

بررسی تحلیلی ادله اثبات تجرد عقلی نفس از طریق استقلال کارکردهای عقل از بدن با تکیه بر دیدگاه صدرالمتألهین

محمدرضا نورمحمدی^۱

چکیده

صدرالمتألهین تجرد را بر دو قسم مثالی و عقلی دانسته و از این رو ادله تجرد نفس را به دو قسم تفکیک کرده است. در مقام اثبات تجرد عقلی، تکیه صدرالمتألهین بر دلایلی است که بر ادراک کلیات مبتنی‌اند. این ادله گرچه درست و قابل قبولند، اما به نظر او شامل عموم نفوس انسانی نمی‌شوند. بخش دیگری از ادله اثبات تجرد عقلی نفس، دلایلی از فیلسوفان پیشین است که در آنها سعی شده از طریق استقلال عقل از بدن و قوای بدنی، تجرد قوه عاقله اثبات شود. بدین معنا که: از راه عدم بروز ناتوانی‌های شناختی به موازات فرآیند پیر شدن بدن، یا با تکیه بر یکسان نبودن تأثیر تفکر بر نفس و بدن، و یا براساس استقلال برخی کارکردهای شناختی عقل از قوای بدنی، تجرد قوه عاقله انسان نتیجه گرفته شده است. حقیقت این است که این ادله علاوه بر اینکه از اثبات تجرد عقلی نفس ناتوانند، بر فهم عرفی یا تجربی سده‌های قبل استوارند و از این رو دآوری نهایی درباره آنها منوط به بازتقریرشان براساس یافته‌های علوم شناختی است. البته دست کم برخی از این ادله می‌توانند در اثبات تجرد مثالی نفس به کار آیند.

واژگان کلیدی: نفس، بدن، تجرد مثالی، تجرد عقلی، صدرالمتألهین.

۱. فارغ التحصیل دکترای حکمت متعالیه موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ، mr.noormohammadi@chmail.ir

۱. مقدمه

از جمله ابتکارات صدرالمتألهین در بحث مادی و مجرد، تقسیم انحاء تجرّد به دو قسم مثالی و عقلی است. مبتنی بر این دسته‌بندی، او ادله اثبات هر قسم را به‌طور جداگانه طرح و بررسی کرده است. او برای اثبات تجرّد مثالی نفس انسان، برخی ادله فیلسوفان پیشین را تمام می‌داند و علاوه بر این، خود با تأکید بر تجرّد برخی قوای نفس مانند قوه خیال، ادله تام دیگری نیز بر تجرّد مثالی عموم نفوس انسانی ارائه کرده است (ر.ک به: صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۸، ج ۳، ص ۴۷۵-۴۸۷؛ همان، ج ۸، ص ۴۲-۴۴). اما در مقام اثبات تجرّد عقلی نفس، صدرالمتألهین در اسفار فصلی مبسوط را به طرح و بررسی مهمترین ادله پیشنهادی فیلسوفان سابق در اثبات تجرّد نفس انسانی اختصاص داده است (ر.ک به: همان، ص ۲۶۰-۳۰۳). وی یازده دلیل ذکر کرده است که با تتبع در آثار او می‌توان شمار آنها را به سیزده دلیل رسانید. او هر استدلال را از سه جهت مورد ارزیابی قرار داده است:

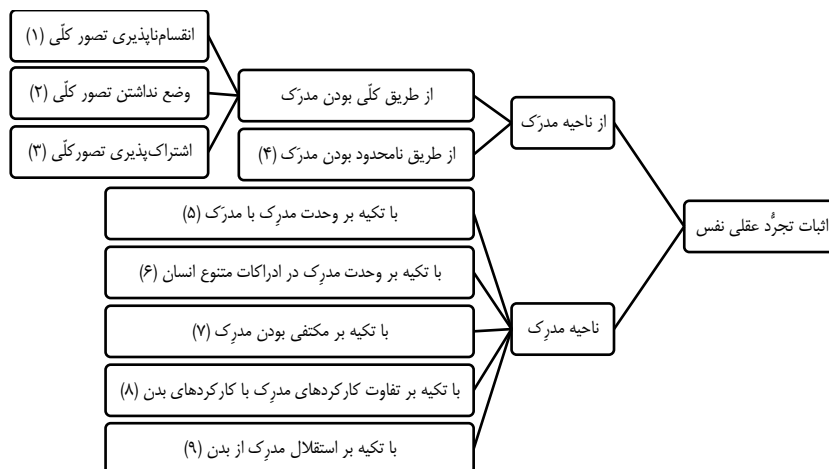
۱. نخست با تقریر منطقی استدلال و تبیین مقدمات و سپس طرح اشکالات ناظر به هر استدلال کوشیده است تا تمام یا ناتمام نبودن استدلال و در صورت اخیر، امکان تصحیح و تکمیل آن را مشخص کند.

۲. در گام بعد به بررسی تعیین دلالت هر دلیل پرداخته است؛ یعنی مشخص کرده که آیا استدلال مثبت تجرّد عقلی نفس است یا صرفاً تجرّد برزخی آن را ثابت می‌کند؟

۳. در نهایت، وی به بررسی شمول مصداقی ادله پرداخته است تا مشخص شود آیا استدلال قادر است تجرّد عقلی همه نفوس انسانی را ثابت کند یا اینکه تنها برخی از آنها را شامل می‌شود؟

از جهت نخست، صدرالمتألهین تنها یک دلیل را ناتمام دانسته است (همان، ص ۲۸۹) و شاید از همین روست که به‌رغم ارائه یازده دلیل بر تجرّد نفس، در پایان فصل می‌نویسد: «فهنده عشر براهین موقعة للیقین بأن النفس الإنسانية مجردة» (همان، ص ۳۰۳). بنابراین در نظر او ده دلیل دیگر تمامند. اما با بررسی این ادله از جهت دوم و سوم، اولاً بسیاری از ادله را از اثبات تجرّد عقلی نفس ناتوان

دانسته (همان؛ همو، ۱۳۸۲، ص ۲۵۵) و ثانیاً کوشیده است تا نشان دهد هیچ‌یک از ادله مثبت تجرّد عقلی نفس، شامل تمام انسان‌ها نمی‌شوند (همو، ۱۳۶۸، ج ۸، ص ۲۶۴-۲۶۵، ۲۶۸، ۲۷۸، ۲۸۳-۲۸۴). گرچه همگی این ادله به نحوی با تکیه بر ادراکات قوه عاقله به اثبات تجرّد عقلی نفس می‌پردازند، اما تمرکز هر دلیل بر ویژگی خاصی در ناحیه ادراکات عقل است که بر همین اساس می‌توان آنها را به شکل زیر دسته‌بندی کرد:



عمده ادله در قسم ۸ و ۹ می‌گنجد. این مقاله به بررسی قسم اخیر از ادله اختصاص دارد؛ یعنی دلایلی که بر نوعی استقلال تعقل از بدن و قوای بدنی مبتنی‌اند. در مجموع، این ادله:

- یا ناتمامند.
 - یا بنا بر صحت ادعای صدرالمতألهین، مفید اثبات تجرّد عقلی نفس نیستند
 - یا دست‌کم شامل عموم نفوس انسانی نمی‌شوند.
- در ادامه، می‌کوشیم تا به روش تحلیلی، به طرح و ارزیابی ادله مذکور بپردازیم؛ بدین معنا که ابتدا هر دلیل را به صورت منطقی تقریر کرده و سپس به تفکیک به تبیین مقدمات آن می‌پردازیم و در ضمن، کاستی‌ها و نقاط ضعف احتمالی را گوشزد خواهیم کرد.
- گفتنی است باور به وجود نفس و تجرّد آن، دو نقطه مهم افتراق علم النفس اسلامی از فلسفه ذهن است و از این رو پرداختن به ادله تجرّد نفس و ارزیابی صحت و سقم آنها و تلاش برای تدارک کاستی‌های موجود در این باب، از جمله پژوهش‌های دارای اولویت در علم النفس معاصر محسوب می‌شود.

