

تأملی در ماهیت تصدیق

* مجتبی قربانی

** سید احمد غفاری قره‌باغ

چکیده

علم به حضوری و حصولی تقسیم می‌شود. در علم حضوری، علم و معلوم عین هم هستند؛ اما در علم حصولی، علم غیر از معلوم است. علم حصولی را به حضور صورت شیء در عقل تعریف کرده‌اند. علم حصولی به تصور و تصدیق تقسیم می‌شود. در باب ماهیت تصدیق، دیدگاه‌های مختلفی مطرح است که می‌توان آنها را به سه دسته کلی، تقسیم کرد. یک گروه تصدیق را امری مرکب و اعم از حکم و تصورات محکوم‌علیه و محکوم‌به می‌دانند. دسته دوم تصدیق را به تصور همراه با حکم و دسته سوم آن را به حکم و اذعان تعریف می‌کنند؛ هرچند در تبیین ماهیت حکم و تفسیر تصور همراه حکم، اختلاف وجود دارد. تصدیق عبارت است از فهم صدق قضیه. از طرفی تصور صدق نیز علم به صدق قضیه است. با دقت در تفاوت‌هایی که بین فهم صدق و تصور صدق وجود دارد، می‌توان ماهیت تصدیق را شناسایی کرد. با شناخت ماهیت تصدیق راه برای بازتعریف علم حصولی هموار می‌شود.

کلید واژه‌ها: علم، علم حصولی، تصور، تصدیق، حکم.

* دانشجوی دکتری فلسفه دانشگاه قم. رایانامه: ghorbani2716@gmail.com

** عضو هیأت علمی مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران. رایانامه: yarazegh@yahoo.com

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۵/۵/۲۷

تاریخ دریافت: ۱۳۹۵/۱/۱۴

مقدمه

یکی از مهم‌ترین تقسیمات علم، تقسیم آن به علم حضوری و علم حصولی و سپس تقسیم علم حصولی به تصور و تصدیق است. این تقسیم از علم، دارای آثار فراوانی است تا جایی که باعث شد ابن‌سینا در تنظیم مباحث منطقی تجدید نظر کرده و بحث تعریف را از کتاب برهان جدا کند و ساختار نه بخشی منطق ارسطویی را به یک ساختار دو بخشی تغییر دهد.^۱ تقسیم علم به تصور و تصدیق، به طور مسلم از زمان فارابی به بعد در سنت منطق و فلسفه اسلامی وجود داشته است. فارابی به این تقسیم، تصریح می‌کند (فارابی، ۱۴۰۸ق، ج ۱: ۲۶۶ و ۳۲۹). تصریح به این تقسیم در آثار دانشمندان پیش از فارابی مشهود نیست؛ هر چند در آثار ارسطو نیز به محتوای این دو قسم اشاره شده است. (ارسطو، ۱۹۸۰، ج ۱: ۹۹-۱۰۰) به هر صورت این تقسیم‌بندی در سنت منطق و فلسفه اسلامی از زمان فارابی به طور جدی مورد توجه دانشمندان مسلمان قرار گرفته است.

یکی از سؤالاتی که در این زمینه ذهن دانشمندان مسلمان را به خود مشغول کرده شناخت ماهیت علم حصولی و اقسام آن یعنی تصور و تصدیق است. آنچه در این مقاله در پی آن هستیم بررسی ماهیت تصدیق است. هر چند در زمینه تصور بحث‌های فراوانی قابل طرح است، اما با توجه به موضوع مقاله به بحث در مورد تصور نمی‌پردازیم و به چند بحث کوتاه در مورد آن که به بحث اصلی مرتبط است اکتفا می‌کنیم. در این مقاله ابتدا بحث با تقسیم علم به حضوری و حصولی آغاز شده و سپس تقسیم علم حصولی به تصور و تصدیق مطرح می‌شود. بحث بعدی نشان دادن تمایز بین قضیه و تصدیق. پس از بیان دیدگاه‌های مختلف در باب تصدیق، دیدگاه مختار مطرح می‌شود هرچند در ابتدای مقاله، دیدگاه مشهور در تعریف علم حصولی بیان می‌شود.

تذکر این نکته ضروری است که آنچه در این مقاله ارائه شده کاملاً ناظر به سنت منطق و فلسفه اسلامی است و بنابراین نفیاً یا اثباتاً به آنچه در سنت فلسفی غرب مطرح است به جز در مورد ارسطو توجهی ندارد.

تقسیم علم به حضوری و حصولی

وجود علم و معرفت، امری وجدانی و مفهوم آن بدیهی و بی نیاز از تعریف است (طباطبایی، ۱۳۸۱، ج ۴: ۹۱۷) بلکه اساساً تعریف آن ناممکن است؛ زیرا شرط تعریف این است که معرفت باید اجلی و اعرف از معرفت باشد، در حالی که همه چیز با علم شناخته می‌شود.

(صدرالمآلهین، ۱۳۶۸، ج ۳: ۲۷۸)؛ (مصباح یزدی، ۱۳۶۶، ج ۱: ۱۳۶-۱۳۷) تعریف‌هایی که در کتب منطقی یا فلسفی ارائه شده برای غرض دیگری غیر از ارائه تعریف حقیقی علم است. (همان)

علم یا معرفت در یک تقسیم‌بندی به حصولی و حضوری تقسیم می‌شود. (صدرالمآلهین، ۱۳۷۱: ۳۰۷)؛ (طباطبایی، ۱۳۸۱، ج ۴: ۹۱۷-۹۲۰) علم حضوری عبارت است از علمی که بدون واسطه به ذات معلوم تعلق می‌گیرد و عالم، بدون واسطه، وجود معلوم را درک می‌کند؛ مانند علم هر یک از ما به خودمان (مصباح یزدی، ۱۳۶۶، ج ۱: ۱۵۳). این مقدار از تعریف علم حضوری مورد اتفاق همگان است؛ هرچند در تعیین محدوده آن و بیان معنای وساطت، اختلافاتی مشاهده می‌شود (غفاری قره‌باغ، ۱۳۸۷: ۹۳-۱۰۳). آنچه در تعریف علم حضوری میان همگان مسلم است این است که در علم حضوری، خود معلوم نزد عالم حاضر است. به تعبیر دیگر معلوم عین علم است و مغایرتی بین این دو وجود ندارد. شهید مطهری در این باره می‌گوید:

«علم حضوری یعنی علمی که عین واقعیت معلوم، پیش عالم (نفس یا ادراک کننده دیگری) حاضر است و عالم، شخصیت معلوم را می‌یابد؛ مانند علم نفس به ذات خود و حالات وجدانی و ذهنی خود... در علم حضوری، مطابق تعریف بالا، علم و معلوم یکی است؛ یعنی وجود علم، عین وجود معلوم است و انکشاف معلوم پیش عالم، به واسطه حضور خود معلوم است در نزد عالم و از این جهت این علم را «حضوری» می‌نامند؛ به خلاف علم حصولی که واقعیت معلوم غیر از واقعیت علم است» (مطهری، ۱۳۸۶: ۱۰۳).

پس در علم حضوری خود وجود واقعی شیء، وجود علمی آن هم هست؛ بر خلاف علم حصولی که وجود علمی آن غیر از وجود عینی آن است (صدرالمآلهین، ۱۳۷۱: ۳۰۷).

علم حصولی و حکایت

در تعریف علم حضوری بیان شد که علم حضوری، بدون واسطه است؛ اما علم حصولی دارای واسطه است. عموماً این واسطه به «صورت و مفهوم ذهنی» تعبیر می‌شود. طبق این تعریف، علم حصولی عبارت است از علم با واسطه صورت ذهنی. صورت ذهنی که واسطه میان عالم و معلوم است، نقش حاکی را دارد؛ یعنی علم ما به اشیاء که با واسطه

صورت ذهنی است، بدین گونه است که از آن اشیاء حکایت می‌کند. پس واسطه ذکر شده در علم حصولی مانند آینه‌ای است که معلوم را به ما نشان می‌دهد. بدین سان می‌توان گفت که حکایت، ذاتی علم حصولی است. به دلیل اینکه در علم حصولی، علم به اشیاء با واسطه صورت ذهنی آنهاست. به علم حصولی تصور مطلق هم گفته می‌شود. (صدرالمتألهین، ۱۳۷۱: ۳۰۸ و ۳۱۸)؛ (مظفر، ۴۳۱: ۱۳)

در اینکه حکایت، ذاتی علم حصولی است یا نه و اینکه به چه معنا حکایت، ذاتی علم حصولی است، بین محققین اختلاف نظر وجود دارد (برهان مهریزی، ۱۳۸۹، ۸۳-۱۰۶) هرچند موضوع این مقاله بررسی این مبحث نیست؛ اما لازم است بیان کوتاهی در این باره داشته باشیم؛ چراکه شناخت ماهیت تصدیق در گرو شناخت مقسم آن یعنی علم حصولی است. در این میان، شناخت عنصر حکایت که به عنوان ذاتی علم حصولی معرفی شده و بیان رابطه آن با تصدیق، در فهم معنای تصدیق اهمیت به‌سزایی دارد.

