

مقسم تصور و تصدیق از منظر معرفت‌شناسی نوصدرایی

عبدالحسین خسروپناه،^۱ مهدی عاشوری^۲

(تاریخ دریافت مقاله: ۱۳۹۱/۰۲/۳۱ - تاریخ پذیرش نهایی: ۱۳۹۱/۱۰/۱۱)

چکیده

تفکیک «تصور» و «تصدیق» از تمایزهای اصلی است که متقدمین در منطق و متأخرین در معرفت‌شناسی از آن بهره برده‌اند، هر دو گروه مقسم این دو را «علم حصولی» می‌دانند، این تقسیم در «معرفت‌شناسی نوصدرایی» برای اقسام معرفت به کار رفته است، اما نمی‌توان «تصدیق» را در اصطلاح معرفت‌شناسی بنا بر تعریف فلسفه اسلامی «علم حصولی» دانست. این تحقیق با مرور ادبیات فیلسوفان مسلمان به ویژه نوصدراییان، مدعی است که تفکیک تصور و تصدیق هستی‌شناختی، و «علم حصولی» به عنوان مقسم «هستی علمی» است. اما استعمال «تصدیق» در منطق و معرفت‌شناسی مساوق با «قضیه» می‌باشد، نه یک «هستی علمی» که در عین بساطت خارجی در تحلیل عقلی دو مفهوم «حکایت» و «حکم» از آن انتزاع می‌شود. «تصدیق» در منطق به معنای «اذعان به صدق قضیه» و در معرفت‌شناسی به معنای «معرفت به تحقق یا عدم تحقق یک امر» است. پیشنهاد می‌شود برای امور متناظر با «تصور» و «تصدیق» در معرفت‌شناسی از «معرفت تصویری» و «معرفت تصدیقی» استفاده شود.

کلید واژه‌ها: تصور، معرفت تصویری، تصدیق، معرفت تصدیقی، معرفت‌شناسی نوصدرایی.

۱. دانشیار مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران / Akhosropanah@yahoo.com

۲. دانش‌آموخته‌ی کارشناسی ارشد پیام نور تهران / Ashoori@irip.ir

۱. درآمد

معرفت‌شناسی دانشی است که در باب معرفت و شناخت به بحث نظری و فلسفی می‌پردازد و در باب ماهیت، حدود، پیش‌فرضها و مبانی معرفت نظریه‌پردازی می‌کند (هاملین، ۴) و شامل دو حوزه معرفت‌شناسی مطلق (فیاضی) و معرفت‌شناسی مضاف مانند معرفت‌شناسی علم (پپینو)، معرفت‌شناسی معرفت دینی (فعالی، درآمدی...)، معرفت‌شناسی عرفان و شهود (جوادی آملی، معرفت‌شناسی...) و دیگر گونه‌های معرفتی می‌باشد.

نظام‌های معرفت‌شناختی کنونی بر یکی از رویکردهای زیر استوار است: معرفت‌شناسی‌های مبتنی بر فلسفه اسلامی؛ معرفت‌شناسی‌های مدرن؛ معرفت‌شناسی‌های معاصر (مبتنی بر فلسفه تحلیلی)؛ معرفت‌شناسی‌های مبتنی بر فلسفه‌های اروپایی و انکار امکان معرفت‌شناسی (حسین‌زاده، منابع معرفت، ۱۱).

در سنت فلسفه اسلامی تمایز میان تصورات و تصدیقات از تمایزهای مهمی است که معرفت‌شناسی نوصدرایی نیز در طرح و پاسخ به پرسش‌های اصلی خویش از این تفکیک بهره می‌برد. متأخرین از فلاسفه و منطق‌دانان مسلمان تصور و تصدیق را از اقسام علم حصولی می‌دانند. اما با وجود شهرت و اهمیت این تقسیم در منطق و معرفت‌شناسی اسلامی، مرور ادبیات اندیشمندان مسلمان به‌ویژه نوصدراییان مشخص می‌سازد که در باب تصورات و تصدیقات گاه با اشتراک لفظ مواجه هستیم. این امر به ویژه در باب تصدیق بیشتر رخ می‌دهد، زیرا تصدیق در لفظ به معنای باور و اذعان به صدق یک قضیه است و در معرفت‌شناسی معاصر نیز در همین معنا استعمال می‌شود، اما در اصطلاح فلاسفه مسلمان چنین نیست و این اصطلاح در میان فلاسفه و منطق‌دانان نیز در معانی هرچند نزدیک اما متفاوتی به کار می‌رود. منشأ این ابهام‌ها این است که اولاً اقسام، مقسم، و وجه تقسیم به وضوح تنقیح نشده و به مشهورات اکتفا شده است و ثانیاً تصدیق با برخی امور شناختی دیگر مانند قضیه یکسان در نظر گرفته می‌شود.

۲. پیشینه تحقیق

نقش تفکیک تصور و تصدیق در معرفت‌شناسی در مقاله «تصور و تصدیق پیش درآمد جایگاه مبحث علم در علوم اسلامی» (فعالی) مورد توجه قرار گرفته است، اما در این

مقاله اصل این تقسیم موضوع بحث نیست و پرسش‌های اصلی معرفت‌شناختی مانند ارزش شناخت و واقع‌نمایی ادراکات به صورت جداگانه در تصورات و تصدیقات مورد توجه قرار گرفته است. این تقسیم در مقاله «تحریری نو در چیستی تصدیق نزد منطقدانان مسلمان» (عباسیان چالشتی) مورد توجه قرار گرفته است که البته بیشتر ناظر به تبیین رابطه تصدیق و قضیه بر اساس رویکردی معناشناسانه است. مدعای اصلی کتاب *بن‌لایه‌های شناخت* (احمدی) نیز این است که علم و معرفت از سنخ تصور است نه تصدیق که در بررسی آرای نسل دوم نوصدرائیان به این مطلب توجه شده است. ادعای اصلی این پژوهش این است که به دلیل عدم مطالعه جامع نسبت به این تقسیم به مشهورات اکتفا شده است و در تطبیق میراث فلسفه اسلامی در مباحث معرفت‌شناختی کاستی‌هایی وجود دارد. این مقاله تلاش می‌کند با بازخوانی آرا در باب چیستی تصور و تصدیق و وجه تقسیم علم حصولی به این دو و رابطه آن‌ها با امور مرتبط مانند مفهوم و قضیه، این تمایز را که در دیگر مسائل معرفت‌شناسی نوصدرایی نقش مبنایی دارد از ابهام بیرون آورد.

۳. تصور و تصدیق در اندیشه متقدمین

پیش از بررسی تمایز تصور و تصدیق در آرای معرفت‌شناسان نوصدرایی لازم است ریشه این تمایز را مورد بررسی قرار دهیم. با وجود آن‌که در آثار پیش از فارابی نیز اشاراتی در باب تقسیم علم به تصور و تصدیق شناسایی شده است (نک: ولفسن)، در آثار فارابی می‌توان به صراحت این تقسیم را مشاهده کرد که مقسم را المعارف، المعرفه و العلم خوانده است (نک: فارابی، *المنطقیات*، ۲۶۶؛ همان: ۳۲۹؛ همو، *عیون...*، ۶۵).

این تقسیم پس از رواج منطق/شارات و تدوین مباحث منطق به معرفت و حجت بر اساس این تقسیم بسیار مورد استقبال منطقدانان قرار گرفته است (تفتازانی، ۱۹۸). اما توجه به مباحث منطق نشان می‌دهد که آنچه محور بحث در بخش معرفت است مفاهیمی می‌باشد و در حجت نیز قضایا و اصول تألیف آن‌ها مورد بررسی قرار می‌گیرد.

فلاسفه و منطقدانان مسلمان درباره «تصور» و «تصدیق» تحقیقات و تأملات فراوان داشته‌اند که البته در برخی ابعاد به اختلاف آرا منتهی شده است، که مهم‌ترین محور اختلاف در باب حقیقت تصدیق است و این پرسش که تصدیق مرکب است یا بسیط و

این که حکم در تصدیق چه جایگاهی دارد (شیرازی، ۷۰). اتخاذ مبنا در این بحث مقدمه اتخاذ رأی در باب مقسم و وجه تقسیم در میان تصور و تصدیق است.

