

«توجه غیر ذاتی نفس» ملاک جامع و مانع امر ذهنی

فهیمة شریعتی*

چکیده

علیرغم نگاه فیزیکیالیستی فلسفه به ذهن در قرن حاضر، وجود حالات متفاوت ذهنی از بدنی باعث شده معیارهای متفاوتی درباره امر ذهنی داده شود که مهمترین آن ها آگاهی، اول شخص بودن و حیث التفاتی است. هر یک از این مولفه ها در بازنمایی امر ذهنی دچار اشکالاتی هستند. از این میان، حیث التفاتی مولفه کم اشکال تری است. بررسی حکمت متعالیه اهمیت توجه نفس یا التفات را نشان می دهد. اگرچه التفات یا توجه به امری، بطور مشترک میان انسان و سایر موجودات بکار رفته اما به طور واضح موارد کاربرد آن به دو بخش «توجه غیر ذاتی» و «توجه ذاتی» نفس تفکیک می شود و انواع التفات در حیوانات را از بحث خارج می کند. در میان افعال انسان نیز مولفه امر غیر بدنی یا نفسانی بر مبنای حکمت متعالیه، «توجه غیر ذاتی نفس» است. «توجه غیر ذاتی نفس» شرط کافی و لازم در تشخیص امور نفسانی است. مولفه «التفات غیر ذاتی»، ویژگی آگاهی داشتن را اجمالا به همراه دارد، چراکه همه انواع آگاهی شرط امر ذهنی نیست. این مولفه، بقیه ممیزه ها را نیز پوشش می دهد، جامع و مانع امر ذهنی بوده و هماهنگی کامل با سایر مبانی نفس شناسی ملاصدرا دارد.

کلیدواژه‌ها: توجه غیر ذاتی نفس، ملاصدرا، فلسفه ذهن، امر ذهنی، حیث التفاتی، آگاهی.

۱. مقدمه

مفهوم و ماهیت ذهن در فلسفه تحلیلی کنونی مورد اختلاف است. این اختلاف از آن جا شروع شد که ذهن در مقابل بدن، که از آن به نفس تعبیر می شد و اصطلاح جا افتاده در علم النفس و نظرات دوگانه انگارانه بود نتوانست در مقابل اشکالات وارد شده به

* استادیار مبانی نظری اسلام، دانشگاه فردوسی مشهد، shariati-f@um.ac.ir

تاریخ دریافت: ۱۳۹۶/۱۲/۴، تاریخ پذیرش: ۱۳۹۷/۲/۱۶

خصوص دربارہ چگونگی ربط مجرد بہ مادی پاسخگو باشد. در پی محکوم شدن دوگانہ انگاری، نظرات یگانہ انگارانه ای کہ غالباً ذہن را بہ امر مادی تحلیل یا تحویل می برد جایگزین شد اما ہموارہ این یک مسئلہ ملموس بودہ است کہ برخی حالات انسانی با امور بدنی متفاوت می باشند. بحث دربارہ چگونگی و چرایی این تفاوت ہا تنور فلسفہ ذہن را ہموارہ گرم نگہ داشتہ است. با توجہ بہ این، یکی از مهم ترین ورودی ہا بہ مباحث فلسفہ ذہن در گام نخست، معین کردن مصادیق و مولفہ ہای چنین اموری است کہ متفاوت با امور بدنی ہستند. با توجہ بہ این کہ عموم نظرات موجود در فلسفہ ذہن یگانہ انگارانه است یعنی ذہن را امری مجرد ندانستہ و ہویت انسان را بر پایہ بدن، مغز و مادہ قرار می دہد پیدا کردن ویژگی ہایی پایہ کہ بتواند جامع و مانع برای چنین اموری (امور ذہنی) باشد ہموارہ با اشکالاتی رو برو بودہ است. ما بہ الاشتراک یافتن، برای این دست مسائل کہ شامل باورہا، احساسات و ... است بر پایہ نظرات موجود در فلسفہ ذہن ہموارہ چالش برانگیز بودہ است. با توجہ بہ این کہ ملاصدرا نظر ویژہ ای دربارہ نفس دارد کہ از طرفی دوگانہ انگارانه نیست و از طرف دیگر اختلافات مبنایی با یگانہ انگاری ہای فیزیکیستی دارد بہ خوبی توانستہ ملاکی ارائه دہد کہ میان امور کاملاً بدنی و امور متفاوت با آن کہ در این مقالہ بہ عنوان امور ذہنی بیان می شود مرز قائل شود. این وحدت مشخصہ کہ نشان دہندہ انسجام و ہمہنگی درونی نظرات ملاصدرا در باب نفس است و خود دلیلی تایید کنندہ بر آنست کہ نظر ملاصدرا دربارہ نفس ہم از نظر دوگانہ انگاران و ہم از نظر فیزیکیالیست ہا اتقان بیشتری دارد. این ملاک، می تواند بدون این کہ شامل چندین عامل و مولفہ گوناگون باشد در عین اختصار و بہ گونه ای کاملاً متمایز کنندہ، سنخ امور را در دو دستہ بدنی و غیر بدنی (ذہنی) جای دہد و در عین حال جامع و مانع نیز باشد.

تاکید می شود کہ در این مقالہ منظور از «ذہنی» اموری است کہ در دستہ مقابل امور بدنی قرار می گیرد. همان حالاتی کہ باعث شدہ ذہن کاملاً بہ مغز و رفتار بدنی در فلسفہ ذہن تحلیل نرود. برای یافتن ممیزہ ای جامع و مانع برای امر ذہنی، حکمت متعالیہ ملاصدرا، مورد بررسی قرار گرفت. با توجہ بہ نگاہ ملاصدرا بہ نفس کہ در مجال دیگری باید پرداختہ شود، توجہ و التفات نفس بہ عنوان فرضیہ برای مشخصہ امر ذہنی یا نفسانی در نظر گرفتہ شد. التفات نفس بہ معنای توجہ نفس و ناظر بودن بہ ہمراہ نوعی آگاهی اجمالی مورد نظر است. سپس عبارت ہای ناظر بہ توجہ نفس یک یک مورد بررسی قرار گرفت تا معین شود چگونہ این عبارت یا نشانہ، برای ہمہ اوصاف ذہنی پوشش دہندہ است.

۲. مولفه‌های امر ذهنی در فلسفه ذهن

فلسفه ذهن یکی از شاخه‌های فلسفه تحلیلی است که در قرن بیستم شکل گرفت. فلاسفه ذهن متأثر از روانشناسی عصب شناسی، زیست شناسی و علوم کامپیوتری به مباحث مربوط به ذهن پرداختند. موضوع فلسفه ذهن حالات ذهنی و ارتباط آن با امور فیزیکیست و منظور از حالت ذهنی دلالت بر خواص ویژگی‌ها و رخدادهایی دارد که به وصف ذهنی متصف می‌شوند. (خاتمی، ۱۳۸۷، ۱۴) بنابراین یکی از مهمترین پرسشها در این زمینه ویژگی امور ذهنی است.

