

فلسفه، سال ۵۰، شماره ۱، بهار و تابستان ۱۴۰۱



10.22059/jop.2022.330716.1006648

Online ISSN: 2716-9748 --Print ISSN: 2008-1553

<https://jop.ut.ac.ir>

Generalizing the Descriptive Definition (*Rasm*) and Resolving the Complicated Formulae Objection Refuting the Mental Existence

Mahdi Assadi

Assistant Professor of Islamic Philosophy and Contemporary Wisdom, Institute for Humanities and Cultural Studies

Received: 16 September 2021

Accepted: 15 January 2022

Abstract

We know that Muslim philosophers regard the acquired knowledge (*al-ilm al-ḥuṣūlī*) as some kind of mental existence and response to the various objections refuting the mental existence. But some objections to the mental existence proposed by the western philosophers, such as Husserl's complicated mathematical formulae objection, are still unknown to Muslim philosophers and therefore have not received any response yet. Husserl's objection says that no man can imagine such possibilities as polygons with several billion sides. So, they cannot be in our minds. We will try to find a resolution to the complicated mathematical formulae objection mostly based on the principles of Muslim Philosophy – in particular of Ibn Sīnā's philosophy: sometimes we will reconstruct and generalize Ibn Sīnā's descriptive definition (*rasm* definition) resolution and sometimes too we ourselves will add some new points and counter-arguments. Such is the counter-argument: such an objection also makes problematic the opposite views – i.e. intuition of the platonic forms and intuition of the numbers in the enumerated in the very physical world. Reconstructing and generalizing the descriptive definition resolution too, shortly speaking, is: instead of imagining the complicated essences, we *here* offer relatively simple descriptive definition and imagine this definition. Finally, we will response to the objections of the descriptive definition resolution.

Keywords: Mental Existence, Complicated Formulae, Descriptive Definition, Husserl, Ibn Sīnā.

تعمیم تعریف رسمی و حل اشکال فرمول‌های

پیچیده در رد وجود ذهنی

مهدی اسدی*

استادیار گروه فلسفه اسلامی و حکمت معاصر پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی

(از ص ۱ تا ۱۷)

تاریخ دریافت مقاله: ۱۴۰۰/۶/۲۵، تاریخ پذیرش مقاله: ۱۴۰۰/۱۰/۲۵

علمی-پژوهشی

چکیده

می‌دانیم که فیلسوفان مسلمان علم حصولی را نوعی وجود ذهنی می‌دانند و به اشکال‌های متعدد وجود ذهنی نیز پاسخ می‌دهند؛ ولی برخی از اشکال‌هایی که اندیشمندان غربی به وجود ذهنی وارد کرده‌اند، مانند اشکال هوسرل درباره فرمول‌های پیچیده ریاضی، نزد فیلسوفان ما هنوز ناشناخته است و پاسخی دریافت نکرده است. طبق این اشکال، در ممکن‌هایی چون «چندمیلیارد ضلعی» هیچ انسانی قادر نیست صورتی از چنین شکل پیچیده ریاضی در ذهن خود تشکیل دهد؛ بنابراین، هنگامی که از ممکن‌هایی چون چندمیلیارد ضلعی سخن می‌گوییم و احکامی ایجابی برای آن اثبات می‌کنیم، چنین قضایایی نمی‌تواند در ذهن موجود باشد! ما خواهیم کوشید بیشتر بر پایه مبادی فلسفه اسلامی، به ویژه فلسفه سینوی، راه حلی برای این اشکال فرمول‌های پیچیده ریاضی پیدا کنیم: گاه به بازسازی و تعمیم راه حل تعریف رسمی ابن سینا خواهیم پرداخت و گاه نیز خود نکاتی نقضی و جدید بدان خواهیم افزود. پاسخ نقضی این است که چنین اشکالی تقریباً به همان اندازه دیدگاه‌های رقیب را نیز دچار مشکل می‌کند؛ دیدگاه‌هایی چون شهود مثل افلاطونی و شهود عدد در معدود در همین جهان مادی. تعمیم راه حل تعریف رسمی نیز به طور خلاصه این است که «اینجا» ما به جای اینکه بتوانیم خود ماهیت پیچیده را تصور کنیم، تعریف رسمی نسبتاً ساده‌ای از آن در ذهن خود تصور کرده، به خاصه آن می‌رسیم. به مناسبت، به اشکال‌های راه حل تعریف رسمی نیز پاسخ خواهیم داد.

واژه‌های کلیدی: وجود ذهنی، فرمول‌های پیچیده، تعریف رسمی، هوسرل، ابن سینا.

۱. مقدمه

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، نزد فیلسوفان ما هنوز ناشناخته است و پاسخی دریافت نکرده است. یکی از مهم‌ترین و دشوارترین اشکال‌های اندیشمندان غربی در این زمینه اشکال فرمول‌های پیچیده است. ما در اینجا این اشکال را از آثار هوسرل گزارش می‌کنیم و می‌کوشیم بدان پاسخ دهیم. توضیح کوتاه اینکه هوسرل در جای‌جای آثار خود، از جمله در سال ۱۸۹۴ در رساله «ابژه‌های التفاتی»^۱، مفصل به بحث حیث التفاتی معدوم‌ها پرداخته و لابه‌لای آن «مطلق وجود ذهنی» را مفصل به‌چالش کشیده است.

پارادوکس به‌اصطلاح بازنمایی‌های بی‌ابژه/دلالت‌های بی‌متعلق^۲ این مشکل را بررسی می‌کند که چگونه می‌توان بی‌تناقض به معدوم‌ها (مثل «مربع گرد»، «پادشاه کنونی فرانسه»، عددهای خیالی مانند $\sqrt{-1}$ ، اشیای ساختگی/پنداری در اساطیر مثل شیرهای چندسر) اشاره و از آنها حکایت کرد؛ به عبارتی، معمولاً معتقدند که هر بازنمایی به‌نحوی به ابژه/متعلق^۳ اشاره می‌کند، ولی بازنمایی‌های بی‌ابژه این را به‌چالش می‌کشد. مثلاً مربع گرد، مطابق با هیچ ابژه/متعلق^۴ نیست. می‌توانیم بگوییم مربع گرد ابژه/متعلق^۵ را بازنمایی می‌کند که هم‌زمان مربع و گرد است؛ ولی یقیناً چنین ابژه/متعلق^۶ وجود ندارد. به نظر هوسرل چنین پارادوکسی را حتی می‌توان به گزاره‌های کاذب یا شاید ممتنع نیز تعمیم داد. او می‌گوید شگفت این‌که با وجود زحمت‌های سنگین مدرسی‌ها چنین دشواری‌هایی هنوز برطرف نشده‌اند (Husserl, 1894: 303-304; Husserl, 1994: 345-346 & 1999: 251-252)!

هوسرل در ادامه به راه حل رایج «وجود ذهنی»^۳ گذشتگان اشاره می‌کند که می‌گفتند در این مواقع، «چه امور وجودی باشد و چه عدمی»، متعلق^۴ بازنمایی و حیث التفاتی همان صورتی است که به هر حال در ذهن ما وجود دارد (Husserl, 1894: 304; Husserl, 1994: 346 & Husserl, 1999: 252). البته می‌دانیم در موقعی که «امور وجودی» باشند، دست کم اندیشمندان مسلمان معمولاً چنین ادعایی نداشته و نگفته‌اند که در اینجا نیز ابژه و متعلق^۵ بازنمایی و حیث التفاتی همان صورتی است که در ذهن ما وجود دارد، بلکه می‌گفتند صورتی در ذهن است که به متعلق^۶ و شیء خارجی دلالت می‌کند. ولی در موقعی که امور عدمی باشند، معمولاً اندیشمندان مسلمان نیز چنین ادعایی داشته و گفته‌اند که در اینجا متعلق^۷ بازنمایی و حیث التفاتی تنها همان صورتی است که در ذهن ما وجود دارد. احتمالاً همین تصور نیمه‌نادرست-نیمه‌درست که هوسرل از وجود ذهنی گذشتگان داشته، باعث شده است تا او در اینجا درصدد برآید مطلق وجود ذهنی را انکار کند. در پیش‌نویس نامه هوسرل به مارتی^۴ نوشته شده در سال ۱۹۰۱ نیز^۵ چنین اشتباهی رخ داده است و او راه حل وجود ذهنی را چنین گزارش می‌کند: «بازنمایی‌های فاقد ابژه‌های حال^۶ وجود ندارند،

[ولی] بازنمایی‌های فاقد ابژه‌های بالفعل^۷ وجود دارند» (Husserl, 1979: 420 & Husserl, 1994: 474).

