

نقش ادراکات حقیقی و اعتبار در حکایت‌گری غیر ذاتی

مهدی عاشوری^۱، عبدالحسین خسرو پناه^۲

چکیده

از مفاد اصل امکان شناخت و رئالیسم معرفتی، وجود ادراکاتی است که به صورت ذاتی از معلوم حکایت‌گری می‌کنند. اما ما در وجدان خود معانی ذهنی‌ای را می‌یابیم که نمی‌توان حکایت‌گری را ذاتی آنها دانست. هدف اصلی این مقاله، ارائه تبیینی هستی‌شناسانه از نحوه حکایت‌گری معانی و ادراکات غیرحقیقی در چهارچوب مبحث ملاک ثبوتی شناخت است. بنابراین پس از مروری بر مسائل و پیشنهادهای مرتبط با مسئله توضیح چیستی معانی ذهنی و نقادی آنها مانند نظریه شبیح، حکایت‌گری شأنی و توضیح نفس‌شناختی حکایت‌گری، تلاش می‌شود برای توضیح «حکایت‌گری معانی و ادراکات حقیقی و غیرحقیقی»، چهارچوب واحدی ارائه دهد. دیدگاه مختار درباره مسئله حکایت‌گری معانی و ادراکات این است که معانی غیرحقیقی نه در عرض ادراکات حقیقی، بلکه در طول آن معانی از موضوع مورد مطالعه حکایت می‌کنند. این حکایت‌گری با توسعه مجازی و اعتباری مصادیق ادراکات حقیقی از واقعیت‌هایی صورت می‌گیرد که شباهت جزئی با معلوم ادراکات حقیقی دارند. در این پیشنهاد، هم «اعتبار» و هم «شباهت جزئی» در حکایت‌گری غیر ذاتی نقش دارد، ولی شباهت جزئی میان «صورت ذهنی» و «معلوم ادعایی» نیست. بلکه شباهت جزئی میان «محکی حقیقی» و «محکی ادعایی» وجود دارد. صورت ذهنی به صورت ذاتی حاکی از محکی حقیقی است و در قیاس با معلوم ادعایی حکایت‌گری‌اش غیر ذاتی دانسته می‌شود.

واژگان کلیدی: ادراکات غیر حقیقی، معانی ذهنی، حکایت‌گری ذاتی، حکایت‌گری غیر ذاتی، اعتباریات.

ashoori@irip.ir

۱. دکتری فلسفه علم مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران

khosropanahdezfuli@gmail.com

۲. استاد و عضو هیئت علمی پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی

درآمد

یکی از مهمترین پرسش‌های معرفت‌شناختی این است که آیا تحصیل معرفت و کسب آگاهی برای انسان از خود و محیط ممکن است یا خیر؟ به عبارت دیگر، آیا انسان می‌تواند به واقعیات جهان آگاهی یابد؟

این پرسش از دیرباز مطرح بوده و پاسخ‌های گوناگونی به آن داده شده است. درک اولیه ما این است که به بخش‌هایی از جهان اشراف داریم و اشیاء را مشاهده می‌کنیم و با وجود خطای در ادراکات، شناخت ممکن است. این ره‌یافت کلی، هسته مرکزی مباحث «رنالیسم معرفتی» و «امکان شناخت» است. قریب به اتفاق متفکران مسلمان، امکان معرفت و دسترسی به شناخت را ممکن دانسته و تلاش نموده‌اند شبهات نسبی‌گرایان و شکاکان را پاسخ دهند. امکان شناخت، یکی از اضلاع سه‌گانه «رنالیسم»^۱ است (ابن‌سینا، ۱۳۸۸، ص ۴۰-۴۲؛ سهروردی، ۱۳۸۰، ج ۱، ص ۲۱۲؛ صدرالدین شیرازی، ۱۴۱۰ق، ج ۱، ص ۹۰؛ همان، ج ۳، ص ۴۴۵-۴۴۶؛ طباطبایی، ۱۴۲۱ق، ص ۳۱۲-۳۱۴؛ مصباح یزدی، ۱۳۶۳، ص ۳۷۴).

این ادله اغلب جنبه تنبیهی دارند و نشان‌دهنده خودمتناقض بودن شکاکیت مطلق و نسبی‌گرایی تام^۲ به عنوان نقطه مقابل شکاکیت است. مفاد اصل امکان شناخت این است که برخی از ادراکات ما حقیقتاً از واقع حکایت می‌کنند. اما از این اصل نمی‌توان استفاده نمود که کدام ادراکات حقیقی هستند. از سوی دیگر نیز در وجدان خود، برخی معانی ذهنی را می‌یابیم که از محکمی مورد ادعای خود حکایت‌گری نمی‌کنند.

۱. در فلسفه رنالیسم معانی مختلفی دارد. ولی در معنای عام، شامل سه مدعاست: (۱) مستقل از ذهن واقعی وجود دارد، (۲) این واقعیت قابل شناخت است و (۳) این شناخت‌ها قابل انتقال است. رنالیسم معرفتی مدعای دوم است که تقریباً معادل بحث «امکان شناخت» است.

بسیاری از معرفت‌شناسان تحلیلی، مباحث خویش را محدود به «شناخت گزاره‌ای» نموده و آن را به «باور صادق موجه» تحلیل نموده‌اند. اما از منظر فلسفه اسلامی، بدون توجه به همه گونه‌های شناخت نمی‌توان به مسائل معرفت‌شناسی پاسخ داد و باید «مطلق معرفت»، موضوع معرفت‌شناسی باشد (فیاضی، ۱۳۸۶، ص ۵۵-۶۲). هرچند بحث مستقل معرفت‌شناختی در فلسفه اسلامی پس از علامه طباطبایی رواج یافته است، ولی فیلسوفان مسلمان پیرامون معرفت در منطق، امور عامه و علم‌النفیس بحث کرده‌اند که برخی اصالتاً معرفت‌شناختی هستند. در حالی که برخی از این مسائل، «منطقی، ماهیت‌شناختی، هستی‌شناختی یا نفس‌شناختی» می‌باشند. البته در تمامی این شاخه‌ها، تحلیل‌های هستی‌شناختی محوریت دارد. از منظر هستی‌شناختی، در شناختن وجود حداقل دو رکن واضح و آشکار است:

۱. شخصی به عنوان عالم و فاعل شناسا

۲. امری به عنوان متعلق آگاهی و معلوم.

یعنی در تحلیل اول از معرفت، دو رکن لازم است: «عالم» و «معلوم».

به عبارت دیگر، «شناخت» رابطه‌ای دو موضعی به معنای «آگاهی عالم به معلوم» است (خسروپناه و عاشوری، ۱۳۹۲، ص ۱۲). اگر این رابطه از مقوله «اضافه» دانسته شود، همین دو رکن کافی است. ولی فیلسوفان مسلمان «علم» را «اضافه محض» ندانسته و آن را امری «ذات‌الاضافه» می‌دانند (عارفی، ۱۳۸۸، ص ۱۰۵). یعنی رابطه شناختی میان عالم و معلوم «منوط به یک واقعیت» است. به عبارت دیگر، در «شناخت» رکن سوم با عنوان «علم» وجود دارد که مناط شناخت اشیاء یا همان «ما به یعلم» است (عبودیت، ۱۳۸۶، ج ۲، ص ۱۹).

در چارچوب فوق، پرسش بعدی این بود که ماهیت «علم» در میان مقولات، از چه سنجی از «مقولات» است؟ بنا بر پاسخ ابتدایی و مقبول‌تر، واقعیت «علم» امری عرضی و از مقوله «کیف نفسانی» دانسته می‌شد. البته آراء دیگری نیز در کنار این رأی مطرح بوده است؛ مثلاً برخی از فیلسوفان ماهیت ادراک را «اضافه» دانسته (فخر رازی، ۱۹۶۶، ج ۱، ص ۳۱۲) و برخی ماهیت علم را همان ماهیت معلوم می‌دانستند. اما «ماهیت‌شناسی علم»، پس از طرح مسئله علم حضوری توسط شیخ اشراق (سهروردی، ۱۳۸۰، ج ۱، ص ۴۸۷؛ همان، ص ۱۳-۱۴؛ همان، ص ۷۴) و تدقیق آن توسط ملاصدرا به «وجودشناسی علم» تبدیل شد؛ زیرا در این بیان، «علم» حقیقتی فرامقوله‌ای و مساوق وجود دانسته می‌شود، نه شیئی که

پرسیم در کدام مقوله می‌گنجد (خسروپناه و پناهی آزاد، ۱۳۸۸، ص ۲۱).