۲. دلیل اول: ثبات کارکرد تعقل در ضمن فرآیند پیر شدن بدن

۲-۱. صورت‌بندی منطقی استدلال

دلیل نخست، از جمله ادله‌ای است که ابن سینا بر تجرّد قوه عاقله ارائه کرده است:

«فإن أجزاء البدن كلها تأخذُ في الضعف من قواها بعد مُنتهى الشَّوءِ و الوقوفِ، و ذلك دون الأربعين أو عند الأربعين. و هذه القوة المدركة للمعقولات إنما تقوى بعد ذلك في أكثر الأمر، و لو كانت من القوى البدئية لكان يجب دائماً في كلِّ حال أن تضعف حينئذٍ. لكن ليس ذلك إلا في أحوالٍ و موافاة عوائقٍ دون جميع الأحوال، فليست هي إذن من القوة البدئية» (ابن سینا، ۱۳۸۵، ص ۳۰۰؛ همو، ۱۳۷۹، ص ۳۶۸؛ همو، ۱۳۶۳، ص ۱۰۴؛ همو، ۱۳۹۶، ص ۳۲۱-۳۲۲؛ رازی، ۱۳۸۷، ج ۲، ص ۳۶۶-۳۷۱؛ صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۸، ج ۸، ص ۲۹۳-۲۹۴؛ همو، ۱۳۸۱، ج ۲، ص ۴۸۶-۴۸۷؛ همو، ۱۳۸۶، ج ۲، ص ۸۵۱-۸۵۲؛ همو، ۱۳۸۲، ص ۲۵۸؛ همو، ۱۳۹۳، ج ۱، ص ۴۳۳-۴۳۴).

صورت منطقی این استدلال به قرار زیر است:

- ۱م: اگر قوه عاقله مجرد نباشد، آن‌گاه جسمانی و حال در یکی از اندام بدن خواهد بود.
- ۲م: اگر قوه عاقله جسمانی و حال در یکی از اعضاء بدن باشد، آن‌گاه در وجود خود محتاج آن عضو خواهد بود.
- ۳م: اگر قوه عاقله در وجودش محتاج یکی از اعضاء بدن باشد، آن‌گاه در آثار خود اعم از فعل و انفعال نیز به نحوی محتاج یکی از اعضاء بدن خواهد بود.
- ۴م: اگر قوه عاقله در آثار خود تابع عضوی از اعضاء بدن باشد، آن‌گاه تغییر در کمیت و کیفیت عضو یادشده در کمیت و کیفیت آثار قوه عاقله مؤثر خواهد بود.
- ۵م: اگر تغییر در کمیت و کیفیت عضوی از اعضاء بدن در کمیت و کیفیت آثار قوه عاقله مؤثر باشد، آن‌گاه به موازات فزونی سن و ضعف عمومی بدن، کارکرد قوه عاقله نیز نقصان خواهد پذیرفت.

۶م: اما تالی باطل است.

نتیجه: چنین نیست که قوه عاقله مجرد نباشد.

چنان‌که ملاحظه می‌شود، استدلال بر دو مدعای زیر استوار است:

۱. محلّ تحقق یک شیء در آثار آن نیز دخیل است.
 ۲. حالات بدنی لزوماً در کارکرد قوه عاقله دخیل نیستند.
- بنابر گزاره نخست، فرض جسمانی بودن قوه عاقله مستلزم تأثیر حالات بدنی در کارکرد قوه عاقله است و گزاره دوم "بطلان این لازمه" و در نتیجه "بطلان ملزوم". یعنی جسمانی بودن قوه عاقله را نشان می‌دهد. از این‌رو بررسی مقدمات استدلال را به تبیین این دو گزاره متمرکز می‌کنیم.

۲-۲. لزوم تأثیر محل در آثار حال

دخالت محلّ در کارکرد حالّ، متفرع بر قانونی کلیّی تر است که طبق آن هرچه شرط وجود چیزی باشد، شرط آثار آن نیز هست (ر.ک به: صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۸، ج ۳، ص ۱۰۱؛ همان، ج ۸، ص ۲۹۶). به عبارت دیگر، اگر وجود A مشروط به وجود B باشد، آن‌گاه تمام آثار A نیز مشروط به وجود B است. پذیرش این قانون دشوار نیست؛ زیرا اگر اثر A را X بنامیم و آن را معلول A بدانیم، آن‌گاه علت A (یعنی B) علتّ باواسطه اثر A است و در واقع وابستگی X به B، چیزی نیست جز وابستگی معلول به علتّ باواسطه خود که مورد اتفاق همه فیلسوفان است. بر این اساس، اگر بدن علتّ مادی نفس باشد، کارکردها و آثار نفس، همگی وابسته و مشروط به بدن خواهند بود. اکنون آشکار است که تغییر شرط (علت)، در مشروط (معلول) نیز تأثیرگذار است. بدین معنا با هر گونه تغییر در چگونگی شرط (اعم از تغییرات کمی و کیفی و ...) مشروط نیز ضرورتاً تغییر خواهد کرد؛ چراکه در غیر این صورت انفکاک معلول از علتّ لازم خواهد آمد. بنابراین با فرض جسمانی بودن نفس ناطقه، هر گونه اختلال در بدن ضرورتاً مستلزم اختلال در کارکرد قوه عاقله خواهد بود.

۲-۳. استقلال کارکرد عقل از وضعیت بدن

ارتباط کارکردهای قوه عاقله با فزونی سن، مطلبی تجربی است. باید از سویی کارکردهای قوه عاقله را بازشناخت و از سوی دیگر، در مطالعات تجربی تأثیر افزایش سن و ضعف عمومی بدن بر آنها را رصد کرد. پیش از این بررسی باید توجه داشت که مدعای استدلال مورد بحث این است که در صورت جسمانی بودن قوه عاقله، لزوماً تمام کارکردهای قوه عاقله، بی‌استثناء در همه افراد همراه با ضعف بدن نقصان می‌یابد. بنابراین برای اثبات استقلال کارکرد قوه عاقله از اندام‌های بدن کافی است تا یک مورد از این کارکردها در برخی انسان‌ها در سنین پیری با اختلال روبه‌رو نشود. مشهور است که بدن در دهه چهارم به اوج توانایی خود می‌رسد و با آغاز دهه پنجم رو به زوال و سستی می‌رود. تجارب همگانی نیز مؤیدی بر این مدعاست. اکنون آیا در سنین ۴۰ سالگی به بعد، عقل انسان با نوعی ضعف روبه‌رو می‌شود؟ ظاهراً پاسخ منفی است. دست‌کم ضعفی محسوس و همسان با نقصان قوای بدنی در انسان مشاهده نمی‌شود. شاید جهان ورزش شاهد خوبی بر این مدعا باشد. ورزشکاران در دهه سوم عمر خود کمابیش از گردونه ورزش حرفه‌ای خارج می‌شوند؛ زیرا گرچه تجارب بیشتری به دست آورده‌اند، اما دیگر توان بدنی شرکت در رقابت‌های نفس‌گیر قهرمانی را ندارند. در عین حال، برخی از ایشان به مربی‌گری روی می‌آورند و خود ایشان و دیگران به‌وضوح مشاهده می‌کنند که توان محاسباتی و شناختی ایشان در حیطه کارشان فزونی یافته است؛ تا جایی که اکنون می‌توانند مغز متفکر یک تیم ورزشی باشند. به نظر می‌رسد مریبان از جهت توان

عکس‌العمل در لحظه (مثلاً در کنترل توپ یا پاس دادن) - که نیازمند سرعت تحلیل و تصمیم‌گیری فوری و نیز هماهنگی عصب و عضله برای انجام آن است - دچار نقصان چشم‌گیری می‌شوند. نمی‌توان این امر را تنها مربوط به کاهش توان فیزیکی دانست، بلکه توان شناختی آنها نیز اکنون از جهاتی (مانند درک موقعیت آنی، تشخیص و تصمیم‌گیری برای واکنش درست و سریع در موقعیت و...) اُفت کرده است. در عین حال، از جهت برخی کارکردهای شناختی (مانند آنالیز کلی موقعیت تیم مقابل و چگونگی مدیریت توانایی‌های بازیکنان خود برای پیروز شدن بر چنان حریفی) قوَت چشم‌گیری یافته‌اند. از این رو می‌توان دو گزاره زیر را در نظر گرفت:

۱. توان شناختی لحظه‌ای مریبان نسبت به بازیکنان کاهش یافته است.

