



دوفصلنامه علمی تخصصی آموزه‌های حکمت اسلامی

سال دوم، شماره دوم، بهار و تابستان ۱۴۰۳

ISSN: 3041-9549 | EISSN: 3060-5764

مقاله پژوهشی

## بازخوانی دیدگاه استاد فیاضی در زمینه حکایت‌گری روح



یاسر حسین پور<sup>۱</sup> 

احمد سعیدی<sup>۲</sup> 

### چکیده

استاد فیاضی بر این باور است که انسان مرکب از روح و نفس (نباتی) و جسم است و ادراک از خاصیت‌های روح انسان است. ایشان معتقد است که در علوم حصولی، روح حاکی است و حکایت‌گری آن نیز علم حصولی است؛ نه صورت ذهنی. صورت ذهنی از نظر ایشان، نه حاکی (علم حصولی) و نه محکی (معلوم به علم حصولی) است؛ بلکه وجود ذهنی محکی است. بر این اساس، علم حصولی کلی است؛ نه به این معنا که محکی‌های بی‌شمار بی‌واسطه (بالذات) و باواسطه (بالعرض) دارد؛ بلکه به این معنا که محکی هر علم حصولی می‌تواند وجودهای متعدد ذهنی و عینی داشته باشد. از نظر ایشان، محکی یا معلوم بالعرض بی‌معناست. محکی چه هنگامی که در صقع وجود عالم به وجود علمی یا ذهنی موجود شود و چه زمانی که خارج از صقع وجود عالم به وجود خارجی موجود شود، بالذات (بی‌واسطه) است؛ از این رو، میان علوم حصولی، چه تصویری و چه تصدیقی، و معلوم هیچ خطایی راه ندارد. خطا اولاً فقط در علوم حصولی قضیه‌ای معنا دارد و ثانیاً میان معلوم و مصداق (وجود عینی معلوم) اتفاق می‌افتد. در این نوشتار، پس از بیان بعضی از مقدمات و مبانی استاد فیاضی، نظریه ایشان در باب علم حصولی، موسوم به «حکایت‌گری روح»، تبیین و نقد شده است.

واژگان کلیدی: علم حصولی، حکایت‌گری، روح، استاد فیاضی.

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۱۰/۲۷

\* تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۰۳/۰۳

hoseinpour.yaser@gmail.com

۱. دکتری حکمت متعالیه موسسه امام خمینی (ره) قم (نویسنده مسئول)

ahmadsaeidi67@yahoo.com

۲. دانشیار گروه عرفان موسسه امام خمینی (ره) قم

## ✽ طرح مسئله

به اعتقاد استاد فیاضی، هر انسانی دو نفس دارد: یک نفس نباتی که مادی و منطبع در جسم است و در این نوشتار با عنوان «نفس» از آن یاد می‌شود. دیگری هم نفس ناطقه انسانی است که مجرد است و آن را می‌توان، به تبع الفاظ شریعت، «روح» نامید.

از نگاه استاد فیاضی، انسان مرکب از روح و بدن است و خود بدن نیز مرکب از نفس و جسم است (فیاضی، ۱۳۹۰، ص ۱۰۸). ایشان معتقد است که حقیقت انسان، جسم و نفس (نباتی منطبع در جسم) نیست؛ بلکه روح است که حقیقت انسان را شکل می‌دهد. بنابراین انسانیت یا به تعبیر دیگر خصوصیات انسانی مانند علم و دانش، به‌ویژه علم کلی عقلی، به جسم و نفس (نباتی) بازگشت نمی‌کنند؛ بلکه ریشه در روح دارند. نفس مانند خود جسم فاقد شعور و ادراک، به معنای متعارف ادراک، است؛ چراکه به عین وجود جسم، موجود است؛ اما روح، که مجرد است و وجودی مغایر با بدن دارد، انواع مختلفی از ادراک نظری و عملی را دارد.

به اعتقاد استاد فیاضی، توانایی روح برای ادراک حصولی به دلیل وجود خاصیت حکایتگری یا آینه‌واری آن است: «الروح کمرآة» (فارابی، ۱۴۰۵، ق، ص ۸۱). در واقع، آینه‌واری یا ویژگی حکایت از حقائق عالم، منشأ پیدایش بسیاری از خصوصیات دیگر انسان است؛ به طوری که می‌توان گفت تمایز انسان از سایر موجودات، از یک منظر، به اموری است که ناشی از همین ویژگی حکایتگری روح‌اند. مراتبی از معرفت نفس و خداوند به عنوان ارزشمندترین معارف نیز با همین ویژگی تحقق می‌یابند.

در این نوشتار تلاش شده است دیدگاه استاد در تفسیر علم حصولی انسان به حکایتگری روح با استخراج منابع و ذکر بعضی از نتایج مستقیم آن تبیین، ارزیابی و نقادی شود.

همچنین باید تأکید شود که پیش از نگارنده این پژوهش، چند تن دیگر از شاگردان استاد، نظریه ایشان را مطابق تصریحات استاد یا برداشت‌های خود تبیین و بررسی کرده‌اند و آنچه در این نوشتار در تبیین نظر استاد بیان شده است، فهم و تقریر شخصی نویسنده از دیدگاه ایشان است و عین عبارات ایشان و عین برداشت‌های شاگردان دیگر استاد نیست. در واقع در این تحقیق نظریه استاد فیاضی و مبانی و نتایج آن براساس فهم نویسنده تقریر شده است تا هم دیدگاه اختصاصی ایشان بهتر درک شود و هم ابهامات و انتقادات نگارنده نسبت به آن بیان شود.

## ۱. علم در لغت و اصطلاح

مفهوم لغوی علم، بدیهی و بی نیاز از تعریف و بلکه غیر قابل تعریف است؛ اما علم اصطلاحات متعددی دارد (درگاهی فر، ۱۳۹۶، ص ۲۳-۵۶) که نیازمند تعریف هستند. بیان های متعدد اندیشمندان مسلمان در علوم مختلف نیز گاهی ناظر به همین اصطلاحات خاص علم است (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱م، ج ۶، ص ۱۵۵؛ همو، ۱۳۷۱، ص ۳۰۷)؛ مثلاً تعریف علم به «صورت حاصل نزد عقل» (سبزواری، ۱۳۷۹، ج ۱، ص ۷۷-۷۸) تعریف علم در اصطلاح منطق است. علم مورد نظر صناعتِ منطق «علم حصولی» است نه مطلق علم. گاهی اوقات هم تعاریف ارائه شده برای علم مربوط به بیان مفهوم مطلق علم نیست؛ بلکه به تفسیر خاص یک اندیشمند از حقیقت علم یا حقیقت یک قسم از علم مرتبط می شود؛ مثلاً تفسیر علم به «حضور ماهیت معلوم و حضور وجود معلوم» (طباطبائی، ۱۳۹۱، ج ۴، ص ۹۲۰-۹۲۱)، حاکی از دیدگاه علامه طباطبائی درباره حقیقت علم های حصولی و حضوری و تفاوت آنها با یکدیگر است. به هر حال استاد فیاضی علم حصولی و حضوری را به این صورت تعریف می کند:

«علم حصولی، حکایت وجود عالم از معلوم است و علم حضوری،

اشراف وجودی عالم بر معلوم، بدون اینکه واسطه و حاکی ای در میان

باشد» (درگاهی فر، ۱۳۹۶، ص ۱۶۹).

## ۲. تقسیم علوم به حضوری و حصولی

فلاسفه مسلمان غالباً علوم را به دو دسته حضوری و حصولی تقسیم کرده اند. البته برخی با تأکید بر اینکه در علم حصولی نیز همچون علم حضوری تنها یک معلوم بالذات وجود دارد، به این باور متمایل بوده اند که اساساً علم را منحصر در قسم حضوری آن بدانند و تقسیم علم به حضوری و حصولی را یک تقسیم ابتدایی و یک نظر بدوی معرفی کنند (میرداماد، ۱۳۷۶، ص ۳۳۶؛ طباطبائی، ۱۳۹۱، ج ۴، ص ۹۲۱-۹۲۲؛ عبودیت، ۱۳۹۳، ج ۲، ص ۲۳). استاد فیاضی از افرادی است که فرق بین علوم حصولی و حضوری را کاملاً حقیقی و فراتر از مجاز و اسناد می داند (درگاهی فر، ۱۳۹۶، ص ۱۱۷-۱۲۲).

