

پژوهشی در حیث التفاتی برنتانو و تطبیق آن با نظریه اضافه فخر رازی

علی حقی* ملیحه زختاره**

چکیده

این مقاله به مقایسه آراء فیلسوف غربی فرانتس برنتانو و فیلسوف، متکلم شرق، امام فخر رازی در باب ادراک می‌پردازد. هر یک از این دو فیلسوف نظرات عمیقی در باب ماهیت ادراک عرضه کرده‌اند که بررسی تطبیقی آنها می‌تواند در فهم عمیق تر دیدگاه‌های هر یک از دو منشا اثر قرار گیرد. هدف این مقاله، روشن کردن شباهت‌ها و تفاوت‌های موجود در دیدگاه‌های آنان درباره این پرسش‌هاست که ادراک بشر به طور کلی تا چه اندازه با واقعیت انطباق دارد؟ آیا انسان واقعا می‌تواند به خارج علم داشته باشد؟ آیا علم او صرفا به معنی امری ذهنی است؟ آیا اشیای خارجی با همان ماهیت بیرونی به ذهن می‌آیند؟ و اینکه انسان چگونه به ممتنعات علم کسب می‌کند؟ این دو فیلسوف در مباحث مهمی، نظیر علم و ادراک، وجود ذهنی، ادراک ممتنعات، اضافه عالم و معلوم دارای نظرات عمیقی هستند که در این مقاله به روش تطبیقی مورد بحث و بررسی قرار گرفته است.

واژه‌های کلیدی

علم، وجود ذهنی، واقع‌نمایی، نظریه تعلق، حیث التفاتی.

مقدمه

انسان‌ها به اشیا و موجودات اطراف خویش، علم دارند. آگاهی آنها از اشیا به این نحو است که صورتی از اشیا در ذهن انسان، نقش می‌بندد و مستقیماً و

بحث علم و ادراک از مباحث مهم فلسفی است که قدمتی به قدمت اندیشه بشر دارد، زیرا همه

بدون واسطه آن صورتها را در می‌یابد. ظهور این امور در نفس، عین ظهور واقعیات خارجی است. وجود صورتهای اشیای خارجی در ذهن «وجود ذهنی» اشیا است. به عبارت دیگر، وجود ذهنی نحوه‌ای از وجود ماهیات است که در ذهن موجود می‌شود، آثار خارجی آنها را ندارد، ولی آثار دیگری مثل آگاهی و علم به ماهیت آن شیء را به دنبال دارد و این همان چیزی است که باعث حصول علم، به ماهیت اشیا می‌شود.

داستان وجود ذهنی، معمای بسیار دشواری است که این بحث را در میان مباحث دقیق فلسفه با اهمیت خاصی جلوه گر ساخته است. یکی از اشکالاتی که حکیمان، از جمله ابن سینا و سهروردی و فخر رازی بر این نظریه وارد کرده اند، این است که ذات و ذاتیات هر ماهیتی بدون تردید باید در جمیع مراتب و انحاء وجود، محفوظ و لایتغیر باشد و این حکم، حکمی عقلی است که تخصیص بردار نیست. حال باید دید آیا می‌توان برای وجود ذهنی شیء، ذات و ذاتیات شیء خارجی را همان گونه که در خارج وجود دارد، ثابت و محفوظ فرض کرد یا ذات و ذاتیات آن هنگام وجود ذهنی، بکلی از بین رفته، ماهیت دیگری در ذهن به وجود می‌آید که فقط یک شباهت صوری با شیء خارجی دارد؟ در مقام پاسخ هر یک از این حکیمان پاسخ‌های متفاوتی بیان کرده‌اند، از جمله ابن سینا (استغناى جوهر از موضوع در مقام تحقق خارجی) و سهروردی (ظهور ظلی وجود خارجی) و فخر رازی (اضافی بودن ادراک (حاج حسینی، ۱۳۸۱: ۸۱-۸۴). البته، این مسأله در یونان قدیم و دوره‌های اولیه فلسفه اسلامی، به صورت مسأله‌ای مستقل مطرح نبوده است و مثلاً

ارسطو در متافیزیک و شیخ الرئیس در الهیات شفا و شاگردش بهمنیار در التحصیل با اشاره به این بحث پرداخته‌اند و اجمالاً مدعایی که این فلاسفه در باب وجود ذهنی دارند، در کلمات آنها دیده می‌شود. اولین کسی که بحث وجود ذهنی را مطرح کرد، فخر رازی و سپس خواجه نصیر بود. در اروپا هم فلاسفه غربی از جمله دکارت و کانت به نحو دیگری به بحث واقع‌نمایی علم و اندیشه وارد شده و به جستجوی ارزش معلومات پرداخته‌اند، هر چند غالب بحث‌های آنها به نفی ارزش علم و نوعی ایده‌آلیسم منتهی شده است. در فلسفه جدید هم این بحث باب جداگانه‌ای به نام وجود التفاتی را به خود اختصاص داده است. بحث وجود ذهنی که درباره ماهیت علم است، از هر مبحث دیگری ارتباط نزدیکتری با مسأله روز فلسفه غرب در مورد ارزش و اعتبار علم دارد. این نوشتار به بررسی این مسأله از دیدگاه فیلسوف - متکلم اسلامی فخر رازی و فیلسوف غرب برنتانو می‌پردازد.

نظر فخر رازی در خصوص اضافی بودن ادراک

یکی از مباحث فلسفه اسلامی که پیوند محکمی با مبحث معرفت‌شناسی دارد، بحث وجود ذهنی است. در میان فیلسوفان سه نظر عمده در باب علم لحاظ شده است: ۱- قول به اضافه؛ ۲- نظریه اشباح؛ ۳- نظریه وجود ذهنی.

نظریه مورد اعتقاد عموم حکمای اسلامی نظریه وجود ذهنی است که به موجب آن آنچه از اشیا حین تصورشان به ذهن می‌آید، ماهیت موجود در خارج است. در واقع رابطه وجود ذهنی و وجود خارجی رابطه‌ای ماهوی است. در اینجا گفته می‌شود ماهیت،

لیکن در بحث وجود ذهنی منکر وجود ذهنی نبوده، معلوم را به وجود ذهنی، موجود می‌داند (همان: ۳۵۲).

