

The conceptual Articulation of distinction of "Mind" versus "Soul" from the point of view of Sadrul Matalhin

Hossein Ali. Vafaiyan^{1, 2*} 

¹ Faculty of Islamic Studies and Humanities Department of Amirkabir University, Tehran , Iran

² PhD, Tehran University, Tehran, Islamic Philosophy and Theology, Faculty of Divinity and Islamic Sciences

* Corresponding author email address: Mh.vafa@aut.ac.ir

Article Info

Article type:

Original Research

How to cite this article:

Vafaiyan, M. H. (2024). The conceptual Articulation of distinction of "Mind" versus "Soul" from the point of view of Sadrul Matalhin. *Sophia Perennis*, 21(45), 46-63.



© 2024 the authors. Published by Iranian Institute of Philosophy, Tehran, Iran. This is an open access article under the terms of the Creative Commons Attribution 4.0 International (CC BY 4.0) License.

ABSTRACT

The Cartesian frame of mind, which is dominant in philosophy and the new age, introduces man not as a soul, but as a thinking essence. In this view, the essence of man in contrast to his body is the mind, in which the various characteristics of the Aristotelian soul, such as passivities, will, reasoning, and theoretical and practical reflections, are all referred to. But Aristotle's idea in defining the soul, that is, the logos that observes (belongs to) the body, was accepted and continued in Islamic philosophy. The current research, paying attention to the difference between the mind in the thought of contemporary Western philosophy and the soul in the thought of Muslim philosophers, aims to provide a preliminary formulation of the conceptual distinction between the mind and the concept with the soul by logical analysis and examining the views of Sadrul Matalhin.

Keywords: Soul, mind, sensory experience, conceptual Consciousness, existential Consciousness

Extended Abstract

Introduction

The mind-body problem is one of the serious and challenging issues in the contemporary philosophy of mind, which emerged after Descartes' reflections and his perception of man as a thinking mind. This issue has also been subjected to comparative studies with the psychology of Muslim philosophers. But it seems that before any comparative studies, we should have an acceptable formulation of the concept of the mind and its difference with the soul. This article aims to present a conceptual formulation of the distinction between mind and soul in the transcendental wisdom and the framework of Sadr al-Maltahin's thought and pave the way for comparative comparisons between mind and Muslim philosophers in the mind-body issue.

Method

The current research method is the study and also the analytical and logical examination of philosophers' expressions and then their critical review.

Findings

1. The mind in the contemporary philosophy of mind is based on Cartesian turn and his perception of man as mind and not self.
2. According to Sadrul Matalhin, the mind and concept is a truth conceptually distinct from the soul
3. The mind and concept in transcendental wisdom is the product of the faculty of imagination and secondary attention to sensory perception, in a way that makes the perceptible its object and empties it of existence and takes it as a subject for its theoretical reflections.
4. Therefore, according to Sadrul Matalhin, mind and concept are completely different from sensory perception and lived experiences, and they should not be taken in the same sense.
5. Some of the mental concepts that refer to the existential attributes of the soul are not purely fake and from the inventions of the imagination, but they are the conceptual discovery of the existential attributes of the soul itself.
6. Sadrul Matalhin's point of view on this issue is obtained from a different view of what sensory perception and experience are in Islamic philosophy.

Conclusion

In the view of Sadrul Matalhin and based on his psychological and epistemological foundations, man and the human soul, like Descartes, are not exclusive to the mind and reduced to it. The soul is a transcendent and preconceptual truth that experiences at least two types of knowledge, firstly, the empirical and sensory knowledge in which the soul is the same thing experienced and there is no intermediary between the knower and the known thing, and secondly, the conceptual knowledge that emerges at the level of the mind. be made Conceptual knowledge is born with secondary attention to the present knowledge and its creation in the mind. On the other hand, all concepts are not just discourse and cultural constructions that are forged only at the level of the mind and with imaginary credits; Rather, the existential concepts in the human soul are the conceptual discovery of the existential attributes of the soul, which are now represented in the mirror of the mind.

In the light of such a view, matters such as qualia and sensory experiences or what Nigel calls phenomenal consciousness, are not placed in the container of the mind in its outward sense. Basically, the translation of qualia into mental quality is the continuation of the Cartesian paradigm in considering man as the mind and not the soul, a revolution that began with Descartes and under it, all human affairs were defined in the land of the mind as the essence of the thinker. In other words, being subjective, being the first person, being experimental, etc., as the philosophers of the mind count as the characteristics of the mind, the characteristics of the soul in its sensory/imaginary experiences are with Sadrul Matalhin and not the mind and conceptual consciousness; As Nigel also paid attention to the difference between available and phenomenal consciousness in his famous article and proved these features only for phenomenal consciousness, which is what Sadrul Matalhin sees as existential or non-mental consciousness.

صورت‌بندی مفهومی تمایز «ذهن» در مقابل «نفس» نزد صدرالمتهلین

محمد حسین وفائیان ^۱ 

۱. استادیار گروه معارف اسلامی و علوم انسانی دانشگاه امیرکبیر
۲. دکتری دانشگاه تهران، رشته فلسفه و کلام اسلامی، تهران، دانشکده الهیات و معارف اسلامی

*ایمیل نویسنده مسئول: Mh.vafa@aut.ac.ir

چکیده

اطلاعات مقاله

نوع مقاله

پژوهشی اصیل

نحوه استناد به این مقاله:

وفائیان، محمد حسین. (۱۴۰۳). صورت‌بندی مفهومی تمایز «ذهن» در مقابل «نفس» نزد صدرالمتهلین. *دوفصلنامه علمی جاویدان خرد*، ۲۱(۴۵)، ۴۶-۶۳.



© ۱۴۰۳ حق نشر (کپی رایت) این مقاله متعلق به نویسنده است. انتشار این مقاله به صورت دسترسی آزاد مطابق با گواهی (CC BY 4.0) صورت گرفته است.

چارچوب فکری دکارتی که در فلسفه و عصر جدید غالب است، انسانی را نه به مثابه نفس، بلکه به مثابه جوهر اندیشنده به تصویر می‌کشد. در این تفکر، حقیقت انسان در تقابل با بدنش، ذهنی است که شئون و ویژگی‌های مختلف نفس ارسطویی مانند انفعالات، اراده و تجربه و تاملات نظری و عملی‌اش، همگی در ذیل آن، تعریف و تحلیل می‌شوند. اما ایده ارسطو در تعریف نفس یعنی لوگوس ناظر (متعلق) به جسم، در فلسفه اسلامی پذیرفته شد و در جریان‌های مختلف آن، استمرار یافت. پژوهش جاری با التفات به تقلیلی که در معنای نفس به ذهن نزد عقل‌گرایان سده هفدهم صورت پذیرفته و همچنین تفاوت ذهن در اندیشه انسان‌شناسی فلسفی غرب معاصر با نفس در اندیشه فیلسوفان مسلمان، در صدد است تا با تحلیل منطقی دیدگاه‌های صدرالمتهلین -به مثابه فیلسوفی متعهد به تعریف ارسطویی-، صورت‌بندی اولیه‌ای از تمایز مفهومی ذهن و امرذهنی با نفس ارائه دهد. در این صورت‌بندی و تلاش انجام پذیرفته، ذهن و امرذهنی، مرتبه «آگاهی مفهومی» و «تخیلی» نفس معرفی می‌شود که در مقابل «آگاهی وجودی»، «تجربه‌های زیسته و ادراک حسی» نفس قرار گرفته و از آن، متمایز می‌شود. ذهن مرتبه‌ای از نفس است و نه کل آن و آگاهی و خودآگاهی مفهومی در نفس نیز، چیزی جز مرتبه کشف مفهومی ظهور تفصیلی و وجودی صفات و معانی نفس نیست.

کلیدواژگان: نفس، امرذهنی، تجربه حسی، آگاهی مفهومی، آگاهی وجودی.

مقدمه

فلسفه ذهن^۱ یکی از شاخه‌های جدی در علوم شناختی و متکفل پاسخ به پرسش‌های بنیادین در گستره ذهن و شناخت از جمله چیستی ذهن، تفاوت ذهن با مغز^۲، چیستی و امکان تحقق خود^۳، آگاهی^۴، اراده آزاد^۵ و اموری چنین است. یکی از مسائل جدی و دامنه‌دار در این گستره علمی، سخن از یگانگی یا دوگانگی ذهن و بدن است که از آن به مساله ذهن-بدن^۶ نیز یاد می‌شود. بدان معنا که آیا ذهن و بدن یکی هستند و یکی قابلیت فروکاهش به دیگری را داشته و یا دو شیء جدا بوده و قابل تحویل^۷ به یکدیگر نیستند؟

علی‌رغم رویکردها و پاسخ‌های متعدد و متفاوتی که در دهه‌های گذشته نسبت به پرسش‌های مطرح در فلسفه ذهن داده شده و در مساله ذهن-بدن نیز هر فیلسوف به جانبی گرایش پیدا کرده، اما پرسشی پیشینی در این مجال قابل طرح است که کمتر فیلسوف ذهنی بدان آگاهی داده^۸ و موضع خویش را نسبت به آن معلوم می‌نماید: چیستی ذهن^۹ در مقایسه با نفس^{۱۰}. بدان معنا که آیا «ذهن» همان «نفس» است یا امری متفاوت با آن؟ و یا یکی از آنها، امری موهوم و یا اِسمی دوم برای یک مصداق واحد و انضمامی خارجی است^{۱۱}؟

به نظر می‌رسد که توجه به این مساله، نقطه آغاز سخن در مطالعات تطبیقی میان فلسفه ذهن و فلسفه اسلامی در مساله ذهن-بدن است و بدون تمایز و تفکیک بین ذهن و نفس، هرگونه کوشش در مطالعات تطبیقی، محل مناقشه خواهد بود^{۱۲}. چه آنکه فلسفه ذهن چه در رویکرد تحلیلی و چه رویکرد قاره‌ای آن، مبتنی بر تلقی انسان از جوهری آگاه و به تعبیر دکارت، ذهن است^{۱۳}؛ حال آنکه در فلسفه اسلامی و در امتداد نگاه ارسطویی، جوهر انسان، نفس اوست. حال مساله اینجاست که آیا تعبیر ذهن در چارچوب نظری دکارتی، همان مابازاء نفس ارسطویی است یا امری دیگر؟ و اگر عینیتی در کار نیست، چه نسبتی بین ذهن - که مفهومی آشنا در فلسفه اسلامی نیز بوده و صرفاً از مخترعات نظام فکری فلسفه غرب پس از دکارت نیست - با نفس می‌توان ترسیم نمود؟ این پرسش اگرچه از سوی برخی پژوهشگران غربی مورد مذاقه و تامل قرار گرفته است^{۱۴}، اما لزوم تامل در آن در بستر اندیشه فیلسوفان مسلمان، همچنان پابرجاست.

