

نوع مقاله: پژوهشی

نقد ادله کیت مسلین مبنی بر انکار امکان تجرد نفس

m.izadi371@gmail.com

mirsepah@qabas.net

namazi@qabas.net

مصطفی ایزدی یزدان‌آبادی / دانشجوی دکتری فلسفه دین دانشگاه تهران

اکبر میرسپاه / استادیار گروه فلسفه مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی *

محمود نمازی اصفهانی / استادیار گروه فلسفه مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی *

پذیرش: ۱۴۰۰/۰۶/۲۰

دریافت: ۹۹/۱۲/۱۰

چکیده

یکی از کتب مهمی که از فلاسفه ذهن در ایران ترجمه شده، «درآمدی بر فلسفه ذهن» اثر کیت مسلین است. در قسمتی از این کتاب چهار دلیل آورده شده که سعی در نفی امکان ادله تجرد نفس دارد. فلاسفه اسلامی امکان تجرد نفس را مفروغ عنه دانسته و سعی در اثبات آن داشته‌اند. این ادله یک قدم عقب‌تر می‌آید و سعی می‌کند که امکان تجرد نفس را هم منکر شود و آن را دارای توالی فاسد غیرقابل قبولی بداند تا از اصل قبول تجرد نفس را نامعقول بشمارد. این مقاله ضمن بیان چهار دلیل کتاب کیت مسلین، سعی در نقد آنها و اثبات امکان تجرد نفس را به روشی عقلی دارد. این مقاله اثبات می‌کند ذهن داشتن همه یا هیچ نیست، با قبول تجرد نفس هنوز مغز کارکرد دارد، مغالطه آدمک هم پیش نمی‌آید و شمارش نفوس هم هنوز ممکن است.

کلیدواژه‌ها: تجرد نفس، ذهن داشتن، کارکرد مغز، مغالطه آدمک، شمارش نفوس.

تجرد نفس همواره یکی از بحث‌انگیزترین مباحث در طول تاریخ بوده است. عده‌ای سعی در اثبات تجرد و عده هم سعی در انکار تجرد نفس داشته‌اند. در مغرب‌زمین می‌توان از دکارت به‌عنوان یکی از مهم‌ترین کسانی که قائل به تجرد نفس بود نام برد. وی نظریه دوگانگی نفس و بدن را مطرح کرد و معتقد به وجود بُعد مجرد در انسان شد. این نظریه همواره پس از او موافقان و مخالفانی داشته است. امروزه در کتاب‌های فلسفه ذهن همواره به نقد دیدگاه دوگانگی نفس و بدن می‌پردازند و نظریه دکارت را از جهات مختلف به نقد می‌کشند. گاهی ادله را ناکافی می‌دانند و گاهی حتی امکان تجرد نفس را هم مورد انتقاد قرار می‌دهند و آن را دارای توالی فاسد می‌دانند. اما در میان فلاسفه اسلامی مسئله تجرد نفس و اثبات آن از جایگاه مهمی برخوردار است و استدلال‌های زیادی برای اثبات این امر آورده شده است. از جمله آن استدلال‌ها، می‌توان به استدلال هوای طلق، تقسیم‌ناپذیری ادراکات معقول و جایگاه آنان، استحاله انطباق کبیر در صغیر، وحدت هویت و اشاره‌ناپذیری ادراکات حصولی اشاره کرد (فیاضی، ۱۳۹۳، ص ۲۰۰-۲۳۰).

یکی از آثار مهمی که درباره فلسفه ذهن نگاشته شده و به فارسی هم ترجمه شده، کتاب *درآمدی به فلسفه ذهن* اثر کیت مسلین است. کیت مسلین در کتابش نخست می‌کوشد استدلال‌هایی را که برای تجرد نفس آورده رد کند و در مرتبه دوم می‌خواهد بیان کند که قبول تجرد نفس بذاته تناقض‌آمیز است؛ با این بیان که با یک برهان خلف می‌خواهد بگوید قبول تجرد نفس انسان چهار اشکال و تالی فاسد را در پی دارد؛ در نتیجه برای رهایی از این تناقضات باید از وجود نفس مجرد در انسان دست بکشیم.

به عبارت دیگر، برای قبول وجود نفس مجرد برای انسان باید در ابتدا امکان آن را اثبات کنیم و بعد براهینی را برای وجود نفس مجرد اقامه نماییم. یک‌مرتبه در امکان تجرد نفس بحث می‌شود که آیا ممکن است انسان دارای نفس مجرد باشد یا نه؟ و در مرتبه بعد در اثبات این تجرد بحث می‌شود؛ یعنی می‌گوییم حال که وجود نفس مجرد برای انسان ممکن است، آیا این نفس برای انسان قابل اثبات هم هست یا نه؟ در این مقاله قصد داریم قدم اول را پی بگیریم یعنی امکان وجود تجرد نفس را اثبات کنیم. کیت مسلین چهار اشکال را مطرح می‌کند که امکان وجود نفس مجرد برای انسان را زیرسؤال می‌برد و می‌گوید تجرد نفس بذاته دارای توالی فاسدی می‌باشد که قبول این امر را برای ما غیرممکن می‌سازد. در این مقاله سعی شده بیان شود که قبول تجرد نفس انسان هیچ‌کدام از این توالی فاسد را در پی ندارد و وجود نفس ناطقه انسان ممکن است.