هوسرل چندین نقد به وجود ذهنی وارد می‌کند که به نظر ما مهم‌ترین آنها اشکال فرمول‌های پیچیده است. او در این نقد خود به راه حل «وجود ذهنی»، مثال نقضی چون فرمول‌های پیچیده ریاضی را پیش می‌کشد. وی می‌گوید اینکه هر بازنمایی به وسیله «صورتی ذهنی» به متعلق خود مربوط می‌شود، پنداری بیش نیست؛ چراکه بی‌شمار بازنمایی وجود دارد که در آن بازنمایی به وسیله صورتی ذهنی رخ نمی‌دهد و نیز بی‌شمار بازنمایی وجود دارد که در آن محال است بازنمایی به وسیله صورتی ذهنی رخ دهد. مثلاً یک ریاضی‌دان در یافتن صورت ذهنی برای نظام‌های فرمولی پیچیده^۸ به مشکل برمی‌خورد (Husserl, 1994: 347 & 1894: 305).

پس هوسرل در اینجا درباره فرمول‌های پیچیده ریاضی می‌گوید در ممکن‌هایی چون «چندمیلیارد ضلعی» هیچ انسانی قادر نیست صورتی از چنین شکل پیچیده ریاضی در ذهن خود تشکیل دهد؛ بنابراین، حتی هنگامی که از ممکنی چون چندمیلیارد ضلعی سخن می‌گوییم و احکامی ایجابی برای آن اثبات می‌کنیم، چنین قضایایی نمی‌تواند در ذهن موجود باشد! تا جایی که می‌دانم مشکل تصور ذهنی امور ممکن پیچیده‌ای چون چندمیلیارد ضلعی به معنای عام خود، ظاهراً برای اندیشمندان مسلمان مطرح نبوده است و پاسخ صریحی بدان نداده‌اند؛ یعنی آنها معمولاً بین تصور ذهنی امور ممکن پیچیده و تصور ذهنی امور ممکن ساده تمایزی ننهادند و گمان می‌کرده‌اند در هر صورت بی‌اشکال می‌توان از هر امر ممکنی تصویری ذهنی داشت. به هر روی، این اشکال را در دو حالت می‌توان مطرح کرد:

۱. ممکن پیچیده‌ای چون چندمیلیارد ضلعی در جهان خارج وجود داشته باشد؛
۲. ممکن پیچیده‌ای چون چندمیلیارد ضلعی در جهان خارج وجود نداشته باشد.

یعنی امر ممکنی چون چندمیلیارد ضلعی حتی اگر در جهان خارج وجود داشته باشد، باز هم وجود ذهنی با مشکل مواجه است، چه رسد به حالتی که در جهان خارج وجود نداشته باشد؛ چون گرچه چندمیلیارد ضلعی در جهان خارج وجود دارد، ولی هیچ انسانی هنگام علم بدان نمی‌تواند صورتی مطابق با آن در ذهن خود پدید آورد. پس علم حصولی هرچه باشد، صورت ذهنی مطابق با جهان خارج نیست!

۲. پاسخ نقضی به اشکال فرمول‌های پیچیده

در برابر چنین اشکال دشواری هم می‌توان پاسخ نقضی داد و هم می‌توان درصدد برآمد تا پاسخی حلی برای آن یافت. پاسخ نقضی این است که چنین اشکالی، از جمله در حالت ۱، تقریباً به همان اندازه دیدگاه‌های رقیب را نیز دچار مشکل می‌کند. مثلاً به علم یقینی می‌دانیم که «الف»

«یک میلیارد زوج است». برای اینکه به این قضیه یقینی علم داشته باشیم، نخست باید به اجزای آن علم داشته باشیم. اکنون فرض کنید وجود ذهنی درست نبوده و در اینجا علم همان شهود مثل افلاطونی باشد؛ پس ما نخست، باید «یک میلیارد» (و «زوج») را در عالم مثل شهود کنیم و آن را بفهمیم تا بعد الف را بفهمیم. در این فرض افلاطونی گروی، گرچه ما یک میلیارد را در عالم مثل شهود می‌کنیم، ولی به هیچ‌روی نمی‌فهمیم این عدد بسیار بزرگی که شهود می‌کنیم، چه عددی است! اینکه به هیچ‌روی نمی‌فهمیم این عدد بسیار بزرگی که شهود می‌کنیم، چه عددی است، خود این یک امر شهودی و وجدانی است. به عبارتی دیگر، اگر کسی بگوید شهود حتماً مستلزم فهم است، در این صورت مشکل را این‌گونه نیز می‌توان طرح کرد که چون ما توانایی فهم یک میلیارد را نداریم، پس اصلاً توانایی شهود یک میلیارد را نیز نداریم - چه در عالم مثل و چه در هر جای دیگری. بنابراین، در اینجا فرض افلاطونی گروی مشکل‌ساز است؛ چه، ما شهوداً می‌دانیم که یک میلیارد را در عالم مثل (یا جایی دیگر) شهود نمی‌کنیم.

به همین‌سان فرض کنید وجود ذهنی درست نبوده و در اینجا علم به قضیه صادقی چون الف و نیز علم به اجزای آن، همان شهود عدد در محدود در همین جهان مادی باشد. پس ما نخست باید یک میلیارد را در همین عالم ماده، مثلاً در «یک میلیارد درختی که در فلان جنگل وجود دارد»، شهود کنیم و آن را بفهمیم تا بعد الف را بفهمیم. ولی در این فرض، گرچه ما یک میلیارد را در همین عالم ماده و مثلاً در یک میلیارد درختی که در فلان جنگل وجود دارد شهود می‌کنیم، ولی، با همان بیان گذشته، به هیچ‌روی نمی‌فهمیم عدد درختان بسیار زیادی که در این جنگل شهود می‌کنیم، چه عددی است! پس باید بگوییم دیدگاه‌های رقیب نیز در چستی علمی چون الف پذیرفتنی نیست. اینک هر پاسخی که اینجا داده شود، در وجود ذهنی هم شاید بتوان پاسخی مشابه را مطرح کرد.^۹

۳. اخص از مدعا بودن اشکال فرمول‌های پیچیده

نقد دیگری که به این سخن هوسرل می‌توان وارد کرد آن است که در بهترین حالت، دلیل او اخص از مدعاست؛ یعنی وجود ذهنی یا امر پیچیده‌ای است به نحوی که چه‌بسا توانایی تصور آن را نداشته باشیم، مثل همان یک میلیارد، و یا اینکه چندان پیچیده نیست و توانایی تصور آن را داریم، مثل «یک» و «دو» و غیره. کسی که می‌خواهد مطلق وجود ذهنی را به چالش بکشد، دلیل او باید تا آن اندازه عام باشد که بتواند نشان دهد هر دو قسم پیچیده و غیر پیچیده مشکل‌ساز است. ولی دلیل هوسرل در بهترین حالت، تنها نشان‌می‌دهد قسم پیچیده مشکل‌ساز است. پس در امور غیر پیچیده هنوز می‌توان به وجود ذهنی پایبند بود.^{۱۰} بنابراین شاید کسی پیرو وجود ذهنی باشد و با این‌همه تنها در این امور غیر پیچیده از وجود ذهنی دفاع کند، و در امور پیچیده شاید مثلاً شگاکیت و اپوخه در پیش گیرد؛ خواه شگاکیت مطلق، خواه تنها تا هنگامی که راه حلی درخور برای آن بیابد.