فخر رازی در فصل ششم از فصول باب اول - فی الوجود - کتاب مباحث المشرقه بحثی با عنوان فی اثبات وجود ذهنی بیان کرده است. همچنین در فصول مربوط به مسأله علم با ذکر دلایلی وجود ذهنی را اثبات کرده است. او در این فصل بیان می‌کند که: «علم به شیء تنها از راه انطباق صورت معلوم در عالم حاصل می‌شود» (فخر رازی، ۱۹۹۰م: ۴۳۹). سپس به بیان ادله مشهور حکما در اثبات صورت ذهنی مانند علم به صور ممتنع و مفاهیم کلی پرداخت. بنا به نظر او: «الذی یدل علی ذلک ان الممتنعات محکوم علیها بالامتناع..» در مورد ممتنعات حکم به «امتناع» می‌شود، در صورتی که حکم باید امری مشخص و قابل تمیز از غیر باشد. هر امر مشخص و متمایز ثابت - موجود - است و این ثبوت نمی‌تواند ثبوت خارجی باشد زیرا در این صورت موضوع «ممتنع» نیز باید موجود به وجود خارجی باشد که این خلف است. پس ممتنع یک وجود ذهنی دارد و در ذهن حکم امتناع وجود خارجی بر آن حمل می‌شود.

همچنین «و من البراهین الداله علی ذلک ان کون الانسان انسانا غیر کونه بحال لایمنع نفس مفهومه عن الشركه» می‌توان «کونه بحال لا یمنع نفس مفهومه عن الشركه» را بر «الانسان» حمل کرد و گفت «مفهوم انسان می‌تواند شامل مصادیق زیادی باشد» ولی این حکم را نمی‌توان بر وجود خارجی انسان حمل کرد، زیرا قطعاً انسان موجود در خارج یک مصداق بیشتر ندارد. پس این حکم زمانی عارض مفهوم انسان

یک وجود عینی دارد و یک وجود ذهنی (شیرازی، ۱۳۸۲: ۱۵۷).

طبق این نظر اگر منکر نظریه وجود ذهنی و تطابق کامل بین ذهن و عین شویم، ناگزیر قضایای حقیقه را که قضایای بنیادی تشکیل دهنده کلیه علوم نظری هستند، از دست خواهیم داد.

در تطبیق کامل و همه جانبه نظریه وجود ذهنی با کلیه مبانی حکیمان و فیلسوفان اسلامی مشکلاتی وجود دارد. به لحاظ تاریخی قول به وجود ذهنی گرچه در کلمات همه حکما دارای شواهد و مویدات فراوانی است، ولی در هر صورت تا زمان فخر رازی این مسأله به صورت بحثی مستقل در کتاب‌های متکلمان و فیلسوفان مطرح نگشته بود. البته، ملاصدرا این قول را به فخر رازی نسبت می‌دهد اما شارح موافق آن را به ابوالحسن بصری اشعری و اتباع او نسبت داده است (غفاری، ۱۳۷۹: ۲۸۰).

آیت الله جوادی آملی در بخش اول از جلد چهارم ریحی مختوم در باب منکران وجود ذهنی می‌گویند: «(منکران وجود ذهنی به دلیل اشکالاتی که بر وجود ذهنی وارد آمده، چون اصل ادراک و علم را نمی‌توانند انکار نمایند، با نفی اینکه مدرک امری باشد که در ذهن مدرک یافت شود، ادراک را عبارت از اضافه بین مدرک و مدرک خارجی می‌دانند، لیکن در مواردی که متعلق ادراک وجود خارجی ندارد، راهی برای توجیه علم نخواهند داشت، زیرا اضافه مقولی بدون طرف اضافه پدید نمی‌آید» (جوادی آملی، ۱۳۸۲: ۸۹). همچنین: «اسناد انکار وجود ذهنی به فخر رازی از جهت خلطی است که بین مباحث وجود ذهنی و علم شده است، زیرا فخر رازی ماهیت در مبحث علم را عبارت از اضافه به معلوم می‌داند،

می‌شود که مفهوم در ذهن باشد، نه در خارج (همان، ۱۳۹۰-۴۴۰).

سپس اشکالات مخالفان و منکران وجود ذهنی را طرح و همه را رد کرد. در دلیل اول بیان کرد: اگر تعقل، انطباق ماهیت در ذهن باشد، پس تعقل سیاهی و سفیدی مستلزم انطباق سیاهی و سفیدی در محل واحد است. تالی محال است، پس مقدم نیز که انطباق ماهیت در ذهن است، باطل است، اما این اشکال زمانی وارد است که علم را نفس انطباق بدانیم، لکن اگر علم را اضافه مخصوص مشروط به انطباق دانستیم، دیگر آن محال لازم نمی‌آید.

اما دلیل دوم این است که اگر ماهیت در عقل منطبع می‌شود، از آنجا که این ماهیت صورت جزئیه ای است که در نفس منطبع شده و نفس، خود جزئی خارجی است، پس صورت ذهنی از دو حال خارج نیست، یا صورت ذهنی همان ماهیت منطبع در این نفس خارجی است و یا چیز دیگر است. در صورت اول فرقی بین وجود ذهنی و وجود خارجی نیست و باید تمام ویژگیهای ماهیت خارجی را داشته باشد؛ مثلا صورت ذهنی آتش باید بسوزاند، که این محال است. صورت دوم نیز مستلزم این است که شیء دو وجود داشته باشد که این نیز محال است. اما از نظر او ماهیت اگر چه ثابت، ولی عوارض آن در موقعیت‌های گوناگون مختلف است؛ مثلا آیا اگر آتش در کنار آب قرار نگیرد و این آتش چیزی را نجوشاند، دیگر آتش نیست؟ جوشاندن از عوارضی است که در موقعیت خاص عارض آتش می‌شود. همچنین است دیگر عوارض. پس وجود ذهنی همان ماهیت وجود خارجی را داراست، لکن به سبب موقعیت، عوارض وجود خارجی را دارا نیست.

اما در دلیل سوم نظر فخر مشعر بر این است که علم به تضاد سیاهی و سفیدی باید متعلق به سیاهی و سفیدی باشد و اگر نباشد، پس متعلق به مطلق تضاد است. اگر علم انطباق باشد، نمی‌تواند علم واحد دو معلوم داشته باشد، زیرا صورت عقلیه باید مطابق معقول باشد و محال است که شیء واحد مطابق دو ماهیت مختلف باشد. اما پاسخ این است که اگر کسی تضاد سیاهی و سفیدی را تعقل کند، ماهیت هر دو را در ذهن ترسیم می‌کند. اینکه چگونه هر دو متضاد در محل واحد جمع می‌شوند، پاسخ این است که این دو متضاد هستند به شرط وجود خارجی، و الا وجود ذهنی این دو متضاد نیست (همان، ۱۳۹۰-۴۴۱).