این جستار تلاش می‌کند تا در ضمن اتخاذ رویکردی تحلیلی و منطقی در فهم عبارات و دیدگاه‌های نفس‌شناختی صدرالمتهالین، دلالت‌ها و لوازم معنایی آن‌ها را برای صورت‌بندی و تقریری مفهومی از ذهن، متمایز با نفس، واکاوی نماید. تلاش برای تمایز مفهومی بین ذهن

¹ Philosophy of mind

² Brain

³ Self

⁴ Conciseness

⁵ Free-Will

⁶ Mind-Body Problem

⁷ Reduction

⁹ Mind

¹⁰ Soul

^{۱۱} این پرسش و به تبع آن این نوشتار، بر این فرض استوار است که نفس و خود، وجود داشته و صرفاً یک اسم برای اشاره به مجموع ویژگی‌های متفاوت که به «خود» نسبت می‌دهیم، نیست. بنابراین، پرسش و پاسخ پیشنهادی در این مقاله، مبتنی بر دیدگاه افرادی مانند هیوم که نفس و خود را امری وهمی و بقچه‌ای از ویژگی‌ها و احساسات (bundle of sensations) می‌دانند، نیست (بنگرید به: هُره: ۱۳۹۶، صص ۳۵۸-۳۶۶). بر اساس دیدگاه وی یا مانند آن. پرسش و پاسخ این مقاله، معنادار نخواهد بود.

^{۱۲} سخن از تمایز بین نفس و ذهن، در پژوهش‌های نفس‌شناسی پژوهشگران فلسفه اسلامی معاصر نیز کمتر به چشم می‌خورد و معمولاً در مطالعات تطبیقی در مساله ذهن-بدن، به تفاوت ذهن و نفس اشاره نگردید و یا اساساً ذهن و نفس یکسان انگاشته می‌شود و لذا از این رو، محل مناقشه و نظر جدی هستند، برای مثال بنگرید به: موسوی، (۱۳۹۶).

^{۱۳} این تلقی در رویکردهای غالب در علوم شناختی (Cognitive Science) نیز ادامه دارد.

^{۱۴} توجه به تقلیل انسان از نفس به ذهن و پیامدهای فلسفی و علمی آن، مقوله‌ای است که نزد برخی از پژوهشگران معاصر غربی مورد توجه و نقد واقع شده است. برای نمونه بنگرید به: (Bremer, 2017; Chadwick, 2020; Simonpietri, 2011; Textor, 2021)

و نفس در اندیشه صدرایی و صورت‌بندی آن، امکان ایجاد فهمی مشترک، گفتگو و تبادل اندیشه با فیلسوفان ذهن به مثابه متفکران جنبه فلسفی علوم شناختی را فراهم می‌آورد، چه آنکه محور اصلی در علوم شناختی، انفتاح اندیشیدن درباره جعبه‌ای^۱ است که به زعم ایشان تا نیمه قرن گذشته مغفول مانده بود و اکنون گشوده شده است، جعبه‌ای که ذهن است (Kharazi, 2016) و نه نفس.

انتخاب «صدرالمتالهین» از آن روست که به نظر می‌رسد در پرتو نگاه متفاوت وی به نفس^۲ و استناد به برخی از نظریات متفاوت وی در بحث «خیال»، بتوان صورت‌بندی مفهومی قابل قبولی از تفاوت ذهن با نفس در این چارچوب فکری ارائه نمود. تاکید بر صورت‌بندی و تمایز «مفهومی» با نفس در پرسش اصلی این جستار و دوری از تمایز وجودی، از آن جهت است که سیطره دیدگاه تشکیک وجودی و وحدت‌گونه به نفس در حکمت متعالیه در پرتو قاعده اصیل/النفس فی وحدتها کلّ القوى (Sadr al-Muta'allihin, 1981a)، اگرچه امکان گفتگو و تأمل فلسفی در قوای نفس را ناممکن نمی‌سازد، اما امکان تفکیک و تباین مفهومی میان قوای نفس یا ذهن و نفس را دشوار خواهد کرد (Sadr al-Muta'allihin, 1981a).^۳ همچنین ذکر این نکته ضروری است که آنچه ارائه می‌شود، متمرکز بر صورت‌بندی ذهن و امرذهنی در مقابل نفس نزد صدرالمتالهین بوده و مستقلاً به واکاوی چیستی «نفس» یا مقوله «علم» نزد وی و ویژگی‌های وجودی این دو -مگر در حد ضرورت و به اختصار- نخواهد پرداخت.^۴ همچنین موضوع بحث در این جستار، وجودذهنی و بررسی ویژگی‌ها و چالش‌های آن نیست که این مهم، مسأله‌ای است که به شکل پرتکراری به آن پرداخته شده است. بلکه تحلیل و تفکیک مفهومی ذهن از نفس، محور بنیادینی است که در مجال بدان پرداخته می‌شود.

۱. ویژگی‌های بنیادین امر ذهنی

پیش از ورود به تبیین مفهومی از ذهن در مقابل نفس در چارچوب نظری صدرایی، مروری مختصر بر چگونگی تولد مفهوم ذهن و تقابل آن در برابر نفس در سنت فکری فلسفه غرب و فلسفه مشائیان مسلمان و همچنین مرور برخی از مهمترین دیدگاه‌های مطرح شده در بیان ویژگی‌های امرذهنی در فلسفه ذهن، برای آگاهی از کفایت یا عدم کفایت این ویژگی‌ها در تمایز ذهن با نفس در چارچوب فکری صدرالمتالهین، ضروری به نظر می‌رسد.

۱.۱. فلسفه ذهن و مسأله امرذهنی

شاید بتوان اولین پرسش از چیستی ذهن را، در تأملات دکارتی و هنگامه تأمل وی درباره چیستی انسان جستجو کرد. وی که انسان را جوهر اندیشنده و ذهن می‌داند، ذهن و تفکر را امری می‌داند که عین نفس انسانی بوده و کاملاً از بدن و ماده (که دارای شکل و مکان معین و ممتد در فضا است) جداست (دکارت، ۱۳۹۱، ص ۳۹). سخن دکارت بدان معناست که ویژگی اصیل ذهن، آگاهی و غیرمادی بودن آن است.^۵

^۱ Block Box

^۲ یکی از وجوه افتراق جدی میان صدرالمتالهین و مشائیان در نگاه به نفس، نگاه وجودی و طیفی و وحدت‌بین به نفس و همچنین اعتقاد به خیال متصل در حکمت متعالیه است (Vafaeian, 2015; Vafaeian & Faramarz Qaramehlaki, 2019). همچنین برای تفصیل سخن در دوگانه‌انگاری سینیوی، (Hamazadeh, 2018)

^۳ «فبالحقیقة هذه الأمور الأربعة - أعمى العلم والإرادة والشوق والميل معنى واحد يوجد في عوالم أربعة يظهر في كل موطن بصورة خاصة تناسب ذلك الموطن فالحبة إذا وجدت في عالم العقل كانت عين القضية والحكم كعالم القضاء الإلهي وإذا وجدت في عالم النفس كانت عين الشوق وإذا وجدت في عالم الطبيعة كانت عين الميل» (Sadr al-Muta'allihin, 1981a). برای تفصیل سخن در این موضوع ن.ک: (Vafaeian & Faramarz Qaramehlaki, 2017)

^۴ برای آگاهی از تعریف نفس و علم و ویژگی‌های آن نزد صدرالمتالهین، بنگرید به: (Shariati, 2021; Vafaeian & Faramarz Qaramehlaki, 2016)

^۵ نقد و بررسی دیدگاه دکارت درباره ذاتی بودن آگاهی برای ذهن یا حالات ذهنی، خارج از موضوع این مقاله است. یکی از نقدهای جدی وارد بر دیدگاه دکارت، عدم پاسخ قابل قبول دیدگاه وی در مواجهه با دو مقوله Un-conciseness و Sub-conciseness در انسان است.

دکارت در تلقی خود از انسان به مثابه جوهری اندیشنده، چرخشی جدی از نگاه «ارسطویی به نفس» به «انسان به مثابه ذهن اندیشنده» ایجاد کرد و آن را جوهری معرفی کرد که طبیعتش، اندیشه است و اندیشه نیز، ضرورتاً امری ذهنی است. او در عباراتی گویا، خویشتن خویش یا همان «ذهن»ی که عین تفکر است را چنین توصیف می‌کند:

«تفکر، تنها چیز است که از من، جدانشدنی است. من هستم، تنها تا مدتی که فکر می‌کنم و هرگاه تفکر من کاملاً متوقف شود، به کلی از بین خواهم رفت... من چیستم؟ چیزی که می‌اندیشد و چیزی که می‌اندیشد، چیزی است که شک می‌کند و تخیل و ادراک حسی دارد... و تا کنون در خودم، وجود چیزی جز ذهن را نپذیرفته‌ام» (Descartes, 2012).

به بیان دیگر، تا پیش از او و برای اشاره به انسان، از مفهوم نفس ارسطویی استفاده می‌شد که در مکاتب فلسفه مدرسی، ناظر به حیوان ناطق بود و اساساً نفس، لوگوس ناظر به جسم و بدن بود که آن را تدبیر می‌کرد (Aristotle, 2015). اما پس از زمانه دکارت و با تصریحات وی و برخی هم‌کیشان وی در چنین چرخشی از نفس به ذهن مانند هابز^۲، انسان به عقل و لوگوس تقلیل پیدا کرد، لوگوسی که البته این بار خود را در ذهن بازتعریف کرده و می‌جست؛ تقلیلی که سبب شد تا «ذهن» کاربرد بیشتری برای اشاره به ذات انسان پیدا کرده و ذهن سوبجکتیو، جوهره انسان قلمداد گردد:

«ما با یک تغییر موضع زبان‌شناختی از «نفس» به «ذهن» مواجه هستیم. هر دو تعبیر ترجمه نسبتاً خوبی برای متن دکارت در زبان لاتینی یا فرانسوی هستند. نزد توماس، ذهن معادل نفس بود اما نزد دکارت، هر چیزی که از آن آگاهی، از جمله احساس‌ها، امری ذهنی تلقی شده و تمام قوای دیگر انسان، مانند توانایی بر انجام کار، به بدن نسبت داده می‌شود [درحالی که در تفکر ارسطویی، بدن جزئی از نفس و متعلق به آن بود]. در ترجمه‌های اولیه از آثار دکارت، از «نفس» استفاده می‌شد، اما از آنجا که این تعبیر به طور روزافزونی دلالت‌های دینی یافت، بیشتر مترجمان تعبیر «ذهن» را ترجیح می‌دادند» (Murphy, 2006).

