

مقایسه رابطه نفس و بدن

از دیدگاه رفتارگرایی فلسفی و ملاصدرا

مرتضی رضایی^(۱)

نعیمه نجمی نژاد^(۲)

چکیده

رابطه نفس و بدن را از نوع ترکیب اتحادی میدانند. در نگاه او، نفس در عین اینکه جوهری واحد است، بدلیل اشتغال بر مراتب گوناگون، هم از مرتبه مادیت و جسمانیت و هم از مراتب مجرد - اعم از مجرد مثالی و عقلی - برخوردار است. بعبارت دیگر، یک حقیقت واحد متصل است که در مراتب پایین، بدن و در مراتب بالا، نفس است. کلیدواژگان: نفس، ذهن، بدن، رفتارگرایی، رابطه نفس و بدن، مجرد نفس، ترکیب اتحادی، حرکت جوهری اشتدادی، ملاصدرا.

مقدمه

«رابطه نفس و بدن» در طول تاریخ تفکر بشر همواره یکی از معضلات فکری - فلسفی بوده و اندیشمندان زیادی درباره آن نظریه پردازی نموده‌اند. این مسئله که در فلسفه غرب، از آن به The Mind - Body Problem یاد میشود، در شاخه فلسفه ذهن - که به بررسی ذهن و حالات

بحث از رابطه نفس و بدن همواره از مسائل چالش برانگیز بوده است. مهمترین مشکل در این بحث، چگونگی رابطه نفس «بمثابه وجودی مجرد» با بدن «بمثابه وجودی مادی» است. بسیاری از اندیشمندان برای پاسخ به این مسئله، نظریاتی ارائه کرده‌اند. در پژوهش حاضر، با روش توصیفی - تحلیلی، به بررسی و مقایسه دیدگاه رفتارگرایی - که یکی از نظریات مهم در فلسفه ذهن است - با دیدگاه ملاصدرا بعنوان برجسته‌ترین فیلسوف اسلامی، پرداخته شده است. نتیجه اینست که هم رفتارگرایان و هم ملاصدرا در شمار یگانه‌انگاران نفس (ذهن) و بدن جای دارند، با این تفاوت که از نظر رفتارگرایان، نفس و حالات نفسانی چیزی جز رفتار بیرونی انسان نیست؛ در واقع، در این رویکرد مجرد نفس و حالات غیرمادی آن انکار میشود. اما ملاصدرا با استفاده از مبانی خاص خود، از جمله حرکت جوهری اشتدادی و جسمانیة الحدوث بودن نفس،

(۱). استادیار گروه فلسفه مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)، قم، ایران؛ mmrezaee4@gmail.com

(۲). دانش پژوه سطح ۴ رشته حکمت متعالیه، جامعه الزهرا (س)، قم، ایران (نویسنده مسئول)؛ 6669.nnn@gmail.com

تاریخ دریافت: ۱۳/۲/۱۴۰۰ تاریخ تأیید: ۱۴۰۰/۶/۶ نوع مقاله: پژوهشی

DOR: 20.1001.1.15600874.1400.27.2.6.4

ذهنی میپردازد - مورد پژوهش قرار گرفته است. میتوان گفت دو نظریه کلی درباره رابطه نفس و بدن وجود دارد: ۱) دیدگاه دوگانه‌انگاری که نفس و بدن را دو چیز تلقی میکند و ۲) دیدگاه یگانه‌انگاری که نفس و بدن را یک چیز میدانند. معتقدان به یگانه‌انگاری خود نیز بر دو گروهند: الف) مادی‌گرایان که اساساً چیزی به نام نفس مجرد را قبول ندارند، ب) آنها که وجود نفس را انکار نمیکنند، اما در عین حال نفس را وجودی مجزا از بدن نیز نمیدانند (دیدگاه ملاصدرا). هر یک از نظریات دوگانه‌انگاری و یگانه‌انگاری دارای شاخه‌ها و تبیینهای گوناگونی است.

در این پژوهش به بررسی رابطه نفس و بدن از نگاه رفتارگرایی - بعنوان یکی از نظریات مهم و مطرح در بحث فلسفه ذهن - و همچنین از نظر ملاصدرا - بعنوان برجسته‌ترین فیلسوف اسلامی و صاحب نظریاتی بدیع - میپردازیم. البته باید به این نکته توجه داشت که در واقع فیزیکالیستها، از جمله رفتارگرایان - که منکر نفس مجرد هستند - بجای تعبیر «نفس» (Soul) از تعبیر «ذهن» (Mind) استفاده میکنند؛ تعبیری که با ادبیات ملاصدرا هماهنگی ندارد.

نظریه رفتارگرایی در فلسفه ذهن، واکنشی نسبت به دیدگاه دوگانه‌انگاری دکارتی و ناشی از رفتارگرایی روانشناسی است؛ از اینرو ابتدا به توضیح دیدگاه دکارت و سپس تبیین نظریه رفتارگرایی روان‌شناسی پرداخته میشود.

۱. رابطه نفس و بدن از دیدگاه دکارت

رنه دکارت، فیلسوف فرانسوی قرن هفدهم،

بعنوان فیلسوف دوگانه‌انگار شناخته شده است. او جوهر ذهن را مستقل از جوهر بدن میدانند و میگوید: ویژگی اصلی جوهر ذهن، اندیشه است و ویژگی اصلی جوهر جسم، امتداد (دکارت، ۱۳۶۴: ۵۳)؛ از اینرو ایندو، دو جوهر کاملاً متباین و متغیر هستند (همو، ۱۳۶۹: ۱۰۷؛ همو، ۱۳۸۶: ۲۸۵). دکارت در عین حال، هویت اصلی انسان را ذهن او میدانند و میگوید تنها صفت «تفکر» است که تا وقتی انسان زنده است، همراه اوست (همو، ۱۳۶۹: ۴۱ - ۳۶).

دکارت شناخت ذهن را واضح‌تر از شناخت بدن میدانند و دلیل این امر را همان جمله معروف خود: «می‌اندیشم، پس هستم»، میدانند و میگوید اگر در وجود هر چیزی شک داشته باشم، در وجود اندیشه خود هرگز نمیتوانم شک داشته باشم (همو، ۱۳۶۴: ۴۱).

او با اینکه ذهن و بدن را دو جوهر کاملاً مستقل از یکدیگر میدانند، اعتقاد دارد که این دو با یکدیگر رابطه علی و تأثیر و تأثر دارند و ارتباط این دو جوهر بنحوی است که اگر این اتحاد در نظر گرفته نشود، «انسان انسان نیست»؛ بنابراین او قائل به اتحاد جوهری نفس و بدن است و آن را ذاتی انسان میدانند. وی براساس همین نوع نگاه به ارتباط میان ذهن و بدن، دیدگاه کسانی که رابطه ذهن و بدن را مانند «رابطه کشتی‌بان و کشتی» میدانند، مورد انتقاد قرار میدهد (همو، ۱۳۶۹: ۱۰۲؛ همو، ۱۳۷۳: ۲۷۰) و ارتباط میان این دو را بسیار قویتر و بالاتر از این میدانند (همو، ۱۳۶۹: ۹۲).

