

تبیین وجودی و معرفتی قوه حافظه در فلسفه اسلامی

محمد نجاتی*

مهدی اکبری**

چکیده

یکی از مهم‌ترین قوای باطنی نفس، قوه حافظه نامیده می‌شود. در مقاله پیش‌رو این قوه در دو قلمرو وجودی و معرفتی بررسی شده است. در قلمرو وجودی با وجود معقول بودن گرایش عمومی فلاسفه مسلمان بر رویکرد تقلیلی در باب قوای باطنی نفس، به جهت نگرش ممتازی که فلاسفه معاصر بر این قوه و کارکردهای آن داشته‌اند، استقلال وجودی مقرون به صحت دانسته شده است. در قلمرو معرفتی با توجه به رویکرد همگون ملأصدرا و فلاسفه معاصر مسلمان، هر دو کارکرد حفظ و استرجاع معانی حافظه، در حیطة حضور و تجرد قرار می‌گیرد. در این قلمرو، احتمال انتساب فرایند استرجاع به خطایذیری، به واسطه نقص و عدم اشتداد برخی نفوس تبیین شده است. در مسئله کیفیت مطابقت معانی حافظه، از رویکرد ملأصدرا و به‌ویژه آیت‌الله مصباح در وضع تشکیک در ادراکات حضوری و جعل نظریه وحدت عاقل و معقول به‌سان نردبان تعالی نفس در درجات علم حضوری و وصول بر غایت انفعال استفاده شده است.

کلیدواژه‌ها: قوه حافظه، فلسفه اسلامی، استرجاع، نفس.

m.nejati@iauba.ac.ir

* استادیار گروه فلسفه دانشگاه آزاد اسلامی واحد بندرعباس.

دریافت: ۹۰/۵/۱۱ پذیرش: ۹۱/۴/۱۹

akbarim@yahoo.com

** کارشناس ارشد روان‌شناسی دانشگاه تهران.

دریافت: ۹۰/۵/۱۱ پذیرش: ۹۱/۴/۱۹

مقدمه

یکی از مهم‌ترین قوای باطنی انسان، قوه حافظه نام دارد، که مترادف واژگانی همچون ذاکره و مسترجعه است. فلاسفه مسلمان این قوه را از جهت کارکرد به قوه خیال تشبیه کرده‌اند؛ بدین بیان که خیال مخزن صور محسوس حس مشترک، و حافظه مخزن معانی وهم است. در واقع این قوه به نوعی بایگانی می‌ماند که البته مندرجات آن با سرعت شگرفی در هنگام نیاز حاضر می‌شوند.^(۱) به دلیل اهمیت فراوان این قوه، در قلمروهای گوناگونی همچون معرفت‌شناسی، علم‌النفس و روان‌شناسی نوین^(۲) درباره‌اش بحث شده است. از حیث اصطلاح‌شناختی در باب این قوه چنین آمده است: قوه‌ای است که [نفس] به واسطه آن حالت شعوری حادث در ماضی را احیا می‌کند با علم به اینکه حدوث آن در گذشته فرد واقع شده است. حکمای قدیم آن را عبارت از قوه‌ای دانسته‌اند که مدرکات قوه وهمیه را نگه داشته و یادآوری می‌کند.^(۳) در مقاله پیش‌رو قوه حافظه را در دو قلمرو وجودی و معرفتی بررسی خواهیم کرد. گفتنی است که به جهت بسط فراوان قلمرو معرفت‌شناسی قوه حافظه، این جنبه از بحث را به بررسی رویکرد معرفت‌شناسی حکمت متعالیه اختصاص داده‌ایم.

۱. نگاه تاریخی

به لحاظ تاریخی در علم‌النفس فلاسفه مسلمان دیدگاه‌های گوناگونی در باب قوه حافظه مطرح‌اند. برخی آن را قوه‌ای مستقل می‌دانند و برخی دیگر به عدم استقلال وجودی آن از دیگر قوا معتقدند. فارابی عموماً در قلمرو نفس‌شناسی گرایش کارکردی و تقلیل‌گرا درباره نفس و قوای آن دارد. وی به لحاظ وجودشناختی تفکیکی میان خیال، وهم، متخیله و حافظه قایل نیست و کارکردهای قوای مزبور را به قوه متخیله احاله داده است. در ذیل کارکردهایی که فارابی برای متخیله لحاظ کرده است، فعل استرجاع نیز مطرح است.^(۴) ابن‌سینا با وضع تفکیک دقیق بین قوای نفس، رویکردی منسجم‌تر در باب این قوه در

