

بررسی تطبیقی نظریه دوگانه‌انگاری نوحاسته (هسکر) و حدوث جسمانی نفس (صدرالمتألهین) در نحوه تعلق یا تکون نفس

^۱ فهیمه شریعتی

^۲ یاسر خوشنویس

چکیده

دوگانه‌انگاری نوحاسته از جمله دیدگاه‌های معاصر در فلسفه ذهن است که طی عطف توجه دوباره به مبحث نوحاستگی در دهه‌های اخیر مطرح شده است. از نظر ویلیام هسکر، مبدع این نظریه، میدان آگاهی فرد یک جوهر نوحاسته است که برای ایجاد محتاج به بدن است و بعد از رسیدن بدن به پیچیدگی خاصی، این میدان ایجاد می‌شود. این نظریه از آنجاکه ویژگی ذهنی را قابل استخراج از ویژگی‌های ماده نمی‌داند به دوگانه‌انگاری نزدیک می‌شود و از آن جهت که ارتباطی علی میان مغز و ذهن ایجاد می‌کند از دوگانه‌انگاری دکارتی جدا می‌شود و به نظریه حدوث جسمانی نفس در حکمت متعالیه نزدیک می‌گردد چرا که ملاصدرا نیز نمی‌پذیرد قبل از بدن، نفس وجود داشته باشد و تحقق آن را در گرو بدن می‌داند؛ اما بر اساس اصول حکمت متعالیه،

❖ تاریخ دریافت: ۹۸/۳/۲۹؛ تاریخ پذیرش: ۹۸/۶/۱۳

۱. استادیار دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه فردوسی مشهد (نویسنده مسئول) shariati-f@um.ac.ir

۲. دانشجوی دکتری فلسفه علم و فناوری، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، yasserkhoshnevis@yahoo.com

اصالت وجود، تشکیک وجود و حرکت جوهری این موجود مادی ارتقا یافته و شرایط و آثار متفاوتی می‌یابد و درعین حال نوعی وحدت ظلی نسبت به همه مراتب و قوای خویش دارد. یک نظریه کارآمد درباره نفس باید به دو مسئله پاسخ دهد: مسئله جفت شدن یا تعلق و مسئله تداوم نفس پس از مرگ بدن. اگرچه در نحوه تعلق یا تکون نفس قرابت‌هایی میان نظر هسکر و صدرالمتألهین وجود دارد، اما نفس‌شناسی حکمت متعالیه به دلیل وجود قواعد بسیار متنوع و تکمیل‌کننده نسبت به یکدیگر در ادامه مباحث نفس با دوگانگی نوحاسته متفاوت می‌شود به طوری که دوگانگی نوحاسته در خصوص اثبات زندگی پس از مرگ با مشکل مواجه می‌شود.

واژگان کلیدی: هسکر، صدرالمتألهین، دوگانگی نوحاسته، حکمت متعالیه، ذهن، نفس.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

مقدمه

مسئله ذهن/نفس و بدن یکی از مسائل کلاسیک فلسفه ذهن است. در فلسفه ذهن معاصر، جریان غالب از اشکال مختلف تحویل گرایی ذهن به بدن دفاع می کند. در مقابل، برخی از فلاسفه و الهی دانان سعی دارند دوگانه ذهن و بدن را حفظ کنند و برخی از این گروه از وجود نفس یا روح به عنوان یک هویت متمایز از مغز یا بدن پشتیبانی می کنند. یکی از دیدگاه‌ها در دسته اخیر، «نوحاسته گرایی»^۱ است. از آنجاکه تحویل گرایی^۲ و نوحاسته گرایی دیدگاه متافیزیکی رقیب هستند، ابتدا آن‌ها را به طور خلاصه مرور می کنیم.

اگر بخواهیم مدعای این دیدگاه را به شکلی اولیه معرفی کنیم، می توان گفت که تحول گرایان معتقدند که می توان نحوه به وجود آمدن و تأثیرهای علی تمامی ویژگی های مورد بررسی در علمی مانند شیمی، زیست شناسی و در بحث حاضر، روانشناسی را بر مبنای ویژگی هایی بنیادی که در حال حاضر، در فیزیک ذرات بنیادی مورد مطالعه قرار می گیرند، تبیین و پیش بینی کرد. تحویل گرایی دارای انواع مختلفی است. دو مدل تحویل از طریق این همانی^۳ - که اختصاراً آن را مدل تحویل این همانی خواهیم خواند- و مدل تحویل کارکردی^۴ دیدگاهی وجود شناختی درباره ماهیت ویژگی های مورد مطالعه در علوم خاص بر مبنای ویژگی های مورد مطالعه در علوم بنیادی تر ارائه می کنند.

در مقابل و طبق دیدگاه نوحاسته گرایی، به وجود آمدن و تأثیرهای علی برخی از ویژگی های سیستم های پیچیده را که ویژگی های نوحاسته نامیده می شوند، نمی توان بر مبنای ویژگی های سطح بنیادی تبیین و پیش بینی کرد. اگر این عدم توانایی را ناشی از عدم تکامل فعلی علوم بنیادی و خاص، در اثر ضعف دستگاه های محاسباتی یا ضعف سیستم شناختی انسان ها بدانیم، به نوحاسته گرایی معرفت شناختی متمایل خواهیم شد؛ اما

1. emergentism
2. reductionism
3. identity reduction
4. functional reduction



چنانچه این عدم توانایی را علی‌الاصول و ناشی از ماهیت و ویژگی‌های نوحاسته تلقی کنیم، به جمع طرفداران نوحاستگی وجود شناختی خواهیم پیوست. بدین ترتیب می‌توان گفت که نوحاسته‌گرایی وجود شناختی و تحویل‌گرایی وجود شناختی دو نظریه متافیزیکی رقیب درباره ساختار ویژگی‌های واقعی و به‌طور کلی نظریه‌هایی درباره ساختار عالم واقع هستند.

در این مقاله، پس از مرور اجمالی نوحاستگی وجود شناختی درباره ویژگی‌های ذهنی به نوحاسته‌گرایی جوهری خواهیم پرداخت و دیدگاه ویلیام هسکر را با عنوان «دوگانه‌انگاری نوحاسته» بررسی و با نظریه حکمت متعالیه ملاصدرا مقایسه خواهیم کرد. سنت فلسفی از قدیم بیشتر بر دوگانه‌انگاری متمرکز بوده است، عموماً قائلان به نفس مجرد نیز دوگانه‌انگار بوده‌اند. حال آنکه اشکالات عمیق و معضلاتی پیش روی دوگانه‌انگاران قرار گرفته و این دیدگاه را تا حد زیادی از جریان غالب فلسفی دور کرده است.

صدرالمتألهین با نظریه خاص خود در خصوص تکون نفس ضمن اعتقاد به جوهر متمایز مجرد در عین وجود بدن، به گونه‌ای به تقریر و بیان مسئله می‌پردازد که با بسیاری از اشکالات وارد شده به باور به نفس مجرد مواجه نمی‌شود. این بررسی که به شیوه کتابخانه‌ای و با هدف توصیف و تحلیل صورت می‌گیرد، می‌تواند قرابت‌هایی را میان دیدگاه هسکر با صدرالمتألهین ترسیم کند.

۱. نوحاسته‌گرایی

نوحاسته‌گرایی رهیافتی خاص در مسئله ذهن است که خود رویکردهای متفاوتی دارد. این رویکردها در پرداختن به مسائلی از یکدیگر متمایز می‌شوند که عمده تفاوت فلسفه‌هایی چون حکمت متعالیه با فلسفه‌های ذهن معاصر در خصوص مسئله نفس یا ذهن از همین مسائل نشأت می‌گیرد.

