

ابن سینا؛ معانی وهمی و مسأله روی آوردگی

آصف احسانی*
یارعلی کرد فیروزجایی**

چکیده

ابن سینا در میان حواس باطنی، وهم را به مثابه قوه حاکم تمایز می‌بخشد و باور دارد وهم معانی را ادراک می‌کند. در این پژوهش عملکردها و احکام وهم بررسی و نشان داده شده است که معانی وهمی ازسوی، اساساً نسبی‌اند و حیث ارتباط‌مندانه دارند و از دیگر سو، این معانی دارای وجه روی آوردی هستند. پرسش اصلی این تحقیق ناظر به همین وجه معطوف‌بودگی معانی وهمی است و تلاش کرده است با توجه به معیارها و مشخصه‌هایی که اهل تحقیق برای نظریه روی آوردگی مشخص کرده‌اند، و با استفاده از روش تحلیلی-توصیفی، روی آوردی بودن این معانی را بررسی کند. با تحلیل معانی وهمی، آشکار می‌شود که بیشتر ویژگی‌های نظریه روی آوردگی، از طریق این معانی تأمین می‌شوند و این‌ها به مثابه پل ارتباطی میان ذهن و عین، نقش ایفا می‌کنند و دارای حیث نشان‌دهندگی هستند. برای ابن سینا علم، داشتن تصویری از چیزی در قلمرو ذهن است و نقاط آماج قصدی فکر، اشیاء موجود در جهان هستند؛ یعنی میان ذهن و متعلق آن، گونه‌ای پیوستگی وجود دارد و دریافت معانی وهمی، به گونه‌ای روی آوردی انجام می‌پذیرد.

کلیدواژه‌ها: ابن سینا، معانی وهمی، روی آوردگی، وجود ذهنی.

* دانشجوی دکتری فلسفه جامعه المصطفی العالمیه. (asifhsani2008@gmail.com)

** دانشیار دانشگاه باقر العلوم.

(تاریخ دریافت: ۹۷/۰۷/۰۸؛ تاریخ پذیرش: ۹۷/۱۲/۱۴)

علی‌رغم اینکه فلسفه ابن سینا همواره در کانون توجه ما بوده است و متون ابن سینا همچنان به شیوه سنتی تدریس و مباحثه می‌شود، در عین حال، بسیاری از جنبه‌های اندیشه او همچنان مغفول واقع شده و به پرسش گرفته نشده است. یکی از مباحث جدی و مورد غفلت ما در فلسفه او نظریه روی‌آوردگی است که به اعتراف برخی از اصحاب تحقیق در مغرب‌زمین، مباحث ابن سینا در این باب خاستگاه اصلی این نظریه در دوران معاصر به‌ویژه در پدیدارشناسی هوسرل و استادش برنتانو است. در میان پژوهش‌گران غربی به‌ویژه کسانی که به فلسفه قرون وسطا و فلسفه اسلامی علاقه‌مند هستند، بحث از نظریه روی‌آوردگی یکی از جنجالی‌ترین و در عین حال جذاب‌ترین مباحث به شمار می‌رود و با توجه به جایگاه محوری این نظریه در پدیدارشناسی، پرسش از خاستگاه این مفهوم، اهمیت مضاعف یافته است. ابن سینا پژوهان در مغرب‌زمین در این باب، دو دیدگاه متضاد طرح کرده‌اند. برخی منکر وجود چنین نظریه‌ای در فلسفه او شده‌اند و برای ابن سینا هیچ سهمی در تطور این مفهوم قائل نیستند؛ اما بسیاری از اهل تحقیق، سهم ابن سینا را در خلق و پرورش این مفهوم انکارناپذیر می‌دانند و باور دارند او در این باب، گام‌های اساسی برداشته است.

فارغ از اینکه کدام نظریه درست است، نفس همین سردرگمی و اختلاف رای، ایجاب می‌کند نظر ابن سینا در این خصوص، به گونه‌ای نظام‌مند و منطقی بررسی شود؛ تنها با دست بردن به چنین کاری می‌توان نسبت به اعتبار و وثاقت این دیدگاه‌ها درباره نظریه روی‌آوردگی ابن سینا اطمینان خاطر یافت و آن‌ها را مورد داوری قرار داد. اما بررسی همه‌جانبه نظریه روی‌آوردگی در فلسفه ابن سینا مجالی وسیع‌تر می‌طلبد و در این فرصت، رسیدگی جامع به آن مقدور نیست. علاوه بر اینکه تضارب آراء اصحاب تحقیق در باب نظریه روی‌آوردگی در فلسفه ابن سینا، بر معانی وهمی متمرکز است و به نحوی این معانی در بحث روی‌آوردگی نزد ابن سینا دارای جایگاه محوری و اساسی محسوب می‌شوند.

در تفکر شیخ قوه شناختی وهم دارای احکام گوناگون است و به آن کارکردهای مختلفی نسبت داده می‌شود؛ محصول عملکردهای گوناگون وهم دریافت معانی‌ای است که از متعلقاتشان حکایت و ذهن را به سمت آن‌ها معطوف می‌کنند. در این نوشته نگارنده بر آن است که با توجه به معیارها و مشخصه‌هایی که در دوران معاصر برای نظریه‌های روی‌آوردگی معین شده و این ویژگی‌ها همچون میزانی برای بررسی دیدگاه‌های شخصیت‌های تاریخی نظیر ارسطو، آکویناس و... به کار گرفته می‌شوند، معانی وهمی را به خوانش بگیرد و نشان دهد که در تحلیل‌های ابن‌سینا از این معانی بسیاری از ویژگی‌های نظریه روی‌آوردگی پرورده شده است؛ از این جهت، معانی وهمی همچون محتواهای ذهنی فهم می‌شوند که به سمت اشیاء جهت یافته‌اند و همواره با متعلقاتشان پیوستگی دارند.

نظریه روی‌آوردگی

روی‌آوردگی یکی از مفاهیم کانونی و اصلی پدیدارشناسی هوسرل محسوب می‌شود و در پدیدارشناسان بعدی نظیر هایدگر نیز این مفهوم جایگاهی اساسی دارد. روی‌آوردگی نظریه‌ای است که ابتدا برنتانو استاد هوسرل آن را مطرح کرد. ریشه‌های این مفهوم به ارسطو می‌رسد. «ارسطو معتقد است ذهن در ادراک، صورت ابژه مورد ادراک را اخذ می‌کند، نه ماده آن را...؛ فیلسوفان اسلامی بعداً نظریه ارسطو را با تمایز بخشیدن «صورت در ذهن» و «صورت در ماده» اصلاح کردند. ابن‌سینا صورت ذهنی را معنا نامید، یعنی مفهوم یا مفاد. فیلسوفان قرون میانه، اصطلاح ابن‌سینا را به کلمه لاتینی *intentio* که در حالت فعلی به معنای هدف‌گیری یا نشانه‌گیری به سمت چیزی (به‌ویژه با کشیدن زه کمان) است، ترجمه کردند؛ بدین سان، صورت در ذهن یا محتوای ذهنی، صورت در ماده را قصد می‌کند. مفهوم محتوای روی‌آوردی در این معنا یک ویژگی مشترک بسیاری از فلسفه‌ورزی‌های مدرسه‌ای بوده است» (Smith and Smith, 1995: 15). در واقع، اصطلاح «*intentio*» ترجمه‌ای از اصطلاح عربی «معنا» بود و اصطلاح «معنا» نزد ابن‌سینا برای آن چیزی به کار می‌رود که در تفکر، نزد ذهن وجود دارد. در

این فضا، اصطلاحات معنا و انتتیبو می‌توانند به طور گسترده مرادف تلقی شوند: آن‌ها به‌مثابه اصطلاحاتی برای مفاهیم، تصورات و هر آنچه نزد ذهن در اندیشه وجود دارد، قصد می‌شوند. منطق‌دانان قرون وسطا در تمایزگذاری میان قصدهای (التفات‌های) اول و دوم، از فارابی پیروی می‌کردند. قصدهای اول، مفاهیمی هستند که درگیر اشیاء بیرون‌ذهنی هستند؛ ابژه‌های معمولی و ویژگی‌های ابژه‌ها. قصدهای ثانوی، مفاهیمی هستند که درگیر دیگر التفات‌ها هستند. برای مثال، مفهوم اسب تا آنجا که با اسب‌ها سروکار دارد، یک التفات نخستین است؛ اما نوع این مفهوم تا آنجا که با التفات‌هایی مانند التفات اسب درگیر است، یک التفات ثانوی است. بسیاری از فیلسوفان قرون وسطایی، همچون راجر بیکن، توماس آکویناس و جان دانس اسکات، در اینکه التفات‌های ثانوی (معقولات ثانوی) موضوع منطق هستند، از ابن‌سینا پیروی کردند (Crane, 2011: 1). از این جهت، نزد برخی از اهل تحقیق، این از بدیهیات تاریخ فلسفه است که روی‌آوردگی، ابداع دوره قرون وسطا است و جایگاه محوری فلسفه اسلامی همواره تصدیق شده است؛ هرچند جزئیات مدد رساندن ایده اسلامی به نظریه حیث التفاتی، حتی نزد متخصصان فلسفه اسلامی، مبهم باقی می‌ماند (بلاک، ۱۳۹۶: ۱) و نیازمند تتبع و ژرف‌کاوی همه‌جانبه است.