آیا اشکالات مسلین به قائلان تجرد نفس وارد است؟ به بعضی از آنها یا به همه آنها؟ آیا می‌شود با قبول تجرد نفس این اشکالات را هم پاسخ داد؟ یا به نحوی تجرد نفس را تقریر کرد که این اشکالات بر آنها وارد نباشد؟ از آنجاکه فلاسفه اسلامی هم که قائل به تجرد نفس‌اند باید پاسخگوی این اشکالات باشند، درصددیم تا به این اشکالات بر طبق مبانی فلاسفه اسلامی و با روش عقلی پاسخ دهیم.

متأسفانه این کار تطبیقی بین فلسفه اسلامی و فلسفه ذهن کمتر دیده شده و برای کسانی که پیگیر امتداد فلسفه اسلامی می‌باشند لازم است این حوزه‌ها را بیشتر مورد بررسی قرار دهند. مقالاتی در باب اثبات تجرد نفس

وجود دارد همچنین در مورد فلسفه ذهن مقالات زیادی نوشته شده است، اما در مورد موضوع این مقاله، مقاله‌ای که به این نحو و به صورت تطبیقی به این اشکالات و پاسخ به آنها پردازد دیده نشده است و همین ضرورت این گونه مقالات را دوچندان می‌کند. ابتدا مفهوم مجرد و مادی را توضیح داده و بعد وارد اشکالات می‌شویم:

تجرد در لغت به معنای درآوردن لباس است. *مصباح المنیر* گفته است: «جَرَدْتُ الشَّيْءَ جَرْدًا: أزلت ما عليه، و جَرَدْتُهٗ مِنْ ثِيَابِهِ: نزعتهَا عنه» (فیومی، ۱۳۸۳، ذیل ریشه جرد). در *معجم مقاییس اللغه* آمده است: جرد اصل واحدی دارد که آشکار شدن ظاهر شیء است وقتی که چیزی آن را نمی‌پوشاند. «نَجَرَدَّ الرَّجُلُ مِنْ ثِيَابِهِ»: یعنی درآوردن لباس که به همین معنا آمده است (ابن فارس، ۱۴۰۴ق، ذیل ریشه جرد). در *التحقیق* ذکر شده که معنای ماده آن عریان کردن است و در هر چیزی به حسب خودش است (مصطفوی، ۱۳۶۰، ذیل ریشه جرد).

اما در اصطلاح فلسفی این واژه در مقابل واژه مادی به کار می‌رود. مجرد یعنی چیزی که مادی نیست. پس در ابتدا باید معنای مادی شناخته شود تا معنای مجرد که مقابل آن است را بشناسیم. مادی چیزی است که «منسوب به ماده» است و گاهی در اصطلاح اعم شامل «خود ماده» هم می‌شود. از نظر استعمال، مادی تقریباً مساوی با واژه جسمانی است. مجرد یعنی موجودی که مادی و جسمانی نباشد و جسمانی موجودی است که دارای ابعاد سه‌گانه، قابل اشاره حسی و شاغل مکان هست (مصباح، ۱۳۸۹، ج ۲، ص ۱۲۴-۱۲۵). پس مجرد یعنی موجودی که دارای ابعاد سه‌گانه نباشد، قابلیت اشاره حسی نداشته باشد و مکانی را اشغال نکند.

۱. اشکالات کیت مسلین

۱-۱. اشکال اول: ذهن داشتن همه یا هیچ

کیت مسلین می‌گوید دوگانه‌انگاران قائل اند که فقط انسان دارای نفس مجرد است. آگاهی در نفس سکونت دارد، پس حیوانات را باید ماشین‌های غیرآگاه دانست. آن‌گاه خود او این حرف را نقد می‌کند و می‌گوید:

اما این موضوع تقابل میان ما و سایر مخلوقات زنده را بیش از حد خشک و بی‌روح می‌سازد. با فرض واقعیت‌های زیست‌شناسی تکاملی از جمله این واقعیت مهم که هرچه در مقیاس تکاملی بالاتر می‌رویم اندازه و پیچیدگی دستگاه عصبی افزایش می‌یابد یقیناً این امر معقول‌تر به نظر می‌رسد که ذهن داشتن را طیفی بدانیم که از مخلوقاتی مانند مورچه و حلزون که احتمالاً فقط ابتدایی‌ترین نوع حیات ذهنی را دارند آغاز می‌شود و تا فاخرترین حالات ذهنی که ما داریم ادامه می‌یابد. ذهن داشتن درجات مختلفی دارد و آن گونه که دوگانه‌انگاران فکر می‌کنند، همه یا هیچ نیست (مسلین، ۱۳۸۸، ص ۱۰۳).

