

بررسی ثنویت نفس و بدن از دیدگاه دکارت و ملاصدرا

تاریخ دریافت: ۱۳۹۰/۹/۲

تاریخ تأیید: ۱۳۹۰/۱۰/۱

محمود شکری *

یار علی کرد فیروز جایی **

چکیده

ملاصدرا و دکارت دو فیلسوف هم‌عصراند و بر جوهریت نفس و بدن تأکید کرده، انسان را متشکل از این دو جوهر - که یکی مجرد و دیگری مادی است - می‌دانند. آنچه دیدگاه این دو فیلسوف را در مقابل هم قرار می‌دهد، نحوه تمایز نفس و بدن است. براساس دیدگاه دکارت، باید گفت تمایز نفس و بدن ذاتی است، اما طبق دیدگاه ملاصدرا، که بر مبنای آن، نفس و بدن هرکدام مرتبه‌ای از مراتب دیگری محسوب می‌شوند، تمایز میان آن دو همانند تمایز و تباین موجودات هستی، ذاتی نیست، بلکه مرتبه‌ای است. نگارنده بر همین اساس در مقام مقایسه، ثنویت نفس و بدن را بر مبنای دیدگاه دکارت «ثنویت ذاتی» و بر مبنای دیدگاه ملاصدرا «ثنویت تشکیکی» نام نهاده و در آخر به این نتیجه می‌رسد که طبق دیدگاه ملاصدرا ثنویت نفس و بدن به معنای دکارتی آن، ذهنی و اعتباری است، نه خارجی و حقیقی.

واژگان کلیدی: نفس، بدن، غده صنوبری، حدود جسمانی نفس، حرکت جوهری،

ترکیب اتحادی.

* دانش آموخته حوزه علمیه و کارشناسی ارشد فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه باقرالعلوم (ع)

** استادیار گروه فلسفه و کلام دانشگاه باقرالعلوم (ع)

مقدمه

امروزه یکی از مهم‌ترین موضوعات فلسفه ذهن، مسئله نفس و بدن است. در این مورد اختلاف و تشتت آرا به قدری است که بررسی هر یک از آنها خود، اثر مستقلى مى‌طلبد. در این میان یکی از مهم‌ترین دیدگاه‌ها، دیدگاه ثنویت دکارتی است که نفس را موجودی کاملاً مجرد و مستقل از بدن پنداشته و در نتیجه انسان را ترکیبی از دو موجود کاملاً متمایز از هم معرفی می‌نماید. آنچه این دیدگاه را با چالش مواجه می‌کند، کیفیت تصویر رابطه موجود مجرد و مادی است؛ بدین معنایکه دو موجودی که سنخیت وجودی با هم نداشته و در نتیجه کاملاً متمایز از هم به نظر می‌رسند، چگونه می‌توانند به هم متصل و مرتبط باشند. خود دکارت و نیز پیروان او نتوانستند تبیین موجه و معقولى از حل این مشکل ارائه نمایند. به همین بهانه، اغلب فیلسوفان ذهن امروز، ثنویت دکارتی را مردود دانسته و به اندازه‌ای در آن افراط کرده‌اند که یکی از اصولشان را در تبیین نظریه‌های خود، اصل ضد دکارتی قرار داده‌اند و بر همین مبنا جوهر نفسانی را از ساحت وجودی انسان حذف کرده و آن را موجودی مادی و تک‌ساحتی پنداشته‌اند. به یقین، چنین دیدگاهی در مسئله نفس و بدن، از ثنویت دکارتی نیز غیر عقلانی‌تر است. از این‌رو، باید دیدگاهی برگزید که طبق آن، وجود جوهر نفسانی، اصل مسلم تلقی گشته، در ضمن مشکل رابطه آن با بدن که در ثنویت دکارتی وجود دارد، به نحو معقول‌تری تبیین گردد. دیدگاه ملاحظه‌شده از چنین مزیتی برخوردار است. وی با بهره‌گیری از مبانی خاص خود از قبیل حرکت جوهری و حدوث جسمانی نفس، نظریه جدیدی در این مسئله مطرح می‌کند که طبق آن، هرچند با ثنویت نفس و بدن به معنای دکارتی آن به شدت مخالفت می‌کند، در عین حال از سویی، انسان را ترکیبی از نفس مجرد و بدن مادی دانسته، از سوی دیگر، ارتباط و اتصال آن دو را به نحو معقول‌تری تبیین می‌نماید.

در این مقاله پس از اشاره اجمالی به سیر تاریخی بحث، هردو دیدگاه را به صورت جداگانه بررسی نموده، سپس میان آن دو مقایسه خواهیم کرد.

پیشینه تاریخی مسئله در میان فیلسوفان غربی و اسلامی

هرچند، اندیشه ثنویت نفس و بدن، در غرب، بیش از هر فیلسوفی یادآور نام افلاطون است، اما ریشه این اندیشه، در واقع به سقراط برمی‌گردد. سقراط با این اندیشه که

نفس قبل از بدن در عالم ثابت مثالی بوده و در آنجا با حقایق جاویدان الهی آشنا شده است (ر.ک: فاخوری و الجر، ۱۳۷۳، ص ۴۱)، به طور کلی بذر این اندیشه را افشانند، سپس افلاطون آن را پرورش داد و به یک ایده فلسفی متقنی تبدیل کرد. افلاطون با الهام از این تفکر سقراطی، نفس را موجودی الهی، جاویدان، بسیط، ثابت و متفکر، و بدن را موجودی گذرا، متغیر و فاقد اندیشه معرفی کرده و بدین طریق، تمایز کامل آن دو را به اثبات می‌رساند (ر.ک: افلاطون، ۱۳۶۷، ج ۴، ص ۲۳۵۷). بعد از افلاطون، دکارت بزرگ‌ترین مدافع دوگانه‌انگاری نفس و بدن، در غرب به شمار می‌آید. وی آنچنان بر این عقیده پافشاری کرد که بعد از او تئوری دوگانه‌انگاری نفس و بدن [Substance dualism] به دوگانه‌انگاری دکارتی [Cartisan dualism] معروف شد.

بیشتر فیلسوفان اسلامی نیز همانند افلاطون و دکارت بر دوگانه‌انگاری نفس و بدن تأکید کرده‌اند. کندی اولین فیلسوف جهان اسلام، با تفکری شبیه تفکر افلاطون، نفس را جوهری الهی، بسیط و نوری از نور خدا معرفی کرده و بدین طریق، آن را مستقل از بدن پنداشته است (ر.ک: ابوریحان، ۱۹۵۰م، ج ۱، ص ۶۴۸). فارابی نیز از طریق بساطت نفس، آن را مابین با جسد انسان عنوان کرده است (ر.ک: فاخوری و جر، همان، ص ۴۲۰). ابن‌سینا، به این اندیشه ثنوی‌گری ادامه داده و با عبارتی که ثنویت کامل نفس و بدن را به نمایش می‌گذارد، می‌گوید: «و مما لا شک فیه ان هیئنا عقولاً بسیطه مفارقةً تحدث مع حدوث ابدان الناس» (ر.ک: ابن‌سینا، ۱۴۰۴ق، ص ۱۰). تنها فیلسوفی که در جهان اسلام با این عقیده به مخالفت برخاست، ملاصدرا بود. به عقیده وی، نفس و بدن دو موجود جدا از هم نیستند، بلکه آن دو به یک وجود موجود بوده و هرکدام جنبه‌ای از جنبه‌های یک وجود به‌شمار می‌روند. در بخش‌های بعدی، این دیدگاه را به تفصیل بررسی خواهیم کرد.