## ۳. رابطه علوم حصولی با ابعاد مادی و مجرد انسان

معمولاً علوم حصولی انسان ها را بر حسب قوای مدرک، به چهار نوع «حسی»، «وهمی»، «خیالی» و «عقلی» تقسیم می کنند (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱م، ج ۳، ص ۳۶۰؛ ابراهیمی دینانی، ۱۳۹۴، ص ۲۹). از سوی دیگر، همه یا بسیاری از فلاسفه مسلمان بین قوای مدرک نفس ناطقه و ابزار بدنی آن تفاوت

قائل می‌شوند و به‌طور اجمالی نقش بدن را به‌عنوان ابزار مادی برای ادراک، یادگیری، حفظ و یادآوری می‌پذیرند؛ ولی درباره مادی یا مجرد بودن ادراکات حسی، خیالی، وهمی و به‌تبع درباره مادی یا مجرد بودن قوای مدرک این ادراکات اختلاف نظر دارند. باین حال همه فلاسفه مسلمان در مورد تجرد ادراکات عقلی و اینکه مدرک حقیقی معقولات، مرتبه تجردی انسان است، اتفاق نظر دارند. در این میان، مرحوم صدرالمتهلین و به‌تبع، بسیاری دیگر از جمله استاد فیاضی نه‌تنها تجرد ادراکات عقلی و قوه عاقله را می‌پذیرند؛ بلکه علم‌های حسی و خیالی و قوای مدرک آنها را نیز مجرد می‌شمارند.

پس می‌توان گفت همه اندیشمندان مسلمان، همه یا برخی ادراکات انسان را مجرد می‌دانند و قوای مدرک آن را مجرد (مثالی یا عقلی) می‌شمارند. همچنین نقش بدن در ادراکات مجرد را حداکثر به‌عنوان معدّ یا ابزار، آن هم به صورت موجب جزئی می‌پذیرند. براساس اصطلاحاتی که از استاد فیاضی نقل شد، ادعای یادشده را می‌توان به این صورت بیان کرد که مدرک حقیقی در ادراکات مجرد انسان، روح است و نفس و بدن صرفاً ابزارهایی هستند که نقش اعدادی در برخی ادراکات تجردی انسان دارند. به‌اختصار می‌توان گفت روح خاصیت ادراک دارد یا ادراک یکی از ویژگی‌های روح است.

#### ۴. اتحاد علم (حاکمی) و عالم (روح) و معلوم (محکمی) در علوم حصولی

نواوری صدرالمتهلین در مباحث علم عمدتاً به دو آموزه «اتحاد عقل (علم) و عاقل (عالم) و معقول (معلوم)» و «حرکت جوهری نفس بر اثر اتحاد یادشده» مربوط می‌شود. استاد فیاضی با ملاحظاتی هر دو اندیشه مزبور را باور دارد؛ ولی تفسیر ایشان از دو آموزه صدرایی یا در واقع دیدگاه ایشان در این دو زمینه، قدری با تفاسیر دیگر شارحان مشهور حکمت متعالیه یا دیدگاه‌های شخصی آنها متفاوت است. بررسی دیدگاه استاد فیاضی درباره حرکت جوهری نفس را به محالی دیگر واگذار می‌شود و صرفاً روایت استاد از اتحاد علم و عالم و معلوم، به اندازه‌ای که به بحث حکایتگری روح مربوط می‌شود، بررسی خواهد شد.

##### ۴-۱. اتحاد روح (عالم) با علم (حاکمی)

استاد فیاضی بر این باور است که در علوم حصولی انسان‌ها، خود روح حکایت‌گر یا حاکمی است. به تعبیر دیگر، روح به اعتبار یک امر دیگر و با انضمام آن امر دیگر، عالم نمی‌شود؛ بلکه خود روح یا مرتبه‌ای از آن، علم حصولی است. یعنی هر وقت روح علم حصولی پیدا می‌کند، روح، هم عالم است و هم علم است. روح با دریافت یک صورت ذهنی که وجودی جداگانه از روح داشته باشد، عالم نمی‌شود؛ بلکه روح با سعه وجودی

حکایتگری بالقوه‌اش بالفعل می‌شود و خودش یا مرتبه‌ای از خودش واقعی نفس الامری را نشان می‌دهد.

توضیح مطلب به این صورت است: علم وصف عالم است و براساس اصالت وجود، هر وصفی به وجود موصوف محقق است؛ یعنی وصف یک وجود، وجودی منحاز از وجود موصوف ندارد؛ چراکه در این صورت وصف آن نخواهد بود. با نگاه اصالت ماهوی می‌توان دو وجود و دو ماهیت را فرض کرد که وجود فی نفسه یکی از آن دو ماهیت، عین وجود لغیره‌اش برای وجود ماهیت دوم باشد؛ اما دست کم براساس برخی تفاسیر اصالت وجود، این ذهن است که یک وجود خارجی را به موصوف و صفت یا جوهر و عرض و... تحلیل می‌کند.

به عبارت دیگر، براساس اصالت وجود، هر موجود متشخصی با همه جواهر و اعراض ماهوی و غیرماهوی‌اش یک وجود دارد. به عبارت دقیق‌تر، هر وجودی در عین اینکه یک نوع وحدت و تشخص و بساطت دارد، حقایق بی‌شمار ماهوی و معقول ثانی در خود دارد که عقل و ذهن می‌تواند با تأمل در آن، برخی حقایق مزبور را کشف، انتزاع و از یکدیگر جدا سازد. ذهن بعد از تکثیر آنها می‌تواند تشخیص دهد که میان حقایق خارجی آن مفاهیم متکثر، رابطه اصل و فرع یا رابطه موصوف و صفت برقرار است. بنابراین هر یک از اوصاف ماهوی و غیرماهوی نوعی خارجیت و نفس الامر دارند و اختراع ذهن نیستند؛ ولی خارجی بودن اوصاف یادشده به این معنا نیست که هر کدام یک وجود منحاز از وجود موصوف خود دارد؛ بلکه صفت بودن یک حقیقت برای حقیقتی دیگر، دلیل بر نوعی اتحاد یا وحدت در وجود خارجی آن دواست.

بنابراین، علم حصولی صفت انسان است و به وجود انسان عالم، موجود است؛ در نتیجه هم عالم بودن و هم علم حصولی، وصف روح انسانی خواهد بود. تعدد وجودی عالم و علم حصولی صرفاً در اعتبار و تحلیل ذهن امکان دارد.

در نهایت، اثبات حکایتگری روح ضمن این دو مقدمه انجام شد:

۱. روح، مدرک و عالم است.
۲. علم حصولی، حاکی و حکایتگر است.
۳. نتیجه: روح، حکایتگر است.

## ۴-۲. اتحاد عالم (روح) با وجود ذهنی معلوم (محکی)

روح علاوه بر اینکه عالم و علم حصولی (حاکمی) است، یک نوع اتحاد با وجود ذهنی محکی هم دارد. توضیح این ادعا که «وجود ذهنی محکی هم مانند حاکمی، (مرتبه‌ای) از روح است»، نیازمند چند مقدمه است؛ اما تذکر این نکته لازم است که بحث حاضر به علوم حصولی تصویری اختصاص داده شده است؛ بالاین حال بسیاری از آنچه در مورد تصورات بیان خواهد شد، در مورد تصدیقات هم صادق است.

### ۴-۲-۱. مقدمه اول: حکایت ذاتی حاکمی از محکی

علم، چه حضوری و چه حصولی، امری اضافی (دارای اضافه و نسبت) است؛ یعنی نیاز به معلوم دارد. هر فهمی، فهم چیزی است. معنا ندارد کسی چیزی بداند بدون اینکه علم او معلومی داشته باشد. «دانستن بدون متعلق»، همان نادانی است. نظریه «علم بدون معلوم» یا «علم بدون اضافه» که برخی مطرح کرده‌اند، کاملاً بی‌معناست. این قبیل تعابیر صرفاً به دلیل برداشت نادرست از تعبیر «عالم اذلا معلوم» (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۱، ص ۱۴۱) در برخی روایات به وجود آمده است.

پس از نیاز علم به معلوم می‌توان نتیجه گرفت همان‌طور که علم بودن ذاتی «علم» است، معلوم داشتن هم از ذاتیات آن است. به عبارت دیگر، همان‌طور که نمی‌توان علم بودن را از علم سلب کرد و به همین جهت طبق قواعد منطق، «علم بودن» ذات یا ذاتی برای علم می‌شود، معلوم داشتن هم از علم سلب نمی‌شود؛ بنابراین معلوم داشتن برای هر علمی، ذاتی است. به نظر نگارنده، ذاتی دانستن معلوم از باب برهان یا از باب ایساغوجی اهمیتی ندارد؛ بلکه مهم این است که هر علمی ضرورتاً معلوم می‌خواهد و این ضرورت، ضرورت ذاتی (مادام‌الذات) است.

### ۴-۲-۲. مقدمه دوم: نیاز قطعی علم حصولی به محکی موجود در صقع عالم

همان‌طور که در مقدمه نخست گذشت، هر علمی ضرورتاً معلوم می‌خواهد؛ اما نیازی نیست معلوم آن ضرورتاً خارج از صقع وجود عالم وجود داشته باشد. با دقت بیشتر می‌توان گفت معلوم یک علم حصولی تصویری برای وجودش در خارج از صقع عالم سه احتمال دارد: ۱. وجود ضروری (وجوب) داشته باشد؛ ۲. عدم ضروری (امتناع) داشته باشد؛ ۳. وجود قابل زوال (امکان) یا عدم قابل زوال (امکان) داشته باشد. به عبارت دیگر، محکی، در صقع وجود عالم ضرورتاً وجود دارد ولی خارج از صقع وجود عالم، می‌تواند وجوب یا امتناع یا امکان داشته باشد. بنابراین هر دو ادعای زیر صحیح هستند:

نسبت به وجود علمی، محکی هر علم حصولی تصویری، ضروری الوجود است. به عبارت دیگر، وجود علمی محکی یک علم حصولی تصویری، ضرورت ذاتی (مادام‌الذات) دارد.

