

A second reflection on “Intrinsic Designation” and “Potentially Designation”

Ahmad Saeidi*

Abstract

Introduction: The importance of designation (anecdote, description, implication) in Epistemology and acquired knowledge is clear. In the field of designation, there are various viewpoints and some of them can be combined with each other and some of them are contradictory and cannot be combined. One of the famous opinions of philosophers is that the relationship between the concept and the described object is intrinsic to the concept. Some believe that the intrinsic description view has indefensible flaws. For example, in the article "Intrinsic Designation under Scrutiny", the view of famous philosophers about "Intrinsic Designation" (Hekait-e dhātī) has been criticized, and more or less the view of the Allameh Mohammad Taqī Mesbah Yazdi has been confirmed and strengthened under the title "Potentially Designation" (Hekait-e Shaani; Contingent Designation). In the mentioned article, the authors have made seven objections to the "Intrinsic Designation". In our opinion, all the mentioned objections towards the view of "Intrinsic Designation" have several problems; And on the contrary, "Potentially Designation", as presented in this article, is both wrong in itself and inconsistent with principles of Allameh Mesbah. A detailed treatment of all the objections raised around the "Intrinsic Designation" and all the problems of the, "Potentially Designation", as presented in the mentioned article, requires the writing of a book in the field of the designation. Therefore, inevitably, in this article, we have evaluated the first two objections briefly and left the criticism of other objections to a wider field.

It is necessary to mention:

First of all, rejecting the objections raised about "Intrinsic Designation"

*Associate Professor of the Mysticism, Department of Mysticism, Imam Khomeini Educational and Research Institute, Qom, Iran.

Email: ahmadsaeidi67@yahoo.com

Received date: 2023.03.19

Accepted date: 2023.08.08

does not logically require the truth of "Intrinsic Designation" and in order to establish this point of view, we should have a positive discussion about its ontological, anthropological and epistemological foundations, and about its consequences.

Secondly, in this article, our defenses of the "Intrinsic Designation" and our objections to the "Potentially Designation" are based on this common basis between the famous philosophers and Allameh Mesbah that on the one hand, the knowledge of ordinary people about the material world is exclusive to the acquired knowledge, and on the other hand, the mental image has two aspects: from one aspect, it exists in the human soul and itself is known, and it is a presentational knowledge, and from the second aspect, it presents something else and it is acquired knowledge.

Thirdly, our main discussion in this article is, first of all, the defense of the "Intrinsic Designation", not the criticism of the "Potentially Designation".

Methodology

Our method in this article is analytical and descriptive.

Findings

In our opinion, objections made to the theory of "Intrinsic Designation" and affirmations raised in the field of establishing the "Potentially Designation" are debatable. Some of the disputes are as follows:

(1) Involving the characteristics of Arabic words in semantic and philosophical analyses; (2) Not paying attention to the difference between conventional understanding and conventional analysis; (3) Confusion between the role of the knower and the specific role of knowledge in the designation process; (4) Inserting the concepts of existence and non-existence into whatness; (5) Confiscation and self-explanatory nature of some claims and arguments; (6) Ignoring the differences between mental images and external forms, or ignoring the differences between what is reasonable in itself and what is reasonable through an intermediary; (7) non-distinction between of designation (hekait, description, implication) and transmission.

Conclusion

At least some of the problems that have entered the theory of "Intrinsic Designation" are due to the lack of correct understanding of this theory, and this theory is more accurate than the theory of "Potentially Designation".

Keywords: Knowledge, knower, Known, Intrinsic Designation (Hekait-e dhātī), Potentially Designation (Hekait-e Shaani; Contingent Designation).



تأملی دوباره در «حکایت ذاتی» و «حکایت شائی»

احمد سعیدی*

چکیده

بسیاری از فلاسفه بر این باورند که در علم حصولی، حکایت مفهوم یا صورت ذهنی از محکی خود، ذاتی صورت ذهنی است؛ به این معنا که اولاً خاصیت حکایت‌گری را نمی‌توان از مفهوم یا صورت ذهنی جدا کرد؛ ثانیاً هر مفهومی صرفاً با یک محکی خاص ارتباط دارد و به اصطلاح هر چیزی را نشان نمی‌دهد. اما برخی بر این باورند نظریه «حکایت ذاتی» صحیح نیست و نظریه درست در زمینه حکایت‌گری علوم حصولی، دیدگاه مرحوم علامه مصباح یزدی (ره) است که با عنوان «حکایت شائی» شناخته می‌شود. در این نوشتار با بررسی دو دیدگاه مزبور نشان داده‌ایم اولاً اشکالاتی که به «حکایت ذاتی» مطرح شده‌اند، صحیح نیستند؛ ثانیاً نظریه «حکایت شائی» - دست کم بر اساس برخی خوانش‌های ارائه‌شده - نه قابل دفاع است و نه با مبانی دیگر علامه مصباح یزدی (ره) سازگار است.

واژگان کلیدی: علم، عالم، معلوم، حکایت ذاتی، حکایت شائی.

* دانشیار گروه عرفان مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)، قم، ایران.

مقدمه

اهمیت مبحث حکایت در معرفت‌شناسی و علوم حصولی امر پوشیده‌ای نیست. در زمینه حکایت، دیدگاه‌های متنوعی وجود دارد و برخی با یکدیگر قابل جمع و برخی متعارض و غیرقابل جمع‌اند. یکی از دیدگاه‌های مشهور در میان فلاسفه، بحث حکایت ذاتی مفاهیم از محکی‌های خود است. برخی معتقدند دیدگاه حکایت ذاتی اشکالاتی غیرقابل دفاع دارد؛ مثلاً در مقاله «حکایت ذاتی در بوتۀ نقد»^{*} دیدگاه مشهور فلاسفه درباره حکایت ذاتی، نقادی شده و کم‌وبیش دیدگاه مرحوم علامه محمدتقی مصباح (ره) با عنوان «حکایت شأنی» تأیید و تقویت شده است. نویسنده محترم در مقاله یادشده، انتقادهای خود به حکایت ذاتی را ذیل هفت نقد (انتقاد) بیان کرده است. به اعتقاد ما همه انتقادهای یادشده به دیدگاه حکایت ذاتی، اشکال‌های مبنایی و بنایی متعددی دارند و بر عکس خوانشی که از دیدگاه حکایت شأنی در مقاله مزبور ارائه شده هم فی‌نفسه نادرست است و هم با مبنایی مرحوم علامه مصباح (ره) ناسازگار است. پرداختن تفصیلی به همه اشکالات مطرح‌شده درباره حکایت ذاتی و همه اشکالات خوانش مزبور از حکایت شأنی مستلزم نگارش یک کتاب در زمینه حکایت است. بنابراین به‌ناچار در این نوشتار دو انتقاد نخست از انتقادهای هفت‌گانه را با روش تحلیلی-توصیفی به‌اجمال ارزیابی و بررسی سایر انتقادهای را به مجال دیگری واگذار نموده‌ایم. شایان ذکر است که:

اولاً رد انتقادهای مطرح‌شده درباره «حکایت ذاتی» منطقاً مستلزم درست‌بودن آموزه «حکایت ذاتی» نیست و برای تثبیت این دیدگاه، بحث ایجابی از ادله، مبنایی و

* این مقاله توسط حجت الاسلام و السلمین دکتر مهدی برهان مهریزی و زیر نظر حجت الاسلام و المسلمین دکتر مجتبی مصباح نگاشته شده است.

استلزامات (پیامدهای) هستی‌شناختی، انسان‌شناختی و معرفت‌شناختی آن نیز لازم است و در این نوشتار صرفاً به دلیل گستردگی مبحث حکایت، از بحث ایجابی خودداری کرده‌ایم.

ثانیاً نویسندهٔ محترم مقالهٔ یادشده برخی مثال‌های خود را از میان علوم حصولی انسان به عالم مادی و محسوس آورده است و ما نیز برای ساده‌تر کردن فهم ادعاهای ایشان و اشکالات آنها نقدهای خود را بر همین مثال‌ها متمرکز کرده‌ایم.

ثالثاً در این مقاله دفاعیات ما از حکایت ذاتی و اشکال‌های ما بر حکایت شأنی بر اساس این مبنای مشترک میان مشهور فلاسفه و علامه مصباح (ره) است که از یک سو علم انسان‌های عادی به عالم ماده منحصر در علم حصولی است و از سوی دیگر صورت ذهنی دو حیث دارد: از یک حیث که در نفس انسان حضور دارد و معلوم بالذات شمرده می‌شود، علم حضوری است و از حیث دیگر که ناظر به ماورای خود است، علم حصولی است.

رابعاً بحث اصلی ما در این مقاله، در درجهٔ اول، دفاع از حکایت ذاتی است نه انتقاد از حکایت شأنی.

خامساً باید تأکید کنیم همهٔ اشکالات ما بر دیدگاه «حکایت شأنی» متوجه یکی از خوانش‌های آن است.