پس از آن و در گذار تاریخ تفکر غربی از ایده کانت در عدم امکان وصول عقل به اندیشه در جواهر و ناپدیدارها^۳، تامل در جوهر نفس به شکلی اساسی مسدود شد و بالتبع از همانندی یا ناهمانندی نفس و ذهن نیز، کمتر سخنی زده می‌شد. چنانکه اکنون نیز غالب مکتوبات فلسفه ذهن^۴، از مفهوم ذهن برای اشاره به ذات انسان و ارتباط آن با بدن استفاده شده^۵ یا حتی در برخی، چنان طرح مساله می‌شود که گویی نفس با ذهن، تفاوتی جوهری نداشته و یکی ایده‌ای مطرود و نادرست و دیگری یعنی ذهن، ایده و مفهومی، ثابت است (Kim, 2011). اساساً چنین می‌توان گفت که اکنون، پرسش از چیستی نفس و ذهن و تمایزشان در فلسفه ذهن معاصر، پرسشی چشمگیر و رائج نیست^۶.

تصویری که دکارت از انسان به مثابه ذهن و جوهر اندیشنده ارائه داد، در کنار تقابل و تباین آن با جوهر مادی، سبب پیدایش دوگانه ذهن-بدن و چالش‌های برخاسته از آن، مخصوصاً نزد فیلسوفان معاصر ذهن گردید^۷؛ چالشی که یکی از علل توجه این فیلسوفان به ویژگی‌های ذهن برای تمایزگذاری آن با بدن شد. البته توجه به ویژگی‌های امرذهنی نزد کسانی که ویژگی‌های ذهنی را به ویژگی‌های مغزی کاهش داده

^۱ Mental

^۲ بنگرید به: (Chadwick, 2020)

^۳ ن.ک: (Körner, 2010)

^۴ مقصود از فلسفه و فیلسوفان ذهن در اینجا، جرگه غالب آن‌ها یعنی فیلسوفان متفکر در چارچوب نظری فلسفه تحلیلی است. برای آگاهی از تفاوت دو جریان (تحلیلی و پدیدارشناسانه) در فلسفه ذهن بنگرید به: (Khatami, 2008)

^۵ برای نمونه ن.ک: (Lowe, 2013; Maslin, 2016; Thompson, 2016)

^۶ به برخی از این نمونه پژوهش‌ها، در بخش مقدمه اشاره گردید.

^۷ برای نمونه ن.ک: (Kim, 1998). علاوه بر دوگانه ذهن-بدن که محصول ایده دکارتی است، برخی چالش‌های جدی دیگر نیز از سوی برخی دانشمندان بر این نظریه وارد شده که از جمله مهم‌ترین آنها، انیشتینده‌انگاری جوهر انسانی و خالی کردن آن از احساسات و عواطف است (Damásio, 2005)

یا مانند برخی رفتارگرایان منطقی که امور ذهنی را ناشی از اشتباهات مقولی دانسته (Ryle, 2009) و یا اصالتاً قائل به حذف ذهن هستند- مانند چرچلند، دنت،...^۱، بی‌معنا یا حداقل قابل تردید و انکار است.

دکارت آگاه بودن را ویژگی اصیل ذهن و امرذهنی معرفی کرد، اما این آغاز چالش و پرسشی جدید بود: آگاهی^۲ چیست؟ جان سرل، وجود حالت‌های کیفی^۳ یا همان کوالیا^۴ در حالات ذهنی را یکی از ویژگی‌های اصلی امور ذهنی و آگاهی می‌داند، بدان معنا که امور ذهنی، تجاربی کیفی و نه کمی هستند و به زبان اعداد و مقدار در نمی‌آیند. ویژگی دیگر نیز که در برخی امور ذهنی حاضر است، حیث التفاتی یا حالت روی‌آوردگی^۵ است (Searle, 2004). این اصطلاح که میراث فیلسوفان پدیدارشناس است، به معنای «ناظر به امری دیگر بودن» و «دربارگی» آگاهی است، امری که در گستره ماده و وجود طبیعی، معنادار نیست.

همچنین اول شخص بودن، نامتجیز و ناممتد در مکان، غیرقابل توضیح بودن توسط قوانین فیزیکی، ناتوانی از تبیین بر اساس علیت فیزیکی و همچنین وحدت استعلایی ادراک^۶ که میراث کانت است و همچنین حالت روی‌آوردگی یا قصدمند بودن آگاهی نیز، از اموری هستند که به عنوان شاخص‌های تمایز امر ذهنی از امر مادی معرفی می‌شود (Robinson, 2009). ویژگی‌هایی که شاید بتوان ساجکتیو بودن^۷ را، وجه مشترک آن‌ها دانست و اذعان کرد که در هیچ حالتی نمی‌تواند از آن دست کشید (Foster, 2001; Nagel, 1974).

کیم نیز علی‌رغم اینکه منکر جوهر و وجودی مستقل برای ذهن است، اما ویژگی‌هایی را برای آن برمی‌شمارد. وی ویژگی‌هایی مانند خصوصی بودن^۸ یا همان اول شخص بودن، خطاناپذیر بودن امر ذهنی در امور آگاهانه و همچنین ناممتد بودن یا دارای حیثیت التفاتی را از ویژگی‌های امور ذهنی معرفی می‌کند. با این وجود، وی به همه ویژگی‌های اشاره شده از سوی خودش برای تمایز امرذهنی با دیگر امور، اشکالاتی وارد کرده و در نهایت اذعان می‌کند که ما نمی‌توانیم به قاعده‌ای یکپارچه و عام درباره ویژگی مشترک امور ذهنی دست یابیم (Kim, 2011). چیستی امرذهنی و آگاهی، مساله‌ای کماکان گشوده در فلسفه ذهن است.^۹

۱.۲. فیلسوفان مسلمان و امرذهنی

سخن از ویژگی‌های امور ذهنی در فلسفه اسلامی قدمتی طولانی‌تر از فلسفه معاصر ذهن دارد و البته بیشتر در ضمن مباحث وجودذهنی و تفاوت آن با وجود خارجی مطرح شده است و در این میان، یکی از محور اصلی بحث فیلسوفان مسلمان در غالب این موارد، تطابق وجود ذهنی با خارجی حول محور ماهیات اشیاء در دو نوع وجود ذهنی و خارجی است. با این وجود و اگرچه سخن از نفس و وجودذهنی در فلسفه اسلامی فراوان است، اما با بیان ویژگی‌ها و چیستی وجودذهنی (هلیه مرکبه) به شکل متمرکز و به مثابه امری متفاوت از نفس، کمتر مواجه می‌شویم.

ابن‌سینا امر ذهنی را وجودی می‌داند که در اعیان خارجی تحقق نداشته و آثاری واقعی ندارد، مانند مفهوم و وجودذهنی انسان یا شادی که با شادی و انسان واقعی متفاوت است (Ibn Sina, 1984b) و یا علم به کلیات که نزد وی، وجود خارجی مستقل ندارند (Ibn Sina, 1984a).

^۱ ن.ک: (Armstrong, 1980; Cavanna & Nanini, 2017; Churchland, 1981)

^۲ Conciseness

^۳ qualitative

^۴ Qualia

^۵ Intentionality

^۶ Transcendental unity of apperception

^۷ Subjective

^۸ Privacy

^۹ برای مروری مختصر و جامع از نسبت امرذهنی و فیزیکی و دیدگاه‌های متفاوت در ارتباط با آن در فلسفه ذهن، بنگرید به: Foder, 1994

(1984b). به شکل کلی، هرآنچه وجود خارجی نداشته و معلوم نفس باشد، نزد ابن‌سینا امری ذهنی بوده (Ibn Sina, 1984a) و بستر تحقق آن نیز ذهن است.

ابن‌سینا وجود ذهنی را صورت عقلی یا وهمی یا خیالی موجودات دانسته که نفس آن‌ها را از وجود عینی انتزاع کرده و در ذهن خود و عارض بر نفس (و نه عین نفس) تثبیت می‌کند؛ صورت‌هایی که در ویژگی‌های خود، تابع وجودات عینی نیستند (Ibn Sina, 1984b). او همچنین در برخی مواضع تصریح می‌کند که وجود ذهنی، عین آگاهی است (Ibn Sina, 1984b). فخررازی نیز وجود ذهنی را وجودی معرفی می‌کند که ثبوت عقلی دارد، حال چه در خارج مادی موجود بوده و چه نباشد (Razi, 1990) و میرداماد امکان حمل و شکل‌گیری قضیه را، دلیلی بر وجودذهنی برمی‌شمارد (Mir Damad, 2002).

صدرالمتالهین اما در تبیین چیستی وجود ذهنی، مسیری دیگر را پیموده و ایده خود را از الهامات الهی می‌داند (Sadr al-Muta'allihin, 2008). وی، وجود ذهنی را ظهور علمی اشیاء نزد نفس دانسته به شکلی که تهی از آثار وجود عینی و خارجی آن باشد. وجود ذهنی، مخلوق نفس است^۱ و نفس از آن جهت که شبیه خالق خویش است و قدرت بر ایجاد دارد، قادر بر ایجاد چنین موجوداتی در صقع نفس خویش است (Sadr al-Muta'allihin, 1981b).

علی‌رغم تفاوت دیدگاه صدرالمتالهین با فیلسوفان پیشین خود در انشائی بودن امر ذهنی، اما با رجوع به عبارات صدرالمتالهین و با نگاهی نخستینی، نمی‌توان دیدگاهی جامع و یک‌جا و مستقل در تبیین ذهن و نسبت آن با نفس را یافت. با این وجود، به نظر می‌رسد توجه به نگاه متفاوت و متعالیه صدرالمتالهین به چیستی امر ذهنی در کنار برخی مبانی وی در مساله خیال و تخیل، امکان صورت‌بندی مفهومی ذهن و امرذهنی در مقابل نفس را فراهم می‌آورد.

۲. صدرالمتالهین و امرذهنی به مثابه امرمتخیل و غیرتجربی

فیلسوفان مسلمان در عبارات و مواضع متعدد، ذهن را بستر امور مفهومی، خیالی و حتی معقول دانسته‌اند^۲. در این میان، صدرالمتالهین تاکید بیشتری بر خیال‌گونه دانستن امور ذهنی داشته و در مواضع متعددی، مخصوصاً اثبات مجرد خیال، امور ذهنی را موجوداتی در مرتبه خیال انگاشته و تمام استدلال‌های خود را مبتنی بر این انگاره، ارائه می‌دهد^۳. اما خیالی بودن ذهن و امور ذهنی، دقیقاً به چه معنا بوده و چه نسبتی با نفس دارد؟ برای این امر، اشاره به سه ایده اصلی در نظریه معرفت‌شناسی و نفس‌شناسی صدرالمتالهین، می‌تواند یاری‌رسان باشد.

