۲.

۶- شرح المواقف، ج ۱، ص ۸۶.

۷- كشف المراد، ص ۱۷۲.

۸- شرح المنظومة، منطق، ص ۷.

۹- نهاية الحكمة، ص ۲۵۰. برای تفصیل بیشتر ر.ک: فارابی؛

المنطقیات، ج ۱، ص ۲۶۶. الجواهر النضید، ص ۱۹۲.

● ملاصدرا و پیروانش که می‌گویند: مفهوم مادام که مفهوم است، همیشه کلی است مگر آنکه اشاره به خارج کرده وجودی عینی را مفهومی مرتبط کنیم، در اینصورت چون تشخص از آن وجود است، مفهوم هم متشخص و تک مصداقی خواهد شد. از اینرو 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 آنکه جزئی را بمعنای شخصی بگیریم.

می‌خورد و ما با دو دیدگاه روبرو می‌شویم.

یک. تصویری که قسیم تصدیق است، باید بصورت مطلق و لاشروط 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 لاشروط بودن است؛ یعنی وجود حکم و نیز عدم حکم هیچکدام در آن اعتبار نمی‌گردد و همین، قیدی تصور می‌باشد؛ یعنی لاشروط بودن و مطلق بودن قید و شرط آن است. بیجان دیگر: تصور، مشروط به این است که هیچ شرطی و هیچ قیدی آنرا همراهی نکنند. شاید بتوان کلام سهروردی را در تلویحات^{۱۱} بر این رأی حمل کرد.

دو. تصور، مقید به عدم حکم می‌باشد، نه اینکه مطلق و بدون 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 خرده گرفته‌اند که تصور بنحوی از انحاء - شرط یا شطر - در تصدیق دخالت دارد. از سوی دیگر حکم، ملاک تصدیق است؛ در اینصورت 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 بمنزله تصور با شرط عدم تصدیق است و تصور با این لحاظ نمی‌تواند در تصدیق نقش و دخالتی داشته باشد؛ حال آنکه حضور تصور در تصدیق تردید برادر نیست. بنابراین بهتر آن است که بگوییم: تصور نسبت به وجود و عدم حکم، لاشروط است؛ یعنی نه مقید به وجود حکم است که تصدیق شود و نه مقید به عدم حکم است که نتواند در تصدیق حضور بهم رساند؛ بلکه باید آنرا مطلق و بی قید دید تا بتواند با تصدیق مقید به حکم جمع گردد. در اینصورت می‌توان گفت: التصور هو حصول صورة الشيء فی الذهن مع قطع النظر عن اعتبار الحكم. قسمت اول این تعریف - یعنی

ویژگی دوم ویژگی نخست را نیز در خود دارد؛ زیرا اگر علم آمیخته به سلب و ایجاب بود، قهراً بیش از یک معلوم خواهیم داشت. چون در ایجاب امری برای امر دیگر ثابت می‌شود و در سلب امری از امر دیگر سلب می‌گردد.

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

تصور

در ارتباط با تصور چهار اعتبار را می‌توان لحاظ کرد:

۱. لاشروط قسمی. تصور در این اعتبار «تصور مطلق» نامیده می‌شود.
 ۲. لاشروط قسمی.
 ۳. بشرط لا. در این اعتبار شرط عدم حکم در تصور ملاحظه شده که آنرا «تصور مجرد» می‌نامند.
 ۴. بشرط شیء. یعنی آنرا مقید به وجود حکم بینیم.
- تصور در اعتبار اول همان علم است و نه قسمی از آن و قسمی برای تصدیق. 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 الشيء فی الذهن» در واقع علم را تعریف کرده‌ایم. تصور با این بیان، همان تصور مطلق بوده با علم مترادف است و از اینرو 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 دیگر اول و آخر از محل کلام خارج بوده تنها دو اعتبار دیگر مورد نظر می‌باشد. در این زمینه نیز اختلافی به چشم

۱۰ - ر.ک: رسالتان فی التصور و التصدیق، ص ۳۶.

۱۱ - الفسطاس، ص ۳.

حصول صورة الشيء في الذهن - بمنزلة جنس است و شامل تصدیق هم می شود. قسمت دوم بیان پیش گفته بمنزلة فصل است؛ مع قطع النظر عن اعتبار الحكم. این فصل از اینکه بگویم مع التجرد عن الحكم، بهتر است؛ زیرا تعبیر اخیر اعتبار بشرط لا را تداعی می کند، ولی تعبیر پیشین همان اعتبار لا بشرط است.

در شرح حکمة الاشراق این مطلب بخوبی بیان شده است:

فالتصور هو حصول صورة الشيء عن العقل مع قطع النظر عن الحكم لست اقول 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 او شرطه كما عند المحدثين لامتناع تقوم الشيء و اشتراطه بنقيضه و لاستحالة تحقق المعاندة بين الجزء و الكل و الشرط و المشروط.^{۱۲}

حاصل آنکه 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 آنکه تصور بنحوی از انحا همراه و قرین تصدیق است. تنها فرض معقول آن است که تصور نسبت به حکم لا بشرط باشد و با توجه به این نکته که لا بشرط یا مقسمی و یا قسمی است و لا بشرط مقسمی همان علم یا تصور مطلق است، تصور نسبت به حکم، لا بشرط قسمی است. بتعبیر 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 لا بشرط تلقی شده است.

