

نوع مقاله: پژوهشی

مقایسه برهان «هوای طلق» ابن سینا و برهان «شک» دکارت بر مجرد نفس و جواب اشکال فلاسفه ذهن به این برهان

مصطفی ایزدی یزدان‌آبادی / دانشجوی دکتری فلسفه دین دانشگاه تهران

m.izadi371@gmail.com

 orcid.org/0000-0002-1632-2536

غلامرضا فیاضی / استاد گروه فلسفه مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

دریافت: ۱۴۰۱/۰۲/۱۵ - پذیرش: ۱۴۰۱/۰۶/۲۶



<https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0>

چکیده

براهین زیادی برای مجرد نفس در فلسفه اسلامی و فلسفه غرب ذکر شده است. برهان «شک» دکارت یکی از براهینی است که در فلسفه غرب برای مجرد نفس مطرح گردیده است. می‌توان اشکالاتی را از منظر فلسفه اسلامی به برهان دکارت وارد کرد، اما این برهان به‌وسیله برهان «هوای طلق» ابن سینا قابل تصحیح است. به خاطر شباهت‌های دو برهان، دو اشکال مهم از «فلسفه ذهن» بر این دو وارد شده است: اشکال اول در این باره است که این برهان مبتنی بر قانون لایب‌نیتس است و قانون مزبور در خصوص امور دارای حیث التفاتی کارایی ندارد. اشکال دوم می‌گوید: نحوه ارائه شدن تجربه آگاهانه ما به خودمان، به قدر کافی ماهیتمان را نشان نمی‌دهد. این مقاله به روش تحلیلی - توصیفی به هر دو اشکال جواب داده و در آخر با کمک علم حضوری و بساطت نفس اثبات کرده که نه‌تنها نفس غیر بدن است، بلکه موجودی مجرد از بدن به‌شمار می‌آید.

کلیدواژه‌ها: هوای طلق، برهان شک، نفس، مجرد نفس، فلسفه ذهن، دکارت، قانون لایب نیتس.

مقدمه

براهین زیادی بر تجرد نفس در فضای فلسفه اسلامی و فلسفه غرب اقامه شده است. از براهینی که در فلسفه اسلامی در خصوص تجرد نفس اقامه شده، برهان «هوای طلق»/ *این سینا* است که برهانی مشهور بوده و بعد او توسط بسیاری از فلاسفه مسلمان ذکر شده است. در فلسفه غرب هم یکی از براهین مشهور تجرد نفس برهان «شک» دکارت است.

همان‌گونه که از عنوان مقاله پیداست، این مقاله به مقایسه این دو برهان پرداخته و شباهت‌ها و تفاوت‌های این دو برهان را ذکر نموده است. البته بر هر دوی این براهین اشکالاتی شده که بعضی از اشکالات مشترک در هر دو و بعضی مخصوص یکی از این دو است. از جمله در «فلسفه ذهن» که زیرمجموعه «فلسفه تحلیلی» قرار دارد، اشکالاتی بر این برهان ذکر شده است؛ اشکالاتی که در فضای فلسفه غرب تلقی به قبول گردیده و موجب شده دیگر از این برهان بر تجرد نفس استفاده نشود. شاید مهم‌ترین قسمت مقاله حاضر جواب به اشکالات فلاسفه ذهن باشد. این مقاله در بحث فلسفه تطبیقی، به‌ویژه تطبیق علم‌النفس فلسفی در فضای فلسفه اسلامی و فلسفه ذهن در فضای فلسفه تحلیلی و غیرقاره‌ای غرب از اهمیت بالایی برخوردار است که متأسفانه کمتر در این فضا قلم زده شده است. درباره تجرد نفس و همچنین در خصوص «فلسفه ذهن» مقالات زیادی نوشته شده، اما در بحث تطبیق این دو کار چندانی صورت نگرفته است. بدین‌روی با توجه به اهمیت امتداد فلسفه اسلامی و دفاع از مبانی دینی لازم است این‌گونه بحث‌ها بیشتر مطرح شود.

این پژوهش از نوآوری‌هایی برخوردار است:

۱. در این مقاله مقایسه‌ای بین دو برهان «هوای طلق» و «شک» دکارت انجام شده که در بحث فلسفه تطبیقی راهگشاست.

۲. پاسخی که این مقاله به اشکال مطرح فیزیکیالیست‌ها داده پاسخی است که جای دیگری دیده نشده است.

بررسی مفاهیم

الف. نفس

«نفس» در لغت به معنای گوناگونی به کار رفته است؛ همچون: شخص، روح، خون، حقیقت شیء، قصد، و نیت (ابراهیم مصطفی و دیگران، ۱۳۸۷، ج ۲، ص ۹۴۰). در اصطلاح فلاسفه، «نفس» جوهری است که ذاتاً مجرد از ماده است، ولی در فعل متعلق به آن است (طباطبائی، بی‌تا، ص ۷۶).

ب. تجرد

در لغت به معنای «عریان کردن» است (مصطفوی، ۱۳۶۰، ج ۲، ص ۷۰)، اما در اصطلاح فلسفی این واژه در مقابل واژه «مادی» به کار می‌رود و «مجرد» یعنی: چیزی که مادی نیست. پس ابتدا باید معنای «مادی» شناخته شود تا

معنای مقابل آن را بشناسیم. «مادی» چیزی است که منسوب به ماده باشد و گاهی در اصطلاح اعم، شامل خود ماده هم می‌شود. از نظر استعمال، «مادی» - تقریباً - مساوی با «جسمانی» است. «مجرد» یعنی: موجودی که مادی و جسمانی نباشد و «جسمانی» موجودی است که دارای ابعاد سه‌گانه، قابل اشاره حسی و شاغل مکان باشد. پس «مجرد» یعنی: موجودی که دارای ابعاد سه‌گانه نباشد، قابلیت اشاره حسی نداشته باشد و مکانی را اشغال نکند (مصباح یزدی، ۱۳۶۶، ج ۲، ص ۱۲۴-۱۲۵).

ج. فلسفه ذهن

«فلسفه ذهن» شاخه‌ای از فلسفه تحلیلی و متأثر از روش آن است (لو، ۱۳۸۹، ص ۷). این فلسفه سعی در حل سؤالاتی در خصوص ذهن انسان دارد؛ سؤالاتی مثل ذهن چیست؟ آیا ذهن و بدن یکی هستند؟ آیا ذهن مادی است؟ رابطه ذهن و بدن چگونه است؟ آگاهی چیست؟ علیت ذهنی به چه نحو است؟ هویت شخصی انسان چگونه قابل اثبات است؟ آیا انسان دارای اراده آزاد است؟ (رضایی، ۱۳۹۵).

