

نسیخه

دوفصلنامه علمی ترویجی فلسفه اسلامی
سال ششم / شماره دوم / پیاپی ۱۱ / پاییز - زمستان ۱۳۹۹

آگاهی، ماهیت مکان در فلسفه اسلامی

نورالله صالحی آسفیجی^۱

چکیده

درباره مکان اقوال نادری از فلاسفه ذکر شده، اما دیدگاه مشهور میان فلاسفه مسلمان دو قول است که یکی از افلاطون نقل شده و بعضی از حکمای اسلامی مانند ملاصدرا آنرا تأیید کرده‌اند. دیگری، قول منقول از ارسطو است که مورد پذیرش مشائیان قرار گرفته است. مطابق با ظاهر قول افلاطون مکان امری مجرد محسوب می‌شود و طبق قول ارسطو از اعراض به حساب می‌آید. در این تحقیق، ابتدا بحث اصالت وجود و ماهیت تبیین می‌گردد. زیرا مکان در حیطه وجود است و آگاهی در حیطه ماهیت. بعد از آن ماهیت مکان در تاریخ فلسفه اسلامی روشن می‌گردد. در قسمت سوم تحقیق؛ معانی چهارگانه آگاهی مورد تحلیل قرار می‌گیرد، به طوری که منظور از آگاهی در این تحقیق، آگاهی از نوع اول می‌باشد، یعنی آگاهی پدیداری. در نهایت، گزاره «آگاهی، ماهیت مکان است» تبیین می‌گردد. به طوری که می‌توان گفت مفهوم آگاهی از مفهوم مکان انتزاع می‌شود. آگاهی، معقول ثانی فلسفی است (مکان، معقول اولی است). البته تصدیق این گزاره، از نوع علم حضوری است نه علم حصولی.

کلیدواژگان

اصالت وجود، اعتباریت ماهیت، آگاهی، علم حضوری، مکان.

۱. استادیار دانشگاه شهید باهنر کرمان؛ (salehinor@uk.ac.ir).

مقدمه

مکان ویژگی‌های شناخته شده‌ای دارد که همه متفکران قبول دارند. مانند این که مکان ظرف متمکن است، متمکن مکان را پر می‌کند، امکان ندارد دو متمکن در یک زمان و در یک مکان وجود یابند. متمکن می‌تواند با حرکت مکان را طلب کند، یا آن را ترک کند، مکان قابل انقسام به مکان‌های کوچک‌تر است و... از این رو وجود مکان در خارج امر بدیهی تلقی شده است. اگر اختلاف نظری وجود دارد در ماهیت مکان است. تحقیق پیش‌رو در چهار بخش به واکاوی حقیقت مکان می‌پردازد:

۱. تحلیل اصالت وجود و اعتباریت ماهیت در نظام حکمت متعالیه؛

۲. تبیین حقیقت مکان در تاریخ فلسفه اسلامی؛

۳. تحلیل معانی چهارگانه آگاهی؛

۴. تبیین گزاره «آگاهی، ماهیت مکان است».

۱. اصالت وجود و اعتباریت ماهیت در نظام حکمت متعالیه صدرایی

اصلی‌ترین و زیربنایی‌ترین اندیشه‌ای که صدرا عرضه کرد، همان است که با عنوان اصالت وجود و اعتباریت ماهیت از آن یاد می‌شود. برای فهم صحیح اندیشه اصالت وجود و اعتباریت ماهیت باید توجه داشت که: ۱. فلسفه در مقام تبیین احکام واقعیت‌ها و موجودات از آن جهت که واقعیت دارند، می‌باشد؛ به تعبیر بهتر فلسفه بیان می‌کند که موجود، چون امری واقعی و حقیقی است و متنی را در خارج پر کرده و امری موهوم نیست، چه خواص و احکامی را در خارج دارد؛ ۲. فیلسوف در بحث اصالت وجود و اعتباریت ماهیت به دنبال تثبیت این حقیقت است که متن موجود خارجی را وجود تشکیل داده است و واقعیت خارجی، همان وجود می‌باشد و ماهیت تنها حالت انتزاعی این واقعیت و وجود خارجی است.

مقصود از ماهیت در مبحث اصالت وجود، حقیقتی است که در پاسخ از چیستی شیء بیان می‌شود. همچنین یکی از معانی اعتباریت، امری است که اولاً و بالذات منشأ آثار شیء خارجی نیست. علامه طباطبایی از این ماهیت اعتباری به عنوان حد وجود یاد کرده است.

این سخن به دو گونه قابل تفسیر است؛ الف: ماهیت صرفاً مفهومی است که از حد وجود در بستر کارکرد ذهن انتزاع می‌شود؛ ب: ماهیت همان حد وجودی‌ای است که شیء در بستر فقدان کمالات وجودی دارای آن شده است. تفسیر دوم مورد پسند علامه طباطبایی است؛ زیرا ایشان مفاهیم ماهوی را بازتاب مستقیم و تحقق مفهومی و وجود ذهنی حقایقی

می‌داند که در خارج تحقق دارند و از سوی دیگر معتقد است که اتصاف در هر ظرفی باشد، دو طرف اتصاف نیز در همان ظرف، تحقق دارند. بر این اساس مراد از حد بودن ماهیت برای وجود، معنای دوم است. (کمیجانی، ۱۳۹۶، ص ۹۳).

علامه طباطبایی ماهیت اعتباری را حد وجود معنا می‌کند که این بیان به دو گونه قابل تفسیر است:

تفسیر اول: ماهیات صرفاً مفاهیمی هستند که از حدود وجودی به دست می‌آیند و ذهن با ملاحظه حدود وجودی، آنها را اعتبار می‌کند.