نسبت به وجود عینی، محکی هر علم حصولی تصویری، یا ضروری الوجود یا ضروری العدم یا ممکن الوجود است.

### ۳-۲-۴. مقدمه سوم: هر محکی محکی بالذات است

استاد فیاضی معتقد است که تقسیم معلوم به معلوم بالذات و بالعرض صحیح نیست؛ به این معنا که معلوم بالعرض وجود ندارد. این دیدگاه استاد را می‌توان به دو طریق نزدیک به هم تقریر کرد:

تقریر اول: وقتی بین محکی و وجود و عدم آن تفکیک شد، تقسیم محکی‌ها به محکی بالذات (بی‌واسطه) و محکی بالعرض (با واسطه) معنا ندارد. محکی در هر موطنی (چه در ذهن و چه در خارج) محقق شود، محکی بالذات است. در واقع، هر علم حصولی، یک محکی بیش‌تر ندارد و کلی بودن علم حصولی به معنای تکثر در تحقق این محکی است. تصور انسان، فقط انسان را نشان می‌دهد و نسبت به وجودهای متکثر انسان در ذهن‌ها و خارج لابشرط است. پس مفهوم کلی یا علم حصولی کلی، به معنای این نیست که علم حصولی محکی‌های زیادی دارد یا می‌تواند داشته باشد که برخی بی‌واسطه و برخی با واسطه هستند؛ بلکه به معنای این است که محکی هر علم حصولی می‌تواند وجودهای متعددی داشته باشد. به همین دلیل برخی فلاسفه تصریح کرده‌اند که همه علوم حصولی تصویری، کلی‌اند و مفهوم جزئی حقیقی نداریم. این بدین معناست که هر محکی از آن جهت که نفس‌الامری است، می‌تواند تحقق‌های بی‌شمار فرضی داشته باشد و اگر ندارد یا نمی‌تواند داشته باشد، به قابلیت حاکمی و محکی با وجود و عدم خارجی (به قابلیت خارج) برمی‌گردد. حتی محکی مفاهیم عدم و ممتنع الوجود و شریک‌الباری نیز از یک سو، وجودهای بی‌شمار ذهنی به تعداد اذهان انسان‌ها دارند و از سوی دیگر، وجودهای بی‌شمار فرضی خارجی دارند.

تذکر این نکته ضروری است که منظور از اینکه هر علم حصولی یک محکی دارد، این نیست که محکی هر علم حصولی الزاماً بسیط و فاقد هرگونه تکثر عرضی و طولی است؛ بلکه صرفاً منظور این است که محکی بی‌واسطه و با واسطه نداریم. به طور کلی، یک علم می‌تواند یک محکی دارای اجزاء و افراد داشته باشد؛ مثل تصور حسی و خیالی که از کلمات یک صفحه کتاب یا افراد یک لشکر در ذهن ایجاد می‌شود. علم حسی به

افراد یک لشکر واحد است؛ ولی خود لشکر نوعی تکثر دارد. به زبان صدرایی، علم اجمالی واحد می‌تواند کشف تفصیلی داشته باشد.

تقریر دوم: اندیشمندانی که معلوم به علم حصولی را به معلوم بالذات و بالعرض تقسیم می‌کنند، صورت ذهنی را از یک جهت علم و از جهت دیگر، معلوم می‌گیرند. ایشان معتقدند که نفس به طور بی‌واسطه، صورت ذهنی را می‌یابد و از طریق آن به صورت خارجی می‌رسد. بنابراین وقتی ثابت می‌شود که صورت ذهنی، علم نیست؛ بلکه معلوم، یکی از معلوم‌های علم حصولی یا یکی از وجودهای معلوم به علم حصولی است، صورت ذهنی واسطه نشان دادن صورت خارجی نخواهد بود. همان‌طور که علم، معلوم به وجود ذهنی را بی‌واسطه نشان می‌دهد، معلوم به وجود خارجی را هم بی‌واسطه نشان می‌دهد. علم به درخت هم زمان همه وجودهای طولی و عرضی درخت را از حیث درخت بودن (نه از حیث وجود بودن) نشان می‌دهد. پس شناخت درخت خارجی از طریق فهم درخت ذهنی، سیری نادرست است.

دیدگاه فلاسفه مسلمان در تفکیک میان معلوم بالذات و بالعرض، حتی بنا بر مبانی خودشان که صورت ذهنی را علم حصولی می‌دانند، ناشی از خلط میان وجود صورت ذهنی و حکایت صورت ذهنی است. صورت ذهنی از آن جهت که در ذهن وجود دارد و معلوم به علم حضوری است، هیچ حکایت بالفعلی ندارد و بر طبق مبانی مختلف، یک عرض تحلیلی یا خارجی برای نفس است؛ ولی از آن جهت که علم حصولی است و شیء دیگری را نشان می‌دهد، عرض و جوهر نیست؛ بلکه فقط حاکی است. وقتی در یک صورت ذهنی، ماورای صورت ذهنی مشاهده شود، هر حکمی که حمل شود، برای آن صورت ذهنی نیست؛ بلکه برای آن معلومی است که مشاهده می‌شود.

برای توضیح مطلب، می‌توان از مثال آینه استفاده کرد: با نگاه استقلال به آینه، فقط یک موجود بالقوه مشاهده می‌شود که همان آینه است؛ اما نگاه آلی به آینه، بیننده را به درخت در آن رهنمون می‌کند و هر حکمی که صادر شود، برای درخت متعین شده در آینه است. در حالتی که آینه، بالفعل آینه است، هیچ حکمی غیر از آینه بودن ندارد و جوهر و عرض نیست؛ زیرا در این حالت، به نگاه درجه اول، اساساً دیده نمی‌شود. در حقیقت، یکی از پاسخ‌هایی که به برخی مشکلات وجود ذهنی، مانند جوهر و عرض بودن وجود ذهنی، می‌توان داد همین است که وجود ذهنی از آن جهت که وجود خارجی و عینی است، عرض است و از آن جهت که یک جوهر یا عرض را نشان می‌دهد، جوهر و عرض نیست.

#### ۴-۲-۴. مقدمه چهارم: وجود ذهنی محکی

گفتیم که محکی یک علم حصولی غیر از وجود آن محکی است. محکی می تواند به وجود ذهنی یا خارجی موجود شود و می تواند معدوم خارجی باشد؛ اما وقتی نیاز علم به معلوم ثابت شد، باید پذیرفت که ممکن نیست علمی باشد و معلوم آن هیچ نحو تحقیقی، حتی در صقع وجود عالم، نداشته باشد. به عبارت دیگر، بالاینکه محکی نسبت به وجود و عدم لا بشرط است؛ اما به لحاظ ذهنی (نسبت به انسان ها) و به لحاظ علمی حتماً وجود دارد و صرفاً به لحاظ خارجی ممکن است وجود یا عدم داشته باشد.

به بیانی دیگر، اگر کسی علم حصولی دارد، ضرورتاً معلوم آن علم حصولی در ذهن او (نسبت به انسان) یا صقع وجود او (نسبت به خداوند و عقول و مفارقات) وجود دارد. از لحاظ اصطلاحی می توان گفت که وجود ذهنی یا وجود علمی برای یک معلوم، ضرورت بالقیاس دارد. به عنوان مثال، تصور درخت و محکی تصور درخت، ممکن الوجود و العدم است و لا بشرط نسبت به وجود و عدم ذهنی و خارجی به شمار می رود؛ یعنی ممکن است انسانی باشد و هیچ علمی به درخت نباشد. حال اگر شخصی، به هر دلیلی، درخت را تصور کند، ضرورتاً محکی درخت در ذهن او به وجود ذهنی محقق می شود و محکی آن درخت، در خارج از ذهن نیز یا محقق هست یا نیست. در واقع، فلاسفه تصور درخت را همان صورت ذهنی موجود شده در ذهن می دانند؛ در حالی که استاد فیاضی تصور درخت یا مفهوم درخت یا علم حصولی به درخت را مرتبه ای از روح می داند و صورت ذهنی موجود شده در ذهن را یکی از تحقیق های محکی درخت می داند.

