

بررسی تطبیقی اشکال تسلسل در صورت‌های ذهنی و بازنمایی

مهدی اسدی^۱

چکیده: برخی از اشکال‌هایی که اندیشمندان غربی به وجود ذهنی وارد کرده‌اند، از جمله تسلسل در بازنمایی، نزد فیلسوفان مسلمان هنوز ناشناخته است: اگر دیدگاه وجود ذهنی پذیرفته شود، آنگاه صورت ذهنی دارای «بازنمایی» خواهد بود. ولی خود این «بازنمایی» نیز باید دارای «بازنمایی» دیگری باشد و این «بازنمایی» دوم نیز باید دارای «بازنمایی» سوم دیگری باشد و به همین سان به تسلسل می‌انجامد. افزون بر این تسلسل، هوسرل تسلسل در صورت‌های ذهنی را نیز پیش کشیده است که همان اشکال تسلسل در وجود ذهنی و علم حصولی است. اینجا فیلسوفان مسلمان این پاسخ درست را پیش نهاده‌اند که ما به صورت‌های ذهنی خود بی‌واسطه و به علم حضوری علم داریم نه با علم حصولی و از راه صورت‌های ذهنی دیگر. پس، تسلسلی در پی نخواهد داشت. برخی گمان کرده‌اند تسلسل در بازنمایی را نیز با همین راه حل می‌توان پاسخ داد و حال آنکه چنین نیست. ما می‌کوشیم بر پایه برخی از مبادی فلسفه اسلامی، به ویژه فلسفه سینیوی، راه‌حلی برای این اشکال بیابیم. باین‌همه، خواهیم دید که نوعی اشکال تسلسل در صورت‌های ذهنی و بازنمایی به اندکی از اندیشمندان مسلمان وارد است. کلید واژه: تسلسل، وجود ذهنی، بازنمایی، حکایت ذاتی، هوسرل

A Comparative Study of the Objection of the Infinite Regress in the Mental Images and Representation

Mahdi Assadi

Abstract: Some objections to the mental existence that are proposed by the western thinkers, such as the infinite regress in the representation, are still unknown to Muslim philosophers: if the mental existence view is accepted, then a mental image will have a "representation". But, the very "representation" must have another "representation" and so on ad *infinitum*.

In addition to this infinite regress, Husserl has also proposed the infinite regress in the mental images – that is the very objection of the infinite regress in the mental existence and acquired knowledge (*al-ilm al-huṣūlī*) well-known in Muslim philosophy. Muslim philosophers have here suggested the true response that we have knowledge to our mental images by means of knowledge by presence (*al-ilm al-ḥuḍūrī*) and immediately not of acquired knowledge and another mental images. So, there will be no infinite regress. Some have thought that the infinite regress in the representation objection too can be resolved by the very response. But it is not the case. We will try to find a resolution to the objection based on some of the principles of Muslim Philosophy; in particular of Ibn Sīnā's Philosophy. Nonetheless, we will see that *Few* Muslim thinkers can be truly objected to bear some sort of the infinite regress in the representation and mental images.

Keywords: infinite regress; mental existence; representation; essential denotation; Husserl.

مقدمه و طرح مسئله

می‌دانیم که فیلسوفان مسلمان علم حصولی را نوعی وجود ذهنی می‌دانند. آنان، پس از اثبات وجود ذهنی، اشکال‌های متعددی را پیش می‌کشند و به آن‌ها پاسخ می‌دهند. ولی برخی از اشکال‌هایی که اندیشمندان غربی به وجود ذهنی وارد کرده‌اند، مانند اشکال تسلسل در بازنمایی، نزد فیلسوفان ما هنوز ناشناخته است و پاسخی دریافت نکرده است. توضیح کوتاه اینکه، هوسرل با اشاره به «وجود ذهنی» (geistiges Abbild / mental image / mental picture) در نزد گذشتگان در صدد برآمده تا آن را مطلقاً انکار کند. از اشکال‌های او تسلسل در صورت‌های ذهنی است. محتوای این اشکال همان تسلسل در وجود ذهنی و علم حصولی است که نزد فیلسوفان مسلمان شناخته شده بوده و آنان این پاسخ درست را پیش نهاده‌اند که ما به صورت‌های ذهنی خود بی‌واسطه و به علم حضوری علم داریم نه با علم حصولی و از راه صورت‌های ذهنی دیگر. پس تسلسلی در پی نخواهد داشت.

ولی، در ادامه، هوسرل تسلسل دیگری مطرح کرده است که برخی گمان کرده‌اند آن را نیز با همین راه حل می‌توان پاسخ داد و حال آنکه چنین نیست. خواهیم دید که او در عبارتی فشرده می‌گوید اگر دیدگاه وجود ذهنی پذیرفته شود، آنگاه صورت ذهنی دارای «بازنمایی» خواهد بود. ولی خود این «بازنمایی» نیز باید دارای «بازنمایی» دیگری باشد و این «بازنمایی» دوم نیز باید دارای «بازنمایی» سوم دیگری باشد و به همین سان به تسلسل می‌انجامد. شاکری در کتاب حیث التفاتی و حقیقت علم در پدیدارشناسی هوسرل و فلسفه اسلامی (که تنها پیشینه این بحث تطبیقی در زبان فارسی است) معتقد است که هم این تسلسل و هم تسلسل پیشین مشابه استدلال اندیشمندان مسلمان است (۱۳۸۹: ۱۴۵). ولی ما نشان خواهیم داد که تنها تسلسل پیشین (تسلسل در وجود ذهنی و علم حصولی) همان استدلالی است که در جهان اسلام مطرح بوده و، به درستی، نقد شده است.

به این منظور، نخست تسلسل در وجود ذهنی را، از خلال آثار هوسرل، گزارش می‌کنیم و سپس بحث مشابه اندیشمندان مسلمان و راه حل آن را به صورت تطبیقی بررسی می‌نماییم. در ادامه، تسلسل در بازنمایی را نیز از آثار هوسرل گزارش می‌کنیم و سپس می‌کوشیم برپایه برخی از مبادی فلسفه اسلامی، به ویژه فلسفه سینوی، راه‌حلی برای آن بیابیم. با این همه، خواهیم دید که هم اشکال تسلسل در صورت‌های ذهنی و هم اشکال

تسلسل در بازنمایی به اندکی از اندیشمندان مسلمان وارد است.

تسلسل در صورت‌های ذهنی

هوسرل در برخی از نقدها و اشکال‌هایی که بر وجود ذهنی وارد می‌کند در صدد یافتن تسلسل در وجود ذهنی است و در پژوهش‌های منطقی مشکل تسلسل را همان‌گونه پیش می‌کشد^۱ که پیش‌تر در جهان اسلام مطرح بوده است. در اینجا ما همین را گزارش می‌کنیم و می‌سنجیم.

۱- گزارش تسلسل در صورت‌های ذهنی از آثار هوسرل

هوسرل می‌گوید:

چونان یک تصویر [ذهنی] تفسیرکردن چون از پیش فرض می‌گیرد ابژه‌ای را که به نحو التفاتی به آگاهی داده شده است، پس آشکارا به تسلسلی بی‌پایان (einen unendlichen Regreß / a regressus in infinitum) خواهد انجامید اگر خود این بخواهد دوباره و دوباره از طریق یک تصویر تقوم یابد و، بنابراین، در رابطه با یک ادراک/حس ساده، به جلد، از «صورت ادراکی/حسی» ای حال در آن سخن گفته شود که «به‌وسیله» آن به «شیء فی‌نفسه» (Sache selbst / thing itself) اشاره می‌کند (Husserl, 1984, V: 437; Husserl, 2001, V: 126).

پس هوسرل می‌گوید که اگر دیدگاه وجود ذهنی و صورت ذهنی پذیرفته شود، آنگاه هرگاه چیزی چون ابژه و متعلق خارجی را بشناسیم، ناچار آن را از راه همین صورت ذهنی می‌شناسیم. ولی همین صورت ذهنی را نیز می‌شناسیم. پس همین صورت ذهنی نیز ابژه و متعلق جدید معرفت است. پس همین ابژه و متعلق دوم را نیز ناچار باید از راه صورت ذهنی دیگری بشناسیم. بدین‌سان به تسلسل می‌رسیم. آشکارا این تسلسلی که هوسرل در پژوهش‌های منطقی از آن سخن می‌راند همسان با سخن برخی از مستشکلان در جهان اسلام است: اگر ما چیزی را به‌وسیله صورت ذهنی بشناسیم، آنگاه خود همین صورت ذهنی را نیز باید به‌وسیله صورت ذهنی دیگری بشناسیم و باز همین صورت ذهنی دوم را نیز باید به‌وسیله صورت ذهنی سوم بشناسیم و بدین‌سان دچار تسلسل می‌شویم.

۱. گفتنی است که هوسرل در ایده‌های مربوط به پدیدارشناسی محض و فلسفه پدیدارشناختی (۱۹۱۳) نیز به کوتاهی به دو تسلسل یادشده در نقد وجود ذهنی اشاره کرده است (Husserl, 1983: §90, p. 219) در این کتاب نسبت به آنچه، در ادامه در متن مقاله، گزارش می‌کنیم مطلب افزون‌تری وجود ندارد.

۲- پاسخ نقضی به اشکال تسلسل در صورت‌های ذهنی

به چنین اشکالی هم پاسخ نقضی می‌توان داد و هم پاسخ حلی. پاسخ نقضی این است که اگر چنین اشکالی پذیرفته شود، تسلسل در نمود به وجود خواهد آمد و دوگانگی بسیار محوری بود و نمود در پدیدارشناسی دچار مشکل خواهد شد: می‌دانیم، یا گاهی فرض می‌کنیم، که در جهان خارج دست‌کم یک چیز و بود خارجی وجود دارد. هنگامی که درصددیم این بود(ها) را بشناسیم، به خود آن نمی‌رسیم و تنها نمودهایی به دست می‌آوریم. اینک، همسان با تسلسل یادشده در وجود ذهنی، مشکل تسلسل در اینجا نیز خود را نشان می‌دهد: اگر هنگام شناخت بود به جای خود بود به نمود برسیم، هنگام شناخت همین نمود نیز به جای خود نمود به نمود دیگری خواهیم رسید. باز هنگام شناخت همین نمود دوم نیز، به جای خود نمود دوم، به نمود سوم می‌خواهیم رسید و به همین سان تا بی‌پایان چنین خواهد بود. پس به تسلسل دچار می‌شویم. اکنون هر پاسخی که در مورد همین تسلسل در نمود داده شود، در مورد تسلسل در وجود ذهنی نیز همان پاسخ داده می‌شود.

۳- پاسخ حلی اندیشمندان مسلمان به تسلسل صورت‌های ذهنی از راه علم حضوری

در مورد پاسخ حلی، اندیشمندان مسلمان معمولاً پاسخ داده‌اند که هر علمی علم حصولی نیست تا چنین اشکالی لازم آید. بلکه علم یا حضوری و بی‌واسطه صورت است و یا حصولی و باواسطه صورت. اینک، در اینجا خود آن صورت ذهنی معلوم حضوری و بی‌واسطه است نه معلوم حصولی و باواسطه. پس وقتی صورت ذهنی خودش بی‌واسطه در علم باشد دیگر نیازی ندارد بازنمایی شود و محکی باشد تا به وسیله صورت ذهنی دیگری شناخته گردد. پس تسلسلی لازم نمی‌آید. گرچه چنین راه حلی را به نوعی در آثار فارابی نیز می‌توان یافت، اما آنچه نزد اندیشمندان مسلمان رایج است ظاهراً برگرفته از سخن ابن سیناست که می‌گوید:

المعلوم بالحقیقة هو نفس الصورة المنتقشة فی ذهنک. و أما الشیء الذی تلک
الصورة صورته فهو بالعرض معلوم. فالمعلوم هو العلم و إلا کان يتسلسل إلى ما لا
نهاية. (ابن سینا، ۱۴۰۴ق: ۱۸۹؛ و نیز نک. ابن سینا، ۱۳۷۱: ۱۰۸)

بهمن‌یار در التحصیل به شرح نسبتاً مفصل این راه حل ابن سینا پرداخته است. بگذارید به خاطر اهمیت آن در بحث کنونی آن شرح را کامل گزارش کنیم:

وقوم قالوا إن العلم عرض یدرک به المعلوم. فقلنا کیف نعلم العلم؟ و بای شیء
نعلمه؟ فقالوا إن العلم غیر معلوم. فقلنا کیف عرفناه بهذه الصفة؟ فحاروا.