فخر رازی با این بیان که: «والجواب عما ذكره ثالثا ان ذلك انما يلزم اذا جعلنا العلم نفس الانطباق و اذا جعلناه اضافه مخصوصه مشروطه بالانطباق فالمحال غير لازم فلتتکلم فی تحقیق ذلك» (همان: ۴۴۱) درست است که صورت ذهنی را برای نفس می‌پذیرد و در علم حصولی وجود صورت ذهنی را شرط لازم، ولی غیر کافی می‌داند، اما از نظر او علم همچنان عبارت از یک نوع اضافه مخصوص بین نفس و این صورت ذهنی است. به همین علت، در فصل دوم بیان می‌کند که علم تنها همان نفس صورت منطبع در عالم نیست و سه برهان علیه این مطلب اقامه می‌کند. برهان اول این است که مطابق این قول لازم می‌آید نتوانیم ذات خود را تعقل کنیم، زیرا تعقل ذات ما یا نفس ذات ماست یا صورت دیگری است. اولی باطل است و دومی نیز به دو جهت باطل است: اول اینکه این صورت باید مساوی با ذات باشد که اجتماع مثلین است؛ دوم این که تا زمانی که صورت ذات را تعقل نکنیم، ذات تعقل نمی‌شود، حال آنکه

ثبوتی. در صورت دوم یا کیفیت عاری از اضافه است و یا کیفیت همراه اضافه و یا نفس اضافه.

اما تعقل امر سلبی نیست. اگر سلبی باشد، نتیجه قطعاً سلب مقابل علم است؛ یعنی سلب جهل. در این صورت یا سلب جهل بسیط است که در این صورت علم عبارت می‌شود از عدم علم که امری ثبوتی خواهد شد. یا سلب جهل مرکب است که سلب جهل مرکب ضرورتاً علم نیست زیرا علم و جهل مرکب ممکن الخلو هستند، اما در مورد قسم دوم بیان کرد که قبلاً آن را رد کرده است.

و در مورد سوم بیان کرد اضافه زمانی است که دو طرف داشته باشد؛ حال آنکه ما امری را که وجود ندارد، ادراک می‌کنیم، پس ادراک، نفس اضافه نیست. در ادامه نیز نظر خود در باب علم مبنی بر اینکه «العلم عبارة عن کیفیه ذات إضافة» (همان: ۴۶۶) را قول حق پنداشت، و در فصل چهارم به ابطال اقوال نادرست در باب علم پرداخت. در فصل ششم نیز تحت عنوان «فی تحقیق القول الحق فی العلم» نظر خود در باب علم را به وضوح بیان کرد که: «علم و ادراک و شعور حالتی اضافی اند که جز در حالت مضاف یافت نمی‌شوند» (همان: ۴۵۰).

فخر رازی بر خلاف دیگر حکیمان مسلمان که علم را یا از معقوله فعل می‌دانند و یا از مقوله انفعال، علم را از مقوله اضافه یا نسبت می‌داند: «العلم عبارة عن کیفیه ذات إضافة (همان: ۴۶۶) یا: «العلم و الادراک و الشعور حاله إضافة و هی لا توجد إلا عند وجود المضافین (همان: ۴۵۰)». طبق نظریه اضافه، در علم انسان به اشیا اصلاً چیزی در ذهن به عنوان صورت ذهنی حاضر نمی‌شود؛ در هنگام ادراک چیزی بر انسان افزوده نمی‌شود. مثلاً وقتی چشم ما

لازمه فرض این است که پیش از تعقل صورت، ذات تعقل شود.

اما مطابق با برهان دوم، اگر تعقل عبارت از حصول صورت معقول در عاقل باشد، از آنجا که ثابت شد تعقل ذات، تعقل صورت دیگری نیست، بلکه حضور ذات نزد عاقل است، پس عقل و عاقل و معقول واحد است. حال اگر خود تعقل ذات را تعقل کردیم، تعقل تعقل ذات همان تعقل ذات است و الا اجتماع مثلین خواهد بود. پس تعقل تعقل ذات همان تعقل ذات است. نفس می‌تواند مرتباً در تعقل خود تعقل کند و این مراتب تعقل بی نهایت است و از آنجا که یک شیء همزمان نمی‌تواند هم بالقوه باشد هم بالفعل، پس باید تمام این تعقلات بالفعل نزد ذات حاضر باشد و این امری محال است، و چون این تالی باطل است، مقدم نیز باطل است.

اما طبق برهان سوم، اگر ادراک مساوی است با حصول ماهیت معقول برای عاقل، و باتوجه به اینکه این ماهیات مقارن اجسام جمادی هستند، پس باید هنگام تعقل ماهیت اجسام جمادی نزد عقل حاضر باشد، حال آنکه چنین نیست. پس دانسته می‌شود که نفس حقیقت حصول این ماهیات برای جوهر تعقل نیست (همان: ۴۴۲).

پس از این در فصل سوم به بیان تفاسیر ممکن برای علم می‌پردازد و چهار تفسیر بیان می‌کند که سه قسم آن را رد کرده، قسم چهارم را می‌پذیرد: «التعقل لا یخلو إما أن یكون أمراً عدمياً ثبوتياً و إن كان ثبوتياً فإما أن یكون کیفیة عاریة عن الإضافة أو کیفیة مع الإضافة أو نفس الإضافة فهذه أقسام أربعة» (همان: ۴۴۴). از نظر او تعقل یا امر عدمی است و یا

به کتاب می‌افتد و به آن علم پیدا می‌کنیم، عالمیتی از این رابطه و نسبتی که بین ما و آن کتاب برقرار شده است، حاصل می‌شود. «رابطه، عالمیت و علم است و صرفاً اضافه است، و اضافه از امور انتزاعی است و وجود خارجی ندارد (شیرازی، ۱۳۸۲: ۱۵۸-۱۵۹). البته، رای فخر رازی در کتب مختلف در باب وجود ذهنی یکسان نیست.

به وضوح می‌توان بیان نمود که فخر رازی در کتاب *مباحث المشرقیه* علم را اضافه میان نفس و صورت ذهنی می‌داند که در آن منطیع می‌شود، و با این بیان که «لاجرم اثبتنا اضافه زاید علی تلک الصوره الحاضره» (فخر رازی، ۱۹۹۰م: ۴۵۰) وجود ذهنی را به عنوان مضاف الیه علم می‌پذیرد و از آنجا که آثار مترتب بر ادراک نمی‌توانند نتیجه اضافه نفس با امری باشد که توهم محض است و در خارج وجود ندارد، پس این آثار باید نتیجه حضور واقعی علم در نفس و حاصل تحقق ذهنی اموری باشد که در خارج نیستند. اما همان طور که گفته شد، فخر رازی نظریات متناقضی در باب وجود ذهنی و علم بیان داشته است.