ثنویت نفس و بدن از دیدگاه دکارت

اندیشه‌های فلسفی دکارت، از جمله اندیشه ثنویت نفس و بدن، ثمره اصولی است که خود او مبدع و مبتکر آن بوده است. در این میان، مهم‌ترین و اولین اصلی که وی آن را سنگ‌بنای فلسفه خود قرار داده و تمام اندیشه‌های ماورای طبیعی خود را بر آن نهاده

است، اصل «شک روشی» است. دکارت در مسیر فکری خود به این نتیجه رسید که برای نیل به معرفت یقینی، باید در تمام معلومات خود، اعم از محسوسات و معقولات، تجدیدنظر نموده و تا جایی که امکان دارد در درستی آنها تردید کند. او، بر همین مبنا، شک خود را به دلیل فریبده بودن حواس، نخست از معرفت‌های حسی شروع می‌کند. البته دکارت متذکر می‌گردد که در برخی موارد، معرفت‌های حسی به گونه‌ای واضح هستند که انسان به سادگی نمی‌تواند حواس را به طور مطلق، به فریبکاری متهم نماید، اما او در واکنش به این اشکال می‌گوید از آنجاکه معلوم نیست چنین مواردی در خواب یا بیداری باشد، باز هم قابل تردید است (ر.ک: دکارت، ۱۳۸۵، ص ۳۰-۳۱). دکارت سپس به سراغ گزاره‌های ریاضی رفته، آنها را نیز قابل تردید می‌یابد؛ زیرا به نظر وی این گزاره‌ها هرچند یقینی‌ترین قضایا به شمار می‌روند و در نظر بدوی تردیدناپذیر می‌نمایند (ر.ک: همان، ص ۳۲)، فرضیه وجود دیو فریبکار می‌تواند، تردیدپذیری این گونه قضایا را نیز ممکن سازد (ر.ک: همان، ص ۳۴).

تنها حقیقتی که دکارت آن را غیر قابل تردید می‌یابد و در آنجا به دامنه شک خود پایان می‌بخشد، خود عمل «شک کردن» است. از همین رو، سرانجام در این سیر شکاکانه خود به این نتیجه می‌رسد که اگر در همه چیز شک کند، در خود «شک کردن» که به اعتقاد وی نوعی اندیشیدن و تفکر است، نمی‌تواند شک کند. بدین ترتیب، وی از این طریق به این قضیه یقینی معروف می‌رسد که «می‌اندیشم، پس هستم». به اعتقاد دکارت این قضیه، حقیقتی است که هیچ فرضیه‌ای حتی فرضیه وجود دیو فریبکار نیز، نمی‌تواند آن را متزلزل کند (دکارت، ۱۳۷۱، ص ۴۳-۴۴). دکارت می‌گوید بر فرض اگر موجود فریبکاری وجود داشته باشد که تمام قدرت خود را در راه فریفتن من به کار گرفته باشد، باز هم من وجود دارم و هرگز نمی‌تواند کاری کند که من در همان حالی که فکر می‌کنم چیزی هستم، معدوم باشم (دکارت، ۱۳۸۵، ص ۳۷).

اکنون عین استدلال دکارت را که بر مبنای اصل «شک روشی» بر ثنویت نفس و بدن اقامه می‌کند، نقل می‌کنیم:

آنگاه با دقت مطالعه کردم که چه هستم و دیدم می‌توانم قائل شوم که مطلقاً تن ندارم و جهان و مکانی که من آنجا باشم، موجود نیست، اما نمی‌توانم تصور کنم که خود وجود ندارم، بلکه برعکس، همین که فکر تشکیک در حقیقت چیزهای دیگر را دارم،

به صراحت و یقین نتیجه می‌دهد که من موجودم، در صورتی که اگر فکر از من برداشته شود، هرچند کلیه امور دیگر که به تصور من آمده حقیقت داشته باشد، هیچ دلیلی بر قائل شدن به وجود خودم نخواهم داشت. از این رو، دانستم من جوهری هستم که ماهیت جامع او فقط فکر داشتن است و هستی او محتاج مکان و قائم به چیزی مادی نیست و بنابراین، آن من - یعنی نفس - که به واسطه او آنچه هستم، هستم، کاملاً از تن متمایز است (دکارت، ۱۳۸۵، ص ۹۷).

صورت منطقی استدلال بالا را می‌توان به شکل زیر خلاصه کرد:

۱. بدن من از اموری است که قابل شک و تردید است؛

۲. نفس من از امور غیر قابل شک و تردید است؛

۳. بنابراین، بدن من متفاوت از نفس من است.

اصل دیگری که موجب شکل‌گیری اندیشه دوگانه‌انگاری نفس و بدن در تفکر دکارت بوده است، اصل «ادراک واضح و متمایز» است. از نظر دکارت، هرآنچه انسان از آن ادراک واضح و متمایز دارد می‌تواند، وجود داشته باشد. دکارت این اصل را مبتنی بر وجود خداوند و فریبکار نبودن او نموده و در این باره می‌گوید:

۱۳۷

تفکر

بررسی ثنویت نفس و بدن از دیدگاه دکارت و ملاصدرا

بعد از آنکه دریافتم که خدایی وجود دارد، چون همان حال هم دریافتم که قیام تمام موجودات به اوست و او فریبکار نیست و از آنجا نتیجه گرفتم که هر چیزی را که با وضوح و تمایز ادراک کنم، حقیقت دارد... به شرط آنکه به خاطر داشته باشم که آن را با وضوح و تمایز ادراک کرده‌ام، دیگر هیچ‌کس نمی‌تواند دلیل معارضی بیاورد که مرا در صحت آن مردود سازد (دکارت، ۱۳۸۵، ص ۹۰).

دکارت بر مبنای همین اصل، استدلال دوم خود را بر ثنویت نفس و بدن این‌گونه آغاز می‌کند که ما از مفهوم نفس به‌عنوان چیزی که می‌اندیشد و بدون امتداد است، مفهوم واضح و متمایزی داریم. از سوی دیگر، مفهوم متمایزی از بدن داریم، از آن حیث که چیزی است دارای امتداد و عاری از فکر. پس باید متمایز از بدن بوده و بدون آن، وجود داشته باشد (همان، ص ۹۹).

دکارت استدلال سوم بر ثنویت نفس و بدن اقامه می‌کند که به‌نحوی بر استدلال دوم مترتب است. دکارت در این استدلال می‌گوید ما وقتی نفس را به‌عنوان چیزی که می‌اندیشد لحاظ کنیم، نمی‌توانیم اجزائی در آن تشخیص دهیم؛ درحالی‌که ذهن انسان

می‌تواند اشیای جسمانی و ممتد را با سهولت تمام به اجزای متکثر تقسیم نماید. بنابراین، نفس تقسیم‌ناپذیر بوده و اشیای جسمانی که بدن انسان نیز از جمله آنهاست، تقسیم‌پذیرند. از این رو، می‌توان گفت میان نفس و بدن مغایرت کامل وجود دارد (همان، ص ۱۰۷-۱۰۸).

