



An Analysis and Study of Fakhr Razi's and Khwaja Nasir Tusi's Theory Regarding Notion and Assertion

Ali AllahDadi Hazaveh * | Ali Allah Bedashti **

Received: 2020/09/15 | Accepted: 2020/12/19

Abstract

The division of knowledge into “notion” and “assertion” is one of the foundational discussions. Knowledge, in its general sense, is divided into knowledge-by-presence and acquired knowledge. Acquired is either notional that is not judgment or notional accompanied by judgment. The former is “notion” while the latter is “assertion.” The two problems of this division are as follows: 1) “failure to comply with the criteria of rational division” which includes the instances of “unity of the divider and divided” and “lack of contrast between the types; 2) “the contrast of two categories in one quiddity.” Thinkers have replied to the first problem by considering the different validities in division, that is, the divider is unconditioned, notion is negativity conditioned, and assertion conditioned to something. In response to the second problem, they have said that judgment is necessary to assertion and is tantamount to the differentia, and the companionship of notion and judgment is mental.

Apart from asserting the composition of assertion and explaining its parts, Fakhr Razi believes in the logical requisites of composition as well. According to him, assertion is the collection of notions of object and predicate and copula and judgment. Its problem is the acquirement of assertion from definition dues to the self-evidence of judgment; or it is from

Original Research



* PhD student in Islamic Theology, University of Qom, Qom, Iran. (Corresponding author) | alihezaveh@ymail.com

* Professor, Department of Philosophy, University of Qom, Qom, Qom, Iran. | alibedashti@gmail.com



both definition and argument due to the acquiredness of judgment. As it were, the acceptance of the acquirement of judgment is incompatible with Fakhr Razi's foundation in considering notions self-evidence. Another problem is the incompatibility with the unity and simplicity of knowledge. In his view, we cannot eliminate the first problem by considering the different validities in the divisions and divider because firstly, the type of these conditions is mentally-positing and they cannot be the differentia for real matters. Secondly, these validations explain the manner of presence of the divider in the divisions and their relationship to each other and is not specific to notion and assertion. Similarly, using judgment as the differentia of assertion cannot be a reply to the second problem because no differentia has been mentioned to conceive a part of assertion to make it acquired and distinct. Moreover, because Fakhr Razi's basis has a problem in the composition of assertion, answers and requisites based on it will also be problematic. Therefore, his view does not appear to be successful in solving the problems.

In the explanation of the views of the philosophers, Nasir al-Din Tusi considers assertion to be judgment. "Meaning" is the divider of notion and assertion. Notion is really knowledge and assertion is knowledge of it reverts to notion. In reality, assertion is judgment and judgment has two aspects: 1) it is an action of the soul; 2) conceptualization of this action of the soul by the soul. According to the second aspect, judgment is one of the instances of notion.

The main point in this view is to consider notion as the basis; however, limiting knowledge to notions results in the denial of the share of argument in the two parts of logic. As it were, the division of knowledge into two parts makes the division figurative and indulgent. However, if one seeks the different in the philosophical and logical aspects in Khwaja Nasir's view, then from a philosophical perspective, assertion is judgment and reverts to notion and this results in the exclusiveness of knowledge to notions. Therefore, there are essentially no divisions for knowledge. However, the concept of notion and assertion is one of the issues of logic. From this perspective, knowledge is figuratively divided and since it is in the beginning of logic and is in the position of education, such a matter is allowed. Therefore, by defining "meaning" as a divider, Khwaja could answer the first part of the first problem. As it were, considering assertion to be the same as judgment is both its second part and also the second problem which is an existential and ontological discussion would essentially not be applicable.

Keywords

notion, assertion, acquired knowledge, Fakhr al-Din Razi, Nasir al-Din Tusi.



تحلیل و بررسی نظریه فخر رازی و خواجه نصیرالدین طوسی در باره تصور و تصدیق

علی الهدادی هزاوه* | علی الهباشتی**

تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۰۶/۲۵ | تاریخ پذیرش: ۱۳۹۹/۰۹/۲۹

چکیده

تقسیم علم به «تصور» و «تصدیق» از مباحث بنیادی است، اما دو اشکال به تعریف آن مطرح است، یکی «عدم رعایت ملاکات تقسیم منطقی» که دو مصداق دارد؛ دیگری «تقابل دو مقوله در یک ماهیت». برخی اندیشمندان، اشکال اول را با لحاظ اعتبارات مختلف در تقسیم، پاسخ گفته‌اند و در پاسخ به اشکال دوم نیز گفته‌اند: حکم، لازم تصدیق است و به منزله فصل است و معیت تصور و حکم، ذهنی است. فخر رازی، «تصدیق» را مرکب می‌داند که از اشکالات آن اکتساب تصدیق از قول شارح یا هم از قول شارح و هم از حجت، و همچنین ناسازگاری آن با وحدت و بساطت علم است. از آنجا که راه حل‌ها و تلاش اندیشمندان برای رهایی از اشکالات نظریه تصور و تصدیق، ثمری ندارد، استفاده فخر رازی از آنها بی‌فایده است. افزون بر این، چون مبنای ترکیب تصدیق اشکال دارد، جواب‌ها و لوازم مبتنی بر آن نیز اشکال دارد. بنابراین، فخر رازی در پاسخ به اشکالات موفق به نظر نمی‌رسد. خواجه نصیرالدین طوسی، «معنا» را مقسم تصور و تصدیق می‌داند. علم، تنها تصور است و تصدیق همان حکم است که فعل نفس است. تصور این فعل توسط نفس سبب می‌شود از مصادیق تصور گردد. انحصار علم در تصورات، منجر به انکار بخش حجت از منطق می‌شود و با اصول تقسیم منطقی نیز منافات دارد. بر این اساس، تقسیم علم به اقسام دوگانه، تقسیمی مجازی و تسامحی می‌شود. خواجه با معرفی «معنا» به عنوان مقسم، توانست بخش نخست مشکل اول را پاسخ دهد؛ چنان‌که با یکسان دانستن تصدیق با حکم نیز بخش دوم آن و هم اشکال دوم که بحثی هستی‌شناختی است، اساساً قابل طرح نیست.

کلیدواژه‌ها

تصور، تصدیق، حکم، علم حصولی، فخر رازی، خواجه نصیرالدین طوسی.

* دانشجوی دکتری کلام اسلامی، دانشگاه قم، قم، ایران. (نویسنده مسئول) | alihezev@yemail.com

** استاد گروه فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه قم، قم، ایران. | alibedashti@gmail.com

اله‌دادی هزاوه، علی؛ الهباشتی، علی. (۱۴۰۰). تحلیل و بررسی نظریه فخر رازی و خواجه نصیرالدین طوسی درباره تصور و تصدیق. فصلنامه پژوهش‌های فلسفی-کلامی. ۲۳ (۸۸)، ۲۶۰۵. doi: 10.22091/JPTR.2021.6503.2475



مقدمه

تقسیم علم به «تصور» و «تصدیق»، و تعریف و شناخت ویژگی‌های هر کدام، از مباحث اساسی و بنیادی اندیشه اسلامی به حساب می‌آید؛ به نحوی که موضع‌گیری در این بحث، تأثیر زیادی در دیگر مسائل داشته و حکما از این اقسام علم در تقسیم‌بندی مسائل و مبادی علوم و دانش‌های بشری استفاده‌های فراوان برده‌اند. بر فرض پذیرش عالمی مستقل در ورای ذهن انسان، پرسش‌هایی دربارهٔ میزان، نحوه، نوع، درجه صدق، حکایت‌گری و واقع‌نمایی علم و اقسام آن مورد اهتمام اندیشه‌ورزان بوده است.

تحقیقات نشان می‌دهد حکمای مشائی یونان و به ویژه ارسطو و همچنین رواقیان، در آثار خود به بحث تصوّر و تصدیق اشاراتی کرده‌اند (شریعتی، ۱۴۱۶، ص ۶؛ ولفسون، ص ۴۴۸-۴۵۷)، اما این بحث در آثار اندیشه‌ورزان اسلامی از گستره و اهمیت بیشتری داشته و دارد. در میان اندیشمندان مسلمان، فارابی نخستین کسی است علم را به دو قسم تصوّر و تصدیق تقسیم کرده و به بحث و بررسی آن پرداخته است (فارابی، ۱۴۰۸، ج ۱، ص ۲۲۶). این تقسیم‌بندی در سنت اندیشه اسلامی بعد از او به طور جدّی مورد توجه قرار گرفت؛ به طوری که موجب شد ابن سینا در الاشارات و التنبیها در تنظیم بحث‌های منطق، طرحی نو دراندازد و ساختار نُه‌بخشی منطق ارسطویی را در دو بخش خلاصه کند (نک: فرامرز قراملکی، ۱۳۷۳، ص ۳۸-۵۰). بر این اساس که دانش منطق روش‌های بدست آوردن مجهولات از معلومات را آموزش می‌دهد و چون مجهولات ما همانند معلومات، به دو بخش کلی تصوّر و تصدیق تقسیم می‌شوند؛ بخش اول را مباحث «تعریف» تشکیل داد؛ زیرا قول شارح یا معرّف طریق حصول تصوّر است و بخش دوم را مباحث «حجّت» یا استدلال تشکیل داد؛ زیرا حجّت یا استدلال طریق حصول تصدیق است (ابن سینا، ۱۳۸۱، ص ۲).