برخی معتقد هستند افعالی را که گرایش‌های گزاره‌ای مانند باور داشتن، قصد کردن، میل داشتن، دانستن، ادراک کردن، توجه کردن، به خاطر آوردن و غیره را بیان می‌کنند ذهنی می‌نامیم.... (جمعی از مترجمین، ۱۳۹۳، ۱۶۳) اما این ملاک دقیقی نیست چون این ملاک فقط در قالب جملات کاملاً مصداقی مثل سیاق این جمله که او ماه را ادراک می‌کند قابل تبیین است. ویژگی جایگزین برای مشخص کردن افعال ذهنی آنست که امور ذهنی، روانشناختی هستند. بر اساس یک آزمون پیشنهاد شده برای ذهنی بودن، ویژگی مشخص کننده امر ذهنی آنست که خصوصی، اول شخص، یا غیر مادی باشد همانطور که افکار، امیدها، تاسف‌ها یا رویدادهای همبسته با آنها، مشمول امر ذهنی هستند. اما این ملاک بسیاری از چیزهای دیگر را نیز شامل می‌شود که با این تعریف سازگارند اما واقعا ذهنی نیستند. ۱ (همان، ۱۶۴)

باید بتوان مولفه‌هایی را که به خوبی بتواند میان امر ذهنی با موارد مشابه تفاوت قائل شود بررسی کرد و دید آیا این مولفه‌ها که در فلسفه ذهن ارائه شده اند جامع و مانع هستند؟ به این منظور بهترست انواع امور ذهنی به دست آید و سپس ویژگی مشترک از میان آن‌ها استحصال شود.

انواع مختلف ویژگیهای ذهنی در تقسیم بندی‌های متفاوتی عرضه شده است. کیت مسلین این حالات را در شش دسته احساسی: مثل درد، شناختی: مثل باور، عاطفی: مثل ترس، ادراکی: مثل دیدن، شبه ادراکی: مثل تخیل و حالات ناظر به کردار: مانند عمل و قصد جای داده است. (خوشنویس، ۱۳۸۹، ۸) جیگون کیم چهار دسته احساسات ادراکی و بدنی، گرایش‌های گزاره‌ای مثل باور، عواطف و ویژگی‌های قصدی را بیان کرده و مک‌گالین دو دسته یعنی احساسات و گرایش‌های گزاره‌ای را طرح کرده است. (همان، ۹)

در میان این امور ذهنی، ممیزات مشترکی به چشم می خورد که فلاسفه آنها را بیرون کشیده و مورد بررسی قرار داده اند. در این میان، برخی عناصر که در ادامه خواهد آمد در بازشناسی انواع امور ذهنی بسیار مهم، کلیدی و مشترک بوده و به عبارتی قوی ترین نشانه‌های امر ذهنی از جانب فلاسفه ذهن معرفی شده اند. اما باید توجه داشت که بررسی این عوامل کلیدی، نشان می دهد هر یک از این مولفه ها نیز به خودی خود مواردی از امور غیر ذهنی را در تعریف امور ذهنی قرار می دهند که ذهنی نیستند و یا این که برخی از اموری را که ذهنی هستند خارج می کنند.

۱.۲ حیث التفاتی: (intentionality)

یکی از مهمترین نشانه های امر ذهنی، حیث التفاتی معرفی شده است. (دیهارت و دیگران، ۱۳۸۱، ۹۱) برخی از فلاسفه مهمترین نشانه امر ذهنی را حیث التفاتی معرفی کرده‌اند. (کرباسی و شیخ رضایی، ۱۳۹۲، ۱۳۹) حیث التفاتی داشتن، به معنی ناظر بودن به امری یا درباره چیزی بودن است. در یک امر ذهنی، انسان با توجه به امری خاص در عالم خارج بطور فردی تجربه ای خاص مانند شک یا امید را کسب می کند. امور ذهنی مانند شک، امید، باور و اموری هستند که متعلق در خارج داشته و ناظر به چیزی هستند؛ شک به...، امید به... باور به... . به این ویژگی حیث التفاتی می گویند. این ویژگی مشترک میان تمام افعال ارادی و ادراکات حسی نیز می باشد. حیث التفاتی در حقیقت بازنمودی شخصی از جهان خارج است.

اما اشکالاتی بر این مولفه گرفته شده است از جمله این که فقط امور ذهنی نیستند که حیث التفاتی دارند بلکه کلمات یک کتاب یا تصویر یک نقشه، هر یک دارای حیث التفاتی هستند. واژه های چاپ شده روی کاغذ در عین این که ذهنی نیستند اما دارای حیث التفاتی هستند یعنی ناظر به امری خاص می باشند. (خوشنویس، ۱۳۸۹، ۱۵)

اشکال دیگر آن است که حیث التفاتی در میان حیوانات نیز وجود دارد. یعنی معمولاً حیوانات نیز توجه به اموری دارند که به آن مرتکب می شوند، یعنی تمایل حیوانات نیز دارای متعلق خاصی است و از این جهت شاید نتوان این مولفه را برای تفکیک امر ذهنی از غیر آن، تمام دانست.

۲.۲ آگاهی: (consciousness)

یکی از مشخصه های مهم امر ذهنی بلکه جامع ویژگی های امور ذهنی آگاهانه بودن آنست.

آگاهی مفهومی است که در حوزه ذهن شناسی بسیار مهم است. آگاهی گستره ای دارد که حواس، ادراک، یادآوری، بازنمایی تصویری، میل داشتن، خیال کردن، باور و تفکر را دربرمی گیرد. برای فهمیدن این که آگاهی چیست باید دید خصوصیات یک تجربه آگاهانه چیست؟ (آدلمن، ۳۸) امر فیزیکی می تواند وجود داشته باشد خواه کسی آن را ببیند یا نبیند اما حالات ذهنی مانند درد اگر همراه با آگاهی نباشند یک تناقض گویی واضح هستند. (مسلین، ۱۳۹۱، ۶۱) بسیاری از فیلسوفان، متوجه دشوار و سخت بودن تعریف و تصویر عرفی واحد از آگاهی هستند.

حیث التفاتی موجود در آگاهی یعنی این که آگاهی همواره دارای محتوا است و متوجه به چیزی می باشد. (سرل، ۱۱۵)

گاهی، آگاهی به معنی آگاه بودن از چیزی در جهان است مانند آگاه بودن از وضعیت ماه در آسمان، اما گاهی به معنی خودآگاهی مورد نظر است مثل آگاهی از حس دوست داشتن کسی یا چیزی. برخی آگاهی ها مداوم و یکپارچه اند اما همه انواع آگاهی این گونه نیستند؛ درد و سایر احساس ها تنها وقتی وجود دارند که بالفعل از آن آگاه باشیم، درباره باور و قصد این آگاهی ضعیف تر است؛ درباره عواطف و خلق و خو مسئله پیچیده تر نیز می شود. (مسلین، ۹۱، ۳۸) همچنین برخی آگاهی ها پدیداری و برخی این گونه نیستند یعنی به همراه حالت خاصی نمی باشند. به نظر برخی آگاهی به قدری متنوع است که باید تعاریف جداگانه ای برای هر نوع در نظر گرفت. مثلا آگاهی کیفی مثل آگاهی از طعم پرتقال یا آگاهی دسترسی مانند آگاهی راننده از جاده ای نا آشنا، یا آگاهی پدیداری مانند اطلاع از فاصله دوشهر؛ این موارد را نمی توان در یک نوع جای داد. (rosental.1986,23) ۲ به نظر برخی نیز، آگاهی یک فرآیند و نه یک پدیده است، این امر در حیوانات به دلیل ساختار مغزی مشابه انسان نیز وجود دارد اما در انسان ها پیشرفته است. (آدلمن، ۳۸)

یکی دیگر از موارد نقض در معرفی این مولفه به عنوان شاخص امر ذهنی را باید حالات ناخودآگاهانه انسان دانست. همان مواردی که به شدت بر اعمال اختیاری ما تاثیرگذار هستند اما برای ما یا به فراموشی سپرده شده اند مانند خاطرات از یاد رفته. این ها

حالات ذهنی تاثیر گذار اما فاقد ویژگی آگاهانه بودن هستند. هر کسی تجارب متفاوتی از این دست دارد.

