

ارزیابی انتقادی نظریه ذهنمندی حیوان از نگاه دکارت

بر اساس فلسفه صدرایی

آرمین منصوری^(۱)

حبیب‌الله دانش شهرکی^(۲)

زهرا خزاعی^(۳)

ماشینی دکارت و ادله سه‌گانه آن، براساس مرتبه تجرد مثالی‌یی که ملاصدرا برای نفوس حیوانی اثبات میکند، رد میشود.

کلیدواژگان: ذهن، نفس، نظریه ماشینی حیوان، تجرد مثالی، دکارت، ملاصدرا.

مقدمه

کیفیت کارکردی و شناختی حیوانات از جمله مسائلی است که بدلیل عدم وجود فهم اول شخص و حضوری انسان از وضعیت حیوانات، همواره محل تردید و اختلاف بوده است. با اینحال، بسیاری از فیلسوفان و گاه مکاتب فلسفی درصدد پاسخگویی فلسفی به پرسشهای پیرامون حیوانات بوده‌اند. وجود شباهتهایی میان حیوان و انسان، در عین تفاوتی که با هم دارند، ارائه تبیینی دقیق از کارکردها و توانمندیهای حیوان را دشوار نموده است. مهمترین مسئله درباره حیوانات که با حل و فصل

چکیده

حیات نفسانی مجرد برای حیوانات و برخورداری آنها از توانمندیهای ذهنی، همواره محل تردید و اختلاف میان فلاسفه بوده است. وجود برخی شباهتها میان حیوان و انسان، در عین تمام تفاوتی که با هم دارند، ارائه تبیینی دقیق از نحوه حیات حیوانی را دشوار کرده است. دکارت با توجه به اعتقاد به دو جوهر جسمانی و عقلی مجرد برای انسان، با تمسک به سه دلیل: «عدم توانایی کاربرست زبان در حیوان»، «نفی خلاقیت»، و «نفی آگاهی از حیوان»، وجود اندیشه و تعقل در حیوان را نفی کرده و فقط حیات جسمانی را برای آن میپذیرد و در نتیجه حیوان را ماشینی پیچیده میداند که فاقد حیات ذهنی است. این نظریه دکارت به «نظریه ماشینی حیوان» موسوم است. اما ملاصدرا با قائل شدن به سه مرتبه مادی، مثالی و عقلی برای عالم، موجودات را متناسب با آن مراتب تحلیل میکند. بر همین اساس، او برای نفوس حیوانی، تجرد مثالی قائل بوده و ذهنمندی در مرتبه حیوانی را بر مبنای آن تبیین مینماید. نظریه

* این مقاله برگرفته از رساله دکتری میباشد.

(۱). دانشجوی دکتری فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه قم، قم، ایران؛ arminmansouri96@gmail.com

(۲). استادیار گروه فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه قم، قم، ایران (نویسنده مسئول)؛ hdaneshshahraki@gmail.com

(۳). استاد گروه فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه قم، قم، ایران؛ z.khzaei@gmail.com

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۲/۱۴ تاریخ تأیید: ۱۴۰۰/۱۰/۱۸ نوع مقاله: پژوهشی

DOR:

فردا
مصدر

آن سرنخهایی برای پاسخگویی به مسائل دیگر نیز نمایان میگردد؛ نحوه حیات در مرتبه حیوانی است. بیان دیگر، اینکه آیا حیوان نیز صاحب نفس و ذهنمند بوده و دارای حیات ذهنی و نفسانی است یا اینکه از هیچ مرتبه‌یی از حیات ذهنی و نفسانی بهره‌مند نیست؟

در نگاه ابتدایی بنظر میرسد با توجه به توانمندیهای نسبی شناختی و کارکردی مانند آگاهی، احساس، ادراک جزئیات و... که در حیوانات دیده میشود، بوضوح وجود مرتبه‌یی از ذهنمندی در آنها اثبات میگردد. با وجود این، تعداد محدودی از فیلسوفان ضمن ملاحظه تمامی این شواهد، استدلال کرده‌اند که حیوانات حیات نفسانی مجرد نداشته و تمام توانمندیهایی که در آنها دیده میشود ناشی از وجود حیات ذهنی نیست. نخستین بار دکارت این نوع نگرش به حیوانات را مطرح نمود و نظریه ماشینی حیوان یا ماشین جانوری را ارائه کرد.

