

مهرت فلسفی سال هفتم، شماره چهارم، تابستان ۱۳۸۹، ۳۸-۱۱

ماهیت حکایت از دیدگاه مشهور و استاد فیاضی

مهدی برهان مهریزی*

غلامرضا فیاضی**

چکیده

مشهور معرفت‌شناسان بر این باورند که «صور ذهنی» بالفعل، و به صورت ذاتی، از ماورای خود حکایت می‌کنند. در این میان، استاد فیاضی در نحوه حکایت (ذاتی بودن حکایت) با عموم فلاسفه همراه است. ضمن اینکه آن را معلوم به علم حضوری می‌داند؛ اما درباره حاکمی، ایده‌ای متمایز دارد. در این مقاله تلاش می‌شود تا این دو دیدگاه با یکدیگر مقایسه و نقاط اشتراک و اختلاف آنها تحلیل گردد، از جمله موارد اختلاف آن است که استاد فیاضی معتقد است که حاکمی «صور ذهنی» نیست، بلکه «نفس فاعل شناسا» می‌باشد (و «صور ذهنی» وجود ذهنی محکی است). وی بر این باور است که حاکمی در اشیای خارجی، علاوه بر محکی ذهنی، محکی خارجی و تمام مصادیق همگون را نیز به طور یکسان نشان می‌دهد و این اقتضای ذاتی بودن حکایت است. ایشان مستند نحوه حکایت و تحلیل حکایت به حاکمی و محکی، و حالت نفسانی بودن حاکمی را وجدان و علم حضوری می‌داند و بر این باور است که با تحلیل یافته‌های درونی، می‌توان به امور یادشده رسید. استاد فیاضی با اینکه حکایت مفاهیم مفرد، قضا یا و تصدیقات را ذاتی آنها می‌شمارد، آنها را در نحوه حکایت متفاوت می‌داند.

کلیدواژه‌ها: حکایت، محکی، حاکمی، ذاتی، حالت نفسانی، صورت ذهنی.

marifat@qabas.net

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

** استاد مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره). دریافت: ۸۸/۱۲/۱۶ - پذیرش: ۸۹/۲/۱۹.

۱۲ □ *مجله فلسفی* سال هفتم، شماره چهارم، تابستان ۱۳۸۹

مقدمه

طبیعت انسان به گونه‌ای است که او را وادار می‌کند تا پیوسته در صدد کشف مجهولات مربوط به خویش باشد و از آنجا که قلمرو شناخت حضوری محدود است، عمده راه شناخت و کشف مجهولات را باید در علوم حصولی و جنبه حکایتگری آن جست‌وجو کرد. در این میان، مشهور فلاسفه و معرفت‌شناسان اسلامی بر این باورند^(۱) که «صور ذهنی» بالفعل، و به صورت ذاتی، از ماورای خود حکایت می‌کنند. بنابراین، ایشان صورت ذهنی را امری بدیهی تلقی کرده‌اند؛ اما استاد فیاضی هرچند حکایت را بالفعل و ذاتی حاکمی می‌شمرد و آن را معلوم به علم حضوری می‌داند، ولی معتقد است: «صور ذهنی» حاکمی نیست، بلکه وجود ذهنی محکی است (و حاکمی - در واقع - «نفس فاعل شناسا»، و حکایت حالتی در نفس فاعل شناسا می‌باشد).

اهمیت بحث «حکایت» در معرفت‌شناسی، نگارنده را بر آن داشت که با مراجعه به آثار فلاسفه و منطق‌دانان، و انجام مصاحبه با استاد فیاضی، به تحلیل و تبیین دیدگاه مشهور پردازد و تمایز آن را با دیدگاه استاد فیاضی نیز روشن کند. موضوع «حکایت» و مباحث مربوط به آن، تا جایی که نگارنده تحقیق کرده، به طور مستقل در کتب یا مقالات فلسفی مطرح نشده و تنها منبعی که به طور مستقیم به آن پرداخته است، کتاب *درآمدی بر معرفت‌شناسی استاد فیاضی* می‌باشد که در چند صفحه، این موضوع را مطرح کرده است.^(۲) بدین ترتیب، نوشتار حاضر از راه کنکاش در کتاب‌های فلسفی - منطقی گوناگون و مصاحبه با استاد فیاضی فراهم آمده و البته در این میان، نظریات استادان اعم از مخالف و موافق - در درک بهتر موضوع راهگشا بوده است. امید است که بتوانیم مصداق آیه «يُوتِي الْحِكْمَةَ مَنْ يَشَاءُ وَمَنْ يُؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ» (بقره: ۲۶۹) باشیم و خداوند ما را شایسته دانش و حکمت گرداند؛ چراکه بهترین عطای الهی، درک حقایق است.

اهمیت و ضرورت مسئله

از آنجایی که علوم حضوری محدود و منحصر به امور خاصی است، برای شناخت حقایق، باید

ماهیت حکایت از دیدگاه مشهور و استاد فیاضی □ ۱۳

به «علم حصولی» روی آورد. پایه و اساس «علوم حصولی» همان مفاهیم‌اند که نقش بنیادینی در شناخت دارند. آنچه موجب شده است تا مفاهیم، نقش بنیادینی را در شناخت حقایق ایفا کنند، جنبه حکایتگری آنهاست؛ بنابراین، بحث از «حکایت» با اینکه بحثی فرعی است، نقش مهمی در فرایند شناخت دارد. از این رو، مبنایی بودن مسئله «حکایت» (و تأثیر این موضوع در شناخت واقع) ضرورت و اهمیت پژوهش حاضر را روشن می‌سازد.

تاریخچه تحقیق

تاریخچه موضوع «حکایت» به فلاسفه پیش از سقراط بازمی‌گردد؛ برای مثال، می‌توان از آکمیون نام برد که به گونه‌ای بحث «حکایت صور ذهنی» را مطرح کرده است.^(۳) از کلمات سقراط،^(۴) افلاطون، و ارسطو در مقام نقد نظریه «مثل»^(۵) نیز می‌توان مطالبی را درباره «حکایت» به دست آورد. اما تاریخچه بحث حکایت در بین فلاسفه اسلامی، به صورت تلویحی، به کندهی بازمی‌گردد؛ هرچند در بحث «انواع دلالت»، عموم فلاسفه و منطق‌دانان (از جمله فارابی، ابن‌سینا، فخر رازی، نصیرالدین طوسی، شیخ اشراق، و ملاصدرا) به دلالت صور ذهنی بر ماورای خود اشاره کرده‌اند. البته، در مباحثی مثل «حقیقت علم» و «وجود ذهنی» نیز به حکایت مفاهیم اشاره شده است.^(۶)

تعریف اجمالی حکایت

در اینجا تعریفی اجمالی از حکایت ارائه می‌کنیم؛ ولی بعد از تحلیل حکایت، به تعریف دقیق حکایت از دیدگاه مشهور و استاد فیاضی می‌پردازیم. به طور اجمال، حکایت همان نشان دادن و نمایشگری است؛ به گونه‌ای که فاعل شناسا به ماورای خودش منتقل شود.

ذاتی بودن حکایت

فلاسفه و منطق‌دانان معانی گوناگونی را برای واژه «ذاتی» بیان کرده‌اند^(۷) و این واژه، در واقع،

مشترک لفظی است. در این میان، مشهور بر این باورند که «حکایت» ذاتی باب برهان برای «مفاهیم» می‌باشد؛ همان‌گونه که «امکان» ذاتی «ماهیت» است. اما استاد فیاضی معتقد است که «حکایت» ذاتی باب ایساغوجی برای «مفاهیم» می‌باشد؛ به این بیان که تمام حقیقت و تمام ذات (نوع) «مفاهیم»، حکایت و نمایشگری است.

ماهیت حکایت از دیدگاه مشهور

تعریف حکایت

تا آنجا که نگارنده بررسی کرده است، مشهور عنوان یا فصل مستقلی را به «حکایت مفاهیم» اختصاص نداده‌اند؛ اما از کلام مشهور منطق‌دانان و فلاسفه چنین برداشت می‌شود 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 فاعل شناسا از وجود ذهنی به وجود خارجی (= ماورای) اشیا را «حکایت» می‌گویند. وجه طبیعی بودن انتقال در حکایت مفاهیم، این است که دلالت مفاهیم بالطبع، و مقتضای سرشت مفاهیم می‌باشد؛ لذا فاعل شناسا به صورت طبیعی، و بدون نیاز به قرارداد و وضع واضعی، از مفهوم به محکی منتقل می‌شود. به عبارت دیگر از آنجایی که دلالت طبیعی، قراردادی و جعلی نیست؛ فاعل شناسا بدون نیاز به قرارداد، از دال به مدلول منتقل می‌شود.