تفسیر دوم: ماهیات همان حدود وجودی ای هستند که شیء در بستر فقدان برخی کمالات وجودی، در خارج دارای آن حدود خاص شده است.

باید توجه داشت حد وجودی (مانند انسانیت) هرچند که امری عدمی است، یعنی از جنس و سنخ وجود نیست، ولی در بستر اضافه و ارتباطی که در خارج با وجود یافته، در کف آن وجود در خارج موجود شده است (هرچند تحقق و متن مستقلاً از وجود خودش ندارد).

براساس شش دلیل ذیل، مقصود علامه از حد وجود بودن ماهیت، تفسیر دوم است:

۱. علامه ماهیات را مفاهیم حقیقی می‌داند و مفاهیم حقیقی را مفاهیمی تعریف می‌کند که در هر دو ظرف ذهن و خارج تحقق دارند؛

۲. ایشان ماهیات را مفاهیمی می‌داند که دارای افراد خارجی هستند و بیان می‌کند که مصداق یک مفهوم، زمانی فرد آن محسوب می‌شود که آن مفهوم، حکایت کننده ذاتیات آن مصداق باشد و تحقق مفهومی آن به شمار رود. پس چنین مفهومی در واقع حقیقی است که در هر دو ظرف ذهن و عین تحقق دارد؛

۳. ایشان ماهیات را مفاهیمی می‌داند که بازتاب مستقیم امور محقق خارجی‌اند. (به گونه‌ای که ذهن در دریافت آنها کاملاً حالت انفعال از خارج دارد)؛

۴. ایشان ماهیات را مفاهیمی می‌داند که وجود ذهنی برای محکی‌های خود محسوب می‌شوند و بیان می‌کند که مقصود از وجود ذهنی این است که امر خارجی بعینه تحقق مفهومی پیدا کند و نتیجه می‌گیرد که امری که دارای ذات متحقق در خارج نباشد، اصلاً وجود ذهنی ندارد؛

۵. ایشان ماهیات را اموری می‌داند که ورای فاعل شناسا، دارای ثبوت و تحقق‌اند و تصریح می‌کنند که اگر فاعل شناسا و کارکردهای ذهن او را لحاظ نکنیم، در خارج جز وجود و ماهیتی که در کف آن موجود شده، خبری از چیز دیگری نیست؛

۶. ایشان قائل است که اگر ظرف اتصاف، خارجی باشد، حتماً دو طرف اتصاف هم در

خارج تحقق دارند. پس از آنجا که واقعیت خارجی است که به انسان بودن یا حیوان بودن یا نبات بودن یا عنصر بودن و... متصف می‌شود، پس ماهیات هم در ظرف ثبوت، تحقق دارند. (هرچند بنا بر اصالت وجود، متن مستقلاً از وجود خودشان ندارند؛ بلکه به عین وجودشان و به عنوان حیثیت آن موجود می‌باشند (کمیجانی، ۱۳۹۶، ص ۹۷).

بر اساس دیدگاه اصالت وجود و ماهیت از لحاظ معرفت شناختی، مصادیق معقولات اولی و ثانی تغییر می‌یابد. همه احکام وجود، چون حیثیت وجودی محکی هستند که در خارج به نحو عینیت وجود دارند، به لحاظ مفهومی، معقولات اولی می‌شوند، اما اوصاف محکی ماهیت، چون مابه‌ازا خارجی ندارند، اما منشا انتزاع خارجی دارند، معقولات ثانی فلسفی هستند (قمی، ۱۳۹۵، ص ۱۳۵).

بر اساس دیدگاه استاد خسروپناه، مفهوم وجود، مفهوم ماهیت و همه مفاهیمی که محکی شان در خارج موجود است، چون در خارج موجودند، مفهوم آن‌ها در ذهن، معقولات اولی است. بنابراین، مفهوم ماهیتی که محکی خارجی دارد، معقول اول است، زیرا محکی ماهیت مابه‌ازا خارجی دارد، اما هنگامی که از معقول اول، ماهیت، امکان ماهوی انتزاع می‌شود، از آنجا منشا انتزاع خارجی دارند، اما مابه‌ازا خارجی ندارند، معقولات ثانی فلسفی به شمار می‌رود (قمی، ۱۳۹۵، ص ۱۳۸).

چنان‌که بر اساس دیدگاه ملاصدرا و فیلسوفان خلف، وجود به سه شیوه تخصص می‌یابد:

۱. حقیقت هستی به نفس ذات خود در برابر عدم تعین و تحقق دارد. زیرا غیر هستی بطلان و نیستی محض است. بنابراین، حقیقت هستی به خود تکیه دارد؛ ۲. تعین و تخصص وجود به مراتب و درجات وجود است؛ به دیگر سخن: تعین هر مرتبه به وجود همان مرتبه است. پس وجود در مراتب مختلف از شدت و ضعف و تقدم و تأخر و... تعین و تخصص می‌یابد؛ ۳. تعین و تخصص وجود به ماهیات است؛ ماهیاتی که در عالم خارج از ذهن محقق‌اند.

در این نگاه به تصریح ملاصدرا وجود و ماهیت در عالم خارج از ذهن عینیت دارند و در اینجا کثرت از ماهیات به وجودات سرایت می‌کند، مانند وجود انسان، وجود سنگ و وجود درخت. و این ماهیات که خود دارای کثرت‌اند و متفاوت با همانند زمینه اختلاف در وجود را نیز مهیا می‌کنند (کشفی، ۱۳۹۱، ص ۴۸).