ما به علم حضوری می‌یابیم که بین حالات مختلف مان فرق‌هایی وجود دارد. یکی از فرق‌هایی که بین این حالات وجود دارد این است که بعضی از آنها خاصیت کشف و حکایت دارند؛ مانند تصور ما از زمین و آسمان و دریا؛ بعضی نیز چنین نیستند؛ مانند شادی و غم. پس می‌یابیم که اگرچه ما به همه حالات نفسانی خودمان علم حضوری داریم و همه آنها در هر دو دسته برای ما حاضرند؛ اما دسته‌ای از آنها هستند که غیر از اینکه برای ما حاضرند، از امری دیگر هم پرده برداشته و نمایشگر آن می‌باشند. خاصیتی که در این دسته مشاهده می‌کنیم همان خاصیت نمایشگری از غیر خود است؛ به این معنا که این حالات مانند آینه از امری و رای خود حکایت دارند.

این دسته از حالات ما اولاً علم‌اند، چون کاشف‌اند و ثانیاً محکی آنها برای ما معلوم حضوری نیستند؛ هرچند خود آنها برای ما معلوم حضوری‌اند. به تعبیر دیگر علم ما به خود این علم، حضوری است؛ اما علم ما به محکی این علم، به واسطه همین صورت است و بنابراین محکی آنها معلوم حضوری نیستند. به این دسته از علوم، علوم حصولی گفته می‌شود. می‌بینیم که این خاصیت نمایشگری و حکایت را نمی‌توان از علم حصولی جدا کرد. بدین معنا خاصیت حکایت‌گری از علم حصولی قابل انفکاک نیست؛ لذا حداقل باید پذیرفت که حکایت، ذاتی باب برهان برای علم حصولی است.

توضیح در مورد حکایت شأنی و فعلی به وضوح این بحث کمک می‌کند. در دانش‌های بشری محکی دارای کاربرهای گوناگونی است. در معرفت‌شناسی بین محکی بالذات و

محکی بالعرض تمایز نهاده‌اند. محکی بالذات حقیقتی است که صورت ذهنی از آن حکایت می‌کند. در این صورت محکی بالذات خود تصور نیست بلکه آن چیزی است که تصور، آن را نشان می‌دهد و از آن حکایت می‌کند. در مقابل، محکی بالعرض عبارت است از مصداق خارجی مفهوم و تصور. بنابراین محکی بالذات، معنای تصور است و محکی بالعرض، مصداق خارجی آن (حسین‌زاده، ۱۳۹۰: ۶۴-۶۵). تصور، از محکی بالذات، حکایت بالفعل دارد، اما از محکی بالعرض، حکایت شأنی دارد؛ یعنی این مفهوم، شأنت این را دارد که از امری خارج از خود، حکایت کند (همان: ۶۷).

توجه داریم که همه مفاهیم در حکایت از محکی بالذات خود، مانند یکدیگرند و از این جهت فرقی میان ممکنات و ممتنعات وجود ندارد. فرقی که بین این مفاهیم وجود دارد در وجود مصداق خارجی آنهاست.

اینکه گفته شد حکایت، ذاتی علم حصولی است، بدین معناست که هر تصویری ذاتاً از محکی بالذات خود حکایت دارد. البته هر تصویری از آن حیث که تصور است، بدون توجه به خصوصیات شخصی‌اش، شأنت حکایت از مصداق خارجی را نیز دارد. نمی‌توان تصویری را یافت که از چیزی حکایت نکند. پس این مقدار را می‌توان ادعا کرد که با توجه به دریافت‌های حضوری، حکایت هر علم حصولی از محکی بالذات خود، ذاتی باب برهان آن علم حصولی است.

تقسیم علم حصولی به تصور و تصدیق

همان‌طور که در مقدمه بیان شد علم حصولی به تصور و تصدیق تقسیم می‌شود و این تقسیم، یکی از تقسیمات مهم در منطق به شمار می‌آید. واژه تصور از «صورت» گرفته شده است. «صورت» معرب «صوره» است که واژه‌ای عبری است و معنای آن عبارت است از صورت، شکل، هیئت، مثال و سیما (مصطفوی، ۱۴۲۶ق، ج ۶: ۲۹۸). تصدیق از واژه صدق گرفته شده است. معنای صدق به اختلاف موارد مختلف می‌شود؛ مثلاً صدق در اعتقاد به معنای این است که این اعتقاد با واقع مطابق است یا صدق در اظهار اعتقاد به معنای این است که شخص آن چیزی را که بیان می‌کند باور دارد؛ یعنی در بیان عقیده‌اش نفاق ندارد (همان: ۲۱۵).

بر اساس تتبع می‌توان ادعا کرد که در اصطلاح علمی برای تصدیق دو معنای عمومی متصور است:

۱. تصدیق قلبی که یک معنای گرایشی و از سنخ افعال جوانحی است که عموماً از آن تعبیر به اعتقاد، اقرار، اذعان، باور و ... می‌شود.

۲. تصدیق علمی که یک معنای بینشی است و عبارت است از ادراک مطابقت قضیه با واقع (حسین‌زاده، ۱۳۹۰: ۸۳-۸۴).

معنای اول یکی از معانی لغوی تصدیق است و با ایمان مساوق است. البته لازمه داشتن تصدیق به معنای اول این است که تصدیق به معنای دوم برای شخص حاصل باشد؛ اما عکس آن همیشه برقرار نیست، زیرا ممکن است شخصی تصدیق علمی داشته باشد اما تصدیق قلبی نداشته باشد (قربانی، ۱۳۹۴: ۳۰۹).

عموماً منطق‌دانان تصدیق را به فهم صدق قضیه تعریف کرده‌اند؛ یعنی وقتی فهمیدم که مدعایی که در قضیه است با واقع ادعا شده مطابقت دارد، در این صورت به صدق قضیه پی برده‌ام و آن را تصدیق کرده‌ام. فارابی در تعریف تصدیق می‌گوید:

«ان التصدیق فی الجملة هو ان یعتقد الانسان فی امر حکم علیه بحکم انه فی وجوده خارج الذهن علی ما هو معتقد فی الذهن» (فارابی، ۱۴۰۸ق، ج ۱: ۲۶۶).

صدرالمتألهین نیز تصدیق را به همین صورت تعریف می‌کند (صدرالمتألهین، ۱۳۷۱: ۳۱۹). هرچند ابن‌سینا در *دانشنامه‌ی علائبی* تصدیق را به گرویدن معنا کرده است (ابن‌سینا، ۱۳۸۳: ۵). اما در *شفا* تصدیق را به ادراک مطابقت تعریف کرده است (همو، ۱۴۰۴ق، ج ۱: ۱۷). در مورد ماهیت تصدیق نظرات مختلفی ابراز شده است که در ادامه بدانها اشاره می‌شود. آنچه در اینجا بیان شده بیان معنای تصدیق به معنای فهم صدق در مقابل تصدیق به معنای ایمان است.

تمایز قضیه و تصدیق

یکی از نکات در خور توجه در موضوع تصدیق، تفاوت قضیه و تصدیق است. در کتب منطقی عموماً لفظ را به مفرد و مرکب و لفظ مرکب را به تام و ناقص و لفظ مرکب تام را به خبری و انشایی تقسیم می‌کنند و قضیه را به مرکب تام خبری تعریف می‌کنند. (رازی، ۱۳۹۰، ج ۱: ۱۸۷)؛ (همو، ۱۳۸۴: ۱۱۷)؛ (یزدی، ۱۴۳۳ق: ۲۴-۲۵) در این تقسیم، قضیه عبارت است از لفظی مرکب که وقتی شنیده می‌شود، سکوت بر آن صحیح است و ذاتاً قابل

اتصاف به صدق و کذب است. در این کاربرد، قضیه یک لفظ است و به آن قضیه ملفوظه گفته می‌شود. در کاربرد دیگر، قضیه عبارت است از مفهومی که در خود ادعایی را مطرح می‌کند؛ بر خلاف تصورات مفرد یا مرکبات ناقص و مرکبات انشایی. در این کاربرد، قضیه عبارت است از مدلول همان قضیه ملفوظه که به آن قضیه معقوله گفته می‌شود (طباطبایی، ۱۳۸۱، ج ۴، ۹۸۰: پاورقی).

قضیه دارای دو طرف است که عبارت‌اند از موضوع و محمول در قضیه حملیه و مقدم و تالی در قضیه شرطیه. آنچه قضیه مدعی آن است وجود یا عدم وجود نسبتی است که در قضیه بیان می‌شود. مثلاً در قضیه «گل زیبا است» نسبت اتحادی و هوهویت بین گل و زیبایی، ادعا می‌شود؛ به این صورت که آنچه به آن گل گفته می‌شود همان زیبا نیز هست؛ یعنی شی‌ای وجود دارد که هم گل است و هم زیبا و لذا گل و زیبا در این شیء، اتحاد و هوهویت دارند. در این قضیه، ادعا می‌شود که چنین نسبتی یعنی نسبت اتحادی و هوهویت، بین طرفین قضیه وجود دارد. تصدیق به این معناست که این ادعا را ادعایی درست و صحیح بدانیم. به همین جهت است که تصدیق را به راست دانستن قضیه تعریف کرده‌اند. به تعبیر دیگر قضیه از اقسام تصور است و تصدیق عبارت است از علم به صدق این قضیه. به تعبیر مرحوم مظفر، متعلق تصدیق، نسبتی است که در قضیه وجود دارد (مظفر، ۱۴۳۱ق: ۱۵).