۲. توان تحلیل و استنباط مریبان نسبت به بازیکنان افزایش یافته است.

آیا گزاره دوم برای اثبات مدعا کافی است؟ حقیقت اینکه برای نتیجه‌گیری همچنان باید نکات دیگری را نیز در نظر گرفت. آیا مریبی تنها به‌خاطر در دست داشتن تجارب و داده‌های بیشتر می‌تواند بهتر تجزیه و تحلیل کرده و تصمیمات متقن‌تری اتخاذ کند و یا صرف‌نظر از داده‌های مترکم، خود قوه تحلیل و استنباط او نیز رشد کرده و دست‌کم با نقصان روبه‌رو نشده و در حد دوران ورزشی او باقی مانده است؟ از سوی دیگر، چون معمولاً قوه عاقله و توان شناختی انسان را با مغز این همان می‌دانند، آیا روند پیری در مغز نیز مانند سایر اندام‌های بدنی است؟ آیا ممکن است برخلاف سایر اندام‌های حرکتی که با افزایش سن ضعیف‌تر می‌شوند، مغز و اعصاب یکسان مانده و بلکه در حال رشد باشد؟ شاید در نگاه نخست، چنین به نظر برسد که اساساً فرایند پیری از اندام حیاتی بدن (مانند قلب، کبد و مغز) آغاز می‌شود و فرتوت شدن سایر اندام‌ها ناشی از پیری و به زوال رفتن اندام‌های حیاتی است. بنابراین وحدت ارگانیک بدن اقتضا می‌کند که پیر شدن فرایندی سراسری باشد و در نتیجه نمی‌توان برای مغز در این میان استثنایی قائل شد (همان، ص ۲۹۳-۲۹۴).

آشکار است که پاسخ به چنین سؤالاتی نیازمند پژوهش‌های تجربی گسترده‌ای است که نتایج آنها اصول موضوعه چنین استدلال‌هایی محسوب می‌شود. از این رو در اینجا بحث در این مسأله را خاتمه می‌دهیم و آن را به روان‌شناسی و علم اعصاب شناختی و رشته‌های همگن وامی‌گذاریم.

۲-۴. جمع‌بندی

مشاهده شد که این استدلال از جمله ادله تجربی تجرّد نفس محسوب می‌شود و نیازمند بهره‌گیری از داده‌های تجربی روز است. اما بر فرض، اخذ چنین تأییداتی از علوم مربوطه همچنان جای این سؤال هست که چگونه می‌توان از این دلیل، تجرّد عقلی نفس را نتیجه گرفت؟ آیا تجرّد قوه عاقله ملازم است با تجرّد عقلی نفس؟ آیا صرف‌نظر از ارائه تحلیلی درباره هم‌سنخ بودن مدرک و مدرک،

آیا می‌توان نحوه تجرّد نفس را تعیین کرد؟ از دیدگاه صدرالمتألهین پاسخ منفی است. به تعبیر او: «اعلم أن هذا البرهان أيضا غير دالّ على أن لكل إنسان جوهرًا مفارقاً عقلياً بل يدلّ على أن القوّة العاقلة غيرُ بدنية» (همان، ص ۲۹۴).

وی در ادامه توضیح می‌دهد که با اندکی تغییر در مقدمات می‌توان استدلال‌های مشابهی بر تجرّد قوه واهمه و خیال ارائه کرد که آنها نیز نتیجه‌ای جز مجرد بودن این قوا نداشته و از اثبات تجرّد عقلی ناتوانند (همان). گفتنی است با اقامه استدلالی مشابه می‌توان تجرّد برزخی نفس را از طریق تجرّد قوه شوقیه اثبات کرد. توضیح اینکه: با گذر زمان، به‌رغم فرتوت شدن بدن و به‌دنبال آن به سستی گراییدن عموم قوای بدنی و حتی شناختی، علاقه انسان به برخی مطلوب‌ها، نظیر فرزندان و داشته‌های دنیوی و برای انسان‌های وارسته، محبت به خداوند متعال و محمد و آل محمد علیهم‌السلام نه تنها کم نمی‌شود، بلکه به‌نحو چشمگیری فزونی می‌یابد. این نکته می‌تواند استقلال وجودی شوق و به تبع آن قوه شوقیه و در نهایت، استقلال نفس را از بدن و حالات بدنی به اثبات برساند.

در هر صورت، از آنجاکه مراد از کارکرد عقل در این استدلال خصوص تعقل است، تنها مثبت تجرّد عقلی نفوسی است که بالفعل کلیات را ادراک می‌کنند. حال اگر توجه داشته باشیم که از دیدگاه صدرالمتألهین، ادراک کلیات ناشی از شهود مثل افلاطونی یا افرادی از ماهیت است که فاقد هرگونه مشخصات افراد جسمانی‌اند (همان، ج ۱، ص ۲۸۸)، و همچنین اکثر انسان‌ها از ادراک کلی با تفسیر صدرایی آن ناتوانند (همان، ج ۸، ص ۲۶۴-۲۶۵)، می‌توان نتیجه گرفت که این دلیل بر فرض تمامیت، تجرّد عقلی عموم نفوس انسانی را ثابت نمی‌کند. اما این مطلب چالش دیگری به‌دنبال دارد: او به فعلیت رسیدن ادراک کلیات در شمار اندکی از نفوس را به دورانی از عمر انسان اختصاص می‌دهد که به لحاظ تجربی، آغاز دوران زوال بدن محسوب می‌شود؛ چراکه او در جایی تصریح کرده که ادراک کلیات از سن چهل سالگی به بعد بروز می‌کند:

«قد أشرنا سابقاً إلى أن النفس الناطقة المدركة للمعقولات بالفعل إنما يحدث لمن يحدث في حدود الأربعين عاماً بحسب الغالب» (همان، ص ۱۴۵؛ همچنین ر. ک به: همو، ۱۳۸۲، ص ۲۷۲).^۱

آیا همسان با حرکت جوهری اشتدادی نفس، ساختار فیزیکی مغز نیز در این سن به رشد ویژه.

۱. برای توضیح بیشتر درباره این مدعا، ر. ک: حسن‌زاده آملی، ۱۳۹۷، ص ۶۹۳-۷۰۲. علامه حسن‌زاده آملی رحمته‌الله در جایی از این اثر می‌نویسد: قول: «وقد اقبل على هذا المستكين في عامه الاربعين احوال طارئة غريبة كأن الامعاء اليها يومه بعض الظنون للظنون، ولست أدري هل النفوس الأخرى باختلاف استعداداتها ايضا تقبل عليها نظائر تلك الاحوال أم لا؟» (همان، ص ۶۹۵).

ای می‌رسد تا بتواند در فرایند تعقل ابزاری مناسب در اختیار نفس باشد؟^۱ آیا در میان کسانی که بالفعل مدرک کلیات هستند، با گذر زمان و فرارسیدن سن ۶۰ سالگی، این قابلیت همچنان یکسان می‌ماند و احیاناً دچار نقص نمی‌شود؟ چنین پرسش‌هایی در پیش روی این استدلال نشان می‌دهد که تعیین نظر قطعی درباره آن نیازمند پژوهش‌های بیشتری است.

