

## بررسی تطبیقی دیدگاه‌های ویلیام جیمز و ملاصدرا در باب چگونگی شکل‌گیری مفاهیم حسی

مجید ضیایی قهنویه\* عبدالرسول کشفی\*\* حسن ابراهیمی\*\*\*

### چکیده

نظریه «جریان سیال آگاهی» بر مبنای ویژگی‌های پنج‌گانه‌ای که جیمز برای فکر انسان برمی‌شمرد و همچنین تکیه بر جریان مدام تجربه و نقش التفات و گرایش‌های ذهن در تشکیل مفاهیم تشکیل شده است. نظریه تشکیل مفاهیم صدرا بر اساس استعداد نفس، افاضه عقل فعال و همچنین خالقیت نفس تشکیل شده و بین ادراک حسی و خیالی و ادراک عقلی تفکیک صورت گرفته است. نظریه جیمز از جهاتی به نظریه «تشکیل مفاهیم» ملاصدرا نزدیک است. از جمله اینکه هر دو به تغییر و تحول مدام در محسوسات اذعان دارند و در عین این تغییر مداوم، فکر را دارای پیوستگی کامل و تشخص و وحدت می‌دانند. در عین حال هر دو را می‌توان به نحوی منتقد نظریه سنتی تجرید دانست. نقطه افتراق این دو فیلسوف در بحث تشکیل مفاهیم به نوع نگرش آن‌ها برمی‌گردد. با اینکه هر دو فیلسوف یک واقعیت را و به نحو مشابهی تفسیر می‌کنند، ملاصدرا با نگاهی که بیشتر جنبه‌ی وجود شناسانه دارد و جیمز با نگاهی پدیدارشناسانه به این مسأله می‌پردازند.

واژه‌های کلیدی: ۱. جریان سیال آگاهی، ۲. تشکیل مفاهیم، ۳. ملاصدرا، ۴. ویلیام جیمز.

## ۱. مقدمه

تشکیل مفاهیم ذهنی<sup>۱</sup> یکی از مباحث مهم در بحث شناخت فرایند شناختی ذهن انسان است. این بحث در میان فیلسوفان نیز مورد توجه بوده و نظریات زیادی در مورد آن ارائه شده است. از مهم‌ترین متفکرانی که به این نظریه از منظر فلسفی نگاه کرده‌اند می‌توان به ویلیام جیمز و ملاصدرا اشاره کرد.

این دو متفکر را می‌توان از چند جهت در بحث تشکیل مفاهیم شبیه دانست. جهت اول آن است که نظریه هر دو برخلاف بسیاری از متفکران پیش از آن‌ها مبتنی بر نظریه سنتی «تجرید» نبوده و بلکه در مقابل آن قرار می‌گیرد. با توجه به موضع‌گیری ملاصدرا در مقابل نظریه تجرید و انتقاد وی به این نظریه می‌توان او را از فیلسوفانی دانست که در مقابل نظریه تجرید به نظریه‌پردازی پرداخته است. نظریه تشکیل مفاهیم جیمز نیز از جمله نظریاتی است که در مقابل نظریه تجرید و برای حل مشکلات آن شکل گرفته است. در نتیجه می‌توانیم هر دو نظریه را از این نظر که ناقد نظریه تجریدند، مشترک بدانیم.

جهت دوم این است که این دو فیلسوف از جمله متفکرانی هستند که بحث تشکیل مفاهیم را از دیدگاه فلسفی مورد توجه قرار داده‌اند. البته نگاه فلسفی این دو فیلسوف به بحث تشکیل مفاهیم با یکدیگر تفاوت‌هایی نیز دارد که در این مقاله سعی شده به برخی از مهم‌ترین تفاوت‌ها و شباهت‌های این دو نظریه پرداخته شود.

جهت سوم که ما را به مقایسه این دو فیلسوف ترغیب می‌کند شباهتی است که بین برخی نظریات آن‌ها وجود دارد. با عنایت به تفاوت‌های این دو فیلسوف در مبانی فکری‌شان، نگاه صدرا به عالم وجود به‌عنوان یک واحد پیوسته و نگاه جیمز به تجربه به‌عنوان یک جریان سیال می‌تواند سؤالاتی را به دنبال آورد. پرسش‌هایی مانند اینکه نسبت «وجود پیوسته»ی صدرا به «ادراک پیوسته»ی جیمز چیست؟

در برخی آثار صدرا می‌بینیم که وی انسان را محصور در عالم ادراکات خود قرار می‌دهد و راه دستیابی مستقیم حسی به محیط خارج چه به‌وسیله‌ی حواس ظاهر و چه به‌وسیله‌ی حواس باطن را می‌بندد. وی در بحث عاقل و معقول کتاب شواهد الربوبیه در حکمتی مشرقی اعلام می‌کند که «هر آنچه انسان در این دنیا یا بعد از انتقال به آخرت می‌بیند همانا آن را در ذات خود و عالم خود مشاهده می‌کند و او چیزی خارج از ذات و عالم خود ادراک نمی‌کند و عالم او همان ذات اوست» (۵، ص: ۲۴۴).

پرسشی که باید به آن پاسخ داد این است که وقتی صدرا، همانند پدیدارشناسان، عالم ذهنی انسان را محصور در پدیدارهای او می‌داند این نگرش چه تأثیری در نظریه تشکیل مفاهیم صدرا دارد و او را در چه جایگاهی نسبت به نظریه تشکیل مفاهیم جیمز قرار

می‌دهد؟ آیا این دو نظریه کاملاً متفاوت‌اند یا شباهت‌هایی به یکدیگر دارند؟ این شباهت‌ها و تفاوت‌ها چیست و این دو نظریه چه جایگاهی نسبت به یکدیگر دارند؟

در این مقاله پس از معرفی بحث تشکیل مفاهیم و بیان تاریخچه‌ای از آن به بررسی نظریه تشکیل مفاهیم ویلیام جیمز و ملاصدرا پرداخته و پس از آن با مقایسه ویژگی‌های کلیدی این دو نظریه سعی می‌کنیم به سؤالات مطرح‌شده پاسخ دهیم.

اهمیت فلسفه وجودی ملاصدرا در حکمت اسلامی بر کسی پوشیده نیست. برخی فلسفه ملاصدرا را مهم‌ترین مکتب فلسفه اسلامی می‌دانند که نظریات امروزی فلسفه اسلامی یا توضیح همان نظریات صدرا است یا اینکه در بسیاری از مبانی خود با فلسفه ملاصدرا مشترک است.

در مقابل، فلسفه ویلیام جیمز نیز در سنت غربی و بخصوص در بحث تشکیل مفاهیم از اهمیت بالایی برخوردار است. ویلیام جیمز نگاهی فلسفی به آرای روان‌شناسانه داشته و روان‌شناسی جیمز را تحت عنوان روان‌شناسی فلسفی<sup>۲</sup> طبقه‌بندی کرده‌اند.

نیل بولتون<sup>۳</sup> از جمله افرادی است که به مسأله‌ی تشکیل مفاهیم به‌طور خاص توجه کرده و با بیان نظریات رایج، کوشیده است زمینه را برای ارائه‌ی یک نظریه جامع در تشکیل مفاهیم فراهم آورد. وی از جمله کسانی است که از اصطلاح روان‌شناسی تعمقی<sup>۴</sup> یا روان‌شناسی فلسفی در مورد نگرش پدیدارشناسانه به روان‌شناسی استفاده می‌کند (۱۱، ص: ۲۴).

به عقیده‌ی وی روان‌شناسی فلسفی به‌خصوص در آثار ویلیام جیمز<sup>۵</sup>، استوت<sup>۶</sup> و هوسرل<sup>۷</sup> قابل مشاهده است (همان). بررسی این نظریات نه‌تنها از نظر تاریخی مهم است بلکه به‌عنوان یک روش برای مطالعات روان‌شناسانه قابل بررسی است (همان). اگرچه هوسرل در میان این سه فیلسوف به‌عنوان مهم‌ترین فیلسوف مکتب پدیدارشناسی مطرح است اما بسیاری از متفکرین ریشه‌های پدیدارشناسی را در آرای جیمز جست‌وجو می‌کنند. ویلشیر<sup>۸</sup> معتقد است که ریشه‌های پدیدارشناسی هوسرل در فلسفه جیمز وجود دارد و توجه زیاد هوسرل به آثار جیمز مؤید این ادعا است (۲۱، ص: ۵).

گوبر<sup>۹</sup> نیز چنین ادعایی داشته و معتقد است که بحث پدیدارشناسی در آثار ویلیام جیمز از مباحث طبیعی وی شروع می‌شود و درنهایت به روان‌شناسی تعمقی<sup>۱۰</sup> - که بولتون نام دیگر آن را روان‌شناسی فلسفی گذاشت - ختم می‌شود (۱۵، ص: ۲۹۴).

گوبر سیر تفکر جیمز را به شش مرحله تقسیم می‌کند که مرحله‌ی نهایی که آن را مرحله‌ی بازگشت پدیدارشناسی می‌نامد، مرحله‌ای است که در آن پدیدارشناسی تکثر گرایانه<sup>۱۱</sup> جیمز به‌عنوان تفکر غالب وی مطرح است (همان).

وی مدعیات خود را بر اساس برخی آثار و نوشته‌های منتشر شده و نشده‌ی ویلیام جیمز بیان کرده و در مقاله‌ای با عنوان «پدیدارشناسی ویلیام جیمز» ارائه کرده است. آلفرد شوئتر<sup>۱۲</sup> نیز از مشابهت‌هایی که بین آرای جیمز و هوسرل بر می‌شمرد استفاده کرده و ریشه‌های پدیدارشناسی هوسرل را در آرای ویلیام جیمز جستجو می‌کند (۲۰، ص: ۴۴۳). با توجه به آنچه گذشت جیمز به‌عنوان یکی از مهم‌ترین فیلسوفانی که پدیدارشناسی را به‌عنوان مبنایی برای نقد نظریه تجرید و حل مشکلات آن به کار برده و با نگاهی فلسفی به انتقاد از نظریه سنتی تجرید و ارائه یک نظریه مهم در تشکیل مفاهیم پرداخته و صدرا به‌عنوان یک فیلسوف مهم و تأثیرگذار در فلسفه اسلامی که با نگاهی فلسفی به ارائه‌ی نظریه‌ای در تشکیل مفاهیم پرداخته که در مقابل نظریات متداول بر نظریه تجرید مبتنی نشده است مورد توجه قرار گرفته‌اند.

## ۲. پیشینه‌ی تاریخی بحث

تاریخ بحث تشکیل مفاهیم با تاریخ بحث علم پیوند خورده است. ذهن و فکر انسان با استفاده از مفاهیم به ادراک جهان خارج می‌پردازد و نظریه‌ای که در باب علم و ادراک ارائه می‌شود باید در مورد مفاهیم و چیستی آن‌ها نیز توضیح دهد؛ و توضیح در زمینه‌ی چیستی مفاهیم نیز به دنبال خود بحث منشأ مفاهیم ذهنی و چگونگی شکل‌گیری آن‌ها را به میان می‌آورد.

ریشه‌ی بحث یادگیری را به نوشته‌های مصری نوشته شده در ۱۷۰۰ سال پیش از میلاد نسبت می‌دهند (۱۷، ص: ۱۵). در یونان باستان نیز اولین مباحث ذهن و یادگیری که به دست ما رسیده به زمان بقراط حکیم مربوط می‌شود (همان). اما مهم‌ترین فیلسوفان یونانی که به مسأله ذهن و ادراک توجه کرده‌اند افلاطون و ارسطو هستند. افلاطون به‌طور خاص به مفاهیم ثابت عقلی مانند مفاهیم فلسفی و ریاضی توجه کرده و نظریه یادآوری او ظاهراً مربوط به اینگونه مفاهیم است. «البته به نظر بسیاری از متفکران کارکرد نظریه افلاطون صرفاً به این مفاهیم خلاصه نشده و تمام انواع مفاهیم ذهنی را شامل می‌شود» (۱۳، ص: ۷).

پس از افلاطون مهم‌ترین متفکری که به بحث علم و چگونگی تشکیل مفاهیم پرداخت و نظریه او با اقبال بالایی در قرون بعدی مواجه شد ارسطو بود. نظریه تجرید که به ارسطو نسبت داده می‌شود سال‌ها یکی از مهم‌ترین نظریات تشکیل مفاهیم بوده است و به نظر برخی متفکرین یکی از دو نظریه مهم در تشکیل مفاهیم همین نظریه تجرید ارسطو است (۱۱، ص: ۹).

بر اساس این نظریه هر گونه مفهوم سازی و طبقه‌بندی و قرار دادن اشیا تحت مقولات کلی، ریشه در شباهت‌های موجود بین اشیا دارد. در این نظریه شخص با توجه به تعدادی از اشیا، وجوه تشابه و افتراق آن‌ها را از هم جدا کرده و با انتزاع وجوه تشابه، یک مفهوم کلی که بر همه‌ی این اشیا قابل صدق باشد به دست می‌آورد (۱۱، ص: ۹).

