

تصور، تصدیق، حکم

محمد تقی فعالی

واحد علوم و تحقیقات دانشگاه آزاد اسلامی تهران

چکیده

تقسیم علم به تصور و تصدیق دومین تقسیم بندی علم حصولی است که در کنار اصطلاح سوم یعنی « حکم » مورد توجه متفکران بوده و بخش مهمی از مباحث علم حصولی را به خود اختصاص داده است. بهترین تعریف تصور، تعریف ابن سیناست که تنها صدر المتألهین به آن عطف توجه کرده است. دیدگاه مرحوم علامه طباطبایی مکمل نظریه ابن سیناست.

کلید واژگان: تصور، تصدیق، علم حصولی، حکم، کاشف.

تقسیم علم

تقسیم علم به تصور و تصدیق دومین تقسیم بندی در ورطه علم است. علمای منطق، متکلمان و فلاسفه در این زمینه مباحث مشروح و گسترده ای دارند که حجم آنها در سنجش، بسی بیشتر از مسائل مربوط به تقسیم اول علم است. شاید دقیق ترین نوشته ها رساله ملاصدرا موسوم به رساله فی التصور و التصدیق و دقیق ترین کلام ها سخن بوعلی در این مقام می باشد. این بحث اصالتاً منطقی است؛ زیرا دو مفهوم تصور و تصدیق، از آن جا که اتصافشان ذهنی است، در شمار معقولات منطقی قرار می گیرند. آن چیزی که تصور می شود و آن چیزی که تصدیق می شود- به تعبیری

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

تصور و تصدیق در ترازوی تعریف

ابن سینا آن دو را چنین تعریف کرده است: «التصور هو الحاضر مجردا عن الحكم و المصدق بها هو الحاضر مقار ناله»^۱. در این بیان تصور مجرد از حکم و تصدیق با حکم تعریف شده است. بنابراین فارق اساسی میان آن دو وجود و عدم حکم است.

صاحب مواقف می گوید: «العلم ان خلا عن الحكم فتصور و الافتصديق»^۲. در این تعبیر هم ملاک تمایز تصور از تصدیق حکم تلقی شده است. علامه حلی آن دو را چنین کرده است: «التصور هو حصول صورة الشيء في الذهن و التصديق الجازم المطابق الثابت هو الحكم اليقين بنسبة احد التصورين الى الاخر ايجابا او سلبا»^۳.

تصدیق در این تعریف با سه شرط همراه است: جازم، مطابق و ثابت. تصدیق با این شرایط حکمی است که به نسبت میان دو تصور - چه ایجابی و چه سلبی - تعلق گرفته است. از این رو تصدیق خواه در حالت ایجابی و خواه در حالت سلبی دارای چهار رکن خواهد بود: حکم، نسبت، تصور موضوع و تصور محمول. در واقع این

۱- الاشارات و التنبيهات، ج ۱، ص ۱۲.

۲- شرح المواقف، ج ۱، ص ۸۶.

۳- كشف المراد، ص ۱۷۲.

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 سزواری در این زمینه می گوید: « العلم اما تصور لایکون معه حکم او تصدیق هو الحکم ای مجرد الاذعان^۱». در این تعریف تمیز اساس بر عهده حکم است و حکم چیزی غیر از اذعان و اقرار ذهنی نیست.

علامه طباطبایی تصور و تصدیق را این گونه تعریف می کند: « العلم اما صورة ذهنية حاصلة من معلوم واحد من غير ايجاب اوسلب . . . و اما صورة ذهنية من علوم معها ايجاب و سلب^۲ ».

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

حاصل آن که در تصور حکم ملفوظ نیست، اما در تصدیق حکم حضور دارد. به همین دلیل تحلیل ماهیت آن دو بدون بررسی مفاد حکم سامان نمی پذیرد؛ ضمن آن که 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 می توان لحاظ کرد:

۱- لابشرط مقسمی. تصور در این اعتبار « تصور مطلق » نامیده می شود.

۲- لابشرط قسمی.

۳- بشرط لا. در این اعتبار شرط عدم حکم در تصور ملاحظه شده آن را

«تصور مجرد» می نامند.

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

۱- شرح المنظومه، منطق، ص ۷.

۲- نهایة الحکمة.

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

تصور در اعتبار اخیر همان تصدیق است؛ زیرا اگر در آن وجود حکم را شرط کردیم، از تصدیق سر در خواهیم آورد. تصدیق غیر از تصویری که با حکم باشد، نیست و اصولاً هر علمی که با حکم قرین و همراه باشد. خواه ایجابی یا سلبی - تصدیق خواهد بود. بنابراین دو اعتبار اول و آخر از محل کلام خارج بوده تنها دو اعتبار دیگر مورد نظر می باشد. در این زمینه نیز اختلافی به چشم می خورد و ما با دو دیدگاه رو به رو می شویم.

یک. تصویری که قسم تصدیق است، باید به صورت مطلق و لایشروط قسمی اخذ شود. در این اعتبار هیچ قیدی چه ایجابی چه سلبی - بشرط شیء و بشرط لا - ملاحظه نمی شود، و اگر هم قیدی در میان باشد. همان لایشروط بودن است؛ یعنی وجود حکم و نیز عدم حکم هیچ کدام در آن اعتبار نمی گردد و همین، قید تصور می باشد؛ یعنی لایشروط بودن و مطلق بودن قید و شرط آن است. به بیان دیگر: تصور مشروط به این است که هیچ شرطی و هیچ قیدی آن را همراهی نکند. شاید بتوان کلام سهروردی را در تلویحات^۱ بر این رأی حمل کرد.

دو. تصور، مقید به عدم حکم باشد، نه این که مطلق و بی شرط ملاحظه گردد. در این اعتبار با حکم نبودن، قید تصور است تصور بشرط لا، یعنی بشرط نبود حکم لحاظ شده است. این برداشت دیدگاه جماعتی است که غزالی به آن اشاره می کند.^۲ بر این رأی خورده گرفته اند که تصور به نحوی از انحا - شرط یا شطر - در تصدیق دخالت دارد. از سوی دیگر حکم ملاک تصدیق است؛ در این صورت چگونه تصویری که مقید به عدم حکم به منزله تصور با شرط عدم تصدیق است و تصور با این لحاظ نمی تواند در تصدیق نقش و دخالتی داشته باشد؛ حال آن که حضور تصور در تصدیق تردیدبردار نیست. بنابراین بهتر آن است که بگوییم: تصور نسبت به وجود و عدم حکم، لایشروط است؛ یعنی نه مقید به وجود حکم است که

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

۲- القسطاس، ص ۳.

تصدیق شود و نه مقید به عدم حکم است که نتواند در تصدیق حضور به هم رساند؛ بلکه باید آن مطلق و بی قید دید تا بتواند یا تصدیق مقید به حکم جمع گردد. در این صورت می توان گفت: «التصور هو حصول صورة الشيء في الذهن مع قطع النظر عن اعتبار الحكم». قسمت اول این تعریف - یعنی حصول صورة الشيء في الذهن - به منزله جنس است و شامل تصدیق هم می شود. قسمت دوم بیان پیش گفته به منزله فصل است: «مع قطع النظر عن اعتبار الحكم». این فصل از این که بگوییم «مع التجرد عن الحكم»، بهتر است؛ زیرا تعبیر اخیر اعتبار بشرط لا را تداعی می کند، ولی تعبیر پیشین همان اعتبار لا بشرط است.

در شرح حکمة الاشراف این مطلب به خوبی بیان شده است: «فالتصور هو حصول صورة الشيء عن العقل مع قطع النظر عن الحكم لست 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 ينافي كون التصور شرط التصديق كما هو عند الاقدسين او شطره كما عنه المحدثين لامتناع تقوم الشيء و اشتراطه بنقيضه و لاستحالة تحقق المعاندة بين الجزء و الكل و الشرط و المشروط.^۱»

حاصل آن که در تصور حکم مأخوذ نیست و تصور مفید به وجود حکم نمی باشد و الا تفاوتی با تصدیق پیدا نخواهد کرد. همچنین قید عدم حکم را نمی توان بر گردن تصور آویخت، و الا تصدیق با تصور جمع نمی شود؛ حال آن که تصور به نحوی 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. به تعبیر دیگر تصور همان علم (حصول صورة الشيء في الذهن) است که در آن توجه و التفاتی به حکم نشده است، یعنی نه وجود حکم و نه عدم آن شرط تصور قرار نگرفته است، بلکه تصور نسبت به این دو حالت، مطلق و 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- حکمة الاشراف، ص ۴۱.