۱-۱. نوحاسته‌گرایی درباره ویژگی‌ها

برخی از نوحاسته‌گرایان معتقدند که برخی از ویژگی‌های ذهنی مانند آگاهی و اختیار

نوحاسته‌اند؛ یعنی نمی‌توان پدید آمدن و تأثیرات علی آن‌ها را بر مبنای آنچه در سطح فیزیولوژی مغز روی می‌دهد، تبیین کرد. برای مثال، استدلال به نفع نوحاسته بودن آگاهی بر این نکته مبتنی است که آگاهی کیفی دارای جنبه‌ای درونی است و معنای آن از طریق کارکردهایش به‌طور کامل تخلیه نمی‌شود. در نتیجه ویژگی آگاهی کیفی را به لحاظ کارکردی تحویل‌ناپذیر است. جزئیات مربوط به استدلال‌ها در این خصوص ما را از هدف اصلی این مقاله دور خواهد کرد.^۱

در عین حال، شاید عجیب‌ترین یا مناقشه‌انگیزترین جزء نظریه نوحاسته‌گرایی این باشد که نوحاسته‌گرایان، ویژگی‌های نوحاسته را به ویژگی‌های سطح پایه تحویل‌ناپذیر می‌دانند؛ اما در عین حال به وابستگی^۲ ویژگی‌های نوحاسته به ویژگی‌های سطح پایه معتقد هستند. در این نوشته رابطه تعیین^۳ را به عنوان رابطه عکس رابطه وابستگی در نظر می‌گیریم. در نتیجه، وابستگی ویژگی‌های نوحاسته به ویژگی‌های سطح پایه بدین معنا است که ویژگی‌های نوحاسته توسط ویژگی‌های سطح پایه متعین می‌شوند.

در مسئله ذهن و بدن و خصوصاً در مورد ویژگی آگاهی کیفی، نوحاسته‌گرایان سعی دارند موضع معتدلی میان فیزیکیالیست‌های تحویل‌گرا و دوگانه‌انگاران اتخاذ کنند. نوحاسته‌گرایان ویژگی‌ها معتقدند که موجودات دارای ذهن تنها از اجزای فیزیکی ساخته شده‌اند و فاقد عنصر غیرمادی مورد نظر دوگانه‌انگاران هستند، اما در عین حال برخلاف فیزیکیالیست‌های تحویل‌گرا، معتقدند که ویژگی‌های ذهنی دارای توانایی‌های علی متمایز و در عین حال به ویژگی‌های فیزیولوژیک تحویل‌ناپذیر هستند.

بهترین مدلی که تاکنون برای توضیح این وضعیت پیچیده ارائه شده، مدل علی نوحاستگی است که توسط اوکانر و ونگ مطرح شده است. طبق این مدل، ویژگی‌های فیزیولوژیک مغز ویژگی‌های آگاهانه را پدید می‌آورند. این ویژگی‌های آگاهانه دارای

۱. برای مروری بر تلقی‌های مختلف از مفهوم آگاهی و برخی استدلال‌ها در خصوص تحویل‌ناپذیری آگاهی، نگاه

کنید به: van Gulick, 2005

2. dependency
3. determination

توان‌های علی خاص خود هستند و موجب پدید آمدن حالات ذهنی دیگر و همچنین، حالات فیزیولوژیک در مغز می‌شود (O'Connor and Wong, 2005).

بررسی مزیت‌ها و نقایص نوحاسته‌گرایی درباره ویژگی‌های ذهنی هدف مقاله حاضر نیست؛ اما باید به این نکته توجه کرد که مدافعان نوحاسته‌گرایی درباره ویژگی‌ها از جوهر متافیزیکی مستقلی به نام نفس یا روح سخن نمی‌گویند. جوهرها همگی فیزیکی هستند و برخی جوهرهای فیزیکی مانند مغزها ویژگی‌های نوحاسته دارند که قابل تحول یافتن به ویژگی‌های فیزیکی نیستند.

در بیانی خلاصه، می‌توان مسیر استدلال به نفع نوحاسته‌گرایی درباره ویژگی‌ها را به ترتیب زیر مطرح کرد:

م.۱: ویژگی E متعلق به سطح H نسبت به ویژگی‌های B_1 تا B_n متعلق به سطح L نوحاسته است، اگر و تنها اگر سیستمی، بدیع، دارای توانایی‌های علی بدیع، به لحاظ کارکردی تحویل‌ناپذیر و درعین حال معلول ویژگی‌های B_1 تا B_n باشد. (تعریف ویژگی نوحاسته)

م.۲: ویژگی آگاهی کیفی متعلق به سطح ذهنی سیستمی، بدیع، دارای توانایی‌های علی بدیع، به لحاظ کارکردی تحویل‌ناپذیر و درعین حال معلول ویژگی‌های B_1 تا B_n متعلق به سطح فیزیولوژیک است.

ن.۱: پس ویژگی آگاهی کیفی متعلق به سطح ذهنی نسبت به ویژگی‌های B_1 تا B_n متعلق به سطح فیزیولوژیک نوحاسته است.

جزئیات مربوط به سیستمی بودن، تحویل‌ناپذیری و مدل علی در کتاب «نوحاستگی و آگاهی» (خوشنویس، ۱۳۹۴) به تفصیل آمده است و خوانندگان علاقه‌مند می‌توانند به آن مراجعه کنند.

۱-۲. نوحاسته‌گرایی جوهری

تقریباً در تمامی قرن بیستم، نوحاسته‌گرایی تنها درباره ویژگی‌ها مطرح می‌شد یا مورد نقادی قرار می‌گرفت. در سال‌های پایانی این قرن و در سال‌های آغازین قرن حاضر،

برخی از فلاسفه و الهی‌دانان دیدگاهی درباره نوحاستگی جواهر را مطرح کرده‌اند. توضیح این که تاکنون تلقی‌های مختلفی درباره ماهیت جواهر مطرح شده است. رایبسون با بررسی تاریخی آرای مطرح شده در خصوص جواهر با تکیه بر آرای ارسطو و کانت، هشت تلقی دخیل در بحث درباره مفهوم جواهر را به ترتیب زیر تمیز می‌دهد. (Robinson, 2009, § 1) که از میان تلقی «حاملی» و «استقلالی»^۱ دارای اهمیت بیشتری هستند. طبق تلقی حاملی، جواهر موجوداتی هستند که موضوع حمل و حامل^۲ ویژگی‌ها هستند. این تلقی اهمیت خود را در متون معاصر حفظ کرده است. علاوه بر این، جانتان لو تلاش زیادی را برای تدقیق تلقی استقلالی در سال‌های اخیر انجام داده است (برای بحث تفصیلی نگاه کنید به: Lowe, 2009, § 4).

باین حال، تلقی دیگری از جواهر طی سال‌های اخیر مورد توجه قرار گرفته است که می‌توان آن را تلقی «علی» نامید. این تلقی از جواهر به تلقی شومیکر از ویژگی‌ها شباهت دارد. به نظر شومیکر، ویژگی‌ها به واسطه توانایی‌های علی‌شان از یکدیگر تشخیص داده می‌شوند (Shoemaker, 1980, pp. 216-8)؛ بنابراین چنانچه بخواهیم یک ویژگی را به عنوان یک ویژگی متمایز در نظر بگیریم، باید توانایی‌های علی متمایزی را برای آن تشخیص دهیم. تونر و لو دیدگاه مشابهی را در خصوص جواهر اتخاذ کرده‌اند.

تونر با انتقاد از تلقی استقلالی، جواهر را شیئی می‌داند که واجد قوای علی تحویل‌ناپذیر باشد (Toner, 2007, p. 285). او واژه شیء را به کار می‌برد تا ویژگی‌ها و رویدادها را از حوزه بحث خود خارج کند. بدین ترتیب، بخش بزرگی از جواهر مرکب به نظر تونر در واقع جواهر نیستند، بدین دلیل که می‌توان قوای علی آن‌ها را به قوای علی اجزای تشکیل دهنده آن‌ها تحویل کرد.

