

تبیین دیدگاه علامه طباطبایی درباره حیط التفاتی محتوا بر اساس مبانی فلسفی ایشان

حسین اسفندیار^۱

زهرا نجفی^۲

مهدی ذاکری^۳

چکیده

حیط التفاتی به عنوان مفهومی محوری در فلسفه ذهن، در کانون گفتگوهای فلسفی قرار دارد. چگونگی امکان حیط التفاتی و نیز نحوه تعیین محتوای ذهنی از مسائل مهم حیط التفاتی است و تبیین آن مبتنی بر مبانی مختلف فلسفی تفاوت می کند. تاکنون تحقیق درخوری درباره حیط التفاتی محتوا از منظر فلسفه اسلامی خصوصاً به قرائت معاصر آن صورت نگرفته است. به دلیل قرابت مفهوم حیط التفاتی با مفاهیم «وجود ذهنی» و «علم»، می توان این مفهوم را در سیاق فلسفه صدرایی با قرائت علامه طباطبایی مطرح کرد و لذا برای نخستین بار در این مقاله نشان داده شده است که می توان با طرح این مفهوم و مسائل مربوط به آن و استنتاج مبانی فلسفی علامه طباطبایی، پاسخی نو برای مسأله امکان حیط

❖ تاریخ دریافت: ۹۸/۲/۱۶؛ تاریخ پذیرش: ۹۸/۶/۱۱

۱. کارشناس ارشد فلسفه دانشگاه تهران (نویسنده مسئول)، h.esfandiar93@ut.ac.ir

۲. سطح سه فلسفه و کلام اسلامی، Za.najafi.1396@gmail.com

۳. دانشیار فلسفه دانشگاه تهران، Zaker@ut.ac.ir



التفاتی و تعین محتوای ذهنی جست. به طور خلاصه باید گفت کاشفیت ذاتی علم و مجرد آن پاسخگوی امکان حیث التفاتی مفاهیم ذهنی ما بوده و محتوای ذهنی، با توجه به نحوه انتزاع خاص هر علم حصولی از واقعیت محکی خود، متعین می گردد و به تعبیر دیگر محکی هر مفهوم و گزاره‌ای، محتوای آن را متعین و مشخص می کند.

واژگان کلیدی: حیث التفاتی، تعین محتوا، علم، وجود ذهنی، علامه طباطبایی

مقدمه

در فلسفه ذهن، افکار و حالات ذهنی ما با دو ویژگی کیفیت پدیداری (Qualia) و حیت التفاتی (Intentionality) شناخته می‌شوند^۱ (Jacquette, 2009, p:195). حیت التفاتی، رابطه‌ی انتزاعیِ دربارگی است که در آن افکار به‌سوی ایزه‌ای التفاتی، نشانه رفته‌اند. (Ibid) برخی از فیلسوفان ذهن معاصر که قائل به حذف‌گرایی یا تحویل‌گرایی هستند، این دو ویژگی اساسی را در نهایت انکار می‌کنند (Ibid). اما بنا بر اینکه این دو ویژگی اصیل و متعلق به امور ذهنی ما باشند، درباره امکان، چگونگی و ارتباط آن‌ها سؤال خواهد شد. حیت التفاتی به‌مثابه ویژگی مهم ذهن، در کانون گفتگوی فلسفی فلسفه ذهن قرار دارد؛ و سابقه پژوهش درباره این مفهوم-در فلسفه ذهن- به حداقل نیم‌قرن پیش بازمی‌گردد و افرادی چون جان سرل، فودور، پاتم و دیگران آن را وارد فلسفه ذهن کردند.

مسأله روی آوردن‌گی بعد از مسأله آگاهی دومین مسأله دشوار در فلسفه ذهن است و از جنبه‌های مختلف مورد بررسی قرار گرفته است. در واقع این مسأله روی دیگر مسأله‌ی آگاهی است. درست همان‌طور که فهم اینکه چطور ممکن است مقداری ماده داخل جمجمه ما آگاه باشد یا فعل و انفعالاتش آگاهی را ایجاد کند؛ بی‌اندازه دشوار است، دشوار بتوان تصور کرد که ماده درون جمجمه به چیزی ارجاع دهد یا درباره چیزی در جهانی بیرون از خودش باشد، یا از فعل و انفعالاتش چنین ارجاعی پدید آید. در مقابل دیدگاهی که معتقد به طبیعی‌سازی حیت التفاتی و مادی‌گرایی آگاهی است، دیدگاه مدرسیان قرون وسطی، دکارت و فیلسوفان اسلامی قرار دارد که آگاهی و صور ذهنی را اموری مجرد از ماده دانسته‌اند. مدرسیان و فیلسوفان اسلامی هر یک به زبان خود، برای صور ذهنی خاصیت التفاتی بودن-حیثیت مقیسیست- را اثبات می‌نمایند و آن را ذاتی صور ذهنی می‌دانند.

۱. برای اطلاع بیشتر از چستی کیفیت پدیداری و رابطه آن با حیت التفاتی؛ نک:

Michael Tye, New troubles for the qualia freak, in philosophy of mind, 2007, 303-319.

بر این اساس مسأله این نوشتار به دو سؤال عمده تفکیک می‌شود:

۱. روی آوردگی و التفات بر اساس اینکه علم حقیقتی مجرد از ماده باشد چگونه ممکن است؟
۲. محتوای حالات التفاتی ما چگونه تعیین می‌شوند؟ به تعبیر دیگر چگونه آگاهی‌های ما به چیز خاصی در فراسوی خود ارجاع می‌دهند؟

به عبارت دیگر سؤال اصلی این مقاله، درباره امکان حیث التفاتی و سپس تعیین یافتگی آن (واجد محتوای بخصوص بودن) است. برای نخستین بار نویسنده در این مقاله کوشیده است با بررسی نظریات فلسفی علامه طباطبایی و با توجه به مبانی قویم ایشان، پاسخی نو برای این مسأله جستجو کند، این پاسخ هرچند به رویکرد نظریات علی محتوای نزدیک است، اما از جنبه‌های متعددی با آن‌ها تفاوت می‌کند که مهم‌ترین آن در فرو نکاستن حیث التفاتی به ویژگی طبیعی و فیزیکی ذهن است- رویکردی که همه نظریات علی محتوای سعی در چنین تحویلی دارند- حیث التفاتی، ویژگی بارز «علم» و «آگاهی» به‌عنوان حقیقتی مجرد از ماده است و با ویژگی‌های فیزیکی و طبیعی تناسبی ندارد.