در این مقاله در صدد هستیم دیدگاه فخر رازی به ویژه در کتاب المحصل و خواجه نصیرالدین طوسی به ویژه در کتاب تلخیص المحصل - دربارهٔ نظریه تقسیم علم به تصوّر و تصدیق - را مورد بررسی و ارزیابی قرار دهیم و پاسخ آنها به دو إشکال اساسی مطرح بر آن که عبارتند از: (۱) «عدم رعایت ملاکات تقسیم منطقی» که از موارد آن «اتحاد مقسم و قسم» و «جزء بودن قسم در قسم خودش» است؛ (۲) «تقابل دو مقوله در یک ماهیت»؛ جویا شویم. در این راستا، ابتدا ضمن تعریف «علم» به تقسیم علم حصولی، به «تصور» و «تصدیق» و اشکالات این تقسیم و اهم پاسخ‌های اندیشمندان به این اشکالات پرداخته می‌شود و سپس با جست‌وجو در آثار مختلف فخر رازی و خواجه نصیرالدین طوسی، به ویژه در المحصل و تلخیص المحصل، مبانی و دیدگاه‌های آنان استخراج می‌گردد. در ادامه و در بخش تحلیل و ارزیابی دیدگاه‌ها، اشکالات نظریه‌های این دو متفکر بیان می‌شود و با تحلیل و ارزیابی دیدگاه‌ها و إشکالات آنها، نظریه صائب و نهایی به دست می‌آید و پاسخ این دو متفکر نیز به اشکالات نظریه تصوّر و تصدیق روشن می‌شود.

از گذشته، درباره تصور و تصدیق کتاب‌ها و مقالات بسیاری نوشته شده و در این بین، نظریه فخر رازی همواره مورد توجه پژوهشگران بوده و در پژوهش‌های معاصر نیز از اهمیت زیادی برخوردار است. برای مثال، اکبر فایذنی در مقاله «اندیشه‌های منطقی فخر رازی و طرح چالش‌های نوین او در مکتب منطقی سینوی» و محمدعلی عباسیان چالستری در مقاله «تحریری نو از چیستی تصدیق نزد منطق دانان مسلمان» و یا احد فرامرز قراملکی در مقدمه کتاب منطق الملخص فخر رازی نظریه او را در ضمن نوشته‌های خویش مورد بررسی قرار داده‌اند.

گرچه نظریه خواجه نصیر نیز مورد توجه بوده است، اما تنها تحقیقات مستقل درباره آن از محمد علی اژه‌ای است که در مقاله‌های «ماهیت تصدیق از نگاه فیلسوف طوس» و «بررسی نظرات قطب الدین رازی و خواجه نصیر الدین طوسی در باب ماهیت تصدیق» به بررسی نظریه او در کتاب تعدیل المعیار فی نقد تزیل الافکار می‌پردازد. می‌توان گفت درباره نظریه خواجه نصیر در تلخیص المحصل، تحقیق قابل توجهی صورت نگرفته است و تنها در ضمن مقاله «تأملی در ماهیت تصدیق» از مجتبی قربانی و سید احمد غفاری قره‌باغ، به اختصار بدان پرداخته شده است؛ ولی شیوه بحث، اهداف و نتایج آن متفاوت با تحقیق حاضر است. مقاله حاضر پژوهش مستقل و بی‌سابقه‌ای است که به صورت تطبیقی درباره نظریه تصور و تصدیق فخر رازی و خواجه نصیرالدین طوسی، آن هم در مواجهه با اشکالات مطرح درباره اقسام دوگانه علم، انجام پذیرفته است.

۱. تعریف علم، تصور و تصدیق

علم به معنای عام آن (مطلق آگاهی) که اعم از علم حضوری و علم حصولی است، تعریف‌ناپذیر است؛ زیرا وجود علم و معرفت، امری وجدانی و مفهوم آن بدیهی و بی‌نیاز از تعریف است. هر چیزی به وسیله علم شناخته می‌شود، پس اگر بخواهند علم را تعریف کنند دوز لازم می‌آید و چون دور باطل است، پس خود آگاهی، بدیهی بالذات است و بنابراین، تعریف‌بردار نیست و اگر هم به ظاهر تعریفی می‌شود، تعریف‌های لفظی و به منظور تنبیه دادن و التفات بخشیدن هستند (فخر رازی، ۱۳۷۰، ج ۱، ص ۴۵۰-۴۵۳؛ علامه حلی ۱۴۱۳، ص ۲۲۵-۲۲۶؛ طوسی، ۱۳۴۵، ص ۲۳-۲۶).

در یک تقسیم‌بندی، علم یا معرفت به «علم حضوری» و «علم حصولی» تقسیم می‌شود (ملاصدرا، ۱۳۸۱، ص ۴). در «علم حضوری»، وجود علمی و عینی شیء عین یک‌دیگرند و میان عالم و معلوم واسطه‌ای وجود ندارد تا از معلوم حکایت کند (ملاصدرا، ۱۳۸۱، ص ۶). ولی در علم حصولی که محققان آن را به «حصول صُورَة الشیء فی العقل (یزدی، ۱۴۱۲، ص ۱۴) اوفی الذهن» (علامه حلی ۱۳۶۳، ص ۱۹۲) تعبیر می‌کنند؛ صورت علمی یا ذهنی، به عنوان معلوم بالذات واسطه شناخت شیء خارجی یا

معلوم بالعرض است. بنابراین، وجود علمی شیء در آن، غیر از وجود عینی آن است و در نتیجه، این پرسش قابل طرح است که آیا واسطه مزبور با واقعیت مطابق است یا نه. بنابراین، علم حصولی، مقسم اقسام دوگانه تصور و تصدیق است.

علم حصولی یا تصویری است که حکم نیست و یا تصویری است که همراه با حکم است. به اولی «تصور» و به دومی «تصدیق» گفته می‌شود؛ چنان که گفته می‌شود: «العلم، اما تصور تنها و هو حصول صورة الشيء في العقل و اما تصور معه حکم و يقال للمجموع التصديق» (کاتبی قزوینی، ۱۳۸۴، ص ۳۰).

۲. دو اشکال نظریه تقسیم علم به تصور و تصدیق

اشکال اول؛ رعایت نشدن ملاکات تقسیم منطقی است؛ زیرا یکی از شروط و اصول تقسیم این است که «مقسم باید - با قیدی خاص - در اقسام وجود داشته باشد»، یعنی اگر مقسم دارای یک ویژگی باشد، باید آن ویژگی در همه اقسام نیز وجود داشته باشد؛ به علاوه ویژگی اختصاصی هر قسم، اصل دیگر تقسیم، «ضرورت تباین در اقسام» است. هیچ یک از اقسام یک مقسم، نباید نسبتی به غیر از تباین با هم داشته باشند و در غیر این صورت، تقسیم درست نخواهد بود (نک: مظفر، ۱۳۹۳، ص ۱۴۷-۱۴۸).

رعایت نکردن شرط اول، سبب یکی بودن «علم حصولی» و «تصور» می‌شود؛ زیرا «علم حصولی» چیزی جز «حضور صورت شیء در نزد مدرک» نیست. و این با تعریف «تصور» یکسان می‌شود. در نتیجه، علم حصولی به خودش (تصور) و غیر خودش (تصدیق) تقسیم می‌شود. رعایت نکردن شرط دوم نیز سبب برداشته شدن دوگانگی یا تغایر میان تصور و تصدیق می‌شود؛ زیرا در تعریف تصور و تصدیق، در حالی که «تصور» قسیم «تصدیق» فرض شده است، جزء سازنده آن نیز هست و به همراه حکم، مجموعاً «تصدیق» را می‌سازند.

اشکال دوم، تقوم یک ماهیت به دو مقوله متقابل است؛ زیرا حکما علم را از مقوله انفعال و یا کیف نفسانی دانسته‌اند (قطب‌الدین رازی، بی‌تا، ص ۳۰). از سوی دیگر، ذهن انسان برای کشف واقعیت ورای موضوع و محمول، به نسبت سنجی و مقایسه میان آنها می‌پردازد تا صحت و عدم صحت این نسبت را بسنجد و حکم، عبارتست از ایقاع یا انتزاع این نسبت، پس «حکم» که جزء سازنده تصدیق است، از گونه فعل است که به وسیله نفس انجام می‌گیرد (نک: ملاصدرا، ۱۳۸۱، ص ۵۰).

اکنون که حکم از «مقوله فعل» است، چگونه می‌تواند گونه‌ای از «علم» باشد که یا از «انفعال»، یا از «کیف» است (قطب‌الدین رازی، بی‌تا، ۸)؛ در حالی که در تعریف تصدیق، حکم به عنوان جزئی از تعریف أخذ شده است. پس فعل با انفعال یا کیف جمع می‌شود؛ در حالی که اینها با هم مناسبت و

سنخیت ندارند.

۳. پاسخ اندیشمندان به اشکالات

حکما، اشکال اول را با تفاوت نهادن بین اعتبارات مختلف پاسخ گفته‌اند؛ به این ترتیب که مطلق تصور، که مقسم است «ادراک لابشرط» است و تصور مطلق که قسم است «ادراک بشرط لا» یعنی بدون اعتبار حکم است و اینها با هم تفاوت دارند؛ چنان‌که در «تصدیق» که «ادراک بشرط شیء» (تصوری همیشه همراه با حکم) است، تصور مقسمی لابشرط است که با حکم همراه است؛ نه تصور بشرط لا که قسم تصدیق است (ملاصدرا، ۱۳۸۱، ص ۶۹؛ قطب‌الدین رازی، ۱۳۸۴، ص ۴۰).