این علم در اواخر قرن بیستم رشد زیادی پیدا کرد (همان). ریشه‌های فلسفه ذهن را می‌توان در نظریات دکارت درباره ذهن جست. اما این فلسفه در قرن بیستم و یکم با دانشمندانی همچون چالمرز، جان سرل، پاتنم، و کیم به اوج خود رسید. «فلسفه ذهن» در علوم شناختی هم کاربرد زیادی دارد و از فلسفه‌های محبوب و تأثیرگذار در دوره حاضر است.

ابتدا هریک از براهین را ذکر می‌کنیم و با مقایسه‌ای میان آن دو به قسمت اصلی مقاله که اشکالی از فلاسفه ذهن و پاسخ آن است، می‌رسیم:

برهان «هوای طلق» ابن سینا

برهان مشهوری را حکمای اسلامی بر تجرد نفس آورده‌اند که اولین بار در نوشته‌های ابن‌سینا مشاهده می‌شود. این برهان که مشهور به برهان «هوای طلق» است، چنین آمده:

ارجع إلی نفسک و تأمل: هل اذا كنت صحيحاً، بل و علی بعض احوالک غیرها، بحیث تفتن للشیء فطنة صحیحة، هل تغفل عن وجود ذاتک و لاتثبت نفسک؟ ما عندی أن هذا یكون للمستبصر؛ حتی أن النائم فی نومه و السكران فی سکره لاتعزب ذاته عن ذاته، و إن لم یثبت تمثله لذاته فی ذکره. و لو توهمت ذاتک قد خلقت أول خلقها صحیحة العقل و الهیأة، و فرض انها علی جملة من الوضع و الهیأة لاتبصر أجزائها و لاتتلاصق أعضاؤها، بل هی منفرة و معلقة لحظة ما فی هواء طلق - و جدتها قد غفلت عن کل شیء، إلا عن ثبوت إنیتها (ابن‌سینا، ۱۳۸۱، ص ۲۳۳).

ابن‌سینا در این عبارت سعی دارد اثبات کند نفس انسان غیر از بدنش است. صورت منطقی این استدلال چنین است: صغرا: انسان در تمام اوقات به ذاتش آگاهی و شعور دارد. هیچ‌گاه نیست که انسان از ذاتش غافل باشد. این «من» همیشه فعال است، چه انسان خواب باشد چه بیدار. حتی در حالت خواب هم انسان نسبت به ذاتش آگاه است.

کبرا: اما انسان در تمام اوقات به بدنش آگاهی ندارد. گاهی می‌شود که انسان از بدنش غافل است. نتیجه: پس ذات انسان بدنش نیست.

این قیاس از نوع شکل دوم است که حد وسط در کبرا و صغرا در محمول قرار دارد. شکل دوم با دو شرط کلی بودن کبرا و اختلاف کیفی دو مقدمه، منتج است. پس این استدلال از لحاظ صوری درست است؛ زیرا شکل دوم و منتج است و از لحاظ ماده استدلال هم هر کدام از دو مقدمه یقینی و وجدانی است. در نتیجه به خاطر صحت ماده و صورت، استدلال منتج است.

نکته مهم این استدلال اثبات این نکته است که آیا امکان دارد انسان از بدنش غفلت داشته باشد، ولی به خودش علم داشته باشد؟ آیا برای انسانی این اتفاق افتاده است؟ در جواب باید گفت: تمام انسان‌ها این اتفاق افتاده است و هر انسانی نه یک‌بار، بلکه مکرر این حالت را داشته که از بدنش غافل بوده، ولی آگاهی حضوری به خودش داشته است. این اتفاق هنگام خواب برای هر انسانی رخ داده است.

آیا در خواب انسان از خودش غافل است؟ جواب: خیر، هر انسانی در خواب با علم حضوری می‌یابد که این شخص که - مثلاً - اکنون در خواب به خانه پدر و مادرش رفته، یا به زیارت رفته، یا در حال تفریح در کنار ساحل دریاست، خودش است. با علم حضوری می‌یابد که من هستم که اکنون در خواب در حال انجام این کارها هستم؛ می‌خورم، می‌آشامم، می‌خندم و کارهای دیگر انجام می‌دهم. حال آیا در هنگام خواب به بدنش توجه دارد؟

در جواب می‌گوییم: خیر، به بدنش ذره‌ای توجه ندارد. اگر کسی بگوید: انسان در خواب به بدنش هم توجه دارد، زیرا می‌بیند که با دست و پای خودش به دیدار پدر و مادر می‌رود و با دهان خودش غذا می‌خورد و کارها را با بدن خودش انجام می‌دهد، در جواب می‌گوییم: آن بدنی که در خواب می‌بینیم بدن مادی ما نیست؛ زیرا بدن مادی ما در رختخواب دراز کشیده است و هیچ کاری انجام نمی‌دهد؛ غذا نمی‌خورد، راه نمی‌رود، نمی‌دود، ولی بدنی که در خواب می‌بینیم فرض این است که این کارها را انجام می‌دهد. پس بدنی که در خواب می‌بینیم غیر از بدنی است که در بیداری به آن اشتغال داریم. پس در خواب کاملاً از بدن مادی خود غافلیم، ولی به خویشتن حقیقی خود عالم هستیم (فیاضی، ۱۳۹۳، ص ۲۲۰).

این تقریر فلاسفه مسلمان است که در بسیاری از کتب دیگر هم آمده است. البته این برهان یک تکمیلی لازم دارد که به نظر می‌رسد با این تکمیل اشکالات برهان حل می‌شود:

تقریر مفصل تکمیل‌شده برهان

۱. اگر ذات انسان بدنش یا جزئی از بدنش باشد، هرگز هنگامی که از ذاتش غافل نیست از بدنش نمی‌توانست غافل باشد؛ زیرا محال است شیء واحد در آن واحد هم مغفول باشد و هم نباشد.

۲. اما انسان گاهی از بدنش غافل می‌شود، اما از ذاتش غافل نیست. پس ذات انسان بدنش نیست.

۳. وقتی ذات انسان بدنش یا جزئی از اجزای بدنش نباشد محسوس با حس ظاهر نخواهد بود.

۴. وقتی ذات انسان محسوس با حس ظاهر نباشد، جوهری مجرد است.

مزیت این تقریر آن است که برخلاف استدلال اول که می‌گفت: انسان همیشه به خودش علم دارد، این استدلال می‌گوید: لازم نیست انسان همیشه به خودش علم داشته باشد، بلکه فقط یک مرتبه هم اگر عالم به خود - ولی غافل از بدن - باشد پس انسان بدنش نیست. هدف رد یگانه‌انگاری نفس و بدن است که با مقدمه دوم اثبات می‌شود و نیازی به مقدمه سوم و چهارم نیست.

تقریر مختصر برهان

خلاصه این استدلال را طبق نظر مشهور فلاسفه می‌توان این‌گونه نوشت:

۱. ذات انسان در تمام اوقات مورد توجه انسان است.