دکارت دلایل متعددی برای اثبات نظریه خود اقامه نموده (همو، ۱۳۷۶: ۳۱۸؛ همو، ۱۳۸۶: ۲۸۶) اما هیچکدام از آنها مورد قبول نیست و

اشکالات متعددی به آنها وارد است. از جمله مهمترین اشکالات میتوان به این مطلب اشاره کرد که چگونه دو جوهر کاملاً مستقل، با یکدیگر متحد میشوند و با هم تعامل پیدا میکنند؟ دکارت سعی کرده با طرح روح بخاری، غده صنوبری شکل مغز و... به این اشکال پاسخ دهد (همو، ۱۳۷۶: ۳۲۰ و ۳۳). اما حقیقت اینست که هیچکدام از این پاسخها نمیتواند مشکل را حل کند، زیرا او — همچنانکه اشاره شد — از طرفی اعتقاد دارد که ذهن و بدن با یکدیگر تباین ذاتی دارند و از طرف دیگر اتحاد آنها با یکدیگر را مستلزم انسان بودن انسان میدانند و این دو با یکدیگر در تناقض آشکار هستند. همچنین، تبیین رابطه نفس مجرد با بدن مادی با توسل به اموری چون غده صنوبری، این پرسش را دوباره پیش میکشد که نفس مجرد چگونه با غده صنوبری که همانند بدن، شیئی مادی است، ارتباط و اتحاد پیدا میکند؟

۲. نظریه رفتارگرایی در روانشناسی

دیدگاه رایج در حوزه روانشناسی تا قرن بیستم نظریه درون نگرانه بود. براساس این مکتب، موضوع روانشناسی «آگاهی» است و روش مناسب برای پژوهش درباره آن «درون نگری» است. اما در سال ۱۹۱۳، واتسون نظریه‌ی را تحت عنوان «رفتارگرایی» مطرح کرد که انقلابی علیه نظریات رایج تا آن زمان بود. ریشه‌های این نظریه در آزمایشهای افرادی مانند ثورندایک و پاولف بود که واتسون آنها را منظم و در قالب یک نظریه عرضه کرد (شولتز، ۱۳۹۹: ۲۸۶ و ۲۹۵).

واتسون حیوانات و انسانها را بررسی کرد و متقاعد شد که مفاهیم هوشیاری و درون نگری نباید

در بررسی علمی رفتار انسان نقش داشته باشند؛ وی نه تنها هوشیاری و درون نگری، بلکه غریزه، احساس، ادراک، انگیزش، حالات ذهنی و ذهن را نیز از حیطه روانشناسی علمی خارج کرد (فیست، ۱۳۹۹: ۶۴۱ - ۶۴۰). واتسون معتقد بود روانشناسی فقط باید خود را با چیزی که عینی و قابل مشاهده است، درگیر کند و آن چیز، رفتار است (برن، ۱۳۸۱: ۴۵). بنابراین در روانشناسی باید بر بررسی پدیده‌های قابل مشاهده، مانند محرکات بیرونی و پاسخهای رفتاری موجود زنده به آن محرکها متمرکز بود. او دوگانه «محرک - پاسخ» را موضوع اصلی مطالعه روانشناسی تلقی کرد (فیست، ۱۳۹۹: ۶۴۱). از اینرو روانشناسان رفتارگرا، فرآیندهای درونی را - چه بصورت رویدادهای فیزیکی مغزی و چه بصورت رویدادهای ذهنی - کنار گذاشتند و ادعا کردند که شناخت محرکهای بیرونی و درونی رفتار پدید آمده توسط محرکها، تمام آن چیزی است که برای تبیین چگونگی رفتار انسان لازم است (مسلین، ۱۳۸۸: ۱۶۷ - ۱۶۶؛ شولتز، ۱۳۹۹: ۳۳۵). آنها اساساً از سخن گفتن درباره هرگونه ذهن و حالات ذهنی ابا داشتند؛ چرا که از نظر آنها تنها رفتارها هستند که قابل مشاهده عینی هستند و حالات ذهنی این قابلیت را ندارند (لو، ۱۳۹۲: ۵۲؛ شولتز، ۱۳۹۹: ۲۸۸ - ۲۸۶؛ ۳۳۲ و ۳۳۵؛ کرین، ۱۳۹۸: ۲۹۸).

واتسون کوشید تا تفکر را به رفتار حرکتی نا آشکار تقلیل دهد؛ او میگوید تفکر مانند سایر جنبه‌های کارکردی انسان، نوعی رفتار حسی - حرکتی است (شولتز، ۱۳۹۹: ۳۴۰). رفتارگرایان، بویژه اسکینر با این تفکر که افکار علت رفتار هستند، بشدت مخالف بودند. از دید آنها اینکه بگوییم «ما به فروشگاه رفتیم

زیرا قبل از آن تصمیم گرفتیم این کار را بکنیم» درست نیست، زیرا اینکه «ما به فروشگاه میرویم» فقط به این دلیل است که این اعمال قبلاً تقویت‌هایی را به همراه داشته است (کرین، ۱۳۹۸: ۳۰۶). بنابراین اسکینر میگوید برای بررسی علل رفتار، نیازی به نگاه کردن به درون موجود زنده نیست، زیرا رفتار بوسیله محیط بیرونی کنترل میشود (همان: ۳۰۸).

در این رویکرد به روانشناسی، برای تغییر رفتار نامطلوب باید اولاً شرایط محرک تسریع‌کننده رفتار را شناسایی کرد و ثانیاً تقویت‌های پس از آن را تعیین نمود. پس از سنجش این دو عامل، روانشناسی بالینی در موقعیتی قرار میگیرد که میتواند با دستکاری محرکها و تقویتها، رفتار را اصلاح کند (ترال و پرینستین، ۱۳۹۸: ۲۷۷). بعنوان مثال، واتسون موشی را در اختیار «آلبرت» (کودک مورد آزمایش خود قرار داد) تا با آن بازی کند. هر بار که آلبرت با موش مواجه میشد، همزمان صدای گوش‌خراش بلندی پخش میشد. پس از چند کار آزمایی، موش که قبلاً محرکی خنثی بود، در آلبرت پاسخ ترس ایجاد کرد و این ترس بعداً به تمام اشیای پشیمی شبیه موش تعمیم یافت. اما مری کاور جونز، برای از بین بردن این ترس، پسر سه ساله‌یی بنام «پیتر» که از خرگوش، موش و شبیه اینها میترسید را مورد آزمایش قرار داد و خرگوش داخل قفس را هنگام غذا خوردن به پیتر نزدیک میکرد. به این ترتیب شیء ترسناک با غذا متداعی میشد و پس از چند ماه ترس پیتر بطور کامل از بین رفت (همان: ۴۱۷).

۳. رابطه ذهن [نفس] و بدن از دیدگاه رفتارگرایان فلسفی

همانطور که گفته شد، از دیدگاه دکارت ذهن و بدن کاملاً

مستقل از یکدیگر، اما دارای اتحاد جوهری هستند. این دوگانه‌انگاری جوهری دکارت، مورد پذیرش قرار نگرفت. یکی از کسانی که با این نظریه مخالفت کرد، گیلبرت رایل بود. او ضمن نقد به دوگانه‌انگاری دکارتی، نظریه «رفتارگرایی» را بمثابه راه‌حلی برای معضل رابطه نفس و بدن ارائه کرد. این دیدگاه که به «رفتارگرایی تحلیلی» یا «رفتارگرایی فلسفی» شهرت یافت، همانند رفتارگرایی روش‌شناختی، رفتارها را تعبیر دیگر حالات ذهنی بشمار می‌آورد. این نگرش را از آنرو رفتارگرایی تحلیلی نامیده‌اند که در آن، همه واژگان مربوط به ذهن و حالات ذهنی، به گزاره‌هایی که رفتار بالفعل یا بالقوه را توصیف میکنند، تحلیل میشود. با اینحال، در این نگرش رفتار صرفاً به رفتارهای بروز یافته خلاصه نمیشود، بلکه تمایل (Disposition) به نشان دادن چنین رفتارهایی را هم در بر میگیرد. به این ترتیب، از نظر این دسته رفتارگرایان، رفتار اعم از رفتارهای بالفعل و بالقوه است، و حالت ذهنی چیزی نیست جز مجموعه‌یی از رفتارها و تمایلهای رفتاری (ریونزکرافت، ۱۳۸۷: ۴۴-۴۵).

