



دوئالیسم سینوی – دکارتی و مونیسم صدرایی از منظر اشکالات فیزیکالیسم

مهدی همزاده ایبانه



پژوهشگاه حوزه و دانشگاه
زمستان ۱۳۹۷

همارزاده ایبانه، مهدی، ۱۳۵۷ -

دوئالیسم سینوی-دکارتی و مونیسم صدرایی از منظر اشکالات فیزیکیالیسم / مهدی همارزاده ایبانه. — قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، ۱۳۹۷.

هفت، ۱۵۴ ص. — (پژوهشگاه حوزه و دانشگاه؛ ۴۵۴: فلسفه علوم انسانی؛ ۲۰)

ISBN: 978-600-298-224-7

بها: ۱۰۵۰۰۰ ریال

فهرست نویسی براساس اطلاعات فیپا.

کتابنامه. ص. [۱۴۵] ۱۴۹؛ همچنین به صورت زیرنویس.

نمایه.

۱. فیلسوفان -- دیدگاه درباره جسم و جان. ۲. Philosophers -- Views on mind and body. ۳. دکارت، رنه، ۱۵۹۶ - ۱۶۵۰ م. -- دیدگاه درباره جسم و جان. ۴. Descartes, Rene -- Views on mind and body. ۵. دکارت، رنه، ۱۵۹۶ - ۱۶۵۰ م. -- دیدگاه درباره روان شناسی. ۶. Descartes, Rene -- Views on psychology. ۷. ابن سینا، حسین بن عبدالله، ۳۷۰ - ۴۲۸ ق. -- دیدگاه درباره جسم و جان. ۸. Avicenna -- Views on Views on mind and body. ۹. ابن سینا، حسین بن عبدالله، ۳۷۰ - ۴۲۸ ق. -- دیدگاه درباره روان شناسی. ۱۰. Avicenna -- Psychology. ۱۱. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، ۹۷۹ - ۱۰۵۰ ق. -- دیدگاه درباره جسم و جان. ۱۲. Sadradding shirazi, body. ۱۳. Mohammad ebn Ebrahim -- Views on mind and psychology. ۱۴. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، ۹۷۹ - ۱۰۵۰ ق. -- دیدگاه درباره روان شناسی. ۱۵. Muslim philosophers -- Views on psychology. ۱۶. فیلسوفان اسلامی -- دیدگاه درباره روان شناسی. الف. پژوهشگاه حوزه و دانشگاه. ب. عنوان.

۱۲۸

۱۳۹۷ هـ/ ۵۸۸ ج/ ۱۰۵ B

شماره کتابشناسی ملی

۵۳۶۸۹۸۴



دوئالیسم سینوی-دکارتی و مونیسم صدرایی از منظر اشکالات فیزیکیالیسم

مؤلف: مهدی همارزاده ایبانه

ناشر: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه

ویرایش و صفحه آرایی: اعتصام

چاپ اول: زمستان ۱۳۹۷

تعداد: ۵۰۰ نسخه

لیتوگرافی: سعیدی

چاپ: قم-سبحان

قیمت: ۱۰۵۰۰ تومان

کلیه حقوق برای پژوهشگاه حوزه و دانشگاه محفوظ و نقل مطالب با ذکر مأخذ بلامانع است.

قم: ابتدای شهرک پردیسان، بلوار دانشگاه، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، تلفن: ۰۲۵-۳۲۱۱۱۱۰۰ (انتشارات ۳۲۱۱۱۲۱۹)

نمابر: ۳۷۱۸۵-۳۱۵۱، ص. ۳۲۸۰۳۰۹۰

تهران: خ انقلاب، بین وصال و قدس، کوی اُسکو، پلاک ۴، تلفن: ۶۶۴۰۲۶۰۰

www.rihu.ac.ir

info@rihu.ac.ir

www.ketab.ir/rihu فروش اینترنتی

سخن پژوهشگاه

پژوهش در علوم انسانی [به منظور شناخت، برنامه‌ریزی و ضبط و مهار پدیده‌های انسانی] در راستای سعادت واقعی بشر ضرورتی انکارناپذیر و استفاده از عقل و آموزه‌های وحیانی در کنار داده‌های تجربی و در نظر گرفتن واقعیت‌های عینی و فرهنگ و ارزش‌های اصیل جوامع، شرط اساسی پویایی، واقع‌نمایی و کارایی این‌گونه پژوهش‌ها در هر جامعه است.

پژوهش کارآمد در جامعه ایران اسلامی در گرو شناخت واقعیت‌های جامعه از یک‌سو و اسلام به عنوان متقن‌ترین آموزه‌های وحیانی و اساسی‌ترین مؤلفه فرهنگ ایرانی از سوی دیگر است؛ از این‌رو، آگاهی دقیق و عمیق از معارف اسلامی و بهره‌گیری از آن در پژوهش، بازنگری و بومی‌سازی مبانی و مسائل علوم انسانی از جایگاه ویژه‌ای برخوردار است.

توجه به این حقیقت راهبردی از سوی امام خمینی رحمته‌الله بنیانگذار جمهوری اسلامی، زمینه شکل‌گیری دفتر همکاری حوزه و دانشگاه را در سال ۱۳۶۱ فراهم ساخت و با راهنمایی و عنایت ایشان و همت اساتید حوزه و دانشگاه، این نهاد علمی شکل گرفت. تجربه موفق این نهاد، زمینه را برای گسترش فعالیت‌های آن فراهم آورد و با تصویب شورای گسترش آموزش عالی در سال ۱۳۷۷ «پژوهشکده حوزه و دانشگاه» تأسیس شد و در سال ۱۳۸۲ به «مؤسسه پژوهشی حوزه و دانشگاه» و در سال ۱۳۸۳ به «پژوهشگاه حوزه و دانشگاه» ارتقا یافت.

پژوهشگاه تاکنون در ایفای رسالت سنگین خود خدمات فراوانی به جوامع علمی ارائه نموده است که از آن جمله می‌توان به تهیه، تألیف، ترجمه و انتشار ده‌ها کتاب و نشریه علمی اشاره کرد.

این اثر به عنوان منبع درسی برای دانشجویان رشته‌های «فلسفه و کلام»، «فلسفه ذهن» و «فلسفه تحلیلی» در مقاطع تحصیلات تکمیلی و نیز دیگر علاقه‌مندان به مطالعات فلسفی تهیه شده است.

از استادان و صاحب‌نظران ارجمند تقاضا می‌شود با همکاری، راهنمایی و پیشنهادهای اصلاحی خود، این پژوهشگاه را در جهت اصلاح کتاب حاضر و تدوین دیگر آثار مورد نیاز جامعه دانشگاهی یاری دهند.

در پایان پژوهشگاه لازم می‌داند از تلاش‌های مؤلف محترم اثر، دکتر مهدی همزاده ابیانه و نیز از ناظران محترم، استاد سیدیدالله یزدان‌پناه و دکتر مهدی ذاکری سپاسگزاری کند.

فهرست مطالب

پیشگفتار	۱
مقدمه	۳

فصل اول: رابطه نفس- بدن در دستگاه فلسفی بوعلی و تطبیق بر نظریه دکارت

۱. دوئالیسم سینیوی	۱۲
۱-۱. تعریف نفس از نگاه بوعلی	۱۲
۱-۲. ارتباط نفس با بدن از دید بوعلی	۱۴
۲. دوئالیسم دکارتی	۱۶
۲-۱. تعریف نفس از دیدگاه دکارت	۱۷
۲-۲. ارتباط نفس و بدن از دید دکارت	۲۰
۳. مقایسه دوئالیسم سینیوی و دکارتی	۲۲
۳-۱. اشکالات حدوث روحانی نفس	۲۳
۳-۱-۱. منافات ترکیب نوعی با علاقه عارضی	۲۳
۳-۱-۲. فقدان فارق بین حامل وجود نفس و حامل عدم آن	۲۴
۳-۱-۳. ابهام جامع و حافظ بدن تا قبل از حدوث نفس	۲۵
۳-۲. اشکالات قدم نفس روحانی	۲۷
۳-۲-۱. انقسام ناپذیری واحد و تمایز ناپذیری متکثر	۲۷
۳-۲-۲. تعطیلی نفوس از تدبیر	۲۹

فصل دوم: اشکالات فیلسوفان تحلیلی فیزیکیالیست بر دوئالیسم (دو جوهری)

اشکالات معاصر دکارت	۳۱
---------------------------	----

اشکال اول.....	۳۱
اشکال دوم.....	۳۲
اشکال سوم.....	۳۳
اشکال چهارم.....	۳۴
اشکالات اخیر فیلسوفان تحلیلی.....	۳۶
اشکال اول.....	۳۶
اشکال دوم.....	۳۶
اشکال سوم.....	۳۹
اشکال چهارم.....	۴۲
اشکال پنجم.....	۴۷

فصل سوم: اشکالات صدرا بر دوئالیسم سینیوی و تبیین رابطه نفس-بدن در حکمت متعالیه

اتحاد وجودی نفس و بدن.....	۵۵
دلیل اول.....	۵۵
دلیل دوم.....	۵۷
تجرّد نفس.....	۵۹
تعریف تجرّد.....	۵۹
اقسام مجرّد.....	۶۰
۱. تجرّد مثالی.....	۶۰
۲. تجرّد عقلی.....	۶۱
نحوه تجرّد نفس.....	۶۲
ادله تجرّد نفس حیوانی.....	۶۳
دلیل اول.....	۶۳
دلیل دوم.....	۶۴
دلیل سوم.....	۶۶
ادله تجرّد نفس انسانی.....	۷۱
برهان اول.....	۷۱
برهان دوم.....	۷۴
رابطه نفس-بدن.....	۷۶
نفس به مثابه جوهر مادی-مجرّد.....	۷۶

