

صدق؛ حقیقت، گستره و چگونگی مطابقت (با تمرکز بر دیدگاه برگزیده)

محمد حسین زاده*

چکیده

افزون بر معیار صدق، تبیین و تحلیل حقیقت آن نیز در عصر حاضر در سطحی گسترده در معرفت‌شناسی، کانون توجه قرار گرفته و نظریه‌های گوناگونی درباره آن ارائه شده است. در این مقاله با تمرکز بر دیدگاه برگزیده درباره نظریه مطابقتی صدق و به منظور شرح آن، از میان اندیشه مباحث، ابتدا صدق خبری (کلامی) و صدق مخبری را بررسی می‌کنیم. در ادامه به قلمرو یا گستره صدق می‌پردازیم و درباره اختصاص صدق یا کذب به قضایا و اتصاف‌ناپذیری علوم حضوری و عدم اتصاف تصورات یا مفاهیم به آنها بحث می‌کنیم. در پایان، پس از بیان ارکان سه‌گانه صدق در نظریه مطابقتی صدق، چگونگی تحقق نسبت مطابقت را از نگاه خود تبیین می‌کنیم.

کلیدواژه‌ها: صدق منطقی، علوم حضوری، حکایت، تصور، معلوم بالذات، محکی بالعرض، مکاشفیت، مطابقت، تصدیق.

مقدمه

هنگام بحث درباره صدق لازم است میان دو مبحث تمایز نهاد: ۱. تعریف صدق؛ ۲. معیار صدق. تعریف صدق نیز از دو دیدگاه مطمح نظر قرار می‌گیرد که باید آنها را از یکدیگر جدا ساخت: تعریف لفظی صدق و تعریف حقیقی آن. آنچه در معرفت‌شناسی، منطق، فلسفه منطق و دیگر دانش‌های همگن درخور بحث و پژوهش است، تعریف حقیقی صدق است. تبیین حقیقت صدق و تحلیل آن در عصر حاضر کانون توجه قرار گرفته و نظریه‌های گوناگونی درباره آن ارائه شده است. در مبحث حقیقت صدق، افزون بر تعریف حقیقی آن، مباحث بسیاری قابل طرح و بررسی‌اند که برخی از آنها بدین شرح‌اند:

۱. صدق خبری (کلامی) و صدق مخبری؛
۲. صدق و معنا: تمایز مسئله صدق یا کذب با معناداری گزاره‌ها؛
۳. گستره صدق: اختصاص صدق یا کذب به قضایا و اتصاف‌ناپذیری علوم حضوری و عدم اتصاف تصورات یا مفاهیم به آنها؛
۴. نظریه مطابقی صدق، قرائت‌ها؛
۵. نقدهای نظریه مطابقی صدق؛
۶. رابطه نظریه مطابقی صدق با معمای جذر اصم یا پارادوکس دروغگو؛
۷. دیدگاه‌های بدیل و ارزیابی آنها؛
۸. ارکان سه‌گانه صدق؛ مطابق یا متعلق آن، مطابق یا نفس الامر و چگونگی تحقق نسبت مطابقت.

در میان مباحث ارائه‌شده تنها برخی از آنها معرفت‌شناختی بوده، یا ارتباط مستقیمی با آن دارند. در این نوشتار، صدق منطقی را تعریف کرده، گستره مطابقت را وامی‌کاویم و در پایان چگونگی تحقق مطابقت را که از ارکان مهم نظریه مطابقی صدق است به بحث می‌گذاریم و تنها در این باب نظریه خود را ارائه می‌دهیم.

صدق؛ حقیقت، گستره و چگونگی مطابقت (با تمرکز بر دیدگاه برگزیده) □ ۱۳

پیشینه

مسئله چيستی صدق و تبیین حقیقت آن از گذشته‌ای بسیار دور مطرح و در پاسخ بدین مسئله، نظریه مطابقت ارائه شده است. این نگرش یا راه‌حل تاریخچه‌ای بس دیرین دارد و تا عصر حاضر تقریباً همه متفکران با رویکردهای گوناگون فلسفی بر آن اتفاق نظر داشته‌اند. می‌توان پیشینه مسئله حقیقت صدق و بلکه نظریه مطابقت را (که از آن به نظریه مطابقی صدق نیز تعبیر می‌شود)، در نوشتارهای ارسطو (۳۸۳/۴-۳۲۲/۳ ق.م) به روشنی یافت. از جمله آنکه وی چنین نگاشته است:

... این امر آن‌گاه روشن می‌شود که نخست مشخص سازیم که صدق چیست و کذب چیست؟ کذب این است که درباره آنچه هست بگوییم: نیست یا درباره آنچه نیست بگوییم: هست. صدق این است که درباره آنچه هست بگوییم: هست و درباره آنچه نیست بگوییم: نیست... (Bernes, 1984, 1011b24-27 & 1024b16; 1025a48).

با سیری در آثار افلاطون می‌توان پیشینه بحث را در دورانی کهن تر مشاهده کرد. وی نیز صدق را به مطابقت تفسیر کرده است (See: Hamilton & Hanington, 1984, p. 1010-1012 & 263b265). حتی در رساله کراتولوس حقیقت صدق موضوع گفت‌وگوی سقراط (۵۷۰-۴۸۰ ق.م) با موگنس قرار گرفته است (Ibid, 385b & c, p. 423).

به هر روی، نظریه مطابقت تاریخچه‌ای بس کهن دارد و تا عصر حاضر همه اندیشمندان در طول تاریخ بر آن اتفاق نظر داشته‌اند. حتی شکاکان نیز درباره حقیقت صدق و تعریف آن چون و چرایی ندارند و در تفسیر آن، نظریه مزبور را پذیرفته‌اند. آنچه برخی درباره اشک تردید دارند، مسئله معیار صدق است که بشر را در دست یافتن به ملاکی برای تشخیص صدق از کذب یا صادق از کاذب و تمیز حقیقت از خطا، ناتوان می‌داند و از این روست که در ورطه شکاکیت فرومی‌غلطند. بدین سان، آنها دستیابی به معرفت یا شناخت حقیقی و صادق را که گزاره مطابق با واقع است انکار می‌کنند، نه اینکه در تعریف صدق تردیدی روا دارند. تنها در اواخر قرن نوزدهم میلادی است که بعضی از فیلسوفان مغرب‌زمین که خود را از معرفت و شناخت واقعیت ناتوان دیدند و نتوانستند راهی برای دستیابی به آن ارائه کنند، از تعریف کهن و رایج صدق، که

همان نظریهٔ مطابقت است، دست برداشتند و نظریه‌های بدیلی را ارائه کردند. چنین کسانی به جای پاسخ به مسئلهٔ معیار صدق و ارائهٔ راهی برای حل آن، صورت مسئله را تغییر دادند. درواقع کار آنها سرپوشی برای پنهان کردن ناتوانی خود در برابر نقدهای شکاکان یا رهایی از معضلات تعریف صدق بود. آنها به دلیل اینکه نتوانستند راهی برای دستیابی به واقع یا معیاری برای اثبات اینکه کدام قضیه با واقع مطابق است ارائه کنند، در تعریف صدق قضیه به مطابقت آن با واقع تشکیک و تردید کرده، بلکه آن را منکر شدند (آژدوکیویچ، ۱۳۵۶، ص ۳۷-۳۹).

در قرن بیستم قرائت‌ها یا تفسیرهای گوناگونی از نظریهٔ مطابقت و چگونگی تحقق مطابقت ارائه شده است. با نگاهی گذرا به آنها، به این نکته دست می‌یابیم که این نظریه‌ها از مبانی فلسفی و هستی‌شناختی ارائه‌کنندگان آنها متأثرند، و بلکه این دیدگاه‌ها از آن مبانی ناشی شده‌اند. دیدگاه ویتگنشتاین دربارهٔ صدق و نیز نظریهٔ راسل نمونه‌های روشنی از این مطلب‌اند. بدین‌سان این دیدگاه‌ها به دنبال تبیین چگونگی تحقق مطابقت و انطباق بر اساس مبانی فلسفی برگزیدهٔ خود برآمده‌اند.

معانی لغوی و اصطلاحی صدق

صدق در لغت و واژه‌شناسی به معنای درستی، صحت، تمامیت و حقیقت است. این واژه به لحاظ معنای لغوی کاربردهای گوناگونی دارد. اگر صدق دربارهٔ اعتقاد به کار رود، بدین معناست که آن اعتقاد با واقعیت مطابق است؛ اگر در مورد اظهار اعتقاد یا عقیده به کار رود، بدین معناست که گفتهٔ شخص مطابق اعتقاد وی بوده، او در اظهار عقیدهٔ خود نفاق نمی‌ورزد؛ اگر در مورد خبر به کار رود، بدین معناست که خبر با مخبر عهده مطابقت دارد؛ اگر در مورد انشا استفاده شود بدین معناست که انشای شخص با نیت و قصد وی مطابق است و اگر در مورد عمل به کار رود، معنایش این است که آن عمل از همهٔ جهات تام است و هکذا (مصطفوی، ۱۴۱۷ق، ج ۶، ص ۲۱۵-۲۱۷).

صدق در اصطلاح چند کاربرد دارد:

۱. صدق خبری یا کلامی؛

صدق؛ حقیقت، گستره و چگونگی مطابقت (با تمرکز بر دیدگاه برگزیده) □ ۱۵

۲. صدق مؤخبری یا متکلمی (ر.ک: تهانوی، ۱۹۹۶م، ج ۲، ص ۱۰۷۰)؛

در این دو کاربرد، صدق تنها به خبر اختصاص دارد و دیگر مرکباتی همچون مرکبات تقيیدی و انشایی را دربرنمی‌گیرد.

