

دو تفسیر مختلف از علم اجمالی در فلسفه سنی و توانایی آن در حل اشکال

فرمول‌های پیچیده در رد وجود ذهنی

مهدی اسدی^۱

تاریخ دریافت:

۱۴۰۰/۹/۲۳

تاریخ پذیرش:

۱۴۰۱/۱/۱۶

واژگان کلیدی:

وجود ذهنی،

فرمول‌های

پیچیده، علم

اجمالی، علم

بالقوه، علم

ناخودآگاه.

چکیده: برخی از اشکال‌هایی که اندیشمندان غربی به وجود ذهنی وارد کرده‌اند، نزد فیلسوفان ما هنوز ناشناخته است. برای نمونه، هوسرل با پیش کشیدن دشواره فرمول‌های پیچیده ریاضی مدعی است هیچ صورت ذهنی برای امور پیچیده، مثلاً برای «چند میلیون ضلعی» وجود ندارد. گرچه تصور ذهنی امور پیچیده به معنای عام خود برای اندیشمندان مسلمان مطرح نبوده، بعضی از آنان گاه بخشی مشابه را پیش کشیده و گفته‌اند به چنین اموری علم اجمالی داریم. بر پایه مبادی شناخته‌شده فلسفه اسلامی، به‌ویژه فلسفه سنی، نیز نخستین پاسخی که به ذهن خطور می‌کند همین علم اجمالی است. ولی علم اجمالی و/یا بازسازی آن آیا می‌تواند پاسخ در خوری برای امور پیچیده باشد؟ علم اجمالی، به‌ویژه در فلسفه سنی، خود می‌تواند دو تفسیر مختلف داشته‌باشد: (۱) علم بسیط بالفعل که ناخودآگاه است؛ (۲) علم بالقوه. نشان خواهیم داد که معنای (۱) در نهایت پذیرفتنی نیست. از این رو مطلق علم ناخودآگاه را پس از ریشه‌یابی در فلسفه اسلامی و برخی از فیلسوفان غربی همچون لایبنیتس - با چند دلیل به چالش می‌کشیم. ولی معنای (۲) فی‌نفسه پذیرفتنی است. پس با ریشه‌یابی (۲) در آثار ابن‌سینا و شرح و تفسیر آن، نشان خواهیم داد ما گاهی چنین علم بالقوه‌ای داریم و اموری چون ملکه اجتهاد علمی را نیز با همین علم بالقوه می‌توان تحلیل کرد. بالأخره بررسی خواهیم کرد همین علم اجمالی بالقوه پذیرفتنی به‌طور خاص در مورد اشکال فرمول‌های پیچیده تا چه اندازه می‌تواند کارایی داشته باشد.

DOI: 10.30470/phm.2022.538955.2072

Homepage: phm.znu.ac.ir

۱. استادیار فلسفه اسلامی و حکمت معاصر، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی. mahdiassadi@ut.ac.ir

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، مانند اشکال دشوار **فرمول‌های پیچیده**، نزد فیلسوفان ماهنوز ناشناخته است و پاسخی دریافت نکرده است. توضیح کوتاه این که هوسرل -از جمله در «ابژه‌های التفاتی»- مفصل به بحث حیث التفاتی معدوم‌ها^۱ پرداخته و لابه‌لای آن در صدد برآمده تا «وجود ذهنی» گذشتگان را مطلقاً انکار کند: اینکه هر بازنمایی به وسیله «صورتی ذهنی» به متعلق خود مربوط می‌شود، پنداری بیش نیست. زیرایی شمار بازنمایی وجود دارد که در آن بازنمایی به وسیله صورتی ذهنی رخ نمی‌دهد و نیز بی شمار 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» (komplizierten Formelsystemen) به مشکل برمی‌خورد (Husserl, 1894, p. 305; Husserl, 1994, p. 347; Husserl, 1999, p. 252). پس مثلاً در «چند میلیون ضلعی» هیچ انسانی قادر نیست صورتی از چنین شکل پیچیده ریاضی در ذهن خود تشکیل دهد. بنابراین چنین قضیه‌ای نمی‌تواند در ذهن باشد!

مشکل تصور ذهنی امور پیچیده به معنای عام خود برای اندیشمندان مسلمان مطرح نبوده است و پاسخ صریحی بدان نداده‌اند.^۲ با این همه، بعضی از آن‌ها در مواردی انگشت شمار بحثی مشابه را پیش کشیده و گفته‌اند به چنین اموری **علم اجمالی** داریم؛ برای مثال محقق خوانساری، در حاشیه **الهیات شفا**، در بحث علم به **اعداد بزرگ** - که دانستن آن دشوار است -

۱ مقاله شاکری (۱۳۹۷) تنها مقاله تطبیقی در زبان فارسی است که به حیث التفاتی معدوم نزد هوسرل پرداخته است.

۲ در نگاه نخست مشکل امور پیچیده تا اندازه‌ای شبیه اشکال معروف انطباق کبیر در صغیر در بحث وجود ذهنی اشیای «بسیار بزرگ» است (نک: انواری، ۱۳۹۸).

که در بحث علم اجمالی فیلسوفان مسلمان بسیار متأثر از ابن سینا بوده‌اند، تأکید مقاله در این بررسی بر ابن سینا و شارحان او خواهد بود. به عبارتی، مسأله مهم این است که در فلسفه سینیوی، علمی چون علم اجمالی به خودی خود تا چه اندازه قابل دفاع است و سپس تا چه اندازه می‌تواند در حل دشواره یادشده کارگشا باشد.

می‌دانیم در گذشته کسانی مانند فخر رازی در اصل وجود علم اجمالی خدشه کرده‌اند. اینجا نیز هوسرل متوجه ارائه پاسخی چون علم اجمالی بوده، آن را نوعی علم ناخودآگاه به‌شمار آورده و به نقد آن پرداخته است. خواهیم دید برخی از اندیشمندان مسلمان نیز علم اجمالی را نوعی علم ناخودآگاه دانسته‌اند؛ مثلاً مازندرانی (سده ۱۱ ه.ق) به تصریح تمام در توجیه علم به امور کثیر (و علی القاعده در علم به امور پیچیده نیز) می‌گوید از نظر

کوتاه صورتی تفصیلی از آن در ذهن خود بسازیم و بنابراین بدان علم تفصیلی داشته باشیم.

به همان راه حل علم اجمالی پای می‌فشارد: «... لَمَّا كَانَ ذَكَرَ جَمِيعِ الْأَحَادِ صَعْبًا يَصَارُ إِلَى مَجْمَلَاتِهَا» (خوانساری، ۱۳۷۸: ۵۴۱؛ و نیز رک: خیرآبادی، ۱۲۸۳: ۱۶۶). بر پایه نظام سینیوی، و بلکه بر پایه مطلق فلسفه اسلامی، نیز نخستین پاسخی که به ذهن خطور می‌کند، همین علم اجمالی است. یعنی در چنین مواقعی گرچه صورتی تفصیلی از «چند میلیون ضلعی» در ذهن خود نداریم، و بنابراین بدان علم تفصیلی نداریم^۱، ولی صورتی اجمالی از آن در ذهن خود داریم، و بنابراین بدان علم اجمالی داریم. خواهیم دید کسانی مانند ابن سینا مواردی بسیار پیچیده‌تر از این، مانند علم به بی‌نهایت، را نیز گاه ذیل علم اجمالی مطرح کرده‌اند. پس بررسی خواهیم کرد آیا علم اجمالی و/یا تعمیم و بازسازی آن می‌تواند پاسخ درخوری برای دشواره فرمول‌های پیچیده باشد یا نه. و از آنجا

۱. البته ما انسان‌ها، با توانایی‌های کنونی، در مثال‌های بسیار پیچیده‌ای چون «چند تریلیون ضلعی» هرگز هم نخواهیم توانست در یک آن یا در زمانی

حکما همه این‌ها در ذهن ما موجود و معلومند ولی ما علم به علم نداریم. کسانی چون شهید مطهری و مهدی حائری یزدی نیز در شرح ابن سینا، عقل و علم اجمالی را همان شعور ناآگاه در روان‌شناسی می‌دانند. در فلسفه غرب هم کسی چون لایبنیتس به شدت از یک چنین دیدگاه مدرسی در مورد علم ناخودآگاه متأثر بوده، به توسعه و تکمیل فراوان آن پرداخته و حتی در بحث علم به امور پیچیده و بلکه در علم به بی‌نهایت بالفعل - نیز گاه همین علم ناخودآگاه را پیش کشیده است. به نظر می‌رسد هوسرل در نقد خود بر علم ناخودآگاه، دیدگاه کسی چون لایبنیتس را در نظر داشته باشد.

نشان خواهیم داد علم ناخودآگاه، که در جهان اسلام نیز گاهی مطرح بوده است، در برابر اشکال هوسرل پاسخ مناسبی نیست و اشکال او به علم ناخودآگاه حتی قابل تقویت نیز هست؛ ولی اگر علم ناخودآگاه پذیرفتنی نباشد، آیا علم اجمالی در برابر امور پیچیده و اشکال‌هایی مشابه می‌تواند

قابل بازسازی و تقویت باشد یا نه؟ خواهیم دید عبارت‌های ابن سینا در آثارش در مورد علم اجمالی می‌تواند دو تفسیر مختلف داشته باشد: (۱) علم اجمالی به معنای علم بسیط بالفعل که ناخودآگاه است؛ (۲) علم اجمالی به معنای علم بالقوه. پس نخست باید مشخص شود که کدام یک از این دو تفسیر و به چه دلیل پذیرفتنی است و دیگری چرا نا پذیرفتنی. خواهیم دید معنای (۱) در نهایت پذیرفتنی نیست، ولی معنای (۲) فی نفسه پذیرفتنی است. پس با ریشه‌یابی معنای (۲) در آثار ابن سینا و شرح و تفسیر آن، نشان خواهیم داد ما گاهی چنین علم بالقوه‌ای داریم. بالأخره بررسی خواهیم کرد همین علم اجمالی بالقوه پذیرفتنی به‌طور خاص در مورد اشکال فرمول‌های پیچیده تا چه اندازه می‌تواند کارایی داشته باشد.

۱. علم اجمالی در برابر اشکال فرمول‌های پیچیده

به نظر می‌رسد یافتن پاسخ حلی قابل قبولی در برابر اشکال فرمول‌های

به صورت متمایز یافت نمی‌شوند و ما آن را در ذهن تصور می‌کنیم، در این تصور «همه» اجزای آن ماهیت نزد ذهن ما حاصل می‌شوند ولی ما اولاً و بالذات التفاتی به تک‌تک آن اجزا به صورت متمایز و جداگانه نداریم (علم اجمالی و نبود علم تفصیلی)؛ چه قصد اول و اصلی ما از تصور کردن یک ماهیت تنها تصور کردن خود آن ماهیت است و نه تصور کردن اجزای آن. البته در اینجا اجزاء نیز ثانیاً و بالتبع مقصود بوده و نزد ما حاضرند و به آن‌ها نیز التفات داریم (علم اجمالی). اگر بخواهیم به خود اجزاء نیز التفاتی مستقل و بالذات داشته باشیم، سپس می‌توانیم قصد خود را تغییر داده و تصور کردن اجزای آن را نیز اولاً و بالذات قصد کنیم. در این صورت با چنین قصدی - که از همان آغاز به خود اجزاء تعلق می‌گیرد - می‌توانیم آن اجزاء را هم بالذات مورد التفات قرار داده و تک‌تک آن‌ها را به صورت متمایز و جداگانه نیز مورد توجه قرار دهیم (علم تفصیلی) (ابن سینا، ۱۳۸۳-الف: ۴۴-۴۶).