ملاصدرا در رساله تصور و تصدیق پس از بیان چهار نظریه در باب تصدیق (نظریه ترکیب، نظریه تصور به شرط حکم، نظریه حکم به شرط تصور، و نظریه اذعان)، وجه جمعی برای این چهار نظریه ارائه می‌دهد. وی «تصور»ی را که برخی جزء تصدیق و برخی آن را شرط تصدیق دانسته‌اند تصور مقسمی می‌داند نه قسمی. به همین دلیل نحوه ارتباط تصورات سه‌گانه و حکم را از سنخ ترکیب تحلیلی می‌داند نه ترکیب خارجی. به عبارتی تصدیق مرکبی تحلیلی مانند ترکیب جنس و نوع می‌باشد و قول به مرکب تحلیلی با بساطت منافات ندارد (همان، ۴۶). نظر به این که ملاصدرا در این جا تصدیق را از اقسام علم حصولی و یک «هستی علمی» می‌داند، این هستی در عینیت و تشخیص خویش بسیط است و تصور موضوع، تصور محمول، و تصور نسبت حکمیه اجزای خارجی آن نیستند که این هستی مرکب خارجی از آن سه باشد، اما ذهن در تحلیل عقلی آن سه را از این انتزاع می‌کند.

ملاصدرا در این رساله تحلیلی هستی‌شناسانه از این مسأله ارائه می‌دهد و «تصور» و «تصدیق» را از جمله «هستی‌های علمی» می‌داند که «اثری در ذهن» می‌باشند و دو گونه هستند:

الف. برخی «هستی‌ها» در تحلیل عقلی بر دو جنبه قابل تحلیل هستند، «حکم» و «حکایت». این دو مفهوم البته به یک هستی موجودند که این هستی‌ها «تصدیق» یا «گواهی» خوانده می‌شود.

ب. برخی «هستی‌ها»ی دیگر در تحلیل عقلی تنها به مفهوم «حکایت» قابل تحلیل می‌باشند و مفهوم «حکم» در آن‌ها مندرج نیست، این هستی‌ها در اصطلاح «تصور» یا «آگاهی» نامیده شده‌است (همان: ۴۷).

چون از هر دو گونه مفهوم «حکایت» اخذ می‌شود به هر دو هستی «آگاهی» و «تصور» قابل اطلاق است که در اصطلاح آن را تصور مقسمی گویند. مفهوم حکایت بر ذات-الاضافه بودن این حقایق و هستی‌ها دلالت می‌کند که به دلیل همین امر این «حقایق» را در مقابل «وجود عینی»، «وجود ذهنی» و «هستی علمی» خوانده‌اند. (همان، ۴۷-۷۰). فهم دقیق‌تر این نظرات منوط به توجه به این است که حکمای اسلامی در

بررسی حقیقت «علم» آن را به عنوان امری هستی‌شناختی مورد بررسی قرار می‌دهند و آرائی که در باب حقیقت علم نزد فلاسفه اسلامی ارائه شده‌اند عموماً تحلیلی هستی‌شناسانه هستند که هنگام استفاده از این آرا در معرفت‌شناسی باید دقت نمود.

در این ادبیات برای معرفت به معنای انکشاف معلوم برای عالم سه رکن وجود دارد که دو رکن «عالم» و «معلوم» به صورت وجدانی آشکار است و اغلب فلاسفه اسلامی معتقدند این انکشاف اضافه محض معلوم برای عالم نیست و در هر معرفتی یک «وجود ذهنی» و «هستی علمی» وجود دارد که معرفت عالم به معلوم منوط به اوست و در ادبیات فلسفه اسلامی از آن با اصطلاح علم در کنار عالم و معلوم یاد می‌شود (عبودیت، ۱۹؛ عارفی، *مطابقت...، ۱۰۵*). البته این معنا از علم به عنوان وجود ذهنی به «مناطق معرفت» توسعه یافته و این پرسش مطرح می‌شود که مناطق حقیقی معرفت چیست، که فلاسفه مسلمان در نظریه‌پردازی‌های بعدی خویش «حضور» را مناطق حقیقی معرفت معرفی نمودند و علم به معنای مناطق معرفت را به دو قسم «حضور» و «حصولی» منقسم دانستند (سهروردی، *المشارع، ۴۸۷*؛ همو، *التلویحات، ۱۳-۱۴* و *۷۴*؛ شیرازی، *۱۳۸۷*، ج ۶: *۱۵۵*؛ طباطبایی، *۱۴۰۲*ق: *۱۴۷*، همو، *۱۴۱۷*: *۲۹۴*؛ طباطبایی، *نهایة، ۲۹۴*؛ عبودیت، *۵۱*؛ خسروپناه، *۵۶*).

به عبارتی پیش از رواج پرسش‌های معرفت‌شناختی نوصدرائیان تقسیم علم به حصولی و حضوری و تقسیم علم حصولی به تصور و تصدیق مسأله‌ای هستی‌شناختی بوده است. یعنی در علم حصولی با دو نوع هستی علمی مواجه هستیم، برخی در تحلیل عقلی تنها به مفهوم «حکایت» قابل تحلیل هستند و در برخی دیگر می‌توان مفهوم حکم را نیز از آن‌ها انتزاع کرد.

۴. تصور و تصدیق در آرای نوصدرائیان

این تقسیم در میان نوصدرائیان برای حل مسائل معرفت‌شناسی مورد توجه است، اما قضایا و مفاهیم هستند که بیشتر مورد بررسی معرفت‌شناسانه قرار می‌گیرند و تسری احکام تصورات به مفاهیم و بالعکس و تسری احکام قضایا به تصدیقات و بالعکس باعث ابهام‌هایی شده است.

۱.۴. علامه طباطبایی

علامه طباطبایی علم حصولی را در تقسیم منقسم به علم تصویری و تصدیقی می‌داند که «علم تصویری علمی است که مشتمل به حکم نیست، مانند صورت ادراکی انسان تنها، اسب تنها، درخت تنها. علم تصدیقی علمی است که مشتمل به حکم بوده باشد، مانند صورت ادراکی "چهار بزرگ‌تر از سه است"، "امروز پس از دیروز است"، "انسان هست"، "درخت هست".» (طباطبایی، اصول فلسفه، ۱۹۸). ایشان در *بدایة الحکمة و نهایة الحکمة* تصدیق را «صورتی ذهنی از چند معلوم همراه با ایجاب و سلب به دست آمده، مانند قضایای حملیه و شرطیه» تعریف می‌کنند که به اعتبار اشتغال بر حکم «قضیه» و «تصدیق» نامیده می‌شود (همو، *نهایة*، ۳۰۸ و ۳۰۹؛ همو، *بدایة*، ۱۵۶). همان‌گونه که مشاهده می‌شود، در این تعریف تصدیق همان قضیه دانسته می‌شود و دو لفظ مترادف برای یک حقیقت. این نظر همان‌گونه که خواهیم گفت در میان اغلب نوصدرائیان اختیار می‌شود و در تنظیم مباحث شناخت‌شناسی مورد استفاده قرار می‌گیرد، یعنی اقسام تصدیقات بر اساس اقسام قضایا مورد بررسی قرار می‌گیرد.

۲.۴. استاد مطهری

استاد شهید با وجود طرح تقسیم علم حصولی به تصور و تصدیق و مبنا قرار دادن این تقسیم برای بسیاری از مباحث منطقی و فلسفی درباره این دو قسم نه تنها بحثی مستوفی طرح نمی‌کنند، بلکه اگر جدای از توجه به تعاریف به مصادیق تصور و تصدیق توجه شود، نظری متحد نیز طرح نکرده‌اند. گرچه استاد در *پاورقی مقاله پنجم اصول فلسفه* میان «قضیه ذهنیه» و «قضیه ملفوظه» تفکیک کرده‌اند و متذکر شده‌اند که «قضیه ذهنیه» مورد توجه اهل منطق است (مطهری، *مجموعه آثار* ۶، ۲۸۷).^۱

در آثار استاد شهید در دو موضع می‌توان درباره بحث تصور و تصدیق مطلبی یافت، اول در بحث از کلیات منطق است که به این تقسیم اشاره می‌کنند تا رابطه و جایگاه دو

۱. انقسام علم به تصور و تصدیق از این جهت که علم ما به اشیا گاهی به این شکل است که ذهن ما حکم می‌کند به وجود یا عدم نسبتی میان اشیا، یعنی علم ما به شکل قضاوت میان دو چیز است و حالت قضایی دارد و گاهی به این شکل نیست، تصدیق عبارت است از قضاوت ذهن میان دو شیء. این حالت قضایی ذهن را «تصدیق» می‌نامند (مطهری، *مجموعه آثار* ۵، ۵۲-۵۳).

