

Some objections to the mental existence that are proposed by the western thinkers are still unknown to Muslim philosophers. For example, Husserl says that if we accept the mental existence, then there will be an infinite regress in object.

Mahdi Assadi *

Abstract

Some objections to the mental existence that are proposed by the western thinkers are still unknown to Muslim philosophers. For example, Husserl says that if we accept the mental existence, then there will be an infinite regress in object:

object →
→ “aaaaof oeeett” →
→ “object of t aaaaof oeeett” →
→ “aaaaof “oeeett os “aaaaof oeeett”” →
→ “object of “aaaaof “oeeett of “aaaaof oeeett””” →
⋮

We will try to find a resolution to the objection – that refutes the mental existence musing a rational method and based on some of the principles of Muslim Philosophy. Although Muslim philosophers have not been engaged in the very infinite regress objection, they have been done in similar ones and said that: such infinite regresses are found due to the *consideration* of our minds and therefore they would cease to exist following the cessation of the consideration of mind. Thus, based on the very principles, here too, the outline of the resolution is as follows: except for the first object, the rest are found when the infinite regress is found in our minds through the consideration of our minds. So, whenever we stop our consideration, they would stop as well, and therefore there will be no infinite regress.

Finally, we will have a glance at the infinite regress in object objection of some Muslim philosophers that refutes the active intellect to be the truth-maker. We will show that this infinite regress in object objection too is an unsatisfactory criticism.

Key Words: infinite regress, mental existence, object, consideration of mind, Husserl.

* Assistant Professor of Islamic Philosophy and Contemporary Wisdom, Institute for Humanities and Cultural Studies, Tehran
M.Assadi@ihcs.ac.ir
Date of Receive: 11/7/1400
Date of Accept: 17/9/1400

راه‌حلی به دشواری تسلسل در ابژه در رد وجود ذهنی

مهدی اسدی*

چکیده

برخی از اشکال‌هایی که اندیشمندان غربی به وجود ذهنی وارد کرده‌اند نزد فیلسوفان مسلمان هنوز ناشناخته است. مثلاً یک نقد هوسرل اشکال تسلسل در ابژه و مطابق خارجی است:

ابژه ←

← «ایده‌ی ابژه» ←

← «بژهی «ایده‌ی ابژه»» ←

← «ایده‌ی «ابژه‌ی «ایده‌ی ابژه»»» ←

← «بژهی «ایده‌ی «ابژه‌ی «ایده‌ی ابژه»»»» ←

⋮

ما می‌کشیم به‌روش عقلی و برپایه‌ی برخی از مبادی فلسفه‌ی اسلامی راه‌حلی برای این اشکال - که وجود ذهنی را رد می‌کند - بیابیم. اندیشمندان مسلمان گرچه درست با همین تسلسل روبه‌رو نبوده‌اند، با مواردی مانند آن بسیار درگیر بوده‌اند و گفته‌اند: چنین تسلسل‌هایی در ذهن اعتبارکننده‌ی ما پدید می‌آید و بنابراین با انقطاع اعتبار ذهنی منقطع می‌شود و از بین می‌رود. بدین‌سان، در این‌جا نیز بر پایه‌ی آن مبانی، خلاصه‌ی پاسخ این است که: به‌جز ابژه و مطابق نخست، بقیه با اعتبار ذهن ما به‌صورت زنجیروار در ذهن پدیدار می‌شوند. پس هرگاه ما اعتبار خود را متوقف کنیم، آن‌ها نیز متوقف می‌شوند و تسلسلی پدید نمی‌آید. در پایان به‌مناسبت به تسلسل مطابق در رد نفس‌الامر بودن عقل فعال نزد برخی از اندیشمندان مسلمان نیز اشاره‌ای می‌کنیم. نشان‌می‌دهیم این تسلسل مطابق نیز نقدی ناکارآمد است.

واژگان کلیدی: تسلسل، وجود ذهنی، ابژه، اعتبار ذهن، هوسرل.

۱. مقدمه و طرح مسئله

* استادیار پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی تهران، گروه فلسفه‌ی اسلامی و حکمت معاصر

M.Assadi@ihcs.ac.ir

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۹/۱۷

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۷/۱۱

می‌دانیم که فیلسوفان مسلمان علم حصولی را نوعی وجود ذهنی می‌دانند. آنان پس از اثبات وجود ذهنی اشکال‌های متعددی را پیش‌می‌کشند و به آن‌ها پاسخ می‌دهند. ولی برخی از اشکال‌هایی که اندیشمندان غربی به وجود ذهنی وارد کرده‌اند، مانند اشکال تسلسل در ابژه، نزد فیلسوفان ما هنوز ناشناخته است و پاسخی دریافت نکرده است. توضیح کوتاه این‌که هوسرل در جای‌جای آثار خود، از جمله در رساله‌ی «ابژه‌های التفاتی»^۱، هنگامی که به بحث حیط التفاتی معدوم‌ها می‌پردازد در لابه‌لای آن مطلق وجود ذهنی^۲ را مفصل به‌چالش می‌کشد (Husserl, 1894, pp. 303-304; Husserl, 1994, pp. 345-346; Husserl, 1999, pp 251-252) یکی از نقدهای او به تسلسل در ابژه و مطابق و متعلق واقعی خارجی حیط التفاتی مربوط می‌شود که این اشکال را می‌توان چنین بازنویسی کرد: پذیرش وجود ذهنی مستلزم این است که از یک ابژه‌ی خارجی ایده‌ای در ذهن ما تشکیل شود. به این ایده از آن جهت که مطابق با یک ابژه‌ی خارجی است و نسبتی با آن دارد می‌توانیم «ایده‌ی ابژه» بگوییم. اینک همین «ایده‌ی ابژه» چون خود یک ایده‌ی ذهنی است مثل هر ایده‌ای باید مطابق با یک ابژه باشد. در این‌جا آن ابژه «ابژه‌ی [همین] ایده‌ی ابژه» خواهد بود. باز از آن‌جا که از یک ابژه‌ی خارجی ایده‌ای در ذهن ما تشکیل می‌شود، پس، از این «ابژه‌ی [ایده‌ی ابژه]» نیز ایده‌ای در ذهن ما تشکیل می‌شود. دوباره به این ایده نیز از آن جهت که مطابق با یک ابژه‌ی خارجی است و نسبتی با آن دارد می‌توانیم «ایده‌ی [ابژه‌ی ایده‌ی ابژه]» بگوییم. اکنون همین «ایده‌ی [ابژه‌ی ایده‌ی ابژه]» چون خود یک ایده‌ی ذهنی است مثل هر ایده‌ای باید مطابق با یک ابژه باشد. در این‌جا آن ابژه «ابژه‌ی [همین] ایده‌ی [ابژه‌ی ایده‌ی ابژه]» خواهد بود. بدین‌سان به تسلسل می‌رسیم:

← ابژه

← «ایده‌ی ابژه» ←

← «ابژه‌ی [ایده‌ی ابژه]» ←

← «ایده‌ی [ابژه‌ی [ایده‌ی ابژه]]» ←

← «ابژه‌ی [ایده‌ی [ابژه‌ی [ایده‌ی ابژه]]]» ← λ

⋮

اندیشمندان مسلمان در چنین مواردی معمولاً می‌گویند: چون این گونه تسلسل‌ها در ذهن اعتبارکننده‌ی ما پدید می‌آید، پس با انقطاع اعتبار ذهنی منقطع می‌شود و از بین می‌رود. به‌نظر ما، بر پایه‌ی چنین مبانی‌ای، در این‌جا نیز می‌توان پاسخ مشابهی پیش‌نهاد. در پایان به‌مناسبت، به مقایسه‌ی اجمالی تسلسل ابژه با تسلسل مطابق در رد نفس‌الامر بودن عقل فعال نزد برخی از اندیشمندان مسلمان خواهیم پرداخت: اگر نفس‌الامر

و مطابق علوم ما صور مرتسم در عقل فعال باشد، خود این صور نیز باید نفس الامر و مطابقی در عقلی دیگر داشته باشند. ولی دوباره همین صور مرتسم در عقل دیگر نیز باید نفس الامر و مطابقی در عقل دیگری داشته باشند. بدین سان تسلسل در مطابق و نفس الامر پیش می‌آید. ما این اشکال تسلسل را نیز به چالش خواهیم کشید.

۲. اشکال تسلسل در ابژه در رد وجود ذهنی: گزارش و تحلیل

۲.۱. گزارش دیدگاه مربوطه‌ی بولتسانو

هوسرل در درس گفتار منطق قدیم و جدید (Husserl, 2003) - در نقد دیدگاه مربوطه‌ی بولتسانو^۳ - تسلسل در ابژه و مطابق و متعلق واقعی خارجی حیث‌التفاتی را پیش می‌کشد. در این جا هوسرل نخست به گزارش دیدگاه بولتسانو در فصل ۱۳۷ کتاب نظریه‌ی دانش می‌پردازد و سپس می‌کوشد آن را به چالش بکشد.^۴

بولتسانو در فصل ۱۳۷ کتاب نظریه‌ی دانش می‌گوید یک ایده^۵ دارای ابژه و مدلولی (denotation) است که با آن مطابق است و با فرم «ایده‌ی آ دارای مدلول [ابژه] است» مشخص می‌شود. برای نمونه، «مفهوم زاویه دارای مدلول است»؛ و نیز هرچه (هل بسیط بوده و) دارای فرم «یک آ وجود دارد» (There is an A) باشد - مانند: «خدایی وجود دارد»، «بالاترین قانون اخلاقی وجود دارد» و «جسمی وجود دارد که با چهار سطح همانند محاط شده است»^۶. بولتسانو می‌افزاید برخی از این موارد که برای آن‌ها مدلول و ابژه قائل شدیم دارای هیچ شیئیتی (being) در واقع (in reality) نیستند؛ مثلاً «بالاترین قانون اخلاقی» که فی‌نفسه حقیقت صرف است نمی‌تواند هیچ نوع موجودی (existent) باشد. «پس معنای حقیقی چنین گزاره‌هایی صرفاً این است که ایده‌ی آ دارای [مدلول و] ابژه‌ای است که با آن مطابق است.» ولی گاه به تلویح معنای وجود در برخی از ایده‌ها، مثل خدای نهفته است که در این صورت ابژه‌ی آن ایده نیز موجود است.

بولتسانو همین ادعاهای دلالت و ابژه و مطابق را در مورد گزاره‌های (هل مرکب) با فرم‌های زیر نیز مطرح می‌کند: «آ دارای ب است» یا «بعض آ ب هستند» یا «چندین آ ب هستند». او می‌گوید دست‌کم در نوشتارهای علمی - به‌ویژه در منطق - چنین است و این گونه گزاره‌ها دارای مدلول هستند.