این شرح، همسو با برخی از سخنان خود ابن سینا در سایر آثار

پیچیده به هیچ‌روی کار ساده‌ای نیست. بر پایه نظام سینیوی، و بلکه بر پایه مطلق فلسفه اسلامی، نخستین پاسخی که در برابر این اشکال به ذهن خطور می‌کند همان علم اجمالی است. ابن سینا مواردی پیچیده‌تر از این را نیز ذیل علم اجمالی مطرح کرده است. برای فهم مطلب، نخست این بحث او در منطق اشارات را در نظر بگیرید:

فجميع مقومات الماهیه داخله مع الماهیه فی التصور، و إن لم یخطر بالبال مفرله. كما لا یخطر کثیر من المعلومات بالبال لکنها إذا أخطرت بالبال تمثلت (ابن سینا، ۱۳۸۳-الف: ۴۴-۴۶).

ابن سینا اینجا در واقع در مورد هر ماهیتی، چه ماهیت‌های ساده و چه ماهیت‌های پیچیده، می‌گوید ما هنگامی که آن را در ذهن خود تصور می‌کنیم، بی‌آن که به صورت مفصل آگاه باشیم، همه ذاتی‌های آن ماهیت را نیز در ذهن خود حاضر داریم و بدان‌ها به گونه‌ای اجمالی علم داریم. خواجه نصیر طوسی و قطب‌الدین رازی در شرح این عبارت ابن سینا، منظور او را همان علم اجمالی و علم تفصیلی دانسته و می‌گویند: هر ماهیت مرکبی که اجزای آن

اوست.^۱ ابن سینا گاه در سایر آثار خود حتی فراتر نیز می‌رود و، افزون بر ذاتی‌های یک ماهیت، گویا علم اجمالی به اعراض لازم آن‌ها را نیز مطرح می‌کند؛ آن‌هم نه صرفاً اعراض لازم متناهی، بلکه اعراض لازم نامتناهی. این یعنی ابن سینا از تصور اجمالی امور بسیار پیچیده نیز فراتر رفته و ادعای علم ذهنی اجمالی – و تفصیلی – به بی‌نهایت را نیز پیش کشیده است. او می‌گوید: عقل ما می‌تواند معانی نامتناهی را

به تدریج (شیئاً بعد شیء) درک کند و اگر نفس ما مثلاً عددی را تعقل کند، لوازم آن، مانند اضافه‌های (نامتناهی) عددی، را لازم نیست بالفعل تعقل کند بلکه این تعقل به صورت قوه نزدیک به فعل (بالقوه القریبه) است (ابن سینا، ۱۴۰۴ ه.ق. ب: ۵۹؛ و نیز بنگرید به: ابن سینا، ۱۳۸۵: ۲۱۳-۲۱۲)

البته ابن سینا اینجا در چنین بحثی به تصریح تعبیر علم اجمالی را به کار نبرده و تنها به تعبیر «بالقوه القریبه»^۲

۱. برای مثال در نمونه زیر در چنین مواردی دقیقاً تعبیر اجمال به کار رفته است:
«لأن أجزاء الحد بینة بنفسها للمحدود. و إذا كان حصل ذاته فی الوهم **مجملاً** و كانت الحاجه إلى تحدیده، فإن أجزاء ذلك **المجمل** تكون بینة **للمجمل**» (ابن سینا، ۱۳۷۵: ۲۷۷) با این همه، گاهی نیز گویا ابن سینا در صدد است در بحث تصور اجزای ماهیت هنگام تصور ماهیت به جای اجمال و تفصیل از قوه و فعل استفاده کند: «... لست أعنی بحصولها فی العقل خطورها بالبال **بالفعل** ...» (ابن سینا، ۱۳۷۱-۱۹۵۲: ۳۴).

۲. از آن‌جا که انسان برای فهم بی‌نهایت، لازمه‌ای که مثلاً عدد ده دارد، نیاز به بی‌نهایت زمان دارد و نه زمان کوتاه یا حتی زمان طولانی متناهی، پس چرا ابن سینا تعبیر «بالقوه القریبه» به کار برده است؟ در این زمینه عبارتی از *التعلیقات* شاید کارگشا باشد؛ چه

آن‌جا می‌گوید لوازم شیء – و ظاهراً هم لوازم بی‌واسطه و هم لوازم باواسطه – با خود شیء و بی‌استنتاج تصور می‌شوند:

العقل البسیط هو أن یعقل الشیء و لوازمه إلى أقصى الوجود معاً، لا بقیاس و فکر و تنقل فی المعقولات و معرفه الشیء أولاً و اللوازم ثانیاً بل كما یحضر الذهن فیک أنت معنی ما معقولاً: حضر الذهن معه لوازمه و أسبابه و علله من غیر أن یحتاج إلى مقایسه و فکر بل یکون نفس عقلک للمعنی نفس عقلک لأسبابها و عللها و لوازمها، و ذلك بأن تكون قد حصلت أولاً معرفه المعنی و معرفه اللوازم و الأسباب و العلل و حصلت کلها حاضره فی ذهنک فلا تحتاج فیها إلى تنقل صور من شیء إلى شیء (ابن سینا، ۱۴۰۴: ۱۵۲).

به بی‌نهایت - که از هر پیچیده‌ی مورد نظر هوسرل هم پیچیده‌تر است - نیز می‌توانیم علم اجمالی/تفصیلی داشته باشیم.

چنان‌که می‌بینیم، در مورد علم تفصیلی به بی‌نهایت ابن‌سینا تعبیر درک تدریجی (شیئاً بعد شیء) به کار می‌برد. هوسرل گمان می‌کرد که در علم حصولی صورت‌های ذهنی همیشه باید «آنی و به یک باره» در ذهن تصور شوند و از این رو حکم به امتناع صورت ذهنی امور پیچیده کرد. پاسخ ابن‌سینا

آشکارا در اینجا ممکن است گفته شود در این صورت با عبارت دیگری از خود ابن‌سینا که علم اجمالی را به تصریح بالفعل می‌داند، نمی‌سازد. پاسخ این می‌تواند باشد که خود ابن‌سینا در چندین مورد به فعلیت علم اجمالی پای‌بند نبوده و به تصریح آن‌را نوعی بالقوه دانسته است. به زودی به این بحث باز خواهیم گشت. (جهت اختصار دیگر به مشکلات ادراک قریب‌القوه لوازم باواسطه (لوازمه‌ی اقصی الوجود) نمی‌پردازیم.

۱. ادعای علم ذهنی اجمالی به بی‌نهایت پس از ابن‌سینا توسط سایر اندیشمندان مسلمان نیز گاهی مطرح شده است (برای نمونه بنگرید به: سهروردی، ۱۳۷۲: ۳۵۰؛ شهرزوری، ۱۳۸۳: ۳۲۶؛ صدرای شیرازی، ۱۹۸۱-الف: ۱۸۳).

بسند کرده است. ولی در المباحثات به تصریح در چنین بحثی تعبیر عقل و علم بسیط و اجمالی را به کار برده است^۱:

كما يلزم العقل البسيط الذي يحصل لنا المعقولات المفصلة فكذاك يلزم العقل البسيط في الأول الذي هو ذاته لوازمه التي هي المعقولات المفصلة ... و هي إما أن لا تعتبر غير متناهية ... وإما أن تعتبر غير متناهية ... فإن المثلث لا يمتنع أن يكون له لوازم و خواص غير متناهية (ابن‌سینا، ۱۳۷۱: ۳۰۲-۳۰۱).

پس اگر تعبیرهای منطقی/اشارات و التعلیقات و المباحثات را کنار هم در نظر بگیریم، پیامد آن این است که حتی

همچنین، اگر بحث را به التفات ثانی موجود در علم اجمالی که خواجه‌نصیر در تفسیر سخنان ابن‌سینا در منطقی/اشارات پیش می‌کشد برگردانیم، این مشکل تا اندازه‌ای از میان برمی‌خیزد. چراکه آن‌جا خواجه می‌گوید هنگامی که به قصد اول و بالذات به خود ماهیت توجه می‌کنیم، اجزاء نیز ثانیاً و بالتبع و به علم اجمالی معلومند. پس قوه قریب همان علم اجمالی می‌شود. البته خواجه همچنین می‌افزاید به محض اینکه به قصدی جدید به اجزای ماهیت التفات کنیم، بی‌مشقت (مجرد عن تجشم اكتساب) همه آن اجزا تصور می‌شوند. ولی آیا اینجا نیز می‌توان گفت به - محض اینکه به این لوازم بی‌نهایت ماهیتی چون عدد ده التفات کنیم، بی‌مشقت همه آن‌ها تصور می‌شوند؟ و بنابراین قوه قریب است نه بعید؟

در این عبارت به اشکالی چون اشکال هوسرل این است که اصلاً نیازی نیست صورت‌های ذهنی همیشه آن‌ا و به یک‌باره در ذهن تصور شوند، بلکه در امور پیچیده و حتی در امور نامتناهی ذهن این توانایی را دارد که آن‌ها را «در طول زمان و به تدریج» (شیئاً بعد شیء) - آن‌هم به صورت تفصیلی - تصور کند.

ولی به نظر می‌رسد - با این فرض که در مواردی چنین علم تفصیلی تدریجی‌ای را درست بدانیم - هنوز اشکال هوسرل به طور کامل پاسخ داده نشده است؛ یعنی هنگامی که مثلاً می‌گوییم (الف) «یک میلیون زوج است»، این سخن ابن‌سینا می‌تواند پذیرفتنی باشد و «علم تفصیلی تدریجی» به چنین امور «نسباً پیچیده‌ای» می‌تواند بی‌اشکال باشد. ولی هنگامی که مثلاً می‌گوییم (ب) «یک تریلیون زوج است»، این سخن نمی‌تواند پذیرفتنی باشد و علم تفصیلی تدریجی به این امور «بسیار پیچیده» بی‌اشکال نیست. چه یک انسان حتی از آغاز

کودکی تا پایان پیری نیز نمی‌تواند در طول زمان و رفته‌رفته و به تدریج «یک تریلیون» را تصور کند. پس ظاهراً هم‌اکنون و «در یک آن» حکم به درستی این قضیه می‌کنیم نه در گذشته و/یا آینده و در طول زمان. در مورد مثال پیشین (الف) نیز گرچه چنین قضیه‌ای را تنها هم‌اکنون و آنی تصدیق یقینی نمی‌کنیم و علم تفصیلی تدریجی نیز در اینجا معنا دارد، ولی گاهی ما تنها علم یقینی آنی به (الف) داریم نه علم تفصیلی تدریجی. پس در این شرایط آنی نیز اشکال هوسرل هنوز پاسخ داده نشده است.