نخست آنکه نفس نزد صدرالمتالهین، دارای سه مرتبه وجودی اما واحد و یکپارچه است، سه مرتبه‌ای که از بدن و طبیعت انسان شروع و سپس به مرتبه خیال و در نهایت و در محدود افرادی، به مرتبه عقل تام، منتهی می‌گردد (Sadr al-Muta'allihin, 1984)^۴. صدرالمتالهین خیال را مرتبه‌ای در نفس می‌داند و نه مانند دیگر فیلسوفان مسلمان یک قوه انفعالی در کنار دیگر قوای نفس برای ذخیره صور (Vafaeian & Faramarz Qaramehlaki, 2019).

^۱ به نظر می‌رسد که کلمات صدرالمتالهین در خصوص انشاء کلیات، صراحتی همچون انشائی بودن بودن جزئیات و ادراک حسی را ندارد؛ شاهد آنکه آشتیانی و سبزواری نیز در این مساله و هر دو با استناد به دیدگاه صدرالمتالهین، اختلاف نظر خود را آشکار می‌کنند (Ashtiani, 1981).

^۲ برای نمونه بنگرید به: (Ibn Sina, 1984b; Mir Damad, 2002; Razi, 1990)

^۳ برای نمونه بنگرید به: (Sabzevari, 1981b; Sadr al-Muta'allihin, 1984, 2013; Sadr al-Muta'allihin, 1981a, 1981b; Tabataba'i, 1998)

^۴ عبارات متعدد صدرالمتالهین در تقسیم سه گانه مذکور را ببینید در: (Sadr al-Muta'allihin, 1975, 1984; Sadr al-Muta'allihin, 1981a)

دوم آنکه صدرالمتهالین با تأکید بر حضور مستقیم و یکپارچه نفس در تمام شئون ادراکی و افعالی خود، نفس را مستقیماً مدرک و فاعل دانسته و واسطه‌گری قوا را نیز، چیزی جز حضور نفس در مرتبه قوا نمی‌داند. این ایده بدان معناست که نفس بدون هیچ واسطه‌ای، فاعل تمام انواع ادراکات و کنش‌های خویش است.

- «هیچ فعل خارجی یا حرکت خارجی‌ای از انسان صادر نمی‌گردد مگر آنکه مبدأ آن فعل، ذات انسان است و این اراده از ذات وی و قوای آن عبور کرده تا به ظهور خارجی می‌رسد» (Sadr al-Muta'allihin, 1981a);
- «مرجح و مقتضی [برای صدور افعال مختلف]، ذات نفس است... از این رو، صدور افعال مختلف مسبوق به تصور این فعل در آن قبل و در ذات فاعل نیست... در این میان، احتیاج به صورت تنها در جایی است که مدرک نزد مدرک حاضر نبوده [و ذات در مرتبه تأملات سابق بر صدور فعل به سر می‌برد]» (Sadr al-Muta'allihin, 1975)
- «حق نزد ما آن است که ذات نفس، مدرک و محرک تمام ادراکات و افعال خود است و این امر با واسطه‌گری قوا در تنافی نیست» (Sadr al-Muta'allihin, 1981a).

ایده مهم سوم نیز، دیدگاه نوین صدرالمتهالین در ادراک حسی است. از منظر وی، شناخت حسی، مصداق فاعلیت نفس و نه انفعال آن است. صدرالمتهالین «شناخت حسی» را هنگام ورود محسوسات به نفس به وسیله ابزارهای پنج‌گانه حسی بدن، از سنخ انشاء و ابداع، نه انفعال و نقش‌بستن صرف صور خارجی در نفس می‌داند (Sadr al-Muta'allihin, 1962, 1984) و چنان نیست که همسان با دیدگاه ابن‌سینا در ادراک حسی، تنها صورتی بر صور ذهنی افزون شده (Sadr al-Muta'allihin) یا بر اساس دیدگاه سهروردی، نفس هنگام ادراک حسی، نظاره‌گر مثل معلق در خیال منفصل باشد:

«بدان که حقیقت مشاهده و ابصار، چنانکه مشهور فیلسوفان گفته‌اند نیست... و همه دیدگاه‌های ایشان نزد ما باطل است. بلکه ابصار نزد ما، انشاء صور مثالی مجرد از ماده، توسط نفس و در نفس است. نسبت نفس به این صور، نسبت فاعل مبدع به فعل خود است و نه نسبت موجودی قابل که با ورودی‌های حسی خود استکمال می‌یابد. و نیاز به اعضاء مختلف بدن و عدم وجود حائل و دیگر شروط برای مشاهده، به این دلیل نیست که مطلق مشاهده و ابصار بدون آن‌ها حاصل نمی‌شود؛ که اگر چنین بود، در خواب نباید هیچ مشاهده و رویتی حاصل می‌شد. بلکه این شرایط به دلیل ضعف غالب نفوس انسانی و عدم بی‌نیازی آن‌ها از وضع مادی، در انشاء صور است» (Sadr al-Muta'allihin, 1981a).^۱

این دیدگاه بدان معناست که مطلق ادراک حسی، چه ابصار و چه شنیدن و چه لمس و چه چشیدن و چه بوییدن^۲؛ علاوه بر آنکه مجرد از ماده و جوهری خیالی هستند، همگی محصول تصرف و انشاء نفس بوده و جهت «فاعلیت و ایجاد نفس» در آن‌ها برجسته است؛^۳ لازمه انشائی بودن ادراک حسی نیز، نسبت صدوری و نه نسبت حلولی صور محسوس در نفس است (Sabzevari, 1981b).

با لحاظ سه ایده مذکور از صدرالمتهالین، چنین می‌توان گفت که ابداع و انشاء نفس در ادراک و تجربه‌های حسی، سبب مشاهده شده و مشاهده نفس همان مبدع و منشأ نفس بوده و لذا عین آن است. به بیان دیگر، مشاهده نفس در ادراک حسی، حاضر، واقعی و بدون هیچ واسطه‌ای به معرفت درآمده است، بدان معنا که ادراک حسی، گونه‌ای از رؤیت مستقیم است. در این حالت، در مرتبه‌ای از ادراک قرار داریم که

^۱ همچنین: «الصورة التي يشاهدها الحس... عندنا غير قائمة بالجسمانية من عين أو جليدية، بل قائمة بالنفس قيام الفعل بالفاعل»، (همو، حاشیه بر الهیات شفاء، ص ۱۳۸). علامه طباطبائی نیز بر این تعمیم، تصریح می‌کند، (Tabataba'i, 1981)

^۲ «قوة الشم المدرک لصور الروائح و [قوة] السمع و [قوة] البصر و...، بالفاعل أشبه منها بالقابل» (Sadr al-Muta'allihin, 1962).

^۳ «جميع ما يتصوره الخيال أو الوهم بتوسطه و يوجد في الذهن، من قبيل الإنشاء و الإبداع من الجهات الفاعلية» (Sadr al-Muta'allihin, 1981a)

هنوز سخنی از واسطه (ذهن و مفهوم) در میان نیست، زیرا هیچ‌گونه فاصله‌ای بین من و آنچه حس می‌شود وجود ندارد تا مقوله‌ای به نام «مفهوم» شکل گرفته و در علم انسان به اعیان خارجی، واسطه و حکایت‌گری نماید.

- «نفس آدمی [هنگام ادراک حسی]، از بالاترین مراتب تجرد خود، به مرتبه طبیعت و مقام حس و محسوس فرود می‌آید و به درجه طبیعت تنزل پیدا می‌کند، در این حالت، نفس هنگام ادراک حسی لمس، عین عضو لامسه می‌شود و هنگام بوییدن و چشیدن، عین عضو بویایی و چشنده می‌شود» (Sadr al-Muta'allihin, 1981a).

- «قوای نفس در بدن ساری و جاری هستند و این نفس است که هنگام تاثیرپذیری بدن از محیط، به انواع محسوسات پنج‌گانه آگاه می‌شود. پس نفس، بعینه، همان جوهر لمس‌کننده و چشنده و بوینده است و نفس، همان آگاهی حسی پدیده آمده از آن‌ها نیز هست. بنابراین، هر چیزی که بر بدن تاثیر بگذارد، چه احوال وجودی و چه احوال عدمی، نفس از آن‌ها متأثر و منفعل شده و واقعا و نه مجازا، آن را در می‌یابد» (Sadr al-Muta'allihin, 1981a).^۱

لذا آنچه محسوس بوده و مرئی یا مشموم یا مسموم یا ملموس یا مذوق انسان است، امری مفهومی و ذهنی نبوده و عینی و بلکه عین نفس است^۲ و این تفاوتی شگرفت بین دیدگاه صدرالمتهالیهین در «حضور بودن علم به محسوسات جزئی» با دیگر فیلسوفان مسلمان است. اما پس از تحقق این گونه ادراک مستقیم و بی‌واسطه، و هنگامی که نفس به محسوس به ادراک درآمده خود به مثابه یک موجود مستقل نگاه کند، به آن «التفاتی» دوباره - پس از التفات و انشاء اولیه - داشته و آن را فی‌نفسه ملاحظه کند، مجال تولد «مفهوم» و امر ذهنی محقق می‌گردد، التفاتی که جز با تصرف و انشاء نفس به وسیله قوه تخیل میسر نمی‌شود. در این حالت، ادراک و تجربه حسی انضمامی و جزئی و مشخص، به ادراک مفهومی و ذهنی تبدیل می‌شود.

- «هر دو شیئی که بین آن‌ها علاقه و ارتباط وجودی برقرار گردد، یکی از آن‌ها به دیگری عالم می‌گردد...، این علاقه مستلزم حضور و منکشف شدن معلوم برای عالم می‌گردد. اما این حضور گاهی بین وجود معلوم و ذات عالم حاصل می‌گردد، مانند علم نفس به خود و قوای خود و صورت‌های علمی و حسی حاصل در قوای شناختی؛ و گاهی نیز بین صورت بوجود آمده از معلوم و ذات عالم حاصل می‌گردد. معلوم در این حالت [دوم]، صورتی ذهنی و زائد بر عالم است که همان علم حصولی است و مشارالیه این صورت زائد نیز، حقیقتا معلوم نفس نیست» (Sadr al-Muta'allihin, 1981a).

- «گاهی صورت‌های حسی در قوای شناختی انسان نقش می‌بندد اما انسان التفات و اشعاری به آن‌ها ندارد، مانند هنگامی که نفس مستغرق در فکر است یا در حالت غضب یا شهوت است، در این هنگام نفس باید به این صورت‌ها التفات [و علم به علم] پیدا کند تا آن‌ها را دریافته و معلوم خود کند» (Sadr al-Muta'allihin, 1981a).

