

پاسخی بر اشکالات فیزیکیالیست‌ها به دکارت درباره رابطه ذهن و بدن (براساس مبانی حکمت متعالیه)

* مصطفی ایزدی یزدان آبادی

** محمود نمازی

چکیده

مسئله رابطه ذهن و بدن، همواره یکی از مسائل بحث‌برانگیز در تاریخ فلسفه بوده است. در فلسفه غرب، دکارت که تمایزی کامل بین نفس و بدن قرار داد، نتوانست از عهده تبیین رابطه نفس و بدن برآید. در همان زمان اشکالاتی به نظریه وی وارد شد. به‌خاطر همین اشکالات، مکتب توازی‌گرایی پدید آمد و سرانجام در قرن بیستم، فیلسوفان ذهن به‌خاطر عدم تبیین از رابطه نفس و بدن، تجرد نفس را منکر شدند. افزون‌براین، با وجود انکار نفس توسط فیزیکیالیست‌ها و تلاش آن‌ها مبنی بر تبیین رابطه مادی حالات ذهنی و بدن، حتی نتوانستند تبیین مقبولی از رابطه مادی حالات ذهنی و بدن ارائه دهند و در نتیجه، این مسئله حل‌ناشده باقی ماند. اما ملاصدرا برابر اصول اساسی و بنیادین فلسفه‌اش - اصالت وجود و تشکیک وجود - توانست تبیین مقبولی از رابطه نفس و بدن ارائه دهد که برپایه آن، نفس و بدن دو مرتبه از یک وجود واحد هستند و بدن با حرکت جوهری توانسته به مرحله تجرد دست یابد.

کلیدواژه‌ها

بدن، تجرد نفس، رابطه نفس و بدن، فلسفه اسلامی، فلسفه ذهن، نفس.

m.izadi371@gmail.com

*. دانشجوی دکتری دانشگاه تهران

** عضو هیأت علمی مؤسسه امام خمینی (ره)

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۰۱/۱۴، تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۰۹/۰۸

مقدمه

مسئله رابطه ذهن و بدن همواره یکی از مسائل مطرح در فلسفه اسلامی و فلسفه غرب بوده و هست. در فلسفه اسلامی ابن سینا در کتاب *شفا* سعی در تبیین این مسئله دارد. پرسش‌هایی از نحوه تبیین این مسئله توسط ابن سینا برای خواجه طوسی پدید آمده بود. بهترین تبیین از این مسئله را ملاصدرا در جلد هشتم *اسفار* دارد؛ زیرا توانست اشکالاتی را که در این زمینه بود پاسخ گوید و رابطه صحیحی از نفس و بدن ارائه دهد. در فلسفه غرب، دکارت سخنانی درباره رابطه نفس و بدن دارد که با انتقاد روبه‌رو شد. لایب‌نیتس و مالبرانش هم سعی در ارائه نظریه‌ای در این باره دارند. اکنون نیز که فلسفه ذهن به یکی از شاخه‌های مهم فلسفه تبدیل شده، این موضوع از مسائل اساسی آن است. به گفته بعضی، مهم‌ترین مسئله در فلسفه ذهن، مسئله رابطه نفس و بدن است (لایکن، ۱۳۸۳، ص ۹). این بحث بیشتر وقت فیلسوفان ذهن را به خود اختصاص داده است.

پرسش اصلی این است که اگر نفس مجردی وجود داشته باشد، طبق فرض، این نفس مجرد دارای زمان و مکان نیست؛ با این حال چگونه می‌تواند با بدنی مادی که زمانی و مکانی است ارتباط برقرار کند؟ فیزیکالیست‌ها به دلیل همین عدم تناسب موجود غیر زمانی و مکانی با موجود زمانی و مکانی، قائل به استحاله ارتباط بین نفس مجرد و بدن مادی شده و گفته‌اند ناممکنی ارتباط نفس مجرد و بدن مادی تالی فاسدی برای وجود نفس مجرد است و از این رو نمی‌توان پذیرفت که انسان دارای ذهن یا نفس مجرد است.

به باور مکتب فیزیکالیسم، اگر بتوان از پدیده‌ای تبیین فیزیکی کرد، آن پدیده فیزیکی است. پس ویژگی‌ای را می‌توان فیزیکی دانست که نظریه‌های فیزیکی درباره آن اطلاعاتی در اختیار ما قرار دهند (Stoljar, 2002, p313). این دیدگاه ما را به کمک گرفتن از علم فیزیک فرامی‌خواند و می‌گوید یک رویداد، فیزیکی است، اگر و فقط اگر موضوع «علم فیزیک کنونی» یا «علم فیزیک آینده» قرار گیرد. مبنای چنین تعریفی این است که همه علوم باید با علم فیزیک و قوانین فیزیکی تبیین پذیر باشند؛ از جمله روان‌شناسی و امور مربوط به ذهن و روان. پس مبنای فیزیکالیسم، این است که همه امور ذهنی، قابل تبیین فیزیکی‌اند؛ در نتیجه،

به توصیف غیرفیزیکی و کمک گرفتن از اموری همچون نفس مجرد برای تبیین ذهن و پدیده‌های ذهنی نیازی نیست. در فلسفه معاصر کسانی که دید فیزیکیالی به ذهن انسان دارند، بیشتر فیلسوفان ذهن هستند. آن‌ها در فلسفه ذهن - که از فلسفه‌های مطرح شده و پرتعداد در قرن بیستم است - بر این باورند که می‌توان تبیین فیزیکیالی از نفس ارائه داد و نیازی به قبول نفس مجرد نیست. البته این دیدگاه در خود فلسفه ذهن مخالفانی دارد.

از سوی فیزیکیالیست‌ها سه اشکال مهم به نام‌مکانی ارتباط نفس مجرد و بدن مادی وارد شده که در حقیقت، سه تالی فاسد دیدگاه قائلان به تجرد نفس است. ضروری است کسانی که قائل به تجرد نفس اند بتوانند از نظریه خود دفاع کنند و به این توالی فاسد پاسخ دهند. فیزیکیالیست‌ها این اشکالات را به دکارت که قائل به تجرد نفس بود، وارد کرده‌اند. ما در این مقاله بررسی می‌کنیم که آیا این اشکالات به فیلسوفان مسلمان، از جمله پیروان حکمت متعالیه نیز وارد است یا خیر؟

در مقایسه میان دیدگاه‌های فیلسوفان مسلمان و فیلسوفان غرب، کارهایی درخور انجام شده که به نظر می‌رسد هنوز جای سخن بسیار است. همایش‌هایی در دفتر تبلیغات اسلامی قم برگزار و کتاب‌هایی هم چاپ شد؛ اما این مقاله بحث را به شکلی جدید که آنجا مطرح نشده است، مطرح می‌کند. مقاله «تحلیل تطبیقی رابطه نفس و بدن در فلسفه دکارتیان و ملاصدرا»، نوشته ابوالحسن غفاری و مقاله «تجرد نفس از نظر دکارت و ملاصدرا» به قلم سید مرتضی حسینی شاهرودی و نجمه‌السادات توکلی، پژوهش‌هایی هستند که به این موضوع پرداخته‌اند؛ اما این مقاله بحث را به گونه دیگری مطرح می‌کند. زاویه جدیدی از مقایسه رابطه نفس و بدن در فلسفه اسلامی و فلسفه غرب که به نظر می‌رسد بیانش خالی از لطف نباشد. در این مقاله، سه اشکال اصلی که فیلسوفان ذهن به رابطه نفس و بدن کرده‌اند مطرح و پاسخ صدرا نیز دقیق‌تر بیان شده است. این مقاله از روش گردآوری کتابخانه‌ای و روش داوری تبیین، تحلیل، مقایسه و انتقاد از آرای نادرست استفاده می‌کند.

تحلیل فلسفی این تأثیر و تأثر بین ذهن و بدن مسئله‌ای است که همواره دغدغه ذهنی بسیاری از فیلسوفان غرب و مسلمان بوده است. تبیین این تأثیر و تأثر چگونه است؟ اگر ذهن

امری فرامادی و مجرد باشد، چگونه بر بدن تأثیر می‌گذارد؟ اگر امری مادی باشد، چگونه بر بدن تأثیر می‌گذارد؟ آیا با قبول تجرد نفس، تأثیر و تأثر نفس و بدن قابل تبیین است؟ براساس مادی بودن نفس چطور؟ این‌ها پرسش‌هایی است که درباره ارتباط نفس و بدن مطرح است. نخستین کسی که در غرب چگونگی رابطه نفس و بدن را مطرح کرد، دکارت بود. به همین دلیل سزاوار است که بعد از تبیین واژگان مهم، نخست نظر وی در این باره مطرح شود.