در این صورت ظاهراً چاره‌ای جز علم اجمالی آنی در نظام سینوی وجود ندارد. پس پاسخ اشکال این می‌شود که هنگامی که «یک تریلیون» را در ذهن تصور می‌کنیم، ذات «یک تریلیون» - به صورت یک کل واحد و نه به صورت یک کل از آن جهت که مرکب از اجزای پیچیده است - تنها به صورت اجمالی مورد توجه ذهن ماست و بنابراین تصدیق آنی (ب) نیز تصدیقی

یعنی شاید کسی بگوید ما در ذهن خود صورتی از «چند تریلیون ضلعی» داریم ولی به این که چنین «چند تریلیون ضلعی» ای در ذهن خود داریم، آگاه نیستیم و به آن توجهی نداریم؛ همان طور که در علم اجمالی نیز می‌گویند ما چیزی را به صورت مجمل می‌دانیم ولی همین معلوم مجمل دیگر برای ما به صورت تفصیلی معلوم نیست. در بحثی مشابه، شهید مطهری در شرح عقل و علم اجمالی ابن سینا به تصریح می‌گوید این «با نظریهٔ «شعور ناآگاه» که امروزه در روان‌شناسی کشف شده خیلی قریب است» (مطهری، ۱۳۸۲-۳۳۸). مهدی حائری یزدی نیز می‌گوید: «حس ناخودآگاه در روان‌شناسی فروید» همان «عقل بسیط» و «آگاهی غیرتفصیلی» در فلسفه اسلامی است. وی بر آن است که ما به خاطر عدم آگاهی تفصیلی به چنین چیزی مجاز به انکار آن نیستیم چرا که «عدم الوجدان لایدل علی عدم الوجود» (حائری، ۱۳۹۱: ۱۴۵؛ و نیز رک: ۳۶۳). هوسرل در عبارت بالا می‌گوید

اجمالی است نه تفصیلی. این یعنی در اینجا ذات «یک تریلیون» با همهٔ اجزای پیچیدهٔ آن نزد ذهن ما حاضر است گرچه ما به آن اجزای پیچیده التفات نداریم و علم تفصیلی نداریم؛ ولی با این همه به آن علم اجمالی داریم و بنابراین می‌توانیم در یک آن قضیهٔ (ب) را تصدیق کنیم.

۲. ناخودآگاه بودن علم اجمالی و نقد و بررسی آن

با وجود چنین پاسخی، مسألهٔ مهم این است که خود علم اجمالی تا چه اندازه پذیرفتنی است. اینجا هوسرل گویا متوجه ارائهٔ پاسخ‌هایی مشابه بوده است.

۲-۱. نقد هوسرل بر علم ناخودآگاه

هوسرل پس از نقد بر وجود ذهنی بی‌درنگ می‌افزاید:

و اگر کسی به امور ناخودآگاه (Unbewußtes/unconscious) یا توجه‌نشده (Unbemerktetes/unnoticed) ارجاع دهد، در این صورت این فرضیه‌های همیشه‌حاضر را نسبتاً جسورانه به کار می‌برد و نگران قوانین احتمال درست نیست (Husserl, 1894, p. 305; Husserl, 1994, p. 252). (347; Husserl, 1999, p. 252)

در برابر اشکال هوسرل پاسخ مناسبی نیست و اشکال او به علم ناخودآگاه حتی قابل تقویت نیز هست. پیش از نقدهای خود بر علم ناخودآگاه، بگذارید اشاره‌ای به پیشینه تاریخی علم ناخودآگاه داشته باشیم.

۲-۲. اشاره به پیشینه علم ناخودآگاه در فلسفه اسلامی و فلسفه غرب

اصل وجود علم ناخودآگاه/نیمه خودآگاه را در خود ابن سینا^۲ نیز می‌توان پیدا کرد؛ البته نه در این بحث. برای نمونه: «... الشعور

چنین راه‌حلهایی صرفاً محتمل هستند، آن‌هم نه بر پایه قوانین احتمالی که به صورت درست و سالم به کار گرفته شده است، بلکه بر پایه احتمالی موهوم و معیوب و نامربوط! در واقع مثل این است که پرسیم آیا هم‌اکنون بر روی کره زمین دایناسوری وجود دارد؟ در پاسخ گفته شود: محتمل است وجود داشته باشد ولی چون مثلاً در گوشه‌ای پنهان شده است ما تاکنون متوجه وجود آن نشده‌ایم!

به نظر ما علم ناخودآگاه، که در جهان اسلام نیز گاهی مطرح بوده است،

يجوز أن يكون أحد يبلغ فلا يعرف الله. والكفار عنده بين معاند وبين عارف قد استغرقه حبه لمذهبه وشغفه وإلفه وعصبيته، فهو لا يشعر بما عنده من المعرفة بخالفه وتصديق رسله» (بلخی، ۱۴۳۹ هـ - ۲۰۱۸ م: ۱۶۷؛ بلخی، ۱۴۳۹ هـ - ۲۰۱۷ م: ۱۶-۱۷؛ بسنجید با: السيد المرتضى، ۱۹۹۸: ۱۹۵). پیش از جاحظ نیز علم ناخودآگاه را تا تسوعات فلوطین (۲۷۰ م) می‌توان ریشه‌یابی کرد (؛ 1. 4. 10. §؛ 5. 8. 11. §؛ 5. 1. 12. §؛ 4. 3. 30. §)؛ برای نمونه: «... ما همواره می‌اندیشیم ولی همواره این واقعیت را درک نمی‌کنیم» (Plotinus, 2018, §4. 3. 30.).

۱. ولی شگفت این است که هوسرل خود نتوانسته است تا پایان عمر به این توصیه خود پای‌بند بماند و در تأملات دکارتی (۱۹۲۹)، در بحث علم به خود، تعبیرهایی به کار برده که به معنای همان علم ناخودآگاه (و به احتمال اندک نیمه خودآگاه) است: من، **بی آن که بدانم**، قبلاً نیز در **شهودی** اولیه (ادراک شده به وسیع‌ترین معنای کلمه) **همیشه حضور داشته** و به نوعی «از قبل حاضر بوده‌ام». من با افقی گشوده و نامتناهی از صفات و دارایی‌های درونی هنوز **کشف نشده**، برای **خودم حاضر بوده‌ام** (هوسرل، ۱۳۸۱: ۱۶۰-۱۵۹).

۲. در مورد علم ناخودآگاه پیش از ابن سینا این تعبیر منسوب به جاحظ (۲۵۵) را یافتیم: «... و لیس

تفسیر آیاتی چون آیه اصلاح گران
مفسد^۲ می‌نویسد: «الشعور علم
إجمالی قطعی أن ثم مشعورا به لكن
لا يعلم ما هو ذلك المشعور به»
(ابن عربی، ۱۴۱۰: ۶۷؛ ابن عربی، بی‌تا:
۱۴۳).^۳

و بالاخره برخی (در سده ۱۱)
به تصریح تمام در توجیه علم به امور
کثیر (و علی‌القاعده در علم به امور
پیچیده نیز) گفته‌اند از نظر فیلسوفان،
همه این‌ها در ذهن ما موجود و معلومند
ولی ما علم به علم نداریم: «إن الحكماء
ذكروا: أن الشعور بالشيء لا يستلزم
الشعور بالشعور فرما ينطوي صور عقليه
كثيره في النفس، وهي موجوده فيها لا
محاله، والإنسان يغفل عن جميعها»
(مازندرانی، ۱۳۴۲: ۳۷۶).

گفتنی است در فلسفه غرب،
لایب‌نیتس به شدت از یک چنین
دیدگاه مدرسی در مورد علم

بالشعور بالذات غیر الشعور بالذات»
(ابن سینا، ۱۳۷۱: ۶۱). اندکی متناسب با
بحث کنونی تعبیری است که ابن سینا
گاه در مورد یک قسم از مقدمات
بدیهی موسوم به فطری‌القیاس به کار
می‌برد و می‌گوید در این قسم از
بدیهی‌ها در ذهن ما قیاسی وجود دارد
ولی ما نمی‌دانیم که چنین قیاسی هست:
«... و نه هر کس کی اندر طبع وی
قیاسی پیدا شود داند که چه بود تا به
زبان بتواند گفتن» (ابن سینا، ۱۳۱۵:
۴۹-۵۰؛ بسنجید با تعبیر غزالی در بحثی
مشابه: «... وإن لم يشعر صاحبه بشعور
نفسه به فإن الشعور بالشيء غير الشعور
بالشعور.» (غزالی، ۱۴۱۳: ۳۲۲)).

ولی این که به تصریح گفته باشند
موردهایی چون علم اجمالی نیز از
مصادق‌های علم ناخودآگاه است،
این‌را ما از نظر تاریخی به نوعی تا
ابن عربی^۱ ریشه‌یابی کرده‌ایم. او در

۳. با وجود تصریح آیه که می‌گوید «لا يشعرون»،
شگفت این‌که کسی چون ابن عربی برخلاف این
تصریح در تفسیر آن می‌گوید: «يشعرون ولكن لا
يعلمون!»

۱. در عین حال بسنجید با: ابن متویه، ۱۳۸۵: ۳۲۱.

۲. وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ لَا تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ قَالُوا إِنَّمَا نَحْنُ
مُصْلِحُونَ [بقره ۱۱]. أَلَا إِنَّهُمْ هُمُ الْمُفْسِدُونَ وَلَكِنْ
لَا يَشْعُرُونَ [بقره ۱۲].

ناخودآگاه متأثر بوده است و به تو سعه و تکمیل فراوان آن پرداخته و حتی در بحث علم به امور پیچیده (و بلکه در علم به بی‌نهایت بالفعل) نیز گاه همین علم ناخودآگاه را پیش کشیده است. (Leibniz, 1896, p. 47).

لایبنیتس در ادامه برای روشن‌سازی مطلب صدای پرخروش دریا را مثال می‌آورد و مدعی است اینجا ما برای شنیدن صدای دریا، نخست صداهای تک‌تک اجزای سازنده آن - یعنی صداهای تک‌تک خُرده‌موج‌های دریا - را باید مبهم، ناآگاهانه و ضعیف بشنویم! «وگر نه ادراک یک‌صد هزار موج وجود نخواهد داشت، چون یک‌صد هزار عدم نمی‌تواند چیزی پدید آورد» (Leibniz, 1996, p. 54;) (Leibniz, 1896, p. 48). بر پایه چنین نمونه‌ای پس ظاهراً به‌سادگی می‌توان پاسخی برای مثال‌های پیچیده یادشده به‌دست آورد: در مورد مثلاً (الف) «یک میلیون زوج است»، ما نخست تک‌تک «اجزای یک میلیون» و سپس خود «یک میلیون» را به‌گونه‌ای مبهم، ناآگاهانه و ضعیف می‌فهمیم و

ناخودآگاه متأثر بوده است و به تو سعه و تکمیل فراوان آن پرداخته و حتی در بحث علم به امور پیچیده (و بلکه در علم به بی‌نهایت بالفعل) نیز گاه همین علم ناخودآگاه را پیش کشیده است. به‌نظر می‌رسد هو سرل در این نقد خود بر علم ناخودآگاه، دیدگاه کسی چون لایبنیتس را در نظر داشته باشد. آشکارا بررسی مفصل دیدگاه لایبنیتس فراتر از گستره این پژوهش است. با این‌همه، در اینجا به عبارتی از او می‌پردازیم:

در هر لحظه، در ما بی‌نهایت ادراک (perception) وجود دارد بدون [این که ما] آگاهی/خوداندریافت (= علم به علم درونی) (awareness/apperception) یا تأمل (reflection) [ای از آن ادراک‌های بی‌پایان داشته باشیم]؛ یعنی تغییرهایی [بی‌پایان] در خود نفس [وجود دارد] که ما از آن‌ها ناآگاهیم به‌خاطر اینکه این انطباعات بسیار خُرد یا بسیار متعدّدند، یا بسیار نامتغیر/یکنواخت

بعد (الف) را می‌فهمیم!

۲-۳. نقد علم ناخودآگاه

«با فرض پذیرش» چندین شعور ناخودآگاهی، باز مشکل سخن لایب‌نیتس این است که گرچه ما هم تک‌تک «اجزای یک میلیون» و هم خود «یک میلیون» را ناآگاهانه می‌فهمیم، ولی علی‌القاعده هنوز (الف) را نمی‌توانیم آگاهانه بفهمیم و حال آن‌که ما (الف) را آگاهانه می‌فهمیم. چه اگر اجزای ناآگاهانه تصور شده باشند، خود آن نیز صرفاً ناآگاهانه فهم خواهد شد. به عبارتی، طبیعی است کسی اشکال کند: ما آگاهانه نمی‌توانیم (الف) را بفهمیم چرا که فهم آگاهانه چیزی مستلزم تصور آگاهانه اجزای آن است.