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

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

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.

تصور نسبت خبری: مشروط به آن که همراه با حکم قطعی نباشد؛ مثل این که 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 این گونه موارد، حکم سلبی یا ایجابی نیست. به همین دلیل از گروه تصدیقات خارج است.

بنابراین تصور اعم از تصور مطلق است و گفته علامه طباطبایی که تصور را با معلوم واحد برابر و یکی دانستند، قابل دفاع نیست؛ تصور در ترکیبات هم 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 این گونه ترکیب ها را از ترکیبات تصدیقی متمایز می سازد، تنها حکم می تواند باشد. البته حکم ویژگی هایی دارد، از جمله آن که هر جا حکم وجود داشته باشد به نحوی کلام اشاره به ورای خود می کند. دیگر آن که کلام « یصح السکوت علیها » می شود. سوم آن که کلام را دائرمدار میان دو حالت می کند: ایجاب و سلب، چهارم آن که 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 می گویند: مفهوم مادام که مفهوم است، همیشه کلی است و اگر ده ها و هزاران مفهوم دیگر به مفهوم اول ضمیمه شوند، باز هم این مفهوم - از آن جهت که مفهوم است - می تواند مصداقی متعدد داشته باشد؛ مگر آن که اشاره به خارج کرده وجودی عینی را به مفهومی مرتبط کنیم، در این صورت چون تشخص از آن وجود است، مفهوم هم متشخص و تک مصداقی خواهد شد. از این رو مفهوم فی حد نفسه کلی است و وجود خارجی هم مشخص و شخصی است. بنابراین ما امر جزئی نخواهیم داشت چون ذهن همواره کلی است و خارج هم همیشه شخصی است؛ مگر آن که جزئی را به معنای شخصی بگیریم. تصورات جزئی - اگر داشته باشیم - دارای مراحل و مراتبی است که عبارتند از: تصورات حسی، خیالی و وهمی. تصورات عقلی همیشه کلی بوده خود به دو دسته معقولات اولی و معقولات ثانوی تقسیم می شوند. قسم اخیر گاه مفهوم منطقی است و برخی مفاهیم فلسفی اند. بحث در این زمینه مجال دیگری می طلبد.

حکایت گری تصور

در زمینه نحوه حکایت تصورات از واقع، دیدگاه های متفاوتی مطرح شده است:

دیدگاه اول: برخی از اندیشمندان معاصر علم را - چه تصویری و چه تصدیقی - حاکی و کاشف از واقع می دانند. خاصیت ذاتی و لاینفک علم همیشه کشف و حکایت بوده است. از این رو علم بدون گزارش گری از ورای خود، چیزی بیش از جهل نیست. بنابر این تصورات از آن جا که قسمی از علم اند به صورت بالفعل بیرون نما هستند و همیشه عالم را به خارج از خود هدایت می کنند. پس حکایت گری و گزارش گری تصورات از بیرون به صورت بالفعل خواهد بود.

انطباق علم به معلوم - فی الجملة - از خواص ضروری علم است. به عبارتی واضح تر واقعیت علم واقعیتی نشان دهنده و بیرون نما (کاشف از خارج) است و هم

از این روی فرض علمی که کاشف و بیرون نما نباشد، فرضی است محال. همچنین فرض علم کاشف و بیرون نما، بی داشتن یک مکشوف بیرون از خود محال است.^۱ در این نظریه ارزشمندی بالفعل مفاهیم و تصورات، پیش فرض است. به عبارت دیگر ما در زمینه تصورات، واقع گرا خواهیم شد. تصور، هر چند صورتی ذهنی با خود دارد، این صورت همیشه ما را به بیرون از خود می برد. 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 حلی با پذیرش ارزشمندی تمام تصورات، نحوه خطا در تصورات را توجیه می کند.^۲ دیدگاه دوم: تصور، بالفعل از خارج حکایت نمی کند، بلکه اساساً شأنیت بیرون نمایی دارد. تصور اگر تنها باشد بیرون نما نیست، در عین حال که شأنیت حکایت گری را دارد.

اگر به تصور، نسبت و حکمی ضمیمه و افزوده شود، به تعبیری تصور، جزئی از یک قضیه شده باشد، با تصدیق ترین می شود. در این صورت است که تصور موضوع با تصور محمول می تواند از رهگذر حکم، مصداق خود را در خارج نشان دهد. پس تصور اگر به تنهایی ملاحظه شود، به صورت بالقوه کاشف از خارج است و آنچه این قوه را فعلیت می دهد، ضم ضمیمه ای است که همان حکم و تصدیق است. « تصور . . . عبارت است از پدیده ذهنی ساده ای که شأنیت حکایت از ماورای خودش را داشته باشد؛ مانند تصور کوه دماوند و مفهوم کوه.^۳ » بر این اساس از دو قسم علم حصولی (تصور و تصدیق) تنها تصدیقات به صورت بالفعل ارزش معرفتی دارند و تصورات به تنهایی نمی توانند واقع نما باشند. در واقع ما در زمینه ارزش علوم تفصیل داده و تنها در باب تصدیقات واقع گرا شده ایم.

دیدگاه سوم: تصورات به هر شکلی که باشند، از نظر معرفت شناختی ارزشی ندارند. آنها حتی فاقد ارزش بالقوه اند؛ زیرا تصور، چیزی، چیزی بیش از وجود آن در مدارک علمی ما نیست. چنین چیزی هرگز ما را به خارج رهنمون نمی شود. آنچه دارای خاصیت کشف و بیرون نمایی است، تنها تصدیقات است. ما فقط در زمینه تصدیق است که می توانیم واقع گرا باشیم. از این رو تصورات هیچ گونه کشف و

۱- اصول فلسفه و روش رئالیسم، ج ۱، صفحه ۱۳۰.

۲- همان، صص ۱۶۸-۹۴.

۳- آموزش فلسفه، ج ۱، ص ۱۶۴.

حکایتی از واقع- حتی به صورت شأنی و بالقوه- ندارند. «لیس للتصور بمختلف ألوانه قيمة موضوعية لأنه عبارة عن وجود الشيء في مداركنا، هو لا يبرهن على وجود الشيء موضوعياً خارج الإدراك، و إنما الذي يملك خاصة الكشف الذاتية عن الواقع الموضوعي هو التصديق أو المعرفة التصديقية.»^۱

این نظریه قابل قبول نیست؛ زیرا اولاً تصویری خاص همیشه تحت شرایطی خاص پدید می آید؛ مثلاً اگر چشم خود را به روی شیء ای که روان و سیال است باز کنیم، آن را آب خواهیم دید. اگر در زمستانی سرد با هوای برفی از منزل بیرون رویم، احساس سرما خواهیم کرد و اگر در تابستانی با هوای بالای ۴۰ درجه مواجه شویم، احساس گرما می کنیم. همیشه در مواجهه با شیء ای خاص آن را سبز می بینیم و اگر روی خود را برگردانیم چیز دیگری خواهیم دید. این امور نشان می دهد که پدید آمدن تصورات در ذهن ما از عللی خاص که بیرون از ذهن ما قرار دارند، نشأت می گیرند. بنابراین از آنها هم حکایت می کنند. همچنین می توان به تنوع تصورات استناد کرد: اگر تصورات وسیع، متعدد و متنوع اند علتی جز تنوع مبادی و عوامل آن نمی توان بدست آورد. به همین دلیل تصویری خاص از مبدئی خاص بر می آید و بر همان مبدأ منطبق شده از آن حکایت می کند. ثانیاً انکار حکایتگری تصورات با انکار اصل علیت برابر است؛ زیرا تصورات حسی مثلاً، به صورت تأثرات برای نفس ظهور می کنند و ذهن به هنگام احساس متأثر می شود. اگر احساس، تأثر است، بر اساس اصل علیت حتماً مؤثر می خواهد و مؤثر در سطح خود اثر نمی تواند باشد. پس بیرون از آن بوده در پیدایش تأثری تصویری در ذهن نقش دارد. طبعاً این تأثرات حسی از آن مؤثرات بیرون حکایت و گزارش گری خواهند داشت. ثالثاً اگر ما در زمینه تصورات واقع گرا نباشیم، در مسأله بدیهیات هرگز نمی توانیم تصورات بدیهی را صادق و بلکه مضمون الصدق بدانیم، در صورتی که حکمای اسلامی بدیهیات را- خواه تصویری و خواه تصدیقی- صادق و مضمون الصدق تلقی می کنند. همین نکته از جمله جهاتی است که مسأله تصورات و نیز تصدیقات را با مبحث بدیهیات مرتبط سازد. کسی که در این جا حکم به عزل تصور از مقام حکایت گری می کند و رابطه آن را با واقعیت می برد، هرگز نمی تواند در مسأله بدیهیات به صدق تصورات بدیهی فتوا دهد و اگر دارد دو رأی متهافت و ناسازگار را برگزیده است. این حکم شامل دیدگاه دوم نیز می شود؛ زیرا شأنیست حکایت بدین معنا بود که اگر تصور را به تنهایی- و نه ضمن قضیه- ملاحظه

