

مقایسه براهین تقسیم‌ناپذیری نفس و معلومات ذهنی در فلسفه غرب و فلسفه اسلامی و پاسخ اشکالات فیزیکیالیست‌ها

مصطفی ایزدی یزدان‌آبادی^۱

چکیده

از مهم‌ترین براهینی که بر تجرد نفس انسانی در فلسفه غرب و فلسفه اسلامی آورده شده، برهان تقسیم‌ناپذیری نفس و حالات ذهنی است. معروف‌ترین کسی که در فلسفه غرب از این برهان استفاده کرد "دکارت" بود. بعد از دکارت، این براهین مورد مناقشات قرار گرفت و اعتبارشان زیر سؤال رفت. در فلسفه اسلامی هم از این سنخ براهین، به‌عنوان براهین مشهور تجرد نفس یاد می‌شود. در فلسفه اسلامی هم اشکالاتی به آنها وارد شده است، اما فضای غالب، اعتبارشان است. در این مقاله سعی داریم ابتدا به تقریر این براهین پرداخته و سپس پنج اشکالی که از طرف فلاسفه ذهن و فلاسفه مسلمان به آنها وارد شده را جواب دهیم. این پژوهش با روش کتابخانه‌ای و با کمک گرفتن از توصیف و تحلیل و نقد، سعی می‌کند با رد اشکالاتی که به این برهان وارد است، اثبات کند که «برهان تقسیم‌ناپذیری نفس و حالات ذهنی» براهینی معتبر است و می‌توان از آن برای تجرد نفس انسانی استفاده کرد.

واژگان کلیدی: جوهر، نفس، تجرد، فلسفه ذهن، تقسیم‌ناپذیری.

مقدمه

یکی دیگر از برهان‌هایی که در فلسفه برای اثبات تجرد نفس آورده شده، برهان تقسیم‌ناپذیری نفس است. در این برهان سعی می‌شود اثبات شود ویژگی‌ای در نفس وجود دارد که لازمه‌اش مادی نبودن نفس است. آن ویژگی «تقسیم‌ناپذیر بودن نفس» و همچنین «تقسیم‌ناپذیری حالات ذهنی انسان» است. این برهان‌ها از برهان‌هایی هستند که از آن، هم در فلسفه غرب و هم در فلسفه اسلامی بر تجرد نفس استفاده شده است.

معروف‌ترین کسی که در فلسفه غرب از این برهان استفاده کرد دکارت (۱۵۹۶-۱۶۵۰م) بود. بعد از او - به خصوص در قرن نوزدهم - با رشد فلسفه ذهن، این برهان مورد تردیدهای زیادی از طرف فیزیکیالیست‌ها قرار گرفت. بعد از این اشکالات، فضای غالب در فلسفه غرب به سمت عدم قبول این براهین پیش رفت. در فلسفه اسلامی هم بزرگان فلسفه اسلامی از این برهان استفاده کرده‌اند. ابن سینا (۳۵۹-۴۱۶ق) در کتاب شفا در اولین برهانی که بر تجرد نفس می‌آورد، به شکل مفصّلی این برهان را بررسی می‌کند (ابن سینا، ۱۳۷۵، ص ۲۸۸-۲۹۴).

در کتاب گران‌سنگ اسفار این برهان بررسی می‌شود. در زمان معاصر هم بزرگانی همچون علامه طباطبایی، شهید مطهری و علامه مصباح در کتاب‌های نه‌ایة‌الحکمه، اصول فلسفه و روش رئالیسم و آموزش فلسفه از این برهان استفاده کرده‌اند و آن را پذیرفته‌اند. البته بعضی از فلاسفه اسلامی (همچون استاد فیاضی) این برهان را مورد مناقشه قرار داده‌اند و این برهان را برای اثبات تجرد نفس کافی ندانسته‌اند (فیاضی، ۱۳۹۳، ص ۲۰۲-۲۰۳).

در بعضی کتاب‌ها به بعضی اشکالات این برهان پاسخ داده شده است؛ از جمله در نه‌ایة‌الحکمه، علامه طباطبایی سعی کرده در مقابل اشکالاتی از این برهان دفاع کند. همچنین استاد الهی‌راد در کتاب انسان‌شناسی به اختصار به این برهان و اشکالات آن پرداخته است. اما اولاً [این بزرگان] به همه اشکالات آن برهان نپرداخته و فقط به اشکالات محدودی پرداخته‌اند، و ثانیاً به همان اشکالاتی هم که اشاره کرده‌اند، اشکالاتی است که خود فلاسفه مسلمان در طی قرن‌های

گذشته آنها را مطرح کرده و جواب داده‌اند و به اشکالات جدید فلاسفه مسلمان و همچنین به اشکالات مهم فلاسفه ذهن به این برهان نپرداخته‌اند. بنابراین مشخص است که بحث مجرد نفس یکی از بحث‌های کلیدی در فلسفه نفس است که علاوه بر اینکه معاد و زندگی پس از مرگ به وسیله مجرد نفس انسانی اثبات می‌شود، این بحث در اخلاق و اسلامی‌سازی علوم انسانی بحثی پرکاربرد است. به همین خاطر، ضروری به نظر می‌رسد که براهین مجرد نفس بیشتر مورد تدقیق قرار گیرد و بحث بیشتری روی آنها شود.