۳. دلیل دوم: ناهمگون بودن تأثیر تعقل بر نفس و بدن

۱-۳. صورت‌بندی منطقی استدلال

بسیاری از افعال انسان، هم‌زمان بدن و روان او را درگیر می‌سازند و تأثیری مخرب یا سازنده بر آنها بر جای می‌گذارند؛ مثلاً برخلاف آثار اثبات‌شده ورزش منظم و صحیح بر جسم و روان [اثر مثبت دارد] و مصرف مواد مخدر علاوه بر تخریب بدن، توان شناختی یا احساسی انسان را نیز تضعیف می‌کند. آشکار است که فرض یگانگی روان یا نفس با بدن، بدین معناست که تأثیرپذیری نفس و بدن از یک فعالیت یکسان خواهد بود. استدلال دوم بر همین اساس و با تکیه بر ناهمگون بودن تأثیر تعقل بر نفس و بدن طرح شده است:

«أَنَّ كَثْرَةَ الْأَفْكَارِ وَ التَّعَمُّقِ فِي إِدْرَاكِ الْمَعْقُولَاتِ سَبَبٌ لِتَجْفِيفِ الدِّمَاجِ وَ ذَبُولِ الْبَدَنِ لِأَجْلِ تَوَرُّنِ الْحَرَارَةِ الْمُجَفَّفَةِ وَ سَبَبٌ لِاسْتِكْمَالِ النَّفْسِ بِخُرُوجِهَا فِي تَعْقَلَاتِهَا مِنَ الْقُوَّةِ إِلَى الْفَعْلِ. وَ مَعْلُومٌ أَنَّ الشَّيْءَ الْوَاحِدَ لَا يَكُونُ سَبَباً لِكَمَالِ شَيْءٍ وَ لِنَقْصَانِهِ» (همو، ۱۳۶۸، ص ۲۹۵؛ همچنین ر.ک به: همو، ۱۳۸۱، ج ۲، ص ۴۸۶-۴۸۷؛ همو، ۱۳۸۶، ج ۲، ص ۸۵۲؛ فخررازی، ۱۳۸۷، ج ۲، ص ۳۷۰).

صورت منطقی این استدلال به قرار زیر است:

۱م: اگر نفس همان بدن یا جزئی از آن باشد، آن‌گاه هرچه سبب ضعف بدن شود نفس را نیز ناتوان خواهد ساخت.

۲م: تالی باطل است.

نتیجه: چنین نیست که نفس همان بدن یا جزئی از آن باشد.

مانند هر قیاس استثنایی دیگر، درستی این استدلال مشروط است به صحت ملازمه در مقدمه اول و اثبات صدق مقدمه دوم. بحث را بر همین اساس پی خواهیم گرفت.

۱. مقصود از ابزار در اینجا عام بوده و معدّات را نیز شامل می‌شود.

۲-۳. تبیین مقدمه اول

مقدمه نخست چندان نیازمند توضیح نیست. آشکار است که اگر A و B یک واقعیت واحد باشند، آن‌گاه هر گونه تأثیرگذاری بر یکی، جز با فرض وقوع همان نحو تأثیرگذاری بر دیگری معقول نیست. آری، اگر نفس را بر فرض عدم تجرّد، نه خود بدن بلکه امری حالّ در بدن بدانیم، آن‌گاه جای این اشکال هست که عدم تجرّد نفس به معنای این همان بودن آن با بدن نیست و در نتیجه نمی‌توان مدعی شد اگر نفس مجرد نباشد، آن‌گاه مثلاً فعالیتی مانند تفکر همچنان که بدن را تضعیف می‌کند، نفس را نیز تضعیف خواهد کرد؛ چون معقول است که شیئی واحد سبب تأثیری مثبت در حالّ و تأثیری منفی در محلّ باشد (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۸، ج ۸، ص ۲۹۵). صدرالمآلهین پس از نقل این اشکال فخر رازی، آن را بی‌پاسخ رها می‌سازد که نشان از وارد بودن اشکال از نظر اوست. اما صرف نظر از اینکه اصل آموزه حلول امروزه نیازمند بازنگری است و نمی‌توان برداشت مشانی از آن را قابل قبول دانست، پاسخ این سؤال تابع تحلیل فلسفی رابطه حالّ و محلّ است. اگر آنها را دو واقعیت منحاز بدانیم که در سطح متافیزیکی به یکدیگر جوش نخورده‌اند و به تعبیر روشن‌تر، "از حلول، صرف ظرفیت را اراده کنیم"، اشکال رواست و در غیر این صورت، معنا ندارد که محلّ تضعیف شده و تحلیل برود، بدون اینکه تغییری مشابه در حالّ رخ دهد. به عبارت دیگر، اگر در تبیین رابطه حالّ و محلّ بر آن باشیم که «الصور الحاله و الأعراض حاجتها إلى المواد و الموضوعات لیست أمراً زائداً علی وجوداتها، و وجوداتها متقومهٌ بالمحل» (همان، ص ۲۹۷)، و نیز اگر توجه داشته باشیم که واقعیات خارجی همگی موجوداتی ذاتاً مشخصند، آن‌گاه آشکار می‌شود که وجود هر حالی عین نیازمندی و تعلق به شخص محلّ اوست. براساس این رابطه وجودی و وثیق، زوال یا تضعیف محلّ در عین قوت یافتن حالّ معقول نیست.

بنابراین در ادامه باید به بررسی مقدمه دوم پرداخت و توضیح داد که چگونه ممکن است کاری سبب تضعیف بدن شود و در عین حال، نفس را توانمندتر سازد؟

۳-۳. تبیین مقدمه دوم

بنا بر طبیعیات قدیم، افزایش فعالیت در عضوی مانند مغز در اثر تفکرات طولانی و مستمر، سبب فزونی حرارت در مغز می‌شود. به دنبال این افزایش حرارت، بخشی از رطوبت مغز زائل می‌شود که به اصطلاح خشک شدن مغز را به دنبال دارد. این فرایند در صورت عدم تدارک سبب خلل در مزاج خاص مغز شده و از این طریق آن را رو به زوال می‌برد. بنابراین به زبان طب جدید، اگر از طریق تغذیه صحیح، خواب مناسب و سایر موارد تبعات جانبی تفکر برای مغز جبران نشود، آن‌گاه به مرور زمان، فعالیت عقلانی به مغز صدمه خواهد رساند. در عین حال، می‌دانیم که توان عقل بشر به مرور

زمان در اثر تفکر افزوده می‌شود، گویا ذهن با تغذیه از تفکر و تعمق رشد کرده و روزبه‌روز بر توان خود می‌افزاید. همه ما تجربه آشنائی با ریاضیات را به یاد داریم و می‌دانیم که چگونه به‌مرور زمان، ذهن از سردرگمی نسبت به مفاهیم ریاضی خارج شده و توان حل مسأله را کسب کرده و در این زمینه رشد می‌کند. بنابراین می‌توان چنین گفت که در فرایند تفکر، بر فرض تدارک نیازهای زیستی مغز، در نهایت مغز تحلیل نمی‌رود. در حالی که توان شناختی عقلانی بشر نه تنها تحلیل نمی‌رود، بلکه به‌نحو چشمگیری فزونی می‌یابد.

۳-۳-۱. اشکال: انکار ناهمگون بودن تأثیر تعقل بر نفس و بدن

براساس آنچه در تبیین مقدمه دوم ارائه شد، استدلال نادرست است. توضیح اینکه براساس قاعده هوویت، اگر شیء واحدی در زمان t سبب تقویت A و در همان زمان سبب تضعیف B شود، آن‌گاه ضرورتاً A و B واقعیاتی مغایر هم خواهند بود. اما اگر آن شیء در زمان t_1 سبب تضعیف A و در زمان t_2 سبب تقویت B شود، آن‌گاه نمی‌توان نتیجه گرفت که A و B ضرورتاً واقعیاتی مغایرند. براساس توضیحات مقدمه دوم، بحث حاضر از همین قسم است؛ چراکه زمان تضعیف مغز بر اثر تفکر، با زمان قوت یافتن توان ذهن یکی نیست و در نتیجه، استدلال ناتمام است (همان، ص ۲۹۵).

۳-۳-۲. پاسخ

صدرالمتألهین پس از نقل این اشکال که از فخررازی است، بدون ارائه پاسخی بدان، بحث از این دلیل را به پایان رسانده است که نشان وارد دانستن اشکال است. اما می‌توان بحث را با این پرسش ادامه داد که آیا در زمان افزایش قدرت محاسباتی ذهن، آیا مغز نیز توانا تر می‌شود یا صرفاً همان توان خود، پیش از تحلیل رفتن بر اثر تفکر را بازیافته است؟ در صورت اخیر، همچنان استدلال تمام خواهد بود. البته این فرض نیازمند پژوهش‌هایی درباره مغز است تا براساس آن بتوان دانست که آیا مغز نیز در فرایند تفکر رشد می‌کند؟ آیا رشد مغز مانند بازو، همراه با افزایش اندازه و شکل است و یا به‌نحوی متمایز است؟ این قبیل پرسش‌ها دست تأمل فلسفی را از بررسی‌های بیشتر کوتاه کرده و در نتیجه، استدلال را از حوزه کار فیلسوف خارج می‌سازد. شاید بهتر است با تبعیت از صدرالمتألهین، بحث درباره این استدلال را در همین جا خاتمه دهیم.

