

بررسی و نقد دلایل ابن‌سینا دربارهٔ مادی‌انگاری تجربه‌های

ادراکی جزئی؛ با تأکید بر مسئله «شکاف تبیینی»

احمد واعظی^(۱)

مهرداد کریمی^(۲)

چکیده

جزئی محل مناقشه بوده و دیدگاه ملاصدرا مبنی بر تجرد ادراک حسی و خیالی (همانند ادراک عقلی)، تبیین جامع‌تری از ادراک و نفس ارائه می‌دهد. محور اصلی این مقاله، بررسی چیستی و هستی‌شناسی ادراکات جزئی است که خود این بحث ذیل مسئلهٔ کلان رابطهٔ نفس و بدن در فرآیند ادراک قرار می‌گیرد.

با تشکیک در مادی‌بودن ادراکات، براساس مسئلهٔ شکاف تبیینی، مبنایی عقلانی برای نقد ادله ابن‌سینا دربارهٔ امتناع تجرد ادراکات جزئی و اثبات امکان بلکه ضرورت تجرد انواع ادراک، فراهم می‌آید. تلقی مادی‌انگارانه در مورد ادراک جزئی - اعم از حسی و خیالی - از جمله دیدگاه‌های ابن‌سینا در هستی‌شناسی ادراک است. او با بیان ادله‌یی بر امتناع تجرد تجربه‌های جزئی ادراکی، تنها حالت ممکن در مورد این تجربه‌ها را مادی بودن آنها میدانند. از سوی دیگر، فرض جهان ممکن که در آن بتوان حالتی متافیزیکی (مانند درد) را بدون وجود فرآیند عصبی تصور کرد، تمایز میان حالت ذهنی و فرآیند عصبی را ممکن می‌سازد. این شکاف تبیینی میان حالت ذهنی و فرآیند عصبی، با نفی اینهمانی میان این دو پدیده، امکان تجرد و غیرمادی بودن ادراک را فراهم می‌آورد. با عنایت به تمایز میان دو حیث فیزیکی و متافیزیکی و ضرورت تجرد ادراک بدلیل براهین متعدد فلسفی، مادی‌انگاری ادراک

کلیدواژگان: ادراک جزئی، نفس، بدن، شکاف تبیینی، رابطهٔ نفس و بدن، ابن‌سینا، ملاصدرا.

مقدمه

«آگاهی» را میتوان مجموعهٔ منسجمی از انواع ادراکها دانست؛ ادراک حسی، خیالی و عقلی جنبه‌های مختلفی از حقیقتی یکپارچه را نشان می‌دهند. بتعبیر فیلسوفان ذهن، همهٔ اطلاعات ما دربارهٔ پدیدهٔ آگاهی دو بخش است: بخش فیزیکی و بخش پدیدارهای ذهنی (Brentano, 1995: 59). این دو بخش در ساختاری واحد، آگاهی منسجم ما را ایجاد میکنند. ادراک - اعم از حسی، خیالی و

(۱). استاد گروه فلسفه‌های مضاف، دانشگاه باقرالعلوم (ع)، قم، ایران؛ vaezi@bou.ac.ir

(۲). دانشجوی دکتری فلسفهٔ اسلامی، دانشگاه باقرالعلوم (ع)، قم، ایران (نویسنده مسئول)؛ m.karimi@bou.ac.ir

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۲/۲۵ تاریخ تأیید: ۱۴۰۰/۷/۲۴ نوع مقاله: پژوهشی

DOR: 20.1001.1.15600874.1400.27.2.7.5

عقلی – مستند به فاعلی مجرد است و از این حیث منشأ غیرمادی دارد؛ از سوی دیگر، این تجربه‌ها در بستری از فرآیندهای مادی که همان ساختارهای عصبی است، روی می‌دهد. همچنین پیش از آن، ابزارهای حسی که در حقیقت نقش انتقال‌دهنده پیامهای حسی به مجاری عصبی را ایفا می‌کنند، نقشی مهم در تحقق ادراک دارند.

تحقق متافیزیکی ادراک و در عین حال ارتباط آن با جهان مادی، معمایی است که محل توجه فیلسوفان قرار گرفته است. از نظرگاه دوگانه‌انگاری، ذهن در عین ارتباط و تعلق ذاتی به ماده، دارای شخصیت جداگانه و مستقل است (مطهری، ۱۳۷۹: ۱۴۱). این نگرش، خاستگاه ادراک رانفسی متافیزیکی میدانند که در عین حال، با توجه به ارتباطی که با ماده دارد، میتواند فاعل تجربه‌های ادراکی باشد.

نحوه نگرش ما به ادراک و هستی‌شناسی ادراک در قدم اول، میتواند بیان‌کننده چگونگی تحقق ادراک در ساختاری از رابطه پیچیده نفس و بدن باشد؛ در صورتی که ادراک را امری مجرد بدانیم، نحوه آفرینش آن توسط نفس که خود نیز مجرد است، به صواب نزدیکتر مینماید و اگر حقیقت ادراک را مادی بدانیم، فاعلیت نفس نسبت به ادراک نیازمند تبیین پیچیده‌تری است.

در این پژوهش سعی میشود با توجه به شواهدی که در فلسفه ذهن در مورد تمایز حالات ذهنی و فیزیکی – که در گذشته ذیل مسئله ذهن و بدن و امروزه با عنوان حالات ذهنی و حالات مغزی مطرح شده (Baker, 2000: 3) – و بویژه مسئله مهم شکاف تبیینی به این سؤال اساسی پرداخته شود که اساساً رابطه نفس و بدن در فرآیند تحقق ادراک با

توجه به دیدگاه ابن‌سینا چیست؟ در ادامه، به ارزیابی نظر ابن‌سینا در فضای فلسفه اسلامی و فلسفه ذهن، پرداخته خواهد شد و دیدگاه وی در مورد مادی‌انگاری ادراک حسی و خیالی نقد و بررسی خواهد شد. در نهایت، تبیین میشود که ملاصدرا با پذیرش تجرد ادراک حسی و خیالی، دیدگاه جامع‌تری برای تبیین ادراک و نسبت آن با نفس فراهم آورده است؛ علاوه بر آنکه این دیدگاه از انسجام و کارایی بیشتری در توضیح پدیده ادراک و تجرد نفس برخوردار است. ویژگیهای ادراک، مانند شفافیّت، کیفی بودن و دیگر ویژگیهایی که نمیتوان آنها را بر اساس مادی‌انگاری ادراک توجیه نمود، بر اساس تجرد انواع ادراک بخوبی توجیه‌پذیر بنظر میرسد.