۱. مفهوم حیث التفاتی (internationality)

مفهوم حیث التفاتی از مهم‌ترین مفاهیم مطرح فلسفه ذهن است. این مفهوم ویژگی غیر فیزیکی از ذهن را توضیح می‌دهد و اساس نقد رویکردهای حذف‌گرا و تحویل‌گرای ماتریالیستی را فراهم می‌کند. اهمیت این مفهوم تا بدان جاست که برنتانو آن را به‌عنوان ملاک ذهنیت امور ذهنی مطرح کرده است (Brentano, 1995, p: 92). در فلسفه ذهن معاصر، از مفهوم «حیث التفاتی» برای توضیح ویژگی اساسی ذهن استفاده می‌شود که بر اساس آن حالات ذهنی معطوف به چیزی یا درباره چیزی هستند (Hickerson, 2007, p: 1). مثلاً هنگامی که من باور دارم رستم و سهراب با یکدیگر جنگیده‌اند، باور من درباره جنگ رستم و سهراب است. یا هنگامی که تصمیم می‌گیرم در انتخابات ریاست جمهوری امسال شرکت کنم، تصمیم من درباره شرکت در انتخابات است. حیث

التفاتی از ویژگی‌های اصلی آگاهی است. به تعبیر هوسرل آگاهی همواره آگاهی از چیزی است یعنی به سمت چیزی نشانه رفتن است. در آثار متقدمین از حکما نظیر افلاطون و ارسطو این اصطلاح صراحتاً دیده نمی‌شود و نخست این اصطلاح توسط مدرسین قرون وسطی بکار رفته و بعدها توسط برنتانو-فیلسوف و روانشناس قرن نوزدهم- و شاگردانش مورداستفاده و موشکافی‌های دقیق قرار گرفته است. از نظر برنتانو حیث التفاتی ویژگی اصلی امور ذهنی و آگاهی ماست که آن‌ها را از امور فیزیکی متمایز می‌کند (Brentano, 1995, p: 90-92). ویژگی التفاتی ذهن باعث می‌شود تا ما بتوانیم بازنمودهایی درباره جهان داشته باشیم و افکار ما دارای محتوا و نشان‌دهنده عالم واقع باشند. این ویژگی توانایی را برای ذهن ایجاد می‌کند که حتی می‌تواند به چیزهایی که وجود ندارند هم فکر کند (Zalta, 1988, p: 10). به‌طور خلاصه و به عبارت ساده، حیث التفاتی ویژگی است که داشتن دانش درباره جهان را برای ما ممکن می‌سازد (kim, 2010, p: 17).

۲. محتوای ذهنی (Mental Content) و حیث التفاتی

محتوا آن چیزی است که بازنمود ذهنی ما آن را بازمی‌نمایاند (Mandik, 2010, p: 31). مثلاً وقتی که مفهوم کلی یا تجربه‌ای حسی دارم آن مفهوم یا تجربه دارای محتواست به این معنا که شامل موقعیت ذهنی التفاتی است که امری را بازنمایی می‌کند. به تعبیر دیگر آنچه حالات ذهنی ما درباره آن هستند «محتوا» نامیده می‌شود. بازنمودهای ذهنی (Mental representation) از جمله حالات ذهنی واجد محتوا هستند. فکرها، باورها، میل‌ها، امیدها و ترس‌های ما درباره چیزی هستند. مثلاً فکر درباره اینکه «حسن اینجاست» یا باور به اینکه «فردا باران می‌بارد» و...

مسائل فلسفی گوناگونی درباره محتوا وجود دارند، از جمله اینکه آیا محتوا قابل تبیین فیزیکی است یا خیر؟ به تعبیر دیگر آیا محتوای ذهنی را با یک امر فیزیکی می‌توان یکسان گرفت یا اینکه اساساً امری غیر فیزیکی است و تبیین فیزیکی آن امکان ندارد؟

مسئله دیگر اینکه محتوای خاص یک حالت ذهنی چطور متعین می‌شود؟ چرا باید فلان فکر خاص واجد محتوای خاصی باشد و به چیز خاصی ارجاع دهد؟ به نظر می‌رسد این دو سؤال به یکدیگر مرتبط باشند زیرا هر تبیینی درباره محتوا، تبیینی درباره چگونگی تعین محتوا نیز خواهد بود.

درباره محتوای ذهنی، تئوری‌هایی که درباره طبیعت محتوای ذهنی، بحث می‌کنند؛ تئوری‌های محتوا نامیده می‌شوند (Content theories). و به دنبال توضیح این نکته‌اند که چطور یک حالت ذهنی التفاتی می‌تواند درباره چیزی باشد (Ibid). عموماً تئوری‌های معاصر محتوا، طبیعی گرا هستند یعنی در تلاش‌اند تا محتوای ذهنی و حیث التفاتی آن را بر اساس عناصر طبیعی و فیزیکیال تبیین نمایند.

با این توضیح ارتباط حیث التفاتی و محتوای ذهنی نیز مشخص می‌شود، در این نوشتار تلاش شده است تا سؤال از «امکان حیث التفاتی» پاسخ داده شود و نیز مسئله کیفیت تعین محتوای ذهنی را از منظر علامه طباطبایی را تبیین گردد. این دو سؤال از آن رو مهم‌اند که بخش عمده‌ای از تلاش‌های فلسفی در حیطه فلسفه ذهن معاصر را به خود اختصاص داده چنانکه در آثار فیلسوفانی چون فودور، درتسکی، میلیکان و دیگران مشاهده می‌شود (Fodor, 1987, P: 97 و Millikan, 2009, P: 394).

۳. ذهن (Mind)

یکی از بنیادی‌ترین تمایزهایی که می‌توان برای شناسایی انواع موجودات قائل شد «ذهنمندی» (دارای ذهن بودن) و فقدان ذهنمندی است (جیگون کیم، ۱۳۹۳، ۳۴). اصطلاح «mentality» دقیقاً برای اشاره به همین منظور به موجوداتی (نظیر حیوانات و انسان‌ها) اطلاق می‌شود که دارای حالاتی نظیر خشم، درد، لذت و... بوده یا واجد ادراکات (ادراکات حسی)، مفاهیم و گرایش‌های گزاره می‌باشند. این حالات در مقابل حالات و اوصاف فیزیکی قرار می‌گیرند که بر اساس فیزیک قابل توضیح‌اند؛ بنابراین ذهنمندی به معنای توانایی احساس، فکر کردن و داشتن حالات ذهنی است (لو، ۱۳۸۹، ۶). بر این اساس فلسفه‌ی ذهن کنکاش فلسفی اشیای ذهنمند است از آن حیث که

ذهنمند هستند. (همان) البته در فلسفه ذهن، مفهوم «ذهن» گاهی به عنوان جوهری مجزا از بدن لحاظ می‌گردد (خصوصاً در تقریرهای دوگانه‌انگاری جوهری) (جیگون کیم، ۱۳۹۳، ۳۶-۴۰). هرچند این رویکرد به مفهوم ذهن موردانتقاد اکثر فیزیکیالیست‌ها است؛ بنابراین مقصود از امر ذهنی یا حالت ذهنی چیزی است که صفت انسان یا هر موجود آگاه دیگری بوده و واجد خصوصیات اساسی ذهنی چون کیفیت پدیداری یا حیث التفاتی است و در وهله اول با فیزیک قابل توضیح نیست. «ذهن داشتن» ممکن است صرفاً ویژگی یا ظرفیتی تلقی شود که تنها انسان‌ها و برخی حیوانات متکامل دارای آن هستند. گفتن اینکه چیزی «ذهن دارد» به معنای طبقه‌بندی آن به صورت نوع خاصی از اشیا است که توانایی برخی رفتارها و کارکردها (احساس، ادراک، حافظه، یادگیری، استدلال، آگاهی، عمل و...) را دارد (همان، ۴۲).

