

## تبیین اختیار انسان بر اساس چیستی نفس یا ذهن در فلسفه اسلامی و فلسفه ذهن معاصر

محمد رضا بهتاش\*

### چکیده

مسئله اختیار و اراده آزاد در انسان از مسائلی است که همواره ذهن انسان را به خود مشغول داشته است. آنچه این مسئله را با اهمیت می‌کند، ارتباط این مسئله با مسئولیت‌پذیری و اخلاق است، به طوری که پایه و اساس مسئولیت و اخلاق در انسان، بودن اختیار و اراده آزاد در انسان است. این مسئله را از جهات مختلف می‌توان بررسی کرد که یکی از آنها توجه به چیستی نفس است. چیستی نفس یا ذهن، هم در فلسفه اسلامی مطرح بوده است و هم در فلسفه غرب و به ویژه در فلسفه ذهن، که یکی از شاخه‌های فلسفه تحلیلی به حساب می‌آید. آنچه در این زمینه بیشتر مطرح نظر فیلسوفان بوده این است که آیا نفس، امری غیرمادی و غیرفیزیکی است یا اینکه امری مادی و فیزیکی است؟ در این نوشته برآنیم تا بر حسب هر یک از این دو نظریه درباره نفس، جایگاه اختیار و به تبع آن مسئولیت اخلاقی را بررسی کنیم.

کلیدواژه‌ها: نفس، ذهن، حالات ذهنی، اخلاق، اختیار، ثنویت، فیزیکالیسم.

## ۱. چیستی نفس در فلسفه اسلامی

چیستی نفس در فلسفه اسلامی را در دو بخش تعریف و خصیصه‌های بنیادی نفس پی می‌گیریم:

### ۱.۱. تعریف نفس

چیستی نفس را از راه‌های مختلفی می‌توان بررسی کرد، اما آنچه در این نوشتار، مورد نظر است این است که از لابه‌لای نوشته‌های فیلسوفان بزرگ اسلامی با محوریت آثار ابن‌سینا به مبادی و مبانی دیدگاه فیلسوفان اسلامی درباره چیستی نفس دست یابیم، یعنی بیان آنچه توجه فیلسوفان اسلامی را قبل از هر گونه نظریه‌ای در مورد چیستی نفس، به خود جلب کرده و بر اساس آن، چیستی نفس را بیان کرده‌اند. اموری که به صورت مشهود و روشن در مَرثی و منظر هر کسی قرار دارند. هدف از این تفحص و بررسی، این است که به عناصر اساسی و بنیادی دیدگاه فیلسوفان اسلامی در خصوص چیستی نفس پی ببریم و ببینیم که دقیقاً چه اموری آنها را به سوی سخن گفتن از چیزی به نام نفس سوق داده است و به عبارت دیگر، در تصور بسیط و پیش‌انظریه (فارغ از هر نظریه) آنها، نفس چیست؟ برای رسیدن به این هدف به سراغ آثار ابن‌سینا می‌رویم و تحلیل و تبیین او را جویا می‌شویم.

ابن‌سینا در کتاب نفس خود به نحو تحلیلی و توصیفی و به تعبیری پدیدارشناسانه<sup>۱</sup> وارد بحث شده، دست خواننده را گرفته، و گام به گام او را با استناد به مشهودات اولیه انسان پیش می‌برد. او بیان می‌کند که وقتی ما به اجسام پیرامون خود توجه می‌کنیم، مشاهده می‌کنیم که بعضی از آنها، آثار خاصی از قبیل تغذیه، نمو (رشد کردن)، تولید مثل، احساس، حرکت ارادی و ... دارند، و از طرفی می‌دانیم که این آثار نمی‌توانند مربوط و مستند به جسم بودن آنها باشند. (زیرا جسم بودن بین همه اجسام مشترک است. پس اگر جسم بودن، مبدأ این آثار باشد لازم می‌آید که همه اجسام دارای این آثار باشند، در حالی که این‌طور نیست، همان‌طور که مثلاً سنگ هیچ کدام از این آثار را ندارد).<sup>۲</sup> پس باید مبدأ دیگری در کار باشد که صدور این آثار، مستند به آن مبدأ باشد. ابن‌سینا برای رسیدن به آن مبدأ، تحلیل خود را این‌گونه ادامه می‌دهد که این آثار این ویژگی را دارند که یکسان و یکنواخت نیستند، به طوری که اراده در انجام آنها دخالتی نداشته باشد،<sup>۳</sup> بلکه تعدد و تنوع دارند. برای مثال، می‌بینیم که انسان‌ها آثار مختلفی همچون حرکت، احساس و تفکر دارند، و همین حرکت، احساس و تفکر هم به شیوه‌ها و شکل‌های مختلف در آنها انجام

می‌شوند، اما اشیای جامد را می‌بینیم که هر کدام اثر خاصی دارند که به یک شیوه خاصی انجام می‌شوند و تعدد و تنوع اثر در آنها دیده نمی‌شود. برای مثال، آتش فقط اشیای پیرامون خود را گرم می‌کند، و اگر جسم قابل اشتعالی در کنار آن باشد آن جسم را می‌سوزاند. اما این به معنای تنوع و اختلاف آثار آتش نیست، بلکه مربوط به شیئی است که در کنار آتش قرار دارد، آتش فقط حرارت دارد و چیزهای دیگر را گرم می‌کند، اما اگر چیزی قابلیت و آمادگی سوختن را داشته باشد، حرارت آتش باعث سوختن آن می‌شود. از این نمونه‌ها پی می‌بریم که برای آثار مختلف در انسان، مبدئی غیر از جسم، وجود دارد که در اشیای جامد وجود ندارد. بدین ترتیب ابن‌سینا آن چیزی را که مبدأ آثار متنوع و مختلف است نفس می‌نامد (ابن‌سینا، ۱۳۷۵: ۱۳).

بعد از اثبات وجود چنین مبدئی به نام نفس، ابن‌سینا به بیان چپستی چنین نفسی می‌پردازد، که در این زمینه آنچه از کتاب‌های مختلف ابن‌سینا به دست می‌آید این است که او با توجه به آنچه در بالا گفته شد، مهم‌ترین ویژگی نفس را مبدأ بودن آن برای کارهای مختلف همچون تغذیه، رشد، تولید مثل، احساس و حرکت می‌داند. بنابراین، یکی از چیزهایی که چپستی نفس را تشکیل می‌دهد مبدأ بودن آن برای آثار متعدد و متنوع است. از طرف دیگر، نفس کمال جسم است، زیرا جسم به مثابه جنس و ماده، امری ناقص و غیرمعین است و این نفس است که به مثابه فصل و صورت، به جسم تحصیل و تعیین داده، آن را نوع محصل کرده و به کمال می‌رساند. پس می‌توان گفت نفس کمالی برای جسم است، و چون بقیه کمالات جسم، متأخر از نفس هستند می‌توان گفت که نفس، کمال اول برای جسم است و کمالات دیگر کمال ثانی برای جسم هستند. به عبارت دیگر، نفس چیزی است که نوع انسان، به واسطه آن، نوع بالفعل می‌شود، مانند شکل خاص برای شمشیر، اما کمال یا کمالات ثانوی، کمالاتی هستند که بعد از حصول نوع، حاصل می‌شوند که در حقیقت، آثار و کارهای آن نوع هستند، مانند بریدن برای شمشیر، و از آنجا که همیشه کمال، کمال چیزی است و از طرفی نفس هم کمال جسم است، پس باید جسم در تعریف نفس آورده شود، اما باید توجه شود که مراد از جسم در اینجا، همه اجسام نیست که شامل اجسامی همچون تخت و صندلی هم بشود، زیرا هر جسمی نفس ندارد و نمی‌تواند نفس داشته باشد، بلکه منظور، جسم طبیعی است یعنی اجسامی که در طبیعت یافت می‌شوند و البته نه هر جسم طبیعی مثل هوا و آتش، بلکه جسم طبیعی‌ای که آلات و اعضایی دارد که کارهای خود را با آنها انجام می‌دهد، و به عبارت ساده و کوتاه، اجسامی در اینجا مراد است که می‌توانند حیات داشته باشند. زیرا ویژگی اساسی نفس، حیات دادن

به جسم است. این گونه است که ابن‌سینا در تعریف نفس به این تعریف می‌رسد که نفس عبارت است از:

کمال اول برای جسم طبیعی (نه مصنوعی یا تعلیمی) آلی (جسمی که دارای آلات و اعضا است و می‌تواند حیات داشته باشد) که این امکان برای آن جسم وجود دارد که کارها و آثار حیات (همچون تغذیه، رشد، تولید مثل، ادراک، حرکت ارادی و نطق که تعقل و ادراک کلیات باشد) را انجام دهد (ابن‌سینا، ۱۳۷۵: ۲۲).

این تعریف، که نخستین بار ارسطو<sup>۴</sup> ارائه کرد، تعریف عامی است که شامل نفس نباتی و حیوانی هم می‌شود. بنابراین، برای اینکه تعریف نفس، اختصاص به نفس انسانی داشته باشد، ابن‌سینا تعریف مذکور را این گونه کامل می‌کند:

نفس انسانی همان کمال اول است برای جسم طبیعی آلی، از آن جهت که کارهای وجودی را با اختیار فکری و استنباط رأی انجام می‌دهد و امور کلی را درک می‌کند (ابن‌سینا، ن ۱۳۷۹: ۳۲۰).

اما مطلب به همین جا ختم نمی‌شود، چراکه ابن‌سینا تصریح می‌کند<sup>۵</sup> که این تعریف، چستی نفس را برای ما بیان نمی‌کند، بلکه صرفاً نسبت آن را با بدن بیان می‌کند، به این صورت که نفس چیزی است که بدن را تدبیر می‌کند و کمال برای بدن و مبدأ کارهای بدن است، اما کمال بودن نفس بیان نمی‌کند که نفس جوهر است یا عرض، چراکه کمال بودن مساوی یا ملازم با جوهر بودن یا عرض بودن نیست. بنابراین، این تعریف به ما نمی‌گوید که نفس تحت چه مقوله‌ای قرار می‌گیرد و به عبارت دیگر، نفس چیست؟ ابن‌سینا می‌گوید این تعریف مانند این است که ما بدانیم که محرّکی شیئی را به حرکت درمی‌آورد، اما ندانیم که خود آن محرّک چیست؟ (ابن‌سینا، ۱۳۷۵: ۱۴).

بر همین اساس است که ابن‌سینا تعریف دیگری را برای نفس انسانی ارائه می‌دهد که بیان‌کننده چستی خود نفس است، بدون ملاحظه تعلق و ارتباطش با بدن. البته در اینجا هم ابن‌سینا، قبل از پرداختن به ماهیت نفس، ابتدا<sup>۶</sup> وجود نفس را به اعتبار ذاتش و مستقل از بدن، از راه درون‌نگری و دریافت حضوری و شخصی اثبات می‌کند<sup>۷</sup> و بعد با استفاده از دلیلی که بر وجود نفس به عنوان امری مستقل از بدن اقامه می‌کند چستی نفس را این گونه بیان می‌کند:

نفس انسانی جوهری است قائم به خود که منطبق در ماده نبوده بلکه مفارق و مجرد از ماده می‌باشد (ابن سینا، ۱۳۷۹ الف: ۲۱۲).

منظور از جوهر در این تعریف، همان جوهر ارسطویی است که یکی از مقولات ده‌گانه ارسطویی است؛ و منظور از قائم به خود بودن هم همان است که در تعریف جوهر گفته می‌شود که جوهر ماهیتی است که هنگامی که در خارج موجود می‌شود در موضوعی موجود نمی‌شود، بلکه قائم به خود است. و منظور از اینکه نفس جوهری است که منطبق در ماده نیست، بلکه مفارق از ماده است این است که نفس، موجودی مجرد است نه مادی.