مفاهیم

۱. جوهر: ماهیت و حقیقتی است که در صورت وجود در خارج، در موضوعی که متقوم به آن باشد یافت نمی‌شود (علامه حلی، ۱۳۹۲، ص ۵۱).
 ۲. نفس: نفس در لغت در معانی گوناگونی به کار رفته است؛ از جمله: شخص، روح، خون، حقیقت شیء، قصد، نیت و... (المعجم الوسیط / مجمع البحرین). در اصطلاح فلاسفه، «نفس» جوهری است که ذاتاً مجرد از ماده است، ولی در فعل متعلق به آن است (طباطبایی، بی تا، ص ۷۶).
 ۳. ذهن: کلمه ذهن (mind) در لغت دارای دو کاربرد اسمی و فعلی می‌باشد. در کاربرد فعلی در معانی، «توجه کردن، مواظب بودن، نظارت کردن، پشیمان شدن، مواظبت کردن، یادآوردن و توجه کردن» به کار می‌رود و در کاربرد اسمی در معانی، «مغز، جهاز انسانی که مسئول استدلال و داوری است، آگاهی انسان که جدا از بدن است، روح، حافظه، عقیده، توجه، آرزو و عقلانیت» به کار می‌رود (Oxford dictionary).
- در اصطلاح، ذهن در سنت فلسفه غرب مجموعه‌ای از قواست که مسئول ادراک، یادآوردن، در نظر گرفتن، ارزش‌گذاری و تصمیم است. در بعضی معانی، به اموری نظیر حواس، ادراکات، احساسات، حافظه، آرزوها، انواع مختلف استدلال، محرک‌ها، انتخاب‌ها، شخصیت‌پردازی و تصمیمات ناخودآگاه ذهن گفته می‌شود (The Editors of Encyclopedia Britannica, 2009, p.1).
- طبق این تعریف، ذهن قوایی دارد که عبارتند از:
۱. تفکر: عملی ذهنی است که توانایی معنا بخشیدن به اشیای جهان را به انسان می‌دهد؛
 ۲. حافظه: توانایی حفظ و بازنمایی دانش، اطلاعات و تجربیات است؛
 ۳. تصور: قدرت خلق اشیاء در ذهن است؛
 ۴. آگاهی: جنبه‌ای از ذهن است که اول‌شخص بودن^۱ و ارتباط بین شخص و محیط را درک

1. Subjectivity.

می‌کند. همه اینها جزو قوای ذهن هستند. واضح است که طبق این تعریف ذهن خود وجودی جدا از قوایش ندارد. بلکه مجموعه آنها را ذهن و به خود آنها حالات ذهنی می‌گویند. گویا در این نظریه تحت تأثیر هیوم، به نحوی جوهر بودن ذهن انکار شده و فقط حالات ذهنی، یعنی اعراض پذیرفته شده است. فیزیکیالیست‌ها که سعی در اثبات مادی بودن این قوا دارند باید توجیه کافی برای اینکه سیستم عصبی انسان برای این کارها کافی است داشته باشند و در مقابل، دوگانه‌انگاران باید بتوانند اثبات کنند که این اعمال صرفاً با سیستم عصبی توجیه نمی‌شوند. بلکه نفس مجردی لازم است تا اینها را ادراک کند.

۴. تجرد: در لغت معنای ماده آن عریان کردن است (التحقیق). 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. پس مجرد یعنی موجودی که دارای ابعاد سه‌گانه نباشد، قابلیت اشاره حسی نداشته باشد و مکانی را اشغال نکند (مصباح یزدی، ۱۳۶۶، ج ۲، ص ۱۲۴-۱۲۵).

اصل برهان

صورت مشترک این برهان در فلسفه اسلامی و فلسفه ذهن این چنین است:

۱. بدن انسان قابل تقسیم به اجزاء است.
۲. ذهن انسان قابل تقسیم به اجزاء نیست.
۳. پس ذهن انسان غیر از بدن اوست.
۴. این برهان به صورت شکل دوم و حد وسط آن قابلیت تقسیم به اجزاء است که در هر دو مقدمه محمول واقع شده است. علت اینکه بدن قابل تقسیم به اجزاء است این است که بدن شیئی مادی است و ویژگی هر شیء مادی امتداد است. لازمه امتداد، تقسیم‌پذیر بودن است. ولی ذهن انسان ویژگی امتداد را ندارد بلکه واحد محض و تام است. لذا تقسیم‌پذیر نیست (دکارت، ۱۳۸۱، ص ۱۰۷-۱۰۸).

۵. این برهان در میان فلاسفه اسلامی هم از براهین مشهور بوده و در کتب زیادی ذکر شده است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۷۸ق، ج ۸، ص ۲۶۰-۲۶۸). گاهی اوقات از تقسیم‌ناپذیری خود نفس انسانی و تقسیم‌پذیری اجسام، سخن به میان آورده‌اند و گفته‌اند در وجود خودمان دقت می‌کنیم و

درمی یابیم که وجود من امری بسیط و غیر قابل تقسیم است. درحالی که اساسی ترین خاصیت اجسام، تقسیم پذیری آنهاست. این تقسیم پذیری در آنچه با علم حضوری می یابیم، حتی به تبع بدن هم ممکن نیست. پس موجودی جسمانی نیست، بلکه مجرد است (مصباح یزدی، ۱۳۶۶، ج ۲، ص ۱۵۷). گاهی نیز از تقسیم ناپذیری حالات نفسانی، همچون علوم کلی و معقولات استفاده شده و گفته شده است که محل آنها نمی تواند جسم باشد. ملاصدرا می گوید:

صورت معقول قابل قسمت به هیچ وجهی نیست [چه بالذات و چه بالتبع] و قابل اشاره حسی هم نیست چه بالذات و چه بالعرض؛ مثل "سیاهی" که هر چند بالذات قابل تقسیم نیست، اما به تبعیت از محلش قابل تقسیم است و مثل نقطه که بالعرض قابلیت اشاره حسی دارد و هر چه قابل قسمت به هیچ وجهی و قابل اشاره حسی بالعرض نباشد، ممکن نیست وجودش برای یک امر مادی حاصل شود. پس هر چه صورت معقوله را ادراک می کند، [محل آن] باید مجرد باشد (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۸، ص ۴۷۰-۴۷۱).

فلاسفه ذهن، انتقاداتی به این برهان کرده اند.

۱-۱. جوهر نبودن «من»

اولین اشکال را «جانانان لو» به این برهان می کند. وی می گوید از کجا معلوم مرجع ضمیر «من» که با آن به خودم اشاره می کنم جوهر باشد تا شما به وسیله این برهان بگویید مرجع آن، نفس است و غیر از بدن است؟ اصلاً جوهر چیست تا بسیط یا مرکب باشد؟ به نظر وی، فلاسفه جوهر را این طور تعریف کرده اند: شیئی ثابت که ویژگی هایش طی زمان تغییر می کند. آیا هر وقت ضمیر "من" به کار می رود، همواره به چیز واحدی که در طی زمان باقی مانده اشاره می کند و یا اصلاً به چیزی اشاره نمی کند؟ شاید لفظ «من» یک لفظ ارجاعی نباشد. یعنی به جوهری که از آن به نفس یاد می شود اشاره نمی کند و کارکرد زبان دیگری داشته باشد؛ مثلاً در جمله "it is raining" ضمیر "it" نقش ارجاعی به چیزی ندارد و یا به تعبیری، مرجع ضمیر ندارد. شاید ضمیر "I" هم همین طور باشد. پس اصلاً شاید انسان جوهر نباشد تا سؤال کنیم جوهری تقسیم ناپذیر است یا تقسیم پذیر (لو، ۱۳۸۹، ص ۱۹-۲۰).

جواب اشکال اول

اشکال اول در مورد تشکیک در اصل جوهر بودن نفس (اثبات جوهر بودن نفس) بود که لو گفته بود آن جوهر که به وسیله ضمیر «من» به آن ارجاع می دهید، اصولاً وجود داشته باشد؟ اول باید اثبات شود جوهری وجود دارد و بعد از آن بحث شود که مادی است یا مجرد. این بحث به نحوی مقدم بر

بحث تجرد نفس است. قبل از اینکه اثبات شود نفس مجرد است یا مادی، باید اثبات شود که نفس، جوهر است و نه عرض و نه صرف عبارتی زبانی که در اثر استعمالات مردم این‌طور استفاده می‌شود و واقعیتی جوهری وراء آن نیست. فلاسفه اسلامی قبل از اثبات تجرد نفس همیشه به این بحث پرداخته‌اند که آیا نفس جوهر است یا نه؟ در تعریف جوهر گفته‌اند: «الجوهر ماهیه و حقیقه اذا وجدت فی الاعیان، کانت لا فی موضوع. ای لا فی محل یتقوم به» (علامه حلی، ۱۳۹۲، ص ۵۱). «جوهر» ماهیت و حقیقتی است که وقتی در خارج یافت می‌شود، در موضوع نیست. یعنی در محلی که مقومش باشد نیست. استدلال‌ات زیادی بر جوهریت نفس آورده شده است؛ از جمله می‌توان به این استدلال که صدرالمتألهین با کمک گرفتن از علم حضوری می‌آورد اشاره کرد: **إن إدراك الشيء لما كان عبارة عن حصول صورته للمدرك فكل من أدرك ذاته يجب أن يكون مفارقاً عن المحل إذ لو كان في محل لكان صورة ذاته غير حاصلة لذاته بل لمحله لأن وجود الحال لا يكون إلا للمحل هذا خلف. ثم إننا ندرك ذاتنا بذاتنا لأننا لا نعزب عن ذاتنا و أما شعورنا بشعور ذاتنا فقد فقد إذ ليس نفس وجودنا فهو كإدراكنا سائر الأشياء المدركة من خارج (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۶، ص ۲۱۱).**

ملاصدرا در این برهان قائل است اگر کسی خودش را درک می‌کند باید جوهر باشد؛ زیرا اگر جوهر نباشد نباید نزد خود حاضر باشد، بلکه باید نزد محلش حاضر باشد. درحالی‌که انسان نزد خودش حاضر است، پس جوهر است.

این یکی از براهینی است که ملاصدرا برای جوهر بودن نفس می‌آورد و همین یک برهان برای اثبات جوهریت نفس کافی است. البته براهین دیگری هم برای اثبات جوهریت نفس وجود دارد که از هدف این نوشتار خارج است (عبودیت، ۱۳۹۱، ج ۳، ص ۶۹-۷۳).