به بیان دیگر، هنگام تجربه حسی، نفس در ارتباط مستقیم با مرتبه مثال معلوم و امر تجربه شده است و هیچ واسطه‌ای در میان نیست، اما هنگامی که نفس به امر معلوم خود به شکل مستقل و فی‌نفسه التفات نماید (چه پس از اتصال و قطع توجه از محسوس و چه هم‌زمان

^۱ همچنین: «النفس الإنسانية هی بعینها تدرك کلیات و الجزئیات و تحس و تحرك و تغذو و تنمو و تولد و تحفظ المزاج و بالجملة تفعل بذاتها جمیع ما فعلت الصورة الجمادیة و النفس النباتیة و النفس الحيوانیة فهی بوحدها کل هذه الجواهر» (Sadr al-Muta'allihin, 1981a). همچنین ن.ک: (Sadr al-Muta'allihin, 1984).

^۲ همچنین: «المحسوس بما هو محسوس و هو المحسوس بالذات أعنی الصورة الحسیة المتمثلة عند الجوهر الحساس ووجوده فی نفسه و وجوده للحاس و محسوسیه شیء واحد» (Sadr al-Muta'allihin, 1981a).

^۳ علامه طباطبائی در توضیح این بخش از عبارت مذکور، تاکید می‌کند که مقصود از عدم علم به دلیل عدم التفات، عدم علم به علم یا همان علم حصولی و مفهومی است، زیرا حصول محسوس نزد شناسنده حتی هنگامی که بدان‌ها التفات ندارد، سبب عالم شدن به آن صورت‌ها به شکل حضوری بوده و نیازی به التفات نیست (Tabataba'i, 1981).

و هم‌هنگام با تجربه و ادراک حسی)، گسست معلوم و علم رخ داده، معلوم در ذهن از معلوم عینی مستقل و متمایز شده و اینجاست که سخن از «مفهوم» و تصورات یا تصدیقات، ممکن می‌شود.

در چارچوب فکری صدرالمتالهین، علم و آگاهی واقعی و نه مجازی با واسطه، مرتبه حضور و وجود معلوم نزد شناسنده است که هیچ واسطی میان مدرک و مدرک در میان نبوده، نفس مستقیماً مدرک را در مرتبه مثالی آن کشف/خلق کرده، علم و عالم و معلوم عین یکدیگر شده و در نهایت، تجربه‌ای رخ می‌دهد. اما با لحاظ فی‌نفسه و استقلال معلوم، لحاظی که خود البته با انشاء و التفات دوباره نفس پدیدار می‌شود، مفاهیم در سطح و صحن ذهن پدیدار گشته، وجودات ذهنی در مقابل وجود عینی قرار گرفته^۱ و اساساً علم حصولی و مرتبه شناخت مفهومی، محاسبات تصویری و تعقل گزاره‌ای متولد می‌شوند، تولدی که با آن، حضور و نمایش معلوم تبدیل به بازنمایی و غیبت آن می‌شود.

بر این اساس، مفهوم و امر ذهنی در نفس، رتبهٔ متاخر از ادراک حسی مستقیم است و تنها پس از مشاهده و رویت حسی و بلکه همزمان با آن اما با التفات پسینی به مدرک حضوری، «تخیل^۲» و پدیدار می‌شود. نفس قادر است که آنچه را در اتصال بدنی خود با خارج و به شکل مستقیم، یافته و مشاهده و تجربه کرده، به مثابه یک موضوع (ایژه) در مقابل خود قرار داده، بدان التفات کرده و شناخت مرتبه‌دومی به آن حاصل آورد، چیزی که می‌توان از آن با وصف علم‌به‌علم و علم التفاتی نیز یاد کرد و این دقیقاً مرحله امکان سخن از مفهوم و امر ذهنی^۳ است. در این مرحله، انواع تصرف در مدرک و همچنین مقوله انتزاع، ممکن شده و نفس علاوه بر محسوس که اکنون مفهوم نیز شده، مفاهیم تخیلی جدیدی به وسیله ترکیب یا تحلیل یا دیگر تصرفات، ساخته و یا مفاهیم کلی ذهنی را انتزاع می‌کند؛ چیزی که در وجود عینی و تجربه‌های انضمامی ممکن نبود.

به عنوان مثال، در هنگام مشاهده یک سیب در اوایل تولد انسان، چیزی جز موجودی محسوس که به رویت نفس رسیده است، به ادراک انسان درنیامده و مشاهد وی، آن‌به‌آن و همزمان با تصرف لحظات زمانی اتصال بدن با جهان محسوس و تغییر ویژگی‌های امر تجربه‌شده، تغییر می‌کند. تجربه دیدن یک سیب یا چشیدن آن، تجربه‌ای است که آن‌به‌آن نو می‌شود و هر لحظه، کیفیت و ویژگی‌های منحصره‌فرد و انضمامی خود را داراست. اما با استکمال نفس و کسب توانایی التفات پسینی به تجربیات، نفس همزمان با اتصال و رویت شیء محسوس، می‌تواند معلوم خویش را به مثابه امری فی‌نفسه مورد التفات و ملاحظه قرار داده، صورت ذهنی محسوس را به شکل مستقل، تخیل کرده و مفاهیم و حیثیات مختلفی را از آن انتزاع و فهم کند. این فرآیند که در مسیر خود و به تدریج با تعدد مفاهیم و گزاره‌های جدید، جهان ذهنی انسان را شکل می‌دهد، ضرورتاً همراه همیشگی انسان تا لحظهٔ مرگ بوده تاجایی که سبزواری، انشاء مفاهیم توسط تخیل هنگام اتصال بدن به خارج و پس از آن را، امری «ضروری» و نه اختیاری می‌داند (Tabataba'i, 1981).

^۱ البته مقصود از مفهوم در این جستار، صرفاً وجود ذهنی معلوم در مقابل وجود عینی نیست، بلکه مقصود از مفهوم، مفهوم در مقابل تجربه مستقیم و بی‌واسطه مدرک است، چه وجود ذهنی باشد و چه دیگر موجودات مستقل ذهنی و گزاره‌ها. به بیان دیگر، اگرچه وجود ذهنی با موجود فی‌الذهن متفاوت است و چالش‌های متعددی نیز در فلسفه اسلامی به وجود ذهنی وارد و پاسخ‌هایی نیز بدان‌ها داده شده است، اما مساله مدنظر در این بخش، چالش‌ها و پاسخ‌های مذکور و اموری چنین نیست، بلکه مساله، چگونگی تکون مفاهیم ذهنی‌ست، یعنی هرآنچه در ذهن حاضر است، حال چه وجود ذهنی باشند و چه موجود در ذهن، علی‌رغم تفاوت این دو: «لیس کل ما یوجد فی‌الذهن یکون وجوده ذهنیاً فإن القدرة و الشجاعة الموجودتین فی‌القادر و الشجاع... لیست ذهنیة بالمعنی المقابل للوجود المتأصل و إن کانت موجودة فی‌الذهن، فقدره‌القادر و شجاعة‌الشجاع موجودتان بوجود أصیل فی‌الذهن فکذلک الکلی المعقول من الجواهر» (Sadr al-Muta'allihin, 1981a).

^۲ مقصود از تخیل در این مجال، همان خیال نیست. بلکه مقصود قوه متصرفه انسانی است که امکان جعل و انشاء داشته و البته مجعولات خود را در مرتبه خیال از مراتب سه گانه نفس انسانی، انشاء می‌کند. تخیل، وجه خلاقیت خیال و آفرینش است و آن‌هنگام که در قیاس با حس و حضور مشاهد قرار گیرد، امر ذهنی و غیبی را متولد می‌کند.

^۳ چنانکه صدرالمتالهین در تفاوت علم به خویش و علم به علم به خویش چنین می‌گوید: «علما بذاتنا نفس وجود ذاتنا و علما بعلما بذاتنا لیس هو بعینه وجود ذاتنا بل صورة ذهنیة زائدة علینا لیست هی بعینها هویتنا الشخصیة و لها هویة ذهنیة أخرى» (Sadr al-Muta'allihin, 1981a).

چنین تبیینی از امر ذهنی، بدان معناست که سطح ذهن و آنچه در این ظرف محقق می‌شود، اگرچه بیرون از نفس نبوده و امری متباین با آن نیست (Sadr al-Muta'allihin, 1981a)، اما عین نفس و ذات وجودی آن نیز نیست. سطح ذهن و امر ذهنی، سطح وجود مفهومی معلوم و امری میانه بین ذات نفس و ادراک حسی طبیعی نفس است. امرذهنی و اساسا ذهن، سطح تهی شدن از آثار وجودی (Sadr al-Muta'allihin, 1981b)^۱ معلوم است و پس از ادراک تجربی و التفات ثانی به آن به مثابه موضوع شناخت در مرتبه دوم، پدیدار می‌شود. به بیانی جامع، نفس موجودیست جامع و اعم از ذهن و اندیشه مفهومی است، موجودی که تجربه‌های حسی، اراده‌ها و امیال، عواطف و بدن را نیز شامل شود.

۲.۱. پدیدارشدن دوگانه امرذهنی (آگاهی مفهومی) و تجربه حسی (آگاهی وجودی) در نسبت با بدن طبیعی

بر اساس آنچه بیان گردید، در حیطه شناخت انسانی در حیات و زندگی طبیعی، باید بین «مفهوم» که محصول «تخیل» و تصرف نفس است با «مشاهده» مستقیم و درک حسی تجربی، تفاوتی جدی قائل شد^۲؛ تفاوتی که می‌توان آن را در ضمن تفکیک بین دوگونه پدیدار در نفس، چنین توصیف کرد: نخست پدیدارشدن مدرکات محسوس در نفس و سپس، پدیدار شدن مفاهیم ناظر به آن محسوسات و به عبارتی دیگر: پدیدارشدن تجربه‌های حسی و جهان زیسته تجربه‌شده و سپس پدیدارشدن مفاهیم ذهنی و جهان آگاهی مفهومی صرف. پدیدارهای نخست، قابلیت برای تصرف و عمل ذهنی بر روی خود را -به دلیل اینکه عین نفس و حاضر نزد آن هستند- نداشته و آن‌به‌آن و لحظه به لحظه در اتصال به بدن، در سیلان وجودی و نو شدن هستند و این همان حقیقت تجربه است؛ در حالیکه پدیدارهای سنخ دوم، اموری پساتجربی و مفاهیمی هستند که می‌توانند موضوع تاملات ذهنی و فکری و ثابت و کلی قرار گیرند. از همین روست که در هنگام تجربه و شناخت مرتبه اول، مشاهده صور و معانی وجودی و لذت کسب آنها، همراه هر تجربه حاضر است، در حالی که نفس در تاملات ذهنی و پدیدارشدن امور ذهنی در مرتبه دوم، ارتباطی با حقیقت امر ادراک شده پیدا نکرده و لذا تجربه‌ای رخ نداده و مشاهده و لذتی نیز وجود نخواهد داشت، جز مشاهده‌ای غیبی و با واسطه مفاهیم (Sadr al-Muta'allihin, 1981a, 2001).

