

مرفت فلسفی سال ششم، شماره سوم، بهار ۱۳۸۸، ۵۰-۱۱

ماهیت «حکایت» از دیدگاه استاد مصباح

مهدی برهان مهریزی*

مجتبی مصباح**

چکیده

عموم فلاسفهٔ مسلمان بر این باورند که صورت‌های ذهنی بالفعل، از ماورای خود حکایت دارند و آن را امری بدیهی تلقی می‌کنند؛ اما دیدگاه استاد مصباح در این باره متفاوت است. در این نوشتار، کوشش شده است تا در سخنان استاد تأمل، و دیدگاه ایشان تحلیل و تبیین شود. از نظر استاد، حکایت در عمدهٔ مراحل (تصوّرات و قضایا) بالقوه، و فقط در تصدیقات صادق بالفعل است. به عقیدهٔ ایشان، برای روشن شدن نحوهٔ حکایت صورت‌های ذهنی، باید پدیدهٔ «حکایت» را تحلیل کرد. به منظور دستیابی به تعریف صحیح و دقیق حکایت، می‌توانیم با توجه به کاربرد حکایت به تحلیل و بررسی مصادیقی پردازیم که با علم حضوری می‌یابیم، تا بسینیم ویژگی حکایت‌گری تحت چه شرایطی بر مفاهیم ذهنی صادق است؛ سپس، از طریق تقیید تصوّرات کلی، توسط این شرایط به تعریف حکایت پی می‌بریم. برای این منظور، باید ارکان و شرایط حکایت را به دقت مورد تحلیل قرار دهیم. نتیجهٔ کار این خواهد شد که «حکایت واقعی است روان‌شناختی؛ و مقصود از آن، انتقال طبیعی ذهن از حاکی به محکی است، به جهت مشابهت تامی که بین حاکی و محکی وجود دارد.» بر اساس این دیدگاه، برای «مشابهت تام» و - به تبع آن - برای حکایت، می‌توان مراتبی را در نظر گرفت که طبق این مراتب، حکایت به شأنی محض، تصویری غیرقضیه‌ای، تصویری قضیه‌ای، تصدیقی و حکایت صادق تقسیم می‌شود.

کلیدواژه‌ها: حکایت، محکی، حاکی، مشابهت تام، توجه نفس، مصباح، حکایت شأنی.

* کارشناس ارشد فلسفه، مؤسسهٔ آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره). دریافت: ۸۷/۱۱/۱۶ - پذیرش: ۸۸/۱/۱۷

** استادیار مؤسسهٔ آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).

۱۲ □ معرفت‌فلسفی سال ششم، شماره سوم، بهار ۱۳۸۸

مقدمه

خداوند بشر را طالب و شیفته علم آفریده است؛ از این رو، بشر از آغاز آفرینش درصدد پرده‌برداری از رموز جهان برآمده و خواستار کشف مجهولات و شناخت واقع شده است. همان‌گونه که می‌دانیم، علوم حصولی در کشف مجهولات و شناخت واقع نقش مهمی دارند. در این راستا، «حکایت» دارای اهمیت فراوانی است؛ زیرا «صور ذهنی» از جمله اموری هستند که نقش بسزایی در «شناخت واقع» ایفا می‌کنند، و ویژگی خاص این صور جنبه حکایتگری آنهاست. اکثر یا شاید تمام فیلسوفان و معرفت‌شناسان اسلامی بر این باورند^(۱) که حکایت صورت‌های ذهنی - اعم از تصوّرات، قضایا، و تصدیقات - از ماورای خود بالفعل است و حکایت فعلی، ذاتی صور ذهنی می‌باشد؛ اما استاد مصباح بر آن است که صورت‌های ذهنی در تصوّرات و قضایا دارای حکایت شأنی و بالقوه‌اند و فقط در تصدیقات صادق از حکایت بالفعل برخوردارند، و این نحوه حکایت در تصوّرات و تصدیقات، ذاتی و طبیعی صور ذهنی است. در مقاله حاضر، به منظور فهم و تبیین دقیق این دیدگاه، به تحلیل ماهیت حکایت به ویژه حکایت شأنی پرداخته خواهد شد.

دغدغه اصلی و پرسش اساسی نگارنده این است که آیا صور ذهنی، بالفعل، حاکی از ماورای خود می‌باشند یا اینکه حکایت آنها از ماورای خود در برخی مراحل (تصدیقات صادق) بالفعل، و در عمده مراحل (تصوّرات، قضایا، و تصدیقات) شأنی و بالقوه است؟ تا آنجا که نگارنده اطلاع دارد، موضوع «حکایت شأنی» و مباحث مربوط به آن، از جمله «ماهیت حکایت»، تاکنون به طور مستقیم در کتب یا مقالات فلسفی مطرح نشده است. از این رو، مهم‌ترین منبع نگارنده دو مصاحبه با استاد مصباح است. در پژوهش حاضر، با تأمل و تعمق در سخنان استاد، و استفاده از دیدگاه‌های استادان دیگر (اعم از مخالف و موافق)، نظریه «حکایت شأنی» و موضوعات مربوط به آن به بحث و بررسی گذاشته شده است؛ از این رو، بسیاری از اصطلاحات ما در این موضوع - کم و

ماهیت «حکایت» از دیدگاه استاد مصباح □ ۱۳

بیش - جدید و ابتکاری هستند و نسبت دادن آنها به استاد، بر اساس فهم و تحلیل نگارنده از سخنان و نوشته‌های ایشان است.

اهمیت و ضرورت مسئله

از آنجا که علوم حضوری محدود و منحصر به موارد خاصی هستند، برای شناخت حقایق، باید به «علوم حصولی» روی آورد. اساس و پایه «علوم حصولی» همان صورت‌های ذهنی یا مفاهیم‌اند که نقش واسطه را بین فاعل شناسا و متعلق شناخت، ایفا می‌کنند. آنچه موجب شده است تا صورت‌های ذهنی نقش اساسی‌ای در شناخت حقایق داشته باشند، جنبه حکایتگری آنهاست؛ بنابراین، بحث از «حکایت»، با اینکه بحثی جزئی است، نقشی اساسی در فرایند شناخت دارد. از این‌رو، مبنایی بودن مسئله «حکایت» (و تأثیر این موضوع در شناخت واقع) ضرورت و اهمیت تحقیق حاضر را روشن می‌کند.

پیشینه تحقیق

پیشینه بحث «حکایت شانی» امری روشن است؛ زیرا این نحوه حکایت صور ذهنی را فقط استاد مصباح مطرح نموده است؛ اما در میان فلاسفه قبل از سقراط که به نوعی مسئله حکایت صورت‌های ذهنی را مطرح کرده‌اند، می‌توان از آلکمایون نام برد.^(۲) از میان کلمات سقراط،^(۳) افلاطون، و ارسطو (در مقام نقد نظریه «مثل»)،^(۴) می‌توان مطالبی را درباره بحث حکایت به دست آورد.

به نظر می‌رسد که پایه‌گذار بحث «حکایت» در بین فلاسفه اسلامی کنندی باشد. با این حال، در بحث «انواع دلالت»، عموم فیلسوفان و منطق‌دانان به دلالت صور ذهنی از ماورای خود اشاره کرده‌اند: فارابی، ابن‌سینا، فخر رازی، خواجه نصیرالدین طوسی، شیخ

اشراق، مَلَّاصدرا و...^(۵) ضمن اینکه زمینه‌های بحث «حکایت» نیز به نوعی در مباحثی مثل «حقیقت علم» و «وجود ذهنی» مطرح شده‌اند.^(۶)

شناخت ماهیت حکایت

در این قسمت، ابتدا تعریفی را از «حکایت» ارائه می‌کنیم؛ آن‌گاه، به تحلیل فرایند حکایت می‌پردازیم؛ سرانجام، با توجه به تحلیل فرایند شکل‌گیری حکایت، به تعریف دقیق «حکایت» دست پیدا می‌کنیم. بر این اساس، «حکایت» عبارت است از: انتقال طبیعی ذهن از حاکی (صورت ذهنی) به محکی (ماورای صورت ذهنی)؛ به جهت مناسبتی که بین حاکی و محکی وجود دارد.^(۷) البته، همان‌طور که گفته شد، تعریف دقیق «حکایت» پس از تحلیل ماهیت حکایت به دست خواهد آمد.

روش‌شناسی بحث حکایت

یکی از مباحثی که لازم است پیش از تحلیل تفصیلی «حکایت» به آن پرداخته شود، همانا، روش‌شناسی حکایت است؛ یعنی پاسخ‌گویی به این سؤال که: در بحث حکایت، تحلیل باید با چه روشی صورت گیرد تا نظر درست از نظر نادرست تشخیص داده شود؟ به عبارت دیگر، اقوال و ادعاها باید با چه روشی بررسی شوند؟ آیا درباره حکایت صور ذهنی، برهانی بیرونی داریم و از مقدمات خارجی استفاده می‌کنیم یا مقدمات برهان را از تحلیل یافته‌های درونی درباره علم حصولی و تطبیق مفاهیم مناسب بر آن یافته‌ها به دست می‌آوریم؟

به نظر می‌رسد که روش دوم برای شناخت ماهیت حکایت، و بحث از ذاتی یا شأنی بودن حکایت انواع صور ذهنی، روشی مناسب باشد؛ یعنی با مراجعه به یافته‌های درونی خویش درباره صور ذهنی و تحلیل آنها و تطبیق مفاهیم مناسب بر آنها، برای

دستیابی به تعریف حکایت یا تعیین ارکان و شرایط آن - و یا اخذ مقدمات لازم برای استدلال - تلاش می‌کنیم؛ با این بیان که ما به اجمال از کاربرد واژه «حکایت» آگاهی داریم، و همان‌گونه که قبلاً گفته شد، این واژه در معنای انتقال ذهن از حاکی به محکی و نمایشگری صور ذهنی به کار برده می‌شود. همچنین، تاحدودی می‌دانیم که حکایت در چه مواردی صادق است و در چه مواردی صادق نیست، یعنی به صورت اجمالی از مصادیق حکایت آگاهی داریم؛ اما تعریف دقیقی از «حکایت» نداریم. برای دستیابی به تعریف دقیق «حکایت»، که جامع افراد و مانع اغیار باشد، مصادیقی را که حکایت بر آنها صادق است، و ما آنها را با نفس خود به علم حضوری می‌یابیم (مفاهیم ذهنی)، با توجه به کاربردهای گوناگون واژه حکایت، تحلیل و بررسی می‌کنیم؛ به عبارت دیگر، یافته‌های درونی و مفاهیم ذهنی را با توجه به کاربرد حکایت، مورد بررسی قرار می‌دهیم تا ببینیم حکایت در چه شرایطی بر آنها صادق است و در چه شرایطی بر آنها صادق نیست. در این راستا، ویژگی‌هایی را که در موارد حکایت می‌یابیم، به وسیله مفاهیمی که از عام به خاص به دست آمده‌اند، توصیف می‌کنیم تا به تعریف دقیق حکایت برسیم. در واقع، از طریق تقیید و تخصیص مفاهیم کلی و عام، به تعریف «حکایت» پی می‌بریم؛ همانند روشی که در تعاریف منطقی دنبال می‌کنیم: ابتدا مفهوم کلی «جنس» یا «عرضی عام» را برای روشن ساختن حقیقت معرف به کار می‌گیریم، سپس با مفهوم خاص «فصل» و یا «عرضی خاص» آن مفهوم کلی را تقیید می‌زنیم و با این کار اغیار را خارج می‌کنیم؛ در نهایت، ماهیت و حقیقت معرف را روشن می‌سازیم.