این برداشت از حکایت برآمده از دو نکته است: ۱) تعریف مشهور از «دلالت» مبنی بر اینکه «دلالت، بودن شیء است؛ به گونه‌ای که از علم به آن (دال)، علم به امر دیگر (مدلول) لازم می‌آید.»^(۸) ۲) تقسیم دلالت به «وضعی» و «طبیعی» و بیان اینکه «دلالت وضعیه» دلالتی می‌باشد که در سایه وضع و قرارداد واضح پدید آمده است و «دلالت طبیعی» دلالتی می‌باشد که انتقال از دال به مدلول در سایه وضع و قرارداد واضح نیست، بلکه طبیعی و ذاتی دال است.^(۹) البته، در کلام مشهور، به بالفعل و ذاتی یا بالذات بودن حکایت تصریح نشده و آنچه در کلام مشهور منطق‌دانان و فلاسفه آمده، «بالطبع» بودن دلالت مفهوم بر مدلول یا «دلالت طبیعی»

داشتن مفهوم نسبت به مدلول است.^(۱۰) استاد فیاضی معتقد است: درست است که در کلام مشهور، به «بالفعل» و «ذاتی» یا «بالذات» بودن حکایت تصریح نشده است؛ اما با بیان مقدمه‌ای می‌توان به این نتیجه رسید که منظور مشهور، بالفعل بودن حکایت ذاتی مفاهیم است.

توضیح اینکه اگر امری نسبت به بالقوه و بالفعل بودن مطلق باشد و قرینه‌ای درباره‌ی بالقوه یا بالفعل بودن آن موجود نباشد، آن امر را حمل بر بالفعل بودن می‌کنیم؛ چون بالقوه بودن، مؤونه زایده است و نیازمند قرینه می‌باشد و حال آنکه ظاهر هر اسنادی بالفعل بودن است. با در نظر گرفتن این مقدمه، هرگاه در کلمات قوم حکایت بالطبع (بالذات) صور ذهنی به شکل مطلق بیان شد، منصرف به این است که حکایت بالطبع (بالذات) صور ذهنی در نظر آن قوم فعلی (بالفعل) می‌باشد و اگر ادعای فعلی نبودن حکایت طبیعی صور ذهنی را داشتند، باید قرینه‌ای بر بالقوه بودن ارائه می‌کردند؛ زیرا آن‌گونه که بیان شد، بالقوه بودن نیاز به قرینه دارد و ظاهر این است که حکایت بالطبع صور ذهنی، بالفعل باشد. در ضمن، «ذاتی» بودن حکایت بالفعل را می‌توان از «بالطبع» بودن یا «دلالت طبیعی» داشتن مفهوم نسبت به مدلول به دست آورد؛ چراکه مشهور بالطبع یا دلالت طبیعی را در مقابل بالوضع یا دلالت وضعیه قرار داده‌اند و این قرینه است بر اینکه مراد از بالطبع بودن یا دلالت طبیعی داشتن، بالذات یا ذاتی بودن دلالت مفهوم بر مدلول است؛ یعنی دلالت مفهوم بر مدلولش به اعتبار و وضع واضعی نیاز ندارد، به خلاف دلالت لفظ بر مدلولش که نیاز به اعتبار و وضع واضعی دارد.^(۱۱) بنابراین، از اینکه مشهور «بالوضع» بودن و «دلالت وضعیه» داشتن را غیرذاتی می‌شمرند، معلوم می‌شود که منظور از بالطبع بودن و دلالت طبیعی داشتن - در مقابل بالوضع بودن و دلالت وضعیه داشتن - بالذات بودن و دلالت ذاتیه داشتن است. قرینه دیگر اینکه در برخی از کلمات مشهور، «بالطبع» بودن یا «دلالت طبیعی» داشتن، بر بالذات بودن یا دلالت ذاتیه داشتن عطف شده است؛ برای مثال، مَلَّاصِدْرًا چینی می‌نگارد: «... و هو أن المعية قد تكون بالذات و قد تكون لا بالذات و الطبع بل بمجرد الاتفاق...»^(۱۲)

ارکان حکایت

منظور از ارکان حکایت پایه‌ها و مقوماتی می‌باشد که تحقق حکایت وابسته به آنهاست؛ به

نحوی که اگر یکی از آنها نباشد، حکایتی تحقق نمی‌پذیرد. البته آن‌گونه که گفته شد، مشهور عنوان یا فصل مستقلی را به «حکایت مفاهیم» اختصاص نداده‌اند تا ارکان حکایت را از آن عناوین و فصول به دست آوریم؛ اما با مراجعه به مباحث مربوط به حکایت در کلام مشهور، می‌توان ارکان حکایت را چنین برشمرد:

۱. وجود حاکی

مطابق دیدگاه مشهور، «حاکی» همان «صورت ذهنی» است که در مواجهه با اشیا، اعم از اشیای خارجی یا ذهنی، در نفس و ذهن فاعل شناسا نقش می‌بندد و ماورای خود را نشان می‌دهد. ویژگی نخست صورت ذهنی یا حاکی آن است که شامل تصوّر و تصدیق می‌شود، یعنی حاکی اعم از این است که صرف تصوّر یا همراه با تصدیق فاعل شناسا باشد؛ هرچند برخی مفهوم را بر مفهوم تصوّری اطلاق می‌کنند و مفهوم تصدیقی را مفهوم نمی‌دانند. ویژگی دوم حاکی یا وجود ذهنی این است که به علم حضوری، برای نفس، معلوم می‌باشد. ویژگی سوم حاکی نیز آن است که مطابق این دیدگاه، حاکی همان صورت ذهنی یا وجود ذهنی می‌باشد؛ از این رو، اگر مثلاً حاکی‌ای همچون علایم راهنمایی و رانندگی خاصیت نشان‌دهندگی داشته باشد، اما صورت ذهنی نباشد، حکایتی تحقق نمی‌یابد؛ زیرا تنها صورت ذهنی، این ویژگی و خاصیت را دارد که می‌تواند به طور طبیعی، ماورای خود را نشان دهد و از محکی خود حکایت کند؛ برای مثال، وقتی صورت ذهنی کوه در ذهن فاعل شناسا نقش می‌بندد، به طور طبیعی از محکی خود - که کوه خارجی است - حکایت می‌کند.

وجه صورت ذهنی یا وجود ذهنی دانستن حاکی را می‌توان در تعریف مشهور از «علم» جست‌وجو کرد؛ چرا که مشهور علم را به «حصول صورة الشیء فی الذهن» یا مضامینی شبیه به آن تعریف کرده‌اند.^(۱۳) از این تعبیر، روشن می‌شود، واسطه‌ای که بین عالم و معلوم در علم حصولی مطرح است، همان صورت ذهنی یا وجود ذهنی می‌باشد و در واقع، با صور ذهنی و وجود ذهنی اشیاست که علم و انکشاف تحقق می‌یابد و موجب می‌شود فاعل شناسا به ماورای

مفهوم منتقل شود. بنابراین، مطابق دیدگاه مشهور، ذهن فاعل شناسا در مواجهه با اشیا و واقعیت‌ها - اعم از خارجی یا ذهنی - به صورتی از آنها دست می‌یابد و از طریق آن صور، بالفعل و به طور طبیعی، به اشیا و واقعیت‌ها منتقل می‌شود؛ و نقش صور ذهنی، همانا، حاکی و نشان‌دهندگی می‌باشد.

۲. وجود محکی

«محکی» واقعیتی است که حاکی از آن حکایت می‌کند؛ اعم از اینکه آن واقعیت عینی باشد یا ذهنی. در واقع، محکی ماورای مفهوم، و آن چیزی است که مفهوم یا صورت ذهنی آن را نشان می‌دهد. از آنجا که حکایت امری اضافی و وابسته به طرفین (حاکی و محکی) است، تا زمانی که هریک از حاکی و محکی - که طرفین اضافه هستند - تحقق نیابند، حکایت تحقق نمی‌یابد.

مستند حکایت

گفته شد که روش بحث از حکایت، «تحلیل درونی» است: با مراجعه به نفس و وجدان خود، می‌توانیم فرایند حکایت را تحلیل کنیم و به ماهیت آن پی ببریم. بنابراین، می‌توان چنین ادعا کرد که تنها مستند نحوه نمایش‌دهندگی و حکایتگری صور ذهنی، علم حضوری است؛ پس ویژگی حکایتگری صور ذهنی با درک وجدانی و حضوری قابل شناسایی است. برای مثال، ملاک نحوه نمایش‌دهندگی صورت ذهنی «آب»، این است که با مراجعه به نفس خود، بالوجدان و با علم حضوری می‌یابیم که از صورت ذهنی «آب»، به طور طبیعی و بالفعل، به محکی «آب» منتقل می‌شویم. به همین صورت، می‌یابیم که از مفهوم «آب» به واقعیت «آب» منتقل می‌شویم، نه به واقعیت «آتش».

