



## چیستی نفس و رابطه آن با بدن

### از دیدگاه سهروردی و کانت\*

- دکتر سیدمرتضی حسینی شاهرودی<sup>۱</sup>
- دانشیار دانشگاه فردوسی مشهد

#### چکیده

فلسفه نفس، امروزه یکی از زیرمجموعه‌های حوزه فلسفه به شمار می‌رود و فیلسوفان بزرگ شرق و غرب به تحلیل و تبیین آن پرداخته و آثار بسیاری درباره آن پدید آورده‌اند. در میان پیشینیان، اگرچه فیلسوفانی چون افلاطون و ارسطو درباره روان<sup>۲</sup> بحث کرده‌اند نه درباره نفس، ولی هر یک از فیلسوفان بزرگ پس از آنها، خواه شارح فلسفه آنها باشند و خواه منتقد آن، به ویژه ابن سینا، ملاصدرا، سهروردی، دکارت، هابز،<sup>۳</sup> لاک،<sup>۴</sup> برکلی، هیوم و کانت مباحث متنوعی را درباره نفس مطرح کرده‌اند. با همه این احوال، مسئله مشهور نفس - بدن، در مغرب‌زمین از دکارت آغاز شد و هنوز ادامه دارد.

\* تاریخ دریافت: ۱۳۸۹/۱۲/۱۰ - تاریخ پذیرش: ۱۳۹۰/۷/۲۸.

1. m-shahrudi@yahoo.com
2. Psyche.
3. Hobbes.
4. Berkeley.

این نوشتار دیدگاه سهروردی و کانت که هر کدام از مشاهیر فیلسوفان عصر خود تا دوره کنونی هستند به همراه مقایسه آنها با یکدیگر و نیز با دیگر صاحب نظران، مورد توجه قرار گرفته است. اهمیت مسئله وقتی آشکارتر می شود که دیدگاه آن دو را درباره اصالت ماهیت از نظر دور نداریم. آنها علی رغم اشتراک در این دیدگاه، که به همانندی در مسائلی چون تشخیص، خودآگاهی، اراده، وحدت، بساطت، نفی عینیت جوهر با نفس، بقا و مانند آن انجامیده است، در مسائل دیگری چون نفی ارتباط تمایز تصویری دو چیز با تمایز عینی آنها، عدم انحصار نفس به جوهر متفکر، اثبات محض بودن نفس، معرفت عقلی، ادراک حضوری، آگاهی نفس به جهان بیرون، وضوح و ابهام ادراکات نفسانی، به نتایج متفاوتی دست یافته اند که به تفصیل مورد بحث قرار خواهد گرفت.

واژگان کلیدی: نفس، انسان شناسی، سهروردی، کانت.

#### پیشینه

به نظر برخی، واژه نفس با همه شکلها و تعبیرهای متفاوت آن، در همه دوره های تاریخ، تمدن، فلسفه و انسان شناسی وجود داشته است (26/ p. 63). به نظر برخی نیز، دیرینه ترین تعبیر مربوط به نفس را می توان در نوشته های هومر<sup>۱</sup> یافت. دو دیدگاه مخالف هم در طول تاریخ درباره چیستی نفس وجود داشته است. یکی تجردگرایی<sup>۲</sup> که فیثاغورس،<sup>۳</sup> افلاطون، افلوپتین،<sup>۴</sup> فارابی، ابن سینا، ابن رشد، سهروردی، آگوستین،<sup>۵</sup> ملاصدرا، دکارت، لایبنیتس و دیگران طرفدار آن بودند و دیگری ماده گرایی<sup>۶</sup> که اپیکور،<sup>۷</sup> لوکرت،<sup>۸</sup> مارکس،<sup>۹</sup> کامت،<sup>۱۰</sup> انگلس<sup>۱۱</sup> و

1. Homer.
2. Spiritualism.
3. Pythagoras.
4. Plotinus.
5. Augustine.
6. Materialism.
7. Epicurus.
8. Lucretius.
9. Marx.
10. Comte.
11. Engels.

دیگران بدان عقیده داشتند و چنانکه خواهد آمد، کانت آن اندازه که به شک گرایش دارد، به هیچ یک از این دو دیدگاه نزدیک نیست.

دیدگاه نخست به جنبه‌های متفاوت زندگی انسان و رفتار او توجه دارد و بسا به جنبه‌های دینی و اخلاقی مانند خودآگاهی، خودخواهی، آزادی، ارتباطات، گفتگو، فرهنگ، خلاقیت و مانند آن نظر دارد و غالباً به دوگانه‌انگاری می‌انجامد. دیدگاه دوم بیشتر به تجربه و دلایل تجربی و علمی نظر دارد. برخی از فیلسوفان مانند توماس آکوینی کوشیده‌اند تا این دو دیدگاه را به هم نزدیک سازند.

دیدگاه نخست که به دوگانه‌انگاری<sup>۱</sup> و ابزارانگاری<sup>۲</sup> شهرت یافت، از گذشته دور مورد تأکید بسیاری از فیلسوفان قرار گرفت (26/ p. 69) تا آنگاه که ارسطو<sup>۳</sup> در کتاب مشهور خود (De Anima)، که به گفته هگل بهترین و شاید اندیشمندانه‌ترین اثری است که درباره روح نوشته شده است (27/ § 378)، به وحدت میان نفس و بدن به گونه‌ای که نفس صورت جوهری<sup>۴</sup> بدن باشد، رأی داد. به نظر وی، نفس چیزی است که به وسیله آن ما زنده‌ایم، حرکت می‌کنیم و می‌فهمیم ولی نه می‌تواند بدون بدن باشد و نه خود بدن است (77/ II, 2, 414a). نفس علت فاعلی و غایی<sup>۵</sup> بدن است که قوه حیات از آن اوست (77/ II, 1, 412a). به نظر وی این گفته که نفس زنده است، نادرست است بلکه این انسان است که به وسیله نفس زنده است (80/ VII, 11, 1037a).

البته اینکه انسان پس از مرگ چه می‌شود، بر اساس نوشته‌های ارسطو، چندان روشن نیست (57/ pp. 131-194).

لازم به یادآوری است که واژه نفس در اغلب متنهای گفتاری بسیاری از زبانها، امری رایج و متعارف نیست و کمتر به کار می‌رود و به گفته مارکو اوجانن<sup>۶</sup> در بسیاری از زبانها مانند زبان فنلاندی واژه‌های مناسبی برای نفس وجود ندارد و

- 
1. Dualistic vision.
  2. Instrumentalism.
  3. Aristotle.
  4. Substantial form.
  5. gr. enteléchia.
  6. Markku Ojanen.

به آسانی نمی توان آن را ترجمه کرد. شاید ما فلانندیها نفس نداریم! (53/ p. 241). برخی از این نکته نتیجه گرفته‌اند که وجود چیزی به نام نفس، پنداری است که از کاربرد نادرست زبان پدید آمده است، در مقابل، برخی دیگر بر این باورند که واژه نفس، از درکی مقدم بر تجربه و مستقل از وجود آن، به دست آمده است. ممکن است این واژه، در همه زبانهای متعارف، وجود نداشته باشد و یا حتی در برخی از زبانها واژه‌همتایی نداشته و قابل برگردان نباشد ولی همه زبانها به نوعی از آن تعبیر می‌کنند، بنابراین، علی‌رغم نامتعارف بودن آن برای همه، امری بامعناست و در متون فلسفی، دینی و روان‌شناسی از واژگان مهم به شمار می‌رود. خطای دستوری و زبانی پنداشتن نفس، اصلاً از دقت برخوردار نیست (4/ p. 48).

به گفته افلاطون واژه یونانی psyche (نفس) از واژه anapnein (تنفس کردن) یا anapsychon (تجدید قوا کردن) اقتباس شده است. به گفته ارسطو، ریشه این واژه، katapsyxis (خنک کردن) است (77/ I, 2, 405b). این تعبیر به طور ضمنی به نزول نفس انسانی نیز اشاره دارد (78/ II, 8). تعبیر عبری کتاب مقدس، «نفس»<sup>۱</sup> نزدیک‌ترین واژه به نفس است که به تنفس کردن و دمیدن ارتباط دارد. واژه لاتین حیوان نیز از واژه بدون خون<sup>۲</sup>، یاد و نفس کشیدن اخذ شده است. واژه آلمانی Seele (تنفس) و واژه انگلیسی soul (روح) از واژه دیرین آلمانی saiwolò (حرکت) و همانند یونانی آن aiolos یا واژه انگلیسی mobile که به اصل متحرک بالذات<sup>۳</sup> اشاره دارد، به دست آمده است. واژه سنسکریت<sup>۴</sup> آتمان<sup>۵</sup> نیز که در زبان آلمانی جدید آن را آتمن<sup>۶</sup> می‌خوانند به معنای تنفس کردن است. در عربی نیز واژه نفس به معنای خون، دمیدن، برآمدن و مانند آن آمده است. به هر حال، این واژه در آثار پیشینیان، اغلب به چیزی غیر از ماده اشاره دارد و لازم به یادآوری است که

1. Nefes.
2. Anaigma.
3. Self-moving principle.
4. Sanskrit.
5. Atman.
6. Atmen.

بسیاری از گفتگوهای مربوط به مسئلهٔ نفس که اخیراً فیلسوفان تحلیلی<sup>۱</sup> مطرح کرده‌اند، ریشه در آثار منطقی متأخر دارد.

با وجودی که تاریخ مباحث مربوط به نفس بسی دراز است و نیز علی‌رغم کاوشهای فراوان در انسان‌شناسی، روان‌شناسی، جامعه‌شناسی و زیست‌شناسی، انسان هنوز هم یک معمای پیچیده است. حتی اگر مطالعات و تحقیقات ما تکمیل شود (اگر ممکن باشد) باز هم انسان به عنوان راز هستی همچنان پنهان باقی خواهد ماند. این گفتهٔ مشهور سقراط که «خود را بشناس» هنوز هم یکی از بزرگ‌ترین نیازهای انسان به شمار می‌رود.

فرستادن انسان به دورترین کهکشانشناها بسی آسان‌تر از شناسایی اوست. حتی جایی که ما به مطالعهٔ انسان می‌پردازیم، اغلب موضوع شناسایی، انسان نیست. اغلب همان مطالعات مربوط به حیوانات است که به انسان نیز نسبت داده می‌شود نه شناسایی انسان. به گفتهٔ توماس آکوینی، آگاهی به چیستی نفس، کاری بس دشوار است (8/ q. 10, a. 8, ad 8) و شناخت نفس به پژوهشی دقیق و درخور نیاز دارد (1/ I, q. 87, a. 1). هنوز هم پاسخ به این پرسش که انسان چیست؟ همچنان مبهم باقی مانده است. به تعبیر سورن کرکگور<sup>۲</sup> که این پرسش را در قالب هستی‌شناسانه مطرح کرده است، ممکن است کسی از نظر جسمی رشد کند، تشکیل خانواده بدهد، بچه‌دار شود و سالیان درازی تا پیری زندگی کند و هرگز از خود نپرسد که آیا من انسان هستم (181-185/ pp. 66). حتی اگر از کسی بپرسید که آیا شما انسان هستید، آزرده‌خاطر می‌شود.

روشن است که انسان بودن به رشد جسمی، ازدواج، بچه داشتن، کار کردن، خوردن، خوابیدن و مانند آن نیست. اغلب حیوانات این ویژگیها را دارند. تفاوت انسان با حیوان در چیست؟ یکی از سنتهای فلسفی نیرومند و بانفوذ، اثبات بی‌همتایی و تفاوت کیفی انسان از دیگر حیوانات است ولی از نظر علم جدید، پاسخ به چیستی انسان، بیشتر او را به حیوانات فروتر نزدیک می‌سازد.