۱- صدر، سید باقر؛ فلسفتنا، ص ۱۶۲.

کنیم، از نشان دادن بیرون ناتوان است. خلاصه هر نظریه ای که ارتباط تصور را از آن جهت که تصور است از خارج بگسلد - چه برای آن شأنیت حکایت قائل باشد یا نباشد - نمی توان به صدق تصورات بدیهی رأی دهد.

واقع گروی خود دو قسم است: مستقیم و غیر مستقیم. واقع گروی آن است که بگوییم اموری را که ما از طریق حس - مثلاً درک می کنیم، مستقل از ما وجود دارند و حداقل برخی از ویژگی هایی را که ما از آنها ادراک می کنیم واجدند، مستقیم بودن به این معناست 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 واسطه ای به درکی از یک شیء نائل می شویم. بر اساس این دسته بندی که ما از طریق وساطت واسطه ای به درکی از یک شیء نائل می شویم. بر اساس این دسته بندی، می توان گفت دیدگاه نخست واقع گروی غیر مستقیم است؛ زیرا از یک سو تصورات را بیرون نما می داند و از سوی دیگر، تصور چون نوعی علم حصول است، همراه با واسطه و صورت خواهد بود. اما کسی مانند شیخ اشراق که احساس را علم حضوری می داند، واقع گرای مستقیم است و اگر کسی ارتباط تصور را با خارج قطع کرد و آن را واقع نما ندانست، در این زمینه از نظر معرفت شناختی به نوعی پدیدارگروی معرفتی گراییده است، و در واقع در محدوده تصورات به نمودها دل خوش داشته است؛ نمودهایی که هرگز نمی توانند به بودها چنگ بیندازند.

حکم

از آن جا 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 مسأله حکم، اندیشه ها و نظریات متعددی وجود دارد؛ بدین شرح:

۱- فعل نفس

آنگاه که ما حکمی می کنیم در واقع فعلی از نفس ما صادر شده است. بنابراین قیام حکم به نفس، قیام صدوری است نه قیام طولی. نفس محل حکم نیست، منشأ پیدایش آن است. حکم در این تلقی همانند اراده از نفس صادر می شود. از این رو از گروه اعراض که در نفس حلول می کنند، نیست؛ بلکه نفس نسبت به آن علیت دارد. این رأی به قطب رازی در رساله اش و شیخ سهروردی در تلویحات و

مطارحات و نیز به این کمونه در شرحش بر تلویحات و همچنین به فخر رازی نسبت داده شده است.^۱ این دیدگاه در شرح مواقف هم بدون این که به کسی نسبت داده شده باشد، ذکر شده است.^۲

این نظریه با این مشکل رو به رو است که تصدیق را از اقسام علم است و حکما علم را عرض انفعالی (کیف نفسانی) دانسته اند. در این صورت چگونه حکم مقوم تصدیق است، از سنخ فعل نفس خواهد بود. به این اشکال دو پاسخ داده شده است: یک. تصدیق که با حکم قرین است، از مقوله فعل است، ولی از اقسام علم نیست. در واقع در عرض علم بوده قسیم آن تلقی می شود. به عبارت دیگر علم تنها در تصورات خلاصه می گردد.

در این پاسخ منع شده است؛ یعنی تصدیق را از حیطة و محدوده علم بیرون برده است، تا فعلی بودن حکم را حفظ کند.^۳

دو. این بیان نوعی مجازگویی است؛ زیرا حکم فعلی نفس نیست. تصویری که به دنبال خود حکم را می آورد و مستلزم حکم است، فعل نفس است و ما فعل نفس بودن را بر لازم، به جای ملزوم اطلاق کرده ایم و این مجاز است. این پاسخ از آن قطب رازی است.^۴

۲- از مقوله ادراک

در این دیدگاه حکم، امری معرفتی است. گویا چنین برداشت شده است که اگر بگوییم ادراک فعل نفس است؛ آن را از معرفتی بودن ساقط کرده ایم. به تعبیری این برداشت، میان فعل نفس بودن و حکایت داشتن، ناسازگاری می بیند و آن دو را قابل جمع نمی داند. از این رو با نفس فعلی بودن حکم، به ادراکی بودن آن تن داده است. صاحب قسطاس و قطب رازی و تفتازانی و محقق دوانی این نظر را برگزیده اند.^۵ همچنین در شرح مواقف از این نظر سخن بمیان آمده است.^۶

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

۲- شرح المواقف، ج ۱، ص ۸۹.

۳- شرح المطالع، ص ۸.

۴- شرح حکمة الاشراف، ص ۴۲.

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

۶- شرح المواقف، ج ۱، ص ۸۹.

این نظر را ادله ای همراهی می کنند:

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

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 می شود که با ادراکی بودن تناسب دارد؛ چنان که می گوئیم حکم اکتسابی است و می دانیم که ما معلومات و ادراکات را کسب می کنیم.

دیدگاه اخیر با مشکلاتی نیز مواجه است، یا می تواند مواجه شود:

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

ب) اگر بپذیریم که حکم نتیجه فکر است، می توان 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 می سازند تا فعلی از آن صادر شود و این فعل همان حکم است. بنابراین نتیجه فکر بودن، ملازم ادراکی بودن و فعل نفس نبودن نیست.

۲- فعل کاشف

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

فعل است. بدین شرح که هر گاه ما با جهان خارج مواجه شویم و مثلاً سیب سرخی را ببینیم، در واقع با یک امر برخورد کرده ایم و یک شیء را دیده ایم. به تعبیری مرئی و مبصر امری واحد است. این امر واحد آنگاه که به ذهن آمد، به دو امر تحلیل و تجزیه می شود. ذهن مفهوم سیب را به عنوان مفهومی جوهری در نظر می گیرد و سرخی را به منزله ماهیت عرض لحاظ می کند. ذهن در این سطح (سطح دوم) دو امر مجزا و منفک را در اختیار دارد: یکی مفهوم سیب و دیگری مفهوم سرخی. در عین حال ذهن به این نکته التفات دارد که در متن خارج و در سطح نخست ذهن، تنها یک امر وجود و حضور داشت و آن سیب سرخ بود. انسان برای این که سطح دوم ذهن را با واقعیت خارجی هماهنگ و سازگار کند و این هماهنگی را اظهار کرده ارائه دهد، دست به قضیه سازی می زند. بدین ترتیب که مفهوم سیب را در جانب موضوع قرار می دهد و مفهوم سرخ را در ناحیه محمول می نهد. سپس میان آن دو نسبت و سنجشی برقرار کرده و در نهایت حکم به اتحاد این دو مفهوم (موضوع و محمول) در خارج می کند و به این اتحاد و هم مصداقی اقرار می دهد. 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 می گردد و ترکیب بعد از تجزیه است. فلسفه قضیه سازی اصولاً اذعان به اتحاد خارجی موضوع و محمول است و همین امر مفاد و مدمول نخستین هر قضیه ای است. روح قضیه، تصادق و هم مصداقی موضوع و محمول است، وحدت یا اتحاد دو مفهوم در متن واقع است و اگر تصادق نباشد، قضیه ای 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 دهیم، 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 را ارائه اتحاد خارجی میان موضوع و محمول است. بنابراین حکم به خارج هم نظری دارد و از اتحاد خارجی حکایت و گزارش می کند. در این صورت می توان برای حکم جنبه حکایت گری و بیرون نمایی هم ثابت کرد. به عبارت دیگر فعل بودن حکم با جنبه ادراکی و معرفتی داشتن مانع الجمع نیست. می توان 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 دسته اند: برخی مانند لذت، اراده، الم و غم جنبه ادراکی ندارند. این امور اولاً صورت چیزی نیستند؛ مثلاً میان لذت و تصور درخت فرقی واضح وجود دارد: اولی امری کاملاً نفسانی و درونی است، اما تصور درخت همراه با علم و معرفت بوده و از سنخ امور ادراکی است. ثانیاً این گونه حالات نفسانی با علم حضوری برای نفس منکشف می شوند.