۱. مفاهیم

ذهن: ذهن ترجمه mind و در سنت فلسفه غرب، مجموعه‌ای از قواست که مسئول ادراک، یادآوردن، در نظر گرفتن، ارزش‌گذاری و تصمیم است. در بعضی معانی، به اموری مانند حواس، ادراکات، احساسات، حافظه، آرزوها، انواع مختلف استدلال، محرک‌ها، انتخاب‌ها، شخصیت‌پردازی و تصمیمات ناخودآگاه، ذهن گفته می‌شود.^۱ فیزیکالیست‌ها که بنای اثبات مادی بودن این امور را دارند، باید توجیه کافی برای بسنده بودن ساختار عصبی انسان برای این کارها داشته باشند و در مقابل، دوگانه‌انگاران باید بتوانند اثبات کنند که این اعمال صرفاً با ساختار عصبی توجیه نمی‌شوند، بلکه نفس مجردی لازم است تا این‌ها را موجه سازد. ذهن دکارتی به دلیل جوهر مجرد بودن، منطبق بر نفس مجردی است که فیلسوفان مسلمان قائل‌اند.

نفس: در اصطلاح فیلسوفان نفس جوهری است که ذاتاً مجرد از ماده است، ولی در فعل متعلق به آن است (طباطبایی، بی‌تا، ص ۷۶). تعلق به ماده بدین معناست که نفس مستقیماً نمی‌تواند در جهان تصرف کند، بلکه برای این کار نیاز به بدن دارد و با به کار گرفتن بدن است که می‌تواند افعالش را انجام دهد.

تجرد: در اصطلاح فلسفی این واژه در برابر واژه مادی به کار می‌رود. مجرد یعنی چیزی که مادی نیست. پس نخست باید معنای مادی شناخته شود تا معنای مجرد را که در برابر آن قرار

1. The Editors of Encyclopaedia Britannica "Mind." *Encyclopedia Britannica Article*.

دارد بشناسیم. مادی چیزی است که «منسوب به ماده» است و گاهی در اصطلاح اعم شامل «خود ماده» نیز می‌شود. از نظر استعمال، مادی تقریباً مساوی با واژه جسمانی است. جسمانی موجودی است که دارای ابعاد سه‌گانه، قابل اشاره حسی و شاغل مکان است. 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).

۲. رابطه نفس و بدن از نظر دکارت

از نگاه دکارت میان نفس و بدن تفاوت بزرگی وجود دارد (دکارت، ۱۳۸۱، ص ۹۷). وی این تفاوت را از استدلال‌هایی که بر دوگانگی نفس و بدن می‌آورد استفاده می‌کند. می‌توان بدن را به‌عنوان جوهری ممتد و مستقل از نفس ادراک کرد و نفس را هم می‌توان به‌عنوان جوهری که وجودش صرفاً آگاهی است و امتدادی در آن نیست، مستقل از بدن ادراک کرد. پس این دو کاملاً از هم جدا و متمایزند (همو، ۱۳۸۶، ص ۲۱۰). یا از طریق استدلال تقسیم‌پذیری که جسم قسمت‌پذیر است، اما نفس به‌هیچ‌وجه قسمت‌پذیر نیست؛ زیرا هنگامی که خودم را به‌عنوان موجود اندیشنده تصور می‌کنم، نمی‌توانم هیچ اجزایی از خود تصور کنم، بلکه خود را واحد تام می‌بینم. از این رو نفس موجودی غیر از بدن جسمانی است و تفاوتی عظیم بین نفس و بدن موجود است (دکارت، ۱۳۸۱، ص ۹۷-۹۸). به‌باور دکارت، آنچه خود حقیقی انسان را تشکیل می‌دهد نفس اوست و بدن انسان جدا از اوست. وی می‌گوید اینکه انسان کارهای بدن را نیز به خودش نسبت می‌دهد، نسبتی مجازی است؛ برای نمونه، اینکه می‌گوید «من ۷۵ کیلوگرم هستم»، انتساب وزن به خودش را مجازاً انجام می‌دهد و درحقیقت این حکم مال بدن انسان است، نه خود او. مانند اینکه انسان بگوید: «وقتی می‌آمدم لاستیکم سوراخ شد» (مگی، ۱۳۷۷، ص ۱۳۷).

برابر این استدلال‌ها، بدن موجودی ممتد، قسمت‌پذیر و دارای مکان است؛ درحالی که نفس موجودی ناممتد و بی‌مکان است. ویژگی بدن، امتداد صرف بدون آگاهی و ویژگی نفس، آگاهی

صرف بدون امتداد است. اینجا پرسشی مطرح می‌شود که دو جوهر نفس و بدن که تمایز به این بزرگی با یکدیگر دارند، چگونه با هم ارتباط برقرار می‌کنند؟ (حکمت‌مهر، ۱۳۹۰، ص ۱۷۵-۱۹۹). خود دکارت به ارتباط میان نفس و بدن باور عمیقی دارد و این ارتباط را از نوع اتحاد نفس و بدن و حتی بالاتر از ارتباط کشتیان و کشتی می‌داند. گویا نفس و بدن اتحادی تام با هم دارند (دکارت، ۱۳۹۱، ص ۹۲). اما گویا از تبیین این امر ناتوان است. در زمان خود دکارت از او در این باره بسیار پرسیده شد که نحوه این ارتباط چگونه است؟ برای نمونه، در کتاب *اعتراضات*، اعتراض پنجم، کلسیه از او می‌پرسد: اگر نفس مادی نیست، چگونه باعث حرکت بدن می‌شود؟ گویا دکارت از این پرسش‌ها خشمگین می‌شود و باین حال می‌پذیرد که پاسخ دادن به آن‌ها مستلزم تبیین ماهیت رابطه نفس و بدن است که تا به حال نتوانسته به آن پاسخ دهد (غفاری، ۱۳۸۹، ص ۹۹-۱۰۰).

۲-۱. پاسخ‌های دکارت به چگونگی این رابطه

دکارت در اواخر عمر می‌کوشد به پرسش‌هایی که درباره چگونگی رابطه نفس و بدن می‌شود پاسخ دهد. وی با این مسئله دو گونه برخورد می‌کند:

۱. بی‌پاسخ گذاشتن و عدم تبیین عقلی و ارجاع به وجدان: دکارت در یکی از پاسخ‌هایش درباره این مسئله می‌گوید: تبیین این مسئله لازم نیست و بدون تبیین نحوه رابطه نفس و بدن می‌توان به ارتباط میان آن دو حکم کرد و تبیین ذاتی این دو جوهر هم مانع از ارتباط آن‌ها نیست. وی در این باره که چرا تبیین لازم نیست، می‌گوید: افراد زیادی هستند که اعراضی همچون گرما و وزن را قبول دارند و می‌گویند حامل این اعراض جوهر است، ولی تبیینی درباره چگونگی تأثیر و ارتباط بین عرض و جوهر ندارند؛ باینکه به گفته وی مغایرت عرض و جوهر بیش از مغایرت نفس و بدن است! پس در پاسخ اول، وی عدم تبیین را مشکلی بر سر راه نظریه‌اش درباره ارتباط بین نفس و بدن نمی‌بیند (دکارت، ۱۳۸۶، ص ۳۲۵)؛ حتی در نامه‌ای که در اواخر عمر به شاهزاده الیزابت می‌نویسد بیان می‌کند که امیدی به حل این مسئله ندارد و هرچه کمتر درباره مسئله اتحاد ذهن و بدن فکر شود، بهتر فهمیده می‌شود و این مسئله از رازهای حل‌نشده‌ی است، ولی باید آن را

پذیرفت! (پایکین و استرول، ۱۳۷۳، ص ۱۵۳). وی در یکی از نامه‌هایی که به شاهزاده الیزابت می‌نویسد می‌گوید: شناخت نحوه اتحاد نفس و بدن از طریق عقل بسیار مبهم است، اما بسیار واضح می‌توان این ارتباط را از طریق حواس شناخت. وی می‌گوید از این روست که مردمی که هرگز فلسفه نخوانده‌اند و تنها از همین حواس استفاده می‌کنند شک ندارند نفس، بدن را حرکت می‌دهد و با آن ارتباط دارد (حکمت‌مهر، ۱۳۹۰، ص ۱۸۶). منظور او از حس، حس درونی یا همان درون‌نگری و علم حضوری است. وی عقل و فلسفه را از تبیین رابطه نفس و بدن ناتوان می‌بیند و به درک درونی و عرفی انسان‌ها برای تبیین این رابطه تمسک می‌جوید.