بر اساس مبنای فوق، «علم» یک واقعیت و وجود است که اگر «الف» به عنوان عالم واجد واقعیت علمی «ج» باشد، بنا بر نظریه «وجود ذهنی» (مطهری، ۱۳۸۹، ص ۲۶۳-۲۷۵) چون شیء علمی «ج» به صورت «ذاتی» «حاکمی» از شیء خارجی «ب» است، پس «الف» «ب» را به واسطه «ج» می‌شناسد و «ج» علم حصولی نامیده می‌شود. تحلیل فوق، توضیحی هستی‌شناختی از چیستی «ادراک حقیقی» است. در این مبنا «حکایت‌گری» ادراک از معلوم، «ذاتی» آن دانسته می‌شود.^۱ در بخش ۱-۲ به نظریه‌های حکایت‌گری اشاره خواهد شد.

دانش‌واژه‌های مرتبط با معرفت

پیش از صورت‌بندی و بیان مسئله لازم است اشاره‌ای به واژگان نزدیک به معرفت و علم داشته باشیم. در عرف واژگان، «معرفت»، «علم»، «دانش»، «فهم»، «ادراک» و «شناخت» تقریباً مرادف یکدیگر به کار می‌رود. ولی برخی از این واژگان در ادبیات فلسفه اسلامی، معانی و بار معنایی خاصی پیدا می‌کنند. همان‌گونه که گذشت، در تحلیل هستی‌شناختی دو دانش‌واژه «علم» و «وجود ذهنی» واژگان کلیدی هستند.

در این چهارچوب، «علم» مناط «شناخت» است و در تحلیلی هستی‌شناختی از تقسیمات وجود، وجود و واقعیتی ذهنی دانسته می‌شود که اثر وجودی‌اش حکایت‌گری است. اما در بحث فوق، از دانش‌واژه «ادراک» نیز استفاده شد. ریشه این واژه در مباحث علم‌النفس است. در دیگر شاخه‌های فلسفه اسلامی نیز دانش‌واژه‌هایی وجود دارد که مرتبط با بحث معرفت بوده و فیلسوفان معاصر در تبیین دعاوی و اقامه دلایل خود از آنها استفاده کرده‌اند. هرچند ریشه دانش‌واژه «ادراک» مباحث علم‌النفس است، ولی علامه طباطبایی در اصول فلسفه و روش رئالیسم، عمدتاً از واژه «ادراک» استفاده نموده‌اند (طباطبایی، ۱۳۷۹،

۱. مسئله اصلی معرفت‌شناسی تشخیص صواب از خطا و علم از جهل است. به همین جهت معاصرین علم حصولی را خطا‌پذیر می‌دانند. یعنی علم حصولی می‌تواند صواب یا خطا باشد. اما نظر به تعریف، علم حصولی مناط شناخت است. یعنی اگر «الف» واجد صورت ادراکی «پ» از شیء «ب» باشد، پس عالم است. در این مبنا علم حصولی ادراکی حقیقی است؛ زیرا بر اساس فیلسوفان متأخر اگر علم مصیب به واقع نباشد، منجر به شکاکیت می‌شود. پس اگر «ب» علم است، نمی‌تواند خطا باشد. علت این موضوع این است که فلاسفه مسلمان در امور عامه و علم‌النفس تحلیلی هستی‌شناسانه از چیستی ادراک و علم ارائه کرده‌اند؛ زیرا در صدد توضیح هستی‌شناسانه شناخت حقیقی بودند.

مقالات دوم تا پنجم). به همین جهت در متون معاصرین گاهی ادراک و علم حصولی به جای یکدیگر استعمال شده‌اند.^۱

دانش‌واژه دیگری که در متون معاصرین کمتر استفاده می‌شود ولی در این مقاله بسیار به کار رفته است، دانش‌واژه «معانی ذهنی» است. این واژه ریشه در مباحث منطق دارد. فیلسوفان مسلمان نیز بیش از الهیات و علم‌النفس، در مباحث منطقی به مسائل معرفت‌شناختی پرداخته‌اند.

بنا بر تعریف رایج در میان متفکرین مسلمان، منطق «ابزاری قانونی را بیان می‌کند که مراعات این قوانین ذهن را از خطا در فکر یا همان به‌دست آوردن مجهولات از معلومات باز می‌دارد» (ابن سینا، ۱۴۰۴ق، ص ۸۶؛ طوسی، ۱۳۷۶، ص ۱۸). طبق قاعده، اصول و قواعد توصیفی منطق باید از دانشی چون معرفت‌شناسی اخذ شود. ولی چون در گذشته چنین شاخه مستقلی وجود نداشت، منطق‌دانان این مسائل را در مدخل منطق بررسی و تدوین کرده‌اند.

موضوع اصلی منطق - چنانچه مصنفین اولیه و شارحین و مصنفین بعدی در آن اتفاق دارند - تفکر و نحوه صحیح تصرف در معلومات برای ایصال به مطلوب (معلوم نمودن یک مجهول) است. وقتی فارابی و فیلسوفان مسلمان پس از او دیدند که این تفکر در حوزه «معانی» حاصل از «قول شارح» یا «قول جازم» است، لازم دیدند در مدخل منطق در باب نسبت «الفاظ» و «معانی» و نحوه دلالت الفاظ مفرد و اقوال جازم بر «معانی ذهنی» بحثی مقدماتی داشته باشند. آنان تصریح می‌کنند که موضوعات منطق از مفاهیم ذهنی هستند که در خارج مابه‌ازائی ندارند. پس بحث از نسبت الفاظ و معانی، مسئله‌ای منطقی نخواهد بود. ولی از جهت بیان مقاصد و تعلیم و تعلم، پیش از مباحث کلیات خمس، بیان این نسبت لازم است (فارابی، ۱۳۷۳، ص ۲۵-۲۶؛ ابن سینا، ۱۳۹۱، ص ۲۲). در این مقاله نیز دانش‌واژه «معانی ذهنی» بسیار استفاده می‌شود. هر سه اصطلاح «ادراک»، «معانی ذهنی» و «علم حصولی» در این جهت که امری ذهنی هستند و شأنیت حکایت‌گری دارند، مشترک هستند.^۲

۱. نظر به اینکه در متون معاصر واژه علم بیشتر برای دانش‌های مدون استفاده می‌شود و علامه طباطبایی نیز در مباحث شناخت‌شناسانه خود از واژه «ادراک» استفاده کرده‌اند، مؤلف عمدتاً از این واژه برای اشاره به واقعیت نفسانی حاکی از عالم واقع استفاده می‌کند؛ مگر آنکه نیاز باشد به مباحث وجود ذهنی یا تقسیم علم به حضوری و حصولی استناد کند.

۲. طبق مطالب گفته شده در آثار متأخرین و تحلیل نفس‌شناختی از ادراک و تحلیل هستی‌شناختی از علم حصولی

بیان مسئله

همان‌گونه که گذشت، تحلیل هستی‌شناسانه علم، تبیینی درباره چستی ادراکات حقیقی است. اما پرسش معرفت‌شناسانه‌ای نیز درباره ادراکات مطرح است که مبتنی بر پذیرش خطا در ادراکات است. اینکه برخی معانی ذهنی حقیقتاً حاکی از «معلوم» نیستند، یک یافته وجدانی است. یعنی برخی از معانی و ادراکات ذهنی واقع‌نما و برخی غیرواقع‌نما هستند. درحالی‌که در سنت فلسفه اسلامی و بحث وجود ذهنی، اگر علم مصیب به واقع نباشد، منجر به شکاکیت می‌شود.

به دو طریق می‌توان این دو حالت را جمع کرد:

الف) ادراکات و معانی ذهنی دو دسته هستند: دسته اول، ادراکات حقیقی که در اصطلاح هستی‌شناختی «علم حصولی» نامیده می‌شوند و دسته دوم، ادراکات غیر حقیقی یا شبه‌ادراکات هستند. علامه طباطبایی یکی از مصادیق اعتباریات عمومی و قبل از اجتماع را اصل متابعت علم می‌داند. یعنی تنها علم حقیقی و یقینی است که عین واقعیت خارجی می‌باشد و حالات گوناگون ادراکی مانند ظن، شک و وهم، این خصیصه «علم» (عینیت با خارج) را ندارند. ولی انسان بنا بر احتیاجات خویش، حد علم حصولی را بر این صورت ادراکی نیز جاری می‌کند و آنها را حجت می‌شمارد (طباطبایی، ۱۳۷۹، ص ۴۳۷-۴۳۹). در این مبنا، علم حصولی خطاناپذیر است و معانی خطاپذیر اعتباراً «علم» خوانده شده‌اند.