اسدی

بل الشعور بالشيء هو نفس حصول اثر المشعور به في ذات الشاعر... فإنه لا يخلو إما أن يكون المشعور به نفس حصوله في ذلك الأمر، أو شيئاً يتبعه. فان كان [المشعور به] نفس حصول الأثر فهو المطلوب و أن كان شيئاً يتبعه فإما أن يكون ذلك الشيء انمحاء ذلك الأثر و سائر الآثار عن المدرك، فيكون حال المدرك كما كان قبل الإدراك؛ وإما أن يكون ذلك الشيء حصول هيئة المشعور به أو حصول هيئة أخرى غير المشعور به؛ فإن كان حصول هيئة غير المشعور به كان حصول الشعور بالشيء غير تحصيل ماهيته و معناه، و هذا محال. و إن كان هو هو كان المطلوب. و ليس الملاحظة للشيء وجوداً له في النفس ثانياً، بل نفس انتقاشه في النفس مرة واحدة فقط، و إلا يتسلسل ما يكون به العلم، فإنه [إذا] ان لم يكن كذلك كان إدراك النفس له إما لوجوده و إما لعدمه أو لوجود صفة معه في النفس أو عدم صفة عن النفس مع وجوده فيها، و على جميع الأقسام فليس الإدراك إلا حصول المدرك في النفس أو في بعض قواها.

و متى فرض الشعور بالشيء غير نفس وجوده فيه تسلسل الى غير نهاية، لأن الإدراك لا محالة انفعال ما أو أثر ما [أو تأثر ما] فإن فرض الشعور بالشيء حالة تتبع وجوده في الذهن أو الحس كان الكلام باقياً، لأن الشعور به يجب ان يكون بانفعال أو تأثر عنه و يلزم محال آخر، و هو أنه يلزم أن يكون العلم به شيئاً غير نفس انتقاشه و يكون الكلام في العلم بالعلم كالكلام في ذلك المعلوم فيتسلسل و يلزم ما يلزم القوم الذين قالوا: إن العلم عرض به يعلم الشيء، بل العلم و المعلومية [و المعلوم] نفس انتقاش ذلك الأمر في الذهن. (بهمنيار، ۱۳۷۵: ۴۹۸-۴۹۷؛ و نيز نك. شيرازي، ۱۳۶۹: ۷۹۶؛ طوسي، ۱۳۸۳: ۸۴؛ صدر، ۱۳۵۴: ۸۲ و ۸۰؛ صدر، ۱۹۸۱-هـ: ۱۶۰؛ و...)

با این همه، اندکی از اندیشمندان مسلمان از همان آغاز علم حصولی را به گونه‌ای تعریف می‌کنند که چنین اشکال تسلسلی دست‌کم بر ظاهر عبارت مجمل آن‌ها وارد باشد.

۱. خواجه نصیر طوسی در اینجا در اثبات حضوری و بی‌واسطه بودن علم به صورت‌های ذهنی، افزون بر مشکل تسلسل، بر مشکل اجتماع صورت‌های مختلفه‌العدد در محل واحد نیز پای فشرده است: والحق أنه ليس من شرط كل إدراك أن يكون بصورة ذهنية، و ذلك أن ذات العاقل إنما يعقل نفسه بعين صورتها التي بها هي هي. و أيضاً المدرك للصورة الذهنية إنما يدركها بعين تلك الصورة لا بصورة أخرى، و إلا لتسلسل، و لزم مع ذلك أن يجتمع في المحل الواحد صور متساوية في الماهية مختلفة بالعدد فقط، و ذلك محال. به نظر ما، این اشکال طوسی دیگر وارد نیست. چون محل آن صورت‌ها می‌تواند مختلف باشد نه واحد. یعنی مثلاً می‌توان در ذهن مرتبه‌های مختلف طولی/عرضی مطرح کرد و گفت هر کدام از این مرتبه‌های مختلف محل یکی از آن صورت‌های ذهنی است.

۴- وارد بودن اشکال تسلسل در صورت‌های ذهنی به اندکی از اندیشمندان مسلمان

گاه ظاهر عبارت علامه طباطبایی -در جمع‌بندی نهایی اجمالی- این است که علم حصولی چیزی است که به ماهیات تعلق می‌گیرد وگرنه اگر به وجود تعلق بگیرد همیشه حضوری است:

... علم حصولی حضور [ل] ایهیت معلوم است پیش عالم، و علم حضوری حضور وجود معلوم است پیش عالم (طباطبایی، ۱۳۷۲: ۱۲۹).

... الوجود الذهنی و هو علمنا بماهیات الأشياء (طباطبایی، ۱۴۳۰-الف: ۶۰).

... أن لنا علما بالأشياء الخارجة عنا في الجملة بمعنى أنها تحضر عندنا بماهياتها بعينها لا بوجوداتها الخارجية التي تترتب عليها آثارها الخارجية فهذا قسم من العلم ويسمى علما حصوليا. ... و انقسام العلم إلى القسمين قسمة حاصرة فحضور المعلوم للعالم إما بماهيته و هو العلم الحسولي أو بوجوده و هو العلم الحسوري.^۱ (طباطبایی، ۱۴۳۰-ب: ۱۵۳-۱۵۴؛ و نیز نک. طباطبایی، ۱۴۲۰ق:

۱۷۴-۱۷۳؛ طباطبایی، ۱۳۸۸: ۱۶۰؛ طباطبایی، ۱۳۸۷: ۱۲۳)

برپایه چنین تعریف مجملی، تسلسل در علم به ماهیت گریزناپذیر خواهد بود. چون مسئله این است که همین ماهیت را چگونه می‌شناسیم؟ اگر خود همین ماهیت ذهنی نزد عالم بی‌واسطه معلوم باشد، علم بدان حضوری خواهد بود. ولی این مثال نقضی خواهد بود بر ادعای علامه که گفت تنها به وجود می‌توان علم حضوری داشت و ماهیت معلوم حضوری واقع نمی‌شود. اما اگر خود همین ماهیت ذهنی نزد عالم باواسطه معلوم باشد، علم بدان حصولی خواهد بود. ولی چون طبق ادعای علامه هر علم حصولی به وسیله ماهیت معلوم می‌شود، پس این را نیز باید به وسیله ماهیتی بشناسیم. دوباره درباره این ماهیت اخیر مسئله این است که همین ماهیت را چگونه می‌شناسیم؟ اگر خود همین ماهیت ذهنی نزد عالم بی‌واسطه معلوم باشد، مشکل علم حضوری و مثال نقض یادشده پیش می‌آید. و اگر خود همین ماهیت ذهنی نزد عالم باواسطه معلوم باشد، علم بدان حصولی است و نیازمند ماهیت جدیدی خواهیم شد. به همین سان، درباره این ماهیت

۱. در صدر نیز این عبارت نسبتاً مشابه را یافتیم:

... و العلم بالشئ إذا كان بحصول صورة زائدة حصلت عنه في ذات المدرك فذلك العلم إذا كان بكنهه فلا بد أن يكون بحده المشتمل على جنسه و فصله.

و أما إذا كان العلم به بعينه فهو وجوده المخصوص و هويته الشخصية و الوجود من عوارض الماهية و الماهية أيضا غير داخل في وجودها و العلم الحسولي صورة كلية و مقوماتها أيضا أمور كلية و العلم الحسوري هويته شخصية غير محتاج الحصول إلى تقدم معنى جنسي أو فصلي (صدر، ۱۹۸۱-و: ۴۷؛ و نیز نک. صدر، بی‌تا: ۲۱۶).

پس صدر نیز در اینجا با عبارتهای خاص خود در نهایت می‌گوید که «متعلق علم حضوری «وجود» اشیا و متعلق علم حصولی «ماهیت» آنهاست» (مصباح‌یزدی، ۱۳۷۵: ۲۳۲).

اسدی

جدید همان مشکل‌ها پیش می‌آید و به تسلسل می‌انجامد!^۱

پس درست این است که -بدون لحاظ تمایز ماهیت و وجود- بگوییم که معلوم اگر با واسطه نزد ما شناخته شود علم به آن حصولی است، خواه ماهیت باشد خواه وجود، و اگر بی‌واسطه نزد ما شناخته شود علم به آن حضوری است، خواه ماهیت باشد خواه وجود. شاید گفته شود که گرچه این اشکال تسلسل به ظاهر عبارت علامه وارد است، در عبارت‌پردازی نهایی او سهل‌انگاری رخ داده است. چون منظور اصلی او از معلوم در عبارت‌های بالا مطلق معلوم نیست بلکه معلوم خارجی است: علم حصولی حضور ماهیت معلوم خارجی است پیش عالم. پس ماهیت ذهنی -گرچه از حیث ماهیت بماهو ماهیت لحاظ شود و نه از حیث وجود آن- همواره معلوم حضوری است.

ولی در این صورت، تعریف علم حضوری نیز چنین می‌شود: علم حضوری حضور وجود معلوم خارجی است پیش عالم. اینک، مشکل آن است که به فرض اگر معلوم خارجی -مثلاً درخت خارجی- با وجود خارجی خود بتواند بی‌واسطه نزد ما حاضر باشد، چرا با ماهیت خارجی خود بی‌واسطه نتواند؟ در واقع، علامه معتقد است که به وجود خارجی -مثلاً درخت خارجی- می‌توان علم حضوری و بی‌واسطه داشت (طباطبایی، ۱۳۶۸: ۳۶). گرچه ما این ادعا را -به دلایلی چون خطای حواس- به شدت خلاف وجدان می‌یابیم، ولی به فرض اگر نفس ما چنین قدرتی دارد و می‌تواند به خارج رود و لحظه‌ای وجود درخت خارجی را بی‌واسطه بیابد، در این صورت، در همین لحظه آشکارا همان ماهیت درخت خارجی را نیز در همان جا بی‌واسطه می‌تواند دریابد. پس از منظر معرفت‌شناختی، دلیلی بر این تمایز وجود و ماهیت نیست. پس شیوه تقسیم علامه -که بر پایه تمایز ماهیت و وجود است- باز به مشکل برمی‌خورد.^۲ ولی اگر معلومی چون درخت خارجی نتواند با وجود خارجی خود نزد عالم حاضر باشد، پس معلوم خارجی همواره با علم حصولی معلوم ما واقع می‌شود و اینجا دیگر علم حضوری معنایی ندارد. پس تقسیم یادشده علم به حصولی و حضوری معنایی نخواهد داشت.

تسلسل در بازنمایی

هوسرل در یکی دیگر از اشکال‌های خود به وجود ذهنی از زاویه‌ای دیگر تلاش می‌کند بگوید وجود ذهنی مستلزم تسلسل در بازنمایی است.

۱. برای نقدی متفاوت نک. فیاضی، ۱۳۹۸: ۱۵۳-۱۵۴ و ۱۷۱-۱۸۱ و ۲۰۹-۲۱۶.

۲. گرچه تقسیم رایج علم به حصولی و حضوری تنها در نظر بدوی بوده باشد (در مورد «بدوی» نک. طباطبایی، ۱۴۳۰-ب: ۱۵۴).