بنابراین، با علم حضوری، به دو نکته درباره حکایت می‌رسیم: نکته نخست اینست که صور ذهنی برای نشان دادن و حکایتگری نیازی به اعتبار و توجه فاعل شناسا ندارند و به صورت طبیعی و بدون وضع و قرارداد، از ماورای خویش حکایت می‌کنند؛ نکته دوم اینکه حکایت

صور ذهنی بالفعل می‌باشد و شأنی و بالقوه نیست، یعنی برای تحقق حکایت به شرایط و مقدماتی نیاز نیست (حال آنکه معتقدان به «حکایت شأنی»، برای تحقق حکایت، شرایطی را برشمرده‌اند).^(۱۴)

ماهیت حکایت از دیدگاه استاد فیاضی

تحلیل فرایند حکایت

استاد فیاضی «حکایت» را چنین تحلیل می‌کند:

حکایت یعنی نشان دادن و نمایشگری؛ بدین معنا که ما نفس خود را چنین می‌یابیم که ماورای خود را به ما نشان می‌دهد، هرچند که در وجود ماورایی شک داشته باشیم (مثل تصوّر قرمزی که ذهن قرمزی را به ما نشان می‌دهد، هرچند در وجود قرمزی شک داشته باشیم). به عبارت دیگر، نشان دادن و نمایش چیزی که ماورای مفهوم است (محکی) توسط علمی (حاکی) که با نفس عالم متحد است، هرچند عالم در ماورای ذهن شک داشته باشد؛ مثل تصویر آب که آب را نمایش می‌دهد و شک دارد که در واقع سراب است یا آب. لذا به لباس نازک و بدن نما حاکی می‌گویند، چون بدن را نشان می‌دهد.^(۱۵)

حکایت یعنی نشان دادن، و این امری وجدانی است و همان‌گونه که وجود خود را می‌یابم، حکایت مفاهیم را نیز در خود می‌یابم؛ یعنی حالتی در من ایجاد می‌شود که من حکایت را می‌یابم. بنابراین، حکایت همانند وجود و دیگر «حالات نفسانی»، معلوم به علم حضوری است؛ نه اینکه خودش علم حضوری باشد، بلکه خودش علم حصولی است.^(۱۶)

همچنین، استاد فیاضی در فصل هفتم کتاب *درآمدی بر معرفت‌شناسی* - در مقام توضیح هویت علم حصولی - به همین مطلب اشاره می‌کند و می‌گوید: علم حصولی دارای دو حیثیت است؛ یکی از آن دو، حیثیت وجودی می‌باشد که عَرَض و از قبیل کیف نفسانی است که از این حیث به

آن «شناخت» نمی‌گویند، بلکه از آن حیث که این موجود به طور طبیعی و ذاتی از چیزی حکایت می‌کند و آن را نشان می‌دهد، به آن «علم حصولی» می‌گویند (حیث حاکیوت).^(۱۷) در واقع، «هویت و حقیقت شناخت حصولی چیزی جز حکایت و نمایشگری نیست... و ویژگی نمایشگری که حقیقت شناخت حصولی است، هرگز از آن جدا نمی‌شود و در همه اقسام آن وجود دارد.»^(۱۸)

آنچه از کلام استاد فیاضی در مقام تحلیل فرایند حکایت می‌توان برداشت کرد این است که هنگام مواجهه با اشیا و امور پیرامون، حالت و وضعیتی در نفس فاعل شناسا پدیدار می‌آید که نفس او بالفعل و به صورت ذاتی و طبیعی، بدون نیاز به جعل و اعتبار، نشان‌دهنده و نمایشگر آن اشیا (محکی) می‌شود. بعد از ایجاد حالتی در نفس فاعل شناسا بر اثر مواجهه با محکی تصویری از محکی در نفس فاعل شناسا شکل می‌گیرد که به آن «صورت ذهنی» می‌گویند؛ در واقع، این صورت ذهنی همان «محکی ذهنی» است و نفس فاعل شناسا در همان حال که «محکی ذهنی» را نشان می‌دهد، «محکی واقعی» را نیز نشان می‌دهد و فاعل شناسا را به محکی منتقل می‌کند.

در این راستا، ممکن است، فاعل شناسا به اموری منتقل شود که فعلاً در عالم خارج، تحقق ندارند؛ مانند اموری که در گذشته اتفاق افتاده است یا اموری که در آینده اتفاق خواهد افتاد یا اموری که علم فاعل شناسا به آنها، خطاست. در این امور، این‌گونه نیست که فاعل شناسا به محکی‌ای منتقل نشود؛ چون نفس بالوجدان می‌یابد که به محکی‌ای منتقل می‌شود، هرچند این محکی در عالم خارج تحقق نداشته باشد. این انتقال نفس به محکی، بیان‌کننده آن خواهد بود که نفس فاعل شناسا، نشان‌دهنده محکی‌ای غیرخارجی (ذهنی) است. به عبارت دیگر، در علم فاعل شناسا به امور آینده یا گذشته یا اموری که علم فاعل شناسا به آنها خطاست (و به طور کلی، اموری که محکی در خارج تحقق ندارد)، از طرفی، حاکی - که همان «حالت نفسانی» می‌باشد - در حال نشان دادن و حکایت از چیزی است و حاکی بالفعل نمی‌تواند 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 دارد و حاکی نشان‌دهنده آن است؛ چون تحقق حاکی، بدون محکی، ممکن نیست و این محکی همان «صورت ذهنی» است که در واقع «محکی ذهنی» یا «وجود ذهنی محکی» می‌باشد.

البته تصوّر نشود که «محکی ذهنی» اختصاص به علم فاعل شناسا به امور آینده یا گذشته یا... دارد، بلکه آنها را به سبب روشنی مثال زدیم؛ وگرنه در تمام «مفاهیم»، محکی ذهنی وجود دارد و حاکی آن را نشان می‌دهد. برای نمونه، اگر فاعل شناسا در حال دیدن زید است، زید را در ظرف وجود خودش نمی‌بیند؛ بلکه در ظرف ذهن خود تصور می‌کند. زیدی که در ذهن ترسیم و تصور شده، وجود ذهنی زید است و علم حصولی که همان حالت نفسانی باشد، آن را نشان می‌دهد. آن‌گونه که از مطلب ارائه شده برمی‌آید، قول به حکایتگری و نمایش‌دهندگی نفس فاعل شناسا، مبتنی بر اتحاد عالم، علم، و معلوم است که در جای خود مورد بحث قرار می‌گیرد.

تعریف حکایت

با توجه به تحلیل فرایند حکایت، حکایت را چنین تعریف می‌کنیم: «حکایت، حالتی است که در نفس فاعل شناسا پدیدار می‌شود و ماورای خود را بالفعل و به صورت طبیعی 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 عبارت دیگر، «حکایت، تمام حقیقت (نوع) علم حصولی است که از اوصاف فاعل شناساست؛ یعنی با علم حصولی، نفس فاعل شناسا به گونه‌ای می‌شود که بالفعل و بدون هیچ لحاظ و اعتبار معتبری، ماورای خودش را نشان می‌دهد (اعم از اینکه ماورای نفس، واقعیت خارجی داشته باشد یا واقعیت فرضی)». البته باید توجه داشت که «حکایت» از آن جهت که حالتی از حالات نفس است، معلوم به علم حضوری می‌باشد و از آن جهت که نشان‌دهنده و نمایشگر است (و فاعل شناسا به وسیله آن علم پیدا می‌کند)، مرادف با «علم حصولی» است. بنابراین، «حکایت» همان «علم حصولی» و معلوم به «علم حضوری» است.

ارکان حکایت

مطابق تحلیلی که از فرایند حکایت ارائه شد، می‌توان حکایت را دارای سه رکن دانست:

۱. وجود محکی (یعنی واقعیتهایی که حاکی از آن حکایت می‌کند)؛

۲. وجود حاکی؛

۳. حالت نفسانی بودن حاکی.

اینک به توضیح هر یک از ارکان حکایت می‌پردازیم:

۱. وجود محکی

محکی، همان واقعیت نفس‌الامری است که حاکی از آن حکایت می‌کند. به نظر استاد فیاضی، این واقعیت همان «معنا» می‌باشد که اعم از وجود، موجود، عدم، معدوم، و امور اعتباری است. توضیح اینکه گاهی محکی، معنا یا واقعیت، امری وجودی و خارجی است و وعای آن نیز خارج می‌باشد، مثل انسانی که واقع آن همان زید خارجی مذکور عالم و عادل است و این همان کلی طبیعی (ماهیت) است که در خارج موجود است؛ اما دلیل وجودش در خارج این است که کلی طبیعی بر فردش در خارج صادق است و فردش در حقیقت، کلی طبیعی مشروط به تعینات است. به عبارت دیگر، دلیل بر وجود خارجی کلی طبیعی، صدق کلی طبیعی بر فرد خارجی است. البته، خود کلی طبیعی (ماهیت) لا بشرط از تعینات است؛ اما فردش بشرط تعینات است و لا بشرط، در ضمن، بشرط شیء موجود می‌باشد. گاهی محکی امری وجودی و ذهنی است و وعای آن نیز ذهن می‌باشد؛ مثل اینکه وقتی می‌گوییم: «مفهوم حاکی است»، به نگاه ثانوی و معرفت درجه دو، مفاهیمی نظیر کوه، انسان، درخت و غیره را که در ذهن موجودند، مورد توجه قرار می‌دهید و حاکی بودن را بر آنها حمل می‌کنید. بنابراین، مفاهیم کوه، انسان، و درخت - مانند خود کوه، انسان، و درخت - موضوع قرار می‌گیرند و ما حاکی بودن را بر آنها حمل می‌کنیم؛ منتها وعای خود کوه، در خارج است و مفهوم آن در ذهن. پس، وعای محکی و واقع برای «مفهوم» تنها می‌تواند در ذهن موجود باشد. گاهی محکی و واقعیت امری عدمی است و وعای

آن نیز عدم می‌باشد. البته خود عدم دوگونه است:

الف) عدم ممکن، مثل «نبود لیوان روی میز» که عدم برای آن ضرورت ندارد و چه بسا لیوان روی میز به منصفه وجود برسد؛

ب) عدم ممتنع، مثل «شریک‌الباری» یا «اجتماع نقیضین» (که در این‌گونه موارد، عدم ضرورت دارد).