رایل که در مقدمه کتابش با عنوان مفهوم ذهن، بصراحت هدفش را از بیان این نظریه، نابود کردن تصور دکارتی از ذهن بعنوان یک موجود غیر فیزیکی جدا از انسان و در رد دوگانه‌انگاری بیان میکند (مسلین، ۱۳۸۸: ۱۸۱). او میگوید:

مفهوم دکارتی از ذهن کاملاً کاذب است؛ یعنی اصل آن کاذب است، نه جزئیات آن. [این مفهوم] صرفاً جمعی از خطاهای خاص نیست، بلکه یک خطای بزرگ و از یک نوع خاص است. این مفهوم، رویدادهای مربوط به حیات ذهنی را بگونه‌یی نشان میدهد که

گویی متعلق به یک نوع یا مقوله (یا طیفی از انواع یا مقوله‌های) منطقی هستند، درحالی‌که متعلق به نوع دیگری هستند (همان: ۱۸۲؛ صبحی و همتی مقدم، ۱۳۹۱: ۶۲).

رایل بشدت با وجود ذهن بعنوان چیزی جدای از بدن مقابله کرد. او با استفاده از تعبیری همچون «نظریه شبح در ماشین» و «اشتباه مقوله» به نقد دکارت پرداخت. مراد رایل از شبح در ماشین این بود که همانطور که وجود شبح و روح و موجودی اسرارآمیز در ماشین بیمعناست، وجود نفس بعنوان مرکز پدیده‌های نفسانی کاملاً بیمعناست. او در توضیح اصطلاح «اشتباه مقوله» نیز از مثالی کمک گرفت: فرض کنید فردی خارجی برای بازدید از دانشگاه آکسفورد به این شهر می‌رود. وی ابتدا به دیدن دانشکده‌ها، کتابخانه‌ها و کالج‌های دانشگاه آکسفورد می‌رود. بعد از آن، بخشهای اداری دانشگاه نظیر اداره آموزش و تحصیلات تکمیلی را میبیند. آنگاه او می‌پرسد: «دانشگاه آکسفورد کجاست؟»، من دیدم که اعضای کالجها کجا زندگی میکنند، اکنون میدانم که آزمایشگاههای بزرگ کجاست و دانشجویان برای شنیدن خطابه‌های استادان به کجا می‌روند، اما «خود» دانشگاه آکسفورد را ندیده‌ام. رایل معتقد است چنین کسی اشتباه مقوله‌بی میکند، چراکه باید برای او توضیح داد که دانشگاه چیزی جدای از دانشکده‌ها، کتابخانه‌ها، کالجها و ساختمانهای اداری نیست؛ دانشگاه نحوه سامان یافتن همه چیزهایی است که او دیده است. رایل میگوید طرفداران وجود نفس نیز دچار چنین اشتباهی هستند، آنان فکر میکنند که انسان چیزی ورای رفتارهایی است که از یک ساختار حیاتی با بدن

خاص سر میزند و از اینرو ذهن را روحی مجزا و غیرقابل دیدن تلقی میکنند که همانند بدن دارای مقوله خاص خود است، حال آنکه ذهن در مقوله‌بی دیگر نمیگنجد و همان مجموعه رفتارهاست (اکبری، ۱۳۸۲: ۷۲؛ مسلین، ۱۳۸۸: ۱۸۲). بنابراین از نظر رایل، اینکه علاوه بر رفتارهای انسان چیز دیگری نیز وجود دارد که ذهن نامیده میشود، یک «اشتباه مقوله‌بی» است.

او پس از نقد دیدگاه دکارت، به تبیین خود از رابطه نفس و بدن که مبتنی بر رفتارگرایی در روانشناسی است، میپردازد و میگوید: در انسان علاوه بر یکسری کارهای مکانیکی و فیزیکی بیرونی هستند، کارهای درونی‌بی که غیرفیزیکی باشند، وجود ندارد (اکبری، ۱۳۸۲: ۷۲). از دید رفتارگرایان هر آنچه حالت ذهنی شخص خوانده میشود، چیزی جز یک طبع رفتاری متناظر نیست و مراد از طبع رفتاری نیز تمایل یا گرایش شخص به رفتار به طریقی معین در موقعیتی مشخص است، مثلاً آنتساب باور «باران میبارد» به «علی» صرفاً معادل اینست که به او خوبی نسبت داده شود که مطابق آن وقتی علی از خانه بیرون می‌رود چتر همراه میبرد یا برف پاک‌کن شیشه جلو ماشین را روشن میکند و... (لو، ۱۳۹۲: ۵۲).

حکم رفتارگرایان فلسفی نه تنها بر حالات گرایشی قابل اعمال است بلکه در مورد حالات احساسی مانند درد و... نیز صادق است. از اینرواز دید رفتارگرایان، درد کشیدن چیزی جز رفتار درد نیست، مثلاً اگر شخصی دستش آسیب دیده، ناله میکند یا دست خود را ماساژ میدهد یا... و این همان درد است و ماورای این رفتار فیزیکی، هیچ فعالیت مجزا و خاصی وجود ندارد. ترس نیز چیزی

جز رفتار ترس آمیز، و حسادت چیزی جز رفتار حسادت آمیز نیست. بنابراین درد، ترس، حسادت و... یعنی تمایل داشتن به رفتارهایی خاص در زمانی که اموری خاص پیش می آید.

بنابراین رفتار در رفتارگرایی فلسفی یعنی رویدادهای فیزیکی مانند گریه کردن، اخم کردن، فریاد کردن و... بنا بر این نظریه، حالت‌های ذهنی تمایلهایی به بروز رفتارهایی خاص تحت شرایط معینند، بنحوی که هم رفتارها و هم شرایط رویدادها، فیزیکی باشند (ریونزکرافت، ۱۳۸۷: ۴۴)؛ البته از دید رایل، رفتارگرایی فقط شامل رفتارهای بالفعل نیست بلکه شامل رفتار بالقوه نیز هست. بعنوان نمونه، «شیشه شکستنی است» بمعنای اینکه بالفعل شکسته شده نیست بلکه بدین معنا است که اگر به آن ضربه وارد شود میشکند؛ یعنی دارای استعداد و قابلیت شکستن در شرایط خاص است. از اینرو به نظر رایل، استعداد داشتن صرفاً معادل با صدق تعداد زیادی از گزاره‌های شرطی «اگر... آنگاه...» است (مسلمین، ۱۳۸۸: ۱۸۴).

رفتارگرها با آنکه حالات ذهنی را در چارچوب محرکها و پاسخها تعریف میکردند، خود حالات ذهنی را علت پاسخها و معلول محرکها نمیدانستند بلکه آنها را استعدادهای محض می‌شمردند (بلاک، ۱۳۹۳: ۱۴۹)؛ مثلاً «درد» تمایلی برای بروز رفتاری خاص تحت شرایطی معین است، نه علت تمایل به رفتاری خاص تحت شرایطی ویژه. آنها ضمن پذیرش واقعی بودن حالات نفسانی، این حالات را چیزی جز امور جسمانی و فیزیکی نمیدانند. به بیان دیگر، کارهای هوشمندانه علنی انسان، سرنخی برای عمل‌کردنهای ذهن نیستند

بلکه همان عملکردها هستند (مسلمین، ۱۳۸۸: ۱۸۳).

