


نوع مقاله: پژوهشی

بررسی تحلیلی اثبات تجرد برزخی نفس از طریق ثبات نفس و تغییر بدن از دیدگاه صدرالمতألهین

محمد رضا نورمحمدی / دانشجوی دکتری حکمت متعالیه مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی*

mr.noormohammadi@chmil.ir

 orcid.org/0000-0001-7392-3517

marifat@qabas.net

عبدالرسول عبودیت / استاد گروه فلسفه مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی*



<https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0>

پذیرش: ۱۴۰۱/۱۰/۲۲

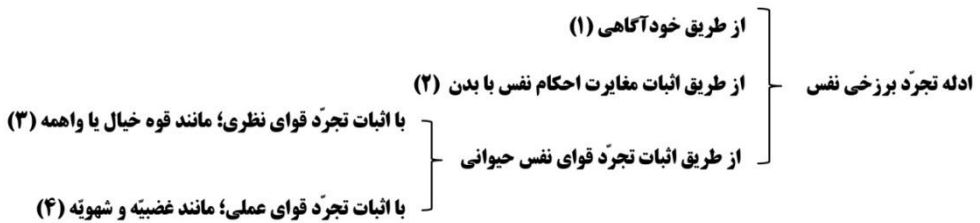
دریافت: ۱۴۰۱/۰۵/۱۸

چکیده

تقسیم موجودات به مادی و مجرد از جمله آموزه‌های فیلسوفان پیش از صدرالمتألهین است که گرچه مورد پذیرش او نیز واقع شد، در چارچوب مبانی فلسفی وی تفسیر تازه‌ای یافت. وی با تقسیم تجرد به برزخی و عقلی، برخی ادله فیلسوفان پیشین بر اثبات مغایرت نفس و بدن را برای اثبات تجرد برزخی نفس به کار برد که از جمله آنها دلیلی از ابن‌سیناست که بر ثبات نفس و تغییر بدن مبتنی است. از این استدلال می‌توان دست‌کم سه تقریر ارائه داد که برخی از آنها در آثار صدرالمتألهین یافت می‌شود. با تحلیل استدلال، آشکار می‌شود که در مقام به‌کارگیری استدلال یادشده به منظور اثبات تجرد نفس، همه فروض محتمل توسط فیلسوفان بررسی نشده است. درعین حال با نظر به برخی آرای فیلسوفان می‌توان همچنان از این دلیل دفاع کرد. در نهایت گرچه این دلیل مستقیماً نوعی خاص از تجرد را ثابت نمی‌کند، از دیدگاه صدرالمتألهین باید آن را صرفاً مثبت تجرد برزخی نفس تلقی کرد؛ چراکه به باور او فقط کسانی از تجرد عقلی برخوردارند که کلی را درک کنند و افراد بسیار اندکی قادر به درک کلی‌اند. پس ادله‌ای که تجرد همه نفوس انسانی را ثابت می‌کنند، براساس دیدگاه صدرا، جز تجرد برزخی را شامل نمی‌شوند.

کلیدواژه‌ها: صدرالمتألهین، نفس، بدن، تجرد برزخی، تجرد مثالی.

صدرالمتألهین نیز مانند فیلسوفان پیش از خود، تقسیم موجودات به مادی و مجرد را باور دارد. این آموزه در اندیشه فیلسوفان سابق مبتنی بر دو مدعاست: ۱. هیولای مشائی و ۲. حصر تجرد در نحوه موجودیت عقول و به تعبیر دیگر، تجرد عقلی. با انکار هر دو مدعای یادشده در حکمت متعالیه، صدرالمتألهین تصویری جدید از مرزبندی موجودات به مادی و مجرد ارائه می‌دهد که در آن مراد از مادی، نحوه وجود اجسام عالم طبیعت و مقصود از مجرد، هر موجودی است که در سلسله تشکیکی وجود، به مرتبه‌ای برتر نسبت به جهان طبیعت تعلق داشته باشد. اگر مفاد این تعریف را ملاک ثبوتی تجرد بنامیم، با نظر به آثار صدرالمتألهین، می‌توان فقدان مختصات زمانی و مکانی عالم طبیعت و به اختصار: نداشتن وضع یا قابلیت اشاره حسی را معیار اثباتی تجرد قرار داد. او تجرد را به دو نحو برزخی و عقلی تفکیک کرده و در مقام اثبات تجرد نفس انسان در مجموع، چهار دسته دلیل بر اثبات تجرد برزخی نفس انسان ارائه کرده است:



در میان ادله قسم دوم، استدلالی وجود دارد که بر وجود نوعی تغییر در بدن و نفی آن از نفس مبتنی است و از زمان ابن‌سینا تاکنون مورد اهتمام فیلسوفان مسلمان بوده است. این مقاله به بررسی تحلیلی این استدلال اختصاص دارد. به عبارت دیگر، در این مقاله می‌کوشیم به پرسش‌های زیر پاسخ دهیم:

۱. صورتبندی تحلیلی دلیل یادشده چگونه است؟

۲. مقدمات آن را چگونه می‌توان اثبات کرد؟

۳. آیا این استدلال، برهانی است؟

۴. مقصود از تجرد برزخی نفس چیست؟

۵. دلیل یادشده چگونه خصوص تجرد برزخی نفس را اثبات می‌کند؟

گفتنی است وجود نفس و تجرد آن دو نقطه مهم افتراق علم‌النفس از رویکرد غالب در فلسفه ذهن است و از این رو پژوهش درباره معناشناسی و ادله تجرد نفس از جمله اولویت‌های پژوهش در حوزه علم‌النفس محسوب می‌شود. اکنون با توجه به اهتمام فیلسوفان مسلمان بر استدلال یادشده برای اثبات تجرد نفس، می‌توان به اهمیت بحث حاضر پی برد.

ابن‌سینا در یکی از رساله‌های خود فصلی را به اثبات مغایرت نفس و بدن اختصاص داده و در آنجا پس از اقامه استدلالی بر این مدعا، آن را برهانی عظیم خوانده است (ابن‌سینا، ۱۹۵۳، ص ۱۸۳-۱۸۴؛ همچنین، ر.ک: همو، ۱۳۸۲، ص ۱۲۷-۱۲۸). این استدلال پس از این، به‌وفور در مباحث علم‌النفس تکرار شده است (ر.ک: سهروردی، ۱۳۸۸، ج ۱، ص ۸۳-۸۲؛ ج ۳، ص ۸۵؛ همو، ۱۳۹۳، ص ۳۱۸ و ۳۲۰؛ فخررازی، ۱۹۸۱، ص ۱۱۶؛ همو، ۱۳۸۴، ج ۲، ص ۲۰۷؛ همو، ۱۳۸۷، ج ۲، ص ۲۲۵؛ طوسی، ۱۴۰۷ق، ص ۱۵۶؛ شهرزوری، ۱۳۸۳، ج ۲، ص ۴۲۷؛ لاهیجی، ۱۴۲۵ق، ج ۳، ص ۴۵۱-۴۵۲؛ سبزواری، ۱۳۸۳، ص ۳۲۴؛ مصباح یزدی، ۱۳۹۳، ص ۳۸۹-۳۹۰؛ همو، ۱۳۷۸، ج ۲، ص ۱۶۸). متن استدلال به قلم شیوای سهروردی چنین است:

بدان که تن تو پیوسته در نقصان است و از وی پیوسته کم می‌شود به واسطه حرارت. و عوض وی باز می‌آید به واسطه غذا که خورده می‌شود، که اگر از وی هیچ کم نشدی و روز به روز از غذای نو مدد می‌رسیدی، تن بزرگ بودی به‌غایت، و نه چنین است. پس هر روز چیزی کم می‌شود و چیزی باز به جای می‌آید پس جمله اعضای تن در تبدیل و تغییر است، و اگر توی تو عبارت بودی از این اعضای تن، او نیز پیوسته در تبدیل و تغییر بودی. و توی پارینه توی امسال نبودی، بلکه هر روز توی تو دیگر بودی، و نه چنین است (سهروردی، ۱۳۸۸، ج ۳، ص ۸۵).