نقد

این اشکال فقط به خود دکارت وارد است نه به همه قائلان به تجرد نفس. انسان می‌تواند قائل به تجرد نفس ناطقه انسانی باشد و نظریه‌اش را با توجه به برهان در حیوانات هم جاری بدانند. می‌توان حالات مختلف و درجات گوناگون برای نفوس را پذیرفت و در عین حال قائل به تجرد آنها شد. از همین روست که در حکمت متعالیه وجود نفس مجرد در حیوانات هم پذیرفته

می‌شود و با قبول نظریه تشکیک در نفوس، آنها در درجات مختلف دسته‌بندی می‌شوند که از ضعیف‌ترین حیوان که در مرز مادیت است شروع و به قوی‌ترین نفس که نفس انسانی است خاتمه می‌یابد. علت آن هم قبول تجرد مثالی قوه خیال و قوای فوق آن در حیوان است. به همین دلیل صدرالمتألهین قائل است که همه نفوس حیوانی و دست‌کم نفوس حیوانی‌ای که از قوه خیال برخوردارند نیز مجرد مثالی‌اند (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۸ ص ۴۲ و ۴۳؛ عبودیت، ۱۳۹۱، ج ۳، ص ۱۴۴).

اینکه گفته شده اگر ذهن داشتن را طیفی گسترده در میان تمام حیوانات بدانیم معقول‌تر به نظر می‌رسد با قبول تجرد نفس هم می‌توان این نظر را داشت. در حقیقت وجود اصل تشکیک در وجود که مورد قبول صدرالمتألهین است راه را برای قبول این نظریه هموار می‌کند.

بالاتر از این نظریه در حکمت متعالیه اثبات می‌شود که همه موجودات (نه فقط حیوانات) ذهن دارند؛ زیرا ذهن است که حافظ معلومات است. علم حضوری قابل حفظ نیست، مگر اینکه تبدیل به علم حصولی شود. حافظه از مختصات علم حصولی است. این موجودات مادی روز قیامت شهادت می‌دهند پس باید حافظه داشته باشند که معلوماتشان را حفظ کنند و شهادت دهند. حداقل از نظر نقلی جای شبهه نیست که همه موجودات شعور دارند پس ذهن اختصاص به انسان ندارد؛ و این اشکال که نویسنده گفته است به همه دوگانه‌انگارها وارد نیست. پس قبول تجرد نفس این تالی فاسد را به دنبال ندارد (صدرالمتألهین، ۱۳۸۶، ص ۱۳۵ و ۱۳۶).

۱-۲. اشکال دوم: مغز کارکردی ندارد

کیت مسلین در اشکال دوم می‌گوید:

اگر وجود ذهن هیچ ربطی به آنچه در مغز رخ می‌دهد ندارد، ما نباید این دستگاه پیچیده مغزی را می‌داشتیم و نباید وقتی مغز صدمه می‌بیند، از آسیب ذهنی رنج ببریم؛ یا نباید وقتی انسان‌ها مواد مخدر مصرف می‌کنند، حالات آگاهانه دگرگونی را تجربه کنند.

تالی باطل است؛ زیرا ما دستگاه پیچیده مغزی داریم که بر حالات ما تأثیر می‌گذارد؛ پس مقدم هم باطل است. یعنی ذهن ما همان مغز است (مسلین، ۱۳۸۸، ص ۱۰۳).

پاسخی که خود مسلین به این شبهه می‌دهد به این نحو است:

نفس صرفاً پایگاه انتقال‌دهنده‌ای است که پیام‌های نفس را انتقال می‌دهد. نفس بد کار نمی‌کند بلکه بدن است که نفس را در کارش یاری نمی‌کند و فرمان‌های او را اجرا نمی‌کند نفس سالم است و بدن دچار مشکل می‌شود و بر روی رفتار ما تأثیر می‌گذارد یا به‌طور ناقص اجرا می‌کند. براساس این دیدگاه، شخصی که مرکز گفتار مغزش به‌سختی آسیب دیده، ناتوانی‌اش از فهم و تولید گفتار صرفاً نتیجه این است که مغز او دیگر قادر به انتقال دستورات از نفس نیست (همان، ص ۱۰۳).

در ادامه مسلین می‌گوید این پاسخ دکارت هم به این اشکال همین بوده است: «مادام که ذهن متصل به بدن است، بدن را در اعمالی که معمولاً سرگرم آنهاست به عنوان ابزار به کار می‌برد؛ اما نتیجه نمی‌شود که بدن نفس را بیشتر یا

کتر کامل می‌کند. ذهن مستقل از مغز می‌تواند کار کند و مغز فقط برای تخیل و حس کاربرد دارد» (همان، ص ۱۰۴). کیت مسلین در رد این پاسخ می‌گوید: «خوانندگان محترم خودشان تصمیم بگیرند که این پاسخ تا به حد مطلوب است» (همان، ص ۱۰۴).

