

The Comparative Study of Substantiality of Human Soul from Avicenna's Viewpoint and Contemporary Philosophy of Mind

Ali Mokhber*

Abstract

Introduction: The theory of substantiality of human soul is one of the fundamental view of the Avicenna's philosophy. This issue is very important because enable him to defend from doctrine of human immortality and resurrection. The doctrine of human soul is one of the innovations of Avicenna's philosophy because according to Aristotle view human nature is like to other material being and constitute of matter (body) and form (soul) that penetrate to matter and mutually dependant to each other and therefore the soul not able to exist after dying and destroying of body. Avicenna try to solve this philosophical problem and prove the doctrine of substantiality of human soul.

Method: By analysis of Avicenna's proofs of substantially of human soul, I am trying to find and clarify basic principles and structure of these arguments and evaluating them according to the knowledge of contemporary neuroscience and the philosophy of the mind. Some of the Avicenna's arguments for substantiality of human soul are a priori and based on metaphysical and pure intellectual preliminaries, and some other is based on phenomenological analysis of consciousness and last group of his argument has builded up by combining experimental data and rational principles. This composition of argument and its consequences is describe and analyse in comparison to some important of theory and fact in neuroscience and philosophy of mind in comparative manner.

**PhD of Islamic philosophy, M.D, Associate Professor of Rheumatology,
Iran University of medical sciences. E-mail: ali.mokhber.phd@gmail.com
Received date: 2023.06.09 Accepted date: 2024.01.06

Finding: According to my analysis, the most important and powerful argument for substantiality of human soul is based on the University of Intelligent Perception. The second type of argument is based on phenomenological analysis of consciousness and this type of argument, I think, could be able to demonstrate the distinction between intentional consciousness and matter of brain but has not enough power to prove the substantiality of human soul; especially the famous argument of Avicenna named argument of flying man is not efficient for proving substantiality of human soul. However as Chalmers pointed out there is a big explanatory gap between first person intentional consciousness and third person study of brain process and neuronal interaction as studied and explained by the cognitive science. There is an important distinction between this two view investigations. Avicenna's theory is compatible to the view that reject the identity of human soul and brain; but as John Searle declared by the theory of non-event causality this distinction was not equal to substantiality of human soul.

Conclusion: The doctrine of substantiality of human soul from the Avicenna's view is coherent and could be able to compatible for new viewpoints of cognitive science and Philosophy of mind. Furthermore this theory has potentiality for creating an update example of the doctrine of dual substantiality of soul and body and therefore reinforce the Divine Wisdom in word of philosophy. According to the Avicenna's view human soul has close relation to his body; this philosophy has a precise description of power of soul and corresponding location in the brain like memory and speech centre. Power of intellect is a higher function of brain in Avicenna's view and this is compatible to recent theory of consciousness that is equal to summation of neuronal interconnection and network.

Keyword: Avicenna, Human soul, Substantiality, Intellectual perception, Mind, Consciousness.



بررسی تطبیقی جوهریت نفس سینوی و فلسفه ذهن معاصر

علی مخبر*

چکیده

اعتقاد به جوهریت نفس ناطقه نزد ابن‌سینا دیدگاهی بنیادی بوده، از امهات انسان‌شناسی سینوی به شمار می‌رود. مسئله جوهریت نفس برای ابن‌سینا اساسی است؛ چراکه تبیین‌کننده مسئله جاودانگی نفس ناطقه انسانی است و بدین جهت وی به صورت مفصل و با ذکر چندین نوع دلیل به دفاع از این آموزه می‌پردازد. در عوض اغلب دیدگاه‌های معاصر در فلسفه ذهن منکر جوهریت نفس بوده، حداکثر آن را خاصیتی نشئت‌گرفته از فرایندهای فیزیولوژیک و مغزی تلقی می‌کنند. با اینکه عمده دلیل ابن‌سینا بر تجرد نفس متکی به تمایز ادراک عقلی از سایر فرایندهای بدنی است، در ضمن ادله دیگر و با رویکردهای پدیدارشناختی ادراکات و تأمل در روابط نفس و بدن نیز به دفاع از تجرد و جوهریت نفس پرداخته و در ساخت و پرداخت برهان معروف انسان معلق در فضا از این دست شواهد تجربی بهره برده است. در این نوشتار ضمن معرفی دیدگاه ابن‌سینا ادله وی از دیدگاهی تطبیقی و با در نظر گرفتن دیدگاه‌های معاصر فلسفه ذهن و پیشرفت‌های علوم بیولوژیک و عصب‌شناسی مورد بررسی انتقادی قرار خواهد گرفت.

واژگان کلیدی: ابن‌سینا، نفس، تجرد نفس، ادراک عقلی، ذهن، خودآگاهی.

* دکتری حکمت مشاء و پژوهشگر فلسفه، استادیار دانشگاه علوم پزشکی ایران.

ali.mokhber.phd@gmail.com

تاریخ تأیید: ۱۴۰۲/۱۰/۱۶

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۰۳/۱۹

مقدمه

اعتقاد به گوهر جان و روان انسان نزد این‌سینا دیدگاهی است که در هماهنگی با تعالیم دینی و قرآنی قرار دارد و این‌سینا تلاش می‌کند علم‌النفس فلسفی خود را بر اساس اثبات جوهریت نفس ناطقه و اینکه نفس جوهری ذاتاً مجرد و ماهیتاً عقل است، پی‌ریزی کند. با توجه به زمینه دینی و فرهنگی نشوونمای فکر فلسفی اسلامی است که فارابی هم در آثار خود انسان را مرکب از دو جوهر مجزا و آن را حاصل ترکیب بدن و روان دانسته است (فارابی، ۱۴۰۱، ص ۶۶). مسئله نفس انسانی، مانند بسیاری موارد دیگر طرح فلسفی، ریشه در فلسفه یونان داشته و نخستین بار در آرای حکمای یونانی طرح شده است. شکی نیست که انسان بدنی دارد و دارای افعال و حرکات خاصی است. اما چه نحو تبیینی از این افعال و حرکات می‌توان به دست داد که به شیوه آموزه‌های فلسفی و عقلی ارائه شود و از نوع توسل به اسطوره و داستان‌سرایی‌های خیال‌پردازانه نباشد؟ اهمیت مسئله ذات و گوهر انسان از آنجا آشکار می‌شود که هر گونه تبیینی در باب ذات و ماهیت انسان می‌تواند پیامدهای نظری و عملی خاص خود را داشته و مبنای نظر و عمل انسان در حوزه فردی و اجتماعی را تعیین کند.

در سنت فلسفه اسلامی پژوهش در باب نفس درحقیقت پرسش از معنای انسان و پژوهش در باب حقیقت و گوهر ذاتی آن است. چنین پرسشی پیشینه‌ای به قدمت تاریخ اندیشه فلسفی داشته و از طلوع ظهور فلسفه در یونان باستان همواره از دلمشغولی‌های اساسی فیلسوفان بوده است. افلاطون انسان را موجودی مرکب از نفس و بدن معرفی کرد و نفس را منشأ حرکت و حیات دانست (افلاطون، ۱۳۸۰، ج ۱، فایدون، ص ۸۰-۹۶). در دیدگاه وی نفس از هر جهت امری روحانی است و در میانیت با بدن قرار دارد. چون نفس بسیط و غیرمنقسم است، نمی‌تواند مرکب و ممتد باشد و چون از مثال حیات

بهره‌مند است، فنا را بدو راهی نیست. نتیجه آنکه حیات نفسانی مستقل از حیات بدنی است (همان، ج ۲، جمهوری، ص ۴۳۶-۴۴۳).

با اینکه افلاطون بر مجرد ذاتی نفس تأکید می‌کند، با مشاهده تأثیر امور نفسانی و بدنی بر یکدیگر، ناگزیر به بحث از روابط نفس و بدن می‌پردازد. در رساله فایدروس نفس را به آرایه‌ای با دو اسب که رانده‌ای آن را می‌راند، تشبیه می‌کند. در این تشبیه شخص راننده نمایشگر قوه عاقله است و اسب‌ها یکی علامت قوه غضب و دیگری نماینده قوه شهوانی است (همان، ج ۳، فایدروس، ص ۲۴۶) و در رساله جمهوری نیز در باب اجزای سه‌گانه نفس بحث کرده است و مقرر عقل را سر و مقرر اراده و شهوت را به ترتیب سینه و شکم معرفی می‌کند. گویا نفس که در ابتدا امری بسیط معرفی شده بود، دارای اجزایی است و نمی‌توان به آسانی از بساطت و مجرد ذاتی آن سخن گفت.

چالش فکر افلاطون و مسئله روابط نفس و بدن به‌خوبی در فلسفه ارسطو بازنمایی شده است. به اعتقاد برخی محققان مانند ردنز یگر تطور فکر ارسطو در علم‌النفس و انسان‌شناسی بر مبنای تکامل در روش‌شناسی علمی او قابل تبیین است؛ بدین معنا که ارسطو در ابتدا و به پیروی از افلاطون انسان‌شناسی را در حیطه متافیزیک مطرح کرده و بالتبع قایل به روحانیت ذاتی نفس و میانیت آن از بدن بوده است؛ اما به تدریج و با غور بیشتر در طبیعیات و مخصوصاً زیست‌شناسی صورت نهایی فلسفه‌اش پدید آمده و نفس را صورت بدن و امری منطبع در آن محسوب داشته است (Jaeger, 1948, p33).

در فلسفه ارسطو و خصوصاً در کتاب درباره نفس ابهاماتی وجود دارد که نشان می‌دهد دیدگاه ارسطو در باب ماهیت نفس و سرنوشت آن، دیدگاهی منسجم و سازگار نیست. از یک سو نفس را صورت بدن و فعلیت آن دانسته است و از سوی دیگر از عقل به عنوان نیرویی متفاوت نام برده می‌شود؛ نیرویی که از جنسی دیگر است و همان است

که باقی می‌ماند و از بهر خدایان خواهد بود (ارسطو، ۱۳۸۹، دفتر اول، فصل ۲، ۲۴-۲۷ ب ۴۱۳/همو، ۱۹۹۱م، تکوین حیوانات، ۲۸ ب ۷۳۶).