۳. صدق در کاربرد ادعایی دیگری، که درباره قضا یا به کار می‌رود، به معنای تحقق است و با حرف «فی» استعمال می‌شود؛ مانند «هذه القضية صادقة فی نفس الامر»؛ یعنی این قضیه در نفس الامر متحقق است. تمایز صدق در این کاربرد با صدق خبری (کاربرد اول) در قضایایی که زمان آنها مستقبل است و نسبت آنها در آینده تحقق می‌یابد، آشکار می‌شود. چنین قضایایی به معنای اول صادق‌اند ولی بر حسب معنای اخیر صادق نیستند؛ زیرا به رغم اینکه نسبت آنها هنوز تحقق نیافته، این نسبت با واقع مطابق است (ر.ک: تعلیقة السيد السند علی شرح المطالع، به نقل از: تهانوی، ۱۹۹۶م، ص ۱۰۷۳)؛

۴. در کاربرد اصطلاحی دیگری، صدق در مورد تصورات و مفاهیم مفرد و بلکه مرکبات تقيیدیه به کار می‌رود. صدق در این کاربرد که با حرف «علی» انجام می‌پذیرد به معنای حمل است. از باب نمونه، گزاره «الكاتب صادق علی الانسان» معنایش این است که کاتب بر انسان حمل می‌شود. بدین سان، این کاربرد که بر حسب ادعا در دانش منطق مصطلح است، تنها به تصورات و مفاهیم، اعم از مفرد و مرکب، اختصاص دارد و شامل قضایا و تصدیقات نمی‌شود (همان).

گفتنی است اکنون در فرهنگ فلسفی ما نخستین معنا یا اصطلاح، که از آن به صدق منطقی تعبیر می‌شود، رایج است و معمولاً به دیگر کاربردها توجهی نمی‌شود. چه بسا بتوان استظهار کرد که سومین و چهارمین کاربرد که به حسب ادعا اصطلاحی است، در واقع به گونه‌ای از معانی لغوی این واژه بوده، بر اساس حروف اضافه «فی» و «علی» معانی لغوی واژه مزبور تکثر می‌یابد. به هر روی، اکنون پرسشی مطرح می‌شود که از میان معانی لغوی و اصطلاحی گذشته، صدق در معرفت‌شناسی به چه معناست؟

پیش از آنکه به این پرسش پاسخ دهیم، نخست توضیحی گذرا درباره صدق منطقی یا خبری و در ادامه صدق مؤخبری می‌دهیم؛ سپس مشخص می‌سازیم که در معرفت‌شناسی، کدامین اصطلاح یا معنا مطمح‌نظر است.

صدق منطقی یا کلامی

چنان‌که گذشت، صدق در اصطلاح دست‌کم دوگونه کاربرد دارد: ۱. صدق منطقی، کلامی یا خبری؛ ۲. صدق متکلمی یا مخبری. صدق منطقی یا خبری صفت گزاره است؛ اما صدق مخبری وصف‌گوینده. بدین‌روی، در صدق خبری یا کلامی مطابقت قضیه با واقعیت ملحوظ است. اگر قضیه‌ای با واقعیت مطابقت نکند، در این صورت به لحاظ منطقی و کلامی کاذب است؛ اما صدق متکلمی یا مخبری بر مطابقت گفته‌ی مخبر یا متکلم با اعتقادش مبتنی است. گفته‌ی او اگر با اعتقادش منطبق نباشد و به آنچه اظهار می‌کند باور نداشته باشد، کاذب است.

بدین‌سان، تمایز صدق خبری و مخبری در این است که صدق خبری وصف قضیه است، اما صدق مخبری وصف شخص و اخباردهنده. افزون بر آن، صدق خبری به واقعیت نظر دارد و در آن مطابقت قضیه با واقع لحاظ می‌شود. براساس این کاربرد، اگر قضیه با واقع مطابقت کند، صادق است؛ خواه کسی بدان اعتقاد ورزد یا اینکه منکر آن شود یا اینکه اصلاً هیچ‌کس بدان توجهی نداشته باشد؛ اما کاربرد صدق مخبری بر مطابقت قضیه با واقع مبتنی نیست؛ ممکن است با واقعیت تطابق داشته باشد یا اینکه مطابقت نکند. بنابراین نسبت میان آن دو عموم و خصوص من وجه است. ماده افتراق از ناحیه صدق منطقی این است که گاه قضیه با واقع مطابق است ولی مخبری بدان اعتقاد ندارد یا حتی آن را انکار می‌کند. ماده افتراق از ناحیه صدق مخبری این است که گاه شخص به قضیه‌ای باور دارد ولی آن قضیه با واقع منطبق نیست. ماده اجتماع آنها این است که قضیه هم با واقعیت مطابق باشد و هم با اعتقاد مخبر؛ که معمولاً این‌گونه است. اگر مخبر به مفاد قضیه‌ای باور نداشته باشد، بنابر روش گفتمان عقلا، می‌کوشد آن را به گونه‌ای به مخاطب بفهماند. برای نمونه، آنچنان‌که رایج است، چنین تعبیر می‌کند: گفته می‌شود یا می‌گویند و هكذا.

آشکار است که در منطق، معرفت‌شناسی و دیگر دانش‌های همگن، بلکه در همه علوم و معرفت‌های بشری، منظور از صدق، صدق خبری یا کلامی است و از آن، مطابقت قضیه با واقع اراده می‌شود؛ چنان‌که از کذب عدم مطابقت آن با واقع ملحوظ است. برای نمونه، به گونه‌ای سرشتی در دانش‌های تجربی در مقام بیان شناخت حقایق جهان طبیعت هستیم و می‌کوشیم

صدق؛ حقیقت، گستره و چگونگی مطابقت (با تمرکز بر دیدگاه برگزیده) □ ۱۷

قوانین حاکم بر آن را استخراج و کشف کنیم. در دیگر دانش‌های حقیقی نیز چنین است و ماصول و قوانین آنها را می‌کاویم و این جست‌وجو و کشف بدین معناست که در پی گزاره‌های مطابق با واقع هستیم. بدین‌سان، در معرفت‌شناسی که دستاوردهای همه معرفت‌های بشری را مورد توجه قرار می‌دهد و ارزیابی می‌کند، کاربرد صدق، به‌ویژه در مبحث معیار صدق، صدق خبری است. این کاربرد در منطق تا آن اندازه رایج است که به صدق منطقی شهرت یافته است؛ بلکه می‌توان ادعا کرد که عموم متفکران مسلمان حقیقت صدق را به صدق منطقی یا مطابقت قضیه با واقع تفسیر کرده‌اند و بر این نظریه تقریباً اتفاق نظر دارند (ر.ک: تفتازانی، بی‌تا، ص ۳۸). به هر روی، منظور از صدق در معرفت‌شناسی و منطق، صدق خبری یا کلامی است که به معنای مطابقت خبر با واقع است. در منطق و دیگر دانش‌های همگن و به‌طور کلی در اندیشه عقلی و فلسفی متفکران مسلمان از دوره‌ای بس کهن تا کنون، صدق و کذب از اوصاف قضیه یا خبر یا قول تام جازم در برابر انشاست. همان‌گونه که انشائیات به این دو وصف متصف نمی‌شوند، تصورات و مفاهیم، اعم از مفرد و مرکب نیز این‌گونه‌اند. چنین دیدگاهی نیز میان متفکران مسلمان تقریباً اتفاقی است. فارابی در این باره چنین نگاشته است:

والقول منه تام ومنه غیر تام والقول التام أجناسه عند کثیر من القدماء خمسة: جازم، وأمر وتضرع وطلبة ونداء. والقول الجازم هو الذی یصدق او یکذب وهو مرکب من محمول وموضوع. والأربعة الباقية لا تصدق ولا تکذب إلا بالعرض ... وأما القول الجازم فانه صادق أو کاذب، ببنيته وبذاته، لا بالعرض (فارابی، ۱۴۰۸ق، ج ۱، ص ۸۹ و ۹۱).

ریشه این گفته را چنان‌که در پیشینه گذشت، تا عصر ارسطو می‌توان دنبال کرد و در آثار وی یافت. از نگاه وی، قول جازم، که همان قضیه است، خود قابل صدق یا کذب است: «ولیس کل قول بجازم وإنما الجازم القول الذی وُجِدَ فیهِ الصدق أو الکذب، ولیس ذلک بموجود فی الاقوال کلّها» (ارسطو، ۱۹۸۰م، ج ۱، ص ۱۰۳؛ ر.ک: همان، ص ۱۱۴).

پس از فارابی، ابن‌زرعه (ر.ک: ابن‌زرعه، ۱۴۰۸ق، ص ۱۳۵)، ابن‌سینا، بهمنیار، محقق طوسی و دیگر منطق‌دانان و حکیمان مسلمان نیز چنین برداشت یا تفسیری از قضیه و خبر دارند.

ابن‌سینا خبر یا قول جازم را با قضیه برابر دانسته و آن را چنین تعریف کرده است: «والقول الجازم ما احتمل أن يصدق أو يكذب به وهو القضية» (ابن‌سینا، ۱۴۰۰ق، ص ۱۷؛ ابن‌سینا، ۱۴۰۵ق ب، ص ۶۰؛ ابن‌سینا، ۱۳۶۴، ص ۱۹؛ ابن‌سینا، ۱۴۰۵ق الف، ص ۳۲). بهمنیار نیز چنین نگاشته است: «... وهو الذي يدخل فيه الصدق والكذب» (بهمنیار، ۱۳۴۹، ص ۴۴).