بولتسانو در پایان، تفسیرهای خود را هم‌ارز چنین گزاره‌هایی به‌شمار می‌آورد (Bolzano, 1973, § 137, pp. 183-184)

برای این که سخنان بولتسانو در فصل یادشده خوب فهمیده شود، ناچاریم پاره‌هایی مرتبط از سایر بخش‌های همین کتاب نظریه‌ی دانش و حتی از سایر آثار بولتسانو را نیز

گزارش کنیم. او در فصل ۴۹ کتاب *نظریه‌ی دانش در تعریف ابژه می‌گوید*: «منظور من از ابژه‌ی یک ایده چیزی است (گاه موجود، گاه ناموجود) که ما عادت کرده‌ایم بگوییم ایده [آن را] بازنمایی می‌کند (represents) ایده‌ای/ از [آن] است» (Bolzano, 1973, § 49, p. 79). ابژه‌ی موجود واقعی، مانند: افلاطون، سقراط و دیگران. موجود ناواقعی، که هیچ‌گاه موجود نیست، مانند: قضیه‌ی فیثاغورث، اصل اهرم، اصل متوازی‌الاضلاع نیروها و غیره. اما ایده‌هایی که به‌هیچ‌روی ابژه‌ای (موجود یا ناموجود) ندارند، مثل: «هیچ»، (Bolzano, 1973, § 63, p. 95)، فضیلت سبز و مانند این‌ها. او می‌گوید در این ایده‌های عدمی متعلق اندیشه نه ابژه‌های این‌ها بلکه «ایده فی‌نفسه» است (Bolzano, 1973, § 67, p. 106).

ولی بولتسانو در فصل ۴ کتاب *درباره‌ی روش ریاضیاتی در تعریف ابژه می‌گوید*:
من هر آن چیز واقعی یا ناواقعی (یا چیزی) را ابژه‌ی یک ایده می‌نامم که درباره‌ی آن بتوان گفت آن با این ایده بازنمایی شده است یا این که گزاره‌ای بدان می‌پردازد که در آن [گزاره] این ایده چونان موضوع-ایده (subject-idea) رخ می‌دهد.
بولتسانو در ادامه برای ایده‌های بی‌ابژه این مثال‌ها را می‌آورد: «هیچ»، «چهارضلعی گرد»، «جسم محاط با هفت سطح چندضلعی برابر و مشابه» و ... (Bolzano, 2004, § 4, p. 44). او در ادامه می‌افزاید موضوع-ایده باید ابژه‌دار باشد و ابژه را نیز بازنمایی کند (Bolzano, 2004, § 4, p. 45)؛ و البته این در موضوع گزاره‌های صادق رخ می‌دهد (Bolzano, 2004, p. 110). به‌همین‌سان درباره‌ی محمول-ایده (Bolzano, 2004, § 4, p. 45).

از آن‌جا که بولتسانو در این‌جا به‌تصریح می‌گوید تنها موضوع و محمول گزاره‌های صادق دارای ابژه هستند، و سپس خود این ابژه را نیز به موجود و ناموجود تقسیم می‌کند، می‌توان تا اندازه‌ای به تحلیل ابژه‌ی ناموجود نزد او پی‌برد. پس معلوم می‌شود که در ابژه‌ی موجود و ناموجود احتمالاً چیزی مثل افراد محقق و مقدر در قضایای خارجی و حقیقیه، یا این که چیزی مثل افراد بالفعل^۷ و بالقوه، را در نظر دارد. یا این که شاید بهتر باشد بگوییم منظورش اعم از انضمامی (= وجود واقعی) و انتزاعی (= وجود غیرواقعی)^۸ - البته به معنای رایج آن^۹ - باشد. پس چنین نیست که هر ممکنی را ابژه بدانند و بنابراین منظورش همان ثبوت معتزلی باشد. چراکه - در کاربردهای شهودی عرفی و فلسفی - امور ممکنی چون پادشاه کنونی فرانسه معمولاً بی‌ابژه هستند. مثال خود بولتسانو برای چنین بی‌ابژه‌هایی این است: «یک کوه طلا بر روی تاک که اینک شکوفه می‌دهد ممکن است هیچ ابژه‌ای [واقعی یا

غیرواقعی] نداشته باشد، گرچه هیچ چیز متناقضی در آن‌ها نیست» (Bolzano, 1973, § 67, p. 106).

به هر روی، با وجود این که معنای وجود غیرواقعی (و حتی چه بسا معنای وجود واقعی) نزد بولتسانو چندان مشخص نیست (بسنجید با: George, 1972, p. xxxii)، نزد او ابژه با آن که اعم از وجودهای محقق معمولی است شامل معدوم‌هایی چون مربع گرد نمی‌شود. او گزاره‌های مربوط به این معدوم‌ها را «گزاره‌های بی‌ابژه» می‌نامد، در برابر قسیم با ابژه‌شان که آن‌ها را «گزاره‌های دلالت‌دار» یا «گزاره‌های با مصداق» می‌نامد (Bolzano, 1973, § 146, p. 187).

نکته‌ی مهم پایانی این که تحلیل بولتسانو از هل بسیط سلبی این است که چنین قضیه‌ی بی‌ابژه‌ای که در حالت کلی دارای این فرم است که «هیچ آ وجود ندارد»، یعنی «نفی مدلول»، یعنی «ایده‌ی آ مدلول ندارد» (Bolzano, 1973, § 138, p. 184).

۲.۲. نقد هوسرل بر دیدگاه بولتسانو و تسلسل در ابژه

اکنون به نقد هوسرل بر دیدگاه بولتسانو و تسلسل در ابژه می‌پردازیم:

در نگاه نخست این تفسیر بسیار زنده است. نخست این که کسی می‌تواند بگوید: «ابژه‌بودن (Gegenständlichkeit) یک ایده‌ی (Vorstellung) آ دارد»، یعنی: با آن [ایده‌ی آ] یک ابژه مطابقت دارد (entspricht). و این «مطابقت دارد» چه معنایی دارد؟ اما دوباره به همین قیاس (میزان/اندازه)^{۱۰} «ابژه‌ای برای این ایده‌ی آ وجود دارد». اما طبق تفسیر بولتسانویی، این آخری می‌گوید ایده‌ی «ابژه‌ی ایده‌ی آ» دارای ابژه‌بودن است، و این دوباره یعنی: «یک ابژه‌ای وجود دارد برای ایده‌ی «ابژه‌ی ایده‌ی آ» [= ابژه‌ی ایده‌ی «ابژه‌ی ایده‌ی آ»]، و به همین سان تا بی‌پایان (in infinitum). پس به نظر می‌رسد به تسلسل بی‌پایان باطلی^{۱۱} رسیده‌ایم (Husserl, 2003, p. 170; see also: (Husserl, 2019, p. 203; Husserl, 1996, p. 194

این اشکال تسلسل، که بسیار فشرده بیان شده است، در واقع بیانگر این است که چنین برهانی، اگر پذیرفته شود، می‌تواند مطلق نظریه‌ی وجود ذهنی را به چالش بکشد. بدین صورت که چون وجود ذهنی پذیرفته شده‌است، پس، از یک ابژه‌ی خارجی ایده‌ای در ذهن ما تشکیل می‌شود. به این ایده از آن جهت که مطابق با یک ابژه‌ی خارجی است و نسبتی با آن دارد می‌توانیم «ایده‌ی ابژه» بگوییم. اینک همین «ایده‌ی ابژه» چون خود یک ایده‌ی ذهنی است مثل هر ایده‌ای باید مطابق با یک ابژه باشد. در این جا آن ابژه، «ابژه‌ی [همین] ایده‌ی ابژه» خواهد بود. باز از آن جا که از یک ابژه‌ی خارجی ایده‌ای در ذهن ما تشکیل می‌شود، پس، از این «ابژه‌ی ایده‌ی ابژه» نیز ایده‌ای در ذهن ما تشکیل می‌شود. دوباره به

این ایده نیز از آن جهت که مطابق با یک ابژه خارجی است و نسبتی با آن دارد می‌توانیم «ایده‌ی «ابژه‌ی «ایده‌ی ابژه»»» بگوییم. اکنون همین «ایده‌ی «ابژه‌ی «ایده‌ی ابژه»»» چون خود یک ایده‌ی ذهنی است مثل هر ایده‌ای باید مطابق با یک ابژه باشد. در این‌جا آن ابژه «ابژه‌ی [همین] «ایده‌ی «ابژه‌ی «ایده‌ی ابژه»»» خواهد بود. بدین‌سان به تسلسل می‌رسیم:

← ابژه

← «ایده‌ی ابژه» ←

← «ابژه‌ی «ایده‌ی ابژه»» ←

← «ایده‌ی «ابژه‌ی «ایده‌ی ابژه»»» ←

← «ابژه‌ی «ایده‌ی «ابژه‌ی «ایده‌ی ابژه»»»» ←

⋮

هوسرل خود در ادامه متوجه شده‌است که ممکن است این اشکال تسلسل دفع‌شدنی باشد. بدین‌صورت که گفته شود چنین تسلسلی در موارد دیگری نیز پیش می‌آید؛ مواردی که نمی‌توانیم در آن به‌خاطر چنین تسلسلی دیدگاه مربوطه را نادرست به‌شمار آوریم:

... ولی این باید قانون‌مندی‌ای باشد که در این‌جا همان مقدار کم باعث اخلال شود که در قضایا این قانون‌مندی که: هرگاه قضیه‌ی ق صادق (wahr) باشد، قضیه‌ی «این صادق است که ق [صادق] است» نیز باید صادق باشد، و به‌همین‌سان تا بی‌پایان (Husserl, 2003, p. 171; see also: Husserl, 2019, p. 204; Husserl, 1996,) (p. 194).

پس طبق این تسلسل، مثلاً می‌دانیم در جهان کنونی «تهران پایتخت ایران است». از این‌جا در ذهن ما - یا، برپایه‌ی مبانی دیگری درباره‌ی هستی‌شناسی قضیه، به‌جای ذهن ما در جای دیگری غیر از ذهن ما - این قضیه‌ی صادق شکل می‌گیرد که (ق) «تهران پایتخت ایران است». اینک داریم: «قضیه‌ی (ق) صادق است». وگرنه اگر نه-(ق)، یعنی اگر قضیه‌ی (ق) صادق نباشد، در این صورت در جهان کنونی تهران نباید پایتخت ایران باشد؛ و حال آن‌که این پذیرفتنی نیست. پس نه-(ق) پذیرفتنی نبوده و «قضیه‌ی (ق) صادق است».