دو دیدگاه فیزیکیالیسم و دوگانه‌انگاری بمثابه دو سوی دیدگاههایی که در تبیین نفس بیان شده، میتواند مبنایی برای تحلیل ادراک در ساختار فیزیکی یا مجردانگاری نفس قرار گیرد. نقطه اختلاف میان فیزیکیالیستها و دوگانه‌انگاران آن است که آیا ادراکات ذهنی و همچنین خود ذهن، مجرد است یا مادی؟ (مطهری، ۱۳۷۹: ۱۱۸). درکی که از نفس پیدا کرده‌ایم میتواند خطوط کلی حرکت ما را درباره تبیین هستی‌شناسانه ادراک روشن سازد. اگر درک ما از نفس، درکی مادی باشد میتوان گفت ادراک نیز حقیقتی جز فرآیندهای مادی و عناصر مادی مبتنی بر آن نیست و اگر درک ما از نفس، متافیزیکی باشد، هستی‌شناسی ادراک بر اساس این درک تبیین میگردد. سازواری این رویکردها با حقیقت ادراک و توجه به این نکته که هر نظام فلسفی تبیینی خاص درباره پدیده ادراک دارد، میتواند نشانگر رویکرد دقیقتری در باب

ادراک باشد. لزوم هماهنگی میان منشأ ادراک و ادراک، استدلال‌هایی منطقی را برای توجیه ادراک در یک نظام کلیتر، یعنی نفس، فراهم می‌آورد. برخی ویژگی‌های ادراک که ما را به هستی‌شناسی ادراک رهنمون می‌سازد، میان فیلسوفان مشترک است. برای مثال، وضوح و تمایز حالات ادراک یکی از این ویژگی‌هاست که میان اندیشمندان حوزه نفس مشترک است. براساس این ویژگی، من قادرم بصورت واضح و متمایز A را از B، تشخیص دهم. حال اگر ویژگی‌های Z و k وجود داشته باشند، من بصورت واضح و متمایز در می‌یابم که ویژگی Z مربوط به A و ویژگی k مربوط به B است. اکنون من بصورت واضح و متمایز در می‌یابم که مفهوم A، شامل k نیست و نیز مفهوم B، شامل Z نیست. با توجه به این مطلب، اگر A مفهوم من باشد و B بدن من باشد، من و بدن من دو مفهوم جداگانه‌اند که هر کدام ویژگی‌های خاص خود را دارند (Wilson, 1982: 167). اشتراک بحث در مورد وضوح و تمایز می‌تواند ما را به هستی‌شناسی ادراک رهنمون شود. به این ترتیب اگر ادراک واضح و متمایز است، آیا ویژگی وضوح و تمایز با مادی یا مجرد بودن ادراک قابل انطباق است؟ درک صحیح ویژگی‌های ادراک می‌تواند ما را به درکی صحیح از هستی‌شناسی ادراک رهنمون گردد.

ابن‌سینا، از سویی بسان دیگر فیلسوفان اسلامی، قائل به درکی متافیزیکی از نفس است و از دیدگاه دوگانه‌انگاری با خوانشی ارسطویی دفاع میکند و از سوی دیگر، ادراک جزئی، اعم از حسی و خیالی را مادی میدانند. ادراک حسی، بمعنای ادراک شیء همراه با ویژگی‌های حسی آن – اعم از زمان، مکان، وضع، کیفیت، کم و دیگر موارد – است (ملاصدرا،

۱۳۸۳ الف: ۳۹۳). همچنین، ادراک خیالی بمعنای ادراک شیء با همه ویژگی‌های مادی بی‌که دارد، است و تفاوت آن با ادراک حسی در اینست که با حضور و عدم حضور شیء، ادراک خیالی موجود است اما ادراک حسی مشروط به حضور شیء در معرض حواس است (همان: ۳۹۴). ابن‌سینا با اثبات ویژگی‌هایی برای ادراک جزئی بر این باور است که این ویژگی‌ها جز با مادی‌انگاری ادراک قابل توجیه نیست؛ از جمله آنکه ادراک حسی و خیالی، دارای ویژگی‌های مادی – اعم از کیفیت، کم، وضع و... – میباشد و تنها یک پدیده مادی میتواند چنین ویژگی‌هایی داشته باشد.

در ادراک عقلی، بمثابه سومین مرتبه از ادراک، ذهن پس از ادراک چند صورت جزئی، قادر است یک معنای کلی بسازد که قابل انطباق بر افراد کثیر است. چنین ادراکی، تعقل و صورت حاصل از آن، صورت عقلی است (مطهری، ۱۳۷۹: ۱۱۳). ادراک عقلی ابن‌سینا مسیر ادراک جزئی را طی نمیکند. از دیدگاه او، ادراک عقلی ویژگی‌های ماده را ندارد و بنابراین کاملاً مجرد از ماده است.

شهود تجربه‌آگاهی و دقت در ویژگی‌های آن، شکافی تبیینی را میان درک ما از ادراک و آگاهی و فرآیندهای مادی که همواره در مغز مادی در جریان است، پدید آورده است. این شهود اهمیت زیادی دارد؛ نه فقط از آن جهت که در برابر تحلیل فلسفی مقاومت میکند، بلکه از آن جهت که سبب پیدایش شکاف تبیینی مهمی در باب دوگانه ذهن و جسم میگردد (Levine, 1983: 354). این شکاف تبیینی، آگاهی را بمثابه یک راز معرفی میکند (Benbaji, 2008: 183)؛ رازی که قطع و جزم در مادی‌انگاری تجربه‌آگاهی را، و همچنین درک

مادی از نفس را بچالش میکشد.

مسئله شکاف تبیینی یک مشکل بر سر راه ماتریالیسم است و فیلسوفان قائل به فیزیکیالیسم ناچار از پرداختن به آن هستند (Levine, 1983: 354). میتوان گفت درکی که ابن سینا از مادی‌انگاری تجربه‌های جزئی ادراکی ارائه میکند، قرائتی ضعیف از فیزیکیالیسم است. این قرائت با مبنای حکمت مشاء در مورد پذیرش نفس بمتابه کانون تحقق ادراک، ناهمگون است؛ اگرچه میتوان درک مادی از ادراک را در خوانشی فیزیکیالیستی بر اساس آنچه مشاء آن را ترکیب ماده و صورت مینامد، تعریف کرد. اما با پذیرش نفس بمتابه جوهری مجرد که خود فاعل تجربه‌های متنوع است، سازگاری چندانی میان این مادی‌انگاری و آن تجردپنداری نیست.

مسئله شکاف تبیینی بمتابه یک راه‌حل که البته تنها خدشه‌ی کوچک بر مسئله وارد میسازد، بمیدان می‌آید و ویژگی مادی داشتن تجربه‌های آگاهانه - اعم از حسی، خیالی و عقلی - را مورد تردید قرار میدهد و تصور جهانهای ممکن (possible worlds) که در آن ادراک بدون ساختار مادی تحقق داشته باشد را مهمترین امکان متافیزیکی تجربه‌های آگاهانه میداند. تردید متافیزیکی که مفهوم شکاف تبیینی ایجاد میکند، سبب میشود، با توجه به مبدأیت و فاعلیت نفس برای تحقق تجربه‌های ادراکی، نقدهایی بر مادی‌انگاری وارد گردد. براساس این نقدها، مجرد‌انگاری تجربه‌های ادراکی سازگاری بیشتری با دیگر مبانی حکمت مشاء و از همه مهمتر، مجرد‌انگاری حقیقت نفس خواهد داشت.