نقد

در پاسخ به این نظریه به نظر می‌رسد پاسخی که خود مسلین به حرف خودش داده کامل است. دانشمندان اسلامی که قائل به تجرد نفس‌اند، مغز را بدون کارکرد نمی‌دانند، بلکه مغز را وسیله‌ای برای نفس می‌دانند که عمل تفکر و تعقل را با آن انجام می‌دهد. همان‌طور که چشم وسیله‌ای برای انتقال داده‌های بینایی به مغز هست، خود مغز هم طبق نظر فلاسفه اسلامی مقصد آخر این داده‌ها نیست، بلکه مغز هم این داده‌ها را به نفس می‌فرستد. پس می‌شود وجود نفس مجرد را پذیرفت و در عین حال مغز را هم بی‌کارکرد ندانست، بلکه کارکرد مهمی هم دارد. به عبارت دیگر نقش اعدادی مغز و سیستم اعصاب بدن انسان برای ادراک نفس در صورت وجود نفس مجرد نادیده گرفته نمی‌شود. علامه طباطبائی پس از رد ادعای کسانی که قائل‌اند محل علوم و ادراکات ما همان مغز و جزو عصبی ماست می‌گوید:

به دلیل اینکه صورت علمیه در جزء عصبی انطباق ندارد و به تبع انقسام جزء عصبی منقسم نمی‌شود، بنابراین ارتباط صورت علمیه با جزء عصبی و اعمال جزء عصبی هنگام ادراک، ارتباطی اعدادی است؛ به این معنا که عملی که جزء عصبی آن را انجام می‌دهد، نفس را آماده می‌کند که صورت علمیه مناسب معلوم در نزد او حاضر و ظاهر شود (طباطبائی، ۱۳۹۲، ج ۴، ص ۹۲۷).

به‌وضوح از این گفته مشخص می‌شود که مغز در هنگام ادراک، بی‌کارکرد نیست؛ بلکه کارکرد مهمی که همان اعداد باشد را داراست. اما اینکه چرا نفس درون بدن و مرتبط با بدن قرار گرفته است خودش حکمتی دارد. طبق نظر فلاسفه اسلامی نفس به این خاطر در بدن قرار گرفته که سلوکش به سمت کمال که تقرب به خداست تسریع شود؛ نفس انسان به خاطر نقصی که در ابتدای حیات دنیوی‌اش دارد محتاج بدن است، به همین خاطر می‌گویند نفس جوهری مجرد در ذاتش و مادی در فعلش است. پس نفس باید بدن را برای استکمال به کار بگیرد و در نهایت وقتی به استکمال رسید از آن بی‌نیاز می‌شود.

مشخص نیست که چرا مسلین این پاسخ را حتی لایق رد کردن هم ندانسته و با تکیه به بداهت اشتباه بودن این پاسخ، از کنار آن رد شده است. البته پاسخ حکمای اسلامی همان‌طور که واضح شد کامل‌تر بود.

۳-۱. اشکال سوم: مغالطه آدمک

واژه آدمک از زیست‌شناسان اولیه گرفته شده است؛ زیرا آنان معتقد بودند نطفه انسان یک نسخه مینیاتوری از انسان و یک آدم کوچک است و این‌طور استدلال می‌کردند:

– موجود زنده آلی از غیرزنده پدید نمی‌آید؛

– اگر نطفه انسان در آغاز موجود زنده آلی نباشد هرگز انسان زنده از او به وجود نمی‌آید؛

– پس نطفه انسان در آغاز انسانی کوچک، زنده و آلی است.

نقد

مبنای تبیین در این نظریه این است که موجود زنده آلی باید از موجود زنده آلی پدید بیاید. در نتیجه نطفه انسان هم در ابتدا موجود زنده آلی و شکل کوچک‌شده انسان است. اما پرسش این است که خود این نطفه که انسان کوچکی است از چه چیز تشکیل شده؟ آیا از موجود زنده؟ که نمی‌شود؛ زیرا به تسلسل می‌انجامد، یا از ماده غیرزنده؟ که اگر این را هم بپذیرید با مبنای تحلیل خودتان که می‌گفتید موجود زنده از غیرزنده پدید نمی‌آید تعارض می‌کند. پس مبنای تبیین شامل همان پدیده‌ای [نطفه انسان] است که این نظریه برای تبیین آن ارائه شده است.

همین مغالطه به دکارت هم وارد است. مبنای تبیین دکارت این است که خود نفس مستقیماً نمی‌تواند صور را درک کند، بلکه نفس از غده صنوبری برای ادراک صور مرتسم در آن غده کمک می‌گیرد؛ اما پرسش اینجاست که خود نفس چگونه ادراک می‌کند؟

آیا در نفس هم باز غده صنوبری دیگری مشابه غده صنوبری بدن است که با ارتسام صور در آن نفس می‌تواند صور را ببیند؟ و باز ارتباط نفس با همان غده صنوبری مشابه غده صنوبری بدن از طریق غده صنوبری دیگری است؟ که به تسلسل می‌انجامد.

و اگر در نفس غده صنوبری دیگری نیست و خود نفس مستقیماً صور را درک می‌کند این مخالف مبنای تبیین شماست که می‌گفتید نفس مستقیماً نمی‌تواند صور را درک کند. پس دکارت با وجود نفس گرفتار مغالطه آدمک شده است (مسئله، ۱۳۸۸، ص ۱۰۴).