در فلسفه غرب هم بعضی سعی در اثبات موضع دکارتی در جوهر بودن نفس داشته‌اند و در رد اینکه نفس انسان و جوهریت آن صرفاً سیره زبانی متعارف مردم است گفته‌اند: این نظر خلاف تلقی ما از خود است. ما نمی‌توانیم خود را به‌نحوی تلقی کنیم که فاقد موضوع (subject) باشد. هر تلاشی هم که برای متفاوت دیدن اوضاع انجام می‌دهیم، نمی‌توانیم تصور کنیم موضوعی که حامل امور و حالات ذهنی ما باشد را دارا نباشیم. بنابراین ریافت هیومی که ذهن را فقط مجموعه‌ای از حالات می‌دید و در وراء آن موضوعی نمی‌دید، دیدگاهی مخالف تلقی ما از امور ذهنیمان است (فاستر، ۱۳۹۳، ص ۲۴۳-۲۴۵). همان‌طور که مشاهده می‌شود، این جواب و جواب ملاصدرا در اثبات جوهریت نفس شباهت زیادی دارند؛ هرچند استفاده ملاصدرا از علم حضوری به خود و اثبات لوازمش به نظر می‌رسد که دقیق‌تر باشد.

۲-۱. قطع اعضای بدن و تقسیم من

فرض بر اینکه بپذیریم لفظ «من» اشاره به یک جوهر دارد. اما از کجا معلوم این جوهر بسیط یا تقسیم‌ناپذیر است؟ اگر دست شخصی قطع شود، نمی‌شود گفت قسمتی از خودش را از دست داده است؟ در جواب دکارت باید گفت "من بخشی از بدنم را از دست داده‌ام، نه بخشی از خودم را. اما در این صورت دکارت فرض می‌گیرد که نفسش با بدنش یکی نیست و این مصادره به مطلوب است. دکارت به دلیل مستقل نیاز دارد که با قطع دست، قسمتی از خود کم نمی‌شود.

شاید در دفاع بتوان گفت که قطع دست و پا تغییر عمده‌ای به‌عنوان سوژه تجربه ایجاد نمی‌کند. خیلی‌ها بدون دست و پا به دنیا آمدند و شخصیتشان را کمتر از دیگران نمی‌سازد. به همین خاطر حتی بدن انسان تقسیم می‌شود و دست و پای انسان قطع می‌شود، اما هنوز شخصیت انسان نزد خودش یکسان و بسیط است.

اما اشکال دیگری مطرح است. در مورد جدا شدن دست و پا اشکال مورد قبول است که شخصیت انسان را تغییر نمی‌دهد. اما در مورد تقسیم کردن مغز، آیا با تقسیم مغز هم شخصیت انسان تغییر نمی‌کند؟ نمی‌توان به راحتی پذیرفت که از دست دادن بخشی از مغز تغییر عمده‌ای در شخص به‌عنوان سوژه تجربه ایجاد نمی‌کند. ما شخصی را نمی‌شناسیم که بی مغز به دنیا آمده باشد و بعد ببینیم آیا با اینکه مغزش را از دست داده، آیا هنوز شخصیتش باقی است یا نه؟ اگر دکارت برهان می‌آورد که خودش مغزش هم نیست، حرفش در مورد تقسیم‌ناپذیری نفس و تقسیم‌پذیری مغز قبول می‌شد. اما وی نتوانسته است چنین برهانی بیاورد. در این صورت امکان دارد با تقسیم مغز، شخصیت انسان هم تقسیم شود و در نتیجه برهان تقسیم‌ناپذیری دکارت برهان صحیحی نباشد. پس تا اینجا برهان تقسیم‌ناپذیر بودن نفس به قدر کافی مجاب‌کننده نیست (همان، ص ۲۰-۲۲).

جواب اشکال دوم

به نظر می‌رسد جوابی که خود جاناناتان لو در کتابش داده، جواب صحیحی است. منظور از «من» که تقسیم‌ناپذیر است، آن خودآگاهی و علم حضوری به خویش است که حتی با قطع شدن دست یا پا تغییر نمی‌کند و به حال خود باقی است. نمی‌شود گفت اگر دست کسی قطع شود، از علم حضوری‌اش نسبت به خودش کم شده است و آن «من» نصف شده است. بلکه هنوز من به حالت بسیط خود باقی است و چیزی از آن کم نشده است.

اگر کسی بگوید با قطع دست یا پا قسمتی از علم خود من به خودم هم که همان علم به دستم باشد از بین می‌رود پس علم من با قطع دست تقسیم می‌شود، در جواب گفته می‌شود که علم به دست همچون علم به اشیاء مستلزم وجود معلوم یعنی همان دست یا اشیاء خارجی است و با نبود

معلوم خارجی، علم ما هم به آنها از بین می‌رود، ولی در این حال هم هنوز علم به خود باقی است و تغییر نمی‌کند. مراد از علم به خود در اینجا علم به دست خود نیست؛ زیرا با نابودی دست، باز هم خودآگاهی و علم حضوری باقی است. بلکه مراد، همان علم حضوری و بسیط به خویش است که حتی با قطع دست و پا نیز برای انسان وجود دارد.