قضیه می‌تواند تصدیق یا تکذیب شود و یا مشکوک باشد. در هر کدام از این حالات سه‌گانه، قضیه به حال خود باقی است و این نسبت ما با قضیه است که تغییر می‌کند. به بیان دیگر این حالات سه‌گانه در قضیه بودن قضیه، نقشی ندارند. قضیه صرفاً تصویری مرکب است که در خود ادعایی را مطرح می‌کند. البته هر شخص با بررسی ادعای مطرح شده در قضیه و تطابق آن با واقع ادعا شده، ممکن است آن را تصدیق یا تکذیب کرده یا در آن شک کند. ابن سینا در فصل سوم از مقاله اول از فن اول منطق *شفا* می‌گوید:

«و كما أن الشيء يعلم من وجهين: أحدهما أن يتصور فقط حتى إذا كان له اسم فنطق به، تمثل معناه في الذهن، وإن لم يكن هناك صدق أو كذب، كما إذا قيل: إنسان، أو قيل: افعل كذا؛ فإنك إذا وقفت على معنى ما تخاطب به من ذلك، كنت تصورتها. والثاني أن يكون مع التصور تصديق، فيكون إذا قيل لك مثلاً: إن كلَّ بياض عرض، لم يحصل لك من هذا تصور معنى هذا القول فقط، بل صدقت أنه كذلك. فأما إذا شككت أنه كذلك أو ليس كذلك، فقد تصورت ما يقال؛ فإنك لا تشك فيما لا تتصوره ولا تفهمه، ولكنك لم تصدق به بعد؛ وكل تصديق فيكون

مع تصور، و لا ینعکس. و التصور فی مثل هذا المعنى يفيدك أن يحدث في
الذهن صورة هذا التأليف، و ما يؤلف منه كالبياض و العرض. و التصديق هو أن
يحصل في الذهن نسبة هذه الصورة إلى الأشياء أنفسها أنها مطابقة لها، و التكذيب
يخالف ذلك» (ابن سینا، ۱۴۰۴ق، ج ۱: ۱۷).

در این عبارت، ابن سینا بیان می‌کند که اگر نسبت به قضیه‌ای شک یا انکار داشته باشی،
نسبت به آن قضیه، تصدیق نخواهی داشت و صرفاً معنای قضیه در ذهنت شکل گرفته
است؛ اما اگر نسبت به قضیه اقرار داشته باشی، غیر از معنای قضیه، آن را تصدیق هم
کرده‌ای. به همین جهت، تصدیق همواره همراه با تصور است، اما عکس آن صادق نیست.
قطب‌الدین رازی نیز چنین می‌گوید:

«إن التصور عبارة عن حدوث معنى اللفظ في النفس من غير قيد، سواء كان ذلك
المعنى مفرداً أو مركباً، و المركب سواء كان قضية أو أمراً أو نهياً أو نسبة أو حكماً أو
غير ذلك» (رازی، ۱۴۱۶ق: ۹۹).

باید توجه داشت که قضیه در هر حالتی، چه تصدیق شود یا تکذیب یا مورد شک قرار
گیرد، خود، یک تصور است. پس چنین نیست که قضیه اگر مورد تصدیق قرار گیرد از تصور
خارج شده و به تصدیق تبدیل می‌شود؛ بلکه تصدیق امری غیر از قضیه است و از حیث ماهیت
با هم متفاوت‌اند. پس چنین نیست که قضیه فقط زمانی که مشکوک یا موهوم باشد متعلق
تصور باشد؛^۳ بلکه حتی در زمان یقین نیز خود قضیه، متعلق تصور و البته تصدیق است.
تذکر این نکته ضروری است که تصدیق، زمانی به قضیه تعلق می‌گیرد که اجزای قضیه
به طور کامل محقق شده باشند؛ یعنی ابتدا باید یک قضیه شکل بگیرد و ادعایی را مطرح
کند؛ سپس شخص، مطابقت یا عدم مطابقت آن را درک کند. البته یکی از اجزای قضیه
اثبات یا سلب نسبی است که در قضیه وجود دارد؛ یعنی هیئت تألیفی که بین طرفین قضیه
وجود دارد؛ اما این اثبات یا سلب، تصدیق نیست. قطب‌الدین رازی همین تحلیل را در
تفاوت بین نسبت حکمی و حکم بیان می‌کند (رازی، ۱۳۸۴: ۳۳-۳۴).

طبق نقل صدرالمتهلین و قطب‌الدین رازی، ابن سینا در *الموجز الکبیر* می‌گوید:

«و أما الإقرار و هو التصديق فهو معنى غير أن يحصل في النفس معنى القضية بل
شيء آخر يقترن به و هو صورة الإدعان له و هو أن المعنى الحاصل في النفس
مطابق لما عليه الأمر في نفس الوجود فلا يكون معنى القضية المعقولة من جهة ما

تصورت في النفس معنى قضية معقولة بل ذلك حادث آخر في النفس»
(صدر المتألهين، ۱۳۷۱ ش: ۳۱۹؛ رازی، ۱۴۱۶ ق: ۹۹).

ابهری نیز در *تنزیل الأفكار* همین بیان را دارد. او می‌گوید:

«اعلم ان العلم هو حصول صورة الشيء في العقل، و هو اما تصور فقط، كتصور
معنى الانسان، و اما تصور معه تصديق، كما اذا تصورنا معنى قولنا «الانسان
حيوان»، ثم صدقناه. فالتصور هاهنا هو ان يحصل في العقل تصور الطرفين مع
التأليف بينهما، و التصديق هو ان يحصل في العقل صورة هذا التأليف مطابقة
للاشياء انفسها» (طوسی، ۱۳۸۵: ۱۳۹-۱۴۰).

به نظر می‌رسد آنچه به عنوان حکم در خود قضیه بیان می‌شود، تصدیق مورد نظر
منطق‌دانان نیست. به تعبیر دیگر همان طور که استاد فیاضی تذکر داه‌اند کلمه «حکم» در
عبارات منطق‌دانان مشترک لفظی است که یکی از معانی آن، حکم موجود در قضیه است و
معنای دیگر آن ادراک صدق قضیه. تصدیق مورد نظر منطق‌دانان در مقابل تصور همین
معنای دوم است (عبدی، ۱۳۸۵: ۱۶).

شاهد دیگر بر جدایی قضیه و تصدیق این است که وقتی ما نسبت به یک قضیه
مشکوک هستیم به دنبال دلیل یا شاهی بر صحت یا کذب آن هستیم. مبحث قیاس در
منطق برای این منظور طرح‌ریزی شده که ما بتوانیم به درستی، استدلالی را صورت‌بندی
کرده و صحت قضیه مورد بحث را اثبات کنیم. ابن‌سینا در این باره می‌گوید:

«كل معرفة و علم؛ فاما تصور و اما تصديق. و التصور هو العلم الأول و يكتسب
بالحد، و ما يجرى مجراه؛ مثل تصورنا ماهية الانسان و التصديق انما يكتسب
بالقياس، أو ما يجرى مجراه؛ مثل تصديقنا بأن لكل مبدءاً واحداً. فالحد، و
القياس، ألتان، بهما تكتسب المعلومات» (ابن‌سینا، ۱۳۷۹: ۷).

توجه داریم که آنچه از قیاس به دست می‌آید خود قضیه نیست. مجهول تصدیقی خود
قضیه نیست؛ بلکه ما در حالی که نسبت به یک قضیه مشکوک هستیم نیز خود قضیه را
داریم؛ یعنی همه اجزای قضیه در حال شک وجود دارد. آنچه ما با قیاس به دنبال آن
هستیم، فهم صدق این قضیه است. در عبارت ابن‌سینا دیدیم که قیاس وسیله‌ای برای
رسیدن به تصدیق است و این نشان می‌دهد که تصدیق که محصول قیاس است، امری
است غیر از قضیه که پیش از قیاس نیز وجود دارد.

دیدگاه‌ها پیرامون ماهیت تصدیق

در مورد حقیقت تصدیق چند نظریه وجود دارد. این اقوال را می‌توان در سه دسته کلی تقسیم‌بندی کرد:

دیدگاه اول (برابری قضیه و تصدیق)

یکی از این نظریات، نظر فخررازی است. وی معتقد است که تصدیق امری مرکب است. (فخررازی، ۱۳۷۳، ج ۱: ۴۳) (فخررازی، ۱۳۸۱: ۷) در اینکه مراد فخررازی از اجزای تصدیق چیست اختلاف وجود دارد. بعضی مانند قطب‌الدین رازی آن را سه‌جزئی می‌دانند که عبارت‌اند از محکوم‌علیه، محکوم‌به و نسبت حکمیه (رازی، ۱۴۱۶: ۹۶-۹۷) و بعضی نیز مانند حاجی‌سبزواری آن را چهارجزئی می‌دانند یعنی محکوم‌علیه، محکوم‌به و نسبت حکمیه و حکم (سبزواری، ۱۳۶۹، ج ۱، ۸۴). در تفسیر اول، تصدیق همان قضیه است. در این صورت مراد او که می‌گوید در تصدیق، حکم وجود دارد عبارت است از نسبت حکمیه و نه حکم. اما در تفسیر دوم، مجموع قضیه و حکم، ماهیت تصدیق را تشکیل می‌دهند. به هر حال او اصرار دارد که تصدیق امری مرکب است نه بسیط و فرق بین تصور و تصدیق در بساطت و ترکیب آنهاست (فخررازی، ۱۳۷۳، ج ۱: ۴۳) (فخررازی، ۱۳۸۱: ۷).