۲. تبیین حقیقت مکان در تاریخ فلسفه اسلامی

در فلسفه اسلامی نظریات گوناگون درباره مکان به شرح زیر می‌باشد (عبودیت، ۱۳۹۶،

ج ۱، ص ۳۶):

۱. بازگشت مکان به ماده موجود در صورت جسم؛

۲. بازگشت مکان به صورت موجود در جسم؛

۳. بازگشت مکان به امتداد؛

۳-۱. بازگشت مکان به خط؛

۳-۲. بازگشت به سطح جسم؛

۳-۲-۱. بازگشت مکان به سطح جسم حاوی یا محوی مماس یا متمکن؛

۳-۲-۲. بازگشت مکان به سطح جسم حاوی مماس یا متمکن (ارسطو، ابن سینا و فارابی).

۳-۳. بازگشت مکان به جسم دیگر (به امتداد جوهری جسمانی دیگر)؛

۳-۴. بازگشت مکان به حجم؛

۳-۴-۱. بازگشت مکان به بعد موهوم (عبدالرزاق لاهیجی)؛

۳-۴-۲. بازگشت مکان به حجم منتزع (مصباح یزدی).

۳-۵. بازگشت مکان به بعد مجرد؛

۳-۵-۱. بازگشت مکان به فراغ متوهم (علامه حلی)؛

۳-۵-۲. بازگشت مکان به بعد مفطور (خواجه و ملاصدرا).

به عنوان ماحصل این گام‌ها می‌توان گفت، ماده و صورت نمی‌توانند مکان باشند؛ زیرا که جسم نمی‌تواند، با حرکت ماده یا صورتش را ترک یا طلب کند. همچنین جسمی نمی‌تواند ماده و یا صورت جسم دیگر را به دست آورد و جانشین جسم نخست شود. سطح جسم حاوی یا محوی مماس نیز نمی‌تواند مکان باشند؛ زیرا در موارد بسیاری مستلزم وجود دو مکان برای یک جسم در یک زمان است. جسمی دیگر نمی‌تواند مکان جسم اول باشد؛ زیرا متمکن باید مکان را پر کند. در نتیجه جسم اول باید جسم دوم را پر کند، که مستلزم تداخل ابعاد است و تداخل ابعاد محال است. خط نیز نمی‌تواند مکان باشد؛ زیرا مکان باید محیط بر جسم باشد.

مراد از بعد مفطور امتدادی سه بعدی جوهری است، که ذاتا بخش پذیر و اندازه پذیر است، در عین حال این امتداد نیازمند هیولا نیست. بعد مفطور به بزرگی عالم جسمانی است و هر جسمی بخشی از آن را اشغال کرده است. لازمه وجود بعد مفطور با این تفسیر تداخل ابعاد است که محال می‌باشد.

مراد از فراغ متوهم، امتداد موهومی است که ذهن آن را فرض می‌کند، چنین امتدادی حقیقتاً در خارج وجود ندارد و لزومی هم ندارد که اجسام آن را پر کنند. براین اساس لازمه باور به فراغ متوهم، قول به خلا آن هم با تفسیر عدمیش است که امری است محال.

تفاوت بعد موهوم با فراغ متوهم این است که بعد موهوم، منشا انتزاع دارد که همانا حجم یک جسم است. بعد موهوم، امری است جوهری، مجرد و برخلاف بعد مفطور، انتزاعی. درواقع امتداد موهوم دقیقا همان حجم جسم در خارج است، که عقل با تصرف در آن، به صورت جوهری مجرد لحاظش کرده است. مشکل این نظریه آن است که بعد موهوم، درخارج تنها منشا انتزاع دارد، نه ملاک صدق. به بیان دیگر، این حجم است که به حمل ذوهو موجود است، نه بعد موهوم. در نتیجه مکان، به معنای بعد موهوم وجود خارجی ندارد. حجم منتزع، همان حجم جسم است با صرف نظر از جسمی که دارای این حجم است. اشکال این نظریه آن است حجم جسم قائم به خود جسم است. در تیجه اگر مکان جسم، حجمش باشد (حتی با صرف نظر از خود جسم)، مکان قائم به خود جسم می‌شود. چرا که واقعیت خارجی جسم قائم به خود جسم است. اگر هم بگوییم با صرف نظر کردن جسم در مرتبه وهم، حجم منتزع از خود جسم مستقل می‌گردد، آن‌گاه حجم منتزع دیگر یک تصرف وهمی است و در خارج یافت نمی‌شود. در نتیجه، همچون بعد موهوم با مکانی موهومی سرو کار خواهیم داشت نه مکان خارجی.

در نهایت رایج‌ترین (حتی کم اشکال‌ترین)، نظریه درباره مکان، بازگشت مکان به سطح درونی جسم حاوی است، که با سطح جسم محوی مماس است. البته این نظریه نیز لوازم در خور تاملی دارد: نخست فلک اقصی که بیرونی‌ترین لایه عالم جسمانی است، مکان ندارد. دوم ماهیی که در آب حرکت نمی‌کند، نه ساکن است (زیرا لازمه، سکون تغییر نکردن مکان یعنی سطح مماس جسم حاوی است) و نه متحرک (زیرا لازمه متحرک بودن، یکی تغییر مکان است و دیگری این که مبدا حرکت در خود متحرک باشد).

۳. آگاهی، ماهیت مکان

اصل اصطلاح آگاهی به واژه لاتینی *Conscientia* بر می‌گردد که به معنای آگاهی مشترک دو یا چند نفر از موضوعی واحد است. *Conscientia* در زبان لاتین هم دلالت بر آگاهی مشترک دارد و هم به معنای وجدان اخلاقی است به طوری که واژه *Conscience* از مشتقات فرانسوی این اصطلاح است. در قرن هفدهم تحت تأثیر افلاطونیان کمبریج در انگلستان و دکارت در فرانسه، واژه *Conscientia* به معنای آگاهی درون‌نگرانه و خصوصی از افکار استعمال که اصطلاح انگلیسی *Consciousness* (آگاهی) به دنبال این انتقال معنایی شکل گرفت.