1. Analytic philosophers.
2. Sören Kierkegaard.

## انسان‌شناسی کانت در دوره پیش از نقد

کانت در آثار به اصطلاح پیش از نقادی، فلسفه نفس را به تفصیل بررسی کرده، ولی در آثار انتقادی خود به شک‌گرایی تمایل یافته و از ارائه دعاوی قطعی درباره نفس پرهیز کرده است. دعاوی قطعی وی در دوره پیش از نقادی، امری جالب توجه است و نشان می‌دهد که چرا و چگونه کانت در دوره متأخر به رد آنها پرداخت و به دستیابی به فهم ژرفتری از شک‌گرایی وی کمک می‌کند.

وی در فلسفه پیشین خود از عقل<sup>۱</sup> به عنوان جنبه فاعلی نفس که از طریق استنتاج به تبیین علل اشیا می‌پردازد، دفاع می‌کند؛ چیزی که سهروردی آن را ائیت و ظهور محض (سهروردی، ۱۳۶۸: ۱۱۴ و ۱۱۸) و نور فی نفسه و مجرد (همان: ۲۴۴، ۲۶۰) می‌داند. این دیدگاه با دیدگاههای دیگر درباره جایگاه عقل همچون دیدگاه نوافلاطونی، سازگار است. به نظر برخی، تعریفی که همه معانی عقل را در خود داشته باشد عبارت است از قوه‌ای که به وسیله آن به صدقهای کلی دست می‌یابیم. با توجه به اینکه به نظر کانت، فاهمه، قوه مربوط به مفاهیم و عقل، قوه مربوط به استنتاج است (82/ p. 112).

کانت بر این عقیده بود که خدا به گونه‌ای جهان ما را وحدت می‌بخشد که همه اشیا محدود آن، دارای نیروی ذاتی هستند؛ نیروی تأثیرگذاری<sup>۲</sup> که شایستگی تولید حرکت در بدن و ظهور در نفس را دارد.

بر خلاف دیدگاه لایب‌نیتس درباره نیروی تأثیرگذار، تبیین کانت با وجود نیروهای فانی<sup>۳</sup> و گذرا یا نیروهایی که از بیرون تدبیر شده‌اند، سازگار است. در واقع کانت می‌گوید: هر حرکتی در جهان ما به نیروی گذرا و بیرونی بستگی دارد که بر اساس طرح الوهی<sup>۴</sup> که خدا بدان وسیله جهان را وحدت بخشیده است، عمل می‌کند.

1. Λογος.

2. A vis activa.

3. Transeunt forces.

4. Divine schema.

## مشکلات فلسفه نفس کانت در دوره پیش از نقد

کانت به این نتیجه رسیده بود که فلسفه نفس وی ناتمام است. مهمترین مشکل آن این بود که تبیین وی درباره الگوی الوهی از جهان، با دوگانه‌انگاری مابعدالطبیعی وی سازگار نبود. کانت بر این باور بود که برای به وجود آمدن در جهان ما، همه اشیا باید نیروهای جذب کننده و دفع کننده داشته باشند، ولی نسبت دادن این نیروها به نفس، به این معناست که نفس نیز این طبیعت مادی را به عنوان جوهر مادی و بیرون از بدنی که با آن ترکیب شده است، دارد. این مسئله، دوگانه‌انگاری کانت را به وحدت‌انگاری جوهر فرو خواهد کاست.

تبیین کانت درباره محل نفس در بدن، مشکل دیگری را در پی داشته است که از پاسخ به آن ناتوان بود. کانت معتقد بود که نفس به این معنا در بدن نفوذ کرده است که یک نفس و یک بدن به یک اندازه در زمان و مکان قرار گرفته‌اند. ولی این تبیین با نظریه وی درباره چگونگی پیدایش جوهر در مکان ناسازگار است. بر اساس طرح الوهی مربوط به جهان، شرط ضروری قرار گرفتن جوهر در مکان، این است که ماده، نیرویی دفع کننده و بنابراین نفوذناپذیر داشته باشد. نفس و بدن تنها در صورتی می‌توانند بر همدیگر تأثیر دوسویه داشته باشند که هر دو در همین جهان قرار داشته باشند ولی این در صورتی درست است که این دو جوهر نفوذناپذیر باشند و بنابراین نتوانند در یک زمان و یک مکان وجود داشته باشند.

آنچه که کانت بدان نیاز داشت این بود که تبیینی درباره محل نفس در مکان ارائه کند به گونه‌ای که با نفس که جوهر مادی و دارای امتداد نیست و در نتیجه در بدن مادی قرار نمی‌گیرد، سازگار باشد.

## فلسفه نفس پیش از نقادی

در ۱۷۶۶ که وی «رؤیاهای نفس یک بیننده ارواح غیب‌گو»<sup>۱</sup> را منتشر کرد، وی به این نتیجه رسید که منابعی را که بتواند این مشکل را با آن حل کند، در اختیار ندارد.

1. Dreams of a Spirit Seer.

ولی در کنفرانسهای مربوط به ما بعد الطبیعه، تبیین دیگری درباره مسئله نفس - بدن ارائه کرد که بر این انگاره استوار بود که بدن، متعلق ادراک بیرونی و نفس، متعلق ادراک درونی است. شناسایی دقیق دیدگاه کانت درباره نفس تا اندازه‌ای به شناسایی فلسفه نفس از دیدگاه دکارت ارتباط دارد. بیشتر بدین خاطر که علم النفس کانت پس از نقادی، تردید در پیش یافته‌های خود که همان دیدگاه دکارتی است، می‌باشد.

به نظر دکارت، نفس، جوهری است که ویژگی اساسی آن، اندیشیدن یا آگاهی است. از سویی دیگر، حد ذاتی بدن یا جوهر مادی، فضا و جسم است. این تقسیم به مشکلاتی مانند چگونگی ارتباط و اتحاد آن دو انجامید.

می‌توان گفت که نقطه آغاز روان‌شناسی همین جاست. تا اینجا مشکلی وجود نداشت. اندیشیدن، ادراک و احساس، تنها مربوط به بدن نیستند، بلکه می‌توانند از جنبه‌های دیگر نیز موضوع مطالعه قرار گیرند. روان‌شناسی در آغاز، مطالعه ذهن بود، یعنی کوشش برای شناسایی آنچه که به هنگام به کار بردن نقش ذهنی ما در سرمان رخ می‌دهد. مطالعه نفس به پرسشهای بسیاری انجامید (296-295 / pp. 81) که برخی از آنها بر ایند مشترک فلسفه کانت است، به عنوان نمونه:

۱- ذاتیات نفس چیست؟ آیا کیفیتهای احساسی مانند امید، عقیده و آگاهی، مهمترین جنبه یا محتوای نفس است؟

۲- آیا همه چیز بر بدن یا زیست‌شناسی استوار است؟ آیا می‌توان همه پدیدارهای نفسانی را به وسیله فرایندهای مغزی تبیین کرد؟

۳- علیت نفسانی چیست؟ ما واقعاً می‌یابیم که نفس ما با بدنمان رابطه علی دارد. چیزی باید بیرون از بدنمان وجود داشته باشد تا سبب پیدایش حرکت باشد ولی دستگاه زیستی ما به لحاظ علی، بسته است. نمی‌تواند چیزی غیر مادی بیرون از بدنمان باشد که بر رفتار ما اثر گذارد. این مسئله به فهم رفتارگرایی<sup>۱</sup> که در پی مطالعه رفتار و تحلیل روانی ضمیر ناآگاه است، کمک می‌کند. به نظر رفتارگرایان، پدیدارهای نفسانی یا رفتاری، پدیدارهای ثانوی یا نوعی آثار جنبی است که علت واقعی آنها

1. Behaviorism.



در قلمرو مغز قرار دارد ولی این با تجربه ما کاملاً در تعارض است. این انگاره که امور بدنی و مادی پدیدارهای نفسانی را تبیین می‌کند، تحویل‌گرایی<sup>۱</sup> نام دارد.

۴- قصدمندی<sup>۲</sup> چیست؟ آرزوها، امیال، هدفها، مقاصد و نیت‌های ما، رفتار بی‌واسطه ماست. آیا این‌گونه رفتارها نیز برآیند بدن و مغز است؟ از آنجا که می‌توانیم چیزهایی را تصور کنیم که نداریم یا حتی چیزهایی را تصور کنیم که اصلاً وجود ندارند، نمی‌توان آنها را برآیند مغز دانست.

۵- خودآگاهی<sup>۳</sup> چیست؟ واقعاً بسیار مشکل است که بتوانیم بفهمیم که در سر انسانها چه رخ می‌دهد. پژوهش درباره مغز با تصاویر رنگی بسیاری که از مغز گرفته‌اند، امیدوارکننده است ولی این تصاویر نمی‌توانند محتوای افکار ما را نشان دهند. به جرئت می‌توان گفت که حوزه آگاهی، حوزه‌ای شخصی است.

۶- شخص بودن<sup>۴</sup> به چه معناست و چه زمانی می‌توانیم خود را شخص بدانیم؟ آیا فرد بودن با شخص بودن ارتباط دارد؟ آیا باید بدانیم که جدای از دیگران وجود داریم و باید تفاوت‌هایمان را با دیگران و اینکه اهداف و تمایلاتی داریم را درک کنیم؟ آیا هویت برای شخص بودن، امری ضروری است؟ چرا باید خود را همان کسی بدانیم که سی سال پیش بودیم؟ تجربه تداوم برای شخص بودن، امری ضروری است. با اینکه در طول این سی سال به کلی تغییر کرده‌ایم ولی می‌دانیم و احساس می‌کنیم که ما همان کسی هستیم که سی سال پیش بوده‌ایم.

از آنجا که مفهوم نفس یا ذهن این همه مشکلات دارد و مملو از مباحث فلسفی است، در روان‌شناسی این مفهوم را به کار نمی‌برند، در ۱۹۹۵ روان‌شناس مشهور رابرت استرنبرگ کتابی به نام «تحقیق درباره نفس انسان»<sup>۵</sup> نوشت ولی هیچ تبیینی درباره واژه نفس یا ذهن ارائه نکرد. شاید به همین دلیل است که در فرهنگ‌های واژگان به راحتی می‌توان در برابر واژه نفس یا ذهن این‌گونه تعبیر را مشاهده کرد:

1. Reductionism.
2. Intentionality.
3. Consciousness.
4. Personhood.
5. Sternberg, R., *In search of the human mind*, Fort Worth: Harcourt & Brace, 1995.

نگاه کنید به مغز، هوش، حافظه، شخصیت، تعقل، تفکر.

