

«توجه غیرذاتی نفس»، ملاک جامع و مانع امر ذهنی

فهیمة شریعتی*

چکیده

باوجود نگاه فیزیکیالیستی فلسفه به ذهن در قرن حاضر، وجود حالات متفاوت ذهنی از بدنی باعث شده است معیارهای متفاوتی برای امر ذهنی داده شود که مهم‌ترین آن‌ها آگاهی، اول شخص بودن، و حیث التفاتی است. هریک از این مؤلفه‌ها در بازنمایی امر ذهنی دچار اشکالاتی اند، اما از میان آن‌ها حیث التفاتی مؤلفه کم‌اشکال‌تری است. بررسی حکمت متعالیه اهمیت توجه نفس یا التفات را نشان می‌دهد. التفات یا توجه به امری، به‌طور مشترک، برای انسان و سایر موجودات به کار رفته است، اما به‌طور واضح موارد کاربرد آن به دو بخش «توجه غیرذاتی» و «توجه ذاتی» نفس تفکیک می‌شود و التفات در حیوانات از بحث خارج می‌شود. در میان افعال انسان نیز مؤلفه امر غیربدنی یا نفسانی بر مبنای حکمت متعالیه «توجه غیرذاتی نفس» است. «توجه غیرذاتی نفس» شرط کافی و لازم در تشخیص امور نفسانی است. مؤلفه «التفات غیرذاتی» ویژگی آگاهی داشتن را اجمالاً به‌هم‌راه دارد، زیرا همه انواع آگاهی شرط امر ذهنی نیست. این مؤلفه بقیه ممیزه‌ها را نیز پوشش می‌دهد، جامع و مانع امر ذهنی است، و با سایر مبانی نفس‌شناسی ملاصدرا هماهنگی کامل دارد.

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

۱. مقدمه

در باره مفهوم و ماهیت ذهن در فلسفه تحلیلی کنونی اختلاف نظر وجود دارد. این اختلاف نظر از آنجا شروع شد که تقابل ذهن با بدن، یا نفس که اصطلاحی جاافتاده برای بدن در علم‌النفس و دیدگاه‌های دوگانه‌انگار بود، نتوانست به اشکالات

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

تاریخ دریافت: ۱۳۹۶/۱۲/۰۴، تاریخ پذیرش: ۱۳۹۷/۰۲/۱۶

وارد شده، به خصوص درباره چگونگی ربط امر مجرد به مادی پاسخ گوید. در پی محکوم شدن دوگانه‌انگاری، اندیشه‌های یگانه‌انگار روی کار آمد که غالباً ذهن را به امر مادی تحلیل یا تحویل می‌برد، اما همواره این مسئله‌ای آشکار بوده است که برخی حالات انسانی با حالات بدنی متفاوت است. بحث درباره چگونگی و چرایی این تفاوت‌ها تنور فلسفه ذهن را همواره گرم نگه داشته است. با توجه به این، یکی از ورودی‌ها مهم به مباحث فلسفه ذهن در گام نخست معین کردن مصادیق و مؤلفه‌های چنین اموری است که متفاوت با امور بدنی‌اند. با توجه به این که عموم آرای موجود در فلسفه ذهن یگانه‌انگارند، یعنی ذهن را امری مجرد نمی‌دانند و هویت انسان را بر پایه بدن، مغز، و ماده قرار می‌دهند، پیدا کردن ویژگی‌هایی پایه که بتواند برای امور ذهنی جامع و مانع باشد همواره با اشکالاتی روبه‌رو بوده است. یافتن مابه‌الاشتراک برای این دست مسائل، که شامل باورها، احساسات، و مانند آن است، بر پایه آرای موجود در فلسفه ذهن، همواره چالش‌برانگیز بوده است. با توجه به این که ملاصدرا نظر ویژه‌ای درباره نفس دارد که از طرفی دوگانه‌انگار نیست و از طرف دیگر تفاوت‌های مبنایی با یگانه‌انگاری‌های فیزیکی‌لیستی دارد، او به خوبی توانسته است ملاکی ارائه دهد که با آن بتوان میان امور کاملاً بدنی و امور متفاوت با امور بدنی، که در این مقاله از آن‌ها به امور ذهنی تعبیر می‌شود، مرز قائل شد. این وحدت مشخص که نشان‌دهنده انسجام و هماهنگی درونی اندیشه‌های ملاصدرا در باب نفس است خود مؤید آن است که نظر ملاصدرا درباره نفس هم از نظر دوگانه‌انگاران و هم از نظر فیزیکی‌لیست‌ها اتقان بیش‌تری دارد. این ملاک می‌تواند، بدون این که شامل چند عامل و مؤلفه گوناگون باشد و در عین اختصار، به گونه‌ای کاملاً متمایزکننده امور را در دو دسته بدنی و غیربدنی (ذهنی) جای دهد و در عین حال جامع و مانع نیز باشد.

تأکید می‌شود که در این مقاله منظور از ذهنی اموری است که در دسته مقابل امور بدنی قرار می‌گیرد، یعنی همان حالاتی که باعث می‌شود ذهن کاملاً به مغز و رفتار بدنی در فلسفه ذهن تحلیل نرود. برای یافتن ممیزه‌ای جامع و مانع برای امر ذهنی، حکمت متعالیه بررسی شد. با توجه به نگاه ملاصدرا به نفس، که در مجال دیگری باید مطالعه شود، توجه و التفات نفس مشخصه امر ذهنی یا نفسانی فرض گرفته شد. التفات نفس به معنای توجه نفس و ناظر بودن به هم‌راه نوعی آگاهی اجمالی مدنظر است. سپس عبارت‌های ناظر به توجه نفس یک‌یک بررسی شد تا معین شود چگونه هر عبارت یا نشانه همه اوصاف ذهنی را پوشش می‌دهد.

«توجه غیرذاتی نفس»، ملاک جامع و مانع امر ذهنی ۸۱

۲. مؤلفه‌های امر ذهنی در فلسفه ذهن

فلسفه ذهن یکی از شاخه‌های فلسفه تحلیلی است که در قرن بیستم شکل گرفت. فلاسفه ذهن متأثر از روان‌شناسی، عصب‌شناسی، زیست‌شناسی، و علوم کامپیوتری در مباحث مربوط به ذهن تأمل و پژوهش کردند. موضوع فلسفه ذهن حالات ذهنی و ارتباط آن با امور فیزیکی است و حالت ذهنی دلالت بر ویژگی‌ها و رخدادهایی دارد که به وصف ذهنی متصف می‌شوند (خاتمی ۱۳۸۷: ۱۴). بنابراین یکی از مهم‌ترین پرسش‌ها در این زمینه پرسش از ویژگی امور ذهنی است.

