



Print: 2251-6123

Online: 2717-2686

Journal of Religious Thought

Original Research



shiraz university

A Comparative Analysis of the Quiddity of Mental Forms in Price's Philosophy and al-Hikma al-Muta'aliyah

Abbas Asalem¹ , Ghasem Kakaie²

¹ Ph.D. student of Islamic Philosophy and Theology, Department of Islamic Philosophy and Theology, Faculty of Theology and Islamic Studies, Shiraz University, Shiraz, Iran. abbasasalem@gmail.com

² Professor, Department of Islamic Philosophy and Theology, Faculty of Theology and Islamic Studies, Shiraz University, Shiraz, Iran (Corresponding Author). gkakaie@rose.shirazu.ac.ir

Abstract

The present study focuses on the problem of the *nature of mental images* and seeks to clarify the relationship between the theory of H. H. Price and the explanations offered within *Hikmat al-Muta'aliyah*, particularly in the thought of Mulla Ṣadrā. It further evaluates the capacity of these two frameworks to interpret parapsychological phenomena such as telepathy, hauntings (or place-possession), and psychokinesis. The primary aim of the research is to identify points of convergence and divergence between the two approaches and to demonstrate the possibility of their mutual complementarity within a more comprehensive theoretical framework.

The study adopts a descriptive–analytical and comparative methodology. First, the methodological and ontological foundations of each perspective are reconstructed—namely, Price's empiricism grounded in parapsychological evidence, and the rational–ontological argumentation characteristic of *Hikmat al-Muta'aliyah*. Subsequently, the principal components of their respective accounts of mental images are comparatively analyzed, including their intermediary status between matter and immateriality, persistence and vitality, symbolic expression, and the possibility of communication with other minds.

The findings indicate that both theories regard mental images as neither purely material nor merely subjective, but as possessing an intermediate ontological status. However, Price tends toward attributing a degree of relative independence to images and assigns properties such as a “telepathic character” to the ideas themselves. In contrast, *Hikmat al-Muta'aliyah* grounds such properties in the existential modalities (*tasha'unūt*) of the soul and its hierarchical levels of being. The study concludes that a rereading of Price's theory in light of Ṣadrīan metaphysical principles may enhance its metaphysical coherence while preserving its responsiveness to the empirical data emphasized by Price.

Keywords: Hikma al-Muta'aliyah, Mental Form, Telepathy, Symbolic, Mullā Ṣadrā.

Received: 2025/12/25; Revision: 2026/02/07; Accepted: 2026/02/10; Published online: 2026/02/24

Asalem, A. & Kakaie, G. (2026). A Comparative Analysis of the Quiddity of Mental Forms in Price's Philosophy and al-Hikma al-Muta'aliyah. *Journal of Religious Thought*, 26(1), 3-18.

<https://doi.org/10.22099/jrt.2026.55297.3353>

Copyright © The Author



This article is distributed under the terms of the Creative Commons Attribution 4.0 | <https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>

Introduction and Problem Statement

The question of the nature of mental images constitutes one of the most fundamental issues in philosophy of mind and epistemology. Across different philosophical traditions—both in Islamic philosophy and modern Western thought—scholars have sought to clarify what mental images are, how they exist, how they relate to the soul and the body, and whether they possess any form of causal efficacy beyond subjective awareness. These questions become particularly significant when addressing so-called parapsychological phenomena such as telepathy, clairvoyance, hauntings, and psychokinesis.

H. H. Price, working within the context of twentieth-century analytic philosophy, attempted to construct a conceptual framework capable of rendering such phenomena intelligible. Dissatisfied with reductive materialism and critical of classical Cartesian dualism, Price proposed a form of “triadic” ontology consisting of spirit, mind, and body. Within this framework, mental images (or ideas) occupy a “third realm,” neither purely physical nor merely subjective. They exhibit certain quasi-physical properties—such as spatiality and dynamism—while retaining irreducibly mental characteristics.

In contrast, al-Ḥikma al-Mutaʿāliyah, especially as articulated by Ṣadr al-Dīn Muḥammad Shīrāzī (Mullā Ṣadrā), approaches the issue from a metaphysical and ontological standpoint. Here, mental images—particularly imaginative forms—are understood as possessing imaginal or barzakhī immateriality. They are not material entities, yet they retain some properties analogous to matter. Crucially, however, they are not independent substances; rather, they are modes, manifestations, or existential gradations of the soul itself.

The central problem of this study is therefore: How is the nature of mental images conceptualized in Price’s philosophy and in al-Ḥikma al-Mutaʿāliyah, and what are the points of convergence and divergence between these two frameworks in terms of metaphysical coherence and explanatory power? The study aims to identify their shared insights, clarify their fundamental differences, and explore the possibility of a complementary synthesis.

Methodology

This research adopts a descriptive-analytical and comparative methodology. First, the ontological and epistemological foundations of each framework are reconstructed. In the case of Price, emphasis is placed on his critique of materialism and Cartesian dualism, his triadic model of spirit–mind–body, and his characterization of mental images as entities possessing spatiality, relative independence, dynamism, symbolic expressiveness, and telepathic properties.

Second, the Transcendent Theosophical account is analyzed through key doctrines such as mental existence (al-wujūd al-dhihnī), the barzakhī immateriality of imagination, the unity of the knower and the known, the gradational structure of the soul, and the concept of existential manifestation (tashaʿṣun). Special attention is given to the ontological status of imaginal forms as neither purely material nor purely intellectual, but as intermediate realities rooted in the soul.

Finally, a systematic comparison is conducted along several thematic axes: intermediary status, independence versus existential dependence, life and awareness, symbolic manifestation, and the possibility of intersubjective or transpersonal interaction. The aim is not merely to juxtapose similarities but to assess the deeper metaphysical commitments underlying each theory.

Discussion

The analysis reveals significant parallels between the two approaches. Both reject reductive materialism and acknowledge that mental images cannot be reduced to neural events or behavioral dispositions. Both also attribute to mental images an intermediary status between purely physical reality and purely intellectual abstraction. In Price’s framework, this is articulated as a “third realm,” while in al-Ḥikma al-Mutaʿāliyah it appears as the doctrine of barzakhī immateriality.

However, a crucial divergence emerges concerning the degree of independence attributed to mental images. Price assigns to ideas a relative autonomy. Once formed, they may persist independently of their originator, exert telepathic influence, and even survive the death of the mind that produced them. He attributes to them a “telepathic charge,” a tendency toward self-expression, and the capacity to manifest symbolically or even quasi-physically.

In contrast, al-Ḥikma al-Mutaʿāliyah denies any genuine ontological independence to mental images. They are existential modes of the soul and share in its life and awareness. Any vitality, consciousness, or efficacy they possess is not their own but is identical with the soul's own graded existence. Thus, phenomena such as telepathy or symbolic manifestation are ultimately explained through the soul's causal and existential relations, not through autonomous images.

Regarding symbolic expression, both frameworks recognize that mental images may manifest in symbolic forms. Price interprets symbolic appearance largely in psychological terms, referring to internal thresholds and censorship systems that transform unconscious content into symbolic imagery. Al-Ḥikma al-Mutaʿāliyah, by contrast, grounds symbolic manifestation in the ontological correspondence among levels of reality: intelligible meanings descend into imaginal forms according to the structural harmony between worlds.

Concerning telepathy, Price interprets it as the reproduction of an idea within another mind without sensory mediation, emphasizing the interaction among images themselves. In al-Ḥikma al-Mutaʿāliyah, any such interaction presupposes existential relations among souls. Knowledge occurs through ontological presence, and the soul remains the fundamental locus of awareness.

Thus, while both theories accept the dynamism and interactivity of mental forms, they diverge in their ultimate explanatory principles: Price centers analysis on the quasi-autonomous image, whereas al-Ḥikma al-Mutaʿāliyah centers it on the unified yet graded soul.

Conclusion

This comparative study demonstrates that despite differing methodological starting points—empirical-parapsychological in Price and metaphysical-ontological in al-Ḥikma al-Mutaʿāliyah—both frameworks converge on several substantial claims: mental images are neither purely material nor purely abstract; they occupy an intermediate ontological status; and they play an active role in cognition and possibly in extraordinary phenomena.

The primary divergence concerns ontological independence. Price's theory offers considerable flexibility in addressing specific experiential reports, particularly in parapsychological contexts. However, this flexibility comes at the cost of multiplying ontological strata and diminishing the centrality of the soul. Al-Ḥikma al-Mutaʿāliyah, by contrast, preserves strong metaphysical coherence by grounding all imaginal phenomena in the graded unity of the soul, though it may appear less directly responsive to empirical detail.

A constructive synthesis may therefore be possible. By reinterpreting Price's insights through the ontological framework of al-Ḥikma al-Mutaʿāliyah, one may preserve his sensitivity to experiential phenomena while reinforcing metaphysical coherence. Such an integrative approach could provide a more comprehensive account of the nature, dynamism, and intersubjective potential of mental images—an account that is both philosophically rigorous and phenomenologically attentive.

تحلیل تطبیقی ماهیت صورت‌های ذهنی در فلسفه پرایس و حکمت متعالیه

عباس اسالم^۱ ID، قاسم کاکائی^۲ ID

^۱ دانشجوی دکتری فلسفه و کلام اسلامی، گروه فلسفه و کلام اسلامی، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه شیراز، شیراز، ایران.

abbasasalem@gmail.com

^۲ استاد گروه فلسفه و کلام اسلامی، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه شیراز، شیراز، ایران (نویسنده مسؤول).

gkakaie@rose.shirazu.ac.ir

چکیده

پژوهش حاضر با تمرکز بر مسئله «ماهیت صور ذهنی» می‌کوشد نسبت میان نظریه اچ.اچ. پرایس و تبیین‌های حکمت متعالیه، به‌ویژه در اندیشه ملاصدرا را روشن و ظرفیت آن‌ها را برای تفسیر پدیده‌های فراروان‌شناسانه، مانند تله‌پاتی، تسخیر مکان‌ها و روان‌جنبانی، ارزیابی کند. هدف اصلی تحقیق، استخراج نقاط اشتراک و افتراق دو رویکرد و نشان‌دادن امکان تکمیل متقابل آن‌ها در چارچوبی جامع‌تر است. در این پژوهش با روش توصیفی-تحلیلی و تطبیقی نخست مبانی روش‌شناختی و هستی‌شناختی دیدگاه تجربه‌گرایی مبتنی بر شواهد فراروان‌شناسانه در پرایس و استدلال عقلی-وجودشناختی در حکمت متعالیه بازسازی شده، سپس مؤلفه‌های اصلی در باب صور ذهنی، از جمله واسطه‌گی میان ماده و فراماده، پایداری و حیات، بیان سمبولیک و امکان ارتباط با غیر، به‌صورت مقایسه‌ای تحلیل گردیده است. براساس یافته‌ها، هر دو نظریه، این صور، نه کاملاً مادی و نه صرفاً ذهنی‌اند، بلکه در مرتبه‌ای میان این دو قرار دارند. اما پرایس گرایش به استقلال نسبی آن‌ها و نسبت‌دادن ویژگی‌هایی چون «خاصیت تله‌پاتیک» به خود ایده‌ها دارد. درحالی‌که حکمت متعالیه این ویژگی‌ها را به «تشأن نفس» و مراتب وجودی آن بازمی‌گرداند. بازخوانی نظریه پرایس در پرتو مبانی صدرایی می‌تواند انسجام متافیزیکی تبیین را تقویت و توان پاسخ‌گویی به داده‌های تجربی مورد نظر پرایس را حفظ نماید.

