

A Critical Study of the Immateriality of Memory in Ṣadrīan Philosophy

Mahdi Assadi*

Abstract

Introduction

Ṣadrīan philosophy holds that all kinds of memory, as well as all kinds of perception (sensory, imaginary, or rational/intellectual), are non-material. On this account, perceptual forms are identically retained. They remain in the core of our souls and never go out of existence. Remembrance or recollection is to give attention to and recognize the very same initial forms. In this way, when it comes to memory, Ṣadrīan philosophy fundamentally diverges from its predecessors as well as modern sciences. Because, these modern sciences do not see the need to assume the immateriality of memory. They often suggest that information is stored in the material brain through a kind of encoding, attributing the constancy of memory to the constancy of genetic and neuronal encoding.

In this article, I adjudicate these opposing views. To do so, I overview arguments presented for the immateriality of memory both in Ṣadrā's own works and those of his commentators. I then show that, *pace* Ṣadrīan philosophy, materialism about memory is more plausible than the immateriality view. I propose a simple materialistic explanation as an alternative—i.e. an explanation in terms of a distinction between the epistemic mind and the non-epistemic brain memory—to criticize Ṣadrīan arguments and unveil their fallacies.

Method

* Assistant Professor of Islamic Philosophy and Contemporary Wisdom, Institute for Humanities and Cultural Studies, Tehran, Iran, mahdiassadi@ut.ac.ir & M.Assadi@ihcs.ac.ir

Date received: 2022/08/22, Date of acceptance: 2022/12/06



Copyright © 2010, IHCS (Institute for Humanities and Cultural Studies). This is an Open Access article. This work is licensed under the Creative Commons Attribution 4.0 International License. To view a copy of this license, visit <http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/> or send a letter to Creative Commons, PO Box 1866, Mountain View, CA 94042, USA.

In this research, I analyze and then appraise the relevant views by drawing on a philosophical method and logical tools. On occasion, we cite the achievements of modern sciences as well.

Discussion

For Šadrā, sensory and imaginary perceptions are immaterial. These immaterial forms are identically retained in memory, and then the same identical immaterial forms are recollected. In his discussion of the “traversing movement” (*al-ḥarakat al-qaṭʿiyyah*), he makes it explicit that the mind, unlike the changing physical external world, has the following characteristic: whatever occurs moment by moment in it remains the same and in an instantaneous, rather than gradual, way. Šadrīans hold that when, say, a lunar eclipse happens, a form is present to me, and when the eclipse ends, another epistemic form is created in me, while the first form still remains in my mind. In this way, the initial form does not go away, but rather a new form is added. Another argument presented by Šadrīans is that, when dying, people “instantaneously” remember everything they perceived throughout their lives. Moreover, memory is characteristically recognitional; that is, it involves the recognition that the remembered thing is identical to what was initially perceived. However, “identity” is incompatible with the materiality of memory. Changes in the brain also demonstrate that memory is not material: brains and their nerves change with all of their material contents, while psychological memories remain in the mind after years.

I think all of these arguments are objectionable. Suffice to say, Peripatetic philosophers believe that sensory and imaginary mental forms are material, and then assume that no mental form goes away, but remains in its own realm. Such constancy does not necessarily have to do with immateriality, since such constancy of the material is conceived in modern philosophy and physics in terms of the growing block view of time.

In critique of the recognition argument for the immateriality of memory, for example, we might say that it proves too much: The basis of this argument is the very paradox of Meno, which challenges not only the memory but also any kind of knowledge.

Similarly, the identity argument proves too much and therefore it is objectionable in that if identity could show the immateriality of memory, it could establish the immateriality of the material world as well. For instance, the mountain I see today is identical to the one I saw yesterday. So, these are identical, without the mountain being

immaterial. Since identity does not imply immateriality in these cases, it does not imply the immateriality of memory either.

In response to the argument from brain change, we might say that, before their destruction, brain cells transmit their physical information to the young cells, which in turn transmit the information to other cells before they die. As an analogy, suppose that an audio tape lasts for twenty years, but before it expires, we record its content on another brand-new tape, which retains the same audio.

In addition, since Šadrīans believe that the retained perceptual forms are directly present to us, they must say that we have knowledge-by-presence of them, albeit unconsciously. The idea of unconscious knowledge sounds implausible to me.

To establish the immateriality of memory and imaginative forms, Šadrā also tries to undermine the material account of memory. He argues that the many forms we have perceived in our lives cannot be imprinted in our finite, and even small, material brains. However, this seems unlikely only for Šadrā while it is not impossible by itself. It simply can be explained away by modern science: it has been established today that a large amount of information can be stored in very small memory cards.

A major objection I raised against the Šadrīan view is that errors in memory are incompatible with its immateriality and with being remembrance a matter of knowledge by presence. For *just as* sensory perceptions cannot be kinds of knowledge by presence because they involve errors, remembrance cannot be a kind of such knowledge because of errors it involves.

Moreover, I argue that not only Šadrā's commentators, but also Šadrā himself, failed to stay committed to the consequences of the immateriality of memory, as he sometimes says, and rightly so, that memories are destructible. This is an obvious endorsement of changes in such perceptual forms, which imply their materiality and inconstancy.

Conclusion

Pre-Šadrīan philosophies as well as the prevalent scientific view present a far more plausible account of memory and how sensory and imaginative forms are retained than the Šadrīan constancy and immateriality account. Alternative materialistic explanations and the objection from errors in memory, as well as a host of other reasons, call Šadrīan arguments into question, including the sudden survival of movement, instantaneous detailed recollection of all forgotten memories in abnormal states or under unusual pressures, conceiving particular meanings as they were initially perceived by some old

and sick people without any distortions, recognition and identity, and constancy of memory despite changes in brain cells.

Keywords: Immateriality of Knowledge; Memory; Perception; Imagination; Sadriān Philosophy.

Bibliography

- Assadi, Mahdi. 2022. "Has Mullā Ṣadrā Given up the Four-Dimensionalism?". *Metaphysics*, Vol. 14, Issue 2, No. 34. pp. 23-37. [In Persian]
- Assadi, Mahdi. 2023a. "Two Interpretations of the Synoptic Knowledge (*al-ʿilm al-ijmālī*) in Avicennian Philosophy and Its Ability in Resolving the Complicated Formulae Objection Refuting the Mental Existence". *Philosophical Meditations*. (forthcoming) [In Persian]
- Assadi, Mahdi. 2023b. "Comparing Non-Materiality of the Perception and Imagination with the Growing Block View of Time". *Kheradname-ye Sadra*. (forthcoming). [In Persian]
- Fayyādī, Ghulāmriḍā. 1983. *Dars Bidāyat al-Ḥikmah*. session 84. [In Persian]
<https://www.eshia.ir/feqh/archive/text/fayazi/bedayeh/62/084/>
- Fayyādī, Ghulāmriḍā. 2007. → Ṭabāṭabāyī, 2007.
- Foroughi, Mohammad, Hadi Vakili & Azam Ghasemi. 2017. "Redefinition of Material/Immaterial using Fuzzy Logic". *Logical Studies*. Volume 8, Issue 1, Serial Number 15. pp. 87-108. [In Persian]
- Ḥusaynī Ṭahrānī, Muḥammad Ḥusayn. Undated. *On the Immateriality of Memory Faculty*. Manuscript Copy in the Author's Hand. [In Persian]
<http://www.maarefislam.net/yadashthayekhatai/jongha/jong7/jong7.246.htm>
- Jawādī Āmulī, 'Abd Allāh. 2007. *Raḥīq Makhtūm: Sharḥ Ḥikmat Muta'ālīyyah*. V. 1.4. Edited by Ḥamīd Pārsānīyā. Qum: Isrā'. [In Persian]
- Jawādī Āmulī, 'Abd Allāh. 2014. *Raḥīq Makhtūm: Sharḥ Ḥikmat Muta'ālīyyah*. V. 11. Edited by Ḥamīd Pārsānīyā. Qum: Isrā'. [In Persian]
- Jawādī Āmulī, 'Abd Allāh. 2017. *Raḥīq Makhtūm: Sharḥ Ḥikmat Muta'ālīyyah*. V. 18. Edited by Ḥamīd Pārsānīyā. Qum: Isrā'. [In Persian]
- Miṣbāh Yazdī, Muḥammad Taqī. 2011. *Āmūzish Falsafah*. V. 2. Qum: Mu'assasah-'i Āmūzishī va Pazhūhishī-'i Imām Khumaynī. [In Persian]

- Miṣbāh Yazdī, Muḥammad Taqī. 2016. *Sharḥ al-Asfār al-Arba'ah. V. 1., Part 3*. Qum: Mu'assasah-'i Āmūzishī va Pazhūhishī-'i Imām Khumaynī. [In Persian]
- Miṣbāh Yazdī, Muḥammad Taqī. 1996. *Sharḥ al-Asfār al-Arba'ah. V. 8., Part 1*. Qum: Mu'assasah-'i Āmūzishī va Pazhūhishī-'i Imām Khumaynī. [In Persian]
- Muṭahharī, Murtaḍa. 1993. → Ṭabāṭabāyī, 1993.
- Nejati, Mohammad & Ahmad Beheshti. 2013. "The Investigation of Cognitive Absolutism in Sinavi's Viewpoint". *Theological – Doctrinal Research*. Vol. 1, No. 4. pp. 135-150. [In Persian]
- Nejati, Mohammad & Mahdi Akbari. 2013. "Existential and Epistemological Explanation of Faculty of Memory in Islamic Philosophy". *Ma'rifat-i Falsafī*. Vol. 10, No. 1. pp. 67-80. [In Persian]
- Ranjbarzadeh, Farzaneh, Abbas Javareshkian & Sayyed Morteza Hosseini Shahrudi. 2021. "Negation of Boundary (Being Borderless) between the Immaterial and the Material in Ṣadrā's Thought". *Islamic Philosophical Doctrines*, Vol. 15, No. 27. pp 119-140. [In Persian]
- Salahshour, Zohreh, Mohammadkazem Elmisola, Alireza Kohansal & Ali Moghimi. 2018. "A Study on the Fixity of the Memory in Transcendent Theosophy and Neuroscience". *Contemporary Wisdom*, Vol. 9, Issue 2, No. 27. pp. 115-132. [In Persian]
- Shīrāzī (Mullā Ṣadrā), Ṣadr al-Dīn Muḥammad ibn Ibrāhīm. 2008. *Si Risālah-'i Falsafī*, Edited by: Sayyid Jalāl al-Dīn Āshtiyānī. Qum: Islamic Propagation Office (Daftar Tabliqāt Islāmī). [In Arabic]
- Shīrāzī (Mullā Ṣadrā), Ṣadr al-Dīn Muḥammad ibn Ibrāhīm. 2003. *Sharḥ al-Ilāhīyyāt Al-Shifā'* [Commentary on Avicenna's Metaphysics of the Cure]. Edited by: Najafqulī Ḥabībī. Tehran: SIPRIN. [In Arabic]
- Shīrāzī (Mullā Ṣadrā), Ṣadr al-Dīn Muḥammad ibn Ibrāhīm. 1975. *Al-Mabda' wa-l-Ma'ād*. Edited by: Sayyid Jalāl al-Dīn Āshtiyānī. Tehran: Iranian Research Institute of Philosophy. [In Arabic]
- Shīrāzī (Mullā Ṣadrā), Ṣadr al-Dīn Muḥammad ibn Ibrāhīm. 1981. *al-Ḥikmah al-Muta'ālīyah fī al-Asfār al-Arba'ah al-'Aqlīyah* [The Transcendent Philosophy of the Four Journeys of the Intellect]. Vol. 1, 2, 3, 4 & 8. Bayrūt: Dār Iḥya al-Turāth al-'Arabī. [In Arabic]
- Ṭabāṭabāyī, Muḥammad Ḥusayn. 1993. *Uṣūl Falsafah wa Rawish Realism (with Muṭahharī's Commentaries)*. Tehran: Ṣadrā. [In Persian]

Ṭabāṭabāyī, Muḥammad Ḥusayn. 2009. *Nihāyat al-Ḥikmah. Vol. 2*. Edited with a Commentary by: ‘Abbās ‘Alī Zārī‘ī Sabzawārī. Qum: Mu’assasat al-Nashr al-Islāmī. [In Arabic]

Ṭabāṭabāyī, Muḥammad Ḥusayn. 2007. *Nihāyat al-Ḥikmah. Vol. 4*. Edited with a Commentary by: Ghulāmriḍā Fayyāḍī. Qum: Mu’assasah-’i Āmūzishī va Pazhūhishī-’i Imām Khumaynī. [In Arabic]

al-‘Ushshāqī al-Iṣfahānī, Ḥusayn. 2003. *Wi-āyat al-Ḥikmah fī Sharḥ Nihāyat al-Ḥikmah*. Qum: International Centre for Islamic Studies. [in Arabic]



بررسی انتقادی تجرد حافظه در فلسفه صدرایی

مهدی اسدی*

چکیده

می‌دانیم فلسفه صدرایی حافظه را مجرد و غیرمادی به‌شمار می‌آورد و از این جهت در برابر فلسفه‌های پیش از خود و نیز دانش‌های امروزی قرار می‌گیرد. در این نوشتار درصددیم به‌نوعی به داوری میان این دو دیدگاه مخالف بپردازیم. بدین منظور نخست به گزارش ادله‌ی فلسفه‌ی صدرایی پیرامون تجرد حافظه می‌پردازیم - خواه در فلسفه‌ی خود صدرا خواه در فلسفه‌ی شارحان او. پس از گزارش ادله‌ی تجرد حافظه، نشان خواهیم داد دیدگاه علمی رایج در مورد حافظه و چگونگی بقای صورت‌های حسی و خیالی بر تجرد صدرایی ترجیح فراوان دارد و پذیرفتنی‌تر است. پس با پیش‌نهادن یک تبیین مادی ساده‌ی بدیل به نقد ادله‌ی پیروان فلسفه‌ی صدرایی در این زمینه پرداخته و مغالطه‌های آن ادله را نشان خواهیم داد. هم‌چنین نشان خواهیم داد که اشکال خطای حافظه اشکالی است که حافظه‌ی مجرد و حضوری بودن یادآوری را به‌جد به‌چالش می‌کشد. در پایان خواهیم دید خود صدرا و برخی از شارحان او نیز همواره به لوازم تجرد این امور پای‌بند نمانده‌اند. بدین‌سان به روش عقلی و با ابزارهای منطقی دیدگاه‌ها را تحلیل کرده و سنجیده‌ایم و هر از گاهی به دستاوردهای دانش‌های امروزی نیز استناد کرده‌ایم.