آنچه در بخش قبل در تمایز بین قضیه و تصدیق گفته شد بطلان این سخن بنابر تفسیر اول را آشکار می‌کند. به وضوح، قضیه می‌تواند مشکوک بوده یا مورد ظن و یقین قرار گیرد و این مطلب در فرق بین قضیه و تصدیق کافی است.

بررسی دیدگاه اول:

می‌دانیم که قضیه پیش از اقامه دلیلی بر صدق یا کذب آن، مشتمل بر محکوم‌علیه و محکوم‌به و نسبت حکمیه است. در این حالت ما نسبت به قضیه تصدیق نداریم. بعد از اقامه برهان حالتی در ما ایجاد می‌شود که به آن تصدیق می‌گوییم. به وضوح، این حالت جدید، یک علم است. طبق تفسیر دوم از کلام فخررازی، مجموع آن قضیه قبل و این حالت جدید، تصدیق است. سؤال این است که خود این حالت جدید که بعد از برهان به وجود آمده به تنهایی، علم است یا خیر؟ بالوجدان این حالت جدید، به تنهایی علم است و بنابراین طبق بیان وی این حالت جدید یا باید تصور بسیط باشد که این گونه نیست و خود او نیز این را نمی‌پذیرد؛ یا باید امری مرکب باشد؛ در حالی که سه جزء دیگر یعنی محکوم‌علیه و محکوم‌به و نسبت حکمیه پیش از این وجود داشته‌اند و با این حالت جدید

آن اجزاء دوباره به وجود نیامده‌اند. پس این حالت جدید طبق این بیان نباید به تنهایی علم باشد که امری خلاف وجدان است.

صدرالمتألهین در ابتدای کتاب تصور و تصدیق خود بیانی در مورد وحدت مقسم تصور و تصدیق دارد و معتقد است که علم یک معنای جنسی است و دارای وحدت جنسی است و دو قسم تصور و تصدیق نیز دو نوع آن هستند و لذا هر دو دارای وحدت طبیعی هستند. وی می‌گوید:

«و لا یخفی أن انقسام العلم إلى قسمیه أعنی التصور و التصدیق انقسام معنی جنسی إلى نوعین متقابلین و أن لكل منهما وحدة طبيعية غیر تألیفیه و لا صناعیه»
(صدرالمتألهین، ۱۳۷۱: ۳۰۹).

وی سپس با استفاده از همین بیان، قول فخررازی را قولی سخیف معرفی می‌کند. (همان: ۳۱۰).

دیدگاه دوم (تصدیق به منزله تصور همراه حکم):^۴

دسته دوم نظریاتی که تصدیق را به تصور همراه حکم یا مستلزم و یا مستتبع حکم، تعریف می‌کنند. ابن‌سینا در منطق‌المشرقیین تصدیق را به تصور همراه با حکم تعریف می‌کند (ابن‌سینا، ۱۴۰۵ق: ۹). کاتبی در شمسیه، (رازی، ۱۳۸۴: ۳۰) و ارموی در مطالع‌الأنوار نیز همین نظر را ابراز می‌کنند (رازی، بی‌تا: ۷).

خواجه در اساس‌الاعتباس کلامی دارد که دال بر همین معنا از تصدیق است. او می‌گوید:

«هر علمی و ادراکی که باشد- چون آن را اعتبار کنند از دو حال خالی نباشد- یا مجرد یابند از حکم چه به اثبات و چه به نفی- و آن را تصور خوانند- یا مقارن حکم یابند به اثبات یا نفی- و آن را تصدیق خوانند- مثال تصور، حیوان ناطق و مثال تصدیق، این حیوان ناطق است یا این حیوان ناطق نیست» (طوسی، ۱۳۶۱: ۳).

وی در شرح اشارات می‌گوید:

«المتصور هو الحاضر مجردا عن الحکم، و المصدق بها هو الحاضر مقارنا له، و یقتسمان جمیع ما یحضر الذهن» (طوسی، ۱۳۷۵، ج ۱: ۱۲).

همو در منطق/التجريد، علم را به تصور فقط و تصور همراه با تصدیق معنا می‌کند. (علامه حلی، ۱۳۷۱: ۱۹۲). ظاهر این سه کلام این است که خواجه علم را به تصور و تصدیق تقسیم کرده و تصدیق را به تصور همراه حکم تعریف کرده است. علامه حلی در توضیح سخن خواجه در منطق/التجريد بیان می‌کند که خواجه تصدیق را مانند قدما از سنخ حکم می‌داند (همان). این کلام بدین معناست که حکم داخل در علم نیست؛ زیرا علم به تصور بدون حکم و تصور همراه حکم تقسیم می‌شود و تصدیق همان حکم است، پس تصدیق علم نیست؛ هرچند بعضی از علوم، همراه با تصدیق هستند. این مطلب که تصدیق به معنای حکم از اقسام علم نیست از ایشان قدری عجیب است. وی در تلخیص‌المحصل پس از نقل سخن فخررازی می‌گوید:

«خالف المصنّف سائر الحكماء في التصديق، فأنه عنده إدراك مع الحكم، كما أنّ التّصوّر إدراك لا مع الحكم، و عندهم أنّ التّصديق هو الحكم وحده، من غير أن يدخل التّصوّر في مفهومه، دخول الجزء في الكلّ. و التّصوّر هو الإدراك السّاذج. فكأنّهم قسموا المعاني إلى نفس الإدراك و إلى ما يلحقه، و قسموا ما يلحقه إلى ما يجعله محتملاً للتّصديق و التّكذيب، و إلى ما لا يجعله كذلك. كالهيات اللاحقة به في الأمر، و النهي، و الاستفهام، و التّمني، و غير ذلك. و سمّوا القسمين الأوّلين بالعلم» (طوسی، ۱۴۰۵ق: ۶).

هر چند وی در این میان، نظری را ابراز نکرده است؛ اما با توجه به آنچه در اینجا ارائه کرده است ممکن است بتوان گفت: اولاً علم اعم از ادراک است و ادراک مساوی تصور است؛ ثانیاً تصدیق عبارت است از حکم که قسمی از ادراک نیست؛ بلکه قسمی از علم است و ملحق به ادراک است و امری است که باعث می‌شود ادراک، قابلیت صدق و کذب پیدا کند؛ و ثالثاً مطلق تصور یا ادراک به تصویری که همراه حکم نیست مانند تصور «انسان» و تصور همراه حکم مانند قضیه «انسان حیوان است» تقسیم می‌شود. البته این وجه جمع با آنچه خواجه در منطق/التجريد بیان کرده ناسازگار است زیرا او در منطق/التجريد مطلق علم را و نه ادراک را به تصور همراه حکم و بدون آن تقسیم کرده است. همچنین عبارت ایشان در اساس‌الاعتباس هم صریح در معنای اول است.

از این نظریه دوم که تصدیق را به تصویری که همراه حکم است تعریف کرده‌اند می‌توان چند تفسیر ارائه داد:

تفسیر اول از دیدگاه دوم: یکی از این تفاسیر، تفسیری است که قطب‌الدین رازی در

شرح مطالع از سخن ارموی دارد. وی می‌گوید:

«انّ المصنّف اختار انّ التّصديق مجموع الإدراكات الأربعة ولما كان الحكم جزء
اخيراً للتّصديق فحالة حصول الحكم يحصل التّصديق فيكون ادراكا يحصل مع
الحكم معيّة زمنيّة» (رازی، بی تا: ۸).

طبق این بیان، «تصور معه الحكم» عبارت است از همان تفسیر فخررازی، به این معنا که تصدیق عبارت است از قضیه به علاوه حکم. البته وی حکم را در کلام ارموی امری انفعالی می‌داند نه فعلی.

تفسیر دوم از دیدگاه دوم: برداشت دیگری که می‌توان از این تفسیر ارائه داد این است که حکم به طور کلی از ماهیت تصدیق بیرون است و تصدیق عبارت است از خود تصویری که به همراه خود حکمی دارد اما آن حکم، مقوم تصدیق نیست. در این حالت، تفسیر حکم به امری انفعالی یا فعلی ضروری به ماهیت تصدیق نمی‌زند؛ زیرا داخل در ماهیت تصدیق نیست. البته این تفسیر این اشکال را دارد که حکم را از مقسم علم بیرون می‌برد و لذا حکم، علم نخواهد بود. این مطلب بالوجدان باطل است.

قطب‌الدین رازی مانند بسیاری از علمای دیگر، تصدیق را همان حکم می‌داند. بیان این مطلب در ادامه می‌آید. او پس از بیان این دیدگاه، اشاره می‌کند که مراد ابن‌سینا از اینکه علم را به دو قسم تصور ساده و تصور همراه حکم تقسیم کرده این نیست که تصدیق را جزء علم نمی‌داند بلکه این تقسیم صرفاً تقسیم تصور است نه تقسیم مطلق علم. به عبارت دیگر علم به تصور و تصدیق تقسیم می‌شود و تصور به دو قسم تصور ساده و تصور همراه با تصدیق. وی می‌گوید:

«هذه عبارة الشيخ و هي مصرحة بما ذكرنا لأننا نقول ليس المراد ان العلم ينقسم
الى التّصويرين و الآ لم يكن القسمة حاصرة فانّ التّصديق عنده علم على مقتضى
تعريفه و هو ليس شيئاً منهما بل المراد انّ العلم يحصل على وجهين و حصوله
على وجه آخر لا ينافي ذلك» (رازی، ۱۳۹۰: ۹).