### تعریف نفس

بسیاری، نفس را باور دارند و آن را چیزی غیر از بدن می‌دانند، اگرچه دقیقاً نمی‌دانند که چیست. به گفته دکارت، من می‌دانم که هستم ولی پرسش این است که من چیستم (25/ 2, p. 18). این پرسش آنگاه اهمیت می‌یابد که پرسش واقعی پدیدارشناسانه (آیا چیزی به نام نفس وجود دارد) مورد توجه قرار گیرد (32/ p.17) و اینکه چیزی را که نمی‌شناسند، چرا بدان باور دارند؟ به نظر بسیاری علت آن این است که آنها درک یا تجربه روشنی از نفس دارند و می‌دانند که درک یا تجربه‌شان موهوم نیست. همین درک از نفس است که سرچشمه پیدایش مسئله فلسفی درباره آن است، از این رو، نخست باید به منظور دستیابی به انگاره روشن تری درباره آن، به بازکاوی آن پردازیم و این پرسش پدیدارشناسانه را مطرح کنیم که: ماهیت و ذات نفس چیست؟

- ۱- انسان عبارت است از پیوند میان نفس و بدن. در واقع، نفس و بدنی به طور مستقل وجود داشته که به دلایلی با هم ترکیب شده‌اند (شیرازی، ۱۴۱۰: ۲۴۵/۸).
- ۲- انسان مرکب از آن دو نیست بلکه جسم ویژه‌ای عارض بر نفس شده است نه آنکه با آن مخلوط و مرکب شده باشد (همان: ۳۳۳/۸).
- ۳- جسم از مراتب ضعیف و رقیق و دامنۀ نفس است یعنی این نفس است که جسم را پدیدار ساخته است (همان: ۳۷۷/۸؛ جوادی آملی، ۱۳۶۷: ۲۴۳؛ ابن سینا، ۱۳۶۳: ۸۷).
- ۴- نفس، چیزی است که جسم را به عنوان ابزار و وسایل به خدمت خویش گرفته است. در واقع، ترکیب فعلی بدن به نیاز و خواست و اراده نفس بستگی دارد، از این رو، هر زمانی که نفس به آنها احتیاج نداشت و اراده‌اش از آنها فرا گشت، از هم فرو می‌پاشند و فاسد می‌شوند (شیرازی، ۱۴۱۰: ۵۵/۹ و ۸۴؛ افلوطین، ۱۳۶۶: ۱۰۹).
- ۵- وجود، سیر نزولی دارد یعنی هیچ موجودی بدون سابقه نیست. حتی جسم نیز که فروترین مرتبه وجود است، پیشینه دارد و در مراتب وجودی پیشین قوی‌تر بوده است و هر موجودی در هر مرتبه، ویژگیهای متناسب با همان مرتبه را دارد (شیرازی،

۱۴۱۰: ۳۶۸/۸)، بنابراین، وجود در مرتبه‌ای عقل و در مرتبه دیگر، نفس است.

۶- از نظر حکیم اشراقی، نفس نور و بدن برزخ است (سهروردی، ۱۳۶۸: ۱۰۷ و ۱۰۹)

و به دلایلی که در جای خود گفته خواهد شد، نفس تعلق تدبیری به بدن دارد.

۷- به گفته هیوم، نفس تا آنجا که می‌توانیم آن را درک کنیم، چیزی جز

دستگاه یا مجموعه‌ای از ادراکات حسی مختلف نیست (38/ p. 657).

۸- به گفته فیخته، پیش از آنکه من به خودآگاهی برسم، چه بودم؟ اصلاً من

وجود نداشتم یک «من» نبودم. «من» در صورتی وجود دارد که خودآگاهی داشته

باشد (31/ pp. 97-8).

۹- به نظر جیمز، نفس اگر به طور دقیق مورد مطالعه قرار گیرد، عمدتاً حرکت‌های

شگفت‌انگیز مغز یا میان مغز و نای است (44/ Vol. 1, p. 301).

۱۰- به نظر هوسرل، نفس چیزی است که پیوسته خود را موجود می‌سازد

(42/ p. 66) و در غیر این صورت، دوام و بقا ندارد.

۱۱- نازیک نیز می‌گوید، نفس که به راحتی می‌توان بدان اشاره کرد، ترکیب

همین عمل واکنش ارجاع به خود است (cf. Nozick, . p. 91).

۱۲- به عقیده کنی، نفس، جوهری اسطوره‌ای است؛ ابهامی فلسفی است که

به‌منظور فراهم ساختن فضایی که بتوان در آن خود را از غیر خود و جوهر

اسطوره‌ای خط‌آمیز را از وجود انسان جدا ساخت، پدید آمده است (48/ p. 235).

۱۳- چنانکه دنت می‌گوید، نفس، امری انتزاعی است؛ محور ثقل یک قصه است

(24/ pp. 3-4).

۱۴- فارل تصریح می‌کند که بدن من امری قطعی است ولی نفس من، هیچ چیز

نیست (cf. Farrell, B. pp. 517-519).

چنین تعارض گسترده‌ای نشان از دشواری شناسایی نفس است. پیچیدگی نفس

به اندازه‌ای است که به گفته جیمز برگ، هرگونه دسته‌بندی ثابت از نفس، اشتباه

بزرگی است (cf. Ginsberg, A, p. 152). البته جنبه‌های قابل شناسایی نفس، بسیار

مهم است. این جنبه‌ها زیرمجموعه‌ای از دگرگونی‌های فرهنگی ممکن است

(cf. Barkow, J. H., p. 84).

## جدایی نفس و بدن

بخشی از نظریات کانت دربارهٔ نفس را باید از ردّ دیدگاه دکارت دریافت. وی در سفسطهٔ چهارم که به نظریهٔ جدایی نفس از بدن ارتباط دارد، نظریهٔ دکارت را ردّ می‌کند. به گفتهٔ وی، سفسطه در این است که دکارت میان گزارهٔ تحلیلی که من می‌توانم خود را از دیگر اشیا جدا سازم و پدیدارهای ترکیبی که من می‌توانم بدون وجود پدیدارهای مادی وجود داشته باشم، درآمیخته است.

به نظر کانت، این گزاره که من وجود خود را به عنوان یک موجود متفکر، از اشیا دیگر بیرون از من که یکی از آنها بدن است، جدا می‌دانم، تحلیلی است (cf. Kant, B409). در اینکه این گزاره تحلیلی است، تردیدی نیست ولی ممکن است اشیایی که من خود را جدای از آنها می‌دانم، شامل بدن من هم باشند.

دکارت به طور ضمنی می‌گوید تمایز دو چیز در تصور، ممکن است به تمایز عینی آنها بینجامد و این چیزی است که کانت آن را رد می‌کند و بنابراین، نتیجهٔ مورد نظر دکارتیها را مبنی بر اینکه من به عنوان موجود متفکر وجود دارم یا می‌توانم وجود داشته باشم، نمی‌پذیرد و می‌گوید: نمی‌توانم بگویم که آیا خود آگاهی من جدای از اشیایی که بیرون از من وجود دارند، ممکن است یا نه و بنابراین آیا من صرفاً به عنوان موجود متفکر می‌توانم وجود داشته باشم و این دقیقاً نقطهٔ مقابل سهروردی است. به نظر وی، آگاهی از خود یا انانیت (سهروردی، ۱۳۶۸: ۱۱۱ و ۱۱۵) بدون توجه به بدن که یادآور «انسان معلق در فضا»ی ابن سیناست، نشان از دوگانگی نفس و بدن دارد.

همچنین کانت این آموزهٔ دکارتی را که از صرف تأمل در تجربه‌های مربوط به آگاهیمان، می‌توانیم نتیجه بگیریم که ما جوهرهای اندیشنده هستیم و به طور خاص فاعلهای مجرد، بسیط و ثابت هستیم، اگرچه اینک به نوعی با بدن ارتباط داریم که می‌توانیم مستقل از بدن نیز وجود داشته باشیم، مورد تردید قرار داده است. به نظر کانت، اگر نفس معنایی داشته باشد، باید چیزی باشد که در مورد تجربه‌مان به کار می‌بریم یعنی چیزی که در مورد ادراکات مستقیم ما به کار می‌رود، خواه ادراک بیرونی باشد و خواه درونی. این بنیاد نظریهٔ کانتی دربارهٔ نفس است که علم ما از

تأثیر متقابل مفاهیم و ادراکات ما پدید می‌آیند. مفاهیم ما بدون ادراک امری تهی است، چنانکه ادراک ما نیز بدون مفاهیم، بنیادی برای آگاهی ما ارائه نمی‌کند (cf. Kant, A 382). همچنین تصریح می‌کند که ذهن نمی‌تواند هویت و شخصیت خود را در لابلای پدیدارهای متعدد خود بازیابد (cf. Kant, A 108). در عین حال، می‌توان از طریق ادراک متعالی بدان دست یافت (cf. Kant, B133).

### نقی عینیت جوهر با نفس

آیا جوهریت، عین و یا جزء ذات است و آیا با ادراک ذات، جوهریت نیز ادراک می‌شود؟ اگر نه، پس مدرک بودن، زاید بر ذات است؛ زیرا ذات جوهر است و جوهر مدرک واقع نشده است، پس ذات، مدرک واقع نشده است (سهروردی، ۱۳۶۸: ۱۱۵).

پاسخ سهروردی این است که جوهر دو معنا دارد (البته در هنگام بیان آنها، سه معنا را یادآور می‌شود): ۱- جوهر به معنای کمال ماهیت چیزی (همان: ۱۱۲). ۲- بی‌نیازی ماهیت در وجود خارجی از موضوع و محل (شیرازی، ۱۴۱۰: ۲۷۸/۱). ۳- مجهول‌الکنه بودن جوهر، به گونه‌ای که موضوع و محل نداشتن، از عوارض و لوازم آن باشد (سهروردی، ۱۳۶۸: ۱۱۲). جوهر به معنای نخست، از اعتبارات عقلی است و به معنای دوم، امری سلبی است و به معنای سوم، مجهول است، پس در هیچ یک از سه صورت، جوهریت قابلیت مدرک شدن ندارد (همان: ۱۱۲-۱۱۳)، و بنابراین، جوهر عین ذات نفس نمی‌باشد.

کانت نیز جوهر بودن نفس را سفسطه می‌داند. وی در سفسطه یکم می‌گوید: «من» را می‌توان به عنوان موضوع لحاظ کرد (صغری). هر چیزی که بتوان آن را به عنوان موضوع لحاظ کرد، جوهر است (کبری). پس «من» جوهر است.

به نظر وی، این دلیل دکارتی، نوعی مغالطه است؛ زیرا منظور از موضوع در صغری، موضوع مقابل محمول است ولی در کبری، شیء ثابت عینی است، بنابراین، نتیجه‌بخش نیست. به نظر کانت، همه جوهرهای پدیداری، ثابتند و این را از طریق درک بی‌واسطه می‌فهمیم ولی به طور پیشین نمی‌توانیم بگوییم چیزی جوهر است، به ویژه جایی که درک حسی بی‌واسطه‌ای از آن نداریم.

## علم نفس به خود

از آنجا که نور حقیقتی است که برای خود ظاهر و برای غیر مُظهر است (همان: ۱۱۳؛ طباطبایی، ۱۳۶۳: ۱۱۴) و با توجه به اینکه این تعریف مورد پذیرش اکثر فیلسوفان قرار دارد و موافق با نور بودن نفس از دیدگاه سهروردی نیز می‌باشد (شیرازی، ۱۴۱۰: ۴۳/۱؛ سهروردی، ۱۳۶۸: ۱۱۳ و ۲۰۱) و بسیاری از فیلسوفان مغرب‌زمین نیز از آن دفاع می‌کنند (cf. Strawson, P. F., *The Bounds of Sense*, pp. 97-112 & Evans, G., ch. 7 & Bermúdez, J. L., Marcel, A. and Eilan, N., p.341 & Cassam, A-Q. A., *Self and World*, p. 193) می‌توان نتیجه گرفت که نفس ذاتاً مدرک خود است. علاوه بر اینکه سهروردی بدان تصریح نیز کرده است ولی کانت، علم نفس به خود را نوعی سفسطه می‌داند.

وی در سفسطه‌ها<sup>۱</sup> بر آن است تا خطای آگاهی نفس به خودش را یعنی خطای این اصل را آشکار سازد که هر یک از ما در مورد خودمان، به وجود، وجه دائم مجرد، بسیط، اندیشمند، و آنچه که با واژه «من» بدان اشاره می‌کنیم، آگاهیم (cf. Strawson, *The Bounds of Sense*, pp. 37, 162ff).