پیش گرفته است. از دید وی انسان و حیوان واجد قوه ادراک معانی جزئیّه، یعنی واهمه‌اند. از آنجا که صحت هر ادراکی مستلزم حفظ و یادآوری در موقع لزوم است و کارکرد قوه خیال، تنها در قلمرو صور است، نفس می‌بایست واجد قوه‌ای دیگر باشد که معانی جزئیّه‌ای را که توسط واهمه ادراک شده‌اند، حفظ و در وقت لزوم یادآوری کند.^(۵) ظاهراً سهروردی به گونه صریح به تمایز وجودی قوه حافظه از دیگر قوا اعتقاد ندارد. وی سه قوه واهمه، متصرفه و حافظه را قوه‌ای واحد می‌داند که به اعتبارات گوناگون، قوای گوناگون از آن انتزاع می‌شود.^(۶) از نظر وی حافظه در تجویف آخر دماغ قرار دارد و کارکردش خزانه‌داری قوه وهم است؛ همچون قوه خیال که خزانه قوه حس مشترک است.^(۷) ملاًصدرا در باب قوه حافظه نگاهی معرفت‌شناختی دارد. از دید وی، حافظه خزانه‌دار قوه واهمه است که به جهت قوت در یادآوری صور مخزون خود، مسترجعه نیز خوانده می‌شود.^(۸) ملاًصدرا به جهت کثرت افعالی که حافظه در اعتبارات گوناگون انجام می‌دهد، وحدت آن را اعتباری می‌داند و البته این به معنای تزیید قوای باطنی نفس نیست.^(۹) وی حافظه را قوه‌ای مجرد از ماده می‌شمارد که استعداد حصول آن تجویف آخر دماغ است، نه محل آن؛ در نتیجه قوه حافظه با مرگ نابود نخواهد شد.^(۱۰) علامه طباطبائی به جهت اهمیت فراوان قوه حافظه، حیات موجودات بدون قوه حافظه را بسیار صعب و تقریباً ناممکن می‌داند؛ در نتیجه به نظر ایشان هیچ حیوانی را نمی‌توان فاقد قوه حافظه دانست.^(۱۱) ایشان در جهت تبیین بهتر مسئله، حافظه را قوه‌ای واجد شدت و ضعف در حیوانات می‌داند. از نظر علامه طباطبائی، نهایت سخن در باب برخی از حیوانات، اثبات ضعف قوه حافظه است، نه فقدان حافظه.^(۱۲)

۲. قوه حافظه از دیدگاه وجودشناختی

۲-۱. اثبات قوه حافظه

در باب اثبات استقلال وجودی قوه حافظه در فلسفه اسلامی، از فحوای کلام فلاسفه

مسلمان می‌تواند دلیلی با این تقریر را ارائه داد: معانی جزئی وهمی بالضروره می‌بایست در مخزن و محلی حفظ شوند. به جهت استحاله اجتماع فعل و قبول در قوه واحده، خود واهمه نمی‌تواند این صور را در خود نگه‌داری کند. از سوی دیگر این فعل را نمی‌توان به قوه خیال انتساب داد؛ زیرا خیال، تنها حافظ صور محسوس است. در نتیجه برای حفظ معانی وهمی و امداد در فرایند ادراک، می‌بایست قوه‌ای دیگر وجود داشته باشد. (۱۳)

۲-۲. وجودشناسی قوه حافظه در بستر فلسفه اسلامی

در قلمرو وجودشناسی، رویکرد فلاسفه مسلمان را از دو دیدگاه می‌توان بررسی کرد. از دیدگاه اول با نگرشی عمومی و کلی به بررسی رویکرد قاطبه فلاسفه مسلمان در باب قوای نفس پرداخته می‌شود. از دیدگاه دوم می‌توان با جمع‌بندی آرای ایشان در باب قوه حافظه، به بررسی وجودی این قوه پرداخت.

۲-۲-۱. رویکرد عام: تحلیل تاریخی نشان می‌دهد که قاطبه فلاسفه مسلمان در بررسی وجودشناختی قوای نفس، دارای گونه‌ای رویکرد تقلیلی بوده‌اند. می‌توان آغاز جدی این رویکرد را به ابن‌سینا نسبت داد. ابن‌سینا با طرح مسئله وحدت نفس، قوا را فروع آن می‌داند. وی می‌گوید: «فهذا الجوهر فیک واحد، بل هو انت عندالتحقیق. وله فروع من قوی منبته فی اعضائک» (۱۴) او حتی در طبیعیات کتاب شفا، قوا را استعداد و شئون نفس به شمار آورده است: «لیس لا واحد منهما هو النفس الانسانیة، بل النفس هو الشیء الذی له هذه القوی. و هو کما تبین جوهر منفرد وله استعداد نحو» (۱۵) رویکرد تقلیلی فلاسفه مسلمان در مکتب اشراقی سهروردی شدت یافت. سهروردی با طرح نقش اعدادی و مظهری قوا برای نفس، گامی بلند را در جهت انتزاعی کردن قوای نفس برداشت. از نظر وی، قوای نفس را می‌توان مظاهر جسمانی و یا متعالی اسفهد ناسوت دانست و تغایر آنها از جهت اعتبارات گوناگون اسفهد، و نسبت آن با بدن است. (۱۶)