از سوی دیگر، در فلسفه صدرایی وجود نفس در حیوان پذیرفته شده و مراتبی از تجرد برای حیوانات اثبات میگردد، گرچه بنا بر دیدگاه صدرایی، همه حیوانات در داشتن حیات نفسانی هم‌مرتبه نیستند و متناسب با مراتب مختلف تشکیکی وجود، هر نوع توانمندیهای متفاوت و در نتیجه مرتبه نفسانی مختلفی دارند (ملاصدرا، ۱۳۶۶: ۴۶۱).

مقاله حاضر بتفصیل به بررسی مبانی و آراء دکارت و فلسفه صدرایی در مورد حیات ذهنی حیوانات پرداخته، سپس بر اساس نظریات فلسفه صدرایی در باب نفس حیوانی، نظریه ماشینی حیوان دکارت را نقد خواهد کرد.

نظریه ماشینی حیوان دکارت

دکارت قائل به دو نوع جوهر جسمانی و مجرد است

و هستی همه موجودات را بر همین مبنا تحلیل میکند. او برای انسان نیز دو جوهر مستقل و متمایز نفسانی مجرد و جسمانی در نظر گرفته که برغم تمایز و استقلال، با یکدیگر مرتبند. وی تمام توانمندیهای درونی انسان را به بخش جوهری مجرد و نفسانی او منتسب میداند و آن را بطور خاص «ذهن» مینامد. دکارت با این بیان که اگر بتوان یکی از دو چیز را بدون دیگری با وضوح و تمایز درک کرد، یقیناً آن دو چیز متمایز از هم هستند، اثبات میکند که این «من» (یعنی نفس) کاملاً متمایز از بدن است و میتواند بدون بدن وجود داشته باشد (دکارت، ۱۳۸۱: ۹۹).

در نظر دکارت، میان نفس و بدن از آن حیث که جسم قسمت‌پذیر است و نفس بهیچ‌وجه قسمت‌پذیر نیست، تفاوتی عظیم وجود دارد (همان: ۱۰۷)، با اینحال نفس آنچنان با بدن متحد است و با آن درآمیخته، که با یکدیگر واحدی تام را تشکیل میدهند (همان: ۱۰۲). اتحاد میان ذهن و بدن باعث تعامل میان آن دو میشود و رابطه‌یی علی میان آنها برقرار میکند. اطلاعات حسی درباره حالات جهان از مغز به ذهن فرستاده میشود و تصمیمات پیرامون نحوه واکنش، از ذهن به مغز باز میگردد (ریونزکرافت، ۱۳۹۸: ۱۹) و بواسطه اعضای بدن در جهان خارج اعمال میشود. دکارت بر مبنای استفاده ذهن از زبان، قدرت استدلال ذهن، آگاهی و شک در وجود بدن توسط من اندیشنده، تمایز و دوگانگی جوهری ذهن و بدن را اثبات میکند (همان: ۲۶-۲۰) و ذهن اندیشنده را ساحت اصلی وجود انسان معرفی میکند.

دوگانه‌انگاری دکارتی و همه شباهتهایی که میان اعمال و بدن حیوانات با انسان وجود دارد، میتواند

بیانگر نوعی قرابت میان انسان و حیوان باشند. او در نامه‌های مکرری که در کتاب نامه‌های فلسفی دکارت جمع‌آوری شده‌اند، ذهنمندی حیوانات را اثبات میکند، اما در عین حال، ادعا میکند که شباهت در اعمال و بدن، دلیلی بر حیات ذهنی حیوان نیست. دکارت معتقد است چون میتوان تمام افعال حیوانات را با ساختار بدنی و طبیعی آنها با جزئیات کامل توجیه کرد، قوانین موجود در نظام طبیعت جسمانی برای تبیین و توضیح کارکردهای حیوانی کافی است (Descartes, 1991: p. 134; دکارت، ۱۳۹۶: ۴۸) و نیازی به اثبات چیزی دیگری مانند ذهن برای حیوان نیست. مبدأ افعال حیوانات فقط نفس جسمانی است که کاملاً جسمانی و مکانیکی است و چون افعال حیوانات توسط همین نفس جسمانی و سلسله وقایع جسمانی توجیه‌پذیرند، انتساب نفسی که تعقل میکند، به حیوانات بیمعنی است (Descartes, 1991: pp. 365-366).