نظریه تجرید بعدها توسط دیگر فیلسوفان نیز تقریر شد و به عنوان نظریه علمی معرفی شد. مهم‌ترین این فیلسوفان لاک، بارکلی و هیوم هستند (همان).

اما نظریه تجرید کاستی‌هایی داشت که باعث بروز انتقادات جدی به آن شد. از جمله انتقاد هوسرل و شوتز که ادعا کردند در این نظریه بین تشکیل مفهوم و طبقه‌بندی اشیا تحت یک مفهوم خلط شده است (۱۱، ص: ۱۴). اولین اشکال مطرح شده این است که مشابهت بین اشیا نمی‌تواند عامل ایجاد مفهوم در ذهن باشد بلکه عامل طبقه‌بندی اشیا تحت مفهومی است که در ذهن وجود دارد. ذهن در صورتی می‌تواند دو شیء را تحت یک عنوان و مفهوم قرار دهد که قبل از مواجه شدن با شیء دوم، مفهوم مورد نظر را بشناسد (همان).

اشکال دوم این است که برخی مفاهیم ثانوی در ذهن هستند که قابل انتزاع از تجربه نیستند. مثلاً مفهوم «نفی» و «منفی بودن» نمی‌تواند یک ویژگی از یک شیء باشد تا بتوانیم آن را از سایر ویژگی‌ها انتزاع کنیم. چنین مشکلی در مورد برخی مفاهیم ریاضی و منطقی هم وجود دارد؛ و در نهایت مشکل سومی که توسط منتقدان نظریه تجرید مطرح شده است این است که در صورتی که همه‌ی مفاهیم ما به تجربه برگردد، همه‌ی مفاهیم از جمله مفاهیم ریاضی همانند علوم تجربی حالت احتمالی به خود می‌گیرد؛ یعنی همواره در مورد یک گزاره قطعی ریاضی این احتمال وجود دارد که ممکن است این گزاره در حالت‌هایی دیگر غلط باشد (۱۱، ص: ۱۷).

بحث از صحت و سقم این اشکالات و بیان تفصیلی آن‌ها خارج از موضوع این مقاله است و به همین اندازه در توضیح این نظریات بسنده می‌کنیم. در نتیجه‌ی این اشکالات نظریات جدیدی در تشکیل مفاهیم شکل گرفت که هر یک به نحوی سعی در رفع اشکالات یاد شده داشت.

در سنت غربی تلاش‌هایی برای رفع مشکلات نظریه سنتی تشکیل مفاهیم انجام شد. یکی از مبانی‌ای که در ارائه نظریات جدید مورد استفاده قرار گرفته بحث پدیدارشناسی<sup>۱۳</sup> است (۱۱، ص: ۲۴).

نظریه «جریان سیال آگاهی»<sup>۱۴</sup> که در این مقاله به آن پرداخته می‌شود یکی از مهم‌ترین نظریاتی است که بر مبنای نگرش پدیدارشناسانه، تشکیل مفاهیم را تبیین

می‌کند. در این نظریه تشکیل مفاهیم بر اساس گرایش‌های انسان و بر اساس انتخاب برخی ویژگی‌های ادراکی از میان ویژگی‌های متعدد شیء مورد تجربه انجام می‌شود (۱۹، ج: ۱، ص: ۲۲۵).

در فلسفه اسلامی نیز نظریه تجرید از توجه زیادی برخوردار شد؛ اما نظریه تجرید حکمای مسلمان را نمی‌توان با نظریه تجریدی که در غرب به‌عنوان نظریه سنتی تجرید معروف شده است یکسان دانست. به‌عنوان مثال وقتی نظریه تجرید بارکلی را با فارابی مقایسه می‌کنیم می‌بینیم که بارکلی در مورد تصورات کلی منکر تجرد این صورت‌ها است (۹، ج: ۵، ص: ۲۳۳) در حالی که در فارابی علاوه بر اینکه تصورات کلی امور مجردی هستند این تصورات کلی توسط عقل فعال و بر اساس استعداد نفس به انسان داده می‌شود (۱۲، ص: ۶۸).

وی در کتاب *فصوص/حکم* پس از توضیح این مطلب که نفس انسانی نمی‌تواند صورت‌های ادراکی را به صورت مطلق و بدون زواید به‌دست بیاورد، اخذ معانی کلی صرف را به واسطه ارتباط با عالم بالا به‌دست می‌آورد و در این کار مانند آینه‌ای می‌ماند که تصاویری در آن پدیدار می‌شوند (۸، ص: ۸۱). تفاوت کلیدی نظریه فارابی با نظریه سنتی تجرید در این است که در نظریه سنتی آنچه باعث تشکیل مفاهیم می‌شود تکرار تجربه است اما در نظریه فارابی نقش کلیدی را عقل فعال بازی می‌کند. در این صورت حصول معانی کلی بدون تکرار تجربه و حتی با اولین مشاهده هم محال نیست.

ابن سینا نیز به صورت مشابهی عقل فعال را در تشکیل مفاهیم ذهنی دخیل می‌داند. تا جایی که برخی این نظریه را نظریه تکامل یافته تجرید ندانسته بلکه آن را نظریه جدیدی در تشکیل مفاهیم می‌دانند (۷). فیلسوفان دیگر اسلامی نیز نظریات تشکیل مفاهیم خاص خود را دارند که از جهت‌هایی با نظریه سنتی تجرید تفاوت‌هایی دارند. از جمله این فیلسوفان می‌توان به سهروردی و فخر رازی اشاره کرد. از آن‌جا که هدف ما در این قسمت بیان اجمالی تاریخچه این بحث بوده به خاطر جلوگیری از طولانی شدن کلام به جزئیات این نظریات وارد نمی‌شویم.

اما در میان فیلسوفان اسلامی کسی که صراحتاً نظریه تجرید را مورد انتقاد قرار داده و نظریه‌ای کاملاً متفاوت با آن ارائه کرده، ملاصدرا است.

در نظریه ملاصدرا تشکیل مفاهیم نه به‌وسیله‌ی فرایند تجرید بلکه بر اساس خلق صورت‌های ادراکی توسط نفس و به‌واسطه استعدادی است که در اثر مواجهه با شیء خارجی در نفس ایجاد می‌شود. مقدمات فلسفی این ادعا و بیان فرایند یاد شده در ادامه در بحث نظریه تشکیل مفاهیم صدرا مورد بررسی قرار خواهد گرفت.

### ۳. جریان سیال آگاهی و نظریه‌ی تشکیل مفاهیم ویلیام جیمز

جریان آگاهی<sup>۱۵</sup> که با نام‌های دیگری چون جریان سیال فکر<sup>۱۶</sup> و قطار فکر<sup>۱۷</sup> نیز عنوان شده است، یکی از عناصر اصلی نظریه جیمز در یادگیری است. به نظر می‌رسد که جیمز اولین کسی نیست که از این واژه استفاده کرده است. قبل از جیمز جورج هنری لوس<sup>۱۸</sup> در کتاب «مسائل زندگی و ذهن» این واژه را توضیح داده است و ظاهراً اولین توضیح کاملی که در این مورد ارائه شده است متعلق به اوست (۱۶، ص: ۳۱).

جریان آگاهی به صورت کلی به معنای مجموعه پیوسته‌ای از تجربیات انسان است که کاملاً با یکدیگر در ارتباط بوده و آگاهی انسان را تشکیل می‌دهند. زندگی فکری انسان همانند زندگی پرندگان است. همان‌طور که زندگی پرندگان مجموعه‌ای از پروازها و نشستن‌ها است، فکر انسان هم مجموعه‌ای از حرکت‌ها و سکون‌ها است (۱۸، ص: ۲). جیمز باین این مثال سعی می‌کند که فرایند تفکر انسان را به دو بخش ثابت یا جوهری<sup>۱۹</sup> و بخش گذرا و متغیر<sup>۲۰</sup> تقسیم کند. وقتی فکر انسان از یک حالت ثابت حرکت می‌کند هدفش این است که به مقصد ثابت دیگری غیر از حالت ثابت قبلی برسد. لذا وظیفه‌ی حالت‌های گذرا و میانی، رساندن ما به حالت‌های ثابت است (۱۸، ص: ۳).

در مثال جیمز، حالت‌های ثابت آگاهی به مانند فرودهای پرنده است و حالت‌های گذرا مانند پرنده‌ی در حال پرواز است. در حالت ثبات معنای مشخصی تحقق پیدا کرده است و می‌توان بر آن نامی نهاد در حالی که در حالت گذر و حرکت چیزی که هست صرفاً روابط و حالات گذرایبی است که بین حالت‌های ثابت وجود دارد و امکان انتخاب نام برای آن وجود ندارد.

### ۴. نظریه تشکیل مفاهیم ملاصدرا

#### ۱.۴. انتقادات صدرا به نظریه سنتی تجرید

۱.۴.۱. ۱. عدم امکان معقول شدن صورت حسی: همان‌طور که گذشت فرایند تجرید در نظریه سنتی تجرید به این‌گونه است که نفس انسان پس از اخذ صورت‌های متعدد از اشیای خارجی، اقدام به تقشیر و تجرید این صورت‌ها کرده و با توجه به مشترکات و مختصات آن‌ها مختصات را از مشترکات جدا کرده و امر مشترک باقی مانده را به‌عنوان مفهوم لحاظ می‌کند.

صدرا به این نظریه اینگونه اشکال می‌گیرد که در فرایند ادراکی نمی‌شود صورت محسوس اولیه، خصوصیات خود را از دست بدهد و به یک صورت ادراکی مرتبه بالاتر تبدیل شود. محال است که صورت حسی به صورت عقلی تبدیل شود چراکه صورت

محسوسه نحوه وجودی خاص خود را دارد که با نحوه وجود صورت‌های معقول متفاوت است (۵:ص:۲۴۱) و صرفاً با برداشتن عوارض و مشخصات نمی‌توان نحوه وجود یک شیء را تغییر داد. ملاهادی سبزواری در تعلیقه شواهدالربوبیه در این مورد یک احتمال می‌دهد که شاید این سخنانی که مشهور حکما دارند و آن را به عنوان نظریه تجرید مطرح می‌کنند، منظورشان از تجرید، همان اعداد و آماده سازی زمینه برای افاضی عقل فعال باشد (۲:ص:۷۰). به هر حال حتی اگر این سخن صحیح باشد و منظور آن‌ها اعداد باشد باز نشان می‌دهد که علت حقیقی تشکیل مفاهیم فرایند موسوم به انتزاع و تجرید نیست. در چنین فرضی باید نظریه تشکیل مفاهیم را نه نظریه انتزاع، بلکه ترکیبی از نظریه انتزاع و بحث صدور و افاضه دانست.

بنابراین نظریه تجرید که ادعا می‌کند صورت ادراکی حسی را می‌توان با حذف برخی خصوصیات آن و بدون کمک گرفتن از عاملی دیگر به صورت ادراکی عقلی که همان مفهوم کلی قابل صدق بر کثیرین است تبدیل کرد مخدوش است. حال چه این عامل دیگر گرایش‌ها و پیش زمینه‌های نفس باشد و چه عقل فعال و موجودی مفارق.

**۴.۱.۲. ادراک مصادیق فرع ادراک مفهوم است نه عامل آن:** این انتقاد صدرا تا حدی شبیه انتقادی است که هوسرل به نظریه تجرید وارد کرده است. وی می‌گفت که معتقدان به نظریه تجرید در باب تشکیل مفاهیم بین تشکیل مفاهیم و طبقه‌بندی جزئیات تحت یک مفهوم کلی خلط کرده‌اند (۱۱، ص:۱۴). ما نمی‌توانیم از اشیا جزئی یک مفهوم کلی را درک کنیم و درک اینکه این دو شیء باهم در یک دسته قرار می‌گیرند فرع بر دانستن مفهوم آن‌هاست. چه رسد به اینکه بخواهیم بعد از اینکه آن‌ها را در یک دسته قرار دادیم مشترکات و مختصات آن‌ها را از هم تفکیک کنیم.

صدرا می‌گوید اگر نفس انسانی در ذات خود صورت معقولات را نداشته باشد چگونه می‌تواند به آن دست پیدا کند؟ انسان در مرتبه‌ای که در مقام ذات خود هیچ چیز را درک نمی‌کند و هنوز هم هیچ صورتی برای او تشکیل نشده است چگونه می‌تواند شیء دیگری را ادراک کند؟ (۵، ص:۲۴۳) نظر صدرا را اینگونه توضیح می‌دهیم که ادراک یک صورت حسی و اعتقاد به اینکه این صورت حسی فردی از یک صورت عقلی است مبتنی بر وجود آن مفهوم در ذهن انسان است. حال اگر بگوییم که قبل از وجود صورت عقلی ابتدا صورت‌های حسی در خزانه‌ی نفس جمع می‌شود و سپس عقل با مشاهده‌ی آن‌ها و جدا کردن مشترکات از مختصات مفهوم عقلی را می‌سازد، اشکال صدرا این است که وقتی هیچ مفهومی وجود ندارد و هیچ ادراک کلی صورت نگرفته نفس انسان چگونه می‌تواند در مورد وجوه شباهت یا تفاوت این صورت‌ها ادراکی داشته باشد؟ مقایسه فرع ادراک است و در



صورتی که مفهومی برای این صورت‌ها شکل نگرفته باشد هنوز ادراکی هم وجود ندارد.