بخش تعریف و استدلال در منطق آشکار شود، ولی در تعاریفی که ذکر می‌شود تصدیق را حکم و حالت قضایی ذهن معرفی می‌کنند (مطهری، مجموعه آثار ۵، ۵۲-۵۳)^۱ که این خلاف اصطلاح فیلسوفان مسلمان از تصدیق به عنوان قسمی از علم حصولی است. این معنای لغوی تصدیق است. اگر قرار باشد امری قسمی تصور باشد، آن صورت حاکی از حکم است که در تصدیق خواندن این صورت حاکی از حکم به عنوان علم تصدیقی جای تأمل است. زیرا در نظر این اندیشمندان صورت حاکی از نسبت حکمیه و حکم تصور است نه تصدیق. قضیه ذهنیه را نیز نمی‌توان قسمی تصور دانست زیرا قضیه ذهنیه معرفت‌تصوری به مرکب تام خبری است و از انواع معرفت‌های تصویری است.

استاد مطهری در تحلیل حقیقت و اجزای قضیه ذهنیه حکم را از اجزای قضیه برمی‌شمرند که صورتی ذهنی و دارای حکایت‌گری است. ایشان در باب تحلیل «قضیه ذهنیه» سه نظریه برای قضیه موجبه و پنج نظریه در باب قضیه سالبه طرح می‌کنند (همان، ۲۸۸-۲۹۱).^۲

از نظر ایشان در مورد قضایای موجبه هر کدام از آن سه نظریه را انتخاب کنیم و هر کدام را مردود بشناسیم، قطعی است که در هنگام اثبات محمول برای موضوع، علاوه بر تصور موضوع و تصور محمول یک عمل خاص دیگری در ذهن انجام می‌گیرد و این عمل دارای دو جنبه است. از یک جنبه انفعالی و حصولی و ذهنی است و از جنبه دیگر فعلی

۱. مقدمتاً از یک اشتباه کوچک جلوگیری می‌کنیم و آن این که آنچه بالذات مورد توجه منطق یا روانشناسی است «قضیه ذهنیه» است و اگر از تعبیر لفظی آن (قضیه ملفوظه) سخنی به میان می‌آید بالتبع و بالعرض است (طباطبایی، اصول فلسفه، ۲۸۷-۲۸۸).

۲. در قضیه موجبه سه نظریه است: الف. قضیه موجبه مشتمل بر چهار جزء است: موضوع، محمول، نسبت حکمیه و حکم؛ ب. قضیه موجبه مشتمل بر سه جزء است: موضوع، محمول، حکم یا نسبت حکمیه؛ ج. قضیه موجبه مشتمل بر دو جزء است: موضوع، محمول. در قضیه سالبه پنج نظریه است: الف. قضیه سالبه مانند قضیه موجبه (مطابق نظریه اول) مشتمل است بر موضوع، محمول، نسبت حکمیه و حکم، و اختلاف موجبه و سالبه در ناحیه محمول است و به اصطلاح مفاد قضیه سالبه «ربط السلب» است؛ ب. قضیه سالبه مانند قضیه موجبه (مطابق نظریه دوم) مشتمل است بر موضوع، محمول، نسبت حکمیه یا حکم. فرقی که بین این دو هست در ناحیه نسبت است و حقیقت قضیه سالبه ربط بودن سالب است؛ ج. فرق بین موجبه و سالبه در ناحیه حکم است نه در ناحیه محمول و نه در ناحیه نسبت حکمیه و مفاد حقیقی قضیه سالبه «سلب الربط» است؛ د. قضیه سالبه اساساً مشتمل بر نسبت نیست؛ ه. قضیه سالبه مشتمل بر دو جزء است: موضوع و محمول (مطهری، مجموعه آثار ۶، ۲۸۸-۲۹۱).

و حضوری و غیرذهنی است. از نظر ایشان حکم از یک جهت صورتی است که واقع و نفس‌الامر را ارائه می‌دهد و وجود خارجی ارتباط محمول را با موضوع منکشف می‌سازد و از جنبه دیگر وجودش قیاسی نیست و به حسب نحوه وجود خود از سایر نفسانیات امتیاز دارد (همان، ۲۹۳-۲۹۵). و در قضیه سالبه معتقدند که عدم حکم به عنوان حکم به عدم پنداشته می‌شود. در این مقام از داوری در باب این تحلیل عبور می‌کنیم و تنها به این نکته اکتفا می‌کنیم که این تحلیل‌ها قسیم‌بودن تصور و تصدیق را توضیح نمی‌دهد و قضیه را تحلیل کرده است نه تصدیق را.

۳.۴. استاد مصباح یزدی

استاد مصباح در بررسی مسائل معرفت‌شناسی همیشه به تمایز تصور و تصدیق توجه داشته‌اند و این تقسیم را اعمال می‌کنند، اما در بحث از اصل این تقسیم به مشهورات اکتفا کرده‌اند. دو نکته در آثار ایشان به اجمال مطرح شده است که می‌تواند با تصرف استفاده شود.

نکته اول این‌که کاربرد اهل منطق و اهل فلسفه از تصدیق را مشترک لفظی دانسته‌اند (مصباح، آموزش فلسفه، ۱۸۵) و منطقیان آن را به معنای قضیه که شکل ساده آن، مشتمل بر موضوع و محمول و حکم به اتحاد آنهاست می‌دانند و فلاسفه به معنای خود حکم که امر بسیطی است و نشان‌دهنده اعتقاد شخص به اتحاد موضوع و محمول است.^۱

نکته دوم این‌که حکایت‌گری تصورات و حکایت‌گری تصدیقات دو نوع گوناگون هستند. حکایت‌گری تصورات به شکل حکایت‌گری شأنی و حکایت‌گری تصدیقات به شکل حکایت‌گری فعلی است (همان، ۲۳۴).^۲ در آثار دیگر استاد، بیانی که منظور ایشان

۱. تصدیق در اصطلاح منطق و فلسفه بر دو معنای نزدیک به هم اطلاق می‌شود و از مشترکات لفظی به شمار می‌رود: الف. به معنای قضیه منطقی که شکل ساده آن، مشتمل بر موضوع و محمول و حکم به اتحاد آنهاست؛ ب. به معنای خود حکم که امر بسیطی است و نشان‌دهنده اعتقاد شخص به اتحاد موضوع و محمول است (مصباح یزدی، آموزش فلسفه، ۱۸۵).
۲. چنان‌که در تعریف تصور اشاره شد، هر تصویری فقط شأنی نشان دادن ماورای خود را دارد یعنی هیچ‌گاه تصور یک امر خاص یا یک مفهوم کلی به معنای تحقق مطابق آن نیست و این واقع‌نمایی شأنی هنگامی به فعلیت می‌رسد که به شکل یک قضیه و تصدیق درآید و مشتمل بر حکم و نمایان‌گر اعتقاد به مفاد آن باشد. (مصباح یزدی، آموزش فلسفه، ۲۳۴).

را آشکار سازد نیافتیم و هم چنین سیاق این سخن نیز به عنوان ذکر تعریف یا احکام دو گونه تصور و تصدیق نیست ولی سخنی است که می‌توان با ایده گرفتن از آن و با نظر به مصادیق ذکر شده برای این دو گونه، به شکلی تأویل کرد، بدون آن که ادعا کنیم نظر استاد مصباح چنین است.

۴.۴. نسل دوم نوصدرائیان

با بررسی سیر تاریخی آثار منتشرشده که در سیر برنامه پژوهشی معرفت‌شناسی نوصدرایی مؤثر بوده‌اند نکته قابل تأملی مشاهده می‌شود. کتاب *معرفت‌شناسی از دیدگاه فلاسفه اسلامی و غربی* که از اولین آثار مدون نسل دوم می‌باشد، با پذیرش مفروضات و ساختار آموزش فلسفه در تعریف تصور و تصدیق به نظر استاد مصباح نظر داشته و تصور را «درک ساده و بدون حکم که شأنیت حکایت از ماورای خودش را دارد» و تصدیق را «درک همراه با حکم» تحلیل می‌کند (ابراهیمیان، ۹۱-۹۲). البته در پاورقی به مشترک لفظی بودن اصطلاح تصدیق در فلسفه و منطلق اشاره کرده و تصدیق در اصطلاح فلسفه را امری بسیط می‌شمرند. اما در عمل در بررسی اجزای تصدیق و تحلیل و تبیین مسأله «ارزش شناخت» تصدیق و قضیه را یکی دانسته و با احکام قضیه به تحلیل مسائل مرتبط با تصدیق می‌پردازند.