در فلسفه ذهن معاصر، آگاهی از دو جنبه کلی بررسی می‌شود. عمده متفکران معاصر تحت تأثیر نگرش فیزیکیستی، درصدد پاسخ به این مسأله هستند که آگاهی چگونه از ماده



فیزیکی مغز ایجاد می‌شود که آنها را می‌توان ناتورالیست‌های حوزه آگاهی دانست. برخی دیگر نیز در پی بررسی مراتب، ساختار و ویژگی‌های آگاهی به روش غیر ناتورالیستی هستند. غیر ناتورالیست‌ها معمولاً با روش درون‌نگرانه، آگاهی با عناوینی مثل آگاهی-موجود، آگاهی دست یافت، آگاهی-حالت و... دسته‌بندی می‌کنند.^۲

در فلسفه ارسطو اصطلاحی نمی‌توان یافت که دلالت مستقیم بر آگاهی به معنای امروزی کلمه داشته باشد، ولی دیدگاه او درباره ادراک حسی با برخی از ویژگی‌های آگاهی در فلسفه ذهن معاصر، قابل تطبیق است. آگاهی در فلسفه ارسطو مستلزم این است که اول: ادراک تحقق یابد و دوم: این ادراک بنا به یک فعل بازتابی، آگاهانه باشد.

آگاهی و مشکلاتی که این مسئله برای فیزیکی‌انگاری به وجود می‌آورد، دلیل اهمیت این مسئله برای حامیان فیزیکی‌انگاری و عطف توجه روزافزون آنها به مطالب درباره آگاهی است؛ چراکه یکی از بهترین موارد برای نشان دادن کذب فیزیکی‌انگاری، مسئله نفس یا ذهن و حالات آن است. به گفته نیگل:

«آگاهی، آن چیزی است که مسئله ذهن-بدن را به یک مسئله رام‌نشدنی تبدیل کرده است» (Nagel, 1974, p.219). اما آگاهی چیست؟ به گفته بلکمر «شاید این پرسش ساده به نظر برسد، اما این طور نیست. آگاهی هم بدیهی‌ترین چیزی است که می‌توانیم آن را بررسی کنیم و هم دشوارترین» (بلکمر، ۱۳۸۷، ص ۱).

معانی چهار گانه آگاهی به شرح زیر می‌باشد:

۳.۱. آگاهی پدیداری

به‌طور کلی آگاهی پدیداری را می‌توان آن جنبه‌ای از ذهن دانست که «شامل چگونگی چیزها برای یک سوژه می‌شوند. اطلاع یا تجربه سوژکتیو» (Rakova, 2006, p.36). چنان‌که دیده می‌شود، تعریف ذکر شده نیز که از یک دایره‌المعارف فلسفی نقل شد، یک تعریف تحویلی یا مفهومی نیست. بنابراین، در این بخش ما هم به دنبال ارائه چنین تعریفی نخواهیم بود؛ اما همین تعاریف اشاری نیز می‌توانند دقیق‌تر شوند. یک تعریف نمونه از این تعریف‌های دقیق‌تر از آگاهی پدیداری را بلاک این‌گونه ارائه می‌دهد: «آگاهی پدیداری تجربه است؛ ویژگی‌های آگاهی پدیداری ویژگی‌های تجربی‌اند».

حالات آگاهی پدیداری حالات تجربی‌اند؛ بدین معنا که یک حالت تنها به شرطی به‌لحاظ پدیداری آگاهانه خواهد بود که ویژگی تجربی‌بودن را داشته باشد. کلیت ویژگی‌های تجربی یک حالت آن‌هایی هستند که در مورد آن‌ها چیزی وجود دارد که در مورد آن می‌توان گفت که داشتن آن‌ها حسی شبیه آن دارد (Block, 1995, p.206).

در مورد این تعریف باید به چند نکته اشاره کرد: نخست اینکه مقصود از تجربه در این تعریف، معادل فارسی واژه انگلیسی «Experience» است، در مقابل واژه دیگری مانند «Empirical». یعنی ناظر به سوژکتیو بودن تجربه مذکور است. اگر در صدد باشیم این معنای تجربه و بالطبع آگاهی پدیداری را به طوری مصداقی تر و از طریق چند مثال مشخص تر کنیم، می توان این مثال ها را در نظر گرفت: تجربه چشیدن مزه یک آش لذیذ، بویدن یک سیب سرخ، تماشا کردن یک گنبد آینه کاری شده و تحمل یک دندان درد شدید. در همه این تجربه ها، ما صاحب آگاهی پدیداری هستیم.

نکته دوم: اینکه در اثر هر کدام از این تجربه های به لحاظ پدیداری آگاهانه، یک چیز به گونه ای برای یک سوژه پدیدار می شود. در واقع حالات ذهنی ای نظیر حالات ایجاد شده به واسطه تجربه هایی که در مثال ها آورده شد، ذاتاً آگاهانه اند؛ به تعبیر دیگر، می توان گفت که نمی توانند آگاهانه نباشند. همراه هر کدام از این حالات چشم اندازی سوژکتیو نیز هست.

این چشم اندازی بودن به واسطه این است که این حالات ذهنی، حالات ذهنی کسی هستند، یا به عبارت دیگر، شخصی هست که متحمل این حالات ذهنی می شود. مثال تجربه چشیدن مزه یک آش لذیذ را در نظر بگیرید. حالت ذهنی ای که در این مثال به وجود می آید، کاملاً سوژکتیو است؛ تجربه مزه آن آش چیزی است که صرفاً برای شما حاصل شده است. از سوی دیگر، این حالت ذهنی ناشی از تجربه چشیدن آش ذاتاً آگاهانه است؛ هیچ معنایی ندارد که بگوییم تجربه چشیدن آن آش می تواند تجربه نشود.