۳.۲ اول شخص بودن

متعلق بی واسطه معرفت یا بی واسطه بودن، از دیگر خصوصیات امر ذهنی است. در سنت فلسفی، این امر را دریافت حضوری می نامیدند. اول شخص بودن به معنی دریافت بدون واسطه است مانند تمام دریافت های حضوری که در مقابل دریافت های حصولی قرار می گیرند. در واقع می توان گفت این مولفه به معنای حضور نزد خود است.

اما اشکالی که در این خصوص وجود دارد آنست که بسیاری امور بی واسطه هستند که ذهنی نیستند، آیا حقیقتاً درد را که بر اساس این مولفه امر ذهنیست می توان ذهنی به حساب آورد در حالی که درد در همه موجودات قابل تصور است.

برخی معتقد هستند بحث درباره این که آیا درد حالتی ذهنی است یا خیر، نه تنها به خلطهای مفهومی پایان نمی دهد بلکه خطاهای مفهومی چشمگیرتری را نیز پدید می آورد. (جمعی از مترجمین، ۱۳۹۳، ص ۱۹۳)

از میان مولفه های بیان شده، حیث التفاتی دربردارنده دو مولفه دیگر یعنی آگاهی و نیز دریافت بی واسطه نیز می باشد. حیث التفاتی، لزوماً آگاهانه است و گرنه توجه و ناظر بودن به امری بر آن صدق نمی کند و این خلاف فرض است، از طرف دیگر، حیث التفاتی تجربه شخصی و کاملاً درونی است. با این حال باز هم نمی توان تمام مصادیق واجد حیث التفاتی آگاهانه و اول شخص را ذهنی دانست. چنان که بسیاری از افعال در میان حیوانات هستند که هر سه این ویژگی ها را دارند حال آن که نمی توان فعل آن ها را ذهنی فرض کرد.

حکمت متعالیه یکی از معروف ترین سنن فلسفی موجود در فلسفه اسلامی، تلاش کرده است رابطه نفس مجرد و بدن مادی یعنی همان معضل معروف دوگانه انگاران را بدون عقیده به وجود دو جوهر کاملاً متفاوت و متمایز چنان که دوگانه انگاران بر آن بودند حل نماید. در این نوع نگاه به نفس، اگر چه دو سنخ کاملاً متفاوت یکی نفس و دیگری بدن در مقابل یکدیگر وجود ندارد و این دو دارای حقیقت واحد دارای درجاتی هستند، اما حالات متمایزی وجود دارد که اینجا از آن به دو عنوان امور بدنی و امور ذهنی که همان امور نفسانی هستند یاد می شود. با توجه به این رهیافت متفاوت در مسئله نفس در

حکمت متعالیه، و به قصد یافتن قیود یا مولفه ای که جامع تر و مانع تر از حیث التفاتی بتواند شاخصه امور بدنی از غیر بدنی را ترسیم کند، حکمت متعالیه مورد بررسی و تحقیق قرار گرفت.

۳. حکمت متعالیه و حالات متفاوت با امور بدنی (حالات نفسانی)

بررسی عبارات حاوی توجه نفس در حکمت متعالیه نشان می دهد ملاصدرا التفات یا توجه نفس را در آثار خود درباره خدا، انسان و موجودات دیگر شامل حیوانات، گیاهان و جمادات استفاده کرده است. یعنی کاربرد چنین مفهومی در آثار ملاصدرا در سه نوع موجود، یکی واجب الوجود، یکی موجود ناطق (متفکر) و دیگر، بقیه انواع غیر ناطق بکار رفته است. باید انواع این توجه یا التفات مورد بررسی قرار گیرد تا قیدی خاص برای تفکیک امور بدنی از غیر بدنی را در اختیار ما بگذارد. اما در این بررسی کاربرد های التفات و توجه به... که درباره خداوند بکار گرفته شده است مورد توجه نیست چرا که وجود انسان و خداوند تفاوت ذاتی دارد و نمی توان افعالی مانند توجه را در خدا و انسان با یکدیگر قیاس کرد. از طرف دیگر چون مسئله مقاله نوعی مطالعه تطبیقی میان سنت فلسفی متعالیه با فلسفه تحلیلی ذهن است فقط انسان مورد نظر است. التفات و توجه نفس درباره دیگر موجودات غیر از انسان نیز در آثار صدرالمتالهین، همگی به طبیعت و ذات اشیا باز می گردد و چنان که در ادامه گفته خواهد شد نوعی «التفات ذاتی» است و بنابر این از بررسی خارج می شود. اکنون موارد استعمال توجه و التفات نفس در خصوص افعال انسانی مورد بررسی قرار می گیرد تا این نتیجه حاصل شود که التفات نفس را چگونه و با چه شروطی می توان ملاک باز شناسی امر غیر بدنی از بدنی معرفی کرد؟

۱.۳ ادراک

صدرالمتالهین ادراک را چیزی جز توجه نفس نمی داند. «فالإدراک لیس إلا بالتفات النفس إلی ما تشاهده» (صدرالمتالهین، ۱۳۸۱، ج ۱، ۱۳۳)

تمام ادراکات حسی حاصل توجه نفس هستند. چشم، مبصر و بیننده نیست. گوش مسمع و سامع نیست بلکه این نفس است که ادراک می کند. اگر نفس توجه به چشم

داشت می بیند و اگر توجه به گوش داشت می شنود. «...لیس العلم بکون العین مبصره... للعين اعتبارا في حصول الابصار.» (همان، ج ۸، ۲۷۵)

این توجه گاهی بدون درنگ است که از آن تحت عنوان شعور نام برده شده است. گاهی نیز توجه به تمامه است که چنین ادراکی تصور است. (همان، ج ۳، ۵۴۹) همین امر اگر موکد و مستحکم باشد به یاد سپاری یا حفظ است و اگر همراه با تلاش و کوشش برای به خاطر آوردن باشد یادآوری است. این توجه اگر به کلیات باشد علم است و اگر به جزئیات تعلق گیرد شناخت نامیده می شود. اگر این توجه، شخص را به توجه دیگری هدایت کند فهم رخ داده است. (همان، ۵۵۴) در عین حال همه در نوعی التفات و توجه نفس که دربردارنده نوعی ناظر بودن با حداقل آگاهی است مشترک می باشند.

