

Sophia Perennis
Print ISSN: 2251-8932/Online ISSN:2676-6140
Web Address: Javidankherad.ir
Email: javidankherad@irip.ac.ir
Tel: +982167238208
Attribution-NonCommercial 4.0 International
(CC BY-NC 4.0)
Open Access Journal

SOPHIA PERENNIS

The Semiannual Journal of Sapiential Wisdom and Philosophy

Vol. 20, Number 1, spring and summer 2023, Serial Number 43

The conceptual formulation of distinction between "Mind" and "Soul" from Mulla Sadra's point of view

pp.

DOI: 10.22034/IW.2024.419050.1728

Mohammad Hosein vafaiyan*

Abstract

The Cartesian conceptual framework, which is dominant in western philosophy and the new age, introduces man not as a soul, but as a thinking substance. In this view, the substance of man separated from the body is the mind, in which the various characteristics and faculties of the Aristotelian soul, such as willing, reasoning, are all reduced to that new concept of mind. But Aristotle's perspective in defining the soul, that is, the logos that belongs to the body, was accepted and continued in Islamic

* Assistant Professor, Department of Science and Technology Studies,
Amirkabir University. E-mail: mh.vafa@aut.ac.ir
Recived date: 31/5/2023 Accepted date: 2/8/2023

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 soul by logical analysis and examining views of Mulla Sadra. In this formulation, the mind is considered as the level of conceptual and imaginative consciousness of the soul, which is opposed to the existential Consciousness, lived experiences, and sensory perception in soul. The mind is merely a level of the soul and not the whole of it, and conceptual Consciousness and self-Consciousness in the soul is nothing but a detailed conceptual manifestation of the soul's existential attributes.

Key words: Soul , mind, sensory experience, conceptual Consciousness, existential Consciousness

Extended Abstract

The problem of mind and body 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 subject has been studied in comparison with the psychology of Muslim philosophers. But it seems that before any comparative investigation, we should have an acceptable formulation of the concept of mind and its difference with the soul. This article seeks to provide a conceptual formulation of the distinction between mind and soul in transcendental wisdom and pave the way for a comparative comparison between mind and Muslim philosophers in the issue of mind and body.

In Sadrul Matalhin's view and based on what the psychological and epistemological foundations are, man and the human soul, unlike Descartes, are not exclusive to the mind and reduced to it. The soul is a preconceptual and preconceptual essence that experiences at least two types of knowledge, first, empirical and sensory experience in which the soul is united with the thing experienced and there is no intermediary between the knower and the thing known, and second, conceptual knowledge that appears at the grand which is called mind.

Conceptual knowledge is born with secondary attention to the present knowledge and removing it from existence and creating it in the court of the mind. On the other hand, all concepts are not just discourse and cultural constructions; Rather, the original concepts in the human soul are the conceptual discovery of the existential and detailed attributes of the soul, which are now represented in the mirror of the mind.

In the light of such a view, qualia and sensory experiences or what Nigel calls phenomenal consciousness, are not included under mental states and in the container of the mind in the sense of Sadra's philosophy. Basically, the translation of qualia into mental quality or similar concepts is the continuation of the Cartesian paradigm and adherence to it.

In other words, being subjective, being the first person, being experimental and what the philosophers of the mind consider as the characteristics of the mental state are the characteristics of the soul

according to Mulla Sadra and not the conceptual mind and consciousness, as Nigel also emphasized the difference, In his famous article, between accessible and phenomenal consciousness.

References

- Sabzevari H, (1973), Hashie on Shavahed al-Robobiyah, Mashhad: University Publication Center . Arabic
- Sadr al-Din Shirazi M (Mulla Sadra), (1975), AlMabda and Maad, Wisdom and Philosophy Association. Arabic
- ____, (1971), alShawahed al-Robubiah , Mashhad: University Publication Center. Arabic
- ____, (1984), Mafatih al-Ghaib, Tehran: Cultural Research Institute. Arabic
- ____, (n.d.), Hashiay on Ilahiah al-Shafah, Qom: Bidar. Arabic
- ____,(1982), Al-arshiah, Tehran: Mula. Arabic
- ____,(1996), Majmuih al-Rsail al-Falsafiah, Tehran: Hikmat. Arabic
- Chadwick, A. (2020). From soul to mind in Hobbes’s The Elements of Law. History of European Ideas, 46(3),
- Kim, Jaegwon, (2011), Philosophy of Mind (3ed) , Weastview press,
- Murphy, Nancey, (2006), Bodies and Soul, or Spirited Bodies, Cambridge University Press
- Nagel, T. (1974). What is it like to be a bat? The philosophical review, 83(4), 435-450.
- Ryle, G. (2009). The concept of mind. Routledge.
- Textor, M. (2021). The Disappearance of the Soul and the Turn

این مقاله دارای درجه

علمی-پژوهشی است

مجله علمی جاویدان خرد، شماره ۴۳، بهار و تابستان ۱۴۰۲، صفحات ۲۷۹-۳۰۸

صورت‌بندی مفهومی تمایز «ذهن» در مقابل «نفس» نزد صدرالمتألهین^۱

محمدحسین وفائیان*

چکیده

چهارچوب فکری دکارتی که در فلسفه و عصر جدید غالب است، انسان 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 شئونات و ویژگی‌های مختلف نفس ارسطویی مانند انفعالات، اراده و تجربه و تأملات نظری و عملی‌اش، همگی در ذیل ذهن، 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 فلسفه غرب سده هفدهم صورت پذیرفته و همچنین، تفاوت ذهن در اندیشه انسان‌شناسی غرب معاصر با نفس در اندیشه فیلسوفان مسلمان، در صدد است تا با تحلیل منطقی دیدگاه‌های صدرالمتألهین - به مثابه فیلسوفی متعهد به تعریف ارسطویی -، صورت‌بندی اولیه‌ای از تمایز مفهومی ذهن و امر ذهنی با نفس ارائه دهد. در این صورت‌بندی و تلاش انجام پذیرفته، ذهن و امر ذهنی،

* استادیار گروه مطالعات علم و فناوری، دانشگاه امیرکبیر (پلی تکنیک تهران). رایانامه:

mh.vafa@aut.ac.ir

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۶/۲۳

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۱۰/۱۷

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.