ب) مبنای دوم اینکه مجموع این معانی ذهنی، «علم حصولی» خوانده شده و در نتیجه علم حصولی خطاپذیر دانسته شود (مصباح یزدی، ۱۳۷۷، ج ۱، ص ۱۶۴؛ حسین‌زاده، ۱۳۹۰، ص ۴۶). اما انتخاب این مبنا با این مشکل مواجه است که: احکامی که برای «علم حصولی» بر اساس نظریه وجود ذهنی در هستی‌شناسی اثبات می‌شود، بر «علم حصولی» مورد نظر معرفت‌شناسان قابل اطلاق نیست.

▶ آنها را ذاتاً حاکی از واقع می‌دانستند و غرض، توضیح هستی‌شناختی یا نفس‌شناختی خطاها و جهل‌ها نبوده است. به همین جهت معانی چون کاذب و صادق دارد، اعم از ادراکات و علوم حصولی است. ولی در استعمالی که پس از علامه طباطبایی رایج شده، در ادراکات نیز خطا وجود دارد و این دو مساوق (اتحاد در مفهوم) خواهند بود. به همین جهت معانی و ادراکات با تسامح و بدون نظر به اینکه معانی ناظر به ادراکات ناشی از اقوال هستند، این دو تقریباً مترادف گرفته شده است و اگر مقصود ادراکات حقیقی باشد، قید «حقیقی» در مورد علوم حصولی استعمال خواهد شد.

در این مقاله به دلیل اعتقاد به ترابط هستی‌شناسی علم و معرفت‌شناسی در فلسفه اسلامی، مبنای اول برگزیده می‌شود. اما چالشی که مبنای اول با آن مواجه است، این است که «ادراکات غیرحقیقی» از نظر فلسفی چگونه قابل توضیح هستند؟ این مسئله از این جهت اهمیت دارد که بسیاری از معانی ذهنی ما غیر حقیقی می‌باشند و بر اساس ویژگی‌هایی که برای علوم حصولی احصا می‌شود، اغلب معانی ما قابل توضیح نخواهند بود.

پرسش اصلی مقاله این است که آیا معانی ذهنی تنها در صورتی واقع‌نما هستند که دارای «حکایت‌گری» ذاتی باشند؟ آیا ممکن است یک «معنای ذهنی» در عین اینکه ذاتاً از واقع حکایت‌گر نباشد، بتواند واقع‌نمایی داشته باشد؟ پاسخ به این مسئله نیز هستی‌شناسانه خواهد بود و ملاک ثبوتی واقع‌نمایی ادراکات را مورد بررسی قرار می‌دهد و به مسئله احراز و معیار شناخت نمی‌پردازد. البته این توضیح هستی‌شناسانه برای مسئله معرفت‌شناسانه معیار شناخت دارای دلالت‌هایی است.

مبنای نظری و پیشینه تحقیق

در این مقاله تقدم هستی‌شناسی علم بر معرفت‌شناسی، نظریه وجود ذهنی و حکایت‌گری ذاتی علم حصولی (ادراک حقیقی) در چهارچوب فلسفه اسلامی مورد پذیرش است. در مورد اصل امکان شناخت نیز روش بسیاری از فیلسوفان در اثبات حکایت‌گری علوم، رد شقوق مخالف آن، یعنی نسبی‌گرایی و شکاکیت است. اما صرف بیان مفسد عدم پذیرش حکایت‌گری (سفسطه)، تنها اثبات‌کننده ادراکاتی هستند که از واقع حکایت می‌کنند؛ هرچند برخی از معانی ذهنی، ما را به واقع رهنمون نسازند.

علامه طباطبایی و استاد مطهری با اشاره به بیانی تنبیهی از شیخ اشراق، اصل حکایت‌گری علوم حصولی را بدیهی می‌دانند و معتقدند امکان شناخت به جهت بداهت اصل حکایت‌گری علم حصولی، به دلیل و برهان احتیاج نداریم (مطهری، ۱۳۷۹، ج ۶، ص ۹۱). اما استاد معلمی این دلیل را مشتمل بر مصادره به مطلوب می‌داند (معلمی، ۱۳۷۸، ص ۸۹، ۱۷۵).

اما بحث فوق در صورت تمام بودن، تنها به این مسئله می‌پردازد که آیا ادراکات حقیقی وجود دارد یا خیر؟ درباره این مسئله که ادراک حقیقی چیست و ذاتی بودن حکایت‌گری به چه معناست، برهان مهریزی در دو مقاله «ماهیت حکایت از دیدگاه مشهور و استاد

فیاضی» (برهان مهریزی، فیاضی، ۱۳۸۹) و «ماهیت حکایت از دیدگاه استاد مصباح» (برهان مهریزی، مصباح، ۱۳۸۸) به این پرسش می‌پردازند که مقصود از حکایت ذاتی و غیرذاتی چیست؟ در مقاله اول، با استفاده از تمایز «ذاتی باب برهان» با «ذاتی باب ایساغوجی»، مقصود از ذاتی دانستن حکایت‌گری برای علم توضیح داده می‌شود. همچنین دیدگاه استاد فیاضی درباره حکایت‌گری ادراکات تبیین می‌شود و در مقاله دوم نیز دیدگاه استاد مصباح طرح می‌شود که در بخش سوم این مقاله بررسی خواهد شد.

اما مسئله مرتبط دیگر اینکه چگونه با فرض پذیرش ادراکات حکایت‌گر از معلوم به صورت ذاتی، این «حکایت‌گری ذاتی» از نظر هستی‌شناختی قابل توضیح است. آقایان خسروپناه و عاشوری در فصل‌های چهار، پنج و شش کتاب رنالیسم معرفتی (خسروپناه، عاشوری، ۱۳۹۳) چهار نظریه «تطابق ماهوی»، «تطابق عوالم»، «تطابق مفهومی» و «ارجاع ارزش علم حصولی به معلوم حضوری» را مورد بررسی قرار داده‌اند. آنها تلاش نموده‌اند نحوه حکایت‌گری ذاتی علم از معلوم را از نظر هستی‌شناختی توضیح دهند. همچنین مقاله (برهان مهریزی و فیاضی، ۱۳۸۹) نیز نظریه‌ای نفس‌شناسانه برای توضیح حکایت‌گری معرفی کرده است.

مسئله اصلی مقاله حاضر، توضیح حکایت‌گری معانی غیرحقیقی است. از این نظر مقایسه پاسخ به این مسئله با نظریه‌هایی که حکایت‌گری ادراکات از معلوم‌ها را غیرذاتی می‌دانند، دارای اهمیت است.

مشهورترین نظریه از این دسته، نظریه شیخ است که سید هاشمی و سجادی‌فر در مقاله «تأملی بر نظریه شیخ و وجود ذهنی...» (سیدهاشمی، سجادی‌فر، ۱۳۹۱) تلاش نموده‌اند با پاسخ به نقد فیلسوفان مسلمان، به‌ویژه علامه طباطبایی، این دیدگاه را تقویت کنند. در مقاله «برهان مهریزی و مصباح» (برهان مهریزی، مصباح، ۱۳۸۸) نیز نظریه‌ای روان‌شناسانه از حکایت‌گری غیرذاتی معرفی شده و به استاد مصباح نسبت داده شده است. مقاله «واقع‌نمایی و ارزش معرفتی شناخت‌های ظنی» (عاشوری و خسروپناه، ۱۳۹۵) نیز به بحث در حوزه معانی تصدیقی و حکم غیرقطعی پرداخته است. ولی در یکی از مقدمات خود، به نظریه‌ای ترکیبی (حکایت‌گری غیرذاتی متکی به حکایت‌گری ذاتی) اشاره دارد که در این

۱. مقاله اول به صورت مشترک با استاد فیاضی و مقاله دوم به صورت مشترک با استاد مجتبی مصباح.

مقاله ضمن بسط آن دیدگاه، مفاد آن با دو دیدگاه شبیح و حکایت‌گری روان‌شناختی مقایسه خواهد شد.