این رویه که چندان توجه به وجه هستی‌شناختی مسأله حقیقت تصدیق نداشته و با یکسان‌انگاری قضیه و تصدیق مسائل معرفت‌شناختی را بررسی می‌کند در آثار اواخر دهه هفتاد و اوایل دهه هشتاد مؤثر است.

استاد معلمی در کتاب *نگاهی به معرفت‌شناسی در فلسفه اسلامی* (۲۹۸) و کتاب *معرفت‌شناسی* (۲۲) تصور را «صورت ذهنی خالی از حکم» و تصدیق را «صورت ذهنی همراه با حکم» دانسته و مسأله اصلی در معرفت‌شناسی را امکان شناخت و محور اصلی در این مسأله را «مطابقت» می‌دانند. به همین خاطر به جای بحث از تصدیق به بررسی قضایا می‌پردازند (همان، ۲۹۸-۳۰۹). دلیل دیگری که برای عطف توجه به قضایا مطرح می‌نمایند این است که مفاهیم تصویری به تنهایی از واقع گزارش نمی‌دهد و قضیه و تصدیق از واقع گزارش می‌دهند. (همو، *معرفت‌شناسی*، ۳۶).

استاد حسین‌زاده نیز با اشاره به این که «معرفتهای بشری معمولاً علم حصولی‌اند و از

قضایا تشکیل یافته‌اند»، قضایا را متشکل از مفاهیم می‌خوانند که از جمله تصورات است. ایشان تصریح می‌کنند که از نظر اندیشمندان نمی‌توان تصور را معرفتی تلقی کرد که از واقعیات خارجی حکایت می‌کند، زیرا این ویژگی به تصدیق و قضیه اختصاص دارد و تصورات تنها «شأنیت» حکایت از واقع را دارد و تصور یک مفهوم به معنای تحقق محکی آن نیست. این واقع‌نمایی شأنی زمانی به فعلیت می‌رسد که به شکل قضیه و تصدیق درآید (حسین‌زاده، ۱۳۷۸: ۵۰-۵۱؛ همو، معرفت‌شناسی، ۵۴-۵۵). بر اساس همین یکسان‌انگاری عملی میان قضیه و تصدیق در بحث نقش عقل و حس در تصدیقات و ارزش شناخت با ذکر تقسیمات قضایا به نقش ابزارها در قضایای گوناگون همت می‌گمارند. (حسین‌زاده، ۱۳۷۸: ۸۹-۱۱۵؛ همو، ۱۳۸۷، ۹۵-۱۲۷).

این عدم تفکیک ابعاد هستی‌شناختی و معرفت‌شناختی در تفکیک تصور و تصدیق و حقیقت تصدیق از نیمه‌های دهه هشتاد با رجوع به میراث فلسفه اسلامی تاحدودی ترمیم شده و در آثار اخیر این مسأله که حقیقت تصدیق امری هستی‌شناختی است توجه می‌شود به طور مثال استاد خسروپناه مبحث تقسیم علم حصولی به تصور و تصدیق را در هستی‌شناسی معرفت مورد بررسی قرار داده و نظر ملاصدرا را در حقیقت تصدیق تقویت می‌نماید (خسروپناه، ۵۷).

یکی از تلاش‌های درخور توجه و تأمل افق‌گشایی استاد فیاضی در این بعد می‌باشد. ایشان در درس‌گفتارهای معرفت‌شناختی خویش با تغییر تعریف تصور و تصدیق بعد معرفتی این دو را مورد توجه قرار داده‌اند، این عبارات‌ها به گونه‌ای تفسیری معرفت‌شناختی از نظر استاد مصباح در باب ویژگی شأنی تصور و ویژگی فعلی تصدیق می‌باشد. ایشان علم حصولی را «شناخت اشیاء با واسطه صورت حکایتگر» تعریف می‌کنند (فیاضی، ۷۸) و تصدیق را «فهم درستی و صدق قضیه» و تصور را «هرگونه فهم حصولی غیر از تصدیق» می‌خوانند (همان، ۱۵۷). در این تعریف قضیه و مرکب تام خبری متعلق تصدیق است و متمایز با آن می‌باشد (همان، ۱۵۸). در این تعریف تصدیق اصطلاحی، که قسیم تصور و هستی‌ای علمی است، شرط لازم برای پذیرش قلبی که معنای لغوی تصدیق است می‌باشد.

این نظر از جهتی تمایز و رابطه میان «تصدیق» و «قضیه» را تبیین می‌نماید. اما تعریفی که از تصدیق ارائه می‌دهد متفاوت با تعریف مشهور حکما از تصور و تصدیق

است. شاید گفته شود که ایشان تحلیل گذشتگان را رد کرده و تحلیل خویش را ارائه کرده‌اند، اما با دقت در تحلیل و تعریف گذشتگان و ایشان مشخص می‌گردد که در این جا تصور و تصدیق به صورت اشتراک لفظی برای دو حقیقت به کار می‌رود. تعریف گذشتگان وجه هستی‌شناختی را مورد نظر داشته‌اند که همان «علم» است و استاد فیاضی «معرفت» را اراده کرده‌اند.

با این حال نظرات استاد فیاضی هنوز اجمالی بوده و جناب عارفی تفصیلی شایسته به این بحث داده‌اند. ایشان با توجه به بررسی پیشینه آرا در باب «صور ذهنی» که همان بعد هستی‌شناختی است، سه تفسیر (ماهوی، مفهومی-ماهوی، مفهومی-حکایی) برای صور ذهنی برشمرده و آن‌ها را مورد تحلیل قرار می‌دهند و تصریح می‌کنند پذیرش اصل صور ذهنی مبتنی بر استدلال بر رد رابطه محض بودن معرفت است (عارفی، ۱۳۸۸، ۸۴-۱۰۳). زیرا اگر معرفت اضافه محض معلوم به عالم باشد نیازی به وساطت صور ذهنی برای انکشاف معلوم برای عالم نیست.

ایشان پس از بیان مختار خویش در باب حقیقت صور ذهنی آن را که مناط شناخت تصویری است شامل سه دسته صور تصویری، صور قضیه‌ای، و صور تصدیقی می‌دانند و صور تصویری را صوری برمی‌شمرند که صرفاً از محکی حکایت می‌کنند و فاقد حکایت توصیفی درباره عالم واقع می‌دانند (همان، ۱۲۶). یعنی اگرچه می‌گویند محکی چگونه است، اما این که محکی در عالم واقع است یا خیر حکایتی ندارد. صور قضیه‌ای که از ترکیب چند صور تصویری بسیط حاصل شده را گرچه واجد شأنیت برای صدق و کذب است اما فاقد حکایت از واقع می‌دانند (همان، ۱۲۹). ایشان منشأ صور تصدیقی را قدرت ذهن در ادراک عالم واقع دانسته و به تأسی از استاد فیاضی صور تصدیقی را «فهم صدق قضیه» تعریف می‌کنند (همان، ۱۳۰). به عبارتی صور تصویری تنها از چگونگی محکی حکایت می‌کند و در باب تحقق آن سکوت می‌کند، تصور قضیه‌ای صورتی از تحقق محکی است ولی عالم در باب آن تحقق معرفتی ندارد، اما صور تصدیقی مناط انکشاف صدق آن محکی در عالم واقع است. در این جا جناب عارفی صور را تقسیم کرده‌است، نه آن که تصور، قضیه، و تصدیق را تعریف کند.

ایشان در کتابی دیگر، تصور اصطلاحی را شامل تصور قضیه‌ای و تصور غیر قضیه‌ای دانسته و تصریح می‌کند تصویری که در مقابل تصدیق قرار دارد می‌تواند

تصور مفرد باشد یا تصور مرکب و تصور مرکب می‌تواند تصور مرکب ناقص باشد یا مرکب تام و تصریح می‌کند که قضیه غیر از تصدیق است و قضیه متعلق تصدیق می‌باشد گرچه جلوه زبانی و بیانی آن‌ها واحد است (همو، ۱۳۸۹: ۵۷) ایشان هرچند در عمل به تفکیک «صور ذهنی» و «معرفت» پرداخته ولی هنوز دچار اشتراک لفظی در استعمال اصطلاح «تصور» و «تصدیق» می‌باشد. یعنی باید به قرائن سخن ایشان توجه شود تا مشخص گردد منظور ایشان از تصور یا تصدیق صورت ذهنی است یا معرفت. البته در اثبات و تبیین «صور تصدیقی» ابهاماتی وجود دارد.

