

معرفت‌نفسی سال هشتم، شماره اول، پاییز ۱۳۸۹، ۸۳-۱۰۶

حکایت ذاتی در بوته نقد

مهدی برهان مهریزی*

مجتبی مصباح**

چکیده

معرفت‌شناسان مسلمان سه دیدگاه درباره «حکایت» مطرح کرده‌اند. دیدگاه مشهور این است که «حکایت» ذاتی باب برهان برای صور ذهنی است و این صور بالفعل ماورای خود را نشان می‌دهند. استاد فیاضی «حکایت» را ذاتی باب ایساغوجی برای علم حصولی می‌داند و بر این باور است که حاکی «نفس فاعل شناسا» به شمار می‌رود و صور ذهنی، وجودهای ذهنی محکی می‌باشند. استاد مصباح اعتقاد دارند که «حکایت» انتقال ذهن به طور طبیعی از صور ذهنی به محکی است که در برخی مراتب، حکایت صور ذهنی شأنی و بالقوه است و تنها در مرتبه تصدیق صادق است که «حکایت» به فعلیت می‌رسد.

عمده اختلافی که بین این سه دیدگاه وجود دارد به نوع تحلیل بازمی‌گردد. در این نوشتار، با تحلیلی که از «حکایت» ارائه شده است، به نقد دیدگاه مشهور و استاد فیاضی پرداخته، و از برخی نقدهای بنایی، همچون غفلت از نقش توجه فاعل شناسا در فرایند حکایت، سخن گفته‌ایم.

کلیدواژه‌ها: حکایت ذاتی، حکایت شأنی، تحلیل عرفی، تحلیل فلسفی، توجه، فاعل شناسا، مراتب علم.

mehrizi@gmail.com

* کارشناس ارشد فلسفه، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).

** استادیار مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره). دریافت: ۸۸/۱۱/۲۵ - پذیرش: ۸۹/۴/۱۲

مقدمه

از آنجا که قلمرو شناخت حضوری، محدود است، عمده راه شناخت و کشف مجهولات را در علوم حصولی و جنبه حکایتگری آن باید جست‌وجو کرد. در این میان، مشهور فلاسفه و منطق‌دانان اسلامی بر این باورند^(۱) که «صور ذهنی» بالفعل، و به صورت ذاتی، از ماورای خود حکایت می‌کنند؛ این گروه حکایت‌گری صور ذهنی را امری بدیهی تلقی کرده‌اند. دیدگاه استاد فیاضی در ذاتی بودن حکایت بالفعلی مفاهیم با دیدگاه مشهور یکسان است؛ با این تفاوت که مشهور حاکمی را «صور ذهنی» می‌گیرند و مراد خود از «ذاتی» در حکایت مفاهیم را «ذاتی باب برهان» می‌دانند؛ اما استاد فیاضی بر این باور است که حاکمی «نفس فاعل شناسا» می‌باشد و مراد از «ذاتی»، «ذاتی باب ایساغوجی» است.

در این نوشتار، با تحلیل یافته‌های درونی خویش، به تفسیر دقیق «حکایت» پرداخته، و دیدگاه مشهور و دیدگاه استاد فیاضی را مورد نقد و بررسی قرار می‌دهیم.

تاریخچه مبحث «حکایت»

طرح موضوع «حکایت» را می‌توان به فلاسفه پیش از سقراط همچون آکمایون نسبت داد؛ اما در بین فلاسفه اسلامی، نخستین فیلسوفی که به صورت تلویحی به این موضوع پرداخته، کندی است. البته، عموم فلاسفه و منطق‌دانان در بحث «انواع دلالت» یا «حقیقت علم» و «وجود ذهنی»^(۲) به دلالت صور ذهنی از ماورای خود اشاره کرده‌اند.

اهمیت و ضرورت مسئله

پرواضح است که اساس «علوم حصولی» همان صور ذهنی یا مفاهیم می‌باشد که نقش واسطه را بین فاعل شناسا و متعلق شناخت، ایفا می‌کنند. آنچه موجب شده است تا صورت‌های ذهنی نقش اساسی را در شناخت حقایق ایفا کنند، جنبه حکایتگری آنهاست. بنابراین، بحث از «حکایت» به منزله بحثی فرعی به شمار می‌رود؛ اما نقشی اساسی در فرایند شناخت دارد. از این رو، مبنایی بودن مسئله «حکایت» (و تأثیر آن در شناخت واقع) ضرورت و اهمیت مسئله تحقیق حاضر را روشن می‌سازد.

تحریر محلّ نزاع

نکته مهمی که در هر نوشتار باید به آن توجه شود، به دست دادن موضوع و محلّ بحث و به قول معروف «تقریر محلّ نزاع» است. در بحث «حکایت»، دو موضوع محلّ نزاع است: ۱) ذاتی بودن حکایت مفاهیم؛ ۲) بالفعل بودن حکایت مفاهیم.

پیش از این، در مقاله‌ای به نام «ماهیت حکایت»^(۳) گفته شده است که مراد مشهور از ذاتی در حکایت مفاهیم، «ذاتی باب برهان» است. استاد فیاضی بر این باور است که مراد از ذاتی، ذاتی باب ایساغوجی می‌باشد. همچنین، مطابق با دیدگاه استاد مصباح نیز حکایت به نوعی ذاتی است؛ توضیح آنکه صور ذهنی می‌توانند به طور طبیعی، و بدون هیچ‌گونه اعتبار و قراردادی، فاعل شناسا را به محکی منتقل کنند و این ویژگی خاصّ صور ذهنی است. در واقع، امکان و قابلیت حکایت، ذاتی باب برهان برای صور ذهنی است.

بنابراین، نظر استاد مصباح با نظر مشهور متفاوت است: مشهور حکایت صور ذهنی را ذاتی باب برهان می‌داند؛ اما استاد مصباح امکان حکایت و قابلیت انتقال را ذاتی باب برهان برای صور ذهنی می‌شمارد و نفس فاعل شناسا را حاکی می‌داند. با این بیان، تفاوت دیدگاه استاد مصباح با دیدگاه استاد فیاضی نیز روشن می‌شود؛ چراکه استاد مصباح امکان و قابلیت حکایت را ذاتی باب برهان برای مفاهیم می‌داند، در حالی که استاد فیاضی خود حکایت را ذاتی باب ایساغوجی برای مفاهیم می‌داند.^(۴)

موضوع مورد اختلاف دیگر بالفعل یا بالقوه (شأنی) بودن حکایت مفاهیم است: نظر مشهور و نیز دیدگاه استاد فیاضی آن است که حکایت مفاهیم از ماورای خود بالفعل است و نیاز به هیچ شرطی ندارد، اما استاد مصباح معتقدند که فعلیت حکایت تحت شرایطی تحقق می‌یابد؛ یعنی تا زمانی که فاعل شناسا به صورت ذهنی (از آن جهت که مشابه با محکی است) توجه آگاهانه نداشته باشد، در قالب قضیه قرار نگیرد، فاعل شناسا آن را تصدیق نکند و قضیه صادق نباشد، حکایت بالفعل یا حکایت تام تحقق نمی‌یابد.

البته با دقت در دو موضوع مطرح شده درباره حکایت مفاهیم، به این نکته پی می‌بریم که لازمه ذاتی بودن حکایت برای صور ذهنی، بالفعل بودن حکایت است؛ چون اگر حکایت به هر

نحوی ذاتی مفاهیم باشد، اعم از ذاتی باب برهان یا ایساغوجی، تخلف از ذاتی محال است و مفاهیم بالفعل باید از محکی خود حکایت داشته باشند. اما اگر امکان یا قابلیت حکایت را ذاتی مفاهیم بدانیم، ضرورتی ندارد که مفاهیم بالفعل حکایت داشته باشند، بلکه باید امکان و شأنیت حکایت را داشته باشند؛ از این رو، تخلف مفاهیم از امکان و شأنیت حکایت صحیح نیست. به عبارت دیگر، با دقت در دیدگاه‌ها روشن می‌شود که مشهور و استاد فیاضی، خود حکایت را ذاتی برای مفاهیم می‌دانند؛ اما استاد مصباح، امکان و شأنیت حکایت را ذاتی برای مفاهیم می‌دانند. در نتیجه، بنابه نظر مشهور و استاد فیاضی، تخلف مفهوم از حکایتگری - که ذاتی آن می‌باشد - محال است و حکایت مفاهیم باید بالفعل باشد؛ اما بنا بر دیدگاه استاد مصباح، خود حکایت ذاتی مفاهیم نیست تا حکایت بالفعل باشد، بلکه امکان و شأنیت حکایت ذاتی صورت ذهنی است. در این صورت، بالفعل بودن حکایت، ضرورتی ندارد و تخلف از ذاتی مفاهیم نیست؛ در واقع، امکان و شأنیت حکایت، امری مطابق با ذاتی بودن است. بنابراین، اگر بالفعل بودن حکایت مفاهیم نقد شود، این نقد در واقع به ذاتی بودن حکایت بازمی‌گردد؛ لازمه ذاتی بودن حکایت برای مفاهیم، بالفعل بودن حکایت است.