استدلال‌هایی که به آنها اشاره شد، قوی‌ترین استدلال‌هایی است که دکارت بر مغایرت نفس و بدن اقامه نموده است. در این مجال اندک، فرصتی برای نقد و بررسی هریک از آنها، به صورت جداگانه وجود ندارد. اما ایراد اساسی که به‌طور مشترک بر همه آنها وارد است، جهت نادرستی است که دکارت، آگاهانه یا ناآگاهانه، در این استدلال‌ها در پیش گرفته است؛ زیرا او با این استدلال‌ها، در واقع، به جنبه ثنویت نفس و بدن بیشتر از وحدتشان توجه نموده و در نتیجه به یک ثنویت تمام‌عیار در مسئله نفس و بدن گراییده است. به همین دلیل او را در غرب، احیاگر اندیشه افلاطون به شمار می‌آورند. در واقع، همان‌گونه که افلاطون با این عقیده که نفس ذاتاً از نیروی تفکر برخوردار است و بدن از چنین نیرویی برخوردار نیست، سدی عمیق بین نفس و بدن ایجاد کرد، دکارت نیز با این تفکر که خاصیت ذاتی نفس اندیشه و آگاهی و خاصیت ذاتی جسم بُعد و امتداد داشتن است، میان نفس و بدن، دیوار بلندی کشیده و آن دو را متمایز از هم معرفی می‌کند. این‌گونه اندیشه دوگانه‌انگارانه در مسئله نفس و بدن، به‌گونه‌ای دکارت را با مشکل مواجه نمود که تا آخر عمر خود نیز با آن دست و پنجه نرم می‌کرد. در قسمت بعدی ابتدا به این مشکل پرداخته، سپس پیشنهاد‌های دکارت را نقد و بررسی خواهیم نمود.

مشکل دیدگاه دکارت

دکارت از سوئی، بر تمایز واقعی نفس و بدن و از سوی دیگر، بر رابطه متقابل آن دو تأکید می‌کند؛ بدین معنایکه به اعتقاد وی، نفس از احوال بدن و بدن نیز از احوال نفس تأثیر می‌پذیرد. اشکال اساسی که در نظریه دکارت مشهود است، همین است که او در عین حال که نفس را موجودی مجرد و مستقل از بدن می‌داند، بر تعامل میان آن دو نیز اصرار می‌ورزد. البته دکارت خود نیز متوجه این اشکال بوده است و به همین منظور ابتدا

از طریق واسطه قراردادادن غده صنوبری و سپس از طریق اتحاد نفس و بدن، سعی می‌کند این مشکل را حل نماید؛ اما به نظر می‌رسد این راه‌حل‌ها، نه تنها برای متقدمان دیدگاه او، بلکه برای خود وی نیز قانع‌کننده نبوده‌اند؛ زیرا - همان‌گونه‌که اشاره خواهیم کرد - او سرانجام ارتباط نفس و بدن را رازآمیز پنداشته و بر عجز خود در حل این مشکل اعتراف می‌نماید. به هرروی، در اینجا هردو پیشنهاد دکارت را به‌صورت جداگانه بررسی نموده و آنها را نقد خواهیم کرد:

الف) غده صنوبری

دکارت ابتدا می‌گوید در نظر بدوی، قلب یا مغز انسان، مناسب‌ترین واسطه برای ارتباط نفس و بدن به نظر می‌رسند. قلب بدین‌خاطر که ما ظاهراً انفعالات را از طریق آن تجربه می‌کنیم و مغز بدین‌خاطر که آلات حسی با آن در ارتباط‌اند، اما بعداً تصریح می‌کند که نه قلب و نه تمام مغز، نمی‌توانند پل ارتباطی میان نفس و بدن باشند؛ بلکه آنچه، درواقع، نقطه اتصال نفس و بدن است، درونی‌ترین جزو مغز است که یک غده ریزی به نام غده صنوبری است. دکارت درمورد علت انتخاب این جزء از میان سایر اجزای مغز، این‌طور توضیح می‌دهد که اجزای دیگر مغز، همانند اعضای بدن از قبیل چشم، گوش، دست و پا، جفت هستند. از آنجاکه همیشه یک فکر واحد بسیط درباره اشیا داریم، ضرورتاً باید جزء واحدی وجود داشته باشد تا دو صورت خیالی را که از طریق چشم‌ها وارد مغز می‌شوند، متحد کند. تنهاترین جزء واحد مغز، غده صنوبری است (دکارت، ۱۳۷۶، ص ۳۳۲).

البته علاوه بر غده صنوبری، چیزی به نام «روح حیوانی» در مغز موجود است که درواقع واسطه میان غده صنوبری و سایر اجزای بدن است. روح حیوانی جسم مادی ریزی است که از لطیف‌ترین بخش خون تشکیل می‌شود. این جسم، همانند اجزای شعله حاصل از مشعل است که با حرکت سریع خود، وارد اعصاب و عضلات می‌شود و از طریق آنها بدن را حرکت می‌دهد. غده صنوبری در بخش میانی مغز در بالای مجرایی قرار دارد که از طریق آن، ارواح حیوانی که در حفره‌های جلوی این مجرا قرار دارند، با ارواح حیوانی که در حفره‌های پشتی قرار دارند، برخورد می‌کنند. هرگونه

حرکتی که در غده صنوبری اتفاق بیفتد، ارواح حیوانی را تحت تأثیر قرار می‌دهد. متقابلاً کمترین تغییری که در ارواح حیوانی صورت می‌گیرد، غده صنوبری را به واکنش وا می‌دارند. بنابراین، هرگونه تغییری که در نفس اتفاق افتد، نخست، غده صنوبری را تحت تأثیر قرار می‌دهد و از طریق غده صنوبری به ارواح حیوانی و از طریق آنها به تمام اجزای بدن راه می‌یابد. همچنین هرگونه فعل و انفعالی که در بدن رخ می‌دهد، از طریق ارواح حیوانی به غده صنوبری منتقل می‌شود و نفس در غده صنوبری، آن را مشاهده می‌کند (همان، ص ۳۳۴).

اشکالی که بر پیشنهاد اول دکارت وارد است، این است که اولاً، اینکه ادراکات و احساسات نفس از طریق غده صنوبری و با مشاهده چیزهایی که در غده صنوبری ظاهر می‌شوند، به وجود می‌آیند، برخلاف تجارب شخصی ماست. ما وقتی احساس درد یا گرسنگی می‌کنیم، آن را جدا از خود یا عقل ادراک نمی‌کنیم (مسلمین، ۱۳۸۸، ص ۸۲)، بلکه آن را در عضو صدمه‌دیده یا در شکم مان احساس می‌کنیم. اگر تعامل نفس و بدن را این‌گونه تبیین کنیم، باید بگوییم که نفس گویی از دور چیزی را تماشا می‌کند و این، برخلاف تجربه درونی هر شخص است. ثانیاً، مشکل اصلی نظریه دوگانه‌انگاران در مسئله نفس و بدن، این است که چگونه می‌توان ارتباط موجود مجرد و مادی را تبیین نمود. غده صنوبری که دکارت به تصویر می‌کشد، خود امری مادی و جسمانی است. بنابراین، هنوز پرسش از نحوه تعامل میان موجود مادی و مجرد به جای خود باقی است.