مقسم تصورات و تصدیقات و چیستی حکایت‌گری

پیش از طرح مسئله درباره حکایت‌گری غیرذاتی، باید مقصود از خود «حکایت‌گری» به‌عنوان ویژگی مشترک در تمام علوم حصولی (تصورات و تصدیقات) مشخص گردد. برای مشخص شدن این مسئله، مناسب است ابتدا معین شود که مقسم تصورات و تصدیقات چیست؟

نظریه مشهور این است که علم حصولی به تصور و تصدیق منقسم می‌شود و این بحث مربوط به هستی‌شناسی علم است. اما تقسیم علم و معرفت به تصور و تصدیق از مقدماتی بود که توسط فارابی در ابتدای منطق طرح گردید (فارابی، ۱۴۰۸ق، ص ۲۶۶ و ۳۲۹). به دلیل آن‌که بحث علم حصولی دو ریشه هستی‌شناختی و معرفت‌شناختی دارد، این دو منشأ مختلف سبب ایجاد برخی خطاها شده است؛ زیرا - همان‌گونه که گفتیم - تعریف علم حصولی در مباحث هستی‌شناسانه، ناظر به ادراکات حقیقی است. ولی آنچه موضوع تفکر منطقی می‌باشد، معانی تصویری و تصدیقی است که مفهوماً اعم از علوم حصولی بوده و شامل مجهولات تصویری و تصدیقی نیز می‌شوند.

مسئله هستی‌شناختی درباره مقسم تصور و تصدیق، در اختلاف نظر فیلسوفان درباره حقیقت تصدیق و این پرسش که «تصدیق مرکب است یا بسیط و اینکه حکم در تصدیق در چه جایگاهی است؟» ریشه دارد (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۱، ص ۷۰). ملاصدرا در این رساله پس از بیان چهار نظریه در باب تصدیق (نظریه ترکیب، نظریه تصور به شرط حکم، نظریه حکم به شرط تصور و نظریه اذعان)، وجه جمعی برای این چهار نظریه ارائه می‌دهد. وی «تصوری» را که برخی آن را جزء تصدیق و برخی هم شرط تصدیق دانسته‌اند، تصور مقسمی می‌داند نه قسمی. به همین دلیل، نحوه ارتباط تصورات سه‌گانه و حکم را از سنخ ترکیب تحلیلی می‌داند نه ترکیب خارجی. به عبارتی، تصدیق مرکبی تحلیلی مانند ترکیب جنس و نوع می‌باشد و قول به مرکب تحلیلی با بساطت منافات ندارد (همان، ص ۴۶). مفهوم «حکایت‌گری» - که محل نزاع مقاله حاضر است - مفهومی است که از «تصور مقسمی» انتزاع می‌شود و جزء تحلیلی همه اقسام علم حصولی، یعنی تصورات و

تصدیقات است. البته با این توضیح که تنها محدود به ادراکات حقیقی است که به صورت ذاتی «حکایت‌گری» دارند.

اما در کنار این بحث هستی‌شناختی، در منطق نیز با معانی تصویری و تصدیقی مواجه هستیم که هم شامل معلومات تصویری و تصدیقی و هم شامل مجهولات تصویری و تصدیقی می‌شوند. اهل منطق اذعان دارند که نه می‌توان از مجهول مطلق پرسش کرد و نه می‌توان از آن خبری داد. در اصطلاح، به معلوم‌های پیشین «مبادی» گفته می‌شود و به مجهولی که مورد سؤال قرار گرفته است، «مطلب» گویند. مطلب، مجهول مطلق نیست، بلکه مجهولی مضاف است. اهل منطق پرسش‌های علمی را به دو دسته اصول (اس‌المطالب) و فروع تقسیم کرده‌اند (ابن‌سینا، ۱۴۰۸ق، ص ۶۸؛ حلی، ۱۳۸۸، ص ۱۹۶).

آنچه از تعمیق در چپستی تفکر منطقی آشکار می‌شود این است که تفکر منطقی محدود به تحصیل حوزه‌ای از معانی ذهنی می‌شود و بخش‌هایی از شناخت بشری محصول فرآیندهای دیگری هستند. لذا فرآیند تفکر منطقی، همه معانی ذهنی را شامل نمی‌شود. به‌علاوه، تصورات و تصدیقاتی که در منطق و معرفت‌شناسی مورد نظر است، به معنای دقیق کلمه، آن چیزی نیست که در بحث هستی‌شناختی تقسیم علم حصولی می‌آید. بلکه شامل مجهولات و خطاها نیز می‌شود (عاشوری و خسروپناه، ۱۳۹۲ الف، ص ۶۴).

حکایت‌گری غیر ذاتی

مراد از «حکایت‌گری»، وجود رابطه‌ای میان ادراک و متعلق ادراک است که مدرک از طریق آن به مدرک منتقل می‌شود. پرسش این است که رابطه میان ادراک و مدرک ذاتی است یا غیر ذاتی؟ اما اینکه این حکایت‌گری ذاتی یا غیر ذاتی است، به مقصود از ذاتی باز می‌گردد. سه معنا برای ذاتی در بحث حکایت‌گری ذکر شده است؛ ذاتی باب برهان، ذاتی باب ایساخوجی و بالفعل بودن و بی‌نیازی از اعتبار (برهان مهریزی و مصباح، ۱۳۸۸، ص ۴۷؛ برهان مهریزی و فیاضی، ۱۳۸۹، ص ۱۴).

بر اساس معنای اول، «حکایت‌گری» همان گونه ذاتی «مفهوم» می‌باشد که «امکان» ذاتی «ماهیت» است. بر اساس معنای دوم، تمام حقیقت و تمام ذات (نوع) «مفاهیم»، حکایت و نمایش‌گری است و بنا بر معنای سوم نیز لازمه ذاتی دانستن حکایت‌گری برای علم این است که علم بدون هیچ شرطی خارج از آن بالفعل حاکی باشد. در مورد حکایت‌گری

غیرذاتی نیز اگر حکایت‌گری خاصه ادراک یا تمام ذات آن نباشد و یا آنکه معنای ذهنی برای حکایت‌گری به شرطی خارج از خود نیازمند باشد، حکایت‌گری معنا از معلوم غیرذاتی خواهد بود. در ادامه، به شرح نظریه‌های مذکور (سه نظریه) خواهیم پرداخت.

نظریه شبیح

یکی از دیدگاه‌هایی که درباره چیستی و حقیقت علم مطرح شده و اغلب فیلسوفان متأخر نیز آن نظریه را به‌عنوان یکی از نظریه‌های باطل طرح می‌کنند، نظریه شبیح است. مفاد این نظریه بر اساس معرفی مخالفان آن این است که ماهیت خارجی نمی‌تواند عیناً به ذهن بیاید و میان صورت ادراکی و معلوم تطابق ماهوی وجود ندارد. بلکه صورت ادراکی، شبیحی از معلوم خارجی است (سبزواری، ۱۳۶۹، ج ۲، ص ۱۳۱).

پاسخ طرفداران نظریه شبیح در مورد اینکه انسان چگونه ماهیت اشیاء خارجی را می‌شناسد، این است که «ماهیت تصور و علم با ماهیت معلوم (یعنی اشیاء خارجی) متفاوت است، اما علم و تصور مانند تصویر و عکس اشیاء خارجی عمل می‌کند و آن اشیاء خارجی را نشان می‌دهد و از آنها حکایت می‌کند» (طباطبایی، ۱۴۲۱، ق، ص ۴۶).

بر اساس این دیدگاه، تصور انسان از اشیاء «شَبیح مُحاکی» آن اشیاء است.

فیلسوفان متأخر نظریه «شبیح» را باطل می‌دانند؛ زیرا لازمه قول به شبیح [را] انسداد باب علم و مستلزم سفسطه می‌دانند (طباطبایی، ۱۴۲۱، ق، ص ۴۶-۴۷).

دلیل اصلی قائلان به این نظریه، اشکالات مطرح به نظریه «وجود ذهنی» است که ملاصدرا و تابعان او این اشکالات را وارد نمی‌دانند (صدرالدین شیرازی، ۱۴۱۰، ج ۱، ص ۳۱۵).

در پاسخ به نقد فلاسفه، به‌ویژه علامه طباطبایی گفته شده است که مدعای نظریه شبیح این است که ماهیت معلوم نزد عالم نیامده است و عالم به واقعیت خارج شناخت کامل و یقینی ندارد و این ادعا مستلزم سفسطه نیست و نظریه وجود ذهنی نیز علاوه بر اضافه، تنها وجود امری را اثبات می‌کند و نظریه وجود ذهنی شواهد قوی‌تری نسبت به نظریه شبیح ندارد و نمی‌تواند تطابق ذهن و عین را به نحو برهانی تبیین نماید (سید هاشمی و سجادی‌فر، ۱۳۹۱، ص ۴۰).