شناخت مستقیم در مقابل شناخت باواسطه مفهوم را، در یک تقسیم‌بندی می‌توان «آگاهی حقیقی و وجودی» یا «آگاهی حین عمل» در مقابل «آگاهی مفهومی» یا «آگاهی نظری» نامید. آگاهی حقیقی و وجودی، در تکوین تدریجی و سیورورت وجودی نفس، نقشی مرکزی داشته و بلکه عین آن هستند. اما جهان آگاهی مفهومی، جهانی انتزاعی و ذهنی و متاخر از جهان تجربه و آگاهی حقیقی بوده و لذا لزوماً منطبق بر شاکله نفس و تجربه‌های زیسته آن نیست، جهانی که در ساخت آن، تخیل و صورت‌سازی آن در نفس، نقش اساسی برعهده دارد. تخیل نفس در بستر ذهن و بر پایه تجربه‌های پیشینی نفس، قادر است روابط جدید و صورت‌های جدیدی را در پس هر شناخت مستقیم، انشاء و ابداع کند و بدین وسیله، جهانی تخیلی و مفهومی در خویش بنا نهد. این جهان مفهومی اگرچه عینی و بی‌واسطه نیست، اما جهانی است که امکان گفتگو، آموزش، تفکر و تاملات نظری صرفاً در آن ممکن می‌گردد.

تخیل و ادراک مفهومی از آنجهت که عین تجربه نیست و با تامل ذهنی و تخیلی پدیدار می‌گردد، از لحاظ وجودی و اثرگذاری عینی در مرتبه‌ای فروتر از محسوسات قرار دارد و هیچگاه در حد تاثیرگذاری شناختی و وجودی ادراک حسی و یقین آن مرتبه نخواهند بود:

^۱ همچنین بنگرید به: (Tabataba'i, 1981)

^۲ این در حالی‌ست که ملازمت و همراهی این دو مقوله با یکدیگر در جریان زندگی، گاه باعث یکسان‌نگاری این دو مقوله شده و مشاهدات حسی انسان، مفاهیمی ذهنی انگاشته می‌شوند.

— «انسان بوسیله قوه ادراکی خود، هنگامی که صورتی از صورتهای عالمی که در آن قرار دارد را ادراک می‌کند، ادراکش عین مشاهده و معاینه و احساس خواهد بود و به آن شیء، اطمینان داشته و اگر محسوس وی ملائم باشد، از آن لذت می‌برد... و حکم می‌کند که محسوس وی، امری خارجی، عینی و واقعی است. اما هنگامی که صورتی را درک کند که وی در مرتبه وجودی آن صورت نباشد [مانند کلی درخت یا انسان یا... یا هر معنایی که در گذشته محسوس وی بوده و اکنون و بالفعل محسوس وی نیست]، ادراکش تخیلی و مفهومی بوده و به وجود آن یقین پیدا نمی‌کند و از آن لذتی نخواهد برد. در این هنگام، حکم می‌کند که مدرک وی، ذهنی و غیبی و ضعیف است و مورد احساس یا مشاهده وی قرار نگرفته است» (Sadr al-Muta'allihin, 1975).

— «وقتی انسان در دنیا صورتی را تخیل می‌کند، این صور، محسوس نیست، به همین دلیل اگر صورت بسیار زیبایی را تصور کرده و آن را نزد خود حاضر بداند، از آن مسرور نخواهد شد. زیرا این صورت، مشاهد و مرئی نفس -چنانکه در خواب پیش می‌آید- نیست، اما اگر نفس قدرتی پیدا کند که در حالت بیداری، صوری را در ادراک حسی انشاء کند، لذت و سرور نفس از آن بسیار زیاد خواهد شد و نفس، آن شیء متخیل را موجودی واقعی و مشاهد خود خواهد پنداشت» (Sadr al-Muta'allihin, 2001).

چنین عباراتی بدان معناست که هرچه تعلق و ارتباط نفس با بدن کاهش یابد و هر چه انغمار، توجه و تعلق خیال و نفس به بدن کمتر شود، وضوح و انکشاف و تفصیل صور و معانی تخیلی انشاء شده توسط نفس بیشتر خواهد شد؛ تا جایی که هنگام خواب که نفس کمترین تدبیر بدنی را برعهده دارد، ادراک تخیلی عین ادراک حسی شده و ذهن، دخالت و واسطیتی نخواهد داشت^۱ و لذا اراده عین ایجاد و علم می‌شود. به همین دلیل، در خواب و بالاتر از آن در بهشت و دوزخ، هیچ فرقی بین محسوس و متخیل نبوده و مشاهد و محسوس عین متخیل و متخیل عین مشاهد و محسوس است. چنانکه لذت و رنج نیز عین متخیل و متخیل نیز عین لذت و رنج خواهد بود.

به بیان دیگر، هرچه در حالت بیداری، توجه نفس از بدن و محیط پیرامونی آن کمتر شود، مثلاً چشمان خود را ببندد یا هیچ صدا و بو یا مزه‌ای را نچشد، می‌تواند به دقت و وضوح و کشف بیشتر صورتهای مخترع و متخیل خود بیافزاید و ادراک تخیلی خویش را نزدیک به ادراک حسی کند. البته هیچگاه صورتهای متخیل و مفهومی وی هنگام بیداری، به وضوح و عینیت صورتهای متخیل هنگام خواب و آن نیز، به وضوح و عینیت صورتهای خیالی پس از مرگ، نخواهد رسید. تنها در هنگام خواب یا پس از مرگ است که صورت متخیل همان صورت حسی و ذهن این همان با عین خواهد شد و این بدان دلیل است که ادراک باطنی و غیبی در دنیا، عین ادراک ظاهری و حسی در آخرت است^۲. البته افرادی که در سلوک باطنی خویش به مراتب بالا رسیده‌اند و یا اولیاء الهی، در حالت بیداری نیز صورتهای تخیلی خویش را عین صورتهای ادراک حسی یافته و همانند نفوس پس مرگ، حس و تخیل برایشان یکسان خواهد بود، صدرا در عبارتی طولانی، به وضوح این معنا را توضیح می‌دهد:

— «امر متخیل هنگامی که قوی شده و ظهورش بیشتر شود، امری عینی شده و آثارش بر آن مترتب می‌گردد... در هر دوگونه «احساس و تخیل»، کشف و علم وجود دارد، اما در انسان دنیایی، وضوح و کشف صورتهای حسی طبیعی، بیشتر خواهد بود... و رویت و مشاهده مستقیم [و نه مفهومی] تخیلات، هنگامی رخ خواهد داد که نفس استکمال یافته باشد

^۱ «لو لا الأغراض المتعلقة بالمادیات، لم تكن الذهنیات مرائی لحاظ المادیات و لم تكن ضعیفة» (Sadr al-Muta'allihin, 1981a)

^۲ «باطن انسان در آخرت، ظاهرش خواهد بود» (Razi, 1990)

مثل هنگامی که نفس از تعلق بدن طبیعی قطع علاقه کرده یا بمیرد^۱. در این هنگام، آنچه تخیل می‌کند، مشاهده حسی و عینی اوست.

بلکه باید بدانی که ادراک تخیلی، در انسان قوی‌تر و بادوام‌تر از ادراک حسی پنجگانه است، اما نفس به بدن طبیعی و مشغولیت‌های طبیعی خود سرگرم است و به همین دلیل، حواس ظاهری خود را قوی‌تر و آشکارتر از ادراک خیالی خود می‌داند. اما هنگامی که از بدن رها گردد، صورتهای جزئی تخیلی را با چشم خیالی «مشاهده» خواهد کرد.

پس کسی که قوه تخیل وی قوی گردد یا حواس ظاهری وی ضعیف گردد، آنچه تخیل می‌کند، مشاهده کرده و نزد وی، محسوس است، مانند دیگر محسوسات. برای این فرد، بسیار اتفاق می‌افتد که فکر می‌کند آنچه تخیل کرده، با چشمانش دیده [یا آنچه بوییده یا چشیده و...] واقعا در خارج مادی حضور دارند، در حالی که چنین نیست.» (Sadr al-Muta'allihin, 1981a).

— «انسان هنگامی که دنیایی باشد، ادراک حسی‌اش مقدم بر تخیل وی و تخیل وی مقدم بر تعقلش است. اما هنگامی که به نشئه آخری منتقل شود، تخیل وی مقدم بر محسوسش خواهد شد. بلکه تخیل وی عین محسوسش بوده و ذهنی نیست. زیرا در برزخ، قوه خیال عین قوه حس است» (Sadr al-Muta'allihin, 1983)^۱.

عبارات مذکور به این معناست که مفهوم در مقابل تجربه و ذهن در مقابل عین، تقسیمی‌ست که به اعتبار و واسطیت بدن طبیعی یا عدم آن، در آگاهی پدید آمده است. زمانی که تجربه حسی و مستقیم بدنی در حیات طبیعی نفس پدیدار شود، ذهن و مشاهده مفهومی و تخیلی به مثابه ادراکی با واسطه و ضعیف‌تر و مبهم، در مقابل و قسیم آن قرار خواهد گرفت. اما در خواب و پس از مرگ، امر ذهنی و تخیلی و تجربه و اراده و علم، یکی شده و هر یک، عین دیگری خواهد بود. در این هنگام، همه ادراکات، مشاهده مستقیم و حضور معلوم نزد فاعل بوده که با اراده وی، عجین و همراه است و دوگانه‌ای به نام ذهن و عین یا تجربه و مفهوم یا حس و تخیل وجود نخواهد داشت.

در انتها باید دو نکته مهم را مدنظر داشت. نخست آنکه: آنچه در چیستی امرذهنی به مثابه امر متخیل نزد صدرالمتهالین بیان گردید، منحصر در نسبت بین مفهوم و علم حضوری حسی نیست و شامل معقولات نیز می‌شود. زیرا صدرالمتهالین بر خلاف دیدگاه مشهور مشائین چنین عقیده دارد که مادامی که نفس مدبر بدن باشد، تمام مدرکات انسان پیش از وصول به مرتبه عقل تام و مفارقت از بدن نیز، از سنخ امور متخیل و صرفا مفهومی دانسته و اساسا ادراک وجود کلی برای انسان را مادامی که مدبر بدن است، ممکن نمی‌داند (Sadr al-Muta'allihin, 1981; Tabataba'i, 1975)^۲.