نمود بارز‌گرایش تقلیلی را می‌توان در حکمت متعالیه رصد کرد. ملاًصدا بر اساس

قاعده وحدت و کثرت نفس با قوای خود، به صرف تغایر مفهومی و اسمی قوای نفس انسانی اعتقاد دارد.^(۱۷) بر اساس نظریه وحدت در کثرت نفس، وی معتقد است که در همه ادراکات، چه عقلی و چه خیالی و حسی، مدرک حقیقی نفس است و قوا در واقع مراتب متعالی یا اخس آن می‌باشند و تنها به لحاظ مفهومی و اسمی موجودند.^(۱۸) او در قلمرو ادراکات با انکار قوه وهم و ارجاع کارکرد آن به عقل، ادراکات نفس را در سه نوع حسی، خیالی و عقلی منحصر کرد.^(۱۹) علامه طباطبائی در تکملة رویکرد تقلیلی صدرایی، گامی فراتر نهاد و با طرح وحدت ادراکات حسی و خیالی، نفس و ادراکات آن را در دو گونه حسی - خیالی و عقلی منحصر ساخت.^(۲۰)

۲-۲. رویکرد خاص: گزارش تاریخی رویکرد فلاسفه مسلمان در باب قوه حافظه نشان می‌دهد که این قوه به منزله مخزن ادراکات وهمی کمتر به منزله قوه‌ای مستقل مورد تأکید قرار گرفته است. فلاسفه‌ای چون: فارابی و سهروردی احتمال وحدت قوه حافظه با متصرفه، واهمه و متخیله را منتفی ندانسته‌اند. ظاهراً در میان فلاسفه بزرگ مسلمان، تنها ابن‌سینا به تأصل وجودشناختی قوه حافظه بر اساس رویکرد متداول در باب ماهیت و کارکرد آن معتقد است. در حکمت متعالیه به جهت نفی وجودشناختی قوه واهمه، نمی‌توان وجه درخور بیانی برای حافظه به منزله مخزن ادراکات وهمی قایل شد.^(۲۱)

در پایان بحث وجودشناسی قوه حافظه، باید یاد آور شد که در قلمرو معرفتی حکمت متعالیه، به ویژه در آثار فلاسفه معاصر چون علامه طباطبائی و آیت‌الله مصباح قوه حافظه مورد تأکید قرار گرفته است. محتمل است آنچه در مباحث نفس‌شناسی حکمت متعالیه در باب نفی تضمینی قوه حافظه مطرح بوده، متوجه حافظه به منزله مخزن قوه واهمه بوده باشد. بر این اساس این مقاله به‌رغم پذیرش معقول بودن گرایش تقلیلی در باب نفس و برخی قوای آن، بر وجه ایجابی چنین قوه‌ای همسان فلاسفه معاصر مسلمان گرایش یافته است. این گرایش صرف‌نظر از مسمای حافظه یا ذاکره است و معطوف به کارکردهایی است که این قوه در قلمرو شناخت و حفظ ادراکات دارد.

۳. قوه حافظه از دیدگاه معرفت‌شناختی

بر اساس اصطلاح رایج حکمای مسلمان، حافظه خزانه معانی جزئی است که صرفاً آنها را حفظ و نگه‌داری می‌کند؛ همانند خیال که حافظ صور جزئی است. در قلمرو معرفتی حکمت متعالیه نگرشی متفاوت در باب قوه حافظه رواج دارد. ما در این بخش از مقاله برآنیم تا ما حاصل بخشی از این رویکرد متفاوت را در معرفی قوه حافظه بررسی کنیم. به جهت گستردگی بحث، سه مسئله را کانون بررسی قرار خواهیم داد و مابقی مسائل محتمل را به تحقیقی دیگر احاله می‌دهیم:

۱. بررسی حافظه به جهت حصولی بودن یا حضوری بودن کارکردهای آن در حوزه معرفتی؛
۲. بررسی خطاپذیری یا خطاناپذیری کارکردهای حافظه از دیدگاه معرفت‌شناختی؛
۳. بررسی چگونگی اعتماد به محتویات حافظه به‌رغم دخالت نفس در فرایند استرجاع معانی حافظه یا همان مطابقت با واقع.