در پاسخ به مدعای فوق باید خاطر نشان کرد که «اثبات» فی‌الجمله تطابق ذهن و عین

با تبیین برهانی آن دو مسئله مجزاست. فیلسوفان مسلمان با ادله تنبیهی امکان شناخت، اصل وجود ادراکاتی که ذاتاً از واقعیت حکایت می‌کنند را اثبات می‌نمایند. اما اینکه علاوه بر این بتوان نحوه حکایت‌گری ذاتی را نیز توضیح و تبیین نماییم، مسئله دیگری است. مدعای نادرست نظریه شیخ این است که حقیقت تمام علوم و ادراکات را از سنخ شیخ می‌داند. با نظر به تفکیک فوق، پیشنهاد شده است که با فرض پذیرش ادراکات حقیقی، شاید بتوان بخشی از ادراکات روزمره را از دسته اشباح دانست (خسروپناه و عاشوری، ۱۳۹۳، ص ۱۷۹)؛ هرچند انتخاب این ترکیب، مستلزم سفسطه نیست. زیرا نظریه شیخ حقیقت علم را توضیح نمی‌دهد، بلکه مدعی است در کنار تصورات حقیقی، گونه‌ای از ادراکات هستند که حکایت‌گری ذاتی آنها نیست. اما نقصی که چنین تفصیلی در پی دارد این است که چرا چنین شیخ‌هایی علی‌الاصول می‌توانند فاعل شناسا را به معلوم منتقل کنند. صرف وجود مشابهت در میان بسیاری از امور می‌تواند وجود داشته باشد، چرا یکی حاکی و دیگری محکی می‌شود؟

نظریه حکایت شأنی

از دیگر نظریه‌هایی که حکایت‌گری را غیرذاتی می‌داند، دیدگاه منتسب به استاد مصباح است. استاد مصباح در باب نحوه حکایت صور ذهنی از خارج در کتاب‌های معرفت‌شناختی بحثی ارائه نکرده‌اند؛ زیرا به نقل از ایشان، «حکایت واقعیتی 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» (برهان مهریزی و مصباح، ۱۳۸۸، ص ۱۴).

اینکه حکایت یک واقعیت روان‌شناختی است، یعنی در خارج، تنها ذات حاکی و ذات محکی، امر عینی هستند و انتقال ذهن از حاکی به محکی، امری عینی نیست. حال این انتقال گاهی بی‌نیاز از آموزش است و گاهی محتاج به تفکر و استدلال و اقامه برهان می‌باشد و گاهی هم این انتقال با صرف توجه حاصل می‌شود (همان). از نظر ایشان، برای حکایت صور ذهنی از ماورای خویش دو عامل لازم است؛ عامل اول، عامل خارجی است که همان «مشابهت تام» بین حاکی و محکی است و عامل دیگر، حکایت «توجه فاعل شناسا» به این مشابهت است که در واقع عامل روانی به حساب می‌آید.

به عبارتی، 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

دیگر، به شرایط ذهنی فاعل شناسا بستگی دارد. فاعل شناسا باید جوری باشد که بتواند از این حاکی به محکی منتقل شود. بنابراین علاوه بر عامل خارجی حکایت (مشابهت)، لازم است به عامل درونی حکایت - که توجه نفس فاعل شناسا به صورت ذهنی است - نیز توجه شود. توجه نفس به صورت ذهنی به این معناست که بالفعل بودن حکایت، ذاتی صورت ذهنی نیست.

آنچه در بحث از حکایت شرط است، 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 نظر) توجه کند. در واقع، «حکایت» در این مرحله مشروط به توجه آلی فاعل شناسا است (همان).

آنچه از این دیدگاه می‌تواند در مسئله ما مورد نظر باشد، نحوه مشابهت میان حاکی و محکی در «حکایت شانی» است. واژه «مشابهت» در دیدگاه مشهور، همان مشارکت و اتحاد محمول‌ها و صفات در «کیف» است. اما در دیدگاه ایشان، «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. محکی و حاکی در فرآیند حکایت، از اثرها و ویژگی‌های مخصوص به خودشان منسلخ می‌شوند و از سایر جهات مشابهت دارند (برهان مهریزی و مصباح، ۱۳۸۸، ص ۲۱).

بر اساس بیان فوق، اگر از نحوه وجود حاکی و محکی صرف نظر کنیم، مشابهت بین آنها به مطابقت باز می‌گردد و حاکی و محکی به غیر از نحوه وجود در باقی ویژگی‌ها با یکدیگر مطابقت دارند.

در این دیدگاه، تحقق و فعلیت حکایت‌گری و اخبار صادقانه صور ادراکی از محکی خویش، وابسته به شرایطی است. «با تحقق هر شرط، مرتبه‌ای از حکایت برای صور ذهنی مفروض است که حکایت هر مرتبه نسبت به مرتبه بعد، شانی و بالقوه است تا اینکه آخرین شرط برای فعلیت یافتن حکایت تحقق یابد» (برهان مهریزی و مصباح، ۱۳۸۸، ص ۴۲).

توجه به ادله ایشان نشان می‌دهد که این تحلیل از نحوه حکایت، تحلیل حیثیت

روان‌شناختی و نفسانیِ صور ذهنی است؛ هرچند بر مفهوم «مشابهت» به‌عنوان امری خارجی مبتنی شده باشد. این تحلیل، از دو جهت می‌تواند مورد اشکال قرار گیرد:

۱. یکی اینکه بیان نظریه در مقام توضیحی جامع از حکایت‌گری است و میان ادراکات حقیقی و غیرحقیقی تفصیلی قائل نشده است و این با تبیین فیلسوفان مسلمان از «علم حصولیِ تصویری» که یک هستی علمی است، صادق نیست و مانند نظریه شیخ با اصل امکان شناخت یقینی ناسازگار است.

۲. دیگر اینکه اگر مانند تفسیری که از نظریه شیخ صورت گرفت، قائل به تفصیل میان ادراکات حقیقی و غیر حقیقی شویم، همان اشکال در اینجا نیز جاری خواهد بود.

نظریه نفس‌شناختی حکایت

نظریه دیگر، توضیح نفس‌شناختی حکایت است که توسط استاد فیاضی ارائه شده است. ایشان در ذاتی دانستن حکایت با عموم فلاسفه همراه هستند. اما حاکی را «صورت ذهنی» نمی‌دانند، بلکه «نفس فاعل شناسا» را حاکی می‌دانند که «صورت ذهنی» وجود ذهنی محکی است. وی بر این باور است که حاکی در اشیاء خارجی، علاوه بر محکی ذهنی، محکی خارجی و تمام مصادیق همگون را نیز به‌طور یکسان نشان می‌دهد و این اقتضای ذاتی بودن حکایت است. ایشان مستند نحوه حکایت و تحلیل حکایت به حاکی و محکی و حالت نفسانی بودن حاکی را وجدان و علم حضوری می‌دانند و بر این باور است که با تحلیل یافته‌های درونی می‌توان به امور یادشده رسید. استاد فیاضی با اینکه حکایت مفاهیم مفرد، قضایا و تصدیقات را ذاتی آنها می‌شمارد، آنها را در نحوه حکایت متفاوت می‌داند (برهان مهریزی و فیاضی، ۱۳۸۹، ص ۳۴).

بنا بر دیدگاه فوق، «حکایت نوعی رابطه است که فاعل شناسا بدون اعتبار و وضع واضعی به‌صورت طبیعی، از دال (مفهوم) به مدلول (محکی) منتقل می‌شود» (همان). انتقال از وجود ذهنی به وجود خارجی، بدین جهت طبیعی خوانده می‌شود که دلالت مفاهیم «مقتضای سرشت» آنها دانسته شده است. استاد فیاضی می‌فرماید: «در کلام مشهور، به «بالفعل» و «بالذات» بودن حکایت تصریح نشده است. اما با بیان مقدمه‌ای می‌توان به این نتیجه رسید که منظور مشهور، بالفعل بودن حکایت ذاتی مفاهیم است» (همان، ص ۱۸).

از نظر ایشان، «حکایت» یعنی نشان دادن و نمایشگری؛ بدین معنا که ما نفس خود را چنین می‌یابیم که ماورای خود را به ما نشان می‌دهد، هرچند عالم در ماورای ذهن شک

داشته باشد؛ مثل تصویر آب که آب را نمایش می‌دهد و انسان شک دارد که در واقع سراب است یا آب. حکایت یعنی نشان دادن، و این امری وجدانی است. یعنی حکایت مفاهیم را نیز در خود می‌یابم. منظور اینکه حکایت همانند وجود و دیگر «حالات نفسانی»، معلوم به علم حضوری است. البته نه اینکه خودش علم حضوری باشد؛ بلکه خودش علم حصولی است» (برهان مهریزی و فیاضی، ۱۳۸۹، ص ۲۰).