بعضی دیگر از امور نفسانی جنبه علمی و بعدشناختی دارند، اما به صورت انفعالی برای نفس حاصل می شوند. صور ذهنی این گونه اند؛ یعنی قوای ادراکی بر اثر برخورد با یک واقعیت صورت پذیر بوده نسبت به تأثرات خارجی منفعل می شوند. مثلاً تصور سنگ یا تصور آسمان صور اشیای خاص خارجی اند و همه در این جهت مشترک اند که اولاً صورت شیءای بوده نفس از آنها منفعل می شود؛ ثانیاً ما در این گونه موارد علم حصولی خواهیم داشت.

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

نتیجه آن که حکم دارای دو جنبه است: از یک نظر بیرون نمایی و نمایش گری از ماورای خود دارد. حکم با این دید، مانند دیگر علوم، بار علمی و معرفتی و ادراکی دارد. به جز این، حکم بعد دیگری هم دارد و آن این است که همانند اراده فعل نفس است و نفس آن را ایجاد می کند. نفس به هنگام حکم، عملی انجام می دهد که همان ارتباط و وحدت عینی میان موضوع و محمول است. بنابراین حکم هم فعل نفس است و هم راهی به جهان خارج می گشاید. در یک جمله حکم فعل کاشف است. این نظریه را مرحوم علامه طباطبایی و شهید مطهری ابداع کرده پرورش دادند.^۱

۱- اصول فلسفه و روش رئالیسم، ج ۲، ص ۵۳-۵۰؛ نهاییه الحکمة، صص ۲۵۱-۲۵۰.

اشکالی که پیش تر طرح شد باز رخ می نمایاند و آن اینکه حکم مقوم تصدیق است و تصدیق از اقسام علم است و علم از اعراض نفسانی است. لذا حکم نمی تواند فعل باشد با توجه به تحلیلی اخیر این اشکال را به دو نحو می توان پاسخ داد:

یک. منع کبرا کنیم؛ یعنی این قاعده کلی را که علم عرض است، انکار کنیم. صدرالمتألهین بر این نکته تأکید دارد که علم امری وجودی است و این امر وجودی فعل نفس است. نفس مبدأ تحقق تمامی علوم و علوم معالیل نفس خواهند بود.^۱

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 به صورت انفعالی حاصل می شود. علم به عنوان غرض (کیف نفسانی) با این جنبه حکم مطابقت دارد.

۴- تصور حکم آور

حکم تصویری است که در پی خود حکم را می آورد. از این رو حکم بر آن تصور اطلاق شده است. چون مستتبع حکم (تصدیق) است. در واقع اسم لازم به ملزوم اطلاق شده است. یعنی به مجاز سخن گفته ایم. ظاهر سخن صاحب *دره التاج* ناظر به همین رأی است.^۲

به نظر می رسد میان تصدیق و حکم، خلطی صورت گرفته است؛ زیرا- چنان که خواهیم دید- یکی از اندیشه ها در زمینه تصدیق آن است که تصور مستتبع حکم است. قطب الدین شیرازی این تعریف تصدیق را بر حکم اطلاق کرده است. در صورتی که حکم نفس تصدیق نیست؛ تفاوت هایی میان آن دو هست که بیان خواهد شد.

۵- نسبت محمول به موضوع

به امام محمد غزالی منسوب است^۳ که حکم نسبت محمول به موضوع است. به عبارت دیگر اگر گفتیم قضیه دارای چهار جزء (موضوع، محمول، نسبت و حکم) می باشد، این رأی می گوید حکم همان جزء سوم است. سنجش و ارتباطی که میان موضوع و محمول برقرار می شود حکم نامیده می شود.

۱- الاسفار الاربعه، ج ۳، ص ۳۶۶.

۲- دره التاج، ص ۲۹۶.

۳- رسالتان فی التصور و التصدیق، ص ۳۹.

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- می باشد. این رأی از شارح مطالع بدست می آید.^۱

اگر نگاهی کلی به تمام اقوال پیش گفته داشته باشیم، می توانیم آنها را در یک دسته بندی محدودتر بگنجانیم. ظاهر آرای اخیر آن بود که حکم همان ادراک است. این قول به نظریه دوم ناظر است؛ حداکثر این که در این جا متعلق ادراک معین شده است. از سوی دیگر می توان دیدگاه پنجم را به رأی نخست بازگرداند؛ زیرا اگر حکم نسبت سنجی میان موضوع و محمول باشد، این امر در واقع فعل نفس است. با کاستن آراء و اقوال پیشین می توان در یک دسته بندی کلی تر گفت: در ارتباط با ماهیت حکم سه دیدگاه اصولی وجود دارد: حکم، امری ادراکی است؛ حکم، فعل نفسانی است؛ حکم، فعل کاشف است. از میان این سه رأی، نظریه اخیر به صواب و صحت نزدیک تر است. مباحث آینده از عهده اثبات این مدعا بر خواهد آمد.

جهت روشن تر شدن اهمیت حکم دو نکته گفتنی است: نخست آن که حکم نسبت نیست. هر گاه به ذهن دو مفهوم عرضه شود و ذهن یکی را موضوع و دیگری را محمول قضیه قرار دهد، بعد از تصور آن دو، میان موضوع و محمول نسبت سنجی و مقایسه می کند. این عمل که همان نسبت حکمیه است، یکی از کارکردهای ذهنی است که در مورد قضیه شکل می گیرد. عمل مقایسه، ممکن است میان دو صورت و دو مفهوم متغایر نظیر جسم و سفید تحقق یابد و امکان دارد میان یک چیز و خودش- انسان انسان است- صورت پذیرد. بدین معنا که ذهن قدرت دارد مفهومی واحد را با دو اعتبار ملاحظه کند و بدین ترتیب قضیه ای بیافریند که مفهومی بر خودش حمل شود. البته در این گونه موارد، حمل، اولی ذاتی خواهد بود. توجه به این نکته لازم است که حکم امری غیر از نسبت و مقایسه میان دو سوی قضیه است؛ حکم اقرار و اذعان و تحقق این نسبت است. آنگاه که ذهن دو مفهوم را در قیاس با یکدیگر سنجد، بعد از آن یا اذعان به اتحاد آن دو می کند یا نه، که به ترتیب قضیه موجه و سالبه خواهیم داشت. به هر تقدیر اذعان و اقرار و حکم کردن عملی ذهنی است که بعد از مقایسه میان موضوع و محمول پدید می آید. از جمله

۱- شرح المطالع، ص ۸

شواهدش یکی این که حکم متصف به ایجاب یا سلب می شود، اما نسبت در قضایا چنین وصفی را نمی پذیرد. باید افزود که حکم متعلق می طلبد و نسبت، متعلق حکم است. از این رو حکم بدون نسبت شدنی نیست؛ اما می توان موردی را فرض کرد که نسبت میان دو مفهوم وجود دارد، در عین حال حکم در آن جا نباشد. بنابراین در یک قضیه اگر حکم بود، به حتم نسبت هم وجود دارد. البته می توان گفت نسبت جزء قضیه نیست و می توان آن را از ماهیت قضیه بیرون کشید؛ چنان که مرحوم علامه چنین کرده اند.^۱ اما در همین حال وجود نسبت ضروری است؛ زیرا حکم متعلق غیر از نسبت ندارد.