دوم آنکه: اگرچه مفهوم و امرذهنی در مرتبه «تخیل» یا «علم به علم» و پس از مرتبه مشاهده و ادراک حسی صرف، پدیدار می‌شود، اما «مفاهیم ذهنی» و «محسوسات» نیز، هر دو از سنخ ابداع و انشاء نفس در مرتبه خیال آن و لذا مدرکی خیالی هستند و از این جهت فرقی جوهری و وجودی بایکدیگر ندارد (Sadr al-Muta'allihin, 1975)^۳.

^۱ عبارات مذکور، صراحتا بر این معنا دلالت دارند که امرتخیلی، امری ذهنی بوده که در مقابل حس و تجربه عینی قرار دارد. همچنین بنگرید به: «الإنسان يتصور و يخترع هاهنا بقوة الخيالية كل ما يريده و يشتهي فيحضر صورةً مشتهيات كثيرة في باطنه بحسب التمثيل الذهني إلا أن تلك الصور ليست موجودة و لا حاضرة عند حسه في العين بل عند خياله في الذهن - بوجود ضعيف غير متأكد و لأجل ذلك لا يلتذ منها لذة تحصل من المشتهيات العينية - و لانصراف النفس إلى الشواغل الحسية و أما عند القيامه فلكون النفس مجردة عن شواغل الدنيا و آثار الحواس و كون الباطن مكشوفاً ظاهراً و العلم عينا و الغيب شهادة كانت اللذة على حسب الظهور و الوجود (Sadr al-Muta'allihin, 1981a)

^۲ برای تفصیل بیشتر ن.ک: (Vafaeian & Faramarz Qaramehlaki, 2016)

^۳ همچنین: «جميع ما يتصوره الخيال أو الوهم بتوسطه و يوجد في الذهن، من قبيل الإنشاء و الإبداع من الجهات الفاعلية» (Tabataba'i, 1981)

۲.۲. امرذهنی، به مثابه کشف تفصیلی و مفهومی نفس

اگرچه معانی و مدرکات نفسانی، «مخلوق» نفس و ایجاد شده توسط آن هستند، اما انشاء و ایجاد معانی تخیلی/ذهنی توسط نفس، ایجاد از عدم نبوده^۱ و تمام آنها تصرفات و تخیلاتی غیراصیل و بی‌پشتوانه نیستند، بلکه مفاهیم ناظر به معانی‌ای وجودی مانند محبت یا خشم یا امید و... چیزی جز کشف مفهومی ظهور علمی و تفصیلی ذات نفس برای خود نیست. به بیان دیگر، اگرچه بخشی از تخیلات و مفهوم‌سازی‌های نفس، چیزی بیش از اموری اعتباری، بی‌بنیان و توهماتی صرف نیستند (Sadr al-Muta'allihin, 1984, 2013)، اما مفاهیم اصیل و ناظر به معانی وجودی، کشف صفات نفس در سرزمین و سطح ذهن است و انشاء نفس در این قسم مفاهیم، چیزی جز کشف مفهومی تجلیات تفصیلی ذات نفس برای خویش نیست.

در واقع، اسماً و صفات مکنون نفس که در وحدت جمعی خود و در ذات نفس پنهان است (مرتبه اول)، پس از کشف تفصیلی در نفس در بستر زمان و تجارب زیسته (مرتبه دوم)، در مرتبه سوم و در قالب مفاهیم و در بستر ذهن نیز آشکار می‌گردد، چنانکه تجلی خداوند متعال نیز در مرتبه کشف تفصیلی خود، چنین است (Sadr al-Muta'allihin, 1981b). این بدان معناست که نفس در انشاء مفاهیم، معانی و صفات مکتثر و وجودی خویش را در سرزمین شناخت حصولی و مرتبه علم به علم خویش، به ظهور مفهومی می‌رساند (Sadr al-Muta'allihin, 1975). به بیان دیگر، نفس در انشاء صور مثالی و معانی در خویش، معانی و صفات وجودی و تمثلات مثالی خویش را در هر تجربه کشف کرده و جهان خیالی خویش را که آینه و نمایان‌کننده ذاتیات و غیب پنهان ذات و معانی وجودی آن است، جعل می‌کند؛ چنانکه عالم خلقت که نسبت به باری تعالی عالم خیال به حساب می‌آید، مرآت و آینه تفصیلی صفات ذات حق تعالی است (Sadr al-Muta'allihin, 1975). پس از این مرتبه، نفس در مرتبه ذهن و علم به علم، صفات وجودی خویش را در آینه مفهومی و ذهنی خویش نیز، به تفصیل و متمایزاً مشاهده می‌کند.^۲

این بدان معناست که ذات غائب و در کمون و مجمل نفس، خود را در مرتبه خیال، به ظهور مکتثر و تفصیلی علمی می‌رساند و معلومات و مدرکات نفس که همان اشراقات و ظهور مکتثر ذات نورانی اوست (Sadr al-Muta'allihin, 1981a) آشکار و انشاء می‌گردد. سپس با التفات به معانی مکتثر وجودی و به وسیله تخیل، ظهورات مکتثر معنایی مذکور در قالب مفاهیم (به مثابه موضوعی بیرونی و ابژه) مورد مشاهده نفس قرار می‌گیرد.

لذا چنین می‌توان گفت که ذهن، آینه و چشم کثرت‌بین مفهومی معانی ذات نفس است که در بستر آن، تمایز مفهومی بین صفات وجودی انسان نیز آشکار می‌گردد. بنابراین، اگرچه معانی وجودی نفسانی در مرتبه پیش از علم‌به‌علم و هنگام تجربه‌های زیسته مختلف، به تفصیل درآمده‌اند، اما به سبب آنکه نفس و حالات و قوای آن عین یکدیگر و به وحدت جمعی موجودند، تفصیل و تکرار آن‌ها برجسته نبوده و

^۱ «فاعلیت نفس، تشأن و تجلی نفس برای خود است، نه تولید و ابداع از شیئی مابین» (Sabzevari, 1981b)

^۲ به بیانی تفصیلی، نسبت ترسیم شده بین ذهن و ذات نفس، نسبتی است که در ارتباط بین ذات احدی الهی و مرتبه علم او نیز به نحوی قابل تصویر است. خداوند در ذات خود، در کمون و خفاء است و هیچ صفتی متمایز و متشخص از دیگر صفات خود، ندارد. ذات در وحدت جمعی خود، دارای همه کمالات، اما فارغ از تعین و تکرار حتی اسمی آن‌ها است. چنانکه در نفس نیز و در مقام ذات، هیچ خبری از صفات و تکرار علمی وجود ندارد. خداوند در اولین ظهور و تعین، بر خود و بدون تعین صفات، ظاهر می‌شود که مقام احدیت نام دارد. در این مقام، تمام اسماء الهی مستهلک بوده و ذات به نحو اجمال برای ذات ظاهر می‌شود. مرتبه دوم ظهور علمی و تعین ثانی در تجلیات حق تعالی، مقام واحدیت است که در آن، تمایز اسمائی و تجلی مکتثر اسماء الهی برای ذات پدیدار می‌گردد. این دو مقامی است که می‌توان در فهم نفس نیز آن به تصویر کشید. قیصری در توضیح مرتبه ثانی و کشف تفصیلی اسماء الهی و مرتبه اعیان ثابته، آن را چنین توصیف می‌کند: «انتفاء صفة الظهور للأشیاء عن اعیان الأشياء مع تحققها و تمیزها و ثبوتها فی العلم الأزلی و ظهورها للعالم بها لا لأنفسها و أمثالها کما هو الامر فی الصورة الذهنیة فی أذهاننا» (Qaysari, 1996). برای تفصیل این مطلب، بنگرید به: مقاله «مراتب تجلی و ظهور وجود» در معناشناسی صفات الهی، (Vafaeian & Alizmani, 2015)

آن‌ها متمایز از یکدیگر نیستند. این ذهن و مرتبه مفهومی و تخیل نفس است که می‌تواند آن‌ها را به مثابه امر سوم شخص لحاظ کرده و مفاهیمی را از آن‌ها انتزاع کرده و آن صفات را در مقابل یکدیگر بنشانند.

مرتبه ذهن و تکثر مفهومی، مرتبه شکل‌گرفتن «خود» و «من»^۱ و نگاه به آن از منظری بیرونی نیز هست. نفسی که تا پیش از این، قابل شناخت و فهم نبود، حال و در مرتبه ذهن، به شناخت مفهومی خویش درآمده و «خود» پدیدار می‌گردد؛ خودی که ناظر و حاکم خود حقیقی و ذات نفس است^۲. این امر مستلزم آن است که موجودات فاقد ذهن، مانند مفارقات عقلیه، خودآگاهی مفهومی از «خود» و علم‌به‌علم نخواهند داشت. لذا می‌توان چنین تعبیر کرد که ذهن، خودِ ضعیفی است که خودِ متعالی و ذات خویش را کشف مفهومی می‌کند و آنچه کشف کرده را، متناسب با الفاظ و مفاهیمی که در طول زندگی اجتماعی خویش آموخته، در خویش انشاء و ابراز می‌کند.

نتیجه‌گیری

در نگاه صدرالمতالیهین و مبتنی بر آنچه مبانی نفس‌شناختی و معرفت‌شناختی وی که به تفصیل بیان گردید، انسان و نفس انسانی چنانکه دکارت پیشنهاد می‌دهد، منحصر در ذهن و فروکاسته به آن نیست. نفس حقیقتی فراتر و پیش‌ذهنی و پیش‌مفهومی است که حداقل دوگونه شناخت را تجربه می‌کند، نخست شناخت تجربی و حسی که در آن نفس با امر تجربه شده عینیت داشته و هیچگونه واسطه‌ای میان شناسنده و امرشناخته شده وجود ندارد و دوم، شناخت مفهومی که در سطح ذهن پدیدار می‌گردد. شناخت مفهومی با التفات ثانوی به معلوم حضوری و خلع آن از وجود و خلق آن در صحن ذهن، متولد می‌شود. از سوی دیگر، تمام مفاهیم، صرفاً برساخت‌های گفتمانی و فرهنگی نیستند که صرفاً در سطح ذهن و با اعتباراتی تخیلی جعل شوند؛ بلکه مفاهیم اصیل در نفس انسانی، کشف مفهومی صفات وجودی و تفصیلی نفس است که اینک در آینه ذهن، بازنمایانده شده‌اند.

در پرتو چنین نگاهی، اموری همچون کوالیا^۳ و تجربیات حسی یا آنچه نیگل^۴ آگاهی پدیداری^۵ می‌نامد، در ذیل امور ذهنی و در ظرف ذهن به معنای صدرایی آن، قرار نمی‌گیرد. اساساً ترجمه کوالیا به کیفیت ذهنی یا مانند آن، استمرار پارادایم دکارتی در ذهن دیدن نفس انسانی‌ست، چرخشی که با دکارت آغاز شد و در ذیل آن، تمام امور انسانی از شناخت گرفته یا اراده و کنش و میل و امثال آن، همگی در زمین ذهن به مثابه جوهری اندیشنده تعریف شدند.