#### ۴-۲-۵. نتیجه: اتحاد روح (حاکمی) با وجود ذهنی محکی

بعید است کسی بین ذهن و صورت ذهنی یک نوع اتحاد را نپذیرد. به عبارت دیگر، اگر کسی مخالف اتحاد عاقل و معقول باشد، اتحاد عاقل با معقول موجود در خارج را نفی می کند. بنابراین، چه صورت ذهنی خود علم حصولی دانسته شود و از یک جهت علم و از جهت دیگر، معلوم بالذات شمرده شود و چه مانند استاد فیاضی، صورت ذهنی، وجود ذهنی معلوم به علم حصولی (نه خود علم حصولی) شناخته شود، وجود یک نوع اتحاد میان صورت ذهنی و ذهن مسلم می شود. پس با توجه به اثبات اتحاد علم و عالم، می توان اتحاد علم و عالم و معلوم (وجود ذهنی معلوم) را نتیجه گرفت.

## ۵. نتایج و پیامدهای دیدگاه استاد فیاضی

توجه به نتایج و پیامدهای دیدگاه حکایتگری روح، به فهم بهتر اصل نظریه و اشکالات احتمالی آن کمک می‌کند؛ از این رو، در ادامه به برخی از پیامدهای نظریه مزبور اشاره می‌شود:

### ۵-۱. کثرت محکی علم حصولی و تکثر در ذات عالم

با قدری تأمل روشن می‌شود که در دیدگاه استاد فیاضی، وجود عالم (وجود روح) با وجود ذهنی «معلوم به علم حصولی» متحد می‌شود، نه با خود معلوم که حالت نفس الامری دارد و اتحاد یا عدم اتحاد وجودی عالم با آن بی‌معناست. به تعبیر دیگر، در این دیدگاه، معلوم دیده می‌شود و صرف از نظر وجود ذهنی (علمی) یا خارجی چیزی نیست که سخن از اتحاد یا عدم اتحاد آن مطرح شود. این وجود «معلوم (محکی) به علم حصولی» است که معلوم به علم حضوری است و با نفس متحد است.

فهم این مطلب، روشن می‌کند که چرا علم تفصیلی خدا در مرتبه ذات به مخلوقات متکثر، سبب تکثر ذات نمی‌گردد. علم خداوند معلومات بی‌شمار را نشان می‌دهد و معلومات متکثر صرف نظر از وجود علمی یا وجود خارجی چیزی نیستند که بخواهند تکثری در ذات بسیط حق سبحانه به وجود بیاورند. مطابق اصطلاحات حکمت متعالیه، علم خداوند واحد و بسیط و اجمالی است و کشف آن (از معلومات) تفصیلی است. همان‌طور که علم حق به وجود ذات حق موجود است و تکثر خارجی میان ذات حق و علم حق وجود ندارد، معلوم‌های متکثری که به این علم دیده می‌شوند هم در مرتبه ذات، به وجود واحد حق مشاهده می‌شوند و در وجود هیچ‌گونه تکثری با ذات ندارند.

### ۵-۲. تکامل عالم یا سعه وجودی او حتی در علوم حصولی

ثمره علمی دیگری که بر اتحاد عالم با وجود معلوم مترتب می‌شود این است که هر عالمی با تحصیل علم حصولی جدید، الزاماً یک علم حضوری پیدا می‌کند و در اثر این علم، سعه وجودی پیدا می‌کند؛ زیرا در هر علم حصولی، الزاماً روح عالم با وجود علمی محکی (که این وجود، معلوم به علم حضوری است) متحد می‌شود. بنابراین جاهلی که عالم می‌شود، در واقع، دارای وجودی شده است که قبلاً نداشته است. به عبارت دیگر، ممکن نیست که جاهل عالم شود و وجود او همان وجود سابق او باشد. البته امکان دارد که کسی علم داشته باشد و علم به علم نداشته باشد. در این صورت، تذکر به یک معنا سبب افزایش وجودی او می‌شود و به یک معنای دقیق تر سبب افزایش وجود او نمی‌شود؛ بلکه سبب بالفعل شدن بخشی از وجود او می‌شود.

ممکن است به ذهن بیاید که دانستن برخی علوم باعث سعه وجودی یا تکامل نمی شود مثل خیال پردازی ها، شنیدن داستان های تخیلی، دیدن فیلم های تخیلی و علوم بی فایده ای مثل دانستن نام و نسب بازیگران. پاسخ این است که هر علمی نوعی تکامل و سعه وجودی برای قوه ای است که به آن مربوط می شود. کسی که مشغول تخیلات خود یا دیگران می شود، در حال تقویت و توسعه قوای خیالی خویش است. چنین علومی به لحاظ مراتب انسانی عالم است که بی فایده یا حتی مضرند، نه به لحاظ قوایی که به آنها مشغول شده اند. قطعاً قوه تخیل کسی که داستان های تخیلی زیادی خوانده است نسبت به یک نوزاد قوی تر است. پس به اختصار، هر علمی نوعی کمال برای عالم است؛ ولی هر کمالی الزاماً کمال انسان بما هو انسان یا کمال حقیقی و نهایی انسان نیست و منجر به سعادت اخروی نمی شود.

### ۳-۵. بی معنا بودن عدم انطباق حاکی و محکی

محکی یا معلوم در هر علم حصولی تصویری چیزی است که آن علم حصولی (آن مرتبه از روح) آن را نشان می دهد و می شناساند. طبعاً هر علم حصولی باید با محکی خود مطابق باشد؛ چراکه دقیقاً همان چیزی که علم حصولی ادعا می کند و نشان می دهد، محکی نامیده می شود. در این صورت، فرض عدم انطباق حاکی و محکی بی معناست و حتی تعبیر انطباق هم در اینجا تسامحی است.

اگر کسی تصور می کند که ممکن است یک حاکی با محکی خود مطابق نباشد، بین محکی نفس الامری یک علم حصولی تصویری با «نحوه وجودی که ممکن است آن محکی نفس الامری با آن نحوه موجود شود» خلط کرده است. ممکن است کسی تصور کند وقتی آب می بینیم؛ ولی در خارج آب نیست، حاکی از محکی خود تخلف کرده است. این تصور صحیح نیست؛ چراکه در اینجا یک حاکی داریم که آب را به ما نشان می دهد و یک ادعای ضمنی در ذهن داریم که آنچه ما آب می دانیم، در خارج محقق است. در اینکه ما علم به آب داریم (آب را به نحو حصولی فی الجمله می شناسیم) خطایی نیست؛ خطا در این حکم «عقلی-تجربی» است که وقتی با حس خود آب می بینیم، پس الزاماً در عالم خارج از ما نیز آب وجود دارد. پس در تصویری که ما از آب می بینیم اشتباهی رخ نداده است؛ بلکه اشتباه در استدلال، قضاوت یا حکمی رخ داده است که مبتنی بر یک کبرای «عقلی-تجربی» نادرست است.

هر چیزی از در پیه حاکی دیده شود، همان محکی است؛ اما این محکی، نفس الامری است و در مواردی لا بشرط از وجود و عدم خارجی است. برای این محکی چند حالت متصور است: ۱. اگر واجب الوجود باشد، به

حکم عقلی که آن محکی را واجب الوجود تشخیص می‌دهد، حتماً تحقق خارجی دارد؛<sup>۲</sup> اگر ممکن الوجود باشد، می‌تواند در خارج محقق باشد یا نباشد؛<sup>۳</sup> اگر ممتنع الوجود باشد، باز هم به حکم عقلی که آن محکی را ممتنع التحقق دانسته، قطعاً نخواهد بود. پس با اینکه هر حاکی محکی می‌خواهد، همه محکی‌ها الزاماً وجود خارجی ندارند.

بیان شد که صورت ذهنی از نظر دیگر فلاسفه حاکی است؛ اما استاد فیاضی، آن را وجود ذهنی یا علمی محکی می‌داند. بنابراین هر علم حصولی تصوری، چه محکی آن در خارج از ذهن واجب الوجود باشد و چه ممکن الوجود و چه ممتنع الوجود، حتماً وجود ذهنی یا علمی دارد.

از سوی دیگر، برخی فلاسفه صورت ذهنی را علم می‌دانند و معتقدند که خود این علم به شیء خارجی، معلوم بالذات برای نفس است و آنچه این صورت ذهنی نشان می‌دهد، معلوم بالعرض برای نفس است؛ یعنی انسان به صورت ذهنی خود، علم بی‌واسطه (علم حضوری) و به شیء خارجی از طریق صورت ذهنی علم با واسطه (حصولی) دارد.

استاد فیاضی معتقد است که محکی، چه وجود علمی داشته باشد و چه وجود عینی، محکی بالذات است. از نظر ایشان، صورت ذهنی معلوم به علم حضوری هست؛ اما علم حصولی برای چیزی نیست. انسان علم حصولی دارد و این علم حصولی چیزی را نشان می‌دهد که می‌تواند در ذهن یا در خارج محقق باشد. انسان در روح یا مرتبه‌ای از روح، فهم یا علمی از درخت دارد. صورت ذهنی درخت یکی از مراتب وجود و تحقق درخت است و درخت خارجی یکی دیگر از مراتب تحقق درخت است. واقعیتی که به عنوان درخت شناخته می‌شود، قطعاً در ذهن تحقق دارد و در خارج می‌تواند تحقق داشته باشد یا نداشته باشد. این طور نیست که صورت ذهنی درخت، وجود خارجی درخت را به بیننده نشان می‌دهد. صورت ذهنی درخت، یکی از وجودهای بی‌شماری است که واقعیت درخت می‌تواند با آن محقق شود. درخت ذهنی، علم به واقعیت درخت نیست؛ بلکه مصداق درخت است. پس:

اولاً صورت ذهنی علم حصولی نیست؛ بلکه «وجود ذهنی محکی یک علم حصولی» است.