امر ذهنی در نهایت ممکن است به فیزیک تحویل رود یا توضیحی فیزیکی پیدا کند یا آنکه ویژگی سطح بالاتر فیزیکی در برخی ارگانیسم‌های زنده باشد یا حتی نهایتاً ویژگی مغایر با ویژگی‌های فیزیکی باشد.

آنچه در سیاق فلسفه ذهن رایج است، تقابل میان امر فیزیکی و ذهنی است نه خارجی و ذهنی و اگر هم از خارج یا عالم خارج سخنی گفته شود معمولاً مقصود عالم طبیعت و ماده است که مبتنی بر قوانین و عناصر بنیادین فیزیکی است؛ اما مفهوم «ذهن» در فلسفه اسلامی غالباً با رویکردی ویژه تلقی می‌گردد و نه همان نفس که به عنوان حیثیتی از حیثیات دوگانه وجود (در تقسیمات دوگانه وجود) در نظر گرفته می‌شود. لذا می‌بایست به تلقی فیلسوفان اسلامی از «ذهن» و «وجود ذهنی» پردازیم تا تفاوت در دیدگاه و رویکردها به «ذهن» در دو سنت فلسفی (فلسفه ذهن و فلسفه اسلامی) روشن گردد:

۳-۱. ذهن در فلسفه اسلامی

وجود در تقسیمی اولیه به ذهنی و خارجی تقسیم می‌گردد (صدرالمآلهین، 1981، ج ۱، ۲۶۳). وجود ذهنی در مقابل وجود خارجی است. وجود ذهنی نحوه‌ای از وجود شیء

است که آثار مطلوب و متوقع شیء، بر آن مترتب نمی‌شود؛ در مقابل وجود خارجی که آثار متوقع از آن صادر می‌شود. وجود ذهنی البته امری قیاسی است، یعنی این وجود در قیاس با وجود خارجی که از آن حکایت می‌کند، فاقد آثار آن است هرچند خود فی‌نفسه دارای آثار باشد و طرد عدم از خود کند که از این حیث وجودی خارجی است (طباطبایی، بی تا ۱۷ و ۲۵۶). بنابراین حیثیت مقیسیت *إلی الخارج*، ذاتی وجود ذهنی دانسته شده و بر اساس آن شأن وجود ذهنی حکایت از ماوراء است بدون ترتب آثار آن. پس هر وجود ذهنی لزوماً از «امری» (محقق یا مقدر و مفروض) حکایت می‌کند.

بر این اساس معنای ذهن، ظرف برای ادراکات نیست و مقصود از ذهنی هم امر موجود در مغز یا سر یا ظرفی مجرد از ماده بنام ذهن نیست. بلکه همان‌طور که «خارج و وجود خارجی» عین هم هستند و خارج را وجودات خارجی می‌سازد و وقتی گفته می‌شود این شیء در خارج موجود است مراد این نیست که خارج ظرفی است برای اشیاء و موجودی در کنار آن‌ها، بلکه حقیقتاً خارج چیزی نیست جز همین موجودات (سبزواری، ۱۳۶۹، ج ۲، ۱۵۰). بر همین اساس وقتی سخن از ذهن به میان می‌آید مقصود همین حیثیت حکایتگری است که صور ذهنی از آن برخوردارند؛ بنابراین وجود ذهنی در مقابل خارجی، موجودی است دارای حیثیت مقیسیت *الی الخارج* و بر این اساس شأن وجود ذهنی حکایت از ماوراء است بدون ترتب آثار آن.

از همین جا حیثیت خارجی نیز مشخص می‌شود که به معنای بیرون از حیطه وجود انسان (بیرون از بدن یا نفس) نیست؛ بلکه به معنای حیثیتی است که آثار متوقع بر آن مترتب می‌شود. بر این اساس امری درون نفس می‌تواند خارجی باشد (مثلاً دردی که ما حس می‌کنیم) و به‌صرف وجود درون-بود آن یا قسمی از ادراکات بودن، نمی‌توان حکم به ذهنی بودن آن کرد.

۴. علم و وجود ذهنی در فلسفه اسلامی و ارتباط آن با «حیث التفاتی»

شاید یکی از آشکارترین مفاهیم برای ما مفهوم «علم» است. علم همان کشف و آشکارگی است؛ هنگامی که می‌گوییم من به فلان مطلب علم دارم، یعنی آن مطلب برای

من آشکار و مکشوف است. تبیین حقیقت علم و فرایند پیدا شدن علم در انسان، از مهم‌ترین چالش‌های دستگاه‌ها و مکاتب فلسفی است. حال سؤال مطرح این است که چه ارتباطی میان «علم» و مسأله حیث التفاتی وجود دارد؟

باید توجه کرد عنوان حیث التفاتی در فلسفه اسلامی مطرح نشده است؛ اما در بحث وجود ذهنی و نیز بحث علم، از وجود و تحقق صور علمی در عرصه ذهن و کیفیت و چگونگی کاشفیت آن‌ها از خارج بحث شده و نیز به ذات الإضافة بودن آن-التفاتی بودن- اشاره شده است (شاکری، ۱۳۸۹، ۲۷). فلاسفه اسلامی در بحث از مسائل عامه وجود، وجود را به ذهنی و خارجی تقسیم می‌کنند. غرض آن‌ها از طرح وجود ذهنی تبیین ماهیت علم است و اینکه علم اضافه به مدرك یا شیخ آن نیست. علم کیف نفسانی است و درعین حال همان ماهیت امر خارجی است. انسان از طریق «معنا» یا «مفهوم» امر خارجی به وجود خارجی التفات و توجه دارد. از عبارت ابن سینا در تعلیقات برمی‌آید که ذهن دارای ویژگی معطوف بودن به چیزی است چه آن بالفعل در خارج موجود باشد و یا بالفعل وجود نباشد. (ابن سینا، ۱۴۰۴، ۹۵) از همین منظر مسأله وجود ذهنی که در واقع حیثیت مقیسیست صور علمی ما به امر خارجی است (طباطبایی، بی تا ج ۱، ۲۶۴)، به حیث التفاتی پیوند می‌یابد.