نکته دوم این که حکم تداعی معانی نیست. گاه اتفاق می افتد که انسان به دلیل مشابهت یا مجاورت یا تضاد دو چیز، از یکی به دیگری منتقل می شود. علت این انتقال هم چیزی جز عادت و انس ذهنی نیست. مثلاً چون انسان معمولاً شب و روز را پی در پی دیده است، هر گاه روز شد توقع و انتظار دارد که به دنبال آن شب فرا رسد. یا از آن جا که اسم حاتم طائی همیشه همراه با صفت بخشنده است، هر گاه این اسم به گوش ما می رسد، به ذهن ما بخشنده‌گی تداعی می شود. تداعی معانی یکی از کارکردهای ذهن است که مورد توجه روان شناسان نیز قرار گرفته است. مسأله حکم این گونه نیست که ما بر اثر عادت ذهنی از موضوع به محمول یا بالعکس منتقل شویم و اسم این انتقال از روی عادت را حکم بگذاریم. حقیقت حکم چیزی غیر از تداعی معانی است؛ زیرا قضایای بسیاری وجود دارد که برای نخستین بار بر انسان عرضه می شوند، نظیر فرضیه های علمی که انسان نسبت به آنها هیچ گونه سابقه و انس و عادت ذهنی ندارد. در این گونه موارد عالم طبیعی بر اساس روش تجربی و استقرایی به داوری می نشیند و حکمی علمی صادر می کند. در این جا تداعی معانی نیست، اما حکم وجود دارد، یا برعکس؛ در مواردی هم ممکن است تداعی معانی باشد، مثلاً از شنیدن نام حاتم به بخشنده‌گی منتقل شویم و یکی دیگری را باز خواند، اما در عین حال حکمی صادر نکنیم، یا حتی - به دلیلی - حکم کنیم که بخشنده نبود.

نتیجه آن که حکم، نسبت در قضایا نیست و بعد از آن رخ می دهد؛ چنان که حکم تداعی معانی و انتقال ذهنی نیست. حکم عملی ذهنی است که نفس برای برگرداندن دو مفهوم به ماورای آنها و کشف واقع انجام 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. به عبارت دیگر آنچه تاکنون گفته شد این بود که تصدیق به نحوی از انحا با حکم ارتباط دارد، اما کیفیت و چگونگی این ارتباط بیان نشد. نحوه ارتباط این دو می تواند به گونه های مختلف ترسیم و تصویر گردد. در این زمینه دیدگاه ها 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. به عبارت دیگر میان تصدیق و حکم رابطه تساوی برقرار است. البته هر اندیشمندی می تواند درباره ماهیت حکم، دیدگاهی برگزیند و طبعاً این دیدگاه بیان گر ماهیت تصدیق هم خواهد بود. این مذهب از حکما شهرت یافته است.^۱ همچنین ظاهر کلمات محقق سبزواری^۲، محقق طوسی^۳ و قطب رازی^۴، ناظر به این رأی است. لیکن صدرالمآلهین این رأی را سخیف دانسته است.^۵

۲- تصدیق، مرکب از اجزا

این رأی را به فخر رازی نسبت داده اند^۶، اما در این که آیا فخر رازی تصدیق را مرکب از سه جزء (تصور موضوع، تصور محمول و نسبت حکمیه) می داند یا مرکب از چهار جزء (همان اجزا به اضافه حکم) اختلاف است. قطب رازی رأی

۱- نظریه المعرفة، ص ۳۸؛ نقدالمحصل؛ رسالتان فی التصور و التصدیق، ص ۳۷.

۲- شرح المنظومه، منطق، ص ۷.

۳- کشف المراد، ص ۱۷۲.

۴- شرح حکمه الاشراق، صص ۴۲-۴۱.

۵- رسالتان فی التصور و التصدیق، ص ۵۳.

۶- عیون الحکمة، ص ۴۲.

فخر رازی را بر سه جزء حمل کرده است.^۱ حال آن که ایجی^۲ و حاجی سبزواری^۳ نظر او را در مورد اجزای تصدیق به چهار جزء برگردانده اند. ملاصدرا در این باره به تردید اکتفا کرده است.^۴

مراجعه به کلمات فخر نشان می دهد که وی تصدیق را چهار جزئی می داند، 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 این رو از نگاه او و پیروانش تصدیق همان قضیه است. البته این در صورتی است که ما قضیه را دارای چهار جزء بدانیم، اما در این میان آراء و دیدگاه های دیگری هم وجود دارد که توجه به آنها خالی از فایده نیست.

اجزای قضیه

یکی از اموری که اصالتاً در منطق - و به طور ضمنی در دیگر علوم - از آن بحث می شود، ماهیت قضیه و عناصر تشکیل دهنده آن است. در مورد قضایای ذهنی - نه قضایای ملفوظ - دیدگاه هایی وجود دارد که به بیان هر یک می پردازیم تا ابعاد دیگری از مسأله تصدیق و علم، روشن گردد.

در مورد قضایای موجهه و سالبه چند نظریه وجود دارد:

۱- قضیه موجهه و سالبه دارای چهار جزء است: موضوع، محمول، نسبت حکمی و حکم، استدلال طرفداران این نظریه آن است^۵ که از دیدگاه منطقی، هیچ قضیه ای - موجهه یا سالبه - فاقد نسبت و حکم نمی باشد؛ زیرا قوام تصدیق به حکم است و حکم به نسبت دو جزء قضیه، یعنی موضوع و محمول تعلق می گیرد. بنابراین

۱- رسالتان فی التصور و التصدیق، صص ۹۶-۹۷.

۲- شرح المواقف، ج ۱، ص ۸۸.

۳- شرح المنظومه، منطق، ص ۸.

۴- رسالتان فی التصور و التصدیق، ص ۵۳.

۵- عیون الحکمة، ص ۴۳؛ الملخص، ص ۱.

۶- آموزش فلسفه، ج ۱، ص ۱۶۵.

اگر قضیه بودن قضیه، بسته به حکم است و حکم را نمی توان بدون تعلق رها کرد، هر قضیه ای حتی اگر سالیه باشد، باید دارای چهار رکن پیش گفته باشد؛ به گونه ای که فقدان حتی یکی از آنها به فقدان قضیه می انجامد.

۲- قضیه موجه چهار مؤلفه دارد؛ یعنی ذهن، موضوع و محمول و نسبت اتحادی را تصور کرده حکم به اتحاد خارجی این نسبت و آن دو جزء می کند. اما در هلیات بسیطه که محمول بسیطه که محمول آن را مفهوم وجود تشکیل می دهد- مثل انسان موجود است- نسبت وجود ندارد؛ زیرا معنا ندارد نسبت که همان وجود رابط است، میان شیء و خودش واسطه باشد.^۱

قضایای سالیه از سه جزء تألیف یافته اند. در این گونه قضایا در واقع حکم وجود ندارد؛ زیرا ذهن بعد از تصور موضوع و محمول و نسبت حکمیه حکمی صادر نمی کند؛ یعنی خارجی نبودن و واقعی نبودن نسبت اتحادی در ذهن تثبیت می شود. دیگر سخن در قضیه موجه، حکم به اتحاد موضوع و محمول در خارج می کنیم، اما در قضیه سالیه حکم به اتحاد نمی کنیم، نه این که حکم به عدم اتحاد کنیم. پس مفاد قضیه سالیه، حکم به سلب، نیست بلکه سلب حکم است و به تعبیری *سالبه الربط است نه ربط السلب*. نسبت این نظریه به حکماً مشهور است و انتخاب ابن سینا و ملاصدرا است.^۲

