

The Pairing Problem from Perspective of Mulla Sadra

Mohammad Mahdi Karimpour*

Askari Suleimani Amiri**

Abstract

Introduction: what is the pairing problem? And how is it an obstacle to substantial dualism? Pairing problem is why and how can a particular soul belong to a particular body. Resulting from inability to answer this question, it is claimed that causal interaction between an immaterial soul and its material body is impossible. In this research, the concept of the pairing problem is explained and its contrast with substantial dualism is exposed. The important point is whether or not this problem is under the mental causation. We have considered this problem to be different from the challenge of mental causation and we have provided an explanation to explain this difference. According to a new explanation of difference between pairing problem and mental causation, it seems that pairing problem has a long history in Islamic philosophy. On the other hand, what is Mulla Sadra's solution, as one of the most prominent Muslim philosophers, for this problem? Among other philosophers Mulla Sadra evaluates this problem precisely. we have investigated this problem from Mullah Sadra's view by considering Mullah Sadra's principles, especially by proposing two important interpretations on the union of soul and body from Mullah Sadra's view, i.e. The interpretation on the unity of soul and body to

*Graduated of 4th level at Qom Seminary, Candidate for master degree of Islamic Philosophy in Imam Khomeini Educational and Research Institute, Qom, Iran (Corresponding Author). E-mail: mkarimpour1371@gmail.com

**Associate Professor at "The Philosophy Department" of Imam Khomeini Educational and Research Institute, Qom, Iran.

E-mail: soleimani@hekmateislami.com

Received date: 2021.12. 27

Accepted date: 2022.0311

their existential distinction by Professor 'Oboudiyat and the interpretation on the existential identical between soul and its levels by Professor Yazdan Panah.

Methods of Study: The method of discovery in this issue is library investigation and the method of evaluation is rational critical analytic.

Results: It seems that the interpretation on the union between soul and body in Mulla Sadra's view is a key point in solving this problem. So, two interpretations on the union between soul and body in Sadra's view have been expressed; the existential distinction of soul and body and the existential identical to soul and its body. Apparently, According to an interpretation on union, i.e. the existential distinction of soul and body, the soul and its levels are two different beings. So, based on this interpretation, the dilemma remains. We have concluded that according to existential distinction version, it would be impossible to provide an acceptable analysis for this problem. As a result, a possible explanation for solution this dilemma may be the interpreting unity of the soul and body as the existential identical between soul and its levels, i.e. the view that Claims soul and its levels exist with one being. Of course, we should consider other important principles in Sadra's psychology as well.

Conclusion: In this article, first of all, we have considered paring problem to be different from the challenge of mental causation and we have provided an explanation to explain this difference. Secondly, this problem has a long history in Islamic philosophy, and before the philosophers of mind, Muslim philosophers have dealt with it. Thirdly, a possible explanation for solution this dilemma may be the interpreting unity of the soul and body as the existential identical.

Keywords: Paring problem, Existential distinction, 'Oboudiyat, Yazdan Panah, Preponderance without a preponderant.



برنال جامع علوم انسانی

ارزیابی معضل جفت‌شدگی نفس و بدن از منظر ملاصدرا

محمد مهدی کریم‌پور*

عسکری سلیمانی امیری*

چکیده

معضل جفت‌شدگی این است که چرا و چگونه ممکن است یک نفس خاص به بدنی خاص تعلق پیدا کند یا از آن متکون شود؟ بر اساس عدم پاسخ به این پرسش ادعا می‌شود تعامل علی میان نفس مجرد و بدن مادی ممکن نیست. نگارنده پس از ارائه تبیینی جدید از تفاوت معضل جفت‌شدگی با چالش علیت ذهنی، این معضل را دارای پیشینه‌ای طولانی در فلسفه اسلامی دانسته و به ارزیابی دیدگاه ملاصدرا در حل این معضل پرداخته است. به نظر نگارنده تقریر نحوه ترکیب اتحادی نفس و بدن از منظر ملاصدرا در حل این معضل نکته‌ای کلیدی است. بر این اساس با در نظر داشتن چند مبنای دیگر انسان‌شناختی صدرایی، به دو تقریر از ترکیب اتحادی نفس و بدن از منظر صدرای پرداخته و اثبات شده است که تقریر تغایر وجودی نفس و بدن از منظر صدرای که نفس و مراتب آن را دارای دو وجود متغایر می‌داند، در حل این معضل ناتوان بوده و تنها راه حل این معضل، این تقریر از صدراست که نفس و مراتب آن با یک متن وجودی موجودند. این تحقیق با ابزار کتابخانه‌ای و روش تحلیلی-انتقادی نوشته شده است.

واژگان کلیدی: جفت‌شدن، تغایر وجودی، عبودیت، یزدان‌پناه، ترجیح بلامرجح.

* دانشجوی کارشناسی ارشد فلسفه مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (نویسنده مسئول).

mkarimpour1371@gmail.com

* دانشیار گروه فلسفه مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.

soleimani@hekmateislami.com

تاریخ تأیید: ۱۴۰۰/۱۲/۲۰

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۱۰/۰۶

مقدمه

معضل جفت‌شدگی (Paring problem) چیست و چگونه مانعی برای دوگانه‌انگاری جوهری محسوب می‌شود؟ در این مقاله پس از ارائه مفهومی از معضل جفت‌شدگی، یک صورت‌بندی از این اشکال در مقابل دوگانه‌انگاری جوهری ارائه کرده‌ایم. نکته مهم این است آیا این معضل ذیل مسئله علیت ذهنی (Mental causation) قرار دارد یا مسئله‌ای غیر از علیت ذهنی تلقی می‌شود؟ از طرفی آیا این اشکال در بستر فلسفه اسلامی هم مطرح بوده و فیلسوفان مسلمان مواجهه آگاهانه با آن داشته‌اند؟ ملاصدرا به عنوان یکی از برجسته‌ترین فیلسوفان مسلمان، چه پاسخی در حل این معضل دارد؟ در این مقاله اولاً این معضل را غیر از چالش علیت ذهنی دانسته و در تقریر این تفاوت، تبیینی ارائه کرده‌ایم. ثانیاً این اشکال در فلسفه اسلامی سابقه‌ای دیرینه دارد و قبل از فیلسوفان ذهن، فیلسوفان مسلمان به آن پرداخته‌اند. ثالثاً با توجه به مبانی ملاصدرا به‌خصوص با طرح دو تفسیر مهم از ترکیب اتحادی نفس و بدن از منظر ملاصدرا به بررسی این معضل از نگاه ملاصدرا پرداخته‌ایم؛ تفسیر ترکیب اتحادی نفس و بدن به تغایر وجودی آنها از استاد عبودیت و تفسیر عینیت وجودی نفس و مراتب آن با تقریر استاد یزدان‌پناه. در انتها نتیجه گرفته‌ایم بنا بر تقریر تغایر وجودی نمی‌توان تحلیلی برای این معضل ارائه نمود و تنها راه حل این معضل از منظر صدرای توجه به تفسیر اتحاد نفس و بدن به عینیت وجودی نفس و مراتب آن، البته به ضمیمه مبانی مهم دیگر صدرایی در علم‌النفس است. این سه نکته مورد بررسی محققانی که مسئله را از منظر صدرای مورد تحقیق قرار داده‌اند (همازاده ابیانه، ۱۳۹۷، ص ۱۲۲- ۱۲۶ / خوشنویس و شریعتی، ۱۳۹۹، ص ۳۰۶) نبوده است و از جنبه‌های نوآوری این مقاله می‌تواند محسوب شود.

الف) چیستی معضل جفت‌شدگی

«معضل جفت‌شدن» توسط فیزیکالیست‌ها مطرح شده است. بنا به نظر ایشان اگر استدلال حاضر درست باشد، نه‌تنها نشان می‌دهد اذهان غیرمادی نمی‌توانند ارتباطی علی با اشیای مادی مکان‌مند برقرار کنند، بلکه حتی نمی‌توانند داخل در ارتباط علی با دیگر اذهان غیر مادی هم بشوند. در این صورت ابژه‌های غیر مادی به لحاظ علی، عاجز و به لحاظ فلسفی، غیر جذاب هستند (Kim, 2008, p.80).