آنچه از کلام استاد فیاضی در مقام تحلیل فرآیند حکایت می‌توان برداشت کرد این است که هنگام مواجهه با اشیاء و امور پیرامون، حالت و وضعیتی در نفس فاعل شناسا پدید می‌آید که نفس او بالفعل و به صورت ذاتی و طبیعی و بدون نیاز به جعل و اعتبار، نشان‌دهنده و نمایشگر آن اشیاء (محکی) می‌شود. البته «صورتی ذهنی» برای او شکل می‌گیرد که همان «محکی ذهنی» است و نفس فاعل شناسا در همان حال که نشانگر «محکی ذهنی» است، «محکی واقعی» را نیز نشان می‌دهد. پس «حاکمی» در فرآیند «حکایت»، همان نفس فاعل شناساست که نشان‌دهنده محکی می‌باشد. دیگر اینکه نفس فاعل شناسا، ذاتاً و به صورت بالفعل، ماورای خود را نشان می‌دهد. این حالت نفسانی همان علم حصولی است.

نظریه استاد فیاضی هرچند مانند نظریه استاد مصباح روان‌شناختی نیست، اما:

اولاً ما بالوجدان حالت‌هایی ذهنی داریم که باهم ناسازگار هستند. پس حکایت ذاتی این حالت‌ها از «محکی واقعی» نخواهد بود، بلکه از «محکی ذهنی» است. در این صورت، این سؤال مطرح است که رابطه محکی ذهنی و محکی واقعی چه رابطه‌ای است؟ اگر ذاتی است، به چه ملاکی و اگر ذاتی نیست، پس حکایت‌گری حالت‌های ذهنی از واقع بر اساس این نظر نیز غیرذاتی خواهد بود. همچنین آیا ادراکاتی داریم که ذاتاً حاکمی از واقع باشند یا خیر؟ ثانیاً، آیا با این مبنا می‌توان شناخت بین‌الاذهانی را توضیح داد؟

نظریه ترکیبی: اعتبار متکی بر حاکمی ذاتی

مدعای برهان تنبیهی که از شیخ اشراق تقریر شد این بود که اگر حکایت‌گری ادراکات حصولی، ذاتی نباشد، تفاوتی میان علم و جهل نخواهد بود، مفاد آن استدلال تنها نشان می‌دهد که انسان‌ها ادراکاتی حقیقی دارند که حکایت‌گری آنها از جهان ذاتی آنهاست. ولی منکر وجود معانی ذهنی دیگری که به صورت غیرذاتی از خارج حکایت کنند نمی‌شود. برخی نظریه‌ها هستند که توضیحی در باب مناطق حکایت‌گری معانی ذهنی می‌دهند که

بر اساس آنها حکایت ذاتی آن معانی نخواهد بود. این توضیحات اگر توضیح مناط علوم حصولی پنداشته شود، در تضاد با اصل امکان شناخت است.

چنانچه فیلسوفان مسلمان حقیقت علم را شیخ نمی‌دانند، ولی در صورت پذیرش ادراکات حقیقی می‌توان این توضیح‌ها را برای دسته دیگری از ادراکات، یعنی معانی ذهنی غیر حقیقی ممکن دانست؛ به شرطی که بتوان توضیح داد چرا این معانی اصولاً حاکی می‌شوند. در ادامه، نظریه‌ای ترکیبی ارائه می‌شود که بر اساس آن معانی غیرحقیقی نه در عرض ادراکات حقیقی، بلکه در طول آن معانی و با توسعه مجازی و اعتباری مصادیق آن ادراکات از واقعیت‌هایی که شباهت جزئی با معلوم حقیقی آن ادراکات دارند نیز حکایت‌گری می‌کنند. در این پیشنهاد، هم اعتبار و هم شباهت جزئی در حکایت‌گری غیرذاتی نقش دارد. ولی شباهت جزئی میان «صورت ذهنی» و «معلوم ادعایی» نیست، بلکه شباهت جزئی میان «محکی حقیقی» و «محکی ادعایی» وجود دارد و اصل حکایت‌گری صورت ذهنی نیز حکایت‌گری ذاتی است و در قیاس با معلوم ادعایی حکایت‌گری‌اش غیرذاتی دانسته می‌شود.

ادراکات غیر حقیقی به مثابه وجودهای ذهنی اعتباری

در این بخش از مقاله بر اساس تقریری موسع از نظریه اعتباریات، چستی و واقع‌نمایی معانی ذهنی توضیح داده می‌شود (عاشوری و خسروپناه، ۱۳۹۵) و امتیازات آن بر نظریه‌های غیرذاتی درباره حکایت‌گری نیز استخراج می‌گردد.

گام اول در فهم نظریه اعتباریات علامه، تفکیک «اعتبار» به عنوان یک عمل از «اعتباری» به عنوان محصول اعتبار است:

۱. اعتبار: «اعتبار» فعلی است که در آن، ذهن «حد یک شیء را به شیء دیگری که آن حد را ندارد اعطاء می‌کند» (طباطبایی، ۱۳۷۹، ص ۴۵۵).

۲. موجودات اعتباری (محصول اعتبار): علامه طباطبایی در اغلب آثار خویش از اعتبار و معانی اعتباری سخن می‌گوید. ولی در رساله الولایه، «وجود» را به دو قسم حقیقی و اعتباری تقسیم می‌کند. وجود اعتباری «موجودی است که مطابق آن در خارج به حسب تعقل آن موجود است و اگر تعقل نشود، غیرموجود خواهد بود» (طباطبایی، رساله الولایه، فصل اول).^۱

البته در ادامه تأکید می‌کنند که این تعقل شرط لازم است، نه شرط کافی؛ زیرا وجود باید

۱. [وجود اعتباری] آن یکون مطابقه موجوداً فی الخارج بحسب مانعقله، غیر موجود لولا التعقل.

منشأ اثر باشد و برای این امر معتبر باید قدرت لازم را داشته باشد (جوادی آملی، ۱۳۹۳، ج ۱، ص ۱۰۹). نکته دیگر در باب موجودات اعتباری این است که موجودات اعتباری عناوینی مضاعف هستند که بر یک وجود عینی بار می‌شوند. به عبارت دیگر، عمل اعتبار سبب می‌شود که موجوداتی اعتباری در خارج موجود شوند.

انسان با استفاده از «اعتباریات» که میان کمالات اولیه (ساختمان ویژه انسان) و کمالات ثانویه قرار می‌گیرند، کمالات ثانویه را به دست می‌آورد (طباطبایی، ۱۳۷۹، ص ۳۹۹-۴۰۱؛ همو، ۱۳۶۲، ص ۱۲۳).

در بیان مسئله مقاله گفتیم که اعتبار معانی ذهنی به‌عنوان علم حصولی، یکی از اعتبارهای عمومی و قبل از اجتماع است. اما در اینجا علاوه بر آن، مدعی هستیم که ادراکات و معانی ذهنی غیر حقیقی خود می‌تواند یکی از موجودات اعتباری باشد. البته همان‌گونه که علامه در بدایه و نهایه متذکر می‌شوند، این معانی خارج از تعریف علم حصولی هستند و از سنخ علم حصولی نمی‌باشند (طباطبایی، ۱۴۰۲ق، ص ۱۶۴؛ همو، ۱۴۲۱ق، ص ۳۱۶-۳۱۷)؛ زیرا این معانی وهمی در ظرف خارج مطابق و مابه‌ازاء ندارند و مطابق آنها در ظرف توهم است (طباطبایی، ۱۳۷۹، ص ۳۹۱).

در اعتباریات میان عمل اعتبار و محصول اعتبار تمایز قائل شدیم که اعتبار «اطلاق» حدّ «شیء الف» به «شیء ب» بود. با تحلیل این اطلاق و تدقیق در ارکانی که برای تحقق آن لازم است، شش «رکن» قابل استحصاء است:^۱ (۱) محل اعتبار، همان حقیقی که امر اعتباری بر آن با عنوانی ثانوی بار می‌شود. در عبارات علامه طباطبایی عنوانی برای این وجود حقیقی استعمال نشده است. (۲) مبدأ اعتبار «شیء الف» ای است که اعتبارکننده حدّ آن را در غیرموضع خود بکارمی‌برد؛ به عبارت دیگر مصداق حقیقی معنایی است که دایره مصادیق آن در اعتبار توسعه داده شده است. در عبارات علامه گاه از این رکن با عنوان «منشأ اعتبار» یاد می‌شود ولی منشأ اعتبار در بیان ایشان استفاده دیگری نیز دارد، (۳) امر اعتباری محصول فعل اعتبار است و مقصود شیء ب در حالتی است که حدّ غیر بر آن اطلاق شده باشد. (۴) اعتبارکننده، زیرا هر فعلی نیازمند فاعل است و اعتبار نیز نیازمند اعتبارکننده است.