تحلیل فرایند حکایت

در این بخش، برای روشن شدن نحوه حکایت صور ذهنی، به ادراک جزئی حسّی یا خیالی (که بیشتر با آن ارتباط داریم) مثال می‌زنیم تا بتوانیم به تحلیل دقیق حکایت

برسیم. برای نمونه، با دیدن «گل محمدی»، صورتی حسّی از این گل در ذهن شکل می‌گیرد و با قطع ارتباط اندام‌های حسّی، صورت خیالی «گل محمدی» تحقّق می‌پذیرد. تحلیل شکل‌گیری حکایت صورت حسّی «گل محمدی» را می‌توان چنین بیان کرد:

(۱) با مراجعه به یافته‌ی درونی خویش، به این نکته پی می‌بریم که با دیدن «گل محمدی»، حالتی بدیع در نفس ایجاد می‌شود و بر این اساس، صورت ذهنی شکل می‌گیرد.

(۲) سپس، درمی‌یابیم که صور ذهنی، در اغلب موارد، ما را به چیزی منتقل می‌کنند. در این مرحله، با دو پرسش روبه‌رو هستیم: الف) چه ارتباطی بین صورت حسّی و امر محسوس وجود دارد، به گونه‌ای که ما را از صورت حسّی به چیزی منتقل می‌کند؟ ب) این انتقال همیشگی و بالفعل است یا اینکه در 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؟

با تحلیل یافته‌های ذهنی، می‌توان گفت:

(۳) برای انتقال از چیزی (صورت ذهنی) به چیزی دیگر (گل محمدی)، لازم است که دو طرف انتقال وجود داشته باشند و بین آن دو رابطه‌ای برقرار شود.

(۴) در گام بعدی، درمی‌یابیم که هر رابطه‌ای، زمینه‌ساز انتقال به معنای حکایت نیست؛ بلکه باید رابطه‌ی مشابهت وجود داشته باشد تا انتقال و حکایت صورت پذیرد.

(۵) اما، آیا هر مشابهتی می‌تواند زمینه‌ساز انتقال باشد؟ پاسخ منفی است. براساس آنچه نفس به علم حضوری درمی‌یابد، انتقال صرفاً در صورتی تحقّق می‌یابد که بین دو امر، مشابهت تام باشد؛ به گونه‌ای که اگر از نحوه‌ی حکایت‌گری صورت ذهنی، و خارجی بودن گل محمدی، صرف‌نظر کنیم، آن دو برهم منطبق باشند.

بنابراین، پاسخ پرسش نخست این است که: ملاک انتقال از حاکی به محکی،

مشابهت تام بین حاکی و محکی است.

از این مرحله به بعد، در پی پاسخ به پرسش دوم هستیم: آیا این انتقال همیشگی و بالفعل است یا در 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 این مرحله، با مراجعه به یافته‌های درونی خویش، پی می‌بریم که مشابهت تام به تنهایی قادر نیست ما را به چیزی منتقل کند؛ بلکه لازم است توجه فاعل شناسا به صورت ذهنی، و مشابهت آن با امر محسوس، معطوف باشد؛ چون در اینجا، برای نفس، سه حالت متصور است: یا هیچ توجهی به این صورت ذهنی ندارد، یا به این صورت ذهنی توجه دارد؛ در صورت دوم، یا توجه نفس به صورت ذهنی استقلال است یا آلی. با مراجعه به یافته ذهنی خود، پی می‌بریم که در دو صورت نخست، از این صورت ذهنی، به چیزی منتقل نمی‌شویم؛ اما، با توجه آلی به صورت ذهنی (یا توجه به صورت ذهنی از آن جهت که به گل محمدی شباهت تام دارد)، به این موضوع منتقل می‌شویم که حاکی مذکور می‌تواند امری (محکی) را در خارج نشان دهد. بر این اساس، 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، می‌توان ارکان حکایت را عبارت دانست از:

الف) حاکی یا صورت ذهنی (حالت ایجاد شده 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).

آیا تحقق شرط فاعل شناسا، و صرف توجه آلی به مشابهت بین صورت ذهنی و گل

محمدی، می‌تواند ما را از صورت ذهنی به محکی واقعی منتقل کند؟ پاسخ این پرسش را نیز با دقت در یافته‌ی درونی خویش می‌یابیم: صرف تصور گل محمدی، نمی‌تواند ما را به محکی تام برساند؛ بلکه این امر با شرایط دیگری تحقق می‌پذیرد. توضیح آنکه حقیقت حکایت صرف نشان دادن، یا همان نمایشگری نیست؛ بلکه فرایندی حاصل از زمینه‌سازی مجموعه‌ای از ابزار و شرایط است، ابزار و شرایطی که مقدمات انتقال ذهن از صورت ذهنی به ماورای آن را فراهم می‌آورند. در واقع، رهاورد حکایت - همانا - اخبار صادقانه از محکی می‌باشد. بنابراین، اگر قرار باشد که صورت ذهنی «گل محمدی» از محکی تام خود یا یکی از ویژگی‌های آن حکایت کند و از واقعیتی خبر دهد، علاوه بر توجه فاعل شناسا، چاره‌ای نیست جز اینکه آن صورت ذهنی در قالب قضیه‌ای بگنجد؛ چون با تصور حسی، فقط به محکی تصویری می‌رسیم و حال آنکه ما درصددیم به محکی تام برسیم. به بیان دیگر، تصور «گل محمدی» ما را از وجود گل محمدی یا یکی از ویژگی‌های آن باخبر نمی‌سازد؛ بلکه لازم است که صورت حسی «گل محمدی» در قالب قضیه «گل محمدی وجود دارد»، یا قضیه «گل محمدی خوشبوست» قرار بگیرد تا زمینه اخبار صادقانه از واقعیت «گل محمدی» یا یکی از ویژگی‌های آن فراهم شود. از این رو، برای پی بردن به اصل وجود گل محمدی یا یکی از ویژگی‌های آن، چاره‌ای نیست جز اینکه جمله و قضیه‌ای شکل بگیرد که از اصل وجود یا ویژگی‌های آن خبر دهد.

در مرحله بعد، برای تحقق حکایت تام از محکی واقعی، بایسته است که فاعل شناسا قضایای مزبور را مورد اذعان و تصدیق خود قرار دهد تا تصور «گل محمدی» حکایت از واقعیت محکی آن داشته باشد؛ زیرا، تا زمانی که فاعل شناسا به وجود «گل محمدی» در خارج، یا خوشبو بودن این گل معتقد نباشد و آنها را تصدیق نکند، نمی‌تواند ادعا کند که این قضیه، حاکی از وجود گل محمدی یا خوشبو بودن آن است. به عبارت دیگر، تا

زمانی که فاعل شناسا معتقد به صدق قضیه «گل محمدی در خارج وجود دارد» یا «گل محمدی خوشبوست» نباشد، نمی‌تواند ادعا کند که این قضیه، حاکی از اصل وجود «گل محمدی» یا ویژگی خوشبو بودن آن است.

همچنین، تا وقتی که قضایای مزبور صادق نباشند، نمی‌توان گفت که تصوّر حسی «گل محمدی» ما را به محکی تام منتقل کرده و از اصل وجود و خصوصیات محکی خبر صادق داده است؛ چون با تصدیق فاعل شناسا، صدق این قضایا در نظر فاعل شناسا درست می‌شود؛ اما آیا این امر بدین معنا نیست که این قضایا در واقع نیز صادق هستند؟ توضیح آنکه در دیدگاه فاعل شناسا، و در باور او، «صدق» غیر از صدق واقعی یا نفس‌الامری قضایاست؛ از این‌رو، برای رسیدن به محکی واقعی و حکایت تام، تصدیق «گل محمدی در خارج وجود دارد» یا «گل محمدی خوشبوست» نیز باید مطابق با واقع باشد. به عبارت دیگر، برای تحقق حکایت تام، علاوه بر تصدیق فاعل شناسا، صدق فی الواقع قضایا نیز شرط است؛ چون با صدق واقعی قضایاست که می‌توان به محکی واقعی دست یافت و از محکی خبر صادق داد.

بنابراین، برای رسیدن به حکایت تام و محکی واقعی، در مرحله نخست، تصوّر را در قالب قضیه‌ای قرار می‌دهیم؛ در مرحله بعد، با اعتقاد به مطابقت قضیه با واقع و تصدیق فاعل شناسا به مفاد قضیه، به محکی تصدیقی دست می‌یابیم؛ در مرحله آخر، با صدق قضیه و مطابقت فی الواقع قضیه، به محکی تام می‌رسیم. همچنین، با دقت در این فرایند، پی می‌بریم که انتقال از صورت ذهنی به محکی به طور طبیعی و بدون هیچ‌گونه وضع و قراردادی صورت می‌پذیرد.

تحلیل ماهیت حکایت

استاد مصباح در تحلیل واقعیت حکایت می‌گوید:

واقعیت حکایت یک واقعیت روان‌شناختی است؛ یعنی در خارج، تنها ذات حاکی و ذات محکی، امر عینی‌اند و آن حالت روان‌شناختی که برای انسان پیش می‌آید، یعنی انتقال ذهن از حاکی به محکی، امر عینی نیست. حال، این انتقال گاهی به طور طبیعی انجام می‌گیرد؛ یعنی بدون اینکه نیاز به آموزش دادن باشد [یا]، احتیاج به تفکر و استدلال و اقامه برهان باشد، با صرف توجه، این انتقال حاصل می‌شود و حتی اختصاص به انسان هم ندارد و عمده عامل آن مشابهت است. وقتی دو چیز به هم مشابهت داشته باشند، ذهن انسان از دیدن یکی و از علم به یکی منتقل می‌شود به دیگری؛ آن وقت اگر این مشابهت تام باشد (فرض کنید دارای جهات متعددی باشد)، انتقال به قدری روشن انجام می‌گیرد که برای هر کسی اتفاق می‌افتد؛ مثل عکسی که در آئینه است نسبت به صاحب عکس، یا عکسی که در خارج گرفته شده که معمولاً حدود و زوایا و رنگ، و سایر ویژگی‌هایش، کاملاً تطبیق می‌کند با صاحب عکس، هر انسانی، بلکه چه بسا حیوانات هم انتقال پیدا کنند. این حالت روانی را ما «حکایت» می‌نامیم و از آن جهتی که خاصیتی در حاکی است، یعنی به خاطر همان مشابهتش، می‌گوییم این از محکی حکایت می‌کند.^(۸)

سخن استاد در راستای واقعیت حکایت را می‌توان به چهار عنوان تحلیل کرد: تعریف حکایت، ارکان حکایت، شرایط حکایت، و ملاک حکایت.

ارکان حکایت

ارکان حکایت پایه‌ها و مقوماتی هستند که تحقق حکایت وابسته به آنهاست؛ به نحوی که اگر یکی از آنها نباشد، هیچ‌گونه حکایتی تحقق نمی‌پذیرد (نه حکایت شأنی و نه حکایت تامّ فعلی). این ارکان عبارت‌اند از:

۱. وجود محکی (یعنی واقعیتی که حاکی از آن حکایت می‌کند، اعم از اینکه آن

واقعیت عینی باشد یا ذهنی)؛

۲. وجود حاکی؛

۳. صورت ذهنی بودن حاکی؛

۴. مشابهت تام میان حاکی و محکی.