۳-۴. جمع‌بندی

همان‌طور که مشاهده شد، این دلیل نیز از جمله ادله تجربی بر تجرد نفس محسوب می‌شود. گرچه در چارچوب طب قدیم می‌توان آن را استدلالی تام دانست. اما اکنون و براساس دانش پزشکی جدید لازم است تا تأثیر تفکر بر مغز بررسی شود و نشان داده شود که آیا به‌راستی تفکر، مغز را تحلیل می‌برد یا با تشکیل شبکه ارتباطی نوروها و گستره‌بخشی به آن، مغز را توسعه بخشیده و

توانا تر می سازد؟ اما گذشته از این، بر سیاق ارزیابی ادله پیشین، این دلیل نیز بر فرض صحت، از اثبات تجرّد عقلی نفس ناتوان است و حداکثر تجرّد برزخی آن را اثبات خواهد کرد.

۴. دلیل سوم: استقلال کارکرد نفس ناطقه از بدن و قوای بدنی

۴-۱. صورت بدنی منطقی استدلال

این استدلال برگرفته از سخن ابن سینا در نفس شفاست (ابن سینا، ۱۳۸۵، ص ۲۹۷؛ همو، ۱۳۷۹، ص ۳۶۴-۳۶۷؛ همو، ۱۳۶۳، ص ۱۰۴؛ همچنین ر.ک به: فخررازی، ۱۳۸۷، ج ۲، ص ۳۷۱). صدرالمآلهین نیز این استدلال را در آثار خود مطرح کرده است:

«أَنَّ النَّفْسَ عَنِّيَّةً فِي فِعْلِهَا عَنِ الْبَدَنِ وَ كُلِّ عَنِّيٍّ فِي فِعْلِهِ عَنِ الْمَحَلِّ، فَهُوَ عَنِّيٌّ فِي ذَاتِهِ عَنَهُ، فَالْنَّفْسُ عَنِّيَّةٌ عَنِ الْمَحَلِّ» (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۸، ج ۸، ص ۲۹۵-۲۹۶. همچنین، ر.ک: همو، ۱۳۸۶، ج ۲، ص ۸۵۲؛ همو، ۱۳۸۲، ص ۲۵۸-۲۵۹).

صورت منطقی استدلال به شکل زیر است:

- ۱م: نفس در کارکرد خود از بدن بی نیاز است.
 - ۲م: هرچه در کارکرد خود از چیزی بی نیاز باشد، در وجود خود نیز از آن بی نیاز است.
 - ۳م: نفس در وجود خود از بدن بی نیاز است (نتیجه ۱ و ۲).
 - ۴م: هرچه در وجود خود از بدن بی نیاز است، نه بدن است و نه حال در بدن.
- نتیجه: نفس نه بدن است و نه حال در بدن (نتیجه ۳ و ۴).

در این استدلال، محور اصلی همان مقدمه نخست است و از این رو ادامه بحث را به توضیح آن اختصاص می دهیم. برای فهم درستی سایر مقدمات، مراجعه به توضیحاتی که در دلیل اول گذشت، همراه با اندکی تأمل کافی است.

۴-۲. استقلال کارکرد عقل از بدن

برای اثبات اینکه عقل یا توان شناختی انسان و به عبارت دیگر، نفس انسان در همه کارکردهای خود وابسته به بدن نیست، سه دلیل ذکر شده است که هر یک را جداگانه مورد بررسی قرار می دهیم.

۴-۲-۱. دلیل اول بر اثبات استقلال کارکرد قوه عاقله از بدن

دلیل نخست براساس خودآگاه بودن نفس انسان سامان یافته است. توضیح اینکه اگر کارکرد شناختی ذهن نیازمند به کارگیری ابزاری از سنخ اعضاء بدن باشد، آن گاه ابزار یادشده واسطه ای بین مدرک و مدرک خواهد بود. آشکار است که این فرض تنها در جایی متصور است که مدرک و مدرک واقعیاتی مغایر با یکدیگر باشند. اما در خودآگاهی این فرض منتفی است. در نتیجه نمی توان

پذیرفت که خودآگاهی ادراکی ابزارمند است. بلکه در این مورد، نفس، بی‌واسطه شخص خود را شهود کرده و می‌یابد (همو، ۱۳۶۸، ج ۸، ص ۲۹۵؛ همو، ۱۳۸۱، ج ۲، ص ۴۸۶-۴۸۷).

۴-۲-۱-۱. اشکال اول: خدشه در تبیین ابزارمند نبودن خودآگاهی

شاید به نظر برسد که در این تحلیل، ابزار ادراکی چیزی مانند عینک تصور شده است که بیننده در سویی و دیده‌شونده در سوی دیگر آن قرار می‌گیرد. در اینجا معقول است که آنچه در پس عینک است (یعنی بیننده) نمی‌تواند عیناً در مقابل عینک هم قرار داشته و دیده شود. ولی در مقابل این سنخ ابزار، می‌توان ابزار دیگری مانند آینه را فرض کرد که استفاده از آن مستلزم دوگانگی مدرک و مدرک نیست. خلاصه اینکه ابزارمند بودن ادراک لزوماً مستلزم مغایرت خارجی مدرک و مدرک نیست.

۴-۲-۱-۲. پاسخ

برای پاسخ به این اشکال باید ادراک ابزارمند را کمی مورد تحلیل قرار داد. توضیح اینکه وقتی گفته می‌شود ادراک A از B به واسطه ابزاری مانند X انجام می‌شود، به این معناست که:

۱. A قبل از به‌کارگرفتن X، از B آگاه نیست و برای آگاهی از B باید X را به‌کار گیرد که در این

صورت:

۲. A قبل از آگاه شدن از B، از X آگاه است.

اکنون، اگر معادل A و B شیئی واحد قرار داشته باشد - که در فرض خودآگاهی لزوماً چنین است - آن‌گاه باید پذیرفت که A قبل از به‌کارگیری ابزارش، از B (یعنی خودش) آگاه نیست. اما این فرض پذیرفتنی نیست؛ زیرا ادراک یادشده یا اختیاری است و یا غیر اختیاری که در هر دو صورت به تناقض منجر می‌شود؛ زیرا:

۱. در فرض اختیاری بودن، با توجه به اینکه دیگرآگاهی فرع بر خودآگاهی است، چگونه می‌توان پذیرفت که چیزی از خودش آگاه نباشد و در عین حال از جهل به خودش آگاه باشد و نیز شیئی چون X را به‌عنوان ابزار خود ادراک کرده و آن را به‌کار بگیرد؟ چراکه اگر خودش مجهول است، اوصاف او مانند در اختیار داشتن ابزاری چون X هم مجهول خواهد بود؛ چنان‌که خود این جهل نیز مجهول است.

۲. در فرض غیر اختیاری بودن اگر موجودی خودناآگاه است، حتی اگر به‌نحو غیر اختیاری و به‌وسیله ابزاری چون X دارای ادراکی شود، چگونه درخواهد یافت که مدرک در این ادراک خود اوست؟ بلکه اساساً چگونه درمی‌یابد که ادراکی برای «او» حاصل شده است؟

بنابراین خودآگاهی لزوماً بدون واسطه‌گری هرگونه ابزاری انجام می‌گیرد که در این صورت،

نفس در خودآگاه‌بودن نیازمند بدن نخواهد بود.