حرکت جوهری.....	۷۷
-----------------	----

فصل چهارم: تبیین نظریهٔ نوظهورگرایی (Emergentism) و اشکالات فیزیکالیست‌ها بر آن

اصطلاح‌شناسی.....	۸۳
پیشینه.....	۸۴
نوظهورگرایی تقلیل‌ناپذیر (هستی‌شناسانه) در برابر نوظهورگرایی مادی‌انگار.....	۸۶
نوظهورگرایی قوی و نوظهورگرایی ضعیف.....	۸۹
نوظهورگرایی و ابتناء ذهن بر بدن.....	۹۵
معضلات نوظهورگرایی.....	۹۹
۱. ابهام در چگونگی ابتناء.....	۹۹
۲. علیّت ذهنی.....	۱۰۳

فصل پنجم: محک مونیسم صدرایی در برابر اشکالات فیزیکالیست‌ها و طرح نقاط مبهم در

تئوری صدرای

مونیسم دوجنبه‌ای با حدوث جسمانی.....	۱۱۵
ابتکار حدوث جسمانی در نظریه صدرای.....	۱۱۷
سنجش نظریه صدرای در برابر اشکالات فیزیکالیست‌ها.....	۱۲۱
اشکال تبیین‌ناپذیری چگونگی اتصال دو جوهر / جنبه.....	۱۲۲
روح بخاری.....	۱۲۶
یافته‌های مرتبط در علوم اعصاب.....	۱۳۱
تأملی بر یک فرضیه مکمل.....	۱۳۳
ماده و انرژی در فیزیک مدرن.....	۱۳۵
تأملاتی درباره انرژی توسط فیلسوفان اسلامی معاصر.....	۱۳۹
ردّ فرضیه با ملاحظه چهارچوب صدرایی.....	۱۴۱
جمع‌بندی.....	۱۴۲

منابع.....	۱۴۵
------------	-----

نمایه‌ها

نمایه اصطلاحات.....	۱۵۱
نمایه اشخاص.....	۱۵۳

پیشگفتار

موضوعات و مسائل مربوط به ماهیت نفس و رابطه آن با بدن، از جمله مباحث کهن و پردامنه در ادبیات فلسفی به حساب می‌آید. اما از میانه قرن بیستم و با ظهور و بروز دستاوردهای علم تجربی در باب مغز و شناخت، این حوزه مطالعات فلسفی نیز مجدداً و این بار با نگاهی جدید سربرآورد و به عنوان حوزه‌ای جدی و مجزاً در فلسفه معاصر مطرح شد. از دهه‌های پایانی قرن بیستم تا به امروز، آثار بی‌شماری از جانب فیلسوفان درباره مسائل مربوط به فلسفه ذهن منتشر شد و ادبیاتی غنی و گسترده را تولید کرده است. هرچند ورود این سلسله بحث‌ها به جامعه علمی و فلسفی ایران، با چنددهه تأخیر انجام شده، ولی در سالیان اخیر شتاب گرفته و به گستره‌ای جذاب و مناقشه برانگیز تبدیل شده است.

بنده نیز در پی آموخته‌های فلسفه اسلامی و اتمام تحصیلات آکادمیک در رشته فلسفه ذهن، به دنبال مجالی برای انجام پژوهش‌های تطبیقی در باب علم النفس/فلسفه ذهن بودم تا سهمی هرچند ناچیز در پیشبرد مباحث مذکور در مجامع فلسفی کشور داشته باشم. در این میان خوشبختانه، جناب حجت الاسلام و المسلمین دکتر حمیدرضا حسنی، مدیر گروه فلسفه علوم انسانی در پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، پا پیش نهاد و سفارش پژوهش حاضر را پس از چند جلسه گفتگو و بررسی، مطرح کرد.

در ادامه، حُسن نظر و همکاری صمیمانه ایشان – که آن را از جمله عطایای الهی در مسیر انجام این تحقیق می‌دانم – سبب شد تا دشواری‌ها و چالش‌های این پژوهش به حداقل خویش کاهش یابد و به سرانجام رسد که جای سپاس و شکر دارد. همچنین شایسته است مراتب امتنان

۲ دونا لیسیم سینوی- دکارتی و مونیسیم صدرایی از منظر اشکالات فیزیکیالیسم

و تقدیر خویش را از استاد یدالله یزدان‌پناه و جناب آقای دکتر مهدی ذاکری ابراز نمایم که با نظرات ارزشمندشان در فرایند ارزیابی، به غنای بیشتر تحقیق یاری رساندند.

امیدوارم محصول پیش رو بتواند برای خوانندگان و پژوهشگران ارجمند، راهگشا و مفید باشد و آنان نیز نگارنده را از نظرات و انتقادات خود درباره متن، بی‌بهره نگذارند.

مهدی همزاده ابیانیه

قم، تابستان ۱۳۹۷

مقدمه

تأثیر مباحث فلسفی بر علوم انسانی در غرب، بسیار وثیق و عمیق بوده و هست؛ به گونه‌ای که در موارد بسیار، موضوعی واحد بر روی میز تحقیق هم‌زمان فیلسوفان و متخصصان برخی دیگر از علوم انسانی قرار گرفته و نتایج این پژوهش‌های هم‌راستا در تکمیل و پیشبرد پروژه هر یک از علوم یادشده به کار گرفته شده است.

یکی از حوزه‌های پرکار و شاید مهم‌ترین بخش از فلسفه معاصر غرب، به حوزه فلسفه ذهن مربوط می‌شود. مباحث فلسفی پیرامون ذهن تا پیش از رنسانس، چندان جایگاهی در میان آثار و گفتگوهای فیلسوفان نداشت؛ ولی با ظهور مدرنیته و پیدایش تمایلات شدید به سمت پوزیتیویسم و مادی‌انگاری، نظریات مخالف با رویکرد سنتی به ذهن، ظهور و بروز کرد و نگرش دونالیسم دکارتی را سخت به مبارزه طلبید. هرچند که نظریه دکارت، خود با دیدگاه باستانی تغایرهایی داشت، ولی به هر حال دکارت به دو جوهر متمایز، رسیده بود؛ دوئیستی که برای تبیین ارتباط متقابل فیزیک و فرافیزیک، با چالشی جدی روبه‌رو بود.

فیلسوفان پوزیتیویست، انتقادات و حملات همه‌جانبه‌ای را علیه اعتقاد به جوهری غیرفیزیکی به نام «نفس» یا «روح»، تدارک دیدند و در قالب نظریه‌هایی متنوع، دیدگاه‌های جدید در باب ذهن را بنیان نهادند.

سؤالات جدی و حل‌ناشده درباره مسئله ارتباط نفس-بدن از یک‌سو و پیشرفت‌های تکان‌دهنده علوم شناختی^۱ از سوی دیگر به تلاش‌های فلسفی برای ورود به این حوزه دامن زد. دستاوردهای علوم اعصاب‌شناختی، هوش مصنوعی و نسل جدید ربات‌ها، چالش‌ها و

1. cognitive science

ابهام‌های جدیدی پیش روی فلسفه ذهن قرار داد و مباحث فزاینده فلسفی در این باره، تأثیرات متقابلی بر علوم یادشده گذاشت که همچنان ادامه دارد.

به هر حال فلسفه در دوران معاصر، تحت سیطره پارادایم فیزیکالیستی قرار دارد و طبیعتاً شیوه گزینش مسائل اصلی و نحوه ورود برای پاسخ‌گویی به آنها نیز در همین چهارچوب انجام می‌گیرد. فیزیکالیست‌ها به منظور نظریه‌پردازی در فلسفه ذهن، بر این اصل تخطّی‌ناپذیر تأکید دارند که فقط جوهرهای فیزیکی در جهان ما وجود دارند و چیزی به عنوان روح یا نفس مجرّد را باید افسانه یا خرافه عامیانه دانست. اصطلاح معروفی که برخی فیلسوفان معاصر درباره نظریه دوئالیستی دکارت به کار می‌برند، «افسانه دکارتی»^۱ است. آنها با انتقادهای مختلفی که از نظریه دوئالیستی ارائه کردند - که مهم‌ترینشان به نحوه ارتباط جوهر فرافیزیکی و فرامکانی نفس با جوهر فیزیکی و مکان‌مند بدن مربوط می‌شد - به سراغ پردازش تئوری‌های جایگزینی رفتند که همگی بر مبانی فیزیکی استوار بود؛ هرچند گاه تشخیص مرز برخی از نظرات فیزیکالیستی با دوئالیستی دشوار است؛ مانند تئوری‌هایی که از وجود «ویژگی‌های فرافیزیکی ذهنی» در کنار ویژگی‌های فیزیکی بدنی دفاع می‌کنند و حامل همه انواع این ویژگی‌ها را جوهر صرفاً فیزیکی بدن می‌دانند.