لو نیز تعریف مشابهی را ارائه می‌دهد: جواهر شیئی جزئی است که حامل ویژگی‌ها باشد، به نحوی که برخی از این ویژگی‌ها دارای قوای علی متمایز و مستقلی باشند. در صورتی که شیئی قوای علی مستقلی نداشته باشد، تنها سایه‌ای از جواهر است و یک

1. Independence
2. Bearer

جوهر اصیل نیست (Lowe, 2008, p. 93). اگرچه لو در این تعریف از وصف متمایز و مستقل استفاده کرده است، اما با بررسی مطالب وی در این خصوص می‌توان دریافت که مقصود وی از تمایز و استقلال تحویل‌ناپذیری است. تعریف علی‌لو از جوهر تلقی‌حاملی را در پیش‌فرض می‌گیرد. همچنین، وی همچون تونر با به کار بردن واژه شیء در تعریف خود رویدادها را کنار می‌گذارد.

تلقی علی‌لو از جوهر تلقی‌جدیدی است و در متون تاریخی کمتر می‌توان نشانه‌ای از آن یافت. به همین دلیل است که این تلقی در فهرست هشت‌گانه رابینسون دیده نمی‌شود. ویلیام هسکر که قصد داریم در این مقاله به آراء او پردازیم، بدون آنکه به تفصیل به ماهیت جوهر پردازد، تلقی علی‌لو از جوهر را در مفروض می‌گیرد.

۲. خویشن آگاه به‌عنوان جوهر نخواستہ

هسکر در کتاب *خویشن آگاه* (Hasker, 1999)، ابتدا دیدگاه‌های رایج درباره مسئله ذهن و بدن و متافیزیک ذهن را بررسی می‌کند. وی در فصل هفتم این کتاب، دیدگاه مختار خود را ذیل عنوان «دوگانه‌انگاری نخواستہ» مطرح می‌کند.

وی ابتدا به تحلیل مفهومی «نخواستگی» می‌پردازد. به جزئیات این تحلیل نمی‌پردازیم، اما تحلیل هسکر اشتراکات زیادی با تحلیلی دارد که در بخش ۱ مقاله ذکر شد، به این معنی که آگاهی و اختیار ویژگی‌هایی تحویل‌ناپذیر قلمداد می‌شوند که قدرت‌های علی‌بدیع اختصاصی دارند (ibid, 187)؛ در نتیجه، هسکر نتیجه می‌گیرد که آگاهی و اختیار ویژگی‌هایی مستقل از مغز نیستند، بلکه ویژگی‌هایی نخواستہ و وابسته به مغزند:

با رد چنین دوگانه‌انگاری‌هایی [دوگانه‌انگاری دکارتی]، ما به‌طور ضمنی تصریح می‌کنیم که ذهن انسانی محصول مغز انسانی است و عنصری مجزا نیست که از بیرون به مغز «افزوده» شده باشد. این دیدگاه ما را به نتیجه دیگری می‌رساند مبنی بر اینکه ویژگی‌های ذهنی به معنای زیر نخواستہ‌اند: آن‌ها هنگامی بروز می‌یابند که عناصر مقوم مادی مناسبی در روابطی به‌شدت پیچیده و خاص قرار می‌گیرند، اما این ویژگی‌های ذهنی نه در پیکربندی‌های ساده‌تر دیده می‌شوند و نه از قوانینی که

ویژگی‌های ماده را در چنین پیکربندی‌های ساده‌تری توصیف می‌کنند، قابل استخراج هستند. به عبارت دیگر، ویژگی‌های ذهنی واجد قدرت‌های علی نوحاسته‌ای هستند که در نبود آگاهی بروز نمی‌یابند (ibid, 189).

وی سپس به وحدت آگاهی اشاره می‌کند. هر یک از ما جریان آگاهی خود را دارای نوعی یکپارچگی و وحدت می‌دانیم. به نظر هسکر، این نکته نشان می‌دهد که یک هویت فردی یا جوهر متمایز وجود دارد که از تمامی نوروتهایی که در پدید آمدن ویژگی آگاهی دخیل‌اند، متمایز است. هسکر چنین می‌گوید:

بنابراین، کافی نیست که بگوییم تنها ویژگی‌های ذهنی وجود دارند. آنچه نیاز داریم یک هویت فردی نوحاسته است، هویت فردی جدیدی که در اثر پیکربندی کارکردی خاصی از عناصر مقوم مادی در مغز و سیستم عصبی به وجود می‌آید. ما به واسطه داشتن آگاهی و اختیار به فردی تبدیل می‌شویم که آن چنان که [جان] سرل می‌گوید، می‌توانیم علت اموری شویم که نمی‌توان آن‌ها را با قوای علی نوروتهای تبیین کرد (ibid, 190).

بدن ترتیب، هسکر از نوحاسته‌گرایی ویژگی‌ها فراتر می‌رود و خویشتن آگاه را یک هویت فردی یعنی یک جوهر متمایز از مغز یا بدن می‌داند. این دیدگاه یادآور نظریه حدود جسمانی نفس ملاصدرا است و در ادامه به این موضوع بازخواهیم گشت. هسکر برای تبیین بهتر دیدگاه خود از یک تمثیل بهره می‌گیرد:

به عنوان تمثیلی که می‌تواند به درک این دیدگاه کمک کند، به میدان‌هایی اشاره می‌کنم که در علوم فیزیکی آشنا هستند، مانند میدان‌های مغناطیسی، میدان گرانشی و مانند آن‌ها. برای مثال، یک میدان مغناطیسی هویتی واقعی، موجود و انضمامی است که از آهنربایی که آن را به وجود می‌آورد متمایز است. نکته اخیر از این امر آشکار می‌شود که میدان معمولاً فضایی بسیار بزرگ‌تر از فضایی که آهنربا اشغال می‌کند را تحت تأثیر قرار می‌دهد و در آن قابل تشخیص است. این میدان به واسطه آهنربا پدید آمده است، به این دلیل که عناصر مقوم مادی آهنربا به نحوی خاص آرایش یافته‌اند ... با توجه به این مثال، می‌توانیم بگوییم همچنان که یک آهنربا میدانی مغناطیسی خود را پدید می‌آورد، یک مغز نیز میدان آگاهی خود را پدید می‌آورد. همانند میدان مغناطیسی، هنگامی که عناصر مقوم مغز پایه‌ای مادی را می‌سازد که به نحوی مناسب آرایش یافته است، ذهن به وجود می‌آید. در این مورد،

این آرایش به شدت پیچیده است که در سیستم عصبی انسان‌ها و دیگر حیوانات دیده می‌شود و همانند میدان مغناطیسی، این میدان آگاهی علت خاص خود را دارد (ibid, 192).

هسکر صراحتاً از نخواستگی گرای و ویژگی‌ها فاصله می‌گیرد و همین امر دیدگاه وی را متمایز می‌سازد. وی چنین توضیح می‌دهد:

شباهت این دیدگاه با نخواستگی گرای و ویژگی‌ها نامی مناسب برای این نظریه را پیشنهاد می‌کند. در برخی موارد، به این دیدگاه صرفاً با عنوان نخواستگی گرای اشاره کرده‌ام اما چنین نامی می‌تواند موجب بدفهمی شود، چراکه عنوان اخیر بیشتر برای نخواستگی گرای درباره ویژگی‌ها به کار می‌رود؛ بنابراین، من عنوان «دوگانه‌انگاری نخواستگی» را به کار می‌برم تا هم مضمون نخواستگی را در نظر داشته باشم و هم به نسبت غیرقابل‌انکاری اشاره کنم که میان میدان آگاهی یا روحی که در اینجا مفروض گرفته می‌شود و ذهن، آن‌چنان که در دوگانه‌انگاری سنتی در نظر گرفته می‌شود، اشاره کنم (ibid, 194).