دوباره «قضیه‌ی (ق) صادق است» نتیجه می‌دهد «قضیه‌ی (ق) صادق است» صادق است. وگرنه اگر چنین نباشد که «قضیه‌ی (ق) صادق است» صادق است، یعنی اگر «قضیه‌ی (ق) صادق است» صادق نباشد، در این صورت «قضیه‌ی (ق) صادق نیست»؛ و حال آن‌که درست همین‌اکنون - در مرحله‌ی قبل - دیدیم این پذیرفتنی نیست. پس از این‌جا لازم می‌آید «قضیه‌ی (ق) صادق است» نیز صادق باشد.

باز دوباره لازم می‌آید «قضیه‌ی (ق) صادق است» صادق است» نیز صادق باشد و به همین سان تا بی‌پایان:

در جهان واقع، «تهران پایتخت ایران است.» ←

← قضیه‌ی (ق) «تهران پایتخت ایران است.» ←

← «قضیه‌ی (ق) صادق است.» ←

← «قضیه‌ی (ق) صادق است» صادق است.» ←

← ««قضیه‌ی (ق) صادق است» صادق است» صادق است.» ←

⋮

اکنون در این جا اگر مطابق این زنجیره‌ی قضایای صادق را نیز در نظر بگیریم، تقریری همانند همان تسلسل در ابژه و مطابق که هوسرل خود پیش کشید نمایان می‌شود:

از نظر هستی‌شناختی در جهان خارج این ابژه و مطابق وجود دارد که «تهران پایتخت

ایران است.» ←

← از نظر هستی‌شناختی در جهان خارج به معنای اعم - که دربرگیرنده‌ی ذهن و عین است - این ابژه و مطابق وجود دارد که: در ذهن ما قضیه‌ای چون (ق) «تهران پایتخت ایران است» موجود گشته است و همین موجود ذهنی از نظر هستی‌شناختی دارای مطابقت است با این ابژه و مطابق در جهان خارج که «تهران پایتخت ایران است.» ←

← از نظر هستی‌شناختی در جهان خارج به معنای اعم این ابژه و مطابق وجود دارد که: در ذهن ما قضیه‌ای چون «قضیه‌ی (ق) صادق است» موجود گشته است و همین موجود ذهنی از نظر هستی‌شناختی دارای مطابقت است با این ابژه و مطابق در جهان خارج به معنای اعم که: در ذهن ما قضیه‌ای چون (ق) «تهران پایتخت ایران است» موجود گشته است و همین موجود ذهنی از نظر هستی‌شناختی دارای مطابقت است با این ابژه و مطابق در جهان خارج که «تهران پایتخت ایران است.» ←

← از نظر هستی‌شناختی در جهان خارج به معنای اعم این ابژه و مطابق وجود دارد که: در ذهن ما قضیه‌ای چون ««قضیه‌ی (ق) صادق است» صادق است» موجود گشته است و همین موجود ذهنی از نظر هستی‌شناختی دارای مطابقت است با این ابژه و مطابق در جهان خارج به معنای اعم که: در ذهن ما قضیه‌ای چون «قضیه‌ی (ق) صادق است» موجود گشته است و همین موجود ذهنی از نظر هستی‌شناختی دارای مطابقت است با این ابژه و مطابق در جهان خارج به معنای اعم که: در ذهن ما قضیه‌ای چون (ق) «تهران پایتخت ایران است» موجود گشته است و همین موجود ذهنی از نظر هستی‌شناختی دارای مطابقت است با این ابژه و مطابق در جهان خارج که «تهران پایتخت ایران است.» ←

⋮

از بین می‌رود: «ینقطع بانقطاع الاعتبار». بدین‌سان، در این‌جا نیز بر پایه‌ی آن مبانی، این پاسخ را می‌توان پیش‌نهاد که: آن قضایای صادق زنجیروار با اعتبار ذهن ما پدید می‌آیند؛ چرا که ظرف وجود قضایا ذهن ما است. پس هرگاه ما اعتبار خود را متوقف سازیم، آن قضایا نیز متوقف می‌شوند و تسلسلی پدید نمی‌آید.

بر پایه‌ی چنین مبانی‌ای پاسخ تسلسل در ابژه‌ها و مطابق‌ها نیز دانسته می‌شود: به‌جز ابژه و مطابق نخست که می‌گوید از نظر هستی‌شناختی در جهان خارج این ابژه و مطابق وجود دارد که «تهران پایتخت ایران است»، بقیه‌ی ابژه‌ها و مطابق‌ها هنگامی پدید می‌آیند که ذهن ما آن قضایای صادق زنجیروار را اعتبار کرده و در خود پدید آورد. توضیح کوتاه این‌که در جهان خارج این ابژه و مطابق وجود دارد که «تهران پایتخت ایران است». این ابژه به‌هیچ‌روی به اعتبار ذهن ما وابسته نیست. سپس با اعتبار ذهن ما قضیه‌ی (ق) «تهران پایتخت ایران است» در ذهن ما شکل می‌گیرد. همین‌که قضیه‌ی (ق) با اعتبار ذهن ما در ذهن ساخته شد، همین اعتبار باعث می‌شود این ابژه در ذهن ما ساخته شود^{۱۲} که قضیه‌ی موجود گشته‌ای چون (ق) از نظر هستی‌شناختی دارای مطابقت باشد با این ابژه در جهان خارج که «تهران پایتخت ایران است». دوباره با اعتبار ذهن ما قضیه‌ی «قضیه‌ی (ق) صادق است» در ذهن ما شکل می‌گیرد. باز همین‌که قضیه‌ی «قضیه‌ی (ق) صادق است» با اعتبار ذهن ما در ذهن ما ساخته شد، همین اعتبار باعث می‌شود آن ابژه‌ی بعدی یادشده در ذهن ما ساخته شود و ... پس به‌همین‌سان تنها تا جایی که اعتبار ذهن ادامه داشته باشد، هم قضایای یادشده ساخته می‌شوند و هم ابژه‌های یادشده. بنابراین اگر اعتبار ذهنی خود را در مورد آن قضایای صادق زنجیروار متوقف سازیم، ابژه‌ها و مطابق‌های مربوطه نیز متوقف می‌شوند و تسلسلی در ابژه‌ها و مطابق‌ها پدید نمی‌آید.

ولی کسی که در مورد هستی‌شناسی قضیه افلاطونی بیان‌دیشد و بگوید قضیه جدای از ذهن اندیشنده وجود دارد، چنین کسی از تسلسل یادشده رها نخواهد شد. اینک، شاید گفته شود بولتسانو گاهی گویا درصدد است نوعی افلاطونی‌گروی رانیز درباره‌ی گزاره بپذیرد؛ چه، او می‌گوید «گزاره فی‌نفسه» چیزی است که نه به اظهار ما وابسته است و نه به اندیشه‌ی ما (Bolzano, 1973, § 19, pp. 47-48). ولی باید دانست که سخنان بولتسانو در این مورد پیچیده است (بسنجید با: George, 1972, pp. xxix-xxxii). چون با وجود اظهار چنین ادعاهایی، در ادامه به‌تصریح، وجود ازلی^{۱۳} را از «گزاره فی‌نفسه» سلب کرده (Bolzano, 1973, § 19, p. 49) و نیز می‌گوید:

کسی نمی‌تواند شیء (وجود یا فعلیت)^{۱۴} را به گزاره‌ها فی‌نفسه نسبت‌دهد. تنها گزاره‌ی اظهارشده یا اندیشیده‌شده است ... که وجود دارد ... ولی گزاره فی‌نفسه، که

محتوای اندیشه یا حکم را می‌سازد هیچ چیز موجودی نیست (Bolzano, 1973, § 19, p. 49).

برای فهم بهتر این دیدگاه بولتسانو شاید بتوان آن را تا اندازه‌ای با «تقرّر ماهوی» ابن‌سینا سنجید: می‌دانیم ابن‌سینا با آن که به تصریح هم افلاطونی‌گروی را رد می‌کند و هم ثبوت معتزلی را، به‌خاطر تحلیل‌های فلسفی خاصی که در مورد ماهیت دارد شهوداً پیش از وجود نوعی تقرّر را به ماهیت نسبت داده است. البته بعداً شارحان سینوی در شرح هستی‌شناسی چنین تقرّری دچار مشکل‌های زیادی گشته‌اند تا اموری چون افلاطونی‌گروی و ثبوت معتزلی بدان آسیب نرساند. این‌جا نیز بولتسانو با آن که چه‌بسا نه افلاطونی‌گروی را بپذیرد و نه اموری چون ثبوت معتزلی را، به‌خاطر انس شدیدی که به‌مثابه یک منطق‌دان با گزاره‌ها دارد شهوداً نمی‌تواند گزاره‌ها را جدای از ذهن انسان‌ها مطلقاً معدوم به شمار آورد. به‌همین خاطر در مورد چنین شیئیتی که برای گزاره‌ها قائل است حتی به بدهت آن متمسک شده و می‌گوید: «به محض این‌که کسی مفهوم گزاره فی‌نفسه را بفهمد، بدون هیچ نیازی به برهان» خواهد پذیرفت که ادعای من درباره‌ی شیئیت این‌چنینی گزاره‌ها پذیرفتنی است (Bolzano, 1973, § 122, p. 167).

پس به‌سادگی نمی‌توان افلاطونی‌گروی رایج را به بولتسانو نسبت داد. ولی اگر بولتسانو یا هر کس دیگری از نظر هستی‌شناختی نوعی افلاطونی‌گروی را نیز درباره‌ی گزاره بپذیرد، به تسلسل یادشده گرفتار خواهد شد.^{۱۵}

با این‌همه، شگفت این‌که حتی اگر بتوانیم بولتسانو را از افلاطونی‌گروی میراً بدانیم، خود او به‌تصریح در بحثی مشابه از تسلسل بی‌نهایت در گزاره‌های صادق دفاع کرده‌است: او در برابر شکاکان نخست اثبات می‌کند که دست‌کم یک گزاره‌ی صادق وجود دارد. به این صورت که اگر بگوییم (گ) «هیچ گزاره‌ی صادقی وجود ندارد»، آن‌گاه همین (گ) خود یک گزاره‌ی صادقی خواهد بود که وجود دارد (Bolzano, 1973, § 31, p. 61). سپس می‌گوید بلکه از طریق همان یک گزاره‌ی که صدق‌اش را اثبات کردیم، یعنی مثلاً (گ)، می‌توان نشان داد بی‌نهایت گزاره‌ی صادق وجود دارد:

(گ) ←

← «گزاره‌ی (گ) صادق است.» ←

← ««گزاره‌ی (گ) صادق است» صادق است.» ←

← «««گزاره‌ی (گ) صادق است» صادق است» صادق است.» ←

⋮

گفتنی است بولتسانو با روشی نسبتاً مشابه، ولی با برهان خلف، نیز نشان می‌دهد بی‌نهایت گزاره‌ی صادق این‌چنینی وجود دارد (Bolzano, 1973, § 32, pp. 62-63; Compare with: § 41).