ثانیاً علم حصولی فقط محکی بالذات (بی‌واسطه) دارد و محکی بالعرض (با واسطه) ندارد؛ ولی محکی بالذات می‌تواند تحقق ذهنی و مصداق عینی داشته باشد. علم حصولی یک چیز را نشان می‌دهد که آن چیز می‌تواند تحقق‌های متعددی داشته باشد؛ نه اینکه علم، دو چیز را که یکی با واسطه و دیگری بی‌واسطه است را نشان دهد.

حاصل آن که حکایت ذاتی حاکی است و محکی نیز همواره محکی بالذات است؛ اما محکی بالذات در دو ظرف، امکان تحقق دارد: یکی در صقع وجود روح (در ضمیر روح) و دیگری خارج از روح. به تعبیر دیگر، محکی بالذات یک علم حصولی، یعنی واقعی که یک علم حصولی به ما نشان می‌دهد، دو حالت دارد: یا فقط به عین وجود روح، موجود است یا علاوه بر وجود ذهنی، وجودی مستقل از وجود روح نیز دارد. در صورتی که محکی بالذات، علاوه بر وجود ذهنی، وجود عینی خارج از روح نیز داشته باشد، علم به آن وجود عینی از طریق یک علم حضوری یا حصولی تصدیق امکان‌پذیر است.

بنابراین، علم حصولی تصویری نمی‌تواند خطا باشد. گفتنی است سایر فلاسفه نیز با تحلیل‌های دیگری خطاناپذیری تصورات را پذیرفته‌اند؛ مثل این بیان که در تصورات حکم نیست و خطا و صواب در احکام و تصدیقات مطرح می‌شوند. به هر حال دیدگاه استاد که کم‌وبیش در سخنان علامه طباطبائی نیز آمده است، یک نوع تبیین دیگر از خطاناپذیری تصورات است.

#### ۴-۵. مراتب حکایت‌گری روح

بسیاری از فلاسفه، تفاوت ادراکات حصولی حسی، خیالی، وهمی و عقلی را با نظریه تقشیر توجیه می‌کنند؛ یعنی تنوع ادراکات را «ناشی از تفاوت در میزان تجرد ماهیت معلوم از امور مغایر خود» می‌شمارند و برخی هم آن را «ناشی از انحای وجود مجرد علم» می‌دانند (ابن سینا؛ ۱۴۰۴ق، ب، ص ۱۴۳؛ صدرالمألهین، ۱۹۸۱م، ج ۶، ص ۱۵۲؛ همان، ج ۹، ص ۹۹). با توجه به اینکه استاد فیاضی، علم حصولی را مساوی حاکویت روح تفسیر می‌کند، می‌توان نتیجه گرفت که از نظرایشان، تحقق انواع ادراک «ناشی از میزان وضوح حکایت» است. به عبارت دیگر، اگر دیدگاه استاد در زمینه هستی‌شناسی علم مبنا قرار بگیرد، باید پذیرفت که علم حصولی حکایت روح است و حاکویت روح، امری تشکیکی و دارای شدت و ضعف است. هرچه وضوح حکایت‌گری روح بیشتر باشد، علم حصولی انسان قوی‌تر یا شدیدتر یا واضح‌تر است؛ زیرا حکایت روح همان علم و علم همان حکایت‌گری روح است. وضوح حکایت‌گری روح، به دو عامل اصلی بستگی دارد: ۱. نحوه وجود معلوم (مادی یا مثالی یا عقلی بودن معلوم)؛ ۲. قدرت و توانایی روح در حکایت.

#### ۵-۵. تفاوت مفهوم با معنا و صورت ذهنی

بیان شد به اعتقاد استاد، علم همواره صفت عالم است (درگاهی فر، ۱۳۹۶، ص ۱۲۷-۱۲۸)؛ بنابراین، در تعاریفی که علم به حضور یا حصول شیء معنا می‌شود، درحقیقت این علم نیست که تعریف شده است؛

بلکه معلوم تبیین شده است. نتیجه منطقی نظریه استاد، انکار این دیدگاه مشهور است که علم حصولی همان صورت ذهنی است. در این نظریه، صورت ذهنی تصویری است که از معلوم با ذات عالم متحد می‌شود. به تعبیر دیگر، صورت ذهنی، خود علم حصولی (حاکمی) نیست؛ بلکه معلوم به علم حصولی (محکم) است.

ایشان از سوی دیگر، گاهی محکم علم حصولی را «معنا» می‌خواند؛ معنا چیزی است که مفهوم آن را نشان می‌دهد. به عبارت دیگر «مفهوم، حالت حکایتگری نفس از معناست» (نبویان، ۱۳۹۵، ج ۱، ص ۳۰). براساس اصطلاحات مفهوم و معنا، صورت ذهنی به یکی از سه شکل تحلیل می‌شود:

۱. صورت ذهنی یکی از مصادیق معنا است؛
۲. صورت ذهنی، وجود ذهنی معناست؛
۳. صورت ذهنی یکی از چیزهایی است که مفهوم آن را نشان می‌دهد.

#### ۵-۶. شباهت‌های علوم حضوری و حصولی

علوم حضوری و حصولی علی‌رغم تفاوت در وساطت و عدم وساطت صور ذهنی، در یگانگی یا دوگانگی وجود علمی و عینی، و خط‌پندیری در علوم حصولی قضیه‌ای (فیاضی، ۱۳۸۶، ص ۹۳-۱۲۱) شباهت‌های متعدد دارند:

با توجه به اینکه علم‌های حضوری و حصولی هر دو علم هستند، در همه خصوصاتی که به علم بودن مربوط می‌شود، مشترک یا شبیه هم هستند؛ اما این شباهت‌ها در دیدگاه حکایتگری روح، قدری بیشتر از دیدگاه‌های رقیب است. موارد زیر را می‌توان برخی از شباهت‌های علوم حضوری و حصولی در دیدگاه حکایتگری روح دانست:

۱. تبعیت گستره علم از گستره وجودی عالم؛ براساس تفکر بسیاری از دانشمندان، فقط موجودات مجرد علم دارند؛ درحالی‌که در دیدگاه حکایتگری روح، هر موجودی، به اندازه درجه وجودی خود، علم دارد (نبویان، ۱۳۹۵، ج ۳، ص ۳۲۷؛ درگاهی‌فر، ۱۳۹۶، ص ۱۸۳-۱۸۵). صدرالمتهلین نیز با توجه به اینکه علم را از صفات وجود بما هو وجود می‌داند، برای همه موجودات درجه‌ای از علم را می‌پذیرد. ایشان می‌فرماید:

«ان لكل من الطبائع الحيوانية والنباتية والجمادية علما وشعورا بذاتها  
و بلوازم ذاتها وآثارها المخصوصة بحسب حظها من الوجود، اذ الوجود

عین النور والظهور» (صدرالمতألهین، ۱۳۷۵، ص ۱۳۷).

«ان العلم حقیقه واحده وهی فی الواجب واجب وفی الممكن ممکن  
على وزن حقیقه الوجود لأن مرجع العلم والإرادة وغیرهما إلى الوجود»  
(صدرالمتألهین، ۱۹۸۱م، ج ۶، ص ۳۳۵).

تفاوت دیدگاه استاد فیاضی با دیدگاه صدرالمتألهین در این است که ایشان علم به معنای اعم از  
حصولی و حضوری را در همه موجودات جاری می دانند؛ درحالی که صدرالمتألهین قطعاً علم حصولی را  
ساری در همه موجودات نمی داند؛ زیرا دست کم برای خداوند علم حصولی را نقص می شمارد.

نکته دیگر این است که با توجه به دیدگاه هر دو حکیم، روح یا نفس انسانی هرچه بیشتر از قیود مادی  
رها شود و به اصطلاح تجرد بیشتری پیدا کند، علم و شعور او بیشتر می شود:

«فکلما كانت [النفس] أبعد عن الماده وأشد تجرداً عنها وعن  
غواشیها و قیودها و حائلها و شرکها كانت أشد شعوراً وأقوى إحاطه  
وأكثر جمعا للمعلومات وأصفى نوراً وظهوراً وإظهاراً لذاتها ولغیرها»  
(صدرالمتألهین، ۱۳۶۳، ص ۲۶۵).

۲. نقش اختیار انسان در تحصیل علم: گاهی افعال انسان را به سه قسم اختیاری بالمباشره، اختیاری  
بالتولید و غیراختیاری تقسیم کرده اند (درگاهی فر، ۱۳۹۶، ص ۲۴۲-۲۴۴). فعل اختیاری بالمباشره،  
کاری است مانند اراده که خود انسان مستقیماً و بی واسطه در حدوث و تحقق آن نقش دارد. فعل  
اختیاری بالتولید، کاری است که انسان صرفاً معدّ و زمینه ساز حدوث و شروع آن است، مانند پریدن  
اختیاری از بلندی که منجر به سقوط بی اختیار می شود. فعل غیراختیاری هم مانند پرت شدن از  
بلندی است.