اشکال بنیادی که ما در اینجا در نقد لایب‌نیتس بر آن پای می‌فشریم این است که مثلاً فرض کنید کسی از دور به جنگلی با ۱۰۰ هزار درخت می‌نگرد و یک نقاشی کلی از آن می‌کشد. آشکارا چنین کسی تک‌تک آن

۱۰۰ هزار درخت را نقاشی نکرده است و این به سادگی به‌ویژه با استفاده از مثلاً ذره‌بین - اثبات می‌شود. پس در این نقاشی کلی از جنگل دیگر تک‌تک آن ۱۰۰ هزار درخت وجود ندارد. اینک، شاید صورت‌های ذهنی هم درست مانند این نقاشی کلی (و شبیحی محاکمی با مطابقتی نسبی نه مطابقتی کامل و مطلق) باشد. یعنی هنگامی که از دور به چنین جنگلی می‌نگریم، اجزای نهایی نمود و صورت ذهنی ما - بسته به شرایط - مثلاً یا تنها چند درخت بزرگند و یا این‌که مجموعه‌ای از چند درخت روی هم‌رفته یک امر نسبتاً مبهم بوته‌گونه/درخت‌گونه (تپه سرسبزگونه...) را در ذهن ما پدید می‌آورد و چندین مورد از این امور نسبتاً مبهم بوته/درخت‌گونه نیز در نهایت صورت ذهنی جنگل را. در اینجا اگر اجزای نهایی صورت ذهنی ما تنها درخت‌های بزرگ باشند، پس برخی از اجزای جنگل واقعی، مانند یک درخت کوچک، اصلاً نمودی در ذهن ندارد؛

درست مانند نقاشی یادشده.

ولی اگر اجزای نهایی صورت ذهنی ما امور نسبتاً مبهم بوته/درخت گونه باشند، در این صورت هر چقدر هم در این امور نسبتاً مبهم موشکافی کنیم، هرگز در این پدیده‌های ذهنی درختی نخواهیم یافت؛ مگر اینکه به جنگل نزدیک‌تر شویم تا از نو صورت دیگری واضح‌تری در ذهن ما پدید آمده و برخی از درختان هم‌اکنون و برای بار نخست در همان ذهن خود آگاه ما نمودار شوند. پس در این مثال جنگل و

مثال‌هایی چون شنیدن صدای پرخروش دریا احکام بود و نمود (عین و ذهن) خلط شده است؛ وگرنه در ذهن و نمود، آن امور پیچیده به صورت جزئی ناخودآگاه وجود ندارد.

همچنین، علم ناخودآگاه، پذیرفتنی به نظر نمی‌آید؛ زیرا می‌توان مدعی شد ما ناخودآگاه به همه امور علم داریم. یعنی شاید ما به همه چیز علم داشته باشیم ولی به همین علم خود دیگر آگاه نباشیم! آشکارا احتمال «عالم مطلق بودن هر انسان» امر گزارفی است.^۱

۱. چنین اشکالی را از نظر تاریخی بسنجید با نقد ایاری (در آغاز سده ۷):

أبو حامد [الغزالی] ... قال ... لابد من حصول هذه المقدمات في النفس معلومة، ولكن قد لا يشعر الإنسان بها، ولا بتوسطها، ولا بترتيب العلم عليها، فإن الشعور بالشيء، غير الشعور بالشعور. وهذا قريب من السفسطه، وهو أيضاً مفضى إلى الاسترسال إلى ما لا يتناهى.

أما وجه السفسطه، فهو أن الواحد منا لا يمتنع أن يقوم به علم الأولين والآخرين، وهو لا يعرف ذلك من نفسه، وكذلك علم الهندسه والطلّسمات والنحو وغيره. (نقد مشابهي نیز در فخر رازی یافتیم: «... لجاز ان يقال بان العامي عالم بجميع الدقائق والحقائق وان كان لا يجد

من نفسه ذلك بل جاز ان يقال مثله في البهائم بل في الجمادات» (فخر رازی، ۱۴۱۱: ۲۴۶؛ بسنجید با: صدرا، ۱۹۸۱-ه: ۷۳-۷۲)).

الثانی - أنه لو قام به العلم، ولم يعلمه، مع قبول لأن يعلم، صح أن يعلم العلم بعلم، أو وجب أن يقوم به جهل، فإن العلم مما يصح أن يعلم وأن يجهل، فإذا لم يعلم، فإنما لم يعلم، لجهل يقوم بالعالم يمنع من علم علمه. والجهل أيضاً يصح أن يعلم وأن يجهل، فيقال فيه ما يقال في العلم، وذلك محال، فوجب أن كل من قام به العلم أن يعلمه بنفس العلم. (الأيباري، ۱۴۳۴: ۵۹۷-۵۹۶).

افزون بر این، تعریف علم خودآگاه به چیزی چون حضور مجرد نزد مجرد زیر سؤال می‌رود. چه در علم ناخودآگاه نیز چیزی چون مجرد نزد مجرد حاضر است. پس ناچارند قید دیگری بیافزایند تا تفاوت علم خودآگاه و علم ناخودآگاه از میان نرود. مثلاً شاید بگویند علم خودآگاه حضور صورتی نزد نفس (مدرک) است به شرط التفات (بسنجید با: بغدادی، ۱۳۷۳: ۳۹۸) و علم ناخودآگاه حضور صورتی نزد نفس (مدرک) است به شرط عدم التفات. ولی اشکال قیدی چون التفات این است که خود این التفات نوعی علم است و ظاهراً دور و مصادره پیش می‌آید: «علم» خودآگاه حضور صورتی نزد نفس است به شرط نوعی «علم»^۱. شاید با تکلف هر علم

خودآگاهی (از جمله علم حضوری خودآگاه) را از نوع علم مرکب و علم به علم به‌شمار آورند. ولی حتی با این تکلف هم نمی‌توان از چنین دیدگاهی دفاع کرد؛ چه در علم خودآگاه، خود این التفات یا التفاتی/علمی خودآگاه است یا التفاتی/علمی ناخودآگاه. اگر دومی باشد، این ناخودآگاه بودن تأثیری در آن خودآگاه بودن ندارد و حاصل دو ناخودآگاه (حضور ناخودآگاه و التفات ناخودآگاه) چیز خودآگاه نمی‌شود. و اگر اولی باشد، در خود این التفات خودآگاه تسلسل لازم می‌آید؛ زیرا طبق فرض مورد بحث در هر علم خودآگاهی علم به علم هم هست:

«التفات» = «علم خودآگاه» = «علم + التفات» = «علم + «علم خودآگاه»» = «علم + «علم + التفات»» = «علم + «علم»

اشکال دوم ابیاری به علم ناخودآگاه وارد نیست. چون در حالتی که علم به علم نباشد، جهلی که لازم می‌آید جهل مطلق نیست بلکه صرفاً جهل به «علم به علم» است؛ و این نوع جهل نیز منافاتی با علم بسیط ندارد.

۱. به عبارتی مشابه: اگر کسی علم و آگاهی را یکی بداند، در این صورت نتیجه ناپذیرفتنی حشو و تناقض پیش خواهد آمد:
علم خودآگاه = علم آگاهانه = آگاهی آگاهانه = علم عالمانه؛ (حشو)
علم ناخودآگاه = علم ناآگاهانه = آگاهی ناآگاهانه = علم ناعالمانه. (تناقض)

+ «علم خود آگاه» = «علم + علم» + «علم + التفات» = ...

اکنون که دانستیم علم ناخود آگاه پذیرفتنی نیست، آیا علم اجمالی در برابر اشکال هوسرل و اشکال‌هایی مشابه باز می‌تواند قابل دفاع و تقویت باشد یا نه؟

۳. دو تفسیر از علم اجمالی: علم بسیط بالفعل و علم بالقوه

به نظر عبارت‌های ابن سینا در آثارش در مورد علم اجمالی می‌تواند تفسیرهای گوناگونی داشته باشد. یعنی ابن سینا گاهی مثلاً دغدغه علم پیشین الهی را دارد. در اینجا برای حل این دشواره، او ناچار می‌شود علم پیشین الهی را با علم اجمالی در خود انسان مقایسه کند. منتها توجه دارد که علم الهی باید با بساطت و فعلیت محض او سازگار باشد. بنابراین هنگامی که او در صدد است علم اجمالی انسانی را ابزاری برای حل دشواره علم الهی قرار دهد، خواسته و ناخواسته علم اجمالی انسانی را طوری تفسیر می‌کند که این علم هم دارای بساطت و فعلیت باشد تا

سپس در تسری و تعمیم حکم به علم الهی به مشکل برنخورد. ولی گاهی نیز چنین پیش‌پنداره‌هایی در ذهن ندارد، یا بسیار کمتر متأثر از آن است، و از این رو تحلیل‌هایی پذیرفتنی‌تر از علم اجمالی انسان پیش می‌نهد بی آنکه چندان در دام بساطت و فعلیت علم اجمالی انسانی درآفتد. اکنون اگر کسی تعبیرهای نوع دوم را ملاک قرار دهد تا علم اجمالی نزد ابن سینا را بر پایه آن بیرون کشد و بلکه بازسازی و تقویت نیز بنماید، اشکال‌هایی چون «احتمال» موهوم و معیوب و نامربوط (و رمز آلودی علم اجمالی) شاید دیگر از میان برخیزد.

ما در اینجا بیشتر به همین تفسیر دوم خواهیم پرداخت؛ تفسیری که از قضا - به سبب دغدغه کاربرد علم اجمالی در علم بسیط و بالفعل الهی - در طول تاریخ چندان مورد توجه شارحان ابن سینا قرار نگرفته است. سپس کارایی آن را در مسأله حاضر بررسی خواهیم کرد.

۳-۱. علم اجمالی بالفعل

داشته است. در واقع خود ابن سینا در نفس شفا اعتراف می‌کند که چستی علم اجمالی به نوعی در هاله‌ای از ابهام بوده^۳ و فهم دقیق آن نیازمند پژوهش است: «و اما أنه کیف یکون للنفس الناطقه مبدأ غیر النفس له علم غیر علم النفس، فهو موضع نظر یجب علیک أن تعرفه من نفسک» (ابن سینا، ۱۴۰۴ هـ ق-الف: ۲۱۵). بنابراین برای فهم دقیق چستی علم اجمالی در نظام سینیوی ناچاریم کل آثار او را تحلیل کنیم و البته گاه آنرا -به ویژه در راستای حل مسأله حاضر- بازسازی و تقویت کنیم تا شاید بتواند در حل دشواره مورد بحث، آن چنان که باید و شاید، به کار

بی‌تا: ۲۲-۲۱). روشن است که این بساطت علم اجمالی را به چالش می‌کشد.

۲. پیش از جهان اسلام نیز می‌توان دیدگاه مشابهی در مورد اندیشه بسیط در تاسوعات فلوطین (م ۲۷۰) ریشه‌یابی کرد که ابتدا بسیط و ناخودآگاه/توجه‌نشده (unnoticed) است ولی سپس به وسیله بیان لفظی (verbal expression) در قوه خیال باز و مفصل (unfolding) می‌شود (Plotinus, 2018, §4. 3. 30).

۳. این ابهام مورد اعتراض صدرائیز واقع شده است: «لم یتیسر له حقیقه معناه» (صدر، ۱۹۸۱-و: ۱۱۸).