وعای امتناع و امکان عدم، مفهوم و لفظ نیست؛ چراکه مفهوم و لفظ «اجتماع نقیضین» و یا «نبود لیوان» ممتنع یا ممکن نیست، بلکه آنچه ممتنع و ممکن است، محکی و واقع عدم می‌باشد. بنابراین، عدم واقع و مصداق دارد؛ هرچند مصداق وجودی ندارد.

گاهی محکی و واقعیت، امری اعتباری است و وعای آن نیز واقع اعتباری می‌باشد؛ مانند «انسان بما هو انسان» و «ماهیت من حیث هی»، جایگاه و وعای این معنای اعتباری، همان واقع اعتباری است. بنابراین، اقسام واقعیت یا محکی از این قرار است: حقیقی و اعتباری؛ قسم حقیقی به وجودی و عدمی قابل تقسیم است و قسم وجودی نیز خود به خارجی و ذهنی تقسیم می‌شود. پس، «محکی» یا «معنا» همان چیزی است که مفهوم از آن حکایت می‌کند و «مفهوم» همان فهمی است که ما از واقع داریم. البته، «معنا» غیر از «مصداق» است؛ چراکه «معنا» همان واقع و محکی بدون تعینات می‌باشد، اما «مصداق» محکی و معنای همراه با تعینات واقعی است (اعم از اینکه «واقع» امری وجودی، عدمی یا اعتباری باشد). (۱۹)

با توجه به توضیحاتی که درباره محکی و معنا داده شد، می‌توان چنین نتیجه گرفت که محکی و معنا دو قسم است:

الف) «محکی واقعی»: این نوع محکی اعم از وجود، موجود، عدم، معدوم یا امور اعتباری می‌باشد و در حقیقت، همان واقعیت نفس‌الامری اشیا است؛ بنابراین شامل محکی خارجی (مثل درخت خارجی)، محکی ذهنی (مثل انسان ذهنی)، محکی فرضی (مثل سیم‌رغ)، و محکی مفهوم عدم می‌شود. این محکی، همچنین، دربرگیرنده تمام محکیات همگون و هم‌شکلی است که می‌توان در عالم اعتبار فرض کرد.

ب) «محکمی ذهنی»: این نوع محکمی همان صورت ایجادشده از محکمی در صقع نفس است؛ به عبارت دیگر، همان «صورت ذهنی» است که نفس فاعل شناسا، حاکی از آن می‌باشد. البته، این صورت ممکن است از مصداق خارجی‌اش گرفته و ممکن است از آن نگرفته شده باشد و در حقیقت، از واقع محکمی گرفته و به نحوی در نفس انسان ایجاد شده باشد؛ برای مثال، مفهوم آبی که از سراب گرفته شده است. محکمی این مفهوم از مصداق خارجی آب گرفته نشده است، بلکه محکمی این مفهوم ساخته و پرداخته خود نفس می‌باشد. در واقع، ضرورتی ندارد که حالت ایجادشده در نفس به دنبال مواجهه با مصداق خارجی باشد؛ ممکن است که طراح خود نفس، و محکمی آن فرضی باشد.

البته، ظهور «محکمی ذهنی» یا «صورت ذهنی» یا «وجود ذهنی محکمی» بیشتر در اموری است که محکمی در خارج تحقق ندارد (همچون علم فاعل شناسا به امور آینده یا گذشته یا اموری که علم فاعل شناسا به آنها خطاست)؛ زیرا از طرفی، حاکی - که همان «حالت نفسانی» می‌باشد - در حال حکایت بالفعل از چیزی است و حاکی بالفعل بدون محکمی ممکن نیست، از طرف دیگر، محکمی خارجی‌ای وجود ندارد تا حاکی آن را نشان دهد. در این مقام، محکمی در صقع نفس ما قرار دارد و در واقع، همان «محکمی ذهنی» یا «وجود ذهنی محکمی» است. با این بیان، روشن می‌شود که حاکی «صورت ذهنی» نیست؛ بلکه «صورت ذهنی» همان «محکمی ذهنی» است. بنابراین، «محکمی ذهنی» که همان «صورت ذهنی» است، همواره وجود دارد؛ خواه محکمی خارجی وجود داشته یا نداشته باشد. به عبارت دیگر، در صورتی که حکایت وجود داشته باشد، وجود ذهنی محکمی نیز وجود خواهد داشت؛ اعم از اینکه مفهوم دارای محکمی خارجی باشد یا نباشد (محکمی فرضی).

۲. وجود حاکی

دومین رکن حکایت، «وجود حاکی» است. مطابق دیدگاه حکایت ذاتی (مبنی بر اتحاد عالم، علم، و معلوم)، «حاکی» در فرایند «حکایت» همان نفس فاعل شناساست که نشان‌دهنده محکمی

می‌باشد. به عبارت دیگر، نفس وضعیتی پیدا می‌کند که با آن وضعیت، حاکی و نشان‌دهنده امری می‌شود. در واقع، «حاکی» مرتبه‌ای از نفس فاعل شناساست که هم محکی ذهنی و هم محکی واقعی را نشان می‌دهد و این غیر از «صورت ذهنی» است؛ چراکه «صورت ذهنی» محکی‌ای است که در نفس ایجاد شده، و در واقع، همان «وجود ذهنی محکی» است که بجاست آن را «وجود ذهنی» بنامیم و میان آن و علم حصولی - که نفس حاکی است - تمایز قائل شویم. «وجود حاکی» و «وجود محکی» از آن جهت از ارکان حکایت شمرده می‌شوند که با نبود آنها، حکایتی صورت نمی‌پذیرد؛ زیرا حکایت، امری اضافی است که تحقق آن در گرو وجود طرفین اضافه (حاکی و محکی) می‌باشد.

۳. حالت نفسانی بودن حاکی

سومین رکن از ارکان حکایت، مطابق دیدگاه استاد فیاضی، نفسانی بودن حاکی است؛ به گونه‌ای که نفس فاعل شناسا، ذاتاً و به صورت بالفعل، ماورای خود را نشان می‌دهد. به عبارت دیگر، فاعل شناسا وضعیتی پیدا می‌کند که ماورای خود را بالفعل و بدون هیچ جعل و اعتباری نشان می‌دهد. این حالت نفسانی همان علم حصولی است. بنابراین، مطابق دیدگاه مزبور، حاکی صورت ذهنی نیست، بلکه نفس فاعل شناساست؛ به گونه‌ای که وجود فاعل شناسا حاکی بالفعل از ماورای خود می‌شود و در واقع، با ایجاد این «حالت نفسانی» فاعل شناسا «علم حصولی» پیدا می‌کند. البته، حالت نفسانی اعم از مفهوم است؛ چراکه حالت نفسانی شامل تمام کیفیات نفسانی نظیر غم، شادی و مانند آن می‌باشد، ولی مفهوم یکی از حالاتی است که در نفس فاعل شناسا ایجاد می‌شود.

مستند حکایت

آن‌گونه که بیان شد، تنها مستند ذاتی بودن نمایشگری و حکایتگری بالفعل «مفهوم»، آن است که این ویژگی با درک وجدانی و حضوری قابل شناسایی است؛ برای مثال، دلیل اینکه ما از مفهوم

«آب» به محکی «آب» منتقل می‌شویم، آن است که بالوجدان و با علم حضوری می‌یابیم که از صورت ذهنی «آب»، به طور طبیعی و بالفعل، به محکی «آب» منتقل می‌شویم (به همین صورت، می‌یابیم که از مفهوم «آب» به واقعیت «آب» منتقل می‌شویم، نه به واقعیت «آتش»).

بنابراین، ذاتی بودن حکایت برای مفاهیم به گونه‌ای است که فاعل شناسا با مراجعه به درون خود، آن را می‌یابد و به این نکته می‌رسد که مفاهیم از ماورایشان، حکایت بالفعل دارند؛ بدون اینکه نیازمند اعتبار یا جعل معتبری باشند و آنچه به لحاظ و اعتبار محتاج است، اعتبار معنا برای لفظ می‌باشد. در نتیجه، اگر تمام حواس انسان در زمان تولد سالم باشند، هنگامی که نگاه وی به مادرش می‌افتد، حالت و وصفی در وجودش (نفس) پیدا می‌شود که از آن حالت، به قیافه مادر منتقل می‌گردد؛ بدون اینکه اعتبار و لحاظ ذهن فاعل شناسا، در این انتقال، نقشی داشته باشد.