نکته سوم و آخر هم اینکه وقتی صحبت از این می شود که آنچه موجب می شود یک حالت ذهنی به لحاظ پدیداری آگاهانه باشد، این است که در مورد حالت مذکور چیزی وجود دارد که در مورد آن می توان گفت: «در آن حالت بودن چنین حسی دارد» یا در مورد آن می توان پرسید: «بودن در آن حالت چگونه حسی دارد؟»، نمی شود به نام مبتکر این گونه مشخص کردن معنای آگاهی پدیداری، یعنی نیگل اشاره ای نکرد.

او در مقاله مشهور و کلاسیک خود با عنوان تأمل برانگیز «خفاش بودن چگونه حسی دارد» (What it 's like to be a bat?) برای نخستین بار آگاهی پدیداری را این گونه معرفی کرد:

این حقیقت که یک اندامواره صاحب تجربه ای آگاهانه است، در نهایت به این معنا است که در مورد آن چیزی وجود دارد که در موردش می توان گفت صاحب آن تجربه بودن یک چنین حسی دارد ... و اما در نهایت یک اندامواره حالات ذهنی آگاهانه دارد اگر و فقط اگر در مورد آن چیزی وجود داشته باشد که در موردش بتوان گفت: بودن در آن حالت یک چنین حسی دارد» (Nagel, 1974, p.219).



باز هم مثال تجربه چشیدن آتش را در نظر بگیرید. در مورد این تجربه چیزی وجود دارد که اجازه پرسیدن چنین سؤالی را می‌دهد: تجربه چشیدن آن آتش چگونه حسی دارد؟ و در پی آن اجازه چنین پاسخی را هم به یک شخص می‌دهد: حسی شبیه... یا برای پاسخ دقیق‌تر باید آن شخص یک ظرف از آن آتش را در اختیار شما قرار دهد و بعد از اینکه شما تجربه‌ای مانند او را کسب کردید، در پاسخ بگویید: «چنین حسی».

خلاصه آنکه این حالات را می‌توان این‌گونه جمع‌بندی و طبقه‌بندی کرد:

۱. تجربه‌های ادراکی (Perceptual Experiences) نظیر آنچه از دیدن یک برگ سبز، شنیدن یک قطعه موسیقی، چشیدن یک تکه شکلات، بوییدن هوای بهاری و... درک می‌شود؛
۲. حسیات جسمی (Bodily Sensations) نظیر حس سوزش یک زخم، احساس خارش، گرسنگی، سردرد و...؛
۳. تمایلات، هیجانات و واکنش‌های حس‌شده نظیر حس عصبانیت، ترس، عشق و نفرت، حسادت و...؛
۴. وضعیت‌های حس‌شده (Felt Moods) مانند حس وضعیت شادی، افسردگی.

۳،۲. آگاهی دسترسی (Access Consciousness)

ملاک دومین نوع از انواع چهارگانه آگاهی را آگاهی دسترسی می‌نامد (1995, p.208) او در معرفی این‌گونه آگاهی می‌گوید:

یک بازنمایی یا تصور به لحاظ دسترسی آگاهانه است اگر و فقط اگر به منظور استفاده آزاد در استدلال و «کنترل عقلانی مستقیم افعال» (Direct Rational Control of Action) در اختیار ما باشد... و یک «حالت دسترسی»، حالتی است که شامل دارابودن یک بازنمایی دسترسی می‌شود» (Ibid).

برای توضیح و روشن کردن این معنای آگاهی باید چند اصطلاح را شرح یا نقش آنها را در تعریف مذکور مشخص تر کنیم. نخست اینکه باید جایگاه مفهوم بازنمایی را در این میان مشخص کرد. اشاره شد که محتوای یک تجربه می‌تواند به لحاظ پدیداری آگاهانه باشد، حال آنچه به این مطلب اضافه می‌شود، این است که محتوای مذکور به لحاظ دسترسی هم می‌تواند آگاهانه باشد. در اولی محتوای یک تجربه برحسب پدیدارشدن آن برای ما آگاهانه می‌شود و در دومی برحسب ویژگی‌های بازنمایی محتوای آن تجربه است که گفته می‌شود به لحاظ دسترسی آگاهانه است. دوم آنکه باید منظور از استفاده آزاد در استدلال و کنترل عقلانی مستقیم افعال را مشخص کنیم که خود مستلزم روشن شدن مقصود ما از واژه «افعال» و قید «عقلانی» است.

در توضیح واژه «افعال» باید گفت که هر حالت ذهنی ای که به یکی از طریق زیر در دسترس باشد، جزو آگاهی دسترسی خواهد بود: ۱. برای کنترل عقلانی گفتار در دسترس باشد...؛ ۲. برای کنترل عقلانی کنش در دسترس باشد. از لحاظ استنباطی آزاد باشد؛ به این معنا که به عنوان یک مقدمه در تمامی انواع استدلال‌ها قابل دسترس باشد» (ریونزکرافت، ۱۳۸۷، ص ۲۷۲).

او هدف خود از گنجاندن قید «عقلانی» در تعریف فوق را بیرون گذاشتن آن نوع کنترل خودکاری که در پدیده «کوربینی» (Blindsight) مشاهده می‌شود عنوان می‌کند (1995, p.208) پس لازم است که به طور مختصر دریابیم که کوربینی چیست و چرا چنین قیدی در تعریف آگاهی دسترسی لازم است. به صورت بسیار کلی، یک بیمار کوربین کسی است که در مورد محرک‌هایی که می‌گوید نمی‌بیند، حدس‌های دقیق می‌زند. افراد کوربین کسانی‌اند که به دلیل برخی آسیب‌های مغزی، ناحیه‌ای از محیط مقابل خود را نمی‌توانند ببینند؛ بدین معنا که وقتی به طور مستقیم به روبروی خود نگاه می‌کنند، ناحیه‌ای از جهان است که در آن شخص نمی‌تواند اصلاً چیزی ببیند. بنابراین اگر در آزمایش‌ها جسمی یا تصویری را روبروی آن‌ها بگذاریم و از آن‌ها درباره آن توضیح بخواهیم، خواهند گفت که هیچ چیزی نمی‌بینند.