به نظر وی، من می‌اندیشم، ناقل مفاهیم است (cf. Kant, B 399; A 341)؛ تهی از محتواست (cf. B421). دعاوی کانت درباره وحدت متعالی ادراک، برای تفسیر وی از سفسطه‌ها، امری بنیادی است. خلاصه وحدت متعالی وی از این قرار است: برای اینکه من بتوانم بگویم می‌اندیشم، باید ممکن باشد که تمام صور ذهنی‌ام را با هم جمع کنم؛ من می‌اندیشم، ابزار همه مفاهیم است (cf. Kant, B399 & A341) و این مفهومی تهی یا رخنه‌دار و ناتمام است (cf. Kant, [B421]). وحدت ادراک، برای کانت، اجزای سازنده تجربه است، بدین خاطر که تجربه به وسیله یک فاعل انجام می‌شود و به گفته والش، مقصد و هدف جستجو در خود جستجو پیش فرض قرار می‌گیرد (cf. Walsh, W. H., p. 179) و به گفته کانت، من می‌اندیشم، عمل تعیین‌بخش به وجود من است ولی این امر به شکلی از شهود نمی‌انجامد (cf. ibid).

1. Paralogisms.

من می‌اندیشم، تعبیری از یک تجربه نیست بلکه شکل یک تجربه است که ممکن است رخ دهد، دقیقاً همان‌طور که زمان و مکان، شکل‌های شهود درونی هستند که می‌توانند وجود داشته باشند.

## تبيين کانت درباره معرفت

بر خلاف دکارت و هابز که معتقد بودند ما می‌توانیم به طور مستقیم اشیا را به وسیله عقل بشناسیم، کانت تأکید می‌کند که همه آگاهی ما به واسطه تجربه حسی است و ادراک عقلی بی‌واسطه نداریم (cf. Kant, *Critique of Pure Reason*, pp. 193-195). به نظر دکارت، نفس از دو صفت بنیادین آگاه است، فکر و امتداد یا ذهن و ماده. تجربه‌های خاص یا نماد فکرنده یا نماد امتداد. در فلسفه دکارت، انطباعات حسی و تصورات کاملاً از هم جدایند. انطباعات برایندهای مغز و تصورات برایندهای نفس مجرد است و چگونگی ارتباط آن دو یکی از مشکلات جدی است. کانت پیوسته در این اندیشه بوده که احساس و اندیشه را با هم بدانند و از دو گانه‌انگاری میان عالم ذهنی احساس و عالم عینی دانش پرهیز کند.

کانت در ضمایم ویرایش سوم تاریخ طبیعی کلی (*Universal Natural History*, 1755) تبیینی درباره نقش و تأثیر معرفت به افعال خاص بدنی بر نفس ارائه کرده است. وی دو ادعا را مطرح و از آن دفاع کرده است. نخست این ایده که فعالیت ادراکی نفس از ادراک حسی که به عنوان اثر کارکرد بدنی دریافت کرده است، مستقل است. دیگر اینکه، کندی و تبلی بدن که معلول ساختمان مادی ویژه آن است، سبب ناتوانی نفس از تفکر می‌شود.

اگر شناخت به عنوان توالی وضعیت‌های ذهنی لحاظ شود، ادعای کانت این است که این توالی به توالی متناظری از فرایندهای بدنی بستگی دارد. او به طور خاص می‌گوید، نارسایی بدنی سبب توقف، تنزل یا بازداشت توالی وضعیت‌هایی می‌گردد که در نفس رخ می‌دهد. بدین دلیل که توالی وضعیت‌های نفسانی بر توالی وضعیت‌های بدنی بستگی دارد، کانت نتیجه می‌گیرد که ویژگی خاص ساختار مادی بدنی ما سبب پیدایش ویژگی شناخت ما می‌گردد، بنابراین، تبیین کانت درباره شناخت

جسمانی شده، تنها بدین معنا نیست که کیفیت ادراک حسی مادی که بدن آن را پدید آورده است، بر کیفیت شناخت اثر می‌گذارد بلکه می‌گوید نفس در هر تغییری و بنابراین در هر معرفتی که دارای توالی زمانی وضعیتهای ذهنی است، به وضعیتهای متوالی بدن بستگی دارد.

کانت کوشید تا نظریه‌ای دربارهٔ معرفت ارائه کند که مهمترین عناصر درستی را که لاک، دکارت و لایبنیتس بدان دست یافته بودند، داشته باشد. نقادی کانت به انکار هرگونه دانشی دربارهٔ هر چیزی که فراتر از تجربه باشد، انجامید (cf. Stöckl, *History of Philosophy*, §§ 29, 30) و البته با مشکلات فراوانی نیز روبه‌رو شد (cf. Ueberweg, *History of Philosophy*, Vol. II, pp. 161-162) که از جمله خودبراندازی است (cf. Lotze, *Metaphysic*, §§ 8, 9. & Rickaby, cc. vi. Vii) و برخی فلسفهٔ نقدی را به همین دلیل، به کلی نادرست دانسته‌اند (cf. Kleutgen, §§ 337-368 & op.cit, *A Study of Religion*, Vol. I. pp. 70-80).

سهروردی با توجه به آئیت محض و نیز نور لئفسه بودن نفس، و در نتیجه، تبیین علم حضوری مجردات و نفس با هیچ یک از اشکالاتی که کانت با آنها درگیر بود، روبه‌رو نبوده است

### آگاهی نفس به خود

از نظر سهروردی اولاً نفس، علم حضوری دارد و باقی است و تداوم علم از لوازم جدایی‌ناپذیر آن است. البته از آنجا که علم حضوری به وحدت می‌انجامد، هیچ یک از مسائل مورد اشاره جیمز و کانت برای او مطرح نیست. به نظر وی، ادراک بر دو قسم است: ۱- ادراک با واسطه (علم حصولی) ۲- ادراک بی‌واسطه (علم حضوری). علم نفس به خود، حضوری است؛ زیرا ممکن نیست چیزی که قائم به ذات خود و نور مجرد است، ادراک با واسطه، به وسیلهٔ مثال و صورت ذهنی، یعنی علم حصولی داشته باشد.

در علم حصولی، ذات شناسا، چیزی است مانند یک انسان؛ موضوع شناسا، چیز دیگری است مانند کتاب؛ صورت علمی چیز دیگری است که به آن علم گفته



می‌شود. در چنین علمی میان عالم و علم و معلوم تعدد و تفاوت وجود دارد. ولی در علم حضوری این گونه نیست. یک چیز است که از جهتی عالم است و از جهتی معلوم و از جهتی دیگر، علم است (ر.ک: جوادی آملی، ۱۳۶۷: ۳۳/۳-۳۶).

ممکن نیست آگاهی نفس به خودش حصولی باشد؛ زیرا نفس اگرچه از جهات مختلف، عناوین متعدد دارد ولی واقعاً متعدد نیست، در حالی که هر جا که علم حصولی وجود داشته باشد، تعدد نیز واقعی است (شیرازی، ۱۴۱۰: ۴۴/۸؛ افلوپین، ۱۳۶۶: ۱۶۳-۱۶۴). علاوه بر این، مثال من یا أنا، چنانکه از نامش پیداست، عین من و أنا نیست؛ زیرا اگر عین من بود، مثال من نبود، در حالی که من به أنا علم دارم نه به غیر آن (سهروردی، ۱۳۶۸: ۱۱). از این گذشته، اگر علم به نفس از طریق صورت و مثال باشد، دو احتمال خواهد داشت:

۱- مدرک (نفس) نداند مثال و صورت مورد ادراک، مثال خودش است. پیداست که در این صورت، نفس به خودش علم ندارد؛ زیرا در علم حصولی، علم به ذات چیزی، فرع علم به صورت و مثال آن است. تا عالم و مدرک نداند که این صورت مربوط به آن شیء خارجی است، نمی‌تواند آن شیء خارجی را بشناسد. پس اگر نفس نداند صورتی که برای او حاضر شده، صورت و ذات خود است، تنها به یک صورت علم دارد نه به خودش. این امر اولاً خلاف فرض است و ثانیاً خلاف بداهت است. بدین خاطر خلاف فرض است که فرض بر این است که نفس به خودش علم دارد، ولی حصولی است. و از این جهت خلاف بداهت است که نفس به طور بدیهی و وجدانی به خود آگاهی دارد نه به صورت و مثال خود (شیرازی، ۱۴۱۰: ۱۳۲/۸ و ۲۷۶).

۲- مدرک (نفس) بداند که این مثال و صورت که مورد ادراک او واقع شده است، مثال و صورت خودش است. اینک این پرسش مطرح می‌شود که نفس که از طریق مثال و صورت به خود علم پیدا کرده است، از کجا فهمیده است که این صورت، صورت خودش است. نفس باید نخست خود را ادراک کند، آنگاه با مشاهده صورتش بگوید این صورت، صورت من است و اگر گفته شود که پیش از درک این مثال، از طریق مثال دیگری خود را شناخته بود، لازمه‌اش تسلسل است (سهروردی، ۱۳۶۸: ۱۱۲). پس شناسایی نفس از طریق مثال، ممکن نیست. به نظر نویسنده، علم حصولی

و اعتبار آن، به علم حضوری پیشتر از خود بستگی دارد و طرح سوبجکتیویسم کانت به جای اوبجکتیویسم به خاطر غفلت از این نکته دقیق بوده است.

## فرضیه ادراک درونی

در گفته‌های کانت نیز می‌توان نشانه‌های فراوانی از علم حضوری نفس یافت و آنها را راه حلی برای مسئله علم دانست. وی میان ادراک درونی و بیرونی، تقابلی را ترسیم کرد که نخست در رساله «خطابی»<sup>۱</sup> در ۱۷۷۰ به منظور بازبینی و اصلاح فلسفه پیشین خود درباره نفس مطرح کرد. بدین گونه که نفس متعلق ادراک درونی است که در مکان، حضور معنوی دارد نه حضور مادی. وی بدین صورت، برخی از مشکلات مربوط به نفس و بدن را که به هنگام نوشتن «رؤیاهای نفس غیب‌گو»<sup>۲</sup> با آن روبه‌رو بود، حل کرد. وی این فرضیه ادراک درونی را به مسئله نفوذناپذیری در روان‌شناسی نظری خویش یعنی به این مسئله که ماهیت نفس همانند طبیعت مادی، جوهر مادی نیست و نیز به مسئله قرار داشتن نفس در مکان، پیوند داد. او در «نیروهای زنده»<sup>۳</sup> گفته بود که جوهرهای مادی و مجرد، اساساً از یک نوع هستند؛ زیرا همه جواهر با نیروی فاعلی مؤثر کار می‌کنند ولی این دیدگاه به طور مؤثر سبب شد که تفاوت میان ماده و مجرد به کلی فرو ریزد. همزمان وی در سخنرانیهای مربوط به ما بعد الطبیعه آموزه ادراک درونی را برای دفاع از ناهم جنسی نفس و بدن ارائه کرد.

این خود به مشکلی انجامید که امروزه روان‌شناسان با آن روبه‌رو هستند و آن را کانتی می‌دانند مبنی بر اینکه رخدادهای روانی تنها بازنمایی درونی جهان بیرونی هستند. مشکل این است که چگونه می‌توانیم به جهان بیرونی آگاه شویم و چگونه ممکن است کارکردهای فیزیکی - شیمیایی سلولها، برای ما به صورت اشیا و رنگها در آیند؟ (cf. Sorabji, R., p. 315). کسانی که علم حضوری را مرتبه پیش از علم

1. *The Inaugural Dissertation.*
2. *Dreams of a Spirit Seer*, 1766.
3. *Living Forces.*

حصولی می‌دانند و نیز سهروردی که علم نفس را حضوری می‌داند، با چنین مسئله‌ای روبه‌رو نیستند.