اقسام تصور

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

۱. تصور مفرد: مانند تصور انسان، درخت، سنگ و فرشته. اینگونه تصورها واحد و مفردند و هیچ نوع ترکیبی در آنها راه ندارد. از اینرو 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 بتهایی ملاحظه شوند. در تمامی موارد یاد شده ما با ترکیب ناقص روبرو 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 بتهایی 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 می شود. در برابر، ترکیب های اخباری، اگر تام باشد از سنخ تصدیقات خواهند بود.

۴. تصور نسبت خبری؛ مشروط به آنکه همراه با حکم قطعی نباشد؛ مثل اینکه ما نسبت به قیام زید شک داشته باشیم، یا مثل تصور نسبت سکونت موجودی هوشمند در کره مریخ که همراه با شک و دو دلی است. در اینگونه 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 می تواند جاری باشد؛ پس مفرد و واحد بودن ملاک تصور و وجه تمایز آن از تصدیق نیست؛ هر چند می تواند یکی از اقسام تصورات باشد. افزون بر آن مناط تصور در ترکیبات تصویری، عدم حکم است و آنچه اینگونه ترکیبها را از ترکیبات تصدیقی متمایز می سازد، تنها حکم می تواند باشد. البته حکم ویژگیهایی دارد، از جمله آنکه هر جا حکم وجود داشته باشد، بنحوی کلام اشاره به ورای خود می کند. دیگر آنکه کلام «یصح السکوت علیها» می شود. سوم آنکه کلام را دایره مدار میان دو حالت می کنند: ایجاب و سلب. چهارم آنکه در زبان فارسی جمله همراه با واژه «است» خواهد بود. با این همه، تمام خصائص و ویژگی های پیش گفته، از آثار و لوازم حکم می باشد. پس محور، ملاک و فارق اساسی فقط در حکم خلاصه می شود و اگر در علمی حکم نبود، چه ترکیبی از مفاهیم و واژه ها 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 اشیاء یا اشخاص متعددی حکایت کند؛ مانند مفهوم کتاب که بر افراد بی شمار کتاب صادق و منطبق است. در مقابل، تصور جزئی است که تنها از یک فرد حکایت می کند و به بیش از یک مصداق، منطبق نگردد؛ نظیر صورت ذهنی افلاطون. پس اگر مفهوم به گونه ای 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 آنجهت که مفهوم است - می‌تواند مصادیق متعدد داشته باشد؛ مگر آنکه اشاره به خارج کرده وجودی عینی را مفهومی مرتبط کنیم، در اینصورت چون تشخص از آن وجود است، مفهوم هم متشخص و تک مصداقی خواهد شد. از اینرو 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 آنکه جزئی را بمعنای 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 اینرو علم بدون گزارشگری از ورای خود، چیزی بیش از جهل نیست. بنابراین تصورات از آنجا که قسمی از علم‌اند بصورت بالفعل بیرون‌نما هستند و همیشه عالم را به خارج از خود هدایت می‌کنند. پس حکایتگری و گزارشگری تصورات از بیرون بصورت بالفعل خواهد بود.

انطباق علم به معلوم - فی الجمله - از خواص ضروری علم است. به عبارتی واضحت واقعیت علم واقعیتی نشان دهنده و بیرون‌نما (کاشف از خارج) است و هم از اینرو فرض علمی که کاشف و بیرون‌نما نباشد، فرضی است محال. همچنین فرض علم بیرون‌نما و کاشف، بدون داشتن یک مکشوف بیرون از خود محال است.^{۱۳}

در این نظریه ارزشمندی بالفعل مفاهیم و تصورات، پیش فرض است. بعبارت دیگر ما در زمینه تصورات، واقعگرا خواهیم شد. تصور، هر چند صورتی ذهنی با خود دارد، اینصورت 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 می‌کنند.^{۱۴}

دیدگاه دوم: تصور، بالفعل از خارج حکایت نمی‌کند، بلکه اساساً شأنت بیرون‌نمایی دارد. تصور اگر تنها باشد بیرون‌نما نیست، در عین حال که شأنت حکایتگری را دارد. اگر به تصور نسبت و حکمی ضمیمه و افزوده شود، بتعبیری تصور، جزئی از یک قضیه شده باشد، با تصدیق قرین می‌شود. در اینصورت است که تصور موضوع با تصور محمول می‌تواند از رهگذر حکم، مصداق خود را در خارج نشان دهد. پس تصور اگر بتنهایی ملاحظه شود، بصورت 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 پدیده ذهنی ساده‌ای که شأنت حکایت از ماورای خودش را داشته باشد؛ مانند تصور کوه دماوند و مفهوم کوه.^{۱۵}

بر این اساس از دو قسم علم حصولی (تصور و تصدیق) تنها تصدیقات بصورت بالفعل ارزش معرفتی دارند و تصورات بتنهایی 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 اینرو 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 موضوعياً خارج الإدراك، وإنما الذي يملك خاصة الكشف الذاتية 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

۱۳ - اصول فلسفه و روش رئالیسم، ج ۱، ص ۱۳۰.

۱۴ - همان، صص ۱۶۸ - ۹۴.