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

بیان مسأله

فلسفه ذهن^۲ 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،^۳ چیستی و امکان تحقق خود،^۴ آگاهی،^۵ اراده آزاد^۶ 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 مسأله ذهن-بدن^۷ 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^۸ 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 مسأله 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^۹ و موضع خویش را نسبت به آن معلوم می‌نماید: چیستی ذهن^{۱۰} در مقایسه با نفس.^{۱۱} بدان معنا که آیا «ذهن» همان «نفس» است یا امری متفاوت با آن؟ و یا یکی از آنها، امری موهوم و یا اسمی دوم برای یک مصداق واحد و انضمامی خارجی است؟^{۱۲}

به نظر می‌رسد که توجه به این مسأله، نقطه آغاز سخن در مطالعات تطبیقی میان فلسفه ذهن و فلسفه اسلامی در مسأله ذهن-بدن است و بدون تمایز و تفکیک بین ذهن و نفس، هرگونه کوشش در مطالعات تطبیقی، محل مناقشه خواهد بود.^{۱۳} 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؛^{۱۴} حال آنکه در فلسفه اسلامی و در امتداد نگاه ارسطویی، جوهر انسان، نفس اوست. حال مسأله اینجاست که آیا تعبیر ذهن در چهارچوب نظری دکارتی، همان مابه‌إزاء 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 تأمل قرار گرفته است،^{۱۵} اما لزوم تأمل 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 صدرالمتألهین، دلالت‌ها و لوازم معنایی آنها را برای صورت‌بندی و تقریری مفهومی از ذهن، متمایز با نفس، واکاوی نماید. تلاش برای تمایز مفهومی بین ذهن 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^{۱۶} است که به زعم ایشان تا نیمه قرن گذشته بسته مانده بود و اکنون گشوده شده است، جعبه‌ای که ذهن است و نه نفس.

انتخاب «صدرالمتألهین» از آن روست که به نظر می‌رسد در پرتو نگاه متفاوت وی به نفس^{۱۷} و استناد به برخی از نظریات متفاوت وی در بحث «خیال»، بتوان صورت‌بندی مفهومی قابل قبولی از تفاوت ذهن با نفس در این چهارچوب فکری ارائه نمود. تأکید 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 القوی*^{۱۸}، 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 (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۶: ۳۴۲-۳۴۳).^{۱۹} همچنین ذکر این نکته ضروری است که آنچه ارائه می‌شود، متمرکز بر صورت‌بندی ذهن و امرذهنی در مقابل نفس نزد صدرالمتألهین 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. همچنین موضوع بحث در این جستار، وجود ذهنی 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 این 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 صدرالمتألهین، 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: ۳۹). سخن دکارت بدان معناست که ویژگی اصیل ذهن، آگاهی و غیرمادی بودن آن است.^{۲۰}

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^{۲۱} است. او در عباراتی گویا، خویشتن خویش یا همان «ذهن»ی که عین تفکر است را چنین توصیف می‌کند:

«تفکر، تنها چیزی است که از من، جدا ناشدنی 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» (دکارت، ۱۳۹۱: ۴۱-۴۲-۴۷).

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, 403a & 403b). اما پس از زمانه دکارت و با تصریحات وی و برخی هم‌کیشان وی در چنین چرخشی از نفس به ذهن مانند هابز،^{۲۲} 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 ذهنِ سوبجکتیو، جوهرهٔ انسان قلمداد گردد:

«ما با یک تغییر موضع زبان‌شناختی از «نفس» به «ذهن» مواجه هستیم. هر دو تعبیر ترجمهٔ 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 آگاهیم، از جمله احساس‌ها، امری ذهنی تلقی شده و تمام قوای دیگر انسان، مانند توانایی بر انجام کار، به بدن نسبت داده می‌شود [در حالی 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, p.68)

پس از آن و در گذار تاریخ تفکر غربی از ایده کلنت در عدم امکان وصول عقل به اندیشه در جواهر و ناپدیدارها،^{۲۳} تأمل در جوهر نفس به شکلی اساسی مسدود شد و بالتبع از همانندی یا ناهمانندی نفس و ذهن نیز، کمتر سخنی گفته می‌شد. چنانکه اکنون نیز در غالب مکتوبات فلسفه ذهن،^{۲۴} از مفهوم ذهن برای اشاره به ذات انسان و ارتباط آن با بدن استفاده شده^{۲۵} یا حتی در برخی موارد، چنان طرح مسأله 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, p31). اساساً چنین می‌توان گفت که اکنون، پرسش از چیستی نفس و ذهن و تمایزشان در فلسفه ذهن معاصر، پرسشی چشمگیر و رایج نیست.^{۲۶}