برخی بر آن‌اند افعالی را ذهنی می‌نامیم که گرایش‌های گزاره‌ای مانند باورداشتن، قصدکردن، میل‌داشتن، دانستن، ادراک‌کردن، توجه‌کردن، به‌خاطرآوردن، و غیره را بیان می‌کنند (جمعی از مترجمان ۱۳۹۳: ۱۶۳). اما این ملاک دقیقی نیست، چون این ملاک فقط در قالب جملات کاملاً مصداقی، مثل این جمله که «او ماه را ادراک می‌کند»، تبیین شدنی است. ویژگی‌های جانشین برای مشخص‌کردن افعال ذهنی آن است که امور ذهنی روان‌شناختی‌اند. براساس آزمون پیشنهادشده‌ای برای ذهنی بودن، ویژگی مشخص‌کننده امر ذهنی آن است که خصوصی، اول‌شخص، یا غیرمادی باشد، همان‌طور که افکار، امیدها، تأسف‌ها، یا رویدادهای هم‌بسته با آن‌ها مشمول امر ذهنی‌اند. اما این ملاک بسیاری از چیزهای دیگر را نیز شامل می‌شود که با این تعریف سازگارند، اما واقعاً ذهنی نیستند^۱ (همان: ۱۶۴).

باید مؤلفه‌هایی را که به‌خوبی می‌تواند میان امر ذهنی با موارد مشابه تفاوت قائل شود بررسی کرد و دید آیا این مؤلفه‌ها که در فلسفه ذهن ارائه شده‌اند جامع و مانع‌اند؟ به این منظور بهتر است انواع امور ذهنی و سپس ویژگی مشترک آن‌ها به‌دست آید.

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

درمیان این امور ذهنی، ممیزات مشترکی به‌چشم می‌خورد که فلاسفه آن‌ها را بیرون کشیده‌اند و بررسی کرده‌اند. در این میان، برخی عناصر که در ادامه خواهد آمد در بازشناسی

انواع امور ذهنی بسیار مهم، کلیدی، و مشترک اند و به عبارتی قوی ترین نشانه‌های امر ذهنی نزد فلاسفه ذهن معرفی شده‌اند. اما باید توجه داشت که بررسی این عوامل کلیدی نشان می‌دهد هریک از این مؤلفه‌ها نیز به‌خودی‌خود مواردی از امور غیرذهنی را در تعریف امور ذهنی قرار می‌دهند یا این‌که برخی از اموری را که ذهنی‌اند خارج می‌کنند.

۱.۲. حیث التفاتی

یکی از نشانه‌های مهم امر ذهنی حیث التفاتی (intentionality) معرفی شده است (دیهارت و دیگران ۱۳۸۱: ۹۱). برخی از فلاسفه مهم ترین نشانه امر ذهنی را حیث التفاتی معرفی کرده‌اند (کرباسی زاده و شیخ‌رضایی ۱۳۹۲: ۱۳۹). داشتن حیث التفاتی به معنی ناظر بودن به امری یا درباره چیزی بودن است. در امر ذهنی انسان به‌طور فردی، با توجه به امری خاص در عالم خارج، تجربه ای خاص مانند شک یا امید را کسب می‌کند. امور ذهنی مانند شک، امید، باور، و ... اموری‌اند که متعلق در خارج دارند و ناظر به چیزی‌اند: شک به ...، امید به ...، باور به ... ؛ به این ویژگی حیث التفاتی می‌گویند. این ویژگی مشترک تمام افعال ارادی و ادراکات حسی نیز است. حیث التفاتی درحقیقت باز نمودی شخصی از جهان خارج است. اما اشکالاتی بر این مؤلفه گرفته شده است، از جمله این‌که فقط امور ذهنی نیستند که حیث التفاتی دارند، بلکه کلمات یک کتاب یا تصویر یک نقشه هریک دارای حیث التفاتی‌اند. واژه‌های چاپ‌شده روی کاغذ، درعین‌این‌که ذهنی نیستند، حیث التفاتی دارند؛ یعنی ناظر به امری خاص‌اند (خوشنویس ۱۳۸۹: ۱۵).

اشکال دیگر آن است که حیث التفاتی برای حیوانات نیز وجود دارد. یعنی معمولاً حیوانات نیز به اموری توجه دارند که به آن می‌پردازند؛ یعنی تمایل حیوانات نیز دارای متعلق خاصی است و ازاین‌رو شاید نتوان این مؤلفه را برای تفکیک امر ذهنی از غیر آن تمام دانست.

۲.۲. آگاهی

یکی از مشخصه‌های مهم امر ذهنی، بلکه جامع ویژگی‌های امور ذهنی، آگاهانه بودن آن است. آگاهی (consciousness) مفهومی است که در حوزه ذهن‌شناسی بسیار مهم است. گستره آگاهی حواس، ادراک، یادآوری، بازنمایی تصویری، میل‌داشتن، خیال‌کردن، باور، و تفکر را در برمی‌گیرد. برای فهمیدن این‌که آگاهی چیست باید دید خصوصیات تجربه آگاهانه

«توجه غیرذاتی نفس»، ملاک جامع و مانع امر ذهنی ۸۳

چیست (آدلمن ۱۳۸۷: ۳۸). امر فیزیکی می‌تواند وجود داشته باشد، خواه کسی آن را ببیند و خواه نبیند، اما حالات ذهنی مانند درد، اگر همراه با آگاهی نباشند، تناقض‌گویی واضح‌اند (مسلمین ۱۳۹۱: ۶۱). بسیاری از فیلسوفان متوجه دشوار بودن تعریف و تصویر عرفی واحد از آگاهی‌اند.

حیث‌التفاتی موجود در آگاهی یعنی این‌که آگاهی همواره دارای محتواسست و متوجه به چیزی است (سرل ۱۳۸۲: ۱۱۵).

گاهی، آگاهی به معنی آگاه بودن از چیزی در جهان است مانند آگاه بودن از وضعیت ماه در آسمان، اما گاهی به معنی خودآگاهی است، مثل آگاهی از حس دوست‌داشتن کسی یا چیزی. برخی آگاهی‌ها مداوم و یک‌پارچه‌اند، اما همه انواع آگاهی این‌گونه نیستند. درد و سایر احساس‌ها تنها وقتی وجود دارند که بالفعل از آن آگاه باشیم. درباره باور و قصد این آگاهی ضعیف‌تر است. درباره عواطف و خلق‌وخو مسئله پیچیده‌تر نیز می‌شود (مسلمین ۱۳۹۱: ۳۸). هم‌چنین برخی آگاهی‌ها پدیداری‌اند و برخی این‌گونه نیستند، یعنی به همراه حالت خاصی نیستند. به نظر برخی، آگاهی به قدری متنوع است که باید تعاریف جداگانه‌ای برای هر نوع آن در نظر گرفت. مثلاً آگاهی کیفی مثل آگاهی از طعم پرتقال، یا آگاهی دست‌رسی مانند آگاهی راننده از جاده‌ای ناآشنا، یا آگاهی پدیداری مانند اطلاع از فاصله دو شهر. این موارد را نمی‌توان در یک نوع جای داد (Rosental 1986: 23). به نقل از خوشنویس (۱۳۸۹: ۱۰). به نظر برخی نیز، آگاهی یک فرایند و نه یک پدیده است که در حیوانات نیز، به دلیل ساختار مغزی مشابه انسان، وجود دارد، اما در انسان‌ها پیشرفته است (آدلمن ۱۳۸۷: ۳۸).