۳-۱. حصول و حضور کارکرد قوه حافظه

در قلمرو معرفتی فلاسفه مسلمان عموماً دو گونه کارکرد حفظ و استرجاع معانی به قوه حافظه منتسب است. البته قاطبه ایشان با تفکیک کردن بین این دو کارکرد، حفظ معانی را فعل حافظه و استرجاع را فعل واهمه می‌دانند. بر این اساس در این بحث دو کارکرد حفظ و استرجاع معانی، به جهت حصول و حضور بررسی می‌شود.

در باب کارکرد حفظ، بحث چندانی مطرح نیست؛ زیرا به جهت اینکه در حکمت متعالیه، حافظه قوه‌ای مجرد از ماده لحاظ شده است، طبیعتاً معانی محفوظ در این قوه به جهت تجرد از ماده، همچون ادراکات خیالی در صقع وجودی خود نفس قرار دارند و معلوم حضوری آن هستند؛ اما اثبات حضوری بودن کارکرد استرجاع معانی حافظه، به دلیل بروز فراموشی در فرایند استرجاع و یادآوری معانی صعوبتی دوچندان می‌یابد. بدین

بیان که هر انسان و بلکه حیوانی، ممکن است دچار فراموشی کلی و یا جزئی شود. اساساً هیچ فردی را نمی‌توان یافت که همه خاطرات دوران زندگانی خود را به یاد داشته باشد. البته مشکل نسیان در فرایند یادآوری معانی، اغلب در ذیل مادیت و تجرد حافظه مطرح شده است؛^(۲۲) اما می‌توان آن را به قلمرو حصول و حضور کارکرد مزبور نیز تسری داد؛ زیرا بروز نسیان، حضوری بودن فرایند استرجاع معانی را مورد مناقشه قرار می‌دهد.^(۲۳) در مقام پاسخ بر این مسئله، برخی فلاسفه معاصر با وضع تفکیک کلی بین دو فعل حفظ و استرجاع، فراموشی و تأخیر در فرایند استرجاع معانی را به جهت مادیت و حصول فعل استرجاع می‌دانند.^(۲۴) با این‌همه در حکمت متعالیه نمی‌توان حصول و مادیت فرایند استرجاع معانی را پذیرفت؛ زیرا:

اولاً در این حوزه بر اساس نظریه وحدت در کثرت نفس با قوای خود، صرفاً تغایر مفهومی نفس و قوای آن معقول خواهد بود و تغایر مفهومی بین فعل حفظ و فعل استرجاع معانی در نفس نمی‌تواند به حصول یک فعل و حضور فعل دیگر بینجامد. ثانیاً فعل استرجاع معانی به قوه وهم استناد داده می‌شود. در حکمت متعالیه، ملأصدرا با حذف وجودی قوه وهم، کارکردهای آن را به قوه عاقله استناد می‌دهد. فلاسفه معاصر نیز اساساً ادراکات جزئی وهمی را از سنخ علوم حضوری می‌دانند. بنابراین در حکمت متعالیه، اتصاف فرایند استرجاع به حصول و مادیت امری بسیار بعید می‌نماید.^(۲۵) بنابراین در حکمت متعالیه فرایند استرجاع معانی حافظه همسان فعل حفظ، حضوری و مجرد لحاظ شده است. ملأصدرا و فلاسفه شهیر معاصر بروز فراموشی در کارکرد حافظه را ناشی از نقص وجودشناختی نفس، و عدم اشتداد آن می‌دانند: بدین بیان که نفس به جهت عدم اشتداد و تحصیل کمالات و اشتغال به جسم، گاهی دچار فراموشی می‌شود و نمی‌تواند به همه مخزونات حضوری خویش احاطه یابد. بر این اساس اگر نفس به واسطه حرکت جوهری اشتداد یابد، آن‌گاه به واسطه این

اشتداد خواهد توانست بر همهٔ مخزونات و معلومات حضوری خویش به صورت بالفعل احاطه یافته و دچار نسیان نگردد. (۲۶)

۲-۳. خطاپذیری یا خطاناپذیری حافظه

یکی از مهم‌ترین مسائل معرفت‌شناختی مربوط به قوهٔ حافظه بحث ارزش‌شناسی معرفتی این قوه است؛ اینکه محتویات حافظه تا چه حد می‌توانند درخور اعتماد باشند. منظور از خطاپذیری، اتصاف به خطاهایی است که در مرحلهٔ تفسیر و پردازش ادراکات رخ می‌دهند؛ در نتیجه می‌بایست بین این‌گونه خطاها و خطاهایی که ناشی از اختلالات دستگاه ادراکی‌اند، تفکیک قایل شویم. (۲۷) بحث ارزش‌شناختی حافظه ارتباط وثیقی با حضوری بودن ادراکات آن دارد. در بحث پیشین، حضور و مجرد دو کارکرد حفظ و استرجاع معانی حافظه را تبیین کردیم. طبیعی است که با لحاظ مجرد و حضور مفاهیم حافظه، احتمال وقوع خطا در این محفوظات طرد خواهد شد؛ اما تجربیات عمومی و خصوصی بشر حکم می‌کند که محتویات حافظهٔ بشر در طول تاریخ از اشتباه ایمن نبوده‌اند و هرازچندگاهی قضاوت‌ها و نتایج به‌ظاهر مستحکم، وی را بازبچهٔ خویش قرار داده‌اند.