بنابراین ملاحظه می‌شود که شاید به یک معنا مهم‌ترین مسئله در انسان‌شناسی فلسفی مسئله تجرد نفس و نحوه ارتباط آن با بدن است. این ارتباط از یک طرف مبین رابطه علم و فلسفه خصوصاً در دوران معاصر است؛ دورانی که شاهد رشد روزافزون دانش‌های تجربی و فلسفه ذهن هستیم. از طرف دیگر اصل معاد که از ضروریات ادیان الهی است، با این مسئله ارتباط اساسی و بنیادی دارد. در نوشتار حاضر مسئله تجرد نفس از دیدگاه ابن‌سینا تحلیل شده است؛ چراکه به نظر می‌رسد دیدگاه ابن‌سینا در علم‌النفس فلسفی فیلسوفان اسلامی دیدگاهی اساسی و پایه بوده و مبنای نظریات فیلسوفان بعدی در سنت اسلامی است. در حدود بررسی نگارنده تا کنون مقاله‌ای که به صورت تطبیقی دیدگاه علم‌النفس سینوی را از منظری امروزی بررسی کرده و در جهت معاصر نمودن آن نگاشته شده باشد، تدوین نشده است. دکتر حقی در مقاله‌ای به مسئله جوهریت نفس از دیدگاه ارسطو و ابن‌سینا پرداخته (حقی، ۱۳۹۰) و دکتر رستمی ادله تجرد نفس را نزد ارسطو و ابن‌سینا بررسی تطبیقی (رستمی، ۱۳۹۳) و در جهت رفع تعارض آن استدلال نموده است. همچنین چند مقاله در باب مقایسه علم‌النفس ابن‌سینا و ملاصدرا نوشته شده (ر.ک: صابری نجف‌آبادی، ۱۳۹۲) که در فضای فکری سنت علم‌النفس فلسفی قدماست و عنایتی به مباحث معاصر نداشته‌اند. تنها مقاله مهم در این زمینه مقاله‌ای با عنوان «تأملی فیزیکیالیستی بر برخی از مهم‌ترین ادله تجرد نفس نزد ابن‌سینا و ملاصدرا» است (همزاده، ۱۳۹۸) که بحثی تطبیقی در این باب ارائه طرح کرده است؛ اما در نهایت نتیجه گرفته است که براهین تجرد نفس قدما اساساً ناظر به هیچ یک از دیدگاه‌های مهم فیزیکیالیستی نیستند و آنها را مخدوش نمی‌کنند؛ به عبارت دیگر

نظریات مهم فیزیکیالیستی اساساً صورت‌بندی متفاوتی نسبت به آنچه استدلال‌های بودعلی و ملاصدرا در پی نفی آن هستند، دارد و با این نحوه مواجهه مخدوش نمی‌شوند. در نوشتار حاضر ابتدا رئوس نظریه ابن‌سینا در باب نفس ناطقه به اختصار ذکر شده و ادله تجرد نفس تحلیل خواهد شد؛ با این امید که روشن شود مدلول این براهین چیست و بر مبنای فکر معاصر کدام یک را می‌توان معتبر دانست. در نهایت اینکه بر اساس ادله اقامه‌شده در فلسفه ابن‌سینا تا چه حدودی همچنان می‌توان از تجرد نفس ناطقه سخن گفت و آن را مبنایی برای بازسازی فکر معاصر در موضوع انسان‌شناسی دانست.

الف) مبانی علم النفس سینیوی

از نظر ابن‌سینا هر چیزی که مبدأ صدور افعال گوناگون آن هم به صورتی غیر یکنواخت و ثابت باشد، نفس نام دارد (ابن‌سینا، ۱۳۸۶، ص ۱۳) و البته تأکید می‌کند که با این بیان تنها وجود چنین موجودی را ثابت کرده و هنوز چیزی راجع به ذات و ماهیت آن روشن نشده است.

ابن‌سینا معتقد است نفس کمال بدن است؛ با این حال خاطر نشان می‌کند تعریف نفس به چیزی که فعلیت‌بخش و کمال بدن است، تعریفی نیست که به وسیله آن بتوانیم ذات و ماهیت این موجود را شناسایی کنیم. تعریف نفس در نظر ابن‌سینا عبارت است از کمال اول برای جسم طبیعی آلی که افعال حیاتی را که بالقوه واجد است، به مدد اتمام‌هایش انجام می‌دهد (همان، ص ۲۲). همچنین در رساله اقسام نفوس، نفس انسانی را چنین تعریف می‌کند: «نفس انسانی کمال اول است مر جسم طبیعی [آلی] را از آن جهت که فعل او به اختیار عقل کند و رأی‌های کلی استنباط کند و صناعت‌ها را اختیار کند و معقولات کلی را دریابد» (همو، ۱۳۹۱، ص ۳۰۵).

در اینجا ابن‌سینا اشاره به نفس ناطقه انسانی دارد و می‌گوید نفس ناطقه جوهری

ذاتاً عقلانی است. از طرف دیگر قبلاً بیان کردیم که تعریف نفس به موجودی که مدبر بدن و متوجه آن است، ربطی به ذات آن ندارد و امری است که بر آن عارض گشته است و به واسطه این اضافه و نسبت است که آن را نفس می‌نامیم. نفس جوهری است که معطوف به بدن است و به آن علاقه تدبیری و تصرفی دارد؛ یعنی بدن مملکت و محل ظهور و بروز آن است. تدبیر و اداره بدن و راه‌بردن درست آن و انجام افعال حیاتی به مدد دستگاه‌های پیچیده بدنی شامل سیستم مغز و اعصاب، قلب و عروق و گردش خون و ... همگی به توسط نفس انجام می‌شوند. از طرف دیگر انسان موجودی فعال است و در صحنه زندگی فردی و اجتماعی همواره باید تصمیم‌گیری کند و بر مبنای منفعت و خیر خود چیزهایی را بخواهد و از اموری پرهیز کند و نفس همه این افعال را به مدد بدن و آلات آن انجام می‌دهد (همو، ۱۳۶۳، ص ۹۷-۹۶/ همو، ۱۳۸۶، ص ۶۴).

همان طور که پیش‌تر گفتیم، به نظر ابن‌سینا اینکه نفس را کمال جسم طبیعی آلی دارای حیات تعریف کردیم، سبب نمی‌شود که بگوییم ماهیت و ذات آن را شناخته‌ایم؛ چراکه اسم نفس به سبب خاصیتی است که ما برای مبدأ صدور افعال مختلف در موجود جاندار وضع کرده‌ایم و اینکه چنین مبدایی را نفس می‌نامیم، به لحاظ ذات و جوهر آن نیست؛ بلکه بدان لحاظ است که این مدبر بدن و معطوف و وابسته به بدنی است که آن را به کار می‌گیرد و در انجام اهدافش از اعمال و آلات بدنی استفاده می‌کند و بدین دلیل است که بدن در تعریف نفس داخل است؛ چنان‌که بنا در حدّ بنا داخل است (همو، ۱۳۸۶، ص ۲۱). بنابراین مطابق دیدگاه ابن‌سینا نفس ذاتی دارد و فعلی. در مقام ذات جوهر عقلی بوده و مستقل از بدن است؛ اما در مقام فعل و برای به‌دست‌آوردن کمالات ذاتی‌اش نیازمند ارتباط با بدنی مادی است. اما هر گاه این نیاز مرتفع شود و مواد لازم برای کسب کمال خاص نفس که کمالی عقلانی است و ابن‌سینا آن را مرتبه

عقل مستفاد نامیده، حاصل شود، نفس به ذات خویش رجوع کرده و بدون نیاز به ابزار و آلات بدنی آن را ادراک می‌کند و در این حالت است که می‌تواند مستقل از بدن مادی به حیات خود ادامه دهد (همو، ۱۳۹۱، ص ۳۳/ همو، ۱۳۸۶، ص ۳۰۴). نتیجه آنکه از نظر ابن‌سینا نفس جوهری عقلانی است و فعل خاص آن تعقل است و بنابراین ذاتاً عقل است، اما فعلاً مادی است.

ابن‌سینا تأکید می‌کند که نفس ناطقه موجودی دوجنبه‌ای است (همو، ۱۳۸۶، ص ۶۴ به بعد): از یک سو رو به سوی بالا دارد؛ یعنی متوجه مبادی عالی هستی است و از سوی دیگر متوجه و مایل به امور پایین و دانی است. ابن‌سینا این جنبه نفس را که به نظرش پایین‌تر و پست‌تر از ذات متعالی نفس است، در بعد رابطه و علاقه نفس به بدن می‌بیند؛ یعنی نفس ناطقه موجود مجرد تامی نیست که به کلی بی‌نیاز از ماده و مادیات باشد؛ بلکه یک نحو تعلق و ارتباطی با امور جسمانی دارد و بدین لحاظ نیز نفس نامیده می‌شود. نفس در عین وحدت دو مرتبه دارد: یکی مرتبه ذات (عقل نظری) و دیگر مرتبه فعل (عقل عملی). از این بیان معلوم می‌شود که تعریف نفس در نظر ابن‌سینا به عنوان چیزی که مانند صورت بدن مادی است، منافاتی با این امر ندارد که نفس در ذات خود جوهر مجردی باشد که بعد از مرگ بدن و متلاشی شدن آن همچنان به حیات خود ادامه دهد و با این بیان او می‌تواند بقای نفوس جزئی را اثبات نماید. با این حال از آنجا که نفس ذاتاً عقل است، ابن‌سینا کمال نهایی نفس ناطقه را در همین محدوده تعریف کرده، آن را نیل به مقام عقل بالفعل و عقل مستفاد می‌داند (ر.ک: مخیر، ۱۳۹۸).

ب) دلایل تجرد نفس

۱. نوع اول

این دلیل از اساسی‌ترین ادله تجرد نفس در فلسفه ابن‌سیناست. ما دارای ادراک عقلی هستیم و مفاهیمی داریم که قابلیت صدق بر کثیرین دارند. ادراکات عقلی و مفاهیم معقول اموری کلی و جهان‌شمول بوده، اختصاص به هیچ فرد جزئی خاص ندارند. همه یا اکثر مفاهیمی که در علوم استفاده می‌شوند، از این سنخ‌اند. وقتی طبیب در خصوص بیماری خاصی مانند روماتیسم مفصلی (RA) بحث می‌کند، نظر به هیچ فرد خاصی از بیماری در بیمار خاصی ندارد؛ بلکه این مفهوم را به عنوان امری کلی که قابلیت صدق بر همه مواردی که تعریف بیماری بر آنها صادق است، ملاحظه می‌کند. از همین قبیل است مفاهیمی علمی که در علوم گوناگون مورد بحث و تفحص دانشمندان قرار می‌گیرد. بنابراین این یک مقدمه بدیهی است و در آن شکی نیست.