الف) بررسی اشکالات سطحی دانستن نظریهٔ «حکایت ذاتی»

ذیل عنوان «ارائهٔ تفسیری عرفی از حکایت» این چنین به نظریهٔ «حکایت شأنی» اشکال شده است:

تعریف حکایت به «نوعی دلالت» یا نشان‌دادن بر اساس معنای عرفی است و از تحلیل فلسفی فاصله دارد. توضیح آنکه دیدگاه حکایت ذاتی از این لحاظ با دیدگاه حکایت

شأنی اشتراک دارد که حکایت، نوعی انتقال به معنای دلالت و نشان‌دادن (نمایش‌گری) است؛ اما دو دیدگاه یادشده در تفسیر دقیق معنای نمایش‌گری با هم اختلاف دارند. در اینجا برای روشن‌شدن ماهیت «حکایت»، باید حقیقت «دلالت» و «نشان‌دادن (نمایش‌گری)» را معلوم کنیم. باید بدانیم که در چه زمانی و تحت چه شرایطی، صورت ذهنی یا نفس فاعل شناسا، دلالت بر ماورای خود دارد یا آن را نشان می‌دهد و به محکی منتقل می‌کند؟ ... تحلیل فلسفی «دلالت‌کردن»، «نشان‌دادن» و «نمایش‌گری» با تحلیل عرف از آنها متفاوت است (برهان مهریزی، ۱۳۸۹، ص ۸۶-۸۷).

این عبارات اشکال‌های متعددی دارند که به برخی موارد به‌اجمال اشاره می‌کنیم:

۱. تناقض ظاهری صدر عبارت با ذیل آن

نویسنده محترم در ابتدای عبارت می‌نویسد: «تعریف حکایت به «نوعی دلالت» یا نشان‌دادن ... از تحلیل فلسفی فاصله دارد» و خود دو سطر بعد می‌فرماید: در هر دو دیدگاه (حکایت ذاتی و حکایت شأنی) «حکایت، نوعی ... دلالت و نشان‌دادن» است و تفاوت دو دیدگاه در این نیست که حکایت را دلالت و نمایش‌دادن می‌شمارند؛ بلکه در «تفسیر دقیق معنای نمایش‌گری» است. در ادامه بحث نیز ایشان بر دلالت‌بودن حکایت تأکید می‌کند. احتمالاً منظور نویسنده محترم در سطر اول این است که حکایت هر نوع دلالتی نیست، بلکه نوعی دلالت خاص است و حکایت ذاتی، این مطلب را نادیده گرفته است؛ یعنی به زعم ایشان در دیدگاه حکایت ذاتی، شرایط دلالت لحاظ نشده است. به هر حال صدر و ذیل عبارت بالا تهافت ظاهری دارند و بی‌دقتی در یک مقاله فلسفی چندان روا نیست.

۲. دخالت‌دادن ویژگی‌های الفاظ زبان عربی در تحلیل‌های معنایی و فلسفی

در مباحث فلسفی به‌ناچار از یکی از زبان‌های «عمومی و رایج» یا «فنی و برساخته» استفاده می‌کنیم؛ اما حق نداریم ویژگی‌های الفاظ یک زبان خاص را در تحلیل‌های

فلسفی خود دخالت دهیم. نویسنده محترم با غفلت از این نکته گاهی بین مباحث مربوط به زبان عربی با مباحث فلسفی خلط کرده، به بررسی تفاوت حکایت و دلالت می‌پردازد، گویی در همه زبان‌ها، حکایت‌گری مفاهیم و صور ذهنی از طریق الفاظی مانند حکایت و دلالت بیان می‌شود. این اشتباه به صورتی روشن‌تر در مقاله دیگری که نویسنده محترم در باب حکایت شانی نگاشته، آمده است: «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» (برهان مهریزی، ۱۳۸۸، ص ۲۳).

نویسنده محترم در این عبارت به صراحت می‌گوید «لفظ» دلالت را برای رابطه دود و آتش به کار می‌بریم ولی «لفظ» حکایت را به کار نمی‌بریم، پس دود بر آتش دلالت دارد، ولی حکایت ندارد.

۳. خلط میان فهم عرفی و تحلیل عرفی

به اعتقاد نویسنده محترم، مشهور فلاسفه بین تحلیل عرفی و تحلیل فلسفی فرق نگذاشته‌اند. ایشان این ادعا را به دو صورت بیان کرده است. ذیل نقد نخست می‌گوید: تحلیل مشهور از «حکایت‌گری» همان تحلیل عرفی است و ذیل قسمت «نتیجه‌گیری» می‌گوید: تحلیل مشهور مبتنی بر تحلیل عرفی است. بر اساس بیان اول، عرف و مشهور فلاسفه یک تحلیل دارند و بر اساس بیان دوم، عرف یک تحلیل دارد و مشهور فلاسفه تحلیل دیگری دارند، ولی تحلیل مشهور مبتنی بر تحلیل عرفی است.

به هر حال چه تحلیل مشهور را تحلیل عرفی بشماریم و چه آن را تحلیل مبتنی بر تحلیل عرفی، ادعای نویسنده محترم درست نیست؛ زیرا در این ادعا، میان «فهم عرفی» با «تحلیل عرفی» (یا «تحلیل عرف») خلط صورت گرفته است. تحلیل یکی از چند

کار مهم عقل در علوم عقلی و فلسفی است. عرف از آن جهت که عرف است، هرگز تحلیل ندارد؛ نه در بحث حکایت و نه در هیچ بحث عقلی و فلسفی دیگر. کسی که یک مفهوم مانند «مکان» را تحلیل می‌کند، حتی اگر به‌ظاهر فیلسوف نباشد، از آن جهت که یک کار عقلی کرده است، دیگر عرف محسوب نمی‌شود؛ به عبارت دیگر کار تحلیل حتی اگر از سوی مردم عادی انجام شود، یک کار فلسفی شمرده می‌شود، نه یک کار عرفی. فیلسوف بر اساس نژاد یا جایگاه اجتماعی یا مدرک تحصیلی یا ... از عرف جدا نمی‌شود تا تحلیل او تحلیل فلسفی باشد و تحلیل دیگران تحلیل عرفی. فیلسوف کسی است که تحلیل می‌کند، برهان می‌آورد و ... حاصل آنکه می‌توان برای عرف، فهم ویژه قایل شد؛ ولی نمی‌توان برای عرف تحلیل ویژه قایل شد؛ زیرا تحلیل هر انسانی، تحلیل فلسفی است. بله تحلیل‌های فلسفی انسان‌های مختلف در یک سطح نیستند و کسی که ذهن ورزیده‌ای ندارد، قاعدتاً تحلیل درست یا دقیقی ارائه نمی‌کند.

۴. عدم توجه به نداشتن درک و فهم عرف از مقوله حکایت‌گری صور ذهنی در فلسفه گاه جعل اصطلاح می‌شود و برای یک لفظ موجود در زبان عرفی و رایج، یک معنای جدید و برساخته در نظر گرفته می‌شود و فلاسفه هر وقت لفظ مزبور را به کار می‌برند، آن معنای برساخته را قصد می‌کنند؛ اما گاهی فلاسفه الفاظ موجود را با همان مفاهیم متعارف آنها در مباحث فلسفی به کار می‌برند و بررسی می‌کنند.* در مورد اخیر، عرف یک فهم سطحی از یک حقیقت دارد و برای آن فهم سطحی خود لفظی در

* کسانی که با مباحث حوزوی آشنا باشند، می‌دانند که شریعت نیز گاه برای برخی الفاظ موجود در زمان نزول وحی - مانند لفظ «صلاة» - معنای جدیدی در نظر می‌گیرد که در علم شریف اصول فقه، در بعضی موارد، «حقیقت شرعی» و در بعضی موارد دیگر، «حقیقت متشرعه» نامیده می‌شوند؛ ولی گاهی همان الفاظ موجود - مانند لفظ «ذکر» - را با همان معانی متعارف به خدمت می‌گیرد و غرض خود را بیان می‌کند.

زبان خود وضع می‌کند. فلاسفه در کار تحلیلی خود به اینکه هر قوم یا طایفه‌ای چه لفظی برای فهم خود از آن حقیقت وضع کرده، توجه نمی‌کنند و نقطه عزیمت یا آغاز تحلیل خود را همان فهم عرفی و عمومی از حقیقت مزبور قرار می‌دهند؛ برای نمونه فلاسفه در بحث حرکت، همان درک عمومی از حقیقت حرکت را تحلیل می‌کنند. روشن است که در این قبیل مباحث ویژگی‌های یک زبان خاص، مانند زبان عربی اصلاً مهم نیست و همان مباحثی که فلاسفه عرب‌زبان درباره درک عمومی از حرکت مطرح می‌کنند، فیلسوفان انگلیسی‌زبان درباره درک عمومی از «motion» مطرح می‌کنند یا می‌توانند مطرح کنند. بلکه یک نکته هست و آن اینکه فلاسفه بعد از تحلیل فهم عرفی از حقیقت حرکت، گاهی متوجه می‌شوند آنچه عرف از حقیقت مزبور به‌اجمال درک کرده، و لفظ «حرکت» یا «motion» را برای آن قرار داده است، در موارد دیگری که عرف درک نکرده است، نیز وجود دارد؛ مثلاً فلاسفه بعد از تحلیل درک و فهم عرفی از مفهوم و معنا و حقیقت «حرکت» یا «motion» متوجه می‌شوند حقیقت یادشده بر خلاف تصور عامیانه، فقط در دو مقوله «این» و «وضع» نیست و مثلاً در تحولات انواع مختلف «کیف» و خود «جوهر» نیز دیده می‌شود. اما در هر صورت فلاسفه بدون جعل اصطلاح، «حرکت» یا «motion» را تحلیل می‌کنند و بر اساس همین تحلیل، ادعا می‌کنند که حقیقت «حرکت» یا «motion» بدون اینکه توسعه یا تضییقی در فهم و معنای عرفی آن انجام دهیم، در حرکت‌های کیفی و جوهری هم وجود دارد.