## اثبات وحدت نفس از راه وحدت آگاهی

وحدت نفس از دیدگاه سهروردی همانند دیگر فیلسوفان مسلمان امری وجدانی است که با محتوای دلایلی که در نظریات بسیاری از فیلسوفان مغرب‌زمین مطرح شده است، سازگاری دارد. یکی از مهمترین دلایل آنان بر وحدت نفس، وحدت آگاهی است که به نظر کانت ناتمام است. به نظر وی، از وحدت آگاهی نمی‌توان چیزی درباره ماهیت متعلق آگاهی مربوط به وحدت نتیجه گرفت و به طور خاص، ما نمی‌توانیم از این وحدت، وجود نفس یا جوهر مجرد دکارتی یعنی من اندیشنده را نتیجه بگیریم؛ زیرا ممکن است تمام آنچه که درباره وحدت آگاهی می‌دانیم، مربوط به یک جوهر مجرد نباشد بلکه به توالی جوهرهای متفاوت ارتباط داشته باشد. آگاهی به این وحدت، امری پیش از تجربه نیست و برای درک ماهیت آن باید به درک مستقیم تجربه تمسک جوییم. این خطای دکارت بود که گمان می‌کرد که می‌تواند به‌طور پیشینی وجود نفس یا جوهر مجرد را تنها از آگاهی به اندیشه و من می‌اندیشم، اثبات کند ولی کانت گمان می‌برد که خطای دکارت ضرورت وحدت ادراک را با ضرورت وجود یک جوهر مادی درآمیخته است. او این انگاره را که باید وحدت تجربه وجود داشته باشد با این انگاره که باید از یک اصل وحدت‌بخش، از امر ثابت و دائمی که این تجارب بدان تعلق داشته باشد، تجربه داشته باشیم، درآمیخته است.

این ادعا که باید برای «من می‌اندیشم» ممکن باشد که همه صورتهای مرا با هم همراه سازد به این ادعا تبدیل شده است که باید متناظر با «من» چیزی وجود داشته باشد که ذاتش اندیشیدن و فاعل اندیشه‌ها باشد. ولی این انتقال، خطاست. در عین حال تصریح می‌کند که نفس نه تنها به خود علم دارد بلکه به وحدت خود نیز آگاه است و برای علم به خود به شناسایی هیچ یک از صفات خود نیاز ندارد

(cf. Kant, *Critique of Pure Reason*, A350 & B155 & Brook, A., pp. 185-98).

کانت در ارائه این اصل درباره وحدت ادراک یا نفس خود آگاه، درباره فاعل تجربه، چیزی برای گفتن ندارد؛ زیرا تا زمانی که ما خود را به آنچه که در ادراک درونی ارائه شده، محدود می‌کنیم و در آن دقت روا می‌داریم، به انگاره‌ای از نفس تجربی که بتوان آن را در فرایند تحولات، ثابت انگاشت، دست نمی‌یابیم.

به نظر کانت این عقیده که مفهومی که نه از مفهوم تجربه‌ای ممکن به دست آمده باشد و نه بیانگر تجربه‌ای ممکن باشد، باید کاملاً پیشین و بیانگر یک شیء باشد، روی هم رفته ناسازگار و محال است؛ زیرا نباید هیچ محتوایی داشته باشد، بدین خاطر که هیچ مُدرک مستقیم متناظر با آن وجود ندارد و درکهای مستقیم که به وسیله آنها ما با اشیا ارتباط برقرار می‌کنیم، تشکیل دهنده زمینه، حوزه، شیء و تجربه ممکن است (cf. Kant, A95). در عین حال، ایوینگ این بند از سخنان کانت را از بخش نخست، قیاس استعلایی نقل کرده و آن را خلاصه رویکرد سلبی کانت درباره متافیزیک دانسته است (cf. Ewing, A. C., pp. 201-208).

با توجه به آنچه گفته شد، برخی کانت را از پوزیتیویستهای منطقی جدید به حساب آورده‌اند. او می‌خواهد بگوید هرگونه تصویری درباره ما بعد الطبیعه و از جمله وحدت نفس، مبهم و فاقد معرفت‌آموزی است. وی برخلاف پوزیتیویستهای منطقی نمی‌گوید که متافیزیک بی‌معناست (ر.ک: پوزیتیویسم منطقی)؛ زیرا نقد نخست وی در پی ایجاد نوعی متافیزیک است (cf. ibid).

### تشخص نفس

تشخص نفس معانی متعددی دارد ولی آنچه که اینجا مورد نظر است، چیزی است که با دیدگاه لاک درباره «مجموعه علی بنیادین ما از انگاره اشیا» نزدیک است، یعنی تشخصی دقیق‌تر و قوی‌تر از تشخص مجموعه. (cf. Campbell, J., p. 315. &

Ruhnau, E., p. 168 & Pöppel, E., Vol. VIII, & Holub, M., p. 6)

بیشتر فیلسوفان، تشخص نفس را به وسیله علم حضوری اثبات کرده‌اند.

فرض کنید کسی ما را قانع کند که درک ما از وحدت نفس فرامادیمان به سه مغز کاملاً متمایز در سه بدن متفاوت بستگی دارد. پیداست که این امر، درک

طبیعی ما را از وحدت فرامادیمان نقض نمی‌کند؛ زیرا تصور ما حتماً این خواهد بود که من هر تعداد که مغز داشته باشم، یک چیز هستم و همان هستم که هستم (cf. Kant, *Critique of Pure Reason*, 1996, A353-4). وحدت نفس ما به باور ما به وحدت بدنمان بستگی ندارد، چنانکه اگر فهمیدیم که سه مغز در یک بدن داریم و این سه با همکاری هم، تجربه ما را پدید می‌آورند، هم درک ما از وحدت نفسمان را نقض نمی‌کند.

ممکن است گفته شود، این داوری شما بدین خاطر است که شما هنوز یک بدن دارید بنابراین چگونه می‌توانید فرضهای دیگر را بدون تجربه، مورد داوری قرار دهید؟ شاید اگر سه بدن یا سه مغز در یک بدن داشتید، مسئله تفاوت می‌کرد.

اگرچه چنین فرضی قابل تجربه نیست ولی می‌توان فرض کرد که چنین کسی وجود داشته باشد، آیا او در چنین وضعیتی از خود به «من» تعبیر و بدان اشاره می‌کند یا به «من و تو و او» اشاره می‌کند؟ شکی نیست که اگر تعبیر به من می‌کند، این امر نشان‌دهنده وحدت است و اگر به او یا تو اشاره کند، نشان‌دهنده این است که به خودش اشاره نمی‌کند و آنها از وجود او بیرون هستند (Kant, *ibid* p. 26 & 32).

درست است که انسان متعارف که یک بدن و یک مغز دارد، خود را واحد می‌یابد ولی این دلیل بر این نیست که تنها کسی می‌تواند حکم به وحدت خود کند که تنها یک بدن یا یک مغز داشته باشد و بر فرض که در صورت تعدد بدن یا تعدد مغز، وحدت نفس نقض گردد ولی هیچ دلیلی بر نقض آن در غیر این صورت، وجود ندارد و چیزی نمی‌تواند تجربه پیوسته وحدت نفس را مورد تردید قرار دهد و وجود ندارد و چیزی نمی‌تواند تجربه پیوسته وحدت نفس را مورد تردید قرار دهد (cf. Snowdon, p. 210 & Van Inwagen, section 16, pp. 196-202). مسئله انانیت از دیدگاه سهروردی، زمینه پیدایش چنین احتمالاتی را از میان برداشته است و بر فرض مطرح شدن، پاسخ وی همان است که گفته شد.

سفسطه سوم کانت به چیزی مربوط است که لاک آن را هویت و کانت آن را شخصیت می‌نامد. وی باز هم دکارتیها را متهم می‌کند که صدق ضروری را با گزاره که متوقف بر درک بی‌واسطه حسی است، درآمیخته‌اند.

سفسطه سوم از این قرار است که در همه مواردی که من بدانها آگاهی دارم، من

با خودم یکی هستم و این امر نیز تحلیلی است. به گفته‌ی وی اگر چنین باشد، هیچ امر ترکیبی که بتوان درباره‌ی جهان گفت، وجود نخواهد داشت و همه‌ی آگاهیها باید تحلیلی باشند. اثبات هویت یک شخص به عنوان جوهر اندیشنده، در همه‌ی زمانها، باید مستند به درک بی‌واسطه باشد و اگر این گزاره، تحلیلی باشد، دلیلی بر آن وجود نخواهد داشت (cf. Kant, A364).

گفته‌ی کانت در قالب واژگان لاک به خوبی قابل فهم است. لاک میان سخن گفتن درباره‌ی جوهر متفکر و شخص، به دقت فرق می‌گذارد. به نظر وی، معیار هویت برای شخص، یکنواختی آگاهی است. در کانت، این مفهوم به قضیه‌ی وحدت ادراک تحول یافته است. به نظر وی ما از طریق آگاهیمان به عنوان نفوس، نمی‌توانیم حکم کنیم ثابت و ماندگار هستیم یا نه (cf. Kant, B409). به تعبیر روشن‌تر، در فلسفه‌ی کانت، چیزی متناظر با مفهوم جوهر مجرد که هویت خود را در طول زمان حفظ می‌کند، وجود ندارد. مفهوم «من» نه ادراک بی‌واسطه و شهودی است و نه مفهومی از شیء خارجی، بلکه صورتی است که فاهمه آن را می‌سازد (cf. Kant, A339, B397) و به تعبیر دیگر مفهومی واقع‌نما نیست. البته وی هیچ نظریه‌ای درباره‌ی چیستی نفس یا شخص ارائه نمی‌کند چنانکه نظری هم درباره‌ی آنچه که در طول زمان ادامه می‌یابد، ندارد، بنابراین، وی معیاری درباره‌ی هویت شخصی ندارد. وی تنها به شرایط ضروری چنین شخص یا انسانی برای داشتن آگاهی یا تجربه و اینکه شرط بنیادین، وحدت ادراک است، توجه دارد. دیدگاه سهروردی درباره‌ی تشخص، همان است که درباره‌ی بساطت گفته شد.

### بساطت نفس

بساطت نفس از دیگر مسائلی است که بسیاری از فیلسوفان به وسیله‌ی آن بقای نفس را اثبات کرده‌اند و کانت آن را نیز سفسطه می‌انگارد. وی در سفسطه‌ی دوم از سفسطه‌های چهارگانه‌ی نفس به نقد آن می‌پردازد. وی اگرچه مغالطه‌ی مربوط به بساطت نفس را در ویرایش B آشکار نساخته است، به نظر وی، مغالطه‌ی یادشده همانند سفسطه‌ی یکم در معنی «فاعل اندیشه یا متفکر» قرار دارد. به اعتقاد وی خطا در

این است که صدق تحلیلی را با گزاره که اگر صادق باشد تنها صدق ترکیبی پسینی دارد، در آمیخته‌اند (cf. Ewing, A. C., p.203).

مفهوم بساطت نفس این است که نفس به دو یا چند نفس یا جوهر تقسیم نمی‌شود. تصور ترکیب آن بدین معنا که نفس بیش از یک جزء داشته باشد، ممکن نیست که به وسیله چند ذهن تصور شود، بدین گونه که یک جزء آن را یک اندیشنده و جزء دیگر را اندیشنده دیگر تصور کند بلکه هر کدام از آنها باید مرکب باشد و گر نه مرکب نخواهد بود. به تعبیر ایوب‌نگ، تصور گرگها در ذهن کسی، تصور خوردن در ذهن دیگری و تصور گوسفند در ذهن نفر سوم، نمی‌تواند به این تصور که گرگها گوسفند را خوردند، بینجامد (Susan Stuart). کانت این نوع استدلال را درباره وحدت استعلایی ادراک می‌پذیرد ولی درباره نفس به عنوان جوهر بسیط نمی‌پذیرد. سهروردی با استناد به امتناع انطباق کمّ منفصل بر کمّ متصل (ر.ک: سهروردی، ۱۳۷۳: ۱۷/۲)، ثبات نفس و تغییر بدن (ر.ک: همان: هیاکل النور؛ ابن سینا، ۱۳۷۱: ۸۵)، نفی غفلت از نفس (سهروردی، ۱۳۷۳: ۱۴۴/۲؛ ابن سینا، ۱۳۷۱: ۸۵) و نیز طرح علم به انانیت، بساطت نفس را امری تردیدناپذیر دانسته است.