در *مباحث المشرقیه* ابتدا دلایلی برای اثبات وجود ذهنی بیان کرد. در دلیل اول با حکم ایجابی بر ماهیاتی که ثبوتی در عالم خارج ندارند و در دلیل دوم از طریق کلی بودن مفاهیمی مانند انسان، اما خواجه در کتاب *تلخیص المحصل* بیان کرد که فخر رازی ضمن رد قول به انطباع، نظریه اضافه را برگزید و اینکه چیزی به نام عالمیت و علم وجود داشته باشد را امری بدون دلیل می‌شمارد (طوسی، ۱۳۵۹: ۱۵۵-۱۵۷).

ملاصدرا نیز در جلد ۳ اسفار، یکی از دلایل فخر رازی برای پذیرش نظریه اضافه را این گونه بیان کرد

که فخر رازی معتقد بود صورت ذهنی یا جهل است که برای آن مطابقی در خارج نیست و یا علم است که مطابق در خارج دارد و در این صورت می‌بینیم هر جا که علم هست، جایی است که ما به‌ازای خارجی دارد. پس به چه دلیل نسبت اضافه میان عالم و معلوم را به عنوان ماهیت علم و ادراک نپذیریم؟ (ملاصدرا، ۱۹۸۱م: ۲۹۲-۲۹۳).

همچنین فخر رازی در شرح *اشارات* به صراحت بیان کرد که علم عرض و از مقوله اضافه است (فخر رازی، ۱۳۸۴: ۳۱۱). البته، هر جا که بحث از عدمی بودن ماهیت علم شده، فخر رازی آن را رد کرده است. بنا به نظر او نمی‌توان همانند بوعلی قائل شد که «ادراک آن است که ماهیت و حقیقت چیزی در نزد دریابنده متمثل گردد، و ادراک کننده آن را مشاهده نماید و حقیقت متمثل ذهنی اگر عین آن وجود خارجی باشد، لازم می‌آید در مواردی که ماهیت در خارج وجود بالفعل ندارد، مانند بسیاری از طرح‌های اشکال هندسی، ادراک آنها ممکن نباشد و این به ضرورت عقل باطل است. پس حقیقت علم و ادراک عبارت است از صورت متمثل ذهنی؛ خواه آن صورت منتزع از وجودات اشیای خارجی باشد و خواه نباشد. پس علم همان صورت متمثل و مرتسم در عقل است (ابن سینا، ۱۳۶۸: ۳۰۸)، چرا که «اگر علم همان حقیقت شیء متمثل در ذهن باشد، صورت ذهنی عین علم و ادراک نخواهد بود، بلکه از شرایط ادراک به شمار می‌رود (فخر رازی، ۱۳۸۴: ۱۳۷). در واقع، به بیان رازی (علم به معنای صورت حاصل در ذهن اشتباه است، زیرا صورت ذهنی اگر با خارج مطابقت ننماید جهل خواهد بود و اگر با خارج مطابقت کند، لازم می‌آید که امری در خارج باشد و

رهایی از این مشکل در مباحث المشرقیه ضمن پذیرش اصل نظریه اضافه، صورت ذهنی را شرط تحقق اضافه دانست، اما همچنان از نظر او ماهیت علم اضافه بودن آن است. آن هم اضافه نفس با صورت ذهنی که منطبق در آن است، نه به معنای نفس حصول صورت، ولی در کتاب *المحصل* نظریه اضافه را مورد تایید و تاکید قرار می‌دهد و درباره سایر نظریات بیان می‌کند که دلیلی برای پذیرش آنها وجود ندارد.

حیث التفاتی در فلسفه برنتانو

برنتانو کتاب *روانشناسی از دیدگاه تجربی* را در سال ۱۸۷۴ نگاشته، اما در سال ۱۹۱۱ مباحثی به این کتاب افزوده است. هدف اولیه او در چاپ اول این کتاب «نشان دادن برتری علم روانشناسی بر علوم طبیعی بود» (بل، ۱۳: ۱۳۸۰). اما در چاپ دوم هدف خود را تبیین ماهیت ادراک به خصوص ادراک معدومات معرفی کرده است. نظریه حیث التفاتی بنیادی ترین اندیشه برنتانوست که از عناصر اصلی پدیدارشناسی هوسرل به شمار می‌رود. برنتانو خود مبدع این نظریه نبود، بلکه فقط آن را احیا کرد. در واقع ریشه این نظریه به آرای ارسطو مربوط است. ارسطو معتقد بود که در مواجهه با شیء صورتی از آن نزد ذهن حاصل می‌شود که هویتی مادی دارد و از طریق شباهتی که با واقعیت دارد، آن را کشف می‌کند، اما آکویناس این نظر ارسطو را جرح و تعدیل کرد و معتقد شد که صورت، بدون ماده واقعی ماهیت خارجی درک می‌شود و کاشفیت آن از طریق التفات است، نه مطابقت. در دکارت این صورت ذهنی جای خود را به ایده یا تصور می‌دهد که

این تایید می‌کند که علم به معنای حالت نسبی و اضافی است و اضافه میان صورت مدرکه و امر خارجی است و لازم نیست که آن صورت حال در ذهن باشد و شاید قائم بالذات باشد، نظیر آنچه افلاطون در باب مثل معتقد شده است؛ یا شاید در یکی از اجرام سماوی مرتسم باشد، هر چند این بعید است، لیکن با مقایسه با نظریه بوعلی استبعادی ندارد، چون طبق نظر بوعلی در تعلق آسمان، صورت ذهنی اگر مطابقت با آسمان نماید، لازم می‌آید هم عرض غیر محسوس با جوهر قائم بالذات مساوی باشد و هم موجب انطباق کبیر در صغیر (همان: ۱۳۷). البته، خواجه براین انتقاد فخر رازی ایراداتی وارد نموده است که بررسی این انتقادات در این مقاله نمی‌گنجد. در مقام نقد نظریه اضافه، همان گونه که خود رازی بیان کرد و به ناچار وجود ذهنی را پذیرفت، می‌توان اذعان نمود که در مواردی که متعلق و موضوع علم، امری عدمی مانند ممتنعات باشد یا امری باشد که نحوه وجود آن مغایر با حیث وجود خارجی آن است، مانند مفاهیم کلی، دلایلی بر رد اضافی بودن علم اقامه می‌شود، زیرا یک طرف اضافه که همان موضوع و متعلق علم است، در خارج قابل تحقق نیست. به همین علت، در این گونه موارد قائل به وجود ذهنی شد و علم را عبارت از اضافه میان عالم و صورت ذهنی این امور پنداشت. زیرا اضافه مد نظر رازی، اضافه مقولی بود که قائم به دو طرف است و از خود هیچ واقعیتی ندارد و صرفاً انتزاع ذهن از دو طرف مضاف و مضاف الیه است، اما اگر این اضافه تحقق خارجی داشته باشد ادراک صورت ادراکی، خود به واسطه این امر وجودی صورت می‌گیرد که منتهی به تسلسل می‌شود. فخر رازی برای