تا اینجا مسئله هیچ چیز عجیب و شگفت‌انگیزی وجود ندارد. بخشی از اعصاب بینایی در مغز آسیب دیده است و بنابراین بینایی دچار اختلال شده است؛ اما بخش شگفت‌آور داستان کوربینی اینجا است که اگر از بیماران مبتلا به کوربینی بخواهید که درباره اشیا یا تصاویری که مدعی‌اند نمی‌بینند، حدسی بزنند، آزمایش‌ها نشان می‌دهد که تقریباً تا حدود ۹۰٪ مواقع این حدس‌ها درست از کار درمی‌آیند. وجه تسمیه کوربینی نیز همین است که این بیماران در عین اینکه کورند، می‌بینند. (بلک‌مور، ۱۳۸۷، صص ۳۸-۴۰). بنابراین، یک بیمار کوربین، به طور خودکار و نه عقلانی به برخی از افعال خود، مانند کنش‌ها و گفتار خود دسترسی دارد. اگر همین نکته را بخواهیم با به کارگیری مفهوم آگاهی دسترسی بیان کنیم، باید بگوییم این افعال به لحاظ دسترسی غیرآگاهانه‌اند.

۳.۳. خودآگاهی (Self-Consciousness)

سومین معنای آگاهی که بلاک به آن اشاره می‌کند، مفهوم دیرپا و نسبتاً آشنا تر خودآگاهی است. وی در تعریف معنای این نوع آگاهی می‌نویسد: «منظور من از این اصطلاح، صاحب فهمی از «خود» بودن و توانایی به کارگیری این فهم در تفکر در باب یک «خود» است (1995, p.213). « با توجه به این معنای آگاهی، یک اندام‌واره

خودآگاه خواهد بود اگر فقط صاحب فهمی از خود باشد. اساساً مسئله رابطه ذهن و بدن ریشه در همین تصویری دارد که از خود داریم. سنجش وجود چنین حالت آگاهانه ای را معمولاً به این طریق انجام می‌دهند که آئینه ای را در مقابل شخصی - حال چه این شخص انسان باشد و چه حیوان - قرار می‌دهند و عکس‌العمل او را در نظر می‌گیرند. فرض کنید که آئینه‌ای درست در مقابل شما قرار گرفته شده باشد. اگر در این آئینه نگاه کنید و از شما بپرسند پاسخ شما چنین چیزی خواهد بود: «خودم را» معنای این گفته شما یا به سخن دیگر، آنچه این پاسخ شما نشان می‌دهد، این است که شما صاحب تصویری از «خود» هستید. باز هم فرض کنید از شما خواسته شود که دست خود را مقداری بالا بیاورید. در این صورت اگر از شما پرسیده شود که چه کسی دست خود را بالا برد، پاسخ شما چنین چیزی خواهد بود: خودم دستم را بالا بردم. این پاسخ بدان معناست که شما قادرید از تصویری که از خود دارید، در مواقع لازم استفاده کنید.

اما آیا همه جانداران و حتی همه پستانداران چنین تصویری و چنین قابلیت دارند؟ برای پاسخ به این پرسش، زیست‌شناس مشهور قرن نوزدهمی یعنی د/روین آزمایش‌هایی را ترتیب داده است که اشارهای ولو گذرا به نتیجه آن، خالی از فایده نخواهد بود. او برای این منظور دو آئینه را در مقابل دو «اورانگوتان» قرار داد تا ببیند عکس‌العمل آن‌ها چیست. تنها رفتار آن‌ها این بود که با عکس خودشان مشغول بازی شدند و این برای تأیید این مطلب که آن‌ها تصویری از خود دارند و بنابراین، خودآگاه اند، بسیار ناچیز بود. در سده‌های بعد آزمایش‌های متعدد دیگری هم انجام شد که همگی با یک شکل استاندارد انجام شده‌اند؛ به این طریق که ابتدا جانور را بیهوش می‌کنند، سپس دو لکه رنگی در بالای یک چشم و گوش آن نقاشی می‌شود. بعد از به‌هوش آمدن باید دید عکس‌العمل او در قبال این دو لکه چیست، آیا آن‌ها را تشخیص می‌دهد؟ به‌طور خلاصه نتایجی که از این دست آزمایش‌ها به دست آمده است، این است که کودکان انسان از هجده ماهگی به بعد قادر به تشخیص آن‌ها می‌شوند. برخی میمون‌ها به آن‌ها دست می‌زنند و برخی دیگر مانند گوریل‌ها اصلاً به لکه‌ها دست هم نمی‌زنند. خلاصه آنکه این آزمایش‌ها هیچ نتیجه قطعی در باب آگاهی به دست نمی‌دهند.

اگر از طریق آنچه در بندهای بالا به آن اشاره شد، تصویری از خودآگاهی پیدا کرده باشیم، در گام بعدی می‌توانیم، به‌طور کلی به چهار طریقی که یک شخص می‌تواند از چیزی با خبر باشد، اشاره کنیم: «۱. به‌واسطه کسب اطلاعاتی درباره آن؛ ۲. به‌واسطه داشتن باورهایی در باره آن؛ ۳. به‌واسطه مشاهده آن؛ به‌واسطه داشتن یک شناخت از آن» (Bermudez, 2007, p.461).