تأملات ابن سینا درباره مسئله ادراک

نگرش دوگانه‌انگار، ساختاری نظام‌مند را در توجیه معمای آگاهی و حل مسئله ادراک فراهم می‌آورد. بدون داشتن یک دیدگاه نظری کامل درباره ذهن نمیتوان به پرسش نوع ارتباط میان کارکرد فیزیکی و ساختار تبیینی آگاهی، پاسخ داد (Ibid: 358)؛ دوگانه‌انگاری در فلسفه کلاسیک و بویژه فلسفه اسلامی این نگرش را برای ما فراهم می‌آورد. تمایز ذهن (یا بتعبیر فلسفه اسلامی، نفس) از بدن و تداوم آن حتی در ظرف عدم وجود بدن، ویژگی این دیدگاه است (Hughes, 2004: 170). با وجود این، تبیین ساختاری که بتواند چیستی ادراک را در ساختار دوگانه‌انگاری توضیح دهد، میتواند راه را برای بررسی دقیقتر حقیقت ادراک روشن کند. از دیدگاه ابن سینا، صورتهای ادراکی جزئی، بدون نگرش مادی قابل تبیین نیست و با چشم‌پوشی از مادی بودن آنها نمیتوان بسیاری از خصوصیات کارکردی و پدیداری آنها را توجیه و تبیین کرد. او معتقد است مدرکاتی که تجرید غیر تام دارند و بصورت کلی از ماده مجرد نیستند، یا عبارتی همان مدرکات جزئی مانند حواس ظاهره، نیازمندی آنها به آلات و ابزار مادی غیرقابل انکار است (ابن سینا، ۱۴۰۴: ۱۶۶). تا اینجای سخن و اینکه ابزار حسی یکی از شرایط لازم در تحقق ادراک حسی و نیز برخی از ادراکات خیالی است، امری است که مورد اتفاق همه فیلسوفان مسلمان است، اما مادی دیدن ادراک جزئی از ویژگیهای ابن سینا در مقام تبیین کارکرد مغز و نقش آن در هستی‌شناسی انواع ادراک است. نکته مهم آنکه ابن سینا نیز همانند سایر فلاسفه مسلمان، نقشی محوری برای نفس در تحقق انواع ادراک و نیز

فردا صد

تحریک بمتابه فعل نفس، قائل است.

برای ورود به بحث، ابتدا دلایل ابن سینا برای مادی‌انگاری ادراکات جزئی را بررسی می‌کنیم و سپس دیدگاه او در مورد نقش متقابل نفس و بدن در فرآیند ادراک را و امیکاویم و در نهایت به بررسی دقت‌های حکمت‌مشاء برای مواجهه با مسئله شکاف تبیینی و نوع ارتباط میان نفس و بدن در فرآیند آگاهی و ادراک می‌پردازیم. بدیهی است با توجه به مسئله شکاف تبیینی و نیز دیدگاهی که در مورد پدیدارشناسی آگاهی بدست آورده‌ایم، میتوان نگرش ابن سینا درباره ادراک را با نگاه جامع‌تری بررسی نمود.

ادراک حسی و خیالی نزد ابن سینا

اصل وجود ادراکات - که فرد با علم حضوری بدانها آگاه است - برای هر فردی بدیهی است و نیازی بدلیل علمی و فلسفی ندارد (مطهری، ۱۳۷۹: ۱۱۵)؛ هرکسی میتواند با علم حضوری خود بدانها آگاهی یابد. اما نحوه هستی‌شناسی ادراک و همچنین مادی یا مجرد بودن آنها، نحوه حکایتگری آنها از جهان خارج و از همه مهمتر، نحوه تحقق «من» بمتابه ذات آگاه توسط مجموعه این ادراکها، مسائلی هستند که تنها با تدقیق فلسفی و در ساختاری از اندیشه‌ورزی و استدلال امکان‌پذیر است.

توجه به این نکته نیز لازم است که بحث از چیستی ادراک و مادی یا مجرد بودن آن، اعم از ادراک حسی، خیالی و عقلی است (همان: ۱۱۱). از سویی، این تقسیم به ما کمک میکند بتوانیم مجموعه منسجمی از ادراکها را ذیل یکی از این سه قسم گرد آوریم و بر اساس آن، تحلیل خود از ویژگیهای هر دسته از ادراکات را ارائه کنیم. از سوی دیگر، تمایز و تفکیک میان این سه نوع از ادراک،

سبب میشود مسائل یک حوزه به حوزه دیگر تسری نکرده و هر بحث در ساختار خود و با توجه به ویژگیهای هستی‌شناختی خود، مطرح گردد.

مادی بودن ادراک حسی

ابن سینا برای اثبات مادی بودن ادراک حسی و خیالی چند دلیل ارائه کرده است. در این مجال به بررسی این ادله و نسبت آنها با مسئله شکاف تبیینی می‌پردازیم. مادی‌انگاری ادراکات جزئی در نظر او بمعنای مادی دانستن کامل آنها نیست بلکه در فرآیند ادراک صورت شیء که حیث ماهوی آن را نشان میدهد، از ماده آن منتزع شده و در ماده جدیدی در مغز منطبق میگردد. از اینرو ابن سینا، احساس را قبول صورت شیء مجرد از ماده آن که به تصور حاسّ درمی‌آید، تعریف نموده است (ابن سینا، ۱۳۷۵: ۸۵).

این تعریف از احساس با مادی بودن آن که در مباحث مختلفی ابن سینا به آن تصریح نموده و ادله مختلفی را برای آن ذکر کرده است، تنافی ندارد، چراکه مراد از مجرد در اینجا، مجرد از ماده و هیولایی است که صورت شیء بر آن عارض میگردد و با مجرد صورت از ماده در فرآیند ادراک، صورت مذکور در قالب ماده‌یی که همان ماده مغز است، تحقق می‌یابد. این نکته را نیز نباید از نظر دور داشت که از نظرگاه فلسفی، ادراک حسی قبول صور محسوسات است، بدون ماده حامل آن صورتها (توحیدی، ۱۳۶۶: ۳۶۳).

یکی از مهمترین ادله‌یی که ابن سینا برای مادی‌انگاری ادراک حسی اقامه کرده، نیازمندی ادراک حسی به آلات و ابزار مادی است. به نظر او، بدیهی است که همه ادراکات جزئی، اعم از حسی

و خیالی، بوسیله آلات و ابزار جسمانی روی میدهد (ابن سینا، ۱۴۰۴: ۱۶۶). لازمه سنخیت میان علت و معلول آنست که آنچه بوسیله ابزار و آلات مادی محقق میشود، خود مادی باشد. بتعبیر ابن سینا، ادراک صور محسوسات بدون ابزار و آلات جسمانی ممکن نیست، چرا که ادراک حسی مادامیکه ماده خارجی موجود باشد، صورت میپذیرد و حضور ماده خارجی نزد جسم است که مبنای ادراک حسی قرار میگیرد، زیرا حضور و غیبت ماده خارجی نزد امر مجرد و غیر جسم، مطرح نیست. این بدان دلیل است که شیئی که مکانی ندارد، نسبتی باشیء دارای مکان نداشته و حضور و غیبت بین آن دو بیمعناست، بلکه همواره شیء مادی نزد شیء مجرد حاضر است. بنابراین حضور و غیبت و درازای آن، تحقق و عدم تحقق ادراک حسی، تنها در نسبت میان دو شیء مادی مطرح است و برای تحقق ادراک حسی لازم است حاضر و محضور هر دو جسم و مادی باشند (همان: ۱۶۷-۱۶۶). بدین ترتیب، از آنجا که محسوس مادی است، حاس نیز باید مادی باشد.