برای توضیح اشکال جفت‌شدن از جهات مختلفی می‌توان به توضیح بحث پرداخت. ابتدا با مثالی از علیت فیزیکی شروع می‌کنیم: تفنگ بایک - که آن را «الف» می‌نامیم - شلیک می‌کند و باعث مرگ کسی - «مقتول یک» - می‌شود. تفنگ احمد - که «ب» نام‌گذاری می‌شود - هم دقیقاً در همان زمان شلیک می‌کند و موجب مرگ شخصی دیگر - «مقتول دو» - می‌شود. چه چیز باعث می‌شود شلیک «الف» موجب مرگ «مقتول یک» و شلیک «ب» موجب مرگ «مقتول دو» شود؟ به دیگر سخن چه چیزی شلیک «الف» را علت مرگ «مقتول دو» نمی‌گرداند و شلیک «ب» را علت مرگ «مقتول الف»؟ هر رابطه علی - معلولی باید پاسخی به این پرسش بدهد که چرا و چگونه جفت‌های علی همان‌هایی هستند که هستند. به عنوان یک واقعیت چرا و چگونه علت و معلول به شکل دیگری با هم جفت نشده‌اند؟* قاعدتاً باید ارتباطی وجود داشته

* برخی اصرار دارند مسئله جفت‌شدن را تنها مربوط به چرایی اتصال نفس با بدنی خاص بدانند نه چگونگی این اتصال؛ با این توضیح که یکی از نشانه‌های تفاوت این دو پرسش در خصوص نفس و بدن آن است که پرسش از چگونگی ارتباط نفس و بدن، به کثرت نفوس وابسته نیست؛ اما پرسش از چرایی ارتباط نفس با بدن، هنگام کثرت نفوس پدید آمده، به نحوی مقدم بر پرسش پیشین و متمایز از آن است، بدین معنی که حتی اگر برای پرسش نخست بتوان پاسخی یافت، پرسش اخیر همچنان به قوت خود باقی است (ر.ک: امیریان و کرباسی‌زاده، ۱۳۹۸، ص ۱۰).

- باشد که این جفت‌شدن‌ها را تبیین نماید. فیلسوفان تحلیلی دو ایده را ممکن می‌دانند:
۱. اول اینکه یک زنجیره علی وجود دارد که اتصال بین شلیک «الف» با مرگ «یک» را برقرار می‌کند و زنجیره‌ای دیگر که اتصال بین شلیک «ب» با مرگ «دو» را. با یک دوربین سرعت بالا می‌توان شلیک گلوله از هر تفنگ تا اصابت به هر هدف را ردگیری کرد.
 ۲. ایده دوم این است که هر تفنگ در حال شلیک، در مسافتی خاص و زاویه‌ای خاص نسبت به شخصی که بدو اصابت کرده، قرار داشته و نه شخص دیگر. ایده اول «اتصال زنجیره علی» بین هر یک از شلیک‌ها با معلول مرتبط با خودشان را مد نظر دارد و ایده دوم «جهت‌داری و برداری بودن» شلیک‌ها را. کیم با توجه به علیت فیزیکی، دو ابژه فیزیکی «الف» و «ب» با ویژگی‌های درونی (Intrinsic Property) کاملاً یکسان و در نتیجه قدرت‌های علی کاملاً یکسان را در نظر می‌گیرد. به نظر او ارتباط سه‌بعدی آنها با ابژه فیزیکی «ج» است که تبیینی مطلوب از تفاوت نقش‌های علی آنها را ارائه می‌دهد؛ اما در علیت غیر فیزیکی چه می‌توان گفت؟ او این پرسش را طرح می‌کند که دو روح «الف» و «ب» با ویژگی‌های درونی کاملاً یکسان، در زمان واحد، به شیوه‌ای واحد عمل می‌کنند و در نتیجه نسبت با ابژه فیزیکی «ج»، یک تغییر یکسان را ایجاد می‌نمایند. اگر فرض کنیم عملکرد روح الف - و نه روح «ب» - است که تغییری را به نحو علی در «ج» ایجاد می‌کند، چه چیزی این انحصار را تبیین می‌کند؟ چه ارتباط چفت‌کننده‌ای، روح «الف» - و نه روح «ب» - را با ابژه فیزیکی «ج» جفت کرده است؟ روح‌ها به عنوان جواهر غیر مادی و رای مکان فیزیکی‌اند و نمی‌توانند ارتباطاتی سه‌بعدی با هیچ چیز برقرار کنند. حال چگونه ارتباطی می‌تواند جفت‌سازی علی بین این دو قلمرو را فراهم سازد؟ (Idem, 2010, p.51).

درواقع کیم به این نکته اشاره می‌کند که هیچ یک از دو ایده «اتصال زنجیره علی» و «جهت‌داری و زاویه‌مندبودن» که رابطه علی بین شلیک تفنگ‌ها و مرگ افراد هدف را تبیین می‌کرد، در اینجا به کار نمی‌آیند؛ چه اینکه اساساً نفس مجرد، یک هویت مکان‌مند و سه‌بعدی نیست تا بتوان طبق قواعدی از فیزیک، زنجیره‌ای از اتصال و اعمال نیرو بین آن و بدن فیزیکی برقرار کرد. همان‌طور که جهت‌داری و زاویه‌ای اعمال نیرو هم از سوی نفس مجرد بی‌معنا به نظر می‌رسد تا بتواند انحصار علیت روح «الف» - و نه روح «ب» - را برای یک تأثیرگذاری علی خاص بر ابژه فیزیکی «ج» تبیین نماید (هم‌زاده ابیانه، ۱۳۹۷، ص ۴۸). کیم سپس مثال بالا را با فرض تأثیر بر یک روح مجرد بر دو امر مادی تکرار می‌کند (Kim, 2010, p.51) و نتیجه می‌گیرد هر ارتباط جفت‌کننده‌ای که بتواند این تبیین را به سرانجام برساند، باید یک ارتباط سه‌بعدی و مکان‌مند باشد. حال آنکه روح در مکان واقع نشده و هیچ ارتباط سه‌بعدی با دیگر اشیا ندارد. یک نفس مجرد نمی‌تواند بسیار «نزدیک‌تر» یا «جهت‌دارتر» به یک ابژه فیزیکی نسبت به دیگر ابژه‌ها باشد. اساساً واژه «بین دو چیز» وقتی برای دو شیء فرامکانی و مکانی به کار برده می‌شود، چه معنایی خواهد داشت؟ (Ibid, p.52). بر این اساس صورت‌بندی زیر را از معضل جفت‌شدگی می‌توان ارائه کرد:

- ۱) دو گانه‌انگاری جوهری تعامل‌گرا، به تعامل علی میان نفس و بدن قایل است.
- ۲) تعامل علی نیاز به جفت‌شدگی دارد.
- ۳) اگر تعامل علی نیاز به جفت‌شدگی دارد، باید در تعامل علی میان نفس و بدن هم جفت‌شدگی وجود داشته باشد.
- ۴) لکن جفت‌شدگی میان این دو ناممکن است.
- ۵) پس علیت میان نفس مجرد و بدن مادی ناممکن است.

(۶) پس دیدگاه دوگانه‌انگاری جوهری تعامل‌گرا نادرست است.

اما چرا جفت‌شدگی میان این نفس خاص و بدن خاص ناممکن است؛ زیرا رابط میان نفس مجرد و بدن مادی یا امری مادی است یا غیر مادی (Idem, 2003, pp.70-71) هر کدام باشد، نسبتی با یک طرف رابطه علی نمی‌تواند داشته باشد و لذا نمی‌تواند موجب جفت‌شدن نفس مجرد با بدن مادی بشود؛ پس جفت‌شدن میان نفس و بدن ممکن نیست (Ibid, p.75/ Idem, 2008, p.84).