واژگان کلیدی: پرایس، حکمت متعالیه، صورت ذهنی، تله‌پاتی، سمبولیک، ملاصدرا.

تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۱۰/۰۴؛ تاریخ بازنگری: ۱۴۰۴/۱۱/۱۸؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۱۱/۱۹؛ تاریخ انتشار آنلاین: ۱۴۰۴/۱۲/۰۵

□ اسالم، عباس؛ کاکائی، قاسم (۱۴۰۵). تحلیل تطبیقی ماهیت صورت‌های ذهنی در فلسفه پرایس و حکمت متعالیه. *اندیشه دینی*، ۲۶(۱)، ۳-۱۸.

doi <https://doi.org/10.22099/jrt.2026.55297.3353>



This article is distributed under the terms of the Creative Commons Attribution 4.0 | <https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>

۱. مقدمه

صورت‌های ذهنی انسان، بخشی اساسی از جهان درونی او را تشکیل می‌دهند. آدمی نه تنها در بیداری، بلکه در خواب نیز همواره با این صورت‌ها سر و کار دارد و از این حیث، ارتباط او با صورت ذهنی به مراتب گسترده‌تر از ارتباطش با جهان بیرونی است. طبیعی است که این پدیده سهم قابل توجهی در قلمرو تفکر بشری داشته باشد. اهمیت این موضوع تا آنجاست که فیلسوفان، از گذشته تا امروز، در سنت‌های فلسفی شرق و غرب، از منظرهای گوناگون به بررسی آن پرداخته‌اند. پرسش‌هایی چون چیستی صورت ذهنی، نحوه پدید آمدن آن‌ها، مکان‌مند یا نامکان‌مند بودنشان و علل پیدایش این صورت، از جمله محورهای اصلی این مباحث به شمار می‌آیند.

اچ. اچ. پرایس از جمله فیلسوفانی است که در تلاش برای حل مسائلی که «فراروان‌شناسانه» می‌نامد، به نظریه‌پردازی درباره ماهیت صورت ذهنی پرداخته است. روش بحث او بر مشاهده و تجربه استوار است؛ بدین معنا که ابتدا با استناد به شواهد تجربی فراوان، وقوع پدیده‌هایی چون تله‌پاتی، غیب‌بینی و تسخیر ارواح را می‌پذیرد و سپس، به منظور معقول‌سازی و رفع استبعاد از این پدیده‌ها، به تحلیل و تبیین ماهیت صورت ذهنی روی می‌آورد. پرایس در این مسیر می‌کوشد با تمرکز بر نظریات خود، به حل معضلات مربوط به این گونه رخدادها بپردازد. در آثار فیلسوفان مسلمان نیز می‌توان ابواب و مباحث متعددی را یافت که به بررسی صورت ذهنی اختصاص دارد. حکمت متعالیه ملاصدرا و پیروان او تلاش‌های گسترده‌ای در جهت تبیین چیستی این صورت انجام داده‌اند و در این زمینه به نوآوری‌های قابل توجهی دست یافته‌اند. هرچند روش بحث در حکمت متعالیه عمدتاً عقلی و استدلالی است؛ اما به نظر می‌رسد نتایج حاصل از این تحقیقات، در موارد بسیاری، شباهت‌های چشمگیری با دیدگاه‌ها و نظریات اچ. اچ. پرایس دارد. با وجود تفاوت‌های قابل توجه از حیث روش و محتوا، نوآوری‌های حکمت متعالیه در این حوزه می‌تواند به تکمیل نظریه‌پردازی‌های پرایس یاری رساند.

نوشتر حاضر می‌کوشد با مقایسه دیدگاه‌های پرایس و حکمت متعالیه، شباهت‌ها و تفاوت‌های این دو رویکرد را در باب ماهیت صورت ذهنی روشن سازد تا از رهگذر نزدیک ساختن این دو دیدگاه، به رفع کاستی‌های احتمالی هر یک کمک کند و یا کاربردهای عملی تازه‌ای را در بهره‌گیری از نتایج تحقیقات این دو فیلسوف، به‌ویژه در حل مسائل فراروان‌شناسانه، آشکار نماید.

۲. ماهیت صورت ذهنی در نگاه پرایس

۱-۲. روش پرایس

هدف اصلی پرایس از ارائه این نظریات، توسعه چارچوب معنایی جدیدی است که قادر باشد پدیده‌های ذهنی عجیبی را که به باور او در دنیای واقعی رخ می‌دهند، ولی با رویکرد غالب فلسفی غربی ناسازگارند، به‌طور منطقی و قابل قبول توضیح دهد. این پدیده‌ها شامل مسائلی مانند تله‌پاتی، پیش‌بینی آینده، تسخیر ارواح و موارد مشابه هستند. او معتقد است که این پدیده‌ها نمی‌توانند در چارچوب نظریه‌های سنتی غربی، که به‌طور عمده بر اساس ماده و واقعیت‌های فیزیکی بنا شده‌اند، گنجانده شوند. به همین دلیل، او بر لزوم ارائه چارچوبی جدید تأکید می‌کند که بتواند این پدیده‌ها را به شکل منسجم و منطقی در قالب یک نظریه جامع توضیح دهد و درک بهتری از آن‌ها ارائه کند. این چارچوب معنایی جدید، به هیچ وجه مبهم یا غیرمفهوم نیست؛ بلکه تلاش دارد تا بر اساس شواهد و واقعیت‌های موجود، چشم‌انداز جدیدی در توضیح پدیده‌های ذهنی ایجاد کند. در عین حال، پرایس به تسلط رویکرد ماتریالیستی در تبیین پدیده‌ها در میان قشر تحصیل کرده غربی اذعان دارد و معتقد است که این رویکرد نمی‌تواند همه پدیده‌های ذهنی را به درستی توضیح دهد. در این صورت، نحوه مواجهه با پدیده‌های یادشده نیز به‌طور طبیعی تحت تأثیر این نگرش قرار می‌گیرد. برپایه تفسیر ماتریالیستی، سخن گفتن از «روح» به مثابه ساختی غیرمادی از وجود انسان، امری قابل قبول تلقی نمی‌شود. پرایس در توضیح این موضع چنین می‌نویسد:

تعجبی ندارد که نگرش دینی به روح، به عنوان موجودی مستقل از بدن، برخوردار از توانایی‌های شناختی اسرارآمیز و فاقد هم‌بستگی فیزیولوژیکی، صرفاً یادگاری از شیوه‌های بدوی و پیشاعلمی تلقی شود؛ زیرا چنین دیدگاهی را می‌توان متعلق به دورانی دانست که علم بشری هنوز چنان پیشرفت نکرده بود که شناختی از دستگاه عصبی انسان داشته باشد. اما امروزه این نگرش آنقدر کهنه به نظر می‌رسد که به سختی حتی ارزش رد کردن دارد (Price, 1995. P. 5).

پرایس بر این باور است که نگاه کلی ماتریالیستی به طبیعت انسان، عمدتاً در قالب دو رویکرد مسلط صورت‌بندی شده است: شبه‌پدیدارگرایی^۱ و رفتارگرایی^۲ (Price, 1995. P. 4). این دو رویکرد، به زعم پرایس، تلاش می‌کنند پدیده‌های ذهنی را بدون ارجاع به

1. Epiphenomenalism
2. Behaviourism

واقعیتی غیرمادی، تبیین کنند و از این رو، نقش تعیین کننده‌ای در شکل دهی به نگرش غالب فلسفی نسبت به ذهن و آگاهی در سنت فلسفه معاصر غرب ایفا کرده‌اند.

۲-۱-۱. شبه پدیدارگرایی

بر اساس رویکرد شبه پدیدارگرایی، تمامی فرایندهای ذهنی، هرچند در نگاه نخست عجیب، نامتعارف یا حتی متافیزیکی به نظر آیند، محصول فرایندهایی هستند که در دستگاه عصبی انسان رخ می‌دهند و به‌طور کامل به نظام عصبی وابسته‌اند. این دیدگاه گرچه انکار نمی‌کند که رخدادهای ذهنی با سایر وقایع فیزیکی پیرامون تفاوت دارند؛ اما به‌هیچ‌وجه آن‌ها را ناشی از ساختی فرامادی در وجود انسان نمی‌داند. به‌بیان دیگر، در این رویکرد، پدیده‌های ذهنی در نهایت به فرایندهای فیزیولوژیک تقلیل می‌یابند و فاقد هرگونه استقلال وجودی غیرمادی تلقی می‌شوند (Price, 1995, p. 4). این تلقی را می‌توان در چارچوب کلی «شبه پدیدارگرایی» قرار داد. رویکردی که پدیده‌های ذهنی را پیامدهای جانبی فرایندهای مادی مغز می‌داند، بی‌آنکه برای آن‌ها نقشی علی یا جایگاهی مستقل در ساختار هستی قائل باشد.

۲-۱-۲. رفتارگرایی

رویکرد رفتارگرایی، گامی فراتر از شبه پدیدارگرایی برمی‌دارد. اگر شبه پدیدارگرایی رخدادهای ذهنی را اموری کاملاً مادی می‌داند که به‌طور مستقیم به سیستم عصبی بدن فیزیکی انسان وابسته‌اند، رفتارگرایی حتی این ارتباط مستقیم با نظام عصبی را نیز نمی‌پذیرد. در نگاه رفتارگرایی، آنچه «پدیده‌های ذهنی» نامیده می‌شود، نه به‌عنوان واقعیت‌هایی درونی، بلکه تنها به‌مثابه الگوهای رفتاری قابل مشاهده و توصیف تعریف می‌شوند. براین اساس، رخدادهای ذهنی نامتعارف نیز گرچه در زمره امور مادی قرار می‌گیرند؛ اما نه در سطح پدیده‌های مادی اصیل، بلکه در مرتبه‌ای فروتر^۳ و به‌عنوان اموری تبعی و فرعی تفسیر می‌شوند. در نتیجه، ذهن و حالات ذهنی، فاقد حیثیت مستقل بوده و فقط در قالب رفتارهای قابل مشاهده معنا می‌یابند.