۲.۳ دریافت علوم

در برخی از عبارات، ملاصدرا بطور جمع و کلی تمام ادراکات مربوط به ذهن انسان را مرتبه به مرتبه بیان کرده و همه را حاصل توجه نفس به عقل و قلب حقایق دانسته است. مطابق با انسان شناسی حکمت متعالیه، تمام امور خاص انسانی در مرتبه درونی عقل انسان و متصل به عقل فعال نهفته است چرا که حقیقت علم آموزی و آگاهی یافتن در این حکمت، رفع موانع است. در این نگاه، حقیقت از درون با انسان اتصال دارد. دسترسی و اشاره به عقل امکان پذیر نیست و باید از مکمن عقل به مراتب دیگر وجود انسان نازل شود و همه در گرو توجه نفس است. می توان گفت یکی از شاخص ترین التفات های نفس، التفات نفس برای کسب و افاضه علوم است. این نگاه عرفانی به مسئله کسب علم میان بسیاری از فلاسفه با مشرب های متفاوت فلسفی نیز مشترک می باشد (ن. ک به: ابن سینا، ۱۴۱۸، ۲۰۰). بنابر این همه راههای کسب علم از طریق حس و خیال و .. را دربر می گیرد و همه را نوعی التفات نفس می داند.

ملاصدرا، التفات و توجه نفس را بصورت بالقوه و یا به صورت بالملکه لحاظ کرده است. برخی افراد دارای نوعی ملکه التفات و توجه نفس هستند به گونه ای که این التفات هرگز قطع نمی شود توجهی که ملکه می شود. (صدرالمتالهین، ۱۳۸۳، ج ۳، ۴۵۵) توضیح این که انسان های عادی برای درک معقولات نیاز به تلاش فراوان و طی مقدمات دارند اما برخی افراد به دلیل قوت نفس نظری و عملی، به مبادی عالی عالم اتصال می یابند و

می‌توانند حقایق را بالفعل و بی واسطه دریافت کنند. این افراد نیازی به چینش مقدمات برای حصول به نتایج ندارند و بی واسطه حقایق را می‌یابند.

ملاصدرا قوه ای را که ملکه توجه و اتصال به جوهر فعال برای او به نحوی حاصل شده که صور، برای او بدون کسب جدید با فکر یا احساس حاصل می‌شود، غیر از قوه‌ای می‌داند که هنوز چنین ملکه‌ای برای او حاصل نشده باشد و در ادراک محتاج به کسب از طریق احساس و مانند آنست. (اردکانی، ۱۳۷۵، ۴۶۱) می‌توان آن قوه بدون ملکه اتصال را همان مرتبه عقل بالفعل و قوه ای که ملکه اتصال را یافته مطابق با عقل بالمستفاد معرفی کرد.

إن كان قد حصل لها النظريات فلا يخلو إما أن يكون تلك النظريات غير حاضرة و لا مشاهدة بالفعل و لكنها متى شاءت النفس استحضرتها بمجرد الالتفات و توجه الذهن إليها، أو هي حاضرة بالفعل مشاهدة بالحقیقة؛ فالنفس في الحالة الأولى تسمى «عقلا بالفعل» و في الثانية «عقلا مستفادا». (صدرالمتألهین، ۱۳۸۳، ج ۳، ۴۵۵).

این دو مرتبه از عقل، نسبت به یکدیگر شدت و ضعف دارند. در مرتبه ضعیف تر بی واسطگی در دریافت حقایق کمتر بوده و در مرتبه قوی به دلیل اتصال همیشگی به حقایق، نوعی حضور همیشگی وجود دارد.

۳.۳ خلاقیت

گونه ای توجه نفس غیر ذاتی در حکمت متعالیه مورد نظر است است که در این نوع التفات، توجه از جنبه عالی در جوار حق به دانی یعنی موجودات است. این نوع توجه به خودی خود باعث انتقاش حقایق در نفس شده و خلاقیت هایی را نیز ایجاد می‌کند که می‌توان از آن جمله اتیان احکام را دانست. ملاصدرا این نوع توجهات نفس که باعث خلق اشباح مثالی می‌شود را در خصوص نبی توضیح داده و گفته است نبی از جهت باطنی باید به قدری قوی باشد که در جریان اتصال به حقایق، اشباح و تصاویر مثالی نیز برای او متمثل گردد و این قوت باطنی باعث شود که اشباح مثالی به عالم حسی نیز جریان یافته و آن صور در عالم مادی هم برای او متصور، محسوس و مسموع شود. بر همین اساس است که نبی فرشته را می‌بیند و بی پرده کلام را می‌شنود. (صدرالمتألهین، ۱۳۶۶، ج ۷، ۱۵۲) به عبارت روشن تر، الهام و وحی و فرشته رویت شده و صدای شنیده شده، ناشی از نوعی خاص از توجه نفس است. ولایت، جنبه اتصال انسان به مبدا و استمداد از آن و نبوت،

جنبه توجه در آن مقام به مخلوقات است که حاصل این توجه در آن موقعیت نفسانی، حاصل کار نبی یعنی دریافت احکام است. (محقق سبزواری، بی تا، ص ۸۱۳)

همانطور که می دانیم حکمای مسلمان علیرغم این که شهود، رویای صادق و امثال این موارد را دقیقاً همان وحی نمی دانند و در مرتبه، قائل به تفاوت های بسیار هستند اما به اشتراک کیفی در این خصوص معتقد هستند. یعنی در بسیاری از رویاهای صادق یا شهودهای شخصی نیز خلاقیتی به شکل تصاویر در خواب یا دیدن صحنه هایی در بیداری اتفاق می افتد که ناشی از ارتباط با حق است که جنبه تمثیل خیالی یا حسی را می یابد.

روح بخاری که در مغز جریان دارد، مظهر و مرآت این توجه نفس می باشد. روح بخاری نفس را آماده عبور به عالم معانی جزئی می کند در تخیل هم همین طورست. (محقق سبزواری، بی تا، ۶۶۰، ۱۴۱۷، ۶۵۹) این صور خیالی باقی به بقای توجه نفس هستند و به محض این که توجه به این صور از بین برود آن ها هم از بین خواهند رفت. (صدرالمتالهین، ۱۳۸۳، ج ۱، ۳۵۳) همانطور که وهم چیزی جز نحوه ای از توجه نیست. (همان، ج ۳، ص: ۵۱۷) (ج ۳، ۵۵۹) و (۱۳۸۶، ۱۳۹)

۴.۳ اختیار کردن و قصدمندی

ملاصدرا مانند ابن سینا بطور مفصل درباره اختیار و قصد سخن گفته است. البته بسیاری از نظرات او با ابن سینا مشترک است. «قدرت» حالتی نفسانی است که در آن صدور فعل و عدم صدور آن به شرط «خواستن» ممکن باشد. این حالت در نفس حیوانی صفتی است امکانی که نسبت آن به وجود و عدم فعل برابر است. اراده، عنصری است که اگر مقدماتش فراهم آید و تحقق یابد، این نسبت را از حد امکان بیرون می آورد و به یکی از دو جانب فعل می کشاند. پس آنچه از این اراده حاصل می شود، ناگزیر به حد وجوب و ضرورت رسیده است. (صدرالدین شیرازی، ۱۴۱۰هـ، ج ۴، ص ۱۱۱-۱۱۲) هر فاعلی در اراده خود ناگزیر چیزی را می جوید و این وجود غایت را در حرکت ارادی لازم می آورد. مراحل شکل گیری فعل ارادی و به تعبیری مبادی یا مقدمات آن را می توان چنین دانست: ۱- تصور فعل؛ ۲- تصدیق به فایده آن، خواه در جلب منفعت باشد، یا دفع ضرر؛ ۳- شوق به انجام دادن فعل؛ ۴- اراده یا شوق مؤکد و غالب؛ ۵- نیروی حرکتی بدن (صدرالدین شیرازی، ۱۴۱۰هـ، ج ۴، ص ۱۱۴). به این لحاظ بخشی از اراده های انسان از نظر ماهیت، حیوانی و