۴-۲-۱. اشکال دوم: بی‌ارتباطی «استقلال در ادراکات» با «استقلال در کارکرد»

ادراک از سنخ انفعال است نه فعل؛ زیرا در فرایند ادراک، عالم کمال جدیدی تحصیل می‌کند و می‌دانیم کمال بخشی به خود محال است؛ زیرا یا شیء فاقد کمال یادشده است پس نمی‌تواند معطی آن باشد، و یا واجد اوست که در این صورت پذیرنده کمال نخواهد بود. گذشته از این، دست‌کم خودآگاهی را نمی‌توان از سنخ فعل دانست؛ زیرا قوام فعل به مغایرت آن با فاعل است. حال آنکه در خودآگاهی - چنان‌که ادعا شد - مغایرتی بین مدرک و مدرک وجود ندارد. بنابراین ادراک، فعل عالم محسوب نمی‌شود و در نتیجه نمی‌توان «استقلال در ادراک» را مرادف با «استقلال در فعل» دانست و سپس قاعده «کل ما یستقل فی فعله عن شیء فهو یستقل فی ذاته عنه» را بر آن تطبیق کرد. این اشکال با الهام از تعلیقه سبزواری و علامه طباطبایی پرداخته شده است (ر.ک به: همو، ۱۳۶۸، ج ۸، ص ۲۹۵، تعلیقه شماره ۲ و ۳).

۴-۲-۱. پاسخ

حقیقت این است که مقصود از «فعل» در این استدلال، معنای لغوی آن و چیزی شبیه واژه «کارکرد» است که هر گونه فعل و انفعال به معنای اصطلاحی را شامل می‌شود. دلیل این مدعا از این روست که قاعده مورد بحث عمومیت دارد و هر گونه فعل و انفعال و به تعبیر دیگر، مطلق اوصاف را نیز شامل می‌شود. فی‌المثل می‌توان گفت: اگر A دارای وصف C باشد و در اتصاف به این وصف از B بی‌نیاز باشد، آن‌گاه در اصل وجود خود نیز از B مستقل خواهد بود. اکنون اگر به جای وصف C، علم و مدرک بودن را قرار دهیم، همان نتیجه مطلوب حاصل می‌شود (با استفاده از تعلیقه سبزواری در: همو، ۱۳۶۸، ج ۸، ص ۲۹۵، تعلیقه ش ۲؛ همچنین ر.ک به: قطب‌الدین رازی، ۱۳۸۱، ص ۳۷۳).

۴-۲-۲. دلیل دوم بر اثبات استقلال کارکرد قوه عاقله از بدن

دومین دلیل بر استقلال نفس در برخی کارکردهایش از بدن، مانند دلیل سابق بر گونه‌ای از ادراکات نفس متمرکز است. با این تفاوت که در اینجا به آگاهی نفس از ادراکات او می‌پردازیم و نشان می‌دهیم که به اصطلاح، «علم به علم» همواره و لزوماً با واسطه تحقق نمی‌یابد. توضیح اینکه اگر علم و ادراک را به ملاک انکشاف چیزی برای عالم تفسیر کنیم (ر.ک به: عبودیت، ۱۳۹۳، ج ۲، ص ۱۹-۲۰)، آنگاه آشکار است که خود علم باید قبل از هر معلومی برای عالم مکشوف باشد. برای تشبیه می‌توان چنین گفت که اگر قرار است پشت سرمان را با آینه‌ای ببینیم، خود آینه باید برای ما معلوم باشد؛ زیرا در غیر این صورت نمی‌تواند واسطه آگاهی ما از چیز دیگری باشد. حال اگر فرض کنیم خود آن آینه را نیز باید از طریق آینه دیگری مشاهده کرد، یا حکم آینه دوم با آینه نخست از این جهت بی‌واسطه

مرئی بودن متفاوت است، در این فرض اگر بین آینه‌ها تفاوتی هستی‌شناختی وجود نداشته باشد، چنین حکمی ترجیح بلامرجح و محال است، و اگر هم قرار باشد مانند آینه نخست هر آینه‌ای را توسط آینه دیگر ببینیم، آن‌گاه تسلسل رخ داده و اساساً هیچ آینه‌ای قابل رؤیت نخواهد بود. فیلسوفان بر همین اساس ادراک صور ذهنی را بی‌واسطه دانسته و به تعبیر دیگر، صور ذهنی را معلومات حضوری نفس قلمداد کرده‌اند (ر.ک به: صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۸، ج ۶، ص ۱۵۸-۱۶۱). اکنون از آنجاکه علم حضوری ادراکی بی‌واسطه است، می‌توان نتیجه گرفت که در ادراک صور ذهنی هیچ‌گونه ابزار و واسطه‌ای نقش ندارد و این دلیل متقنی است بر استقلال کارکرد عقل از بدن.

۴-۲-۱. اشکال: وقوع مغالطه اشتراک لفظی در دلیل دوم

در دلیل دوم مغالطه اشتراک لفظی رخ داده است. توضیح اینکه ابزارمند بودن یک ادراک مشترک لفظی بوده و دو معنای مختلف را در بر می‌گیرد:

۱. ادراک A از B ابزارمند است اگر ابزاری چون C واسطه‌ای بین مدرک و مدرک باشد. بدین معنا که B بدون دخالت C از دسترس A خارج باشد؛ مانند آنجا که ما به‌وسیله میکروسکوپ سلول‌ها را مشاهده می‌کنیم. در این مورد، بدون دخالت میکروسکوپ، سلول‌ها از تیررس دید بشر خارج خواهند بود.

۲. ادراک A از B ابزارمند است اگر A به‌نحوی در ادراک B از ابزاری چون C بهره‌گیرد؛ مانند زمانی که دوربین را با دست در مقابل چشم قرار می‌دهیم.

تفاوت گونه اول و دوم در این است که در قسم نخست، این ابزار است که مستقیماً به‌نحو فیزیکی یا متافیزیکی با مدرک ارتباط دارد و مدرک، تنها به تبع ابزار خود می‌تواند با مدرک ارتباط یابد. اما در قسم اخیر، چنین نقشی برای ابزار ضروری نیست.

اکنون می‌توان این‌گونه اشکال کرد: گرچه ادراک صور ذهنی به سبب حضوری بودن، بی‌واسطه بوده و در نتیجه به معنای اول ابزارمند نیست، اما ادراک صور ذهنی به معنای دوم همچنان ابزارمند است؛ زیرا براساس تجارب علمی اخیر، در هر نوعی از ادراک (خواه حضوری و خواه حصولی) در بخش‌هایی از مغز و اعصاب انسان فعالیتی ویژه مشاهده می‌شود که نشان‌گر دخالت آنها در فرآیند ادراک است. بنابراین از آنجاکه استقلال کارکرد عقل از بدن نفی مطلق ابزارمندی را شامل می‌شود، براساس توضیحی که گذشت نمی‌توان ادراک بی‌واسطه و حضوری صور ذهنی را دلیلی بر آن مدعا دانست.

گفتنی است علامه طباطبایی در تعلیقه کوتاهی ذیل دلیل دوم می‌نویسند: «فیه منع؛ فی‌ان هذا العلم حصولی يحصل بما يحصل به سائر العلوم الحصولیة، و لو كان حاصلًا للنفس من غیر

توسط وسط لکان دائم الحصول لها و لیس كذلك، فافهم» (همان، ج ۸، ص ۲۹۵، تعلیقه شماره ۳). از سخن ایشان دو نکته استفاده می‌شود:

نخست اینکه مراد از ابزارمند بودن ادراک مخصوص استفاده از ابزار ادراکی نیست، بلکه مطلق وابستگی ادراک به چیزی است. این بیان تقریباً مرادف است با نوع دوم از ابزارمندی که توضیح آن گذشت.

نکته دوم اینکه اگر تحقق ادراکی جز نفس و علل آن مشروط به چیز دیگری نباشد، آن‌گاه دائمی خواهد بود و از آنجاکه ادراکات حصولی چنین نیستند، می‌توان نتیجه گرفت که اموری دیگر که در اینجا همان فرایندهای بدنی‌اند، در تحصیل ادراکات حصولی به‌نحوی مؤثرند. پس نفس در ادراکات حصولی مستقل از بدن نیست. شاید از همین‌روست که ایشان در جای دیگری، علوم حصولی را از مجردات تامّ نفی کرده و به نفوس اختصاص می‌دهند (همان، ج ۳، ص ۴۵۴، تعلیقه شماره ۲).