با توجه به آنچه گفته شد، مفاهیم ماورای خویش را به ما نشان می‌دهند و تمام ذاتشان همین نشان دادن است. اگر مفاهیم این حالت را نداشته باشند و هرگز چیزی را نشان ندهند، در این صورت حاکی و مفهوم نیستند.^(۲۰) نمی‌توان بر ذاتی بودن حکایت برهان اقامه کرد و تنها مستند آن علم حضوری است، به این دلیل که اقامه برهان مبتنی بر این است که حکایت مفاهیم را مفروض بدانیم؛ چراکه اولین گام در اقامه برهان این است که مقدمات برهان بتوانند از ماورای خویش حکایت کنند و تا زمانی که تکلیف حکایت روشن نشده باشد، چگونه می‌توان استدلال آورد؟ ارائه هر تصوّر و تصدیقی، مبتنی بر این است که حکایت آن مفهوم را مفروض گرفته باشیم و حال آنکه این اوّل کلام است.^(۲۱) در ادامه، به بیان برخی شواهد خواهیم پرداخت که به نوعی، نقض حکایت شأنی می‌باشند.

باطل بودن حکایت شأنی (بالقوه) در تقسیم علم حصولی به تصوّر و تصدیق

یکی از شواهد ذاتی بودن حکایت فعلی، صحیح نبودن حکایت شأنی است؛ از طرفی همه فلاسفه و منطق‌دانان حتی معتقدان به حکایت شأنی (از جمله استاد مصباح) بر این باورند که

«علم حصولی» به تصوّر و تصدیق تقسیم می‌شود و مقسم تصوّر «علم حصولی» است، (۲۲) از طرف دیگر معتقدان به حکایت شأنی حکایت در تصوّرات را شأنی و بالقوه می‌دانند. (۲۳) البته اگر حکایت در تصوّرات را شأنی بدانیم، سخنی متناقض گفته‌ایم؛ چون اگر تصوّر قسمی از علم حصولی است، حکایت تصوّرات باید فعلی باشد تا علم بر آن صدق کند و حال آنکه استاد مصباح حکایت در تصوّرات را نه فعلی، بلکه شأنی می‌داند و معتقدند: با تحقّق شرایطی خاص، حکایت تصوّرات فعلی می‌شود. به عبارت دیگر، تحقّق علم در تصوّرات، مشروط به شرایط خاصی است که تا آن شرایط تحقّق نیابد، حکایت تصوّرات، بالفعل نمی‌شود و علم نیست. بنابراین، مقسم قرار دادن علم حصولی برای تصوّرات، امری پارادوکسیکال است؛ چون - از طرفی - تصوّرات علم هستند، یعنی باید حکایت ذاتی (فعلی) داشته باشند و از طرف دیگر هنوز علم نیستند، زیرا حکایت در تصوّرات شأنی است و فعلی شدن حکایت در آنها در گرو تحقّق برخی شرایط است و این جمع بین دو امر متناقض می‌باشد: علم بودن تصوّرات (چون مقسم علم حصولی است) و علم نبودن تصوّرات (شأنی بودن حکایت تصوّرات).

باطل بودن حکایت شأنی (بالقوه) در تقسیم مراتب علم

صاحب نظریه حکایت شأنی، علم حصولی و حضوری را به آگاهانه، نیمه‌آگاهانه، و ناآگاهانه (۲۴) تقسیم می‌کند و این تقسیم از ابتکارات اوست. از طرف دیگر، در نظریه حکایت شأنی، یکی از شرایط تحقّق حکایت فعلی «توجه فاعل شناسا» به مشابهت بین حاکی و محکی دانسته شده است؛ (۲۵) حال آنکه مشروط قرار دادن حکایت به «توجه فاعل شناسا»، با تقسیم علم به آگاهانه، نیمه‌آگاهانه، و ناآگاهانه سازگار نیست. به عبارت دیگر، تقسیم علم به آگاهانه، نیمه‌آگاهانه، و ناآگاهانه با شرط قرار دادن «توجه نفس فاعل شناسا» برای فعلیت حکایت (علم) سازگار نمی‌باشد؛ زیرا فاعل شناسا در قسم نیمه‌آگاهانه توجه کامل ندارد و در قسم ناآگاهانه هیچ‌گونه توجهی نمی‌کند.

بنابراین، مطابق دیدگاه حکایت شأنی که «توجه نفس فاعل شناسا» را شرط فعلیت حکایت

می‌داند، در دو مرتبهٔ اخیر که فاعل شناسا دارای توجه کامل نیست، علم و حکایت تحقق نمی‌یابد و لذا نباید تقسیم علم به این سه مرتبه صحیح باشد؛ چرا که شرط اصل حکایت و علم حصولی، توجه فاعل شناسا بود (پس، با نبود این شرط، علمی تحقق نمی‌یابد). در نتیجه، تقسیم علم به این سه مرتبه صحیح نیست؛ علم تنها متعلق به مرتبهٔ اول است و دو مرتبهٔ اخیر، خارج از مراتب علم شمرده می‌شوند. بیان منطقی اشکال را بدین شکل می‌توان ارائه کرد: اگر حکایت در علم حصولی مشروط به توجه فاعل شناساست، تقسیم علم حصولی به آگاهانه، نیمه‌آگاهانه، و ناآگاهانه صحیح نمی‌باشد (زیرا در دو قسم نیمه‌آگاهانه و ناآگاهانه، فاعل شناسا توجهی ندارد)، ولی تالی باطل است؛ چون تقسیم علم به آگاهانه، نیمه‌آگاهانه، و ناآگاهانه، از ابتکارات صاحب نظریهٔ حکایت شأنی است. بنابراین، حکایت در علم حصولی نباید مشروط به توجه فاعل شناسا باشد؛ در واقع، حکایت مفاهیم به طور مطلق مشروط به هیچ شرطی از جمله «توجه فاعل شناسا» نیست.

باطل بودن حکایت شأنی (بالقوه) در ترکیب تصوّرات

مطابق دیدگاه استاد مصباح، تصوّرات تا زمانی که در قالب قضیه گنجانده نشده باشند، حکایتشان شأنی است و یکی از شرایط فعلیت یافتن حکایت این است که تصوّر مفرد در ترکیب قضیه گنجانده شود^(۲۶) و در آن صورت است که گامی به فعلیت حکایت نزدیک شده است. لازمهٔ این سخن آن است که برای تصوّر مفرد، حکایتی شأنی و بالقوه قائل باشیم و برای همان تصوّر، با تحقق شرایطی - انضمام تصوّرات دیگر در قالب قضیه، تصدیق فاعل شناسا، و صادق بودن قضیه - حکایت فعلی معتقد باشیم. در این صورت، برای مرگب، حکمی غیر حکم اجزای آن قرار داده‌ایم؛ در حالی که این ترکیب، ترکیبی اعتباری است و نمی‌تواند حکمی غیر از حکم افراد داشته باشد.

بنابراین، حکایت تصوّرات به صورت مفرد نیز باید بالفعل باشد و مشروط به شرایط نباشد؛ در واقع، حکایت تصوّرات، بالقوه و شأنی نیست، بلکه بالفعل و ذاتی تصوّرات است. با توجه

به تحلیل درونی و یافت حضوری، و نقض‌های وارد بر دیدگاه حکایت‌شأنی، می‌توان چنین برداشت کرد که حکایت تصوّرات و تصدیقات، بالفعل و ذاتی آنهاست و برای بالقوه و شأنی بودن حکایت، وجهی باقی نمی‌ماند.

نتیجه‌گیری

از آنجایی که حکایت ذاتی (باب ایساغوجی) مفاهیم است و حکایت تمام ذات آنها می‌باشد، حاکی در حکایتش، نیازمند اعتبار معتبر و جعل جاعل نیست و بدون هیچ قید و شرطی، بالفعل، از ماورای خودش حکایت می‌کند. بنابراین، حاکی هیچ‌گاه نمی‌تواند بالقوه از ماورایش حکایت داشته باشد؛ چون حکایت تمام ذات حاکی است و اگر حاکی بخواهد حکایت بالقوه از ماورایش داشته باشد، تخلّف ذات شیء از شیء لازم می‌آید. در نتیجه، مفاهیم - بالفعل و بدون اعتبار فاعل شناسا - حاکی از ماورای خود می‌باشد.

استاد فیاضی معتقد است: آن‌گونه که از کلام آخوند برمی‌آید، «علم حصولی» همان حالت حاکییت عالم از واقع می‌باشد؛^(۲۷) واقع به معنای نفس الامر است که اعم از وجود و موجود، عدم و معدوم، و امور اعتباری می‌باشد. این حالت حاکییتِ نفس فاعل شناسا را «علم حصولی» می‌گویند. به عبارت دیگر، «مفهوم» عبارت است از: علم حصولی؛ یعنی نفس وضعی پیدا می‌کند که با آن وضع، حاکی و نشان‌دهنده امری می‌شود. بنابراین، نفس فاعل شناسا را حاکی، و حالتی را که برای نفس پدیدار می‌شود حکایت یا همان علم حصولی می‌گویند؛ اما «صورت ذهنی»، مطابق دیدگاه استاد فیاضی، نقش محکی ذهنی را در فرایند حکایت دارد و در حقیقت، واقعیتی در ظرف ذهن است که حالت نفسانی از آن حکایت می‌کند و همان «وجود ذهنی محکی» است.