صرفاً حاصل انفعال نفسانی است و قسمی دیگر با تدبیر و تعقل همراه است که از آن به اختیار یا اراده خاص انسانی تعبیر شده است. (سلیمانی، ۱۳۸۴، ۶۴)

در حکمت متعالیه، نوع اعمال و رفتارهای انسانی یا اختیار انسان، تابعی از توجه نفس غیر ذاتی در دو سوی کلی است. اعمال، مادامی که تابعی از این التفات یا توجه باشند هدفمند خواهند بود. به عبارت دیگر، توجه نفس انسان، اراده، میل و خواستن آنها را رقم می زند. این که انسان چه چیزی را بخواهد و قصد کند در یک نگاه کلی به گونه ای که تمام اعمال ارادی او را رقم زده، شکل داده و جهت دهد، یا تابعی از توجه به دنیا و یا تابعی از توجه نفس به مبدا متعالی است. میل داشتن به سمت چیزی و منصرف شدن از چیز دیگر از تبعات جزئی و مصداقی این التفات و توجه نفس می باشند. ملاصدرا نیت را همان توجه به امری خاص یا در دنیا یا در آخرت می داند. افعال دارای قصد، افعالی هستند که نفس در آنها توجه به آن امر خاص دارد. (اردکانی، ۱۳۷۵، ۵۹) به این ترتیب افعالی قصدی که به ضمیمه التفات نفس به عالی یا دانی در انجام آن باشد یعنی اختیار در آن لحاظ شده باشد، غیر مادی هستند. پس افعال غریزی اگرچه ارادی هستند اما اگر به ضمیمه توجه به عالی یا دانی باشد اختیاری و امری خاص نفسانی و ذهنی محسوب می شود.

۵.۳ حکم

ملاصدرا پس از بیان این که علم عبارت از حضور نزد عقل است بیان می کند اگر حضور علمی با وجود عینی شیئی یکی نباشد مثل علم به احوال جهان خارج، علم، حصولی و انفعالی است و علم حصولی به تصور و تصدیق تقسیم می شود. (صدرالمتالهین، ۱۳۷۱، ۳۰۸) تصدیق، کیف نفسانی است که نحوه وجود آن، حالت نفسانی مانند حالات نفسانی قدرت و اراده و... است. البته تصدیق یا همان حکم دادن ممکن است بدیهی یا اکتسابی باشد. (همان، ۳۱۰) ممکن است در یک تصدیق تنها توجه نفس لازم باشد اما در تصدیق دیگری علاوه بر آن احساس یا تجربه نیز ضروری باشد تا حکم حاصل شود. به هر حال تصدیق یا حکم دادن از جمله اموریست که مشروط به توجه نفس است. ملاصدرا حکم دادن را چیزی ورای تصور موضوع و محمول می داند. حتی در مواردی نیز که حکم، امری بدیهی است باز هم این توجه نفس است که حکم را صادر می کند. (صدرالمتالهین، ۱۳۶۶، ج ۲، ص: ۷۶) اگرچه توجه بسیار گذرا باشد بطوری که نتوان از عبارات دیگری در این خصوص استفاده کرد.

حکم دادن به صدق و کذب چیزی جز توجه به اتصال اجزای جمله نیست. به عبارت دیگر احکام گزاره ای که همگی ناظر به نوعی صدق و کذب پذیری هستند همه توجه نفس به رابطه بین اجزای جمله اند.

۶.۳ مناجات و عبادت

باید توجه داشت که ملاصدرا همواره از یک التفات ذاتی در درون همه موجودات در انجام افعال سخن می گوید که طبیعت اشیا را در یک سیر معین به حرکت در می آورد. اما در خصوص انسان، توجه به توجه یا غفلت نداشتن از این التفات منحصر و خاص است. (صدرالمتألهین، ۱۳۸۱، ج ۲، ۷۶۹) و در دیگر حیوانات و موجودات وجود ندارد. التفات و توجه، اگر غریزی باشد خارج از بحث است اما اگر التفات به التفات ذاتی وجود داشته باشد این امر تبعاتی دارد به طوری که جهت دهنده و به تبع ذهنیست. اگر چه عموماً انسان‌ها از این توجه بی نصیب هستند. به این ترتیب می توان گفت تمام اعمال غریزی که ناظر به امر عالی باشد اموری ذهنی می باشند چون حاصل توجه به التفات ذاتی انسان هستند. در مجموع عبادت در همه انواع آن توجه به مبدا است. مثلاً حج به عنوان یک عبادت این گونه است:

«...للتوجه من بيت النفس إلى كعبة المقصود والوجه الكبرى بالتجرد عن قوى البدن و ملاذها الدنياویة و الطوف له و النسك عنده تشبها بالأشخاص العالیة...» (صدرالمتألهین، ۱۳۹۱، ۴۳۰)

ذکر و یاد خدا نیز نوعی توجه به عالم غیب است این نوع توجه نفس که از طرفی به لوح محفوظ و از طرفی دیگر به احوال خلق می باشد درجه وجود انسان را بالا می برد. نکته قابل توجه این که گذشته از التفات ذاتی و جبلی نفس که خارج از موضوع ذهنی است، نوع دیگری از التفات و توجه به ورای ظاهر عالم وجود دارد که نتایج متفاوت به بار می آورد و این از ممیزات انسان با دیگر موجودات است چرا که علاوه بر توجه ارادی و جبلی توجه به این التفات ذاتی نیز وجود دارد که نتیجه آن سرعت در تکاپو و سیر است بطوری که گفته شده چنین کسی قیامتش (یعنی مسیر ذاتی و جبلی که همگان طی خواهند کرد) زودتر بر پا می گردد. این نوع توجه نفس به بالا به همراه قطع علائق به خواستنی‌ها و مشتیهات است و با انواع دیگر توجهات نفس متفاوت می باشد (همان) این نوع همان یقظه است و کناره گیری از مشغولیت به مشتیهات و تقوی و ورع از تبعات آن معرفی شده

است. این نوع، انصراف توجه از خود نفس به خداوند است که ورع و تقوی را در پی دارد. پس از جمله توجهات نفس توجه به مبدا است که حاصل انصراف از توجه به خود نفس به تنهایی می باشد. «ثم إذا دخل فی الطریق یزهد عن کل ما یعوقه، و یتقی عن کل خاطر یرد فی قلبه و یجعلہ مائلا إلی غیر الحق، فیتصف بالورع و التقوی و الزهد الحقیقی.» (صدرالمتألهین، ۱۳۸۱، ج ۲، ۴۶۱)

۷.۳ حدس، فکر

امور معقول به واسطه حد وسط به دست می آیند یعنی برای کسب مجهول از معلوم به حد وسط نیاز است تا علم به معقولات به دست آید. فکر مسیر دریافت مجهول از طریق معلومات است که حد وسط در آن نقش کلیدی دارد. دریافت حد وسط گاهی با تعلیم و گاهی بدون تعلیم و یکبار به دست می آید. اگر حد وسط را از راه تعلیم دریافت کرد و به آن وسیله توانست مجهول را کشف کند، استدلال و قیاس به طور متعارف شکل گرفته است و فکر که همان سیر انتقال از معلومات به مجهول است محقق شده است. حال اگر ذهن بدون واسطه ی یادگیری و اکتساب، حد وسط را دریافت کرد و به مجهول رسید، این عمل حدس است. به عبارت دیگر اگر به دست آوردن چیزی نامنتظر یا غیر مسبوق به سابقه باشد نوعی کشف است. ملاصدرا حدس را پایین ترین انواع کشف معنوی می داند. (صدرالمتألهین، ۱۳۸۳، ج ۳، ۴۲۱)

نقطه عطف در سیر تفکر و دریافت مجهولات، توجه نفس به مبادی است و تفاوت تفکر با حدس، در نحوه ایصال به مطلوب است: در فکر توجه نفس به مبادی هست اما در حدس این دریافت بدون طی طریق عادی صورت می گیرد. (صدرالمتألهین، ۱۳۸۳، ج ۳، ۴۲۱).