یکی دیگر از مثال‌های نقض معرفی این مؤلفه به منزله شاخص امر ذهنی حالات ناخودآگاه انسان است، همان مواردی که به شدت در اعمال اختیاری ما اثرگذارند، اما برای ما به فراموشی سپرده شده‌اند، مانند خاطرات از یادرفته. این‌ها حالات ذهنی اثرگذار اما فاقد ویژگی آگاهانه بودن‌اند. هر کسی تجارب گوناگونی از این دست دارد.

۳.۲ اول‌شخص بودن

متعلق بی‌واسطه معرفت بودن یا بی‌واسطه بودن از دیگر خصوصیات امر ذهنی است. در سنت فلسفی، این امر را دریافت حضوری می‌نامیدند. اول‌شخص بودن به معنی دریافت بدون واسطه است، مانند تمام دریافت‌های حضوری که در مقابل دریافت‌های حصولی قرار می‌گیرند. در واقع می‌توان گفت این مؤلفه به معنای حضور نزد خود است.

اما اشکالی که در این باره وجود دارد آن است که بسیاری امورند که بی‌واسطه‌اند، اما ذهنی نیستند. آیا حقیقتاً درد را، که براساس این مؤلفه امر ذهنی است، می‌توان ذهنی به حساب آورد، درحالی که درد در همه موجودات تصورشدنی است.

برخی معتقدند بحث درباره این که آیا درد حالتی ذهنی است یا خیر نه تنها به خلط‌های مفهومی پایان نمی‌دهد، بلکه خطاهای مفهومی چشم‌گیرتری را نیز پدید می‌آورد (جمعی از مترجمان ۱۳۹۳: ۱۹۳).

از میان مؤلفه‌های بیان‌شده، حیث التفاتی دربردارنده دو مؤلفه دیگر یعنی آگاهی و دریافت بی‌واسطه نیز است. حیث التفاتی لزوماً آگاهانه است، وگرنه توجه و ناظر بودن به امری بر آن صدق نمی‌کند و این خلاف فرض است. از طرف دیگر، حیث التفاتی تجربه شخصی و کاملاً درونی است. باین حال باز هم نمی‌توان تمام مصادیق واجد حیث التفاتی آگاهانه و اول‌شخص را ذهنی دانست، چنان‌که بسیاری از افعال حیوانات هر سه این ویژگی‌ها را دارد، اما نمی‌توان فعل آن‌ها را ذهنی فرض کرد.

حکمت متعالیه، یکی از سنن فلسفی معروف در فلسفه اسلامی، تلاش کرده است رابطه نفس مجرد و بدن مادی یعنی همان معضل معروف دوگانه‌انگاران را، بدون عقیده به وجود دو جوهر کاملاً متفاوت و متمایز، چنان‌که دوگانه‌انگاران بر آن بودند، حل کند. در این نوع نگاه به نفس، اگرچه دو سنخ کاملاً متفاوت، یکی نفس و دیگری بدن، درمقابل یکدیگر وجود ندارد و این دو دارای حقیقت واحد دارای درجات‌اند، حالات متمایزی وجود دارد که این‌جا از آن به دو تعبیر امور بدنی و امور ذهنی یا همان امور نفسانی یاد می‌شود. باتوجه به این ره‌یافت متفاوت به مسئله نفس در حکمت متعالیه، و به قصد یافتن قیود یا مؤلفه‌ای که جامع‌تر و مانع‌تر از حیث التفاتی بتواند امور بدنی از غیربدنی را تفکیک کند، حکمت متعالیه بررسی و در آن تحقیق شد.

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

بررسی عبارات حاوی توجه نفس در حکمت متعالیه نشان می‌دهد ملاصدرا التفات یا توجه نفس را در آثار خود درباره خدا، انسان، و موجودات دیگر شامل حیوانات، گیاهان، و جمادات به کار برده است. یعنی کاربرد چنین مفهومی در آثار ملاصدرا درمورد سه نوع موجود، یعنی واجب‌الوجود و موجود ناطق (متفکر) و موجود غیرناطق، است. باید انواع این توجه یا التفات را بررسی کنیم تا به قیدی خاص دست یابیم که امور بدنی را از غیربدنی تفکیک می‌کند. اما در این بررسی کاربردهای التفات و توجه به ... درباره خداوند

«توجه غیرذاتی نفس»، ملاک جامع و مانع امر ذهنی ۸۵

در نظر گرفته نمی‌شود، زیرا وجود انسان و خداوند تفاوت ذاتی دارد و نمی‌توان افعالی مانند توجه را در مورد خدا و انسان با یکدیگر قیاس کرد. از طرف دیگر، چون هدف مقاله نوعی مطالعه تطبیقی در مورد سنت فلسفی متعالیه و فلسفه تحلیلی ذهن است، فقط انسان در نظر گرفته شده است. التفات و توجه نفس درباره دیگر موجودات غیر از انسان نیز، در آثار صدرالمتهلین، به طبیعت و ذات اشیا بازمی‌گردد و چنان‌که در ادامه گفته خواهد شد نوعی «التفات ذاتی» است؛ بنابراین از بررسی خارج می‌شود. اکنون موارد کاربرد توجه و التفات نفس در مورد افعال انسانی بررسی می‌شود تا دریابیم که التفات نفس را چگونه و با چه شروطی می‌توان ملاک بازشناسی امر غیربدنی از بدنی معرفی کرد.

۱.۳ ادراک

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

تمام ادراکات حسی حاصل توجه نفس اند. چشم مبصر و بیننده نیست، گوش مسمع و سامع نیست، بلکه این نفس است که ادراک می‌کند. اگر نفس توجه به چشم داشته باشد می‌بیند و اگر توجه به گوش داشته باشد می‌شنود. «... لیس العلم بکون العین مبصره ... للعین اعتباراً فی حصول الابصار» (همان: ج ۸، ۲۷۵).^۲

این توجه گاهی بدون درنگ است که از آن با عنوان شعور نام برده شده است. گاهی نیز توجه به‌تمامه است، که چنین ادراکی تصور است (همان: ج ۳، ۵۴۹). حال اگر مؤکد و مستحکم باشد، یادسپاری یا حفظ است و اگر همراه با تلاش و کوشش برای به‌خاطر آوردن باشد، یادآوری است. این توجه اگر به کلیات باشد؛ علم است و اگر به جزئیات تعلق گیرد، شناخت نامیده می‌شود. اگر این توجه شخص را به توجه دیگری هدایت کند، فهم رخ داده است (همان: ۵۵۴). در عین حال همه در التفات و توجه نفس، که در بردارنده نوعی ناظر بودن با حداقل آگاهی است، مشترک‌اند.

۲.۳ دریافت علوم

در برخی از عبارات، ملاصدرا به‌طور جمع و کلی تمام ادراکات مربوط به ذهن انسان را مرتبه‌به‌مرتبه بیان کرده و همه را حاصل توجه نفس به عقل و قلب حقایق دانسته است. مطابق با انسان‌شناسی حکمت متعالیه، تمام امور خاص انسانی در مرتبه درونی عقل انسان

و متصل به عقل فعال نهفته است، زیرا حقیقت علم آموزی و آگاهی یافتن در این حکمت رفع موانع است. در این نگاه، حقیقت از درون با انسان اتصال دارد. دست‌رسی و اشاره به عقل امکان‌پذیر نیست و باید از نهان گاه عقل به مراتب دیگر وجود انسان نازل شود و همه درگرو توجه نفس است. می‌توان گفت یکی از التفات‌های شاخص نفس التفات نفس برای کسب و افاضه علوم است. این نگاه عرفانی به مسئله کسب علم میان بسیاری از فلاسفه با مشرب‌های متفاوت فلسفی نیز مشترک است (بنگرید به ابن سینا ۱۴۱۳ق: ۲۰۰). این التفات همه راه‌های کسب علم از طریق حس و خیال و ... را در برمی‌گیرد و همه نوعی التفات نفس‌اند.

ملاصدرا التفات و توجه نفس را به صورت بالقوه یا بالملکه لحاظ کرده است. برخی افراد دارای نوعی ملکه التفات و توجه نفس‌اند، التفاتی که هرگز قطع نمی‌شود و توجهی که ملکه می‌شود (صدرالمتألهین ۱۳۸۳: ج ۳، ۴۵۵). توضیح این که انسان‌های عادی برای درک معقولات نیاز به تلاش فراوان و طی مقدمات دارند، اما برخی افراد، به دلیل قوت نفس نظری و عملی، به مبادی عالی عالم اتصال می‌یابند و می‌توانند حقایق را بالفعل و بی‌واسطه دریافت کنند. این افراد نیازی به چیدن مقدمات برای دست‌یابی به نتایج ندارند و بی‌واسطه حقایق را می‌یابند.

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

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

این دو مرتبه از عقل نسبت به یکدیگر شدت و ضعف دارند. در مرتبه ضعیف‌تر بی‌واسطگی در دریافت حقایق کم‌تر است و در مرتبه قوی، به دلیل اتصال همیشگی به حقایق، نوعی حضور همیشگی وجود دارد.

۳.۳ خلاقیت

گونه‌ای توجه نفس غیرذاتی در حکمت متعالیه مدنظر است که، در این نوع التفات، توجه از جنبه‌ی عالی و از جوار حق به دانی یعنی موجودات است. این نوع توجه به‌خودی‌خود باعث انتقاش حقایق در نفس می‌شود و خلاقیت‌هایی را نیز ایجاد می‌کند که اتیان احکام را می‌توان از آن جمله دانست. ملاصدرا این نوع توجهات نفس را که باعث خلق اشباح مثالی می‌شود درباره‌ی نبی توضیح داده و گفته است نبی از لحاظ باطن باید به‌قدری قوی باشد که، در جریان اتصال به حقایق، اشباح و تصاویر مثالی نیز برای او متمثل شود و این قوت باطنی باعث شود که اشباح مثالی به عالم حسی نیز جریان یابد و آن‌طور در عالم مادی هم برای او متصور، محسوس، و مسموع شود. بر همین اساس است که نبی فرشته را می‌بیند و بی‌پرده کلام را می‌شنود (صدرالمتألهین ۱۳۶۶: ج ۷، ۱۵۲). به‌عبارت روشن‌تر، الهام و وحی و فرشته‌ی رؤیت‌شده و صدای شنیده‌شده ناشی از نوعی خاص از توجه نفس است. ولایت جنبه‌ی اتصال انسان به مبدأ و استمداد از آن و نبوت جنبه‌ی توجه به مخلوقات در آن مقام است، که حاصل این توجه در آن موقعیت نفسانی حاصل کار نبی یعنی دریافت احکام است (محقق سبزواری بی تا: ۸۱۳).

همان‌طور که می‌دانیم، حکمای مسلمان با این که شهود، رؤیای صادقه، و امثال این موارد را دقیقاً همان وحی نمی‌دانند و قائل به تفاوت‌های بسیار در مرتبه‌اند، به اشتراک کیفی در این زمینه قائل‌اند. یعنی در بسیاری از رویاهای صادقه یا شهودهای شخصی نیز خلاقیتی به‌شکل تصاویر در خواب یا دیدن صحنه‌هایی در بیداری اتفاق می‌افتد که ناشی از ارتباط با حق است که جنبه‌ی تمثیل خیالی یا حسی را می‌یابد.

روح بخاری، که در مغز جریان دارد، مظهر و مرآت این توجه نفس است. روح بخاری نفس را آماده‌ی عبور به عالم معانی جزئی می‌کند. در تخیل هم همین‌طور است (همان: ۶۶۰). این صور خیالی باقی به بقای توجه نفس‌اند و به‌محض این‌که توجه به این صور از بین برود آن‌ها هم از بین خواهند رفت (صدرالمتألهین ۱۳۸۳: ج ۱، ۳۵۳). همان‌طور که وهم چیزی جز نحوه‌ای از توجه نیست (همان: ج ۳، ۵۱۷، ۵۵۹؛ صدرالمتألهین ۱۳۸۶، ۱۳۹).

۴.۳ اختیار کردن و قصدمندی

ملاصدرا مانند ابن‌سینا به‌طور مفصل درباره‌ی اختیار و قصد سخن گفته است. البته بسیاری از آرای او با ابن‌سینا مشترک است. «قدرت» حالتی نفسانی است که در آن صدور فعل و عدم صدور آن به‌شرط «خواستن» ممکن باشد. این حالت در نفس حیوانی صفتی است امکانی

که نسبت آن به وجود و عدم فعل برابر است. اراده عنصری است که، اگر مقدماتش فراهم آید و تحقق یابد، این نسبت را از حد امکان بیرون می آورد و به یکی از دو جانب فعل می کشاند. پس آنچه از این اراده حاصل می شود ناگزیر به حد و جوب و ضرورت رسیده است (صدرالمتألهین ۱۴۱۰ ق: ج ۴، ۱۱۱-۱۱۲). هر فاعلی در اراده خود ناگزیر چیزی را می جوید و این وجود غایت را در حرکت ارادی لازم می آورد. مراحل شکل گیری فعل ارادی و به تعبیری مبادی یا مقدمات آن را می توان چنین دانست: ۱. تصور فعل؛ ۲. تصدیق به فایده آن، خواه در جلب منفعت باشد و خواه دفع ضرر؛ ۳. شوق به انجام دادن فعل؛ ۴. اراده یا شوق مؤکد و غالب؛ ۵. نیروی حرکتی بدن (همان: ۱۱۴). به این لحاظ بخشی از اراده های انسان، از نظر ماهیت، حیوانی و صرفاً حاصل انفعال نفسانی است و قسمی دیگر با تدبیر و تعقل همراه است که از آن به اختیار یا اراده خاص انسانی تعبیر شده است (سلیمانی ۱۳۸۴: ۶۴).

در حکمت متعالیه، نوع اعمال و رفتارهای انسانی یا اختیار انسان تابعی از توجه نفس غیرذاتی در دو سوی کلی است. اعمال، مادامی که تابعی از این التفات یا توجه باشند، هدف مندند. به عبارت دیگر، توجه نفس انسان اراده، میل، و خواستن آن ها را رقم می زند. این که انسان چه چیزی را بخواهد و قصد کند، در نگاهی کلی به گونه ای که تمام اعمال ارادی او را رقم بزند، شکل دهد، و جهت دهد، یا تابعی از توجه به دنیا یا تابعی از توجه نفس به مبدأ متعالی است. میل داشتن به سمت چیزی و منصرف شدن از چیز دیگر از تبعات جزئی و مصداقی این التفات و توجه نفس است. ملاصدرا نیت را همان توجه به امری خاص یا در دنیا یا در آخرت می داند. افعال دارای قصد افعالی اند که نفس در آن ها توجه به آن امر خاص دارد (حسینی اردکانی ۱۳۷۵: ۵۹). به این ترتیب افعال قصدی ای که در انجامشان التفات نفس به عالی یا دانی ضمیمه شده باشد، یعنی اختیار در آن لحاظ شده باشد، غیرمادی اند. پس افعال غریزی ارادی اند، اما اگر به ضمیمه توجه به عالی یا دانی باشند اختیاری و امری خاص نفسانی و ذهنی محسوب می شوند.

۵.۳ حکم

ملاصدرا، پس از بیان این که «علم عبارت از حضور نزد عقل است»، بیان می کند که اگر حضور علمی با وجود عینی شیئی یکی نباشد، مثل علم به احوال جهان خارج، علم حصولی و انفعالی است و علم حصولی به تصور و تصدیق تقسیم می شود (صدرالمتألهین

«توجه غیرذاتی نفس»، ملاک جامع و مانع امر ذهنی ۸۹

۱۳۷۱: ۳۰۸). تصدیق کیف نفسانی است که نحوه وجود آن حالت نفسانی مانند حالات نفسانی قدرت و اراده و ... است. البته تصدیق یا همان حکم دادن ممکن است بدیهی یا اکتسابی باشد (همان: ۳۱۰). ممکن است در تصدیقی تنها توجه نفس لازم باشد، اما در تصدیق دیگری علاوه بر آن احساس یا تجربه نیز ضروری باشد تا حکم حاصل شود. به هر حال تصدیق یا حکم دادن از اموری است که مشروط به توجه نفس‌اند. ملاصدرا حکم دادن را چیزی و رای تصور موضوع و محمول می‌داند. حتی در مواردی نیز که حکم امری بدیهی است باز هم این توجه نفس است که حکم را صادر می‌کند (صدرالمتألهین ۱۳۶۶: ج ۲، ۷۶) اگرچه توجه بسیار گذرا باشد، به طوری که نتوان از عبارات دیگری در این باره استفاده کرد.

حکم دادن به صدق و کذب چیزی جز توجه به اتصال اجزای جمله نیست. به عبارت دیگر احکام گزاره‌ای که همگی ناظر به نوعی صدق و کذب‌پذیری اند همه توجه نفس به رابطه بین اجزای جمله‌اند.

۶.۳ مناجات و عبادت

باید توجه داشت که ملاصدرا همواره از التفاتی ذاتی در همه موجودات در انجام افعال سخن می‌گوید که طبیعت اشیا را در سیری معین به حرکت درمی‌آورد؛^۳ اما درباره انسان، توجه به توجه یا غفلت‌نداشتن از این التفات منحصر و خاص است (صدرالمتألهین ۱۳۸۱: ج ۲، ۷۶۹) و در دیگر حیوانات و موجودات وجود ندارد. التفات و توجه اگر غریزی باشد خارج از بحث است، اما اگر التفات به التفات ذاتی وجود داشته باشد این امر تبعاتی دارد، به طوری که جهت‌دهنده و بالتبع ذهنی است. اگرچه عموماً انسان‌ها از این توجه بی‌نصیب‌اند. به این ترتیب می‌توان گفت تمام اعمال غریزی که ناظر به امر عالی باشند ذهنی‌اند، چون حاصل توجه به التفات ذاتی انسان‌اند. در مجموع عبادت در همه انواع آن توجه به مبدأ است. مثلاً عبادت حج این‌گونه است.

للتوجه من بیت النفس إلى كعبة المقصود والوجهة الكبرى بالتجرد عن قوى البدن و ملاذها
الدنیویة و الطوف له و النسك عنده تشبها بالأشخاص العالیة (صدرالمتألهین ۱۳۹۱: ۴۳۰).

ذکر و یاد خدا نیز نوعی توجه به عالم غیب است. این نوع توجه نفس، که از طرفی به لوح محفوظ و از طرفی دیگر به احوال خلق است، درجه وجود انسان را بالا می‌برد. نکته درخور توجه این که گذشته از التفات ذاتی و جبلی نفس، که خارج از موضوع ذهنی است،

نوع دیگری از التفات و توجه به ورای ظاهر عالم وجود دارد، که نتایج متفاوت دارد و این از ممیزات انسان و دیگر موجودات است، زیرا علاوه بر توجه ارادی و جبلی توجه به این التفات ذاتی نیز وجود دارد که نتیجه آن سرعت در تکاپو و سیر است، به طوری که گفته شده است چنین کسی قیامتش (یعنی مسیر ذاتی و جبلی که همگان طی خواهند کرد) زودتر برپا می شود. این نوع توجه نفس به بالا به هم راه قطع علائق به خواستنی ها و مشتیهات است و با انواع دیگر توجهات نفس متفاوت است (همان). این نوع همان یقظه است و کناره گیری از مشغولیت به مشتیهات و تقوی و ورع از تبعات آن معرفی شده است. این نوع توجه انصراف توجه از خود نفس به خداوند است که ورع و تقوی را در پی دارد. پس از جمله توجهات نفس توجه به مبدأ است که حاصل انصراف از توجه به خود نفس به تنهایی است.

ثم إذا دخل فی الطریق یزهد عن کل ما یعوقه، و یتقی عن کل خاطر یرد فی قلبه و یجعله مائلاً إلی غیر الحق، فیتصف بالورع و التقوی و الزهد الحقیقی (صدرالمتألهین ۱۳۸۱: ج ۲، ۴۶۱).

۷.۳ حدس، فکر

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

نقطه عطف در سیر تفکر و دریافت مجهولات توجه نفس به مبادی است و تفاوت تفکر با حدس در نحوه رسیدن به مطلوب است، به این ترتیب که در فکر توجه نفس به مبادی است، اما در حدس این دریافت بدون طی طریق عادی صورت می گیرد (همان).

۸.۳ لذات و آلام

لذت ادراک سازگاری چیزی با طبع انسان است. لذت هر قوه نفسانی و خیر آن در ادراک آن چیزهایی است که سازگار با طبع آن قوه است و درد آن در برخورد با ضد آن چیز است. از نظر ملاصدرا لذت انفعال نفسانی است از آنچه از خارج بر نفس وارد می‌شود. هر قوه‌ای لذت خاص خود را دارد. پس لذت هر حسی در ادراک سازگاری است که مخصوص نوع آن قوه است (صدرالمتألهین ۱۳۸۶: ۹۴۶).

باتوجه به این که لذات و آلام همه نوع ادراکی دارند، بنابراین و به تبع ماهیت ادراک، که به طور شفاف از نظر ملاصدرا توجه نفس است، آن‌ها نیز تابعی از توجه نفس‌اند. درد حسی در بدن نیز حاصل یک عامل خارجی به‌ضمیمه توجه نفس است (صدرالمتألهین ۱۳۸۳: ج ۴، ۲۲۲). پس احساس درد نیز ذهنی است. شاهد نیز آن است که گاهی اشتغال فکری به امری شریف‌تر، مثل توجه به مسئله‌ای علمی، یا امری پایین‌تر، مثل مشغولیت به بازی یا امور مشابه، باعث می‌شود درد فراموش شود. این مسئله درباره لذات هم به همین صورت است.

۹.۳ عشق و شوق

التفاتی از نفس به صورت شوق و عشق نامیده می‌شود. ملاصدرا عشق را در همه موجودات جاری می‌داند و آن را فرع بر حیات، شعور، و آگاهی محسوب می‌کند. علت سریان عشق در همه موجودات از نظر ملاصدرا سریان وجود در آن‌هاست. وجود حقیقتی است که عین علم، قدرت، و حیات است و همان‌طور که هیچ موجودی مطلقاً بدون وجود تصورشدنی نیست، موجودی که دارای علم و فعل هم نباشد تصورشدنی نیست. هر موجودی، خواه بسیط و خواه مرکب، چون دارای حیات و شعور و ادراک است، ناگزیر دارای عشق نیز است (صدرالمتألهین ۱۳۹۱: ۱۱۴).

از نظر ملاصدرا محبوب‌ها و معشوق‌ها درجات گوناگونی دارند. انواع آن‌ها عبارت‌اند از محبت نفوس حیوانی به نکاح و جفت‌گیری، محبت رؤسا به ریاست و تلاش برای به‌دست‌آوردن آن و مراعات آداب ریاست به‌منظور حفظ آن، محبت تجار و ثروت‌مندان به به‌دست‌آوردن مال و حرص بر جمع‌آوری و ذخیره آن، محبت علما به استخراج علوم و تدوین کتاب و نشر آن و حل مسائل مشکل و آموختن به دانشجویان مستعد، و حب صنعت‌گران به آشکارکردن صنایع و تلاش آن‌ها برای به‌پایان‌رساندن و نیکو جلوه‌دادن آن‌هاست. ملاصدرا مرغوب بودن محبوب‌ها را نشان از آن می‌داند که درجه آن نفوس

بالا تر است. او اعتقاد دارد عشق عقول به مبدأ اعلا تحت الشعاع درخشش و بهای نور اول تعالی و خیر اتم و جمال اعظم است و تمام شوق‌های قبل از عقول نیز تحت الشعاع عقول‌اند، چون بازگشت همگان به سوی اوست (صدرالمتألهین ۱۳۸۱: ج ۷، ۱۵۰). در نگاه اول، باتوجه به همگانی بودن شوق و عشق میان انسان و موجودات پایین‌تر، نمی‌توان عشق را مشخصه امر ذهنی دانست، اما باتوجه به این‌که ملاصدرا عشق را دارای مراتب متفاوت می‌داند و درجه ارزش محبوب را معین‌کننده درجه شرافت نفوس می‌شمارد، می‌توان بدون شک گفت که درجات پایین عشق از نظر او با درجات بالای آن متفاوت است. به این دلیل همواره نوعی خاص از این شوق و التفات را، که از حد ضروریات و اقتضائات ذاتی و غریزی فراتر می‌رود و به نوعی آگاهی متصف است، می‌توان به‌طور غیرذاتی و ارادی یا به‌صورت آگاهانه دید. این نوع عشق و شوق را می‌توان داخل در افعال ذهنی دانست.

۴. تطبیق و تألیف مقدمات

همان‌طور که بیان شد ملاصدرا التفات و توجه را به دو دسته جبلی (ذاتی) و غیرجبلی (ذاتی) تقسیم کرده است. او در تقسیم‌بندی کلی دیگری التفات نفس را به دو بخش التفات به عالی و التفات به سافل متمایز کرده است. در این تقسیم‌بندی نوعی التفات به جنبه بدنی انسان و نوعی التفات به عوالم بالاتر لحاظ شده است، که اگرچه همه این انواع التفات امور خاص نوع بشری است و اعمال ناظر به ذهن یا ذهنی را تشکیل می‌دهند، نهایت هر یک با دیگری متفاوت است. به عبارت دیگر، ملاصدرا توجه و التفاتی را خاص بخش نظری و یکی را خاص بخش مرتبط با بدن معرفی کرده است، که التفات در بخش نظری برای یافتن سعادت و التفات در بخش بدنی یا عملی برای دفع شر و نقص است و مربوط به امور خاص دنیایی است. نزد ملاصدرا نتیجه متفاوت انواع التفات نفس به موضوعات مربوط به بدن، بدون توجه به عالی، رفع نقص و درد است و نتیجه التفات به جنبه عالی سعادت تلقی شده است^۴ (صدرالمتألهین ۱۳۸۱: ج ۲، ۶۰۷). به این ترتیب تمام افعال انسان که باتوجه به بدن آن‌ها را انجام دهد، مانند غذا خوردن و امثال آن، همگی داخل در جرگه اعمال ذهنی‌اند، مشروط به این‌که آن‌ها حیث توجه به سافل در آن لحاظ شده باشد. لزومی ندارد این اعمال هم‌راه قصد و اراده عقلی باشند، چون در این باره نیز ملاصدرا به دو بخش توجه کرده است: بخشی با فکرنده که به این اعمال نام قصدی را داده است و بخشی بدون فکر و مثلاً از روی عادت‌اند که به آن‌ها گزاف گفته است، اما به‌هر حال دارای نوعی توجه نفس‌اند

«توجه غیرذاتی نفس»، ملاک جامع و مانع امر ذهنی ۹۳

(همان: ۳۹۹). او از نوعی از توجه سخن گفته است که بدون پایداری و متزلزل است. اعمال انجام شده از روی عادت به قطع با چنین نوع توجهی هم راه است که ملاصدرا به آن نام شعور داده است (صدرالمآلهین ۱۳۸۳: ج ۳، ۵۴۸).