صدرالمتألهین نیز در *اسفار* همین استدلال را با تقریر فخررازی در *مباحث‌المشرقیه* ذکر کرده و با اعمال تغییراتی مختصر در آن، تجرد برزخی مطلق نفوس حیوانی را نتیجه می‌گیرد (صدرالمتألهین، ۱۳۶۸، ج ۸، ص ۴۲؛ همچنین، ر.ک: همو، ۱۳۶۶، ج ۷، ص ۳۲۷-۳۲۸؛ همو، ۱۳۸۱، ج ۲، ص ۵۴۹ و ۵۷۸). به نظر می‌رسد ایشان استدلال یادشده را تمام می‌دانند؛ زیرا آن را در اثر برگزیده‌اش، *النشاهد الربوبیه* نیز درج می‌کند (صدرالمتألهین، ۱۳۸۲، ص ۲۵۵).

۱. صورتبندی مقدماتی استدلال

شاکله این استدلال را می‌توان در قالب قیاس اقترانی شکل دوم چنین تقریر کرد:

م۱: نفس انسان در معرض تغییر نیست؛

م۲: بدن انسان در معرض تغییر است؛

نتیجه: نفس انسان بدن او نیست.

آشکار است که در هریک از نفس و بدن، هم جهات تغییر و هم جهات ثبات یافت‌شدنی است؛ از این‌رو درستی استدلال فوق مشروط به این است که واژه «تغییر» را به گونه‌ای معنا کنیم که بتوان آن را به بدن نسبت داد و درعین حال از نفس سلب نمود. عمده تفاوت تقریرهای مختلف این استدلال از همین جهت است. به‌طور کلی، برای اینکه تصویر روشن‌تری از مفاد این استدلال به دست آوریم، لازم است به پنج پرسش پاسخ دهیم که در حکم توضیح و اثبات مقدمه اول و دوم استدلال فوق هستند:

۱. مراد از بدن چیست؟

۲. مراد از تغییر بدن چیست؟

۳. دلیل تغییر بدن چیست؟

۴. مراد از ثبات نفس (من) انسان چیست؟

۵. دلیل ثبات نفس (من) انسان چیست؟

در ادامه بررسی استدلال یادشده را با پاسخ به پرسش‌های پنجگانه فوق ادامه می‌دهیم.

۲. بررسی مقدمات استدلال

۲-۱. چیستی بدن

اگر بخواهیم مراد از بدن را به‌روشنی و بدون استفاده از اصطلاحات پیچیده فلسفی، تقریر کنیم باید گفت: بدن عبارت است از بخشی از عالم طبیعت که به‌طور طبیعی با خودآگاه شخصی خاصی (مشارالیه واژه «من») مرتبط است و به‌تعبیر دقیق‌تر: بدن جسمی است که به‌طور مستقیم بر خودآگاه خاصی تأثیر نهاده و از آن تأثیر می‌پذیرد. برای مثال، در طبیعت جسم خاصی به نام b یافت می‌شود که خود دارای اجزائی مختلف است. خالی از غذا بودن یکی از اجزای b که معده نام دارد، سبب پیدایش حالتی ناخوشایند به نام گرسنگی در من می‌شود. از سوی دیگر، من می‌توانم با به‌کارگیری برخی از اجزای b مانند دست، پا، دهان و... و از طریق خوردن غذا این حالت را مرتفع کرده و حالت خوشایند طعم غذا و توانمندی جسمی را ادراک کنم. اکنون این جسم خاص، یعنی b از این جهت که به‌طور مستقیم در من مؤثر بوده و از من متأثر می‌شود، بدن من به‌شمار می‌آید. با نگاه علمی می‌توان درباره بدن بسیار آموخت، چنان‌که با تحلیل‌های فلسفی می‌توان درباره رابطه خودآگاه انسانی و بدن نکاتی فراگرفت. اما به‌طور کلی، می‌توان گفت مراد از بدن چیزی جز این نیست.

درباره این تعریف دو نکته دانستنی است:

۱. می‌توان به‌جای واژه «خودآگاه شخصی» از اصطلاح رایج‌تر «نفس» یا «من» استفاده کرد. گرچه در این کاربرد، ممکن است تعریف بدن مبتنی بر نظریه دوگانه‌انگاری به‌نظر برسد، اما چنین نیست؛ زیرا مراد از نفس همان خودآگاه شخصی است که واقعیتی است انکارناپذیر، و در عرف رایج، ادبیات ناظر به آن با واژگان ناظر به بدن متفاوت است، خواه در واقع نیز دو واقعیت جداگانه باشند و خواه چنین نباشند؛

۲. بدن از اندام‌های مختلفی تشکیل شده است. نقصان در برخی از آنها مانند تعداد انگشتان، بلکه دست یا پا، سبب زوال بدن نمی‌شود. در مقابل، هرگونه خلل در اندام‌هایی مانند مغز و قلب یا کمیت و کیفیت خون، ممکن است به‌مرگ و به‌تعبیر روشن‌تر: قطع ارتباط نفس و بدن منجر شود. به‌طور کلی، ناگفته پیداست که دامنه تأثیرگذاری بر نفس و تأثیرپذیری از آن در همه اندام بدن به یک شکل نیست. اما این تفاوت، مجوز انحصار بدن در اندام‌های حیاتی نیست؛ زیرا بنابر تعریف یادشده، وجود دست راست یا انگشتان پای چپ، گرچه شرط استمرار حیات نیست، اما از آنجاکه هریک از این اندام‌ها می‌توانند به‌طور مستقیم در نفس اثرگذار بوده و از آن تأثیر می‌پذیرند، بدن محسوب می‌شوند.

۲-۲. تغییر بدن

بدن از سه جهت قابل بررسی است: ۱. اجزای ریز تشکیل دهنده اندامها؛ ۲. خودِ اندامها؛ ۳. ترکیب ارگانیک آنها. بدن از هر سه جهت در معرض گونه‌هایی از تغییر است که برخی از آنها عبارت‌اند از:

۱. تبدل یا جابه‌جایی ذرات تشکیل دهنده اندامها؛ بدین معنا که تعداد یا شخص سلول‌ها، اتم‌ها یا ذرات بنیادین بدن تغییر کند. این نحو تغییر، به دو شکل کلی متصور است:

- ذره خاصی چون p در زمان $t1$ جزء ساختمان یکی از اندام‌های بدن بوده و سپس در زمان $t2$ جزء ساختمان هیچ‌یک از اندام‌های بدن نباشد، خواه ذره دیگری جای‌گزین p شود و یا ذره دیگری جای‌گزین آن نشود؛

- ذره خاصی چون p در زمان $t1$ جزء ساختمان هیچ‌یک از اندام‌های بدن نبوده و سپس در زمان $t2$ جزء ساختمان یکی از اندام‌های بدن باشد. خواه در اثناء p ، ذره دیگری از بدن حذف شود و یا ذره دیگری از بدن کاسته نشود.

رشد، زبول (پیری)، چاقی و لاغری بدن به همین شکل تفسیر می‌شوند؛

۲. تبدیل و تبدل اندامها. این نوع تغییر نیز خود به چهار صورت قابل تصویر است:

- ذرات تشکیل دهنده عضوی مانند h به تدریج در گذر زمان، تبدل یابند، به گونه‌ای که بتوان گفت عضو h در زمان $t2$ همان عضو h در زمان $t1$ نیست؛ خواه کل ذرات h عوض شده باشد و خواه بخشی از آنها؛

- عضوی مانند $h1$ که دچار نارسایی شده از بدن جدا گشته و به جای آن عضوی از همان نوع مانند $h2$ به بدن پیوند زده شود؛

- عضوی مانند $h1$ که دچار نارسایی شده از بدن جدا گشته، بدون اینکه به جای آن عضوی از همان نوع به بدن پیوند زده شود؛

- بدنی از ابتدا فاقد یکی از اعضاء ارگانیک خود باشد و سپس عضو جدیدی متناسب با عضو مفقود به بدن پیوند زده شود؛

۳. جای‌گزینی کل بدن: همچنان که دانش پزشکی قادر است برخی اندام بدن را جای‌گزین سازد، بعید نیست در آینده بتوان تمام اندام‌های بدن را به تدریج با عمل پیوند جای‌گزین کرد و بدین ترتیب کل بدن را در زمان کوتاهی تعویض نمود؛

۴. در مقابل تغییرات کمی و به تعبیر دقیق‌تر: تغییرات ناشی از حرکات مکانی، می‌توان گونه‌ای دیگر از تغییر در تمامی بدن را تصویر کرد که مبتنی بر آموزه حرکت جوهری است. براساس حرکت جوهری، هریک از اجسام طبیعی با همه اعراض خود، دارای امتدادی زمانی است؛ بدین معنا که قابل تحلیل به اجزایی فرضی است که در یک زمان قابل اجتماع نیستند. این نحو موجودیت به حرکت موسوم است و از دیدگاه صدرالمآلهین تمام اجسام عالم طبیعت از همین گونه‌اند، به نحوی که در جهان طبیعت هیچ واقعییتی ثابت نبوده و در دو «آن» یافت‌شدنی نیست.