نقد دیدگاه حکایت ذاتی

نقد نخست: ارائه تفسیری عرفی از حکایت (اشکال مبنایی)

آنچه از کلام مشهور در تفسیر «حکایت» به دست می‌آید این است که: حکایت نوعی دلالت است که فاعل شناسا بدون اعتبار و وضع واضعی، به صورت طبیعی، از دال (مفهوم) به مدلول (محکی) منتقل می‌شود. به عبارت دیگر، انتقال طبیعی از وجود ذهنی به وجود خارجی یا ماورایی اشیا را حکایت می‌گویند. همچنین، برداشت استاد فیاضی از «حکایت» این‌گونه است: حکایت حالتی است که در نفس فاعل شناسا پدیدار می‌آید و ماورای خود را بالفعل، و به صورت طبعی و ذاتی (بدون هیچ لحاظ و اعتباری) نشان می‌دهد و به محکی منتقل می‌شود؛ اعم از اینکه ماورا محکی ذهنی ساخته شده در نفس یا محکی واقعی باشد. به نظر می‌رسد، تعریف حکایت به «نوعی دلالت» یا نشان دادن، براساس معنای عرفی است

و از تحلیل فلسفی فاصله دارد. توضیح آنکه دیدگاه حکایت ذاتی از این لحاظ با دیدگاه حکایت شأنی اشتراک دارد که حکایت نوعی انتقال به معنای دلالت و نشان دادن (نمایشگری) است؛ اما دو دیدگاه یادشده در تفسیر دقیق معنای نمایشگری باهم اختلاف دارند. در اینجا برای روشن شدن ماهیت «حکایت»، باید حقیقت «دلالت» و «نشان دادن (نمایشگری)» را معلوم کنیم. باید بدانیم که در چه زمانی و تحت چه شرایطی، صورت ذهنی یا نفس فاعل شناسا، دلالت بر ماورای خود دارد یا آن را نشان می‌دهد و به محکی منتقل می‌کند؟

به نظر می‌رسد، تحلیل فلسفی «دلالت کردن»، «نشان دادن» و «نمایشگری» با تحلیل عرف از آنها متفاوت است. از نظر عرف، دلالت مفاهیم همچون دلالت تابلو، آینه، کتاب یا نمایشگر رایانه است: کار نمایشگر رایانه نشان دادن و حکایت است (در واقع، نمایشگر وسیله‌ای برای دلالت کردن و نشان دادن است)؛ اما اینکه نمایشگر به چه کسی و به چه ترتیب نشان دهد، از عهده خود آن خارج است. برای مثال، نوری را در نظر بگیرید که از منبع نوری می‌تابد؛ تابش نور کار آن منبع است، اما چگونگی تابش ربطی به آن منبع ندارد. دیوار یا درخت، نقشی در تابیدن نور از آن منبع ندارند؛ به عبارت دیگر، تاباندن نور، ذاتی منبع نور است.

مثال دیگری که می‌توان برای تحلیل عرفی از حکایت ارائه کرد، این است که دلالت کردن و نشان دادن، مانند تیر انداختن است؛ عمل تیراندازی کار ذاتی هر تیرانداز به شمار می‌رود، اما اینکه به کجا انداخته می‌شود و به چه کسی اصابت می‌کند، نقشی در تیراندازی وی ندارد.

با توجه به مثال‌های بیان‌شده، می‌توان چنین نتیجه گرفت: تحلیلی که عرف از حکایت مفاهیم دارد همانند منبع نور یا تیرانداز است: نمایشگری و حکایت کار مفاهیم، و این عمل ذاتی آنها شمرده می‌شود؛ اما اینکه مفاهیم به چه کسی نشان می‌دهند و شخص را به چه چیزی منتقل می‌کنند، ربطی به نمایشگری مفاهیم ندارد و خارج از رسالت آنهاست. بنابراین، توجه فاعل شناسا، در نمایشگری مفاهیم نقشی ندارد.

چه بسا منشأ استناد نمایشگری به مفاهیم و مقایسه نمایشگری مفاهیم با تابش نور یا تیر انداختن به این جهت باشد که عرف، ابزار نمایش را حقیقتاً نمایش‌دهنده می‌پندارد؛ چنان‌که کتاب، نور، سی‌دی و حتی رایانه را که از ابزارهای آموزش و انتقال اطلاعات هستند،

آموزش‌دهنده و اطلاعات‌دهنده می‌داند و حال آنکه کتاب‌علایم و نوشته‌هایی درج‌شده بر روی صفحه کاغذ است و نوار، چیزی است که با وارد شدن به ضبط صوت، امواج صوتی را پخش می‌کند. این خلط در رایانه نمود بیشتری دارد؛ چون انسان تصوّر می‌کند که این دستگاه دارای حافظه، هوش مصنوعی و پردازش‌کننده اطلاعات است و حال آنکه رایانه وسیله‌ای است که تصاویر و خطوطی را بر روی مانیتور یا صفحه کاغذ و مانند آن به انسان نشان می‌دهد. در واقع، در همه این امور، فاعل شناساست که با توجه به این نوشته‌ها، تصاویر و خطوط به معانی آنها منتقل می‌شود؛ در غیر این صورت اگر فاعل شناسا توجهی به آنها نداشته باشد، هیچ‌گونه انتقالی صورت نمی‌پذیرد. آیا خود خطوط در کتاب‌ها، پخش امواج صوتی، نمودار شدن تصاویر و اشکال یا حروف، بدون توجه فاعل شناسا، قادرند او را به چیزی منتقل کنند؟ آیا این ابزار، بدون توجه فاعل شناسا، بالفعل چیزی را نشان می‌دهد؟

مفاهیم نیز همانند بقیه ابزارها می‌باشند؛ با این تفاوت که ابزارهای ذکرشده، برای انتقال، نیازمند جعل و اعتبار مؤونه زایده‌اند؛ اما مفاهیم به طور طبیعی و بدون هیچ اعتبار و قراردادی می‌توانند فاعل شناسا را به محکی منتقل کنند و این ویژگی خاص مفاهیم است.

به نظر می‌رسد، این تحلیل و تفسیر عرفی برای نمایشگری و حکایت مفاهیم صحیح نباشد؛ زیرا با دقت در حکایتگری و نمایشگری، پی می‌بریم که نمایشگری مفاهیم چون تابش نور در منبع نور یا تیر انداختن در تیراندازی نیست؛ بلکه حکایت و نمایشگری مفاهیم بدین معناست که فاعل شناسا از مفهوم به محکی منتقل شود. به عبارت دیگر، فرض حکایت و نمایشگری مفاهیم در جایی است که ابزار نمایش (مفاهیم)، نمایشگر حقیقت و واقعیت باشد و این نوع نمایشگری در صورتی تحقق می‌یابد که فاعل شناسا به آن ابزار توجه داشته، آن را نمایشگر واقع بداند، تصدیق کند و حقیقتاً نیز چنین باشد (قضیه صادق باشد).

از این رو، در مقام ارائه تحلیل فلسفی از حقیقت «دلالت کردن»، «نشان دادن»، و «نمایشگری»، چنین بیان می‌کنیم: دلالت و نمایشگری، به لحاظ فلسفی، فرایندی است حاصل از زمینه‌سازی یک‌سری ابزار که موجبات انتقال ذهن و نفس فاعل شناسا از مفهوم به ماورای آن را فراهم آورد و این فرایند از طریق ارجاع به یافته‌های درونی قابل درک است.

در اینجا برای روشن شدن نحوه حکایت صور ذهنی، ادراک جزئی حسی یا خیالی را که بیشتر با آن ارتباط داریم، مثال می‌زنیم تا بتوانیم به تحلیل دقیق حکایت برسیم. به عنوان مثال، با دیدن گل محمدی صورتی حسی از این گل در ذهن شکل می‌گیرد و با قطع ارتباط اندام‌های حسی، صورت خیالی گل محمدی تحقق می‌پذیرد.