بازنمود شیء خارجی است که معلوم بالذات است و ذهن از طریق آن و فرض صادق بودن خداوند به واقعیت خارج علم پیدا می‌کند. این ایده، تصویر عالم خارج است، نه صورت آن و به این ترتیب نظریه بازنمایی را ارائه کرد، اما جان لاک با تمایزی که میان کیفیات اولیه و ثانویه قائل شد، کیفیات اولیه را بازنمود عالم خارج دانست، اما از نظر او کیفیات ثانوی بازنمود نبودند و با این بحث زمینه را برای نظریه غیر بازنمودی فراهم کرد؛ به گونه ای که بارکلی دیگر اشیا را چیزی غیر از تصور نمی دانست و منکر جوهر مادی شد. هیوم نیز علاوه بر طرد جوهر مادی، جوهر روحانی را نیز منکر شد. به عقیده او وجود مستقل از ذهن مجعول قوه تخیل است و تنها چیزی که وجود دارد، ادراکات ماست و به این ترتیب دچار شکاکیت شد (احمدی، ۱۳۷۹: ۱۳۵).

تفکر پس از هیوم و بارکلی بیشتر واکنشی علیه آنها محسوب می‌شد. پدیدار شناسی، از جمله پدیدار شناسی هوسرل و برنتانو سعی در برطرف کردن حجابی داشتند که با ارسطو و دیگر فیلسوفان بین فاعل شناسا و متعلق شناسا قرار گرفته بود و این حجاب همان داده حسی بود. این امر تا جایی ادامه پیدا کرد که در نهایت این حجاب به دست فیلسوفان تحلیلی برداشته شد؛ به گونه‌ای که در تفکر معاصر هیچ مانعی بین فاعل شناسا و متعلق شناسا وجود ندارد.

دیدگاه یکم برنتانو

در چاپ اول کتاب *روانشناسی از دیدگاه تجربی*، که هدف اولیه برنتانو در آن نشان دادن برتری

روانشناسی بر علوم طبیعی بود، تفاوت علوم طبیعی با روانشناسی نه به روش، بلکه به موضوع آنها دانسته شد. با آن که برنتانو روانشناسی را علمی تجربی دانست، اما به یک تفاوت مهم و بارز روانشناسی با علوم طبیعی اشارت کرد. بنیان روانشناسی به نظر برنتانو، این است که ما می‌توانیم افعال روانی خودمان را/دراک کنیم ولو آن که نتوانیم آنها را مشاهده کنیم. در روانشناسی مورد نظر او جایی برای فرضهای متافیزیکی و غیر تجربی مانند وجود نفس، نیست و با استفاده از روش تجربی مانند وجود نفس، نیست و با پدیده‌های ذهنی می‌توان پرداخت. از نظر او، موضوع روانشناسی پدیده‌های ذهنی و موضوع علوم طبیعی، پدیده‌های جسمانی است. «پدیده‌ها نمودند و همان گونه اند که به آگاهی داده شده اند و این پدیده‌ها به طور کلی، از عین‌های فیزیکی یا جسمانی متمایز هستند (بل، ۱۳۸۰: ۱۹). به عبارت دیگر، پدیده‌های ذهنی عبارتند از وجود التفاتی (intentional existence) اشیا در ذهن؛ یعنی ادراکی که متوجه اشیا خارج از ذهن است.

شاید برنتانو بیشتر به خاطر این جملاتش معروف شده باشد که «هر پدیدار ذهنی با آنچه فیلسوفان مدرسی قرون وسطی، وجود ذهنی یا نفسانی یک عین می‌نامیدند و آنچه ما البته، نه به بیانی کاملاً خالی از ابهام، رابطه با یک محتوا، التفات به سوی یک عین (که در اینجا از آن نمی‌توان یک شیء واقعی را استنباط نمود) یا عینیت درونی می‌نامیم، مشخص می‌شود. تمام پدیده‌های ذهنی چیزی در مقام یک عین به درون خود می‌آورند؛ هر چند همگی آن را به یک شیوه انجام نمی‌دهند. در تصور کردن چیزی را تصور می‌کنیم، در حکم کردن چیزی را تایید یا رد

اول") و فعل ("متعلق دوم") که بنا بر این تحلیل نوعی متعلق انعکاسی است (Passmore, 1972:177). پدیده‌های ذهنی پدیده‌هایی هستند که مستقیماً تجربه می‌شوند، اما ما تجربه مستقیمی از پدیده‌های جسمانی نداریم. ما آنها را آن گونه که بر ما پدیدار می‌شوند، نه آن گونه که واقعاً هستند، تجربه می‌کنیم. پدیده‌های ذهنی پدیده‌هایی اند که واجد متعلق خود به نحو التفاتی اند. البته، از نظر برنتانو وجود التفاتی متفاوت از وجود واقعی است (Brentano, 2009:211). درست است که او همانند ارسطو حقیقت را نه در تصور، بلکه در حکم می‌دانست، اما از آنجایی که به وجودات مثالی قائل نبود، حقیقت را مطابقت اندیشه با واقعیت نمی‌پنداشت، زیرا در نظر او این حکم که ازدها وجود ندارد، با هیچ هستی منطبق نیست؛ حتی محاسبات ریاضی هم این گونه‌اند. علاوه بر این، برای فهم انطباق حکمی با واقعیت به صدور حکم دیگری نیاز است. و برای تعیین صدق حکم اخیر، حکم دیگری لازم است و این عمل به تسلسل نامتناهی می‌انجامد.

طبق نظریه حیث التفاتی، ذهن همانند آینه ای نیست که صرفاً باز نمود اعیان خارجی باشد، بلکه نه تنها آنچه ذهن ادراک می‌کند، صرفاً اشیای محسوس جزئی نیست، بلکه ذهن یا آگاهی واهب معانی است که اعیان خارجی به خودی خود از آن بی بهره اند. در واقع، حکم و گزاره ای که ذهن می‌سازد هم، فی نفسه در خارج وجود ندارد. بنابراین اعیان بیرونی همین که در آگاهی ظهور پیدا می‌کنند، به خودی خود جهان بیرون را به خود وا می‌نهند و خود را به دست آگاهی می‌سپارند؛ حتی می‌توان گفت که ظهور آنها مدیون آگاهی است و آگاهی نیز جز با ظهور

می‌کنیم، در دوست داشتن چیزی را دوست داریم، در نفرت داشتن از چیزی متنفر هستیم، در اشتیاق داشتن به چیزی اشتیاق داریم و به همین ترتیب» (Brentano, 2009:28).