حاصل این‌که اگر کسی که از وجود ذهنی دفاع می‌کند هم‌چون بولتسانو بخواهد از تسلسل صدق یادشده هم دفاع کند، در این صورت اشکال تسلسل مطابق هوسرل وارد است و نیازی نیست هوسرل گرایش داشته باشد از اشکال تسلسل مطابق خود به‌خاطر شباهت با تسلسل صدق صرف نظر کند. چراکه تسلسل صدق نیز، به‌همان اندازه‌ی تسلسل‌های نقدشده در طول تاریخ، مشکل‌ساز است. البته در همین‌جا هم باید توجه داشت که اشکال تسلسل صدق دیدگاه وجود ذهنی بولتسانو را به‌چالش نمی‌کشد، بلکه آن دیدگاه خاص دیگری که در کنار وجود ذهنی در مورد تقرر گزاره فی‌نفسه پیش کشیده است به مشکل برمی‌خورد.

نکته‌ی دیگر این‌که شاید گفته شود: چرا هوسرل در این‌جا گویا گرایش دارد از اشکال تسلسل مطابق خود به‌خاطر شباهت با تسلسل صدق صرف‌نظر کند؟ پاسخ این است که هوسرل خود گاهی به برخی از ادعاهای یادشده‌ی بولتسانو باور داشته و آن‌ها را تکرار کرده است. مثلاً در کتاب *درآمدی بر منطق و نظریه‌ی شناخت: درس‌گفتارهای ۱۹۰۶-۱۹۰۷* در فصل ۱۱ با عنوان «فرازمانی‌بودن گزاره ...»^{۱۶} سخنان بولتسانو درباره‌ی بی‌ابژه‌ها، ابژه‌های موجود واقعی (مانند افلاطون) و ابژه‌های موجود ناواقعی (مانند قضیه‌ی فیثاغورث و گزاره فی‌نفسه) را تکرار کرده و گزاره را از سنخ موجود ناواقعی به‌شمار می‌آورد؛ با این تفاوت که ابهامی که در مورد هستی‌شناسی «گزاره» نزد بولتسانو وجود دارد دیگر در هوسرل وجود ندارد. چه، هوسرل به‌تصریح آن‌ها را «فرازمانی»^{۱۷} می‌داند. البته هوسرل خود از این‌که ناچار شده است چنین موجودهای عجیبی را بپذیرد شگفت‌زده است و تعبیرهایی چون معما، معجزه و دشواره^{۱۸} را در مورد آن به‌کار می‌برد (Husserl, 2009, § 11, p. 37). ولی او گویا به این‌خاطر از پذیرش این هستی‌های شگفت‌انگیز سرباز نمی‌زند که آن‌را شهوداً بدیهی می‌یابد؛ چه، با دلیلی تنبیهی می‌گوید:

«ما به گزاره‌ها صدق^{۱۹} و اعتبار نسبت می‌دهیم. آمد و رفت قضایا چونان تجربه‌های ذهنی به معنای آمد و رفت صدق نیست. قضیه‌ی مجموع زاویه‌های مثلث معتبر است خواه من آن‌را ببینم خواه نبینم^{۲۰}، خواه کسی بامبنا یا بی‌مبنا آن‌را باور کند یا باور نکند. صدق‌ها «کشف می‌شوند». ... حتی یک گزاره‌ی کاذب^{۲۱} / این فرازمانی‌بودن^{۲۲} را دارد» (Husserl, 1984, § 11, pp. 36-37; Husserl, 2009, § 11, pp. 36-37).

هوسرل بسیار پای می‌فشرد که این گزاره‌ها، که همان معنا^{۲۳} و محتوای معنایی^{۲۴} برای اظهار گرامری^{۲۵} - و حتی برای قضیه‌ی ذهنی - هستند، به‌هیچ‌روی ذهنی نبوده و

فرازمایی‌اند. البته در مورد نحوه‌ی هستی این موجودهای فرازمایی، هوسرل نیز سخن چندانی برای گفتن ندارد و به‌نحوی همان مطالب بولتسانو را بازمی‌گوید:

«... گزاره خود به‌شیوه‌ی خاص خود چیز (etwas/something) موجودی است. نه یک شیء (Ding/thing)، نه چیزی واقعی (Real)، ولی با این‌همه چیز موجودی است. نه هر چیز موجودی مدّعی است البته چیزی واقعی، یک شیء، هم باشد. هنگامی که ریاضی‌دانان اظهارهایی درباره‌ی بی‌پایانی سری‌های عددی مطرح می‌کنند، هیچ‌کس آن‌ها را به‌معنای اشیاء نمی‌فهمد» (Husserl, 1984, §11, p 38; Husserl, 2009, §11, p. 38).

چنان‌که هویدا است، هوسرل چون از سویی در نقد وجود ذهنی به افراط گراییده و درصدد برآمده است مطلق وجود ذهنی را انکار کند و از سوی دیگر تبیین بدیلی برای گزاره‌ها پیدا نکرده است، به‌ناچار به گونه‌ای افلاطونی‌گروی دچار شده است. این افلاطونی‌گروی هوسرل به‌جد درخور نقد است. شگفتا! کسی که در شک معرفتی تا آن اندازه پیش رفته که همه‌ی موجودهای خارج از ذهن را اپوخه کرده، چگونه به‌آسانی در برابر این افلاطونی‌گروی سر تسلیم فرود آورده‌است؟ افلاطونی‌گروی‌ای که حتی بسیاری از واقع‌گروان خام و نسبتاً خام – مثل ابن‌سینا در جهان اسلام – نیز نتوانسته‌اند آن را ببذیرند! به‌نظر ما کسی که ادّعی‌ای پدیدارشناسی و اپوخه‌ی آن‌چنانی نماید ولی در این بحث چنین آسان در برابر افلاطونی‌گروی تسلیم شود، قطعاً از چاله درآمده و در چاه فروافتاده‌است! آیا نزد فیلسوف محتاط شگاک، پیش از اثبات جهان مادی جهانی غیرمادی اثبات شده‌است؟! در ادامه، با پیش‌کشیدن تبیین بدیل اندیشمندان مسلمان، خواهیم دید که بر خلاف پندار هوسرل هیچ نیازی به «معجزه» نیست و بسیار ساده و طبیعی می‌توان هستی‌شناسی گزاره‌ها را تبیین کرد و بلکه به تیغ آکمی و اصل اقتصاد نیز پای‌بند ماند.

درست است که راه‌حل وجود ذهنی در مباحث عدم افراطی و ناپذیرفتنی است، ولی این نباید باعث شود ما به تفریط بگراییم و مطلق وجود ذهنی را رد نماییم. هنگامی که هر چیز خارجی را اپوخه کرده‌ایم، در این تردید نداریم که چیزی بر ما پدیدار می‌شود. می‌توانیم در این مرحله به همین پدیدارها وجود ذهنی بگوییم.^{۲۶} چون قضایا در همین پدیدارها برای ما وجود پدیداری دارند، پس به همان معنا دارای وجود ذهنی‌اند.^{۲۷} اکنون فرض کنید خارج از ذهن ما زیدی وجود دارد که صورت زید را همان زید خارجی در ذهن ما پدید می‌آورد. پس این قضیه در ذهن ما شکل می‌گیرد که «زید در خارج موجود است». یا در مورد همان مثال خود هوسرل فرض کنید در جهان خارج دست‌کم یک مثلاً در افراد مادی – و چه‌بسا غیرمادی – هست که ما درباره‌ی آن این قضیه را می‌فهمیم که «مجموع زاویه‌های داخلی هر

مثلاً ۱۸۰ درجه است». هوسرل می‌گوید حتی اگر هیچ انسانی این قضایای صادق را نفهمد، باز آن‌ها فی‌نفسه صادق‌اند. به‌نظر ما هوسرل در این‌جا خطای فاحش و بزرگی مرتکب شده و «صدق» را - و نه لزوماً خود قضیه‌ی صادق را نیز - با «متعلق صدق» خلط کرده است. حتی اگر من مدرک این قضایا را نفهمم و حتی به‌فرض اصلاً وجود نداشته باشم، باز زید در جهان خارج موجود است و باز مجموع زاویه‌های داخلی هر مثلث در همان جهان خارج ۱۸۰ درجه است. ولی با ازبین‌رفتن این قضایا در ذهن من مدرک، یا حتی از بین رفتن کل من مدرک، صدقی که وصف این قضایا بود دیگر به طریق اولی وجودی نخواهد داشت. پس درست این است که بگوییم با ازبین‌رفتن این قضایای صادق در ذهن انسان‌ها گرچه متعلق خارجی این‌ها از بین نمی‌روند، ولی صدق این قضایا از بین می‌رود. چون صدق اضافه‌ای است که به دو طرف خود وابسته است. حتی اگر یک طرف اضافه، یعنی قضایای ذهنی، از بین برود به‌طریق اولی آن اضافه، یعنی صدق، نیز از میان خواهد رفت. پس حتی اگر بنا هم باشد به دلایلی افلاطونی‌گروی را بپذیریم نیازی نیست به‌آسانی در این مرحله و با چنین ادله‌ای به افلاطونی‌گروی تن در دهیم و در افلاطونی‌گروی خود از واقع‌گروان خام نیز خام‌تر شویم.

با دانستن این نکته معلوم می‌شود آنچه برپایه‌ی مبانی فلسفی اندیشمندان مسلمان در مورد راه‌حل تسلسل در صدق پیش‌نهادیم پذیرفتنی است.^{۲۸} به‌همین‌سان، راه‌حلی که - به‌تبع آن - برای تسلسل در مطابق پیش‌کشیدیم نیز پذیرفتنی است. پس اشکال تسلسل در صدق تنها به بولتسانو و به خود هوسرل وارد است. بلکه با پذیرفتن قضایای متسلسل صادق باید مطابق‌های متسلسل آن‌ها نیز پذیرفته شود. پس اشکال تسلسل در مطابق نیز هم به بولتسانو وارد است و هم به خود هوسرل. ولی دیدیم همه‌ی کسانی که از وجود ذهنی دفاع می‌کنند دیگر همچون بولتسانو - و حتی خود هوسرل - تسلسل صدق یادشده را درخور دفاع نمی‌یابند. چراکه دیدیم دست‌کم برپایه‌ی مبانی فلسفی اندیشمندان مسلمان هم تسلسل صدق یادشده و هم اشکال تسلسل مطابق هوسرل هر دو دفع‌شدنی است و از این جهت در وجود ذهنی مشکلی پیش نمی‌آید.

