

تبیین پاسخ صدرا به معمای شکاف تبیینی جوزف لوین مبتنی بر آموزه تجرد ادراک*

- مهدی کریمی^۱
- احمد واعظی^۲

چکیده

با عنایت به دیدگاه صدرا در خصوص تجرد ادراک و استدلال‌هایی که بر آن اقامه نموده است، پاسخی مستدل به معمای شکاف تبیینی فراهم می‌گردد. تبیین صدرا از ادراک و نفس در تقریر دوگانه‌انگاری جای می‌گیرد، اما تقریر او با توجه به شأن مجرد نفس و اینکه نفس منشأ هر گونه آگاهی است، به گونه‌ای منسجم‌تر مسئله ادراک و کیفیت آن را توجیه می‌کند. از سوی دیگر، لوین با طرح معمای شکاف تبیینی، بر تمایز میان ماهیت درد و فرایند عصبی تأکید می‌کند. از دیدگاه او، یک شکاف توضیحی میان تحقق پدیده ادراک و فرایندهای عصبی متناظر با آن ایجاد می‌گردد که این شکاف را نمی‌توان بر اساس داده‌های عصبی موجود پر کرد. هدف از این پژوهش، بررسی میزان کامیابی حکمت متعالیه در ارائه پاسخی مستدل به این مسئله و پر کردن شکاف توضیحی مذکور به واسطه

* تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۲/۵ - تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۶/۳.

۱. دانشجوی دکتری فلسفه اسلامی دانشگاه باقرالعلوم (ع) (نویسنده مسئول) (m.karimi@bou.ac.ir).

۲. استاد گروه فلسفه اسلامی دانشگاه باقرالعلوم (ع) (vaezi@bou.ac.ir).

قواعد علم‌النفسی حکمت متعالیه است. به نظر می‌رسد دیدگاه صدرا در خصوص مجرد ادراک با توجه به ارائه آن در تقریر دوگانه‌انگاری و با نگاهی که صدرا به نفس به مثابه حقیقتی متمایز با بدن مادی، اما در عین حال متحد با آن دارد، پاسخی مستدل برای معمای شکاف تبیینی فراهم می‌کند.

واژگان کلیدی: مجرد ادراک، شکاف تبیینی، دوگانه‌انگاری، مراتب ادراک.

۱. بیان مسئله

هستی‌شناسی حالات ذهنی^۱ در فلسفه ذهن معاصر، مورد توجه اندیشمندان قرار گرفته است. حالات ذهنی به مثابه پدیده‌هایی که ویژگی‌هایی جدا از عالم ماده دارند، حوزه وسیعی از انواع ادراک، احساسات، میل، قصد و باورها را شامل می‌شوند. داشتن تبیین دقیقی از این حالات و هستی‌شناسی که بتواند ویژگی‌های پدیداری حالات ذهنی را توجیه کند، می‌تواند به درک ما از دنیای ذهن و خصوص ادراک^۲ کمک کند. در مسئله ذهن و بدن با دو پرسش اساسی روبه‌رویم:

- ۱- چگونه یک موجود مادی می‌تواند دارای حالات التفاتی باشد؟
 - ۲- چگونه در یک وضعیت مادی، ویژگی کیفی محقق می‌شود؟ (Levine, 2008: 215)
- این دو پرسش را می‌توان اساسی‌ترین پرسش‌هایی دانست که مباحث مرتبط با حوزه آگاهی و ادراک حول آن‌ها سامان می‌یابد. داشتن دیدگاهی جامع در خصوص ادراک، نتیجه نگاهی است که ما به حالات ذهنی داریم و از سویی فهم ویژگی‌های پدیداری حالات ذهنی و تبیینی که در خصوص آن‌ها ارائه می‌کنیم، نتیجه نگرشی است که اساساً به نفس و ویژگی‌های مادی یا غیر مادی آن داریم. از این رو می‌توان گفت که بحث از هستی‌شناسی ادراک، در ادامه بحث از هستی‌شناسی نفس و مترتب بر آن است. به تعبیر دیگر، اگر نگاهمان در خصوص نفس، نگاهی مادی‌انگارانه باشد، بدون شک نگرشی مادی به ادراک خواهیم داشت و با داشتن نگرش مجرد به نفس و اثبات دوگانه‌انگاری، چه دوگانه‌انگاری مطلق و یا دوگانه‌انگاری ویژگی‌ها، نگرشی

1. Mental states.
2. Perception.

متفاوت و گاه مجردانگارانه به ادراک خواهیم داشت.

از سوی دیگر، تمرکز بر حوزه ادراک و ویژگی‌های مادی یا مجرد آن می‌تواند خود راهگشای نگاه ما به نفس باشد و به بیان بهتر، مجرد بودن ادراک را می‌توان از طریق برهان‌انی، استدلالی بر اثبات مجرد نفس دانست. اینکه ادراک مجرد باشد، سبب می‌شود منشأ آن را که نفس است، مجرد بدانیم و برعکس با مجردانگاری نفس، مجرد ادراک امری معقول خواهد بود. از این رو، با ارائه دیدگاهی منسجم در خصوص نفس، لازم است که ادراک را نیز در آن ساختار مورد دقت قرار دهیم. تبیین مادی یا مجرد از ادراک، هر کدام امتیازات و اشکالاتی دارد که لازم است در تبیین ادراک مورد توجه قرار گیرد. ساده‌سازی هستی‌شناسی ادراک، توانایی در تحلیل مادی ادراک بر اساس فرایندهای عصبی و قابل مشاهده و پیش‌بینی‌پذیر بودن برخی ویژگی‌های ادراکی بر اساس تحقق فرایندهای عصبی متناظر، امکان هوش مصنوعی و تحقق یک ذهن کامل مصنوعی با پیشرفت علم را می‌توان از امتیازات نگرش مادی‌انگارانه به ادراک دانست. در مقابل، تمایز میان دو حوزه ذهن و ماده و عدم تبیین جامع و قابل قبولی از نحوه حصول پدیدارهای ذهنی از فرایندهای عصبی و باقی ماندن شکاف میان ذهن و ماده به مثابه یک مسئله غیر قابل حل و نیز عدم تبیین ویژگی‌هایی نظیر خصوصی بودن، شفاف بودن، حضوری بودن در ساختار ماتریالیسم را می‌توان به مثابه اشکالاتی بر دیدگاه ماتریالیسم برشمرد. دیدگاه دوگانه‌انگاری با عنایت به مجرد نفس، ساختاری برای تحلیل ویژگی‌های مجرد ادراک فراهم می‌آورد. بر اساس این تبیین از نفس و ویژگی‌های آن می‌توان تحلیلی مناسب برای پدیدارهایی نظیر علم حضوری، خودآگاهی و ویژگی‌هایی نظیر شفافیت و بدون واسطه بودن پدیده‌های ادراکی ارائه داد. ملاصدرا با التزام به مکتب دوگانه‌انگاری و ویژگی مجرد نفس سعی می‌کند ساختار یکپارچه تحلیل خود را در خصوص حالات و ویژگی‌های نفس در سنت دوگانه‌انگاری حفظ کند. از دیدگاه صدرا، ادراک در مراتب سه‌گانه خود یعنی ادراک حسی، خیالی و عقلی مجرد است و ادراک به مثابه فعلِ نفس مورد تحلیل قرار می‌گیرد. بدین ترتیب می‌توان ویژگی‌های ادراک را در ساختاری مجردگونه تحلیل کرد و از دیدگاه فلسفی، تحلیلی متناسب با این ویژگی‌ها ارائه داد. جداانگاری ذهن از ماده

و تمایز میان دو حوزه نفس و بدن و تقسیم‌بندی جدیدی که بر این اساس شکل می‌گیرد، یعنی نفسی و بدنی، از مواردی است که می‌تواند به گونه‌ای مناسب، هستی‌شناسی ادراک و ویژگی‌های وابسته به آن را تحلیل کند. از سوی دیگر، طرح دوگانه‌انگاری در فلسفه ذهن معاصر همواره موافقان و مخالفانی داشته است. این دیدگاه که دوگانه‌انگاری مطلق بارزترین تقریر آن است، از سوی اندیشمندان متعددی ارائه شده است. در ادبیات معاصر غرب می‌توان دکارت را سرآغاز ارائه مجدد این دیدگاه در دوران معاصر دانست. دکارت ماهیت «من» را منشأ پیوستگی میان ادراکات در زمان‌های مختلف می‌داند (Armstrong, 1968: 16).