ابن‌سینا معتقد است از آنجا که ما واجد مفاهیم کلی و معقول هستیم، باید اصل و جوهری عقلانی در انسان موجود باشد که محل پذیرنده این امور است. «هیچ تردیدی نیست که در انسان چیزی هست که معقولات را دریافت کرده و به منزله محل برای آنهاست و چنین جوهری که محل معقولات است، جسم نیست و همچنین قائم به جسم نیست، بدین صورت که قوه‌ای برای جسم یا صورتی برای آن باشد» (ابن‌سینا، ۱۳۸۶، ص ۲۸۸). وی سپس به بیان شقوقی می‌پردازد که چنانچه محل ادراکات عقلی را اموری جسمانی بدانیم، چه محذوراتی خواهیم داشت؛ از جمله اینکه اگر محل صور معقول چیزی غیر منقسم و بسیط باشد، از قبیل انتهای مقادیر یعنی نقطه است و نقطه امری وجودی نیست که وضع معین داشته و جایگاه متمایز و مشخصی نسبت به امتدادی که نهایت طرف آن است، داشته باشد. چنین امری تابع ماده‌ای است که طرف

آن است و لذا حکم معینی نداشته، نمی‌تواند به عنوان مدرک ادراکات معقول در نظر گرفته شود؛ مگر اینکه آن را موجودی با ذات معین و متمایز بدانیم که اولاً با تعریف نقطه مابینت دارد؛ ثانیاً لازمه آن، ترکیب خط از نقاط متشافع است که این‌سینا در **طبیعیات** خویش آن را نپذیرفته و رد می‌کند (این‌سینا، ۱۳۸۳، ج ۲، ص ۶۰).

شق دیگر آن است که بگوییم صور معقول در ماده جسمانی انقسام‌پذیرند و ادراک امری جسمانی است. این‌سینا بحث نمی‌کند که این ماده جسمانی کجاست و چه خواصی می‌تواند یا نمی‌تواند داشته باشد؛ وی به محل ادراک اشاره ندارد و صحبتی از مغز انسان و نقش آن در ادراک عقلی نمی‌کند، بلکه بحث او در خصوص امتناع ادراک عقلی با بدن درباره جسم به نحو کلی است. به نظر این‌سینا جسم از هر نوعی که باشد، اعم از اینکه سلول ماهیچه‌ای مخطط در عضله قلب را در نظر داشته باشیم یا سلول عصبی متشکل از آکسون و دندریت‌هایش، فرقی در اصل بحث نمی‌کند و این به نظر عجیب می‌آید که چگونه ممکن است دانشمند و طبیعی عالم به علم آناتومی بدن و خواص گوناگون بافت‌های آن در خصوص ادراک صحبتی در خصوص ماده مدرک انجام نداده باشد.

در بررسی ادله تجرد نفس در فلسفه این‌سینا باید همواره یک نکته اساسی را مد نظر داشته باشیم و آن اینکه این دلایل بر تجرد ادراکات عقلی و محل آنها که جوهری عقلانی است، تأکید دارند و در بیانات این‌سینا سخنی در خصوص ادراکات حسی و خیالی و تجرد آنها مطرح نمی‌شود و این، نکته‌ای در نهایت اهمیت بوده و غفلت از آن موجب بدفهمی نظرگاه این‌سیناست. این‌سینا خود از قایلان به مادی بودن ادراکات حسی و خیالی است و بر حسب دانش پزشکی زمان خویش تبیین‌هایی طبیعی و ارگانیکی از انواع ادراکات باطنی نظیر احساس، حافظه و تخیل به عمل آورده است و

جایگاه هر یک از عملکردها را مربوط به قوای جسمانی در مغز دانسته و به محل آنها اشاره کرده است؛ برای نمونه در باب حس مشترک می‌گوید آن قوای است که همه ادراکات حسی را دریافت کرده، به صورت ادراک واحدی درمی‌آورد (ابن‌سینا، ۱۳۸۶، ص ۲۲۷) و امروزه نیز در دانش علوم اعصاب چنین مرکزی به‌خوبی نشان داده شده است و به نام غدهٔ تالاموس (Thalamus) از آن یاد می‌شود. تالاموس عبارت از یک زوج ساختمان عصبی است که در اطراف بطن سوم مغزی یا آنچه در بیان ابن‌سینا تجویف مغزی خوانده شده، قرار دارد و وظیفه آن، دریافت همه اطلاعات حسی، دسته‌بندی و ترکیب و تفصیل آنها و برقراری ارتباط میان بخش‌های آوران (afferent) با قسمت‌های بالاتر مغزی نظیر کورتکس مغز و نیز خروجی پیام‌های عصبی به سمت اعصاب و ابران (efferent) و حرکتی است (Lippincott, 2017, pp.295-297). نظیر چنین بیان‌هایی را در خصوص سایر قوای باطنی مانند خیال و مصوره که ابن‌سینا در توصیف عملکردهای اساسی ذهن به کار برده است، می‌توان صورت‌بندی کرد و ارائه داد.

نکته اساسی که می‌بایست مورد توجه قرار گیرد، تبیین ابن‌سینا از قوای نفس و رابطه آنها با بدن است و همین ارتباط است که ممکن است موجب توهم این معنا شود که ابن‌سینا در فلسفه‌اش به یک دوگانه‌انگاری رادیکال قایل بوده، نفس را جوهری مستقل و مجزا از بدن تصور می‌کند که ارتباط آن با بدن امری عرضی و اتفاقی است. چنانچه نفس را جوهری ذاتاً مجرد و عقلانی لحاظ کنیم، دیگر نمی‌توان از ارتباط ارگانیک و طبیعی نفس و بدن سخن گفت و این رابطه است که به نظر می‌رسد در علم‌النفس فلسفی ابن‌سینا مورد توجه بوده و با طرح بحث قوای باطنی نفس به روابط ذهن و مغز به‌خوبی پرداخته شده است. ابن‌سینا در بحث قوای باطنی نفس از قوای نفس حیوانی سخن به میان آورده تا نشان دهد نفس ناطقه اگرچه فصل ممیزی دارد که آن را

از نفوس حیوانی امتیاز و شرافت بخشیده و نوع خاصی از انواع نفس می‌سازد، واجد قوای نفس حیوانی نیز هست و از آنجا که نفوس حیوانی در فلسفه این‌سینا اموری منطبع در مادهٔ بدنی‌شان‌اند، در خصوص قوای باطنی نفس یا به تعبیر امروزی عملکردهای ذهن -البته به استثنای فعالیت‌های عقلانی- نباید از استقلال از بدن (مغز) یا عدم ارتباط نفس و بدن سخن گفت. به نظر می‌رسد بیان این‌سینا در اینجا مطابق با اصول فلسفه مشایی است؛ چراکه ارسطو نیز در طلعه کتاب دربارهٔ نفس می‌گوید: «در اغلب موارد نفس نمی‌تواند بدون بدن هیچ دخالتی از انفعال یا فعل حاصل کند؛ با این حال اگر بتوان عملی را خاص خود نفس دانست، عمل اندیشه است؛ لیکن هر گاه این عمل هم نوعی از تخیل باشد یا جدا از تخیل نتواند به وجود آید، آن نیز بدون بدن نمی‌تواند وجود داشته باشد» (ارسطو، ۱۳۸۹، ص ۸). بنابراین از نظر ارسطو نیز سخن گفتن از تجرد احساس یا تخیل بلاوجه و نادرست است؛ ولی نفس عملی خاص دارد که عبارت است از اندیشه محض و قدرت بر ادراک معقولات و همین است که روزهٔ ورود به بحث تجرد و جاودانگی نفس است. البته بیانات ارسطو در خصوص قوهٔ عقلی مبهم و نامنسجم است و نظریهٔ دقیقی در خصوص ماهیت نفس ناطقه و فعل خاص آن و چگونگی ارتباط قوای نفس و نیز رابطهٔ نفس ناطقه با بدن در آثار ارسطو یافت نمی‌شود؛ اما به هر حال ذکر می‌کند که «به نظر می‌رسد که آن جنس دیگری از نفس باشد و تنها آن بتواند مفارق از بدن وجود داشته باشد» (همان، ص ۸۹).

ارسطو توضیح نمی‌دهد چه ارتباطی میان قوهٔ عقلانی که به نظر مفارق و مستقل از بدن است، با سایر قوای نفس از احساس و حرکت وجود دارد؛ اما این‌سینا در علم‌النفس فلسفی خود نظریهٔ مفصل و پیچیده‌ای ارائه داده، نفس را موجودی دووجهی معرفی می‌کند که از یک جهت متوجه عالم بالا و موجودات مفارق است و از سوی دیگر رو

به سوی عالم ماده دارد و کارش تدبیر بدن است (ابن‌سینا، ۱۳۸۶، ص ۶۶). از نظر ابن‌سینا ادراک عقلی خواصی دارد که با مادی دانستن محل ادراک قابل جمع نیست و ضمن چند ملاحظه، وجوه گوناگون این مباینیت را تبیین می‌کند؛ از جمله اینکه می‌گوید قوه ادراکی نفس ناطقه قادر است صور معقول را بدون در نظر گرفتن خصوصیات جزئی و مادی آنها از قبیل وضع خاص یا کمیت خاص یا سایر صفاتی که مخصوص هر شیء جزئی خارجی است، در نظر آورد؛ به عبارت دیگر هر مفهوم کلی و عقلی نظیر انسان یا درخت در عالم خارج محفوف است به ماده خاص و صفات خاص و ادراک ماهیت کلی آن در صورتی میسر است که قوه عقلی نفس ناطقه آن را از این صفات جزئی جدا کرده و تنها ذات کلی و معقول آن را ملاحظه کند و این ماهیت کلی و معقول نمی‌تواند در عالم خارج به این وصف موجود باشد؛ پس فرض باقیمانده این است که بگوییم عقل است که آن را ادراک می‌کند؛ همچنین این موجود عقلانی دارای وضع خاص نبوده و قابل اشاره حسی نیست و انقسام نمی‌پذیرد؛ پس ممکن نیست در جسم باشد (همان، ص ۲۹۴/ همو، ۱۳۸۷، ص ۳۶۱). این قبیل براهین در آثار گوناگون ابن‌سینا به بیان‌های مختلف تکرار شده و نشان می‌دهد از اصلی‌ترین دلایل تجرد نفس نزد وی است (همو، ۲۰۰۷م، ص ۸۱/ همو، ۱۳۶۳، ص ۱۰۰-۱۰۱/ همو، ۱۳۹۱/ همو، ۱۹۸۰م، ص ۵۸).