۸.۳ لذات و آلام

لذت ادراک سازگاری و ملائمت امری با طبع انسان است. لذت هر قوه نفسانی و خیر آن در ادراک آن چیزهایی است که سازگار و ملائم طبع قوای نفس است و درد آن در برخورد با ضد آن است. از نظر ملاصدرا لذت انفعال نفسانی از آنچه که از خارج بر نفس وارد می شود است. هر قوه ای لذت خاص خود را دارد. لذت هر قوه نفسانی در ادراک آن

چیزهایی است که با آن قوه سازگار و ملائم طبع آن قوه باشد و درد آن در برخورد با آن چیزی است که ضد آن است. پس لذت هر حسی در ادراک سازگاری است که مخصوص نوع آن قوه می‌باشد. (صدرالمتألهین، ۱۳۸۶، ۹۴۶)

با توجه به این که لذات و آلام همه نوع ادراکی دارند بنابر این و به تبع ماهیت ادراک که بطور شفاف از نظر ملاصدرا توجه نفس است آنها نیز تابعی از توجه نفس هستند. درد حسی در بدن نیز حاصل یک عامل خارجی به ضمیمه توجه نفس است. (صدرالمتألهین، ۱۳۸۳، ج ۴، ۲۲۲) پس احساس درد نیز امری ذهنی می‌باشد. شاهد نیز آنست که گاهی اشتغال فکری به امر شریف تر مثل توجه به یک مسئله علمی یا امری پایین تر مثل مشغولیت به بازی یا امور مشابه باعث می‌شوند درد فراموش شود. این مسئله درباره لذات هم به همین صورت است.

۹.۳ عشق و شوق

التفاتی از نفس به صورت شوق و عشق نامیده می‌شود. ملاصدرا عشق را در همه موجودات جاری می‌داند و آن را فرع بر حیات، شعور و آگاهی محسوب می‌کند. علت سریان عشق در همه موجودات از نظر ملاصدرا به دلیل سریان وجود در آنهاست. وجود یک حقیقت است و آن عین علم، قدرت و حیات می‌باشد و همان‌طوری که هیچ موجودی مطلقاً بدون وجود قابل تصور نیست همین طور موجودی که دارای علم و فعل هم نباشد قابل تصور نیست. هر موجودی خواه بسیط و خواه مرکب چون دارای حیات و شعور و ادراک است پس ناگزیر دارای عشق نیز هست. (صدرالمتألهین، ۱۳۹۱، ۱۱۴)

از نظر ملاصدرا محبوب‌ها و معشوق‌ها دارای درجات گوناگون هستند. انواع آنها عبارتند از محبت نفوس حیوانی برای نکاح و جفت‌گیری، محبت رؤسا برای ریاست و تلاش برای به‌دست آوردن آن و مراعات آداب ریاست به‌منظور حفظ آن، محبت تجار و ثروتمندان برای به‌دست آوردن مال و حرص بر جمع‌آوری و ذخیره آنها، محبت علما برای استخراج علوم و تدوین کتاب و نشر آن و حل مسائل مشکل و آموختن به دانشجویان مستعد و حب صنعتگران به آشکار کردن صنایع و تلاش آنها برای به پایان رسانیدن و نیکو جلوه دادن آنها است. ملاصدرا مرغوب بودن محبوب‌ها را نشان از آن می‌داند که درجه آن نفوس بالاتر است. او اعتقاد دارد عشق عقول به مبدا اعلا تحت الشعاع درخشش و بهای نور اول تعالی و خیر اتم و جمال اعظم است و تمام شوق‌های قبل از

عقول نیز تحت الشعاع عقول هستند چون بازگشت همگان به سوی اوست. (صدرالمتالهین، ج ۷، ص ۱۵۰) در نگاه اول، با توجه به همگانی بودن شوق و عشق میان انسان و موجودات پایین تر، نمی توان عشق را مشخصه امر ذهنی دانست اما با توجه به این که ملاصدرا عشق را دارای مراتب متفاوت می داند و درجه ارزش محبوب را معین کننده درجه شرافت نفوس می شمارد، می توان بدون شک گفت که درجات پایین عشق از نظر او با درجات بالای آن متفاوت است. به این دلیل همواره نوعی خاص از این شوق و التفات را که از حد ضروریات و اقتضائات ذاتی و غریزی فراتر رفته و به نوعی آگاهی متصف می باشد را می توان بطور غیر ذاتی و ارادی یا به صورت آگاهانه دید. این نوع عشق و شوق را می توان داخل در افعال ذهنی دانست.

۴. تطبیق و تألیف مقدمات

همان طور که بیان شد ملاصدرا در نوعی تقسیم بندی، التفات و توجه را به دو دسته جبلی (ذاتی) و غیر جبلی (ذاتی) تقسیم کرده است. او در یک تقسیم بندی کلی دیگر، انواع التفات نفس را به دو بخش التفات به عالی و التفات به سافل متمایز کرده است نوعی التفات به جنبه بدنی انسان لحاظ شده و نوعی التفات به عوالم بالاتر که اگرچه همه انواع این التفات ها امور خاص نوع بشری یا به همان عبارت معهود در این مقاله اعمال ناظر به ذهن یا ذهنی را تشکیل می دهند اما نهایت هر یک با دیگری متفاوت می باشد. به عبارت دیگر وی توجه و التفاتی را خاص بخش نظری و یکی را خاص بخش مرتبط با بدن معرفی کرده، التفات در بخش نظری برای یافتن سعادت و التفات در بخش بدنی یا عملی برای دفع شر و نقص است و مربوط به امور خاص دنیایی است. نتیجه ی متفاوت انواع التفات های نفس به موضوعات مربوط به بدن، بدون توجه به عالی، رفع نقص و درد شمرده شده و التفات به جنبه عالی سعادت تلقی شده است. ۵ (صدرالمتالهین، ۱۳۸۱، ج ۲، ۶۰۷) به این ترتیب تمام افعال انسان که با توجه به بدن آن ها را انجام دهد مانند غذا خوردن و امثال آن، همگی داخل در جرگه اعمال ذهنی هستند مشروط به این که آن حیث توجه به سافل در آن لحاظ شده باشد. لزومی ندارد این اعمال همراه قصد و اراده عقلی باشند چون در این خصوص نیز ملاصدرا دو بخش را مورد توجه قرار داده است. بخشی با فکر هستند که به این اعمال نام قصدی را داده است و بخشی بدون فکر و مثلاً از روی عادت هستند که به آن ها گزارف گفته است اما به هر حال دارای نوعی توجه نفس هستند