۵. مقایسه تسلسل ابژه با تسلسل مطابق در رد نفس‌الامر بودن عقل فعال

تا جایی که بررسی‌های ما نشان می‌دهد، اندیشمندان مسلمان مشکلی چون تسلسل در مطابق را تنها در رد دیدگاه خواجه نصیرالدین طوسی در مورد نفس‌الامر بودن صورت مرتسم در عقل فعال برای علوم بشری پیش‌کشیده‌اند: اگر نفس‌الامر و مطابق علوم ما صورت مرتسم در عقل فعال باشد، خود این صورت نیز باید نفس‌الامر و مطابقی در عقلی دیگر داشته باشند. ولی دوباره همین صورت مرتسم در عقل دیگر نیز باید نفس‌الامر و مطابقی در عقل دیگری

داشته باشند. بدین‌سان تسلسل در مطابق و نفس‌الامر پیش‌می‌آید. آشکارا، مقایسه‌ی کوتاه این دو «تسلسل» خالی از فایده نیست. چه، ممکن است برخی بگویند: شاید این تسلسل مطابق، به‌شيوه‌ای مشابه، آن تسلسل ابژه را نیز در پی داشته باشد! ولی به‌نظر ما این تسلسل مطابق نیز نقدی ناکارآمد است.

توضیح کوتاه این که خواجه نصیرالدین طوسی در رساله‌ی *اثبات العقل المفارق* می‌گوید: حکمی یقینی هم‌چون «یک نصف دو است» نفس‌الامر و مطابقی خارج از ذهن ما دارد. این امر ثابت خارجی اگر قائم به خود باشد، چیزی چون *مُثل افلاطونی* و ... می‌شود که ما آن‌ها را نمی‌توانیم بپذیریم. پس این امور ثابت خارجی متمثل در دیگری است. این امور متمثل نیز تنها در صورتی پذیرفتنی است که بالفعل دارای همه‌ی معقول‌ها باشند. اینک، از آن‌جا که واجب‌الوجود بالذات نمی‌تواند دربردارنده‌ی چنین کثرت‌های بالفعلی باشد، پس آن باید موجودی غیر از واجب‌الوجود باشد - که ما آن را «عقل کل» می‌نامیم. و این - به‌تعبیر قرآن - همان لوح محفوظ و کتاب مبین است (طوسی، ۱۳۵۹، صص ۴۷۹-۴۸۱؛ و نیز نک: حلّی، ۱۴۱۹ق، صص ۲۳۳-۲۳۵؛ حلّی، ۱۴۱۷ق، ص ۱۰۴).

کسانی چون علامه حلّی و علامه طباطبایی در نقد چنین نفس‌الامری - تا اندازه‌ای با تعبیرهایی همانند با «برهان انسان سوم»^{۲۹} در نقد مثل افلاطونی - گفته‌اند خود این صور نیز باید خارج از خود نفس‌الامری داشته باشند تا به‌خاطر مطابقت با آن صادق شوند:

«... و لأنّ تلك الصور المرتسمّة في ذلك المجرّد صادقة لأنّها طابقت الأحكام الذهنيّة الصادقة، و لا معنى للصادق إلّا ما يطابق ما في نفس الأمر، فتلك الصور أيضا مطابقة لما في نفس الأمر، فلا يكون هو نفس الأمر لامتناع مطابقتها لِنفسه» (حلّی، ۱۴۱۹ق، ص ۲۳۶).

«... وفيه: أنّ الكلام منقولٌ إلى ما عنده من الصورة المعقولة، وهي صورة معقولة تقتضي مطابقاً فيما وراءها تطابقه» (طباطبایی، ۱۴۳۰، ص ۲۹؛ و نیز نک: طباطبایی، ۱۴۲۰ق، ص ۲۵).

شارحان در این‌جا تعبیر تسلسل در مطابق و نفس‌الامر را نیز به‌تصریح به‌کار برده‌اند. یعنی اشکال این است که به همان صورتی که نزد عقل فعّال است نقل کلام می‌کنیم. خود این صورت نیز چون صورت معقولی است، پس به مطابقی خارج از خودش نیاز دارد تا با آن مطابقت داشته باشد. اکنون، این مطابق (الف) اگر صورت معقولی نزد عقل دیگری باشد، و همین‌طور مطابق همین هم باز صورت معقولی نزد یک عقل دیگر باشد، تسلسل لازم می‌آید بی‌آن‌که به مصداق خارجی منتهی شود. ولی این مطابق (ب) اگر مصداق آن صورت در خارج باشد، پس عقل کلی دیگر نفس‌الامر مربوطه نبوده بلکه خود همین مصداق خارجی است که

نفس الامر و مطابق علوم و قضایای ذهنی ما است (فیاضی، ۱۳۸۶، ص ۷۷؛ و نیز نک: حیدری، ۱۴۲۶ هـ.ق، ص ۲۸۳ و ص ۱۰۵؛ حیدری، ۱۴۳۷ هـ.ق ص ۲۸۸؛ صمدی آملی، ۱۳۸۶، ص ۲۰۵).
پیش از این که در مورد چنین تسلسلی نقدهای خود را بگوییم، بگذارید به نقدهای دیگران اشاره‌ای داشته باشیم. کسانی چون تفتازانی و ملاصدرا این گونه از محقق طوسی دفاع کرده‌اند که صور موجود در عقل فعال دیگر نیازی نیست با نفس الامر دیگری مطابقت داشته باشد، چراکه خود عین نفس الامرند:

«... أن صدق الخبر و صحّة الحكم الذی فی الجوهر العقلی المسمّی عندهم بالعقل
الفعال لا یكون لکونه مطابقاً لما فی نفس الأمر، بل یكون لکونه عینه فیکون صدق الخبر
أعمّ من کونه نفس الأمر، أو مطابقاً له، ففی التعریف الذی ذکره من المطابقتة نوع مسامحة
من باب عموم المجاز» (صدرا، ۱۳۶۴، ص ۱۴۵؛ و نیز نک: تفتازانی، ۱۳۷۰، ص ۳۹۴؛
جرجانی، ۲۰۲۰، ص ۲۰۲).

خلاصه‌ی دفاع اصلی صمدی آملی از محقق طوسی نیز این است که هر عالم مادونی از عالم مافوق خود حکایت می‌کند و بنابراین چنین سلسله‌ای مشکلی ندارد: نفس الامر مراتب گوناگونی دارد که یکی از آن مراتب صور علمی منطوقی در عالم امر و موجود مجرد عقلی است و همین «صور موجود در موجود مجرد عقلی نیز منطبق با ماورای عالم عقل است و بدین ترتیب مراتب نفس الامر از همدیگر حکایت می‌کنند و هر مرتبه مادونی مطابق با مرتبه مافوق می‌باشد» (صمدی آملی، ۱۳۸۶، ص ۲۰۶).

به نظر ما، هنگامی که مثلاً می‌گوییم (الف) «زید انسان است»، منظورمان این نیست که زیدی که در این جهان مادی است متّصف به انسانیتی است که آن انسانیت در صور مرتسم در عقل فعال (یا در عالم مثل) موجود است؛ بلکه آشکارا منظورمان این است که زید در همین جهان مادی متّصف به انسانیتی است که آن انسانیت نیز در همین جهان مادی موجود است (= وجود کلی طبیعی در ضمن افراد خارجی). پس اصل ادّعای کسانی چون خواجه نصیر به نظر ما بسیار پرتکلف و مشکل‌ساز است. ولی اگر به فرض مطابق و نفس الامر قضیه‌ای چون (الف) همان صور مرتسم در عقل فعال باشد، در این صورت، لزومی ندارد تسلسل در مطابق را در پی داشته باشد؛ چون، همان‌طور که کسانی چون صدرا نیز اشاره‌ای داشته‌اند، می‌توان این صور را عین خود نفس الامر دانست بی‌آن‌که نیاز به نفس الامر و مطابقی خارج از خود داشته باشند. مثلاً فرض کنید من اکنون دارم قصّه‌ای می‌نویسم. در این جا در ذهن خود کیبوتری تک‌شاخ تصور می‌کنم که سپیدرنگ است. پس (ب) کیبوتر تک‌شاخ قصه‌ی من سپیدرنگ است. روشن است که نفس الامر قضیه‌ی (ب) در ذهن خود من وجود دارد نه خارج از ذهن من. پس همواره لزومی ندارد نفس الامر یک قضیه‌ی موجود در ذهن خارج از

آن ذهن باشد. اکنون در مورد صور مرتسم در عقل فعال نیز شاید همین‌طور باشد. پس لزوماً تسلسلی پدید نمی‌آید. پس مثلاً اگر در آن‌جا مرتسم باشد که (ج) «۴ زوج است»، نفس‌الامر این قضیه می‌تواند در همان ظرف وجودی علمی باشد. اینک شاید در همین عالم ماده هم کسی بگوید (ج) صادق است و منظورش این باشد که این قضیه‌ی (ج) که تصور کرده‌ام مطابقی در آن‌جا دارد. دوباره همین شخص می‌تواند بگوید (ج) صادق است و این‌بار منظورش این باشد که این قضیه‌ی (ج) که تصور کرده‌ام مطابقی در همین جهان مادی - مثلاً به صورت آبا و ابناء - دارد. بلکه باز همین شخص می‌تواند بگوید (ج) صادق است و این‌بار منظورش این باشد که این قضیه‌ی (ج) که تصور کرده‌ام مطابق آن همان ذهن خودم است. پس، در این شرایط خاص، وجود چند نفس‌الامر برای یک قضیه مشکلی پدید نخواهد آورد. به هر روی، نیازی به آن تسلسل یادشده‌ی مشکل‌آفرین - که در نهایت به خاطر تسلسل هیچ مطابقی ندارد - نیست.

افزون بر این، همچون صدرالمتألهین، می‌توان گفت در عقل فعال اصلاً نیازی به علم حصولی تصدیقی نیست تا در پی نفس‌الامر و مطابقی برای آن باشیم - خواه نفس‌الامری خارجی خواه نفس‌الامری که خود بعینه همان صور مرتسم باشد. چون می‌توان علم عقل فعال را نسبت به این صور حضوری دانست نه حصولی؛ چنان‌که در همان مثال (ج) گاه هم موضوع (۴) بی‌واسطه نزد من حاضر است و هم محمول (زوج) و هم اتحاد موضوع و محمول (زوجیت ۴)؛ و با این همه، من در این شرایط خاص دیگر تصدیقی نسبت به چنین قضیه‌ای ندارم تا علم حصولی تصدیقی پدید آید تا نیاز به نفس‌الامر داشته باشد.