۲. بدن انسان در تمام حالات مورد توجه انسان نیست.

۳. پس ذات انسان غیر از بدنش است.

استدلال شک دکارت

تقریر مفصل برهان

استدلال «شک» دکارت را که در کتاب *تأملات* آمده است، می‌توان این‌گونه تقریر کرد:

۱. من می‌توانم در محسوسات به دو دلیل شک کنم: یکی خطای حواس، و دیگری به این دلیل که احتمال دارد خواب باشم و تمام آنچه را حس می‌کنم رؤیایی بیش نباشد. در معقولات هم می‌توانم شک کنم؛ چون احتمال دارد شیطان حيله‌گری وجود داشته باشد که مرا به اشتباه بیندازد.

۲. وقتی ممکن باشد که در محسوسات و معقولات شک کنم، می‌توانم در وجود بدنم و هر عضوی از بدنم شک کنم.

۳. زمانی که بتوانم در بدنم و هر عضوی از بدنم شک کنم، اگر ذات من همان بدنم باشد باید بتوانم در وجود ذاتم هم شک کنم.

۴. اما هرگز ممکن نیست در وجود شکام و وجود ذات شک‌کننده‌ام شک کنم؛ زیرا من شاک نیستیم، مگر زمانی که وجود داشته باشم، و اینکه بگویم: من موجود نیستیم، بالضروره کذب است؛ زیرا گفتن این قول ممکن نیست، مگر اینکه من موجود باشم.

۵. پس ذات من جوهری غیر محسوس است؛ به خاطر وجود شک در تمام محسوسات و عدم شک در ذاتم.

۶. زمانی که ذاتم جوهری غیر محسوس باشد پس امری است غیر بدنم.

۷. پس من نفسی دارم که امری غیر از بدنم است (دکارت، ۱۳۸۱، ص ۳۶-۴۱).

تقریر مختصر برهان

می‌توان این برهان را این‌گونه خلاصه کرد:

۱. ذات انسان همیشه برای او معلوم است.
۲. بدن انسان برای او معلوم نیست و مشکوک است.
۳. پس ذات انسان غیر از بدنش است.

تشابه و تفاوت دو برهان ابن‌سینا و دکارت

همان‌گون که ملاحظه می‌شود، این دو برهان در تقریر مختصرشان بسیار شبیه یکدیگرند. تشابه این دو برهان این است که اولاً، هر دوی آنها از شکل دوم استفاده کرده‌اند. ثانیاً، مقدمه اول هر دوی آنها علم انسان نسبت به ذات خودش است. ثالثاً، موضوع مقدمه دوم هر دو استدلال بدن انسان است. این دو استدلال فقط در محمول مقدمه دوم با هم اختلاف دارند که در برهان دکارت شک نسبت به بدن، و در برهان «هوای طلق»/بن‌سینا از آن غفلت شده است. همین اختلاف موجب ایراد چهار اشکال به برهان «شک» دکارت - و نه به برهان «هوای طلق» - می‌شود که ذکر خواهد شد.

همچنین به خاطر همین شباهت‌های بین دو برهان است که به نظر می‌رسد اشکالاتی که فلاسفه ذهن به برهان «شک» دکارت کرده‌اند به برهان «هوای طلق» هم وارد است، و برای اینکه بتوان از این دو برهان برای مجرد نفس استفاده کرد، باید این اشکالات پاسخ داده شود، وگرنه دیگر نمی‌شود حتی از استدلال «هوای طلق» برای مجرد نفس استفاده کرد. اشکالات فلاسفه ذهن در ادامه بحث خواهد شد:

اشکالات فلاسفه اسلامی به برهان دکارت

ما برهان مبسوط دکارت را نقد می‌کنیم. چهار اشکالی که می‌توان بر برهان دکارت ذکر کرد از این قرار است:

اشکال اول

اینکه در مقدمه اول آمده که وجود محسوسات به خاطر خطای حواس مشکوک است، این حرف مخدوش است؛ زیرا خطای حواس هرچند قابل انکار نیست، اما عقلی که خطای حواس را کشف می‌کند گاهی صحت حکم حواس را هم کشف می‌کند. پس ترک کامل حواس جایز نیست، بلکه باید سعی کنیم خطا را از صواب تمییز دهیم.

مثل اینکه سوزش آتش را درک می‌کنم و عقل قانون دارد و می‌گوید: این سوزش بی‌علت نمی‌شود و عدمی هم نیست و علتش هم مقارن با آن است. به همین دلیل، آتش را که علت سوزش است، قبول می‌کنم، هرچند گرمی آتش را نشود قبول کرد، اما وجود آتش را می‌شود قبول کرد. اینجا نمی‌شود شک کرد. وقتی خطا را می‌فهمد، نمی‌تواند به همه محسوسات بی‌اعتنا باشد.

مثال دیگر اینکه سوزنی را به بدنم فرومی‌کنم. اینجا با علم حضوری درد را احساس می‌کنم و این علم حضوری ناشی از فشاری است که به بدنم وارد می‌شود. می‌فهمم بدنم هست. پس اینجا در بدنم شک نمی‌کنم؛ چون عقل قانون علیت را می‌فهمد (مصباح یزدی، ۱۳۶۶، ص ۲۶۶ و ۲۶۷).

اشکال دوم

اینکه در مقدمه اول آمده که احتمال دارد من خواب باشم و هرچه حس می‌کنم رؤیای انسان نائم باشد، موجب بطلان علوم حاصل از حس به صورت مطلق نمی‌شود؛ زیرا انسان گاهی در خوابش چیزی را حس می‌کند که آن حس اثری دارد که با علم حضوری درک می‌شود. علم حضوری خطاناپذیر است. پس شکی در وجود آنچه حس می‌کنم باقی نخواهد ماند. مؤید این مطلب آن است که گاهی اثر آن محسوس بعد از بیدار شدن هم باقی است.

اشکال سوم

اینکه دکارت می‌گوید: احتمال وجود شیطان حيله‌گری که معقولات را به این نحو به من القا کند و باعث مشکوک شدن معقولات شود، این نظر مبتنی بر نظریه‌ای در معرفت‌شناسی است، و به سبب همین نظریه، جمعی از فلاسفه غرب در ورطه «نسبیت» افتاده‌اند. نظریه مزبور این است که کشف صدق قضیه مرتبط با منشأ حدوث آن است؛ به این معنا زمانی که بدانیم آن قضیه - مثلاً - به دست فرشته‌ای نیک‌سیرت حادث شده، صدق آن قضیه کشف می‌شود، و اگر احتمال داشته باشد که آن قضیه به دست شیطان شریبری حادث شده باشد ممکن نیست که صدق آن کشف شود.