اینکه مستشکل گفته اگر ما مغزمان باشیم ممکن است با از دست دادن قسمتی از مغز، خودمان هم تقسیم شویم (برخلاف از دست دادن دست یا پا که علم حضوری به خود را تقسیم نمی‌کند)، در جواب می‌گوییم باز هم مستشکل از ویژگی علم حضوری به خود، یعنی بساطت آن و عدم امکان تقسیم‌پذیری آن غافل شده است. ما با علم حضوری می‌یابیم که علم به خود بسیط است و امکان تقسیم ندارد. بنابراین امکان حلولش در شیئی که تقسیم می‌پذیرد را هم ندارد؛ حتی اگر آن شیء مغز انسان باشد (طباطبایی، ۱۴۱۶ق، ص ۲۳۸).

۳-۱. معنای تقسیم‌پذیری

اگر منظور از تقسیم‌پذیری، امکان جداسازی ذهن به دو قسم مجزاست، در این صورت دکارت فرض گرفته ذهن غیر مادی است و غیر از بدن است؛ زیرا اگر این فرض نباشد و اگر ذهن همان بدن یا قسمتی از آن همچون مغز باشد قابل تقسیم است و اگر منظور این است که بدن دارای بخش است و ذهن نیست، این هم غلط است؛ زیرا ذهن هم بخش‌هایی همچون اعتقادات، آرزوها، ترس‌ها و ... را داراست (Gennaro, 1996, p9).

جواب اشکال سوم

منظور از تقسیم‌پذیری، جداسازی به دو قسم مجزاست و همان‌طور که در اشکال قبل گفته شد، با درون‌نگری می‌شود فهمید که ذهن این خصوصیت را دارد که محال است تقسیم را بپذیرد و لذا نمی‌تواند عین مغز باشد. در مورد بخش‌هایی همچون اعتقادات و آرزوها و ترس‌ها هم که برای مغز ذکر شده است، باید گفت این بخش‌بندی کردن به معنای تقسیم کردن نفس نیست. بلکه اینها هر کدام از شئون نفس هستند که باز به تنهایی به خاطر بساطتشان قابل تقسیم نمی‌باشند.

۴-۱. تقسیم‌ناپذیر بودن برخی موجودات فیزیکی

اینکه ذهن غیر قابل تقسیم است، دلیل بر غیر فیزیکی بودن ذهن نیست. ذهن می‌تواند همچنان غیر قابل تقسیم باشد ولی با مغز این‌همان باشد. ما ویژگی‌هایی داریم که قابل تقسیم نیست ولی مادی است؛ مثلاً خود مغز ویژگی ۳۵ درجه سیلیسیوس گرما دارد. این ویژگی داشتن گرمای ۳۵ درجه سیلیسیوس قابل تقسیم مکانی نیست، ولی باز هم ویژگی فیزیکی است (Lacewing, 2015, p253).

برخی دیگر این طور اشکال کرده‌اند که اگر ترکیب شیمیایی نیتروگلیسرین را در نظر بگیرد که در حالت ثبات قرار دارد، یعنی وضع آن به گونه ای است که انفجار آن بدون علائم هشداردهنده نخواهد بود. خود نیتروگلیسرین را می‌توان تقسیم کرد، اما آیا توصیف حالت ثبات آن به تقسیم‌پذیری معنایی دارد؟ یا توانایی دونیم کردن آیا خود تقسیم‌پذیر است؟ باین وجود ما اشیائی داریم که مادی‌اند یا وصف اشیاء مادی هستند، اما قابل تقسیم نیستند. شاید نفس انسان نیز همین طور باشد. (Maslin, 2001, p.63-64).

شبهه همین اشکال در کتب بعضی فلاسفه اسلامی آمده و گفته شده است که اثبات تجرد نفس از راه تقسیم‌ناپذیری آن یا تقسیم‌ناپذیری صور حاله در آن ممکن نیست؛ زیرا فلاسفه اسلامی قبول دارند که نقطه، صورت، ماده اولی و کیف غیر قابل تقسیم هستند، اما منافاتی با مادی بودنشان ندارد (فیاضی، ۱۳۹۳، ص ۲۰۲-۲۰۳). اصولاً کیف در فلسفه اسلامی به عرضی که بالذات قبول قسمت و نسبت نمی‌کند تعریف شده است؛ هرچند بالتبع ممکن است تقسیم شود.

جواب اشکال چهارم

خیلی از فلاسفه اسلامی مخالف این برهانند و متوجه هستند که مثلاً سواد که جزء مقوله کیف است بااصاله قابل انقسام نیست؛ هرچند بالتبع قابل انقسام است، اما معقولات و نفس این خصوصیت را دارند که حتی بالتبع هم قابل انقسام نباشند (مصباح یزدی، ۱۳۶۶، ج ۲، ص ۱۵۶). فلاسفه اسلامی کیف را با اینکه بالذات قابل تقسیم نمی‌دانند، اما باین حال بین کیف محسوس و کیف نامحسوس فرق گذاشته‌اند و گفته‌اند کیف محسوس هرچند بالذات قسمت نمی‌پذیرد، اما بالتبع چون به اجسام تعلق می‌گیرد تقسیم می‌پذیرد؛ مثل سواد و انواع رنگ‌ها و دما. درحالی‌که کیف نامحسوس حتی بالتبع هم قسمت نمی‌پذیرد و به هیچ وجه امکان تقسیم - چه بالذات و چه بالتبع - را ندارد و به اجسام تعلق نمی‌گیرد (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۴، ص ۶۱).