(همان، ۳۹۹). در جایی از نوعی از توجهات سخن گفته است که بدون پایداری و متزلزل می باشد. اعمال انجام شده از روی عادت به قطع با چنین نوع توجهی همراه است که ملاصدرا به آن نام شعور داده است. (صدرالمتألهین، ۱۳۸۳، ج ۳، ۵۴۸)

جالب آنست که ملاصدرا بعد از مباحث مشبع درباره عقل، عاقل و معقول، الفاظ بکاررفته در این باب را به عنوان تتمه ذکر می کند. می توان گفت ملاصدرا با این تتمه، در پی بیان مشترکات در بحث عقل است. به عبارتی او مباحث ذهنی (امور غیر بدنی) را در این فصل آورده و سپس درصدد بیان متعلقات مربوط به آنهاست. می توان در این تتمه تمام انواع امور ذهنی را برشمرد. ادراک، شعور، تصور، یادآوری، حفظ، فهمیدن، معرفت، تفقه (دریافت قصد مخاطب از سخن او)، چاره اندیشی، فکر کردن، حدس زدن، خطوط (تلاش برای یافتن دلیل)، گمان کردن، یافتن منافع، تئوری پردازی و ... همگی واژه‌های دخیل در مسئله عقل است. (همان) می توان خصوصیات امر ذهنی (نفسانی یا غیر بدنی) را مجموعاً در این اصطلاحات در کنار یکدیگر یافت.

بررسی این موارد کاربرد، نشان می دهد ممیزه اصلی امور ذهنی، بطوری که جامع و مانع ویژگیهای امر ذهنی باشد التفات و توجه نفس با یک شرط است. نتیجه آنست که لزوماً امری ذهنی غیر بدنی یا به عبارت دیگر نفسی است که متعلق التفات و توجه غیر ذاتی انسان باشد، این عبارت به معنی آنست که پیشنهاد مشخصه یا شرط امر ذهنی «التفات غیر ذاتی نفس» است که جایگزین و بدیل تمام مشخصه‌ها برای حالات ذهنی انسان و جامع و غیر مانع می باشد. باید توجه داشت در عبارت التفات غیر ذاتی، در مقابل ذاتی یا جبلی، التفات ارادی قرار نمی گیرد چرا که امر ارادی لزوماً با نوعی آگاهی عمیق همراه است، بلکه صرف این که التفات مذکور ذاتی نفس نباشد، ممیزه کافی برای ذهنی بودن یک واقعه است این ممیزه با حداقل آگاهی حتی بدون ثبات و تقرر نیز محقق می شود.

نقش توجه نفس در امر ذهنی روشن است. در موارد زیادی دیده می شود که به دلیل اشتغال نفس به توجه خاصی برخی از افعال ذهنی مختل می شود. مثلاً وقتی کاملاً به فکر مشغول می شویم حس مختل می گردد یا مشغولیت به حس باعث غفلت از غضب می شود. (همان، ج ۹، ۷۵)

یکی از اشکالاتی که به ممیزه آگاهی برای ذهنی بودن وارد می شد آن بود که اگر آگاهی شرط امر ذهنی باشد چگونه بسیاری از امور ذهنی مغفول از ذهن هستند مانند باورهایی که داریم اما فعلاً مورد آگاهی ما نیستند؟ با مشخصه و ممیزه ارائه شده در

حکمت متعالیه پاسخ داده می شود که چون نفس به آن باور توجه ندارد و برای او ملکه نیست پس چیزی نیست تا ذهنی باشد یا نباشد و به محض توجه، خلاقیت رخ داده و امر ذهنی محقق می شود. اینجاست که ثبوت باور و مراتب متفاوت باور و ایمان در حکمت متعالیه جایگاه خود را نشان می دهد. تفاوت مراتب تفاوت در بودن یا نبودن است.

همچنین اشکالات دیگر درباره مشخصه های امر ذهنی وجود داشت مانند این که نمی توان پذیرفت حیث التفاتی (اصطلاح مربوط به فلسفه ذهن) شرط در امر ذهنی باشد چون برخی چیزها حقیقتاً نیستند اما ذهن آن ها را تصور می کند، در این موارد حیث التفاتی به چه چیزی تعلق گرفته است. پاسخ با توجه به مشخصه ارائه شده در حکمت متعالیه آن است که نفس خلاقیت هایی دارد که اگر رخ دهد آن ها نیز امور واقع و ذهنی هستند.

با این مولفه اشکالات مربوط به درد و ادراکات حسی که مشترک میان انسان و حیوان هستند نیز وارد نمی آید چرا که لزوماً همه این ها ذهنی نیستند. در خصوص ادراکات و احساسات، در صورتی که دیدن همراه با توجهی خاص به امور سافل یا عالی باشد ذهنی است. به عبارت دیگر دیدن با نگرستن متفاوت می باشد. این همان مفهومی است که حکمایی چون ابن سینا نیز در شفا به آن تذکر داده و بیان کرده است دیدن انسان با دیدن حیوان متفاوت است. درد نیز به خودی ذهنی نیست بلکه با قید توجه غیر ذاتی مورد نظر است. یعنی رنج کشیدن.

همچنین با این ممیزه یعنی التفات غیر ذاتی نفس، مغز و کارکردهای مغزی مورد توجه در نظرات فیزیکیالستی نیز مورد توجه و تمرکز است چرا که مغز مخصص این توجه می باشد. یعنی مغز مکانیزم دقیقی دارد اما این که چه نوع عمل ذهنی را انجام دهد در گرو توجه نفس به آن عضو واسطه برای ادراک است. در واقع مغز مخصص توجهات نفس است. (محقق سبزواری، بی تا، ۶۵۹).

۵. نتیجه گیری

فلسفه ذهن که یکی از به روزترین شاخه های فلسفه تحلیلی در حال حاضر می باشد اگر چه ذهن را به معنی تجردی آن به کار نمی برد و در صدد تحویل ذهن به امور فیزیکی است و یگانه انگارانه است اما با توجه به مواجهه با دو طیف از حالات بدنی و ذهنی که با یکدیگر متفاوت هستند تلاش در تعریف امور ذهنی دارد. مهمترین مشخصه های ارائه شده