در پاسخ اشکال دوم نیز گفته شده که تصدیق در خارج امر بسیطی است و اصلاً فرض معیت تصور و حکم در آن مطرح و ممکن نیست، اما معیت تصور و حکم در ذهن و از نوع معیت میان جنس و فصل است که نوعی معیت تحلیلی و ذهنی است. به این معنا که تصور و قسم آن (تصدیق) هر دو در جنس تصور لابشرط مقسمی مشترک‌اند و با فصل خود از یک‌دیگر متمایز می‌شوند، و معیت میان تصور لابشرط مقسمی با حکم (به معنای اقرار و اذعان نفس)، از نوع معیت جنس شیء با فصل آن است که در اینجا نوع محصلی از علم حصولی را به دست می‌دهد؛ مانند معیت رنگ با قابض بصر بودن در سیاهی. بر این اساس، دوگانگی در تحلیل ذهنی با وحدت و بساطت تصدیق منافاتی ندارد (ملاصدرا، ۱۳۸۱، ص ۴۲-۴۶؛ قطب‌الدین رازی، ۱۴۱۶، ص ۱۰۹). باید دانست حکم که به عنوان فصل علم و ادراک لحاظ می‌شود، از لوازم علم تصدیقی است. بنابراین، تصدیق، تصویری است ملزوم حکم و اذعان، و حکم نامیدن آن به نحو مجازی و از باب تسمیه شیء به اسم لازم آن است (نک: ابن سینا، ۱۴۰۵، ص ۳۶-۳۷). بنابراین، حکم از لوازم و لواحق ادراک است و چیزی که لازم و لاحق است نمی‌تواند با امر ذاتی شیء در ذات شیء تقابل داشته باشد.

در ادامه، دیدگاه امام فخر رازی و خواجه نصیرالدین طوسی درباره تصور و تصدیق و پاسخ‌های آنها به اشکالات نظریه تقسیم علم به تصور و تصدیق را تحلیل و بررسی می‌کنیم.

۴. دیدگاه فخر رازی درباره تصور و تصدیق

فخر رازی - در الملخص - می‌گوید: «إِنَّ تَصَوُّراً وَإِذَا حُكِمَ عَلَيْهِ بِنَفْيٍ أَوْ إِثْبَاتٍ، كَانَ الْمَجْمُوعُ تَصْدِيقاً؛ وَفَرْقُ مَا بَيْنَهُمَا كَمَا بَيْنَ الْبَسِيطِ وَالْمَرْكَبِ» (فخر رازی، ۱۳۸۱، ص ۷). اگر بر ادراک تصویری حکم به نفی یا اثبات آن را علاوه نماییم، مجموع آنها تصدیق خواهد بود. در این حالت تفاوت میان این دو، تفاوت

بین بسیط و مرکب است».

به نظر سید شریف جرجانی، عبارت فخر رازی صراحت در ترکیب دارد (جرجانی، ۱۳۸۴، ص ۳۵). ابن کمونه نیز در شرح التلویحات اللوحیه (ابن کمونه، ۱۳۸۷، ج ۱، ص ۱۰)، فخر رازی را قائل به ترکیب تصدیق می‌داند؛ همچنانکه قطب الدین رازی - شارح مطالع الانوار - بر اساس مبنا قرار دادن نظریه ترکیبی فخر رازی اشکالاتی زیادی بر نظریه تقسیم علم به تصوّر و تصدیق وارد کرده است (قطب‌الدین رازی، بی‌تا، ص ۱۰). فخر رازی در شرح عیون الحکمه نیز - مانند الملخص - به صراحت، تصدیق را مرکب دانسته است و در این رابطه می‌نویسد:

أنا إذا أدركنا أمراً من الأمور، فإن لم نحكم عليه بحكم البتة، نفياً كان أو إثباتاً فذاك هو التصور وإن حكمنا عليه بحكم، نفياً كان أو إثباتاً فذاك هو التصديق. والفرق بين التصور والتصديق: هو فرق ما بين المركب والبسيط (فخر رازی، ۱۳۷۳، ج ۱، ص ۴۳).

تعریف فخر رازی در المحصل شبیه عبارت شرح عیون الحکمه است، اما عبارتی که صراحتاً اشاره به تصدیق مرکب باشد، نمی‌آورد. او می‌نویسد:

إذا أدركنا حقيقة فاما أن نعتبرها من حيث هي من غير حكم عليها لا بالنفي ولا بالإثبات وهو التصور، أو نحكم عليها بنفي أو إثبات وهو التصديق؛ هنگامی که حقیقتی را درک می‌کنیم یا آن را از حیث این که خودش خودش است، لحاظ می‌کنیم؛ بدون این که حکمی بر آن نسبت دهیم یا از آن سلب کنیم، که در این صورت آن را «تصور» می‌نامیم یا این که بر آن به نفی یا اثبات، حکم می‌کنیم که «تصدیق» است (فخر رازی، ۱۴۱۱، ص ۸۱).

ضمیر «هو» در سخن فخر رازی «و هو التصديق»، احتمال دارد به مصدر «ادراكنا» برگردد؛ همچنین احتمال دارد به مصدر «نحكم» برگردد. ظاهر عبارت، احتمال اول را تأیید می‌کند (هروی، ۱۴۲۰، ص ۱۳۲-۱۳۳). به نظر خواجه نصیر طوسی، احتمال دوم مستلزم این است که تصدیق تنها حکم باشد. از این رو، خواجه «هو» را به «ادراكنا» برمی‌گرداند؛ به همان صورت که «هو» در «و هو التصور» هم به «ادراك» برمی‌گردد. این ارجاع، مستلزم تفسیر ترکیب در تصدیق است؛ زیرا فخر رازی تصدیق را مجموع تصورات و حکم می‌داند (طوسی، ۱۳۵۳، ص ۷).

فخر رازی درباره این که اجزای تشکیل‌دهنده تصدیق مرکب چیست - در الاربعین - می‌نویسد:

تصدیق، یک حالت اذعان است که بعد از تصورات سه‌گانه حاصل می‌شود و تصوّر از حیث تصوّر بودن غیر از تصدیق از حیث تصدیق بودن است. بر این اساس، تصدیق حالتی زائد بر تصوّر موضوع و محمول و تصوّر ایجاب و سلب است و پدید آمدن تصدیق در عقل

بدون این مفاهیم جایز نیست (فخر رازی، ۱۹۸۶، ج ۲، ص ۳۲۱-۳۲۲).

به عبارتی، این مفاهیم، جزئی از علم تصدیقی هستند که همراه با جزء اخیر که آن را «حالت اذعان» می‌نامد که البته، تعبیری از «حکم» است، مجموعاً تصدیق را می‌سازند.

بر این اساس، تصدیق عبارت است از مجموع تصورات چهارگانه (محکوم به، محکوم علیه، نسبت حکمیه و حکم). برای مثال تصدیق درباره «الف، ب است» عبارت است از مجموع «تصور الف»، «تصور ب»، «تصور نسبت بین الف و ب» و «تصور واقع شدن نسبت میان الف و ب». هرگاه این چهار تصور حاصل شود، «الف، ب است» تصدیق می‌شود. تصورات چهارگانه مذکور، اجزای تشکیل دهنده و مقوم تصدیق است که در صورت فقدان هر یک از این اجزا، تصدیق حاصل نخواهد شد. همچنین درباره قضیه «الف، ج نیست» تصدیق آن عبارت است از مجموع «تصور الف»، «تصور ج»، «تصور نسبت بین ج و الف» و «تصور واقع نشدن نسبت میان ج و الف».

ملاصدرا، مرگب دانستن تصدیق را امری سخیف می‌داند و با این حال، معتقد است اگر نظر فخر رازی را بر وجهی که خودش تأویل می‌کند، توجیه نماییم، راه هر گونه ایراد را از او مسدود می‌سازیم (ملاصدرا، ۱۳۸۱، ص ۱۰۹). او منظور فخر رازی را به ترکیب عقلانی تعبیر می‌کند، نه ترکیب واقعی و عینی؛ زیرا در امور بسیط، ترکیب عقلانی منافاتی با بساطت امر بسیط ندارد (ملاصدرا، ۱۳۸۱، ص ۱۳۴). اما باید گفت غیر از تصریحات فخر رازی بر مرکب بودن تصدیق و حتی بیان اجزای این ترکیب، او به لوازم منطقی این ترکیب نیز پای‌بند است؛ از جمله این که اگر تصدیق، مرگب از تصورات موضوع، محمول و نسبت بین آنها و حکم باشد، «تصدیق» بدیهی نیست، مگر این که تصورات سازنده آن بدیهی باشند. هر تصویری که تصدیق اولی مبتنی بر آن باشد، خودش به طریق اولی بدیهی است.

فخر رازی از طرف کسانی که معتقدند بعضی تصورات کسی هستند، می‌گوید: آنها اتفاق نظر دارند که بعضی تصورات محتاج به اکتساب نیستند و ذاتاً بدیهی‌اند. سپس ضابطه‌ای کلی برای تصورات غیر مکتسب و بدیهی معرفی می‌کند و آن این است که هر تصویری که تصدیق غیر مکتسب (بدیهی) بر آن متوقف باشد، آن تصور نیز غیر مکتسب و بدیهی است (فخر رازی، ۱۴۱۱، ص ۸۱). خواجه نصیر می‌گوید: «این سخن فخر رازی بر اساس دیدگاه او در مرگب دانستن تصدیق است که تصدیق را عبارت از تصورات همراه با حکم می‌داند» (طوسی، ۱۳۵۳، ص ۱۰).