فلو سنل سائل و قال: هل بدن زید - مثلاً - فی وقت الشباب هو بعینه بدنه فی وقت الطفولیة؟ فالجواب... [ان ذلك البدن] من حیث أنه جسم له طبیعة جسمیة... فهو فی کل سنة غیر الذی کان فی السنة الاخری، بل فی کل ساعة و لحظة هو غیر الذی کان و سیکون (صدرالمآلهین، ۱۳۶۶، ج ۵، ص ۳۷۴. همچنین، ر.ک: همو، ۱۳۷۸، ص ۵۸؛ همو، ۱۳۶۸، ج ۳، ص ۱۰۴؛ همو، ۱۳۸۶، ج ۲، ص ۶۲۸).

۲-۳. اثبات تغییر بدن

اگر علی ماشین خود را برای تعمیر به دست رضا بسپارد و رضا، در فرایند تعمیر ماشین علی، به تدریج تمام قطعات ماشین او را تعویض کند، آیا علی می‌تواند ادعا کند ماشین تعمیرشده همان ماشین اوست که چند روز قبل به رضا سپرده بود؟ اگر تنها بخشی از قطعات ماشین تعویض شوند چه؟ برای پاسخ این پرسش باید بین این‌همانی عرفی و این‌همانی فلسفی تفاوت نهاد. در عرف ملاک‌هایی وجود دارد که این‌همانی پدیده‌ها را نتیجه می‌دهند. مثلاً در مثال بالا، در فرایند تعمیر خودرو، قطعات جدید به مالکیت علی درمی‌آیند و از این‌رو علی می‌تواند ادعا کند ماشین امروز همان ماشین سابق است؛ زیرا همانند ماشینی که به تعمیرگاه سپرده بود، این خودروی جدید نیز ملک او بوده و دیگران حق تصرف در آن ندارند. اما در بحث حاضر، مقصود نوعی این‌همانی فلسفی است که در آن هویت شخصی ملاک است. با این معیار آشکار است که ماشینی که پس از تعمیر به علی تحویل می‌دهند، همان شخص ماشین سابق او نیست. اکنون درباره بدن انسان چه می‌توان گفت؟ آیا با ملاک قرار دادن هویت شخصی، بدن انسان متغیر است؟

براساس آنچه درباره اقسام تغییر بدن گفتیم، تغییرات بدن بر دو قسم‌اند: ۱. تغییرات ناشی از حرکات مکانی، و ۲. تغییرات ناشی از حرکت جوهری. قسم نخست از دیرباز مورد توجه طیبیان بوده، گرچه برخی مبانی و توضیحات ایشان اکنون قابل قبول نیست. همچنین علم جدید نیز به‌خوبی از ابعاد و زوایای تغییرات بدن پرده برداشته است. برای نمونه، امروز با قاطعیت می‌دانیم که تمام ذرات تشکیل‌دهنده بدن - در زمانی کوتاه‌تر از آنچه پیش‌تر تصور می‌شد - جای‌گزین می‌شوند و از این‌رو هر انسانی در طول عمر خود ممکن است چند بار بدن خود را با بدنی دیگر جای‌گزین سازد و نیز، شاکارهای علم پزشکی در پیوند اعضا نیازمند توضیح نیست. بنابراین همان‌طور که با تعویض همه یا بعضی از قطعات خودروی شما، بی‌شک شخص ماشین شما همان شخص قبلی نخواهد بود، با قاطعیت می‌توان مدعی شد که بر اثر تعویض همه یا برخی از اجزای ریز یا درشت بدن، شخص بدن شما نیز همان بدن قبلی نیست.

اما تغییرات ناشی از حرکت جوهری نیز در حکمت متعالیه مورد تدقیق قرار گرفته و اثبات شده است. بنابراین به نظر می‌رسد اصل تغییرات بدنی با انحای مختلفش امروزه چندان محل مناقشه نیست. در این میان انواع تغییرات بدنی، به نظر می‌رسد باید بر خصوص تغییرات ناشی از حرکات مکانی یا تبدل اجزای تشکیل‌دهنده اندام‌ها یا کاهش یا جای‌گزینی خود اندام‌ها تأکید کرد؛ زیرا از آنجاکه دست‌کم در چارچوب حکمت متعالیه، نفس انسان نیز

دارای حرکت جوهری است، از این جهت، تفاوتی بین تغییر نفس و تغییر بدن باقی نمی‌ماند؛ گرچه خواهیم دید که در برخی تقریرها همین نوع از تغییر در بدن محل توجه قرار گرفته است.

۲-۴. معنای ثبات نفس

در تفسیر «ثبات شخصیت» وجوه مختلفی قابل طرح است. به نظر می‌رسد مراد از ثبات شخصیت در بحث حاضر در مقابل جای‌گزینی هویتی چون m با هویتی دیگری چون n است. برای نمونه، در آنجا که دو هویت شخصی p_1 در زمان t_1 و p_2 در زمان t_2 را در نظر می‌گیریم، می‌توان براساس این‌همانی بین آنها به ثبات p در طول زمان t_1-t_2 حکم کرد. در این تفسیر ثبات شخصیت به معنای بقاء یا استمرار شخصیت است. همچنین می‌توان ثبات شخصیت را به معنای فرازمانی بودن و فقدان امکان انتساب به گذشته و حال و آینده دانست؛ بدین معنا که تمام حقیقت و هویت چیزی بالفعل حاضر بوده و دارای امتداد زمانی نباشد. آشکار است که تحولات زمانی، به ثبات شخصی موجوداتی از این دست خللی وارد نخواهد کرد.

۲-۵. اثبات ثبات شخصیت

می‌توان ادعا کرد همان‌طور که اصل وجود نفس انسانی بدیهی است، ثبات شخصی نفس نیز از آشکارترین ویژگی‌هایی است که انکار آن ناممکن بلکه گاه مضحک به نظر می‌رسد. گرچه تصور مسئله کمی بغرنج است، اما ذکر مثال‌هایی تنبیه‌بخش در کوتاه‌زمانی هر فرد را متذکر ثبات شخصیتش می‌سازد. برای تصویر ثبات شخصیت می‌توان از دو تبیین بهره‌برداری کرد:

۱. در تبیین نخست به حافظه استناد می‌شود؛ بدین معنا که فرد با مرور خاطره‌های خود به‌خوبی به یاد می‌آورد که کسی در زمان گذشته نقش اول شخص را در حوادث به‌جای‌مانده در حافظه ایفا می‌کرده، با خود او که اکنون در مقام مرور این خواطر است، یکی است؛ بدین معنا که در اسناد تمام اوصاف و افعال اول شخص یادشده به خود هیچ مجازی نمی‌بیند. آشکار است که اسناد افعال و اوصاف شخصی چون p_1 در زمان t_1 به فردی چون p_2 در زمان t_2 جز با وحدت شخص آنها سازگار نیست و لازمه این وحدت شخصی نیز ثبات شخص p در گذر زمان است.

تأمل ایها العاقل فی أنك الیوم فی نفسک هو الذی کان موجوداً جمیع عمرک حتی إنک تتذکر کثیراً مما جرى من أحوالک، فأنت إذن ثابت مستمر لا شک فی ذلک (ابن‌سینا، ۱۹۵۳، ص ۱۸۴).

ممکن است اشکال شود که این تبیین قابل نقض است. توضیح اینکه گاه در حالت خواب انسان خود را در موقعیت فرار در میان کوچه‌پس‌کوچه‌هایی تودرتو می‌یابد؛ چراکه افرادی که چند روز قبل پولی از منزلشان سرقت کرده اکنون به دنبال اویند. آشکار است که در حقیقت نه چند روز قبلی در کار است و نه سرقتی، و تنها در خواب است که او چنین چیزی به یاد دارد. به همین شکل در حال بیداری نیز نمی‌توان با یقین منطقی خاطرات گذشته را واقعی دانست و لذا این‌همانی بین خود فعلی و خود مستور در خاطرات گذشته نیز امری خیالی و توهمی خواهد بود.