۵. تبیین حیث التفاتی از منظر علامه طباطبایی

بر اساس چند گام مبتنی بر مبانی و نظریات علامه طباطبایی می‌توان تبیین ایشان درباره حیث التفاتی را استنباط کرد:

۵-۱. نظریه وجود ذهنی

فیلسوفان مسلمان با تفکیک وجود ذهنی و خارجی، بخش مهمی از مسائل و معضلات هستی‌شناسی علم را حل می‌کنند؛ بنابراین این بحث از مباحث بسیار مهم فلسفه اسلامی تلقی می‌شود (مطهری، ۱۳۶۴، ج ۱، ۱۶۱). ابتدا باید به تبیین دو دسته مفهوم «ذهنی-خارجی» و «حکایت» پردازیم:

الف) ذهنی و خارجی

وجود ذهنی در مقابل وجود خارجی است و مقصود از آن عبارت است از نحوه از وجود شیء که آثار مطلوب و متوقف بر آن مترتب نمی‌شود، در مقابل وجود خارجی که آثار متوقع از آن صادر می‌شود. وجود ذهنی وجودی قیاسی است، یعنی این وجود در قیاس با وجود خارجی که از آن حکایت می‌کند، فاقد آثار آن است هرچند خود فی‌نفسه دارای آثار باشد؛ بنابراین وجود ذهنی حیثیت مقیسیت به خارج و حکایتگری است و این حکایتگری ویژگی ذاتی آن است.

ب) حکایت

حکایت در لغت به معنای گفتن و بیان حادثه به کار می‌رود، گاهی هم به خود قصه و داستان که بیان می‌شود، حکایت گفته می‌شود (نیازی، ۱۳۸۷، ۱۵۰).

حکایت مورد بحث ما حکایت مفاهیم و صور ذهنی است. حکایت در این مورد به معنای نشان دادن و گزارش دادن و نمایاندن به وسیله مفهوم ذهنی است. ذهن انسان دائماً تصویرسازی و مفهوم‌گیری کرده و با این کار از یافته‌های درونی و بیرونی خود حکایت می‌کند. ویژگی ذهن آن است که هنگامی که با واقعیتی متصل و با آن مواجه شود، با قوه ویژه‌ای از آن مفهوم‌گیری کرده و تصویربرداری می‌کند (نیازی، ۱۳۸۷، ۱۵۰).

حکایت خود شامل دو نوع حکایت ذاتی و قراردادی می‌شود. مقصود از حکایت ذاتی آن است که ذات شیء حاکی به گونه ایست که خاصیت حکایت و آیینگی دارد به تعبیر دیگر ذات او آینه و نمایانگر غیر است نه اینکه این حکایت بسته به قرارداد ما باشد یا مجازاً به آن استناد پیدا کند (حکایت ذاتی نظیر حکایات مفاهیم ذهنی از محکی خود).

در مقابل حکایت قراردادی است نظیر حکایت الفاظ، حروف، علائم ریاضی، تابلوها... این حکایات قراردادی و مبتنی بر قراردادهایی است که بین انسان‌ها اعتبار شده است. گرچه الفاظ با وضع و قرارداد مفاهیم را نشان می‌دهند ولی حکایت مفاهیم از معانی خود ذاتی است. تفکیک این دو نوع حکایت بسیار مهم است و باعث می‌شود ما

مفاهیم ذهنی را صرفاً «نماد» حقایق ندانیم^۱.

۵-۱-۱. تقریر نظریه وجود ذهنی

گفتیم که از تقسیمات اولیه موجود بماهو موجود تقسیم آن به ذهنی و خارجی است. علامه طباطبایی در توضیح وجود ذهنی و خارجی می گوید:

«فقد تحصل أن للماهیات وجوداً ذهنياً لا ترتب علیها فیه الآثار كما أن لها وجوداً خارجياً ترتب علیها فیه الآثار و تبین بذلک انقسام الموجود إلى خارجی و ذهنی.» (طباطبایی، بی تا، ۳۵)

وجود ذهنی و خارجی در ماهیت متحدند و دو گونه وجود یک شیء هستند؛ یعنی یک ماهیت در دو موطن ذهن و خارج موجود می شود. این دیدگاه البته مبتنی است بر اصالت وجود و نتایج آن که طبق آن وجود اصیل و عین حیثیت ترتب آثار است. چنانچه ماهیت نسبت به ترتب آثار و عدم آن، متساوی النسبه است. از این رو با حفظ ذات و حقیقت می تواند در دو موطن موجود شود.

۵-۱-۲. چیستی وجود ذهنی و علم

هنگامی که علم به اشیاء پیدا می کنیم، ماهیت آن ها به وجود ذهنی نزد ما محقق می شود. یعنی ماهیتی که به نحو دیگری از تحقق موجود شده و فاقد آثار متوقع خارجی است. همین وجود ذهنی از حیث فی نفسه دارای آثار خاص خود باشد و علم نامیده می شود. به طور مثال صورت ذهنی انسان از آن حیث که آثار انسان خارجی را ندارد وجود ذهنی تهی از آثار است. وجود ذهنی البته مندرج تحت هیچ مقوله ای نیست زیرا در اندراج علاوه بر صدق حدّ شی، ترتب آثار خارجی نیز ملاک است و چون وجود ذهنی در لحاظ

۱. حکایتی که درباره مفاهیم و صور علمی گفته می شود صرف نمایان گری است و با حکایت تصدیقی که مستلزم حکم و صدق و کذب است تفاوت دارد. عدم توجه به این تفاوت موجب بدفهمی هایی شده است نک: احمدعلی نیازی، ۱۳۸۷، «مسئله وجود ذهنی و ارزش شناخت از دیدگاه ابن سینا، شیخ اشراق، ملاصدرا، علامه طباطبایی، شهید مطهری، استاد جوادی آملی و استاد مصباح یزدی».

مقیسیت فاقد آثار است، بنابراین تحت هیچ مقوله‌ای مندرج نیست (طباطبایی، بی تا ۳۶). بر همین اساس گفته می‌شود: «ماهیت ذهنی-ماهیت موجود به وجود ذهنی-تنها از مفهوم مقوله بهره‌مند است نه بیشتر» یعنی انسان ذهنی تنها مفهوم انسان است (انسان به حمل اولی است) نه مصداق انسان.

به‌طور خلاصه مفاد نظریه وجود ذهنی بنا بر ادعای حکما این است که در فرایند علم به واقعیت، ماهیت امور درک می‌شود منتها با نحوه دیگری از وجود (وجود فاقد آثار=ذهنی) برای ما حاصل می‌شود؛ یعنی علم حصولی ما به خارج، علم ما به ماهیات اشیاست و میان ذهن و عین اتحاد ماهوی برقرار است (طباطبایی، بی تا، ۳۴).

۵-۲. کاشفیت ذاتی علم

علامه معتقد است: واقعیت علم واقعی نشان دهنده و بیرون‌نما- کاشف از خارج- است بنابراین، فرض علمی که کاشف و بیرون‌نما نباشد، فرضی است محال و هم‌چنین فرض علم بیرون‌نما و کاشف، بی داشتن یک مکشوف بیرون از خود، فرضی است محال. علامه طباطبایی این مسأله را در بحث وجود ذهنی نیز متذکر شد که چون وجود ذهنی حقیقتی مقیس الی الخارج دارد، لذا بذاته حاکی از ماوراء خود است؛ بنابراین محال است وجود ذهنی-حاکی- داشته باشیم بدون هیچ محکی؛ یعنی همواره باید وجود خارجی محقق یا مقدر و مفروض در مقابل صور ذهنی ما باشد (همان، ۳۸). ایشان می‌نگارد: «و بالجمله شأن الوجود الذهنی الحکایه لما وراءه- من دون أن یترب آثار المحکی علی الحاکی» (همان) یعنی شأن وجود ذهنی حکایت از ماورای خود است بدون ترتب آثار محکی بر حاکی.