۲-۱-۳. دیدگاه پرایس نسبت به رویکرد ماتریالیستی

پرایس در آغاز، رویکرد ماتریالیستی را از آن حیث که مبتنی بر روش‌های علوم تجربی است، مورد احترام قرار می‌دهد و تلاش‌های گسترده آن را در تبیین پدیده‌های ذهنی انکار نمی‌کند (Price, 1995, p. 5). با این حال، وی بر این باور است که این روش‌ها، با وجود دستاوردهای قابل توجه، به‌هیچ‌وجه توان پاسخ‌گویی به تمام ابهامات مربوط به برخی پدیده‌های ذهنی خاص را ندارند. به‌زعم پرایس، پژوهش‌های علمی انجام‌شده در گذشته‌ای نه‌چندان دور^۴، شواهدی را آشکار ساخته‌اند که از وجود پدیده‌هایی حکایت می‌کنند که تبیین آن‌ها از عهده رویکرد صرفاً مادی‌گرایانه خارج است. پدیده‌هایی همچون تله‌پاتی^۵ و آینده‌بینی^۶ از جمله نمونه‌هایی هستند که در این چارچوب مورد توجه او قرار می‌گیرند (Price, 1995, p. 11).

وی تأکید می‌کند که شواهد متعددی در تأیید تحقق این‌گونه پدیده‌ها وجود دارد؛ شواهدی که از نظر او، انکار اصل وقوع آن‌ها را دشوار می‌سازد (Price, 1995, pp. 6 & 24 & 36). از این رو، پرایس بر این باور است که برای فهم و تبیین این پدیده‌ها، ناگزیر باید به نظریه‌پردازی‌های فلسفی فراتر از چارچوب‌های ماتریالیستی رایج روی آورد. وی نظریه‌های مادی‌گرایانه را در توضیح این پدیده‌ها ناکافی می‌داند و براین اساس، خود به ارائه نظریه‌ای بدیل دست می‌زند؛ نظریه‌ای که هسته مرکزی آن را «ایده‌ها»^۷ یا همان «صور ذهنی» تشکیل می‌دهند.

۲-۲. جایگاه صور ذهنی در اندیشه پرایس

نقد دوگانه‌انگاری دکارتی، مبتنی بر تقسیم انسان به دو جزء مستقل «روح» و «بدن» که به‌گفته پرایس در سنت فکری غرب از پذیرش گسترده‌ای برخوردار بوده است، نقطه عزیمت او در تبیین جایگاه ایده‌ها یا صور ذهنی در نظام فکری خویش به‌شمار می‌آید. پرایس با وجود اذعان به نقش تاریخی و تأثیرگذاری این نظریه در پیشرفت اندیشه فلسفی غرب، دوگانگی روح و بدن را نمی‌پذیرد و آن را تنها در حد یک نظریه یا فرضیه قلمداد می‌کند. از نظر پرایس، هر نظریه یا فرضیه، تا زمانی قابل پذیرش است که بتواند پدیده‌ها را در چارچوبی مفهومی منسجم سامان دهد و توضیحی قانع‌کننده برای آن‌ها ارائه کند. اما اگر رخدادهایی پدید آیند که از تبیین آن فرضیه خارج باشند، دیگر نمی‌توان آن نظریه را مقبول دانست و ناگزیر باید به جست‌وجوی چارچوب نظری بدیل پرداخت. به باور پرایس، چنین وضعیتی در مورد نظریه

3. Sub-class

۴. حدود ۷۰ سال پیش از سخنرانی پرایس

5. Telepathy

6. Clairvoyance

7. Idea

دوگانه‌انگاری دکارتی رخ داده است؛ چراکه این نظریه از تبیین پدیده‌هایی نظیر تله‌پاتی، ادراکات فراحسی و سایر پدیده‌های ذهنی نامتعارف ناتوان مانده است (Price, 1995, p. 63). براین اساس، پرایس می‌کوشد با طرح نظریه «ایده‌ها» یا صور ذهنی، چارچوبی مفهومی فراهم آورد که بتواند این دسته از پدیده‌ها را به‌گونه‌ای منسجم و قابل فهم تبیین کند و بدیلی برای دوگانه‌انگاری کلاسیک ارائه دهد:

در زمانه ما، رخدادهایی در تحقیقات روان‌شناسی و همچنین روان‌شناسی غیر طبیعی مشاهده شده است که فرضیه دوگانه‌انگاری دکارتی را دچار چالش کرده است؛ چراکه این واقعیت‌ها نمی‌توانند در چارچوب نظری خاص این دیدگاه قرار بگیرند. بنابراین، ناگزیر باید به‌دنبال چارچوب نظری مناسب‌تری باشیم؛ ازاین‌رو، باید تلاش کنیم تا نظریه بهتری بیابیم (Price, 1995, p. 63).

بنابراین، پرایس به‌جای دوگانه‌انگاری دکارتی مبتنی بر تقسیم انسان به «روح» و «بدن»، فرضیه سه‌گانه‌انگاری را پیشنهاد می‌کند. در این الگو، انسان از سه ساحت متمایز روح^۸، ذهن^۹ و بدن^{۱۰} تشکیل شده است. پرایس با این تفکیک می‌کوشد کاستی‌های نظریه دوگانه‌انگاری را برطرف کند و جایگاهی روشن‌تر برای پدیده‌های ذهنی غیرمتعارف فراهم آورد.

ازمنظر او، میان روح و ذهن تفاوت‌های اساسی وجود دارد که مانع از یکی‌انگاشتن این دو می‌شود. وی روح را همان «نفس» یا «من» حقیقی انسان می‌داند؛ درحالی‌که ذهن امری است که انسان آن را داراست، نه آن‌که عین حقیقت وجودی او باشد. روح، امری بسیط و غیرقابل تقسیم است و از حیث وجودی، جاویدان تلقی می‌شود؛ به‌گونه‌ای که شناخت آن ازطریق مفاهیم متعارف ذهنی ممکن نیست. بعلاوه اینکه، جوهره اصلی روح را آگاهی تشکیل می‌دهد (Price, 1995, p. 64).

در مقابل، ذهن ویژگی‌هایی دارد که آن را به‌طور بنیادین از روح متمایز می‌سازد. نخست آنکه ذهن امری بسیط نیست و از اجزا و لایه‌های گوناگون تشکیل شده است. دوم آنکه اذهان مختلف، به‌لحاظ ماهوی، تمایز ذاتی از یکدیگر ندارند. سوم آنکه جوهره ذهن را نه آگاهی، بلکه ایده‌ها یا همان صور ذهنی تشکیل می‌دهند. چهارم آنکه فرایندهای جاری در ذهن، عمدتاً در سطح ناخودآگاه انسان رخ می‌دهند و سرانجام، حوزه تأثیرگذاری ذهن صرفاً به ماده مغز فردی خاص محدود نمی‌شود؛ بلکه می‌تواند فراتر از آن گسترش یابد (Price, 1995, p. 63). پرایس بر این نکته تأکید می‌کند که در تعامل‌های خودآگاه میان دو ذهن، امکان تمایزگذاری میان اذهان وجود دارد؛ اما هنگامی که پدیده‌هایی نظیر تله‌پاتی در سطح ناخودآگاه رخ می‌دهند، دیگر نمی‌توان مرز مشخصی میان دو ذهن ترسیم کرد. به‌زعم او، در چنین فرایندهایی حتی می‌توان از نوعی وحدت اذهان سخن گفت؛ بدین‌معنا که رخداد تله‌پاتی درواقع در میان ذهن‌هایی اتفاق می‌افتد که در سطحی خاص به وحدت رسیده‌اند (Price, 1995, p. 9).

برپایه تفاوت‌های مذکور میان ذهن و روح، می‌توان جایگاه صورت‌های ذهنی را در اندیشه پرایس تبیین کرد. همان‌گونه که پیش‌تر بیان شد، پرایس جوهره اصلی روح را «آگاهی» می‌داند. درحالی‌که معتقد است جوهره اصلی ذهن را «ایده‌ها» تشکیل می‌دهند. وی برای این مدعا چنین استدلال می‌کند که اگر جوهره اصلی ذهن، همانند روح، آگاهی فرض شود و در نتیجه ذهن و روح یکی انگاشته شوند، این امر با وجدان و تجربه درونی ما از وجود خویشتن ناسازگار خواهد بود؛ زیرا در تجربه زیسته خود درمی‌یابیم که آگاهی از «من» امری ثابت و پایدار است؛ حال آنکه ذهن ماهیتی ناپایدار، متغیر و پراکنده دارد. ازاین‌رو، می‌توان نتیجه گرفت که جوهر تشکیل‌دهنده ذهن، ایده‌ها یا صورت‌ها هستند که با جوهر تشکیل‌دهنده روح تفاوت اساسی دارد (Price, 1995, p. 65).

۲-۳. ویژگی‌های صور ذهنی در نگاه پرایس

۲-۳-۱. صور ذهنی به‌مثابه واسطه‌ای میان ذهن و ماده

گسترده‌گی در فضا یا «مکان‌مندی» از ویژگی‌های ذاتی اشیای مادی به‌شمار می‌آید؛ به‌گونه‌ای که هر جسم مادی دست‌کم باید دارای سه بُعد طول، عرض و عمق باشد. پرایس بر این نکته تأکید می‌کند که می‌توان این ویژگی را، هرچند به‌نحوی خاص، در مورد صور ذهنی نیز مشاهده کرد. همین امر موجب می‌شود که او صور ذهنی را اموری بداند که هم واجد ویژگی‌های فیزیکی‌اند و هم خصایص ذهنی دارند (Price, 1995, p. 27). براین اساس، پرایس قلمرو صور ذهنی را «ساحت سوم» واقعیت‌های موجود در جهان پیرامون ما تلقی می‌کند؛ ساحتی که نه به‌معنای رایج کلمه کاملاً ذهنی است و نه صرفاً فیزیکی، بلکه برخوردار از ویژگی‌های هر دو ساحت است (Price, 1995, p. 47). برای فهم دقیق این مدعا، لازم است معنای «ذهنی» و «فیزیکی» در دستگاه فکری پرایس به‌طور جداگانه بررسی شود.

۲-۳-۲. خاصیت ذهنی

در تلقی رایج، صورت‌های ذهنی یا در «درون ذهن» تصور می‌شوند یا به‌طور کامل وابسته به ماده مغز فرد خاصی دانسته می‌شوند. پرایس این تلقی را نمی‌پذیرد و اشاره می‌کند که مدافعان این دیدگاه معمولاً به سه دلیل تمسک می‌جویند:

۱. صور ذهنی با حواس متعارف، همچون بینایی و شنوایی، قابل ادراک نیستند.

۲. صور ذهنی وابسته به ذهن‌اند.

۳. صور ذهنی تنها برای شخص ایجادکننده آن‌ها به‌طور مستقیم قابل مشاهده‌اند (Price, 1995, pp. 28-29).