کلیدواژه‌ها: تجرد ادراک؛ حافظه؛ ادراک حسی؛ ادراک خیالی؛ فلسفه‌ی صدرایی.

* استادیار فلسفه‌ی اسلامی و حکمت معاصر، هیأت علمی پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، تهران، ایران، M.Assadi@ihcs.ac.ir

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۰۵/۳۱، تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۰۹/۱۵



Copyright © 2018, IHCS (Institute for Humanities and Cultural Studies). This is an Open Access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution 4.0 International, which permits others to download this work, share it with others and Adapt the material for any purpose.

۱. مقدمه و طرح مساله

فلسفه‌ی صدرایی، چنان‌که در بخش «گزارش تجرد حافظه» مستند گزارش خواهیم کرد، در بحث حافظه در برابر فلسفه‌های پیش از خود دچار دگرگونی اساسی شده و مطلق حافظه - و نیز مطلق ادراک (چه حسی، چه خیالی و چه عقلی) - را مجرد و غیرمادی به‌شمار می‌آورد. از این جهت در برابر دانش‌های امروزی نیز قرار می‌گیرد؛ چراکه این دانش‌ها نیز خود را نیازمند حافظه‌ی مجرد نمی‌دانند و معمولاً می‌گویند اطلاعات ما با نوعی کدگذاری در مغز مادی ذخیره می‌شوند. در این نوشتار درصددیم نشان‌دهیم، بر خلاف فلسفه‌ی صدرایی، مادی‌بودن حافظه از تجرد آن بخردانه‌تر است. بدین منظور نخست ادله‌ی فلسفه‌ی صدرایی پیرامون تجرد حافظه را گزارش می‌کنیم. البته به اقتضای تاریخی بحث ناچار باید در آغاز دیدگاه خود صدرا و سپس شارحان صدرایی را گزارش کنیم. ولی خواهیم دید عبارات‌های برخی از شارحان صدرا - مانند مطهری، فیاضی و عشاقی - در این زمینه از عبارات‌های خود او صریح‌تر است. برای نمونه، مطهری به‌تصریح می‌گوید: عین صورت‌های ادراکی ما حفظ و نگهداری می‌شوند و در صقع نفس باقی مانده و هرگز معدوم نمی‌شوند و تذکر و یادآوری نیز مورد توجه قرار دادن و بازشناسی درست همین صورت‌های نخستین است. پس از این جهت اگر نخست دیدگاه شارحان صدرایی و سپس خود صدرا را در نظر بگیریم مسأله فهم‌پذیرتر خواهد بود.

در ادامه نشان خواهیم داد که این ادله‌ی تجرد چندان قوی نیستند و نمی‌توانند رقیبی جدی برای دیدگاه مادی مقابل باشند؛ بلکه دیدگاه علمی رایج مادی‌گرا در مورد حافظه و چگونگی بقای صورت‌های حسی و خیالی بر دیدگاه صدرایی ترجیح فراوان دارد. پس - در راستای فلسفه‌ی مشائی و دانش‌های امروزی - در برابر دیدگاه تجرد صدرایی، با تفکیک ذهن معرفتی و مغز مادی غیرمعرفتی و عدم این‌همانی ذهن و مغز دست‌کم در برخی از موارد، تبیین مادی بدیل ساده‌ای پیش خواهیم نهاد. آشکارا منظور ما از پیش‌نهادن تبیین بدیل این نیست که همه‌ی جزئیات مادی‌بودن حافظه را نیز بیان کنیم و اثبات نماییم؛ چراکه در حالت کلی کارکرد پیش‌نهادن تبیین بدیل این است که احتمال معقولی را پیش‌کشد که دست‌کم به همان اندازه‌ی دیدگاه رقیب از قوت برخوردار باشد. به دیگر سخن، هدف بخش مهمی از این نوشته آن است که برپایه‌ی اصل «إذا جاء الإحتمال، بطل الإستدلال» نشان دهد ادله‌ی تجرد مطلق حافظه چندان استوار نیستند؛ چراکه نمی‌توانند احتمال‌های ممکن مادی را ابطال کنند. بنابراین بخشی از این نوشتار درصدد پیش‌نهاد احتمال‌های ممکن معقول به‌سود مادی بودن حافظه خواهد بود. پس تا جایی که درصدد چنین احتمالی هستیم نباید انتظار برود با دلیل همه‌ی جزئیات مادی بودن

حافظه را اثبات کنیم. البته تنها به احتمال‌های ممکن معقول بسنده نخواهیم کرد و افزون بر آن ادله‌ای نیز در نقد تجرد صدرایی پیش‌خواهیم‌نهاد. برای نمونه، در یکی از نقدهای خود بر تجرد حافظه خواهیم دید خطای در حافظه تجرد آنرا به چالش می‌کشد.

هم‌چنین، باید توجه داشت که نزد آشنایان با فلسفه‌ی ذهن و علوم شناختی امروزی ممکن است در بخش‌هایی به‌نظر آید که اصل استدلال‌ها و نتیجه‌های علمی برآمده به‌نوعی در ادبیات بحث وجود داشته است. اگر چنین باشد، نگارنده نیز در بخش مهمی از این نوشتار ادعایی جز این نداشته و تنها در صدد بوده است نشان‌دهد که دانش‌های امروزی پذیرفتنی‌تر از فلسفه‌ی صدرایی است و از راه مبادی آن‌ها می‌توان به نقد علمی تجرد حافظه‌ی صدرایی پرداخت و استدلال‌هایی کمابیش شناخته‌شده را به‌نحو مناسبی بر فلسفه صدرایی نقادانه به‌کار بست. نکته‌ی پایانی این‌که، در این نوشتار به اشکال‌های فلسفه‌ی صدرایی به مادی بودن حافظه نیز پاسخ می‌دهیم و برهان صدرا در تضعیف مادی بودن حافظه را نیز نقد خواهیم کرد.

۲. پیشینه‌ی پژوهش

مقاله‌ای که بیش از همه در مورد تجرد حافظه در فلسفه‌ی صدرایی بحث کرده است مقاله‌ی زیر است:

سلحشور سفیدسنگی، زهره، محمدکاظم علمی سولوا، علیرضا کهنسال و علی مقیمی (۱۳۹۷)؛ «بررسی عنصر ثبات در حافظه از دیدگاه حکمت متعالیه و عصب‌شناسی».

خلاصه‌ی مقاله‌ی بالا این است که صدرا می‌گوید چون حافظه ثابت است و تغییر نمی‌کند پس مجرد است. ولی عصب‌شناسان می‌گویند ثبات حافظه هیچ ارتباطی با تجرد ندارد و می‌توان آنرا به‌نحو مادی تبیین کرد: ثبات حافظه ناشی از ثبات رمزگذاری ژن‌ها و نورون‌ها است. پس گرچه ملکول‌ها و حتی سلول‌های مغز بارها و بارها تغییر می‌کنند، رمزگذاری ژن‌ها و نورون‌ها تغییر نمی‌کنند؛ مگر این‌که اختلال‌های مربوط به حافظه باعث تغییر آن‌ها شود که در این صورت منجر به از دست دادن حافظه می‌شود. از سوی دیگر، بر خلاف دیدگاه صدرا، خود همین از دست دادن حافظه دلیل دیگری است به‌سود مادی بودن و مجرد نبودن حافظه؛ چراکه اگر حافظه مجرد می‌بود نمی‌بایست دچار چنین اختلالی می‌شد.

در مجموع این مقاله از میان ادله‌ی گوناگون تجرد حافظه بیش‌تر بر بحث ثبات متمرکز شده است و از این‌رو در توصیف دیدگاه صدرا جامعیت نداشته است؛ ولی ما در نوشته‌ی کنونی تلاش کرده‌ایم ادله‌ی تجرد حافظه در حکمت متعالیه را به‌نحو جامعی گردآوریم و نقد نماییم.

در نقد همان عنصر ثبات نیز گاه دیدگاهی متفاوت با آن مقاله بیان کرده‌ایم. با این‌همه، مقاله‌ی بالا به مباحث فیزیولوژیک حافظه بیش‌تر پرداخته است ولی ما در نوشته‌ی کنونی، به‌دلیل محدودیت حجمی مقاله‌ی خود، کم‌تر فرصت چنین کاری را داشته‌ایم و به‌جای آن بیش‌تر به مباحثی فلسفی پرداخته‌ایم.

مقاله‌ی دیگری که اندکی پیرامون مباحث مربوط به تجرد حافظه در فلسفه‌ی صدرایی بحث کرده است مقاله‌ی زیر است:

نجاتی، محمد و مهدی اکبری (۱۳۹۱) «تبیین وجودی و معرفتی قوه حافظه در فلسفه اسلامی».

تا جایی که به موضوع پژوهش حاضر مربوط است، این مقاله در بخشی مرتبط با تجرد حافظه می‌گوید اگر حافظه مجرد از ماده باشد، معلوم حضوری نفس خواهد بود. ولی بروز فراموشی در فرایند استرجاع و یادآوری این حضوری بودن را به‌چالش می‌کشد. پاسخ مقاله بر پایه‌ی برخی از مبانی حکمت متعالیه این است که اگر نفس به واسطه حرکت جوهری اشتداد یابد، خواهد توانست بر همه مخزون‌ها و معلوم‌های حضوری خویش به صورت بالفعل احاطه یافته و دچار نسیان نگردد.

هم‌چنین، در مورد اشکال خطاپذیری علم حضوری حافظه‌ای، مقاله‌ی نجاتی و اکبری بر پایه‌ی سخنانی از علامه طباطبائی و تعمیم آن این راه‌حل را پیش می‌نهد که گرچه علم حضوری فی‌نفسه خطاناپذیر است، ممکن است در مرحله‌ی تفسیر و پردازش ادراک‌ها خطاهایی رخ دهد: خطاهایی که این‌جا پدید می‌آید مربوط به مرحله‌ی حفظ صور و معانی نیست بلکه مربوط به پردازش اطلاعات است. پس «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» (ص ۷۵؛ و نیز نک: نجاتی و بهشتی: ۱۴۵).

با توجه به نسخه‌ی قوی‌تری که از اشکال خطاپذیری علم حضوری حافظه‌ای ارائه خواهیم داد روشن خواهد شد که چنین پاسخ‌هایی در نهایت نمی‌توانند از تجرد حافظه دفاع نمایند.

۳. گزارش تحلیلی تجرد حافظه در فلسفه‌ی صدرایی

۱.۳ گزارش تحلیلی تجرد حافظه (و ادراک‌های حسی و خیالی) در صدرا

چنان‌که در مقدمه اشاره کردیم، اگر پیش از صدرا نخست دیدگاه شارحان او را بررسی نماییم، تجرد حافظه صدرایی بهتر فهمیده خواهد شد؛ ولی به اقتضای تاریخی بحث ناچاریم نخست دیدگاه خود صدرا را گزارش نماییم. عبارت‌های صریح‌تری که در ادامه از برخی از شارحان صدرایی در زمینه‌ی تجرد حافظه (و ادراک‌های حسی و خیالی) گزارش خواهیم کرد، تقریباً به‌همان صورت در عبارت‌های صدرا نیز قابل ریشه‌یابی است. کافی است نشان‌دهیم از دید صدرا ادراک‌های حسی و خیالی تجرد دارند و در حافظه نیز عین همین صورت‌های مجرد نزد نفس باقی می‌مانند و سپس باز عین همین صورت‌های مجرد یادآوری می‌شوند.