اما چه فرقی بین کیف محسوس و کیف نفسانی غیر محسوس است که یکی به هیچ وجه انقسام نمی‌پذیرد و دیگری فقط بالذات تقسیم نمی‌پذیرد؟ ابتدا بحثی را در مورد کیف محسوس بیان می‌کنیم.

معنای اینکه کیف محسوس بالذات قابل انقسام نیست ولی بالتبع قابل انقسام است چیست؟ معنایش این است که وقتی انسان ویژگی‌های یک شیء خارجی مثل میز را درون ذهنش تفکیک می‌کند و اسم یکی را کیف آن و دیگری را کم آن می‌گذارد، مشاهده می‌کند آن رنگی که درون ذهنش از میز جدا کرده و تحت مقوله کیف است، به دلیل بسیط بودن قابل قسمت نیست، ولی همین رنگ وقتی در خارج بر روی شیء خارجی مثل میز قرار می‌گیرد، به تبع میز قابل تقسیم می‌شود.

به عبارت دیگر، آن رنگی که قابل تقسیم نیست، رنگ درون ذهن ماست که از محل و جوهر خودش که میز خارجی باشد تفکیک شده و آن رنگی که می‌بینیم قابل تقسیم است، آن رنگ خارجی بر روی میز است. رنگ درون ذهن ما چرا قابل تقسیم نیست؟ چون بسیط است و معنا ندارد که رنگ تقسیم شود. رنگ خارجی نیز چرا قابل تقسیم است؟ چون دیگر بسیط نیست، بلکه بر روی جسمی قرار گرفته و به تبع جسم دارای امتداد شده و تقسیم می‌پذیرد.

حال باید کمی بیشتر بر روی رنگ ذهنی دقت شود. گفته شد رنگ درون ذهن من غیر قابل تقسیم بوده و بسیط است و اصلاً تقسیم در موردش بی‌معناست. گفته شد که رنگ کیف محسوس است. آیا رنگ درون من هم کیف محسوس است؟ باید گفت این رنگ درون ذهن من به حمل شایع صناعی - که حقیقت وجودی‌اش را تشکیل می‌دهد - دیگر کیف محسوس نیست، بلکه کیف نفسانی است و فقط به حمل اولی ذاتی کیف محسوس است. یعنی فقط از کیف محسوس مفهوم آن را دارد و حقیقت کیف محسوس را ندارد. حقیقت کیف محسوس بر روی همان میز خارجی است که به تبع آن قابل تقسیم است. اما چون رنگ ذهنی من در حقیقت کیف نفسانی است، بسیط است و قابل تقسیم نیست و رنگ خارجی چون در حقیقت به حمل شایع صناعی کیف محسوس است، بسیط نیست؛ زیرا در جوهر مادی حلول کرده و احکام او را گرفته و قابل تقسیم شده است.

پس نتیجه می‌گیریم که اگر کیف به حمل شایع صناعی کیف نفسانی باشد، قابل تقسیم نیست؛ زیرا بسیط است و اگر به حمل شایع صناعی کیف محسوس باشد بسیط نیست و قابل تقسیم است و علت اینکه می‌گوییم "کیف، بالتبع قابل تقسیم است اما بالذات قابل تقسیم نیست" این است که بالذات و بدون حلول در جوهر مادی (مثل میز) در حقیقت کیف نفسانی است و نه کیف محسوس. لذا امکان تقسیم ندارد. ولی بالتبع چون به حمل شایع، کیف محسوس است (چون در جوهر مادی حلول کرده)، حقیقتاً تقسیم‌پذیر است.

با دقت بر همین نکته جواب اشکال داده می‌شود. مستشکل گفته بود بعضی کیف‌ها مثل دما و رنگ محسوس و مادی‌اند ولی قابل تقسیم هم نیستند، پس عدم تقسیم دلیل بر غیر مادی بودن نمی‌شود. در جواب گفته می‌شود: منظور شما از تقسیم نشدن دما و رنگ، دما و رنگ خارجی است یا دما و رنگی که تصویر ذهنی است؟ آن کیفی که قابل تقسیم نیست، کیف درون ذهن انسان است و فقط به حمل اولی ذاتی، مادی و محسوس است و حقیقتش محسوس نیست و آن کیفی که قابل تقسیم است، کیف خارجی محسوس و مادی است که در میز حلول کرده و عین میز است و لذا تقسیم می‌شود. پس آنچه محسوس است، قابل تقسیم هم هست و آنچه قابل تقسیم نیست، محسوس هم نیست. پس هنوز مستشکل نتوانسته موردی را پیدا کند که فیزیکی و محسوس باشد ولی قابل تقسیم نباشد.

پس کیف محسوس که قابل تقسیم است دو مقام دارد؛ یک مقام بالذات که قابل تقسیم نیست و ما به این مقام علم حضوری داریم و دیگری مقام بالتبع که در خارج است و نه در ذهن، و قابل تقسیم است و ما به این مقام علم حضوری نداریم بلکه علم حصولی داریم. حال می‌گوییم آیا علم ما به خودمان - که دکارت می‌گفت تقسیم پذیر نیست - و علم ما به معقولاتمان - که فلاسفه مسلمان می‌گفتند تقسیم پذیر نیستند - مقام بالتبع دارد یا ندارد؟ اگر مقام بالتبع نداشته باشد، دیگر قابل تقسیم نیست؛ زیرا در مقام بالتبع که عین موجود خارجی مادی بود، قابل تقسیم بود و فرض این است که مقام بالتبع ندارد. پس دیگر مادی نیست و قابل تقسیم نیست.