تحلیل شکل‌گیری حکایت صورت حسی گل محمدی را می‌توان چنین بیان کرد:

۱. با مراجعه به یافته‌های درونی خود، به این نکته پی می‌بریم که با دیدن گل محمدی حالتی در نفس ایجاد می‌شود که تا قبل از دیدن آن چنین حالتی وجود نداشته است و بر این اساس، صورت ذهنی شکل می‌گیرد؛

۲. سپس درمی‌یابیم که در غالب موارد، صور ذهنی ما را به چیزی منتقل می‌کند؛ در این مرحله، با دو سؤال روبه‌رو هستیم:

اولین سؤال این است که چه ارتباطی بین صورت حسی و امر محسوس وجود دارد؛ به گونه‌ای که ما را از صورت حسی به چیزی منتقل می‌کند؟

دومین سؤالی که در پیش‌رو داریم این است که این انتقال همیشگی و بالفعل است یا تحت شرایط خاصی صورت می‌پذیرد؟ به عبارت دیگر، این انتقال کار خود صورت ذهنی است یا عوامل دیگری در این انتقال نقش دارند؛ به گونه‌ای که اگر آن عوامل نباشند، انتقالی صورت نمی‌پذیرد؟

۳. با تحلیل یافته‌های ذهنی، می‌توان گفت: انتقال از چیزی (صورت ذهنی) به چیزی دیگر (گل محمدی)، در صورتی تحقق می‌یابد که دو طرف انتقال وجود داشته باشند و بین آن دو رابطه‌ای برقرار باشد؛

۴. در گام بعد، درمی‌یابیم که هر رابطه‌ای زمینه‌ساز انتقال به معنای حکایت نیست، بلکه باید رابطه مشابهت باشد تا انتقال و حکایت صورت پذیرد؛

۵. اما آیا هر مشابهتی می‌تواند زمینه‌ساز انتقال باشد؟ پاسخ منفی است؛ آنچه نفس به علم حضوری درمی‌یابد این است که انتقال تنها در صورتی تحقق می‌یابد که بین آن دو امر، مشابهت تام باشد؛ به گونه‌ای که اگر از نحوه حکایتگری صورت ذهنی و خارجی بودن گل محمدی،

صرف نظر کنیم، آن دو بر هم منطبق باشند.

بنابراین، پاسخ سؤال نخست این است که ملاک انتقال از حاکی به محکی، مشابهت تام بین حاکی و محکی است.

از این مرحله به بعد، در مقام پاسخ به دومین سؤال هستیم که: «آیا این انتقال همیشگی و بالفعل است یا تحت شرایط خاصی صورت می‌پذیرد؟» به عبارت دیگر، آیا صرف مشابهت تام بین صورت ذهنی و گل محمدی، می‌تواند فاعل شناسا را از حاکی به محکی واقعی منتقل کند؟ ۶. در اینجا با مراجعه به یافته‌های درونی خویش می‌فهمیم که مشابهت تام به تنهایی قادر نیست ما را به چیزی منتقل کند؛ بلکه فاعل شناسا باید به صورت ذهنی و مشابهتش با امر محسوس توجه داشته باشد؛ چون در اینجا سه حالت برای نفس متصور است: یا اصلاً توجهی به این صورت ذهنی ندارد یا توجه به این صورت ذهنی دارد؛ در صورت دوم، یا توجه استقلالاً به صورت ذهنی دارد یا توجه آلی. با مراجعه به یافته ذهنی خود پی می‌بریم که در دو صورت نخست از این صورت ذهنی، به چیزی منتقل نمی‌شویم و با توجه آلی به صورت ذهنی (یا توجه به صورت ذهنی از آن جهت که شباهت تام به گل محمدی دارد)، به این منتقل می‌شویم که این حاکی می‌تواند امری (محکی) را در خارج نشان دهد. در اینجا، اولین مرتبه از مراتب فعلیت حکایت تحقق می‌پذیرد و با توجه نفس به صورت ذهنی «گل محمدی»، به محکی تصویری آن منتقل می‌شود. تا این مرتبه از فرایند حکایت، ارکان حکایت به دست می‌آید که عبارت‌اند از:

الف) حاکی یا صورت ذهنی (حالت ایجادشده در نفس)؛

ب) محکی یا امر محسوس (اگرچه محکی، تصویری است)؛

ج) مشابهت تام بین حاکی و محکی؛

د) توجه آلی نفس به صورت ذهنی (شرط فاعل شناسا).

همچنین می‌یابیم که صرف تصور گل محمدی، نمی‌تواند ما را به محکی تام برساند؛ بلکه این امر با شرایط دیگری تحقق می‌پذیرد؛ چون حقیقت حکایت، صرف نشان دادن و نمایشگری نیست، بلکه فرایندی است حاصل از زمینه‌سازی یک‌سری ابزار و شرایطی که زمینه انتقال ذهن

حکایت ذاتی در بوته نقد □ ۹۱

را از صورت ذهنی به ماورای آن فراهم می‌آورد و در واقع، رهاورد آن اخبار صادقانه از محکی می‌باشد. بنابراین، اگر صورت ذهنی «گل محمدی» بنخواهد از واقعیتی خبر بدهد، علاوه بر توجه فاعل شناسا، چاره‌ای نیست جز اینکه آن صورت ذهنی در قالب قضیه‌ای بگنجد؛ چون با تصوّر حسی، تنها به محکی تصویری می‌رسیم، و در حکایت تصویری، واقعیتی مکشوف نمی‌شود. به بیان دیگر، تصوّر «گل محمدی» از وجود یا عدم گل محمدی یا یکی از ویژگی‌های آن به ما خبر نمی‌دهد؛ بلکه صورت حسی «گل محمدی» باید در قالب قضیه «گل محمدی وجود دارد» یا قضیه «گل محمدی خوش‌بوست» قرار گیرد تا زمینه اخبار صادقانه از واقعیتی فراهم شود.

در مرحله بعد، برای تحقق حکایت تام و محکی واقعی، فاعل شناسا باید قضایای مزبور را مورد اذعان و تصدیق خود قرار دهد تا تصوّر «گل محمدی» حکایت از واقعیت محکی آن داشته باشد؛ چون تا فاعل شناسا به قضیه مزبور معتقد نباشد و آن را تصدیق نکند، نمی‌تواند ادعا کند که این قضیه، حاکی از واقع است. همچنین تا زمانی که قضایای مزبور، صادق نباشند، نمی‌توان گفت که تصوّر حسی یادشده ما را به محکی تام منتقل کرده و حقیقتاً واقع را نشان داده است. بنابراین، از شرایط تحقق حکایت تام و رسیدن به محکی واقعی، این است که تصوّر در قالب قضیه‌ای قرار داده شود، فاعل شناسا به مفاد قضیه اذعان کند و قضیه نیز مطابق با واقع باشد. البته با دقت در این فرایند، پی می‌بریم که انتقال از صورت ذهنی به محکی، به طور طبیعی و بدون هیچ وضع و قراردادی صورت می‌پذیرد.

به طور خلاصه، چنین به نظر می‌رسد که استاد مصباح معتقدند که رسالت صور ذهنی عبارت است از: اخبار صادقانه از اصل وجود، نحوه وجود واقعیات (محکيات) و مطابقت با واقع نفس‌الامری قضایا که این امر در حکایت تصدیقی صادق تحقق می‌پذیرد و حکایت بالفعل و تام تنها در این مرحله شکل می‌گیرد. اما مطابق دیدگاه حکایت ذاتی (فعلی)، حکایت لزوماً به معنای نمایشگری صادقانه از اصل وجود، نحوه وجود واقعیات (محکيات) و مطابقت با واقع نفس‌الامری قضایا نیست؛ بلکه صرف دلالت و نمایشگری است. این امر (نمایشگری صادقانه از اصل وجود، نحوه وجود محکيات و مطابقت با واقع نفس‌الامری قضایا) در حکایت تصدیقات

تحقق می‌یابد؛ اما در حکایت تصوّرات، مفاهیم نسبت به وجود و عدم محکی لابلشرط هستند و در حکایت قضایا، صور ذهنی نسبت به مطابقت با واقع نفس‌الامری قضایا ساکت‌اند و این تفسیر از نمایشگری و حکایت، مبتنی بر تفسیری عرفی است.

نقد دوم: نادیده گرفتن نقش توجه فاعل شناسا (اشکال بنایی)

مطابق دیدگاه مشهور، حاکی صورت ذهنی، و مطابق دیدگاه استاد فیاضی، حاکی نفس فاعل شناساست؛ بنابراین هر دو دیدگاه، در فرایند حکایت، «توجه فاعل شناسا» نقشی ندارد و مفاهیم در حکایت خویش به هیچ شرطی نیاز ندارند. در واقع، مفاهیم بالفعل از محکی خود حکایت دارند و این ویژگی ذاتی آنهاست. در مقابل بنا به دیدگاه حکایت شأنی، در فرایند حکایت، «توجه فاعل شناسا» شرط اساسی است و تا زمانی که فاعل شناسا توجه آلی به مفاهیم نداشته باشد، حکایت به فعلیت نمی‌رسد.