به‌نظر می‌رسد مهم‌ترین و قوی‌ترین دلیل صدرا برای تجرد ادراک‌های بصری حسی (و گاه حتی خیالی) مشکل انطباق کبیر در صغیر است^۱. به‌همین سان در مورد صورت‌هایی که در خیال و حافظه باقی می‌مانند نیز به‌سبب ادله‌ای چون بدهت امتناع انطباق بزرگ در کوچک و ... باید بگوییم امری مجرد و غیرجسمانی است (صدرای شیرازی، ۱۹۸۱: ۲۲۷-۲۲۶). صدرا در بحث حرکت قطعی نیز به‌تصریح می‌گوید ذهن، بر خلاف جهان خارج جسمانی متغیر، این ویژگی را دارد که آنچه لحظه‌به‌لحظه در آن حادث می‌شود به‌همان صورت و به‌گونه‌ای دفعی باقی می‌ماند - و نه به‌گونه‌ای تدریجی (صدرای شیرازی، ۱۹۸۱: ۳۴). پس دفعی‌البقاء بودن حرکت یعنی حرکت که در ذهن موجود به وجود علمی است مانند علم مجرد و ثابت است (جوادی آملی، ۱۳۹۳: ۲۸۷).

صدرا گاه حتی فراتر نیز می‌رود، و افزون بر این که می‌گوید آنچه در بخش خیالی ذهن لحظه‌به‌لحظه حادث می‌شود به‌گونه‌ای دفعی باقی می‌ماند، می‌گوید بخش عقلی ذهن حتی این ویژگی را دارد که اجزای زمان و حرکت در آن اجتماع در وجود داشته باشند و هم به‌گونه‌ای دفعی حادث شوند و هم، به‌همان صورت، به‌گونه‌ای دفعی باقی بمانند (صدرای شیرازی، ۱۹۸۱: ۳۰۴).

در ادامه خواهیم دید مطهری به‌صراحت تمام پای می‌فشرد که صورت‌های ادراکی مجردند و معدوم نمی‌شوند؛ چراکه گاه ناگهان همه‌ی خاطره‌های فراموش‌شده با تمام جزئیات به‌یاد می‌آید. شبیه این ادعا را در عبارتی از صدرا نیز می‌توان یافت. چه، او می‌گوید قوه‌ی خیالی و وهمی به این دلیل بدنی و جسمانی نیست که برخی از پیران و بیماران هنوز به همان صورت

نخستین خود می‌توانند معانی جزئی را تصور نمایند («... قد یکون تخيله و تصورہ للمعانی الجزئیة بحالہ») بی‌آن‌که - در پی آفت‌ها و بیماری‌های جسمانی - در یادآوری این امور و تصور آن‌ها دچار اختلال بشوند (صدرای شیرازی، ۱۹۸۱-ح: ۲۹۴).^۲

ثابت و مجرد و غیرمادی بودن حافظه (خیال) نزد صدرا تا این اندازه اهمیت دارد که او حتی معتقد است به وسیله‌ی همین حافظه‌ی مجرد است که امور پس از مرگ،^۳ مانند احوال قبر و ثواب و عذاب و ...، محقق می‌شود (صدرای شیرازی، ۱۹۸۱-ح: ۲۱۴).

۲.۳ گزارش تحلیلی تجرد حافظه (و ادراک‌های حسی و خیالی) در شارحان صدرا

عبارت‌های برخی از شارحان صدرا در این زمینه از عبارت‌های خود او صریح‌تر است. برای نمونه، فیاضی و عشاقی می‌گویند هنگام علم به امور متغیر صورت جدیدی در کنار صورت‌های پیشین اضافه می‌شود و گرنه صورت‌های پیشین از بین نمی‌روند و به‌همان نحو نخستین خود در ذهن ما انسان‌ها وجود دارند و ما سپس هنگام یادآوری درست همان‌ها را به یاد می‌آوریم:

... علم تغییر پیدا نمی‌کند بلکه علم به تغییر ایجاد می‌شود. بنا بر این هنگام خسوف، صورتی نزد من حاضر است و وقتی تمام می‌شود صورت علمی دیگری نزد من ایجاد می‌شود و قبلی هم کماکان در ذهن من وجود دارد. ... صورت قبلی از بین نمی‌رود و فقط صورت جدیدی در کنار آن اضافه می‌شود (فیاضی، ۱۳۶۲، جلسه‌ی ۸۴).

إن المراد بتغییر العلم بتبع المعلوم الخارجی حصول صورة جدیدة من المعلوم للنفس لا التبدل و التغییر فی صورته الحاصلة للنفس، لأن صورته الحاصلة باقیة علی ما کانت حتی بعد الحركة و لذا نذکرها بعینه بعد انقضاء الحركة (عشاقی، ۱۴۲۴ق، مرحله‌ی ۱۱، فصل ۴).

هم‌چنین، مطهری در تعلیقه‌های اصول فلسفه در بحث مادی نبودن حافظه برپایه‌ی اصل‌های ویژه‌ی مکتب فلسفی صدرا می‌گوید:

مطابق این نظریه نسبت ادراکات به نفس نسبت فعل است به فاعل، و به اصطلاح فلسفی، این ادراکات قیام صدوری دارند به نفس نه قیام حلولی و عین این صور ادراکی در صقع نفس باقی است و تذکر (یادآوری) عبارت است از مورد توجه قرار دادن همان صور اولیه.

بررسی انتقادی تجرد حافظه در فلسفه صدرایی (مهدی اسدی) ۱۳

مطابق این نظریه عین صورتهای ادراکی اولی حفظ و نگاهداری می شود و بعدها مورد یادآوری و بازشناسی قرار می گیرد (طباطبایی، ۱۳۷۲: ۱۰۹).

مطهری سپس این اشکال ماده گروان را پیش می کشد که وجود نسیان و فراموشی در همه ی انسان ها، و بلکه فراتر از این پیش آمدن بیماری های حافظه ای در برخی از انسان ها که باعث می شود تمام خاطره های گذشته یا قسمتی از آن ها را به کلی از یاد ببرند، نشان گر مادی بودن حافظه است؛ وگرنه، اگر حافظه غیر مادی می بود صورتهای ادراکی، که مصنوع و معلول روح غیر مادی اند، می بایست همیشه نزد او باقی باشند (طباطبایی، ۱۳۷۲: ۱۱۴).

مطهری در پاسخ می گوید این دو نوع فراموشی «نه از این جهت است که خاطرات ذهنی به کلی معدوم شده است بلکه تنها از این جهت است که قدرت یادآوری روح برای احضار آنها در سطح ذهن به واسطه فقدان «آلت فعل» از بین رفته است» (طباطبایی، ۱۳۷۲: ۱۱۵). او در ادامه پای می فشرده که «صور ادراکی معدوم نمی شوند» چراکه آزمایش ها نشان می دهد، در حالت های غیر طبیعی یا فشارهای غیر عادی، ناگهان تمام خاطره های فراموش شده به یاد می آید؛ گاهی حتی همه ی جزئیات به یاد می آید:

اشخاص در دم احتضار جمیع اموری را که در مدت زندگانی ادراک کرده اند در یک «آن» به یاد می آورند. از این رو می توان از جنبه علمی کاملاً احتمال داد که روح پس از مفارقت از بدن تمام خاطرات دوره عمر خود را، از کوچک و بزرگ، و تمام اعمال نیک یا بد خود را در مدت زندگانی پیش خود حاضر ببیند. چندین قرن است که فلاسفه الهی این ادعا را دارند (طباطبایی، ۱۳۷۲: ۱۱۷-۱۱۶).^۴

۴. نقد تجرد حافظه و ارائه ی تبیین بدیل مادی و پاسخ به اشکال های موجود

به نظر ما دیدگاه علمی رایج در مورد حافظه و چگونگی بقای صورتهای حسی و خیالی بر دیدگاه ثبات و تجرد صدرایی ترجیح فراوان دارد و پذیرفتنی تر است. بگذارید با مثالی این دو دیدگاه را بهتر مقایسه نمایم.

۱.۴ تبیین بدیل مادی از راه تمایز ذهن معرفتی و حافظه‌ی مغزی غیرمعرفتی

فرض کنید پیرامون زندگی ابن سینا سؤال‌هایی پرسیده می‌شود. چون من پیش‌تر کتابی درباره‌ی زندگی نامه‌ی ابن سینا خوانده‌ام، در پاسخ می‌گویم: من می‌توانم این پرسش‌ها را پاسخ دهم. سپس در عرض دو-سه ساعت به تفصیل پاسخ آن‌ها را بیان می‌کنم. بدین‌سان، با اتکای به حافظه گزاره‌های تاریخی خاصی را متناسب با پرسش‌ها اظهار می‌کنم. به‌نظرم در این‌جا برپایه‌ی مباحث علمی رایج تبیین بدیل ساده‌تری می‌توان پیش‌نهاد. یک تبیین بدیل این می‌تواند باشد که، لزومی ندارد حافظه امری معرفتی باشد. در واقع می‌توانیم بین ذهن معرفتی و مغز غیرمعرفتی تفکیک نماییم. چه، می‌دانیم ذهن و مغز دست‌کم در برخی از موارد این‌همان نیستند. برای نمونه، هم‌اکنون در مغز من میلیاردها سلول وجود دارد ولی هم‌اکنون در ذهن و آگاهی من تنها چند صورت ادراکی خاص وجود دارد و دیگر همه‌ی آن میلیاردها سلول هم‌اکنون در ذهن و آگاهی من نیست. پس ذهن من همان معرفت من است ولی مغز من سرشار از امور غیرمعرفتی است. یعنی حتی اگر به فرض بگوییم همه‌ی صورت‌های ادراکی مادی‌اند و نیز جزئی از مغزند (و بنابراین ذهن جزئی از مغز است)، باز در این صورت بخش گسترده‌ای از مغز غیر از ذهن من است. در این صورت به بخشی از مغز که غیر از ذهن است مغز غیرمعرفتی می‌گوییم.

با این مقدمه، به‌نظر ما هنگامی که با مطالعه‌ی کتاب مطالب آن به‌اصطلاح در حافظه ذخیره می‌شود، مطالعه‌ی واژگان کتاب باعث می‌شود نخست مفاهیم متناظر با آن‌ها در ذهن معرفتی تصور شوند و سپس این مفاهیم متناسب با مغز غیرمعرفتی به اموری غیرمعرفتی تبدیل می‌شوند و - مثلاً با نوعی کدگذاری - در مغز ذخیره می‌شوند؛ درست مانند تبدیل صوت و تصویر به امور مغناطیسی در هنگام ذخیره‌ی آن روی نوارهای صوتی و تصویری. بعداً هنگام یادآوری مطالب، آن‌ها را در طول زمان به‌صورت جزئی و به تفصیل به یاد می‌آوریم. البته این یادآوری نیز با - خروج از کدگذاری و - تبدیل حافظه‌ی غیرمعرفتی مغزی به ذهن معرفتی همراه است؛ درست مانند دستگاه پخش صدا و تصویر که آن امور مغناطیسی ذخیره‌شده را به صوت و تصویر تبدیل می‌کند.

در این‌جا حتی مسأله را این‌گونه نیز می‌توان پیش‌کشید که در مرحله‌ی نخست به مادی بودن مغز غیرمعرفتی و حافظه پافشاری نماییم بلکه تنها به غیرمعرفتی بودن آن پافشاری نماییم. فیلسوفان صدرایی نیز که حافظه را مجرد می‌دانند، به معنایی آن را غیرمعرفتی می‌دانند و می‌گویند: برای یادآوری آن حافظه‌ی مجرد (غیرمعرفتی) نیاز به بدن مادی هست تا ادراک

مجرد قبلی دوباره یادآوری و بازشناسی شود. (مطهری، ۱۳۷۲: ۱۰۹ و ۱۱۶-۱۱۵؛ نکته: چنین حافظه‌ی مجردی دست‌کم به یک معنا غیرمعرفتی است چون پیش از یادآوری علم آگاهانه بدان نداریم.) پس این‌جا نیز اصلاً می‌توان حافظه غیرمعرفتی را مجرد دانست که در این صورت دیگر برای حفظ اطلاعات نیازی به تبدیل معرفت به چیزی دیگر نخواهد بود. یعنی هنگامی که کتاب می‌خوانم صورت‌های ذهنی من چون مجردند به همان صورت نزد نفس باقی‌اند و سپس هنگام یادآوری همین‌ها به یاد می‌آیند.