۱ پیش از این در (خسروپناه و عاشوری، ۱۳۹۲) و (عاشوری و خسروپناه، ۱۳۹۵) تحلیلی از ارکان اعتبار ارائه شده بود که در تفکیک محل اعتبار از مبدأ اعتبار دارای ابهام بود، در این مقاله این اشکال رفع و منشأ و آثار اعتبار تدقیق گشته است.

(۵) وجه اعتبار، مقصود غایت و مصلحتی است که اعتبارکننده از اطلاق حدّ شیء بر غیر در نظر گرفته است. و (۶) آثار اعتبار، شیء ب پیش از اعتبار دارای آثاری است و مفروض اعتبارکننده این است که این شیء پس از اعتبار و به واسطه عنوان جدید دارای آثار جدیدی می‌شود، زیرا اگر آثار جدیدی حاصل نشود، پس امر اعتباری واقعیت نیافته و همان شیء سابق است. کاربرد این تحلیل در باب معانی اعتباری این خواهد بود که بر اساس تقسیم موجودات به حقیقی و اعتباری، وجودهای ذهنی نیز دو دسته خواهند بود:

۱. موجودات ذهنی حقیقی که احکام آن در وجود ذهنی بیان می‌شود و حکایت‌گری ذاتی آن است؛ زیرا اثر این موجودات، حکایت‌گری است.

۲. موجودات ذهنی اعتباری یا همان معانی اعتباری که دارای ملاک‌های زیر می‌باشد:

- معانی اعتباری عناوینی مضاعف بر وجودهای ذهنی حقیقی هستند. یعنی یک وجود ذهنی با مجموعه‌ای از مابه‌ازاءها و مصادیق حقیقی وجود دارد و معتبری آن وجود را صورت مصادیق دیگری که مابه‌ازاء آن نیست می‌داند. پس اصل ذات‌الاضافه‌ای این صور به این علت است که این موجودات از حیث دیگری حقیقتاً حاکی هستند.

- معتبر باید در موقعیتی باشد که توانایی چنین اعتباری را داشته باشد تا این موجود منشأ اثر شود. با اعتبار او آن صورت حقیقی از غیرمحکی خویش نیز حکایت خواهد کرد.

- استفاده‌کنندگان از این معنا برای رفع احتیاجات علمی و عملی، حدّ علم حصولی را به این معانی سرایت می‌دهند. در اینجا اثری که از این وجود اعتباری انتظار می‌رود، «حکایت‌گری» است. حکایت‌گری نیز دو قسم خواهد بود: حکایت‌گری «حقیقی» که این صورت ذهنی فی‌نفسه از مصادیق خود حاکی است و حکایت‌گری «اعتباری» که این صورت ذهنی از غیرمصادیق حقیقی خویش، از مجموعه دیگری از مصادیق نیز حکایت می‌کند (عاشوری و خسروپناه، ۱۳۹۵، ص ۶۶).

واقع‌نمایی معانی ذهنی

با توجه به تحلیل فوق، محکی معانی اعتباری چیست؟ با توجه به ارکان نظریه اعتباریات، حکایت‌گری معانی اعتباری از محکی خویش در عالم توهم ذاتی و حکایت آن از معلوم خارجی، حکایتی مجازی است؛ زیرا در اعتباریات محکی، حقیقتاً مطابق ادراک نیست. بلکه مطابق امری اصیل است که مقارن امر اعتباری است و به سبب وجود یک «رابطه» میان طرف اضافه حقیقی و معلوم خارجی که می‌تواند یک شباهت باشد، معلوم ادعایی در ظرف

توهم و اعتبار، جانشین محکی حقیقی می‌شود. در اعتباریات، طرف اضافه حقیقی موجود است و «جانشینی» در ظرف توهم و اعتبار صورت گرفته است. به همین خاطر حکایت صورت فوق از معلوم مورد نظر، مجازی می‌شود (طباطبایی، ۱۳۷۹، ص ۳۹۱ - ۳۹۸).^۱

اگر به مقدمه فوق، این نکته از استاد جوادی آملی اضافه شود که امور اعتباری به لحاظ نسبت‌سنجی با «اندیشه عقل نظری و مراعات انگیزه عقل عملی» به دو دسته «معقول» و «زائف» تقسیم می‌شود (جوادی آملی، ۱۳۷۸، ص ۱۰۲)، در مقام ثبوت می‌توان معانی واقع‌نما را از معانی غیر واقع‌نما تفکیک کرد.

حال می‌توان به این پرسش پاسخ داد که معانی اعتباری به چه نحو از جهان پیرامون حکایت می‌کنند و پرده از ناحیه نامکشوف عالم بر می‌دارند؟ معانی اعتباری بسان «ابزاری شناختی»، بنا بر «شبهات نفس‌الامری» میان محکی حقیقی ادراکات با موضوعات مورد مطالعه، مدلی برای آن موضوع و معلوم ادعایی هستند و چگونگی امور را می‌توانند نشان دهند.

اگر این اعتبار بر مبنای مشابهت ظاهری باشد، تنها همین را نشان می‌دهد که واقعیت شبیه معلوم حقیقی ماست. اگر این اعتبار بر اساس رابطه علی و معلولی باشد، نشان می‌دهد که واقعیت ادعایی، اولاً موجود است زیرا معلول او موجود است و ثانیاً، کمالات وجودی معلوم حقیقی ما را دارد، اما در مرتبه‌ای بالاتر و راقی‌تر. اگر این اعتبار بر مبنای مشابهت ساختاری و هم‌ریختی باشد، نشان می‌دهد که این دو در احکام مربوط به ساختار یکسان

۱. ایشان در رسائل سبعة می‌گوید: این معانی و امور غیرحقیقی انتزاعشان به ناچار به امور حقیقی منتهی می‌شود؛ خواه شناخت تصویری باشند یا تصدیقی (طباطبایی، ۱۳۶۲، ص ۱۲۹). یعنی علاوه بر این مصادیق اعتباری و وهمی، یک‌سری مصادیق واقعی دیگری هم دارند؛ مثلاً وقتی که حدّ شیر را به انسان شجاع می‌دهیم، در واقع یک شیر واقعی هم هست که حدّ حقیقی شیر از آن اوست. ایشان در رساله‌الانسان فی الدنیا این مطلب را چنین تقریر می‌کند: معانی یا صورت‌های علوم ذهنی دو قسم‌اند: یکی معانی‌ای که بر موجودات خارجی واقع می‌شوند و با آنها مطابق هستند؛ چنان‌که آن موجودات خارجی فی‌نفسه چنان هستند که این معانی را «حقایق» می‌نامیم. دیگری معانی‌ای که آنها را بر امور خارجی حمل می‌کنیم، لکن به طوری که با قطع نظر از تعقل و تصور در خارج تحقق ندارند و این معانی غیر از حقایق هستند؛ زیرا در خارج حقیقت ندارند، بلکه حقیقت آنها در ذهن است (طباطبایی، ۱۳۷۱، ص ۱۸۹-۱۹۰). بنابراین می‌توان از اعتباریات به عنوان حقایق ذهنی یاد کرد؛ چنان‌که می‌توان آنها را حقایق عقلی یا تعقلی برشمرد. در رساله‌الولاية موضوع چنین مطرح می‌شود: «هر معنایی که تعقل می‌کنیم، یا مطابق خارجی دارد که فی‌نفسه موجود است (حال تعقل‌کننده‌ای در کار باشد یا نباشد) و یا مطابق آن به حسب تعقل ما در خارج موجود است و اگر تعقل ما نباشد، در خارج موجود نخواهد بود و قائم به تعقل ماست. اولی معانی حقیقی و دومی معنای اعتباری است» (همو، ۱۳۶۲، ص ۲۵۲ - ۲۵۳).

هستند؛ مثلاً اگر ما احکام ساختارهای ریاضیاتی حرکات تصادفی ذرات را بدانیم و بعد با مجموعه دیگری از تغییرات تصادفی مواجه شویم، از ابزارهای ریاضیاتی پرداخته شده برای یکی، برای دیگری نیز استفاده می‌کنیم. همین نکته در باب دیگر انواع علقه‌های نفس‌الامری نیز جاری است.

همین امر دلیلی است بر اهمیت بررسی انواع مختلف ملاک‌های نفس‌الامری «اعتبار» و «استعاره» که خارج از حوصله این مقاله است.