پس بر اساس این تعریف، دیگر سخن از جسم و بدن نیست، بلکه نفس، جوهری مجرد و مستقل از ماده معرفی می‌شود نه کمال اول برای جسم طبیعی آلی.

بنابراین، در مورد جمع این دو تعریف و برطرف کردن تهافت ظاهری در سخن و دیدگاه فیلسوفان اسلامی همچون ابن سینا، باید این‌گونه گفت که تعریف اول، ناظر است به نفس از جهت نسبت و اضافه‌اش به بدن طبیعی و اما تعریف دوم ناظر است به نفس در ذات خودش، بدون ملاحظه نسبت و ارتباطش با بدن.<sup>۸</sup>

با جمع‌بندی مطالبی که از ابن سینا در مورد هستی و چیستی نفس بیان شد می‌توان دیدگاه ابن سینا در خصوص نفس را به ترتیب زیر خلاصه کرد:

- مرحله اول: اثبات وجود نفس به اعتبار نسبت و اضافه‌اش به بدن (از راه آثار و ویژگی‌های خاص)
- مرحله دوم: بیان چیستی نفس به عنوان کمال و مدبّر بدن و مبدأ کارهای آن
- مرحله سوم: اثبات وجود نفس به عنوان امری مستقل از بدن (از راه درون‌نگری در خویشتن)
- مرحله چهارم: بیان چیستی نفس به عنوان جوهری غیرمادی

### نقد رویکرد سینیوی در خصوص چیستی نفس

همان‌طور که بیان شد، ابن سینا دو چیستی برای نفس قائل شد. یک چیستی به اعتبار اینکه نفس مدبّر بدن است و یک چیستی به اعتبار ذات نفس. اما به نظر می‌رسد اشکالی که بر دیدگاه ابن سینا در خصوص چیستی نفس می‌توان مطرح کرد این است که ابن سینا

برای اثبات نفس به این مطلب استدلال و استناد کرد که هر جسمی که دارای کارهایی باشد که بر یک نهج و وتیره (راه و روش) واحد نباشند، مبدأ آن کارهای مختلف و متنوع، نفس است نه جسم. بر این ادعا می‌توان اشکال کرد که اختلاف و تنوع کارها دلیل کافی برای وجود نفس نیست، چراکه امور طبیعی و غیرنفسانی هم دارای آثار و کارکردهای مختلف و متنوع هستند، مثل حرارت که شمع را ذوب می‌کند و نمک را سفت؛ و گازر (شوینده و سفیدکننده لباس) را سیاه می‌کند و لباس را سفید. پس اختلاف و تنوع، ملازم با نفس داشتن نیست. حتی صدرالدین شیرازی می‌گوید اگر می‌شد نفس از موانع و اختلاف انگیزه‌ها سالم می‌ماند، کارهایی که از انسان صادر می‌شد همه به صورت مشابه و یکسان انجام می‌شد (شیرازی، ۲۰۰۲: ۲۰۹/۲-۲۱۰).

اما می‌توان از طرف ابن‌سینا به این اشکال هم پاسخ داد که همان‌طور که در بالا هم توضیح دادیم در این‌گونه نمونه‌ها (مثل حرارت که کارهای متفاوت و متنوع انجام می‌دهد) در واقع، کار و اثر جسم طبیعی مانند آتش یا حرارت، یک چیز است نه چند چیز، اما همین یک کار و اثر به مقتضای چیزهای مختلفی که در معرض کار و اثر آنها قرار می‌گیرند، تأثیرات مختلفی را باعث می‌شود نه اینکه واقعاً اثر و کار آنها مختلف و متعدد باشد. بنابراین، در همین مثال ذکرشده، اثر حرارت یک اثر است (که همان احراق و سوزاندن است یعنی کاری می‌کند که اشیای دیگر از حیث جوهری، هم‌شکل آن شوند) اما همین یک اثر در شمع باعث ذوب شدن، در نمک باعث سفت شدن، در گازر باعث سیاه شدن و در لباس باعث سفید شدن می‌شود، نه اینکه آثار حرارت، متعدد و متنوع باشد، به طوری که بتوان گفت آثار حرارت عبارت است از: ذوب کردن، سفت کردن، سیاه کردن و سفید کردن، بلکه این قابل‌های مختلف هستند که از حرارت، اثرهای مختلف می‌پذیرند. پس این شمع است که اثر واحد حرارت را به صورت ذوب شدن می‌پذیرد و این نمک است که همان اثر واحد حرارت را به صورت سفت شدن می‌پذیرد و این گازر است که همان اثر واحد را به صورت سیاه شدن می‌پذیرد و در نهایت این لباس است که همان اثر واحد را به صورت سفید شدن می‌پذیرد.

و اما در مورد سخن صدرالدین شیرازی هم می‌توان گفت که اگرچه سخن وی در جای خود درست است اما این سخن اشکالی بر سخن ابن‌سینا نیست، چراکه مراد ابن‌سینا از اینکه کار و اثر نفس، واحد نیست فقط این نیست که تنوع و تفاوت داشته باشد، بلکه مهم‌تر از آن، مراد او این است که نفس دارای کارهای

متعدد است. یعنی مهم‌ترین ویژگی نفس این است که مبدأ کارهای متعدد است که البته این کارهای متعدد به صورت‌های متنوع و متفاوت هم انجام می‌شوند. اما اگر تنوع از آنها گرفته شود مشکلی را ایجاد نمی‌کند، چراکه ملاک نفس بودن، داشتن کارهای متعدد است نه متنوع.

### ۲.۱. خصیصه‌های بنیادی نفس در فلسفه اسلامی

با توجه به آنچه در خصوص چیستی نفس در دیدگاه فیلسوفان اسلامی، همچون ابن‌سینا، طرح شد، خصیصه‌های بنیادی نفس را به نحو ذیل می‌توان بیان کرد:

#### ۲.۱.۱. ذات‌گرایی

فیلسوفان اسلامی، همچون ابن‌سینا، برای نفس، ذات قائل هستند نه اینکه نفس را به ویژگی‌های مادی یا غیرمادی تقلیل دهند. به عبارت دیگر، فیلسوفان اسلامی معتقدند نفس، در کنار بدن، یک ذات است و این‌طور نیست که نفس، مجموعه‌ای از صفات و ویژگی‌هایی باشد که صفات و ویژگی‌های بدن هستند. این مطلب را فیلسوفان اسلامی با اثبات جوهر بودن و مفارق بودن نفس از بدن، اثبات می‌کنند. برای نمونه، ابن‌سینا ده دلیل بر این مطلب اقامه کرده است (ابن‌سینا، ۱۳۸۸: ۳۴۵-۳۵۹).

#### ۲.۲.۱. مبدئیت نفس

نزد بیشتر فیلسوفان اسلامی (از بعضی عبارت‌های سهروردی به دست می‌آید که او قائل است این ارباب انواع هستند که کارها را در انسان انجام می‌دهند نه نفوس انسانی، همان‌طور که کارهای نباتی و حیوانی هم با تدبیر ارباب انواع انجام می‌شوند نه با نفوس نباتی و حیوانی) (شیرازی، ۲۰۰۲: ۴۶/۲-۵۳). نفس مبدأ فعل و فعالیت در انسان است. اما از آنجا که قوای نفس در انجام کارهای نفس دخالت دارند نکته مورد توجه برای فیلسوفان اسلامی، نسبت و ارتباط نفس با قوای<sup>۹</sup> خود و نحوه دخالت قوا در انجام کارهای نفس است، که در این زمینه به دو نظر مشهور می‌توان اشاره کرد:

نظر اول عقیده فیلسوفان مشاء است که قائل‌اند قوای نفس، ابزار و آلات نفس هستند به طوری که نفس، کارها و افعال خود را با آنها و به وسیله آنها انجام می‌دهد، همان‌طور که نجار کار خود را با تبر و اژه و ... انجام می‌دهد، که بر این اساس قوا، خدمه نفس‌اند.

نظر دوم عقیده کسانی است که در خصوص نفس و قوا این‌طور نمی‌اندیشند، بلکه از دید آنها نفس در عین وحدتی که دارد همه قوای خود است و قوا در واقع، شئون نفس هستند

(النفس فی وَحَدِّهَا كُلُّ الْقَوَى). به عبارت دیگر، چنین نیست که قوا خدمه نفس باشند و نفس انسان به واسطه آنها کارها را انجام دهد بلکه این خود نفس است که کارها را در همان موطن فعل انجام می‌دهد. برای مثال، وقتی انسان شیئی را لمس می‌کند چنین نیست که نفس به واسطه حس و قوه لامسه آن را درک و لمس کند بلکه این خود نفس است که در همان موطن قوه لامسه، آن شیء را درک و لمس و حس می‌کند و قوه لامسه صرفاً مجرای این فعل بوده و علت اعدادی آن به حساب می‌آید نه ابزار نفس. بر اساس این نظریه، که منسوب به صدرالدین شیرازی است، قوا خدمه نفس نیستند بلکه نسبت آنها به نفس نسبت شأن و ذی شأن است؛ یعنی آنها شئون نفس هستند و در واقع مجاری فیض و علل اعدادی افعال نفس‌اند (شیرازی، ۲۰۰۲: ۱۱۸/۸-۱۲۱).

### ۱. ۲. ۳. وحدت نفس

در خصوص وحدت و یکپارچگی نفس هم بین غالب فیلسوفان اسلامی، اتفاق نظر وجود دارد. اما در تبیین وحدت آن، دیدگاه‌های مختلفی ارائه شده است که در این زمینه می‌توان به دو نظریه کلی اشاره کرد: نظریه ابن‌سینا و نظریه صدرالدین شیرازی.

ابن‌سینا در نمط سوم کتاب *اشارات و تنبیهات* می‌نویسد:

جوهر نفس در تو، واحد است بلکه بر اساس تحقیق، خود تو

می‌باشد (ابن‌سینا، ۱۹۹۲: ۳۵۶/۲).

و در ادامه می‌گوید که این جوهر واحد قوای فرعی دارد که در اعضای انسان پخش و پراکنده هستند.

او در رساله اقسام نفوس می‌گوید که نفس انسانی یک جوهر است و همه قوا تحت تصرف آن هستند (ابن‌سینا، ۱۳۸۸: ۳۱۹).

ابن‌سینا، عقیده افلاطون را، که انسان دارای سه نفس نباتی، حیوانی و انسانی است، رد می‌کند و از قول ارسطو نقل می‌کند که نفس مردم که در تن مردم تصرف می‌کند، یک ذات و جوهر است و این قوا همه آلت آن یک جوهر هستند (همان: ۳۲۰).

اما صدرالدین شیرازی پا را از این فراتر گذاشته است و جنبه وحدت نفس را شدیدتر و دقیق‌تر کرده است، به طوری که در جلد هشتم *اسفار* می‌گوید:

انسان دارای هویت واحدی است که دارای نشئات و مقاماتی است،

به طوری که در ابتدای وجودش در ادنی مراتب و منازل است و



آرام آرام به درجه عقل و بالاتر از آن می‌رسد. پس نفس انسانی از آن جهت که جوهری قدسی و از سنخ ملکوت است، دارای وحدت جمعی است که آن وحدت، سایه و ظلّ وحدت الاهی است، و آن نفس به ذات خود قوه عاقله است - اگر به وطن اصلی خویش باز گردد - و نیز شامل قوه حیوانی - با مراتبش از حد تخیل تا حد احساس لمی - است و آن آخرین مرتبه حیوانیت در سفالت و پائینی است؛ و همچنین دارای قوه نباتی - با مراتبش که پایین‌ترین شان غذاییه و بالاترین شان مؤلده است - می‌باشد؛ و همین‌طور دارای قوه محرکه طبیعی که قائم به بدن است نیز می‌باشد، چنان‌که فیلسوف بزرگ ارسطاطالیس گفته: نفس دارای اجزای سه‌گانه نباتی و حیوانی و نطقی است؛ نه به این معنا که ترکیب آن از این قواست، چون که از حیث وجودی بسیط است، بلکه به معنای کمال جوهریت و تمامیت وجودش و جامعیت ذاتش مر این حدود صوری راست، و این قوا با کثرت و گوناگونی افعال و معانی‌شان، همگی در نفس به یک وجود موجودند، ولی به گونه بسیط لطیفی که شایسته لطافت نفس است (شیرازی، ۲۰۰۲: ۱۱۹/۸-۱۲۱).