دیدگاه رایل را میتوان نوعی ضعیف از رفتارگرایی فلسفی دانست، زیرا هدف او - همانطور که ذکر شد - تنها این بود که دوگانه‌انگاری دکارتی را از بین ببرد. کارل همپل بعنوان یکی از پوزیتیویستهای عضو حلقه وین، از رفتارگرایان شدید است (همان: ۱۷۰). طبق نظریه تحقیق‌پذیری معنا (پوزیتیویسم) اگر نتوان گزاره‌ی را بنحو تجربی تحقیق کرد، باید آن را بعنوان اینکه بیمعناست و از هرگونه حقیقتی تهی است، کنار گذاشت. نتیجه نظریه تحقیق‌پذیری معنا اینست که اگر گزاره‌های مربوط به حالات ذهنی - آنگونه که دوگانه‌انگاران معتقدند - درباره‌ی اوضاع و امور منطقیاً خصوصی‌بی باشند که تنها در دسترس کسی است که واجد آن حالات است، در این صورت گزاره‌های مربوط به اذهان دیگران حتی علی‌الاصول نیز برای سوم شخص تحقیق‌پذیر نیست. با این وصف، سخن‌گفتن از اذهان دیگر بیمعناست و تنها راه اینکه گفته شود «سخن‌گفتن از حالات دیگران مانند سخن‌گفتن از حالات ذهنی خود، معنادار است» اینست که حالات ذهنی را عبارت از آنچه مسلماً تحقیق‌پذیر است - یعنی رفتار عمومی و بیرونی - بدانیم (همان: ۱۷۱-۱۷۰).

به بیان دیگر، از دید همپل و دیگر رفتارگرایان افراطی، ساختار منطقی رفتارها باید مورد بررسی قرارگیرد. بنابراین گزاره‌روانشناسی در صورتی واقعاً گزاره است که از قابلیت ترجمه برخوردار باشد. منظور از قابلیت ترجمه اینست که هر گزاره در صورتی معنی دارد که یک پدیده ذهنی را توصیف کند و بدون آنکه محتوای خود را از دست بدهد

بتواند به جمله‌یی که منحصرأ دربارهٔ پدیده‌های فیزیکی یا رفتاری است، ترجمه گردد. یعنی هر عبارت روانشناسانه که معنادار است صرفاً براساس اصطلاحات فیزیکی و رفتاری تعریف میشود. از اینرو هر گزارشی دربارهٔ حالات ذهنی وقتی قابل اعتنا است که بتوان آن را مورد تحقیق تجربی مشاهده‌پذیر و قابل دسترسی برای همگان، قرار داد (خاتمی، ۱۳۸۷: ۴۰). او بصراحت بیان میکنند که پس از تحلیل، معلوم میشود که گزاره‌های مربوط به ذهن و حالات ذهنی معادل گزاره‌هایی هستند که رفتار عمومی بالفعل و بالقوه شخص را توصیف میکنند. براساس این دیدگاه، حالات ذهنی شخص چیزی نیست جز الگوهای رفتاری آشکار که شخص به نمایش میگذارد یا آمادهٔ به نمایش گذاشتن آنها در اوضاع و احوال مناسب است (مسلمین، ۱۳۸۸: صبوحی و همتی مقدم، ۱۳۹۱: ۵۹). آنان معتقدند هر چیزی را که با واژگان متداول احساسات، باورها، افکار، آگاهی و... بتوان گفت، با واژگان غیرذهنی یعنی توصیفات رفتاری بنحوی بهتر یا با وضوح بیشتر میتوان بیان کرد و این توصیفات رفتاری را باید نشان‌دهندهٔ ماهیت حقیقی امر ذهنی دانست (مسلمین، ۱۳۸۸: ۱۶۸).

بنابراین از دید رفتارگرایان، ذهن و حالات ذهنی چیزی جز همان رفتارها نیست. از اینرو میتوان رفتارگرایان را جزویگانه‌انگاران ذهن [نفس] و بدن دانست اما از نوع یگانه‌انگاران که نفس را فروکاهش یافته به بدن میدانند. مهمترین استدلال رفتارگرایان، استدلال وینگشتاین در رد زبان خصوصی است (صبوحی و همتی مقدم، ۱۳۹۱: ۷۵ - ۶۳؛ ایزدی ۱۳۹۴: ۲۱۷ - ۲۱۶).

– انتقادات وارد بر دیدگاه رفتارگرایی

نظریهٔ رفتارگرایی – چه در بعد روانشناسی و چه در بعد فلسفی – مورد نقدهای بسیاری قرار گرفته که بطور خلاصه به برخی از آنها اشاره میشود.

۱) از دید همپل، تحلیل گزارهٔ «علی دندان درد دارد» اینگونه است: علی ناله میکند، یا چهره در هم میکشد، یا از چشمانش اشک جاری میشود، یا جملهٔ «من درد میکشم» را میگوید، یا قرص مسکن را بر میدارد و... .

اما در این تحلیل دو خطا وجود دارد: اولاً، بینهایت امور گوناگون وجود دارد که علی میتواند برای ابراز درد خود انجام دهد؛ بنابراین این تحلیل هرگز کامل‌شدنی نیست. ثانیاً، این تحلیل از اعمال نام میبرد اما توصیف اعمال، خود واژگانی هستند که بطور ضمنی به حالات ذهنی اشاره میکنند و گنجاندن آنها در تحلیل ممنوع است (همان: ۱۷۶ - ۱۷۵).

۲) در مثال باور علی به اینکه باران میبارد، مشکل اینست که گاهی شخص کاملاً به این مطلب باور دارد اما در آن موقعیت هیچکدام از رفتارهای ذکر شده، از جمله بهمراه داشتن چتر و... را انجام نمیدهد، زیرا رفتار شخص در یک موقعیت معین صرفاً به باورهای او بستگی ندارد بلکه عوامل دیگری مثل امیال نیز همزمان در تعیین رفتار او دخیل هستند. مثلاً، شاید علی فرد خاصی است که دوست دارد زیر باران راه برود و خیس شود، از اینرو با خود چتر نمیبرد. در مورد احساسات هم همینگونه است؛ ممکن است علی درد داشته باشد اما هیچیک از آن رفتارها را انجام ندهد. بنابراین هیچ نوع رفتاری نمیتواند خصیصهٔ انحصاری برای شخصی باشد که گرایش یا احساسی معین دارد،

در نتیجه تبیین نوع گرایش شخص در قالب هر طبع رفتاری مفروض، غیرممکن است. از اینرو رفتارگرایی فلسفی باشکست مواجه می‌شود (لو، ۱۳۹۲: ۵۴-۵۳).

۳) کدام الگوی رفتار یعنی الگویی که صرفاً بعنوان حرکات بدنی و حرکت ماده در فضا توصیف شود، تحلیل را تشکیل می‌دهد؟ این مشکل ناشی از اینست که بین انواع اعمال و انواع حرکات بدنی تناظر یک به یک وجود ندارد (مسلین، ۱۳۸۸: ۱۷۴).