این یک نظریه است که «مطابقت با واقع» را به منشأ حدوث علم ارتباط می‌دهد. اگر موجود پاکی باشد حرفش و علمی که به ما می‌دهد قابل قبول است، و اگر شیطان به ما القا کند آن علم برای ما قابل قبول نیست. در نقطه مقابل این نظریه، نظریه علامه طباطبائی و فلاسفه اسلامی است. علامه قائل است به اینکه هر صورت علمی در صورتی می‌تواند صورت یک شیء باشد که از خود شیء اخذ شده باشد، و اگر صورت بدون ارتباط با واقعش اخذ شده باشد، یا باید بر هر چیز صدق کند یا بر هیچ چیز صدق نکند و منشأ حدوث علم هیچ ربطی به صحت و خطای آن علم ندارد. پس یک قضیه وقتی صادق است و حکایت از واقع می‌کند که مفهومش از نفس واقع مرتبط با آن انتزاع شده باشد و زمانی که مفهومش از نفس واقع مرتبط با آن قضیه انتزاع نشود صادق نیست و حکایت از واقع نمی‌کند (طباطبائی، ۱۴۱۶ق، ص ۲۴۴).

در رد نظریه اول که مبنای دکارت است، می‌توان گفت: علم، یا حضوری است که حضور نفس واقع نزد عالم است و یا حصولی است که حضور مفهوم شیء نزد عالم است، نه خود شیء. در علم حضوری خطا معقول نیست، هرچند از طرف شیطان حيله‌گری آمده باشد؛ زیرا ما در علم حضوری نفس واقع را درک می‌کنیم و واسطه‌ای بین عالم و معلوم وجود ندارد (مصباح یزدی، ۱۳۶۶، ص ۱۵۵ و ۱۵۶).

علم حصولی هم، یا تصور است یا تصدیق، و تصور، یا مفرد است یا قضیه (مفرد در مقابل قضیه، شامل مرکب ناقص و مرکب تام انشایی هم می‌شود). در تصور مفرد، خطا معقول نیست؛ زیرا حکایت مفاهیم نسبت به معانی ذاتی آن مفاهیم است و متوقف بر شیئی غیر از خود ذات مفاهیم نیست، و حکایت آن مفاهیم با علم حضوری معلوم است. پس هرچند شیطان فریبکاری این مفاهیم را به من القا کرده باشد باز هم خطا در آن مفاهیم بی‌معناست (فیاضی، ۱۳۹۵، ص ۱۶۰ و ۱۶۱).

درباره قسم دوم تصور که قضیه است، باید گفت: قضیه هرچند حاکی از واقع است و به همین خاطر، خطا در آن تصور می‌شود، اما قضایا بر دو قسم‌اند: بدیهی و نظری. و بدیهی بر سه قسم است:

۱. وجدانی: واقع قضیه و خود قضیه و مطابقت آن با واقعش - همگی - با علم حضوری معلوم‌اند؛ مثل: من موجودم (همان، ص ۱۸۸ و ۱۸۹).

۲. اولی: تصور قضیه علت تامه تصدیق آن است. توضیح آنکه دو قضیه «زید عادل است» و «زید عادل نیست» هر دو حاکی از واقع‌اند، با اینکه نقیضین‌اند و از تصور قضیه معلوم نمی‌شود که کدام یک صادق است. اما در مثل «الف الف است» و «الف الف نیست»، قضیه اول یقینی‌الصدق است و قضیه دوم یقینی‌الکذب؛ زیرا ذات قضیه به گونه‌ای است که صدق قضیه اول و کذب قضیه دوم را اثبات می‌کند؛ زیرا «الف الف است» قضیه بدیهی اولی است و از تصور موضوع و محمول و ارتباط بین آن دو، صدق آن مشخص می‌شود. منشأ حدوث این قضیه دخی در صدقش ندارد، حتی اگر شیطان فریبکاری هم بگوید: «الف الف است» این قضیه یقیناً صحیح است (همان، ص ۱۸۶ و ۱۸۷).

۳. فطری: در حقیقت مبتنی بر قیاسی است مرتکز در ذهن که هم مواد قیاس و هم صورت آن بدیهی است. مثال فطریات^۵ وجود عالم خارج از انسان است. انسان با علم حضوری تأثرش را از خارج می‌یابد و می‌داند این تأثر علت دارد؛ زیرا عدم^۶ تأثیری ندارد. این قضیه بدیهی اولی است. پس می‌فهمیم چیزی هست و وجود عالم خارج فطری است.

غیر این سه، از بدیهیات مشهور که در منطق ذکر شده، هیچ‌یک بدیهی نیست؛ مثلاً متواترات و تجربیات هیچ‌یک یقینی نیست. قضایای نظری هم اگر با روش صحیح به بدیهیات برسند یقینی‌اند، وگرنه یقینی نیستند.

پس اشکال سوم این شد که منشأ حدوث علم هیچ ارتباطی به صحت و خطای آن ندارد، و نیز انتزاع و عدم انتزاع آن علم از واقعیتش مهم است که صحت و خطای علم را مشخص می‌کند. این سه اشکال تا اینجا مربوط به مقدمه اول بود.

اشکال چهارم

مقدمه دوم استدلال دکارت هم باطل است - زیرا هرچند ممکن است که من در وجود بدن و هر عضوی از اعضايم شک بدوی بکنم - الا اینکه این شک بدوی است که با تأمل در فعل و انفعالات اعضای بدن بر هم زایل می‌شود؛

زیرا - مثلاً - با دندان گرفتن انگشت، با توجه به عدم معقولیت تأثیر و تأثر بین اعدام، علم به وجود مؤثر که دندان است و وجود متأثر که دست است، برای ما حاصل می‌شود. در نتیجه وجود بدن اثبات می‌شود.

اشکال اول فلاسفه ذهن

مقدمه سوم برهان «شک» دکارت در تقریر مفصل برهان این بود: زمانی که بتوانم در بدنم و هر عضوی از بدنم شک کنم، اگر ذات من همان بدنم باشد باید بتوانم در وجود ذاتم هم شک کنم. کیت مسلین یکی از فلاسفه ذهن در کتابش این مقدمه را باطل می‌داند؛ زیرا این مقدمه مبتنی بر قانون لایب‌نیس است. قانون لایب‌نیس این است: اگر «الف نفس همان ب باشد جمیع صفات الف همان صفات ب است»؛ مثلاً، در بحث ما اگر بدن همان ذات ما باشد تمام صفات بدن - از جمله شک ما نسبت به آن - همان صفات ذات ما خواهد بود. اما این قانون با صفاتی که دارای حیث التفاتی‌اند، نقض می‌شود (مثل علم) و اینجا جاری نیست؛ چون ممکن است شیء واحدی از یک جهت معلوم باشد و از جهت دیگر غیر معلوم.

برای مثال، به این برهان که طبق قانون لایب‌نیس آورده شده است، دقت کنید:

۱. لوپیس لین می‌داند خبرنگاری که با او کار می‌کند کلارک کنت است.

۲. او نمی‌داند خبرنگاری که با او کار می‌کند سوپرمن است.

۳. پس کلارک کنت نمی‌تواند سوپرمن باشد.

درحالی که این استدلال صحیح نیست و کلارک کنت همان سوپرمن است، از اینکه لوپیس لین کلارک کنت را می‌شناسد، ولی سوپرمن را نمی‌شناسد نمی‌توان استفاده کرد که کلارک کنت و سوپرمن دو شخص متمایز و متفاوت هستند. به تبع این حرف، استدلال دکارت هم که می‌گوید: «من می‌دانم که وجود دارم، و من نمی‌دانم که بدنم وجود دارد، پس من همان بدنم نیستم» نمی‌تواند صحیح باشد؛ زیرا همان‌گونه که کلارک کنت و سوپرمن یک شخص بودند، اما لوپیس لین یکی را می‌شناخت و دیگری را نمی‌شناخت. ممکن است بدن من هم عین نفس من باشد، اما من یکی را بشناسم و دیگری را نشناسم. دو استدلال سوپرمن و «شک» دکارت از قانون لایب‌نیس استفاده کرده‌اند و مشخص شد که در علم که حیث التفاتی دارد، این قانون کارساز نیست (مسلین، ۱۳۸۸، ص ۹۱ و ۹۲).

شبهه همین اشکال را ویلیام دی هارت در کتابش می‌آورد. خلاصه حرفش این است: محمولات روان‌شناختی بیانگر ویژگی‌هایی نیستند که برای اثبات تفاوت‌ها از راه قانون لایب‌نیس کافی باشند؛ مثلاً گاهی پدر را می‌شناسی، ولی نمی‌دانی این شخص که نقاب دارد پدر است (دی هارت، ۱۳۸۱، ص ۲۰).

نورمن مالکوم هم در نقد این برهان، حرفی شبیه دو فیلسوف قبلی دارد و می‌گوید: اگر من بتوانم تردید کنم که شکلی هندسی ویژگی الف را دارد، اما نتوانم تردید کنم ویژگی ب را دارد، نمی‌توان نتیجه گرفت که ویژگی ب مستلزم الف نیست (مالکوم، ۱۳۸۷، ص ۱۵).

همان‌گونه که پیداست، این اشکال فقط به برهان «شک» دکارت وارد نیست، بلکه به برهان «هوای طلق» ابن‌سینا هم وارد است. برهان «هوای طلق» می‌گوید: «من متوجهم که وجود دارم، اما متوجه نیستم که بدنم وجود دارد. پس ذات من غیر از بدنم است». همین اشکال به این برهان هم وارد است؛ زیرا ممکن است مثل همان کلارک کنت و سوپرمن که یک نفرند، ولی لویی‌س لین به یکی علم داشت و به دیگری علمی نداشت، نفس و بدن من هم در حقیقت یک چیز باشند و من به یکی توجه داشته باشم و از دیگری غافل باشم. این اشکالی است که به این برهان وارد شده است.

جواب اشکال اول

جواب اول: حاصل کلام دکارت این است که وجود ذاتم برای من معلوم است و وجود بدنم برای من معلوم نیست. در نتیجه ذات من همان بدنم نیست. این استدلال قیاسی از شکل دوم است و مصرح است، نه مضمراً؛ یعنی مقدمه‌ای در تقدیر ندارد، بلکه تمام مقدمات ذکر شده است. پس نمی‌توان گفت: این استدلال مبتنی بر قانون لایب‌نیتس است. قیاس شکل دوم خودش منتج است و نیازی به قانون دیگری به نام لایب‌نیتس ندارد. دو شرط دارد: کلیت کبرا و اختلاف دو مقدمه در کیف. شرط دیگری هم ندارد. «مصرح بودن قیاس» هم یعنی اینکه همه مقدماتش در لفظ آمده است، برخلاف مضمراً که قیاسی است که مقدمه مطوی دارد. این قیاس اگر بخواهد مضمراً باشد باید به آن مقدمه مطوی هم توجه شود تا منتج باشد؛ ولی قیاس مصرح این‌گونه نیست و نیاز به مقدمه مطوی دیگری - مثل قانون لایب‌نیتس - ندارد. پس برای اینکه این قیاس را ابطال کنیم، یا باید از لحاظ صوری آن را ابطال نماییم - که نمی‌شود؛ زیرا قیاسی از شکل دوم است و شرایط را دارد - و یا باید از لحاظ مادی آن را مورد انتقاد قرار دهیم - که این هم نمی‌شود؛ زیرا هر دو مقدمه صحیح و از بدیهیات وجدانی است و قابل رد نیست. پس این قیاس صحیح است.

جواب دوم: قانون لایب‌نیتس هم قانونی بدیهی است و شکی در آن راه ندارد و در تمام صفات، حتی علم که دارای حیثیت التفات و حکایت است، جاری است؛ زیرا این قانون از اولیات است. مشکل اصلی نقضی است که به این قانون وارد کرده‌اند. آن نقض به تقریر دیگر، این است که - مثلاً - ممکن است من زید را بشناسم، ولی ابوخالد را نشناسم. این موجب نمی‌شود که زید با ابوخالد دو شخص باشند.

می‌توان این‌گونه به این نقض جواب داد: اگر زید همان ابوخالد باشد ممکن نیست هر دو مقدمه اول و دوم صادق باشند؛ زیرا خبر دادن از علم من به وجود زید صادق نیست، مگر وقتی که عارف به زید و عالم به وجود شخص زید باشم و زمانی که زید همان ابوخالد باشد معرفت من به زید و علم من به وجود شخص او، همان معرفت به ابوخالد و علم به وجود اوست؛ زیرا شخص زید همان شخص ابوخالد است.

حال اگر کسی بگوید: اگر ابوخالد را می‌شناسید چرا وقتی کسی به شما بگوید ابوخالد را می‌شناسی جواب می‌دهی: نمی‌شناسم؟ جواب این است که من عالمم به اینکه آن شخص نامش زید است و عالم نیستم به اینکه

کنیه همان شخص «ابو خالد» است. نتیجه این دو قضیه این نیست که زید همان ابو خالد نیست، بلکه نهایت نتیجه‌ای که می‌دهد این است که نام همان کنیه نیست، که شکی در صدق این نیست.

به عبارت دیگر، مقدمه دوم (من ابو خالد را نمی‌شناسم) کاذب است؛ زیرا علم چه نام باشد، چه لقب، چه کنیه، برای شخص وضع شده است و ما شخص را می‌شناسیم. پس ابو خالد را می‌شناسیم. نهایتش این است که کنیه او را نمی‌دانیم، نه اینکه شخص او را نمی‌شناسیم.

نتیجه اینکه شخصی که نامش زید است اگر معلوم باشد، پس شخصی که کنیه‌اش ابو خالد است هم معلوم است. پس معرفت من به زید همان معرفتم به ابو خالد است. بله، من عالمم به اینکه آن شخص نامش زید است و نمی‌دانم که کنیه‌اش ابو خالد است. پس قیاسی به این شکل تشکیل می‌شود:

۱. نام زید برای من معلوم است.

۲. کنیه زید برای من معلوم نیست.

۳. پس نام زید همان کنیه‌اش نیست.

این استدلال کاملاً صحیح است. چگونه این استدلال صحیح نباشد، درحالی که قانون لایب‌نیس که طبق نظر مستشکل^۵ مبنای این نظریه است، بدیهی اولی است؛ زیرا مفادش این است که «وقتی الف همان ب باشد پس شناخت الف همان شناخت ب است بالضرورة». پس اینکه مستشکل از این برهان نتیجه گرفته که زید غیر ابو خالد است، نتیجه‌اش اشتباه است، بلکه نتیجه واقعی این دو مقدمه آن است که نام زید همان کنیه‌اش نیست.

اگر گفته شود که این کلام در تصورات جزئی صحیح است؛ زیرا علم چه نام باشد، چه کنیه، چه لقب، برای شخص وضع شده است. پس وقتی شخص شناخته شد مصداق نام و لقب و کنیه هم شناخته شده است. اما درباره تصورات کلی چه می‌گویید؟ برای مثال:

۱. من عالمم به اینکه زید حکیم است.

۲. من عالمم نیستم به اینکه زید فقیه است.

اگر هر دو قضیه صادق باشند، مثل استدلال دکارت باید نتیجه این باشد که حکیم همان فقیه نیست، درحالی که وقتی زید فقیه همان زید حکیم باشد این نتیجه - درواقع - صادق نیست. اینجاست که اشکال برمی‌گردد به اینکه در این موارد قانون لایب‌نیس درست نیست.

پاسخ اول: مدار استدلال دکارت درباره وجود ذوات در هلیات بسیطه است، نه وجود صفات و هلیات مرکبه، و شکی نیست که وقتی ذات مسما به الف همان ذات مسم به ب باشد، تمام صفات الف صفات ب است و بعکس. و اگر الف و ب در یک صفت اختلاف داشته باشند، الف غیر از ب است و خود ب نیست.

در این صورت، این استدلال دکارت به وسیله صفات نقض نمی‌شود؛ یعنی استدلال دکارت به وسیله استدلالی که معلوم^۶ وجود صفتی برای موصوفی است و غیر معلوم^۷ وجود صفت دیگری برای موصوف است، نقض نمی‌شود؛

زیرا معلوم و غیرمعلوم هر دو هلیه مرکبه‌اند، ولی در استدلال دکارت، معلوم و غیرمعلوم هلیه بسیطه‌اند. به عبارت دیگر، استدلال دکارت در هلیات بسیطه است، ولی نقضی که به آن شده در هلیات مرکبه است. به همین دلیل این نقض به دکارت وارد نیست. اگر سؤال شود که فرق این دو چیست؟ گفته می‌شود: فرقی این است که اجتماع صفات متعدد در ذات واحد ممکن است، ولی اجتماع ذوات متعدد در وجود واحد ممتنع است.

پاسخ دوم: شک هم مثل علم مقابله (یعنی علم به معنای تصدیق) جز به ثبوت نسبت در قضیه تعلق نمی‌گیرد. به عبارت دیگر، شک و علم مقابل آن فقط به ثبوت محمول برای موضوع در قضیه حملیه و به لزوم تالی برای مقدم در قضیه شرطیه متصله و به تعاند مقدم و تالی در منفصله تعلق می‌گیرد. حال گاهی هر دو قضیه معلومه و مشکوک‌ه هلیه بسیطه‌اند؛ مثل استدلال دکارت که می‌گفت: «ذات من برای من معلوم است» و «بدن من برای من معلوم نیست» که به این معنا بود: «من عالمم به اینکه ذاتم موجود است» و «من عالم نیستم به اینکه بدنم موجود است». گاهی هم دو قضیه معلوم و مشکوک هر دو هلیه مرکبه‌اند؛ مثل مورد نقض که استدلال این بود: «من عالمم به اینکه زید حکیم است» و «من عالم نیستم به اینکه زید فقیه است»، که تقریر دیگر آن، این است: «حکیم بودن زید برای من معلوم است» و «فقیه بودن زید برای من معلوم نیست». نتیجه این می‌شود که «حکیم بودن زید همان فقیه بودنش نیست» و این قضیه صادق است.

به عبارت دیگر، وقتی می‌گویید:

۱. من عالمم به اینکه زید حکیم است.

۲. من عالم نیستم به اینکه زید فقیه است.

۳. نتیجه‌اش این می‌شود که حکیم بما هو حکیم فقیه بما هو فقیه نیست. این نتیجه صادق است، اما نتیجه‌اش این نیست که زید حکیم همان زید فقیه نیست. مستشکل فکر می‌کند نتیجه دو مقدمه این می‌شود که زید حکیم همان زید فقیه نیست، درحالی‌که این اشتباه است.

نتیجه اینکه در این استدلال که هلیه مرکبه است، علم و شک ما به وجود محمول برای موضوع تعلق گرفته است؛ یعنی به وجود حکمت برای زید و وجود فقه برای زید، که نتیجه این می‌شود که فقه زید غیر از حکمت زید است. علم و شک ما به موضوع تنها تعلق نگرفته است که بگوییم: در مقدمه اول به وجود زید تعلق گرفته و در قضیه دوم به عدم وجود زید، تا نتیجه گرفته شود که زید فقیه همان زید حکیم نیست. پس اگر نتیجه دقیقی از این دو مقدمه بگیریم نتیجه این می‌شود که فقه زید غیر از حکمت زید است. این نتیجه کاملاً صحیح است و همگام با قانون لایب‌نیتس است. پس قانون لایب‌نیتس در هلیات مرکبه هم صادق است و چنین نیست که اینجا جاری نشود. پس اشکال فلاسفه ذهن به برهان «شک» و برهان «هوای طلق» وارد نیست. اگرچه چهار اشکال دیگر بر برهان «شک» وارد بود و نمی‌شد از آن برای مجرد نفس استفاده کرد، اما برهان «هوای طلق» همچنان بدون اشکال باقی می‌ماند.

اشکال دوم فلاسفه ذهن

فلاسفه ذهن اشکال دیگری را به استدلال «شک» دکارت مطرح می‌کنند. آنها می‌گویند: دکارت فرض می‌گیرد که نحوه ارائه شدن تجربه آگاهانه ما به خودمان، به اندازه کافی، ماهیتمان را نشان می‌دهد. اما این صحیح نیست؛ زیرا:

۱. اگر استدلال دکارت صحیح بود امکان نداشت کسی صدا را تصور کند، اما ماهیت اصلی آن، یعنی موج بودن آن را تصور نکند.

۲. اما زمانی بود که ماهیت صدا برای ما معلوم نبود و هیچ‌کس نمی‌دانست صدا از امواج تشکیل شده است. و با اینکه موج بودن صدا را هیچ‌کس تصور نمی‌کرد، ولی ماهیت اصلی صدا را تشکیل می‌داد.

۳. وقتی تصور صدا بدون تصور ذاتی آن (یعنی موج بودن) ممکن است، پس ممکن است آگاهی با فرایندهای مغزی ما یکی باشد، درحالی که اکنون ما هیچ تصویری از آن نداریم (مسئله ۱۳۸۸، ص ۱۰۰).

این اشکال هم مثل اشکال قبل، هم به استدلال «شک» دکارت وارد است و هم به برهان «هوای طلق» فلاسفه مسلمان.

استدلال دکارت و فلاسفه مسلمان با فرق کمی که دارند، اما هر دو از قیاسی به شکل ثانی تشکیل می‌شوند:

۱. وجود ذاتم معلوم است.

۲. وجود بدنم معلوم نیست.

۳. پس وجود ذاتم غیر از وجود بدنم است.

این اشکال می‌گوید: اینکه ذات شما این‌گونه برای شما پدیدار شده، تمام حقیقت ذات شما را نشان نمی‌دهد. شاید ذات شما ویژگی‌های دیگری نیز دارد که شما از آن غافلید. پس اینکه دکارت خود را می‌یابد دلیل نمی‌شود که تمام حقیقتش همان باشد که برایش پدیدار شده است. ممکن است سه بعد داشتن هم جزو حقیقت انسان باشد، اما انسان آن را نیابد. نیافتن^۵ دلیل بر نبودن نیست. اینکه انسان هنگام تصور خود، سه بعد را نمی‌یابد، دلیل بر سه بعد نداشتن انسان نیست؛ مثل همان مثال صوت که انسان‌ها صوت را می‌یافتند، اما هیچ‌گاه نمی‌یافتند که حقیقت آن صوت موج باشد.

در خصوص برهان «هوای طلق» نیز همین اشکال را می‌شود مطرح کرد، به این شکل که فلاسفه مسلمان می‌گویند: ممکن است حالتی برای انسان پیدا شود که بکلی از بدنش غافل باشد؛ ولی باز خود را می‌یابد، و این اثبات می‌کند که خودش غیر بدنش است. اما در جواب می‌شود گفت: شاید آنچه را یافته تمام حقیقت او نبوده است، به‌ویژه با این بیان که فلاسفه اسلامی قائلند به اینکه علم حضوری دارای مراتبی است، و علم حضوری من به خودم هم دارای مراتبی است. اینکه یک مرتبه از خودم برای من به علم حضوری معلوم است و آن صرف علم به خودم است، دلیل نمی‌شود که تمام مراتب خودم برای خودم به علم حضوری معلوم باشد.

بسیاری از ویژگی‌های خودم را با علم حضوری نمی‌یابم. شاید یکی از آن ویژگی‌هایی که من از آن غفلت دارم، ولی جزئی از وجود من است همین سه بعد داشتن است. شاید مرتبه‌ای از علم حضوری علم به بدن هم باشد. پس صرف اینکه من می‌توانم هنگام غفلت از بدن، به خودم آگاه باشم دلیل نمی‌شود که بدن من چیزی غیر از من

است. شاید بدن من عین وجود من است، ولی مقدار کمی از علم برای من پدیدار شده و آن همان صرف وجود داشتنم است و سه بعد داشتن و بدن بودن من برایم پدیدار نشده است.

جواب اشکال دوم فلاسفه ذهن با کمک تفاوت علم حضوری و حصولی

اما به نظر می‌رسد قیاس علم من به خود، با قیاس علم به صوت، قیاس مع‌الفارق است؛ زیرا در علم به صوت، چون علم حصولی است، علم من به صوت ذاتیات صوت را نشان نمی‌دهد؛ زیرا صوت وجودی جدایی از من دارد و علم غیر از معلوم است. از این رو، ممکن است علم با معلوم دو ماهیت جدا داشته باشند، اما علم من به خودم علم حضوری است و علم به خود ذاتیات و وجود من را در همان حد نشان می‌دهد؛ زیرا علم در علم به خود، عین معلوم است. وقتی علم عین معلوم باشد، وقتی من به خود علم دارم؛ یعنی به ذاتم علم دارم و ذات من کاملاً برای من واضح است. ولی در همان حال که به ذاتم علم دارم، از بدنم غافلم. این یعنی اینکه - دست کم - در همان مرتبه که به ذات خودم علم دارم، آن مرتبه از ذات که من به آن علم دارم غیر از بدنم است؛ زیرا اگر همان مرتبه که من علم دارم عین بدنم بود باید به بدنم هم علم می‌داشتم. پس ذات من غیر از بدنم است؛ زیرا طبق قانون لایب‌نیس که گفته شده، اگر دو چیز عین یکدیگر بودند، صفات یکی عین صفات دیگری است؛ ولی اینجا صفات ذات خود، عین صفات بدن نیست. پس خود ذات عین بدن نیست و اساساً برهان «شک» یا برهان «هوای طلق» استدلالی از شکل دوم است که شرایط آن رعایت شده است (وجود ذاتم برای من معلوم است و وجود بدنم برای من معلوم نیست) و اگر کسی بخواهد این استدلال را رد کند باید از لحاظ مادی یا صوری در این استدلال تشکیک کند، درحالی که این استدلال قابل تشکیک از لحاظ مادی یا صوری نیست (حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۱، ص ۵۴ و ۵۳).

جواب اشکال دوم فلاسفه ذهن با کمک برهان «بساطت نفس»

اگر جواب قبلی را هم کسی قبول نکند در جواب اشکال فلاسفه ذهن می‌شود از برهان دیگری به نام برهان «بساطت نفس» استفاده کرد و گفت: اینکه در مقدمه اول گفته می‌شود: من به ذاتم علم دارم، صرف علم حضوری به وجود ذات نیست، بلکه به خصوصیتی از ذات هم علم حضوری دارم که با توجه به آن خصوصیت، مادی یا عین بدن بودن ذات من غیرقابل قبول است. آن خصوصیت از ذات که من آن را با علم حضوری درک می‌کنم خصوصیت بساطت نفس است. استفاده از بساطت نفس برای اثبات تجرد آن، خود برهانی مستقل برای اثبات نفس مجرد انسانی در میراث فلاسفه اسلامی است که ریشه این برهان را در کلمات *فارابی* می‌شود جست (فارابی، ۱۴۰۵ق، ص ۷۰ و ۷۱؛ حسن‌زاده آملی، ۱۳۷۵، ص ۱۷۹-۱۸۲). خلاصه برهان مزبور این گونه است:

۱. ذات انسان بسیط است و این بساطت را انسان با علم حضوری می‌یابد.