اجتماع شاخصهٔ حضور و مجرد معانی حافظه و بروز خطا در آنها را می‌بایست از دو جنبه بررسی کرد. ملاًصدراً و عموم فلاسفهٔ معاصر صدرايي در جهت تبیین این مشکل با وضع تفکیک بین کارکرد حفظ و استرجاع معانی، فرایند حفظ معانی را مصون از خطا دانسته، بروز خطا را مربوط به کارکرد استرجاع معانی می‌شمارند. (۲۸) اما بیان ایشان در تبیین کیفیت بروز خطا در فرایند استرجاع، با یکدیگر متفاوت می‌نماید. ظاهراً مسئلهٔ بروز خطا در یادآوری مخزونات حافظه، به گونهٔ مستقیم‌کنون توجه ملاًصدراً نبوده است؛ اما وی به صورت ضمنی بروز خطا در ادراکات حضوری و شهودی نفس را ناشی از جنبهٔ فعال نفس در فرایند ادراک و عدم وضوح ادراکات شهودی آن می‌داند که به

جهت عدم اشتداد جوهری نفس پدید می آید.^(۲۹) علامه طباطبائی در تکمیل رویکرد ملاحظه می‌گوید:

خطاهایی که بعضاً در برخی ادراکات انسان پدید می‌آید، نه مربوط به مرحله احساس و جمع‌آوری مواد خام حسی است و نه مربوط به مرحله حفظ صور و معانی؛ بلکه می‌توان گفت اکثر خطاهای ادراکی مربوط به فرایند ادراک و پردازش اطلاعات است، و به جهت اینکه فعل استرجاع معانی حافظه در واقع نوعی پردازش اطلاعات و محفوظات حضوری حافظه محسوب می‌شود، ممکن است خطا و عدم انطباق با واقع نیز در آن بروز نماید.^(۳۰)

استاد مطهری وقوع خطا در ادراکات حضوری نفس را به جهت فرایند تبدیل علم حضوری به علم حصولی می‌داند.^(۳۱) با این همه به نظر می‌رسد بهترین رویکرد در این باب، از آن آیت‌الله مصباح است. ایشان با طرح تشکیک در علم حضوری، اختلاف مراتب علم حضوری را ناشی از اختلاف مراتب وجودی فاعل ادراکی می‌دانند.^(۳۲) ایشان می‌گویند: ادراکات حضوری به جهت فقدان واسطه و نبودن صور و مفاهیم بین عالم و معلوم، خطاناپذیرند؛ اما بعضاً نفس به جهت نقص وجودی و عدم اشتداد، در فرایند ادراک دست‌کاری کرده، آنچه به صورت حضوری و خطاناپذیر ادراک شده است را مغلط می‌سازد.^(۳۳)

بر این اساس باید گفت: در حوزه معرفتی حکمت متعالیه وقوع خطا در محتویات حضوری حافظه بشری اساساً مربوط به کارکرد حافظه نیست. حتی فرایند استرجاع معانی به صورت نظام‌مند دچار خطا نمی‌شود؛ بلکه خطاها اغلب به جهت نقص وجودی و عدم اشتداد و استکمال نفس بروز می‌یابند.