بر خلاف آنچه از تعریف‌های مزبور برمی‌آید، بلکه به‌رغم آنکه بعضی از آنها به‌روشنی گویای این حقیقت‌اند که صدق یا کذب از اوصاف خود خبر و قضیه‌اند، در بادی امر به ذهن خطور می‌کند که چرخشی نادرست از این برداشت در آثار فلسفی و منطقی به وقوع پیوسته، و آن اینکه صدق یا کذب نه وصف خبر و قضیه، بلکه وصف شخص معتقد و مخبر است. کاتبی در رساله شمسیه چنین نگاشته است: «القضية قول يصح أن يقال لقائله: أنه صادق فيه أو كاذب» (کاتبی قزوینی، ۱۳۸۲، ص ۲۲۰ و ۲۲۳). آشکار است که براساس تعریف وی، صدق یا کذب دربارهٔ مخبر به‌کار رفته است و در نتیجه به‌جای صدق خبری و منطقی، از ظاهر این عبارت صدق مخبری برداشت می‌شود. ریشهٔ چنین معضلی را می‌توان تا پیش از فخر رازی پی‌گیری کرد. برداشت وی به‌صراحت میان این دو تعریف تمایز می‌نهد. او گرچه قضیه یا خبر را با عنوان «ربما قيل» (ر.ک: فخر رازی، ۱۹۶۹م، ص ۱۲۳) این‌گونه تعریف کرده که قضیه‌ای است محتمل صدق یا کذب، در آغاز سخن نیز گفته است: «قيل: إنها التي يقال لقائلها أنه صادق أو كاذب» (همان). سپس تعریف سوومی برای آن ارائه می‌کند و در ادامه به نقد هر سه تعریف می‌پردازد و سرانجام بدین نتیجه رهنمون می‌شود که خبر، مفهومی بدیهی و بی‌نیاز از تعریف است:

قيل: إنها التي يقال لقائلها إنه صادق أو كاذب؛ وربما قيل: إنها التي يحتمل التصديق والتكذيب، أو إنها التي حكم فيها بنسبة معنى إلى معنى بإيجاب أو سلب. ولقائل أن يعترض على الأول بأنَّ الصدق لا يمكن تعريفه إلَّا بأنه الخبر المطابق، فتعريف الخبر به دور. وعلى الثاني بأنَّ التصديق لا يمكن تعريفه إلَّا بأنه إخبار عن كون المتكلم صادقاً فيعود الدور. وعلى الثالث أنَّ الحكم قريب من أن يكون مرادفاً للخبر، والسلب والإيجاب نوعان، فيلزم الدور... والحق أنَّ ماهية الخبر غنية عن التعريف... فهو إذاً أولى (همان، ص ۱۲۳-۱۲۴).

صدق؛ حقیقت، گستره و چگونگی مطابقت (با تمرکز بر دیدگاه برگزیده) □ ۱۹

آشکار است که با توجه بدین گفته درمی یابیم که تکیه بر قایل و مخبر در تعریف صدق یا کذب، همچون تمرکز بر قول و خبر در عصر وی دیدگاهی مطرح و شناخته شده بوده است؛ بلکه می توان افزود: گفته مورد استناد، این حقیقت را نشان می دهد که هر دو تعریف پیش از وی ارائه شده و مطرح بوده اند؛ هرچند از عبارت «ربما قیل» می توان استظهار کرد که دومین نظریه شیوع کمتری از دیگر نظریات داشته است.

بدین سان به رغم آنکه از دوره ای بس کهن در یونان باستان، صدق یا کذب از اوصاف قضیه و خبر تلقی شده است و این برداشت در میان متفکران مسلمان نیز از عصر فارابی تاکنون رواج دارد، چرخشی از این برداشت در برهه ای از تاریخ ایجاد شد که می توان ریشه آن را پیش از فخر رازی دانست؛ بلکه چه بسا بتوان منشأ آن را گفته ابن سینا در اشارات تلقی کرد. گفته وی در اشارات ممکن است بر این معنا حمل شود که وی صدق یا کذب را وصف قایل دانسته و نه وصف قول یا خبر. ابن سینا چنین نگاشته است: «وهو الذی یقال لقائله صادق فیما قاله او کاذب» (ابن سینا، ۱۴۰۳ق، ج ۱، ص ۱۱۲). همین تعبیر در آثار شیخ اشراق (سهروردی، ۱۳۳۴، ص ۱۷) و غزالی نیز آمده است. غزالی چنین نگاشته است: «والخبر هو الذی یقال لقائله أنه صادق او کاذب فیه بالذات لا بالعرض» (غزالی، ۱۴۲۱ق، ص ۸۵).

در توضیح قید «یقال لقائله» گفته اند که با آن قول دیوانه و انسان در حال خواب از تعریف خارج می شوند؛ چراکه اخبار و گفته آنها هرچند صادق یا کاذب باشد، این تعبیر در عرف به کار نمی رود و نمی توان درباره چنین اشخاصی گفت که صادق یا کاذب اند (تهانوی، ۱۹۹۶م، ج ۲، ص ۱۳۲۵). خود این تفسیر گویای این نکته است که قایل و مخبر نیز به گونه ای در خبر دخالت دارند.

به هر روی آیا به راستی اندیشمندان نام برده چنین معنایی را از صدق در نظر داشته و آن را این گونه تفسیر کرده اند؟ حتی اگر اینچنین باشد، به نظر می رسد محقق طوسی کوشید معنای صدق یا کذب را به پیش از عصر آنها بازگرداند و آن را به صدق منطقی و خبری تفسیر کند. او در این امر مهم توفیق یافت و شاگردان و پیروانش برداشت او را دنبال کردند. چنان که گذشت، حتی شارحان رساله شمسیه، تعبیر نویسنده رساله را براساس همان برداشت، یعنی صدق خبری یا

منطقی، تبیین کرده‌اند. بدین‌سان چرخشی که از معنای رایج صدق (که همان صدق خبری است)، در دوره‌ای کوتاه به وقوع پیوست، با نظریه محقق طوسی به مسیر اصلی خود بازگشت. در هر صورت، وی در آثار خود صدق را همچون فارابی و ارسطو، به صدق خبری تفسیر کرده است (طوسی، ۱۳۸۱، ص ۷۲).

با نگاهی همه‌جانبه و بررسی همه یا بیشتر تعبیرهای ابن‌سینا و مانند او، به نظر می‌رسد که برداشت صدق مخبری از گفته‌های آنها نادرست است. ابن‌سینا تعبیری نسبتاً شبیه همین گفته را در کتاب عبارت به کار برده و از آن صدق خبری را قصد کرده است: «والقول الجازم یقال لجمیع ما هو صادق او کاذب واما الاقوال الاخری فلا یقال لشیء منها انه جازم؛ کما لا یقال: انه صادق او کاذب» (ابن‌سینا، ۴۰۵ ق الف، ص ۳۲). آشکار است که گفته اخیر ظهوری قوی دارد در اینکه مراد وی از موصوف هر دو وصف صادق و کاذب، ذات قضیه و خبر است و نه قایل؛ بلکه چه‌بسا بتوان استظهار کرد که تعبیر وی در اشارات نیز بدین معناست؛ چراکه وی می‌گوید: «هو الذی یقال لقائله انه صادق فیما قاله او کاذب». اگر به قایل صادق گفته می‌شود، از این باب است که او در گفته و قضیه‌ای که حکایت می‌کند صادق است. گویی وصف مزبور، یعنی صادق، در عبارت «یقال لقائله انه صادق»، وصف به حال متعلق است که آن خبر و قضیه است و نه اینکه به‌راستی وصف قایل باشد.

حتی اگر این گفته ظهور داشته باشد که صدق در اینجا به اعتبار قایل و مخبر یا به اعتبار قول و قایل (یا قضیه و مخبر) هر دو به کار رفته است، دیگر گفته‌های وی مراد او را روشن می‌سازد که منظور او این‌گونه نیست و برخی به غلط چنین برداشتی از گفته‌های وی داشته‌اند. عموم شارحان برجسته و متفکران همسو با وی و حتی نقادان او از عبارت مزبور چنین برداشتی نداشته‌اند. بدین‌سان، به‌رغم احتمال چنین ظهوری از عبارت اشارات، معمولاً چنین برداشتی از گفته وی نشده است.

تعریف صدق منطقی

مفهوم صدق خبری یا منطقی، بدیهی است و به تعریف حقیقی نیاز ندارد. آشکار است که

منظور از صدق، مطابقت متعلق آن با واقع و مراد از کذب عدم مطابقت آن با واقع است. گرچه این گفته خود گونه‌ای تعریف است، تعریف حقیقی نیست، بلکه می‌توان آن را تعریف لفظی به‌شمار آورد. به هر روی، چنین معنایی را نمی‌توان به‌جد انکار کرد. در دانش‌ها و معرفت‌های بشری، هرکس با ما سخن می‌گوید یا نوشته‌ای را می‌نگارد، به دنبال این است که افزون بر تحلیل‌ها و برداشت‌ها، دریافت‌های خود را از واقعیات نیز ارائه کند. وقتی در کتاب هیئت می‌نویسند که ماه از زمین کوچک‌تر است، این گزاره بدین معناست که چنین نیست که ماه از زمین بزرگ‌تر باشد، بلکه واقعیت این است که ماه از زمین کوچک‌تر است. یا آن‌گاه که در کتاب ریاضیات می‌گوید: سه کوچک‌تر از پنج است، این گفته بدین معناست که واقعیت بدین‌گونه است که سه کوچک‌تر از پنج است و پنج بزرگ‌تر از آن. در معرفت‌شناسی پژوهشگر به دنبال این است که چگونه و با چه معیاری می‌تواند به واقعیت دست یابد. بنابراین گزاره صادق قضیه‌ای است که با واقعیت مطابقت دارد و گزاره کاذب قضیه‌ای است که با آن مطابق نیست.