تصویری که دکارت از انسان به مثابه ذهن و جوهر اندیشنده ارائه داد و تصریحی که بر تفاوت ذهن با نفس دارد (Macdonald, 2003, p 2)، در کنار تقلیل و تباین آن با جوهر مادی، سبب پیدایش دوگانهٔ ذهن-بدن و چالش‌های برخاسته از آن، مخصوصاً نزد فیلسوفان معاصر ذهن گردید؛^{۲۷} 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 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، ...^{۲۸}- 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^{۲۹} چیست؟ جان سرل، وجود حالت‌های کیفی^{۳۰} یا همان کوالیا^{۳۱} 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^{۳۲} است (Searle, 2004, p.48 & 54). 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، نامتحیز و ناممتد در مکان، غیرقابل توضیح بودن توسط قوانین فیزیکی، ناتوانی از تبیین بر اساس علیت فیزیکی و همچنین وحدت استعلایی ادراک^{۳۳} 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 (Ibid, pp. 116&136; Robinson, 2009). ویژگی‌هایی که شاید بتوان ساجکتیو بودن^{۳۴} را، وجه مشترک آنها دانست و اذعان کرد که در هیچ حالتی نمی‌توان از آن دست کشید (Nagle, 1974; Foster, 2001).

کیم نیز علی‌رغم اینکه منکر جوهر و وجودی مستقل برای ذهن است، اما ویژگی‌هایی را برای آن برمی‌شمارد. وی ویژگی‌هایی مانند خصوصی بودن^{۳۵} یا همان اول‌شخص بودن، خط‌نلپذیر 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, p.24). چستی امرذهنی و آگاهی، مسأله‌ای کماکان گشوده در فلسفه ذهن است.^{۳۶}

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 وجود ذهنی و تفاوت آن با وجود خارجی مطرح شده است و در این میان، یکی از محورهای اصلی بحث فیلسوفان مسلمان در

غلب 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 وجود ذهنی در فلسفه اسلامی فراوان است، اما با بیان ویژگی‌ها و چیستی وجود ذهنی (هلیه مرکبه) به شکل متمرکز و به مثابه امری متفاوت از نفس، کمتر مواجه می‌شویم.

ابن سینا امر ذهنی را وجودی می‌داند که در اعیان خارجی تحقق نداشته و آثاری واقعی ندارد، مانند مفهوم و وجود ذهنی انسان یا شادی که با شادی و انسان واقعی متفاوت است (ابن سینا، ۱۴۰۴ الف: ۳۷) و یا علم به کلیات که نزد وی، وجود خارجی مستقل ندارند (همو، رسائل، ص ۷۰). به شکل کلی، هرآنچه وجود خارجی نداشته و معلوم نفس باشد، نزد ابن سینا امری ذهنی بوده (ابن سینا، ۱۴۰۴ ب، ج ۱: ۸۱) و بستر تحقق آن نیز ذهن است.

ابن سینا 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 (همو، ۱۴۰۴ الف: ۷۳). او همچنین در برخی مواضع تصریح می‌کند که وجود ذهنی، عین آگاهی است (همان: ۱۶۰). فخررازی نیز وجود ذهنی را وجودی معرفی می‌کند که ثبوت عقلی دارد، حال چه در خارج مادی موجود بوده و چه نباشد (فخررازی، ۱۴۱۱، ج ۱: ۴۲) و میرداماد امکان حمل و شکل‌گیری قضیه را، دلیلی بر وجود ذهنی برمی‌شمارد (میرداماد، ۱۳۸۱، ج ۱: ۵۲۸)

صدرالمتألهین اما در تبیین چیستی وجود ذهنی، مسیری دیگر را پیموده و ایده خود را از الهامات الهی می‌داند (صدرالمتألهین، سه رساله فلسفی، ص ۲۲۱). 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^{۳۷} 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 (صدرالمتألهین، ۱۳۶۰ ب: ۲۵ و ۲۶).

علی‌رغم تفاوت دیدگاه صدرالمتألهین با فیلسوفان پیشین خود در انشائی بودن امر ذهنی، اما با رجوع به عبارات صدرالمتألهین 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 صدرالمتألهین 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. صدرالمتألهین و امرذهنی به مثابه امرمتخیل و غیرتجربی

فیلسوفان مسلمان در عبارات و مواضع متعدد، ذهن را بستر امور مفهومی، خیالی و حتی معقول دانسته‌اند.^{۳۸} در این میان، صدرالمتألهین 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.^{۳۹} 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 صدرالمتألهین، می‌تواند یاری‌رسان باشد.

نخست آنکه نفس نزد صدرالمتألهین، 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 معدود افرادی، به مرتبه عقل تام، منتهی می‌گردد (صدرالمتألهین، ۱۳۶۳: ۱۳۸).^{۴۰} صدرالمتألهین خیال را مرتبه‌ای در نفس می‌داند و نه مانند دیگر فیلسوفان مسلمان یک قوه انفعالی در کنار دیگر قوای نفس برای ذخیره صور (وفائیان و فرامرزی قراملکی، ۱۳۹۸).

دوم آنکه صدرالمتألهین با تاکید 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 خارجی ارادی 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»، (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۶: ۳۴۱).

- «مرجّح 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 می برد]»، (همو، ۱۳۵۴: ۸۲).

- «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» (همو، ۱۹۸۱، ج ۸: ۷۱).