۴) مشخصاً درد داشتن چیزی بیش از چهره در هم کشیدن، ناله کردن و ... است. فرد وقتی به پزشک مراجع می‌کند یا داروی مسکن درد استفاده می‌کند، فقط برای جلوگیری از بروز این رفتارها نیست بلکه برای رفع احساس ناخوشایندی است که دارد، یعنی احساس آزار و درد. رفتارگرایان منطقی توضیحی برای این جنبه‌های پدیداری یا کیفیات ذهنی حالات ذهنی ندارند (همان: ۱۸۸؛ صبحی و هم‌متی مقدم، ۱۳۹۱: ۸۳).

۵) گاهی اوقات افرادی مشاهده می‌شوند که بدون داشتن حالت ذهنی متناظر، رفتاری را از خود بروز می‌دهند که متناظر با حالت ذهنی آنان نیست. بازیگران تئاتر را در نظر بگیرید، آنان رفتار ناشی از درد را در خود بروز می‌دهند بدون اینکه دردی داشته باشند؛ مثلاً ممکن است خوشحال هم باشند که نقش خود را خوب ایفا کرده‌اند اما طبق رفتارگروی این افراد واقعاً درد را احساس می‌کنند؛ یا بازیگری که درد دارد اما در حالت اجرای تئاتر خود را خوشحال نمایش می‌دهد (بلاک، ۱۳۹۳: ۱۴۸).

۶) کوشش رفتارگرایان در تحویل کلمات اشاره‌کننده به پدیده‌های ذهنی، به کلمات اشاره‌کننده

به پدیده‌های مادی، ناموفق بوده است. مثلاً فرض کنید درباره‌ی اینکه باران می‌بارد، باور وجود دارد. رفتارگرایان معتقدند این باور بمعنای میل ما به بروز رفتاری خاص است مثل میل به برداشتن چتر. اما این تحویل نادرست است زیرا خود میل به برداشتن چتر، ناشی از میل به جلوگیری از خیس شدن است و این هم خود یک حالت ذهنی است و میل به جلوگیری از خیس شدن، بدن‌بال باور به اینکه چتر از خیس شدن جلوگیری می‌کند، حاصل می‌شود (اکبری، ۱۳۸۲: ۷۶).

۷) شواهد بسیاری نشان می‌دهد بسیاری از فنون سنجش رفتاری در محیط‌های بالینی قابل اجرا نیست (ترال و پرینستین، ۱۳۹۸: ۲۹۷).

۸) دیدگاه دوگانه محرک - پاسخ نسبت به بعضی از پاسخها محدود است (کرین، ۱۳۹۸: ۲۹۴).

۹) نظریه رفتارگرایی نگرشی جبری به انسان دارد و او را ب‌مثابه ماشینی قلمداد می‌کند که هیچ اراده و اختیاری ندارد و در تعیین سرنوشت خود فاقد نقش است؛ درحالی‌که این امر با ادله عقلی و نقلی فراوانی که انسان را دارای اختیار و مسئول تعیین سرنوشت خود میدانند، ناسازگار است.

۱۰) طبق اصول دیدگاه رفتارگرایانه، میان انسان و حیوان هیچ تفاوتی وجود ندارد، درحالی‌که هرکس بوضوح این تفاوت را می‌بیند.

۱۱) دیدگاه رفتارگرایی اگرچه در ظاهر بعد تجردی انسان را نفی نمی‌کند اما در واقع آن را بحد رفتار تقلیل می‌دهد و این با ادله عقلی و نقلی فراوانی که بعد تجردی و نفسی برای انسان قائل است، در تعارض است.

۱۲) رفتارگرایان درد را عبارت از رفتارهایی میدانند

که بیانگر درد داشتن باشد، در حالیکه درد چیزی جز علم به درد نیست و اگر شخصی علمی به اینکه پای او آسیب دیده، نداشته باشد قطعاً احساس درد نیز نمیکند تا در پی آن رفتاری دردآمیز از خود بروز دهد.

۱۳) ممکن است شخصی درد داشته باشد اما در موقعیتی قرار بگیرد که درد خود را بروز نکند. بطور مثال، ممکن است پای علی آسیب دیده باشد اما در همان هنگام به او خبری مسرت بخش بدهند و او درد خود را فراموش کند؛ بنابراین در واقع علی درد دارد اما هیچ رفتاری دال بر درد داشتن ابراز نمیکند.

با توجه به نقدهای بسیاری که به نظریه رفتارگرایی فلسفی وارد است، این نظریه نمیتواند پاسخ مناسبی برای حل مشکل رابطه نفس و بدن باشد.

۴. رابطه نفس و بدن از دیدگاه ملاصدرا

ملاصدرا برای بیان نظریه خود درباره رابطه نفس و بدن، از مبانی خاص حکمت متعالیه بهره برده است. از اینرو ابتدا بطور مختصر به بیان این مبانی میپردازیم و سپس دیدگاه او را ذکر میکنیم.

۱) اصالت وجود

یکی از مهمترین مبانی ملاصدرا که نظام فلسفی حکمت متعالیه بر پایه آن بنا شده، «اصالت وجود و اعتباریت ماهیت» است؛ یعنی آنچه که عینیت و خارجیت دارد و جهان خارج را پر کرده، «وجود» است و «ماهیت» امری اعتباری، یعنی غیر منشأ اثر است (ملاصدرا، ۱۳۸۳/۱: ۳۹۶-۳۹۵؛ همو، ۱۳۶۳: ۴۴).

۲) تشکیک وجود

درباره تمایز میان اشیاء تا قبل از شیخ اشراق رویکرد

غالب این بود که تمایز یا به تمام ذات است، یا به جزء ذات یا به عوارض خارج از ذات؛ که در هر سه نوع مابه الامتیاز غیر از مابه الاشتراک است. اما شیخ اشراق قسم دیگری از تمایز را مطرح کرد که در آن مابه الامتیاز عین مابه الاشتراک بود (سهروردی، ۱۳۷۵/۱: ۳۳۴-۳۳۳). او این نوع تمایز را در ماهیات مطرح کرد (همان: ۳۰۰-۲۹۹). ملاصدرا بر اساس اصالت وجود این نوع تمایز را در ساحت وجود مطرح کرد و گفت مابه الاشتراک و مابه الامتیاز در خود وجود است؛ از اینرو شدت و ضعف و کمال و نقص فقط مربوط به وجود است (ملاصدرا، ۱۳۸۹/۱: ۳۸۹-۳۸۸). بنابراین از نظر او، هویات شخصی افراد متفاضل، همانطور که ذاتاً کثیرند یعنی ذاتاً کامل و ناقص و متقدم و متأخرند، ذاتاً نوعی وحدت و اشتراک نیز دارند (همو، ۱۳۸۲/۱: ۱۳۱-۱۲۷).

۳) حرکت جوهری اشتدادی

ملاصدرا برخلاف سایر فلاسفه که حرکت را فقط در چهار مقوله کم، کیف، این و وضع قائل بودند، حرکت در جوهر را نیز مطرح کرد و گفت اساساً حرکت در جوهر، حرکت در اعراض را در پی دارد (همو، ۱۳۸۳: ۷۵/۳؛ مطهری، بی تا: ۱۱/۳۸۴). وی اتصال ذاتی حرکت در حرکت جوهری را حافظ وحدت میداند (ملاصدرا، ۱۳۸۳: ۸۷/۳؛ مطهری، بی تا: ۱۱/۳۸۹). او در جلد سوم اسفار براهین متعددی برای اثبات حرکت جوهری بیان کرده است.