بدین‌سان با تأمل در واژگان صدق و کذب و دقت در معنای بدیهی آنها، که مطابقت و عدم مطابقت با واقع است، می‌توان دریافت که تعریف صدق و کذب تنها بر نظریه مطابقت منطبق است. نخستین گزاره پیش‌گفته، که برگرفته از هیئت است، صادق است؛ چراکه از این امر حکایت می‌کند که ماه از زمین کوچک‌تر است و واقع نیز این‌گونه است. گزاره ریاضی مزبور نیز صادق است؛ چراکه از این امر حکایت می‌کند که عدد سه از پنج کوچک‌تر است و پنج از آن بزرگ‌تر، و واقع نیز این‌گونه است؛ اما گزاره «عدد سه از عدد پنج بزرگ‌تر است» کاذب است؛ زیرا واقعیت این‌گونه است که عدد سه از پنج بزرگ‌تر نیست، بلکه کوچک‌تر است و هکذا.

نتیجه آنکه با تأمل در تعریف لفظی صدق خبری یا منطقی و تبیین دقیق آن و کاوش و درنگ در موارد کاربرد آن، به نظریه مطابقت منتهی و رهنمون می‌شویم. بلکه فراتر از آن می‌توان گفت: چنین معنایی از صدق، بدیهی و بی‌نیاز از بحث و استدلال است. هرکس درباره قضایای ذهنی خود تأمل کند، درمی‌یابد که صدق و کذب آنها و به تعبیری گویاتر، پرسش از صدق و کذب در آنها بدین معناست که آیا آنها با واقعیت منطبق‌اند و آیا به‌درستی آن را نشان می‌دهند.

گستره صدق

با تأمل در تعریف و حقیقت صدق و تحلیل معنای مطابقت و عدم مطابقت می‌توان به نتیجه دیگری دست یافت و آن اینکه گستره صدق و قلمرو آن محدود است و تنها قضایا یا تصدیقات را دربرمی‌گیرد؛ اما علوم حضوری و نیز تصورات یا مفاهیم از قلمرو صدق خارج‌اند و به لحاظ معرفت‌شناختی و منطقی به صدق یا کذب متصف نمی‌شوند. این گفته نیاز به توضیح دارد که در ادامه آن را دنبال می‌کنیم.

۱. اتصاف‌ناپذیری علوم حضوری به صدق یا کذب

علوم حضوری از قلمرو صدق خارج‌اند و بدان متصف نمی‌شوند، بلکه قابل اتصاف به آن نیستند؛ زیرا صدق در جایی به کار می‌رود که امری بتواند به صدق یا کذب متصف شود و آن موردی است که در آن حکایت متحقق باشد. در علوم حضوری حیثیت حکایت، نه به گونه فعلی و نه به گونه شأنی، مطرح نیست تا سخن از حکایت، مطابقت یا عدم مطابقت با واقع مطرح شود. مطابقت یا عدم مطابقت با واقع، تفکر، صدق یا کذب و مانند آنها اوصافی هستند که به ذهن اختصاص دارند. خارج و امور خارجی به این‌گونه امور متصف نمی‌شوند، بلکه قابل اتصاف به آنها نیستند.

به بیان دیگر، علت اتصاف‌ناپذیری علوم حضوری به صدق و کذب این است که این دو، ملکه و عدم ملکه‌اند. چیزی بدان‌ها متصف می‌شود که قابلیت و شأنتشان را داشته باشد و آن معرفت قضیه‌ای (تصدیقی) است که با واسطه قضایا به دست می‌آید. در این‌گونه معرفت، میان فاعل شناسا و مدرک یا معلوم، قضیه واسطه است. اگر آن واسطه به درستی از محکی حکایت کند و با آن مطابق باشد، در این صورت صادق است و گرنه کاذب. البته می‌توان میجازاً مفهوم صدق را گسترش داد و درباره علوم حضوری به کار برد؛ اما چنین کاربردی بدین معنا نیست که در علوم حضوری حکایت و مطابقت تحقق دارد.

به تعبیر سوم، مطابقت در جایی مطرح است که در آن حکایت متحقق باشد و حکایت آنجاست که میان عالم و معلوم یا مدرک و مدرک، صورت‌ها یا مفاهیم ذهنی واسطه باشند. در

صدق؛ حقیقت، گستره و چگونگی مطابقت (با تمرکز بر دیدگاه برگزیده) □ ۲۳

اینجاست که جست‌وجو می‌شود آیا واسطه که حاکی است و واقعیت که محکی است با یکدیگر مطابق‌اند یا نه. اگر حاکی به‌درستی از محکی حکایت کند و بر آن منطبق باشد، صادق است؛ ولی اگر به‌درستی از آن حکایت نکند و با آن مطابق نباشد، در این صورت کاذب است. بدین‌سان علوم و معرفت‌های حصولی‌اند که به مطابقت یا عدم مطابقت با واقع و در نتیجه صدق یا کذب متصف می‌شوند؛ اما از آنجا که در علوم حضوری حکایت مطرح نیست و میان عالم و معلوم واسطه‌ای تحقق ندارد تا از معلوم حکایت کند و این پرسش در آن قابل طرح باشد که آیا واسطه مزبور با واقعیت مطابق است یا نه، پس این علوم به مطابقت یا عدم مطابقت با واقع و در نتیجه صدق یا کذب متصف نمی‌شوند.

بدین‌سان همان‌گونه که علوم حضوری خطاپذیر و قابل کذب نیستند، صدق‌پذیر نیز نیستند. خطا و کذب یا صدق و نادرستی در گونه‌ای معرفت مطرح می‌شود که حکایت در آن راه داشته باشد. اگر احیاناً علوم حضوری را به اوصافی مانند خطناپذیر، صادق و مانند آنها توصیف می‌کنیم، از این‌روست که این اوصاف و مفاهیم را به گونه مجازی گسترش داده، درباره این دسته معرفت نیز به کار می‌بریم.

۲. عدم اتصاف تصورات به صدق یا کذب

برخلاف علوم حضوری، در تصورات و مفاهیم حکایت مطرح است و آنها به گونه‌ای حاکی‌اند؛ بلکه حکایت ذاتی آنهاست. اما چرا آنها به صدق یا کذب متصف نمی‌شوند؟ به اختصار می‌توان این‌گونه پاسخ گفت که آنها به‌رغم حاکی بودن، از آنجا که حکایتشان از واقع شأنی است و از واقع و نفس‌الامر بالفعل حکایت نمی‌کنند، به صدق یا کذب متصف نمی‌شوند. اتصاف به صدق و کذب در مواردی است که حکایت آنها از واقع شأنی نبوده، بالفعل باشد و این گزینه تنها در گزاره‌ها یا قضایا متصور است.

توضیح آنکه از سویی، منظور از حکایت، کاشفیت است و کاشفیت، ذاتی هر علم حصولی است و منظور از ذاتی، ذاتی باب برهان و مراد از کاشفیت، مطلق کاشفیت است، نه کاشفیت از واقع. بدین‌سان حکایت هم در تصورات و مفاهیم ذاتی است و هم در تصدیقات و قضایا. البته

تمایز میان آنها نه به لحاظ حکایت، بلکه از این نظر است که در تصدیق، افزون بر حکایت، فهم صدق یا تصدیق علمی حاصل است، اما در تصور و مفهوم، فهم صدق حاصل نیست، بلکه فهم صدقش آنگاه حاصل می‌شود که در ضمن قضیه و تصدیق قرار گیرد (ر.ک: حسین‌زاده، ۱۳۸۸، ص ۵۶-۶۸).

از سویی دیگر، چنین نیست که در مفاهیم و تصورات هیچ‌گونه مطابقتی تصورپذیر نباشد، بلکه برخی از وجوه مطابقت درباره آنها متصور است. بر حسب استقرا دست‌کم می‌توان سه گونه مطابقت را ترسیم کرد: ۱. مطابقت صورت با ذی‌الصورة؛ ۲. مطابقت صورت با واقع و نفس‌الامر؛ ۳. مطابقت صورت با متصور خاصی یا مطابقت تعریف با معرّف، همچون مطابقت حیوان ناطق با حقیقت انسان (ر.ک: حسینی هروی، ۱۴۲۰ق، ص ۱۶۵-۱۶۷). می‌توان سه وجه مزبور را به گونه‌ای دقیق‌تر اینچنین ارائه کرد:

۱. مطابقت به معنای حکایت تصور (اعم از مفرد و مرکب و حتی قضیه) از محکی بالذات؛
۲. مطابقت به معنای حکایت تصور (اعم از مفرد و مرکب و حتی قضیه) از محکی بالعرض یا مصداق؛

۳. مطابقت تعریف با معرّف و انطباق آن بر معرّف و در نتیجه تساوی و همسانی آنها.
به‌رغم کاربردها یا وجوه گوناگون مطابقت، آشکار است که نخستین و سومین کاربردها یا وجوه ارائه شده برای تصور، مفهوم و صورت ذهنی، به معنای مطابقت یا عدم مطابقت با واقع نیستند. مطابقت یا عدم مطابقت مزبور که از آن به مطابقت یا عدم مطابقت معرفت‌شناختی تعبیر می‌شود، تنها در دومین وجه تبلور می‌یابد. هنگام بحث از چگونگی مطابقت به نخستین و دومین وجه باز می‌گردیم. درباره آنها به اختصار می‌توان گفت مطابقت به معنای حکایتگری مفهوم یا تصور از محکی بالذات، بالفعل و ذاتی است و از آن انفکاک‌پذیر نیست. چنین مطابقتی همواره صادق و خطاناپذیر است و در معرفت‌شناسی، مبحث ارزش شناخت یا معیار صدق، مطمئن‌نظر نیست. حکایتگری مفهوم یا تصور از محکی بالعرض یا مصداق که معنایی معرفت‌شناختی است، بالفعل نیست. حکایت بالفعل آن از واقع در صورتی است که در ضمن تصدیق و قضیه قرار گیرد. پس مفهوم یا تصور، بالفعل، از تحقق خارجی مصداق یا محکی

صدق؛ حقیقت، گستره و چگونگی مطابقت (با تمرکز بر دیدگاه برگزیده) □ ۲۵

بالعرض حکایت نمی‌کند. از این رو تصورات و مفاهیم به صدق یا کذب، به معنای مطابقت بالفعل با واقع یا محکی بالعرض و عدم مطابقت بالفعل با آن، متصف نمی‌شوند و این دو وصف صرفاً به تصدیقات اختصاص دارند. بنابراین مراد از عدم اتصاف مفاهیم و تصورات به صدق و کذب این است که آنها بالفعل از واقعیتی که محکی و معلوم بالعرض است، حکایت نمی‌کنند. حاصل آنکه گرچه کاربردها یا وجوه گوناگونی برای مطابقت متصور است، تنها دو مین معناسست که معرفت‌شناختی است و این معنا فقط به تصدیقات اختصاص دارد.