نقد

پاسخ نقضی: این اشکال به فیزیکیالیست‌ها هم وارد است؛ به این نحو که شما هم که قائلید مغز انسان ادراکات حسی را مثلاً از طریق قوای لامسه و بینایی درک می‌کند و به وسیله آنها مغز ادراک می‌کند، اما خود مغز چگونه درک می‌کند؟ آیا خود مغز هم سازوکاری درون خودش دارد که درک کند؟ اگر بگویید سازوکاری مغز دارد باز هم می‌گویید خود مغز چگونه با این سازوکار ارتباط برقرار می‌کند تا درک کند؟ آیا مغز هم درون خود دارای سازوکار شبیحواری مشابه غده صنوبری مادی است که به وسیله آن درک می‌کند؟ این منجر به تسلسل می‌شود. در پاسخ یا منجر به تسلسل می‌شود و یا بالاخره در جایی این جواب پاسخ پیدا می‌کند. طرح این شبهه در مغز همان قدر سخیف است که درباره نفس مجرد.

پاسخ حلی: می‌توان شبهه تسلسل در مدرکات حسی را این‌طور پاسخ داد که نفس دیگر درون خودش برای ادراک حسی نیازی به قوه دیگری ندارد، بلکه مجرد نفس انسانی به گونه است که ذاتاً مدرک است؛ یعنی ادراک جزء ذات اوست و این‌طور نیست که خودش خالی از ادراک باشد و برای ادراک نیاز به وسیله‌ای داشته باشد تا با آن ادراک کند. قائلان به مجرد نفس، آن را جوهری ذاتاً مدرک می‌دانند و بقیه اشیا نقش معدّ را برای نفس در پدید آمدن

ادراک بازی می کنند. البته شاید حرف دکارت که می گوید غده صنوبری واسطه بین ذهن و بدن است اشتباه باشد؛ اما این کلام که نفس خود مدرک است و تمام بدن حتی غده صنوبری معد هستند حرف صحیحی است.

۱-۴. اشکال چهارم: مشکل شمارش نفوس

اشکال چهارم اشکال کانت است که از نظر کیت مسلین، ضربه اساسی را به دیدگاه دکارت وارد می کند. دکارت می گوید بدن به یک نفس متصل می شود؛ اما کانت می گوید از کجا می فهمید فقط به یک نفس متصل شده؟ شاید به هزار نفس متصل شده که همگی به یک نحوه فکر می کنند و از دهان انسان واحدی سخن می گویند. شاید هزار نفس پشت سر هم به یک بدن متصل می شوند و ما فکر می کنیم اینها یک نفس اند.

اصلاً چگونه می شود نفوس را شمرد؟ با چه ملاکی؟ به تعبیر دیگر تشخیص نفوس به چیست؟ چگونه در یک زمان خاص نفوس از هم متمایز می شوند یا چگونه در طول زمان از هم تمییز داده می شوند؟

- وحدت و کثرت از تجربه فهمیده می شود.

- اگر چیزی تجربی نباشد وحدت و کثرت او مشخص نمی شود.

- نفس تجربی نیست.

- پس نمی توان تشخیص داد یک نفس در بدن وجود دارد یا نفوس متعدد ولی به لحاظ کیفی واحد.

- پس ما اصلاً تصویری از نفس واحد نداریم.

- پس نفس واحد بی معناست و باید آن را انکار کرد.

اگر گفته شود توپ های بیلیارد مثلاً هر چقدر هم شبیه هم باشند، اما تمایز و تشخیص آنها به سبب مکانی که هر یک اشغال کرده اند ممکن است. نفوس هم هر چقدر شبیه هم باشند از این راه می توان آنها را تمیز داد.

پاسخ: مشکل این است که جوهر مجرد ذاتاً مکانی ندارد و فضایی را اشغال نمی کند که بتوان آنها را با مکان از هم تمایز داد. پس تصور واحد و منسجمی از نفس نداریم.

کانت می گوید: برای اینکه بفهمم من یک نفس دکارتی هستم باید بتوانم مشخص کنم کدام ویژگی های تجربه من به من اجازه می دهند که مفهوم نفس را به کار ببرم. بدین منظور، تجربه باید عینی را در اختیار من قرار دهد که حواس بتوانند آن را تشخیص دهند و در طول زمان باقی بماند. اما این کار را در مورد نفوس نمی توان انجام داد؛ زیرا شیء مجرد، عینی است که من نمی توانم تجربه ای از آن داشته باشم و به اعتقاد کانت و هیوم، مفاهیمی که هیچ اطلاقی در عالم تجربه ندارند، تهی از محتوا و نهایتاً بی معنا هستند.

به عبارت دیگر کانت می گوید: جوهر مجرد هیچ معنایی ندارد؛ زیرا مفهوم واضح و متمایزی ندارد؛ زیرا:

- آنچه موجب تشخیص نفس شود وجود ندارد؛ زیرا نفس نه وضع دارد نه آین نه شکل، نه ماده و نه متی؛

- آنچه موجب تمایز نفوس مختلفه هم بشود وجود ندارد؛

- حتی در صورت وجود تشخیص و تمایز نفوس آنچه با آن بشود تشخیص نفس را شناخت هم وجود ندارد؛

– و آنچه با آن بشود تمایز نفوس از هم را شناخت وجود ندارد.

وقتی چنین باشد وجود نفوس متکثره برای بدن واحد نزد عقل محتمل است و علم به تعداد نفوس برای بدن واحد سخت می‌شود و نمی‌توان تشخیص داد اولاً بدن یک نفس دارد یا چند نفس؟ و اگر چند نفس دارد تعداد آن نفس‌ها چند تاست؟ پس وجود نفس معنایی ندارد (مسئله ۱۳۸۸، ص ۱۰۵-۱۰۷).