۱۵ - آموزش فلسفه، ج ۱، ص ۱۶۴.

۱۶ - صدر، سید محمد باقر: فلسفتنا، ص ۱۶۲.

می‌کنیم، واجدند. مستقیم بودن به این معنا است که ما ادراکی تصویری از یک شیء داشته باشیم، بدون اینکه درکی از واسطه در بین باشد؛ برخلاف غیر مستقیم بودن که ما از طریق وساطت واسطه‌ای به درکی از یک شیء نائل می‌شویم. براساس این دسته‌بندی می‌توان گفت دیدگاه نخست واقع‌گرویی غیرمستقیم است؛ زیرا از یک سو تصوّرات را بیرون نما می‌داند و از سوی دیگر، تصوّر 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 تصوّر را با خارج قطع کرد و آنرا واقع‌نما ندانست، در این زمینه از نظر معرفت‌شناختی به نوعی پدیدارگرویی معرفتی گراییده است، و در واقع در محدوده تصوّرات به نموده‌ها دل خوش داشته است؛ نمودهایی که هرگز نمی‌توانند به بو‌ها 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 نظریات متعددی وجود دارد؛ بدین شرح:

۱- فعل نفس

آنگاه که ما حکمی می‌کنیم در واقع فعلی از نفس ما

● 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
مظهری ابداع کرده
پرورش دادند.

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

خود را به روی شیء‌ای که روان و سیال است باز کنیم، آنرا 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. همیشه در مواجهه با شیء‌ای خاص آنرا سبب می‌بینیم و اگر روی خود را برگردانیم چیز دیگری خواهیم دید. این امور نشان می‌دهد که پدید آمدن تصوّرات 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 تصوّرات استناد کرد: اگر تصوّرات وسیع، متعدد و متنوع‌اند علتی جز تنوع مبادی و عوامل آنها نمی‌توان بدست آورد. به همین دلیل تصویری خاص از مبدئی خاص بر می‌آید و بر همان مبدأ منطبق شده از آن حکایت می‌کند. ثانیاً انکار حکایتگری تصوّرات با انکار اصل علیّت برابر است؛ زیرا تصوّرات حسی مثلاً، بصورت تأثرات برای نفس ظهور می‌کنند و ذهن بهنگام احساس متأثر می‌شود. اگر احساس، تأثر است، براساس اصل علیّت حتماً مؤثر می‌خواهد و مؤثر در سطح خود اثر نمی‌تواند باشد. پس بیرون از آن بوده در پیدایش تأثیری تصویری در ذهن نقش دارد. طبعاً این تأثرات حسی از آن مؤثرات بیرون حکایت و گزارشگری خواهند داشت. ثالثاً اگر ما در زمینه تصوّرات واقع‌گرا نباشیم، در مسئله بدیهیات هرگز نمی‌توانیم تصوّرات بدیهی را صادق و بلکه مضمون‌الصدق بدانیم، در صورتیکه حکمای اسلامی بدیهیات را - خواه تصویری و خواه تصدیقی - صادق و مضمون‌الصدق تلقی می‌کنند. همین نکته از جمله جهاتی است که مسئله تصوّرات و نیز تصدیقات را با مبحث بدیهیات مرتبط می‌سازد. کسیکه در اینجا حکم به عزل تصور از مقام حکایتگری می‌کند و رابطه آنرا با واقعیت می‌برد، هرگز نمی‌تواند در مسئله بدیهیات به صدق تصوّرات بدیهی فتوا دهد و اگر داد دو 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 آنجهت که تصور است از خارج بگسلد - چه برای آن شأنیت حکایت قائل باشد یا نباشد - نمی‌تواند به صدق تصوّرات بدیهی رأی دهد.

واقع‌گرویی خود دو قسم است: مستقیم و غیر مستقیم. واقع‌گرویی 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

صادر می‌شود. از اینرو 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 اینکه به کسی نسبت داده شده باشد، ذکر شده است.^{۱۸}

این نظریه با این مشکل روبرو است که تصدیق از اقسام علم است و حکما علم را عرض انفعالی (کیف نفسانی) دانسته‌اند. در اینصورت 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 تقسیم آن تلقی می‌شود. عبارت دیگر علم تنها در تصورات خلاصه می‌گردد.

در این پاسخ صغرا منع شده است؛ یعنی تصدیق را از حیظه 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. از مقوله ادراک

در این دیدگاه حکم، امری معرفتی است. گویا چنین برداشت شده است که اگر بگوییم ادراک فعل نفس است، آنرا از معرفتی بودن ساقط کرده‌ایم. بتعبیری این برداشت، میان فعل نفس بودن و حکایت داشتن، ناسازگاری می‌بیند و آندو را قابل جمع نمی‌داند. از اینرو یا 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 موافق 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 اینرو 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 و نتیجه فکر مسانخ آن خواهد بود.

سه. حکم به اوصافی متصف می‌شود که با ادراکی بودن تناسب دارد؛ چنانکه 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 بهنگام حکم می‌یابم که فعلی از من صادر می‌شود. افزون بر آنکه امور وجدانی اساساً بعنوان دلیل قابل استناد نیستند؛ زیرا وجدان امری شخصی است و امور شخصی قابل انتقال و همگانی نیست، در حالیکه دلیل باید همگانی، انتقال پذیر و عمومیت بردار باشد و بتوان آنرا 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 فکرنند، 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 بودن نیست.