حتی این‌جا می‌توان حافظه‌ی غیرمعرفتی را - به‌همین‌سان - ثابت نامجرد دانست؛ که در این صورت نیز برای حفظ اطلاعات نیازی به تبدیل معرفت به چیزی دیگر نخواهد بود. یعنی این‌را در نظر آوریم که فیلسوفان مشائی صورت‌های ذهنی حسی و خیالی را مادی می‌دانند نه مجرد، و سپس بگوییم: هنگامی که کتاب می‌خوانم صورت‌های ذهنی من به همان صورت مادی خود نزد نفس باقی‌اند و سپس هنگام یادآوری همین‌ها به یاد می‌آیند. در این تبیین چون صورت‌های ذهنی از همان آغاز مادی فرض شده‌اند پس دیگر به تجرد گره نخورده‌اند. ولی چون از سوی دیگر فرض می‌کنیم هیچ صورت ذهنی از میان نمی‌رود و بلکه در ظرف خود باقی می‌ماند، پس از نوعی ثبات برخوردار است. امروزه در فلسفه و دانش فیزیک یک چنین ثباتی در امور مادی ذیل دیدگاه افزایشی زمان (growing block view of time) مطرح می‌شود و همان بعد چهار افزایشی است. (در این مورد در راستای اهداف این مقاله، و نیز به‌خاطر محدودیت حجمی، همین یک اشاره‌ی کوتاه را بسنده می‌دانیم. در مقاله‌ی «مقایسه‌ی تجرد ادراک‌های حسی و خیالی با بعد چهار افزایشی» به‌تفصیل در این مورد بحث کرده‌ایم.) کوتاه این‌که، حافظه‌ی غیرمعرفتی در این فرض گرچه ثابت است ولی مادی و نامجرد است نه مجرد. ولی از آن‌جا که چنین دیدگاه‌هایی خلاف دانش امروزی در بحث حافظه است، بدان پای‌نمی‌فشریم. بلکه در مرحله‌ی بعدی اصلاً معتقدیم با پذیرش دانش امروزی و مادی بودن حافظه و تبدیل صورت‌های ذهنی اولیه به کدهای مادی می‌توان از آن در برابر چنین دیدگاه‌هایی دفاع کرد.

۲.۴ نقد اشکال بازشناسی از راه پارادوکس منون

اکنون با توجه به این مثال به بررسی تجرد یا مادی بودن حافظه می‌پردازیم. از آن‌جا که ما در این راه‌حل بدیل مغز غیرمعرفتی و حافظه را ظاهراً مادی فرض کرده‌ایم (و البته در مرحله‌ی نخست یادشده در مورد تجرد یا مادی بودن ذهن معرفتی لابلشروط بوده‌ایم)، ممکن است پیروان

تجرد حافظه نتواند چنین دیدگاهی را بپذیرند. یعنی مثلاً شاید در مورد راه‌حل این نوشتار اشکال بازشناسی را پیش‌کشند: در همین مثال زندگی‌نامه چه‌طور می‌دانیم باید دنبال چه باشیم؟ یعنی باید بدانیم در این حافظه‌ی غیرمعرفتی چه چیزی موجود است و دنبال چه هستیم. وگرنه اگر ندانیم، پس از یافتن و یادآوری چگونه می‌فهمیم که این همان است که از قبل دانسته بودیم و اکنون در حافظه همان را یافته‌ایم؟ به عبارتی، از کجا می‌دانیم آن‌چه به یاد آورده‌ایم همان بوده که به خاطر سپرده‌ایم؟ اصولاً تبدیل امر غیرمعرفتی مغزی به امر معرفتی ذهنی مانند شناختن چیزی است که قبلاً نمی‌شناخته‌ایم؛ چراکه به هیچ روی نمی‌توان دانست آن‌چه تبدیل شده همان بوده که قبلاً داشته‌ایم. بنابراین هر آن‌چه در حافظه جست‌وجو می‌کنیم هم‌اکنون به اجمال نیز همان‌را می‌دانیم.

بگذارید در این‌جا به مناسبت نسخه‌ی خاصی از اشکال بازشناسی را از مطهری گزارش کنیم؛ چراکه یک اشکال مطهری همان اشکال بازشناسی است: یکی از خواص «حافظه» بازشناسی است؛ یعنی تشخیص این خصوصیت که این «یادآوری شده» عین همان اولی است. این‌را وجداناً و حضوراً می‌دانیم و تشخیص می‌دهیم که «این اوست» و تولید جدید و فعل جدید نیست. خلاصه این‌که، «عینیت» با مادی بودن حافظه نمی‌سازد (صص ۱۱۳-۱۱۲)؛ و نیز نک: طباطبائی، ۱۴۳۰ق: ۱۵۶؛ تعلیقه‌ی طباطبائی در: صدرای شیرازی، ۱۹۸۱-ح: ۴۰۸؛ تعلیقه‌ی طباطبائی در: صدرای شیرازی، ۱۹۸۱-ح: ۲۱۳).

ولی باید دانست که اصل این اشکال همان پارادوکس منون است. اشکال منون اشکال عامی است که نه تنها حافظه و یادآوری بلکه هر نوع معرفتی را به‌چالش می‌کشد. یعنی مثلاً هنگامی که - در بحثی بی‌ربط به حافظه - درصددیم خدا را بشناسیم، پس از رسیدن به معرفت به خدا از کجا می‌دانیم این چیزی که شناخته‌ایم همانی است که درصدد شناخت آن بوده‌ایم؟ بنابراین طبیعی است گفته شود که: باید در پژوهشی جداگانه راه‌حل عامی برای اشکال منون یافت و سپس آن‌را در مورد حافظه هم به‌کار برد. کوتاه این‌که، اشکال بازشناسی هیچ ارتباطی با مادی بودن یا نبودن حافظه ندارد. ما برای این‌که نشان‌دهیم اشکال بازشناسی هیچ ارتباطی با مادی بودن یا نبودن حافظه ندارد، این اشکال را با اشکال منون سنجدیم تا بی‌ربط بودن آن به مادی بودن یا نبودن حافظه روشن‌تر شود.

۳.۴ تجرد حافظه و مشکلی چون علم ناخودآگاه

یک اشکال تجردگروانه‌ی صدرایی این است که پیروان چنین دیدگاهی از سویی ادراک را حضور مجرد نزد مجرد می‌دانند و از سوی دیگر ناچارند بگویند صورت‌های ادراکی با آن‌که به صورت مجرد نزد نفس باقی و حاضرند معلوم نیستند - مگر این‌که بگویند علم‌حضور به آن‌ها ناخودآگاه است نه خودآگاه. در واقع برخی از شارحان صدرایی در این‌جا به تصریح چنین تعبیری دارند: «صور محسوسات ... گاه ... صرفاً در خزانه‌ی خیال موجود است بدون آنکه نسبت به آن شعوری آگاهانه داشته باشیم. به تعبیر علم روان‌شناسی، گاهی صور جزئی در بخش آگاه ذهن وجود دارد و گاه در بخش ناآگاه ذهن» (مصباح، ۱۳۷۵: ۳۹۵). ولی به نظر ما علم ناخودآگاه پذیرفتنی نیست؛ چراکه می‌توان همان اشکال قدیمی علم ناخودآگاه را پیش کشید و مدعی شد شاید ناخودآگاه به همه‌ی امور علم داشته‌باشیم و نیز ناخودآگاه همه‌ی امور را در حافظه داشته‌باشیم. ولی چون ادعای گزافی مانند احتمال عالم مطلق بودن هر انسانی پذیرفتنی نیست، پس علم ناخودآگاه نیز پذیرفتنی نیست. (گرچه در این‌جا همین یک نقد کوتاه قدیمی بر علم ناخودآگاه را بسنده می‌دانیم، در مقاله‌ی «دو تفسیر مختلف از علم اجمالی» با چند دلیل آنرا به تفصیل به چالش کشیده‌ایم).

۴.۴ نقد اشکال «ثبات حافظه با وجود تغییر سلول‌های مغز» و اشکال‌های مرتبط با آن

دیدگاه تجردگروانه شاید اشکال کند که حافظه مادی نیست، چراکه مثلاً «... تذکرهایی با مرور هفتاد سال یا کمتر و بیشتر داریم که در ظرف این مدت‌ها اعصاب و مغز با همه محتویات مادی خود چندین بار تا آخرین جزء مادی خود تغییر و تبدیل یافته‌اند» (طباطبائی، ۱۳۷۲: ۱۰۷؛ و نیز نک: طباطبائی، ۱۴۳۰ق: ۱۵۷-۱۵۶). یک اشکال مطهری نیز در بحث ثبات ادراک‌های ذهنی همین است: مغز با همه‌ی محتویات خود تغییر می‌کند ولی خاطره‌های نفسانی - چه تصورها و چه تصدیق‌ها - همان‌طور محکم و پابرجا در ذهن باقی است (ص ۱۱۳).

در پاسخ می‌توان گفت: به فرض سلول‌هایی در مغز بمیرند و سلول‌هایی جدید پدید آیند، کاملاً محتمل است که سلول‌ها تا قبل از نابودی، اطلاعات فیزیکی خود را به سلول‌های جوان می‌دهند و این سلول‌های جوان نیز تا هنگام پیرشدن و مردن اطلاعات خود را به سلول‌های

جوان دیگری داده‌اند و سپس مرده‌اند. درست مانند این که مثلاً عمر مفید یک نوار صوت ۲۰ سال باشد و پیش از انقضای این مدت صدا را روی نوار دیگری ضبط کنیم و انتقال دهیم.^۵

مطهری اشکال بالا را چنین بسط می‌دهد: مطابق نظریه‌ی مادی بودن حافظه، دستگاه مغز مانند دستگاه ضبط صوت است (همان: ۱۱۱) و هر تذکر و یادآوری تولید جدیدی است (ص ۱۱۰). او سپس بر این حافظه‌ی مادی چند ایراد مهم وارد می‌کند و می‌گوید: در این صورت باید هر مفهوم ذهنی را به یک یا چند سلول معین اختصاص بدهیم. ولی در این صورت، اگر دیدن یا شنیدن تکرار شود، چرا سلول‌هایی دیگر متأثر نمی‌شود و تنها همان سلول‌های اولی تهییج می‌شود و یادآوری محقق می‌گردد؟ به علاوه، اصلاً بدیهی است که هنگام ادراک یا یادآوری تمام سلول‌های - مثلاً باصره - به کار می‌افتد نه یک یا چند سلول (ص ۱۱۲).

در پاسخ به چنین اشکالی می‌توان گفت: ادراکی چون ادراک بصری در باصره رخ نمی‌دهد بلکه از نقطه‌ی کور پیام‌هایی به بخش ویژه‌ای در قشر مغز ارسال می‌شود و سپس - هنوز با دانش کنونی بشر - معلوم نیست ادراک مادی چگونه رخ می‌دهد. آشکارا این که دانش کنونی بشر از شناخت برخی از امور مادی ناتوان باشد این به هیچ‌روی تجرد را نتیجه نمی‌دهد. شاید این گونه بتوان مثال آورد که اگر با دانش کنونی بشر هنوز ندانیم اموری چون انرژی‌ها و نیروها و اجزای سازنده‌ی پوزیترون‌ها و ... چیستند، این به هیچ‌روی تجرد آن‌ها را نتیجه نمی‌دهد. این جا نیز همین‌طور است. پس این که با دانش کنونی بشر در مرحله‌ی نهایی هنوز ندانیم ادراک مادی چگونه رخ می‌دهد، صرف این نباید دست‌آویزی برای مخالفان باشد تا آنرا غیرمادی بدانند. حتی اگر اثبات شود ادراکی چون ادراک بصری ویژگی‌هایی نیز دارد که در امور مادی شناخته شده وجود ندارد، باز در این صورت نیز این مسأله پیش می‌آید که شاید چنین ادراک‌هایی اجسام متفاوتی هستند و از این رو ویژگی‌های منحصر به فردی نیز دارند که در امور مادی شناخته شده وجود ندارد. پس باز تجرد آن‌ها را نتیجه نمی‌دهد.

به هر روی، در یادآوری نمی‌گویند تنها همان یک یا چند سلولی که اطلاعات را ذخیره کرده‌اند برای یادآوری کافی‌اند. بلکه به کمک سلول‌هایی دیگر اطلاعات از آن یک یا چند سلول حافظه بازخوانی شده و تبدیل به ادراک می‌شود. پس این که دستگاه بازخوانی نیازمند چندین سلول (یا همه‌ی سلول‌ها) باشد منافاتی ندارد با این که حافظه‌ی یک ادراک خود تنها در یک یا چند سلول باشد - درست مانند ضبط صوت که خواندن یک نوار نیازمند کل دستگاه است. افزون بر این، اگر به فرض ادراک یا یادآوری تنها به چند سلول خاص نیاز داشته باشد نه به

همه‌ی سلول‌های مغزی، ترجیح بی مرجح پیش نمی‌آید؛ چراکه کاملاً محتمل است سلول‌های مغزی انواع و اقسامی داشته باشند و هر کدام از این انواع برای کار خاصی پدید آمده باشند.