ب) تفاوت اشکال علیت ذهنی با معضل جفت‌شدگی نفس و بدن

با توضیحاتی که گذشت، شاید این پرسش پیش آید که این اشکال همان چالشی است که دوگانه‌انگاری دکارتی به عنوان چالش علیت ذهنی با آن مواجه بود. می‌دانیم چالش علیت ذهنی (Mental causation) در فضای فلسفی بعد از دوگانه‌انگاری جوهری دکارتی به شدت مورد توجه بوده و علیه دوگانه‌انگاری جوهری طرح می‌شد. حال آیا مسئله علیت ذهنی با معضل جفت‌شدگی تفاوت دارند یا خیر؟

در نسبت‌سنجی میان معضل جفت‌شدن و مسئله علیت ذهنی سه دیدگاه وجود دارد؛ برخی جفت‌شدن را همان مسئله علیت ذهنی دانسته‌اند (امیریان و کرباسی، ۱۳۹۸، ص ۸/ خوشنویس و شریعتی، ۱۳۹۹، ص ۲۹۸). برخی جفت‌شدن را ذیل علیت ذهنی و یکی از مصادیق آن دانسته‌اند (مروارید، ۱۳۹۵، ص ۱-۴). برخی هم جفت‌شدن را غیر از علیت ذهنی دانسته‌اند؛ اما تبیینی در تفاوت این دو بیان نکرده‌اند (همارزاده ایبانه، ۱۳۹۷، ص ۴۹). نگارنده با توجه به مجموع شواهد، دیدگاه سوم را ترجیح داده و تبیینی هم برای آن

ارائه می‌دهد. توضیح آنکه در ذیل مسئله تعامل ذهن و بدن دو دسته اشکال هست:

۱- در یک دسته به حیثیت علی تعامل میان مطلق ذهن مجرد با مطلق بدن مادی اشکال گرفته شده است. مدعای این دسته آن است که اساساً علیت میان این دو ساحت

دارای اشکال است؛ چراکه مطلقِ نفس با مطلق بدن نمی‌تواند مرتبط شود. اشکالاتی مبتنی بر اصل بستار علیّ فیزیکی (Physical causal closure) و قانون بقای انرژی (Conservation of energy law) در این دسته قرار داده می‌شوند؛ برای نمونه بر اساس اصل بستار علیّ گفته می‌شود اگر موجودی مجرد بتواند بر ساحت مادی تأثیر علیّ داشته باشد، این نقض قانون بسته‌بودن علیّ جهان فیزیکی است؛ لذا دوگانه‌انگاری از آن جهت که موجب نقض قانون مذکور است، باید کنار گذاشته شود؛ اما مبتنی بر قانون بقای انرژی گفته می‌شود بنا بر قانون مذکور جهان ایزوله‌ای است که در آن ماده به انرژی و انرژی به ماده تبدیل می‌شود و نیروی سوم (ذهنی) در آن اثر ندارد و به این شکل دوگانه‌انگاری جوهری را رد می‌کنند. این دسته اشکالات ذیل عنوان کلی «علیت ذهنی» (Mental causation) در فلسفه ذهن دسته‌بندی شده‌اند.

۲- اما در برخی دیگر از استدلال‌ها، بر فرض، از اشکال رابطه علیّ میان مطلق ذهن مجرد و مطلق بدن مادی صرف نظر کنیم و فرض کنیم از جهت استدلال‌های دسته اول مانعی برای رابطه مادی و مجرد نیست، این پرسش مطرح می‌شود: چرا این ذهن خاص به این بدن خاص تعلق گرفته و با آن جفت شده است؟ برای نمونه فرض کنید یک ذهن مجرد از جهت استدلال‌های دسته اول استحاله‌ای برای تعلق به بدن مادی نداشته باشد؛ اما باز این پرسش مطرح می‌شود که چرا این ذهن به این بدن خاص تعلق گرفته است نه بدنی دیگر؟

پس تفاوت استدلال‌های دسته اول و دوم این است که ریشه اشکال در دسته اول، حیثیت علیّ تعامل میان مطلق ذهن مجرد با مطلق بدن مادی است؛ اما در معضل دوم که به معضل «جفت‌شدگی» (Pairing problem) در فلسفه ذهن مشهور شده است، این پرسش مطرح است که بر فرض از اشکالات دسته اول صرف نظر کنیم و مانعی برای

رابطه علیّ میان مطلق ذهن مجرد با مطلق بدن مادی نداشته باشیم، چرا این ذهن خاص، با این بدن خاص جفت شده است؟ حتی اگر جهان مادی از لحاظ علیّ بسته نباشد و فرض کنیم نقض قانون بقای انرژی هم مشکلی پیش نمی‌آورد، باز هم دوگانه‌انگار تبیینی برای جفت‌شدن یک نفس خاص با یک بدن خاص نخواهد داشت (See: Jehle, 2006, p.p. 566-573). با توجه به این تقریر دو اشکال علیت ذهنی و معضل جفت‌شدن دو جهت مختلف داشته و نه عین هم‌اند و نه یکی ذیل دیگری قرار می‌گیرد.

ج) اشکال جفت‌شدگی در بستر فلسفه اسلامی

اما آیا مسئله جفت‌شدگی در فلسفه اسلامی نیز مطرح شده است یا خیر؟ در فلسفه مشا زمینه بحث جفت‌شدگی را می‌توان از بحث مرجح‌بودن بدن برای حدوث روحانی نفس پیگیری کرد. فلاسفه مشا بدن را مرجح حدوث نفس می‌دانند؛ با این بیان که فاعل نفس با همه زمان‌ها نسبت یکسان دارد. در نتیجه ممکن نیست فاعل نفس خودبه‌خود ایجاب کند که نفس در آن به‌خصوصی حادث شود؛ پس اگر نفس را در هر آنی ایجاد کند، ترجیح بلامرجح خواهد بود، مگر اینکه غیر از فاعل، عامل دیگری-مانند بدن که مشمول تغییر و حرکت است و به بازه زمانی خاصی تعلق دارد- به منزله ماده‌ای مستعد برای حدوث نفس نیز در حدوث نفس دخالت داشته باشد؛ به طوری که حدوث نفس بدون آن ممکن نباشد. در این صورت لازم است فاعل، نفس را در همان آنی ایجاد کند که بدن با به‌حدنصاب رسیدن استعدادش برای تعلق نفس به آن، حادث می‌شود، نه زودتر و نه دیرتر، که به این معناست که حدوث بدن در آن به‌خصوصی مرجح حدوث نفس است در همان آن (عبودیت، ۱۳۹۰، ص ۳).

این گروه از فلاسفه با این پرسش مهم مواجه شدند که آیا ممکن است وجود دو شیء کاملاً مستقل از هم باشند و هیچ‌گونه رابطه ذاتی با یکدیگر نداشته باشند، با این

حال وجود یکی سبب امکان دیگری و به اصطلاح محل امکان آن باشد؟ به تعبیر دیگر این فیلسوفان از یک سو حکم کرده‌اند نوع خاصی از جسم - مانند بدن - و فرد خاصی از آن - مانند بدن زید - محل امکان نفس زید و مرجح حدوث آن است و از سوی دیگر حکم کرده‌اند نفس، مجرد عقلی است که ایجاب می‌کند با همه انواع اجسام و با همه افراد بدن نسبتی یکسان داشته باشد و آشکار است این دو سازگار نیستند؛ زیرا مستلزم ترجیح بلامرجح است مگر آنکه آنها به ضمیمه مخصصی که سبب جفت‌شدگی هر نفسی به بدن خاصی شود، این مسئله را حل کنند.

اما این مخصص چیست؟ در نظر این فیلسوفان، این مخصص همان وابستگی نفس به بدن در کسب کمال است و از این جهت تنها با بدنی خاص که می‌تواند محل تدبیر و تصرف و ابزار تکامل آن باشد، نسبت دارد و فقط با آن می‌تواند جفت بشود. این یکی از راه‌های حل‌هایی است که می‌توان در بحث جفت‌شدگی بنا بر نظر مشا مطرح کرد (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ ق، ص ۱۹۹).

اما آیا این پاسخ درست است؟ بر اساس مبانی ملاحظه‌شده چند پرسش اساسی درباره این دیدگاه مطرح می‌شود (عبودیت، ۱۳۹۰، ص ۱۲) که زمینه طرح بحث جفت‌شدگی در فلسفه صدر را فراهم می‌کند. این پرسش‌ها از این قرارند:

پرسش اول: آیا اینکه عقل بر خلاف نفس، ممکن نیست بدون کمالات شایسته خود موجود باشد و سپس واجد آنها شود، ترجیح بلامرجح نیست؟ زیرا بنا بر فرض هر دو مجرد عقلی دارند، پس در مقام ذات فرقی ندارند؛ با این حال عقل در هیچ کمالی بالقوه نیست، ولی نفس چنین نیست.