۲. بدن انسان بسیط نیست و دارای اجزاست.

۳. پس بدن انسان همان ذات او نیست (حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۱، ص ۵۱).

اشکال قبلی فلاسفه ذهن به این برهان وارد نیست؛ زیرا در این برهان من با علم حضوری بساطت خود را می‌یابم و می‌یابم که دارای اجزا نیستم، بلکه درک بسیطی از خود دارم. بنابراین نمی‌توان گفت: شاید آنچه می‌یابی تمام حقیقت تو نیست؛ زیرا حتی اگر آنچه اکنون می‌یابم تمام حقیقت من نباشد، ولی باز همین که می‌یابم بسیط هستم، این خود با عین بدن بودن من منافات دارد؛ زیرا بدن انسان بسیط نیست.

به عبارت دیگر، اگر انسان با علم حضوری نمی‌یافت که مرکب است یا بسیط، نمی‌توانست نتیجه بگیرد که حال که نمی‌یابم مرکب یا بسیطم، پس بسیطم و غیر بدن مرکب خود هستم. اما وقتی انسان می‌یابد که بسیط است دیگر نمی‌تواند بگوید: هنوز ممکن است در حقیقت مرکب باشم؛ زیرا علم حضوری به بساطت مطابق واقع است. پس واقع انسان هم بسیط است. به قول جان سرل، آگاهی نمی‌تواند همان ذرات فیزیکی باشد، بلکه چیزی بالاتر از ذرات فیزیکی است و این همان درون‌بینی است که موتور محرک دوگانه‌انگاری (دوئالیسم) است. به همین سبب وی که جزو مهم‌ترین فلاسفه ذهن قرن بیست و یکم به‌شمار می‌رود و سیر فلسفه ذهن و رد آنها را بر دوگانه‌انگاری دیده است، می‌گوید: ما هنوز ابزاری که قادر باشد دوگانه‌انگاری را رد کند، نداریم (سرل، ۲۰۰۴، ص ۴۷). با این دو جواب که به اشکال دوم داده شد، مشخص گردید که نه تنها نفس غیر بدن است، بلکه اصلاً مادی نیست و اساساً موجودی مجرد است؛ زیرا ویژگی مادیات را که تقسیم‌پذیری است، ندارد و بسیط محض است. پس نمی‌تواند موجودی مادی باشد.

نتیجه‌گیری

نتیجه اینکه برهان «هوای طلق»/ابن‌سینا قابل دفاع است و برهان «شک» دکارت هم هرچند به دقت برهان «هوای طلق» نیست، اما اشکالاتی که توسط فلاسفه ذهن به آن شده قابل پاسخ‌گویی است. این دو برهان دارای شباهت‌ها و تفاوت‌هایی هستند و اشکالات فلاسفه ذهن به سبب شباهت‌هایی که این دو برهان دارند، متوجه هر دو برهان است. این دو برهان مبتنی بر قانون لایب‌نیس نیستند. البته اگر هم بودند مشکلی نداشت؛ زیرا قانون لایب‌نیس قابل دفاع است.

در اشکال دوم گفته شده است: نحوه ارائه شدن تجربه آگاهانه ما به خودمان، به‌اندازه کافی ماهیتمان را نشان نمی‌دهد؛ مثل صوت که آن‌گونه که به ما ارائه می‌شود ذاتیاتش قابل شناخت نیست. به این اشکال دو جواب داده شد که اولین جواب با کمک علم حضوری بود که گفته شد: علم حضوری انسان به خود، به همان اندازه ذاتیاتش را به او نشان می‌دهد. دومین جواب هم با کمک برهان «بساطت نفس» بود که گفته شد: انسان با علم حضوری بساطت خود را می‌یابد و همین بساطت با مادی بودنش در تعارض است. در نهایت نتیجه گرفته شد که با کمک این دو جواب، به‌ویژه جواب دوم، یعنی تقسیم‌ناپذیری و بساطت نفس، نه تنها مغایرت نفس و بدن، بلکه تجرد نفس هم اثبات می‌شود.

منابع

- ابن سینا، حسین بن عبدالله، ۱۳۸۱، *الإشارات والتبیهات*، قم، بوستان کتاب.
- حسن‌زاده آملی، حسن، ۱۳۷۵، *نصوص الحکم بر فصوص الحکم*، تهران، رجا.
- ، ۱۳۸۱، *الحجج البالغه علی تجرد نفس الناطقه*، قم، بوستان کتاب.
- دکارت، رنه، ۱۳۸۱، *تأملات در فلسفه اولی*، ترجمه احمد احمدی، تهران، سمت.
- دی هارت، ویلیام، ۱۳۸۱، *فلسفه نفس*، ترجمه امیر دیوانی، قم، طه.
- رضایی، مرتضی، ۱۳۹۵، «تیم‌نگاهی به مسائل فلسفه ذهن»، *معرفت*، ش ۲۲۱، ص ۳۱-۴۳.
- طباطبائی، سیدمحمدحسین، ۱۴۱۶ق، *نهایه الحکمه*، قم، جامعه مدرسین.
- ، بی‌تا، *بدایه الحکمه*، قم، جامعه مدرسین.
- فرازی، ابونصر، ۱۴۰۵ق، *فصوص الحکم*، تحقیق محمدحسن آل یاسین، قم، بیدار.
- فیاضی، غلامرضا، ۱۳۹۳، *علم‌نفس فلسفی*، تحقیق محمدتقی یوسفی، چ سوم، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- ، ۱۳۹۵، *درآمدی بر معرفت‌شناسی*، تحقیق مرتضی رضایی و احمدحسین شریفی، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- لو، جاناتان، ۱۳۸۹، *مقدمه‌ای بر فلسفه ذهن*، ترجمه امیر غلامی، تهران، مرکز.
- مالکوم، نورمن، ۱۳۸۷، *مسائل ذهن از دکارت تا ویتگنشتاین*، ترجمه همایون کاکا سلطانی، تهران، گام نو.
- مسلمین، کیت، ۱۳۸۸، *درآمدی به فلسفه ذهن*، ترجمه مهدی ذاکری، قم، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
- مصباح یزدی، محمدتقی، ۱۳۶۶، *آموزش فلسفه*، تهران، سازمان تبلیغات اسلامی.
- مصطفوی، حسن، ۱۳۶۰، *التحقیق فی کلمات قرآن الکریم*، تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
- مصطفی، ابراهیم و دیگران، ۱۳۸۷، *المعجم الوسیط*، تهران، صادق.