اکنون ادعای ما این است که در مورد حقیقت علم حصولی حسی نه‌تنها تحلیل عرفی وجود ندارد، بلکه اساساً درک و فهم عرفی نیز وجود ندارد؛ یعنی اساساً عموم مردم متوجه وجود صور ذهنی حسی حاکی از خارج نیستند و حداکثر صورت‌های ذهنی خیالی و نیز صورت‌های تخیلی را کم‌وبیش می‌شناسند، آن هم نه به وصف حاکی از

خارج. مرحوم سبزواری (ره) می‌فرماید: «فأنکر الذهنی قوم مطلقاً» (سبزواری، ۱۳۶۹-۱۳۷۹، ج ۲، ص ۱۲۱). به همین دلیل فلاسفه برای اثبات صور ذهنی، استدلال آورده‌اند (از جمله ر.ک: همان).

درحقیقت هر انسانی قبل از آشناسدن با مباحث فلاسفه و شکاکان تصور می‌کند که واقعیات مادی خارج از وجود خود را بی‌واسطه می‌یابد. به همین دلیل اندیشمندانی که علم حضوری به عالم ماده را قبول ندارند، تلاش می‌کنند با کمک استدلال‌های فلسفی یا با استفاده از شبهات سوفیست‌ها در باب خطای حواس ثابت کنند که انسان‌ها اشیای خارجی مادی را با واسطه صور ذهنی حاکمی درک می‌کنند. انسان‌های عادی حتی در مورد صور و معانی جزئی مخزون در قوای خیال و حافظه، درکی از حاکمی محکی ندارند؛ یعنی ایشان متوجه نیستند که وقتی در مورد فرزند مرحوم شده کسی سخن می‌گویند، از صورت ذهنی خیالی او برای اشاره به وجود خارجی او استفاده می‌کنند. در مورد صورت‌های تخیلی نیز که روشن است مردم برای آنها واقعیتی ورای خود صور قایل نیستند. در مورد مفاهیم عقلی و کلی نیز می‌توان ادعا کرد که بیشتر مردم عادی و برخی دانشمندان که پیرو اصالت تسمیه‌اند، مفاهیم مزبور را به وصف امر کلی حاکمی از ماورا نمی‌شناسند (ر.ک: مصباح یزدی، ۱۳۹۱، ج ۱، ص ۱۸۱).

خلاصه اینکه عرف اصلاً لفظ حکایت را در بحث علم حصولی - به‌ویژه علم حصولی حسی - به کار نمی‌برد تا فهم یا تحلیلی در مورد آن داشته باشد و فلاسفه به‌اشتباه همان تحلیل را یا تحلیلی مبتنی بر آن را ارائه نمایند؛ زیرا غیرفلسوفان تصور می‌کنند که اشیا را بی‌واسطه می‌بینند. عرف اصلاً متوجه وجود مفاهیم ذهنی و دلالت و حکایت و وساطت آنها نیست. بنابراین نباید ادعا کرد: «از نظر عرف دلالت مفاهیم همچون دلالت تابلو، آئینه، کتاب یا نمایش‌گر رایانه است. ... تحلیلی که عرف از

حکایت مفاهیم دارد همانند منبع نور یا تیرانداز است» (برهان مهریزی، ۱۳۸۹، ص ۸۷).

۵. اعتراف ضمنی به ذاتی بودن حکایت

به اعتقاد ما، حکایت ذاتی عمدتاً دو ادعای بدیهی و تقریباً همان گویانه دارد:

ادعای اول این است که علم حصولی بودن صورت ذهنی تابع یک عامل بیرون از ذات صورت ذهنی - مثلاً عالم یا توجه عالم یا هر چیز یا کس دیگر - نیست؛ چیزی یا کسی خاصیت یا کارکرد صورت ذهنی (علم حصولی بودن صورت ذهنی) را به صورت ذهنی نمی‌دهد و چیزی یا کسی هم نمی‌تواند کارکرد صورت ذهنی (علم حصولی بودن صورت ذهنی) را از آن بگیرد. ویژگی یا کارکرد مزبور (علم حصولی بودن) برای صورت ذهنی، به این معنا، ذاتی (جدایی‌ناپذیر) است. در ادعای اول مهم نیست خاصیت یا کارکرد یادشده را در زبان عربی و فارسی و انگلیسی حکایت بنامیم یا دلالت یا هر چیز دیگر؛ حتی مهم نیست که «ذاتی» را ذاتی باب ایساغوجی بدانیم یا ذاتی باب برهان؛ چراکه در هر دو حال، خاصیت مزبور، قابل انتقال یا قابل انفکاک از صورت ذهنی نیست و درون ذات یا ملازم ذات آن است.

خلاصه ادعای اول این است که هر صورت ذهنی - خواه ناخواه و صرف نظر از هر امر بیرونی - نمایش‌گر و حاکی و دال است و به اصطلاح علم حصولی است؛ اما ادعای دوم این است که هر صورت ذهنی (علم حصولی) هر چیزی را نشان نمی‌دهد؛ بلکه هر صورت ذهنی (علم حصولی) معلوم خاص خود را نشان می‌دهد؛ به عبارت دیگر هر علمی، علم به یک چیز خاص است. معنا ندارد چیزی علم بدون متعلق باشد و بعد با کمک عامل بیرونی - مثلاً توجه عالم - تبدیل به علم به یک چیز خاص شود. علم از این منظر مانند آینه نیست که آن را به هر سو بگردانید یک چیز جدید را نشان دهد؛ بلکه مانند نقاشی یا عکسی است که آن را به هر سو بگیرید، فقط یک منظره را نمایان

می‌سازد. بر اساس ادعای دوم نه تنها علم‌بودن از صورت ذهنی جدا نمی‌شود و ذاتی صورت ذهنی است، بلکه علم یک معلوم خاص بودن، تخلف‌ناپذیر یا جدایی‌ناپذیر از صورت ذهنی است و ذاتی صورت ذهنی است.

به نظر می‌رسد نویسنده محترم نیز ارتکازاً هر دو ادعا را قبول دارد؛ زیرا ایشان مطابق عبارت زیر، هم یک نقش اختصاصی و اصیل برای مفاهیم قبل از توجه فاعل شناسایی می‌پذیرد و هم بر رابطه خاص میان حاکی و محکی صحه می‌گذارد:

انتقال از چیزی (صورت ذهنی) به چیزی دیگر ...، در صورتی تحقق می‌یابد که دو طرف انتقال وجود داشته باشند و بین آن دو رابطه‌ای برقرار باشد؛ ... هر رابطه‌ای زمینه‌ساز انتقال به معنای حکایت نیست (همان، ص ۸۹).

وقتی نویسنده می‌پذیرد که انتقال مبتنی بر دو طرف انتقال است، بدان معناست که می‌پذیرد همه حکایت برای یک طرف انتقال - یعنی فاعل شناسا - نیست و سهمی هم باید برای طرف دیگر انتقال - یعنی حاکی یا مفهوم یا صورت ذهنی - در نظر گرفت. چنان‌که گفتیم، نام این سهم در زبان عربی هرچه باشد، برای فلسفه و فلاسفه مهم نیست. مهم این است که این خاصیت برای خود (= ذات) حاکی است و ربطی به عامل بیرونی (طرف دیگر انتقال) ندارد.

شاهد دیگر ما بر اینکه درک ارتکازی و ناخودآگاه نویسنده محترم نیز ذاتی بودن حکایت است، این است که ایشان به رغم آنکه در برخی عبارات، فعلیت حکایت را از مفاهیم سلب می‌کند، در بعضی عبارات ناخودآگاه فعلیت حکایت را برای مفاهیم ثابت می‌کند؛ به این معنا که برای مفاهیم نیز نقشی مستقل - که وابسته به توجه فاعل شناسا نیست - در انتقال در نظر می‌گیرد. به عبارت زیر توجه کنید:

فرض حکایت و نمایش‌گری مفاهیم در جایی است که ابزار نمایش (مفاهیم)، نمایش‌گر حقیقت و واقعیت باشد و این نوع نمایش‌گری در صورتی تحقق می‌یابد که فاعل شناسا به

آن ابزار توجه داشته، آن را نمایش‌گر واقع بداند، تصدیق کند و حقیقتاً نیز چنین باشد (قضیه صادق باشد) (همان، ص ۸۸).