نقد: نقد مبانی کانت

کانت بر طبق مبانی که قبول دارد، اشکالی به نظریه تجرد نفس می‌کند. خلاصه مبانی کانت و اشکال او این است: تنها ملاک تمایز و تشخیص اشیا از همدیگر مکان و زمان داشتن اشیاست. به همین سبب تنها موجودات مادی وجود دارند و تنها تمایزدهنده اشیا حس و تجربه‌اند. مثلاً دو توپ بیلیارد شبیه به هم را زمان و مکان متمایز از هم تمایز می‌دهد و فقط انسان با حس و تجربه می‌تواند این تمایز را بفهمد؛ اما نفس مجرد بنا بر تعریف، زمان و مکانی ندارد که تمایز و تشخیصی داشته باشد. به علاوه اگر هم موجود باشد اصلاً حس و تجربه به ساحت موجود مجرد راه ندارد تا تمایز دو موجود مجرد را درک کند. به عبارت دیگر تمایز و تشخیص اشیا به مکان و زمان است که توسط حس و تجربه قابل درک است و چون نفس مجرد زمان و مکان ندارد پس حس و تجربه هم نمی‌توانند تشخیص و تمایز آن را درک کنند. پس نفس مجرد مشخص نیست و چون وجود مساوق با تشخیص است پس نفس مجرد غیرمتشخص غیرموجود است.

این اشکال در صورت قبول مبانی کانت مورد قبول است، اما فلاسفه اسلامی این مبانی را قبول ندارند و حق هم همین است که این مبانی کافی نیست. نخستین مبنا این است که کانت می‌گوید تشخیص اشیا به زمان و مکان است، لذا موجود غیرزمانی و غیرمکانی بدون تشخیص است و بنابراین موجود نیست. او حتی پا را فراتر می‌گذارد و می‌گوید اصلاً نفس مجرد فاقد معناست و لذا چیزی که معنایی ندارد وجودی هم ندارد.

در نقد این دیدگاه می‌توان گفت: از منظر حکمت متعالیه تشخیص و تمایز اشیا و موجودات به وجود آنهاست نه به زمان و مکان و یا به چیز دیگری غیر از آن دو (مصباح، ۱۳۸۹، ص ۳۱۰). این حرف بدان معناست که اگر برهان اثبات کند وجودی داریم که زمانی و مکانی نیست، باز هم می‌شود تشخیص و تمایزی برای او در نظر گرفت و او را از بقیه موجودات متمایز کرد. این تشخیص و تمایز به همان وجودی است که دارد. لازم نیست شیئی زمانی و مکانی باشد تا قابل تمییز از بقیه اشیا باشد، بلکه همین که وجود داشت، هر چند زمانی و مکانی نبود باز هم متمایز و مشخص از بقیه موجودات است. حال اینکه به چه علت موجودی غیرزمانی و مکانی موجود است، این مقاله درصددش نیست و با قبول براهین تجرد نفس این کلام مورد قبول واقع می‌شود، ولی کلام در این است که در صورت قبول این موجود مجرد از زمان و مکان، تالی فاسد کانت بر آن وارد نیست و صرف وجود داشتنش دلیل بر تمایز و تشخیص اوست.

اما اینکه تنها ملاک فهم تمایز و تشخیص اشیا حس و تجربه است و نفس مجرد غیرمحسوس را به علت غیرمحسوس بودنش نمی‌شود شناخت، این هم سخنی است که مقبول نیست. براساس گفتار فلاسفه اسلامی راه درک واقع فقط راه حسی نیست، بلکه راه‌های دیگری هم برای درک واقعیت وجود دارد که حسی نیست. مثلاً علم

حضوری خود محکم‌ترین راه برای یافتن علم مطابق با واقع است درحالی که حسی نیست. علم انسان به خودش هم بر طبق نظر فلاسفه اسلامی از راه علم حضوری و شهود درونی است (همان، ص ۱۶۷). انسان قوه عقل هم دارد که خود منبعی عظیم برای درک وجود و تمایز اشیاست. فلاسفه اسلامی اثبات می‌کنند که راه تعقل خود یکی از مهم‌ترین و بلکه محکم‌ترین راه در میان علوم حصولی است و هرگونه گرایش پوزیتیویستی را مردود می‌شمارند (همان، ص ۲۰۴-۲۰۶). حتی اثبات می‌کنند که تجربه و حس هم برای درک خطاهایشان، تصدیق قطعی به وجود قطعی‌شان و اثبات کلیتشان در علوم تجربی به عقل نیازمندند (همان، ص ۲۲۶-۲۲۸). لذا انسان با کمک از نیروی عقل می‌تواند موجودی مجرد را اثبات کند و حکم به تشخیص و تمایز آن موجود از سایر موجودات کند.

به‌طور خلاصه:

- تشخیص هر شیء به وجودش است نه به زمان و مکان؛

- تمایز هر شیء از دیگری هم به نفس تشخیص است؛

- راه فهم تشخیص دو چیز هم صرف حس و تجربه نیست، بلکه از راه علم حضوری هم می‌توان وحدت و

تشخیص و تمایز دو چیز را فهمید.