این اصطلاحات اسکولاستیک تا حد زیادی در طول رنسانس و دوره مدرن از استفاده بازماند. البته فیلسوفان این دوران با ذات اندیشه و چگونگی ارتباط آن با ابژه‌هایش درگیر بودند؛ اما مباحثشان در قالب ترمینولوژی روی‌آوردگی ریخته نشده بودند. این ترمینولوژی در ۱۸۷۴ توسط فرانتس برنتانو در کتاب «روان‌شناسی از دیدگاه تجربی» احیا شد (Crane, 2011: 2). برای برنتانو روی‌آوردگی به معنای «معطوف‌بودگی» یا «دربارگی» است؛ یعنی روی‌آوردگی ویژگی بیشتر حالت‌های ذهنی است. روی‌آوردگی آن ویژگی از تجربه آگاه است که به سبب آن، تجربه به سمت چیزی معطوف شده یا جهت یافته است. به گونه‌ای معمول اصطلاح روی‌آوردگی، به لحاظ فلسفی، برای ارجاع به یک کنش جهت‌یافته به سمت یک ابژه

استفاده می‌شود (Drummond, 2007: 113). از این رو، روی‌آوردنگی ویژگی عام حالت‌های ذهنی است. معطوف‌بودگی ذهن، بیانگر رابطه‌ای است که میان آن و شیئی که به سویی معطوف شده، برقرار می‌شود؛ اما در نظریه روی‌آوردنگی معطوف‌بودگی به معنای اضافه شدن به چیزی نیست. بنابراین نباید آن را با نظریه اضافه در بحث علم خلط کرد، چون می‌توانیم امور محال و معدوم را تصور کنیم و به آن‌ها التفات داشته باشیم بدون اینکه تحقق داشته باشند؛ مثلاً می‌توانیم آرزو کنیم که بر پیکاسوس سوار شویم بدون اینکه چیزی مانند پیکاسوس وجود داشته باشد (Crane, 2011: 2). برنتانو ایده قرون وسطایی اندروبودی ذهنی را به خدمت می‌گیرد؛ یعنی این نظریه که هر وضعیت ذهنی حاوی ابژه‌اش در درون خودش است؛ یعنی متعلق یک کنش آگاهی، چیزی حال در آگاهی است، قطع نظر از اینکه چیزی واقعی خارج از آگاهی موجود باشد (کلی، بی تا: ۲۱). از این جهت از نظر برنتانو «اگر کسی به چیزی بیندیشد، اندیشنده یقیناً وجود دارد؛ اما لازم نیست متعلق اندیشه او حتماً وجود داشته باشد...؛ بنابراین تنها وجود اندیشنده در رابطه ذهنی ضروری است. اما طرف دیگر این به اصطلاح رابطه، لازم نیست در واقعیت داده شود. پس می‌توان شک کرد که آیا در اینجا واقعاً با نسبتی واقعی سروکار داریم» (Brentano, 1995: appendix, 272).

هوسرل که به شدت تحت تأثیر استاد خویش برنتانو قرار داشت، به نظریه او، درباره معطوف‌بودگی ذهن انسان، توجه ویژه مبذول می‌دارد و آن را نقطه شروع حرکت فلسفی خود می‌کند. «برنتانو... می‌گوید، هر پدیدار ذهنی با آنچه مردان مدرسی قرون وسطا «اندرهستی التفاتی» (یا ذهنی) یک ابژه می‌خواندند، و با آنچه ما رابطه‌ای با محتوا، معطوف‌بودگی به سمت یک ابژه... یا یک عینیت درون‌ماندگار می‌خوانیم، تعیین می‌یابد. هر پدیدار ذهنی، هرچند نه به نحو یکسان، چیزی را به مثابه ابژه در خودش در بر دارد» (Husserl, 2001: vol2/V/s10). اما هوسرل، بر خلاف استاد، هرگونه حلول ابژه در آگاهی را رد می‌کند. برای هوسرل تمام ابژه‌های تفکر، شامل ابژه‌های خیال و یادآوری، متعالی از ذهن هستند، حتی هنگامی که چیز ناموجودی را

تخیل کنیم، آن چیز با اینکه یک عنصر واقعی یا جزء واقعی از تجربه نخواهد بود، ولی متعالی از ذهن محسوب می‌شود. از این رو، هوسرل به جای اصطلاح «پدیدار ذهنی» برنتانو از اصطلاح «تجربه روی آوردی» استفاده می‌کند؛ هوسرل تجربه روی آوردی را در چهارچوب سه ایده محوری تحلیل می‌کند: کنش روی آوردی، ابژه روی آوردی و محتوای روی آوردی. بدین سان، تحلیل نظریه روی آوردگی هوسرل صرفاً این امر را برجسته می‌کند که کنش‌هایی آگاه وجود دارند که با توجه به سرشت خود به سوی ابژه‌های متعالی معطوف می‌شوند (زهاوی، ۱۳۹۲: ۷۲)؛ یعنی ابژه کنش روی آوردی بیرون از خود کنش است. البته این معطوف‌بودگی آگاهی به سمت ابژه‌اش از طریق معنا یا محتوای روی آوردی به دست می‌آید. در واقع، محتوا همان نحوه پدیدارشدن پدیدارها در آگاهی است و وظیفه پدیدارشناس توصیف آنهاست؛ یعنی او اشیاء جهان را آن‌گونه که خود را در کنش‌های آگاه حاضر می‌سازند، توصیف می‌کند (Mohanty, 2006: 71). هوسرل در پژوهش‌های منطقی این نظریه را در قالب مثالی توضیح می‌دهد: فرض کنیم ما تصویری از ژوپیتر، یکی از خدایان دوران باستان، داشته باشیم. این خدا متعلق تصور ما خواهد بود. تصور آن خدا بدین معناست که تجربه تصویری معینی را دارا هستیم و تصور خدا - ژوپیتر در آگاهی ما تحقق دارد. این تجربه روی آوردی چه‌بسا در تحلیل توصیفی تجزیه شود؛ اما طبیعتاً ژوپیتر در آن یافت نخواهد شد. پس ابژه ذهنی حلولی، جزئی از ترکیب واقعی یا توصیفی تجربه نیست و در واقع، حقیقتاً حال یا ذهنی نیست، یعنی حلول حقیقی ندارد؛ اما در خارج از ذهن نیز وجود ندارد، یعنی اصلاً وجود ندارد. اما همه این‌ها باعث نمی‌شود که تصور ما از ژوپیتر فعلیت نداشته باشد؛ به نوع خاصی از تجربه یا نحو ویژه‌ای از روی آورد نباشد. این فعلیت به گونه‌ای است که شخص تجربه‌کننده به درستی می‌تواند بگوید که شاه اساطیری خدایان که درباره‌اش داستان‌های زیادی گفته شده، برایش حاضر است؛ «برای متعلق که در آگاهی حاضر شده یا به آن داده شده است، موجود بودن، وهمی بودن یا حتی کاملاً محال بودن، هیچ تفاوت اساسی‌ای ایجاد نمی‌کند. من همان‌گونه به

ژوپتر می‌اندیشم که به بیسمارک، و همان‌طور به برج بابل اندیشه می‌کنم که به کلیسای کلن» (Husserl, 2001: vol2/V/s11).

مشخصه‌های اساسی نظریه‌ی روی‌آوردگی

برای تبیین ریشه‌های ابن‌سینایی نظریه‌ی روی‌آوردگی، تعیین مشخصه‌های اصلی این نظریه که از زمان برنتانو شالوده‌هایی را برای نظریه‌های گوناگون روی‌آوردگی فراهم کرده، راهگشا خواهد بود. اکثر طرفداران معاصر این نظریه درباره‌ی چهار تز یا عنصر مشترک با هم توافق دارند و در این میان، دو تز نخستین جایگاه نسبتاً بنیادی‌تر دارند: ۱- معطوف‌بودگی-ابژه؛ کنش‌های ذهنی به سمت ابژه‌های متمایز از دریافت‌کننده معطوف هستند (بلاک، ۱۳۹۶: ۳). این مشخصه «به‌طور گسترده در مدرسه‌ی اولیه برنتانو بحث شده است که تلاش شده بود روی‌آوردگی چونان دربارگی توصیف شود؛ یعنی این واقعیت که به نظر می‌رسد حالت‌های ذهنی به سمت ابژه‌های متعالی معطوف شده‌اند» (Ciecierski, 2016: 2). ۲- وجود ذهنی: دومین تزی که مورد قبول طرفداران این نظریه است، مسأله‌ی وجود ذهنی است؛ یعنی نحوه‌ی خاصی از بودن است که برنتانو از آن «اندر هستی روی‌آوردگی» تعبیر می‌کرد (بلاک، ۱۳۹۶: ۴). بر اساس این مشخصه، روی‌آوردگی چونان محتوامند بودن توصیف می‌شود؛ یعنی این واقعیت که برخی حالت‌های ذهنی دارای محتوا هستند (Ciecierski, 2016: 6). ۳- آگاهی: سومین عنصر نظریه‌ی روی‌آوردگی نزد پیروان معاصر این نظریه، آن است که روی‌آوردگی مشخصه‌ی تمایزبخش آگاهی است: حالت‌های آگاهی تماماً و صرفاً روی‌آوردی هستند. ۴- علاوه بر تزهای سه‌گانه نظریه‌های روی‌آوردگی در موضوع چهارمی نیز مشترکند، یعنی علم به ناموجودها؛ و از این رو، روی‌آوردگی مسأله‌ی آگاهی داشتن به ابژه‌هایی را که وجود خارجی ندارند، توضیح می‌دهد. در این میان، دو تز نخست، یعنی معطوف‌بودگی-ابژه و وجود ذهنی، برای همه‌ی پیروان این نظریه مشخصه‌های اصلی روی‌آوردگی به شمار می‌روند و ریشه‌ی اصلی این دو به سنت فلسفه‌ی اسلامی بازمی‌گردد. اما مسأله‌ی آگاهی نزد هیچ‌کدام از فیلسوفان مسلمان مشخصه‌ی برجسته

محسوب نمی‌شود، هرچند بحث از ناموجود برای بعضی از آن‌ها به‌ویژه نزد ابن‌سینا مورد تأکید بوده است؛ این مهم از تأکید او بر واقعیت داشتن وجود ذهنی فهم می‌شود (بلاک، ۱۳۹۶: ۴).