تصور اینکه تغییر و چرخش پارادایمی یادشده، چه تأثیراتی بر علوم مرتبط مانند روان‌شناسی و علوم تربیتی بر جای گذاشته، چندان دشوار نیست. به عنوان مثال، نظریه «رفتارگرایی»^۲ فلسفی که ماهیت حالات و ویژگی‌های ذهنی را چیزی بیش از رفتارها یا تمایلات به رفتارها نمی‌داند، رویکرد رفتارگرایی را در روان‌شناسی تقویت می‌کند که صرفاً به بررسی روابط بین ورودی‌ها و عکس‌العمل‌های رفتاری می‌پردازد و ذهن را به مثابه یک جعبه سیاه، کنار می‌گذارد. در نظرگاه رفتارگرایی فلسفی، وقتی می‌گوییم کسی باوری دارد، منظورمان این است که به واسطه داشتن این باور، رفتاری از او سر می‌زند و اساساً آن باور، چیزی جز همین رفتار نیست. یا برای نمونه درد عبارت است از: مجموعه رفتارهایی مانند سر را با دست گرفتن و داد کشیدن و ناله کردن و... البته میل و اقتضای این رفتارها هم کافی است تا یک حالت ذهنی، تحقّق یافته باشد و نیازی به فعلیت یافتن این رفتارها نیست.^۳

1. Cartesian Myth

2. behaviorism

۳. برای مطالعه بیشتر رفتارگرایی فلسفی، ر.ک:

Ryle, Gilbert, 2009, *The Conception of Mind*, Routledge, London & New York.

رفتارگرایی در روان‌شناسی که بین سال‌های ۱۹۳۰ تا ۱۹۴۰ در اوج بود، به مثابه واکنشی علیه ذهن‌گرایی (روح‌گرایی) و غلبه روش‌های درون‌نگرانه پدید آمد و از این حیث، کاملاً با دیدگاه همزاد و همانام خویش در فلسفه، مشترک بود که می‌خواستند روان را به‌عنوان امری عینی، پوزیتیو و صرفاً تجربی بررسی کنند.

یا نظریه این‌همانی^۱ که قائل به تساوی و عینیت حالات ذهنی با حالات عصبی است و وجود هویتی مستقل از مغز به‌عنوان ذهن (نفس) را رد می‌کند، راهکارهای روان‌شناختی و تربیتی را معطوف به اصلاحات عصبی و مغزی می‌نماید و بیشتر به علوم اعصاب و تجربیات بیولوژیک پیوند می‌خورد. جک اسمارت در مقاله کلاسیک خود که دیدگاه این‌همانی را حافظ اصل سادگی^۲ یا تیغ اکام^۳ دانسته، می‌گوید:

چرا من در برابر پیشنهاد‌های غیرتقلیل‌گرایانه مقاومت می‌کنم؟ اساساً به دلیل تیغ اکام. ... اینکه احساسات و دردها با فرایندهای مغزی همبسته^۴ باشند، کمکی به ما نمی‌کند؛ زیرا در این صورت باید آنها را به‌عنوان پدیده‌هایی مستقل و ورای پدیده‌های فیزیکی به رسمیت بشناسیم. ... به دلایل مختلف من نمی‌توانم به چنین تصویری اعتقاد داشته باشم. اینکه هرچیزی «به جز رویداد احساسات»، بتواند با تعبیر فیزیکال، قابل تبیین باشد، برای من صراحتاً باورنکردنی است (Smart, 1959, p.142).

همان‌گونه که خود اسمارت تصریح کرده، اصل سادگی یا همان تیغ اکام، دلیل اصلی وی برای رفتن به سمت نظریه‌ای تقلیل‌گرایانه بوده است. یک اصل فیزیکالیستی که می‌گوید هر نظریه‌ای که به لحاظ تعهدات وجودشناختی ساده‌تر باشد، موجه‌تر هم خواهد بود. روشن است که تعهدات وجودشناختی کمتر، به ساده کردن جهان خارج و زدودن عوالم فرامادی و هویات غیرفیزیکی خواهد انجامید؛ البته پیشرفت‌های علم تجربی که به کشفیاتی درباره این‌همانی «رعد و برق» با «تخلیه الکتریکی» و «ژن» با «دی ان ای» و... انجامیده بود، بسیار در انگیزش ارائه نظریه این‌همانی ذهن و مغز نقش داشت.

براساس این‌همانی حالات ذهنی و مغزی، روان‌شناسی ذهن‌گرا^۵ باید به فراموشی سپرده شود و توصیه‌ها و راهکارهای تربیتی-مهارتی نیز با این شیفت فلسفی، تحوّل جدّی می‌بینند و

1. identity

2. simplicity

3. occam's razor

4. correlated

5. mentalist Psychology

حتی گاه در حدّ تحریکات الکترودی در نواحی مشخصی از نورون‌های مغزی یا تزریق برخی مواد شیمیایی مشخص به این نواحی، تنزل می‌یابد.

امروزه با سیطره نگرش‌های این‌همانی در باب ذهن و بدن، روان‌شناسی زیست‌شناختی نیز با اقبال گسترده‌ای از سوی متخصصان معاصر علوم انسانی روبه‌رو شده است. آنها از اینکه سرانجام به تئوری‌ای دست یافته‌اند که افزون‌بر «توصیف» پاسخ‌های رفتاری در برابر محرک‌های مختلف، «تبیین» سازوکار مولکولی و سلولی و عصبی آن را نیز در دستور کار دارد، خشنودند.

یا نظریه کارکردگرایی^۱ در فلسفه ذهن که یکی دیگر از تئوری‌های شاخص فیزیکیالیستی است و هرگونه تصور از ذهن به‌عنوان یک هویت مستقل یا جوهر منطقی را نفی می‌کند؛ خواه این تصور به‌مثابه یک نفس مجرد باشد و خواه به صورت مغز. این نظریه - همان‌گونه‌که از نامش برمی‌آید- ذهن را به‌عنوان یک کارکرد، معرفی می‌نماید.

کارکردگرایان به این نکته توجه می‌دهند که یک تفاوت واضح و اساسی بین «کارکرد یک چیز» (کاری که انجام می‌دهد)، با «مجموعه آرایش‌هایی که آن چیز را قادر به ایفاء کارکردش می‌سازد»، وجود دارد. به نحوی کاملاً روشن، کارکرد نباید با آرایش مادی‌ای که آن را محقق می‌سازد، یکی گرفته شود؛ بنابراین خطاست که کارکرد را همان اشیاء یا همان فرایند فیزیکی بدانیم. ولی آیا این، بدان معناست که کارکرد، مانند جوهر دکارتی، غیرفیزیکی و مجرد است؟ کارکردگرایان تصریح می‌کنند که ما باید از این‌گونه تصور درباره ذهن، دست برداریم. جدیدترین ویرایش از نظریه‌های کارکردگرایی، ذهن انسان را به‌عنوان جدول ماشین فوق‌العاده پیچیده‌ای تصور می‌کنند که در فرایندهای عصبی مغز، تحقق می‌یابد. در واقع، این نظریه از ماشین تورینگ و تصور ذهن به‌مثابه سلسله مراتب لایه‌لایه و پیچیده از جداول ماشینی و محاسباتی الهام گرفته شده است.

تأثیر متقابل کارکردگرایی محاسباتی و نظریه‌های رایانه‌ای ذهن بر علوم انسانی سبب شد تا روان‌شناسی پردازش اطلاعات، واقعیت‌های ذهنی را گام‌به‌گام همراه با آزمون کارکردگرایانه تورینگ تفسیر نماید. دیدگاهی که انسان‌ها را به‌مثابه یک نظام پردازشگر اطلاعات در نظر می‌گیرد: اطلاعات به‌وسیله گیرنده‌های حسی دریافت و ثبت می‌شوند، مورد پردازش قرار می‌گیرند و در زمان لازم به آنها رجوع می‌شود. در واقع یک‌سری برنامه‌های گردشی رایانه‌ای،

1. functionalism

برای تحلیل ذهن و حالات ذهنی نیز به کار گرفته می‌شود. همان‌طور که عواطف و احساسات و به‌طور کلی تمامی تجربیات درونی که با کیف نفسانی‌شان شناخته می‌شوند، هر یک در کارکردگرای فلسفی به انواع خاصی از نقش‌های کارکردی تحویل می‌روند.

ولی در مقابل این نظریات متنوع فیزیکیالیستی، طبیعتاً نگرش‌های فلسفی دوئالیستی یا دیدگاه‌های مجردگرا در باب ذهن نیز تأثیر و تأثر متناسب خویش را در علوم مرتبط با انسان‌شناسی بر جای می‌گذارند. روح‌گرایی تا پیش از قرن بیستم و بلکه تا اوایل آن، نگرش حاکم بر روان‌شناسی و تعلیم و تربیت بود؛ چه اینکه شیفت اساسی به سمت دیدگاه‌های ماتریالیستی ذهن نیز در فلسفه از اوایل قرن بیستم آغاز شد.

روان‌شناسی کلاسیک که با فهم عرفی از امور ذهنی هم سازگار بود، تحت تأثیر جدی فلسفه دوئالیستی در باب ذهن و بدن شکل گرفت و انسجام یافت. روان‌شناسان کلاسیک، گاه خود در زمره فیلسوفان ذهن هم به شمار می‌رفتند و از ارسطو و دکارت تا فخر و وونت را دربرمی‌گرفتند و روش درون‌نگری^۱ را به‌عنوان یکی از مهم‌ترین وجوه تمایز روش‌شناختی به کار می‌بردند. حال آنکه روان‌شناسان معاصر که نظریات فیزیکیالیستی و مادی‌انگار در باب ذهن را پذیرفته‌اند، تکیه بر روش درون‌نگری را به دلیل اینکه نهایتاً یک توصیف ارائه می‌دهد و نه یک تبیین، ردّ می‌کنند و گاه نظر روان‌شناسی کلاسیک مبنی بر اینکه خودنگری، یک علم بی‌واسطه و مسلّم را در اختیار ما می‌گذارد، به چالش می‌کشند (See: Byndra, 1976, pp.177-178).