۳. فعل کاشف

واقعیت آن است که دو رأی 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 بکار 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 اینرو 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. بتعبیری مرئی و مبصر امری واحد است. این امر واحد آنگاه که بذهن آمد، به دو امر تحلیل و تجزیه

۱۷ - رسالتان فی التصور و التصدیق، صص ۳۸ و ۳۳.

۱۸ - شرح الموافق، ج ۱، ص ۸۹.

۱۹ - شرح المطالع، ص ۸.

۲۰ - شرح حکمة الاشراق، ص ۴۲.

۲۱ - به نقل از: رسالتان فی التصور و التصدیق، ص ۳۲.

۲۲ - شرح الموافق، ج ۱، ص ۸۹.

می‌شود. ذهن مفهوم سیب را بعنوان مفهومی جوهری در نظر می‌گیرد و سرخی را بمنزله 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 نخستِ ذهن، تنها یک امر وجود و حضور داشت و آن سیب سرخ بود. انسان برای اینکه سطح دوم ذهن را با واقعیت خارجی هماهنگ و سازگار کند و این هماهنگی را اظهار کرده ارائه دهد، دست به قضیه‌سازی می‌زند. بدین ترتیب که مفهوم سیب را در جانب موضوع قرار می‌دهد و مفهوم سرخ را در ناحیهٔ محمول می‌نهد. سپس میان آندو نسبت و سنجشی برقرار کرده و در نهایت حکم به اتحاد ایندو مفهوم (موضوع و محمول) در خارج می‌کند و به این اتحاد و هم‌مصدیقی، 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. فلسفهٔ قضیه‌سازی اصولاً اذعان به اتحاد خارجی موضوع و محمول است و همین امر مفاد و مدلول نخستین هر قضیه‌ای است. روح قضیه، تصادق و هم‌مصدیقی 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 خود متناقض 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 اینصورت می‌توان برای حکم جنبهٔ حکایتگری و بیرون‌نمایی هم ثابت کرد. عبارت دیگر فعل بودن حکم، با جنبهٔ ادراکی و معرفتی داشتن مانعة الجمع نیست. می‌توان امری را فرض کرد که از یک نظر فعل نفس باشد و همین امر از بعد دیگر و رای خود را نشان دهد.

امور نفسانی دو دسته‌اند: برخی مانند لذت، اراده، الم، و غم جنبهٔ ادراکی ندارند. این امور اولاً صورت چیزی

نیستند؛ مثلاً میان لذت و تصور درخت فرقی 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 اینگونه حالات نفسانی با علم حضوری برای نفس منکشف می‌شوند. بعضی دیگر از امور نفسانی جنبهٔ علمی و بعد شناختی دارند، اما بصورت انفعالی برای نفس حاصل می‌شوند. صور ذهنی اینگونه‌اند؛ یعنی قوای ادراکی بر اثر برخورد با یک واقعیت صورت‌پذیر بوده نسبت به تأثرات خارجی منفعل می‌شوند. مثلاً تصور سنگ یا تصور آسمان صور اشیای خاص خارجی‌اند و همه در اینجهت مشترک‌اند که اولاً صورت شی‌ای بوده نفس از آنها منفعل می‌شود، ثانیاً ما در اینگونه 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 بیرون نما و کاشف است. حکم از جنبهٔ دیگر، فعلِ 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؛ چنانکه اراده عمل نفسانی است.

نتیجه آن 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 آنرا ایجاد می‌کند. نفس بهنگام 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 پرورش دادند.^{۲۳}

اشکالی که پیشتر مطرح شد باز رخ می‌نمایاند و آن اینکه حکم مقوم تصدیق است و تصدیق از اقسام علم است و علم از اعراض نفسانی است. لذا حکم نمی‌تواند فعل باشد. با توجه به تحلیل اخیر از این اشکال به دو نحو

۲۳ - اصول فلسفه و روش رئالیسم، ج ۲، ص ۵۳-۵۰

نهاية الحکمة، صص ۲۵۱-۲۵۰.

می‌توان پاسخ داد:

یک. منع کبرا کنیم؛ یعنی این قاعده کلی را که علم عرض است، انکار کنیم. صدرالمآلهین 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 داشت و از یک نظر وصف حکایت برای آن ثابت شد. حکم از این نظر امر ذهنی و علم حصولی بوده برای نفس بصورت انفعالی حاصل می‌شود. علم بعنوان عرض (کیف نفسانی) با این جنبه حکم مطابقت دارد.

۴. تصور حکم آور

حکم تصویری است که در پی خود حکم را می‌آورد. از اینرو 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 *دره التاج* ناظر به همین رأی است.^{۲۵}

بنظر می‌رسد میان تصدیق و حکم، خلطی صورت گرفته است؛ زیرا - چنانکه 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 صورتیکه 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. بعبارت 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 موجهه - یا ادراک عدم وقوع نسبت - در قضایای سالبه - می‌باشد. این رأی از شارح *مطالع بدست* می‌آید.^{۲۷}

اگر نگاهی کلی به تمام اقوال ذکر شده، 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 اینکه در اینجا متعلق ادراک معین شده است. از سوی دیگر می‌توان دیدگاه پنجم را به رأی نخست باز گرداند؛ زیرا اگر حکم نسبت‌سنجی

میان موضوع و محمول باشد، این امر در واقع فعلی نفس است. بنا کاستن آراء و اقوال پیشین می‌توان در یک دسته‌بندی 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 نزدیک‌تر است. مباحث آینده از عهده اثبات این مدعا بر خواهد آمد.