در مقام نقد دیدگاه مشهور که حاکی را صورت ذهنی می‌دانند، چنین به نظر می‌رسد که: اولاً اینکه حکایت صورت ذهنی (حاکی) از محکی خود به توجه نفس به حاکی نیازی ندارد، امری خلاف وجدان است؛ چون تا فاعل شناسا به مفاهیم توجه نکند، انتقالی از حاکی به محکی صورت نمی‌پذیرد و حکایت تحقق نمی‌یابد.

ثانیاً صورت ذهنی از آن جهت که صورت است، مانند صورت روی کاغذ بوده، هیچ‌گونه نمایشگری نداشته و صرف صورت روی کاغذ، قطعاً چیزی را به ما نشان نمی‌دهد؛ چرا که اگر فاعل شناسای ذی‌شعور، دارای توانایی‌های ادراکی نباشد تا این صورت‌ها را درک کند و مورد توجه قرار دهد، این صورت‌ها به تنهایی هیچ‌گونه نمایشگری ندارند و از این صورت‌ها نمی‌توان به چیز دیگری منتقل شد. به عبارت دیگر، صورت‌های ذهنی مانند دیگر صورت‌ها می‌باشند و تا زمانی که به قابلیت نمایشگری آنها توجه نشود، انتقالی از صورت ذهنی به محکی شکل نمی‌گیرد.

بنابراین، به نظر می‌رسد، بیان اینکه صور ذهنی ذاتاً و بدون توجه فاعل شناسا، همچون ابزاری، در حال نشان دادن اشیا هستند، تحلیل و تفسیری عرفی است و تحلیل دقیقی برای نمایشگری و حکایت صور ذهنی نمی‌باشد؛ زیرا با دقت در حکایتگری و نمایشگری صور

ذهنی، پی می‌بریم که نشان دادن صور ذهنی به معنای انتقال دادن است و در واقع، فاعل شناسا با توجه خود و به وسیله ابزاری از چیزی به چیز دیگری منتقل می‌شود.

بنابراین، چنین می‌توان نتیجه گرفت که حکایت و نمایشگری صور ذهنی، یک عمل اختیاری و با اراده و توجه است؛ به گونه‌ای که اگر فاعل شناسا توجهی به صور ذهنی نکند، انتقالی صورت نمی‌پذیرد و صور ذهنی از آن جهت که صور ذهنی‌اند، اختیار و شعوری ندارند و قادر نیستند به خودی خود فاعل شناسا را به محکی منتقل کنند.

البته آن‌گونه که بیان شد، چه بسا استناد نمایشگری به صور ذهنی به این جهت باشد که عرف، ابزار نمایش را حقیقتاً نمایش‌دهنده می‌پندارد و حال آنکه صور ذهنی از آن جهت که صورت ذهنی می‌باشند، همانند مابقی صور، تنها ابزار بوده، برای انتقال به محکی، نیازمند توجه فاعل شناسا هستند. در واقع، چنان‌که کتاب، نوار، سی‌دی و حتی رایانه، ابزار آموزش و انتقال اطلاعات هستند، صور ذهنی نیز تنها ابزار نمایش می‌باشند؛ با این تفاوت که ابزارهای ذکرشده، برای انتقال، نیازمند جعل و اعتبار مؤونه زایده می‌باشند. اما صور ذهنی به طور طبیعی و بدون اعتبار و قراردادی این قابلیت را دارند که فاعل شناسا را به محکی منتقل کنند و این ویژگی خاص صور ذهنی است.

بنابراین، در صورت ذهنی نیز اگر فاعل شناسای ذی‌شعور دارای توانایی‌های ادراکی نباشد و توجه به این صورت ذهنی نکند، انتقالی از صورت ذهنی به محکی شکل نمی‌گیرد و حکایتی تحقق نمی‌یابد.

در مقام نقد دیدگاه/استاد فیاضی که حاکی را نفس فاعل شناسا می‌داند، چنین به نظر می‌رسد که تفاوت نظر ایشان با نظر مشهور در جنبه وجودشناختی حاکی است؛ استاد فیاضی با توجه به مبنای اتحاد جوهر و اعراض خود و تغییر نفس به تبع عالم شدن، نفس فاعل شناسا را با علم حصولی متحد می‌داند و معتقد است که ذات نفس همچون آئینه‌ای می‌شود که محکی را نشان می‌دهد. اما در این دیدگاه نیز نشان دادن مطابق معنای عرفی، فعل خود ابزار تلقی شده و نفس نیز همچون آئینه نمایشگر حقیقی قلمداد گردیده است. این دیدگاه از این جهت که نقش توجه و اراده را در انتقال نادیده گرفته، با دیدگاه مشهور مشترک است.

نقد سوم: وجدان، مستند حکایت شأنی

طرفداران حکایت ذاتی بر این باورند که حکایتگری مفاهیم، ذاتی آنهاست و این ویژگی بالوجدان و با علم حضوری قابل درک است؛ در واقع مستند خود را وجدان و علم حضوری قرار داده‌اند.^(۵) آنچه درباره این استناد به نظر می‌رسد این است که اگر منظور از مستند قرار دادن وجدان و یافت حضوری در حکایت ذاتی مفاهیم، آن است که فاعل شناسا در مواجهه با اشیا دچار حالتی می‌شود که با علم حضوری و وجدان آن را درک می‌کند، در این صورت دیدگاه مخالف (شأنی بودن حکایت) نیز این یافت حضوری را می‌پذیرد؛ منتها نفس فاعل شناسا این نکته را نیز با علم حضوری می‌یابد که حکایت مفاهیم تنها با ایجاد حالت نفسانی تحقق نمی‌پذیرد، بلکه برای تحقق حکایت شرایطی از جمله توجه فاعل شناسا لازم است. این همان نکته‌ای است که در تحلیل فرایند حکایت توضیح داده شد. افزون بر این، استاد فیاضی در تقسیم مراتب علم به آگاهانه، نیمه‌آگاهانه، و ناآگاهانه،^(۶) به نقش توجه فاعل شناسا اذعان کرده و به نوعی، تحلیل ارائه‌شده مطابق دیدگاه حکایت شأنی را پذیرفته‌اند. در واقع، وجدان و علم حضوری، خلاف دیدگاه حکایت ذاتی را به ما نشان می‌دهد.

نقد چهارم: عدم توجیه مراتب علم بنابر نظریه حکایت ذاتی

تقسیم مراتب علم به آگاهانه، نیمه‌آگاهانه، و ناآگاهانه از ابتکارات استاد مصباح می‌باشد. ایشان بر این باورند که مراتب علم گاهی معلول مراتب وجودی فاعل شناسا، و گاهی معلول توجه نفس است؛ به نحوی که اگر توجه نفس شدت داشته باشد، مرتبه آگاهانه علم و اگر توجه نفس به حد علم آگاهانه نباشد، مرتبه نیمه‌آگاهانه و اگر توجه نفس ضعیف باشد، مرتبه ناآگاهانه شکل می‌گیرد.^(۷) آنچه از عبارات مختلف ایشان در کتاب *آموزش فلسفه* می‌توان استظهار کرد، این است که

تقسیم مراتب علم حصولی به آگاهانه، نیمه‌آگاهانه و ناآگاهانه دارای دو تفسیر است:

تفسیر اول: تقسیم علم به آگاهانه، نیمه‌آگاهانه و ناآگاهانه بر اساس وجود یا عدم «علم به علم» است؛ به این بیان که علم «آگاهانه» در صورتی است که فاعل شناسا به علم یا تصدیق نخستین تفصیلاً توجه داشته باشد؛ یعنی اینکه صورت ذهنی دیگری از علم نخست داشته باشد، به آن

توجه تفصیلی کرده؛ آن را مورد تصدیق قرار داده باشد. برای مثال، شخصی علم دارد که «کوه دماوند بزرگ‌ترین قلّه در ایران است»؛ علم آن شخص به مفاد این قضیه، علم نخستین است. حال، گاهی اوقات، شخص از این قضیه (علم نخستین) صورت ذهنی دیگری می‌گیرد و در مورد آن چنین می‌گوید: «نقیض این قضیه نخست، کاذب است.» این صورت ذهنی دوم، نسبت به علم نخستین، علم دیگری است و فاعل شناسا نیز به آن توجه دارد. در واقع، آن شخص دارای علم به علم یا علم مضاعف می‌باشد. استاد مصباح درباره عبارت «علم به علم» یا «علم مضاعف» چنین می‌نویسند: نیاز فلسفه به اصول منطق و معرفت‌شناسی در حقیقت برای مضاعف کردن علم و به اصطلاح برای حصول علم به علم است... در واقع، نیاز استدلال فلسفی به اصول منطقی یا اصول شناخت‌شناسی از قبیل نیاز مسائل علوم به اصول موضوعه نیست، بلکه نیازی ثانوی و نظیر نیاز قواعد این علوم به خود آنهاست؛ یعنی برای مضاعف شدن علم و حصول تصدیق دیگری متعلق به این تصدیقات می‌باشد؛ چنان‌که در مورد بدیهیات اولیه نیز گفته می‌شود که با نیاز به اصل محال بودن تناقض دارند.^(۸)

