

چگونگی آگاهی از معدومات از منظر فلسفه اسلامی و فلسفه هوسرل

سید محمد تقی شاکری^۱

چکیده

مسئله مورد بحث در نوشتار حاضر این است که علم و آگاهی آدمی چگونه به امور معدوم و ممتنع و ناموجود در خارج تعلق می‌گیرد؟ باور به یک شیء ناموجود چگونه ممکن است؟ این معضل معرفت‌شناختی برای متفکران اسلامی و فیلسوفان غربی با اهداف و انگیزه‌های مختلف مطرح بوده است و هر کدام با تکیه بر مشرب فلسفی و فکری و زیرساخت تفکر خویش راه حل برون رفت از مشکل را ارائه داده‌اند. فرضیه این نوشتار آن است که با قطع نظر از مبانی فکری و بسترهای اجتماعی و فرهنگی شرقی و غربی و ماده و محتوای بحث، می‌توان نوعی مشابهت در صورت مسئله میان متفکران غربی و اسلامی تشخیص داد. و مهم‌تر این که طرح نوشتار برای یافتن صرف مشابهت و اختلاف میان متفکران نیست، بلکه درصدد بررسی و مطالعه راه حل‌های ارائه شده به معضل مورد بحث است. از فیلسوفان شاخص فلسفه اسلامی به آراء ابن سینا، خواجه نصیرالدین طوسی و بالاخره صدرالمতألهین اشاره می‌شود و پس از نقل آراء برنتانو، بولتسانو، مایونگ و هوسرل از فلسفه غرب، میان آن‌ها تطبیق خواهد شد.

واژگان کلیدی: علم، آگاهی، معدوم، ابژه، متعلق، معنا، اضافه، هوسرل، صدرالمتألهین.

❖ تاریخ دریافت: ۹۶/۱۰/۳؛ تاریخ پذیرش: ۹۶/۱۱/۲۵

۱. استادیار دانشگاه مذاهب اسلامی، mtshakeri@yahoo.com

مقدمه

در مباحث معرفت‌شناسی، مسئله آگاهی و علم به امور معدوم از بحث‌های مهم و دامنه‌دار است. ظاهر امر این است که رابطه علم و معلوم به گونه‌ای است که متعلق علم بایستی امری موجود باشد و هنگامی که انسان چیزی را درک کرد و آگاهی نسبت بدان پیدا کرد، حتماً به نحوی لباس وجود در بر داشته است. از طرف دیگر، فیلسوفان معتقدند که انسان امور معدوم مانند شریک‌الباری و اجتماع نقیضین را می‌تواند تصور کند در حالی که اینها وجود ندارند تا معلوم عالم واقع شوند! لذا سؤال مهم این است که آیا علم به امور معدوم و ممتنع و آگاهی از آنها امکان‌پذیر است؟ اگر پاسخ مثبت است، علم به چه چیزی حاصل می‌شود وقتی که امور معدوم موجود نیستند؟

ناگفته نماند که در جایگاه و اهمیت این بحث همین بس که بسیاری از فیلسوفان، علم به امور معدوم را از ادله اصلی اثبات وجود ذهنی می‌دانند (سبزواری، ۱۳۶۹، ج ۲، ص ۱۲۴) و از طرف دیگر در نقد نظریه اضافی بودن علم فخررازی، همین مسئله علم به معدوم کارآیی خود را نشان می‌دهد که اگر علم صرفاً اضافه‌ای بین عالم و معلوم بود دیگر از معدوم و ممتنع تصویری حاصل نمی‌شد زیرا این امور وجود خارجی ندارند تا به عالم اضافه گردند و در اثر این اضافه و نسبت علم و آگاهی به آنها حاصل شود (طوسی، ۱۴۰۵، ص ۲۹۵).

به نظر می‌رسد که طرح این بحث اول بار توسط معتزله در مبحث علم واجب تعالی به موجودات پیش از آفرینش آنها و وجود پیدا کردنشان مطرح شده است. آنان در مسئله چگونگی علم به معدوم متوسل به نظریه ثبوت و اعم بودن شیئیت نسبت به وجود شده‌اند. به دنبال معتزله، فلاسفه اسلامی نیز به اظهار نظر و نقد و بررسی دیدگاه آنان پرداختند که به طور مختصر مطرح خواهیم کرد.

این بحث به گونه‌ای دیگر در فلسفه غرب نیز مطرح شده است. مفهوم «تصورات بی‌اثره»^۱ مانند تصور «هیچ» یا «کوه طلا» یا «دایره مربع» را نخست بولتسانو به اختصار و اشاره در کتاب *آموزه علم و سپس برنتانو و شاگردانش نظیر تواردوسکی، مارتی، ماینونگ و هوسرل* بررسی کرده‌اند (رشیدیان، ۱۳۸۴، ص ۲۴). بولتسانو در کتاب خود می‌کوشد برای کل علوم، بنیادهای منطقی فراهم کند و از این طریق درصدد حل مشکل تصورات بی‌اثره است. پس از وی برنتانو در اثر مشهور خود *روانشناسی از دیدگاه تجربی* با استفاده از تفکیک پدیدارهای فیزیکی و روانی و تبیین مهم‌ترین ویژگی آنها راه حلی برای مسئله جست‌وجو می‌کند. دست آخر هوسرل در برخی از آثار خود با نقد آراء دیگر نظر خود را ارائه می‌دهد. در این نوشتار پس از تشریح آراء متفکران مسلمان، به مقایسه نظر آنان با متفکران غربی می‌پردازیم.

نوشتار تطبیقی حاضر در شرایطی است که با وجود اختلاف مبادی و مبانی فیلسوفان غربی و اسلامی، رعایت هم‌بانی دو طرف تطبیق و درک مقصد و مقصود آنان باید در حد امکان رعایت شود. اگر در محفلی فرضی فیلسوفان مورد نظر ما حضور داشته باشند، می‌توانستند با درک تفاوت‌های یکدیگر، با هم هم‌باز شوند و پس از طرح مسئله، موازات فکری دو طرف در صورت مسئله و نه محتوا و ماده بحث، نمایان می‌شد. شایان ذکر است که آنچه در این جا ذیل عنوان تطبیق و مقایسه مطرح می‌شود، به معنای مشابهت محض نیست، بلکه یک روش تحلیل و ابزار پژوهش است که با استفاده از آن، امکان مطالعه و بررسی تطبیقی میان این فلسفه‌ها فراهم می‌شود.

۱. علم به معدوم از نظر متفکرین اسلامی تا پیش از ملاصدرا

اشاره شد که طرح این بحث ابتدا توسط معتزله در مبحث علم واجب تعالی به موجودات

۱. ایزه Gegenstand در فلسفه هوسرل به معنای چیز به طور کلی است که اعم از شیء طبیعی است و هر نوع چیز اعم از طبیعی، معقول، خیالی و حتی وهمی را که به آگاهی خظور می‌کند و متعلق بیانی صحیح واقع می‌شود دربرمی‌گیرد مانند عدد ۲، نت موسیقی do، دایره، یک قضیه، یک داده حسی (لیوتار، ۱۳۷۵، صص ۱۷ و ۳۶). بر همین اساس در مقاله حاضر بهتر دیدیم که از ترجمه واژه «ایزه» پرهیز شود.

پیش از آفرینش آنها و وجود پیدا کردنشان مطرح شده است. آنان در مسئله چگونگی علم به معدوم متوسل به نظریه ثبوت و اعم بودن شیئیت نسبت به وجود شده‌اند. استدلال معتزله از این قرار است که چون در قضایایی که دارای موضوع معدوم‌اند از امری معدوم خبر می‌دهیم، باید برای این امور تحقق و ثبوتی غیر از وجودشان در نظر گرفت؛ به عبارت دیگر، چون این اشیاء ثابت‌اند می‌توان از آنها خبر داد و این امر می‌تواند در صورت عدم شیء نیز محقق شود (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۷۵). معتزله در توضیح نظر خود دو قسم «معدوم» را از هم تفکیک کردند: اول، معدوم صرف که ممتنع‌الوجود است؛ دوم، معدوم ممکن‌الوجود که هنوز ایجاد نشده است و ماهیت بدون وجود است. این معدوم دارای ثبوت و شیئیت است و مناط علم خداوند به حوادث و اشیاء در ازل است (همان، ج ۶، ص ۱۸۲). آنان در توجیه این که چطور می‌شود چیزی نه متصف به وجود باشد و نه متصف به عدم، اصطلاح تازه‌ای جعل کردند به نام ثبوت و نفی. «ثبوت» را امری دانستند از وجود عام‌تر که مربوط به ممکن‌الوجودهای فعلاً معدوم است؛ و «نفی» را اخص از عدم تصور کرده و متعلق به ممتنع‌الوجودهایی شمردند که در خارج معدوم محض‌اند. بدین ترتیب، معتزله بین وجود و ثبوت تفاوت قائل شدند یعنی صرفاً هر چه موجود است ثبوت ندارد بلکه برخی معدومات نیز بهره‌ای از ثبوت دارند و همین ثبوت محمل تصور معدوم و آگاهی از آن می‌شود. ملاصدرا بر اساس اصالت وجود و اعتباریت ماهیت این نظر را باطل می‌داند و معتقد است که هر ثبوت مبتنی و فرع بر وجود است و اصولاً تمام صفات ماهیات مبتنی بر وجود آنهاست (همان، ج ۲، ص ۲۸۸).

فیلسوفان مسلمان در باب تبیین حقیقت علم، آن را امری «ذات الاضافه» می‌دانند و از نظر آنان علم کیفیتی است که وجود دارد و دارای اضافه است یعنی به خارج از خود که «معلوم» است اضافه و نسبتی دارد. از طرف دیگر ماهیت اضافه متحقق به طرفین است؛ حال اگر یک طرف اضافه و نسبت از تحقق و حصول برخوردار نبود، پس حقیقت اضافه متلبس به وجود و تحقق نشده است و بنابراین علم و معرفت حاصل نمی‌گردد.