اکنون سخن در این است که محقق شدن علم در انسان، می تواند به هریک از سه صورت یادشده انجام پذیرد:  
۱. علم گاهی به صورت کاملاً اختیاری برای انسان حاصل می شود، مثل نقشه ای که از ساختمان  
در ذهن تولید می شود و مانند همه صور ذهنی که انسان آگاهانه و با اختیار خود توسط قوه متخیله  
تولید می کند. البته باید توجه داشت انسان در این موارد نیز صرفاً حاکی را به وجود می آورد؛ ولی  
حکایت یا همان علم، ذاتی روح و خارج از اختیار انسان است.

۲. گاهی انسان صرفاً مقدمات علم را با اختیار خود فراهم می‌سازد و در تحقق اصل آن منفعل است. مانند تصدیق قضایا که در آن، انسان تصور و فکر می‌کند؛ اما تصدیق قضیه، که عبارت از فهم صدق آن است، منفعلانه و خارج از اختیار انسان محقق می‌شود.

۳. بیشتر علوم انسان کاملاً خارج از اختیار او پدید می‌آیند. برخی ادراکات حواس ظاهر و برخی ادراکات حواس باطنی مانند ترس که مثلاً صرفاً با شنیدن صدائی مهیب در روح انسان محقق می‌شود، از نمونه‌های این علوم به شمار می‌آید. در این قسم، علم خارج از اختیار انسان است و به یک معنا از جنس انفعال است.

حاصل آنکه غالباً علم انسان از مقوله فعل اختیاری نیست؛ بلکه صرفاً نوعی ویژگی روح است و به نوع تکوین و نحوه خلقت انسان مربوط می‌شود (صدرالمتألهین، ج ۸، ص ۷۳). منظور از نحوه خلقت، فقط علمی نیست که مثل علم حضوری روح به خود همراه خلقت انسان هستند؛ بلکه منظور این است که انسان به گونه‌ای خلق شده است که وقتی مقدمات علم حاصل باشند، خواه ناخواه عالم می‌شود. مثلاً عالم شدن قوه سامعه انسان‌های عادی در اختیار ایشان نیست و بخواهند یا نخواهند برخی صداها را می‌شنوند و عالم می‌شوند. البته انسان خودش نیز می‌تواند با اختیار خود، نسبت به کسب برخی علوم، اعداد یا زمینه‌سازی نماید. مثلاً می‌تواند با کمک حواس خود کتاب بخواند یا به جایی برود که صدایی را بشنود یا منظره‌ای را ببیند؛ ولی در این موارد هم بعد از آماده شدن مقدمات، نشنیدن و ندیدن به اراده انسان مربوط نیست؛ بلکه به نحوه خلقت و کارکرد قوای مزبور مرتبط می‌شود.

در این زمینه هم تذکر چند نکته لازم است:

الف) این موضوع را نمی‌توان از ویژگی‌ها یا از ثمرات اختصاصی دیدگاه حکایتگری روح تلقی کرد و حداکثر نوع تبیین و میزان ادعا می‌تواند براساس این دیدگاه، اختصاصی باشد. همه کسانی که معدات علم را در اختیار انسان می‌دانند و افاضه علم را به واهب‌الصور نسبت می‌دهند، دست‌کم به صورت موجب جزئی می‌پذیرند که انسان در همه علوم خود فاعل مختار نیست: «العلم نور یقذفه الله فی قلب من یشاء» (صدرالمتألهین، ۱۳۸۳، ج ۱، ص ۵۳۷) «لیس العلم بکثرة التعلم» (شهید ثانی، ۱۴۰۹ ق، ص ۱۴۹) انسان عبد است و عبد براساس قاعده «العبد و ما فی یده کان لمولاه» (مازندرانی، ۱۳۸۲، ص ۱۸۹) نه در علوم خود و نه در هیچ کار دیگرش، فعال مایشاء نیست: «وَمَا تَشَاءُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ» (تکویر/ ۲۹).

ب) اساساً تعبیر «فعل غیراختیاری انسان» تعبیر دقیقی نیست. اگر فعلی اختیاری نباشد، فعل انسان نیست. انسان در مواردی که کاری انجام دهد، الزاماً فاعل مختار است. اگر دست‌وپای انسان را بگیرند و از بلندی به پایین پرتاب کنند، انسان در حدوث حرکت و ادامه حرکت، فاعل مختار و حتی فاعل طبیعی نخواهد بود. حدوث چنین حرکتی مستند به کسی است که او را پرتاب کرده است و ادامه حرکت نیز مستند به نیروهای طبیعی (مثل نیروی جاذبه) بدن و زمین است و به دقت عقلی، انسان بما هو انسان در این قبیل مواقع، اساساً کاری انجام نمی‌دهد که درباره اختیاری یا غیراختیاری بودن آن قضاوت شود.

ت) گرچه گزاره «نحوه خلقت انسان این است که اگر زمینه فراهم شود، خواه‌ناخواه عالم می‌شود» صحیح است؛ اما به نظر نگارنده این به معنای غیراختیاری بودن علم در این حالات نیست. توضیح آنکه می‌توان این‌طور تصور کرد که در موارد مزبور، انسان باید توجه اختیاری کند تا علم حاصل شود و این توجه اختیاری، به دلایلی، در انسان‌های عادی همواره هست. در قرآن نیز این نوع از انسان‌ها به تصویر کشیده شده‌اند. کسانی که خداوند درباره آنها می‌فرماید اگر آنها را از جهنم به دنیا بازگردانیم، باز هم همان کارهای قبلی خود را انجام می‌دهند: ﴿وَلَوْ رُدُّوا لَعَادُوا لِمَا نُهُوا عَنْهُ﴾ (انعام/ ۲۸). روشن است که منظور خداوند این است که ایشان با اختیار خود انجام می‌دهند. ضمناً خداوند نمی‌فرماید ممکن است انجام دهند.

به هر حال، برخی متکلمان ضرورت و اختیار را با یکدیگر ناسازگار می‌دانند؛ ولی همه فلاسفه، به جز استاد فیاضی، به اتفاق می‌پذیرند که هیچ مخالفتی بین این دو مقوله نیست. براین اساس، می‌توان فرض کرد که توجه و اراده انسان ضرورتاً در این قبیل مواقع وجود دارد؛ بنابراین از اینکه بعد از مهیاشدن شرایط همیشه و ضرورتاً علم حاصل می‌شود، نمی‌توان نتیجه گرفت که این علم بدون اراده و اختیار حاصل شده است. به عبارت دیگر، بعد از جمع معادلات ضرورتاً علم حاصل می‌شود؛ اما این حصول بدون توجه اختیاری نفس نیست. خداوند نفس را به گونه‌ای خلق کرده است که در این قبیل موارد، با اختیار و اراده در جایی که بتواند توجه کند و عالم شود، توجه می‌کند و عالم می‌شود. انسان علم دوست و کنجکاو خلق شده است و در این کنجکاو فطری و همیشگی، مختار و مرید است؛ چون کنجکاو با ذات او هماهنگ است و معنای اراده و حقیقت اختیار چیزی جز همین دوست داشتن نیست.

ث) مثال‌هایی که برای اثبات این ادعا ذکر می‌شود، خدشه‌پذیر است. این‌گونه نیست که همیشه بعد از حاصل شدن معدات، علم حاصل شود. انسان‌هایی که مراتبی از سیر و سلوک را پشت سر گذاشته‌اند و زمام قوای خود را، به جهت قوت روحی، در اختیار دارند و می‌توانند به سادگی، قوای خود را در شرایطی که همه معدات فراهم است، از شنیدن و دیدن و... بازدارند؛ بلکه برخی افراد می‌توانند توجه خود را یک‌جا از همه قوای حسی بردارند و به اصطلاح خلع بدن کنند. براین اساس، اگر کسی نمی‌تواند صدایی که هست را نشنود، به غیراختیاری بودن شنیدن باز نمی‌گردد؛ بلکه ریشه در ضعف روح او دارد که مقهور احکام قوه سامعه خود است و هنوز امیر و فرمانده قوای نازل روح خود نشده است:

«كَمْ مِنْ عَقْلٍ أَسِيرٍ تَحْتَ هَوَى أَمِيرٍ» (سیدرضی، ص ۵۰۱).