در تحلیل روانشناسی، وجه مشترک تمام پدیده‌های ذهنی رابطه آنها با اموری است که در معرض آگاهی قرار می‌گیرند، یعنی همواره آگاهی در جهت چیزی است که متعلق آگاهی است. آگاهی دو قطب دارد: یکی خود آگاهی و دیگری امری که آگاهی معطوف به آن است؛ مثلاً نمی‌توان گفت که شناختی داریم، اما این شناخت متعلق ندارد، چون این امر بی معناست. به این معنا، که به طور کلی هر کنش روانی، ایژه التفاتی یا متعلق را نشانه می‌رود، اعم از اینکه آن متعلق موجود یا ناموجود باشد. این امر در واقع یکی از تفاوت‌های متعلق التفاتی با شیء است. در باب شیء فرض بر این است که وجود بالفعل دارد، اما در مورد متعلق التفاتی این امر ضرورت ندارد.

تفاوتی که برنتانو میان پدیده‌های ذهنی و جسمانی قائل شد، به التفاتی بودن پدیده‌های ذهنی مربوط است، نه به امتداد و تعیین مکانی آنها (ibid., 65-67). در واقع، او به نقد تمایز پیشینیان پرداخت. از نظر او پدیده‌های ذهنی درباره چیزی هستند، اما پدیده‌های جسمانی درباره چیزی نیستند. دیدن و شنیدن، دیدن و شنیدن چیزی است، اما صدا و رنگ این ویژگی را ندارد؛ مثلاً «او احتجاج می‌کند نمی‌توانیم صدایی را بشنویم بی آنکه نه فقط از خود صدا، بلکه از فعل شنیدن صدا آگاه باشیم. این دو، دو نوع فعل متمایز از آگاهی نیستند، بلکه فقط یک فعل با دو متعلق متفاوت وجود دارد - صدا ("متعلق

«اگر کسی چیزی را ادراک می‌کند، کسی که ادراک می‌کند، مسلماً باید وجود داشته باشد، اما متعلق ادراکش حتماً لازم نیست وجود داشته باشد. درحقیقت وقتی او چیزی را انکار می‌کند، وجود متعلق دقیقاً عبارت است از آنچه او رد می‌کند، مادامی که انکارش درست باشد. بنابراین، تنها چیزی که اضافه ادراکی لازم دارد، کسی است که ادراک کند. مضاف الیه این به اصطلاح اضافه، ضرورتی ندارد که در واقع وجود داشته باشد (Brentano, 2009: 210).

در نظریه متاخر حیث التفاتی، برنتانو ویژگی هر فعالیت ذهنی را ارجاع به چیزی به عنوان یک عین می‌داند و به همین سبب هر فعالیت ذهنی را امری نسبتمند تبیین می‌کند و در انتها به این نتیجه دست می‌یابد که آگاهی ظاهراً امری اضافی است و چیزی به عنوان یک عین که بر حسب آن ارجاع ذهنی تعریف می‌شود، خود فی نفسه یک افسانه زبان است. پس این عین می‌تواند دارای شأن هستی‌شناسانه نباشد. در اینجا برنتانو به ارجاع وضع امور (State of affairs) دست می‌یابد (کلهر، ۱۳۸۱: ۳۵-۳۶).

از نظر او سه دسته پدیده‌های ذهنی داریم: ۱- تصورات (Ideas) که شامل تاثرات حسی، تخیل و مفاهیم می‌شود؛ ۲- احکام (Judgments) که شامل اعمال ذهنی تاییدی و تکذیبی می‌شود؛ ۳- روابط عاطفی (Emotion) که اساس این روابط، مفهوم عشق و نفرت است (Brentano, 2009: xviii).

اینجا دیگر هدف برنتانو نشان دادن برتری نیست، بلکه تبیین ماهیت ادراک، به ویژه ادراک معدومات است. در واقع در اموری که متعلق آنها وجود دارد، می‌توانیم به راحتی از اضافی بودن ادراک سخن بگوییم؛ مثلاً وقتی می‌گوییم میز جود دارد، میز در

سروکار ندارد. در اینجا این اعیان دیگر اعیان خارجی نیستند، بلکه ابژه‌های التفاتی اند (جمادی، ۱۳۸۵: ۱۲۷).

در دیدگاه اولیه برنتانو هر پدیده ذهنی و فعالیت نفسانی درباره چیزی است که وجود ذهنی و پدیداری دارد، نه وجود واقعی. پس همواره اضافه‌ای خاص که در میان غیر نفسانیات نمی‌تواند تحقق داشته باشد، بین امر نفسانی و آنچه آن امر به آن تعلق می‌گیرد، وجود دارد. در واقع میتوان سه رکن اساسی برای نظریه ابتدایی برنتانو در نظر گرفت: ۱- حیث التفاتی به معنای جهت یافتن به سوی یک عین؛ ۲- عین التفاتی یا محتوا به این معنا که هر کنش به سوی یک عین جهت می‌یابد تا این کنش التفاتی باشد؛ ۳- این عین شیء نیست، بلکه عینی ذاتی است که دارای درون باشیدگی ذهنی است، که در درون پدیده ذهنی حاضر است. بنا بر تفکر ابتدایی برنتانو اعیان عدمی موجود نیستند و چیزی به عنوان هستی یا وجود یک عین به طور جداگانه وجود ندارد.

هر چند این دیدگاه از نظر نشان دادن استقلال و برتری روانشناسی نسبت به علوم طبیعی موفق بود، اما پرسشهایی را به وجود آورد که نمی‌توان به راحتی به آنها پاسخ داد.

دیدگاه دوم برنتانو

برنتانو در دیدگاه اولیه خود علاوه بر اضافی بودن ادراک، متعلق ادراک را نیز صرفاً دارای وجود ذهنی می‌دانست که بخش اول این امر مورد پذیرش هوسرل قرار گرفت، اما بخش دوم رد شد. اما برنتانو در دیدگاه دوم خود که در چاپ ۱۹۱۱ کتاب روانشناسی از دیدگاه تجربی بیان کرد، معتقد بود که:

چیزی نیست که مستقیماً تصور کرده‌ام. تصور من، غیر مستقیم است، اما از آنجایی که هر تصور غیر مستقیم مبتنی بر تصور مستقیم است، «این حکم به این معناست که من کسانی را که اسب شاخ دار را انکار کرده‌اند، تایید می‌کنم» (ibid.,230).

پس حکم کردن یا هر فعالیت ذهنی اضافی است، اما مضاف الیه، لازم نیست که حتماً وجود داشته باشد، بلکه ممکن است اصلاً وجود نداشته باشد و من بر اساس تصور غیر مستقیم حکم کرده باشم. البته، نسبت و اضافه‌ای که در اینجا از آن بحث می‌شود با سایر نسبت متفاوت است؛ از جمله اینکه: ۱- هر نسبت دو طرف دارد که قائم به دو طرف است، اما در نسبت التفاتی یکی از دو طرف نسبت، ممکن است موجود نباشد و اندیشنده، تنها عنصر لازم برای تحقق ارجاع ذهنی است و وجود طرف دیگر این نسبت لازم نیست؛ ۲- نسبت‌های غیر التفاتی، توصیفی از دو شیء است؛ به گونه‌ای که وجود نسبت مستقل از این توصیفات است، اما در حیطه التفاتی این گونه نیست. به همین دلیل، برنتانو در نسبی بودن حیطه التفاتی شک کرد و آن را شبه نسبت (Quasi-relation) نامید (ibid.,212).

نتیجه

نظریه مورد پذیرش فیلسوفان، چه در غرب و چه در شرق، نظریه انطباق بوده است؛ به این معنا که آن چیزی که از اشیا، حین تصورشان به ذهن می‌آید، وجود ذهنی آنهاست که این وجود ذهنی حاکی از وجود عینی آنهاست، اما اشکالاتی بر این نظریه وارد است؛ از جمله اینکه آیا ذاتیات یک شیء همان گونه که در خارج وجود دارد، به ذهن می‌آید، یا صرفاً

خارج وجود دارد و ما به عنوان ادراک کننده با آن رابطه و اضافه‌ای برقرار می‌کنیم، اما در مورد اموری مانند اسب شاخدار چه طور؟ از نظر برنتانو این قضایا را نمی‌توان با ارجاع به تمایز میان محتوا و متعلق حل کرد، چون از نظر او «ترکیبی از موضوع و محمول به هیچ وجه مقوم ماهیت حکم نیست» (Ibid.,172). محتوای یک حکم همان متعلق حکم است. درست است که هر کنش ذهنی اضافی است، اما لازم نیست که مضاف الیه آن واقعا وجود داشته باشد، زیرا هیچ عملی خالی از تصور نیست: چه مستقیم و چه غیر مستقیم. صدق و کذب تنها به احکام تعلق می‌گیرد، نه به تصورات. وقتی گفته می‌شود میز وجود دارد، یک تصور مستقیم است، اما وقتی می‌گوییم اسب شاخدار وجود دارد، این حکم مبتنی بر تصورات غیر مستقیم است. در واقع، تمامی این فعالیت‌های ذهنی ما درباره چیزی است که اضافه ادراکی است، یا درباره چیزی است که خودش اضافی است.

(مثلاً وقتی من درباره کسی که گلها را دوست دارد، می‌اندیشم، خودم و کسی که گلها را دوست دارد، مستقیماً ولی گلها را به صورت غیر مستقیم تصور می‌کنم. وقتی درباره کسی که بلندتر از کائوس است می‌اندیشم، شخص بلندتر را مستقیم، اما کائوس را غیر مستقیم تصور می‌کنم (ibid.,212).

این امر در مورد احکام ایجابی است، اما در مورد احکام سلبی هم می‌توان این حکم را سرایت داد. وقتی من درباره اسب شاخدار حکم می‌کنم که در خارج وجود ندارد، درباره چیزی حکم می‌کنم که اگر آن را مستقیماً در خارج می‌دیدم و تصویری از آن داشتم، آن را انکار نمی‌کردم. پس حکم من درباره

همچنان ماهیت علم را تعلق و اضافه پنداشت؛ به گونه‌ای که در مباحث المشرقیه دلایلی برای پذیرش وجود ذهنی اقامه کرد.

برنتانو نیز بحث خود را از همین میراث ارسطویی آغاز کرد و در دیدگاه اولیه خود وجود ذهنی را پذیرفت و بیان کرد که هر پدیده ذهنی درباره چیزی است که وجود ذهنی دارد، نه وجود واقعی. در واقع، او از طریق تمایزی که میان پدیده‌های ذهنی و فیزیکی قائل شد، تمامی افعال آگاهی را دارای حیث التفاتی در نظر گرفت. درست است که پدیده‌های فیزیکی را اصل پدیده‌های ذهنی می‌پنداشت، اما آنها را مورد التفات نمی‌دانست، اما با اشکالات مطرح شده به دیدگاه یکم - عدم توانایی ادراک امور عدمی و کلی - رابطه التفاتی را بین دوطرف در نظر نگرفت و قائل شد که متعلق ادراک لازم نیست حتما وجود داشته باشد و وجود اندیشنده برای ادراک کافی است؛ به این معنا که در ادراک نیازی به وجود خارجی مدرک نیست.

دلایلی که این دو در پذیرش وجود ذهنی داشته اند، همانندی‌هایی با یکدیگر دارد. فخر رازی در مباحث المشرقیه در دلیل اول با حکم ایجابی بر ماهیاتی که مابازایی در عالم خارج ندارند، مانند ممتنعات و در دلیل دوم از طریق کلی بودن مفاهیمی مانند مفهوم انسان، وجود ذهنی را اثبات کرد. بر وفق تفکر اولیه برنتانو نیز اعیان معدوم، موجود نیستند و چیزی به عنوان هستی یا وجود یک عین به طور جداگانه و مستقل وجود ندارد. برنتانو در دیدگاه دوم خود معتقد بود که قضایایی مانند اینکه «اسب شاخدار وجود خارجی ندارد» را نمی‌توان با دلالت به تمایز میان محتوا و متعلق - که برنتانو آن را توجیه

شبح یا اضافه آن است؟ در مقابل این پرسش‌ها فخر رازی و برنتانو واکنش نشان دادند. مشابهت‌ها و تفاوت‌های این دو فیلسوف را می‌توان در مساله اضافی بودن علم بررسی کرد. اما شایان ذکر است آنچه از علم و ادراک مورد نظر برنتانوست، شامل تمامی اعمال آگاهی، از جمله تصور کردن، فهمیدن، دوست داشتن، اراده کردن و ... می‌شود، اما در نظر فخر رازی چنین معنایی درک نمی‌شود. آنچه از کلام فخر رازی در کتاب مباحث المشرقیه استنباط می‌شود، این است که از نظر او علم و ادراک و تعقل و شعور یکی هستند، ولی خواجه در کتاب تالخیص المحصل، به نقل از فخر رازی بیان کرد که علم غیر از ادراک است به این دلیل که هنگامی که شیء را می‌بینیم - زمانی که هست - و هنگامی که آن شیء از نظر ما نهان می‌شود، با وجود شکاف میان حال دیدن و ندیدن، همچنان به آن علو داریم. در این صورت، ابصار (ادراک) غیر از علم است. اما در بخش دوم از کتاب مباحث المشرقیه، در مقام تقسیم بندی ادراکات آن‌ها را به دو دسته ادراکات ظاهری و باطنی تقسیم کرد.

نظریه یکم فخر رازی مشعر بر این بود که وجود ذهنی در علم حصولی شرط لازم، اما غیر کافی حصول علم است. اما در دیدگاه دوم خود منکر وجود ذهنی شد و علم به معنای صورت حاصل در ذهن را اشتباه تلقی کرد و ماهیت علم را تعلق و اضافه عالم و معلوم دانست که از این نسبت و اضافه چیزی در ذهن به عنوان صورت ذهنی حاصل نمی‌شود. فخر رازی در دیدگاه یکم خود هر جا که از طریق این اضافه نمی‌تواند ماهیت ادراک را مشخص کند، به نظریه وجود ذهنی متمسک می‌شود، اما

- ۴- جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۸۲). **رحیق مختوم**، تهران: مرکز نشر اسراء، چاپ دوم.
- ۵- حاج حسینی، مرتضی. (زمستان ۱۳۸۱). "بررسی و تحلیل آراء فیلسوفان مسلمان در مورد تعریف علم از ابن سینا تا صدر المتالهین"، **مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی**، دانشگاه تهران، ش ۹۸، ۱۶۴-۷۹.
- ۶- جمادی، سیاوش. (۱۳۸۵). **زمینه و زمانه پدیدار شناسی**، تهران: نشر ققنوس، چاپ اول.
- ۷- حائری یزدی، مهدی. (۱۳۷۲). **علم کلی**، تهران: انتشارات حکمت.
- ۸- حقدار، علی اصغر. (بهار ۱۳۷۷). "چیستی ادراک در فلسفه اسلامی"، **مجله فلسفه و کلام و عرفان اندیشه حوزه**، ش ۱۲، ۱۳۷-۱۵۳.
- ۹- دادبه، اصغر. (۱۳۷۴). **فخر رازی**، تهران: طرح نو، چاپ اول.
- ۱۰- ذاکرزاده، ابوالقاسم. (بهار و تابستان ۱۳۸۳). "فلسفه فرانتس برنتانو"، **مجله فلسفه و کلام و عرفان اندیشه حوزه**، ش ۸، ۷۹-۱۰۰.
- ۱۱- شیرازی، سید رضی. (۱۳۸۲). **درسهای شرح منظومه**، تهران: انتشارات حکمت، چاپ اول.
- ۱۲- عرفانی، مرتضی. (پاییز ۱۳۸۷). "حیث التفاتی ادراک از نگاه برنتانو" **فصلنامه اندیشه دینی دانشگاه شیراز**، ش ۲۱، ۵۱-۶۴.
- ۱۳- غفاری، حسین. (زمستان ۱۳۷۹). "نظری اجمالی به مبحث وجود ذهنی"، **مجله دانشکده ادبیات دانشگاه تهران**، ش ۱۵۶، ۲۷۵-۳۰۴.
- ۱۴- فخر رازی، محمد. (۱۴۱۰). **مباحث المشرقیه فی علم الالهیات و الطبیعیات**، بیروت: دارالکتب العربی، چاپ اول.

مناسبی برای ادراک معدومات نمی دانست - حل کرد. در واقع، در چنین قضایایی که متعلق آن وجود خارجی ندارد، با تایید کسانی که این قضیه را انکار کرده اند، علم حاصل می شود. از نظر او ادراک از طریق احکام حقیقی میسر می شود. برای رسیدن به منشا این ادراک باید به بررسی پدیده های ذهنی پرداخت. آنچه ویژگی مشترک تمامی این پدیده هاست جهت داشتن آنهاست؛ به این معنا که شناخت، نسبت و اضافه میان این پدیده ها با اموری است که این پدیده ها رو به سوی آنها دارند، اما در دیدگاه دوم خود معتقد شد که لازم نیست متعلق ادراک حتما وجود داشته باشد.

در واقع، اضافه ادراکی که برنتانو بدان قائل بود، مانند سایر اضافات قائم به دو طرف اضافه نیست، بلکه اندیشنده، تنها عنصر لازم برای تحقق دلالت ذهنی است و لازم نیست طرف دیگر نسبت وجود داشته باشد. اما در فخر رازی که اضافه میان عالم و معلوم از نوع اضافه مقولی است، با از میان رفتن مضاف و مضاف الیه، اضافه از بین می رود.

منابع

- ۱- ابن سینا، حسین بن عبدالله. (۱۳۶۸-۱۳۷۵). **الاشارات و التنبیهات**، حسن ملکشاهی، تهران: انتشارات سروش، چاپ اول.
- ۲- احمدی، احمد. (زمستان ۱۳۷۹). "برنتانو و نظریه التفاتی بودن آگاهی" **مجله مدرس**، ش ۱۷-۱۴۶-۱۳۳.
- ۳- بل، دیوید. (۱۳۸۰). **اندیشه های هوسرل**، فریدون فاطمی، تهران: نشر مرکز، چاپ اول.

۲۰- نصیرالدین طوسی، محمد بن محمد. (۱۳۵۹).

نقدالمحصل، تهران: موسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مک گیل و دانشگاه تهران، چاپ اول.

21- Brantano, Franz (1995) **Descriptive Psychology**, Benito Muller, London, Routledge.

22- Brentano, Franz(2009) **Psychology from an Empirical Standpoint**, Antos C.Rancurello , D.B.Trell and linda 1 ,McAlister, London, Routledge.

23- C.Dennett, Daniel (1987) **Companion to mind (Intentionality)** , London, Oxford .

24- Husserl, Edmund (1970) **Logical investgations**, First edition, J. N Finday , Routledge and Kegan , London.

25- Edwards, Paul, **Encyclopedia of philosophy**, Intentionality.

26- Passmore, John, (1972) **A Hundred Years Of Philosophy** , forth Edition, , Penguin Book, U.S.A.

۱۵- _____ (۱۳۸۴). **شرح الاشارات و**

التنبيهات ابن سینا، تهران: انجمن آثار مفاخر فرهنگی.

۱۶- فیاض صابری، عزیزالله. (۱۳۸۰). **علم و عالم و**

معلوم، مشهد: عروج اندیشه، چاپ اول.

۱۷- کلهر، رضا. (تابستان ۱۳۸۱). "پدیدارشناسی

برنتانو، حیث التفاتی و شهودی" **مجله نامه مفید**، ش ۳، ۲۷-۴۸.

۱۸- مطهری، مرتضی. (۱۳۷۵). **مجموعه آثار**، تهران:

الزهرا، چاپ دوم.

۱۹- صدرالمتألهین. (۱۹۸۱م). **الحکمه المتعالیه فی**

الاسفار الاربعه العقلیه، بیروت: داراحیاء التراث

العربی، چاپ سوم.