پرایس هیچ‌یک از این دلایل را برای «در ذهن بودن» صور ذهنی کافی نمی‌داند. او بر این باور است که یک صورت ذهنی می‌تواند ذهنی باقی بماند، حتی اگر ذهن مولد آن، دیگر وجود نداشته باشد. از این‌رو، صرف وابستگی به ذهن، لزوماً به‌معنای تحقق «درون ذهن» نیست. علاوه بر این، پرایس معتقد است صور ذهنی در برخی موارد می‌توانند خود را برای افراد دیگر نیز آشکار سازند. وی پدیده‌هایی را که در تلقی عرفی با عنوان «تسخیر مکان‌ها توسط ارواح» شناخته می‌شوند، درواقع نوعی ادراک صور ذهنی توسط اشخاص دیگر تفسیر می‌کند. براین اساس، ایده‌ها یا صور ذهنی می‌توانند ذهنی باشند و در عین حال خارج از ذهن تحقق یابند (Price, 1995, pp. 29 & 163). بنابراین، به‌نظر می‌رسد «ذهنی بودن» صور ذهنی در اندیشه پرایس، نه به‌معنای «در ذهن بودن»، بلکه به‌معنای «برساخته شدن آن‌ها توسط ذهن» است.

۲-۳-۳. خاصیت فیزیکی

پرایس ویژگی‌هایی همچون داشتن ابعاد و مکان‌مندی را چه در صور بینایی و چه در سایر انواع صور ذهنی، ازجمله صور بساوایی، از ویژگی‌های مهم صور ذهنی می‌داند. به‌زعم او، مکان‌مندی صور ذهنی شباهتی با مکان‌مندی اشیای فیزیکی دارد؛ هرچند به‌طور کامل عین آن نیست (Price, 1995, pp. 27 & 32). از دیدگاه پرایس، مکان‌مندی امری نسبی است؛ بدین‌معنا که موقعیت مکانی صور ذهنی را نمی‌توان با معیارهای مکان‌مندی اشیای فیزیکی سنجید. مفاهیمی مانند بالا و پایین، دوری و نزدیکی، یا هر نوع نسبت مکانی دیگر، همواره نسبت به زمینه و بستری معنا می‌یابند که شیء در آن قرار دارد. برای مثال، اگر در یک قاب، تصویری از یک گربه وجود داشته باشد، موقعیت مکانی آن گربه نسبت به دیگر عناصر درون همان قاب معنا پیدا می‌کند، نه نسبت به اشیای خارج از قاب (Price, 1995, p. 32). باین‌حال، صرف قرار داشتن تصویر گربه در قاب، بدین‌معنا نیست که آن تصویر فاقد مکان‌مندی است. مکان‌مندی هر شیء، اعم از فیزیکی یا ذهنی، همواره نسبت به زمینه تحقق آن سنجیده می‌شود.

از نظر پرایس، صورت‌های ذهنی دارای مکان و موقعیت مکانی هستند و از این‌هیئت می‌توان آن‌ها را مکان‌مند دانست. نسبت‌دادن خاصیت فیزیکی به ایده‌ها در نگاه پرایس بدین‌معنا نیست که صورت‌های ذهنی، همانند سایر اشیای مادی، در عالم فیزیکی تحقق یافته، فضا اشغال کنند یا وارد روابط مکانی متعارف با اشیای فیزیکی شوند (Price, 1995, p. 27)؛ بلکه مقصود آن است که این صورت‌ها واجد ویژگی سه‌بعدی و نوعی حجم‌اند؛ ویژگی‌ای که اشیای خارج از ذهن نیز دارا هستند. باوجود این، گرچه گاهی صورت‌های ذهنی در خارج از ذهن تحقق می‌یابند؛ اما به‌دلیل ماهیت ذهنی‌شان هرگز نمی‌توان موقعیت مکانی اشغال‌شده توسط آن‌ها را همانند موقعیت مکانی اشیای فیزیکی مورد بررسی قرار داد. پرایس این پدیده را ذیل مفهوم «گره‌خوردگی» تبیین می‌کند.

به‌عنوان نمونه، در مواردی که پرایس از پدیده تسخیر^{۱۱} مکان‌ها توسط ارواح سخن می‌گوید، آن را به حضور یا گره‌خوردن صورت‌های ذهنی در مکانی خاص تفسیر می‌کند؛ ولی هرگز حضور این صورت‌ها در عالم فیزیکی را همانند حضور اشیای مادی در مکان نمی‌داند (Price, 1995, p. 171-172). به اعتقاد او، دریافت و ادراک ایده‌ها توسط شخص دیگر، از طریق تابش نور و انعکاس آن به چشم بیننده صورت نمی‌گیرد؛ زیرا هرچند صورت‌ها در عالم خارج تحقق دارند، اما از سنخ عالم فیزیکی نیستند. اگر این صورت‌ها ماهیتی کاملاً فیزیکی داشتند، می‌بایست با روش‌های متعارف علوم تجربی قابل ادراک باشند. اشیای فیزیکی را می‌توان با حواس متعارف در مکان خاص خود ادراک کرد، اما ادراک صورت‌های ذهنی در موقعیت مکانی‌شان با محدودیت‌هایی همراه است و از طریق حواس متعارف امکان‌پذیر نیست (Price, 1995, pp. 171-172). حتی نمی‌توان ادراک ایده‌ها را با ادراک پدیده‌هایی همچون رنگین‌کمان یا سراب قیاس کرد؛ زیرا این پدیده‌ها، برخلاف صورت‌های ذهنی، دارای محدودیت ادراکی یکسان نیستند و هر فردی در صورت قرار گرفتن در شرایط مناسب می‌تواند آن‌ها را مشاهده کند (Price, 1995, p. 72). ایده‌های موجود در خارج گاه در خواب اشخاص ظهور می‌یابند و گاه تنها به صورت «احساس حضور»

جلوه می‌کنند؛ یعنی افراد مرتبط با این صورت‌ها، حضور شخص دیگری را نزد خود احساس می‌کنند. مجموعه این تمایزها نشان‌دهنده تفاوت بنیادین خاصیت فیزیکی صورت‌های ذهنی با اشیای خارجی است.

براین اساس، پرایس پدیده تسخیر یا همان گره‌خوردگی صورت‌های ذهنی به مکانی خاص در خارج از ذهن را یا نوعی تله‌پاتی به تعویق افتاده می‌داند که در آن، ذهن ابتدا صورت‌های ذهنی خود را ایجاد می‌کند و سپس این صورت‌ها مستقل از پدیدآورنده خویش برای مدتی باقی می‌مانند و با حضور شخصی دیگر در آن مکان، خود را به ذهن او می‌نمایانند (Price, 1995, pp. 163 & 164) یا آن را حاصل ارتباط و هم‌پوشانی دو فضای روانی (بدن ثانوی یا هاله) تلقی می‌کند. در این تبیین، مجموعه‌ای از ایده‌ها و صور به واسطه ذهن فرد ایجاد شده و پیرامون بدن او وجود دارند و می‌توانند با فضاهای روانی دیگر ارتباط برقرار کنند (Price, 1995, 173 & 176 & 178).

تبیین سوم پرایس، این پدیده را به «حافظه مکان» نسبت می‌دهد؛ بدین معنا که مکان‌ها و اشیاء واجد نوعی حافظه‌اند و صورت‌های ذهنی در آن‌ها ذخیره می‌شوند و در شرایط خاص، در خودآگاه افرادی که در آن مکان‌ها حضور می‌یابند، ظهور می‌کنند (Price, 1995, p. 168). نحوه شکل‌گیری ارتباط مکانی میان تصاویر ذهنی، از نظر پرایس، ناشی از رابطه تأثیرگذاری متقابل ایده‌ها بر یکدیگر است. این رابطه علی، که آن را نوعی ارتباط تله‌پاتیک می‌داند، موجب ایجاد وجهی مشترک میان صورت‌ها می‌شود؛ به گونه‌ای که هر تصویر بر تصویر دیگر اثر می‌گذارد و همین تعامل، نظم مکانی میان تصاویر را برقرار کرده و آن‌ها را نسبت به یکدیگر دارای موقعیت مکانی می‌سازد. براین اساس، هرچه ارتباط تله‌پاتیک میان صورت‌ها قوی‌تر باشد، تصاویر ذهنی به یکدیگر نزدیک‌ترند و هرچه این ارتباط ضعیف‌تر شود، فاصله میان آن‌ها افزایش می‌یابد. از این‌رو، نزدیکی فیزیکی دو شخص به یکدیگر، لزوماً موجب نزدیک‌شدن تصاویر ذهنی آن دو نخواهد شد (Price, 1995, p. 33). گفتنی است خاصیت فیزیکی تصاویر ذهنی در نگاه پرایس صرفاً به «مکان‌مندی» محدود نمی‌شود، بلکه «تغییر و حرکت» نیز از جمله ویژگی‌های فیزیکی تصاویر ذهنی به‌شمار می‌آیند که وی به تفصیل به آن‌ها پرداخته است (Price, 1995: 32). پرایس همان‌گونه که مکان‌مندی تصاویر ذهنی را تفسیر می‌کند، تغییر و حرکت آن‌ها را نیز به شیوه‌ای مشابه توضیح می‌دهد؛ بدین معنا که تغییر و حرکت تصاویر ذهنی در بستر و زمینه اشیای فیزیکی رخ نمی‌دهد، بلکه این پویایی‌ها در چارچوب و زمینه خود تصاویر ذهنی تحقق می‌یابد. او در این باره تصریح می‌کند:

آنچه درباره مکان گفته‌ام، به روشنی درباره حرکت نیز صادق است و آنچه در باب اندازه مطرح کرده‌ام، در مورد تغییرات اندازه نیز صدق می‌کند. یک تصویر می‌تواند در درون زمینه خود حرکت کند و می‌تواند اندازه خود را در نسبت با تصاویر دیگر در یک زمینه واحد تغییر دهد؛ اما نمی‌توان گفت که از یک تصویر به زمینه‌ای دیگر حرکت می‌کند یا بزرگ‌تر و کوچک‌تر می‌شود (Price, 1995, p. 32).

۲-۳-۴. زندگی مستقل از ذهن (پویایی و پایداری)

پرایس بر این باور است که تصاویر ذهنی تنها در مرحله پیدایش، به آفریننده خود نیازمندند؛ اما پس از شکل‌گیری در خودآگاه، می‌توانند «زندگی‌ای مستقل از ذهن آفریننده» در ناخودآگاه او داشته باشند. از نظر وی، کسانی که ایده‌ها را اموری کاملاً وابسته به ذهن یا پدیده‌هایی ناپایدار می‌دانند، برای این ادعا دلیل موجهی ارائه نکرده‌اند (Price, 1995, p. 28). استقلال ایده‌ها از ذهن سازنده تا آنجاست که حتی ممکن است پس از مرگ آفریننده خود نیز باقی بمانند (Price, 1995, pp. 65 & 164).

این استقلال سبب می‌شود تصاویر ذهنی بتوانند خود را در ذهن شخصی دیگر یا حتی در عالم خارج از ذهن نمایان سازند. پرایس این قابلیت خودنمایان‌سازی در ذهن دیگران یا در عالم فیزیکی را «تمایل ذاتی صورت‌های ذهنی» می‌داند (Price, 1995, p. 70). ایده‌های مستقل از ذهن ممکن است برای مدت‌های کوتاه یا طولانی در عالم خارج پایدار بمانند و میزان این پایداری به مقدار «شارژ تله‌پاتیک» آن‌ها وابسته است (Price, 1995, 163 & 30).