چنان‌که در حال بیداری برای برخی مبتلایان به اختلالات روان‌شناختی چنین حوادثی رخ می‌دهد. بنابراین اثبات این‌همانی شخصیت از طریق حافظه چندان استحکام منطقی ندارد.

به نظر می‌رسد این اشکال چندان قوی نیست و نمی‌توان اعتبار حافظه را با چنین شبهاتی زائل کرد. توضیح اینکه فرد در لابه‌لای خاطرات ثبت‌شده در حافظه‌اش حجم وسیعی از اطلاعات مربوط به پدیده‌ها را به یاد می‌آورد که هم اکنون قابل راستی‌آزمایی‌اند. اساساً مدیریت بسیاری از رفتارهای روزانه بشر از طریق همین اطلاعات ثبت‌شده در حافظه سامان می‌یابد. بنابراین وجود خطاهایی در حافظه یا برخی حوادث واقع در خواب‌ها را که از قابلیت راست‌آزمایی خارج‌اند نمی‌توان به طور کلی دلیلی بر انکار اعتبار حافظه شمرد. علاوه بر این، حضور شخصیت انسان در حوادث ثبت‌شده در حافظه به قدری است که امکان هرگونه خطا و اشتباه در این زمینه را منتفی می‌سازد، بلکه اساساً می‌توان گفت قوام حافظه هر فرد به حضورش در آنها و نگرستانش از منظر شخصی به تجارب یادشده است. بلی، در نهایت شاید بتوان حافظه را از افاده یقین منطقی محروم دانست، ولی این امر مستلزم حکم به اسقاط اعتبار معرفت‌شناختی حافظه نیست؛

۲. در تبیین دوم از هویت ادراکی نفس برای اثبات ثبات شخصیت او استفاده می‌شود. توضیح اینکه هر انسانی به خودش علم دارد و به تعبیر دیگر، انسان حقیقتی خودآگاه است. فیلسوفان مسلمان با ادله متعددی اثبات کرده‌اند که خودآگاهی از سنخ علم حضوری است؛ بدین معنا که خود هویت نفس از خود پنهان نبوده و به اصطلاح هویتی خودپیدا و عین‌ظهور و انکشاف برای خود است. با تأمل در متن این شهود همگانی آشکار می‌شود که انسان همه حقیقت خود و به تعبیر دیگر مشارالیه واژه «من» را یکجا حاضر می‌یابد، به‌گونه‌ای که نمی‌توان آن را به گذشته و حال و آینده منسوب کرد و اساساً من انسان از این حیث امتداد زمانی ندارد. آری، فعالیت‌های نفس در بستر طبیعت در مقاطع زمانی و مکانی مختلف انجام می‌شوند، ولی خود نفس بالعیان واقعیتی فرازمانی است. براساس واکاوی این شهود همگانی، ثبات شخصیت نفس به‌خوبی آشکار می‌شود؛ زیرا هویتی که فاقد امتداد زمانی است عین ثبات شخصی خواهد بود.

۳. تقریر نهایی استدلال

۳-۱. تقریر اول

براساس آنچه گذشت می‌توان استدلال یادشده را به شکل زیر تقریر کرد:

۱م: نفس انسان دارای ثبات شخصی است؛ بدین معنا که در طول زمان با هویت دیگری جای‌گزین نمی‌شود؛

۲م: بدن انسان دارای ثبات شخصی نیست؛ بدین معنا که در طول زمان با هویات دیگری جای‌گزین می‌شود؛

ن: نفس انسان بدن او نیست (ر.ک: مصباح یزدی، ۱۳۷۸، ج ۲، ص ۱۶۸؛ همو، ۱۳۹۳، ص ۳۸۹-۳۹۰).

دقت شود که در تقریر فوق، بر خصوص تبدیل ابدان از طریق جای‌گزینی ذرات تشکیل‌دهنده آنها در فرایند تغذیه تأکید کردیم؛ زیرا همه انحای تغییر بدن نمی‌توانند معیاری در تمییز نفس از بدن باشند. برای نمونه، اگر بر

امکان حذف اندامی خاص از بدن، در عین ثبات شخصیت تمرکز کنیم، ممکن است این اعتراض را به دنبال داشته باشد که این استدلال تنها اثبات می‌کند نفس با خصوص عضو جداشده یکی نیست، ولی همچنان محتمل است که نفس مغز یا قلب باشد. بلی، در صورتی که با پیشرفت‌های روزافزون پزشکی بتوان نشان داد که هریک از اعضای بدن قابل جای‌گزینی است، بدون آنکه شخصیت انسان تبدیل یابد، آنگاه می‌توان این مطلب را دلیل محکمی بر مغایرت نفس و بدن قرار داد.

۳-۲. تقریر دوم

به نظر می‌رسد می‌توان استدلال یادشده را به‌گونه دیگری نیز تقریر کرد:

۱م: نفس انسان زیادت و نقصان‌پذیر نیست؛

۲م: بدن زیادت و نقصان‌پذیر است؛

نتیجه: نفس انسان بدن او نیست.

در این تقریر، تکیه بر فزونی و کاهش در کمیت، و به تعبیر دقیق‌تر، تعداد ریزاجزای تشکیل‌دهنده بدن است. آشکار است که در فواصل زمانی مختلف بدن بلکه هریک از اعضاء مفروض آن حتی اندام حیاتی، دچار کاهش یا فزونی وزن می‌شود. اما هیچ انسانی هویت نفسانی خود را قابل فزونی یا کاهش نمی‌یابد، بلکه آن را امری ثابت و مستقل از تغییرات کمی اعضای بدن درک می‌کند. ظاهراً صدرالمتألهین همین تقریر را مورد توجه داشته است.

أَنَّ الْحَيَوَانَ قَدْ يَتَزَايَدُ أَجْزَاؤُهُ تَارَةً وَيُنْقَاصُ أُخْرَى بِالتَّحْلِيلِ... وَذَلِكَ الْحَيَوَانَ بَاقٍ بِشَخْصِهِ فِي الْأَحْوَالِ كُلِّهَا، فَعَلَمْنَا أَنَّ هُوَيْتَهُ مَغَايِرَةٌ لِلنَّبِيَّةِ الْمَحْسُوسَةِ (صدرالمتألهین، ۱۳۶۸، ج ۸، ص ۴۲).

اشکال

ممکن است اشکال شود که نفس چیزی نیست جز وحدت ارگانیک اعضاء بدن. آشکار است که هریک از اعضاء گذشته، حال و آینده به نحو علی‌البدل می‌توانند در این وحدت ارگانیک و ثبات کارکردهای بدنی مؤثر بوده و بقای آن به بقای شخصی عضوی خاص مشروط نیست. بنابراین برای یافتن مصداق من ثابت نیاز نیست تا خود را به‌پذیرش واقعیتی فرابدنی ملزم سازیم. در این میان، باید توجه داشت که استناد به هریک از ویژگی‌های نفس انسانی مانند خودآگاهی و سپس نفی آن از وحدت ارگانیک اعضاء بدن، استدلال یادشده را ناتمام کرده و به سایر ادله تحویل می‌برد.

پاسخ

در پاسخ به اشکال فوق می‌توان گفت که وحدت ارگانیک اندام‌های بدن از دو حال خارج نیست: ۱. واقعیتی مغایر با اندام‌های بدن ندارد، و یا ۲. واقعیتی مغایر با اندام‌های بدن است. در صورت نخست، بقای شخصی وحدت ارگانیک بدن در عین تبدیل اعضاء معقول نیست؛ زیرا اگر A و B عین یکدیگر باشند، آنگاه جای‌گزینی یکی در

عین بقاء دیگری چیزی جز تناقض نیست. پس در فرایند تبدیل اعضا، وحدت ارگانیک آنها شخصاً باقی نمی‌ماند تا بتوان آن را همان هویت شخصی نفس انسان دانست. اما در صورت دوم نیز یا وحدت ارگانیک اعضا حال در اعضاست که در این صورت باز هم به حکم لزوم تبدیل حال با تبدیل محل، رابطه ارگانیک اعضا تغییر می‌یابد و نمی‌توان وحدت ارگانیک اعضا را امری دارای ثبات شخصی دانست. اکنون فرض اینکه وحدت ارگانیک یادشده نه خود اعضای بدن و نه حال در آنهاست، در حقیقت چیزی جز مغایرت نفس و بدن نیست که همان نتیجه مطلوب مستدل است.