۵.۴ نقد اشکال عینیت

اشکال دیگر مطهری بر مادی بودن حافظه اشکال بازشناسی و «عینیت» است: این «یادآوری شده» عین همان اولی است و تولید جدید و فعل جدید نیست (صص ۱۱۳-۱۱۲). ولی گفتیم که اشکال بازشناسی اعم از مدعا است. به علاوه، «عینیت» در بحث حافظه و یادآوری صرفاً به معنای سنخیت است نه این‌همانی محض؛ درست همان‌طور که در مطابقت علم حصولی با متعلق خود نیز چنین است و این‌همانی محض در کار نیست. پس تنها کافی است صورت یادآوری شده با متعلق خود نوعی سنخیت و مطابقت داشته باشد. به‌ویژه که اصلاً هدف از یادآوری معمولاً این نیست که خود ادراک قبلی را به یادآوریم بلکه درصددیم متعلق آن ادراک قبلی را به یادآوریم. پس همان‌طور که معمولاً ادراک قبلی علمی حصولی است یادآوری متعلق آن نیز باید علمی حصولی باشد.

افزون بر این، گاهی عینیت به شدت خلاف شهود است. مثلاً هنگامی که حالت‌های نفسانی مجردی چون اراده، کراهت، حب، بغض و ... (طباطبایی، ۱۳۷۲: ۱۰۴) در گذشته در ما پدید آمد، یادآوری کنونی به هیچ روی با آن عینیت ندارد. یعنی، برای نمونه، دیروز اراده کردم کاری انجام دهم. یادآوری این اراده دیگر اراده نیست. پس به طریق اولی عینیت ندارد. اگر یادآوری اراده‌ی دیروزی عین اراده دیروزی باشد، باید اکنون نیز اراده داشته باشیم و حال آن‌که اکنون اراده نداریم و تنها قصد یادآوری آن اراده‌ی جزئی دیروزی را داریم. پس در یادآوری اراده اکنون صورتی ذهنی در ما پدید می‌آید که به خاطر سنخیت می‌تواند آن اراده‌ی گذشته را - به نحو حصولی - نشان دهد.

شاید گفته شود دیروز که اراده کردیم، صورتی از آن در ذهن ساخته می‌شود و باقی می‌ماند و عین همان صورت را به یاد می‌آوریم و نه خود اراده را. پاسخ این است که اگر اراده خود مجرد است، پس به سبب همین تجرد باید خودش نزد نفس باقی باشد. اگر خودش نزد نفس باقی باشد، چه نیازی است دوباره صورتی از آن نیز ساخته شود و نزد نفس باقی باشد؟ به عبارتی، اگر خود اراده نزد نفس باقی است، چرا خود همان را به یاد نیاوریم و به جای آن صورت ساخته شده را به یاد بیاوریم؟ (ولی اگر گفته شود آن حالت‌های نفسانی مجرد، یعنی اراده و حب و بغض و ...، پدید می‌آیند و سپس معلوم می‌شوند (مصباح، ۱۳۷۵: ۴۳۷ و ۵۲۸ -

(۵۲۷)، در این صورت اشکال این است که آن حالت‌های نفسانی دیگر مجرد نخواهند بود؛ وگرنه، چه فرقی بین آن‌ها و امور مادی هست؟ امور مادی نیز این‌گونه دچار تغییر می‌شوند که پدید می‌آیند و سپس معدوم می‌شوند. بلکه حیثیت تغییر این امور نفسانی باید شدیدتر باشد؛ چه، در امور جسمانی - بر پایه‌ی برخی از دیدگاه‌ها - دست کم هیولا چونان یک امر ثابت باقی می‌ماند ولی در این‌جا همان امر ثابت نیز وجود ندارد.^۴

به‌همین‌سان یک علم حصولی تصدیقی خاصی را در نظر بگیرید: من دیروز الف را تصدیق کردم و سپس در آن دچار تردید شدم. پس اکنون که آن تصدیق نخستین را به‌یاد می‌آورم، این‌جا یادآوری تصدیق خود دیگر تصدیق نیست. چراکه قصد من تنها یادآوری یک تصدیق است نه خود تصدیق. پس اگر یادآوری یک تصدیق خود تصدیق نباشد، در این صورت در این یادآوری به‌طریق اولی عینیت وجود ندارد.

هم‌چنین، شاید کسی در یک دیدگاه بدیل مادی حافظه را دیگر مانند ضبط صوت - که باز تولید می‌کند - نداند. یعنی می‌دانیم که برخی ادراک را مادی می‌دانند. اکنون شاید این احتمال را پیش‌کشند که این ادراک‌های مادی درست به‌همان نحو نخست خود - و بدون تبدیل به چیز دیگری در مغز - در حافظه ذخیره می‌شوند و هنگام یادآوری همان ادراک نخست را به یاد می‌آوریم. در این‌جا حتی نیازی نیست بگوییم این ادراک‌های مادی حتماً به‌صورت بعد رابع در حافظه ذخیره می‌شوند. توضیح کوتاه این دیدگاه بدیل مادی که در آن حافظه به‌صورت حال‌گروانه است نه به‌صورت بعد چهارم، با یک مثال ساده این است که: در دیدگاه رایج مشائی می‌دانیم که مثلاً این کوهی که امروز می‌بینیم همان کوهی است که دیروز بود. پس بین کوه امروز و کوه دیروز عینیت و این‌همانی وجود دارد بی‌آن‌که تجردی وجود داشته باشد. به‌عبارتی، دلیل بالا اعم از مدعا است به‌گونه‌ای که اگر به‌خاطر عینیت و این‌همانی بتواند تجرد در حافظه را اثبات کند به‌خاطر همین عینیت و این‌همانی تجرد در جهان مادی را نیز اثبات خواهد کرد. ولی چون در چنین مواردی تجرد در جهان مادی اثبات نمی‌شود، پس با این‌همانی یادشده تجرد در حافظه نیز اثبات نمی‌شود.

پس در یک دیدگاه بدیل مادی اگر حافظه را این‌گونه مادی بدانیم، با برهان عینیت و این‌همانی در مقابل چنین دیدگاهی تجرد حافظه اثبات نمی‌شود - مگر این‌که آن‌ها را قانع نمایند که مطلق ادراک مجرد است. بلکه به نظر ما مجرد و غیرمادی دانستن ادراک حسی و خیالی خلاف شهود است؛ چراکه ویژگی‌های ماده، مانند مکان‌مندی و زمان‌مندی و تغییر و تحوّل و ...، را در صورت‌های حسی و خیالی وجداناً و حضوراً می‌یابیم. پس این ادراک‌های

مادی اصلاً محال است در حافظه به همین صورت باقی باشند و با این‌همه چنین حافظه‌ای غیرمادّی باشد. افزون بر این، حتی اگر هم دست‌کم برخی از ادراک‌ها مجرد باشند، مانعی نیست حافظه‌ی این ادراک‌های مجرد نیز به صورت کدهای مادی در مغز مادی ذخیره شوند و بعد هنگام یادآوری از نو ادراک‌های مجردی بازتولید شود.^۷

۵. نقد برهان صدرا در تضعیف مادی بودن حافظه و صورت‌های خیالی

صدرا نیز برای این که تجرد حافظه و صورت‌های خیالی را اثبات کند به نوبه‌ی خود کوشیده است مادی بودن آنرا تضعیف نماید. حاصل سخن او در این جا چنین است:

۱. ما صورت‌های بسیار زیادی در زندگی خود دیده‌ایم به گونه‌ای که این همه صورت فراوان نمی‌تواند در بخش‌های مختلف مغز مادی ما، که متناهی و بلکه نسبتاً اندک است، منطبق شود.

۲. هم چنین، صورت‌های خیالی چون اتحاد در طبیعت دارند هنگامی که به هم برسند باید در وجود باهم متحد شوند. پس دیگر نمی‌شود هر صورت خیالی در یک بخش از مغز حلول کند.

۳. از سوی دیگر، هنگام تخیل یک مقدار، باید دو مقدار در یک ماده‌ی واحد حلول کند - که محال است (صدرای شیرازی، ۱۹۸۱-ح: ۲۲۷).^۸

مصباح‌یزدی پس از شرح کوتاه این سخنان صدرا می‌گوید: «این دلایل چندان قوی نیست و امکان مناقشه در همه آنها وجود دارد» (مصباح‌یزدی، ۱۳۷۵: ۴۶۷). او دیگر به نقد آنها نمی‌پردازد. ولی اگر بخواهیم در آنها مناقشه نماییم، می‌توانیم بگوییم به گواهی تجربه همه‌ی صورت‌های حسی در حافظه ذخیره نمی‌شود بلکه بسیاری از آنها فراموش می‌شود. در مورد مابقی نیز این شک صدرا استبعادی بیش نیست. امروز اثبات شده است که اطلاعات فراوانی را می‌توان در حافظه‌های نسبتاً کوچک رایانه‌ها ذخیره کرد. مثلاً میلیون‌ها کتاب را می‌توان به سادگی در یک حافظه‌ی کوچک یک سانتی‌متری ذخیره نمود. آشکارا تمام آنچه در زندگی خود یاد گرفته‌ایم و گفته‌ایم اگر کامل نوشته شود هرگز از چند هزار کتاب فراتر نمی‌رود. به همین سان در مورد صوت‌ها و تصویرها؛ البته این جا گرچه به حافظه‌ی فیزیکی بیشتری نیاز هست، ولی باز این گونه نیست که علم امروزی محال بداند که همه‌ی خاطره‌های صوتی و تصویری یک شخص بتواند در مغز مادی محدود ذخیره شود.

در مورد اشکال بعدی، فرض می‌کنیم صورت‌های خیالی اتحاد در طبیعت دارند و هنگامی که به هم می‌رسند در وجود باهم متحد می‌شوند. ولی از آن‌جا که در زمان‌های گوناگون صورت‌های گوناگون تصور می‌کنیم، پس اختلاف در زمان می‌تواند علتی باشد بر این‌که هر کدام از این صورت‌های خیالی ناهم‌زمان در یک بخش از مغز حلول کند.

در مورد اشکال شگفت‌انگیز حلول دو مقدار در یک ماده‌ی واحد نیز یک پاسخ و تبیین مادی محتمل این می‌تواند باشد که مثلاً هنگامی که یک خط‌کشی را می‌بینیم مانند این است که تصویری از این خط‌کش را روی یک کاغذ نقاشی کرده باشیم. هنگام نقاشی آیا دو مقدار در یک ماده‌ی واحد حلول کرده است؟ آشکارا هر چه هست در این‌جا مشکل خاصی وجود ندارد. حتی یک پاسخ و تبیین مادی محتمل دیگر نیز این می‌تواند باشد که مثلاً هنگامی که یک خط‌کشی را می‌بینیم، در بخشی از مغز چیزی مانند یک خط‌کش مادی کوچک پدید می‌آید بی‌آن‌که در چیزی حلول کند. پس دو مقدار در یک ماده‌ی واحد حلول نکرده است. سپس نفس مدرک همین چیز خط‌کش مانند را بی‌واسطه ادراک می‌کند.

۶. نقد تجرد حافظه و حضوری بودن یادآوری از راه اشکال خطای حافظه

اشکال دیگری که حافظه‌ی مجرد و حضوری بودن یادآوری را به چالش می‌کشد اشکال خطای حافظه است. به عبارتی، همان‌سان که اشکال خطای حواس حضوری بودن ادراک حسی را به چالش می‌کشد، اشکال خطای حافظه نیز حضوری بودن یادآوری را به چالش می‌کشد. توضیح کوتاه این‌که، می‌دانیم برخی از واقع‌گروان مستقیم و خام می‌گویند هر چه مشاهده می‌کنیم ادراک بی‌واسطه‌ی خود شیء خارجی است. اشکال می‌شود ما مثلاً خورشید را به اندازه‌ی توپ فوتبال می‌بینیم و حال آن‌که خورشید در جهان خارج به قطر ۱.۴ میلیون کیلومتر است. پس این خطای حسی نشان‌گر آن است که خود خورشید خارجی را به علم حضوری نمی‌یابیم؛ چراکه در علم حضوری - به‌خاطر یافتن بی‌واسطه - خطا وجود ندارد.

همین اشکال وجود خطا، حضوری بودن یادآوری را نیز به چالش می‌کشد. گرچه در مورد علم به شیء خارجی ملاصدرا خود از واقع‌گروان مستقیم و خام نیست، در مورد مشاهده‌ی بی‌واسطه‌ی حافظه‌ی مجرد مانند واقع‌گروان مستقیم و خام در مشاهده‌ی بی‌واسطه‌ی خود شیء خارجی است. پس، از این جهت اشکال مشابهی به مشاهده‌ی بی‌واسطه‌ی حافظه‌ی مجرد وارد است. وجود خطا در به‌چالش کشیدن حضوری بودن یادآوری این است که صورت‌های ادراکی نمی‌توانند به‌همان صورت نخستین خود در ذهن باقی مانده باشند و در هنگام یادآوری درست

همان صورت‌های نخستین را بی‌واسطه و به علم حضوری به‌یادآوریم. چراکه در صورت حضوری بودن نمی‌بایست در یادآوری خطایی وجود داشته باشد - و حال آن‌که وجود دارد. برای نمونه، فرض کنید زید و عمرو می‌بینند کسانی به سمت بکر رفته و چیزی از او دزدیده و می‌گیرند. یک ماه بعد مأمور قانون متوجه می‌شود آن دو شاهد روی داد دزدی بوده‌اند و بنابراین از آن‌ها می‌پرسد: دزدان چند نفر بوده‌اند؟ زید به درستی می‌گوید: ۴ نفر. ولی عمرو دچار خطای حافظه شده و می‌گوید: ۵ نفر. پس مسأله این است که اگر عمرو بی‌واسطه به همان صورت‌های ادراکی نخستین خود دسترسی دارد و یادآوری او نیز چیزی جز علم حضوری به آن‌ها نیست، چرا دچار این خطای حافظه‌ای شده است؟ پس صورت‌های ادراکی حسی به همان صورت نخستین خود در ذهن باقی نمی‌مانند؛ وگرنه خطای در یادآوری وجود نمی‌داشت.