پیش از پایان این بخش لازم است اشاره‌ای نیز به آرای استاد احمدی داشت که اگرچه اختلافاتی مبنایی میان نظریه ایشان در باب معرفت با برنامه پژوهشی معرفت‌شناسی نوصدرایی وجود دارد، اما اشتراک ادبیات و برخی مفروضات لزوم توجه به نظرات ایشان را دوچندان می‌سازد. ایشان علم را منحصر به تصور می‌دانند و تصدیقات را سراسر تحلیلی و قضایا را تنها برای اخبار به دیگران می‌دانند (احمدی، ۵)، زیرا پیدایش معرفت را حصول ادراک دانسته (همان، ۱۲) و حکایت و بازنمایی این صورت‌ها و ادراکات از مابزای خود را حکایتی طبیعی می‌داند (همان، ۲۱) و می‌گوید: «به لحاظ معرفت‌شناسی یا اپیستمولوژی باید گفت علم و شناخت، فقط همان صورت ذهنی یا تصور است» و این‌که هر تصویری همواره با تصدیقی همراه است را رد می‌کنند (همان، ۲۵).

ایشان تصدیق را از این جهت تحلیلی می‌دانند که «تصدیق و حکم را عبارت از برقرار ساختن رابطه میان دو تصور، دو ماهیت و یا دو مفهوم یا سلب این رابطه‌ها» دانسته و می‌گویند: «هر چه در ذهن است یکسره تصوراتی است که ذهن با تحلیل یعنی با تلاش و حرکت آن‌ها را به موضوع و محمول تفکیک و سپس محمول را بر موضوع حمل می‌کند.» (همان، ۲۹-۳۰). پس «محمول هر قضیه با تحلیل از موضوع همین قضیه به دست می‌آید.» (همان، ۳۲).

این‌که حکم و تصدیق (در معنای لغوی خویش) معرفت نیست و فعل نفس است سخنی درست است، اما ایشان در این نظر که «علم فقط تصور است» معنای خاص و اصطلاحی فلسفه اسلامی را اراده می‌کنند.

۵. تحلیل و بررسی

۵.۱. تمایز تصور و تصدیق از معرفت‌تصوری و معرفت‌تصدیقی

نوصدرائیان در «فلسفه معرفت» در میان «هستی‌شناسی معرفت» و «معرفت‌شناسی» تفکیک قائل شده‌اند (جوادی آملی، معرفت‌شناسی...، ۲۳-۲۴، خسروپناه، ۱۹). اما در معرفت‌شناسی از همان ادبیات هستی‌شناسی معرفت استفاده نموده‌اند. در این ادبیات اصطلاح «علم» و از جمله «علم حصولی» معرفت نیست، بلکه امری هستی‌شناختی است که وجود «معرفت» منوط به آن است. یعنی در ادبیات فلسفه اسلامی «معرفت» انکشاف معلوم برای عالم است و بنا بر ادله هستی‌شناختی این انکشاف اضافه محض معلوم به عالم نیست و منوط به وجود امر سومی سواى «عالم» و «معلوم» است که در اصطلاح از آن با عنوان «علم» یاد می‌شود (عبودیت، ۱۹؛ عاشوری، ۱۳۹۰). از این نظر نیز آنچه مقسم تصور و تصدیق است علم است نه معرفت. یکی از کاستی‌های موجود در معرفت‌شناسی نوصدرایی استفاده خام از اصطلاحات هستی‌شناسی معرفت در نظام صدرایی است. تأمل در تعاریف و نظرات استاد فیاضی و جناب عارفی آشکار می‌کند که آنان تلاش می‌کنند در معرفت‌شناسی جنبه معرفت‌شناختی تصور و تصدیق مورد بررسی قرار گیرد، اما از خطای اشتراک لفظ پرهیز نکرده و به همان دو اصطلاح تصور و تصدیق معنایی جدید بخشیده‌اند.

برای پرهیز از اشتراک لفظی در اقسام این دو نیز باید میان «معرفت‌تصوری» با «تصور» و میان «معرفت‌تصدیقی» و «تصدیق» تمایز قائل شد. آنچه ملاصدرا به تحلیل آن همت گماشته و مرکب تحلیلی دانسته است، «تصدیق» است که امری وجودی و مناط «معرفت‌تصدیقی» است. اما در معرفت‌شناسی آنچه مد نظر می‌باشد «معرفت‌تصوری» و «معرفت‌تصدیقی» است. معرفت‌تصوری و معرفت‌تصدیقی انواع انکشاف معلوم برای عالم است، اما تصور و تصدیق صورت‌های حاصل در ذهن عالم هستند که عالم به واسطه خاصیت حکایت‌گری این صورت‌ها به معلوم پی می‌برد. این‌که این صورت‌ها از چه سنخی هستند و احکام آن‌ها چیست در هستی‌شناسی معرفت بحث می‌شود و این‌که عالم چرا و در چه شرایطی به معلوم پی می‌برد در معرفت‌شناسی بحث می‌شود. اما یکی از مفروضات معرفت‌شناسی نوصدرایی این است که در معرفت‌شناسی ما از مبادی هستی‌شناختی بهره می‌بریم.

در «معرفت تصویری» عالم به اموری آگاه می‌شود، بدون آن که به تحقق یا عدم تحقق آن نظر داشته باشد؛ در این جا عالم با واسطه «تصور» به معلوم پی برده است، زیرا تصور ذاتاً حکایت‌گر است. اما این حکایت‌گری، تنها حکایت‌گری شأنی است و از تحقق یا عدم تحقق متعلق خود لابشرط است. در معرفت تصویری معلوم و محکی تصور می‌تواند امری بسیط باشد یا ارتباط چند امر با یکدیگر مانند «ناطق بودن انسان» یا «سفیدی این کاغذ» که همان علم به مفاد مرکب تام خبری یا قضیه ذهنیه است.

در «معرفت تصدیقی» عالم به تحقق یک امر یا تحقق ثبوت امری بر امر دیگر آگاه می‌شود و تحقق یا عدم تحقق اموری برایش منکشف می‌گردد. در این صورت معلوم «تحقق یک مفهوم» است نه آن «مفهوم». فلاسفه اسلامی در این گونه از معرفت نیز به وجود صورتی ذهنی معتقدند که آن را در اصطلاح «تصدیق» می‌گویند و بنا بر تحلیل ملاصدرا این «هستی علمی» در خارج بسیط است اما در تحلیل عقلی علاوه بر مفهوم «حکایت» مفهوم «حکم» نیز از آن انتزاع می‌شود. بنابر این تحلیل عالم در صورتی به تحقق یک امر پی می‌برد که برایش «تصدیق» حاصل شود. محکی تصدیق وجود یا عدم یک امر است نه مفهوم آن پس تصدیق از فعلیت حکایت می‌کند و حکایت‌گری‌اش بالفعل است. این حکایت‌گری و انکشاف با اعتقاد یا اذعان عالم و همچنین با اذعان و اعتقاد یا اخبار او متفاوت است، زیرا این اذعان علی‌الاصول باید نتیجه این علم باشد.

در «معرفت تصدیقی»، محکوم‌علیه تحقق متصوّر است که این متصوّر می‌تواند حاکی از امری بسیط یا امری مرکب، بدون در نظر گرفتن زمان و مکان یا تصور امری مقید به زمان یا مکان خاص، حاکی از تغایر یا وحدت دو شیء یا دو مفهوم، حاکی از اتصال یا انفصال دو گزاره و مانند آن باشد.

در معرفت تصدیقی علاوه بر معرفت تصویری که یک آگاهی با واسطه صورتی ذهنی است، از تحقق یا تحقق امر یا اموری آگاه می‌شوم و این آگاهی باواسطه است. این آگاهی البته مشروط به معرفت تصویری ملازم است، یعنی معرفت تصدیقی مسبوق به معرفت و معرفت‌هایی تصویری است ولی با تصور آن صورت‌ها همیشه این معرفت تصدیقی لازم نمی‌آید. در این تحلیل حکم و عمل تصدیق نیز متمایز از معرفت تصدیقی است، زیرا پس از آن که از حکایت‌گری بالفعل آگاه شدیم حکم می‌کنیم و البته به وجدان در خود مواردی را سراغ داریم که ذهن از تحقق امری آگاه می‌شود، اما از حکم

و اذعان آن سرباز می‌زند که نشان از تمایز این دو از یکدیگر دارد. همان‌گونه که متذکر شدیم نزدیک به قول فوق را جناب استاد فیاضی در تفکیک تصور از تصدیق دارند (فیاضی، ۱۵۷-۱۵۸). البته ایشان برای معرفت‌تصوری از همان اصطلاح تصور و برای معرفت‌تصدیقی از همان اصطلاح تصدیق استفاده کرده‌اند.