۴. بازسازی و تعمیم راه حل تعریف رسمی ابن سینا در برابر اشکال فرمول‌های پیچیده

در مورد پاسخ حلّی، به نظر یافتن پاسخ حلّی قابل قبولی در برابر چنین اشکال دشواری به هیچ‌روی کار ساده‌ای نیست! تا جایی که می‌دانم بر پایه نظام سینوی و بلکه بر پایه مطلق فلسفه اسلامی قوی‌ترین پاسخی که می‌توان یافت، بازسازی و تعمیم راه حل تعریف رسمی است. به نظر ما درباره تصور ذهنی امر پیچیده‌ای چون یک‌تریلیون، می‌توان گفت ما آن را به صورت قانون وارِ ناپیچیده و «نسبتاً» بسیط تصور می‌کنیم؛ یعنی مثلاً می‌دانیم:

$$۱/۰۰۰/۰۰۰/۰۰۰/۰۰۰ = ۱۰^{۱۲}$$

برای فهم عدد «ده» به «توان» عدد «دوازده» کافی است مفهوم این سه واژه را بتوانیم در ذهن خود تصور کنیم. هنگامی که مفهوم ده، توان و دوازده را در ذهن خود تصور کردیم، مفهوم مرکب ناپیچیده و «نسبتاً» بسیطی در ذهن خود پدید آورده‌ایم که به همان عدد پیچیده دلالت می‌کند؛ چه، این مفهوم مرکب در واقع خاصه آن عدد پیچیده است و جز آن به مصداق دیگری نمی‌تواند عارض شود. در واقع، ما به جای اینکه بتوانیم خود ماهیت مورد نظر را تصور کنیم، تعریف رسمی^{۱۱} نسبتاً ساده‌ای از آن در ذهن خود تصور کرده‌ایم. این به عبارتی دیگر، یعنی گرچه می‌پذیریم که در ذهن خود بالاخره به کنه آن عدد پیچیده مورد نظر نرسیده‌ایم، ولی به خاصه آن رسیده‌ایم و می‌توانیم به نوعی به تمایز دست یابیم و درباره آن شیء مورد نظر سخن گوئیم، بی‌آنکه نگران خلط آن با موارد دیگر باشیم. پس علم ما گرچه مطابقت کامل با مطابق مربوط ندارد، ولی به جنبه‌هایی از درست همان امر مورد بحث دلالت می‌کند، نه به امور دیگری. کسانی چون ابن سینا حتی در امور ساده و غیر پیچیده نیز اعتراف کرده‌اند که رسیدن به ذات امور در حد وسع ما انسان‌ها نیست و ما تنها به جنبه‌ای از آنها می‌رسیم. او در مباحثات به تصریح می‌گوید ما انسان‌ها تنها به جنبه‌ای از اشیاء می‌رسیم و اینکه آنها را از یک وجه دانسته‌ایم، لازم نمی‌آید آنها را از همه وجوه بدانیم: «الإنسان ما یجهل أكبر مما یعرفه، و إذا عرف شيئاً من وجه فلیس یلزمه أن یعرفه من کل الوجوه، و لا ذلك یوقع خللاً فیما یعرفه» (ابن سینا، ۱۳۷۱: ۱۷۵).

در اینجا اگر بخواهیم مثلاً خود اعداد بزرگ را به صورت تفصیلی و بالفعل تصور کنیم، می‌توانیم برخی از خود آنها را در طی زمان، و نه آنی، تصور کنیم. مثلاً هنگامی که کتابی دوپست صفحه‌ای با ۱۰۰/۰۰۰ واژه را مطالعه می‌کنیم، در طی زمان خود عدد ۱۰۰/۰۰۰ را، فارغ از ارزشمندی یا بی‌ارزشی چنین کاری، در ضمن معدود تصور کرده‌ایم. ولی اگر عددها خیلی بزرگ‌تر باشند، یک انسان عادی با عمر متوسط ۷۰-۸۰ ساله هرگز به صورت بالفعل و تفصیلی خود آن اعداد خیلی بزرگ را نمی‌تواند تصور کند. پس در اعداد بزرگ‌تر باید به همان مفهوم‌سازی‌های قانون‌وار کلی رسمی، و نه حدّی، بسنده کند.

پس «گاهی» ما به جای اینکه بتوانیم خود ماهیت پیچیده را تصور کنیم، تعریف رسمی نسبتاً ساده‌ای از آن در ذهن خود تصور کرده و به خاصه آن رسیده‌ایم و از این راه می‌توانیم به نوعی به

تمایز دست یابیم و درباره آن شیء مورد نظر سخن بگوییم. اینک می‌افزاییم ابن سینا به مناسبتی به کوتاهی نکته‌ای را اظهار داشته که می‌توان با شرح، بازسازی و تعمیم آن به یک چنین راه حل رسمی‌ای رسید: «... اعتبار العدد من حيث أحاده مما يصعب على التخيل و على العبارة فيصار إلى الرسوم من الواجب» (ابن سینا، ۱۳۸۵: ۱۲۹؛ نیز ← بهمنیار، ۱۳۷۵: ۳۶۸-۳۶۹؛ اللوکری، ۱۳۷۳: ۸۶؛ ملاصدرا، بی‌تا: ۱۱۲؛ ترجمه و شرح الهیات شفاء: ۲۲۹ و حسینی عریضی امامی، بی‌تا: ۲۱۴). شرح کوتاه مصباح در اینجا چنین است:

اگر بخواهیم برای عدد آنگونه که ما خود گفته‌ایم تعریف حقیقی ارائه دهیم باید واحدهای آن مرتبه خاص را نشان دهیم. مثلاً در تعریف عدد ۹۸۷ باید واحدهای آن را یکی یکی حساب کنیم، آن‌گاه به تعریف عدد ۹۸۷ دست یابیم. اما، این کار، تخیل بسیار مشکل است. زیرا، اساساً در ذهن انسان حتی واحدهای عدد ۹۸۷ ثبت نمی‌شود؛ تا چه رسد به اعداد نجومی! از اینرو، در باب عدد، از تعریف‌های حقیقی صرف نظر می‌شود و تنها به رسم آنها اکتفا می‌گردد. (مصباح یزدی، ۱۳۹۱: ۴۰۴)

ملاهادی سبزواری (۱۲۱۲-۱۲۸۹ق) نیز در حاشیه خود بر الهیات شفا این توضیح کوتاه را آورده است که مثلاً تعریف رسمی هزار در اینجا می‌شود ده تا صد: قوله «مما يصعب على التخيل و على العبارة»، لأجل صعوبة إعتبار الأحاد للكثرة في تحديد الأعداد لتحديد الألف مثلاً على التخيل و على الإعتبار؛ فلهذا من الواجب أن يصار إلى الرسوم و يقال مثلاً الألف مركب من عشرة منات. هی. (ابن سینا، ۱۰۳۳ق: برگ ۵۶؛ ابن سینا، ۱۲۹۵ق: برگ ۳۷ و ابن سینا، ۱۲۹۹ق: برگ ۲۶؛ مثال سبزواری را بسنجید با حاشیه ناشناس «۱۲» در: ابن سینا، بی‌تا: برگ ۳۰).

به تعبیر میرزا جان باغنوی (۹۳۰-۹۹۵ یا ۹۹۴ق)، در چنین مواردی به جای حدود اشیاء به رسم‌های آنها، یعنی «لازمه»‌های آنها بسنده می‌کنیم (ابن سینا، پیش از ۹۹۷ق: برگ ۲۹ و ابن سینا، ۹۹۵ق: برگ ۶۷۳).

برای فهم عبارت ابن سینا و ربط آن به تصور امور پیچیده، نخست باید دانست که ابن سینا می‌گوید تعریف حدی یک عدد و تصور ذات آن، مثلاً ۵، این است که بگوییم این عدد حاصل اجتماع ۱ و ۱ و ۱ و ۱ و ۱ است؛ ولی اگر بگوییم ۵ حاصل اجتماع ۲ و ۳ (یا ۱ و ۴ یا ...) است، این دیگر تعریف حدی نیست، بلکه تعریفی رسمی است که از راه تصور خاصه‌های این عدد به دست آمده است و نه از راه تصور ذات آن. از اینجا معلوم می‌شود که هر چقدر عدد بزرگ‌تر باشد، باید به همان اندازه واحد (= ۱) بیشتری در ذهن خود تصور کنیم که البته گاه نه تخیل چنین چیزی برای ذهن بشری شدنی است و نه حتی نوشتن آن بر روی کاغذ. مثلاً عدد بزرگی چون $2^{77232917}$ یعنی اجتماع ۱ و ۱ و ۱ و ... و ۱ به تعداد $2^{77232917}$ بار. ولی این عدد بسیار بزرگ همان‌طور که برای ما قابل تخیل نیست، به سادگی قابل نگارش نیز نیست. پس در واقع، در صورتی که امر پیچیده ذهنی عددی بزرگ باشد، این عبارت ابن سینا می‌گوید از طریق رسم می‌توان آن را شناخت. ولی می‌توان

این راه حل رسمی را تعمیم داد تا منحصر به عددهای بزرگ نباشد، بلکه بسیاری^{۱۲} از امور پیچیده ذهنی را دربرگیرد. نکته مهم در اینجا این است که شاید بسیاری از مفهوم‌سازی‌های قانون‌وار کلی، رسم‌ها و لازمه‌های عددی بزرگ و پیچیده، خود امری پیچیده باشند. در این صورت، تنها آن تعریف‌های رسمی در بحث ما به کار خواهد آمد که امر چندان پیچیده‌ای نباشد.