۳. نوع رابطه عالم و معلوم: برای تحقق علم، باید رابطه‌ای خاص بین عالم و معلوم برقرار شود؛ زیرا بالوجدان هر موجودی که قابلیت عالم بودن نسبت به چیزی را دارد، در هر حالی به آن چیز علم ندارد. همچنین اگر این رابطه خاص بین عالم و معلوم وجود نداشته باشد، لازم می‌آید که هر عالمی، عالم به همه چیز در همه حال باشد (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱ م، ج ۶، ص ۱۶۳؛ همو، ۱۳۵۴، ص ۳۴). به عقیده برخی اندیشمندان، رابطه‌ای که برای عالم شدن ضروری است، حضور وجود مجرد معلول نزد عالم است و این حضور صرفاً در سه قالب «وحدت عالم و معلوم»، «رابطه علی-معلولی فاعلی عالم و معلوم» و «رابطه علی-معلولی قابلی آنها» صورت می‌پذیرد (عبودیت، ۱۳۹۳، ج ۲، ص ۳۲). در مقابل براساس دیدگاه حکایتگری روح، اساساً حضور معلوم شرط تحقق علم نیست و برای علم، اشراق یا حکایت کافی است؛ ازاین‌رو، سه امری که برای تحقق علم ضروری هستند، وحدت یا رابطه علی و معلولی نیستند؛ بلکه سه امر زیرند:

۱. عینیت عالم و معلوم در علومی مانند علم حضوری عالم به خود.
۲. حکایت عالم از معلوم در همه علوم حصولی و در برخی علوم حضوری (در علوم حصولی، همیشه عالم از معلوم عینی و خارجی حکایت می‌کند و در برخی علوم حضوری عالم از محکی ذهنی حکایت می‌کند).
۳. تداخل وجودی عالم و معلوم در علومی مانند علم حصولی خداوند و مخلوقات به یکدیگر که به اعتقاد استاد فیاضی، یک نوع تداخل وجودی دارند.

شباهت ششم، با بسیاری از مبانی اندیشمندان دیگر سازگار نیست و می‌تواند به عنوان یکی از ویژگی‌ها یا رهاورد‌های دیدگاه حکایتگری روح به شمار بیاید؛ ولی بخشی از آنچه در ضمن این تفاوت گذشت، علاوه بر بحث حکایتگری روح، مبتنی بر پاره‌ای از دیدگاه‌های اختصاصی

استاد فیاضی در مباحث دیگر فلسفه است. به عنوان مثال، بحث علم حصولی داشتن خداوند را شیخ‌الرئیس پذیرفته است؛ اما این موضوع از نگاه شیخ اشراق و صدرالمتهلین و بسیاری از پیروان او، مانند علامه مصباح یزدی رحمته‌الله، پذیرفتنی نیست. همچنین بحث تداخل وجودی نیز به اعتقاد پیروان تباین وجودات، پیروان وحدت تشکیکی وجود و عرفای قائل به وحدت شخصی وجود کاملاً بی‌معناست. البته تداخل وجودی دو معنا دارد:

۱. به این معنا که علت، یک وجود و معلول وجود دیگری داشته باشد و این دو وجود داخل یکدیگر باشند.
۲. به این معنا که علت در مرتبه جلوه خود حاضر باشد، بدون اینکه با آن مخلوط شود. پیروان تشکیک و طرف‌داران وحدت شخصی این معنا از تداخل را پذیرفتند:

«دَاخِلٌ فِي الْأَشْيَاءِ لَا كَشَيْءٍ دَاخِلٍ فِي شَيْءٍ، وَخَارِجٌ مِنَ الْأَشْيَاءِ لَا كَشَيْءٍ خَارِجٍ مِنْ شَيْءٍ» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۲۱۴).



## ❁ نتیجه‌گیری

۱. از منظر استاد فیاضی:

- ۱-۱. انسان متشکل از یک روح مجرد و مدرک، و یک نفس مادی و منطبع در بدن است.
- ۱-۲. علم و ادراک به دو دسته حصولی و حضوری تقسیم می‌شود.
- ۱-۳. یکی از ویژگی‌های مهم روح، خاصیت حکایتگری آن است و علم حصولی، همین حالت حکایتگری روح است.
- ۱-۴. علوم حضوری و حصولی به دلیل اینکه هر دو علم‌اند، شباهت‌های بسیاری دارند. برخی شباهت‌های که استاد ذکر کرده‌اند، در بیان سایر اندیشمندان مسلمان هم آمده است و برخی دیگر اختصاصی دیدگاه ایشان است.

۲. به اعتقاد نگارنده، در دیدگاه استاد فیاضی چند نکته قابل تأمل وجود دارد:

- ۲-۱. وقتی صورت ذهنی، معلوم و محکی باشد و از ذاتیات حاکی تلقی شود، طبیعتاً بسیاری از مباحث فلاسفه سابق کنار گذاشته می‌شود؛ مثلاً بحث از کیستی واهب‌الصور (کسی که صورت‌ها را افاضه می‌کند) جایگاهی ندارد. محل بحثی نمی‌ماند که کدام یک از نفس کل، عقل فعال، عقلی عرضی یا خداوند است که مفیض صورت است؛ چراکه آنچه که افاضه می‌خواهد علم است، نه معلوم (صورت ذهنی) و باید از مفیض آن بحث کرد. هرچند به یک معنا، کسی که علم را افاضه کرده است، ذاتیات آن (وجود محکی بالذات در ذهن) را هم افاضه کرده است.
- ۲-۲. همچنین با انکار علم بودن صورت ذهنی، تعاریف مشهور علم حصولی و نیز برخی تمایزات مذکور بین علم حصولی و حضوری رد می‌شوند.
- ۲-۳. پذیرش دیدگاه حکایتگری روح، متوقف بر پذیرش برخی مبانی اختصاصی استاد فیاضی مانند تداخل وجودی است؛ به این معنا که سایر فلاسفه و پیروان ایشان باید برای پذیرش این دیدگاه در بسیاری از مبانی فلسفی خود تجدید نظر کنند. این موضوع به خودی خود خالی از ضعف و قوت است و صرفاً به این معناست که برای قضاوت در مورد درستی این دیدگاه، مبانی آن باید در یک مجال وسیع‌تر مورد بحث و بررسی دقیق قرار گیرد.
- ۲-۴. برخی از جزئیات این دیدگاه نظیر غیراختیاری بودن علم قابل مناقشه است؛ ولی روشن است که این قبیل اشکالات، حتی اگر صحیح باشند، مستلزم بطلان اصل نظریه نیستند.
- ۲-۵. دیدگاه استاد فیاضی در باب اتحاد عالم با محکی شبیه دیدگاه کسانی است که در بحث اتحاد عقل و عاقل و معقول، اتحاد نفس با معقول بالذات را می‌پذیرند و به اتحاد نفس با معقول

بالعرض اعتراض دارند. نظر استاد فیاضی این است که علم حصولی، معلوم بالذات دارد و این معلوم بالذات، گاهی فقط وجود ذهنی دارد و گاهی علاوه بر آن، وجود یا وجودهای متعدد عینی هم دارد. اساساً استاد فیاضی نیز قائل به اتحاد روح با وجود خارجی معلوم بالذات (همان چیزی که دیگران آن را معلوم بالعرض می خوانند) نیستند؛ بنابراین به نظر می رسد، این نوع تبیین از اتحاد عاقل و معقول چندان مورد انکار دیگران نباشد و ثمره خاصی هم بر قبول یا رد آن بار نشود. ۲-۶. به نظر می رسد برخی ثمرات و دستاوردهای این دیدگاه مانند تبیین خطاناپذیری مفاهیم قابل توجه هستند؛ اما:

۱-۲-۶. برخی دیگر، چندان ثمره مهمی دست کم در مباحث معرفت شناسی ندارند؛ مانند: ۱. خطا در رابطه میان علم و معلوم معنا ندارد؛ بلکه بین معلوم و مصداق معنا پیدا می کند. ۲. صورت ذهنی علم نیست؛ بلکه معلوم است. به عبارت دیگر، بالاینکه نگارنده، دیدگاه استاد را در مباحث تصورات، بسیار مهم و سرنوشت ساز می داند؛ اما ثمره معرفت شناسی آن در بحث تصدیقات محل تأمل است.

۲-۶-۲. بالاینکه ثمره تفسیر استاد از علم حصولی قضیه ای را چندان کارساز در تصدیقات حصولی نظری نیافتیم ولی معتقدیم با دیدگاه ایشان می توان پایه ای بسیار مناسب برای تبیین تصدیقات حصولی بدیهی اولی مطرح کرد که در عرض یا در طول تفسیر علامه مصباح یزدی قرار می گیرد. توضیح دستاورد رویکرد استاد فیاضی به علم حصولی در قضایای بدیهی فرصت و مجال مناسب تری می طلبد.

۲-۷. از دیدگاه استاد فیاضی می توان استفاده کرد و یک نوع برهان وجودی (از راه مفهوم) برای اثبات خداوند اقامه کرد، چنان که خود ایشان به چنین برهانی اعتقاد دارند.

## ❁ پی‌نوشت

۱. ازجمله ر.ک: (رحیمیان، ۱۳۹۶، ص ۵۰).
۲. ر.ک: (سبزواری، بی تا، ج ۲، ص ۱۲۱).
۳. برای توضیح بیشتر دیدگاه استاد در مورد تداخل وجودی ر.ک: (نبویان، ۱۳۹۵، ج ۱، ص ۳۵۰-۳۶۴).