از نکات مهم این دسته براهین تجرد نفس، تأکید بر مباینیت ذاتی میان جسم و ادراک عقلی است که با مفهوم انقسام‌پذیری جسم از آن تعبیر می‌شود. اگر صورت معقول در شیء انقسام‌پذیر باشد، به واسطه تقسیم آن قسمت‌پذیر خواهد بود؛ همچنین اگر ادراک صورت معقول واحد و بسیطی همانند تصور وحدت یا نقطه یا اجناس عالیه در ماده تقسیم‌پذیر و دارای جهات مانند سلول‌های مغزی رخ بدهد، امر دایر است بین اینکه میان صورت معقول و هیچ یک از اجزای سلول رابطه‌ای نباشد یا اینکه ادراک در

بعضی از اجزا بوده و با سایر اجزا رابطه‌ای نداشته باشد و اگر این چنین باشد، آن اجزایی که نسبتی با صورت معقول ندارند، مدرک نخواهند بود. اگر هر جزء ماده ادراکی را که فرض کنیم نسبتی با شیء ادراک شده (صورت معقول) داشته باشد، یا هر جزء جسم با تمام صورت مرتبط است یا با جزئی از اجزای صورت. اگر هر جزء ماده ادراک کننده با تمام ذات صورت معقول وابسته باشد، اجزای ذکر شده اجزای معنای معقول نخواهند بود؛ بلکه هر کدام مدرک تمام صورت معقول خواهند بود و در حکم واحدند نه اجزای بالفعل واقعی؛ همچنین اگر نسبت هر جزء ماده ادراک کننده غیر از نسبت جزء دیگر باشد، ذات معقول منقسم خواهد بود و این خلاف فرض ماست که صورت معقول را بسیط فرض کردیم (همو، ۱۳۸۶، ص ۲۹۵/ همو، ۱۳۸۷، ص ۳۶۳/ همو، ۱۳۸۲، ص ۱۳۲).

تحلیل و ارزیابی نوع اول براهین

در تحلیل این برهان چند نکته را می‌بایست در نظر داشت:

۱- برهان ذکر شده از نوع براهین پیشینی و عقلی است و در آن از مقدمات تجربی استفاده نشده است؛ بدین معنا که این‌سینا در بیان این برهان به هیچ یک از یافته‌های تجربی دانش طبیعیات زمان خودش و نیز علم طب چنان که وی می‌شناخته، استناد نمی‌کند و تنها بر اساس اصول حکمت طبیعی و متافیزیکی و بر اساس فرض شقوق گوناگون عقلی به اثبات این مطلب می‌پردازد که محل معقولات خود باید جوهری عقلانی و مبرای از ماده و مادیات باشد. از اصول حکمت طبیعی آنچه به‌ویژه مورد توجه این‌سینا در این برهان است، اصلی است که از آن به نفی ترکیب جسم از اجزای لایتجزا تعبیر می‌شود. به نظر این‌سینا جسم در حقیقت امر متصلی است که دارای قابلیت انقسام است و در آن اجزا و قطعاتی را می‌توان فرض کرد؛ ولی اجسام مرکب نهایتاً منتهی می‌شوند به اجسام بسیط که چیزی جز امتداد متصل نیستند و نمی‌توان تقسیم واقعی و

خارجی جسم را تا بی‌نهایت ادامه داد. ترکیب حقیقی جسم عبارت است از ترکیب هیولا و صورت جسمیه که صورت جسمیه به واسطه آنکه صورت و فعلیت هیولی است و ذاتاً قابلیت امتداد در جهات سه‌گانه را دارد، مفید خواص ضروری ماده همچون جرم و شکل داشتن و ... است؛ اما صورت جسمیه امری حسی نیست، بلکه عقل از راه تماس با اعراضی همچون شکل، مقدار، رنگ و کلفتی و بر اساس استدلال وابستگی وجودی اعراض به جواهر به وجود آن پی برده، آن را اثبات می‌کند (همو، ۱۳۸۳، نمط اول، ص ۶۰/ همو، ۱۴۰۵ق، فصل دوم، ص ۱۴).

بنابراین جسم از نظر این‌سینا حقیقت متصلی است؛ چنان‌که در حس نیز این‌چنین یافت می‌شود و ترکیب اجسام از اجزای لایتجزا که فاقد صورت جسمیه و خالی از امتداد متصل باشند - چنان‌که نزد قایلان به جزء لایتجزا دیده می‌شود - مردود است. در علوم تجربی جدید ذکر شده که در خارج، جسم بسیط نداریم و همه اجسام دارای جزءاند. اما آنچه این‌سینا رد می‌کند، این است که به هیچ نحوی تجزیه‌پذیر نباشد. بنابراین حتی اگر جسم را دارای اجزایی بدانیم، باز هم از آنجا که این تقسیم‌پذیری‌های خارجی تا بی‌نهایت ادامه ندارند، اتصال را به‌نوعی در جسم می‌پذیریم؛ ولو آنکه این اتصال در اجزای نهایی جسم باشد (سعادت مصطفوی، ۱۳۹۵، ص ۱۰۲). طبق این بیان از خواص جسم قابلیت انقسام به اجزاست و بنابراین در تقابل با خاصیت ذاتی ادراک عقلی است که مشخصه آن بسیط‌بودن و عدم قابلیت انقسام است و همین اصل، دستمایه برهان فلسفی این‌سینا در مجرد ادراک عقلی و جوهر عقلی مدرک آن است. بنا بر آنچه گفته شد و اگر در مقام تحلیل برهان برآییم، به نظر می‌رسد آنچه این‌سینا در بطن این برهان بدان اشاره دارد، در حقیقت رد کردن نظریه این‌همانی (Identity) ذهن (عقل) و مغز است. صورت سنتی این دیدگاه همان است که در فلسفه این‌سینا تحت عنوان

غیریت نفس و مزاج مطرح شده است. این نظریه صورت عامی دارد که در دیدگاه ابن‌سینا مبنای اثبات نفس به طور کلی است؛ چراکه از دیدگاه وی اجسام از آن جهت که جسم‌اند و واجد صورت جسمیه‌اند، خواص اساسی جسم همچون امتدادات سه‌گانه و مکان‌مندبودن و جرم‌داشتن و ... را دارا هستند و اینکه می‌بینیم بعضی از اجسام علاوه بر صفات جسم خواص رشد و نمو و تغذیه را نیز دارند، پی می‌بریم که واجد مبدایی هستند که نفس نباتی خوانده می‌شود و اینکه اجسامی هستند که علاوه بر صفات قبلی واجد خصوصیات حس و حرکت‌اند؛ پس دارای مبدایی هستند که آن را نفس حیوانی می‌خوانند و همین طور در خصوص نفس انسانی مسئله بدین منوال است (ابن‌سینا، ۱۳۸۶، ص ۳۸۶) و بنابراین آنچه افعالش به روش واحدی که مقتضای جسمیت است، نباشد، دارای مبدایی است که ابن‌سینا آن را نفس می‌نامد (همو، ۱۳۸۶، ص ۱۳/ همو، ۱۳۳۱، ص ۸)؛ اما دیدگاه وی آن نیست که چنین نفوسی قوام ذاتی داشته باشند و بتوانند مستقل از ماده بوده و پس از از بین رفتن ماده به حیات خود ادامه دهند. درحقیقت آنچه از منظر ابن‌سینا قابلیت تجرد از ماده دارد، نفس ناطقه است که جوهری عقلانی است و بر اساس خصوصیت اساسی ادراک عقلی که بساطت و کلی‌بودن و انقسام‌ناپذیری است، به مغایرت آن با ماده ادراکی حکم می‌کند.

نظریه این‌همانی مغز و ذهن را در دهه ۱۹۵۰ یو. تی. پلیس (U. T. Place)، فایگی و اسمارت (Smart) در مقابل دیدگاه دوگانه‌انگاره‌ای که مقتضای نظریه دکارت در باب نفس و بدن بود، مطرح کردند؛ بدین معنا که فرایندهای آگاهانه همان فرایندهای مغزی‌اند. البته مادی‌انگاری ادراک، تاریخی بسیار طولانی‌تر دارد. اپیکور، فیلسوف یونان باستان، مفهوم مادی‌انگاری را به‌وضوح بیان کرده، آنجا که ادعا می‌کند به موجب تلقی عادی رنگ، تلخی و شیرینی و ... وجود دارد، اما درواقع ذرات وجود

دارند و خلأ. تمام آنچه در نهایت وجود دارد، ذرات مادی‌اند که در فضا در حال چرخش‌اند (کاپلستون، ۱۳۹۱، ج ۱، ص ۴۶۴). در نظریه این‌همانی ذهن و مغز ادعا می‌شود که ذهن با مغز زنده یکی است و رویدادهای ذهنی همان رویدادهای مغزی‌اند و هر چیزی از جمله آگاهی و افکار شخصی صرفاً مادی یا فیزیکی است. در مقابل دوگانه‌انگاری دکارتی، نظریه این‌همانی ذهن و مغز دیدگاهی یگانه‌انگار و مادی است و نمونه‌ای شاخص از دیدگاه‌های فیزیکالیستی به شمار می‌رود. این دیدگاه که تاریخی طولانی دارد، مدعی است انسان‌ها موجوداتی کاملاً مادی‌اند و طرز کار و ویژگی‌های آنها را می‌توان بر اساس خواص ماده و در خصوص ادراک با استفاده از روابط و خواص سلول‌های عصبی توضیح داد.

این‌سینا در این برهان و بر اساس خواص ادراکات عقلی و امور جسمی می‌خواهد نشان دهد ادراک عقلی نمی‌تواند با ماده ادراکی این‌همان باشد و لازم است مبدأ دیگری برای ادراک عقلی قایل باشیم که همان نفس ناطقه و عقلانی است. اما به نظر می‌رسد امروزه مبنای تمایز میان ادراک عقلی و ماده ادراکی را نتوان به‌سادگی آنچه این‌سینا بیان کرده، دانست؛ چراکه امروزه دانش فراوانی در خصوص سلول‌های عصبی و بیولوژی سلولی می‌دانیم که در زمان این‌سینا نمی‌دانستند و فی‌المثل اگر قرار باشد هرچه را که دارای حس و حرکت باشد، دارای نفس بدانیم، باید بگوییم نه تنها انسان یا حیوان بلکه اعضای آن مانند کبد، کلیه و مغز هم دارای نفس‌اند؛ چراکه در این اعضا نیز روزانه هزاران کنش و واکنش صورت می‌گیرد و در پاسخ به انواع آنتی‌ژن‌های محیطی واکنش‌های بسیار متنوع رخ می‌دهد که هنوز هم گستره آنها کاملاً معلوم نشده است و تحقیقات در این خصوص ادامه دارد. به علاوه بسیاری از سلول‌های سیستم عصبی و سیستم ایمنی مانند فیبروبلاست‌ها و ماکروفاژها نیز هوشمند عمل می‌کنند و در پاسخ به

محیط کوچک اطرافشان (microenvironment) پاسخ‌های متفاوت می‌دهند (Kelly's Rheumatology, 2020, p.222). پس بر اساس استدلال این‌سینا هر یک از این سلول‌ها را نیز باید واجد نفس دانست و آن‌گاه معلوم نیست موجود پیچیده‌ای همچون انسان را باید واجد یک نفس دانست یا بی‌شمار نفس. با این وجود این اشکال که بر مبنای نفس‌شناسی قدما وارد است، در مورد برهان خاص این‌سینا مطرح نیست؛ زیرا مبنای برهان این‌سینا خاصیت ادراک عقلی است نه مطلق ادراکات و اینکه فرایندهای مغزی همانند شلیک اعصاب نوع C سبب بروز احساس درد می‌شوند، منافاتی با این ندارد که فعالیت سلول‌های کورتکس فرونتال را نیز سبب تفکرات علمی بدانیم؛ ولی این همان دانستن آنها ضرورتی ندارد.