۲. تبیین به‌وسیله غده صنوبری: دکارت در مشهورترین نظرش ارتباط نفس و بدن را به‌واسطه غده صنوبری تبیین می‌کند. وی می‌گوید نفس به‌واسطه غده صنوبری با بدن ارتباط می‌یابد. غده صنوبری، غده‌ای در وسط مغز است که نفس با فشار کمی به آن، آن را برای ایجاد حرکتی در بدن تحریک می‌کند. وی در تبیین اینکه چگونه غده صنوبری بدن را تحریک می‌کند می‌گوید: آن غده صنوبری ارواح حیوانی موجود در حفره‌های نزدیک به مغز را حرکت می‌دهد و تغییر آن ارواح در بدن موجب ایجاد حرکت در اندام‌ها می‌شود (دکارت، ۱۳۷۶، ص ۳۳۲). اینکه چرا غده صنوبری را واسطه بین نفس و بدن دانسته و نه قوه دیگری از بدن را، می‌تواند علل متفاوتی داشته باشد؛ از جمله اینکه این غده بسیار سبک و متحرک است، پس ابزاری با حساسیت مناسب است که می‌تواند به کوچک‌ترین تحریکات نفس نیز واکنش نشان دهد، یا اینکه در ادراک حسی، تصویر در سرمان را ادراک می‌کنیم، نه اشیای فیزیکی بیرونی را، و دو تصویری که از دو چشم به ذهن ما می‌آیند باید در جایی با هم تلاقی کنند و این تلاقی در سطح غده صنوبری اتفاق می‌افتد (Maslin, 2001, p47).

۳. اشکالات فیلسوفان ذهن

ضعف تبیین دکارت از نحوه رابطه نفس و بدن، باعث پدید آمدن بحث مفصلی از چگونگی این رابطه بین فیلسوفان ذهن در قرن بیستم شد. اشکالاتی را که آن‌ها به تبیین دکارت از رابطه ذهن و بدن وارد کرده‌اند، به سه دسته می‌توان تقسیم کرد:

۳-۱. ناسازگاری با نحوه کار روان‌شناسان

اشکال اولی که به این دیدگاه دکارت وارد شده، این است که ارتباط بین مجرد و مادی از نگاه او، با نحوه کار روان‌شناسانی که در حال تحقیق روی این موضوع هستند، سازگار نیست. روش روان‌شناسان برای بررسی امور ذهنی، روش تجربی است. اگر امور ذهنی، اموری غیرفیزیکی هستند، چگونه روان‌شناسان با روش تجربی و با بررسی همین بدن می‌توانند بر روی آن‌ها تحقیق کنند؟ اگر ذهن مادی نبود، روان‌شناسان نمی‌توانستند بر روی آن تحقیق کنند و در نتیجه دنبال دوگانه‌انگاری می‌رفتند؛ درحالی که تحقیق تجربی را برای بررسی امور ذهنی کافی می‌دانند و نیازی به رجوع به تحقیقات غیرتجربی نمی‌بینند!

۳-۲. بستار علیّ

با پیشرفت علم فیزیک اثبات شد که همواره مقدار انرژی در جهان ثابت است. این مقدار، نه کم می‌شود و نه زیاد. پس هر اتفاق فیزیکی که در جهان می‌افتد به‌ناچار باید انرژی آن از همین جهان تأمین شود و نمی‌تواند علتی غیرفیزیکی داشته باشد. این برهان را برهان بستار علیّ می‌نامند. از این قانون فیزیکی برای اثبات ناممکنی ارتباط بین نفس مجرد و بدن مادی استفاده شده است. توضیح اینک:

۱. اگر حالتی فیزیکی علتی داشته باشد، به‌ناچار علت آن باید فیزیکی باشد و آن علت فیزیکی علت مکفی آن است؛ بدین معنا که برای پدید آمدن به علتی غیرفیزیکی نیاز ندارد.
۲. برخی حالات فیزیکی معلول حالات ذهنی هستند؛ برای نمونه، نوشتن من، معلول آگاهی‌های ذهنی من هستند یا فرار کردن انسانی از گرگ، معلول ترس درونی وی است.
۳. اگر حالتی فیزیکی مانند فرار کردن وجود داشت، براساس مقدمه اول باید بگوییم علت فیزیکی کافی (همچون شلیک عصب C) دارد و برپایه مقدمه دوم باید بگوییم علتی ذهنی (همچون ترس) نیز دارد. طبق مقدمه اول، علت فیزیکی آن حالت فیزیکی، برای تبیین آن کافی است؛ به‌خاطر آن قانون فیزیک که هر امر فیزیکی لزوماً علتی فیزیکی دارد و طبق مقدمه دوم، آن حالت فیزیکی علتی ذهنی هم دارد.

۴. پس ناگزیر باید آن علت ذهنی را همان علت فیزیکی دانست تا مخالف فیزیکی بودن علت هر امر فیزیکی نباشد.

۵. نتیجه آنکه، دیدگاه دکارت مبنی بر اینکه علت امری فیزیکی را امری غیرفیزیکی می‌دانست، اشتباه است (لو، ۱۳۸۹، ص ۳۵-۳۷).

۳-۳. عدم تبیین

سومین اشکال این است که هیچ‌کدام از این سه تفسیر دکارت از رابطه ذهن و بدن درست نیست. اصولاً چگونه ممکن است چیزی که فاقد هرگونه بُعد فیزیکی است، در بدنی که در ابعاد فیزیکی جای دارد تأثیر بگذارد؟ فرض این است که طبق نظر دکارت، بدن انسان و اجسام دارای زمان و مکان هستند، ولی نفس هیچ ارتباطی با زمان و مکان ندارد؛ پس چگونه می‌تواند در آن تأثیر بگذارد؟ دکارت در پاسخ اول، هیچ تبیینی برای این موضوع ندارد و می‌گوید تبیین نداشتن اشکالی به رابطه داشتن ذهن مجرد و نفس مادی وارد نمی‌کند؛ همان‌طور که عدم تبیین رابطه میان گرما و جسم اشکالی به رابطه داشتن وارد نمی‌کند. اما حقیقت این است که گرما و جسم هر دو مادی و دارای مکان و زمان‌اند؛ از این رو مانعی از ارتباط بین آن دو نیست، ولی نفس و بدن، یکی مادی و دیگری غیرمادی است و در نتیجه مشکل ارتباط بین آن دو هنوز پابرجاست. در تبیین دوم نیز که دکارت کوشیده است آن را با تمسک به فهم عرفی درست کند، باز راهگشا نیست؛ زیرا تمسک به فهم عرف موضوع را حل نمی‌کند. فهم عرف از رابطه بین ذهن و بدن با مادی بودن ذهن هم می‌سازد و اگر بگوییم ذهن مادی است، دیگر مشکلی ایجاد نمی‌شود؛ زیرا هر دو دارای مکان و زمان‌اند و با یکدیگر قابلیت ارتباط دارند. اما تبیین سوم دکارت نیز که اندکی فلسفی‌تر است، بی‌اشکال نیست. دلیل اینکه ذهن نمی‌توانست با بدن ارتباط برقرار کند، مکان نداشتن و خالی از ابعاد بودن آن است. از این رو، نه می‌تواند مستقیماً با بدن ارتباط برقرار کند و نه با غده صنوبری؛ زیرا غده صنوبری هم موجودی مادی و دارای زمان و مکان است؛ پس ارتباط با آن هم مشکل است (Jaegwon Kim, 2009, p29-53).

نمود تبیین درستی از رابطه نفس مجرد با بدن، قانع‌کننده‌ترین دلیل برای کنار گذاشتن دوگانه‌انگاری جوهری است. باید در پی نظریه‌ای درباره حالات ذهنی بود که بیشترین کمک را به فهم جایگاه ذهن در جهان کند. نظریه دوگانه‌انگاری جوهری قادر به این تبیین نیست (ریونز کرافت، ۱۳۸۷، ص ۳۲).

این، سه اشکالی است که فیلسوفان ذهن به رابطه نفس و بدن در صورت تجرد نفس وارد کرده‌اند. هم‌زمان با دکارت، بعضی فیلسوفان باورمند به تجرد نفس که متوجه ضعف نظریه دکارت در این باره شده بودند، کوشیدند نظریه دیگری غیر از دیدگاه دکارت در این زمینه بدهند که به نظریه توازی‌گرایی^۱ نامبردار شد.

۴. توازی‌گرایی

مالبرانش و لایب‌نیتس از کسانی‌اند که قائل به این نظریه بودند. برابر دیدگاه مالبرانش، نفس و بدن هیچ کدام مستقیم بر هم اثر ندارند، بلکه تنها هم‌زمان با یکدیگر کار می‌کنند و این خداست که آن دو را باهم هماهنگ کرده است؛ همانند دو ساعتی که هر دو یک زمان را نشان می‌دهند، اما بر هم اثر ندارند و فقط توسط سازنده آن‌ها باهم هماهنگ شده‌اند. پس نفس و بدن رابطه تأثیر و تأثر در یکدیگر ندارند، بلکه دو موجودند که صرفاً هم‌زمان باهم کار می‌کنند و مثلاً با ایجاد خراش در بدن، احساس درد در روح توسط خدا ایجاد می‌شود، نه اینکه خراش باعث درد شده باشد (کاپلستون، ۱۳۸۰، ص ۲۳۹-۲۴۱).