جالب آن است که ملاصدرا، بعد از مباحث مشبع درباره عقل و عاقل و معقول، الفاظ به کاررفته در این زمینه را در تتمه ذکر می کند. می توان گفت ملاصدرا با این تتمه در پی بیان مشترکات در بحث عقل است. به عبارتی او مباحث ذهنی (امور غیربدنی) را در این فصل آورده است و سپس در صدد بیان متعلقات مربوط به آن هاست. می توان در این تتمه تمام انواع امور ذهنی را برشمرد. ادراک، شعور، تصور، یادآوری، حفظ، فهمیدن، معرفت، تفقه (دریافت قصد مخاطب از سخن او)، چاره اندیشی، فکر کردن، حدس زدن، خطوط (تلاش برای یافتن دلیل)، گمان کردن، یافتن منافع، نظریه پردازی، و ... همگی واژه های دخیل در مسئله عقل است (همان). می توان خصوصیات امر ذهنی (نفسانی یا غیربدنی) را مجموعاً در این اصطلاحات در کنار یک دیگر یافت.

بررسی این موارد کاربرد نشان می دهد ممیزه اصلی امور ذهنی، به طوری که جامع و مانع ویژگی های امر ذهنی باشد، التفات و توجه نفس با یک شرط است. نتیجه آن است که لزوماً آن امری ذهنی و غیربدنی یا به عبارت دیگر نفسی است که متعلق التفات و توجه غیرذاتی انسان باشد. این عبارت به معنی آن است که مشخصه یا شرط امر ذهنی «التفات غیرذاتی نفس» است که جانشین و بدیل تمام مشخصه ها برای حالات ذهنی انسان و جامع و غیرمانع است. باید توجه داشت، در عبارت التفات غیرذاتی، در مقابل ذاتی یا جبلی، التفات ارادی قرار نمی گیرد، زیرا امر ارادی لزوماً با نوعی آگاهی عمیق هم راه است، بلکه صرف این که التفات مذکور ذاتی نفس نباشد ممیزه کافی برای ذهنی بودن یک واقعه است. این ممیزه با حداقل آگاهی حتی بدون ثبات و تقرر نیز محقق می شود.

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

یکی از اشکالاتی که به ممیزه بودن آگاهی برای ذهنی بودن وارد می شد آن بود که اگر آگاهی شرط امر ذهنی باشد، چگونه بسیاری از امور ذهنی مغفول از ذهن اند، مانند باورهایی که داریم اما فعلاً در آگاهی ما حاضر نیستند. با مشخصه و ممیزه ارائه شده در حکمت متعالیه پاسخ داده می شود که چون نفس به آن باور توجه ندارد و برای او ملکه نیست، پس

چیزی نیست تا ذهنی باشد یا نباشد و به محض توجه، خلاقیت رخ می دهد و امر ذهنی محقق می شود. این جاست که ثبوت باور و مراتب متفاوت باور و ایمان در حکمت متعالیه جایگاه خود را نشان می دهد. تفاوت مراتب تفاوت در بودن یا نبودن است.

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

با این مؤلفه اشکالات مربوط به درد و ادراکات حسی که مشترک میان انسان و حیوان اند نیز وارد نمی آید، زیرا لزوماً همه این ها ذهنی نیستند. درباره ادراکات و احساسات، در صورتی که دیدن هم راه با توجهی خاص به امور سافل یا عالی باشد، ذهنی است. به عبارت دیگر دیدن با نگرستن متفاوت است. این همان مفهومی است که حکمایی چون ابن سینا به آن تذکر داده اند و بیان کرده اند که دیدن انسان با دیدن حیوان متفاوت است. درد نیز به خودی خود ذهنی نیست، بلکه با قید توجه غیرذاتی مد نظر است، یعنی رنج کشیدن.

هم چنین با این ممیزه، یعنی التفات غیرذاتی نفس، بر مغز و کارکردهای مغزی مطرح در رویکردهای فیزیکیالیستی نیز تمرکز می شود، زیرا مغز مخصص این توجه است. یعنی مغز سازوکار دقیقی دارد، اما این که چه نوع عمل ذهنی را انجام دهد درگرو توجه نفس به آن عضو واسطه برای ادراک است. در واقع مغز مخصص توجهات نفس است (محقق سبزواری بی تا: ۶۵۹).

۵. نتیجه گیری

فلسفه ذهن، که یکی از شاخه های به روز فلسفه تحلیلی است، اگرچه ذهن را به معنی تجردی آن به کار نمی برد و درصدد تحویل ذهن به امور فیزیکی است و یگانه انگار است، در مواجهه با دو طیف متفاوت حالات بدنی و ذهنی، در تعریف امور ذهنی می کوشد. مهم ترین مشخصه های ارائه شده در بازشناسی امور ذهنی آگاهی و حیث التفاتی است. این مشخصات مانند دیگر ممیزه های ارائه شده با اشکالاتی مواجه می شود که تعریف را از جامع و مانع بودن خارج می کند. در حکمت متعالیه نفس و بدن دو حقیقت کاملاً متمایز نیستند و هر دو مراتب حقیقت واحدی اند، اما افعال و