بنابر مؤلفه اول، اگر محکی تحقق نداشته باشد، نمی‌توان ادعا کرد که حکایتی تحقق دارد؛ زیرا حکایت امری اضافی و وابسته به طرفین (حاکی و محکی) است: تا وقتی محکی که یک طرف اضافه شمرده می‌شود تحقق نیابد، حکایت تحقق نمی‌یابد.

دومین رکن حکایت را وجود حاکی تشکیل می‌دهد. حاکی همان امر مشابه محکی است؛ از این رو، از حاکی می‌توان به محکی منتقل شد. از آنجا که مشابهت و انتقال (حکایت) نیازمند وجود طرفین است، «وجود حاکی» امر لازمی برای تحقق حکایت شمرده می‌شود.

سومین رکن حکایت، همانا، صورت ذهنی بودن حاکی است. صورت ذهنی چیزی است که در مواجهه با اشیا، اعم از اشیا خارج از ذهن یا اشیا برساخته در ذهن، در ذهن فاعل شناسا نقش می‌بندد و می‌تواند از ماورای خود حکایت کند. شایان ذکر است که صورت ذهنی اعم از تصوّر و تصدیق، و معلوم به علم حضوری است. یکی دیگر از ارکان حکایت را مشابهت تام بین حاکی و محکی تشکیل می‌دهد؛ بدین معنا که تحقق حکایت در گرو نوعی خاص از انتقال است که بر اثر وجود مشابهت تام بین صورت ذهنی (حاکی) و محکی حاصل می‌شود.

اینک لازم است که ابتدا، واژه «مشابهت» را به طور اجمالی بشناسیم و سپس، به مراد از این واژه در دیدگاه حکایت شأنی پی ببریم. واژه «مشابهت»، در دیدگاه مشهور، همان مشارکت و اتحاد محمول‌ها و صفات در «کیف» است؛^(۹) اما، در دیدگاه حکایت شأنی، تعریف متفاوتی دارد. در دیدگاه مشهور، دو امر مشابه لزوماً معروض عرض کیفیت

هستند که یا هر دو جوهر یا هر دو کمیت‌اند؛ اما به نظر می‌رسد که در دیدگاه حکایت شأنی، تعریف مشابهت اعم از توضیح یادشده است؛ زیرا براساس این دیدگاه، مشابهت تام به تطابق منتهی می‌شود: تطابق بین صورت ذهنی، که از اعراض (کیف نفسانی) است، و محکی، که اعم از جوهر (مثل انسان موجود در خارج) و عرض (مثل رنگ محسوس یا صور موجود در ذهن) می‌باشد.

گفتنی است که محکی و حاکی، در فرایند حکایت، از اثرها و ویژگی‌های مخصوص به خودشان منسلخ می‌شوند و از سایر جهات مشابهت دارند؛ برای مثال، در تصوّر حسی «گل محمدی» محکی آن را عاری از خارجی بودن وجودش، و حاکی را عاری از ذهنی بودن وجودش و جنبه حکایتگری مورد لحاظ قرار می‌دهیم. در واقع، مشابهت بین حاکی و محکی به مطابقت حاکی با محکی بازمی‌گردد؛ مشروط بر اینکه از نحوه وجودشان صرف‌نظر کنیم. به همین لحاظ است که ادراک و علم را به «تطابق صورت ذهنی با واقع» تفسیر می‌کنند؛ همچنین، فاعل شناسا در صورتی می‌تواند ادعای علم کند که صورت ذهنی‌اش را مشابه با واقع دریابد. در نتیجه، تفسیر مشابهت به «مطابقت بین حاکی و محکی» بر این اساس صورت می‌گیرد که با تحلیل حکایت، متوجه می‌شویم که در صورتی چیزی حاکی از محکی خود است که در همه ویژگی‌ها - غیر از نحوه وجود - با محکی خود مطابقت داشته باشد. برای مثال، صورت ذهنی «زید» در صورتی حاکی از «زید خارجی» است که تمام ویژگی‌های زید خارجی را اعم از عینک، موهای سیاه، چشم‌های قهوه‌ای و... دارا باشد؛ غیر از اینکه زید خارجی موجود به وجود خارجی است، اما صورت ذهنی زید موجود به وجود ذهنی می‌باشد.

بر این اساس، دلیل اینکه «مشابهت تام» رکن دانسته می‌شود این است که وقتی حکایت را تحلیل می‌کنیم، به این نکته پی می‌بریم که زمانی واژه «حکایت» بر چیزی صدق می‌کند که بین دو چیز (حاکی و محکی) مشابهت تام باشد؛ اما اگر بین دو چیز

چنین رابطه‌ای نباشد، هرچند از یکی به دیگری منتقل شویم، واژه «حکایت» را درباره آن به کار نمی‌بریم. برای مثال، بین دود و آتش، رابطه تلازم برقرار است؛ در واقع، دود بر آتش دلالت دارد، اما حکایتی در کار نیست. پس، زمانی ما لفظ «حکایت» را به کار می‌بریم که بین دو چیز مشابهت تام باشد.

شرایط حکایت

تحقق حکایت تامّ بالفعل، علاوه بر ارکان، متوقف بر شرایطی است که به چهار دسته تقسیم می‌شوند:

۱. شرط فاعل شناسا؛

۲. شرط حاکی (صورت ذهنی)؛

۳. شرط مشابهت؛

۴. شرط انتقال.

۱. شرط فاعل شناسا: به طور کلی، حکایت صور ذهنی از ماورای خویش معلول دو عامل است: ۱) عامل خارجی که همان «مشابهت تام» بین حاکی و محکی است، که توضیح آن گذشت و منظور از آن در بحث حکایت بیان شد؛ ۲) عامل دیگر حکایت «توجه فاعل شناسا» به این مشابهت است که در واقع عامل روانی به حساب می‌آید. بنابراین، «باید توجه داشت که مشابهت، تمام حقیقت حکایت نیست، [بلکه] حکایت از آن جهتی است که رابطه‌ای هم با نفس من و با ذهن من دارد.»^(۱۰)

با تأمل در نفس خود، به این نکته پی می‌بریم که حکایت و نمایشگری با صرف مشابهت بین حاکی و محکی تحقق نمی‌پذیرد؛ زیرا «نفس مشابهت، یک امر عینی و بالفعل است؛ اما انتقال از یک شیء به [شیء] دیگری، به شرایط ذهنی من بستگی دارد، من باید جوری باشم که بتوانم از این [حاکی] منتقل [به محکی] بشوم.»^(۱۱) بنابراین،

علاوه بر عامل خارجی حکایت (مشابهت)، لازم است که به عامل درونی حکایت - که توجه نفس فاعل شناسا به صورت ذهنی است - نیز توجه شود.

الف) توجه نفس فاعل شناسا به صورت ذهنی (حاکی): توجه نفس به صورت ذهنی به این معناست که بالفعل بودن حکایت، ذاتی صورت ذهنی نیست؛ بلکه صورت ذهنی از آن جهت که صورت ذهنی است - همانند دیگر صورت‌ها - هیچ‌گونه نمایشگری ندارد: همان‌گونه که صرف صورت روی کاغذ و صورت انعکاس‌یافته روی آئینه چیزی را نشان نمی‌دهند (مگر اینکه فاعل شناسای باشعور و دارای حس بینایی و توانایی‌های دیگری باشد که صورت‌ها را درک کند و مورد توجه قرار دهد)، صورت‌های ذهنی نیز به تنهایی هیچ‌گونه نمایشگری ندارند؛ و از این صورت‌ها نمی‌توان به چیز دیگری منتقل شد، مگر اینکه فاعل شناسا به آنها توجه داشته باشد.

بنابراین، همان‌گونه که فاعل شناسا می‌تواند با توجه به تصویر روی کاغذ و یا تصویر خویش روی آئینه به چیز دیگری منتقل شود، به همین ترتیب، در صورت‌های ذهنی - تا زمانی که فاعل شناسای باشعوری نباشد و به این صورت ذهنی توجه نکند، و دیگر شرایط حکایت تحقق نیافته باشد - انتقالی از صورت ذهنی شکل نمی‌گیرد و حکایتی تحقق نمی‌یابد.

ب) توجه نفس به آلی بودن صورت ذهنی: حال، آیا فاعل شناسا فقط باید به صورت ذهنی توجه کند یا اینکه باید به صورت ذهنی از آن جهت که مشابه شیئی دیگر، و ابزار انتقال به محکی است، توجه کند؟ آنچه در بحث از حکایت شرط است - همانا - توجه فاعل شناسا به حاکی است، از آن جهت که می‌تواند وسیله انتقال به محکی را فراهم آورد؛ در غیر این صورت، اگر فقط خود حاکی را مورد ملاحظه قرار دهد و به ابزار انتقال بودن آن توجه نکند، حکایتی حاصل نمی‌شود. بنابراین، صورت ذهنی - از آن جهت که صورت ذهنی است - نمی‌تواند از محکی خود حکایتی داشته باشد، مگر اینکه فاعل

شناسا به صورت ذهنی از جهت آلی بودن آن (به ينظر) توجه کند؛ در واقع، در این مرحله، «حکایت» مشروط به توجه آلی فاعل شناساست.

از آنجا که صور ذهنی در ماورای خویش فانی می‌باشند، شرط توجه نفس فاعل شناسا به گونه‌ای نیست که ملموس و آشکار باشد؛ بلکه جریان حکایت صور ذهنی از محکیمات به نحوی صورت می‌گیرد که فاعل شناسا به طور معمول از وساطت توجه نفس غفلت می‌کند. از این رو، بر اثر فنای صور ذهنی در محکیمات، افراد بسیاری از نقش اساسی این شرط (توجه آلی نفس) در فرایند حکایت غافل مانده‌اند.

برای اثبات اینکه توجه نفس، در انتقال از چیزی به چیزی دیگر، نقشی اساسی ایفا می‌کند، می‌توان به یافته‌های درونی مراجعه کرد؛ یافته‌هایی که با علم حضوری دانسته می‌شوند. برای مثال، شخصی با چشمانی خیره به نوشته‌های کتاب می‌نگرد، با اینکه چند بار نوشته‌های کتاب را مطالعه کرده است، اما به مفاد و معنای آنها منتقل نمی‌شود. در این حالت، گرچه نوشته‌های کتاب می‌توانند شخص را به معنایی منتقل کنند، ولی این انتقال در این حالت تحقق نمی‌پذیرد؛ چون تمام توجه شخص به امر دیگری است (مثلاً فرزندش که مبتلا به بیماری سختی شده است). در این مورد، فاعل شناسا به علم حضوری می‌یابد که عدم انتقال از نوشته‌های کتاب به مفاد و معنای نوشته‌ها، به علت عدم توجه‌اش می‌باشد و شرط انتقال به معنای نوشته‌های کتاب، این است که آنها را مورد توجه قرار دهد.

از این جهت، صور ذهنی همانند نوشته‌های کتاب هستند؛ با این تفاوت که در نوشته‌های کتاب، علم و توجه به وضع علائم نوشتاری، شرط لازم برای انتقال است؛ اما در حکایت صور ذهنی، این شرط لازم نیست، بلکه توجه به مشابهت بین حاکی و محکی شرط لازم برای انتقال است.

۲. شرط حاکی (صورت ذهنی): حاکی به اعتبار حکایت از ماورای خود، به دو قسم

غیرقضیه‌ای و قضیه‌ای تقسیم می‌شود. در این بخش، به اختصار، شرایط این اقسام را بیان می‌کنیم:

الف) تصوّر غیرقضیه‌ای (مفرد): براساس شرط نخست حاکی یا تصوّر غیرقضیه‌ای، لازم است که صورت ذهنی در قالب قضیه قرار گیرد؛ البته شرایط دیگر تصوّر غیرقضیه‌ای مشابه تصوّر قضیه‌ای است.