۲- دیدگاه این‌همانی مغز و ذهن ایرادهای مهمی دارد که در کتب مفصل فلسفه ذهن آمده است (برای نمونه ر.ک: مسلین، ۱۳۹۱، فصل سوم) و اساس آنها بر تحویل‌ناپذیری حالت‌ها و رویدادهای ذهنی به فرایندهای مغزی است. اگرچه کاملاً درست است که تا زمانی که مراکز مغزی و شرایط فیزیولوژیک ضروری آنها به‌درستی کار نکنند، نمی‌توانیم احساسات ذهنی یا به‌طور کلی پدیده‌آگاهی (Consciousness phenomena) داشته باشیم؛ اما هر یک از دو دسته رویدادها خصوصی دارند که متمایز از دیگری است و ارتباط فرایندهای مغزی و رویدادهای ذهنی همانند رابطه میان آب که امری ملموس و کیفی است با H₂O که تحلیل میکروسکوپی و آزمایشگاهی آن است، نیست. همچنین فرایندهای مغزی خصوصیت عینی (objective) و سوم شخص داشته، قابل دسترسی برای همه دانشمندان است؛ در حالی که رویدادهای ذهنی خصوصیت درونی و اول شخص داشته، تنها برای شخص خاصی که واجد آنهاست، قابل دسترسی است. اما اینکه بر تمایز ویژگی‌های (Properties) ذهنی و عصبی اصرار بورزیم و ناگزیر دو دسته

ویژگی‌ها را قابل باشیم، برای نشان دادن دیدگاه این‌سینا کفایت نمی‌کند و چیزی نیست که وی در علم‌النفس فلسفی خویش بدان خشنود باشد؛ چراکه دیدگاه این‌سینا جوهریت نفس ناطقه و در نتیجه بقای آن بعد از معدوم شدن بدن است. طرفه آن است که این‌سینا بر مبنای سایر خصوصیات آگاهی از قبیل احساسات، باورها، امیال و انگیزه بحث تجرد نفس را پی‌ریزی نمی‌کند و با طرح بحث حواس باطنی و ارتباط میان قوای نفس حیوانی با مراکز مغزی گویی مدت‌ها قبل از طرح بحث‌های جدید فلسفه ذهن به این مسئله توجه داشته و نخواسته است از راه تفکیک میان ویژگی‌های ذهنی و مغزی بر تجرد و بقای نفس ناطقه استدلال کند.

به هر روی مسئله تمایز میان آگاهی به عنوان امری کیفی و اول شخص و فرایندهای مغزی به عنوان امور عینی و سوم شخص مسئله مهمی است که دیدگاه‌های مادی‌انگاران حذفی و تحویل‌گرا را به شدت تضعیف کرده و امروز اندیشمندان بزرگی همچون چالمرز و جان سرل بر این واقعیت انگشت تأکید نهاده‌اند که پدیده آگاهی قابل تحویل به فرایندهای مغزی صرف نیست. به عقیده چالمرز عصب‌پژوهی صرفاً قادر به توصیف کمی از عملکرد مغز است؛ اما گویی شکافی غیرقابل عبور بین روایت‌های کمی نوروفیزیولوژی و جنبه‌های کیفی حیات درونی وجود دارد؛ در اینجا ما با یک شکاف تبیینی (Explanatory Gap) مواجه‌ایم (Chalmers, 1996, p.172). جان سرل نیز که از فیلسوفان ذهن مهم قرن جاری است، در عین اینکه آگاهی را به عنوان مسئله‌ای زیست‌شناختی مطرح می‌کند و می‌گوید آگاهی پدیده‌ای طبیعی و زیست‌شناختی است و همانند عملکرد کبد و ترشح صفرا، رشد و فتوسنتز جزئی از حیات زیستی را تشکیل می‌دهد و بنابراین خاستگاه آگاهی همان مغز است، با طرح نظریه علیت غیررودادی (non-event Causation) نهایتاً اذعان دارد که آگاهی خاصیتی دارد که متمایز از

فرایندهای مغزی است و البته به نظر سرن چنین دیدگاهی مستلزم این نیست ما دو گونه موجود فرض کنیم، یکی مغز و دیگری آگاهی، بلکه رویدادهای ذهنی ناشی از ساختار مخصوص مغز و سلول‌های عصبی است و آن را طبیعت‌گرایی بیولوژیک می‌خواند. سرن در تلاش از گرفتارشدن به قبول تمایز اساسی ویژگی‌ها از مغز که چالمرز بدان تصریح دارد، از مفهوم علیت غیررویدادی استفاده می‌کند و می‌گوید همان طور که مولکول‌های H₂O با ساختار خاص خود در سطح میکروسکوپی سبب ایجاد حالت آبی می‌شوند که خواص کیفی دارد که عین وضعیت‌های مولکولی نیست، در خصوص مغز و آگاهی نیز این چنین است و آگاهی تجلی کیفی و ماکروسکوپی فرایندهای سلولی و مولکولی مغزی است (سرن، ۱۳۹۷، ص ۱۴).

البته همان طور که تذکر داده شد، این دیدگاه که جهت پرهیز از دوگانه‌انگاری ارائه شده، به صورت ضمنی مستلزم وجود واقعیتی به نام آگاهی فراتر از فرایندهای مغزی است. آنچه مسلم است این است که سرن نیز با نظریه این‌همانی مغز و ذهن و ماده‌انگاری تحویلی موافقتی ندارد. بنابراین بر اساس دیدگاه‌های معاصر و نیز با در نظر گرفتن یافته‌های جدید علوم اعصاب حداقل می‌توان از دوگانگی ویژگی‌ها (properties) سخن گفت و از این نقطه تا دیدگاه این‌سینا مبنی بر حضور جوهری که محل این ویژگی‌ها باشد، فاصله چندانی نیست. به عبارت دیگر فیزیکالیسم و نفی خواص ذهنی مشکلات عمده‌ای دارد و از تبیین اصول اساسی حیات ذهنی همچون پدیده آگاهی، قصدیت (Intentionality) و تفکر عقلانی محض ناتوان است. تفکر درباره امور آینده و معدوم در حال حاضر، تفکر در خصوص امور خیالی و افسانه‌ها و حتی تفکر در خصوص اموری و رای خویش که با اصول مادی‌انگارانه حیات ذهن همخوانی ندارد، نمونه‌های مناسبی از ناتوانی فیزیکالیسم از تبیین صحیح واقعیت‌های

ذهنی است و در نتیجه این تأملات است که شاهد ظهور نظریه نوحاسته‌گرایی (Emergentism) در بطن دیدگاه‌های فیزیکالیستی هستیم. اما همان طور که ذکر شد، بررسی این دیدگاه و پیگیری لوازم آن می‌تواند زمینه را برای طرح دوباره دیدگاه دوگانه‌انگاری جوهری مهیا کند (Jonathan, 2018, pp.3-5) و همین زمینه‌هاست که به نظر من ضرورت پرداختن و صورت‌بندی دوباره علم‌النفس ابن‌سینا را موجه می‌سازد.

۲. نوع دوم

دسته دوم براهینی که ابن‌سینا جهت اثبات تجرد نفس ناطقه ذکر می‌کند، بر مفهوم خودآگاهی ذاتی نفس و فعل خاص آن که ادراک عقلی است، تمرکز دارد. اشاره شد که از نظر ابن‌سینا نفس ناطقه جوهری است ذاتاً عقلی که ضعفی در ذاتش راه یافته و نمی‌تواند افعال خاص خود را که همان ادراک خالص عقلانی است، انجام دهد و به همین دلیل به نطفه و مزاج خاصی تعلق‌تدبیری یافته و از راه تصرف در آن به کسب درجات کمال نایل می‌شود. نفس ناطقه موجودی دووجهی است که از جهت ذاتش توجه به عالم عقلی و مجرد از ماده دارد؛ ولی به واسطه تعلق‌یافتن به بدن و تدبیر آن از این ادراک ذاتی و اساسی خویش غافل و روی‌گردان می‌شود (ابن‌سینا، ۱۳۹۱، ص ۳۳).

فعل خاص نفس، تعقل معقولات است و به نظر ابن‌سینا این ادراک ذاتی مبنای خودآگاهی نفس به شمار آمده، تبیین‌کننده استقلال نفس از بدن است. از نظر ابن‌سینا اگر قوه‌ای از قوای نفس وجود داشته باشد که ادراکی ذاتی داشته و در این ادراک نیازمند ابزار و آلات بدنی نباشد، بدین معناست که در وجود و قوام، نیازمند ماده بدنی نیست و مبین وجود جوهری غیر از بدن است. به بیان ابن‌سینا اگر قوه عقلی نفس فعلش را به واسطه آلت و ابزار مادی انجام دهد، به طوری که تا زمانی که این آلت و واسطه در کار نباشد، فعل نفس کامل نشده و انجام نشود، آن‌گاه واجب است نتواند ذاتش را

تعقل کند و نیز نتواند آن آلت و ابزار را تعقل کرده و همچنین ادراک کند که در حال تعقل کردن است؛ چراکه میان ذات و خودش واسطه‌ای نیست و بین عقل و ابزارش نیز واسطه‌ای تصور نمی‌شود؛ همچنان که میان عقل و تعقل کردن فرض کردن واسطه و ابزار وجهی ندارد (همو، ۱۳۸۶، ص ۲۹۷/ همو، ۱۳۶۳، ص ۱۰۴/ همو، ۱۳۷۱، ص ۱۱۹).