#### ۱.۲.۴. مغایرت نفس و بدن

بدون شک، پارادایم غالب در فلسفه اسلامی نظریه تنوید یا دوگانه‌انگاری "نفس - بدن" است. می‌توان گفت اکثر فیلسوفان اسلامی، قائل به مغایرت نفس و بدن هستند. برای اثبات این تمایز هم، همان ادله مجرد نفس، کافی است. چراکه اگر ثابت شود که نفس، امری مجرد است، خود به خود ثابت خواهد شد که نفس متمایز از بدن است، چراکه بدون شک بدن، امری مادی است.

#### ۲. چستی ذهن در فلسفه ذهن معاصر

به موازات فلسفه اسلامی، در فلسفه غرب هم مسئله نفس و ابعاد مختلف آن همواره مطمح نظر متفکران و فیلسوفان غربی بوده است. ردّ پای این مسئله را می‌توان در دوران یونان باستان و متفکران پیش‌سقراطی پیدا کرد و در سخنان و آثار فیلسوفانی همچون سقراط و افلاطون و ارسطو و ... دنبال کرد تا برسد به قرون وسطا و دوران جدید.

در دوران جدید بحث مربوط به نفس به صورت ویژه در فلسفه ذهن، در راستایی متفاوت با آنچه گذشت، مورد بحث قرار گرفته است. در این بخش دوم هم، همچون بخش اول، مطالب را در دو قسمت تعریف و احکام ذهن و امور ذهنی مطرح می‌کنیم.

## ۲.۱. تعریف ذهن

آنچه در اینجا باید بیان شود این است که واژه ذهن (mind) در فلسفه ذهن غرب با معنای رایج آن در فلسفه اسلامی بسیار متفاوت است، تا جایی که می‌توان گفت:

قدما مثل فیلسوفان اسلامی، واژه ذهن را خیلی محدود به کار می‌برده‌اند و از آن، قوه معرفتی خاصی را اراده می‌کرده‌اند و لذا باید توجه داشت که مراد از ذهن نزد قدما و فیلسوفان ذهن معاصر، مشترک لفظی است. واژه ذهن در ترکیب "فلسفه ذهن" نه به معنای معرفتی و خاص آن، که معادل قوه فهمیدن است، بلکه بر معنای عام آن، که در برابر بدن به کار می‌رود، دلالت دارد و از این‌رو شامل همه قوای معرفتی، روانی، ارادی و معنوی (روحی) انسان می‌شود. به این معنا، ذهن را می‌توان از دیدگاه‌های مختلفی مورد بحث قرار داد. برای مثال، می‌توان آن را به نحو مابعدالطبیعه بررسی نمود و یا آنکه از پایگاه معرفت‌شناختی و یا روان‌شناختی مطالعه کرد، با این همه آنچه در فلسفه معاصر ذهن مورد نظر است رویکردی است تحلیلی که هرچند به مباحث مابعدالطبیعی، روان‌شناختی یا معرفت‌شناختی بی‌اعتنا نیست بر هیچ یک از آنها تکیه ندارد (خاتمی، ۱۳۸۷: ۶-۷).

بنابراین، به طور خلاصه می‌توان ذهن را در مقابل بدن، شامل اموری همچون عواطف، جنبه‌های عقلی، ادراک و خیال دانست.

## ۲.۲. خصیصه‌های بنیادی ذهن

قبل از بیان احکام ذهن و حالات ذهنی از دیدگاه فیلسوفان ذهن معاصر، توجه به این مطلب لازم است که اصلی‌ترین مسئله فلسفه ذهن، مسئله ذهن در مقابل بدن است، به طوری که انتخاب موضع در این زمینه، رویکرد شخص را نسبت به سایر مسائل مشخص می‌کند. چند دیدگاه معروف در پاسخ به این مسئله وجود دارد: دوگانه‌انگاری<sup>۱</sup> (dualism)،

رفتارگرایی<sup>۱۱</sup> (behaviorism)، نظریه این‌همانی<sup>۱۲</sup> (identity) و کارکردگرایی<sup>۱۳</sup> (functionalism) که همه آنها را می‌توان در دو گرایش کلی ارائه کرد: الف. گرایش اول مربوط به کسانی است که در مورد انسان، قائل به ثنویت و دوگانگی جوهری هستند، یعنی قائل‌اند که انسان از دو جوهر تشکیل شده است. جوهر بدن و جسم و جوهر نفس و روح.

این نظریه، به نوعی، در تاریخ فلسفه به افلاطون<sup>۱۴</sup> منسوب است. در دوره جدید دکارت آن را بازخوانی کرد و مورد توجه و تأکید دوباره قرار داد و مبدأ جریان‌های فکری و فلسفی در دوران جدید قرار گرفت. دکارت، همچون افلاطون، انسان را مشتمل و مرکب از دو جوهر کاملاً متمایز و جدا می‌دانست: یکی، جوهر نفس یا روح و دیگری، جوهر بدن و جسم. ویژگی‌های نفس یا روح از دیدگاه دکارت عبارت‌اند از:

۱. می‌اندیشد یا در خود قوه اندیشیدن دارد (باید توجه داشت که مقصود دکارت از اندیشیدن و فکر کردن طیف گسترده‌ای از حالات و فعالیت‌های ذهنی از قبیل حس کردن، احساس داشتن، ادراک کردن، حکم کردن، شک کردن و فکر کردن در معنای اخص کلمه است).
۲. بخش‌ناپذیر است (non-divisible) (دکارت، ۱۳۸۱: ۲۰، ۲۴).
۳. مادی نیست (spiritual) (Lycan, 1996: 167).
۴. مکانی نیست (non-spatial) (Ibid.).
۵. هیچ کس غیر از خود شخص نمی‌تواند آن را مشاهده کند.
۶. قادر نیست مطابق با قوانین فیزیکی، باعث حرکت در ابره‌های فیزیکی شود (Matthews, 2005: 9).

با ثنویت و دوگانه‌نگاری دکارتی، پرسش اساسی و مهمی پیش پای فیلسوفان قرار گرفت که عبارت از این بود که این دو جوهر کاملاً متمایز و جدا، چگونه با یکدیگر ارتباط و تأثیر و تأثر دارند؟ این پرسش، به عنوان مسئله دکارتی مشهور شد. خود دکارت کوشید با غده صنوبری در مغز، این مشکل را حل کند که ظاهراً و بلکه واقعاً از عهده این کار برنیامد. بعد از دکارت هم همواره فیلسوفان، خود را با این پرسش مواجه می‌دیدند و سعی می‌کردند این مشکل را به صورتی حل کنند که تلاش‌های اسپینوزا با وحدت جوهر<sup>۱۵</sup> و مالبرانش با نظریهٔ تقارن<sup>۱۶</sup> (occasionalism) و لایب‌نیتس با نظریهٔ توازن<sup>۱۷</sup> (parallelism) و ... در همین راستا قرار می‌گیرند. در اهمیت این نظریه دکارت و تأثیر آن بر روی فلسفه غرب همین بس که همه انشعابات فکری بعد از دکارت در تاریخ فلسفی غرب مثل ماتریالیسم و

ایدئالیسم و ... به نوعی متأثر از این دوگانه‌انگاری و موضع‌گیری فیلسوفان در برابر آن و سعی در حل آن هستند. به خاطر همین عدم موفقیت فیلسوفان در دفاع از این نظریه و دفع اشکالاتی از قبیل عدم انسجام، نبود دلیل الزام‌آور، ضعف در توضیح و مشکل تأثیر و تأثر علی بین شیء کاملاً غیرفیزیکی و شیء فیزیکی و مادی (کرافت، ۱۳۸۷: ۴۰) وارد بر آن است که فیلسوفان تحلیلی جدید غرب را بر آن داشت که این نظریه را کنار بگذارند، به طوری که جیگون کیم می‌گوید: تقریباً در میان فیلسوفان اجماع وجود دارد که جوهر انگاشتن ذهن باعث مشکلات و معماهای فراوانی شده است، بدون اینکه در عوض فواید تبیینی داشته باشد. علاوه بر این، نظریه نفس فناپذیر و غیرمادی، اغلب با لوازم گوناگون و غالباً متعارض الاهیاتی و دینی‌ای همراه است که بهتر است از آنها اجتناب کنیم. به نظر وی، این تصور از اذهان، به عنوان نفوس یا ارواح، یعنی هویت یا اشیایی از یک نوع خاص، هرگز جای پای در مطالعات علمی جدی درباره ذهن باز نکرده و نیز رفته رفته از مطالعات فلسفی درباره ذهن‌مندی حذف شده است (Kim, 1996: 3, 4). گیلبرت رایل هم عقیده دارد که این نظریه نه در جزئیات، بلکه از ریشه و اساس، کاذب و باطل است. او توضیح می‌دهد که اشکال مبنایی و اساسی دوگانه‌انگاری دکارتی<sup>۱۸</sup> که خود رایل از این اشکال به عنوان اشتباه مقولی<sup>۱۹</sup> (category mistake) تعبیر می‌کند، این است که وجود را برای ذهن و ماده به یک معنا می‌گیرد و تفاوت آنها را فقط در نوع و گونه وجود می‌گیرد نه در معنای وجود آنها، در حالی که این‌طور نیست. رایل پس از تقریر این بحث می‌گوید که دکارت دچار اشتباه طبقه‌بندی (مقولی) شده است. همان‌طور که واقعی تلقی کردن دانشگاه آکسفورد در کنار ساختمان‌ها، کتاب‌خانه، محوطه و ... خطای طبقه‌بندی است، اعتقاد به اینکه ذهن انسان چیزی غیر از مجموعه رفتارهاست هم از نظر رایل نوعی خطای مقولی است. شما می‌توانید از نفس و بدن سخن بگویید و اینکه انسان دو بُعد نفسانی و بدنی دارد. اما در واقع انسان از دو چیز تشکیل نشده است. انسان یک واقعیت است که آن را با دو خاصه و عرض لازم (property) توصیف می‌کنیم. چیزی به اسم نفس متمایز از بدن در حاقّ واقع وجود ندارد بلکه نفس و بدن خاصه‌های متمایزی هستند. او با مثال‌هایی که می‌زند نشان می‌دهد که وجود در همه جا به یک معنا نیست. بنابراین، ذهن واقعاً وجود دارد همان‌طور که ماده هم وجود دارد اما وجود این دو به یک معنا نیست. گیلبرت رایل نتیجه می‌گیرد که پس لازم نیست که یا وجود ذهن را کنار بگذاریم (ماتریالیسم) و یا وجود ماده را (ایدئالیسم)، بلکه هر دوی ذهن و ماده وجود دارند اما به دو معنا (نه دو نوع و گونه وجود). عبارت خود او این است که: کاملاً مناسب است به یک

لحن منطقی بگوییم که اذهان وجود دارند و به لحن منطقی دیگری بگوییم که بدن‌ها وجود دارند. اما این عبارات‌ها بر دو گونه متفاوت از وجود دلالت نمی‌کنند، زیرا «وجود» مانند «رنگ‌شده» یا «تعیین جنسیت شده» یک واژه کلی نیست. آنها بر دو معنای متفاوت از «وجود داشتن» دلالت می‌کنند، به همان اندازه که «بالا رفتن» در عبارات‌های «مَدّ بالا می‌رود»، «امیدها به زنده ماندن بیمار بالا رفته است» و «ترخ بیکاری بالا می‌رود» معانی متفاوتی دارند (Ryle, 1949: 16-23).

با این حال، در میان فیلسوفان ذهن معاصر، افرادی همچون ریچارد سوئین‌برن (Swinburne)، جان فاستر (Foster) و چارلز تالیور (Taliaferro) طرفدار دوگانه‌انگاری جوهری هستند و استدلال‌های جدیدی هم برای این نظریه اقامه کرده‌اند. عده‌ای از فیلسوفان هم به دوگانه‌انگاری ویژگی‌ها (property dualism) گرایش دارند؛ آنها معتقدند فقط جوهر واحدی وجود دارد که فیزیکی است ولی دو ویژگی اساساً متفاوت دارد: ویژگی‌های فیزیکی و ویژگی‌های ذهنی. (ب) گرایش دوم مربوط به کسانی است که با همه اختلافاتی که در تبیین مسئله دارند در این امر مشترک‌اند که برخلاف گرایش اول مبنی بر ثنویت جوهری در مورد انسان، قائل به وحدت و یکپارچگی جوهری در انسان هستند. اینها می‌کوشند به یک صورتی، حالات و امور ذهنی را بر مبنای دیدگاه فیزیکی تبیین کنند، به این معنا که همه امور ذهنی به امور فیزیکی تقلیل پیدا می‌کنند یا بر آنها مبتنی می‌گردند. بدین ترتیب همه این نظریات به اصالت فیزیک برمی‌گردند و حتی دیدگاه‌های در مقابل خود را تحت عنوان "روان‌شناسی عامیانه" قرار می‌دهند.

آنچه هم‌اکنون در فلسفه‌های تحلیلی ذهن و نیز پدیدارشناسی غرب وجود دارد انکار جوهریت متافیزیکی ذهن است. به طوری که امروزه ذهن به معنای آگاهی و یا حتی به معنای امر ذهنی (اعم از پدیده ذهنی، حالت ذهنی، ویژگی ذهنی و ...) به کار می‌رود. به همین جهت است که بعد از کنار گذاشتن دوگانه‌انگاری افلاطونی- دکارتی، فیلسوفان ذهن به این مطلب سوق پیدا کردند که بحث‌های خود را حول محور ویژگی‌های امور ذهنی متمرکز کنند و دیگر از خود ذهن به عنوان جوهری متمایز و مستقل از بدن سخن نگویند تا آنجا که مسائل فلسفه ذهن منحصر شد در ذهن‌مندی و ویژگی‌های ذهنی. بنابراین، در این گرایش، "ذهن داشتن" می‌تواند صرفاً به عنوان ویژگی، یا قابلیت (capacity)، یا خصیصه (characteristic) ای تفسیر شود که انسان‌ها و برخی حیوانات متکامل برخلاف اشیایی مانند مداد و صخره دارای آن هستند. این‌گونه شد که در فلسفه

ذهن دیگر از چیستی چیزی به نام نفس یا روح بحث نمی‌شود، بلکه از این بحث می‌شود که اموری ذهنی مانند احساسات (درد، خارش، لذت و ...)، عواطف (ترس، سرخوردگی، اضطراب و ...)، حالات ارادی (قصد کردن، تصمیم گرفتن، خواستن و ...)، حالات التفاتی و محتوامند (فکر کردن، امید داشتن، باور داشتن و ...)، تفکر عمیق، اجرای استنتاج‌های منطقی و ... چه ویژگی‌ها و خصایصی دارند که آنها را از امور فیزیکی مانند قرمزی، داغی، زبری و ... متمایز و جدا می‌کند؟ به عبارت دیگر، پرسش اساسی این است که آیا یک ویژگی یا خصوصیت واحد یا مجموعه‌ای منطقی ساده و واضح از ویژگی‌ها وجود دارد که به خاطر آنها، همه امور این‌چنینی، امور ذهنی محسوب شوند؟ در جواب به این پرسش، معیارها و ملاک‌هایی برای تشخیص امور ذهنی از امور فیزیکی ارائه شده است که عبارت‌اند از:

۱. معرفت مستقیم یا بی‌واسطه (direct or immediate knowledge): مانند معرفت ما به اینکه درد دندان داریم، که معرفتی بی‌واسطه است و مبتنی بر دلیل و استنتاج نیست.
۲. خصوصی بودن (privacy) یا امتیاز اول - شخص (privilege person-first): یعنی این واقعیت آشکار که دسترسی مستقیم به هر رویداد ذهنی خاص، امتیازی است که فاعل شناسای واحدی از آن برخوردار است، یعنی شخصی که رویداد ذهنی برای او در حال روی دادن است.
۳. خطاناپذیری (infallibility): یعنی معرفت شخص به حالات ذهنی (دست‌کم رویدادهایی مثل درد و احساس) کنونی‌اش، ممکن نیست که برخطا باشد.
۴. مکان‌مند نبودن (nonspatial): یعنی امور ذهنی دارای امتداد نبوده و مکان و فضایی را اشغال نمی‌کنند، اگرچه ممکن است در زمان باشند.
۵. تردیدناپذیر بودن (undoubted): گیلبرت رابل در توضیح این مطلب می‌نویسد: بر اساس آموزه رسمی ... چه بسا انسان تردیدهای کوچک و بزرگی درباره وقایع هم‌زمان و مجاور در جهان فیزیکی داشته باشد، اما نمی‌تواند هیچ تردیدی درباره دست‌کم بخشی از آنچه هر لحظه ذهنش را اشغال می‌کند، داشته باشد (Ibid.: 12).

۶. متشکل از آگاهی (consciousness) یا کارکردی از آگاهی هستند، بنابراین ممکن نیست ذهن از آنچه در درونش روی می‌دهد آگاه نباشد. برخلاف امور فیزیکی که متشکل از ماده یا کارکردی از ماده هستند (Ibid.: 13).

۷. حیث التفاتی (intentionality) یا درباره‌گی (aboutness)؛ یعنی حالات ذهنی دارای یک متعلق یا معطوف به یک متعلق یا محتوا (content) هستند و این محتوا ممکن است وجود نداشته باشد (محتوامندی).

به عبارت دیگر، حیث التفاتی به آن ویژگی نفس اشاره می‌کند که نفس از طریق آن به سوی اشیا و اوضاع موجود در جهان روی آورده، یا به سوی آنها ناظر بوده یا توجه کرده است. با چنین تعریفی، حیث التفاتی شامل پدیدارهای نفسانی، همچون باور، میل، قصد، امید، ترس، عشق، نفرت، رغبت، انزجار و حافظه است؛ چنان‌که شامل ادراک حسی و عمل قصدی نیز هست (دیوانی، ۱۳۸۱: ۹۱).

۸. حالات کیفی یا پدیداری (phenomenal) که "کیفیات ذهنی" هم نامیده می‌شوند. کیفیت ذهنی نوعی احساس است که برای شخص مدرک پدیدار می‌شود. به عبارت دیگر، چگونگی تجربه کردن، یک حالت ذهنی است.

اینکه آیا این ویژگی‌ها جامع افراد و مانع اغیار هستند یا نه مسئله‌ای است در خور توجه، همان‌طور که فیلسوفان ذهن هم به آن توجه کرده‌اند و خبرهای ناخوشایندی هم در این زمینه ارائه کرده‌اند که ما به یکی از آنها بسنده می‌کنیم. جیگون کیم در پایان مقاله خود، ذیل عنوان "معمایی حل نشده" این‌گونه می‌نویسد:

در بررسی گزینه‌های "ملاک امر ذهنی" چنین فهمیدیم که تصوره‌های ما از امر ذهنی چندان یکپارچه و منسجم نیست و در واقع مجموعه‌ای از تصوره‌های مختلف است. برخی از این تصورات ارتباط بسیار نزدیکی با یکدیگر دارند، اما برخی دیگر مستقل از هم به نظر می‌رسند (مثلاً چرا باید ارتباطی میان دسترسی اختصاصی معرفتی و غیرممکنی بودن وجود داشته باشد؟). از تنوع و فقدان احتمالی وحدت در تصوره‌های ما درباره امر ذهنی، این نتیجه

به دست می‌آید که مجموعه اشیا و حالاتی که آنها را با عنوان ذهنی طبقه‌بندی می‌کنیم، نیز ممکن است بسیار متنوع و ناهمگون باشند. به طور معمول، این‌گونه تصور شده است که دو مقوله گسترده بنیادین در پدیدارهای ذهنی وجود دارند: (۱) حالات حسی یا کیفی (کیفیات ذهنی) مانند درد و احساس رنگ‌ها و سطوح؛ (۲) حالات التفاتی مانند باور، میل و قصد. حالات حسی نمونه حالاتی هستند که معیار معرفتی امر ذهنی را استیفا می‌کنند؛ دسترسی مستقیم و خصوصی بودن و حالات التفاتی نمونه آن دسته از حالات ذهنی‌ای هستند که معیار حیث التفاتی را استیفا می‌کنند. پرسشی که تاکنون جوابی برای آن نیافته‌ایم این است: بر حسب کدام ویژگی مشترک است که هم حالات حسی و هم حالات التفاتی، ذهنی‌اند؟ دردها و باورهای ما چه ویژگی مشترکی دارند که بر حسب آن ذیل مقوله واحد "پدیدارهای ذهنی" واقع می‌شوند؟ البته آنها ویژگی منفصله "کیفی یا التفاتی" را استیفا می‌کنند، اما این کار مثل این است که برای یافتن جهت اشتراک میان قرمز و گرد، بگوییم که هم اشیا قرمز و هم اشیا گرد ویژگی "قرمز یا گرد" را استیفا می‌کنند. از آن جهت که جوابی قانع‌کننده برای این پرسش نداریم، به تصوری واحد و یکپارچه از اینکه ذهن‌مندی چیست نمی‌رسیم (Kim, 1996: 22).

بر اساس این مطلب مهم و اساسی در فلسفه ذهن غربی، احکام ذهن از دیدگاه فیلسوفان ذهن معاصر را این‌گونه می‌توان خلاصه کرد:

## ۲.۲.۱. نفی ذات‌گرایی

چنان‌که گفته شد، پس از گیلبرت رایل، فلسفه ذهن با تلقی غیرجوهری از ذهن، در مسیر جدیدی گام نهاد. بر اساس این تلقی جدید، ذهن امر جوهری یکپارچه‌ای تلقی نمی‌شود، بلکه صرفاً مجموعه‌ای از حالات ذهنی است (شبیبه به مفهوم بقیچه‌ای bundle ذهن که دیوید هیوم مطرح کرد). این حالات ذهنی را به اقسام متعددی می‌توان تقسیم کرد:

۱. احساسی (sensational) مانند درد، قلقلک و خارش.
۲. شناختی (cognitive) مانند باور داشتن، شناختن و فکر کردن.



۳. عاطفی (emotive) مانند ترس، حسادت و خشم.
۴. ادراکی یا مربوط به ادراک حسی (perceptive) مانند دیدن، شنیدن و چشیدن.
۵. شبه‌ادراکی (quasi-perceptual) مانند خواب دیدن، تخیل کردن و دیدن پس تصویر (after-image).
۶. حالات مربوط به عمل (conative) یا ارادی (volitional) مانند عمل کردن، خواستن و قصد کردن.

#### ۲.۲.۲. نفي مبدئیت

با انکار ذات برای نفس و ذهن، سخن گفتن از مبدأ بودن ذهن برای کارهای انسان هم خود به خود منتفی می‌شود.

#### ۲.۲.۳. نفي وحدت

وقتی ذات و جوهر برای ذهن انکار شود و ذهن به حالات ذهنی تقلیل پیدا کند، دیگر وحدت ذهن قابل تبیین و اثبات نخواهد بود، بلکه سخن از حالات ذهنی خواهیم داشت نه وحدت ذهن.

#### ۲.۲.۴. یکپارچگی ذهن و بدن

بر اساس فیزیکیسم (اصالت بدن نه فیزیک) دیگر تمایز و مغایرت ذهن و بدن برداشته شده و به تعبیری ذهن به نفع بدن مصادره می‌شود. همان‌طور که در پدیدارشناسی مرلوپونتی، اساساً آگاهی امری بدنی و بلکه عین بدن می‌شود.

اما آنچه در انتهای این بحث می‌توان گفت این است که هر کدام از این گرایش‌ها، اعم از دوگانه‌انگاری و نظریات فیزیکیالیستی، چه صحیح باشند یا نباشند، باید بتوانند به نحو صحیح و ضابطه‌مندی مشکلات جدی در فلسفه ذهن را بررسی کنند و راه‌حلی برای آنها ارائه دهند که اهم آن مشکلات عبارت‌اند از:

۱. مسئله آگاهی که به عنوان "آخرین راز بزرگ علم" نامیده شده است؛ آگاهی همین است که من هنگام نوشتن این مطلب و شما هنگام خواندن آن، هر دو آگاهییم. اینکه جهان شامل چنین حالت‌ها و وقایع ذهنی آگاهانه‌ای است. جان، ار. سرل معتقد است بسیار عجیب است

که بحث‌های امروزی در فلسفه و روان‌شناسی چیز سودمند قابل توجهی را درباره آگاهی به ما نمی‌گویند (سرل، ۱۳۸۲: ۲۴).  
به هر حال، میان آگاهی و حالات فیزیکی، یک شکاف تبیینی (explanatory gap) وجود دارد که باید حل شود.

۲. مسئله اول شخص بودن حالات ذهنی؛ اینکه من از خودم و حالت‌های ذهنی درونی‌ام که کاملاً از "خود" مردم دیگر و حالت‌های ذهنی آنها جداست، آگاهم.

۳. مسئله علیت حالات ذهنی (یعنی اینکه چگونه ذهن می‌تواند تفاوتی علی را در جهان ایجاد کند).

۴. مسئله حیث التفاتی حالات ذهنی؛ یعنی ویژگی‌ای که به سبب آن، حالت‌های ذهنی ما به سوی اشیا و امور موجود در جهان که غیر از خود آنها هستند، معطوف یا مربوط می‌شوند، یا بدان‌ها اشاره می‌کنند و یا واجد آنها هستند (همان: ۲۳-۲۶).

۵. مسئله ذهن و بدن؛ یعنی مسئله تبیین جایگاه ذهن در جهان ذاتاً فیزیکی. به عبارت دیگر، در جهانی که مادی و مرکب از ذرات مادی و ترکیبات آنها است که همه آنها دقیقاً مطابق قانون فیزیکی رفتار می‌کنند، چگونه می‌توانیم جایی برای اذهان و ذهن‌مندی بیابیم؟

### ۳. تبیین اختیار و اراده آزاد در انسان بر اساس چیستی نفس و ذهن

تا اینجا چیستی نفس و ذهن بر اساس دو دیدگاه ثنویت و فیزیکالیسم، بیان شد. حال به تبیین اختیار و اراده آزاد در انسان بر اساس این دو تبیین می‌رسیم. قبل از ورود به این بحث، باید ببینیم نزاع و اختلاف در این مسئله، دقیقاً در چیست؟ به عبارت دیگر، باید ببینیم منکران اختیار چه چیزی را مانع از قبول اختیار در انسان می‌دانند؟ به عبارت سوم، باید مشخص شود که مشکل اصلی در مسئله اختیار چیست؟ در جواب به این پرسش باید بگوییم که مشکل اصلی و اساسی در مسئله اختیار انسان، قانون علیت در نظام طبیعت است. مسئله اصلی در این زمینه این است که آیا مسئله اختیار در انسان با پذیرش قانون علیت و تأثیر و تأثر طبیعی قابل جمع است یا نه؟ در این زمینه سه دیدگاه وجود دارد:

۱. موجبیت علی افراطی

۲. اختیارگرایی

۳. موجبیت علی معتدل

قائلان به موجبیّت علیّ افراطی معتقدند هر چیزی در جهان از جمله اعمال و انتخاب‌های انسان، علتی دارند که با تحقق آن علت، معلول آن نیز تحقق می‌یابد. اما بر این اساس که علت و معلول‌ها همه زیر پوشش علیت و معلولیت طبیعی‌اند، انسان هم کاملاً تحت تأثیر عوامل محیطی و وراثتی است و اختیار در انسان، توهمی بیش نیست.

اما قائلان به اختیارگرایی، معتقدند اگر بخواهیم مسئولیت اخلاقی را حفظ کنیم باید عقیده به موجبیّت را کنار بگذاریم و اختیار و اراده آزاد در انسان را بپذیریم. البته قائلان به اختیارگرایی، این مطلب را فقط در مورد انسان بیان می‌کنند و معتقدند همه حوادثی که در جهان غیرجانداران یا جانداران غیرانسانی اتفاق می‌افتد، ماشین‌وار و پیش‌بینی‌پذیر هستند. بر اساس این دیدگاه، انسان در هر شرایط طبیعی و روان‌شناختی، می‌تواند با آزادی کامل تصمیم بگیرد و کاری را اختیار کند.

اما گروه سوم، یعنی قائلان به موجبیّت علیّ معتدل، برخلاف دو دسته قبل، قائل به ناسازگاری میان موجبیّت علیّ و آزادی انسان نیستند، بلکه قائل‌اند نه تنها میان آزادی انسان و مسئولیت اخلاقی، با موجبیّت علیّ ناسازگاری وجود ندارد، بلکه بدون آن قابل درک نیست. آنها می‌گویند آنچه با اختیار و آزادی اراده انسان ناسازگار است، تقدیرگرایی است، یعنی نگرشی که می‌گوید انسان قادر نیست علت حوادث را تغییر دهد و هر چه بخواهد رخ دهد رخ می‌دهد. اما اختیار و آزادی اراده با موجبیّت علیّ به معنای نظریه علیت عامّ ناسازگار نیست. آنها در توضیح این عقیده خود می‌گویند که یقیناً عمل انسان بدون علت نیست و امیال و خواسته‌ها و گرایش‌های انسان بر روی انتخاب انسان تأثیر می‌گذارند و از این جهت تحت قانون علیت عام و موجبیّت علیّ قرار می‌گیرند، اما این تأثیر عوامل درونی، با اختیار و اراده آزاد انسان منافات ندارد و آنچه اختیار و اراده آزاد را از انسان سلب و نفی می‌کند، تأثیر عوامل بیرونی است که مثلاً کسی یا چیزی انسان را وادار به انجام کاری کند (پالمر، ۱۳۸۵: ۲۶۳-۲۸۴).

حال با توجه به این مطلب می‌توان اختیار و اراده آزاد در انسان را به شرح ذیل تبیین کرد.

اما بر اساس دیدگاه ثنویت و اینکه نفس جوهری غیرمادی و غیرفیزیکی است، اختیار انسان این‌گونه تبیین می‌شود که از آنجا که نفس جوهری غیر از بدن است، تحت عوامل و تأثیر و تأثرات جسمی و فیزیکی قرار ندارد و چون اراده

و اختیار مربوط به نفس است، لذا نفس انسان بدون هیچ‌گونه تأثیری از عوامل فیزیکی و خارجی می‌تواند اختیار و اراده آزاد داشته باشد؛ و اگر هم تحت تأثیر عوامل داخلی همچون انگیزه، میل و خواستن باشد این با اختیار و اراده آزاد او تعارض ندارد.

اما بر اساس دیدگاه فیزیکالیسم می‌توان اختیار و اراده آزاد را به این‌گونه تبیین کرد که اگر اختیار را به معنای نوعی تابع تصادف و اتفاق (random) بگیریم که اثبات اختیار بسیار آسان است، چراکه در این صورت هر چیزی که به نحو تصادفی و اتفاقی و پیش‌بینی‌ناپذیر انجام می‌شود، اختیاری خواهد بود و فرقی نمی‌کند که آن چیز در انسان باشد یا در حیوان و یا حتی در ماشین. اما اگر اختیار را به معنای نوعی آزادی در تصمیم‌گیری و انتخاب بگیریم، باز هم می‌توان گونه‌ای اختیار و آزادی را در حیوان و حتی بعضی ماشین‌های کامپیوتری تبیین و اثبات کرد، چراکه مثلاً در ماشین‌های کامپیوتری، اگرچه به دستگاه برنامه‌ای داده می‌شود که بر اساس آن برنامه، کار می‌کند، اما این امکان را برای دستگاه باقی می‌گذارند که در شرایط مختلف بتواند انتخاب‌های مختلف داشته باشد. یعنی این امکان برای ماشین کامپیوتری وجود دارد که بر اساس برنامه‌ای که به آن داده شده است، در شرایط مختلف انتخاب‌های مختلف داشته باشد. در حیوانات هم که این مقدار انتخاب و آزادی اراده کاملاً قابل مشاهده و اثبات است. بنابراین، در مورد انسان هم حتی بر اساس مبنای فیزیکالیسم، اختیار و اراده آزاد به این معنا وجود دارد.

توماس هابز بهترین نمونه جبرگروی فیزیکی در فلسفه جدید است که وجود نفس مجرد با روح را در انسان‌ها انکار کرده است و همه تصورات، احساسات و فرآیندهای روان‌شناختی را عبارت از حرکات یا تغییرات ماده در مغز می‌داند، رفتارها و افکار بشر را رفتار ماده و به طور کلی معلل و موجب به تغییرات ذرات مادی می‌داند، ولی با این حال هابز تأکید می‌کند که این جبرگروی فیزیکی با آزادی بشر سازگار است، زیرا او آزادی را تنها به عنوان فقدان و غیبت قید یا مانع می‌داند، لذا به عنوان چیزی که حتی اشیای بی‌جان هم می‌توانند واجد آن باشند تعریف کرده است. از نظر او، آزادی عبارت است از غیبت همه موانع که در طبیعت و کیفیت ذاتی فاعل مندرج نیستند. هابز نتیجه گرفته است که هر جسم متحرک غیرمقسور را می‌توان آزاد تلقی کرد. مثلاً آب غیرمقسور یک نهر روان

آزادانه سرازیر می‌شود، هرچند جریان یافتن آن به طرف بالا یا در عرض بستر رود، آزادانه نیست. بخشی از طبیعت و کیفیت ذاتی آب این است که به طرف پایین جریان بیابد و آزادانه جریان می‌یابد (ادواردز، ۱۳۷۸: ۲۲۰-۲۲۱).

### ۳. ۱. مقایسه تطبیقی میان فیزیکالیسم و ثنویت در مورد تبیین اختیار و اراده آزاد

چنان‌که دیدیم، فیزیکالیسم در باب نفس و بدن، می‌کوشد نشان دهد زیرساخت وجود انسانی به جوهر جسمانی یا فیزیکی او باز می‌گردد. بر این اساس، هرچند انسان در مرتبه اوصاف یا ویژگی‌ها دو نوع ویژگی کاملاً متمایز به نام ویژگی‌های فیزیکی و ذهنی [نفسانی] را از خود نشان می‌دهد، اما تقدم وجودشناختی از آن ویژگی‌های فیزیکی است. به طوری که می‌توان گفت هیچ تغییر ذهنی یا نفسانی اتفاق نمی‌افتد مگر اینکه سرانجام بر تغییری فیزیکی تکیه زده و بر آن مبتنی است. اکنون با توجه به این مبنا، ویژگی‌های نفسانی انسان، ما را با این مشکل درگیر می‌کند که چگونه در طبیعت که سراسر آن را می‌توان با رفتارهای میکروسکوپی و ماکروسکوپیک اتم‌ها و حرکات آنها تبیین کرد، موجودی یافت شده است که تبیین رفتارهای او با قوانین علی طبیعی، دشوار است. قوانین علی طبیعی، قوانینی هستند که هویت مندرج در آن کاملاً به جهان طبیعت تعلق دارند و بر اساس معنای علیت، هر گاه هر آنچه علت خوانده می‌شود تحقق یابد بالضروره معلول آن به همراه آن در قطعات زمان تحقق می‌یابد. بدین ترتیب قوانین علی طبیعی، روابط جبری و دترمینیستی را میان هویت مندرج در خود برقرار می‌سازد. از طرفی اختیار به معنای واقعی کلمه، این فرصت را به موجود مختار می‌دهد که از ضرورت واقع در حلقه‌های سلسله علت و معلول‌های طبیعی خارج شده و در برابر آنها امکان تعیین بخشیدن به رفتاری را دهد که می‌تواند متفاوت از رفتاری باشد که از آن سلسله انتظار می‌رود. البته می‌توان به دلخواه در معنای اختیار تصرف کرد و از آن تعریفی ارائه داد که با نظام معنایی مورد نظر یک فیلسوف ناسازگار نباشد، اما این تصرف تأثیری در واقعیت نمی‌گذارد و مسئله اصلی را پاسخ نمی‌دهد. بنابراین، یا اختیار به معنای واقعی کلمه وجود دارد یا ندارد. اگر اختیار وجود داشته باشد، البته با قوانین علی طبیعی قابل جمع نیست، زیرا ملاک‌های آنها در دو جهت متفاوت عمل می‌کنند؛ و اگر اختیار وجود نداشته باشد، مسئله اخلاق و مسئولیت‌پذیری انسان لاینحل باقی می‌ماند. بنابراین، تبیین فیزیکالیسم از اختیار با مشکل مواجه می‌شود.