۲. نحوه اثبات وحدت نفس توسط فلاسفه مسلمان

تا اینجا مشخص شد که با عدم پذیرش مبانی کانت، دیگر جایی برای پذیرش اشکالات کانت نمی‌ماند. اما هنوز در مقام حلی مشخص نشده است که چطور می‌توان تشخیص داد که انسان یک نفس دارد یا چند نفس؟ آیا می‌توان مشخص کرد که در وجود هر انسان تنها یک نفس وجود دارد یا همان‌طور که کانت گفته بود، چگونه تشخیص دهیم که در بدن ما یک نفس وجود دارد و یا اینکه چند نفس در یک زمان وجود دارد که از لحاظ کیفی شبیه به هم و دارای دستور یکسان به بدن هستند و یا اینکه نفس‌های متوالی در طول زمان‌های متعدد وجود دارد که به‌صورت متعاقب جایگزین هم می‌شوند؟ آیا می‌توان اثبات کرد که یک نفس در بدن وجود دارد؟

به این اشکال دو پاسخ می‌شود داد: یکی بر طبق مبانی عموم فلاسفه اسلامی یکی بر طبق مبانی ویژه صدرا. پاسخ بر طبق مبانی عموم فلاسفه اسلامی: /بن‌سینا قائل است که «النفس واحدة و لها قوی متعددة... اما وحدتها فیهی بدیهیة وجدانیة؛ لان کل انسان یجد من نفسه انها واحد» (فیاضی، ۱۳۹۳، ص ۸). برای توضیح این استدلال این‌طور باید گفت که حقیقت هر انسانی نزد قائلان به تجرد نفس انسانی نفس مجرد اوست و همان نفس که به‌عنوان من از آن یاد می‌کند و حقیقت او را همان نفس تشکیل می‌دهد و همان نفس است که منبع خودآگاهی ادراکات احساسات و عواطف و انفعالات درونی است. خود آگاهی حقیقت نفس را تشکیل می‌دهد؛ به همین سبب وقتی انسان به نفس خود می‌نگرد، با علم حضوری می‌بیند که تنها یک نفر است نه چند نفر. بالوجدان می‌فهمد که من یک نفر بیشتر نیستم و چنین نیست که من چند نفر باشم و همگی ما یک کار از بدن واحدمان بخواهیم؛ خیر بلکه می‌فهمم یک نفر بیشتر نیستم که به بدنم دستور می‌دهم که فلان امر را انجام بده و فلان امر را نه. و

همچنین با علم حضوری می‌یابم که این من هم همان منی است که مثلاً در روز قبل بود و این طور نیست که من دیروز رفته باشد و یک من دیگری الآن جایگزینش شده باشد؛ بلکه با علم حضوری می‌یابم من واحد در طول زمان همراه من بوده است. در نتیجه اشکالی که کیت مسلین از کانت گرفته، دیگر وارد نخواهد بود.

خود کانت هم به نحوی به همین پاسخ اشاره می‌کند، ولی با توجه به مبانی‌ای که فساد آنها روشن شد ولی مورد قبول کانت است، نمی‌تواند این استدلال را بپذیرد. کیت مسلین کلام کانت را این گونه نقل می‌کند:

بالضروه ثابت است که در خصوص هر تفکر یا هر حالت ذهنی که حالت من است من واحدی لازم است که واجد این تجربه‌ها باشد... اما این اثبات نمی‌کند من یک جوهر منطقی بسیط مجرد، یعنی یک نفس دکارتی هستم. برای اینکه بتوانم آن را ثابت کنم، باید بتوانم مشخص کنم کدام ویژگی‌های تجربه من به من اجازه می‌دهند که مفهوم نفس را به کار ببرم. اما بدین منظور تجربه باید عینی را در اختیار من قرار دهد که حواس بتوانند آن را تشخیص دهند و در طول زمان باقی بماند. دست کم در مقام نظر من باید بتوانم در هر لحظه خاصی این عین را از سایر اعیان تشخیص دهم اما... درباره نفوس نمی‌توان این کار را انجام داد... زیرا علی‌الاصول حواس نمی‌توانند آنچه را فاقد همه ویژگی‌های فیزیکی است دریابند (مسلین، ۱۳۸۸، ص ۱۰۷ و ۱۰۸).

همان طور که گفته شد، فلاسفه اسلامی قائل اند تنها راه رسیدن به یک واقعیت حس و تجربه نیست. همچنین تشخیص و تمایز هم به زمان و مکان نیست تا گفته شود اصل وجود جوهر مجرد به خاطر قابل حس و تجربه نبودن و زمان و مکان نداشتن قابل تمییز و تشخیص نیست.