پرسش دوم: با فرض اینکه وابستگی نفس به بدن از جهتی که در پرسش اول مطرح شد محال نباشد، باز مشکل دیگری رخ می‌نماید؛ زیرا به اقرار این فیلسوفان از یک سو

نفس فاقد وضع و مکان است و از سوی دیگر تأثیر در اجسام و اثرپذیری از آنها مشروط به برقراری ارتباط وضعی و مکان خاصی با آنهاست. پرسش دوم این است که چگونه ممکن است بدن که اثرپذیری‌اش مشروط به برقراری رابطه وضعی و مکانی با عامل اثرگذار است، از نفس اثر بپذیرد که به سبب تجردش فاقد رابطه وضعی و مکانی با اجسام است؟

پرسش سوم: به فرض اینکه رابطه اثرگذاری و اثرپذیری میان مجرد و مادی و از جمله نفس و بدن بی‌اشکال باشد، می‌توان پرسید که چگونه ممکن است نفس در میان بدن‌ها با بدنی خاص چنین رابطه‌ای داشته باشد؟

اما وجه تمایز سه پرسش مذکور چیست؟ در پرسش اول رابطه نفس با مطلق بدن مورد اشکال است، از این جهت که اگر نفس، مجرد عقلی است، لازم است در کمالات خود بالفعل باشد. در پرسش دوم نیز رابطه نفس با مطلق بدن مورد اشکال است، اما از این جهت که نفس به سبب تجردش فاقد ارتباط وضعی و مکانی با اجسام است و اثرگذاری بر آنها مشروط است به برقراری چنین رابطه‌ای با آنها. این پرسش در فلسفه غرب با مسئله «ثنویت دکارتی نفس و بدن» یا همان اشکال علیت ذهنی مشهور شده است. بر خلاف دو پرسش پیشین، در پرسش سوم، با فرض اینکه تأثیر و تأثر میان نفس و بدن مورد پذیرش باشد و اشکالی در آن نباشد، این پرسش مطرح می‌شود که چرا نفس باید با این بدن خاص، ارتباط علی داشته باشد نه با بدن دیگری؟ چرا که نفس به سبب تجرد عقلی‌اش با همه اجسام و بدن‌ها نسبتی یکسان دارد؛ در نتیجه ارتباطش با بدنی خاص ترجیح بلامرجه خواهد بود (همان، ص ۱۴). پرسش سوم همان جفت‌شدن در فلسفه ذهن است و قبلاً در فلسفه اسلامی مطرح بوده است. البته این اشکال در بستر فیزیکالیست و با رویکردی جدید در فلسفه ذهن، رنگ تازه‌ای گرفته است.

د) پاسخ ملاصدرا

اشاره کردیم این معضل به زبان فلسفه ذهن چنین بود که مثلاً تفنگ بایک - که آن را «الف» می‌نامیم - شلیک می‌کند و باعث مرگ کسی - «مقتول یک» - می‌شود. تفنگ احمد - که «ب» نام‌گذاری می‌شود - هم دقیقاً در همان زمان شلیک می‌کند و موجب مرگ شخصی دیگر - «مقتول دو» - می‌شود. چه چیز باعث می‌شود شلیک «الف»، موجب مرگ «مقتول یک» و شلیک «ب» موجب مرگ «مقتول دو» شود؟ به دیگر سخن چه چیزی شلیک «الف» را علت مرگ «مقتول دو» نمی‌گرداند و شلیک «ب» را علت مرگ «مقتول الف»؟ به زبان فلسفه اسلامی هم معضل چنین تقریر می‌یابد که چگونه ممکن است نفس در میان بدن‌ها با بدنی خاص رابطه‌ای علی داشته باشد، با تدبیر آن و تصرف در آن اثر گذارد، با اینکه نفس زید مثلاً به سبب تجردش با همه بدن‌ها نسبتی یکسان دارد؛ با این حال در میان همه بدن‌ها به بدن زید به منزله مجوز پذیرش کمال و به منزله ابزار کار وابسته است و با آن معیت دارد نه با بدن دیگری. چرا نفس زید به جای تصرف در بدن زید و کسب کمال به وسیله آن در بدن دیگری تصرف نمی‌کند؟ آیا این ترجیح بلامرجح نیست؟ پاسخ صدر\ بر اساس چهار مبنای مهم او که در ادامه به آنها اشاره می‌شود، قابلیت ساماندهی دارد؛ از این رو این چهار مبنا را از دیدگاه صدر\ تقریر کرده، بعد از آن پاسخ او را ارائه خواهیم کرد.

۱. مبانی ملاصدرا در حل معضل جفت‌شدن نفس و بدن

۱-۱. جسمانی الحدوث بودن نفس

این‌سینا و پیروانش نفس را در آغاز پیدایش، روحانی و تجردش را از نوع عقلی دانسته‌اند؛ ولی ملاصدرا\ با این دیدگاه مخالف است و وی نفس را در حدوث، جسمانی و مادی و امکان تجرد آن را در زمان حدوث، عقلاً منتفی می‌داند. اما چگونه ملاصدرا\ به چنین نتیجه‌ای رسیده است؟

در پاسخ می‌توان گفت دو مقدمه مستفاد از عبارات ملاصدرا استدلالی را شکل می‌دهند که نتیجه قهری آن، جسمانی بودن حدوث نفس است (یوسفی، ۱۳۹۰، ص ۱۵۰):

۱. امکان آفرینش نفوس انسانی پیش از آفرینش ابدان ممکن نیست (ملاصدرا، ۱۹۸۱م، ج ۸، ص ۳۳۱-۳۳۲).

۲. حدوث یک جسم نمی‌تواند مرجح حدوث امری مجرد و مباین آن باشد (همان، صص ۳۷۴ و ۳۸۴-۳۸۵/همو، ۱۳۶۳، ص ۵۳۶).

البته نفس در حد جسمانیت متوقف نمی‌ماند، بلکه در ادامه وجود خویش و با حرکت جوهری به مرحله مجرد مثالی و در برخی به مرحله مجرد عقلی می‌رسد؛ از این رو نفس در بقا همان نحوه وجودی را که در ابتدا داشت، ندارد؛ نفس در ابتدا مادی است و در بقا، مادی-مثالی و در برخی مادی-مثالی-عقلی است. این امر ممکن نیست مگر بر اساس حرکت جوهری اشتدادی. اما حرکت جوهری اشتدادی چیست؟

۱-۲. حرکت جوهری اشتدادی

جسمانیة‌الحدوث و روحانیة‌البقاء بودن نفس جز با حرکت جوهری اشتدادی نفس امکان‌پذیر نیست؛ از این رو ملاصدرا به چنین حرکتی قایل است و درحقیقت باید آن را یکی از پایه‌های اصلی علم‌النفس صدرایی به شمار آورد. مقصود از این حرکت آن است که واقعیتی که با واژه «من» به آن اشاره می‌کنیم، واقعیت جوهر ممتدی است که اجزایی فرضی دارد که به نحو پیوسته یکی بعد از دیگری حادث می‌شوند؛ به طوری که اولاً حدوث هر یک مشروط به زوال قبلی است؛ ثانیاً همواره جزء حادث کامل‌تر از جزء زایل است و از درجه وجودی برتری برخوردار است. این حرکت جوهری می‌تواند تا مرحله اتحاد با عقل مستفاد پیش رفته، به ثبات مطلق برسد (عبودیت، ۱۳۹۰، ص ۲۵).

دقت شود در حرکت جوهری، مقصود از مقاطع پیشین و مقاطع پسین که زوال و

حدوث پیدا می‌کنند، حدود ذهنی و علمی است؛ به این بیان که حدود ذهنی و علمی موجود پیشین از بین می‌رود و بر این اساس گفته می‌شود موجود پیشین معدوم شده است؛ اما با نظر به متن وجود خارجی، نوعی گسترش وجودی اتفاق می‌افتد؛ بدون اینکه حقیقتاً امری خارجی از بین برود؛ به عبارت دیگر سیلان وجودی در این حرکت، به نحو گسترش و بسط وجودی است؛ یعنی همان وجود نخست است که در مرحله بعد، توسعه و افزایش یافته است. پس حقیقتاً تعبیر «وجود سیال» بر این متحرک نیز صدق می‌کند (سعیدی، ۱۳۹۵، ص ۸۳-۸۴).