## منابع و مآخذ

قرآن کریم

نهج البلاغه

۱. ابراهیمی دینانی، غلامحسین، (۱۳۹۴)، من و جز من، تهران: موسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
۲. ابن سینا، حسین بن عبدالله، (۱۳۶۳)، المبدأ والمعاد، تهران: موسسه مطالعات اسلامی.
۳. \_\_\_\_\_ (۱۴۰۴ق، الف)، الشفاء (النفس)، قم: مکتبه آیه الله المرعشی.
۴. \_\_\_\_\_ (۱۴۰۴ق، ب)، الشفاء (الالهيات)، قم: مکتبه آیه الله المرعشی.
۵. برهان مهریزی، مهدی؛ فیاضی، غلامرضا، (۱۳۸۹)، «ماهیت حکایت از دیدگاه مشهور و استاد فیاضی»، معرفت فلسفی، شماره ۲۸، ص ۱۱-۳۸.
۶. مصباح، مجتبی، (۱۳۸۹)، «حکایت ذاتی در بوته نقد»، معرفت فلسفی، شماره ۲۹، ص ۸۳-۱۰۶.
۷. ترمذی، محمد، (۱۴۱۳ق)، ادب النفس، قاهره: دارالمصريه اللبنانیه.
۸. حسن زاده آملی، حسن، (۱۳۶۶)، اتحاد عاقل به معقول، تهران: حکمت.
۹. \_\_\_\_\_ (۱۳۶۵)، هزارویک نکته، تهران: رجاء.
۱۰. حقی بروسوی، اسماعیل، (بی تا)، تفسیر روح البیان، بیروت: دارالفکر.
۱۱. درگاهی فر، رضا، (۱۳۹۶)، معرفت شناسی اسلامی، سلسله درس های حضرت آیت الله فیاضی، قم: موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).
۱۲. رازی، فخرالدین، (۱۳۸۴)، شرح الاشارات والتنبیها، تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
۱۳. \_\_\_\_\_ (۱۴۱۱ق)، المباحث المشرقیه، قم: بیدار.
۱۴. \_\_\_\_\_ (۱۴۲۱ق)، مفاتیح الغیب، بیروت: داراحیاء التراث العربی.
۱۵. ریتسولاتی، جاکامو؛ زینینگالیا، کورادو، (۱۳۸۹)، آیین هادر مغز، ترجمه: عبدالرحمن نجل رحیم وزهرا مرادی، تهران: مرکز.
۱۶. سبزواری، ملاهادی، (۱۳۷۹)، شرح المنظومه، تهران: ناب.
۱۷. صدر المتألهین، محمد بن قوام، (۱۹۸۱م)، الحکمة المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه، بیروت: دار احیاء التراث.
۱۸. \_\_\_\_\_ (۱۳۶۳)، مفاتیح الغیب، تهران: موسسه تحقیقات فرهنگی.
۱۹. \_\_\_\_\_ (۱۳۶۰)، الشواهد الربوبیه، مشهد: مرکز الجامعی للنشر.
۲۰. \_\_\_\_\_ (۱۳۷۵)، مجموعه رسائل فلسفی، تهران: حکمت.
۲۱. \_\_\_\_\_ (۱۳۸۷)، سه رسائل فلسفی، قم: دفتر تبلیغات اسلامی.

۲۲. \_\_\_\_\_ (۱۳۵۴)، المبدأ أو المعاد، تهران: انجمن حکمت و فلسفه ایران.
۲۳. \_\_\_\_\_ (۱۳۸۳)، شرح اصول الکافی، تهران: موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۲۴. \_\_\_\_\_ (۱۳۶۱)، العرشية، تهران: مولى.
۲۵. \_\_\_\_\_ (۱۳۷۱)، التصور والتصديق، قم: بيدار.
۲۶. طباطبائی، سيد محمد حسين، (بی تا)، بداية الحکمة، قم: موسسه النشر الاسلامی.
۲۷. \_\_\_\_\_ (۱۳۹۱)، نهاية الحکمة، تصحيح و تعليق: غلامرضا فياضی. قم: موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمينی رحمته الله عليه.
۲۸. \_\_\_\_\_ (۱۴۱۷ق)، الميزان في تفسير القرآن، قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۲۹. طوسی، نصیرالدین، (۱۳۷۵)، شرح الاشارات و التنبیها، قم: نشر البلاغة.
۳۰. عارفی، عباس (۱۳۸۸)، مطابقت صور ذهني با خارج، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۳۱. عبودیت، عبدالرسول، (۱۳۹۳)، درآمدی به نظام حکمت صدرائی، قم: موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمينی رحمته الله عليه.
۳۲. غزالی، ابوحامد محمد، (بی تا)، احیاء علوم الدین، بیروت: دار الکتب العربی.
۳۳. فارابی، ابونصر، (۱۴۰۵ق)، فصوص الحکم، قم: بيدار.
۳۴. فیاضی، غلامرضا، (۱۳۸۶)، درآمدی بر معرفت شناسی، تدوین و نگارش: مرتضی رضائی و احمد حسین شریفی، قم: موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمينی رحمته الله عليه.
۳۵. \_\_\_\_\_ (۱۳۹۰)، علم النفس فلسفی، قم: موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمينی رحمته الله عليه.
۳۶. \_\_\_\_\_ ملک زاده، هادی؛ پاشایی، محمد جواد، (۱۳۹۲)، «چیستی معنا»، آئين حکمت، شماره ۱۶، ص ۱۲۵-۱۶۰.
۳۷. قوشچی، علاء الدین علی بن محمد، (بی تا)، شرح تجريد العقائد، قم: بيدار.
۳۸. کاپلستون، فردريک، (۱۳۷۵)، تاريخ فلسفه، ترجمه: داریوش آشوری، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی سروش.
۳۹. کرمی، حسین، (۱۳۷۳)، پژوهشی پیرامون مشکل علم (وجود ذهني) در فلسفه اسلامی، تهران: دانشگاه صنعتی امیرکبیر.
۴۰. کلینی، محمد بن یعقوب، (۱۴۰۷ق)، الکافی، تهران: دار الکتب الاسلامیه.
۴۱. مجلسی، محمد باقر، (۱۴۰۳ق)، بحار الانوار، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۴۲. مصباح یزدی، محمد تقی، (۱۳۹۰)، آموزش فلسفه، قم: موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمينی رحمته الله عليه.
۴۳. مطهری، مرتضی (بی تا)، مجموعه آثار، تهران: صدرا.

۴۴. مکارم شیرازی، ناصر، (۱۴۲۱ق)، الامثل فی تفسیر کتاب الله المنزل، قم: مدرسه امام علی بن ابی طالب علیه السلام.
۴۵. میرداماد، محمدباقر، (۱۳۷۶)، تقویم الایمان و شرحه کشف الحقائق، تهران: موسسه مطالعات اسلامی.
۴۶. نبویان، محمد مهدی، (۱۳۹۵)، جستارهایی در فلسفه اسلامی؛ مشتمل بر آرای اختصاصی آیت الله فیاضی، قم: مجمع عالی حکمت اسلامی.





Journal of The Islamic Wisdom Teachings  
Vol.2, No.2, spring and summer 2024  
ISSN: 3041-9549 | EISSN: 3060-5764

Research Article

## A Review of Professor Fayazi's View on the Narration of the Soul

Yaser Hosseinpour<sup>1</sup> 

Ahmad Saeedi<sup>2</sup>



### Abstract

Professor Fayazi believes that humans are composed of the soul, the (vegetative) soul, and the body, and that perception is a property of the human soul. He believes that in acquired sciences, the soul is a narrator, and its narration is also acquired knowledge; not a mental image. In his view, a mental image is neither a narrator (acquired knowledge) nor a narrated (known by acquired knowledge); rather, it is the mental existence of the narrated. Therefore, acquired knowledge is general; not in the sense that it has countless immediate (intrinsic) and mediated (extrinsic) narrated, but in the sense that the narrated of any acquired knowledge can have multiple mental and objective existences. In his view, the narrated or known by mediation is meaningless. Whether the narrated becomes an external existence or a mental existence when it exists in the realm of existence of the known, it is immediate (intrinsic); therefore, there is no error in acquired sciences, whether imaginative or affirmative, and the known. Error, firstly, only has meaning in propositional acquired sciences, and secondly, it occurs between the known and the instance (known concrete existence). In this paper, after presenting some of Professor Fayazi's preliminaries and foundations, his theory of acquired knowledge, known as "the narration of the soul", is explained and criticized.

**Keywords:** Acquired Knowledge, Narration, Soul, Professor Fayazi.

\* Received date: 2023/05/24

Accepted date: 2024/ 06/17

1. PhD of transcendental wisdom, Imam Khomeini Institute, Qom

hoseinpour.yaser@gmail.com

2. Associate professor of Irfan group, Imam Khomeini Institute, Qom

ahmadsaeidi67@yahoo.com