ب) اتحاد نفس و بدن

دکارت پس از اینکه می‌بیند تبیین ارتباط نفس و بدن از طریق غده صنوبری نه تنها مشکل‌گشا نیست، بلکه مشکل‌ساز می‌باشد، برای حل این معما این پیشنهاد را ارائه داد که نفس و بدن با هم متحد شده‌اند؛ زیرا دارابودن عواطف و اراده‌ها، آن‌طور که ما واجد آنها هستیم، مقتضی چنین ارتباطی میان نفس و بدن است. ما احساسات و عواطف را هیچ‌گاه جدا از بدن درک نمی‌کنیم و به همین دلیل، نفس و بدن باید پیوستگی و یگانگی کاملی داشته باشند (دکارت، ۱۳۸۵، ص ۱۱۹). البته هرچند هرکدام از آنها زمانی که به تنهایی تصور شدند، جوهری تام خواهند بود و از این لحاظ فاقد هیچ‌گونه تمامیتی

نخواهند بود، اما از آن حیث که به جوهر دیگری که با اتحاد با آن شیء واحد قائم بالذاتی را تشکیل می‌دهند دلالت کند، غیر تام خواهند بود و به‌طور کلی باید بگوییم که نفس و بدن در ارتباط با وجود انسان که وحدت نفس و بدن است لحاظ شوند، جوهری غیر تام‌اند (کاپلستون، ۱۳۸۰، ج ۴، ص ۱۵۷).

پس با توجه به اتحاد نفس و بدن، تأثیر و تأثر متقابل میان نفس و بدن طبیعی خواهد بود و بر همین مبنا، ارتباط نفس و بدن همانند ارتباط کشتی و کشتی‌بان نخواهد بود. این، چیزی است که دکارت در تأملات صریحاً به آن اذعان می‌کند:

جای گرفتن من در بدنم، فقط مانند جای گرفتن کشتی‌بان در کشتی نیست، بلکه نخست با بدنم متحدم و به تعبیری، با آن، چنان درهم آمیخته‌ام که با هم هریک واحد تامی را تشکیل می‌دهیم؛ زیرا اگر این‌طور نبود، وقتی بدن من مجروح می‌شد، من - که فقط چیزی هستم که می‌اندیشد - احساس درد نمی‌کردم، بلکه همان‌طور که وقتی چیزی از کشتی آسیب می‌بیند، کشتی‌بان آن را به وسیله بصره ادراک می‌کند، من هم می‌بایست این جراحت را فقط با فاهمه ادراک کنم. همچنین وقتی بدن من به نوشیدنی یا خوردنی محتاج می‌باشد، فقط همان را به‌وضوح درمی‌یابم، بی‌آنکه احساس‌های مبهم گرسنگی و تشنگی درباره آن به من هشدار دهند (دکارت، ۱۳۸۵، ص ۱۰۲).

درواقع دکارت، با ارائه چنین پیشنهادی تا حد زیادی از دیدگاه افلاطون فاصله گرفته و به دیدگاه ارسطو نزدیک می‌شود، با این تفاوت که ارسطو با توجه به مبانی فلسفی خود، بدن را ماده و نفس را صورت آن می‌دانست (ر. ک: ارسطو، ۱۳۶۶، ص ۷۸) و اگر از این اشکال - که طبق دیدگاه ارسطو نفس امر مادی خواهد بود - صرف نظر کنیم، چنین دیدگاهی در مسئله نفس و بدن دیدگاه معقولی به نظر می‌رسد؛ زیرا اتحاد دو امر مادی و تأثیر متقابل آن دو امری طبیعی است. اما اتحادی که دکارت مطرح می‌کند، کاملاً با مبانی فلسفی او در تضاد است؛ چراکه او طبق مبانی خود، نفس را جوهر متفکر و بدن را جوهر ممتد می‌داند. به عبارت دیگر، نفس از نظر او موجودی کاملاً مجرد و بدن موجودی کاملاً مادی است و این، مسلم است که دو نوع جوهری که تا این اندازه از هم فاصله دارند، نمی‌توانند متحد شوند تا در اثر اتحاد آنها، یک نوع واحد به وجود بیاید. به نظر می‌رسد دکارت در وضعیت دشواری گرفتار آمده است. او از یک طرف بر اتحاد نفس و بدن تأکید می‌کند. از طرف دیگر، آن دو را با توجه به صفات ذاتی‌شان

کاملاً متمایز از هم می‌داند. دکارت سعی می‌کند در «اعتراضات و پاسخها» به این مشکل پاسخ دهد، اما پاسخ‌های او مبهم و ناکافی است (ر.ک: دکارت، ۱۳۸۴، ص ۳۲۵). سرانجام، دکارت در اواخر عمر خود در نامه‌ای که به پرسش الیزابت می‌نویسد، به عجز خود در حل مشکل نفس و بدن اعتراف کرده و می‌گوید رابطه نفس و بدن با فکرنکردن به آن بهتر فهمیده می‌شود و این، یکی از رازهایی است که باید بدون فهمیدن، آن را قبول کرد (پاپکین و استرول، ۱۳۸۸، ص ۱۵۳).

ثنویت نفس و بدن از دیدگاه ملاصدرا

ثنویت نفس و بدن، طبق نظریه دکارت از همان ابتدای حدوث نفس مطرح است؛ اما طبق دیدگاه ملاصدرا که به حدوث جسمانی و بقای روحانی نفس معتقد است، این مسئله را تنها در ادامه وجود نفس می‌توان مطرح کرد. در واقع، طرح ثنویت نفس و بدن، از همان بدو حدوث نفس، ناشی از اعتقاد به قدم و حدوث روحانی آن است، اما بر مبنای نظریه «حدوث جسمانی نفس» که ملاصدرا بدان معتقد است، دوگانگی نفس و بدن در مقام حدوث نفس منتفی است؛ زیرا طبق نظریه مذکور، نفس در مقام حدوثی خود، موجودی مجرد و مستقل از جسم نیست، بلکه صورتی از صور اجسام است که در ادامه وجود خود، به تدریج، از عالم اجسام و صور مادی خارج شده و به عالم مجردات و عقول می‌پیوندد (ملاصدرا، ۱۹۹۹م، ج ۳، ص ۳۳۰-۳۳۱). پس به تعبیر معروف، نفس «جسمانیة الحدوث و روحانیة البقاء» است (ملاصدرا، ۱۳۸۲، ص ۹۵ و ۱۳۷۵، ص ۸۸ و ۱۹۹۹م، ج ۶، ص ۱۰۹ و ج ۸، ص ۳۴۵). البته تبیین عقلانی حدوث جسمانی و بقای روحانی نفس، مبتنی بر یکی دیگر از اندیشه‌های متعالیه ملاصدرا، یعنی حرکت جوهری است. به‌طور کلی از نظر ملاصدرا، افزون بر اینکه اعراض و ظواهر اجسام، همواره در حال تغییر و تحول است، در ذوات آنها نیز همیشه تغییری دائمی و مستمر شکل می‌گیرد. این نوع تغییر و تحول در اجسام از قبیل کون و فساد نیست، بلکه اجسام و صورت‌های مادی به‌طور تدریجی از صورتی به صورت دیگر متحول می‌شوند. از همین رو، نطفه انسانی نیز که اولین مرحله از مراحل جسمانی نفس است، در اثر حرکت جوهری خود، مراحل مختلف جمادی، نباتی و حیوانی را پشت سر

گذاشته و در نهایت به مرحله انسانی (ملاصدرا، ۱۹۹۹م، ج ۹، ص ۱۲) و در بعضی موارد به مرحله فوق انسانی نایل می‌گردد (همان، ج ۸، ص ۱۳۷). به اعتقاد ملاصدرا، مرحله حیوانی، نخستین مرحله تجرد نفس به شمار می‌رود (ر.ک: ملاصدرا، ۱۳۶۰، ص ۱۴۸). از این رو، می‌توان گفت منظور ملاصدرا از مرحله بقای نفس نیز، مرحله حیوانی و بعد از آن می‌باشد. در نتیجه، پرسش از دوگانگی نفس و بدن نیز، طبق دیدگاه وی، صرفاً از مرحله حیوانی به بعد می‌تواند مطرح شود.