توضیح اینکه وقتی حالت نفسانی فاعل شناسا در حال نشان دادن و حکایت بالفعل از ماورای خود می‌باشد، محال است که این حاکی بالفعل بدون محکی باشد؛ نمی‌توان فرض کرد که چیزی حاکی شمرده شود، ولی محکی نداشته باشد (زیرا تخلّف در حاکی بودن است) به

عبارت دیگر، حکایت امری اضافی است و دو طرف اضافه؛ یعنی حاکی و محکی باید وجود داشته باشند تا حکایت تحقق پذیرد.

بنابراین، بدون محکی، وجود حاکی ممکن نیست. چه بسا کسی تصور کند که محکی همان امری است که در خارج تحقق دارد، اما این پندار غلط است؛ چون بسیاری از حاکی‌ها هستند که در حال حکایت، محکی آنها وجود خارجی ندارد؛ مثل اینکه شما علم به ظهور امام زمان (عجل الله تعالی فرجه الشریف) یا علم به قیامت دارید، ولی وجود خارجی آنها محقق نشده است. همچنین است تمام خطاهای چشم انسان‌ها، که رنگ‌ها را به صورت زرد، قرمز و... می‌بیند؛ در حالی که به واقع، ممکن است، به گونه‌ای دیگر باشند. مثال دیگر شخصی است که در کویری سوزان، با سرگردانی به دنبال آب می‌گردد؛ ناگهان نفس وی آب را نشان می‌دهد، حال آنکه در واقع سراب بوده و نفس به اشتباه آن را آب نشان داده است. در این‌گونه مثال‌ها که نفس فاعل شناسا خطا می‌کند، از طرفی حاکی در حال نشان دادن چیزی است، از طرف دیگر محکی خارجی‌ای وجود ندارد تا حاکی آن را نشان دهد. ادله وجود ذهنی اثبات می‌کند که محکی در صقع خود نفس موجود است که آن را وجود ذهنی می‌نامند.

بنابراین، در تمام مثال‌ها اعم از علم فاعل شناسا به امور آینده، حال یا گذشته، مواضعی که علم فاعل شناسا خطا یا صواب است، و به طور کلی همه جا (چه آنجا که محکی در خارج تحقق نداشته باشد و چه آنجا که محکی خارجی وجود دارد)، معتقدیم که محکی در صقع نفس ما قرار دارد؛ چون علم حصولی از آن جهت که علم حصولی است، در همه مواضع، خود را درون ما نشان می‌دهد و این محکی، همان صورت ذهنی است و در واقع، همان وجود ذهنی می‌باشد. در نتیجه، وجود ذهنی غیر از علم حصولی است؛ چون علم حصولی آن حالت نفسانی است که عین حکایت و عین حاکییت نفس می‌باشد و محکی آن عبارت از صورت ذهنی محکی یا وجود ذهنی آن است.

البته مثال‌هایی که در اینجا آوردیم، اعم از علم فاعل شناسا به امور آینده یا گذشته و... به این دلیل بود که محکی ذهنی در این‌گونه مثال‌ها امری روشن بود؛ وگرنه در تمامی مواردی که

فاعل شناسا علم به امری پیدا می‌کند، محکی ذهنی، محرز و یقینی است. برای مثال، اگر فاعل شناسا در حال دیدن زید است، زید را در ظرف وجود خودش نمی‌بیند؛ زید در ذهن ترسیم شده، وجود ذهنی زید می‌شود و علم حصولی، که همان حالت نفسانی باشد، آن را نشان می‌دهد (هرچند این حالت نفسانی، علاوه بر صورت ذهنی زید، زید خارجی را نیز نشان می‌دهد).

خلاصه آنکه مطابق نظر استاد فیاضی، «نفس فاعل شناسا» حاکی و «حالت نمایشگری نفس» حکایت یا علم حصولی است؛ «صورت ذهنی» نیز محکی ذهنی است و واقع نفس الامری، در صورتی که وجود داشته باشد، محکی عینی خواهد بود. این دیدگاه مخالف نظر مشهور است.

مطابق نظر استاد فیاضی، دو گونه محکی بیان شده، محکی بالذات می‌باشند و در واقع، محکی بالعرض نداریم؛ به عبارت دیگر، در بحث علم و حکایت، معلوم بالعرض و محکی بالعرض وجود ندارد و هر دو نوع محکی، بالذات می‌باشند. مستند این سخن آن است که با علم حضوری و بالوجدان ثابت شد که حکایتگری و نمایشگری، ذاتی مفاهیم است؛ لذا اگر مفهومی بدون واسطه (بالذات)، حکایتی از ماورایش نداشته باشد، لازم می‌آید چیزی از ذاتیاتش تخلف کرده باشد و تخلف از ذاتیات، امری محال است. به عبارت دیگر، مفاهیم باید اشیا (محکیات) را در هر ظرفی که تحقق دارند، بدون هیچ واسطه‌ای، نشان دهند (تالی)؛ چراکه بالوجدان ثابت شد، حکایت ذاتی مفاهیم شمرده می‌شود و تخلف از آن محال است (اعم از اینکه محکی در ظرف خارج یا در ظرف ذهن تحقق داشته باشد).

البته، مفهوم همه این محکی‌ها را در عرض هم نشان می‌دهد و این‌گونه نیست که به واسطه صورت ذهنی قلم، قلم خارجی معلوم باشد؛ آن‌گونه که مشهور معتقدند: شیء خارجی، معلوم بالعرض است (زیرا این سخن مشهور در صورتی صحیح است که آن مفهوم، فقط صورت ذهنی را نشان بدهد و از نشان دادن آن واقع به کلی اجتناب ورزد). منتها چون صورت ذهنی قلم صورت ذهنی قلم خارجی است، قلم خارجی هم معلوم فاعل شناسا می‌شود؛ به عبارت دیگر، چون صورت ذهنی قلم و قلم خارجی ماهیت یکسانی دارند، وقتی قلم ذهنی برای ما معلوم

است، می‌گوییم که قلم خارجی هم معلوم است و در واقع این نوعی مجاز است. برای مثال، ممکن است که شما شخصی را فقط به واسطه عکس او، بشناسید؛ در این صورت، شما آن شخص را ندیده‌اید و اگر بگویید: من فلانی را دیده‌ام، مجازگویی کرده‌اید (چون صاحب عکس را تا به حال ندیده و تنها تصویرش را دیده‌اید).

کلام مشهور دقیقاً نظیر همین مثال است. مشهور معتقدند که آن صورت ذهنی که در نفس حاضر است، معلوم بالذات و محکی بالذات می‌باشد؛ اما آن شیء خارجی همانند شخصی است که شما تا به حال او را ندیده‌اید و در نتیجه، معلوم حقیقی شما نیست؛ یعنی صورت ذهنی، شیء خارجی را اصلاً نشان نمی‌دهد. منتها چون این صورت ذهنی، در ماهیت، با شیء خارجی یکسان است، می‌گوییم که شیء خارجی نیز معلوم است. در واقع، صورت ذهنی، واسطه در عروض معلومیت به شیء خارجی است و حال آنکه ذاتی بودن حکایت برای مفهوم، اقتضا دارد که هم صورت ذهنی را نشان دهد و هم شیء خارجی را. و در واقع، هر دو معلوم بالذات فاعل شناسا هستند و هیچ‌گونه مجازی در معلوم بودن نیست. این همان سخن مشهور است که می‌گویند: «هر علم حصولی، کلی است»؛ یعنی هیچ مفهومی اختصاص به مصداقی خاص که محکی آن علم حصولی باشد، ندارد.

یکی از ویژگی‌های حاکی این است که در حکایتش اختصاص به محکی خاصی ندارد، بلکه حکایتش فراگیر است؛ به گونه‌ای که هر محکی در هر موطن و نفس‌الامری که باشد - اعم از خارج، ذهن، و اعتبار - آن را نشان می‌دهد. به عبارت دیگر، مفهوم معنای خود را آنچنانکه هست، نشان می‌دهد؛ منتها اگر معنا در خارج باشد، علاوه بر صورت ذهنی (وجود ذهنی محکی)، وجود خارجی محکی را هم نشان می‌دهد و اگر معنا در خارج تحقق نداشته باشد، ذهن فاعل شناسا محکی را در ظرف خودش (محکی ذهنی) نشان می‌دهد (به عبارت دیگر، وجود ذهنی محکی را نشان می‌دهد). برای مثال، وقتی فاعل شناسا قلم را می‌بیند، حالتی در نفسش پدیدار می‌شود که آن حالت، تمام قلم‌ها را نشان می‌دهد؛ اعم از صورت ذهنی قلم (محکی ذهنی)، خود قلم خارجی، و حتی قلم‌هایی که بناست از همان کارخانه با همان ویژگی تولید

شود یا قبلاً تولید شده و هنوز فاعل شناسا آنها را ندیده است.