بر اساس این مبنا، فخر رازی - در مسائل حکمی - از بداهت تصدیقات، بر بداهت تصورات سازنده آنها استدلال می‌کند؛ چنان که از تصدیق بدیهی «الشیء إما موجود أو معدوم» بر بداهت تصورات سازنده آن، یعنی «وجود» و «عدم» استدلال می‌کند. بیان او چنین است: «تصور الوجود و عدم بدیهی، لان ذلك التصديق متوقف على هذين التصورين و ما يتوقف عليه البديهی، اولی أن یکون

كذلك» (فخر رازی، ۱۴۱۱، ص ۱۴۷).

این سخن بر مبنای نظریه مرکب‌انگاری تصدیق موجه است؛ زیرا بداهت مرکب وابسته به بداهت اجزاء است، پس اگر تصدیق بدیهی باشد، تصورات سازنده آن بدیهی‌اند. خواجه نصیر این سخن فخر رازی را لازمه منطقی ترکیب تصدیق می‌داند (طوسی، ۱۳۵۳، ص ۷۴).

۵. دیدگاه خواجه نصیر الدین طوسی درباره تصور و تصدیق

در پاسخ محققین به إشکال دوم، بیان شد که تصدیق را تصور همراه به حکم یا مستلزم حکم تعریف می‌کنند. خواجه نصیر در چندین اثر خود این نظر را ابراز کرده و از جمله در اساس الاقتباس می‌نویسد:

هر علمی و ادراکی که باشد، چون آن را اعتبار کنند از دو حال خالی نباشد: یا مجرد یابند از حکم چه باثبات و چه بنفی و آن را «تصور» خوانند یا مقارن حکم یابند باثبات یا نفی و آن را «تصدیق» خوانند. مثال تصور «حیوان ناطق» و مثال تصدیق «این حیوان ناطق است» یا «این حیوان ناطق نیست» (طوسی، ۱۳۶۷، ص ۳).

او در منطق التجرید نیز می‌نویسد: «العلم إما تصور فقط وإما تصور معه تصدیق» (طوسی، ۱۴۰۸، ص ۵۰) و در شرح الاشارات و التنبیها، می‌گوید: «المتصور هو الحاضر مجرداً عن الحكم والمصدق بها هو الحاضر مقارناً له، وهو یقتسمان جمیع ما یحضر الذهن» (طوسی، ۱۴۰۳، ص ۱۲). ملاصدرا، دیدگاه خواجه نصیر در شرح الاشارات و التنبیها (ملاصدرا، ۱۸۳۱، ص ۸۰-۷۳) و همچنین دیدگاه‌های دیگران در درباره تصور و تصدیق و حکم را به نحوی توجیه و تأویل کرده (ملاصدرا، ۱۸۳۱، ص ۵۳-۷۰) تا با دیدگاه خود که آن را «دیدگاه حکما» می‌داند، منطبق سازد. برای نمونه، مشاهده شد که نظر فخر رازی را طبق دیدگاه خودش تبیین کرد.

با این حال، تفسیر خواجه نصیر از نظریه حکما - در کتاب تعدیل المعیار فی نقد تنزیل الافکار - متفاوت از نظر ملاصدرا و دیگران است. در واقع، اساس این تفاوت به نسبت «قضیه» و «تصدیق» برمی‌گردد؛ زیرا برخی اندیشمندان معتقدند که قضیه معقوله با علم تصدیقی متفاوت است؛ ولی برخی دیگر آنها مرادف می‌دانند؛ چنان‌که به گفته قطب‌الدین رازی (قطب‌الدین رازی، ۱۴۱۶، ص ۹۹) و ملاصدرا (ملاصدرا، ۱۳۸۱، ص ۸۷-۸۶)، از نظر ابن سینا - در الموجز الکبیر - تصدیق، تنها به معنای قضیه معقوله از آن جهت که قضیه معقوله است، نیست، بلکه تصدیق و اذعان، افزایشی بر معنای قضیه است و به هیچ وجه به معنا و مفهوم خود قضیه نیست. مطابق این تفسیر، «تصدیق» عبارت است از «راست دانستن یا اقرار به واقعیت داشتن معنای یک قضیه». وقتی قضیه‌ای را می‌شنویم، ممکن است

معنای آن را تنها ادراک و تصور کنیم و ممکن است، افزون بر این، آن را مطابق واقع نیز بدانیم. بر اساس این نظریه، «حکم» و «تصدیق» را باید دو چیز دانست. نسبت دادن چیزی به چیزی بر پایه حکم است، اما هنوز این از قبیل تصور است، اما تصدیق، واقعی پنداشتن این تألیف است (نک: اژه‌ای، ۱۳۸۱، ص ۱۳۰).

ابهری نیز درباره ماهیت علم و تعریف تصدیق، می‌نویسد:

بدان که علم همان حاصل شدن صورت شیء در عقل است و آن یا تصور به تنهایی است، مانند تصور معنی انسان و یا تصور همراه با تصدیق است، مانند این که معنی «انسان، حیوان است» را تصور می‌کنیم، سپس آن را تصدیق می‌کنیم. پس تصور در اینجا عبارت از این است که تصور دو طرف همراه با تألیف بین آنها در عقل حاصل شود و تصدیق عبارت است از این که صورت این تألیف در حالی که مطابق با خود اشیاء است در عقل حاصل شود (ابهری، ۱۳۸۵، ص ۱۳۹).

پس حصول تصور طرفین به صورت تألیف شده در عقل، تصور است، اما وقتی صورت این تألیف مطابق با خود اشیاء در عقل ادراک شود، آنگاه تصدیق حاصل می‌شود. در مقابل، خواجه نصیرالدین طوسی، می‌گوید:

معنای این سخن ابهری «انسان، حیوان است را تصور می‌کنیم و سپس آن را تصدیق می‌کنیم» این خواهد بود که هنگامی که صورت این مجموع که شامل صورت طرفین بعلاوه تألیف است حاصل می‌شود، سپس صورت این تألیف برای ما حاصل می‌شود، لکن ممکن نیست صورت این مجموع در عقل حاصل شود مگر بعد از حصول صورت اجزائی که صورت این تألیف یکی از آنهاست. بنابراین، حصول صورت این تألیف، بعد از حصول صورت این مجموع است و این تحصیل حاصل و محال است (طوسی، ۱۳۸۵، ص ۱۴۰).

خواجه نصیر، در ادامه، می‌گوید: قید مطابقت در سخن ابهری (مطابقت لالاشیاء انفسها) در تفسیر و معنای صدق دارای اعتبار است و نه تفسیر و معنای تصدیق اصلاحی؛ زیرا در تصدیق اصطلاحی در مواردی زیادی مطابقت موجود نیست و یا ملحوظ نیست (طوسی، ۱۳۸۵، ص ۱۴۰).

بنابراین، آنچه ابهری به عنوان «تصدیق» از آن یاد می‌کند، معنای عرفی تصدیق است که در واقع، همان «صدق کلامی یا خبری» است که صفت گزاره است و در آن مطابقت قضیه با واقعیت لحاظ می‌گردد و از اوصاف عارضی تصدیق است؛ نه خود تصدیق.

از نظر خواجه نصیر، تصدیق همان حکم است که عبارت از نسبت دادن چیزی به چیزی

است (نک: اژه‌ای، ۱۳۸۱، ص ۱۳۰). بنابراین، اسناد، حکم و تصدیق به یک معنا هستند؛ چنان که او در اساس الاقتباس «قول جازم و اخبار و خبر و حکم و قضیه» را همه به یک معنا، اما با عبارات مختلف می‌داند (طوسی، ۱۳۶۷، ص ۶۶).

خواجه طوسی در تلخیص المحصل تبیینی از نظریه حکما ارائه می‌دهد که دربردارنده نکات بدیع و شایسته توجه است. او می‌گوید: حکما تصدیق را حکم به تنهایی می‌دانند. از این‌رو، قائل به بساطت تصدیق‌اند. بنابراین، کلام فخر رازی در المحصل درباره تصدیق مخالف نظر آنان است. عبارت خواجه نصیر چنین است:

مصنف (فخر رازی) درباره تصدیق با نظر دیگر حکما مخالفت کرده است؛ زیرا تصدیق در نظر مصنف، عبارتست از ادراک همراه با حکم؛ چنان که تصوّر نیز عبارت است از ادراکی که همراه حکم نیست. در حالی که تصدیق نزد حکما عبارتست از حکم به تنهایی، بدون این که تصوّر در مفهوم آن داخل شود؛ به شکل داخل شدن جزء در کل. در حالی که تصوّر عبارتست از ادراک ساده. گویی آنها (حکما) معانی را تقسیم کرده‌اند به خود «ادراک» و «آنچه به ادراک ملحق می‌شود»، و «آنچه به ادراک ملحق می‌شود» را باز تقسیم کرده‌اند به «آنچه احتمال صدق و کذب دارد» و آنچه، چنین نیست. مثل هیئت‌هایی که بر آن (ادراک) عارض می‌شود در امر، نهی، استثمام، تمنی و غیر آن. آنها دو قسم اول (۱). ادراک ساده؛ ۲. قسمی از ملحق به ادراک که «احتمال صدق و کذب» نیز دارد) را «علم» نامیده‌اند (طوسی، ۱۳۵۳، ص ۶).