به نظر می رسد اگر عنصر اساسی تصدیق و قضیه را حکم دانستیم، نتوان هیچ قضیه ای حتی سالیه را از حکم تهی کرد. حداکثر در برخی قضایا حکم به اتحاد دو جزء قضیه با واقع می کنیم؛ در بعضی دیگر حکم به عدم آن با نفس الامر می کنیم. پس در قضیه سالیه نیز حکم وجود دارد. لیکن بعد از آن که عدم ارتباط دو طرف قضیه را در واقع دیدیم. نفس برای اظهار این معنای عدمی حکمی صادر می کند و می گوید: اذعان دارم که این قضیه به شرط همین بی ارتباطی با واقعیت خود مطابقت دارد یا ندارد. نتیجه آن که تفاوت سلب و ایجاب در قضایا به عدم و وجود حکم نیست، بلکه به متعلق حکم باز می گردد. اگر حکم به اتحاد موضوع و محمول

۱- که ان الوجود زائد علی الماهیه- با ملاحظه همین تغایر اعتباری می توان نسبتی میان آن دو برقرار کرد؛ به عبارت دیگر گویا میان ذهن و عین خلطی صورت گرفته و حکم عین به ذهن تعلیم یافته است. وجود رابط در خارج میان شیء و خودش واسطه نمی شود، اما در قضایای ذهنی و به طور کلی در محدوده ذهن از آنجا که میان ماهیت و وجودش تغایر است- از این رو یکی از قواعد فلسفی این است

۲- *نهایة الحکمة*، ص ۲۵۱؛ *اصول فلسفه و روش رئالیسم*، ج ۲، ص ۴۸-۴۴.

در خارج بود، قضیه موجه خواهد بود و اگر به عدم آن، قضیه ای سالبه خواهیم داشت. پس به طور کلی باید گفت قضیه بدون حکم ممکن نیست و در این جهت تفاوتی میان موجه و سالبه یا مرکبه 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 می کند تا حکمی صادر کند؛ اما باید توجه داشت که نسبت حکمی یکی از ارکان قضیه نیست، بلکه چون حکم بدون نسبت نمی شود، نسبت مورد نیاز است. پس قضیه، همان موضوع و محمول و حکم است. آری، نفس برای آن که حکمی صادر کند نیازمند تصور نسبت است. شاهد این مطلب آن است که هلیات بسیطه فاقد نسبت حکمی اند؛ در حالی که قضیه هستند. شاهد دیگر این است که قضیه ملفوظ - زیر ایستاده است - هم سه جزء دارد و باید میان لفظ و معنا مطابقتی باشد.

قضیه سالبه مشتمل بر دو جزء است. در این گونه قضایا ذهن بعد از تصور موضوع و محمول متوقف شده حکم و نسبتی میان آن دو برقرار نمی کند؛ اما ذهن این حکم نکردن را حکم به عدم می پندارد و در مقابل « است » در قضایای موجه، مفهوم « نیست » در قضایای سالبه می گذرد و برای این گونه قضایا چهار جزء فرض می کند؛ در حالی که در واقع قضایای سالبه بیش از دو جزء ندارند، این نظریه انتخاب علامه طباطبائی است.^۱

۴- قضایای موجه و سالبه بیش از دو جزء ندارند. آن جا که ذهن قضاوت کرده می گوید « حسن نشسته است » در واقع غیر از تصور حسن و تصور نشستن عنصر دیگری به نام حکم و نسبت وجود ندارد، بلکه فرضاً محتوای این قضیه را دو تصویری تشکیل می دهد که در ذهن با یکدیگر موجود شده و با هم مورد توجه قرار گرفته اند. نسبت و حکم، تلازم میان موضوع و محمول است. به خاطر آوردن یکی تداعی دیگری است و این امر به سبب قانون کلی تداعی معانی است. تداعی و تلازم میان موضوع و محمول به نسبت مشابهت یا مجاورت یا تضاد و نظائر آن، می تواند بود. بنابراین قضیه چیزی جز دو تصور متلازم و متداعی نیست و در این جهت فرقی میان ایجاب و سلب نمی کند. این نظریه برگزیده برخی از روان شناسان جدید است.

۱- نهاییه الحکمة، ص ۲۵۱؛ اصول فلسفه و روش رئالیسم، ج ۲، صص ۴۹-۴۸؛ الاسفار الاربعه، ج ۱، صص ۳۶۶-۳۶۵، تعلیقه علامه طباطبائی (۲۱).

نتیجه آن که اولاً قضیه از آن جهت که قضیه است بدون حکم ممکن نیست. قوام و حیات قضیه به حکم بستگی دارد و حکم ستون خیمه قضیه است که نباید فرو ریزد و الا قضیه مثلاً شیء می شود. در این میان تفاوتی میان سلب و ایجاب نیست. ثانیاً باید محدوده ذهن را از حوزه خارج مجزا نگه داشت و آن دو را با یکدیگر نیامیخت. وجود و ماهیت در خارج اتحاد - بلکه وحدت - دارند؛ به گونه ای که یکی از انواع اتحادها، اتحاد میان وجود و ماهیت است. اما این دو آنگاه که به ذهن آیند، دو مفهوم متغایرنند. از این رو می توان یکی را موضوع و دیگری را محمول قرار داد و مثلاً گفت: «درخت موجود است.» در این تحلیل نسبت حکمیه و حکم باید وجود داشته باشد تا بتوان به مطابقت مفاد قضیه با واقع حکم کرد. از این رو در هلیات بسیطه هم چهار رکن وجود دارد. ثالثاً نسبت، یکی از ارکان قضیه است. بر اساس تحلیل پیش گفته ذهن بعد از تصور موضوع و محمول میان آن دو مقایسه ای صورت می دهد و سپس حکم به اتحاد آن دو در خارج و تحقق این نسبت در عالم عین می کند؛ البته در قضیه موجه، بنابراین نسبت، از قضیه بیرون نیست. از سوی دیگر علامه طباطبایی خود در محبت وجود رابط، نسبت را قائم به طرفین دانسته اند؛ به گونه ای که امکان مفارقت و انفصال آن از طرفین وجود ندارد، به گفته ایشان: «نسبت با وجود رابط یکی از اجزای قضیه است.» 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 می کند. بنابراین به طور خلاصه می توان گفت که قضیه - چه سالبه چه موجه و چه مرکبه چه بسیطه - دارای چهار رکن و مؤلفه می باشد. باید افزود که آرا و گفته های دیگری هم در باب اجزای قضیه وجود دارد که از آنها چشم می پوشیم، تاکنون دو نظریه درباره تصدیق ذکر شد و اینک نظریه سوم.

۲- تصدیق، اذعان

تصدیق اذعان و اقرار است. هر گاه قضیه ای در بین بود، اذعان هم وجود خواهد داشت. ما در قضیه به مقتضای آن اذعان می کنیم و این غیر از حصول مفاد قضیه در خارج است. اذعان به مفاد قضیه یقینی، اعتقاد بر این است که قضیه مطابق با واقع است و این اعم از آن است که نفس قضیه مطابق خارج باشد یا نباشد. به تعبیری اعتقاد به مطابقت غیر از خود مطابقت است. ممکن است انسان معتقد به صدق یک قضیه باشد، در حالی که آن قضیه فی نفسه صادق نباشد. بر این اساس میان دو جمله

ذیل فرق اساسی وجود دارد: «p صادق است» و اعتقاد دارم که «p صادق است». بیان اول گزارشی از واقع است و وضعی از اوضاع و حالی از احوالی خارجی را به صورت یک قضیه نشان می دهد. اما در تعبیر دوم ما به صدق یک قضیه اقرار می دهیم. حال ممکن است این اعتقاد ثبوتاً مطابق نفس الامر باشد، یا نباشد. این امر، همان تمایز میان اعتقاد و صدق است.^۱ از این رو است که قضایای کاذب یا شبه صادق نیز می توانند قضیه تلقی شوند. این رأی به قطب رازی منسوب است،^۲ و او آن را به شیخ الرئیس در کتاب *الموجز الکبیر* و به ابهری نسبت داده است.^۳ همچنین رازی اذعان را به معنای کیفیت اذعانه گرفته است.^۴

افزودنی است که می توان دیدگاه اخیر را مشابه نظریه نخست دانست. در این جا تصدیق به اذعان تفسیر شد؛ در رأی اول هم آن را به عنوان حکم معرفی کردیم. شباهت این دو در این نکته نهفته است که 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، می توان نظریه اخیر را درباره تصدیق به اولین طرز تلقی بازگرداند.