گفتنی است از میان شارحان ابن سینا، محقق خوانساری به مخالفت با تعریف رسمی ابن سینا در این بحث پرداخته و به جای آن به راه حل اجمالی^{۱۳} پای می‌فشد: «... لَمَا كَانَ ذَكَرَ جَمِيعِ الْأَحَادِ صَعْبًا يَصَارُ إِلَى مَجْمَلَاتِهَا لَا إِلَهِيَ إِلَّا اللَّهُ كَمَا ذَكَرَهُ الشَّيْخُ» (خوانساری، ۱۳۷۸: ۵۴۱؛ و نیز ← خیرآبادی، ۱۲۸۳: ۱۶۶). خلاصه اشکال آقا حسین خوانساری این است که مثلاً در مورد ۱۰ اگر بگوییم ۱۰ حاصل اجتماع ۵ و ۵ است یا حاصل اجتماع ۶ و ۴ است یا ...، همه اینها تعریف حدی است و هیچ خدشه‌ای در وحدت تعریف حدی پدید نمی‌آورد؛ چراکه در نهایت همگی به این برمی‌گردد که گفته شود ۱۰ حاصل اجتماع ۱ و ۱ و ۱ و ... است. پس هیچ‌یک از اینها تعریف رسمی نیست (خوانساری، ۱۳۷۸: ۵۴۰ و نیز ← خیرآبادی، ۱۲۸۳: ۱۶۷-۱۶۶).

به فرض که این اشکال خوانساری وارد باشد، در بحث کنونی تأثیری ندارد؛^{۱۴} چراکه از قبیل مناقشه در مثال است. یعنی برای ارائه تعریف رسمی از مثلاً ۱۰۰۰ نیازی نیست آن تعریف رسمی حتماً به صورت ۳+۹۹۷ یا ۵۰۰+۵۰۰ یا ... باشد، بلکه از راه‌های دیگری، مثلاً ۱۰^۳، نیز می‌توان به تعریف رسمی و ارائه مفهوم‌سازی‌های قانون‌وار کلی^{۱۵} پرداخت.

نکته دیگر اینکه علوی عاملی، با غفلت از نکته اصلی مطلب ابن سینا، در شرح «یصعب علی التخیل» می‌نویسد: «وذلك لكون الوحدة اعرف عند العقل من الكثرة فيصعب على التخیل تصوره و تعبیره» (علوی عاملی، بی‌تا: برگ ۱۴۲). ولی نکته اصلی این نیست که از میان وحدت و کثرت کدام‌یک نزد عقل شناخته‌شده‌تر است و کدام‌یک نزد خیال، بلکه نکته اصلی این است که تصور ذات اعداد («بزرگ») با مشکل مواجه است؛ خواه نزد عقل خواه نزد خیال. با این همه، اصل تمرکز بر تفاوت عقل و خیال از نظر تاریخی می‌تواند مهم باشد؛ چه، کسانی چون دکارت و لایب‌نیتس و ... (معمولاً بدون هیچ‌گونه توضیحی) پای می‌فشارند که این خیال است که نمی‌تواند امور پیچیده را واضح و متمایز تصور کند، نه عقل. مثلاً دکارت با آنکه مسئله امور ذهنی پیچیده برای او مطرح بوده، در نهایت هیچ پاسخ قانع‌کننده‌ای بدان نداده است. او درباره امر پیچیده‌ای چون «شکل هزار ضلعی» با پذیرش اینکه «تخیل» نمی‌تواند بدان تعلق گیرد (دکارت، ۱۳۹۱: ۹۳؛ و نیز بسنجید با: دکارت، ۱۳۸۴: ۱۲۳)، بدون هیچ توضیحی مدعی است «تعقل محض»/ «فهم» می‌تواند (دکارت، ۱۳۹۱: ۹۳-۹۴)، آن هم نه صرفاً به‌گونه‌ای نامبهم، بلکه «با بیشترین وضوح و تمایز» (دکارت، ۱۳۸۴: ۴۷۰)!

ولی اشکال یادشده ما در نقد راه حل شهود اعداد بزرگ در مثل افلاطونی یا معدود مادی، ملاک وضوح و نیز ظاهراً ملاک تمایز دکارتی را در تعقل محض/ فهم هم به چالش می‌کشد: در قضیه‌ای چون الف «مجموعه زوایه‌های هزار ضلعی برابر با ۱۷۹۶۴۰ درجه است»، ما نه تصویری

«واضح» از خود هزار ضلعی داریم و نه ظاهراً، به طریق اولی، تصویری «متمایز» از آن، و با این همه، به الف علم یقینی داریم. به عبارتی دقیق‌تر، نه تعقلی / فهمی واضح از هزار ضلعی داریم و نه ظاهراً تعقلی / فهمی متمایز.^{۱۶}

از نظر تاریخی چنین دیدگاهی را ما تا فخر رازی ریشه‌یابی کرده‌ایم:

... ان القوة الخيالية لا تقوى على استحضار امور كثيرة و تخيلات مختلفة دفعة واحدة لانها كيف كانت لا تتم الا بالآلة جسمانية و اما القوة العقلية فانها تقوى على ذلك و الذي نجد من انفسنا كالمتعذر عائد الى القوة الخيالية لا الى القوة العقلية (فخر رازی، ۱۴۱۱: ۳۵۷/۱؛ بسنجید با: ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۳۸۰/۳ و جوادی آملی، ۱۳۹۶: ۱۸/۳۸۹-۴۰۹).

به هر روی، چنان‌که پیش‌تر نیز اشاره کردیم، افزون بر تخیل، در تعقل هم روشن نیست چگونه می‌توان صورتی ذهنی از امور پیچیده داشت. پس تفکیک بین تخیل و تعقل مشکلی را حل نمی‌کند، مگر اینکه مفصل توضیح دهند چرا و چگونه می‌توان امور پیچیده را در ذهن تصور عقلی کرد.

اینک بگذارید به مناسبت، اشکالی مقدر درباره راه حل تعریف رسمی پیش بکشیم و به کوتاهی پاسخی پیش نهیم. ممکن است گفته شود هنگامی که بسیاری از مردم درباره اعداد بزرگی چون یک‌تریلیون سخن می‌گویند، آنها هیچ تعریف رسمی‌ای، همچون ۱۰^{۱۲}، در ذهن خود تصور نمی‌کنند. گواه چنین ادعایی این است که اگر از آنها بپرسیم که یک‌تریلیون چیست و آیا یک‌تریلیون مساوی ۱۰^{۱۲} است، برخی از آنها پاسخ این را نمی‌دانند. پس در عمل می‌توانیم درباره اعداد بزرگی چون یک‌تریلیون سخن بگوییم، بی‌آنکه هیچ تعریف رسمی‌ای از آن در ذهن خود تصور کرده باشیم. بنابراین راه حل تعریف رسمی اگر هم فی‌الجمله درست باشد، راه حل جامعی نبوده، با برخی از واقعیت‌های زندگی ما هم‌خوان نیست. در واقع مردم در چنین مواردی یا لفظ و صوت یک‌تریلیون را به کار می‌برند و یا صورت مکتوب «یک‌تریلیون» را به یاد می‌آورند.

پاسخ این است که چنین مردمی درباره معنای اعداد بزرگی چون یک‌تریلیون از دانشمندان تقلید می‌کنند؛ یعنی انگار خواهند گفت: هنگامی که واژه یک‌تریلیون را به کار می‌بریم، منظورمان همان معنایی است که دانشمندان در نظر دارند. آشکارا اگر به این دانشمندان رجوع کنیم و بپرسیم هنگامی که شما واژه یک‌تریلیون را به کار می‌برید، چه معنایی را در نظر دارید؟ این دانشمندان پاسخی چون ۱۰^{۱۲} خواهند داد. پس چنین مواردی هم در نهایت به تعریف رسمی برمی‌گردد. حتی ممکن است یک دانشمند نیز، که درباره یک‌تریلیون سخن می‌گوید، همواره تعریف رسمی‌ای چون ۱۰^{۱۲} را در ذهن حاضر نکند. این به‌خاطر آن است که چنین دانشمندی معمولاً از حافظه خود تقلید می‌کند؛ یعنی اگر به این دانشمندان رجوع کنیم و بپرسیم هنگامی که شما واژه یک‌تریلیون را به کار می‌برید، معمولاً چه معنایی را در نظر دارید؟ پاسخ آنها انگار چنین است: هنگامی که واژه یک‌تریلیون را به کار می‌برم، معمولاً منظورم همان معنایی است که پیش‌تر تعریف کرده و دانسته‌ام

و اکنون به خاطر اعتماد به حافظه خود، دیگر نیازی نمی‌بینم همواره جزئیات آن فرآیند را نیز به یاد آورم.^{۱۷} اینک اگر از این دانشمندان بخواهیم جزئیات را به یاد آورند و بیان کنند، اینجا دیگر پاسخی چون^{۱۸} خواهند داد. پس در چنین مواردی هم در نهایت به تعریف رسمی می‌رسیم.