۵.۲. مناظ علم در معرفت‌تصوری و تصدیقی

بنا بر تمایز علم از معرفت، علم امری است که مناظ انکشاف معلوم برای عالم باشد. با فرض دو گونه معرفت‌تصوری و معرفت‌تصدیقی دو پرسش قابل طرح است:

الف. در معرفت‌تصوری آگاهی عالم به معلوم منوط به چه امری است؟

ب. در معرفت‌تصدیقی آگاهی عالم به معلوم منوط به چه امری است؟

این دو پرسش به گونه‌ای وجه دیگر مسأله وجه تقسیم علم به تصور و تصدیق است، با توجه به بحثی که تاکنون داشته‌ایم تقسیم علم به تصور و تصدیق یا همان تقسیم رکن سوم معرفت به صورت‌تصوری و صورت‌تصدیقی مسأله‌ای هستی‌شناسانه و خارج از حیطه این مقاله است و در این مقام تنها به نکاتی ضروری اشاره می‌کنیم.

عموماً تصور را صورت ذهنی می‌دانند، این صورت ذهنی که نتیجه ادراک حسی یا انتزاع از آن است، زمینه‌ساز آگاهی عالم به محکی‌عنه می‌شود. پس مناظ انکشاف معلوم برای عالم در معرفت‌تصوری صورت ذهنیه معلوم است. یعنی عالم به واسطه صورت ذهنی کتاب، کتاب را می‌شناسد و به واسطه مفهوم علیت این رابطه را می‌شناسد. این مسأله در معرفت بسیط به امور ماهوی از طریق این‌که صورت ذهنی فرد ذهنی آن ماهیت است (مصباح یزدی، آموزش فلسفه، ۱۹۸؛ عبودیت، ۱۱۱) و در معرفت بسیط به امور غیرماهوی از طریق این‌که صورت ذهنی مفهوم آن حقیقت است (طباطبایی، نهاییه، ۳۸) تبیین می‌گیرد اما در تبیین معرفت‌تصوری به ترکیب و ارتباط امور با یکدیگر باید راهی دیگر جست. عارفی متذکر شده‌است که قضیه ذهنیه تصوری است که در معرفت‌تصوری به مفاد مرکب تام خبری وجود دارد (عارفی، ۱۳۸۸: ۵۷). این نظر دارای نکته ظریفی است اما باید به گونه‌ای تفسیر شود که با بساطت علم منافات نداشته باشد.

اما در حقیقت «تصدیق» یا «صورت‌تصدیقی» یا «مناظ معرفت‌تصدیقی» چه می‌توان گفت؟ در تعریف تصدیق چنان‌که گفته شد دو مفهوم انتزاع می‌شود: اول «حکایت‌گری»

و دوم «حکم»؛ که «حکایت‌گری» در قضایای حملیه شامل تصور محکوم‌علیه، محکوم‌به و نسبت حکمیه است. با توجه به این که حکم فعلی از افعال نفس است، این پرسش مطرح می‌شود که آیا ممکن است عمل نفس جزئی از صورت نفسانی باشد؟

مرحوم علامه و استاد مطهری در این بحث به احکام وحدت، حمل و اقسام آن اشاره می‌شود و براساس آن تقسیماتی نیز در قضایا و تصدیقات صورت می‌گیرد. وحدت یعنی یکی شدن چند چیز از جهت وجود در ذهن یا خارج و تصدیق را حکایت از این وحدت می‌دانند، این همانی و حمل امری است که در واقع صورت می‌گیرد و تصدیق و قضیه ناظر به عالم ذهن و حکایت‌گری است. یعنی تصدیق موجب از یک حمل حکایت می‌کند و تصدیق سالبه از یک عدم حمل (طباطبایی، اصول فلسفه، ۸۵۶ و ۸۵۷؛ همو، بدایه، ۱۰۷؛ همو، نهاییه، ۱۸۳).^۱

ولی باید توجه کرد که تصور نیز می‌تواند از آن حمل حکایت کند بدون آن که از تحقق یا عدم تحقق آن حکایت کند، مانند سبز بودن درخت، انسان بودن انسان و مانند آن. یعنی تصدیق، امری است جدای از «صورت حاصل از شیء در نفس عاقل»، زیرا تصور بدون حکم نیز ممکن و موجود است که اگر جزء آن بود تصور بدون حکم موجود نبود. هم چنین حکم امری متمایز اما ملزوم تصور نیز نیست که اگر حکم لازمه صورت ذهنی می‌شد چرا همیشه این گونه نیست؟

جدای از این اختلافات پرسش مهم‌تر این است که آیا فلاسفه اسلامی وجود «تصدیق» را به عنوان یک هستی علمی که دو مفهوم حکایت و حکم از آن انتزاع می‌شود اثبات کرده‌اند؟ این پرسشی هستی‌شناختی است، اما چون بسیاری به حقیقت تصدیق در فلسفه اسلامی توجه نکرده و بالوجدان با مصادیق «معرفت تصدیقی» و

۱. خاصیت وحدت: وقتی که چند چیز از جهت وجود در ذهن یا خارج، وحدت پذیرفته و یکی شدند «حمل» پدیدار می‌شود (این اوست - هو هویت)، چنان که می‌گوییم «انسان انسان است» «درخت سبز است» (۱- هر حمل موضوع می‌خواهد. ۲- هر حمل محمول می‌خواهد. ۳- محمول باید تنها وصف و موضوع دارای ذات بوده باشد. ۴- اجزای حمل بیشتر از دو تا نمی‌شود، مسائلی است که در منطق به ثبوت رسیده) و از همین جا روشن می‌شود که حمل با انقسام وحدت منقسم می‌شود و در نتیجه حمل گاهی بر وحدت مفهومی استوار می‌شود مانند «انسان انسان است» - و این گونه حمل را «حمل اولی» می‌نامیم - و گاهی بر وحدت وجودی مانند «درخت سبز است» و این گونه حمل را «حمل شایع» می‌گوییم (طباطبایی، اصول فلسفه، ۸۵۶ و ۸۵۷؛ همو، بدایه، ۱۰۷؛ همو، نهاییه، ۱۸۳).

«اذعان به صدق» مواجه بوده‌اند، این سؤال را نپرسیده‌اند که آیا در معرفت‌تصدیقی نیز از نظر هستی‌شناختی به امر سومی نیاز است؟ آیا در معرفت‌تصدیقی به این که «این کاغذ سفید است» نیز صورت ذهنی مناط انکشاف «تحقق سفیدی برای این کاغذ» است؟ همان‌گونه که آگاهی من به «سفیدی این کاغذ» منوط به حضور صورت آن در ذهن من است. البته این پرسش هستی‌شناختی است که در این مقاله تنها به طرح آن اکتفا می‌کنیم.

۵.۳. مفاهیم و قضایا

در بخش پیش با توضیح تمایز «علم» و «معرفت» و معرفی «معرفت تصویری» و «معرفت‌تصدیقی» و رابطه این دو با «تصور» و «تصدیق» به بخشی از ابهام‌ها و خلط‌ها در معرفت‌شناسی نوصدرایی پاسخ گفتیم. اما بخشی از ابهام‌ها و خلط‌ها در تقسیم تصور و تصدیق به عدم ایضاح رابطه «تصور» با «مفهوم» و «تصدیق» با «قضیه» برمی‌گردد.

محور مباحث فلسفه اسلامی در باب علم، تصورات و تصدیقات است که بنابر ادبیات فلسفه اسلامی رابط و واسط عالم و معلوم هستند و از نظر هستی‌شناختی از سنخ وجود ذهنی یا در ظل آن، اما زمانی که می‌خواهیم از این مباحث به صورت کاربردی در منطق، علم‌شناسی و روش‌شناسی استفاده کنیم، محور بحث مفاهیم و قضایا خواهد بود، زیرا تصور و تصدیق از شؤون معرفت شخصی و ذهنی است و مباحث منطق، علم‌شناسی و روش‌شناسی «دانش عینی» و «شرایط شناخت میان‌فردی» را مورد توجه قرار می‌دهند. در مقاله‌ای دیگر به این نکته پرداخته‌ایم که دانش عینی را نمی‌توان با حفظ ادبیات فلسفه اسلامی از سنخ معرفت دانست و با ارائه تعریفی کلی‌تر معرفت را به گونه «شناخت شخصی» و «شناخت عینی» تقسیم نمود؛ بلکه دو سنخ هستند که با یکدیگر مرتبط هستند، همان‌گونه که «علم» حقیقتی متمایز و از سنخ وجود ذهنی اما مرتبط با «معرفت» است، «دانش» نیز حقیقتی بین‌الذهانی و اجتماعی دارد که متمایز از «معرفت» است ولی با معرفت مرتبط است. مفاهیم و قضایا در یک معنا اجزای این دانش هستند.