اثبات وحدت شخص در طی این مراحل وجودی، در حل معضل جفت‌شدگی بسیار مهم است. اگر مرتبه نهایی این وجود، مرتبه نهایی وجود دیگری غیر از وجود در مرتبه نخست باشد، وحدت شخص برقرار نخواهد بود و در نتیجه نمی‌توان توجیهی برای تعلق نفس خاص به بدن خاص ارائه کرد. تنها در صورتی می‌توان تعلق نفس خاص به بدن خاص را توجیه کرد که این نفس خاص، ادامه همان صورت خاص باشد و یک وجود واحد باشد که این سیلان وجودی تکاملی را دارد؛ به بیان دیگر تنها در صورتی تعلق نفس به بدنی خاص ترجیح بلامرجح نخواهد بود که نفس هر انسانی در واقع همان چیزی باشد که در طول حرکت جوهری از صورت موجود در ماده متکون شده و ادامه آن باشد؛ از این رو باید با یک موجود متصل سیال روبه‌رو باشیم که بر اثر حرکت جوهری از مرحله‌ای به مرحله دیگر سیر کرده و از مرحله عنصری به مرحله معدنی و از آن به مرحله نباتی و سپس به مرحله حیوانی و انسانی حرکت نموده است؛ در این صورت نفس هر انسان از آن رو که از صورت جسمانی خاصی تکون یافته است و هر صورتی ذاتاً به ماده خاصی اختصاص دارد و در ماده خاصی به وجود می‌آید، اختصاص نفس خاص - که ادامه همان صورت خاص است - به بدن خاص - که همان ماده خاصی است که

صورت، بالذات مقارن با اوست و به او اختصاص دارد- ترجیح بلامرجح نخواهد بود. اما آیا در حرکت جوهری بقا و ثبات شخص واحد برقرار است، به نحوی که یک وجود داشته باشیم که مقاطع و مراتب مختلفی را از مرتبه جمادی تا مرتبه نطقی انسانی طی کند؟ پاسخ این است که توجیه دقیق این امر تنها بر اساس اصالت وجود توجیه‌پذیر است و به نظر ملاصدرا این امر بنا بر اصالت ماهیت ممکن نیست (فناهی، ۱۳۸۵، ص ۴۳-۱۱)؛ چون ماهیت امر واحد و ثابتی است که حرکت در آن مستلزم تغییر ذات و عدم بقای هویت شیء است. اما بر مبنای اصالت وجود، حرکت چیزی جز تجدّد تدریجی وجود نیست. با اینکه وجود بر اثر حرکت جوهری تغییر می‌کند، ذات و هویت وجودی محفوظ و باقی است.

ملاصدرا در عبارتی قایل می‌شود که صورت هم به یک معنا می‌تواند قابل باشد؛ البته اگر قبول را به معنای قوه کامل‌شدن و متصف به کمال‌شدن بدانیم نه انفعال؛ لذا هنگامی که صورتی به تدریج جای خود را به صورتی دیگر می‌دهد که در عرض آن و مقابل و مخالف و غیر قابل جمع با آن باشد، قطعاً قابل شیء ماده آن است نه صورت آن؛ اما گاهی یک صورت در مسیر تکامل و اشتداد وجودی، سیری طولی و تحولی عمودی دارد و به جایی می‌رسد که متصف به کمالی می‌شود که پیش از این نداشت (ملاصدرا، ۱۹۸۱م، ج ۳، ص ۳۳۱-۳۳۲).

در این موارد به یک تعبیر می‌توان گفت صورت قبل تبدیل به صورت بعد شد؛ ولی باید توجه داشت صورت لاحق، به لحاظ وجودی همان صورت سابق است که بر اثر گسترش وجودی، حدود و نقایص عدمی و قبلی خود را رها کرده است نه اینکه صورت سابق زایل شده و صورت لاحقی کامل‌تر جایگزین آن شده باشد؛ به عبارت دیگر در اینجا «لبس بعد از لبس» اتفاق افتاده است، نه خلع و لبس.

بر این اساس نفس مجرد، ادامه و توسعه وجودی همان صورت جسمانی است؛ اما آیا زمانی که نفس به مرتبه تجردی برسد، تعلقش به نفس عارض وجود او بوده و دیگر نیازی ذاتی به بدن ندارد؟

۳-۱. تعلق ذاتی نفس به بدن

مطابق تعریفی که از نفس ارائه شده است، نفس کمال نخستین جسم طبیعی دارای اندام است (طوسی، ۱۳۷۵، ص ۲۹۰ / ملاصدرا، ۱۹۸۱ م، ج ۸، ص ۱۴ / جوادی آملی، ۱۳۹۸، ص ۹۵-۱۷۲). بنابراین اضافه به بدن بخشی از تعریف نفس است. این موضوع یکی از نقاط مهم اختلاف مکتب سینوی و صدرایی در شناخت نفس است. از نظر ابن‌سینا واژه نفس نامی است برای آن از جهت تعلقش به بدن نه آنکه نامی برای ذات و جوهر نفس باشد. نفس ذات و جوهری دارد و نسبت و اضافه‌ای به بدن؛ واژه نفس برای این شیء از جهت تدبیر بدن وضع شده است نه از حیث ذات و جوهر آن. این اضافه از آن جهت که داخل در مدلول واژه نفس است، در تعریف نفس باید ذکر بشود (فخر رازی، ۱۳۱۴، ج ۲، ص ۲۲۱). ملاصدرا در این قسمت راهی را رفته است که مسیر نفس‌شناسی او را متحول کرده است. به نظر او تعلق و اضافه به بدن، ذاتی وجود نفس است؛ لذا نفس نامی برای ذات و هویت نفس است (ملاصدرا، ۱۹۸۱ م، ج ۸، ص ۱۱). اگر اضافه به بدن داخل در ماهیت نفس و ذاتی ماهیت آن باشد، حقیقت نفس داخل در مقوله اضافه خواهد بود؛ اما مراد از ذاتی بودن تعلق نفس به بدن، ذاتی وجود نفس است نه ماهیت آن؛ از این رو مستلزم خروج نفس از ماهیت جوهری اش نیست (همان، صص ۱۱ و ۱۳ / همو، ۱۳۶۰، ص ۱۴۶).

بنابراین ارتباط تدبیری نفس و بدن یا همان اضافه نفسیت نفس به بدن، عین وجود نفس و ذاتی آن است؛ بدین معنا که وجود نفس، عین ارتباط با بدن است و اصلاً ممکن نیست نفسی موجود باشد، ولی به تدبیر بدن مشغول نباشد. تدبیر بدن مادامی که نفس

موجود است، در هیچ حالتی از وجود نفس جدا نمی‌شود؛ به همین دلیل می‌توان گفت ارتباط نفس با بدن نظیر ارتباط صورت با ماده است و همان طور که صورت، قائم به ماده است و بدون آن وجود ندارد، نفس نیز قائم به بدن بوده و بدون آن موجود نمی‌باشد (همو، ۱۹۸۱م، ج ۸، صص ۳۷۶-۳۷۷ و ۳۸۳)؛ بر این اساس صدر\ توجیه دقیقی از چگونگی ترکیب اتحادی نفس و بدن ارائه می‌دهد.

۴-۱. ترکیب اتحادی نفس و بدن

بر اساس برخی تقریرها از حکمت متعالیه، ترکیب اتحادی نفس و بدن، مصداقی از ترکیب اتحادی صورت و ماده است. توضیح آنکه در ترکیب ماده و صورت اتحادی، ماده و صورت دو موجود خارجی مستقل از یکدیگر نیستند که نوعی رابطه خارج از ذات و هویت و وجود با یکدیگر پیدا کرده باشند؛ بلکه دو مرتبه از یک وجود واحدند که عقل آنها را به دو امر تحلیل می‌کند. اگر ترکیب ماده و صورت انضمامی باشد، باید در خارج دو وجود مستقل باشند؛ اما در این صورت با کنار هم قرار گرفتن، حقیقت ترکیب شده‌اند و واحدی حقیقی را تشکیل نداده‌اند (همان، صص ۳۸۳-۳۸۴). این ارتباط حقیقی زمینه حصول نوع واحد را فراهم می‌سازد (همان، ج ۳، صص ۳۳۰ و ۳۳۱، ص ۱۲).

از آنجا که به نظر نگارنده حل مسئله جفت‌شدگی تنها مبتنی بر حرکت جوهری صدرایی نیست و تقریر نحوه ترکیب اتحادی میان نفس و بدن از مقومات حل این معضل از منظر صدر\ است، باید در این قسمت به عنوان مقدمه‌ای انسان‌شناختی در حل معضل جفت‌شدگی سعی وافر بشود. طبق تحقیقات نگارنده دست کم دو تقریر مهم در نحوه اتحاد نفس و بدن از منظر صدر\ در آثار مفسران مهم صدرایی به دست آمد که هر کدام در حل معضل جفت‌شدگی پیامدهای مختلفی دارند. در این قسمت به گزارش این دو تقریر مهم پرداخته، سپس لوازم آن را در قسمت حل مشکل بیان خواهیم کرد.