نکته دیگر اینکه اصلاً در چنین مواردی بسنده کردن به لفظ و صوت یک‌تریلیون یا صورت مکتوب یک‌تریلیون نیز خود، بر پایه سخنانی از فارابی، یک نوع تعریف رسمی است. توضیح کوتاه اینکه فارابی درباره معانی‌ای که تصور آنها دشوار است، می‌گوید می‌توانیم به جای تخیل و تصور این مفاهیم دشوار، لفظ آنها را به کار ببریم: «... ربّما عسر تصوّر الشیء فینبغی فیہ أن یؤخذ لفظه بدل خیال ذلك الشیء» (فارابی، ۱۴۰۴: ۹۰ و بسنجید با: فارابی، ۱۴۰۸: ۱۵۵ و ۱۴۰۹: ۱۳). از نظر فارابی درباره معانی‌ای که تصور آنها دشوار است، اگر یک اسم را به جای مفهوم کلی [مجمول] به کار ببریم، این اسم در فلسفه ارسطویی خاصه آن خواهد بود (فارابی، ۱۴۰۴: ۹۰). به کار بردن خاصه به جای شیء نیز همان تعریف رسمی است (همان: ۷۹).^{۱۸}

با این توضیح، درباره مثال یادشده می‌توانیم بگوییم اصل این است که خود شیء، یعنی همان عدد یک‌تریلیون، را تصور کنیم؛ ولی چون تصور خود این عدد بزرگ دشوار است، می‌توانیم به جای آن، مفهوم کلی قانون‌وار مجملی همچون^{۱۹} را به کار ببریم. حتی دوباره می‌توانیم برای سادگی، مفهوم کلی مجمل را نیز درباره مثال یادشده (و بلکه در مورد امور غیر پیچیده هم) به کار نبریم و به جای آن به اسم آن، یعنی یک‌تریلیون، بسنده کنیم. در این صورت، لفظ مکتوب/صوتی/ذهنی یک‌تریلیون خاصه آن عدد بزرگ پیچیده (و قائم‌مقام آن) خواهد بود و بنابراین، لفظ ذهنی یک‌تریلیون، خود یک تعریف رسمی^{۱۹} به شمار می‌آید.^{۲۰}

نکته پایانی اینکه شاید برخی بگویند چرا از اشکال فرمول‌های پیچیده با همان راه حل اشکال انطباق‌کبیر در صغیر در بحث وجود ذهنی اشیای «بسیار بزرگ» گره‌گشایی نکنیم؟ پاسخ این است که این دو اشکال، با وجود شباهت‌های ظاهری، نمی‌توانند راه حل واحدی داشته باشند. توضیح اینکه تا اندازه‌ای شبیه اشکال فرمول‌های پیچیده، اشکالی است که در رد وجود ذهنی (و دیدگاه انطباق) می‌گوید: ما به اشیای «بسیار بزرگی» چون کوه، زمین، ماه، خورشید و ... علم داریم. اینک، اگر در این موارد، علم همان وجود ذهنی باشد، به مشکل برمی‌خوریم؛ چه، این اشیای بسیار بزرگ در ذهن ما جای نمی‌گیرند (برای نمونه ← حلی، ۱۳۸۶: ۲۹۲؛ دشتکی شیرازی، ۱۳۸۲: ۱۰۸-۱۰۹؛ طباطبایی، ۱۳۷۷: ۳۷ و ۴۳-۴۴؛ طباطبایی، ۱۴۳۰: ۶۶/۱ و انواری، ۱۳۹۸: ۹۹-۱۰۰).

به نظر ما این دو شبهه، با وجود شباهت‌های ظاهری، تفاوت‌های مبنایی فراوانی با یکدیگر دارند؛ به گونه‌ای که نمی‌توانند راه حل واحدی داشته باشند. برای روشن‌تر شدن مطلب، در اینجا به طور «خلاصه» این دو شبهه و راه حل‌های آنها را با یکدیگر مقایسه می‌کنیم. به نظر ما «متناسب با بحث کنونی» مهم‌ترین و قابل‌اعتناترین راه حل‌ها را به چنین شبهه‌ای، می‌توان در دو راه حل خلاصه کرد: ۱. راه حل تجرد ذهن؛ ۲. راه حل نسبت‌سنجی (برای تفصیل بیشتر ← انواری، ۱۳۹۸:

۱۰۵-۱۱۳). ولی هیچ‌یک از این دو راه حل برای تصوّر فرمول‌های پیچیده و امور بسیارکثیر کارایی ندارد. در تصوّر اینها راه حل مجرد ذهن، که ممکن است کسی «از ضمن» برخی سخنان اندیشمندان مسلمان نیز چنین استنباطی بکند (برای نمونه ← فخر رازی، ۱۴۱۱: ۳۴۳/۲ و مصباح یزدی، ۱۳۷۵: ۵۰۴/۸-۵۰۵)، به کار نمی‌آید. چه، در هر صورت باز مسئله این است که آشکارا ذهن ما مطلقاً قادر به فهم تفصیلی این امور پیچیده نیست؛ خواه ذهن مجرد باشد خواه مادی. راه حلی چون نسبت‌سنجی، اگر کسی بخواهد افزون بر بحث انطباق آن را به‌طور خاص درباره وجود ذهنی نیز مطرح کند، اینجا به کار نمی‌آید؛ چون هنگام درک مثلاً هزارضلعی، اصلاً نسبت‌سنجی‌ای مطرح نیست تا مثلاً بگوییم هزارضلعی کوچک روی شبکیه چشم متناسب با هزارضلعی بزرگ روی پرده سینماست؛ چراکه عدد بزرگی چون ۱۰۰۰۰ در هر دوی اینها به یک اندازه فهم‌ناپذیر است. پس روشن شد که این دو شبهه، با وجود شباهت‌های ظاهری، تفاوت‌های مبنایی نیز با یکدیگر دارند؛ به‌گونه‌ای که نمی‌توانند راه حل واحدی داشته باشند.

۵. نتیجه

گفتیم برخی از اندیشمندان غربی، مثل هوسرل، به‌خاطر تصویری نیمه‌درست-نیمه‌نادرست که معمولاً از وجود ذهنی گذشتگان داشته‌اند، درصد برآمده‌اند تا مطلق وجود ذهنی را انکار کنند! یکی از اشکال‌های هوسرل در انکار وجود ذهنی همان اشکال فرمول‌های پیچیده ریاضی است که مدعی است یافتن صورت ذهنی در اینجا به مشکل برمی‌خورد. دیدیم این اشکال، اشکال بسیار دشواری است و به‌سادگی نمی‌توان برای آن پاسخی قانع‌کننده یافت. ما کوشیدیم عمدتاً بر پایه نظام سینوی، و بلکه بر پایه مطلق فلسفه اسلامی، راه حلی برای این اشکال فرمول‌های پیچیده ریاضی پیدا کنیم؛ بنابراین، گاه به بازسازی و تعمیم راه حل تعریف رسمی ابن سینا پرداختیم و گاه نیز نکاتی نقضی و جدید بدان افزودیم. بدین صورت که در برابر اشکال فرمول‌های پیچیده، نخست پاسخ نقضی پیش‌کشیدیم: چنین اشکالی تقریباً به همان اندازه دیدگاه‌های رقیب را نیز دچار مشکل می‌کند؛ دیدگاه‌هایی چون شهود مثل افلاطونی و شهود عدد در معدود در همین جهان مادی. پس باید بگوییم دیدگاه‌های رقیب نیز در چیستی علوم پیچیده پذیرفتنی نیست. اینک، هر پاسخی که داده شود، در وجود ذهنی هم شاید بتوان پاسخی مشابه را مطرح کرد. همچنین دیدیم در بهترین حالت، این دلیل اخص از مدعاست و در امور غیر پیچیده هنوز می‌توان به وجود ذهنی پایبند بود.