### تعدد نفس

به نظر برخی، انسان نفوس متعدد دارد. نفوس او همانند دانه‌های تسیح است که در عین تعدد، به نوعی به هم اتصال دارند و البته این امر با تشخیص ناسازگار نیست (32/ p. 73) این نظریه در مقابل نظریه بقچه نفس<sup>۱</sup> است که هیوم آن را توصیف کرده است و البته آن را نپذیرفته است (38/ pp. 251-3, 259-63, 633-6, 657-8). بنا بر نظریه دانه‌های تسیح، هر یک از نفوس، وجود متمایزی دارند، اگرچه ممکن است هر کدام از آنها در قطعه‌ای از زمان وجود داشته باشند (32/ p. 127). یکی از بهترین توصیفها درباره نفس به عنوان امری پیوسته و محور ثقل وقایع، از آن جنّت است (24/ pp. 426-7).

1. Bundle theory of the self.

به نظر برخی، نفس مانند یکی از اشیای متمایز و مستقل است که به چیزی مانند مغز و اعصاب وابستگی دارد. پارفیت<sup>۱</sup> نفس مجرد کانتی را قبول دارد که مثالی برای این جوهر مجرد متمایز است (cf. Parfit, *The Unimportance of Identity*, p. 18). این دیدگاه پارفیت مبنی بر استقلال نفس در عین وابستگی به اشیای دیگر را می‌توان به دیدگاه ون اینویجن<sup>۲</sup> دربارهٔ اتم مقایسه کرد. بر اساس این دیدگاه، اتم در عین حال که وجود مستقل دارد ولی در حیات ارگانیسم قرار گرفته است و بدان وابستگی دارد، در حالی که هم پیش از ورود در آن و هم پس از آن، وجود مستقل دارد (cf. Van Inwagen, pp. 94-5).

ممکن است گفته شود همان‌گونه که بیشتر مردم، درکی از وحدت نفس خود دارند، برخی نیز خود را چند قطعه یا متعدد درک می‌کنند (مانند تعدد شخصیت به‌ویژه شیزوفرنی). بر فرض که چنین باشد، تنها وحدت غیر هم‌زمان نفس را نفی کرده است، به این صورت که کسی، روزی، ماهی، هفته‌ای خود را چیزی بیابد و در زمان دیگری، چیز دیگری بیابد و ضرورتی هم ندارد که با پذیرش وحدت نفس، همیشه آن را یک چیز بیابیم. ممکن است در عین یکی یافتن آن، گاهی آن را یک معلم بیابیم و گاهی کارگر و... ولی همیشه یکی است اگرچه همان یک، پدیدارهای متفاوتی در زمانهای مختلف داشته باشد.

ممکن است تجربهٔ دیگری نقض بر وحدت نفس انگاشته شود و آن این است که کسی را تصور کنیم که گرایشها و آرزوهای متعدد هم‌زمان دارد. چنین فردی خود را هم‌زمان افراد متعدد با خواسته‌های متعدد می‌یابد. در این صورت یا چنین فردی، نفوس متعدد دارد و یا نفسی مرکب از اجزای پراکنده دارد و در هر صورت، وحدت نفس نقض می‌شود.

آیا این یک نفس است که نفوس متعدد را می‌فهمد یا نفوس متعدد، هر کدام خودشان را می‌یابند؟ بنا بر احتمال نخست، وحدت نفس نقض نشده است و بنا بر احتمال دوم، مدرکات نفوس متعدد، ادراک نشده است تا دربارهٔ تعدد آنها داوری

1. Parfit.

2. Van Inwagen.



شود. به تعبیر دیگر اگر هر نفسی به خود آگاه است، تعدد که امری مربوط به نفوس متعدد است به وسیله کدام نفس ادراک شده است، اگر درک نشده باشد که حکم به تعدد نمی‌توان کرد و اگر درک شده باشد، همان مدرک، نفس واحد است نه متعدد. اگر چند انسان وجود دارند یا کسی تعدد آنها را درک می‌کند، مدرک واحد است و اگر درک نمی‌کند، حکم به تعدد نیز روا نیست. دیگران نیز به چنین نقضها و پاسخها اشاره کرده‌اند (Parfit, *Reasons and Persons*, pp. 246-8 & p. 35/42). دگرسانینی خود<sup>۱</sup> نیز یکی دیگر از همین نقضها می‌تواند باشد (cf. Camus, *The First Man*, p. 53 & *The Outsider*)

نفی ادراک نفس به وسیله مثال را می‌توان بیانگر نظریه وی در این مسئله دانست. به گفته هاپکینز، وجود من، آگاهی من، احساس من نسبت به خودم، چشیدن خودم، متمایز تر از هر چشیدن و ادراکی است و به هیچ وسیله‌ای نمی‌توان به دیگری انتقال داد، هیچ چیزی در طبیعت وجود ندارد که در عین بیان‌ناپذیری و سر به مهر بودن، چنین متمایز باشد (cf. Hopkins, p. 123 & Glover, J., p. 59).  
به نظر برخی، این سخن هاپکینز مبهم است بدین خاطر که تشخیص افراد برای خودشان چندان روشن نیست و بنابراین قابل دستیابی نیست. به تعبیر دیگر، تشخیص چیزی نیست که بدان دست یافت و یا آن را مورد مشاهده قرار داد بلکه چیزی است که به وسیله آن می‌توان به چیزهای دیگر دست یافت و یا با آن، اشیای دیگر را می‌توان مشاهده کرد. تشخیص وضعیت همگانی و نامرئی زندگیشان، مانند هواست، نه موضوع تجربه (36/ p. 32).

### تجرد نفس

یکی دیگر از مسائل مهم انسان‌شناسی، تجرد نفس است. اولین شناخت فراگیر درباره نفس این است که مردم خود را موجود فرامادی و منفردی می‌دانند که موضوع تجربه آگاهی قرار می‌گیرد و دارای ویژگیها یا تشخیص معینی است و با همه تجربیات

1. Depersonalization.

خود و نیز با دیگر اشیا تفاوت دارد. این امری مهم است که به عنوان پدیداری شخصی و مادی درک می‌شود و بسیاری آن را نفس فرامادی نامیده‌اند (ibid, 13). شناسایی نفس فرامادی، امری عادی است و چنین درکی برای هر انسان معمولی حتی برای کودکان نیز رخ می‌دهد (cf. Nagel, pp. 54-7 & Hughes, ch. 6). ادراک خود به همان اندازه در میان جمع روشن و متمایز است که در تنهایی چنین است. این درک میان همگان مشترک است و بدن همانند ابزار یا وسیلهٔ فراخوان ذهنی است (p. 15 / 32)، از این رو، نه می‌توان انکار کرد که ما درکی فرامادی از خود داریم و نه می‌توان انکار کرد که این درک با نوعی باور به مجرد بودن نفس و یا تجرد آن پس از مرگ متحد است. سهروردی نیز در آثار مختلف خود، دلایل متعددی بر تجرد نفس ارائه کرده است که نمونه‌ای از آن را پس از این مطرح خواهیم کرد.

به هر حال، آیا چیزی غیر از بدن آن گونه که ادیان، فلسفهٔ یونانی، فلسفهٔ اسلامی و دیگر فلسفه‌های عقل‌گرا و ما بعد الطبیعی ادعا می‌کنند، وجود دارد؟ این نظریه را که غیر از زندگی بدنی، انسان زندگی دیگری هم دارد، دیدگاه سنتی دربارهٔ نفس یا ذهن نامیده‌اند که با اختصار چنین است: نفس جوهر ماندگار غیر مادی است که به صورت رمزآلودی در بدن قرار گرفته یا بدان ارتباط یافته است این موجود، کنش‌گر، آزاد و فناپذیر است (cf. Aristotle, *Ethics*, p. 249). این نظریه مورد پذیرش افلاطون، ارسطو، سنت مسیحی تا دوران جدید قرار گرفته است.

کانت با کسانی که نفس را جسم نمی‌دانند، موافق است ولی با این حال پافشاری می‌کند که طبیعتی مادی دارد. مقصود از طبیعت مادی داشتن نفس به این معناست که نفس سرچشمهٔ اصلی نیروست (cf. Schnfeld, Martin, *New Elucidation*, p. 244). همچنین، وی این گفتهٔ سویین‌برگ<sup>۱</sup> را مبنی بر اینکه می‌توان جهان پس از مرگ را به طور دقیق تجربه کرد، ردّ می‌کند و بدان ریشخند می‌زند (cf. Schnfeld, Martin,

1. Swedenborg.

ممکن است نفس فرامادی همان وجود انسانی باشد که به طور کامل درک نشده و به طور نادرست، عقلانی شده است و ما توانایی تشخیص آن را نداریم (Bermúdez & ch. 10 / 44). به نظر برخی، از این واقعیت که واژه من را هم برای اشاره به نفس فرامادی فرضی به کار می‌بریم و هم برای اشاره به کل وجود انسان، می‌توان نتیجه گرفت که آن دو، یک حقیقت هستند و بنابراین، نفس فرامادی وجود ندارد. پاسخ این گمانه این است که کاربردهای زبان عرفی، همیشه کاربرد درستی نیست به ویژه اگر به واقعیتها و ارجاع به آنها ارتباط داشته باشد. مسئله نفس از همین قرار است (cf. Strawson, p. 210).

به نظر برخی، آنگاه که این پرسش مطرح شود که آیا چیزی به نام نفس وجود دارد، می‌گویند: به راحتی می‌توان هرگونه گمانه‌زنی ما بعد الطبیعی را که به خوبی با پدیدارشناسی توافق نداشته باشد، حذف کرد و به شعله‌های آتش سپرد (cf. Hume, p. 165).

ماده‌گرایان بر این گمانند که هر چیزی و هر رخدادی در جهان، صرفاً پدیدار مادی است و حداکثر چیزی را که می‌پذیرند این است که تجربه خود آنگاه نیز امری واقعی است ولی نه امری فراتر از ماده و پدیدارهای مادی. آنان میان ماده و فراماده، هیچ‌گونه تفاوتی نمی‌گذارند. امور ذهنی را به همان اندازه پدیدارهای مادی می‌دانند که امور غیر مادی را چنین می‌دانند. از این جهت کانت مادیگرا نیست.

(cf. Searle, p. 54 & Campbell, A., pp. 230-3 & Hurlburt, pp. 385-95).

به نظر سهروردی، اگر نفس جسم یا جسمانی باشد لازم‌ه‌اش این است که صورت کم مفصل با کم متصل منطبق شود و چون این امر محال است، پس نفس مجرد است. هنگامی که انسان عدد چهار را ادراک می‌کند، صورت ادراکی آن که از مقوله کم مفصل است، در ذات ادراک کننده وجود خواهد داشت، اینک اگر نفس، یک امتداد جسمانی (کم متصل) باشد، نتیجه‌اش این خواهد بود که صورت کم مفصل (عدد چهار) با کم متصل (نفس) منطبق گردد و این امری محال است، پس ذات مدرک مجرد است (ابن سینا، ۱۳۷۱: ۸۵؛ سهروردی، ۱۳۷۳: ۱۷/۲؛ همو، ۱۳۶۸: ۲۲۴).