استقلال ایده‌ها همچنین موجب می‌شود که آن‌ها بتوانند به گونه‌ای مستقل از ذهن سازنده خود بر دیگر اذهان اثر بگذارند؛ تا آنجا که حتی قادرند محتوایی را در ذهن دیگری پدید آورند که پیش‌تر در ذهن آفریننده‌شان وجود نداشته است (Price, 1995, pp. 30 & 66). بنابراین، حضور ایده‌ها چه در ناخودآگاه فرد و چه در عالم خارج از ذهن، صرفاً حضور یک تصویر ایستا نیست؛ بلکه حضوری «پویا، فعال و اثرگذار» به‌شمار می‌آید.

۲-۳-۵. میل به بیان خود

پرایس یکی از مؤلفه‌های بنیادی در ماهیت ایده‌ها را تمایل ذاتی آن‌ها به بیان و ظهور خود می‌داند. صورت‌های ذهنی می‌توانند به شیوه‌های گوناگونی خود را متجلی سازند. رایج‌ترین شیوه ظهور صورت‌ها، ظهور آن‌ها از طریق اندام‌های بدن فرد است. نمونه‌ای از این امر را می‌توان در برخی رخدادهای به اصطلاح فراطبیعی مشاهده کرد؛ رخدادهایی که در آن‌ها فرد به صورت خودبه‌خودی و بی‌اختیار به نوشتن یا انجام اعمالی

می‌پردازد که پیش‌تر آگاهی مستقیمی از محتوای آن‌ها نداشته و این آگاهی به‌گونه‌ای تله‌پاتیک به او منتقل شده است. همچنین ایجاد بناها، آثار هنری و صنایع مختلف را می‌توان جلوه‌هایی از تلاش صورت‌های ذهنی برای تحقق‌بخشیدن به خود در عالم خارج دانست (Price, 1995, pp. 66 & 70-71).

باین‌حال، پرایس گونه‌ای دیگر از خودبیان‌سازی ایده‌ها را مطرح می‌کند که با شیوه‌های رایج ظهور آن‌ها متفاوت است. پدیده روان جنبانی^{۱۲} از نظر او، روشی غیرمتعارف برای ظهور ایده‌ها به‌شمار می‌آید. در این پدیده، صورت‌های ذهنی خود را در قالبی فیزیکی متجلی می‌سازند (Price, 1995, p. 70) یا به‌عبارتی، تأثیر فکر بر ماده بدون واسطه اندام‌های بدن رخ می‌دهد (Price, 1995, p. 62). پرایس مدعی است که ایده‌ها به‌دلیل تمایل ذاتی‌شان به ظهور و بیان خود، می‌کوشند از محدودیت‌ها و «سانسور» ذهن سازنده خویش رهایی یابند یا به تعبیر او از آن «فرار» کنند (Price, 1995, p. 162). این فرار ممکن است در مرحله نخست از طریق انتقال تله‌پاتیک به ذهن شخصی دیگر صورت گیرد و سپس از ذهن آن شخص، به شکلی فیزیکی در عالم خارج ظهور یابد. از این‌رو، پرایس تله‌پاتی را مقدمه‌ای برای خودبیان‌سازی ایده‌ها در عالم فیزیکی می‌داند؛ زیرا معتقد است تمایل ایده‌ها به تجلی در عالم فیزیکی، بنیادی‌تر از تمایل آن‌ها به ظهور در ذهن فردی دیگر است. وی حتی پدیده استجاب دعا را نیز نوعی تلاش ایده‌ها برای بیان خود در جهان فیزیکی تلقی می‌کند، یا دست‌کم احتمال چنین تفسیری را رد نمی‌کند (Price, 1995, pp. 67 & 73).

در مجموع، تمایل ذاتی ایده‌ها به بیان خود، امری است که به هر شیوه ممکن می‌تواند تحقق یابد: گاه به‌صورت ظهور در اندام‌های بدن فرد، گاه در قالب توهّم یا رؤیا، گاه در شکل پدیده روان جنبانی و گاه حتی به‌صورت جلوگیری از بروز ایده‌های دیگر. برای مثال، ایده‌های شکاکانه می‌توانند خود را به‌شکل مانعی در برابر ظهور دیگر ایده‌ها نشان دهند. پرایس رخداد رویدادهای شگفت‌انگیز در دوره‌هایی از تاریخ که ایمان و اعتقاد در آن‌ها رایج‌تر از انکار و شکاکیت بوده است را به همین امر نسبت می‌دهد؛ زیرا در چنین زمانه‌هایی، ایده‌های منفی کم‌ترند و در نتیجه موانع پیش روی ایده‌های مثبت کاهش می‌یابد و آن‌ها آسان‌تر می‌توانند در جهان فیزیکی تحقق یابند (Price, 1995, pp. 74-75). به اعتقاد پرایس، صورت‌های ذهنی هنگامی که در پی رهایی از محدودیت‌ها و سانسور ذهن سازنده خود هستند، ممکن است به‌گونه‌ای نمادین و سمبولیک خود را متجلی سازند (Price, 1995, p. 8).

معنای «سمبولیک» را می‌توان از خلال توضیحاتی که او خود ارائه می‌دهد، روشن‌تر ساخت. وی برای تبیین معنای سمبولیک از این مثال بهره می‌گیرد: تصویر ذهنی آقای جونز ممکن است در خواب یا رؤیای فردی به‌صورت یک شیر ظاهر شود. این امر می‌تواند به‌دلیل شباهت خلق‌و‌خوی او به شیر باشد، یا به‌سبب آنکه در نزدیکی باغ‌وحش زندگی می‌کند، یا حتی به این دلیل که برادری دارد که نام مسیحی او «لئو» است (Price, 1995, p. 144).

براساس این مثال، می‌توان کوتاه‌ترین تعریف از معنای سمبولیک در نگاه پرایس را چنین بیان کرد: «ایده‌ها به‌گونه‌ای بیان می‌شوند که ایده اصلی را در شکلی متجلی سازند که بیشترین شباهت را با آن دارد». یعنی ظهور سمبولیک کوششی است برای حفظ هسته معنایی ایده، در عین عبور از محدودیت‌های آگاهی مستقیم. پرایس بر این باور است که انسان در درون خود واجد نوعی نظام است که آن را به اصطلاح «سیستم سانسور اطلاعات» می‌نامد. کارکرد این نظام آن است که اجازه نمی‌دهد تمام اطلاعات موجود در ناخودآگاه به خودآگاه منتقل شوند و در صورت انتقال، این اطلاعات غالباً به‌شکل سمبولیک و تحریف‌شده ظاهر می‌گردند (Price, 1995, pp. 7-8). یعنی هر ایده‌ای که بخواهد از ناخودآگاه به خودآگاه راه یابد، ناگزیر باید از دو مانع اساسی عبور کند: نخستین مانع، وجود ایده‌های مخالف با آن است. پرایس معتقد است ایده‌ها برای رهایی از ناخودآگاه و بیان خویش، با یکدیگر در حال رقابت‌اند. ایده‌های منفی یا ناسازگار با شخصیت فرد، معمولاً توسط ایده‌های مثبت سرکوب می‌شوند. از این‌رو، اگر بخواهند به سطح خودآگاه راه یابند، باید از سد دیگر ایده‌ها عبور کنند. دومین مانع، وجود سیستم سانسور در ساختار روانی فرد است که پرایس آن را آستانه^{۱۳} می‌نامد. آستانه، گذرگاهی میان خودآگاه و ناخودآگاه است که ایده‌ها برای ظهور در خودآگاه فرد یا حتی در ذهن فردی دیگر باید از آن عبور کنند.

به اعتقاد پرایس، اگر چنین آستانه‌ای وجود نداشت، انسان ممکن بود در هر لحظه، در معرض افکار دیگران قرار گیرد و وحدت و ثبات شخصیت خود را از دست بدهد. بدین‌خاطر، عبور از آستانه، امری دشوار است و می‌توان آن را مانعی جدی در مسیر انتقال ایده‌ها دانست. در نتیجه، ایده‌هایی که سرکوب شده‌اند، چون میل به ظهور و بیان خود را به‌صورت ذاتی در خود دارند، ناگزیر به یافتن راهی جایگزین برای

تجلی هستند و این راه، ظهور سمبولیک است؛ بدین معنا که ایده‌ها با اتخاذ شکلی نمادین، خود را از محدودیت‌ها آزاد ساخته و بیان می‌کنند (Price, 1995, pp. 68–69 & 144; 1971, p. 26).

۲-۳-۶. خاصیت تله‌پاتیک

پرایس تعریف کلاسیک تله‌پاتی را چنین بیان می‌کند: «تبادل هرگونه تصور از یک ذهن به ذهن دیگر، بدون استفاده از اندام‌های حسی متعارف» (Price, 1995, p. 39). براساس این تعریف، تصورات منتقل شده از طریق تله‌پاتی، به منزله نوعی شناخت یا آگاهی در ذهن دریافت‌کننده جای می‌گیرند و فرد از محتوای ذهن دیگری آگاه می‌شود. اما پرایس برداشت متفاوتی از این پدیده ارائه می‌دهد. او معتقد است تله‌پاتی را می‌توان نوعی شناخت دانست، اما نه شناخت از ذهن شخص دیگر؛ بلکه نوعی بازنمایی^{۱۴} و بازتولید^{۱۵} داده‌های ذهنی در ذهن دریافت‌کننده (Price, 1995, p. 45).

خاصیت اثرگذاری متقابل صورت‌ها بر یکدیگر، ناظر به همین معناست. یعنی نوعی خاصیت تله‌پاتیک در صورت‌های ذهنی که موجب تأثیرگذاری آن‌ها بر یکدیگر می‌شود (Price, 1995, p. 30). البته این خاصیت در همه صورت‌ها به یک اندازه وجود ندارد؛ بلکه شدت آن به نیرویی بستگی دارد که پرایس آن را «شارژ تله‌پاتیک» می‌نامد. شارژ تله‌پاتیک نیرویی است که از شدت احساسات ذهن پدیدآورنده ایده‌ها نشأت می‌گیرد؛ بدین معنا که ایده‌ها بر اثر شدت هیجانات فرد سازنده، واجد نیرویی می‌شوند که میزان آن در قدرت اثرگذاری و پایداری آن‌ها نقش تعیین‌کننده دارد (Price, 1995, pp. 30 & 171–177). براین اساس، می‌توان گفت خاصیت تله‌پاتیک در نهایت قابلیت است که به واسطه آن، ایده‌ها می‌توانند خود را در محتوای ذهنی شخصی دیگر بازنمایی کنند و بدین سان، فراتر از ذهن پدیدآورنده خویش به حیات و اثرگذاری ادامه دهند.