در باب مفهوم و قضیه اشتراک لفظی وجود دارد. مفهوم در یک معنا همان صورت ذهنی است که در تصورات غیرماهوی نیز مناط معرفت به امور غیرماهوی و مرادف با معقول ثانی می‌باشد و در جایی اعم از معقول اولی و ثانی. این در جایی است که مفهوم

در برابر ماهیت به کار می‌رود و در استعمالی مفهوم مساوق با علم است نه مرادف و در استعمالی دیگر علم آن وجودی است که مفهوم در پناه آن موجود است (جوادی آملی، ریحی مختوم، ۲۷۸). همین استعمالات مختلف گاه سبب برخی خلط احکام می‌شود. اما در کنار این استعمالات با توجه به ورود ادبیات فلسفه غرب گاه در هنگام سخن از مفهوم و مفاهیم طرح‌ها و مقولات ذهنی اراده می‌شود یا در استعمالات منطقی اموری به عنوان مفهوم خوانده می‌شود که هستاری بین‌الذهانی است و چنان که خواهد آمد از زمینه‌سازهای معرفت بوده که ما آن‌ها را «دانش عینی» خواهیم خواند و از سنخ «علم» یا «معرفت» نیست.

همین خلط میان امور به دلیل اشتراک لفظی در باب قضیه نیز وجود دارد. البته این خلط میان احکام تصدیق و قضیه شدیدتر است به گونه‌ای که تمایز میان قضیه ملفوظه و قضیه ذهنیه در منطق نیز نتوانسته از رهزنی آن در برخی مسائل معرفت‌شناسی جلوگیری کند (مطهری، مجموعه آثار ۶، ۲۸۷-۲۸۸).

البته تحلیل اندیشمندان نوصدرایی از قضایا به ویژه قضایای موجهه و سالبه می‌تواند به روشن شدن ابعادی از حقیقت تصدیق کمک کند. همان‌گونه که نظر استاد مطهری در باب اجزای قضیه موجهه و اتحاد حکم و صورت را متذکر شدیم. بنا بر این نظر نیز آشکار است قضیه ذهنیه قسیم معرفت تصویری نیست و معرفت تصدیقی جنبه انفعالی امر نفسانی حکم می‌شود، اما ادعای این‌که این دو وجه و اعتبار یک حقیقت هستند، نیازمند اقامه دلیل است. در این جا به این پرسش اکتفا می‌کنیم که در این طرح بحث رابطه قضیه ذهنیه با معرفت تصدیقی چیست؟

در این جا توجه به قضیه ملفوظه و تحلیل آن می‌تواند ما را به گونه‌ای دیگر رهنمون گردد که نه از سنخ «علم» است و نه «معرفت» زیرا در خود قضیه تنها رکن معلوم حضور دارد و اضافه و ارتباطی با عالمی مشخص وجود ندارد. یعنی دو امر وجود دارد، «قضیه» و «محکی»، در حالی که معرفت ارتباط و انکشاف معلومی است برای عالم خاص. در این جاست که می‌توان این امور را که در آن‌ها رکن معلوم به صورت بین‌الذهانی حضور دارند را به عنوان «زمینه‌ساز معرفت» معرفی کرد و آن را «دانش عینی» نامید. در این ادبیات «مفاهیم» و «قضایا» یا «گزاره‌ها» از سنخ «دانش» هستند که نفس به زمینه‌سازی آن‌ها به معلوم پی می‌برد و آگاه می‌شود. در این مرحله بیش از این از دانش عینی

سخن نمی‌گوییم و تحلیل و بسط آن بر اساس فلسفه اسلامی را به مقاله‌ای دیگر موکول می‌کنیم. اما آنچه در این بخش متذکر شدیم آن است که این تصدیق است که قسمی از علم حصولی است نه قضیه. زیرا در برخی موارد، با تسامح یک قضیه مصداق «علم حصولی» خوانده می‌شود و همین نکته در باب یک مفهوم طرح می‌شود.

۶. نتیجه

همان‌گونه که متذکر شدیم در فلسفه اسلامی تفکیک تصور و تصدیق پیش از تفکیک علم حضوری و حصولی صورت گرفته است و اندیشمندان مسلمان پیش از تبیین علم حضوری، علم را به دو قسم تقسیم کرده‌اند. این تقسیم نیز هستی‌شناسانه است، اما اندیشمندان مسلمان به ویژه در منطق بهره‌مندی معرفت‌شناسانه از آن برده‌اند، همان‌گونه که نوصدرائیان از این تمایز در بررسی مسائل معرفت‌شناسی استفاده کرده‌اند.

با وجود شهرت این تقسیم در بررسی آرا مشخص شد که در مکتوبات نوصدراییان تصورات و تصدیقات به صورت منسجم تعریف نشده و ویژگی و احکامشان و وجه تقسیم علم حصولی به این دو قسم به وضوح تنقیح نشده است. این امر و خلط «علم حصولی» در معنای اصطلاحی فلاسفه اسلامی با «معرفت» در استعمال آن در پرسش‌های معرفت‌شناختی و باز خلط آن با «مفاهیم» و «قضایا» در منطق و «دانش‌های عینی» سبب ایجاد ابهام‌هایی در این تقسیم شده است.

مقسم در تقسیم به تصور و تصدیق، «علم حصولی» است که «صورتی ذهنی» و «هستی‌ای علمی» است که واسطه و مناط انکشاف معلوم برای عالم است. در این تقسیم «تصور» علاوه بر بساطت خارجی در تحلیل عقلی نیز از او تنها مفهوم «حکایت» انتزاع می‌شود، اما «تصدیق» هستی‌ای است که در عین بساطت خارجی در تحلیل عقلی دو مفهوم «حکایت» و «حکم» را می‌توان از آن انتزاع نمود.

البته در این تقسیم با این توجهات می‌توان وجود «تصدیق» را از نظر هستی‌شناسی مورد چندوچون قرار داد. اما باید توجه داشت که در این اصطلاح «تصدیق» نه به معنای «ادعان به صدق» است، نه به معنای «معرفت به تحقق یا عدم تحقق یک امر» و نه به معنای «قضیه»، بلکه به معنای وجودی ذهنی بکار رفته است که با وجود آن عالم به

تحقق محکی این صورت آگاه می‌شود و اگر سلیم‌النفس باشد به آن اذعان می‌کند و این معرفت و اذعان خود را در قالب یک قضیه بیان می‌کند تا دیگران نیز به آن معرفت یابند.

برای رفع این ابهامات برای وجوه بین‌الاذهانی اصطلاح مفهوم و قضیه وجود دارد ولی در معرفت‌شناسی اصطلاحی وجود نداشت که دو اصطلاح «معرفت تصویری» و «معرفت تصدیقی» برای رفع ابهام‌های ناشی از اشتراک لفظ پیشنهاد شده است. با این پیشنهاد از سویی سخن استاد مصباح و استاد فیاضی وجهی روشن‌تر پیدا کرد و سویی دیگر وجه تقسیم علم حصولی به تصور و تصدیق به عنوان امری هستی‌شناسانه مشخص گردید، گرچه تبیین این تقسیم در باب برخی انواع صورتهای ذهنی به ویژه صورت تصدیقی مبهم است.

اما در باب تفکیک معرفت تصویری از معرفت تصدیقی آنچه ادعا می‌شود این است که در معرفت تصویری عالم به اموری آگاه می‌شود، بدون آن که به تحقق یا عدم تحقق آن نظر داشته باشد، این حکایت‌گری تنها حکایت‌گری شأنی است و از بالفعل‌بودن و تحقق متعلق خود لابشرط است. اما در معرفت تصدیقی عالم، انکشاف تحقق یک امر یا تحقق ثبوت امری بر امر دیگر برای اوست و در معرفت تصدیقی عالم به تحقق یا عدم تحقق اموری آگاه می‌گردد. در این صورت معلوم بالذات «تحقق یک مفهوم» است نه آن «مفهوم». بنا بر این تحلیل تصور مناط معرفت تصویری و تصدیق مناط معرفت تصدیقی است.