ب) تصوّر قضیه‌ای: این تصوّر دارای دو شرط است: ۱. فاعل شناسا باید محتوای قضیه را مورد تصدیق قرار دهد و به صدق قضیه معتقد باشد؛ ۲. علاوه بر اعتقاد فاعل شناسا به صدق قضیه، لازم است که قضیه در واقع نیز صادق باشد.

بنابراین، حاکی یا صورت ذهنی - برای آنکه حکایت داشته باشد - چنانچه قضیه نیست، باید هر سه شرط را داشته باشد و چنانچه قضیه است، باید واجد دو شرط اخیر باشد. توضیح شرایطی که برای حاکی بیان شد، از این قرار است:

الف) در قالب قضیه بودن: پس از تکمیل ارکان حکایت و شرایط فاعل شناسا، نخستین شرط حاکی این است که به صورت قضیه باشد یا به منزله جزء قضیه در قالب قضیه قرار بگیرد (خواه قضیه حملیه باشد و خواه شرطیه). همان‌گونه که می‌دانیم، تصوّر مرکب تامّ خبری را که ذاتاً به صدق و کذب متّصف شود «قضیه» می‌گویند. با توجه به تعریف قضیه، اولین شرط صورت ذهنی این است که «صورت ذهنی» در قالب قضیه‌ای قرار گیرد؛ برای مثال، تا زمانی که تصوّر «کوه» در قالب قضیه «کوه مرتفع است» گنجانده نشود، حکایت حاکی و تصوّر کوه نمی‌تواند در این مرحله به فعلیت برسد.

بنابراین، بالفعل شدن حکایت اجزای قضیه، متوقف بر شکل‌گیری قضیه است؛ امّا در عین حال، شکل‌گیری قضیه، متوقف بر بالفعل شدن حکایت اجزای قضیه نیست. گفتنی است که شکل‌گیری قضیه درگرو خود اجزای قضیه است؛ از این‌رو، مشکل دور پیش نمی‌آید.

ب) تعلق تصدیق به قضیه: دومین شرط برای حاکی، همانا، شکل‌گیری «تصدیق» است؛ برای مثال، در قضایای حملیه، پس از آنکه تصوّر موضوع و محمول و نسبت اتحادی موضوع و محمول تحقّق یافت، فاعل شناسا باید محتوای قضیه را تصدیق کند. بنابراین، تا زمانی که تصدیق و اعتقاد فاعل شناسا به اجزای قضیه منضم نشده باشد، حکایت حاکی در مرحله شأنیت خود باقی خواهد ماند. در این مرحله، برای فعلیت یافتن حکایت، باید تصدیق فاعل شناسا به محتوای قضیه ضمیمه شود.

ج) صادق بودن قضیه: برای شکل‌گیری «تصدیق صادق»، علاوه بر اذعان فاعل شناسا به مفاد قضیه، صدق مطابقت قضیه با واقع نیز لازم است. به عبارت دیگر، در شکل‌گیری تصدیق، ملاک این بود که فاعل شناسا به صدق قضیه پی ببرد؛ امّا، در شکل‌گیری تصدیق صادق، ملاک این است که علاوه بر تصدیق فاعل شناسا، در واقع نیز قضیه صادق باشد.

بنابراین، اگر آنچه مورد اذعان فاعل شناساست صادق (مطابق با واقع) نباشد، حکایت در مرحله شأنیت باقی می‌ماند. البته، «صادق بودن قضیه» با «اثبات صدق قضیه» متفاوت است: صادق بودن قضیه، که مرحله ثبوتی است، به بحث حکایت مربوط می‌شود؛ حال آنکه اثبات صدق قضیه، که مرحله اثباتی آن است، خارج از بحث حکایت می‌باشد.

۳. شرط انتقال: انتقال از حاکی به محکی در شرایط خاصی صورت می‌گیرد که این شرایط عبارت‌اند از:

الف) از طریق مشابهت: انتقال از «مشبه» به «مشبه‌به»، اگر از طریق مشابهت نباشد، دیگر حکایت نیست؛ مثل اینکه انتقال از طریق «دلالت» باشد.

ب) بدون واسطه، به طور طبیعی، و با صرف توجه: این انتقال، اگر با وساطت وضع و قرارداد باشد، حکایت صدق نمی‌کند؛ مثل انتقال از لفظ «آب» به معنای آب یا انتقال از

«تابلوی ورود ممنوع» به مفاد و معنای آن. در واقع، انتقال از لفظ «آب» به معنای آن یا انتقال از «تابلوی ورود ممنوع» (مشبه) به مفهوم ممنوع بودن ورود (مشبه‌به)، نیازمند آموزش و تفکر می‌باشد و با صرف توجه حاصل نمی‌شود؛ از این‌رو، این نحوه انتقال را «حکایت» نمی‌گویند.

۴. شرط مشابهت: با توضیحی که درباره «مشابهت» در دیدگاه حکایت‌شأنی داده شد، شرط مشابهت در این دیدگاه معلوم می‌شود. آنچه در این رکن حکایت به مثابه شرط تلقی می‌شود، تام و کامل بودن مشابهت است. همان‌گونه که بیان شد، تام بودن مشابهت در گرو این امر است که با صرف نظر از نحوه وجود، «مشبه» (حاکی) و «مشبه‌به» (محکی) در همه چیز به یکدیگر شبیه باشند؛ به گونه‌ای که صورت ذهنی بر محکی آن منطبق شود.

تعریف دقیق حکایت

با توجه به مطالب پیش‌گفته درباره تحلیل حکایت و بر اساس روش‌شناسی بحث حکایت، می‌توان مراحل زیر را برای دست‌یابی به تعریف دقیق حکایت در نظر گرفت:
اول: در فرایند حکایت، انتقال از چیزی (صورت ذهنی) به چیزی دیگر (محکی) صورت می‌گیرد (انتقال)؛

دوم: با تحلیل یافته‌های ذهنی خویش، درمی‌یابیم که انتقال از چیزی (صورت ذهنی) به چیزی دیگر (محکی)، در صورتی تحقق می‌یابد که بین آن دو، رابطه‌ای وجود داشته باشد (قید رابطه)؛

سوم: رابطه‌ای که بین صورت ذهنی و منتقل‌الیه (محکی) وجود دارد، اعم از مشابهت و غیرمشابهت است و برای انتقال، به نحوی که یکی حکایت از دیگری داشته باشد، باید رابطه مشابهت برقرار شود (قید مشابهت)؛

چهارم: انتقال ناشی از مشابهت، اعم از مشابهت تام و غیرتام است و برای تحقق

حکایت، باید مشابهت تام تحقق یابد (شرط تام بودن مشابهت)؛ پنجم: برای انتقال از صورت ذهنی به ماورای آن، صرف مشابهت تام کافی نیست و توجه نفس فاعل شناسا شرط است. از این رو، مشابهت تام - همراه با توجه فاعل شناسا - موجب انتقال از حاکی به ماورای آن می شود (شرط توجه نفس)؛

ششم: صورت ذهنی، اعم از این است که در قالب قضیه قرار داشته یا نداشته باشد؛ اما برای رسیدن به محکی تام، و اخبار صادقانه از آن، لازم است که صورت ذهنی در قالب قضیه گنجانده شود تا بتواند از واقعیت محکی یا ویژگی آن اخبار دهد. توضیح آنکه تصوّر غیرقضیه‌ای به تنهایی اخباری از واقعیت محکی یا ویژگی آن به ما نمی دهد و فقط از شأنیت حکایت از محکی تام برخوردار است؛ به بیان دیگر، تصوّر - اگر در ضمن قضیه‌ای نباشد - از وجود محکی یا یکی از ویژگی‌های آن اخباری ندارد (شرط در قالب قضیه بودن)؛

هفتم: هر قضیه، اعم از این است که مورد تصدیق فاعل شناسا قرار بگیرد یا نگیرد؛ اما برای رسیدن به محکی تام، فاعل شناسا باید به صادق بودن قضیه اعتقاد داشته باشد؛ چون اگر آن را تصدیق نکند، برای او حکایت بالفعل اتفاق نمی افتد (شرط تعلق تصدیق به قضیه)؛

هشتم: قضیه‌ای که مورد تصدیق فاعل شناساست، قابلیت صدق و کذب دارد؛ به عبارت دیگر، قضیه مورد تصدیق فاعل شناسا، هم ممکن است مطابق با واقع باشد و هم ممکن است مطابق با واقع نباشد. از این رو، با صدق فی الواقع قضیه مورد تصدیق فاعل شناسا، صورت ذهنی - حقیقتاً - از واقع حکایت می کند (شرط صادق بودن قضیه).

خلاصه تحلیل یادشده بدین قرار است:

آنچه به تحقق حکایت می انجامد عبارت است از: انتقال طبیعی ذهن از چیزی به چیزی دیگر، در سایه رابطه مشابهت تامی که بین آنها وجود دارد؛ مشروط بر اینکه فاعل

شناسا به صورت ذهنی توجه آلی داشته باشد و آن را در قالب قضیه بگنجانند و مورد تصدیق قرار دهد، و در واقع نیز قضیه مطابق با واقع باشد.

نتیجه این تحلیل همان تعریف حکایت است:

حکایت، واقعی است روان‌شناختی، که مقصود از آن، انتقال ذهن به طور طبیعی از حاکی (صورت ذهنی) به محکی (ماورای صورت ذهنی) [است]، به جهت مشابهت تامی که بین حاکی و محکی وجود دارد (ارکان حکایت)؛ مشروط به آنکه فاعل شناسا به صورت ذهنی توجه داشته باشد، آن را در قالب قضیه بگنجانند، مورد تصدیق خود قرار دهد و در واقع نیز قضیه مطابق با واقع باشد.