۴-۲-۲. پاسخ

حقیقت این است که با توجه به داده‌های علم اعصاب شناختی، فعالیت دست‌کم بخش‌هایی از مغز و سیستم عصبی در هر گونه فرایند ادراکی متعارف قابل انکار نیست. اما در عین حال باید توجه داشت که:

اولاً بر صرف چنین شواهد تجربی نمی‌توان در عملیات ادراک برای فرایندهای بدنی، نقشی بیش از تأثیر دستی که دوربین را در مقابل چشم قرار می‌دهد قائل شد؛ زیرا برخی دیگر از همین شواهد تجربی (مانند تجربیات نزدیک مرگ) نشان می‌دهند که زمانی وجود دارد که در آن مرگ مغزی و قلبی انسانی محرز بوده و دقیقاً در همین لحظات، فرد یادشده دارای ادراکاتی بعضاً شگفت‌آور در باره محیط پیرامون خود بوده است.

ثانیاً با استناد به برخی دیگر از شواهد تجربی می‌توان دریافت که کاهش ارتباط نفس با بدن در قالب اشکال مختلف مدیتیشن، مراقبه و هیپنوتیزم، وی را قادر می‌سازد تا بهتر از قبل از برخی ادراکات خود بهره‌بردار. اکنون می‌توان مدعی شد چه‌بسا با قطع ارتباط ذهن با بدن توانایی ادراکی آن بهبود یابد.

ثالثاً براساس تبیین‌های فلسفی ادراک، صور ادراکی قائم به ذهن بوده و ذهن نسبت به آنها فاعلیت دارد. این ارتباط وجودی مستلزم این است که در فرض بقاء نفس پس از زوال کلی بدن نیز هرگز ارتباط ادراکی او با صور ذهنی منقطع نشود. از این‌رو باید برای فرایندهای عصبی در فرایند ادراک، نقشی حداقلی در نظر گرفت که تنها در ظرف بدن‌مند بودن ذهن قابل قبولند، نه به‌صورت مطلق.

در نهایت، به نظر می‌رسد به‌رغم صحّت برخی وجوه فوق، این بخش از استدلال قابل دفاع نیست؛ زیرا وحدت و کثرت ادله تابع حدّ وسط آنهاست و از این‌رو تکیه بر هر یک وجوه فوق این دلیل را به برخی ادله دیگر تجرّد نفس تحویل خواهد برد. به عبارت دیگر، در وجه دوم بر اثبات استقلال کارکرد قوه عاقله از بدن، بر بدن‌مند نبودن آگاهی نفس به ادراکات حصولی اش استناد شده است که مورد اشکال قرار گرفت. اکنون اگر در پاسخ به وجود ادراکات عقلانی در تجارب نزدیک به مرگ متوسل شویم، در واقع به جای دلیل دوم، استدلال دیگری ارائه داده ایم نه اینکه اشکال یادشده بر همان دلیل را پاسخ گفته باشیم.

۴-۲-۳. دلیل سوم بر اثبات استقلال کارکرد قوه عاقله از بدن

به نظر می‌رسد ابزارمند نبودن برخی ادراکات عقل غیر قابل انکار است؛ زیرا به‌طور کلی درباره نقش بدن در ادراکات عقلی سه فرض متصور است:

۱. عقل در تمام ادراکات خود از بدن مستقل است.

۲. عقل دست‌کم در برخی ادراکات خود از بدن مستقل است.

۳. عقل در تمام ادراکات خود به بدن نیازمند است.

در فرض اول و دوم، استقلال کارکرد نفس از بدن اثبات می‌شود. بنابراین برای اثبات مدعا کافی است تا کاذب بودن فرض سوم را ثابت کنیم. به نظر می‌رسد این کار چندان دشوار نیست؛ زیرا فرض سوم سر از تناقض در می‌آورد. توضیح اینکه اگر عقل در مطلق ادراکات خود به ابزارهایی بدنی نیازمند باشد و به تعبیر دیگر، ادراکات عقل به‌وسیله برخی اندام‌های بدن تحقق یابند، آن‌گاه یکی از دو گزاره زیر صادق خواهد بود:

۱. عقل از ابزار بدنی خود آگاه است.

۲. عقل از ابزار بدنی خود آگاه نیست.

فرض اخیر باطل است؛ زیرا همان‌طور که طلب مجهول مطلق معقول نیست، به‌کارگیری و استخدام مجهول مطلق نیز معقول نیست. بنابراین عقل ضرورتاً از ابزار خود آگاه است. اکنون این آگاهی نیز از دو فرض بیرون نیست:

۱. بدن‌مند و وابسته به ابزاری بدنی است.

۲. بدن‌مند نبوده و وابسته به ابزاری بدنی نیست.

آشکار است که فرض اول باطل است؛ زیرا با نقل کلام به ابزار یادشده، فرض نخست به تسلسل علی و در نتیجه به تناقض می‌انجامد. پس گونه‌ای از ادراکات عقل ضرورتاً از بدن و ابزارهای بدنی مستقل است و بر این اساس، می‌توان استقلال کارکرد عقل از بدن را اثبات کرد (همان، ج ۸، ص ۲۹۶؛ همچنین ر.ک به: همو، ۱۳۸۱، ج ۲، ص ۴۸۶-۴۸۷).

۴-۲-۳-۱. اشکال: تعارض استدلال با یافته‌های علمی جدید

در استدلال فوق ادعا شد که محال است تأثیر بدن در تحقق یک ادراک ناآگاهانه باشد. به عبارت دیگر، محال است عضوی از بدن در فرایند ادراک مؤثر باشد، درحالی که نفس از عضو یادشده کاملاً بی اطلاع است. حقیقت این است که تجارب علمی خلاف این مدعا را نشان می‌دهند؛ زیرا از سویی با اسکن مغز می‌توان مشاهده کرد که بخش خاصی از مغز مثلاً در فرایند ادراکی خاصی فعال است، به گونه‌ای که هر گونه آسیب به این بخش به اختلال در ادراک یادشده می‌انجامد. در عین حال، انسان به کلی از اینکه چنین بخشی در بدن او وجود دارد بی اطلاع است، چه برسد به آگاه بودن از نقش آن عضو در فرایند ادراک یادشده.

۴-۲-۳-۲. پاسخ

برای پاسخ باید توجه داشت که - چنان که پیش‌تر یادآور شدیم - ابزار ادراکی بر دو قسم است. حقیقت اینکه دلیل سوم صرفاً ناظر به قسم نخست است و تمام بودن آن به ابزارهای آگاهانه اختصاص ندارد؛ زیرا براساس بطلان تسلسل به روشنی می‌توان دریافت که اگر نفس به طور مستقیم با ابزاری مرتبط نباشد، آن‌گاه برای هر ادراکی، بی‌نهایت ابزار و بی‌نهایت ادراک محقق خواهد شد که امری ست محال. بنابراین نفس دست‌کم برخی ابزارهای خود را به طور مستقیم و بی‌واسطه ادراک می‌کند و به تعبیر دیگر، همه ادراکات نفس ابزارمند نیستند.

به نظر می‌رسد به‌رغم درستی این توجیه، باز هم دلیل سوم تمام نخواهد بود؛ زیرا همانند دلیل دوم، با این اشکال مواجه خواهیم شد که بالاخره همه ادراکات انسان به معنای دوم ابزارمند هستند و همین مقدار برای نفی استقلال کارکرد نفس از بدن کافی است.

۴-۳. جمع‌بندی

چنان‌که ملاحظه شد، محور اصلی این دلیل استقلال کارکرد عقل از بدن است و از میان جوهی که برای اثبات این مدعا ارائه شد، تنها دلیل نخست تمام بود. در این صورت، شاید بهتر است این دلیل را در کنار دیگر ادله‌ای قرار داد که براساس خودآگاهی به اثبات تجرّد نفس می‌پردازند. در پایان، تذکر چند نکته ضروری است:

یک) ممکن است به نظر برسد که خودآگاهی نیز - چنان‌که در نقد دلیل دوم و سوم بر اثبات استقلال کارکرد عقل از بدن ملاحظه شد - به نوعی ابزارمند است؛ زیرا فرایند خودآگاهی نیز مستلزم درگیر شدن بخشی از مغز و اعصاب است. بنابراین هیچ دلیلی بر استقلال کارکرد عقل از بدن وجود ندارد. حقیقت اینکه این احتمال نیازمند بررسی‌های تجربی است، گرچه براساس تحلیل‌های دقیق فلسفی، خودآگاهی نحوه وجود است و نمی‌تواند وابسته به چیز دیگری جز وجود موصوف خود



باشد. اما چنان‌که یادآور شدیم، تکیه بر چنین تحلیل‌هایی این دلیل را در سایر ادله ادغام خواهد کرد.