از باب نمونه همین معضل توسط متفکرین اسلامی در بحث تضایف مطرح شده است. در این بحث اتفاق نظر وجود دارد که از احکام تضایف، تکافؤ است. به این معنا که هر دو طرف اضافه در وجود و عدم، قوه و فعل متساوی‌اند. سپس موارد نقضی برای این قاعده یافتند از جمله این که در مواردی علم و آگاهی از چیزی داریم اما معلوم آن (یعنی متعلق آگاهی) معدوم است مانند علم به قیامت. نظیر این در مسئله علم خداوند به جزئیات و خبر دادن از معدومات در بحث قضایای حملیه نیز مطرح است. این قبیل نمونه‌ها که نقض قاعده کلی باب تضایف است متفکرین را به فکر یافتن راه حل انداخت.

راه حل ابن‌سینا در رفع این معضل آن است که آنچه طرف اضافه است، نه وجود خارجی و بالفعل - مثلاً قیامت - است، بلکه محتوای آن است که از آن به «معنا» هم می‌توان یاد کرد (ابن‌سینا، ۱۴۰۴، صص ۲۹ - ۳۵). توضیح این که در فلسفه اسلامی میان «معلوم بالذات» و «معلوم بالعرض» تمایز قائل شده‌اند، بدین نحو که آنچه معلوم است و طرف اضافه به شمار می‌آید، معلوم بالذات است که همان «معنا» است؛ و از سوی دیگر آنچه در خارج است که گاهی موجود است و گاهی موجود نیست، «مصدق» و «مرجع» معلوم بالذات است که معلوم بالعرض نام دارد. از دیدگاه ابن‌سینا معلوم حقیقی همان صورت منتقش در ذهن است، و اما شی‌ای که این صورت صورت آن است عبارت از معلوم بالعرض است. پس در واقع معلوم همان علم است و گرنه اگر آن صورت هم دارای صورت دیگری باشد و آن صورت هم صورت دیگری، منجر به تسلسل الی غیرالنهایی می‌شود (ابن‌سینا، بی‌تا، ص ۱۸۹). بدین ترتیب، آنچه «معلوم» است عبارت از «معنایی» است که در ذهن موجود است، و نه این که معلوم موجود خارجی باشد تا موجب اشکال شود که در خارج ممکن است چیزی موجود نباشد و نقض قاعده تضایف لازم آید.

نظر ابن‌سینا بر اساس قول به وجود ذهنی و مساوقت وجود و شیئیت حاکی از این است که خبر همیشه از شیء متحقق در ذهن است و از معدوم مطلق به صورت ایجابی نمی‌توان خبری داد و وقتی که به شکل سلبی از آن خبری داده می‌شود، برای آن وجودی در ذهن قرار داده شده است. زیرا امر معدوم در کلام ما متضمن اشاره به چیزی است و

اشاره به معدومی که صورتی در ذهن ندارد محال است (ابن سینا، ۱۴۰۴، ص ۳۲). در نظر ابن سینا ماهیات اموری مقرراند که از جانب مبدأ، وجود به آنها افزوده می‌شود و بر این اساس شیئیت شیء در ذهن یا خارج متحقق می‌شود. بهمنیار در تأیید سخن ابن سینا می‌نگارد: پس مجاز است که شیء در ذهن محقق باشد و در خارج معدوم (بهمنیار، ۱۳۷۵، ص ۲۸۸).

خواجه نصیرالدین طوسی از طریق «قضیه حقیقیه» که به اثبات وجود ذهنی می‌انجامد مسئله را مورد بررسی قرار می‌دهد. وی وجود را به خارجی و ذهنی تقسیم می‌کند و اگر وجود منحصر به خارجی باشد و وجود ذهنی تحقق نداشته باشد لازمه‌اش این است که قضیه حقیقیه درست نباشد، و لکن تالی باطل است زیرا قضیه حقیقیه صحیح است، پس وجود ذهنی محقق می‌باشد. به نظر محقق طوسی از دو قسم قضیه خارجی و قضیه ذهنی نمی‌توان اثبات وجود ذهنی کرد، زیرا در قضایای خارجی موضوع قضیه در خارج موجود بوده و از این طریق نمی‌توان اثبات ضرورت وجود ذهنی موضوع نمود. اما قضایای ذهنیه گرچه دلیل بر وجود ذهنی‌اند، اما تحقق آنها برای کسی که منکر وجود ذهنی است محل تردید است و به همین دلیل با استناد به آنها نمی‌توان به اثبات وجود ذهنی پرداخت. بنابراین تنها از طریق قضایای حقیقیه می‌توان در اثبات وجود ذهنی استفاده کرد. نحوه استدلال به قضایای حقیقیه این است که چون در قضیه حقیقیه حکمی اثبات شود آن حکم شامل افراد خارجی و غیرخارجی خواهد بود، مانند وقتی که گفته شود مجموع زوایای مثلث مساوی دو قائمه است. زیرا این حکم بر مثلث‌های موجود و ناموجود صادق است (شعرانی، ۱۳۵۱، صص ۸-۱۰).

نکته مهم در این استدلال جامع بودن قضیه حقیقیه نسبت به قضایای ذهنیه و خارجیه و مفید نبودن قضایای خارجیه و ذهنیه برای استدلال بر وجود ذهنی است. تفاوت قضیه حقیقیه و خارجیه در این است که حکم در قضایای خارجیه مخصوص موجودی است که در خارج موجود باشد، البته اعم از این که وجود آن در گذشته، حال و آینده به‌طور یقینی موجود شده یا موجود گردد؛ و در قضایای حقیقیه حکم مربوط به موضوع خارجی است

اعم از آن که در خارج موجود باشد یا این که هرگز موجود نشود و فقط مفروض و مقدر باشد، مانند وقتی که گفته شود: هر سیمرخ پرنده است. بنابراین مطابق این دیدگاه آگاهی از امور معدوم در قالب قضیه حقیقه متحقق می شود.

محقق لاهیجی ذیل برهان محقق طوسی تبیین مهمی دارد که شاید بتوان از مضمون آن چاره‌ای برای معضل یادشده یافت (لاهیجی، ۱۳۸۳، ج ۱، ص ۱۹۵). وی ابتدا قضیه حقیقه را به قضیه‌ای تعریف می کند که محمول آن برای موضوعی است که اعم از محقق یا مقدر می باشد و از این رو می گوید که در قضایای حقیقه حکم از جهت وجود خارجی بر موضوع حمل می شود، اعم از این که موضوع هرگز در خارج موجود نشود یا آن که همواره در خارج موجود باشد یا این که بعضی از افراد آن محقق و برخی دیگر مفروض و مقدر باشند و این در حالی است که در قضایای خارجی حکم مخصوص به موضوعی است که در خارج محقق است. خلاصه تقریر ایشان این است که چون موضوع قضایای حقیقه اعم از محقق و مقدر است و تقدیر همان فرض است، پس آن شیء که در خارج وجود ندارد باید مفروض باشد، و فرض همان وجود ذهنی است زیرا فرض نمی تواند اضافه به خارج باشد چون در این وضع خارج که طرف اضافه است تحقق ندارد.

۲. علم به معدوم از نظر ملاصدرا

ملاصدرا در بحث وجود ذهنی دلایل سلف خود بر وجود ذهنی را ذکر می کند و همگام با آنان وجود ذهنی را وجود موضوعات تصور شده در ذهن می داند. حال این موضوعات (موجودات ذهنی)، ممکن است مطابق و مصداقی در خارج داشته باشند و ممکن است متعلق نداشته باشند. مثلاً گاهی خود «عدم» موضوع قرار می گیرد و برای آن احکامی در ذهن و در ضمن قضایا گفته می شود که صحت دارند، اما از عینیت خارجی برخوردار نیستند. همچنین امور ممتنع مانند اجتماع نقیضین، و نیز گاهی کلیات یعنی موجوداتی کاملاً تجرید شده از تمام عوارض و مشخصات خارجی، در ذهن حاضر می شوند. از طرفی می دانیم که این ممتنعات و کلیات در خارج وجود ندارند چون خارج ظرف

تجربید و انتزاع نیست؛ بنابراین وعاء آنها جای دیگری است به نام «ذهن».

پس از آن ملاصدرا برهانی اقامه می‌کند که آن را از عرشیات وارده می‌داند. حاصل برهان یادشده این است که هر فاعل ارادی، فعل خود را به دنبال غایت و به انگیزه‌ای خاص انجام می‌دهد، و انگیزه و غایت فاعل ارادی معدوم محض نمی‌تواند باشد زیرا معدوم محض محرک فاعل نیست. پس غایت گونه‌ای از وجود و ثبوت را داراست اما نمی‌تواند برخوردار از وجود خارجی باشد، زیرا در صورت داشتن وجود خارجی، تلاش فاعل برای ایجاد آن تحصیل حاصل بوده و تحصیل حاصل هم امری محال است. بنابراین غایت نحوه‌ای دیگر از وجود و ثبوت را داراست که غیر از وجود خارجی بوده و آن عبارت از وجود ذهنی است (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۲۷۵).

مستفاد از برهان مذکور این است که وعاء امر معدوم ذهن است زیرا فاعل توجه و التفات به غایت فعل خود دارد و این غایت وجود خارجی ندارد. از سوی دیگر، التفات و اضافه طرف لازم دارد و این طرف چون در خارج محقق نیست، پس در وعاء دیگری به نام ذهن وجود دارد. در واقع نفس آدمی تصویری از غایت فعل خود دارد که در خارج معدوم است یعنی متعلق خارجی ندارد اما معدوم محض نیست و بهره و حظی از وجود دارد و نفس معطوف و ملتفت به آن حظ از وجود است که همان وجود ذهنی است.