شهید مطهری پیدایش آموزه عقل و علم اجمالی را به ابن سینا نسبت می‌دهد: «عقل بسیط ... در کتاب نفس ... یک سخن خوبی است که اولین بار شیخ گفته» (مطهری، ۱۳۸۲-ب: ۳۳۸). گرچه سخن از علم اجمالی (و متمایز)^۱ در جهان اسلام دست کم تا علی ابن عیسی رمانی معتزلی (م ۳۸۴ هـ-ق) قابل ریشه‌یابی است،^۲ ولی به نظر می‌رسد آموزه علم اجمالی در ابن سینا نسبت به گذشتگان، پختگی فراوانی می‌یابد و تا اندازه زیادی صورت نظام‌مندی به خود می‌گیرد. اما این به آن معنا نیست که ابن سینا تصور کامل و یا حتی کم‌نقصی از چستی و کارکردهای علم اجمالی

۱. یک نکته جالبی که در رمانی وجود دارد این است که او علم اجمالی را نیز دارای تمایز می‌داند: «المعرفه هی التي یتبین بها الشیء من غیره علی وجه التفصیل. و العلم قد یتتمیز به الشیء علی طریق الجملة دون التفصیل کعلمک بان زیداً فی جمله العشره. و إن لم تعرفه بعینه و إن فصلت بین الجملة التي هو فیها، و الجملة التي لیس هو فیها». و جالب‌تر اینکه شیخ طوسی (م ۴۶۰ هـ-ق) بر این اجمال در عین تمایز بیشتر پای می‌فشرد: «... و هذا غیر صحیح، لان المعرفة ایضا قد یتتمیز بها الشیء علی طریق الجملة، فلا فرق بینهما» (ابوجعفر طوسی،

آید.

هنوز به تفصیل پاسخ را در ذهن ندارید

(همین یقین داشتن به پاسخ، نشان دهنده

فعلیت پاسخ نیز هست؛ چون اگر پاسخ

بالفعل نمی بود و مجهول بالفعل می بود،

نمی توانستید به وجود آن پاسخ یقین

داشته باشید. این علم **بسیط اجمالی**

- با آن که ترتیبی در خود آن نیست و

تصورها یکی پس از دیگری نمی آیند -

در واقع مبدأ و ریشه علم فکری و

ترتیبی نخست، یعنی **مبدأ علم****تفصیلی**، است (ابن سینا، ۱۴۰۴ هـ ق -

الف: ۲۱۵-۲۱۳؛ و نیز بنگرید به:

ابن سینا، ۱۴۰۴ هـ ق - ب: ۱۲۱-۱۲۰).

ولی مطالبی که ابن سینا در *پایان التعلیقات*

در باره علم اجمالی مطرح کرده، تا اندازه ای با

مطالب رایج یاد شده در بالا متفاوت بوده و در

راستای پژوهش ما بسیار سودمند است؛

چرا که به نظر ما در بحث حاضر نه بساطت

مهم است و نه - در مواردی - حتی بالفعل

بودن. بساطت چندان مهم نیست، چون کثرتی

که چندان پیچیده نباشد - یعنی اگر مثلاً در

اندازه قواعد و اصول انگشت شمار باشد - به

معمولاً در شرح علم اجمالی

ابن سینا، سخنان او در نفس *شفا* مورد

توجه قرار می گیرد. او این جا تصور

معقول ها را سه گونه می داند:

(۱) تصورهایی که در نفس ما

به گونه ای **مفصل** وجود دارند و نیز

معمولاً با ترتیبی منظم یکی پس از

دیگری بوده و اکنون **بالفعل** در حال

استفاده هستند.

(۲) گاهی تصور اکتساب شده و

حاصل گشته ولی نفس از آن **اعراض**

کرده و به معقول دیگری روی آورده

است. البته هرگاه نفس بخواهد دوباره

می تواند به این تصور **بالتوجه** - که گویا

چونان امری مخزون است - باز گشته و

از آن استفاده کند.

(۳) نوع سوم تصور این گونه است

که مثلاً از شما مسأله ای را می پرسند که

پیش تر دانسته اید یا **نزدیک است****بدانید** و شما در همان هنگام پاسخ اینمسأله **بالفعل** به ذهنتان خطور می کندو با این خطور **یقین** دارید که می توانید

به تفصیل آن را پاسخ دهید؛ با آن که

دانسته و سپس در مورد علم اجمالی می‌افزاید:

و الأول لا یوجب الكثيره، إذ للعلم الأول إضافة إلى كل واحد من التفاصيل. ثم الإضافة لا توجب الكثيره علی أن لكل تفصیل من تلك التفاصيل معقولا علی الوجه الأول أعمى **معقولا کلیا** ینقسم إلى تفاصيل أخرى كثيرة و مقایس كثيرة فإنه إذا كان قیاس یجب تصحیح مقدماته بأقیسه كثيرة أخرى و لكل واحد من هذه الجملة **معقول کلی یصدر عنه** تفصیل بحسبه فعلم واجب الوجود یكون علی الوجه الأول بل **أشد بساطة** و أبلغ تجردا. ... التصور البسيط العقلي 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 خلاقه للبراهین المفضله، لم یمكن لنفس أن تأتي بالبرهان علیه، و ذلك المبدأ هو التصور البسيط العقلي. و هذا هو **الملكه** المستفاده من واهب الصور، و تخرج به عقولنا من القوه إلى الفعل (ابن سینا، ۱۴۰۴ هـ ق - ب: ۱۹۴-۱۹۳).

این بخش از *التعلیقات* از چندین جهت قابل نقد و بررسی و اصلاح و تقویت است. پیش از همه، این که در «۱» می‌گوید «... علم بالفعل: فإنه

بحث حاضر آسیبی نخواهد زد.^۱ گاه بالفعل بودن هم مهم نیست، چون چه بسا تنها فعلیت قواعد و اصول که منتج آن تفصیل خواهد شد، بسنده باشد. این بخش از *التعلیقات* رفته‌رفته و به نظر ما به درستی - هم بساطت را نقض کرده است و هم بالفعل بودن را.

۳-۲. شرح و تفسیر علم اجمالی بالقوه

ابن سینا در پایان *التعلیقات* نخست علم ما انسان‌ها را تقسیم می‌کند به:

(۱) علم اجمالی که علم عقلی است و باعث تکثر نمی‌شود؛ مانند همان مثال خطور اولیه پاسخ مسأله به ذهن بدون تفصیل - در مناظره - و یقین بالفعل به آن؛

(۲) علم تفصیلی که علم نفسانی است و باعث تکثر می‌شود؛ مانند همان پاسخ مفصل به مسأله با ترتیب و صورتی پس از صورتی دیگر و کلمه به کلمه.

ابن سینا «۱» را مبدأ و فاعل «۲»

به نظر ما چنین بساطتی در علم اجمالی وجود ندارد؛ چرا که وجود آن خلاف شهود است.

۱. البته اگر بساطت محض در علم اجمالی انسان‌ها اثبات می‌شد، اشکال هوسرل به آسانی پاسخ داده می‌شد. ولی مشکلی که وجود دارد این است که

مختصر و کوتاهی را برای برخی از امور آماده کنیم و تا جایی علم بالقوه است که ما در آن لحظه دارای ملکه استنتاجی هستیم که می‌توانیم جزئیاتی را از چیزی چون اصول و قواعد آن علم مربوط استخراج کنیم.^۱ پس علم بالفعل اولیه، شاید صرفاً به سبب چیزی چون اصول و قواعدی باشد که آن‌ها را به معنای ساده دیگری علم اجمالی می‌دانیم - و سپس با ملکه استنتاج از همین موارد می‌توانیم جزئیاتی به دست آوریم - نه به سبب حضور همه صور به گونه‌ای بسیط و مجمل. چنان که می‌بینیم ابن‌سینا خود در ادامه هم به تصریح به این ملکه پای‌می‌فشارد، و هم چه بسا بتوانیم بگوییم با تعبیر «معقولا کلیا» به نوعی به چیزی مانند اصول و قواعد نیز اذعان می‌کند؛ چه، او می‌گوید: «لكل تفصیل من تلک التفصیل معقولا علی الوجه الأول أعتی معقولا کلیا ینقسم إلی تفصیل آخری

بالفعل به معنایی جدید پرداخته‌ایم بی‌آن که به چیز معجزه‌گونه‌ای چون ناخودآگاه و بساطت متمسک شویم.

بالخاطر الأول یتقن أن عنده أجوبه جمع ما قاله صاحبه و ذلك التيقن هو بالفعل»، در نقد می‌توان گفت این یقین شاید به سبب امر معجزه‌گونه‌ای چون حضور همه صور به گونه‌ای بسیط و مجمل و ناخودآگاه نباشد بلکه به خاطر چیز ساده‌ناشناخته یا کمتر شناخته شده‌ای باشد. پس تا هنگامی که تبیین‌های بدیل ساده‌تر بررسی و رد نشود، نباید - با تکلف فراوان - به این علم بسیط اجمالی بالفعل پرهزینه تن داد. به نظر ما «چهارچوب» یک تبیین بدیل کمتر شناخته شده این می‌تواند باشد که دست کم گاهی چنین علمی، آمیزه‌ای از علم بالفعل و علم بالقوه باشد: تا جایی علم بالفعل است که ما در آن لحظه اصول و قواعد انگشت شماری از آن علم مربوط را در ذهن حاضر می‌کنیم و در همین اندازه شاید گاه بتوانیم پاسخ‌های بالفعل

۱. تا جایی که به حافظه و علوم گره خورده به حافظه مربوط است، ما در مقاله «وجود ذهنی، حافظه و استدلال‌های پیچیده» از تبیین بدیل ساده‌ای به تفصیل دفاع کرده‌ایم و به بازسازی نوعی علم اجمالی



آن کثرتی که گفتیم چندان 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 ملکه علمی صاحب ملکه از اصول و قواعد استنتاج می‌کند. برخی نیز به تبع چنین تعبیری از ابن سینا - در شرح علم اجمالی بسیار بر بحث ملکه پای می‌فشرند. برای نمونه، شهید مطهری در درس‌های الهیات شفا در شرح علم اجمالی ابن سینا می‌گوید:

در مقام مثال چنین توضیح می‌دهند: آنچه ما «ملکات علمی» می‌نامیم، چنین چیزی است. کسی که در یک علم یا در یک فن به حدی رسیده باشد که [آن علم یا فن] ملکه او شده باشد و به تعبیر ما به درجه اجتهاد رسیده باشد، یعنی ضوابط و قواعد و اصول آن فن و کیفیت استخراج فروع از اصول در او به حد ملکه باشد، هر مسأله فرعی مربوط به آن علم را که بر

کثیره».

همچنین این بدان معناست که در آن علم اجمالی اولیه در واقع تنها یک علم وجود ندارد بلکه چندین علم کلی وجود دارد. اگر این گونه است، پس دیگر آن علم اجمالی اولیه، علم بسیطی نبوده و خود متکثر است؛ گرچه نسبت به کل آن تفصیل از نوعی بساطت نسبی برخوردار است. گواه دیگری که نسبی بودن بساطت را تأیید می‌کند، تعبیر «أشد بساطة» است. اگر علم اجمالی ما واقعاً بسیط محض باشد، دیگر معنا ندارد علم اجمالی واجب نسبت به ما بسیار بسیط‌تر باشد. باز گواه دیگر آن است که ابن سینا در ادامه در مورد علم اجمالی می‌گوید «مثلاً إذا عرفت أن الله ليس بجسم». ولی این یعنی خود آن اجمال در اینجا دارای کثرت است و کثرت آن نیز در اینجا دست کم به «دو» چیز است: موضوع (الله) و محمول (جسم). پس بساطت محض در علم اجمالی انسانی وجود ندارد. به عبارتی، بساطت و وحدت در اینجا نسبی است. پس منافاتی ندارد با

ریاضی در دستش باشد قادر است مسائل نامحدودی را حل کند^۱ (مطهری، ۱۳۸۲ ب: ۳۴۰-۳۳۹).