جهت روشن‌تر شدن ماهیت حکم دو نکته گفتنی است: نخست آنکه حکم نسبت نیست. هرگاه بذهن دو مفهوم عرضه شود و ذهن یکی را موضوع و دیگری را محمول قضیه قرار دهد بعد از تصور آندو، میان موضوع و محمول نسبت‌سنجی و مقایسه می‌کند. این عمل که همان نسبت حکمی است، یکی از کارکردهای ذهنی است که در مورد قضیه شکل می‌گیرد. 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 قضیه‌ای بیافریند که مفهومی بر خودش حمل شود. البته در اینگونه 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 آندو می‌کند یا نه، که به ترتیب قضیه موجهه 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 می‌آید. از جمله شواهدش یکی اینکه حکم، متصف به ایجاب یا سلب می‌شود، اما نسبت در قضایا چنین وصفی را نمی‌پذیرد. باید افزود که حکم متعلق می‌طلبد و نسبت، متعلق حکم است. از اینرو حکم بدون نسبت شدنی نیست؛ اما می‌توان موردی را فرض کرد که نسبت میان دو مفهوم وجود دارد، در عین حال حکم در آنجا نباشد. بنابراین در یک قضیه اگر حکم بود، به حتم نسبت هم وجود دارد. البته می‌توان گفت نسبت جزء قضیه نیست و می‌توان آنرا از ماهیت قضیه بیرون کشید؛ چنانکه مرحوم علامه چنین کرده‌اند.^{۲۸} اما در همین

۲۴ - الاسفار الاربعه، ج ۳، صص ۳۶۶.

۲۵ - دره التاج، ص ۲۹۶.

۲۶ - رسالتان فی التصور و التصدیق، ص ۳۹.

۲۷ - شرح المطالع، ص ۸.

۲۸ - نهاية الحکمة، ص ۲۵۱.

حال وجود نسبت ضروری است؛ زیرا حکم متعلقی غیر از نسبت ندارد.

نکته دوم این که حکم تداعی معانی نیست. گاه اتفاق می افتد که انسان بدلیل 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 آنجا که اسم حاتم طائی همیشه همراه با صفت بخشندگی است، هرگاه این اسم به گوش ما می رسد، بذهن ما بخشندگی تداعی می شود. تداعی معانی یکی از کارکردهای ذهن است که مورد توجه روان شناسان نیز قرار گرفته است. مسئله حکم اینگونه 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 می شوند، نظیر فرضیه های علمی که انسان نسبت به آنها هیچگونه سابقه و انس و عادت ذهنی ندارد. در اینگونه موارد عالم طبیعی بر اساس روش تجربی و استقرایی به داوری می نشیند و حکمی علمی صادر می کند. 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 خواند، اما در عین حال حکمی صادر نکنیم، یا حتی - بدلیلی - حکم کنیم که بخشنده نبود.

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

تصدیق

از مجموعه مطالب گفته شده بر می آید 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. بعبارت دیگر آنچه تا کنون گفته شد این بود که تصدیق بنحوی از انحا با حکم ارتباط دارد، اما کیفیت و چگونگی این ارتباط بیان نشد. نحوه ارتباط ایندو می تواند به گونه های 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 نمی باشد. بعبارت دیگر میان تصدیق و حکم رابطه تساوی برقرار است. البته هر اندیشمندی می تواند در باره 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 داده اند،^{۳۴} اما در اینکه آیا فخر رازی تصدیق را مرکب از سه جزء (تصور موضوع، تصور محمول و نسبت حکمی) می داند یا مرکب از چهار جزء (همان اجزا به اضافه حکم) اختلاف است. قطب رازی رأی فخر رازی را بر سه جزء حمل کرده است،^{۳۵} حال آنکه ایجی^{۳۶} و حاجی سبزواری^{۳۷} نظر او را در مورد اجزای تصدیق به چهار جزء برگردانده اند. ملاصدرا در اینباره به تردید اکتفا کرده است.^{۳۸}

مراجعه به کلمات فخر نشان می دهد که وی تصدیق را چهار جزئی می داند،^{۳۹} و حکم را یکی از ارکان تصدیق بر می شمارد، 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 می دهد که فقط بر قضیه تطبیق می کند. از اینرو 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.

۲۹ - نظریة المعرفة، ص ۳۸؛ نقد المحصل، ص ۶؛ رسالتان فی التصور و التصدیق، ص ۳۷.
۳۰ - شرح المنظومة، منطق، ص ۷.
۳۱ - کشف المراد، ص ۱۷۲.
۳۲ - شرح حکمة الاشراف، صص ۴۲-۴۱.
۳۳ - رسالتان فی التصور و التصدیق، ص ۵۳.
۳۴ - عیون الحکمة، ص ۴۲.
۳۵ - رسالتان فی التصور و التصدیق، صص ۹۶-۹۷.
۳۶ - شرح المواقف، ج ۱، ص ۸۸.
۳۷ - شرح المنظومة، منطق، ص ۸.
۳۸ - رسالتان فی التصور و التصدیق، ص ۵۳.
۳۹ - عیون الحکمة، ص ۴۳؛ الملخص، ص ۱.