غرض از بیان این کلام از قطب‌الدین رازی این بود که او نیز «تصور همراه حکم» را به همین صورت تفسیر کرد؛ زیرا در نگاه او نیز تصدیق و حکم، در تصور همراه حکم داخل نیست.

تفسیر سوم از دیدگاه دوم: این تفسیر، دیدگاه مختار صدرالمتألهین است. وی معتقد

است علم حصولی عبارت است از حصول صورت شیء نزد عقل. همچنین علم حصولی یک معنای جنسی است که به دو قسم تصور و تصدیق تقسیم می‌شود و این دو، دو نوع مقابل از این معنای جنسی‌اند. هر یک از این اقسام دارای وحدت طبیعی‌اند نه وحدت اعتباری و ساختگی مانند وحدتی که در یک ارتش وجود دارد و گفته می‌شود یک ارتش؛ بلکه مانند وحدتی که انسان دارد و می‌گوییم یک انسان. به عبارت دیگر گاهی در تقسیم، قیود ذاتی یعنی فصل، به مقسم که جنس است اضافه می‌شود و در نتیجه، هر قسم، نوعی از آن جنس می‌شود. تقسیم علم به تصور و تصدیق نیز عبارت است از تقسیم جنس (علم) به دو نوع (تصور و تصدیق). پس علم به معنای حصول صورت شیء نزد عقل یا تصور است که حکم نیست و یا تصویری است که عین حکم است (صدرالمتألهین، ۱۳۷۱ش: ۳۰۹-۳۱۲). وی می‌گوید:

«فالحق أن يقال في تقسيم العلم إلى التصور والتصدیق كما يستفاد من كلام المحققين أن حصول صورة الشيء في العقل الذي هو العلم إما تصور ليس بحكم وإما تصور هو بعينه حكم» (همان: ۳۱۱-۳۱۲).

وی سپس کلام کسانی مانند ابن‌سینا را که علم را به تصور همراه با تصدیق تعریف کرده بودند به همین معنا حمل می‌کند و معیت بین تصور و تصدیق را به معیت بین جنس و فصل معنا می‌کند (همان: ۳۱۲ و ۳۱۸-۳۲۰) وی می‌گوید:

«فإن المحققين لم يريدوا بهذه المعية أن يكون لكل من المعين وجود غير وجود صاحبه في العقل حتى يكون أحدهما شرطاً أو جزءاً، والآخر مركباً منه أو مشروطاً به كما يتوهم في باديء النظر من كلامهم... بل هذه المعية إنما هي عند التحليل الذهني بين جنسه و فصله. وهذا كما يقال الإنسان هو الحيوان مع الناطق، ولم يرد به أن للحيوان وجوداً و للناطق وجوداً آخر و قد صارا موجودين معا في الإنسان، إنما المراد بمعية الحيوان و الناطق أن الذهن عند تحليل الإنسان و ملاحظة حده اعتبر معنيين أحدهما مبهم، و الآخر معين محصل له، فهما موجودان بوجود واحد، فالوجود واحد و المعنى اثنان، كذلك قولنا: التصديق هو التصور مع الحكم معناه التصور الذي هو بعينه الحكم» (همان: ۳۱۲).

البته در کلام وی حکم یک فعل نفسانی نیست بلکه از نوع انفعال است (همان: ۳۱۰).

دیدگاه سوم (حکم به عنوان تمام هویت تصدیق):

دسته سوم نظریاتی است که تصدیق را حکم یا اذعان یا اموری از این دست معرفی می‌کنند. این رأی را به جمهور حکما نسبت می‌دهند (تفتازانی، ۱۴۰۹ق، ج ۱: ۱۹۹)؛ (سبزواری، ۱۳۶۹، ج ۱: ۷۹)؛ (علامه حلی، ۱۴۱۲ق: ۱۸۳)؛ (طوسی، ۱۴۰۵ق: ۶).

ظاهر کلمات ساوی (ساوی، ۱۳۸۳: ۵۳)، محقق سبزواری (سبزواری، ۱۳۶۹، ج ۱: ۷۸-۷۹)، قطب‌الدین رازی (رازی، بی‌تا: ۹)؛ (رازی: ۱۴۱۶ق)، تفتازانی (تفتازانی، ۱۴۰۹ق، ج ۱: ۱۹۸)، علامه حلی (علامه حلی، ۱۴۱۲ق: ۱۸۳) و ایچی (ایچی، ۱۳۲۵ق، ج ۱: ۸۸) همین است.

اختلاف در تفسیر حکم:

در اینکه مراد از حکم یا اذعان چیست اختلاف وجود دارد. گروهی معتقدند که این حکم عبارت است از فعل نفس و گروهی آن را انفعال نفس می‌دانند. دسته اول معتقدند که حکم یکی از افعال نفس مانند اراده است که نفس علت و منشأ صدور آن است. فخررازی می‌گوید:

«ان الادراک اما أن یکون تصورا، و اما أن یکون تصدیقا. فأما التصور فانه من باب الانفعال، فانه عبارة عن حصول صورة فی النفس من غیر أن یقترن به حکم، فلا یکون للنفس معها نسبة الا بالقبول. و هذا هو الافتعال. و اما التصدیق فانه من باب الفعل. لأنه عبارة عن الحکم بثبوت شیء لشیء و هذا الحکم فعل» (رازی، ۱۳۷۳، ج ۲: ۲۷۱).

علامه طباطبایی می‌فرماید:

«حکم در قضایا فعل نفس است، و مع ذلک از قبیل علم حصولی است و آن که تقسیم علم به تصور و تصدیق، معنایش، تقسیم صورت ادراکی در نفس است به امری که نوعی انفعال از نفس است یعنی قبول وجودی که عبارت از تصور است؛ و امری که فعل و ایجاد نفس است و تصدیقش می‌نامیم که با حکم، وحدت دارد» (طباطبایی، ۱۳۸۷، ج ۲: ۱۴۳).

گروهی دیگر حکم را نه از مقوله فعل نفس، بلکه امری انفعالی و از مقوله ادراک می‌دانند (ایچی، ۱۳۲۵ق، ج ۱: ۸۸) قطب‌الدین رازی می‌گوید:

«ان الحکم و ایقاع النسبة و للاسناد کلها عبارات و الفاظ؛ و التّحقیق انه لیس

للتفس هنا تأثير و فعل بل اذعان و قبول التّسبة و هو ادراك ان النسبة واقعة او ليست
بواقعة فهو من مقولة الكيف» (رازی، بی تا: ۸).

باید توجه داشت که تصدیق به هر معنایی که باشد، اولاً باید علم و ثانیاً باید علم حصولی باشد؛ زیرا تصدیق یکی از اقسامی علم حصولی است و مقسم در اقسام حضور دارد. بنابراین اگر مقسم دارای یک ویژگی باشد آن ویژگی باید در همه اقسام هم وجود داشته باشد. با توجه به این نکته، اگر تصدیق به عنوان حکم معرفی شود باید تعریف به گونه‌ای باشد که با تعریف علم حصولی تعارض نداشته باشد. ظاهراً کسانی مثل صدرالمتهلین که تصدیق را به تصویری که عین حکم است تعریف کرده‌اند به این دلیل بوده که علم حصولی را حضور صورت شیء نزد عقل می‌دانند، یعنی علم حصولی را به تصور مطلق تعریف کرده‌اند و به ناچار تصدیق را که بالوجدان نوعی علم است به عنوان نوعی از تصور معرفی کرده‌اند. پس کسانی که تصدیق را حکم می‌دانند یا باید مانند صدرالمتهلین آن را تصویری که عین حکم است تعریف کنند یا تعریف علم حصولی را نپذیرند. البته در این میان اگر علم حصولی را امری انفعالی بدانیم کار بر کسانی که تصدیق را فعل نفس می‌دانند مشکل‌تر خواهد بود. خواجه در متنی که از تلخیص‌المحصل نقل شد می‌گوید: حکما تصدیق را خود حکم می‌دانسته‌اند. بنابراین گویا آنها معانی را به ادراک و ملحق به ادراک تقسیم می‌کردند و ملحق به ادراک را به آنچه ادراک را محتمل صدق و کذب می‌کند که همان تصدیق است و غیر آن تقسیم کرده‌اند. در این صورت علم اعم از ادراک و ملحق به ادراکی است که آن را محتمل صدق و کذب می‌کند (طوسی، ۱۴۰۵ ق: ۶).

نکته‌ای که در این عبارت وجود دارد این است که تصدیق ادراک را محتمل صدق و کذب می‌کند. در تعریف قضیه گفته‌اند: قضیه قولی مرکب است که محتمل صدق و کذب است (علامه‌حلی، ۱۳۷۱: ۳۷). توجه داریم که قضیه صرف‌نظر از تصدیق، شک یا تکذیب، امری است که می‌تواند صادق یا کاذب باشد. در این صورت اگر مراد از تصدیق در عبارت خواجه امری است که قضیه را ایجاد می‌کند یعنی حکمی که در قضیه است؛ به نظر با محل بحث منطق‌دانان متفاوت است؛ چراکه بیان شد که منطق‌دانان تصدیق را امری می‌دانند که بعد از تشکیل قضیه به وجود می‌آید. این اختلاف در حکم، در پاره‌ای از عبارات دیده می‌شود (طوسی، ۱۳۸۵: ۱۴۰)؛ (ایجی، ۱۳۲۵ ق: ۱، ج: ۸۸-۹۰).