بر پایه این شرح می‌توان گفت یک ریاضی‌دان، و بلکه یک ریاضی‌خوان نسبتاً عادی، این قضیه پیچیده را می‌داند که «الف» یک میلیون زوج است؛ چرا که او به اصول و قواعد لازم برای اثبات «الف» مسلط است و به اندازه کافی مهارت دارد تا بی‌اشکال، زوج بودن را اثبات کند. پس به محض اینکه قضیه‌ای چون «الف» به ما عرضه شود، ما به علم اجمالی، آن را می‌دانیم. همان‌طور که پیش‌تر گفتیم، چنین علمی بسیط محض نیست؛ چون در «الف» دست‌کم باید دو چیز، یعنی موضوع و محمول، را تصور کنیم. ولی آیا می‌توان چنین علم اجمالی‌ای را از هر جهت بالفعل دانست؟ به نظر نمی‌رسد فعلیت چنین علمی، پذیرفتنی

او عرضه بدارد، به حکم آن ملکه جواب آن مسأله را می‌دهد بدون آن که نیازی باشد که قبلاً با خود این مسأله سابقه داشته باشد ...

آن وقت اگر پرسند که آیا جواب این مسأله را قبلاً می‌دانست یا نمی‌دانست؟

جواب می‌دهیم که به یک معنا نمی‌دانست، برای این که این مسأله برای اولین بار بر او عرضه شده است و اصلاً تا به حال چنین مسأله و فرعی به گوشش نخورده است؛ و در عین حال می‌دانست، برای این که آن را به صورت اجمال و به صورت ملکه بسیطه می‌دانست، ملکه‌ای که این مسأله و غیرمتناهی مسأله مشابه این را در بر می‌گیرد ...

این جور ملکات می‌تواند غیرمتناهی صورت تفصیلی داشته باشد؛ یعنی ... یک نفر ریاضیدان که ضوابط

تکلف فیقال للموصوف بها أنه حکیم أو منطقی أو طیب أو غیر ذلك و ... المعنی الأول ... أمر بسیط لا أجزاء له (صدر، بی تا: ۴۳؛ و نیز رک: نراقی، ۱۳۸۰: ۱۶۸).

۱. این شرح مطهری ظاهراً بسط همان حاشیه صدرای بر الهیات شفا است:

العلم كالحکمه و المنطق و الطب و النحو و غیرها قد يطلق و يراد به الملكة النفسانية التي بها يقدر الإنسان علی استکشاف کل مسأله یرد علیه من غیر تجشم و



باشد. ملکه دانستن چنین علمی خود می‌تواند گواه دیگری باشد بر بالقوه بودن آن؛ چراکه ملکه بودن یعنی آن منافاتی با نوعی قوه ندارد: «الملکه قوه ثابت» (ابن سینا، ۱۴۰۰: ۸۴؛ ابن سینا، ۱۳۷۹: ۱۷۲)^۱. پس ابن سینا خود در اینجا ملکه را به صورت نوعی امر بالقوه تعریف کرده است.^۲ گاهی نیز او درباره ملکه تعبیری چون داشتن قوه نزدیک به فعل به کار می‌برد: «و القوه قد تکون قریبه، و قد تکون بعیده، و البعیده کقوه الصبی علی الکتابه، و القریبه کقوه الکاتب المقتنی للملکه الکتابیه علی

الکتابه» (۱۴۰۵: ۵۷-۵۶؛ برای دیدگاه مخالف بنگرید به: صدر، ۱۹۸۱-ج: ۱۱۱).

با توجه به تأثیر ملکه در فهم جهت بالقوه علم اجمالی، به نظر می‌رسد باید اشاره بیشتری به تحلیل ملکه نزد ابن سینا داشته باشیم. او در مقولات منطقی شفاء به تفصیل به این مهم پرداخته و می‌گوید: در ملکه علمی (من الملکات العلوم) شخص با یاد گرفتن اصول و قواعد علم مربوط (إذا استوفی المتعلم أصول الصناعه) و با تمرین و ممارست، دارای مهارت شده^۳ و بنابراین قوه

۱. ابن سینا در ادامه، مطلب را این‌گونه روشن می‌سازد: ملکه قوه ثابت و رسوخ کرده است یعنی مثلاً شخص عادل نیز قوه ظلم کردن دارد ولی این قوه در او - اگر بنا باشد به فعلیت برسد - به راحتی و به صورت طبیعی به فعلیت نمی‌رسد؛ در مقابل شخص ظالم چنین نبوده و به راحتی و به صورت عادی ظلم می‌کند (در *جدال* ارسطو (یا حتی *جدال* خود ابن سینا) تمایز ملکه (*hexis*) و قوه (*dunamis*) هنوز به این صورت گسترش نیافته است (125b20-125b28)).

۲. سهروردی با تصریح بیشتری ملکه را قوه دانسته و می‌گوید: «و لا یشرط فی الملکه الوجود بالفعل بل القدره علی الاحضار متی شاء من غیر تفکر»

(سهروردی، ۱۳۷۲: ۱۰ و سهروردی، ۱۳۸۰: ۲۱۳؛ برای توضیح بیشتر بنگرید به: ابن کمونه، ۱۳۸۷: ۴۸-۴۶).

۳. ابن سینا معمولاً برای ملکه شدن یک علم، تسلط به قوانین آن علم و مهارت کافی را شرط لازم می‌داند. برای نمونه: «لا ننکر أن یرهن غیر المنطقی، و أن یجادل غیر المنطقی، و أن یخطب غیر المنطقی. فإن المنطقی أیضا إذا تعلم هذه الصناعات لم تنفعه نفس معرفته بهذه القوانين کثیر نفع ما لم یحدث له ارتیاض و تمرن یصیر له استعمال هذه الملکه» (ابن سینا، ۱۳۸۳ هـ ق: ۱۷). البته این بدان معنا نیست که یک ملکه علمی برای ملکه بودن حتماً باید در صد در صد موارد به نتیجه مطلوب بیانجامد؛ بلکه آنچه مهم

الف: ۴۰-۳۹؛ همچنین رک: ابن سینا، ۱۳۷۹: ۳۳۵-۳۳۴؛ ابن سینا، ۱۳۸۳-ب: ۳۵۴-۳۵۳).

همان‌طور که می‌بینید، ابن سینا همان توضیحی را که آنجا برای قوه ثابت و کیف نفسانی راسخ آورده بود، اینجا برای «کمال قوه» می‌آورد و می‌گوید به موجب «کمال قوه» مثلاً یک کاتب مهارت‌دیده می‌تواند به راحتی کتابت کند. او سپس، گویا متناظر با ملکه علمی یادشده، در اینجا می‌افزاید در عقل بالفعل به موجب «کمال قوه» به راحتی می‌توان از اصول و بدیهی‌ها به نظری‌ها رسید و حالت فعلیت پیدا کرد. پس در اینجا حالت فعلیت وجود ندارد و تنها هنگامی که بخواهد به راحتی به فعلیت می‌رسد. در مورد ملکه علمی یادشده نیز دیدیم که سرانجام تنها همین پذیرفتنی است و در واقع فعلیتی وجود ندارد و نوعی قوه قریب به فعل قوی وجود دارد.

همچنین، مقایسه این بحث با پاسخ مشهور ابن سینا به اشکال ابوسعید

ثابت و راسخی (ما یكون راسخاً فی المتکیف بها رسوخاً لا یزول، أو یعسر زواله، و بالجمله لا یسهل زواله) پیدا کرده است که به موجب آن، هرگاه بخواهد مسأله مربوط به علم خود را فروگشاید، بی‌مشقت آن‌را به انجام می‌رساند (ابن سینا، ۱۳۷۸: ۱۸۲-۱۸۱). برای فهم بیشتر جنبه قوه در ملکه علمی و نیز به خصوص با توجه به تعبیر «إذا استوفی المتعلم أصول الصناعه»، سخنان ابن سینا در مورد عقل بالفعل (و نه عقل بالملکه) نیز می‌تواند کارگشا باشد:

و القوه تقال علی ثلاثه معان ... و یقال قوه لهذا الاستعداد إذا تم بالآله، و حدث مع الآله أيضاً کمال الاستعداد بأن یكون له أن یفعل متی شاء بلا حاجه إلی الاکتساب، بل یفیه أن یقصد فقط، کقوه الکاتب المستکمل للصناعه إذا کان لا یکتب. و ... تسمى کمال القوه. فالقوة النظرية إذن ... تارة تكون نسبة ما بالقوه الکمالیه و هو أن یكون حصل فیها أیضا الصور المعقوله المکتسبه بعد المعقوله الأولیه، إلا أنه لیس یطالعها و یرجع إليها بالفعل، بل كأنها عنده مخزونه فمتی شاء طالع تلك الصور بالفعل فعملها، و عقل أنه قد عملها. و یسمى عقلاً بالفعل لأنه عقل یعقل متی شاء بلا تکلف اکتساب و إن کان یجوز أن یسمى عقلاً بالقوه بالقیاس إلی ما بعده (ابن سینا، ۱۴۰۴-)

است، همان تسلط به قوانین و مهارت کافی است

(ابن سینا، ۱۳۸۵ ه.ق: ۲۴-۲۳).

ملکه اجتهاد در کسی باشد تا بگوییم او به بی‌نهایت مسأله علمی، مثلاً در ریاضیات، علم اجمالی **بالفعل** دارد، اشکال چنین ادعایی این است که بر پایه این مباحث روشن است که در مقدمه‌هایی که صاحب ملکه می‌داند نتیجه صرفاً به صورت بالقوه وجود دارد نه بالفعل و چنین شخصی تنها علم بالقوه به این مسائل جدید دارد نه علم بالفعل.^۲ یک شاهد دیگر بر سخن ما این است که اگر قضیه بسیار پیچیده‌ای چون «۱ - ۲۷۲۳۲۹۱۷ عدد اول است» را حتی به یک ریاضی‌دان حرفه‌ای بسیار ماهر عرضه کنند ولی نگویند که امروزه این قضیه به وسیله رایانه - و با ده‌ها ساعت صرف زمان - اثبات شده است، او تا پایان عمر خود نیز نمی‌تواند به صورت طبیعی بگوید چنین قضیه

یادشده ابن‌سینا درباره قوه نزدیک به فعل - همان اجتهاد را نیز منافی قوه نمی‌دانند: «الاجتهاد ملکه یقتدر بها علی استنباط الحکم الشرعی الفرعی من الأصل فعلاً أو قوه قریبه» (بهای، ۱۴۲۳: ۱۵۹).

ابوالخیر درباره دوری بودن شکل نخست قیاس اقترائی نیز در جهت این‌همانی علم اجمالی با نوعی علم بالقوه سودمند است:

ان کلیه الکبری موقوفه علی اندراج الاصغر اجمالاً، و المقصود من نتیجه ثبوتہ تفصیلاً، فلا دور (جیلانی، ۱۳۷۰: ۳۹۲؛ نیز رک: مطهری، ۱۳۸۲ - الف: ۳۳۳؛ حسن‌زاده آملی، ۱۳۶۲: ۳۹۶-۳۹۲).