یکی از اموری که اصالتاً در منطق - و بطور 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 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^{۴۰} 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 ذکر شده باشد؛ بگونه‌ای 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 آندو جزء می‌کند. اما در هلیات بسیطه که محمول آراء، 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^{۴۱}.

قضایای سالبه از سه جزء تألیف یافته‌اند. در اینگونه 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 اینکه حکم به عدم اتحاد کنیم. پس مفاد قضیه سالبه، حکم به سلب، نیست بلکه سلب حکم است و بتعبیری سالبه الربط است نه ربط السلب. نسبت این نظریه به حکما مشهور است و انتخاب ابن سینا و ملاصدرا است^{۴۲}.

بنظر 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 آنکه 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 آنکه تفاوت سلب و ایجاب در قضایا به عدم 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 بطور کلی باید گفت قضیه بدون حکم ممکن نیست و در اینجهت 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 آنکه حکمی صادر کند نیازمند تصور نسبت است. شاهد این مطلب آن است که هلیات بسیطه فاقد نسبت حکمیه‌اند؛ در حالیکه 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 اینگونه قضایا ذهن بعد از تصور موضوع و محمول متوقف شده حکم و نسبتی میان آندو 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

۴۰ - آموزش فلسفه، ج ۱، ص ۱۶۵.

۴۱ - وجود رابطه در خارج میان شیء و خودش واسطه نمی‌شود، اما در قضایای ذهنی و بطور کلی در محدوده ذهن از آنجا که میان ماهیت و وجودش تغایر است - از اینرو یکی از قواعد فلسفی این است که ان الوجود زائد علی الماهیه - با ملاحظه همین تغایر اعتباری می‌توان نسبتی میان آندو برقرار کرد؛ بعبارت دیگر گویا میان ذهن و عین خلطی صورت گرفته و حکم عین بذهن تعمیم یافته است.

۴۲ - نهاية الحکمة، ص ۲۵۱؛ اصول فلسفه و روش رئالیسم، ج

۲، ص ۴۸-۴۴.

اینگونه قضایا چهار جزء فرض می‌کند؛ در حالیکه در واقع قضایای سالبه بیش از دو جزء ندارند. این نظریه انتخاب علامه طباطبایی است.^{۴۳}

۴. قضایای موجبه و سالبه بیش از دو جزء ندارند. آنجا که ذهن قضاوت کرده می‌گوید: «حسن نشسته است» در واقع غیر از تصور حسن و تصور نشستن عنصر دیگری بنام 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. بخاطر 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 نظائر آن، می‌تواند بود. بنابراین قضیه چیزی جز دو تصور متلازم و متداعی نیست و در اینجهت فرقی میان ایجاب و سلب نمی‌کند. این نظریه برگزیده برخی از روان‌شناسان جدید است.^{۴۴}

نتیجه آنکه اولاً قضیه از آنجهت 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 آندو 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 ایندو آنگاه که بذهن آیند، دو مفهوم متغایرنند. از اینرو 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 بمطابقت مفاد قضیه یا واقع حکم کرد. از اینرو در هلیات بسیطه هم چهار رکن وجود دارد. ثالثاً نسبت، یکی از ارکان قضیه است. بر اساس تحلیل پیش گفته ذهن بعد از تصور موضوع و محمول میان آندو مقایسه‌ای صورت می‌دهد و سپس حکم به اتحاد آندو در خارج و تحقق این نسبت در عالم عین می‌کند؛ البته در قضیه موجبه. بنابراین نسبت، از قضیه بیرون نیست. از سوی دیگر علامه طباطبائی خود در مبحث وجود رابطه، نسبت را قائم به طرفین دانسته‌اند؛ به گونه‌ای که امکان مفارقت و انفصال آن از طرفین وجود ندارد. به گفته ایشان: «نسبت با وجود

رابط یکی از اجزای قضیه است.^{۴۵}» 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 بطور خلاصه می‌توان گفت که قضیه - چه سالبه چه موجبه 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. تا کنون دو نظریه درباره تصدیق ذکر شد و اینک نظریه سوم.

۳. تصدیق؛ اذعان

تصدیق اذعان و اقرار است. هر گاه 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 بمفاد 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. بتعبیری اعتقاد بمطابقت غیر از خود مطابقت است. ممکن است انسان معتقد به صدق یک قضیه باشد، در حالیکه آن قضیه فی نفسه صادق نباشد. بر این اساس میان دو جمله ذیل فرق نسبی وجود دارد: «P صادق است» و «اعتقاد دارم که P صادق است». بیان اول گزارشی از واقع است و وضعی از وضع و حالی از احوال خارجی را بصورت 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.^{۴۶} از اینرو است که قضایای کاذب یا شبه صادق نیز می‌توانند قضیه تلقی شوند. این رأی به قطب رازی منسوب است،^{۴۷} و او آنرا به شیخ‌الرئیس در کتاب *الموجز الکبیر* و به ابهری نسبت داده است.^{۴۸} همچنین رازی اذعان را بمعنای کیفیت اذعانیه گرفته است.^{۴۹} افزودنی است که می‌توان دیدگاه اخیر را مشابه نظریه

۴۳ - نهاية الحکمة، ص ۲۵۱؛ اصول فلسفه و روش رئالیسم، ج ۲، صص ۴۹-۴۸؛ الاسفار الاربعه، ج ۱، صص ۳۶۶-۳۶۵ تعلیقه علامه طباطبایی.