البته، مفهوم همه این محکی‌ها را به طور یکسان و در عرض هم نشان می‌دهد و این‌گونه نیست که به واسطه صورت ذهنی قلم، آن قلم خارجی معلوم فاعل شناسا شود؛ در واقع، بدین‌گونه نیست که حاکی، صورت ذهنی را بالذات و محکی خارجی را بالعرض نشان دهد (آن‌گونه که مشهور معتقدند)، بلکه همه انواع محکی در محکی بودن یکسان می‌باشند. دلیل فراگیر بودن حاکی در حکایتش این است که کار مفاهیم، صرفاً نمایشگری است و این ذاتی مفاهیم و تمام حقیقت آنها می‌باشد؛ مفاهیم نسبت به خارجی یا ذهنی، واقعیت داشتن و صادق بودن محکی یا واقعیت نداشتن و صادق نبودن محکی، ساکت می‌باشند.

بنابراین، مفاهیم (علم حصولی) در صدد نشان دادن محکی هستند؛ اما اینکه محکی در واقع نیز این‌گونه است، مربوط به بحث حکایت نیست و در واقع، علم حصولی صرفاً حاکییت دارد و کاری به این ندارد که واقع نیز همین‌گونه است یا خیر؟ مثل مفهوم «آب» که «سراب» را به صورت «آب» نشان می‌دهد و کاری ندارد که در واقع، این چیز، آب است یا آب نیست؟ اینجا محکی ما همان صورت ذهنی است و محکی واقعی ندارد. پس اگر محکی واجد همه خصوصیات همان واقعیتی است که فاعل شناسا آن را می‌بیند، مفهوم محکی واقعی را نشان می‌دهد؛ ولی اگر فاعل شناسا آن شیء را آن‌گونه که هست نمی‌بیند، حاکی نه محکی واقعی، بلکه فقط محکی فرضی و صورت ذهنی را نشان می‌دهد. اما به هر روی، حکایت علم حصولی از محکی به صورت فراگیر است.

بنابه دیدگاه استاد فیاضی، حکایت هر مفهوم، درگرو این نیست که از مصداق و محکی واقعی‌اش گرفته شده باشد؛ بلکه درگرو آن است که محکی‌ای داشته باشد، هرچند خود آن را نفس طراحی کرده باشد (چون حاکییت ذاتی مفهوم است، حال از هر جایی که پیدا شود). برای مثال، وقتی که شما در تابستان به آسفالت خیابان نگاه می‌کنید، با تابش آفتاب بر روی آن، تصوّر آب را در نفس خود پدیدار می‌بینید؛ این تصوّر، آب را نشان می‌دهد، فرقی هم نمی‌کند که از کجا پیدا شده است. همچنین، خطاهایی داریم که صوابی برای آنها پیدا نشده است؛ مثل وقتی که در بین طلوعین به آسمان نگاه می‌کنیم و آن را آبی می‌بینیم، این حالت علم حصولی ما، حکایت از

رنگ آبی می‌کند؛ شاید آسمان آبی‌رنگ نباشد. در حقیقت، وجود رنگ خودش مشکوک است؛ و اینکه در خارج رنگی هست یا نه، هنوز اثبات نشده است (هرچند تمایز واقعی عوامل ادراک رنگ‌ها قطعی است، اما این امر دلالت بر وجود رنگ‌ها در خارج ندارد).

مشهور صورت ذهنی را حاکی می‌دانند، اما استاد فیاضی صورت ذهنی را محکی بالذات می‌شمرد و حاکی را همان مفهوم می‌داند. با مراجعه به تعریف مشهور از «علم» یا «ادراک»،^(۲۸) می‌توان پی برد که مشهور «علم» یا «ادراک» را همان صورت حاصله در نفس می‌دانند؛ با این تفاوت که مشائیان معتقدند: «صورت ذهنی» به نفس فاعل شناسا ضمیمه می‌شود و در واقع، عرض (کیف نفسانی) برای جوهر نفس است، اما مفسران آخوند بر این باورند که صورت ذهنی، عین نفس و سعه وجودی نفس است (ماده و صورت). بنابراین، از تعاریف برخی از فلاسفه، می‌توان به این نکته پی برد که آنان «صورت ذهنی» را مساوی یا مرادف با «علم حصولی» می‌دانند؛ اما استاد فیاضی بر این باور است که «صورت ذهنی»، «وجود ذهنی محکی» است و «حالت حکایت» که برای فاعل شناسا حاصل می‌شود، همان «علم حصولی» است.

مشهور محکی یا معلوم را به بالذات و بالعرض تقسیم می‌کنند؛ اما استاد فیاضی محکی را منحصر در محکی بالذات می‌داند. این تقسیم از آنجا ناشی می‌شود که مشهور «علم حصولی» را همان «صورت ذهنی» می‌دانند و معتقدند که فاعل شناسا، بالذات، صورت ذهنی را می‌یابد و چون صورت ذهنی ماهیت معلوم خارجی است، با آن به معلوم خارجی علم پیدا می‌کند؛ بدون آنکه خود معلوم خارجی برای عالم حاضر باشد. از این رو، مشهور معلوم و محکی را به دو قسم بی‌واسطه (بالذات) و باواسطه (بالعرض یا بالمجاز) تقسیم می‌کنند.

کلام مشهور در این تقسیم چنین است:

«انّ الذی یطلق علیه اسم المعلوم قسما احدهما هو الذی وجوده فی نفسه
غیر وجوده لمدرکه و صورته العینیة غیر صورته العلمیة و هو المعلوم بالعرض و
تانیهما هو الذی وجوده فی نفسه هو وجوده لمدرکه و صورته العینیة هی بعینها
صورته العلمیة و هو المعلوم بالذات.»^(۲۹)

در این راستا، استاد فیاضی معتقد است که کار مفاهیم، صرفاً نشان دادن می‌باشد و این ذاتی مفاهیم و تمام حقیقت آنهاست؛ هنگامی که امری ذاتی چیزی شد، واسطه داشتن برای تحقق این ذاتی معنا ندارد. از این رو، اگر حکایت را برای مفهوم، ذاتی دانستیم، مفهوم هم صورت ذهنی (وجود ذهنی محکی) و هم شیء خارجی (وجود خارجی محکی) را بالذات نشان می‌دهد؛ در واقع، هر دو معلوم بالذات فاعل شناسا هستند و واسطه و مجازی در معلوم بودن و حکایت داشتن حاکی وجود ندارد.

حکایت گاهی نسبت به حاکی، و گاهی نسبت به فاعل شناسا سنجیده می‌شود. استاد فیاضی بر این باور است که حکایت برای علم حصولی ذاتی باب ایساغوجی است، چون تمام حقیقت علم حصولی چیزی جز حکایت نیست؛ هرچند حکایت - نسبت به فاعل شناسا - ذاتی باب برهان باشد؛ زیرا هرچیزی برای خودش ذاتی باب ایساغوجی می‌باشد (مثل اینکه معلولیت برای خود معلولیت ذاتی باب ایساغوجی، ولی برای زید ذاتی باب برهان است؛ یعنی برای معلولیت زید، نباید چیزی به آن ضمیمه شود). اما مشهور بر این باورند که «حکایت» ذاتی باب برهان برای «مفاهیم» می‌باشد؛ چون مفاهیم از نظر ایشان همان وجودات ذهنی هستند که ماهیت امور واقعی و کیف نفسانی می‌باشند.

پی‌نوشت‌ها

۱-ر.ک:

- ۱) ابونصر فارابی، المنطقیات للفارابی، تحقیق محمدتقی دانش‌پژوه، ج ۱، ص ۲۶۶ و ج ۲، ص ۱۱ و ج ۳، ص ۴۳۵.
 - ۲) ابن‌سینا، شرح الاشارات و التنبیها، ج ۱، ص ۲۱-۲۲.
 - ۳) خواجه نصیرالدین طوسی، الجوهر النضید، ص ۳۶-۳۷.
 - ۴) خواجه نصیرالدین طوسی، اساس الاقتباس، ص ۶۱-۶۳.
 - ۵) ملأهادی سبزواری، شرح منظومه، تعلیق حسن حسن‌زاده‌آملی، ج ۱، ص ۹۵ و ج ۳، ص ۶۳۶.
 - ۶) قطب‌الدین رازی، شرح رساله الشمسیه القزوینی (الکاتبی)، ص ۲۸.
 - ۷) شهاب‌الدین سهروردی، مجموعه مصنفات، ج ۲، ص ۱۵.
 - ۸) قطب‌الدین شیرازی، شرح حکمة الاشراق، ص ۳۸-۴۳.
 - ۹) عبداللّه بن شهاب‌الدین یزدی، الحاشیه علی تهذیب المنطق، ص ۱۴-۱۵.
 - ۱۰) همان، حاشیه محمد علی، ص ۱۷۹.
 - ۱۱) شمس‌الدین محمد شهرزوری، شرح حکمة الاشراق، ص ۳۵ و ر.ک: همان ص ۳۹.
- ۲- البته نظریه استاد مصباح مبنی بر «شأنی بودن حکایت»، در همین مجله به عنوان «ماهیت حکایت از دیدگاه استاد مصباح» از نگارنده به چاپ رسیده است. (ر.ک: مهدی برهان مهریزی و مجتبی مصباح، «ماهیت حکایت از دیدگاه استاد مصباح»، معرفت فلسفی، ش ۲۳، ص ۱۱-۵۰).
- ۳- ر.ک: شرف‌الدین خراسانی، نخستین فیلسوفان یونان، ص ۲۲۷-۲۲۸.
 - ۴- ر.ک: ریچارد پاپکین و آروم استرول، کلیات فلسفه، ترجمه سید جلال‌الدین مجتوبی، ص ۲۷۵.
 - ۵- ر.ک: همان.
 - ۶- ر.ک: مرتضی مطهری، مجموعه آثار، ج ۹، ص ۲۱۷-۲۱۹.
 - ۷- ر.ک: ابن‌سینا، شرح الاشارات و التنبیها، ص ۳۹-۴۶؛ خواجه نصیرالدین طوسی، اساس الاقتباس، ص ۳۸۱-۳۸۴؛ همو، الجوهر النضید، مقدمات برهان، ص ۲۰۷؛ محمدرضا مظفر، المنطق، ص ۳۶۶-۳۶۷.
 - ۸- ر.ک: ابن‌سینا، منطق المشرقیین، ص ۱۵؛ خواجه نصیرالدین طوسی، الجوهر النضید، ص ۹؛ عبداللّه بن شهاب‌الدین یزدی، الحاشیه علی تهذیب المنطق، ص ۲۳ و ۱۸۸؛ قطب‌الدین رازی، شرح مطالع الانوار فی المنطق، ص ۲۸؛ سمیع دغیم، موسوعه مصطلحات علم منطق عند العرب، ص ۱۰۸.
 - ۹- ر.ک: ابونصر فارابی، همان، ج ۲، ص ۱۱؛ ابن‌سینا، شرح الاشارات و التنبیها، ج ۱، ص ۲۱؛ خواجه نصیرالدین طوسی، الجوهر النضید، ص ۳۶-۳۷؛ همو، اساس الاقتباس، ص ۶۱-۶۳؛ ملأهادی سبزواری،

۳۶ □ مرقب فلسفی سال هفتم، شماره چهارم، تابستان ۱۳۸۹

همان، ج ۱، ص ۹۵.

۱۰- ر.ک: ابونصر فارابی، همان، ج ۲، ص ۱۱؛ ابن سینا، شرح الاشارات والتنبيهات، ج ۱، ص ۲۱؛ خواجه نصیرالدین طوسی، الجوهر النضید، ص ۳۶-۳۷.

۱۱- ر.ک: ابونصر فارابی، همان، ج ۲، ص ۱۱؛ ابن سینا، شرح الاشارات والتنبيهات، ج ۱، ص ۲۱-۲۲؛ خواجه نصیرالدین طوسی، الجوهر النضید، ص ۳۶-۳۷؛ همو، اساس الاقتباس، ص ۶۱-۶۳؛ قطب‌الدین شیرازی، همان، ص ۳۵.

۱۲- ملاًصدر، الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ۲، ص ۱۴۱.

۱۳- ملاًهادی سبزواری، همان، ج ۲، ص ۴۸۴ و ج ۴، ص ۱۳۳؛ ملاًصدر، شرح الهداية الاثرية، ص ۳۷۸؛ خواجه نصیرالدین طوسی، الجوهر النضید، ص ۱۹۲؛ قطب‌الدین رازی، شرح الرسالة الشمسية، ص ۱۸۲؛ قطب‌الدین شیرازی، همان، ص ۳۸؛ عبداللّه بن شهاب‌الدین یزدی، الحاشیه علی تهذیب المنطق، ص ۱۴-۱۵؛ همو، الحاشیه علی تهذیب المنطق، حاشیه محمد علی، ص ۱۷۹.

۱۴- ر.ک: مهدی برهان مهریزی و مجتبی مصباح، همان، ص ۲۳-۲۸.

۱۵- ر.ک: مصاحبه اول استاد فیاضی، ص ۱.

۱۶- همان، ص ۲.

۱۷- ر.ک: غلامرضا فیاضی، درآمدی بر معرفت شناسی، ص ۱۵۳.

۱۸- همان.

۱۹- همان، ص ۱۵۵.

۲۰- ر.ک: مصاحبه اول با استاد فیاضی، ص ۲.

۲۱- ر.ک: مصاحبه دوم با استاد فیاضی، ص ۳.

۲۲- قطب‌الدین رازی، شرح مطالع الانوار فی المنطق، ص ۸؛ ابن سینا، منطق المشرقیین، ص ۹؛ خواجه نصیرالدین طوسی، الجوهر النضید، ص ۱۹۲؛ قطب‌الدین شیرازی، شرح حکمة الاشراق، ص ۳۸؛ عبداللّه بن شهاب‌الدین یزدی، الحاشیه علی تهذیب المنطق، ص ۱۵؛ همو، الحاشیه علی تهذیب المنطق، حاشیه محمد علی، ص ۱۷۹؛ محمّد تقی مصباح، آموزش فلسفه، ص ۱۸۴.

۲۳- ر.ک: محمّد تقی مصباح، همان، ص ۱۸۴.

۲۴- همان، ج ۱، ص ۱۷۷.

۲۵- ر.ک: مهدی برهان مهریزی و مجتبی مصباح، همان، ص ۲۴-۲۵.

۲۶- همان، ص ۲۶.

۲۷- ر.ک: ملاًصدر، الحكمة المتعالية، ج ۶، ص ۳۲۴؛ عبدالرسول عبودیت، درآمدی بر نظام حکمت صدرایی،

ماهیت حکایت از دیدگاه مشهور و استاد فیاضی □ ۳۷

- ج ۲ ص ۶۶-۶۹ (استاد عبودیت براین باورند مطابق اصالت وجود، واقعیت علم معلوم بالذات است و صورت ذهنی همانند واقعیت خارجی، معلوم بالعرض است).
- ۲۸- ابن سینا، *الاشارات و التنبيهات*، فصل ۷، نمط ۳، ج ۲، ص ۳۰۸؛ *بهمنیار، التحصیل*، ص ۷۴۵؛ *خواجہ نصیرالدین طوسی، الجوهر النضید*، ص ۱۹۲؛ *ملاصدرا، التصور و التصدیق*، ص ۳۰۷.
- ۲۹- ابن سینا، *شفاء*، ج ۲، ص ۴۶۶؛ *ملاصدرا، الحکمة المتعالیة*، ج ۳، ص ۳۱ و ۱۶۱ و ج ۶، ص ۱۵۱؛ *فخرالدین رازی، مفاتیح الغیب*، ص ۱۰۸-۱۱۰؛ *ملا مهدی نراقی، همان*، ج ۱، ص ۳۷۹؛ *ملاصدرا، شرح الهدایة الاثریة*، ص ۳۸۵؛ *ملاهادی سبزواری، همان*، ج ۴، ۲۹۵.

منابع

- ابن سینا، شرح الاشارات و التنبیها، قم، الكتاب، ۱۴۰۳ق.
- ، منطق المشرقیین، 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.
- بهمنیار، التحصیل، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۴۹.
- پاپکین، ریچارد و آروم استرول، کلیات فلسفه، ترجمه سید جلال الدین مجتبی، تهران، حکمت، ۱۳۸۳.
- خراسانی، شرف الدین، نخستین فیلسوفان یونان، تهران، سپهر، ۱۳۵۷.
- دغیم، سمیع، موسوعه مصطلحات علم منطق عند العرب،
- رازی، فخرالدین، مفاہیح الغیب، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱۴۱۱ق.
- رازی، قطب الدین، شرح رسالة الشمسية القزوينی (الکاتبی)، قم، رضی، ۱۳۶۳.
- ، شرح مطالع الانوار فی المنطق، قم، کتبی نجفی، بی تا.
- سبزواری، ملّاهادی، شرح منظومه، تعلیقه حسن حسن زاده آملی، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۸۰.
- سهروردی شهاب الدین (شیخ اشراق)، مجموعه مصنفات، قم، بیدار، ۱۳۸۱.
- 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.
- عبودیت، عبدالرسول، درآمدی بر نظام حکمت صدرایی، تهران، سمت، ۱۳۸۵.
- فارابی، ابونصر، المنطقیات، تحقیق محمدتقی دانش پزوه، 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.
- مظفر، محمدرضا، المنطق، بیروت، دارالتعارف، ۱۴۰۵ق.
- ملّاصدا (صدرالدین محمدبن ابراهیم شیرازی)، الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة، قم، مصطفوی، بی تا.
- ، التصور و التصدیق، بی جا، بی نا، بی تا.
- ، شرح الهدایة لاثریه، بیروت، مؤسسه التاریخ العربی، ۱۴۲۲ق.
- یزدی، عبدالله بن شهاب الدین، الحاشیه علی تهذیب المنطق، قم، جامعه مدرسین، ۱۴۰۵ق.