اثبات شأنی بودن حکایت صور ذهنی

از نظر استاد مصباح، بهترین دلیل بر شأنی بودن حکایت - همانا - تحلیل فرایند حکایت در نفس فاعل شناساست که در ابتدای تحقیق حاضر به آن پرداخته شد. ایشان در مقام تحلیل فرایند حکایت چنین می‌گوید:

ما باید - خود - عمل حکایت را در نفس خودمان درست تحلیل کنیم...: ما وقتی می‌گوییم: «چیزی حکایت می‌کند»، یعنی چه؟ چه چیزهایی تحقق پیدا می‌کند تا می‌گوییم: «حکایت می‌کند»؟ باید دو شیء داشته باشیم، بین این دو شیء مشابهت باشد: من باید به اینها توجه پیدا کنم، توجه کنم به مشابهت یکی از اینها با دیگری، اینها باید تحقق پیدا کنند تا بگوییم: حکایت [تحقق پیدا کرده است]؛ بدون هیچ‌یک از اینها، حکایت تحقق پیدا نمی‌کند... . می‌تواند صرف این تصور، علم به ماورا به ما بدهد یا نه؟ در تصدیقات می‌تواند این را بگوید؛ وقتی می‌گویند: «زید هست»، این واقعیت خارجی را به من نشان می‌دهد؛ حال گو اینکه خودش هم به معنایی شأنی است، برای اینکه ضرورتی ندارد که قضیه صادق باشد، ممکن است کاذب باشد... و

شأنیت هم دو مرحله دارد: یکی شأنیت در تصوّرات و دیگری در تصدیقات. تصدیقات (نسبت به تصوّرات) یک مرحله فعلیتی دارد، فعلیت نسبی. (۱۲)

شاهد شأنی بودن حکایت

براساس دیدگاه برخی از روان‌شناسان، از جمله ژان پیاژه و اریک اریکسون، (۱۳) صورت‌هایی که در ذهن نوزادان نقش می‌بندند به گونه‌ای نیستند که حکایت بالفعل از محکی‌شان داشته باشند. برای مثال، زمانی که نوزاد به چهره مادر خود می‌نگرد یا شیر او را می‌نوشد، بدین‌گونه نیست که با دیدن مادر، صورتی از چهره وی در ذهن نوزاد نقش ببندد، نوزاد از این صورت ذهنی به مادر منتقل شود، و صورت ذهنی مادر حکایت ذاتی (فعلی) از موضوع خارجی داشته باشد؛ بلکه نوزاد با دیدن مادر یا چشیدن شیر وی، و دیگر احساساتی که برای او به وجود می‌آید، خیال می‌کند که تمام این احساسات را به علم حضوری در درون خود می‌یابد، اما بعد از مدتی متوجه می‌شود که تمام این احساسات، صورت‌های ذهنی‌اند که حاکی از ماورای خویش می‌باشند. حال، می‌پرسیم: اگر حکایت صور ذهنی از ماورای خویش بالفعل است، و حکایت ذاتی صور ذهنی قلمداد می‌شود، پس چرا صور ذهنی در نوزادان از حکایت بالفعل برخوردار نیست؟

از نظر استاد مصباح، تحقیقات روان‌شناسان - در مورد نحوه یادگیری کودکان - شاهدهی بر شأنی بودن حکایت تلقی می‌شود:

شاهد بر این [شأنی بودن حکایت]، این است که تحقیقاتی که روان‌شناسان می‌فرمایند که: اطفال تا چند روز... هرچه هست به علم حضوری در خودشان می‌بینند، و این تجربه درونی است؛ هرچه می‌بینند خیال می‌کنند در خودشان می‌بینند، و تدریجاً منتقل می‌شوند به اینکه شیء دیگری در خارج هست؛ آن

وقت، حکایت معنا پیدا می‌کند. تا وقتی همین را درک می‌کنند و مقایسه‌ای در کار نیست، مشابهتی در کار لحاظ نشده تا ذهن از یکی به دیگری منتقل شود؛ حکایتی هم در کار نیست. طفل احساس گرسنگی در خود می‌کند، پستان مادر را می‌مکد، احساس می‌کند چیزی هست که لذت می‌برد، چیز دیگری را درک نمی‌کند، فقط یک درکی است در درون نفس خودش؛ به حکایت بر نمی‌گردد. گفتیم: قوام حکایت به این بود که دو چیز باشد که یکی از این دو، حاکی از دیگری باشد؛ پس دو چیز باید مشابهت داشته باشند، آن‌هم نه هر مشابهتی، مشابهتی که ذهن ما از یکی منتقل به دیگری شود. (۱۴)

مراتب حکایت

همان‌گونه که دانستیم، «حکایت» معلول دو عامل «مشابهت تام» و «توجه فاعل شناسا» به این مشابهت است. آنچه زمینه‌ساز انواع حکایت شمرده می‌شود عامل «مشابهت تام» بین حاکی و محکی است. با توجه به اینکه «مشابهت» مراتبی دارد، برای حکایت نیز می‌توان مراتبی را تصور کرد؛ مراتبی که در واقع، زمینه‌ساز «انواع حکایت» می‌باشند. البته، در همه این مراتب، «مشابهت تام» است که مورد لحاظ می‌باشد، مشابهتی که به عنوان یکی از ارکان حکایت مطرح شد.

مراتب پنج‌گانه مشابهت از این قرارند:

۱. شأنیت محض

گفتیم که «حاکی» همان صورت ذهنی است که به جهت مشابهتش با محکی، می‌تواند فاعل شناسا را به محکی منتقل کند. پس، هر حاکی - دست‌کم - این قابلیت را دارد که با محکی‌ای مشابهت داشته باشد؛ این پایین‌ترین مرتبه مشابهت میان حاکی و محکی است

که می‌توان آن را «شأنیت محض» نامید. بنابراین، تصویری که در ذهن فاعل شناساست، حتی پیش از آنکه وی به عنوان حاکی به آن توجه کند، این شأنیت را دارد که با محکی‌ای مشابه باشد؛ مثلاً فاعل شناسا، قبل از اینکه به تصوّر «کوه» به منزله حاکی توجه کند، این قابلیت و شأنیت را دارد که با محکی‌ای مشابه باشد.

۲. توجه به شأنیت مشابهت تام

در مرتبه گذشته، فاعل شناسا هیچ توجهی به شأنیت مشابهت بین حاکی و محکی نداشت؛ اما هرگاه فاعل شناسا به صورت ذهنی - از آن جهت که از قابلیت و شأنیت مشابهت با محکی‌ای برخوردار است - توجه کند، مرتبه «توجه به شأنیت مشابهت» شکل می‌گیرد. برای مثال، فاعل شناسا بر این باور باشد که تصوّر «کوه» قابلیت و شأنیت مشابهت با محکی‌ای را دارد؛ ضمن اینکه فاعل شناسا به این شأنیت مشابهت توجه داشته باشد.

۳. فرض مشابهت تام

زمانی که حاکی از شأنیت مشابهت با محکی‌ای برخوردار شد، فاعل شناسا مشابهت حاکی با محکی را مورد توجه قرار می‌دهد؛ با فرض مشابهت بین حاکی و محکی، مرتبه «فرض مشابهت» شکل می‌گیرد و زمینه را برای مرتبه دیگری از حکایت فراهم می‌آورد. به عبارت دیگر، فاعل شناسا فرض می‌گیرد که «حاکی و محکی مشابه‌اند» و با این فرض، زمینه مرتبه‌ای دیگر از حکایت را فراهم می‌کند.

البته، این مرتبه از مشابهت در صورتی شکل می‌گیرد که حاکی (صورت ذهنی) در قالب قضیه‌ای گنجانده شده باشد؛ مثلاً پس از آنکه فاعل شناسا تصوّر «کوه» را در قالب قضیه‌ای مثل «کوه موجود است» می‌گنجانند، در واقع، فرض مشابهت بین صورت ذهنی

«کوه» و کوه مفروض در خارج، زمینه را برای مرتبه‌ای دیگر از حکایت صورت ذهنی «کوه» فراهم می‌آورد. در این مرتبه، مفاد قضیه «کوه موجود است» مورد اذعان و تصدیق فاعل شناسا نیست؛ بلکه صرفاً شرط است که حاکی (صورت ذهنی کوه) جزء قضیه مزبور تصوّر شود. این مرتبه از مشابهت، زمینه‌ساز «حکایت تصویری قضیه‌ای» است.

۴. باور به مشابهت تام

هرگاه فاعل شناسا بر این باور باشد که حاکی یا تصویری که در قالب قضیه گنجانده شده است محکی‌ای دارد که با آن مشابه است، در این صورت، مرتبه «باور به مشابهت» پدید می‌آید و با تصدیق و باور فاعل شناسا به محتوای قضیه، مرتبه‌ای تازه از حکایت شکل می‌گیرد؛ هرچند هنوز حکایت در مرتبه‌ای از شأنیت است. بنابراین، مرتبه‌ای از مشابهت را که اذعان و اعتقاد فاعل شناسا به تشابه حاکی و محکی را همراه دارد، با عنوان «باور به مشابهت» می‌شناسیم؛ زیرا در این مرتبه است که فاعل شناسا اعتقاد و باور به مشابهت قضیه با واقع دارد. این باور و اعتقاد، که در واقع تصدیق و باور فاعل شناسا به صدق قضیه است، منشأ انتزاعی برای مرتبه‌ای جدید از حکایت به نام «حکایت تصدیقی» است.

۵. باور صادق به مشابهت تام

هرگاه آنچه فاعل شناسا محکی صورت ذهنی خود می‌پندارد حقیقتاً نیز محکی صورت ذهنی او باشد، مرتبه «مشابهت تام» شکل می‌گیرد. این مرتبه همان مرتبه‌ای است که ملاک «حکایت صادق» می‌باشد و با این مشابهت است که انتقال از حاکی به محکی حاصل می‌شود و حکایت تام و بالفعل تحقق می‌یابد. در این مرتبه از مشابهت، علاوه بر اذعان و اعتقاد فاعل شناسا به مشابهت بین حاکی و محکی قضیه، صادق بودن مشابهت نیز شرط است: اگر فاعل شناسا «حاکی» را عاری از جنبه حکایتگری و نمایشگری، و

«محکی» را عاری از نحوه وجودش مورد توجه قرار دهد، حاکی تمام ویژگی‌های محکی را داراست؛ به عبارت دیگر، گویی، حاکی در محکی فانی است و این فنای حاکی در محکی، به جهت مشابهت تام بین صورت ذهنی و محکی آن است.

مراتب حکایت مطابق دیدگاه حکایت‌شأنی

همان‌گونه که در مراتب مشابهت بیان شد، هر مرتبه‌ای از مشابهت زمینه‌ساز مرتبه‌ای از حکایت است. مراتبی که در این بخش از مقاله برای حکایت برمی‌شماریم، در واقع، به اعتبار مراتب مشابهت می‌باشند:

۱. حکایت‌شأنی محض

هرگاه تصویری مفرد (صورت ذهنی غیرقضیه‌ای) در ذهن فاعل شناسا نقش ببندد، به گونه‌ای که فاعل شناسا یا اصلاً به این صورت ذهنی توجهی ندارد و یا اگر توجه دارد توجه استقلال (فیه ینظر) به آن دارد - مانند بسیاری از حالاتی که برای نفس وجود دارد و نفس به آنها توجه دارد - در این دو فرض، صورت ذهنی تنها شأنیت حکایت را دارد. بر این اساس، این مرتبه از حکایت را به عنوان «حکایت‌شأنی محض» می‌شناسیم؛ برای مثال، هنگامی که صورت ذهنی «حسین» در نفس فاعل شناسا شکل می‌گیرد، فاعل شناسا یا اصلاً توجهی ندارد به اینکه صورت ذهنی «حسین» در ذهن اوست یا اگر توجه دارد تنها به خود صورت ذهنی «حسین» توجه دارد (توجه استقلالی). در این دو فرض، حکایت‌شأنی محض است.

بررسی

تفاوت‌شأنی بودن حکایت برای صورت ذهنی با بقیه حالات ذهنی در این نکته است که

اگر این صورت ذهنی مورد توجه آلی قرار بگیرد، در قالب قضیه گنجانده شود، فاعل شناسا آن را تصدیق کند، و صادق هم باشد، حکایت تام از محکی خود خواهد داشت؛ اما بقیه حالات نفسانی این خصوصیت را ندارند. در واقع، شأنی بودن حکایت، ذاتی صورت ذهنی است؛ البته، ذاتی بودن شأنیّت حکایت، به معنای جزء ماهیت بودن نیست، بلکه بدین معناست که طبیعی می‌باشد و احتیاج به جعل ندارد. روشن است که هیچ‌یک از حالت‌های نفسانی دیگر، از این خصوصیت بهره‌مند نیستند.

بنابراین، حکایت - در این معنا - ذاتی برای صورت‌های ذهنی است که در حالات نفس، تنها صورت ذهنی از «شأنیّت حکایت» برخوردار است (بقیه حالات نفس شأنیّت حکایت را ندارند).