ممکن است به ذهن خطور کند که محقق طوسی در نقد خود بر ابهری، مطابقت را در تصور همچون تصدیق، لازم و معتبر دانسته است. بنابراین چنین نیست که درباره مفاهیم و تصورات صدق یا کذب و مطابقت یا عدم مطابقت به کار نرفته باشد. این امر نشان‌دهنده این حقیقت است که آنها نیز صدق یا مطابقت‌پذیرند؛ اما با توجه به قراین، آشکار است که منظور وی از این گفته، سومین یا نخستین معنای مطابقت است و نه مطابقت معرفت‌شناختی. توضیح آنکه ابهری در تعریف تصور و تصدیق گفته است: «فالتصور هاهنا هو أن يحصل في العقل تصور الطرفين مع التأليف بينهما والتصديق هو أن يحصل في العقل صورة هذا التأليف مطابقة للأشياء أنفسها» (ابهری، ۱۳۷۰، ص ۱۳۹). محقق طوسی جای جای این دیدگاه را نقد می‌کند؛ از جمله آنکه قید «مطابقة للأشياء أنفسها» را مورد ارزیابی قرار می‌دهد و این‌گونه نقد می‌کند که این قید مطابقت در تفسیر صدق و نه در تفسیر تصدیق درست است. تصدیق را نباید به مطابقت تعریف کرد، بلکه در صدق است که درخور تفسیر به مطابقت است:

ثم أقول على قوله «مطابقة للأشياء أنفسها» أن قيد المطابقة إنما يعتبر في تفسير الصدق لا في تفسير التصديق بهذا المعنى. فان التصديق بهذا المعنى ربما لا يكون مطابقاً أو لا يعتبر فيه المطابقة وله ان يصطلح على هذا مخالفاً لمن عداه...

وایضاً مفهوم المطابقة إن كان معتبراً في مفهوم التصديق العلمي فهو أيضاً معتبر في مفهوم التصور الذي هو قسيمه فاعتباره في احد القسمين دون الآخر عدول عن الصواب. لا يقال: التصور الساذج لا يمكن ان يعتبر فيه المطابقة والآن لم يكن ساذجاً، لأننا نقول: التصور ينقسم إلى حقيقي يتقدمه العلم بوجود المتصور، و يشترط فيه ان

يكون مطابقاً للموجود، وإلا فكان تصوّراً لغير ذلك المتصور وهو جهل، وإلى غير حقيقى يتقدم العلم بوجود المتصور ولا وجوده، وهو تصوّر بحسب الاسم. والاولى به ان يعدّ فى المعارف اللفظية... (طوسى، ۱۳۸۱، ص ۱۴۰-۱۴۱).

با توجه به گفته‌های محقق طوسى در این نوشتار بدین نتیجه مى‌توان دست یافت که وی، همچون عموم اندیشمندان مسلمان، صدق را به مطابقت با واقع تفسیر کرده و نیز از دیدگاه اتفاقى که تنها قضایا و تصدیقات به صدق یا کذب متصف مى‌شوند، روی برگردانده است. وی در اینجا گنجانیدن قید «مطابقت» را در تعریف تصدیق نقد مى‌کند و یادآور مى‌شود که تصدیقات و قضایای غیربرهانی نیز علم هستند و در آنها احراز مطابقت با واقع شرط نیست. این کاربرد، اصطلاح دیگری برای علم است. از سوى دیگر، هم در تصور و هم در تصدیق مطابقت لازم است. تصور «انسان» باید با محکى و ذی‌الصورة مطابقت کند. او گریه، سگ و یا دیگر موجودات نیست، بلکه او همان انسان است. این همان نخستین وجهی است که برای مطابقت تصور ترسیم شد. یا وقتی در تعریف انسان گفته مى‌شود: «ناطق»، لازم است حد بر محدود منطبق بوده، با آن مطابقت داشته باشد، و این سومین وجه مزبور است.

افزون بر این، وی در آثار دیگر خود همچون نقد المحصل (همان، ص ۱۳)، اساس الاقتباس (طوسى، ۱۳۵۵، ص ۶۵) و منطق التجريد به روشنى یا به صراحت بیان مى‌کند که تنها قضایا مى‌توانند به صدق یا کذب متصف شوند: «الأقوال انواع: منها تقييدى وهو فى قوّة المفردات كالحيوان الناطق فهو بمنزلة الانسان ومنها الخبرى وهو الذى يعرض له لذاته أن يكون صادقاً أو كاذباً» (طوسى، ۱۳۸۱، ص ۷۱-۷۲).

گرچه این گفته به مرتبة لفظ و وجود لفظى اختصاص دارد، آشکار است که مبنای وی افزون بر قضایای ملفوظ شامل غیر آنها نیز مى‌شود.

نتیجه‌ای که با اندکی تأمل بدان دست مى‌یابیم و اندیشمندان مسلمان بر آن تأکید ورزیده‌اند این است که تنها تصدیق یا قضیه است که به صدق یا کذب متصف مى‌شود؛ اما تصورات و مفاهیم این‌گونه نیستند و به صدق یا کذب متصف نمى‌شوند:

إن الشيء يعلم من وجهين: أحدهما ان يتصور فقط حتى إذا كان له اسم فنطق به تمثّل

صدق؛ حقیقت، گستره و چگونگی مطابقت (با تمرکز بر دیدگاه برگزیده) □ ۲۷

معناه فی الذهن و إن لم یکن هناك صدق أو کذب... والثانی ان یكون مع التصور تصدیق؛ فیکون إذا قیل لک مثلاً: إن کُلَّ بیاض عرض لم یحصل لک من هذا تصور معنی هذا القول فقط، بل صدقت انه كذلك... والتصدیق هو ان یحصل فی الذهن نسبة هذه الصورة إلى الأشياء انفسها أنها مطابقة لها والتکذیب یخالف ذلك... (ابن سینا، ۱۴۰۴ق، ص ۱۷؛ سهروردی، ۱۳۸۲، ص ۶۲ و ۶۳).

بنابراین قضیه است که به صدق یا کذب اتصاف پذیر است. بر حسب این تعریف، تصدیق بدین معناست که انسان درک کند نسبت خبری با نفس الامر مطابقت دارد؛ اما تصورات و مفاهیم این گونه توصیف نمی شوند و احتمال صدق یا کذب و تصدیق یا تکذیب در آنها راه ندارد. البته افزون بر قضیه یا تصدیق، صدق یا کذب را می توان درباره قضیه ملفوظه نیز به کار برد. چنین تعمیمی را می توان پذیرفت؛ چنان که از گفته فوق و مانند آن برمی آید.

در پایان گفتنی است پیامد این مسئله که آیا مفاهیم و تصورات همچون تصدیقات به صدق و کذب متصف می شوند یا اینکه صدق یا کذب تنها به قضایا و تصدیقات اختصاص دارد، در مبحث ارزش شناخت یا معیار صدق آشکار می شود. در صورت انتخاب این دیدگاه که صدق یا کذب صرفاً به تصدیقات اختصاص دارد، پیامدش این است که مبحث ارزش شناخت یا معیار صدق نه تنها معرفت های حضوری را دربر نمی گیرد، که شامل مفاهیم و تصورات نیز نمی شود و تنها به تصدیقات اختصاص دارد.

چگونگی مطابقت

اکنون پس از تفسیر صدق (خبری) به مطابقت با واقع، بنیادی ترین پرسش این است که ببینیم نحوه مطابقت چگونه است. توضیح آنکه مطابقت چون از باب مفاعله است، بر سه رکن استوار است: نسبت مطابقت، مطابق و مطابق. درباره هریک از ارکان سه گانه، پرسشی بنیادین مطرح است: ۱. مطابقت چگونه است و به چه نحو تحقق می یابد؟ به دیگر سخن، میان حاکی ذهنی و محکی آن چگونه مطابقتی باید تحقق یابد تا بتوان آن را به صدق توصیف کرد؛ به گونه ای که اگر آن گونه مطابقت تحقق نیابد، به کذب توصیف شود؟

۲. مطابق که از آن به حامل یا موصوف صدق تعبیر می‌شود و در واقع متعلق صدق است چیست؟ قضیه یا جمله یا باور و یا...؟

۳. مطابق صدق چیست؟ نفس‌الامر، یا وضع امور، یا...؟ در پاسخ به این مسئله متفکران مسلمان نظریه نفس‌الامر را ارائه کرده‌اند. درباره نفس‌الامر نیز تفسیرهای گوناگونی ارائه شده است؟ از نگاه این نوشتار، نفس‌الامر چیست؟

هرچند مفاهیمی چون مطابقت و صدق بدیهی‌اند و به تعریف حقیقی نیاز ندارند، تبیین ارکان سه‌گانه مطابقت یا صدق، تحلیل چگونگی تحقق نسبت انطباق یا مطابقت، تبیین نفس‌الامر و بیان حقیقت آن و نیز روشن ساختن حامل یا موصوف صدق بدیهی نیستند و به تبیین فلسفی یا معرفت‌شناختی نیاز دارند. نباید از بداهت مفهوم و معنای مطابقت، بداهت دیگر امور یادشده را نتیجه‌گیری کرد.