علامه طباطبایی، در تعلیقه‌ی *اسفار*، کوشیده است این علم حضوری عقل فعال را این‌گونه به‌چالش بکشد که در این صورت لازم می‌آید آن معقولات موجودهایی عینی باشند و بنابراین فرقی نداشته باشد عقلی چون عقل فعال آن‌ها را تعقل بکند یا نکند:

«... و إن كانت علوماً حضوريةً لزم كونها وجودات عينية، فكانت هي التي تطابقها علومنا، سواء عقلها عقل أم لا، فلا ضرورةً لوجود العقل حينئذ» (صدر، ۱۴۱۰ هـ ق، ص ۲۷۱).

ولی دیدیم که خواجه نصیر در برهان خود تصریح داشت که چون مثل افلاطونی را در جای خود رد کرده‌است، پس آن معقولات نمی‌توانند موجودهای عینی جداگانه‌ای باشند و بنابراین به‌ناچار باید در عقلی مرتسم و منتقش باشند. پس اگر برهان رد مثل پذیرفته شود، این اشکال علامه وارد نیست. ولی اگر برهان رد مثل پذیرفته نشود، در این صورت علامه تنها نشان داده است که وجود چنین عقلی ضرورتی ندارد. آشکارا این غیر از این است که بتواند

نشان دهد وجود آن معقولات در چنین عقلی محال است. پس امکان نفس الامر بودن - فی الجمله - عقل فعال هنوز زیر سؤال نرفته است.

۶. نتیجه گیری

دیدیم یک نقد هوسرل به وجود ذهنی، تسلسل در ابژه و مطابق و متعلق واقعی خارجی حیث التفاتی است:

← ابژه

← «ایده‌ی ابژه» ←

← «ابژه‌ی «ایده‌ی ابژه»» ←

← «ایده‌ی «ابژه‌ی «ایده‌ی ابژه»»» ←

← «ابژه‌ی «ایده‌ی «ابژه‌ی «ایده‌ی ابژه»»»» ←

⋮

به همین سان:

← در جهان واقع، «تهران پایتخت ایران است.» ←

← «قضیه‌ی (ق) «تهران پایتخت ایران است.»» ←

← «قضیه‌ی (ق) صادق است.» ←

← ««قضیه‌ی (ق) صادق است» صادق است.» ←

← «««قضیه‌ی (ق) صادق است» صادق است» صادق است.» ←

⋮

اکنون در این جا اگر مطابق این زنجیره قضایای صادق را نیز در نظر بگیریم، تقریر مشابهی از همان تسلسل در ابژه و مطابق - که هوسرل خود پیش کشید - نمایان می شود. در پاسخ نقضی به چنین اشکالی گفتیم در این صورت در مطلق نسبت و اضافه دچار تسلسل می شویم. مثلاً در مورد شاگرد و استاد که دارای اضافه‌اند به یک چنین تسلسلی می رسیم:

← شاگرد

← «استاد شاگرد» ←

← «شاگرد «استاد شاگرد»» ←

← «استاد «شاگرد «استاد شاگرد»»» ←

← ««شاگرد «استاد «شاگرد «استاد شاگرد»»»»» ←

⋮

در واقع می‌توان گفت در این‌جا: شاگرد = شاگرد استاد شاگرد = شاگرد استاد شاگرد = شاگرد استاد شاگرد = پس، متناظر با این، در اشکال فوق هم: ابژه = «ابژه‌ی «ابژه‌ی ابژه»» = «ابژه‌ی «ابژه‌ی «ابژه‌ی ابژه»»» = (چنین تسلسل‌هایی که با اعتبار ذهن اعتبار کننده‌ی ما پدید می‌آیند باطل نیستند.)

در مورد پاسخ حلی، گفتیم اندیشمندان مسلمان در یک چنین موردی معمولاً می‌گویند چون این‌گونه تسلسل‌ها در ذهن اعتبار کننده‌ی ما پدید می‌آید، پس با انقطاع اعتبار ذهنی منقطع می‌شود و از بین می‌رود. این‌جا نیز، بر پایه‌ی آن مبانی، این پاسخ را پیش نهادیم: آن قضایای صادق زنجیروار در مورد (ق)، با اعتبار ذهن ما پدید می‌آیند؛ چرا که ظرف وجود قضایا ذهن ما است. پس هرگاه ما اعتبار خود را متوقف سازیم، آن قضایا نیز متوقف می‌شوند و تسلسلی پدید نمی‌آید. بر پایه‌ی چنین مبانی‌ای پاسخ تسلسل در ابژه‌ها و مطابق‌ها نیز دانسته می‌شود: به‌جز ابژه و مطابق نخست، بقیه‌ی ابژه‌ها و مطابق‌ها هنگامی پدید می‌آیند که با اعتبار ذهن ما آن قضایای صادق زنجیروار در ذهن ما پدید آیند.

در ادامه گفتیم که هوسرل چون از سویی در نقد وجود ذهنی به افراط گراییده و در صدد برآمده است تا مطلق وجود ذهنی را انکار کند و از سوی دیگر تبیین بدیلی برای گزاره‌ها پیدا نکرده است، به‌ناچار به گونه‌ای افلاطونی‌گروی دچار شده است. اشاره کردیم که این افلاطونی‌گروی هوسرل در خور نقد است. همچنین همین افلاطونی‌گروی باعث می‌شود اشکال تسلسل در صدق تنها به کسانی چون خود هوسرل وارد باشد. بلکه با پذیرفتن قضایای متسلسل صادق باید مطابق‌های متسلسل آن‌ها نیز پذیرفته شود. پس اشکال تسلسل در مطابق نیز به خود آن‌ها وارد است. ولی دیدیم همه‌ی کسانی که از وجود ذهنی دفاع می‌کنند دیگر همچون آنان تسلسل صدق یاد شده را در خور دفاع نمی‌یابند. چه، دیدیم دست‌کم بر پایه‌ی مبانی فلسفی اندیشمندان مسلمان هم تسلسل صدق یاد شده و هم اشکال تسلسل مطابق هوسرل هر دو دفع‌شدنی است و از این جهت در وجود ذهنی مشکلی پیش نمی‌آید. در پایان به‌مناسبت به مقایسه‌ی اجمالی تسلسل ابژه با تسلسل مطابق در رد نفس‌الامر بودن عقل فعال نزد برخی از اندیشمندان مسلمان پرداختیم: اگر نفس‌الامر علوم ما صور مرتسم در عقل فعال باشد، خود این صور نیز باید نفس‌الامری در عقلی دیگر داشته باشند و بدین‌سان نفس‌الامر و مطابق دچار تسلسل بی‌پایان می‌شود. نشان دادیم این اشکال تسلسل در مطابق نیز در نهایت پذیرفتنی نیست.

یادداشت‌ها

1. "Intentionale Gegenstände"/"Intentional Objects"
2. geistiges Abbild / mental image / mental picture

۳. برنارد پلاسیدوس یوهان نیوموک بولتسانو (Bernhard Placidus Johann Nepomuk Bolzano 1781-1848) فیلسوف، الهی‌دان، منطق‌دان و ریاضی‌دان آلمانی‌زبان - و اهل چک کنونی - بود که گرچه در زمان خود کم‌تر شناخته‌شده بود پس از درگذشت خود آثار برجسته‌ای برجای گذاشت که بسیار تأثیرگذار گشتند.
۴. گرچه هوسرل دیدگاه بولتسانو را از برخی زوایا نقد می‌کند، همان‌طور که در جای خود نشان داده‌ایم، چهارچوب راه‌حلی که هوسرل پیش می‌نهد بی‌شبهت به بولتسانو نیست. هوسرل خود در «بحث انتقادی از تواردوفسکی» (۱۸۹۴) به نوعی به این تأثیرپذیری از بولتسانو معترف است؛ چون، پس از آن که خلاصه‌ی دیدگاه خود را بیان می‌کند، می‌گوید: «احتمالاً این درست همان دیدگاه بولتسانو بود» (Husserl, 1979, p. 353; Husserl, 1994, p. 392).
۵. بولتسانو گاه به تصریح ایده را در عرض گزاره (proposition)، و به‌عنوان اجزای سازنده‌ی گزاره مثل موضوع و محمول و رابط، به کار می‌گیرد؛ و بلکه به‌عنوان هر پدیده‌ی ذهنی مادامی که دارای حکم یا تصدیق (judgment or assertion) نباشد (Bolzano, 1973, § 48, pp. 77-78). پس ایده‌ی بولتسانو ظاهراً همان «تصور» نزد اندیشمندان مسلمان است که قسیم «تصدیق» واقع می‌شود.
۶. بولتسانو تقریباً همین مباحث را با تفصیل بیش‌تر در فصل ۱۴۲ تکرار می‌کند.
۷. برای نمونه، در مورد مثالی چون ایده‌ی خدا که دیدیم بولتسانو برای آن تعبیر ابژه‌ی موجود واقعی به کار برد، در فصل ۵۴ در چنین مواردی تعبیر «وجود، فعلیت، هم‌چنین وجود بالفعل» (existence, actuality, also actual existence) را به کار می‌برد (Bolzano, 1973, § 54, p. 85). یک نکته‌ی مهم در مورد وجود بالفعل این است که بولتسانو همین‌جا به تصریح می‌افزاید که وجودهای ذهنی از چنین وجود بالفعلی برخوردارند: «ایده‌های اندیشه، یعنی اندیشه‌ها، قطعاً دارای وجود (existence) هستند در ذهن هر کسی که بدان‌ها می‌اندیشد» (Bolzano, 1973, § 54, p. 85). قطعاً این همان دیدگاه وجود ذهنی اندیشمندان مسلمان است که می‌گویند وجود ذهنی اصلاً وجودی بالفعل است.
۸. نمی‌توان گفت منظور بولتسانو همان مادی و مجرد باشد؛ چون دیدیم برای نمونه خدا را، با آن که مجرد است، به تصریح موجود واقعی می‌داند. ولی هوسرل در پژوهش‌های منطقی به تصریح موجود واقعی را همان زمانی دانسته است؛ و به‌عکس (Husserl, 2001, II, 8, p. 249). همچنین نمی‌توان گفت بولتسانو موجودهای غیرواقعی، هم‌چون گزاره‌ها، را به این خاطر دارای شیئیت می‌داند که در علم غیرمادی خدا تحقق دارند؛ چه، به تصریح رد می‌کند که منظور او همین باشد (Bolzano, 1973, § 25, p. 58).
۹. بولتسانو خود در فصل ۶۰ انضمامی و انتزاعی را در معنای جدیدی به کار می‌برد (Bolzano, 1973, § 60, pp. 92-93).