ملاصدرا بر اساس مبانی اصالت وجود و تشکیک وجود اصولاً ماهیت را از دایره اثرگذاری و اثرپذیری خارج می‌داند. آنچه موجب تأثیر و تأثر است همانا وجود شیء است زیرا از نظر وی وجود منشأ ماهیات است و اعتبار ماهیات به این است که جلوه و نمودی از وجودات خاص و جزئی‌اند. در نظر ملاصدرا، برای تحقق شیء نیازی به ماهیات مقرر نیست و وجود ساطع شده از مبدأ، همان شیء محقق است که می‌تواند ذهنی یا خارجی باشد. وجود حقیقتی فی نفسه است که اولاً و بالذات تحقق دارد و ماهیات پرتوهای نور حقیقی وجود یا ظهور وجودات خاص‌اند که ثانیاً و بالعرض و به تبع وجود از حقیقت بهره‌مند شده‌اند (ملاصدرا، ۱۳۶۰، ص ۱۲). ملاصدرا تصریح می‌کند که حقیقت واحده وجود، دارای درجات شدید و ضعیف است و این مراتب حقایقی متباین نیستند (ملاصدرا،

۱۹۸۱، ج ۶، ص ۱۴). به عبارت دیگر، حقیقت عینی وجود در عین وحدت دارای کثرت است اما کثرت حقایق خارجی از مراتب ذات آن و اطوار تعینات و تطوراتش نشأت می‌گیرند (همان، ج ۲، ص ۳۲۸).

در نظر ملاصدرا حقیقت وجود دارای تشکیک است و در هر مرتبه که وجود کامل‌تر و قوی‌تر باشد، آثار مترتب به آن بیشتر است، زیرا اثر متعلق به وجود است و در تشکیک هر اثری که برای وجود ضعیف است، برای قوی و شدید با اضافه‌ای بیشتر وجود دارد (جوادی آملی، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۱۶). بر اساس نظر ملاصدرا، از آنجا که اثر و ظهور تعلق به وجود دارد و وجود مشکک و دارای مراتب مختلف است، ماهیت می‌تواند به تبع مراتب مختلف وجود، دارای تحقق‌های ثانیاً و بالعرض گوناگون باشد (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۲۶۴). در نتیجه مرتبه‌ای از وجود که در خارج تحقق دارد، ظهور و تحقق ثانیاً و بالعرض ماهیت خود را داراست و مرتبه‌ای از وجود که در ذهن موجود است موجب تحقق ثانیاً و بالعرض ماهیت خود می‌شود. یعنی ماهیت خاص یک شیء در خارج و ذهن محفوظ است و فقط مراتب وجودی آن در ذهن و خارج متفاوت‌اند. پس برای خبر دادن از دریای جیوه و آگاهی از آن، لزومی ندارد که دریای جیوه در خارج موجود باشد تا بتوان آن را موضوع قضیه قرار داد؛ بلکه وجود ذهنی دریای جیوه خود امری مشخص و اصیل است که ماهیت و اعراض خود را داراست و به این اعتبار موضوع قضیه واقع می‌شود. طبق این نظر وجود ذهنی امری حقیقی است که در ذهن تحقق دارد و نباید آن را با وجود انتزاعی ذهنی خلط کرد بلکه وجود ذهنی نوعی از وجود اسمی است که حقیقت شیء ذهنی را می‌سازد که در عین وجود ذهنی بودن، نوعی از انضمامی بودن نیز دارد (جوادی آملی، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۴۲۳). بدین ترتیب اخبار از معدوم و تصور و آگاهی از آن نزد ملاصدرا مبتنی بر وجود اسمی و انضمامی شیء است که فقط در ذهن موجود است.

تحلیل دقیق‌تر ملاصدرا از مسئله تصورات معدوم و قضایای بدون متعلق خارجی، در بحث از چگونگی علم به امور ممتنع‌الوجود یا معدوم‌الوجود مطرح شده است. برخی بر ادراک امر ممتنع اشکال کرده‌اند که در قالب شکل اول قیاس اقترانی به این صورت است

که شناخت و علم با تمیز همراه است یعنی هر معلومی متمیز است (به این دلیل که شناخت هر امری با امتیاز آن از دیگر معلومات همراه است) و هر متمیزی موجود است (زیرا اعدام از جهت عدم بودن امتیاز ندارند)، پس هر معلومی موجود است. عکس نقیض این نتیجه به این صورت است که هر چه موجود نیست معلوم نمی‌باشد. پس ما به معدوم علم پیدا نمی‌کنیم (جوادی آملی، ۱۳۷۵، ج ۱، بخش سوم، ص ۳۷۲).

از سوی دیگر، ما ادراکات تصویری و تصدیقی فراوانی دربارهٔ امور معدوم و ممتنع داریم مانند آگاهی از شریک‌الباری که علم تصویری است یا علم به استحالهٔ اجتماع نقیضین که علمی تصدیقی است. پس چگونه می‌توان بین این ادراکات و آن قیاس سابق‌الذکر مبنی بر محال بودن علم به معدومات جمع کرد؟ (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۲۳۸)

برای رفع تنافی پاسخهایی داده‌اند. پاسخ اول را ملاصدرا همراهی می‌کند به این بیان که امر معدوم، یا بسیط است و ادراکش تصویری است یا مرکب است و ادراکش تصدیقی. امور بسیط تصویری مانند تصور عدم ضدّ و عدم مثل برای خداوند را از طریق مقایسه با امور وجودی درک می‌کنیم. مثلاً در تصور عدم ضدّ برای خداوند ابتدا سفیدی و سیاهی و نسبت تضاد بین آن دو را ادراک نموده و سپس آن نسبت را در قیاس با خدا لحاظ کرده و عدم آن را نسبت به خدا تصور می‌کنیم (همانجا). بنابراین ادراک امور مرکب و تصدیقی عدمی با تحلیل آنها به امور بسیط حاصل می‌شود که از طریق قیاس به امور وجودی فهمیده می‌شود مانند علم به محال بودن اجتماع نقیضین یا ضدّین. به این بیان که ابتدا معنای ضدّین را از راه تعقل سفیدی و سیاهی و معنای اجتماع را نیز از طریق اموری که اجتماع‌پذیرند مانند سفیدی و شیرینی، درک می‌کنیم و سپس به نبودن یک چنین اجتماعی در مورد دو ضدّ حکم می‌کنیم.

نکتهٔ شایان توجه این است که درک عدم جمع نقیضین، در حقیقت درک عدم نیست بلکه عدم ادراک است مانند زمانی که زید را در محلی نمی‌یابیم، از نیافتن و عدم ادراک خود با تسامح و مجاز به ادراک عدم او یاد می‌کنیم؛ یعنی در قضایای عدمی حکم به عدم

نیست، بلکه عدم حکم است که آن را مجازاً حکم به عدم می‌گوییم (جوادی آملی، ۱۳۷۵، ج ۱، بخش سوم، ص ۳۷۴).

در توضیح پاسخ اول بعضی گفته‌اند که مقایسه از اعمال مخصوص ذهن است که پس از عمل تخیل و سپردن حداقل دو صورت به قوه حافظه انجام می‌گیرد. ذهن در اثر قوه سنجش می‌تواند هر دو چیز را با یکدیگر یا یک چیز را با خودش بسنجد و چون در این مرحله مقایسه بین دو مفهوم است و نظر به خارج نیست - به صورت حمل اولی - و دو مفهوم بسیط را با هم مقایسه می‌کنیم، ذهن بلاواسطه حکم صادر می‌کند و از این جا معلوم می‌شود که اولین تصدیق‌هایی که ذهن به آنها دست می‌یابد، مربوط به عالم مفاهیم است نه عالم خارج یعنی حمل اولی است و نه حمل شایع (مطهری، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۵۸).

پاسخ دوم از خود ملاصدر است. وی عقیده دارد که عقل دارای این توانایی است که هر چیزی حتی امور محال و معدوم را مانند معدوم مطلق و مجهول مطلق و اجتماع نقیضین و غیره تصور کند، چه از جهت مفهوم و چه از نظر عنوان، و سپس بر آنها به احکامی مناسب آنها حکم نماید و قضایایی ایجابی به نحو هلیات غیربّتیّه منعقد کند. در نتیجه موضوعات این قضایا، از آن حیث که مفهومات عقلی‌اند و دارای بهره‌ای از ثبوت‌اند و بر آنها عناوین شیء و ممکن عام، و بلکه عرض و کیفیت نفسانی و علم صدق می‌نماید، منشأ برای درستی حکم بر آنها می‌گردد، و در مقام اعتبار دو حیثیت حکم به عدم اخبار و آگاهی دادن از آنها یا عدم حکم بر آنها یا عدم ثبوت آنها می‌شود. و با این دلیل شبهه مشهور که «از مجهول مطلق خبر نتوان داد» دفع می‌شود. سرّ آن صدق برخی از مفهومات است بر نفس خود به حمل اولی ذاتی، و عدم صدق آن بر نفس خود به حمل شایع عرضی. زیرا مفهوم شریک‌الباری و مجهول مطلق بر خودش به حمل اولی صدق می‌کند و این ملاک درستی حکم است بر آن، به این که ممتنع‌الوجود است (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۱، صص ۲۳۹ - ۲۴۰).

ملاصدرا در فقره مهم دیگری نظر خود را این‌طور تبیین می‌کند که قضایایی که در آنها حکم بر اشیاء ممتنع‌الوجود می‌شود، قضایای حملیه غیربّتیّه هستند؛ و آنها قضایایی

می‌باشند که در آنها حکم به اتحاد بین دو طرف آن بالفعل بنا بر تقدیر انطباق طبیعت عنوان بر فرد است زیرا عقل می‌تواند مفهوم دو نقیض و شریک‌الباری و جوهر فرد و تمام مفهومات حتی عدم خود را و عدم علت خود را و عدم مفهومی ممتنع را تصور بنماید. در واقع آن متصور عنوانی برای آن حقیقت باطل است و ملاک درست بودن این که مفهومی عنوان برای ماهیتی از ماهیات باشد، آن است که این مفهوم بر آن عنوان به نحو حمل اولی حمل گردد، اگرچه به نحو حمل شایع صناعی بر آن حمل نشده باشد.