درباره پاسخ حلی گفتیم بر پایه نظام سینوی، و بلکه بر پایه مطلق فلسفه اسلامی، قوی‌ترین پاسخی که یافته‌ایم، تعمیم راه حل تعریف رسمی به صورت مفهوم‌سازی‌های قانون‌وار کلی است. بدین‌سان، در ادامه به بازسازی و تعمیم راه حل تعریف رسمی ابن سینا در برابر اشکال فرمول‌های پیچیده پرداختیم: «گاهی» ما به جای اینکه بتوانیم خود ماهیت پیچیده را تصور کنیم، تعریف رسمی نسبتاً ساده‌ای از آن در ذهن خود تصور کرده و به خاصه آن رسیده‌ایم. ابن سینا به‌مناسبتی

به کوتاهی نکته‌ای را اظهار داشته است که می‌توان با شرح، بازسازی و تعمیم آن به چنین راه حل رسمی‌ای رسید: «... اعتبار العدد من حيث آحاده مما يصعب على التخيل و على العبارة فيصار إلى الرسوم». در واقع، در صورتی که امر پیچیده ذهنی عددی بزرگ باشد، این عبارت ابن سینا می‌گوید از طریق رسم می‌توان آن را شناخت. ولی می‌توان این راه حل رسمی را تعمیم داد تا منحصر به عددهای بزرگ نباشد و بسیاری از امور پیچیده ذهنی را دربرگیرد. نکته مهم در اینجا این است که شاید بسیاری از رسم‌ها و لازمه‌های عددی بزرگ و پیچیده، خود امری پیچیده باشند؛ در این صورت، تنها آن تعریف‌های رسمی در بحث ما به کار خواهد آمد که امر چندان پیچیده‌ای نباشد.

همچنین به مناسبت، اشکال‌هایی محقق و مقدر درباره راه حل تعریف رسمی پیش کشیدیم و پاسخ‌هایی پیش نهادیم؛ اشکال‌هایی همچون موارد زیر:

الف) اشکال محقق خوانساری در مخالفت با تعریف رسمی ابن سینا؛

ب) به کاربردن لفظ یا صورت مکتوب امور پیچیده به جای تصور خود آنها؛

ج) گره‌گشایی از اشکال فرمول‌های پیچیده با همان راه حل اشکال انطباق کبیر در صغیر در بحث وجود ذهنی اشیای «بسیار بزرگ».

پی‌نوشت

۱. *Intentionale Gegenstände/Intentional Objects*. همچنین: «عین‌ها/اشیاءها/متعلق‌های التفاتی/قصدی».
2. *Das Paradox der sogenannten gegenstandslosen Vorstellungen /The Paradox of So-Called Objectless Representations*
3. *geistiges Abbild /mental image /mental picture*
4. *Briefentwurf Husserls an Marty /Draft of A Letter by Husserl to Marty*
۵. البته همیشه این‌گونه نیست. او گاهی نیز با آنکه متوجه این دوگانگی نزد برخی از پیروان وجود ذهنی است، باز کوشیده است مطلق وجود ذهنی را انکار کند.
6. *immanente /immanent objects*
7. *wirkliche Gegenstände /actually existing objects*
8. *komplizierten Formelsystemen /complicated systems of formulae /complicated formulae*
۹. چنین اشکالی ظاهراً هم ملاک وضوح و تمایز دکارتی را به چالش می‌کشد و هم دیدگاه رایجی را که علم حضوری را کامل‌ترین علوم می‌داند؛ «فالعالم الحضوري هو اتم صنفی العلم، بل العلم فی الحقیقة لیس آلا هو» (ملاصدرا، ۱۳۵۴: ۸۳). کامل‌ترین بودن علم حضوری را ظاهراً به چالش می‌کشد؛ چون در قضیه‌ای چون الف، حتی اگر هم یک میلیارد را (مثلاً در یک میلیارد درخت یا مثل افلاطونی یا وجود ذهنی یا ...) شهود کنیم، به خاطر بزرگی عدد، توانایی فهم این‌را نداریم که چه عددی را داریم شهود می‌کنیم. پس علم به الف اگر وابسته به شهود موضوع آن باشد، هرگز حالت یقینی به خود نخواهد دید (پس دوباره مشخص می‌شود ساده‌انگاری است اگر گمان کنیم با گریز از علم حصولی به حضوری، می‌توانیم از ابهام‌ها و پیچیدگی‌های مسئله حاضر رها شویم). البته، بی‌آنکه علم شهودی به

خود یک‌میلیارد داشته باشیم به الف علم یقینی داریم. پس دست کم در چنین مواردی در ما انسان‌ها علمی کامل‌تر از علم شهودی هم وجود دارد؛ گرچه اکنون چگونگی آن علم (علم حصولی) را درست نمی‌شناسیم! اما ملاک وضوح و نیز ظاهراً ملاک تمایز دکارتی را به این خاطر به‌چالش می‌کشد که در قضیه‌ای چون الف «یک میلیارد زوج است»، نه تصویری واضح از خود یک‌میلیارد داریم و نه ظاهراً، به‌طریق اولی، تصویری متمایز از آن، و با این‌همه به الف علم یقینی داریم (در ادامه مقاله عبارت دکارت را گزارش کرده و سنجیده‌ایم).

۱۰. شاید گفته‌شود چون حد و مرز دقیقی بین پیچیده و غیر پیچیده وجود ندارد، پس اگر فرمول پیچیده وجود ذهنی نداشته باشد، در نهایت فرمول غیر پیچیده هم وجود ذهنی نخواهد داشت! ولی چنین اشکالی، اشکال عامی است که تحت عنوان‌هایی چون پارادوکس خرمن و مسئله ابهام و موارد مرزی مطرح می‌شود و بسیاری از امور معرفتی را به چالش می‌کشد. آشکارا ارائه راه حل به چنین دشواره‌ای، خود موضوع پژوهش (های) جداگانه‌ای می‌تواند باشد. پس هر پاسخ عامی که آنجا داده شود، ظاهراً به‌نحوی این مشکل را نیز فروخواهد گشود.

گذشته از این، تردیدی نیست که توانایی ذهنی ما انسان‌ها محدود است. این یعنی همین محدودیت، اقتضاء می‌کند دست کم برخی از امور بسیار پیچیده به‌نوعی وجود ذهنی نداشته باشند، گرچه برخی دیگر با چاره‌اندیشی‌هایی (مثل راه حل رسمی) بتوانند به‌نحوی وجود ذهنی داشته باشند (به عبارتی، همین محدودیت ذهن نشان می‌دهد دست کم در برخی موارد پیچیدگی به‌نحوی به عدم وجود ذهنی مربوط است). پس در مواردی ساده و غیر پیچیده مثل تصور ۱ و ۲ و غیره ما وجود ذهنی داریم و در مواردی بسیار پیچیده وجود ذهنی نداریم و با این‌همه، روشن است که عدم وجود ذهنی در دومی مستلزم عدم وجود ذهنی در اولی نیست.

۱۱. مهم‌ترین پیش‌فرض تعریف رسمی، ذات‌گروی است؛ یعنی برخی از امور مربوط به یک ماهیت جزو ذات آن ماهیت‌اند و برخی دیگر از اعراض لازم آن. تعریف رسمی معمولاً در نهایت از برخی از همین اعراض لازم بهره می‌گیرد. در اینجا یادآوری این نکته خالی از فایده نیست که اصل ذات‌گروی، مورد پذیرش هوسرل نیز هست.

۱۲. بسیاری و نه همه؛ چراکه در برخی از امور پیچیده، مانند یادآوری کتابی مفصل، این کار از راه تعریف رسمی نیست.

۱۳. این سخن خوانساری، گرچه به‌کوتاهی، نشان می‌دهد راه حل محتمل دیگری که در برابر اشکال فرمول‌های پیچیده می‌توان پیش نهاد، راه حل علم اجمالی است. این راه حل در نوشتاری جداگانه تحت عنوان «دو تفسیر مختلف از علم اجمالی در فلسفه‌ی سینوی و توانایی آن در حل اشکال فرمول‌های پیچیده در رد وجود ذهنی» نقد شده و در مجله تاملات فلسفی در نوبت انتشار است.

۱۴. ملامحمدباقر خراسانی (سبزواری) در حاشیه‌ی الشفاء کوشیده است به نقد و بررسی این اشکال خوانساری پردازد (خراسانی، بی‌تا: ۳۰۹-۳۱۲). وی در پایان احتمال می‌دهد که راه حل رسمی، دیدگاه ارسطو بوده باشد (همان: ۳۱۲). گفتنی است ما در این بحث مربوط به عدد در متافیزیک ارسطو (1020a33-1020b8)، و بلکه در مطلق متافیزیک ارسطو، چنین مطلبی نیافتیم. برخی از شارحان شفا نیز این را - البته باز بی‌سند - به فیثاغورث نسبت داده‌اند (ابن سینا، ۱۱۳۲ق: برگ ۵۴).