البته این مهم است که چه نسخه‌ای از دوئالیسم فلسفی را مبنای تحلیل و تحقیق‌های روان‌شناختی قرار دهیم؛ قاعدتاً نظریه دوئالیسم جوهری^۲ – که قائل به یک جوهر مستقل فرافیزیکی برای نفس در کنار یک جوهر مستقل فیزیکی برای بدن است – از دوئالیسم ویژگی‌ها^۳ – که فقط جوهر فیزیکی را قبول دارد و نهایتاً خصیصه‌های ذهنی را در کنار ویژگی‌های فیزیکی بدن، ویژگی‌های فرافیزیکی آن می‌داند – درباره نقش بدن در تأثیرگذاری بر روان متفاوت می‌اندیشد و نسخه می‌پیچد. اساساً پذیرش جوهر مستقل روح به معنای وجود مسیرهایی مستقل و صرفاً روحانی برای تقویت و تغییر خصیصه‌های روان‌شناختی و تربیتی است؛ حال آنکه تحفظ بر یک نوع فیزیکیال از جواهر و قرار دادن خصیصه‌های ذهنی به‌مثابه

1. introspection

2. substance dualism

3. property dualism

ویژگی‌های فرافیزیکی آن، به معنای تمرکز و تأکید بیشتر بر بدن (به‌عنوان حامل و پایه ویژگی‌های ذهنی) برای ایجاد تغییر و تحوّل در آن ویژگی‌هاست.

گو اینکه فیلسوفان مسلمان با پذیرش نفس مجرد و -به تبعیت از صدرای- با پذیرش حرکت جوهری آن، بر این دیدگاه تأکید دارند که مادام که نفس از حالت وجود جسمانی خارج نشده و به فعلیت عقل مفارق نرسیده باشد، صرفاً یک صورت مادی با تفاوت در مراتب -به حسب تفاوت در شدت و ضعف وجودی- خواهد بود. این حرکت جوهری می‌تواند در هر دو سوی کمال (عقل فعال) و نقص (ماده محض)، اوج یا افول گیرد و این به تمرکز بر نوع خاصی از قوای نفس بستگی دارد.

البته طرفداری از اندیشه «قوای نفس» به یونان باستان بازمی‌گردد که در کلمات بوعلی و فلسفه مشاء هم نمود یافته است؛ ولی فیلسوفان مشاء معتقد بودند کارهای غیرعقلی که نفس انجام می‌دهد، افعال آلات و ابزار نفس است و نه خود نفس؛ نفس به ذات خود مانند کارها را انجام نمی‌دهد. سخن صدرای در مقابل، این است که تک‌تک این قوا، ذاتی نفس هستند. وی تعدد قوا را مانع از این نمی‌بیند که نفس در موطن قوا حاضر باشد و خود او کارهای قوای حسی و حرکتی را هم انجام دهد. نفس در اندیشه صدرای، عین همه قواست و با تمام قوایش عینیت دارد و در عین اینکه قوا متعددند، نفس یکی است و وحدت دارد (صدرالمألهین، ۱۳۶۸، ج ۸، ص ۱۳۴-۱۳۶).

طبیعتاً بر مبنای این دیدگاه فلسفی در باب نفس و قوای آن، بقا و سکنی و استقرار ممتد نفس در مراتب مادون شهوانی و طبیعی، نفس را در همین مرتبه نگه می‌دارد و فرصت و امکان تعالی وجودی نفس تا اعتلاء در مرتبه عقل را نمی‌یابد. نفس در صورت تمرکز بر قوای مادون و طبیعی، به عقل بالفعل نمی‌رسد که حقایق را از عقل فعال می‌گیرد و به طریق اولی به مرتبه فنای در عقل فعال و نیل به عقل مستفاد هم نخواهد رسید. حال آنکه تمرکز بر فعالیت‌های عقلانی و متعالی، موجب بروز مرتبه عقلی و متعالی نفس می‌شود و نفس را در آن مرتبه و موطن، مستقر می‌کند.

بدین ترتیب، نوع تحلیل‌ها و توصیه‌های روان‌شناختی و تربیتی، شکل و ترتیب متفاوتی می‌گیرد و گاه در حد فراغت از شئون بدنی و مادی، متمایز می‌شود. در این تصویر فلسفی از نفس، کاملاً طبیعی و مورد انتظار خواهد بود که مثلاً توصیه به برخی مراقبه‌های پرهیزی و توجهات معنوی برای تعالی اخلاقی رونق گیرد و کمتر به لذت‌های مادی و بدنی برای گشایش روح و نشاط روانی پرداخته شود.

یکی دیگر از نتایج تصویر فلسفی ما درباره ماهیت ذهن که در علوم انسانی آشکار می‌شود، انتخاب رویکرد در «روش تحقیق» است. اگر برخی نظریه‌های فیزیکالیستی مانند این‌همانی و کارکردگرایی محاسباتی را تصدیق کنیم، آنگاه مانند برخی از فیلسوفان فیزیکالیست معاصر، «اراده آزاد»^۱ را چیزی در حدّ یک توهم خواهیم دانست؛ زیرا رویدادهای ذهنی و بدنی ما، براساس یک‌سری قوانین نورولوژیک یا برنامه‌های شبه‌رایانه‌ای و با تکیه بر وضعیت پیشین نورونی یا محاسباتی ما معین می‌شوند و عامل ارادی، نقشی واقعی در آن ندارد. قاعدتاً تصمیم‌گیری درباره «اراده آزاد»، عاملی مهم در نتیجه مناقشات راجع به این خواهد بود که آیا پژوهشگر علوم انسانی می‌تواند پیش‌فرض‌ها و داوریهایش را در جهت‌گیری و محتوای تحقیقش دخالت دهد یا خیر. اگر اراده آزاد، وجود نداشته باشد، اساساً عامل انسانی از دخالت دادن ارادی هر چیز – و از جمله تمایلات و پیش‌داوری‌ها – در تحقیق خویش ناتوان خواهد بود. در نتیجه قاعدتاً روش‌های تحقیق پوزیتیویستی – مانند آنچه حلقه وین در ضمن تأکید بر روشمند بودن مقام اکتشاف علمی، ارائه می‌کرد – ترجیح می‌یابد و روش‌های تحقیقی که در مقابل، سخن از تأثیرگذاری فرضیات در مقام داوری و تفسیر می‌گویند، رنگ می‌بازند.

خلاصه آنکه نظریه مختار در باب نفس و بدن، تأثیری شگرف در علوم مرتبط مانند روان‌شناسی و تعلیم و تربیت بر جای خواهد نهاد و گاه به تفاوت‌های بنیادین و انقلاب‌گونه در روش و محتوا می‌انجامد. بدین ترتیب، بحث حاضر در این کتاب، که در پی تدقیق علم النفس فلسفه اسلامی و اشاراتی برای تکمیل آن در برابر فلسفه‌های فیزیکالیستی ذهن است، امتداد نتایج خویش را در علوم انسانی مرتبط، دربردارد. به‌دیگرسخن، تحقیق پیش رو با نگاه به تحولات روزافزون فلسفه‌های فیزیکالیستی، سعی در تدقیق دیدگاه فلسفه اسلامی (سینوی و صدرایی) در باب نفس و آشکار ساختن نقاط ابهام و کاستی‌های آن برای پاسخگویی به نظریات مادی‌انگار معاصر دارد. آشکار است که صرف تکرار مباحث رایج در فلسفه اسلامی، بدون آنکه ناظر به تحولات بروز نظریات رقیب و در پی تکمیل و تقویت خویش در برابر پرسش‌ها و اعتراض‌های جدید آنها باشد، جز جمع محدودی از طرفداران کلاسیک خویش را راضی نخواهد کرد و حضور و امتداد ملموسی در علوم مرتبط انسانی و طبیعی، بر جای نخواهد گذاشت. بدین منظور رهاورد پژوهش در قالب پنج فصل، تنظیم و پیش روی شما قرار داده شده است:

1. free will

فصل اول رابطه نفس- بدن در دستگاه فلسفی ابن‌سینا را بررسی و با دونا‌لیسم دکارتی، مقایسه کرده است؛ در فصل دوم، اشکالات فیلسوفان فیزی‌کالیست بر دونا‌لیسم (دو جوهری) مرور می‌شود؛ فصل سوم به تبیین رابطه نفس- بدن در دیدگاه حکمت متعالیه و نیز اشکالات صدرالمتألهین بر دونا‌لیسم سینی می‌پردازد؛ فصل چهارم شاهد گزیده‌ای از اشکالات فیلسوفان فیزی‌کالیست بر نظریه نوظهورگرایی هستیم که براساس توضیحات، قابل بازسازی در برابر دیدگاه صدرایی نیز هست؛ در فصل آخر هم با توجه به توضیحاتی که درباره اشکالات و ابهامات اردوگاه فیزی‌کالیسم علیه دونا‌لیسم و نوظهورگرایی ارائه شد، تلاشی برای نشان دادن کاستی‌ها و نقاط ابهام در علم النفس صدرایی صورت گرفته و برخی پیشنهادها نیز بررسی شده است. همان‌طور که در خلال مباحث، شاهد تشریح برخی نواقص یا ایرادات در مباحث علم النفس اسلامی (اعم از سینی و صدرایی) - مانند بحث ادله تجرد نفس - هستیم.