نویسنده محترم در این عبارت، به زعم خود، حکایت و دلالت ذاتی را از مفاهیم نفی می‌کند و آن را وابسته به توجه فاعل می‌شمارد؛ ولی ناخودآگاه می‌پذیرد که فاعل شناسایی به هر چیزی توجه کند، آن چیز مفهوم و نمایش‌گر نمی‌شود یا به عبارت دیگر ابزار بودن ابزار را خود فاعل شناسایی به ابزار نمی‌دهد. البته نویسنده محترم به صورتی تناقض‌آمیز در عبارت بالا از یک سو نمایش‌گری مفهوم را بعد از توجه فاعل شناسا و از سوی دیگر قبل از توجه فاعل شناسا می‌شمارد؛ زیرا می‌گوید: نمایش‌گری ابزار در صورتی تحقق می‌یابد که فاعل شناسا آن ابزار را نمایش‌گر «بداند» (فاعل به نمایش‌گری آن ابزار «علم پیدا کند» نه آن را نمایش‌گر بسازد). مطابق این عبارت هر وقت فاعل شناسایی به نمایش‌گری مفهوم «علم پیدا کند»، بعد از علم او به اینکه مفهوم نمایش‌گر است، مفهوم، نمایش‌گر می‌شود.

۶. نادیده‌گرفتن وحدت و کلیت توجه فاعل شناسا و کثرت و جزئی بودن مفاهیم و تصورات

در عبارت اخیر، نویسنده محترم نمایش‌گری صورت ذهنی را به توجه فاعل شناسا منوط کرده است؛ یعنی معتقد است توجه فاعل شناسا به صورت ذهنی سبب می‌شود یک صورت ذهنی تبدیل به علم (حصولی) شود. به این ترتیب ایشان برای توجه فاعل شناسا یک نوع علیت و سببیت و شرطیت در علم‌شدن یک صورت ذهنی (مفهوم) قایل است. اکنون پرسش ما این است که چگونه توجه فاعل شناسا که یک امر کلی است و وحدت نوعی دارد، یک صورت ذهنی را به نمایش‌گر درخت و صورت ذهنی دیگر را به نمایش‌گر حیوان تبدیل می‌کند یا چگونه یک صورت ذهنی را نمایش‌گر یک درخت یا

حیوان خاص و صورت ذهنی دیگر را نمایش‌گر حیوان یا درخت خاص دیگر می‌سازد؟ ناگزیر باید بپذیریم قبل از توجه فاعل شناسا بین صورت ذهنی درخت (کلی و جزئی) و نمایش‌گری درخت (کلی و جزئی) با صورت ذهنی حیوان (کلی و جزئی) و نمایش‌گری حیوان (کلی و جزئی) تفاوت هست؛ یعنی قبل از توجه فاعل شناسا، صورت ذهنی کلی درخت به گونه‌ای است که فقط می‌تواند نمایش‌گر حقیقت درخت شود و صورت ذهنی کلی حیوان به گونه‌ای است که فقط می‌تواند نمایش‌گر حقیقت حیوان شود. همین‌طور صورت ذهنی جزئی اضافی فلان درخت یا فلان حیوان نیز فقط می‌تواند نمایش‌گری یک گونه یا فرد درخت یا حیوان خاص باشد. بالوجدان توجه فاعل شناسا - هر نقشی در فرایند حکایت‌گری صورت ذهنی داشته باشد - رابطه خاص میان صورت ذهنی درخت با نمایش‌گری درخت و صورت ذهنی حیوان و نمایش‌گری حیوان را به وجود نمی‌آورد. ما نام این رابطه خاص میان صورت ذهنی الف با نمایش‌گری الف را حکایت ذاتی صورت ذهنی الف از حقیقت الف می‌گذاریم. این حکایت به این معنا ذاتی برای صورت ذهنی الف است که از آن خود (ذات) صورت ذهنی الف است و از عامل بیرونی به آن داده نشده و توسط عامل بیرونی هم از آن جدا نمی‌شود.

۷. تحلیل نادرست امور وجدانی

نویسنده محترم مدعی است همه مباحث خود را بر اساس تحلیل امور وجدانی بیان می‌کند. ایشان می‌نویسد:

آنچه «نفس به علم حضوری درمی‌یابد» این است که انتقال تنها در صورتی تحقق می‌یابد که بین آن دو امر، مشابهت تام باشد؛ به گونه‌ای که اگر از نحوه حکایت‌گری صورت ذهنی و خارجی بودن گل محمدی صرف‌نظر کنیم، آن دو بر هم منطبق باشند. ... «با مراجعه به یافته‌های درونی خویش می‌فهمیم» که مشابهت تام به‌تنهایی قادر نیست ما را به چیزی منتقل کند؛ بلکه فاعل شناسا باید به صورت ذهنی و مشابهتش با امر محسوس

توجه داشته باشد. ... صرف تصور گل محمدی نمی‌تواند ما را به محکی تام برساند
(برهان مهریزی، ۱۳۸۹، ص ۸۹-۹۰).

به اعتقاد ما ادعایی که نویسنده محترم در این عبارات دارد، بنیادی‌ترین اشتباه
ایشان در تحلیل حکایت است. با این حال برای رعایت اختصار از نقادی مفصل مبانی
این ادعا صرف نظر می‌کنیم و به ذکر سه اشکال بر اساس مبانی صاحب نظریه یعنی
مرحوم علامه مصباح بسنده می‌کنیم:

یک. عدم علم حضوری نفس به اشیای مادی: برخی اندیشمندان مسلمان مانند شیخ
اشراق علم به عالم ماده را حضوری می‌شمارند (ر.ک: سهروردی، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۴۸۵/
یزدانپناه، ۱۳۹۱، ج ۲، صص ۲۶۱ و ۲۶۳) و نگارنده نیز معتقد است همان طور که برخی
اندیشمندان معاصر معتقدند، با مبانی صدرالمتألهین می‌توان تقریری صحیح از شهود
حسی نسبت به عالم ماده در مرتبه بدن مادی را پذیرفت (از جمله ر.ک: یزدانپناه، ۱۳۹۱،
ج ۲، ص ۳۱۰)؛ ولی علامه مصباح از جمله اندیشمندانی است که علم حضوری به بدن
مادی و به طور کلی عالم ماده را برای انسان‌های عادی نمی‌پذیرند (از جمله ر.ک: مصباح
یزدی، ۱۳۹۱، ج ۱، ص ۲۸۶ و ج ۲، صص ۶۸، ۲۶۰ و ۴۷۳). اما اگر در تقریر نظریه حکایت
شانی از منظر علامه مصباح این مبنا را در نظر داشته باشیم که ما علم حضوری به عالم
ماده (گل محمدی در عبارت بالا) نداریم، در علم حصولی حسی فقط حاکی را که در
درون خود ماست، به علم حضوری می‌یابیم و محکی خارجی و همچنین مشابَهت و
مطابقت حاکی (صورت ذهنی) با محکی (شیء مادی مثل گل محمدی) یا انطباق
حاکی بر محکی را دست کم به علم حضوری نمی‌یابیم. برای احراز مشابَهت و
مطابقت و انطباق با علم حضوری باید دو طرف مشابَهت را به علم حضوری یافت. بله
در مواردی که علم حصولی به امری در درون خود داریم - مانند مفهوم درد نسبت به

دردی که در درون خود می‌یابیم - هم حاکی نزد ماست و هم محکی. البته به اعتقاد ما در این موارد نیز مقایسه حاکی با محکی و احراز مطابقت حاکی با محکی یک فعالیت عقلانی در دل علم حضوری است که ما این فعالیت و تأمل عقلی را به تبع برخی استادان، «شهود عقلی» می‌خوانیم. روشن است که تأمل یا شهود عقلی قدری با علم حضوری مصطلح متفاوت است.

دو. بی‌معنا یا بی‌فایده بودن انتقال از علم حصولی حسی به شیء مادی معلوم به علم حضوری: اگر انسان هم علم حصولی حسی به عالم ماده و هم علم حضوری به عالم ماده داشته باشد، انتقال او از علم حصولی حسی به شیء معلوم به علم حضوری بی‌معنا یا دست کم بی‌فایده خواهد بود. توضیح آنکه در ضمن مطالب گذشته گفتیم که انسان از جهت وجود یا عدم وجود معلوم در درون، دو دسته علم حصولی دارد. در یک دسته هم علم در درون انسان است و هم معلوم و در یک دسته دیگر، علم در درون انسان است و معلوم (بالعرض)، مانند «گل محمدی» در مثال نویسنده در بیرون. به اعتقاد علامه مصباح در دسته دوم تنها راه ارتباطی انسان عادی با معلوم، همین علم حصولی است. بنابراین بر فرض که مشابهتی میان علم حصولی حسی و معلوم باشد، این مشابهت به علم حضوری درک نمی‌شود. اکنون سخن ما این است که اگر ما محکی (گل محمدی) را به علم حضوری - یعنی به صورت مستقیم و بی‌واسطه - می‌یابیم و حتی مشابهت حاکی را با آن احراز می‌کنیم، چرا از صورت ذهنی حسی گل محمدی به آن منتقل می‌شویم؟

ممکن است گفته شود همان طور که از علوم حضوری درون خود صورت ذهنی یا علم حصولی می‌گیریم و این علم حصولی برگرفته از علم حضوری چندین فایده دارد، علم حضوری به شیء خارجی مانند گل محمدی نیز چنین است. پاسخ این است که:

اولاً علامه مصباح - همان طور که گذشت - علم حضوری به اشیای مادی را برای انسان‌های عادی قبول ندارد تا علم حصولی به عالم ماده را برگرفته از آن بداند. ثانیاً اگر علم حصولی برگرفته از علم حضوری باشد، انتقال از سمت علم حضوری به علم حصولی است نه بر عکس.