تقریر استاد عبودیت

استاد عبودیت در بحث قوای نفس مدعی‌اند اساساً از دیدگاه همه فیلسوفان، چه پیشینیان و چه صدرالمتألهین همواره سخن از «نفس و قوه آن» سخن از کثرتی خارجی نفس و قواست نه کثرتی صرفاً ذهنی و مفهومی؛ بنابراین فیلسوفان پیشین و صدرالمتألهین در اینکه قوه نفس وجودی مغایر وجود خود نفس دارد، اتفاق نظر دارند و اگر اختلافی هست، در این است که آیا وجود نفس و وجود قوه آن، افزون بر اینکه مغایرند، مابین هم هستند یا نه؟ (عبودیت، ۱۳۹۲، ج ۳، ص ۲۲۰).

مراد از تغایر وجودی در این بحث تعدد وجود فی نفسه نفس و قواست (همان، ص ۲۲۲، پاورقی شماره ۳).^{*} قوا به دلیل وجود فی نفسه داشتن، وجودی مغایر نفس و به دلیل مدرک حقیقی بودن^{**} وجودی لنفسه باید داشته باشند. معنای حقیقی واسطه بودن قوا در تقریر ایشان، مدرک حقیقی بودن قواست (ر.ک: همان، ص ۲۲۳). مقصود از

* استاد عبودیت در ادامه این پاورقی می‌فرماید: «اما بر اساس نظریه خاص صدرالمتألهین مبنی بر وجود فی غیره معلول، چون قوایی از نفس که معلول اویند، فاقد وجود فی نفسه‌اند و جز حیثیت للنفس حیثیت دیگری ندارند، می‌توان آنها را شأن نفس به معنای اول [وجود فی غیره بودن قوا] هم دانست». نگارنده این سؤال را از ایشان پرسید که اگر چنین چیزی را شما بپذیرید، دیدگاه شما در باب رابطه نفس و قوا مبنی بر مغایرت وجودی، نفی می‌شود؛ یا تغایر درست است یا وجود فی غیره داشتن قوا. کدام را می‌پذیرید؟ ایشان در جواب فرمودند: مقصود این است که اگر وحدت شخصی در باب رابطه نفس و قوا حاکم باشد، قوا فی غیره خواهند بود و مقصود بنده بیان این تلازم است؛ نه اینکه در باب رابطه نفس و قوا به این قایل باشم. در باب نفس و قوا به تصریح صدرا تشکیک حاکم است نه وحدت شخصی؛ لذا مقصود از تغایر، وجود فی نفسه داشتن قواست.

** مدرک حقیقی بودن لازمه‌اش این نیست که در ادراک نفس، دو ادراک و دو مدرک داشته باشیم؛ بلکه خود علم حضوری قوه مدرک به صورت یا معنای موجود در آن بعینه علم حضوری نفس به آن صورت یا معنا نیز هست، اما علم حضوری آن در مرتبه فعل نه ذات. پس یک معلوم حضوری و یک علم حضوری است که از جهت واحد به دو عالم منسوب است: به قوه مدرک نفس و به خود نفس؛ به قوه مدرک نفس منسوب است در مقام ذات و به خود نفس منسوب است در مقام فعل (ر.ک: عبودیت، ۱۳۹۲، ج ۳، ص ۲۳۴).

لنفسه هم این است که للبدن نیستند نه اینکه للعله یعنی للنفس نباشند؛ چرا که لغیره بودن در باب علیت نافی مدرک بودن نیست؛ چنان که مثلاً عقل فعال للعله است، اما حقیقتاً مدرک است.

به تعبیر ایشان مقصود از «اتحاد» - در این مدعا که نفس با قوایش متحد است - مباین نبودن است نه مغایرت نداشتن. مغایرت وجودی از مباینت وجودی اعم است: هر دو وجود مباین مغایر یکدیگرند نه به عکس. هنگامی دو شیء مغایر، مباینت وجودی دارند که جعل هر یک از جعل دیگری مستقل باشد؛ مانند دو فرد از انسان. در برابر هنگامی دو شیء ممکن الوجود مغایرت وجودی دارند که برای تحقق نیازمند دو جعل باشند؛ یعنی هر یک نیازمند جعلی خاص خود باشد؛ اما این جعل خاص یک خصوصیت دارد. توضیح این خصوصیت آن است که هنگامی دو شیء مغایر مانند a و b غیرمباین‌اند و یکی شأن دیگری است - مثلاً هنگامی b شأن a است - که جعل a از جعل b مستقل باشد؛ اما جعل b چنین نباشد، بلکه خود بعینه نوع دیگری از جعل برای a به شمار آید غیر از جعل اولیه آن؛ به بیان دقیق‌تر اگر جعل بسیط a از جعل بسیط b مستقل باشد، اما جعل بسیط b خود بعینه جعل تألیفی a هم باشد، b وجودی مغایر a و غیر مباین با آن خواهد داشت و در نتیجه شأن و مرتبه‌ای از آن خواهد بود (همو، ۱۳۹۴، ص ۶۰-۶۱). بر این اساس قوه مغایر وجود نفس است؛ اما مرتبه‌ای از مراتب آن بوده و افعال و انفعالات و اوصاف آن حقیقتاً و بالذات افعال و انفعالات و اوصاف نفس‌اند؛ به نحوی که فعل یا انفعال یا وصف قوه از همان حیث که فعل یا انفعال یا وصف قوه است، بعینه به نفس منتسب است؛ البته نه در مقام ذات نفس بلکه در مقام فعل نفس و در مرتبه آن قوه (همان، ص ۲۳۴).

استاد عبودیت تصریح می‌کنند حکم تغایر وجودی درباره رابطه نفس و قوا، درباره

نفس و بدن هم جاری است (همان، ص ۲۴۰). بنابراین نفس و بدن مانند نفس و قوای آن به دو وجود مغایر موجودند (همان، ص ۲۳۹).

بنابراین بر اساس تقریر استاد عبودیت نظر صدر\ در بحث نفس و بدن این است که مقام ذاتِ نفس، للبدن نیست و این نکته بدان معناست که نفس در مقام ذات و بدن به دو وجود مغایر موجودند. تأکید می‌کنیم که نظر ایشان به مقام ذاتِ نفس است و ادعای تغایر این مقام با بدن را دارند و نفس در مرتبه تجسد و تجسم را همان بدن می‌دانند (همان، ص ۲۴۰).

تقریر استاد یزدان‌پناه

استاد یزدان‌پناه بر خلاف استاد عبودیت نحوه ترکیب اتحادی نفس و بدن را همان نحوه ترکیب اتحادی صورت و ماده می‌داند؛ از این رو تغایر وجودی در باب نفس و مراتب آن را نظر صدر\ نمی‌داند. از دیدگاه ایشان صدر\ در باب نفس و قوا دیدگاه عینیت را دارد و کثرت را در دل خود هضم می‌کند. نفس از زمره وجوداتی است که می‌تواند کثرت را در خود جمع کند و اصل خود او باشد. قوا شئون او می‌شوند. «شأن» موجب تعدد متن وجود نمی‌شود، بلکه متن ذی‌شأن همه شئون را در خود دارد، بدون آنکه تکثر شئون موجب تعدد متن وجود شود. یک حقیقت است که تبدیل به کثرات شده است. یک وجود است و مابقی جلوه‌های اویند؛ همه اطوار و شئون اویند. ترکیب در اینجا اصلاً مطرح نیست؛ بلکه با یک وجود روبه‌رویم. به تعبیر ایشان از هر جهت اندیشه صدرالمتألهین را نگاه کنیم، حق با صدر\ است. واقعاً یک وجود بیش نیست و واقعاً کثرت هم وجود دارد (یزدان‌پناه، ۱۳۹۳، ص ۴۸). با یک وجود روبه‌رویم که دارای شئون است. معنای شأن عینیت است؛ ولی مرحله مادی شأن گفته می‌شود تا در مقابل مرحله دیگر قرار بگیرد. شئون از هم متمایزند، هرچند عین ذی‌شأن‌اند (همان، ص ۱۰۶). پس در

باب نفس، ترکیب نیست؛ نفس در عین وجود واحد بودن یک حقیقت واحد جمعی است (همان، ص ۷۰).