ایده مهم سوم نیز، دیدگاه نوین صدرالمتهلین در ادراک حسی است. از منظر وی، شناخت حسی، مصداق فاعلیت نفس و نه انفعال آن است. صدرالمتهلین «شناخت حسی» را هنگام ورود محسوسات به نفس به وسیله ابزارهای پنج‌گانه حسی بدن، از سنخ انشاء و ابداع، نه انفعال و نقش‌بستن صرف صورت خارجی در نفس می‌داند (همو، ۱۳۴۱: ۲۹۱، همو، ۱۳۶۳: ۲۴۲) و چنان نیست که همسان با دیدگاه ابن‌سینا در ادراک حسی، تنها صورتی بر صورت ذهنی افزون شده (همو، حاشیه بر الهیات شفاء: ۲۴۵) 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 صورت مثالی مجرد از ماده، توسط نفس و در نفس است. نسبت نفس به این صورت، نسبت فاعل مبدع به فعل خود است و نه نسبت موجودی قلیل 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 صورت است»، (همو، ۱۹۸۱، ج ۶: ۴۲۴).

این دیدگاه بدان معناست که مطلق ادراک حسی، چه ابصار و چه شنیدن و چه لمس و چه چشیدن و چه بوییدن^{۴۲}؛ 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^{۴۳}؛ لازمه انشائی بودن ادراک حسی نیز، نسبت صدور و نه نسبت حلولی صورت محسوس در نفس است^{۴۴}.

با لحاظ سه ایده مذکور از صدرالمتهلین، چنین می‌توان گفت که ابداع و انشاء نفس در ادراک و تجربه‌های حسی، سبب مشاهده شده و مشاهده نفس همان مبدع و

مُنشأ نفس بوده و لذا عین آن است. به بیان دیگر، مشاهد 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 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» (همو، ۱۹۸۱، ج ۸: ۱۳۵)
- «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» (همان، ج ۷: ۴۵-۴۶)

لذا آنچه محسوس بوده و مرئی یا مشموم یا مسموع یا ملموس یا مذوق انسان است، امری مفهومی و ذهنی نبوده و عینی و بلکه عین نفس است^{۴۶} و این تفاوتی شگرفت بین دیدگاه صدرالمتألهین در «حضوری 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 متشخص، 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 صورتِ 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 مشاراًلیه این صورت زائد نیز، حقیقتاً معلوم نفس نیست» (صدرالمতالهین، ۱۹۸۱، ج ۶: ۱۶۶)
- «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»^{۴۷} (همان: ۱۶۲)

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 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^{۴۸} 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»^{۴۹} 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 (ابژه) 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^{۵۰} 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 مشاهده 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 منحصربه‌فرد 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 لحظه مرگ بوده تاجایی که سبزواری، انشاء مفاهیم توسط تخیل هنگام اتصال بدن به خارج و پس از آن راه امری «ضروری» و نه اختیاری می‌داند.^{۵۱}

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 (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۴: ۲۵۱)، 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. امر ذهنی و اساساً ذهن، سطح تهی شدن از آثار وجودی (همو، ۱۳۶۰: ۳۲) معلوم

است و پس از ادراک تجربی و التفات ثانی به آن به مثابه موضوع شناخت در مرتبه دوم، پدیدار می شود. به بیانی جامع، نفس موجودی ست جامع و اعم از ذهن و اندیشه مفهومی است، موجودی که تجربه‌های حسی، اراده‌ها و امیال، عواطف و بدن را نیز شامل شود.

۱-۲. 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^۳؛ تفاوتی که می توان 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 می توانند 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^۴.

شناخت مستقیم در مقابل شناخت باواسطه مفهوم را، در یک تقسیم‌بندی می توان «آگاهی حقیقی و وجودی» یا «آگاهی حین عمل» در مقابل «آگاهی مفهومی» یا «آگاهی نظری» نامید. آگاهی حقیقی و وجودی، در تکوین تدریجی و صیوروت 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. تخیلِ 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:

«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» (صدرالمتالیهین، ۱۳۵۴: ۳۹۰)

«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 سرور نخواهد شد. زیرا این صورت، مشاهده 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 مشاهده خود خواهد پنداشت»، (صدر، ۱۴۲۲: ۴۴۰).

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^{۵۵} 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 مشاهده و محسوس عین متخیل و متخیل عین مشاهده 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^{۵۶}. 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 [مثل هنگامی که نفس از تعلق بدن طبیعی قطع علاقه کرده یا بمیرد]. 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.» (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۹: ۳۳۶ و ۳۳۷)

«انسان هنگامی که دنیایی باشد، ادراک حسی اش 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.» (صدر، ۱۳۸۷: ۳۰۷) ۵۷.

عبارات مذکور به این معناست که مفهوم در مقابل تجربه و ذهن در مقابل عین، تقسیمی است 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 تخیل نزد صدرالمتألهین بیان گردید، منحصر در نسبت بین مفهوم و علم حضوری حسی نیست و شامل معقولات نیز می‌شود. زیرا صدرالمتألهین 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 (همو، ۱۹۸۱، ج ۶: ۲۴۲؛ همو، ۱۳۵۴: ۳۹۰؛ همو، ۱۹۸۱، ج ۸: ۲۶۹) ۵۸.

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 (همو، ۱۳۵۴: ۱۳) (۹۰).