پس عقل این توانایی را دارد که مفهومی را تصور کند و به حسب فرض آن را عنوان برای طبیعت باطل الذات و مجهول‌التصور قرار دهد، و بر آن به «امتناع حکم بر آن» و «علم بدان» حکم نماید، و به اعتبار وجود این مفهوم در ذهن و عنوان بودنش برای ماهیتی باطل، منشأ صحت حکم بر آن به امتناع حکم بر آن و جایز بودن اخبار از آن به واسطه امتناع خبر دادن از آن می‌گردد... (همان، صص ۳۱۲ - ۳۱۴).

مطابق گفته ملاصدرا ذهن با قدرت خود برای معدومات ممکن و بلکه ممتنع مانند معدوم مطلق و مجهول مطلق و اجتماع دو نقیض، مفاهیم و عناوینی اختراع می‌کند و این مفاهیم بر خلاف ماهیات هیچ مصداق و متعلق خارجی نداشته و هیچ ذاتی زیر پوشش آنها واقع نمی‌شود و آنگاه ذهن با التفات و عطف توجهی که به آنها در همان وعاء ذهن دارد، حکم مناسب آنها را صادر می‌کند. برخی از این احکام سلبی است که در آنها در حقیقت حکمی وجود ندارد، و برخی از احکام مانند استحاله جمع دو نقیض با آنکه قضیه سالبه می‌باشند، با وجود این در قالب و ظاهر قضایای موجه اظهار می‌گردند و در این قضایا نیز حکم به موضوع مفروض تعلق می‌گیرد و از این رو در آنها قطع و بت وجود ندارد بلکه به صورت هلیه غیربته می‌باشند.

به عقیده ملاصدرا وجود این مفاهیم و عناوین اختراعی عقل به این گونه است که وجود آنها عبارت از حصولشان در ذهن است و به نحو دیگری وجود ندارند. به عبارت دیگر، وجود آنها همان نفس حصول آنها در ذهن است و چیزی جز حکایت و عناوینی برای بعضی امور نیستند؛ البته این فرق وجود دارد که برخی از آنها عناوین و الفاظی برای

امور موجود و حقیقی‌اند و برخی دیگر الفاظ و عناوینی برای امور باطل‌الذات‌اند مانند معدوم مطلق و ممتنع (ملاصدرا، ۱۳۶۳، ص ۴۱).

بدین ترتیب به عقیده ملاصدرا عقل این توانایی را دارد که مفهومی را تصور کند و سپس آن را عنوانی برای امر باطل‌الذات قرار دهد و بعد به عدم حکم و اخبار از آن حکم کند. لذا به اعتبار همین مفهوم عنوانی در ذهن، صحت حکم به امتناع و عدم اخبار آن اثبات می‌شود؛ چرا که درستی حکم به این لحاظ است که آن فردی برای مفهوم ممکن است که در ذهن حاصل گشته است. از طرف دیگر، امتناع حکم و اخبار از آن بدین لحاظ است که آن مفهوم در واقع نفس مفهوم ممتنع و عنوانی برای ممتنعات و نفس مفهوم معدوم و عنوانی برای معدومات است (ملاصدرا، ۱۳۸۷، ص ۲۵۳).

۳. آگاهی از معدومات و تصورات بدون ابژه در فلسفه غرب

این بحث در فلسفه غرب با عنوان «تصورات بی‌ابژه» مطرح شده است. مفهوم «تصورات بی‌ابژه» مانند تصور «هیچ» یا «کوه طلا» یا «دایره مربع» را اولین بار بولتسانو در کتاب *آموزه علم و سپس برنتانو و شاگردانش نظیر تواردوسکی، مارتی، ماینونگ و هوسرل* مطرح کرده‌اند (رشیدیان، ۱۳۸۴، ص ۲۴).

بولتسانو در کتاب خود می‌کوشد برای کل علوم، بنیادهای منطقی فراهم کند و این تلاش خود را از طریق ایده «گزاره در خود» [قضیه فی نفسه] پیش می‌برد. در دیدگاه هستی‌شناختی بولتسانو، جهان مجموعه‌ای از ابژه‌هاست. ابژه‌ها موجود واقعی یا غیرواقعی هستند. در حالی که ابژه‌های واقعی وجود زمانی و مکانی دارند، ابژه‌های غیرواقعی اصولاً موجود نیستند. «گزاره در خود» یک ابژه غیرواقعی است یعنی از وجود واقعی و زمانی برخوردار نیست. مثلاً قضیه فیثاغورس ابژه‌ای غیرواقعی یا گزاره در خود است. این گزاره می‌تواند توسط اشخاص بی‌شمار و در زبان‌های مختلف بیان شود. گزاره در خود مستقل از ذهن گوینده یا اندیشنده است. او از گزاره در خود فقط هر گزاره‌ای را می‌فهمد که اظهار می‌کند چیزی است یا نیست؛ بدون توجه به این که این گزاره درست باشد یا نادرست

(هوسرل، ۱۳۸۷، ص ۲۰). گزاره در خود، دارای وجود منطقی است و ماده (stuff) یا محتوای کنش‌های ذهنی ما است. اجزاء سازنده این گزاره‌ها را «ایده‌های در خود» تشکیل می‌دهند. ایده‌های در خود یا ایده‌های ابژکتیو در مقابل ایده‌های سوژکتیو قرار دارند. ایده‌های سوژکتیو مانند ایده رنگ سرخ که از یک گل سرخ به دست آمده است. این ایده نیازمند یک سوژه است و چیزی واقعی است. این ایده‌ها وقتی در یک سوژه داده می‌شوند واقعیت دارند. اما ایده‌های ابژکتیو این‌گونه نیستند. ایده ابژکتیو چیز خاصی است که ماده یا محتوای بی‌واسطه یک ایده سوژکتیو را برمی‌سازد، چیزی که در قلمرو واقعیت یافت نمی‌شود. یک ایده ابژکتیو نیازی به یک سوژه ندارد، اما پابرجاست، نه به عنوان چیزی موجود، بلکه به عنوان چیز خاص، هر چند هیچ موجود زنده‌ای آن را نداشته باشد (همان، صص ۲۱ - ۲۲)... «ایده در خود» مستقل از هر سوژه حتی خدا هست تا آنجا که بولتسانو آنها را ناموجود می‌خواند. ما هیچ دسترسی مستقیمی به آن ایده‌ها نداریم. این ایده‌ها «هستند» اما واقعی نیستند (همان، ص ۲۲).

بولتسانو اعتقاد داشت که باید میان تصورات سوژکتیو و ابژکتیو تمایز گذاشت. ایده‌های سوژکتیو در اذهان فردی ما ظاهر می‌شوند، اما ایده‌های ابژکتیو در مکان یا زمان وجود ندارند، بلکه نسبتاً مشابه مثل افلاطونی هستند و فقط شبیه صور ایدئال و مثالی اندیشه‌اند. اگر دو نفر تصور کنند که سگ‌ها گربه‌ها را تعقیب می‌کنند، در این جا دو ایده سوژکتیو در این دو شخص مختلف وجود دارد که در مکانهای متفاوت (در دو سر) و شاید در زمانهای متفاوت فکر می‌کنند. با وجود این، در این جا تنها یک ایده ابژکتیو (عینی) وجود دارد یعنی این گزاره که سگ‌ها گربه‌ها را تعقیب می‌کنند، گزاره‌ای که هر دو شخص به آن فکر می‌کنند یا هنگام اندیشیدن آن را در سر می‌پروراند. بولتسانو معتقد است که منطبق به ایده‌های ابژکتیو مربوط است نه ایده‌های سوژکتیو. مسئله عینیت با مفروض گرفتن معانی ایدئال ابژکتیو و گزاره‌های فی - نفسه مانند این گزاره که «سگ‌ها گربه‌ها را تعقیب می‌کنند» اعتبار پیدا می‌کند (Smith, 2007, pp. 47-48).

البته در عبارات بولتسانو هنوز چگونگی تصورات بی‌ابژه و مشکلات ناشی از آن به وضوح طرح نشده است. کشف او در واقع همین اندازه است که ایده‌ها و چیزهایی یعنی ایده‌های ابژکتیو «هستند» ولی ناموجود یعنی بدون وجود خارجی. شاید بتوان این مطلب را به بولتسانو نسبت داد که به عقیده وی «وجود داشتن» معادل با «تحقق داشتن» نیست و لازمه محقق بودن چیزی موجود بودن آن نیست. در این صورت دامنه اشیاء اعم از دامنه اشیاء موجود لحاظ شده است یعنی به نوعی ثبوت و شیئیت برای اشیاء معدوم قائل شده‌ایم. در واقع بولتسانو در بحث از شالوده آموزه علم به دنبال بنا نهادن منطق محض بود و این کار را چنان با دقت عملی انجام داد که باید او را در زمره بزرگ‌ترین منطق‌دانان همه اعصار دانست. الگوهای فکری او از استقامت و بداهت و دقت ریاضی برخوردارند... منطق به عنوان یک علم باید بر پایه اثر بولتسانو ساخته شود (Husserl, 1982, pp. 222-224).

کتاب آموزه علم بولتسانو که به تشریح نظریه تصورات فی نفسه و قضایای فی نفسه می‌پردازد، نخستین کوشش برای تبیین آموزه‌های صرفاً مثالی است و لذا در آنجا طرح کامل منطق محض به چشم می‌خورد. البته مباحث او این نقص را داشت که هیچ طرحی در باب رابطه اونتولوژی صوری و نظریه صوری معانی نداشت و این امر ناشی از کاستی در ایضاح مفاهیم قضیه فی نفسه و تصور فی نفسه بود. در واقع او از تمایز بین قضیه به عنوان حکم منطقی و مصداق‌های واقعی و مادی غافل بود (رشیدیان، ۱۳۸۴، ص ۸۷).