پس ابن‌سینا این‌جا در واقع می‌گوید نتیجه به صورت اجمالی در مقدمات هست و در بحث عقل بالفعل نیز دیدیم که می‌گوید نتیجه به نوعی به صورت بالقوه در مقدمات هست.^۱ پس اجمال نوعی بالقوه است.

۳-۳. اشاره به کارایی علم اجمالی بالقوه

اکنون با این روشن‌سازی‌ها می‌توان به بررسی برخی مطالب پیشین پرداخت. مثلاً کسانی که می‌گویند کافی است

۱. و نیز بسنجید با: «القیاس، اما أن یكون ما یلزمه، لیس هو و لا نقیضه، مقولاً فیہ بالفعل بوجه، بل بالقوه و یمسی قیاساً اقترائیاً» (ابن‌سینا، ۱۳۷۹: ۵۲؛ و نیز رک: ابن‌سینا، ۱۳۸۳ - الف: ۲۳۵).

۲. گفتنی است برخلاف تصریح امثال شهید مطهری، کسانی چون شیخ بهایی - گویا متأثر از عبارت

و امور خلاف شهودی چون علم ناخودآگاه را پیش کشیم. به نظر می‌رسد چنین علم اجمالی‌ای به مراتب پذیرفتنی‌تر است.^۳ ولی آیا می‌توان پاسخ اشکال اندیشمندی چون هوسرل به وجود ذهنی در امور پیچیده را نیز در همین علم «بالقوه» دانست؟ در مورد محدودیت‌های علم اجمالی «بالقوه» پیش‌تر گفتیم که گرچه ما به برخی امور پیچیده، علم بالقوه داریم، به امور بسیار پیچیده علم بالقوه نداریم (چراکه مثلاً امر پیچیده یک میلیون را می‌توانیم در طول زمان زندگی خود و به تدریج از قوه خارج کرده و بالفعل تصور کنیم

پیچیده‌ای - که موضوع آن ۲۳۲۴۹۴۲۵ رقمی است^۱ - صادق است یا کاذب؟^۲ چه به علم تفصیلی و چه به علم اجمالی (و چه به هر علم (خودآگاه) دیگری). این یعنی مسأله علمی جدید تا دست کم توسط یک اثبات‌کننده‌ای اثبات نشده باشد و صاحب ملکه علمی از این اثبات مطلع نباشد، نمی‌توان گفت صاحب ملکه علمی، یا هر کس دیگری، بدان علم اجمالی، یا حتی علم تقلیدی، دارد. پس با این روشن‌سازی‌ها و اصلاح‌ها می‌توان از علم اجمالی «بالقوه» سخن گفت بی‌آن که آن را به صورت رازآلود و اسرارآمیز درآوریم

۳. راسل نیز، تا اندازه‌ای مشابه با رویکرد کلی این پژوهش، ناخودآگاه را چونان چیزی که بالفعل موجود باشد (something actually existing) به شمار نمی‌آورد. او نظریه‌های ساخته و پرداخته شده در مورد میل ناخودآگاه را غالباً غلط می‌انگارد (راسل، ۱۳۵۷: ۴۴؛ Russell, 1921, p. 38). به عبارتی، با نگاهی راسلی، ناخودآگاه چیزی چون گرایش (tendency) یا استعداد (disposition) است (Northridge, 2013, p. 190).

۱. به عبارتی، تنها برای نوشتن عدد ۱-۲۷۷۲۳۲۹۱۷ به کتابی ۱۰هزار صفحه‌ای نیاز داریم. اثبات اول بودن آن به صورت طبیعی به صدها میلیون ساعت زمان نیاز دارد!

۲. یعنی در چنین علمی در این شرایط، اصلاً صدق یا کذب قضیه - به هیچ نحوی - برای او احراز نمی‌شود چه رسد به اینکه بگوید: کذب وجود نداشته و قطعاً صدق وجود دارد و این صدق نیز به سبب فلان دلیل بالقوه یا اجمالی (ناشناخته یا شناخته) اثبات می‌شود. به عبارتی دیگر، هر علمی، از جمله علم اجمالی، فرع صدق است و حال آن که اینجا صدق برای او اصلاً معلوم نیست.

هو سرل، و موارد دیگر، کارایی لازم را داشته باشد. در این راستا نشان دادیم عبارت‌های ابن سینا در آثارش در مورد علم اجمالی دو تفسیر مختلف دارد: الف) علم اجمالی به معنای علم بسیط بالفعل که ناخودآگاه است؛ ب) علم اجمالی به معنای علم بالقوه.

گفتیم معنای بسیط بالفعل و ناخودآگاه، که در جهان اسلام نیز گاهی مطرح بوده است، در نهایت پذیرفتنی نبوده و در برابر نقد هوسرل پاسخ مناسبی نیست و اشکال او به علم ناخودآگاه حتی قابل تقویت نیز هست. پس مطلق علم ناخودآگاه را - پس از ریشه‌یابی در فلسفه اسلامی و فلسفه غرب - با چند دلیل به چالش کشیدیم. گفتیم با پذیرش علم ناخودآگاه: (۱) هر انسانی شاید عالم مطلق باشد؛ (۲) در علم خودآگاه، تسلسل پدید می‌آید.

بازسازی و تعمیم آن پرداخته‌ایم. همچنین آن‌جا گفته‌ایم در مواردی کم‌یاب علم اجمالی همان تعریف رسمی بالفعل است؛ که البته قابل دفاع نیز هست.

ولی امر بسیار پیچیده یک تریلیون را این‌گونه نمی‌توانیم). بلکه در مورد همان امور نسبتاً پیچیده هم که بدان علم بالقوه داریم، باز اینجا گاه علم بالفعل ناشناخته‌ای نیز داریم؛ که باید در نوشتاری جداگانه بررسی شود.^۱

نتیجه‌گیری

در برابر اشکال فرمول‌های پیچیده در رد وجود ذهنی گفتیم راه‌حلی که بر پایه نظام سینیوی، و بلکه بر پایه مطلق فلسفه اسلامی، معمولاً نخست به ذهن خطور می‌کند - و کسانی چون محقق خوانساری نیز بر آن پای فشرده‌اند - همان راه‌حل علم اجمالی است. منتها علم اجمالی سینیوی - و شارحان او - نخست باید به شایستگی تفسیر و بلکه چه‌بسا بازسازی و اصلاح شود تا شاید بتواند در برابر اشکال فرمول‌های پیچیده

۱. به نظر ما راه‌حل دیگری که می‌توان در برابر اشکال فرمول‌های پیچیده پیش‌نهاد راه‌حل تعریف رسمی است. ما این مهم را در نوشتاری جداگانه (تعمیم تعریف رسمی و حل اشکال فرمول‌های پیچیده در رد وجود ذهنی) بررسی کرده و به

دلیل لایب‌نیس را نیز در این باب نقد کردیم.

در برابر، نشان دادیم علم اجمالی به معنای علم بالقوه، فی‌نفسه پذیرفتنی است. پس با ریشه‌یابی علم اجمالی بالقوه در آثار ابن‌سینا و شرح و تفسیر آن، نشان دادیم ما گاهی چنین علم بالقوه‌ای داریم و اموری چون ملکهٔ اجتهاد علمی را نیز می‌توان با این روش تحلیل کرد. برای مثال سبر پایهٔ شرح رایج شارحان ابن‌سینا - می‌توان گفت یک ریاضی‌دان، این قضیهٔ نسبتاً پیچیده را می‌داند که (الف) «یک میلیون زوج است». چرا که او به اصول و قواعد لازم برای اثبات (الف) مسلط است و به اندازهٔ کافی مهارت دارد تا بی‌اشکال زوج بودن را - آن‌هم به صورت طبیعی و نه بهره‌گیری از چیزی چون رایانه - اثبات کند. نشان دادیم به محض اینکه قضیه‌ای چون (الف) به ما عرضه شود، ما به علم اجمالی **بالقوه**، و نه **بالفعل**، آن‌را می‌دانیم. چرا که در مقدماتی که صاحب ملکه می‌داند، نتیجه صرفاً به صورت بالقوه وجود دارد نه بالفعل و

چنین شخصی تنها علم بالقوه به این مسائل جدید دارد نه علم بالفعل. بدین سان، با اصلاح‌ها و تقویت‌هایی از **علم اجمالی «بالقوه»** سخن گفتیم بی‌آن‌که آن‌را به صورت رازآلود و اسرارآمیز درآوریم و امور خلاف شهودی چون علم ناخودآگاه را پیش کشیم. دیدیم چنین علم اجمالی‌ای به مراتب پذیرفتنی‌تر است.

در مورد محدودیت‌های علم اجمالی «بالقوه» نیز گفتیم که گرچه ما به برخی امور پیچیده، علم بالقوه داریم، به برخی امور بسیار پیچیده علم بالقوه نداریم و با تفسیر بالقوه نمی‌توان در همهٔ موارد اشکال امور پیچیده در رد وجود ذهنی را پاسخ داد. برای مثال در امور پیچیده‌ای چون (ب) «یک تریلیون زوج است» ما صرفاً نوعی علم (یقینی خودآگاه) بالفعل داریم نه علم بالقوه، بلکه در مورد همان امور نسبتاً پیچیده‌ای چون (الف) که به آن‌ها یک نوع علم بالقوه نیز داریم، باز اینجا گاه علم بالفعل ناشناخته‌ای هم داریم. بنابراین، باید دنبال راه حل جامع‌تری بود: آن

پس کوتاه این که، راه حل پیشنهادی یادشده اگر علم اجمالی بالفعل باشد به معنای رایج آن مطلقاً پذیرفتنی نیست و اگر علم اجمالی بالقوه باشد - گرچه فی نفسه پذیرفتنی است - در اینجا در نهایت کارایی کامل ندارد.

کدام علم (یقینی خودآگاه) است که با آن به امر پیچیده‌ای چون (الف) و (ب) علم بالفعل داریم؟ به عبارتی، گرچه این بررسی تطبیقی باعث شد تا ما با صراحت، متوجه دو تفسیر از علم اجمالی بشویم و معنای بسیط بالفعل و ناخودآگاه را نپذیرفتنی و معنای بالقوه را فی نفسه پذیرفتنی بیابیم (و اموری چون ملکهٔ اجتهاد علمی را نیز با همین علم اجمالی بالقوه تحلیل کنیم)، با وجود چنین فایده‌ای در مورد اشکال امور پیچیده در حالت کلی آن از علم اجمالی بالقوه نمی‌توان بهره برد.

ملاحظات اخلاقی:

حامی مالی: این پژوهش هیچ کمک مالی از سازمان‌های تأمین مالی دریافت نکرده است.

تعارض منافع: طبق اظهار نویسنده، این مقاله تعارض منافع ندارد.

برگرفته از پایان نامه / رساله: این مقاله برگرفته از پایان نامه/رساله نبوده است.