۱- گزارش تسلسل در بازنمایی از خلال آثار هوسرل

نقد دیگر هوسرل به وجود ذهنی مشکل تسلسل در بازنمایی است. برای فهم این اشکال، نخست، باید یادآور شد که «محتوای خیالی [و تصویر ذهنی] نخست باید تصویر بازنماینده (repräsentierenden / Representing / representative) یک چیزی بشود». پس صورت ذهنی «مشیر-به-ورای-خود» (Über-sich-Hinausweisen / pointing-beyond-itself) است. با این مقدمه، اکنون می‌توان به طرح مشکل تسلسل در دلالت و بازنمایی پرداخت:

این مشیر-به-ورای-خود طبیعتاً به معنای بازتاب (Reflexion) خاصی نیست که به محتوا لاحق شود و آن را اندیشان^۱ (denkend / conceptually / in think-)ing به اژه‌ها مرتبط کند. چنین بازتابی دوباره از بازنمایی‌هایی (Vorstellungen / representations / presentations)^۲ تشکیل خواهد شد که خود این‌ها دیگر نمی‌توانند در محتوای ذهنی حاضر منحل شوند و، بنابراین، تسلسلی بی‌پایان اجتناب‌ناپذیر خواهد بود. (Husserl, 1894: 306; Husserl, 1994: 348; Husserl, 1999: 253)

پس هوسرل در این عبارت گنگ و مجمل می‌گوید که اگر دیدگاه وجود ذهنی پذیرفته شود، آنگاه صورت ذهنی دارای «بازنمایی» خواهد بود. ولی خود این «بازنمایی» نیز باید دارای «بازنمایی» دیگری باشد و این «بازنمایی» دوم نیز باید دارای «بازنمایی» سوم دیگری باشد و به همین سان به تسلسل می‌انجامد. چنان‌که دیده می‌شود، در عبارت یادشده، هوسرل چندان روشن نمی‌سازد که این بازنمایی‌های بعدی چرا پدید می‌آید. با این همه، اگر دلیل مشابه و اندکی فنی‌تر او را ببینیم و به‌ویژه با تسلسل در اضافه علم در جهان اسلام نیز بسنجیم، به نظر می‌رسد که چهارچوب کلی این اشکال تسلسل روشن خواهد شد. در ادامه، به همین دو نکته نیز خواهیم پرداخت.

توضیح دلیل مشابه دیگر هوسرل این است که همین اشکال تسلسل با عبارتی نسبتاً مشابه

۱. conceptually / in thinking (مفهوماً/ در اندیشه) گرچه در نگاه نخست برگردانی روان و زیباست، اما در این سیاق فلسفی معنای محصلی ندارد و ویژگی ذات اضافه بودن را منعکس نمی‌کند.

۲. اگر Vorstellung را به‌جای بازنمایی و تصویرگری تصویر ترجمه کنیم، مطلب مغلق خواهد شد و برخلاف سیاق عبارت خواهد بود. دو مترجم انگلیسی نیز، طبق معمول، آن را تصویرگری و بازنمایی فهمیده‌اند. با این همه، اگر در ترجمه‌ای نادر تصویر ترجمه شود نه تصویرگری و بازنمایی، در نهایت تسلسل در تصویر هم پدید خواهد آمد. زیرا، در این صورت، بر پایه عبارت یادشده، بازنمایی تصویر و مشیر-به-ورای-خود بودن آن مستلزم تصویر دیگری خواهد بود که آن تصویر هم دارای بازنمایی و مشیر-به-ورای-خود است. باز این بازنمایی جدید مستلزم تصویر دیگری خواهد بود که آن هم به‌نوبه خود دارای بازنمایی و مشیر-به-ورای-خود است. و به همین سان تا بی‌پایان.

اسدی

و اندکی فنی‌تر در پیش‌نویس نامه هوسرل به مارتی (۱۹۰۱) نیز موجود است. هوسرل در اینجا معلوم و حاضر و داده بالذات و بی‌واسطه را مدلول معتبر، واقعی، نفس‌الامری و اصیل (eigentlich vorgestellt / authentically represented) به شمار می‌آورد و معلوم و بازنمایی شده با واسطه «تصویر» (bild / image) یا نماد (symbol) را مدلول نامعتبر، ناواقعی، فاقد نفس‌الامر و اصالت (/ uneigentlich vorgestellt) و می‌افزاید:

و در هر صورت یک اندیشه مفهومی (a conceptual thought / ein begrifflicher Gedanke) پایه و اساس است. اینک اینکه تصورکردن ساده باید در بردارنده اندیشه‌های رابطه‌دار (relationsgedanken / conceptualization of a relationship) باشد واقعاً پرسش‌برانگیز خواهد بود. اما بدتر این لحاظ است که این اندیشه‌های رابطه‌دار البته خود بازنمایی‌هایی هستند و اینکه آن‌ها امکان ندارد بتوانند بازنمایی‌هایی «معتبر/واقعی» باشند، چون این وجود مدلول‌های نامستقیم (des indirekt Vorgestellten / the indirectly represented) را از پیش فرض خواهد گرفت. ولی اگر آن‌ها بازنمایی‌هایی نامعتبر/ناواقعی باشند، آنگاه معتبرتری/واقعی‌تری برای آن‌ها نیاز است تا بدین وسیله نامعتبربودن/ناواقعی بودن، که این دوباره باید دارای ویژگی بازنمایی‌های رابطه‌دار (relationsvorstellungen / relational representations) باشد، ممکن شود.^۱ و به همین سان تا بی‌پایان. (Husserl, 1979: 423; Husserl, 1994: 478)

۱. ترجمه انگلیسی بخش پایانی، گویا به دلیل گنگ بودن استدلال هوسرل، چنین است: «ولی اگر آن‌ها بازنمایی‌هایی نامعتبر باشند، آنگاه باید امور باز بیشتر معتبری موجود باشند (و این‌ها دوباره باید ویژگی بازنمایی‌های ربطی را داشته باشند) تا بدین وسیله عدم اعتبار ممکن شود». ولی این جمله داخل () در متن آلمانی وصف برای بازنمایی نامعتبر است نه معتبر:

Sind sie aber uneigentliche Vorstellungen, so bedarf es für sie eigentlicher, wodurch die Uneigentlichkeit, die wieder den Charakter von Relationsvorstellungen haben müßte, ermöglicht würde.

۲. اشکال تسلسل هوسرل به راه‌حل وجود ذهنی در گذشته معدوم نیز در محتوا همین اشکال بالاست. توضیح کوتاه اینکه، هوسرل راه‌حل وجود ذهنی در مورد حیث التفاتی به گذشته معدوم را به نقد کشیده است. در مورد اشکال راه‌حل وجود ذهنی در این عدم، یکی از نقدهای او همان مشکل تسلسلی است که در حالت کلی در مورد همه معدوم‌ها پیش کشیده است:

یک صدای حاضر در واقع می‌تواند یک [صدای] گذشته (einen vergangenen [Ton] / a past) را «یادآوری کند» (erinnern an / remind)، آن را ترسیم کند (darstellen / exemplify)، تصویر کند (verbildlichen / pictorialize). ولی اکنون این بازنمایی دیگری از گذشته (Vergangenheitsvorstellung / representation of the past) را از پیش فرض می‌گیرد. شهود گذشته خود نمی‌تواند یک تصویرگری (Verbildlichung / pictorialization) باشد. (Husserl, 1969, No. 47: 311; Husserl, 1991, No. 47: 323)

پس هوسرل، در این اشکال تسلسل که به راه‌حل وجود ذهنی درباره گذشته معدوم وارد می‌کند، می‌گوید هنگامی که مثلاً یک

۲- پاسخ‌هایی نقضی به اشکال تسلسل در بازنمایی

گرچه تفصیل و جزئیات این اشکال تسلسل چندان روشن نیست، اما کلیت آن این است که مدعی تسلسلی در خود بازنمایی است. ولی همین ادعای کلی را نیز می‌توان به چالش کشید. توضیح اینکه، اگر اشکال تسلسل بازنمایی یادشده پذیرفته شود، همانند آن، تسلسل در نمایاندن نمود به وجود خواهد آمد: هنگامی که درصددیم بود(ها) را بشناسیم، به خود آن نمی‌رسیم و تنها نمودهایی به دست می‌آوریم که البته، برخلاف سنخیت و مطابقت در وجود ذهنی، اینجا هنوز نمی‌دانیم این نمودها تا چه اندازه با آن بود(ها) سنخیت و مطابقت دارند و صرفاً همین را می‌دانیم که نمودهای آن هستند. یعنی نمودها چیزهایی هستند که امری دیگر، یعنی بود(های) خارجی، را می‌نمایانند و در این نمایاندن گرچه اندازه نمایاندن اصلاً مشخص نیست ولی اصل نمایاندن مشخص و قطعی است. اکنون، همسان با تسلسل بازنمایی یادشده در وجود ذهنی، مشکل تسلسل در اینجا نیز خود را نشان می‌دهد: اگر هنگام شناخت بود(ها) به جای خود بود(ها) به نمودها برسیم و این نمودها نمایانگر آن بود(های) خارجی باشد، خود همین نمایانگری نمودها نیز دارای نمایانگری دیگری خواهد بود. باز همین نمایانگری دوم نمودها نیز دارای نمایانگری سومی خواهد بود. و به همین سان تا بی‌پایان. پس به تسلسل دچار می‌شویم. اکنون هر پاسخی که در مورد همین تسلسل در نمایاندن نمودها داده شود، در مورد تسلسل بازنمایی در وجود ذهنی نیز همان پاسخ داده می‌شود.

در مورد خود دلالت، افزون بر این پاسخ نقضی (تسلسل در نمایاندن نمود)، پاسخ نقضی دیگری نیز می‌توان به اشکال تسلسل هوسرل داد. به این صورت که، وی افلاطون‌گروانه می‌گوید گزاره‌ها، خارج از ذهن ما، به صورت مثالی موجودند (Husserl, §11: 2009). این یعنی مثلاً هنگامی که می‌گوییم (الف) «ارسطو چهار سده پیش از میلاد می‌زیست»، خود این گزاره (الف) مستقل از ذهن ما در آن جهان مثالی موجود است و البته به دلیل صادق بودن دارای دلالت نیز هست. اکنون درست به همان نحو که هوسرل می‌گفت دلالت صورت ذهنی باید دارای دلالتی دیگر نیز باشد، اینجا نیز درست به همان شیوه می‌توان اشکال کرد که تسلسل در دلالت گزاره‌ها، از جمله گزاره مثالی،

صدای ویولن را اکنون و در زمان حاضر می‌شنویم و سپس با گذشت زمان همان صدا را - که اکنون به یک صدای گذشته و معدوم تبدیل شده است - به وسیله صورت ذهنی‌ای که از آن صدا داریم «بازنمایی» و «تصویرگری» می‌کنیم، خود همین «بازنمایی» و «تصویرگری» یک «بازنمایی» و «تصویرگری» دومی را از پیش فرض گرفته است و خود همین «بازنمایی» و «تصویرگری» دوم نیز «بازنمایی» و «تصویرگری» سومی را از پیش فرض گرفته است. و به همین سان تا بی‌پایان. آشکارا چنین تسلسلی نیاز به نقد و بررسی جداگانه‌ای ندارد.

اسدی

لازم می‌آید. یعنی اینجا هم درست به همان شیوه، این گزاره مثالی نیز باید دارای دلالتی دیگر باشد و آن دلالت دوم نیز باید دارای دلالت سومی باشد. و به همین سان تا بی‌پایان. روشن است که این اشکال مطلق دلالت را در گزاره‌ها زیر سؤال می‌برد. یعنی حتی اگر گزاره‌های دال را نه ذهنی بدانیم و نه مثالی، بلکه مثلاً دارای وجود کتبی یا لفظی بدانیم، باز این تسلسل خود را نشان می‌دهد. به هر روی، هر پاسخی که اینجا داده شود در مورد دلالت صورت ذهنی نیز همان پاسخ را می‌توان پیش کشید.