۳. ماهیت صورت ذهنی در نگاه حکمت متعالیه

ملاصدرا در مواضع گوناگون آثار خویش، از جمله در مباحث «وجود ذهنی، تجرد نفس و تجرد برزخی قوه خیال»، متناسب با اقتضای هر یک از این ابواب، به بررسی ماهیت صورت‌های ذهنی پرداخته است.

۳-۱. تجرد برزخی

در نگاه حکمت متعالیه، به‌ویژه نزد ملاصدرا، صورت‌های ذهنی اموری مادی نیستند؛ اما برخی از خواص ماده را دارا هستند. او در مقام تعریف صورت‌های خیالی چنین می‌گوید:

خیال، به معنای تصویری است که در ذهن باقی می‌ماند. پس از غیاب حواس، چه در خواب باشد و چه در بیداری. در دیدگاه ما، این تصاویر نه در این جهان وجود دارند و نه در یکی از قوای بدنی به صورت نقش بسته‌اند ... همچنین این تصاویر از نفس جدا نبوده و در عالم مثال مطلق نیز موجود نیستند ... بلکه این تصاویر در عالم نفس انسانی موجودند و تا زمانی که نفس آن‌ها را حفظ کند، حفظ می‌شوند (ملاصدرا، ۱۳۶۸ش، ج ۳، ص ۴۰۵).

براین اساس، صورت‌های خیالی نه مادی و نه به طور کامل مجرد از ماده‌اند؛ بلکه اموری واسط میان عالم ماده و عالم مثال مطلق‌اند که وجود آن‌ها در نفس انسانی تحقق می‌یابد.

۳-۲. علم صورت‌های ذهنی به خویش و غیر خود

ملاصدرا با تکیه بر مبانی نوآورانه خویش، دریافت که صورت‌های ذهنی برخلاف نظر مشهور، از مقوله «کیف» نیستند. وی به طور کلی علم را از مقولات ماهوی خارج ساخته و آن را در زمره امور وجودی قرار می‌دهد (ملاصدرا، ۱۳۶۸ش، ج ۳، ص ۲۹۷) و معتقد است صورت‌های ادراکی قادر به ادراک ذات خویش‌اند (ملاصدرا، ۱۳۶۸ش، ج ۳، صص ۳۳۴ و ۴۴۸؛ ۱۳۶۳ش، ص ۵۸۲؛ ۱۳۷۵ش، صص ۷۳–۷۶). مهم‌ترین استدلال او بر این مدعا را می‌توان چنین بیان کرد: «مدرکیت» از اوصاف ذاتی صورت‌های ادراکی است؛ بدین معنا که اگر صورت ادراکی با قطع نظر از هر امر دیگری در نظر گرفته شود، خود مدرک است. از آنجاکه مدرکیت از اوصاف متضایف است و بدون لحاظ طرف اضافه معنا ندارد، صورت ادراکی باید مدرک نیز باشد (ملاصدرا، ۱۳۶۸ش، ج ۳، صص ۳۱۵–۳۱۶). باید توجه داشت که از منظر حکمت متعالیه، به‌ویژه در اندیشه ملاصدرا، عالم بودن صورت‌های ادراکی به ذات خویش، امری متفاوت از علم نفس به آن‌ها نیست (ملاصدرا، ۱۳۶۰ش، ص ۳۵۱).

براین اساس، نفس انسان در عین وحدت، دارای مراتب گوناگون است و نفس در هر مرتبه از مراتب وجودی خود، با صورت علمی همان مرتبه متحد شده و عین آن می‌گردد (ملاصدرا، ۱۳۶۸ش، ج ۳، ص ۵۱۰؛ ۱۳۴۱ش، ص ۲۲۸).

یکی از ویژگی‌های مجردات در حکمت متعالیه، علم آن‌ها به مجردات غیر خود است. ملاصدرا شرط عالم بودن مجرد به غیر را اتحاد با غیر یا دست‌کم وجود نوعی رابطه وجودی ذاتی و علی می‌داند (ملاصدرا، ۱۳۶۳ش، ص ۱۰۹). از این رو، نفس، به‌عنوان موجودی مجرد، عالم به همه معقولات و صور علمی خویش است. از آنجاکه نفس، علت فاعلی صورت‌های ذهنی به‌شمار می‌آید و رابطه علت فاعلی و معلول در حکمت متعالیه به «تشأن» بازمی‌گردد و صورت‌های ذهنی در حقیقت نفس در مرتبه صور علمی‌اند، می‌توان نتیجه گرفت که صورت‌های ذهنی نیز قادر به علم به غیر هستند؛ غیری که با آن‌ها رابطه وجودی ذاتی داشته باشد. یعنی اگر نفس به‌عنوان موجودی مجرد می‌تواند عالم به موجودات مجرد معلول خویش باشد، شئون و اطوار وجودی آن که همان صور نفسانی‌اند، نیز می‌توانند عالم به موجودات مجرد معلول خود باشند.

۳-۳. حیات صورت‌های ذهنی

از دیگر ویژگی‌های صورت‌های ذهنی، «حیات» آن‌هاست. بر اساس مبانی حکمت متعالیه، خداوند نفس انسان را در «ذات، صفات و افعال»، در مرتبه‌ای نازل‌تر، بر مثال خویش آفریده است. همان‌گونه که ذات حق متصف به صفات کمالی است، نفس انسانی نیز در مرتبه‌ای ضعیف‌تر واجد این صفات است و همان‌گونه که خداوند خالق موجودات است، نفس انسان نیز دارای عالمی خاص خویش است که در آن به آفرینش موجودات می‌پردازد (ملاصدرا، ۱۳۶۸ش، ج ۱، ص ۲۶۵). همه موجودات این عالم نفسانی واجد حیات‌اند (حسن زاده آملی، ۱۳۸۷ش، ج ۳، ص ۴۷۸). البته حیات صورت‌های ذهنی، امری مستقل از حیات نفس نیست؛ بلکه این صورت‌ها شئون و اطوار نفس‌اند و حیات آن‌ها عین حیات نفس است؛ زیرا نفس انسانی علت فاعلی صورت‌های ذهنی است و این صورت‌ها معلول او به‌شمار می‌آیند. در تقریر نهایی حکمت متعالیه، رابطه علت فاعلی و معلول، به رابطه «تشأن» بازمی‌گردد و معلولات همگی شئون و اطوار وجودی علت محسوب می‌شوند (ملاصدرا، ۱۳۶۸ش، ج ۲، صص ۳۰۰-۳۰۱). بدین‌خاطر، صورت‌های ذهنی نیز شئون و اطوار نفس ناطقه‌اند و حیات آن‌ها عین حیات نفس است.

۳-۴. بیان سمبولیک

قوة خیال به‌عنوان شأنی از شئون نفس ناطقه انسانی، عهده‌دار وظیفه «صورت‌گری معانی» است (حسن زاده آملی، ۱۳۸۲ش، ص ۱۲۹). در این چارچوب، برخی معانی به‌گونه‌ای نمادین و سمبولیک بر نفس انسان ظاهر می‌شوند. برای تبیین این امر، باید توجه داشت که حکمت متعالیه، عوالم وجودی را به سه عالم «محسوس، مخیل و معقول» تقسیم می‌کند؛ عوالمی که در طول یکدیگر قرار دارند (ملاصدرا، ۱۳۶۰ش، ص ۳۲۰) و منطبق با یکدیگرند. مقصود از انطباق عوالم آن است که موجودات هر عالم، مایزایی در عوالم دیگر دارند و از عالم مافوق خود حکایت می‌کنند. براین اساس، ملاصدرا تصریح می‌کند که اگر معنایی از عالم عقل بر نفس نازل شود، در صورتی که ادراک نفس ضعیف باشد و قوة متخیله غلبه داشته باشد، طبیعت قوة متخیله، آن معنای عقلی را به مثال خیالی متناظر با آن تبدیل می‌کند. برای مثال، معنای «دشمن» را به‌صورت «مار» و معنای «علم» را به‌شکل «شیر» صورت‌گری می‌کند (ملاصدرا، بی‌تا، ص ۴۶۸). از آنجاکه عوالم وجودی بر یکدیگر منطبق‌اند، اگر علم بخواهد به زبان عالم محسوسات بیان شود، به‌صورت سمبولیک در قالب «شیر» صورت‌گری می‌شود. همان‌گونه که شیر موجب تقویت بدن است، علم نیز موجب تقویت نفس می‌گردد. از طرفی، چون بدن مثال محسوس نفس است، غذای بدن، یعنی شیر، مثال محسوس غذای نفس، یعنی علم، به‌شمار می‌آید. از این رو، علم به‌واسطه قوة متخیله، در قالب شیر ظهور می‌یابد.

۴. مقایسه نگاه پرایس و حکمت متعالیه به صورت‌های ذهنی

۴-۱. واسطه‌گی صورت‌های ذهنی

در هر دو دیدگاه، صورت‌های ذهنی واجد نقش «واسطه‌گری» میان دو ساحت متمایز تلقی می‌شوند. پرایس با مشاهده ویژگی‌هایی چون «مکان‌مندی، تغییر و حرکت» در صورت‌های ذهنی، و نیز با بازاندیشی در دوگانه‌انگاری دکارتی، آن را به نوعی «سه‌گانه‌انگاری نفس، ذهن و بدن» تبدیل می‌کند. براین اساس، وی به وجود ساحتی سوم میان نفس متافیزیکی و عالم فیزیکی قائل می‌شود؛ ساحتی که در عین حفظ برخی ویژگی‌های فیزیکی، واجد خصایص متافیزیکی نیز هست.

ذهن در نظریه پرایس، تا حدودی با «ساحت فعل نفس» یا تجلی نفس در افعال خود، در حکمت متعالیه قابل مقایسه است. با این تفاوت که ملاصدرا ذهن را واسطه‌ای مستقل میان نفس و عالم فیزیکی نمی‌داند. از منظر حکمت متعالیه، صورت‌های خیالی «مرتبه و شأنی درونی از خود نفس» به‌شمار می‌آیند. ملاصدرا با پذیرش ذومراتب بودن نفس، دست‌کم سه مرتبه عقل، خیال و حس برای آن قائل است و مرتبه

خیال واسطه میان عقل و حس محسوب می‌شود. از این رو، می‌توان گفت ملاصدرا گرچه به نوعی تفکیک مراتب قائل است، اما به دوگانه‌انگاری متافیزیکی نفس و بدن پایبند می‌ماند و صورت‌های خیالی را کاملاً مادی یا کاملاً مجرد نمی‌داند.

در مقابل، پرایس با پایبندی به دوگانه‌انگاری دکارتی، قادر به تبیین پدیده‌هایی چون «تسخیر ارواح، آینده‌بینی، تله‌پاتی و روان‌جنبانی» نبود؛ زیرا این پدیده‌ها نه با نفسی بسیط و کاملاً متافیزیکی قابل تبیین‌اند و نه با بدنی صرفاً فیزیکی. بدین‌خاطر، ناگزیر به فرض ساختی میانی در انسان می‌شود؛ ساختی که نه بسیط است و نه غیرقابل تجزیه؛ بلکه میان ماده و فراماده قرار دارد و امکان تبیین پدیده‌های غیرعادی را فراهم می‌سازد.