۱۵. گرچه ابن سینا در اینجا تعبیری چون مفهوم‌سازی‌های قانون‌وار کلی را به‌کار نمی‌برد، به‌مناسبتی دیگر تعبیر مشابهی دارد. توضیح کوتاه اینکه ابن سینا در پایان التعلیقات مطالبی درباره علم اجمالی پیش کشیده است که در این زمینه سودمند است. به نظر نگارنده، به‌ویژه در علم اجمالی به امور پیچیده، نه بساطت علم اجمالی مهم است و نه، در مواردی، حتی بالفعل بودن آن. بساطت علم اجمالی چندان مهم نیست، چون کثرتی که خیلی پیچیده نباشد، یعنی اگر مثلاً در اندازه قواعد و اصول انگشت‌شمار باشد، به بحث حاضر آسیبی نخواهد زد. گاه بالفعل بودن علم اجمالی هم مهم نیست؛ چون چه‌بسا تنها فعلیت قواعد و اصول، که منتج آن تفصیل خواهد شد، بسنده باشد. این

بخش از تعلیقات رفته‌رفته، و به نظر نگارنده به‌درستی، هم بساطت را نقض کرده است و هم بالفعل بودن را. توضیح اینکه او نخست علم ما انسان‌ها را تقسیم می‌کند به:

۱. علم اجمالی که علم عقلی است و باعث تکثر نمی‌شود؛ مانند خطوط بی‌تفصیل اولیه پاسخ مسئله به ذهن در مناظره و یقین بالفعل بدان؛
۲. علم تفصیلی که علم نفسانی است و باعث تکثر می‌شود؛ مانند پاسخ مفصل به مسئله با ترتیب و صورتی پس از صورتی دیگر و کلمه به کلمه.

ابن سینا (۱) را مبدأ و فاعل (۲) دانسته و سپس در مورد علم اجمالی می‌افزاید:

و الأول لا یوجب الکثرة، إذ للعلم الأول إضافة إلى کل واحد من التفاصيل. ثم الإضافة لا توجب الکثرة علی أن لكل تفصیل من تلك التفاصيل معقولا علی الوجه الأول أعنی معقولا کلیا ینقسم إلى تفاصيل أخرى کثیرة و مقایس کثیرة فإنه إذا کان قیاس یجب تصحیح مقدماته بأقیسة کثیرة أخرى و لكل واحدة من هذه الجملة معقول کلی یصدر عنه تفصیل بحسبه ...

... التصور البسيط العقلی هو أن لا یكون هناك تفصیل، لكن یكون مبدأ للتفصیل و الترتیب: مثلا إذا عرفت أن الله لیس بجسم قبل أن تأخذ فی تفصیل البرهان علیه فما لم یکن عند النفس فإنه لیس بجسم لم یستعمل تفصیل البرهان علیه. و ربما برهن علی هذا بالشکل الأول أو بالثانی أو بالقیاس الشرطی. لكن ما لم یکن عندك مبدأ تصیر به النفس خلاقة للبراهین المفصلة، لم یمكن لنفس أن تأتي بالبرهان علیه، و ذلك المبدأ هو التصور البسيط العقلی. و هذا هو الملكة المستفادة من واهب الصور، و تخرج به عقولنا من القوة إلى الفعل (ابن سینا، ۱۴۰۴ق: ۱۹۳-۱۹۴).

این بخش از تعلیقات از چندین جهت قابل نقد و بررسی و اصلاح و تقویت است. پیش از همه، در نقد اینکه در (۱) می‌گوید «... علم بالفعل: فإنه بالخاطر الأول یتیقن أن عنده أجوبة جمیع ما قاله صاحبه و ذلك التیقن هو بالفعل»، می‌توان گفت شاید این یقین صرفاً به‌خاطر ملكة استنتاج از اصول و قواعد آن علمی باشد که آن را علم اجمالی می‌دانیم، نه به‌خاطر حضور همه صورت‌ها به‌گونه‌ای بسط و مجمل. چنان‌که می‌بینیم ابن سینا خود در ادامه هم به‌تصریح به این ملكه پای‌می‌فشارد، و هم چه‌بسا بتوانیم بگوییم با تعبیر «معقولا کلیا» به‌نوعی به چیزی مانند اصول و قواعد نیز اذعان می‌کند؛ چون می‌گوید «للكل تفصیل من تلك التفاصيل معقولا علی الوجه الأول أعنی معقولا کلیا ینقسم إلى تفاصيل أخرى کثیرة». این یعنی در آن علم اجمالی اولیه در واقع تنها یک علم اجمالی وجود ندارد، بلکه چندین علم اجمالی کلی وجود دارد. اگر این‌گونه است، پس دیگر آن علم اجمالی اولیه علم بسیطی نیست و خود متکثر است؛ گرچه نسبت به کل آن تفصیل از نوعی بساطت نسبی برخوردار است.

کوتاه اینکه بساطت محض در علم اجمالی انسانی وجود ندارد؛ یعنی بساطت و وحدت در اینجا نسبی است. پس منافاتی ندارد با آن کثرتی که گفتیم خیلی پیچیده نباشد؛ یعنی مثلاً در اندازه قواعد و اصول انگشت‌شمار باشد. اکنون که ناچاریم در علم اجمالی چند معقول کلی را بپذیریم، به قرینه «ملکه» می‌توانیم این چند معقول کلی را اصول و قواعد علم مربوط بدانیم؛ چه، در ملكة علمی صاحب ملكه از اصول و قواعد استنتاج می‌کند (برخی نیز، به‌تبع چنین تعبیری از ابن سینا، در شرح علم اجمالی کلاً بحث ملكه را پیش‌کشیده‌اند). پس با این روشن‌سازی‌ها و اصلاح‌ها می‌توان تعبیری چون «علم قانون‌وار ناپیچیده و نسبتاً بسیط» را به‌نوعی در علم اجمالی ابن سینا ردیابی کرد.

بدین سان «گاهی» آنچه بدان علم اجمالی می‌گویند نیز، نوعی تعریف رسمی است؛ تعریفی که علمی بالفعل و خودآگاه است. این هنگامی می‌تواند باشد که در آن علم اجمالی نوعی «علم قانون‌وار ناپیچیده و نسبتاً بسیط» وجود داشته باشد. مثلاً فرض کنید از من می‌پرسند:

- آیا می‌دانی که ۱۰۰ زوج است؟

و من بی‌درنگ پاسخ می‌دهم:

- آری می‌دانم که ۱۰۰ زوج است. سپس من ۱۰۰ عدد گردو را دوبه‌دو روی زمین می‌چینم و بدین روش رفته‌رفته و به تدریج، خود عدد ۱۰۰ را نیز در این ۱۰۰ گردو، که همان معدود ۱۰۰ است، مفصل تصور حدی می‌کنم و زوج بودن آن را نیز نشان می‌دهم.

اکنون مسئله این است که در آن لحظه اولیّه من چگونه می‌دانستم که ۱۰۰ زوج است؟ آیا علم اجمالی مرموز ناخودآگاهی داشتم یا صرفاً علم اجمالی بالقوه داشتم؟ به نظر نمی‌رسد هیچ‌کدام از این دو بوده باشد؛ چون به‌سادگی می‌توان پاسخ فوری اولیّه را از راه علم قانون‌وار و تعریف رسمی، که علمی خودآگاه و بالفعل است، تبیین کرد. پس در چنین لحظه اولیّه‌ای چیزی که به آن علم اجمالی می‌گوییم، از نوع تعریف رسمی است. یعنی مثلاً ۱۰۰ را از راه علم قانون‌وار ناپیچیده^{۱۰}، که یک تعریف رسمی است، تصور می‌کنم و می‌دانم که این زوج نیز هست. سپس به روش بالا همین پاسخ را به تدریج و به تفصیل نیز بیان می‌کنم (ولی گاهی نیز علم اجمالی اولیّه صرفاً علم بالقوه است و بنابراین دیگر نمی‌تواند نوعی تعریف رسمی، که بالفعل است، باشد).

۱۶. با این همه، راه حل تعریف رسمی که در تقویت سخنی از ابن سینا آوردیم، می‌تواند ملاک تمایز، و نه ملاک وضوح، را احیاء کند؛ چه، یکی از کارکردهای تعریف رسمی همین تمایز است. پس این می‌تواند پاسخ بخشی از اعتراضی باشد که به دکارت شده است مبنی بر اینکه «صورت ذهنی متمایزی از هزار ضلعی ندارم.» (دکارت، ۱۳۸۴: ۹۳).

۱۷. درباره حافظه و نسبت آن با برخی از امور پیچیده، در مقاله «وجود ذهنی، حافظه و استدلال‌های پیچیده» مفصل سخن گفته شده است (اسدی، ۱۴۰۰).

۱۸. برای تفسیر مختصر و مفید این مباحث بنگرید به: (فارابی، ۱۴۱۰: ۸/۳ و ۲۶ و ۳۷۹).