دیدگاه مختار در ماهیت تصدیق

بیان شد که خود تصدیق معلوم حضوری ماست، هرچند معلوم تصدیقی، به علم حصولی معلوم است. بنابراین در شناخت ماهیت تصدیق لازم است دست به نوعی خودشناسی بزنیم. در بررسی ماهیت تصدیق، چند نکته حائز اهمیت است:

۱. تصدیق، یک حالت نفسانی علمی است. حالت ما پس از مواجهه با یک برهان که از آن به تصدیق یاد می‌شود، یک حالت علمی است. وقتی ما نسبت به امری شک داریم و بعد، برهانی بر آن اقامه می‌شود؛ اگر به محتوای آن قضیه، یقین پیدا کنیم، به وضوح می‌بینیم که نسبت به آن قضیه، عالم شده‌ایم. به عنوان مثال اگر کسی در وجود خداوند شک داشته باشد، او می‌گوید که نمی‌دانم خدا وجود دارد یا خیر. اگر برهانی بر وجود خداوند اقامه شود؛ او پس از مواجهه با این برهان می‌گوید الآن می‌دانم که خدایی هست. اینکه این شخص ابتدا می‌گوید نمی‌دانم و بعد از اقامه برهان می‌گوید می‌دانم؛ به معنای این نیست که قبلاً قضیه «خدا وجود دارد» را درست تصور نکرده بود و بعد از اقامه برهان، تصور درستی از آن قضیه پیدا کرد؛ بلکه او در هر دو حالت، تصور درستی از این قضیه دارد. چیزی که او فاقد آن بود و سپس واجد آن شد، همان تصدیق به معنای ادراک صدق این قضیه است. به‌دیگرسخن آن شخص در هر دو حالت شک و یقین، این قضیه که «خدا وجود دارد» را درست تصور کرده است، با این تفاوت که در حالت قبل از برهان، نسبت به این قضیه شک داشت و بعد از اقامه برهان نسب به آن یقین پیدا کرد. آنچه او بعد از برهان به دست آورده یک حالت علمی جدید است که همان اذعان و یقین به مطابقت این قضیه با واقع است. پس تصدیق، یک حالت علمی انسان است. البته عامل تصدیق می‌تواند استدلال یا غیر آن باشد.

۲. تصدیق امری انفعالی است نه فعلی و این مطلب مورد گواه وجدان است. صدرالمألهین علم حصولی را به علم حصولی انفعالی تعریف کرده و می‌گوید:

«كل من هذه الأقسام [التصور و التصديق] أثر حاصل من الشيء تنفعل به النفس»
(صدرالمألهین، ۱۳۷۱: ۳۰۸).

این مطلب مورد تایید دیگران نیز هست (رازی، ۱۳۸۴: ۳۵)؛ (همان، حاشیه شریف)؛ (ایجی، ۱۳۲۵ ق، ج ۱: ۸۸). البته ممکن است بعد از اینکه انسان از عامل تصدیق منفعل شد، فعلی مانند ایمان را نیز ایجاد کند؛ اما این انفعال، پیش از آن فعل، باید به وجود بیاید. با توجه به

این نکته، به نظر می‌رسد که تعریف تصدیق، به حکم به معنای فعل نفس، صحیح نیست؛ زیرا حکم به این معنا، یکی از حالات فعال نفس است؛ درحالی‌که تصدیق، امری انفعالی است.

۳. وقتی عاملی مانند برهان به نفع یک قضیه اقامه می‌شود؛ یک حالت جدید در ما نسبت به آن قضیه به وجود می‌آید که باحالتی که در زمان به وجود آمدن خود قضیه داشتیم، متفاوت است. به این حالت جدید تصدیق گفته می‌شود و ما در به وجود آمدن خود این حالت، مضطربیم. البته ممکن است ما در تحصیل مقدمات این علم مختار باشیم؛ مانند اینکه می‌توانیم برای فهمیدن اینکه خدایی هست یا خیر به سراغ ادله رفته و آنها را بررسی کنیم و می‌توانیم این کار را انجام ندهیم؛ اما اگر برهان قاطعی بر وجود خدا یافتیم، نمی‌توانیم آن را انکار علمی کنیم؛ هرچند انکار ایمانی آن، همچنان در اختیار ماست. این حالت مانند حالت کسی است که خود را از بلندی به پایین پرت کرده است. در این حالت این شخص نمی‌تواند از سقوط خود جلوگیری کند اما وقتی در بالای بلندی قرار داشت در اینکه خود را به پایین پرت کند یا نه مختار بود. به این حالت که شخص به اختیار خود را مضطر کرده است، اضطرار بالاختر گفته می‌شود. پس تصدیق امری است اضطراری که مقدمات آن ممکن است اختیاری باشد. این مطلب بالوجدان ثابت است.

یکی از شواهد واضح بر این دوگانگی و اختیاری بودن تصدیق ایمانی و اضطراری بودن تصدیق علمی را می‌توان در آیه «وَجَحَدُوا بِهَا وَاسْتَيْقَنَتْهَا أَنفُسُهُمْ ظُلْمًا وَعُلُوًّا فَانظُرْ كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُفْسِدِينَ» (النمل/۱۴) مشاهده کرد. در این آیه خداوند می‌فرماید فرعونیان در عین اینکه نسبت به حقانیت حضرت موسی (علی نبینا و آله و علیه السلام) و معجزاتش یقین داشتند؛ اما پیامبری و معجزات او را منکر می‌شدند. این آیه به وضوح نشان می‌دهد که تصدیق ایمانی امری اختیاری است و لذا کافران در مقابل معجزات باز هم کافر ماندند؛ اما خود تصدیق علمی یک امر اضطراری است؛ بنابراین اگر کافران می‌توانستند، علاقه‌مند بودند آن را نیز انکار کنند. توجه داریم که بیان این آیه صرفاً بیان یک شاهد بود نه استدلال. دلیل اینکه تصدیق امری اضطراری است، وجدان است و ما بالوجدان می‌بینیم که وقتی عامل تصدیق مانند برهان اقامه می‌شود ما نسبت به تصدیق آن قضیه مضطربیم.

۴. تصدیق به عنوان علم، دارای معلوم است. وقتی می‌گوییم این قضیه را تصدیق کردم یعنی صدق آن را ادراک کردم؛ یعنی فهمیدم که نسبت موجود در این قضیه مطابق با واقع خودش است. پس معلوم ما در تصدیق، صدق قضیه است؛ یعنی تصدیق عبارت است از

علم انفعالی ما به صدق قضیه.

۵. تصدیق، علم حضوری نیست؛ یعنی صدق قضیه، معلوم حضوری ما نیست. دلیل این مطلب این است که اگر صدق قضیه، معلوم حضوری بود، برای فهم آن به استدلال نیاز نداشتیم بلکه همان طور که در مورد وجود تصورات در ذهن خود، شک نداریم، در مورد صدق یک قضیه هم نباید شک می داشتیم؛ زیرا خود صدق قضیه را در خود می یافتیم. به تعبیر دیگر معلوم حضوری ما از ما غایب نیست که برای اثبات آن، به استدلال، نیاز داشته باشیم.

با توجه به این نکته، علم به صدق، عین خود صدق نیست. پس تصدیق، علم باواسطه به صدق است که در این صورت، داخل در قسیم علم حضوری یعنی علم حصولی است. البته توجه داریم که خود تصدیق، امری حضوری است؛ اما همین معلوم حضوری، خودش علم است و دارای معلومی است که آن معلوم که به وسیله این علم شناخته می شود و آن معلوم، معلوم بی واسطه و حضوری نیست.

۶. پیش از اینکه ما قضیه ای را تصدیق کنیم، تصویری از صدق آن قضیه در اختیار داریم. وقتی می پرسیم: «آیا این قضیه صادق است؟» غیر از خود قضیه، صدق آن را نیز مورد توجه قرار داده ایم؛ پس حتماً صدق قضیه را تصور کرده ایم. می دانیم که علم حصولی اعم از تصور و تصدیق است پس تصور الف به معنای علم به الف است. ما تصویری از صدق قضیه داریم یعنی نسبت به صدق قضیه عالمیم. با وجود داشتن تصویری از صدق قضیه، همچنان نسبت به آن قضیه، تصدیق نداریم.

با توجه به این نکات درمی یابیم که هر علمی به صدق قضیه، تصدیق نیست و بنابراین، علم به صدق یک قضیه دو گونه است: یکی تصور صدق و دیگری فهم صدق که به آن تصدیق می گوئیم. این دو گونه علم، صرفاً دو فرد برای یک علم نیستند؛ یعنی این گونه نیست که صدق یک قضیه، صرفاً دو بار تصور شده باشد؛ بلکه این دو علم تفاوت های ماهوی دارند.