بنابراین وجود ذهنی-در مقابل وجود خارجی- از آن جهت که وجود ذهنی است، مقیس به چیزی بوده و حاکی از آن است؛ یعنی حیثیت مقیسیت یا متوجه غیر بودن- التفات به غیر داشتن- حقیقت حیثیت ذهنی است. لذا می‌توان گفت از نظر علامه التفاتی بودن وجود ذهنی، ذاتی آن است و وجود ذهنی همواره مقیس الی الخارج بوده و در صورت ارتفاع قیاس، وجود ذهنی مرتفع می‌گردد و معنای حکایت آن از ماوراء هم

همین است؛ بنابراین وجود ذهنی و علم، وجودی التفاتی و حاکی و کاشف از ماوراء است.

۵-۳. تجرد علم

در فلسفه اسلامی وجود خارجی (منشأ اثر) در تقسیمی عمومی به مادی (متعلق به ماده) و مجرد (از ماده) منقسم می‌گردد^۱. وجود مادی وجودی است که در بستر ماده اولی (هیولی) موجود می‌شود و دارای قوه است (صدرالمتألهین، ۱۳۶۰، ۲۶۲-۲۶۱)، اما وجود مجرد ذاتاً چنین تعلقی به ماده ندارد و مشتمل بر قوه نیست. حال سؤال این است که صور ادراکی ما از کدام سنخ موجودات هستند؟ آیا به‌راستی ادراکات ما اموری مادی بوده که در مغز ما جای دارند یا ویژگی‌های کارکردی آن هستند؟ یا آنکه آن‌ها از سنخ حقایق مجرد از ماده بوده و تعلق به ماده ندارند و امور مادی تنها شرایط و استعداد حصول آن‌ها (به لحاظ قابل و نه فاعلی) به شمار می‌آیند؟

پاسخ به این سؤال، نوع رویکرد ما در مسأله حیث التفاتی را تعیین می‌کند. ادعای اغلب فیلسوفان ذهن غیر حذف‌انگار، این است که حیث التفاتی امری فیزیکی و طبیعی (مبتنی بر مادی‌انگاری آگاهی) است؛ اما در مقابل فیلسوفان مکتب صدرایی در سنت اسلامی از جمله علامه طباطبائی همه ادراکات را از سنخ وجود مجرد می‌شمارند و توضیح می‌دهند که مادی‌انگاری آگاهی راه به‌جایی و دچار تناقضات و اشکالات عمده است؛ بنابراین صور علمی ما حقایقی‌اند غیرمادی و غیرمتعلق به ماده. حال ویژگی ذاتی تجرد چیست؟ فیلسوفان بزرگ سنت اسلامی همواره تأکید کرده‌اند که موجود مجرد برخلاف موجود مادی امری حاضر بلکه عین حضور است (ابن‌سینا، ۱۳۷۵، ج ۲، ۳۸۲-۳۹۱؛ صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۳، ۳۰۰-۲۹۷؛ طباطبائی، بی‌تا، ۲۳۹) و چون لازمه حضور انکشاف است و انکشاف همان علم است، بنابراین موجود مجرد؛ وجودی علمی دارد بلکه عین علم و انکشاف است. لذا علم تنها در ساحت مجرد می‌تواند تحقق داشته باشد

۱. نک: ابن‌سینا، الهیات شفا، ۱۰۳، صدرالمتألهین، اسفار ج ۱ ص ۲۸۴، طباطبائی، بی‌تا ۸۶

و تنها وجود مجرد می تواند کاشف باشد.

۴-۵. ابتدای علم حصولی بر حضوری

گفته شد که از نظر علامه طباطبایی حقیقت علم عین کاشفیت و انکشاف است و انکشاف ملازم با حضور است زیرا که امر پراکنده و لو متصل باشد، اجزای آن از هم غایب اند و غیبت با انکشاف ناسازگار است. در مقابل «حضور» از ویژگی های ذاتی امر مجرد است؛ بنابراین حقیقت علم، به حضور و یافت معلوم، برمی گردد و این یافت هم تنها در ساحت مجرد محقق است. به تعبیر دیگر همان طور که در گام سوم آمد، عالم و علم هر دو امری مجردند. بر این اساس هر علم حصولی که در حقیقت یافت مفهوم و صورت اشیاست نزد نفس، مبتنی بر علم حضوری خواهد بود و از آن برمی خیزد.

به اعتقاد علامه طباطبایی به مقتضای بیرون نمایی و کاشفیت علم و ادراک، نیل به واقعیتی لازم است؛ یعنی در مورد هر علم حصولی، علمی حضوری موجود است. چون هر علم و ادراک مفروضی خاصه کشف از خارج و بیرون نمایی را داشته و صورت آن است، باید رابطه انطباق با خارج خود را داشته و غیر منشأ آثار بوده باشد و از این رو ما باید به موجودی منشأ آثار، که منطبق علیه اوست، رسیده باشیم؛ یعنی همان واقع را با علم حضوری یافته باشیم و آنگاه علم حصولی یا بلا واسطه از وی گرفته شود (همان معلوم حضوری با سلب منشأ آثار) و یا به واسطه تصرفی که قوه مدر که در آن انجام داده باشد و مصداق این، گاهی مدرکات محسوسه است که با واقعیت خود در حس موجودند و قوه مدر که در همان جا به آن ها نائل می شود و گاهی مدرکات غیر محسوسه (طباطبایی، ۱۳۸۷، ۸۱-۸۰). طبق این بیان، علم حضوری است که به واسطه سلب منشأ آثار، به علم حصولی تبدیل می شود.

۵-۵. علامه و حیث التفاتی

با توجه به چهار گام پیشین که مستفاد از مبانی فلسفی علامه طباطبایی است - و هر چند اشتراکاتی در این مبانی با مبانی صدررا در حکمت متعالیه دیده می شود اما به طور خاص مسأله کاشفیت ذاتی علم با توضیح ویژه مرحوم علامه و نیز ابتدای علم حصولی بر علم

حضور از جمله اختصاصات تفکر فلسفی علامه است که ایشان در کتاب اصول فلسفه رئالیسم بدان پرداخته است- می توان پاسخ مسأله امکان حیث التفاتی و کیفیت تعیین محتوای ذهنی را از منظر ویژه علامه تقریر کرد:

در پاسخ به سؤال چگونگی امکان حیث التفاتی، عمده فیلسوفان ذهن سعی کرده اند بر اساس مادی انگاری آگاهی یا حذف و تحلیل آن (مبتنی بر فیز کالیسم)، تبیینی طبیعی سازی شده از معنا و حیث التفاتی ارائه دهند؛ اما علامه طباطبائی مادیت علم را به طور مطلق ابطال کرد و قائل به تجرد ادراک شد. بر این اساس تمامی صور علمیه ای که ما واجد آن هستیم، اموری مجرد بوده نه مادی و امر مجرد به خاطر «حضور»ی که دارد می تواند کاشف و حاکی از امر دیگر- یا ملتفت به آن- باشد. توضیح مطلب آنکه: تمامی صور ادراکی ما مجرد از ماده هستند (ولو تجرد ضعیف داشته باشند) امر مجرد چون ذاتش حاضر است و بسان امر مادی پراکنده در زمان و مکان نیست و غایب از خود نیست، می تواند «حاضر» و «واجد» باشد و در نتیجه کاشف و مکشوف است؛ و این کشف همان حیثیت ذاتی علم است. به تعبیر دیگر امر مجرد جوهری، علم و عالم و معلوم است و صور علمیه (در صورتی که آن ها را اعراض و کیف نفسانی بدانیم) علم و معلوم بالذات ما هستند.