#### ۲.۴. تفاوت نظریه صدرا با نظریه سنتی تجرید

ملاصدرا در کتاب اسفار صریحا مخالفت خود با نظریه سنتی تجرید را اعلام کرده و سعی می‌کند که مراحل نظریه تشکیل مفاهیم خود در مورد مفاهیمی که از طریق حس بدست می‌آیند توضیح دهد. اگرچه ملاصدرا برای این بخش از نظریه خود - یعنی بخش مربوط به مفاهیم به‌دست آمده از حس - نامی متفاوت از تجرید انتخاب نمی‌کند و در برخی سخنان خود از آن به تجرید یاد می‌کند (۳، ج: ۹، ص: ۹۴) اما صریحا اعلام می‌کند که این نظریه با نظریه متعارف تجرید متفاوت است.

حسن‌زاده آملی در پاورقی اسفار این مطلب را بدین صورت بیان می‌کنند: «انتزاع و تجرید و تعریه و تقشیر و مانند آن تعبیراتی هستند که بر مبنای قوم از حکمای مشاء و اشراق و متکلمین بیان شده است. و الا او اعتقاد دارد که نفس در برخی ادراکات مصدر است و در برخی دیگر مظهر» (۴، ج: ۱، ص: ۴۸۲) «ثم آن هولاء القوم لما راو فی کتب اسلافهم من الحكماء الاقدمین آن انواع الادراکات کالحس و التخیل و الوهم والعقل انما تحصل بضرب من التجرید زعموا آن التجرید المذكور عبارة عن حذف بعض الصفات و الاجزاء و ابقاء البعض» (۳، ج: ۹، ص: ۹۵).

به نظر صدرا علت بروز این اشتباه این است که به ویژگی‌های وجود، معرفت پیدا نکرده‌اند (۳، ج: ۹، ص: ۹۴). یکی از ویژگی‌های وجود که عدم معرفت به آن می‌تواند منجر به عدم معرفت به چگونگی ارتقای وجودی ادراک از پایین مراتب آن تا بالاترین مراتب شود، بحث حرکت جوهری و تشکیک وجود است. وی می‌گوید همان‌طور که ماهیت می‌تواند به وجود افراد مختلف موجود شود بدون اینکه در ماهیت نوعی آن تفاوتی ایجاد شود وجود یک ماهیت هم می‌تواند از یک مرتبه به مرتبه‌ی دیگر ترقی کند بدون اینکه به تشخیص آن خللی وارد شود (۳، ج: ۹، ص: ۹۵).

در بحث اینکه چگونه می‌شود ماهیت موجود مادی خارجی به صورت مجرد و ذهنی تبدیل شود بحث تجرید مطرح می‌شود. تجرید در اینجا به معنای مجرد شدن است و به معنای اصطلاحی که در نظریه سنتی است و از آن به فرایند جداسازی مشترکات از مختصات تعداد زیادی نمونه‌ی مورد تجربه یاد می‌شود نیست. اگر این فرایند تجرید یا مجردسازی را به نحو تقشیر و انتزاع مشترکات از مختصات بدانیم همان نظریه سنتی تجرید یا انتزاع به‌دست می‌آید؛ اما در نظر صدرا فرایند مجرد شدن، به این صورت نیست. به نظر صدرا معنای مجرد کردن یک امر مادی این است که یک وجود از یک نشئه به نشئه‌ی دیگر منتقل شود و درعین حال ماهیت آن محفوظ بماند (همان).

نظریه سنتی می‌گوید که معلوم در مراحل مختلف ملحقیات و متعلقات خود را از دست می‌دهد و در نهایت به مرتبه‌ی قابل صدق بر کثیرین می‌رسد؛ اما صدرا می‌گوید خود محسوس نیست که معقول می‌شود. بلکه این نفس است که در هر مرتبه از مراتب خود معلوم را با شرایط آن مرتبه ادراک می‌کند. مرحوم سبزواری در پاورقی به این نکته اشاره می‌کند و می‌فرماید: «ادراک نوعی وجود نوری است و در حقیقت مدرک است که از مرتبه‌ای به مرتبه‌ی دیگر ارتقا می‌یابد نه اینکه ادراک این باشد که همان وجود طبیعی ظلمانی با حذف برخی ویژگی‌هایش به ذهن بیاید» (۳، ج: ۹، ص: ۹۵). ملاصدرا این مجرد شدن را با تجرد نفس مشابه می‌داند و می‌گوید: «حالت نفس در مراتب تجرد خود همانند حال مدرک خارجی است در فرایند ادراک که ابتدا محسوس و سپس متخیل و در نهایت معقول می‌شود» (۳، ج: ۹، ص: ۹۹).

#### ۳.۴. وجوه افتراق میان نظریه سنتی تجرید و نظریه ملاصدرا

دو تفاوت کلیدی بین نظریه سنتی تجرید و نظریه ملاصدرا وجود دارد. تفاوت اول این است که در نظریه تجرید، آنچه تغییر می‌کند و از حالتی به حالت دیگر تبدیل می‌شود همان صورت مورد ادراک است. در مرحله‌ی ابتدایی این صورت از شیء خارجی به دست می‌آید. سپس صورت‌های مختلف تجربه شده باهم مقایسه شده و مشترکات آن از مختصات جدا شده و صورت ادراکی خصوصیات خود را از دست داده تا به مفهوم کلی تبدیل می‌شود؛ اما در نظریه صدرا صورت ادراکی تغییر نمی‌کند و ثابت می‌ماند. آنچه تغییر می‌کند نفس است که در ارتقا از مرتبه‌ای به مرتبه‌ی دیگر صورت ادراکی را به نحو متفاوتی ادراک می‌کند. عین عبارت صدرا در شواهد الربوبیه این است: «و اینچنین نیست که به مانند قول مشهور نفس صورت محسوسه را مجرد کند و از مواد خود جدا کند و آن را به صورت معقوله تبدیل کند و درعین حال نفس به حالت قبلی خود باقی بماند و اشیا متغیر باشند. بلکه بر عکس آن سزاوارتر است. پس اشیا مادی محفوف به عوارض نحوه‌ی وجودشان نحوه وجود امر محسوس است و امر محسوس محال است که معقول شود» (۵، ص: ۲۴۱).

البته صدرا در ادامه در مورد این مطلب صحبت می‌کند عقل فعال یک نشئه‌ی جامعه است که تمام مراتب و نشئات دیگر را در بر دارد (همان). با توجه به آنچه گفته شد وجود تمام مدرکات در نشئه‌ی عقل فعال به این معنا نیست که این‌ها صورت‌های حسی و خیالی و ... هستند که عقلی شده‌اند تا بگوییم این مطلب با سخن صدرا که می‌گوید صورت محسوس محال است که معقول شود تناقض دارد. بلکه به این معناست که هر صورتی متناسب با نشئه و مرتبه‌ی خود موجود است و با حفظ همان وصف مربوط به مرتبه‌ی خود

نمی‌تواند به مرتبه‌ی دیگری برود.

تفاوت دوم این است که همان‌طور که گفته شد در فرایند تشکیل مفاهیم حسی آنچه کلیدی و اساسی است انتقال صورت ادراکی از یک مرتبه‌ی وجودی به مرتبه‌ی بالاتر است و بحث تشابه و جداکردن متشابهات از مختصات ویژگی کلیدی نیست. لذا ممکن است که نفس انسان با مواجه شدن با یک نمونه هم مفهوم آن را درک کرده و مفهومی کلی و قابل صدق بر کثیرین ایجاد کند. لذا برای تشکیل مفاهیم کلی نیازی به مشاهده تعداد زیادی نمونه نیست.

**۴.۳.۱. مراتب صعود صورت ادراکی:** در سیر صعودی ادراک حسی به مفهوم کلی در ابتدا مرتبه‌ی وجود حسی قرار دارد. وجود حسی یک وجود صوری است که دارای وضع نبوده و قابل اشاره‌ی حسی نیست. وجود این صورت مشروط به وجود ماده‌ی خارجی است و این تعلق تا حدی است که اگر ماده‌ی خارجی از بین برود این وجود حسی بر قوه‌ی حس افاضه نخواهد شد (۳، ج: ۹، ص: ۹۵). نکته‌ی قابل توجه در این مطلب این است که صدرا به جای اینکه بگوید صورت حسی در نفس ایجاد نمی‌شود با عبارت «لم تکن مفاضة علی قوه الحس» معتقد است که این صورت به نفس افاضه نمی‌شود؛ یعنی صدرا همین صورت حسی مشروط به وجود خارجی که اولین مرتبه و پایین‌ترین مرتبه‌ی ادراک است را نیز به نوعی افاضه مربوط می‌داند. البته وی در اینجا منظور خود از افاضه را توضیح نمی‌دهد و مشخص نیست که منظور از افاضه، فعلی از نفس است یا افاضه از یک موجود خارجی مجرد است؟

صدرا در مورد منبع این افاضه در کتاب *شواهد و ترویجیه* ذیل بحث اتحاد عاقل و معقول مطالبی ذکر کرده است. وی در این بخش پس از ایراد به دو تلقی سنتی از ادراک حسی به بیان نظر خود می‌پردازد. معنای اول که مورد خدشه توسط صدرا به نظر می‌رسد همان تفسیر سنتی نظریه تجرید ارسطو توسط حکمای مشاء است. «احساس آنچه‌آنچه که اکثر حکما به آن اعتقاد دارند به مجرد صورت محسوس از ماده‌ی آن نیست ... چراکه محال است آنچه در یک ماده منطبق است در ماده‌ی دیگری منطبق شود» (۵، ص: ۲۴۲). معنای دومی که صدرا با آن مخالفت می‌کند نظر برخی از حکمای اسلامی است که در توضیح حقیقت بینایی آن را به خروج شعاعی از چشم و رسیدن آن به مبصرات می‌دانند. «و همچنین معنای احساس این نیست که قوه‌ی حسی به سوی صورت محسوس حرکت کند آن‌چنان‌که برخی حکما در باب ابصار این نظر را اتخاذ کردند» (همان).

صدرا پس از بیان دو نظریه قدما که مورد پذیرش وی نیست به بیان پاسخ خود در زمینه‌ی منبع افاضه‌ی صورت‌های ادراکی حسی پرداخته و این منبع را «واهب الصّور»

می‌داند که توانایی صدور صورت‌های مجرد را دارد. «بلکه معنای احساس این است که صورتی نورانی از واهب الصور افاضه شود و این صورت افاضه شده حاس بالفعل و محسوس بالفعل است و قبل از این افاضه ما صرفاً حس و محسوس بالقوه داشتیم» (۵، ص: ۲۴۲). ممکن است تصور شود که ملاصدرا اینجا عنوان «واهب الصور» را آورده اما سخنی از اینکه این واهب الصور نفس است یا ماورای نفس نیاورده است؛ و ممکن است که این واهب صور همان نفس باشد؛ اما اشاره‌ی بعدی او به اینکه «و حال صورت‌های ادراکی عقلی هم به همین منوال است» (همان) و همچنین نظر صدرا به اینکه صورت‌های عقلی توسط عقل فعال افاضه می‌شود (۵، ص: ۳۳) این نظر را تقویت می‌کند که منظور صدرا این است که صورت‌های حسی نیز توسط عقل فعال افاضه می‌شود و منظور او از واهب الصور همین عقل فعال است.

اما چرا با اینکه صورت حسی از طریق واهب صور افاضه می‌شود ما برای ادراک یک صورت حسی باید مقابل آن قرار گرفته و آن را حس کنیم و اساساً این وضع و حالت مخصوص چه تأثیری در ادراک ما دارد؟ ملاصدرا پاسخ می‌دهد که «قرار گرفتن صورت در ماده‌ی مخصوص و شرایط و نسبت‌هایی که هنگام ادراک -اولیه- اتفاق می‌افتد همه از جمله معادلات هستند» (همان) می‌توانیم این سخن صدرا را اینگونه توضیح دهیم که وضع و حالات مخصوص و همچنین ویژگی‌های نفس همه و همه شرایطی هستند که نفس را مستعد پذیرفتن صورت حسی از جانب واهب صور و مبدا افاضه می‌کند.

مرتبه‌ی بعدی وجود خیالی است. وجود خیالی وجودی صوری است که حضور آن مشروط به وجود ماده و حتی ادراک حسی نیست. البته این صورت در مقام پیدایش می‌تواند متکی به این دو باشد (۳، ج: ۹، ص: ۹۵). نکته مهم در مورد صورت خیالی این است که صدرا صورت خیالی را صورتی شخصی و غیر قابل صدق بر کثیرین می‌داند (همان). در نهایت به وجود عقلی می‌رسیم که وجودی است قابل صدق بر کثیرین و همان چیزی است که ما در نظریه تشکیل مفاهیم به آن مفهوم می‌گوییم.