پس از دکارت، دیدگاه‌های متنوعی در ردّ و یا قبول نگرش دوگانه‌انگاری صورت گرفت. در این میان، کرییکی با طرح استدلال جهان‌های ممکن که در آن بتوان پدیده درد را بدون واکنش عصبی تصور نمود، دفاعی مستدل از نگرش دوگانه‌انگاری ارائه کرد. در ادامه، لوین با طرح مسئله شکاف تبیینی به یک معمای جدید در حوزه آگاهی که بی‌ارتباط با مسئله سخت‌آگاهی نیست، اشاره کرد. بر اساس برداشت لوین، میان ویژگی کیفیت درد و آنچه فرایند عصبی می‌نامیم، یک شکاف وجود دارد؛ شکافی که تبیین نشده است و آنچه ما شلیک عصبی می‌نامیم، نمی‌تواند به میزان کافی پدیده درد را با همه ویژگی‌های آن توضیح دهد. لوین از استدلال جهان‌های ممکن کرییکی بهره می‌برد و این فرض را که می‌توان جهان ممکن را تصور کرد که در آن پدیده درد وجود دارد، اما خبری از فرایندهای عصبی نیست، قرینه‌ای بر این مهم قرار می‌دهد که پدیده درد را نمی‌توان به طور کامل به واسطه فرایندهای عصبی توضیح داد و در اینجا چیزی برای توضیح وجود دارد که توضیح داده نشده است و نام آن را شکاف تبیینی می‌نهد. به نظر می‌رسد با عنایت به تقریر یکپارچه صدرا از دوگانه‌انگاری و تبیین مجرد از انواع ادراک و نسبت دادن ادراک به مثابه فعل نفس می‌توان پاسخی به مسئله شکاف تبیینی فراهم نمود.

در این پژوهش بر آنیم که با عنایت به تقریر صدرا از پدیده ادراک و مجرد انواع آن، پاسخی برای معمای شکاف تبیینی فراهم آوریم.

۲. ادبیات بحث

۱-۲. ماتریالیسم و دوگانه‌انگاری

آگاهی پدیده‌ای است که مسئله پیچیده ذهن-بدن را ایجاد می‌کند (Nagel, 1974: 435). تمایز میان دو عنصر ذهن و مغز، نفس و بدن، آگاهی و ماده، دوگانه‌هایی را پدید آورده است که می‌توان گفت بسیاری از مسائل حوزه هستی‌شناسی علم‌النفس به بررسی و تدقیق این دوگانه‌ها اختصاص یافته است. بر این اساس، ارتباط هستی‌شناسانه میان این دوگانه‌ها در عین پذیرش هر دو (دوگانه‌انگاری)، یا یکی پنداشتن این دو حوزه (ماتریالیسم)، مهم‌ترین چالشی است که پیشاروی فیلسوفان ذهن برای تبیین آگاهی از سویی و برای تبیین ماهیت و سرشت ذات آگاه از سوی دیگر است؛ به گونه‌ای که جدال بر سر این دوگانه‌ها و یکی یا دوگانه پنداشتن آن‌ها، سرمنشأ ایجاد نظریه‌های متعددی در خصوص آگاهی، ادراک و نفس شده است. از سوی دیگر، ایده آلیسم مدرن، جهان را از «من» پدید می‌آورد. ذهن جهانی را که می‌توان در مورد آن گفتگو کرد و از واقعیت آن سخن گفت، بنا بر قدرتی که بر ادراک و خلق تصورات گوناگون دارد، خلق می‌کند (Simmel, 2004: 110). این قدرت ذهن بر خلق جهانی که در آن زیست می‌کند، اهمیت شناخت ذهن و کارکردهای آگاهی و ادراک‌ساز آن را روشن می‌سازد و بدین ترتیب برای انسان مدرن نیز توجه به ذهن و ماهیت حقیقی آن، همان قدر اهمیت دارد که برای فیلسوفان گذشته اهمیت داشت.

دکارت در ادبیات مدرن غرب، سرآغاز نگرش دوگانه‌انگارانه به نفس شناخته می‌شود. بدیهی بودن آگاهی، دکارت را به این مطلب سوق می‌دهد که ذات انسان آگاهی است و هستی او محتاج به مکان و قائم به عنصری مادی نیست. دکارت نتیجه می‌گیرد که او فقط یک شیء متفکر است؛ یعنی شیئی که تمام ذات و ماهیت او، چیزی جز آگاهی نیست (Descartes, 1971: 32). رد و قبول‌ها میان دو گرایش دوگانه‌انگاری و ماتریالیسم، منشأ مباحثی شده است که در ادبیات معاصر فلسفی غرب، مسائل فلسفه ذهن را پدید آورده است. ارتباط میان عناصر مادی مغز با پدیده‌های ذهنی و نحوه پدید آمدن تجربه‌های ذهنی از فرایندهای عصبی، مسئله‌ای است که

پاسخ به آن تأملات گسترده فلسفی را در حوزه فلسفه ذهن و آگاهی پژوهی می‌طلبد. در نبود پدیده آگاهی، مسئله ذهن-بدن مسئله‌ای آسان و جذاب است و با وجود پدیده آگاهی، این مسئله غامض و غیر قابل فهم است (Nagel, 1974: 436) تا جایی که به نظر می‌رسد بحث از سرشت آگاهی با توجه به مبانی مادی‌انگاری به بن‌بست رسیده است (Sękowski & Rorot, 2021)؛ اما چالش میان دوگانه‌انگاری دکارتی و تمایز میان ذهن و بدن با این‌همانی ذهن و بدن که شاخص‌ترین دیدگاه ماتریالیستی است، محل تلاقی آراء گوناگونی در فلسفه ذهن شد. آنچه برای فیلسوفانی چون دکارت و دیگر اندیشمندان دوگانه‌انگار در درجه اول اهمیت قرار داشت، اثبات تمایز میان ساحت ذهن و بدن و اثبات نگرشی دوگانه در این خصوص است. در فضای فلسفه اسلامی نیز با تأکید بر نگرش دوگانه‌انگاری، استدلال‌هایی به نفع تجرد نفس اقامه شده است. صدرالمتهلین نیز به سان دیگر فلاسفه اسلامی، دلایلی را به نفع تجرد نفس اقامه کرده است.

۲-۲. تمایز ذهنی-بدنی

نکته قابل تأمل در انگاره دکارت، وجود تمایز میان دو حیث واقعیت‌های پدیداری یعنی واقعیت‌های ذهنی و فیزیکی است، تمایز میان کیفیت‌های ذهنی و فرایندهای فیزیکی در آثار متعددی از سوی ذهن‌اندیشان بازتاب داده شد؛ از جمله، کریکی به نفع دوگانه‌انگاری مطلق و در مقابل ماتریالیسم در دو کتاب *نام‌گذاری و ضرورت* (Kripke, 1980) و *این‌همانی و ضرورت* (Kripke, 1977)، علیه ماتریالیسم اقامه استدلال کرده است. اثبات تمایز میان تجربه‌های ذهنی و فیزیکی و به عبارت دیگر، پذیرش دو سنخ تجربه یعنی تجربه ذهنی و تجربه فیزیکی در فرایندی که منتهی به آگاهی می‌گردد، نقطه شروع نفی ماتریالیسم و پذیرش دوگانه‌انگاری است. می‌توان نقطه عزیمت را در کشف ویژگی متافیزیکی آگاهی، شهود دانست. شهود آگاهی سبب می‌شود که در درستی این‌همانی میان وضعیت ذهنی و فیزیکی شک کنیم (Levine, 1983: 354) و به این ترتیب با این شک، نقطه عزیمتی شکل می‌گیرد تا بتوان به اثبات دوگانه‌انگاری در خصوص ماهیت ذهن و آگاهی پرداخت. شهود تجربه آگاهی اهمیت زیادی دارد،

نه فقط از آن جهت که در برابر تحلیل فلسفی مقاومت می‌کند، بلکه از آن جهت که سبب پیدایش شکافی تبیینی مهمی در خصوص دوگانه ذهن و فیزیک می‌گردد (Ibid.); بنابراین نگرش متافیزیکی به آگاهی، بر تجربه‌ای شهودی از آگاهی مبتنی است (Ibid.).

مفهوم «من» از نظر دکارت، نماینده همه این حالات و کیفیت‌های ذهنی است و ساحتی جدا از ماده دارد که برای ارتباطش با ساحت مادی، لازم است چاره‌اندیشی کرد. اما در نگرش جدید، به گونه‌ای دقیق‌تر از متافیزیک بودن یک مفهوم ذهنی برای مثال مفهوم «درد»، اراده، هیجان و هر گونه مفهوم دیگری که درونی و شهودی است، می‌پردازیم. با درک فرامادی از این حقایق ذهنی، نوبت به پاسخ به پرسش‌هایی دیگر در خصوص منشأ، آثار، برهم‌کنش میان این حالات و دیگر سؤالاتی می‌رسد که در حوزه مفاهیم ذهنی به مثابه مفاهیمی متافیزیکی و مجرد طرح می‌گردد. پدیده‌های ذهنی، معلول‌هایی ذهنی‌اند که در بستری از فیزیک مغز روی می‌دهند. ابتدایی‌ترین تلقی در خصوص این پدیده‌ها، این‌همانی این پدیده‌های ذهنی با فرایندهای عصبی است. بر پایه این نگرش، پدیده‌های ذهنی چیزی نیست جز تحقق فرایندهایی عصبی که در ساختار فیزیکی مغز روی می‌دهد. بر این اساس، درد چیزی نیست جز شلیک یکی از رشته‌های عصبی، و نیز دیگر پدیده‌های ذهنی همین گونه توجیه می‌گردد. در این چارچوب، نگرش لوین رویکردی منعطف‌تر است و به جای استدلالی متافیزیکی علیه فیزیکیسم، به استدلالی معرفت‌شناسانه در مقابل آن رو می‌آورد (Ibid.). امکان معرفت‌شناختی تجرد حالات ذهنی از مغز را مطرح کرده و سرانجام، درکی متافیزیکی از ذهن را ممکن می‌شمارد.

۲-۳. معمای شکاف تبیینی

بر اساس دیدگاه این‌همانی، با یک گزاره کاملاً منسجم روبه‌رو هستیم؛ حالت درد روی می‌دهد اگر و فقط اگر رشته عصبی C، شلیکی عصبی را محقق کند. اگر بخواهیم دقیق‌تر به این گزاره نگاه کنیم، می‌توان این گزاره را چنین تقریر کرد: حالت درد روی می‌دهد اگر و فقط اگر ملکول A دچار حرکت شود. در حقیقت به جای

درک فیزیکی شلیک عصبی یک رشته عصبی، درک فیزیکی دقیق‌تری را جایگزین کردیم که همان ملتهب شدن یک ملکول خاص است. پرسش فلسفی از اینجا شروع می‌شود که آیا این گزاره، گزاره صحیحی است و آیا امکان بطلان این گزاره و در نتیجه بطلان ماتریالیسم وجود ندارد؟ کلی بودن یک گزاره، به معنای صحت آن گزاره در همه موارد است. بنابراین اگر امکان یک مورد نقض برای آن وجود داشته باشد، می‌توان در خصوص صحت آن گزاره تردید کرد. این‌همانی میان حالات ذهنی و جهان فیزیکی، به معنای ارتباط علی میان آن‌هاست و ارتباط علی به معنای آن است که معلول تنها در ظرف تحقق علت محقق می‌گردد و همواره چنین است که معلول بدون وجود آن علت خاص خود محقق نمی‌گردد. این بیان به خوبی در استدلال کریپکی علیه ماتریالیسم به چشم می‌خورد. استدلال کریپکی از دو گزاره اساسی تشکیل یافته است: گزاره نخست: دو وضعیت متناظر را که به مثابه علت و معلول می‌باشند، اگر طرفین یک رابطه علی بدانیم، همواره این دو سویه متناظر صحیح خواهند بود و هیچ جهان ممکن‌تری را نمی‌توان تصور کرد که رابطه این‌همانی مذکور در آن محقق نباشد. گزاره دوم: این‌همانی میان وضعیت روانی و فیزیکی نادرست است، بدان علت که می‌توان جهان ممکن‌تری را تصور کرد که این دو، متمایز از یکدیگر محقق شوند (Ibid.). با احتمال وجود چنین جهانی که پدیده درد بدون وجود هر گونه رویداد فیزیکی یا با وجود رویدادی فیزیکی، اما غیر از شلیک عصبی C و برای مثال باز شدن دریچه D محقق شود، دیدگاه این‌همانی نفی خواهد شد و بنابراین فیزیکالیسم، دیدگاهی مورد قبول در توضیح چیستی ادراک و آگاهی نخواهد بود.

استدلال کریپکی بر تجربه‌ای شهودی متکی است؛ اینکه ما به شهود درک می‌کنیم که تجربه ادراکی چیزی غیر از فرایند عصبی است. از نظرگاه او، این شهود دلیلی کافی بر بطلان ماتریالیسم و در نتیجه قبول دیدگاه دوگانه‌انگاری دکارتی برای توضیح ماهیت آگاهی است.

از دیدگاه لوین، هرچند مسئله شهود آگاهی با تقریر کریپکی، دلیل کافی برای اثبات دوگانه‌انگاری دکارتی نیست، اما دلیلی معرفت‌شناسانه برای وجود شکاف میان دو وضعیت فیزیک و ذهن است (Ibid.) و همین شکاف میان دو وضعیت ذهنی و فیزیکی

می‌تواند راه را برای بحث از امکان دوگانه‌انگاری دکارتی بگشاید (Clarke, 2003). کریپکی استدلالش بر نفی فیزیکیالیسم را با التزام به سه گزاره سامان می‌دهد: ۱- بنا بر دیدگاه فیزیکیالیسم نوعی، درد عبارت است از شلیک عصبی یک نورون. با التزام به ضرورت صدق این گزاره، گزاره دومی داریم: ۲- شلیک عصبی عبارت است از حرکت تعدادی ملکول. این گزاره نیز بنا بر نگرش فیزیکیالیستی، ضرورتاً صادق می‌نماید (Levine, 1983: 354). پذیرش این‌همانی درد با حرکت ملکول‌ها به معنای آن است که تصور درد بدون حرکت ملکول‌ها یا درد بدون شلیک عصبی C، تصوری منطقی ناممکن است (Ibid.: 355)؛ اما می‌توان جهان ممکنی را تصور کرد که در آن درد بدون شلیک عصبی یا با فرایندی دیگر غیر از حرکت ملکول A روی دهد و این امکان به معنای نفی قطعیت ماتریالیسم است.

شکاف تبیینی میان حالات ذهنی و فیزیکی، اگرچه به اثبات دوگانه‌انگاری منتهی نمی‌گردد، اما با مطرح کردن احتمالی متافیزیکی و بر اساس استفاده از دیدگاه جهان‌های ممکن، شکافی توضیحی را میان حالات ذهنی و فیزیکی اثبات می‌کند که پر کردن این شکاف یا خالی ماندن آن، مستلزم اثبات یکی از دو طرف دعوی یعنی اثبات دوگانه‌انگاری و یا مادی‌گرایی است. اثبات تمایز میان پدیده‌های ذهنی و فیزیکی بی‌آنکه به هستی‌شناسی پدیده‌های ذهنی بپردازد و معمای پیدایش حقایق متافیزیکی از فرایندهای فیزیکی، راه را برای بحث از فرامادی بودن ادراک و نیز مجرد بودن منشأ ادراک فراهم می‌کند؛ به گونه‌ای که می‌توان گفت مادی بودن ادراک امری ناممکن است. به بیان دیگر، با توجه به استدلال پیش‌گفته، مادی بودن ادراک امری محتمل و نیز فرامادی بودن آن امری ممکن تلفی می‌شود و جزم به مادی بودن آن از میان می‌رود. علاوه بر آن، استحاله مادی بودن ادراکات نیز ادله قابل تأملی دارد که در این مجال به بیان فلسفی آن‌ها می‌پردازیم.

از دیدگاه یک ماتریالیست، اگر معلوم را که جزئی از واقعیت خارج است، الف فرض کنیم و جزئی از مغز را که از تأثیر معلوم متأثر است، ب فرض کنیم، اثر که فکر و ادراک است با الف+ب مساوی بوده و هیچ‌گاه مساوی الف یا ب به تنهایی نیست (طباطبایی، ۱۳۷۹: ۱۳۹) و به تعبیر دیگر، ادراک فرایندی مادی است که متأثر از وقایع

خارجی و در ظرف مادی مغز محقق می‌شود. اما از دیدگاه فلسفه اسلامی، معلوم را الف، جزء عصبی را ب و فرایند عصبی را ک، فرض می‌کنیم؛ در این صورت، صورت علمی یا همان ادراک، ج خواهد بود. حال اگر ج=ک باشد، اندیشه مادی در خصوص مدرک صحیح خواهد بود؛ حال آنکه با تغایر میان این دو، مدرک پدیده‌ای غیر مادی است (همان). اما سخن اینجاست که ج با ک مساوی نیست و این دو از یکدیگر ممتاز می‌باشند و تغایر میان این دو سبب می‌شود که فرایندهای عصبی و حالات ادراکی را دو وجود ممتاز از یکدیگر بدانیم؛ حال آنکه در نگرش مادی به ادراک و مادی‌انگاری حالات ذهنی، حالات ذهنی با فرایندهای عصبی یکی بوده و تمایزی میان آن‌ها نیست.

۲-۴. کوالیا مرکز جدال

کوالیا چگونگی و کیفیت تجربه‌های حسی مانند رنگ‌ها، صداها و مزه‌ها و احساساتی مانند سیری، اضطراب و مواردی این چنین است (3: Chumley & Harkness, 2013). می‌توان گفت که مرکز همه مباحثی که در ردّ یا تأیید مادی‌انگاری تجربه‌های ادراکی بیان شده است، به گونه‌ای به پدیده کوالیا یا همان کیفیت ذهنی بازگشت می‌کند. پذیرش یا عدم پذیرش کوالیا، اولین گام در جهت پذیرفتن مادی‌انگاری تجربه‌های ادراکی و یا مجردانگاری آن است. فیلسوفان کیفیت ذهنی یا همان کوالیا را دارای ویژگی‌هایی دانسته‌اند که عبارت‌اند از: خصوصی و قائم به شخص بودن،^۱ حضوری و مستقیم بودن،^۲ منظر اول شخص داشتن^۳ و چگونگی و کیفیت خاص داشتن.^۴ این ویژگی‌ها را نمی‌توان در تحلیلی مادی از نفس و ادراک تبیین کرد؛ چرا که فرایند مادی، قائم به شخص و خصوصی نیست و ابژه است و برای همگان در دسترس است. دسترسی به آن حضوری و بی‌واسطه نیست، بلکه به واسطه صورت‌ها و واسطه‌هاست. موضوعات مادی همواره از منظر سوم شخص در دسترس و مورد مطالعه قرار می‌گیرد، نه از منظر اول شخص، آن گونه که کوالیا چنین است و سرانجام فرایند مادی، کیفیت

-
1. Subjective.
 2. Intrinsic.
 3. First person.
 4. What is like to be.

خاصی از فردی به فرد دیگر و از مکانی به مکان دیگر ندارد، اما کوالیا چنین نیست و یک کیفیت خاص و بودگی ویژه است. امکان کوالیا، تبیین قابل قبولی از این پدیده‌ها را می‌طلبد (Wilson, 2003: 413). بدیهی است که با اثبات این‌همانی یا هر تقریری از ماتریالیسم، نمی‌توان وجود کوالیا را پذیرفت (Block, 1980: 279).

می‌توان گفت که ویژگی‌های گفته‌شده در عبارات فوق، ویژگی‌هایی فرامادی است که برای هر کیفیت ذهنی ثابت است. در نگاه فلسفه ذهن، انسان بودن کیفیتی دارد که از خفاش بودن متمایز و غیر از آن است. این ویژگی‌ها ما را ناچار از انتخاب یکی از این دو گزینه می‌کند؛ یا باید بپذیریم که کوالیا یک پدیده غیر مادی است و جدا از فرایندهای مادی وجود دارد و یا باید ملتزم به این مهم شویم که فرایندهای مادی و عصبی می‌توانند دارای آثار و نتایج غیر مادی باشند. گزینه دوم باطل است؛ چرا که از جهت یکسانی پدیده‌های مادی لازم می‌آید که سایر پدیده‌های مادی نیز دارای چنین ویژگی‌های غیر مادی باشند. در جهان مادی، با جهانی ابژه که علم حصولی و نه حضوری به آن تعلق می‌گیرد و جهان مشاهده و کشف است، مواجهیم؛ اما در کوالیا، با جهانی سابجکتیو و قائم به خودمان که با علم حضوری و بی‌واسطه آن را می‌یابیم، مواجهیم. در اینجا با یک پدیده غیر قابل توضیح روبه‌رویم؛ برآمدن ویژگی‌های فرامادی گفته‌شده در زمینه و بستری از فرایندهای مادی. فرایندهای مادی به‌خودی‌خود چنین ویژگی‌هایی ندارند؛ چرا که هر آنچه در این فرایندها دیده می‌شود، صرفاً کنش و واکنش‌های ملکولی است و نه چیزی بیشتر. بنابراین توضیح پدیده‌هایی مانند کوالیا، اولاً مبتنی بر درکی غیر مادی از آن است و ثانیاً لازم است که رابطه میان کوالیا و فرایندهای فیزیکی کاملاً تبیین گردد. لوین با تأکید بر چنین ویژگی‌هایی، سعی می‌کند تمایز میان ادراک و ماده را پذیرفته و با عقب‌نشینی از دیدگاه ماتریالیسم به سمت و سوی امکان مجرد ادراک سیر کند. مسیر استدلال لوین از شهود ادراک به مثابه یک کوالیا می‌گذرد. از دیدگاه او، پدیده درد رویدادی است که می‌توان جهان ممکن را تصور کرد که پدیده درد بدون وجود شلیک عصبی وجود داشته باشد. این به معنای آن است که پدیده درد به منزله یک کوالیا، قابلیت آن را دارد که متمایز از فرایندهای مادی درک گردد.

۳. بررسی ادراک از دیدگاه حکمت متعالیه

۳-۱. صدرا و تمایز ادراک از ماده

صرف نظر از تفاوت دیدگاه صدرا با فیلسوفان مشاء در حدوث نفس و اینکه صدرا نفس را جسمانیة الحدوث می‌داند و فیلسوفان مشاء آن را روحانیة الحدوث می‌دانند، در اینکه نفس روحانیة البقاء است، میان صدرا و فیلسوفان مشاء اتفاق نظر وجود دارد. از این رو، صدرا نیز مانند دیگر فیلسوفان مسلمان بر این نکته تأکید می‌ورزد که نفس حقیقتی مجرد و غیر مادی است. صدرا در خصوص تقریری از دوگانه‌انگاری که با شواهد تجربی سازگار باشد و از سویی بتواند چارچوب دوگانه‌انگاری را حفظ کند، موفق بوده است. بر اساس دیدگاه صدرا، نفس دارای مراتبی گوناگون است؛ در مرتبه‌ای حقیقتی مادی و بدنی دارد و در مرتبه‌ای غیر مادی است. این وجود مشکک در دو قوس صعود و نزول گسترش پیدا کرده و بنا بر قاعده «النفس فی وحدتها کلّ القوی» با همه مراتبش یگانگی و این‌همانی دارد. بنابراین نفس در مرتبه بدنی نفس است؛ چنان که در مرتبه غیر مادی نفس است. حضوری بودن ادراکات حسی، خیالی و عقلی و ابتناء این ادراکات بر فرایندهای مادی در نگرش صدرا تبیین می‌گردد. در حقیقت صدرا توانسته است با وجود التزام به سنت فلسفه اسلامی در دیدگاه دوگانه‌انگاری، ساختار فلسفی خود را به گونه‌ای بچیند که بتواند شکافی را که میان نفس و بدن است، پر کند. او با پذیرش این مهم که نفس در مرتبه بدنی عین بدن است، سعی در پر کردن شکاف مذکور می‌کند؛ شکافی که به نظر می‌رسد در تقریر دکارتی یا مشایی از دوگانه‌انگاری، همچنان خالی می‌ماند.

صدرا با توجه به غیر مادی بودن نفس، حالات و افعال نفسانی را نیز غیر مادی می‌داند. در نگاه صدرا، سه سطح از ادراک را می‌توان تصور کرد: سطح ادراک حسی، خیالی و عقلی. به اعتقاد او، هر سه سطح ادراک مجرد است و در ساختاری یکپارچه از آگاهی نفس که مبتنی بر وجه غیر مادی نفس است، تبیین می‌گردد. از دیدگاه صدرا، اولین مرحله تجرید ادراکی در قوای حسی صورت می‌گیرد. در این مرحله، صورت‌های ادراکی از ماده مجرد می‌گردد (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۳: ۵۰۰). صدرا

در خصوص غیر مادی دانستن ادراک عقلی یا آنچه می‌توان آن را ادراک شهودی نامید، با مشایبان هم‌سخن است؛ اما در خصوص ادراک حسی و خیالی، راه خود را از مشاء جدا می‌کند و با نقد ادله مشاء، قائل به غیر مادی بودن ادراک حسی و خیالی مانند ادراک عقلی می‌گردد. پرسش این است که چرا غیر مادی دانستن ادراک برای ما در این بحث اهمیت دارد؟ در پاسخ می‌توان گفت محور همه مباحثی که در حوزه فلسفه ذهن معاصر و در نگاه فلاسفه نقادی مانند کریپکی، لوین و چالمرز طرح شده است، بر سر مادی یا مجرد دانستن ادراک است. اگر ادراک را امری مادی قلمداد کنیم که بر فرایندهای عصبی مغز قابل انطباق و مشاهده است، می‌توان چنین ادراکاتی را شبیه‌سازی کرد و در یک نگاه کلان می‌توان هوش مصنوعی که تمام ویژگی‌های ذهن انسانی را داشته باشد، پدید آورد و اگر ادراک غیر مادی باشد، نمی‌توان امری غیر مادی را مشاهده کرد و آن را به مثابه یک فرایند مادی بررسی نمود و نیز نمی‌توان چنین پدیده‌ای را خارج از ارگانسیم زنده انسانی و به واسطه ابزار فیزیکی دیگر ایجاد کرد.

ویژگی‌های فرامادی مانند حضوری و مستقیم بودن تجربه‌های ادراکی، شفاف بودن، حیث قائم به شخص داشتن و دیگر ویژگی‌ها در نگرش فلاسفه‌ای مانند لوین، سبب تردید این اندیشمندان در جزم به صحت نگرش‌های مادی‌انگارانه شده و در مقابل، صدرا نیز با توجه به حیث غیر مادی نفس و ثبوت تجرد و علم حضوری در خصوص آن، قائل به تجرد مراتب ادراک گردیده است. به نظر می‌رسد با توجه به دوگانه‌انگاری صدرا و مبتنی بر نگرش صدرا در تجرد ادراک می‌توان برخی یا همه ویژگی‌های ادراکی را که قبلاً در نگرش مادی‌انگاری با مشکل توجیه‌پذیری مواجه بود، توجیه نمود.

ابن سینا سعی کرده است با اقامه استدلال‌هایی، مادی بودن ادراک حسی و خیالی را ثابت کند. بنا بر دیدگاه ابن سینا، ادراک حسی و خیالی که از آن تعبیر به ادراک جزئی می‌کنیم، از جهت جزئی بودن مدرک، مادی است و در بخشی از ماده مغز، اثری مادی منطبع می‌گردد که همان اثر ادراک نامیده می‌شود. صدرا با اشاره به استدلال‌های ابن سینا، پاسخ آن‌ها را داده و دیدگاه خود را در خصوص مجردانگاری ادراک تثبیت می‌کند. اینک به بیان سه استدلال مهم صدرا در خصوص مجردانگاری ادراک حسی و خیالی می‌پردازیم.

۱-۱-۳. استدلال انسجام‌گرا

صدرا استدلال نخست را در برابر استدلال ابن سینا در موضوع مادی‌انگاری ادراک حسی و خیالی اقامه می‌کند. از دیدگاه ابن سینا، ممتنع است که سیاهی و سفیدی را در صورت خیالی واحدی تصور کنیم؛ اما می‌توان سفیدی و سیاهی را در دو جزء متمایز تصور کرد. بنابراین دو جزء تصور خیالی در وضع متمایزند (ابن سینا، ۱۴۰۴: ۱۷۰/۲-۱۷۱). بدین ترتیب با تمایز وضعی میان دو جزء، مادی بودنِ مدرکات خیالی نتیجه گرفته می‌شود.

صدرا در پاسخ معتقد است که ما تفاوت میان صورت‌های خیالی و اختلاف آن‌ها را در خصوص اشاره خیالی انکار نمی‌کنیم؛ اما از این مطلب لازم نمی‌آید که نفس جوهری مادی باشد و یا آنکه در صورت مجرد بودن، مدرک جزئیات و صور خیالی نباشد. تمایز میان صورت‌های خیالی موجب نمی‌شود که صورت‌های مقداری موجود در عالم خیال و مثال دارای وضع حسی باشد تا آنکه میان تجرد نفس و تصور صورت‌های خیالی منافات لازم آید (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۲۳۸/۸-۲۳۹). از این بیان صدرا، این نتیجه به دست می‌آید که لازم است تجرد نفس و صورت‌های ادراکی را در یک ساختار تحلیل کنیم. وقتی نفس را امری مجرد می‌دانیم، مادی دانستن ادراک حسی و خیالی، ما را به یکی از دو محذور مبتلا می‌کند؛ محذور نخست این است که نفس را مادی بدانیم تا چنین نفسی قابلیت ادراک صور مادی ادراکی را داشته باشد و محذور دوم این است که اگر نفس را غیر مادی بدانیم، در این صورت، توانایی درک صورت‌های مادی مذکور را ندارد. هر دو محذور تالی فاسد دارند؛ چرا که از یک سو نفس توانایی ادراک همه صورت‌های ادراکی را دارد و از سوی دیگر نفس مجرد است، بنابراین لازم است که آن صورت‌های ادراکی نیز مجرد باشند. این استدلال را می‌توان استدلال انسجام‌ناמיד. با توجه به این استدلال، انسجام میان دیدگاه ما در مورد نفس و هستی‌شناسی ادراک امری ضروری است. با باور به اینکه نفس حقیقتی غیر مادی است، لازم است که در خصوص هستی‌شناسی ادراک نیز قائل به تجرد شویم.

۲-۱-۳. استدلال کارکردگرا

ابن سینا برای مادی‌انگاری ادراک حسی و خیالی از کارکرد ویژه هر کدام از قوای حسی استفاده می‌کند. از نظر او، بدیهی است که ادراک مرتبط با بینایی در حس بینایی، ادراک مرتبط با شنوایی در حس شنوایی و... محقق می‌شود. حال اگر نفس را مدرک همه این ادراکات بدانیم، بطلان کارکرد مخصوص هر یک از این اعضا لازم می‌آید. بنابراین نفس مدرک جزئیات نیست و این ادراکات مادی است و به وسیله آلات ادراکی مادی نیز درک می‌گردد (ابن سینا، ۱۴۰۴: ۱۶۶/۲؛ همو، ۱۳۸۳: ۱۱۰). این از آن روست که ادراک چیزی نیست جز حضور مدرک نزد مدرک، و حضور مقرون به وضع، قرب و بعد است. بنابراین وقتی حاضر جسم است، لازم می‌آید که محضور هم جسم باشد تا چنین نسبتی ایجاد گردد (همو، ۱۳۷۹: ۳۵۰/۶). می‌توان این استدلال را به بیانی دیگر این گونه گفت که هر بخش از مغز، کارکردی مخصوص به خود دارد؛ برای مثال بخشی از مغز، کارکرد آن مخصوص تحلیل داده‌های بینایی است یا بخشی دیگر، کارکرد آن تحلیل داده‌های شنوایی است. حال اگر نفس به مثابه پدیده‌ای فرامادی، مدرک همه انواع ادراک باشد، بخش‌های مختلف مغز، کارکرد خود را از دست خواهند داد. دیدگاه کارکردگرایی نیز معتقد است که ادراک کارکرد ویژه فرایندهای عصبی است و با فرایندهای عصبی این‌همان نیست و با تحلیل ادراک در ساختار نفس غیر مادی، بطلان کارکرد بخش‌های مختلف مغز لازم می‌آید.

صدرا در پاسخ به استدلال ابن سینا، از کارکرد نفس به جای کارکرد اعضا و قوا بهره می‌گیرد. از نگاه صدرا، بسیاری از مردم ادراکات کلی خود را محصول قلب یا ذهنشان می‌دانند؛ حال آیا این تصور دلالت می‌کند بر اینکه محل این ادراکات قلب یا ذهن افراد است؟ اگر چنین نیست، در خصوص گفته‌شده نیز حصول ادراک توسط نفس، ضروری به کارکرد مخصوص هر یک از اعضا وارد نمی‌کند و نیز بدیهی است که بیننده چشم نیست و شنونده گوش نیست، بلکه این نفس است که سمیع و بصیر است. برخی اندیشمندان قائل به این نظر شده‌اند که مجموعه حواس، موصوف به صفات مذکورند؛ اما از جهت آنکه وقتی آحاد موصوف به صفتی نبودند، مجموع هم نمی‌تواند موصوف به چنین اوصافی گردد، در این دیدگاه تشکیک کردند و بیننده بودن

چشم را بدیهی ندانسته و تنها نقش چشم و دیگر آلات حسی را در حصول ادراک بدیهی دانستند؛ اما اینکه برای مثال، چشم مبصر است یا آلت ابصار است، در نظرشان مشکوک است (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۲۳۰/۸-۲۳۱). بنابراین از دیدگاه صدرا، آنچه بیننده و شنونده است، خود نفس غیر مادی است و فرایندهای مادی از آلات حسی تا فرایندهای عصبی، تنها نقش اعدادی برای تحقق ادراک توسط نفس را بر عهده دارند. بنابراین کارکرد اعضای مادی بدن، خود ادراک نیست، بلکه ایجاد زمینه‌ای برای ادراک نفس است.

۳-۱-۳. استدلال ابداع و انشاء

ابن سینا یکی دیگر از ادله مادی‌انگاری صورت‌های ادراکی خیالی را چنین تقریر می‌کند: صورت‌های خیالی با وجود تساوی در نوع، از نظر مقدار متفاوت‌اند؛ برخی از این صورت‌ها کوچک‌تر و برخی بزرگ‌ترند. این تفاوت در مقدار، یا از جهت متعلق خارجی آن صورت خیالی است و یا از جهت ادراک‌کننده صورت خیالی است. از جهت متعلق خارجی صورت خیالی نیست، چرا که گاهی صورت‌های خیالی را در نظر می‌آوریم که وجود خارجی ندارد؛ بنابراین تفاوت در مقدار از جهت ادراک‌کننده این صورت‌هاست که صورت بزرگ‌تر در جزء بزرگ‌تر مغز و صورت کوچک‌تر در جزء کوچک‌تر مغز ارتسام می‌یابد (ابن سینا، ۱۳۷۹: ۳۵۵/۶). این استدلال، مادی بودن صورت‌های ادراکی را از جهت تفاوت مقداری آن‌ها اثبات می‌کند. از دیدگاه صدرا، این استدلال از جهت آنکه خود نفس مبدع این صورت‌ها است، رد می‌گردد. از نظر او، تفاوت صورت‌های خیالی در مقدار با وجود اتحاد در نوع، از جهت ماده قابل نیست تا از جهت مقدار کمتر یا بیشتر ماده قابل و محل صورت خیالی، تفاوت در مقدار حاصل گردد؛ بلکه این تفاوت از جهت انشاء و ابداعی است که نفس صورت می‌دهد (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۲۳۸/۸). بنابراین می‌توان به درستی گفت که صدرا در ادراک، نگاهی فعلی به نفس دارد. در اندیشه صدرا، نفس با انشاء و ابداع به خلق صور مدرکه می‌پردازد؛ اما این قدرت خلق صور که نفس حائز آن است، در زمینه‌ای از فرایندهای عصبی روی می‌دهد و کلیه این فرایندها تنها نقشی اعدادی در خلق و ابداع نفس

بر عهده دارند.

در عبارات گذشته، به سه دلیل ابن سینا که در خصوص مادی‌انگاری ادراک جزئی بیان شده است و پاسخ‌های صدرا از آن‌ها اشاره شد. می‌توان به طور خلاصه چنین بیان کرد که دلایل صدرا در این سه پاسخ بر سه محور قرار دارد: ۱- استدلال انسجام درونی میان تجرد نفس و تجرد تجربه‌های ادراکی، ۲- استدلال عدم منافات میان کارکرد اعدادی فرایندهای مادی و اثبات کارکرد ادراکی نفس، و ۳- استدلال ابداع و انشاء نفس و علیت تامه آن نسبت به خلق صورت‌های ادراکی در توجیه تفاوت میان مقادیر صورت‌های ادراکی. به نظر می‌رسد این سه استدلال به خوبی می‌توانند مبنایی را برای درکی غیر مادی از تجربه‌های ادراکی فراهم کنند. استدلال انسجام، کارکرد نفس و ابداع، بر نکاتی مهم تأکید می‌ورزند که در ادامه، به این نکات و لوازم حاصل از آن می‌پردازیم.

۴. تحلیل ادله ملاصدرا در مجردانگاری ادراک

۴-۱. تمایز ذهنی-مادی

صدرا با اعتقاد به تجرد ادراک در همه مراتب آن، تمایزی هستی‌شناختی میان حوزه ادراک و ماده قائل شده و این دو حوزه را از یکدیگر جدا کرده است. این تمایز نه تنها در حوزه مفهوم، بلکه در نگاه صدرا از نظرگاه عینی و مصداقی نیز وجود دارد. مصداق ادراک غیر از مصداق ماده است، اما بی‌ارتباط به آن نیست. حال می‌توان این پرسش را مطرح کرد که نوع ارتباط میان این دو مصداق چگونه است؟ به اعتقاد صدرا، علیت اعدادی رابطه میان این دو پدیده را توضیح می‌دهد. فرایندهای عصبی زمینه‌ساز تحقق ادراک توسط نفس است. بنابراین ممکن است کلیه فرایندهای عصبی و فیزیکی وجود داشته باشد، اما به دلیل غفلت و عدم توجه نفس، هیچ‌گونه ادراکی صورت نگیرد و یا تحت شرایطی خاص، ادراک در ظرف عدم تحقق فرایندهای فیزیکی صورت پذیرد. تمایز میان دو حوزه ذهن و ماده و برقراری رابطه اعدادی می‌تواند بخشی از پرسش‌ها را در حوزه آگاهی پاسخ دهد و به این ترتیب می‌توان جهان ممکن

را فرض کرد که در آن کلیه فرایندهای فیزیکی شبیه‌سازی شود، اما ادراک و آگاهی به معنایی که ما مدرک می‌کنیم، در آن نباشد.

۲-۴. انسجام درونی

مجردانگاری تجربه‌های ادراکی در همه مراتب آن، یعنی ادراک حسی، خیالی و عقلی، انسجامی درونی را سبب می‌گردد. این انسجام از آن روست که با توجه به مجرد بودن نفس در نگرش فلسفه اسلامی و از آنجا که نفس مرکز انواع کنش‌ها و واکنش‌های ادراکی است، دیدگاه مادی‌انگارانه در خصوص ادراک حسی و خیالی نمی‌تواند توجیه‌پذیر باشد. به نظر می‌رسد دیدگاه ملاصدرا در این خصوص می‌تواند انسجام و تناسب میان ادراک و مدرک را سبب گردد. بنا بر دیدگاه مادی‌گرایی حسی و خیالی، اگر مدرک را نفس بدانیم، انطباع مادی تصورات ادراکی در ماده مغز معنایی ندارد و اگر مدرک را نفس ندانسته و خود انطباع را عبارت از ادراک بدانیم، در این صورت، تعدد مدرک خواهیم داشت و در حقیقت قائل به این سخنییم که مدرک برخی ادراکات نفس، و برخی دیگر بدن است. در این صورت، فاعلیت بدن به چه نحو است؛ آیا بدن در ادراک خود استقلال دارد و یا در ادراک وابسته به نفس است؟ اگر قائل به استقلال بدن در برخی صور ادراکیه شویم، برای بدن که تنها شأن مادی دارد، ویژگی‌هایی را پذیرفته‌ایم که قابل تسری به دیگر عناصر مادی نیست و اگر ادراک آن را بالاستقلال ندانیم و کارکرد آن را زمینه‌سازی برای ادراک نفس تلقی کنیم، در این صورت مدرک حقیقی، همان نفس است و ادراک در این صورت، مجرد است و ادراک در این حال، حصول صورت مجرد نزد موجود مجرد است. در واقع، تحقق ادراک نزد نفس ضرورتاً وابسته به انطباع صورتی در ماده مغز نیست؛ چرا که در این صورت لازم بود در ادراک عقلی و شهودی نیز چنین بیانی داشته باشیم، حال آنکه چنین نیست؛ به خصوص آنکه مجرد بودن ادراک عقلی از انواع عوارض مادی و قابلیت نفس برای تحقق چنین ادراکی، خود برهانی قوی بر مجرد نفس و مورد پذیرش فیلسوفانی مانند ابن سیناست و اشکالاتی که از ناحیه برخی طرفداران مادی‌انگاری به این برهان شده، پاسخ داده شده است (کفراشی و یوسفیان، ۱۳۹۹: ۲۰۷). ویژگی دیدگاه صدرا در خصوص ادراک آن است

که از انسجام درونی برخوردار است و توانسته است با ایجاد هماهنگی میان نفس و ادراک در ویژگی تجرد، به اشکالات حاصل از مادی‌انگاری ادراک فائق آید.

۳-۴. توجیه ویژگی‌های غیر مادی

با توجه به مجرد بودن ادراک و اینکه فعل نفس است، ویژگی‌هایی نظیر کیفی بودن، منظر اول شخص، درک بی‌واسطه و قائم به شخص بودن قابل توجیه است. این ویژگی‌ها از آن جهت تحقق می‌یابد که ادراک جنبه‌ای حضوری دارد و از آنجا که ادراک در دیدگاه صدرا مجرد است، نفس به ادراک خود احاطه حضوری داشته و نسبت به آن درکی مستقیم و بی‌واسطه دارد (بی‌واسطگی). از سویی هر ادراکی مبتنی بر ویژگی خاص نفسانی است که همان ویژگی مدرک است (کیفیت داشتن) و نیز مدرک از منظر اول شخص، آن ادراک را تجربه می‌کند (منظر اول شخص) و در نهایت، هر ادراکی قائم به ذات مدرک است و به تعبیر صدرا، مدرک در مرتبه ادراک با ادراک خود اتحاد دارد (قائم به شخص بودن). بنابراین دیدگاه تجرد ادراک به نحو مطلوبی می‌تواند ویژگی‌های پدیداری ادراک را توجیه کند.

۵. تحلیل پاسخ صدرا به معمای شکاف تبیینی

از دیدگاه لوین، مسئله ذهن و بدن به دو پرسش جزئی‌تر تحلیل می‌گردد: حیث التفاتی و آگاهی (Levine, 2004: 151). این دو پرسش، انگیزه‌ای برای دو رویکرد دوگانه‌انگاری و ماتریالیسم برای پاسخ به مسئله ذهن و بدن و توجه به هستی‌شناسی ادراک بوده است. لوین در میانه دو دیدگاه دوگانه‌انگاری و این‌همانی در فلسفه ذهن معاصر قرار دارد. دیدگاه ماتریالیسم با ضروری پنداشتن رابطه علی میان فرایندهای عصبی مغز، تنها راه توجیه پدیده‌های آگاهانه را شناخت فرایندهای فیزیکی می‌داند. این ضرورت به معنای آن است که هیچ جهان ممکن‌تری را نمی‌توان تصور کرد که در آن پدیده‌های آگاهانه‌ای مانند درد وجود داشته باشد، اما فرایند عصبی متناظر با آن وجود نداشته باشد. کریکی با اشکال به این مقدمه معتقد است که می‌توان جهان ممکن‌تری را تصور کرد که در آن پدیده‌های آگاهانه وجود دارد، اما فرایند عصبی شلیک عصبی C،

بنا بر این‌همانی شخصی یا نوع فرایند عصبی بنا بر این‌همانی نوعی، در آن وجود نداشته باشد. بنابراین تمایز میان دو سنخ ماده و ذهن، مادی و ذهنی امری ممکن است. لوین با استناد به استدلال جهان‌های ممکن نتیجه می‌گیرد که ضرورت ماتریالیسم قابل خدشه است و با توجه به استدلال جهان‌های ممکن می‌توان گفت که ادراک حسی درد به واسطه فرایند عصبی به طور کامل توضیح داده نمی‌شود، بلکه ادراک، ویژگی یا ویژگی‌هایی جدا از حالات مادی دارد. بنابراین لازم است برای جستجوی پاسخی برای این مهم باشیم که حلقه مفقوده برای تبیین ویژگی‌های ادراک چیست و اساساً چه چیزی را در مورد ادراک نمی‌دانیم که با وجود علم ما به فرایندهای عصبی، ادراک به طور کامل تبیین نمی‌گردد؟ به نظر می‌رسد با توجه به تبیینی که صدرا از ادراک ارائه می‌دهد و ادراک را در ساختاری کاملاً مجرد بررسی می‌کند، پاسخ به مسئله شکاف تبیینی کاملاً روشن می‌گردد. از دیدگاه صدرا، اساساً ادراک پدیده‌ای مجرد است و نه مادی؛ بنابراین برای جستجوی حقیقت آن لازم است که به ویژگی تجرد آن توجه شود. بدون درک جامعی از ادراک در ساختاری مجرد که در ارتباط با نفسی مجرد پدید می‌آید، نمی‌توان تحلیلی صحیح از ادراک ارائه کرد. بنابراین بدون توجه به بُعد تجرد، نمی‌توان توضیح جامعی در خصوص ادراک ارائه داد. ادله‌ای که ملاصدرا در خصوص تجرد ادراک اقامه کرده است، با دارا بودن سه ویژگی تمایز ذهنی-مادی، انسجام درونی و توجیه ویژگی‌های غیر مادی ادراک می‌تواند به نحو روشنی به توجیه ویژگی‌های پدیداری ادراک کمک کند و بستری برای پاسخ به مسئله شکاف تبیینی فراهم سازد. اینکه صدرا هر سه نوع ادراک حسی، خیالی و عقلی را مجرد می‌داند و ادراک را در ساختار فعل نفس مجرد بررسی می‌کند، نکته‌ای قابل تأمل دارد و آن اینکه اساساً حقیقت ادراک، حقیقتی مجرد و فارغ از ویژگی‌های مادی است و کلیه فرایندهای عصبی و مادی به منزله علل معدّه و زمینه‌ای برای تحقق ادراک نفس است. بدین ترتیب پاسخی برای حل مسئله شکاف تبیینی فراهم می‌گردد؛ پاسخی که بر اساس آن، ادراک به مثابه پدیده‌ای مجرد تحلیل شده و شهودی که دکارت و دیگران به آن اشاره کرده‌اند، تأییدکننده مدعای تجرد ادراک است.

نتیجه گیری

مسئله شکاف تبیینی، در ادامه بررسی های فلسفی در خصوص آگاهی و ناظر به مسئله سخت آگاهی طرح گردیده است. این معما، توجه ما را به یک امکان جلب می کند؛ امکانی که بر اساس آن، می توان جهان یا جهان های ممکن را تصور کرد که با وجود خالی بودن از فرایندهای عصبی، تجربه درد یا هر ادراک حسی دیگری در آنجا وجود داشته باشد. این بدان معناست که پدیده درد و دیگر ادراکات حسی و به تبع خیالی و عقلی، از یک واقعیت متافیزیکی برخوردار است؛ واقعیتی که نمی توان بدون توجه به آن، پدیده ادراک را تبیین نمود. مسئله شکاف تبیینی، به گونه ای دقیق تر شکافی میان فرایندهای عصبی و تجربه های ادراکی را نشان می دهد و دامنه توجیه پدیده های ادراکی را فراتر از تلاش برای تبیین مادی می داند. به نظر می رسد تقریرهایی از دوگانه انگاری به نحو مطلوبی می تواند از عهده تبیین این معما و نیز معمای سخت آگاهی برآید؛ به گونه ای که تبیین آگاهی در ساختاری متافیزیکی و نگاه مجرد به ادراک، می تواند به مثابه پاسخی به مسئله شکاف تبیینی باشد. در این میان، رویکردهای دیگری نیز توسط دیگر فیلسوفان ارائه شده است که از جمله می توان به دیدگاه ابن سینا اشاره کرد. از دیدگاه وی، ادراک حسی و خیالی در ساختاری مادی تبیین می گردد و ادراک عقلی مجرد بوده و در ساختاری غیر مادی توجیه می شود. به نظر می رسد تقریر صدرا و راهی که او پیموده است، در توجیه پدیده های ادراکی و مجردانگاری انواع ادراک، به نحو جامع تری می تواند پدیده ادراک را تبیین کند؛ چرا که مبتنی بر تقریر صدرا، فاعل ادراک نفس است و ادراک نیز به مثابه معلول نفس، دارای ویژگی مجرد است. بنابراین ادراک اساساً پدیده ای متافیزیکی است و ارتباط آن با جهان مادی، از باب علت معد و زمینه ساز است. چنان که این علت اعدادی می تواند شلیک عصبی C باشد، همین طور می تواند باز شدن دریچه D و یا هر نوع واکنش فیزیکی دیگر باشد و یا اساساً یک پدیده متافیزیکی دیگر می تواند پدیدآورنده چنین تجربه ادراکی باشد. توجه به بعد متافیزیکی آگاهی و منشأ آگاهی، از ویژگی های تأملات صدرای است و این مهم می تواند زمینه ساز پاسخی به معمای شکاف تبیینی باشد.

کتاب‌شناسی

۱. ابن سینا، ابوعلی حسین بن عبدالله، الشفاء، الطبيعيات، جلد دوم، کتاب النفس، تحقیق سعید زائد و دیگران، قم، کتابخانه آیه‌الله مرعشی نجفی، ۱۴۰۴ ق.
۲. همو، النجاة من الغرق فی بحر الضلالات، مقدمه و تصحیح محمدتقی دانش‌پژوه، چاپ دوم، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۷۹ ش.
۳. همو، طبيعيات (دانشنامه علائق)، مقدمه و حواشی و تصحیح سیدمحمد مشکوة، همدان، دانشگاه بوعلی سینا، ۱۳۸۳ ش.
۴. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، الحكمة المتعالية فی الاسفار العقلية الاربعه، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۹۸۱ م.
۵. همو، مفاتیح الغیب، مقدمه و تصحیح محمد خواجوی، تهران، مؤسسه تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۳ ش.
۶. طباطبایی، سیدمحمدحسین، اصول فلسفه و روش رئالیسم، در ضمن: مطهری، مرتضی، مجموعه آثار، جلد ششم، تهران، صدرا، ۱۳۷۹ ش.
۷. کفراشی، احمدرضا، و حسن یوسفیان، «تجرد مدرک مفاهیم کلی؛ برهانی بر غیر مادی بودن نفس»، آموزه‌های فلسفه اسلامی، مشهد، دانشگاه علوم اسلامی رضوی، دوره پانزدهم، شماره ۲۷، پاییز و زمستان ۱۳۹۹ ش.
8. Armstrong, D. M., *A Materialist Theory of Mind*, London, Rout ledge & Kegan Paul, 1968.
9. Block, Ned, "Troubles with functionalism", *Readings in philosophy of psychology*, Vol. 1, 1980.
10. Chumley, Lily Hope & Nicholas Harkness, "Introduction: QUALIA", *Anthropological Theory*, Vol. 13(1-2), 2013.
11. Clarke, Desmond M., *Descartes's Theory of Mind*, Oxford, Oxford University Press, 2003.
12. Descartes, Rene, *Philosophical Writings*, A Selection Translated & Edited by Elizabeth Anscombe & Peter Thomas Geach, Introduction by Alexander Koyre, United State, Prentice Hal, 1971.
13. Kripke, Saul A., "Identity and Necessity", in: Stephen P. Schwartz (Ed.), *Naming, Necessity, and Natural Kinds*, Ithaca, Cornell University Press, 1977.
14. Id., *Naming and Necessity*, Cambridge, Blackwell Publishers, 1980.
15. Levine, Joseph, "Materialism and Qualia: The Explanatory Gap", *Pacific Philosophical Quarterly*, Vol. 64(4), 1983.
16. Id., *Purple haze: The puzzle of consciousness*, Oxford, Oxford University Press (Philosophy of mind series), 2004.
17. Id., "Secondary Qualities: Where Consciousness and Intentionality Meet", *The Monist: Intentionality and Phenomenal Consciousness*, Vol. 91(2), Oxford University Press, April 2008.

18. Nagel, Thomas, "What Is It Like to Be a Bat?", *The Philosophical Review*, Vol. 83(4), 1974.
19. Sękowski, Krzysztof & Wiktor Rorot, "Intuition-Driven Navigation of the Hard Problem of Consciousness", *Review of Philosophy and Psychology*, Vol. 85(11), 2021.
20. Simmel, Georg, *The Philosophy of Money*, David Frisby (Ed.), London, Routledge, 2004.
21. Wilson, Robert A., "Intentionality and Phenomenology", *Pacific Philosophical Quarterly*, Vol. 84(4), 2003.