در استدلال مذکور چند نکته حائز اهمیت است؛ نخست آنکه ابن سینا مدرک را در مرحله ابتدایی نفس نمیداند بلکه مدرک را مغز، و انطباق صورت محسوس در قوای مادی را سبب ادراک میشمرد، زیرا بدون آن اساساً ادراکی تحقق نمی یابد. ابن سینا در مقام یک دوگانه‌انگار میپذیرد که تمام قوای ادراکی برای نفس واحده میباشند و بمنزله خادمان نفسند (همان: ۱۵۲)؛ اما برای ادراک دو شأن قائل میشود: در مرحله نخست انطباق صورت محسوس در قوای ادراکی را سبب ادراک میداند و در مرحله دوم از طریق این انطباق، نفس

به آن محسوس علم پیدا میکند. این سخن ابن سینا، مبتنی بر مبنایی دیگر است که در مورد علم مجردات به امور مادی و جزئی برگزیده است. از دیدگاه وی، مجرد - اعم از نفس، ملائکه و خداوند - به امور جزئی مادی علم ندارد (ابن سینا، ۲۰۰۷). بنا بر این مبنای، نفس نمیتواند بطور مستقیم به ادراکات جزئی در عالم مادی علم پیدا کند اما با انطباق صورتها در قوای ادراکی، زمینه این ادراک فراهم میگردد. توجه به این نکته لازم است که ابن سینا در این استدلال، از این مبنای استفاده نکرده است بلکه چنین استدلال نموده که اگر مدرک نفس باشد، نزد مجرد حضور و غیابی مطرح نیست اما میدانیم که با غایب شدن شیء مادی، ادراک حسی از میان میرود. بنابراین ادراک حسی مجرد نیست و گرنه لازم می آمد همواره این ادراک محقق باشد، حتی در صورت غیاب شیء مادی.

نکته دوم آنکه، وضع، این، کیفیت، کمیت و دیگر ویژگیها مادی هستند و در ماده قوای ادراکی انطباق می یابد. این بدان معناست که فرآیند عصبی در مغز روی میدهد که صورت شیء ادراک شده را باز نمود میکند.

با توجه به دیدگاه ابن سینا، در هر ادراک حسی با سه پدیده مواجهیم: پدیده نخست، شیء مدرک خارجی است که ادراک بدان تعلق گرفته است. پدیده دوم، صورت ادراکی است که در مغز انطباق یافته و مادام که شیء ادراک شده در معرض ادراک حسی قرار دارد، آن صورت نیز باقی است. پدیده سوم، ادراک نفس به آن صورت ادراکی است، زیرا چنانکه بیان شد، در نهایت این قوای ادراکی هستند که خادم نفسند و زمینه ادراک نفس را فراهم میکنند. نوع بیان ابن سینا در بحث ادراک حسی، شبیه آن

چیزی است که قائلان به نظریهٔ باز نمودگرایی گفته‌اند. براساس این نظریه: (۱) ابژه‌های مستقیم دیداری همواره ذهنیند، (۲) ابژه‌های فیزیکی مستقل از ادراکند، (۳) این ابژه‌ها کیفیت‌هایی پیشینی هستند و (۴) ادراک دیداری نوعی ابژه مادی است که در نسبتی علی سبب تحقق ابژه‌های ادراکی شده است (Jackson, 1977: 1). تمایز میان شیء مدرک و صورت ادراکی، تمایز میان صورت ذهنی و فرآیندی که در ماده مغز روی می‌دهد و نیز تمایز میان ادراکی که توسط نفس محقق می‌شود و صورت ادراکی، چالش‌هایی است که بر سر راه تبیین مادی ابن‌سینا از ادراک حسی قرار دارد.

مادی‌انگاری ادراک خیالی

در مرتبهٔ بعد از ادراکات حسی، ادراک خیالی قرار دارد. ادراک خیالی گرچه مجرد بیشتری از علائق مادی دارد، اما بواسطهٔ برخی ویژگی‌های مادی، تجرید تام ندارد؛ بویژه در دیدگاه ابن‌سینا که بسبب انطباق ویژگی‌های مادی بر آن، لازم است نوع ادراک آن نیز بگونهٔ مادی تبیین گردد. ادله‌یی که ابن‌سینا بر مادی‌انگاری ادراک خیالی اقامه نموده، بنفع مادی‌انگاری ادراک حسی نیز هست. بتعبیر دیگر، با اثبات مادی بودن ادراک خیالی، ادراک حسی که مرتبهٔ مجرد کمتری از شوائب مادی نسبت به ادراک خیالی دارد، بطریق اولی مادی خواهد بود. در ادامه استدلال‌های ابن‌سینا بر مادی‌انگاری ادراک خیالی را بتفصیل ذکر می‌کنیم.

– استدلال اول

یک مربع فرضی با زوایای ABCD را تصور می‌کنیم: حال از دو زاویهٔ C و D، دو مربع مساوی

فرضی رسم می‌کنیم. از دو مربع جدید یکی را با EFGH و دیگری را با JKLM نامگذاری می‌کنیم. میان این دو مربع که یکی در سمت راست و دیگری در سمت چپ تصویر فرضی مورد نظر است، تمایز وجود دارد؛ این تمایز یا بخاطر ذات مربع بودن است، یا از جهت عارض خاصی است که بر این دو مربع عارض شده، یا بدلیل ماده‌یی است که این دو مربع در آن انطباق یافته‌اند (ابن‌سینا، ۱۴۰۴: ۱۶۷). تمایز میان این دو مربع فرضی از جهت ذات دو مربع نیست چراکه این دو مربع در ذات مربع بودن با یکدیگر مشترکند و هر دو همشکل و مساویند و نیز ممکن نیست که این تمایز از جهت عارضی باشد که به هر کدام از این دو مربع عارض شده است چراکه این عارض، یا عارض خاص لازم است – که در این صورت از آنجا که هر دو مربع در نوع یکسانند، نمیتوان عارض خاصی را برای یکی در نظر گرفت و برای دیگری خیر – یا عارض غیر لازم است که در این صورت بازوال عروض عرض غیر لازم، این مربع، مربع سابق نخواهد بود و مربعی با شرایط سابق زوال خواهد یافت، حال آنکه قوهٔ خیال چنین صورت خیالی را بدون الحاق ویژگی خاصی بدان محقق نموده و این صورت خیالی بدون قرین شدن با امر دیگری و صرفاً با توجه به جهت مکانی و وضع مادی، محقق شده است (همان: ۱۶۸).

از سوی دیگر، تمایز میان دو مربع خیالی، بدلیل فرض فرض کننده نیز نیست. تمایز میان دو تصور عقلی با فرض ممکن است چراکه میتوان کلی را بدون الحاق چیزی بدان یا با الحاق شیء دیگری به آن لحاظ کرد. اما در مورد خیال، مادامی که تصویری با ویژگی‌های جزئی خودش تشخیص

نیابد، ادراک خیالی محقق نمیشود؛ بنابراین در ساحت عقل ممکن است معنایی کلی بامعنای کلی دیگری قرین گردد ولی در خیال، مادامی که در صقع خیال وضع محدود و جزئی صورت نپذیرد، صورت خیالی محقق نمیشود و با تحقق صورت جزئی خیالی نمیتوان فرض یا امر کلی دیگری را به آن ضمیمه کرد (همان: ۱۶۹-۱۶۸).

همچنین ممکن نیست که دو مربع خیالی گفته شده، در مقایسه و نسبت با خارج از یکدیگر متمایز باشند چرا که برخی اوقات صورت خیالی اموری را به ذهن می آوریم که اساساً موجود نیستند، و از سوی دیگر، میان مربعهای خیالی نسبت به مربعهای خارجی در اینکه کدامیک متناسب به کدام مربع خارجی است، اولویتی نیست، مگر آنکه این نسبت در جزئی مادی در مغز پدید آید که نسبت به شیء دیگر پدید نیاید؛ مانند آینه که هر بخش آن نمایانگر بخشی از تصویر خارجی است، بنابراین محل یکی از دو تصویر خیالی غیر از محل دیگری است.

و تكون القوة منقسمة و لاتنقسم بذاتها بل بانقسام ما هی فیه فتكون جسمانية و تكون الصورة مرتسمة فی جسم (همان: ۱۷۰-۱۶۹).

بنابراین امتیاز میان دو مربع خیالی بواسطه نسبت آن دو، به دو مربع خارجی نیست و بدینرو یا امتیاز از جهت افتراق و تفاوت دو جزء مذکور در قوه قبول کننده صورت است، یا از جهت آلتی که ابزار ادراکی قوه خیال است و از آنجا که آلت ادراکی که نقش ابزاری برای قوه ادراک خیالی دارد، شأن محل عبوری برای صورت محسوسات را دارد و گاه صورتهای خیالی بدون درک حسی صورت میپذیرد، بنابراین تنها وجه تمایز میان صورتهای

خیالی تحقق آنها در مادهی متمایز در قوه جسمانی خیال است (همان: ۱۷۰). با توجه به این استدلال، تمایز میان دو مربع خیالی تنها از جهت تمایز میان مادهی است که صورتهای ادراکی مذکور در آن انطباق یافته اند.

— بررسی و نقد استدلال اول

اساس استدلال ابن سینا در این دلیل بر این محور قرار میگیرد که تمایز مکانی میان دو مربع و قرار گرفتن در دو وضع متفاوت، سبب تمایز میان آن دو و دوگانگی شده است. حال برای پاسخ به این استدلال، مثال دیگری را در نظر میگیریم؛ دایرهی بزرگ را در نظر میگیریم که درون آن دایره کوچکتری قرار دارد. در این صورت این دو دایره از نظر مکانی در یک مکان قرار دارند اما در عین حال متمایز از یکدیگرند. از سویی مکان دو دایره یکی است و از سوی دیگر، یکی از دیگری بزرگتر است و در عین حال آن دو عین یکدیگر نیستند. بنابراین تمایز میان آن دو وجود دارد و عینیتی نیز باهم ندارند اما در عین حال مکان و وضع آنها نیز یکی است. در نتیجه، موردی را یافته ایم که در عین آنکه وضع یکسانی دارند، تمایز میانشان برقرار است، و از سوی دیگر تمایز آنها با مادی انگاری این دو دایره محقق نمیگردد، چرا که با مادی انگاری یک دایره بخشی از دایره دیگر است نه غیر آن، حال آنکه میتوان چنین تصور کرد که هر دو بر هم منطبق بوده و در عین حال غیر یکدیگر باشند و این تنها با مجرد بودن آنها سازگار است، چرا که اگر مادی بودند، دایره کوچکتر بخشی از دایره بزرگتر بود و نه غیر آن (ملاصدرا، ۱۳۸۳ ب: ۲۸۰-۲۸۱).

— استدلال دوم

بزرگتری مواجه خواهیم شد و آن اینکه گستردگی ادراکات و نامحدود بودن آنها از سوی و کوچک و محدود بودن مغز از سوی دیگر، سبب میشود نتوانیم بدلیل عدم انطباق کبیر در صغیر، تصور کاملی از اشیاء پیرامون خود داشته باشیم؛ حال آنکه چنین تصویری داریم. بنابراین انطباق صورتهای خیالی در ماده مغزی و لذا مادی بودن ادراک جزئی، منتفی است و گستردگی ادراکات با تجرد آنها تناسب دارد.

— استدلال سوم

ممکن نیست بتوان سیاهی و سفیدی را در تصویر خیالی واحدی همزمان تصور کرد، اما میتوان سیاهی و سفیدی را در دو جزء جداگانه تصور کرد که قوه خیال آن دورا بصورت جداگانه لحاظ میکند. حال اگر دو جزء از نظر وضعی متفاوت نبودند و هر دو صورت خیالی در یک شیء غیر منقسم منطبق میشدند، نمیتوانستیم میان امر ممکن و ممتنع تفاوتی قائل شویم. بنابراین دو جزء، از نظر وضعی متمایزند و در قوه خیال بصورت مادی و جداگانه منطبق شده‌اند (همان: ۱۷۱ - ۱۷۰).

ممکن است چنین استدلال شود که در ادراک عقلی نیز همینگونه است و ممتنع است که بتوان سیاهی و سفیدی را در شیء واحد و در زمان واحد تصور کرد. پاسخ آنست که عقل میتواند سیاهی و سفیدی را در زمان واحد و برای شیء واحد «تصور» کند اما نمیتواند بدان «تصدیق» کند، ولی قوه خیال نه میتواند آن را تصور کند و نه تصدیق. بنابراین صورت خیالی، صورتی جسمانی است که چنین امری در مورد آن ناممکن است (همان: ۱۷۱).

ما صورتهای خیالی متنوعی را در نظر می‌آوریم. برای مثال صورت افرادی را که میشناسیم، صورت بزرگتر و کوچکتر را تصور میکنیم و هرکدام را با ویژگیهای مادی بی که دارد، مجسم میکنیم. حال با توجه به آنکه صورتهای کوچک و بزرگ مذکور به همان صورت که در خارج است، تصور میگردد، این تفاوت در اندازه یا از جهت همان شیء خارجی است، یا از جهت قوه ادراک کننده آن است، یا ویژگی ذاتی خود صورتهای ادراکی است. تفاوت در مقدار از جهت شیء خارجی نیست، چرا که بسیاری اوقات صورتهای خیالی اساساً مایزاً خارجی ندارند و چه بسا صورت خیالی بزرگ و کوچک صورت شیء واحدی باشد. تفاوت در مقدار از جهت خود صورتهای خیالی هم نیست، چرا که گاه هر دو صورت ماهیت یکسان دارند اما در اندازه متفاوتند، بنابراین اندازه لازمه ذات ماهیت نیست. بدین ترتیب یک فرض باقی میماند و آن اینکه تفاوت در اندازه صورتهای خیالی ناشی از شیء قابل باشد. صورت خیالی گاهی در جزء کوچکتر و گاه در جزء بزرگتر انطباق می‌یابد و به این ترتیب تفاوت در اندازه صورتهای خیالی پدید می‌آید (ابن سینا، ۱۴۰۴: ۱۷۰).