افزون بر این دو پاسخ نقضی در مورد اشکال تسلسل دلالت، پاسخ نقضی عام‌تری نیز می‌توان پیش کشید که، از جهت نقضی بودن، از آن دو بسیار مهم‌تر است. به این صورت که، اشکال تسلسل دلالت در اصل بسیار عام‌تر از مدعاست و هرگونه اّتصاف در جهان واقع - اعم از ذهن و خارج، و نمود و بود - را به چالش می‌کشد. یعنی در قضیه دلخواهی چون «الف ب است»، هیچ‌گاه نمی‌توان صدق‌ساز و متعلق واقعی برای آن یافت. مثلاً می‌دانیم (ب) «این گل سرخ است». (ب) یعنی در جهان خارج «این گل» متّصف به سرخی است و سرخی برای «این گل» موجود است. ولی برای اینکه سرخی بتواند برای «این گل» موجود باشد و «این گل» بتواند به سرخی متّصف شود، «این گل» باید نوعی نسبت با آن سرخی داشته و به آن اضافه شده باشد. یعنی در جهان خارج «این گل» به وسیله آن «نسبت» و «اضافه» است که می‌تواند به سرخی متّصف شود، وگرنه به خودی خود هیچ اتصال و ارتباطی با سرخی ندارد. اکنون دوباره خود همین «نسبت» و «اضافه» هم برای اینکه با «این گل» اتصال و ارتباطی داشته باشند، باید نسبتی با آن داشته و به آن اضافه شده باشند. یعنی در جهان خارج «این گل» به وسیله آن «نسبت دوم» و «اضافه دوم» است که می‌تواند به همان «نسبت اول» و «اضافه اول» متّصف شود، وگرنه «این گل» به خودی خود هیچ اتصال و ارتباطی با آن «نسبت دوم» و «اضافه دوم» ندارد. باز دوباره خود همین «نسبت دوم» و «اضافه دوم» هم برای اینکه با «این گل» اتصال و ارتباطی داشته باشند، باید نسبتی با آن داشته و به آن اضافه شده باشند. پس نیازمند یک «نسبت سوم» و «اضافه سوم» خواهیم بود. و به همین سان تا بی‌پایان. بدین سان روشن شد که این اشکال مطلق اّتصاف را در جهان واقع زیر سؤال می‌برد (بسنجید با تسلسل برادلی (Bradley's Regress): Bradley, 1893: 19-34). به همین روش، این استدلال را درباره اّتصاف در ذهن و نمود^۱ نیز می‌توان پیش کشید. اینک، هر پاسخی که اینجا داده

۱. بسنجید با این ادعای برادلی (پس از طرح تسلسل در اضافه خارجی): «اضافه / نسبت (relation) تنها برای ما (for us) وجود (existence) دارد» (Bradley, 1893: 27). در مورد تسلسل ذهنی به‌زودی بیشتر بحث خواهیم کرد.

شود^۱ در مورد دلالت صورت ذهنی نیز همان پاسخ را می‌توان پیش نهاد.

۳- پاسخ تسلسل در بازنمایی در نظام سینوی: اضافه بالذات در علم

برای پاسخ به تسلسل در بازنمایی بر پایه دیدگاه‌های ابن‌سینا و شارحان او، باید دانست که آن‌ها در اصل به جای اشکال اضافه علم با اشکال مشابهی در متسلسل بودن مطلق اضافه روبرو بوده‌اند و پاسخی درخور بدان داده‌اند. آنگاه ابن‌سینا ذیل پاسخ متسلسل بودن مطلق اضافه، اشاره‌ای به متسلسل بودن اضافه علم و پاسخ آن نیز داشته است. بنابراین، پس از دانستن پاسخ متسلسل بودن مطلق اضافه، به آسانی می‌توان پاسخ متسلسل بودن اضافه علم و حیث التفاتی و دلالت و بازنمایی را نیز به دست آورد.

اشکال اضافه این بوده است که اگر اضافه موجود باشد، خود این اضافه نیز دارای اضافه‌ای دیگر خواهد بود و به همین سان به تسلسل می‌انجامد. ابن‌سینا اشکال متسلسل بودن مطلق اضافه را این‌گونه گزارش می‌کند:

لو كانت الإضافة موجودة في الأشياء لوجب من ذلك أن لا تنتهي الإضافات، فإنه كأن يكون بين الأب و الابن إضافة، و كانت تلك الإضافة موجودة لهما أو لأحدهما أو لكل واحد منهما. فمن حيث الأبوة للأب و هي عارضة له، و الأب معروض لها، فهي مضافة، و كذلك البنوة. فهنا إذن علاقة للأبوة مع الأب و البنوة مع الابن خارجة عن العلاقة التي بين الأب و الابن فيجب أن تكون للإضافة إضافة أخرى و أن يذهب إلى غير النهاية (ابن‌سینا، ۱۳۸۵: ۱۶۰).

پس اشکال تسلسل در اضافه این است که مثلاً بین زید پدر و عمرو پسر اضافه‌ای هست و به موجب آن اضافه زید پدر عمرو است و عمرو پسر زید است. اکنون چون خود زید متصف به پدری است و پدری عارض زید شده است، پس بین زید و پدری نیز اضافه‌ای دیگر وجود دارد. و به همین سان چون خود عمرو متصف به پسری است و پسری عارض عمرو شده است، پس بین عمرو و پسری نیز اضافه‌ای دیگر وجود دارد. باز همین اضافه دوم (اضافه پدری به زید) نیز برای اتصال به زید و عارض شدن به او نیازمند اضافه سوم است. و به همین سان تا بی‌پایان. در مورد عمرو نیز، همان اضافه دوم (اضافه پسری به عمرو) هم برای اتصال به عمرو و عارض شدن به او نیازمند اضافه سوم است. و به همین سان تا

۱. گفتنی است که هوسرل در فلسفه حساب کوشیده است به تقریر ضعیف‌تری از این تسلسل عام، یعنی «براهین هربارتی» (Herbartian Arguments)، پاسخ گوید (Husserl, 2003: 164-167).

اسدی

بی‌پایان. پس اگر اضافه در جهان خارج موجود باشد، به تسلسل در اضافه‌ها می‌انجامد.^۱ ابن‌سینا، و به تبع او شارحان وی، پاسخ داده‌اند که اضافه موجود دیگر دارای اضافه دیگری نیست زیرا خودش بالذات اضافه است، بی‌آنکه اضافه دیگری بدان عارض شود. پس تسلسلی لازم نمی‌آید:

... ليس هناك ذات و شيء هو الإضافة، بل هناك مضاف بذاته لا بإضافة أخرى

فتنتهي من هذا الطريق الإضافات. (ابن‌سینا، ۱۳۸۵: ۱۶۰؛ و نیز نک. ابن‌سینا،

۱۴۰۴ق: ۷۵ و ۱۴۲-۱۴۴)

یعنی این‌گونه نیست که خود پدری ذاتی مستقل باشد و خود زید پدر نیز ذاتی مستقل باشد و سپس این ذات مستقل پدری به وسیله امر سومی چون اضافه و اتصال و عروض به زید پدر متصل و عارض شود، بلکه در اضافه و اتصال و عروض پدری به زید پدر یک چیز بیشتر وجود ندارد و پدری بالذات اضافه است و پدری خود ذاتاً همان اتصال و عروض به زید پدر است و دیگر واسطه‌ای برای اتصال بین این دو تصور نمی‌شود.^۲ پس اگر در نگاه نخست برخی چنین واسطه‌ای را تصور می‌کنند، این یک اعتبار محض است که عقل آن‌ها اختراع کرده است. ولی این اعتبار و اختراع هیچ نفس الامر واقعی ندارد. مثل اینکه در علم حضوری ذات انسان به خود، برخی از عقول این را اعتبار می‌کنند که ذات انسان چیزی است و این چیز به واسطه چیز دیگری چون علم، برای ما - که باز چیز دیگری هستیم - معلوم واقع می‌شود و بدین سان عالم اعتباری جداگانه می‌یابد و علم نیز اعتباری جداگانه می‌یابد و معلوم هم برای خود اعتباری جداگانه می‌یابد، حال آنکه در واقع این سه واحدند و تنها، در اعتباری محض، در اینجا سه گانگی عالم و علم و معلوم تصور می‌شود. به عبارتی دقیق‌تر، بحث کنونی مانند اعتبار مفهوم دایره مربع در ذهن است. در اینجا می‌دانیم که اعتبار مفهوم دایره مربع یک اعتبار محض است که در ذهن ما رخ می‌دهد، وگرنه هیچ مصداق و نفس الامر واقعی - نه در خارج و نه در ذهن - برای دایره مربع وجود ندارد. پس حتی در ذهن هم مصداقی برای دایره مربع وجود ندارد، زیرا ذهن هم مرتبه‌ای از واقع است.

در ادامه، ابن‌سینا مثال اضافه بالذات پدری را مانند اضافه بالذات علم می‌داند:

۱. التعليقات نیز با این هماهنگ است: «قولهم: إن الإضافة لا تتناهی فإن لكل واحد من الإضافة إضافة أخرى كالأبوة مثلاً فلها علاقة مع الأب دون العلاقة التي لها بالقياس إلى الابن» (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ق: ۷۵).

۲. شاید برخی از پیشینیان نیز چنین راه‌حلی در نظر داشته‌اند آن‌گاه که گفته‌اند: «وآخرون قالوا إن الواحد نسبتة للأول، و باقي تلك ليست لها نسبة و لا هناك لها نسب» (فارابی، ۱۹۸۶: ۹۲).

Asadi

و هاهنا إضافات كثيرة تلحق بعض الذوات لذاتها لا لإضافة أخرى عارضة، بل مثل ما يجري عليه الأمر من لحوق هذه الإضافة لإضافة الأبوية. وذلك مثل لحوق الإضافة لهيئة العلم فإنها لا تكون لاحقة بإضافة أخرى في نفس الأمور، بل تلحقها لذاتها، و إن كان العقل ربما اخترع هناك إضافة أخرى. (ابن سينا، ۱۳۸۵: ۱۶۱-۱۶۲)

پس اضافه‌ای که در علم حصولی وجود دارد، و همان دلالت و حکایتگری علم حصولی از متعلق خارجی خود است، یک اضافه بالذات است. یعنی این گونه نیست که چیزی مستقل به نام دلالت وجود دارد و چیزی دیگر هم به نام متعلق خارجی علم -بما هو معلوم- وجود دارد و سپس این چیز مستقل به آن چیز مستقل دیگر اضافه می شود، به گونه‌ای که این اضافه هم چیز مستقلی است، بلکه در ناحیه دلالت یک چیز بیشتر وجود ندارد و وجود دلالت یک چیز ربطی است و ذاتاً متصل و مرتبط به متعلق خارجی علم است. البته در اینجا در یک اعتبار محض برخی از عقول در نگاه نخست چنین دوگانگی‌ای را اعتبار می کنند و بعد دچار این اشکال می شوند که این دلالت نیز باید به وسیله اضافه‌ای دیگر به متعلق خارجی علم مرتبط شود. ولی اگر به ماهیت حقیقی اضافه -که امری ذاتاً قیاسی است- به اندازه کافی توجه کنیم، معلوم می شود که این اعتبار هیچ نفس الامر واقعی ندارد و اعتباری محض است و، بنابراین، دیگر در پی اضافه دیگری بر نخواهیم آمد و خواهیم فهمید که **دلالت ذاتاً متصل و مرتبط به متعلق خارجی علم است و خود ذاتاً درست**

۱. شارحان ابن سينا معمولاً ديگر به مثال اضافه علم حصولی -که مسئله اصلی این بحث است- توجه خاصی نکرده اند. میرزا جان باغ نوبی (د ۹۹۵ یا ۹۹۴ ه.ق)، درباره عبارت یادشده ابن سينا در مورد تعبیر نفس الامر، پای می فشرد که منظور نفس الامر خارجی عینی است: «قوله [و ذلك مثل لحوق الإضافة لهيئة العلم فإنها لا تكون] لاحقة بإضافة أخرى في نفس الأمور»، المراد: في نفس الأمور الخارج العيني؛ إذ الكلام فيه، فتأمل. م ن» (ابن سينا، پیش از ۹۹۷ ه.ق، برگ ۳۸؛ ابن سينا، ۹۹۵ ه.ق، برگ ۶۷۸) در حاشیه سلیمان در مورد اضافه بالذات علم آمده است: «قوله [و ذلك مثل لحوق الإضافة لهيئة العلم] يعني أن العلم إضافة يلحقها [ال]إضافة لذاتها و لا يحتاج إلى إضافة أخرى و يمكن للعقل اختراع إضافات كثيرة.» (ابن سينا، ۱۳۰۳: ۴۶۳) هادی سبزواری (د ۱۲۸۹ ه.ق) نیز در حاشیه خود بر الهیات شفا این توضیح کوتاه را آورده است:

[«قوله: [لحوق الإضافة لهيئة العلم]»] و هو لحوق المعقوليّة و المعلوميّة بالذات للصور العلميّة. فإنّها مضافة [ل] بالذات لا تحتاج إلى معقوليّة أخرى؛ إلا أنّ للعقل أن يتصور تلك المعقوليّة فيعرض لها معقوليّة. و هكذا الكلام في معقوليّة معقوليّة المعقوليّة. و هكذا إلى غير النهاية؛ لكن ينقطع بانقطاع الاعتبار. و ذلك الإعتبارات لا دخل لها في عروض المعقوليّة للصور العلميّة. فتدبر. ه.ی. (ابن سينا، ۱۰۳۳ ه.ق، برگ ۷۳؛ ابن سينا، ۱۲۹۵ ه.ق، برگ ۵۱؛ ابن سينا، ۱۲۹۹ ه.ق، برگ ۳۶)

و بالاخره مصباح‌یزدی در اینجا این اشاره کوتاه را داشته است:

مثال دیگر: علم هیئت‌ی است که در نفس انسان حاصل می شود، آنگاه به تبع آن اضافه عالمیت و معلومیت بدست می آید. حال آیا عالمیت و معلومیت، خود، یک اضافه است؟ وقتی «عالم» تحقق پیدا کرد، عنوان «عارض» نیز بر آن اطلاق می گردد و بدینسان اضافه دیگری پدید می آید که روی آن اضافه قرار می گیرد و در حدّ خود ماهیتی جداگانه دارد که «بالتقیاس الی الغير» تعقل می شود؛ اما، ربطی به آن اضافه ندارد. (مصباح‌یزدی، ۱۳۸۷: ۱۹۵)

اسدی

همان اضافه به متعلق خارجی است. پس دیگر تسلسلی لازم نخواهد آمد.