۲. حکایت تصوّری غیرقضیه‌ای

اگر صورتی ذهنی که قضیه نیست (تصوّر مفرد) در ذهن فاعل شناسا نقش ببندد و فاعل شناسا به این صورت ذهنی توجه آلی بکند، «حکایت تصوّری غیرقضیه‌ای» شکل می‌گیرد. در این مرتبه از حکایت، برخلاف حکایت شأنی محض، فاعل شناسا به آلی بودن صورت ذهنی از ماورای خود توجه دارد.

در این نوع حکایت، صورت ذهنی هنوز در قالب قضیه گنجانده نشده است؛ از این رو، این نوع حکایت را به عنوان «حکایت تصوّری غیرقضیه‌ای» تلقی می‌کنیم. بر این اساس، وقتی که می‌گوییم: «صورتی ذهنی حکایت تصوّری غیرقضیه‌ای دارد»، منظورمان این است که آن صورت ذهنی از این شأنیّت برخوردار است که با گنجانده شدن در قالب قضیه و مورد تصدیق فاعل شناسا قرار گرفتن، و صدق قضیه، حکایت تام از محکی خود داشته باشد.

بنابراین، تفاوت بین مرتبه «حکایت شأنی محض» و مرتبه «حکایت تصوّری

غیرقضیه‌ای» در این است که در حکایت شأنی محض، فاعل شناسا توجهی به شأنیت مشابهت صورت ذهنی با محکی‌ای ندارد؛ اما در حکایت تصویری غیرقضیه‌ای، فاعل شناسا توجه دارد که این صورت ذهنی شأنیت مشابهت با محکی‌ای را دارد.

۳. حکایت تصویری قضیه‌ای

هرگاه فاعل شناسا بدون اینکه مفاد قضیه را مورد اذعان و تصدیق قرار دهد، مرتبه‌ای از حکایت شأنی را برای قضیه و اجزای آن قائل شود، «حکایت تصویری قضیه‌ای» شکل می‌گیرد. زمینه این نوع حکایت آن است که فاعل شناسا، مشابهت تام بین حاکی و محکی را مفروض انگارد؛ به عبارت دیگر، در «حکایت تصویری قضیه‌ای»، با فرض حکم فاعل شناسا به صدق مفاد قضیه، نوعی حکایت شأنی را برای قضیه مفروض می‌انگارند که اگر تصدیق فاعل شناسا تحقق یابد، و قضیه صادق باشد، حکایت تام فعلی شکل می‌گیرد. برای مثال، هنگامی که فاعل شناسا قضیه «کوه موجود است» را تصور کرده، اما آن را مورد تصدیق خود قرار نداده، فرض کرده است که به مفاد قضیه اذعان دارد و قضیه نیز صادق است؛ به طوری که با تحقق تصدیق فاعل شناسا و صدق قضیه، به «حکایت تام» تبدیل می‌شود. بنابراین، در این مرتبه، «فرض مشابهت تام» منشأ برای «حکایت تصویری قضیه‌ای» شده است. از آنجا که فاعل شناسا مفاد قضیه را تصدیق نکرده و به آن اذعان ننموده است (و تنها، با فرض مشابهت، تصویری از قضیه برای او حاصل می‌شود)، این مرتبه از حکایت را «حکایت تصویری قضیه‌ای» نامیده‌ایم.

با این بیان، تفاوت بین مرتبه «حکایت تصویری غیرقضیه‌ای» و مرتبه «حکایت تصویری قضیه‌ای» روشن می‌شود: در مرتبه «حکایت تصویری غیرقضیه‌ای»، فاعل شناسا تنها مشابهت تام را تصور می‌کند و واقعیت را فرض نمی‌کند (و درصدد دست‌یابی به واقع نیست)؛ از این‌رو، حاکی فاعل شناسا را فقط به محکی تصویری می‌رساند. این در

حالی است که در مرتبه «حکایت تصویری قضیه‌ای»، فاعل شناسا - علاوه بر تصوّر مشابهت - فرض می‌گیرد که بین حاکی و محکی مشابهت تام است؛ در این مرتبه، فاعل شناسا - که درصدد دست‌یابی به واقع است - واقعیت را فرض می‌کند و به محکی فرضی می‌رسد. به عبارت دیگر، در «حکایت تصویری غیرقضیه‌ای»، فرض وقوع نیست؛ اما در مرتبه «حکایت تصویری قضیه‌ای»، فرض وقوع هست.

۴. حکایت تصدیقی

هرگاه تصویری مورد توجه فاعل شناسا قرار بگیرد و در قالب قضیه‌ای بگنجد، و فاعل شناسا به مفاد قضیه اذعان پیدا کند، مرتبه «حکایت تصدیقی» شکل می‌گیرد. برای مثال، تا زمانی که دلالت و مفاد قضیه «کوه موجود است» مورد اذعان و تصدیق فاعل شناسا قرار نگیرد، به این مرتبه از حکایت نمی‌رسد؛ هنگامی که فاعل شناسا مفاد قضیه را که وجود کوه است تصدیق نمود (و اعتقاد پیدا کرد که این قضیه صادق است)، «حکایت تصدیقی» شکل می‌گیرد.

بنابراین، تفاوت مرتبه «حکایت قضیه‌ای» با مرتبه «حکایت تصدیقی» در این است که در «حکایت قضیه‌ای»، فاعل شناسا محتوای قضیه را مورد تصدیق قرار نداده، و فقط به حکایت تصویری قضیه توجه داشته است؛ اما در «حکایت تصدیقی»، علاوه بر تصوّر قضیه، فاعل شناسا محتوا و مفاد قضیه را مورد تصدیق قرار داده است.

در این مرتبه از حکایت، فاعل شناسا حاکی (صورت ذهنی) را که در قالب قضیه گنجانده شده است، دارای محکی‌ای می‌داند که با آن مشابه است. در واقع، مرتبه «باور به مشابهت تام» زمینه‌ساز شکل‌گیری مرتبه «حکایت تصدیقی» است؛ زیرا، در این مرتبه از حکایت، اعتقاد و باور فاعل شناسا به مشابهت تصوّرات با ماورا - همانا - زمینه مطابقت قضیه و اجزای آن (تصوّرات) با محکی‌شان را فراهم می‌آورد. برای مثال، فاعل

شناسایی در بیابان به این قضیه اعتقاد پیدا می‌کند که: «آنچه در مقابل خود می‌بینم، آب است»؛ حال آنکه وی در واقع سراب را می‌بیند. در این مرتبه از حکایت، شرط است که فاعل شناسا به مشابَهت تام باور و اذعان داشته باشد. در مثال مزبور، باور فاعل شناسا به آب بودن آنچه در مقابل خود می‌بیند، و تصدیق آن، منشأ حکایت تصدیقی است.

۵. حکایت صادق

هنگامی که صورتی ذهنی مورد توجه فاعل شناسا قرار گرفت و در قالب قضیه‌ای گنجانده شد، و فاعل شناسا به مفاد قضیه اذعان پیدا کرد، هنوز یک گام دیگر با حکایت تام و صادق فاصله دارد؛ زیرا در این مرحله، قضیه قابلیت و شأنتی صدق و کذب دارد و حکایت قضیه شأنی است. بر این اساس، با صدق دلالت قضیه و مطابقت مفهوم قضیه با واقع، به مرتبه «حکایت صادق» دست می‌یابیم. در این مرتبه است که حکایت به فعلیت تام می‌رسد؛ مثلاً پس از آنکه فاعل شناسا به صورت ذهنی «کوه» توجه آلی داشت، آن را در قالب قضیه «کوه وجود دارد» گنجانید، و محتوای آن (وجود کوه) را مورد اذعان و تصدیق قرار داد - و قضیه «کوه وجود دارد» مطابق با واقع بود - حکایت صورت ذهنی «کوه» و قضیه مزبور به فعلیت می‌رسد. در این مرتبه از حکایت، صورت ذهنی (حاکی) حقیقتاً مشابه با محکی است؛ در واقع، مرتبه «مشابَهت تام» زمینه انتقال از حاکی به محکی را فراهم می‌آورد و حکایت تام و بالفعل تحقق می‌یابد.

در مرتبه «حکایت تصدیقی»، بیان شد که قضیه قابلیت صدق و کذب دارد؛ اما در این مرتبه، مفهوم قضیه مطابق با واقع و صادق است. از این رو، این مرتبه از حکایت را «حکایت صادق»، نام‌گذاری کردیم. با روشن شدن ماهیت مرتبه «حکایت صادق» تفاوت این مرتبه با مرتبه «حکایت تصدیقی» نیز معلوم می‌شود: در «حکایت تصدیقی»، فاعل شناسا قضیه را مطابق با واقع می‌داند؛ اما در «حکایت صادق»، قضیه واقعاً مطابق با

واقع است. به عبارت دیگر، در «حکایت تصدیقی»، باور فاعل شناسا به صدق قضیه و تصدیق آن ملاک است؛ اما در «حکایت صادق»، صدق قضیه فی‌الواقع ملاک است و تصدیق فاعل شناسا نقشی ندارد. روشن است که در این مرتبه از حکایت، فرض بر این است که حکایت قضیه از واقع صادق است؛ اما نحوه کشف و اثبات صدق قضیه، در حقیقت، بحث از اثبات و توجیه صدق است که خارج از بحث حکایت می‌باشد.

نکته حائز اهمیت در تقسیم حکایت این است که تمام مراتب «حکایت» در طول هم می‌باشند: تا زمانی که مرتبه «حکایت شأنی محض» به فعلیت نرسد، مرتبه «حکایت تصویری غیرقضیه‌ای» موضوعیت ندارد و تا زمانی که مرتبه «حکایت تصویری غیرقضیه‌ای» فعلی نشود، مرتبه «حکایت تصویری قضیه‌ای» معنا پیدا نمی‌کند؛ در نتیجه، تا زمانی که توجه فاعل شناسا به صورت ذهنی نباشد، مرتبه «حکایت تصویری قضیه‌ای» موضوعیت ندارد و تا زمانی که تصور در قالب قضیه قرار نگیرد، نوبت به مرتبه «حکایت تصدیقی» نمی‌رسد. در دو نوع حکایت اخیر، یعنی مرتبه «حکایت تصدیقی» و مرتبه «حکایت صادق»، می‌توان قضیه‌ای را فرض کرد که فاعل شناسا آن را تصدیق نکرده باشد، اما قضیه مطابق با واقع باشد؛ همچنین، می‌توان قضیه‌ای را فرض کرد که مطابق با واقع نباشد، اما مورد تصدیق فاعل شناسا قرار گرفته باشد. گفتنی است که مرتبه «حکایت صادق» در طول مرتبه «حکایت تصدیقی» است: قضیه‌ای که در واقع صادق باشد، اما مورد تصدیق فاعل شناسا نباشد، از جهت حکایت و انتقال فاعل شناسا به محکی، هنوز در مرتبه «حکایت تصویری قضیه‌ای» است. بنابراین، مقصود از مرحله «حکایت صادق»، مرحله‌ای بعد از «حکایت تصدیقی» است که علاوه بر اعتقاد فاعل شناسا به مطابقت مفاد قضیه با واقع، این مطابقت فی‌نفسه نیز برقرار باشد. پس، همان‌گونه که گفته شد، مرتبه «حکایت صادق» در طول مرتبه «حکایت تصدیقی» است و تا زمانی که فاعل شناسا مفاد قضیه را تصدیق نکند، نوبت به مرتبه «حکایت صادق» نمی‌رسد.

خلط بین مراتب حکایت

در بسیاری از موارد، بین انواع حکایت، خلط صورت می‌گیرد؛ به ویژه بین مرتبه حکایت صادق و سایر مراتب حکایت. برای مثال، حکم فعلی بودن حکایت را که به مرتبه «حکایت صادق» متعلق است به سایر مراتب، یا به مرتبه «حکایت قضیه‌ای» نسبت می‌دهند؛ در حالی که حکایت صرفاً در مرتبه «حکایت صادق» شأنی است. بنابراین، باید توجه داشت که حکایت تصوّرات، قضایا، و تصدیقات قابل صدق و کذب، شأنی است و حکایت تام فقط در تصدیقات صادق تحقّق می‌یابد. به عبارت دیگر، بسیاری از اوقات، بین تصوّر و تصدیق خلط صورت می‌گیرد: حکایتی را که مربوط به تصوّرات است به تصدیق صادق نسبت می‌دهند، یا حکایتی را که مربوط به تصدیقات است به تصدیقات صادق نسبت می‌دهند (و برعکس). برای مثال، اگر صورت ذهنی «کوه» را تصوّر کنیم، آن را در قالب قضیه «صورت ذهنی "کوه" از محکی ای حکایت دارد» بگنجانیم، و به آن اذعان داشته باشیم (و نیز قضیه مطابق با واقع نفس‌الامری باشد)، در این صورت، هیچ‌گونه تصوّری از «کوه» نداریم، بلکه تصدیق صادق داریم، و حکایت این صورت ذهنی تمام است؛ چون تمام شرایط لازم برای حکایت تام شکل گرفته است. در واقع، حکایت این صورت، حکایت تصوّری نیست؛ بلکه حکایت تصدیقی صادق است.

همچنین، گاهی فاعل شناسا قضیه‌ای را باور و تصدیق نداشته و به مفاد آن اذعان ننموده؛ امّا قضیه مطابق با واقع است. به عبارت دیگر، قضیه صادق است؛ امّا مورد تصدیق فاعل شناسا نیست. در این صورت نیز «حکایت تام» شکل نگرفته است؛ چون تا زمانی که تصدیق فاعل شناسا به آن حکایت ضمیمه نشود، حکایت صادق شکل نمی‌گیرد. برای مثال، ممکن است که فاعل شناسا به قضیه «کسوف رخ داده است» ایمان و اذعان نداشته، امّا کسوف در واقع رخ داده باشد؛ در مقابل، ممکن است که کسوف در واقع رخ نداده باشد، امّا فاعل شناسا به مفاد قضیه «کسوف رخ داده است» اعتقاد و

اذعان داشته باشد. در این صورت نیز «حکایت تام» شکل نگرفته است؛ چون تا زمانی که قضیه مطابق با واقع نباشد و به تصدیق فاعل شناسا منضم نشود، حکایت تام تحقق نمی‌پذیرد.

مراتب محکی

از آنجا که حکایت امری اضافی است، و دو طرف حاکی و محکی نقش مهمی در انتزاع حکایت دارند، همان مراتبی که برای حکایتِ حاکی مطرح شد برای محکی حکایت نیز مطرح می‌شود و همسان برای هر مرتبه‌ای از حکایت مرتبه‌ای از محکی نیز متصور است. بنابراین، مراتبی که برای حکایتِ تصورات، قضایا، و تصدیقات بیان شد برای محکی نیز متصور است.

نتیجه‌گیری

مطابق دیدگاه «حکایت شأنی»، رسالت صور ذهنی اخبار صادقانه از اصل وجود یا نحوه وجود واقعیات (محکیات) و مطابقت با واقع نفس الامری قضایاست؛ براساس این دیدگاه، صور ذهنی به خودی خود نمی‌توانند حکایت بالفعل از ماورای خویش داشته باشند، بلکه در شرایط خاصی این حکایت بالفعل تحقق می‌پذیرد. در واقع، اگر رسالت صور ذهنی را اخبار صادقانه از اصل وجود یا نحوه وجود محکیات بدانیم، این امر در صورتی تحقق می‌پذیرد که تمام ارکان و شرایط حکایت تحقق یافته باشد.

در این راستا، با تحقق هر شرط، مرتبه‌ای از حکایت برای صور ذهنی مفروض است که حکایت هر مرتبه نسبت به مرتبه بعد شأنی و بالقوه است تا اینکه آخرین شرط برای فعلیت یافتن حکایت تحقق یابد؛ با تحقق این شرط، حکایت صادق و بالفعل تحقق می‌یابد. بنابراین مبنا، «حکایت» هر مرتبه را به نام خاصی معرفی کردیم تا «حکایت

صادق» که حکایت تامّ فعلی صور ذهنی است؛ اما مطابق دیدگاه حکایت ذاتی (فعلی)، حکایت لزوماً به معنای نمایشگری صادقانه از اصل وجود و نحوه وجود واقعیات (محکيات) و مطابقت با واقع نفس الامری قضایا نیست، بلکه صرف نمایشگری است. هرچند در حکایت تصدیقات، این امر (نمایشگری صادقانه از اصل وجود و نحوه وجود محکيات و مطابقت با واقع نفس الامری قضایا) تحقق می‌یابد؛ اما در حکایت تصوّرات، صور ذهنی نسبت به وجود و عدم محکی، لابشرط هستند و در حکایت قضایا، صور ذهنی نسبت به مطابقت با واقع نفس الامری قضایا، ساکت‌اند که گویا این تفسیر از نمایشگری و حکایت، مبتنی بر تفسیری عرفی است.

توضیح آنکه قائلین به حکایت شأنی و معتقدین به حکایت ذاتی، در این امر اتفاق نظر دارند که حکایت نوعی انتقال به معنای نشان دادن و نمایشگری است. چه بسا، تحلیل عرف از نمایشگری تابلو، آئینه، کتاب یا صفحه نمایشگر رایانه بدین ترتیب باشد که کار این نمایشگرها عبارت است از: نمایشگری و حکایت. در واقع، نمایشگر ابزاری برای نشان دادن است؛ اما اینکه این ابزار به چه کسی و چگونه نشان می‌دهد از نمایشگری این ابزار خارج است. برای مثال، زمانی که یک نور از منبع نوری می‌تابد، تاباندن نور کار آن منبع نور است؛ اما اینکه این نور به کجا و به چه چیزی می‌تابد، ربطی به منبع نور ندارد. از این رو، دیوار یا درخت، نقشی در تابیدن نور از آن منبع ندارند و تاباندن نور - تنها - ذاتی منبع نور است.

مثال دیگری که می‌توان برای تحلیل عرفی از حکایت ارائه کرد، این است که نمایشگری و نشان دادن، مانند تیر انداختن است: اسلحه فقط تیر می‌اندازد و همین کار ذاتی اوست؛ اما اینکه تیر به کجا انداخته می‌شود و به چه کسی اصابت می‌کند، نقشی در تیراندازی آن ندارد.

با توجه به مثال‌های بیان شده، می‌توان چنین نتیجه گرفت که تحلیل عرفی صور

ذهنی، همانند منبع نور یا تیرانداز است؛ از این رو، نمایشگری و حکایت، کار صور ذهنی و این عمل ذاتی آنهاست؛ اما اینکه صور ذهنی به چه کسی نشان می‌دهند، و شخص را به چیزی منتقل می‌کنند، به نمایشگری صور ذهنی ارتباط ندارد و خارج از رسالت صور ذهنی است و فاعل شناسا نقشی در نمایشگری صور ذهنی ندارد.

به نظر می‌رسد، این تحلیل و تفسیر عرفی نمی‌تواند برای نمایشگری و حکایت صور ذهنی، صحیح باشد؛ زیرا با دقت در حکایتگری و نمایشگری صور ذهنی، پی می‌بریم که نمایشگری صور ذهنی همچون تابش نور از منبع نور یا تیراندازی از سوی تیرانداز نیست؛ چون حکایت و نمایشگری‌ای که به معنای انتقال‌دهنده است، در واقع، همان فرایند انتقال کسی از چیزی به چیزی دیگر است و بدین معناست که شخص، به وسیله ابزاری، از چیزی به چیزی دیگر منتقل می‌شود. به عبارت دیگر، در فرایند حکایت، شخص از صورت ذهنی به محکی واقعی منتقل می‌شود. آیا موجود بی‌اراده می‌تواند این فرایند را به وجود برساند؟ آیا می‌توان تابش نور یا تیراندازی را که کار موجودات بدون اختیار و بدون شعور است، با حکایتگری صور ذهنی مقایسه کرد؟

در نتیجه، 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 نمی‌توانند فاعل شناسا را به محکی منتقل کنند و این انتقال با توجه موجود ذی‌شعور صورت می‌پذیرد. صور ذهنی، تنها ابزاری هستند که می‌توانند فاعل شناسا را به محکی منتقل کنند. بنابراین، انتقال کار ذهن فاعل شناساست، نه صور ذهنی.

چه بسا، استناد نمایشگری به صور ذهنی و مقایسه نمایشگری صور ذهنی با تابش نور یا تیراندازی به این جهت باشد که عرف، ابزار نمایش را حقیقتاً نمایش‌دهنده می‌پندارد؛ چنان‌که کتاب، نوار، لوح فشرده و حتی رایانه را که ابزارهای آموزش و انتقال

اطلاعات هستند، آموزش‌دهنده و اطلاع‌دهنده می‌داند و حال آنکه کتاب، تنها مجموعه‌ای از نوشته‌ها بر روی صفحه‌های کاغذ است و نوار، چیزی است که با وارد شدن به ضبط صوت، امواجی صوتی را پخش می‌کند. این خلط در مورد رایانه بیشتر نمود دارد؛ چون انسان تصوّر می‌کند که این دستگاه دارای حافظه، هوش مصنوعی، و پردازش‌کننده اطلاعات است، در حالی که رایانه نیز تنها وسیله‌ای است که علائمی فیزیکی یا الکتریکی را در آی‌سی‌ها، سی‌دی‌ها و مانند آن ثبت، یا تصاویر و خطوطی را بر روی چاپگر، نمایشگر و مانند آن ظاهر می‌کند. در واقع، در همه این موارد، انسان است که با توجه به این نوشته‌ها، تصاویر و خطوط، به معانی آنها منتقل می‌شود؛ اگر انسان توجهی به آنها نداشته باشد، هیچ‌گونه انتقالی صورت نمی‌پذیرد. روشن است که خود خطوط موجود در کتاب‌ها، پخش امواج صوتی، نمودار شدن تصاویر و اشکال و حروف، بدون توجه فاعل شناسا، عمل انتقال را انجام نمی‌دهند و صرفاً زمینه را برای امکان انتقال موجودی هوشمند - مانند انسان - فراهم می‌کنند.

بنابراین، صور ذهنی نیز همانند بقیه ابزارها می‌باشند؛ با این تفاوت که ابزارهای ذکرشده، برای انتقال، نیازمند جعل و اعتبار زاید هستند؛ اما صور ذهنی به طور طبیعی، و بدون هیچ‌گونه اعتبار و قراردادی، می‌توانند فاعل شناسا را به محکی منتقل کنند و این ویژگی خاص صور ذهنی است. به طور خلاصه، اختلاف بین دو نظریه از مسائل زیر سرچشمه می‌گیرد:

(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 گردد.