فصل اول

رابطهٔ نفس-بدن در دستگاه فلسفی بوعلی و تطبیق بر نظریهٔ دکارت

ابن سینا، به عنوان وارث آثار و افکار پیشینیان از فلاسفه یونان تا حکمای اسلام، به واسطه نبوغ خاص خود، به تحقیق و تعمیق مباحث مربوط به نفس پرداخت، تا آنجا که بنا به نظر برخی، «هیچ‌یک از حکما و فلاسفه یونانی و اسلامی به اندازه وی در مسئله نفس، غور و بحث و دقت و استقصاء نکرده و در حل معضلات و مشکلات مربوط به آن، سعی و اهتمام ننموده است» (عمید، ۱۳۸۳، ص ۶). شیخ افزون بر مباحث مربوط به نفس در کتب معروف خود یعنی شفا و اشارات، رساله‌های متعددی در باب نفس و ماهیت آن و حیات پس از مرگ، نگاشته است. شاید یکی از دلایل این توجه خاص، پیشه طبابت بود که او را هرچه بیشتر در مورد رابطه نفس و بدن به تأمل وامی داشت. برخی ادله و براهین شیخ‌الرئیس بر وجود نفس و تجرد آن، تا قرن‌ها پس از وی، حتی در متون فلسفی غرب، به ویژه فیلسوفان اسکولاستیک، نیز راه یافت که همچنان در میان صاحب نظران فلسفه اسلامی، نفوذ و اعتبار دارد. پوشیده نیست که بسیاری از براهینی که بعدها توسط حکمای بزرگ اسلام و از جمله صدرالمُتألهین اقامه شد، برگرفته از مکتوبات شیخ است. نفس در نگاه ابن سینا، حدوث و بقای روحانی دارد. نفس در این دیدگاه، پس از حدوث با حفظ تجرد خویش، از طریق قوای مختلف به بدن مرتبط می‌شود و ضمن تدبیر آن، از آن برای تکامل خود بهره می‌جوید.

ما در این فصل، مروری بر امّهات دیدگاه شیخ‌الرئیس در باب ماهیت نفس و ارتباط آن با بدن خواهیم داشت و سپس دیدگاه وی را با نظریه دکارت در این باره، مقایسه خواهیم کرد. چه اینکه دوئالیسم دکارتی با اعتقاد به دو جوهر مادی و فرامادی برای بدن و نفس، شباهتی اساسی

با دونالیسم سینی دارد؛ هرچند که در برخی جزئیات مهم، از هم متمایز می‌شوند. ازاین‌رو، بسیاری از اشکالات فیلسوفان فیزیکیالیست علیه دونالیسم دکارتی، قابل بازسازی و حتی تکرار در برابر نظریه ابن‌سینا نیز هست.

۱. دونالیسم سینی

۱-۱. تعریف نفس از نگاه بوعلی

نفس بنا به تعریف بوعلی - در همانندی بسیار با تعریف ارسطو - عبارت است از: «کمال اول برای جسم طبیعی که دارای آلت و ابزار است». او از آثار و افعال برخی اجسام که دارای حس و حرکت ارادی هستند، به سراغ مبدأ صدور این آثار و افعال می‌رود؛ افعالی که بر یک منوال هم انجام نمی‌گیرند. نفس همان مبدأ صدور افعال مذکور است که نباتیت نبات و حیوانیت حیوان را شکل می‌دهد.

در نظر شیخ‌الرئیس از آنجا که جسم در اتحاد با نفس استکمال می‌یابد و یک نوع محصل را تشکیل می‌دهد، می‌توان نفس را کمال برای جسم دانست؛ چه اینکه طبیعت جنس، مادام که طبیعت فصل بدان اضافه نشده، نامحدود و مبهم است و با انضمام فصل است که کمال نوع بما هو نوع، تحقق می‌یابد و جسم را تحصل می‌بخشد.

در واقع، این فصل بسیط در نفوس نباتی و حیوانی، «صورت» برای ماده است و البته کمال شیء هم محسوب می‌شود. بدین ترتیب، فصل یادشده در قیاس با ماده، «صورت» نام دارد و در قیاس با مجموع شیء، «کمال» آن خوانده می‌شود؛ ولی در نفوس ناطقه انسانی، بوعلی بر آن است که نفس را نمی‌توان صورت دانست؛ زیرا در این صورت، منطبع در ماده خواهد بود. بدین ترتیب، کمال اعم از صورت است؛ هر صورتی کمال است؛ ولی هر کمالی صورت نیست (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ق، ج ۲، ص ۱۱).^۱

۱. فخر رازی در المباحث المشرقیة، وجه ترجیح تعریف نفس به «کمال» را در قیاس با تعریف به «صورت»، در این می‌داند که صورت، منطبع در ماده است؛ درحالی که نفس ناطقه، نه منطبع در ماده است و نه صورت برای بدن؛ بلکه صرفاً کمال برای بدن است؛ همان‌طور که پادشاه برای شهر، کمال است. این نظر بوعلی و فخر رازی درباره نفس، آشکارا با دیدگاه صدرالمتألهین تعارض دارد. خواهیم دید که صدرا، «صورت» بودن نفس برای بدن و مادی بودن آن را - در عین اولویت دادن تعریف نفس به «کمال» - می‌پذیرد. ن. ک: فخر رازی، ۱۴۱۱ه. ق، المباحث المشرقیة فی علم الالهیات و الطبیعیات، ج ۲، قم، بیدار، ص ۲۲۰.

البته ابن سینا افزون بر تعریف ارسطو، این نکته را هم می‌افزاید که کمال شی بر دو نوع است: کمال اول و کمال ثانی. کمال اول آن است که یک نوع به واسطه آن نوع بالفعل می‌شود؛ مانند شکل برای شمشیر. کمال ثانی آن است که به تبعیت تحقق نوع و در فعل و انفعالات آن، ظاهر می‌شود؛ مانند بریدن برای شمشیر. احساس و حرکت نیز برای انسان، از قبیل کمالات ثانی هستند؛ زیرا انسان برای انسان بودن، نیاز به فعلیت این کمالات ندارد؛ بلکه کافی است مبدأ احساس و حرکت در او، به فعلیت رسیده باشد. ماده در ابتدا تنها قوه و استعداد قریب برای پذیرش صورت را دارد و پس از تحقق صورت (کمال اول)، خواص و آثار کمال اول، به عنوان کمالات ثانی، فرصت بروز می‌یابند.

و البته جسمی که نفس، کمال آن باشد، جسم طبیعی است و نه صناعی (تخت و کرسی و...). و نه حتی هر جسم طبیعی؛ زیرا آب و آتش و زمین، فاقد نفس هستند. بنابراین، آن جسم طبیعی مدنظر شیخ است که کمالات ثانیه‌اش را به واسطه آلات و ابزاری، به اجرا درمی‌آورد (همان، ص ۵-۱۰).

همان‌طور که اشاره شد، نفس نباتی و حیوانی از نگاه بوعلی، منطبق در ماده هستند؛ ولی نفس ناطقه انسانی در عین تجرد، حادث است؛ یعنی آنگاه که ترکیب عناصر طبیعی به حدی از اعتدال رسید، نفس هم بدان تعلق می‌گیرد. چه اینکه عناصر مادی (که تشکیل‌دهنده بدن هستند)، در غایت تضاد با هم‌اند. کیفیت غالب در هر یک از عناصر مادی چهارگانه (آب و هوا و آتش و خاک) - از دید طبیعیات قدیم - با هم متنافر هستند و بالطبع از یکدیگر می‌گریزند و قبول حیات نمی‌کنند، مگر آنکه به سبب اختلاط، سردی آب و گرمی آتش، از شدت همدیگر بکاهند و رطوبت هوا و خشکی خاک نیز موجب انکسار متقابل شوند، تا آنجا که در ترکیب حاصل، درجه گرمی و سردی، و نیز درجه رطوبت و خشکی به حدی از اعتدال برسد و همه اجزا به نحوی یکسان‌تر در محصول ممتزج که «مزاج» نام دارد، ترکیب شوند. مزاج، برخلاف هریک از عناصر اربعه تشکیل‌دهنده آن، ضدی ندارد و بنا به میزان اعتدالش، می‌تواند استعداد پذیرش نفس نباتی یا حیوانی را داشته باشد، و حتی تا بدان حد از اعتدال رسد که قابل تعلق به نفس انسانی شود (ابن سینا، ۱۳۸۳، ص ۶۱-۶۳). در فصل پنجم و ذیل توضیح روح بخاری، توضیحات بیشتری در این باره آمده است.

۱-۲. ارتباط نفس با بدن از دید بوعلی

شیخ به دلیل براهین متعددی که بر تجرد نفس ناطقه و مغایرت آن با بدن دارد، حلول نفس در بدن و مادیت آن را نیز نمی‌تواند بپذیرد. از سوی دیگر، در تصحیح وجود قدیم نفس مجرد (پیش از حدوث بدن)، محذوراتی عقلی ذکر کرده و آن را محال شمرده است و از این‌روست که نظریه حدوث نفس مجرد را ارائه می‌دهد. بدین ترتیب، نفس مجرد پس از آنکه مزاج حاصل از عناصر تشکیل‌دهنده بدن به حد بالایی از اعتدال رسید، از سوی عقل فعال، حادث شده و به بدن تعلق می‌گیرد.