درباره دومین پرسش، از لابه‌لای بحث‌های پیش‌گفته و نیز بحث‌های آینده بدین نتیجه دست می‌یابیم که تنها تصدیق و متعلق آن، یعنی قضیه است که به صدق و کذب منطقی و معرفت‌شناختی متصف می‌شود. بدین‌سان، حامل صدق و کذب و متعلق آنها قضیه است. قضیه است که صدق یا کذب به آن تعلق می‌گیرد و می‌تواند موصوف یا حامل صدق به معنای مزبور باشد. بنابراین قضیه است که به صدق یا کذب توصیف می‌شود، نه مفاهیم یا تصورات یا جمله یا ... و البته منظور از قضیه اعم است از قضیه ملفوظه یا غیر ملفوظه و به دیگر تعبیر، قضیه لفظی یا ذهنی؛ هرچند در معرفت‌شناسی قضیه ذهنی کانون بحث و توجه است.

بحث گسترده درباره متعلق صدق، نفس‌الامر، و دیدگاه برگزیده درباره آن که سومین پرسش است مجال دیگری می‌طلبد و بهتر است که این‌گونه مباحث در فلسفه منطق کانون بحث و ارزیابی قرار گیرد. در میان پرسش‌های ارائه‌شده درباره ارکان صدق، بنیادین‌ترین آنها به لحاظ معرفت‌شناختی و منطقی، نخستین پرسش است و آن اینکه ببینیم مطابقت چگونه است و به چه نحو تحقق می‌یابد. در واکنش بدین مسئله در فلسفه مغرب‌زمین، نظریات یا پاسخ‌های گوناگونی ارائه شده است. از آنجاکه در این نوشتار، هدف اصلی ما تبیین موضع خود در برابر مسائل معرفت‌شناختی است، تنها به پاسخ این پرسش از نگاه تفکر اسلامی می‌پردازیم.

برای تبیین چگونگی نظریه مطابقت و نحوه تحقق تطابق، گاه شیوه یا رهبرد انطباق ارائه می‌شود؛ یعنی می‌گویند: مطابقت این است که تصدیق بر محکی و معلوم بالعرض خود منطبق شود. بر اساس این برداشت، مطابقت به معنای انطباق تصدیق بر محکی و معلوم بالعرض خود است: «... ویدخله الصدق والكذب واما الصدق فاذا انطبق على الامور واما الكذب فاذا لم يطابقه» (ابن زرعه، ۱۴۰۸ق، ص ۳۵).

آشکار است که مطابقت و انطباق معنایی نزدیک به هم دارند؛ گرچه مفهوم انطباق روشن‌تر است. اگر مفهوم یا عکسی با صاحب عکس انطباق داشته باشد، در این صورت نیز می‌توان مطابقت را احراز کرد. منظور از مطابقت، انطباق قضیه و اجزای آن بر واقع است. تطابق، مطابقت و انطباق مزبور وقتی معنا می‌یابد که اجزای قضیه که تشکیل‌دهنده قضیه‌اند و قضیه، که خود متعلق تصدیق است، دقیقاً بر واقع منطبق شوند. در عین حال ممکن است در مقام تبیین و تحلیل فلسفی جای این ابهام باشد که انطباق به‌ویژه در مفاهیم چگونه ممکن است و چگونه تحقق می‌یابد؟

به نظر می‌رسد روشن‌ترین نظریه‌ای که درباره چگونگی تحقق مطابقت در قضایا و تصدیقات می‌توان ارائه کرد این باشد که مطابقت در آنها را به حکایت از واقع تفسیر کنیم. حکایتگری از واقع نیز به معنای کاشفیت از آن است. بدین‌سان، مطابقت و حکایتگری به معنای کاشفیت است، نه دلالت و نه انتقال ذهنی از حاکی به محکی از راه مشابهت میان آن دو. توضیح آنکه برای تصدیقات، دو گونه حکایت یا کاشفیت متصور است: ۱. کاشفیت مطلقه؛ ۲. کاشفیت از واقع. اگر حکایت به معنای کاشفیت باشد، و نه کاشفیت از واقع، در این صورت، کاشفیت برای قضیه، که متعلق تصدیق است، و کاشفیت برای تصور یا مفهوم که قضیه از آن تکنون می‌یابد، ذاتی است. به لحاظ چنین معنایی، میان تصورات و مفاهیم از یک‌سو و قضایا و تصدیقات از سوی دیگر تمایزی نیست. همه آنها چنین حاکی‌ت ذاتی‌ای دارند و ذاتی بودن حکایت برای صور ذهنی بدین معناست که وجود آنها به گونه‌ای است که چنین ویژگی‌ای را دارد. صور ذهنی انسان که گونه‌ای از حالات نفسانی‌اند، چنین ویژگی‌ای دارند؛ درحالی‌که دیگر حالات نفسانی همچون غم، شادی، گرسنگی و ترس دارای چنین ویژگی‌ای نیستند.

براساس چنین کاربردی، صورت‌های علمی را می‌توان به آینه تشبیه کرد. آینه موجود صیقل‌یافته‌ای است که کاشفیت، ویژگی ذاتی آن است. البته آینه تفاوت‌های بسیاری با صورت علمی و ذهنی دارد. صورت ذهنی نمی‌تواند از هر چیزی حکایت کند. حکایت آن تنها از شیئی ویژه است؛ درحالی‌که آینه می‌تواند هرچه را که در برابرش قرار می‌گیرد نشان دهد. بنابراین صورت جزئی جواد یا صورت کلی انسان تنها می‌تواند این واقعیت را نشان دهد و نه چیز دیگری را همچون رضا یا طلا یا نقره. صورت علمی انسان از طلا، سنگ، نقره، گربه و... حکایت نمی‌کند، بلکه تنها همان صورت انسان را نشان می‌دهد. افزون بر آن، باید چیزی در مقابل آینه قرار گیرد تا آن را نشان داده، از آن حکایت کند؛ اما کاشفیت صور ذهنی ذاتی است و به‌خودی‌خود از شیئی ویژه حکایت می‌کند.

بدین ترتیب حکایت بدین معنا نه تنها ذاتی تصور، بلکه ذاتی تصدیق و مطلق علم حصولی است. حکایت به معنای کاشفیت و نه کاشفیت از واقع، نه دلالت و نه...، مقوم علم حصولی است. بنابراین در مطابقت بدین معنا هم تصورات یا مفاهیم و هم تصدیقات یا قضایا مشترک هستند. تمایزی که میان تصدیقات و تصورات متحقق است به لحاظ حکایت با چنین کاربردی نیست. در اینجا با این پرسش روبه‌رو می‌شویم که کاشفیت مطلقه در تصور به چه معناست؟ آیا می‌توان تصویر روشنی از آن ارائه کرد؛ چه رسد به اینکه آن را ذاتی و همواره صادق بدانیم؟ برای اینکه بتوانیم بدین پرسش پاسخ دهیم و نیز بتوانیم مطابقت یا حکایت یا کاشفیت ویژه در قضایا و تصدیقات را، که کاشفیت از واقع است، گویاتر تبیین کنیم، لازم است افزون بر تصور و مفهوم، به واژه محکی نیز توجه و آن را بررسی کنیم. چنان‌که گذشت (ر.ک: حسین‌زاده، ۱۳۸۸، ص ۵۶-۹۸)، تصور، مفهوم و دیگر واژگان همگن به لحاظ معنا تمایزی بنیادی ندارند. مفاد همه این واژگان یکی است و آن عبارت است از صورت ذهنی منهای حکم؛ در برابر تصدیق که قوام آن به حکم است. واژه محکی گرچه در آغاز، در ادبیات و مباحث الفاظ کاربرد داشته، پس از توسع، در معرفت‌شناسی رایج شده، که در این دانش به معنای مابازاهای صور علمی یا ذهنی است.

گفتنی است که محکی در معرفت‌شناسی، منطق و دیگر دانش‌های همگن ممکن است دو گونه لحاظ شود: ۱. محکی بالذات؛ ۲. محکی بالعرض. محکی بالذات که در مقابل تصور و

صدق؛ حقیقت، گستره و چگونگی مطابقت (با تمرکز بر دیدگاه برگزیده) □ ۳۱

تصدیق قرار دارد حقیقتی است که صورت ذهنی، اعم از تصور و تصدیق، از آن حکایت می‌کند. براساس این تفسیر، رابطه محکی بالذات با تصور، صورت ذهنی و مفهوم رابطه دال و مدلول است. مفهوم و صورت ذهنی نشان‌دهنده محکی بالذات، و ذاتاً حاکی از آن است. در مقابل محکی بالذات، محکی بالعرض قرار دارد. محکی بالعرض، مصداق خارجی مفهوم و تصور و قضیه است. براساس آنچه گذشت، مطابقت به معنای حکایت تصور (اعم از مفرد و مرکب و حتی قضیه) از محکی بالذات، ویژگی هر صورت ذهنی است؛ اما در نظریه صدق، سخن از مطابقت بدین لحاظ یا حیثیت نیست، بلکه آنچه مطمح نظر است حکایت تصورات است در ضمن قضیه از محکی بالعرض که همان مصداق است.