اما ثنویت که در برابر جوهر بدنی محسوس، به جوهر دیگری قائل است که معقول [یا مجرد] است نه محسوس [یا جسمانی] و احکام و قوانین فیزیکی را از

از محدوده جوهر معقول برکنار می‌دارد، می‌تواند در کنار علت‌های فیزیکی، موقعیتی را برای اختیار در ساحت نامحسوس و غیرفیزیکی در نظر بگیرد که از قوانین جبری عالم طبیعت یا اشیای فیزیکی بیرون است و آنها نمی‌توانند اراده را زیر پوشش تأثیرات مستقیم خود قرار داده و آن را متعین در انجام رفتار خاصی کنند. آنچه با این آزادی اراده یا اختیار در تقابل است، علیت‌های فیزیکی مندرج در عالم طبیعت از جمله بدن انسان است، اما خود اختیار یا آزادی اراده می‌تواند به عنوان یک علت مستقل از طبیعت، فعلی از افعال ممکن را متعین سازد. اختیار، با این توضیح با قوانین دیگری غیر از قوانین طبیعت، یعنی قوانین اخلاق سر و کار دارد. قوانین اخلاق در جزء معقول انسانی قرار دارند و خبر از وجود اختیار در آن نهاد را می‌دهند. بر اساس این مبنا، آسان‌تر می‌توان وجود مسئولیت انسان را در قبال اعمال نشان داد. بُرد علت‌های فیزیکی و تأثیر آنها تا جایی است که به منطقه غیربدن وارد نشده باشیم. اما جزء غیربدنی انسان با در نظر گرفتن همه شرایط فیزیکی، به قوانین مندرج و مقرر در خود می‌نگرد تا با اختیار بتواند تأثیرات جهان فیزیکی را مهار کند و حتی با قوانین خود، عالم طبیعت را تحت تأثیر قرار دهد. همین توانایی در انجام رفتارهای مختلف و سپس تعیین یکی از آن رفتارها در راستای قانون‌های اخلاقی به دور از هر گونه تأثیرات فیزیکی است که انسان را در حیطه مسئولیت اخلاقی قرار می‌دهد.

از میان متفکران غرب، کانت هر عمل آزاد انسانی را در دو منطقه فی‌نفسه [یا معقول] و پدیداری [یا تجربی] مورد توجه قرار می‌دهد. در دیدگاه او، از نظر پدیداری، هر عملی زیر پوشش قوانین طبیعت قرار دارد، قوانینی که جایی برای آزادی اراده باقی نمی‌گذارند و همه افعال را جبری می‌گردانند. اما از آنجا که این عمل و فعل به جهان فی‌نفسه یا معقول تعلق دارد، از این جهت فقط قوانین اخلاق آن را متعین ساخته است و از این‌رو اراده او، هم از هر تعین‌گر فیزیکی آزاد شده و هم با استقلال، قانونی را تقریر کرده و به آن مصداق بخشیده است (کانت، ۱۳۶۹: ۱۱۳-۱۱۸).

طباطبایی نیز در نوشته خود در باب اختیار نشان داده است که اختیار با اصل علیت فیزیکی در تقابل نیست. به عبارت دیگر، اختیار به مثابه یک علت، جدای از علل فیزیکی، در سلسله علت‌ها ظاهر می‌شود به طوری که تا اعمال نشود، فعلی از افعال آزاد، ضرورت وجود نخواهد داشت. بنابراین، با توجه به قانون "چیزی تا

هنگامی که واجب نگردد موجود نخواهد شد" تا وقتی فعل (اختیاری) به مرتبه وجوب نرسد در جهان طبیعت محقق نمی‌گردد و بقیه علت‌ها در موقعیت اجزای علل و شرایط، قرار می‌گیرند (مطهری، ۱۳۷۱: ۶۱۹-۶۴۰).

### ۲.۳. نقد تبیین‌های اختیار و اراده آزاد در انسان

به نظر می‌رسد اگرچه دیدگاه ثنویت در تبیین اختیار و اراده آزاد در انسان، کامیاب‌تر از دیدگاه فیزیکالیسم است، اما هنوز راه برای اظهار نظر قطعی در این زمینه به پایان نرسیده است. به عبارت دیگر، قضاوت نهایی در این زمینه بستگی به این دارد که ما در مورد تعریف و محدوده اختیار، چه موضعی را اتخاذ کنیم. برای توضیح این مطلب باید بگوییم که در مورد تعریف و محدوده اختیار دو دیدگاه کاملاً مختلف وجود دارد:

۱. دیدگاه اول می‌گوید که فعل اختیاری فعلی است که کاملاً با پسندها و تمایلات و اراده‌های شخصی منطبق باشد. به عبارت دیگر، فعل اختیاری بودن، با معلول امور درونی (مانند اراده، انگیزه، میل، انتخاب، ...) بودن، منافات ندارد. این دیدگاه را جبرگروی خفیف و این تعریف از اختیار را اختیار "مشروط" می‌نامند. هابز و هیوم و لاک به این دیدگاه معتقدند.

۲. دیدگاه دوم می‌گوید که فعل اختیاری، فعلی نیست که صرفاً با پسندها، تمایلات و اراده‌های شخصی انطباق کامل داشته باشد، بلکه فعلی است که فاعل آن بر انجام دادن فعلی غیر از آن، حتی با فرض إحراز همان شرایط (یعنی پسندها، تمایلات، اراده‌ها، انگیزه‌ها و ...) قادر باشد، نه اینکه فقط به این معنا باشد که اگر شرایط درونی او متفاوت باشد، او قادر به انجام دادن فعلی غیر از آن است. به عبارت دیگر، در صورتی اختیار محقق می‌شود که فاعل فعل، دارای اختیار مطلق و بی قید و شرط باشد. این تعریف از اختیار را اختیار قطعی می‌نامند (ادواردز، ۱۳۷۸: ۲۲۹-۲۳۱).

از مهم‌ترین مدافعان این دیدگاه، کانت است. او بر اساس دیدگاه خاصی که در عقل عملی دارد، اراده آزاد را اراده‌ای می‌داند که تحت موجبیت هیچ چیزی، جز قانون کلی ضروری، نباشد. بنابراین، اگر هیچ مبدأ ایجاب‌کننده دیگری جز این صورت تقنینی کلی نتواند در مقام قانون اراده قرار گیرد، چنین اراده‌ای را باید از قانون طبیعی پدیدارها به لحاظ روابط متقابل شان با یکدیگر، کاملاً مستقل دانست. او عقیده دارد که از چنین استقلالی، به اختیار

به دقیق‌ترین معنای کلمه، یعنی به معنای استعلایی (transcendental) کلمه، تعبیر شده است. در نتیجه اراده‌ای که فقط صورت تقنینی محض یک دستور بتواند در مقام قانون آن قرار گیرد، اراده مختار است ... بنابراین اختیار و قانون عملی نامشروط، لازم و ملزوم یکدیگرند (کانت، ۱۳۸۵: ۵۰-۵۱). کانت این اختیار را آزادی استعلایی یا خودانگیختگی علی مطلق (absolute causal spontaneity) می‌نامد (Kant, 1998: 484).

دکارت هم این تعریف در مورد اختیار را برگزیده است، به طوری که اختیار و اراده آزاد نفس را اختیار نامحدود توصیف کرده است، به این معنا که هیچ نوع حدّ و قیدی برای قدرت انتخاب نفس وجود ندارد (ادواردز، ۱۳۷۸: ۲۲۳).

بر اساس این دو دیدگاه در تعریف اختیار، می‌توان گفت که اگر نظریه اول را در این زمینه بپذیریم، اثبات اختیار و اراده انسان، کار دشواری نخواهد بود و هر دوی ثنویت و فیزیکالیسم می‌توانند بر اساس مبانی خود، تبیینی از اختیار و اراده آزاد در مورد انسان ارائه دهند، اگرچه تبیین ثنویت در این مورد روشن‌تر خواهد بود. اما اگر دیدگاه دوم در مورد تعریف اختیار را بپذیریم، به نظر می‌آید که تبیین ثنویت در مورد اختیار و اراده آزاد در انسان، بدون اشکال یا دست‌کم بدون ابهام نخواهد بود. زیرا می‌توان گفت که اگرچه این دیدگاه، بهتر و روشن‌تر مسئله اختیار در انسان را تبیین می‌کند، اما با این حال بر اساس این دیدگاه، اشکال‌ها یا ابهام‌هایی به نظر می‌آید که عبارت‌اند از:

۱. نفس به عنوان مدبّر بدن به بدن تعلق داشته و از امور بدنی و مادی منفعل و متأثر شده و در نهایت به واسطه بدن تحت قوانین عالم طبیعت قرار می‌گیرد. صدرالدین شیرازی در این زمینه می‌گوید: "النفس غیرمتأثره عن البدن من حیث تجرّدها عنه، بل من حیث تعلقها به" (شیرازی، ۲۰۰۲: ۴۳/۶). یعنی نفس اگرچه از حیث مجرد بودنش متأثر از بدن نیست، اما از حیث اینکه به بدن تعلق دارد و تدبیر بدن را بر عهده دارد، از بدن متأثر است.

۲. اگر بپذیریم که نفس به هیچ وجه تحت تأثیر امور فیزیکی قرار ندارد، ممکن است تحت تأثیر قوانین عالم مجردات بوده و متأثر از قوانین عالم مجردات باشد، و در نتیجه اختیار به معنای مطلق و نامشروط کانتی نخواهیم داشت.

بنابراین، همواره این احتمال وجود دارد که انسان در تصمیم‌گیری و انتخاب‌های خود تحت تأثیر یک اراده و عامل نامعلوم دیگری باشد. پس به صرف اینکه "اینکه گویی این کنم یا آن کنم/این دلیل اختیار است ای صنم"



نمی‌توان اختیار و اراده آزاد در انسان را اثبات کرد، چراکه اگرچه ما با شهود (درون‌نگری) می‌یابیم که همیشه در همه کارها بین دو راهی یا چندراهی قرار داریم و می‌توانیم یکی از راه‌ها را انتخاب کنیم، اما این بدین معنا نیست که در انتخاب کردن یکی از آن راه‌ها کاملاً آزاد هستیم و تحت تأثیر هیچ عامل فیزیکی یا غیرفیزیکی قرار نداریم.