دو) ممکن است این اشکال به ذهن متبادر شود که اگر اثبات "استقلال کارکرد نفس از بدن" اثبات تجرّد نفس را به دنبال داشت، اکنون، با اثبات نیازمندی نفس به بدن در خودآگاهی و دیگر آگاهی باید مادی بودن نفس را نتیجه گرفت. اما این نتیجه‌گیری نادرست است؛ زیرا استدلال یادشده بر قاعده‌ای کلی استوار است که براساس آن، «هر موجودی که در اصل وجود خود جسمانی باشد، در همه آثار خود محتاج جسم است». عکس این گزاره چنین است که «هر موجودی [که] در همه افعال خود محتاج جسم نبود، موجودی جسمانی نیست». گزاره نخست با ادله عقلی اثبات می‌شود و گزاره اخیر نیز با شیوه منطقی از آن استنتاج می‌گردد. اما اینکه «هر موجودی که در برخی آثار خود محتاج جسم بود، موجودی جسمانی است» را نه با برهان عقلی می‌توان اثبات کرد و نه از گزاره‌های یادشده استنتاج می‌شود (همو، ۱۳۶۸، ج ۸، ص ۲۹۶؛ همچنین ر.ک به: همو، ۱۳۸۱، ج ۲، ص ۴۸۷-۴۸۸). از این رو نمی‌توان از اثبات نیازمندی فی الجمله نفس به بدن در برخی کارکردهایش، جسمانی بودن آن را نتیجه گرفت.

سه) این دلیل بر استقلال کارکردهای قوه عاقله از بدن متمرکز است؛ زیرا هدف اثبات تجرّد قوه عاقله است تا در نهایت، از این طریق تجرّد عقلی نفس اثبات گردد. اما هیچ‌یک از وجوهی که در اثبات این مدعا ارائه شد، اختصاصی به قوه عاقله ندارند و صرفاً اثبات می‌کنند که موجود خودآگاه یا آنچه به ادراکات و ابزار خود اشراف حضوری دارد، فی الجمله در برخی کارکردهایش از بدن مستقل است. از این رو صدر المتألهین یادآور می‌شود که دلیل مورد بحث، مفید اثبات تجرّد عقلی نفس نیست. بلکه با تکیه بر برخی کارکردهای شناختی بالفعل قوه خیال می‌تواند برای اثبات تجرّد برزخی نفس به کار رود (همو، ۱۳۶۸، ج ۸، ص ۲۹۶). گفتنی است اشکالاتی که پیش‌تر گذشت، در مقابل این تقریر نیز همچنان قابل طرحند.^۱

۵. نتیجه‌گیری

در این مقاله پس از دسته‌بندی ادله اثبات تجرّد عقلی نفس انسان، به بررسی تحلیلی ادله‌ای پرداختیم که در آنها تلاش شده است تا با تمرکز بر استقلال قوه عاقله از بدن و قوای بدنی، تجرّد نفس ثابت شود. دلیل نخست از راه عدم بروز ناتوانی‌های شناختی به موازات فرایند پیر شدن جسم، تجرّد نفس را ثابت کند. چنان‌که ملاحظه شد، این استدلال گرچه برای تطبیق بر خصوص شناخت-

۱. فخررازی اشکالات دیگری بر این استدلال طرح کرده است که صدر المتألهین بدانها پاسخ داده است. ر.ک: صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۸، ج ۸، ص ۲۹۶-۲۹۷.

های عقلی نیازمند پژوهش‌های بیشتر در حوزه علوم شناختی است، اما با تعمیم به دیگر ابعاد روحی بشر (از جمله عواطف و امیال) دست‌کم می‌تواند تجرّد برزخی نفس را نتیجه بدهد. دلیل دوم می‌کوشید تا با تکیه بر یکسان نبودن تأثیر تفکر بر جسم و ذهن، تجرّد قوه عاقله را نشان دهد. صحت این دلیل نیز در نهایت منوط به بررسی‌های بیشتر درباره رابطه ذهن و مغز است. اما دلیل سوم که براساس استقلال برخی کارکردهای شناختی عقل از قوای بدنی "تجرّد نفس" را نتیجه می‌گرفت، با اشکالاتی مواجه است که گرچه قابل رفعند، اما تلاش برای پاسخ‌گویی بدان‌ها در نهایت این استدلال را به سایر ادله اثبات تجرّد نفس تحویل می‌برد و از این‌رو دلیل مستقلی بر مطلوب شمرده نمی‌شود.

در مجموع، به نظر می‌رسد تکیه برخی ادله تجرّد نفس بر باورهای عرفی یا دانش تجربی سده‌های گذشته، نقضی چشمگیر در این باب است. از این‌رو داوری نهایی درباره آن قسم از ادله تجرّد نفس که در آنها رابطه کارکردهای ذهنی با بدن مورد توجه است، منوط به این است که این ادله بار دیگر براساس دستاوردهای تجربی جدید بازتقریر شوند. این کار پروژه‌ای مشترک بین فلسفه اسلامی و علوم شناختی است که براساس موقعیت استراتژیک آموزه تجرّد نفس در حوزه دین پژوهی از اولویت‌های عالمان دین و مراکز مربوطه محسوب می‌شود.

کتابنامه

۱. ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۹۶). الإشارات و التنبیها. به تحقیق مجتبی زارعی. چاپ چهارم. قم: بوستان کتاب.
۲. _____ (۱۳۸۵). النفس من کتاب الشفاء. به تحقیق حسن حسن زاده آملی. چاپ دوم. قم: بوستان کتاب.
۳. _____ (۱۳۷۹). النجاه. به تصحیح محمدتقی دانش پژوه. تهران: دانشگاه تهران.
۴. _____ (۱۳۶۳). المبدأ و المعاد. به تحقیق عبدالله نورانی. تهران: مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه تهران و دانشگاه مک گیل کانادا.
۵. حسن زاده آملی، حسن (۱۳۹۷). شرح العیون فی شرح العیون. چاپ هفتم. قم: بوستان کتاب.
۶. فخررازی، محمدبن عمر (۱۳۸۷). المباحث المشرقیة (ج ۲). قم: انتشارات بیدار.
۷. قطب الدین رازی، محمدبن محمد (۱۳۸۱). المحاکمات بین شرحی الإشارات. به تصحیح مجید هادی زاده. تهران: مرکز پژوهشی میراث مکتوب.
۸. صدرالدین شیرازی، محمدبن ابراهیم (۱۳۹۳). شرح الهدایة الاثریة (ج ۱). به تصحیح و تحقیق و مقدمه مقصود محمدی. تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
۹. _____ (۱۳۸۶). مفاتیح الغیب (ج ۲). به تصحیح، تحقیق و مقدمه نجفقلی حبیبی و ویرایش مقصود محمدی. تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
۱۰. _____ (۱۳۸۲). الشواهد الربوبیة فی مناهج السلوکیة. به تصحیح، تحقیق و مقدمه سید مصطفی محقق داماد و ویرایش مقصود محمدی. تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
۱۱. _____ (۱۳۸۱). المبدأ و المعاد (ج ۲). به تصحیح، تحقیق و مقدمه محمد ذبیحی و جعفر شاه نظری و ویرایش مقصود محمدی. تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
۱۲. _____ (۱۳۶۸). اسفار (ج ۸، ۶، ۳). قم: مکتبة المصطفوی.
۱۳. عبودیت، عبدالرسول (۱۳۹۳). درآمدی به نظام حکمت صدرایی (ج ۲). چاپ ششم. تهران: سازمان تدوین کتب علوم انسانی دانشگاهها (سمت)، مرکز تحقیق و توسعه علوم انسانی؛ قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ره.