در ابتدا، این گونه به نظر می‌رسد که ملاصدرا، با قائل شدن به تجرد نفس در مقام بقا، به ثنویت نفس و بدن نیز معتقد شده و آن دو را در این مقام، برخلاف مقام حدوث، دو چیز جدا از هم می‌داند؛ اما حتی در مقام بقای نفس نیز آن را جوهری متمایز از بدن نمی‌داند، بلکه متحد با آن می‌داند. به تعبیر دیگر، از نظر ملاصدرا، بین نفس و بدن در مقام بقا ترکیب اتحادی برقرار است. این مطلب را با بررسی اقسام ترکیب بهتر می‌توان درک نمود. به طور کلی، ترکیب یا حقیقی است یا اعتباری. ترکیب اعتباری آن است که اجزای ترکیب، هریک وجود و اثر مستقل دارد، اما به اعتبار یک جهت خاص آن اجزای مستقل بالذات و مستقل بالآخر شیء واحد فرض می‌شوند. در مقابل، ترکیب حقیقی آن است که افراد استقلال در وجود و اثر را از دست داده و مجموعاً شخص واحدی را که دارای اثر واحد باشد، تشکیل دهند (ر.ک: مطهری، ۱۳۷۴، ج ۵، ص ۲۴۵). البته خود ترکیب حقیقی را بر دو گونه می‌توان تصور نمود: اتحادی و انضمامی. ترکیب اتحادی، بدین معناست که دو شیء با هم متحد شده و به یک وجود موجود شوند (ملاصدرا، ۱۹۹۹م، ج ۵، ص ۳۰۷)؛ اما ترکیب انضمامی بدین معناست که دو جزء، ضمیمه یکدیگر واقع شوند (همان، ص ۲۸۳). بنابراین نظر ملاصدرا حقیقی بودن ترکیب انضمامی، محال است؛ زیرا در چنین ترکیبی اجزای مرکب، در خارج، در حین ترکیب نیز واقعیاتی بالفعل و متکثرند؛ یعنی به کثرت عددی موصوف‌اند (عبودیت، ۱۳۸۵، ج ۱، ص ۳۳۹)؛ درحالی که ممکن نیست چیزی که به کثرت عددی موصوف است، هرچند از جهت دیگر، به وحدت عددی نیز موصوف باشد (ملاصدرا، ۱۹۹۹م، ج ۵، ص ۲۹۴-۲۹۵). بنابراین، ترکیب انضمامی، در واقع ترکیبی مجازی و اعتباری است، نه حقیقی (همان، ص ۲۸۳).

اکنون با توجه به تعریف ترکیب انضمامی و اتحادی، می‌توان گفت لازمه اعتقاد به ترکیب انضمامی نفس و بدن، دوگانگی وجودی نفس و بدن و لازمه اعتقاد به ترکیب اتحادی آن دو، نفی دوگانه وجودی آنها خواهد بود. همان‌گونه که لازمه هرگونه ترکیب اتحادی نیز چنین است: «الترکیب الاتحادی بین الشیئین لا یقتضی ان لا یکون احدهما موجوداً بل یقتضی ان یکون کلاهما موجوداً بوجود واحد لا بوجودین متعددین حین ترکیب» (همان، ص ۳۰۷).

بنابراین، طبق ترکیب اتحادی، نفس و بدن هرچند دو جوهرند، اما در خارج، این دو، وجودی جدا از هم ندارند. به تعبیر دیگر، می‌توان این‌گونه گفت که بر مبنای ترکیب اتحادی، تعدد و ثنویتی که در خارج میان نفس و بدن حکم فرماست، تعدد و ثنویت حیثیتی است، نه وجودی: «واعلم ان الوصلة بین هذین الامرین، اعنی الجسم و الروح، انما هی لاجل ترکیب الاتحادی بینهما، لانهما واحد بالذات متعدد بتعدد الصفات و الحیثیات.» (ملاصدرا، [بی‌تا] [چاپ سنگی]، ص ۳۱۵).

بنابراین، بر مبنای ترکیب اتحادی، می‌توان گفت نفس و بدن دو موجود بیگانه از هم نیستند، بلکه آن دو از حیثیات و جنبه‌های یک وجود واحد - یعنی «انسان» - به شمار می‌روند. از این رو، می‌توان گفت انسان موجودی است که کثرت و وحدت در وجود او جمع شده است. کثرت او از این جهت است که از نفس مجرد و بدن مادی تشکیل یافته است و وحدتش از آن جهت است که این دو وجود آنچنان به هم متصل و مرتبطند که نمی‌توان میان آن دو شکاف و جدایی تصور نمود. بنابراین، کثرت و تعدد نفس و بدن با وحدت آنها نیز سازگار است؛ زیرا تعدد آنها ناشی از دوگانگی وجودی‌شان نیست، بلکه از اختلاف منزلت و مرتبه وجودی آن دو سرچشمه گرفته است. از همین روست که ملاصدرا می‌گوید، نفس و بدن به منزله شیء واحد، اما دوطرفین است که یک طرف آن متغیر و فانی و به مثابه فرع است و طرف دیگر آن، ثابت و باقی و به منزله اصل است (ملاصدرا، ۱۹۹۹م، ج ۹، ص ۹۸).

با توجه به آنچه گذشت، می‌توان سخن آخر درباره نفس و بدن را این‌گونه گفت که طبق رابطه اتحادی، نفس و بدن همانند دو موجود بالفعلی که کنار هم قرار گرفته‌اند، نیستند، بلکه آن دو در طول هم بوده و از مراتب یک حقیقت به شمار می‌آیند.

ملاصدرا نیز براساس همین مبنا می‌گوید نسبت نفس به بدن، همچون نسبت سنگی که در خارج کنار انسان قرار گرفته و یا کشتی‌بانی که در داخل کشتی و یا صاحب‌خانه‌ای که در داخل خانه جای گرفته است، نیست، بلکه نفس صورت کمالیه بدن است (همان، ج ۸، ص ۳۸۴) و بدن نیز از توابع وجود نفس و از مراتب سافل آن است (همان، ج ۹، ص ۴۹).

علامه طباطبایی در ذیل سخن ملاصدرا مبنی بر رابطه اتحادی نفس و بدن قریب به همین مضمون می‌گوید:

المصنف كما ترى يفرع المسألة على وجود الرابطة بين المرتبة الطبيعة البدنية و بين مرتبة النفس الانسانية مثلاً، فيندرج تحت ما استفدناه في مباحث الوجود الرابطة أن تحقق الربط الوجودي بين امرين يقضى بنحو من الاتحاد الوجودي بينهما، و اذا كان احدهما موجوداً للآخر كان من مراتب وجود ذلك الآخر، فان كان عرضاً كالسواد مثلاً من الجسم كان قائماً بموضوعه غير خارج عين وجوده. و ان كانا جوهرين كالمادة و الصورة او النفس كان كل من مراتب الوجود الآخر العالیه او السافلة و كان الاقوى وجوداً تمام وجود الاضعف، فالنفس الانسانية مثلاً هي الصورة الكمالية الوحيدة في البدن و ما سواها من المبادئ البدنية من شؤونها و شعب وجودها (همان، ج ۸، ص ۱۳۴ پاورقی ۱).