برای روشن تر شدن تمایز محکی بالذات و بالعرض از باب نمونه به صورت ذهنی یا مفهوم انسان توجه کنید. این مفهوم همواره از حقیقتی، صرف نظر از ظرف تحقق آن، حکایت می‌کند که از آن به ناطقیت تعبیر می‌کنیم. در عین حال، این مفهوم دلالتی بر تحقق این حقیقت در خارج از این ظرف و وجود مصداقش ندارد و از این نظر ساکت است. هنگامی این مفهوم از تحقق حقیقت انسان در خارج حکایت می‌کند که در ضمن قضیه و همراه با تصدیق باشد. به بیان روشن تر، می‌توان افزود: تصدیق دربردارنده دو گونه مطابقت است: ۱. مطابقت مفهومی؛ ۲. مطابقت تصدیقی. مطابقت مفهومی به لحاظ متعلقش، قضیه، اعم از محمول و موضوع یا تالی و مقدم و نسبت میان طرفین، در مجموع، از حقیقتی حکایت می‌کند و مطابقت تصدیقی به لحاظ تحقق نسبت میان طرفین آن در خارج از وقوع آن نسبت در ظرف واقع خبر می‌دهد. به دیگر تعبیر، مطابقت مفهومی به معنای حکایت از معلوم بالذات است و مطابقت تصدیقی به معنای حکایت از معلوم بالعرض یا مصداق. آشکار است که تحقق مطابقت تصدیقی متوقف بر وجود مطابقت مفهومی قضیه است و تحقق مطابقت مفهومی قضیه مبتنی بر تحقق مطابقت مفهومی هریک از اجزای آن است.

بدین سان باید میان دو لحاظ حکایت از محکی بالذات و حکایت از محکی بالعرض یا مصداق و به تعبیر دیگر، حیثیت نمایشگری از محکی بالذات و نمایشگری از معلوم بالعرض یا مصداق خارجی تمایز نهاد. مفهوم، توان حکایت از تحقق معلوم بالعرض یا مصداق را دارد،

ولی بالفعل از آن حکایت نمی‌کند؛ درحالی‌که حکایتگری همین مفهوم به لحاظ حکایت از معلوم یا محکی بالذات، ذاتی و بالفعل است و از آن انفکاک‌پذیر نیست. پس مفهوم، بالفعل، از تحقق خارجی معلوم بالعرض یا مصداق حکایت نمی‌کند، اما تصدیق، بالفعل از تحقق معلوم بالعرض یا مصداق در خارج حکایت می‌کند.

ممکن است چنین ملاکی با قضایای حقیقیه نقض شود؛ چراکه آنها بالفعل از تحقق مصداق در خارج حکایت نمی‌کنند؛ بلکه ممکن است قضیه‌ای حقیقیه مصداق خارجی نداشته باشد یا تحقق مصداق برای آن در خارج ممتنع باشد. در واکنش به این نقد می‌توان چنین پاسخ گفت: در قضیه حقیقیه بر اساس مبنای برگزیده در تعریف آن، حکم به طبیعت تعلق می‌گیرد و نه به افراد. بنابراین معلوم یا محکی بالعرض در این دسته از قضایا طبیعت است و نه افراد یا مصداق و بر فرض تعلق حکم به افراد، که بنا بر تحقیق این‌گونه نیست، براساس این مبنا نیز محکی یا معلوم بالعرض مراد است. به هرروی دقت در این گفته که تصدیق، بالفعل از وجود معلوم بالعرض یا مصداق در خارج حکایت می‌کند و اینکه در این عبارت در کنار مصداق، محکی یا معلوم بالعرض قرار گرفته است، اشکال را مرتفع می‌سازد.

حاصل آنکه نظریه مطابقی صدق به معنای حکایت از مصداق و محکی یا معلوم بالعرض است. چنین معنایی تنها در تصدیقات متصور است. تصورات بر حسب این معنا بالفعل حاکی از واقع نیستند. آنچه برای هر تصور و صورت ذهنی، ذاتی و بالفعل است کاشفیت مطلقه یا حکایت از محکی بالذات است و بس.

با توجه به آنچه گذشت، درمی‌یابیم که مطابقت به معنای حکایت صور ذهنی (اعم از مفرد و مرکب یا تصور و تصدیق)، از محکی بالذات خطاناپذیر است. هر وجود ذهنی بالذات از چیزی حکایت می‌کند که محکی بالذات آن است. صدق و کذب یا درستی و خطا آن‌گاه رخ می‌دهد که آن صورت ذهنی را حاکی از محکی یا معلوم بالعرض آن قرار دهیم و آن صورت ذهنی را بر آن منطبق سازیم. اگر آن معلوم یا محکی بالعرض واقعاً مصداق آن باشد، چه مصداق بالذات و چه غیر آن، صادق خواهد بود، وگرنه کاذب است. بدین‌سان متعلق تصدیق را که قضیه است، مرآت خارج قرار می‌دهیم. اگر به‌راستی و به‌درستی آن را نشان دهد صادق است و اگر همچون آینه

صدق؛ حقیقت، گستره و چگونگی مطابقت (با تمرکز بر دیدگاه برگزیده) □ ۳۳

محدب و مقعر در حکایتگری خود از واقع نقشی نادرست داشته باشد، در این صورت کاذب و خطاست. خطا در مقام تطبیق و به تعبیر محقق طوسی (در این باره، ر.ک: حسین زاده، ۱۳۸۶، ص ۶۲-۵۵) در حکم رخ می دهد. معنای صادق بودن یک تصدیق و قضیه این است که محکی بالذات آن در خارج مصداق دارد و بر آن منطبق است. بنابراین تنها تصدیق و به تبع آن قضیه است که می تواند به صدق و کذب متصف شود؛ چراکه صدق یا کذب، مربوط به مقام حکم، تطبیق و انطباق است و در اینجا است که ممکن است در حکایتگری از واقع، آن را به درستی بنمایاند یا اینکه چنین نباشد.

آشکار است که تصورات یا مفاهیم گرچه از محکی بالذات خود حکایت می کنند و حکایتشان ذاتی است، در آنها هیچ حکمی وجود ندارد و نسبت به تحقق محکی خود در خارج یا عدم تحقق آن ساکت اند و در این باره داوری و حکمی نمی کنند. حکم برای تصدیق است و بس. بنابراین آنها بدین لحاظ به خطا و صدق متصف نمی شوند؛ البته به لحاظ حکایتگری از محکی بالذات خود همواره صادق اند.

مطابقت؛ عینیت گرایی یا شبیح گرایی

یکی از جهات دیگری که مبحث حقیقت صدق و چگونگی آن را آشکار می کند، بررسی نظریه هایی است که درباره وجود ذهنی ارائه شده است. دیدگاه رایج در این باره از نگاه متفکران مسلمان این است که تصورات و مفاهیم که مؤلفه ها و اجزای قضیه اند، به لحاظ ماهیت عین ماهیات خارجی اند. البته دیدگاه های دیگری نیز طرح شده است. بدین سان درباره انطباق یا مطابقت تصورات و صور ذهنی، قرائت های گوناگونی از نظریه مطابقت ارائه شده است که مهم ترین آنها نظریه عینیت گرایی و شبیح گرایی است. شبیح گرایی نیز قرائت های گوناگونی دارد. به هر روی براساس نظریه عینیت که دیدگاه رایج و مشهور است، ماهیت ها و صور ذهنی با ماهیات و صور خارجی عینیت دارند. بر فرض تمام بودن ادله این نظریه، مشکلات بسیار دشواری در برابر آن قرار گرفته است که اصلی ترین آنها با به کارگیری راه حل ابتکاری ملاً صدرا گشوده می شود. با به کارگیری راه حل وی، نتیجه قول به عینیت این است که - برای مثال - انسان

ذهنی به حمل اولی جوهر است، درحالی‌که به حمل شایع جوهر نیست و در مقوله کیفیت نفسانی مندرج است. آیا اینکه گفته شود انسان ذهنی به حمل اولی انسان است و به حمل شایع کیفیت نفسانی، با این ادعا که انسان ذهنی مفهومی است که کاملاً بر انسان خارجی منطبق است، تفاوتی بنیادین دارد؟

بدین‌سان راه حل ابتکاری ملاًصدرا در حل مشکلات وجود ذهنی سرانجام به عکس و مفهوم بودن صورت ذهنی نزدیک می‌شود و این نگرش با نظریه شبح محاکی صدق تمایزی بنیادی نخواهد داشت؛ چراکه براساس این راه حل معنای عینیت، عینیت ماهوی در مرتبه حمل اولی است و در نتیجه انسان ذهنی به حمل اولی - یعنی به لحاظ مفهوم - همان انسان خارجی است. می‌توان با توجه به طبقه‌بندی مفاهیم به‌ویژه اقسام مفاهیم کلی بر شدت اشکال افزود و آن اینکه راه مزبور بر فرض درستی تنها می‌تواند مشکل مفاهیم ماهوی را بزدايد؛ اما مشکل دیگر مفاهیم کلی همچون مفاهیم فلسفی و منطقی را از چه راهی حل می‌کنید؟ افزون بر آن، براساس تفسیری که این نوشتار از نظریه شبح ارائه می‌دهد، صور ذهنی یا مفاهیم، آینه‌هایی از واقعیت‌های خارجی‌اند. آنها به‌گونه‌ای در محکی خود فانی‌اند که حدود هر یک از اشیا و ویژگی‌های آنها را - چنان‌که ممکن است - نشان می‌دهند. نحوه حکایت آنها از اشیای خارجی به‌گونه‌ای است که گویا آن واقعیت، منهای آثار خارجی در این آینه بازتاب یافته است. این تصویر چنان به دقت بر محکی خود منطبق است و تطبیق می‌کند که اگر فاعل شناسا متوجه نباشد، تصویر و مفهوم را به جای محکی خارجی می‌گیرد. بدین‌سان پذیرش نظریه عینیت براساس حمل اولی بدین معناست که ذاتیات یک ماهیت چنان در آینه ذهن بازتاب می‌یابند که آن ذاتیات با وجود دیگری در خارج تحقق دارند. آیا این تفسیر از عینیت، با مفهوم و آینه بودن صور ذهنی تفاوتی بنیادین دارد؟

علاوه بر آن، حتی اگر بپذیریم که تفسیر مزبور از نظریه عینیت با نظریه شبح محاکی و تصویر مطابق متفاوت است، باید یادآور شویم که ما به حدود واقعی و ذاتیات ماهیات دسترسی نداریم (برای مطالعه بیشتر، ر.ک: حسین‌زاده، ۱۳۸۶، ص ۴۴-۵۴).