۳-۳. واقع‌نمایی محتویات حافظه

یکی از مهم‌ترین مسائلی که درباره بحث‌های معرفت‌شناختی قوه حافظه مطرح

می‌شود، کیفیت مطابقت محتویات آن با محاکمی ماضی خویش است. همان‌سان که گذشت در حکمت متعالیه بروز خطا در ادراکات، ناشی از دخالت نفس و لحاظ جنبه فعال دانسته می‌شود. به نظر می‌رسد این مبنا، مسئله واقع‌نمایی معانی حافظه را بغرنج‌تر می‌سازد.^(۳۴) از نظر نگارنده تتبع در آرای معرفتی مآصدرا و به‌ویژه آیت‌الله مصباح در ذیل بحث‌های مربوط به وجود تشکیک در علم حضوری و امکان اشتداد نفس در فرایند وحدت با ادراکات وجودی‌اش، می‌تواند به منزله رویکردی بدیع در مسئله مطابقت معانی حافظه با محاکمی‌شان در نظر گرفته شود. شاخصه تشکیک‌پذیری و ذومراتب بودن علم حضوری بدین معناست که نفوس بشری به جهت ادراکات خویش دارای تفاوت‌اند و ادراکات برخی نسبت به برخی دیگر از وضوح و روشنی بیشتری برخوردار است. در حکمت متعالیه علم به جهت اینکه حقیقتی وجودی لحاظ می‌شود، در عینیت با کمالات قرار می‌گیرد و نفوس بشری می‌توانند به واسطه فرایند وحدت با معقولات، کمالات وجودی را اکتساب کنند و در ذات خویش اشتداد یابند. می‌توان گفت در حکمت متعالیه، تعالی بیشتر نفوس در گرو اندیشه بیشتر است.^(۳۵) بر این اساس راهکار حکمت متعالیه در مسئله واقع‌نمایی معانی حافظه و اساساً هرگونه ادراک را می‌توان چنین بیان کرد: اگر نفس در فرایند وحدت با معقولات وجودی خویش اتم اشتداد را یابد؛ خواهد توانست ادراکات و معانی را به وجهی واضح و متمایز در صقع خویش تحصیل کند و در هنگام فرایند استرجاع این معانی به جهت شاخصه اشتداد وجودی و وضوح در معانی مخزون در حافظه، از دست‌کاری در آنها مبری شود و به انفعال محض دست یابد.^(۳۶)

یافته‌های پژوهش

در مقاله پیش‌رو، قوه حافظه را در دو قلمرو وجودی و معرفتی بررسی کردیم. در قلمرو وجودی، قاطبه فلاسفه مسلمان متمایل به رویکرد تقلیلی در باب قوای نفس‌اند. بررسی گزارش تاریخی فلاسفه مسلمان نشان می‌دهد که ظاهراً چنین‌گرایشی در باب قوه

حافظه نیز وجود دارد؛ اما با توجه به رویکردی که در حکمت متعالیه، به ویژه در آرای فلاسفه معاصرین چون علامه طباطبائی و آیت‌الله مصباح در باب اهمیت این قوه در حوزه معرفت‌شناسی در پیش گرفته شده است، در این مقاله به‌رغم پذیرش معقول بودن گرایش تقلیلی در باب نفس و برخی قوای آن، همانند فیلسوفان معاصر مسلمان، به وجه ایجابی چنین قوه‌ای گرایش یافته‌ایم. در قلمرو معرفت‌شناسی، به جهت اهمیت مزبور و بسط فراوان این قلمرو تنها به بررسی رویکرد حکمت متعالیه پرداختیم. در این قلمرو، فارغ از مسمای حافظه یا ذاکره، دو کارکرد حفظ و استرجاع معانی را بررسی کردیم. فلاسفه معاصر نیز همانند مآصدرا به حضور و تجرد هر دو فعل حفظ و استرجاع معانی حافظه قایل‌اند. ایشان بروز فراموشی و احیاناً خطا در فرایند استرجاع معانی را معلول نقص و عدم اشتداد وجودی نفس می‌دانند. در این میان رویکرد مآصدرا و به ویژه آیت‌الله مصباح در باب بروز خطا در معانی حافظه، به دلیل لحاظ شاخصه تشکیک‌پذیری ادراکات حضوری و امکان اشتداد نفس در فرایند وحدت عاقل و معقول، می‌تواند در بحث کیفیت مطابقت این معانی با محاکی ماضی‌شان و همچنین میزان اعتماد به آنها کارآمد باشد.