در نظر ابن‌سینا، نفس جوهری متفاوت از جوهر بدن است که به‌طورکلی، دو دسته فعل انجام می‌دهد: یکی در قیاس با بدن که سیاست و تدبیر بدن باشد و دیگری در قیاس با ذات خود که ادراک معقولات است. این دو دسته فعل از نگاه شیخ‌الرئیس، متنافر از هم و مانع یکدیگر هستند؛ به‌گونه‌ای که هرگاه نفس به یکی مشغول و از دیگری منصرف شود و جمع بین این دو برای نفس، بسیار صعب است (همو، ۱۴۰۴ق، ج ۲، ص ۱۹۵).

تعلق و ارتباط نفس به بدن، از طریق قوای مختلف نفس (غاذیه، منمیه، مولده، محرکه، حاسه، متخیله، متوهمه، حافظه، عالمه و عامله) صورت می‌پذیرد. قلب حیوان، نخستین عضوی است که تشکیل می‌شود و محل روح حیوانی و مبدأ تمام قوای نفس انسانی است. پس آنگاه که مغز انسان شکل گرفت، قوای حاسه و محرکه بدانجا سرازیر می‌شوند. فعل قوای حاسه درون مغز به اتمام می‌رسد و فعل قوای محرکه از طریق آلات و عصب‌هایی که از مغز به اعضای بدن منشعب می‌شوند، تمام می‌شود.

همان‌طورکه برخی قوای دیگر هم از قلب به سمت کبد می‌رود؛ مثل قوه غاذیه که رگ‌های خون، فعل این قوه را از کبد به سمت دیگر اعضا، به اتمام می‌رسانند و کاملاً امکان دارد که در یک عصب واحد که از مغز منشعب می‌شود، قوای مختلف حاسه (باصره، لامسه و...) و محرکه وجود داشته باشد، همان‌طورکه در یک شریان واحد که از قلب به مغز می‌رود، قوای متعدد حسی و حرکتی جریان می‌یابد.

اما بین بدن و قوا، جرم لطیف گرمی وجود دارد که حامل اولیه تمامی این قواست و روح بخاری نامیده می‌شود. این روح به سبب امتزاج لطافت اخلاط مختلف در نسبتی مشخص، حادث می‌شود؛ همان‌طورکه حاصل امتزاج غلظت اخلاط مختلف، حدوث اعضای بدن است. روح لطیف یا روح بخاری، به دلیل شدت لطافتی که دارد، درون اعصاب نفوذ می‌یابد و قوای

مختلف نفس را حمل می‌کند. روح بخاری مادام که در قلب قرار دارد، «روح حیوانی» نامیده می‌شود و آنگاه که به مغز منتقل و در خلل و فرج آن واقع گردید و انفعال پذیرفت، «روح نفسانی» خوانده می‌شود (همو، ۱۳۶۳، ص ۹۴-۹۵).

ابهامات و اشکالات بر نحوه تعلق نفس مجرد به بدن مادی، از بدو ارائه نظریه تجرد نفس وجود داشته و شیخ نیز در مقام پاسخ به برخی از آنها، ابتدا یکی از این اشکالات را تقریر می‌کند: اگر نفس ناطقه، کمال مجرد و مفارق برای بدن باشد، در نسبت با بدن، مانند نسبت ناخدا با کشتی خواهد بود. بدین گونه که ناخدا می‌تواند هرگاه اراده کند، داخل کشتی شود و یا از آن بیرون رود. حال آنکه درباره نفس این چنین نیست.

سپس در پاسخ می‌نویسد:

این گونه نیست که اگر چیزی به چیز دیگر تشبیه شد، از جمیع جهات مانند مشبّه به باشد. نفس در ذات خودش، مجرد از مکان و مکان‌مندی است؛ ولی اینکه گفته می‌شود "در این بدن قرار دارد"، بدان دلیل است که تدبیر و تحریک و ادراک و سایر قوای آن نفس، مخصوص به این بدن است؛ آن نفس در هنگام وجود این بدن، حادث شده و علاقه بین آنها مادام که جسد وجود داشته باشد، برقرار است. پس آنگاه که بدن فاسد شد، جوهر نفس به صورت مفارق و مجرد باقی می‌ماند.

بوعلی در ادامه، اشکالی دیگر را نقل می‌کند که:

اگر نفس ناطقه، مفارق از بدن باشد، حاصل اتحاد آن دو، یک حیوان یا انسان واحد نخواهد بود؛ آن گونه که سایر اشیاء از اتحاد ماده و صورت، به وحدت می‌رسند.

و در پاسخ می‌گوید:

در حقیقت از اتحاد ماده و صورت نیز شیء واحد در جمیع جهات، شکل نمی‌گیرد. بلکه از اتحاد آن دو، شیئی تشکیل می‌شود که وحدتش به حدّ حاصل از آن دو است و نه بیشتر. یا وحدتش به فعلی است که از ناحیه صورت به اتمام می‌رسد و صورت نیز در تکامل خود بدان ماده اختصاص دارد. نکته اینجاست که تکامل و وحدت مذکور در مورد صورت‌های مادی، فقط در شرایطی حاصل می‌شود که صورت در ماده منطبق باشد. اما اگر آن صورت، مادی نباشد و لیکن ماده را به کمال رساند و از اختصاص افعال آن صورت به آن ماده، نوعی حاصل آید که متشکل از ماده محسوس و صورت معقول باشد، زیاد مایه تعجب نیست. چراکه مفارقت دو ذات در جوهرشان، مانع اتحاد ذات واحد نمی‌شود. همچنان که اگر در غیرذات، از هم جدا باشند؛ مثلاً یکی مکان مند باشد و دیگری غیر مکان مند.

ابن سینا سپس به بیان اشکال سوم می‌پردازد که:

اگر جسم ذاتاً از نفس جدا باشد، نباید با مفارقت نفس از بدن، فاسد شود؛ کما اینکه کشتی با مفارقت ناخدا، فاسد نمی‌شود.

و در مقام پاسخ می‌گوید:

اینکه کشتی در هنگام مفارقت ناخدا فاسد نمی‌شود، به این معناست که صورت مخصوص به خود (کشتی بودن) را حفظ می‌کند و افعال این صورت، کماکان از آن صادر می‌شود. جسد نیز هنگام مفارقت نفس، صورت جسدی را حفظ می‌نماید و آنچه فاسد می‌شود، افعال و آثاری است که نه فقط از حیث جسد بودن، (بلکه از حیث انسان بودن) از آن صادر می‌شد. ضمن آنکه صورت نفس برای بدن، طبیعی و ذاتی است؛ در حالی که تعلّق بین ناخدا و کشتی، صناعی است. بنابراین مفارقت ناخدا از کشتی، آن تأثیر را که مفارقت نفس از بدن دارد، بروز نمی‌دهد (همان، ص ۱۰۵-۱۰۷).

تشبیه به نسبت ناخدا و کشتی از سوی شیخ و منتقدانش، از آنجا ناشی می‌شود که روح مجرد فی حدّ ذاته، حالت تدبیر و سیاست بدن را ندارد؛ بلکه این حالت بر آن عارض شده است؛ مانند نسبت ناخدا با کشتی که تدبیر کشتی توسط ناخدا، امری عروض یافته بر ناخداست؛ و الا در ذات وی لحاظ نشده است. در واقع نفسیت برای روح مجرد، پس از برقراری نسبت با بدن، حاصل شده و فارغ از آن، روح مجرد، خصلت نفس بودن ندارد.

۲. دونالیسم دکارتی

دیدگاه یادشده در باب رابطه نفس و بدن، چهارچوب کلی نظریات دونالیستی در این باره را شکل می‌دهد؛ البته بعدها دونالیسم جوهری، به دو شاخه مهم تقسیم شد: اول، دیدگاهی که در عین متمایز دانستن جنبه‌های بدنی و ذهنی، قائل به «تأثیر متقابل»^۱ این دو جنبه بر یکدیگر است؛ یعنی هم حالات فیزیکی (بدنی) بر حالات ذهنی (نفسانی) تأثیر می‌گذارند و هم حالات ذهنی بر حالات فیزیکی؛ دوم، دیدگاه «شبه پدیدارگرایی»^۲ است که در عین اینکه جنبه‌های فیزیکی و ذهنی را از اساس متمایز می‌بیند، اما قائل به این است که فقط حالات فیزیکی بر حالات ذهنی تأثیر می‌گذارند و نه بالعکس. حالات ذهنی بدین ترتیب، شبه پدیدار

1. interaction

2. epiphenomenalism

می‌شوند و فاقد تأثیرگذاری علیّی. در تاریخ فلسفه غرب جدید، مهم‌ترین دیدگاه دوتالیستی، همان نظریه «تأثیر متقابل» بوده است که توسط رنه دکارت در اثر مهمش، تأملات در فلسفه اولی، ارائه شد (Chalmers, 2002, p.1).