نتیجه‌گیری

آنچه حکمای مسلمان به‌عنوان «علم حصولی» معرفی می‌کنند و حکایت‌گری را ذاتی آن می‌دانند، اخصراً از «معانی ذهنی» است. تصور و تصدیق از اقسام علم حصولی هستند، ولی معانی تصویری و معانی تصدیقی علاوه بر تصورات و تصدیقات شامل «معانی وهمیه» و «ادراکات من‌عندی» نیز می‌شود. بخش اعظمی از معانی تصویری و تصدیقی ما ادراکاتی حقیقی نیستند. بلکه اگر متکی بر ادراکات حقیقی باشیم، می‌توانند مدلی از موضوع مورد مطالعه و معلوم ادعایی را برای ما منکشف سازند.

شناخت مفهومی، شناختی با واسطه معانی تصویری است که لابلش شرط از حکم برای انسان حاصل می‌شود. آنچه در آن خطا راه دارد، معانی ذهنی هستند و علوم حصولی ادراکاتی حقیقی هستند که مناط شناخت می‌باشند و اگر معنای ذهنی از سنخ علم حصولی باشد، شناخت حاصل از آن خطا نخواهد بود. منشأ خطاپذیری ادراکات ما این است که بخشی از معانی ذهنی ما اعتباریاتی هستند که حکایت‌گری ذاتی آنها نیست. این معانی اعتباری برخی «من‌عندی» و برخی مبتنی بر «منشأ اعتبار حقیقی» هستند. به همین خاطر برخی از معانی می‌توانند «خطا»، «پوچ» و «گمراه‌کننده» و برخی دیگر مجازاً «صواب»، «واقع‌نما» و «شناسنده» باشند. البته تا عالم حکم نکرده است، وهمیات و اعتباریات او متصف به صواب و خطا نمی‌شود.

بر اساس تحلیلی که ارائه شد، ادراکات حقیقی ذاتاً از محکی خارجی حکایت می‌کنند. ولی ادراکات غیر حقیقی ذاتاً حاکی نیستند و حکایت‌گری و واقع‌نمایی آنها «ادعایی» و با اعتبار است.

وقتی سخن از رابطه علم (چه در علوم حصولی و چه در معانی اعتباری) با معلوم می‌شود، حکایت‌گری و واقع‌نمایی مورد نظر است. حکایت، اولاً و بالذات در ادراکات

حقیقی مطرح می‌شود و منشأ این حکایت در ادراکات اعتباری بیرون از ادراک قرار دارد. از جمله این منشأها، اعتبار فرد یا جامعه بر اساس تشابهات ظاهری یا ساختاری، تداعی‌های ذهنی، روابط علی و معلولی میان محکی حقیقی و محکی ادعایی^۱ و مانند آن می‌تواند قرار گیرد و بالتبع عدم دوام و امکان تغییر چنین حکایت‌هایی بر اساس تغییر منشأها نیز قابل طرح است.

۱. به عنوان نمونه، شناخت علت بر اساس معلول از این جمله می‌باشد که استاد مطهری آن را شناخت آیه‌ای می‌نامد.

کتابنامه

۱. ابن سینا، حسین (۱۳۸۸). هیات از کتاب شفا. ویرایش و ترجمه ابراهیم دادجو. تهران: مؤسسه انتشارات امیرکبیر.
۲. _____ (۱۳۹۱)، الشفاء، «المنطق (المدخل)». تحقیق الاب قنوتی. قم: مکتبه آیه‌الله النجفی.
۳. _____ (۱۴۰۸ق)، الشفاء، «المنطق (کتاب البرهان)». تحقیق ابوالعلاء عقیفی. قم: مکتبه آیه‌الله النجفی.
۴. برهان مهریزی، مهدی و مجتبی مصباح (۱۳۸۸). ماهیت حکایت از دیدگاه استاد مصباح. فصلنامه علمی-پژوهشی معرفت فلسفی (۲۳)، ص ۱۱-۵۰، قم: انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
۵. برهان مهریزی، مهدی و غلامرضا فیاضی (۱۳۸۹). ماهیت حکایت از دیدگاه مشهور و استاد فیاضی. فصلنامه علمی-پژوهشی معرفت فلسفی، ۸ (۲۸)، ص ۱۱-۳۸.
۶. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۹۳). تحریر رساله الولایه. ج ۱، قم: إسرائ.
۷. _____ (۱۳۷۸). تبیین براهین اثبات وجود خدا (ج ۱). قم: إسرائ.
۸. حلی، جمال‌الدین حسن (۱۳۸۸). الجوهر النضید. تحقیق محسن بیدارفر، قم: بیدار.
۹. خسروپناه، عبدالحسین و حسن پناهی‌آزاد (۱۳۸۸). نظام معرفت‌شناسی صدرایی. تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۱۰. خسروپناه، عبدالحسین و مهدی عاشوری (۱۳۹۲الف). «مقسم تصور و تصدیق از منظر معرفت‌شناسی نوصدرایی». فصلنامه علمی - پژوهشی فلسفه و کلام اسلامی، ۴۶ (۱)، تهران: دانشگاه تهران.
۱۱. _____ (۱۳۹۲ب). تحلیل معرفت، «درآمدی بر معرفت‌شناسی نوصدرایی». تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
۱۲. _____ (۱۳۹۳). رئالیسم معرفتی، «درآمدی بر معرفت‌شناسی نوصدرایی ۲». تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
۱۳. _____ (۱۳۹۵). واقع‌نمایی و ارزش معرفتی شناخت‌های ظنی. دوفصلنامه فلسفه و کلام اسلامی، ۴۹ (۱)، ص ۵۵-۷۳.
۱۴. سبزواری، هادی (۱۳۶۹). شرح المنظومه. تصحیح حسن‌زاده آملی. قم: نشر ناب.

۱۵. سهروردی، شهاب‌الدین (۱۳۸۰). مجموعه مصنفات شیخ اشراق. (ج ۲). تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
۱۶. سید هاشمی، سیدمحمداسماعیل و مهدی سجادی‌فر (۱۳۹۱). تأملی بر نظریه شبیح و وجود ذهنی با تأکید بر آرای علامه طباطبایی (ره)، آینه معرفت، ۱۰(۳۲)، ص ۲۹-۵۱.
۱۷. صدرالدین شیرازی، محمدبن‌ابراهیم (۱۴۱۰ق). الحكمة‌المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه (اسفار). بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۱۸. _____ (۱۳۸۱). آگاهی و گواهی. ترجمه مهدی حائری، تهران: مؤسسه حکمت و فلسفه ایران.
۱۹. طباطبایی، سیدمحمدحسین (۱۳۷۹). اصول فلسفه و روش رئالیسم. جلد ۶. مجموعه آثار استاد شهید مطهری، قم: صدرا.
۲۰. _____ (۱۳۶۲). رسائل سبعة. قم: بنیاد علمی و فکری علامه طباطبایی.
۲۱. _____ (۱۳۷۱). انسان از آغاز تا انجام. ترجمه و تعلیقات صادق لاریجانی. تهران: الزهراء علیها السلام.
۲۲. _____ (۱۴۰۲ق) بدياة الحكمة. بیروت: دارالمصطفی للطباعة و النشر
۲۳. _____ (۱۴۲۱ق). نهاية الحكمة. قم: مؤسسة النشر الاسلامی.
۲۴. طوسی، محمد (۱۳۷۶). اساس الاقتباس. تهران: دانشگاه تهران.
۲۵. عارفی، عباس (۱۳۸۸). مطابقت صور ذهنی با خارج. تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۲۶. عبودیت، عبدالرسول (۱۳۸۶). درآمدی به نظام حکمت صدرایی. تهران: سمت و مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
۲۷. فارابی، ابونصر (۱۳۷۳). التنبيه على سبيل السعادة. تحقيق جعفر آل ياسين. تهران: حکمت.
۲۸. _____ (۱۴۰۸ق). المنطقیات. تصحیح محمدتقی دانش‌پژوه. قم: مکتبه آیه‌الله النجفی.
۲۹. فخر رازی، محمد (۱۹۶۶م). المباحث المشرقیة. تهران: مکتبه الاسدی.
۳۰. فیاضی، غلامرضا (۱۳۸۶). درآمدی بر معرفت‌شناسی. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.

۳۱. مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۶۳). تعلیقة علی نهیة الحکمة. قم: مؤسسه در راه حق.
۳۲. _____ (۱۳۷۷). آموزش فلسفه (ج ۱). تهران: سازمان تبلیغات اسلامی.
۳۳. مطهری، مرتضی (۱۳۷۹). مجموعه آثار (ج ۶). «پاورقی‌های اصول فلسفه و روش رئالیسم». قم: صدرا.
۳۴. مطهری، مرتضی (۱۳۸۹). مقالات فلسفی، «وجود ذهنی». ج ۱، قم: صدرا.
۳۵. معلمی، حسن (۱۳۷۸). نگاهی به معرفت‌شناسی در فلسفه اسلامی. تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.