خواجه نصیر، «معنا» را به عنوان مقسم معرفی می‌کند که دارای دو جنبه ذهنی و خارجی است، یعنی معنا هم بر خارج و هم بر ذهن قابل تطبیق است. به سخن دیگر، واقعیتی که در ذهن داریم، هم می‌توانیم به وسیله آن به بیرون بنگریم (بنظر به)، و هم می‌توانیم به خودش بنگریم (بنظر فیه)، و قید ذهنی بودن و خارجی بودن آن را در نظر نگیریم. این صورت اخیر، «معنا» است. بر این اساس، تفاوت حقیقی بین معنا و اقسام آن نخواهد بود؛ جز این که در اقسام جنبه ارتباط با خارج لحاظ می‌شود ولی در «معنا» چنین لحاظی نیست.

منظور از «آنچه محتمل صدق و کذب» است، «قضیه» است (قطب الدین رازی، ۱۳۸۴، ص ۲۲۰). خواجه در تعدیل المعیار، «قضیه» را تصدیق دانست. پس «ملحق به ادراکی که قابلیت صدق و کذب دارد»، «تصدیق» است. او ویژگی «تصدیق»، یعنی صدق و کذب را تنها از اوصاف احکام و داورهای عقل می‌داند (نک: طوسی، ۱۳۵۳، ص ۱۳). پس حکم، فعل عقل است که به رابطه موضوع و محمول قابلیت صدق و کذب می‌دهد، اما چون فعل نمی‌تواند علم و ادراک باشد. اینجاست که کار دوم نفس

انجام می‌شود؛ بدین ترتیب که نفس دوباره این فعل (حکم و قضاوت) خود را مورد توجه قرار می‌دهد و از آن تصویری به دست می‌آورد. این ادراک تصویری، خود آن فعل، که حکم بوده است، نیست، بلکه ادراک حکم، خودش نوعی تصور است. سهروردی در این باره می‌گوید:

تصور، گاهی تصور حقایق بیرون ذهن است و گاهی تصور احکام و چیزهای ذهنی، و در اینجا که گفتیم علم تصدیقی - به لحاظ فهم فعل - به تصور برمی‌گردد، منظور از تصور، تصور همین افعال و احکام نفسانی است که تصدیقات هستند (سهروردی، ۱۳۸۵، ص ۶۲۴).

پس علت ملحق شدن تصدیق به ادراک، این است که وارد حیطه تصور شده است. به تعبیر خواجه، «ملحق به آن» شده است. بنابراین، می‌توان برای حکم دو جنبه برشمرد: از یک‌سو، فعل نفسانی و وجود خارجی است که نفس به آن علم حضوری دارد و از سوی دیگر، مفهومی است که از اتحاد موضوع و محمول در خارج حکایت می‌کند که از این جهت، گونه‌ای علم حصولی تصویری است.

قسم دوم «ملحق به ادراکی است که متصف به صدق و کذب نمی‌شود». در اصطلاح، به آن مرگب انشایی می‌گویند. چنین لفظی را از آن جهت انشایی می‌نامند که وابسته به گوینده و اراده اوست، یعنی معنا با قصد و اراده گوینده ایجاد می‌شود و در پس کلام وی، حقیقت ثابتی وجود ندارد تا کلام با آن مطابق باشد یا نباشد، بلکه لفظ، وابسته به اراده و انشاء متکلم است؛ مثل امر، نهی، استفهام، تمنی و غیر آن. پس این قسم - مانند قسم اول - از گونه فعل نفس است و نفس از آنها نیز تصویری می‌گیرد که از این جهت آنها نیز ملحق به ادراکات می‌شوند، اما پرسش این است که چرا خواجه از میان دو قسم «ملحق به ادراک»، قسم اول را مانند قسم اول معنا که «تصور» است، از اقسام «علم» به حساب می‌آورد؟ اما قسم دوم را خیر؟

خواجه نصیر، در کلام خود به نکته ظریفی اشاره کرده و آن این است که «علم» و «ادراک» را یکسان نمی‌داند، بلکه ادراک را امری اعم از علم در نظر می‌گیرد. در این باره، علامه حلی - در شرح تجرید - می‌نویسد:

بدان که «علم» بر ادراک چیزهای کلی مثل رنگ و مزه به شکل مطلق حمل می‌شود و همچنین «ادراک» به صورت مطلق حمل می‌شود بر حضور صورت‌های حاصل شده (در ذهن یا عقل) نزد مدرک (ذهن یا عقل)، که در این صورت، شامل علم و ادراکات چیزهای جزئی مثل «این رنگ» و «این طعم» می‌گردد، و به این نوع از ادراکات «علم» گفته نمی‌شود. به همین خاطر، حیوانات زبان بسته را موصوف به علم نمی‌کنند؛ گر چه

موصوف به ادراک می‌کنند. بنابراین، فرق میان علم و ادراک مطلق در این اصطلاح فرق بین نوع و جنس است (علامه حلی، ۱۴۱۳، ص ۲۳۳).

این سخن، اشاره به ذات مجرّد علم دارد و «مجرّد» نیز کلی است. ابن سینا معتقد است که علم به این جهت کلی است که عقل از افراد خارجی، صورت کلی و مجرّد از عوارض غریبه را انتزاع می‌کند. این عوارض غریبه به گونه‌ای هستند که اگر از ذات جدا شوند، تأثیری در حقیقت آن نمی‌گذارند، یعنی حسّ ذات را دریافت می‌کند؛ وقتی که توسط این عوارض در برگرفته شده است، اما عقل می‌تواند ذات را از این عوارض تجرید نماید (نک: ابن سینا، ۱۳۸۱ش، ص ۲۳۸).

با این توضیح، می‌توان گفت که خواجه طوسی تصوّر و تصدیق را علم می‌داند و علم، هم مجرّد و هم کلی است، اما انشائیات را هرچند از انواع ادراک می‌داند؛ ولی از انواع علم نیست؛ زیرا ویژگی «کلیت» علم را ندارد. بنابراین، باید آن را در دیگر مراتب ادراک جای داد؛ زیرا آنها از منشاء اراده انسانی سرچشمه می‌گیرند و اراده خالی از درک و آگاهی نیست.

نکته مهم و اساسی در نظریه خواجه نصیر این است که اصل را بر تصوّر قرار می‌دهد و آن را حقیقتاً علم می‌داند، تصدیق در صورتی علم است که به تصوّر بازگردد. تحقق تصدیق بعد از تحقق تصوّر است و بدست آوردن تصوّر، آغازی برای پیدایش تصدیق یا حکم خواهد بود. در واقع، «تصدیق» فرع تصوّر است و «تصوّر» اصل و اساسی است که موضوع حکم قرار می‌گیرد و حکم و تصدیق بر آن واقع می‌شود. به عبارتی، تصدیق عارض بر تصوّر است، اما نه مثل عروض عرض بر جوهر یا صورت بر ماده و یا فصل بر جنس، بلکه «حکم»، کار و فعالیت از جانب نفس انسان که موضوع کارش همان تصورات است.

۶. تحلیل و ارزیابی دیدگاه‌ها

دیدگاه فخر رازی: فخر رازی، حکم را یکی از اجزای تصدیق دانست، اما این جزء حتماً باید علم باشد؛ زیرا مجموع مرکب از علم و چیزی که علم نیست، نمی‌تواند علم باشد، و از آنجا که فخر رازی حکم به تنهایی را تصدیق نمی‌داند، پس قطعاً حکم باید علم تصویری باشد (نک: هروی، ۱۴۲۰، ص ۱۳۴؛ هروی، ۱۴۲۰، تعلیقه ۷۶، ص ۲۶۱). بنابراین، دو امر لازم می‌آید:

۱. اکتساب تصدیق از طریق قول شارح؛ زیرا اگر حکم که جزء تصدیق است، بدیهی و بی‌نیاز از اکتساب باشد - از آنجا که جزء دیگر تصدیق، یعنی تصور، نیاز به اکتساب دارد - تصدیق هم اکتسابی خواهد بود؛ آن هم اکتساب از قول شارح (نک: هروی، ۱۴۲۰، ص ۱۳۳).

۲. اکتساب تصدیق هم از قول شارح و هم از حجت؛ زیرا اگر حکم، قابل اکتساب باشد، اکتساب تصورات سه‌گانه به وسیله قول شارح است و اکتساب حکم از طریق حجت (قطب‌الدین رازی، بی‌تا، ص ۹). افزون بر این، پذیرش اکتساب حکم به عنوان یک تصور، با مبنای خود فخر رازی بر بدیهی بودن تمام تصورات (فخر رازی، ۱۴۱۱، ص ۸۱) ناسازگار است و اگر اکتساب در حکم را بپذیرد، باید بپذیرد که بعضی تصورات قابل اکتساب هستند.