#### ۴. ۳. ۲. چگونگی ادراک صورت‌های عقلی و تفاوت آن با صورت‌های حسی و

**خیالی:** صدرا در شواهد الربوبیه پس از اینکه صدور صورت‌های خیالی و حسی را مستند به نفس دانست (۵، ص: ۳۲) به توضیح در زمینه‌ی چگونگی ادراکات عقلی می‌پردازد. از نظر او ادراک کلیات عقلی وابسته به برقراری اضافه‌ی اشراقی با عالم ربوبیت است (همان).

از نظر صدرا برای موجودات این عالم، مثال نوری و صورت عقلیه‌ی قائم به ذاتی وجود دارد. عقل ما این صورت عقلیه قائم به ذات را مشاهده می‌کند؛ اما به خاطر ضعف قوای ادراکی و تعلق به بدن مادی، نمی‌توانیم این موجود عقلانی را به وضوح و به حقیقت آن

مشاهده کنیم و ادراکی مبهم از آن به دست می‌آوریم (۵، ص: ۳۲). اینکه ما از ادراک مبهم این موجود عقلانی مفهومی کلی به دست می‌آوریم که قابل صدق بر مصادیق این موجود عقلانی است به دو علت است (این دو علت باهم موجب می‌شوند که فهم کلی صورت بگیرد).

علت اول این است که این موجود عقلانی علت همان موجودات جزئی است و ارتباط این معالیل با این موجودات مجرد که در حقیقت رب النوع آن‌ها هستند به قدری قوی است که می‌توان معنای حاصل از این موجود عقلی را بر صورت‌های ادراکی حاصل از این افراد حمل کرد (۵، ص: ۳۳).

علت دوم این است که نفس انسانی در هنگام تعلق به بدن دارای ادراک ضعیف است لذا این صورت‌های عقلی را از دور می‌بیند و به خاطر ابهامی که در صورت ادراکی از این موجودات عقلانی وجود دارد آن‌ها را بر مصادیق متعدد حمل می‌کند (۵، ص: ۳۲).

بنابراین حمل معنای به دست آمده از این صورت‌های مجرد عقلی بر افراد و معالیل آن‌ها اولاً به خاطر ابهامی است که در این ادراک ضعیف وجود دارد؛ و اگر این ادراک ضعیف وجود نداشت نفس انسانی می‌دانست که این موجود عقلانی موجودی مستقل است که علت آن موجودات است؛ و ثانیاً به خاطر علیت بین این‌ها است. چراکه اگر این علیت وجود نداشت صرف ابهام نمی‌توانست مصحح حمل یک مفهوم بر برخی مصادیق باشد و بدون وجود این علیت و مشابهت علوم ما به خطا و جهل تبدیل می‌شد. چراکه بی دلیل مفهومی بر مصادیقی حمل می‌شد بدون اینکه بین آن‌ها ارتباط خاصی باشد.

#### ۴. ۳. ۲. ۱. تحقیق در نظر صدرا در مورد ادراک صورت‌های حسی و خیالی:

همان‌طور که در بحث کیفیت ارتقای معلومات از حس به عقل بیان شد صدرا در موضعی از کتاب اسفار و همچنین شواهد الربوبیه ادراک صورت‌های حسی را به افاضه‌ی صورت‌ها از واهب صور دانسته و وضع و محاذات مادی و استعداد نفس را به عنوان معادلات این فیضان بیان کرده است.

اما در مورد ادراک صورت‌های حسی و خیالی نظر دیگری نیز در آثار صدرا وجود دارد که صراحتاً صدور صورت‌های حسی و خیالی را به نفس انسان نسبت می‌دهد. وی در شواهد الربوبیه ذیل بحث کیفیت حصول مفاهیم کلی در ذهن در مورد ادراکات حسی و خیالی، در مورد فاعلیت نفس انسانی سخن گفته و نفس را صادرکننده و ایجادکننده‌ی این صورت‌ها می‌داند. «ان النفس بالقیاس الی مدرکاتها الحسیة و الخیالیة اشبه بالفاعل المخترع منها بالقابل المتصف» (۵، ص: ۳۲).

حال سؤال این است که آیا صورت‌های خیالی به مانند صورت‌های عقلی صادر شده از

عقل فعال است؟ یا اینکه صدرا در مورد ادراک تبعیض قائل شده و نوع ادراک صورت‌های حسی و خیالی را از نوع ادراک صورت‌های عقلی جدا کرده؟ به این معنا که نفس در مورد صورت‌های حسی و خیالی فاعل است و در مورد صورت‌های عقلی نقش قابل را بازی می‌کند. حالت سوم هم وجود دارد و اینکه بگوییم نظر صدرا در مورد صورت‌های عقلی هم همانند صورت‌های حسی و خیالی این است که این صورت‌ها توسط خود نفس انشا می‌شوند و نفس به‌طور مطلق فاعل ادراکات خویش است. چگونه می‌توانیم یکی از این نظرها را به‌عنوان نظر اصلی و منظور صدرا از عبارات تحریر شده توسط او انتخاب کرد؟ برخی قول اول را به علامه حسن‌زاده آملی نسبت داده‌اند و می‌گویند که به اعتقاد ایشان استناد صدور صور ادراکی به نفس توسط صدرا نوعی توسع در تعبیر است و گرنه منشأ صور علمی و موجد آن‌ها فاعل الهی است (۹، ص: ۱۶۷).

اگر منظور این محقق این است که حسن‌زاده آملی قول سوم را انتخاب کرده و اعتقاد دارد که صدرا در مورد تمام صورت‌های ادراکی بحث افاضه را مطرح می‌کند، به نظر ما اشتباه است و ما کلماتی که نشان دهد استاد حسن‌زاده بر چنین اعتقادی است نیافته و بلکه برخلاف آن مطالبی را می‌توان یافت. از جمله اینکه ایشان در پاورقی اسفار به این مطلب صریحاً اشاره کرده (۴، ج: ۱، ص: ۴۸۲) و همچنین در استنادی که ایشان ذکر کرده‌اند صرفاً لفظ ادراکات عقلی به‌کاررفته و صحبتی از ادراکات خیالی و حسی نیست (۱، ص: ۳۴۱).

اما اگر منظور ایشان مواردی است که صدرا صدور این صور را نیز به نفس استناد داده است می‌تواند تعبیر درستی باشد؛ و در این صورت نظر ایشان به قول دوم نزدیک خواهد بود.

**۲.۲.۳.۴. رأی منتخب در توضیح نظر صدرا:** برخی محققان بر این عقیده‌اند که می‌توان بین دیدگاه‌های صدرا در مورد نحوه‌ی ایجاد صورت‌های علمی جمع کرد به‌نحوی که نه مطلب صدرا تناقض‌آمیز باشد و نه مبانی او طرد شود. وجه جمع به این صورت است که نفس در حد وسط بین معقولات کلی و مدرکات جزئی قرار دارد. مدرکات جزئی در مرتبه‌ی پایین و مدرکات کلی در مرتبه‌ی بالاتر از نفس قرار دارند. «ادراک مدرکات جزئی به این نحو است که فیض از مفیض وارد می‌شود و به آن فیض که عین وجود نفس است جزئیات هم موجود و ظاهر می‌شوند و معقولات در مرتبه‌ی بالاتر از نفس قرار دارند و نفس به آن‌ها مرتبط و متصل می‌شود» (۹، ص: ۱۶۷).

نظر نگارنده نیز این است که بهترین وجه توجیه و تفسیر نظر ملاصدرا همین است که بگوییم صورت‌های محسوس و متخیل، هم صادرشده از عقل فعال‌اند و هم صادرشده از

نفس. وجه جمع به این صورت است که نفس انسانی پس از فراهم شدن معدات و آماده شدن استعداد حصول صورت حسی، آن را از طریق عقل فعال دریافت می‌کند؛ اما از آنجاکه نفس انسان ذومراتب است صورت ادراکی از موجود ماورای خود را بر وجهی دریافت می‌کند که مطابق با شأن همان موجود و هم‌سنخ با اوست.

نفس با دریافت این معنا در بالاترین مرتبه‌ی خود واجد این معنا و مفهوم می‌شود و این آگاهی، جزئی از ذات او می‌شود. وقتی نفس انسانی معنایی را در ذات خود داشته باشد در هر شأن و مرتبه مطابق با همان مرتبه می‌تواند این دارایی خود را ایجاد کند و به عبارتی دارایی او در تمام مراتب و شئون او قابل تجلی و نمایش است.

عقل فعال پرورش‌دهنده نفس و معطی کمالات وی است. هنگام حصول استعداد پذیرش صورت علمی، عقل فعال است که او را از مرتبه‌ای به مرتبه‌ی دیگر رشد می‌دهد و او را واجد توانایی صدور صورت‌های ادراکی می‌کند. این همان معنای افاضه در مورد مفاهیم حسی و خیالی است.

دلیل بر این مطلب این است که یکی از دلایل صدرا برای اثبات ارتباط نفس به عقل فعال استناد به این مطلب است که معطی شیء فاقد شیء نمی‌تواند باشد (۵، ص: ۲۴۳). و این دلیل، دلیلی عام است که منحصر در معلومات عقلی نیست. به همین سبب در معلومات حسی هم ابتدا نفس باید واجد شود و سپس صورت حسی را از خود صادر کند. این واجد شدن نمی‌تواند توسط ماده و جسم انجام شود چراکه اجسام پایین‌تر و خسیس‌تر از نفس هستند و نمی‌توانند در او تأثیر فاعلی داشته باشند. نفس دیگر هم نمی‌تواند باشد چون امر به دور یا تسلسل ختم خواهد شد. در نتیجه معطی این صورت‌های حسی باید عقل فعال باشد.

## ۵. مقایسه تفصیلی نظریه جیمز با نظریه تشکیل مفاهیم صدرا

نظریه تشکیل مفاهیم جیمز بر اساس پنج ویژگی فکر که وی در کتاب اصول روان‌شناسی برمی‌شمرد (۱۹، ج: ۱، ص: ۲۲۵).

استوار شده است. این پنج ویژگی عبارت‌اند از:

۱. شخصی<sup>۲۱</sup> بودن آگاهی: یعنی آگاهی انسان وابسته به شخص -و به معنای عام، ذهن- است و بدون آن، آگاهی بدون موضوع نداریم.
۲. تغییر مداوم ادراک و تجربه: یعنی تجربه‌ی ما از یک شیء خاص در صورت تکرار، هر بار تجربه‌ای جدید است.
۳. پیوستگی ادراک: ادراکات انسان اموری جدا از هم نیستند و در پیوستگی کامل با

یکدیگر قرار دارند.

۴. التفاتی بودن ادراک: یعنی هر ادراکی دارای متعلق است و ادراک بدون متعلق وجود ندارد.

۵. انتخابی بودن ادراک: یعنی انتخاب ویژگی‌های مورد توجه و جهت نگاه به یک تجربه در ادراک بر اساس علایق و گرایش‌های شخص ادراک‌کننده است. برخی ویژگی‌های ذکر شده مانند تغییر در ادراکات و پیوستگی ادراکات دقیقاً در نظریه ملاصدرا هم وجود دارد. برخی ویژگی‌ها مانند شخصی بودن ادراک و التفاتی بودن ادراک هم به عقیده‌ی ما در صدرا وجود دارد اما اثبات آن نیازمند دلایلی است که در جای خود خواهد آمد؛ و در نهایت ویژگی انتخابی بودن ادراک آن‌چنان‌که در فلسفه‌ی جیمز وجود دارد در صدرا نیست اما با توجیه و تفسیری که ارائه خواهیم کرد و البته دور از حقیقت هم نیست نشان خواهیم داد که در این مورد نیز این دو نظریه قرابتی باهم دارند.

#### ۵.۱. شخصی بودن آگاهی

اولین ویژگی فکر انسان از نظر جیمز شخصی بودن آگاهی<sup>۲۲</sup> است. منظور دقیق جیمز از شخصی بودن آگاهی چیست و چرا این مطلب در نظریه تشکیل مفاهیم وی جای گرفته است؟ وی منظور خود را با مثالی توضیح می‌دهد: اگر دو نفر شب در اتاقی بخوابند، هنگام صبح هر کدام تفکرات خود را ادامه می‌دهد و امکان ندارد که یکی از آن‌ها دنباله‌ی افکار دیگری را ادامه دهد (۱۹، ج: ۱، ص: ۲۲۵).

شخصی بودن آگاهی به این معنا است که ما فکر مجرد از انسان نداریم. هر فکری به شخص خاصی پیوسته است و متعلق خاصی دارد. جیمز اعتقاد دارد که فکر محضی که تعلق به هیچ ذهنی نداشته باشد، اگر هم موجود باشد شناختنی نیست و ما هیچ اطلاعی نمی‌توانیم از آن کسب کنیم (۱۹، ج: ۱، ص: ۲۲۶).