«فعل ذاتی» نفس و منشأ خودآگاهی ادراک عقلی است که امری است ذاتاً مجرد از ماده و مبین وجود جوهر نفس ناطقه. سؤالی که در اینجا وجود دارد آن است که آیا مقتضای این برهان با آنچه ابن‌سینا در باب انسان معلق در فضا گفته، همخوانی دارد یا خیر. از مشهورترین براهین تجرد نفس که در فلسفه ابن‌سینا آمده، بیانی است که با عنوان برهان انسان معلق در فضا از آن تعبیر می‌شود و ابن‌سینا در یک آزمایش یا فرض عقلی انسانی را تصور می‌کند که فاقد هر گونه ادراک حسی است و در فضایی بدون خواص عالم کنونی و به دور از قوانینی همچون قانون جاذبه و نسبت جرم و وزن بوده، جریان هوا به نحوی که موجب ادراک حسی شود - مثلاً سردی و گرمی هوا - در آن وجود ندارد. ابن‌سینا می‌گوید در چنین حالتی که فرد فاقد هر گونه ادراک حسی است و تماسی با عالم محسوسات ندارد، باز هم دارای علم حضوری و خودآگاهی ذاتی است؛ چراکه آنچه ادراک می‌شود، غیر از آبی است که ادراک نمی‌شود و از اینجا نتیجه می‌گیرد که نفس غیر از مزاج و مادهٔ بدنی است (همو، ۱۳۸۳، نمط سوم، فصل اول تا سوم/ همو، ۱۳۸۶، ص ۲۶).

ارزیابی نوع دوم براهین

نتیجه برهان به نظر ابن‌سینا غیریت نفس و مزاج است؛ چراکه آنچه ادراک می‌شود - من یا خود - غیر از چیزی است که بنا به فرض و در آن حالت فرضی ادراک نمی‌شود (بدن). با وجود این ابن‌سینا در اینجا توضیح نداده که این خودآگاهی ذاتی نفس ناشی از

کدام یک از قوای آن است و این امر بر اهمیت سؤالی که پیش از این مطرح کردیم، صحنه می‌گذارد. به نظر شیخ این خودآگاهی ذاتی نفس نشان‌دهنده مبانی و استقلال ذاتی نفس از بدن است و -چنان‌که پیش‌تر توضیح دادیم- این مسئله را تنها در خصوص ادراک عقلی می‌توان گفت. بنابراین در مورد سایر حواس باطنی نفس همچون حس مشترک و حافظه و قوه خیال (imagination) نمی‌توان همچون حکمی کرد و این قوا - چنان‌که ابن‌سینا در علم‌النفس فلسفی خودش توضیح داده- هر کدام متناظر با منطقه‌ای از مناطق مغزی است و در نتیجه نمی‌توان از استقلال ذاتی آنها از بدن سخن گفت. اما اگر ادراک ذاتی نفس را ادراک عقلی بدانیم، دچار محدوداتی می‌شویم؛ از جمله اینکه هر کدام از ما که ادراک حضوری و بی‌واسطه از خود داریم؛ بالبداهه می‌فهمیم که وجود داریم و آگاه‌ایم؛ اما این لزوماً به معنای ادراک عقلی داشتن که بنا به فلسفه ابن‌سینا و ارسطو مترادف با ادراک امر کلی است، نیست، بلکه امر بر عکس است؛ چراکه ادراک فردی هر انسان از خودش امری حضوری و شخصی است و با کلیت و شمول جمع نمی‌شود.

با توجه به این ملاحظه به نظر می‌رسد نمی‌توان از یکی بودن خودآگاهی ذاتی نفس و ادراک عقلی سخن گفت و بهتر است تبیین دیگری از این مسئله ارائه شود. به نظر من اینکه بتوان بر مبنای یک آزمایش عقلی و فکری حکم هستی‌شناختی مبنی بر مبانی نفس و بدن داد، صحیح نیست؛ چراکه احکام تجربه درونی تنها در محدوده آن صادق‌اند و نمی‌توانند در خصوص اموری که خارج از حیطه این قلمروند، حکم وجودی بدهند. برای نمونه زمانی که ما در حال فکر کردن یا تخیل کردن واقعه‌ای هستیم و بدان موضوع فکری یا خیالی متوجه‌ایم، مراکز مهم حیاتی همچون تمامیت سیستم گردش خون و فرایندهای بیولوژیک که در سطح سلول‌ها انجام می‌شود و سالم بودن سیستم عصبی

اتونوم (Autonomic nervous system) که مسئول تنظیم فشار گردش خون مغزی و حافظ عملکرد اجزای مغزی است، در حال انجام فعالیت‌های خودشان‌اند؛ در حالی که ما اصلاً به آنها توجه نداشته و اطلاعی نیز از حضور آنها و نحوه عملکردشان نداریم؛ اما نمی‌توان حکم کرد که چون ما به لحاظ توجه به امور درونی در حال استفاده از قوای فکری یا خیالی هستیم، پس سیستم‌های بدنی فوق وجود ندارند.

آزمایش فکری این‌سینا زمانی درست است که حقیقتاً همه سیستم‌های بدنی از کار افتاده باشند و در همان حال ما دارای خودآگاهی باشیم و آن‌گاه بتوانیم حکم کنیم که بر مبنای تجربه درونی، نفس ذاتی دارد که مستقل از بدن است و جوهری مجزا از بدن است که مفید این خودآگاهی ذاتی است. این مسئله امروزه به مدد داروهای مؤثر بر سیستم اعصاب مرکزی به‌خوبی قابل بررسی است. در بیهوشی عمومی (General Anesthesia) اکثر مراکز مغز - به استثنای مراکزی که جهت حفظ حیات لازم است مانند مرکز تنفس و گردش خون - خاموش می‌شوند تا فرد آگاهی نداشته، هیچ‌گونه دردی از انجام اعمال جراحی احساس نکند. مراکز مسئول تفکر آگاهانه عمدتاً در کورتکس پره‌فرونتال و فرونتوپاریتال قرار دارند (Gyton&Hall, p.732) و البته مطالعات اخیر عصب‌شناسی مراکز مهم دیگری را در کورتکس پس سری (Occipital) شناسایی کرده است که به نام منطقه فعال (Hot region) خوانده می‌شوند و نقش محوری در تمامیت ادراک آگاهانه و حصول فرایند آگاهی دارند (NCC in Nature Reviews). این مراکز محل اثر داروهای بیهوشی‌اند و در بیهوشی عمومی غیرفعال می‌شوند و لذاست که فرد بیهوش هیچ‌گونه آگاهی ندارد و احساس درونی تجربه آگاهانه از میان می‌رود. بنابراین بر اساس آزمایش فکری برهان انسان معلق نمی‌توان بر مبنایت و استقلال ذاتی نفس از بدن حکم کرد.

به اعتقاد من معنای مناسب و صحیح این برهان را باید در خودآگاهی عرفانی دانست و تنها در این صورت است که می‌توان از معنا و مدلول این برهان دفاع کرد. به نظر ابن‌سینا نفس مادامی که مشغول بدن و معطوف به آن است، نمی‌تواند ذاتش را آن طور که هست، ادراک کند. به عقیده ابن‌سینا قوای بدنی مانع‌اند از اینکه نفس ذات عقلانی‌اش را ادراک کند و به فعل خاص آن بپردازد. آنچه انسان در حالت عادی و در زندگی دنیا ادراک می‌کند، صورت‌هایی خیالی‌اند نه اینکه حقیقتاً صورت‌های مجرد معقول را ادراک کند؛ چراکه نفس مادامی که با بدن است، مجذوب آن است و سرگرم امور حسی از قبیل شهوت و غضب یا امور وهمی - به معنای پرداختن به معانی جزئی غیر محسوس - و لذا انس و الفتی با معقولات نداشته، آنها را چنان که شایسته است، نمی‌شناسد؛ بلکه نفس انسانی در عالم ماده نشو و نما یافته و بدان‌ها خو گرفته است و تنها امور حسی را واقعیت می‌شمارد و گمان می‌کند غیر از محسوسات و امور ملموس واقعیتی نیست (ابن‌سینا، ۱۳۹۱، ص ۳۴). بنابراین از نظر ابن‌سینا ادراک امور مجرد به نحوی که هیچ گونه ارتباطی با ماده نداشته باشند، ادراکی اولیه و دم دستی نیست و نباید آن را در امری در دسترس همه انسان‌ها دانست؛ بلکه چنان‌که در مبحث سعادت و کمال نفس ناطقه ذکر کرده، نفس ناطقه مادامی که مشغول به بدن و فرورفته در محسوسات است، شوق طبیعی چنان‌که شایسته آن است، به سوی سعادت عقلی و لذت خاص آن ندارد و تنها پس از رهایی از عالم ماده و بند مادیات است که می‌تواند به این لذت خاص نایل و از آن بهره‌مند گردد (همو، ۱۳۶۳، ص ۱۱۴).

از آنچه گفته شد، روشن می‌شود خودآگاهی واقعی نفس چیزی نیست جز ادراک ذات عقلانی و مجرد آن و اینکه امری است که به لحاظ جوهری مستقل از بدن است و وابسته به ماده و در ماده نیست و این خودآگاهی تنها زمانی به دست می‌آید که نفس از

بند ماده و مادیات رهایی یافته باشد و این حالت یا پس از مرگ حاصل می‌شود یا اینکه عارف سالک با قدم سلوک عرفانی مراتب و درجات عرفانی را طی کرده، به مقام فنای از عالم محسوسات نایل شود و به تعبیر عرفا و حکمای الهی بتواند خلع روح از بدن کرده، حقیقت ذاتی و مجرد خود را به شهود عرفانی و با ادراک بی‌واسطه دریابد. برای دریافت خود حقیقی باید معلق در فضا شد؛ یعنی از بند محسوسات و شواغل مادی و بدنی رهایی یافت و این حالت هرگز در اختیار توده مردم نیست و بنابراین نباید برهان انسان معلق در فضای این‌سینا را با یک آزمایش فکری معمولی (Experimental Thought) که در فلسفه‌های معاصر نظایری برای آنها ذکر شده، یکی دانست.