ثالثاً اشکال ما این نیست که گرفتن مطلق علم حصولی از علم حضوری چه فایده‌ای دارد، بلکه این است که با پذیرش شهود «حسی»، علم حصولی «حسی» چه فایده‌ای دارد و انتقال از علم حصولی حسی به شیء محسوس معلوم به علم حضوری به چه معناست؟

سه. عدم توجه به دیدگاه صاحب نظریه درباره رابطه میان صور ذهنی با موجودات مادی: اساساً با مبانی علامه مصباح (ره) اثبات (یقینی) انطباق یا مطابقت یا مشابهت میان حاکی با شیء مادی - مثل گل محمدی - برای انسان‌های عادی امکان‌پذیر نیست و حتی با حساب احتمالات - که شهید صدر مطرح می‌کند - نیز نمی‌توان مطابقت و مشابهت تام میان حاکی و محکی مادی را اثبات یقینی کرد؛ زیرا حساب احتمالات به یقین منطقی و ریاضی - یا به تعبیر مرحوم علامه در کتاب شریف تعلیقه علی نه‌ایة الحکمة به «یقین مطلوب» - منجر نمی‌شود (ر.ک: مصباح یزدی، ۱۳۸۴، ج ۱، ص ۲۷۸/ همو، ۱۴۰۵ق، ص ۳۸۲). توضیح آنکه مرحوم علامه مصباح رحمته‌الله نه تنها علم حضوری به عالم ماده را برای انسان‌های عادی نمی‌پذیرد، علم حصولی به اصل وجود عالم ماده را بدیهی هم نمی‌داند، بلکه علم مزبور را وابسته به استدلال - هرچند استدلال ارتکازی و نیمه آگاهانه - می‌شمارد:

نمی‌توان علم به ... واقعیت‌های مادی را «بدیهی» به حساب آورد. ... اعتقاد انسان به واقعیت مادی از یک استدلال ارتکازی و نیمه آگاهانه سرچشمه می‌گیرد (مصباح یزدی،

۱۳۹۱، ج ۱، ص ۲۸۶).

بنابراین از منظر مرحوم علامه مصباح^{رحمه}، اعتقاد ما به اصل وجود عالم ماده به طور عام و به وجود گل محمدی به عنوان یک موجود خاص، ناشی از یک استدلال به این بیان است که انسان چون در درون خود صورت ذهنی گل محمدی را دارد، کشف می‌کند که امری بیرون از ذهن است که علت برای تحقق این صورت در ذهن شده است (برای استدلال مرحوم علامه مصباح (ره) بر عالم ماده و جواهر جسمانی، ر.ک: همان، ج ۱، ص ۲۸۷ و ج ۲، ص ۱۹۷-۱۹۸). اما روشن است که رابطه میان صورت ذهنی مجرد از ماده، با شیء مادی، رابطه میان معلول با علت معدّه است؛ زیرا بنا بر قاعده سنخیت و لزوم کامل‌تری بودن علت هستی‌بخش از معلول خود، یک موجود مادی نمی‌تواند علت فاعلی هستی‌بخش یک موجود مجرد باشد. پس گل محمدی خارجی که امری مادی است، صرفاً معدّه و زمینه‌ساز است تا صورت ذهنی مجرد از ماده در ذهن عالم ایجاد شود.

اکنون سؤال این است که حتی اگر بپذیریم که «پی‌بردن از یک معلول مجرد به علت مادی و معدّه آن» امکان‌پذیر و یقینی است، آیا می‌توان مشابهت تام میان معلول مجرد و علت مجازی یا معدّه آن را پذیرفت؟ به‌ویژه آنکه مرحوم علامه مصباح^{رحمه} در مورد سنخیت در علل مادی و اعدادی می‌فرماید آنچه با عقل می‌توان در مورد این سنخیت گفت، این است که هر چیزی برای هر چیزی علت مادی و معدّه نمی‌شود:

بین علت‌های مادی و اعدادی و معلولاتشان ... با توجه به اینکه هر چیزی موجب هر گونه تغییری نمی‌شود، اجمالاً به دست می‌آید که نوعی مناسبت و سنخیت ... لازم است، ولی نمی‌توان ویژگی این سنخیت را با برهان عقلی اثبات کرد (مصباح یزدی، ۱۳۹۱، ج ۲، ص ۹۲؛/ نیز ر.ک: همان، صص ۹۱ و ۹۸).

روشن است که با این مبانی، الزاماً صورت مجرد ذهنی با علت مادی و معدّه آن، مشابهت تام ندارد و بنابراین نمی‌توان از چگونگی صورت ذهنی (محسوس بالذات)،

چگونگی علت مادی و معدّ آن (محسوس بالعرض) را کشف کرد. تذکر این نکته ضروری است که سنخیت میان معلول با علت حقیقی هستی‌بخش نیز به معنای مشابهت تام میان معلول و علت و انطباق یکی بر دیگری نیست. معلول مطابقت با علت هستی‌بخش خود ندارد؛ یعنی این طور نیست که انسان با خداوندی که «لیس کمثله شیء» است، مشابهت تام داشته باشد و یکی بر دیگری منطبق بشود.

۸. اشتباه اخذ مفاهیم وجود و عدم در مفاهیم ماهوی

نویسنده محترم ذیل نقد اول خود می‌نویسد:

برای تحقّق حکایت تام و محکی واقعی، فاعل شناسا باید قضایای مزبور را مورد اذعان و تصدیق خود قرار دهد تا تصور «گل محمدی» حکایت از واقعیت محکی آن داشته باشد؛ چون تا فاعل شناسا به قضیه مزبور معتقد نباشد و آن را تصدیق نکند، نمی‌تواند ادعا کند که این قضیه حاکی از واقع است؛ همچنین تا زمانی که قضایای مزبور صادق نباشند، نمی‌توان گفت که تصور حسی یادشده ما را به محکی تام منتقل کرده و حقیقتاً واقع را نشان داده است. بنابراین از شرایط تحقّق حکایت تام و رسیدن به محکی واقعی این است که تصور در قالب قضیه‌ای قرار داده شود، فاعل شناسا به مفاد قضیه اذعان کند و قضیه نیز مطابق با واقع باشد. البته با دقت در این فرایند، پی می‌بریم که انتقال از صورت ذهنی به محکی، به طور طبیعی و بدون هیچ وضع و قراردادی صورت می‌پذیرد. ... «رسالت صور ذهنی عبارت است از: اخبار صادقانه از اصل وجود» (برهان مهریزی، ۱۳۸۹، ص ۹۱).

بر اساس این عبارت، نویسنده محترم اخبار از اصل وجود را رسالت صورت ذهنی گل محمدی - که یک مفهوم ماهوی است - می‌شمارد؛ در حالی که کاملاً روشن است در قضیه «گل محمدی وجود دارد»، صورت ذهنی «وجود»، از وجود صورت ذهنی گل محمدی خبر - صادق یا کاذب - می‌دهد نه خود صورت ذهنی گل محمدی.

درواقع نویسنده محترم می‌پندارد «خبر دادن از وجود» به صورت بالقوه در صورت ذهنی گل محمدی است و زمانی که صورت ذهنی مزبور در قضیه قرار می‌گیرد و به صورت ذهنی «وجود» اضافه می‌شود، این اخبار بالقوه به اخبار بالفعل تبدیل می‌شود. به این عبارات دقت کنید:

(۱) باید قضایای مزبور را مورد اذعان ... قرار دهد تا تصور «گل محمدی» حکایت از واقعیت محکی آن داشته باشد (همان).
(۲) تا زمانی که قضایای مزبور صادق نباشند، نمی‌توان گفت که تصور حسی یادشده ... حقیقتاً واقع را نشان داده است (همان).