۴- اشکال‌هایی در اضافه‌بالات و پاسخ آن‌ها

در مورد تسلسل در مطلق اضافه، گفتنی است که برخی از شارحان ابن‌سینا متأسفانه از معنای دقیق اضافه‌بالات غفلت کرده و گمان کرده‌اند که اگر، در کنار این اضافه‌بالات، اضافه‌های دیگری نیز در ذهن بین اضافه و ذی‌اضافه پدید آید، آسیبی به اصل بحث وارد نخواهد کرد. برای نمونه، مصباح‌یزدی می‌گوید:

... بنابراین، دو اضافه بر آن عارض شود یا بی‌نهایت، ضرری به تعقل آن اضافه پیشین

نمی‌زند. (مصباح‌یزدی، ۱۳۸۷: ۱۸۸-۱۸۹؛ و نیز حتی نک. صدرا، بی‌تا: ۱۵۳)

ولی نخست اینکه، از نظر تفسیری، خود ابن‌سینا به وجود واقعی این اضافه‌های سوم و چهارم و... در ذهن تصریح نکرده است. او تنها به اختراع اضافه‌دوم توسط عقل تصریح کرده است و در مورد همین اختراع و اعتبار نیز توضیح بیشتری نداده است. همان‌طور که در شرح گذشت، به نظر ما، وجود این اعتبار تنها در صورتی پذیرفتنی است که آن را یک اعتبار محض بدانیم که در نگاه نخست پدید می‌آید - که البته دیدیم این اعتبار که در نگاه نخست حاصل می‌شود در نگاه ژرف هیچ نفس الامر واقعی، نه در خارج و نه در ذهن، ندارد، درست مثل اعتبار سه‌گانگی بین عالم و علم و معلوم در علم حضوری بالات ذات نفس به خودش یا حتی مثل اعتبار مفهوم دایره مربع در ذهن که هیچ مصداق و نفس الامر واقعی - نه در خارج و نه در ذهن - برای آن وجود ندارد.

دوم اینکه، اگر این اضافه‌ها واقعاً در ذهن جایز و ممکن باشند، در خارج نیز ممکن خواهند بود و، بنابراین، مشکل تسلسل رفع نخواهد شد (بسنجید با خوانساری، ۱۳۷۸: ۵۸۵-۵۸۷ و ۵۹۰).

گفتنی است که، پیش از ابن‌سینا، فارابی در کتاب الحروف، در پاسخ این تسلسل اضافه، به هیچ‌روی متوجه راه‌حل اضافه‌بالات نبوده و تنها همان تسلسل ذهنی را پیش نهاده است و گفته است این تسلسل - مانند تسلسل‌های معقول‌های ثانی منطقی - تنها در ذهن وجود دارد و مشکلی هم در آن نیست و عقل هم می‌تواند به همه اعضای آن

۱. بلکه اصلاً برپایه همین نقص در چنین شارحانی است که پیش‌تر در تجرید اضافه خارجی - دست‌کم به‌عنوان معقول اول - نفی شده است: «وثبوت ذهنی وإلا تسلسل ولا ینفع تعلق الإضافة بذاتها» (حلی، ۱۴۲۵: ۳۶۵). همان‌طور که خواجه نصیر در اینجا اضافه را ذهنی دانسته است، معمولاً پیروان او نیز به دلیل این تعبیر او به تصریح وجود اضافه را مطلقاً ذهنی و، بنابراین، در جهان خارج معدوم دانسته‌اند.

Asadi

تسلسل در یک علم کلی واحد علم پیدا کند (۱۹۸۶: ۹۱-۹۲ و ۶۴-۶۶). ولی، بر پایه آنچه گفتیم، مشخص است که اشکال راه حل فارابی این است که اگر این تسلسل در ذهن ممکن باشد، در اضافه خارجی نیز ممکن خواهد بود. پس از کجا معلوم که چنین تسلسلی در اضافه خارجی محال باشد؟

سوم و مهم تر اینکه، کسانی که گمان می کنند اضافه فقط در ذهن (و یا نمود) وجود دارد و کسانی که گمان می کنند تسلسل اضافه در ذهن (و یا نمود) بی اشکال است باید توجه نمایند که اگر تحقق خارجی اضافه به سبب تسلسل خارجی محال باشد، تحقق ذهنی اضافه نیز به سبب تسلسل ذهنی محال خواهد بود، آن هم تسلسلی که با آنکه در ذهن ما است، اما به هیچ روی به اعتبار ذهن ما وابسته نیست. توضیح بیشتر اینکه، اگر کسی گمان کند که اضافه فقط در ذهن وجود دارد و تسلسلی هم در آن نیست، به همان شیوه یادشده به راحتی می توان نشان داد که اضافه در ذهن هم دچار تسلسل است: اشکال تسلسل در اضافه ذهنی این است که مثلاً بین مفهوم زید پدر و مفهوم عمرو پسر اضافه ای در ذهن موجود است و، به موجب آن اضافه، در ذهن زید پدر عمرو است و در ذهن عمرو پسر زید است. اکنون چون در ذهن خود زید متّصف به پدری است و در ذهن پدری عارض زید شده است، پس در ذهن بین زید و پدری نیز اضافه ای دیگر وجود دارد. باز همین اضافه دوم (اضافه پدری به زید) نیز برای اتصال به زید و عارض شدن به او در ذهن نیازمند اضافه سومی در ذهن است. و به همین سان تا بی پایان. پس اگر اضافه در ذهن موجود باشد، به تسلسل در اضافه ها در ذهن می انجامد. اینک، اگر کسی درصدد برآید که نشان دهد در اینجا تسلسلی در ذهن نیست، به همان روش می توان نشان داد در جهان خارج هم در اضافه تسلسلی نیست.

اما کسانی که گمان می کنند اضافه تنها در ذهن وجود دارد و تسلسل در اضافه هم در ذهن بی اشکال است، متوجه نیستند که در این صورت اصلاً اضافه ای در ذهن وجود نخواهد داشت. چون برای اینکه مثلاً بین مفهوم زید پدر و مفهوم عمرو پسر اضافه ای در ذهن پدید آید و، به موجب آن اضافه، در ذهن زید پدر عمرو باشد (و در ذهن عمرو پسر زید باشد)، نخست باید در ذهن خود زید متّصف به پدری شود و در ذهن پدری عارض زید شود. ولی این یعنی در ذهن بین زید و پدری نیز اضافه ای دیگر وجود دارد. پس در ذهن زید نمی تواند بالذات پدر عمرو بوده باشد. یعنی کسانی که گمان می کرده اند در ذهن اضافه بالذات وجود دارد برخطا بوده اند. اینجا اگر کسی درصدد برآید تا نشان دهد

اسدی

در ذهن اضافه بالذات وجود دارد، به همان روش می‌توان نشان داد که در جهان خارج هم اضافه بالذات وجود دارد. ولی اگر کسی بگوید درست است که در ذهن اضافه بالذات وجود ندارد، ولی در ذهن اضافه بالتبع وجود دارد، در پاسخ این عده می‌توان با ادامه دادن تسلسل نشان داد که اضافه بالتبع هم در ذهن شدنی نیست. به این صورت که باز به همان شیوه یاد شده می‌توان گفت که همان اضافه دوم (اضافه پدری به زید) نیز برای اتصال به زید و عارض شدن به او در ذهن نیازمند اضافه سوم در ذهن است. پس اگر کسی بگوید که در ذهن اضافه بالتبعی وجود دارد، در اینجا معلوم شد که آن اضافه بالتبع به وسیله اضافه دوم (اضافه پدری به زید) نمی‌تواند پدید آید. پس باید دید آیا به وسیله اضافه سوم می‌تواند پدید آید یا نه. ولی باز دوباره به همان شیوه یاد شده می‌توانیم بگوییم همین اضافه سوم نیز برای اتصال به زید و عارض شدن به او در ذهن نیازمند اضافه چهارمی در ذهن است. پس در اینجا معلوم شد که آن اضافه بالتبع به وسیله اضافه سوم نیز نمی‌تواند پدید آید. پس باید دید آیا به وسیله اضافه چهارم می‌تواند پدید آید یا نه. ولی به همین شیوه معلوم می‌شود که اضافه بالتبع به وسیله اضافه چهارم و پنجم و... نیز نمی‌تواند پدید آید. پس اگر به همین سان تا بی‌پایان هم ادامه دهیم سرانجام اضافه‌ای وجود ندارد که به تبع و به وسیله آن اضافه پدری در ذهن بتواند به زید اضافه شود. پس در ذهن پدری بالتبع هم نمی‌تواند به زید اضافه شود. (ولی اگر کسی این احتمال را پیش کشد که پدری در ذهن به تبع «همه») این بی‌نهایت اضافه به زید اضافه می‌شود، در این صورت دست‌کم این اشکال وارد است که «همه» این بی‌نهایت اضافه نیز خود نیازمند اضافه دیگری است تا بدان وسیله به زید مرتبط شود. پس تسلسل‌هایی فوق تسلسل‌ها پدید خواهد آمد. بدین سان روشن گشت که چون هم اضافه بالذات در ذهن محال است و هم اضافه بالتبع در ذهن محال است، پس اضافه مطلقاً در ذهن محال است.

اینک هر پاسخی که در تسلسل ذهنی داده شود، همان پاسخ را می‌توان در اضافه خارجی هم پیش کشید. البته ممکن است کسی در اینجا از تحقق اضافه در ذهن هم دست بردارد. در این صورت ما پاسخ نقضی برای چنین شخصی نخواهیم داشت مگر همان پاسخ نقضی عام‌تر که مطلقاً ائصاف را نیز زیر سؤال برد.

کوتاه اینکه، پاسخ تسلسل در بازنمایی این است که صورت ذهنی دارای بازنمایی است، ولی خود این بازنمایی دیگر دارای بازنمایی دیگری نیست، بلکه خودش بالذات بازنمایی است بی‌آنکه بازنمایی دیگری بدان عارض شود. پس تسلسلی لازم نمی‌آید.