پی‌نوشت‌ها

- ۱- محمدتقی مصباح، شرح اسفار، تحقیق و نگارش محمد سعیدی‌مهر، جزء اول، ج ۸، ص ۴۲۱.
- ۲- برای مطالعه بیشتر، در این زمینه، ر.ک: پل موزر و تروت مولدر، درآمدی موضوعی بر معرفت‌شناسی معاصر، ترجمه رحمت‌الله رضایی، ص ۲۰۸، ۲۱۰؛ برتراند راسل، تحلیل ذهن، ترجمه منوچهر بزرگمهر، ص ۱۸۲؛ ریتال اتکینسون و دیگران، زمینه روان‌شناسی هیلگارد، ترجمه محمدتقی براهنی، ج ۱، ص ۴۹۰ و ۴۹۱؛ ر. گراهام، روان‌شناسی فیزیولوژیک، ترجمه علیرضا رجایی و علی‌اکبر صارمی، ص ۴۸۶.
- ۳- محمدعلی تهانوی، کشف اصطلاحات الفنون، بخش ذاکره.
- ۴- ابونصر فارابی، التنبیه علی سبیل السعاده، تحقیق جعفر آل‌یاسین، ص ۵۱؛ همو، اندیشه‌های اهل مدینه فاضله، ترجمه جعفر سجادی، ص ۱۵۳ و ۱۹۷.
- ۵- ابن‌سینا، الاشارات و التنبیها، شرح خواجه نصیرالدین طوسی، تحقیق کریم فیضی، ج ۲، ص ۳۹۹؛ همو، النفس من کتاب الشفاء، تحقیق حسن حسن‌زاده آملی، ص ۲۳۲.
- ۶- شهاب‌الدین سهروردی، مجموعه مصنفا، ج ۲، تصحیح و تحقیق هانری کربن و دیگران، ص ۲۱۰.
- ۷- همان، ج ۳، ص ۳۵۵.
- ۸- مآخذ، الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعه، ج ۸، ص ۱۹۱.
- ۹- همو، الشواهد الربویة، ص ۲۸۸.
- ۱۰- همان، ص ۱۷۹.
- ۱۱- مآخذ، الحکمة المتعالیة، تعلیقه علامه طباطبائی، ج ۸، ص ۱۹۷.
- ۱۲- همان.
- ۱۳- ابن‌سینا، النفس من کتاب الشفاء، ص ۲۳۲؛ مآخذ، الحکمة المتعالیة، ج ۸، ص ۱۹۲.
- ۱۴- ابن‌سینا، الاشارات و التنبیها، ج ۲، ص ۳۶۱-۳۶۲.
- ۱۵- همو، الشفاء، طبیعیات، مقدمه ابراهیم مذکور، تحقیق محمود قاسم، ص ۱۸۵.
- ۱۶- شهاب‌الدین سهروردی، همان، ج ۲، ص ۲۰۵ و ۲۰۶.
- ۱۷- مآخذ، الحکمة المتعالیة، ج ۸، ص ۱۹۳؛ همو، الشواهد الربویة، ص ۳۱۴.
- ۱۸- ر.ک: مآخذ، الشواهد الربویة، ص ۱۹۶؛ راتوس اسپنسر، روان‌شناسی عمومی، ترجمه حمزه گنجی، ص ۱۲۳.
- ۱۹- مآخذ، الحکمة المتعالیة، ج ۸، ص ۲۰۶-۲۰۸.
- ۲۰- همان، تعلیقه علامه طباطبائی، ج ۳، ص ۳۶۲.
- ۲۱- مآخذ، الحکمة المتعالیة، ج ۸، ص ۱۹۰؛ همو، تعلیقه علامه طباطبائی، ص ۱۹۰؛ محمدتقی مصباح،

آموزش فلسفه، ج ۱، ص ۱۶۶.

۲۲- این مناقشات در حوزه روان‌شناسی فیزیولوژیک، عموماً در باب تجرد قوه حافظه مطرح شده است.

۲۳- سید محمدحسین طباطبائی، اصول فلسفه و روش رئالیسم، مقدمه و باورقی مرتضی مطهری، ج ۱، ص ۱۱۴.

۲۴- همان، ج ۱، ۱۱۵؛ محمدعلی فروغی، سیر حکمت در اروپا، ج ۳، ص ۱۷۷.

۲۵- مآخذ، الحکمة المتعالیة، ج ۸، ص ۱۹۰؛ همو، تعلیقه علّامه طباطبائی، ص ۱۹۰؛ محمدتقی مصباح، آموزش فلسفه، ج ۱، ص ۱۶۶.

۲۶- مآخذ، الحکمة المتعالیة، ج ۸، ص ۱۳۰؛ همو، الشواهد الربوبیة، ص ۲۸۲؛ همو، المبدأ و المعاد، تصحیح و تحقیق محمد ذبیحی و دیگران، ج ۲، ص ۵۱۰؛ محمدتقی مصباح، آموزش فلسفه، ج ۱، ص ۱۵۷.

۲۷- برای مطالعه بیشتر، ر.ک: جیمز کالات، روان‌شناسی فیزیولوژیک، ترجمه اسماعیل بیابانگرد و دیگران، ص ۳۰۰؛ انجمن روان‌پزشکی آمریکا، راهنمای تشخیصی و آماری اختلالات روانی، ترجمه محمدرضا نایینیان و دیگران، ص ۲۰۰.

۲۸- مآخذ، الحکمة المتعالیة، ج ۸، ص ۱۹۱؛ سید محمدحسین طباطبائی، همان، ج ۱، ص ۱۱۴.

۲۹- مآخذ، الشواهد الربوبیة، ص ۱۵۶؛ همو، الحکمة المتعالیة، ج ۱، ص ۲۸۲.

۳۰- سید محمدحسین طباطبائی، همان، ج ۱، ص ۲۰۴.

۳۱- همان، ج ۲، ص ۴۱.