۱۴۵

قیاس

اشکال و پاسخ

ملاصدرا در برخی موارد اتحاد نفس و بدن را به اتحاد ماده و صورت تشبیه می‌کند، اما در ظاهر چنین به نظر می‌رسد که این، قیاس مع الفارق است؛ زیرا ماده و صورت، امری مادی‌اند و اتحاد این دو کاملاً امر ممکنی به نظر می‌رسد؛ درحالی‌که نفس، مجرد و بدن، مادی است و اتحاد مجرد و مادی محال است؛ چراکه مستلزم مجرد جسم یا تجسم مجرد است (همان، ج ۵، ص ۳۸۹). درواقع، به نوعی همان ایرادی که ملاصدرا، برقائلان به حدوث روحانی نفس می‌گیرد، در اینجا و در مرحله بقای نفس بر خود او وارد است که نفس مجرد چگونه می‌تواند با بدن مادی متحد شود. ملاصدرا خود، این اشکال را مطرح کرده و در پاسخ آن گفته است:

انما يلزم ما ذكر لو كانت النفوس الانسانية مجردات بالفعل في اول تكونها و صيورتها صورة نفسانية مدبر للمادة و ليس كذلك، بل النفوس الانسانية بما هي نفوس جسمانية

البتة ثم اذا استكمل و قويت في جوهرها تصير مجردة و هي بما هي صورة مجردة ليست مع البدن (همان).

شرح تفصیلی این عبارت بدون استفاده از دیگر نظریات ملاصدرا میسر نیست، از این رو، با افزودن مقدماتی بر آن، شکل منطقی آن را می توان به صورت ذیل عنوان کرد:

۱. نفس، حدوداً جسمانی است.

۲. همان طور که اجمالاً اشاره شد، نفس از طریق حرکت جوهری، به تدریخ از مراحل جسمانی عبور کرده و به مجرد می رسد.

۳. حرکت جوهری نفس به صورت اشتدادی است. به تعبیر دیگر، حرکت جوهری نفس به صورت «لبس بعد الخلع» نیست، بلکه به صورت «لبس بعد اللبس» است؛ بدین معنا که نفس در هر مرحله ای که به کمال جدید دست می یابد، کمالات مرحله قبلی را از دست نمی دهد، بلکه با حفظ کمالات قبلی، به کمال جدید دست پیدا می کند. البته حفظ کمالات فعلی در مرحله کمال جدید، بدین صورت نیست که نفس هر صورتی را که به دست می آورد، آن را نگه می دارد و بعد از آن، صورت دیگری را به دست آورده، به آن اضافه می کند؛ به طوری که این صورت ها، همانند کسی که پول هایی را به دست می آورد، سپس بر مقدار آن افزوده و روی هم انباشته می کند، روی هم انباشته می شوند (مطهری، ۱۳۸۲، ج ۱۱، ص ۳۷۶)، بلکه حفظ کمالات قبلی در مرحله جدید، طبق حرکت اشتدادی بدین صورت است که در هر آنی، صورتی معدوم و زایل می شود و صورت جدیدی غیر از آن، اما کامل تر از آن، به جای آن، موجود و حادث می شود (عبودیت، ۱۳۸۵، ج ۱، ص ۳۲۹). از این رو، این صورت بعدی به نحو جمعی همه صورت های پیشین را در خود داراست. بنابراین، وقتی نفس از طریق حرکت اشتدادی از مراحل عنصری، معدنی، گیاهی و حیوانی گذر کرده و به مرحله انسانی می رسد، در این مرحله همه کمالات این انواع را که در هر نوعی به صورت مجزاً و جدا یافت می شود، به صورت واحد، جمعی و بسیط در خود دارا می باشد.

۴. نتیجه مقدمه سوم این است که بگوییم نفس، امری ذومراتب است؛ زیرا طبق آن، نفس در مسیر حرکت تکاملی خود در هر مرحله ای که به کمال جدید دست می یابد، کمالات مرتبه مادون را از دست نمی دهد. بنابراین، هر اندازه که نفس به سیر اشتدادی

خود ادامه می‌دهد، بر کمالات و مراتب او نیز افزوده شده و بدین طریق، موجودی ذومراتب می‌گردد. بنابراین، بر مبنای حرکت اشتدادی می‌توان گفت که مراتب نفس، صرفاً، منحصر در بدن و نفس ناطقه نیست، بلکه در این سیر اشتدادی، مراتب متوسط دیگری بر نفس افزوده می‌گردد که نقش واسطه را در اتصال نفس و بدن ایفا می‌کند. از همین‌رو، ملاصدرا بر مرتبه مادی نفس، روح بخاری و بر مرتبه مجرد نفس، بدن مثالی را که از تجرد مثالی بر خوردار است، افزوده است (ملاصدرا، ۱۳۱۵ق، ص ۲۷۷). از طرفی، ملاصدرا قوای نفس را نیز از مراتب نفس می‌داند و چون این قوا از حیث کمال و نقص و از حیث تعلق به ماده یکسان نیستند، هرکدام از آنها در مرتبه‌ای متفاوت از دیگری قرار دارند (همان، ج ۹، ص ۱۰۴) و این امر سبب می‌گردد مراتب مادی و مجرد نفس، خود از مراتب جزئی‌تر دیگری برخوردار باشند. بنابراین، می‌توان گفت میان نفس و بدن، مراتب متعدد دیگری از قبیل روح بخاری، قوا و بدن مثالی وجود دارد که همه به نحو اتصال معنوی به هم متصل و مرتبطاند (عبودیت، ۱۳۸۹، ص ۲۱۹).

اکنون، با توجه به ذومراتب بودن نفس می‌توان گفت، اتحاد نفس و بدن هیچ مشکلی ندارد؛ زیرا طبق آن می‌توان فرض کرد که نفس تنها برحسب برخی از مراتبش که مادی است، با بدن متحد است؛ اما برحسب برخی از مراتب دیگر خود، یعنی همان مراتب مجردش، متحد با بدن نیست. به نظر می‌رسد ملاصدرا به همین دلیل در ذیل عبارت قبلی که از او نقل گردید، این‌گونه گفت: «و هی بما هی صورة مجردة لیست مع البدن». علاوه بر این، برخی عبارت‌های ملاصدرا نیز بر این مطلب تصریح دارد که منظور او از اتحاد نفس و بدن، اتحاد مطلق نیست، بلکه صرفاً اتحاد برحسب بعضی از مراتب نفس است: «ان تعلق النفس بالبدن عبارة عن اتحادها بحسب اتحاد بعض قواها و درجاتها النازلة ببعض للطائف البدن و بخاراته» (ملاصدرا، ۱۹۹۹م، ج ۵، ص ۲۹۰).