فرض می‌کنیم که علم ما به خودمان و معقولاتمان هم دارای دو مقام باشد. این فرض به این نحو قابل تصویر است که علم ما به خودمان و به معقولاتمان که علم حضوری است مقام بالذات باشد و قابل تقسیم نباشد. اما یک مقام بالتبع هم داشته باشد و آن عبارت است از اینکه این علم عین مغز باشد و عین موجود مادی باشد، و لذا به تبع آن قابل تقسیم باشد. با کمی دقت می‌فهمیم که این فرض معقول نیست و علم ما نمی‌تواند عین مغز ما باشد؛ زیرا آنچه ما به آن علم می‌گوییم، همین مقام بالذات است نه مقام بالتبع. برخلاف کیف محسوس که مقام بالتبعش کیف محسوس بود و نه مقام بالذاتش. یعنی علم ما در حقیقت آن چیزی است که کیف نفسانی ماست و ما با علم حضوری آن را می‌یابیم و نه آنچه بنا بر فرض در مغز حلول کرده. آنچه در مغز است، حداکثر معدّ این علم است. آنچه ما به آن علم حضوری داریم، می‌یابیم که بسیط است و به هیچ وجه قابل تقسیم نیست و اگر عین همان مغز باشد باید تقسیم پذیر باشد؛ مثل رنگ خارجی که قابل تقسیم بود، در حالی که ما می‌یابیم تقسیم ناپذیر و بسیط است، پس در نتیجه عین مغز ما نیست. این طور شبهه جواب داده می‌شود.

خلاصه جواب داده شده اینکه: تفاوت کیفیاتی همچون رنگ و دما - که بالذات تقسیم پذیر نیستند - با علم انسان به خود و معقولاتش این است که علم انسان حقیقتش همین چیزی است که انسان با علم حضوری بساطتش را می‌یابد و می‌بیند که تقسیم پذیری اش امکان ندارد. لذا امکان ندارد جزئی از مغز تقسیم پذیر ما باشد، برخلاف کیفیات که حقیقتش آن موجود خارجی محسوس است و به تبع آن قابل تقسیم است و منافاتی با تقسیم شدن ندارد. اگر مقام بالذات آن هم بدون در نظر گرفتن محل محسوس آن در نظر گرفته شود، در این صورت این کیفیت در خارج مادی یافت نمی‌شود، بلکه در ذهن است و در این صورت دیگر محسوس نیست بلکه کیف نفسانی است و خود تبدیل به علم می‌شود و مثل علم قابل تقسیم نیست و لذا مادی هم نیست.

۵-۱. تقسیم پذیری معلومات

اشکال پنجم اشکال مشهوری است که توسط خود فلاسفه اسلامی ذکر شده و جواب داده شده

است و بد نیست در اینجا ذکر شود و پاسخ آن داده شود. اشکال این است که بعضی معقولات و معلومات ما هم قابل تقسیم است؛ مثلا در ذهن خود خطی را فرض کنید و آن خط را از وسط بشکنید و به دو قسم مجزا تقسیم کنید. دیدیم که خط تقسیم شد. یا مثلا انسانی را درون خود تصور کنید. حال اعضای آن را از هم جدا کنید. می‌بینید که تقسیم می‌شود. پس معلومات ما هم قابل تقسیم است، و لذا مادی است. پس از این استدلال نمی‌شود غیر مادی بودن خود و معلومات را استفاده کرد (نیکزاد، ۱۳۸۲، ص ۷۸).

جواب اشکال پنجم

در جواب می‌گوییم: این تقسیم در مورد همه معلومات ما ممکن نیست. چیزهایی که به نحوی کمیّت داشته باشند را شاید بشود تقسیم کرد، اما در بعضی علوم به هیچ وجه کمیّت قابل تصور نیست، و لذا تقسیم‌پذیری آنها نیز محال است؛ مثلا علم به خود را حتی مثل آن خط ذهنی هم نمی‌شود تقسیم کرد. محبت، ترس، آرزو، شجاعت و بقیه حالات درونی انسان هم همین حالت را دارند و بسیطند و به هیچ وجه قابل تقسیم نیستند. بنابراین همین که ما علمی پیدا کردیم که تقسیم‌پذیر نبودند، اثبات می‌شود که نفس ما مادی نیست.

همچنین همان چیزهایی که به ظاهر تقسیم می‌شوند، باید دید آیا تقسیم حقیقی در مورد آنها ممکن است یا نه؟ تقسیم به دو نحو قابل فرض است:

۱. **تقسیم فکّی:** به تقسیمی که شیء مادی خارجی می‌پذیرد و با آن موجود اول ناپود شده و دو شیء مجزا از هم پدید می‌آیند تقسیم فکّی می‌گوییم. این تقسیم در مادیات و جسمانیات ممکن است.

۲. **تقسیم وهمی یا فرضی:** در این تقسیم، شیء را در خارج تقسیم نمی‌کنیم، بلکه در ذهن خودمان تقسیم می‌کنیم و طی آن موجودی که تقسیم شده است از بین نرفته است و فقط دو شیء مجزا همراه آن پدید آمده است (مطهری، ۱۳۷۶، ج ۱۲، ص ۲۶۶-۲۶۷).