۳.۳. دلیل دیگر

این دلیل به لحاظ ماهوی از سنخ دلیل نوع دوم است؛ چراکه بر مبنای تحلیل پدیدارشناختی ادراک بنا شده است؛ با این حال اساس استدلال در آن تنها استدلال پیشینی و تحلیلی نیست و مقدمات تجربی نیز در ساخت برهان به کار رفته است و به همین دلیل نمی‌توان آن را از سنخ براهین صرفاً عقلی و پیشینی مجرد نفس دانست؛ بلکه بهتر آن است که آن را در میانه براهین تجربی و عقلی صرف تلقی نمود. استدلال این‌سینا این است که از جمله اموری که مشهود ماست (منظور شهود درونی است) و می‌تواند جهت پذیرش مجرد نفس ناطقه قانع‌کننده باشد، این است که قوای ادراکی نفس که با آلت و ابزار مادی (مغزی و بدنی) فعالیت می‌کنند و فعل آنها به واسطه این آلات ابراز می‌شود، با ادامه عمل خویش و بر اثر تکرار و استمرار عمل خسته و دچار کندی و ضعف می‌شوند؛ چراکه انجام اعمال سخت و مکرر ماده و مزاجی را که حامل این قواست، تحلیل برده، خسته می‌کند و بسیار اتفاق می‌افتد که پس از ادراک مدرکات قوی قوه مزبور از ادراک امور ضعیف‌تر عاجز شده، نمی‌تواند آنها را ادراک کند. برای

نمونه در خصوص قوه بویایی چنانچه این قوه در معرض بوهای شدید یا عطرهای مکرر تند قرار بگیرد تا مدتی نمی‌تواند بوهای ضعیف را ادراک کند و در خصوص سایر حواس از قبیل چشایی و شنوایی و ... نیز وضع به همین منوال است؛ چنانچه در معرض نوری شدید باشیم، سلول‌های چشم و ساختمان عدسی و نحوه انکسار نور و سپس تأثر سلول‌های شبکیه و عصب بینایی به گونه‌ای است که از ادراک نورهای ضعیف‌تر ناتوان خواهیم بود. این‌سینا به نحو کلی این مطلب را بیان می‌کند و می‌گوید به طور کلی حس نمی‌تواند به دنبال ادراک قوی محسوسات ضعیف را ادراک کند؛ در حالی که در مورد قوه عقلی مسئله بر عکس است؛ چراکه ادامه اعمال عقلی و تصور امور عقلی صرف قوه عاقله را برای ادراک مفاهیم ساده‌تر عقلی مهیاتر و راه را بر ادراک آنها آسان‌تر می‌کند. به نظر این‌سینا اگر هم گاهی در ادراک امور عقلی خستگی و ملال رخ می‌دهد، به سبب آن است که عقل از صور خیالی و قوه متخیله استفاده می‌کند؛ قوه‌ای که خود برای انجام اعمالش وابسته به آلات و ابزارهای بدنی است و بدین دلیل است که ضعف و ملال در کار قوه عاقله راه می‌یابد (ابن‌سینا، ۱۳۸۶، ص ۲۹۹-۳۰۰/ همو، ۱۳۸۳، ص ۸۶۹). همچنین با گذشت زمان و کبر سن ضعف و ناتوانی در اعضای بدنی و قوای وابسته به آنها راه می‌یابد و می‌بینیم که افراد بعد از گذر از چهل سالگی کم‌کم دچار ضعف قوای بدنی و ادراکی می‌شوند؛ در حالی که قوه عاقله و ادراک‌کننده معقولات با ازدیاد سن در حال رشد و بالندگی است و اگر قوه عاقله امری بدنی و وابسته به آلات مادی بود، می‌بایست دچار ضعف و ناتوانی شود. از اینجا نتیجه می‌شود که این قوه مجرد از ماده است (ابن‌سینا، ۱۳۸۶، ص ۳۰۰/ همو، رسائل (نرم‌افزار)، ص ۲۶۸).

سؤال مهمی که این‌سینا باید بدان پاسخ بدهد، این است که اگر قوه عاقله مستقل از بدن و مجرد است، چگونه است که هنگام بیماری و در هنگام پیری و کهولت سن

معقولات و مفاهیم عقلی از دست می‌روند و فرد نمی‌تواند اعمال عقلی را به درستی انجام دهد. پاسخ این‌سینا این است که نفس ناطقه فعلی ذاتی دارد که مخصوص بدان است؛ مادامی که مانع و عایقی در کارش نباشد و امری مزاحم، آن را از کارش باز ندارد و همچنین نفس زمانی می‌تواند به فعل خاص خود پردازد که بدن مهیا و در اختیار باشد و اگر احوالی مانند بیماری بدن را گرفتار کنند، نفس بدان‌ها مشغول شده و به واسطه علاقه ذاتی‌اش که تدبیر بدن است، به رتق و فتق امور بدنی خواهد پرداخت و در این حالت نمی‌تواند به فعل خاص خویش پردازد (همو، ۱۳۸۶، ص ۳۰۲).

همان‌طور که پیش از این ذکر کردیم، به نظر این‌سینا نفس ناطقه موجودی دووجهی است و دو فعل دارد؛ فعلی که معطوف به بدن و تدبیر آن است و فعلی که ناشی از ذاتش است - و متوجه مبادی عالی است - که عبارت از ادراک عقلی است. به نظر این‌سینا این دو فعل با هم تعاند دارند و با هم جمع نمی‌شوند و هر گاه نفس به یکی از آنها مشغول باشد، از دیگری غافل خواهد بود. شواعل بدنی عبارت‌اند از احساس (حواس پنج‌گانه)، تخیل، شهوات، غضب، ترس، غم و شادی، درد و رنج؛ بنابراین هر گاه هر یک از این امور غلبه یابد، ادراک عقلی نمی‌تواند تحقق یافته، نفس فعل ذاتی‌اش را انجام دهد.

نکته دیگری که این‌سینا در تأیید نظر خویش ذکر می‌کند، این است که اگر ادراکات و افعال عقلی نیازمند آلت و ابزار بدنی بوده، به واسطه آنها تحقق می‌یابد، پس هر گاه این ابزارها دچار آسیب و بیماری شوند، امور عقلی نیز از بین می‌روند و بعد از رجوع سلامتی و دفع آفت بدنی، قوه عقلی باید مجدداً مفاهیم و معقولات را از ابتدا کسب نماید؛ در حالی که چنین نیست و به مجرد سلامتی بدن و رفع مانع، قوه عقلی به ذات خویش رجوع می‌کند و می‌تواند ادراکات عقلی خویش را مانند حالتی که قبل از

بیماری داشت، داشته باشد و این نیز شاهدی بر استقلال قوه عقلی از ابزارهای بدنی است (همو، ۱۳۸۶، ص ۳۰۲/ همو، رسائل (نرم افزار)، ص ۲۷۰).

ارزیابی و تحلیل

همان طور که گفتیم، این برهان یک برهان صرفاً پیشینی نیست و در آن از مقدمات تجربی مطابق با علوم زمان این سینا استفاده شده است؛ چراکه این سینا تصریح می کند که حواس پنج گانه و اعمال درونی ذهنی از قبیل ادراک صورت های حسی و خیالی و امیال و آرزوها و انگیزه ها همگی دارای مراکز در مغز هستند و به اصطلاح امروز باید گفت وابسته به سیستم عصبی مرکزی و محیطی (PNS & CNS) هستند منهای قوه عقلی و ادراکات آن که نمی توان آنها را اموری وابسته به ماده و منطبع در آن دانست. در این برهان این سینا تحلیل پدیدارشناختی ادراک را نیز به کار می گیرد؛ آنجا که ادراک عقلی را با سایر ادراکات (حسی و ذهنی) در مورد انجام افعال قوی و ضعیف شان مقایسه می کند. به زعم وی این از امور مشهود ماست که با انجام مکرر و ادامه دار اعمال بدنی دچار خستگی و ملال شده است و نمی توانیم آنها را ادامه دهیم؛ در حالی که در مورد ادراکات عقلی هرچه فرد در معقولات بیشتر غور نماید و از امور محسوس و شواغل بدنی و مادی برکنار باشد، شوق بیشتری در او ایجاد شده، به ادامه عمل شایق تر خواهد بود و اگر هم خستگی و ضعف به جوینده معقولات روی می نماید، به واسطه معاونت هایی است که گاه عقل از آلات بدنی مانند قوه خیال یا حس می نماید یا بر اثر متابولیسم کلی بدن نیاز به خواب و استراحت غلبه کرده، فرد بالاجبار و نه ناشی از خود عملکرد عقل از ادامه عمل باز می ماند.

به نظر من این برهان از اثبات مدعای این سینا ناتوان است و بر مبنای آن نمی توان مجرد قوه عقلی را اثبات کرد؛ چراکه این سینا اثبات نکرده است در هنگام فعالیت عقلی

و استفاده از معقولات مراکز مغزی که طبق تحقیقات انجام شده جهت انجام فعالیت‌های ذهنی، واجب و ضروری‌اند، دخیل نیستند و غیرفعال‌اند تا نتیجه‌گیری کند که فعالیت قوه عقلی وابسته به جسم نیست. بر اساس تحلیل پدیدارشناختی ادراکات نمی‌توان چنین حکمی صادر کرد و همان‌گونه که قبلاً نیز ذکر شد، نمی‌توان احکام تجربه درونی را به خارج از محدوده آن تسری داد مگر اینکه به نحو عینی ثابت شود در حین انجام برخی فعالیت‌های ذهنی - به نظر ابن‌سینا هنگام درک معقولات و کار با صور معقول - مراکز مغزی خاموش‌اند و مثلاً به جز سامانه‌ای که مسئول بیدار و هوشیارنگه‌داشتن انسان است و همانند جریان برق کامپیوتر عمل می‌کند که به واسطه آن، می‌توانیم بگوییم کامپیوتر روشن است و نه چیزی بیشتر، سایر مراکز و سلول‌های مغزی خاموش و غیرفعال‌اند و چنین چیزی تا کنون اثبات نشده است. نکته قوت این برهان توجه به یافته‌های تجربی در کنار تحلیل انواع ادراکات آدمی است؛ بدین معنا که ابن‌سینا توجه دارد که سخن گفتن از فعالیت‌های نفسانی یا ذهنی بدون توجه به امور مغزی و بدنی امری ناصواب است. درحقیقت براهینی از این دست نشان می‌دهد رویکرد (Approach) کلی فلاسفه اسلامی نظیر ابن‌سینا در تحلیل انسان و اثبات نفس درست و بر مبنای اصول عقلی و سازگار با رویکردهای جدید معاصر است؛ چراکه فیلسوفان ذهن امروزی نیز نکات مهمی در باب بدن‌مندی (Embodiment) ادراک بیان کرده‌اند؛ هرچند از آنجا که شناخت ما از شبکه‌های نورونی و روابط آنها در مراحل اولیه است و اینکه این امری ممکن است که فرایندهای حسی و حرکتی مغزی زمینه‌ساز بروز ادراک عقلی باشند که لزوماً وابسته به هیچ یک از مراکز مغزی نیست (اندروبیلی، ۱۳۹۹، ص ۳۰۷-۳۰۸)، لذا نمی‌توان با قاطعیت علمی نظر ابن‌سینا را در خصوص وجود قوه مستقل عقلی رد نمود.