با این‌همه، شاید کسی - در بازسازی مدعا - این احتمال ضعیف و ناچیز را پیش‌نهد که ادراک‌های حسی به همان صورت نخستین خود در ذهن باقی بمانند ولی یادآوری حصولی باشد نه حضوری! بدین‌سان خطای در یادآوری معنادار است. در این صورت در رد تجرد ادراک‌های حسی و خیالی و حافظه نقدهای دیگر خود را پیش‌می‌کشیم. برای نمونه، گفتیم که این ثبات شاید ثبات مادی باشد نه ثبات مجرد. افزون بر این، مثلاً این اشکال وارد است که به‌گواهی تجربه بسیاری از ادراک‌های حسی در حافظه‌ی کوتاه مدت نیز باقی نمی‌ماند چه‌رسد به حافظه‌ی بلند مدت. در بخش بعدی خواهیم دید که خود صدرا نیز ناچار شده است این اشکال اخیر را به‌نوعی بپذیرد.

۷. تعارض تجرد حافظه (و حس و خیال) با فلسفه صدرایی

دیدیم کسی چون مطهری تصریح داشت در انواع فراموشی خاطره‌های ذهنی به کلی معدوم نمی‌شوند و در ادامه پای فشرد که مطلقاً هیچ‌گاه «صور ادراکی معدوم نمی‌شوند». ولی این بر خلاف تصریح برخی از عبارات‌های صدرا و شارحان او است:

... و أن هذه الصور الخيالية باقية بقاء توجه النفس و التفاتها إليها و استخدامها المتخيلة في تصويرها و تثبيتها فإذا أعرض عنها النفس انعدمت و زالت لا أنها مستمرة الوجود باقية لا بإبقاء النفس و حفظها إياها كما زعمه و الفرق بين الذهول و النسيان أن للنفس في الأول ملكة الاقتدار على تصوير الصور الخيالية من غير افتقار إلى إحساس جديد أو غيره بخلاف الثاني فإن فيه يحتاج إلى ذلك أو ما هو بمنزلة كالعلاقات الدالة (صدرای شیرازی، ۱۹۸۱-الف: ۳۰۳؛ و نیز

رک: صدرای شیرازی، ۱۳۸۷: ۲۴۳؛ جوادی آملی، ۱۳۸۶: ۲۱۵-۲۱۴؛ مصباح، ۱۳۹۵: ۲۰۹-۲۰۸.

به نظر ما صدرا در این جا به یافته‌های شهودی خود پای‌بند بوده است و از این‌رو به صراحت می‌گوید بسیاری از آنچه در ادراک‌های حسی و حتی خیالی ما است، اگر توجه خود را از آن‌ها برداریم معدوم می‌شوند و از بین می‌روند (و از این‌رو فراموشی فلسفی نیز - که به معنای نابودی مطلق صورت خیالی است - شدنی است). این‌که می‌گوییم صدرا در این‌جا به یافته‌های شهودی خود پای‌بند بوده است به این سبب است که معمولاً همه‌ی ما نیز وجداناً و شهوداً می‌دانیم که بسیاری از ادراک‌های حسی و خیالی پس از مدتی معدوم می‌شوند و از بین می‌روند. پس اگر کسی جای دیگری ادعا کند ادراک‌های حسی و خیالی معدوم نمی‌شوند و به همان صورت نخستین خود در ما باقی می‌مانند، چنین کسی ادعای خلاف شهودی مطرح کرده است. به همین سان صدرا در این جا بر پایه‌ی تجربه‌ی گواهی می‌دهد که گاهی ما انسان‌ها دچار فراموشی فلسفی می‌شویم و برخی از صورت‌های خیالی به کلی از ذهن ما انسان‌ها محو و نابود می‌شوند و از این‌رو نیاز است از نو اکتساب شوند. صورت‌های خیالی چگونه دچار فراموشی فلسفی و انعدام نشوند و حال آن‌که صورت‌های عقلی نیز بر پایه‌ی تجربه چنین فراموشی فلسفی و انعدامی را می‌پذیرند؟

با این همه، شاید کسی بگوید در این جا صدرا و شارحان او نتوانسته‌اند به لوازم مجرد حافظه و ادراک‌های حسی و خیالی کامل پای‌بند بمانند و گرنه چنین مطالبی را پیش نمی‌کشیدند. پس کسی چون مطهری به لوازم مجرد حافظه و ادراک‌های حسی و خیالی کامل پای‌بند مانده است و از این جهت اشکالی متوجه او نیست. ولی مشکل این است که وجود فی‌الجمله‌ی این انعدام‌ها بدان اندازه واضح و روشن است که حتی اگر خود صدرا متوجه تعارض این با مجرد مطلق ادراک‌ها می‌شد معلوم نبود باز بخواهد به مجرد مطلق ادراک‌ها باور داشته باشد.^۹

در مورد برهان انقسام‌ناپذیری در اثبات مجرد ادراک نیز - که در نهایی‌ی طباطبائی و برخی شارحان آمده است و خلاصه‌ی آن این است که هنگامی که مثلاً می‌بینیم چوبی دو قسمت می‌شود و دو بخش جدید پدید می‌آید، این دو صورت ادراکی در واقع صورت‌های ادراکی جدیدی‌اند که در کنار آن صورت ادراکی محفوظ قبلی پدید می‌آیند نه این‌که آن صورت ادراکی قبلی دو قسمت شده و تغییر کرده باشد (طباطبائی، ۱۴۳۰ق: ۱۵۶-۱۵۴ و ۱۵۸-۱۵۹؛ فیاضی، ۱۳۸۶: ۹۲۴؛ حسینی طهرانی، بی‌تا: ۲۷۲) - باید دانست که در نسخه‌ی نخستین این برهان صدرا نه تنها به ماندگاری صورت ذهنی تقسیم‌شده تصریح نمی‌کند بلکه حتی می‌افزاید

شاید آن صورت ذهنی معدوم شود و از میان برود. او در این جا تنها به ماده نداشتن صورت ذهنی تقسیم شده پای می فشرد و می گوید هنگامی که وهم ما چیزی را به دو بخش منقسم کند نیازی نیست ماده‌ی مشترکی بین آن چیز و این دو بخش وجود داشته باشد. او در مربوطترین بخش سخن خود می گوید گاهی صورت ذهنی معدوم می شود و از میان می رود و نفس به جای آن صورت ذهنی معدوم شده از نو صورت ذهنی دیگری در کنار آن انشاء می کند («... إنشاءهما ابتداء لا من شيء سواء عدم المقدار الأول أو لا») و پدید می آورد^۱ (صدرای شیرازی، ۱۹۸۱: ح: ۲۳۸-۲۳۶؛ و نیز رک: مصباح، ۱۳۷۵: ۵۰۷ و ۵۱۴-۵۱۳). ولی آشکارا کسی که بخواهد به تجرد مطلق ادراک‌ها باور داشته باشد دیگر نمی تواند بگوید برخی از صورت‌های ذهنی معدوم می شوند و از بین می روند.

حتی به نظر می رسد خود طباطبائی نیز در تعلیقه‌ی *اسفار* در مورد ثبات صورت‌های خیالی گاه دچار تردید شده است. او در این جا پای می فشرد قوای خیالی گرچه از ماده مجردند، مجرد تام نیستند؛ چراکه هنوز ویژگی‌های ماده، مانند کمیت‌ها و برخی از کیفیت‌ها، را دارا هستند. به همین سبب اجزای صور خیالی نمی توانند اجتماع در وجود داشته باشند («... عدم اجتماع الأجزاء فی الجملة»؛ تعلیقه‌ی طباطبائی بر *اسفار*، در: صدرای شیرازی، ۱۹۸۱: ح: ۳: ۳۸۰).^{۱۱} طباطبائی می گوید اگر تغییر و حرکت را در امور زمان مند ببینیم، نمی توانیم در خیال خود آن‌ها را یک جا و به گونه‌ای که اجتماع در وجود داشته باشند به یاد آوریم؛ بلکه بخش‌های زمانی آن‌ها در ذهن خود باید به ترتیب و پس از یکدیگر به یاد آوریم. برای نمونه،

هنگامی که طلوع فجر و خورشید و زوال و غروب آنها و تیره شدن هوا را تخیل می کنیم، با آنکه همه صور خیالی غیرمادی و مجرد هستند، اجزاء آنها جدای از یکدیگر بوده و با یکدیگر جمع نمی شود و به همین دلیل همه آنها فی الجملة قابل اجتماع نیستند. (جوادی آملی، ۱۳۹۶: ۴۰۷)

آیا این تردید چیزی جز انکار - دست کم برخی از انواع - حرکت قطعی در ذهن نیست؟ و در این صورت آیا این بدین معنا نیست که ادراک - دست کم برخی از انواع - حرکت تدریجی خود امری تدریجی است و بنابراین در خیال ما دارای حرکت به معنای واقعی کلمه است؟ به نظر ما این سخن طباطبائی در این جا، بر خلاف سایر ادعاهای ایشان، چیزی است که وجدان نیز بدان گواهی می دهد؛ چراکه شهوداً ما تغییر و تغییر و نوعی حرکت تدریجی را درون خود بی واسطه درمی یابیم. به عبارتی، ادعای ثبات و نفی تدریج در همه‌ی مراتب ذهن امری است خلاف وجدان.

۸. پژوهش‌های آتی و منطق فازی

نکته‌ی پایانی این که، کل این مقاله برپایه‌ی این دیدگاه پذیرفته‌شده در فلسفه‌ی اسلامی سامان یافت که هر چیزی یا ویژگی‌هایی چون تغییر و زمان را دارد یا ندارد و بنابراین یا مادی است و یا در غیر این صورت مجرد. ولی مسأله‌ای که بحث مجرد غیرتام، و درنگ در لوازم آن، می‌تواند برای پژوهش‌های آتی پیش‌آورد این است که: امروزه که منطق‌های فازی رفته‌رفته گسترش می‌یابد، آیا نمی‌توان مادی و مجرد را نیز نه به صورت مطلق و دوگانه و صفر و یک بلکه به صورت فازی تعریف کرد؟ (گرچه این تعریف بر خلاف تصریح‌های خود صدرا و صدرائیان بوده باشد.) اگر به فرض چنین تعریفی از مادی و مجرد به سرانجام برسد، آیا از نو با این مبنای فازی نمی‌توان از حافظه‌ی مجرد دفاع کرد؟

پاسخ این است که، گرچه با کلیت منطق و صدق فازی در برخی موارد موافق‌ایم، ولی در این صورت حتی اگر هم برخی از اشکال‌های یادشده وارد نباشد، برخی دیگر باز وارد است. برای نمونه، اگر عین و درست خود همان صورت‌های حسی در نزد ما باقی باشد، هنگامی یادآوری باید عین همان صورت‌های حاضر در نزد نفس را به علم حضوری مشاهده کرد. ولی دیدیم که خطای حافظه‌ای علم حضوری و ثبات صورت‌های حسی و خیالی را به چالش می‌کشد. پس صورت‌های حسی و خیالی نزد ما ثابت باقی نمی‌مانند؛ خواه این ثبات را مجرد محض نام نهمیم خواه نیمه‌مجرد. هم‌چنین، گفتیم که به گواهی تجربه بسیاری از ادراک‌های حسی اصلاً در حافظه‌ی ما باقی نمی‌ماند؛ خواه به صورت مجرد و نیمه‌مجرد خواه به صورت کدگذاری و غیره.