با این حال، ذهن در نگاه پرایس از جهات مهمی با ساحت خیال نفس ناطقه در حکمت متعالیه تفاوت دارد. ذهن نزد پرایس، امری «غیرشخصی و غیرتمایز از سایر اذهان» است. جوهره آن نه آگاهی، بلکه مجموعه‌ای از ایده‌هاست و فرایندهای آن عمدتاً در سطح «ناخودآگاه» رخ می‌دهد. بعلاوه، حوزه تأثیرگذاری ذهن محدود به ماده مغز فردی خاص نیست و می‌تواند فراتر از آن گسترش یابد. در مقابل، ساحت خیال در حکمت متعالیه، ساختی سراسر «آگاهانه» است. همه صورت‌های خیالی مورد علم و آگاهی نفس‌اند. مفاهیمی چون خودآگاه و ناخودآگاه در ادبیات حکمت متعالیه جایگاهی ندارند و نفس فردی نیز در هیچ‌یک از ساحت‌های وجودی خود، امری همگانی و مشترک با دیگر نفوس تلقی نمی‌شود. به این نکته نیز باید توجه داشت که طبق نگاه ملاصدرا در باب قیامت کبری، نفوس انسانی در جهانی پس از جهان مثالی که جهانی واسطه بین ماده و مجردات تامه است، به نوعی وحدت دست می‌یابند (ملاصدرا، ۱۳۶۸ ش، ج ۹: صص ۲۷۷-۲۸۰).

۲-۴. استقلال از ذهن

در حکمت متعالیه، صورت‌های ذهنی هم واجد «حیات‌اند» و هم «خودآگاهی» دارند. پرایس نیز برای صورت‌های ذهنی، حیات قائل است که از آن با عنوان «حیات مستقل از ذهن» یاد می‌کند. از این حیث، می‌توان شباهت‌هایی میان دو دیدگاه مشاهده کرد؛ گرچه میان آن‌ها تفاوتی بنیادین وجود دارد. در حکمت متعالیه، حیات و خودآگاهی صورت‌های ذهنی هرگز مستقل از نفس در نظر گرفته نمی‌شود، بلکه حیات و آگاهی آن‌ها «عین حیات و آگاهی نفس» است. از این رو، تبیین پدیده‌های غیرعادی همچون تسخیر، تله‌پاتی و روان‌جنبانی، بدون لحاظ نقش نفس، از منظر حکمت متعالیه ممکن نیست. برای مثال، پدیده تسخیر که پرایس آن را به «گره‌خوردن تصاویر ذهنی به مکان‌ها» تفسیر می‌کند، اگر از منظر حکمت متعالیه مورد بررسی قرار گیرد، به «توجه و تعلق نفس به مکان‌های خاص» بازمی‌گردد. همچنین تله‌پاتی در این چارچوب چیزی جز «ارتباط نفوس با یکدیگر» نیست و پدیده یا تأثیر ذهن بر ماده، به «تأثیر نفس بر ماده» تفسیر می‌شود.

بنابراین، در حکمت متعالیه، محور اصلی تبیین این‌گونه پدیده‌ها، «نفس انسانی» است؛ نفسی که در عین وحدت و بساطت، واجد مراتب و ساحت‌های گوناگون وجودی است. این رویکرد در نقطه مقابل دیدگاه پرایس قرار دارد که صورت‌های ذهنی را تا حد زیادی «منفک» از نفس و دارای نوعی استقلال وجودی تلقی می‌کند.

۳-۴. میل به بیان خود

در نگاه پرایس، «میل به بیان خود»، صفتی ذاتی برای ایده‌ها به‌شمار می‌آید. ایده‌ها، به‌زعم او، می‌کوشند به هر شیوه ممکن خود را متجلی سازند. اگر ایده‌ها نتوانند از سد ناخودآگاه عبور کنند، تلاش می‌کنند خود را در قالب‌های «سمبولیک» ظاهر سازند. در حکمت متعالیه، گرچه درباره ظهور نمادین برخی معانی در قالب صورت‌های خیالی بحث شده است، اما بحث مستقلی درباره «میل به بیان شدن» صورت‌های ذهنی به‌عنوان امری ذاتی برای آن‌ها مطرح نشده است. علت این تفاوت آن است که در حکمت متعالیه، صورت‌های ذهنی «شئون و ظهورات نفس» به‌شمار می‌آیند و وجودی مستقل از نفس ندارند. از این رو، اگر سخنی از «میل به بیان شدن» در این چارچوب به‌میان آید، این میل را نمی‌توان به صورت‌های ذهنی نسبت داد؛ بلکه باید آن را به خود «نفس» بازگرداند.

در همین راستا، می‌توان ردپای این بحث را در مباحث مربوط به نفس در حکمت متعالیه یافت. براساس این حکمت، خداوند نفس انسان را بر مثال خود آفریده است (ملاصدرا، ۱۳۶۸ ش، ج ۱، ص ۲۶۵). ملاصدرا در حدیث «کنت کنزاً مخفیاً فأجبت أن أعرف فخلقت الخلق»، به تبیین معنای واژه «مخفیاً» پرداخته است (ملاصدرا، ۱۳۷۵ ش، ص ۳۵۸). واژه «أجبت» نیز دلالت روشنی بر «میل به ظهور و آشکارگی» دارد. اگر این مینا را با مثال بودن نفس، نسبت به ذات حق در حکمت متعالیه در نظر گرفته شود، می‌توان نتیجه گرفت که نفس نیز واجد میل به آشکارگی و بیان خویش است و این میل در تجلیات آن، یعنی صورت‌های ذهنی، ظهور می‌یابد. بر این اساس، بیان سمبولیک معانی در قالب ایده‌های خیالی در حکمت متعالیه را می‌توان در همین چارچوب تفسیر کرد.

۴-۴. خاصیت تله پاتیک صورت‌ها

یکی از ویژگی‌های مجردات در حکمت متعالیه، «عالم‌بودن به مجردات غیر خود» است. این ویژگی را می‌توان با خاصیت تله پاتیک صورت‌ها در نظریه پرایس مقایسه کرد. پرایس خاصیت تله پاتیک ایده‌ها را قابلیت می‌داند که به واسطه آن، ایده‌ها می‌توانند خود را در محتوای ذهنی شخصی دیگر «بازنمایی» کنند. این معنا تا حد زیادی با آنچه ملاصدرا از آن به «حضور مجرد نزد مجرد دیگر» تعبیر می‌کند، قابل مقایسه است (ملاصدرا، ۱۳۶۸ ش، ج ۳، ص ۴۵۰). با این تفاوت که در حکمت متعالیه، عالم‌شدن یک مجرد به مجرد دیگر تنها در صورتی تحقق می‌یابد که میان آن‌ها «رابطه علی» برقرار باشد. براین اساس، علم نفس به صورت‌های خیالی خویش تبیین می‌شود. اما در اندیشه پرایس، گرچه وجود نوعی رابطه علی میان صورت‌ها شرط تحقق ارتباط تله پاتیک است، اما مسئله اصلی «عالم‌بودن خود صورت‌ها نسبت به یکدیگر» است، نه عالم‌بودن نفس نسبت به صورت‌های ذهنی خویش. این تفاوت، یکی از نقاط افتراق بنیادین میان تبیین پرایس و چارچوب فلسفی حکمت متعالیه است.

۵. نقدهای متقابل دیدگاه پرایس و حکمت متعالیه در باب صورت‌های ذهنی

با وجود شباهت‌های قابل توجه میان دیدگاه پرایس و حکمت متعالیه در تبیین جایگاه واسطه‌ای، پویایی و ظهور سمبولیک صورت‌های ذهنی، هر یک از این دو رویکرد، از جهت مبانی هستی‌شناختی و معرفت‌شناختی خویش، می‌توانند نقدهایی اساسی به دیدگاه مقابل وارد سازند. از منظر حکمت متعالیه، یکی از مهم‌ترین کاستی‌های نظریه پرایس، قائل‌شدن به نوعی استقلال وجودی برای صورت‌های ذهنی است. پرایس با نسبت‌دادن ویژگی‌هایی همچون حیات، میل به بیان خود، پایداری و خاصیت تله پاتیک به خود ایده‌ها، آن‌ها را تا حد موجوداتی شبه‌مستقل ارتقاء می‌دهد که می‌توانند حتی پس از زوال یا مرگ ذهن پدیدآورنده خویش به حیات ادامه دهند. اما در حکمت متعالیه، صورت‌های ذهنی هرگز واجد وجودی مستقل از نفس تلقی نمی‌شوند؛ بلکه شئون، اطوار و مراتب وجودی نفس ناطقه‌اند و هرگونه حیات، آگاهی و اثرگذاری آن‌ها عین حیات و آگاهی نفس است. به نظر می‌رسد نظریه پرایس با تفکیک افراطی میان نفس و صورت‌های ذهنی، دچار تکرر غیرضروری ساحت‌های وجودی شده و از اصل بساطت و محوریت نفس فاصله گرفته است. حکمت متعالیه می‌تواند نظریه پرایس را از حیث غفلت از جایگاه بنیادین نفس، مورد نقد قرار دهد. در چارچوب صدرایی، نفس اصل تحلیلی در تبیین همه پدیده‌های ادراکی، خیالی و حتی فراعادی است و صورت‌های ذهنی تنها در پرتو فعل و تشان نفس معنا می‌یابند. حال آنکه پرایس با کنار نهادن نفس از کانون تحلیل و تمرکز بر ایده‌ها، تبیین پدیده‌هایی همچون تله پاتی، تسخیر مکان‌ها و اثر ذهن بر ماده را به سطح تعامل صورت‌ها فرو می‌کاهد. از منظر حکمت متعالیه، این رویکرد فاقد عمق هستی‌شناختی لازم است؛ زیرا بدون ارجاع به نفس، نمی‌توان تبیینی نهایی و منسجم از این پدیده‌ها ارائه کرد.

در مقابل، دیدگاه پرایس نیز می‌تواند نقدهایی جدی به حکمت متعالیه وارد سازد. یکی از مهم‌ترین این نقدها، ناتوانی حکمت متعالیه در ارائه تبیین‌های جزئی و تجربی از برخی پدیده‌های فراعادی است. هرچند حکمت متعالیه با اتکاء به مبانی عمیق فلسفی، چارچوبی کلان برای فهم این پدیده‌ها فراهم می‌آورد؛ اما از نگاه پرایس، این چارچوب‌ها غالباً انتزاعی‌اند و در مواجهه با گزارش‌های تجربی خاص از پدیده‌هایی نظیر تسخیر، ظهور مستقل تصاویر ذهنی یا تداوم آن‌ها در مکان‌های معین، قدرت تبیینی کافی ندارند. درحالی‌که نظریه استقلال نسبی صورت‌های ذهنی در اندیشه پرایس با هدف توضیح این‌گونه داده‌های تجربی و فراروان‌شناسانه طراحی شده است.