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^{۶۰} و تمام آنها تصرفات و تخیلاتی غیراصیل و بی‌پشتوانه نیستند، بلکه مفاهیم ناظر به معانی ای 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 (همو، ۱۳۹۲، ج ۴: ۳۳۳؛ همو، ۱۳۶۳: ۱۰۳)، 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 (همو، ۱۳۵۴: ۷۹۵). این بدان معناست که نفس در انشاء مفاهیم، معانی و صفات مکتب و وجودی خویش را در سرزمین شناخت حصولی و مرتبه علم به علم خویش، به ظهور مفهومی می‌رساند (صدرالمتألهین، ۱۳۶۰: ب: ۳۳۴).

به بیان دیگر، نفس در انشاء صور مثالی و معانی در خویش، معانی و صفات وجودی و تمثالات 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 (همان: ۳۹۱). 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^{۶۱}.

این بدان معناست که ذات غائب و در کمون و مجمل نفس، خود را در مرتبه خیال، به ظهور مکتب و تفصیلی علمی می‌رساند و معلومات و مدرکات نفس که همان

اشراقات و ظهور متکثر ذات نورانی اوست (صدر، ۱۹۸۱، ج ۶: ۲۵۱) آشکار و انشاء می‌گردد. سپس با التفات به معانی متکثر وجودی و به وسیله تخیل، ظهورات متکثر 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 تکثر آنها برجسته نبوده و 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 بنشاناند.

مرتبه ذهن و تکثر مفهومی، مرتبه شکل‌گرفتن «خود» و «من»^{۶۲} 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» پلیدار می‌گردد؛ خودی که ناظر و حاکم خود حقیقی و ذات نفس است^{۶۳}. 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، خود ضعیفی است که خود 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.

۳. نتیجه‌گیری

در نگاه صدرالمتألهین 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 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 امر شناخته 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 می شود. 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^{۶۴} و تجربیات حسی یا آنچه نیگل^{۶۵} آگاهی پدیداری^{۶۶} 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 انسانی است، 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 صدرالمتالهین 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 نزدیک به آگاهی وجودی یا امرغیرذهنی نزد صدرا است.

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

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 صدرالمتالهین و با پیروی از دیدگاه ارسطو در تعریف نفس نیز، به نحوی امتداد می‌یابد.

۲. چیستی 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 صدرالمتالهین، 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 سوپژکتیویته بودن است و این چالش باعث می‌شود که نتوان امر ذهنی را امری مادی انگاشت. اما اساساً در پارادایم متفاوت صدرایی، سوپژکتیو بودن یا قصدیت یا پدیداری بودن تمامی گستره آگاهی، همگی برخاسته از ویژگی انشائی بودن امر ذهنی است.

۴. گزاره‌ها و مفاهیم در نگاه صدرایی، در التفات ثانی نفس به خود پدیدار گردیده و پس‌تجربی است و پیش از آن یعنی در حین تجربه، اساساً امرذهنی و مفهومی، قابل تصور نیست.

پی‌نوشت‌ها

۱. این مقاله با حمایت موسسه فرهنگی هنری شناخت آماده شده است.

2 Philosophy of mind

3 Brain

4 Self

5 Conciseness

6 Free-Will

7 Mind-Body Problem

8 Reduction

۹ برای نمونه ن.ک: مسلین، ۱۳۹۰، فصل ۱ و ۲؛ لو، ۱۳۸۹، فصل ۳ و ۴؛ تامپسون، ۱۳۹۵، فصل ۴ و ۸.

10 Mind

11 Soul

۱۲ 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: هره: ۱۳۹۶: ۳۵۸-۳۶۶). بر اساس دیدگاه وی یا مانند آن، پرسش و پاسخ این مقاله، معنادار نخواهد بود.

۱۳ 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).

۱۴ این تلقی در رویکردهای غالب در علوم شناختی (Cognitive Science) نیز ادامه دارد.

۱۵ 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:

Chadwick(2019), Textor(2021), Simonpietri,(2011), Bremer (2017)
16 Block Box

۱۷ یکی از وجوه افتراق جدی میان صدرالمتهلین و مشائیان در نگاه به نفس، نگاه وجودی و طیفی و حدت‌بین به نفس و همچنین اعتقاد به خیال متصل در حکمت متعالیه است (وفائیان و فرامرزقراملکی، ۱۳۹۸). همچنین برای تفصل سخن در دوگانه‌نگاری سینوی، ن.ک: همزاده، ۱۳۹۷، صص ۵۵-۷۷.

۱۸ ن.ک: صدرالمتهلین، اسفار، ج ۸، ص ۱۲۲

۱۹ «فبالحقیقه هذه الأمور الأربعة - أعنى العلم والإرادة والشوق والميل معنى واحد يوجد في عوالم أربعة يظهر في كل موطن بصورة خاصة تناسب ذلك الموطن فالمحبة 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» (همان، ج ۶، ص ۳۴۲).

۲۰ 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 پاسخی قابل قبول دیدگاه وی در مواجهه با دو مقوله Un-conciseness و Sub-conciseness در انسان است.

21 Mental

۲۲ بنگرید به: Chadwick, A. (2020)

۲۳ ن.ک: کورنر، صص ۲۲۸-۲۳۴

۲۴ 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: خاتمی، ۱۳۸۷، صص ۸۵-۱۲۱.

۲۵ برای نمونه ن.ک: مسلین، فلسفه ذهن، فصل ۱ و ۲؛ لو، مقدمه‌ای بر فلسفه ذهن، فصل ۳ و ۴؛ تامپسون، آشنایی با فلسفه ذهن، فصل ۸ و ۹

۲۶ به برخی از این نمونه پژوهش‌ها، در بخش بیان مساله اشاره گردید.