استاد یزدان‌پناه در تقریر دیدگاه صدرای معتقد است صدرای مقام ذات نفس را للبدن نمی‌داند، بلکه مستقل از بدن می‌داند؛ اما این مطلب دلیلی بر تغایر وجودی و تعدد متن وجود نمی‌شود (یزدان‌پناه، ۱۳۹۳، صص ۱۳۱ و ۹۷). نکته مهم این است که با توجه به تصریحات ایشان در باب عینیت نفس و بدن، این استقلال وجودی به معنای تغایر وجودی نیست، بلکه به معنای حرکت جوهری نفس و رفتن به سمت استقلال کامل از بدن است (همان، ص ۱۰۱).

بر این اساس ایشان از طرفی قایل به ترکیب اتحادی مقام ذات نفس با مرتبه مادی است (همان، ص ۴۸) و از طرف دیگر مقام ذات نفس را للبدن نمی‌داند (همان، ص ۱۳۱). تحلیل این مطلب تنها به این است که ایشان وجود نفس را یک متن وجودی دارای وحدت جمعی اشمالی اندماجی (همان، صص ۷۹، ۸۲، ۸۰) می‌داند که از عرش تا فرش کشیده شده است (همان، صص ۷۲، ۸۲، ۱۰۲-۱۰۳ و ۱۲۳). تذکر این نکته هم سودمند است که هرچند ایشان حقایق شأنی را اشاره به مادون مقام ذات می‌دانند و لذا به موجب آن نوعی ترکیب را در نفس می‌پذیرند (همان، ص ۱۰۷)، این ترکیب غیر از تغایر وجودی است. این ترکیب موجب تعدد وجود فی‌نفسه نمی‌شود؛ چنان‌که خود ایشان در موارد دیگر صریحاً ترکیب نفس و بدن را ترکیبی اتحادی و یک وجود واحد با یک متن وجودی دانسته‌اند (همان، ص ۸۷ و ۱۰۶).

پس بنا بر تقریر استاد یزدان‌پناه از ترکیب اتحادی نفس و بدن، تغایر وجودی مراتب نفس به معنای تعدد وجود فی‌نفسه آنها انکار شده و عبارات صدرای در باب وجود رابطی نداشتن مقام ذات نفس به بدن دلیل بر تغایر وجودی نیست.

۲. پاسخ صدرآ به معضل جفت‌شدگی

در مجموع چهار مبنای مهم صدرآ برای حل معضل جفت‌شدگی مورد اشاره قرار گرفت. بر اساس مبنای اول، وجود نفس در ابتدا عین وجود بدن است و وجود مغایری با آن ندارد؛ از این رو در این ساحت معضل جفت‌شدگی اساساً طرح نمی‌شود. اما وقتی نفس در ادامه وجود خویش و با حرکت جوهری به مرحله تجرد مثالی و یا تجرد عقلی می‌رسد، معضل جفت‌شدگی خودش را نشان می‌دهد و این پرسش مطرح می‌شود که چگونه ممکن است نفس در میان بدن‌ها با بدنی خاص رابطه‌ای علی داشته باشد.

در مقدمه چهارم اشاره شد که بر اساس تقریر استاد عبودیت نظر صدرآ در بحث نفس و بدن این است که مقام ذاتِ نفس، للبدن نیست و ایشان بر خلاف استاد یزدان‌پناه از این نکته برداشت کردند که نفس در مقام ذات و بدن به دو وجود مغایر موجودند. بر اساس این دیدگاه به نظر نگارنده نمی‌توان معضل جفت‌شدگی نفس و بدن را از منظر صدرآ حل کرد. اگر بر اساس حرکت جوهری، نفس دارای مرتبه‌ای می‌شود که موجب تعدد وجودی نفس شده، با دو متن وجودی روبه‌رو خواهیم بود، چگونه وحدت میان نفس و صورت برآمده از آن برقرار خواهد بود؟ این تصویر از مراتب و شئون نفس با تصویر حرکت جوهری اشتدادی سازگار نیست و بر این اساس نمی‌تواند توجیه این‌همانی میان صورت جسمانی و نفس برآمده بر آن را داشته باشد. در این تصویر با دو وجود مواجه‌ایم نه با یک وجود واحد سیال؛ لذا به نظر نگارنده این تصویر نمی‌تواند معضل جفت‌شدگی نفس و بدن را از منظر صدرآ حل کند. نفس بر اساس نگاه صدرآ للبدن نیست؛ اما این موجب تعدد در متن وجود نمی‌شود تا این‌همانی میان صورت و نفس از میان برود.

اما آیا چنین تصویری از نظر صدرآ که با دو متن وجودی روبه‌رویییم و شأن بودن

مرتب به معنای تعدد وجود فی‌نفسه آن است، تصویر همه صدراشناسان است؟ در مقدمه چهارم گذشت که تقریر دیگری از صدر\ مطرح است که بنا بر این تصویر در نفس و مراتب آن، با یک وجود واحد سیال روبه‌رویم که یک متن وجودی دارای شئون و مراتب است و این شئون و مراتب به وحدت وجودی این متن آسیب نمی‌زند. از آنجا که نگارنده این تصویر را راه حل معضل جفت‌شدگی از منظر صدر\ می‌داند، در ادامه بر اساس این تصویر بحث را تقریر کرده‌ایم.

بر اساس مقدمه اول و سوم گذشت که ممکن نیست ماده‌ای مستعد جوهری مجرد و شرط وجود آن و در نتیجه مرجح حدوث آن باشد؛ جوهری که وجودش مستقل از همه مواد و اجسام و از همه احوال و عوارض آنهاست و هیچ نحو وابستگی به این امور ندارد، ممکن نیست امری مادی استعداد یا شرط تحقق آن باشد (ملاصدرا، ۱۹۸۱م، ج ۸، ص ۳۸۴-۳۸۵)، بلکه هر ماده‌ای فقط ممکن است مستعد حالی از احوال خود باشد. مقصود از ماده همان ماده سابق است که حامل استعداد حادث است و خود جسم یا نوعی جسم است. یکی از احوال ماده و جسم، جوهری مجرد است به نام نفس که بنا بر مبنای دوم از طریق حرکت جوهری اشتدادی، به نحو لبس بعد اللبس، در تداوم صورت موجود در ماده و متصل به آن به وجود می‌آید و به اختصار نفس از وجود صورت برآمده و از آن تکون یافته است و همان صورت به مرتبه تجرد مثالی یا عقلی می‌رسد.

نتیجه اینکه نفس با وجود تجرد از وجود صورتی مادی و جسمانی تکون یافته است و این تنها بر اساس حرکت جوهری اشتدادی ممکن است؛ یعنی بر اثر حرکت جوهری اشتدادی، صورت عنصری به صورتی معدنی و سپس به نفسی نباتی و سپس به نفسی مجرد تبدیل می‌شود. همان صورت عنصری به تدریج تکامل می‌یابد و به نفسی مجرد تبدیل می‌شود. ملاصدرا\ از این نظریه با تعبیر «النفس جسمانیة الحدوث و روحانیة البقاء»

یاد می‌کند که تنها بر اساس حرکت جوهری اشتدادی تصویر دقیقی دارد.

در حقیقت در پاسخ به این پرسش که چگونه ممکن است بدن حامل امکان نفس و مرجح حدوث آن باشد با اینکه بدن مادی است و نفس جوهری مجرد و مفارق (همان، ص ۳۳۳)، تنها پاسخ صحیح این است که چنین امری ممکن نیست مگر اینکه نفس را چنان که در مبنای اول گفتیم، جسمانیة الحدوث و برآمده از صورتی مادی بدانیم. بر اساس این نگاه، صورت امری مفارق و مبین الذات از ماده نیست تا اختصاص آن به ماده‌ای از مواد، ترجیح بلامرجح باشد و همین صورت است که بر اساس مقدمه دوم، ذاتاً مقتضی حرکت جوهری اشتدادی است.

بنابراین پاسخ اصلی صدر^۱ به این پرسش که چگونه نفس خاصی مانند نفس حسن در عین حال که مجرد است و با همه ابدان نسبت مساوی دارد، به بدن خاصی تعلق گرفته است، نه به ابدان دیگر و آیا این، ترجیح بلامرجح نیست؟ این است که نفس هر انسان از صورت جسمانی خاصی تکون یافته است و از آنجا که هر صورتی ذاتاً به ماده خاصی اختصاص دارد و در ماده خاصی به وجود می‌آید، اختصاص نفس خاص - که ادامه همان صورت خاص است - به بدن خاص - که همان ماده خاصی است که صورت بالذات مقارن با اوست و به او اختصاص دارد - ترجیح بلامرجح نخواهد بود (همان، ج ۳، صص ۳۳۰-۳۳۱ و ۴۶۱ و ج ۱، صص ۳۴۴-۳۴۸ و ۳۹۳ / همو، ۱۳۶۳، صص ۵۳۶-۵۳۷ / همو، ۱۳۶۰، صص ۱۳۵-۱۳۶ / همو، ۱۳۶۱، صص ۲۳۵).