بر مبنای دیدگاه هسکر، خویشتن آگاه یا به عبارت دیگر، میدان آگاهی فردی، یک جوهر نخواستگی است. این جوهر برای به وجود آمدن خود به بدن وابسته است. این نکته می‌تواند نقطه افتراق مهم نخواستگی گرای جوهری در مقایسه با دوگانه‌انگاری دکارتی باشد. همین تفاوت میان دوگانه‌انگاری و نخواستگی گرای جوهری می‌تواند دقیقاً موضع تقریب نخواستگی گرای جوهری به نظریه خاص ملاصدرا در خصوص تکون نفس باشد.

۳. مسئله جفت شدن یا تعلق نفس به بدن

مشکلی که دوگانه‌انگاران دکارتی به شکلی سنتی با آن مواجه بوده‌اند، مسئله تبیین روابط علی میان ذهن و بدن به عنوان دو جوهر غیرمادی و مادی بوده است. این مسئله به‌طور کلی برای همه دوگانه‌انگاران که ذهن را جوهری غیر فیزیکی بدانند و درعین حال به تعامل میان ذهن و بدن معتقد باشند و از جمله نخواستگی گرایانی که به این دیدگاه تمایل داشته باشند، مطرح است. به همین دلیل لازم است که این مسئله را مختصراً مطرح کنیم.

کیم این مسئله را تحت عنوان «مسئله جفت شدن»^۱ صورت‌بندی کرده است. فرض کنید که دو نفس دکارتی a و b و یک بدن فیزیکی m وجود داشته باشند. همچنین، فرض کنید که a و b هم‌زمان عمل ذهنی مشابهی را در لحظه t انجام دهند و نیز فرض کنید که از میان این دو عمل تنها عمل ذهنی نفس a موجب تغییری در m در لحظه t می‌شود، درحالی‌که عمل ذهنی b تأثیری بر بدن m ندارد. کیم این پرسش را مطرح می‌کند: چه نوع رابطه علی‌ای میان a و m برقرار است که میان b و m برقرار نیست و موجب تأثیر علی a بر b می‌شود؟ به عبارت دیگر، چه امر واقعی سبب می‌شود که بدن m با نفس a جفت شود و نه با نفس b . این رابطه علی قطعاً از جنس روابط علی مکانی میان هویات فیزیکی نیست. به نظر کیم، دوگانه‌انگاران دکارتی نمی‌توانند پاسخی به این پرسش ارائه کنند و از این‌رو دیدگاه ایشان را غیر قابل فهم می‌داند (Kim, 2001, pp. 69-74).

دکارت خود نتوانست پاسخی برای مسئله تعامل نفس و بدن یا به تعبیر کیم، مسئله جفت شدن بیابد. ناتوانی در فائق آمدن بر این مسئله باعث شد که مالبرانش و لایب‌نیتس که از عقل‌گرایان پیرو دکارت محسوب بودند، پیش فرض تعامل علی نفس و بدن را به کلی کنار بگذارند. مسئله مذکور امروزه نیز یک مشکل برای دیدگاه دکارتی محسوب می‌شود.^۲

۳-۱. جفت شدن یا تعلق از دید هسکر

دیدگاه هسکر شباهت زیادی به دوگانه‌انگاری دکارتی دارد، البته با این اختلاف که این دو برخلاف دوگانه‌انگاران دکارتی نفس را هویتی می‌دانند که پس از رسیدن بدن به حدی از پیچیدگی ظهور می‌کند و برای ظهورش به بدن وابسته است. به همین دلیل هسکر می‌تواند پاسخ مناسبی به مسئله جفت شدن ارائه دهند: طبق صورت‌بندی کیم فرض می‌کنیم که دو جوهر ذهنی a و b و یک بدن فیزیکی m وجود داشته باشند.

1. pairing

۲. برای دفاعی متأخر از موضع دوگانه‌انگاران دکارتی در مقابل مسئله جفت شدن و سایر انتقادات، نگاه کنید به:

Foster, 2001 و Jehle, 2006, pp. 568-75.

همچنین، فرض می‌کنیم که a و b هم‌زمان عمل ذهنی مشابهی را در لحظه t انجام دهند و از میان این دو عمل تنها عمل ذهنی جوهر ذهنی a موجب تغییری در m در لحظه t می‌شود، در حالی که عمل ذهنی b تأثیری بر بدن m ندارد. کیم این پرسش را مطرح می‌کرد که چه امر واقعی سبب می‌شود که بدن m با جوهر ذهنی a جفت شود و نه با جوهر ذهنی b . پاسخ هسکر این خواهد بود که ظهور مصداق ویژگی آگاهی c (یا بسته به دیدگاه ایشان، مصداق هر ویژگی ذهنی تحویل‌ناپذیر دیگری مانند اراده آزاد) که وابسته به بدن m است، منجر به یک تغییر جوهری اصیل می‌شود و از این طریق جوهری ظهور می‌کند که تحت تأثیر بدن قرار می‌گیرد و می‌تواند بر آن تأثیر بگذارد. بدین ترتیب و با توجه به فرض‌های مطرح شده، این جوهر ذهنی نوحاسته جوهر a خواهد بود و نه b . به عبارت دیگر، وابستگی ظهور جوهر ذهنی a موجب می‌شود که m با a جفت شود و نه با b . هسکر خود این نکته را چنین جمع‌بندی می‌کند:

مزیت این نظریه نسبت به دوگانه‌انگاری دکارتی از رابطه طبیعی نزدیکی نشأت می‌گیرد که میان ذهن و مغز فرض گرفته می‌شود و در تقابل با جدایی ذهن و مغز در دیدگاه دکارتی قرار می‌گیرد. با توجه به این رابطه نزدیک طبیعی است نتیجه بگیریم که آگاهی نوحاسته خود یک هویت فضایی است؛ بنابراین، به نظر می‌رسد که دوگانه‌انگاری نوحاسته به‌خوبی با مسئله جفت شدن کیم ارتباط می‌یابد؛ یعنی این مسئله که مبنای ارتباطی که باعث می‌شود یک روح به‌خصوص و یک بدن به‌خصوص بتوانند با یکدیگر تعامل علی داشته باشند، چیست (Hasker, 1999, 192).

درواقع این نوع نگرش به نفس عمدتاً در دام چالش تعلق نمی‌افتد چون دوییتی را میان نفس و بدن لحاظ نمی‌کند تا لازم باشد در پاسخ این سؤال ارتباط آن دو و چرایی آن را تبیین نماید. نگرش هسکر کاملاً بر مبنای آگاهی بنا شده و هویت شاخص آگاهی بدن همان امر نوحاسته یا ذهن یا همان نفس را محقق می‌سازد.

۳-۲. تعلق نفس به بدن از نظر صدر المتألهین

مسئله جسمانی بودن حدوث یکی از اجزای مجموعه‌ای است که نقش محوری را در

حکمت متعالیه بازی می‌کند. این نظریه به همراه اصالت وجود، تشکیک وجود و حرکت جوهری را می‌توان مهم‌ترین و محوری‌ترین اصول حکمت متعالیه دانست که بسترساز بروز نگرش خاص و انعطاف‌پذیرتر حکمت متعالیه به جهان و انسان هستند.

باید توجه داشت شرح مسئله جسمانیت الحدوث بودن نفس با تبیین حرکت جوهری پیوند خورده و قابل تفکیک از آن نیست. از طرفی مسئله حرکت جوهری نیز وابستگی تام به تشکیک مراتبی وجود دارد؛ بنابراین فهم دقیق نحوه تکون نفس به فهم دقیق وحدت تشکیکی وجود بازمی‌گردد. نظریه حدوث جسمانی نفس بخشی از فلسفه وجودی ملاصدرا را تشکیل می‌دهد، ملاصدرا در خصوص مسأله نفس به‌طور منفک و مستقل به ایده حدوث دست نیافته، بلکه نظریه حدوث جسمانی نفس بر بستر وجود شناسانه و معرفت‌شناسانه حکمت متعالیه او مفهوم می‌یابد.

باین حال در بیان مسئله مورد بحث در این مقاله اولین و مهم‌ترین مسئله، مبنای جسمانی قرار دادن برای نفس است. به این معنا که او نمی‌پذیرد موجودی مجرد که قبل از بدن وجود داشته است به بدن خاصی تعلق گیرد به عبارت دیگر حدوث روحانی نفس که محور اصلی دیدگاه‌های دوگانه‌انگارانه است در حکمت متعالیه کاملاً رد می‌شود. ملاصدرا در این خصوص بیان می‌کند که اگر امری مجرد از ماده باشد نمی‌تواند لواحق و عوارض مادی را بپذیرد چون ماده را که جهت استعداد و قبول است ندارد درحالی که نفس انسان پذیرای عوارض مادی است و این یعنی مجرد نبوده و مادی بوده است. (صدرالمতألهین، ۱۳۶۰، ۲۲۳)

ملاصدرا دلایلی را ذکر می‌کند از جمله این که اگر نفس قبل از بدن موجود بود از دو صورت خارج نبود یا موجودی عقلانی و عقل محض بود که در این صورت محال بود حالتی در وی رخ دهد که او را مجبور به ترک عالم قدس کند و خود را به آفت‌ها و عوارض ناشی از تعلق به جسم محصور کند و یا این که موجودی نفسانی بود که در این صورت خودش باید بدنی می‌داشت. چون نفس تعلق به بدن دارد و در این صورت باید بدن اصلی خود را معطل می‌گذاشت و این بدن بی‌فایده بود درحالی که در عالم کار

بی‌علت و عبث انجام نمی‌شود پس حدوث بدن با جسم آغاز می‌شود. (همان، ۲۲۳) نفس قبل از حدوث بدن به صفت وحدت موجود نبوده است چرا که قبول تعدد و تكثر بعد از وحدت از خواص مقادیر و لوازم آن‌ها است و فرض ما این است که نفس به علت تجرد از ماده دارای مقدار نیست. (همان، ۳۲۹)

از دید ملاصدرا نفس در ابتدای تکون خویش موجودی از موجودات همین عالم ماده است؛ اما در سیر تکاملی ذاتی که دارد کم‌کم ارتقا یافته و در مراحل مختلف و متفاوت دارای مدارج متفاوتی می‌شود که گویی نشئه و جهان آن با دیگر مراتبش متفاوت است.

اگر قرار باشد نحوه تکون نفس از منظر حکمت متعالیه ملاصدرا کمی شفاف‌تر بیان شود می‌توان از طریق مسئله امکان استعدادی آن را توضیح داد. امکان استعدادی در حقیقت متفاوت از امکان ذاتی و یک واقعیت خارجی است. ملاصدرا امکان موجودات حادث در زمان را از نوع امکان استعدادی می‌داند یعنی هرچه که قرار است موجودیت بیابد باید از حال امتناع خارج شود و امکان داشته باشد. (صدرالمآلهین، ۱۹۸۱، ج ۶، ۳۹۳) امکان نیز امری است که مبتنی بر ماده است یعنی باید موانع از سر راه ایجاد آن شیء برداشته شود و شرایط برای تحقق آن حاصل شود و این برداشته شدن موانع همان امکان استعدادی است که امر حادث مسبوق به آن است.^۱ برحسب شرایطی که برای تحقق نطفه رخ می‌دهد مسیر آن ممکن که دارای امکان ذاتی است ترسیم می‌شود و از حالت پذیرندگی همه حالات امکانی برحسب شرایط و موانعی که داشته است به‌طور عام خارج می‌شود و مسیر آینده‌ای برای آن امکان ترسیم می‌گردد یعنی امکان خاصی را محقق می‌کند. همین است که ماحصل نطفه‌های گوناگون با هم مختلف است. بعد از تمامیت انسان، از طریق تشکیل نطفه، این بدن حاصل، همان نفس است اما استعدادهای متفاوت و گونه‌گونی دارد. تحقق این استعدادها مراتب و درجات گوناگون و اطوار متفاوت نفس را می‌آفریند. صدرالمآلهین متن واقع را متنی ثابت و لایتغیر نمی‌داند بلکه

۱. برای بحث بیشتر، نگاه کنید به مقاله «امکان استعدادی و تفاوت آن با امکان ذاتی» (ایزدی، ۱۳۹۴).

از منظر او جهان و نه تنها انسان در حال حرکتی ذاتی و جبلی هستند که آن را به حرکت جوهری تعبیر می‌کند. انسان که ابتدا موجودی مادی از مواد همین جهان است ارتقا و رشد یافته و در مدارج تشکیکی قرار می‌گیرد. این مدارج تشکیکی او گاه به قدری متفاوت می‌شود که ویژگی‌ها و آثار متفاوتی را از خود نشان می‌دهد (صدرالمتألهین، ۱۳۵۴، ۳۵۱). حتی همان نطفه هم که در خود برحسب شرایطی که داشته امکان‌های استعدادی متفاوتی را حمل می‌کند در جریان این حرکت ذاتی و جبلی قرار دارد. از نظر ملاصدرا، نفس همان تمامیت بدن است:

«و أيضاً النفس تمام البدن و يحصل منها و من المادة البدنیة نوع کامل جسمانی - و لا یمكن أن يحصل من مجرد و مادی نوع طبیعی مادی بالضرورة فإذا بطل التالی فكذا المقدم فعلم أن اقتران النفس بالبدن و تصرفها فيه أمر ذاتی لها بحسب وجودها الشخصی فهذه الإضافة النفسیة لها إلى البدن مقومه لها (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۸، ص: ۱۳).

نفس انسان قوای متعدد و گوناگونی دارد که از منظر صدرالمتألهین همه آن‌ها منظوی در نفس‌اند. در نظر دقیق باید قوا را عین ربط و تعلق به نفس به شمار آورد همان‌گونه که صدرا در بحث علیت معلول را عین ربط به علت می‌داند نفس نیز در مقام احساس حس در مقام ادراک خیالی همان خیال و در مقام تعقل همان عقل است. صدرا در نظر نهایی خود به جای قوای نفس از شئون نفس سخن گفته و روشن است که تعبیر شئون غیر از تعبیر قوا است. تعبیر شئون در مورد حضرت حق جل و علی استفاده می‌شود اما هرگز تعبیر قوا در مسائل مربوط به خداشناسی یافت نمی‌شود با این بیان ارتباط نفس با قوا رنگ دیگری به خود می‌گیرد (عزیزی و ابراهیمی، ۱۳۹۷، ۹۹).

ملاصدرا نفسیت نفس را نحوه خاص وجودی او می‌داند:

«فإن نفسیة النفس نحو وجودها الخاص و لیس لماهیة النفس وجود آخر هی بحسبه لا تكون نفساً إلا بعد استکمالات و تحولات ذاتیة تقع لها فی ذاتها و جوهرها، فتصیر حیثیة عقلاً فعلاً بعد ما کانت بالقوة عقلاً»

نفس بودن نفس در حقیقت ماهیتی تعلقی به بدن دارد بدنی که اکنون از مسیر

خاص به خود که شرایط و موانع معینی بوده عبور کرده و تحقق یافته است. ملاصدرا در عبارات متعددی به حیثیت نفس که همان حیثیت تعلق و تدبیر بدن است اشاره و یا تصریح کرده است (صدرالمآلهین، ۲۲۹، ۱۳۶۰). حال اگر این نفس به مرحله قوه عاقله ارتقا پیدا کرد و قادر به تعقل شد اگرچه دارای بدن است اما هیچ یک از نقایص بدن و اعراض جسمانی که به بدن می‌رسند مانند بیماری به هویت او صدمه‌ای نمی‌زند و این قوه که نفس با آن عینیت دارد وضع خود را از حیث مرتبه و شرافت وجود حفظ می‌کند (صدرالمآلهین، ۱۳۵۴، ۳۰۸).