اشکال دیگر تصدیق مرکب، ناسازگاری آن با وحدت علم است؛ زیرا علوم متعدد مندرج در تصدیق به عنوان یک نوع، نمی‌توانند تحت علم که واحد است، قرار بگیرند (قطب‌الدین رازی، بی‌تا، ص ۹). اشکال دیگر این است که با اصل بساطت علم هم نمی‌سازد. درست است که اگر «حکم» که جزء مرکب است را «علم» بدانیم، جزء دیگر مرکب، یعنی «تصور» هم که علم است، در این صورت با ترکیب دو نوع علم تصویری، یک علم مرکب به عنوان «تصدیق» داریم. بنابراین، اجتماع دو مقوله مختلف در یک جا نداریم، اما در این صورت اشکال اساسی بر «ترکیب تصدیق» وارد می‌شود؛ زیرا «علم» بسیط است و تصدیق نیز علم است. پس تصدیق باید بسیط باشد و همان‌طور که از ترکیب کردن تصورات، تصدیق به وجود نمی‌آید؛ باید پذیرفت که از انضمام تصورات با حکم (به نفی یا اثبات) نیز تصدیق ساخته نمی‌شود. چنانکه بر اساس نظریه فخر رازی، نتیجه پایبندی به ترکیب تصدیق، بدیهی‌انگاری تصورات سازنده تصدیق بدیهی است، اما بنا بر نظر حکما که تصدیق را هویتاً بدیهی می‌دانند، اختلاف ناشی از ابهام تصورات سازنده تصدیق، دلیل بر نظری بودن آن نیست. خواجه نصیر در این باره می‌گوید:

بسیاری از تصدیقات بدیهی‌اند. با این حال، این تصدیقات بدیهی متوقف بر تصورات غیر بدیهی هستند؛ مثل «هر عدد یا اول است یا مرکب» (طوسی، ۱۳۵۳، ص ۱۰).

این تصدیق، بدیهی است، اما تصورات آن، یعنی عدد اول و عدد مرکب بدیهی نیستند و باید با استدلال، اول بودن یا مرکب بودن آنها را اثبات کرد.

در نظریه فخر رازی نمی‌توان با لحاظ اعتبارات مختلف لابشرط، بشرط لا و بشرط شیء، در مقسم و اقسام، پاسخ اشکال اول نظریه تقسیم علم به تصور و تصدیق را دفع کرد؛ زیرا نوع این قیود، اعتباری‌اند، و امور حقیقی، باید فصل محصل خارجی داشته باشند. افزون بر این، قیود، نحوه حضور مقسم را در اقسام و ارتباط آنها با یک‌دیگر را گزارش می‌دهد که در هر تقسیم جنس و فصلی دیگری، مثل تقسیم حیوان به انسان و فرس و ... قابل اجرا است و اختصاص به علم و اقسام آن ندارد؛ چنانکه استفاده از حکم به منزله فصل تصدیق نیز نمی‌تواند پاسخ اشکال دوم باشد؛ زیرا پرسش این است که تصور تقسیم تصدیق، به چه چیزی متمایز می‌شود؟ برای مثال، سفیدی و سیاهی دو نوع تحت جنس رنگ هستند که سفیدی با فصل باسط نور بصر بودن و سیاهی با فصل قابض نور بصر بودن از جنس رنگ متحصل و از

دیگر انواع رنگ متمایز می‌شوند. تصوّر قسمی نیز به عنوان نوعی از علم حصولی، باید به وسیلهٔ فصلی متحصّل و متمایز شود، اما هیچ فصلی برای آن ذکر نشده است. ملاصدرا نیز تنها به ذکر فصل برای تصدیق پسند کرده است (ملاصدرا، ۱۳۸۱، ص ۸۱). البته، به بنا به دلایلی که بیان شد، نمی‌توان بشرط لا بودن را به عنوان فصل در نظر گرفت.

بنابراین، هر دو پاسخ به إشکال اول و دوم صحیح نیست. افزون بر این، چون مبنای فخر رازی در ترکیب تصدیق إشکال دارد، جواب‌ها و لوازم مبتنی بر آن مبنا نیز إشکال دارند. بر این اساس، او در پاسخ به إشکالات، موفق به نظر نمی‌رسد.

دیدگاه خواجه نصیر طوسی: در نظریهٔ خواجه نصیر، لازمهٔ انحصار علم در تصورات دو چیز است: (۱) انکار بخش استدلال و حجت از منطق دویخی این سینا و تحویل آن به یک بخش منطق تعریف است. در نتیجه، مباحث هستی‌شناختی و معرفت‌شناختی که مشروط و مبتنی بر تحقق این دو قسم هستند، از اساس فرو می‌ریزند؛ (۲) این کار با اصول تقسیم منطقی منافات دارد؛ زیرا ارجاع تصدیق به تصور، اقسام را از قسم بودن خارج می‌کند. بنابر این فرض، لازم می‌آید یک قسم فردی از قسم دیگر باشد؛ زیرا تقسیم علم به حکم و این که حکم، قسمی از علم است، به اعتبار حکم بودنش است، نه به اعتبار حصول آن در ذهن؛ زیرا این اعتبار مفید فایده و مورد نظر تقسیم نیست (هروی، ۱۴۲۰، ص ۱۹۴). مگر این که لفظ «علم» را به صورت مشترک لفظی بر مقسم و حکم اطلاق کنیم (هروی، ۱۴۲۰، ص ۱۹۲) که در این صورت، تقسیم به اقسام دوگانهٔ علم، تقسیم حقیقی نبوده و یک تقسیم تسامحی و مجازی خواهد بود.

خواجه نصیر بین ساحات فلسفی و منطقی تصوّر و تصدیق تفکیک نکرده و از همین‌رو، باید در کاربرد این دو بُعد، تمایز قائل شد. توضیح این که «معقولات» به دو قسم اولیه و ثانویه تقسیم می‌شوند. «معقول اول» که همان ماهیات هستند، عروض و اتصافشان خارجی است؛ مثل ماهیت انسان، فرس و شجر در خارج. «معقولات ثانی»، خود در دو گروه هستند: (۱) «معقولات فلسفی» که اتصافشان خارجی و عروضشان ذهنی است؛ مثل مفاهیم وجود، ماهیت، وجوب، امکان، جوهر، عرض؛ (۲) «معقولات منطقی» که عروض و اتصافشان هر دو در ذهن است؛ مثل مفاهیم جنس، فصل، عرضی، ذاتی، کلی، جزئی و

هستی علم و اقسام آن عرض است. روشن است که از این لحاظ همچون بحث از هستی همهٔ موجودات دیگر که از لحاظ فلسفی مورد بررسی قرار می‌گیرند، بحث فلسفی است. همچنانکه مباحث معرفت‌شناختی که دربارهٔ رابطهٔ علم با معلوم مثل میزان واقع‌نمایی علوم و دانش‌ها به طور کلی و حدود و ثغور حکایت آنها از واقعیات خارجی و ... نیز بخشی از مسائل فلسفه را تشکیل می‌دهد. این نوع مباحث

هستی‌شناختی و معرفت‌شناختی هر دو از «معقولات ثانیه فلسفی» هستند، ولی بحث تصورات از حیث تصور بودن و تصدیقات از حیث تصدیق بودن و از آن جهت که چگونه صلاحیت ایصال به مجهول را پیدا می‌کنند و عوارضی که از این جهت عارض آنها می‌شود، از نوع «معقولات ثانیه منطقی» اند؛ چنانکه برای مثال، در بحث «کلیات خمس» از خود مفاهیم کلی مثل انسان یا حیوان یا شجر بحث نمی‌شود، بلکه کلیات از حیث کلی بودن آنها و این که یک کلی چگونه و با چه شرایطی کلیت و عمومیت دارد، مورد بحث قرار می‌گیرد و روشن است که «کلیت»، تنها در ذهن پدید می‌آید و اتصاف هر یک از کلیات به «کلیت» نیز، تنها در ذهن است و جایگاه بحث آن در منطق است. ملاصدرا در همین رابطه، می‌نویسد:

تصور و تصدیق از کیفیات بسیطی هستند که موجودیت و واقعیت نفس‌الامری آنها ذهنی است، یعنی از گروه کیفیات نفسانی‌ای هستند که نحوه واقعیت و حصول عینی آنها در ذهن است؛ زیرا این کیفیات نفسانی ذهنیه، واقعیت‌ها و حالات حقیقی نفسانی همچون اراده، قدرت، شهوت، غضب و بیم و اندوه و لذت هستند که عینیت آنها تنها در ذهن تحقق می‌پذیرد... اما تحقیق در مفهوم تصور و تصدیق این است که به اجمال، گفته شود آنها از جمله معلومات و معقولات ثانیه به اصطلاح منطق هستند (ملاصدرا، ۱۳۸۱، ص ۲۹-۲۷).

در نظریه خواجه نصیر اگر به جایگاه فلسفی بحث توجه شود، «تصدیق» دقیقاً همان حکم است و حکم هم چیزی غیر از تصور نیست. پس، «تصدیق» هم همان تصور است. در نتیجه، تصویری به عنوان مقسم و تصویری که قسم فرض می‌شوند، در واقع، یکسان هستند. بنابر این نظر، اصلاً قسم و مقسمی در کار نیست؛ هر چه هست علم یا صورت ذهنی است. آنچه مشهور حکما به آن «تصدیق» می‌گویند، (تصور معه التصدیق؛ تصویری که همراه حکم است)، از نظر خواجه، تصویری است که عین تصدیق یا حکم است. بر این اساس، هستی و وجود خارجی تصدیق یا همان حکم در زمره تصورات است و از این جهت، نمی‌توان بحث آنها را از دایره فلسفه بیرون دانست. این نگاه هستی‌شناسانه به علم، سبب می‌شود تقسیم آن به تصور و تصدیق، تقسیمی تسامحی و مجازی باشد، اما در منطق برای تقسیم علم به تصور و تصدیق چنین مجوزی وجود دارد.