— بررسی و نقد استدلال دوم

محور این استدلال بر استناد اندازه و مقدار صورتهای خیالی به ماده مغزی است که این صورتهای در آن انطباق یافته‌اند و بتعبیر ابن سینا صورتهای با اندازه بزرگتر در جزء بزرگتر مغزی و صورتهای با اندازه کوچکتر در جزء کوچکتر مغز منطبق شده‌اند. اگر این مبنا را بپذیریم با مشکل

— بررسی و نقد استدلال سوم

بنظر میرسد تصور سیاهی و سفیدی در مورد ادراک خیالی و در مکان واحد، امری ممتنع نیست بلکه ممکن است. مهمترین دلیل بر این ادعا، امکان اجتماع سیاهی و سفیدی بمتابۀ یک ادراک عقلی است. این امر نشان می‌دهد در مرحله پیش از ادراک عقلی، ادراک خیالی چنین تصویری که درکی جزئی از یک شیء با دو ویژگی متناقض است نیز ممکن بوده است و اساساً امکان تصویری اجتماع نقیضین، از ادراک خیالی به ادراک عقلی سرایت یافته است.

بررسی نظریه مادی بودن ادراک حسی و خیالی با توجه به مسئله شکاف تبیینی

با توجه به نکات مشترکی که در استدلال‌های سه‌گانه ابن‌سینا درباره مادی بودن ادراک حسی و خیالی (جزئی) وجود دارد، به بررسی ادعای حکمت‌مشاء در مورد مادی بودن ادراک حسی و خیالی — با توجه به رویکرد متفاوتی که نسبت به ویژگیهای ذهنی، در مقابل ویژگیهای مادی داریم — میپردازیم. این رویکرد متفاوت سبب می‌گردد ویژگیهای فرامادی را بتوان برای حالات ذهنی و ادراک در نظر گرفت که امکان غیرمادی بودن و مجرد بودن آنها را امکانی منطقی جلوه می‌دهد.

ابن‌سینا در استدلال‌های گفته‌شده، در پی آنست که بنوعی اثبات کند امکان غیرمادی دانستن این پدیده‌ها وجود ندارد، بلکه از جهت ویژگیهای مادی، مانند تقسیم‌پذیری، وضع، کمیت متصل محسوسات حسی و خیالی و عدم امکان تصور اجتماع دو نقیض (مانند دورنگ متفاوت) در یک

صورت خیالی واحد، حکم به عدم امکان مجرد بودن آنها و در نتیجه مادی بودن آنها میکند، چرا که این ویژگیها را تنها میتوان در مورد صورتهای مادی متصور بود و نه مجرد.

لازم است بار دیگر به اصل مسئله برگردیم؛ چگونه ممکن است فرآیندهای مادی مغز را با ویژگیهای غیرمادی مانند صورتهای حسی و خیالی، یکی دانست؟ با عنایت به پیشرفتهای علمی صورت‌گرفته، دریافته‌ایم که هنگام استفاده از حواس، عکس‌العملی مادی در مغز ایجاد میشود و در صورت عدم استفاده از حواس، این پدیده از میان می‌رود و مقارن با این رویداد فیزیکی، ادراک محقق می‌گردد (طباطبایی، ۱۳۷۹: ۱۱۵). ابن‌سینا با استناد به دلایل گفته‌شده، ادراک حسی و خیالی را مادی می‌پندارد و ویژگیهای مادی مانند تقسیم‌پذیری، وضع، عینیت و... را برای آن برمی‌شمارد. حال، مسئله اینست که با توجه به این دیدگاه ابن‌سینا، ارتباط میان یک تصویر خیالی با ماده مغز چگونه است و این دو چه نسبتی با یکدیگر دارند؟ در ادامه، فرضهای مختلفی را که در اینجا میتوان مطرح نمود، بعنوان احتمال می‌آوریم و هر یک را بررسی می‌کنیم.

۱) فرض نخست آن است که هر فرآیند مادی، با صورت خیالی خاصی اینهمانی دارد. این فرض مبتنی بر این دیدگاه است: هر صورت خیالی دقیقاً همان پدیده مادی بی است که در مغز روی می‌دهد؛ اما شهوداً درمی‌یابیم که میان این دو پدیده، دوگانگی وجود دارد. بتعبیر لوین، شهود آگاهی سبب میشود در درستی اینهمانی میان وضعیت ذهنی و فیزیکی شک کنیم (Levine, 1983: 354). با توجه به شهودی که در مورد هر ادراک خیالی داریم، بروشنی

درمی‌یابیم که میان یک صورت خیالی یا حسی و ویژگی مادی آن عینیت کاملی وجود ندارد و دوگانگی میان آنها متصور است. احتمال دوگانگی میان آن دو، این فرض را باطل می‌سازد که بطور حتم قائل به اینهمانی میان این دو پدیده شویم.

اینهمانی میان وضعیت ذهنی و فیزیکی، اشکال دیگری نیز دارد و آن عدم درکی صحیح از سوژه محور بودن تجربه ادراکی است. پدیده‌های ادراکی سوژه محورند، یعنی یک ادراک میان دو فرد، ویژگی‌های ادراکی متفاوتی را متناسب با هر یک ایجاد می‌کند. اما ویژگی‌ها و فرآیندهای مادی چنین خصلتی ندارند، بلکه همواره یکسان و همانند می‌باشند. بنابراین اگر لازم باشد ادراک حسی و خیالی با فرآیندهای مادی‌یی که در مغز روی می‌دهد، اینهمانی داشته باشد، نتیجه آن یکسانی تجربه‌های ادراکی حسی و خیالی میان همگان خواهد بود؛ حال آنکه چنین نیست. ویژگی سوژه محور بودن به ما می‌گوید که میان تجربه‌های ادراکی از فردی به فرد دیگر تفاوت وجود داشته و هر فرد یک تجربه کاملاً خصوصی از پدیده‌های ادراکی دارد که دیگری نمیتواند چنین تجربه‌یی داشته باشد.

از اینرو، خصوصی بودن یا امتیاز اول شخص، ویژگی معرفت‌شناختی ما نسبت به حالات ذهنی است؛ به این معنا که دسترسی مستقیم به هر رخداد ذهنی، امتیازی است که فاعل شناسای واحدی از آن برخوردار است (جمعی از مترجمان، ۱۳۹۳). خصوصی بودن ذهن بمعنای آنست که هیچکس نمیتواند بصورت مستقیم به محتوای ذهن دیگری دسترسی داشته باشد (Maslin, 2001: 20). این در حالی است که فرآیندهای مادی چنین

ویژگی‌یی ندارند بلکه با داشتن ویژگی سوم شخص، علم به این فرآیندها مستلزم داشتن نظرگاه تجربی خاصی نیست و میان همگان مشترک است. حاصل آنکه، اینهمانی میان حالات ادراکی حسی و خیالی با فرآیندهای مادی که در مغز روی می‌دهد، مستلزم نفی ویژگی سوژه محور بودن حالات ذهنی و در نتیجه نافی کوالیا^۱ (کیفیت ذهنی) بودن حالات ذهنی است. کوالیا، چگونگی و کیفیت تجربه‌های حسی مانند رنگها، صداها و مزه‌ها و احساساتی مانند سیری، اضطراب و مواردی از این قبیل است (Chumley and Harkness, 2013: 3) و برداشت کیفی از حالات ذهنی و ویژگی‌های ادراکی ما را ملزم می‌کند که این واقعیت‌های متافیزیکی را با فرآیندهای مادی دارای اینهمانی ندانیم.