(۲) فرض حکایت و نمایشگری در جایی است که ابزار نمایش (صور ذهنی)، نمایشگر حقیقت و واقعیت باشد؛ این نوع نمایشگری در صورتی تحقق می‌یابد که فاعل

شناسا، آن ابزار را نمایشگر واقع بدانند (تصدیق) و حقیقتاً نیز صادق باشد. البته، شاید بتوان دو جهت اختلاف بین دو دیدگاه را به اختلافی مبنایی در تحلیل معنای حکایت و نشانگری بازگرداند: مطابق دیدگاه حکایت‌شأنی، حکایت حقیقی، فرایند انتقال از صورت ذهنی به امری دیگر به طور حقیقی است؛ در نتیجه، هم به توجه فاعل شناسا نیاز دارد و هم تنها در تصدیق صادق حقیقتاً موجود است، زیرا رسالت صور ذهنی اخبار صادقانه و کاشفیت بالفعل از واقع است. این در حالی است که مطابق دیدگاه حکایت ذاتی - که بر معنای عرفی حکایت، تکیه دارد - حکایت صرفاً فراهم کردن زمینه انتقال است؛ در نتیجه، نه در آن توجه فاعل شناسا شرط است و نه منحصر به تصدیقات صادق است. با این حال، مطابق دیدگاه حکایت ذاتی (فعلی)، در حکایت تصدیقات - که سخن از مطابقت قضیه با واقع است - اخبار صادقانه و کاشفیت بالفعل از واقع مطرح می‌باشد؛ در واقع، این نوع حکایت منوط به تشکیل قضیه، تصدیق فاعل شناسا، و صدق قضیه می‌باشد و این شرایط، همان شرایط تحقق حکایت تام در دیدگاه حکایت‌شأنی است.

پی‌نوشت‌ها

۱-ر.ک:

- ۱) ابونصر فارابی، *المنطقیات للفارابی*، تحقیق محمدتقی دانش‌پژوه، ج ۲، ص ۱۱؛ ج ۱، ص ۲۶۶؛ ج ۳، ص ۴۳۵.
- ۲) ابن‌سینا، *شرح الاشارات و التنبیهات*، ج ۱، ص ۲۱ و ۲۲ / همو، *شرح الاشارات و التنبیهات مع المحاکمات*، ج ۱، ص ۴۰.
- ۳) خواجه نصیرالدین طوسی، *الجواهر النضید*، ص ۳۶ و ۳۷.
- ۴) همو، *اساس الاقتباس*، ص ۶۱-۶۳.
- ۵) ملّاهادی سبزواری، *شرح منظومه*، تعلیقه حسن حسن‌زاده آملی، ج ۱، ص ۹۵؛ ج ۳، ص ۶۳۶.
- ۶) قطب‌الدین رازی، *شرح رساله الشمسیة القزوینی* (الکاتبی)، ص ۲۸.
- ۷) شهاب‌الدین سهروردی، *مجموعه مصتفات شیخ اشراق*، ج ۲، ص ۱۵.
- ۸) قطب‌الدین شیرازی، *شرح حکمة الاشراق*، ص ۳۸-۴۳.
- ۹) عبداللّه بن شهاب‌الدین یزدی، *الحاشیة علی تهذیب المنطق*، ص ۱۴ و ۱۵.
- ۱۰) همان، *حاشیة محمدعلی*، ص ۱۷۹.
- ۱۱) شمس‌الدین محمد شهرزوری، *شرح حکمة الاشراق*، ص ۳۵؛ نیز ر.ک: ص ۳۹.

۲-ر.ک: شرف‌الدین خراسانی، *نخستین فیلسوفان یونان*، ص ۲۲۷ و ۲۲۸.

۳-ر.ک: ریچارد پاپکین و آروم استرول، *کلیات فلسفه*، ترجمه سید جلال‌الدین مجتبی، ص ۲۷۵.

۴-ر.ک: همان.

۵-ر.ک: صفحه نخست تحقیق حاضر.

۶-ر.ک: مرتضی مطهری، *مجموعه آثار*، ج ۹، ص ۲۱۷-۲۱۹.

۷- تعریف دیگری نیز برای حکایت ارائه شده که از این قرار است: «مقصود از حکایت، در اینجا، نمود و ظهور ماهیت عینی در ذهن است، نه به معنای مرآت و مرئی یا عنوان و معنوی؛ زیرا در فرصت مناسب خواهیم گفت که به عقیده ما، نسبت وجود ذهنی و وجود خارجی با طبیعت، یکسان است و هر دو نوعی تحقق ماهیت به شمار می‌روند، نه یکی حاکمی و دیگری محکمی عنه» (مهدی حائری، *گاو‌ش‌های عقل نظری*، ص ۴۵).

از کلام حائری چنین برداشت می‌شود که او حکایت را همان تحقق ماهیت اشیا در ذهن می‌داند و این نحوه برداشت مطابق ایده کسانی است که در بحث وجود ذهنی، معتقدند که همان ماهیتی که در خارج هست، در ذهن نیز تحقق می‌یابد. البته، به نظر می‌رسد، این تعریف بیش از آنکه نشان دهد حکایت چیست درصدد نشان دادن این است که حکایتگر چیست.

- ۸- مصاحبه با استاد مصباح.
- ۹- انجمن حکمت و فلسفه ایران، فرهنگ علوم عقلی، ص ۵۹۴ (مشابهت) / جمیل صلیبا، فرهنگ فلسفی، ترجمه منوچهر صانعی، ص ۲۲۴ (تشابه) / ملّاصدرا، الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة، ج ۲، ص ۸۵ / همو، الشواهد الربوبیة، ص ۶۲.
- ۱۰- مصاحبه با استاد مصباح.
- ۱۱- همان.
- ۱۲- همان.
- ۱۳- ر.ک: ژان پیازه، روان شناسی و دانش آموزش و پرورش، ترجمه علی محمد کاردان، مقدمه مترجم و ص ۳۴-۳۸ / پاول اس. کاپلان، روان شناسی رشد (سفر پرماجرای کودک)، ترجمه مهرداد فیروزبخت، ص ۹۴-۹۶ / دیوید الکانند، رشد کودک و تعلیم و تربیت از دیدگاه پیازه، ترجمه حسین نائلی، ص ۱۲۶-۱۵۰ / ویلیام سی. کرین، پیشگامان روان شناسی رشد، ترجمه فرید فدایی، ص ۶۶-۷۳ و ص ۱۵۹-۱۶۵ / ای. میویس هترینگتون، روان شناسی کودک از دیدگاه معاصر، ترجمه جمعی از مترجمان، ص ۵۲۴-۵۲۶ / جمعی از نویسندگان، روان شناسی رشد با نگرش به منابع اسلامی، ج ۲، ص ۵۴۶ و ۶۰۱-۵۹۶ / ژان پیازه و پیر هانری سیمون، روان شناسی کودک و اصول تربیت جوانان، ترجمه عنایت‌الله شکیبایور، ص ۱۸-۲۰ / محمود منصور، روان شناسی ژنتیک؛ تحول روانی از کودکی تا پیری، ص ۱۰۳-۱۲۰ / محمدتقی مصباح، آموزش فلسفه، ج ۱، ص ۲۲۸ و ۳۰۲؛ ج ۲، ص ۴۷ و ۴۸ / محمدصادق شجاعی، دیدگاه‌های روان‌شناختی حضرت آیت‌الله مصباح یزدی، ص ۱۹۰-۱۹۲.
- ۱۴- مصاحبه با استاد مصباح.

منابع

- ابن سینا، شرح الاشارات و التنبیها، قم، انتشارات کتاب، ۱۴۰۳ق.
- الکاوند، دیوید، رشد کودک و تعلیم و تربیت از دیدگاه پیاژه، ترجمه حسین نائلی، مشهد، آستان قدس رضوی، ۱۳۷۴.
- انجمن حکمت و فلسفه ایران، فرهنگ علوم عقلی، تهران، انجمن حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۶۱.
- پاپکین، ریچارد و آروم استرول، کلیات فلسفه، ترجمه سید جلال‌الدین مجتبی، تهران، حکمت، ۱۳۸۳.
- پیاژه، ژان، روان‌شناسی و دانش آموزش و پرورش، ترجمه علی‌محمد کاردان، تهران، دانشگاه تهران، چ چهارم، ۱۳۷۴.
- پیاژه، ژان و سیمون، پیرهانری، روان‌شناسی کودک و اصول تربیت جوانان، ترجمه عنایت‌الله شکیباپور، تهران، نیما، بی‌تا.
- جمعی از نویسندگان، روان‌شناسی رشد با نگرش به منابع اسلامی، قم، دفتر همکاری حوزه و دانشگاه، ۱۳۷۴، ج ۲.
- حائری، مهدی، کاوش‌های عقل نظری، تهران، امیرکبیر، چ دوم، ۱۳۶۱.
- خراسانی، شرف‌الدین، نخستین فیلسوفان یونان، تهران، سپهر، ۱۳۵۷.
- رازی، قطب‌الدین، شرح رساله الشمسیه القزوینی، قم، رضی - زاهدی، ۱۳۶۳.
- سبزواری، ملأهادی، شرح منظومه، تعلیقه حسن حسن‌زاده آملی، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۸۰.
- شجاعی، محمدصادق، دیدگاه‌های روان‌شناختی حضرت آیت‌الله مصباح یزدی، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۸۵.
- شهاب‌الدین سهروردی، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، تهران، انجمن حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۹۷ق.
- شهرزوری، شمس‌الدین محمد، شرح حکمة الاشراق، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۷۲.
- شیرازی، قطب‌الدین، شرح حکمة الاشراق، چاپ افست.
- صلیبا، جمیل، فرهنگ فلسفی، ترجمه منوچهر صانعی، تهران، حکمت، ۱۳۶۶.
- طوسی، خواجه نصیرالدین، اساس الاقتباس، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۶۱.
- طوسی، خواجه نصیرالدین، الجوهر النضید، قم، بیدار، ۱۳۶۲.

۵۰ □ معرفت‌فلسفی سال ششم، شماره سوم، بهار ۱۳۸۸

- فارابی، ابونصر، *المنطقیات للفارابی*، تحقیق محمدتقی دانش‌پژوه، قم، کتابخانه آیت‌الله مرعشی نجفی، ۱۴۰۸ق.
- کاپلان، پاول اس.، *روان‌شناسی رشد (سفر پرماجرای کودک)*، ترجمه مهرداد فیروزبخت، تهران، رسا، ۱۳۸۱.
- کرین، ویلیام سی.، *پیشگامان روان‌شناسی رشد*، ترجمه فرید فدایی، تهران، اطلاعات، ۱۳۷۵.
- مصباحیه با استاد محمدتقی مصباح، تیرماه ۱۳۸۶.
- مصباح، محمدتقی، *آموزش فلسفه*، تهران، سازمان تبلیغات اسلامی، چ هشتم، ۱۳۷۷.
- مطهری، مرتضی، *مجموعه آثار*، قم، صدرا، چ پنجم، ۱۳۸۰، ج ۹.
- ملّاصدرا (صدرالدین محمدبن ابراهیم شیرازی)، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعه*، قم، مصطفوی، ۱۳۷۹.
- ملّاصدرا، *الشواهد الربوبیه*، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۲.
- منصور، محمود، *روان‌شناسی ژنتیک: تحول روانی از کودکی تا پیری*، تهران، ترمه، چ ششم، ۱۳۶۷.
- هنرینگتون، ای. میویس، *روان‌شناسی کودک از دیدگاه معاصر*، ترجمه جمعی از مترجمان، مشهد، آستان قدس رضوی، ۱۳۷۱.
- یزدی، عبدالله بن شهاب‌الدین، *الحاشیه علی تہذیب المنطق*، قم، جامعه مدرسین، ۱۴۰۵ق.