به بیان دیگر، سوبجکتیو بودن، اول شخص بودن، تجربی بودن و اموری که چنین که فیلسوفان ذهن به مثابه ویژگی‌های امرذهنی برمی‌شمارند، ویژگی‌های نفس در تجربه‌های حسی/خیالی خود نزد صدرالمতالیهین است و نه ذهن و آگاهی مفهومی، چنانکه نیگل نیز بر تفاوت آگاهی در دسترس و پدیداری در مقاله معروف خود توجه داده و این ویژگی‌های را صرفاً برای آگاهی پدیداری ثابت کرده بود، چیزی که نزد صدرالمতالیهین، همان آگاهی وجودی یا امرغیرذهنی است.

در دسته‌بندی و نگاهی جامع، تفاوت ذهن نزد صدرالمতالیهین و فیلسوفان ذهن را می‌توان برشمرد:

¹ Self

^۲ «انما كانت النفس وجوداً بلا ماهية لأن كل تعین و كل مفهوم يتصور منها فهي غيره لأن كل ما تحضره في ذهنك من هذه المعاني فهو هو لا يستحق إطلاق لفظ أنا عليه و لا التعبير بذاتی و ذاتک عنه» (Sabzevari, 1981a)

³ Qualia

⁴ Thomas Nagel

⁵ Phenomenal consciousness

۱. ذهن در فلسفه ذهن، جای‌نشین نفس ارسطویی می‌شود، نفسی که حیات‌بخش بوده و تنها یکی از کارکردهای آن، شناخت است و حرکت و عواطف نیز، مستقیماً به آن منسوب می‌گردد، امری که در صدرالمتهالین و با پیروی از دیدگاه ارسطو در تعریف نفس نیز، به نحوی امتداد می‌یابد.
۲. چپستی امر ذهنی و روانی فلسفه ذهن و تمایز آن از بدن، از چالش‌ها و مسائل بغرنج فلسفه ذهن دکارتی است، در حالیکه بدن نزد ارسطو، متعلق نفس و نزد صدرالمتهالین، رقیقه آن بوده و اساساً تباینی بین آن‌ها نیست تا نیازمند وصلی دیگر باشد.
۳. برخی امور ذهنی نزد فیلسوفان انتقادی، دارای ویژگی‌هایی مانند قصدیت یا سوژکتیو‌بودن است و این چالش باعث می‌شود که نتوان امر ذهنی را امری مادی انگاشت. اما اساساً در پارادایم متفاوت صدرایی، سوژکتیو بودن یا قصدیت یا پدیداری بودن تمامی گستره آگاهی، همگی برخاسته از ویژگی انشائی بودن امر ذهنی است.
- گزاره‌ها و مفاهیم در نگاه صدرایی، در التفات ثانی نفس به خود پدیدار گردیده و پساتجربی است و پیش از آن یعنی در حین تجربه، اساساً امرذهنی و مفهومی، قابل تصور نیست.

تعارض منافع

در انجام مطالعه حاضر، هیچ‌گونه تضاد منافع وجود ندارد.

ملاحظات اخلاقی

تمامی اصول اخلاقی در نگارش این مقاله رعایت شده است.

مشارکت نویسندگان

نویسندگان این مقاله مشارکت یکسانی داشته‌اند.

References

- Aristotle. (2015). *De Anima*. Cambridge University Press.
- Armstrong, D. M. (1980). *The Nature of Mind*. University of Queensland Press.
- Ashtiani, J. a.-D. (1981). *Commentary on Sabzevari's Commentary on Al-Shawahid Al-Rububiyah*. University Publishing Center.
- Bremer, J. (2017). Soul or Mind? Some Remarks on Explanation in Cognitive Science. *Scientia et Fides*, 5(2), 39-70. <https://doi.org/10.12775/SetF.2017.023>
- Cavanna, A. E., & Nanini, A. (2017). *Theories of Consciousness in the Philosophy of Mind and Modern Neuroscience* (Translated by Sabaghi Pour and Najl-Rahim ed.). Arjmand Publishing.
- Chadwick, A. (2020). From soul to mind in Hobbes's *The Elements of Law*. *History of European Ideas*, 46(3). <https://doi.org/10.1080/01916599.2019.1697943>
- Churchland, P. M. (1981). Eliminative materialism and the propositional attitudes. *The Journal of Philosophy*, 78(2), 67-90. <https://doi.org/10.5840/jphil198178268> 10.2307/2025900
- Damásio, A. R. (2005). *Descartes' Error: Emotion, Reason and the Human Brain*. Penguin Books Ltd.
- Descartes, R. (2012). *Meditations on First Philosophy* (Tenth Edition ed.). SAMT.
- Foster, J. (2001). A Brief Defense of the Cartesian View. In Corcoran (Ed.), *Soul, Body, and Survival*. Cornell University Press.
- Hamazadeh Abyaneh, M. (2018). *Avicennian-Cartesian Dualism and Sadrian Monism*. Research Institute of Hawza and University.
- Ibn Sina, B. A. (1984a). *Al-Shifa (Physics)*. Ayatollah Mar'ashi Library.
- Ibn Sina, B. A. (1984b). *Al-Ta'liqat*. Islamic Publications Library.
- Kharazi, K. (2016). *Introduction to Theories of Cognitive Science (by Louis Bermudez)*. University Publishing Center.
- Khatami, M. (2008). *Philosophy of Mind*. Elm Publishing.
- Kim, J. (1998). *Current Issues in Philosophy of Mind*. Cambridge University Press.
- Kim, J. (2011). *Philosophy of Mind* (3rd Edition ed.). Westview Press.
- Körner, S. (2010). *Kant's Philosophy* (Translated by Fooladvand, Third Edition ed.). Sharekat Sahami Enteshar.



- Lowe, J. (2013). *An Introduction to the Philosophy of Mind* (Translated by Gholami, Second Edition ed.). Markaz Publishing.
- Maslin, K. (2016). *Philosophy of Mind* (Translated by Zakari, Second Edition ed.). Elmi and Farhangi Publishing.
- Mir Damad, M. B. (2002). *Works of Mir Damad*. Cultural Heritage Organization.
- Murphy, N. (2006). *Bodies and Soul, or Spirited Bodies*. Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/CBO9780511802805>
- Nagel, T. (1974). What is it like to be a bat? *The Philosophical Review*, 83(4), 435-450. <https://doi.org/10.2307/2183914>
- Qaysari, D. (1996). *Commentary on Fusus Al-Hikam*. Elmi and Farhangi Publications.
- Razi, F. a.-D. (1990). *Al-Mabahith Al-Mashriqiyyah*. Bidar Publications.
- Robinson, H. (2009). Dualism. In.
- Ryle, G. (2009). *The Concept of Mind*. Routledge. <https://doi.org/10.4324/9780203875858>
- Sabzevari, M. H. (1981a). *Commentary on Al-Hikmat Al-Muta'aliya*. Dar Ihya Al-Turath.
- Sabzevari, M. H. (1981b). *Commentary on Al-Shawahid Al-Rububiyyah*. University Publishing Center.
- Sadr al-Muta'allihin, M. i. I. (1962). *Al-Arshiiyyah*. Faculty of Literature and Humanities.
- Sadr al-Muta'allihin, M. i. I. (1975). *Al-Mabda wa al-Ma'ad*. Philosophy and Wisdom Association.
- Sadr al-Muta'allihin, M. i. I. (1984). *Mafatih Al-Ghayb*. Cultural Research Institute.
- Sadr al-Muta'allihin, M. i. I. (2008). *Three Philosophical Treatises*. Islamic Propagation Office.
- Sadr al-Muta'allihin, M. i. I. (2013). *Commentary on Suhrawardi's Hikmat Al-Ishraq*. Sadra Islamic Philosophy Foundation.
- Sadr al-Muta'allihin, M. i. I. *Commentary on the Metaphysics of Al-Shifa*. Bidar Publishing.
- Sadr al-Muta'allihin, M. i. I. (1981a). *Al-Asfar Al-Arba'a*. Dar Ihya al-Turath.
- Sadr al-Muta'allihin, M. i. I. (1981b). *Al-Shawahid al-Rububiyyah*. University Publishing Center.
- Sadr al-Muta'allihin, M. i. I. (1983). *Collection of Nine Treatises*. Anonymous.
- Sadr al-Muta'allihin, M. i. I. (2001). *Sharh Al-Hidaya Al-Athiriyya*. Dar al-Murikh al-Arabi.
- Shariati, F. (2021). A Reinterpretation of the Definition of the Soul Based on Principles of Soul Studies in Transcendental Wisdom. *Journal of Philosophical Knowledge*(73).
- Simonpietri, J. (2011). The Mind's Usurpation of the Soul in Cognitive Science. VI Latin American Conference on Science and Religion,
- Tabataba'i, S. M. H. (1981). *Commentary on Al-Hikmat Al-Muta'aliya fi Al-Asfar Al-Aqliyah Al-Arba'a*. Dar Al-Ihya Al-Turath.
- Tabataba'i, S. M. H. (1998). *Tawhidiyyah Treatises*. Al-Nu'man Publishing Institute.
- Textor, M. (2021). *The Disappearance of the Soul and the Turn Against Metaphysics: Austrian Philosophy, 1874-1918*. Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/oso/9780198769828.001.0001>
- Thompson, M. (2016). *Introduction to the Philosophy of Mind* (Second Edition ed.). Naqsh-o-Negar Publishing.
- Vafaeian, M. H. (2015). Conceptual Analysis of the Existential Completion of the Soul at Stages of Perfection. *Journal of Asra Wisdom (ISC)*(24).
- Vafaeian, M. H., & Alizmani, A. (2015). The Impact of the Stages of Manifestation and Emergence of Existence in the Semantic Understanding of Divine Attributes. *Journal of Philosophy of Religion (ISC)*.
- Vafaeian, M. H., & Faramarz Qaramehlaki, A. (2016). Explaining the Role and Function of Imaginative Power in the Production of Rational Actions in Humans. *Journal of Divine Ethics (ISC)*(11).
- Vafaeian, M. H., & Faramarz Qaramehlaki, A. (2017). An Ontological Analysis of the Process of Action from the Perspective of Ibn Sina and Mulla Sadra. *Journal of Ontological Research (ISC)*(11).
- Vafaeian, M. H., & Faramarz Qaramehlaki, A. (2019). Imagination as an Animal Soul: Re-examining the Power of Imagination According to Mulla Sadra. *Journal of Hikmat (ISC)*(40).

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی