Journal of Theology and Contemporary Philosophy
Vol. 1, No. 2, March 2022
(DOI) 10.22034/jpr.2022.298267.1040

Examining the Soul as a Bundle of Mental Images

Mohammad Hasan Fateminia*

(Received: 2021-08-23; Accepted: 2021-11-13)

Abstract

Mental impressions and images are considered as things that are frequently used in various forms to prove the essence of the soul. In the meantime, Hume believes that human truth is a bundle of mental impressions and images that follow each other in a series, and beyond them, there is no substratum called sensual essence. Therefore, the bundle-like view of mental impressions is a serious obstacle to proving the sensual essence through mental impressions. The root of this denial lies in Hume's rejection of the essence itself because according to his epistemological principles, we do not have a category called impression essence, and in turn, we have no idea of it. In this article, we prove that it is not possible for the "soul", the "mind" or the "I" to be merely a series of impressions without any underlying essence. To do this, while introducing two categories of epistemological and metaphysical objections to the bundle-like view of the soul, we critique the whatness of essence from the perspective of proponents of the bundle theory, as well as their reason for rejecting essence. Finally, we formulate an argument to prove the existence of soul in the field of the mentioned view.

Keywords: Soul, Mind, Mental Impressions, Mental Images, Bundle Theory, Sensual Essence.

---

* PhD Graduate in Comparative Philosophy (Philosophy of Mind), Imam Khomeini Education and Research Institute, Qom, Iran (Corresponding Author), fatemizxc@yahoo.com.

الهیات و فلسفه معاصر

سال اول، شماره دوم، پاییز و زمستان ۱۴۰۰، ص۳۰۱ـ۳۲۹ «مقاله پژوهشی»

سنجش نفس به مثابه بقچه‌ای از تصورات ذهنی

محمدحسن فاطمی‌نیا*

[تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۰۶/۰۱؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۰۸/۲۲]

چکیده

انطباعات و تصورات ذهنی از اموری تلقی می‌شود که در قالب‌های مختلف کراراً برای اثبات جوهر نفسانی استفاده می‌شود. در این بین هیوم معتقد است حقیقت انسان، بقچه‌ای از انطباعات و تصورات ذهنی است که مسلسل‌وار در پی هم می‌آیند و در ورای انطباعات مذکور، زیرلایه‌ای به نام جوهر نفسانی وجود ندارد. لذا نگاه بقچه‌ای به انطباعات ذهنی، مانعی جدی برای اثبات جوهر نفسانی از طریق انطباعات ذهنی است. ریشه انکار مذکور در رد هیوم بر اصل جوهر نهفته است، چراکه بنا بر اصول معرفت‌شناختی هیوم، ما از مقوله‌ای به نام جوهر، انطباعی نداریم و در نتیجه تصوری هم از آن نخواهیم داشت. در این مقاله اثبات می‌کنیم که امکان ندارد «نفس»، «ذهن» یا «من» صرفاً سلسله‌ای از انطباعات باشد که هیچ‌گونه جوهر زیرینی نداشته باشد. برای این کار ضمن اینکه دو دسته ایراد معرفت‌شناختی و متافیزیکی را به دیدگاه بقچه‌ای نفس وارد می‌کنیم، چیستی جوهر از منظر قائلان به نظریه بقچه‌ای، و نیز دلیل رد جوهر از طرف آنها را نقد، و در نهایت، دلیلی را نیز برای اثبات وجود نفس در فضای دیدگاه مذکور صورت‌بندی می‌کنیم.

کلیدواژه‌ها: نفس، ذهن، انطباعات ذهنی، تصورات ذهنی، نظریه بقچه‌ای، جوهر نفسانی.

* دانش‌آموخته دکتری فلسفه تطبیقی (گرایش فلسفه ذهن)، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، قم، ایران
fatemizxc@yahoo.com

مقدمه

تسلط اصالت حس و تجربه و محدودشدن راه‌ها و منابع معرفت به حس و تجربه در فضای علمی غرب، فیلسوفانی مثل جان لاک را واداشت که علی‌رغم تصدیق به وجود جوهر، درباره چیستی‌اش بگویند «به‌درستی نمی‌دانیم که چیست؟» و در گام بعدی بارکلی بگوید چون درباره جوهر مادی چیزی نمی‌توانیم بدانیم پس تحقق خارجی ندارد؛ لذا بارکلی به‌کلی منکر وجود جوهر مادی شده است، ولی درباره جوهر غیرمادی چنین انکاری ندارد. در گام سوم، هیوم اصالت تجربه را به اوجش رساند؛ او اعلام کرد ما از مفهوم «جوهر» هیچ‌گونه تجربه‌ای نداریم، لذا مفهومی است گنگ و بی‌معنا، و از اساس ساخته و پرداخته فیلسوفان است؛ لذا هیوم در ادامه انکار اصل جوهر، «جوهر نفسانی را نیز مورد تشکیک قرار داده و اظهار داشته است که ما فقط می‌توانیم پدیده‌های نفسانی [یعنی] اعراض را به صورت قطعی اثبات کنیم، زیرا آنها تنها اموری هستند که مورد تجربه بی‌واسطه قرار می‌گیرند» (مصباح یزدی، ۱۳۶۵: ۱۴۱-۱۴۷).

هیوم با الهام از اصالت تجربه، ادراکات انسان را به دو بخش انطباعات (impressions) و تصورات (ideas) تقسیم می‌کند؛ انطباعات، ادراکاتی است که به وسیله حواس پنج‌گانه در ما ایجاد می‌شود؛ یعنی داده‌های بی‌واسطه حواس است و مقصود هیوم از تصورات، یادآوری داده‌هایی است که در اثر انطباعات ایجاد شده است. او با محور قراردادن چنین تقسیمی ادعا می‌کند «جوهر» موضوع کشف مستقیم حواس ما قرار نمی‌گیرد؛ زیرا ما یا بوی چیزی را حس می‌کنیم یا صدایش را می‌شنویم یا زبری‌اش را لمس می‌کنیم یا ... و چیزی به نام «جوهر» از دایره داده‌های حواس ما خارج است؛ و چون مقوله «جوهر» در ما انطباع پیدا نمی‌کند، از آن نیز نمی‌توانیم تصوری تداعی کنیم. در نتیجه، مفهوم «جوهر» نه جزء انطباعات ما است و نه جزء تصورات ما. پس این مفهوم، از چیزی ساختگی حکایت می‌کند نه واقعی. البته هیوم بر همین منوال علاوه بر نفی جوهر، مفاهیمی مثل «عرض»، «نفس» و «علیت» را نیز منکر می‌شود. در حقیقت، انکار این مفاهیم، انکار دست‌کم بخشی از دانش

«متافیزیک» است (Hume, 1965: 1-8). در واقع، اگر از هیوم بپرسیم جوهر چیست، هیوم پاسخ به این پرسش را ناممکن می‌داند، زیرا بنا بر اصل رونوشتی (انطباع) برای اینکه از جوهر ذهن ایده‌ای داشته باشیم باید از آن انطباعی داشته باشیم، در حالی که چنین انطباعی ناممکن یا دست‌کم دشوار است، چراکه نمایش انطباع از جوهر جز به واسطه شباهت انطباع به جوهر نیست (یوسفی و شادپور، ۱۳۹۶).

انکار مذکور از هیوم (برخلاف بارکلی) در جوهر جسمانی متوقف نشد، بلکه مناطش در انکار جوهر، شامل جوهر نفسانی هم می‌شود. او می‌گوید ما صرفاً با حالات ذهنی طرفیم و از داده‌های ذهنی اطلاع داریم، اما اینکه ورای این ویژگی‌ها و رخدادهای ذهنی لایه زیرینی (Substratum) به نام «جوهر نفسانی» یا «خود» داشته باشیم، ادعایی بی‌دلیل است. به بیان دیگر، ما هیچ انطباع، و به‌تبعش هیچ تصوری، از «خود» نداریم و چون انطباعات و حالات ذهنی ما مثل جریان رود از پی هم می‌گذرند هیچ انطباع ثابت و لایتغیری نداریم که بتوانیم آن را «نفس» بنامیم. پس ما صرفاً بسته‌ای از تجارب ذهنی هستیم. در حقیقت دیدگاه بقچه‌ای (Bundle Theory) نوعی تقلیل‌گرایی در «جوهر» است که می‌کوشد جوهر را به اجزای تشکیل‌دهنده‌اش تقلیل دهد (Yang, 2015: 3)؛ یعنی قائل می‌شود جوهر چیزی نیست جز ویژگی‌هایی که از اشیا در ما منطبع می‌شود، یا درباره جوهر نفس قائل می‌شود که جوهر نفس چیزی نیست به جز انطباعات و تصورات متسلسل. البته در نوشته‌های هیوم سه موضع درباره جوهر نفسانی اتخاذ شده است: سلبی، ایجابی و شکاکانه؛ هیوم در موضع سلبی‌اش، با استناد به برخی مبانی مبهم یا مخدوش، جوهریت و این‌همانی و بساطت کامل ذهن را بدون انطباع، و در نتیجه بدون ایده و بی‌معنا، دانست اما در موضع ایجابی، از جوهریت و این‌همانی ناقص احوال ذهنی دفاع کرد؛ ولی در نهایت به سبب تناقضات موجود در موضع ایجابی، به رجحان شکاکیت حکم داد (یوسفی و شادپور، ۱۳۹۶). اما مقاله حاضر اختصاصاً تمرکزش را به موضع سلبی هیوم اختصاص خواهد داد.

بعد از هیوم در قرن بیستم کسانی مثل پارفیت (Parfit, 1971) و دِینتُن (Dainton, 2008) مســیر هیوم را تثبیت کردند؛ پارفیت معتقد اســت «شــخص»، چیزی فراتر از بدن و تجاربش نیســت؛ شـخص، همان بدن و مجموعه‌ای از تجارب ذهنی او است. برخلاف دکارت و پیروانش که معتقدند «شــخص» چیز اندیشــنده مســتقلّ از بدن و تجربه‌های ذهنی اســت، پارفیت می‌گوید شـخص همان جریان آگاهی مجسم (embodied stream of consciousness) اســت. تجربه‌ها همانند جریان (Stream) هســتند. او قائل بود بقچه هیوم علاوه بر وجود آگاهی‌های مستمر، باید دارای یک هم‌آگاهی نیز باشد، یعنی عنصری که تسلسل ادراکات را به هم مرتبط می‌کند.

اما درباره تاریخچه بحث باید گفت صرف‌نظر از کارهای متعددی که له و علیه هیوم در فضــای غربی صورت‌بندی شده، به فارسی نیز کتاب‌ها و مقالات متعددی به این کار اختصــاص داده شــده اســت؛ مطهری در *اصــول فلســفه و روش رئالیســم* و محمدتقی جعفری در *بررســی و نقد نظریات هیوم در چهار نظریه فلســفی* در این باره ســخن گفته‌اند. در بین مقالات و پایان‌نامه‌ها نیز می‌توان به اینها اشاره کرد: «نقد نظریه هیوم در باب منشــأ تصــورات از دیدگاه حکمت متعالیه» (حکاک، ۱۳۷۸)، «ادراکات از منظر هیوم» (ورکشــی، ۱۳۸۹)، «تحلیل انتقادی دیدگاه دیوید هیوم درباره جوهریت و این‌همانی ذهن» (یوسفی و شادپور، ۱۳۹۶) و «این‌همانی شخصی از منظر هیوم» (قیاس‌وند، ۱۳۹۴).

بررسی و نقد نظریه بقچه‌ای ذهن

یکی از ثمرات ســلبی نگــاه بقچــه‌ای به نفس این اســـت که ما را در تبیین «این‌همانی شــخصــی» دچار مشکل می‌کند (نک.: فاطمی‌نیا، ۱۴۰۰). زیرا وقتی قائل شدیم نفس چیزی جز پی‌آمدن انطباعات و تصورات نیست، پس نفس هیچ‌گونه ثبوتی ندارد. لذا نمی‌توانیم بگوییم شــخص زمان t^1 همان شــخص زمان t^2 خواهد بود. اما صــرف نظر از اشــکال مذکور، دو دسته اشکال وارد می‌کنیم: اشکالات معرفت‌شناختی و اشکالات متافیزیکی.

- نقدهای معرفت‌شناختی: مقصود نقدهایی است که خاستگاهشان مبنای معرفت‌شناختی هیوم در منحصرکردن معرفت‌های تصدیقی به معرفت‌های حصولی و معرفت‌های تصوری به مفاهیم ماهوی و منطقی است.
- نقدهای متافیزیکی: مقصود نقدهایی است که مبانی متافیزیکی و هستی‌شناسانه هیوم را هدف گرفته است، مبنایی که به انکار مطلق «جوهر» و در نتیجه «جوهر نفسانی» در اندیشه هیوم منجر شده است. در ادامه، به‌تفصیل درباره هر دسته سخن خواهیم گفت.

نقد خاستگاه معرفت‌شناختی نظریه هیوم

همان‌طور که اشاره شد، انکارشدن جوهر نفس در اندیشه هیوم در انکار اصل مقوله جوهر ریشه دارد. ما برای اتقان مسئله، هم خاستگاه معرفت‌شناختی انکار اصل جوهر و هم خاستگاه معرفت‌شناختی انکار جوهر نفس را بررسی خواهیم کرد.

نقد خاستگاه معرفت‌شناختی انکار مقوله جوهر

همان‌طور که در گام قبلی دیدیم، فقدان یافت حسی، به انکار جوهر در تفکر هیوم انجامید؛ اما به‌راستی آیا حس می‌تواند همه واقعیت‌ها را همان‌طور که هست اصطیاد کند؟ به این معنا که هر واقعیتی که می‌یابیم ضرورتاً باید صورت حسی یا خیالی از آن داشته باشیم؟ به نظر می‌رسد اعتماد بسیار به تجربه و سوارشدن بر مرکب غیرراهوار حس، هیوم را به سمت انکار حقایق واضحی مثل «علیت» و «معلولیت» برده است. آیا واقعاً در عالم واقع، مصداقی از علیّت داریم؟ مثلاً هیوم درباره علیّت می‌گوید: «من چیزی به نام علت پیدا نکردم، هر چه در عالم هست توالی و تعاقب امور است» (Hume, 1965: 67). می‌توانیم از هیوم بپرسیم آیا با حس می‌توان به مفاهیمی مثل «خوبی»، «بدی»، «زشتی»، «زیبایی»، «سرعت»، «شتاب»، «دزدی»، «شرافت»، «صداقت»، «حق»، «تکلیف»، «باید»، «نباید»، «الزام»، «تقدم»، «تأخر» و

«تســـاوی» دســـت یـافت؟! آیا همه این مفاهیم پوچ و بی‌معنا و خالی از حقیقت خارجی‌اند؟!

اگر بخواهیم درباره هیوم انصــاف به خرج دهیم باید بگوییم اینکه هیوم می‌گوید من با حس خودم چیزی به نام «جوهر» نمی‌یابم (همان) کاملاً صـحیح است، چراکه بسیاری از فیلسـوفان در شـرق و غرب نیز معتقدند ما حس جوهریاب نداریم؛ یعنی نمی‌شود با حس، حقیقتی به اسم «جوهر» را یافت، اما نه اینکه مثل هیوم قائل به محقق‌نبودن چنین حقایقی باشـــند، اینجا اســـت که ما برای یافتن چنین حقیقتی باید از عقل کمک بگیریم (Norton, 1988: 87-95). البته قبل از آن باید توجه داشت که کار عقل محدود به «تبیین» و «توضـیح» نمی‌شـود، بلکه عقل توانایی کشـف نیز دارد (نک.: سـلیمانی امیری، ۱۳۸۸: مقدمه کتاب). اما عقل چگونه به کشف چنین حقایقی نائل می‌شود؟

از اینجا اســت که پای مفهوم جدیدی به نام «مفاهیم فلسفی» وارد متافیزیک می‌شود. غفلت یا کنارگذاشـتن این مفاهیم، هیوم را به انکار تحقق مفاهیم روشنی مثل «علیت» و «جوهر» رسـاند و «عدم دقت در بازشناسی و تمییز آنها از یکدیگر، مشکلات زیادی در بحث‌های فلسفی ایجاد کرده است و بسیاری از لغزش‌های فلسفه غرب در اثر خلط بین این مفاهیم حاصـل شده که نمونه آن را در سخنان هگل و کانت می‌توان یافت» (مصباح یزدی، ۱۳۶۵: ۱۹۲/۱). مثلاً راســـل به دلیل نفهمیدن مفاهیم فلســـفی، آنها را به ابزار زبانی تقلیل می‌دهد: «مفهوم «جوهر» مانند مفهوم «ذات» فقط یک ابزار زبانی برای سهولت در برقراری ارتباط است که وارد متافیزیک شده است» (Russell, 1946: 224).

اما در جای خود ثابت اســت (نک.: مصـباح یزدی، ۱۳۶۵: ۱۵۷-۱۵۹) که مفاهیم فلســفی هرچند مابإزاء مســتقل خارجی ندارند، ولی منشـأ انتزاع خارجی دارند، یعنی هرچند به ازای مفهوم فلسـفی مصـداق مسـتقلی همانند مفاهیم ماهوی در خارج یافت نمی‌شـود، ولی این‌گونه نیسـت که مفاهیم مذکور دارای منشأ انتزاع خارجی نباشند. مثلاً ما ماهیت مستقلی در خارج به نام «علت» نداریم، یعنی چیزی نداریم که وقتی پرسیده می‌شود «ما

هو؟» پاسـخ داده شـود: علت؛ با این حال، علّت و علیّت در خارج تحقق دارند. به بیان سـاده‌تر، «علت» مفهومی اسـت که اساساً منشأ انتزاعش از خارج است و به نوعی تحقق و واقعیت خارجی دارد (همان). مثلاً اگر پرسـیده شـود «عدالت» در خارج قابلیت تحقق دارد، پاسخ مثبت است، اما اگر پرسیده شود آیا عدالتی که در خارج رخ می‌دهد مابإزای مسـتقل دارد، به این معنا که می‌توانیم چیزی بیابیم که ماهیتش عدالت باشـد، مثل سیب که ماهیتش سیب‌بودن است، پاسخ منفی است. عدالت در لباس ماهیت‌های مختلف رخ می‌نمـایـد، مثلاً توزیع صـحیح ثروت می‌توانـد «عـدالت» نام بگیرد، حتی توزیع نگاه مساوی معلم به دانش‌آموزان می‌تواند «عدالت» نامیده شود.

قطعـاً هیوم بـا چنین مفـاهیم انتزاعی‌ای مواجهـه داشـتـه اسـت، امـا به دلیل تجربـه‌گرایی و اصـالـت حس بیش از حدش، نمی‌توانسـت تحقق چنین مفاهیم غیرمحسـوسـی را در خارج بپذیرد. لذا صـرفاً دو دسـته از مفاهیم را می‌پذیرفت؛ مفاهیم ماهوی بسـیط که صـورت و انطباع مسـتقیم اشیای خارجی بودند؛ و مفاهیم صـرفاً ذهنی یا مفاهیم منطقی. به همین دلیل اگر مفهومی را در دسته اول نمی‌یافت عملاً آن را جزء دسـته دوم حسـاب می‌کرد، غافل از اینکه ممکن اسـت نتوانیم مستقیماً انطباعی از مفهومی مثل «جوهر» و «علیّت» از خارج استخراج کنیم، ولی با این حال مفاهیم مذکور در خارج منشـأ تحقق و وجود دارند، یعنی اتصـافشـان خارجی باشـد. بنا بر مبنایی که هیوم اختیار کرده اسـت در معرفت با مشکل بزرگی روبه‌رو می‌شـویم، همان‌طور که خودش با چنین مشـکلی مواجه شـد، یعنی مشکل محدودشدن معرفت آدمی به معقولات اولیه (حکاک، ۱۳۷۸). در نتیجه، عملاً مفاهیمی مثـل «جوهر» را جزء مفـاهیم ماهوی محسـوب کرد و در خارج هیچ‌گونه تحققّی برایشان قائل نبود. حال آنکه «مفهوم منطقی» از ملاحظه خصوصیات و کیفیات دیگر معقولات ذهنی حاصـل می‌شـود و فقط بر مفاهیم ذهنی می‌تواند منطبق شـود؛ ولی مفاهیمی از قبیل «جوهر»، «نفس»، «علت» و ... منشأ انتزاعشان خارج است نه ذهن.

در نتیجه نمی‌توان به صـرف اینکه صـورت و انطباعی حسـی از جوهر یا نفس در ذهن ایجاد نمی‌شود، آنها را ساخته و پرداخته ذهن تلقی کرد.

نقد خاستگاه معرفت‌شناختی انکار جوهر نفس

هیوم تجربه‌گرایی اصـیل است، به طوری که پای‌بندی‌اش به تجربه‌گرایی زبانزد دیگران بوده (پاپکین، ۱۳۸۲: ۳۱۰-۳۱۱) و به نظر می‌رسـد همین مسئله، خاستگاه دیگر اشتباهاتش اسـت؛ مثلاً در بحث ما می‌گوید ما نفسـی نداریم و صـرفاً انطباعات و تصـورات پی‌درپی‌ایم، زیرا ما تصـوراتی را تصدیق می‌کنیم که از طریق حس و تجربه در ما انطباع پیدا کرده باشـد و چون از «جوهر» انطباع و تصـوری در ما ایجاد نشـده است، تصوری هم از آن نداریم، همان‌طور که انطباعی از «نفس» نداریم، لذا در خارج «نفسـی» تحقق ندارد. ولی چون تصـوراتی پی‌درپی را درک می‌کنیم، «منِ» حقیقی ما صرفاً زنجیره‌ای از تصـورات اسـت که در بقچه حافظه قرار دارد. هیوم خود یا شـخص را انطباعی یگانه نمی‌داند. او قائل نیست ما تصوری واضح و فهم‌پذیر از خودمان داریم:

> به نظر برخی از فیلسوفان، ما آگاهی مستقیم یا غیرمستقیم از خودمان داریم، هر لحظه از آنچه خویشـتن خویش می‌نامیم از نزدیک آگاهیم؛ وجود و دوام آن را در وجود خود احسـاس می‌کنیم، ولی اگر تصـور واضـح و فهم‌پذیری از خود داشته باشیم باید مشتق از انطباعی باشد. با این همه، خود یا شخص، عبارت از انطباعی یگانه نیست، بلکه چیزی است که انطباعات و تصورات چندگانه ما بنا بر فرض به آن برگشـت دارد. اگر انطباعی تصـور خود را پدید می‌آورد، این انطباع باید در تمام سـیر زندگی ما همواره بر یک حال بماند، ولی هیچ انطباع ثـابت و تغییرناپذیری وجود ندارد ... و در نتیجه چنین تصـوری وجود ندارد (Hume, 1978: 251-252).

در نقد این کلام می‌توان از حیث معرفت‌شـناختی جواب این پرسـش‌ها را از هیوم مطالبه کرد:

۱. اگر مبنای شما «حس» و تجربه بیرونی است؛ چگونه به «تصورات» خود علم پیدا می‌کنید؟ در حقیقت، شما با کدام یک از قوای حسی و تجربی به وجود تصورات درون خود پی برده‌اید؟ آیا آنها را با چشم دیده یا با دست لمس کرده‌اید؟

۲. شما چگونه به وجود «حافظه» پی برده‌اید؟ آیا آن را نیز با قوای حسی به دست آورده‌اید؟

۳. شما چگونه از عملکرد حافظه در تجمیع تصورات اطلاع پیدا کردید و چگونه به آن اعتماد کرده‌اید؟

٤. آیا مقوله‌هایی مثل «درد»، «لذت»، «افسردگی» و ... به نظر هیوم وجود دارد یا خیر؟ اگر جواب هیوم مثبت باشد چگونه از طریق انطباع حسی به تصور آنها رسیده است؟ مگر امور مذکور در انسان انطباعات حسی ایجاد می‌کنند؟

٥. به‌راستی اگر هیوم تصور انطباعی از درد نداشته باشد، چگونه می‌تواند شکل آن را به عنوان تصور در ذهن، بازآفرینی کند؟

٦. اگر او بدون انطباع حسی می‌تواند درد (و هر تصور دیگر) را درک کند، چرا نتواند درکی از نفس داشته باشد که آن هم انطباع حسی ندارد؟

از مجموع پرسش‌های بالا می‌توان فهمید خاستگاه خطای معرفت‌شناختی هیوم و هم‌مسلکانش در نفی جوهر نفسانی، روش خاص هیوم در یافتن حقایق است. او می‌کوشد همه چیز را با تصوراتی که از انطباعات حسی نشئت گرفته‌اند، تبیین کند؛ یعنی انتظار دارد معرفتی حصولی (معرفتی که به واسطه تصور ذهنی حاصل می‌شود) از نفس برایش حاصل شود. در حقیقت، او همه معلومات را در علوم حصولی منحصر می‌کند و نگاهش به نفس نیز صرفاً از طریق علوم حصولی است و چون علم حصولی بر تصور استوار است، نتیجه می‌گیرد که چون در خودش تصوری از نفس نمی‌یابد پس جوهری به نام نفس نیز تحقق ندارد.

اما به‌راستی وقتی به «خود» می‌نگریم آیا تصوری از خود نمی‌یابیم؟ باید گفت در التفات به «خود» با ذات «خود» مواجه می‌شویم نه با تصویر خود، لذا در مواجهه اولیه (که اغلب چنین مواجهه‌ای داریم) تصویری از خود نداریم، بلکه «خود» را مستقیماً درک می‌کنیم و لذا هیچ‌گاه آن را گم نمی‌کنیم و با «منِ» دیگری اشتباه نمی‌گیریم. بله، در گام دوم وقتی می‌خواهیم گزارشی از «خود» تهیه کنیم تصوری از «خود» می‌سازیم و آن را در گزاره مد نظر قرار می‌دهیم، همان‌طور که تصوری از فعل درونی خود یعنی «ترس» نیز می‌سازیم و آن دو را در قالب جمله «من می‌ترسم» مطرح می‌کنیم. پس مفهوم حصولی «من» از گزارش علم حضوری بسیط اولیه به «من» ساخته می‌شود، چراکه در دل هر علم حصولی علمی حضوری نهفته است. به بیان دیگر:

> در این‌گونه فلسفه‌ها (دکارت، کانت، فیشته و هگل) چون علم ذات به خود روشن نشده است، دستگاهی برپا شده است که خودآگاهی را بر پایه علم حصولی بنا می‌کند. این خودآگاهی حصولی، از آن‌رو که در بُن آن، علم بسیط شیء به خود نهاده شده نیست، دیگر، آگاهی نیست ... در علم بسیط حضوری به خود، گرچه علم به واقع «من» تحقق دارد، اما مفهوم «من» [که حصولی است] ناپدید است (عابدی شاهرودی، ۱۳۹۴: ۱۴۹).

در نتیجه، صرف نداشتن تصور از «من» در ذهن نمی‌تواند بر نبود جوهری به نام «نفس» دلالت کند. وقتی می‌توانیم حالات درونیمان مثل غم و شادی را حضوراً و بدون اینکه تصویری از آنها در ما منطبع شده باشد بیابیم، به طریق اولی «من» را نیز حضوری و بدون دخالت تصویر می‌یابیم. زیرا واضح است که ما «درد مطلق» را درک نمی‌کنیم، بلکه درد «من» را درک می‌کنیم، یعنی درد را همراه با متعلقش درک می‌کنیم؛ در حقیقت، تا درکی از «خود» نداشته باشیم درکی از «درد خود» نیز نخواهیم داشت، لذا درک «من» مقدم است بر درک «درد من».

البته باید خاطرنشان کرد، هرچند هیوم در ظاهرِ ادعایش، راه‌های معرفت را به راه‌های حصولیِ حسی منحصر کرده است، ولی خودش ادعایش را نقض می‌کند و عملاً علم حضوری را می‌پذیرد؛ مثلاً علم هیوم به تصوراتش آیا با انطباع یا تصور دیگر است یا مستقیماً آن را درک می‌کند؟ اگر بگوید علم من به تصور به وسیله تصور دومی است و علم به تصور دوم نیز به واسطه تصور سومی است و ... به تسلسل می‌انجامد و در نتیجه برای علم به یک تصور باید بی‌نهایت تصور را تجربه کند و این یعنی عملاً به هیچ تصویری علم پیدا نخواهد کرد. مصباح یزدی در نقد مبانی معرفت‌شناختی هیوم می‌گوید:

> (طبق مبانی که از هیوم نقل شده) ما همواره در حیطه نفس خود محصوریم و نمی‌توانیم به طور مستقیم با عالم خارج ارتباط برقرار کنیم. ارتباط ما با عالم خارج از طریق «صورت» حاصل می‌شود که برای مشاهده درستی حکایت آن نیز نیازمند اخذ صورت دیگری هستیم و این امر همین‌طور ادامه پیدا می‌کند. لذا هرگز نمی‌توانیم به مطابقت علم‌مان با خارج از حیطه نفس مطمئن باشیم (جمعی از نویسندگان، ۱۳۹۵: ۵۲۱).

بنابراین، رخدادی مثل «درد» را مستقیم درک می‌کنیم، بدون داشتن کوچک‌ترین تصوری از آن؛ یعنی وقتی ما درد می‌کشیم این‌طور نیست که حتماً تصور درد را در ذهن داشته باشیم، بلکه مستقیماً به آن علم پیدا می‌کنیم، یعنی خودِ معلوم را به چنگ می‌آوریم. بله، در گام دوم می‌توانیم از فرآیند درونی درد، به عنوان سوم شخص، تصویرسازی کنیم و برای پزشک گزارش تهیه کنیم. لذا اینکه ما انطباعی از «درد» یا «نفس» نداریم، دلیل بر علم‌نداشتن به آنها، و در نتیجه دلیل بر محقق‌نبودنشان نیست. پس به طور کلی می‌توان گفت در معرفت حضوری، و از جمله معرفت به «خود»، اساساً خبری از انطباع و تصور از معلوم نیست. چه‌بسا کسی بگوید اگر ما به خودمان علم حضوری داریم پس باید جوهریت خود را هم به علم حضوری درک کنیم. ولی باید گفت متعلق علم حضوری،

وجود است نه ماهیت و مفهوم. لذا ممکن است وجود شیئی برای ما معلوم باشد، اما ماهیتش برای ما کاملاً روشن نباشد؛ مثلاً بدانیم که شیئی وجود دارد، ولی چیستی یا جوهربودنش برای ما روشن نباشد. صدرای شیرازی در مقایسه با دیگران پاسخ دقیق‌تری به این پرسش داده است (نک.: صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۴۷/۸ -۴۸).

اینجا پرسش بسیار مهمی مطرح می‌شود: اگر واقعاً به خودمان علم حضوری داریم، چرا هیوم ادعا می‌کند من چیزی به جز تصوراتی پی‌درپی نمی‌یابم؟ مگر بر مبنای مشهور فیلسوفان، علم به «من» حضوری و مستقیم نیست؟ آیا می‌شود در علم حضوری خطا راه پیدا کند؟ قطعاً جواب منفی است. پس چگونه است که هیوم با درون‌نگریِ خود، چیزی را به نام «خود» نمی‌یابد؟! راز این اختلاف در حضوری‌ترین نوع علم حضوری چه می‌تواند باشد؟ این اختلاف طوری است که او صراحتاً می‌گوید:

> وقتی در خودمان می‌نگریم تا آنچه را از آن (خود) ببینیم چه می‌یابیم؟ من وقتی به کنه درون آنچه «خودم» می‌نامم غور می‌کنم، همواره با نوعی ادراک خاص مواجه می‌شوم، ادراک گرمی یا سردی، روشنی یا تاریکی، عشق یا نفرت، درد یا لذت. من هرگز خودم را بدون ادراک نمی‌یابم و هرگز نمی‌توانم چیزی جز ادراک را مشاهده کنم (Stround, 2003: 118).

او در جایی دیگر صراحتاً می‌گوید: «من هرگز چیزی نمی‌یابم که ثابت و لاینقطع باشد. همه آنچه هر یک از ما همیشه می‌توانیم ببینیم، دسته‌ای از ادراکات مختلف است که با سرعتی تصورناپذیر از پی یکدیگر می‌آیند و در جریان و حرکت دائم هستند» (Hume, 1978: 252). هرچند در ضمن نقد متافیزیکی خواهیم گفت که عقل اجازه وجود تحقق عرض بدون جوهر را نمی‌دهد، ولی عجالتاً نیاز است که راز اختلاف بین هیوم و اکثر فیلسوفان را در نیافتن «من» از منظر معرفت‌شناختی تبیین کنیم. مقصود هیوم از این سخن که چیزی به نام «نفس» نمی‌یابم، یافت حصولی است؛ زیرا در معرفت حصولی است که بحث انطباع و تصور معلوم مطرح می‌شود. در این صورت باید گفت این‌طور

نیست که به إزای هر مفهوم ماهوی، تصویر حسی از آن داشته باشیم، مصباح یزدی در این زمینه می‌گوید:

> چنین نیست که در إزای هر مفهوم ماهوی یک صورت حسی یا خیالی یا وهمی وجود داشته باشد؛ مثلاً مفهوم «نفس» یک مفهوم نوعی و ماهوی محسوب می‌شود، ولی صورت ذهنی جزئی ندارد و فقط مصداق آن را می‌توان با علم حضوری مشاهده کرد (مصباح یزدی، ۱۳۶۵: ۱۹۴).

سرّ این را که ما از «نفس» نمی‌توانیم تصویر جزئی حسی داشته باشیم، آن‌گونه که از گل می‌توانیم چنین تصویری داشته باشیم، می‌توان در حضوری‌بودن این نوع معرفت‌ها جُست؛ اساساً معرفت حضوری دقیقاً یعنی معرفتی که خود معلوم را می‌یابیم نه صورتش را، لذا خود نفس را حضوراً حس می‌کنیم نه صورتش را، مثل معرفت به درد شخصی خودمان؛ وقتی درد می‌کشیم در همان زمان به واسطه تصویر درد، درد را نمی‌یابیم، بلکه خود درد را مستقیم می‌یابیم (مصباح یزدی، ۱۳۹۷: ۳۸؛ سربخشی، ۱۳۹۴: ۲۳۰).

بنا بر دیدگاه معرفت‌شناسان، علم حضوری علاوه بر آنکه انواع مختلفی مثل علم به «خود»، علم به «حالات درونی خود» و علم به «افعال درونی» دارد، مراتب مختلفی هم دارد، به طوری که علم حضوری به «نفس» را قوی‌تر از علم حضوری به «حالات نفس» می‌دانند. مراتب‌داشتن علم حضوری به معنای مراتب التفات ما به معلوم حضوری است (مصباح یزدی، ۱۳۶۵: ۴۳)؛ گاهی انسان به معلوم حضوری‌اش التفات کافی ندارد، هرچند ممکن است بدون التفات نباشد؛ مثلاً «درد» از مقوله علم حضوری (علم درونی) محسوب می‌شود، ولی درجه کمی دارد. با این مقدمه باید گفت علم حضوری به سه درجه آگاهانه، نیمه‌آگاهانه و غیرآگاهانه تقسیم می‌شود:

- شناخت آگاهانه آنجا است که به چیزی علم داریم و به این علم‌داشتن هم توجه داریم، مثلاً زمانی که وجود خود را می‌یابیم و به این یافتن توجه داریم شناخت ما حضوری و با این حال آگاهانه خواهد بود.

- شناخت نیمه‌آگاهانه نیز آنجا است که به چیزی علم داریم، ولی توجه به این علم نداریم؛ به محض آنکه به ما توجه دهند، به آنچه می‌شناختیم توجه آگاهانه پیدا خواهیم کرد؛ همچنان که همگی ما به وجود خودمان علم حضوری داریم، ولی زمانی که مشغول انجام کاری هستیم از این علم غافل می‌شویم ولی به محض آنکه کسی یا چیزی به ما توجه دهد به علم خود توجه تفصیلی و آگاهانه پیدا می‌کنیم.
- شناخت ناآگاهانه نیز جایی است که علم به چیزی داریم، ولی علاوه بر آنکه به آن توجه نداریم، چنان هم نیست که به محض آنکه به ما توجه دهند، به آنچه می‌شناسیم توجه آگاهانه پیدا کنیم ... مثلاً ... همه انسان‌ها به خدای متعال علم حضوری دارند؛ ولی این علم در شرایط عادی ناآگاهانه است و هنگامی که توجه انسان از همه جا بریده شود و تنها به خدای سبحان تمرکز یابد به وضعیت آگاهانه درمی‌آید (فیاضی، ۱۳۸۶: ۸۲).

به نظر می‌رسد اینکه هیوم می‌گوید وقتی من به درون خودم نگاه می‌کنم صرفاً جریان صور و انطباعات را می‌بینم، ناشی از توجه بیش از حد به افعال نفس و غفلت از خود نفس است. شاید بتوان گفت اکثر ما در طول روز کمتر به «من» که فاعل تصورات و افعال درونی و بیرونی ما است توجه حضوریِ آگاهانه داریم، به این دلیل که نوک پیکان التفات ما به سمت خود فعل، یا خود آن صورتی است که همین الآن در حال تصورش هستیم. پس صرف حضوری‌بودن، مانع غفلت نیست، بلکه علاوه بر حضوری‌بودنْ توجه و التفات نیز لازم است:

> اما اینکه می‌گوییم توجه و التفات لازم است به این سبب است که نفس محدودیت دارد و این محدودیت باعث می‌شود نتواند یکجا به همه چیزهایی که در محیط او موجود می‌شوند توجه کند. از این‌رو گاهی از یکی سلب توجه کرده به دیگری مشغول می‌شود (سربخشی، ۱۳۹۵: ۵۱۷-۵۱۸).

مثلاً فهم همین خطوطی که در جلوی چشمان شما است باعث می‌شود از «منِ» خودتان که این خطوط را می‌فهمد، غافل شوید و من نیز به دلیل اینکه می‌کوشم جملات را صحیح بنویسم از التفات کافی به «منِ» خودم که منشأ تصمیماتم است غافلم و شاید التفات‌دادن مردم عادی به «منِ» حضوری خودشان کار سختی باشد، زیرا ممکن است علم حضوریشان به خود، ناآگاهانه و بسیار ضعیف باشد و در طرف مقابل ممکن است در موقعیت خاصی تنها در نیمه‌شب بدون رهزن‌های فکری، «منِ» خود را کاملاً آگاهانه بیابند. جالب اینجا است که بوعلی سینا بر همین مبنا می‌کوشد در برهان معروف «هوای طلق» با قطع التفات‌های رهزن نفس به امور بیرون از خود، توجه ما را به وجود «منِ» درونی و یافتن حضوری‌اش جلب کند. مصباح یزدی نیز خاستگاه تقسیم‌بندی مذکور در علم حضوری را به توان افراد نیز مرتبط دانسته است:

> شاید بتوان گفت توان افراد در توجه به آنچه در حیطه وجودی‌شان رخ می‌دهد متفاوت است. در روان‌شناسی هم می‌گویند انسان‌های مختلف در اینکه در یک لحظه چند ادراک داشته باشند یکسان نیستند؛ ممکن است یک نفر سه ادراک را به صورت هم‌زمان داشته باشد و دیگری خیلی بیش از آن را بتواند داشته باشد. حالات افراد نیز ممکن است در این امر متفاوت باشد. مثلاً ممکن است کسی می‌ترسد همین که به او بگویند آیا ترس داری یا خیر توجهش به طوری کامل معطوف گوینده شود و یادش برود که اصلاً می‌ترسیده است. از طرف دیگر نیز ممکن است کسانی با آنکه دچار ترسی شَدیدند، تصوری حصولی از آن گرفته حتی درباره‌اش تفکر کنند. **این تفاوت‌ها به قدرت نفس بستگی دارد** و قضاوت درباره آنها با تکیه بر خصوصیت یک یا دو نفر از افراد عادی مشکل است. ... [مثلاً] وقتی گفته می‌شود من در حالی که یک صورت علمی را دارا هستم، به خودِ این صورت هم علم دارم یا خیر، باید توجه کنیم که اگر منظور از علم، علمی باشد که به صورت آگاهانه است، پاسخ این است که لازم نیست؛ اما اگر منظور علمی غیرآگاهانه باشد پاسخ مثبت است و هیچ مانعی وجود

ندارد که بگوییم ما به صورت‌های ذهنی خودمان نیز علم داریم اما علمی ناآگاهانه. توجه به این نکته می‌تواند راه‌گشای حل بسیاری از سؤالات باشد (سربخشی، ۱۳۹۵: ۵۱۹-۵۲۰).

شاید به دلیل اختلاف در توانایی التفات یا تفاوت مراتب علم حضوری باشد که پارفیت، از نزدیک‌ترین فیلسوفان به تفکر هیوم، اعتراف می‌کند: «من وقتی به درون خود نگاه می‌کنم می‌توانم نفسم را ادراک کنم، ولی این ادراک فقط در یک آن رخ می‌دهد و بلافاصله از بین می‌رود» (همان: ۵۰۰). البته هیوم بارها در نوشته‌هایش به صورت ضمنی به وجود یک «من» که درک‌کننده خاطرات و تجمیع‌کننده صور است اعتراف می‌کند؛ وقتی می‌گوید ذهن از صورتی به صورت دیگر منتقل می‌شود یا به قوه حافظه اشاره می‌کند که همه صور را در خود دارد اینها همان اعتراف ضمنی است. این اعتراف در جایی که ذهن را به صفحه نمایش تئاتر تشبیه می‌کند که صور مختلف پیاپی، خود را به نمایش درمی‌آورند به اوج می‌رسد: «ذهن نوعی تماشاخانه است، جایی که صور گوناگون مسلسل‌وار نمایش خود را بازی می‌کنند، عبور می‌کنند، باز عبور می‌کنند، به‌آرامی دور می‌شوند و در بی‌نهایت گونه از وضعیت‌ها و موقعیت‌ها ممزوج می‌شوند» (Hume, 1739: 64).

رابینسن، نویسنده بخش «دوگانه‌انگاری» از دانش‌نامه استنفورد، معتقد است جمله بالا نشان می‌دهد هیوم به دوگانه‌انگاری جوهری نزدیک شده است:

> صحبت‌کردن از ذهن به عنوان صحنه نمایش، طبیعتاً هم‌ساز با تصویر دکارتی است و استدعای هر واسطه ضروری، عرصه یا زمینه نوعی از وجود را تجسم می‌کند که محتواهای مختلف را به همدیگر می‌رساند که بدون آن محتواهای گوناگون نمی‌توانند یک ذهن واحد را شکل دهند (Robinson, 2020).

به این واسطه‌های ضروری باید «حافظه» یا «خاطره» را نیز افزود، همان‌طور که بارها هیوم و هم‌فکرانش، مثل جان لاک و پارفیت، اشاره کرده‌اند. به بیان روشن‌تر، هرچند

قائلان به نظریه بقچه‌ای می‌کوشند وجود جوهری مثل نفس را حذف کنند، عملاً مجبور می‌شوند نوع دیگری از جوهر را برای تجمیع بی‌نهایت خاطره متسلسل به استخدام دربیاورند. لذا می‌بینیم هیوم مجبور است از «نمایش‌خانه» (theatre) و امثال این عناوین استفاده کند، زیرا بدون به میدان آوردن چنین عواملی، آگاهی و آگاهمندی مشکوک می‌شود؛ چراکه مبرهن است، عبور زنجیروار تصورات و انطباعات بدون در نظر گرفتن ساحت یا ظرفی که بتواند این انطباعات را تجمیع یا تحلیل یا ادراک کند نامعقول است. در نتیجه، باید ورای این انطباعات، نقش درک‌کننده این انطباعات را از قلم نیندازیم؛ یعنی قائل باشیم کسی ورای اینها وجود دارد که این انطباعات را ببیند.

نقدهای متافیزیکی به هیوم

همان‌طور که در سطور اول بحث از خاستگاه دیدگاه بقچه‌ای اشاره شد، ردّ مقوله‌ای مثل جوهر از ابراز جهل جان لاک شروع شد و در بارکلی با انکار جوهر جسمانی و اثبات جوهر غیرجسمانی ادامه پیدا کرد و این انکار در هیوم به اوج رسید (ریتر و دیگران، ۱۳۹۸: ۵۹)، به طوری که هیوم مطلق جوهر را منکر شد و در ادامه همین انکار، نفس انسانی را نیز که نوعی جوهر محسوب می‌شد، انکار کرد. لذا شایسته است قبل از نقد متافیزیکی نظریه بقچه‌ای هیوم، ابتدا خاستگاه این نظریه، یعنی انکار اصل جوهر، را نقد کنیم و در نهایت، استدلالی در اثبات جوهریت نفس مطرح کنیم؛ بنابراین، در ادامه تمهیدات لازم برای نقد متافیزیکی هیوم را می‌آوریم:

گام اول: چیستی جوهر از منظر هیوم

معنای فلسفی و عام «جوهر»، چیزی است برپاکننده اعراض یا کیفیات، اما جان لاک آن را تصوری می‌داند مرکب و برآمده از فعالیت ذهن که به‌واسطه‌اش دسته‌های معینی از تصورات بسیطی را که مکرّر در ادراک حسی ما ظاهر می‌شود، همچون مجموعه‌ای مرتبط با هم درک می‌کنیم؛ در حقیقت، مابإزای تصور جوهر، «فرضی» (Supposition) از

ذهن ما است. ذهن کیفیت‌های محسوسی را که پدیدآورنده تصورات بسیط در ما است، به «حاملی» نسبت می‌دهد که برای ما ناشناخته است. با این حال، لاک نسبت پایدار تعیّنات کیفی به جواهر معین را نسبتی می‌داند که حاصل نام‌گذاری زبانی است. البته ما با این ماهیت اسمی، شناختی از «ماهیت واقعیِ» جواهر نداریم، زیرا چنین ماهیتی را صرفاً از طریق کیفیات محسوس می‌شناسیم و بی‌واسطه نمی‌توانیم علتش، مثلاً ربط درونی اجزای تشکیل‌دهنده جسم، را درک کنیم (همان).

جان لاک از مفهوم «جوهر» به عنوان محلی برای کیفیات، دست نکشیده بود، اما بارکلی فرض یک محل موجود برای اوصاف محسوس اشیا را به‌کلی نفی کرد؛ اما هیوم با توجه به دو پله‌ای که جان لاک و بارکلی برای او آماده کرده بودند، بسیار کوشید که هم جوهر جسمانی و هم جوهر نفسانی را از میان بردارد. او با وسط‌کشیدن مفهوم «علیت»، بین تصورات تسلسلی، وابستگی فرضی‌ای را که جان لاک به جوهری مجهول نسبت می‌داد، ناشی از «عادت» معرفی کرد. *فرهنگ‌نامه تاریخی مفاهیم فلسفه*، جوهر هیومی را این‌گونه تعریف کرده است: «جوهر چیزی نیست جز مجموعه‌ای از تصورات بسیط که به وسیله خیال با هم متحد شده‌اند و نامی خاص دارند که برایشان وضع شده است؛ نامی که به واسطه آن می‌توانیم آن مجموعه را در ذهن خود یا دیگران حاضر گردانیم» (همان: ۵۸).

گام دوم: دلیل هیوم در رد جوهر جسمانی

اما به‌راستی چه شد که هیوم از اساس منکر مقوله‌ای به نام «جوهر» شد؟ منشأ این انکار، چنان‌که اشاره شد، قطعاً به اصالت تجربه و حس در اندیشه هیوم برمی‌گردد. او درباره جوهر صراحتاً می‌گوید ما تصوری از آن نداریم، زیرا:

> نمی‌توانیم بگوییم آن را از راه یکی از حواس به دست آورده‌ایم. به این صورت که اگر جوهر را با حواس به دست بیاورم باید [مثل] رنگی باشد که با چشم دیده شود یا صدایی باشد که با گوش شنیده شود یا بویی باشد که با بینی حس

شـود و ...، اما جوهر، هیچ کدام از اینها نیست ... همچنین تصور جوهر از هیچ انطباع درونی حاصل نشده است (Hume, 1978: 15-17).

در حقیقت، هیوم می‌گوید من صرفاً با جسمی در بیرون سر و کار دارم و این جسم پر اســت از ویژگی، صـفت و عرض؛ چنین نیســت که ورای اینها چیزی به نام «جوهر» ببینم، اگر هم ثباتی در جسم به نظر می‌آید ناشی از وحدتی واقعی در بیرون نیست؛ زیرا هر لحظه جســم تغییر می‌کند. پس تمام کلام هیوم روی این موضــوع تمرکز دارد که ما حســی، و در نتیجه انطباع و مآلاً تصــوری، از جوهر نداریم؛ در نتیجه مفهوم «جوهر»، مفهوم موهوم و زائدی است که صرفاً ساخته فیلسوفان است.

گام سوم: نقد متافیزیکی کلام هیوم در رد مطلق جوهر

به نظر می‌رسـد وجود جوهر و عرض در خارج فی‌الجمله بدیهی است؛ یعنی بدون نیاز به برهان، به وجود برخی از مصـادیق آنها در خارج یقین داریم (عبودیت، ۱۳۹۵: ۱۱۶). در عین حـال، برخی وجود عرض را می‌پذیرند ولی وجود جوهر را نمی‌پذیرند. همان‌طور که در نقدهای معرفت‌شـناختی اشـاره شـد، خاسـتگاه انکار مذکور در محسـوس‌بودن عرض و معقول‌بودن جوهر اســت. لذا می‌بینیم به وجود ســفیدی معترف‌اند، اما وجود جســمی را که حامل ســفیدی باشــد انکار می‌کنند. در اینجا می‌خواهیم بگوییم انکار اعراض مـا را دچار تناقض می‌کند. طباطبایی می‌گوید: «فمن انکر وجود الجوهر فقد قال بجوهریة الاعراض من حیث لایشعر» (طباطبایی، ۱۳۹۲: ۱۰۶). در حقیقت، کسی که جوهر را انکار، و به جایش اعراض را تثبیت کند عملاً بدون اینکه بخواهد عرض‌بودن اعراض را انکار کرده و آنها را جوهر تلقی کرده است، زیرا:

معنای اینکه مثلاً ســفیدی در خارج موجودات بی‌آنکه در جســمی باشــد این اسـت که سـفیدی موجود اسـت در حالی که نیازمند محل و موضوعی نیست؛ یعنی ســفیـدی وجود لنفســه و قائم به خویش دارد نه وجود لغیره و قائم به موضوع. پس سفیدی مصداق جوهر است نه عرض (عبودیت، ۱۳۹۵: ۱۱۷).

نقد بالا را می‌توانیم این‌گونه صورت‌بندی کنیم:

- مقدمه ۱: هیچ جوهری در عالم تحقق ندارد و ما صرفاً با اعراض و ویژگی‌ها سر و کار داریم (فرض مسئله).
- مقدمه ۲: بنا بر (۱) هر چه در عالم تحقق دارد اعراضی است که نیازی به جوهر ندارد.
- مقدمه ۳: اگر اعراض در خارج موجود باشند بدون اینکه نیاز به جوهر داشته باشند خودشان مصادیقی از جوهر خواهند شد؛ زیرا جوهرْ آن چیزی است که به محل نیاز ندارد.
- مقدمه ٤: مقدمه (۳) با مقدمه (۱) در تناقض است.
- نتیجه: فرض اینکه به جز اعراض چیزی به نام «جوهر» در عالم نباشد، منتهی به تناقض می‌شود. پس فرض مذکور خطا است.

گام چهارم: نقد متافیزیکی کلام هیوم در رد جوهر نفسانی

هر دلیلی که هیوم برای رد اصل جوهر به کار می‌برد شامل جوهر نفسانی هم می‌شود، ولی او به‌ویژه برای رد جوهر نفسانی هم کوشیده است. هیوم نفس انسان را سلسله‌ای از انطباعات می‌داند؛ اما فرض سلسله انطباعات به جای جوهری به نام «نفس» ما را دچار مشکل تعدد «من» می‌کند؛ زیرا در استدلالی که در گام سوم بیانش گذشت عقلاً اگر اعراض دارای جوهر زیرین نباشند هر کدامش در حقیقت جوهرند. متناظراً اگر انطباعات درون ما دارای جوهر زیرینی نباشند هر کدامشان مستقلاً جوهر محسوب خواهند شد. صورت‌بندی این مطلب چنین است:

- مقدمه ۱: بنا بر نظر هیوم، نفس جوهر نیست بلکه صرفاً انطباعات و تصورات پی‌درپی است.

- مقدمه ۲: بنا بر استدلال قبلی (در گام سوم) اگر انطباعات و تصورات، متکی به جوهر نباشند در حقیقت هر کدامشان جوهر خواهند بود.
- مقدمه ۳: بنا بر (۱) و (۲) حقیقت «نفس»، از جواهر متعددی تشکیل شده است.
- مقدمه ٤: «من» واحد است (به علم حضوری قطعی).
- مقدمه ٥: مقدمه (۱) و مقدمه (٤) آشکارا متناقض‌اند.
- نتیجه: چون فرض دیدگاه هیوم به تناقض می‌انجامد پس خطا است. در نتیجه نفس انسانی جوهر است.

می‌توان به صورت‌بندی بالا چنین اشکال کرد: هرچند ما از انطباعات (در نتیجه از جواهر) متعددی تشکیل شده‌ایم، ولی در هر لحظه فقط یک انطباع هستیم، چراکه انطباعات یکی پس از دیگری زنجیروار در حال گذرند و در هر آن، حقیقت ما یک انطباع بیشتر نیست. پس «من» لزوماً متعدد نخواهد بود، بلکه در هر آن فقط یک «من» داریم. اما اشکال مذکور هرچند وحدت نفس در هر آن را توجیه می‌کند، ولی از طرف دیگر پیوستگی «من» را مخدوش می‌کند. به بیان دیگر، این اشکال هرچند واحدبودن نفس را اثبات می‌کند اما لازمه‌اش انکار این‌همانی شخصی است؛ چراکه در هر «آن» ما یک جوهریم، مجزا از جوهری که در «آن» قبلی گذشته است. پس شخص ما همان شخص قبلی نخواهد بود. در حالی که «این‌همانی شخصیِ» ما در هر «آن» امری است شهودی (نک.: فاطمی‌نیا، ۱۴۰۰).

گام پنجم: اثبات جوهریت نفس در فضای قائلان به نظریه بقچه‌ای

اساس نظریه بقچه‌ای این است که ما صرفاً بسته‌ای از تسلسل تصوراتی هستیم که از انطباعات شکل گرفته است و در لایه زیرین این تصورات، جوهر نفسانی وجود ندارد. با وجود اینکه می‌توان استدلال‌های مستقلی یافت که جوهریت نفس را اثبات می‌کنند (نک.: نیک‌زاد، ۱۳۸۲: ۴۱)، ولی در اینجا می‌خواهیم استدلالی را بیان کنیم که در فضای نظریه بقچه‌ای، جوهری به نام «نفس» را اثبات کند.

مقدمتاً می‌گوییم: اگر در فرآیند آگاهمندی اندکی دقت کنیم حداقل سه عامل را در آن دخیل می‌بینیم: ۱. آگاه‌کننده؛ ۲. آگاهی؛ ۳. آگاه‌شونده. هیوم در این فرآیند می‌تواند محسوس بیرونی را «آگاه‌کننده» و انطباعات را نیز «آگاهی» بداند، اما چه چیزی نقش مؤلفه «آگاه‌شونده» را بازی خواهد کرد؟ آیا آمد و شد تعدادی از انطباعات را می‌توان به منزله «آگاهی» در قوه حافظه کنار هم قرار داد و نامش را «آگاه‌شونده» گذاشت؟ خیر، زیرا در تعیین عامل «آگاه‌شونده» با مشکل توجیه مواجه خواهیم شد. اگر هیوم قصد داشته باشد بر موضعش باقی بماند، نظریه‌اش را وارد آزمایش فکری‌ای با عنوان «کودک تک‌انطباع» می‌کنیم تا مسئله روشن‌تر شود. کودکی را تصور کنید که تا به حال هیچ آگاهی‌ای برایش ایجاد نشده است. او تازه متولد شده است و دقیقاً در همان لحظه‌ای که اولین بار چشمش را به روی مادرش باز می‌کند می‌میرد. در اینجا اولین انطباع در او ایجاد شده است؛ بنا بر نگاه بقچه‌ای، ما دو شیء بیشتر نداریم: یک بدن + یک انطباع.

در گام بعد از هیوم می‌پرسیم: آیا با ظهور اولین انطباع می‌توانیم این کودک را آگاهمند بدانیم؟ قطعاً جواب هیوم مثبت است. حال می‌پرسیم «آگاهمندی» را به چه چیزی باید تطبیق کرد؟ بنا بر نظر هیوم، بدنْ آگاهمند نیست، زیرا اگر این‌گونه بود نمی‌کوشید نفس را به عنوان بقچه از تصورات متسلسل مظهر آگاهی انسان معرفی کند، بلکه به آگاهمندی بدن قناعت می‌کرد؛ مخصوصاً اینکه اساساً به جوهر جسمانی هم قائل نیست و مآلاً جسم نیز بقچه‌ای از ویژگی‌های فیزیکی است و در نتیجه چیزی که بتواند حامل انطباعات ذهنی باشد عملاً وجود نخواهد داشت. پس ماییم و یک انطباع (آگاهی). آیا می‌توانیم عنوان «فرد آگاهمند» را به یک انطباع صرف اطلاق کنیم؟! در نتیجه هیوم با مشکل «یافتن فرد آگاه» در نظریه‌اش مواجه خواهد شد.

اگر هیوم بگوید کودک با قوه حافظه همان تک‌انطباع را تصویرسازی می‌کند، می‌گوییم کودکِ آزمایش ما که با تک‌انطباع موجودی آگاهمند شده است طوری است که دیگر فرصت استفاده از حافظه را نداشته است. افزون بر آن، اصلاً حافظه چیست؟

آیا در بدن کودک قرار دارد یا قوه‌ای از قوای ذهن او اســـت؟ اگر چنین باشـــد که کار برای ما ســـاده‌تر می‌شـــود، زیرا شـــما ظرفی به نام «حافظه» را ثابت فرض کرده‌اید، پس کودک حتی قبل از انطباع اول از دو بخش تشـــکیل شـــده اســـت: **بدن** + **حافظه**، لذا ما صرفاً بقچه‌ای از تصورات نخواهیم بود بلکه بدن + حافظه + انطباع هستیم.

به‌علاوه، می‌توانیم بپرســـیم وقتی هیوم می‌گوید انطباعی رخ می‌دهد، این انطباع که هیوم از آن نـام می‌برد در کجـا رخ می‌دهـد؟ یعنی تصـــور مذکور در کجا حک و طبع می‌شـود؟ آیا اســاســاً جایی برای حک‌شـدن انطباعاتی که از بیرون اخذ کرده‌ایم وجود ندارد؟ مخصـــوصـــاً با نفی جوهریت بدن و معرفی‌اش به عنوان بقچه‌ای از ویژگی‌های فیزیکی، امکان حمل ویژگی‌ها و اعراض ذهنی به وسـیله بدن نیز وجود نخواهد داشت. به نظر می‌رسـد اگر بخواهیم این دسـت پرسش‌ها را ادامه دهیم می‌توانیم به نکته مهمی برسـیم؛ پارادایم حاکم بر آگاهمندی در فیلسـوفانی مثل هیوم پاسـخ‌گوی مشـکل تبیین «فرد آگاه» و حتی چیســـتی «آگاهی» نخواهد بود. البته می‌توان گفت نظریه‌هایی از قبیل نظریه اتحاد «علم و عالم و معلوم» یا «عقل و عاقل و معقول» (نک.: حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۹) چنین ظرفیتی دارد کـه از عهـده بســـیـاری از پرســـش‌هـا برآید، فرآیندی که معلوم را صادرشده از نفس عالم می‌داند و علم را در فرآیندی به نام «صدور معلوم از نفس عالم» تعریف می‌کنـد. بـدیهی اســـت ورود بـه نظریه اتحاد علم، عالم و معلوم مجالی خاص می‌طلبد.

نتیجه

نظریه بقچه‌ای که حاصـل نگاه سـلبی هیوم به جوهر نفسـانی اسـت، به وجود جوهر نفسـانی قائل نیسـت و صرفاً به ویژگی‌های ذهنی اکتفا می‌کند، علاوه بر اینکه لازمه‌اش که ابطال «این‌همانی شـخصـی» اسـت، با مشـکلات بنیادین معرفت‌شناسی و متافیزیکی روبه‌رو اسـت. خاسـتگاه معرفت‌شـناختی انکارشدن مقوله جوهر (نه جوهر نفسانی) در

اندیشه هیوم، به انحصار معرفت‌های تصوری به تصورات ماهوی (بگذریم از اینکه او حتی این معقولات را نیز فاقد معنا و صرف لفظ می‌داند) و ذهنی (منطقی) برمی‌گردد، در حالی که مفهوم «جوهر»، نه ماهوی است و نه منطقی، بلکه از مفاهیم فلسفی است که هرچند مابإزای مستقل در خارج ندارد ولی منشأ انتزاع دارد؛ اما خاستگاه معرفت‌شناختی انکار جوهر نفسانی هیوم، انحصار معرفت‌های تصدیقی در معرفت‌های حصولی است و لذا او انتظار دارد از طریق صور ذهنی به نفس خویش (که معلومی است کاملاً حضوری) علم پیدا کند. اما کلام هیوم دو مشکل متافیزیکی هم دارد: اولاً، انکار مطلق جوهر، مستلزم قبول جواهر متعدد است (خودمتناقضی)؛ ثانیاً، انکار جوهر نفسانی، مستلزم تعدّد «خود» خواهد بود که علاوه بر خلاف شهودبودن، خلاف علم حضوری انسان از وحدت «خود» است. در نهایت، در قالب استدلالی می‌توان نشان داد نظریه نفس بقچه‌ای به‌شدت دچار مشکل تبیین در مؤلفه «منِ آگاه‌شونده» است.

منابع

پاپکین، ریچارد؛ استرول، آوروم (۱۳۸۲). *کلیات فلسفه*، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.

جمعی از نویسندگان (۱۳۹۵). *هم‌اندیشی معرفت‌شناسی جمعی از دانشمندان*، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.

حسن‌زاده آملی، حسن (۱۳۸۹). *اتحاد عاقل به معقول*، قم: بوستان کتاب.

حکاک، سید محمد (۱۳۷۸). «نقد نظریه هیوم در باب منشأ تصورات از دیدگاه حکمت متعالیه»، در: *خردنامه صدرا*، ش ۱۶، ص ۵۶-۶۵.

ریتر، یوآخیم؛ و دیگران (۱۳۹۸). *فرهنگ‌نامه تاریخی مفاهیم فلسفه*، تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، ج ۲.

سربخشی، محمد (۱۳۹۴). *چیستی و ارزش معرفت‌شناختی علم حضوری*، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.

سربخشی، محمد (۱۳۹۵). *هم‌اندیشی معرفت‌شناسی جمعی از دانشمندان*، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.

سلیمانی امیری، عسکری (۱۳۸۸). *نقد برهان‌ناپذیری وجود خدا*، قم: بوستان کتاب.

صدر الدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۹۸۱). *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة*، بیروت: دار احیاء التراث.

طباطبایی، محمدحسین (۱۳۹۲). *نهایة الحکمة*، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.

عابدی شاهرودی، علی (۱۳۹۴). *نقد قوه شناخت*، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه.

عبودیت، عبدالرسول (۱۳۹۵). *حکمت صدرایی به روایت علامه طباطبایی؛ مرحله ششم مبحث عرض؛ کمیت و کیفیت*، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.

فاطمی‌نیا، محمدحسن (۱۴۰۰). «عدم توانایی نظریه بقچه‌ای ذهن در ساخت این‌همانی شخصی»، در: *حکمت اسلامی*، در دست چاپ.

فیاضی، غلام‌رضا (۱۳۸۶). *درآمدی بر معرفت‌شناسی*، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.

قیاس‌وند، فاطمه (۱۳۹۴). این‌همانی شخصی از منظر هیوم، پایان‌نامه ارشد، استاد راهنما: علیرضا حسن‌پور، استاد مشاور: رضا رضازاده، ایلام: دانشکده الاهیات و معارف اسلامی.

مصباح یزدی، مجتبی (۱۳۹۷). *معرفت‌شناسی*، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.

مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۶۵). *آموزش فلسفه*، تهران: سازمان تبلیغات اسلامی، ج۱ و ۲.

نیک‌زاد، عباس (۱۳۸۲). *معرفت نفس از دیدگاه حکیمان*، قم: آیت عشق.

ورکشی، حمیدرضا (۱۳۸۹). «ادراکات از دیدگاه هیوم»، در: *معرفت*، ش۱۵۵، ص۱۱۱-۱۳۰.

یوسفی، محمدتقی؛ شادپور، میثم (۱۳۹۶). «تحلیل انتقادی دیدگاه دیوید هیوم درباره جوهریت و این‌همانی ذهن»، در: *معرفت فلسفی*، ش۵۸، ص۶۷-۸۴.

Dainton, B. (2008). *The Phenomenal Self*, Oxford: Oxford University Press.

Hume, David (1739). *A Treatise of Human Nature*, Bk I, Pt IV, sect. VI, and Appendix, D. F. Norton & M. J. Norton (eds.), Oxford: Oxford University Press.

Hume, David (1965). *Treatise of Human Nature*, Oxford: Oxford University Press.

Hume, David (1978). *A Treatise of Human Nature*, Oxford: Clarendon Press.

Norton, David F. (1988). *The Cambridge Companion to Hume*, UK: Cambridge University Press.

Parfit, D. (1971). "Personal Identity," In: *Philosophical Review*, No. 1, pp. 3-27.

Robinson, Howard (2020). "Dualism", in: *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2020 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <https://plato.stanford.edu/archives/fall2020/entries/dualism/>.

Russell, Bertrand (1946). *History of Western Philosophy*, Great Britain: George Allen & Unwin Ltd.

Stround, Barry (2003). *Hume*, Ed. Taylor & Francisee-Library, London.

Yang, Eric (2015). "The Compatibility of Property Dualism and Substance Materialism", In*: Philosophical Studies: An International Journal for Philosophy in the Analytic Tradition*, No. 12, pp. 3211-3219.

References

A Group of Authors. 2017. *Ham Andishi Marefatshenasi Jami az Daneshmandan (Epistemological Co-thinking of A Group of Scientists),* Qom: Imam Khomeini Education and Research Institute. [in Farsi]

Abedi Shahrudi, Ali. 2016. *Naghd Ghowweh Shenakht (Critique of the Power of Cognition),* Tehran: Research Institute for Islamic Culture and Thought. [in Farsi]

Dainton, B. 2008. *The Phenomenal Self,* Oxford: Oxford University Press.

Fateminiya, Mohammad Hasan. 2022. "Adam Tawanayi Nazariyeh Boghcheyi Zehn dar Sakht Inhamani Shakhsi (The Inability of the Bundle Theory of Mind to Construct Personal Identity)", in: *Islamic Philosophy,* in Press. [in Farsi]

Fayyazi, Gholam Reza. 2008. *Daramadi bar Marefatshenasi (An Introduction to Epistemology),* Qom: Imam Khomeini Education and Research Institute. [in Farsi]

Ghiyaswand, Fatemeh. 2016. Inhamani Shakhsi az Manzar Hiyum (Personal Identity from Hume's Point of View), Master's Thesis, Supervisor: Alireza Hasanpur, Advisor: Reza Rezazadeh, Ilam: Faculty of Theology and Islamic Studies. [in Farsi]

Hakkak, Seyyed Mohammad. 2000. "Naghd Nazariyeh Hiyum dar Bab Mansha Tasawworat az Didgah Hekmat Motealiyeh (Critique of Hume's Theory on the Origin of Images from the Perspective of Transcendent Wisdom)", in: *Kherad Nameh Sadra,* no. 16, pp. 56-65. [in Farsi]

Hasanzadeh Amoli, Hasan. 2011. *Ettehad Aghel be Maghul,* Qom: Book Garden. [in Arabic]

Hume, David. 1739. *A Treatise of Human Nature*, Bk I, Pt IV, sect. VI, and Appendix, D. F. Norton & M. J. Norton (eds.), Oxford: Oxford University Press.

Hume, David. 1965. *Treatise of Human Nature,* Oxford: Oxford University Press.

Hume, David. 1978. *A Treatise of Human Nature,* Oxford: Clarendon Press.

Mesbah Yazdi, Mohammad Taghi. 1987. *Amuzesh Falsafeh (Teaching Philosophy),* Tehran: Islamic Propaganda Organization, vols. 1 & 2. [in Farsi]

Mesbah Yazdi, Mojtaba. 2019. *Marefatshenasi (Epistemology),* Qom: Imam Khomeini Education and Research Institute. [in Farsi]

Nikzad, Abbas. 2004. *Marefat Nafs az Didgah Hakiman (Knowledge of the Soul from the Perspective of Philosophers),* Qom: Sign of Love. [in Farsi]

Norton, David F. 1988. *The Cambridge Companion to Hume,* UK: Cambridge University Press.

Obudiyat, Abd al-Rasul. 2017. *Hekmat Sadrayi be Rewayat Allameh Tabatabayi; Marhaleh Sheshom Mabhath Arz; Kamiyat wa Keyfiyat (Sadra's Wisdom*

Narrated by Allameh Tabatabayi; Step Six Accident, Quantity and Quality), Qom: Imam Khomeini Education and Research Institute.

Parfit, D. 1971. "Personal Identity", in: *Philosophical Review,* no. 1, pp. 3-27.

Popkin, Richard; Stroll, Avrum. 2004. *Koliyat Falsafeh (Philosophy Made Simple),* Tehran: Institute of Cultural Studies and Research. [in Farsi]

Ritter, Joachim; et al. 2020. *Farhangnameh Tarikhi Mafahim Falsafeh (Historical Dictionary of Philosophical Concepts),* Tehran: Iranian Research Institute of Philosophy, vol. 2. [in Farsi]

Robinson, Howard. 2020. "Dualism", in: *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2020 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <https://plato.stanford.edu/archives/fall2020/entries/dualism/>.

Russell, Bertrand. 1946. *History of Western Philosophy,* Great Britain: George Allen & Unwin Ltd.

Sadr al-Din Shirazi, Mohammad ibn Ibrahim. 1981. *Al-Hekmah al-Motealiyah fi al-Asfar al-Aghliyah al-Arbaah (Transcendent Wisdom in the Four Intellectual Journeys),* Beirut: Heritage Revival House. [in Arabic]

Sarbakhshi, Mohammad. 2016. *Chisti wa Arzesh Marefatshenakhti Elm Hozuri (Whatness and Epistemological Value of Intuitive Knowledge),* Qom: Imam Khomeini Education and Research Institute. [in Farsi]

Sarbakhshi, Mohammad. 2017. *Ham Andishi Marefatshenasi Jami az Daneshmandan (Epistemological Co-thinking of A Group of Scientists),* Qom: Imam Khomeini Education and Research Institute. [in Farsi]

Soleymani Amiri, Askari. 2010. *Naghd Borhan Napaziri Wojud Khoda (Criticism of the Unprovability of God's Existence),* Qom: Garden Book. [in Farsi]

Stround, Barry. 2003. *Hume,* Ed. Taylor & Francisee-Library, London.

Tabatabayi, Mohammad Hosayn. 2014. *Nehayah al-Hekmah (The End of Wisdom),* Qom: Imam Khomeini Education and Research Institute. [in Arabic]

Warkeshi, Hamid Reza. 2011. "Edrakat az Didgah Hiyum (Perceptions from Hume's Perspective)", in: *Cognition,* no. 155, pp. 111-130. [in Farsi]

Yang, Eric. 2015. "The Compatibility of Property Dualism and Substance Materialism", in: *Philosophical Studies: An International Journal for Philosophy in the Analytic Tradition,* no. 12, pp. 3211-3219.

Yusefi, Mohammad Taghi; Shadpur, Meytham. 2018. "Tahlil Enteghadi Didgah Deywid Hiyum Darbareh Johariyat wa Inhamani Zehn (A Critical Analysis of David Hume's View of the Essence and Identity of the Mind)", in: *Philosophical Knowledge,* no. 58, pp. 67-84. [in Farsi]