شاید بر طبق مبانی صدرا بشود پاسخی دیگر هم به این اشکال داد: صدرالمتألهین قائل به وحدت و یگانگی نفس و بدن است؛ به این معنا که انسان یک موجود ذومراتب است که از مرتبه عقلانی و مجرد محض شروع می‌شود و تا مرحله مادی ادامه می‌یابد و ما از یک مرتبه این موجود مجرد را انتزاع می‌کنیم و اسمش را نفس مجرد می‌گذاریم و از مرحله مادی آن بدن جسمانی را انتزاع می‌نماییم و قائل به دوگانگی نفس و بدن می‌شویم. صدرا بر طبق مبانی و براهین خودش قائل است نفس انسان جسمانی‌الحدوث و روحانی‌البقاست؛ یعنی در ابتدا که نطفه انسان درون رحم قرار می‌گیرد نفس انسان جسمانی است و تا چهار ماهگی همین نطفه حرکت جوهری می‌کند و خود را به عالم مجرد می‌رساند و اینجاست که می‌گوییم نفس مجرد در او دمیده شد. در حقیقت یک موجود است که با حرکت جوهری به عالم مجرد نیز راه یافته است. طبق این مبنا نفس و بدن موجود واحدی را تشکیل می‌دهند و اختلاف آنها صرفاً به سبب نگاه به یک موجود از دو زاویه متفاوت است. در نتیجه اشکال کانت که می‌گفت از کجا مشخص می‌شود که انسان یک نفس دارد و یا چند نفس که همگی یک خواسته از بدن دارند و یا چند نفس که به صورت متوالی از بدن کار می‌کشند دیگر وارد نیست. اتصال و اتحاد نفس و بدن مانع از آن است تا چند نفس تدبیر یک بدن را داشته باشند (صدرالمتألهین، ۱۳۷۸ق، ج ۸، ص ۲۲۱-۲۳۰).

البته شاید این مبنا صدرا را مورد انتقاد قرار گیرد؛ همان طور که قرار گرفته است (فیاضی، ۱۳۹۳، ص ۱۰۸-۹۵)؛ اما به هر حال پاسخ ابن‌سینا و ارجاع به علم حضوری برای یافت وحدت نفس کافی است.

نتیجه‌گیری

گفته شد کیت مسلین می‌کوشد با چهار اشکال به تجرد نفس انسانی این نظریه را باطل کند؛ اما همان‌طور که بیان شد این چهار اشکال به‌هیچ‌وجه نمی‌تواند قبول وجود نفس مجرد را برای انسان خدشه‌دار کند. طبق نظر فلاسفه اسلامی، ذهنمندی و نفس داشتن تشکیکی است و از ضعیف‌ترین حیوان‌ها آغاز می‌شود و تا انسان که در مرتبه‌های اعلائی نفس داشتن قرار دارد، ادامه دارد. همچنین اگر قائل به تجرد نفس شویم، باز هم کارکرد مغز انکار نمی‌شود. مغالطه آدمک هم به قائلان به تجرد نفس وارد نیست، بلکه می‌شود تجرد نفس را قبول کرد و قائل به این شد که علم عین وجود نفس است. اشکال کانت هم به این برهان وارد نیست؛ زیرا اولاً تشخیص و تمایز نفوس به زمان و مکان داشتن نیست، ثانیاً تنها راه فهمیدن تشخیص و تمایز هم حس و تجربه نیست، بلکه انسان با علم حضوری هم می‌تواند تشخیص و تمایز نفس را درک کند. هرچند قبول تجرد نفس انسانی به معنای قبول نظریه دوگانه‌انگاری دکارتی نیست و می‌توان دوگانه‌انگاری دکارتی را رد کرد، ولی درعین حال نظریه‌ای ارائه داد که در آن نفس مجرد برای انسان پذیرفته شده و اشکالاتی را که بر دوگانه‌انگاری دکارت وارد است نداشته باشد. این همان نظریه فلاسفه مسلمان درباره تجرد نفس است که با تکامل روزافزون اکنون به دست ما رسیده است.

منابع.....

- ابن فارس، احمد بن، ۱۴۰۴ق، *مقاییس اللغة*، بیروت، دارالکتب الاسلامیه.
- صدر المتألهین، ۱۳۷۸ق، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة*، تهران، حیدری.
- _____، ۱۳۸۶، *الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه*، تصحیح سیدجلال الدین آشتیانی، چ چهارم، قم، بوستان کتاب.
- _____، ۱۹۸۱م، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة*، بیروت دار احیاء التراث العربی.
- طباطبائی، سیدمحمدحسین، ۱۳۹۲، *نهایة الحکمة*، تعلیقۀ غلامرضا فیاضی، قم، مؤسسۀ آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
- عبودیت، عبدالرسول، ۱۳۹۱، *درآمدی به نظام حکمت صدرایی*، قم و تهران، مؤسسۀ آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام و سمت.
- فیاضی، غلامرضا، ۱۳۹۳، *علم النفس فلسفی*، تحقیق و نگارش محمدتقی یوسفی، چ سوم، قم، مؤسسۀ آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
- فیومی، احمد بن محمد، ۱۳۸۳، *مصباح المنیر*، چ سوم، قم، هجرت.
- مسلمین، کیت، ۱۳۸۸، *درآمدی به فلسفه ذهن*، ترجمۀ مهدی ذاکری، قم، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
- مصباح، محمدتقی، ۱۳۸۹، *آموزش فلسفه*، قم، مؤسسۀ آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
- مصطفوی، حسن، ۱۳۶۰، *التحقیق*، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.