

بررسی و نقد دیدگاه ابن سینا درباره‌ی حیث التفاتی ادراک حسی

دکتر مرتضی عرفانی*

چکیده

حیث التفاتی ادراک یعنی این که ادراک به اضافه‌ای واقعی، نه اعتباری، مضاف به مدرکی مغایر با خود است. طرفداران حیث التفاتی بر این باورند که حیث التفاتی ویژگی لاینفک تمامی ادراکات انسان، اعم از حسی، خیالی، عقلی و حتی ادراک او نسبت به ذات خویش است. زیرا آن‌ها سرآغاز تمام ادراکات انسان را ادراک حسی و ادراک حسی را مبتنی بر حیث التفاتی می‌دانند.

ابن سینا ادراک حسی را دارای حیث التفاتی و مضاف به معلوم بالعرض می‌داند، اما این خصوصیت را ویژگی لاینفک هر نوع ادراکی نمی‌شمارد. به نظر وی، تحقق ادراک بدون حیث التفاتی و ارتباط با معلوم بالعرض هم ممکن است. او علم به ذات را (بر اساس نظریه‌ی انسان معلق در فضا) نمونه‌ای از ادراک می‌داند که نه بر حیث التفاتی و ارتباط با معلوم بالعرض، بلکه بر مجرد بودن مدرک آن استوار است. وی علاوه بر علم به ذات در بعضی از مراتب علم به غیر، مانند ادراک عقلی و رؤیای صادقه نیز علم انسان را متکی به ارتباط با معلوم بالعرض نمی‌داند. او علم را کیفیت نفسانی ذات الاضافه می‌داند، اما اضافی بودن علم را عرضی می‌داند نه ذاتی. به نظر وی، آنچه ذاتی علم است مجرد از ماده است نه حیث التفاتی.

نویسنده بر خلاف ابن سینا بر این باور است که قوام ادراک به یک امر سلبی، هم‌چون مجرد از ماده، بلکه به همان حیث التفاتی است. ادراک ذات به ظاهر با این قول در تعارض است، زیرا در ادراک ذات، مدرک همان مدرک است و اضافه‌ای واقعی میان آن‌ها برقرار نیست، اما با تأمل بیشتر در معنای ادراک و ارائه‌ی تفسیری درست از چگونگی ادراک ذات، می‌توان این تعارض را برطرف ساخت.

واژه‌های کلیدی: ۱- حیث التفاتی، ۲- ادراک حسی، ۳- ادراک ذات، ۴- مجرد از ماده.

* استادیار دانشگاه سیستان و بلوچستان erfani.morteza@gmail.com

تاریخ پذیرش: ۹۰/۷/۱۸

تاریخ دریافت: ۸۹/۱/۱۶

۱. مفهوم حیث التفاتی

«حیث التفاتی» معادل فارسی واژه‌ی *intentionality* است که اولین بار مرحوم دکتر احمد فردید آن را به کار برد (۱۰، ص: ۱۳۷، حاشیه‌ی دکتر احمد فردید) و پس از او در ترجمه‌های فارسی رواج یافت. این واژه تاریخچه‌ای طولانی و نسبتاً پیچیده در فلسفه‌ی غرب دارد. ادموند هوسرل آن را به تأثیر از آموزه‌های استادش، فرانتس برنتانو^۱، مصطلح ساخت و پس از او بود که در فلسفه‌ی غرب رایج شد. برنتانو، خود، این اصطلاح را به کار نمی‌برد، ولی مفهومش اساس اندیشه‌ی فلسفی او را تشکیل می‌داد. او، که یک فیلسوف مدرسی جدید به شمار می‌آید، از واژه‌ی قرون وسطایی *intentional* به معنی «ذهنی» استفاده می‌کرد. به نظر او، هر ادراکی درباره‌ی مدرکی است که، به قول فیلسوفان مدرسی قرون وسطی، «وجود ذهنی»^۲ دارد (۱۳، ص: ۸۸). به گفته‌ی پیتر سیمونز^۳ در مقدمه‌اش بر چاپ جدید *علم النفس از دیدگاهی تجربی*^۴، اثر معروف برنتانو، فیلسوفان مدرسی قرون وسطی واژه‌ی *intentional* را بدون واسطه از یونانی‌ها نگرفته‌اند، بلکه آن را از طریق فلسفه‌ی اسلامی اخذ و به زبان لاتین ترجمه کرده‌اند. ریشه‌ی لاتینی این واژه، یعنی *intentionio*، کوششی برای ترجمه‌ی اصطلاح «معنی» و «معقول» در فلسفه‌ی فارابی و ابن سینا بوده است (۱۴، ص: xix). بنابراین *intentionality* با *intention* و *intending*، که در زبان روزمره‌ی انگلیسی به معنی «قصد» و «قصد کردن» است، هیچ ارتباطی ندارد و ترجمه‌ی آن به «قصدیت» از سوی برخی از مترجمین^۵ اشتباه است.

برنتانو از حیث التفاتی - که آن را خصیصه‌ی هر فعل نفسانی، از جمله ادراک، می‌داند - نخست با تعبیری چون *reference to* و *direction toward* یاد می‌کند، به این معنی که هر ادراکی درباره‌ی مدرکی است و معطوف به آن است (۱۳، ص: ۸۸). سپس او در مطالبی که به چاپ ۱۹۱۱ کتابش می‌افزاید، این خصیصه را *mental relation* یعنی «اضافه‌ی نفسانی» می‌نامد و تصریح می‌کند که تمامی افعال نفسانی انسان (از جمله ادراک)، «اضافی»^۶ اند. او نخست پیشینه‌ی این بحث را به نظریه‌ی ارسطو درباره‌ی «مقوله‌ی اضافه»^۷ برمی‌گرداند و سپس تفاوت «اضافه‌ی نفسانی» را با اضافه‌های دیگر مورد بررسی قرار می‌دهد (همان، ص: ۲۷۱). بر اساس این مطالب، اگرچه ترجمه‌ی *intentionality* به «حیث التفاتی» صحیح است، ترجمه‌ی آن به «مضاف بودن» یا «اضافی بودن» مناسب‌تر به نظر می‌رسد.

پس *Intentionality* نه از *intentional* به معنی قرون وسطایی «ذهنی» و نه از آن به معنی متداول «قصدی» مأخوذ است، بلکه هوسرل حیث التفاتی ادراک را که جان

کلام برنتانو بود به مناسبت آن که در کلمات او ملازم با واژه‌ی نامأنوس intentional بود intentionality می‌نامد.

منظور از حیث التفاتی یا همان مضاف بودن ادراک این نیست که ادراک را تحت مقوله‌ی اضافه قرار دهیم و اضافه را که جنس عالی و یکی از مقولات ده‌گانه‌ی ارسطویی است در تعریف آن اخذ کنیم. مثلاً در فلسفه‌ی اسلامی، وقتی فخر رازی در مقابل ابن‌سینا، که علم را تحت مقوله‌ی کیف نفسانی می‌داند، سخن از اضافه بودن علم به میان می‌آورد، نمی‌توان گفت که او از حیث التفاتی یا مضاف بودن ادراک سخن می‌گوید، زیرا نظریه‌ی حیث التفاتی نظریه‌ای برای بیان تعریف منطقی ادراک نیست، بلکه برای تأکید بر اهمیت رابطه با مدرک در فرایند ادراک است. اما ذات‌الاضافه بودن علم - که در فلسفه‌ی اسلامی مصطلح است - غیر از اضافه بودن حقیقت علم است. از این رو، وقتی می‌گویند علم کیفیت نفسانی ذات‌الاضافه است می‌توان گفت که مراد همان حیث التفاتی یا مضاف بودن علم است، بدون این‌که بخواهند آن را در مقابل قول به کیف نفسانی بودن علم قرار دهند. هم‌چنین وقتی می‌گویند علم و معلوم متضایفان‌اند، از حیث التفاتی یا مضاف بودن علم سخن می‌گویند.

برای جلوگیری از خلط مباحث با یک‌دیگر، توجه به این نکته بسیار حائز اهمیت است که در نظریه‌ی حیث التفاتی، مراد از اضافه و رابطه میان علم و معلوم، اضافه و رابطه‌ی واقعی است نه اضافه‌ی اعتباری. در اضافه‌ی واقعی، مضاف و مضاف‌الیه مغایر باهم‌اند و رابطه میان دو امر متفاوت است، اما در اضافه‌ی اعتباری، مضاف و مضاف‌الیه یکی هستند و اضافه‌ی اعتباری میان آن‌ها برقرار است. بنابراین کسی که معتقد به اتحاد علم و معلوم باشد، حتی اگر از رابطه و اضافه میان علم و معلوم سخن بگوید، او را نمی‌توان طرفدار نظریه‌ی حیث التفاتی دانست، زیرا مراد او از اضافه، اضافه‌ی اعتباری است نه اضافه‌ی واقعی.

با توجه به آنچه گفتیم، حیث التفاتی ادراک به این معنی است که ادراک به اضافه‌ی واقعی، نه اعتباری، به مدرکی مغایر با خود، مضاف است. منظور از مدرک در این‌جا همان معلوم بالعرض در اصطلاح فیلسوفان اسلامی است. بنابراین در نظریه‌ی حیث التفاتی، ارتباط با معلوم‌های بالعرض و اشیای خارجی پیرامونمان نقشی اساسی در فرایند ادراک ایفا می‌کند. اما باید با صراحت بیشتر به این پرسش نیز پاسخ داد که آیا تمامی ادراکات انسان مبتنی بر این ارتباط و اضافه است؟

نظریه‌پردازان حیث التفاتی در فلسفه‌ی غرب، هم آغاز و هم اساس تمامی ادراکات انسان را ادراک حسی می‌دانند و از آن رو که معتقدند ادراک حسی دارای حیث التفاتی

است، این ویژگی را به تمامی ادراکات انسان تعمیم می‌دهند و قوام هر نوع ادراکی را به آن می‌دانند. بر این اساس، برنتانو «تجرد از ماده» را، که یک امر سلبی است، معیار مناسبی برای تفکیک ادراک از غیر ادراک نمی‌داند و حیث التفاتی را که یک معیار ایجابی است جای‌نشین آن می‌سازد.

۲. ابن سینا و حیث التفاتی ادراک حسی

ابن سینا ادراک را همان حصول صورت معلوم نه خود معلوم در نفس می‌داند (۳، ص: ۸۲). بر اساس عبارت دیگری از او، ادراک شیء یعنی تمثّل یافتن حقیقت آن در ادراک کننده؛ یعنی چیزی که مثل حقیقت شیء است و مابین با آن نیست در درون ادراک‌کننده نقش بندد (۱۲، ج: ۱، ص: ۴۱). این صورت حاصل در ذهن را ابن سینا معلوم بالذات می‌نامد که به نظر وی، معلوم حقیقی است و علم هم چیزی جز آن نیست، اما آن شیئی که این صورت صورت آن است معلوم بالعرض است: «معلوم حقیقی خود آن صورتی است که در ذهن تو نقش بسته، اما چیزی که این صورت صورت آن است معلوم بالعرض است» (۳، ص: ۱۸۹).

در ادراک حسی نیز محسوس حقیقی شیء خارجی نیست، بلکه صورتی ذهنی و درونی از آن شیء است. به قول ابن سینا: «این گفته که شیء خارجی را احساس کردم به این معنی است که صورت آن در حس من تمثّل یافت» (۱، ص: ۸۵). بر این اساس، آنچه ما با قوه‌ی بینایی خود ادراک می‌کنیم صورت انطباعی و شبیح جسم است (۲، صص: ۱۵۹، ۱۶۰ و ۱۶۲ و ۱، ص: ۵۸) که یک کیفیت نفسانی است نه صورت و کیفیت جسمانی که خارج از نفس مدرک است. پس ادراک همان مدرک بالذات و احساس همان محسوس بالذات است، اما این معلوم‌های بالذات مضاف به معلوم بالعرض، یعنی شیء موجود در خارج‌اند و این یعنی تأکید بر حیث التفاتی ادراک: «صورت‌های حاصل در ذهن از رابطه با ذهن و رابطه‌ی بالقوه یا بالفعل با شیء خارجی جدا نمی‌شوند» (۲، ص: ۹۵).

او در بیان مضاف بودن یا همان حیث التفاتی علم می‌گوید اتصاف عالم به علم مانند اتصاف جسم به سفیدی نیست، زیرا جسم با سفید شدن، به امری خارج از خود مضاف نمی‌شود، اما عالم با حصول علم، به معلوم خارجی مضاف می‌گردد و این از آن روست که علم بر خلاف سفیدی، کیفیتی اضافی است: «پس در واقع، علم حالتی در نفس است که در آن، رابطه با چیزی از خارج، که همان معلوم باشد، لحاظ می‌شود. پس علم مانند سفیدی در جسم شیئی خارجی است جز آن‌که تفاوتی با سفیدی دارد: سفید با سفیدی به چیزی

در خارج مضاف نمی‌شود، در حالی که عالم با صفت علم به امری در خارج، که همان معلوم باشد، مضاف می‌شود»^۶ (همان، ص: ۱۸۷).

از طرف دیگر، اتصاف انسان به علم مانند اتصاف او به پدری (ابوت) و در طرف راست بودن (تیامن) هم نیست، زیرا آن‌ها خود اضافه‌اند نه کیفیتی که اضافه عارض آن‌ها شده باشد: «پس پدری هم‌چون علم، کیفیتی نیست که در انسان به وجود آید سپس اضافه عارض آن گردد و نیز در طرف راست بودن؛ بلکه آن دو عین اضافه‌اند نه کیفیتی که اضافه عارض آن شده باشد»^۷ (همان).

به عقیده‌ی ابن‌سینا، در اتصاف انسان به تیامن و ابوت، خود این اضافه مستقیماً عارض انسان می‌شود، اما در اتصاف او به علم، اضافه عارض علم می‌شود و به تبع علم، عارض انسان می‌گردد. در اولی، با انتقای مضاف‌الیه، اتصاف انسان به تیامن و ابوت هم منتفی است. اما در اتصاف انسان به علم، با انتقای مضاف‌الیه، یعنی معلوم خارجی، نمی‌توان نتیجه گرفت که اتصاف انسان به علم هم منتفی است، زیرا ممکن است معلوم بالعرض از میان رفته باشد، ولی صورت ذهنی آن (علم) باقی باشد. پس علم اضافه نیست، بلکه کیفیتی است که اضافه عارض آن می‌شود: «إنّ العالم إنّما یصیر مضافاً إلى الشیء المعلوم بهیئة تحصل فی ذاته، و لیس الحال فی العالمیة کالحال فی التیامن و التیاسر الذی إذا تغیر الأمر الذی کان متیامناً لم یتغیر هیئة فیمن کانت له هذه الإضافة إلا نفی هذه الإضافة، أعنی التیامن، فإن الإضافة قد تكون بهیئة فی المضاف و المضاف إلیه، کالحال فی العاشق و المعشوق و العالم و المعلوم، و قد لا تكون بهیئة کالحال فی التیامن. فإن العالم یبطل علمه ببطلان هیئة کانت الإضافة بینه و بین المعلوم بسببها، و المتیامن لا تبطل منه هیئة ثم یبطل ببطلانها التیامن، فالإضافة بالحقیقة، عارضة لتلك الهیئة التي فی العالم و العاشق، لا أن تلك الهیئة هی نفس الإضافة» (۲، ص: ۱۳).

از این عبارات، به وضوح می‌توان دریافت که ابن‌سینا ادراک را دارای حیث التفاتی و آن را مضاف به مدرک خارجی می‌داند، اما آیا این بدان معنی است که وی قوام ادراک را به این ویژگی می‌داند و معتقد است که تحقق ادراک برای انسان، بدون ارتباط او با اشیای خارجی پیرامونش امکان‌پذیر نیست؟ برای پاسخ به این پرسش، ما ابتدا این موضوع را در مورد ادراک حسی بررسی می‌کنیم. آیا از نگاه ابن‌سینا می‌توان گفت که در ادراک حسی، قوام ادراک به حیث التفاتی آن است؟ آیا می‌توان ادراک حسی را بدون ارتباط با اشیای خارجی در نظر گرفت؟

ابن‌سینا به حیث التفاتی و مضاف بودن ادراک حسی معتقد است، اما این اضافه و ارتباط با شیء خارجی را مقوم ادراک حسی - آن‌طور که جنس و فصل مقوم نوع‌اند -

نمی‌داند، بلکه بر اساس عباراتی که از او نقل کردیم، این اضافه را عارض بر ادراک می‌پندارد. ما در صورتی می‌توانیم حیث التفاتی را مقوم ادراک حسی بدانیم که معتقد باشیم ادراک حسی ارتباط مستقیم مدرک با شیء خارجی است، اما ابن سینا چنین اعتقادی ندارد. او ارتباط مستقیم با شیء خارجی را فرایندی پیش از ادراک و از سنخ رابطه‌ای می‌داند که میان دو شیء مادی، یعنی اندام جسمانی ما و شیء خارجی برقرار است. پس از این تأثیر و تأثر مادی، صورتی از شیء خارجی در نفس مدرک نقش می‌بندد که به این نقش بستن صورت، نه به مرحله‌ی پیش از آن، ادراک حسی گویند. پس از نقش بستن آن صورت بر ذهن، اضافه عارض آن صورت می‌شود، یعنی ادراک حسی حیث التفاتی پیدا می‌کند. در ادراک حسی، مدرک، که همان نفس مجرد از ماده است، با واسطه‌ی صورت محسوسه است که با شیء خارجی مرتبط است و آن را ادراک می‌کند، اما این ادراک به نظر ابن سینا یک ادراک حقیقی نیست، زیرا این صورت محسوسه حقیقت آن شیء خارجی نیست، بلکه شیخ و تصویری از آن است. حقیقت آن شیء امری محسوس و مادی نیست که با ادراک حسی بتوان درکش کرد. درک آن حقیقت تنها با ادراک عقلی ممکن است، اما انسان به دلیل ناقص بودن نفسش قادر نیست هم‌چون خداوند و فرشتگان حقیقت معقول اشیا را بدون واسطه‌ی صور محسوسشان درک کند: «انسان نمی‌تواند معقولیت اشیا را بدون واسطه‌ی محسوسیت آن‌ها درک کند و این به خاطر ناقص بودن نفس او و احتیاجش به صورت‌های محسوس برای درک صورت‌های معقول است^۲، اما اول [= خداوند] و عقل‌های مفارق، چون ذات آن‌ها را تعقل می‌کنند، برای ادراک صورت معقول شیء، به وساطت صورت محسوس آن احتیاج ندارند و با احساس، آن را به دست نمی‌آورند، بلکه صورت معقول را از طریق اسباب و علل لایتنجیر آن درک می‌کنند و بدین خاطر، معقول آن تغییر هم نمی‌کند» (۲، ص: ۲۳).

به نظر ابن سینا، ادراک حسی نه‌تنها ادراک به معنی حقیقی آن نیست، بلکه با این نوع ادراک، حتی نمی‌توان به وجود محسوس در خارج پی برد. ما به کمک عقل یا وهم، متوجه وجود خارجی محسوس می‌شویم (همان، ص: ۶۸). حیث التفاتی و رابطه با شیء مادی نشانه‌ی نقص ادراک حسی و مدرک آن است، با این حال، همین مرتبه‌ی نازل از ادراک، مدرک را مهیا می‌کند تا به مرتبه‌ای از ادراک برسد که در آن، حقیقت مجرد از ماده‌ی شیء، مستقیماً از سوی یک موجود ماورائی به نام عقل فعال به او افاضه گردد. در این مرحله از ادراک، دریافت حقیقت آن شیء مادی دیگر منوط به ارتباط مدرک با آن شیء نیست و این یعنی بی‌نیاز شدن ادراک از ویژگی حیث التفاتی و ارتباط داشتن با معلوم بالعرض.

بدون تردید، ابن‌سینا علم و ادراک خداوند و فرشتگان را نسبت به اشیای مادی، همواره فاقد حیث التفاتی و بی‌نیاز از رابطه با آن اشیاء می‌داند، چه در غیر این صورت، اشکالات مهمی همچون نیازمندی خداوند و تغییر علم الاهی رخ می‌نماید. در واقع، بحث ابن‌سینا در مورد چگونگی علم انسان همواره در پرتو توجه او به کیفیت علم الاهی مطرح می‌شود و مقدمه‌ای برای رسیدن به آن مطلوب اصلی است. آیا به‌راستی انسان معمولی تجربه‌ای از ادراک حقیقی یک شیء دارد که مبتنی بر حیث التفاتی و رابطه‌ی حسی با آن شیء نباشد؟ به نظر می‌رسد که ابن‌سینا اکثر قریب به اتفاق مردم را از تجربه‌ی چنین ادراکی بی‌بهره می‌داند و از این رو، به صراحت می‌گوید: «رسیدن به حقایق اشیا در قدرت بشر نیست و ما جز خواص، لوازم و اعراض اشیا را ادراک نمی‌کنیم و فصل مقوم هر یک از آن‌ها را، که دلالت بر حقیقت آن‌ها می‌کند، نمی‌شناسیم، بلکه می‌فهمیم که آن‌ها اشیائی هستند که خواص و اعراضی دارند. پس ما نه حقیقت اول [= خداوند] را می‌شناسیم نه عقل را نه نفس را و نه فلک، آتش، هوا، آب و زمین را. حتی حقایق اعراض را هم نمی‌شناسیم» (۲، ص: ۳۴).

پی بردن به حقیقت اشیا، بدون اتکا به رابطه‌ی حسی با آن‌ها تنها به کسانی چون انبیای الاهی اختصاص دارد. آن‌ها قادرند حقایق امور این جهانی را از طریق ارتباط با موجودات آن جهانی تجربه و درک کنند. این تجربه گاه به صورت رؤیاهای صادقه نمود می‌یابد. سر دیدن رؤیاهای صادقه به نظر ابن‌سینا آن است که عقل فعال صورت عقلی چیزی را به عقل و سپس به تخیل ما افاضه می‌کند، اما در حالت بیداری ما ابتدا چیزی را تخیل و سپس آن را تعقل می‌کنیم (۲، ص: ۸۳). تفاوت علم نبی با علم امثال ما آن است که علم ما هم در آغاز و هم در انتها مضاف به معلوم بالعرض باقی می‌ماند، اما علم و ادراک نبی اگرچه آغازی چون علم و ادراک ما دارد، در نهایت، به مرتبه‌ای می‌رسد که دیگر فاقد حیث التفاتی و رابطه با معلوم بالعرض است. از این روست که مثلاً حضرت عیسی (ع) بدون اتکا بر ادراک حسی، می‌دانست که فلانی چه چیزی در خانه‌اش ذخیره کرده است. این علم غیبی ادراکی حقیقی و فاقد حیث التفاتی است و در سایه‌ی ارتباط با ماورای طبیعت حاصل می‌شود.

خلاصه‌ی کلام آن‌که به نظر ابن‌سینا، قوام ادراکات حسی انسان به حیث التفاتی نیست، زیرا ارتباط با معلوم بالعرض مربوط به مرحله‌ی پیش از ادراک است. پس از برقراری این ارتباط، صورتی از آن معلوم در مدرک نقش می‌بندد که آن را ادراک حسی گویند. با وجود این‌که قوام ادراک حسی انسان به حیث التفاتی نیست، پس از تحقق آن، حیث التفاتی و ارتباط با معلوم بالعرض عارض آن می‌شود. ادراک حسی ادراک حقیقی نیست و با

آن نمی‌توان به حقیقت شیء پی برد. حقیقت شیء را تنها با یک نوع ادراک عقلی خاص و در سایه‌ی ارتباط با عقل فعال است که می‌توان درک کرد. تحقق این نوع ادراک به حیث التفاتی و ارتباط با معلوم بالعرض وابسته نیست. اکثر قریب به اتفاق مردم تجربه‌ای از این نوع ادراک عقلی ندارند، بلکه از نوعی ادراک عقلی بهره‌مندند که به تبع ادراک خیالی و ادراک حسی، به حیث التفاتی و ارتباط با معلوم بالعرض وابسته است. بنابراین حیث التفاتی اگرچه مقوم هیچ‌یک از ادراکات انسان نیست، تحقق تمامی ادراکات انسان، اعم از حسی، خیالی و عقلی، به حیث التفاتی و رابطه با معلوم بالعرض است، مگر ادراکات عقلی و خیالی انسان‌هایی هم‌چون پیامبران، که می‌توانند بدون ارتباط با معلوم بالعرض، حقیقت شیء را مستقیم یا در قالب رؤیای صادقه از عالم بالا دریافت کنند.

۳. ادراک ذات

آیا با صرف نظر از افرادی هم‌چون پیامبران، به راستی در اکثر قریب به اتفاق انسان‌ها، علم و ادراکی فاقد حیث التفاتی و رابطه با معلوم بالعرض تحقق نمی‌یابد؟ اگر منظور از ادراک، ادراک غیر باشد - که معمولاً وقتی لفظ ادراک به تنهایی و بدون هیچ قرینه‌ای می‌آید، مراد از آن ادراک غیر است - پاسخ ابن سینا به این پرسش مثبت است. اما اگر مراد از ادراک مفهومی اعم از ادراک ذات و ادراک غیر باشد پاسخ وی منفی است. به نظر ابن سینا، ادراک ذات به حیث التفاتی و رابطه با معلوم بالعرض وابسته نیست. این خودآگاهی از خارج کسب نشده، دائمی و بدون هیچ قید و شرطی است. با تحقق ذات انسان، این آگاهی هم متحقق است. حتی در حالت خواب و مستی هم این خودآگاهی تحقق دارد. البته ممکن است گاهی ما از این آگاهی به خویشتن غافل باشیم و احتیاج به تنبه و بیداری داشته باشیم، همچنان‌که ممکن است از بدیهیات اولیه نیز غافل باشیم که با توجه و تنبه، این غفلت برطرف شود (۲، صص: ۶۹، ۷۹ - ۸۰، ۸۲، ۱۴۷ - ۱۴۸ و ۱۶۰؛ و ۱۲، ج: ۱، صص: ۳۷۴ - ۳۷۵). این نوع آگاهی و ادراک همان است که بعدها به «علم حضوری» مشهور شد. ابن سینا اگرچه این اصطلاح را به کار نبرده است، از واژه‌ی حضور استفاده کرده است: «ذات [من] در همه حال برای ذات [من] حاضر است و هیچ غفلتی از آن در این جا نیست. وجودش عیناً همان ادراکش نسبت به ذات خویش است. پس احتیاج ندارد که آن را ادراک کند، زیرا ادراک شده و حاضر برای او است و در این جا آن جدایی که میان مدرک و مدرک است وجود ندارد. پس همین که ذات موجود شد، لازم می‌آید که مدرک ذات خویش باشد» (۳، ص: ۱۴۸).

این نوع ادراک، بر خلاف علم حصولی انطباعی، حاصل اضافه و ارتباط با اشیای خارجی و تأثر اندام‌های حسی از آن‌ها نیست، زیرا به نظر ابن‌سینا، حتی اگر فرض کنیم که معلّق در هوایی هستیم که نه گرم است و نه سرد، نه چیزی را می‌بینیم و لمس می‌کنیم و نه صدایی می‌شنویم و نه حتی اعضا و جوارح خود را احساس می‌کنیم و خلاصه از هر چیزی غافلیم، باز هم از خود غافل نیستیم و تردیدی در وجود خود نداریم (۱، صص: ۲۶ و ۳۴۸؛ ج: ۱، ۱۲، صص: ۳۷۴ - ۳۷۵). اگرچه ابن‌سینا این استدلال را برای اثبات وجود نفس آورده است، به قول آقای دکتر مهدی حائری، می‌توان مطلب بسیار مهمی را از آن استنباط کرد که هیچ‌یک از شارحان ابن‌سینا، از قبیل فخر رازی، قطب‌الدین و خواجه نصیر به آن توجه نداشته‌اند و آن عبارت است از علم حضوری (۱۱، ص: ۸۳). بر اساس استدلال ابن‌سینا، رابطه با اشیای محسوس خارجی و حصول صورت آن‌ها در ذهن عارض هر نوع ادراکی نمی‌شود. حداقل بر ادراکی که ما نسبت به ذات خویش داریم عارض نمی‌شود. از این رو، ابن‌سینا در کتاب *الاشارات و التنبيهات* می‌گوید ادراک را به گونه‌ای تعریف کند که این نوع از ادراک را هم دربرگیرد: «ادراک شیء آن است که حقیقت آن در ادراک‌کننده ترسیم شده، وسیله‌ی ادراکی (ما به یدرک) آن را مشاهده کند» (۱۲، ص: ۴۰۱).

ادراک یا مثل دیدن و مشاهده‌ی بصری شیء دیگر است که صورتی از شیء مرئی به درون مدرک می‌آید و چشم (وسیله‌ی ادراکی) آن را مشاهده می‌کند، یا مثل دیدن و مشاهده‌ی باطنی خود مدرک است که حقیقت خود را این‌بار با ذات خود (وسیله‌ی ادراکی) مشاهده می‌کند. وسیله‌ی ادراکی (ما به یدرک) اعم از اندام حسی و ذات مدرک است.

به نظر ابن‌سینا، بدون مجرد از ماده، ادراک ذات و بدون ادراک ذات، ادراک غیر ممکن نیست. پس موجودات مادی نه ادراکی از ذات خود دارند و نه ادراکی از غیر خود. از این رو، پیش از پرداختن به نحوه‌ی ادراک انسان، باید اثبات کرد که انسان علاوه بر این بدن مادی، نفسی مجرد از ماده دارد. انسان به دلیل ناقص بودنش، نیازمند آن است که برای ادراک غیر، از طریق اندام‌های حسی‌اش با معلوم بالعرض رابطه داشته باشد، اما این هرگز بدان معنی نیست که انسان بدون این رابطه (حیث التفاتی) قادر به ادراک غیر نیست. انسان‌های کامل، مثل انبیای الهی، توانایی ادراک حقیقت اشیاء را بدون رابطه‌ی مذکور دارند. پس نه تنها قوام ادراک ذات و ادراک غیر به حیث التفاتی نیست، بلکه در مقام تحقق هم نمی‌توان گفت که تحقق ادراک غیر بدون حیث التفاتی محال است.

۴. نقد دیدگاه ابن سینا

دیدگاه ابن سینا درباره‌ی ادراک حسی و حیث التفاتی آن از دو نظر در خور انتقاد است: یکی از نظر روش و دیگری از نظر محتوی. ما هریک از این دو را جداگانه برمی‌رسیم:

۴.۱. نقد روشی

با تأمل در آنچه از ابن سینا درباره‌ی ادراک حسی نقل شد، درمی‌یابیم که روش وی در این تحقیقات، روشی قیاسی و مبتنی بر پیش‌فرض‌هایی متافیزیکی است. یکی از این پیش‌فرض‌های مهم آن است که مدرک و مدرک هر دو مجرد از ماده‌اند و ماده نه تنها مانع ادراک کردن، بلکه مانع ادراک شدن است. اگر این فرض را که انسان دارای نفس مجرد از ماده است کنار بگذاریم، دیگر نه او را می‌توانیم مدرک ذات خویش بدانیم و نه مدرک غیر خویش. حتی تعریف ابن سینا از ادراک حسی اشیا، مثل دیدن رنگ‌ها و شنیدن صداها، هم مبتنی بر این فرض است؛ یعنی ادراک حسی نیز حصول مجرد برای مجرد است و مرحله‌ی پیش از آن، یعنی تأثر اندام‌های حسی از اجسام خارجی، ادراک محسوب نمی‌شود. از این رو، پذیرفتن دیدگاه ابن سینا درباره‌ی ادراک، مبتنی بر پذیرش دلایل او در اثبات تجرد نفس است و نیک می‌دانیم که این دلایل استدلال‌هایی منطقی و برهان‌هایی عقلی و حاصل اتخاذ یک روش قیاسی‌اند نه روشی تجربی و استقرائی. مجرد بودن نفس آدمی حقیقتی نیست که با تجربه بتوان به آن رسید، بلکه برای پی بردن به آن، به تأمل فلسفی نیاز داریم. اما به راستی چرا برای تحقیق درباره‌ی ادراکات حسی، مثل دیدن رنگ‌ها و شنیدن صداها، که اموری تجربی و ملموس برای همگان‌اند، باید به اموری کاملاً انتزاعی و دور از فهم عمومی متکی باشیم؟ همه‌ی ما دیدن رنگ‌ها و شنیدن صداها را تجربه می‌کنیم و می‌فهمیم، اما مجرد بودن نفسمان را تجربه نمی‌کنیم، بلکه باید با استدلال قیاسی، ما را به پذیرش آن ملزم کنند. چرا باید آن ادراک حسی عامه‌فهم را بر این بحث پیچیده‌ی فلسفی مبتنی سازیم؟ آیا روش دیگری برای بررسی ادراک حسی و پی بردن به حقیقت آن وجود ندارد؟ چرا ابن سینا و دیگر فیلسوفان اسلامی از این روش استفاده کرده‌اند؟ آن‌ها چه مزیتی در این روش یافته‌اند؟

نویسنده بدون آن که قصد انکار نفس مجرد از ماده و دیگر مجردات را داشته باشد، معتقد است که اگر از فرض وجود و براهین اثبات آن‌ها صرف نظر کنیم و برای بررسی ادراک حسی به تجربه‌ی درونی خود و دیگران و تأمل در آن تکیه کنیم، به نتایج پذیرفتنی‌تری خواهیم رسید.

۴.۲. نقد محتوایی

الف- دیدگاه ابن‌سینا درباره‌ی ادراک حسی پذیرفتنی نیست. فخر رازی، سهروردی و ملاصدرا هم دیدگاه او را تأیید نکرده‌اند. به نظر فخر رازی، در ادراکات حسی، به ویژه ابصار، ما اصلاً با صورت‌های انطباعی سروکار نداریم و قوام این نوع ادراک به اضافه و رابطه‌ی مستقیم با مرئی موجود در خارج است. مثلاً وقتی ما زید را می‌بینیم، بی‌گمان زید موجود در خارج را می‌بینیم و اگر کسی [مثل ابن‌سینا] بگوید ما نه زید موجود در خارج، بلکه شیخ آن را می‌بینیم، در بدیهی‌ترین و روشن‌ترین دانش‌های ضروری تردید کرده است (۹، ج: ۲، ص: ۲۳۳).

به عقیده‌ی سهروردی، دیدن و مشاهده کردن خودش عین ادراک و اساس ادراک است، نه فقط فراهم‌کننده‌ی زمینه‌ی آن. نه‌تنها دیدن و مشاهده کردن، خود، ادراکی حقیقی است، بلکه ادراک عقلی هم از آن رو که از قبیل دیدن و مشاهده کردن است، ادراکی حقیقی است. ادراک حقیقی به تدریج و در طول زمان، حاصل نمی‌شود، بلکه در یک آن و به محض برقراری رابطه و اضافه‌ی اشراقی میان مدرک و شیء خارجی روی می‌دهد. شیخ اشراق دیدن (ابصار) را نه به انطباع شیخ می‌داند و نه به خروج شعاع، بلکه معتقد است: «دیدن صرف قرار گرفتن شیء روشن (مستنیر) در مقابل عضو بینایی است تا بدین وسیله، اشراقی حضوری برای نفس واقع شود و چیزی جز این نیست. پس به هر تقدیر، التزام به علمی اشراقی و حضوری برای نفس ضروری است» (۵، ج: ۱، ص: ۴۸۶).

صدرالمتألهین نیز در این‌که با قول به انطباع صورت نمی‌توان ادراک حسی را تبیین کرد، با سهروردی موافق است، اما نتیجه‌ای را که او گرفته است درست نمی‌داند: «و الاحساس لیس كما زعمه العاميون من الحكماء من أنّ الحس یجرّد صورة المحسوس بعینه من مادته ... و لا بمجرد إضافة للنفس إلى تلك الصور المادية كما زعمه صاحب التلویحات» (۶، ج: ۳، صص: ۳۱۶ - ۳۱۷).

صدرالمتألهین صورت ذهنی را در فرایند ابصار، به کلی کنار نمی‌گذارد. او به جای انطباع صورت در ذهن، از حضور آن نزد ذهن سخن می‌گوید و مبصر را همان صورت ذهنی غیر انطباعی می‌داند، نه شیء خارجی: «حکمة مشرقية: کلماتاً پراه الانسان فی هذا العالم او بعد ارتحاله إلى الآخرة فأنما يراه فی ذاته و فی عالمه و لا یری شيئاً خارجاً عن ذاته و عالمه و عالمه أيضاً فی ذاته» (۷، صص: ۲۴۴ - ۲۴۵).

اما این مبصر درونی و غیر انطباعی از کجا آمده است؟ به نظر وی، این صورت درونی را خود مدرک انشاء نموده و حاضر می‌سازد: «حقیقة الإبصار عندنا هی إنشاء النفس صورة مثالیة حاضرة عندها فی عالم التمثل مجردة عن المادة الطبيعية و نسبة النفس إليها نسبة

الفاعل المنشیء للفعل إلى ذلك الفعل لا نسبة القابل المستكمل بكمال إلى ذلك الكمال»
(۶، ج: ۶، ص: ۴۲۴ - ۴۲۵).

به نظر صدرا، نفس، چون در ابتدا وجود ضعیفی دارد، همان‌طور که در قوام وجودش به بدن نیاز دارد، در ادراکات حسی خود نیز محتاج اعضاء و جوارح و رابطه‌ی وضعی آن‌ها با جسم خارجی است. اما پس از استكمال، بدون اندام‌های حسی و اضافه‌ی وضعی نسبت به شیء خارجی هم قادر به ادراک حسی است. یک نمونه‌ی روشن از تحقق ادراک حسی بدون داشتن رابطه‌ی وضعی با شیء خارجی، دیدن و شنیدن در حالت خواب و رؤیا است. در این حالت، ما بدون آن‌که چشم و گوشمان از بیرون متأثر گردند، قادر به دیدن و شنیدن هستیم (۶، ج: ۶، ص: ۴۲۵).

نگارنده نیز هم‌چون فخر رازی، سهروردی و ملاصدرا بر این باور است که دیدگاه ارسطویی ابن سینا درباره‌ی ادراک حسی باطل یا، به تعبیر دقیق‌تر، ناقص است، زیرا وی از ارتباط مستقیم با اشیای خارجی در فرایند ادراک حسی غفلت ورزیده است، امری که فخر رازی و، به نحو کامل‌تر، سهروردی به‌درستی بر اهمیت آن تأکید کرده‌اند. اما ملاصدرا دیدگاه آن دو را نپذیرفت و راه آن‌ها را ادامه نداد. به نظر او، ادراک حسی نه انطباق، بلکه انشای صورت ذهنی است. او در واقع، راه ابن سینا را ادامه داد و کوشید تا نواقص آن را برطرف سازد. وی نیز هم‌چون ابن سینا، قوام ادراک حسی را به رابطه‌ی مستقیم مدرک با محسوس خارجی نمی‌داند، زیرا معتقد به اتحاد علم و عالم و معلوم در تمامی مراتب ادراک است و از آن رو که مدرک مسلماً در مواجهه‌ی مستقیم با اشیای خارجی، متحد با آن‌ها نیست، پس نمی‌توان ادراک حسی را یک نوع مواجهه و رابطه‌ی مستقیم با محسوس خارجی دانست.

بررسی و نقد آرای فخر رازی، سهروردی و ملاصدرا مجال دیگری می‌طلبد. اشاره‌ی نویسنده به این مطالب از آن روست که بگوید توجه به حیث التفاتی و رابطه‌ی مستقیم با محسوس خارجی، اگرچه توسط فخر رازی و سهروردی برانگیخته شد، به دلیل ضعیف بودن چارچوب نظری آن، تداوم نیافت و ملاصدرا آن را مردود شمرد. آرای فخر رازی و سهروردی در باب ادراک حسی، نیازمند چارچوب نظری محکم‌تری است تا از انتقادات جدی ملاصدرا در امان بماند.

ب- دیدگاه هر فیلسوفی درباره‌ی حیث التفاتی ادراک، به دیدگاه او درباره‌ی خود ادراک بستگی دارد. از آن رو که دیدگاه ابن سینا در مورد ادراک حسی، ناقص است، دیدگاه وی در مورد حیث التفاتی ادراک حسی هم کامل نیست. او اگرچه معتقد به حیث التفاتی ادراک حسی است، حیث التفاتی را امری عرضی می‌داند، یعنی معتقد است که پس از

انطباع صورت در ذهن، حیث التفاتی عارض آن می‌شود. به نظر نگارنده، آغاز و اساس ادراک حسی توأم با حیث التفاتی و ارتباط با محسوس خارجی است. ارتباط با محسوس خارجی، آن‌طور که ابن‌سینا می‌پندارد، مربوط به مرحله‌ی پیش از ادراک نیست، بلکه اساس و حقیقت ادراک حسی است. البته پس از پایان این ارتباط هم اثری از محسوس خارجی در ذهن باقی می‌ماند که مضاف به آن محسوس است. ابن‌سینا تنها به این قسم اخیر از حیث التفاتی و رابطه با معلوم خارجی اشاره کرده است، در حالی که ادراک حسی به معنی حقیقی و آغازینش، همان رابطه‌ی مستقیمی است که من مدرك با محسوس خارجی دارم.

ج- ابن‌سینا بر اساس نظریه‌ی انسان معلق در فضا، ادراک ذات را نوعی از ادراک معرفی می‌کند که فاقد رابطه با معلوم بالعرض است و متصف به حیث التفاتی نمی‌شود. اما این نظریه مخدوش به نظر می‌رسد، زیرا چنین فرضی در خور تحقق و تجربه نیست. ما هیچ‌گاه نمی‌توانیم خود را از داشتن رابطه با غیر خود رها سازیم تا ادراکی از ذات خویش را که فاقد حیث التفاتی باشد تجربه کنیم، بلکه ما همواره در ضمن ادراک غیر خویش است که ذات خویش را هم ادراک می‌کنیم. به عبارت دیگر، پیش‌فرض ابن‌سینا در این نظریه آن است که انسان دارای نفس مجرد از ماده است و هر موجود مجرد از ماده‌ای از ذات خویش آگاه است. با صرف نظر از این پیش‌فرض، نظریه‌ی انسان معلق در فضا تحقق‌ناپذیر بوده، نمی‌توان از آن نتیجه گرفت که ادراک انسان فاقد حیث التفاتی و مستقل از رابطه با اشیای خارجی است.

د- پیش‌فرض متافیزیکی‌ای که بر اساس آن، ابن‌سینا ادراک انسان را مستقل از حیث التفاتی و رابطه‌ی مستقیم با محسوس خارجی می‌داند آن است که ادراک اختصاص به موجود مجرد از ماده دارد و انسان هم به اعتبار داشتن نفس مجرد از ماده است که حتی بدون التفات به غیر خود هم از ذات خویش آگاه است. هم‌چنین قادر است بدون التفات به اشیای مادی، حقیقت آن‌ها را درک کند. به نظر نگارنده، بهتر است ما در بحث ادراک حسی از این پیش‌فرض‌ها صرف نظر کنیم و بر اساس تجربه‌ای که همه‌ی ما انسان‌ها از ادراک حسی داریم، درباره‌ی ادراک حسی قضاوت کنیم. نویسنده در این جا قصد پرداختن به این مباحث متافیزیکی را ندارد، بلکه تنها به ذکر یک نکته‌ی کلامی و اعتقادی اکتفا می‌کند: اگر ادراک مختص مجردات بوده و از این رو، از حیث التفاتی و ارتباط مستقیم با اشیای خارجی مستقل باشد، لازم می‌آید که موجودات مادی توانایی هیچ نوع ادراکی را نداشته باشند و چنین ادعایی در تعارض آشکار با برخی از آیات قرآن کریم است. خداوند متعال می‌فرماید: «آسمان‌های هفت‌گانه و زمین و هر کس که در آن‌هاست او را تسبیح

می‌گویند و هیچ چیز نیست، مگر این‌که در حال ستایش، تسبیح او می‌گوید، ولی شما تسبیح آن‌ها را در نمی‌یابید. به راستی که او همواره بردبار [و] آمرزنده است»^{۱۰} (الإسراء/۴۴).

مرحوم علامه طباطبایی (ره) تسبیح همه‌ی موجودات، حتی جمادات، را دلالت بر آن می‌داند که همه‌ی موجودات بهره‌ای از علم و ادراک دارند. از این رو، در تفسیر این آیه‌ی شریف، می‌فرماید: «از کلام خداوند متعال فهمیده می‌شود که همراه با جریان خلقت، علم هم در موجودات راه یافت. پس هر یک از آن‌ها به مقدار بهره‌ای که از وجود دارد، از علم بهره‌مند است و لازمه‌ی این حرف آن نیست که تمامی موجودات از نظر علم با هم برابرند و یا علم در همه‌ی آن‌ها از یک نوع است و یا هر علمی که انسان دارد آن‌ها هم دارند و یا این‌که آدمی هم از علم آن‌ها آگاه است»^{۱۱} (۸، ص: ۱۱۰).

بنابراین اگر بپذیریم که ادراک مختص موجود مجرد از ماده نیست و اجسام مادی هم از ادراک بی‌بهره نیستند، در این صورت، با کنار گذاشتن این فرض‌های متافیزیکی، می‌توانیم بگوییم آنچه ادراک را از غیر ادراک و مدرک را از غیر مدرک متمایز می‌سازد تجرد از ماده نیست، بلکه این تمایز به حیث التفاتی و ارتباط مستقیم مدرک با مدرک است، خواه آن مدرک مجرد باشد یا مادی. در واقع، اصلاً نمی‌توان مرز مشخصی میان مادی و غیر مادی قائل شد، جز آن‌که بگوییم آنچه مادی نامیده می‌شود نسبت به آنچه غیر مادی می‌نامند، از علم و ادراک ضعیف‌تری برخوردار است. تفاوت آن‌ها به میزان علم و ادراک آن‌هاست نه به تجرد از ماده که یک امر سلبی است. قوام علم و ادراک به حیث التفاتی و یک نوع رابطه‌ی خاص با مدرک خارجی است. ادراک ذات هم در ضمن این رابطه‌ی با غیر است. یعنی انسان در ضمن التفات به غیر است که به ذات خویش هم التفات و توجه پیدا می‌کند. به عبارت دیگر، اگر انسان معلق در فضا می‌بود و با غیر خود ارتباط نمی‌داشت، هیچ‌گاه متوجه ذات خویش نمی‌شد و این گنجینه‌ی ارزشمند مخفی و مجهول باقی می‌ماند.

یادداشت‌ها

1. franz Brentano
2. intentional inexistence
3. Peter Simons
4. Psychology from an Empirical Standpoint

۵. به عنوان مثال، آقای عبدالکریم رشیدیان در کتاب «هوسرل در متن آثارش»، مرتکب این اشتباه شده است (نک به: ۴، ص: ۵۵ و ص: ۲۴۱).

6. category of relation

۷. فإن العلم هیئته موجودة فی النفس معتبراً معها الإضافة إلى أمر من خارج، و هو المعلوم. فالعلم أمر من خارج، كالبیاض فی الجسم، إلا أنه یخالف البیاض، فإن البیاض لا یصیر بالبیاض مضافاً إلى شیء من خارج. و العالم یصیر بهیئة العلم مضافاً إلى أمر من خارج، و هو المعلوم.

۸. فإن الابویة لیست هی هیئته توجد فی الانسان ثم تعرض لها الاضافة كما كان فی هیئته العلم و كذلك الامر فی التیامن، بل هما نفس الاضافة، لا هیئته تعرض لها الاضافة.

۹. به نظر ملاصدرا با تکامل نفس بر اساس حرکت جوهری این کار ممکن است.

۱۰. تُسَبِّحُ لَهُ السَّمَاوَاتُ السَّبْعُ وَ الْأَرْضُ وَ مَنْ فِيهِنَّ وَ إِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ وَ لَكِنْ لَا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ إِنَّهُ كَانَ خَلِیماً غَفُوراً.

۱۱. کلامه تعالی مشعر بأن العلم سار فی الموجودات مع سریان الخلقه فلکل منها حظ من العلم علی مقدار حظه من الوجود، و لیس لازم ذلك أن یتساوی الجمیع من حیث العلم أو یتحد من حیث جنسه و نوعه أو یكون عند کل ما عند الإنسان من ذلك أو أن یفقه الإنسان بما عندها من العلم.

منابع

✽ قرآن مجید

۱. ابن سینا، (۱۳۷۵)، *النفس من کتاب الشفا*، با تحقیق آیت الله حسن حسن زاده آملی، قم: مکتب الاعلام الاسلامی، مرکز النشر.

۲. — (۱۳۶۴)، *النجاة*، چاپ دوم، تهران: انتشارات مرتضوی.

۳. — (۱۴۰۴ق)، *التعلیقات*، با مقدمه و تحقیق دکتر عبدالرحمن بدوی، قم: مکتب الاعلام الاسلامی فی الحوزة العلمیة.

۴. رشیدیان، عبدالکریم، (۱۳۸۴)، *هوسرل در متن آثارش*، تهران: نشر نی.

۵. سهروردی، شهاب الدین یحیی، (۱۳۸۰)، *مجموعه مصنفات شیخ اشراق*، به تصحیح و مقدمه‌ی هانری کرین و دیگران، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.

۶. صدرالدین الشیرازی، محمد بن ابراهیم، (۱۴۱۰ق)، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعه* (مشهور به الاسفار و در ۹ جلد)، الطبعة الثالثة، بیروت: دار احیاء التراث العربی.

۷. _____، (۱۳۶۰)، *الشواهد الربوبية في المناهج السلوكية*، با حواشی حاج ملاهادی سبزواری، با تعلیق، تصحیح و مقدمه‌ی استاد سید جلال الدین آشتیانی، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.

۸. طباطبایی، علامه سید محمد حسین، (۱۴۱۷ ق)، *المیزان فی تفسیر القرآن*، چاپ پنجم، قم: انتشارات جامعه‌ی مدرسین حوزه‌ی علمیه‌ی قم.

۹. فخر رازی، محمد بن عمر، (۱۳۸۴)، *شرح الاشارات و التنبیها* (جلد ۲)، با تحقیق، مقدمه و تصحیح علیرضا نجف‌زاده، تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.

۱۰. فولکیه، پل، (۱۳۷۰)، *فلسفه‌ی عمومی یا مابعدالطبیعه*، ترجمه‌ی دکتر یحیی مهدوی، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.

۱۱. نصری، عبدالله، (۱۳۸۰)، *سفر نفس: تقریرات استاد مهدی حائری یزدی*، تهران: نقش جهان.

۱۲. نصیرالدین طوسی، محمد بن محمد، (۱۳۸۳)، *شرح الاشارات و التنبیها*، ج ۲، با تحقیق آیت الله حسن‌زاده آملی، قم: بوستان کتاب قم.

13. Brentano, Franz, (1995), *Psychology from an Empirical Standpoint*, trans. Linda L. Mc Alister, second edition with an introduction by Peter Simons. London: Routledge.

14. Simons, Peter, (1995), "Introduction to the Second Edition" in: Brentano, Franz, *Psychology from an Empirical Standpoint*, Trans. Linda L. Mc Alister. Second edition with an introduction by Peter Simons, London: Routledge, pp. xiii – xxix.