در تقسیم ذهنی خط به دو قسم، می‌توانیم بگوییم که این دو خط پدید آمده، مساوی با آن خط تقسیم شده است. این خود نشان می‌دهد که صورت خط اولی که به خیال ما تقسیم شده بود، هنوز باقی است، و الا نمی‌توانست حکم به تساوی کند؛ زیرا حاکم باید دو طرف حکم را نزد خود حاضر کند تا حکم به تساوی کند. پس در حقیقت، خط اولی ناپود نشده است بلکه دو خط دیگر در نفس ایجاد شده است. این تقسیم، تقسیمی وهمی است و نه تقسیم فکّی که مخصوص اشیای مادی است. تقسیم وهمی برای مجردات مثالی هم ممکن است؛ زیرا آنها هم دارای مقدارند (طباطبایی، ۱۳۸۶، ج ۴، ص ۹۲۴).

نتیجه‌گیری

نتیجه‌ای که از این مقاله گرفته می‌شود این است که برهان تقسیم‌ناپذیری نفس یکی از براهین معتبر برای تجرد نفس است. جوهر بودن نفس انسانی قابل اثبات است. قطع اعضای بدن و تقسیم آن باعث تقسیم‌پذیری نفس انسان نمی‌شود و منظور از تقسیم‌پذیری، جداسازی به دو قسم مجزاست نه یافتن جهت‌ها و شئون متعدد برای نفس. همچنین اثبات شد که در مادیات هیچ موجود غیر قابل تقسیم یافت نمی‌شود و حتی کیف محسوس از آن جهت که محسوس است قابل تقسیم است. معلومات ذهنی انسان هم هرچند ممکن است تقسیم‌وهمی شوند، اما تقسیم فکی که اثبات مادی بودن می‌کند را نمی‌پذیرند. نتیجه کلی اینکه برهان تقسیم‌ناپذیری نفس و حالات ذهنی تجرد نفس انسانی را اثبات می‌کند.

کتابنامه

۱. ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۷۵)، النفس من کتاب الشفاء. به تحقیق حسن زاده آملی. قم: مکتب الاعلام الاسلامی.
۲. حلی، حسن بن یوسف (۱۳۹۲). الجوهر النضید فی شرح منطق التجرید. به تحقیق محسن بیدارفر. قم: بیدار.
۳. دکارت، رنه (۱۳۸۱). تأملات در فلسفه اولی. ترجمه احمد احمدی. تهران: سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاه‌ها (سمت).
۴. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۳۸۶). الشواهد الربوبیة فی المناهج السلوکیة. سید جلال آشتیانی. چاپ چهارم. قم: بوستان کتاب.
۵. _____ (۱۳۸۶). نهاية الحکمة. به تعلیقه غلامرضا فیاضی (ج ۴). قم: مؤسسه امام خمینی علیه السلام.
۶. _____ (۱۳۶۸). الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة (ج ۳). قم: مکتبه المصطفوی.
۷. _____ (۱۳۷۸ق). الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة (ج ۸). تهران: طبع حیدری.
۸. _____ (۱۹۸۱م). الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة (ج ۴). بیروت: احیاء التراث العربی.
۹. طباطبایی، سید محمدحسین (بی تا). بداية الحکمة. قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
۱۰. _____ (۱۴۱۶ق). نهاية الحکمة. قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
۱۱. عبودیت، عبدالرسول (۱۳۹۱). درآمدی به نظام حکمت صدرایی (ج ۳)، «انسان شناسی». قم: سمت و مؤسسه امام خمینی علیه السلام.
۱۲. فاستر، جان (۱۳۹۳). دفاعی کوتاه از دیدگاه دکارتی، در: «نظریه‌های دوگانه‌انگاری و رفتارگرایی در فلسفه ذهن». جمعی از مترجمان. قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
۱۳. فیاضی، غلامرضا (۱۳۹۳). علم النفس فلسفی. به تحقیق محمدتقی یوسفی. چاپ سوم. قم: مؤسسه امام خمینی علیه السلام.
۱۴. لو، جان‌اتان (۱۳۸۹)، مقدمه‌ای بر فلسفه ذهن. ترجمه امیر غلامی. تهران: مرکز.
۱۵. مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۶۶)، آموزش فلسفه (ج ۲). تهران: سازمان تبلیغات اسلامی.
۱۶. مصطفی، ابراهیم و دیگران (۱۹۶۰م). المعجم الوسیط. تهران: المکتبه العلمیة.

۱۷. مصطفوی، حسن (۱۳۶۰)، التحقیق فی کلمات قرآن الکریم. تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
۱۸. مطهری، مرتضی (۱۳۷۶). مجموعه آثار (ج ۱۲). تهران: انتشارات صدرا.
۱۹. نیکزاد، عباس (۱۳۸۲)، معرفت نفس از دیدگاه حکیمان. قم: آیت عشق.
20. Rocco j. Genaro (1996), *Mind and brain: a dialogue on the mind-body problem*, Hackett publishing company, Indianapolis.
21. Lacewing, Michael (2015), *philosophy for a2 ethics and philosophy of mind*, London and New York, Routledge.
22. The Editors of Encyclopedia Britannica (2009), "Mind", *Encyclopedia Britannica Article: Student and Home Edition*. Chicago.
23. Maslin, Keith (2001), *An Introduction to the Philosophy of Mind*, policy press.