ویژگی علم که بهره مند از تجرد است، همانا کاشفیت بالذات است یعنی صورت علمی حاکی، بدون محکی نمی تواند باشد و وجود ذهنی (مقیس) بدون وجود خارجی (مقیس علیه) نمی تواند باشد. اصلاً حیثیت ذهنیت و علم عین حیثیت حکایت گری و آیینگی است و آینه یعنی صورتی که چیزی را نشان می دهد؛ بنابراین همواره هر صورت علمی ما کاشف، حاکی و ملتفت به امر خاصی خواهد بود؛ و چون در فرایند علم حصولی ماهیت وجود خارجی، برای ما روشن شده است، میان وجود ذهنی (حیثیت حکایت صورت علمی) و وجود خارجی به لحاظ ماهوی اتحاد و عینیت برقرار است و بدین سان، صور علمیه ما به خارج التفات پیدا می کنند.

بر این اساس سؤال اول درباره حیث التفاتی- یعنی سؤال از امکان آن- راه حل

معقولی پیدا می‌کند: هر صورت علمی ذاتاً کاشف و حاکی از چیزی است و چنین حکایتی در علم حصولی مبتنی بر علم حضوری است و چون این صورت علمی امری مجرد است نه مادی و حاضر برای جوهری مجرد (نفس) است و امر مجرد ذاتاً حاضر است بنابراین کاشفیت آن هم امری برآمده از ذات آن خواهد بود نه منضم و جدای از آن که از امکان آن سؤال شود. بلکه بر اساس اینکه در حکمت متعالیه ثابت می‌شود و مرحوم علامه نیز در مبانی خود بر آن صحنه می‌گذارد وجود مساوق حضور و حضور عین تجرد و علم دانسته می‌شود (طباطبایی، بی تا ۲۳۹ - ۲۴۰؛ صدرالمألهین، ۱۹۸۱، ج ۶، ۳۴۰)؛ بنابراین به روشنی می‌توان دانست که علم که همانا عین تجرد و حضور است عین کاشفیت بوده و به تعبیر دیگر کاشفیت و التفاتی بودن ذاتی علم است و ضروری آن از این رو دیگر اثبات امکان آن امری لغو است.

تنها در صورتی باید از امکان روی آوردگی و التفات صور علمیه خود پرسیده شود که آن‌ها امری مادی باشند که در آن صورت هر امر مادی در حدود (ماهیت) و وجود مغایر امر مادی دیگر خواهد بود؛ یعنی سؤال از چگونگی و امکان حیث التفاتی، در فرض مادیت علم که لزوماً تغایر علم و معلوم را باعث می‌شود، سؤال بغرنج و صعب خواهد بود و حل آن پیچیده‌تر و مشکل‌تر، چرا که لازمه مغایرت علم و معلوم در وجود و چه در ماهیت، عدم حکایت هر علمی از معلوم خارجی خود خواهد بود؛ و نتیجه آن انکار علم به واقعیت که همان سفسطه باطل است.

با دقت در تحلیل فوق، جواب سؤال دوم- یعنی چگونگی تعیین محتوای آگاهی التفاتی- نیز روشن می‌شود. هر صورت علمی ما لزوماً واجد محکی خاص خود است و مفهوماً همان امر خارجی است، مثلاً صورت سیب در ذهن من، به حمل اولی سیب خارجی است، یعنی واجد مفهوم آن است؛ و چون هر علم و ادراک مفروضی خاصه کشف از خارج و بیرون نمایی را داشته و صورت آن است، ما باید به موجودی منشأ آثار، که منطبق علیه اوست، رسیده باشیم، یعنی همان واقع را با علم حضوری یافته باشیم و آنگاه علم حصولی از وی گرفته می‌شود (بی واسطه یا با واسطه صور دیگر) (طباطبایی،

۱۳۸۷، ۸۰)؛ بنابراین حاکی به همان نحوی متعین می‌شود و دارای محتوای خاص می‌گردد که معلوم حضوری متعین بود، یعنی با همان حدود و اوضاع (ماهیت) بنابراین پاسخ چگونگی تعین محتوا، اجمالاً این خواهد بود که وجود ذهنی - که واجد حیث التفاتی به وجود خارجی و حاکی از آن است - بر اساس تعینی که وجود خارجی دارد، تعین پیدا می‌کند.

برای فهم این مطلب می‌بایست در باب مفاهیم جزئی و کلی تفصیل قائل شد. مفهوم جزئی حقیقی که یا حسی است و یا خیالی به دلیل اتصال به ادوات حسی (در مفهوم حسی) و یا توقف بر مفهوم حسی (در مفهوم خیالی) غیر قابل صدق بر افراد کثیره است و لذا جزئی خوانده می‌شود. آنچه محتوای این مفاهیم را متعین می‌کند - بر اساس گام چهارم - همان واقعیت خارجی است که به نحوی علت حصول این مفهوم در ذهن ماست. (حال یا علت بی واسطه در مفهوم حسی یا علت با واسطه در مفهوم خیالی که بعد از انقطاع از آلات و قوای حسی در ذهن باقی می‌ماند) هر چند این علت به نحو اعدادی است نه علت حقیقی، زیرا علامه علت حقیقی همه اقسام علم را حقیقت مثالی یا عقلی می‌داند که نفس با او متحد می‌گردد. (طباطبائی، بی تا ۲۴۴).

اینکه چرا صورت علمی گل رز خاص در «نفس» به گل رز خاص خارجی ارجاع می‌دهد و نه غیر آن، به دلیل این است که این صورت علمی برگرفته شده از واقعیت خارجی - گل رز - است و مفهوماً حاکی از آن است. (تبيين چگونگی این صورت گیری و تشکیل علم حصولی سابقاً توضیح داده شد). به تعبیر دیگر هر مفهومی واجد یک پیام و محتوای ویژه است و از خصوصیتی در محکی خود خبر می‌دهد، این خصوصیت را حیثیت صدق می‌خوانیم؛ و این حیثیت صدق هر مفهوم و تصور است که محتوای ویژه آن را تعیین می‌کند.