علم «نیمه‌آگاهانه» در صورتی است که فاعل شناسا توجه اجمالی به علم نخستین دارد و اگر شخصی یا چیزی فاعل شناسا را متنبه کند، فاعل شناسا توجه تفصیلی به علم نخستین پیدا می‌کند. برای مثال، شخصی علم دارد که «کوه دماوند بزرگ‌ترین قلّه در ایران است»، اما بالفعل توجهی به این قضیه که «نقیض قضیه نخست، کاذب است» و یا اینکه «این قضیه موجه است» ندارد؛ ولی توجه وی به این دو قضیه اخیر و مانند آن، بالقوه، القریبه من الفعل است؛ یعنی با تنبه و هشدارباشی، فاعل شناسا توجه تفصیلی به علم نخست پیدا می‌کند و متوجه می‌شود که «نقیض قضیه نخست، کاذب است» و یا اینکه «این قضیه موجه است.»

علم «ناآگاهانه» در صورتی است که فاعل شناسا اصلاً توجه به علم نخستین ندارد؛ در واقع، علم نخستین و توجهی که شرط حکایت و علم نخستین است، در فاعل شناسا وجود دارد؛ اما هیچ‌گونه توجه ثانوی به علم و قضیه نخستین ندارد و بدین‌گونه هم نیست که با تنبه علم و صورت ذهنی دومی نسبت به علم نخستین پیدا کند. برای مثال، شخصی علم دارد که «کوه

دماوند، بزرگ‌ترین قله در ایران است؛ اما وی با مفاهیم منطقی «قضیه»، «نقیض» و «کذب» آشنایی ندارد. علم آن شخص به مفاد این قضیه، علم نخستین است؛ اما با تنبّه قادر نیست قضایایی مانند «نقیض قضیه مزبور کاذب است» را بسازد و توجه ثانوی به علم نخستین ندارد و در واقع علمی نسبت به علم نخست ندارد و معتقد نیست که قضیه نخست «قضیه‌ای موجب است و یا نقیض آن کاذب است.» در واقع، فاعل شناسا هیچ توجه ثانوی نسبت به قضیه نخست ندارد و با نبود توجه ثانوی، حکایت و علمی ثانوی تحقق نمی‌پذیرد.

بنابر این تفسیر، در سه مرتبه آگاهانه، نیمه آگاهانه، و ناآگاهانه، علم نخستین و توجه فاعل شناسا - که شرط حکایت است - وجود دارد و تفاوت در توجه ثانوی فاعل شناسا به علم نخست است: فاعل شناسا یا توجه ندارد (که در این صورت، علم به علم ندارد و در مرتبه «ناآگاهانه» علم است) یا توجه دارد (که این توجه اگر اجمالی باشد، فاعل شناسا در مرتبه «نیمه آگاهانه» علم است و اگر تفصیلی باشد، وی در مرتبه «آگاهانه» علم است).

تفسیر دوم: تقسیم علم به آگاهانه، نیمه آگاهانه، و ناآگاهانه بر اساس وجود یا عدم علم به علم نیست؛ بلکه علم، در این تفسیر، بسیط است و اگر علم مراتبی دارد، به اعتبار توجه ابتدایی فاعل شناساست. توضیح آنکه گاهی فاعل شناسا توجه کامل و تفصیلی به متعلق علم دارد و حکایت و علم بالفعل است که در این صورت، علم «آگاهانه» است؛ اما در برخی مواقع، فاعل شناسا توجه کامل و تفصیلی به متعلق علم نداشته، بلکه توجه اجمالی به متعلق علم دارد و این غفلت فاعل شناسا به گونه‌ای است که با هشدارباشی، از بین می‌رود و فاعل شناسا توجه پیدا می‌کند. به عبارت دیگر، با تلنگری، ابهام از فاعل شناسا برداشته می‌شود و توجهی که شرط حکایت است، تحقق پیدا کرده، علم وی بالفعل می‌شود. در این صورت، مرتبه علم فاعل شناسا «نیمه آگاهانه» می‌باشد که این مرتبه ممکن است به مثابه «غفلت» فاعل شناسا از متعلق شناخت معرفی شود. اما گاهی اوقات فاعل شناسا توجه بسیار کم‌رنگی به متعلق علم دارد و به گونه‌ای نیست که با تلنگری متوجه شود؛ بلکه با قرار گرفتن در موقعیت و وضعیتی خاص، توجه فاعل شناسا به متعلق شناخت جلب و حکایت صورت ذهنی از ماورایش بالفعل می‌شود که در این صورت، مرتبه علم «ناآگاهانه» می‌باشد که می‌توان آن را به منزله «نسیان» فاعل شناسا از متعلق

شناخت معرفی کرد. برای مثال، شخصی در اتاق مطالعه‌اش به سر می‌برد و سرگرم کتاب خواندن است که گاه فرزندش وارد اتاق وی می‌شود؛ این شخص گاهی متوجه ورود فرزندش به اتاق می‌شود، چون توجه تفصیلی به ورود وی دارد (در این صورت، علم «آگاهانه» شکل می‌گیرد) و گاهی اجمالاً متوجه ورود فرزندش می‌شود، اما چون مشغول مطالعه است، از آن غافل می‌شود. بعد از مدتی، این شخص با هشدارباشی متوجه ورود فرزندش به اتاق مطالعه می‌شود؛ مثلاً از او می‌پرسند: فرزندت را ندیدی؟ با هشدارباش و تلنگری متوجه می‌شود که چند لحظه پیش فرزندش بود که وارد اتاق مطالعه شد و با بیرون آمدن از حالت غفلت، بدین سؤال پاسخ مثبت می‌دهد؛ در این صورت، علم «نیمه‌آگاهانه» بوده است. اما گاهی این شخص به حدی غرق در مطالعه است که به صورت کم‌رنگی متوجه ورود فرزندش به اتاق می‌شود و این توجه به حدی کم‌رنگ است که با هشدارباش، متوجه ورود فرزند نمی‌شود، بلکه باید در موقعیت خاصی قرارگیرد تا توجه وی به ورود او جلب شود؛ مثلاً فرزندش را دوباره با همان حالت در اتاق مطالعه ببیند تا حالتی را که به طور کلی فراموش کرده بود به یاد آورد. در این صورت، علم نخست «ناآگاهانه» بوده است.

استاد مصباح به مراتب مختلف آگاهی از سیر تفکر و استنتاج ذهنی چنین اشاره می‌کنند:

توضیح آنکه در بسیاری از موارد، عقل انسان بر اساس آگاهی‌هایی که به دست آورده با سرعت و تقریباً به صورت خودکار نتیجه‌هایی می‌گیرد؛ بدون آنکه این سیر و استنتاج انعکاس روشنی در ذهن بیابد و مخصوصاً در دوران کودکی که هنوز خودآگاهی انسان رشد نیافته، این سیر ذهنی توأم با ابهام بیشتری است و به ناآگاهی نزدیک‌تر می‌باشد و از این‌روی، چنین پنداشته می‌شود که علم به نتیجه، بدون سیر فکری از مقدمات حاصل شده و به دیگر سخن، خود به خودی و فطری است؛ ولی هر قدر خودآگاهی انسان رشد یابد و از فعالیت‌های درون‌ذهنی خودش بیشتر آگاه گردد، از ابهام آن کاسته می‌شود و تدریجاً به صورت استدلال منطقی آگاهانه ظاهر می‌شود.^(۹)

علم به وجود رابطه علیت و وابستگی بعضی از موجودات مادی به بعضی دیگر نیز از همین قبیل [نیمه‌آگاهانه] است و هرچه به آغاز تولد نزدیک‌تر شویم، ناآگاهانه‌تر

می‌شود؛ تا آنجا که شبیه ادراکات غریزی حیوانات می‌گردد و هر قدر آگاهی انسان رشد یابد، به صورت آگاهانه‌تری ظاهر می‌شود تا به صورت استدلال منطقی درآید.^(۱۰) ایشان در مواردی نیز مراتب مختلف آگاهی را در غیر استدلال بیان کرده‌اند:

گاهی انگیزه‌های انسان به صورت آگاهانه مؤثر واقع می‌شود و گاهی به صورت نیمه‌آگاهانه و حتی ناآگاهانه اثر می‌کند و مثلاً در مواردی که در اثر هیجان عواطف، توجه انسان معطوف به منافع و مصالح دیگران می‌گردد، دیگر توجه آگاهانه‌ای به خیر و کمال خودش ندارد؛ ولی بدان معنی نیست که هیچ‌گونه تأثیری نداشته باشد و دلیلش این است که اگر از او سؤال کنند که چرا این فداکاری را انجام می‌دهی، خواهد گفت: چون دلم می‌سوزد یا چون این کار فضیلت و مقتضای انسانیت است و یا چون ثواب دارد و موجب رضای خداست. پس انگیزه اصلی، رضای عاطفه و لذت بردن از خدمت به دیگران یا نائل شدن به فضیلت و کمال انسانی و یا رسیدن به پاداش اخروی و رضایت و قرب الهی است؛ هر چند فاعل هنگام انجام دادن کار، توجه آگاهانه‌ای به این انگیزه باطنی ندارد.^(۱۱)

با دقت در مراتبی که برای علم بیان شد، پی می‌بریم که اگر در فرایند حکایت برای توجه فاعل شناسا نقشی قائل نشویم، راهی برای توجیه این سه مرتبه باقی نمی‌ماند؛ زیرا تقسیم مراتب علم، به لحاظ مراتب توجه فاعل شناساست و در واقع، توجه نفس فاعل شناساست که دارای مراتب است و به موجب آن، حکایت و علم دارای شدت و ضعف خواهد بود. اما اگر حکایت را ذاتی صور ذهنی بدانیم، در این صورت حکایت و علم تشکیک‌بردار نخواهد بود؛ زیرا صور ذهنی، یا حاکی از ماورایشان هستند یا نیستند و حکایت و علم ناآگاهانه یا نیمه‌آگاهانه معنا ندارد. نکته جالب توجه این است که استاد فیاضی خود در خلال بحث اشتراکات بین علم حضوری و حصولی، چنین می‌گوید:

علم حصولی و علم حضوری هر دو به آگاهانه، نیمه‌آگاهانه، و ناآگاهانه تقسیم می‌شوند: شناخت آگاهانه آنجاست که به چیزی علم داریم و به این علم داشتن هم توجه داریم... شناخت نیمه‌آگاهانه نیز آنجاست که به چیزی علم داریم، ولی توجه به این علم

نداریم؛ به محض آنکه به ما توجه دهند، به آنچه می‌شناختیم توجه آگاهانه پیدا خواهیم کرد؛ مثلاً وقتی مشغول مطالعه هستیم، چه بسا صدای زنگ خانه را - که کاملاً با آن صدا آشنا ایم - نشنویم، ولی به محض آنکه کسی روی شانه ما بزند و ما را متوجه کند، به صدای زنگ توجه آگاهانه پیدا خواهیم نمود؛ همچنان‌که همه ما به وجود خودمان علم حضوری داریم، ولی زمانی که مشغول انجام کاری هستیم، از این علم غافل می‌شویم، ولی به محض آنکه کسی یا چیزی به ما توجه دهد، به علم خود توجه تفصیلی و آگاهانه پیدا می‌کنیم.

شناخت ناآگاهانه نیز آنجاست که به چیزی علم داریم، ولی علاوه بر آنکه به آن توجه نداریم، چنان نیست که به محض آنکه به ما توجه دهند، به آنچه می‌شناسیم توجه آگاهانه پیدا کنیم؛ مثلاً دوستی که سال‌ها پیش با او هم‌کلاس بوده‌ایم، حالا که او را دوباره می‌بینیم، با آنکه نام او را می‌دانستیم، ولی هرچه تلاش می‌کنیم نامش را به یاد نمی‌آوریم، هرچند با دیدن او توجه ما جلب او و نامش شده است؛ چه بسا بعد از مدتی و با قرار گرفتن در فضایی آرام، نام او را به یاد آوریم... بر اساس آیه ۱۷۲ سوره مبارکه اعراف، همه انسان‌ها به خدای متعال علم حضوری دارند؛ ولی این علم در شرایط عادی ناآگاهانه است و هنگامی که توجه انسان از همه‌جا بریده شود و تنها به خدای سبحان تمرکز یابد، به وضعیت آگاهانه درمی‌آید... (۱۲)

بنابر دیدگاه استاد فیاضی، فاعل شناسا تنها در آگاهانه بودن علم و حکایت توجه دارد؛ در قسم نیمه آگاهانه و ناآگاهانه اصلاً توجهی به علم خود ندارد و غافل از علم خود می‌باشد که با هشدارباش یا قرارگرفتن در موقعیتی خاص، متوجه علم خود می‌شود. در نتیجه، مطابق این دیدگاه، توجه فاعل شناسا در اصل حکایت نقشی ندارد؛ برخلاف دیدگاه حکایت شأنی که توجه فاعل شناسا در اصل حکایت صور ذهنی نقش اساسی دارد و فاعل شناسا مطابق تفسیر دوم در تمامی مراتب علم، و مطابق تفسیر اول در دو مرتبه نخست به صور ذهنی توجه دارد؛ منتها توجه فاعل شناسا به جنبه حکایتگری صور ذهنی شدت و ضعف پیدا می‌کند.

در این میان، چنین به نظر می‌رسد که توجیه مراتب علم مطابق دیدگاه حکایت ذاتی دارای

مشکل باشد؛ زیرا اگر آگاهی همان علم است، چگونه توجه در وجود و عدم مراتب آن تأثیر دارد؛ اما در علم، تأثیر ندارد؟ به عبارت دیگر، علم فاعل شناسا چگونه آگاهانه می‌شود؟ آنچه از سخن استاد فیاضی استنباط می‌شود این است که توجه نفس، ناآگاهی را به آگاهی تبدیل می‌کند و توجه نفس است که علم اجمالی را به تفصیلی مبدل می‌سازد و تنها توجیه این سخن، پذیرفتن تأثیر توجه نفس در علم و آگاهی است.

با توجه به آنچه بیان شد، نقد استاد فیاضی به دیدگاه حکایت شانی - مبنی بر اینکه مطابق این دیدگاه تقسیم علم به مراتب سه‌گانه با مبنای استاد مصباح ناسازگار است - وارد به نظر نمی‌رسد؛ زیرا مطابق تفسیر اول، در همه اقسام سه‌گانه، توجه فاعل شناسا وجود دارد و تفاوت تنها در توجه دوم و علم مضاعف است، و مطابق تفسیر دوم نیز در همه مراتب، توجه وجود دارد؛ به طوری که در علم ناآگاهانه، توجه بسیار ضعیف است و چنانچه مقصود عدم توجه در این قسم باشد، در واقع، علم و حکایت فعلیت ندارد و با یادآوری به صورت بالفعل درمی‌آید. در این صورت، تقسیم علم به مراتب سه‌گانه، حداکثر مانند تقسیم علم به تصور و تصدیق است که مقسم اعم از علم فعلی و شانی است.

نقد پنجم: عدم توجیه حکایت قضایای ممتنع بنابر نظریه حکایت ذاتی

مطابق دیدگاه استاد فیاضی، در اموری که محکی‌ای در عالم خارج ندارند (مانند اموری که در گذشته اتفاق افتاده است یا اموری که در آینده اتفاق خواهد افتاد و یا در ممتنعات)، چنان نیست که فاعل شناسا به محکی‌ای منتقل نشود؛ هرچند این محکی در عالم خارج، تحقق نداشته باشد. این انتقال نفس به محکی، بیان‌کننده آن است که نفس فاعل شناسا نشان‌دهنده محکی‌ای غیرخارجی (ذهنی) است. به عبارت دیگر، در علم فاعل شناسا به امور آینده یا گذشته (و به طور کلی، اموری که محکی بالفعل در خارج تحقق ندارد)، از طرفی حاکی که همان «حالت نفسانی» است در حال نشان دادن و حکایت از چیزی است و نمی‌شود که حاکی بالفعل، بدون محکی باشد؛ از طرف دیگر، محکی خارجی‌ای وجود ندارد تا حاکی آن را نشان دهد. در این مقام، محکی در صقع نفس ما قرار داشته، حاکی نشان‌دهنده آن می‌باشد؛ چون تحقق حاکی بدون

حکایت ذاتی در بوتۀ نقد □ ۱۰۱

محکی، ممکن نیست و این محکی همان «صورت ذهنی» است که در واقع «محکی ذهنی» یا «وجود ذهنی محکی» است.