## بقای نفس

به گفته جان آپدیک می‌توان چنان احساس ماندگاری در زندگی و هنر داشت که گویی زندگی را تازه آغاز کرده‌ایم (cf. Updike, p. 239) و این تعبیر دیگری از خودآگاهی مستمر تا به هستی سیال نفس است. در عین حال، به نظر برخی، استعاره مشهور رود خودآگاهی ویلیام جیمز (cf. James, p. 145) و نیز تعبیر هوسرل درباره تمثیل رود خودآگاهی یا آگاهی سیال<sup>۱</sup> زندگی که نفس<sup>۲</sup> در آن زندگی می‌کند (cf. Collins, ch. 8.4) و در تفکرات بودایی به تفصیل به کار رفته است (cf. Collins, pp. 66, 31) دقیق نیست. به نظر آنها نادرستی سخن جیمز بدین خاطر است که اندیشه‌های انسان، استمرار پدیدارشناختی طبیعی یا سیلان تجربی اندکی دارد؛ زیرا نفس چیزی است که به وسیله آن همه چیزهای مربوط به من جریان می‌یابد نه آنکه خود نیز جریان داشته باشد (cf. p. 42). اندیشه‌های انسان آن گونه که هیوم می‌گوید متغیر، نامطمئن و ناپایدار است (cf. Hume, *Dialogues Concerning Natural Religion*, p. 194). ویلیام جیمز از این فرایند، به زندگی پرنده تعبیر می‌کند؛ نوعی فراز و فرود داشتن (cf. James, W. (1950), *The Principles of Psychology*, Vol. 1 p. 243). ولی همین جریان نیز نوعی پیوستگی دارد، اگرچه در هر لحظه‌ای، تغییر جدیدی را می‌پذیرد (cf. pp. 189, 237-42). همان گونه که ملاحظه می‌شود، این تعبیری پدیدارشناختی از آگاهی است (cf. Richardson, Vol. 1) که ریچاردسون به عنوان اولین کسی که در زبان انگلیسی، فرایند آگاهی را مطرح کرده و واژه رود را درباره آن به کار برده است، شناخته شده است (cf. p. 67). نقطه مقابل آن توقف آگاهی است که می‌توان آن را با نظریه بودایی مبنی بر توقف تداوم آگاهی، مقایسه کرد و به نظر برخی آگاهی با آغاز بدن پیوسته است (cf. Collins, pp. 238-47).

فناناپذیری از محمولهایی است که به نفس نسبت داده می‌شود و در الهیات خداوآور، نفس از جهت اهمیت، پس از خدا قرار دارد (cf. Wesley Salmon, pp. 193-195) و این امری طبیعی است. به گفته پروفیسور جیمز ما بدین خاطر خود را فناپذیر

1. Flowing cogito.
2. Ego.

می‌دانیم که شایسته فناپذیری هستیم و با آن تناسب داریم (cf. Wallace, p. 348). کانت برای اثبات بقای نفس و زمانمندی آن به دلایلی مانند میل به بقا و میل به دستیابی به کمال اخلاقی تمسک می‌جوید. همین دلایل را نیز برای اثبات اینکه متعلق اراده و خواست ما، خیر برتر است به کار می‌برد. اگر تردیدی در نتیجه‌بخش بودن چنین کششهایی از دیدگاه او نبود، می‌توانستیم بگوییم که به نظر وی این بدان معناست که نفس هم پس از مرگ باقی است و هم اگر شایستگی دستیابی به کمال اخلاقی را داشته باشد به عالی‌ترین خیر دست خواهد یافت ولی تردید او ما را از چنین نتیجه‌گیری باز می‌دارد و گرایش وی به شک‌گرایی در این مسئله را پررنگ‌تر می‌سازد. به هر حال، به نظر کانت، میل مفرط نفس نمی‌تواند دلیلی بر ماندگاری آن باشد (cf. Kant, *Meiklejohn's Translation*, p. 246).

کانت و سهروردی با همه تفاوت‌هایی که دارند، در مسئله بقای نفس، تا اندازه‌ای هم‌سو هستند. مهمترین تفاوت آنها در این مسئله در نوع دلایل آنهاست. سهروردی برای اثبات بقای نفس، بیشتر به مجرد آن توجه دارد در حالی که کانت کششهای عقل عملی را با تردید برای اثبات فناپذیری نفس به کار می‌گیرد.

عدم‌ناپذیری مجردات بالفعل، تردیدپذیر نیست و هیچ‌یک از حکیمان نیز بدان گمان نبرده‌اند؛ زیرا هر چیزی که عدم‌پذیر است یا بدین دلیل عدم می‌پذیرد که چیزی را که در وجود آن اثر دارد، از دست داده است یعنی یکی از عوامل وجودش از میان رفته باشد یا بدین دلیل که چیزی که در عدم آن تأثیر دارد، پدید آمده است. به تعبیر دیگر، عدم چیزی یا به خاطر عدم شرایط، زمینه‌ها و موجبات آن چیز است یا به خاطر وجود ضد آن (سهروردی، ۱۳۶۸: ۲۲۲) و چون هیچ‌یک از دو امر یادشده درباره مجردات صادق نیست، پس مجردات عدم‌ناپذیرند.

عوامل یا علل مجردات بدین خاطر عدم‌ناپذیرند که خود امری مجرد هستند و مجردات، بر خلاف سایر موجودات که بر علت‌های چهارگانه (فاعل، غایت، ماده و صورت) بستگی دارند (شیرازی، ۱۴۱۰: ۱۹۱/۲ و ۳۰۹/۵) تنها به فاعل و غایت بستگی دارند. (همان: ۹۹/۲ و ۱۹۱).

از میان رفتن فاعل و غایت مجردات محال است؛ زیرا فاعل و غایت آنها

واجب الوجود است، خواه بی‌واسطه و خواه باواسطه. و چون مجردات فاقد محل و موضوع هستند و ضدیت متوقف بر موضوع و محل است، پس مجردات ضد هم ندارند تا وجود ضد آنها سبب عدم آنها شود، بنابراین، معدوم شدن مجردات محال است (سهروردی، ۱۳۷۳: ۴۹۶-۴۹۹).

اما عدم‌ناپذیری نفس انسان اگرچه بر اساس برخی از مبانی، همانند مسئله نخست است ولی بر اساس برخی مبانی دیگر با آن تفاوت دارد. اگر حکیمی به مجرد بالفعل نفس انسانی به هنگام جدایی از بدن عقیده داشته باشد (شیرازی، ۱۴۱۰: ۸/۱۲-۶)، مسئله بقای نفس انسان با مسئله نخست هیچ تفاوتی نخواهد داشت و همان‌گونه که عدم‌ناپذیری مجردات، امری برهانی است، عدم‌ناپذیری نفس انسان نیز همین‌گونه است. ولی اگر حکیمی بر این عقیده باشد که نفس انسان به هنگام جدایی از بدن، مجرد بالفعل نیست، مسئله بقا و ماندگاری نفس انسان پس از جدایی از بدن با مسئله نخست تفاوت دارد و شاید علت اختلاف حکیمان در این مسئله به همین نکته باز گردد.

علاوه بر این، اگر چیزی عدم‌پذیر باشد علت عدم و نابودی آن یکی از احتمالات است: الف- علت عدم آن، خودش باشد و ذاتش مقتضی عدم خود باشد. ب- علت عدم آن، علت وجود آن باشد یعنی همان علتی که آن را پدید آورده و بدان وجود بخشیده است، آن را نابود سازد (ر.ک: طباطبایی، ۱۳۶۳: ۳۱۰). ج- علت نابودی آن، اضرار و امور مزاحم آن باشد. د- علت نابودی آن، از میان رفتن یا تغییر شرایط، زمینه‌ها و معدّات و محل آن باشد (ر.ک: ابن‌سینا، ۱۳۶۳: ۴۱۴-۴۲۲) و چون هیچ‌یک از فرضهای یادشده درست نیست، پس عدم‌پذیری نفوس انسانی نیز نادرست و محال است. نادرستی فرض یکم بدین دلیل است که اگر علت عدم آن، خودش باشد، از اصل پدید نمی‌آید؛ زیرا در این فرض، ذات نفس، علت عدم آن است و چون جدایی میان علت و معلول ممکن نیست، پس عدم نفس از ذات آن جدا نمی‌شود و بنابراین هیچ‌گاه به وجود نمی‌آید و حال آنکه به وجود آمده است. وجود نفس نشان می‌دهد که ذات آن مقتضی و علت عدم آن نیست.

فرض دوم نیز نادرست است؛ زیرا اولاً علتی که به نفس وجود داده است، نور

قاهر مجرد است (سهروردی، ۱۳۶۸: ۲۰۰-۲۰۲) و چون مجرد است، تغییرپذیر نیست و پیوسته بر یک حال، باقی و دائم است. علتی که نفس را پدید آورده است، همیشه همان گونه است که در آن حال، نفس را پدید آورده است نه در حال دیگری که از ایجاد نفس منصرف شود و آن را نابود سازد.

ثانیاً نفس از لوازم علت خودش است و به تعبیر دیگر، نور مدبر (نفس) شعاع نور قاهر است (همان: ۱۳۳). جدایی ذاتی یا لوازم ذات از ذات یا جدایی شعاع از منبع نور محال است چه رسد به اینکه منبع نور، شعاع خود را از میان بردارد. به نظر برخی، حکم به اینکه نفس از لوازم ذات انوار قاهر است، حدوث آن را نفی می کند (رازی، بی تا: ۳۹۱-۳۹۲). ولی اگر گفته شود که لازم بودن آن مشروط به حدوث بدن است این احتمال را در پی دارد که ماندگاری آن نیز مشروط به بقای بدن باشد.

فرض سوم نیز نادرست است؛ زیرا میان مجردات به خاطر تجردشان، مزاحمت نیست تا چه رسد به ضدیت (شیرازی، ۱۴۱۰: ۱۳۰/۷)، بنابراین، هیچ گونه معارض و مزاحمی ندارند تا سبب نابودنی آنها شود.

فرض چهارم نیز مانند فرضهای پیشین است؛ زیرا شرایط و معدات، از حوزه موجودات مجرد بیرون است و به موجودات مادی و جسمانی ارتباط دارد، بنابراین، نفس به خاطر تجرد به هنگام جدایی از بدن، به زمینه‌ها، استعدادها و معدات بستگی ندارد تا با از میان رفتن آنها، نفس نیز از میان برود (ر.ک: سهروردی، *التلویحات*: ۷۹-۸۰).

نکته‌ای که باقی می ماند، نقش بدن در حدوث، وجود و دوام نفس است و آن اینکه اگر نفس به بدن وابستگی ندارد چرا از آغاز بدون بدن آفریده نمی شود و اگر وابستگی دارد، چرا در پایان بدون نفس باقی می ماند. پاسخ آن بر اساس حکمت متعالیه جسمانیة الحدوث و روحانیة البقاء بودن نفس (شیرازی، ۱۴۱۰: ۱۰۹/۶؛ رازی، بی تا: ۳۴۰-۳۴۹) و نیز تشکیک در وجود است (ر.ک: همان؛ ابن سینا، ۱۳۷۵: ۳۶). نفس به خاطر ضعف مرتبه وجودی اش در آغاز نیازمند به بدن است ولی در پایان به خاطر شدت وجود آن، از بدن بی نیاز می شود و بر اساس حکمت اشراق پاسخ آن از این قرار است:

نفس موجود مجردی است که دارای ابزار و آلات است؛ آنگاه که با مرگ،

بدن از میان رفت و شایستگی ابزار و آلت نفس بودن را از دست داد، نفس بدون ابزار و آلات باقی می‌ماند و در نتیجه افعال طبیعی نخواهد داشت، چنانکه اگر اره و تیشه از میان برود، زبانی به وجود و دوام نجار وارد نخواهد شد اگرچه به خاطر نداشتن ابزار و آلات نجاری، نمی‌تواند نجاری کند ولی کار نجار، منحصر به نجاری نیست. نفس نیز همین گونه است (ر.ک: سهروردی، *المشاعر والمطارات*: ۴۹۹). علاوه بر اینکه نظریهٔ حدوث جسمانی و بقای روحانی را می‌توان از سخنان شیخ اشراق استنباط کرد.