۳-۳. تقریر سوم

صدرالمآلهین در جایی دیگر، براساس حرکت جوهری پدیده‌های جسمانی مانند بدن، مغایرت نفس و بدن و در نهایت، تجرد برزخی نفس را نتیجه گرفته و این استدلال را از الهامات عرشی محسوب کرده است:

و لیست ایضاً بصورة طبعیة جسمانیة؛ لما أقیم البرهان المشرقی علی أن کل طبعه جرمانیة فهی سیالة بذاته متجددة الحدوث و الزوال، و النفس علمت ذاتها باقیة، فلا یكون جرمأ و لا جرمانیة، و هذا من العرشیات الإلهامیة علی تجرد النفوس حیوانیة الشاعرة بذاتها المتذکرة لها، اللهم إلا فی حیوان الذی لم یکن بقاء ذاتها معلوماً (صدرالمآلهین، ۱۳۸۶، ج ۲، ص ۸۱۸).

صورتبندی این استدلال به قرار زیر است:

۱م: نفس موجودی باقی است؛

۲م: بدن موجودی باقی نیست؛

نتیجه: نفس، بدن نیست.

در توضیح مقدمه دوم این استدلال می‌توان چنین گفت:

۱. براساس حرکت جوهری عالم اجسام، هر جسم و جسمانی دارای سیلان وجودی است و به تعبیر دقیق‌تر:

هویتی سیال است. در چنین موجوداتی:

۲. می‌توان مقاطع یا اجزاء بالقوه‌ای را در نظر گرفت که گرچه امکان انفکاک از هم ندارند و همه به یک وجود

سیال موجودند، اما هریک مغایر با دیگری است؛ بدین معنا که دست‌کم با هم موجود نمی‌شوند. گذشته از این:

۳. چون تشخیص مساوق با وجود بوده بلکه عین وجود است، در اینجا می‌توان به تبع اجزاء بالقوه، انحائی از

تشخیص را در نظر گرفت که به حکم عینیت با اجزاء یادشده، با یکدیگر قابل جمع نبوده بلکه در حدوث و زوال

مستمرند. با این وصف:

۴. درباره هر موجود جسمانی مانند x ، می‌توان مقطعی مانند x_2 را در نظر گرفت که فاقد تشخیص و مغایر

با موجودیت مقطع قبلی؛ یعنی x_1 است، چنان‌که با شخص و هویت مقطع بعدی؛ یعنی x_3 نیز مغایر است. با

این تحلیل آشکار می‌شود که:

۵. بقا و ثبات درباره موجودات جسمانی قابل فرض نیست؛ بدین معنا که عین و شخص هیچ مقطع مفروض، در مقاطع بعد یا قبل یافت نمی‌شود، بلکه همواره با شخص و هویتی نو روبه‌رویم.

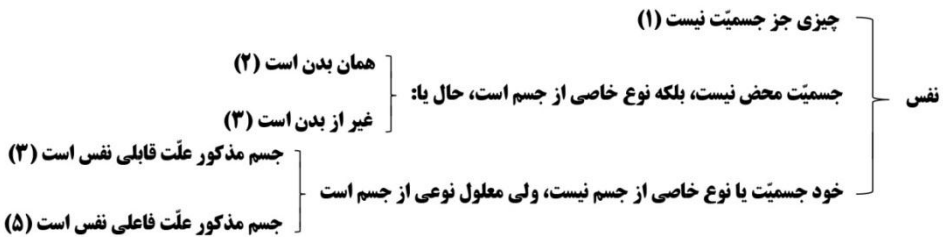
اما در مقدمه نخست مدعا این است که برخلاف اجسام، ذات نفس امری باقیست و تحلیل فوق را نمی‌توان بر نفس تطبیق کرد. اکنون با توجه به آموزه حرکت جوهری نفس که از مسلمات حکمت متعالیه به شمار می‌رود، آیا باز هم می‌توان پذیرفت که نفس با اجسام از این جهت حکم یکسانی ندارد؟ ممکن است در پاسخ گفته شود که حرکت جوهری نفس اشتدادی است و در حرکت اشتدادی، مقطع لاحق نه تنها کمالات جدیدی را واجد است، بلکه کمالات مقطع سابق را نیز همچنان داراست. بنابراین گرچه شخص و عین کمالات سابق از جمله شخص هویت جزء سابق باقی نیست، اما بقای سنخ آن کمالات در کنار کمالات جدید، سبب نوعی این‌همانی واقعی و عینی است که به صورت استمرار خودآگاهی یا ادراک بقاء ذات نمود می‌یابد. دقت شود که در اینجا، خودآگاهی کنونی، عین همان خودآگاهی سابق نیست؛ زیرا براساس این‌همانی مدرک و مدرک در خودآگاهی، با زوال مدرک در جریان حرکت جوهری، شخص خودآگاهی قبل نیز زائل می‌گردد. در عین حال، بقاء سنخ کمالات سابق، بقای خودآگاهی از سنخ خودآگاهی سابق را نیز به دنبال خواهد داشت که سبب توهم بقاء اصل ذات و عدم هرگونه تغییر بنیادین در ذات است.

به نظر می‌رسد این تحلیل همچنان نیازمند تأملات بیشتر است؛ زیرا از سویی، تحویل ادراک بقای ذات و شخصیت، به توهم بقای ذات و شخصیت، از اعتبار سایر ادراکات حضوری نیز می‌کاهد و اتکا به آنها در براهین فلسفی را مشکل می‌سازد. از سوی دیگر، در حوزه اجسام نیز مصادیقی از حرکت جوهری اشتدادی یافت می‌شود و نمی‌توان ادعا کرد که حرکت جوهری اشتدادی تنها در عالم نفوس تحقق دارد. در این صورت، مرزبندی بین اجسام و نفوس در بقاء، نیازمند تبیین خواهد ماند و در نتیجه، پرونده تقریر سوم را باید همچنان مفتوح دانست.

۴. ارزیابی

می‌دانیم که در استدلال برهانی باید تمام فروض محتمل بررسی شوند و نشان داده شود که هر فرض احتمالی جز مطلوب، به تناقض منجر خواهد شد. اکنون آیا استدلال فوق برهانی است؟ دیدیم که برهان فوق، دست‌کم در برخی تقریرها، مغایرت نفس و بدن را به اثبات می‌رساند؛ چنان که صدرالمتألهین درباره برخی ادله اثبات تجرد نفس چنین نظری دارد: «هذه البراهین يقتضی تجرد النفس عن البدن المحسوس و عوارضه فقط و لا یفید ازید من هذا» (صدرالمتألهین، ۱۳۸۲، ص ۲۵۵). اکنون آیا می‌توان مغایرت نفس با بدن را مساوق با تجرد نفس دانست و بر آن شد که نفس حقیقتی است که به عالم طبیعت تعلق نداشته، بلکه گوهری متفاوت است که در مرتبه دیگری از مراتب تشکیکی وجود تقرر دارد و به تعبیر صدرالمتألهین: «فهی لیست فی هذا العالم بل فی عالم آخر؟» (همان، ص ۲۳۷). برای پاسخ به این سؤال باید مجدداً مسئله را مرور کنیم.

گفتیم مادیت یعنی متعلق به عالم طبیعت بودن؛ بدین معنا که اگر X مادی باشد بدین معناست که یا ۱. جسمی طبیعی است و یا ۲. وابسته به جسمی طبیعی، که در هر دو فرض می‌توان گفت: X یکی از موجودات تشکیل‌دهنده عالم طبیعت است و در مراتب برتر هستی یافت نمی‌شود. اکنون مدعا این است که نفس مادی نیست. برای اثبات این مدعا باید همه فروض مادی بودن نفس را یافته و نشان دهیم که تک‌تک آنها به تناقض منجر می‌شوند. مادی بودن نفس محتمل یکی از فروض زیر است:



فیلسوفان در گام اول با ادله اثبات وجود نفس، نشان داده‌اند که نفس خود جسمیت اجسام طبیعی نیست؛ بدین بیان که: «النفس لیست بجرم؛ لأن الأجرام کلها متساویة فی الجرمة، فلو کانت النفسُ جرماً لکان کل جرمٍ ذا نفسٍ» (صدرالمآلهین، ۱۳۸۲، ص ۲۳۷. همچنین، ر.ک: همو، ۱۳۸۶، ج ۲، ص ۸۱۷). بنابراین فرض شماره ۱ باطل است و نیازی نیست تا استدلال مورد بحث به ابطال آن پردازد. همچنین استدلال یادشده به طور مستقیم نشان داد که نفس خود بدن هم نیست و این یعنی بطلان فرض شماره ۲. اما چنان‌که مشاهده می‌شود فروض ۳-۵ همچنان محتمل‌اند و بدون ابطال آنها نمی‌توان تجرد نفس را نتیجه گرفت. بنابراین لازم است تا به بررسی این احتمالات پردازیم و ببینیم که آیا به تناقض منتهی می‌شوند یا نه؟ در صورت اخیر، باید استدلال مورد بحث را ناتمام دانست و برای اثبات تجرد نفس در پی ادله دیگری بود.