در بازشناسی امور ذهنی، آگاهی و حیث التفاتی می باشد. این مشخصات مانند دیگر ممیزه‌های ارائه شده با اشکالاتی مواجه می شود که تعریف را از جامع و مانع بودن خارج می کند. در حکمت متعالیه ملاصدرا اگر چه نفس و بدن دو حقیقت متمایز به تمامه نیستند و هر دو از مراتب حقیقت واحدی می باشند اما انسان دو سنخ امور دارد که در این مقاله به آن افعال و حالات بدنی و ذهنی گفته شد که معادل امور نفسانی است. ممیزه و مشخصه امور و حالات ذهنی «التفات غیر ذاتی نفس» می باشد. بررسی عبارات حکمت متعالیه نشان می دهد که با وجود اشتراک نفس در بسیاری از موجودات، به تبع انواع مختلف نفوس، نوع توجه نفس و کیفیت آن ها با هم متفاوت است. در خصوص انسان، این توجه به دو بخش ذاتی و غیر ذاتی تقسیم می شود. بخش ذاتی از جرگه مشخصه های امر ذهنی خارج می شود. التفات در بخش غیر ذاتی گاه به جهت بدن و اعضای او و گاه به جهت غیر بدنی ناظر است. همه این موارد جزو امور ذهنی به حساب می آید چرا که واجد شرط «التفات غیر ذاتی» هستند. در این شرط نیازی به مشخصه «آگاهی» به معنای عام خود وجود ندارد چرا که مفهوم عمیق آگاهانه بودن درباره برخی امور ذهنی صدق نمی کند مثل کارهایی که انسان از روی عادت آن ها را انجام می دهد. در چنین مواردی، شعور یا همان التفات متزلزل نیز کافی است. پس بسیاری از اعمال به ظاهر فیزیکی، اگر بجز کارکردهای فیزیولوژیک و غریزی و ناخودآگاه بدن به همراه نوعی توجه و التفات به امور سافل یا عالی باشد، در این تعریف، جنبه ذهنی می یابند و همین جاست که نشان می دهد چرا از نظر برخی حکما مانند ابن سینا و ملاصدرا اعمالی که مشترک بین انسان و حیوان هستند، مانند ادراکات حسی، نیز در ماهیت یکی نیستند و مثلا دیدن انسان با دیدن حیوان متفاوت است. البته بسیاری از انواع دیگر امور ذهنی مانند تخیل، علم آموزی، تفکر و ... از نوع پایدارتری از توجه نفس به همراه قصد برخوردار هستند. برخی امور مانند درد نیز از آن حیث که ملازم توجه نفس باشند در امر ذهنی وارد می شود. به اصطلاح رنج بردن امری ذهنی است. این مولفه جامع و مانع تمام امور ذهنی است و اشکالاتی را که به مولفه های معرفی شده در فلسفه ذهن وارد می شود مرتفع می سازد. این امر سازگاری و انسجام درونی حکمت متعالیه را نشان می دهد که مویدی بر انسجام و هماهنگی درونی نفس شناسی ملاصدرا به خصوص مسئله رابطه نفس و بدن در مقابل نظرات دوگانه انگارانه و فیزیکالیستی می باشد.

پی‌نوشت‌ها

۱. اسمارت می‌گوید فرض کنید که من در این لحظه از یک پس‌تصویر گرد با لبه‌های نامشخص مایل به زرد با مرکز نارنجی گزارش می‌دهم من از چه چیزی گزارش می‌دهم؟ شاید یک پاسخ این باشد که از هیچ چیز. (جمعی از مترجمین، ۱۳۹۳، ۸۸) از نظر هیلاری پاتنم بحث معنادار درباره این که آیا درد حالتی ذهنی است نه تنها به خلط‌های مفهومی پایان نمی‌دهد بلکه خطاهای مفهومی چشمگیری پدید می‌آورد. (همان، ص ۱۹۳)

۲. به نقل از خوشنویس، ۱۳۸۹، ۱۰

۳. در این بخش علم و دریافت حقایق مد نظر است در این جریان توجه نفس به چشم و گوش و ... که ابزارهای ادراکی هستند مسیر اتصال انسان به ممکن عقل برای دریافت علوم را فراهم می‌کند تا شرایط تحقق علم ایجاد شود چرا که جز از این طریق اطلاعات جزئی هرگز به قیاس و نتیجه منتهی نمی‌شد.

۴.

... الأفاعیل الطبیعیة متوجهة بالذات إلى ما هو خیر و کمال بل الأشياء کلها طالبة للخیر الأفضی، کما یشهد به الکشف الأتم. فالتحقیق فی هذا المقام یتوقف علی ...سلوکها الجوهری الاتصالی حسب ما یقتضیه البراهین المشرقیة (صدرالمتألهین، ۱۳۹۱، ص ۲۲۸)

۵. «أما ما یحصل لها بحسب الجزء العملی الذی هو جهة إضاقتها إلى البدن و توجهها إلى الاسفل، و هو غیر داخل فی قوامها- من حیث ذاتها بل إنما یقوم به من حیث نفسیتها، فلیس للنفس بحسبه إلا البراءة عن النقص و الشین و الخلاص عن العقوبة و الجحیم و الهلاک و العذاب الألیم و الخلاص عن الرذائل، و ذلك لا یتلزم الشرف العقلی و السعادة الحقیقیة، و إن لم یکن خالیاً عن السعادة الوهمیة و الخیالیة، کما هو حال الصلحاء و الزهاد و أهل السلامة من العباد علی ما سنشرحه.»

کتاب‌نامه

- ابن سینا، حسین ابن عبدالله (۱۴۱۳) المباحثات (تحقیق بیدارفر) قم، بیدار.
آدلن، جرالده (۱۳۸۷) *زیان و آگاهی* (ترجمه نیلی پور)؛ تهران، انتشارات نیلوفر.
جمعی از مترجمان (۱۳۹۳) نظریه این همانی در فلسفه ذهن، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.
جورج لیکاف و مارک جانسون (۱۳۹۳) *فلسفه جسمانی (ذهن جسمانی و چالش آن با اندیشه غرب)* (ترجمه جهان‌شاه میرزا بیگی) تهران، نشر آگاه.
حسینی اردکانی (۱۳۷۵) *مرآت الاکوان* تحریر شرح هدایه ملاصدرا، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی.
خاتمی ذهن آگاهی و خود ۱۳۸۶

۲۸ «توجه غیر ذاتی نفس» ملاک جامع و مانع امر ذهنی

خاتمی، محمود (۱۳۸۷) فلسفه ذهن، تهران، نشر علم.

خوشنویس یاسر (۱۳۸۹) «انواع ویژگی های ذهنی و تمایز ذهنی فیزیکی» مجله نقد و نظر، شماره ۵۷، صص ۲۲-۵.

دی هارت ویلیام و دیگران (۱۳۸۱) فلسفه نفس (ترجمه امیر دیوانی) تهران، نشر سروش و طه.

سرل، جان (۱۳۸۲) *ذهن مغز و علم* (ترجمه دیوانی امیر) قم، بوستان کتاب.

سلیمانی، فاطمه (۱۳۸۴) بررسی اراده انسان از دیدگاه متکلمین و فلاسفه اسلامی، تهران، فصلنامه فلسفه و کلام اسلامی، شماره ۳۰-۳۱.

صدرالدین شیرازی، محمدبن ابراهیم (۱۳۷۱) *التصور و التصدیق*، قم، بیدار.

صدرالدین شیرازی، محمدبن ابراهیم (۱۳۸۱) *المبدا و المعاد*، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا.

صدرالدین شیرازی، محمدبن ابراهیم (۱۳۶۰) *اسرارالآیات*، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا.

صدرالدین شیرازی، محمدبن ابراهیم (۱۳۶۶) *تفسیر القرآن الکریم*، قم، انتشارات بیدار.

صدرالدین شیرازی، محمدبن ابراهیم (۱۳۹۱) *شواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه*، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا.

صدرالدین شیرازی، محمدبن ابراهیم (۱۳۸۳) *الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه*، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا.

صدرالدین شیرازی، محمدبن ابراهیم (۱۳۸۶) *مفاتیح الغیب*، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا.

کرباسی زاده، امیر احسان و شیخ رضایی حسین (۱۳۹۲) *آشنایی با فلسفه ذهن*، تهران، هرمس.

مسلمین، کیت (۱۳۹۱) *درآمدی به فلسفه ذهن* (ترجمه مهدی ذاکری) تهران، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.

المحقق السبزواری، (بی تا)، *التعلیقات علی الشواهد الربوبیه*، بی جا، مرکز الجامعی للنشر.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی