

دو فصلنامه عقل و دین، مؤسسه دین پژوهی علوی،
سال سیزدهم، شماره بیست و پنجم (پائیز و زمستان ۱۴۰۰)

**Studying the Hadith of Ahliljah from the Perspective of Soul immateriality with
an Emphasis on Philosophical Psychology**

Mahdi Karimi¹

Abstract:

The immaterial origin of perception and the immaterial existence of the self is the basis emphasized in some hadiths, including the hadith of Ahliljah. Emphasizing the immateriality of perception and its origin, this hadith contains arguments presented in the dialogue between supporters of materialistic view (an Indian physician) and immateriality of perception and its origin (Imam Sadiq). According to this hadith, perception has an immaterial truth and the source of perception or the self is also immaterial. On the one hand, in the three schools of Masha, Ishraq, and Hikmate motaalieh, with regard to the immaterial characteristics of perception and percipient, arguments have been made in favor of immateriality of soul, and on the other hand, philosophers of the mind, with regard to the qualitative characteristics of perception, have provided explanations in favor of the separation of perception. The immaterial approach to the soul is the common point of the three religious approaches with regard to the hadith of Ahliljah, Islamic philosophy and philosophy of mind. The common point of all three approaches is the use of the intuitive method in presenting philosophical arguments for immateriality of perception and its origin. In this research, the entity of perception and its origin is discussed according to the hadith of Ahliljah and with regard to evidence from philosophical psychology (Elm-o-nafs).

Keywords: Consciousness, perception, soul, heart, dualism, the hadith of ahliljah

1 - Phd graduate of Islamic Philosophy, Bagher-ol-Oloom University,

m.karimi.n33@gmail.com

بررسی روایت اهل‌بیت از منظر تجرد نفس با تأکید بر علم‌النفس فلسفی

مهدی کریمی^۱

چکیده

منشأ غیرمادی ادراک و وجود غیرمادی نفس مبنایی است که در برخی روایات و از جمله روایت اهل‌بیت، بر آن تأکید شده است. این روایت با تأکید بر غیرمادی بودن ادراک و منشأ آن، حاوی استدلال‌هایی است که در گفت‌وگو میان دیدگاه مادی‌انگاری (طیب هندی) و مجردانگاری (امام صادق ع)، ارائه شده است. با توجه به این روایت، ادراک حقیقتی غیرمادی دارد و منشأ ادراک یا همان نفس نیز مجرد است. از سویی در سه مکتب مشاء، اشراق و حکمت متعالیه با عنایت به ویژگی‌های غیرمادی ادراک و مدرک، استدلال‌هایی به نفع تجرد نفس اقامه شده است و از سوی دیگر فیلسوفان ذهن با عنایت به ویژگی‌های کیفی ادراک تبیین‌هایی به نفع تجرد ادراک ارائه کرده‌اند. رویکرد غیرمادی به نفس نقطه تلاقی سه رویکرد دینی با عنایت به روایت اهل‌بیت، فلسفه اسلامی و فلسفه ذهن است. نقطه مشترک هر سه رویکرد در استفاده از روش شهودی در ارائه استدلال‌های فلسفی بر مدعای تجرد ادراک و منشأ آن است. در این پژوهش، به پرسش چستی ادراک و منشأ آن با توجه به روایت اهل‌بیت و با عنایت به شواهدی از علم‌النفس فلسفی پاسخ داده می‌شود.

کلیدواژه‌ها: آگاهی، ادراک، نفس، قلب، دوگانه‌انگاری، روایت اهل‌بیت.

m.karimi.n33@gmail.com

^۱ - دکتری فلسفه اسلامی، دانشگاه باقرالعلوم علیه اسلام،

پرسش‌های حوزه ادراک و آگاهی، پرسش‌هایی قدیمی است و پاسخ‌هایی که به این پرسش‌ها داده شده است نیز در طول زمان تطور و تکامل یافته است. در میان این پرسش‌ها، پرسش از چیستی ادراک و منشأ آن از مهم‌ترین پرسش‌هایی است که طرح شده است. این معماً به همان اندازه که مورد توجه فیلسوفان و عصب‌شناسان امروزی است، در گذشته نیز مورد توجه بوده است. روایت اهل‌بجه را از این منظر می‌توان یکی از متون دینی بر شمرد که به پاسخ این پرسش پرداخته است. این روایت را که حاصل گفتگوی امام صادق (علیه‌السلام) و طبیب هندی است، می‌توان در واقع مناظره‌ای میان دو رویکرد مجردانگاری و مادی‌انگاری به هستی‌شناسی نفس دانست. این دو رویکرد دو دیدگاه سنتی در خصوص هستی‌شناسی نفس است که هر کدام با توجه به استدلال‌ها و شواهدی که بر آنها تکیه کرده است، یکی از دو نگرش مادی یا مجرد به نفس و ادراک را برگزیده است. روایت اهل‌بجه از آن رو اهمیت دارد که گفتگوی عقلی را میان دو رویکرد متفاوت یعنی مجرد و مادی‌انگاری بیان می‌کند. ویژگی شاخص این روایت، تکیه امام صادق (علیه‌السلام) بر استفاده از تجربه‌های ادراکی طبیب هندی به مثابه حد وسط استدلال بر غیرمادی بودن نفس است. این استدلال‌ها، زمینه‌ای شهودی را برای طبیب هندی فراهم می‌آورد تا با استفاده از علم شهودی و حضوری خود به تجرد نفس اذعان کند.

از نظرگاه فیلسوفان ذهن، تجربه‌های ادراکی در شفافیت، بدیهی بودن، وابستگی به موقعیت اول شخص بودن (سابجکتیو بودن و نه اَبجکتیو) و دیگر خصوصیات، با یکدیگر اشتراک دارند. فیلسوفان مسلمان نیز ویژگی‌های متصف نشدن به صدق و کذب، خطاناپذیری، فقدان واسطه، عینیت علم و معلوم، اتحاد عالم و معلوم، امکان دست‌یابی به حقیقت وجود، شخصی و غیرقابل انتقال بودن، عدم امکان اتصاف به احکام ذهنی، بی‌نیازی از قوای ادراکی، عینیت وجود علمی و عینی، شناخت هستی و نه چیستی و تشکیک‌پذیری را برای علم نفس به ذات و صفات خود یا همان آگاهی، بر شمرده‌اند (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ج ۳، ۳۸۲). با توجه به هر دو دیدگاه حداقل برخی انواع ادراک، دارای خصوصیتی است که بدون دیدگاه غیرمادی به ادراک و نفس قابل توجیه و تبیین نیست. روایت اهل‌بجه با استفاده از تجربه‌های غیرمادی ادراکی - که به اذعان طبیب هندی تجربه‌های حسی نقشی در پیدایش آنها ندارد - با استفاده از قانون سنخیت و انتقال از معلول غیرمادی به علت غیرمادی، سعی می‌کند تجرد نفس را اثبات و راه را برای تحلیلی غیرمادی از نفس و ادراک فراهم کند. آنچه در روایت اهل‌بجه به آن تصریح شده است و این مهم را می‌توان محور استدلال‌های فلسفی بر تجرد نفس هم برشمرد، در روش‌شناسی امام صادق (علیه‌السلام) در استفاده از شهود به مثابه حد وسط استدلال عقلی است. این شهود در همه تجربه‌های ادراکی وجود دارد و شهود، همان ویژگی نحوه از سرگذراندن یک تجربه ذهنی است که خصلت پدیداری به رویدادهای ذهنی می‌بخشد. می‌توان گفت، داشتن منظری شهودی در تجربه‌های ادراکی اجتناب‌ناپذیر است و شهود همان جنبه اول‌شخص بودن تجربه‌های ادراکی است (کریمی و واعظی، ۱۴۰۰: ۱۸۴). از سوی دیگر

برخی ادراک‌ها خود شهود بوده و هیچ‌گونه وابستگی و علیتی میان آنها و پدیده‌های حسی نیست؛ مانند درک هر فرد از ذات خودش. روایت اهل‌بیت با تکیه بر شهود نوع دوم، تجرد نفس را نتیجه می‌گیرد. در این پژوهش سعی می‌گردد با تحلیل روایت اهل‌بیت از منظر تجرد نفس و با عنایت به شواهدی که در فلسفه اسلامی و فلسفه ذهن به نفع تجرد نفس ارائه شده است به پرسش چپستی آگاهی و منشأ آن پرداخته شود. پرسش اصلی این پژوهش، چپستی ادراک و تمرکز بر پرسش از این است که ادراک و ذات مدرک یک پدیده فیزیکی است یا متافیزیکی؟

۲- مادی‌انگاری منشأ آگاهی در روایت اهل‌بیت

روایت اهل‌بیت از جمله روایاتی است که به روشنی به مباحث متنوع از علم‌النفس پرداخته است. متن این روایت، نامه‌ای است از سوی امام صادق (علیه‌السلام) در پاسخ به درخواست مفضل بن عمر جعفی برای جوابی مستدل در برابر طرفداران الحداد - هر روز بر حملاتشان به مبانی دینی و معرفتی افزوده می‌شده - صادر شده است. امام در این نامه گفت‌وگویی را که با طبیب هندی - که او نیز از ملحدین و مادی‌انگاران بوده است - نقل و توصیه می‌کند که مانند این استدلال‌ها در مقابل ادله همه ملحدین اقامه گردد. امام نقل می‌کند که روزی که طبیب هندی مشغول پودر کردن اهل‌بیت یا همان هلیله برای تهیه نوعی داروی گیاهی بود که سخن از چگونگی خلقت شد و هم‌چنان بر همان مواضع ملحدانه اصرار می‌ورزید. گفت‌وگوی امام با طبیب هندی از همین نقطه شروع می‌شود. بخش اعظم این گفت‌وگو در خصوص اثبات خداوند و تأثیرگذاری علی خداوند در هستی است و بخشی دیگر که موضوع این نوشتار است، در موضوع غیرمادی بودن ادراک و منشأ غیرمادی آگاهی است و تأکید بر این نکته است که انواع ادراک حاصل پدیده‌های غیرمادی است و همه قوای حسی و ادراکی نقش‌ای برای تحقق ادراک توسط آن منشأ غیرمادی است. طبیب هندی از دیدگاه مادی‌انگاران که منکر هرگونه تقریر مجردانگاران برای ادراک و نفس است با امام گفت‌وگو می‌کند. این مناظره دو رویکرد کاملاً مشخص را در خصوص نحوه نگرش به منشأ آگاهی تبیین می‌کند. نگرش نخست، دیدگاه طبیب هندی است که دیدگاهی کاملاً مادی‌انگاران است و نگرش دوم، دیدگاه امام است که نگرشی غیرمادی به ادراک و منشأ ادراک است. از دیدگاه طبیب هندی، مدرکات گوناگون مادی بوده و تنها از طریق حواس پنج‌گانه محقق می‌گردد و در ادامه می‌گوید از آنجا که خداوند به واسطه هیچ‌کدام از این حواس درک نمی‌شود، بنابراین خدایی وجود ندارد (مجلسی، ۱۴۰۳: ج ۳، ۱۵۳). طبیب هندی از مادی‌انگاری ادراک و مدرک به مادی‌انگاری محض و نفی هرگونه وجود غیرمادی از جمله خداوند استدلال می‌کند. بخش دوم استدلال طبیب هندی یعنی نفی وجود خداوند مورد نظر این نوشتار نیست و تنها بخش اول استدلال او که نفی حقیقت غیرمادی مدرک است مورد توجه این نوشتار است. از دیدگاه او، زمانی که حواس از بین بروند و ورودی‌های حسی تحقق پیدا نکند، ذهن هیچ ادراکی نسبت به پیرامون ندارد (مجلسی، ۱۴۰۳: ج ۳، ۱۶۱). این امر نشان‌گر

ویژگی بازنمودی^۱ ذهن نسبت به عالم خارج و حقیقت کاملاً مادی آن است، به گونه‌ای که بدون وجود نمود خارجی، بازنمود ذهنی یا همان سوژه ذهنی تحقیقی ندارد. در این نگرش پدیده ذهنی اساساً تنها بازنمودی از واقعیت‌های خارجی است که از طریق حواس مورد ادراک قرار می‌گیرد. در این دیدگاه، پدیده‌های ذهنی اساساً بر پدیده‌هایی اطلاق می‌گردد که بر بازنمود استوارند (Brentano, 1995: 61). این پدیده‌ها، جز ماهیتی بازنمودی، که مادی و انعکاسی از وجودهای خارجی است، حقیقت دیگری ندارند. در مقابل بر اساس امکان یا اثبات کوالیا^۲، پدیده‌های ذهنی، کارکردی غیر از ویژگی بازنمودی دارند (Wilson, 2003: 413)، که می‌تواند ناشی از ویژگی غیرمادی پدیده‌های ذهنی و منشأ غیرمادی آنها باشد. طبیب هندی با ارائه تبیینی مادی از ادراک معتقد است که ادراک تنها به آنچه تعلق می‌گیرد که از طریق حواس منتقل گردد و آنچه مورد ادراک حسی قرار نگیرد، ذهن آن را درک نمی‌کند (مجلسی، ۱۴۰۳: ج ۳، ۱۵۵). به تعبیر دیگر، هرآنچه درون خود چیزی را تجربه می‌کنیم، حاصل تأثیر یک محرک خارجی است (Brentano, 1995: 62). نگرش مادی به ادراک، مبنای استدلالی است که طبیب هندی در جهت نفی خداوند و نفی نفس مجرد به کار می‌گیرد. در مقابل، امام (علیه‌السلام)، با توجه دادن طبیب هندی به پدیدارهای ادراکی که جنبه مادی ندارد، بر منشأ غیرمادی ادراک و نیز غیرمادی بودن برخی ادراکات، تأکید می‌کند. رویکرد ماتریالیستی به ذهن و پدیده‌های ذهنی نمی‌تواند همه جنبه‌های پدیدارهای ذهنی را توجیه کند و همواره ویژگی‌هایی برای این پدیدارها باقی می‌ماند که نیازمند تبیینی غیرمادی است.

۳- صورت‌بندی استدلال طبیب هندی با توجه به مادی‌انگاری

برخی فیلسوفان ذهن که قائل به نظریات فیزیکیالیستی در مورد ذهن و آگاهی هستند و رویکرد دوگانه-انگارانه به نفس را منکر هستند، حقیقت من را که مدرک و آگاه است، عین ادراکات و آگاهی می‌دانند. از نظر اینان، «من» چیزی نیست جز ادراکاتی که متوالیاً همدیگر را تعقیب می‌کنند و ساختار یکپارچه آگاهی را شکل می‌دهند (Hume, 1988: 63-68). طبیب هندی نیز با عنایت به انحصار ادراک در ادراک حسی به این مطلب اشاره می‌کند. او ادراک را تنها در ورودی‌های حسی منحصر می‌داند و ذاتی جدا از ورودی‌های حسی که از آن تعبیر به «من» می‌کنیم از دیدگاه او وجود ندارد. بنابراین چنین استدلالی را ترتیب می‌دهد:

۱- ادراک همان ورودی‌های حسی است که از طریق حواس پنج‌گانه وارد مغز می‌گردد.

۲- غیر از این تجربه‌های حسی، حقیقت دیگری از جمله ادراک‌های غیرمادی و غیرحسی یا ذاتی غیرمادی که از آن تعبیر به «نفس» یا «من» کنیم، وجود ندارد.

نتیجه: ادراک پدیده‌ای مادی است و منشأ آن نیز امری مادی است و حقیقتی به نام نفس به‌مثابه وجودی غیرمادی محقق نیست.

بدین‌رو در میان فیلسوفان ذهن فیزیکیالیست، حقیقتی با عنوان نفس یا ذهن که عاملی متافیزیکی در تحقق آگاهی باشد، وجود ندارد. از نگاه آنان، مجموعه فرآیندهایی فیزیکی منتهی به تحقق آگاهی می‌شود:

چنانکه مجموعه فرآیندهای شیمیایی و گوارشی منتهی به جذب مواد غذایی و تبدیل آن به انرژی می‌گردد. این نگرش به ادراک و منشأ آن را می‌توان به‌گونه ضمنی در استدلال طیب هندی یافت؛ آنجا که طیب هندی منکر هرگونه معرفتی غیر از مدرکات حسی می‌گردد که به معنای مادی‌انگاری ادراک، مدرک و ویژگی‌های ادراکی است. در مقابل، دیدگاه دوگانه‌انگاری معاصر با دکارت شناخته می‌شود. دکارت معتقد به حقیقتی واحد با عنوان «من» است که تصویری کاملاً واضح و متمایز است. دکارت معتقد است انسان صرفاً با تصور بدن -به‌مثابه امری فیزیکی و ممتد که دارای شکل و حرکت است و می‌توان همه اموری را که متعلق به ذهن است، از آن سلب کرد- تصور کاملی از خود دارد. از جهتی، شک، فهم، اراده و دیگر خصوصیات ذهنی که آگاهی، شامل همه آنهاست، هیچیک مربوط به تصور بدن نیستند. از اینجا به تصور کاملاً واضحی از ماهیت ویژگی‌های ذهنی که کاملاً مستقل از ویژگی‌های فیزیکی وجود دارند، می‌رسیم (Descartes, 2008: 196). بدیهی‌بودن 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). هابز فیلسوف معاصر دکارت نقدی بر استدلال او وارد کرده است: ممکن است چیزی که آگاه است موضوع ذهن، خرد یا عقل و در نتیجه امری مادی باشد. نقیض این موضوع ثابت نشده، بلکه فرض گرفته شده است. به تعبیر دیگر، ممکن است آن امر آگاه که ما تردیدی در وجود آن نداریم، مغز باشد -که وجودی مادی است- و بر مبنای این استدلال دکارت نمی‌تواند مدعای خود را که مجرد بودن آگاهی و موضوع آگاهی است ثابت کند (Wilson, 1978: 193). رویکرد هابز نیز قابل نقض است؛ زیرا از دیدگاه فیلسوفان ذهن، تجربه آگاهی، خودش امری شهودی و فرامادی است و صرف‌نظر از ذات آگاه و جنبه متافیزیکی آن، تجرد تجربه‌آگاهانه خود امری پذیرفته شده است. از دیدگاه فیلسوفان ذهن، کیفیات ذهنی اموری مجرد و غیر مادی‌اند. آگاهی نیز که خود یک کیفیت ذهنی و از طرفی، حاصل از ترکیب فرآیندهای مختلف ذهنی است، امری غیر مادی است (سرل، ۱۳۸۲، ۲۴-۲۵).

۴- انواع آگاهی از دیدگاه فلسفه اسلامی

آگاهی -یا به تعبیر دیگر ادراک- در فلسفه اسلامی به ادراک حسی، ادراک خیالی و عقلی تقسیم شده است. تنوع تقسیم ادراک در فلسفه اسلامی و جامع‌نگری به تجربه‌های ادراکی، از ویژگی‌های فلسفه اسلامی است. این تقسیم‌بندی، نقشی مهم در تدقیق مسائل آگاهی ایفاء و به بسیاری مسائل حوزه آگاهی پاسخ می‌دهد و نیز سبب می‌شود بتوانیم حوزه‌های گوناگون ادراکی را با روش‌های متفاوتی بررسی کنیم. یکی از مهم‌ترین اقسام آگاهی که نقشی مهم در ارتباط میان انسان و جهان پیرامون ایجاد می‌کند، ادراک حسی است. در نگاه فلسفه اسلامی، اعراض کیفیتی مشابه خود را در اعضای که ادراک حسی دارند ایجاد می‌کنند، سپس این مدرکات، به حس مشترک رفته با یکدیگر ترکیب می‌شود و تصویر کلی از ماهیت

ادراک شده حاصل می‌شود که مادامی که شیء مورد نظر در حوزه ادراک حسی قرار دارد، این ادراک حسی به آن تعلق می‌گیرد (عبودیت، ۱۳۹۲: ج ۲، ۶۰). بنابراین وجود شیء مدرک در معرض قوای حسی از سوئی و فعالیت قوای حسی دو عامل مهم در تحقق ادراک حسی است. از سوی دیگر، نحوه تحقق ادراک حسی با وجود علو مرتبه نفس، شأن تجرد آن از بدن و نحوه تصرف آن در بدن مادی، امری است که مورد توجه فیلسوفان مسلمان قرار گرفته است. به تعبیر صدر، قوای حسی و طبیعی نفس با تعلق به بدن قوام و تحقق می‌یابد و نتیجه می‌گیرد، تصرف نفس در بدن، تصرفی ذاتی است که عبارت از نحوه موجودیت نفس است. چنان که تعلق صورت به ماده ذاتی آن و نحوه وجود صورت است که جز آن نمی‌تواند تحقق داشته باشد (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ج ۷، ۳۷۶).

صور حسی، خیالی و عقلی با وجود تفاوت‌ها، از نگاه فلسفی در تجرد از ماده با یکدیگر مشترک‌اند. از دیدگاه صدر، صور حسیه، خیالیه و عقلیه دارای شأن تجرد از ماده‌اند. از دیدگاه او، ارتفاع از مقام ماده جسمیه شأن نفس است؛ زیرا نفس حظی از ملکوت دارد (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ج ۸، ۱۷) و از آن جهت که صور حسی، خیالی و عقلی در صقع نفس تحقق می‌یابند، شأن تجرد از ماده پیدا می‌کنند. توجه به تفاوت ظاهری میان ادراک عقلی و وهمی نیز ضروری می‌نماید. صدر معتقد است فرق میان ادراک وهمی و عقلی بالذات نیست و این دو عین یک‌دیگرند؛ بلکه تنها از جهت اضافه به مبدئی خاص یا عدم اضافه بدان مبدأ، متصف به عقلی بودن یا وهمی بودن هستند. بنابراین ادراک سه‌گونه است: حسی، خیالی و عقلی و ادراک وهمی همان ادراک عقلی است که از مرتبه خود ساقط شده است (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ج ۳، ۳۶۱). صدر خود می‌گوید که ادراک عقلی ادراکی است که در آن انتزاع تام از قالب‌های جسمی و هیاکل مادی صورت گیرد. براین اساس، صور حسی، منتزعی متوسط از عالم ماده دارد. به همین دلیل میان دو عالم عقل و حس است و صور عقلی انتزاعی کامل از عالم ماده دارد (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ج ۳، ۵۲). ابن سینا معتقد است جدایی خیال و تخیل از ماده شدیدتر از صور حسی است؛ چراکه خیال صورت را از جسم انتزاع می‌کند، به‌گونه‌ای که وجود و بقاء آن صورت وابسته به وجود ماده نیست و با غیبت ماده یا بطلان آن، صورت خیالی مورد نظر از میان نمی‌رود (ابن سینا، ۱۴۰۴: ج ۳، ۵۱)، اما صور حسی چنین ویژگی ندارند و چنانکه ذکر شد با جدایی قوای حسی از شیء مدرک صورت حسی مورد نظر از میان می‌رود.

۵- علم حضوری و پدیده آگاهی

یکی دیگر از جلوه‌های آگاهی در فلسفه اسلامی در خصوص علم حضوری نفس به خود و حالات خود طرح شده است. در فلسفه اسلامی، علم حضوری علمی بی‌واسطه است که در آن، معلوم بی‌واسطه و به‌گونه‌ای شهودی در حوزه ادراک شخص واقع می‌شود. علم حضوری در خصوص انسان به اقسامی تقسیم می‌شود: ۱- علم انسان به ذات خود؛ ۲- علم انسان همچون هر معلول مجرد دیگری، به مبدأ و

علت هستی بخش خود؛ ۳- علم انسان به افعال جوانحی و آثار خود، همچون تفکر، تصمیم و توجه؛ ۴- علم انسان به قوای ادراکی و تحریکی خود؛ ۵- علم انسان به حالات، انفعالات و کیفیات نفسانی خود، همچون غم، شادی، ترس، لذت و نفرت (سهروردی، ۱۳۷۵ الف، ج ۱، ۴۸۵). بدین ترتیب آگاهی چیزی نیست جز علمی حضوری، بی‌واسطه و شهودی که نفس به ذات خود، علت هستی‌بخش خود و حالات خود دارد. شهودی و بی‌واسطه بودن تجربه آگاهی، گزاره‌ای است که مورد تأکید فیلسوفان ذهن و آگاهی پژوهان است.

۶- تأمل در منشأ آگاهی

در مباحث پیشین به اختصار اشاره‌هایی به محوریت نفس در تحقق آگاهی شد. از نگاه فلسفه اسلامی و با وجود گستره نگاه‌ها در خصوص نقش نفس و نحوه ارتباط آن با بدن مادی، در این نکته اتفاق نظر وجود دارد که مهم‌ترین رکن در تحقق آگاهی، نفس است. در حقیقت نقطه مرکزی در فرآیند آگاهی و آنچه آگاه است، همان نفس است. به عبارت دیگر، نفس تنها فاعل در حوزه آگاهی است که تمام ویژگی‌های آگاهی با توجه به آن توجیه و تبیین می‌شود. در فلسفه اسلامی، سایر قوای حسی، بدنی و مغزی، تنها نقش معدّ برای تحقق آگاهی توسط نفس دارند. از نظرگاه حکمت متعالیه، نفس در امور جسمانی محتاج به بدن مادی و آلات مادی است تا به واسطه آنها امور جسمانی را بشناسد، اما برای شناخت امور روحانی، نیازی به بدن مادی ندارد؛ بلکه با ذات خود به تصرف و ادراک در خصوص آنها می‌پردازد؛ بنابراین نفس ابتدا مبادی ادراک عقلی خود را از حس می‌گیرد و سپس بعد از تحقق صورت‌های عقلی و فعلیت مرتبه عقل در او، مستغنی از حواس و از تعلق به بدن می‌شود (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ج ۳، ۳۶۲). بدین ترتیب، نفس در یک مرتبه محتاج به بدن مادی است و در مرتبه‌ای دیگر بی‌نیاز از آن است. این نشان می‌دهد که نفس در نگاه فلسفه اسلامی فارغ از بدن مادی، حیاتی روحانی دارد که ادراکی روحانی را می‌طلبد. سلسله اعصاب، از دیدگاه صدرا، آخرین جزء پیوند میان نفس و بدن است که از جهت لطافتی که دارد می‌تواند واسطه میان روح بخاری و بدن عنصری شود. نفس از طریق این واسطه‌ها، ادراکات خود را سامان می‌دهد و از قوای خود استفاده می‌کند. توانایی نفس در ادراکات گوناگون و قوای مختلف حسی و ادراکی قابل‌انکار نیست. از این رو دستگاه عصبی نیز برای هر یک از این قوای ادراکی حامل و جایگاه خاصی دارد، اما حمل‌کننده ادراکات از مغز به اعضای بدن و از آلات حسی به مغز، جسمی گرم و لطیف است که از لطیف‌ترین اخلاط اربعه - که همان روح بخاری است - ایجاد شده است. روح بخاری، بدن برای نفس ناطقه است و اعضای عنصری بدن به منزله غلاف و پوسته روح بخاری است. روح بخاری پوسته و غلاف بدن مثالی است و بدن مثالی، قشر نفس ناطقه است (ملاصدرا، ۱۳۶۰: ۲۰۳).

۷- بررسی روایت اهللیجه بر اساس رویکرد مجردانکارانه به منشأ آگاهی

از دیدگاه فلسفه اسلامی، آگاهی در اقسام مختلف آن اعم از حسی، خیالی و عقلی پدیده‌ای مجرد است. در میان فلاسفه مسلمان تنها ابن‌سینا است که ادراک حسی و خیالی را مادی می‌داند، اما او نیز در خصوص ادراک عقلی همراه با سایر فیلسوفان مسلمان قائل به تجرد ادراک عقلی است. از سوی دیگر فیلسوفان مسلمان قائل به تجرد نفس ناطقه انسانی و جدا بودن آن از ساحت مادی هستند؛ همان تبیینی که در روایت اهللیجه از سوی امام صادق (علیه‌السلام) ارائه شده است. بنابراین، دیدگاه فلاسفه مسلمان در خصوص مجردانگاری ادراک و منشأ ادراک، منطبق بر دیدگاهی است که در این روایت از سوی امام ارائه شده است. نکته قابل تأملی که در این روایت وجود دارد، توجیه پدیدارهای ادراکی در ساختار غیرمادی ادراک است. از نظرگاه امام، ادراک به‌گونه‌ای است که بدون توجه به حیث غیرمادی آن، نمی‌توان ویژگی‌های پدیداری آن را تبیین نمود. از دیدگاه امام، حواس و بعد غیرمادی ادراک، همه وظیفه ادراکی را بر عهده ندارد و نمونه‌های ادراکی فراوانی برای اثبات این مهم وجود دارد. برای مثال، نوزادی که هنوز حواس ادراکی در او تکامل نیافته، اما رفتاری هوشمندانه در ارتباط با محیط اطراف از خود نشان می‌دهد (مجلسی، ۱۴۰۳: ج ۳، ۱۶۱). همین نمونه پدیدار ادراکی نشان می‌دهد که آنچه ادراک می‌کند و منشأ آگاهی است، فراتر از قوای مادی است. در این روایت، امام می‌کوشد با عنایت به جنبه‌های پدیداری ادراک و یافته‌هایی که طبیب هندی به‌گونه شهودی^۳ بدانها اعتراف می‌کند، مقدمات استدلالی را فراهم سازد که نتیجه آن باورمندی به پدیده‌ای متفاوتی و غیرمادی در خصوص آگاهی و منشأ آگاهی است. نکته مهم این روایت در استفاده از اصطلاحاتی است که ممکن است از تعابیر فلسفی متمایز باشد. مثلاً امام قلب را به‌مثابه مرکز ادراک و منشأ آگاهی معرفی می‌کند. به نظر می‌رسد آنچه را امام از آن به قلب تعبیر می‌کند، همان نفس یا ذهن در اصطلاح فلسفی است که ذاتی مجرد و غیرمادی دارد. استفاده مکرر امام (علیه‌السلام) از تجربیات شهودی حکیم هندی و بنا کردن استدلال‌های عقلی بر تجربه‌های شهودی مذکور از نکات مهم در روایت اهللیجه است؛ به‌گونه‌ای که با عنایت به این تجربه‌های شهودی، حکیم هندی ملزم به پذیرش استدلال‌های مذکور می‌گردد. امام صادق (علیه‌السلام)، بعد از شنیدن سخنان طبیب هندی در رابطه با انحصار هرگونه ادراک در ادراک حسی، خطاب به طبیب هندی می‌فرماید: آیا هرگز در مورد تجارت، صنعت یا ساخت بنایی به طرح و نقشه‌ریزی پرداخته‌ای تا در نهایت به انجام آن مهم بر اساس طرح و نقشه ریخته شده، اهتمام ورزی؟ گفت: آری. امام فرمود: آیا هیچ‌کدام از حواس خود را با قلب خود در این تفکر شریک نمودی؟ گفت: خیر. امام فرمود: آیا قبول داری که آنچه قلبت به تو راهنمایی کرد حق است؟ گفت: به یقین همین‌گونه است. از این دلایل بیشتر برایم بگو تا آنکه شبهات از قلم زدوده شود (مجلسی، ۱۴۰۳: ج ۳، ۱۶۹). در این روایت به‌خوبی بر استقلال قلب، ذهن یا نفس بر فعالیت ادراکی، استدلال شده است. در این بخش از روایت از یک تجربه شهودی یعنی توانایی انسان بر شهود تجربه‌های ادراکی بدون استفاده از حواس برای اثبات عدم انحصار ادراکات در ادراک حسی و مادی بهره گرفته شده

است. مشابه آنچه امام در خصوص طرح ذهنی برای احداث یک ساختمان بدان اشاره فرموده است، مثال‌های دیگری نیز می‌توان ارائه نمود. برای نمونه، گزاره‌های کلی عقلی که بدون دریافت‌های حسی بدان‌ها رهنمون می‌شویم نیز اینگونه‌اند که حس نقشی در آنها ندارد، اما ادراک تحقق پیدا می‌کند. از دیدگاه فلسفی، تصوراتی شبیه آنچه امام بیان فرمود در ساختار ادراک خیالی بررسی می‌گردد. از آن‌رو که ادراک خیالی دارای ویژگی‌های مادی مانند اندازه است، اما این ویژگی‌های مادی بر تصویری ذهنی که فاقد ماده خارجی است، تطبیق یافته است. دو دیدگاه رایج در فلسفه اسلامی در خصوص ادراک خیالی وجود دارد. دیدگاه نخست که قائل به مادی‌انگاری ادراک خیالی و تحقق آن در ضمن ماده مغزی است که عقیده مشاء است (ابن‌سینا، ۱۳۸۳: ۱۰۴) و دیدگاه دوم که قائل به مجردانگاری ادراک خیالی و عدم تحقق آن در ضمن ماده مغزی است که این رویکرد شیخ اشراق و حکمت متعالیه است (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ج ۸، ۲۳۶-۲۳۵). دیدگاه امام در خصوص غیرمادی بودن تجربه‌های ادراک خیالی و استقلال نفس در تحقق این تجربه‌ها با توجه به مبانی شیخ اشراق و حکمت متعالیه روشن‌تر است؛ زیرا از دیدگاه ابن‌سینا، ادراک خیالی نیز در ضمن ماده مغزی محقق می‌گردد و با توجه به کلام امام، استقلال نفس در تحقق این ادراکات مانع از آن است که تحقق این ادراک را در ضمن ماده مغزی بدانیم؛ زیرا در آن صورت، نفس استقلالی در تحقق ادراک نخواهد داشت. بنابراین تنها با عنایت به غیرمادی بودن ادراک خیالی است که استقلال نفس در تحقق این ادراک تبیین می‌گردد. نکته مهم در این تبیین عبارتست از اینکه ادراک حسی و خیالی به حقیقتی قائم به ذات منتهی می‌شود که همه ادراکات به آن منتهی می‌گردد و یگانه منشأ آگاهی و ادراک است. به تعبیر شیخ اشراق، همان‌گونه که همه حواس به حس واحد منتهی می‌شود که همان حس مشترک است، جمیع صورت‌های حسی و خیالی نیز به نور مدبری منتهی می‌گردد که فی‌الذات و قائم بالذات است (سهروردی، ۱۳۷۵: ب: ۲۱۳) که همان نفس است که در کلام امام (علیه‌السلام) با تعبیر قلب از آن یاد شده است.

در بخش دیگری از همین روایت، امام صادق (علیه‌السلام) می‌فرماید: این بدان خاطر است که خداوند قلب را تدبیرکننده جسم قرار داده است که جسم به واسطه قلب می‌بیند و می‌شنود و قلب قاضی و امیر بدن است. اگر قلب تأخیر کند، بدن نمی‌تواند خود را مقدم کند و اگر قلب مقدم شود، بدن نمی‌تواند خود را به تأخیر اندازد. به واسطه قلب است که حواس می‌بینند و می‌شنوند. اگر به اعضاء امری کند، اطاعت می‌کنند و اگر آنها را نهی کند، نیز فرمان می‌برند. به واسطه قلب است که فرح، حزن و درد حاصل می‌شود. اگر یکی از حواس از کار افتد، قلب به قوت خود باقی است؛ اما اگر قلب از کار افتد، همه حواس نابود می‌شوند (مجلسی، ۱۴۰۳: ج ۳، ۱۶۹). این بخش از روایت هم به خوبی نقش محوری قلب را در فعالیت ادراکی نشان می‌دهد. با توجه به این روایت، مدرک حقیقی قلب است و سایر قوای حسی تنها نقش اعدادی در تحقق ادراکات ایفاء می‌کنند. می‌توان به‌جای قلب، ذات مدرک را قرار داد. ذات مدرک -یا همان نفس- پدیده‌ای مستقل در ادراک است، از قوای حسی به‌مثابه ابزار برای تحقق ادراک بهره می‌برد. وجود هرگونه

ادراکی وابسته به آن است و اعضای حسی بدون وجود آن توانایی ادراک ندارند. امام صادق (علیه السلام)، در پاسخ طبیب هندی در روایت اهللیجه می‌فرماید: تو گمان می‌کنی که اشیاء درک نمی‌شود مگر به وسیله حواس؛ اما من نشان می‌دهم که حواس نقشی در علم به اشیاء ندارند و تنها قلب است که علت معرفت به اشیاء و سبب شناسایی آنها است؛ نه آنکه قلب تنها به وسیله حواس به اشیاء علم پیدا کند (مجلسی، ۱۴۰۳: ج ۳، ۱۵۹). در روایت دیگری از امام صادق (علیه السلام) چنین آمده است: در میان اعضاء قلب است که وظیفه تعقل و فهم برعهده او است و امیر بدن محسوب می‌شود به گونه‌ای که همه افعال دیگر اعضاء به مدیریت او انجام می‌پذیرد (کلینی، ۱۴۲۹: ج ۳، ۹۱). با توجه به این سخن امام (ع)، قلب محور همه ادراکات انسانی است و همه ادراکات به نوعی به قلب باز می‌گردد.

در استدلال دیگری امام صادق (علیه السلام) برای اثبات محور بودن قلب در تحقق تجربه‌های ادراکی، به افعال نوزاد استدلال می‌کند که بدون آنکه درک صحیحی از دنیای پیرامون داشته باشد یا ادراک حسی کاملی داشته باشد، هنگام گرسنگی گریه می‌کند یا پستان مادر را می‌مکد. این نشان می‌دهد که رفتارهای کودک منحصر در حواس نیست (مجلسی، ۱۴۰۳: ج ۳، ۱۶۱). از نگاه امام، حواس در نوزاد تکامل نیافته است، از این رو، فعالیت‌های ادراکی او نمی‌تواند مستند به حواس باشد یا تنها مستند به حواس باشد و بنابراین، نوزاد نیز قلبی دارد که از طریق آن ادراک می‌کند و تجربه‌های آگاهانه برای او فعلیت می‌یابد. به تعبیر امام صادق (علیه السلام)، قلب تدبیرکننده حواس، مالک و رئیس آنها و حکم‌کننده بر آنها است (مجلسی، ۱۴۰۳: ج ۳، ۱۶۹). در برخی روایات نیز قلب به معنای عقل تفسیر شده است. در برخی دیگر، حکمت به فهم و عقل تعریف گردیده است. امام صادق (علیه السلام) خطاب به هشام می‌فرماید: ای هشام خداوند در قرآن کریم می‌فرماید همانا در قرآن تذکر و بندی است برای صاحبان قلب یعنی عقل و نیز می‌فرماید و ما به لقمان حکمت عطا کردیم یعنی فهم و عقل (کلینی، ۱۴۲۹: ج ۱، ۳۴). این تعبیر که در روایات وارد شده است، شاهی است بر آنکه استفاده از مفهوم قلب تنها برای اشاره به این مهم بوده است که پدیده‌ای فراتر از حواس مادی و فرآیندهای فیزیکی آن در تحقق ادراک وجود دارد که یگانه منشأ آگاهی و ادراک است و به تعبیر روایت، امیر بدن است و به تعبیر دیگر، همان اصطلاح نفس مجرد است که در اصطلاح فلسفه اسلامی آمده است و با توجه به آن ویژگی‌های ادراکی تبیین می‌گردد. بنابراین از جهت ویژگی‌های غیرمادی ادراک، این ویژگی‌ها حاصل یک منشأ غیرمادی است که همان نفس است (صدر، ۱۴۰۱: ۳۸۸).

۸- تحلیل و بررسی

می‌توان گفت استفاده از تجربه‌های شهودی - که توسط مخاطب تجربه شده - در استدلال فلسفی مهم‌ترین ویژگی روایت اهللیجه است. این تجربه‌ها که به منزله اموری بدیهی تلقی می‌شود می‌تواند مبنایی محکم برای استدلال‌های نظری فراهم کند. شالوده‌ای که می‌توان گفت بدون آن نمی‌توان ورود

موفقی به مسائل نفس داشت. اساساً شهود را می‌توان زیربنای همه بحث‌های متافیزیکی دانست که حول مسئله ادراک و آگاهی وجود دارد؛ به‌گونه‌ای که الزاماً هر نگرش متافیزیکی به آگاهی بر تجربه‌ای شهودی مبتنی است (Levine, 1983: 354) و بدون توجه به این نگرش شهودی نمی‌توان دیدگاه منسجمی در خصوص تجربه‌های آگاهانه و توجیه پدیده‌های ادراکی داشت. در میان فلاسفه معاصر غرب، دکارت استفاده کاملی از تجربه شهودی برای اثبات من اندیشنده کرده است. از دیدگاه او، مفهوم «من»، به واسطه تجربه اندیشه، به‌گونه‌ای روشن و متمایز درک می‌گردد (Descartes, 1971: 32). براساس شهود دکارتی، من می‌توانم فرض کنم که جهانی وجود ندارد یا بدن مادی وجود ندارد؛ اما نمی‌توانم فرض کنم که خودم وجود ندارم، چرا که شک در همه چیز فرع بر آن است که «من» وجود داشته باشم و بدون وجود «من»، شکی تحقق نمی‌یابد (Descartes, 1971: 32). با توجه به دیدگاه دکارت و هم‌فکرانش، ذهن متمایز از بدن است و می‌تواند بدون وجود بدن، تداوم داشته باشد (Hughes, 2004: 170). بدین ترتیب از دیدگاه دکارت، انسان از دو جوهر کاملاً متمایز تکون یافته است: ذهن یا جوهر ادراکی - که غیر مادی است - و بدن یا جوهر مادی. این دو سنخ وجود در مقابل یکدیگرند (Cottingham, 1993: 53). استفاده از شهود را می‌توان نقطه مشترک استدلال‌های فلسفی در علم‌النفس و به‌ویژه برای اثبات منشأ غیرمادی ادراک دانست. رویکردهای مختلف فلسفی در این خصوص اشتراک نظر داشته است. داشتن منظری شهودی، ویژگی همه استدلال‌هایی است که به اثبات منشأ غیرمادی برای آگاهی منتهی می‌گردد.

با وجود آنکه فیلسوفان مسلمان همه در استفاده از روش شهودی در جهت حل مسائل نفس پیشگام بوده‌اند، می‌توان گفت شیخ اشراق روش شهودی را به‌مثابه یک روش برای پژوهش‌های علم‌النفسی معرفی کرده است و به‌جای استفاده از تحلیل‌های استدلالی صرف، بدیهیات شهودی را که مورد اعتراف و اذعان همگان است، مبنای تحلیل خود قرار داده است (کریمی و واعظی، ۱۴۰۰: ۱۸۴). فیلسوفان مسلمان از جمله شیخ اشراق و صدرا با عنایت به همین شهود، آموزه‌های فلسفی متعددی را اثبات کرده‌اند که نگرش متافیزیکی به نفس از مهم‌ترین آنهاست. به‌گونه‌ای که نفس را دارای حقیقتی متافیزیکی دانسته و معتقد به سرشتی غیرمادی برای آن شده‌اند. این دیدگاه توسط روایت اهل‌بیت و سایر آموزه‌های آیات و روایات تأیید می‌گردد. آموزه‌های فلسفی و دیدگاه روایت اهل‌بیت در خصوص استفاده از شهود در اثبات وجود غیرمادی نفس اشتراک نظر دارند. در کلام امام نیز این مهم به خوبی نشان داده شده است و امام با توجه دادن طیب هندی به پدیدارهای ذهنی که حاصل دریافت‌های حسی نیست، سعی می‌کند به او نشان دهد که آنچه ذات ادراک‌کننده و من اندیشنده است و از آن تعبیر به قلب می‌کند، پدیده‌ای فراتر از بدن مادی و قوای حسی است و همه قوای حسی در خدمت آن وجود غیرمادی‌اند.

۹- نتیجه‌گیری

نکته اساسی در مباحث هستی‌شناسی نفس توجه به حیث غیرمادی نفس و بازگشت انواع تجربه‌های ادراکی به آن است. بدون در نظر گرفتن این مهم، بسیاری از ویژگی‌های ادراکی ناموجه باقی می‌ماند. دوگانه‌نگاری با عنایت به این مهم در تلاش برای توجیه پدیده‌های ادراکی، نفس را به مثابه پدیده‌ای غیرمادی می‌پذیرد و با استناد پدیده‌های ادراکی به آن توانسته است به تبیین بسیاری از ویژگی‌های ادراکی بپردازد که بدون عنایت به غیرمادی بودن نفس قابل توجیه نیست.