نتیجه‌گیری

در این نوشتار پس از نگاهی گذرا به پیشینه صدق، معانی و کاربردها و گونه‌های آن، صدق منطقی را تعریف کرده، گستره مطابقت را واکاویدیم و در پایان نظریه این نوشتار را درباره چگونگی تحقق نسبت مطابقت، که از ارکان نظریه مطابقتی صدق است، ارائه کردیم. با تحلیل صدق خبری یا منطقی و تأمل در موارد کاربرد آن، بدین نتیجه دست یافتیم که از راه تحلیل دقیق آن به نظریه مطابقت رهنمون می‌شویم؛ بلکه چنین معنایی از صدق، بدیهی و بی‌نیاز از بحث و استدلال است. هرکس درباره قضایای درون ذهن خود تأمل کند، درمی‌یابد که صدق در آنها بدین معناست که آنها با واقعیت منطبق‌اند و به‌درستی آن را نشان می‌دهند.

با تأمل در تعریف و حقیقت صدق و معنای مطابقت و عدم مطابقت می‌توان به نتیجه دیگری دست یافت و آن اینکه گستره صدق و قلمرو آن محدود است و تنها قضایا یا تصدیقات را دربرمی‌گیرد؛ اما علوم حضوری و نیز تصورات یا مفاهیم از قلمرو صدق خارج‌اند و آنها به لحاظ معرفت‌شناختی و منطقی به صدق یا کذب متصف نمی‌شوند. گفتنی است پیامد این مسئله که آیا مفاهیم و تصورات و علوم حضوری، همچون تصدیقات، به صدق و کذب متصف می‌شوند یا اینکه صدق یا کذب تنها به قضایا و تصدیقات اختصاص دارد، در مبحث معیار صدق آشکار می‌شود. در صورت انتخاب این دیدگاه که صدق یا کذب صرفاً به تصدیقات اختصاص دارد، پیامدش این است که مبحث ارزش شناخت یا معیار صدق نه تنها معرفت‌های حضوری را دربرنمی‌گیرد، که شامل مفاهیم و تصورات نیز نمی‌شود و فقط به تصدیقات اختصاص خواهد یافت.

در پایان، نگاهی گذرا به ارکان سه‌گانه مطابقت افکنیدیم و یادآور شدیم که هرچند مفاهیمی چون مطابقت و صدق بدیهی‌اند و به تعریف حقیقی نیاز ندارند، تبیین ارکان سه‌گانه مطابقت یا صدق، تحلیل چگونگی تحقق نسبت انطباق یا مطابقت، تبیین نفس‌الامر و بیان حقیقت آن و نیز روشن ساختن حامل یا موصوف صدق بدیهی نیستند و به تبیین فلسفی یا معرفت‌شناختی نیاز دارند. نباید از بداهت مفهوم و معنای مطابقت، بداهت دیگر امور مزبور را نتیجه‌گیری کرد.

درباره چگونگی تحقق مطابقت درباره تصدیقات، که مهم‌ترین مسئله در باب حقیقت صدق

است، بدین نتیجه دست یافتیم که روشن‌ترین و متقن‌ترین نظریه‌ای که می‌توان ارائه و از آن دفاع کرد این است که مطابقت را به حکایت از واقع تفسیر کنیم. حکایتگری از واقع نیز به معنای کاشفیت از آن است. بدین ترتیب نظریه مطابقت صدق به معنای کاشفیت از واقع و حکایت از مصداق و محکی یا معلوم بالعرض است. بنابراین هر تصدیقی دربردارنده دو گونه مطابقت است: ۱. مطابقت مفهومی؛ ۲. مطابقت تصدیقی. مطابقت مفهومی به معنای حکایت از معلوم بالذات است و مطابقت تصدیقی به معنای حکایت از معلوم بالعرض یا مصداق. آشکار است که تحقق مطابقت تصدیقی متوقف بر وجود مطابقت مفهومی قضیه است و تحقق مطابقت مفهومی قضیه مبتنی بر تحقق مطابقت مفهومی هریک از اجزای آن است. تصورات یا مفاهیم از محکی بالذات خود حکایت می‌کنند و حکایتشان از این دیدگاه ذاتی است؛ در آنها هیچ حکمی نیست و نسبت به تحقق محکی خود در خارج یا عدم تحقق آن ساکت‌اند و در این باره حکمی ندارند. حکم صرفاً برای تصدیق است. بنابراین تصورات همواره صادق‌اند و تنها تصدیقات‌اند که به لحاظ حکم، به خطا یا صدق متصف می‌شوند.

صدق؛ حقیقت، گستره و چگونگی مطابقت (با تمرکز بر دیدگاه برگزیده) □ ۳۷

منابع

آژدوکیویچ، کازیمیرتز (۱۳۵۶)، *مسائل و نظریات فلسفه*، ترجمه منوچهر بزرگمهر، تهران، دانشگاه صنعتی شریف.

ابن زرع (۱۴۰۸ق)، *منطق ابن زرع*، تحقیق جبار جیهامی و دیگران، بیروت، دارالفکر اللبنانی.

ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۶۴)، *النجاة*، تصحیح محمدتقی دانش پزوه، تهران، دانشگاه تهران.

— (۱۴۰۳ق)، *الاشارات والتنبيهات*، ج دوم، تهران، دفتر نشر کتاب.

— (۱۴۰۴ق)، *الشفاء، المنطق (المدخل)*، قم، کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی.

— (۱۴۰۵ق الف)، *الشفاء، المنطق (العبارة)*، تحقیق محمود خضیری، قم، کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی.

— (۱۴۰۵ق ب)، *منطق المشرقین*، ج دوم، قم، کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی.

— (۱۴۰۰ق)، *رسائل*، قم، بیدار.

ابهری، اثیرالدین (۱۳۷۰)، *تنزیل الافکار*، در: نصیرالدین طوسی، *تعدیل المعیار فی نقد تنزیل الافکار*، در:

مجموعه مؤلفان، منطق و مباحث الفاظ، تصحیح مهدی محقق و دیگران، تهران، دانشگاه تهران.

ارسطو (۱۹۸۰م)، *منطق ارسطو*، تحقیق عبدالرحمن بدوی، بیرون، دارالعلم.

بهمنیار، مرزبان بن (۱۳۴۹)، *التحصیل*، تصحیح مرتضی مطهری، تهران، دانشگاه تهران.

فتنازانی، سعدالدین (بی تا)، *کتاب المَطول*، قم، مکتبه الداوری.

تهانوی، محمدعلی (۱۹۹۶م)، *موسوعة کشف اصطلاحات الفنون و العلوم*، بیروت، مکتبه لبنان ناشرون.

حسین زاده، محمد (۱۳۸۸)، *معرفت بشری؛ زیرساخت ها*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ره.

— (۱۳۸۶)، *منابع معرفت*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ره.

حسینی هروی، محمدزاهد (۱۴۲۰ق)، *شرح الرسالة المعمولة فی التصور والتصديق و تعلیقاته*، تحقیق مهدی

شریعتی، قم، مکتبه شریعتی.

سهروردی، شهاب الدین (۱۳۸۲)، *حکمة الاشراف*، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.

— (۱۳۳۴)، *منطق التلویحات*، تصحیح علی اکبر فیاض، تهران، دانشگاه تهران.

طوسی، نصیرالدین (۱۳۵۵)، *اساس الاقتباس*، تصحیح محمدتقی مدرس رضوی، ج دوم، تهران، دانشگاه

تهران.

— (۱۳۸۱)، *منطق التجريد*، در: حسن بن يوسف حلی، *الجواهر النضید*، قم، بیدار.

غزالی، ابوحامد محمد (۱۴۲۱ق)، *معیار العلم*، تصحیح علی بوملحم، بیروت، دار و مكتبة الهلال.

فارابی، ابونصر (۱۴۰۸ق)، *المنطقیات*، تصحیح محمد تقی دانش‌پژوه، قم، کتابخانه آیت‌الله مرعشی نجفی.

فخررازی، محمد بن عمر (۱۹۶۹م)، *المباحث المشرقیة*، تهران، مكتبة الأسدی.

کاتبی قزوینی، نجم‌الدین علی (۱۳۸۲)، *الرسالة الشمسية*، در: قطب‌الدین محمد رازی، *تحریر القواعد المنطقية*

فی شرح الرسالة الشمسية، تصحیح محسن بیدارفر، قم، بیدار.

مصطفوی، حسن (۱۴۱۷ق)، *التحقیق فی کلمات القرآن*، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.

Barnes, Jonathan (ed.) (1984), *The Complete Works of Aristotle, Metaphysics*, Princeton, Princeton University Press.

Hamilton, Edith & Cairns Hantington (eds.) (1984), *The Collected Dialogues of Plato, Sophist*, Princeton University Press, Princeton.