۵- وارد بودن اشکال تسلسل در بازنمایی به اندکی از اندیشمندان مسلمان

با این همه، اندکی از اندیشمندان مسلمان در مورد بازنمایی و حکایت دیدگاهی برگرفته اند که شاید پیامد آن چیزی جز نوعی تسلسل در بازنمایی و حکایت نباشد. توضیح کوتاه اینکه، علامه طباطبایی برای آنکه بتواند گرهی از شکاکیت نسبت به جهان خارج و بیرون‌نمایی صورت‌های ذهنی فروگشاید، در آثار خود به تصریح این دیدگاه را پیش نهاده است که حکایت و کاشفیت ذاتی علم حصولی و صورت‌های ذهنی است. مثلاً او در اصول فلسفه و روش رئالیسم می‌گوید: «علم و ادراک ذاتاً خاصه کاشفیت داشته و «نشان‌دهنده» می‌باشند» (طباطبایی، ۱۳۷۲: ۷۱) یعنی «هر علم با معلوم خود از جهت م[ا]هیت یکی است ... واقعیت علم واقعی نشان‌دهنده و بیرون‌نما (کاشف از خارج) است و هم از این روی فرض علمی که کاشف و بیرون‌نما نباشد فرضی است محال». در شرح شهید مطهری بر آن نیز با عبارتی کوتاه و گویا آمده است: «صفت کاشفیت ... ذاتی علم است» (طباطبایی، ۱۳۷۲: ۱۱۷-۱۱۸؛ و نیز نک. ۶۹؛ طباطبایی، ۱۳۶۸: ۳۶). تعبیری روشن‌تر از این را می‌توان در نه‌ایة الحکمة یافت که در آن حکایت ذاتی را گویا در مطلق تصدیق و تصور (بلکه حتی در تصور مقدر فاقد مصداق هم) به کار می‌برد:

أَنَّ الوجودَ الذهنِيَّ لَمَّا كانَ لذاته مقيساً إلى الخارجِ كانَ بذاته حاكياً لما وراءه، فامتنع أن يكونَ للشئ وجودَ ذهنيٍّ من دون أن يكونَ له وجودَ خارجيٍّ محققٍ ... أو مقدرٍ وبالجملة: شأن الوجودِ الذهنيِّ الحكايةَ لما وراءه من دون أن يترتب آثار المحكيِّ على الحاكِي. (طباطبایی، ۱۴۳۰-الف: ۶۵)^۱

فیاضی در اینجا شرح صریح سودمندی در مورد حکایت ذاتی تصور محض^۲ دارد:

فالوجود الذهنِيَّ حاكٍ وكاشف عن ما وراءه - وهو المراد بالخارج هنا - ولا فرق في ذلك بين التصوّر وبين التصديق فالتصوّر المفرد والمركب غير القضیة يحكي واقعه من دون أن يحكي وجوده أو عدمه. (فیاضی، ۱۳۸۶-الف: ۱۵۷؛ و نیز نک: ۱۴۳ و ۱۵۰ و ۱۵۸؛ فیاضی، ۱۳۹۰)

در سایر آثار فیاضی از جهاتی بیانی صریح‌تر و روشن‌تر از این را نیز می‌توان یافت:

۱. علامه در تعلیقه اسفار نیز می‌گوید: «أن الوجود الذهنِيَّ وجود قیاسی بذاته يرتفع بارتفاع القیاس وأن هذا معنی حکایتة عما وراءه» (صدر، ۱۴۱۰ق-الف: ۲۸۶؛ و نیز نک. صدر، ۱۴۱۰ق-ز: ۲۸۲).

۲. عشاقی نیز در شرح نه‌ایة می‌نویسد: «أن كلَّ مفهوم لابد له من مصداق يحكي عنه و إلا لم يكن المفهوم مفهوماً، فإن وجد للمفهوم ما هو مصداق له واقعا فهو المحكي عنه بالمفهوم وإن لم يوجد له ما هو مصداق له واقعا وجب أن يجعل له ما هو مصداق له بالفرض والاعتبار» (عشاقی، ۱۳۷۲: ۲۴؛ و نیز نک. صفحات ۳۹-۳۸)

اسدی

فیاضی معتقد است که «حکایت» ذاتی باب ایساغوجی^۱ برای «مفاهیم» می‌باشد، به این بیان که تمام حقیقت و تمام ذات (نوع) «مفاهیم»، حکایت و نمایشگری است. (برهان مهریزی و فیاضی، ۱۳۸۹: ۱۴؛ و نیز نک. فیاضی، ۱۳۹۲: ۱۴-۱۵ و ۲۳۹ و ۲۸۱؛ فیاضی، ۱۳۹۰؛ فیاضی، ۱۳۹۱؛ نبویان، ۱۳۹۵: ۳۰-۵۶؛ فیاضی، ملک‌زاده و پاشایی، ۱۳۹۲: ۱۴۴؛ همچنین بسنجید با تعبیرهای فیاضی در مصباح‌یزدی و دیگران، ۱۳۹۵: ۴۰۷ و ۴۲۶ و ۴۳۹-۴۵۵)

فیاضی می‌کوشد دلالت بالطبع مفاهیم نزد مشهور منطق‌دانان و فیلسوفان مسلمان را (با وجود عدم صراحت عبارات‌های خود آن‌ها^۲) این‌گونه تفسیر کند که حکایت مفاهیم -خواه تصور، خواه تصدیق- بالفعل و ذاتی است و ذاتی باب برهان نیز هست (برهان مهریزی و فیاضی، ۱۳۸۹: ۱۴-۱۶).

یک مشکل این دیدگاه -که به بحث ما نیز گره خورده است- این است که به تسلسل می‌انجامد. توضیح اینکه، ذاتی یا به معنای ذاتی باب ایساغوجی است و یا به معنای ذاتی باب برهان. اگر ذاتی باب برهان باشد می‌تواند عرض لازم باشد نه لزوماً ذاتی به معنای جنس و فصل و نوع. ولی در هر دو حالت مشکل این است که -برپایه دیدگاه صریح فیلسوفان مسلمان- ذاتی در هیچ ظرف وجودی از ذات جدا نمی‌شود. پس اگر حکایت و کاشفیت ذاتی مفاهیم باشد، ذات‌های موجود در محکی، یعنی مثلاً ذات‌های موجود در افراد خارجی، نیز باید دارای حکایت و کاشفیت باشند! اکنون، اشکال این است که اگر ذات موجود در افراد خارجی، مثل انسان موجود در زید و عمرو و بکر و... بخواهد دارای حکایت و کاشفیت باشد، خود همین از جهت‌های بسیار می‌تواند چالش‌برانگیز باشد. ما در اینجا تنها جهتی را در نظر می‌گیریم که به تسلسل بینجامد. پس اشکال این است که اگر ذات‌های موجود در افراد خارجی حاکی باشند، محکی دیگری خواهند داشت. دوباره آن محکی‌ها نیز باید دارای حکایت باشند و بدین‌سان تسلسل در حکایت (و محکی‌ها) لازم می‌آید. مثلاً ذاتی چون انسان را در نظر بگیرید. دیدگاه مورد بحث می‌گوید، طبق حکایت ماهوی که انسان ذهنی از انسانیت موجود در زید و عمرو و بکر و... حکایت می‌کند، چنین حکایتی ضروری است. زیرا حکایت ذاتی انسان موجود در

۱. برخی نیز چنین تعبیری دارند که رابطه کاشفیت و صورت ذهنی مانند رابطه حیوان ناطق و انسان (حد و محدود) است نه مانند رابطه صفت و موصوف (حیدری، ۱۴۲۷ق: ۲۵۳-۲۵۴). پس این دیدگاه نیز کاشفیت را برای صورت ذهنی ذاتی باب ایساغوجی می‌داند.

۲. ذاتی بودن یا نبودن حکایت در مفهوم‌های تصویری نزد اندیشمندان مسلمان را ما در نوشتاری جداگانه مفصل بررسی خواهیم نمود.

Asadi

ذهن است. ولی اگر -طبق حکایت ماهوی- ذات انسان ذهنی و ذات انسان خارجی از حیث ماهیت و ذات تفاوتی نداشته باشند، از حیث ذاتی‌ها و عرض‌های لازم نیز تفاوتی نخواهند داشت. به عبارتی، ذات انسان هر جا موجود شود ذاتی‌ها و عرض‌های لازم خود را همواره نگه خواهد داشت. پس اگر در ذهن حکایت ذاتی انسان ذهنی باشد در خارج نیز حکایت ذاتی انسان خارجی خواهد بود. پس ذات انسانیت که در زید و عمرو و بکر و... وجود دارد باید دارای ویژگی ذاتی حکایت نیز باشد. ولی در این صورت از انسان‌هایی دیگر حکایت خواهد کرد. آن انسان‌های دیگر نیز به همین بیان باید دارای ویژگی حکایت باشند و از انسان‌هایی دیگر حکایت کنند. بدین‌سان تسلسل در حکایت (و محکی‌ها) لازم می‌آید.^۱

ولی آیا می‌توان حکایت ذاتی را بازسازی کرد، به گونه‌ای که دست‌کم اشکال تسلسل در حکایت بدان وارد نباشد؟ مثلاً این‌گونه بازسازی شود که حکایت صرفاً ذاتی تصدیق‌های ذهنی (صادق) باشد نه ذاتی تصورهای ذهنی. یعنی مثلاً: نه تصور انسان دارای حکایت

۱. اگر در علم حصولی کسی مدعی اتحاد عاقل / عالم و عقل / علم و معقول / معلوم بالعرض (نه بالذات) باشد، در این صورت اشکالی مانند اشکال تسلسل یادشده بر او وارد خواهد بود: می‌دانیم که اگر یکی از طرف‌های اضافه دانسته شود، طرف دیگر نیز در کنار آن دانسته می‌شود. اینک فرض کنید مثلاً بدانیم (۱) «دماوند بزرگ‌ترین قله ایران است». چون (۱) علمی حصولی است، پس مضاف به متعلق خارجی خود، یعنی (۲) این واقعیت خارجی که «دماوند بزرگ‌ترین قله ایران است»، خواهد بود. ولی از آنجاکه -بر پایه اتحاد عالم و علم و معلوم - معلوم بالعرض (۲) با علم متحد است، پس (۲) علم نیز هست. ولی اگر (۲) علم باشد، باید دارای دلالت باشد و به متعلق خارج از خود، (۳) ... دلالت کند. همین متعلق و معلوم خارجی نیز به‌نوبه خود -بر پایه اتحاد عالم و علم و معلوم - علم نیز هست و، بنابراین، باید دارای دلالت باشد و به متعلق خارج از خود، (۴) ... دلالت کند. بدین‌سان، تسلسلی بی‌پایان در دلالت پدید خواهد آمد: (۱) ← (۲) ← (۳) ← (۴) ← ...

گفتنی است که اندیشمندان مسلمان هوادار اتحاد عاقل / عالم و معقول / معلوم معمولاً مدعی اتحاد عاقل / عالم با معقول / معلوم بالذات اند نه بالعرض (و بنابراین اشکال تسلسل در دلالت بر آن‌ها وارد نیست). آن‌ها حتی هرازگاهی ناقدان را متهم می‌کنند که تنها اتحاد عاقل / عالم و معقول / معلوم بالعرض را نقد کرده‌اند -که البته در طول تاریخ پیروی نداشته است. ولی ظاهر عبارت افلوپین نشان می‌دهد که این معقول / معلوم بالعرض (نه بالذات) است که با عاقل / عالم یکی می‌شود: «آن البصر إنما ينال الأشياء الخارجة منه ولا ينالها حتى يكون بحيث ما يكون هو هي» (افلوپین، ۱۴۱۳ق: ۱۱۷) (باین‌همه، همین را نیز کسی می‌تواند به علم حضوری تفسیر کند نه علم حصولی). به هر روی، اگر کسی در علم حصولی اتحاد با معقول / معلوم بالعرض را پیش‌کشد، اشکال تسلسل یادشده بر او وارد خواهد بود. ولی از آنجاکه اندیشمندان مسلمان معمولاً مدعی اتحاد عاقل / عالم با معقول / معلوم بالذات اند نه بالعرض، این اشکال تسلسل در دلالت بر آن‌ها وارد نیست (در این میان، فیاضی تفاوتی بین معلوم بالذات و معلوم بالعرض نمی‌بیند و هر دو را معلوم بالذات ما به‌شمار می‌آورد (برهان مهریزی و فیاضی، ۱۳۸۹: ۳۴-۳۰؛ مصباح‌یزدی و دیگران، ۱۳۹۵: ۴۳۶-۴۳۷ و ۴۵۲). اگر کسی چنین دیدگاهی داشته باشد و اتحاد عالم و علم و معلوم را نیز بپذیرد («فالعالم هو نفس المعلوم بالذات» (فیاضی، ۱۳۸۶-الف: ۱۴۶)؛ و نیز نک. ص ۹۳۵))، آن‌گاه ظاهراً به اشکال تسلسل یادشده دچار خواهد شد زیرا در این صورت تفاوتی بین معلوم بالذات ذهنی و معلوم بالذات خارجی نمی‌توان یافت. باین‌همه، او در آثار خود گاهی نیز اتحاد و عینیت علم و معلوم را منکر است (فیاضی، ۱۳۹۸: ۲۶۵-۲۷۳). پس تنها در آنجا که پذیرفته گاه اشکال بالا بر او وارد است.