در حقیقت از نگاه ملاصدرا آن امر پایه که بدن بود اکنون هویت اصیل خود را که چون دانه‌ای که درخت را در میان دارد بروز داده و رشد کرده است. آیا می‌توان گفت که دانه هلو که اکنون درخت هلو شده است از بین رفته است؟ بهتر و دقیق‌تر آن است که گفته شود او در یک سیر تکاملی متحول شده و اگرچه از آن چیزی باقی نیست اما او وجود دارد در حقیقت اطوار و نشآت گوناگون نفس که هویت نفس را شکل می‌دهند چون استعدادی در دانه بدن نهفته بودند و در ادامه نیز هستند اما بودن آن دانه بودنی ارتقا یافته است.

عالم نفس مثل عالم وجود است همان گونه که در عالم وجود تنها موجود باری تعالی است و باقی شؤونات و اطوار هستند در عالم نفس نیز حقیقت همان نفس است و باقی شؤونات این ذات واحد و اطوار آن محسوب می‌شوند. وحدت نفس در نظر اهل حکمت مثل وحدت وجود منبسط و وحدت حقه ظلیه است که چنان جامعیتی دارد که جامع تمام قواست و هیچ نیرویی از حیطه نفس بیرون نیست (عزیزی و ابراهیمی، ۱۳۹۷، ۱۰۵).

۴. تحلیل و مقایسه

نکته بسیار مهم در خصوص نظریه هسکر پذیرفتن حالات ذهنی واقعی و غیرقابل تحلیل به بدن است چنان که خود بیان کرده: «نظریه ما دارای این مزیت است که پدیده‌های ذهنی را نه تنها انکار نمی‌کند و آن‌ها را از میان بر نمی‌دارد بلکه به رسمیت می‌شناسد. برخلاف

این‌همانی ذهن و بدن و نظریه‌های ابتنائی که بسته بودن علی جهان فیزیکی را حفظ می‌کنند، نظریه حاضر به رسمیت شناختن غایت شناسی و حیث التفاتی را به‌عنوان پدیده‌هایی پایه می‌پذیرد. این دیدگاه ارتباط نزدیکی با دوگانه‌انگاری ویژگی‌ها و دیدگاه‌هایی دارد که شکلی قوی از ویژگی‌های نوحاسته را می‌پذیرد» (Hasker, 1999, 193).

هسکر مبنای تحقق نفس را بر پایه بدن می‌داند و درعین حال متمایز از بدن قائل به حقیقتی نوحاسته است. به‌عبارت‌دیگر خویشتن آگاه به‌عنوان یک جوهر نوحاسته جوهری متمایز از بدن است که توانایی علی مختص به خود را دارد، این جوهر، در به وجود آمدن خود به مغز وابسته است. ملاصدرا نیز قائل به حدوث جسمانی نفس بر پایه بدن است و در اینجا است که مسیر خود را با برخی دوگانه‌انگاران قطع می‌کند. این نکته شباهتی است که میان دیدگاه صدرایی و دیدگاه هسکر دیده می‌شود؛ بنابراین می‌توان گفت این موضع‌گیری، امکان مقایسه میان این دو نظریه با یکدیگر را فراهم می‌نماید اما سؤال اصلی مقاله در نحوه تعلق نفس از منظر این دو است. بهتر است برای تحلیل بهتر این مسئله به طرح سؤال به شیوه کیم پرداخته شود که در قسمت قبل هسکر به آن پاسخ گفته بود و پاسخ هسکر را با ملاصدرا مقایسه می‌کنیم. طبق صورت‌بندی کیم اگر فرض شود دو جوهر ذهنی a و b و یک بدن فیزیکی m وجود داشته باشند. همچنین، فرض شود a و b هم‌زمان عمل ذهنی مشابهی را در لحظه t انجام دهند و از میان این دو عمل تنها عمل ذهنی جوهر a موجب تغییری در m در لحظه t می‌شود، درحالی‌که عمل ذهنی b تأثیری بر بدن m ندارد. پرسش آن است که چه امر واقعی سبب می‌شود که بدن m با جوهر ذهنی a و نه با جوهر ذهنی b جفت شود. چنان‌که بیان شد از نظر هسکر ظهور مصداق ویژگی آگاهی c مانند اراده آزاد که وابسته به بدن m است، منجر به یک تغییر جوهری اصیل می‌شود و از این طریق جوهری ظهور می‌کند که تحت تأثیر بدن قرار می‌گیرد و می‌تواند بر آن تأثیر بگذارد. بدین ترتیب و با توجه به فرض‌های مطرح شده، این جوهر ذهنی نوحاسته جوهر a خواهد بود و نه b .

برای پاسخ ملاصدرا به این پرسش لازم است تا باری دیگر رابطه نفس و قوای نفس بررسی شود. طبق نظر هسکر بدن m عامل ایجاد امری نخواستہ است و آن امر نخواستہ متعلق به بدن است. در این نگاه نوعی ثنویت به چشم می‌خورد. ثنویت که در نظر نهایی ملاصدرا در خصوص رابطه نفس و بدن دیده نمی‌شود. شروع حقیقت انسان با جسم است اما حقیقتاً همان جسم در حال تحول، پویش و تغییر است و در جریان رشد خود قابلیت‌های جدیدی می‌یابد. این قابلیت‌های جدید غیر قابل تفکیک از نفس است. النفس فی وحدتها کل القوا ناظر به همین اصل است.

در حکمت متعالیه نوعی وحدت وجود دارد به نام وحدت جمعی وجود. نفس در هر طوری از اطوار وجودی خود با موجود آن مرتبه متحد می‌گردد در مقام حس محسوس، در مقام تخیل خیال و در مقام عقل معقول است. اگر با طبیعت متحد گردد عین اعضا می‌شود اگر با حس متحد گردد عین محسوسات می‌گردد که برای حواس بالفعل حاصل شده است و اگر با خیال متحد گردد عین صور متخیله می‌گردد و اگر با عقل بالفعل متحد گردد عین صور عقلی که بالفعل پذیرفته حاصل می‌شود (صدر المتألهین، ۱۳۸۱، ۱۷۰). به این ترتیب اصل سؤال، خود، پاسخ است. با توجه به صورت‌بندی کیم پاسخ ملاصدرا این است که بدن m بر پایه استعدادهایی ردیابی شده حاصل شده است. بدن حاوی و دربردارنده و متحد با آن چیزهایی است که قوا یا توانایی‌های نفس نامیده می‌شود. موانع و شرایطی که قبل از حصول بدن، او را به سمت و سویی خاص سوق داده‌اند حالا در بدن m بروز و ظهور یافته است. بدن بروزهای متعددی دارد که همان بروز قوای متعدد است. m که بدن لحاظ شده بود حقیقتاً خود همان نفس است که حامل استعدادهایی است و بسته به این که استعدادها در چه مرحله‌ای متوقف بمانند اطوار و نشأتی گوناگونی در انتظارش است. در پایین‌ترین نشئه، به آن، نطفه، جنین و سپس... گفته می‌شود. همه‌ی بدن‌ها با یکدیگر مساوی نیستند در هر پایه‌ای نهادی متفاوت با استعدادهایی متفاوت برای صیورورت و تحقق موجود است. تنها برخی از این بدن‌ها هستند که به مرتبه‌ای می‌رسند که می‌توان آن را از اوصاف بدنی و مادی

خلع شده تصور کرد (تجرد). نحوه تعلق نفس به بدن در این دو نگرش اگرچه ظاهراً شبیه به هم است اما بیان‌ها و مبانی آنان با یکدیگر بسیار متفاوت است. تفاوت مبانی شاید عبارت درستی نباشد چرا که قواعد پیچیده‌ای در یک ساختار و نظام فلسفی در هم تنیده‌ای به نام حکمت متعالیه را می‌توان ملاحظه کرد که در منظومه فکری هسکر دیده نمی‌شود. نظریه ملاصدرا پشتوانه اصالت وجود، وحدت وجود، حرکت جوهری و ... را دارد که قابلیت تبیین‌های متنوع و وسیعی را در مسئله پیچیده نفس به او عطا کرده است به همین دلیل در مسئله بقای نفس به راحتی می‌تواند بازهم به تبیین پردازد حال آنکه هسکر علیرغم میل به تبیین بقا از این کار باز می‌ماند.