۲) نگرش ابن‌سینا را میتوان با تبیین کارکردگرایانه واکاوی کرد. با توجه به تعبیر وی، تأویل ویژگی‌های ادراکی به فرآیندهای مادی برای توجیه ویژگی‌های مادی انواع ادراک، مانند وضع، کمیت، عدم امکان اجتماع نقیضین و... را میتوان در ساختاری از کارکردگرایی تبیین نمود. بنا بر نظریه کارکردگرایی، کارکرد ذهن چنین است که میتواند باز نمودی از حقایق پیرامون باشد. میتوان ذهن را بمثابة آینه‌یی دانست که هر آنچه را از طریق حواس دریافت میکند در خود منعکس می‌سازد. این خاصیت باز نمودی ذهن، کارکرد ذهن است و این کارکرد کاملاً مادی است.

دیدگاه باز نمودی مرتبه اول، در واقع تبیینی کارکردگرایانه برای حالات ذهنی است، با این ادعا که همه این حالات باز نمود پدیده‌های پیرامون می‌باشند. نگرش کارکردی به ویژگی‌های ذهنی این

امکان را برای ما فراهم میسازد که بتوانیم ساختار ذهن را در قالبی متافیزیکی - چنانکه با ویژگیهای مادی همخوانی داشته باشد - تبیین کنیم. حیث التفاتی حالات ذهنی بصورت باز نمودگرایی حالات ذهنی یا محتواداری آنها محقق میشود (Jacob, 2019). این حیث التفاتی سبب میگردد ذهن بازتابی از نمودهای بیرونی باشد. سؤال اینست که آیا تمام کارکرد ذهن همین ویژگیهای التفاتی و باز نمودهای آثار محسوس بیرونی است؟ به برای مثال، بسیاری از تجربه‌های ادراکی اساساً حاصل ویژگی باز نمودی ذهن نیستند و اساساً در جهان خارج مصداقی ندارند؛ در این صورت این صورتهای خیالی، چگونه میتواند کارکرد باز نمودی ذهن باشد.

علاوه بر این، بنظر میرسد تجربه‌های ادراکی چیزی غیر از باز نمود دنیای خارجی داشته باشند و کارکرد آنها صرفاً باز نمود پدیده‌های محسوس نباشد. بر این اساس، «کوالیا» چگونگی و کیفیت تجربه‌های حسی مانند رنگها، صداها و مزه‌ها و احساساتی مانند سیری، اضطراب و مواردی اینچنین است (Chumley and Harkness, 2013: 3). این کیفیت و چگونه بودن تجربه‌های ادراکی موجب می‌گردد نتوانیم تنها کارکرد باز نمودگرایی را برای آنها در نظر بگیریم. برخی فیلسوفان ذهن حیث پدیدارشناسی حالات ذهنی و باز نمود گرایی را جدا از هم میدانند. بر این اساس، با امکان یا اثبات وجود کوالیا لازم است دیدگاه قابل قبولی برای توجیه پدیدارهای ذهنی بجز کارکرد باز نمودی آنها از رخدادها و خارجی، ارائه شود (Wilson, 2003: 413).

نتیجه آنکه، توجیه هستی‌شناسانه تجربه‌های ادراکی مبتنی بر دیدگاه کارکردگرایی بر اساس دیدگاه مادی در مورد این تجربه‌ها، به اشکال نادیده‌انگاری کیفیت داشتن این پدیده‌ها مبتلاست؛ کیفیتی که غیر از مادی بودن و

باز نمود بودن است.

۳) نگرش دوگانه‌انگاری در نظامی یکپارچه، تجربه‌های ادراکی را تبیین میکند. «من»، بمثابه فاعل این تجربه‌ها، حقیقتی متافیزیکی دارد که در این نگرش در مرکز دایره آگاهی و مدرک حقیقی است. در پاسخ به این پرسش که چه چیزی سبب میشود تجربه آگاهانه من امروز و دیروز یکسان باشد، دوگانه‌انگاری دکارتی چنین میگوید: زیرا تجربه آگاهانه امروز و دیروز من، هر دو حالات پیوسته یک ماهیتند که از آن تعبیر به «من» میکنیم (Armstrong, 1968: 16).

تجرد نفس، مدرک حقیقی بودن آن، واسطه بودن همه فعالیت‌های مادی برای تحقق پدیده ادراک توسط نفس، واحد و شخصی بودن نفس و دیگر ویژگیهایی که برای نفس و فاعلیت آن بر شمرده‌اند، سبب میشود هستی‌شناسی ادراک در این سازمان فلسفی تبیین گردد که مجرد بودن انواع ادراک با چنین ساختار فلسفی تناسب دارد و نمیتوان از مادی‌انگاری ادراک در دستگاه فلسفی مذکور، تقریر قابل دفاعی ارائه داد.

جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

ابن سینا با طرح دیدگاه خود در مورد مادی‌انگاری تجربه‌های ادراکی، براهین متعددی را درباره این گزاره فلسفی که هستی‌شناسی ادراک را بیان میکند، ارائه کرده است. میتوان گفت مهمترین دلیل ابن سینا که در حقیقت بازگشت همه براهین وی به آن است، بر شمردن ویژگیهای فیزیکی برای حقایق ذهنی است. بنابراین استدلالی اینچنین شکل میگیرد: حالات ذهنی برخی ویژگیهای پدیده‌های مادی مانند وضع، کم و ... را دارند؛ هر آنچه چنین ویژگیهایی دارد، حقیقتی مادی است؛ بنابراین حالات ذهنی حسی و خیالی که دارای ویژگیهای مادی یاد شده‌اند، مادی میباشند و به اعتبار حقیقت مادی‌یی

که دارند، چنین ویژگی‌هایی را می‌پذیرند و قوانین مادی، مانند امتناع اجتماع دو رنگ متضاد در یک مکان، در مورد آنها صادق است.

مادی‌انگاری حالات ذهنی را میتوان در تبیین‌هایی مانند اینهمانی، کارکردگرایی و رفتارگرایی جای داد. دیدگاه رفتارگرایی که حالات ذهنی را به رفتارهای فیزیکی و بیرونی تقلیل میدهد، قطعاً منطبق بر دیدگاه ابن‌سینا نیست، چرا که او برای حالات ذهنی، وجودی جداگانه و مستقل قائل است. از سوی دیگر، کارکردگرایی نیز با وجود آنکه دیدگاهی متافیزیکی درباره ذهن با حفظ مادی‌انگاری ذهن است، مورد پذیرش او نیست چراکه از سویی ابن‌سینا حالات ذهنی را تنها کارکرد مغز، بدون آنکه وجودی مستقل و قابل تحلیل داشته باشند، نمیداند و منحصر کردن این حالات در کارکرد مغز بمعنای صرف‌نظرکردن از نقش نفس در تحقق ادراک است که این نیز از نگاه وی قابل پذیرش نیست چرا که او در ساختار دوگانه‌انگاری و مبتنی بر نگرش مستقل به نفس، دیدگاه خود را عرضه کرده است. بنابراین تنها حالت ممکن، تقریر جمع‌انگارانه (فیزیکیالیستی) اینهمانی میان حالات ذهنی و فرآیندهای مغزی است؛ در نتیجه، حالات ذهنی، ویژگی‌های جسمانی (فیزیکی) دارند، از آن‌رو که این حالات با پدیده‌های ذهنی عینیت دارند.