در عبارت اول ادعا می‌شود که با تصدیق کردن قضیه «گل محمدی ... است»، آنچه از واقع حکایت می‌کند، تصور «گل محمدی» است، نه قضیه «گل محمدی ... است». همچنین در عبارت دوم صادق بودن قضیه «گل محمدی ... است»، مطابقت تصور گل محمدی با واقع شمرده شده است نه مطابقت قضیه «گل محمدی ... است» با واقع. باید از ایشان پرسید آیا محمول قضیه، چه وجود باشد چه عدم، چه رنگ سرخ یا هر چیز دیگر، صورت ذهنی نیست؟ آیا محمول نباید مطابق با واقع باشد؟ اساساً صدق و کذب را باید در واقع‌نمایی تصورات آن قضیه دید یا در واقع‌نمایی نسبت میان تصورات قضیه؟ فرض کنید گزاره «گل محمدی سرخ نیست» کاذب باشد. آیا صورت ذهنی «گل محمدی» واقع را نشان نداده است یا صورت ذهنی «سرخ» واقع را نشان نداده است یا اساساً مشکل در این دو صورت ذهنی نیست، بلکه کذب در نسبت و رابطه بین دو صورت ذهنی «گل محمدی» و «سرخ» است؟

به نظر می‌رسد نویسنده محترم در قضایایی مانند «گل محمدی سرخ است» ناخودآگاه یک صورت ذهنی «گل محمدی سرخ‌رنگ» درست کرده است و آن را

مطابق با واقع می‌داند؛ ولی هنگام سخن گفتن به این ارتکاز خود توجه ندارد و می‌گوید «تصور "گل محمدی" حکایت از واقعیت محکی آن» دارد (همان). به عبارت دیگر ایشان توجه ندارد که گل محمدی یک صورت ذهنی است و یک محکی دارد و سرخ‌بودن یک صورت ذهنی دیگر است و یک محکی دیگر دارد.

از سوی دیگر ادعای ایشان مشکل عجیبی در هلیات بسیطه به وجود می‌آورد؛ زیرا طبق عبارات ایشان، اگر گزاره «گل محمدی وجود دارد» صادق باشد، تصور گل محمدی واقع را نشان داده است و اگر قضیه «گل محمدی وجود ندارد» صادق باشد - مثلاً به طریقی کشف کنیم که حس خطا کرده است و اصلاً گل محمدی در عالم ماده نداریم - باز هم صورت حسی گل محمدی حقیقتاً واقع را نشان داده است؛ زیرا طبق عبارات ایشان هر وقت گزاره صادق باشد، تصور «گل محمدی» واقع را نشان داده است. خلاصه اینکه طبق این عبارات، محمول و نسبت حکمیه هیچ نقشی در امر حکایت ندارند و صرفاً مطابقت یا عدم مطابقت با واقع به صورت ذهنی حسی گل محمدی مربوط می‌شود. بله ما قبول داریم که هر گزاره‌ای، چه موجبه و چه سالبه، اگر صادق باشد، مطابق با واقع است؛ اما سخن ما این است که «گزاره» مطابق با واقع است نه اینکه «صورت ذهنی حسی‌ای که موضوع گزاره قرار گرفته است» مطابق با واقع است.

۹. تحلیل‌های تناقض‌آمیز درباره صورت‌های ذهنی

نویسنده محترم می‌فرماید:

رسالت صور ذهنی عبارت است از: اخبار صادقانه از «اصل وجود»، نحوه وجود واقعیات (محکيات) و مطابقت با «واقع نفس‌الامری قضایا» که این امر در حکایت تصدیقی صادق تحقق می‌پذیرد و حکایت بالفعل و تام تنها در این مرحله شکل می‌گیرد. اما مطابق

دیدگاه حکایت ذاتی (فعلی)، حکایت ... صرف دلالت و نمایش‌گری است (همان).

این عبارت، اشکالات فراوانی دارد، از جمله اینکه:

یک. جمع کردن دو تعبیر «اصل وجود» واقعیت و «واقع نفس الامری» در یک جمله تناقض‌آمیز یا دست کم مسامحی است.

دو. بحث «واقع نفس الامری» - اگر برای تصورات و صورت‌های ذهنی مطرح شود (نه قضایا و تصدیقات) - نقطه مقابل نظریه «حکایت شأنی» است؛ به این معنا که اگر واقعیت را اعم از وجود و عدم بگیریم، از فضای حکایت شأنی - با تقریر نویسنده محترم - خارج شده و وارد بحث حکایت ذاتی شده‌ایم؛ یعنی قبول کرده‌ایم که در هر صورت ذهنی، یک محکی وجود دارد؛ اما اینکه این محکی چه نحو تحقیقی دارد، به محمول قضیه و نسبت حکمیه مربوط می‌شود که یک صورت ذهنی دیگر است نه به موضوع قضیه.

سه. اگر نویسنده محترم «واقع نفس الامری» را فقط برای قضایا و تصدیقات باور دارد، یعنی تعبیر واقع نفس الامری «قضایا» را در عبارت اخیر جدی بگیریم، اولاً با تعبیری که در عبارت‌های قبلی آمد و واقع را به تصور حسی گل محمدی نسبت داد (نه به قضیه‌ای که گل محمدی موضوع آن بود)، منافات دارد؛ ثانیاً صدر و ذیل عبارت اخیر تناقض‌آمیز می‌شود؛ زیرا در عبارت اخیر، تعبیر «مطابقت با واقع» از یک سو رسالت صور ذهنی تلقی شده است و از سوی دیگر به حکایت تصدیقی نسبت داده شده است. به‌راستی چگونه می‌شود یکی از رسالت‌های صورت ذهنی حسی گل محمدی، مطابقت با واقع قضیه باشد؟ واقعاً رسالت صورت ذهنی حسی گل محمدی مطابقت با واقع کدام یکی از این دو قضیه است: «گل محمدی وجود دارد» و «گل محمدی وجود ندارد»؟

چهار. اگر چند بار عبارت نویسنده محترم را مطالعه کنید و تسامح‌ها یا تناقضات آن را نادیده بگیرید، متوجه می‌شوید که نویسنده معتقد است بعد از احراز صدق یکی از دو قضیه «گل محمدی وجود دارد» یا «گل محمدی وجود ندارد»، تصور حسی گل محمدی رسالت خود را که مطابقت با واقع نفس‌الامری قضیه صادق باشد، انجام می‌دهد؛ یعنی انسان بعد از اینکه واقعیت تصور حسی را شناخت (به واقعیت خارجی یا نفس‌الامری، علم پیدا کرد) بعد صورت ذهنی حسی گل محمدی، رسالت خود را انجام می‌دهد. گویا رسالت علم حصولی (تصوری و تصدیقی) در این دیدگاه همه چیز هست غیر از عالم کردن صاحب صورت حسی. احتمالاً نویسنده محترم به کلمه «علم» توجه نمی‌کند و می‌پندارد انسان غیر از این علم حصولی حسی، یک علم قبلی به صدق این علم حصولی حسی دارد و رسالت علم حصولی که از حس حاصل شده است، عالم کردن انسان نیست؛ چون طبق دیدگاه ایشان، فاعل شناسا ابتدا صدق را احراز می‌کند و بعد این علم حصولی حسی رسالت خود را انجام می‌دهد.

شایان ذکر است ذیل عبارت اخیر یک مشکل دیگر هم دارد که در سایر نوشته‌های دیگر نویسنده محترم نیز کم‌وبیش به چشم می‌خورد و آن اینکه ایشان در عبارت مزبور و در سایر نوشته‌های خود گاهی حکایت را اعم از تصوری و تصدیقی و صادق و کاذب می‌شمارد و گاهی حکایت را منحصر در حکایت تصدیقی صادق معرفی می‌کند؛ گویی اساساً حکایت‌های تصوری و حکایت‌های تصدیقی غیرصادق حکایت نیستند؛ برای نمونه در ابتدای عبارتی که گذشت، صادقانه بودن اخبار را رسالت صورت ذهنی می‌شمارد؛ چنان‌که گویی حکایت غیرصادق اساساً حکایت نیست یا صورت ذهنی وقتی صورت ذهنی است که خبر صادق بدهد و اما در ادامه عبارت، «صادق» را قید برای حکایت، آن هم حکایت تصدیقی نه مطلق حکایت می‌شمارد؛ گویی حکایت

گاهی تصویری است و گاهی تصدیقی و حکایت تصدیقی گاهی صادق است و گاهی کاذب. بله اگر قید «صادق» در عبارت «حکایت تصدیقی صادق» توضیحی باشد نه احترازی، اشکال اخیر وارد نخواهد بود.

۱۰. مصادره‌ای و همان‌گویانه (توتولوژی) بودن برخی عبارات و ادله

برخی عبارت‌های مقاله مزبور به صورت همان‌گویانه بیان شده‌اند؛ چنان‌که برخی استدلال‌های آن، مصادره‌ای به نظر می‌رسند؛ مثلاً در عبارات پیش گفته، چه «صادق» را قید «احترازی» بدانیم، چه قید «توضیحی»، چون صدق به معنای مطابقت با واقع است، مضمون عبارت «مطابقت با واقع که ... در حکایت ... صادق تحقق می‌پذیرد» همان‌گویانه (توتولوژی) و کم‌فایده است. مثال دیگر، این عبارت است: «تا زمانی‌که قضایای مزبور، صادق نباشند، نمی‌توان گفت که تصور حسی یادشده ... حقیقتاً واقع را نشان داده است».