افزون بر این، می‌توانیم بگوییم چون برخی برپایه‌ی منطق فازی ضابطه‌ی مجرد را حرکت و قوه دانسته‌اند و گفته‌اند «تجرد با حرکت و قوه نسبت عکس دارد» (فروغی، وکیلی و قاسمی، ۱۳۹۶: ۱۰۴ و ۱۰۷؛ و نیز بسنجید با: رنجبرزاده، جوارشکیان و شاهرودی، ۱۳۹۹: ۱۲۶ و ۱۳۲ و ۱۳۸)، پس اشکال این است که با این ضابطه بسیاری از صدرائیان را باید در عمل از پیروان مجرد تام ذهن و حافظه دانست؛ چه، دیدیم بسیاری از آن‌ها مطلقاً هر حرکتی را در ذهن و حافظه انکار می‌کنند. بلکه خود ضابطه‌ی مجرد نیز این اشکال را دارد که چهاربعدگروی در فیزیک نسبت را به مجرد محض تبدیل می‌کند. چراکه می‌دانیم در فیزیک نسبت در نهایت مطلقاً هر حرکت و تغییر و تکاملی انکار می‌شود (نک: اسدی، ۱۴۰۱: ۲۵-۲۴). البته فیزیک‌دانان چهاربعدگرا به هیچ‌روی نمی‌پذیرند که جهان جسمانی آن‌ها مجرد محض بوده باشد.

به هر روی، بررسی دقیق پیامدهای منطق فازی در این زمینه و نقد و اصلاح پژوهش‌های مقدماتی موجود در ادبیات بحث (یعنی مقاله‌ی فروغی، وکیلی و قاسمی با عنوان «بازتعریف مادی و مجرد با استفاده از منطق فازی» و حتی تاندازه‌ای - از حیث محتوایی - مقاله‌ی رنجبرزاده، جوارشکیان و شاهرودی با عنوان «عدم مرز میان مجرد و مادی در تفکر صدرایی») خارج از گستره‌ی این نوشتار بوده و نیازمند پژوهش جداگانه‌ای است.

۹. نتیجه‌گیری

در این نوشتار نخست به گزارش ادله‌ی تجرد حافظه در فلسفه‌ی صدرایی پرداختیم؛ ادله‌ای چون: (۱) دفعی‌البقاء بودن حرکت؛ (۲) یادآوری ناگهانی همه‌ی خاطره‌های فراموش‌شده با تمام جزئیات در حالت‌های غیر طبیعی یا فشارهای غیر عادی؛ (۳) تصور معانی جزئی به همان صورت نخستین خود توسط برخی از پیران و بیماران بی‌آن‌که دچار اختلال شوند؛ (۴) بازشناسی و عینیت؛ (۵) ثبات حافظه با وجود تغییر سلول‌های مغز؛ و ... سپس نشان دادیم فلسفه‌های پیشاصدرایی و دیدگاه علمی رایج در مورد حافظه و چگونگی بقای صورت‌های حسی و خیالی از ثبات و تجرد صدرایی پذیرفتنی‌تر است. پس با پیش‌نهادن یک تبیین مادی ساده‌ی بدیل - از راه تمایز ذهن معرفتی و حافظه‌ی مغزی غیرمعرفتی - ادله‌ی پیروان فلسفه‌ی صدرایی در این زمینه را نقد کردیم. برای نمونه، در نقد اشکال بازشناسی در تجرد حافظه گفتیم که اعم از مدعا است: اصل این اشکال همان اشکال منون است و بنابراین اشکال عامی است که نه تنها حافظه و یادآوری بلکه هر نوع معرفتی را به چالش می‌کشد. یا مثلاً در پاسخ به تغییر مغز می‌توان گفت: سلول‌های مغز تا قبل از نابودی، اطلاعات فیزیکی خود را به سلول‌های جوان می‌دهند و این‌ها نیز تا هنگام پیرشدن و مردن اطلاعات خود را به سلول‌های جوان دیگری داده‌اند و سپس مرده‌اند.

در ادامه گفتیم صدرا نیز برای این‌که تجرد حافظه و صورت‌های خیالی را اثبات کند به‌نوبه‌ی خود کوشیده است مادی بودن آن‌را تضعیف نماید؛ مانند این‌که صورت‌های بسیار زیادی که در زندگی خود دیده‌ایم نمی‌توانند در این مغز مادی متناهی، و بلکه اندک، منطبق شوند. نشان دادیم که برخی از اشکال‌های صدرا استبعادی بیش نیست و دانش امروزی به‌سادگی می‌تواند پاسخی علمی برای آن‌ها عرضه‌کند. برای نمونه، در مورد همین اشکال بالا می‌توان گفت: امروز اثبات شده است که اطلاعات فراوانی را می‌توان در حافظه‌های نسبتاً کوچک رایانه‌ها ذخیره کرد. اشکال‌های دیگر او را نیز به‌روش عقلی پاسخ دادیم.

یکی از نقدهای اساسی این نوشتار آن بود که خطای حافظه با تجرد آن و حضوری بودن یادآوری ناسازگار است. نقد دیگر این بود که، افزون بر برخی از شارحان صدر، خود صدر نیز همواره نتوانسته است به پی‌آمدهای تجرد این امور پای‌بند بماند و هر از گاهی - به‌درستی - این ادراک‌ها را انعدام‌پذیر دانسته است. گفتیم این به‌معنای پذیرش صریح تغییر و تغیر در این صورت‌های ادراکی بوده و از این‌رو مستلزم مادی بودن و ناآبیت بودن آن‌ها است.

پی‌نوشت‌ها

۱. صدرای شیرازی، ۱۹۸۱-الف: ۳۰۴ - ۲۹۹؛ صدرای شیرازی، ۱۹۸۱-د: ۱۳۴ و ۱۹۷؛ صدرای شیرازی، ۱۹۸۱-ح: ۱۸۱-۱۷۸ و ۱۹۰-۱۸۸ و ۲۱۱-۲۱۰ و ۳۰۰-۲۹۹؛ صدرای شیرازی، ۱۳۸۲: ۵۸۹-۵۸۷؛ صدرای شیرازی، ۱۳۸۷: ۲۴۴-۲۳۹؛ صدرای شیرازی، ۱۳۵۴: ۴۷۵-۴۷۳ و ۴۷۹.
۲. ... أن القوة الخيالية و الوهمية أيضا ليست بدنية فإن بعض المشايخ و المرضى قد يكون تخيله و تصوره للمعاني الجزئية بحاله و لو كانت القوة الخيالية طبيعية قائمة بهذا البدن الطبيعي لكان كلما عرضت له آفة أو مرض وقع الاختلال في تخيله و تصوره و ليس كذلك إذ قد يكون غير مختلة في فعلها و القضية السالبة الجزئية تكفي لاستثناء نقيض التالي كما علمت و القوم لعدم اطلاعهم على تجرد الخيال تكلفوا تمحلات شديدة في دفع بقاء التخيل و التذكر - عند الشيخوخة و اختلال البدن.
۳. یادآوری همه‌ی جزئیات کردار و گفتار پس از مرگ، می‌تواند به‌سادگی از راه فرشتگانی چون «کرام الکاتبین» و «رقیب عتید» تبیین شود و نیازی به حافظه‌ی مجرد آن‌چنانی نیست.
۴. بحث دیگری که تا اندازه‌ای به تجرد حافظه‌ی گره‌خورده‌است برهان انقسام‌ناپذیری در اثبات تجرد ادراک در فلسفه‌ی صدرایی است. در ذیل این بحث به‌ویژه حسینی‌طهرانی بر رابطه‌ی تجرد حافظه با «مقایسه» بسیار پای‌می‌فشارد. یعنی اگر مثلاً آتش‌سوزی ماه قبل را با آتش‌سوزی امروز مقایسه کنیم و بگوییم این شبیه او است، باید آتش‌سوزی سابق با مشخصات زمانی خود در ذهن ما محفوظ باشد تا این مقایسه‌شدنی باشد. پس این قوه‌ی ذهنی ما چون مجرد است توانسته است این دو را باهم جمع کند و مقایسه کند و گرنه اگر مادی بود چنین توانایی‌ای نداشت (حسینی‌طهرانی، بی‌تا: ۲۷۲-۲۷۱؛ بسنجید با: مصباح یزدی، ۱۳۹۰: ۲۶۴). ما در مقاله‌ی «مقایسه‌ی تجرد ادراک‌های حسی و خیالی با بعد چهار افزایشی» برهان انقسام‌ناپذیری را از راه چهاربعدگروی افزایشی نقد کرده‌ایم. حتی در مورد برهان ثبات حافظه و دفعی‌البقاء بودن ادراک‌های حسی و خیالی نیز در آن مقاله نشان داده‌ایم که - در صورت درست بودن برهان - تنها چیزی که اثبات شده است چهاربعدگروی افزایشی مادی در ذهن است نه تجرد. اما در این مقاله در واقع درصددیم در نقد بیش تر چنین برهان‌هایی نشان دهیم

که توانایی اثبات همین چهاربعده‌گروی افزایشی مادی را نیز ندارد. پس نه تجرد غیرمادی را می‌توانند اثبات کند و نه چهاربعده‌گروی مادی را.

۵. اشکال دیگری که در مورد تبدیل امر غیرمعرفتی مغزی به امر معرفتی ذهنی ممکن است مطرح شود این است که: این تبدیل در کجا صورت می‌گیرد؟ در مغز یا در ذهن؟ اگر غیرمعرفت در مغز تبدیل به معرفت می‌شود و سپس به ذهن می‌رود، پس در حالی که در مغز است معرفت شده؛ و حال آن‌که این پذیرفتنی نیست. چراکه هر امر مغزی غیرمعرفتی است. ولی اگر امر غیرمعرفتی در ذهن به معرفت تبدیل شود، در این صورت در ذهن همیشه معرفتی امری غیرمعرفتی وجود خواهد داشت - که البته این نیز پذیرفتنی نیست.

این‌جا نیز باید دانست که اصل این اشکال اشکال عامی است که نه تنها این تبدیل بلکه هر نوع تبدیل مشابهی را به‌چالش می‌کشد. یعنی اگر چنین اشکالی وارد باشد مثلاً در همان تبدیل صوت به نوار مغناطیسی نیز باید وارد باشد: هنگامی که صوت به مغناطیس تبدیل می‌شود این تبدیل در کجا رخ می‌دهد؟ در صوت یا در نوار؟ اگر در نوار باشد، پس باید در نوار خود صوت نیز موجود باشد - که البته پذیرفتنی نیست. ولی اگر در صوت باشد، پس باید در خود صوت امری مغناطیسی نیز موجود باشد - که البته این هم پذیرفتنی نیست! بدین سان تبدیل صوت به امری مغناطیسی پذیرفتنی نیست!

پس همان‌طور که می‌دانیم که اشکال تبدیل صوت به مغناطیس در نهایت نمی‌تواند وارد باشد، اشکال تبدیل غیرمعرفت به معرفت هم در نهایت نمی‌تواند وارد باشد. آشکارا بررسی تفصیلی روند واقعی چنین تبدیلی‌هایی خود می‌تواند موضوع پژوهش جداگانه‌ای باشد.

۶. ولی اگر کسی پای‌فشرده حالت‌های نفسانی در صورت حرکت و تغییر حتماً باید جهت ثابتی هم داشته باشند تا به‌سبب همین جهت ثابت بتوان به این‌ها متحرک و متغیر گفت، در این صورت به‌روش خود صدرا در تغییر و حرکت جوهری خارجی این‌جا هم این احتمال را می‌توان پیش‌کشید که این حالت‌های نفسانی (وجداناً) متغیر نیز در تغییر خود ثابت‌اند و همین ثبات در تغییر جهت ثابت آن‌ها است. برای نمونه، سیب سرخی رفته‌رفته سرخ‌تر می‌شود و هماهنگ با آن ذات سیب هم تغییر جوهری دارد؛ و این تغییری است در جهان خارج. در جهان نفسانی نیز من مثلاً اراده‌ای می‌کنم و سپس رفته‌رفته در اراده‌ی خود راسخ‌تر می‌شوم (یعنی این حالت نفسانی خاص با آن‌که نفسانی است تدریجی‌الاحصول هم هست نه این‌که به‌سبب نفسانی بودن لزوماً دفعی‌الاحصول نیز باشد). یا مثلاً غمگین‌ام و رفته‌رفته غمگین‌تر نیز می‌شوم. این‌جا نیز خود همین تغییری است در جهان نفسانی. در این تغییر و تدرج در غمگینی و تغییر و تدرج در اراده هم جهت ثابت مثلاً همان ثبات در تدرج در غمگینی و اراده است. بدین‌سان، از این جهت فرقی بین نفس و جهان خارج مادی باقی نمی‌ماند تا یکی را جسمانی بدانند و دیگری را مجرد. (نکته: در زبان روزمره و علمی در حالت‌های نفسانی امر

ثابت در تغییر را «نفس» و «من» می‌دانند: «من» غمگین بودم و سپس «من» غمگین تر/خوش حال شدم.