لایب‌نیتس که فلسفه‌اش با نظریه مونا‌داها گره خورده بود، نیز شبیه همین نظریه را داشت. او می‌گفت جهان از مجموعه مونا‌داها تشکیل شده است و مونا‌دهایی نفس مجرد را و مونا‌دهایی بدن را ایجاد می‌کنند. این مونا‌داها به هیچ وجه بر هم تأثیر و تأثر ندارند، بلکه صرفاً توسط خدا هماهنگ آفریده شده‌اند (حکمت‌مهر، ۱۳۹۰، ص ۱۸۸-۱۸۹).

۴-۱. اشکال توازی‌گرایی

همان اشکالی که به دکارت وارد بود، به این اشکال نیز وارد است. اشکال دکارت این بود که می‌خواست بین موجود مجرد بدون مکان با موجود مادی مکانی ارتباط برقرار کند. نظریه لایب‌نیتس و مالبرانش نیز همین اشکال را دارد؛ زیرا آن دو می‌گویند خدا نفس و بدن را هماهنگ آفریده است. پرسش اینجاست خدا که از ویژگی‌هایش مجرد و بی‌مکان بودن است، چگونه با بدن که دارای ویژگی مکان‌دار بودن است، ارتباط برقرار می‌کند و آن را با نفس مجرد هماهنگ می‌کند؟ فرض این است که خدا هم مجرد است و طبق اشکالی که به دکارت شد، نمی‌تواند با موجود مادی که همان بدن است ارتباط برقرار کند (مسلین، ۱۳۸۸، ص ۸۵).

همچنان که پیداست، این دیدگاه‌ها تلویحاً به معقول نبودن وجود خدا نیز اشاره دارد. همان‌طور که نفس مجرد نمی‌تواند بر بدن تأثیر بگذارد، وجودش توسط بسیاری از فیلسوفان نفس انکار می‌شود، همان‌طور خدا هم نمی‌تواند با موجودات مادی ارتباط برقرار کند و حتی نمی‌تواند آن‌ها را خلق کند؛ زیرا خلق آن‌ها مستلزم ایجادشان در مکان است و این از قدرت موجود بی‌مکان خارج است! پس طبق قاعده باید وجود خدا نیز انکار شود! می‌بینیم مسئله نفس و بدن فقط به مسئله‌ای درباره انسان پایان نمی‌یابد، بلکه به همه آفرینش و رابطه بین مجرد و مادی در خلقت ربط دارد و یکی از مسائلی که باید درباره هستی حل شود، چگونگی رابطه خدای غیرمادی با موجودات مادی است. البته مباحث دیگری همچون ربط حادث به قدیم و سیال به ثابت نیز مطرح است که در این زمینه باید حل شود.

۵. غیرقابل حل بودن رابطه ذهن و بدن از نظر بعضی فیلسوفان ذهن متأخر

بعضی فیلسوفان ذهن، حل مسئله رابطه ذهن و بدن را تبیین‌ناپذیر دانسته‌اند و حتی تبیین‌هایی را که فیزیکالیست‌ها به نحوه رابطه نفس و بدن داشته‌اند، کافی ندانسته و بر این باورند که نه تنها قائلان به تجرد نفس نمی‌توانند رابطه ذهن و بدن را تبیین کنند، بلکه قائلان به فیزیکال بودن

ذهن نیز نمی‌تواند تبیین درستی از این مسئله ارائه دهند. هاکسلی^۱ در این باره می‌گوید: اینکه چطور یک حالت آگاهانه در اثر تحریک ساختار عصبی رخ می‌دهد، به اندازه ظاهر شدن غول چراغ جادو در داستان علاءالدین، هنگامی که چراغش را صیقل می‌دهد، تبیین‌ناپذیر است (مک‌گین، ۱۳۹۳، ص ۲۱۱).

کالین مک‌گین نیز پس از اینکه می‌گوید هیچ کدام از نظریه‌های فیزیکالیستی همچون کارکردگرایی و نظریه‌های دوگانه‌انگاری همچون نظر دکارتی، در تبیین این رابطه موفق نبوده‌اند، علتش را این می‌داند که این مسئله، به نوعی است که اصلاً ذهن انسان توانایی حل آن را ندارد؛ از این رو حل آن را تا این اندازه مشکل می‌یابیم. بنابراین، قائل به انسداد شناختی^۲ درباره این مسئله می‌شود! (همان، ص ۲۱۳-۲۱۴).

البته به نظر فیلسوفان مسلمان، این مسئله حل شدنی است و آن‌ها از همان آغاز پیدایش برای حل این مسئله کوشیده و هریک کارهای دیگری را تکمیل کرده‌اند تا زمانی که نظریه صدرالمতألّهین درباره رابطه ذهن و بدن تقریباً مورد قبول همگانی قرار گرفت. اکنون بررسی می‌کنیم که آیا از نظر فلسفه اسلامی می‌توان به اشکالات فیزیکالیست‌ها به رابطه نفس مجرد و بدن مادی پاسخ داد؟ و آیا رابطه نفس مجرد و بدن مادی از نظر فیلسوفان مسلمان تبیین‌پذیر است؟

۶. پاسخ به اشکالات فیزیکالیست‌ها

۶-۱. پاسخ اشکال اول: مخالفت با روش روان‌شناسی

در اشکال اول گفته شده بود که اگر نفس مجرد است، چطور روان‌شناسان با بررسی همین بدن می‌توانند بر روی رویدادهای ذهنی تحقیق کنند؟ در پاسخ می‌گوییم:

۱. منافاتی ندارد که حالات ذهنی و نفس انسان مجرد باشد، ولی از طریق حالات بدنی هم

1. T. H. Huxley

2. Cognitive Closure

قابل کنترل باشند؛ زیرا قائلان به تجرد نفس، بدن و حالات مغزی را کنار نمی‌گذارند، بلکه آن‌ها را به‌عنوان علل معده برای پدید آمدن حالات ذهنی قبول دارند. وقتی حالات مغزی به‌عنوان علل معده برای حالات ذهنی باشند، با تغییر علت معده، معلول که حالات ذهنی باشد نیز تغییر می‌کند و با ایجاد یک حالت مغزی که علت معده باشد می‌تواند حالتی ذهنی را پدید آورد. و این منافاتی با تجرد نفس ندارد (طباطبایی، ۱۳۸۶، ج ۴، ص ۹۲۷).

۲. گفته شد به دلیل علل معده بودن حالات مغزی، می‌توان حالات ذهنی را از طریق آن‌ها بررسی کرد؛ اما آیا این بررسی ما را به حقیقت حالات ذهنی می‌رساند؟ به سخن دیگر، جای پرسش است که همین روان‌شناسی که حالات ذهنی را با روش تجربی بررسی می‌کند، آیا می‌تواند آن‌ها را به نحو کامل تبیین کند یا خیر؟ پاسخ این است که حتی خود فیزیکیلیست‌ها هم قبول ندارند با روش تجربی صرف بتوان به حقیقت حالات ذهنی دست یافت؛ زیرا حالات ذهنی حالتی هستند که صاحب آن‌ها دسترسی اول‌شخص به آن‌ها دارد و با علوم تجربی صرف که دسترسی سوم‌شخص دارد، نمی‌توان آن‌ها را تبیین کرد.

۶-۲. پاسخ اشکال دوم: اصل بستار علی

در اشکال دوم مطرح شده بود که هر پدیده فیزیکی، علتی فیزیکی دارد و کاملاً قابل تبیین با همان روش فیزیکی‌اش هست. و جهان مادی جهان بسته‌ای است که موجودات غیرفیزیکی نمی‌توانند در آن اثر کنند. بر طبق این امر، حالات ذهنی ما که بر بدن تأثیر می‌گذارند باید اموری فیزیکی باشند؛ وگرنه قابلیت رابطه با امر مادی را نخواهند داشت.
در نقد این استدلال باید گفت:

۱. این استدلال بر پایه یافته‌های علوم تجربی است. بی‌گمان بسیاری از پدیده‌های مادی با دیگر پدیده‌های مادی تبیین پذیرند؛ برای نمونه، علت باریدن باران این است که مقدار رطوبت هوا تا مقدار A بالا رود و مقدار فشار هوا تا مقدار B پایین بیاید. اما چگونه می‌توان از این قضیه موجه جزئی، آن قضیه موجه کلیه را نتیجه گرفت که همه امور فیزیکی باید علت

فیزیکی داشته باشند و فقط با امور فیزیکی تبیین پذیر هستند؟ از تبیین پذیری به روش فیزیکی برخی پدیده‌های مادی نمی‌توان تبیین پذیری همه پدیده‌های فیزیکی به این روش را نتیجه گرفت. این حرف بیشتر شبیه فرضیه است تا اینکه نظریه‌ای اثبات شده باشد (کشفی، ۱۳۸۹، ص ۲۹-۳۲). در صورتی می‌توان فرضیه را قبول کرد که دلیلی بر ضد آن نداشته باشیم. دلایلی همچون تجرد نفس و وجود خدای غیرمادی خالق جهان، خود بهترین دلایلی هستند که این رابطه ممکن است و این مسئله تالی فاسدی برای نفس نیست.

۲. انتقادات فراوان فیلسوفان ذهن به مکاتب فیزیکالیستی که برای تبیین فیزیکی رابطه ذهن و بدن کوشیده است، خود نشان می‌دهد که این مسئله با روش فیزیکی تبیین پذیر نیست. چطور می‌شود امور ذهنی فقط با امور فیزیکی تبیین پذیر باشند و فقط علت فیزیکی داشته باشند، ولی هنوز کسی نتوانسته باشد تبیین باورپذیری برای این مسئله بیاورد؛ تا آنجا که بعضی گفته‌اند این مسئله به هیچ‌رو حل شدنی نیست؟ (مک‌گین، ۱۳۹۳، ص ۲۱۱-۲۱۴).

۳. حتی اگر بستر علی با علوم تجربی اثبات شود، باز هم از آنجا که مسئله‌ای تجربی است، یقین آور نیست و در صورت تعارض با مسئله‌ای که با روش یقین آور، مانند روش عقلی اثبات شده است، قطعاً کنار زده می‌شود؛ زیرا امتیاز روش عقلی بر روش تجربی این است که روش عقلی بر بدیهیات اولیه مبتنی است که هرگز خطا پذیر نیستند (مصباح‌یزدی، ۱۳۶۶، ج ۱، ص ۱۰۲). اگر در فلسفه اثبات شود که موجودات مادی باید از موجودات غیرمادی اثر پذیرند و نمی‌توانند خودبنیاد و بدون نیاز به امری غیرمادی وجود یابند، خود این اصل بستر علی را از بین می‌برد. همین که اثبات شود موجودات مادی توسط خدایی غیرمادی پدید آمده‌اند، چون این مسئله با روش عقلی به دست آمده، مقدم بر نظریه بستر علی است که با روش تجربی به دست آمده است. اصولاً روش تجربی به علت اینکه فقط می‌تواند امور مادی را بررسی کند، حق نفی و اثبات امور مجرد و تأثیر و تأثر آنها در مادیات را ندارد. این مرزبندی صرفاً قراردادی نیست، بلکه مقتضای طبیعت علم تجربی است که به مسائلی می‌پردازد که از راه تجربه حسی به دست می‌آید و درباره اموری که از راهی غیر از حواس به دست می‌آیند، نمی‌تواند اظهار نظر کند (همان، ص ۱۰۲).

۳-۶. پاسخ اشکال سوم: تبیین ارتباط نفس مجرد و بدن مادی

مهم‌ترین اشکال فیزیکیالیست‌ها که باعث شده تجرد نفس را کنار بگذارند، همین اشکال سوم، یعنی فقدان نسبی تبیین‌کنندگی رابطه نفس و بدن است (ریونز کرافت، ۱۳۸۷، ص ۳۲). اشکال این است که چگونه ممکن است نفس مجرد که مکانی ندارد با بدن مادی مکان‌دار ارتباط برقرار کند؟ دکارت دو پاسخ به این پرسش داده بود که هیچ کدام از آن‌ها قانع‌کننده نبود و همین دستاویزی شده بود که فیزیکیالیست‌ها تجرد نفس را نپذیرند.

پرسش مهم این است که آیا فیلسوفان مسلمان، مبانی کافی برای حل این مسئله را دارند؟ آیا پاسخ قانع‌کننده‌ای به این مسئله داده‌اند؟ به نظر می‌رسد این مسئله به‌طور کامل در فلسفه اسلامی مطرح بوده است که چگونه نفس مجرد که فاقد وضع و مکان‌اند و ارتباط وضعی و مکانی مانند محاذات و دوری و نزدیکی با هیچ جسمی ندارند، می‌توانند در اجسامی تأثیر کنند که شرط اثر پذیرفتن شان برقراری ارتباط وضعی و مکانی خاصی با آن‌هاست؟ برای نمونه، جسم در صورتی توسط آتش می‌سوزد که آتش با آن ارتباط وضعی و مکانی خاصی برقرار کند. معنای رابطه نفس و بدن چیزی جز تأثیر نفس در بدن نیست. اکنون چگونه ممکن است نفس مجرد دارای رابطه وضعی و مکانی خاصی با بدن شود و بدین سبب با بدن مرتبط گردد؟ (عبودیت، ۱۳۹۱، ج ۳، ص ۲۸۶).

پاسخ پرسش را طبق نظر صدرالمতألّهین - بنیان‌گذار مکتب حکمت متعالیه در فلسفه اسلامی - دنبال می‌کنیم. جالب اینجاست که ملاصدرا و دکارت معاصر هم بوده‌اند، اما برخلاف پاسخ دکارت، پاسخی که ملاصدرا به این پرسش داد، مقبول فیلسوفان پس از وی افتاد. نخست به اختصار مبانی صدرالمتألّهین برای پاسخ به این پرسش را می‌آوریم؛ سپس پاسخ آن را خواهیم داد؛ پاسخی که با تبیین «نحوه وجود نفس» و قاعده «النفس فی وحدتها کل القوی» به آن خواهیم رسید (یزدان‌پناه، ۱۳۹۳، ص ۲۸-۲۹).

۳-۶-۱. مبانی صدررا در حل مسئله رابطه نفس و بدن

صدرالمتألّهین از مبانی اختصاصی در حل این مسئله برخوردار است که خودش آن‌ها را پی‌ریزی و تکمیل

کرده است. به چهار مبنا از آن مبانی اختصاصی که در حل این مسئله به کار می‌رود اشاره می‌کنیم:

۶-۳-۱-۱. اصالت وجود

بنیادی‌ترین رأی ملاصدرا که پایه دیگر آرای وی است، نظریه «اصالت وجود» است که در سراسر فلسفه او جاری و ساری است. برپایه این دیدگاه، آنچه از واقعیت برخوردار و دارای تحقق عینی است، وجود است و نه ماهیت. وی استدلال‌های زیادی بر اصالت وجود ذکر کرده است. یکی از شواهد دال بر اصالت وجود این است که برای حکایت از یک موجود خارجی باید از قضیه‌ای استفاده کنیم که مشتمل بر مفهوم «وجود» باشد و تا مفهوم «وجود» را بر «ماهیت» حمل نکنیم، از واقعیت عینی آن سخنی نگفته‌ایم. این، خود بهترین شاهد است که اصالت و تحقق خارجی با وجود است، نه ماهیت (مصباح‌یزدی، ۱۳۶۶، ص ۳۰۶).

۶-۳-۱-۲. تشکیک در وجود

پس از اصالت وجود، تشکیک در وجود، مهم‌ترین پایه حکمت متعالیه به‌شمار می‌رود. بر اساس این نظریه، هستی اعم از واجب و ممکن، مجرد و مادی، دارای کثرت در عین وحدت و وحدت در عین کثرت است و مابه‌الامتیاز موجودات از هم، چیزی جز مابه‌الاشتراک آن‌ها نیست. این نظریه در مقابل نظریه مشائیان بود که قائل به تباین وجودات هستند. طبق نظریه تشکیک، موجودات در سیر صعود از مادیت به مجرد می‌رسند و در سیر نزول از مجرد به مادیت. این نظریه در علم‌النفس و رابطه نفس و بدن نیز تأثیر جدی دارد و بدون آن، نمی‌توان رابطه آن دو را حل کرد (یوسفی، ۱۳۹۵، ص ۱۰۹).

۶-۳-۱-۳. حرکت جوهری

آموزه حرکت جوهری نیز نقش مهمی را در فلسفه ملاصدرا ایفا می‌کند و بدون آن بسیاری از مشکلات حل‌ناپذیر باقی می‌ماند. فیلسوفان پیش از ملاصدرا، حرکت را حداکثر در چهار

مقوله ممکن می‌دانستند: کم، کیف، وضع و این. و حرکت را در غیر این چهار مقوله ناممکن می‌دانستند و حتی تصریح می‌کردند که حرکت در جوهر ممکن نیست. اما ملاصدرا بر طبق مبانی خودش اثبات کرد که حرکت در جوهر نیز ممکن است. طبق این نظر، حرکت در جوهر مادی نیز راه دارد و به سمت اشتداد یا تضعف پیش می‌رود. با پذیرش این نظریه در علم‌النفس، ملاصدرا قائل است که نفس ابتدا جسمانی است و با حرکت جوهری اشتدادی به سوی تجرد پیش می‌رود (همان، ص ۱۰۹-۱۱۰).

۶-۳-۱. ترکیب اتحادی ماده و صورت

از مهم‌ترین اصول ملاصدرا که در رابطه نفس و بدن هم از آن استفاده می‌کند، ترکیب اتحادی ماده و صورت است. طبق نظر فیلسوفان، انواع جسمانی از ماده و صورت ترکیب یافته‌اند و اتفاق نظر است که بین ماده و صورت ترکیب وجود دارد. اختلاف در این است که نوع این ترکیب چیست؟ ترکیب اتحادی یا انضمامی؟ مشائیان قائل به ترکیب انضمامی بین ماده و صورت بودند. ترکیب انضمامی به معنای این است که دو امر بالفعل باهم ترکیب شده‌اند؛ برخلاف ترکیب اتحادی که در خارج یک شیء بیشتر نیست که از دو حیث، دو مفهوم بر آن حمل می‌شود. ملاصدرا قائل به اتحادی بودن ترکیب ماده و صورت شد. یکی از دلایل اتحادی بودن ترکیب ماده و صورت، صحت حمل بین ماده و صورت است؛ برای نمونه: «حیوان جسم نامی است» یا «نبات جسم است». مفاد حمل نیز اتحاد در وجود است. اگر ماده و صورت در خارج ذاتی مغایر هم می‌داشتند، حمل آن‌ها بر هم ممکن نبود (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۵، ص ۲۸۳-۲۸۴). این نظریه در علم‌النفس در ترکیب بین نفس و بدن هم می‌آید و یکی از پایه‌های حل رابطه نفس و بدن می‌شود که بیان خواهد شد.

۶-۳-۲. حل مسئله رابطه نفس و بدن

پس از بیان مبانی ملاصدرا در حل این مسئله، اکنون راه حل او را بررسی می‌کنیم. برای حل

مسئله، بحث را با پرسش‌هایی در پیش می‌گیریم که حل هر پرسش، پرسشی دیگر را در پی دارد و سرانجام با پایان یافتن پرسش‌ها، مسئله رابطه نفس و بدن به مقصد و مقصود می‌رسد.

۱-۲-۳-۶. حدوث یا قدم نفس

پرسش اول این است که نفس قدیم است یا حادث؟ به باور ملاصدرا، نفس انسان با حدوث بدن حادث می‌شود و پیش از حدوث بدن، نفس بماهو نفس وجود نداشته است. این قول در مقابل قول افلاطون است که قائل به قدم نفس بود. برهان‌های متعددی بر حدوث نفس توسط ابن‌سینا، بهمنیار و صدرالمتألهین بیان شده است (عبودیت، ۱۳۹۱، ج ۳، ص ۲۶۹-۲۷۵). در اینجا به برهان ملاصدرا در این باره می‌پردازیم:

اگر نفس پیش از حدوث بدن موجود باشد، باید ارتباطش با بدن از عوارض غریب باشد که عروض آن‌ها با انفعال معروض همراه است. عروض عوارضی که با انفعال معروض همراه هستند، مستلزم مادیت معروض است؛ درحالی‌که طبق فرض، نفس مجرد است (همان، ص ۲۷۳-۲۷۴). با این برهان ثابت می‌شود که نفس، حادث است.

۲-۲-۳-۶. مرجح حدوث نفس

پرسش دوم این است که اکنون که نفس حادث است، مرجح حدوث آن چیست؟ روشن است فاعل نفس که مجرد تام است، نسبت یکسانی با همه زمان‌ها دارد و ممکن نیست فاعل نفس، خودبه‌خود نفس را در زمان خاصی پدید بیاورد؛ زیرا اگر مرجحی وجود نداشته باشد، ایجاد نفس در زمان خاص، ترجیح بلامرجح و محال خواهد بود. پس حتماً باید مرجحی وجود داشته باشد. از برهان قبلی، افزون بر حدوث نفس، مرجح بودن بدن برای نفس نیز اثبات پذیر است؛ یعنی بدن باعث می‌شود که نفس توسط علتش حادث گردد؛ زیرا اگر بدن مرجح حدوث نفس نباشد، باید بگوییم فاعل نفس، خودبه‌خود نفس را آفریده است؛ درحالی‌که فاعل نفس، اقتضای خاصی نسبت به عدد خاصی از نفوس ندارد و با همه اعداد

نسبتی یکسان دارد. اینکه مثلاً یک نفس آفریده، نه هزار نفس، این ترجیح بلامرجح است. تا زمانی که امکان وجود بر امکان عدم ترجیح نیابد، نفس معدوم باقی می‌ماند. پس حتماً باید ترجیحی برای ایجاد نفس باشد تا نفس پدید بیاید و آن مرجح بدن است (همان، ص ۳۱۴).

۶-۳-۲-۳. معنای مرجح بودن بدن

پرسش سوم این است که معنای مرجح بودن بدن برای نفس چیست؟
مرجح حدوث نفس یعنی محل امکان آن. مرجح حدوث چیزی است که وجود شیء دیگر را متعین می‌سازد. پس اینکه می‌گوییم بدن مرجح حدوث نفس است، یعنی حامل امکان حدوث نفس است، نه اینکه فاعل آن یا علت تامه آن باشد. البته حامل امکان بودن بدن به این معناست که این امکان در بدن هست که نفس با آن معیت پیدا کند، نه اینکه نفس در آن حلول کند؛ زیرا نفس مجرد است و در بدن مادی حلول نمی‌کند (همان، ص ۲۷۶).

۶-۳-۲-۴. چگونگی محل امکان نفس بودن بدن

پرسش چهارم که بسیار مهم است و به نحوی پاسخ پرسش چگونگی ارتباط مجرد غیرمکانی با بدن مکان‌دار از همین جا مشخص می‌شود، این است که چگونه ممکن است دو چیزی که کاملاً مستقل از یکدیگرند و هیچ رابطه‌ای باهم ندارند، یکی حامل امکان حدوث دیگری باشد؟ به سخن دیگر، چگونه ممکن است بدن مرجح حدوث نفس باشد؛ در حالی که نفس مجرد مستقل از اجسام است و با همه آنها نسبتی یکسان دارد؟ آیا اینکه فرد خاصی از بدن محل امکان نفس خاصی باشد، ترجیح بلامرجح نیست؟ پس گویا اینکه فیلسوفان قائل به تجرد نفس شده‌اند و طبق آن ارتباطش را با همه اجسام یکسان می‌دانند و از طرف دیگر، نفس را با بدن خاصی مرتبط می‌دانند، این دو باهم سازگار نیستند؛ زیرا ارتباط نفس مجرد با بدن خاص مستلزم ترجیح بلامرجح است. پس چگونه بدن خاصی، حامل امکان نفس خاصی می‌شود؟ (همان، ص ۲۸۰-۲۸۱).

این همان پرسش فیزیکیالیست‌ها از دکارت بود که چطور نفس مجرد با بدن خاصی ارتباط برقرار می‌کند؟ همچنین همین پرسش را خواجه‌نصیرالدین طوسی که خود یکی از شارحان ابن‌سیناست، از شمس‌الدین خسروشاهی - فیلسوف هم‌روزگار خود - می‌پرسد و می‌گوید که چگونه ممکن است جسم مادی حامل امکان جوهر مفارق مباین از خود باشد؛ درحالی که این جوهر مفارق هیچ ربطی به آن بدن ندارد؟ (صدرالدین شیرازی، ۱۳۷۸، ج ۸، ص ۳۹۰).

صدرالمتألهین می‌کوشد به این پرسش‌ها پاسخ دهد. وی می‌پذیرد معنایی ندارد بدن مادی استعداد یا شرط وجود جوهر مجردی باشد که بی‌نیاز از مادیات و احوال آن‌هاست (همان، ص ۳۸۴-۳۸۵). هر ماده‌ای فقط ممکن است مستعد و حامل امکان حالی از احوال خود باشد. نقطه قوت ملاصدرا این است که بر طبق مبانی خود، نفس مجرد را به نحوی از احوال همین ماده می‌داند و طبق همین نظر، نفس را جسمانی‌الحدوث می‌داند. اگر نفس مجرد حالی از احوال ماده باشد، ارتباطش با بدن ممکن می‌گردد و از همین باب پاسخ فیزیکیالیست‌ها داده می‌شود.

برای توضیح این امر، نخست انواع احوال مادیات را بیان می‌کنیم:

۱. عرضی که در ماده حادث می‌شود، مثل سفیدی برای جسم؛
۲. صورتی که از طریق حرکت جوهری به نحو لبس بعد الخلع، جایگزین صورت موجود در ماده می‌شود. این صورت بر طبق حرکت جوهری، ادامه صورت قبلی است؛ مانند صورت هلیوم که جایگزین صورت هیدروژن در ماده می‌شود و ادامه وجود همان صورت است؛
۳. صورتی که از طریق حرکت جوهری اشتدادی به نحو لبس بعد اللبس در ماده پدید می‌آید و موجب افزایش اوصاف ذاتی او می‌شود. این صورت جدید هم بر طبق حرکت جوهری، ادامه صورت قبلی است؛ مانند صورت معدنی که ادامه وجود صورت عنصری است. لبس بعد اللبس بدین معناست که یک صورت وجود داشته باشد و بدون از بین رفتن صورت اولی، صورت دومی روی صورت اولی به نحو طولی قرار بگیرد. درعین‌اینکه دو صورت هم‌زمان وجود دارد، اما یکی بر روی دیگری است؛ همچون پوشیدن دو لباس روی هم؛
۴. نوعی از جوهر جسمانی که جوهر جسمانی کنونی قابل تبدیل به آن است که با حرکت

جوهری اشتدادی یا غیراشتدادی به دست می‌آید؛ مانند هلیوم تبدیل یافته از هیدروژن یا جسم معدنی تبدیل یافته از جسم عنصری. جوهر جسمانی پدید آمده، در حقیقت ادامه وجود جوهر قبلی است؛ زیرا در ضمن امتداد سیال متصل به آن است (عبودیت، ۱۳۹۱، ج ۳، ص ۲۹۲-۲۹۴). ویژگی مهم این احوال، این است که اختصاص آن‌ها به شیء مستلزم ترجیح بلامرجح نیست؛ زیرا پیدایش همه آن احوال به نحوی بود که یا حال در ماده و قائم به آن بودند، مانند اعراض یا ادامه وجود شیء قبلی و متصل به آن بودند که در این صورت ممکن نیست حادث شوند، مگر در حال اتصال به شیء قبلی. هر کدام از این دو ویژگی به تنهایی سبب می‌شود که پدید آمدن شیء مزبور دیگر ترجیح بلامرجح نباشد (همان، ص ۲۹۴).

۶-۳-۵. جسمانیه‌الحدوث بودن نفس

ملاصدرا در پاسخ به پرسش چهارم که گفته بود چگونه ممکن است بدن حامل امکان نفس مجرد باشد، می‌کوشد نفس را از احوال بدن بداند. اما چگونه نفس مجرد از احوال بدن مادی است؟ پاسخ را از مبانی ملاصدرا که ترکیب اتحادی صورت و ماده و حرکت جوهری جزء آن‌ها بود، می‌توان یافت. نفس مانند صور در قسم سوم بر طبق حرکت جوهری اشتدادی از صورت قبلی که در ماده بود، تکون یافته است؛ یعنی حرکت جوهری اشتدادی آن صورت در ماده سبب شده است که در ضمن امتداد سیال واحدی نفس مجرد در ادامه وجود آن صورت و متصل به آن پدید بیاید. پس به احوال شیء می‌توان قسم پنجمی را افزود:

از احوال جسم جوهری مجرد به نام نفس است که از طریق حرکت جوهری اشتدادی به نحو لبس بعد اللبس در ادامه صورت قبلی مادی و متصل به آن پدید آمده است (همان). لبس بعد اللبس، همان‌طور که گفته شد، به معنای وجود هم‌زمان دو صورت در طول یکدیگر است؛ همچون پوشیدن دو لباس روی هم.

توضیح اینکه، آخرین صورت مادی که نفس نباتی است، حرکت جوهری اشتدادی یافته و به نفس مجرد به نحو لبس بعد اللبس تبدیل شده است؛ همان‌طور که خود نفس نباتی به نحو لبس

بعد اللبس با حرکت جوهری اشتدادی از صورت معدنی پدید آمده بود. پس وقتی بدن انسان که جسمی طبیعی و آلی است، یعنی دارای ابزار و اندام است، به استعداد تام رسید، صورت نباتی اش با حرکت جوهری اشتدادی به نفس مجرد تبدیل می شود. پس نفس با حرکت جوهری اشتدادی از صورت عنصری به معدنی و از آن به نباتی و بعد به حیوانی و سرانجام به نفس بشری تبدیل می شود (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۸، ج ۳، ص ۴۶۱). این، همان معنای جسمانیة الحدوث بودن نفس انسانی است؛ یعنی ابتدا نفس انسانی مادی بوده و با حرکت جوهری مجرد شده است. ترکیب اتحادی نفس و بدن اثبات می کند که نفس بیگانه از بدن نیست.

۶-۳-۲-۶. حرکت جوهری و پیوستگی مراحل نفس

پرسش پنجمی که باید بدان پاسخ گفت، این است که آیا پدید آمدن نفس مجرد از صورت مادی خاصی که با همه جسمانیات نسبت یکسان دارد، ترجیح بلامرجه نیست؟ چطور می شود که نفس مجرد از این صورت پدید می آید؟

همچنان که روشن شد، مسوِّغ و مجوز پدید آمدن نفس مجرد از بدن مادی همین حرکت جوهری است. حرکت جوهری سبب می شود فاصله و خللی بین نفس و بدن وجود نداشته باشد؛ از این رو نفس و بدن بتوانند باهم مرتبط باشند. اگر پدید آمدن نفس مجرد از بدن به نحو کون و فساد بود، پرسش بالا بی پاسخ بود، اما پدید آمدن نفس از بدن به این نحو نیست که نفسی که پدید می آید، هیچ ارتباطی با بدن نداشته باشد، بلکه نفس مجرد دنباله همان صورت مادی در بدن است. اگر نفس واقعیت منفصلی نسبت به بدن بود و با بدن هیچ ارتباط ذاتی ای نداشت، پدید آمدن آن در بدن خاص ترجیح بلامرجه بود، اما روشن شد که نفس ادامه وجود همان صورت قبلی است که با حرکت جوهری اشتدادی به نفس تبدیل شده است. با پذیرش حرکت جوهری، دیگر پدید آمدن نفس از ماده ترجیح بلامرجه نیست. طبق این دیدگاه، انسان در مراحل اولی از وجودش تنها صورت جسمانی دارد و در مراحل دیگر با حرکت جوهری دارای نفس مجرد نیز می شود و تمام این مراحل متصل و مرتبط با یکدیگرند؛ بدون اینکه طفره ای در بین مراتب رخ دهد.

۶-۳-۲-۷. النفس فی وحدتها کل القوی

تا اینجا اثبات شد که نفس بر طبق حرکت جوهری هم دارای مراتب مادی است و هم دارای مراتب مجرد. پرسش ششمی که پیش می‌آید، این است که آیا تناقض نیست نفس که یک وجود است هم مجرد باشد و هم مادی؟ چطور ممکن است تجرد و مادیت را در نفس با هم جمع کرد؟ پاسخ مسئله در مشکک بودن نفس به دست می‌آید. طبق مبانی صدرای، نفس موجودی تشکیکی است که هم دارای مراتب مجرد است و هم دارای مراتب مادی. از این رو ملاصدرا بر آن است که نفس جسمانیة الحدوث و روحانیة البقاء است. ملاصدرا برای اثبات اینکه نفس انسان دارای مراتب متعددی است و صرفاً همان مرتبه مجرد نیست، سه برهان مشهور از طریق عالم، معلوم و علم می‌آورد. مهم‌ترین برهان صدرای، برهان از ناحیه معلوم است که در اینجا آورده می‌شود:

گاهی گزاره‌ای را می‌پذیریم که موضوع آن مادی و محمولش امر مثالی است؛ برای نمونه، می‌گوییم این زید که اکنون او را می‌بینم همان زیدی است که دیروز دیدم. حاکم در این گزاره چه کسی است؟ خود قوه حاسه است؟ این امر ممکن نیست؛ زیرا قوه حاسه فقط در یک طرف این گزاره وجود دارد و حاکم باید در هر دو طرف باشد. از این رو قوه خیال نیز نمی‌تواند حاکم بین دو قضیه باشد. بهترین پاسخ این است که بگوییم حاکم در این قضیه که هر دو طرف را نزد خودش حاضر کرده، همان نفس انسانی است. نفس باید در هر دو قوه موجود باشد که بتواند به این قضیه حکم کند. پس نفس باید هم در موطن حس وجود داشته باشد - یعنی خود حس باشد- و هم در موطن خیال. پس نفس دارای مراتب حسی و خیالی است و در مرتبه قوایش حاضر است و عین آن‌هاست (صدرالدین شیرازی، ۱۳۷۸، ج ۸، ص ۲۲۱).