اینکه ملاصدرا در بیشتر موارد، به صورت مطلق، به اتحاد نفس و بدن اشاره کرده است، شاید بدین خاطر است که از نظر وی قوای نفس، از جمله قوای مادی آن، از مراتب نفس هستند و چون طبق این مبنا می‌توان نفس را در مقام تنزل، همان قوا فرض کرد (عبودیت، ۱۳۸۹، ص ۲۱۹)، نسبت اتحاد بدن با نفس، با نسبت اتحاد آن با قوا تفاوت چندانی نخواهد داشت.

مقایسه و تطبیق

طبق نظر هردو فیلسوف، انسان موجودی دوساحتی است که از نفس مجرد و بدن مادی تشکیل یافته است. بنابراین، می‌توان گفت هم ملاصدرا و هم دکارت، از این جهات که بدن را جوهری مادی و نفس را جوهری مجرد می‌دانند، بین آن‌دو به تمایز قائل‌اند. اما آنچه دیدگاه این دو فیلسوف را متفاوت از هم جلوه می‌دهد، نحوه تمایزی است که میان نفس و بدن بدان گرویده‌اند. تمایز و تباینی که طبق دیدگاه ملاصدرا بین نفس و بدن حکم فرماست، تمایز و تباین در مرتبه است؛ برخلاف دیدگاه دکارت که تمایز و تباین نفس و بدن، طبق دیدگاه او در ذات است. بنابراین، هرچند طبق دیدگاه ملاصدرا نیز نوعی ثنویت بین نفس و بدن حاکم است، آنچه مسلم است این است که این ثنویت به‌طور کلی متفاوت از ثنویت دکارتی می‌باشد؛ زیرا دکارت با این ایده که صفت ذاتی نفس فکر و اندیشیدن است و صفت ذاتی بدن بُعد و امتداد داشتن است، ذاتاً نفس را جدا از بدن لحاظ می‌کند و به‌همین دلیل، در پی چاره‌ای می‌گردد تا این دو موجود گسسته و بیگانه از هم را به همدیگر متصل کند. اما ملاصدرا بدین سبب که نفس را مرتبه‌عالی بدن و بدن را مرتبه‌نازل نفس می‌داند، آن‌دو را موجودی مستقل و بیگانه از هم تلقی نمی‌کند، بلکه معتقد است هر یک از نفس و بدن، مرتبه‌ای از مراتب وجود واحد انسانی به شمار می‌روند.

به نظر می‌رسد در این مورد، دیدگاه دکارت شبیه دیدگاه ابن‌سیناست. از این‌رو، نقدهای صدرالمتألهین بر ابن‌سینا، در این مسئله بر دکارت نیز وارد است. ملاصدرا، به‌طور کلی، در اعتراض به دیدگاه دوگانه‌انگاران در مسئله نفس و بدن می‌گوید از ترکیب نفس و بدن، نوع واحد طبیعی پدید آمده است؛ درحالی‌که اگر نفس از همان ابتدا به‌عنوان یک امر مجرد بالفعل به بدن مادی تعلق داشته باشد، حصول نوع طبیعی واحد، امری غیر ممکن خواهد بود (ملاصدرا، ۱۹۹۹م، ج ۵، ص ۲۹۰). از همین‌رو، وی در جای دیگر می‌گوید حصول نوع طبیعی واحد، بدون در نظر گرفتن حدود جسمانی نفس و حرکت جوهری آن، امری محال است: «من المحال ان يحصل من صورة عقلية و مادة جسمانية نوع جسمانی واحد بلاتوسط استکمالات و استحالات لتلك المادة» (همان، ج ۳، ص ۳۳۰).

بنابراین، می‌توان گفت، طبق دیدگاه دکارت، تبیین وحدت انسان و نیز اتحاد نفس و بدن که او ادعا می‌کرد، امکان‌پذیر نخواهد بود؛ بلکه باید گفت، علی‌رغم ادعای دکارت، ترکیب نفس و بدن طبق مبانی و اصول فلسفی وی - که قبلاً به آنها اشاره شد - انضمامی خواهد بود. از طرفی - همان‌گونه که اشاره گردید - اعتقاد به چنین ترکیبی در مورد نفس و بدن، به معنای دوگانگی وجودی نفس و بدن است؛ زیرا چنین ترکیبی، بدین دلیل که اجزای مرکب در حین ترکیب نیز واقعیات متکثری هستند، ترکیبی اعتباری خواهد بود، نه حقیقی. در واقع، تلقی چنین ترکیبی از نفس و بدن بدین معناست که نفس و بدن همچون سنگ و انسانی است که در کنار هم قرار گرفته‌اند (همان، ج ۵، ص ۲۸۳).

از این رو، می‌توان گفت نظریه دکارت در مسئله نفس و بدن - خواه یا ناخواه - به یک ثنویت تمام‌عیار می‌انجامد که طبق دیدگاه ملاصدرا باید چنین دیدگاهی را ذهنی و اعتباری دانست، نه خارجی و حقیقی. این مطلب را می‌توان از متن زیر نیز به راحتی استنباط نمود:

۱۴۹

قیس

بررسی
تفاوت
نفس
و بدن از دیدگاه دکارت و ملاصدرا

فالانسان فی اول المراتب یكون مادة مطلقة باعتبار و جسماً مطلق باعتبار و فی جسمانية المراتب یكون نوعاً من الجسم باعتبار و صورة نوعية باعتبار و فی ثالثة المراتب یسمى من حیث كونه قابلاً للنشور جسماً نباتياً و من حیث كونه فاعلاً للافاعیل النباتية من النشو و التولید للمثل، نفساً نباتية و فی المرتبة الرابعة من حیث كونه منفعلاً عن المحسوسات منتقلاً فی الاماكن المختلفة من جهة الارادة بدناً حیوانياً و باعتبار كونه مستعملاً لآلات الاحساس و التحریك بالارادة نفساً حیوانية و فی المرتبة الخامسة یسمى بدناً انسانياً من جهة و نفساً انسانياً من جهة (ملاصدرا، [بی تا] (چاپ سنگی)، ص ۳۱۵).

به نظر نگارنده برای جداسازی این دو دیدگاه از هم، می‌توان از دیدگاه دکارت به «ثنویت ذاتی» و از دیدگاه صدرالمتألهین به «ثنویت تشکیکی» تعبیر نمود. البته ملاصدرا خود به چنین اصطلاحی اشاره ننموده است، اما از این نظر که وی انسان را به جهان هستی تشبیه کرده و مراتب انسان را همچون عصاره‌ای از مراتب جهان هستی قلمداد نموده، می‌توان به این نتیجه رسید که او نظام عام تشکیکی حاکم بر جهان هستی را در مورد انسان نیز جاری دانسته و بدین ترتیب، تمایز و تباین نفس و بدن و نیز سایر مراتب انسان را همچون تمایز و تباین موجودات جهان هستی، تشکیکی فرض نموده است.