۲. حکایت ذاتی با تقریر رایج خود اشکال‌های اساسی دیگری نیز دارد که بررسی آن خارج از گستره این پژوهش است.

اسدی

است و نه تصور ضاحک، ولی اگر بگوییم «انسان ضاحک است» (و این تصدیق صادق باشد نه کاذب)، این تصدیق (صادق) همین‌که در ذهن ما ساخته شود واجد حکایت می‌شود و ذاتاً حاکی می‌شود.

بررسی تفصیلی این بازسازی ویژه کاوش‌های ژرف معرفت‌شناسی است. به نظر ما، نخست باید مشخص شود که آیا اصلاً صورت و تصدیق ذهنی می‌توانند دارای حکایت از امری خارجی باشند یا نه. اگر بتوانند، باید دید از سنخ شیخ محاکمی است یا از سنخ حکایت ماهوی. اگر به فرض اثبات شود که می‌توانند از سنخ حکایت ماهوی باشند، آنگاه می‌توان بحث بالا را ادامه داد. وگرنه اگر در برابر شکاکیت‌های پیل افکن درباره جهان خارج از همان آغاز بگوییم که حکایت ذاتی صورت‌های ذهنی است، این چیزی جز مصادره و ساده‌انگاری نخواهد بود.

با این مقدمه، اگر اثبات شود که علم حصولی از سنخ شیخ محاکمی است، کاشفیت در خارج لازم نمی‌آید. چون در شیخ محاکمی مطابقت تام بین صورت ذهنی و افراد خارجی لازم نیست. پس چه‌بسا کاشفیت صرفاً در ذهن موجود باشد.^۱ ولی اگر اثبات شود که تصدیق حکایت ماهوی دارد، تنها در تقریرهایی خاص کاشفیت در خارج لازم نمی‌آید. یعنی اگر کل تصدیق ذاتاً حکایت ماهوی داشته باشد، باز کاشفیت در خارج لازم می‌آید. ولی اگر تنها جزئی از تصدیق حکایت ماهوی داشته باشد، کاشفیت در خارج لازم نمی‌آید. مثلاً به محض اینکه تصدیقی (صادق) تشکیل دهیم و بگوییم (الف) «انسان (در خارج) ضاحک است»، شاید حکایت ذاتی این تصدیق باشد^۲ ولی ذاتی اجزای تصدیق به‌تنهایی، مثلاً انسان، نباشد. یعنی انسان ذهنی به‌تنهایی فاقد کاشفیت است، ولی اگر در

۱. شاید برخی، چونان صدرا در حل شبهه جوهر و کیف نفسانی بودن وجود ذهنی، بخواهند مثلاً در مورد صورت ذهنی انسان بگویند که انسان ذهنی جوهر است به حمل اولی، و ذاتاً کاشف و حاکی است به حمل شایع. پس در فرد خارجی این صورت ذهنی دیگر حکایت وجود ندارد و تنها جوهر وجود دارد. به نظر ما راه‌حل حمل اولی و شایع در حل چنین شبهه‌ای کارایی ندارد. در اینجا تنها به تلخیص ارزیابی فیاضی بسنده می‌کنیم: صدرا المتألهین با چنین راه‌حلی در واقع به نوعی از اصل ادعا -که خود ماهیات به ذهن می‌آیند- دست برمی‌دارد و با کسانی چون ابن‌سینا همراه می‌شود که معتقدند هیچ‌گاه واقع خارجی بعینه به ذهن منتقل نمی‌شود و همواره تنها مفهومی در ذهن شکل می‌گیرد. حتی شیخ محاکمی هم همین را می‌گوید. اما اینکه صدرا از اصل ادعا دست برمی‌دارد، به این دلیل است که می‌گوید «انسان ذهنی تنها مفهوم جوهر حساس متحرک بالاراده ناطق است، نه مصداق آن؛ انسان ذهنی، مصداق کیف نفسانی است» (فیاضی، ۱۳۸۶-ب؛ و نیز نک. فیاضی، ۱۳۹۸: ۱۴۵-۱۴۶؛ بیش مربوط به شیخ محاکمی را بسنجید با عبارت دیگری از فیاضی که در آن شیخ محاکمی را در تقابل با حکایت ذاتی می‌داند و از این رو به تصریح شیخ محاکمی را نمی‌پذیرد (فیاضی، ۱۳۹۲: ۲۸۱)).

اگر حکایت را ذاتی باب ایساغوجی بدانیم، مشکل جدیدی پدید می‌آید: انسان ذهنی ذاتاً کیف نفسانی است به حمل شایع و در عین حال ذاتاً اضافه هم هست به حمل شایع. زیرا حکایت نوعی اضافه است. پس صورت‌های ذهنی ذاتاً تحت دو مقوله کیف نفسانی و اضافه خواهند بود!

۲. شهید صدر کاشفیت را نه ذاتی تصور بلکه ذاتی تصدیق می‌داند (صدر، ۱۴۰۲: ۱۲۶ و ۱۶۲).

Asadi

تصدیقی چون (الف) واقع شود، آنگاه -به تبع کاشفیتِ تصدیق- کاشفیت به عنوانِ عرض مفارق بر این تصور لاحق می‌شود. پس اکنون که (الف) حاکی است، انسان -بالتبع- حکایت ماهوی دارد. بدین‌سان، در چنین حالت ممکنِ تسلسل در حکایت و کاشفیت لازم نمی‌آید.

نتیجه‌گیری

دیدیم که یکی از نقدهای هوسرل به وجود ذهنی تسلسل در صورت‌های ذهنی است. گفتیم که او مشکل تسلسل را همان‌گونه پیش می‌کشد که در جهان اسلام پیش‌تر مطرح بوده است: اگر ما چیزی را به‌وسیله صورت ذهنی بشناسیم، آنگاه خود همین صورت ذهنی را نیز باید به‌وسیله صورت ذهنی دیگری بشناسیم و باز همین صورت ذهنی دوم را نیز باید به‌وسیله صورت ذهنی سوم بشناسیم و بدین‌سان دچار تسلسل می‌شویم.

پاسخ نقضی به اشکال تسلسل در صورت‌های ذهنی این است که اگر چنین اشکالی پذیرفته شود، تسلسل در نمود به وجود خواهد آمد و دوگانگی بسیار محوری بود و نمود در پدیدارشناسی دچار مشکل خواهد شد. پاسخ حلی ابن‌سینا و دیگر اندیشمندان مسلمان این بوده است که در اینجا خود آن صورت ذهنی معلوم حضوری و بی‌واسطه است نه معلوم حصولی و باواسطه. پس وقتی صورت ذهنی خودش بی‌واسطه در علم باشد دیگر نیازی ندارد بازنمایی شود و محکی باشد تا به‌وسیله صورت ذهنی دیگری شناخته گردد. پس تسلسلی لازم نمی‌آید.

با این‌همه، گفتیم که برخی از اندیشمندان مسلمان از همان آغاز علم حصولی را به گونه‌ای تعریف می‌کنند که چنین اشکال تسلسلی بر آن وارد باشد. (مثلاً در مورد علامه طباطبایی که می‌گوید علم حصولی آن است که به ماهیات تعلق می‌گیرد و گرنه اگر به وجود تعلق بگیرد همیشه حضوری است.)

نقد دیگر هوسرل به راه‌حل وجود ذهنی مشکل تسلسل در بازنمایی است: اگر دیدگاه وجود ذهنی پذیرفته شود، آنگاه صورت ذهنی دارای «بازنمایی» خواهد بود. ولی خود این «بازنمایی» نیز باید دارای «بازنمایی» دیگری باشد و این «بازنمایی» دوم نیز باید دارای «بازنمایی» سوم دیگری باشد و به همین‌سان به تسلسل می‌انجامد.

در پاسخی نقضی گفتیم که اگر اشکال تسلسل بازنمایی پذیرفته شود، همانند آن تسلسل در نمایاندن نمود به وجود خواهد آمد. پاسخ نقضی دیگر اینکه، هوسرل افلاطون‌گروانه می‌گوید که گزاره‌ها خارج از ذهن ما به صورت مثالی موجودند. اینک، اینجا نیز درست به

اسدی

همان شیوه می‌توان اشکال کرد که دلالت این گزاره‌های مثالی نیز باید دارای دلالتی دیگر باشد و آن دلالت دوم نیز باید دارای دلالت سوم باشد. و به همین سان تا بی‌پایان. روشن است که این اشکال مطلق دلالت را در گزاره‌ها زیر سؤال می‌برد. پاسخ نقضی عام‌تر اینکه، اشکال تسلسل دلالت دراصل بسیار عام‌تر از مدعاست و هرگونه اَتصاف در جهان واقع - اعم از ذهن و خارج، و نمود و بود- را به چالش می‌کشد. یعنی در قضیه دلخواهی چون «الف ب است»، هیچ‌گاه نمی‌توان صدق‌ساز و متعلق واقعی برای آن یافت.

اما پاسخ حلی تسلسل در بازنمایی در نظام سینوی این است که این سینا دراصل به‌جای اشکال اضافه علم با اشکال مشابهی در متسلسل بودن مطلق اضافه روبرو بوده و پاسخی درخور بدان داده است. (اشکال اضافه این بوده است که اگر اضافه موجود باشد، خود این اضافه نیز دارای اضافه‌ای دیگر خواهد بود و به همین سان به تسلسل می‌انجامد.) آنگاه وی، ذیل پاسخ متسلسل بودن مطلق اضافه، اشاره‌ای به متسلسل بودن اضافه علم و پاسخ آن نیز داشته است: اضافه موجود دیگر دارای اضافه دیگری نیست زیرا خودش بالذات اضافه است، بی‌آنکه اضافه دیگری بدان عارض شود. پس تسلسلی لازم نمی‌آید. او در ادامه مثال اضافه بالذات پدری را مانند اضافه بالذات علم می‌داند که به این معناست که صورت ذهنی دارای بازنمایی است، ولی خود این بازنمایی دیگر دارای بازنمایی دیگری نیست، بلکه خودش بالذات بازنمایی است، بی‌آنکه بازنمایی دیگری بدان عارض شود. پس تسلسلی لازم نمی‌آید.^۱

با این همه، گفتیم که اندکی از اندیشمندان مسلمان حکایت را به‌گونه‌ای طرح می‌کنند که نوعی اشکال تسلسل در حکایت و کشفیت ذاتی - خواه ذاتی به معنای باب ایساغوجی، خواه ذاتی به معنای باب برهان- بر آن‌ها وارد باشد. در پایان نیز به این پرداختیم که چگونه ممکن است چیزی چون حکایت ذاتی را بازسازی کرد به‌گونه‌ای که دست‌کم اشکال تسلسل در حکایت بدان وارد نباشد.

۱. با این همه، دیدیم که اگر در علم حصولی کسی مدعی اتحاد عاقل / عالم و عقل / علم و معقول / معلوم بالعرض (نه بالذات) باشد، در این صورت اشکالی مانند اشکال تسلسل یادشده بر او وارد خواهد بود. البته اندیشمندان مسلمان هوادار اتحاد عاقل / عالم و معقول / معلوم معمولاً مدعی اتحاد عاقل / عالم با معقول / معلوم بالذات اند نه بالعرض و، بنابراین، اشکال تسلسل در دلالت بر آن‌ها وارد نیست - مگر بر اندکی از اندیشمندان مسلمان که تفاوتی بین معلوم بالذات و معلوم بالعرض نمی‌بینند.