در مورد مفهوم کلی، آنچه از نظرات علامه به دست می‌آید این است که ادراک کلیات (مقصود مفاهیم ماهوی است) همواره مسوق به ادراک جزئی است که از حس یا علم حضوری به دست آمده است (طباطبائی، ۱۳۸۷، ۶۵-۶۶) و اگر این مسبوقیت

نوعی علیت (ولو در حد علیت اعدادی) قلمداد شود، مفاهیم کلی نیز مبتنی بر علت خارجی خود متعین می‌گردند^۱ (البته به واسطه مفاهیم جزئی)؛ و باز به تعبیر پیشین مفاهیم کلی نیز مبتنی بر حیثیت صدق ویژه خود واجد پیامی هستند و این حیثیت صدق که مبتنی بر انتزاع آن‌ها از واقعیت محکی است، محتوای آن‌ها را متعین می‌کند.

بلکه می‌توان گفت: هر مفهومی-چه جزئی و چه کلی و خواه ماهوی یا غیر ماهوی- با توجه به نحوه انتزاع خود (بی‌واسطه یا باواسطه) از محکی و واقعیت-که در بحث تبیین معقولات اولی و ثانیه مطرح شده است^۲- دارای محتوا و پیام ویژه‌ای می‌گردد و از دیگر مفاهیم متمایز می‌شود. اینکه هر مفهومی منتزع از چه واقعیتی شده است، محتوای آن را تعیین می‌کند. در صورتی که صورت علمی ماهیت کلی باشد از ماهیت نوعیه و در صورتی که منتزع از واقعیت جزئی خارجی بوده باشد از ماهیت شخصیه حکایت می‌کند. (مثل حکایت مفهوم منتزع از یک انسان جزئی که از ماهیت شخصی همو حکایت می‌کند)

سؤالی که اینجا مطرح می‌شود این است که به نظر می‌رسد این تحلیل، تنها در مورد سنخ مفاهیم ماهوی (معقول اولی) صحت دارد. در صورتی که بخش مهمی از مفاهیم و صور علمی ما مفاهیم منطقی و فلسفی‌اند و سنخ آن‌ها سنخ ماهیت نیست و در مورد آن‌ها نمی‌توان گفت از مفهوم جزئی-که او هم مبتنی بر واقعیت خارجی است- انتزاع شده‌اند. پاسخ این سؤال با دقت در چگونگی حکایت این مفاهیم آشکار می‌شود. این مفاهیم یا حاکی از حیثیه الوجود هستند، یعنی سنخ مصداق آن‌ها سنخ حقیقت وجود و خارجیت محضه است یا حاکی از حیثیه العدم؛ یعنی سنخ بطلان محض‌اند یا اینکه مفاهیم منطقی هستند که احکام و اوصاف مفاهیم ذهنی ما قرار می‌گیرند. با توجه به مقدمه زیر، معضل حیث التفاتی در آن‌ها نیز به شیوه مشابهی حل می‌شود:

۱. نک: طباطبایی، نه‌ایه الحکمه، المرحلة الحادیة عشره، ص ۲۵۰-۲۴۰.

۲. علامه طباطبایی به‌طور مفصل در اصول فلسفه و روش رئالیسم، مقاله پنجم و همچنین در نه‌ایه الحکمه به این مطلب پرداخته‌اند، نک: طباطبایی، اصول فلسفه و روش رئالیسم، ۱۳۸۷، ۷۹-۹۰ و نیز نه‌ایه الحکمه، بی‌تا، ۲۵۶-

میدانیم که خصوصیت اصلی وجود ذهنی حکایتگری و دارای اثر نبودن است و ما می‌بینیم مفاهیم معقولات ثانیه‌ای داریم که حکایتگرند و اثر مصداق خود را ندارند. بر این اساس می‌توان گفت مفاهیم ثانیه هم وجود ذهنی‌اند. تنها سؤالی که پیش می‌آید اینکه رابطه این مفاهیم با مصادیق خود اگر به نحو تطابق نیست، پس چگونه است؟!

نحوه حکایت این مفاهیم از محکی خود به نحو «عنوانی و اشاره‌ای» است؛ یعنی مثلاً مفهوم علت به نحوه‌ای وجود تنها اشاره می‌کند و از حیث «توقف چیزی بر آن» خبر می‌دهد؛ اما بهره‌ای از حقیقت آن ندارد. این مفاهیم که مفاهیم ثانیه نامیده می‌شوند حاصل «عملیاتی عقلانی» بر معقولات اولی (ماهیات) است و نشان‌دهنده اوصاف و روابط خارجی یا ذهنی معقولات اولی هستند؛ و لذا حکایت آن‌ها از محکی‌شان متأخر از حکایت ماهیات است. به تعبیر دیگر این مفاهیم به واسطه ماهیات از خارج حکایت می‌کنند؛ و کیفیت تعین محتوایشان هم مبتنی بر همین نحوه انتزاع آن‌ها از واقعیت تبیین می‌پذیرد، زیرا هر یک از این مفاهیم دارای حیثیت صدق ویژه‌ای (مبتنی بر انتزاعشان از واقعیت خارجی یا ذهنی) می‌گردد و همان حیثیت صدق-یعنی خصوصیتی که باعث صدق مفهوم بر مصداق می‌شود- محتوای مفهوم را تعین می‌بخشد.

بنابراین این مفاهیم نیز صور علمی بوده و ذاتاً کاشف و حاکی‌اند و لذا همان پاسخ به سؤال اول (چگونگی حیث التفاتی) درباره این مفاهیم هم صادق خواهد بود. تنها تفاوت اینجاست که نحوه تعین محتوای آن‌ها، به عبارت دیگر ارجاع به محکی خاص و نه محکی‌های دیگر؛ توسط یک اعتبار عقلی-انتزاع عقلی- صورت می‌گیرد.

بر این اساس آنچه به‌طور خلاصه می‌توان گفت این است که نظریه علامه درباره محتوا و تعین آن، به نظر می‌رسد نوعی نظریه‌ای علی بوده و ایشان محتوا را بر اساس واقعیتی که از آن مترع شده است (واقعیت خارجی-ذهنی یا اعتباری) متعین می‌دانند.

تا اینجا مشکل حیث التفاتی درباره صور علمی بررسی شد، اما در مورد باورها، افکار، شک‌ها و به‌طور کلی گرایش‌های گزاره‌ای و قضایا که در فلسفه ذهن عموماً

این‌ها را التفاتی می‌دانند، چه می‌توان گفت؟

همان‌طور که روشن است بسیاری این موارد به اصطلاح فلسفه اسلامی همه از سنخ علم حصولی‌اند (نظیر باورها، شک‌ها، افکار، انطباعات و...) و راه‌حل پیش‌گفته، درباره همه آن‌ها صادق است. حداکثر در بعضی موارد که ترکیبی از صور علمی مختلف و حکم‌اند (نظیر باور و حکم تصدیقی) مجموع گزاره، علاوه بر تک‌تک اجزای آن، التفات به امر خارج و محکی خود دارد و از آن حکایت می‌کند و البته نحوه تعین و حکایت آن بستگی به تعین و حکایت اجزای آن دارد (مثلاً زید آمد با علی ایستاده است و سب قرمز خوشمزه است، در محکی با هم تفاوت دارند زیرا هر کدام با اجزای تشکیل دهنده-موضوع و محمول- خود حکایتی دارند غیر از دیگری) حیث التفاتی گزاره‌ها، توسط محکی آن‌ها معین می‌شود، یعنی هر گزاره‌ای با توجه به محکی‌ای که از آن حکایت می‌کند، دارای حیث التفاتی و ارجاع خاص می‌شود (بسان توضیحی که درباره تصورات بسیط داده شد). به تعبیر دیگر محتوای خاص هر گزاره را ترکیب مفاهیم و ارتباط ویژه آن‌ها با یکدیگر تعیین می‌کند.