نظریهٔ تجربه‌گرا<sup>۱</sup> یا حس‌گرا<sup>۲</sup> مربوط به علم، اگرچه در نقطهٔ مقابل دیدگاه‌های کانت و دیگر طرفداران مفاهیم فطری<sup>۳</sup> قرار دارد، ولی این دو دیدگاه (کانت و تجربه‌گرایی) در این فرض مشترکند که فعالیت حسی و عقلی نوعاً یکی هستند. نکتهٔ اساسی دیدگاه تجربه‌گرایی یا حس‌گرایی این است که مفاهیم کلی و انتزاعی، احکام ضروری، خودآگاهی و همهٔ معرفت‌های غیر مادی برتر ما، صرفاً فرآورده‌های پیچیده‌تر یا پالوده‌شدهٔ حس است. نتیجهٔ فرعی این نظریه، اگرچه اغلب مورد توجه نیست، انکار غیر مادی بودن نفس است. اگر همهٔ فعالیت‌های ذهنی مربوط به طبیعت سامانمند حواس باشد، در این صورت هیچ دلیلی وجود نخواهد داشت که نفس انسان اصلی و فرامادی مربوط به نظامی فراتر از حواس باشد. از طرفی شیوهٔ تجربه‌گرا این است که از ارزش ویژگی‌های شگفت‌آور کارهای عقلی بکاهد و دیگر شایستگی‌های حواس را به طور اغراق‌آمیزی آشکار سازد (cf. Michael Maher, p. 8).

1. Empiricist theory.
2. Sensationist theory.
3. Innate ideas.



## کتاب شناسی

۱. ابن سینا، حسین بن عبدالله، *الاشارات و التنبيهات*، قم، نشر البلاغه، ۱۳۷۵ ش.
۲. همو، *الشفاء الالهيات*، تحقیق الاب قنواتی و سعید زاید، تهران، ناصر خسرو، ۱۳۶۳ ش.
۳. همو، *المباحثات*، تحقیق محسن بیدارفر، قم، بیدار، ۱۳۷۱ ش.
۴. افلوطین، *دوره کامل آثار*، ج ۱-۲، ترجمه محمدحسن لطفی، تهران، خوارزمی، ۱۳۶۶ ش.
۵. جوادی آملی، عبدالله، *شرح حکمت متعالیه*، تهران، الزهراء، ۱۳۶۷ ش.
۶. رازی، قطب‌الدین، *شرح حکمة الاشراق*، قم، بیدار، بی تا.
۷. سهروردی، شهاب‌الدین، *التلویحات*.
۸. همو، *المشارع و المطارحات*.
۹. همو، *حکمة الاشراق*، تصحیح هانری کرین، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۶۸ ش.
۱۰. همو، *مجموعه مصنفات*، ج ۱-۲، تصحیح هانری کرین، چاپ دوم، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۷۳ ش.
۱۱. شیرازی، صدرالدین محمد، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار الاربعه*، ج ۱-۹، چاپ چهارم، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۱۰ ق.
۱۲. طباطبایی، سیدمحمدحسین، *نهایة الحکمه*، با تعلیقه محمدتقی مصباح یزدی، الزهراء، ۱۳۶۳ ش.
13. Aquinas, Thomas, St., *Summa Theologica* (1a Q2), trans. by English Dominicans, London: Burns, Oates, and Washbourne, 1912-36; repr. New York: Benziger, 1947-48; repr. New York: Christian Classics, 1981.
14. Aristotle, *Ethics*, Baltimore: Penguin Books, 1953.
15. Barkow, J. H., Cosmides, L. and Tooby, J., *The Adapted Mind: Evolutionary Psychology and the Generation of Culture*, New York: Oxford University Press, 1992
16. Bermúdez, J. L., Marcel, A. and Eilan, N., *The Body and the Self*, Cambridge, MA: MIT Press, 1995.
17. Brook, A., *Imagination, possibility and personal identity*, American Philosophical Quarterly 12, 1975.
18. Campbell, A., *Cartesian dualism and the concept of medical placebos*, Journal of Consciousness Studies, 1994.
19. Campbell, J., *The body image and self-consciousness*, in Bermúdez et al., 1995.
20. Camus, A., *The First Man*, translated by David Hapgood, London: Hamish Hamilton, 1995.
21. -----, *The Outsider*, translated by Joseph Laredo, London: Hamish Hamilton, 1982.
22. Cassam, A-Q. A., *Self and World*, Oxford: Clarendon Press, 1997.
23. Collins, S., *Selfless Persons*, Cambridge: Cambridge University Press, 1982.
24. Dennett, D., *Consciousness Explained*, Boston, MA: Little, Brown, 1991.
25. Descartes, R., *The Philosophical Writings of Descartes*, Vol. 2, translated by J.

- Cottingham et al., Cambridge: Cambridge University Press, 1641 & 1985.
26. Eliade, *Soul, in The Encyclopedia of Religion*, M. Eliade, ed. in chief, Macmillan Co., New York, 1987, Vol. 13, 1987.
  27. *Encyclopedia of Philosophical Sciences*, London: Oxford University Press, 1993.
  28. Evans, G., *The Varieties of Reference*, Oxford: Oxford University Press, 1982.
  29. Ewing, A. C., *A Short Commentary On Kant's 'Critique of Pure Reason'*, Methuen and Co., London, 1938.
  30. Farrell, B., Review of Bermúdez et al., *Journal of Consciousness Studies*, 3, 1996.
  31. Fichte, J. G., *The Science of Knowledge*, trans. Peter Heath and John Lachs, Cambridge: CUP, 1982.
  32. Gallagher Shaun, Shear Jonathan, Strawson Galen, *Models of the Self*, Edited, Jesus College, Oxford, 1997.
  33. Ginsberg, A., *Statement to the Burning Bush*, Burning Bush II., 1963.
  34. Glover, J. I., *The Philosophy and Psychology of Personal Identity*, Harmondsworth: Penguin, 1988.
  35. Holub, M., *The Dimension of the Present Moment*, London, Faber, 1990.
  36. Hopkins, G. M., *Sermons and Devotional Writings*, ed. C. J. Devlin, London: Oxford University Press, 1959.
  37. Hughes, R., *A High Wind in Jamaica*, London: Chatto & Windus, 1929.
  38. Hume, D., *A Treatise of Human Nature*, ed. L. A. Selby-Bigge and P. H. Nidditch, Oxford: OUP, 1978.
  39. -----, *Dialogues Concerning Natural Religion*, ed. N. Kemp Smith, Edinburgh: Nelson 1947.
  40. -----, *Enquiries Concerning Human Understanding*, ed. L. A. Selby-Bigge, Oxford, OUP, 1975.
  41. Hurlburt, R., Happ, F. and Frith, U., *Sampling the form of inner experience in three adults with Asperger syndrome*, Psychological Medicine, 1994.
  42. Husserl, E., *Cartesian Meditations*, translated by D. Cairns, The Hague: Nijhoff, 1929 & 1973.
  43. James, William, *Psychology: Briefer Course*, Cambridge, MA: Harvard University Press, 1984.
  44. -----, *The Principles of Psychology*, New York: Dover, 1950, Vol. 1.
  45. Kant, *Critique of Pure Reason*, translated by Meiklejohn, London, Faber, 1991.
  46. -----, *Critique of Pure Reason*, translated by W. S. Pluhar, Indianapolis: Hackett 1996.
  47. -----, *Dreams of a Spirit Seer*, London, Faber, 1766.

48. Kenny, A., *The Self*, Marquette: Marquette University Press, 1988.
49. Kleutgen Martineau, *Readings on Kant*, A Study of Religion, Vol. I, Cambridge, MA: Harvard University Press, 1993.
50. Michael Maher, S. J., *Psychology*, Jacques Maritain Center, 1989.
51. Nagel, T., *The View From Nowhere*, New York: Oxford University Press, 1986.
52. Nozick, R., *Philosophical Explanations*, Oxford: Clarendon Press, 1981.
53. Ojanen Markku, *Journey into soul, mind, self and identity*, Terapia ja sielunhoito. Helsinki: Uusi Tie, 1999 & Hyvään elämään, Helsinki: Uusi Tie, 2000.
54. Parfit, D., *Reasons and Persons*, Oxford: Clarendon Press, 1984.
55. -----, *The unimportance of identity, in Identity*, ed. H. Harris, Oxford: Clarendon Press, 1995.
56. Pöppel, E., *Time perception*. In *Handbook of Sensory Physiology*, Vol. VIII, ed. R. Held, H. W. Leibovitz and H. L. Teuber, New York: Springer, 1978.
57. Reyna, *On the Soul: A Philosophical Exploration of the Active Intellect in Averroes, Aristotle and Aquinas*, "Thomist" 36, 1972.
58. Richardson, D., *Pointed Roofs, Pilgrimage*, Vol. 1, London: Virago Press, 1979.
59. Rickaby, *First Principles of Knowledge*, Oxford, OUP, 1979.
60. Ruhnau, E., *Time gestalt and the observer*, in *Conscious Experience*, ed. T. Metzinger, Paderborn: Schöningh/ Thorverton, UK: Imprint Academic, 1995.
61. Schnfeld, Martin, *New Elucidation*, Jesus College, Oxford, 1987.
62. -----, *The Philosophy of the Young Kant: The Precritical Project*, Oxford: Oxford UP, 2000.
63. Searle, J., *The Rediscovery of the Mind*, Cambridge, MA: MIT Press, 1992.
64. Snowdon, P., *Personal identity and the unity of consciousness, in Persons, Animals and Ourselves*, Oxford, OUP, 1995.
65. Sorabji, R., *Aristotle on memory*, Providence: Brown University Press, 1972.
66. Soren Kierkegaard, *On Authority and Revelation*, New York: Harper Torchbooks, 1966.
67. Sternberg R., *In search of the human mind*, Fort Worth: Harcourt & Brace, 1995.
68. Strawson, G., *The sense of the self*, in Crabbe, forthcoming, 1997.
69. Strawson, P. F., *The Bounds of Sense - An Essay on Kant's Critique of Pure Reason*, Methuen and Co., London, 1966.
70. Susan Stuart, *Mind*, January, 2002.
71. Ueberweg, *History of Philosophy*, Vol. II., Jesus College, Oxford, 1998.
72. Updike, J., *Self-Consciousness*, London: Deutsch, 1989.
73. Van Inwagen, *Material Beings*, Ithaca, NY: Cornell University Press, 1990.

74. Wallace, A. R., *On Natural Selection*, Cambridge, MA: MIT Press, 1968.
75. Walsh, W. H., *Kant's Criticism of Metaphysics*, Edinburgh University Press, 1975.
76. Wesley Salmon, *Notes on the transcendental logic and the transcendental deduction*, Princeton, University Press, 1984.
77. Westminster, *Aristotle, De Anima*, II, 1962.
78. -----, *Aristotle, De Principiis*, III, 1983.
79. -----, *Aristotle, De Veritate*, 1975.
80. -----, *Metaphysics*, VII, 1964.
81. White, S. A., *Human Person*, In B. M. Metzger and M. D. Coogan, eds The Oxford companion to the Bible, New York, Oxford University Press, 1993.
82. Wundt Wilhelm, *Principles of Physiological Psychology*, Translated by Edward Bradford Titchener, 1904.