هرچند که پیشینه این اعتقاد در مکتوبات فلسفی، به نظریه افلاطون بازمی‌گردد. از نظر او، هرکدام از ما یک روح دارد که بسیط، الهی، تغییرناپذیر و غیرهم‌سنخ با بدنمان است؛ بدن‌هایی که مرگب شده از اجزا و فناپذیر هستند. در واقع، پیش از آنکه ما در این جهان متولد شویم، روحمان در حالتی خالص و غیربدن‌مند، وجودی پیشینی داشته‌اند. این ایده، علت آنکه هر یک از ما دارای آگاهی و عقلانیت هستیم را تبیین می‌کند. به بیان دقیق‌تر، هر کدام از ما «دارای» یک روح نیستیم؛ بلکه هر کدام از ما یکی از همین روح‌ها هستیم. روح من، همان چیزی است که من هستم؛ بنابراین طبق دیدگاه افلاطون، هر کدام از ما یک ذهن دارد؛ زیرا هر کدام از ما یک ذهن است (Kim, 2010, p.21).

۲-۱. تعریف نفس از دیدگاه دکارت

دکارت در تأمل اول تلاش می‌کند در همه باورهای خویش تردید نماید (شک دستوری) و به این نتیجه می‌رسد که نمی‌تواند درباره وجود جهان خارج، مطمئن باشد. در تأمل دوم، چنین می‌یابد که یک چیز وجود دارد که او می‌تواند از وجودش مطمئن باشد: «ذهن خودش» و در نتیجه «وجود خودش» و نتیجه می‌گیرد که او اساساً «چیزی است که تفکر دارد».^۱ طی تأملات سوم تا پنجم، دکارت از وجود خداوند برای توجیه باورهایش به جهان خارج استفاده می‌کند (زیرا خداوند نباید او را فریب داده باشد). در تأمل ششم نیز با به‌کارگیری استدلال‌های مختلف، بر تمایز بین جنبه‌های فیزیکی و ذهنی تمرکز می‌کند و نتیجه می‌گیرد که تفاوتی اساسی بین آنها وجود دارد.

در این کتاب، دکارت برای جدایی جنبه‌های فیزیکی از ذهنی استدلال می‌آورد؛ ولی چیز زیادی درباره ارتباط متقابل آنها نمی‌گوید. این پرسش به نحوی بهتر در اثر دیگر او، احساسات نفس^۲ پیگیری شده که ارتباط متقابل بین ذهن و بدن را بحث کرده است (Ibid, pp.1-2).

دکارت در تأمل دوم، ابتدا در جستجوی صفتی برمی‌آید که قاطعانه به نفس خود نسبت می‌دهیم و نمی‌توانیم درباره وجودش تردید داشته باشیم. او پس از مثال زدن چند صفت

1. A thing that thinks

2. Passions of Soul Passions of Soul

(مانند غذا خوردن، راه رفتن، و حتی احساسات) و اشکال و تردید در اینکه صفات یادشده، مختصّ به غیر جسم باشند، به سراغ صفت «تفکر کردن» می‌رود و با خوشحالی می‌افزاید:

من بالآخره چیزی را یافته‌ام: تفکر کردن. این تنها چیزی است که نمی‌تواند از من جدا باشد. من هستم؛ وجود دارم. این یک امر مسلّم است. اما به چه مدّت؟ مطمئناً فقط تا مدّتی که در حال فکر کردن هستم. زیرا ممکن است چنانچه هرگونه تفکری در من متوقّف شود، بلافاصله وجودم هم از بین برود. ... بنابراین به عبارتی دقیق‌تر، من یک موجود تفکرکننده هستم؛ یعنی یک ذهن یا یک نفس یا یک عقل هستم (Descartes, 2008, p.19).

چنان‌که دیده می‌شود، دکارت به نحوی پدیدارشناسانه برای شناخت جوهر نفس، به سراغ صفتی می‌رود که مختصّ این جوهر باشد و نه جوهر جسمانی. بدین ترتیب نفس در نگاه دکارت، جوهری است اندیشنده که در اندیشیدن خود، نیازی به جوهر بدن ندارد. در این دیدگاه، حتی اگر بدن هم وجود نداشته باشد، تفکر کردن نفس و شناخت او از این تفکر کردن، وجود خواهد داشت. آشکار است که این منظر، در تعارض جدّی با اندیشه ارسطو و پیروانش در فلسفه مدرسی است که نفس را صورت بدن و وابسته به تحقّق آن می‌دانستند. دکارت البته هیچ برهان خاصی بر اینکه چرا اندیشیدن نمی‌تواند صفت ماده و بدن باشد، ارائه نمی‌دهد. درواقع، ما با یک نوع درون‌نگری^۱ از سوی او مواجه هستیم که ادّعا دارد آگاهی درونی از تفکر کردن، آشکارا و بی‌واسطه نشان می‌دهد که صفتی مختصّ به نفس و قائم به آن است. وی سپس در تأمل ششم و آنگاه که در پی اقامه استدلال بر تمایز جوهر ذهن از جوهر بدن برآمده، به تفاوت «وضوح و تمایز ادراک» هر یک از این دو توسّل می‌جوید:

اگر بتوانم به نحو واضح و متمایز، یک چیز را بدون چیز دیگر درک کنم، برای من کافی است که مطمئن شوم که این دو از هم جدا هستند. ... حال هیچ چیز را جز این واقعیت که یک موجود تفکرکننده هستم، ضرورتاً متعلّق به ماهیت یا طبیعت خود نمی‌بینم. ... و هرچند ممکن است (و بلکه همان‌طور که به زودی خواهم گفت، مسلّم است) که بدنی داشته باشم با اتصال قوی به خودم، اما همچنان به دلیل آنکه از یک سو مفهومی کاملاً واضح و متمایز از خودم دارم که موجودی تفکرکننده هستم و نه یک موجود دارای امتداد، و از سوی دیگر مفهومی واضح و متمایز از بدن دارم که موجودی است دارای امتداد و نه متفکر، پس مسلماً من از بدن خود جدا هستم و می‌توانم بدون آن هم وجود داشته باشم (Ibid, p.55).

او «وضوح و تمایز» را معیار یقین می‌گیرد و دو ویژگی آشکار و متمایز را برای نفس و بدن شناسایی می‌کند: ویژگی تفکر کردن برای نفس و ویژگی امتداد داشتن برای بدن. او ادعا می‌کند که از طریق درون‌نگری، ویژگی اول را به وضوح و تمایز، مختصّ نفس و ویژگی دوم را نیز به وضوح و تمایز، مختصّ بدن درمی‌یابد؛ البته همان‌طور که مشهود است، دکارت از تمایز معرفت‌شناختی، به تمایز وجودشناختی پل می‌زند و اولی را دلیل بر دومی می‌گیرد. یعنی از اینکه من نفس و بدن را به نحوی متمایز از هم و دارای صفات مختصّ خویش ادراک می‌کنم، نتیجه می‌گیرد که این دو در جهان خارج هم متمایز از هم وجود دارند. طبیعی است که پیروان ارسطو در زمان وی می‌توانستند به این استدلال اشکال بگیرند؛ چه اینکه ماده و صورت را نیز هرچند می‌توان در تحلیل عقلی، متمایز از هم تصور کرد، اما این به معنای آن نیست که در خارج هم جداگانه وجود داشته باشند؛ همان‌طور که قائلین فیزیکالیسم (در انواع تئوری‌های فیزیکالیستی) می‌توانند تمایز معرفت‌شناختی را بدون التزام به تمایز متافیزیکی، بپذیرند. وی در استدلالی دیگر برای تفکیک دو جوهر ذهن و بدن، تفاوت در «تجزّی‌پذیری» بین این دو جوهر را مطرح می‌کند:

مسئلاً وقتی ذهن یا خودم را به‌عنوان یک چیز صرفاً تفکرکننده لحاظ می‌کنم، هیچ‌گونه اجزائی را برای خود تمییز نمی‌دهم. بلکه خودم را موجودی کاملاً واحد و تمام می‌یابم و هرچند به نظر می‌رسد که تمام ذهن با تمام بدن متحد باشد، اگر یا یا آرنج یا هر عضو دیگری از بدنم قطع شود، می‌دانم که هیچ چیز از ذهنم جدا نمی‌شود. ... تنها یک چیز به‌عنوان ذهن است که اراده و ادراک می‌کند. درحالی که اشیاء ممتد، مانند بدن، این‌گونه نیستند و می‌توانند به آسانی تقسیم شده به اجزاء مختلف، تصور شوند. بنابراین چنین درمی‌یابم که آنها (اشیاء ممتد مانند بدن) تقسیم‌پذیرند. همین نکته به تنهایی می‌تواند کافی باشد برای اینکه به من نشان دهد ذهن از بدن، مجزاست (Ibid, pp.60-61).

او چند مقدمه در این استدلال ذکر کرده است:

اول) درک عدم وجود اجزا برای نفس؛

دوم) قطع عضو بدن، قطع عضو نفس نیست؛

سوم) قوای ادراکی و ارادی نفس، مختصّ نفس است و نه بدن؛

چهارم) بدن، برخلاف نفس، تقسیم‌پذیر است.

نتیجه‌ای که دکارت از مقدمات یادشده می‌گیرد این است که نفس از بدن مجزاست.

درواقع از آنجا که اعضای بدن می‌توانند جدا شوند، بدن را می‌توان آشکارا تقسیم‌پذیر دانست؛ ولی اعضای بدن، مختصّ به بدن هستند و نفس را قوایی مختصّ به خویش است که تقسیم‌پذیری در این قوا راه ندارد. پس تقسیم‌پذیری را می‌توان ویژگی مختصّ به بدن (و نه نفس) دانست که این تمایز در ویژگی‌ها، نشانگر تمایز دو جوهر نفس و بدن است.