ملاصدرا بعد از بیان حرکت جوهری، حرکت جوهری اشتدادی را نیز مطرح نمود. مراد از حرکت جوهری اشتدادی اینست که شیء در هر مرتبه و

فعلیتی، استعداد یک مرتبه از کمال را دارد و در مرتبه بعد استعداد کمال بیشتری را دارد؛ یعنی آن فعلیت و مرتبه لاحق، از فعلیت و مرتبه سابق کاملتر است (مطهری، بی تا: ۳۹۴/۱۱ - ۳۹۳). بعنوان مثال، ماهیتی جوهری مانند نطفه، از هنگام تکون تا تبدیل شدن به انسان در طول چهار ماه، واقعیتی است که کل آن در یک «آن» موجود نیست، بلکه کل آن در طول کل چهار ماه موجود است و در هر آنی مقطعی از آن یافت میشود؛ غیر از مقطعی که قبل یا بعد از آن «آن» یافت میشود. ولی امر حادث، با اینکه غیر از زائل است، همه آن کمالات و ویژگیهایی زائل را دارد؛ بعلاوه کمالات و ویژگیهای دیگری که در زائل یافت نمیشد، مانند ظرفی که به آب آن افزوده شده، فقط چیز جدیدی بر آن افزوده شده و با آن متحد شده و حادث را پدید آورده است (ملاصدرا، ۱۳۸۳: ۴۲۱/۸ - ۴۲۰؛ عبودیت، ۱۳۹۳: ۳۲۹/۱ - ۳۲۸).

۴) ترکیب اتحادی

ملاصدرا برخلاف فلاسفه گذشته که ترکیب میان ماده و صورت را ترکیب انضمامی میدانستند، معتقد است ترکیب میان ماده و صورت ترکیب اتحادی است (ملاصدرا، ۱۳۸۳: ۴۹۲/۵ - ۴۷۶). مقصود از ترکیب اتحادی اینست که واقعیت جوهری جسمانی بی، با ماهیتی مانند «الف»، از طریق حرکت جوهری اشتدادی، به واقعیت جوهری کاملتری دارای ماهیت «ب» تبدیل شود. طبعاً این مرتبه هم دارای آثار «الف» است و هم دارای آثاری اختصاصی است که در «الف» یافت نمیشود. ماهیت واقعیتی که تنها همین آثار اختصاصی را میتواند داشته باشد و لاغیر، «ج»

نامیده میشود؛ در این صورت امر حادث (ب) در عین بساطت هم وجود خاص «ب» و هم وجود جمعی «الف» و «ج» است؛ یعنی تحقق واقعیت مذکور هم بمعنای تحقق «الف» است، هم بمعنای تحقق «ج» و هم وجود خاص «ب». به اختصار، این واقعیت هم «الف» است هم «ج» و هم فرد «ب»؛ در عین اینکه واحد بسیط است و بالفعل کثرتی در آن نیست. معنای این سخن آنست که «الف» و «ج» حقیقتاً ترکیب یافته‌اند، چرا که نتیجه این ترکیب حصول واقعیتی است بسیط با ماهیتی غیر از ماهیت اجزا، مانند «ب». بتعبیر دیگر، واقعیت مذکور هم وجود هر یک از اجزا، یعنی وجود جمعی هر یک از «الف» و «ج» است و هم وجود مرکب و کل، یعنی وجود خاص «ب». پس ترکیب «الف» و «ج» به حصول واقعیتی بسیط با ماهیتی جدید منجر شده است؛ ملاصدرا نام این ترکیب را «ترکیب اتحادی» نهاده است (عبودیت، ۱۳۹۳: ۳۴۲/۱ - ۳۴۱).

مطابق نظریه ترکیب اتحادی ماده و صورت، وجود بسیطی هست که به اعتباری وجود ماده و به اعتباری وجود صورت، و به اعتباری وجود کل مرکب از آن دو است، زیرا در ترکیب اتحادی ماده و صورت، ترکیب صورت و ماده با یکدیگر از قبیل انضمام دو وجود خارجی مغایر به یکدیگر نیست؛ وگرنه مرکب حاصل، مرکب حقیقی و موجود واحد نخواهد بود (ملاصدرا، ۱۳۹۲: ۲۱۷/۲ - ۲۱۶). بلکه در ترکیب اتحادی، صرفاً یک وجود بسیط در خارج هست که هم مصداق ماده است و هم مصداق صورت و هم مصداق مرکب و کل؛ و تنها در مقام تحلیل ذهنی است که ماده و صورت مغایر یکدیگر و دارای مفهومی متفاوت هستند (همو، ۱۳۸۳:

فردا صدرا

۴۹۵/۵ - ۴۹۳).

البته در هر ترکیب حقیقی، علاوه بر جهت وحدت بایستی جهت کثرتی هم در کار باشد. از اینرو، در ترکیب اتحادی ماده و صورت نیز جهت کثرت هست، ولی این جهت خارجی نیست و صرفاً ذهنی است (همان: ۵۲۱-۵۲۰). با اینحال، معنای ذهنی بودن کثرت این نیست که اجزای مرکب در خارج موجود نباشند، بلکه اجزای خارج با یک وجود بسیط موجودند و در واقع، یک وجود بسیط مصداق مفاهیم مختلف «ماده»، «صورت» و «مرکب» است (همان: ۵۱۹-۵۱۸).

۵) حدود نفس

ملاصدرا نفس را حادث شمرده و وجود آن را قبل از بدن امری ناممکن میدانند و برای آن براهینی ذکر کرده است؛ از جمله اینکه: نفس مجرد است و تفاوت آن با مجردات تام فقط در متعلق به بدن بودن است. اگر نفس بخواهد قبل از تعلق به بدن موجود باشد، باید هم مجرد باشد و هم مادی و این امر امکان ندارد (همو، ۱۳۸۱: ۵۱۱/۲ - ۵۱۰). بنابراین نفس قبل از تعلق به بدن حادث است و بدن مرجح حدوث نفس است. این امری است که هم ابن سینا قبول دارد و هم ملاصدرا، زیرا هر دو در این مطلب اتفاق نظر دارند که فاعل نفس امری مجرد تام است و مجرد تام با همه بازه‌های زمانی نسبتی یکسان دارد. از اینرو ترجیح اینکه این نفس در زمان خاصی بوجود آید، مستلزم ترجیح بلا مرجح است که امری محال است. بنابراین باید علاوه بر فاعل مجرد تام، امر دیگری (بدن) در حدوث نفس نقش داشته باشد و سبب شود فاعل تام نفس را ایجاد کند. پس بدن مرجح حدوث

نفس است (ابن سینا، ۱۴۰۴: ۲/۲۰۳؛ ملاصدرا، ۱۳۸۳: ۸/۴۳۷ - ۴۳۶). اما اینکه این حدوث، جسمانی است یا روحانی، فارق بین نظریه ملاصدرا و ابن سینا است؛ آنچنان که در آثار حکمای مشاء تصریح شده، آنها نفس را روحانیة الحدوث میدانند (ابن سینا، ۱۴۱۷: ۳۰۹؛ همو، ۱۳۷۹: ۳۱۹). ملاصدرا ضمن انتقاد از دیدگاه مشائین، نفس را جسمانیة الحدوث میدانند. وی تفاوت نفس انسانی با عقول را اینگونه بیان میکند که عقول هم در مقام ذات و هم در مقام فعل، مجرد از ماده‌اند و نیازی به ماده ندارند، بخلاف نفس که هم در مقام حادث شدن و هم در مقام فعل، به ماده نیازمند است (ملاصدرا، ۱۳۸۳: ۸/۴۰۳ - ۳۸۵).