۴-۱. بررسی فرض شماره ۳

به نظر می‌رسد دست‌کم در فرایند به‌کارگیری برخی ادله فیلسوفان پیشین بر اثبات مغایرت نفس و بدن توسط صدرالمآلهین، به منظور اثبات تجرد برزخی نفس، پیش‌فرض ناگفته‌ای وجود دارد؛ بدین مضمون که: «اگر قرار باشد نفس انسان یکی از اشیا عالم طبیعت باشد، آن شیء جز بدن آن شخص نخواهد بود»؛ از این رو حال که نفس بدن نیست پس اصلاً موجودی مادی هم نیست. آیا این تلازم پذیرفتنی است؟ به نظر می‌رسد پاسخ مثبت است. توضیح اینکه اگر نفس جسمی مغایر با بدن است، با توجه به تأثیر و تأثر وثیقی که بین نفس و بدن وجود دارد، باید نوعی رابطه متافیزیکی خاص بین آنها برقرار باشد؛ زیرا در غیر این صورت، اختصاص نفسی چون S1 به بدنی چون B1 معنا نداشت، بلکه همان‌طور که هر راننده‌ای می‌تواند به دلخواه خود، فرمان هر اتومبیلی را به دست بگیرد، رابطه نفس با همه اجسام عالم طبیعت نیز به دلخواه بود و به اختصار: نفس در قید و بند جسمی خاص نبود، حال آنکه به وضوح خلاف این نتیجه را مشاهده می‌کنیم.

از سوی دیگر، می‌توان ادعا کرد که اگر نفس خود بدن نیست و نوع دیگری از جسم مغایر با بدن است، ضرورتاً باید نفس و بدن در تیررس یکدیگر بوده و نوعی رابطه فیزیکی و به اصطلاح فلسفی: رابطه‌ای وضعی بین آنها وجود داشته باشد. دلیل این مدعا این است که فیلسوفان در جای خود اثبات کرده‌اند که هیچ جسمی جز بر پدیده‌ای که به نحوی با آن دارای نسبت وضعی باشد تأثیر نخواهد نهاد. از همین روست که آتشی که در حیات خانه‌مان روشن می‌کنیم، بر اجسامی که در مختصات زمانی و مکانی آن نیستند تأثیرگذار نیست، مثلاً اجسام گذشته و آینده و یا اجسامی که در فاصله‌های دور دست قرار دارند را گرم نمی‌کند. صدرالمتألهین ضمن پذیرش این رأی فیلسوفان سابق، تأکید می‌کند که تأثیر جسمی بر جسم دیگر جز با تحقق مستقیم یا غیرمستقیم نوعی وضع بین آنها ممکن نیست (صدرالمتألهین، ۱۳۶۸، ج ۸، ص ۱۹۹).

این رابطه وضعی یا ۱. به صورت حال و محل است و یا ۲. به نحو مجاورت مکانی و مانند آن. احتمال نخست را به بررسی فرض شماره ۴ واگذار می‌کنیم و اکنون بر خصوص مجاورت مکانی بین نفس با بدن متمرکز می‌شویم که صدرالمتألهین درباره آن می‌نویسد: «لیس لشیء منها [ای الاجسام] عند شیء [جسم آخر] وجود إلا بحسب أطرافها و نهایاتها و نهایة الشیء خارجة عن ذاته» (صدرالمتألهین، ۱۳۶۸، ج ۳، ص ۳۹۸). حقیقت اینکه فیلسوفان به بررسی این فرض نپرداخته‌اند، شاید از این رو که از در جهان پیرامون جسمی را نیافته‌اند که مغایر با بدن باشد و در عین حال، به جهت مجاورت مستقیم یا غیرمستقیم با بدن، با آن تأثیر و تأثر متقابل داشته و در نتیجه، احتمال برود همان نفس انسان باشد. البته این مدعا، تجربی است نه عقلی، اما تجربه چه در گذشته و چه در حال حاضر، وجود چنین گونه‌ای از جسم را محتمل ندانسته است. این حکم تجربی مورد تأیید عقل نیز هست؛ زیرا اگر نفس گونه‌ای از جسم است که در مجاورت بدن قرار داشته و همین مجاورت سبب تأثیر و تأثر آنها بر یکدیگر است، گرچه فرض کنیم این جسم مرموز محسوس و دیدنی نیست، اما عقلاً می‌دانیم که باید بتواند در مجاورت با بدن‌ها و بلکه اجسام دیگر نیز همین گونه تأثیر و تأثر متقابل را نسبت به آنها نیز داشته باشد، چنان که آتشی که در سرمای زمستان در حیاط خانه روشن کرده و به سبب مجاورت بدن من با آن، سبب گرم شدن بدنم می‌شود، بی‌هیچ تفاوتی، بدن دوستم را که در کنار من نشسته هم گرم می‌کند و برای آن، بین بدن ما هیچ تفاوتی نیست. اما به‌وضوح خلاف این نتیجه را درباره رابطه نفس با اجسام و بدن‌های مختلف مشاهده می‌کنیم. بنابراین گرچه فیلسوفان و از جمله صدرالمتألهین در تقریر استدلال به بررسی این فرض نپرداخته‌اند، اما با استفاده از مبانی فلسفی صدرالمتألهین آشکار می‌شود که این فرض فی‌حد نفسه نپذیرفتنی است و عدم ذکر آن نمی‌تواند به درستی استدلال مورد بحث خدشه‌ای وارد سازد.

دانست. پس نفس یا خود بدن است که بطلان این احتمال با استدلال مورد بحث به اثبات رسید و یا واقعیتی است وابسته به بدن که برای آن تنها دو فرض محتمل است:

۱. بدن علت قابلی نفس باشد؛

۲. بدن علت فاعلی نفس باشد.

آشکار است که با احتمال وابستگی نفس به بدن، نمی‌توان نفس را موجودی خارج از جهان طبیعت دانست و این؛ یعنی انکار تجرد نفس. بنابراین با صرف اثبات مغایرت نفس و بدن نمی‌توان تجرد نفس را نتیجه گرفت، بلکه پس از اثبات مغایرت یادشده، باید فرض وابستگی نفس به بدن را نیز ابطال کرد. اکنون چگونه می‌توان استقلال وجودی نفس نسبت به بدن را اثبات کرد؟ آن‌هم با توجه به تأثیرپذیری فراوان نفس از بدن و حالات بدنی؟!

ممکن است در پاسخ گفته شود نفس و بدن هر دو از یکدیگر متأثر می‌شوند، حال آنکه علت هرگز از معلول خود متأثر نمی‌شود، پس هیچ‌یک از نفس و بدن علت دیگری نیست. اما مقدمه دوم این استدلال نیازمند تأمل بیشتر است؛ زیرا از سویی رابطه نفس با صور تخیلی یکی از مصادیق علیت هستی‌بخش است و از سوی دیگر، شهوداً می‌یابیم که نفس از این دست صور متأثر می‌شود. مثلاً آنگاه که ملاقات با یکی از عزیزانش را تصور می‌کند از این تصور خودساخته غرق در خشنودی می‌گردد.