«توجه غیرذاتی نفس»، ملاک جامع و مانع امر ذهنی ۹۵

حالات انسان بر دو سنخ امور بدنی و امور ذهنی یا امور نفسانی است. ممیزه و مشخصه امور و حالات ذهنی «التفات غیرذاتی نفس» است. بررسی عبارات حکمت متعالیه نشان می‌دهد که، باوجود اشتراک نفس در بسیاری از موجودات، به‌تبع انواع مختلف نفوس، نوع توجه نفس و کیفیت آن‌ها با هم متفاوت است. درمورد انسان، این توجه به دو بخش ذاتی و غیرذاتی تقسیم می‌شود. بخش ذاتی از جرگه مشخصه‌های امر ذهنی خارج می‌شود. التفات در بخش غیرذاتی گاه بر بدن و اعضای او و گاه بر امور غیربدنی ناظر است. همه این موارد امور ذهنی به حساب می‌آید، زیرا واجد شرط «التفات غیرذاتی» اند. در این شرط نیازی به مشخصه آگاهی به معنای عام خود نیست، زیرا مفهوم عمیق آگاهانه بودن درباره برخی امور ذهنی صدق نمی‌کند، مثل کارهایی که انسان از روی عادت آن‌ها را انجام می‌دهد. در چنین مواردی، شعور یا همان التفات متزلزل نیز کافی است. پس بسیاری از اعمال به‌ظاهر فیزیکی، اگر به‌جز کارکردهای فیزیولوژیک و غریزی و ناخودآگاه بدن به‌هم‌راه نوعی توجه و التفات به امور سافل یا عالی باشد، در این تعریف، جنبه ذهنی می‌یابند و همین مطلب است که نشان می‌دهد چرا از نظر برخی حکما مانند ابن‌سینا و ملاصدرا اعمالی که مشترک بین انسان و حیوان‌اند، مانند ادراکات حسی، نیز در ماهیت یکی نیستند و مثلاً دیدن انسان با دیدن حیوان متفاوت است. البته بسیاری از انواع دیگر امور ذهنی مانند تخیل، علم‌آموزی، تفکر، و ... از نوع پایدارتری از توجه نفس، یعنی توجه به‌هم‌راه قصد، برخوردارند. برخی امور مانند درد نیز از آن حیث که ملازم توجه نفس‌اند در امر ذهنی وارد می‌شود. به‌اصطلاح رنج‌بردن امری ذهنی است. این مؤلفه جامع و مانع تمام امور ذهنی است و اشکالات وارد بر مؤلفه‌های معرفی‌شده در فلسفه ذهن را مرتفع می‌کند. این موضوع سازگاری و انسجام درونی حکمت متعالیه را نشان می‌دهد که مؤیدی بر انسجام و هماهنگی درونی نفس‌شناسی ملاصدرا، به‌خصوص مسئله رابطه نفس و بدن، در مقایسه با رویکردهای دوگانه‌انگار و فیزیکیلیستی است.

پی‌نوشت‌ها

۱. اسمارت می‌گوید فرض کنید که من در این لحظه از یک پس‌تصویر گرد با لبه‌های نامشخص مایل به زرد با مرکز نارنجی گزارش می‌دهم. من از چه چیزی گزارش می‌دهم؟ شاید یک پاسخ این باشد که از هیچ چیز (جمعی از مترجمان ۱۳۹۳: ۸۸). از نظر هیلاری پاتنم بحث معنادار

- درباره این که آیا درد حالتی ذهنی است نه تنها به خلط‌های مفهومی پایان نمی‌دهد، بلکه خطاهای مفهومی چشم‌گیری پدید می‌آورد (همان: ۱۹۳).
۲. در این بخش علم و دریافت حقایق مد نظر است در این جریان توجه نفس به چشم و گوش و ... که ابزارهای ادراکی هستند مسیر اتصال انسان به ممکن عقل برای دریافت علوم را فراهم می‌کند تا شرایط تحقق علم ایجاد شود چرا که جز از این طریق اطلاعات جزئی هرگز به قیاس و نتیجه منتهی نمی‌شد.
۳. الأفاعیل الطبيعية متوجهة بالذات إلى ما هو خير و کمال ... بل الأشياء كلها طالبة للخير الأقصى، كما يشهد به الكشف الأتم. فالتحقيق في هذا المقام يتوقف على ... سلوكها الجوهری الاتصالی حسب ما يقتضيه البراهین المشرقیه (صدرالمتألهین ۱۳۹۱: ۲۲۸).
۴. أما ما يحصل لها بحسب الجزء العملي الذي هو جهة إضافتها إلى البدن و توجهها إلى الاسفل، و هو غير داخل في قوامها، من حيث ذاتها، بل إنما يقوم به من حيث نفسيتها، فليس للنفس بحسبه إلا البراءة عن النقص و الشين و الخلاص عن العقوبة و الجحيم و الهلاك و العذاب الأليم و الخلاص عن الرذائل. و ذلك لا يستلزم الشرف العقلي و السعادة الحقيقية، و إن لم يكن خاليا عن السعادة الوهمية و الخيالية، كما هو حال الصلحاء و الزهاد و أهل السلامة من العباد علی ما سنشرحه.

کتاب‌نامه

- ابن سینا، حسین ابن عبدالله (۱۴۱۳ق)، *المباحثات*، تحقیق محسن بیدارفر، قم: بیدار.
- آدلن، جرال (۱۳۸۷)، *زبان و آگاهی*، ترجمه رضا نیلی‌پور، تهران: نیلوفر.
- جمعی از مترجمان (۱۳۹۳)، *نظریه‌ی ابن‌همانی در فلسفه ذهن*، قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
- حسینی اردکانی، احمد ابن محمد (۱۳۷۵)، *مرآت الاکوان: تحریر شرح هدایه ملاصدرا*، تهران: علمی و فرهنگی.
- خاتمی، محمود (۱۳۸۷)، *فلسفه ذهن*، تهران: نشر علم.
- خوشنویس، یاسر (۱۳۸۹)، «انواع ویژگی‌های ذهنی و تمایز ذهنی فیزیکی»، *تقد و نظر*، ش ۵۷، دیهات، ویلیام و دیگران (۱۳۸۱)، *فلسفه نفس*، ترجمه امیر دیوانی، تهران: سروش و طه.
- سرل، جان (۱۳۸۲)، *ذهن مغز و علم*، ترجمه امیر دیوانی، قم: بوستان کتاب.
- سلیمانی، فاطمه (۱۳۸۴)، «بررسی اراده انسان از دیدگاه متکلمین و فلاسفه اسلامی»، *فلسفه و کلام اسلامی*، ش ۳۰-۳۱.
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۳۷۱)، *التصور و التصدیق*، قم: بیدار.
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۳۸۱)، *المبدأ و المعاد*، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۳۶۰)، *اسرار الآیات*، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.

«توجه غیرذاتی نفس»، ملاک جامع و مانع امر ذهنی ۹۷

- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۳۶۶)، *تفسیر القرآن الکریم*، قم: بیدار.
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۳۹۱)، *شواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه*، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۳۸۳)، *الحکمة المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه*، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۳۸۶)، *مفاتیح الغیب*، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- کرباسی زاده، امیراحسان و حسین شیخ‌رضایی (۱۳۹۲)، *آشنایی با فلسفه ذهن*، تهران: هرمس.
- لیکاف، جورج و مارک جانسون (۱۳۹۳)، *فلسفه جسمانی، ذهن جسمانی و چالش آن با اندیشه غرب*، ترجمه جهانشاه میرزا بیگی، تهران: آگاه.
- مسلمین، کیت (۱۳۹۱)، *درآمدی به فلسفه ذهن*، ترجمه مهدی ذاکری، تهران: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
- محقق سبزواری (بی تا)، *التعلیقات علی الشواهد الربوبیه*، بی جا: مرکز الجامعی للنشر.