ادراک شهودی به‌منزله بن‌مایه و اساس استدلال‌های مرتبط با حوزه آگاهی و ادراک تلقی می‌گردد. قوت ادراک شهودی به‌حدی است که بسیاری از استدلال‌های فلسفی تنها با ابتناء بر آن می‌تواند منتج گزاره‌های فلسفی باشد. استفاده از تجربه‌های شهودی در استدلال‌های مختلفی که از سوی فیلسوفان متعدد اقامه شده است به‌خوبی نمایان است. در این میان شیخ اشراق یکی از فیلسوفانی است که به‌طور گسترده از شهود برای تبیین مسائل نفس بهره گرفته است. صدرا فیلسوف دیگری است که به‌گونه نظام‌مند، تجربه‌های شهودی را اساس استدلال‌های فلسفی قرار داده است.

امتیاز روایت اهلیلیجه در استفاده امام (علیه‌السلام) از داده‌های شهودی طیب هندی و گرفتن اعتراف از او در صحت این داده‌ها و در نهایت اثبات تجرد بخشی از پدیده‌های ادراکی و منشأ ادراک است. این آموزه‌های شهودی برای هر شخص دیگری قابل تجربه و آزمون است و سبب اذعان به همان آموزه‌هایی می‌شود که مخاطب امام (علیه‌السلام) بدان‌ها اذعان نمود. مضمون روایت اهلیلیجه با عنایت به دیگر شواهدی که در آیات و روایات در خصوص منشأ متافیزیکی نفس و حالات نفسانی وجود دارد، تأیید می‌گردد. برخی از این شواهد در این نوشتار آمد. به‌نظر می‌رسد استفاده امام (علیه‌السلام) از تجربه‌های شهودی برای اثبات غیرمادی بودن حقیقت نفس، استفاده‌ای حکیمانه و مستدل است که یافته‌های فیلسوفان نیز آن را تأیید می‌کند. به‌گونه‌ای که برخی فیلسوفان ذهن معاصر نیز با استفاده از همین شهود نقدهای محکمی علیه ماتریالیسم اقامه کرده‌اند.

پی‌نوشت‌ها

1- Representation

2- Qualia

۳- یافته‌های شهودی مهم‌ترین مستمسک فیلسوفان مسلمان و نیز فیلسوفان حوزه فلسفه ذهن در ارائه تبیینی مستدل در خصوص چیستی آگاهی و منشأ آن است به گونه‌ای که شیخ اشراق این برهان یعنی برهان مبتنی بر یافته‌های شهودی و به ویژه خودآگاهی را مهم‌ترین استدلال در مسیر اثبات تجرد و جوهریت نفس می‌داند. این مهم را در استدلال‌هایی که امام در این روایت ارائه می‌کند نیز می‌توان به خوبی مشاهده کرد. اذعان به یافته‌های شهودی راه را بر انکار این یافته‌ها و عدم استفاده از آنها در مسیر استدلال می‌بندد.

منابع

۱. ابن سینا، حسین بن عبدالله، (۱۴۰۴ق)، *الشفاه: طبیعیات*، جلد دوم، کتاب النفس، تحقیق: سعید زاید و دیگران، قم، مکتبه آیه الله المرعشی.
۲. ———، (۱۳۸۳)، *طبیعیات دان شناومه علائی*، مقدمه، حواشی و تصحیح: محمد مشکات. همدان، دانشگاه بوعلی سینا.
۳. ملاصدرا، محمد بن ابراهیم، (۱۳۶۰)، *اسرار الآیات*، تصحیح: محمد خواجوی، تهران، انتشارات انجمن حکمت و فلسفه ایران.
۴. ———، (۱۹۸۱م)، *الحکمة المتعالیة فی الأ سفار العقلیة الاربعة*، بیروت، دار إحياء التراث العربی.
۵. جهامی، جیرار، (۱۹۹۸م)، *موسوعة مصطلحات الفلسفة عند العرب*، بیروت، مکتبه لبنان ناشرون.
۶. سرل، جان، (۱۳۸۲)، *ذهن، مغز و علم*، ترجمه: امیر دیوانی، قم، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
۷. سهروردی، شهاب الدین، (۱۳۷۵ الف)، *مجموعه مصنفات شیخ اشراق*، تصحیح و مقدمه: هانری کورین و دیگران، تهران، انتشارات مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۸. ———، (۱۳۷۵ ب)، *حکمة الاشراق*: ضمن جلد دوم مجموعه مصنفات شیخ اشراق، تصحیح و مقدمه: هانری کورین و دیگران. تهران، انتشارات مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۹. الصدر، محمدباقر، (۱۴۰۱ق)، *فلسفتنا*، قم، دار الكتاب الاسلامی.
۱۰. عبودیت، عبدالرسول، (۱۳۹۲)، *نظام حکمت صدرایی*، تهران، انتشارات سمت.
۱۱. کریمی، مهدی؛ واعظی، احمد، (۱۴۰۰)، "بررسی انگاره شهود در حلّ مسئله آگاهی با تأکید بر نگرش اشراقی"، *پژوهشنامه فلسفه*، سال اول، شماره اول، صص ۱۶۹-۸۸.
۱۲. کلینی، ابوجعفر، (۱۴۲۹ق)، *الکافی*، قم، دارالحدیث للطباعة والنشر.
۱۳. مجلسی، محمدباقر، (۱۴۰۳ق)، *بحار الأنوار*، بیروت، دار إحياء التراث العربی.
14. Brentano, Franz Clemens, (1995), *Psychology from an Empirical Standpoint*, Editor: Oskar Kraus, English edition edited by Linda L. Mcalister with a new introduction by Peter Simons. Paperback ed. International library of philosophy, London, Routledge.
15. Cottingham, John, (1993), *A Descartes dictionary*: The Blackwell philosopher dictionaries, Oxford, Blackwell.
16. Descartes, (1971), *Philosophical Writings*: A Selection Translated and Edited by Elizabeth Anscombe and Peter Thomas Geach, Introduction: Alexander Koyre, United states, Prentice Hall.

17. _____, (2008), **Meditations on First Philosophy**, Oxford University Press.
18. Hume, David, (1988), *Enquiry Concerning Human Understanding*, United states, Open Court Publishing Company.
19. Hughes, Christopher, (2004), *Kripke: Names, necessity, and identity*, Oxford, Clarendon.
20. Levine, Joseph, (1983), **Materialism and qualia: the Explantory Gap**, *Pacific Philosophical Quarterly*, Vol. 64, no. 4, pp. 354–61.
21. Wilson, M, D, (1978), *Descartes*, London, Routledge.
22. Wilson, Robert. A, (2003), **Intentionality and Phenomenology**, *Pacific Philosophical Quarterly*, Vol. 84, no.4, pp. 413–31.