توضیح مطلب این که در پزشکی معاصر، روشن شده است که صدمات مغزی مختلف به نقایصی در آگاهی منجر می‌شوند. جدول مفصلی از این صدمات و نقایصی که هر یک پدید می‌آیند در راهنماهای حوزه عصب‌شناسی و تخصص مغز و اعصاب در پزشکی در دسترس‌اند؛ بنابراین، ظاهراً وابستگی میدان آگاهی یا خویشتن آگاه به مغز پس از پدید آمدن آن نیز ادامه دارد. در بیانی تمثیلی، نقصان در آهنربا می‌تواند میدان مغناطیسی را تغییر دهد، به همین ترتیب نقصان در مغز می‌تواند میدان آگاهی را تحت تأثیر قرار دهد. حال اگر مغز به کلی از کار بیفتد یعنی بدن بمیرد، چه اتفاقی برای میدان آگاهی یا خویشتن آگاه روی خواهد داد؟

هسکر اشاره می‌کند که دیدگاه نوحاسته گرایی جوهری و از جمله، دوگانه‌انگاری نوحاسته در خصوص زندگی پس از مرگ با مشکل مواجه می‌شود. وی چنین توضیح می‌دهد:

دوگانه‌انگاری نوحاسته در مقایسه با دوگانه‌انگاری دکارتی یا توماسی موضع کمتر مناسبی برای ارائه پاسخی مناسب [برای مسئله زندگی پس از مرگ] است: نفسی که از عملکرد یک اندام‌واره زیست‌شناختی ظهور می‌کند و نمی‌تواند بدون پشتیبانی آن اندام‌واره عمل کند، نامزدی تردیدآمیز برای نامیرایی است (ibid, 203).

در بیان تمثیلی، میدان مغناطیسی که برای به وجود آمدن به آهنربا وابسته است، در صورت از بین رفتن آهنربا، از میان خواهد رفت. به نحوی مشابه، میدان آگاهی که وابسته

به عملکرد مغز است، با توقف این عملکرد از بین خواهد رفت. این نکته مسئله‌ای مهم برای نوحاسته‌گرایان متألهی است که سعی دارند از آموزه نامیرایی نفس و زندگی غیر جسمانی پس از مرگ دفاع کنند. هسکر خود این نظر را مطرح می‌کند که خداوند قادر مطلق می‌تواند میدان مغناطیسی را حتی پس از نابودی آهنربا حفظ کند (ibid, 233)؛ اما او نمی‌تواند تبیینی متافیزیکی در این باره ارائه کند که چگونه چنین امکانی می‌تواند محقق گردد. هسکر در این مجال بازمی‌ماند.

در اینجا است که می‌توانیم به دیدگاه ملاصدرا رجوع کنیم و شاهد تفاوت در قدرت پاسخگویی باشیم. ملاصدرا در تمام آثار خویش بحث حدوث و بقای نفس را به هم گره زده و در بستر اصول خاص خود همچون اصالت و تشکیک وجود و حرکت جوهری به تفصیل بقای نفس را تبیین کرده است.

چنان‌که بیان شد از نظر ملاصدرا قوای نفس که هر یک در بر دارنده توانایی‌های خاصی از نفس هستند شئون نفس به حساب می‌آیند. انسان در ابتدای تکون خویش در مرتبه نباتی و سپس حیوانی و بعد از آن عقلی قرار می‌گیرد. در هر مرتبه فعلیت همان مرتبه و قوه مرتبه دیگر است. در آغاز امر کاملاً محتاج به بدن است اما در ادامه سیر خود بدن را رها کرده است. در واقع انسان دارای خواص انسانی (عقل) در پایین‌ترین داشته‌های عقلی در آخرین درجات و مراتب جسمانیت و اولین مراتب روحانیت است (شواهد، ۳۳۱).

این مسئله مبتنی بر کل القوا بودن نفس است. بر پایه این قاعده قوای نفس انسان کارگزاران نفس نیستند بلکه آن‌ها از مرتبه‌های مختلف نفس به شمار می‌روند. نفس سرمنشأ کارهای متفاوتی از انسان است که در هر کاری نفس آن شأن از شئون نفس می‌شود. با هر فعلی نفس در همان مرتبه واقع می‌شود. هنگام حس محسوس می‌شود هنگام عقل و تخیل هم به همان مرتبه درمی‌آید.

«و قد ثبت و تحقّق- حسبما قرّرنا فی مقامه و أقمنا البرهان علیه- أنّ النّفس الإنسانیة، مع وحدتها و تجرّدها، یصدر عنها لذاتها جمیع الأعمال و التّحرّکات البدنیة حیوانیة و الطّبیعیة حتی الجذب و الدّفع الطّبیعیین؛ كما یصدر عنها کذلک جمیع

الأفعال و الانتقالات العقلیة ... فهی بحسب کلّ قول و فعل و عمل تصیر فی مرتبة أله ذلك القول أو الفعل أو العمل: فتكون عند فعل الإبصار باصرة؛ و عند الإسماع سامعاً؛ و عند التّحرّیک قوّة محرّکة؛ ... فإذا تمرّنت فی عمل من الأعمال، صارت بحيث تغلب علیها خاصیة ذلك العمل و یصعب علیها من الانتقال منه ما لم یکن قبل ذلك بهذه الصّعوبة و یكون حکمها بحسب الآخرة ما تختتم به عاقبة أمرها (صدرالمتألهین، ۱۳۸۱، ۱۷۰).

در این عبارات تطورات گوناگون نفس تبیین شده است. هنگام اعمال حسی نفس همان حس است و هنگام تعقل نفس از جنس عقل و مجرد است و هویت حقیقی نفس مرتبه نهایی است که آخر الأمر نفس آن را به دست می آورد. «فإذا ترقت و تحوّلت و بعثت من عالم الخلق إلى عالم الأمر یصیر وجودها وجوداً مفارقاً عقلیاً لا یحتاج حیثنذ إلى البدن و أحواله و استعداده، فزوال استعداد البدن إیّاها لا یضرّها ذاتاً و بقاء بل تعلقاً و تصرفاً؛ إذ لیس وجودها الحدوثی هو وجودها البقائی، لأنّ ذلك مادّی و هذا مفارق عن المادّة، فلیس حالها عند حدوثها کحالها عند استکمالها و مصیرها إلى المبدأ الفعّال، فهی بالحقیقة جسمانیة الحدوث روحانیة البقاء...» (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۸، ص ۳۹۳).

اگر نفس در به فعلیت رسانیدن استعدادهای خود تا جایی پیش رود که اموری عقلی از سنخ معنا برای او محقق گردد و خودش به وجود موجود عقلی ارتقا می یابد و می تواند آثار غیرمادی داشته و از ماده فارغ گردد.

اگرچه ملاصدرا این معنا را متذکر می شود اما باید در نظر داشت که او برای همه این نفوس چنین نهایی را مقدر نمی داند. چون همه انسان ها نمی توانند به چنین فعلیت هایی از نفس برسند.