ممکن است به این پاسخ نقل کلام کرده، دوباره پرسیده شود چرا نفس از این صورت جسمانی خاص تکون یافته است نه از صورت دیگری، با اینکه با همه صور نسبتی یکسان دارد؟

جواب این سؤال بر اساس تصویر حرکت جوهری در مقدمه دوم به دست می‌آید؛

توضیح آنکه نفس با حرکت جوهری اشتدادی از صورت تکون می‌یابد؛ زیرا در این فرض یک وجود متصل واحد سیال یافت می‌شود که در مراحل همان صورت جسمانی است و در مراحل دیگری نفس و در مراحل میانی جواهر دیگری است که ما نه آنها را می‌شناسیم و نه نامی برای آنها وضع کرده‌ایم. پس مرحله نفسانیت این واقعیت سیال ادامه مراحل قبلی است که خود ادامه مرحله‌ای است که این واقعیت صورتی جسمانی است و از این رو ذاتاً با یکدیگر متصل و بر یکدیگر مترتب‌اند بی‌آنکه در این میان طفره و جهشی یافت شود؛ از همین رو با تحقق شرایط لازم، ممکن نیست زوال صورت جسمانی جانشینی جز جواهر میانی و زوال این جواهر جایگزینی جز نفس در پی داشته باشند و بنابراین به دنبال هم موجود شدن آنها ترجیح بلامرجه نیست؛ همان گونه که در سلسله اعداد، مرتبه ده ذاتاً پس از نه است و نه پس از هشت و جز این امکان ندارد تا با این پرسش روبه‌رو شویم که چرا ده بر نه مترتب است نه بر عدد دیگری و در نتیجه مشمول ترجیح بلا مرجح نمی‌شویم (عبودیت، ۱۳۹۰، ص ۲۲).

تنها در صورتی تکون نفس از صورت جسمانی به ترجیح بلامرجه می‌انجامد که این تکون از طریق کون و فساد تحقق یابد؛ به این نحو که در یک آن، صورت جسمانی از ماده زایل شود و به جای آن، نفسی مجرد حادث شود که به ماده مزبور تعلق دارد. این تصویر موجب می‌شود صورت و نفس با یکدیگر هیچ گونه ارتباط و جودی ذاتی‌ای ندارند تا زوال صورت از ماده خودبه‌خود و ذاتاً جانشینی نفس و نه غیر آن را در ماده مزبور ممکن سازد و بدین گونه مرجح حدوث آن باشد. این گونه تکون نفس از صورت مستلزم ترجیح بلامرجه است و محال (مطهری، ۱۳۷۶، ج ۱۱، ص ۵۴۴-۵۴۶).

نتیجه

بنا بر آنچه گفته شد، معضل جفت‌شدگی به دنبال چرایی و چگونگی تعلق یا تکون یک نفس خاص به/ از بدن خاص است. نگارنده در این نوشته چند نتیجه گرفته است: اولاً این معضل غیر از اشکال علیت ذهنی است و حیثیت اشکال در این دو چالش دوگانه‌انگاری جوهری غیر از هم است؛ ثانیاً اشکال جفت‌شدگی نفس و بدن بر خلاف آنچه در فلسفه ذهن اشکالی نوپدید تلقی می‌شود، از ابتدا در فلسفه اسلامی با آن مواجهه‌ای آگاهانه شده است؛ ثالثاً نگارنده بر اساس دو تقریر از ترکیب اتحادی نفس و بدن از منظر صدر\ به تقریر پاسخ او پرداخته است. بر این اساس اثبات شده است که دیدگاه تغایر وجودی نفس و بدن که نفس و مراتب آن را دارای دو وجود متغایر می‌داند، در حل این معضل ناتوان است. به نظر نگارنده تنها راه پاسخ به این معضل از منظر صدر\ دفاع از این تقریر در ترکیب اتحادی نفس و بدن است که نفس را یک متن وجودی ذومراتب بدانیم. بر اساس این تقریر و مبانی دیگر صدرایی، راه حل صدر\ چنین است: نفس هر انسانی از صورت جسمانی خاصی تکون یافته است و از آنجا که هر صورتی ذاتاً به ماده خاصی اختصاص دارد و در ماده خاصی به وجود می‌آید، اختصاص نفس خاص - که ادامه همان صورت خاص است - به بدن خاص ترجیح بلامرجه نخواهد بود و در نتیجه اشکال جفت‌شدگی به دیدگاه صدرایی وارد نخواهد بود.

منابع و مأخذ

۱. امیریان، مهدی و امیراحسان کرباسی‌زاده؛ «مواجهه دیدگاه صورت‌گرایان توماسی با اشکال جفت‌شدن نظریه دوگانه‌انگاری جوهری»، مجله علمی جاویدان خرد؛ ش ۳۶، ۱۳۹۸.
۲. خوشنویس، یاسر و فهیمه شریعتی؛ «بررسی تطبیقی نظریه دوگانه‌انگاری نوخاسته (هسکر) و حدوث جسمانی نفس (صدرالمألهین) در نحوه تعلق یا تکون نفس»، دوفصلنامه علمی تأملات فلسفی؛ ش ۴۲، ۱۳۹۹.
۳. سعیدی، احمد؛ حرکت جوهری نفس در حکمت متعالیه و کتاب و سنت؛ چ ۱، قم: مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی، ۱۳۹۵.
۴. عبودیت، عبدالرسول؛ «مشکلات رابطه نفس و بدن: مقایسه ابن‌سینا و ملاصدرا»، نقد و نظر؛ س ۱۶، ۳، ۱۳۹۰.
۵. —؛ درآمدی بر نظام حکمت صدرایی؛ ج ۳، چ ۴، تهران: سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاه‌ها (سمت)، ۱۳۹۲.
۶. —؛ حکمت صدرایی به روایت علامه طباطبایی: مبحث جوهر شرح نهایی الحکمه؛ قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۹۴.
۷. فخرالدین الرازی (فخر رازی)؛ المباحث المشرقیة فی علم الالهیات و الطبیعیات؛ قم: انتشارات بیدار، ۱۴۱۱ق.
۸. فنائی اشکوری، محمد؛ «حرکت جوهری و تجدد امثال؛ تأملات و پرسش‌ها»، معرفت فلسفی؛ س ۳، ۴، ۱۳۸۵.
۹. مروارید، جعفر؛ دوگانه‌گرایی جوهری؛ چ ۱، تهران: هرمس، ۱۳۹۵.
۱۰. مطهری، مرتضی؛ مجموعه آثار؛ چ ۵، قم: انتشارات صدرا، ۱۳۷۶.

۱۱. ملاصدرا؛ اسرار الآیات؛ مقدمه و تصحیح از محمد خواجوی؛ تهران: انجمن حکمت و فلسفه، ۱۳۶۰.
۱۲. —؛ عرشیه: تهران: مولی، ۱۳۶۱.
۱۳. —؛ مفاتیح الغیب؛ مقدمه و تصحیح از محمد خواجوی؛ چ ۱، تهران: مؤسسه تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۳.
۱۴. —؛ شرح و تعلیقات صدر المتألهین بر الهیات شفا (دوجلدی)؛ تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ۱۳۸۲.
۱۵. همزاده ابیانه، مهدی؛ دوئالیسم سینوی-دکارتی و مونیسم صدرایی از منظر اشکالات فیزیکالیسم؛ چ ۱، تهران: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، ۱۳۹۷.
۱۶. یزدان‌پناه، سیدیدالله؛ «رابطه نفس و بدن در حکمت متعالیه»، نگارش محمدرضا فلاح، در: جمعی از پژوهشگران، نفس و بدن در فلسفه مشاء و حکمت متعالیه (۲)؛ چ ۱، قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، ۱۳۹۳.
17. Kim, Jaegwon; **Physicalism or something near enough**; Princeton University Press, 2008.
18. —; **Philosophy of Mind**, 2010.
19. —; “Lonely Souls” in: Timothy O’Connor and David Robb; **Philosophy of Mind, Contemporary Readings**; Routledge, 2003.
20. Jehle, D.; “Kim against dualism”, **Philosophical Studies**; No. 130, 2006.