در نظریه صدرا همان‌طور که گذشت ادراک در سه مرتبه‌ی حسی، خیالی و عقلی اتفاق می‌افتد. در مرتبه‌ی حسی و خیالی همان‌طور که گذشت از آن‌جا که نفس صادرکننده‌ی صورت‌های ادراکی است کاملاً روشن است که آگاهی حسی و خیالی به نفس وابسته است. در مورد صورت‌های عقلی سخن از این است که نفس انسان معلومات را در عقل فعال مشاهده می‌کند و به آن آگاهی می‌یابد.

ممکن است تصور شود که این مسأله نشان می‌دهد که از نظر صدرا آگاهی عقلی متعلق به نفوس انسانی نبوده و در جای مشخصی به نحو مطلق وجود دارد؛ اما دقت در مسأله نشان می‌دهد که چنین نیست.

صدرا می‌گوید نفس انسانی به مشاهده‌ی صورت‌های عقلی در عقل فعال پرداخته و در



اثر اضافی اشراقی که با آن پیدا می‌کند صورت‌ها را در عقل فعال مشاهده می‌کند (۵، ص: ۳۲). ادراک صورت‌های کلی توسط نفس به خاطر مشاهده‌ی این صورت‌ها در عقل فعال است. پس آگاهی صفت نفس است و ارتباط با عقل فعال شرط آگاهی است؛ بنابراین در اینجا هم آگاهی شخصی است اگرچه که منبع و مبدأ آگاهی برای همه‌ی انسان‌ها ثابت است.

دلیل دوم ما بر اینکه نظر صدرا در مورد ادراکات عقلی نیز شخصی بودن آگاهی است این است که به نظر صدرا نفوس مختلف بر اساس قوت نفس و مرتبه‌ی وجودی‌شان به نحوه‌های مختلفی این صورت‌های موجود در عقل فعال را ادراک می‌کنند. دلیل ما بر این سخن این است که صدرا ابهام و اشتراک معقولات را به سبب ضعف ادراک انسان در این نشئه می‌داند (۵، ص: ۳۲) و روشن است که قدرت و ضعف ادراک در همه‌ی انسان‌ها یکسان نیست. در نتیجه انسان‌ها در کیفیت دستیابی به معقولات با یکدیگر متفاوتند. همین مطلب نشان می‌دهد که منظور صدرا از بیان بحث عقل فعال نشان دادن علت فاعلی ادراک و آگاهی است و گرنه ادراک از نظر وی شخصی و وابسته به نفس انسان است و به همین علت است که انسان‌های مختلف ادراک‌های مختلف دارند.

در نتیجه در شخصی بودن آگاهی تفاوتی بین جیمز و صدرا وجود ندارد و تفاوت‌هایی که در فلسفه‌ی صدرا و جیمز در مورد گستره‌ی افراد آگاه وجود دارد از موضوع بحث تشکیل مفاهیم خارج است. در عین حال علم موجودات مجرد هم شخصی است و علم مطلق بدون متعلق وجود ندارد.

## ۵. ۲. تغییر مداوم ادراک و تجربه

جیمز فکر انسان را دارای تغییر مدام تلقی کرده و آن را به شکل تغییر مدام وضعیت‌های ذهن تفسیر می‌کند. جیمز می‌گوید منظور من از تغییر این نیست که حالت‌های ذهن هیچ ایستایی ندارند. بلکه منظور من از تغییر این است که هرگاه یک وضعیت ذهن از بین رفت دیگر امکان ندارد که همان وضعیت تکرار شود. بلکه وضعیت جدید و متفاوتی جایگزین آن می‌شود (۱۹، ج: ۱، ص: ۲۳۰).

وی برای اثبات تغییر مداوم فکر چهار نوع تغییر ضروری برای ذهن را برمی‌شمرد: تغییر اول به خود اشیا و شرایط ادراک برمی‌گردد. یک درخت در زمان‌ها و شرایط مختلف به شکل‌های مختلف ادراک می‌شود. برای فهم این مطلب به نقاشی‌هایی که واقعیت جهان را به ما می‌نمایند نگاه می‌کنیم. وقتی نقاشی چمنی را ترسیم می‌کند، قسمت‌های آفتابی را با رنگ سبز و قسمت‌های تاریک را با رنگ دیگر که حتی ممکن است سبز نباشد - مثلاً رنگ قهوه‌ای - نقاشی می‌کند؛ اما در ادراک ما، این زمین چمن سبز است و رنگ

ثابتی دارد. ذهن ما می‌داند که رنگ تمام قسمت‌های چمن ثابت و مشخص است (۱۹، ج: ۱، ص: ۲۳۰).

تغییر دوم به تفاوت‌های دستگاه ادراکی در شرایط مختلف برمی‌گردد. چشم انسان ممکن است در آغاز روز روشن‌تر و واضح‌تر ببیند و در هنگام غروب و پس از خستگی ناشی از کار ضعیف‌تر و کم‌نورتر ببیند. همچنین صرف دیدن تأثیری در چشم می‌گذارد و سبب می‌شود که نگاه دوم، هرچند اندک، با نگاه اول متفاوت باشد. سایر دستگاه حسی هم وضعی مشابه این حالت دارند (۱۹، ج: ۱، ص: ۲۳۲).

تغییر سوم به تغییرات ذهن انسان برمی‌گردد. ذهن انسان از ادراک اول تأثیری می‌پذیرد که این تأثیر می‌تواند در چگونگی ادراک دوم تأثیر بگذارد (همان).

تغییر چهارم به وضعیت فیزیکی و شرایط بدنی و مغزی انسان برمی‌گردد. مثلاً تغییرات فشارخون می‌تواند در کارکرد قوای حسی و ادراکی تأثیر بگذارد (۱۹، ج: ۱، ص: ۲۳۴).

با توجه به این مطالب، جیمز ثابت می‌کند که احساس و ادراک انسان همواره دستخوش تغییرات است و انسان نمی‌تواند از یک شیء مشخص در هیچ شرایطی دو ادراک کاملاً یکسان، حتی اگر تمام شرایط ثابت باشد، به دست آورد. حداقل این است که تأثیر ادراک اول در ذهن و مغز سبب می‌شود که ما برای ادراک دوم با ذهن و مغزی متفاوت از ادراک اول به ادراک بپردازیم و همین‌قدر برای اثبات تفاوت دو ادراک کافی است.

ممکن است انتقاد شود که می‌توانیم تاثیرات ادراک در ذهن انسان را نیز جزو همان شرایط در نظر گرفته و بگوییم در صورتی که همه‌ی شرایط ثابت باشد - حتی خود ذهن انسان هم در اثر تکرار تغییری نکند - در این صورت، می‌توانیم دو ادراک مشابه داشته باشیم. پاسخ این است که اگر ذهن انسان قبل از ادراک اول و بعد از آن تغییری نکند، در این صورت چگونه می‌توانیم ادعا کنیم که علمی به‌دست آمده است؟ مگر اینکه قائل به نظریاتی مانند نظریه اضافه شویم که در این صورت این انتقاد قابل قبول خواهد بود.

با وجود چنین تفاوت‌هایی باز هم ذهن انسان احساس می‌کند که اشیا ثابت و مشخصی را ادراک می‌کند (۱۹، ج: ۱، ص: ۲۳۲).

ملاصدرا در متغیر بودن شرایط ادراک با جیمز هم‌عقیده است. همان‌طور که جیمز به دلایل مختلف مدعی تفاوت حس در شرایط مختلف است، صدرا نیز به دلایل متناسب با مبانی خود این مطلب را قبول دارد. برخی از این دلایل عبارت‌اند از:

۱. جهان مادی به نحو ذاتی همواره در حال تبدیل و دگرگونی است و هر لحظه از آن با لحظه‌ی قبل متفاوت است (۳، ج: ۳، ص: ۱۰۸).

۲. ابزارهای حسی مادی انسان نیز به تبع تغییرات جهان مادی دستخوش تغییر

می‌شوند.

۳. نفس انسان نیز همواره در حال رشد و صعود است و با هر فعلی که انجام می‌دهد چه این فعل ادراکی باشد و چه غیر ادراکی، کامل‌تر شده و تغییر وجودی پیدا می‌کند (۳، ج: ۳، ص: ۴۰۷).

با توجه به این مطالب، حس و دستگاه‌های حسی به هیچ‌عنوان نمی‌توانند از یک شیء محسوس دو تجربه‌ی کاملاً مشابه در اختیار دستگاه حسی انسان قرار دهند.

از طرفی ممکن است بگوییم که چون از منظر ملاصدرا نفس و ذهن مجردند لذا در این مراحل دیگر احساس دچار تغییر و تبدیل نمی‌شود؛ اما این هم نادرست است چرا که در این مراحل اگرچه که نفس و ذهن و قوای آن تغییر و حرکت جوهری مادی ندارند اما به علت ادراک‌های متعدد از قوه به فعل درمی‌آیند و از این نظر همواره در معرض تغییر قرار دارند. لذا در صدرا همانند جیمز تغییرات در تمام مراحل ادراک وجود داشته و به‌طور کلی نمی‌توان دو تجربه‌ی کاملاً مشابه از یک شیء واحد داشت.

### ۳.۵. پیوستگی ادراک

ویژگی سوم فکر انسان از نظر جیمز این است که فرایند فکر انسان فرایندی پیوسته است. پیوستگی به این معنا است که وقفه و یا رخنه‌ای در جریان فکر رخ ندهد. مهم‌ترین وقفه‌هایی که در جریان فکر اتفاق می‌افتد وقفه‌های زمانی و کیفی است. وقفه‌ی زمانی به این معنا است که زمان‌هایی هست که در اثر خواب، بیهوشی یا مانند آن جریان فکر انسان قطع می‌شود. با این حال هنگام بیدار شدن، هنوز هم دنباله‌ی فکر خود را می‌گیریم و تفکراتی که به سراغ ما می‌آید را هم خانواده و هماهنگ با تفکرات روز پیشین خود می‌دانیم. وقفه‌های کیفی هم به این معنا است که محتوی و کیفیت فکر ما تغییرات ناگهانی به‌گونه‌ای که حالت جدید فکر خود را به‌کلی باحالت پیشین آن بیگانه و متفاوت بباییم، ندارد (۱۹، ج: ۱، ص: ۲۳۷).

آنچه باعث می‌شود ذهن انسان یک فکر را متعلق به خود و دارای پیوستگی با دیگر افکار خود بداند چیست؟ برای فهم این مطلب باید به تفاوت یادآوری فکر خود و یا ادراک فکر دیگری توجه کنیم. هنگامی که شخصی در مورد افکار خود با ما سخن می‌گوید ما از افکار او ادراکی حاصل می‌کنیم اما افکار او را جزو افکار خود و دارای پیوستگی با آن نمی‌دانیم؛ اما هنگامی که مطلبی که فراموش کرده بودیم به یاد می‌آوریم، در ضمن این یادآوری ادراک می‌کنیم که این فکر متعلق به من و بخشی از وجود من است. جیمز این هماهنگی را معلول حس گرمی، صمیمیت و بی‌واسطگی<sup>۲۳</sup> می‌داند (۱۹، ج: ۱، ص: ۲۳۹).

به نظر وی، ما هنگام یادآوری یک فکر، گرما و صمیمیتی در آن حس می‌کنیم که

هنگام ادراک افکار دوستان چنین چیزی وجود ندارد. لذا ما این فکر را متعلق به خود و پیوسته با ذهن خود می‌دانیم.

این پیوستگی، آگاهی را بسان جریانی سیال درمی‌آورد. افکار ما با هم پیوسته هستند و ما بدون وجود وقفه، از فکری به فکر دیگر حرکت می‌کنیم. اگر ادراک ما از یک شیء به شیء دیگر منتقل شود، بنا بر پیوستگی موجود (۱۹، ج: ۱، ص: ۲۳۷) در کیفیت و محتوای فکر، ذهن ما در پرواز از ادراک اول به ادراک دوم فعالیت ادراکی داشته است و آگاهی‌ای داشته است که به جهت سیال و گذرا بودن، قابل نام‌گذاری و قرارگیری تحت مقوله‌ای از مقولات نیست.

جیمز این بخش از فکر را بخش گذرای<sup>۲۴</sup> فکر می‌نامد. بخش گذرای فکر به گونه‌ای است که نمی‌توان آن را به راحتی مورد مطالعه قرارداد. به محض اینکه بخواهیم بخش گذرای فکر را مورد بررسی قرار دهیم، به این جهت که نگاه ثابت به آن می‌کنیم از حالت گذرا به حالت ثابت تبدیل می‌شود. مثل برف که تا هنگامی که در حال حرکت است بلورهای زیبا دارد اما به محض اینکه بخواهیم آن را در دست بگیریم و بررسی کنیم حالت بلورهای خود را از دست می‌دهد (۱۹، ج: ۱، ص: ۲۴۴).