با توجه به مبانی ملاصدرا باید گفت او نفس را که امری حادث است، ساکن و بیحرکت نمیداند، بلکه میگوید: نفس که در ابتدا موجودی مادی برگرفته از صورت است، طبق حرکت جوهری اشتدادی، با طی مراحل مختلفی از مادیت به مجرد میرسد و در این حالت دارای آثاری متناسب با مرحله تجرد است. توضیح اینکه، نفس، واقعیت جوهری ممتدی است که اجزایی فرضی دارد که بنحو پیوسته و متصل، یکی پس از دیگری حادث میشوند و طبق حرکت جوهری اشتدادی، هر مرحله‌ی که حادث میشود، افزون بر خواص خاص خود، واجد تمام آثار و خواص مراحل قبلی است؛ یعنی هر مرحله‌ی در مراحل بعد محفوظ میماند و فقط مراتب کاملتری به آن افزوده میشود. عبارت دیگر، مراحل اولیه که صور عنصری است، با زوال صورت عنصری و حدوث صور معدنی، صور معدنی افزون بر اینکه همه آثار خاص خود را دارد، واجد همه آثار و خواص صور عنصری نیز

هست. همچنین بازوال صورت معدنی و حدوث نفس نباتی، همه آثار قبل و آثار خود را نیز دارد، یعنی علاوه بر «حفظ المركب عن التفرق»، واجد تغذیه، تنمیه و تولید هم هست. البته مراحل گیاهی - هرچند مراحل گیاهی نفس هستند - همدرجه نیستند و مرحله لاحق از مرحله سابق قویتر است و در آخرین مراحل گیاهی نوع کاملی از گیاه است، مانند دیگر گیاهان کامل و تفاوت این نوع گیاه با سایر گیاهان در اینست که این نوع گیاه، بالقوه حیوان است اما سایر گیاهان دیگر اینچنین نیستند. با ادامه این حرکت جوهری اشتدادی مرحله‌یی حادث میشود که علاوه بر همه خواص مراحل قبلی، واجد درجه‌یی ضعیف از خود آگاهی نیز هست؛ این نوعی تجرد مثالی و ورود به وادی حیوانیت است و همچنان این حرکت ادامه دارد تا به مرحله‌یی میرسد که همه خواص مراحل قبل و آثار و قوای حیوانی را دارد؛ یعنی علاوه بر اینکه اجزای مرکب را حفظ میکند و به امر تولید و تنمیه میپردازد، دارای احساس و حرکت بالاراده نیز هست. در این حالت نوع کاملی از حیوان میشود که تفاوت آن با سایر حیوانات نیز بخاطر اینست که او بالقوه انسان است اما سایر حیوانات اینچنین نیستند. وقتی به این مرحله رسید، بنظر ملاصدرا اگر ادامه دهد بمرتبه نطقی میرسد و باز هم اگر زمینه فراهم شود، میتواند به مراحل نازل عقلی دست پیدا کند و اگر حرکت را ادامه دهد به مراحل تجرد عقلی برسد (همو، ۱۳۸۳: ۸/۱۵۵ و ۴۳۲-۴۳۱؛ همو، ۱۳۶۱: ۲۳۵؛ عبودیت، ۱۳۹۳: ۱/۳۰۳-۳۰۰).

بنابراین با توجه به تشکیک در وجود، نفس یک واقعیت واحد بسیط است که دارای مراتب گوناگونی است؛ در یک مرحله مادی است، در

مرحله دیگر مجرد مثالی و در مرحله دیگر مجرد عقلی میشود و در این بین نیز طفره و خللی وجود ندارد بلکه مراحلی وجود دارد که هرچه به بدن نزدیکتر باشند، مادیتشان قویتر و تجردشان ضعیفتر است و هرچه به نفس نزدیکتر باشند، مادیتشان ضعیفتر و تجردشان قویتر است (ملاصدرا، ۱۳۸۷: ۲۴۱؛ همو، ۱۳۸۳: ۹/۱۳۹-۱۴۰).

ملاصدرا این دیدگاه مشائیین را که فائلد رابطه نفس و بدن مانند رابطه کشتیبان با کشتی، ملک با مدینه و نجار با آلات نجاری (ابن سینا، ۱۴۱۷: ۴۴ و ۲۷۳) است که سبب میشود ارتباط نفس با بدن امری عرضی و خارج از ذات نفس باشد، مورد نقد قرار داده و میگوید این ارتباط عین وجود نفس و ذاتی آن است (ملاصدرا، ۱۳۸۳: ۸/۱۳-۱۰ و ۴۴۰-۴۳۹)، زیرا نفس در ابتدای حدوث امری مستقل و جدای از بدن نیست (همان: ۴۳۰-۴۲۹). بنابراین نفس حقیقتی است که تعلق به بدن و تصرف در آن ذاتی وجود اوست. بعبارت دیگر، نفسیت نفس به حیث تعلقی و تدبیر بدن است، بگونه‌یی که بدون لحاظ تدبیر بدن نمیتوان آن را نفس نامید (همان: ۳/۳۳۱-۳۳۰). او تأکید میکند که این نوع تعلق، از نوع اضافه مقولی - مثل اضافه پدر به فرزند یا کاتبیت به کاتب یا بنا به بنا - نیست که هر دو وجودی مستقل دارند، بلکه تعلق نفس به بدن هویت نفس را تشکیل میدهد و از نوع اضافه اشراقی است (همان: ۸/۱۳-۱۲؛ همان: ۹/۲۰-۱۹)، بنابراین نفس تا زمانی که با بدن مرتبط است، وجودی مادی و جسمانی دارد، زیرا اضافه نفسیت که مادی است، عین وجود نفس است نه مغایر آن؛ از اینرو وجود نفس هم مادی است

(عبودیت، ۱۳۹۳: ۳/۳۴۴).

ملاصدرا همچنین معتقد است تعلق به نفس برای بدن عین ذات بدن است، بطوریکه اگر از نفس قطع نظر شود، وجودی برای بدن نیست، جز عناصر و هیولی (ملاصدرا، ۱۳۸۱: ۲/۵۰۶؛ همو، ۱۳۸۳: ۸/۴۳۸ - ۴۳۷).

با توجه به جسمانیة الحدوث بودن و حرکت جوهری اشتدادی نفس، باید گفت از دید ملاصدرا رابطه نفس و بدن بصورت ترکیب اتحادی است (همان: ۱۵۴ و ۴۰۵) نه ترکیب انضمامی که فلاسفة مشاء قائل بودند. او بنابر مشکل اساسی نظریة دوگانه‌انگاری، چگونگی ارتباط نفس مجرد با بدن مادی را توضیح می‌دهد و می‌گوید اساساً ترکیب حقیقی بین امر مجرد و موجود مادی معقول نیست (همان: ۵/۴۸۹ - ۴۸۸). وی طبق نظر خود می‌گوید: در اینجا اساساً پای دو امر در میان نیست بلکه یک حقیقت واحد است که دارای مراتب است؛ پایینترین مرتبه آن مرتبه مادی است و بالاترین آن مرتبه تجردی. ملاصدرا خود به این مطلب تصریح دارد که رابطه نفس و بدن ترکیب اتحادی است، زیرا نفس تمامیت بخش بدن است و تمامیت بخش یک شیء، همان شیء است، بگونه‌ی شدیدتر و کاملتر. بنابراین نفس را همان بدن بنحو برتر و کاملتر (همان: ۹/۱۴۳ - ۱۴۲) و بدن را همان نفس تجسم و تجسد یافته میدانند؛ البته این تجسم منافات با تجرد او در مقام ذات ندارد (همو، ۱۳۸۱: ۲/۵۰۸ - ۵۰۵).