۲۷ 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، انیشتنده‌نگاری جوهر انسانی و خالی کردن آن از احساسات و عواطف است (برای نمونه بنگرید به: Damasio, 2005)

۲۸ ن.ک: Churchland, 1981; Armstrong, 1980, p16-31; کاوانا و دیگران، ۱۳۹۶، صص ۳۱-

۳۷ و ۵۱-۵۷ و دیگران

29 Conciseness

30 qualitative

31 Qualia

32 Intentionality

33 Transcendental unity of apperception

34 Subjective

35 Privacy

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

۳۷ به نظر می‌رسد که کلمات صدرالمتألهین 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 صدرالمتألهین، اختلاف نظر خود را آشکار می‌کنند (ن.ک: آشتیانی، ۱۳۶۰، ص ۵۵۲).

۳۸ برای نمونه بنگرید به: ابن‌سینا، التعليقات، ص ۱۶۰؛ فخررازی، مباحث مشرقیه، ص ۴۲؛ میرداماد، مصنفات، ج ۲، ص ۳۳۷.

۳۹ برای نمونه بنگرید به: صدرالمتألهین، مبدا و معاد، صص ۴۴۰ و ۳۹۰؛ اسفار، ج ۳، ص ۴۸۲ و ۴۸۳؛ ج ۱، ص ۲۷۵؛ ج ۳، ص ۳۳۴؛ ج ۸، ص ۲۱۸؛ مفاتیح الغیب، ص ۱۳۳ و ۵۱۸، شرح هدایه اثیری، ص ۳۰۸؛ شواهد الربوبیه، ص ۴۲۷؛ تعلیقه بر حکمه الاشراف، ج ۲، ص ۲۵ و همچنین: سبزواری، شرح شواهد، ص ۵۸۲؛ طباطبائی، رسائل توحیدیه، ص ۵۱.

۴۰ عبارات متعدّد صدرالمتألهین در تقسیم سه گانه مذکور را ببینید در: المبدأ و المعاد، ص ۴۹۵؛ اسفار، ج ۸، ص ۷۲ و ج ۳، ص ۵۱۰؛ مفاتیح الغیب، ص ۵۳۳ و ...

۴۱ همچنین: «الصورة التي يشاهدها الحس...، عندنا غير قائمة بالجسمانية من عين أو جليديه، بل قائمة بالنفس قيام الفعل بالفاعل»، (همو، حاشیه بر الهیات شفاء، ص ۱۳۸). علامه طباطبائی نیز بر این تعمیم، تصریح می‌کند، حاشیه بر اسفار، ج ۶، ص ۴۲۴.

۴۲ «[قوة] الشم المدرك لصور الروائح و [قوة] السمع و [قوة] البصر و ...، بالفاعل أشبه منها بالقابل»، (صدرالمتألهین، العرشیه، ص ۲۳۵).

۴۳ "جميع ما يتصوره الخيال أو الوهم بتوسطه و يوجد في الذهن، من قبيل الإنشاء و الإبداع من الجهات الفاعلية"، همو، اسفار، ج ۸، ص ۲۳۶.

۴۴ سبزواری، شرح منظومه، ج ۵، ص ۴۸.

۴۵ همچنین: «النفس الإنسانية هي بعينها تدرك الكليات و الجزئيات و تحس و تحرك و تغذو و تنمو و تولد و تحفظ المزاج و بالجملة تفعل بذاتها جميع ما فعلت الصورة الجمادية و النفس النباتية و النفس الحيوانية فهي بوحدتها كل هذه الجواهر» (همو، اسفار، ج ۸، ص ۱۲۶). همچنین ن.ک: همو، مفاتیح الغیب، ص ۶۰۷.

۴۶ همچنین: «المحسوس بما هو محسوس و هو المحسوس بالذات أعني الصورة الحسية المتمثلة عند الجوهر الحساس وجوده في نفسه و وجوده للحاس و محسوسيته شيء واحد» (صدرالمتألهین، اسفار، ج ۶، ص ۱۶۶).

۴۷ 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 بدان ها التفات ندارد، سبب عالم شدن به آن صورت‌ها به شکل حضوری بوده و نیازی به التفات نیست (طباطبائی، اسفار، ج ۶، ص ۱۶۶).

۴۸ 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 فی الذهن یکون وجوده ذهنیاً فإن القدرة و الشجاعة الموجودتین فی القادر و الشجاع... لیست ذهنیه بالمعنی المقابل للوجود المتأصل و إن كانت موجوده فی الذهن، فقدره القادر و شجاعه الشجاع موجودتان بوجود أصل فی الذهن فکذلک الکلی المعقول من الجوهر» (صدرالمتألهین، اسفار، ج ۴، ص ۲۵۱).

۴۹ 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.

۵۰ چنانکه صدرالمتألهین در تفاوت علم به خویش و علم به علم به خویش چنین می‌گوید: «علمنا بذاتنا نفس وجود ذاتنا و علمنا بعلمنا بذاتنا لیس هو بعینه وجود ذاتنا بل صورته ذهنیه زائده علینا لیست هی بعینها هویتنا الشخصیه و لها هویة ذهنیه آخری» (صدرالمتألهین، اسفار، ج ۳، ص ۲۵۹)

۵۱ حاشیه بر اسفار، ج ۶، ص ۴۲۴

۵۲ همچنین بنگرید به: طباطبائی، حاشیه بر اسفار، ج ۶، ص ۴۲۴

۵۳ 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.