همچنین، پرایس می‌تواند حکمت متعالیه را به محدودسازی بیش از حد صورت‌های ذهنی به درون ساحت نفس نقد کند. در این حکمت، صورت‌های خیالی همواره به‌عنوان موجوداتی قائم به نفس در نظر گرفته می‌شوند و تحقق آن‌ها در خارج از نفس، به‌طور مستقیم پذیرفته نمی‌شود. این درحالی است که پرایس با طرح امکان تحقق صورت‌های ذهنی در خارج از ذهن، می‌کوشد ظهور آن‌ها در ذهن افراد دیگر یا در مکان‌های خاص را تبیین کند. از این لحاظ، پرایس وفاداری شدید حکمت متعالیه به چارچوب سنتی متافیزیکی را عاملی می‌داند که ظرفیت آن را برای تبیین برخی پدیده‌های غیرعادی کاهش می‌دهد.

در نهایت، می‌توان گفت اختلاف بنیادی این دو رویکرد به تفاوت در نقطه عزیمت فلسفی آن‌ها بازمی‌گردد. حکمت متعالیه با اصالت‌بخشی به نفس و تفسیر صورت‌های ذهنی به‌مثابه شئون وجودی آن، از انسجام متافیزیکی بالایی برخوردار است؛ اما در عین حال، در تبیین جزئیات تجربی برخی پدیده‌ها با محدودیت‌هایی مواجه می‌شود. در مقابل، نظریه پرایس با تمرکز بر صورت‌های ذهنی و ویژگی‌های خاص آن‌ها، قدرت تبیینی بیشتری در حوزه پدیده‌های فراروان‌شناسانه از خود نشان می‌دهد. از این‌رو، می‌توان با بازخوانی نظریه پرایس در پرتو مبانی حکمت متعالیه، به تبیینی جامع‌تر و فلسفی‌تر از صورت‌های ذهنی دست یافت؛ تبیینی که هم از عمق متافیزیکی برخوردار باشد و هم توان پاسخ‌گویی به داده‌های تجربی را حفظ کند.

۶. نتیجه

بررسی تطبیقی دیدگاه اچ.اچ. پرایس و حکمت متعالیه در باب چستی صورت‌های ذهنی نشان داد که با وجود تفاوت‌های بنیادین در مبانی روش‌شناختی و هستی‌شناختی، هر دو رویکرد در برخی نتایج، نقاط مشترکی دارند. در هر دو دیدگاه، صورت‌های ذهنی نه به‌عنوان اموری صرفاً ذهنی و نه به‌مثابه پدیده‌هایی کاملاً مادی تلقی می‌شوند؛ بلکه جایگاهی واسطه‌ای میان ساحت ادراک انسانی و عالم مادی می‌یابند. این واسطه‌گی، چه در قالب «ساحت سوم» در اندیشه پرایس و چه در قالب «تجرد برزخی قوه خیال» در حکمت متعالیه، نقش کلیدی در تبیین پدیده‌هایی ایفا می‌کند که از چارچوب‌های تقلیل‌گرایانه مادی‌گرایی فراتر می‌روند.

تحلیل دیدگاه پرایس نشان داد که او با تکیه بر شواهد تجربی مرتبط با پدیده‌های فراروان‌شناسانه، می‌کوشد نظریه‌ای بدیل برای تبیین این پدیده‌ها ارائه دهد و از این‌رو، ویژگی‌هایی همچون حیات، پایداری، میل به بیان خود و خاصیت تله‌پاتیک را به صورت‌های ذهنی نسبت می‌دهد. این رویکرد، هرچند از حیث قدرت تبیینی در مواجهه با داده‌های تجربی خاص دارای امتیاز است؛ اما با کم‌رنگ‌ساختن نقش نفس و تفکیک افراطی میان نفس و صورت‌های ذهنی، با دشواری‌هایی در سطح انسجام متافیزیکی مواجه می‌شود.

در مقابل، حکمت متعالیه با محوریت‌بخشی به نفس ناطقه و تفسیر صورت‌های ذهنی به‌مثابه شئون و مراتب وجودی آن، چارچوبی فلسفی منسجم و عمیق برای تبیین ماهیت صور ذهنی فراهم می‌آورد. در این دستگاه فکری، حیات، آگاهی، بیان سمبولیک و حتی ارتباط با غیر، همگی در نهایت به فعل و تشأن نفس بازمی‌گردند و صورت‌های ذهنی فاقد هرگونه استقلال وجودی از نفس‌اند. این انسجام هستی‌شناختی، گرچه نقطه قوت حکمت متعالیه به‌شمار می‌آید؛ اما از منظر پرایس ممکن است به انتزاعی‌شدن تبیین‌ها و کاهش توان پاسخ‌گویی به برخی گزارش‌های تجربی جزئی بینجامد.

برآیند این مقایسه نشان می‌دهد که اختلاف اصلی میان دو دیدگاه، نه در اصل پذیرش واقعیت و پویایی صورت‌های ذهنی، بلکه در تبیین منشأ، میزان استقلال و نحوه اثرگذاری آن‌هاست. درحالی‌که پرایس صورت‌های ذهنی را کانون اصلی تحلیل قرار می‌دهد، حکمت متعالیه نفس انسانی را محور تبیین می‌داند و همه ویژگی‌های صورت‌های ذهنی را به آن بازمی‌گرداند. از این‌رو، می‌توان گفت نظریه پرایس، با وجود تفاوت در زبان و چارچوب فلسفی، در بسیاری از نتایج نهایی به دستاوردهایی نزدیک می‌شود که پیش‌تر در حکمت متعالیه، به‌ویژه در اندیشه ملاصدرا، به‌نحو منسجم‌تری صورت‌بندی شده‌اند.

براین‌اساس، دستاورد اصلی این نوشتار آن است که نشان می‌دهد می‌توان با بازخوانی و بازتفسیر نظریه پرایس در پرتو مبانی حکمت متعالیه، به الگویی جامع‌تر در تبیین صورت‌های ذهنی دست یافت؛ الگویی که از یک‌سو، عمق و انسجام متافیزیکی حکمت متعالیه را داراست و از سوی دیگر، توان پاسخ‌گویی به مسائل و داده‌های تجربی مورد نظر پرایس را حفظ می‌کند. چنین رویکردی می‌تواند افق‌های تازه‌ای را در گفت‌وگوی فلسفی میان سنت فلسفه اسلامی و فلسفه معاصر غرب، به‌ویژه در حوزه فلسفه ذهن و مسائل فراروان‌شناسانه، بگشاید.

یادداشت‌ها

نویسندگان هیچگونه تعارض منافی گزارش نکرده‌اند.

منابع

- حسن‌زاده آملی، حسن (۱۳۸۲ش). *دو رساله مثل و مثال*. تهران: طوبی.
- حسن‌زاده آملی، حسن (۱۳۸۷ش). *شرح فارسی الاسفار الاربعه*. قم: بوستان کتاب.
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (ملاصدرا) (۱۳۴۱ش). *عرشیه*. اصفهان: دانشکده ادبیات و علوم انسانی.
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (ملاصدرا) (۱۳۶۰ش). *الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه*. تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (ملاصدرا) (۱۳۶۳ش). *مفاتیح الغیب*. تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران.
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (ملاصدرا) (۱۳۶۸ش). *الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه*. قم: مکتب المصطفوی.
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (ملاصدرا) (۱۳۷۵ش). *مجموعه رسائل فلسفی صدر المتألهین*. تهران: حکمت.
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (ملاصدرا) (بی‌تا). *المبدأ و المعاد*. بی‌جا: بی‌نا.
- طباطبایی، محمدحسین (۱۴۳۲ق). *نهایه الحکمه*. قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.

References

- Hasanzādeh Āmolī, H. (2003). *Do Resāleh-ye Mesl o Mesāl*. Tehrān: Tūbā. [In Persian]
- Hasanzādeh Āmolī, H. (2008). *Sharh-e Fārsi-ye al-Asfār al-Arba 'eh*. Qom: Bustān-e Ketāb. [In Persian]
- Price, H. H. (1972). *Paranormal Cognition, Symbolism, and Inspiration*. In *Essays in the Philosophy of Religion*, 21–36. Oxford: Clarendon Press.
- Price, H. H. (1995). Haunting and the 'Psychic Ether' Hypothesis – I. In F. B. Dilley (Ed), *Philosophical Interactions with Parapsychology*, 17–34. London: Macmillan Press.
- Price, H. H. (1995). Haunting and the 'Psychic Ether' Hypothesis – II. In F. B. Dilley (Ed), *Philosophical Interactions with Parapsychology*, 161–181. London: Macmillan Press.
- Price, H. H. (1995). Mind Over Mind and Mind Over Matter. In F. B. Dilley (Ed). *Philosophical Interactions with Parapsychology*, 61–76. London: Macmillan Press.
- Price, H. H. (1995). Paranormal Cognition and Symbolism. In F. B. Dilley (Ed), *Philosophical Interactions with Parapsychology*, 140–160. London: Macmillan Press.
- Price, H. H. (1995). Some Aspects of the Conflict between Science and Religion. In F. B. Dilley (Ed), *Philosophical Interactions with Parapsychology: The Major Writings of H. H. Price on Parapsychology and Survival*, 3–16. London: Macmillan Press.
- Price, H. H. (1995). Some Philosophical Questions about Telepathy and Clairvoyance. In F. B. Dilley (Ed), *Philosophical Interactions with Parapsychology*, 35–60. London: Macmillan Press.
- Sadr al-Din Shirazi, M. I. (Mulla Sadra) (1962). *al- 'Arshiyya*. Isfahan: Faculty of Literature and Humanities. [In Persian]
- Sadr al-Din Shirazi, M. I. (Mulla Sadra) (1981). *al-Shawahid al-Rububiyya fi al-Manahij al-Sulukiyya*. Tehran: University Publishing Center. [In Persian]
- Sadr al-Din Shirazi, M. I. (Mulla Sadra) (1984). *Mafatih al-Ghayb*. Tehran: Institute for Cultural Studies and Research, Iranian Association of Philosophy and Wisdom. [In Persian]
- Sadr al-Din Shirazi, M. I. (Mulla Sadra) (1989). *al-Hikma al-Muta 'aliyah fi al-Asfar al- 'Aqliyya al-Arba 'a*. Qom: Maktab al-Mustafawi. [In Persian]
- Sadr al-Din Shirazi, M. I. (Mulla Sadra) (1996). *Majmu'eh-ye Rasā'el-e Falsafi-ye Sadr al-Mote'allehin*. Tehran: Hekmat. [In Persian]
- Sadr al-Din Shirazi, M. I. (Mulla Sadra) (N. D.). *al-Mabda ' wa al-Ma 'ad*. N. P. [In Arabic]
- Tabatabai, M. H. (2011). *Nihāyat al-Hikmah*. Qom: Jāmi'at-e Modarresin-e Howzeh-ye 'Elmiyyeh-ye Qom. [In Arabic]