به عبارتی دیگر، مسأله‌ی ربط ثابت به متغیر این‌جا نیز پیش می‌آید. یعنی با این فرض که «من» ثابت است و علت مثلاً اراده‌های پی‌درپی است، مشکل این است که چرا اراده‌های معلول از علت خود - «من» - تخلف کرده‌اند؟ چرا همگی باهم - به صورت قار - حادث نشده‌اند و یکی پس از دیگری - به صورت غیرقار - حادث می‌شود؟ آیا پاسخ این است که این حالت‌های نفسانی متغیر نیز در تغییر خود ثابت‌اند؟

باز به عبارتی دیگر، دشواری‌های علم به تغییر این‌جا نیز پیش می‌آید. یعنی هنگامی که به حالت‌های نفسانی خود در گذشته، مثلاً اراده‌های خود در گذشته، علم داریم، متعلق و صدق‌ساز و نفس‌الامر این علم چه چیزی است؟ چون این حالت‌های نفسانی، درست مانند پدیده‌های جسمانی، غیرقارند، پس دیگر متعلق‌ی برای این علوم وجود ندارد و دشواری‌های علم به تغییر این‌جا نیز پیش می‌آید. همین نشان می‌دهد این حالت‌های نفسانی را نیز نباید ثابت به‌شمار آوریم؛ وگرنه در این‌جا دچار درست همان دشواری‌های علم به تغییر نمی‌شدیم.

۷. در این صورت مادی باید به‌گونه‌ای تعریف شود که تغییر و زمان از ویژگی‌های منحصر به فرد مادی نباشد. وگرنه همین که این ادراک‌ها در ذهن ما پدید می‌آیند و از بین می‌روند و دوباره ساخته می‌شوند و به‌یاد می‌آیند خود همین نشان‌گر نوعی تغییر و زمان است. پس چنین تغییر و زمانی اگر از ویژگی‌های منحصر به فرد مادی باشد، در این صورت حتی ادراک‌های عقلی نیز مادی و نامجردند. (به هر روی، جدای از بحث حافظه، ادراک‌های عقلی بر پایه‌ی این تعریف ماده باز مادی و نامجردند.)

۸. أن الصور الخيالية لو كانت منطبعة في الروح الدماغية كما هو المشهور من القوم لكان لا يخلو إما أن يكون لكل صورة موضع معين غير موضع الصورة الأخرى و ذلك محال إذ الإنسان الواحد قد يحفظ المجلدات و يشاهد أكثر الأقاليم و البلدان و عجائبها و يبقى صور تلك الأشياء في حفظه و خياله و من المعلوم بالبداهة أن الروح الدماغية لا يفى بذلك^(۱) و إما أن ينطبع جميع تلك الصور في محل واحد - فيكون الخيال كاللوح الذي يكتب فيه الخطوط بعضها على البعض و لا يتميز شيء منها - و لكن الخيال ليس كذلك إذ يشاهدها متميزا بعضها عن بعض غير مغشوش فعلما أن الصور غير منطبعة على أن من الممتنع أن يتلاقى الأشياء المتحدة في الطبيعة و لا تصير متحدة الوجود و إذا اتحدت فمن الممتنع أن يختص البعض بأن يكون محلا لصورة دون البعض.

وجه آخر آن الروح الخيالي لكونه جسما لا بد أن يكون له مقدار فإذا تخيلنا المقدار فعند ذلك لو حصل فيه المقدار لزم حلول المقدارين في مادة واحدة و هو محال.

(آ). در مورد دلیل نخست هم‌چنین بنگرید به: صدرای شیرازی، ۱۹۸۱-ح: ۲۳۶.

۹. در مقاله‌ی «آیا ملاصدرا از بعد چهارم عدول کرده است؟» شبیه این‌را در مورد چهاربعدگروی نیز نشان داده‌ایم. آن‌جا گفته‌ایم که صدرا در شرح *مادیه* از چهاربعدگروی ایستا دفاع می‌کند ولی سپس در آثار دیگر خود متوجه تعارض آن با تغییر و تغیر و عدم استقرار حرکت می‌شود و از این‌رو از چهاربعدگروی ایستا برمی‌گردد. این‌جا نیز اگر صدرا متوجه تعارض تجرد مطلق ادراک با بداهت انعدام فی‌الجمله‌ی برخی ادراک‌ها می‌شد شاید از تجرد مطلق ادراک برمی‌گشت. به‌عبارتی دیگر، چرا ما نمی‌توانیم همه‌ی ادراک‌ها و صورت‌های حسی را به‌یادآوریم؟ پاسخ روشن این است که بسیاری از آن‌ها در زمانی کوتاه از ذهن ما مطلقاً محو و نابود می‌شوند. بدین‌سان روشن می‌شود این ادراک‌ها مجرد و ثابت نیستند.

۱۰. ... أن الوهم إذا توهم القسمة و الانفكاك في مقدار موجود في الوهم إلى قسمين لم يلزم منه وجود مادة مشتركة بين ذلك المقدار و بين ذينك القسمين كما يلزم في التقسيم الخارجي لأن ذينك القسمين يحصلان بمجرد إنشاء الوهم من غير أن يكونا من سنخ ذلك المقدار الأول ... و بالجملة إذا أرادت النفس أن يجعل ... هذا المقدار مقدارا آخر و أرادت تقسيم مقدار بعينه إلى قسمين لا يمكن لها ذلك إذ ليس لتلك الأمور تركيب من مادة قابلة و صورة غيرها حتى يكون هناك مجعول و مجعول إليه بل كل واحد من تلك الأمور صورة فقط بلا مادة قابلة و تلك الصور عين تصور النفس و مشيتها و إرادتها فإذا انقسم مقدار خيالي إلى قسمين كان ذلك في الحقيقة إنشاءهما ابتداء لا من شيء سواء عدم المقدار الأول أو لا و إذا عدم فلم يعدم إلى شيء ليلزم وجود مادة قابلة هناك و يحتاج إلى مخصص من خارج كما هو شأن الخارجيات المادية.

۱۱. ... أن القوى الخيالية و إن كانت مجردة عن المادة لكنها غير مجردة من صفات المادة كالكميات و بعض الكيفيات و لازم ذلك وقوع ترتيب ما بين المتخيلات و لازم الترتيب عدم اجتماع الأجزاء في الجملة فإذا تخيلنا طلوع الفجر ثم طلوع الشمس ثم زوالها ثم غروبها ثم انظلام الهواء كان من طبع متخيلنا هذا أن يفارق بعض أجزائه بعضا آخر و إن فارق الجميع المادة فأحسن التدبير.

کتاب‌نامه

اسدی، مهدی (۱۴۰۱)؛ «آیا ملاصدرا از بعد چهارم عدول کرده است؟»، *متافیزیک*، دوره ۱۴، شماره‌ی ۲، شماره‌ی پیاپی ۳۴، صص ۲۳-۳۷.

اسدی، مهدی (۱۴۰۱ب)؛ «دو تفسیر مختلف از علم اجمالی در فلسفه‌ی سینوی و توانایی آن در حل اشکال فرمول‌های پیچیده در رد وجود ذهنی»، *تأملات فلسفی*، شماره‌ی ۲۹

http://phm.znu.ac.ir/article_251642.html

۳۲ حکمت معاصر، سال ۱۳، شماره ۲، پاییز و زمستان ۱۴۰۱

اسدی، مهدی (۱۴۰۱ج)؛ «مقایسه‌ی تجرد ادراک‌های حسی و خیالی با بعد چهار افزایشی»، *خردنامه‌ی صدر*،

جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۶)؛ *رحیق مختوم: شرح حکمت متعالیه، تنظیم و تدوین حمید پارسانیا، قم: اسراء، چاپ دوم، ج ۱/۴*

جوادی آملی، عبدالله (۱۳۹۳)؛ *رحیق مختوم: شرح حکمت متعالیه، تنظیم و تدوین حمید پارسانیا، قم: اسراء، ج ۱۱*

جوادی آملی، عبدالله (۱۳۹۶)؛ *رحیق مختوم: شرح حکمت متعالیه، تنظیم و تدوین حمید پارسانیا، قم: اسراء، چاپ اول، ج ۱۸*

حسینی طهرانی، محمدحسین (بی تا)؛ *در تجرّد قوه حافظه، نسخه‌ی خطی (به خط خود مؤلف)*،

<http://www.maarefislam.net/yadashthayekhathi/jongha/jong7/jong7.246.htm>

رنجبرزاده، فرزانه، عباس جوارشکیان و سیدمرتضی حسینی شاهرودی (۱۳۹۹)؛ «عدم مرز میان مجرد و مادی در تفکر صدرایی»، *آموزه‌های فلسفه اسلامی، دوره‌ی ۱۵، شماره‌ی ۲۷، صص ۱۱۹-۱۴۰*.

سلحشور سفیدسنگی، زهره، محمدکاظم علمی سولا، علیرضا کهنسال و علی مقیمی (۱۳۹۷)؛ «بررسی عنصر ثبات در حافظه از دیدگاه حکمت متعالیه و عصب‌شناسی»، *حکمت معاصر، سال نهم، شماره دوم، صص ۱۳۲-۱۱۵*

شیرازی، صدرالدین محمد بن ابراهیم (۱۳۸۷)؛ *سه رساله فلسفی (متشابهات القرآن - المسائل القدسیة - اجوبة المسائل)*، ویرایش دوم، مقدمه و تصحیح و تعلیق: سید جلال الدین آشتیانی، قم: مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه‌ی علمیه قم، چاپ سوم

شیرازی، صدرالدین محمد بن ابراهیم (۱۳۵۴ هـ ش)؛ *المبدأ و المعاد، تهران: انجمن حکمت و فلسفه ایران، چاپ: اول*

شیرازی، صدرالدین محمد بن ابراهیم (۱۳۸۲)؛ *شرح و تعلیقه بر الهیات شفا، تصحیح، تحقیق و مقدمه دکتر نجفقلی حبیبی، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا*

شیرازی، صدرالدین محمد بن ابراهیم (۱۹۸۱-الف)؛ *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة، بیروت: دار احیاء التراث، چاپ: سوم، ج ۱*

شیرازی، صدرالدین محمد بن ابراهیم (۱۹۸۱-ب)؛ *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة، بیروت: دار احیاء التراث، چاپ: سوم، ج ۲*

شیرازی، صدرالدین محمد بن ابراهیم (۱۹۸۱-ج)؛ *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة، بیروت: دار احیاء التراث، چاپ: سوم، ج ۳*

بررسی انتقادی تجرد حافظه در فلسفه صدرایی (مهدی اسدی) ۳۳

- شیرازی، صدرالدین محمد بن ابراهیم (۱۹۸۱-د): *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة*، بیروت: دار احیاء التراث، چاپ: سوم، ج ۴
- شیرازی، صدرالدین محمد بن ابراهیم (۱۹۸۱-سح): *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة*، بیروت: دار احیاء التراث، چاپ: سوم، ج ۸
- طباطبایی، محمدحسین (۱۳۷۲): *اصول فلسفه و روش رئالیسم*، تهران: انتشارات صدرا، چاپ: سوم، ج ۱
- طباطبایی، محمدحسین (۱۴۳۰ق): *نهایة الحکمة*، تصحیح و تعلیق: عباس علی زارعی سبزواری، قم: مؤسسه النشر الاسلامی، ج ۲
- طباطبایی، محمدحسین (۱۳۸۶): *نهایة الحکمة*، صححها و علق علیها: غلامرضا فیاضی، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، چاپ چهارم، ج ۴
- عشاقی الاصفهانی، حسین (۱۴۲۴ق- ۱۳۸۲ هـ ش): *وعایة الحکمة فی شرح نهایة الحکمة*، قم: مرکز العالمی للدراسات الاسلامیة، الطبعة الاولى
- فروغی، محمد، هادی و کیلی و اعظم قاسمی (۱۳۹۶): «بازتعریف مادی و مجرد با استفاده از منطق فازی»، *منطق پژوهی*، دوره ۸، شماره ۱، شماره ۱، صص ۸۷-۱۰۸.
- فیاضی، غلامرضا (۱۳۶۲): *درس بدایة الحکمة*، جلسه ۸۴
<https://www.eshia.ir/feqh/archive/text/fayazi/bedayah/62/084>
- فیاضی، غلامرضا (۱۳۸۶): ← طباطبایی (۱۳۸۶)
- مصباح یزدی، محمد تقی (۱۳۹۰): *آموزش فلسفه*، قم: انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (قدس سره)، چاپ اول، ج ۲
- مصباح یزدی، محمد تقی (۱۳۹۵): *شرح جلد اول الأسفار الأربعة*، جزء ۳، تدوین و نگارش: عبدالجواد ابرهیمی فر، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، چاپ: اول
- مصباح یزدی، محمد تقی (۱۳۷۵): *شرح جلد هشتم الأسفار الأربعة*، جزء اول، تحقیق و نگارش: محمد سعیدی مهر، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).
- مطهری، مرتضی (۱۳۷۲): ← طباطبایی، ۱۳۷۲.
- نجاتی، محمد و مهدی اکبری (۱۳۹۱): «تبیین وجودی و معرفتی قوه حافظه در فلسفه اسلامی»، *معرفت فلسفی*، سال دهم، شماره اول، صص ۶۷-۸۰
- نجاتی، محمد و احمد بهشتی (۱۳۹۰): «بررسی و تبیین اطلاق گرایمی معرفتی در تفکر سینوی»، *پژوهش های اعتقادی-کلامی*، سال اول، ش ۴، صص ۱۵۰-۱۳۵.