۵۴ صدرالمتألهین، شرح الهدایه، ص ۴۵۴؛ همو، اسفار، ج ۹، ص ۳۷۸.

۵۵ «لو لا الأغراض المتعلقة بالمادیات، لم تكن الذهنیات مرائی لحاظ المادیات و لم تكن ضعیفه» (سبزواری، شرح اسفار، ج ۹، ص ۳۷۸)

۵۶ «باطن انسان در آخرت، ظاهرش خواهد بود»، (صدرا، تعلیقه بر حکمة الاشراق، ج ۴، ص ۴۵۱)

۵۷ عبارات مذکور، صراحتاً 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 یخترع هاهنا بقوته الخیالیة کل ما یریده و یشتهیه فیحضر صورته مشتهیات کثیره فی باطنه بحسب التمثیل الذهنی إلا أن تلك الصور لیست موجوده و لا حاضره عند حسه فی العین بل عند خیاله فی الذهن - بوجود ضعیف غیر متأكد و لأجل ذلك لا یلتذ منها لذة تحصل من المشتهیات العینیة - و لانصراف النفس إلى الشواغل الحسیة و أما عند القیامه فلکون النفس مجردة عن شواغل الدنیا و آثار الحواس و کون الباطن مکشوفاً ظاهراً و العلم عیناً و الغیب شهادة كانت اللذة علی حسب الظهور و الوجود (همو، اسفار، ج ۹، ص ۳۷۸).

۵۸ برای تفصیل بیشتر ن.ک: وفائیان و فرامرز قراملکی، ۱۳۹۵

۵۹ همچنین: «جميع ما يتصوره الخيال أو الوهم بتوسطه و يوجد في الذهن، من قبيل الإنشاء و الإبداع من الجهات الفاعلية»، همو، اسفار، ج ۸، ص ۲۳۶.

۶۰ «فاعليت نفس، تشأن و تجلی نفس برای خود است، نه تولید و ابداع از شیئی مابین» (سبزواری، حاشیه بر الشواهد الربوبیه، ص ۴۳۴)

۶۱ 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 مشخص از دیگر صفات خود، ندارد. ذات در وحدت جمعی خود، دارای همه کمالات، اما فارغ از تعین و تکثر حتی اسمی آنها است. چنانکه در نفس نیز و در مقام ذات، هیچ خبری از صفات و تکثر 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 متکثر 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 للأشياء عن اعیان الأشياء مع تحققها و تمیزها و ثبوتها فی العلم الأزلی و ظهورها للعالم بها لا لأنفسها و أمثالها كما هو الامر فی الصورة الذهنیه فی أذهاننا» (قیصری، ۱۳۷۵: ۵۳).

62 Self

۶۳ «انما كانت النفس وجودا بلا ماهیه لأن کل تعین و کل مفهوم يتصور منها فهی غیره لأن کل ما تحضره فی ذهنک من هذه المعانی فهو هو لا يستحق إطلاق لفظ أنا علیه و لا التعبير بذاتی و ذاتک عنه»، (سبزواری، شرح اسفار، ج ۱، ص ۲۵۲)

64 Qualia

65 Thomas Nagel

66 Phenomenal consciousness

منابع

- آشتیانی، جلال الدین (۱۳۶۰)، حاشیه بر حواشی سبزواری بر الشواهد الربوبیه، مشهد، المرکز الجامعی للنشر.
- ابن سینا، بوعلی، (۱۴۰۴ الف)، التعليقات، بیروت، مکتبه الاعلام الاسلامی.
- ابن سینا، بوعلی، (۱۴۰۴ ب)، الشفاء (طبیعیات)، قم، کتابخانه آیت الله مرعشی.
- تامپسون، مل، (۱۳۹۵)، آشنایی با فلسفه ذهن، تهران، چاپ دوم، نقش و نگار
- خاتمی، محمود، (۱۳۸۷)، فلسفه ذهن، تهران، نشر علم، چاپ اول
- دکارت، رنه، (۱۳۹۱)، تاملات در فلسفه اولی (ترجمه احمدی)، تهران، سمت، چاپ دهم
- رازی، فخرالدین، (۱۴۱۱)، المباحث المشرقیه، نشر بیدار، قم.