برنتانو پس از تفکیک پدیدارهای فیزیکی و روانی در کتاب *روان‌شناسی از دیدگاه تجربی*، ویژگی پدیدارهای روانی را داشتن نسبتی با چیزی به عنوان ابژه حلولی یعنی با چیزی به عنوان متعلق اندیشه می‌داند. اما مهم‌ترین ویژگی آنها درون‌بودگی التفاتی (intentional inexistence) است. برنتانو در فقره مشهور از اثر اصلی خود می‌گوید: «هر پدیدار ذهنی به چیزی توصیف می‌شود که فیلسوفان مدرسی قرون وسطی آن را درون‌وجودی التفاتی یک ابژه می‌نامیدند و ما می‌توانیم آن را، البته نه کاملاً بدون ابهام، ارجاع به یک محتوا، معطوف بودن به یک ابژه یا عینیت حال بنامیم.... هر پدیدار ذهنی دربرگیرنده چیزی به عنوان متعلق خویش است هر چند در پدیدارهای مختلف به شیوه‌های

گونگون باشد. در تصور، چیزی تصور می‌شود. در حکم، چیزی تصدیق یا تکذیب می‌شود. در عشق چیزی معشوق و در تنفر چیزی منفور، و در طلب چیزی مطلوب است و الی آخر» (Brentano, 2005, p. 88).

از این جا مشکل تصورات بی‌ابژه وجه تناقض آمیز بودن خود را نشان می‌دهد. چون عمل روانی و ذهنی رابطه التفاتی میان دو طرف رابطه است و چون رابطه فقط می‌تواند میان دو چیز واقعی باشد وجود هر دو طرف لازم می‌آید. اما وجود لزوماً به معنای وجود انضمامی و عینی نیست. حال مطابق نظر برنتانو، اعمال و فعالیت‌های ذهنی معطوف به سوی یک ابژه‌اند. پس هیچ تصویری به‌عنوان یک عمل ذهن بدون ابژه و متعلق وجود ندارد. از طرف دیگر ما دارای تصورات ذهنی متناقضی هستیم که در عالم واقع ابژه‌ای منطبق بر آنها وجود ندارد مانند «مربع مدور»، یا تصورات ساختگی و جعلی از قبیل «اسب شاخدار». در نتیجه ما دارای تصوراتی شدیم که ابژه و متعلق ندارند! چگونه می‌توان این دو مطلب متناقض را با هم جمع کرد؟

از گفته‌های برنتانو در حل این معضل تلویحاً این گونه فهمیده می‌شود که وی اصطلاح «درون‌بودگی التفاتی» را مترادف با *in - esse* لاتینی به معنای «در - درون‌بودن» قرار می‌دهد که برای تعیین نحوه وجود عرض در جوهر مانند علم در انسان، و در معرفت‌شناسی برای نحوه وجود صورت در ذهن به کار می‌رفت. مراد برنتانو از اصطلاح مذکور این است که متعلق یک عمل آگاهی چیزی حال در آگاهی است، صرف نظر از این که چیزی واقعی خارج از آگاهی موجود باشد. برنتانو ابتدا ابژه التفاتی را چیزی غیر واقعی و غیر جوهری و دارای «عینیتی درونی»، مقیم در ذهن و دارای حلول ذهنی تصور می‌کرد که مابه‌ازایی در خارج ندارد و قائل بود که هر پدیدار ذهنی چیزی را به‌عنوان ابژه در خود دارد. این ابژه‌ها را برنتانو «ابژه‌های حال» یعنی درون‌ذهن، محتواها یا متضایف‌های التفاتی می‌نامد. مهم‌ترین خصیصه درون‌بودگی و حلولی یک ابژه حال، انفکاک‌ناپذیری آن از عمل و فعالیت ذهنی مطابق آن است و این معنایش آن است که یک ابژه حال «داخل» ذهن است که آن را عینیت حال (*immanent objectivity*) نامیده است. منظور او از عینیت حال، یک ابژه

قصد شده و التفات شده است که مندرج در عمل اندیشه و فکر است، لذا حیث التفاتی «دربارگی» (aboutness) ذهن و فکر است. به این معنا اگرچه یک ابژه التفات شده ممکن است دارای واقعیت خارجی و بالفعل نباشد، اما «درون - وجود» است؛ یعنی وجود دارد نه در خارج، بلکه در یک حالت ذهنی که به وسیله آن به عنوان محتوای درونی فکر و اندیشه، اندیشیده می‌شود. بدین ترتیب معنای «in» در اصطلاح «in - exsistence» به معنای «non» نیست، بلکه در معنای ظرفی و مفعول‌فیه به کار رفته است (Jacquette, 2004, p. 102).

برتنانو عمل ذهنی و متعلق آن را یک رابطه‌ای می‌داند که همبودی میان دو طرف برقرار نیست. لازمه رابطه واقعی وجود دو طرف است اما رابطه روانی این گونه نیست. در عمل اندیشیدن حتماً اندیشنده وجود دارد اما وجود متعلق اندیشه او یقینی نیست. پس در رابطه روانی وجود اندیشنده قطعاً لازم است و طرف دیگر یعنی متعلق اندیشه لزومی ندارد در واقعیت داده شود (Brentano, 2005, p. 272).

ماینونگ در کتاب *نظریه ابژه‌ها* تلاش می‌کند با بررسی ابژه‌های مختلف، به ابژه‌های آواره و بی‌خانمان بپردازد که علوم موجود آنها را رها کرده و مورد بحث قرار نمی‌دهند مانند کوه طلا یا دایره مربع. او بسیاری از انواع ابژه‌ها را «فرا تر از وجود یا عدم» از هم تمایز داد که هر کدام متعلق بالقوه آگاهی است اما به خودی خود یک ابژه و شیء است. در این جا تمرکز بیشتری بر انواع ابژه‌های قابل دسترس آگاهی دیده می‌شود (Smith, 2007, p. 201 & 311). ماینونگ در بررسی‌های خود ابتدا «وجود» را خصوصیت یک چیز در نظر می‌گیرد همانند رنگ که خصوصیت شیء است و سپس اقسام مختلف موجودات و ابژه‌ها را این گونه طبقه‌بندی می‌کند: (۱) ابژه‌های نظری (theoretical objects)، (۲) ابژه‌های عین‌گونه (Objective)، (۳) ابژه‌های ارزشی (objects of appraisal)، (۴) ابژه‌های آرزویی (Desiderative) (اسپیکلبرگ، ۱۳۹۱، ج ۱، ص ۱۷۲). برای ماینونگ ابژه‌های عین‌گونه مهم‌تر از بقیه بود زیرا با پیچیدگی خاص خود در یک گزاره اسمی بیان می‌شوند یا در فرضی مفروض و مقدر گرفته می‌شوند. در این ساختار اسمی «صادق یا

کاذب است که اتم‌ها وجود دارند»، صدق عبارت اسمی «که اتم‌ها وجود دارند» نه به خود اتم‌ها بلکه به وضعیت‌امور یعنی «که اتم‌ها وجود دارند» بازمی‌گردد. از نظر ماینونگ، این دسته از ابژه‌ها وجود واقعی و جسمانی مانند یک درخت، یک سیب و نظیر آن ندارند، بلکه برقرار و پابرجا هستند و تقرر دارند.^۱ بدین ترتیب ابژه‌های عدمی (negative objects) و ابژه‌های ممتنع (impossible objects) در جهان ابژه‌های عین‌گونه برقرار و ساکن‌اند و حتی می‌توان در احکام صادق یا کاذب به آن‌ها ارجاع داد (همانجا).

همان‌طور که ملاحظه شد این ماینونگ بود که بحث از اشیاء معدوم و ابژه‌های عدمی را به نحو مؤثر و واضح در فلسفه سده بیستم وارد کرده است، او نه تنها اشیاء و ابژه‌های ممکن غیربالفعل را برقرار و متقرر دانسته و نوعی از ثبوت را برایشان قائل است بلکه ابژه‌های ممتنع و متناقض را نیز از ثبوت و حالت تقرر (subsistence) برخوردار می‌داند (Marek, 2008).

هوسرل مسئله تصورات بدون ابژه و متعلق را در نوشته‌های خود مورد توجه قرار می‌دهد و با ذکر نظریه‌های دیگران و نقد آنها، به اظهار رأی خود می‌پردازد. او نخستین راه حل را به فهم متعارف مردم اسناد می‌دهد که مطابق آن تصور و حضور داشتن یک ابژه عبارت از داشتن یک تصویر ذهنی مطابق با آن می‌باشد. هر چند آن ابژه در عالم واقع موجود نباشد، با این حال ما به هنگام تصور آن، آگاه از تصویر ذهنی آن هستیم. پس در فهم متعارف تصویری که در واقعیت متعلقی ندارد، به یک معنا دارای متعلق است و آن «تصویر ذهنی» است. یعنی ابژه ناموجود از طریق تصویر ذهنی مورد عطف و التفات واقع می‌شود. بدینسان تفسیر برنتانو از حیث التفاتی به قوت خود باقی می‌ماند (Philips, 1987, p. 306).

۲. معادل آلمانی «پابرجا و برقرار بودن» که ماینونگ به کار برده است *bestehen* می‌باشد که مناسب‌ترین نام برای این نوع وجود ثانوی است (ر.ک: اسپیکلبرگ، ۱۳۹۱، ج ۱، ص ۱۷۳).

هوسرل این نظر را مردود می‌داند چرا که اولاً تصور یک ابژه ناموجود از طریق یک تصویر ذهنی توهم صرف است. زیرا در تأمل بر ادراک هیچ چیزی شبیه یک تصویر ذهنی نمی‌یابیم، حتی در تصورات غیرمستقیم (با واسطه) مانند تصورات مفهومی که همراه کاربرد زبانی است، غالباً هیچ تصویر ذهنی وجود ندارد و در خیلی موارد از قبیل کاربرد فرمول‌های پیچیده ریاضی، احضار تصاویر ذهنی‌شان غیرممکن است (Husserl, 1982, § 1, 2). ثانیاً نظریه تصویر ذهنی مشکل تصورات بی‌ابژه را حل نمی‌کند زیرا تصویر ذهنی خود ابژه‌ای خواهد بود که تصورات آن‌را نشانه رفته‌اند، و خاستگاه این تصویر ابژه‌ای است که درباره‌اش گاهی می‌گوییم که وجود ندارد؛ اما اگر وجود یک ابژه را انکار کنیم مطمئناً ابژه‌ای مورد التفات ماست که به نحو التفاتی آن‌را نشانه رفته‌ایم! پس نتیجه این نظریه دو برابر کردن جهان به «ابژه‌های واقعی» و «ابژه‌های التفاتی» یعنی همان تصاویر خواهد بود. بنابراین ابژه التفاتی (تصویر) باید اینهمان با ابژه واقعی باشد که اگر ابژه واقعی وجود نداشت ابژه التفاتی نیز وجود نخواهد داشت (Philips, 1987, p. 306).