حالات گذرای ذهن انسان به خودی خود قابل نام‌گذاری نیستند اما در ادراک بخش‌های ایستا-که جیمز آن‌ها را بخش‌های جوهری فکر می‌نامد- مدخلیتی تام دارند. به عبارت دیگر، آگاهی انسان، با وصف گذرا و سیال بودن، دارای حدود مشخصی نیست تا بتوانیم بر هر کدام از این حدود، نامی بگذاریم. تشخیص و نام‌گذاری ماهیت‌ها و مفاهیم در میان این آگاهی سیال، وقتی حاصل می‌شود که ما به بخش‌هایی از این جریان سیال، توجه خاص می‌کنیم. درست مثل اینکه ما نمی‌توانیم بر جریان رودخانه، نام‌هایی چون گرداب، موج و ... بگذاریم. اما همین‌که به بخش‌هایی از آن نگاه خاص می‌کنیم، ممکن است بر روی هر یک از این بخش‌ها نام‌هایی چون گرداب، موج و ... بگذاریم.

اشیای بیرون اشیایی متمایز و کاملاً جدا از یکدیگر نیستند. بلکه این اشیا با یکدیگر ارتباطاتی نیز دارند. ذهن انسان نیز هنگام ادراک، اشیای محض ادراک نمی‌کند. جریان سیال آگاهی، مجموعه‌ای از ادراکات را به صورت کاملاً پیوسته ادراک می‌کند. مجموعه‌ای از ادراکات که بنا بر ویژگی دوم فکر از نظر جیمز کاملاً با یکدیگر متفاوت‌اند. این مجموعه‌ی ادراکات است که در برخی نقاط، ذهن انسان را به یک نتیجه‌گیری می‌رساند و یک بخش جوهری ایجاد می‌شود. به عنوان مثال هنگامی که ما رعد و برق را ادراک می‌کنیم، گوش ما دو ادراک صدا و پس از آن سکوت را دارد. ادراک سکوت بعد از صدا، از ادراک صدا جدا نیست. «هنگامی که حالت بعدی ذهن می‌آید، حالت قبلی از بین نمی‌رود بلکه حالت قبلی،

در ادراک جدید تأثیری متناسب با خود می‌گذارد» (۱۹، ج: ۱، ص: ۲۴۲).

آیا صدرا نیز همچون جیمز به پیوستگی فکر اعتقاد دارد؟ سخن گفتن از این مطلب قدری مشکل است. چراکه جیمز دو نوع افتراق در فکر - افتراق زمانی<sup>۲۵</sup> و افتراق کیفی<sup>۲۶</sup> - را به‌عنوان گسست‌های فکر نام برده و با بیان این مطلب که این افتراقات، پیوستگی فکر را از بین نمی‌برد قائل به پیوستگی فکر شده است (۱۹، ج: ۱، ص: ۲۳۸). در جایی که در مورد صدرا چنین مسأله‌ای به این شکل مطرح نبوده است.

### ۵. ۳. ۱. افتراق زمانی در ادراکات و پیوستگی ادراک: جیمز برای اثبات پیوستگی

از سه ویژگی گرما، صمیمیت و بی‌واسطه بودن سخن می‌گوید اما اثبات این پیوستگی در صدرا بسیار راحت‌تر است.

برای اثبات پیوستگی بین ادراکات در نظریه‌ی صدرا باید مانند خود او بین ادراک صورت‌های حسی و خیالی و ادراک‌های عقلی تفاوت قائل شویم. در مورد ادراکات حسی و خیالی علت مشابهت و صمیمیت بین ادراکات یک شخص این است که او خالق این صورت‌های ادراکی است و همین علیت بهترین دلیل است بر اینکه او افکار خود را به خوبی می‌شناسد و با آنها آشنا است.

اما در مورد ادراکات عقلی مسأله متفاوت می‌شود. صدرا در مورد ادراکات عقلی قائل به افاضه است. نفس انسان مدرکات عقلی را در عقل فعال مشاهده می‌کند و خود او خالق آنها نیست. نفس چگونه بین ادراک عقلی پیشین و ادراک عقلی کنونی پیوستگی و هم‌خانوادگی می‌یابد؟ اثبات این ادعا در مورد ادراکات عقلی مشکل است. ممکن است بگوییم صدرا شأن ادراکات عقلی را آن‌چنان بالا برده است که گویی از آن نفس نیستند و نفس نمی‌تواند نسبت به آنها مالکیتی داشته باشد. چه برسد به اینکه آنها را با افکار پیشین خود هم سنخ بداند.

اما ادراکات عقلی انسان در نظریه‌ی صدرا به این حد بیگانه و جدا از هم نیستند. برای روشن شدن مطلب باید دوباره به بحث علت ادراک این صورت‌های عقلی نظری بیفکنیم. چرا انسان برخی صورت‌های عقلی را ادراک می‌کند و برخی دیگر را ادراک نمی‌کند؟ به نظر صدرا دو دلیل برای تفاوت انسان‌ها در ادراک این صورت‌ها وجود دارد که هر دو به نحوی به شایستگی نفس انسانی برمی‌گردد.

علت اول این است که نفسی صورت عقلی را دریافت می‌کند که در اثر مواجهه‌ی با شیء خارجی با ویژگی‌های خاص خود علل اعدادی در افاضه‌ی این صورت پدید آمده باشند و استعداد پذیرش این صورت‌ها حاصل شده باشد.

علت دوم این است که حتی در مواجهه شدن با یک شیء ثابت در شرایط یکسان باز هم

ادراک دو انسان متفاوت است. چون ادراک انسان علاوه بر شرایط مادی ادراک به شأن نفسی او هم مرتبط است. نفوسی که ضعیفند صورت‌های عقل فعال را به نحو مبهم مشاهده می‌کنند و نفوس قوی‌تر ادراک قوی‌تر و واضح‌تری از این مفاهیم دارند.

در نتیجه هر نفس ادراکی از عقل فعال دارد که به ویژگی‌های قابل و مرتبه‌ی نفس او وابسته است؛ بنابراین می‌توانیم این‌گونه نتیجه بگیریم که پیوستگی صورت‌های ادراکی در نظریه صدرا در مورد ادراکات جزئی به جنبه‌های فاعلی نفس و در مورد ادراکات کلی به جنبه‌های قابل نفس برمی‌گردد.

**۵. ۳. ۲. افتراق کیفی در ادراکات و پیوستگی فکر:** اما در مورد پیوستگی کیفی و محتوایی آیا بین این دو فیلسوف توافقی وجود دارد؟ از نظر جیمز آگاهی ما به صورت جریان سیال و گذرا موجودات خارجی و روابط و نسبت‌های بین آن‌ها را ادراک می‌کند به گونه‌ای که تکثر این موجودات موجب تکثر در جریان سیال آگاهی نمی‌شود (۱۹، ج: ۱، ص: ۲۴۰).

جیمز در مورد پیوستگی موجودات خارجی نظری ندارد و ظاهراً آن‌ها را موجوداتی جدا و متکثر می‌داند. در مقابل در فلسفه‌ی ملاصدرا موجودات خارجی دارای پیوستگی و وحدتی تشکیکی هستند (۳، ج: ۱، ص: ۳۵). اشیا در خارج از ذهن انسان چیزی جز وجود نیستند و این وجود نیز کاملاً پیوسته است.

البته صدرا منکر کثرت‌های خارجی موجودات نیست و برای وجود نوعی تکثر و تشخیص قائل است. به نظر صدرا هر موجود بر اساس جایگاه وجودی خاصی که دارد موجودی مشخص و متشخص است (۵، ص: ۱۰). اما این کثرت مخالف با وحدت وجود و نافی آن نیست (۵، ص: ۶۳).

هنگامی که انسان با اشیای خارجی مواجه می‌شود تأثیری از این موجودات در قوای ادراکی انسان ایجاد می‌شود. این تغییرات نفس انسان را مستعد صدور صورت ادراکی متناسب با این ادراکات می‌کند. در نتیجه در صورت وجود شرایط کامل، این صورت ادراکی از نفس صادر شده و ادراک صورت می‌گیرد. در نظریه‌ی ملاصدرا عالم خارج در یک پیوستگی کامل به سر می‌برد. نفس و مراتب آن هم در نهایت پیوستگی با یکدیگر قرار دارند تا جایی که نفس در عین تکثر در قوای خود، واحد است.

از طرف دیگر نفس انسان با ادراکات خود متحد است و هر ادراک زمینه‌ای برای ادراک بعدی است و با آن متحد است؛ زیرا که هر دو با نفس متحدند. همه‌ی این‌ها نشان می‌دهند که ملاصدرا به یک پیوستگی کامل در مقام ادراک اعتقاد دارد.

اما در مورد اینکه ادراک انسان مجموعه‌ای از توقف‌ها و پروازها است و ذهن انسان

مراحل ثبات و مراحل حرکت دارد مسأله کمی پیچیده می‌شود. از نظر صدرا نفس انسان تحت تأثیر تأثرات خارجی و ادراکات حسی، مستعد صدور صورت می‌شود و وقتی این استعداد آماده شد صورت مورد نظر صادر می‌شود. این صورت صادر شده را می‌توانیم یک ماهیت و به تعبیر جیمز یک حالت جوهری فکر بدانیم. در مقابل از نظر جیمز مواجهه‌ی ما با محیط خارج موجب ایجاد حالت‌های ثابت و گذرا در ذهن می‌شود؛ یعنی هم حالت‌های گذرا به ذهن ما می‌آید و مورد ادراک ما قرار می‌گیرد و هم حالت‌های ثابت. با این تفاوت که ما بر روی حالت‌های گذرا نمی‌توانیم نامی بگذاریم اما برای هر یک از حالت‌های ثابت نام مشخصی وجود دارد.

سؤال اینجا این است که آیا صدرا متوجه این حالت‌های گذرا نیست و یا نمی‌توان بر اساس مبانی صدرا وجود چنین حالت‌های گذرای را ثابت کرد؟ به نظر می‌رسد حالت‌های گذرا نیز در فلسفه‌ی صدرا موجود باشد و البته جایگاه آن اندکی با فلسفه جیمز متفاوت است.

برای توضیح اینکه چگونه می‌توان بنابر نظریه صدرا به توجیه پیوستگی کیفی ادراک پرداخت باید بین حس و ادراک تفاوت قائل شویم. حس، چیزی است که با جریان سیال وجود در ارتباط است و مادامی که انسان زنده است حس او هم برقرار است؛ اما ادراک چیزی است که توجه نفس در آن نقش دارد و بدون توجه نفس نمی‌توانیم چیزی را ادراک بنامیم.

نکته جالب توجه این است که صدرا به این مطلب توجه کرده و در انتقاد به نظریه‌ی تجرید صریحاً می‌گوید که کسانی که اعتقاد به نظریه‌ی تجرید دارند چگونه می‌توانند توضیح دهند که یک صورت حسی بدون اینکه ادراک شود بتواند بر یک صورت حسی دیگر منطبق شود (۵، ص: ۲۴۳). این مطلب نشان می‌دهد که صدرا بین صرف مواجهه قوای حسی با محسوسات و ادراک آن تفاوت قائل است.

پس از اینکه مشخص شد که صدرا بین حس و ادراک تفاوت قائل است می‌توان این نتیجه‌ی ضروری را گرفت که تجربه‌ی حسی انسان از موجودات خارجی امری است که همواره در جریان است و هیچ‌گاه قطع نمی‌شود. از این منظر نظریه صدرا و جیمز کاملاً به هم نزدیک می‌شوند.

از آنجا که انسان در مواجهه‌ی مداوم با محیط است در نتیجه به‌طور دائم تحت تأثیر تغییرات محیط است. در عین حال تغییرات نفس و همچنین فیزیک قوای ادراکی هم در حال انجام است. تمام این‌ها در استعدادات نفس تأثیر دارند. این تغییرات همواره هست تا جایی که استعداد صدور یک صورت ادراکی توسط نفس ایجاد شود. در این صورت، صورت

مشخصی که به تعبیر جیمز می‌توان نام حالت جوهری ادراک به آن نهاد صادر می‌شود. با این تفسیر می‌توان گفت که نظریه‌ی صدرا و جیمز در اصل پیوستگی تجربه بر هم منطبق است و هر دو یک نظر را دارند، اما در مورد اینکه از این تجربه‌ی پیوسته چگونه به یک ادراک مشخص و خاص می‌رسیم این دو نظریه نتایج متفاوتی به ما می‌دهند. بر اساس نظریه جیمز، ملاک اینکه این تجربه‌ی سیال به یک آگاهی مشخص تبدیل می‌شود توجه نفس به این جریان و نگاه ثابت به بخشی از آن است. در مقابل اگرچه که نظر صدرا را نیز نمی‌توان چندان از این نظر دور دانست اما در نظریه صدرا توجه نفس لحاظ نشده و یا به آن تصریح نشده است و در مقابل حصول استعداد و شایستگی برای مشاهده‌ی معنا و مفهوم کلی مرتبط با این تجربه به‌عنوان عامل ایجاد معنا انتخاب شده است.