شاید بهترین راه نفی علیت بدن نسبت به نفس، روی آوردن به قواعد متافیزیکی علیت است. فیلسوفان علت را به دو قسم حقیقی و اعدادی تقسیم می‌کنند. در علیت حقیقی بین وجود علت و معلول رابطه‌ای وجودی تحقق دارد، و در مقابل، در علیت اعدادی چنین رابطه‌ای بین علت و معلول وجود ندارد، بلکه علت اعدادی صرفاً زمینه‌ساز تحقق علیت حقیقی بین دو چیز است و از این رو معلول در بقاء خود به چنین علتی نیازمند نیست. وجودی و خارجی بودن رابطه بین علت حقیقی و معلول، الزامات ویژه‌ای دارد، از جمله اینکه به تبع تشخیص ذاتی وجود، رابطه وجودی علت و معلول نیز مشخص است؛ بدین معنا که هر معلول شخصی جز از یک علت شخصی صادر نمی‌شود و در سلسله علت‌ها و معلول‌ها، تناظر شخصی و یک به یک وجود دارد. با توجه به این توضیح می‌توان دانست که اگر نفس معلول بدن باشد، از آنجا که هر انسانی هویت خود را امری واحد می‌یابد درحالی که بدن مجموعه‌ای از اجزاء مختلف است، چگونه معقول است که این مجموعه نسبت به معلول شخصی واحدی علیت داشته باشد؟ علاوه بر این، چنان که در توضیح استدلال مورد بحث گذشت، همه اجزاء بدن به مرور زمان تبدیل یافته و زائل می‌شوند، اما هویت شخصی نفس همچنان ثابت است، و این دلیل قاطعی بر نفی علیت بدن برای نفس است؛ زیرا چنان که گفتیم به سبب تناظر یک به یک علل و معالیل حقیقی، با معدوم شدن هر شخص علت حقیقی، ضرورتاً شخص معلول وابسته به آن نیز معدوم می‌شود. بنابراین فرض وابستگی وجودی نفس به بدن، خواه بدن علت قابلی نفس باشد و خواه علت فاعلی آن، با ثبات نفس در عین تبدیل بدن قابل جمع نیست و از این رو باید از فرض‌های شماره ۵ و ۴ دست کشید.

۵. معناشناسی تجرد برزخی نفس انسان

از آنجا که صدرالمتألهین استدلال فوق را تنها مفید اثبات تجرد برزخی یا مثالی نفس می‌داند (صدرالمتألهین، ۱۳۸۲، ص ۲۵۵)، اکنون می‌توان پرسید: تجرد برزخی یا مثالی دقیقاً به چه معناست؟ برای یافتن پاسخ این پرسش باید توجه داشت که چنان که گذشت، تجرد عبارت است از جسم طبیعی نبودن، و به عبارت دیگر، مجرد بودن موجودی مانند X بدین معناست که یکی از اجسام طبیعی نبوده و در مراتب تشکیکی وجود، در مرتبه‌ای برتر از جهان طبیعت موجود است. برای تجرد دو گونه مصداق قابل فرض است:

۱. موجوداتی که گرچه جسم طبیعی نیستند و طبعاً در جهان طبیعت، مختصات زمانی و مکانی ندارند، اما خصوصیتی مشابه اجسام طبیعی دارند؛ مانند امتداد، رنگ، اندازه، شکل و وضع؛
۲. موجوداتی که نه جسم طبیعی هستند و نه خصوصیتی مانند اجسام دارند.

نحوه وجود موجودات اخیر، تجرد عقلی نامیده می‌شود و در مقابل، نحوه وجود موجودات قسم نخست، تجرد مثالی یا تجرد برزخی نام دارد.

اکنون آیا تجرد برزخی نفس بدین معناست که نفس نیز جسمی است در عالم مثال، درست مانند تنه درختی که در حیاط منزلمان تخیل کنیم؟ پاسخ صدرالمتألهین منفی است. توضیح اینکه از نظر او مراتب ادراک و مراتب وجود، مساوقند؛ بدین معنا که در ادراک جزئیات، هم مدرک و هم مدرک مجرد مثالی‌اند و در ادراک کلیات نیز، علم و عالم و معلوم هر سه دارای تجرد عقلی‌اند. در این میان، از سویی ادراکات خیالی بشر قابل انکار نیست، و از سوی دیگر، آن نحو ادراک کلی که مورد نظر صدرالمتألهین است در اغلب انسان‌ها یافت نمی‌شود، گرچه ادراک کلی مشوب به خیال در بسیاری از انسان‌ها انکارپذیر نیست. وی حاصل جمع این دو جهت را در این می‌داند که نفس انسان و به تعبیری: عقل هیولانی، را در مرز عالم مثال و عقل بداند؛ بدین معنا که نفس ۱. یکی از اجسام عالم طبیعت نیست، و ۲. مانند صور خیالی دارای اندازه و مقدار و رنگ و جهتی در عالم مثال هم نیست، گرچه ۳. مانند مجردات عقلی از تمام قیود جزئیات مبرا نبوده، و نه تنها در عالم طبیعت، بلکه در عالم مثال نیز بدن مند بوده و پدیده‌ها را از طریق قوای نازل خود در قالب مختصات زمانی و مکانی درک می‌کند نه از منظر فرازمان و فرامکان مطلق. توجه به تشکیکی بودن مراتب وجود می‌تواند ما را در فهم بهتر این مطلب یاری دهد. توضیح اینکه براساس تشکیکی بودن مراتب وجود، مرزبندی قاطع بین مادیات و مجردات، و نیز مجرد مثالی و عقلی وجود ندارد و دسته‌بندی‌های یادشده از جهتی شبیه متمایز دانستن عدد ۵ از اعداد بزرگ‌تر از آن است. می‌دانیم که در اینجا نه می‌توان عدد مشخصی را به عنوان اولین عدد بزرگ‌تر از ۵ مشخص کرد و نه می‌توان عدد مشخصی را به عنوان بزرگ‌ترین عدد نسبت به پنج تعیین نمود. اما این مطلب، بزرگ‌تر بودن اعداد ۶ و ۷۰۰۰ را از عدد ۵ و نیز، تفاضل خود این دو عدد را نسبت به یکدیگر و تفاوت احکام هریک را مخدوش نمی‌سازد.

بنابراین، برای تجرد برزخی باید دو معنا در نظر گرفت:

۱. موجودی غیرطبیعی و خارج از عالم طبیعت، در موطن وجودی خودش دارای مختصات زمانی و مکانی و به اصطلاح، دارای وضعی متناسب با آن مرتبه وجودی باشد؛

۲. موجودی دارای بدن جزئی مثالی باشد؛ بدین معنا که گرچه خود مانند قسم نخست، دارای اندازه و مقدار و شکل نیست، اما به جسمی مثالی تعلق دارد که بدن مثالی یا برزخی او محسوب می‌شود.

اگر قسم اخیر را بدن‌مندی بنامیم، آنگاه می‌توان گفت: مراد از تجرد عقلی نفس، نفی مطلق تعلق به بدنی جزئی است، چنان‌که مراد از تجرد برزخی نفس، بدن‌مندی مثالی یا تعلق به جسمی مثالی به عنوان بدن است. به عبارت دیگر، تجرد برزخی نفس بدین معناست که اولاً جزء عالم طبیعت نبوده و متعلق به عالمی برتر از آن است: «و ليعلم أن النفس... باعتبار إدراكها للمثل الخيالية يكون في عالم بين العالمين» (صدرالمتألهين، ۱۳۸۱، ج ۲، ص ۶۴۷)، و ثانياً در آن موطن نیز همچنان به بدنی جزئی تعلق دارد: «تلك النفوس... وإن تجردت عن المواد والأجرام الدنياوية الطبيعية، لكنها متعلقة بعدُ بالأشباح الأخروية» (همان، ج ۲، ص ۵۶۴. همچنین، ر.ک: همان، ص ۵۵۹؛ همو، ۱۳۶۸، ج ۹، ص ۴۸؛ همو، ۱۳۸۶، ج ۲، ص ۸۹۰؛ همو، ۱۳۸۹، ص ۴۱۲). عبارت اخیر به‌خوبی نشان می‌دهد که مراد از مرتبه مثالی نفس، داشتن تعلق به بدن برزخی و در قید بدنی مثالی بودن است، نه اینکه بدن برزخی عیناً خود نفس باشد. شاهد گویای این مدعا تصریح صدرالمتألهین به رابطه علیت بین نفس با بدن مثالی است:

وأما الأبدان الأخروية... هي أشباح ظلالية و أظلال مثالية حاصلة من تلك النفوس بمجرد جهات فاعلية بلا مدخلية الجهات القابلية... فهو لا يكون مادة و لا بدنًا بما هو بدن، بل وجوده كوجود الظل، فإن ذی الظل لا يستكمل بظله و لا يتفاعل منه و لا يتغير عن حاله بسببه و لا يلتفت إليه (صدرالمتألهین، ۱۳۸۱، ج ۲، ص ۵۷۴-۵۷۵. همچنین، ر.ک: همو، ۱۳۶۸، ج ۹، ص ۱۹۱۸ و ۳۱).