نقطه ضعف دیگر نظریه تصویر ذهنی این است که تحلیل کافی و بسنده‌ای از چستی تصویر به دست نمی‌دهد. تجربه‌گرایان اغلب تصورات را به عنوان حضور صرف تصاویر در ذهن تلقی می‌کردند، اما چگونه ذهن معرفت می‌یابد که این تصاویر تصاویر چیزی هستند؟ آن‌گونه که هوسرل می‌گوید وجود یک تصویر، وصف واقعی یک ابژه نیست، مانند وجود قرمزی یا وجود منحنی. آیا ما علم داریم که ابژه حالاً با تقرر در یک تأمل، یک تصویر مشابه با ابژه واقعی در جهان است؟ البته این امری محال است زیرا مطابق با نظریه تصویر ذهنی، عمل تأمل به وسیله خود تصویر، یک تصور خواهد بود و در نتیجه تسلسلی الی غیرالنهاییه به دنبال دارد (Husserl, 1982, 5, §§ 11 - 20).

هوسرل به نحو دیگری نیز این نظریه را منتهی به تسلسل می‌داند زیرا تفسیر کردن چیزی به عنوان یک تصویر از چیزی دیگر، پیش‌فرضش این است که این چیز از قبل به طریقی به ما داده شده است. مثلاً اگر ادراک عبارت باشد از تفسیر کردن چیزی به عنوان

یک تصویر از ابژه ادراک شده، در این صورت هر عمل ادراک، عمل دیگری از ادراک را پیش فرض خواهد گرفت (Ibid).

راه حل دیگری که هوسرل آن را طرح کرده و سپس نقد می‌کند، نظریه تواردوسکی است. تواردوسکی برای حل مسئله بین «وجود حلولی و التفاتی» و «وجود حقیقی» تفاوت می‌گذارد، بدین نحو که هر تصویری دارای ابژه‌ای است که به صورت التفاتی موجود است اما وجود حقیقی فقط در موارد خاصی صادق است و حتی در این مورد هم وجود التفاتی و حلولی پیش فرض آن است (رشیدیان، ۱۳۸۴، ص ۲۴). توضیح این که نقطه آغاز تواردوسکی تفسیری خام از نظریه برنتانو درباره «ابژه حال» است که به موجب آن هر پدیدار ذهنی معطوف به یک ابژه حال است. بنابراین باید میان ابژه مستقل موجود در عالم واقع که تصور ما بدان معطوف است، و ابژه حال یا محتوا (یک شبه تصویر) تمایز قائل شویم. به عقیده او محتوا صرفاً محمل ابژه است. ابژه ضرورتاً چیزی بالفعل موجود در خارج نیست (همان، ص ۵۱). او می‌گوید که اینهمان دانستن ابژه و محتوای عمل ذهنی مورد تردید است؛ زیرا اولاً محتوای یک تصور بدون ابژه، حتماً وجود دارد در حالی که خود این ابژه موجود نیست، به این دلیل که بیانی مانند «مربع مدور» بی معنا نیست. ثانیاً ما اوصاف مدور و مربع بودن را به محتوای این عمل ذهنی نسبت نمی‌دهیم، چرا که اگر محتوا این اوصاف متناقض را داشته باشد دیگر وجود نخواهد داشت. در نتیجه تصوراتی مانند مربع مدور و کره طلا وجود دارد که هیچ متعلقی مطابق با آنها وجود ندارد. با این حال تواردوسکی می‌خواهد نظریه خود را که مطابق آن هر عمل ذهنی یک ابژه را از طریق یک محتوای حال حاضر می‌کند حفظ نماید. لذا او مجبور است تمایزی میان وجود ابژه (وجود خارجی) و وجود تصور شده‌اش (وجود ذهنی) در نظر بگیرد. او خلط طرفداران تصورات بدون ابژه را این می‌داند که «ناموجود» بودن یک ابژه را به جای وضعیت «تصور نشده‌اش» اشتباه گرفته‌اند؛ در حالی که هر تصور یک ابژه را حاضر می‌کند، اعم از این که آن ابژه وجود داشته باشد یا وجود نداشته باشد (Philips, 1987, p. 308).

هوسرل با انتقاد از نظر تواردوسکی دربارهٔ اینهمانی معنا با محتوای ذهنی (تصاویر ذهنی)، قائل است که تصاویر ذهنی، متعدد و متنوع‌اند در حالی که معنا واحد و یکسان باقی می‌ماند، و دیگر این که یک تصویر ذهنی ممکن است معانی متفاوتی را مجسم کند و تصاویر متعدد ممکن است معنای واحدی را مجسم نمایند (Husserl, 1982, 1, chapter 2).

به نظر می‌آید که منظور هوسرل از تصویر ذهنی و معنا غیر از مراد تواردوسکی از این دو اصطلاح باشد. مراد هوسرل از تصویر ذهنی صورت محسوسه و از معنا صور معقوله و ماهیات است. تواردوسکی برای اصطلاح تصویر ذهنی معادل *mental image* را به کار برده است و منظورش این است که برای حل مسئلهٔ تصورات بدون ابژه لازم است میان وجود التفاتی و وجود حقیقی تمایز قائل شد؛ یعنی هر تصور ابژه‌ای دارد که به نحو التفاتی وجود دارد، اما وجود حقیقی تنها در موارد خاصی صادق است. در واقع تلاش تواردوسکی مصروف این شد که بین محتوای حلولی (یا تصویر ذهنی) یک عمل ذهنی و ابژهٔ خارج از ذهن تمیز بگذارد. به عقیدهٔ وی آنچه در تصور نمودار می‌شود «محتوای» آن است؛ و آنچه از طریق تصور نمودار می‌شود «ابژه» آن است. محتوا فقط محمل ابژه است. تواردوسکی ابژه را بالضروره چیزی بالفعل موجود در خارج نمی‌دانست، بلکه عینیت التفاتی را که در هر عمل و فعالیت التفاتی وجود دارد از وجود ابژهٔ واقعی تفکیک کرد. بر این اساس مربع مدور را هر چند در واقعیت وجود ندارد باید ابژهٔ تصویری دانست که از معنایی برخوردار است و می‌تواند در شهود داده شود، هر چند این معنا متضمن اوصاف متناقض باشد (رشیدیان، ۱۳۸۴، ص ۵۱).

هوسرل از برداشت افراطی حلول‌گرایانهٔ (*immanentist*) تواردوسکی از مفهوم «محتوا» رضایتی نداشت. او تقسیم ابژه‌ها را به ابژهٔ التفاتی و ابژهٔ حقیقی نپذیرفت و عقیده داشت که دو قسم ابژه وجود ندارد؛ بلکه فقط دو نوع «تصور» وجود دارد. اصطلاح ابژه و ابژهٔ بالفعل مترادف‌اند زیرا از نظر هوسرل متعلق تصور نه ابژه، بلکه تنها معنایی (*Bedeutung*) است که در آن داده می‌شود. محتوای یک تصور نه یک ابژهٔ حلولی مانند

یک تصویر، بلکه معنای آن است (همان، ص ۲۵). بنابراین هوسرل ابژه حلولی تواردوسکی را عبارت از محتوای روان‌شناختی می‌داند که مورد قبول او نیست و «معنای مورد نظر خود را عبارت از «محتوا» یا «معنای ایدئال» (ماهوی) می‌داند. درست است که عمل آگاهی دارای یک محتوای روان‌شناختی است، اما از نظر هوسرل عمل روانی واقعی رویدادی متعلق به جهان طبیعی و موضوع قوانین روان‌بدنی است و محتوای آن هم جزئی اصیل از آن عمل روانی است و جدای از آن عمل بقایی ندارد. اما محتوا بی‌واسطه در خود عمل روانی درک نمی‌شود، بلکه به عقیده هوسرل فقط از طریق تأمل درباره عمل به دست می‌آید. مراد هوسرل اینهمانی «معنا» و «ایدئال بودن» آن است. مدلول محتوای روان‌شناختی، محتوای ایدئال و مثالی (ماهوی) است که ضامن وحدت ارجاع به این معناست؛ یعنی یک شخص بارها می‌تواند به این «معنا» رجوع کند یا این «معنا» در میان اشخاص مختلف مشترک باشد (همان، ص ۵۲).

ملاحظات انتقادی هوسرل در این موضع عموماً به هر فیلسوفی مربوط می‌شود که تمایز میان وجود واقعی و وجود التفاتی را به کار می‌برد. نقد کلی هوسرل این است که اصطلاح «وجود التفاتی» مبهم است. چون این نظریه که تصورات بدون ابژه معطوف به سوی ابژه‌هایی‌اند که صرفاً به نحو التفاتی وجود دارند، بیش از این معنا نمی‌دهد که در این تصورات ابژه‌ای حاضر و داده شده است. وارد کردن ایده «وجود التفاتی» تنها مسئله را در اصطلاح‌شناسی جدیدی بیان می‌کند و اشکال را به‌طور ظاهری برطرف می‌کند (Philips, 1987, p. 309).