بنابراین به‌طور خلاصه باید گفت که تمام علوم حصولی ما از مفاهیم حسی و عقلی و ماهیات و معقولات ثابته گرفته تا قضایای گوناگون واقع‌نما، دارای حیث التفاتی به معنای ارجاع به خارج‌اند و ویژگی حکایتگری دارند.

نتیجه‌گیری

با روشن شدن مفهوم حیث التفاتی به‌مثابه ویژگی ارجاع دهنده‌گی- که ویژگی حالات ذهنی ماست- و تبیین مسأله محتوای ذهنی و امکان حیث التفاتی و نیز ارتباطی که میان این مفهوم با مفهوم وجود ذهنی و علم در فلسفه اسلامی وجود دارد، می‌توان راهی برای طرح مسائل مربوط به آن در سیاق فلسفه علامه طباطبایی و پاسخ دادن به آن‌ها، جست. در حقیقت وجود ذهنی که نحوه تحقق علم حصولی در ذهن ماست، ویژگی مقیست و التفاتی دارد و همواره ذاتاً حاکی از وجود خارجی است؛ بنابراین حکایت و کاشفیت، ذاتی وجود ذهنی و صورت علمی بوده و از آن جدایی‌پذیر نیست. با توجه به نحوه انتزاع

خاص هر علم حصولی از واقعیت محکی خود، محتوای ذهنی علوم حصولی ما متعین می‌گردد و به تعبیر دیگر حیثیت صدق ویژه‌ای که در محکی هر علم وجود دارد، محتوای هر مفهوم و گزاره‌ای را متعین و مشخص می‌کند و بر این اساس نظریه علامه را به نوعی تبیین علی است- تبیین‌هایی که محتوای حالت‌های ذهنی را مبتنی بر علل بیرونی ایجادکننده آن‌ها توضیح می‌دهند- که البته «حیث التفاتی» را به‌عنوان یکی از ویژگی‌های اساسی و غیرقابل فرو کاهش به ویژگی‌های فیزیکی و مبتنی بر مجردانگاری «علم» در نظر می‌گیرد. در این تبیین محتوای مفاهیم و گزاره‌ها مبتنی بر نحوه انتزاع آن‌ها از حیثیات صدق و محکی‌های خود، متعین می‌شود.



منابع

- ابن سینا. (۱۴۰۴ ه. ق). *التعلیقات*. تحقیق عبدالرحمن البدوی، قم: مکتب الأعلام الإسلامی.
- ابن سینا. (۱۳۷۵). *الإشارات و التنبیها*. شرح خواجه نصیر الدین طوسی. قم: نشر البلاغة.
- جانانان لو. (۱۳۸۹). *مقدمه‌ای بر فلسفه‌ی ذهن*. ترجمه امیر غلامی. تهران: نشر مرکز.
- جیگون کیم. (۱۳۹۳). «ذهمندی و معیارهای آن»: نظریه‌های دوگانه‌انگاری و رفتارگرایی در فلسفه ذهن، ترجمه جعفر مروارید. قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
- حاجی سبزواری، هادی. (۱۳۶۹). *شرح المنظومه*. تصحیح و تعلیق حسن حسن‌زاده آملی. تهران: نشر ناب.
- شاکری، سید محمد تقی. (۱۳۸۹). *حیث التفاتی و حقیقت علم در پدیدارشناسی هوسرل و فلسفه اسلامی*. قم: بوستان کتاب.
- صدر المتألهین، محمد بن ابراهیم. (بی تا). *الحاشیة علی الهیات الشفاء*. قم: انتشارات بیدار.
- صدر المتألهین، محمد بن ابراهیم. (۱۹۸۱). *الحکمة المتعالیة فی الأسفار الأربعة العقلیة*. بیروت: دار إحياء التراث العربی.
- طباطبایی، سید محمد حسین. (۱۳۸۷). *اصول فلسفه و روش رئالیسم*. قم: بوستان کتاب.
- طباطبایی، سید محمد حسین. (بی تا). *الرسائل التوحیدیة*. بیروت: مؤسسه النعمان.
- طباطبایی، سید محمد حسین. (بی تا). *نهاية الحکمة*. قم: مؤسسه النشر الإسلامی.
- طباطبایی، سید محمد حسین. (بی تا). *بداية الحکمة*. قم: مؤسسه النشر الإسلامی.
- طباطبایی، سید محمد حسین. (۱۹۸۱). *الحکمة المتعالیة فی الأسفار الأربعة العقلیة (با حاشیه علامه طباطبایی)*. بیروت: دار إحياء التراث العربی.
- مطهری، مرتضی. (۱۳۶۴). *اصول فلسفه و روش رئالیسم (با حاشیه شهید مطهری)*. قم: انتشارات بیدار.

- نیازی، احمد علی. (۱۳۸۷). «مسأله وجود ذهنی و ارزش شناخت از دیدگاه ابن سینا، شیخ اشراق، ملاصدرا، علامه طباطبائی، شهید مطهری، استاد جوادی آملی و استاد مصباح یزدی» پایان نامه کارشناسی ارشد. قم: موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.

- Fodor, Jerry. (1987). *Psychosemantics: the problem of meaning in the philosophy of mind*, The MIT Press,
- Hickerson. (2007). *The History of intentionality: theories of consciousness from Brentano to Husserl*, Continuum.
- Jacob, Pierre. (2014). "Intentionality", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2014 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/win2014/entries/intentionality/>>.
- Jacqueline, Dale. (2004). *Brentano's concept of intentionality in: The Cambridge Companion to Brentano*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Jacqueline, Dale. (2009). *The philosophy of mind: the metaphysics of consciousness*, Continuum.
- Kim, Jaegwon. (2010). *philosophy of mind*, Westview Press.
- Lyons, William. (1995). *Approaches to Intentionality*, Oxford, Oxford University Press.
- Mandike, Pete. (2010). *key terms in philosophy of mind*, A and C Black.
- Michael Tye. (2007). *New troubles for the qualia freak in philosophy of mind*, p: 303-319.
- Millikan, Ruth Garret. (2009). "Biosemantics" in *The Oxford Handbook of Philosophy of mind*, Oxford University Press, pp: 281-297.
- Zalta Edwards. (1988). *Intensional logic and the metaphysics of intentionality*, The MIT Press