مطابق این دیدگاه، در قضیه «شریک‌الباری ممتنع است»، مفهوم تصویری «شریک‌الباری» باید بالفعل حاکی از محکی‌ای باشد. حال اگر محکی «شریک‌الباری» را صورت ذهنی بدانند، در واقع مفهوم قضیه این‌گونه می‌شود: «صورت ذهنی یا وجود ذهنی شریک‌الباری، ممتنع است.» در این صورت، قضیه بالضروره کاذب است؛ چون نه تنها صورت ذهنی شریک‌الباری ممتنع نیست، بلکه وجود آن پذیرفته شده است و اگر محکی «شریک‌الباری» را خارجی فرض کنیم، هرچند مفاد قضیه «شریک‌الباری ممتنع است» صادق و درست خواهد بود، اما حکایت قضیه بالفعل نیست؛ چون محکی موضوع قضیه (شریک‌الباری) بالفعل در خارج تحقق ندارد و هنگامی که محکی قضیه بالفعل تحقق نداشته باشد، حکایت بالفعل نیز تحقق نخواهد داشت. خلاصه اینکه اگر محکی، وجود داشته باشد، حکایت قضیه بالفعل و درست خواهد بود؛ اما مفاد قضیه کاذب خواهد شد و اگر محکی، وجود نداشته باشد، مفاد قضیه درست خواهد بود؛ اما حکایت بالفعل نخواهد شد.

این اشکال به نوعی بر دیدگاه مشهور نیز وارد است، به این بیان که مشهور معتقدند: صورت ذهنی دارای دو حیثیت وجودی و حاکیت بالفعل می‌باشند. در صورتی که به جنبه حاکیت صورت ذهنی توجه داشته باشیم، این پرسش را مطرح می‌کنیم که: محکی مفهوم تصویری «شریک‌الباری» در قضیه «شریک‌الباری ممتنع است» چیست؟

در صورتی که حکایت مفهوم تصویری «شریک‌الباری» ذاتی است، باید محکی بالفعل داشته باشد. اگر محکی را شریک‌الباری خارجی بدانیم، بالفعل بودن حکایت تحقق می‌یابد؛ اما با مفاد قضیه مطابق نیست؛ چون مفاد قضیه بیانگر امتناع تحقق خارجی شریک‌الباری است. اما اگر محکی را شریک‌الباری ذهنی بدانیم، قضیه حاکی از امتناع شریک‌الباری ذهنی است که مفاد آن نادرست است؛ چون مقصود امتناع شریک‌الباری خارجی است، نه شریک‌الباری ذهنی.

مطابق دیدگاه استاد مصباح مبنی بر شأنی بودن حکایت تصورات، حکایت مفهوم تصویری «شریک‌الباری» شأنی است و تا زمانی که در قالب قضیه نگنجد و مورد تصدیق فاعل شناسا قرار

نگرفته باشد و صادق نباشد، حکایتش بالفعل نمی‌شود. از این رو، مطابق این دیدگاه، مفهوم تصویری «شریک‌الباری» به تنهایی محکی بالفعل ندارد و برای بالفعل شدن باید شرایط مزبور را دارا باشد. از طرف دیگر، صدق قضایا در گرو مطابقت قضایا با نفس الامر آنهاست و نفس الامر قضایا با توجه به ظرف تحقق آنها مختلف می‌شود؛ لذا گاهی ظرف تحقق قضیه‌ای در خارج، گاهی در ذهن و گاهی در عالم فرض و اعتبار است. بنابراین، محکی در قضایا بستگی به نفس الامر قضایا دارد و با توجه به انواع قضایا و نحوه حکایت آنها، محکی آنها نیز روشن می‌شود.

بدین ترتیب، مفهوم قضیه «شریک‌الباری ممتنع است» حاکی از امری مفروض در خارج است؛ به گونه‌ای که اگر در عالم خارج تحقق می‌یافت، این مفهوم مشابه با آن بود. در واقع، حکایت در تصور مفرد «شریک‌الباری» بدین‌گونه است که هم حکایت مفهوم «شریک‌الباری» و هم مشابهت آن با محکی خود فرضی است، نه بالفعل؛ اما حکایت در قضیه صادق «شریک‌الباری ممتنع است» بالفعل می‌باشد و بین مفهوم این قضیه با محکی نفس‌الامری آن مشابهت تام برقرار است. با این تفسیر، هیچ‌یک از دو محذور معتقدان به حکایت ذاتی (نبود محکی بالفعل و ناسازگاری با مفاد قضیه)، لازم نخواهد آمد.

البته اگر مشهور و استاد فیاضی به مطابقت قضیه با واقع نفس‌الامری قضیه معتقد باشند، اشکال از ناحیه قضیه حل می‌شود؛ اما مشکل حکایت در ناحیه مفهوم تصویری «شریک‌الباری» همچنان باقی است.

نقد ششم: نقد نقض نخست (تقسیم علم به تصور و تصدیق)

مستند دیگری که بر ذاتی بودن حکایت فعلی ارائه شده این است که شأنی بودن حکایت تصورات با تقسیم «علم حصولی» به تصور و تصدیق،^(۱۳) سخنی متناقض است؛ چون اگر تصور، قسمی از علم حصولی است، باید حکایت تصورات فعلی باشد تا علم بر آن صادق باشد و حال آنکه مطابق دیدگاه حکایت شأنی، حکایت در تصورات بالفعل نیست و با تحقق شرایطی، حکایت تصورات فعلی می‌شود. بنابراین، مقسم قرار دادن علم حصولی برای تصورات، سخنی پارادوکسیکال است.

حکایت ذاتی در بوته نقد □ ۱۰۳

در مقام پاسخ به این اشکال نقضی، چنین می‌گوییم که ذکر اقسام، مبین معنای مقسم و برطرف‌کننده ابهام در آن است؛ بنابراین، با بیان «تصوّر» به عنوان قسمی برای علم حصولی و تعریف «تصوّر» به پدیده‌ای ذهنی که شأنیت حکایت از ماورای خویش را داشته باشد،^(۱۴) فهمیده می‌شود که مقصود از «علم حصولی» چیزی است که قابلیت و شأنیت کشف از واقع را دارد. بدین ترتیب، مراد از اصطلاح «علم حصولی» روشن می‌شود و در واقع نوعی توسعه در اصطلاح است؛ گذشته از اینکه استاد مصباح خود در مقام بیان معانی علم، چندین معنا را بیان کرده‌اند که اولین آن عبارت است از: «اعتقاد مطابق با واقع»^(۱۵) بنابراین اصطلاح، علم در واقع همان تصدیق مطابق با واقع است که در حکایت تصدیقی صادق که حکایت تام باشد، شکل می‌گیرد و تصوّر و تصدیق شأنیت علم بودن به این اصطلاح را دارند.

نقد هفتم: نقد نقض سوم (ترکیب تصوّرات)

یکی از نقض‌ها بر نظریه حکایت شأنی این بود که: اگر برای تصوّر مفرد به حکایت شأنی قائل باشید و برای همان تصوّر، با تحقق شرایطی (انضمام تصوّرات دیگر در قالب قضیه، تصدیق فاعل شناسا و صادق بودن قضیه)، به حکایت فعلی معتقد باشید، در واقع برای مرکب حکمی غیر از حکم اجزای آن را قرار داده‌اید؛ در حالی که این ترکیب، ترکیبی اعتباری است و حکمی غیر از حکم افراد نمی‌تواند داشته باشد. در مقام پاسخ، چنین می‌گوییم:

اولاً: مقصود از «حکایت قضیه‌ای» که نسبت به «حکایت شأنی محض» مفرد مرتبه بالاتری از فعلیت را دارد، مرتبه‌ای در طول مرتبه قبل است؛ یعنی در مرتبه «حکایت قضیه‌ای»، علاوه بر آنکه توجه آلی به تصوّرات شده است، تصوّرات در ضمن قضیه‌ای گنجانده شده‌اند. در واقع حکایت قضیه‌ای - با اضافه شدن حالتی - از مرتبه قبل به این مرتبه ارتقا پیدا می‌کند، وگرنه چنانچه مجموعه‌ای از تصوّرات در قالب قضیه‌ای باشند و قضیه مورد لحاظ آلی نباشد، حکایت همچنان در مرتبه «حکایت تصوّری» باقی خواهد ماند.

ثانیاً: اینکه مرکب اعتباری هیچ حکمی جز حکم اجزای خود ندارد به معنای آن نیست که حکم هر جزء، چه از اجزای دیگر جدا و چه منضم به آنها باشد، یکسان است؛ مثلاً لشکر مرکبی

اعتباری شمرده می‌شود که از سربازانی با آموزش‌های متفاوت ترکیب یافته است. در صورت حمله لشکر و پیروزی بر دشمن، هر سربازی نقش و سهم خود را در این پیروزی دارد و هیچ چیزی بیش از آن تحقق نمی‌یابد؛ اما این بدان معنا نیست که اگر هر سربازی به تنهایی حمله کند، به همان اندازه بر دشمن غلبه می‌کند، بلکه هر سرباز تنها شأنیت غلبه بر دشمن به اندازه خود را دارد و تنها در صورتی که در کنار سربازان دیگر باشد، این شأنیت را می‌تواند به فعلیت برساند. تصور نیز به همین صورت دارای شأنیت حکایت است و تنها در صورت انضمام شرایط دیگر است که حکایتش به فعلیت می‌رسد.