- سبزواری، ملاهادی، (۱۳۶۰)، حاشیه بر الشواهد الربوبیه، مرکز الجامعی للنشر، مشهد.
- سبزواری، ملاهادی، (۱۹۸۱)، حاشیه بر الحکمۃ المتعالیه، بیروت، دار احیاء التراث
- صدرالمتألهین، محمد بن ابراهیم، (۱۳۸۷)، سه رساله فلسفی، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.
- صدرالمتألهین، محمد بن ابراهیم، (۱۳۹۲)، تعلیقه بر حکمۃ الاشراق سهروردی، بنیاد حکمت اسلامی صدرا، تهران
- صدرالمتألهین، محمد بن ابراهیم، (بی تا)، حاشیه بر الهیات شفاء، قم، نشر بیدار.
- صدرالمتألهین، محمد بن ابراهیم، (۱۳۴۱)، العرشیه، اصفهان، دانشکده ادبیات و علوم انسانی.
- صدرالمتألهین، محمد بن ابراهیم، (۱۳۵۴)، المبدأ و المعاد، تهران، نشر انجمن حکمت و فلسفه.
- صدرالمتألهین، محمد بن ابراهیم، (۱۳۶۰ الف)، اسرار الایات، تهران، انجمن حکمت و فلسفه
- صدرالمتألهین، محمد بن ابراهیم، (۱۳۶۱)، المشاعر، تهران، نشر مولی.
- صدرالمتألهین، محمد بن ابراهیم، (۱۳۶۳)، مفاتیح الغیب، تهران، نشر موسسه تحقیقات فرهنگی.
- صدرالمتألهین، محمد بن ابراهیم، (۱۹۸۱)، الاسفار الاربعه، بیروت، دار احیاء التراث.
- صدرالمتألهین، محمد بن ابراهیم، (۱۳۶۰ ب)، الشواهد الربوبیه، مرکز الجامعی للنشر، مشهد.
- صدرالمتألهین، محمد بن ابراهیم، (۱۳۶۲)، مجموعه رسائل تسعه، بی تا، تهران
- صدرالمتألهین، محمد بن ابراهیم، (بی تا)، شرح الهیات شفاء، بیدار، قم.
- صدرالمتألهین، محمد بن ابراهیم، (۱۴۲۲)، شرح الهدایه الاثیریة، دارالمورخ العربی، بیروت.
- طباطبائی، سید محمدحسین (۱۹۸۱)، شرح الحکمۃ المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه، بیروت، دارالاحیاء التراث.
- طباطبائی، سید محمدحسین، (۱۴۱۹)، رسائل توحیدیه، نشر موسسه النعمان، بیروت
- قیصری، داود، (۱۳۷۵)، شرح فصوص الحکم، تصحیح: آشتیانی، سیدجلال، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- کاوانا، آندره اوجنیو، نانی آندره، (۱۳۹۶)، نظریه‌های آگاهی در فلسفه ذهن و مغزپژوهی امروز (ترجمه صباغی پور و نجل رحیم)، تهران، نشر ارجمند، چاپ اول
- کورنر، اشتفان، (۱۳۸۹)، فلسفه کانت، ترجمه فولادوند، تهران، شرکت سهامی انتشار، چاپ سوم
- لو، جاناتان، (۱۳۹۲)، مقدمه‌ای بر فلسفه ذهن (ترجمه غلامی)، نشر مرکز، تهران، چاپ دوم
- مسلین، کیت، (۱۳۹۵)، فلسفه ذهن (ترجمه ذاکری)، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ دوم
- موسوی، هادی، (۱۳۹۶)، مساله نفس و بدن در حکمت صدرایی با نگاهی به نوخاسته‌گرایی، نشر پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، چاپ اول
- میرداماد، محمد باقر، (۱۳۸۱)، مصنفات میرداماد، تهران، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی .
- وفائیان، محمدحسین، فرامرز قراملکی، احد، (۱۳۹۸)، خیال به مثابه نفس حیوانی، بازشناسی قوه خیال نزد صدرالمتألهین...، مجله آیین حکمت (ISC)، شماره ۴۰
- وفائیان، محمدحسین، فرامرز قراملکی، احد، (۱۳۹۵)، تبیین جایگاه و کارکرد قوه خیال در صدور رفتار و افعال عاقلانه از انسان...، مجله اخلاق و حیوانی (ISC)، شماره ۱۱

- هره، رم؛ (۱۳۹۶)، مقدمه‌ای فلسفی بر علوم شناختی (ترجمه رضایی و داودی بنی)، تهران، فرهنگ نشر رو، چاپ اول
- همزاده ابیان، مهدی، (۱۳۹۷)، دوئالیسم سینوی-دکارتی و مونیسم صدرایی، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه
- Armstrong, D. M., (1980), *The Nature of Mind*, St. Lucia, University of Queensland Press
- Bremer, J. (2017). Soul or Mind? Some Remarks on Explanation in Cognitive Science. *Scientia et Fides*, 5(2), 39-70.
- Chadwick, A. (2020). From soul to mind in Hobbes's *The Elements of Law*. *History of European Ideas*, 46(3),
- Churchland, P. M. (1981). Eliminative materialism and the propositional attitudes. *the Journal of Philosophy*, 78(2), 67-90.
- Damásio, António R., *Descartes' Error: Emotion, Reason and the Human Brain*, Penguin Books Ltd, 2005
- Foster, John, (2001), *A Brief Defens of the Cartesian View,* " Soul, Body, and Survival, Corcoran (ed), Cornell University Press
- Hicks, R. D. (Ed.). (2015). *Aristotle de anima*. Cambridge University Press.
- Kim, J. (1998). *Current Issues in Philosophy of Mind*. Cambridge University Press
- Kim, Jaegwon, (2011), *Philosophy of Mind (3ed)* , Westview press,
- Macdonald, P. (2003), *History of the Concept of Mind: Vol. 1*, Routledge
-
- Murphy, Nancey, (2006), *Bodies and Soul, or Spirited Bodies*, Cambridge University Press
- Nagel, T. (1974). What is it like to be a bat? *The philosophical review*, 83(4), 435-450.
- Robinson, Howard, Dualism, (Fall 2009 Edition), *The Stanford Encyclopedia of philosophy*, Edward N. Zalta (ed), URL= <<http://plato.stanford.edu/archives/fall2009/entries/dualism/>>
- Ryle, G. (2009). *The concept of mind*. Routledge.
- Simonpietri, J. (2011). *The Mind's Usurpation of the Soul in Cognitive Science*. Presented in Conference: VI Latin American Conference on Science and Religion
- Textor, M. (2021). *The Disappearance of the Soul and the Turn Against Metaphysics: Austrian Philosophy, 1874-1918*. Oxford University Press.