از طرف دیگر، همان‌طور که گذشت مفهوم روی‌آوردگی منوط به این واقعیت است که حالت‌های ذهنی به امر بیرون از خودشان ارجاع دهند و به‌مثابه شرط امکان این دربارگی و معطوفیت به امور، حالت‌های ذهنی باید مجزای از ابژه‌های خود وجود داشته باشند. بنابراین ظرفیت ارجاع روی‌آوردی مبتنی بر میزان مشخصی از استقلال هستی‌شناختی از ابژه ارجاع است و این استقلال می‌تواند چونان علامت مطمئن امر ذهنی اخذ شود. امر حیاتی برای این تعریف از ارجاع روی‌آوردی، آن است که امکان خطا را برای ذهن آگاه از ابژه فراضنی ادعایی‌اش، محفوظ می‌داند. تقریباً هشتاد سال بعد از انتشار اثر ابتکاری برنتانو، رودریک چیزم با دقت تمام، شاخص‌های منطقی و زبان‌شناختی را برای مفهوم روی‌آوردگی مشخص کرد و آن‌ها را در قالب سه ناکامی معروف استلزام بیان کرد. این معیارهای سه‌گانه برای بسیاری همچون مشخصه‌های اساسی روی‌آوردگی تلقی شد، هرچند بعضاً موارد دیگری نیز به آن‌ها اضافه شده است:

(۱) فقدان تعهد وجودی: اندیشیدن عمرو به زید، نه مستلزم وجود داشتن زید است و نه مستلزم وجود نداشتن او؛ و نه هرگز نفی آن، هیچ‌کدام از آن‌ها را در پی دارد؛ یعنی گزاره‌ها درباره پدیده‌های التفاتی و نفی آن‌ها هیچ‌کدام دال بر تعهد به امر واقعی نیست و مستلزم وجود مادی ابژه نیستند (Kaukau, 2014: 217). مطابق این شاخص، جملات روی‌آوردی به لحاظ وجودی بی‌طرف هستند. مبنای منطقی این معیار روشن است: سعی دارد توضیحی از این ایده برنتانو به دست دهد که کسی می‌تواند درگیر افکاری درباره امپراتور فعلی ماداگاسکار، شیرلوک هلموس یا بزرگ‌ترین عدد طبیعی شود (Ciecierski, 2016: 8)، درحالی‌که آن‌ها فاقد تحقق خارجی‌اند، یا به باور هوسرل در ادراک «امکان توهمات با این واقعیت که روی‌آوردهای ادراکی من می‌توانند ناصحیح یا «غیرراستگو» باشند، قابل توضیح است» (اسمیت، بی‌تا: ۲۸)؛ مثلاً هنگامی

که فرد توهم یک گوجه فرنگی قرمز دارد، «از حیث ادراکی» به یک گوجه فرنگی قرمز «روی می آورد»، اما گوجه‌ای وجود ندارد. تجربه آگاهانه فرد دارای یک ابژه روی آوردی است، اما این ابژه واقعی نیست.

۲) فقدان کار آمدی-حقیقت: اینکه عمرو باور دارد زید در فروشگاه خواربار کار می‌کند، نه مستلزم آن است که زید واقعاً در فروشگاه خواربار کار می‌کند و نه مستلزم آن است که زید در فروشگاه خواربار کار نمی‌کند؛ و نه نفی آن، موجب هیچ کدام از آنها می‌شود؛ یعنی نه گزاره‌ها درباره پدیده‌های التفاتی و نه نفی آنها مستلزم صدق و کذب محمول ابژه نمی‌شود (kaukau, 2014: 217). مطابق شاخص دوم، جملات روی آوردی غیرمطابق با واقع هستند (Ciecierski, 2016: 8).

۳) فقدان تعویض پذیری در بیان‌های هم محتوا؛ جابه‌جایی با حفظ صدق: اینکه عمرو می‌داند زید فرمانده عالی نیروهای امپراتوری است، مستلزم آن نیست که عمرو می‌داند پدر حسن، فرمانده عالی نیروهای امپراتوری است؛ یعنی گزاره‌ها درباره پدیده‌های روی آوردی، با توجه به رابطه سوژه با ابژه، و رای آنچه به گونه‌ای آشکار در آنها بیان/گنجانده شده است، مستلزم هیچ چیز دیگری نیستند. بنابراین دانش عمرو درباره فرمانده بودن زید، به معنای آن نیست که او دانش بیشتری درباره او دارد؛ به تعبیر دیگر، دانش او درباره فرماندهی زید ایجاب نمی‌کند که او از اینکه زید پدر حسن نیز هست، آگاهی داشته باشد. خود چیزم این مورد را چنین تبیین می‌کند: «فرض کنید دو نام یا توصیف وجود دارند که اشیاء یکسانی را تعیین می‌بخشند و E جمله‌ای است که صرفاً از طریق تفکیک این دو نام یا توصیف با این هدف که «با آن این همان است» به دست می‌آید. همچنین فرض کنید که A جمله‌ای است که یکی از آن نام‌ها یا توصیفات را به کار می‌گیرد و اینکه B مانند A است، مگر اینکه در جایی که A یکی را استفاده می‌کند، B دیگری را به کار می‌گیرد. اجازه دهید بگوییم که A روی آوردی است اگر پیوند A و E اشارتی به B نداشته باشد» (Chisholm, 1957: 171). مطابق این شاخص، جملات روی آوردی فاقد گسترش معنایی اند (Ciecierski, 2016: 8).

ویکتور کاستون در مقاله «ارسطو و مسأله روی آوردگی» تذکر می‌دهد که به هیچ وجه ضروری نیست تمام ویژگی‌ها و معیارهای نظریه‌های روی آوردگی در دوره معاصر، به واسطه متفکری از دوره دیگر توضیح یکسان داده شده باشد؛ به گونه‌ای که همه این معیارها در یک نظریه تاریخی در باب روی آوردگی پرورده شده باشد. اما به منظور اینکه سخن گفتن در باب نظریه روی آوردگی، به همان معنای معاصر از این اصطلاح، از منظر یک متفکر معین تاریخی برای ما مقدور باشد، متفکر مورد نظر باید حداقل، آگاهی از برخی از این معیارها را نشان دهد و زمینه‌هایی را برای روایت آن‌ها معرفی کند (CASTON, 1998: 5).

احکام و عملکردهای وهم

در فلسفه ابن سینا قوه وهم بر خلاف دیگر قوای حیوانی، مدرک معانی محسوب می‌شود و به این قوه شناختی عملکردهای گوناگونی نسبت داده می‌شود؛ ابن سینا با مثال‌های متنوع این کارکردها و معانی وهمی را بررسی و تبیین می‌کند. در واقع، این عملکردها همان شیوه‌های مختلف ادراک معانی توسط این قوه است. از این رو، برای بررسی مسأله روی آوردگی در معانی وهمی پرداختن به این معانی و احکام وهم ضروری است.

غیرمادی بودن معانی

یکی از ویژگی‌ها و احکام معانی وهمی در فلسفه ابن سینا غیرمادی بودن آن‌ها است؛ یعنی معانی وهمی به لحاظ ذات مادی نیستند، اما در ماده بودن بر آن‌ها عارض می‌شود. از این حیث، وهم معانی را از ماده تجرید می‌کند و امور غیرمادی را ادراک می‌کند: «وهم این صورت را از تمام لواحق ماده تجرید نمی‌کند؛ چون آن را به گونه‌ای جزئی و بر حسب ماده‌های جداگانه و در قیاس با آن‌ها اخذ می‌کند. این انتزاع به صورت محسوسی که با لواحق ماده پیچیده شده است و با مشارکت خیال در آنها تعلق دارد» (ابن سینا، ۱۳۸۵: ۸۴). ابن سینا معانی وهمی را نه به مثابه کلیات، بلکه همچون جزئیاتی می‌فهمد که یا فی حدنفسه جزئی‌اند یا از طریق ارتباط با ماده یا صورت حسی، جزئی می‌شوند. بدین

سان، معانی با ابژه‌های حسی آمیخته می‌شوند؛ آن‌ها جزئی و غیرمادی هستند، اما به گونه‌ای عرضی با ماده مرتبط شده‌اند (Hasse, 2000: 131).

وهم و ادراک غریزی

ابن سینا در مواردی ادراک وهم را به غریزه نسبت می‌دهد و عملکرد آن را گونه‌ای رفتار غریزی می‌داند. از نظر ابن سینا این ادراک غریزی برای حیوانات جزو الهامات فائضه الهی محسوب می‌شود، مانند حال کودکی که بلند شود و چون ببیند به زمین می‌افتد، قبل از آن به دستاویزی چنگ می‌زند؛ این کار به سبب غریزه‌ای است که الهام الهی در کودک قرار داده است و اگر خاشاکی به چشمش تعرض کند، قبل از آنکه بفهمد پیامدش چیست، چشم خود را بر هم می‌نهد. از نظر ابن سینا این کار نیز از روی غریزه است و خود کودک در آن اختیاری ندارد؛ «و همچنین برای حیوانات الهامات غریزی وجود دارد که باعث مناسباتی می‌شود که میان جان‌ها و مبادی آن‌ها پیوسته موجود است و قابل گسیختن نیست؛ و این مناسبات غیر از مناسباتی‌اند که مانند به‌کارگیری عقل و خواطر صواب، گاهی رخ می‌دهد و گاهی رخ نمی‌دهد» (ابن سینا، ۱۳۸۵: ۲۵۴). بر اثر این الهامات، وهم بر معانی مخلوط به محسوسات، در اموری که دارای سود و زیان هستند، آگاه می‌شود؛ در نتیجه، هر گوسفندی از گرگ حذر می‌کند، هر چند هرگز آن را ندیده باشد و از آن هیچ ضرری را متحمل نشده باشد. همچنین بسیاری از حیوانات از شیر می‌ترسند و پرندگان ناتوان، بدون تجربه‌ای، از پرندگان شکاری می‌ترسند (همان). در واقع، ابن سینا از دانش کودک در همان زمان تولدش یک توجه غریزی به سمت پستان را قصد می‌کند: «با وهم بچه دایه‌اش را همچون دوست تشخیص می‌دهد که نیاز ندارد از او فراری باشد» (Hasse, 2000: 135).

وهم و ادراک مبتنی بر تجربه

ادراک غریزی تنها یک جنبه یا یک عملکرد وهم محسوب می‌شود و گونه‌ی دیگر ادراک وهمی دریافت‌هایی است که این قوه‌ی شناختی با توجه به تجربه‌های قبلی‌اش، به آن‌ها دست می‌یابد:

قسم دیگر در اینکه وهم معانی جزئی را ادراک می‌کند، از طریق چیزی شبیه تجربه به دست می‌آید؛ بنابراین هنگامی که حیوان احساس درد یا لذت می‌کند یا منفعت یا زیان حسی می‌بیند، همراه با صورت حسی در قوه مصوره، صورت آن شیء و صورت همراه آن نقش می‌بندد و معنای نسبت بین آن دو حکم، در حافظه می‌ماند؛ زیرا قوه ذاکره بذاته آن صورت را حفظ می‌کند؛ بدین ترتیب هنگامی که این صورت از خارج برای متخیله روشن شود، صورت در مصوره گردش می‌کند و همراه آن معانی مفید و مضر به گردش درمی‌آیند و اجمالاً معنایی که در حافظه می‌آید، به دلیل طبیعت قوه متخیله به گردش درمی‌آید؛ بنابراین وهم همه آن‌ها را با هم احساس می‌کند و معنا را با آن صورت می‌بیند. این قسم به تجربه نزدیک است و به همین دلیل سگ‌ها از کلوخ و چوب می‌هراسند. گاهی احکام دیگری به دلیل شباهتشان (به احکام وهمی) بر وهم عارض می‌شوند، اگر چیزی تصویری همراه با معنای وهمی در برخی از محسوسات داشته باشد و آن معنا همیشه در همه محسوسات همراه آن صورت نباشد، وهم به محض وجود آن صورت به آن معنا ملتفت می‌شود و حال آنکه گاهی همراه آن صورت نیست» (ابن سینا، ۱۳۸۵: ۲۵۵).

مطابق بیان ابن سینا، در گام نخست، کل ترکیبی از داده حسی در حس مشترک دریافت می‌شود و این صورت ترکیبی در قوه مصوره ذخیره می‌شود. در عین حال، وهم معنای این کل ترکیبی را می‌فهمد و این معنا سرانجام در قوه حافظه ذخیره می‌شود. اما در گام بعدی، مواجهه دومی با همان صورت یا صورتی مشابه آن انجام می‌پذیرد، البته این مواجهه دوم صرفاً یک کنش حسی محسوب نمی‌شود، بلکه دریافت وهمی معانی نیز در کار است. از این رو، سگی که از چوب می‌ترسد، چون با چوبی بر او ضربه‌ای وارد شده است، دارای تجربه‌ای قبلی است و این تجربه مرکب از داده‌های حسی بصری و احساس درد آمیخته با معنای مضربودگی است. در واقع، این تجربه، داده‌های حسی بصری و درد او را در قالب یک وحدت تجربی ترکیب می‌کند و این می‌تواند در مواجهه لاحق با یک چوب دیگر که به هیچ وجه متضمن هیچ‌گونه مضربودگی ذاتی یا حتی هیچ‌گونه مضربودگی برای سگ نیست، به ذهن سگ آورده شود. سگ با توجه به معنایی که از حافظه‌اش به دست می‌آورد، چوب را چونان امر مضر درمی‌یابد و در برابر آن واکنش نشان می‌دهد.

وهم و ادراک ضمنی

عملکرد دیگر قوه وهم، مسأله دریافت بالعرض یا ضمنی است؛ مثلاً گاهی در امور محسوس به معانی ای حکم می‌کنیم که حسشان نمی‌کنیم، چون آن‌ها یا اصلاً محسوس نیستند و یا اگر هم محسوس باشند، در هنگام حکم کردن آن را احساس نمی‌کنیم. «اما چیزی را که محسوس است مثل اینکه ما چیز زردی را ببینیم و حکم کنیم که این چیز، عسل و شیرین است و حکم کردن به اینکه این چیز زرد، عسل است، قوه حاسه در این وقت معین به حس نیاورده است (یعنی شیرین بودن برای شیء زرد را) و چنین حکمی از جنس محسوسات نیست، با توجه به اینکه نفس حکم کردن، یک امر محسوس نیست» (ابن سینا، ۱۳۸۵: ۲۳۰-۲۳۱).

ادراک ضمنی نیز به نحوی درون تجربه قبلی از معنای مورد نظر قرار می‌گیرد، چون حکم دادن به عسل بودن این چیز زرد، نشان می‌دهد که قبلاً چنین تجربه‌ای داشته است؛ یعنی تنها برای کسی که هر دو احساس بصری و ذائقه‌ای را تجربه کرده است، امکان‌پذیر است که حکم به شیرین بودن یک ماده زرد کند، با اینکه آن را تنها به گونه‌ای بصری دریافته است. از این رو، داوری در قبال شیرین بودن این ماده زرد دقیقاً مانند داوری درباره تهدیدآمیز بودن چوب، توسط قوه شناختی وهم اجرا می‌شود. اما نباید فراموش کرد که ادراک ضمنی، در عین حال، در یک بُعد اساسی از موارد تجربه قبلی متفاوت است؛ چون در مورد ترس سگ از چوب مثلاً معنای مضر بودن درک می‌شود و این معنا توسط هیچ کدام از قوای حسی دریافت‌پذیر نیست، اما ادراک شیرین بودن این ماده زرد توسط قوه چشایی دریافت‌پذیر است و این به نحوی ناقض تعریف ابن سینا از معنا خواهد بود که مطابق آن، معنا توسط «قوای باطنی بدون احساس، دریافت می‌شود»، در حالی که درباره شیرین بودن این ماده زرد، امکان احساس آن وجود دارد. از طرف دیگر، اگر ادراک ضمنی شیرین بودن یک معنا تلقی شود، در حقیقت، اصل بنیادین ابن سینا را در مورد تمایزگذاری میان قوای مختلف تهدید می‌کند، چون شیخ تمایز قوا را با توجه به کارکردها و ابژه‌های مختلفشان نشان

می‌دهد. پس به منظور تقویت این ادعا که ابژه‌های وهم از صور محسوس متمایزند، ضروری است نشان داده شود هنگامی که ما چیزی شیرین را می‌بینیم، در حال دریافت چیزی علاوه بر صورت محسوس شیرین بماهو نیز هستیم و اینکه این امر اضافی می‌تواند به نحوی همچون یک معنا تلقی شود. حالا دریافت‌های اتفاقی با صور غیرمحسوس، در این واقعیت مشترکند که آن‌ها از طریق صورت حسی، به دریافت‌کننده نرسیده‌اند (Black, 1993: 8).

از این رو، شیرین بودن فقط هنگامی می‌تواند یک معنا باشد که از طریق حس ظاهر طعم منتقل نشده باشد؛ چون ناحساسیت به مفهوم مطلق، از ویژگی‌های مشخص معانی محسوب می‌شود. به همین جهت، ابن‌سینا در مواردی معنا را چونان امر غیرحسی تعریف نمی‌کند، بلکه بیشتر همچون ویژگی‌ای برمی‌شمارد که توسط حواس ظاهری دریافت نشده یا به حس درنیامده است. در مورد دیدن چیزی شیرین، چون که چشم فقط رنگ را ادراک می‌کند، شیرین بودن نمی‌تواند از طریق چشم به دریافت‌کننده منتقل شده باشد و از طرف دیگر، حس چشایی نیز در این مورد توسط ابژه متأثر نشده است؛ لذا آن هم نمی‌تواند دریافت‌کننده شیرین بودن باشد. از این رو، ادراک ضمنی توسط حواس ظاهری انجام نمی‌پذیرد و از این طریق قابل توضیح نیست و همچنین تخیل و حس مشترک نیز نمی‌توانند دریافت‌کننده شیرین بودن باشند، چون آن‌ها فقط چیزی را ادراک می‌کنند که خود حواس ظاهری دریافت می‌کنند. از این رو، برای پر کردن این شکاف باید معنای وهمی به کار گرفته شود. پس برای ابن‌سینا یک ابژه به مثابه صورت یا چونان یک معنا دارای جایگاه مستقل نیست، بلکه جایگاه آن با توجه به روابطی که در کنش ادراک میان سوژه و ابژه دریافت‌شده به دست می‌آید، تعیین می‌پذیرد (ibid).

ابن‌سینا پدیده وهمی را چونان فرایند پیچیده‌ای توضیح می‌دهد که در آن ادراک وهمی به مدد حافظه، احساس و مصوره، صور و معانی دریافت‌شده از ابژه داده‌شده را در قالب ادراک یک کل انضمامی متحد می‌کنند. به مثابه نتیجه، قوه وهمی قادر است

یکپارچگی این امور را با هم دریافت کند و می‌تواند در مورد این ابژه چونان یک کل منفرد حکم کند. پس این گزاره که «این ماده عسل است و شیرین» نباید به مثابه پیوندی ساده، بلکه همچون یک استنتاج ضمنی تلقی شود: این ماده عسل است و بنابراین شیرین است. در واقع، آگاهی از شیرین بودن این ماده زرد، به دنبال حکم پیشین می‌آید که این ماده عسل است. چیزی که در این حکم اتفاق می‌افتد، این است که احساس واقعی از زرد بودن، ذیل معنای عسل رده‌بندی شده است که با توجه به مشابهت‌های احساس حاضر با احساس‌های قبلی که با معنای عسل ترکیب شده بودند، توسط تخیل ترکیبی از حافظه بازیابی شده است. از سوی دیگر، معنای عسل، مستلزم حضور مشترک زرد بودن و شیرین بودن می‌شود. تخیل ترکیبی از این ساختار اطلاع حاصل می‌کند؛ سپس کیفیت حسی «زرد بودن» را از قوه خیال بازیابی می‌کند و آن را با زردی حقیقتاً احساس شده ترکیب می‌کند (Kaukau, 2007: 55)؛ از این رو، برای وهم در ادراک ضمنی نقشی مهم و قطعی وجود دارد.

وهم به مثابه قوه حاکم در نفس حیوانی

ابن سینا قوه وهم را از حیث موضوع با قوه متصرفه متحد می‌داند، چون هر دو روی امر واحدی کار می‌کنند اما از جهت فعل متفاوتند؛ وهم دارای حکم است و به تصدیق و تکذیب امور می‌پردازد، ولی متصرفه حکم صادر نمی‌کند، بلکه صرفاً مشغول ترکیب و تفصیل صور و معانی است. پس متصرفه از جهت فعالیت همان قوه وهم است و فعالیتش نیز برای دستیابی به حکم است؛ به نحوی فعالیت زمینه‌سازانه دارد و بستر را برای صدور حکم توسط وهم فراهم می‌کند. به لحاظ مکان، این قوه در وسط مغز قرار دارد تا امکان ارتباط با هر دو خزانه معنا و صورت، به راحتی برایش فراهم باشد. از این رو، شیخ می‌گوید وهم از حیث ذات، حاکم است و منشأ صدور احکام جزئی است؛ اما به لحاظ حرکات و کنش‌ها می‌توان آن را متخیله یا حافظه خواند؛ با توجه به کاری که روی صور و معانی انجام می‌دهد، متخیله است و به لحاظ اینکه کارش به یادآوری مطلب فراموش شده‌ای می‌انجامد، متذکره است. البته هیچ‌کدام از قوای باطنی

از حیث ذات متفاوت از وهم نیستند؛ اما وهم، مبدئی است که تخیل، تفکر، تذکر و تحفظ به آن نسبت داده می‌شود، همان‌طور که مبدأ همه این قوا در انسان نفس ناطقه است؛ لذا وهم در میان قوای حیوانی، رئیس و حاکم است.

از این رو، قوای باطنی چونان آلات وهم عمل می‌کنند و نسبت کنش‌ها به این‌ها همانند نسبت کنش به آلت است؛ یعنی در حقیقت، کنش منسوب به ذی‌الآلة است نه به آلت. البته همه قوای حیوانی از آنجا که جسمانی‌اند، با آلات کار می‌کنند. منشأ حکم وهم، انگیزه تخیلی است که فاقد هرگونه تحقق است، مانند اینکه انسان با توجه به مشابهت عسل به کیسه صفرا از آن نفرت پیدا کند؛ و حکم به همانندی آن دو، کار وهم است. حیوانات و انسان‌های حیوان‌نما در کارها و فعالیت‌هایشان از حکم وهم پیروی می‌کنند و این حکم فاقد توجیه منطقی است، بلکه تنها انگیزش تخیلی باعث آن بوده است (ابن‌سینا، ۱۳۸۵: ۲۳۱-۲۳۴).

معانی وهمی و روی‌آوردگی

چنان‌که گذشت مسأله اصلی این نوشته، پرسش از رابطه معانی وهمی و روی‌آوردگی است؛ چگونه می‌توان با تحلیل این معانی، به نظریه روی‌آوردگی رسید؟ آیا معیارهای نظریه روی‌آوردگی در بحث معانی وهمی رعایت شده است؟ قبل از بررسی معانی وهمی بر اساس معیارها و مشخصه‌های نظریه روی‌آوردگی، لازم است ابتدا مطلبی مقدماتی درباره روی‌آوردگی بودن این معانی بیان شود.

با توجه به عملکردها و احکام خاص قوه شناختی وهم، آشکار می‌شود که معانی وهمی به گونه‌ای ریشه‌ای و از اساس، نسبی‌اند و حیث ارتباط‌مندانده دارند، درحالی‌که ابژه‌های حواس از چنین ویژگی‌ای برخوردار نیستند. در مثال معروف ابن‌سینا، گوسفند و شکارچی دو دریافت کاملاً متفاوت از گرگ واحد دارند: درحالی‌که گوسفند از او فراری است، شکارچی چنین نگاهی ندارد. حتی اگر فرض را بر این بگذاریم که تجربه‌های خاص هر کدام از آنها تا آنجا که منحصرأ با داده‌های حسی درگیرند، از تمام جهات این همان است، باز هم گرگ تنها برای گوسفند چونان خطری کشنده

پدیدار خواهد شد، درحالی که شکارچی ممکن است آن را همچون طعمه یا مزاحمی برای چوپان دریابد، اما نه مطمئناً به مثابه چیزی که به راحتی باید از او فرار کرد. چنین تفاوتی دقیقاً با توجه به ارتباطی بودن ذاتی معانی امکان تحقق می‌یابد و در واقع، این قوه وهم ما است که در این زمینه نقش ایفا می‌کند.

بنابراین طرح و استراتژی ابن‌سینا آن است که مسأله واکنش گوسفند را از جهت مخالف مورد مذاقه قرار دهد؛ یعنی پدیده گریختن گوسفند را با توسل به ابژه ذهنی معین توضیح می‌دهد، چون گوسفند با توجه به حالت ذهنی‌ای که نسبت به گرگ یافته، از او دوری می‌جوید و این حالت ذهنی همان توهم خصومت است. گوسفند بدون تجربه قبلی و به گونه‌ای غریزی چنین حالتی را تجربه می‌کند؛ اما دقیقاً این وضعیت را در برابر گرگ می‌یابد و به نحوی ذهنش با رؤیت گرگ به معنای خصومت التفات می‌یابد (Kaukuk, 2007: 50)؛ از این رو، ادراک وهمی قائم به رابطه میان سوژه و ابژه است و موقعیت و ویژه بودن سوژه نحوه پدیدار شدن ابژه را تعیین می‌بخشد؛ سگ خاص، با توجه به تجربه قبلی‌اش، از چوب می‌ترسد و چوب برای او به گونه‌ای خاص پدیدار می‌شود؛ اما سگ‌های دیگر به هیچ وجه چنین دریافتی از چوب ندارند و طبیعتاً آن‌ها چوب را چونان یک تهدید درک نمی‌کنند. بنابراین معنای وهمی توسط سوژه تعیین می‌یابد.

معانی وهمی و شاخص‌های زبانی - منطقی روی‌آوردگی

دریافت وهمی معانی با هر سه شاخص زبانی-منطقی نظریه روی‌آوردگی همخوان و سازگار به نظر می‌رسد.

الف) یکی از شاخص‌ها «فقدان تعهد وجودی» است و چنان‌که در بخش قبلی بیان شد، بر بنیاد روایت ابن‌سینا وهم شیرین بودن ماده زرد را در غیبت داده‌های حس چشایی، می‌تواند دریابد و این نمونه سراسر است از فقدان تعهد وجودی است؛ یعنی ما چیزی (ماده زرد) را احساس می‌کنیم و در آن لحظه این تنها احساس واقعی ما است، اما با توجه به تجربه‌های قبلی که از موارد مشابه این شیء داشته‌ایم، داده حسی جدید

را توسط داده‌های حسی که در قوه مصوره ما ذخیره شده‌اند، تفسیر می‌کنیم؛ مثلاً با احساس ماده زرد، آن را در قالب تجربه قبلی مان از عسل شیرین که رنگش زرد بود، می‌فهمیم، بدون اینکه مزه این داده جدید را چشیده باشیم. در چنین وضعیتی توصیف درست حالت ذهنی ما این خواهد بود که عسل را می‌بینیم؛ اما حقیقت این توصیف نه مستلزم تحقق عسل در جلو ما در جهان فزادنی است و نه مستلزم واقعیت یافتن این گزاره می‌شود که «آنجا عسل است». همچنین درباره عدم عسل و عدم واقعیت یافتن آن گزاره، یعنی «آنجا هیچ عسلی نیست»، نیز همین گونه است. در واقع، تصور ما مبنی بر اینکه این ماده زرد، عسل است، نه مستلزم تحقق یافتن عسل در جهان خارج می‌شود و نه مستلزم عدم تحقق یافتن آن. ما ممکن است در توهم خود نسبت به آن ماده زرد، محق باشیم و در عین حال نیز ممکن است دچار اشتباه شده باشیم و معنای عسل را اشتبهاً برای آن ماده زرد به کار برده باشیم، با اینکه اصل زرد بودن آن ماده را به درستی ادراک کرده‌ایم. پس دریافت معانی وهمی هیچ‌گونه تعهد وجودی را نمایان نمی‌سازد. در مورد ادراک غریزی نیز عین همین مطلب درست است و ترس گوسفند بیانگر هیچ‌گونه تعهد وجودی نیست؛ چنان‌که بیان شد، معانی وهمی نسبی و اضافی هستند و با توجه به موقعیت ادراک‌کننده دگرگون می‌شوند.

ب) یکی دیگر از شاخص‌های نظریه روی‌آوردگی «فقدان کارآمدی - حقیقت» است. این شاخص نیز در نظریه معانی وهمی ابن‌سینا دیده می‌شود. فرض کنیم زید ماده زرد را چونان عسل می‌فهمد و نتیجه منطقی این دریافت او آن است که مزه آن باید شیرین باشد. این نشان می‌دهد که او قبلاً عسل را چشیده است و از مزه‌اش مطلع است. در چنین شرایطی، حالت ذهنی زید را می‌توان با این گزاره توصیف کرد: «زید باور دارد آن ماده زرد که به نظر او عسل است، شیرین است». اما حقیقت این گزاره، نه مستلزم تحقق یافتن آن (ماده زرد شیرین است) می‌شود و نه نفی آن (ماده زرد شیرین نیست) را ایجاب می‌کند. در واقع، ارزش‌های حقیقی این دو گزاره، به خصیصه کاملاً متفاوتی از جهان تعلق دارند تا اینکه به گزاره نخستین ربط داشته باشد؛ یعنی همین

شیرین بودن یا نبودن این ماده زرد، ربطی به باور داشتن یا نداشتن زید ندارد. از این رو، نمی‌توان مدعی شد آن گزاره اولیه، حتماً باید در خارج مطابقی داشته باشد. همچنین ابن‌سینا در بحث از احساس انزجار شخص نسبت به عسل به دلیل شباهت آن از حیث رنگ به صفرا، به روشنی به این شاخص التفات دارد: «پس می‌گوییم، وهم بزرگ‌ترین حاکم در حیوان است، و به گونه‌ای انبعاث تخیلی، بدون آنکه آن امر محقق باشد، حکم می‌کند؛ مانند آن موردی که انسان از عسل به جهت مشابهتش به زهره‌دان منزجر می‌شود، چون وهم او حکم می‌کند که عسل نیز در حکم زهره‌دان است، و نفس از این وهم پیروی می‌کند، حتی اگر عقل تکذیبش کند. حیوانات و آن دسته از افراد بشر که مانند آن‌ها هستند، در کارهایشان از این قبیل احکام وهمی علی‌رغم اینکه فاقد هرگونه تحلیل منطقی‌اند، بلکه صرفاً برآمده از نوعی انبعاث هستند، پیروی می‌کنند؛ هرچند گاهی برای حواس و قوای انسان پیش می‌آید که به سبب مجاورت قوه نطق، شاید قوای باطنی‌اش نطقی شوند، در مخالفت با حیوانات» (ابن‌سینا، ۱۳۸۵: ۲۵۲). آنچه در این مورد اهمیت دارد، همان حالت ذهنی شخص است که باعث صدور حکم وهمی درباره عسل و اعلام انزجار از آن می‌شود، درحالی‌که گزاره ذهنی او «این ماده رنگش شبیه زهره‌دان است و مزه بدی دارد؛ لذا منزجرکننده است»، هیچ نسبتی با واقع ندارد و فاقد مطابقت است. در این مورد، به طور آشکار مشخص می‌شود که معنا یک حالت ذهنی است، البته این حالت ذهنی همواره مقارن با یک صورت حسی به دست می‌آید و تحقق می‌یابد.

ج) سومین معیار زبانی-منطقی نظریه روی آوردگی «فقدان تعویض‌پذیری در بیان-های هم محتوا» است و در این مورد مسأله قدری پیچیده است، زیرا مانند موارد قبلی نمی‌توان آن را تحلیل کرد. برای تحلیل معانی وهمی با توجه به این شاخص، بهتر است عملکرد وهم را از یک جهت معکوس در نظر بگیریم؛ یعنی با توجه به این واقعیت که وهم یک معنا را مطابق مفهوم داده‌شده می‌فهمد، به گونه‌ای که این معنا بعداً طرحی کلی برای تخیل ترکیبی در تألیفش از ابژه ادراکی انطباق‌یابنده از داده‌های

حسی ذخیره شده در قوه متصوره فراهم می کند. در چنین مواردی، مفاهیم کلی از ابتدا چونان اصول وهم، چونان منبعی برای معانی ویژه اش، در تقویم نوعی از حالت های روی آوردی مناسب برای وهم، به کار بسته می شوند. «نمونه خوانش توصیفی از ماهی عظیم الجثه را در نظر بگیرید. توصیف ضرورتاً در قالب اصطلاحات کلی بیان شده است، درحالی که حیوانی که من با استفاده از آن تخیل می کنم، با ضرورت یکسان، جزئی است؛ مثلاً شکل و رنگ مشخص دارد و صداهای مشخصی از خود صادر می کند. اما علی رغم این جهت معکوس مناسب، ما با وجود جزئی پایان می دهیم که ذیل ماهی مرکب عظیم الجثه دسته بندی شده است و حالت ذهنی متناظر روی آوردی است» (Kaukau, 2007: 62)؛ یعنی با اینکه توصیف ما کلی است و می تواند شامل سایر ماهی های غول پیکر شود، جهت روی آوردی ذهن ما به سمت یک امر جزئی معطوف شده است و از این بیان صرفاً همان مورد خاص فهم می شود، نه چیز دیگر. در واقع، معنای وهمی ناظر به مورد خاص است و میان آن مورد و دیگر موارد مشابه، امکان هرگونه جایجایی منتفی است؛ یعنی از دریافت وهمی این مورد خاص، ما به موارد دیگری منتقل نمی شویم، با اینکه معنای وهمی می تواند بر موارد مشابه نیز صادق باشد. به تعبیر دیگر، معنای وهمی فاقد گسترش معنایی اند و به امر جزئی معطوفند.

تصدیق وهمی و روی آوردگی

چنان که بیان شد، وهم بر قوای حیوانی ریاست دارد و از این جهت، دارای حکم است و به تصدیق و تکذیب امور می پردازد. البته باز باید توجه داشت که وهم با استفاده از دیگر قوای باطنی، به تصدیق یا تکذیب امری اقدام می کند. ابن سینا در رساله فلسفی اولیه اش *مقالة فی النفس* به گونه ای جالب توجه، قوه متخیله را به دلیل فعال بودنش که در تضاد با حالت انفعالی دیگر قوا قرار می گیرد، متمایز نمی کند، بلکه این قوه را به دلیل یکی از دلالت های این ظرفیت فعال، تمایز می بخشد؛ یعنی از این حیث که متخیله به تنهایی قادر به ایجاد محتوای ذهنی کاذب است و این محتوا توسط ابژه بیرونی - که از حواس ظاهری برمی آید و با واسطه بر حس مشترک و مصوره تأثیر

می‌گذارد - ایجاد نشده است، بلکه مخلوق خود متخیله است. معرفی چنین قوه‌ی فعالی که قادر به تولید محتوای غیرواقعی است، برای حل مسأله‌ی روی‌آوردگی کافی نیست؛ چون صرف وجود محتوای ذهنی و تصورات محض، چه به نحو موجه بازنماینده باشد یا نباشد، در یک رابطه‌ی روی‌آوردی میان آن محتوا و ابژه‌ی فزادگی موردنظرش، ثمربخش نیست، بلکه چنین رابطه‌ی محتاج‌کنش و حکم‌قوه‌ای است که قادر به ایجاد تصدیق یا چیزی مشابه تصدیق باشد (Kaukau, 2014: 230). ابن‌سینا تصدیق را چونان محتوای اضافی می‌فهمد که به هرآنچه به گونه‌ای تصویری دریافت می‌شود، افزوده می‌شود و موجب تأیید مطابقت محتوای تصدیق‌شده با وجود فزادگی یا موجب تکذیب آن می‌شود (ابن‌سینا، ۱۴۲۸: ۱۷/۵)؛ در واقع، تصدیق در اثر کنش ذهنی یا حکمی که از سوی وهم یا عقل صادر می‌شود، تحقق می‌یابد. از این رو، ابن‌سینا روی قوه‌ی وهم دست می‌گذارد که قادر به تصدیق و تکذیب است و حکم صادر می‌کند:

پس در حیوان قوه‌ای وجود دارد که با جزم، شیء را مورد داوری قرار می‌دهد که این‌گونه باشد یا نباشد، و به واسطه‌ی آن حیوان از خطر فرار می‌کند و اولویت را دنبال می‌کند. روشن است که این قوه از قوه‌ی مصوره متفاوت است، چون قوه‌ی مصوره خورشید را در مطابقت با آن ابعاد قُرضش که از حس اخذ شده‌اند، دریافت می‌کند، درحالی‌که مورد این قوه، باز هم بر خلاف این است. به طور مشابه، شیر طعمه را از دور به اندازه‌ی حجم یک پرندۀ کوچک می‌یابد؛ اما صورت و ابعاد آن طعمه باعث تردید شیر نمی‌شود، بلکه شیر به تعقیب آن ادامه می‌دهد. این نیز روشن است که این قوه از متخیله متفاوت است، چون قوه‌ی متخیله کنش‌هایش را بدون تقید به آن‌ها انجام می‌دهد که مستلزم این باور می‌شود که اشیاء مطابق با تصوراتش هستند. این قوه، واهمه و خودرأی خوانده می‌شود (ابن‌سینا، ۲۰۰۷: ۱۶۶-۱۶۷).

با اینکه ابن‌سینا در این عبارت، اصطلاح تصدیق را به کار نمی‌برد، روشن است که در اینجا وهم همچون علت تصدیق، عمل می‌کند. وهم شیء را بررسی می‌کند و مشخص می‌کند که آیا چنین محتوای ذهنی، مورد تصدیق واقع شود یا باید از

تصدیقش مضایقه کرد. محتوای ذهنی موردنظر از طریق همبسته ادراکی تصدیق، به مثابه یک ادراک، توصیف می‌شود و ثمره حکم وهم، باور است. البته ابن‌سینا در ادامه تبیین تمایز قوه حافظه از متصوره و متخیله، از اصطلاح «تصدیق» نیز بهره می‌گیرد:

پس روشن است که قوه حافظه غیر از متصوره است؛ چون در متصوره به غیر از آن اموری که از حواس به دست می‌آیند، هیچ صورتی وجود ندارد. پس حواس، خصومت گرگ و محبت فرزند را احساس نمی‌کنند، بلکه صورت گرگ و خلقت فرزند را می‌بایند. اما به محبت و ضرر، فقط وهم دست می‌یابد، سپس آن‌ها را در حافظه ذخیره می‌کند؛ و روشن است که این قوه حافظه غیر از متخیله است؛ چون متخیله گاهی چیزی را تخیل می‌کند، غیر از آنچه وهم تصویب کرده و مورد تصدیق قرار داده و از حواس استنباط کرده است؛ اما قوه حافظه هیچ‌گاه غیر از آنچه وهم، تصویب، تصدیق و از حواس استنباط کرده است، چیزی را تصور نمی‌کند (همان: ۱۶۷).

از این حیث، قوه واهمه با توجه به توانایی‌اش برای تصدیق و تکذیب یک محتوای ذهنی، تشخص می‌یابد؛ مثلاً وهم غسل را، با توجه به شباهت ظاهری‌اش به زهره‌دان، منزجرکننده تشخیص می‌دهد. در این متن ابن‌سینا دو ایده وجود دارد: در ایده نخست، دو عملکرد به قوه وهم نسبت داده می‌شود: ۱- وهم محتوای ذهنی را از صور محسوس استنباط می‌کند و ۲- آن را تصدیق و تصویب می‌کند. تصدیق و تصویب، استقلال وهم از عوامل بیرونی را در عملکردش چونان علت تصدیق، مورد تأکید قرار می‌دهد (Kaukau, 2014: 232). از این حیث، در تصدیق یا تکذیب وهمی، حداقل برخی از شاخص‌های زبان‌شناختی روی‌آوردگی را می‌توان دید. در ایده دوم، مثال شیری که طعمه‌اش را از دور می‌بیند، به طور ویژه تصویری روشن از عملکرد طبیعی قوه وهم برای موفقیت یک ارگانیسم حیوانی به ما می‌دهد؛ برای مثال، در ادراک، شیر به یک موضع چشم‌اندازی مشخص محدود می‌شود که نحوه نگرش او به جهان اطرافش را مطابق با قوانین بنیادین بصری، متأثر خواهد کرد. به طور خاص، اشیاء دور، به شمول طعمه‌اش، به طرز کم‌اهمیتی کوچک پدیدار خواهند شد و بدین سان، تلاش جدی برای تعقیب آن‌ها بی‌ارزش جلوه می‌کند. اما شیر این ظرفیت را دارد که تصدیق

بی واسطه‌اش را با توجه به نحوه پدیدارشدن اشیاء برایش، مضایقه کند و در عوض، محتوای ذهنی را مورد تصدیق قرار دهد که ادراک چشم‌اندازی را با یک بازسازی شبه‌بازتابی بر اساس درک فطری یا تجربه‌شده از فاصله مکانی قوام می‌بخشد. در این عملکرد، وهم چونان قوه‌ای که محتوای اصلاحی به ادراک بی‌واسطه اضافه می‌کند، نقشی مشابه با آن مورد بسیار معروف دریافت خصومت گرگ در گوسفند یا محبت آن به بره‌اش، بازی می‌کند. هرچند این مثال، این واقعیت را بهتر برجسته می‌سازد که ابن‌سینا تصدیق اعطایی به محتوای امر دریافت‌شده را چونان کنشی از حکم وهمی شناسایی می‌کند. پس با اینکه طعمه شیر از دور کوچک و غیرقابل توجه پدیدار می‌شود، این حیوان هیچ‌گاه به این نحوه پدیدارشدن اعتنایی نمی‌کند و آن را مورد تصدیق قرار نمی‌دهد، بلکه با توجه به ادراک غریزی یا تجربه‌ای که از قبل دارد، تصمیم می‌گیرد و به تعقیب آن طعمه به ظاهر کوچک و بی‌اهمیت اهتمام می‌ورزد. از این جهت، وهم یک محتوای اصلاح‌شده به ادراک بی‌واسطه‌اش اضافه می‌کند و بر بنیاد این حالت ذهنی جدید، طعمه بودن آن شیء را مورد تصدیق قرار می‌دهد. پس شیر با توجه به این حالت و محتوای اصلاح‌شده، به آن ابژه مورد نظر التفات می‌یابد و به سمت آن می‌رود.

معانی وهمی و دیگر شاخص‌های روی‌آوردگی

همان‌طور که بیان شد، نظریه‌های روی‌آوردگی علاوه بر شاخص‌های زبانی منطقی، دارای عناصر مشترک دیگری مانند معطوف‌بودگی ابژه، وجود ذهنی و علم به ناموجودها نیز هستند و برخی از این ویژگی‌ها در نظریه معانی وهمی ابن‌سینا قابل‌ردیابی است.

ابژه‌ها و صور ادراکی سایر حواس باطنی و ظاهری هرگز به طور کامل از اوصاف وجود مادی آزاد نیستند، اما معانی وهمی از آن‌ها عاری‌اند و همین امر باعث شده است که معانی وهمی مستعد وجود داشتن در نفس باشند و در نتیجه، این معانی یک نحوه بودن روی‌آوردی مشابه تحقق مفاهیم کلی در عقل را به نمایش می‌گذارند. به

همین دلیل، ابن سینا قوه وهم را همچون محلی برای وجود ذهنی، در کنار عقل، قرار می‌دهد و در بحث از شیء می‌گوید: «لزوم معنای وجود، از شیء، تفکیک‌ناپذیر است، بلکه معنای موجود دائماً مستلزم [معنای] شیء است؛ چون شیء یا در اعیان موجود است یا در وهم و عقل وجود دارد» (ابن‌سینا، ۱۴۲۸: ۳۲/۵). از این رو، وجود ذهنی که در برابر وجود عینی مطرح می‌شود، در وهم و عقل تحقق می‌یابد. با توجه به اینکه معانی به‌خودی‌خود و به‌طور ذاتی نسبت به مادیت بی‌تفاوت هستند، آن‌ها در میان ابژه‌های نفس به‌تنهایی از شرایط ذهنی یا روی‌آوردی بودن، همچون امر متضاد با وجود مادی صرف، برخوردارند. پس در همین قوه وهم است که ابژه‌های حسی، نوع وجودی که قادر به داشتنش هستند، در نفس دارند؛ از این رو، ابژه‌های وهم به طریقی به‌مثابه معانی تلقی می‌شوند اما ابژه‌های سایر قوای حسی معانی به حساب نمی‌آیند (بلاک، ۱۳۹۶: ۱۵۳). برای تبیین بهتر این موضوع، لازم است به نمونه دیگری برای بیان نقش ویژه وهم در سلسله حواس باطنی عطف توجه کنیم. در عباراتی از تعلیقات، ابن‌سینا عملکرد حواس درونی را با اشاره مجدد به اینکه تجربه کامل محتاج وساطت سازنده وهم است، تبیین می‌کند:

برای حواس، چیزی به جز احساس وجود ندارد؛ و احساس، حصول صورت محسوس در همان حواس است، صرف‌نظر از اینکه آیا صورت آنچه احساس می‌شود، در حواس وجود دارد تا بدین‌سان بدانیم که آنچه احساس می‌شود، در خارج تحقق دارد؛ یا اینکه آن صورت صرفاً در عقل یا وهم موجود است... به نحو یکسان؛ برای نمونه، هنگامی که دستان ما از گرمی متأثر می‌شوند، آن‌ها گرمی را حس می‌کنند و در آنها هیچ چیزی غیر از احساس گرمی وجود ندارد. تا آنجا که می‌دانیم، این گرمی مطمئناً در یک بدن حار (گرم) است، پس این صرفاً در عقل وجود دارد. همچنین هنگامی که شما در حال حمل کردن چیز سنگینی هستید، سنگینی را احساس می‌کنید و از سنگینی متأثر می‌شوید. نفس یا وهم، حکم می‌کند که این سنگینی مطمئناً در بدنه این شیء (که شما حمل می‌کنید) وجود دارد و به واسطه شباهت داشتن (به هیچ شیء دیگری) متأثر نشده است، مانند گرمی که توسط گرمی

(شیء دیگری) از نوع خودش متأثر نشده است (ابن سینا، ۱۳۷۹: ۷۸).

پس حواس فقط دارای احساس هستند و در احساس گرمی، هیچ چیزی در دستان ما به غیر از احساس گرمی وجود ندارد و هنگام حمل یک شیء سنگین، فقط سنگینی آن را احساس می‌کنیم و توسط آن متأثر می‌شویم. از این رو، این کیفیت‌های حسی به نحو روی آوردی، تنها از طریق کنش عقلی یا وهمی به ابژه ادراک یا باور نسبت داده می‌شوند؛ یعنی ابژه‌های یک‌دست و متحد ادراک، تنها از طریق وساطت سازنده وهم فراهم می‌آیند؛ چون حواس قادر نیستند به هیچ ابژه‌ای با ساختار معین دست یابند؛ لذا ادراک وهمی نیاز است تا معنایی را دریابد که سامان‌دهنده است، و طرح کلی ساختاری برای کل تجربه فراهم کند. پس دریافت معانی به گونه‌ای وهمی، با توجه به اینکه معنا ساختار اصلی را برای کل تجربه ادراکی ما تحقق می‌بخشد، مطمئناً به نحوی روی آوردی انجام می‌پذیرد (Kaukau, 2007: 63).

برای ابن سینا صورت ذهنی یا همان معنا، پل ارتباطی میان ذهن و عین است؛ یعنی نقش صور ذهنی حکایت و نشان‌دهندگی است. اما محکی، همان واقعیتی است که صورت ذهنی آن را حکایت می‌کند و نشان می‌دهد. البته محکی ممکن است تحقق عینی داشته باشد یا ممکن است صرفاً در ذهن وجود داشته باشد. از این رو، هیچ صورت ذهنی بدون متعلق وجود ندارد و حکایت، امر اضافی و وابسته به دو طرف حاکی و محکی است؛ یعنی اگر هر یک از این طرفین تحقق نیابد، حکایت متغی می‌شود، هر چند محکی ممکن است صرفاً امر ذهنی باشد؛ یعنی طبق اصطلاحات هوسرلی، «تصور بدون ابژه» است و ذهن و نفس از طریق «معنا» و «محتوا» به آن التفات و توجه دارد. ابن سینا در عبارتی به ویژگی التفاتی بودن و معطوفیت ذهن و به محکی و متعلقات بالفعل و بالقوه آن اشاره کرده است: «صور حاصل در ذهن، از نوعی اضافه به ذهن منفک نیستند و نیز از نوعی اضافه به گونه‌ای بالقوه یا بالفعل به شیء خارجی انفکاک ندارند» (ابن سینا، ۱۳۷۹: ۱۱۱). بنابراین ذهن از ویژگی روی آورد و معطوفیت به سمت چیزی بهره‌مند است؛ اما متعلق این التفات دو صورت دارد: یا در

خارج موجود است و صورت ذهنی به سوی آن معطوف و ملتفت است؛ یا اینکه فاقد وجود خارجی است (همان)، مانند ممتنعات یا کلی طبیعی و عقلی و مانند آن که در این صورت، فرد مفروض آن و در اصطلاح هوسول «معنا»ی آن، در فضای ذهن حاصل یا حاضر است و در اصطلاح ابن سینا آگاهی و ذهن، به آن «معنا»، اضافه و التفات دارد. با این اضافه و روی آورد به اشیاء و امور است که نخست، صور معانی آن‌ها در نفس حاصل می‌شود؛ یعنی نفس مکیف به کیفیتی می‌شود به نام «علم» (شاکری، ۱۳۹۳: ۵۴). ابن سینا همچنین در عبارت دیگری برای روایت ادعای ارسطوئیان درباره صداهای آوایی یا خواص و آثار نفس می‌گوید:

آن چیزهایی که به صورت صدا ساطع می‌شوند، بر چیزهایی در نفس دلالت دارند؛ و همین امور در نفس، «آثار» نامیده می‌شوند؛ درحالی‌که آن چیزهای که در نفس هستند، بر اموری دلالت دارند که همین امور، «معانی» نامیده شده‌اند؛ یعنی همان اموری که متعلق قصد نفس قرار می‌گیرند. همان‌طور که آثار نیز نسبت به الفاظ، معانی محسوب می‌شوند (ابن سینا، ۱۴۲۸: ۱/العباره/۳).

سخن ابن سینا بسیار روشن است؛ محتوای ذهنی در نفس بر اشیاء فراذهنی یا وضعیت‌های امور دلالت دارد و این دلالت نیز به گونه‌ای است که با رابطه میان بیان‌های صوتی و حالت‌های ذهنی یا همان آثار، قابل مقایسه است. رابطه دلالت به معنای بسیار قوی روی آوردی است و مرجع‌های فراذهنی به گونه‌ای آشکار، چونان معانی وضعیت‌های ذهنی یا به مثابه آن چیزی که نفس با محتوایش آن را قصد می‌کند یا به سوی آن معطوف می‌شود، تعیین می‌یابند. ابن سینا در این متن نیز رابطه نزدیکی میان معطوف‌بودگی-بازه و وجود ذهنی التفات‌ها ایجاد می‌کند. از این جهت، علم و آگاهی نفس، همواره به چیزی تعلق می‌گیرد و در هر داده‌ای معنایی را درک می‌کند که آن معنا، معنای امری است و محکی خود را دارد. در واقع، این معنای مورد روی آورد نفس، آن را به ورای خودش جهت می‌دهد و از آنجا که این معنا عین علم و آگاهی نفس است، پس نفس در هر علمی به سمت چیزی معطوف می‌شود و آگاهی‌اش دائماً آگاهی از چیزی

است. بنابراین متون ابن سینا استخدام زبان نظریه روی آورندگی را برای قلمرو وجود ذهنی تأیید می کنند، هر چند خود ابن سینا ترجیح می دهد به جای التفات، از ماهیت، طبیعت، یا واقعیت فی نفسه به مثابه موضوع وجود ذهنی سخن بگوید.

سخن پایانی

در پایان به عنوان نتیجه بحث، به سه موضوع اشاره می شود:

۱- در مجموع، معانی وهمی در فلسفه ابن سینا نشانگر وجه روی آوردی و اشارتگر ذهن هستند و اصل روی آوردی بودن معنا امری مسلم و تردیدناپذیر است. از این حیث، نظریه معنا در تفکر ابن سینا نقش بسیار بنیادینی در سیر تاریخی مفهوم روی آورندگی ایفا می کند و به تعبیری، می توان تلقی وی از معانی را چرخش مهمی در نظریه معرفت دانست. ابن سینا با طرح مسأله معنا و وجود ذهنی، نه تنها بستری اساسی برای خلق مفهوم روی آورندگی ایجاد می کند و در پرورش این مفهوم، نقش انکارناپذیری دارد، بلکه در این نظریه از دیدگاه ارسطو نیز فاصله می گیرد.

۲- با تحلیل معانی وهمی در فلسفه ابن سینا رگه هایی از سوژکتیویسم دیده می شود و سوژه در معنابخشی به امور و پدیدارها نقشی فعال ایفا می کند. ادراک وهمی قائم به رابطه میان سوژه و ابژه است و موقعیت و ویژه بودن سوژه، نحوه پدیدار شدن ابژه را تعیین می کند؛ یعنی معنای وهمی توسط سوژه تعیین می شود.

۳- تحلیل معانی وهمی در فلسفه ابن سینا، با توجه به معیارها و شاخص های نظریه روی آورندگی، آشکار می کند که بر خلاف تصور برخی پژوهش گران، در ترجمه اصطلاح «معنا» به «intentio»، هیچ اشتباهی رخ نداده است؛ چون با توجه به ایده بنیادینی که پشت کاربست کلی و فنی «معنا» در فلسفه ابن سینا نهفته، «intentio» یک برگردان لاتین کاملاً مشروع از این اصطلاح است. از این حیث، ریشه یابی نظریه روی آورندگی در فلسفه ابن سینا نباید به بررسی و تحلیل این اصطلاح تقلیل داده شود، بلکه این موضوع می طلبد که نظام معرفتی ابن سینا و مسأله حقیقت علم نزد او به گونه ای همه جانبه مورد کاوش و تعمق قرار گیرد.

منابع

۱. ابن سینا (۱۳۷۹)، *التعلیقات*، چاپ چهارم، دفتر تبلیغات اسلامی، قم.
 ۲. _____ (۱۳۸۵)، *النفس من کتاب الشفاء*، تحقیق: حسن حسن‌زاده آملی، چاپ دوم، بوستان کتاب، قم.
 ۳. _____ (۱۴۲۸)، *الشفاء*، ج ۱ و ۵، تحقیق: الادب فنواتی و سعید زاید، انتشارات ذوی القربی.
 ۴. _____ (۲۰۰۷)، *احوال النفس (رسالة فی نفس؛ بقائها و معادها)*، تحقیق احمد فؤاد الاهوانی، دار بیلیون، پاریس.
 ۵. اسمیت، ژوئل (بی‌تا)، *پدیدارشناسی*، ترجمه: علی نجات غلامی، بی‌جا (استفاده از نسخه الکترونیکی).
 ۶. بلاک، دیبوره. ل. (۱۳۹۶)، «*حیث التفاتی در فلسفه قرون وسطای اسلامی*»، ترجمه: سید آصف احسانی، دوفصلنامه علمی-تخصصی پرتو خرد، سال هشتم، شماره ۳۱، بهار و تابستان.
 ۷. زهاوی، دان (۱۳۹۲)، *پدیدارشناسی هوسرل*، ترجمه: مهدی صاحبکار و ایمان واقفی، چاپ اول، انتشارات روزبهان، تهران.
 ۸. شاکری، سید محمد تقی (۱۳۹۳)، *حیث التفاتی و حقیقت علم در پدیدارشناسی هوسرل و فلسفه اسلامی*، بوستان کتاب، قم.
 ۹. طوسی، نصیرالدین (۱۳۸۳)، *شرح الاشارات و التنبیها*، تحقیق: حسن‌زاده آملی، چاپ اول، بوستان کتاب، قم.
 ۱۰. کلی، سین. دی. (بی‌تا)، *پدیدارشناسی هوسرل و مرلوپونتی*، ترجمه: علی نجات غلامی، بی‌جا (استفاده از نسخه الکترونیکی).
11. Black, Deborah L. (1993), *Estimation (Wahm) in Avicenna: The Logical and Psychological Dimensions*, Institute of Mediaeval Studies, Toronto.
 12. Brentano, Frans (1995), *Sychology from an Empirical Standpoint*, trans. A. C. Rancurello, D.B. Terrell, and L.L. McAlister, with New Introduction by Peter Simons, Routledge, London.
 13. Caston, Victor (1998), *Aristotle and the Problem of Intentionality*, Article in *Philosophy and phenomenological Research*, 58 (2): 249. June.

14. Chisholm R. (1957), *Perceiving*, Ithaca
15. Ciecierski, Tadeusz (2016), *Linguistic Criteria of Intentionality*, Institute of Philosophy, University of Warsaw.
16. Crane, Tim (2011), *Intentionality*, From the Routledge Encyclopedia of Philosophy.
17. Drummond, John J (2007), *Historical Dictionary of Husserl's Philosophy*, The Scarecrow press.
18. Hasse, Dag Nikolaus (2000), *Avicenna's De Anima in the Latin West*, The Warburg Institute_Nino Aragno Editor London-Turin.
19. Husserl, Edmund (2001), *The Shorter Logical Investigations*, Translated by J. N. Findlay with a new Preface by Michael Dummett, and edited and abridged with a new Introduction by Dermot Moran, London, 2001.
20. Kaukua, Jari (2007), *Avicenna on Subjectivity: A Philosophical Study*, Jyväskylä University Printing House.
21. _____ (2014), *The Problem of Intentionality in Avicenna*, «Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale».
22. Mohanty, J. N. (2006), *Intentionality*, from book, *A companion to phenomenology and existentialism*, edited by Hubert L. and Dreyfus, First published by Blackwell Publishing Ltd.
23. Smith, Barry; and David Woodruff Smith (1995), *The Cambridge Companion to Husserl*, Cambridge university press.