10. Doch wieder so viel wie

11. einen absurden unendlichen Regress

راه‌حلی به دشواری تسلسل در ابژه در رد وجود ذهنی ۲۳

۱۲. به عبارت دقیق‌تر: ابژه «بین ذهن ما و مطابق خارجی مربوطه‌ی خود» ساخته شود.

13. eternal existence

14. being (existence or actuality)

۱۵. البته امروزه کانتوریان که بی‌نهایت بالفعل را می‌پذیرند، ظاهراً از پذیرش چنین تسلسل‌هایی امتناع نخواهند کرد.

16. §11. Die Überzeitlichkeit des Satzes als identisch idealer Sinn. Wissenschaft als ein System von sätzen (§11. *The Supratemporality of the Proposition as Identically Ideal Meaning, Science as a System of Propositions.*)

گرچه مقایسه‌ی مفصل این فصل با سخنان یادشده‌ی بولتسانو و نشان دادن تأثیر فراوان بولتسانو بر هوسرل در جای خود بسیار سودمند است، در ادامه تنها تا جایی بدان می‌پردازیم که در نقد و بررسی تسلسل یادشده به کار آید.

17. überzeitlich/atemporal

18. Rätsel/puzzle; Wunder/miracle; Problem

19. Wahrheit/truth

۲۰. با وجود این تصریح‌های خود هوسرل که نشان می‌دهد افلاطونی‌گری او مستقل از آگاهی ما است، آندره دارتیگ درصدد برآمده است افلاطونی‌گری هوسرل را مطلقاً این‌گونه توجیه کند که چنین ذواتی صرفاً در آگاهی‌اند و جدای از آن هیچ وجودی، هم‌چون مُثُل نامحسوس افلاطونی، ندارند. (دارتیگ، ۱۳۹۲، صص ۲۳-۲۰) به این تفسیر اشکال‌های زیادی می‌توان وارد کرد. مثلاً می‌دانیم که ذواتی که در آگاهی ما هستند، به تعبیر هوسرل، دچار «آمد و رفت» می‌شوند و بنابراین زمانی‌اند؛ حال آن‌که ذوات ممکن به تصریح هوسرل غیرزمانی‌اند. (در جای خود، درباره‌ی ذوات ممکن مجرد و غیرزمانی نزد هوسرل پیش‌تر بحث کرده‌ایم.)

21. ein falseher Satz / a false proposition

22. Überzeitlichkeit/supratemporality

23. Sinn und Bedeutung / sense and meaning

24. Bedeutungsgehalt / meaning content

25. grammatischen Aussage / grammatical statement

۲۶. راسل نیز پدیدارها را همان وجود ذهنی می‌داند: او در کتاب *مسائل فلسفه* در فصل بود و نمود (appearance and reality) نخست مفصل بحث نمود را مطرح می‌کند و بعد سیاق عبارات به وضوح نشان می‌دهد او - در برابر بود خارجی - نمود را با ذهن (mind) یکی می‌گیرد (راسل، ۲۵۳۶، صص ۲۹-۲۴). وی سپس در فصل بعدی به جای تعبیر نمود اصلاً همان تعبیر ذهن را - در معنای نمود - به کار می‌برد (راسل، ۲۵۳۶، صص ۳۷-۳۴؛ و نیز نک: ص ۴۲ و ص ۴۵ و ...).

۲۷. البته ما از این‌جا به هیچ روی راه‌حل وجود ذهنی در معدوم‌ها را نتیجه نمی‌گیریم. بلکه صرفاً وجود ذهنی قضایا را می‌پذیریم.

۲۸. کبرای استدلال ما این بود که «با از بین رفتن ... قضایای صادق در ذهن انسان‌ها گرچه متعلق خارجی این‌ها از بین نمی‌روند، ولی صدق این قضایا از بین می‌رود.» این نکته‌ای است که باید در آن

و پی‌آمدهایش بسیار درنگ کرد و راه‌حل‌های مبتنی بر آن را معتنم شمرد! چون در مورد قضیه‌ای چون (ق) «تهران پایتخت ایران است» اشکال را در تقریر تقویت‌شده‌ی خود این‌گونه می‌شود پیش‌کشید که در هر شرایطی در ذهن زید «قضیه‌ی (ق) صادق است»؛ وگرنه بر پایه‌ی امتناع رفع نقیضان در ذهن زید باید قضیه‌ی (ق) صادق نباشد (= صدق نه-ق). ولی اگر در ذهن زید (ق) «تهران پایتخت ایران است» صادق نباشد، در این صورت در جهان کنونی تهران نباید پایتخت ایران باشد! البته چون پایتخت نبودن تهران برای ایران پذیرفتنی نیست، پس پذیرفتنی نیست که در ذهن زید قضیه‌ی (ق) صادق نباشد. بدین‌سان در ذهن زید «قضیه‌ی (ق) صادق است!» (دوباره به‌همین روش بر پایه‌ی امتناع رفع نقیضان می‌توان نتیجه گرفت که در ذهن زید «قضیه‌ی (ق) صادق است» صادق است». و به‌همین‌سان تا بی‌پایان! کبرای یادشده - که در درون خود از قاعده‌ی سالبه به انتفای موضوع بهره گرفته است - می‌تواند چنین اشکالی را فروگشاید. چون برپایه‌ی این کبرا برای صدق یک قضیه هم باید متعلق خارجی موجود باشد و هم قضیه‌ی مربوطه در ذهن کسی چون زید. پس گرچه در جهان خارج «تهران پایتخت ایران است»، اگر زید اجزای این قضیه را در ذهن خود کامل تصور نکند قضیه‌ی مربوطه موجود نبوده و بنابراین صدق مرتبط به دو طرف نیز - به‌خاطر نبود یکی از آن دو طرف - نمی‌تواند تحقق یابد.

ولی شگفت این‌که هنوز هم می‌توان اشکال را تقویت کرد: اگر در هر شرایطی در ذهن زید یک چنین قضیه‌ای صادق نباشد در این صورت در ذهن زید نقیض آن یا صادق است یا صادق نیست. اگر نقیض آن صادق باشد گفته شد که امری چون پایتخت نبودن تهران برای ایران پذیرفتنی نیست. ولی اگر نقیض آن هم صادق نباشد رفع نقیضان است. این رفع نقیضان را بر پایه‌ی استدلال اخیر (یعنی بر پایه‌ی مبادی پذیرفته شده‌ی مای رقیب و به‌صورت جدلی) نیز می‌توان نتیجه گرفت: بر پایه‌ی چنین استدلالی همچنین می‌توان نتیجه گرفت که در ذهن زید نه-ق) «تهران پایتخت ایران نیست» نیز صادق نیست. چون در ذهن زید اجزای این قضیه‌ی سلبی نیز کامل تصور نشده و بنابراین این قضیه هم موجود نبوده و از این‌رو صدق مرتبط به دو طرف نیز - به‌خاطر نبود یکی از آن دو طرف - نمی‌تواند تحقق یابد! ولی اگر نه-ق) نیز صادق نباشد رفع نقیضان پدید می‌آید: در ذهن زید نه (ق) صادق است و نه نه-ق)!

در پاسخ عجالاً برپایه‌ی منطق سنتی به‌اختصار می‌توان گفت اگر چنین استدلالی درست باشد تا اندازه‌ای مانند آن را در مواردی دیگر - که مشکل‌سازند - نیز می‌توان مطرح کرد. مثلاً می‌شود ادعا کرد در هر شرایطی «دایره‌ی مربع صادق است»؛ وگرنه یا کاذب است یا کاذب هم نیست. اولی درست نیست. چون اگر مفهوم «دایره‌ی مربع» مد نظر باشد، کلاً هیچ مفهومی متصف به کذب نمی‌شود؛ چراکه کذب (و صدق) تنها وصف قضیه است. و اگر مصداق «دایره‌ی مربع» مد نظر باشد، عدم به طریق اولی متصف به کذب نمی‌شود؛ چراکه گفتیم کذب (و صدق) تنها وصف قضیه است. اما حالت دوم - که کاذب هم نبود - این رفع نقیضان است. اینک، چون هیچ‌یک از این دو پذیرفتنی نیست، پس «دایره‌ی مربع صادق است!» - که البته چنین نتیجه‌ای پذیرفتنی نیست. بنابراین همان‌سان که «دایره‌ی مربع» متصف به صدق و کذب نمی‌شود و رفع نقیضان نیز لازم نمی‌آید،

هنگامی هم که زید تصوری از پایتخت بودن/نبودن تهران ندارد این عدم ذهنی متصف به صدق و کذب نمی‌شود و رفع نقیضان نیز لازم نمی‌آید.

پس عدم صدق نه-(ق) در این جا در نهایت مشکلی برای امتناع رفع نقیضان پدید نمی‌آورد. چه، دو طرف نقیض در این جا در واقع بدین صورت خود را نشان می‌دهد که: زید یا (۱) اجزای قضیه‌ی (ق) را در ذهن خود کامل تصور کرده است یا (۲) نکرده است. اگر نکرده باشد، یا (۱-۲) اجزای قضیه‌ی نه-(ق) را در ذهن خود کامل تصور کرده است یا (۲-۲) نکرده است. اکنون در این جا برای این که رفع نقیضان حقیقی پدید آید در کنار این سه حالت - یعنی (۱)، (۱-۲) و (۲-۲) - باید حالت جدیدی اثبات شود؛ که البته نشده است. (به عبارتی، رفع نقیضان واقعی این است که مثلاً در مثال یادشده در جهان خارج نیز لازم بیاید که تهران نه پایتخت ایران باشد و نه نباشد؛ و حال آن که این جا چنین نیست).