یکی از فرق های بین تصور صدق و فهم صدق این است که تصور هر شی ای صرفاً از محکی بالذاتش حکایت دارد؛ اما آنچه به عنوان تصدیق مطرح می شود این گونه نیست که صرفاً از صدق قضیه حکایت کند؛ زیرا بالوجدان این گونه نیست که همان تصویری که ما از صدق قضیه قبل از برهان داشتیم بعد از برهان، همان تصور تکرار شود.

فرق دیگر این است که زمانی می توانیم بگوئیم نسبت به قضیه ای یقین یا ظن داریم که

فهم صدق قضیه، وجود داشته باشد؛ اما تصور صدق، همان طور که در حالت یقین و ظن وجود دارد در حالت شک هم وجود دارد. همچنین در حالتی که قضیه‌ای را تکذیب هم می‌کنیم و معتقد به عدم مطابقت آن با واقع می‌شویم، باز هم تصور ما از صدق وجود دارد؛ درحالی که فهم ما از صدق قضیه با فهم ما از کذب باهم جمع نمی‌شوند. به عبارت دیگر چنین نیست که ما بتوانیم هم صدق قضیه‌ای را فهم کنیم یعنی آن قضیه را تصدیق کنیم و هم بتوانیم فهمی از کذب آن قضیه داشته باشیم؛ یعنی آن را تکذیب کنیم؛ درحالی که می‌توانیم نسبت به یک قضیه هم تصویری از صدق و هم تصویری از کذب داشته باشیم.

فرق دیگر بین تصور صدق و فهم صدق این است که وقتی انسان، مثلاً صدق قضیه «گل زیباست» را تصور می‌کند، زبان به تحسین نمی‌گشاید؛ بلکه چه بسا معتقد به عدم زیبایی گل باشد. وی، فقط زمانی لب به تحسین می‌گشاید که فهمی از صدق این قضیه داشته باشد، یعنی این قضیه را تصدیق کند. به عبارت دیگر تحسین و تعبیح از لوازم تصدیق یا تکذیب است نه تصور صدق و کذب. همچنین اموری دیگری مانند شوق به انجام یک فعل، زمانی به وجود می‌آید که نفع آن فعل را تصدیق کرده باشیم نه اینکه صرفاً تصویری از صدق آن داشته باشیم.

یکی دیگر از فرق‌های مهم بین تصور صدق و فهم صدق این است که فهم صدق یعنی تصدیق، امری مشکک و دارای مراتب شدت و ضعف است؛ اما تصور صدق یک امر مشکک نیست، بلکه هر تصویری صرفاً از محکی بالذات خود حکایت می‌کند که این حکایت از محکی بالذات امری غیرتشکیکی است. از این حیث، تصدیق به دو بخش یقین و ظن تقسیم می‌شود، اما تصور صدق دارای مراتبی نیست که به اعتبار آن تقسیم شود.

نکته‌ای که در این میان باید مورد توجه قرار گیرد این است که صدق دارای یک صورت است و این صورت در تصور صدق وجود دارد. به عبارت دیگر تصور صدق عبارت است از حصول صورت صدق در نفس. بنابراین طبق تعریف، علم حصولی به صدق که عبارت است از حصول صورت صدق در عقل، بر تصور صدق، صادق است. اما تصدیق به معنای فهم صدق چنین نیست؛ یعنی فهم ما از صدق قضیه این گونه نیست که با حصول صورت صدق در نفس حاصل شود.

می‌توان گفت در این دیدگاه تصدیق عبارت است از حکم. البته مراد از حکم، حالات فعال نفس نیست؛ بلکه تصدیق، امری انفعالی و ادراکی است و لذا حکم بدین معنا حالت فعال و غیر ادراکی نیست. این حکم همان چیزی است که بعضی مانند قطب رازی بر آن

تاکید دارند و صدرالمতألّهین آن را به عنوان فصل تصدیق معرفی می‌کند. بنابراین در دیدگاه مختار تصدیق عبارت است از حکم انفعالی نفس به صدق قضیه که البته تصور نیست. اگر گفته شود که علم حصولی علم با واسطه است و این واسطه عبارت است از صورت حاکی؛ در جواب گفته می‌شود که این تعریف تصور است نه علم حصولی. اینکه این واسطه، در تصدیق چیست به آنچه بالوجدان درک می‌کنیم ارجاع می‌شود. ما بالوجدان می‌فهمیم که تصدیق، علم با واسطه است و علم بودنش به این نیست که حاکی از صدق باشد. فرق هایی که بین تصور صدق و فهم صدق بیان شد بیانگر این است که اگرچه فهم صدق، علم به صدق است اما حاکی از صدق نیست. بنابراین تعریف علم حصولی به معنای حضور صورت شیء نزد عقل بر تصدیق صادق نیست. به نظر می‌رسد آنچه موجب شده که تصدیق به عنوان تصور تعریف شود این است که علم حصولی را تصور مطلق پنداشته اند؛ چراکه وقتی علم حصولی را مورد ملاحظه قرار داده اند معلومی را دیده اند که علم به آن عبارت است از حکایت و نشان دادن معلوم؛ یعنی علم عبارت است از آنچه معلوم را نشان می‌دهد و ما به توسط آن، معلوم را می‌شناسیم. پس علم عبارت است از صورت حاکی از معلوم. با توجه به این مبنا، علم حصولی به تصور مطلق تعریف شده است.

با توجه به این مبنا که علم حصولی عبارت است از حصول صورتی از شیء نزد عقل، تصدیق را به عنوان بخشی از علم حصولی تعریف کرده‌اند. در این میان صدرالمتألّهین به این نکته که خود حکم به معنای ادراک مطابقت نیز علم است توجه داشته و به همین دلیل، معتقد شده است که تصدیق، تصویری است که عین حکم است.

به نظر می‌رسد علم حصولی به عنوان قسیم علم حضوری، صرفاً عبارت است از علم با واسطه در مقابل علم حضوری که علم بدون واسطه است. در علم حصولی، علم، غیر از معلوم است و معلوم از طریق علم شناخته می‌شود. در تعریف علم حصولی، غلبه نگاه تصویری به علم حصولی باعث شده که کارکرد علم حصولی به یک کارکرد تصویری فرو کاهیده شود؛ در صورتی که تصدیق به عنوان ادراک صدق قضیه، علم حصولی به صدق است، ولی حاکی از صدق نیست. البته وقتی این ادراک مطابقت به وجود می‌آید تصور صدق هم پیش از آن به وجود آمده است، اما این بدان معنا نیست که ما نیاز داریم ماهیت تصدیق را تصور بدانیم.

پس علم حصولی که عبارت است از علم با واسطه به شیء یا حاکی و نشان‌دهنده

معلوم است یعنی تصور؛ یا فهمی از صدق قضیه است، یعنی تصدیق. بنابراین تفاوت این دیدگاه با دیدگاه افرادی مانند صدرالمتهلین که تصدیق را به تصویری که عین حکم است تعریف می کنند این است که در نگاه ایشان جنس تصدیق، تصور است اما در این دیدگاه جنس تصدیق تصور نیست بلکه علم با واسطه است.

البته توجه داریم که با این بیان، تقسیم مذکور، تقسیم ثنائی عقلی نیست و وجود نوع دیگری از علم حصولی را منتفی نمی کند؛ بلکه این تقسیم، استقرایی است. یعنی به استقراء، تنها موردی که ما نسبت به آن، دوگونه علم داریم، همین صدق قضیه است و وجود نوع سوم از علم حصولی عقلاً منتفی نیست.

نکته آخر اینکه تصدیق در اصطلاح اعم از فهم صدق و فهم کذب قضیه است. لذا تکذیب نیز از اقسام تصدیق است؛ یعنی تصدیق به معنای اعم که در مقابل تصور است، به دو قسم تصدیق به معنای اخص یعنی فهم صدق قضیه و تکذیب به معنای فهم کذب قضیه تقسیم می شود.

بررسی دیدگاه‌های دوم و سوم پیرامون ماهیت تصدیق

با توجه به تحلیلی که در اینجا ارائه شد می توان در مورد این نظرات، داوری کرد. دسته دوم تصدیق را به تصور همراه با حکم تعریف می کردند. تفسیر اول از این کلام به قول اول باز می گشت یعنی برابری قضیه و تصدیق که بطلان آن گذشت. در تفسیر دوم، حکم امری بیرون از حقیقت تصدیق بود و تصویری که همراه آن حکم بود به عنوان تصدیق معرفی می شد. بیان شد که تصدیق امری تصویری نیست و تصور در حقیقت آن به عنوان جزء، دخالت ندارد؛ لذا قول دوم نیز طبق این تفسیر، باطل است. تفسیر سوم از قول دوم که تصور را عین حکم می دانست نیز به دلیل اینکه تصدیق را امری تصویری دانسته و تصور مطلقاً را به منزله جنس تصدیق معرفی کرده مورد پذیرش نیست.

دسته سوم تصدیق را همان حکم نفس می داند. در این میان گروهی حکم را امری فعلی و گروهی آن را انفعالی می دانند که طبق بیانی که گذشت همین تفسیر دوم قول صحیح است. البته کسانی که این دیدگاه را ابراز می کنند نمی توانند تعریف علم حصولی - به عنوان مقسم تصدیق - را به حضور صورت شیء نزد عقل بپذیرند بلکه یا باید تصدیق را علم ندانند یا دست از این تعریف بشویند. البته تصریح به این مطلب در کتب قائلین به این نظریه دیده نشد.