در واقع، کار منطقیان، مانند کار فقیهان است که به مناسبت بحث از احکام آب، آن را به مطلق و مضاف تقسیم می‌کنند و کاری به ماهیت آب ندارند که «جسم سیال بارد بالطبع» است یا ترکیبی از H_2O ؛ زیرا آنها با احکام مترتب بر آب سر و کار دارند؛ نه با ترکیب ماهوی آن. منطقی هم به عنوان منطقی به سراغ ماهیت و حقیقت علم نمی‌رود، بلکه آن را به فیلسوف و معرفت‌شناس وامی‌گذارد (احمدی، ۱۳۸۸، ص ۲۴).

به همین جهت، شیخ اشراق - در کتاب مطارحات - گفته است:

تقسیم «علم» به تصوّر و تصدیق، با تسامح همراه است و منطق دانان برای آسانی آموزش، در اوائل کتاب‌های منطقی چنین تقسیمی می‌آورند؛ زیرا آنجا جای دقت و بحث نیست؛ و گرنه «تصدیق» واقعاً گونه‌ای علم نیست (سهروردی، ۱۳۸۵، ص ۶۲۴).

بر اساس اصل بودن تصور، نمی‌توان گفت تصدیق همان قضیه است؛ زیرا چنانکه پیشتر بیان شد، خواجه نصیر آساند، حکم و تصدیق هر سه را به یک معنا دانست و اینها جزء قضیه هستند. در نتیجه، تصدیق، یک تصوّر مفرد است و قضیه چنین نیست، اما در منطق هر گاه بخواهیم این علم تصدیقی و تصوراتی که موضوع و پایه آن هستند را در قالب الفاظ درآوریم، عیناً همان قضیه می‌شود. بنابراین، تصورات مفرد و قضیه، دو قسم از مقسم علم می‌شوند و این اقسام هر کدام موضوع یک بخش از منطق دویخی ابن سینا را می‌سازند.

۷. نتیجه‌گیری

فخر رازی، «تصدیق» را مرکب از تصورات و حکم می‌داند که اشکالات آن یکی اکتساب تصدیق از قول شارح؛ یا هم از قول شارح و هم از حجت، و دیگری ناسازگاری با وحدت و بساطت علم است. از آنجا که پاسخ اندیشمندان برای رهایی از اشکالات نظریه تصوّر و تصدیق، ثمری ندارد، استفاده فخر رازی از آنها بی‌فایده است. افزون بر این، چون مبنای فخر رازی در ترکیب تصدیق اشکال دارد، جواب‌ها و لوازم مبتنی بر آن نیز اشکال دارند. بنابراین، او در پاسخ به اشکالات موفق به نظر نمی‌رسد.

خواجه نصیرالدین طوسی، «معنا» را مقسم تصوّر و تصدیق می‌داند. «علم»، تنها تصوّر است و تصدیق هم به تصوّر باز می‌گردد. به لحاظ فلسفی، اصلاً اقسامی برای علم نیست و هر چه هست، صورت ذهنی است، اما مفهوم تصوّر و تصدیق، از مسائل منطقی است و به نحو مجازی و تسامحی تقسیم می‌شود. خواجه با معرفی «معنا» به عنوان مقسم، توانست بخش اول مشکل نخست را پاسخ دهد؛ چنان که با یکسان دانستن تصدیق با حکم نیز بخش دوم آن و هم اشکال دوم که بحثی وجودی و هستی‌شناختی است، اساساً قابل طرح نیست.

فهرست منابع

- ابن سینا. حسین بن عبدالله. (۱۳۸۱ش). الاشارات و التنبیهات. (تصحیح: مجتبی زارعی). قم: بوستان کتاب.
- ابن سینا. حسین بن عبدالله. (۱۴۰۵ق). منطق المشرقیین. قم: مکتبه آیه الله المرعشی النجفی.
- ابن کمونه. سعد بن منصور. (۱۳۸۷ش). شرح التلوّیحات اللوحیه. (ج ۱، به کوشش: نجفقلی حبیبی). تهران: مرکز پژوهشی میراث مکتوب.
- احمدی، احمد. (۱۳۸۸ش). بن لایه های شناخت. تهران: انتشارات سمت.
- اژه ای، محمد علی. (پاییز و زمستان ۱۳۸۱ش). بررسی نظرات قطب الدین رازی و خواجه نصیر طوسی درباره تصوّر و تصدیق. فلسفه. ۶ و ۷ (۱)، ۱۱۷-۱۳۶.
- جرجانی، علی بن محمد. (۱۳۸۴ش). حاشیه تحریر القواعد المنطقیه فی شرح الرسالة الشمسیه. (مقدمه و تحقیق: محسن بیدارفر). قم: بیدار.
- حلّی، حسن بن یوسف (علامه حلّی). (۱۳۶۳ش). الجوهر النضید فی شرح منطق تجرید. قم: بیدار.
- حلّی، حسن بن یوسف (علامه حلّی). (۱۴۱۳ق). کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد. (تصحیح و تعلیق: حسن حسن زاده آملی). قم: جامعه المدرّسین فی الحوزة العلمیه.
- رازی، محمد بن عمر بن حسین (فخر رازی). (۱۳۷۰ش). المباحث المشرقیه. (ج ۱، فی علم الطبیعات و الالهیات). قم: انتشارات بیدار.
- رازی، محمد بن عمر بن حسین (فخر رازی). (۱۳۷۳ش). شرح عیون الحکمه. (ج ۲، به کوشش: احمد حجازی سقا). تهران: دانشگاه امام صادق (ع).
- رازی، محمد بن عمر بن حسین (فخر رازی). (۱۳۸۱ش). منطق الملخص. (به کوشش: احد فرامرز قراملکی و آدینه اصغری نژاد). تهران: دانشگاه امام صادق (ع).
- رازی، محمد بن عمر بن حسین (فخر رازی). (۱۴۰۷ق). المطالب العالیه من العلم الإلهی. (ج ۹، تحقیق: احمد حجازی سقا). بیروت: دار الكتاب العربی.
- رازی، محمد بن عمر بن حسین (فخر رازی). (۱۴۱۱ق). المحصل. (مقدمه و تحقیق: حسین آتای). عمان: دار الرازی.
- رازی، محمد بن عمر بن حسین (فخر رازی). (۱۹۸۶م). الأربعین فی أصول الدین. (ج ۲). قاهره: مکتبه کلیات الأثریه.
- سهروردی، شیخ شهاب الدین. (۱۳۸۵ش). المشارع و المطارحات. (تصحیح: مقصود محمدی و اشرف عالی پور). تهران: حق یاوران.
- شیرازی، محمد ابن ابراهیم (ملاصدرا). (۱۳۸۱ش). آگاهی و گواهی؛ ترجمه و شرح انتقادی از رساله تصوّر و تصدیق. (ترجمه و تعلیق: مهدی حائری یزدی). تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
- طوسی، محمد بن محمد (خواجه نصیر الدین طوسی). (۱۳۴۵ش). شرح مسئله العلم. (مقدمه و تصحیح: عبدالله نورانی). مشهد: جامعه المشهد.
- طوسی، محمد بن محمد (خواجه نصیر الدین طوسی). (۱۳۵۳ش). تلخیص المحصل المعروف بنقد المحصل. (به کوشش عبدالله نورانی). تهران: دانشگاه تهران.
- طوسی، محمد بن محمد (خواجه نصیر الدین طوسی). (۱۳۶۷ش). اساس الاقتباس. تهران: انتشارات دانشگاه تهران.

طوسی، محمد بن محمد (خواجه نصیر الدین طوسی). (۱۳۷۰ش). *تعديل المعيار في نقد تنزيل الافكار*. در منطق و مباحث الفاظ. (به اهتمام: مهدي محقق و توشي هيكو ايزوتسو). تهران: انتشارات دانشگاه تهران.

طوسی، محمد بن محمد (خواجه نصیر الدین طوسی). (۱۴۰۴ق). *شرح الاشارات و التنبیهات ابن سینا*. (ج ۱). قم: دفتر نشر کتاب.

طوسی، محمد بن محمد (خواجه نصیر الدین طوسی). (۱۴۰۸ق). *تجريد المنطق*. لبنان: مؤسسة الأعلمی للمطبوعات.

فارابی، محمد بن طرخان (ابو نصر فارابی). (۱۴۰۸ق). *المنطقيات*. (تحقیق و مقدمه: محمد تقی دانش‌پژوه). قم: مکتبه آية الله المرعشي النجفي.

فرامرزی قراملکی، احد. (اردیبهشت ۱۳۷۲ش). *الاشارات و التنبیهات سرآغاز منطق‌نگاری دوبخشی*. آیین پژوهش. ۴(۲۴). ۵۰-۳۸.

قطب الدین رازی. محمد بن محمد. (بی‌تا). *شرح مطالع الانوار في المنطق*. قم: انتشارات کتبی نجفی.

قطب الدین رازی، محمد بن محمد. (۱۳۸۴ش). *تحرير القواعد المنطقية في شرح الرسالة الشمسية*. (مقدمه و تحقیق: محسن بیدارفر). قم: بیدار.

قطب الدین رازی، محمد بن محمد. (۱۴۱۶ق). *الرسالة المعمولة في التصور و التصديق*. در الرسائلان فی التصور و التصديق. (تصحیح: مهدي شریعتی). قم: اسماعیلیان.