منابع

- ابن سینا (۱۳۸۵)، الهیات شفاء، تحقیق حسن حسن زاده آملی، بوستان کتاب قم
- ابن سینا (۱۳۷۱)، المباحثات، تحقیق و تعلیق محسن بیدارفر، الطبعة الاولى، بیدارفر
- ابن سینا (۱۴۰۴ق)، التعليقات، تحقیق عبد الرحمن بدوی، مكتبة الاعلام الاسلامی
- ابن سینا (۱۳۸۳ - ۱۹۶۴م)، الشفاء، المنطق، ۴- القیاس، راجعه و قدم له ابراهیم مدکور، بتحقیق سعید زاید، القاهرة: الهيئة العامة لشئون المطابع الاميرية
- ابن سینا (۱۳۷۵)، الشفاء، المنطق، ۵- البرهان، راجعه و قدم له ابراهیم مدکور، بتحقیق ابوالعلاء العفیفی، القاهرة: الهيئة العامة لشئون المطابع الاميرية
- ابن سینا (تاریخ کتابت: پیش از ۹۹۷هـ ق)، الهیات شفاء با حاشیه میرزا جان باغ نوری (به خط خودش)، نسخه خطی

Baku: National Academy of Sciences, Institute of Manuscripts named after Muhammad Fuzuli, M-102

- ابن سینا (تاریخ کتابت: ۹۹۵ق)، الهیات شفاء با حاشیه های میرداماد، آقا حسین، ص، اولیاء، م ن [= میرزا جان]، ۱۲ و دیگران، نسخه خطی، شماره نسخه: ۱۸۹۸، کتابخانه مرکز اسناد مجلس شورای اسلامی
- ابن سینا (تاریخ کتابت: ۱۰۳۳ق)، الهیات شفاء با حاشیه های هادی سبزواری و دیگران، نسخه خطی، شماره نسخه: ۴۵۴۹، قم: مرکز احیاء میراث اسلامی
- ابن سینا (تاریخ کتابت: ۱۲۹۵ق)، الهیات شفاء با حاشیه های هادی سبزواری [= هادی سبزواری]، ش م س [= شمس]، ص، احمد، قوام، آقا حسین، اولیاء و دیگران، نسخه خطی، شماره نسخه: ۲۳۶/۳ ج-الهیات، کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران
- ابن سینا (تاریخ کتابت: ۱۲۹۹ق)، الهیات شفاء با حاشیه های هادی سبزواری [= هادی سبزواری]، ش م س [= شمس]، ص، احمد، آقا حسین، اولیاء، ۲۲ و دیگران، نسخه خطی، شماره نسخه: ۳۸۴۳، کتابخانه ملی ایران
- ابن سینا (۱۳۰۳ق)، الهیات شفاء با حاشیه های صدرا، سلیمان، اولیاء، سید احمد، قوام، میرداماد و متفرقه، چاپ سنگی، مطبعة مدرسة دارالفنون
- افلوطن (۱۴۱۳ق)، أثولوجیا (أفلوطن عند العرب)، حقیقها و قدمه لها عبد الرحمن بدوی، انتشارات بیدار
- برهان مهریزی، مهدی؛ فیاضی، غلامرضا (۱۳۸۹)، «ماهیت حکایت از دیدگاه مشهور و استاد فیاضی»، معرفت فلسفی، ۷(۴): ۳۸-۱۱
- بهمنیار بن المرزبان (۱۳۷۵)، التحصیل، تصحیح و تعلیق مرتضی مطهری، انتشارات دانشگاه تهران
- حلی، حسن بن یوسف (۱۴۲۵ق)، کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد، به تصحیح حسن حسن زاده آملی،

اسدی

موسسه النشر الاسلامی

- حیدری، سید کمال (۱۴۳۷ق)، شرح نه‌ایة الحکمة، علی حمود العبادی، مؤسسة الهدی، ج ۲
- خوانساری، حسین (۱۳۷۸)، الحاشیة علی الشفاء (الالهیات)، حامد ناجی اصفهانی، دبیرخانه کنگره آقا حسین خوانساری
- شاکری، محمدتقی (۱۳۸۹)، حیث التفاتی و حقیقت علم در پدیدارشناسی هوسرل و فلسفه اسلامی، بوستان کتاب قم
- شیرازی، صدرالدین محمد بن ابراهیم (بی‌تا)، الحاشیة علی الهیات الشفاء، انتشارات بیدار
- شیرازی، صدرالدین محمد بن ابراهیم (۱۴۱۰الف)، الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة، دار احیاء التراث العربی، ج ۱
- شیرازی، صدرالدین محمد بن ابراهیم (۱۴۱۰ز)، الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة، دار احیاء التراث العربی، ج ۷
- شیرازی، صدرالدین محمد بن ابراهیم (۱۹۸۱هـ)، الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة، دار احیاء التراث، ج ۶
- شیرازی، صدرالدین محمد بن ابراهیم (۱۹۸۱و)، الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة، دار احیاء التراث، ج ۸
- شیرازی، صدرالدین محمد بن ابراهیم (۱۳۵۴)، المبدأ و المعاد، تصحیح سید جلال الدین آشتیانی، انجمن حکمت و فلسفه ایران
- شیرازی، صدرالدین محمد بن ابراهیم (۱۳۷۰)، شرح أصول الکافی، مع تعلیقات للمولی علی النوری، به تصحیح محمد خواجوی، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ج ۳
- الشیرازی، قطب الدین (۱۳۶۹ هـ ش)، درة التاج، به اهتمام و تصحیح سید محمد مشکوة، انتشارات حکمت - صدر، محمد باقر (۱۴۰۲ق - ۱۹۸۲) فلسفتنا، دارالتعارف للمطبوعات
- طباطبایی، محمدحسین (۱۴۳۰-الف)، نه‌ایة الحکمة، تصحیح و تعلیق عباس علی زارعی سبزواری، مؤسسة النشر الاسلامی، ج ۱
- طباطبایی، محمدحسین (۱۴۳۰-ب)، نه‌ایة الحکمة، تصحیح و تعلیق عباس علی زارعی سبزواری، مؤسسة النشر الاسلامی، ج ۲
- طباطبایی، محمدحسین (۱۳۸۶)، نه‌ایة الحکمة، صححها و علق علیها غلامرضا فیاضی، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی
- طباطبایی، محمدحسین (۱۴۲۰ق)، بدایة الحکمة، تصحیح و تعلیق: عباس علی زارعی سبزواری، مؤسسة

النشر الاسلامی

- طباطبایی، محمدحسین (۱۳۶۸)، اصول فلسفه و روش رئالیسم، مقدمه و پاورقی شهید مرتضی مطهری، انتشارات صدرا، ج ۲
- طباطبایی، محمدحسین (۱۳۷۲)، اصول فلسفه و روش رئالیسم، مقدمه و پاورقی: شهید مرتضی مطهری، انتشارات صدرا، ج ۱
- طباطبایی، محمدحسین (۱۳۸۸)، بررسی های اسلامی، به کوشش: سید هادی خسرو شاهی، بوستان کتاب قم، ج ۲
- طباطبایی، محمدحسین (۱۳۸۷)، مجموعه رسائل، به کوشش: سید هادی خسرو شاهی، بوستان کتاب قم، ج ۲
- طوسی، نصیرالدین (۱۳۸۳ ه. ش)، اجوبة المسائل النصيرية، به اهتمام عبد الله نورانی، پژوهشگاه علوم انسانی
- عشاقی، حسین (۱۳۷۲)، وعایة الحکمة فی شرح نهاية الحکمة، ناشر: مؤلف
- فارابی (۱۹۸۶)، کتاب الحروف، حقه و قدم له و علق علیه: محسن مهدي، دارالمشرق
- فیاضی، غلامرضا (۱۳۸۶-الف)، ← طباطبایی (۱۳۸۶)
- فیاضی، غلامرضا (۱۳۸۶-ب)، «وجود ذهنی در فلسفه اسلامی»، معارف عقلی، ش ۶: ۹-۱۷
- فیاضی، غلامرضا (۱۳۹۲)، هستی و چیستی در مکتب صدرایی: تأملی نو در اصالت وجود و اعتباریت ماهیت و تفاسیر و ادله و نتایج آن، تحقیق و نگارش: حسینعلی شیدان شید، انتشارات پژوهشگاه حوزه و دانشگاه
- فیاضی، غلامرضا؛ ملکزاده، هادی؛ پاشایی، محمدجواد (۱۳۹۲)، «چیستی معنا»، آیین حکمت، ش ۱۶: ۱۲۵-۱۶۰
- فیاضی، غلامرضا (۱۳۹۰)، درس اسفار، مورخ ۱۳۹۰/۰۱/۲۰،
- http://www.eshia.ir/feqh/archive/text/fayazi/asfar/89/712_900120/
- فیاضی، غلامرضا (۱۳۹۱)، درس اسفار، مورخ ۱۳۹۱/۰۲/۱۰،
- http://www.eshia.ir/feqh/archive/text/fayazi/asfar/90/816_910210/
- فیاضی، غلامرضا (۱۳۹۸)، معرفت شناسی اسلامی (سلسله درس های حضرت آیت الله غلامرضا فیاضی)، تدوین و نگارش: رضا درگاهی فر، قم: موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).
- مصباح یزدی، محمد تقی (۱۳۸۷)، شرح الهیات شفاء (مشکات)، تحقیق و نگارش: عبدالجواد ابراهیمی فر، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ج ۳
- مصباح یزدی، محمد تقی و دیگران (۱۳۹۵)، هم اندیشی معرفت شناسی (مصباح یزدی، فیاضی، لکن هاوسن و

اسدی

- ملکیان)، تدوین و نگارش: محمد سربخشی، موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی
 - مصباح‌یزدی، محمد تقی (۱۳۸۴)، شرح برهان شفاء (۲ و ۱)، تحقیق و نگارش: محسن غرویان، موسسه
 آموزشی و پژوهشی امام خمینی
 مصباح‌یزدی، محمد تقی (۱۳۷۵)، شرح جلد هشتم الأسفار الأربعة، جزء اول، تحقیق و نگارش: محمد
 سعیدی مهر، موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)
 - نبویان، محمدمهدی (۱۳۹۵)، جستارهایی در فلسفه اسلامی: مشتمل بر آراء اختصاصی آیت‌الله فیاضی ۱،
 حکمت اسلامی

Bradley, F.H. (1893), *Appearance and Reality*, London: Swan Sonnenschein & Co., New York: Macmillan & Co.

Husserl, Edmund (1999), "Intentional Objects", In: Rollinger, 1999, pp. 251-284

Husserl, Edmund (1994), "Intentional Objects", In: Husserl, 1994, *Husserliana*, Vol. 5, Translated by Dallas Willard, pp. 345-387

Husserl, Edmund (1994), *Husserliana*, Vol. 5, *Edmund Husserl-Early Writings in the Philosophy of Logic and Mathematics*, Translated by Dallas Willard, Editor: Rudolf Bernet, Netherlands, Springer Science + Business Media Dordrecht.

Husserl, Edmund (1983), *Ideas Pertaining to A Pure Phenomenology and to A Phenomenological Philosophy I, First Book: General Introduction to A Pure Phenomenology (Collected Works Volume II)*, Translated by F. Kersten, Hague: Martinus Nijhoff Publishers.

Husserl, Edmund (2009), *Introduction to Logic and Theory of Knowledge: Lectures 1906-07, Collected Works (Husserliana), Volume XIII*, Editor: Ullrich Melle, Translated by Claire Ortiz Hill, The Netherlands, Dordrecht: Springer.

Husserl, Edmund (1991), *On the Phenomenology of the Consciousness of Internal Time (1893-1917)*. Translated by John Barnett Brough (Collected Works, Vol. IV). Dordrecht: Kluwer Academic Publishers.

Asadi

Husserl, Edmund (2001), *Logical Investigations, Vol. 2*, Translated by J. N. Findlay, Edited by Dermot Moran, London and New York: Routledge.

Husserl, Edmund (2003), *Philosophy of Arithmetic: Psychological and Logical Investigations with Supplementary Texts from 1887-1901* (Husserliana: Collected Works, Vol. 10), Translated by Dallas Willard, Springer Science+ Business Media Dordrecht

Husserl, Edmund (1984), *Husserliana 19: Logische Untersuchungen: Zweiter Band Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis*, Edited by U. Panzer, Netherlands: Springer

Husserl, Edmund (1894), "Intentionale Gegenstände", In: Husserl, 1979, pp. 303-348.

Husserl, Edmund (1979), *Husserliana 22: Aufsätze und Rezensionen (1890-1910)*, Edited by Bernhard Rang, The Hague: Martinus Nijhoff Publishers.

Husserl, Edmund (1969), *Husserliana 10: Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins (1893-1917)*, Edited by Rudolf Boehm, Netherlands: Springer

Rollinger, Robin D. (1999), *Husserl's Position in the School of Brentano*, Netherlands, Springer Science+ Business Media Dordrecht

رتال جامع علوم انسانی