۳۲- محمدتقی مصباح، آموزش فلسفه، ج ۱، ص ۱۵۷.

۳۳- همان، ص ۱۵۳-۱۵۷.

۳۴- برای اطلاع بیشتر، ر.ک: غلامرضا فیاضی، تصحیح و تعلیق بر نه‌ایة الحکمة، ج ۱، ص ۱۴۴.

۳۵- مآخذ، الحکمة المتعالیة، ج ۳، ص ۲۴۹؛ محمدتقی مصباح، آموزش فلسفه، ج ۲، ص ۲۳۴؛ مرتضی مطهری، مجموعه آثار، ج ۹، ص ۳۵۸.

۳۶- مآخذ، الشواهد الربوبیة، ص ۱۵۶؛ همو، الحکمة المتعالیة، ج ۱، ص ۲۸۱؛ محمدتقی مصباح، آموزش فلسفه، ج ۱، ص ۱۵۷.

منابع

- ابن سینا، حسین بن عبدالله، *الاشارات و التنبيهات*، شرح خواجه نصیرالدین طوسی، تحقیق کریم فیضی، قم، مطبوعات دینی، ۱۳۸۳.
- ، *الشفاء الطبيعيات*، ارجاع و مقدمه ابراهیم مذکور، تحقیق محمود قاسم، قم، مکتبه آیه‌الله المرعشی النجفی، ۱۴۰۴ق.
- ، *النفس من کتاب الشفاء*، تحقیق حسن حسن‌زاده آملی، قم، بوستان کتاب، ۱۳۷۵.
- ، *الالهيات من کتاب الشفاء*، تحقیق حسن حسن‌زاده آملی، قم، بوستان کتاب، ۱۳۷۶.
- اتکینسون، ریتال و دیگران، *زمینه روان‌شناسی هیلگارد*، ترجمه محمدتقی براهنی، تهران، رشد، ۱۳۸۵.
- اسپنسرا، راتوس، *روان‌شناسی عمومی*، ترجمه حمزه گنجی، تهران، ویرایش، ۱۳۸۳.
- انجمن روان‌پزشکی آمریکا، *راهنمای تشخیصی و آماری اختلالات روانی*، ترجمه محمدرضا نایینیان و دیگران، تهران، دانشگاه شاهد، ۱۳۸۳.
- تهانوی، محمدعلی، *کشاف اصطلاحات الفنون*، تهران، خیام، ۱۹۶۷.
- راسل، برتراند، *تحلیل ذهن*، ترجمه منوچهر بزرگمهر، تهران، خوارزمی، ۱۳۸۷.
- سه‌وردی، شهاب‌الدین، *مجموعه مصنفات*، تصحیح و مقدمه هانری کرین و دیگران، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۸۰.
- طباطبائی، سیدمحمدحسین، *اصول فلسفه و روش رئالیسم*، باورقی مرتضی مطهری، تهران، صدرا، ۱۳۸۷.
- فارابی، ابونصر، *التنبیه علی سبیل السعادة*، تحقیق جعفر آل‌یاسین، تهران، حکمت، ۱۳۷۱.
- ، *اندیشه‌های اهل مدینه فاضله*، ترجمه و تحشیه جعفر سجادی، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۷۹.
- فروغی، محمدعلی، *سیر حکمت در اروپا*، تهران، زوار، ۱۳۱۷.
- فیاضی، غلامرضا، *تصحیح و تعلیق بر نه‌ایه‌الحکمة*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۷۸.
- کالات، جیمز، *روان‌شناسی فیزیولوژیک*، ترجمه اسماعیل بیابانگرد و دیگران، تهران، دانشگاه شاهد، ۱۳۸۵.
- گراهام، ر، *روان‌شناسی فیزیولوژیک*، ترجمه علیرضا رجایی و علی‌اکبر صارمی، مشهد، آستان قدس، ۱۳۸۰.
- مصباح، محمدتقی، *آموزش فلسفه*، تهران، سازمان تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۲.
- ، *شرح اسفار*، تحقیق و نگارش محمد سعیدی‌مهر، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۷۵.
- مطهری، مرتضی، *مجموعه آثار*، تهران، صدرا، ۱۳۸۳، ج ۹.
- ملأصدرا (صدرالدین محمدبن ابراهیم شیرازی)، *الشواهد الربوبیه*، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۲.
- ، *الحکمة المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه*، قم، طلیعه‌النور، ۱۴۲۹ق.
- ، *المبدأ و المعاد*، تصحیح و تحقیق محمد ذبیحی و دیگران، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ۱۳۸۱.
- موزر، پل، مولدر و تروت، *درآمدی موضوعی بر معرفت‌شناسی معاصر*، ترجمه رحمت‌الله رضایی، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۸۷.