کاتبی قزوینی، علی بن عمر. (۱۳۸۴ش). *الشمسية في قواعد المنطقية؛ ضمن تحرير القواعد المنطقية في شرح الرسالة الشمسية*. (مقدمه و تحقیق: محسن بیدارفر). قم: بیدار.

مظفر، محمد رضا. (۱۳۹۳ش). *المنطق*. (تعليق: غلامرضا فیاضی). قم: مؤسسة النشر الإسلامي.

مفضل بن عمر، اثیرالدین ابهری. *تنزيل الافكار في تعديل الاسرار؛ ضمن تعديل المعيار في نقد تنزيل الافكار لنصيرالدین طوسی*. (به اهتمام: مهدي محقق و توشي هيكو ايزوتسو). تهران: دانشگاه تهران.

ولفسون، هری ا. (۱۳۷۰ش). *دو اصطلاح تصوّر و تصديق در فلسفه اسلامی و معادلهای یونانی و لاتینی و عبری آنها*. (ترجمه: احمد آرام؛ به اهتمام: مهدي محقق و توشي هيكو ايزوتسو). تهران: انتشارات دانشگاه تهران.

هروی، محمد زاهد بن محمد اسلم. (۱۴۲۰ق). *شرح الرسالة المعمولة في التصور و التصديق*. (تحقیق: مهدي شریعتی). قم: چاپ مهدي شریعتی.

یزدی، عبد الله بن حسین (نجم الدین یزدی). (۱۴۱۲ق). *حاشية على تهذيب المنطق للفتازاني*. قم: مؤسسة النشر الاسلامی.

References

- Ahmadi, A. (1388 SH). *Bun Layeha-yi Shenakht* [base layers of cognition]. Tehran: Samt Publications.
- Avicenna (Ibn Sina). (1381 SH). *Al-Isharat wa al-Tanbihat* [Remarks and Admonitions]. (Zareie, M., Ed.). Qom: Bustan-i Ketab.

- Avicenna (Ibn Sina). (1405 AH). *Mantiq al-Mashriqiyyin*. Qom: Ayatollah Marashi Najafi Library.
- Azheie, M. A. (1381 SH). Barrasi-yi Nazariyat-i Qutb al-Din Razi va Khwaja Nasir Tusi darbare-yi Tassavur va Tasdiq [a study of the views of Qutb al-Din Razi and Khwaja Nasir regarding notion and assertion]. *Philosophy*. 5(4), 117-136.
- Farabi, M. (1408 AH). *Al-Mantiqiyyat*. (Research and foreword by Daneshpazhouh, M. T.). Qom: Ayatollah Marashi Najafi Library.
- Faramarz Qaramaleki, A. (1373 SH). Al-Isharat wa al-Tanbihat Saragaz-i Mantiqnegari-yi Dobakhsi [Remarks and Admonitions: a prelude to dichotomous logic]. *Ayeneh-e-Pazhooresh*. 4(24), 38-50.
- Harwi, M. (1420 AH). *Sharh al-Risalat al- Ma'mula fi al-Tassawur wa al-Tasdiq*. (Research by Shariati, M.). Qom: Mahdi Shariati Printing.
- Hilli, H. (1363 SH). Al-Jawher al-Nadid fi Sharh Mantiq al-Tajrid. Qom: Bidar.
- Hilli, H. (1413 AH). *Kashf al-Murad fi Sharh Tajrid al-I'tiqad*. (Hasanzade Amoli, H., Ed. and commentary). Qom: Jami'at al-Moderresin fi al-Hawzat al-'Ilmiyya.
- Ibn Kamune, S. (1387 SH). *Sharh al-Tahwihat al-Lawhiyya*. (Vol. 1, compiled by Habibi, N.). Tehran: Mirath-i Maktoub Research Center.
- Jorjani, A. (1384 SH). *Hashiyat Tahrir al-Qawa'id al-Mantiqiyya fi Sharh al-Risalat al-Shamsiyya*. (Bidarfar, M., foreword and research). Qom: Bidar.
- Katebi Qazvini, A. (1384 SH). Al-Shasiyya fi Qawa'id al-Mantiqiyya. In *Tahrir al-Qawa'id al-Mantiqiyya fi Sharh al-Risalat al-Shamsiyya*. (Foreword and research by Bidarfar, M.). Qom: Bidar.
- Mufaddal, A. D. A. (n.d.). Tanzil al-Afkar fi Ta'dil al-Asrar. In Muhaqqeq, M. & Izutsu, T., *Ta'dil al-Me'yar fi Naqd Tanzil al-Afkar li-Nasr al-Din Tusi*. Tehran: University of Tehran.
- Muzaffar, M. R. (1393 SH). *Al-Mantiq*. (Commentary by Fayyazi, G. R.). Mu'assasat al-Nashr al-Islami.
- Qutb al-Din Razi, M. (1384 SH). *Tahrir al-Qawa'id al-Mantiqiyya fi Sharh Risalat al-Shamsiyya*. (Foreword and research by Bidarfar, M.). Qom: Bidar.
- Qutb al-Din Razi, M. (1416 AH). Al-Risalat al-Ma'mula fi al-Tassawur wa al-Tasdiq. In Shariati, M. (Ed.), *Al-Risalatan fi al-Tassawur wa al-Tasdiq*. Qom: Islamilian.
- Qutb al-Din Razi, M. (n.d.). *Sharh Matali' al-Anwar fi al-Mantiq*. Qom: Katbi-yi Najafi Publications.
- Razi, M. (Fakhr Razi). (1370 SH). *Al-Mabaheth al-Mashreqiyya*. (Vol. 1, Fi 'Ilm al-Tabi'iyat wa Ilahiyyat). Qom: Bidar Publications.
- Razi, M. (Fakhr Razi). (1373 SH). *Sharh 'Uyun al-Hikma*. (Vol. 2, compiled by Hijazi

- Saqa, A.). Tehran: Imam Sadeq (as) University.
- Razi, M. (Fakhr Razi). (1381 SH). *Mantiq al-Mulkhis*. (Compiled by Faramarz Qaramaleki, A. & Asgherinejad, A.). Tehran: Imam Sadeq (as) University.
- Razi, M. (Fakhr Razi). (1407 AH). *Al-Mataleb al-'Aliya min 'Ilm al-Ilahi*. (Vol. 9, research by Hejazi Saqa, A.). Beirut: Dar al-Kitab al-'Arabi.
- Razi, M. (Fakhr Razi). (1411 AH). *Al-Muhassel*. (Foreword and research by Aatai, H.). Oman: Dar al-Razi.
- Razi, M. (Fakhr Razi). (1986). *Al-Arba 'een fi Usul al-Din*, vol. 2. Cairo: Maktabat al-Kulliyat al-Azhariyya.
- Shirazi, S. M. (Mulla Sadra). (1381 SH). *Aagahi va Govahi; Tarjume va Sharh-i Intiqadi az Risale-yi Tasavvur va Tasdiq* [knowledge and testimony; a translation and critical commentary of the treatise of notion and assertion]. (Haeri Yazdi, M., Trans. and commentary). Tehran: Iranian Research Institute of Philosophy. [In Persian].
- Sohravardi, S. D. (1385 SH). *Al-Mashare' wa al-Mutarehat*. (Muhammadi, M. & Aalipour, A., Eds.). Tehran: Haqq-i Yavaran.
- Tusi, M. (Khwaja Nasir al-Din Tusi). (1345 SH). *Sharh Mas'alat al-'Ilm*. (Nurani, A., Trans. and foreword). Mashhad: University of Mashhad. [In Persian].
- Tusi, M. (Khwaja Nasir al-Din Tusi). (1353 SH). *Talkhis al-Muhassel al-Ma'rouf bi Naqd al-Muhassel*. (Compiled by Nurani, A.). Tehran: University of Tehran.
- Tusi, M. (Khwaja Nasir al-Din Tusi). (1367 SH). *Asas al-Iqtibas*. Tehran: University of Tehran Press.
- Tusi, M. (Khwaja Nasir al-Din Tusi). (1370 SH). Ta'dil al-Me'yar fi Naqd Tanzil al-Afkar. In Muhaqqeq, M. & Izutsu, T., *Mantiq va Mabatheth-i Alfaz* [the logic and discussions of words]. Tehran: University of Tehran Press.
- Tusi, M. (Khwaja Nasir al-Din Tusi). (1404 AH). *Sharh al-Isharat wa al-Tanbihat Ibn Sina* [a commentary of Avicenna's Remarks and Admonitions], vol. 1. Qom: Daftar-i Nashr-i Ketab.
- Tusi, M. (Khwaja Nasir al-Din Tusi). (1408 AH). *Tajrid al-Mantiq*. Lebanon: Mu'assasat al-A'lami lil-Matbu'at.
- Wolfson, H. (1370 SH). Do Istelah-i Tasawwur va Tasdiq dar Falsafe-yi Islami va Mu'adelhaye Yunani va Latini va 'Ibri-yi Anha. In Muhaqqe, M. & Izutsu, T., *Mantiq va Mabatheth-i Alfaz* [the logic and discussions of words]. (Aram, A. Trans.). Tehran: University of Tehran. [In Persian].
- Yazdi, A. (Najm al-Din Yazdi). (1412 AH). *Hashiyat 'ala Tahzib al-Mantiq lil-Taftazani*. Qom: Mu'assasat al-Nashr al-Islami.