در اینجا می‌توان به سخن طباطبایی استناد کرد که در مورد تبیین اختیار و اراده آزاد می‌گوید:

افعال انسان، هم استناد به اراده وی و هم استناد به علتی دیگر فوق انسان دارد، ولی در طول همدیگر نه در عرض همدیگر، یعنی علتی فوق انسان فعل انسان را از راه اراده انسان اراده می‌کند و انسان فعل را به واسطه اراده، اختیار و انتخاب کرده و با موافقت بقیه اجزای علل مادی و صوری و شرایط زمانی و مکانی ایجاد می‌نماید و علت فوق انسان برای ایجاد فعل انسانی، اراده انتخاب‌کننده فعل را در انسان ایجاد می‌کند، پس انسان فعل را با اراده انتخاب می‌کند ولی در اراده تحت تأثیر علتی خارج از خودش است و این است معنای "امر بین الامرین" که میان دو قول "جبر" و "تفویض" واقع است (مطهری، ۱۳۷۱: ۶۳۹-۶۳۳).

اما بر اساس دیدگاه فیزیکالیسم، مشکل روشن‌تر است، چراکه بر اساس این دیدگاه، انسان کاملاً تحت تأثیر قوانین فیزیکی و طبیعی است و از این جهت اثبات اختیار و اراده آزاد در انسان، غیرممکن به نظر می‌آید. مخصوصاً با آزمایش‌ها و تحقیقاتی که دانشمندان انجام داده‌اند. برای مثال، بعضی از دانشمندان با بررسی‌هایی که بر روی مغز انسان انجام داده‌اند، به این نتیجه رسیده‌اند که در هر کاری که انسان انجام می‌دهد، یک‌سوم ثانیه قبل از تصمیم‌گیری، در مغز انسان، تغییراتی به وجود می‌آید که اختیاری و ارادی نیستند (بلک‌مور، ۱۳۸۷: ۱۱۳-۱۱۴).

پس، با توجه به مطالب بالا، به نظر می‌رسد اثبات اختیار و اراده آزاد در انسان، کار آسانی نیست، و بحث از آن ادامه دارد.

### نتیجه‌گیری

کسی در اینکه مردم معتقدند آزادند، تردیدی ندارد و این اعتقاد را تجربه‌ی تصمیم‌گیری در انسان‌ها تأیید می‌کند، ولی این بدان معنا نیست که ما واقعاً آزادیم. همان‌طور که انسان می‌تواند طبق شواهد مبتنی بر تجربه‌های خاص، به امور زیادی معتقد شود، ولی اعتقاد داشتن به این امور به معنای صدق آنها نیست. به همین صورت، شواهدی که در تصمیم‌گیری دخیل‌اند ممکن است موجب شوند ما معتقد شویم که اختیار در انسان وجود دارد، یعنی انسان با شهود و درون‌نگری (روان‌شناسی عامیانه)، به صورت فی‌الجمله و نه بالجمله، خود را مختار و دارای اراده آزاد می‌یابد، اما این به معنای اثبات فلسفی و یقینی اختیار و اراده آزاد در انسان نیست، اما با این حال، همین مقدار درک و تبیین اختیار در انسان برای پذیرش مسئولیت اخلاقی و اجتماعی کافی است که انسان خود را نسبت به اعمالی که انجام می‌دهد مسئول بداند و جامعه هم نسبت به نتایج و آثار اعمال انسان، او را مسئول دانسته و در قبال کارهای خوب و بد او موضع گرفته و عکس‌العمل نشان بدهد.

### فهرست منابع

۱. ابن‌سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۷۱). *المباحثات*، قم: بیدار.
۲. ابن‌سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۷۵). *النفس من کتاب الشفاء*، قم: مرکز النشر.
۳. ابن‌سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۷۹ الف). *التعلیقات*، قم: مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.
۴. ابن‌سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۷۹ ب). *النجاه من الغرق فی بحر الضلالات*، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
۵. ابن‌سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۸۸). *مجموعه رسائل فارسی*، ترجمه: محمود شهابی، ضیاءالدین درّی، محمدمهدی فولادوند، قم: آیت اشراق.
۶. ابن‌سینا، حسین بن عبدالله (۱۹۹۲). *الاشارات و التنبیها*، قاهره: دار المعارف.
۷. ادواردز، پُل (۱۳۷۸). *فلسفه اخلاق*، ترجمه: انشاءالله رحمتی، تهران: تبیان.
۸. ارسطو (۱۳۸۹). *درباره نفس*، ترجمه: علی‌مراد داوودی، تهران: حکمت.
۹. استرول، اورام (۱۳۸۳). *فلسفه تحلیلی در قرن بیستم*، ترجمه: فریدون فاطمی. تهران: نشر مرکز.
۱۰. افلاطون (۱۳۸۰). *دوره کامل آثار افلاطون*، ترجمه: محمدحسن لطفی، رضا کاویانی، تهران: خوارزمی.

۱۱. بلکمور، سوزان (۱۳۸۷). آگاهی، ترجمه: رضا رضایی، تهران: فرهنگ معاصر.
۱۲. پالمیر، مایکل (۱۳۸۵). مسائل اخلاقی، ترجمه: علیرضا آل بویه، قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
۱۳. خاتمی، محمود (۱۳۸۷). فلسفه ذهن، تهران: نشر علم.
۱۴. دکارت، رنه (۱۳۸۱). تأملات در فلسفه اولی، ترجمه: احمد احمدی، تهران: سمت.
۱۵. دیوانی، امیر (۱۳۸۱). فلسفه نفس، قم: طه.
۱۶. سرل، جان آر. (۱۳۸۲). ذهن، مغز و علم، ترجمه: امیر دیوانی، قم: بوستان کتاب.
۱۷. شیرازی، صدر الدین (۲۰۰۲). الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه، بیروت: دار احیاء التراث العربی، ج ۱، ۲، ۶ و ۸.
۱۸. کانت، ایمانوئل (۱۳۶۹). بنیاد مابعدالطبیعه اخلاق، ترجمه: حمید عنایت، علی قیصری، تهران: خوارزمی.
۱۹. کانت، ایمانوئل (۱۳۸۵). نقد عقل عملی، ترجمه: انشاءالله رحمتی، تهران: نورالثقلین.
۲۰. کانت، ایمانوئل (۱۳۸۷). سنجش خرد ناب، ترجمه: میر شمس الدین ادیب سلطانی، تهران: امیر کبیر.
۲۱. کرافت، ایان ریونز (۱۳۸۷). فلسفه ذهن، ترجمه: حسین شیخ رضایی، تهران: صراط.
۲۲. مطهری، مرتضی (۱۳۷۱). مجموعه آثار، تهران: صدرا، ج ۶.
۲۳. نصر، حسین (۱۳۷۷). نظر متفکران اسلامی درباره طبیعت، تهران: خوارزمی.
24. Inati, Shams C. (1998), Soul in Islamic Philosophy, 'Routledge Encyclopedia of Philosophy', Craig, Edward, cd. Rom, Routledge.
25. Kant, Immanuel (1998). Critique of Pure Reason, Cambridge: Cambridge University Press.
26. Kim, Jaegwon (1996). Philosophy of Mind, United States: Westview Press.
27. Lycan, G. William (1996). "Philosophy of Mind", in: The Blackwell Companion to Philosophy, Nicholas Bunnin and E. P. Tsui- James, Oxford, Blackwell.
28. Matthews, Eric (2005). Mind: Key Concepts in Philosophy, New York: Continuum.
29. Ryle, Gilbert (1949). The Concept of Mind, London: Hutchinson House.

### پی‌نوشت‌ها

۱. شیوه‌ای که در آن سعی می‌شود به موضوع و سوژه مورد بحث اجازه داده شود که بدون هیچ اظهار نظری از طرف محقق، خود را آزادانه آشکار و پدیدار کند نه اینکه ما نظر و دیدگاه خودمان را بر آن تحمیل کنیم، بلکه به تعبیری اجازه دهیم که سوژه ما خودش لب به سخن گشوده و خودش را توصیف و تبیین کند.
  ۲. علاوه بر این، ابن‌سینا بارها تأکید کرده است که جسم نمی‌تواند علت از برای چیزی دیگر باشد. دی بور در این زمینه می‌گوید: "بزرگ‌ترین شالوده‌ای که مذهب ابن‌سینا راجع به طبیعت بر آن استوار بود این فرض بود که جسم ممکن نیست فاعل واقع شود، فاعل همیشه قوه یا صورت یا نفس است که خرد توسط آنها کار می‌کند. در جهان طبیعی حصری برای قوا نیست، مهم‌ترین مراتب آن از پست‌ترین به بالاترین عبارت است از قوای طبیعی، گیاه، جانور، نفوس انسانی و نفوس کلی (نصر، ۱۳۷۷: ۳۳۶). خود ابن‌سینا در کتاب نجات خود به این مطلب تصریح می‌کند که هیچ کدام از اجسام به خودی خود هیچ کاری انجام نمی‌دهند، نه حرکت می‌کنند و نه سکون دارند، نه به شکلی درمی‌آیند و نه هیچ کار دیگری، بلکه همه این کارها را قوایی که در آنها قرار دارند انجام می‌دهند.
  ۳. اصل عبارت ابن‌سینا این است: لیست علی و تیره واحده عادمه للاراده؛ یعنی کارهایی که به گونه‌ای یکسان و یکنواخت نیستند که از بین‌برنده اراده باشند و اراده در انجام آنها دخالتی نداشته باشد.
  ۴. نظریه ارسطو: از دیدگاه ارسطو نفس کمال اول است برای جسم طبیعی آلی. توضیح قیده‌های این تعریف بر اساس گفته‌های ارسطو در کتاب درباره نفس چنین است:
    - کمال: یعنی صورت و جوهر صوری.
    - کمال اول: یعنی همچون "علم" است نه همچون "به کار بردن علم"
    - جسم: که نوعی جوهر است (جوهر یا همان *ousia* در نظر ارسطو چیزی است که قوام و ثبات و دوام دارد؛ در مقابل عرض که ثبات و دوام ندارد)
    - جسم طبیعی: در مقابل جسم مصنوعی و تعلیمی
    - آلی: یعنی جسمی که دارای حیات بالقوه است (منظور از حیات این است که دارای تغذی و نمو بوده و فسادپذیر باشد)
- ارسطو در کتاب درباره نفس نفس را با زنده بودن یکی می‌گیرد و از این جهت برای گیاهان و حیوانات هم نفس قائل می‌شود، اما ویژگی نفس انسانی را در حرکت و توانایی‌های عقلانی می‌داند و این جهت نفس انسان را ذهن می‌نامد. از نظر او، نفس دارای ویژگی‌های سه‌گانه تغذیه، ادراک، و توانایی‌های عقلانی است که از بین این سه ویژگی، این توانایی‌های عقلانی است که مختص انسان است. بنابراین، ارسطو "ذهن" را از آنجا که انسانیت ما را بیان می‌کند با بخشی از نفس یکسان می‌گیرد؛ آن هم مهم‌ترین بخش، اما با این حال نه کاملاً جدای از توانایی‌های ما برای زندگی و حرکت بیولوژیکی.
- از عبارت‌های دیگر ارسطو به دست می‌آید که نفس، در معنای وسیعش: صورت بدن زنده است. نفس همان‌طور که ارسطو بیان می‌کند "جوهری است به مثابه صورت بدن طبیعی‌ای که بالقوه حیات دارد" بنابراین، باید به این نکته توجه داشت که نظر قطعی در خصوص دیدگاه ارسطو درباره نفس کار ساده‌ای نیست، چراکه عبارت‌های ارسطو در این زمینه یکنواخت و هماهنگ نیست، به طوری که از بعضی

عبارت‌های او به دست می‌آید که او قائل به تجرد نفس و قابل تفکیک بودن آن از بدن است، در حالی که از بعضی دیگر از عبارت‌های او این‌طور فهمیده می‌شود که او نفس را چیزی جدا و مستقل از بدن نمی‌داند، بلکه هر دوی بدن و نفس را دو طرف یک سکه، یا به عبارت دیگر، ماده و صورت دانسته و در نتیجه نفس را غیرقابل انفکاک از بدن می‌داند. به طوری که از مثال‌های معروف خود او به دست می‌آید که او نفس را نسبت به بدن به مثابه تبر بودن و بریدن نسبت به تبر، و یا بینایی و دیدن نسبت به چشم می‌داند نه به مثابه ملاح برای کشتی، چنان‌که از نظریه افلاطون فهمیده می‌شود. این است که دسترسی به دیدگاه قطعی ارسطو در این زمینه کار مشکلی است که از بحث ما هم خارج است. خود ارسطو در جایی به این مشکل و ابهام اشاره می‌کند: "... اما این، مهم باقی می‌ماند که آیا بدین ترتیب نفس، واقعیت بدن است یا اینکه به مثابه ملاح برای کشتی است."