اما راه حل خود هوسرل بر اساس تمایز بین دو نوع تصور است؛ یعنی تمایز میان تصورات بدون ابژه و تصوراتی که دارای یک ابژه واقعی‌اند که مربوط به روابط و نسب منطقی این تصورات با معانی دیگر می‌باشد. یک تصور بدون ابژه و متعلق ممکن است کارش تحقق موضوع در یک قضیه حقیقی سالبه باشد و تصویری که یک ابژه واقعی مطابق آن است، ممکن است کارش تحقق موضوع در یک قضیه موجبه باشد. اما بالاخره به چه معنا می‌توان گفت همه تصورات دارای ابژه و متعلق‌اند؟

به نظر هوسرل وجود یک ابژه، کانون تجمع اینهمانی‌های ممکن یا محمولات حقیقی است. بنابراین باید توضیح داد که چگونه تصورات بدون ابژه می‌توانند موضوع را در محمولات حقیقی تحقق ببخشند. با اشاره به مثالی در تبیین آن می‌گویید که این قضیه «زنئوس عالی‌ترین خدای المپوس است» صادق است، حتی اگر باور نداشته باشیم که زنئوس وجود دارد. چرا که ما این قضیه را با این قضیه مفروض تفسیر کرده‌ایم که «اگر اسطوره‌شناسی یونان صادق باشد، آنگاه زنئوس عالی‌ترین خدای المپوس است»؛ و به عبارت دیگر، اگر اسم «زنئوس» آن‌طور که یونانیان تصور می‌کردند، واقعاً اشاره به یک خدا دارد، این خدا عالی‌ترین خدای المپوس خواهد بود. هوسرل با استفاده از این مثال راه حل خود را به همه تصورات بدون ابژه تعمیم می‌دهد. در مورد همه این تصورات می‌توان گفت که آنها دارای یک ابژه هستند، همگی معطوف به یک ابژه‌اند که صرفاً به صورت التفاتی وجود دارد؛ زیرا این تصورات به شرط «مقدرالوجود بودن»، می‌توانند همان نقش را به عنوان تصوراتی که یک ابژه در واقعیت مطابق با آنهاست، متحقق نمایند (Ibid, p. 310). هوسرل در مقابله با تواردوسکی نتیجه می‌گیرد که در تصورات بدون ابژه، حیث التفاتی نمی‌تواند یک «رابطه» باشد زیرا وجود یک رابطه متضمن وجود طرف رابطه است. این مطلب یادآور اشکالی است که فیلسوفان اسلامی بر نظریه فخررازی که علم را «اضافه محض» می‌دانند، وارد کرده‌اند. چرا که اگر علم اضافه محض باشد، اضافه نسبتی است که نیاز به طرفین دارد، در این صورت درباره امور عدمی که در خارج وجودی ندارند و به قول هوسرل تصوراتی که بدون ابژه و متعلق خارجی‌اند، طرف دیگر اضافه محقق نیست تا علم که بنا به قول فخررازی اضافه محض است، حاصل شود. درست است که علم از یک سو به عالم و از سوی دیگر به معلوم بستگی دارد و در نتیجه نمی‌تواند بدون اضافه و نسبت تحقق پیدا کند، اما باید توجه داشت که حقیقت علم و آگاهی فقط یک نسبت نیست و نمی‌توان آن را تا سر حدّ یک مقوله عرضی تنزل داد، زیرا حقیقت علم فراتر از هر گونه اضافه و نسبت است.

اگر حیث التفاتی از دیدگاه هوسرل «رابطه» نیست، پس ماهیتش در سطح اعمال ذهنی چیست؟ از دیدگاه وی محتوای ابژکتیو اعمال ذهنی، چیزی است که معمولاً «معنا»ی بیانها می‌نامیم. در تقابل با محتوای روان‌شناسانه اعمال ذهنی، «معنا» یا «محتوای ابژکتیو» امری ایدئال (مثالی) خواهد بود. هوسرل از این دیدگاه دفاع می‌کند که معانی، ایده‌های افلاطونی یا انواع ایدئال هستند که توسط اعمال ذهنی نمونه‌سازی شده‌اند. جزء مقوم ذاتی اعمال ذهنی، یک معنای متفرد خواهد بود که دقیقاً از محتوای شهودی مانند تصاویر ذهنی و خیالی متمایز است (Husserl, 1982, 1, §§ 11-14; §§ 17-23).

هوسرل با تفسیر تصورات بدون ابژه به معنای ابژکتیو (یعنی در مفهوم معانی) این نتیجه را می‌گیرد که «معطوف بودن به یک ابژه» چیزی نیست جز صفت خاص معانی. التفات ابژکتیو یک رابطه نیست، بلکه صفت محتواسـت. برای تفسیر اصطلاحات «ابژه التفاتی» یا تجزیه و تحلیل ماهیت ابژه تصور شده، نیازی نیست که از حوزه معانی فراتر رویم. بدین ترتیب هوسرل چند جا تأکید می‌کند که حیث التفاتی یک رابطه نیست، بلکه خصوصیت ویژه اعمال ذهنی است و می‌گوید که ارجاع به ابژه، در «معنا» یا «محتوای ابژکتیو» قوام یافته است (Ibid, 5, §§ 10, 11, 21).

۴. تطبیق راه حل فلاسفه مسلمان با نظر هوسرل در معضل علم به معدومات و تصورات بدون ابژه

همان‌طور که قبلاً بحث شد از نظر ابن سینا در علم به معدومات آنچه طرف اضافه است، نه وجود خارجی و بالفعل امر معدوم است، بلکه محتوای آن است که از آن به «معنا» می‌توان یاد کرد. از دیدگاه وی معلوم حقیقی صورت منتقش در ذهن است و مطابق آن عبارت از معلوم بالعرض است (ابن سینا، بی تا، ص ۱۸۹). هوسرل نیز اشکال تصورات بدون متعلق را از طریق وساطت «معنا» حل می‌کند. در نظر او عبارت‌ها و بیان‌های زبانی، دال بر ابژه‌هایی هستند و این دلالت به وساطت «معنا» حاصل می‌شود. در این صورت ابژه‌ای که وجود خارجی دارد حیث التفاتی ذهن از طریق معنای موجود در فضای ذهن به آن ابژه خارجی معطوف است و اگر ابژه وجود خارجی نداشت، حیث التفاتی تنها به

همان معنای متفاهم و موجود در اذهان که وجودش مفروض و مقدر است، ارجاع و التفات دارد (Husserl, 1982, 1, § 15). مثالی که هوسرل در این زمینه ذکر می‌کند این است که اگر «اسطوره‌شناسی یونانیان صادق باشد، آنگاه زئوس عالی‌ترین خدای المپوس است»، یعنی معنای اسطوره‌ها در اذهان یونانیان مفروض و مقدر گرفته شده است و در نتیجه تصور زئوس به عنوان عالی‌ترین خدا، معطوف و متوجه به همان معنای مقدر است. از این گفته می‌توان چنین نتیجه گرفت که تصورات این چینی که دارای متعلق خارجی نیستند به شرط مقدرالوجود بودن، می‌توانند همان نقش را به عنوان تصوراتی که یک اژه در واقعیت مطابق با آنهاست، تحقق ببخشند.

به نظر می‌رسد این «معنا» که ابن‌سینا و هوسرل به آن اشاره دارند، از نگاه دیگری همان «ماهیت» است که در صفحه‌ی ذهن آدمی وجود دارد و در فلسفه‌ی اسلامی از آن تعبیر به «وجود ذهنی» کرده‌اند. به عبارت دیگر ماهیت حاصل در ذهن که مورد التفات و توجه ذهن و اعمال آن است، گاهی متلبس به لباس خارجیت است و گاهی فقط متلبس به لباس وجود ذهنی، مانند تصوراتی که امکان وجود خارجی دارند اما اکنون فقط متعلق ذهنی دارند همچون سیمرغ. اما تصوراتی که اصولاً متعلقشان در خارج ممنوع‌الوجود است مانند اجتماع نقیضین و شریک‌الباری، در این موارد «معنای» آنها در قالب «ماهیت» مورد التفات ذهن است.

در تقریر محقق لاهیجی از قضیه‌ی حقیقیه گفته شد که در آن محمول برای موضوعی است که اعم از محقق یا مقدر باشد. و لذا در قضایای حقیقیه حکم از جهت وجود خارجی بر موضوع حمل می‌شود، اعم از این که موضوع هرگز در خارج موجود نشود یا آن که همواره در خارج موجود باشد و یا این که بعضی از افراد آن محقق و برخی دیگر مفروض و مقدر باشند (لاهیجی، ۱۳۸۳، ج ۱، ص ۱۹۵). در تقریر ایشان چون موضوع قضایای حقیقیه اعم از محقق و مقدر است و تقدیر همان «فرض» است، پس آن شیء که در خارج وجود ندارد باید مفروض باشد و فرض همان وجود ذهنی است زیرا فرض نمی‌تواند اضافه به خارج باشد، زیرا در این وضع خارج که طرف اضافه است تحقق ندارد. هر چند در

هوسرل چیزی از قضیه حقیقیه و ذهن به چشم نمی‌خورد اما حیث‌التفاتی مورد نظر او در تصوراتی که متعلق در خارج ندارند، متوجه و معطوف به همان «فرض» است و این فرض چون اضافه‌ای به خارج ندارد، در وعاء دیگری به نام بین‌الذهانیت (intersubjectivity) تحقق دارد.

برهانی که از صدرالمألهین پیش‌تر بیان شد ناظر به این بود که فاعل ارادی به دنبال غایت خاصی است و غایت او در خارج محقق نیست ولی گونه‌ای از ثبوت و وجود را داراست که غیر از ثبوت و وجود خارجی است و این همان وجود ذهنی است (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۲۷۵). می‌توان گفت این برهان با قدری مسامحه در عبارات، مشتمل بر مضمون حیث‌التفاتی هوسرل است چرا که فاعل در نفس خود التفات به غایت فعل خود دارد که هنوز تحقق خارجی ندارد؛ یعنی این التفات و اضافه طرف لازم دارد و این طرف چون در خارج محقق نیست، پس در وعای دیگری مفروض گرفته می‌شود. غایت فعل گرچه در متعلق خارجی ندارد اما معدوم محض نیست، بلکه بهره و حظی از وجود دارد و فاعل ملتفت به همان حظّ از وجود است.