۴۴ - به نقل از: اصول فلسفه و روش رئالیسم، ج ۲، ص ۴۶؛ فلسفتنا، ص ۵۸.

۴۵ - نهاية الحکمة، ص ۲۸.

۴۶ - برای تفصیل بیشتر رک: فعالی، محمد تقی: در آمدی بر معرفت شناسی دینی و معاصر، ص ۱۶۵ - ۱۶۳.

۴۷ - رسالتان فی التصور و التصدیق، ص ۹۸.

۴۸ - همان، صص ۱۰۱ - ۹۸.

۴۹ - همان، ص ۴۴.

عَرَض بودن سفیدی شک داشته باشد، در این حالت مفهوم سفیدی و مفهوم عرض تصور شده‌اند. همچنین میان آندو مقایسه‌ای صورت گرفته است. اما از آن‌جا که در اینجا شک حاکم است، تصدیقی صورت نگرفته است؛ نه بسمت ایجاب که بگوییم «کل بیاض عرض» نه بسوی 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؛ بر خلاف 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 تصوّر دو گونه است: تصور ساده که با آن حکم نیست و تصویری که با آن حکم است و 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 - تصوّر هو نفس التصدیق - باشد. پس تصدیق، تصویری است که دقیقاً همان حکم است؛ نه اینکه میان تصور و حکم تمایز باشد و حکم چیزی غیر از تصور باشد.

● صدر المتألهین 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.

حق آن است که بگوییم علم حصولی دارای دو قسم است: یکی تصویری که حکم نیست؛ یعنی ماهیت آن با ماهیت حکم مغایر است. دیگری تصویری که همان حکم است؛ یعنی تمام حقیقت آنرا حکم تشکیل می‌دهد و تمام

نخست دانست. در اینجا تصدیق به اذعان تفسیر شد؛ در رأی اوّل هم آنرا بعنوان حکم معرفی کردیم. شباهت ایندو در این نکته نهفته است که بگوییم 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 نظریهٔ اخیر را دربارهٔ تصدیق به اولین طرز تلقی بازگرداند.

۴. تصدیق؛ تصور از سنخ حکم

تصدیق عبارت است از «تصوّر مع التصدیق». این نظریه گزینهٔ این سینا است و کسی پیش از او در باب تصدیق اینگونه سخن نگفته بود. به گفتهٔ ملاصدرا دقیقترین بیان در رابطه با ماهیت تصدیق همین تلقی بوعلی است.^{۵۰} وی در قسمت منطلق شفا می‌گوید.

كما ان الشيء يعلم من وجهين، احدهما ان يتصور فقط حتى اذا كان له اسم فنطق به تمثل في الذهن وان لم يكن هناك صدق او كذب كما اذا قيل: انسان، او قيل: افعال كذا، فانك اذا وقفت على معنى ما تخاطب به من ذلك كنت تصورته والثاني: 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 لا تتصوره ولا تفهمه ولكنك لم تصدق به بعد وكل تصديق فيكون مع التصور ولا ينعكس 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 يجهل من وجهين احدهما من جهة التصور و الثاني من جهة التصديق.^{۵۱}

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 تصوّرات، صدق یا کذب راه ندارد. در عین حال بوعلی حکایت را در مورد تصوّرات نفی نمی‌کند؛ زیرا تعبیر «تصوّر شیء» اشاره به شیء خارجی دارد. پس صورت تصویری اشیا، 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 ارائهٔ معنای روشنی از تصدیق برآمده است. اگر انسان نسبت به

۵۰ - رسالتان فی التصور و التصدیق، ص ۴۵.

۵۱ - الشفا، المنطق، ج ۱، ص ۱۷.

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 بظاهر تعبیر «معه» استناد جویند. در حالیکه 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 آندو به یک وجود در انسان موجودند و جعل واحدند. البته حیوان و ناطق در عالم ذهن و با تحلیل عقلی دو مفهوم‌اند و از آنجهت که دو مفهوم‌اند با یکدیگر تغایر دارند، اما ایندو مفهوم در عالم وجود یکی بوده هیچ انفصالی میان آندو نیست؛ چنانکه 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 اینرو حیوان از آنجهت که جنس است، ماهیت بی‌تحصلی است که یا انسان است یا اسب یا ... فصل نیز ماهیتی است که تحصیل بخش جنس می‌باشد. به همین ترتیب درباره تعبیر بوعلی که گفت: تصدیق «تصور مع التصدیق او الحکم»، می‌توان داوری کرد و گفت مراد او اینست که تصدیق، تصویری است که همان حکم است. بنابراین علم دارای دو قسمت است: بخشی از آنرا تصوراتی تشکیل می‌دهند که حکم نیستند و بخش دیگر را تصوراتی می‌سازند که عین حکم‌اند؛ نه اینکه با حکم‌اند. ملاصدرا همین تفسیر را از تصدیق از کلام سهروردی و محقق طوسی فهمیده^{۵۲} و رأی فخر رازی و صاحب مطالع را بر این دیدگاه تطبیق کرده است^{۵۳}.