البته به نظر می‌رسد می‌توان در هر یک از مقدمات اول تا سوم استدلال، اشکال کرد و حتی با فرض پذیرش هر سه مقدمه یادشده، نتیجه را مخدوش دانست. او این سه مقدمه را مجدداً بر پایه درون‌نگری خویش استوار کرده و در موردشان، ادّعای وضوح و قطعیت دارد. صرف‌نظر از اشکالاتی که می‌توان بر این تمایزات سه‌گانه گرفت و وضوح و قطعیت آنها را -حتّی به نحو معرفت‌شناختی و درون‌نگرانه- به چالش کشید، نکته مهم‌تر آن است که نتیجه‌نهایی دکارت نیز -با فرض پذیرش مقدمات- قطعی نیست. چرا با نفی اجزای فیزیکی برای نفس، وجود اجزای غیرفیزیکی هم برای آن نفی می‌شود؟ حتّی چرا اجزای فیزیکی بدن نمی‌توانند بالتّبع، اجزای نفس هم باشند؟ و اساساً چرا این تمایزات معرفت‌شناختی، دلیلی بر تمایزات وجودی است؟

۲-۲. ارتباط نفس و بدن از دید دکارت

دکارت پس از ارائه براهینی برای اثبات تمایز جوهر فیزیکی بدن از جوهر مجرد ذهن (نفس)، برای تبیین کیفیت و نحوه ارتباط و اتصال این دو، دچار زحمت بسیار می‌شود. او در ابتدا تأکید می‌کند که در خلال احساسات مختلفی مانند درد، گرسنگی، تشنگی و... درمی‌یابد که حضورش در بدنش، مانند صرف حضور ناخدا در کشتی نیست؛ بلکه ذهن بسیار نزدیک‌تر به بدن خویش، متصل شده؛ به گونه‌ای که با همدیگر، یک هویت واحد را تشکیل می‌دهند؛ زیرا از نگاه دکارت، در غیر این صورت، وقتی بدنش آسیب می‌دید، نباید احساس درد می‌کرد؛ بلکه باید این آسیب را صرفاً از طریق قوه عاقله درک می‌کرد؛ همان‌طور که ناخدا از طریق قوه باصره، هرگونه صدمه به کشتی را درمی‌یابد (Ibid, p.57).

این تأکید دکارت بر اتصال قوی‌تر نفس و بدن، نسبت به ارتباط ناخدا و کشتی، و تصریح به اینکه ترکیب نفس و بدن، یک «هویت واحد» را تشکیل می‌دهد، بسیار شبیه پاسخی است که از ابن‌سینا در مقابل اشکالات وارد بر نظریه‌اش نقل کردیم. در آنجا بوعلی نیز چند قرن پیش از دکارت، بر «ذاتی و طبیعی» بودن ترکیب نفس و بدن، در عین «صناعی» بودن ارتباط ناخدا با کشتی، تصریح کرده بود (ابن‌سینا، ۱۳۶۳، ص ۱۰۶).

دکارت در تأملات، برای توضیح کیفیت ارتباط نفس با بدن، صرفاً به همین مقدار اکتفا می‌کند که بگوید: ذهن به‌طور بلاواسطه از تمامی اجزای بدن، تأثیر نمی‌پذیرد؛ بلکه فقط توسط مغز یا شاید فقط به وسیله یک بخش بسیار کوچک از مغز که «حس مشترک» نامیده می‌شود، متأثر می‌شود. مثلاً وقتی اعصاب پا شدیداً و بیش از حد معمول تحریک می‌شوند، تحریک آن از طریق ستون فقرات به بخش داخلی مغز می‌رسد و سیگنالی به ذهن (نفس) می‌فرستد تا یک احساس خاص به نام تجربه «درد» را بدین شکل که گویی در پا وجود دارد، درک کند (Descartes, 2008, p.62).

اما همان‌طور که اشاره شد، در احساسات نفس، توضیح بیشتری درباره نحوه و کیفیت این ارتباط ارائه داده است. دکارت در آنجا ابتدا اذعان می‌دارد که نمی‌توان نفس را فقط در ارتباط با یکی از بخش‌های بدن دانست؛ به نحوی که در بخش‌های دیگر بدن، غایب باشد. استدلال وی این است که بدن، یک واحد یکپارچه و به یک معنا، غیرقابل انقسام است؛ یعنی به دلیل آرایش ارگانیکی آن، همه بخش‌ها با یکدیگر ارتباط دارند و جداکردن هر یک از آنها، تمامی بدن را ناقص و معیوب می‌گرداند. نفس نیز که به دلیل ماهیتش، هیچ نسبتی با امتداد و بُعد و دیگر ویژگی‌های ماده و بدن ندارد، یک‌جا با تمامی واحد ارگانیکی بدن، ارتباط دارد.

اما در ادامه به وجود بخشی در بدن اشاره می‌کند که نفس، کارکردهای خودش را به نحوی بسیار ویژه‌تر نسبت به دیگر بخش‌های بدن، در این بخش خاص اعمال می‌کند. منظور دکارت، یک غده کوچک در وسط مغز است که به شکل مستقیم، کارکردهای نفس را دریافت می‌کند؛ بنابراین نه قلب و نه حتی تمام مغز، چنین ارتباطی با نفس ندارد. اما برهان او برای ادعای پیش‌گفته، این است:

غیر از این بخش در مغز، هیچ جایی دیگر در کل بدن نمی‌تواند جایگاه اعمال مستقیم کارکردهای نفس بر بدن باشد. زیرا سایر بخش‌های مغز ما، دوتایی هستند و همین‌طور سایر سیستم‌های ارگانیکی حسی در بدن ما؛ مانند چشم‌ها، دست‌ها، گوش‌ها و... . ولی تا زمانی که ما یک تفکر واحد درباره هر موضوع داریم، ضرورتاً باید جایی در بدن وجود داشته باشد که دو تصویر برآمده از دو چشم، یا دو داده حسی مربوط به یک موضوع که از طریق ارگانیسم‌های دوتایی حسی در بدن واصل می‌شوند، پیش از آنکه به نفس برسند، در یک تصویر یا حس واحد ادغام شوند. ما می‌توانیم به راحتی دریابیم که این دو تصویر یا دو حس در غده مذکور به وحدت می‌رسند.

وی در ادامه، تصور کسانی که فکر می‌کنند روح، احساسات خودش را در محل قلب

دریافت می‌کند، درست نمی‌داند. تصویری که بر این واقعیت بنا شده که احساسات، برخی تغییرات را در قلب ما ایجاد می‌کنند. اما دلیل ساده دکارت این است که یک رشته عصبی کوچک از مغز به قلب پایین می‌آید؛ همان‌گونه که از طریق همین رشته‌های عصبی، درد در پا احساس می‌شود. بنابراین، ضرورت ندارد که نفس، کارکردهای خودش را مستقیماً در قلب اعمال نماید تا در آن نقطه، احساسات را دریابد (Chalmers, 2002, pp.21-22).

دکارت سپس در بخشی که تحت عنوان «چگونه نفس و بدن بر روی یکدیگر عمل می‌کنند؟» نام‌گذاری کرده، می‌گوید با وجود آنکه جایگاه اصلی نفس در غده صنوبری میان مغز است، از طریق روح حیوانی - جزء بسیار لطیف و متحرک - و عصب‌ها و حتی خون، در دیگر قسمت‌های بدن منتشر می‌شود. در نتیجه شلیک‌های عصبی در تمامی بخش‌هایی از بدن توزیع شده‌اند که احساسات، به ایجاد حرکاتی در آن بخش‌ها منجر می‌شوند، توزیع شده‌اند. بدین ترتیب روح حیوانی می‌تواند عضلات را در بخش‌های مختلف بدن به شیوه‌های گوناگونی که قابلیت آن را داشته باشند، به حرکت درآورد (Ibid, pp.22-23).

۳. مقایسه دونا لیسم سینی و دکارتی

در مقایسه بین دیدگاه دکارت و بوعلی به این نتیجه می‌رسیم که هر دو، قائل به تجرد نفس ناطقه به عنوان یک جوهر مستقل هستند. دکارت، مانند ابن‌سینا، «روح حیوانی» را به عنوان یک جرم لطیف برای انتشار کارکردها یا قوای نفس در دیگر اعضای بدن پذیرفته و هر دو از اعصاب و رگ‌ها به عنوان حاملان این روح و انتشار آن به دیگر اعضا نام برده‌اند.

اما ابن‌سینا قلب را مقر اصلی نفس و مبدأ تمامی قوای آن می‌داند؛ (ن.ک: ابن‌سینا، ۱۳۶۳، ص ۹۵) حال آنکه دکارت، غده صنوبری واقع در وسط مغز را مقر و جایگاه نفس می‌داند؛ البته استدلالی که دکارت برای جایگزین کردن غده صنوبری آورده، می‌تواند به سود قلب هم بازسازی شود.

همچنین، به نظر می‌رسد هر دو، نفس را حادث به همراه بدن می‌دانند؛ البته بوعلی به این مطلب تصریح دارد و از ظاهر برخی سخنان دکارت نیز همین دیدگاه برداشت می‌شود. مثلاً دکارت در رساله گفتار در روش به کار بردن عقل، پس از آنکه به کارکردهای مختص به بدن اشاره می‌کند و آن را بین انسان و دیگر حیوانات مشترک می‌داند، به صفت یا کارکرد «اندیشیدن» می‌پردازد که فقط در