نتیجه

علم‌النفس فلسفی از مهم‌ترین اجزای فلسفه ابن‌سیناست و تأثیر بزرگی در تاریخ فلسفه اسلامی و متفکران بزرگ قرون وسطی و حتی دورهٔ رنسانس داشته است. مسئله جوهریت نفس و استقلال نفس ناطقه و عقلانی از بدن از اهم آرای انسان‌شناختی ابن‌سیناست و یکی از اساسی‌ترین وجوه تفکر او را نشان می‌دهد. نظر به طرح مسئله تجرد نفس در محدودهٔ قوهٔ عقلانی و تحلیل برهانی دقیقی که ابن‌سینا در این خصوص ارائه کرده است، به نظر می‌رسد حتی امروزه نیز بتوان دست کم از بعضی براهین وی در این خصوص دفاع فلسفی نمود و آنها را مغایر با یافته‌های جدید تجربی و فلسفه‌های ذهن معاصر ندانست. مخصوصاً با توجه به اینکه امروزه رویکرد مهم فلسفه ذهن تحلیل مسئله آگاهی است که امری اول شخص و پدیداری است و هیچ یک از یافته‌های تجربی دانش عصب‌شناختی موفق به ارائه تبیینی عینی و سوم شخص و بر مبنای حذف حیات ذهنی و تحویل آن به فرایندهای صرف مادی نشده‌اند و حتی بعضی از متفکران برجسته امروزی معتقد شده‌اند فروکاستن پدیدهٔ آگاهی به امری عینی و سوم شخص اساساً امکان‌پذیر نیست (Chalmers, 1996, pp.16-17) و شاید این یک راز همیشگی در علم بماند. اگر مسئله چنین است و تحلیل آگاهی نشان می‌دهد مسئله نفس و روان را نمی‌توان به یک نظریه فیزیکیالیستی و مادی صرف فروکاست. آن‌گاه به نظر می‌رسد توجه به دیدگاه‌هایی که به استقلال نفس قایل‌اند و از آموزهٔ نفس به عنوان چیزی که با ازبین‌رفتن بدن مادی، می‌تواند باقی بماند، دفاع می‌کنند، دارای وجه عقلی و امری پذیرفتنی است. در دیدگاه ابن‌سینا نفس اصالت و جوهریت دارد و به عنوان گوهر ذاتی انسان که محل کمالات عقلی و اخلاقی اوست، دانسته می‌شود. اما نفس سینوی در ارتباط با بدن است که کمال می‌یابد و همین دیدگاه است که توانایی تعامل نفس و بدن

را که امروز در پرتو دانش‌های نوین ابعاد تازه و گسترده‌ای یافته، تأمین می‌کند. البته باید خاطر نشان کرد دیدگاه ابن‌سینا را در این مسئله باید به عنوان نقطه شروعی در نظر گرفت و آن را به عنوان مبدأیی عقلانی برای توسعه این بحث و استفاده از کشفیات و دستاوردهای علوم نوین در این عرصه تلقی نمود؛ نه اینکه رأی ابن‌سینا را معیار بدانیم و کلام او را در این باب کلام آخر قلمداد کنیم که باید نظریات امروزی را بر آن تطبیق کرد؛ بلکه منظور طرح بحث با استفاده از براهین دقیق عقلی و استفاده از دانش‌های تجربی معاصر با توجه به بصیرت‌های موجود در فلسفه ابن‌سیناست. نوشتار حاضر اذعان دارد که تنها تلاشی اولیه و اندک در این مسیر است و به هیچ وجه مدعی ارائه مدلی جامع و روزآمد از فلسفه ابن‌سینا نیست؛ بلکه به زعم من کارهایی از این دست جهت دستیابی به فلسفه معاصر بومی ضروری و بسیار مورد نیاز است و جا دارد توسط استادان و محققان فلسفه اسلامی معاصر در ایران که خوش‌بختانه کم‌تعداد نیز نیستند، پیگیری و انجام شود.

منابع و مأخذ

۱. ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۸۲). الأضحویة فی المعاد. تحقیق حسن عاصی، تهران: مؤسسه نشر شمس تبریزی، چ ۱.
۲. ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۸۷). الاهیات من کتاب الشفاء. تحقیق حسن حسن زاده آملی، قم: مؤسسه بوستان کتاب، چ ۳.
۳. ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۹۱). التعليقات. مقدمه تحقیق و تصحیح سیدحسین موسویان، تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، چ ۱.
۴. ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۴۰۵ق). الشفاء-الطبیعیات. ج ۱ (السمع الطبيعي)، تصدیر و مراجعه ابراهیم مدکور، تحقیق سعید زاید (افست چاپ مصر)، قم: منشورات مکتبه آیه الله المرعشی النجفی.
۵. ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۷۱). المباحثات. تحقیق محسن بیدارفر، ط ۱، قم: انتشارات بیدار.
۶. ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۶۳). المبدأ و المعاد. به اهتمام عبدالله نورانی، زیر نظر مهدی محقق، تهران: انتشارات مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مک گیل شعبه تهران، با همکاری دانشگاه تهران، چ ۱.
۷. ابن سینا، حسین بن عبدالله (۲۰۰۷م). احوال النفس. تحقیق و دراسة أحمد فؤاد الأهواني، پاریس.
۸. ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۸۷). النجاة من الغرق فی بحر الضلالات، با ویرایش و دیباچه محمدتقی دانش‌پژوه، تهران: مؤسسه انتشارات و چاپ دانشگاه تهران، چ ۱.

۹. ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۸۶). النفس من کتاب الشفاء. تحقیق حسن حسن زاده آملی، قم: مؤسسه بوستان کتاب، چ ۳.
۱۰. ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۳۱). رسالة نفس. تصحیح موسی عمید، تهران: انتشارات انجمن آثار ملی.
۱۱. ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۴۰۰ق). رسائل الشيخ الرئيس. قم: انتشارات بیدار، نرم افزار همراه نور.
۱۲. ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۹۸۰م). عین الحکمه. حقه و قدم له: عبدالرحمن بدوی، لبنان: بیروت.
۱۳. ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۸۳). طبیعیات دانشنامه علایی. با مقدمه و حواشی سیدمحمد مشکوة، همدان: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی و دانشگاه بوعلی سینا همدان، چ ۱.
۱۴. ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۹۱). مجموعه رسائل. تصحیح و توضیحات سید محمود طاهری، قم: انتشارات آیت اشراق، چ ۲.
۱۵. ارسطو (۱۳۸۹). متافیزیک. ترجمه شرف الدین خراسانی، تهران: انتشارات حکمت، چ ۱. ژوبشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
۱۶. ارسطو (۱۳۸۹). درباره نفس. ترجمه و حواشی علی مراد داودی، تهران: انتشارات حکمت، چ ۵. مال جامع علوم انسانی
۱۷. افلاطون (۱۳۸۰). دوره آثار. ج ۱ و ۲، ترجمه محمدحسن لطفی، تهران: شرکت سهامی انتشارات خوارزمی، چ ۳.
۱۸. بیلی، اندرو (۱۳۹۹). متفکران بزرگ فلسفه ذهن. ترجمه یاسر اسماعیل پور، تهران: چ ۱.

۱۹. حقی، علی، و طباطبایی، مهدیه (۱۳۹۰). جوهریت نفس از دیدگاه ارسطو و ابن سینا. فلسفه و کلام، ۲ (۵).
۲۰. رستمی جلیلیان، حسین (۱۳۹۳). مطالعه تطبیقی درباره تجرد نفس و بقای آن نزد ارسطو و ابن سینا. اندیشه دینی، ۱۴ (۳).
۲۱. سرل، جان (۱۳۹۷). راز آگاهی. ترجمه سیدمصطفی حسینی، تهران: نشر مرکز، چ ۳.
۲۲. سعادت مصطفوی، سیدحسن (۱۳۹۵). طبیعیات: شرح نمط اول از کتاب الاشارات و التبیهاث شیخ الرئيس ابن سینا. تحقیق و نگارش مجید شمس آبادی حسینی و امید ارجمند، تهران: دانشگاه امام صادق.
۲۳. صابری نجف آبادی، ملیحه (۱۳۹۲). جوهریت نفس از دیدگاه ابن سینا و ملاصدرا. تاریخ فلسفه، ۴ (۲).
۲۴. فارابی، ابونصر محمد بن محمد (۱۴۰۱). فصوص الحکمه. ترجمه و تحقیق حیدر شجاعی، تهران: انتشارات مولی، چ ۱.
۲۵. کاپلستون، فردریک چارلز (۱۳۹۱). تاریخ فلسفه. جلد یکم: یونان و روم، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی، چ ۹.
۲۶. مخبر، علی (۱۳۹۸). ابعاد مسئله کمال نفس ناطقه در فلسفه ابن سینا و تحلیل انتقادی آن. در فصلنامه علمی حکمت سینوی، ۲۳ (۶۱)، بهار و تابستان.
۲۷. مسلین، کیت (۱۳۹۱). درآمدی به فلسفه ذهن. ترجمه مهدی ذاکری، قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، چ ۲.
۲۸. نصیرالدین طوسی، محمد بن محمد (۱۳۸۳). شرح الاشارات و التبیهاث. تحقیق آیت الله حسن زاده آملی، ج ۲ و ۳، قم: بوستان کتاب.

۲۹. همزاده ابیانه، مهدی (۱۳۹۸). تأملی فیزیکیالیستی بر برخی از مهم‌ترین ادله

تجرد نفس نزد ابن‌سینا و ملاصدرا. حکمت سینوی، ۲۳ (۶۱)، بهار و تابستان.

30. Guyton and Hall (2020). *Textbook of Medical Physiology*. Elsevier, 14th edition, June 30.

31. Kelley and Firestein's (2020). *Textbook of Rheumatology*. Elsevier, 11th edition, August 30.

32. Lippincott illustrated (2017). *Reviews: Neuroscience*. 2nd Edition, November 18.

33. Chalmers, David J. (2010). *The Character of Consciousness*. Oxford University Press, October 28.

34. Chalmers, David (1996). *The conscious Mind: in search of a fundamental theory*. New York: Oxford University Press.

35. Christof Koch, et al (2016). *Neural correlates of consciousness: progress and problems*. NATURE REVIEWS | NEUROSCIENCE, VOLUME 17 | MAY.

36. Jaeger, Werner (1948). *Aristotle's Fundamentals of the History of his Development*. Oxford, Second Edition.

37. Aristotle (1991). *Generation of Animals in The Complete Works of Aristotle*. edited by Jonathan Barnes, Princeton University Press,.

38. Jonathan J. Loose, et al (2018). *The Blackwell Companion to Substance Dualism*. Wiley Blackwell.