بر این اساس مراد از اتحاد نفس و بدن اینست که بدن از همان حیث که بدن است، خود مرتبه‌یی از مراتب نفس، و پایینترین مرتبه نفس است و ویژگیهای بدن - از جمله امتداد در جهات سه‌گانه

و... - از همان جهت که به بدن منسوبند، عیناً به نفس نیز منسوبند؛ البته بحسب تنزل نفس در مرتبه بدن (همو، ۱۳۸۳: ۸/۱۵۴ - ۱۵۳؛ همو، ۱۳۰۲: ۳۱۴)؛ از اینرو نفس دارای وحدت جمعی ظلی است؛ در مرتبه بدن طبیعت بدنی دارد و در لمس عین عضو لامسه است و در شم عین عضو شامه و... بنابراین نفس با حس، حس است؛ با خیال، خیال است و با عقل، عقل (همو، ۱۳۸۳: ۸/۱۵۵). از اینرو نفس حتی پس از رسیدن به بالاترین مقام تجردی، تا زمانی که شخص حیات دارد، صورت بدن است و بین او و بدن ترکیب اتحادی برقرار است.

جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

هم رفتارگرایان فلسفی و هم ملاصدرا معتقدند در انسان بُعدی مادی بنام بدن و بعد دیگری بنام نفس (ذهن) وجود دارد. این دو امر، دو امر بیگانه و مستقل از یکدیگر نیستند. تفاوت مهم و عمده رفتارگرایان فلسفی با ملاصدرا در اینست که رفتارگرایان فلسفی نفس (ذهن) را فروکاهش به رفتارهای بالفعل و بالقوه شخص میدانند و معتقدند ذهن و حالات ذهنی چیزی جز رفتار نیست، اما ملاصدرا رابطه نفس و بدن را رابطه اتحادی میدانند. از اینرو نزد وی، نفس و بدن دو حقیقت جدا و مستقل از یکدیگر - آنگونه که دوگانه انگاران تلقی میکردند - نیست، بلکه یک موجود مادی - مجرد است که ابتدا از مادیت و جسمانیت شروع میکند و با حرکت جوهری اشتدادی و حفظ وحدت خود، تمام مراحل را طی میکند و به مرحله تجرد میرسد. نفس و بدن دو سر یک امر ممتد هستند؛ بدن را میتوان مرتبه پایین نفس و نفس را مرتبه بالای بدن

دانست. همچنین رفتارگرایی - به اشتباه - وجود نفس مجرد را در انسان انکار کرده و گرفتار مشکلات نظری زیادی شده و طبعاً در توضیح بسیاری از پدیده‌های ذهنی (مانند آگاهی) نیز با مشکل روبرو است. ملاصدرا با تبیین ابتکاری خود از رابطه نفس و بدن، علاوه بر پذیرش نفس مجرد در انسان، به ورطه دوگانه‌انگاری امثال دکارت نمی‌افتد؛ افزون بر اینکه دچار مشکلات نظری رفتارگرایی نیز نمی‌شود.

منابع

ابن سینا (۱۳۷۹) النجاة، تهران: دانشگاه تهران.
 - - - - (۱۴۰۴ق) الالهيات من الشفاء، قم: کتابخانه آیت‌الله مرعشی نجفی.
 - - - - (۱۴۱۷ق) النفس من کتاب الشفاء، تحقیق حسن حسن‌زاده آملی، قم: مکتب الاعلام الاسلامی.
 اکبری، رضا (۱۳۸۲) جاودانگی، قم: بوستان کتاب.
 ایزدی، محسن (۱۳۹۴) فلسفه معاصر غرب (فلسفه ذهن)، قم: معارف.
 برن، آلکس (۱۳۸۱) رفتارگرایی، ترجمه امیر دیوانی، تهران: طه.
 بلاک، ند (۱۳۹۳) نظریه کارکردگرایی در فلسفه ذهن (مجموعه مقالات)، ترجمه یاسر پور اسماعیل، قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
 ترال، تیموتی جی؛ پرینستین، میچل جی (۱۳۹۸) روان شناسی بالینی فیرس، ترجمه مهرداد فیروزبخت، تهران: رشد.
 خاتمی، محمود (۱۳۸۷) فلسفه ذهن، تهران: علم.
 دکارت، رنه (۱۳۶۴) اصول فلسفه، ترجمه منوچهر صانعی دره بیدی، تهران: آگاه.
 - - - - (۱۳۶۹) تأملات در فلسفه اولی، ترجمه احمد احمدی، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
 - - - - (۱۳۷۳) رساله گفتار در روش، ترجمه محمدعلی فروغی، تهران: زوار.
 - - - - (۱۳۷۶) فلسفه دکارت، ترجمه منوچهر صانعی دره بیدی، تهران: الهدی.

- - - - (۱۳۸۶) اعتراضات و پاسخها، ترجمه علی افضلی، تهران: علمی و فرهنگی.
 ریونزکرافت، ایان (۱۳۸۷) فلسفه ذهن، ترجمه حسین شیخ‌رضایی، تهران: هرمس.
 سهروردی (۱۳۷۵) مجموعه مصنفات شیخ اشراق، تهران: موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
 شولتز، دوان پی.؛ شولتز، سیدنی ال (۱۳۹۹) تاریخ روانشناسی نوین، ترجمه علی اکبر سیف و دیگران، تهران: دوران.
 صوحی، علی؛ همتی مقدم، احمدرضا (۱۳۹۱) نظریه‌های مادی‌انگازانه ذهن (بررسی و نقد نظریه‌های فیزیکیالیستی در فلسفه ذهن)، قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
 عبودیت، عبدالرسول (۱۳۹۳) درآمدی بر نظام حکمت صدرائی، تهران: سمت.
 فیست، جس (۱۳۹۹) نظریه‌های شخصیت، ترجمه یحیی سید محمدی، تهران: روان.
 کرین، ویلیام (۱۳۹۸) نظریه‌های رشد (مفاهیم و کاربردها)، ترجمه غلامرضا خوی‌نژاد و علیرضا رجایی، تهران: رشد.
 لو، جانانان (۱۳۹۲) مقدمه‌ای بر فلسفه ذهن، ترجمه امیر غلامی، تهران: نشر مرکز.
 مسلین، کیت (۱۳۸۸) درآمدی به فلسفه ذهن، ترجمه مهدی ذاکری، قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
 مطهری، مرتضی (بی‌تا)، مجموعه آثار، تهران: صدرا.
 ملاصدرا (۱۳۰۲) مجموعه الرسائل التسعة، قم: مصطفوی.
 - - - - (۱۳۶۱) العرشية، تهران: مولی.
 - - - - (۱۳۶۳) المشاعر، تهران: طهوری.
 - - - - (۱۳۸۱) المبدأ والمعاد، تصحیح و تحقیق محمد ذبیحی و جعفر شانظری، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
 - - - - (۱۳۸۲) شرح و تعلیقه صدرالمتألهین بر الهیات شفا، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
 - - - - (۱۳۸۳) الحکمة المتعالیة فی الأسفار الأربعة، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
 - - - - (۱۳۸۷) سه رساله فلسفی، قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
 - - - - (۱۳۸۹) مجموعه رسائل فلسفی، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
 - - - - (۱۳۹۲) تعلیقات صدرالمتألهین بر حکمة الاشراق، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.

فردا
صدرا