۴- تصدیق؛ تصور از سنخ حکم

تصدیق عبارت است از «تصور معه التصدیق». این نظریه گزینه ابن سینا است و کسی پس از او در باب تصدیق این گونه سخن نگفته بود. به گفته ملاصدرا دقیق ترین بیان در رابطه با ماهیت تصدیق همین تلقی بوعلی است.^۵ وی در قسمت منطق شفا می گوید: «کما ان الشیء یعلم من وجهین، احدهما ان يتصور فقط حتى اذا كان له اسم فنطق به تمثل في الذهن و ان لم يكن هناك صدق او كذب كما اذا قيل: انسان، اوقيل: افعال كذا، فانك اذا وقفت على معنى ما تخاطب به من ذلك كنت تصورته و الثانی: ان يكون مع التصور التصديق فيكون اذا قيل لك مثلاً 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 تتصور، و لا تفهمه و لكنك لم تصديق

۱- برای تفصیل بیشتر ر. ک: فعالی، محمد تقی: *درآمدی به معرفت شناسی دینی و معاصر*، ص ۱۶۵-۱۶۳.

۲- *رسالتان فی التصور و التصدیق*، ص ۹۸.

۳- همان، صص ۱۰۱-۹۸.

۴- همان، ص ۴۴.

۵- *رسالتان فی التصور و التصدیق*، ص ۴۵.

به بعد و کل تصدیق فیکون مع التصور و لاینعکس و التصور فی مثل هذا المعنی یفیدک ان يحدث فی الذهن صورة هذا التألیف و ما یعلن منه کالبیاض و العرض و التصدیق هو ان یحصل نسبة هذا الصورة الی الاشیاء انفسها انها مطابقة لها و التکذیب یخالف ذلك کذلک الشیء یجهل من وجهین احدهما من جهة التصور و الثانی من جهة التصدیق.^۱»

این بیان، علم یا معلوم را به دو وجه می بیند و در دو قسم منقسم می کند: یکی تصور است که صرف تمثیل معنای اسمی در ذهن است. در تصورات، صدق یا کذب راه ندارد. در عین حال بوعلی حکایت را در مورد تصورات نفی نمی کند؛ زیرا تعبیر «تصور شیء» اشاره به شیء خارجی دارد. پس صورتِ تصویری اشیا، بیرون نما بوده اشاره به ماورای خود دارد.

قسم دیگر علم، تصدیق است. بوعلی با تقابلی که میان حالت شک و تصدیق برقرار می کند، در صدد ارائه معنای روشنی از تصدیق بر آمده است. اگر انسان نسبت به عرض بودن سفیدی شک داشته باشد، در این حالت مفهوم سفیدی و مفهوم عرض تصور شده اند. همچنین میان آن دو مقایسه ای صورت گرفته است. اما از آن جا که در این جا شک حاکم است، تصدیقی صورت نگرفته است؛ نه به سمت ایجاب که بگوییم «کل بیاض عرض» نه به سوی سلب که گفته شود: «لیس شیء من البیاض بعرض.»

ابن سینا علم را دو قسم کرد: یکی تصور بسیط و ساده، و دیگری «تصور مع التصدیق.» شیخ علم را به دو قسم تصدیق و تصور تقسیم ننمود؛ برخلاف نظر رایج. بلکه دو قسم علم را عبارت از تصور ساده و تصور با تصدیق دانست. قسم اخیر همان است که در لسان مشهور به آن تصدیق گفته می شود؛ یعنی تصور دو گونه است: تصور ساده که با آن حکم نیست و تصویری که با آن حکم است و به بیان دقیق تر تصویری که نفس حکم است. مراد وی از تصور با تصدیق یا حکم (تصور مع التصدیق) تصویری است که عین تصدیق یا حکم - تصور هو نفس التصدیق - باشد.

پس تصدیق، تصویری است که دقیقاً همان حکم است؛ نه این که میان تصور و حکم متمایز باشد و حکم چیزی غیر از تصور باشد. 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

۱- الشفاء، المنطق، ج ۱، ص ۱۷.

حکم است؛ یعنی تمام حقیقت آن را حکم تشکیل می دهد و تمام حقیقت حکم را هم همین تصور بودن می سازد. بنابراین تصدیق همان تصور است و تصور تصدیقی، چیزی غیر از حکم نیست.

ممکن است از کلام بوعلی که می گوید تصدیق تصویری با حکم است، چنین برداشت شود که تصور غیر از حکم است و به ظاهر تعبیر « معه » استناد جویند. در حالی که این تعبیر در همه موارد ظهور در تغایر ندارد؛ مثلاً اگر گفتیم « الانسان هو الحيوان مع الناطق » مراد این نیست که حیوان در انسان وجودی غیر از ناطق دارد و ناطق در انسان وجودی غیر از حیوان دارد؛ بلکه آن دو به یک وجود در انسان موجودند و جعل واحدند. البته حیوان و ناطق در عالم ذهن و با تحلیل عقلی دو مفهوم اند و از آن جهت که دو مفهوم اند با یکدیگر تغایر دارند، اما این دو مفهوم در عالم وجود یکی بوده هیچ انفصالی میان آن دو نیست؛ چنان که در مبحث جنس و فصل هم می گویند: جنس مفهومی کاملاً مبهم است و تنها در مورد آن می توان گفت یا این نوع است یا آن نوع. از این رو حیوان از آن جهت که جنس است، ماهیت بی تحصیلی است که یا انسان است یا اسب یا ... فصل نیز ماهیتی است که تحصیل بخش جنس می باشد. به همین ترتیب درباره تعبیر بوعلی که گفت: تصدیق « تصور مع التصدیق او الحکم »، می توان داوری کرد و گفت مراد او این است که تصدیق، تصویری است که همان حکم است. بنابراین علم دارای دو قسمت است: بخشی از آن را تصوراتی تشکیل می دهند که حکم نیستند و بخش دیگر را تصوراتی می سازند که عین حکم اند؛ نه این که با حکم اند، ملاصدرا همین تفسیر را از تصدیق از کلام سهروردی و محقق طوسی فهمید^۱ و رأی فخر رازی و صاحب مطالع را بر این دیدگاه تطبیق کرده است.^۲

کاتبی قزوینی درباره تصدیق می گوید: « تصور مع الحکم »^۳. شبیه همین تعبیر را مظفر^۴ و ابی بکر ارموی^۵ دارند. می تواند این تعبیر را بر بیان بوعلی حمل کرد و گفت مراد آنها از تصدیق تصویری است که نفس حکم باشد. همچنین

۱- رسالتان فی التصور و التصدیق، صص ۷۰-۶۴: ر. ک: حکمة الاشراق، ص ۴۱.

۲- رسالتان فی التصور و التصدیق، ص ۶۰.

۳- شرح الشمسیه، ص ۷.

۴- المنطق، ص ۱۶.

۵- شرح المطالع، ص ۷.

می توان 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 این صورت اینان دیدگاهی شبیه دیدگاه فخر رازی خواهند داشت؛ با این تفاوت که امام رازی تصدیق را مرکب از چهار عنصر می دانست، ولی کاتبی و دیگران اجزای تصدیق را به دو رکن تقلیل دارند.

می تواند بر دیدگاه شیخ - که گفت تصدیق تصویری است که عین حکم باشد - این نکته را افزود که این تفسیر با نظریه دو وجهه ای 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 بیرون نمایی و حکایی دارد. پس حکم می تواند کاشف از ماورای خود بوده محکمیء عنه خود را نشان دهد. از سوی دیگر ظاهر تعبیر «صدق» و نظایر آن، نشان می دهد که ابن سینا تصدیق را از مقوله علم و فعل می داند که از نفس صادر می شود. حاصل تمام این مقدمات این است که تصویری که همان حکم است (تصدیق) دو رویه است از یکسو نشان گر خارج است و از این جهت به آن تصور گفته شد و از سوی دیگر فعل نفس است و از این جهت به آن تصدیق گفته می شود و این جنبه و دو رویه، دو روی یک سکه و یک حقیقت اند.