هرکدام از این چهار طریق باخبری از چیزی، مفهومی متفاوت از خودآگاهی را در پی خواهد داشت. در یک معنا ممکن است ما از طریق اطلاعاتی که در مورد خودمان در اختیارمان گذاشته می‌شود، تصویری از خود بیابیم؛ به این معنا که به‌طور مثال اطلاعات مربوط به قد، وزن و از این دست را در اختیار ما قرار دهند. روشن است که در این صورت ما به‌گونه‌ای از خود با خبر خواهیم شد و به دیگر از سخن صاحب گونه‌ای آگاهی از خود خواهیم بود. در سه مورد دیگر هم قضیه از همین قرار است.

اکنون پردازیم به مقصود اصلی خود از طرح مفهوم خودآگاهی که همان روشن کردن آگاهی پدیداری است. در بندهای گذشته اشاره کردیم که تردیدهای زیادی در باب خودآگاهی جانوران دیگری مانند میمون‌ها وجود دارد، «اما حتی در صورتی که سگ‌ها و میمون‌ها فاقد خودآگاهی باشند هم هیچ‌کس نمی‌تواند منکر وجود آگاهی پدیداری در آن‌ها شود» (1995, p.214). در حقیقت به نظر می‌رسد که این دو آگاهی را بتوان همراه با بلاک، دو آگاهی متمایز در نظر گرفت. ریونزکرافت در متنی طنزآمیز در این باره می‌نویسد:

ممکن به نظر می‌رسد که ارگانیک‌تری دارای آگاهی پدیداری باشد، بدون آنکه خودآگاه باشد. حدس من آن است که خرگوش‌ها درد را حس می‌کنند؛ یعنی آنها حداقل تا درجه‌ای دارای آگاهی پدیداری هستند. اما گمان می‌کنم بسیار نامحتمل است که مغزهای کوچک خرگوشی آن‌ها پشتیبان مفهومی بسیار ظریف، همچون خودآگاهی باشد. به عبارتی، شک دارم که آن‌ها خودآگاهی داشته باشند (و سوسک‌های حمام چطور؟ کاملاً مطمئنم که آن‌ها نه دارای خودآگاهی و نه دارای آگاهی پدیداری‌اند. پس تردیدی در له کردنشان نداشته باشید!) (ریونزکرافت، ۱۳۸۷، ص ۲۸۴).

۳-۴. آگاهی نظارتی (Monitoring Consciousness)

چهارمین و البته آخرین نوع آگاهی که بلاک به آن اشاره می‌کند، آگاهی نظارتی است. او درباره این معنا از آگاهی خاطر نشان می‌کند که «ایده آگاهی به‌مثابه یک نوع نظارت درونی (Internal Monitoring) صورت‌های مختلفی را دربرمی‌گیرد. به یک معنا، یک نوع درونیایی (Inner Perception) است. این نوع می‌تواند شکلی از آگاهی پدیداری باشد، به‌طور مشخص آگاهی پدیداری یک شخص از حالات خود. معنای دیگر آن معمولاً برحسب تعبیرات پردازش اطلاعات بیان می‌شود: بررسی درونی (Scanning Internal) یا (اسکن کردن درونی)» (1995, p.214).

برای تمایز گذاشتن میان این نوع آگاهی و آگاهی پدیداری، یکی از بهترین راه‌ها این



است که یک مثال بیاوریم و با دقت در آن، موضوع را روشن کنیم. یک کامپیوتر را در نظر بگیرید. این کامپیوتر آگاهی نظارتی دارد، می‌تواند بر اطلاعات موجود در حافظه خود و نیز اعمالی که انجام می‌دهد، نظارت داشته باشد یا به تعبیر دیگر، آن‌ها را اسکن یا بررسی کند؛ اما هیچ‌کس کامپیوتر خود را به دلیل چنین قابلیت‌ی، صاحب آگاهی پدیداری نمی‌داند. از سوی دیگر، ما نیز چنین قابلیت‌ی را داریم، به این معنا که می‌توانیم بر حالات درونی خود نظارت داشته باشیم. اما در مورد ما، برخلاف مورد کامپیوتر، آگاهی پدیداری هم وجود دارد. بنابراین، این دو معنا از آگاهی را هم می‌توان به‌طور مجزا در نظر گرفت.

حال به تبیین گزاره آگاهی، ماهیت مکان است اشاره می‌شود. اما لازم است قبل از آن به دو مقدمه اشاره شود: ۱. منظور از آگاهی در این گزاره، آگاهی از نوع اول، یعنی پدیداری است. ۲. این گزاره از نوع قضایای حمل ذاتی اولی است، نه حمل شایع صناعی. تقسیم قضایا به حمل ذاتی اولی و حمل شایع صناعی از تقسیمات مفید و ابتکاری منطق دانان مسلمان است که دارای زوایا و ابعادی است که درباره بیشتر آن‌ها تاکنون تامل جدی صورت نگرفته است (ابوترابی، ۱۳۸۸، ص ۱۵). تفکیک میان قضایایی که حمل محمول آن‌ها بر موضوعاتشان به حمل ذات اولی است با قضایایی که محمولشان به حمل شایع بر موضوعاتشان حمل می‌شوند از نوآوری‌های منطق دانان مسلمان است (ابوترابی، ۱۳۸۸، ص ۲۰).

اکنون باتوجه به توضیحات فوق، می‌توان گزاره «آگاهی، ماهیت مکان است» را تبیین نمود. آگاهی، معقول ثانی فلسفی است (مکان، معقول اولی فلسفی است). مفهوم آگاهی (از نوع اول)، از مفهوم مکان انتزاع می‌شود. آخرین، نکته‌ای که در این تحقیق لازم است به آن توجه شود این است که: تصدیق، گزاره بالا از نوع علم حضوری است، نه علم حصولی.