29. third man argument

منابع

۱. الاصفهانی، شمس‌الدین ابوالثناء محمود بن عبدالرحمن، (۲۰۲۰ م)، *تسدید القواعد فی شرح تجرید العقائد و معه حاشیة التجرید السید الشریف زین‌الدین ابوالحسن علی بن محمد بن علی الجرجانی و معه منهوات الجرجانی و الحواشی الاخری*، ج ۲، تحقیق: اشرف الطاش، محمدعلی قوجا، صالح کون آیدن، محمد یتیم، استانبول: نشریات وقف الدیانة الترتکی.
۲. تفتازانی، مسعود بن عمر، (۱۳۷۰)، *شرح المقاصد، تحقیق و تعلیق: عبدالرحمن عمیره*، تصدیر: صالح موسی شرف، الطبعة الاولى، الجزء الاول، قم: منشورات الشریف الرضی.
۳. جرجانی، میر سید شریف، (۲۰۲۰ م) ← الاصفهانی (۲۰۲۰ م).
۴. حلّی، حسن بن یوسف، (۱۴۱۷ق)، *کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد*، به تصحیح حسن حسن‌زاده آملی، قم: مؤسسه النشر الاسلامی.
۵. حلّی، حسن بن یوسف، (۴۱۹ق)، *نهایة المرام فی علم الکلام*، ج ۲، تحقیق: فاضل عرفان، چاپ اول، قم: مؤسسه الإمام الصادق (ع).
۶. حیدری، سید کمال، (۱۴۲۶ق)، *دروس فی الحکمه المتعالیه: شرح کتاب بدایة الحکمه*، ج ۱، قم: دار فراق.
۷. حیدری، سید کمال، (۴۳۷ق)، *شرح نهایة الحکمه*، بقلم: علی حمود العبادی، ج ۱، بیروت: مؤسسه الهدی.
۸. دار تیگ، آندره، (۱۳۹۲)، *پدیدارشناسی چیست؟*، ترجمه‌ی محمود نوالی، چاپ هفتم، تهران: سمت.
۹. راسل، برتراند (۲۵۳۶ شاهنشاهی [=۱۳۵۶])، *مسائل فلسفه*، ترجمه‌ی منوچهر بزرگمهر، چاپ سوم، تهران: خوارزمی.
۱۰. شیرازی، صدرالدین محمد بن ابراهیم، (۱۴۱۰ق)، *الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه*، ج ۷، بیروت: دار احیاء التراث العربی.

- ۲۶ فصلنامه اندیشه دینی دانشگاه شیراز، دوره ۲۱، سری ۴، زمستان ۱۴۰۰، شماره ۸۱، صص: ۱-۲۸
۱۱. شیرازی، صدرالدین محمد بن ابراهیم، (۱۳۶۴)؛ *تفسیر القرآن الکریم*، تصحیح محمد خواجوی، ج ۲، قم: انتشارات بیدار.
۱۲. صمدی آملی، داوود، (۱۳۸۶)؛ *شرح نهاییه الحکمه*، ج ۱، قم: قائم آل محمد (عج).
۱۳. طباطبایی، محمدحسین، (۱۴۳۰ ق)، *نهاییه الحکمه*، تصحیح و تعلیق: عباس علی زارعی سبزواری، ج ۱، قم: مؤسسه النشر الاسلامی.
۱۴. طباطبایی، محمدحسین، (۱۳۸۶)، *نهاییه الحکمه*، صححها و علق علیها: غلامرضا فیاضی، چاپ چهارم، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
۱۵. طباطبایی، محمدحسین، (۱۴۲۰ ق)؛ *بدایه الحکمه*، تصحیح و تعلیق: عباس علی زارعی سبزواری، قم: مؤسسه النشر الاسلامی.
۱۶. طوسی، خواجه نصیرالدین، (۱۳۵۹)؛ *تلخیص المحصل*، به اهتمام عبدالله نورانی، تهران: دانشگاه تهران و مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مک گیل.
۱۷. فیاضی، غلامرضا، (۱۳۸۶) ← طباطبایی، (۱۳۸۶).

References

1. Bolzano, Bernard (2004), *On the Mathematical Method and Correspondence with Exner*, Translated by Rolf George and Paul Rusnock, Amsterdam: Rodopi.
2. Bolzano, Bernard (1973), *Theory of Science*, Edited, with an Introduction, by Jan Berg, Translated by Burnham Terrell, Netherlands, Dordrecht: D. Reidel Publishing Company.
3. Bolzano, Bernard (1972), *The Theory of Science: Die Wissenschaftslehre oder Versuch einer Neuen Darstellung der Logik*, Edited and Translated by Rolf George, University of California Press.
4. Dartigues, André (2013), *Qu'est-ce que la phénoménologie?*, Persian Translation by: Maḥmūd Nawālī, Tehran: Samt. [In Persian]
5. Fayyādī, Ghulāmriḍā (2007), In: *Ṭabāṭabāyī* (2007)
6. Ḥaydarī, Kamāl (2005), *Durūs fī al-Ḥikmah al-Muta'ālīyah: Sharḥ Kitāb Bidāyat al-Ḥikmah, Vol. 1.*, Qum: Dār Farāqīd. [In Arabic]
7. Ḥaydarī, Kamāl (2016), *Sharḥ Nihāyat al-Ḥikmah, Vol. 1.*, Bayrūt: Mu'assasat al-Hudā. [In Arabic]
8. Ḥillī, Ḥasan ibn Yūsuf (2004), *Kashf al-Murād fī Sharḥ Tajrīd al-I'tiqād*, Edited by: Ḥasan Ḥasan'zādah Āmulī, Qum: Mu'assasat al-Nashr al-Islām. [In Arabic]
9. Ḥillī, Ḥasan ibn Yūsuf (1998), *Nihāyat al-Marām fī 'Ilm al-Kalām, Vol. 2.*, Edited by: Fāḍil 'Irfān, Qum: Mu'assasat al-Imām al-Ṣādiq. [In Arabic]
10. Husserl, Edmund (1999), "Intentional Objects", In: Rollinger, 1999, pp. 251-284.

11. Husserl, Edmund (1994), "Intentional Objects", In: Husserl, 1994, *Husserliana*, Vol. 5, Translated by Dallas Willard, pp. 345-387.
12. Husserl, Edmund (1994), *Husserliana*, Vol. 5, *Edmund Husserl-Early Writings in the Philosophy of Logic and Mathematics*, Editor: Rudolf Bernet, Netherlands, Springer Science+Business Media Dordrecht.
13. 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.
14. Husserl, Edmund (2001), *Logical Investigations*, Translated by J. N. Findlay, Edited by Dermot Moran, London and New York: Routledge.
15. Husserl, Edmund (2003), *Alte und Neue Logik: Vorlesung 1908/09*, in: *Husserliana: Materialien band 6*, Edited by E. Schuman, Netherlands: Springer.
16. Husserl, Edmund (1996), *Husserliana 30: Logik und Allgemeine Wissenschaftstheorie (Vorlesung 1917/18 mit ergänzenden Texten aus der ersten Fassung 1910/11)*, Edited by Ursula Panzer, Netherlands, Dordrecht: Kluwer Academic Publishers.
17. Husserl, Edmund (2019), *Logic and General Theory of Science: Lectures 1917/18 with Supplementary Texts from the First Version of 1910/11 (Husserliana: Edmund Husserl Collected Works, Volume XV)*, Translated by Claire Ortiz Hill, Editor: Julia Jansen, Springer.
18. Husserl, Edmund (1894), "Intentionale Gegenstände", In: Husserl, 1979, pp. 303-348.
19. Husserl, Edmund (1979), *Husserliana 22: Aufsätze und Rezensionen (1890-1910)*, Edited by Bernhard Rang, The Hague: Martinus Nijhoff Publishers.
20. Husserl, Edmund (1984), *Einleitung in die Logik und Erkenntnistheorie: Vorlesungen 1906/07*, in: *Husserliana XXIV*, Edited by Ullrich Melle, The Hague: Martinus Nijhoff.
21. al-Iṣfahānī, Shams al-Dīn Abū al-Thanā' Maḥmūd ibn 'Abd al-Raḥman (2020), *Tasdīd al-Qawā'id fī Sharḥ Tajrīd al-'Aqā'id*, Wa-ma'ahu Ḥāshiyat al-Tajrīd al-Sayyid al-Sharīf Zayn al-Dīn Abū al-Ḥasan 'Alī ibn Muḥammad ibn 'Alī al-Jurjānī, Wa-ma'ahu Minhuwāt al-Jurjānī wa-al-Ḥawāshī al-Ukhrā, Vol. 2., Taḥqīq: Ashraf Āltāsh, Muḥammad 'Alī Qūjā, Šāliḥ Kūn Āyḍin, Muḥammad Yatīm, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları. [In Arabic]
22. Rollinger, Robin D. (1999), *Husserl's Position in the School of Brentano*, Netherlands, Springer Science+Business Media Dordrecht.
23. Russell, Bertrand (1912), *The Problems of Philosophy*. Reprinted in: Oxford University Press 1951.
24. Şamadī Āmulī, Dāwūd (2007), *Sharḥ Nihāyat al-Ḥikmah, Vol. 1.*, Qum: Qā'im Āl Muḥammad. [In Persian]
25. al-Sharīf al-Jurjānī, 'Alī ibn Muḥammad (2020), In: al-Iṣfahānī (2020).

26. Shīrāzī (Mullā Ṣadrā), Ṣadr al-Dīn Muḥammad ibn Ibrāhīm (1989), *Ḥikmat al-Muta'ālīyyah fī al-Asfār al-Arba'ah al-'Aqlīyyah [The Transcendent Philosophy of the Four Journeys of the Intellect]*, Vol. 7., Bayrūt: Dār Iḥya al-Turāth al-'Arabī. [In Arabic]
27. Shīrāzī (Mullā Ṣadrā), Ṣadr al-Dīn Muḥammad ibn Ibrāhīm (1985), *Tafsīr al-Qur'ān al-Karīm*, Vol. 2., Edited by: Muḥammad Khajawī, Qum: Bīdār. [In Arabic]
28. Ṭabāṭabāyī, Muḥammad Ḥusayn (2009), *Nihāyat al-Ḥikmah*, Vol. 1., Edited with a Commentary by: 'Abbās 'Alī Zārī Sabzwārī, Qum: Mu'assasat al-Nashr al-Islāmī. [In Arabic]
29. Ṭabāṭabāyī, Muḥammad Ḥusayn (2007), *Nihāyat al-Ḥikmah*, Edited with a Commentary by: Ghulāmriḍā Fayyāḍī, Qum: Mu'assasah-'i Āmūzishī va Pazhūhishī-'i Imām Khumaynī. [In Arabic]
30. Ṭabāṭabāyī, Muḥammad Ḥusayn (1999), *Bidāyat al-Ḥikmah*, Edited with a Commentary by: 'Abbās 'Alī Zārī Sabzwārī, Qum: Mu'assasat al-Nashr al-Islāmī. [In Arabic]
31. Al-Taftāzānī, Sa'd al-Dīn Mas'ūd ibn 'Umar ibn 'Abd Allāh (1991), *Sharḥ al-Maqāṣīd*, Vol. 1., Edited by: 'Abd al-Raḥmān 'Amīrah, Qum: al-Sharīf al-Raḍī. [In Arabic]
32. Ṭūsī, Naṣīr al-Dīn Muḥammad ibn Muḥammad (1980), *Talkhīṣ al-Muḥaṣṣal*, Edited by: 'Abd Allāh Nūrānī, Tehran: the University of Tehran & Institute of Islamic Studies of McGill University Tehran Branch. [In Arabic]