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

۱- حکایت گری تصور و تصدیق

از جمله نتایجی که حاصل مباحث تصور و تصدیق است، این است که هم تصور و هم تصدیق - تصدیق بر اساس تفسیر بوعلی - بیرون نما بوده کاشف از خارج اند. حال می افزاییم که در این صورت می توان در بحث از بدیهیات گفت:

تصور و تصدیق صادق اند و صدقشان بدیهی است و علوم نظری از جانب بدیهیات کسب صدق می کنند. اما اگر ما تصور یا تصدیق را حاکی ندانیم و برای آنها وصف کاشفیت اثبات نکنیم، در مبحث بدیهیات، چنین سخنی نمی توانیم گفت حکایت مقدمه صدق است. تصور یا تصدیق، بعد از دریافت گواهینامه حکایت، می توانند وارد آزمون صدق و کذب شوند. صداقت فرجامین پله نردبانی است که صعود بر آن تنها با پشت سر گذاشتن پله 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 می دهد، 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 می دهد و از بیرون نشان گری می کند و به اصطلاح علم حاکی باید محکیء عنه داشته باشد، ولی لزومی ندارد محکیء عنه بر متن خارج دقیقاً و کاملاً منطبق باشد. محکیء عنه غیر از مصداق است. اگر محکیء عنه بر متن مصداق علم کاملاً نشست، به این علم حاکی و کاشف، علم صادق نیز می گویند 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 گذاشته اند. در فلسفه منطق - که یکی از شاخه های 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 می گویند: جمله ناظر به ساختار دستوری است که به معنایی اشاره دارد. جمله از واژه های ملفوظ یا مکتوب تشکیل شده و حاکی از مدلولی خاص است؛ ولی گزاره مفاد و محتوای اطلاعاتی یک جمله را بیان می کند. بر این اساس میان جمله و گزاره چهار تمایز و اختلاف وجود دارد؛ بدین شرح: یک. گزاره واحد است، ولی جمله ها متعددند؛ مثلاً اگر گفتیم « الف از ب بزرگ تر است » و بار دیگر بگوییم « ب از الف کوچک تر است » این دو بیان از نظر ساختار نحوی نحوی متفاوت اند، در حالی که مفاد و بار اطلاعاتی آنها یکی است. پس ما تنها یک فقره اطلاعات خواهیم داشت و با یک وضع امور و محکیء عنه مواجهیم و اگر باور داشتیم که اولی صادق است، حتماً دومی هم صادق خواهد بود و بالعکس.

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

سه. جمله واحد به تعدد زبان ها متعدد است، ولی گزاره بیش نیست. چهار. گزاره متصف به صدق و کذب باشد؛ در صورتی که جمله معروض معناداری و بی معنایی است. بار اطلاعاتی یک گزاره، یا مطابق خارج است و یا نیست، ولی جمله که بیش از مجموعه واژه هایی که به شکل خاص کنار یکدیگر چیده شده اند، نیست یا معنادار است و یا فاقد معنا. از این رو یکی از تعاریف گزاره چنین است: « چیزی که یا صادق است و یا کاذب ».

۳- برآمدن تصور و تصدیق از یکدیگر

از آن جا 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 به تصدیق بوده بعد از آن حاصل می آید. یکی از موارد روشن، قضایای شرطیه است. این گونه قضایا از آن جهت که قضیه اند، دارای حکم اند. قضیه واحد هم حکمی واحد خواهد داشت. حکم در قضایای شرطیه همان است که میان شرط و جزا منعقد می شود. از سوی دیگر می دانیم که هر یک از قضایای شرط و جزا در حکم یک قضیه اند. این دو قضیه دارای دو حیثیت اند: اگر آنها را مستقل و بی ارتباط با یکدیگر نگاه کنیم، قضیه ای تام و تمام بوده دارای ارکانی خواهند بود که از آن جمله حکم است. اینها در واقع تصدیقی کامل اند. از حیث دیگر آنها در قضایای شرطیه مقدم یا تالی بوده حکم تصور را پیدا می کنند. حال با توجه به این که مقدم یا تالی در جملات شرطیه تصدیق هایی هستند که به عنوان تصور مصرف می شوند، در این مورد می توان گفت تصور فرع بر تصدیق است و تصدیق پیش درآمد تصور است. در منطق ریاضی موارد دیگری را برشمرده اند.

بنابراین ساختار کلی علم حصولی برد و محور تصور و تصدیقی استوار است. بعد از بررسی مبسوطی که گذشت، به این نتیجه رسیدیم که تصور، علمی است که حکم نباشد و نیز دارای کشف و حکایت از بیرون باشد. تصدیق هم تصویری بیش نیست، اما تصویری که نفس حکم است. حکم دو رویه دارد: از یک سو فعلی از افعال نفس است و از سوی دیگر جنبه بیرون نمایی و نمایان گری دارد علم تصویری همانند علم حکمی (علم تصدیقی) بسیط است و هیچ گونه ترکیب و تألیفی را بر نمی تابد. نسبت به هر دو قسم علم، صدق و کذب می تواند مطرح شود. در صورتی که محکیء عنه تصورات یا تصدیقات بر مصادیق عینی و نفس الامری خود انطباقی دقیق داشته باشند، علمی صادق پیش روی ما خواهد بود. در غیر این صورت بر دامان ما علم کاذب نشسته است. مسأله بدیهیات در این جا رخ می نمایاند و بر اساس اندیشه حکمای اسلامی، بداهت صدق قضایا را تضمین می کند و به جز این صدق را به دیگر قضایای ناهمگون (نظری) وام می دهد. بنابراین مسأله بداهت دارای اهمیت فراوانی است و یکی از مباحث عمده معرفت شناسی بوده و سنگ بنای ارزشمندی و واقع گروی علوم اسلامی است.

منابع:

- ۱- ابن سینا، الاشارات و التنسیهات، ج ۱ و ۲ و ۳ و تهران، دفتر نشر کتاب، ۳، ۱۴.
- ۲- ایجی، قاضی عضدالدین، شرح المواقف، ج ۱ و ۲ و ۳؛ قم، منشورات شریف رضی، ۱۳۷۰.
- ۳- حلی، یوسف بن مطهر، کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد، قم، مکتبه المصطفوی.
- ۴- سبزواری، ملا هادی، شرح المنظومه، تهران، انتشارات علمیه اسلامیه، ۱۳۶۷.
- ۵- طباطبایی، سید محمد حسین، نهاییه الحکمه، قم، مؤسسه النشر الاسلامی.
- ۵- طباطبایی، سید محمد حسین، اصول فلسفه و روش رئالیسم، ج ۱ و ۲ و ۳، قم، انتشارات مطبوعات دارالعلم، ۱۳۵۰.
- ۶- فارابی، ابونصر، المنطقیات للفارابی، ج ۱ و ۲ و ۳، قم، منشورات المکتبه آیه الله العظمی المرعشی النجفی.

- ٨- حلي، يوسف بن مطهر، الجوهر النضيد، تهران، انتشارات حكمت، ١٣٧٠.
- ٩- صدر المتألهين، رسالتان في التصور و التصديق، قم، مؤسسه اسماعيليان، ١٤١٦.
- ١٠- قطب الدين رازي، شرح حكمة الاشراق، قم، انتشارات بيدار.
- ١١- مصباح، محمد تقى، آموزش فلسفه، تهران، سازمان تبليغات اسلامي، ١٣٦٤.
- ١٢- صدر، سيد محمد باقر، فلسفتنا، بيروت، دارالتعارف للمطبوعات، ١٩٧٧.
- ١٣- قاضى ابى بكر ارموى، شرح المطالع، قم، كتيبى نجفى.
- ١٤- صدر المتألهين، الاسفار الاربعه، قم، انتشارات مكتبة المصطفوى، ١٣٨٣.
- ١٥- قطب الدين شيرازي، درة التاج، تهران، انتشارات حكمت، ١٣٦٥.
- ١٦- طوسى، محمد بن محمد بن الحسن، نقد المحصل، بيروت، مكتبة دار احياء التراث العربى.
- ١٧- سبحانى، جعفر، نظرية المعرفة، قم، انتشارات المركز العالمى للدراسات الاسلاميه، ١٤١١.