۱۹. اندیشمندان مسلمان معتقدند تعریف رسمی به‌نحو دلالت التزامی از مدلول خود حکایت می‌کند (طوسی، ۱۳۷۵: ۳۰ و ۷۴؛ شیرازی، ۱۳۶۹: ۳۰۹؛ حلی، ۱۳۷۹: ۱۶ و ۱۴۳۸: ۷۷).

۲۰. البته از آنجا که نام‌گذاری قراردادی است، این تعریف رسمی نیز قراردادی و عرض مفارق بطنی‌الزوال خواهد بود، نه طبیعی و عرض لازم.

منابع

ابن سینا (۱۳۸۵)، الهیات شفاء، تحقیق حسن حسن زاده آملی، قم، بوستان کتاب.

_____ (۱۳۷۱)، المباحثات، تحقیق و تعلیق: محسن بیدارفر، الطبعة الاولى، قم: بیدارفر.

_____ (۱۴۰۴ق)، التعليقات، تحقیق عبدالرحمن بدوی، بیروت، مكتبة الاعلام الاسلامي.

_____ (پیش از ۹۹۷ق)، الهیات شفاء با حاشیه میرزا جان باغ‌نوی (به‌خط خودش)، نسخه خطی:

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

_____ (۹۹۵ق)، الهیات شفاء با حاشیه‌های میرداماد، آقا حسین، ص، اولیاء، م ن [= میرزا جان]، ۱۲ و

دیگران، نسخه خطی، ش ۱۸۹۸، تهران، کتاب‌خانه مرکز اسناد مجلس شورای اسلامی.

_____ (۱۰۳۳ق)، الهیات شفاء با حاشیه‌های هادی سبزواری و دیگران، نسخه خطی، ش ۴۵۴۹، قم، مرکز احیاء میراث اسلامی.

_____ (۱۱۳۲ق)، الهیات شفاء با حاشیه‌های ناشناس، نسخه خطی:

İstanbul: Millet Yazma Eser Kü tü phanesi, Ali Emiri Arapça 1445

_____ (۱۲۹۵ق)، الهیات شفاء با حاشیه‌های هی [= هادی سبزواری]، ش م س [= شمس]، ص، احمد، قوام، آقا حسین، اولیاء و دیگران، نسخه خطی، ش ۲۳۶/۳ ج-الهیات، تهران، کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران.

_____ (۱۲۹۹ق)، الهیات شفاء با حاشیه‌های هی [= هادی سبزواری]، ش م س [= شمس]، ص، احمد، آقا حسین، اولیاء، ۲۲ و دیگران، نسخه خطی، ش ۳۸۴۳، تهران، کتابخانه ملی.

_____ (بی تا)، الهیات شفاء با حاشیه‌های ناشناس، نسخه خطی:

İstanbul: Sü leymaniye Kü tü phanesi, BeŞir Aĝa 102

اسدی، مهدی (۱۴۰۰) «وجود ذهنی، حافظه و استدلال‌های پیچیده»، منطق‌پژوهی، دوره ۱۲، ش ۱-۲، ۲۹-۱.

ارسطو (۱۳۶۶)، متافیزیک، ترجمه شرف‌الدین خراسانی، تهران، گفتار.

انواری، سعید (۱۳۹۸)، «نقد و بررسی کاربردهای فلسفی قاعده امتناع انطباق کبیر در صغیر»، تأملات فلسفی، سال نهم، ش ۲۲، ۹۳-۱۲۰.

بهمنیار بن المرزبان (۱۳۷۵)، التحصیل، تصحیح و تعلیق مرتضی مطهری، چاپ دوم، تهران، دانشگاه تهران.

جوادی آملی، عبدالله (۱۳۹۶)، رحیق مختوم: شرح حکمت متعالیه، ج ۱۸، تنظیم و تدوین حمید پارسانیا، قم، اسراء.

حسینی عریضی امامی (بی تا)، ترجمه الهیات شفاء، نسخه خطی، ش ۳۷۵۱۴، تهران، کتابخانه ملی.

حلی، حسن بن یوسف (۱۳۷۹)، الأسرار الخفیه فی العلوم العقلیه، قم، بوستان کتاب.

_____ (۱۴۳۸ق)، مراصد التدقیق و مقاصد التحقیق، حقه محمد غفوری نژاد، کربلاء، العتبة العباسیه المقدسه، قسم شؤون المعارف الإسلامیه والإنسانیه.

_____ (۱۳۸۶)، معارج الفهم فی شرح النظم، قم، دلیل ما.

خراسانی سبزواری، ملا محمد باقر (بی تا)، حاشیه الشفاء، نسخه خطی، ش ۳۵۵۱۳، تهران، کتابخانه ملی.

خوانساری، حسین (۱۳۷۸)، الحاشیه علی الشفاء (الالهیات)، تحقیق حامد ناجی اصفهانی، قم، دبیرخانه کنگره آقا حسین خوانساری.

خیرآبادی، عبد الحق (۱۲۸۳ق)، حاشیه مولوی عبد الحق خیرآبادی علی لواء الهدی، کانپور، مطبع نظامی.

دشتکی شیرازی، غیاث‌الدین (۱۳۸۲)، اشراق هیاکل النور، تقدیم و تحقیق علی اوجبی، تهران، میراث مکتوب.

دکارت، رنه (۱۳۹۱)، تأملات در فلسفه اولی، ترجمه احمد احمدی، چاپ دهم، تهران، سمت.

_____ (۱۳۸۴)، اعتراضات و پاسخها، ترجمه و توضیح علی موسائی افضلی، تهران، علمی - فرهنگی.

شیرازی، قطب‌الدین (۱۳۶۹ ه. ش)، دره التاج، تصحیح سید محمد مشکوة، چاپ سوم، تهران، حکمت.

طباطبایی، محمد حسین (۱۳۷۷)، بدایة الحکمة، تصحیح و تعلیق عباس علی زارعی سبزواری، قم، مؤسسه النشر الاسلامی.

_____ (۱۴۳۰ق)، نهایة الحکمة، تصحیح و تعلیق عباس علی زارعی سبزواری، ج ۱، قم، مؤسسه النشر

الاسلامی.

طوسی، خواجه نصیرالدین (۱۳۷۵)، شرح الاشارات و التنبیها مع المحاکمات، ج ۱، قم، نشر البلاغة.
فلوی عاملی، سیداحمد (بی تا)، مفتاح الشفا و العروة الوثقی، نسخه خطی، ش ۱۷۸۷، تهران، کتابخانه و مرکز اسناد مجلس شورای اسلامی.

فارابی (۱۴۰۴ق)، الالفاظ المستعملة في المنطق، حققه و قدم له و علق علیه محسن مهدي، تهران، الزهراء
_____ (۱۴۰۸ق)، المنطقیات للفارابی، ج ۱، حققها و قدم لها محمدتقی دانش پڑوه، قم، مكتبة آیه...مرعشی نجفی.

_____ (۱۴۰۹ق)، المنطقیات للفارابی، ج ۲، حققها و قدم لها محمدتقی دانش پڑوه، قم، مكتبة آیه...مرعشی نجفی.

_____ (۱۴۱۰ق)، المنطقیات للفارابی، حققها و قدم لها محمدتقی دانش پڑوه، ج ۳، قم، مكتبة آیه...مرعشی نجفی.

فخر رازی (۱۴۱۱ق)، المباحث المشرقية في علم الالهيات و الطبيعيات، ج ۱ و ۲، چاپ دوم، قم، بيدار.
اللوکري، ابوالعباس فضل بن محمد (۱۳۷۳)، بيان الحق بضممان الصدق: العلم الالهي، تحقيق سيد ابراهيم ديباجي، تهران، مؤسسه بين المللي انديشه و تمدن اسلامي.

مصباح يزدي، محمدتقی (۱۳۷۵)، شرح الاسفار الاربعه، ج ۲/۸، تحقيق و نگارش محمد سعیدی مهر، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.

_____ (۱۳۹۱)، شرح الهيات شفاء (مشکات)، ج ۲، تحقيق و نگارش عبدالجواد ابراهيمي فر، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.

ملاصدرا (بی تا)، الحاشية على الهيات الشفاء، قم، بيدار.

_____ (۱۹۸۱)، الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ۳، چاپ سوم، بيروت، دار احياء التراث.

_____ (۱۳۵۴)، المبدأ و المعاد، تصحيح سيد جلال الدين آشتياني، تهران، انجمن حکمت و فلسفه ایران.
ترجمه و شرح الهيات شفاء (در آغاز سده ۱۲ ق)، نسخه خطی، ش ۱۴۱۶، تهران، کتابخانه و مرکز اسناد مجلس شورای اسلامی.

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

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

_____ (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.

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

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

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