اریک ماتیوس هم در توضیح این عبارت ارسطو می‌نویسد: "بخش‌هایی که به نظر می‌آید او در ذهن دارد، بخش‌های عقلانی هستند، و تردیدی که به نظر می‌رسد او بیان می‌کند این است که آیا این بخش‌ها ممکن است جداشدنی باشند، زیرا آنها وابسته به (واقعیت پیدا کرده در) هیچ بخش خاصی از بدن نیستند؛ چیزی که او می‌گوید هنوز برای او روشن نیست.

۵. النفس من کتاب الشفاء، مقاله اولی، فصل اول و سوم.

۶. زیرا در منطق بیان شده است که "هل بسیطه" قبل از "مای حقیقه" است. یعنی قبل از بیان چیستی و ماهیت شیء، باید وجود آن ثابت شود.

۷. در کتاب *اشارات و تنبیهات*، نمط سوم، فصل اول، ابن سینا بعد از اینکه می‌گوید انسان حتی در حالت خواب و مستی، که از همه اعضای بدن خود غافل است، از وجود خود غافل نیست، این‌طور ادامه می‌دهد که فرض کن در حال حاضر یک دفعه خلق شده‌ای؛ یعنی سابقه و خاطره‌ای از قبل نداشته باشی، همچنین دارای عقل سلیم هستی که آگاهی تو را تضمین می‌کند، و نیز از لحاظ جسمی هم سالم هستی و هیچ مرضی نداری تا تو را اذیت کند و در نتیجه چیزی غیر از ذات خود را درک کنی، همچنین در یک هوای کاملاً طلق هستی، یعنی نه سرد و نه گرم تا باعث شود که از خود غافل شوی، و نیز اعضا و جوارح تو هم با یکدیگر تماس نداشته باشند تا باز هم امری غیر از ذات خودت را درک کنی و چشم تو هم بسته باشد تا چیزی را نبینی، در چنین فرضی که هیچ چیزی اعم از اشیای خارجی و حتی اعضا و حواس و قوای خودت را درک نمی‌کنی و از آنها غافل هستی، باز هم ذات خودت را درک می‌کنی و از آن غافل نیستی. پس نفس و ذات تو وجود دارد و چیزی غیر از بدن توست.

۸. صدرالدین شیرازی هم در کتاب‌های خود، به این مطلب تصریح می‌کند که نفس را از دو جهت و به دو اعتبار می‌توان ملاحظه کرد:

الف. در اعتبار اول، نفس ناطقه و انسانی به عنوان صورت و مدبّر بدن ملاحظه می‌شود. به عبارت دیگر، در این اعتبار، وجود "لغیرهای" نفس، مورد ملاحظه قرار می‌گیرد. به این معنا که وجود "فی نفسها"ی آن عین وجود "لغیرهای" آن است (یعنی وجودش برای جسم و بدن است). در این ملاحظه است که نفس، کمال اول است برای جسم طبیعی آلی.

ب. در اعتبار دیگر، جوهر و ذات نفس انسانی مورد توجه و ملاحظه قرار می‌گیرد نه ارتباطش با بدن، یعنی وجود "فی نفسها"ی آن عین وجود "لنفسها"ی آن است، که در این صورت، نفس جوهری است مجرد و قائم به خود و بی‌نیاز از بدن، اگرچه بر اساس اعتبار اول، مدبّر بدن بوده و کارهای خود را از طریق بدن انجام می‌دهد (شیرازی، ۲۰۰۲: ۳۷/۲، ۳۸).

صدرالدین شیرازی این دو اعتبار را در جمله‌ای کوتاه این‌گونه بیان می‌کند: "برای نفوس (انسانی) هویتی عقلی و تجردی است، همان‌طور که برای آنها هویتی تعلقی (تعلق به بدن) است" (شیرازی، ۲۰۰۲: ۳۸).

۳۰۹/۸). این مسئله چنان اهمیتی دارد که ابن‌سینا می‌گوید اگر نفس را به اعتبار تعلقش به بدن و مدبّر و محرّک بدن بودن آن ملاحظه کنیم، در علم طبیعیات مورد بحث قرار گرفته و عالم طبیعی از آن بحث می‌کند، و اما اگر از حیث ذات خودش مورد توجه قرار گیرد، بهتر آن است که در فلسفه اولی مورد بحث قرار گرفته و فیلسوف الهی از آن سخن بگوید (ابن‌سینا، ۱۳۷۱: ۲۳۳).

۹. همان‌طور که در اکثر کتاب‌های فلسفی همچون شفاى ابن‌سینا و اسفار ملاصدرا و نیز در دائره‌المعارف راتلج در بخش مربوط به نفس در فلسفه اسلامی آمده است، قوای نفسانی انسان در تقسیم اول به سه بخش تقسیم می‌شوند: نفس نباتی که عهده‌دار تغذیه و تنمیه و تولیدمثل است، نفس حیوانی که عهده‌دار درک جزئیات و حرکت بالاراده است و نفس انسانی که مدرک کلیات بوده و کارها را با اختیار فکری و استنباط انجام می‌دهد.

برای هر یک از این نفوس سه‌گانه، قوایی وجود دارد که عبارت‌اند از:

قوای نفس نباتی: قوه غاذیه که خود شامل قوای جاذبه و ماسکه و هاضمه و دافعه است که هر کدام، کار خاصی را در جذب و هضم و دفع غذا انجام می‌دهند که جزئیات آنها در کتب مفصله و مربوطه آمده است.

قوه منمیه که عهده‌دار رشد و نمو جسم انسان است.

قوه مولده که عهده‌دار بقای نوع انسان از راه تکثیر و تولیدمثل انسان است.

اما قوای حیوانی به دو قوه تقسیم می‌شوند:

۱. قوه مدرکه که با ادراک سر و کار دارد، که خود به دو قوه تقسیم می‌شود:

- قوای ادراکی ظاهری (حواس ظاهری) که پنج یا هشت قوه‌اند: قوه باصره، سامعه، شامه، ذائقه و لامسه.  
- قوای ادراکی باطنی (حواس باطنی) که سه یا پنج قوه‌اند: حس مشترک (بنطاسیا) که محلی است که صور حاصل از پنج حس ظاهری در آن قرار می‌گیرند، خیال که صور حواس پنج‌گانه را در خود حفظ می‌کند، به طوری که حتی در غیاب شیء خارجی محسوس، باز هم قادر به احضار صورت آن است، متصرفه (که اگر در خدمت عقل قرار گیرد به آن متفکره می‌گویند و اگر در خدمت واهمه قرار گیرد به آن متخیله می‌گویند)، حافظه که مخزن معانی جزئی است و واهمه که مدرک معانی (نه صور) جزئی است.

۲. قوه محرکه که با حرکت و تحریک و انجام فعل سر و کار دارد، خود به دو قوه تقسیم می‌شود:

- قوه باعته و شوقیه که انگیزه حرکت را ایجاد می‌کند، که خود به دو قوه منشعب می‌شود:

قوه شهوت که انسان را بر جذب امور نافع تحریک می‌کند.

قوه غضب که انسان را بر دفع امور ضار تحریک می‌کند.

- قوه عامله و مثبت در عضلات که در واقع انجام‌دهنده و فاعل کار و عمل است و در عضلات

جسم، پخش و پراکنده است.

اما در مورد قوه یا قوای نفس انسانی، فیلسوفان اسلامی، قوه عقل یا عاقله را مطرح کرده‌اند که ویژگی ممتاز انسان است و برای او امکان درک کلیات را فراهم می‌کند.

۱۰. بنا بر نظریه دوگانه‌نگاری، حالات ذهنی حالات یک شیء غیرفیزیکی هستند.

۱۱. بنا بر نظریه رفتارگرایی، حالات ذهنی تمایلاتی برای رفتار به صورتی خاص تحت شرایطی خاص هستند.

۱۲. بنا بر نظریه این‌همانی، حالات ذهنی همان حالات مغزی هستند.

۱۳. بنا بر نظریه کارکردگرایی، حالات ذهنی ایفاکننده نقش‌های علی خاص و معینی هستند.

۱۴. نظریه افلاطون: از نظر افلاطون، روح یا نفس امری کاملاً غیر جسمانی است که پیش از تن بوده و مرگ ناپذیر است و در این دنیا در قفس تن گرفتار است و سرور تن است و به آن فرمان می‌راند و دارای سه جزء عقل، اراده و شهوت است. در دیدگاه او، نفس جوهری است مجرد و مستقل از بدن و قائم به ذات. نفس انسان برخلاف بدن، که مرکب و فسادپذیر است، جوهری بسیط و قدسی و مجرد و تغییرناپذیر است که بعد از مرگ انسان باقی می‌ماند و به عالم و موطن واقعی و حقیقی خود، که عالم مُثل و حقایق باشد، باز می‌گردد، همان‌طور که قبل از بدن هم در آنجا بوده و با حدوث بدن به آن تعلق گرفته است و در نتیجه همین تعلق، همه معارف و علوم خود را که با مشاهده مُثل در عالم مثال برای او حاصل شده بود، فراموش کرده و نیاز به تذکر و یادآوری دارد (نظریه تذکر افلاطون).

حتی به گفته جیگون کیم، اگر بخواهیم با دقت سخن بگوییم، (بنا بر نظر افلاطون) ما به معنای دقیق کلمه نفس نداریم، زیرا ما به یک معنای قابل توجه همان نفس هستیم. یعنی هر یک از ما یک نفس هستیم. نفس من آن چیزی است که هستیم. بدین ترتیب هر یک از ما "ذهن دارد"، به این دلیل که هر یک از ما یک ذهن است.

۱۵. اسپینوزا تمایز جوهری بین نفس و بدن را انکار کرد و آنها را حالات یک جوهر (خدا یا طبیعت) دانست با این تفاوت که نفس حالت آن جوهر واحد است تحت صفت فکر و بدن حالت آن جوهر واحد است تحت صفت امتداد.

۱۶. بر اساس این دیدگاه، ایجاد حالات ذهنی هم‌زمان با حالات فیزیکی به خدا اسناد داده می‌شود. برای مثال، وقتی سوزن در دست شما فرو می‌رود خداوند هم‌زمان اراده می‌کند که در شما حالت درد پدید آید.

۱۷. یعنی انکار علیت دوجانبه ذهن و بدن، بدین صورت که هر کدام از حالات ذهنی و حالات فیزیکی مستقل از هم رخ می‌دهند، اما به خاطر هماهنگی پیشین‌بنیاد این دو به موازات یکدیگر و هم‌زمان تحقق می‌یابند.

۱۸. رایل از این نظریه با تعبیرهای: آموزه رسمی، الگوی دکارتی، اسطوره دکارت، شیخ (روح) در ماشین و فرضیه مکانیکی یاد می‌کند (استرول، ۱۳۸۳: ۲۴۰).

۱۹. اشتباه مقولی، در نظر رایل، این است که برای مثال در همین بحث ذهن، ذهن را متعلق به همان مقوله بدن بگیریم، به این صورت که هر دو سفت و سخت و مطیع قوانین جبری هستند.



پرویشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی  
پرتال جامع علوم انسانی