در این تحلیل تصور و تصدیق صورت ذهنی معلوم هستند اما عموماً تفسیر از صورت ذهنی تفسیری ماهوی است که ریشه در بحث ادله وجود ذهنی دارد اما اندیشمندانی که توجه به تصورات غیرماهوی داشته‌اند به ناکافی‌بودن این تفسیر توجه داشته و صورت ذهنی را تفسیری مفهومی می‌کنند. اما اگر بخواهیم برای معرفت تصدیقی نیز قائل به صورت ذهنی بسیط شویم لازم است تفسیری موسع‌تر از صورت ذهنی را در هستی‌شناسی یا علم‌النفس تبیین و اثبات نماییم.

در تحلیل رابطه تصورات و تصدیقات گریزی از توجه به مفاهیم و قضایا نیست. در باب مفاهیم و قضایا اشتراک لفظ وجود دارد ولی در یک معنا که به خاطر علم‌شناسی و روش‌شناسی رایج است، مفهوم و قضیه امری بین‌الاذهانی است. در استعمال مفهوم یا

قضیه به عنوان امری بین‌الادّهانی دیگر رکن عالم حضور ندارد و تنها استعداد انکشاف این معلوم برای عالمی نامشخص وجود دارد، در حالی که معرفت ارتباط و انکشاف معلومی است برای عالم خاص. می‌توان این گونه‌ها را که در آن‌ها رکن معلوم به صورت بین‌الادّهانی حضور دارند را به عنوان «زمینه‌ساز معرفت» معرفی کرد و آن را «دانش عینی» نامید.

فهرست منابع

۱. ابراهیمیان، سیدحسین، معرفت‌شناسی از دیدگاه فلاسفه اسلامی و غربی، قم، مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۲.
۲. احمدی، احمد، بن‌لایه‌های شناخت، تهران، سمت، ۱۳۸۸.
۳. تفتازانی، سعدالدین، شرح المقاصد، جلد اول، تحقیق عبدالرحمن عمیره، قم، انتشارات شریف الرضی، ۱۴۰۹.ق.
۴. جوادی آملی، عبدالله، تبیین براهین اثبات خدا، قم، اسراء، ۱۳۷۵.
۵. ———، رحیق مختوم، جلد اول، مجلد چهارم، قم، اسراء، ۱۳۸۲.
۶. ———، عبدالله، معرفت‌شناسی در قرآن، قم، اسراء، ۱۳۷۸.
۷. حسین‌زاده، محمد، معرفت‌شناسی، قم، انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی(ره)، ۱۳۸۷.
۸. ———، محمد، منابع معرفت، قم، انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی(ره)، ۱۳۸۶.
۹. خسروپناه، عبدالحسین، نظام معرفت‌شناسی صدرایی، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۸۸.
۱۰. سبحانی، جعفر، شناخت در فلسفه اسلامی، تهران، برهان، ۱۳۷۵.
۱۱. سهروردی، شهاب‌الدین، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، جلد اول، تصحیح هانری کربن، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۷۳.
۱۲. شیرازی، صدرالدین محمد (ملاصدرا)، آگاهی و گواهی، ترجمه مهدی حائری، تهران، مؤسسه حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۸۱.
۱۳. طباطبایی، سید محمدحسین، اصول فلسفه و روش رئالیسم، در: مجموعه آثار استاد شهید مطهری، جلد ششم، قم، صدرا، ۱۳۷۹.
۱۴. ———، بدایة الحکمة، بیروت، دارالمصطفی للطباعة و النشر، ۱۴۰۲-۱۹۸۲م.
۱۵. ———، برهان، ترجمه، تصحیح و تعلیق از مهدی قوام صفری، قم، مرکز انتشارات دفتر

- تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۱.
۱۶. _____، *نهایة الحکمة*، قم، مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۴۱۷هـ.
۱۷. طوسی، نصیرالدین محمد، *اساس الاقتباس*، تصحیح مدرس رضوی، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۷۶.
۱۸. عارفی، عباس، *بدیهی و نقش آن در معرفت‌شناسی*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۸۹.
۱۹. _____، *تطابق صورت ذهنی با خارج*، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۸۸.
۲۰. _____، *مطابقت صور ذهنی با خارج*، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۸۸.
۲۱. عباسیان چالشری، محمد علی، «تحریری نو از چیستی تصدیق نزد منطق‌دانان مسلمان»، *پیک نور*، دانشگاه پیام نور، زمستان ۱۳۸۶.
۲۲. عبودیت، عبدالرسول، *درآمدی به نظام حکمت صدرایی*، جلد ۲، تهران، سمت، ۱۳۸۶.
۲۳. فارابی، ابونصر، *المنطقیات للفارابی*، جلد اول، تصحیح محمدتقی دانش‌پژوه، قم، مکتبه آیه... نجفی، ۱۴۰۸ هـ.ق.
۲۴. _____، *عیون مسائل النفس*، مصر، المطبعة الحمیدیة، ۱۳۱۹هـ.ق.
۲۵. فخر رازی، محمد، *شرح عیون الحکمة*، تهران، مؤسسه الصادق، ۱۳۷۳.
۲۶. فعالی، محمد تقی، *ادراک حسی از دیدگاه ابن‌سینا*، قم، مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۶.
۲۷. _____، *درآمدی بر معرفت‌شناسی دینی و معاصر*، قم، معارف، ۱۳۷۹.
۲۸. _____، «تصور و تصدیق پیش درآمد جایگاه مبحث علم در علوم اسلامی»، *خردنامه صدر* (۱۸)، بنیاد حکمت اسلامی صدرا، زمستان ۱۳۷۸.
۲۹. فیاضی، غلامرضا، *درآمدی به معرفت‌شناسی*، قم، انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)، ۱۳۸۶.
۳۰. گلی ملک آبادی، اکبر، «رابطه علم با وجود ذهنی در حکمت صدرالمثلهین»، *آینه معرفت* (۱۲)، دانشگاه شهید بهشتی، پاییز ۱۳۸۶ صص ۱۰۹-۱۳۰.
۳۱. مصباح یزدی، محمدتقی، *آموزش فلسفه*، جلد ۱، تهران، شرکت چاپ و نشر سازمان تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۷.
۳۲. _____، *شرح برهان شفا* (جلد اول و دوم)، قم، مرکز انتشارات آموزشی و پژوهشی امام خمینی، پاییز ۱۳۸۴.
۳۳. مطهری، مرتضی، *مجموعه آثار ۵: کلیات منطق*، قم: صدرا، ۱۳۷۹.
۳۴. _____، *مجموعه آثار ۶: پاورقیهای اصول فلسفه و روش رئالیسم*، قم، صدرا، ۱۳۷۹.
۳۵. _____، *مجموعه آثار ۹: شرح مبسوط منظومه (۱)*، قم: صدرا، ۱۳۷۸.

۳۶. _____، مجموعه آثار ۱۳: مسأله شناخت، قم، صدرا، ۱۳۷۸.
۳۷. مظفر، محمدرضا، المنطق، قم، دارالتفسیر، ۱۳۷۹.
۳۸. معلمی، حسن، نگاهی به معرفت‌شناسی در فلسفه اسلامی، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۷۸.
۳۹. _____، معرفت‌شناسی، تهران، کانون اندیشه جوان، ۱۳۷۸.
۴۰. میرداماد، سید محمدباقر، کتاب القبسات، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۷۴.
۴۱. _____، تقویم الایمان، تحقیق علی اوجبی، تهران، نشر میراث مکتوب، ۱۳۷۶.
۴۲. هاملین، دیوید، تاریخ معرفت‌شناسی، ترجمه شاپور اعتماد، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۷۴.
۴۳. ولفسن، ه.ا، «دو اصطلاح تصور و تصدیق در فلسفه اسلامی و معادله‌های یونانی، لاتین و عبری آن»، ترجمه احمد آرام، منطق و مباحث الفاظ (به کوشش مهدی محقق و توشیهیکو ایزوتسو)، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، ۱۳۸۶.
۴۴. یزدی، عبدالله (ملا عبدالله)، الحاشیة علی تهذیب المنطق، قم، مؤسسه اسلامی التابعة لجامعة المدرسین، ۱۴۱۵ه.ق.