ثالثاً: این قانون که «هر حکمی در مرکب باشد، در اجزای آن مرکب نیز باید باشد» مستندی ندارد و موارد نقض بسیاری دارد؛ مثلاً مجموعه اعداد طبیعی که مرکب از چندین عدد طبیعی بوده، هرکدام عددی متناهی و محدود می‌باشد؛ اما مجموعه‌ای مرکب از آنها نامتناهی و نامحدود است. گذشته از این، در بسیاری از موارد، ترکیب و اتیان اجزا برای تحقق حکمی در مرکب است و اگر آن حکم در خود اجزا باشد، آوردن اجزا برای تحقق حکم در مرکب لغو و تحصیل حاصل می‌شود.

نتیجه‌گیری

به طور خلاصه، ریشه اختلاف بین دو دیدگاه به دو جهت بازمی‌گردد:

۱. نمایشگری و حکایت، وصف بالفعل صور ذهنی (ابزار نمایش) نیست؛ بلکه برای تحقق نمایش و حکایت، علاوه بر ابزار نمایش، توجه نفس فاعل شناسا باید به آن ضمیمه شود تا نمایشگری این ابزار کامل شود؛
 ۲. حکایت و نمایشگری در صورتی تام و بالفعل خواهد بود که صورت ذهنی قابلیت حکایت از واقع را داشته باشد؛ یعنی مفهوم در قالب قضیه بوده، فاعل شناسا آن را نمایشگر واقع بداند (تصدیق) و حقیقتاً نیز چنین باشد (صدق).
- با توجه به مطالب ارائه شده، به نظر می‌رسد، دیدگاه حکایت ذاتی، قابل خدشه است؛ چراکه تحلیل این دیدگاه، مبتنی بر تحلیل عرفی است، نه فلسفی؛ گذشته از اینکه از جهت بنایی نیز نقد و نقض‌هایی بر این دیدگاه وارد است که پذیرش دیدگاه حکایت شأنی را تقویت می‌کند.

- پی‌نوشت‌ها
- ۱- ر.ک: ابونصر فارابی، *المنطقیات للفارابی*، تحقیق محمدتقی دانش‌پژوه، ج ۱، ص ۲۶۶ و ج ۲، ص ۱۱ و ج ۳، ص ۴۳۵؛ ابن‌سینا، *شرح الاشارات و التنبیها*، ج ۱، ص ۲۲-۲۱؛ خواجه نصیرالدین طوسی، *الجواهر النضید*، ص ۳۶-۳۷؛ خواجه نصیرالدین طوسی، *اساس الاقتباس*، ص ۶۱-۶۳؛ ملّاهادی سبزواری، *شرح منظومه*، تعلیق حسن حسن‌زاده آملی، ج ۱، ص ۹۵ و ج ۳، ص ۶۳۶؛ قطب‌الدین رازی، *شرح رساله‌الشمسیه القزوینی* (الکاتبی)، ص ۲۸؛ شهاب‌الدین سهروردی، *مجموعه مصنفات*، ج ۲، ص ۱۵؛ قطب‌الدین شیرازی، *شرح حکمة‌الاشراق*، ص ۳۸-۴۳؛ عبداللّه بن شهاب‌الدین یزدی، *الحاشیه علی تهذیب‌المنطق*، ص ۱۴-۱۵؛ همان، *حاشیه محمد علی*، ص ۱۷۹؛ شمس‌الدین محمد شهرزوری، *شرح حکمة‌الاشراق*، ص ۳۵ و ر.ک: همان ص ۳۹.
- ۲- ر.ک: مرتضی مطهری، *مجموعه آثار*، ج ۹، ص ۲۱۷-۲۱۹.
- ۳- ر.ک: مهدی برهان مهریزی و مجتبی مصباح، «ماهیت حکایت از دیدگاه استاد مصباح»، *معرفت فلسفی*، ش ۲۳، ص ۲۴-۲۵.
- ۴- تفاوت دیگری که می‌توان بیان کرد این است که استاد مصباح، «علم» را «عرض» و «کیف نفسانی» برای نفس فاعل شناسا می‌دانند، از این‌رو، می‌توان «علم» را «حالت نفسانی» دانست. استاد فیاضی نیز «علم» را «حالت نفسانی» می‌دانند، با این تفاوت که «علم» را عرض و کیف نفسانی برای نفس فاعل شناسا ندانسته، معتقدند که علم بالنفس نوعی اتحاد، شبیه اتحاد ماده و صورت دارد.
- ۵- غلامرضا فیاضی، *درآمدی بر معرفت‌شناسی*، ص ۱۶۰؛ ر.ک: *مصاحبه اول و دوم با استاد فیاضی*.
- ۶- همان، ص ۸۱.
- ۷- ر.ک: محمدتقی مصباح، *آموزش فلسفه*، ج ۱، ص ۱۷۷.
- ۸- همان، ص ۱۵۹-۱۶۰.
- ۹- همان، ص ۳۰۲.
- ۱۰- همان، ج ۲، ص ۴۷.
- ۱۱- همان، ص ۱۰۶.
- ۱۲- غلامرضا فیاضی، همان، ص ۸۱.
- ۱۳- ابن‌سینا، *شرح الاشارات و التنبیهات مع‌المحاکمات*، ج ۱، ص ۲۳؛ قطب‌الدین رازی، *شرح مطالع‌الانوار فی‌المنطق*، ص ۸؛ ابن‌سینا، *منطق‌المشرقیین*، ص ۹؛ خواجه نصیرالدین طوسی، *الجواهر النضید*، ص ۱۹۲؛ قطب‌الدین شیرازی، *شرح حکمة‌الاشراق*، ص ۳۸؛ عبداللّه بن شهاب‌الدین یزدی، *الحاشیه علی تهذیب‌المنطق*، ص ۱۵؛ همو، *حاشیه محمد علی*، ص ۱۷۹؛ محمدتقی مصباح، همان، ج ۱، ص ۱۸۴.
- ۱۴- ر.ک: محمدتقی مصباح، همان، ج ۱، ص ۱۸۴.
- ۱۵- همان، ص ۶۳.

۱۰۶ معرفت فلسفی سال هشتم، شماره اول، پاییز ۱۳۸۹

منابع

- ابن سینا، شرح الاشارات و التنبیها، قم، کتاب، ۱۴۰۳ق.
- —، منطق المشرفین، قم، کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی، ۱۴۰۵ق.
- برهان مهریزی، مهدی و مجتبی مصباح، «ماهیت حکایت از دیدگاه استاد مصباح»، معرفت فلسفی، ش ۲۳، بهار ۱۳۸۸، ص ۵۰-۱۱.
- رازی، فخرالدین، شرح مطالع الانوار فی المنطق، قم، کتبی نجفی، بی تا.
- رازی، قطب الدین، شرح رساله الشمسیة القزوینی (الکاتبی)، قم، رضی، ۱۳۶۳.
- سبزواری، ملّهادی، شرح منظومه، تعلیقه حسن حسن زاده آملی، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۸۰.
- سهروردی شهاب الدین (شیخ اشراق)، مجموعه مصنفات، قم، انجمن حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۹۷ق.
- شهرزوری، شمس الدین محمد، شرح حکمة الاشراق، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۷۲.
- شیرازی، قطب الدین، شرح حکمة الاشراق، چاپ افست.
- طوسی، خواجه نصیرالدین، اساس الاقتباس، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۶۱.
- —، الجوهر النضید، قم، بیدار، ۱۳۶۲.
- فارابی، ابونصر، المنطقیات، تحقیق محمدتقی دانش پژوه، قم، کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی، ۱۴۰۸ق.
- فیاضی، غلامرضا، درآمدی بر معرفت شناسی، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۸۶.
- مصباح، محمدتقی، آموزش فلسفه، چ هشتم، تهران، سازمان تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۷.
- مطهری، مرتضی، مجموعه آثار، چ پنجم، قم، صدرا، ۱۳۸۰.
- یزدی، عبدالله بن شهاب الدین، الحاشیه علی تهذیب المنطق، قم، جامعه مدرسین، ۱۴۰۵ق.
- —، الحاشیه علی تهذیب المنطق، حاشیه محمد علی، قم، جامعه مدرسین، ۱۴۰۵ق.