بنابراین، نفس انسانی موجودی دارای مراتب متصل به هم است که از مراتب مادی شروع می‌شود و تا مراتب مجرد ادامه می‌یابد و این مراتب را طی حرکت جوهری به دست آورده است. از همین جا پاسخ اشکال فیزیکیالیست‌ها داده می‌شود. فیزیکیالیست‌ها می‌گفتند چگونه ممکن است نفسی که با همه مکان‌ها رابطه یکسان دارد، با بدن که در مکان خاصی است، رابطه

برقرار کند. پاسخ آن‌ها این است که این امر در صورتی ممکن نیست که نفس و بدن دو جوهر مستقل و مجزا از هم باشند، اما اگر نفس مجرد حالی از احوال بدن و متصل به آن و با حرکت جوهری برآمده از خود بدن باشد، دیگر اشکالی در ارتباط نفس با بدن رخ نمی‌دهد. تنها در صورتی می‌توانیم حدوث نفس مجرد را توجیه کنیم که نفس با حرکت جوهری اشتدادی از خود بدن پدید بیاید. در این صورت نفس بی‌مکان با بدن مکان‌دار ارتباط وجودی دارد و در حقیقت بدن مرتبه‌ای از خود نفس و متصل به آن است و نوعی اتحاد وجودی نفس و بدن است که این امر را ممکن می‌سازد. روشن شد که اشکال فیزیکالیست‌ها مبنی بر ناممکنی ارتباط نفس مجرد با بدن مادی، دارای پاسخ است و ملاصدرا طبق مبانی خود توانسته آن را پاسخ دهد.

نتیجه

در این مقاله گفته شد دکارت به سه طریق کوشید رابطه نفس و بدن را تبیین کند که هیچ کدام پذیرفته نشد و انتقاداتی در زمان خودش به او وارد شد. مهم‌ترین اشکال این بود که چطور نفس مجرد از زمان و مکان می‌تواند با بدن مکان‌دار رابطه برقرار کند؟ پس از دکارت، مکتب توازی‌گرایی توسط کسانی همچون لایب‌نیتس و مالبرانش پدید آمد که آن‌ها هم نتوانستند رابطه نفس و بدن را به‌نحو معقولی تبیین کنند. همین باعث شد فیزیکالیست‌ها دست از قبول نفس مجرد بردارند. با انکار تجرد نفس و قبول مادی بودن آن، فیزیکالیست‌ها نتوانستند پاسخ مقبول و واحدی را برای حتی رابطه مادی حالات نفسانی و بدن ارائه دهند. در فلسفه اسلامی، ملاصدرا توانست این مسئله را به شکل دقیقی پاسخ دهد. او از مبانی خود همچون اصالت وجود، تشکیک در وجود، حرکت جوهری و ترکیب اتحادی ماده و صورت برای حل این مسئله استفاده کرد. وی قائل شد نفس انسان حادث است و مرجح حدوث نفس بدن است. مرجح هر شیء باید حامل امکان آن باشد. بنابراین، ملاصدرا بدن را حامل امکان نفس دانست. وی قائل شد نفس جسمانیة الحدوث است و از حرکت جوهری بدن پدید می‌آید. از این رو نفس و بدن در حقیقت یک وجودند که دارای مراتبی هستند که از یک مرتبه آن مادیت و از مرتبه دیگر آن تجرد را انتزاع می‌کنیم. بنابراین، رابطه نفس و بدن، طبق این نظر کاملاً پذیرفته است.

منابع

۱. ابراهیم مصطفی و دیگران، ۱۳۶۷، *المعجم الوسیط*، چاپ ششم، تهران، مکتب نشر الثقافة الاسلامیه.
۲. پایکین، ریچارد؛ استرول، آیروم، ۱۳۷۳، *کلیات فلسفه*، ترجمه سید جلال‌الدین مجتوبی، چاپ هشتم، تهران، انتشارات حکمت.
۳. حکمت‌مهر، محمد مهدی، ۱۳۹۰، «بررسی و نقد دوگانه‌انگاری دکارتی»، *ذهن*، شماره ۴۵، ص ۱۷۵-۱۹۹.
۴. دکارت، رنه، ۱۳۷۶، *فلسفه دکارت*، ترجمه منوچهر صانعی دره‌بیدی، تهران، انتشارات بین‌المللی الهدی.
۵. ____، ۱۳۸۱، *تأملات در فلسفه اولی*، ترجمه احمد احمدی، تهران، سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاه‌ها (سمت).
۶. ____، ۱۳۸۶، *اعتراض‌ها و پاسخ‌ها*، ترجمه علی موسایی افضلی، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی.
۷. ریونز کرافت، ایان، ۱۳۸۷، *فلسفه ذهن: یک راهنمای مقدماتی*، ترجمه حسین شیخ‌رضایی، تهران، انتشارات صراط.
۸. صدرالدین شیرازی، محمدین ابراهیم، ۱۳۶۸، *الحکمة المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه*، ج ۳، قم، مکتبه المصطفوی.
۹. ____، ۱۳۷۸ق، *الحکمة المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه*، ج ۸، تهران، طبع حیدری.
۱۰. ____، ۱۹۸۱، *الحکمة المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه*، ج ۵، بیروت، احیاء التراث العربی.
۱۱. طباطبایی، سید محمدحسین، ۱۳۸۶، *نهایه الحکمة*، تعلیقه غلامرضا فیاضی، ج ۴، قم، مؤسسه امام خمینی علیه السلام.
۱۲. ____، بی تا، *بدایه الحکمة*، قم، جامعه مدرسین.
۱۳. عبودیت، عبدالرسول، ۱۳۹۱، *درآمدی به نظام حکمت صدرایی (جلد سوم): انسان‌شناسی*، قم، انتشارات سمت و مؤسسه امام خمینی علیه السلام.
۱۴. غفاری، ابوالحسن، ۱۳۸۹، «تحلیل تطبیقی رابطه نفس و بدن در فلسفه دکارتیان و ملاصدرا»، *انسان پژوهی دینی*، سال هفتم، شماره ۲۳، ص ۹۷-۱۱۴.
۱۵. کاپلستون، فردریک، ۱۳۸۰، *تاریخ فلسفه: از دکارت تا لایبنیتس*، ترجمه غلامرضا اعوانی، ج ۴، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی.
۱۶. کشفی، عبدالرسول، ۱۳۸۹، «بررسی نظریه این‌همانی ذهن و مغز»، *فلسفه دین*، سال هفتم، شماره ۵، ص ۳۹-۱۹.
۱۷. لایکن، ویلیام جی، ۱۳۸۳، *نگرش‌های نوین در فلسفه*، ترجمه امیر دیوانی، ج ۲، قم، انتشارات طه.

۱۸. لو، جاناتان، ۱۳۸۹، *مقدمه‌ای بر فلسفه ذهن*، ترجمه امیر غلامی، تهران، نشر مرکز.
۱۹. مسلین، کیت، ۱۳۸۸، *درآمدی به فلسفه ذهن*، ترجمه مهدی ذاکری، قم، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
۲۰. مصباح‌یزدی، محمدتقی، ۱۳۶۶، *آموزش فلسفه*، ج ۱ و ۲، تهران، سازمان تبلیغات اسلامی.
۲۱. مک‌گین، کالین، ۱۳۹۳، «آیا می‌توانیم مسئله ذهن و بدن را حل کنیم؟»، در: *نظریه حذف‌گرایی در فلسفه ذهن*، تألیف و ترجمه اسماعیل یاسرپور، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.
۲۲. مگی، برایان، ۱۳۷۷، *فلاسفه بزرگ*، ترجمه عزت‌الله فولادوند، چاپ دوم، تهران، انتشارات خوارزمی.
۲۳. یزدان‌پناه، سید یدالله، ۱۳۹۳، «رابطه نفس و بدن در حکمت متعالیه»، در: *نفس و بدن در فلسفه مشاء و حکمت متعالیه*، جمعی از پژوهشگران، ج ۲، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.
۲۴. یوسفی، محمدتقی، ۱۳۹۵، *رابطه نفس و بدن از دیدگاه ملاصدرا و کتاب و سنت*، قم، مؤسسه امام خمینی علیه السلام.

25. Kim, Jaegwon, 2009, "Mental Causation", in: *the oxford handbook of philosophy of mind*, Brian P. McLaughlin and others, Oxford, New York.
26. Maslin, Keith, 2001, *An Introduction to the Philosophy of Mind*, policy press.
27. Stoljar, D., 2002, "Two Conceptions of the Physical", in: *philosophy of mind: classical and contemporary readings*, David J. Chalmers, Oxford University press, New York.