جمع‌بندی

درباره مکان اقوال نادری از فلاسفه ذکر شده و مشهور از بین فلاسفه مسلمان دو قول است یکی قولی که از افلاطون نقل شده و بعضی از حکمای اسلامی مانند ملاصدرا آن را تأیید کرده‌اند و دیگری قول منقول از ارسطو که مورد پذیرش مشایین قرار گرفته است. که مطابق با ظاهر قول منقول از افلاطون مکان امری مجرد محسوب می‌شود و طبق قول ارسطو از اعراض به حساب می‌آید.

در این تحقیق، ابتدا بحث اصالت وجود و ماهیت تبیین می‌گردد. زیرا مکان در حیطه وجود است و آگاهی در حیطه ماهیت. بعد از آن ماهیت مکان در تاریخ فلسفه اسلامی روشن می‌گردد. در قسمت سوم تحقیق؛ معانی چهار گانه آگاهی مورد تحلیل قرار می‌گیرد، به

طوری که منظور از آگاهی در این تحقیق، آگاهی از نوع اول می‌باشد، یعنی آگاهی پدیداری. در نهایت، گزاره: «آگاهی، ماهیت مکان است» روشن می‌گردد. به طوری که می‌توان گفت مفهوم آگاهی از مفهوم مکان انتزاع می‌شود. آگاهی، معقول ثانی فلسفی است (مکان، معقول اولی فلسفی است). البته تصدیق این گزاره، از نوع علم حضوری است نه علم حصولی.

منابع

۱. ابوترابی، احمد، (۱۳۸۸ش)، «چیستی حمل ذاتی اولی و حمل شایع صناعی»، مجله معارف عقلی، دوره ۱، شماره ۱۳.
۲. اسکندری، رسول، (۱۳۹۶ش)، «معقول ثانی فلسفی از دیدگاه استاد مطهری»، دوفصلنامه نسیم خرد، دوره ۳، شماره ۲.
۳. کشفی، عبدالرسول و بنیانی، محمد، (۱۳۹۱ش)، «بررسی معانی گوناگون اصالت وجود و اعتباریت ماهیت در نظام صدرایی»، دوفصلنامه پژوهش‌های هستی‌شناختی، دوره ۵، شماره ۱.
۴. کميجانی، حامد، (۱۳۹۶ش)، «اعتباریت ماهیت از دیدگاه علامه طباطبائی»، مجله نسیم خرد، دوره یکم، شماره چهارم.
۵. قمی، محمد، (۱۳۹۵ش)، «تبیین نو از اصالت وجود و ماهیت از دیدگاه استاد خسروپناه»، مجله جاویدان خرد، دوره ۷، شماره ۳۰.
۶. عبویت، عبدالرسول، (۱۳۹۶ش)، «ماهیت مکان در تاریخ فلسفه اسلامی»، مجله تاریخ فلسفه، دوره ۵، شماره ۱.
۷. غیاثوند، مهدی، (۱۳۸۹ش)، «معانی چهارگانه آگاهی»، مجله ذهن، دوره ۵، شماره ۴۵.
۸. سنایی، علی، (۱۳۹۲ش)، «تحلیل جایگاه آگاهی در علم‌النفس ارسطو از منظر فلسفه ذهن معاصر»، مجله فلسفی شناخت، دوره ۷، شماره ۶۹.

9. Bermudez, J.L.; "Self-Consciousness"; In Velmans, M & Schneider, S (Eds); The Blackwell Companion to Consciousness; Blackwell Publishing Ltd, 2007.
10. Block, N.; On a Confusion about a Function of Consciousness, pp 208-214. In: Philosophy of Mind: Classical and Contemporary Readings, ed. David J. Chalmers, pp116-125. New York: OXFORD UNIVERSITY PRESS, 1995.
11. Chalmers, D.; The Conscious Mind: In Search of a Fundamental Theory, Oxford: Oxford University Press, 1996.
12. Chalmers, D.; Consciousness and its place in nature, In S. Stich, & T. Warfield (Eds.), The Blackwell guide to philosophy of mind, Oxford: Blackwell, 2003.
13. _____; The Hard Problem of Consciousness, In Velmans, M & Schneider, S (Eds), The Blackwell Companion to Consciousness, Blackwell Publishing Ltd, 2007.



14. Dowell, J.L.; Formulating the Thesis of Physicalism: An Introduction, Philosophical Studies 131, 2006, PP1-23.
15. Huxley, T.H.; Lessons in Elementary Physiology. London: McMillan, 1866.
16. 173 13. Jackson, F.; Epiphenomenal Qualia, in: Philosophy of Mind: Classical and Contemporary Readings, ed. David J. Chalmers, pp.273 – 280. New York: OXFORD UNIVERSITY PRESS, 1982.
17. Levine, J.; Materialism and qualia: the explanatory gap, Pacific Philosophical Quarterly, 64, 354–61, In: Philosophy of Mind: Classical and Contemporary Readings, ed. David J. Chalmers, pp.116 –125. New York: OXFORD UNIVERSITY PRESS, 1983.
18. McGinn, C.; Can We Solve the Mind -Body Problem? , in: Philosophy of
19. Mind: Classical and Contemporary Readings, ed. David J. Chalmers, pp.273 – 280. New York: OXFORD UNIVERSITY PRESS, 1989.
20. McLaughlin, B.; On the Limits of A Priori Physicalism, In: Brian McLaughlin and Jonathan Cohen (eds.). Contemporary Debates in Philosophy of Mind, Oxford: Blackwell, 2007.
21. Nagel, T.; What is it like to be a bat? Philosophical Review, 83, 435–50. In: Philosophy of Mind: Classical and Contemporary Readings, ed. David J. Chalmers, pp.116 –125. New York: OXFORD UNIVERSITY PRESS, 1974 .