از جمله استدلال‌های مصادره‌ای در این مقاله نیز استدلال زیر است:

«... چون تا فاعل شناسا به قضیه مزبور "معتقد نباشد" و آن را "تصدیق نکند"،

نمی‌تواند "ادعا کند" که این قضیه حاکی از واقع است» (همان، ص ۹۱).

در این عبارت به جای استدلال منطقی، ادعای نویسنده تکرار شده است، آن هم نه یک بار بلکه دوبار؛ زیرا اولاً معتقد بودن و ادعا کردن در مباحث منطقی و فلسفی تقریباً به یک معنایند؛ یعنی در منطق و فلسفه معتقد بودن و مدعی بودن تقریباً دو لفظ برای یک معنایند؛ چراکه منظور از ادعا در منطق و فلسفه به‌زبان آوردن نیست؛ ثانیاً تصدیق کردن در منطق و فلسفه، به معنای پذیرش صدق قضیه یا پذیرش حاکی بودن یک قضیه از واقع است؛ بنابراین وقتی فاعل شناسا قضیه‌ای را تصدیق می‌کند، یعنی مدعی است که آن قضیه، صادق و مطابق با واقع است.

ب) بررسی نقش توجه فاعل شناسا در حکایت‌گری علوم حصولی

یکی دیگر از انتقادهایی که به نظریهٔ حکایت ذاتی مطرح شده است، «نادیده‌گرفتن نقش توجه فاعل شناسا» در این نظریه است. به اعتقاد ما این انتقاد نیز وارد نیست و اشکالات بسیاری دارد که برخی از آنها از مطالب سابق روشن می‌شود و به برخی دیگر در ادامه اشاره می‌کنیم:

۱. خلط میان نقش عالم و نقش علم

ذیل هر دو انتقاد اول و دوم با مثال‌هایی نه‌چندان دقیق ادعا شده است که حکایت، ذاتی مفاهیم نیست؛ زیرا در انتقال انسان از طریق مفهوم به واقع، توجه فاعل شناسا - به همراه چند عامل دیگر - نقش دارند؛ مثلاً نویسندهٔ محترم مقالهٔ «حکایت ذاتی در بوتهٔ نقد» مدعی است که در تحلیل عرفی، «توجه فاعل شناسا در نمایش‌گری مفاهیم نقشی ندارد» (همان، ص ۸۷)؛ اما بر اساس تحلیل فلسفی، «فاعل شناساست که با توجه به ... نوشته‌ها، تصاویر و خطوط، به معانی آنها منتقل می‌شود؛ ... اگر فاعل شناسا توجهی به آنها نداشته باشد، هیچ‌گونه انتقالی صورت نمی‌پذیرد» (همان، ص ۸۸). نویسنده محترم می‌پرسد: «آیا این ابزار، بدون توجه فاعل شناسا، بالفعل چیزی را نشان می‌دهد؟» (همان).

در پاسخ ادعاهای ایشان باید بگوییم که نیاز علم به عالم چیزی نیست که کسی منکر آن شده باشد و در نظریه حکایت شانی مورد توجه قرار گرفته باشد. روشن است که باید کسی به دال توجه کند تا دال او را به مدلول منتقل کند. باید در آینه نگاه کرد تا آینه چیزی را نشان دهد. اما آیا نگاه کردن به آینه، سبب آینه‌بودن آینه یا آینه‌شدن آینه می‌شود؟ اگر نگاه به آینه، خاصیت آینه‌بودن را به آینه می‌داد، انسان می‌توانست با نگاه بر هر چیزی آن را به آینه تبدیل کند. بنابراین همه قبول دارند که دال بودن مفاهیم بدون

وجود فاعل شناسایی و مدلول بی‌معناست. سخن در این است که در نسبت میان فاعل شناسا و دال و مدلول، دال بدون توجه فاعل شناسا، ویژگی و خاصیتی از خود دارد و اتفاقاً به دلیل این خاصیت است که وقتی فاعل شناسایی به آن توجه می‌کند، به مدلول منتقل می‌شود، نه اینکه دال هیچ ویژگی ذاتی و عینی ندارد و بعد از توجه فاعل شناسایی به آن، این ویژگی را پیدا می‌کند. نویسنده محترم می‌فرماید:

مطابق دیدگاه مشهور، ... در فرایند حکایت، «توجه فاعل شناسا» نقشی ندارد و مفاهیم در حکایت خویش به هیچ شرطی نیاز ندارند. در واقع مفاهیم، بالفعل از محکی خود حکایت دارند و این ویژگی ذاتی آنهاست. در مقابل بنا به دیدگاه حکایت شأنی، در فرایند حکایت، «توجه فاعل شناسا» شرط اساسی است و تا زمانی که فاعل شناسا توجه آلی به مفاهیم نداشته باشد، حکایت به فعلیت نمی‌رسد (همان، ص ۹۲).

واقعیت این است که فلاسفه به نقش عالم در «فرایند» حکایت - نه در «حکایت‌گری مفهوم» یا «مفهوم‌شدن مفهوم» - توجه داشته‌اند و به همین دلیل معتقدند هر علمی، عالم و معلوم می‌خواهد، هرچند ممکن است سه حقیقت «علم»، «عالم» و «معلوم» به وجود واحد موجود باشند و تمایز آنها از یکدیگر، از سنخ تفاوت چند حیثیت نفس‌الامری باشد نه از سنخ تمایز تباینی چند وجود جداگانه و منحاز. اما در هر حال فلاسفه قبول دارند که علم بدون عالم، مانند علم بدون معلوم، بی‌معناست. آنچه دیدگاه فلاسفه را از نظر نویسنده محترم متمایز می‌کند، این است که فلاسفه، مانند نویسنده محترم، نقش عالم را در خود علم بودن علم نمی‌دانند؛ یعنی علم بودن علم را هم به عالم تفویض نمی‌کنند. درحقیقت اگر قرار باشد در علوم حصولی نقش یکی از طرفین نسبت میان عالم و علم به دیگری ارجاع شود، این نقش عالم است که وابسته به علم (صورت ذهنی) است؛ زیرا عالم، علم را علم نمی‌کند، بلکه این علم (صورت ذهنی) است که ذات عالم را عالم بالفعل می‌کند؛ به عبارت دیگر این طور نیست که

عالم با توجه به صورت ذهنی (علم حصولی)، یک ویژگی را که همان علم بودن است، به صورت ذهنی (علم حصولی) بدهد، بلکه صورت ذهنی است که یک ویژگی به ذات عالم می‌دهد که عالم بودن است. پس عالم صرف نظر از علم، بالقوه عالم است نه اینکه علم صرف نظر از عالم، بالقوه علم است.

۹۷

ذهن

تأملی دوباره در «حکایت ذاتی» و «حکایت شانی»

۲. نادیده‌گرفتن تفاوت‌های صورت ذهنی با صورت خارجی یا نادیده‌گرفتن معقول بالذات با معقول بالعرض

نویسنده محترم بر این باور است که باید صورت ذهنی حاصل شود و بعد عالم به صورت ذهنی توجه کند و بعد به معلوم توجه کند و بعد مشابهت تام صورت ذهنی با معلوم را هم تصدیق کند، آن‌گاه صورت ذهنی او را به معلوم منتقل کند و صورت ذهنی، علم شود. به اعتقاد ما نویسنده محترم در تحلیل خود به تعبیر «صورت ذهنی» توجه نکرده است؛ به عبارت دیگر، ایشان تفاوت وجود ذهنی و وجود خارجی را نادیده گرفته است. صورت ذهنی خود علم و توجه است و توجه تفصیلی به آن، علم به علم (توجه به توجه) شمرده می‌شود نه علم. گل محمدی در ذهن انسان، همان علم به (ماهیت) گل محمدی است.

انسان ممکن است با اراده خود به گل محمدی خارجی توجه نکند، ولی نمی‌تواند هیچ مرتبه‌ای از توجه را به گل محمدی ذهنی (صورت ذهنی گل محمدی) نداشته باشد. به اعتقاد ما مبنای علامه مصباح^ع نیز همین است که موجود مجرد عین علم است و امکان ندارد انسان به خود و به حالات و ذهنیات خود هیچ مرتبه‌ای از علم و توجه را نداشته باشد: «بَلِ الْإِنْسَانُ عَلَىٰ نَفْسِهِ بَصِيرَةٌ» (قیامت: ۱۴). به عبارت دیگر آنچه فی‌الجمله ارادی است، توجه نکردن به معلوم بالعرض است نه توجه نکردن به علم و نه توجه نکردن به معلوم بالذات. هر انسانی خواه‌ناخواه درجه‌ای از علم (حضور) و توجه

را به همهٔ صورت‌های موجود در ذهن خود دارد و معنا ندارد یا امکان ندارد چیزی در ذهن باشد و نفس مجرد انسان هیچ مرتبه‌ای از علم یا توجه را نسبت به آن نداشته باشد. پس صورت ذهنی به دلیل آنکه ذهنی است و مجرد است، برای نفس مجرد، معلوم به علم حضوری است و توجه نکردن به آن امکان‌پذیر نیست. بلکه می‌توان به حیثیت حکایی صورت ذهنی توجه نکرد؛ یعنی انسان می‌تواند یک صورت ذهنی را به عنوان حاکی از خارج و به صورت وسیله‌ای برای علم به خارج ببیند و می‌تواند آن را بدون وصف حکایت یعنی به صورت یک موجود مستقل لحاظ کند. بر این اساس با اینکه نمی‌شود انسان هیچ مرتبه‌ای از توجه را به درخت ذهنی نداشته باشد، می‌تواند به صورت مستقل به درخت ذهنی توجه کند و رابطهٔ میان درخت ذهنی با درخت خارجی را نادیده بگیرد. به عبارت دیگر درخت ذهنی را می‌شود به دو صورت آلی و استقلال‌ی لحاظ کرد؛ ولی باید توجه داشت که وقتی انسان صورت ذهنی را به عنوان حاکی از خارج لحاظ می‌کند، به حکایت‌گری صورت ذهنی توجه می‌کند و آن را لحاظ می‌کند، نه اینکه بعد از توجه انسان، صورت ذهنی درخت، به خاطر توجه انسان، وصف حکایت‌گری پیدا می‌کند. حکایت‌گری برای خود صورت ذهنی - صرف نظر از توجه انسان - است؛ ولی گاهی انسان به آن توجه نمی‌کند.