اینهمانی میان پدیده‌های ذهنی و حالات فیزیکی، با اشکالات عدیده‌ی روبروست. با توجه به کیفیت‌های خاصی که حالات ذهنی دارند و اینکه شهود آگاهانه ما ناظر به تفاوت آشکار میان پدیده ذهنی و فرآیند عصبی است، دیدگاه اینهمانی میان این دو پذیرفتنی نیست. بعبارت دیگر، نبود اینهمانی را میتوان بدلیل وجود تفاوت پدیداری میان این دو نوع وجود دانست.

از جمله مواردی که دلالت بر مادی نبودن حالات ذهنی دارند، عبارتند از: شکاف تبیینی میان حقیقت درد و واقعیت جسمانی (فیزیکی) شلیک عصبی، حالات سوژه محور و شخصی‌انگاری این حالات (و در مقابل، عینی بودن و وابسته به شخص نبودن فرآیندهای فیزیکی)، جنبه بازنمودی حالات ذهنی در عین بازنمودی نبودن پدیده‌های فیزیکی، وضوح و تمایز حالات ذهنی و عدم وضوح و روشنی فرآیندهای فیزیکی. همچنین، با توجه به نگرش ابن‌سینا در ساختار دوگانه‌انگاری ارسطویی و نظر به نفس بمناب و وجودی مستقل، توجیه ادراک جزئی – اعم از حسی و خیالی – در ساختاری دوگانه‌انگارانه، با درکی مادی از آن همخوانی ندارد.

نتیجه آنکه، با ثبوت امکان مجردانگاری ادراکات مبتنی بر شواهد عینی، مانند شکاف تبیینی، کوالیا، ویژگی سوژه محور بودن حالات ذهنی و با توجه به نقدهایی که بر ادله ابن‌سینا برای اثبات مادی‌انگاری ادراکات جزئی و امتناع مجرد آنها وارد است، مجرد انواع ادراک در ساختار فلسفی دوگانه‌انگاری نتیجه‌گرفته‌میشود. ملاصدرا نیز با لحاظ فاعلیت نفس برای انواع تجربه‌های ادراکی، همین نظریه را اظهار و تبیین نموده است. از این‌رو دیدگاه صدرالمتألهین در مجرد دانستن انواع ادراک و اینکه انواع ادراک، فعل نفس مجرد است، از اتقان و انسجام کاملی برای توجیه ویژگی‌های ادراکی در نظام دوگانه‌انگاری برخوردار است.

پی‌نوشت

۱. «کوالیا» یا همان کیفیت ذهنی عبارتست از وجود ذهنی به انضمام ویژگی‌های متافیزیکی که غیر از خواص مادی (فیزیکی) است؛ ویژگی‌هایی مانند سوژه محور بودن

— — — — — (۱۳۸۳ب) الحکمة المتعالیة فی الأسفار
الأربعة، ج ۸، تصحیح و تحقیق علی اکبر رشاد، تهران: بنیاد
حکمت اسلامی صدرا.

Armstrong, D. M. (1968), *A Materialist Theory of Mind*, London: Routledge.

Baker, Lynne Rudder. (2000). *Persons and Bodies: A Constitution View*. Cambridge: Cambridge University Press.

Benbaji, Hagit. (2008). "Constitution and the Explanatory Gap", *Synthese*, vol. 161, no. 2 pp. 183-202.

Block, Ned, (1980). Troubles with functionalism. *Readings in philosophy of Psychology*, pp. 268-305.

Brentano, Franz Clemens. (1995). *Psychology from an Empirical Stand Point*. London, Routledge.

Chumley, Lily Hope; Harkness, Nicholas. (2013). Introduction: Qualia. *Anthropological Theory*. vol. 13, no. 1-2, pp. 3-11.

Hughes, Christopher. (2004). *Kripke: Names, necessity and identity*, Oxford: Clarendon Press.

Jackson, Frank. (1977). *Perception: a Representative Theory*, Cambridge: Cambridge University Press.

Jacob, Pierre. (2019). Intentionality, *Stanford Encyclopedia of Philosophy*.

Levine, Joseph. (1983). Materialism and Qualia: The Explanatory Gap, *Pacific Philosophical Quarterly*, no. 64, pp. 354-61.

Maslin, K. T. (2001). *An Introduction to the Philosophy of Mind*, Cambridge: Polity Press.

Wilson, Margaret Daulet. (1982). *Descartes: The Arguments of the Philosophers*, London: Routledge.

Wilson, Robert A. (2003). Intentionality and Phenomenology. *Pacific Philosophical Quarterly*, vol. 84, no. 4, pp. 413-431.

حالات ذهنی، شخصی بودن و دسترسی مستقیم به حالات ذهنی، شفافیت حالات ذهنی و دیگر مواردی که با اینهمانی تجربه‌های ذهنی با فرآیندهای جسمانی (فیزیکی) قابل توجیه نیست. با فرض عدم پذیرش کوالیا، تجربه‌های ادراکی حیثی مادی یافته و با فرآیندهای مغزی یا کارکردی از این فرآیندها تلقی می‌گردد که نمیتوان پدیدارشناسی جدا از حیث مادی برای آن قائل شد، چرا که در این صورت مغز مجموعه سلولهایی خواهد بود که در مجموع پدیده ذهن را محقق ساخته‌اند و با با پذیرش اینکه مغز پر از آدمکهایی است که کنترل ادراکها و ورودی و خروجیهای مغزی را برعهده دارند، کیفیت ذهنی مورد شک واقع می‌گردد و نمیتوان وجود کوالیا را که عبارتست از کیفیت به نظر رسیدن وجود ذهنی، پذیرفت (Block, 1980: 279).

منابع

ابن سینا (۱۳۷۵) النفس من کتاب الشفاء، تصحیح حسن حسن زاده آملی، قم: مکتب الاعلام الاسلامی.
— — — — — (۱۴۰۴ق) الشفا (النفس)، تحقیق سعید زاید و دیگران، قم: کتابخانه آیت الله مرعشی.
— — — — — (۲۰۰۷) رساله احوال النفس، مقدمه و تحقیق فواد الأهوانی، پاریس: دار بیبیون.
توحیدی، أبو حیان (۱۳۶۶) المقابسات، تصحیح محمد توفیق حسین، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
جمعی از مترجمان (۱۳۹۳) نظریه اینهمانی در فلسفه ذهن، قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
طباطبایی، سید محمد حسین (۱۳۷۹) اصول فلسفه و روش رئالیسم، در: مطهری، مجموعه آثار، جلد ششم، تهران: صدرا.
مطهری، مرتضی (۱۳۷۹) مجموعه آثار، جلد ششم، تهران: صدرا.
ملا صدرا (۱۳۸۳الف)، الحکمة المتعالیة فی الأسفار الأربعة، ج ۳، تصحیح و تحقیق مقصود محمدی، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.

فردا صدرا