ملاصدرا بر مبنای همین دیدگاه، برای حل مشکل رابطه تأثیر و تأثر متقابل نفس و بدن نیز، راه حل جدیدی مطرح می‌کند. همان‌گونه که ملاحظه گردید، دکارت از حل این مشکل اظهار عجز نموده و آن را راز آمیز پنداشت. دلیل عجز او این بود که نفس و بدن را دو موجودی که در عرض هم قرار گرفته‌اند، فرض می‌کرد. اما ملاصدرا با تشبیه نفس و بدن به عوالم وجود، می‌گوید نفس و بدن همانند عوالم وجود، مرتبه‌ای از مراتب دیگری به شمار می‌روند. از این رو، همان‌گونه که عوالم وجود، مطابق هم بوده و از یکدیگر حکایت می‌کنند و هر چیزی که در یکی از این عوالم رخ دهد، هم وزن و محاکمی او نیز در عالم دیگر رخ می‌دهد، در هریک از مراتب وجودی انسان نیز هرگونه حادثه‌ای که روی می‌دهد، اثری از آن در مرتبه دیگر نیز پدیدار می‌گردد. در واقع انسان یک عالم صغیر است و همانند مراتب عالم برای خود مراتبی دارد؛ بالاترین آنها نفس و پایین‌ترین آنها بدن است و آنچه در وسط این مراتب قرار گرفته، روح بخاری است. بنابراین، هرگاه یک رویداد فیزیکی در تن انسان به وجود آید، اثری از آن نیز به روح بخاری و سپس به نفس منتقل می‌گردد و بالعکس، آنچه در نفس پدید می‌آید، اثر آن از طریق روح بخاری به بدن منتقل شده و در نتیجه، بدن متأثر می‌گردد. برای مثال، وقتی انسان به لذت خیالی، می‌رسد در روح بخاری انسان، انبساطی حاصل شده و سپس از این طریق، بدن انسان نیز متأثر می‌گردد. بنابراین، همان‌گونه که وجود هریک از نفس و بدن حاکی از وجود دیگری است، حالات هریک از آنها نیز حاکی از حالات دیگری است (ملاصدرا، ۱۹۹۹م، ج ۴، ص ۱۵۷-۱۵۸).

ملاصدرا با تعبیر دیگری در این باره می‌گوید:

كما ان طبقات العالم بحيث تجمع في رباط و يتصل بعضها ببعض كسلسلة واحدة يتحرك اولها بتحرك آخرها بان يتنازل الاثار و يتصاعد الهيات من العالی الى السافل و من السافل الى العالی... كذلك هيئات النفس و البدن تتصاعد و تتنازل من موطن احدهما الى موطن الاخر؛ فكل منهما يفعل عن صاحبه (ملاصدرا، ۱۳۸۰، ص ۶۲۱).

نتیجه گیری

با توجه به آنچه گذشت، می توان به این نتیجه رسید که هر دو دیدگاه در مقابل دیدگاه مادی گرایانه که انسان را موجودی تک ساحتی می پندارد، بر دوساحتی بودن وجود انسان تأکید کرده، معتقدند انسان، ترکیبی از نفس مجرد و بدن مادی است. اما درباره نحوه وجود نفس و بدن نسبت به هم تفاوت عمیقی میان دو دیدگاه وجود دارد. طبق دیدگاه دکارت نفس و بدن به دلیل صفات متفاوتی که دارند، موجودی مستقل و نسبت به هم بیگانه اند، اما طبق دیدگاه ملاصدرا هر کدام از نفس و بدن مرتبه ای از مراتب انسان به شمار آمده و در نتیجه به یک وجود موجودند و به همین دلیل نیز از همدیگر متأثر می گردند.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

منابع و مأخذ

۱. ابن سینا؛ الشفا: الطبيعيات، كتاب النفس؛ قم: منشورات مكتبة آية الله العظمى المرعشي النجفي، ۱۴۰۴ق.
۲. ابوریده، عبد الهادی؛ رسائل الكندی الفلسفيه؛ ج ۱، چاپ اول، قاهره: دارالفکر العربی، ۱۹۵۰م.
۳. ارسطو؛ درباره نفس؛ ترجمه علیمراد داودی؛ چاپ دوم، تهران: انتشارات حکمت، ۱۳۶۶.
۴. افلاطون؛ دوره کامل آثار افلاطون؛ ج ۱-۴، ترجمه محمدحسن لطفی؛ چاپ دوم، تهران: شرکت سهامی انتشارات خوارزمی، ۱۳۶۷.
۵. پاپکین، ریچارد و استرول آروم؛ کلیات فلسفه؛ ترجمه و اضافات جلال الدین مجتبی؛ چاپ بیست و پنجم، تهران: انتشارات حکمت، ۱۳۸۸.
۶. دکارت، رنه؛ اعتراضات و پاسخها؛ ترجمه و توضیح علی موسائی افضلی؛ چاپ اول، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی ۱۳۸۴.
۷. —؛ اصول فلسفه؛ ترجمه منوچهر صانعی؛ چاپ دوم، تهران: انتشارات بین المللی الهدی، ۱۳۷۱.
۸. —؛ «انفعالات» در: فلسفه دکارت؛ ترجمه منوچهر صانعی دره‌بیدی؛ چاپ اول، تهران: انتشارات بین المللی الهدی، ۱۳۷۶.
۹. —؛ تاملات در فلسفه اولی؛ ترجمه احمد احمدی؛ چاپ ششم، تهران: سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاهها، ۱۳۸۵.
۱۰. —؛ گفتار در روش؛ ترجمه محمد علی فروغی؛ مشهد: دانشگاه فردوسی، ۱۳۸۵.
۱۱. شیرازی، صدرالدین محمد؛ اسرار الایات؛ تهران: انجمن حکمت و فلسفه

ایران، ۱۳۶۰.

۱۲. —؛ الحکمة المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه؛ مشهور به اسفار، ج ۱-۹، بیروت: دارالاحیاء التراث العربی، ۱۹۹۹ م.
۱۳. —؛ الشواهد الربوبیه؛ چاپ سوم، قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، ۱۳۸۲.
۱۴. —؛ المبدأ و المعاد؛ چاپ سوم، قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، ۱۳۸۰.
۱۵. —؛ تعلیقه بر حکمة الاشراق؛ قم: انتشارات بیدار، چاپ سنگی، ۱۳۱۵ ق.
۱۶. —؛ رساله «اکسیر العارفین» در: الرسائل؛ قم: مکتبه المصطفوی، چاپ سنگی.
۱۷. —؛ مجموعه رسائل فلسفی صدرالمألهین؛ تصحیح و تحقیق حامد ناجی اصفهانی؛ چاپ اول، تهران: انتشارات حکمت، ۱۳۷۵.
۱۸. عبودیت، عبدالرسول؛ خطوط کلی حکمت متعالیه؛ تهران: سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاهها، ۱۳۸۹.
۱۹. —؛ در آمدی به نظام حکمت صدرایی؛ ج ۱، چاپ اول، تهران: سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاهها، ۱۳۸۵.
۲۰. فاخوری، حنا و خلیل الجر؛ تاریخ فلسفه در جهان اسلامی؛ ترجمه عبدالمحمد آیتی؛ چاپ چهارم، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی سروش، ۱۳۷۳.
۲۱. کاپلستون، فردریک؛ تاریخ فلسفه؛ ج ۴، ترجمه غلامرضا اعوانی؛ چاپ اول، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی سروش، ۱۳۸۰.
۲۲. مسلین، کیث؛ در آمدی به فلسفه ذهن؛ ترجمه مهدی ذاکری؛ چاپ اول، قم: انتشارات پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، ۱۳۸۸.
۲۳. مطهری، مرتضی؛ مجموعه آثار؛ ج ۱۱، چاپ دوم، تهران: انتشارات صدرا، ۱۳۸۲.
۲۴. —؛ مجموعه آثار؛ ج ۵، چاپ چهارم، تهران: انتشارات صدرا، ۱۳۷۴.



پروہشگاہ علوم انسانی و مطالعات فرہنگی
پرتال جامع علوم انسانی