۳. همسان‌انگاری حکایت و انتقال

نویسندهٔ محترم در ادامهٔ نقد دوم خود می‌فرماید:

با دقت در حکایت‌گری و نمایش‌گری صور ذهنی، پی می‌بریم که «نشان‌دادن صور ذهنی به معنای انتقال‌دادن است» و درواقع فاعل شناسا با توجه خود و به وسیله ابزاری از چیزی به چیز دیگری منتقل می‌شود (برهان مهریزی، ۱۳۸۹، ص ۹۲-۹۳).

در این ادعا نیز ملاحظات پرشماری هست که به برخی از آنها اشاره می‌کنیم:

یک. انتقال - به‌ویژه انتقال به تحقق معلوم (بالعرض) در خارج - در معنای حکایت نیست تا سخن از بالفعل‌بودن یا بالقوه‌بودن آن برای صور ذهنی (مفاهیم) مطرح شود. اگر در معنای حکایت، «تحقق» یا «انتقال به تحقق» وجود داشته باشد، وقتی در تعریف یا توضیح تصدیق گفته می‌شود که تصدیق علم حصولی‌ای است که از تحقق امری حکایت می‌کند، تعبیر «حکایت از تحقق»، مستلزم تکرار بی‌فایده بود.

دو. از تفسیر حکایت به انتقال روشن می‌شود که تصور نویسنده محترم از دو حیثیت مفهومی و وجودی صورت ذهنی دقیق نیست. صورت ذهنی به لحاظ وجود، هیچ‌گونه حکایتی ندارد و به لحاظ مفهومی و حکایی، خود معلوم (بالذات) است نه اینکه ما را به معلوم منتقل می‌کند. درخت ذهنی درخت، از این حیث اخیر، حقیقتاً یک درخت است و از این جهت است که علم به درخت به شمار می‌رود: «و الذات فی أنحا الوجودات حفظ» (سبزواری، ۱۳۶۹-۱۳۷۹، ج ۲، ص ۱۲۱). صورت ذهنی درخت، یک درخت است ولی در ذهن نه اینکه صورت ذهنی درخت ما را به درخت خارجی منتقل می‌کند:

«لشئ غیر الـکون فی الـأعیان کون بنفسه لدی الـأذهان» (همان). ماهیت درخت می‌تواند فقط در ذهن وجود داشته باشد و می‌تواند هم در ذهن و هم در خارج وجود داشته باشد (از جمله ر.ک: صدرالمآلهین، ۱۹۸۱م، ج ۱، ص ۲۷۱-۲۷۲).

سه. تفسیر حکایت به انتقال نشان می‌دهد ایشان بین تصور و تصدیق به‌درستی تفکیک نکرده است. چنان‌که پیش از این گفتیم، در قضیه «الف در خارج موجود است»، انتقال از ذهن به خارج، توسط صورت ذهنی الف صورت نمی‌گیرد؛ بلکه این انتقال توسط صورت‌های ذهنی «موجود»، «خارج» و «است» انجام می‌شود. همچنان‌که در قضیه «الف در خارج موجود نیست» نیز با کمک صورت‌های ذهنی

«موجود»، «خارج» و «نیست» به نبود الف در خارج منتقل می‌شویم. با توجه به اینکه صورت ذهنی الف در قضایای موجه و سالبه مشترک است، اگر قرار بود توجه ما به الف ما را به خارج منتقل کند، باید در هر دو صورت ما به وجود الف در خارج یا به نبود الف در خارج منتقل شویم؛ زیرا امر مشترک نمی‌تواند دو نوع انتقال داشته باشد. این مطلب را به این صورت هم می‌توان بیان کرد که ما می‌توانیم الف را -صرف نظر از باقی اجزای قضیه- یک امر ماهوی که لابشرط نسبت به ذهن و واقع نفس‌الامری و خارجی است لحاظ کنیم و می‌توانیم آن را به عنوان یک شیء خارجی و واقعی لحاظ کنیم و برای آن اوصافی در عالم واقع بیان کنیم. هر گاه الف را لابشرط ملاحظه کنیم، حکایت دارد؛ ولی چون حکایت از تحقق یک واقعیت خارجی ندارد، صدق و کذب و مطابقت و غیرمطابقت در آن مطرح نیست؛ اما اگر الف را به عنوان یک شیء محقق در خارج لحاظ کنیم، ممکن است اصل تحقق الف که در ناحیه عقد الوضع لحاظ کرده‌ایم یا اوصافی که در محمول تصدیق یعنی در ناحیه عقد الحمل، برای آن لحاظ کرده‌ایم، خطا باشند. در هر صورت باید بین حکایت تصویری که نسبت به واقع خارجی لابشرط است و حکایت تصدیقی از واقعیت نفس‌الامری فرق گذاشت (صدرالمآلهین، ۱۳۷۵، ص ۴۷۰-۴۷۱).

نتیجه

انتقادهای واردشده به نظریه حکایت ذاتی و تأییدهای مطرح‌شده در زمینه تثبیت حکایت شأنی قابل مناقشه‌اند. برخی از مناقشات به قرار زیرند:

۱. دخالت‌دادن ویژگی‌های الفاظ زبان عربی در تحلیل‌های معنایی و فلسفی؛
۲. عدم توجه به تفاوت فهم عرفی با تحلیل عرفی؛
۳. خلط میان نقش عالم و نقش اختصاصی علم در فرایند حکایت؛

۴. اشتباه اخذ مفاهیم وجود و عدم در مفاهیم ماهوی؛

۵. مصادره‌ای و همان‌گویانه‌بودن برخی استدلال‌ها و ادعاها؛

۶. نادیده‌گرفتن تفاوت‌های صور ذهنی با صور خارجی یا نادیده‌گرفتن تفاوت‌های

میان معقول‌های بالذات با معقول‌های بالعرض؛

۷. همسان‌نگاری حکایت و انتقال؛

۱۰۱

ذهن

تأملی دوباره در «حکایت ذاتی» و «حکایت شأنی»

منابع و مأخذ

* قرآن کریم.

۱. برهان مهریزی، مهدی، و مجتبی مصباح (۱۳۸۸). ماهیت «حکایت» از دیدگاه استاد مصباح. معرفت فلسفی، ۲۳، ۱۱-۵۰.
۲. برهان مهریزی، مهدی، و مجتبی مصباح (۱۳۸۹). حکایت ذاتی در بوتۀ نقد. معرفت فلسفی، ۲۹، ۸۳-۱۰۶.
۳. سبزواری، ملاحادی (۱۳۶۹-۱۳۷۹). شرح المنظومه. تصحیح و تعلیق از حسن حسن‌زاده آملی، تحقیق و تقدیم از مسعود طالبی، تهران: نشر ناب.
۴. سهروردی، شهاب‌الدین (۱۳۷۵). مجموعه مصنفات شیخ اشراق. به تصحیح و مقدمه هانری کربن و سیدحسین نصر، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۵. صدرالمآلهین (۱۳۷۵). مجموعه رسائل فلسفی صدرالمآلهین. تهران: حکمت.
۶. صدرالمآلهین (۱۹۸۱م). الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة. ج ۳، بیروت: دار احیاء التراث.
۷. مصباح یزدی، محمدتقی (۱۴۰۵ق). تعلیقه علی نهاییه الحکمة. قم: در راه حق.
۸. مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۸۴). شرح برهان شفا. ج ۱ و ۲، تحقیق و نگارش از محسن غرویان، قم: انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
۹. مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۹۱). آموزش فلسفه. قم: انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
۱۰. یزدان‌پناه، سیدیدالله (۱۳۹۱). حکمت اشراق: گزارش، شرح و سنجش دستگاه فلسفی شیخ شهاب‌الدین سهروردی. تحقیق و نگارش از مهدی علی‌پور، ج ۲، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه و تهران: سمت.