نتیجه

علم به حضوری و حصولی تقسیم می‌شود. در علم حضوری علم عین معلوم است؛ اما در علم حصولی علم غیر از معلوم است. علم حصولی به تصور و تصدیق تقسیم می‌شود. تصور عبارت است از حضور صورت شیء نزد عقل. تصدیق عبارت است از فهم صدق یا کذب قضیه. تصدیق بدین معنا غیر از قضیه است. قضیه امری تصویری است که ادعایی را در درون خود مطرح می‌کند اما تصدیق سنخ دیگری از علم است. تصدیق امری دارای مراتب است که به یقین و ظن تقسیم می‌شود. آنچه ما را بدین معنا از تصدیق رهنمون می‌کند توجه به تفاوتی است که بین تصور صدق و فهم صدق وجود دارد. با توجه به این نکات، تعریف علم حصولی به حصول صورت شیء نزد عقل تعریفی است که ناشی از غلبه نگاه تصویری به علم است. با توجه به آنچه در مورد ماهیت تصدیق گفته شد می‌توانیم بگوییم علم حصولی به معنای علم با واسطه به معلوم است. این واسطه در تصور همان صورت حاکی و در تصدیق عبارت است از فهم صدق.

پی‌نوشت‌ها

۱. به طور مشخص کتاب منطق اشارات بر اساس این ساختار دو بخشی تدوین شده است؛ به خلاف کتاب شفا. رک: (ابن سینا: ۱۴۰۴ق)؛ (طوسی: ۱۳۷۵).
۲. برای توضیح بیشتر در مورد تاریخچه این بحث، رک: (ولفسن، ۱۳۷۰: ۴۴۱-۴۵۶)
۳. مانند آنچه مرحوم مظفر بیان می‌کند. ایشان در المنطق زمانی که متعلقات تصور را بر می‌شمارند، نسبت در جمله خبری را وقتی مورد شک و وهم باشد متعلق تصور و وقتی مورد ظن و یقین باشد متعلق تصدیق می‌داند. (مظفر، ۱۴۳۱ق: ۱۵-۱۶)
۴. داوری در مورد دیدگاه دوم و سوم به بعد از بیان دیدگاه مختار و نکاتی که در مورد تصدیق بیان شده، موکول شد. دلیل این تاخیر این است که بررسی حضور عنصر تصور در ماهیت تصدیق نیاز به نکاتی دارد که در بخش دیدگاه مختار خواهد آمد. در این بخش صرفاً گزارشی از این دیدگاه‌ها و تفاسیر آنها ارائه می‌شود.

منابع

قرآن کریم

۱. ابن سینا، الشفا (منطق)، تدوین سعید زاید، مکتبه آیه الله المرعشی، قم، ۱۴۰۴ق.
۲. _____، النجاة من الغرق فی بحر الضلالت، مقدمه و تصحیح از محمد تقی دانش‌پژوه، انتشارات دانشگاه تهران، تهران، ۱۳۷۹.
۳. _____، منطق المشرقیین، مکتبه آیه الله المرعشی، قم، ۱۴۰۵ق.
۴. _____، منطق دانش نامه علایی، دانشگاه بوعلی سینا، همدان، ۱۳۸۳.

۵. ارسطو، منطق ارسطو، تدوین عبدالرحمن بدوی، مترجم اسحاق بن حنین و دیگران، دارالقلم، بیروت، ۱۹۸۰.
۶. ایجی، عضدالدین، شرح المواقف، تصحیح بدرالدین نعسانی، الشریف الرضی، قم، ۱۳۲۵ق.
۷. برهان مهریزی، مهدی؛ مصباح، مجتبی، حکایت ذاتی در بوته نقد، معرفت فلسفی، شماره ۲۹، پاییز ۱۳۸۹ ص ۸۳-۱۰۶.
۸. تفتازانی، سعدالدین، شرح المقاصد، مقدمه و تحقیق و تعلیق از دکتر عبد الرحمن عمیره، الشریف الرضی، قم، ۱۴۰۹ق.
۹. حسین زاده، محمد، معرفت بشری؛ زیرساخت‌ها، انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، قم، ۱۳۹۰.
۱۰. رازی، فخر الدین، شرح عیون الحکمة، مقدمه و تحقیق از محمد حجازی احمد علی سقا، مؤسسه الصادق(علیه السلام)، تهران، ۱۳۷۳.
۱۱. _____، منطق الماخص، مقدمه و تصحیح و تعلیق از دکتر قراملکی و اصغری‌نژاد، دانشگاه امام صادق (علیه السلام)، تهران، ۱۳۸۱.
۱۲. رازی، قطب‌الدین، الرسالة المعمولة فی التصور و التصدیق، در الرسالتان فی التصور و التصدیق، تصحیح مهدی شریعتی، اسماعیلیان، قم ۱۴۱۶ق.
۱۳. _____، تحریر القواعد المنطقية فی شرح الرسالة الشمسية، محسن بیدارفر، بیدار، قم، ۱۳۸۴.
۱۴. _____، شرح مطالع الانوار فی المنطق، انتشارات کتبی نجفی، قم، بی تا.
۱۵. ساوی، عمر بن سهلان، البصائر النصيرية فی علم المنطق، مقدمه و تحقیق از حسن مراغی، شمس تبریزی، تهران، ۱۳۸۳.
۱۶. سبزواری، حاج ملاهادی، شرح المنظومه، تصحیح و تعلیق حسن حسن زاده آملی، ناب، تهران، ۱۳۶۹.
۱۷. صدرالمتالهین، محمد بن ابراهیم شیرازی، الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعه، مکتبه المصطفوی، قم، ۱۳۶۸ش.
۱۸. _____، رساله التصور و التصدیق، در الجواهر النضید، محسن بیدارفر، بیدار، قم، ۱۳۷۱ش.
۱۹. طباطبایی، علامه سید محمد حسین، مجموعه رسائل، بوستان کتاب، قم، ۱۳۸۷.
۲۰. _____، نهاية الحکمة، تصحیح و تعلیق: استاد غلامرضا فیاضی، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، قم، ۱۳۸۱.
۲۱. طوسی، خواجه نصیر الدین، اساس الاقتباس، تصحیح مدرس رضوی، دانشگاه تهران، تهران، ۱۳۶۱.
۲۲. _____، تعديل المعيار فی نقد تنزيل الافکار، در منطق و مباحث الفاظ، انتشارات دانشگاه تهران، تهران، ۱۳۸۵.
۲۳. _____، تلخیص المحصل، دارالاضواء، بیروت، ۱۴۰۵ق.
۲۴. _____، شرح الاشارات و تنبیها، نشر البلاغ، قم، ۱۳۷۵.
۲۵. عبدی، حسن، بررسی دیدگاه فیلسوفان مسلمان در باب «تصور» و «تصدیق»، معارف عقلی، تابستان ۱۳۸۵، ص ۱۲-۳۶.
۲۶. علامه حلی، الجواهر النضید، محسن بیدارفر، انتشارات بیدار، قم، ۱۳۷۱.

۲۷. _____، *القواعد الجلیة فی شرح الرسالة الشمسية*، مقدمه و تحقیق از شیخ فارسی حسون، موسسه نشر اسلامی، قم، ۱۴۱۲ق.
۲۸. غفاری قره باغ، سید احمد، *بازنگری در تعیین محدوده علم حضوری و علم حصولی*، خردنامه صدرا، شماره ۵۳، پاییز ۱۳۸۷، ص ۹۳-۱۰۳.
۲۹. فارابی، ابونصر، *المنطقیات للفارابی*، تحقیق و مقدمه از محمد تقی دانش‌پژوه، مکتبه آیه الله المرعشی، قم، ۱۴۰۸ق.
۳۰. قربانی، مجتبی، *دیدگاه شهید ثانی در باب چیستی ایمان (بر اساس کتاب حقائق الایمان)*، فلسفه دین، دوره ۱۲ شماره ۲، تابستان ۱۳۹۴، ص ۲۹۱-۳۱۶.
۳۱. مصباح یزدی، محمد تقی، *آموزش فلسفه*، سازمان تبلیغات اسلامی، تهران، ۱۳۶۶.
۳۲. مصطفوی، حسن، *التحقیق فی کلمات القرآن الکریم*، دارالکتب العلمیه، بیروت، قاهره، لندن، ۱۴۲۶ق.
۳۳. مطهری، مرتضی، *مجموعه آثار*، صدرا، قم، ۱۳۸۶.
۳۴. مظفر، محمد رضا، *المنطق*، تصحیح و تعلیق: استاد غلامرضا فیاضی، موسسه انتشارات اسلامی، قم، ۱۴۳۱ق.
۳۵. ولفسن، دو اصطلاح «تصور» و «تصدیق» در فلسفه اسلامی و معادل‌های یونانی و لاتینی و عبری آنها، در منطق و مباحث الفاظ (مجموعه متون و مقالات تحقیقی)، مترجم احمد آرام، انتشارات دانشگاه تهران، تهران، ۱۳۷۰.
۳۶. یزدی، مولی عبدالله، *الحاشیه علی تهذیب المنطق*، مؤسسه نشر اسلامی وابسته به جامعه مدرسین، قم، ۱۴۳۳ق.