از این رو در خوانش آثار صدرالمتألهین باید بین عبارات ناظر به مرتبه مثالی نفس با عبارات حاکی از بدن مثالی تمایز نهاد. علاوه بر این عبارت فوق مفید نکته دیگری نیز هست و آن اینکه نباید انحاء و احکام بدن‌مندی در عالم طبیعت و ماورای طبیعت را یکسان و از یک سنخ دانست، چنان‌که خود بدن‌ها نیز از یک سنخ و دارای احکامی کاملاً مشابه نیستند (صدرالمتألهین، ۱۳۶۸، ج ۹، ص ۶۳-۶۲).

۶. چگونگی اثبات تجرد برزخی نفس با استدلال مورد بحث

با توجه به آراء صدرالمتألهین در معناشناسی تجرد و اقسام آن، مدعای مجرد بودن نفس انسان، به سه گزاره زیر منحل می‌شود:

۱. نفس انسان یکی از پدیده‌های عالم طبیعت نیست؛

۲. نفس انسان دارای تجرد برزخی است؛

۳. نفس انسان دارای تجرد عقلی است.

هر دلیلی که یکی از دو گزاره اخیر را اثبات کند، مُثَبِّت گزاره نخست هم خواهد بود، اما اگر دلیلی مُثَبِّت گزاره نخست باشد، مفید تعیین نحو خاصی از تجرد نخواهد بود؛ زیرا به تعبیر صدرالمُتألهین: «إذ التجرد عن المادة أعم من العقلية و العام لایوجب الخاص» (صدرالمُتألهین، ۱۳۶۸، ج ۹، ص ۱۱۱). اکنون می‌توان پرسید چگونه صدرالمُتألهین خصوص تجرد برزخی نفس را از این استدلال نتیجه گرفته است؟ یافتن پاسخ چندان دشوار نیست. توضیح اینکه صدرالمُتألهین با دلیل مورد بحث، تجرد نفس انسان را نتیجه می‌گیرد. اما از آنجاکه او تجرد را بر دو قسم برزخی و عقلی می‌داند، و از سوی دیگر، معتقد است که اکثر انسان‌ها دارای مرتبه تجرد عقلی نیستند (صدرالمُتألهین، ۱۳۸۲، ص ۲۶۷؛ همو، ۱۳۶۸، ج ۳، ص ۴۶۰؛ ج ۹، ص ۳۷۲؛ همو، ۱۳۸۶، ج ۲، ص ۸۳۶)، این دلیل را در زمره ادله اثبات تجرد برزخی نفس قرار داده است. علاوه بر این می‌توان گفت چون ۱. از دیدگاه صدرالمُتألهین نفس با حرکت جوهری اشتدادی از جسمانیت به تجرد نائل می‌شود و در این میان، ۲. درجه وجودی مجرد مثالی پایین‌تر از مجردات عقلی است و ۳. طفره و تجافی نیز در مراتب تشکیکی وجود محال است، ممکن نیست نفس فاقد تجرد مثالی و واجد تجرد عقلی باشد. پس هر نفس مجردی از تجرد برزخی برخوردار است. در نتیجه، اگر دلیلی تجرد نفس را ثابت کند، در حکم این است که دست‌کم تجرد برزخی آن را ثابت کرده باشد.

نتیجه‌گیری

تمرکز بر ثبات نفس و تغییر بدن به طور مستقیم، مغایرت نفس و بدن را نتیجه می‌دهد و فیلسوفان پیشین نیز استدلالی بر همین اساس سامان داده‌اند. صدرالمُتألهین کوشیده است تا این استدلال را برای اثبات تجرد نفس به کار گیرد. این استدلال بسته به نحوه تبیین ثبات نفس و تغییر بدن، دارای سه تقریر است. در این میان، تمام بودن تقریر سوم که تغییر اجسام را از طریق حرکت جوهری آنها تبیین می‌کند، نیازمند ارائه تحلیلی است که بتواند سازگاری آموزه حرکت جوهری نفس با ثبات هویت شخصی انسان را تبیین کند. اما دو تقریر نخست که بر تغییر کمیت یا تعویض اجزای تشکیل‌دهنده بدن مبتنی‌اند، بی‌شک مغایرت نفس و بدن را اثبات می‌کنند، اما برای اینکه تجرد نفس را نتیجه دهند، باید نشان داد که نفس نه‌تنها بدن نیست، بلکه ۱. حال در بدن یا ۲. جسمی دیگری در میان اجسام عالم طبیعت نیز نیست. گرچه این دو فرض در کتب فیلسوفان مطرح نشده‌اند، ولی با توجه به سخنان ایشان و از جمله برخی آرای صدرالمُتألهین، می‌توان بطلان این دو احتمال را آشکار ساخت. اکنون اگر تجرد را به دو قسم برزخی و عقلی تقسیم کرده و تجرد برزخی را به معنای تعلق به بدنی مثالی بدانیم، به‌رغم اینکه استدلال مورد بحث، خصوص هیچ‌یک از اقسام تجرد را مستقیماً ثابت نمی‌کند، از دیدگاه صدرالمُتألهین باید این استدلال را صرفاً مُثَبِّت تجرد برزخی نفس دانست؛ زیرا اکثر انسان‌ها بالفعل کلیات را ادراک نمی‌کنند و در نتیجه، فاقد مرتبه تجرد عقلی‌اند.

منابع

- ابن سینا، حسین بن عبدالله، ۱۳۸۲، *الاضحویه فی المعاد*، تصحیح حسن عاصی، تهران، شمس تبریزی.
- ، ۱۹۵۳م، *رسائل ابن سینا*، تصحیح حلمی ضیا اولکن، استانبول، مطبوعه ابراهیم خروز.
- سبزواری، ملاحادی، ۱۳۸۳، *اسرار الحکم*، تصحیح کریم فیضی، قم، مطبوعات دینی.
- سهروردی، شهاب‌الدین، ۱۳۸۸، *مجموعه مصنفات شیخ انصاری*، تصحیح هانری کربن و دیگران، چ چهارم، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- ، ۱۳۹۳، *المشارع و المطارحات (طبیعیات)*، تصحیح و مقدمه نجفقلی حبیبی، تهران، کتابخانه، موزه و مرکز اسناد مجلس شورای اسلامی.
- شهرزوری، محمدبن محمود، ۱۳۸۳، *الشجره الالهیه*، تصحیح نجفقلی حبیبی، تهران، مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
- صدرالمطالین، ۱۳۶۶، *تفسیر القرآن الکریم*، تصحیح محمد خواجهی، قم، بیدار.
- ، ۱۳۶۸، *الحکمة المتعالیه فی الاسفار الاربعة العقلیه*، قم، مکتبه المصطفوی.
- ، ۱۳۷۸، *رساله فی الحدوث*، تصحیح و تحقیق سیدحسین موسویان، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- ، ۱۳۸۱، *المبدأ و المعاد*، تصحیح، تحقیق و مقدمه محمد ذیحی و جعفر شاه نظری، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- ، ۱۳۸۲، *الشواهد الربوبیه*، تصحیح، تحقیق و مقدمه سیدمصطفی محقق داماد، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- ، ۱۳۸۶، *مفاتیح الغیب*، تصحیح، تحقیق و مقدمه: نجفقلی حبیبی، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- ، ۱۳۸۹، *مجموعه رسائل فلسفی*، تصحیح، تحقیق و مقدمه محمود یوسف ثانی و دیگران، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- طوسی، محمدبن محمد، ۱۴۰۷ق، *تجرید الاعتقاد*، تحقیق محمدجواد حسینی جلالی، تهران، مرکز النشر مکتب الاعلام الاسلامی.
- فخررازی، محمدبن عمر، ۱۳۸۴، *شرح الاشارات و التسیهات*، تصحیح علیرضا نجفزاده، تهران، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
- ، ۱۳۸۷، *المباحث المشرقیه*، قم، بیدار.
- ، ۱۹۸۱م، *لباب الاشارات و التسیهات*، تحقیق احمد حجازی سقا، قاهره، مکتبه الکلیات الأزهریه.
- لاهیجی، عبدالرزاق، ۱۴۲۵ق، *ثوارق الالهام فی شرح تجرید الکلام*، تحقیق اکبرعلی اسدزاده، قم، مؤسسه امام صادق علیه السلام.
- مصباح یزدی، محمدتقی، ۱۳۷۸، *آموزش فلسفه*، تهران، سازمان تبلیغات اسلامی.
- ، ۱۳۹۳، *تعلیقہ علی نہایتہ الحکمة*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.