البته وجه جمع این است که توجه به صورت‌های حسی را یکی از عوامل حصول شایستگی بدانیم؛ اما عامل مهمی وجود دارد که از جمع کردن این دو نظریه جلوگیری می‌کند. صدرا نگاهی وجودی و واقع‌گرایانه دارد و سعی می‌کند که توضیح دهد که در جریان حقیقی و وجودی عالم چه اتفاقی می‌افتد که یک مفهوم به ذهن انسان وارد می‌شود؛ اما جیمز به دنبال تعبیر واقعی و وجودی از عالم نیست بلکه می‌خواهد توضیح دهد که در محدوده پدیدارهای ما چگونه تشکیل مفاهیم رخ می‌دهد. به همین علت است که در فلسفه‌ی جیمز می‌توانیم به راحتی بگوییم نفس با نگاه ثابت به بخشی از تجربه، مفهوم را اخذ می‌کند اما در صدرا نمی‌توانیم این‌گونه بگوییم و باید آن را به نحوی وجودی تعبیر کنیم. به همین شکل که بگوییم این تجربیات نفس را شایسته می‌سازد که صورت ادراکی را از عقل فعال دریافت کند.

#### ۵.۴. التفاتی بودن ادراک

نظریه التفاتی بودن جیمز در واقع در برابر نظریه ایده‌آلیسم مطلق مطرح می‌شود. «ز نظر ایده‌آلیسم مطلق، ذهن و متعلقات آن یک چیز هستند. اشیا همان افکاری هستند که اندیشیده می‌شوند» (۱۹، ج: ۱، ص: ۲۷۱). در این نظام فکری، هر چه هست در ذهن است و ما نمی‌توانیم راجع به اینکه آیا نمونه و مشابه آنچه در ذهن ما هست در ورای ذهن و در جهان خارج هم موجود است یا خیر نظری داشته باشیم (همان).

جیمز با این عقیده مخالف است و برای مخالفت خود با نظریه ایده‌آلیسم افراطی چند دلیل ذکر می‌کند: دلیل اول این است که ما می‌دانیم که آنچه مورد ادراک من قرار گرفته و می‌شناسم همان چیزی است که دیگران هم آن را ادراک می‌کنند و می‌شناسند. به همین دلیل باید ورای ذهن و آگاهی من حقیقتی باشد که مشترک بین این دو است (۱۹، ج: ۱، ص: ۲۷۲). البته برای شکل‌گیری این استدلال مقدمه‌ی دیگری هم لازم است که در اصل



اول توضیح داده شد و آن اینکه فکر و آگاهی شخصی است و آگاهی انسان‌ها با یکدیگر تلاقی ندارند. لذا شباهت بین ادراکات نشان از وجود امری مشترک در ورای آگاهی دارد. دلیل دومی که جیمز برای اینکه اعتقاد انسان‌ها با نظریه ایده‌آل‌گرایی افراطی مخالف است این است که ادراکات متعدد انسان‌های دیگر از یک واقعیت، اطمینان ما از صدق و حقیقت داشتن ادراکمان را افزایش می‌دهد. مثلاً هنگامی که من یک شیخ یا روح را مشاهده می‌کنم در مرتبه‌ی اول آن را به حساب خیالات و اوهام خود می‌گذارم؛ اما هنگامی که چند نفر دیگر هم چنین مشاهده‌ای را گزارش می‌دهند رفته رفته اعتقاد من به خیالی و وهمی بودن این مشاهده به یقین به حقیقت داشتن آن مبدل می‌شود. البته جیمز ادعا ندارد که این دلایل، دلایل کافی فلسفی برای رد نظریه ایده‌آل‌گرایی افراطی است اما می‌گوید که این دلایل به لحاظ روان‌شناسانه ثابت می‌کند که ادراک انسان متعلق در ورای ادراکات ذهنی او دارد.

اگرچه که ایده‌ی التفاتی بودن ادراک به نحوی که توسط جیمز مطرح شده به‌عنوان تعبیر ابتدایی و اولیه‌ای از آنچه هوسرل بعداً به نحو کامل بیان کرده دانسته می‌شود و این ایده قبلاً توسط یونانیان، فیلسوفانی مدرسی و همچنین برنتانو هم بیان شده بود اما این‌ها از ارزش کار جیمز نمی‌کاهد به‌خصوص که طرح این دیدگاه توسط جیمز در بحث روان‌شناسی در شرایطی بوده که هیچ یک از روان‌شناسان تجربه‌گرا چنین دیدگاهی نداشته‌اند (۱۴، ص: ۴۹۳).

نظریه‌ی التفاتی بودن آگاهی در جیمز دو ویژگی مهم دارد: ۱- در این نظریه سعی شده تشخیص و یکتایی متعلق آگاهی توضیح داده شود و مشخص شود که چرا در تجارب مختلف و متغیر، متعلق آگاهی ثابت و بدون تغییر باقی می‌ماند. ۲- التفاتی بودن آگاهی در جیمز حالت فعال و انتخاب‌گر دارد نه اینکه منفعل باشد و صرفاً به‌عنوان مسیری ثابت به سوی متعلق آگاهی در نظر گرفته شود (۱۴، ص: ۴۹۴).

اما در فلسفه‌ی صدرا التفاتی بودن آگاهی چگونه مطرح می‌شود؟ التفاتی بودن آگاهی در فلسفه‌ی صدرا کاملاً روشن است. در ابتدایی‌ترین مرتبه ادله‌ی وجود ذهنی هستند که برای اثبات وجود ذهن، به این شکل دلیل می‌آورند که بسیاری احکام هست که موضوعشان وجود خارجی ندارد؛ اما حکم به شیء مستلزم وجود آن شیء است در نتیجه باید این اشیا در ذهن موجود باشند (۵، ص: ۲۴). همچنین در مورد ادراکات عقلی همان‌طور که گذشت برای اثبات ادراک مفاهیم کلی به اثبات وجود موجودی عقلی می‌پردازد که متعلق این ادراک باید در آن موجود باشد (۵، ص: ۲۰۸).

در عین حال صدرا متعلق بی واسطه‌ی آگاهی را موجودات خارجی نمی‌داند و در حکمت

صدرایی موجودات خارجی به تأمل عقلی باید پی به موجودات خارجی ببرند؛ و الا نه حس ظاهر و نه حس باطن راهی به ادراک مستقیم موجودات خارجی ندارند. «همانا هر آنچه که انسان در این عالم و یا بعد از مرگش مشاهده می‌کند، آن را در ذات خود و عالم خود مشاهده می‌کند و عالم او نیز در ذاتش است» (۵، ص: ۲۲۵).

نتیجه‌گیری نهایی ما این است که در مورد بحث التفاتی بودن آگاهی صدرا و جیمز از دو حیث باهم مشابه هستند. وجه اول تشابهشان این است که هر دو ادراک را التفاتی دانسته و برای مدرکات به دنبال متعلق می‌گردند. وجه دوم تشابه این است که اطلاع از عالم ماورای پدیدارها را محال نمی‌دانند. جیمز به طریق روان شناسانه و صدرا به صورت بنیادی بر این اعتقادند که جهان خارجی وجود دارد و آگاهی ما در نهایت متوجه موجودات خارجی است.

در مورد دو ویژگی یاد شده در مورد نظریه جیمز - انتخابی بودن و حل مشکل ثبات و تشخیص آگاهی - در فصل بعد بحث خواهد شد و مقایسه‌ی این دو ویژگی بین نظریه دو فیلسوف نیز در همان فصل بیان می‌شود.

#### ۵.۵. نقش تمایلات و گرایش‌های فردی در ادراک

ویژگی پنجم فکر از نظر جیمز این است که ذهن انسان هنگام ادراک و مفهوم سازی، تمام ویژگی‌های شیء مورد ادراک را به دست نمی‌آورد بلکه بر اساس گرایش‌ها و تمایلات خود برخی از آن‌ها را انتخاب می‌کند (۱۹، ج: ۱، ص: ۲۴۴). بنابراین ادراک یک شیء توسط انسان دو ویژگی دارد. ویژگی اول این است که انسان در این ادراک نقش فعال دارد و نه منفعل؛ و ویژگی دوم این است که انسان در این فعالیت ادراکی خود انتخاب می‌کند که به کدام ویژگی‌های متعلق ادراک توجه کند.

در نظریه تشکیل مفاهیم جیمز، بر خلاف نظریه سنتی تجرید، اراده و قصد انسان و همچنین گرایش‌های ذهنی انسان در فرایند مفهوم‌سازی تأثیرگذار است. جیمز معتقد است آگاهی انسان، مجموعه‌ای از اطلاعات منفرد و متکثر برگرفته از جزئیات خارجی نیست و نمی‌توان این مفاهیم را صرفاً ناشی از شباهت‌های موجود بین اشیای خارجی دانست. آگاهی ما مشتمل بر تجارب متعدد و روابط بین آن‌ها است که از زمان تولد ما شروع شده و همچنان ادامه دارد (همان).

جیمز تکثر آگاهی و تشکیل مفاهیم و مقولات را حاصل قصد، تمایل و التفات انسان جهت به دست آوردن یک مفهوم و همچنین تمایلات و گرایش‌های ذاتی جهت انتخاب ویژگی‌های خاصی از شیء مورد ادراک می‌داند (همان).

### ۵. ۶. مسأله‌ی ثبات ادراک در تجربیات متفاوت

همان‌طور که گفته شد تجربه‌ی انسان از یک شیء ثابت همواره در حال تغییر است. این تغییر معلول تغییرات شیء خارجی، ذهن و حالات روانی فرد است. سؤال این است که با توجه به تفاوت تجربه‌ها چگونه می‌توانیم مفهوم مشخص و ثابتی از آن به‌دست بیاوریم؟ ممکن است به این نحوه‌ی طرح مسأله ایراد گرفته شده و بیان شود که دقیقاً مسأله‌ی ادراک همین است و حتی نظریه تجرید هم با علم به این مسأله مطرح شده است و پاسخ این است که ذهن با مشاهده‌ی وجوه تشابه این تجربیات می‌تواند اصولی نامتغیر و ثابت را در آن‌ها بیابد که در این شرایط بدون تغییر باقی مانده است و همین را به‌عنوان مفهوم این تجربیات لحاظ می‌کند.

صدرا در نقد نظریه تجرید پاسخ این مسأله را ارائه می‌کند. به نظر وی شناخت و آگاهی و مفهوم سازی با حصول صورت حسی در قوای حسی متفاوت است. اگر بخواهیم بین دو صورت حسی که در قوای حسی ما تجربه شده وجوه مشابهت یا تفاوت را پیدا کنیم ناچاریم که ابتدا آن‌ها را ادراک و مفهومی از آن‌ها به‌دست بیاوریم (۵، ص: ۲۴۳). اما وقتی حصول مفهوم فرع ادراک صورت‌ها است و ادراک صورت‌ها همان تشکیل مفهوم ذهنی آن‌ها است هیچ‌گاه اولین ادراک نمی‌تواند صورت بگیرد.

جیمز در مورد اشکال ثبات ادراک از گرایش‌های ذهن انسان استفاده می‌کند. این نوع نگرش به تشکیل مفاهیم به نظریه فرضیه آزمون (۱۱، ص: ۱) شباهت دارد. در نظریه فرضیه آزمون ما ابتدا از تجربه‌ی ادراکی خود مفهومی کسب می‌کنیم؛ که البته در نظریه فرضیه آزمون این مفهوم سازی اولیه بیشتر جنبه‌ی حدسی داشته و در صورتی که تجارب پیشینی داشته باشیم این حدس تحت تأثیر تجارب پیشین ما قرار خواهد داشت. سپس تجربه‌های بعدی خود را با این مفهوم محک می‌زنیم. تجربه‌های بعدی می‌تواند به تحکیم یا تضعیف این مفهوم منجر شود (۱۱، ص: ۲).

جیمز با مطرح کردن بحث گرایش‌ها در حقیقت به دو سؤال پاسخ می‌دهد. اول بحث ثبات تجربه است. به این معنا که چگونه می‌شود در جریان سیال آگاهی و تجربه‌های متفاوت، مفهوم واحد و بدون تغییری به‌دست می‌آید؟ و دوم بحث انتخاب تجربه است. به این معنا که چرا ما در یک تجربه از میان مفاهیم متعددی که از این تجربه قابل اقتباس است مفهوم خاصی را دریافت می‌کنیم؟

پاسخ هر دو سؤال یکی است. این گرایش‌های شخص تجربه‌کننده است که باعث می‌شود پس از تجربه‌ی اول در مورد صندلی، در تجربه‌ی دوم نیز به دنبال همان مفهوم اولی بگردد؛ و نیز همین گرایش‌های وی است که باعث می‌شود از میان عناصر مختلفی که

در یک تجربه وجود دارد به دنبال مؤلفه‌های خاص و مورد نظر خود بگردد. او برای روشن شدن این مطلب مثالی بیان می‌کند. فرض کنیم که ما در مورد «خودکار» بحث می‌کنیم. جمله‌ی اولی که در این مورد می‌گوییم کاملاً روشن می‌سازد که مقصود ما از گفتن این جمله، بیان مطالبی در مورد خودکار است؛ اما ممکن است جملات بعدی به‌طور مستقیم این مطلب را دنبال نکند و از آن جملات این برداشت نشود که ما مستقیماً در حال سخن گفتن از این موضوع هستیم؛ اما همین که جمله اول روشن کرد که موضوع بحث ما در این مورد است، باعث می‌شود که ادراکی که از جملات بعدی به‌دست می‌آید نیز متناسب با این معنا اتفاق بیفتد و در راستای این معنا لحاظ شود. لذا می‌توانیم در این مثال موضوع را نشان دهنده‌ی بخش جوهری فکر بدانیم (۱۸، ص: ۲۴).