در نظر ملاصدرا در برخی از قضایا فرض محقق موضوع است و در تکمیل موضوع نقش دارد. این قضیه، قضیه شرطیه نیست زیرا در آن حمل محمول بر موضوع وجود دارد. قضایایی که در آن محمول در فرض تحقق موضوع بر آن حمل می‌شود، قضایای حملیه غیربینه نام دارد (همان، ص ۲۳۹). در این قضایا موضوع دارای طبیعت متحصلی در ذهن یا در خارج نیست، و ذهن در تقدیر و فرض تحقق موضوع برخی از محمولات را بر آن حمل می‌نماید.

با قطع نظر از مبانی متفاوت هوسرل و ملاصدرا، و بسترهای علمی و فرهنگی و روشهای خاص هر کدام، می‌توان گفت هوسرل نیز در تحلیل تصورات بدون ابژه، از نظر صورت مسئله تقریباً چیزی شبیه مطلب ملاصدرا مورد نظرش بوده است. در مثال هوسرل «ژئوس عالی‌ترین خدای المپوس است» موضوع از تحصیل و تحقیقی برخوردار نیست؛ لکن اذهان یونانیان بر اساس فرض اسطوره‌شناسی یونان باستان، وجودی فرضی برای آن موضوع در

نظر گرفته‌اند و با فرض تحصیل این موضوع در فضای متفاهم اذهان، که همان معناست، محمول «عالی‌ترین خدا» را بر آن حمل می‌کنند. هوسرل به کمک این مثال راه حل خود را به همه تصورات بدون ابژه تعمیم می‌دهد. در همه این تصورات می‌توان گفت که آنها دارای یک ابژه مفروض هستند که تحصیل و تحقق نداشته و فاقد مصداق واقعی است و حکایتی نسبت به خارج ندارد و به وساطت معنای موجود در بین‌الاذهانی به سوی آن ابژه مفروض نشانه رفته است.

نتیجه‌گیری

فیلسوفان در بحث علم که هویتی اضافی بین عالم و معلوم است با این مشکل مواجه شدند که امور معدوم و ممتنع که متعلق خارجی ندارند چگونه طرف اضافه علم واقع می‌شوند؟ صاحب‌نظران فلسفه اسلامی هر کدام به نوبه خود راه حلی ارائه نمودند.

در فلسفه غرب این مسئله تحت عنوان تصورات بدون ابژه مانند تصور عدم یا مربع مدور مطرح می‌شود. ابتدا بولتسانو و سپس برنتانو و شاگردانش همچون تواردوسکی، ماینونگ و هوسرل به طرح اشکال و راه حل خویش اقدام کردند. در میان ایشان هوسرل کسی بود که مسئله را مبسوط‌تر از بقیه بررسی می‌کند.

هوسرل مسئله تصورات بدون ابژه و متعلق را با نقش مهم «معنا» حل می‌کند. حیث‌التفاتی در این مورد ارجاع و عطف به یک معنا دارد و در واقع کلماتی که انسانها در محاورات خود به کار می‌برند و با التفات بیان شده‌اند، «معنا» را مجسم می‌کنند. از نظر هوسرل وساطت «معنا» در عطف و توجه به ابژه‌های ناموجود نقش بسزایی ایفا می‌کند. وقتی ابژه وجود خارجی ندارد، حیث‌التفاتی به معنای متفاهم و موجود در اذهان ارجاع و التفات دارد (حیث بین‌الاذهانیت).

فلاسفه اسلامی در بحثی که دارای تشابهات صوری با بحث هوسرل است، به اثبات وجود ذهنی پرداختند و برای ثبوت و حصول متعلق صورت‌های ذهنی بدون مصداق و عای دیگری غیر از خارج اثبات کردند به نام و عای ذهن. «دریای جیوه» مصداق و متعلق

خارجی ندارد اما معنای آن یا همان ماهیت آن در ذهن متلبس به وجود ذهنی شده است و از طریق وساطت معنای موجود در اذهان، اصحاب همان زبان در این موارد با یکدیگر تفاهم و هم‌زبانی برقرار می‌کنند. به نظر می‌رسد تا این اندازه می‌توان مقایسه و تشابه‌صوری میان نظر هوسرل و فلاسفه اسلامی مشاهده کرد، هر چند ماده و محتوای بحث و مبانی و غایات هر کدام متفاوت است.

در این میان نظریه صدرالمآلهین برای حل این مسئله از دقت و اتقان خاصی برخوردار بوده و تقریباً نظری بدیع به‌شمار می‌آید. همان‌طور که توضیحش گذشت، او برای عقل آدمی قدرت و خلاقیتی قائل است که می‌تواند امور معدوم و ممتنع را که هیچ متعلقی در خارج ندارند یا این که وجود متعلق و مصداق خارجی برایشان محال است، تصور نماید و حتی با فرض وجود برای آنها احکامی بر آنها حمل کند و اوصافی را به آنها نسبت دهد؛ یعنی ذهن با اضافه و التفات به آنها در وجود ذهنی‌شان، حکمی برای آنها صادر کند. بنابراین ذهن خلاقه انسان می‌تواند برای معدومات و ممتنعات، موضوع فرضی در نظر بگیرد و برای همان موضوع فرضی حکم صادر کرده و وصفی را بدان اسناد دهد. در یک تشابه‌صوری می‌توان دید که هوسرل نیز به همین موضوع مفروض در اذهان قائل است و به وساطت معنای آن موضوع مفروض، قضیه‌ای ساخته می‌شود و حکمی صادر می‌گردد مانند زئوس که معنای مفروضش در اذهان یونانیان هست و با فرض حصول و حضور این موضوع در فضای اذهان و التفات آگاهی و ذهن به سوی آن، محمول و وصف «عالی‌ترین خدا» را بر آن حمل می‌کنند.

منابع

- ابن سینا، حسین بن عبدالله، (۱۴۰۴ق)، *الشفاء، الهیات*، تصحیح سعید زاید، قم، مکتبه آیت الله مرعشی.
- _____، (بی تا)، *التعلیقات*، تحقیق عبدالرحمن بدوی، قم، مکتب الاعلام الاسلامی.
- اسپیکلبرگ، هربرت، (۱۳۹۱ش)، *جنبش پدیدارشناسی*، ترجمه مسعود علیا، چاپ اول، تهران، انتشارات مینوی خرد.
- بهمنیاربن مرزبان، (۱۳۷۵ش)، *التحصیل*، تصحیح و تعلیق مرتضی مطهری، چاپ دوم، تهران، انتشارات دانشگاه تهران.
- جوادی آملی، عبدالله، (۱۳۷۵ش)، *رحیق مختم*، شرح حکمت متعالیه، چاپ اول، قم، انتشارات اسراء.
- رشیدیان، عبدالکریم، (۱۳۸۴ش)، *هوسرل در متن آثارش*، چاپ اول، تهران، نشر نی.
- سبزواری، مولی هادی، (۱۳۶۹ش)، *شرح المنظومه*، تعلیقه حسن زاده آملی، و تحقیق مسعودطالبی، چاپ اول، تهران، نشر ناب.
- شعرانی، ابوالحسن، (۱۳۵۱ش)، *شرح تجرید الاعتقاد*، تهران، انتشارات اسلامیه.
- صدر المتألهین شیرازی، محمد بن ابراهیم، (۱۹۸۱م)، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة*، چاپ سوم، بیروت، دارالاحیاء التراث العربی.
- _____، (۱۳۸۷ش)، *سه رساله فلسفی*، مقدمه و تعلیق سیدجلال الدین آشتیانی، چاپ سوم، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.
- _____، (۱۳۶۰ش)، *الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه*، تصحیح و تعلیقه سیدجلال الدین آشتیانی، مشهد، مرکز الجامعی للنشر.
- _____، (۱۳۶۳ش)، *مفاتیح الغیب*، چاپ اول، تهران، موسسه تحقیقات فرهنگی.
- طباطبایی، سید محمد حسین، (۱۳۷۵ش)، *اصول فلسفه و روش رئالیسم*، مقدمه و پاورقی مرتضی مطهری، چاپ نهم، تهران، انتشارات صدرا.

- طوسی، خواجه نصیرالدین، (۱۴۰۵ق)، *تلخیص المحصل*، چاپ دوم، بیروت، دارالاضواء.
- لاهیجی، عبدالرزاق، (۱۳۸۳ش)، *شوارق الالهام فی شرح تجرید الکلام*، تقدیم و اشراف جعفر سبحانی، تحقیق اکبر اسد علی زاده، چاپ اول، قم، انتشارات مؤسسه امام صادق (ع).
- لیوتار، ژان فرانسوا، (۱۳۸۴ش)، *پدیده شناسی*، ترجمه عبدالکریم رشیدیان، چاپ دوم، تهران، نشر نی.
- هوسرل، ادmond، (۱۳۸۷ش)، *درآمدی بر پژوهش های منطقی*، ترجمه محمدرضا قربانی، چاپ اول، تهران، انتشارات فرهنگ صبا.
- Brentano, Franz,(2005), *Psychology from an Empirical Standpoint*, trns. Antos C. Rancurello, D.B.Terrell, and Linda L.McAlister, Routledge, London & New York.
- Husserl, Edmund,(1982), *Logical Investigation*, trns. J.A.Findly, Routledge & Kegan Paul, London and Henly Humanities press Inc, New Jersey.
- Jacquette,Dale,(2004), *Brentano's concept of intentionality*, in: *The Cambridge Companion to Brentano*, Cambridge university press.
- Marek,J,(2008), *Alexius Meinong*, in: *The Stanford Encyclopedia of Philisophy*, Stanford.
- Philips,Herman,(1987), *The concept of intentionality*, in: *Philosophy Research Archives.*, www. Philpapers. Org.
- Smith,David Woodruff,(2007), *Husserl*, Routledge, London and New York.