ملاصدرا در برخی از آثار خویش تألیف جدید و ترکیب مجدد جسمانی را شرط حیات ذکر کرده که آن را حیات ثانوی نام نهاده است و حد فاصل آن را مابین مردن و حیات معرفی کرده است (صدرالمتألهین، ۱۳۶۰، ۲۸۶).

در حقیقت از نگاه ملاصدرا آن امر پایه که بدن بود اکنون هویت اصیل خود را که چون دانه ای که درخت را در میان دارد بروز داده و رشد کرده است. در این شرایط

تسمیه نفس به بدن تسمیه به طوری از اطوار است و بر این اساس می‌توان گفت از بین رفتن امر پایه، از بین رفتنشانی از امر است که اکنون امور برخاسته از آن گستره معنایی وسیع‌تری به او داده‌اند. در مثال آهنربا می‌توان تصور کرد شرایطی را که میدان مغناطیسی وجود دارد اما آهنربا نیست مثل این که میدان مغناطیسی خود محصول وجود آهنربا در شرایطی بوده که عامل تولید میدان مغناطیسی شود و با این که خودش نباشد همچنان میدان موجود باشد مانند وقتی که آهنربا به شیء فلزی مالش داده شود و آن شیء خود آهنربا شود. می‌توان امکان تحقق شرایطی را که میله همیشه خاصیت آهنربایی خود را حفظ کرده و از دست ندهد در نظر گرفت.

نتیجه گیری

نظریه دوگانه‌انگاری نوحاسته در فلسفه ذهن تا حدود زیادی توانسته است از وجود یک جوهر مجزا به نام ذهن دفاع کند. جوهری که قابل تحلیل به ماده و جسم نیست. این نظریه که تا حدودی با دوگانه‌انگاری در اصل وجود ذهن همراهی کرده است در ابتدای این امر (ذهن) به امر فیزیکی از دوگانه‌انگاری فاصله می‌گیرد. مطابق نظر هسکر اگرچه حصول ذهن امری برآمده از حالات بدن است و می‌توان هویتی جداگانه برای آن در نظر گرفت اما همواره این هویت بر امر پایه یعنی بدن مبتنی است. بر این اساس نوعی دوگانه‌انگاری در این نگرش ملاحظه می‌شود که فارغ از منظومه متفاوت فکری هر یک می‌توان آن را یکی از نقاط تمایز مهم میان این نظریه و نظر نهایی ملاصدرا در خصوص مسئله تعلق نفس به بدن دانست.

صدرالمتألهین با توجه به اعتقاد به نفس مجرد از یک سو در کنار دوگانه‌انگاران ایستاده است اما از آن جهت که نمی‌تواند تجرد ابتدایی نفس هنگام حدوث را بپذیرد از آنان فاصله گرفته است. نظریه حدوث جسمانی ملاصدرا بخشی از هستی‌شناسی مبتنی بر وحدت تشکیکی وجود و حرکت جوهری است. این نظریه که بر مبنای تحول ذاتی و حرکت جوهری موجودات شکل می‌گیرد اطوار و نشأت گوناگونی را برای نفس در نظر می‌گیرد. وحدت نفس با قوا از جمله نقاط تمایز نظریه صدرا و هسکر است. اگرچه

هسکر بدن را شرط و مقدمه وجود نفس یا به عبارت دیگر ذهن می داند اما در حقیقت میان نفس و بدن تمایز قائل است و بدن را مانند آهنربایی می داند که میدان مغناطیسی نفس را ایجاد می کند و لازم است تا بتواند در ادامه توضیح دهد که چگونه می توان بدون وجود بدن میدان آگاهی یا همان نفس را حفظ کرد. این در حالی است که در نگاه ملاصدرا دوگانگی وجود نداشته و نفس که ظهورش ابتدائاً در بدن است وحدتی با تمام مراتب خویش دارد به طوری که هر مرتبه ای ظلی از وجود نفس است و قرار نیست با از بین رفتن شأن یا وجهی نفس از بین رود.

با توجه به عباراتی از ملاصدرا که در ک عقلانی را مخصوص به اوحدی از نفوس دانسته است و تجرد را برای همه نفوس در یک مرتبه نمی داند؛ همچنین در برخی از آثارش مانند آنچه از او در بخش قبل ذکر شد، تألیف و ترکیب بدن را در حیات مجدد و ثانوی شرط می داند باز هم می توان قرابت هایی را در بقا نیز با هسکر ملاحظه کرد و آن مشروط بودن وجود ثانوی به ترکیب جدید است. البته در کنار حالتی میان موت و حیات که ملاصدرا تحت عنوان برزخ از آن نام می برد. مسئله تطبیقی بقای نفس خود نیاز به تأملات جدی جداگانه ای در مقاله ای مجزا دارد.

منابع

- ایزدی، محسن، ۱۳۹۴، «امکان استعدادی و تفاوت آن با امکان ذاتی»، در پژوهش‌های فلسفی و کلامی، شماره ۶۴.
- خوشنویس، یاسر، ۱۳۹۴، نوخاستگی و آگاهی، پژوهشگاه فرهنگ و علوم اسلامی، قم.
- صدرالمتهلین شیرازی، ۱۹۸۱، *الحکمه المتعالیه فی الأسفار الأربعة العقلیه*، بیروت، دار إحياء التراث.
- صدرالمتهلین شیرازی، ۱۳۶۰، *الشواهد الربوبیه*، تصحیح و تعلیق جلال‌الدین آشتیانی، مشهد، مرکز الجامعی للنشر.
- صدرالمتهلین شیرازی، ۱۳۵۴، *المبدأ و المعاد*، تهران، انجمن حکمت و فلسفه.
- صدرالمتهلین شیرازی، ۱۳۸۱، *کسر أصنام الجاهلیه*، تهران، بنیاد حکمت صدرا.
- عزیزی، رامین و ابراهیمی، حسن، ۱۳۹۷، رابطه نفس و قوا از دیدگاه ملاصدرا و آقا علی زنوزی، پژوهش‌های فلسفی، شماره ۲۳، صص ۹۵-۱۰۹.
- Foster, J., 2001, "A Brief Defense of the Cartesian", in Corcoran, K. (ed.), *Soul, Body, and Survival Essays on the Metaphysics of Human Persons*, Cornell University Press, pp. 14-29.
- Hasker, W., 1999, *The Emergent Self*, Ithaca: Cornell University Press.
- Jehle, D., 2006, "Kim against Dualism", in *Philosophical Studies*, vol.130, pp.565-578.
- Kim, J. 2001, "Lonely Souls: Causality and Substance Dualism" reprinted in O'Connor, T. and Robb, D. (eds.), *Philosophy of Mind, Contemporary Readings*, 2003, Routledge publishing, pp. 65-78.
- Lowe, E. J., 1996, *Subjects of Experience*, Cambridge University Press.
- Lowe, E. J., 2008, *Personal Agency, The Metaphysics of Mind and Action*, Oxford University Press.
- O'Connor, T. and Wong H. Y., 2005, "The Metaphysics of Emergence", Online Edition:
http://php.indiana.edu/~toconnor/philosophical_essays.html.

- Robinson, H., 2009, "Substance", in Zalta, E. (ed.), *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, online edition: <http://plato.stanford.edu/entries/substance/>.
- Shoemaker S., 1980, "Causality and Properties", reprinted in *Causality, Identity and Mind*, pp. 206-233, Oxford University Press.
- Swinburne, R., 1997, *The Evolution of the Soul*, 2nd edition, Clarendon Press, Oxford.
- Toner, P., 2008, "Emergent substance", in *Philosophical Studies*, No.,141, pp. 281-297.
- van Gulick, R., 2005, "Consciousness", in Zalta, E. (ed.), *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, online edition: <http://plato.stanford.edu/entries/consciousness/>