یعنی موضوع است که ثبات یک متن را برای ما مشخص می‌کند. اگر توجه به موضوع در مورد متن سخنرانی و هر متنی وجود نداشته باشد ما جمله‌های نامرتبلی را مشاهده خواهیم کرد. در مورد ادراک هم، چنین است. انتظار ما در تجربه است که باعث می‌شود مفهوم خاصی را از شیء خاصی برداشت کنیم. در عین حال همین انتظار ماست که باعث می‌شود از یک تجربه‌ی حسی به برخی ویژگی‌های آن توجه کنیم.

این تجربه را بسیاری از ما داشته‌ایم که هنگامی که به دنبال کالای خاصی می‌گردیم ناخودآگاه نوشته‌های مغازه‌ها را به اشتباه متناسب با خواسته‌ی خود مشاهده می‌کنیم. مثلاً هنگام جست‌وجو به دنبال پارچه فروشی، نوشته‌های دوردست و حتی نزدیک را به اشتباه پارچه و یا الفاظ مرتبط با آن مشاهده می‌کنیم. روشن است که حس بینایی در تشکیل صورت‌های حسی اشتباه نمی‌کند. آنچه اشتباه می‌شود در فرایند مفهوم سازی و ادراک است که به علت وابستگی به گرایش‌های ذهنی، سیستم ادراکی ما به اشتباه می‌افتد.

اما صدرا چگونه مسأله‌ی ثبات ادراک را حل می‌کند؟

در فلسفه‌ی ملاصدرا ادراک حسی و کسب مفاهیم یک فرایند قانونمند و مشخص است که از قواعد خود خارج نمی‌شود. در ادراک صدرا، نفس انسان بر اساس ملکات قبلی، سعه‌ی وجودی و قابلیت‌ها و استعدادهای خود، به همراه استعداد و قابلیت‌هایی که در نتیجه‌ی مواجهه‌ی حسی با شیء خارجی در او ایجاد شده است اقدام به صدور یک صورت ادراکی می‌کند (۵، ص: ۲۴۲). از این منظر، دانسته‌های قبلی، حالات روانی و حتی حالات جسمی و فیزیکی بر نوع ادراک تأثیرگذار است. این تأثیر به حدی است که از یک طرف می‌تواند به‌صورت کلی مانع از ادراک برخی مدرکات شود (۶، ص: ۳۶۸) و از طرف دیگر می‌تواند یک ادراک را به نهایت درجه‌ی وضوح و تطابق با واقعیت برساند.

اگر تمایلات فردی را نیز یکی از جنبه‌های استعداد نفس بدانیم در این صورت نظریه

جیمز و صدرا به هم نزدیک می‌شوند. چراکه تمایلات فردی به‌عنوان یکی از ملکات نفس انسانی و نوعی استعداد برای نفس تلقی می‌شود و تأثیر این تبدلات نفسانی در صدور صورت‌های حسی و خیالی و همچنین اخذ صورت‌های عقلی قطعی است. شاهد این مدعا این است که صدرا در مورد بحث رؤیا می‌گوید نفس انسانی پس از اخذ معانی از موجودات عالیه، آن را به‌صورت اشیا در نفس متمثل می‌کند؛ و اغراض نفس انسان در این تمثیل نقش دارد (۶، ص: ۴۶۷). بنابر این در عین اینکه حالات نفسانی انسان در ادراک مؤثر است، چیزی که سبب ایجاد وحدت در ادراکات می‌شود، ارتباطی است که نفس با موجودات عالیه برقرار می‌کند. صورت کلی که عقل فعال در اثر تأثرات و تجربیات مختلف به انسان می‌دهد، بین بسیاری از تجربیات او مشترک است. درست است که انسان و تجربیات او همواره در حال تغییر هستند، اما عقل فعال و داشته‌های او همواره ثابتند.

### ۶. نتیجه‌گیری و جمع بندی

از آنچه گذشت روشن می‌شود که نظریه‌ی جریان سیال آگاهی با نظریه‌ی تشکیل مفاهیم ملاصدرا دو نگاه مختلف به یک واقعیت را به ما نشان می‌دهند. هر دو نظریه در مقابل نظریه‌ی تجرید قرار می‌گیرند و می‌کوشند مشکلات مهم این نظریه را حل کنند. در هر دو نظریه بر خلاف نظریه سنتی تجرید، ادراک فرایندی فعال است و گرایش‌ها و حالات نفس در آن نقش حیاتی بازی می‌کند. هر دو فیلسوف راه‌کارهای مشابهی در حل مسایل مهم تشکیل مفاهیم دارند اما این تشابه به خاطر تفاوت مبانی دو فیلسوف از هم فاصله می‌گیرد.

وجوه مشترک نظریه صدرا و جیمز عبارتند از:

- ۱- در هر دو فیلسوف، آگاهی امری شخصی است.
  - ۲- تجربه‌ی اولیه‌ی انسان از جهان - که قبل از تشکیل مفاهیم است - امری پیوسته و سیال است.
  - ۳- بین ادراکات متعدد انسان پیوستگی کمی و کیفی وجود دارد و هیچ‌یک از ادراکات انسان نمی‌تواند مطلقاً از ادراکات دیگر او جدا باشد.
  - ۴- آگاهی، امری التفاتی است و آگاهی انسان، همواره متعلق‌ی دارد.
  - ۵- تمایلات و گرایش‌های فردی انسان در تشکیل مفاهیم نقش دارند.
  - ۶- تجربیات مختلف، ثبات ادراک و ثبات مفاهیم را تحت تأثیر قرار نمی‌دهد.
- وجوه افتراق نظریه صدرا و جیمز عبارتند از:
- ۱- صدرا جریان سیال تغییرات را در جهان خارج می‌داند - حرکت جوهری - که به

تبع آن به ادراک مستقیم و پیش‌مفهومی سرایت می‌کند. اما جیمز در مورد وجود و یا عدم وجود این جریان سیال در جهان خارج نظری ندارد.

۲- پیوستگی ادراک بر اساس مبانی صدرا به روشنی و بر مبنای اصل علیت تبیین می‌شود اما در جیمز، بحث گرما و صمیمیت به عنوان عامل پیوستگی ادراکات معرفی می‌شود که این ملاک، قدری دچار ابهام است.

۳- در جیمز، تمایلات و گرایش‌های انسان از این طریق در ادراک نهایی نقش دارد که منجر به توجه به ویژگی‌های خاصی از جریان سیال تجربه می‌شود و در نتیجه مفاهیم متفاوتی را ایجاد می‌کند. اما در صدرا، تمایلات و ویژگی‌های نفس انسانی از جهت تأثیراتی که در جنبه‌ی قابل‌نفس انسان دارد منجر به تغییر در تشکیل مفاهیم می‌شود.

۴- جیمز، ثبات ادراک را بر اساس تمایلات نفس انسان و انتظار او برای دریافت مفهومی خاص تبیین می‌کند اما ثبات ادراک در صدرا، نتیجه‌ی ثبات صورت‌های عقلی است که از عقل فعال افزوده می‌شود.

با توجه به مطالب بیان شده نمی‌توانیم نظریات این دو فیلسوف را کاملاً متفاوت بدانیم و از طرفی به خاطر تفاوت مبانی نمی‌توانیم یکی را به نفع دیگر کنار بگذاریم. شباهت‌های موجود نیز به قدر کافی دو فیلسوفی را که در دو مکتب کاملاً متفاوت فلسفه می‌ورزند به هم نزدیک کرده که بتوانیم نظریات آن‌ها را نسبتاً مشابه بدانیم.

صدرا با نگاهی واقع‌گرایانه و وجودی به تشکیل مفاهیم می‌نگرد و تفسیر وجودی فرایند ذهنی ادراک را بیان می‌کند. در مقابل، جیمز با نگاهی معرفت‌شناسانه به توضیح چگونگی ترتیب و چینش پدیدارها و پیدایش مفاهیم از آن‌ها پرداخته و به جنبه‌ی وجودی قضیه وارد نمی‌شود.

شاید بتوانیم با احتیاط این دو دیدگاه - و نه نظریه به صورت خاص - را مکمل هم بدانیم و پیشنهاد کنیم که برای ارائه‌ی نظریات فلسفه‌ی شناخت و روان‌شناسی تعمقی بدون تعصب بر یک مکتب خاص بهتر است مسایل را از هر دو دیدگاه وجودی و پدیداری بررسی کرد.

## یادداشت‌ها

1. concept formation
2. Philosophical Psychology
۳. Neil Bolton, نویسنده کتاب‌های روان‌شناسی فکر، تشکیل مفاهیم و مسائل فلسفی در روان‌شناسی می‌باشد.
4. Speculative Psychology
5. William James
6. Stout
7. Husserl
۸. Bruce W. Wilshire فیلسوف آمریکایی، دانشگاه راتجز. وی به خاطر انتقاداتی که از فلسفه‌ی تحلیلی

داشته و همچنین علاقه‌ی او به فلسفه‌ی بومی آمریکایی شهرت دارد.

۹. Ash Gobar استاد فلسفه دانشگاه ترنسیلوانیا.

10. Speculative Psychology

11. Pluralistic Phenomenology

۱۲. Alfred Schütz دانشمند استرالیایی، مطالعات او در مورد رابطه بین سنت‌های پدیدارشناسانه و جامعه شناسی است.

13. Phenomenology

14. The Stream of consciousness

15. Stream of consciousness

16. Stream of thought

17. Train of thought

۱۸. George Henry Lewes فیلسوف و نقاد ادبی، انگلیسی.

19. Substantive

20. Transitive

21. personal consciousness

22. Personality of Consciousness

23. Warmth, Intimacy, Immediacy

24. transitive part

25. Time gap

26. Quality gap

## منابع

۱. حسن‌زاده آملی، حسن، (۱۳۶۶)، *اتحاد عاقل به معقول*، تهران: حکمت.
۲. سبزواری، ملاحادی، (۱۳۶۰)، *التعلیقات علی الشواهد الربوبیه*، مشهد: مرکز الجامعی للنشر.
۳. صدرالمتالهین، (۱۹۸۱)، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعه*، بیروت: دار احیاء التراث.
۴. \_\_\_\_\_ (۱۳۷۴)، *الحکمة المتعالیة (با تصحیح و تعلیق حسن حسن‌زاده آملی)*، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
۵. \_\_\_\_\_ (۱۳۶۰)، *الشواهد الربوبیة فی المناهج السلوکیة*، مشهد: مرکز الجامعی للنشر.
۶. \_\_\_\_\_ (۱۳۵۴)، *المبدأ و المعاد*، تهران: انجمن حکمت و فلسفه ایران.
۷. علم الهدی، سید علی، (۱۳۹۰)، «مشایبان و نظریه‌ی تجرید»، *فصلنامه اندیشه دینی* دانشگاه شیراز، شماره ۴۰.
۸. فارابی، ابونصر، (۱۴۰۵)، *قصوص الحکم*، قم: انتشارات بیدار.
۹. فیاض صابری، عزیزالله، (۱۳۸۰)، *علم و عالم و معلوم*، مشهد: عروج اندیشه.
۱۰. کاپلستون، فردریک چارلز، (۱۳۸۸)، *تاریخ فلسفه*، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
11. Bolton, Neil, (1977), *Concept Formation*, Pergamon Press.
12. Davidson, Herbert A. , (1992), *Alfarabi Avicenna and Averroes on Intellect*, Oxford: Oxford University Press.
13. Dominic Scott, (1995), *Recollection and Experience Plato's Theory of*

---

*Learning and Its Successors*, London: Cambridge University Press.

14. Edie, James M., (1970), "William James and Phenomenology", *The Review of Metaphysics*,3,23.
15. Gobar, Ash,(1970),"The Phenomenology of William James", Proceedings of *The American Philosophical Society*, 4,114, American Philosophical Society.
16. Holl, J. Gill,(1986),"George Henry Lewes and Stream of Consciousness: The First Use of the Term in English", *South Atlantic Review*,1,51.
17. Hudmon, Andrew, (2005), *Learning and Memory*, Gray Matter.
18. James, William,(1884), "On Some Omissions of Introspective Psychology", *Mind*, No.33, Vol.9, pp.1-26.
19. James, William, (1890), *The Principles of Psychology*, Henry Holt and Company.
20. Schuetz, Alfred, (1941), "William James' Concept of The Stream of Thought Phenomenologically Interpreted", *Philosophy and Phenomenological Research*, No.4, Vol.1, pp. 442-452.
21. Wilshire, Bruce, (1968), *William James and Phenomenology: A Study of The Principles of Psychology* ,Indiana University Press.