کاتبی قزوینی درباره تصدیق می‌گوید: «تصور مع الحکم»^{۵۴}. شبیه همین تعبیر را مظفر^{۵۵} و ابی بکرار موی^{۵۶} 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 تشکیل دهنده آن، دو عنصرند: تصور و حکم. در اینصورت 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 دادند.

می‌توان بر دیدگاه شیخ - که گفت تصدیق تصویری است که عین حکم باشد - این نکته را افزود که این تفسیر با نظریه دو وجه‌ای 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 حکایی دارد. پس حکم می‌تواند کاشف از ماورای خود بوده محکمی عنه خود رانشان دهد. از سوی دیگر ظاهر تعبیر «صدقت» و نظایر آن، نشان می‌دهد که این سینا 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 اینجهت به این تصور گفته شد و از سوی دیگر فعل نفس است و از اینجهت به آن تصدیق گفته می‌شود و ایندو 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 آندو از نظر دقت و ظرافت فاصله بسیار است. بنابراین در جمع‌بندی نهایی می‌توان گفت اندیشه‌ها و نظریات در باب تصدیق بطور 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 - چنانکه فخر رازی قائل شد - یا مرکب از دو جزء چنانکه کاتبی قزوینی و دیگران، در یک تفسیر - به آن رأی دادند. در اینجا چند نکته قابل ذکر است.

۱. 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 - بیرون نما بوده کاشف از خارج‌اند. حال می‌افزاییم که در اینصورت 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

۵۲ - رسالتان فی التصور و التصدیق، صص ۷۰-۶۴ ر.ک:

حکمة الاشراف، ص ۴۱؛ کشف المراد، ص ۱۷۲.

۵۳ - رسالتان فی التصور و التصدیق، ص ۶۰.

۵۴ - شرح الشمسیه، ص ۷.

۵۵ - المنطق، ص ۱۶. ۵۶ - شرح المطالع، ص ۷.

ندانیم و برای آنها وصف کاشفیت اثبات نکنیم، در مبحث بدیهیات، چنین سخنی نمی‌توانیم گفت. حکایت، مقدمه صدق است. تصور یا تصدیق، بعد از دریافت گواهینامه حکایت، می‌توانند وارد آزمون صدق و کذب شوند. صداقت فرجامین پلّه نردبانی است که صعود بر آن تنها با پشت سر گذاشتن پلّه بیرون نمایی 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 با اصطلاح علم حاکی باید محکمی عنه داشته باشد، ولی لزومی ندارد محکمی عنه بر متن خارج دقیقاً و کاملاً منطبق باشد. محکمی عنه غیر از مصداق است. اگر محکمی عنه بر مصداق علم کاملاً نشست، به این علم حاکی و کاشف، علم صادق نیز می‌گویند و الا این علم، بیرون نمایی کرده است، در عین حال کاذب است.

۲. 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^{۵۷}: 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. بر این 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 حالیکه مفاد و بار اطلاعاتی آنها یکی است. پس ما تنها یک فقره اطلاعات خواهیم داشت و با یک وضع امور و محکمی عنه مواجهیم و اگر باور داشتیم که اولی صادق است، حتماً دومی هم صادق خواهد بود و بالعکس.

دو. جمله واحد باشد اما گزاره‌ها متعددند؛ یعنی عکس تفاوت پیشین. تمام جملاتی که مسندالیه آنها ضمیر

باشد، مثل «او آمد»، ساختار دستوری واحدی دارند؛ حال آنکه به تعداد مراجع ضمیر یا راطلاعاتی خواهیم داشت. یا اگر واژه‌ای مشترک لفظی بود - مثل این که بگوییم «حسن شیرارابد» - 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 صورتیکه جمله معروض معنا داری و بی‌معنایی است. بار اطلاعاتی یک گزاره، یا مطابق خارج است و یا نیست، ولی جمله که بیش از مجموعه واژه‌هایی که به شکلی خاص کنار یکدیگر چیده شده‌اند، نیست، یا معنادار است و یا فاقد معنا. از اینرو یکی از تعاریف گزاره چنین است: «چیزی که یا صادق است و یا کاذب».

۳. 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 مسائل 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. اینگونه قضایا از آنجهت 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 بی ارتباط با یکدیگر نگاه کنیم، قضیه‌ای تام و تمام بوده دارای ارکانی خواهند بود که از آنجمله 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 اینکه مقدم یا تالی در جملات شرطیه تصدیق‌هایی هستند که بعنوان تصور مصرف می‌شوند، در اینمورد می‌توان گفت تصور فرع بر تصدیق است و تصدیق پیش درآمد تصور است. در منطق ریاضی موارد دیگری را بر شمرده‌اند. □

۵۷- ر.ک: فعالی، محمد تقی: درآمدی بر معرفت‌شناسی دینی و معاصر، ص ۱۶۳-۱۶۰.