منابع

- القاهره: الهيئه العامه لشئون المطابع الاميريه.
- ابن سينا. (۱۳۸۵). *الهيأت شفاء*، تحقيق: حسن حسن زاده آملی. قم: بوستان كتاب قم.
- ابراهيم مدكور، بتحقيق: احمد فؤاد الاهواني. القاهرة: الهيئه العامه لشئون المطابع الاميريه.
- المنطق، ۱- المدخل، تصدير الدكتور طه حسين باشا، مراجعه الدكتور ابراهيم مدكور، تحقيق الاساتذه، الأب فنوا تي - محمود الخضيرى - فؤاد الاهواني. القاهرة: نشر وزاره المعارف العموميه.
- المنطق، ۲- المقولات، راجعه و قدم له: ابراهيم مدكور، بتحقيق الاساتذه: الأب فنوا تي - محمود الخضيرى - فؤاد الاهواني - سعيد زايد. القاهرة: اداره نشر التراث العربى.
- المنطق، ۴- القدياس، راجعه و قدم له: ابراهيم مدكور، بتحقيق: سعيد زايد. القاهرة: الهيئه العامه لشئون المطابع الاميريه.
- البرهان، راجعه و قدم له: ابراهيم مدكور، تحقيق: ابوالعلاء العفيفى.
- المنطق، ۵- البرهان، راجعه و قدم له: ابراهيم مدكور، تحقيق: ابوالعلاء العفيفى.
- المنطق، ۶- النفس، تصدير و مراجعه
- المنطق، ۱- المدخل، تصدير الدكتور طه حسين باشا، مراجعه الدكتور ابراهيم مدكور، تحقيق الاساتذه، الأب فنوا تي - محمود الخضيرى - فؤاد الاهواني. القاهرة: نشر وزاره المعارف العموميه.
- المنطق، ۲- المقولات، راجعه و قدم له: ابراهيم مدكور، بتحقيق الاساتذه: الأب فنوا تي - محمود الخضيرى - فؤاد الاهواني - سعيد زايد. القاهرة: اداره نشر التراث العربى.
- المنطق، ۴- القدياس، راجعه و قدم له: ابراهيم مدكور، بتحقيق: سعيد زايد. القاهرة: الهيئه العامه لشئون المطابع الاميريه.
- المنطق، ۵- البرهان، راجعه و قدم له: ابراهيم مدكور، تحقيق: ابوالعلاء العفيفى.
- المنطق، ۶- النفس، تصدير و مراجعه

- ابراهیم مدکور، بتحقیق: جورج قنواتی - سعید زاید. قم: منشورات مکتبه آیت‌الله العظمی مرعشی نجفی.
- ———. (۱۴۰۴ هـ ق - ب). *التعلیقات، تحقیق: عبدالرحمن بدوی. بیروت: مکتبه الاعلام الاسلامی.*
- ———. (۱۴۰۵ هـ ق). *الشفاء، الطبيعيات، ۱- السماع الطبيعي، تصدير و مراجعه ابراهیم مدکور، بتحقیق: سعید زاید. قم: منشورات مکتبه آیت‌الله العظمی مرعشی نجفی.*
- ———. (۱۳۱۵). *دانشنامه علایی (منطق و فلسفه)، بتصحیح و تحشیه: احمد خراسانی. تهران: چاپخانه مرکزی تهران.*
- ابن عربی، محی‌الدین. (۱۴۱۰). *رحمه من الرحمن فی تفسیر و اشارات القرآن (و علی هامشه ایجاز البیان فی ترجمه عن القرآن)*، ج ۱. جمع و تألیف، محمود محمود غراب. دمشق: بی‌نا.
- ———. (بی تا). *الفتوحات المکیه، ج ۲. بیروت: دار صادر.*
- ابن کمونه، سعد بن منصور. (۱۳۸۷). *شرح التلویحات اللوحیه و العرشیه، ج ۳.*
- حققه و قدم له: نجف‌قلی حبیبی. تهران: مرکز پژوهشی میراث مکتوب.
- ابن متویه. (۱۳۸۵). *شرح [شارحی ناشناس بر] کتاب «التذکره فی احکام الجواهر و الاعراض».* تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
- الأبیاری، علی بن إسماعیل. (۱۴۳۴ هـ - ۲۰۱۳ م). *التحقیق و البیان فی شرح البرهان فی أصول الفقه، ج ۲. المحقق: د. علی بن عبدالرحمن بسام الجزائری. الكويت: دار الضیاء، الطبعة الأولى.*
- ارسطو. (۱۳۷۸). *ارگانون، ترجمه: میرشمس‌الدین ادیب‌سلطانی. تهران: نگاه.*
- انواری، سعید. (۱۳۹۸). «نقد و بررسی کاربردهای فلسفی قاعده امتناع انطباع کبیر در صغیر»، *تأملات فلسفی*، سال نهم، شماره ۲۲، صص ۱۲۰-۹۳.
- http://phm.znu.ac.ir/article_36298_399f6f8c6105add2c98f0143b4904f0c.pdf
- البغدادی، ابو البرکات. (۱۳۷۳). *المعتبر فی الحکمه، ج ۲. اصفهان: دانشگاه اصفهان، چاپ دوم.*

- بلخی، ابوالقاسم (۱۴۳۹ هـ - ۲۰۱۸ م). - حسن زاده آملی، حسن. (۱۳۶۲). دروس
 کتاب المقالات ومعنه عیون المسائل
 والجوابات، محقق: حسین خانصو،
 راجح کردی و عبدالحمید کردی. -
 استانبول: Kuramer.
- ———. (۱۴۳۹ هـ - ۲۰۱۷ م). مقالات
 ابی القاسم البلخی، در: فصل الاعتزال
 وطبقات المعتزله، تألیف: ابی القاسم
 البلخی والقاضی عبدالجبار والحاکم
 الجشمی، حققها: فؤاد سید. بیروت:
 المعهد الألماني للأبحاث الشرقيّه.
- بهایی (شیخ) محمد بن حسین. (۱۴۲۳
 ق - ۱۳۸۱ ش). زبده الأصول، تحقیق:
 فارس حسون کریم. قم: مرصاد.
- جیلانی، عبدالله. (۱۳۷۰). «الرساله
 المحیطه بتشکیکات فی القواعد
 المنطقیه»، باهتمام علی شیخ الاسلامی،
 در: منطق و مباحث الفاظ، تحقیق مهدی
 محقق و توشی هیکو ایزوتسو. تهران:
 دانشگاه تهران، صص ۳۹۵-۳۵۷.
- حائری یزدی، مهدی. (۱۳۹۱). شرح
 اصول کافی: کتاب عقل و جهل؛ کتاب
 توحید، تقریر پرویز پویان به کوشش:
 مرتضی پویان. تهران: حکمت.
- حسن زاده آملی، حسن. (۱۳۶۲). دروس
 معرفت نفس، ج ۳. تهران: مرکز
 انتشارات علمی و فرهنگی.
- خوانساری، حسین. (۱۳۷۸). الحاشیه
 علی الشفاء (الالهیات)، تحقیق: حامد
 ناجی اصفهانی. قم: دبیرخانه کنگره
 آقا حسین خوانساری، چاپ اول.
- خیرآبادی، عبدالحق. (۱۲۸۳). حاشیه
 مولوی عبد الحق خیرآبادی علی لواء
 الهدی. کانپور: مطبع نظامی.
- رازی، فخرالدین. (۱۴۱۱). المباحث
 المشرقیه فی علم الالهیات و الطبیعیات،
 ج ۲. قم: انتشارات بیدار، چاپ دوم.
- راسل، برتراند. (۱۳۵۷). تحلیل ذهن،
 ترجمه منوچهر بزرگمهر. تهران:
 خوارزمی، چاپ دوم.
- سهروردی، شهاب الدین. (۱۳۷۲).
 مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج ۱.
 تصحیح و مقدمه هانری کربن و
 سید حسین نصر و نجف قلی حبیبی.
 تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات
 فرهنگی، چاپ دوم.
- ———. (۱۳۸۰). مجموعه مصنفات
 شیخ اشراق، ج ۴. تصحیح و تحشیه و

- مقدمه نجف‌قلی حبیبی. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، چاپ سوم.
- (۱۹۸۱-ج). *الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه*، ج ۴. بیروت: دار احیاء التراث، چاپ سوم.
- (۱۹۸۱-هـ). *الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه*، ج ۸. بیروت: دار احیاء التراث، چاپ سوم.
- (۱۹۸۱-و). *الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه*، ج ۹. بیروت: دار احیاء التراث، چاپ سوم.
- طوسی، ابوجعفر. (بی‌تا). *التیان فی تفسیر القرآن*، ج ۲. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- غزالی، أبو حامد. (۱۴۱۳هـ - ۱۹۹۳م). *المستصفی فی علم الاصول*، مصححه محمد عبدالسلام عبدالشافی. بیروت: دار الکتب العلمیه، الطبعة الأولى.
- مازندرانی، محمد صالح. (۱۳۴۲ش - ۱۳۸۲ق). *شرح اصول الکافی*، ج ۹. تهران: المکتبه الاسلامیه للنشر و التوزیع.
- مطهری، مرتضی. (۱۳۸۲-الف). *مجموعه آثار*، ج ۷. قم: صدرا.
- (۱۹۸۱-الف). *الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه*، ج ۳. بیروت: دار احیاء التراث، چاپ سوم.
- (۱۹۹۸). *أمالی المرتضی*. قاهره.
- شاکری، محمدتقی. (۱۳۹۷).
- «چگونگی آگاهی از معدومات از منظر فلسفه اسلامی و فلسفه هوسرل». *تأملات فلسفی*، سال هشتم، شماره ۲۱، صص ۹۰-۶۱.
- http://phm.znu.ac.ir/article_34351_60fe7bca14ae10f531dc58a89db02e20.pdf
- الشهرزوری، شمس‌الدین. (۱۳۸۳). *رسائل الشجره الالهیه فی علوم الحقایق الربانیه*، مقدمه و تصحیح و تحقیق از دکتر نجف‌قلی حبیبی. تهران: مؤسسه حکمت و فلسفه ایران، چاپ اول.
- شیرازی، صدرالدین محمد بن ابراهیم. (بی‌تا). *الحاشیه علی الهیات الشفاء*. قم: انتشارات بیدار.
- (۱۹۸۱-الف). *الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه*، ج ۳. بیروت: دار احیاء التراث، چاپ سوم.

- Editor: Rudolf Bernet, Netherlands, Springer Science+Business Media Dordrecht.
- Leibniz, Gottfried Wilhelm (1996) *New Essays in Human Understanding (Cambridge Texts in the History of Philosophy)*, Translated and Edited by Peter Remnant and Jonathan Bennett, Cambridge University Press.
 - _____ (1896) *New Essays Concerning Human Understanding*, Translated by A. G. Langley, Macmillan.
 - Northridge, W L (2013) *Modern Theories of the Unconscious*, Routledge
 - Plotinus (2018) *The Enneads*, Edited by Lloyd P. Gerson, Translated by George Boys-Stones, John M. Dillon, Lloyd P. Gerson, R.A.H. King, Andrew Smith & James Wilberding, Cambridge: Cambridge University Press.
 - Rollinger, Robin D. (1999) *Husserl's Position in the School of Brentano*, Netherlands, Springer
 - نراقی، مهدی. (۱۳۸۰). شرح الاهیات من کتاب الشفاء، ج ۱. مصحح حامد ناجی اصفهانی. قم: کنگره بزرگداشت محققان نراقی، چاپ اول.
 - هوسرل، ادموند. (۱۳۸۱). تأملات دکارتی: مقدمه‌ای بر پدیده‌شناسی، مترجم: عبدالکریم رشیدیان. تهران: نشر نی، چاپ اول.
 - Husserl, Edmund (1999) "Intentional Objects", In: Rollinger, 1999, pp. 251–284
 - _____ (1994) "Intentional Objects", In: Husserl, 1994, *Husserliana*, Vol. 5, Translated by Dallas Willard, pp. 345–387
 - _____ (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.
 - _____ (1994) *Husserliana*, Vol. 5, *Edmund Husserl—Early Writings in the Philosophy of Logic and Mathematics*,



Science+Business Media
Dordrecht.

- Russell, Bertrand (1921)
The Analysis of Mind,
London: George Allen &
Unwin Ltd.