دکارت تأکید میکند که مراد او عدم وجود اندیشه در حیوانات و نفی تعقل از آنهاست، نه نفی حیات و احساس؛ بلکه حیات بوضوح از حرارت قلب آنها قابل دریافت است و احساس حیوانی نیز مادامیکه وابستگی به اندامهای جسمانی باشد، مورد تأیید است (Ibid: p. 366). او بدلیل عدم دسترسی به درون حیوانات، با قطعیت از عدم وجود اندیشه در حیوانات سخن نگفته و حتی در بعضی نوشته‌هایش، امکان وجود اندیشه را محتمل دانسته، اما بطور قطع، بهره‌مندی حیوانات از نفسی عاقل مانند نفس انسانی را منکر شده و آن را قابل اثبات نمیداند.

از دیدگاه دکارت، نفس عاقله انسانی فانی نیست و هیچگاه معدوم نمیشود و همان نفس منشأ اندیشه و ذهنمندی انسان است. او شاخصه نفس عاقله را

تفکر و فانی نبودن قلمداد میکند؛ و وجود چنین نفسی در حیوانات پذیرفتنی نیست (Ibid: pp. 365-366; دکارت، ۱۳۹۶: ۴۸).

دکارت از برخی ویژگیهایی که برای اثبات نفس جوهری مغایر با بدن در انسان بهره برده و دوگانگی جوهری انسان را اثبات کرده بود-مانند زبان و آگاهی-، استفاده میکند و با نفی این ویژگیها از حیوانات، وجود اندیشه و در نتیجه نفس عاقله در حیوان را رد میکند. اصلیتین دلیل او برای نفی حیات ذهنی از حیوان، نبود زبان در حیوانات است. او با دو دلیل برگرفته از زبان، این ادعا را بیان میکند. نخست اینکه، انسان میتواند تمام افکار، درونیات و اندیشه‌های خود را با استفاده از زبان بپروراند و به دیگران نیز انتقال دهد و بتبع، دیگران میتوانند با استفاده از فهم معانی الفاظ بکار رفته در زبانی مشترک، تمام آنچه را که در اندیشه و افکار آن فرد بوده و قصد انتقال آنها را داشته، درک نمایند. اما حیوانات نمیتوانند از سخن و کلمات یا دیگر دلایل و نشانه‌هایی که ما برای نمودار کردن منویات و درونیات خود برای انتقال به دیگران بکار میبریم، استفاده کنند (همان: ۴۶)، پس آنها ذهنی اندیشنده ندارند. آنچه در این نگاه مورد توجه است اینست که انسان میتواند زبان را بکار ببرد، ولی حیوانات نمیتوانند.

دوم اینکه زبان‌داری حقیقی متضمن توانایی فهم و نیز تولید انواع نامحدودی از جملات جدید و توان پاسخگویی زبانی مناسب در گستره‌ی وسیع از موقعیتهای جدید است. پاسخ زبانی انسان محدود به چند رویه ثابت نیست که بطور یکسان در موقعیتهای کاملاً نامناسب، تکرار شوند (مسلمین، ۱۳۹۱: ۷۹). سخن گفتن چیزی غیر از فرایندهای طبیعی است که بصورت انفعالی بوده و

توسط ماشین و برخی حیوانات (مانند طوطی) ادا میشوند. آنها میتوانند بر اثر آموزش کلماتی تکراری را مانند ما ادا کنند، اما نمیتوانند مثل ما سخن بگویند (Descartes 1985: pp. 140-141؛ دکارت، ۱۳۹۶: ۴۷)؛ یعنی معنای آنچه میگویند را نمیفهمند، نمیدانند چه میگویند و درباره چیزی که میگویند، فکر نمیکنند.

البته با توجه به آراء دکارت، بنظر میرسد هیچ راهی برای اطلاع ما از کیفیت حیوان بودن وجود ندارد؛ بهمین دلیل شاهی برای نفی قطعی اندیشه و تفکر و در نتیجه نفس اندیشنده در حیوانات نیز وجود ندارد، مگر همان چیزی که دکارت دست به دامان آن شده است؛ زبان. او سعی کرده با تمسک به ارتباط و پیوستگی تنگاتنگ میان زبان و تفکر، بنوعی وجود تفکر و در نتیجه ذهنمندی را از حیوانات سلب کند. توضیح آنکه، با وجود عدم آگاهی ما از کیفیت حیوان بودن که باعث شده نتوانیم نظری قطعی درباره آنها ارائه دهیم، نبود زبان با ویژگیهایی که بیان شد، در حیوانات کاملاً واضح است، بهمین دلیل دکارت میکوشد با نفی تواناییهای زبان انسان به پشتوانه نفس عاقله از حیوان، عملاً نفس را از حیوان سلب نماید. دلیل دیگر دکارت برای نفی حیات ذهنی حیوان، به ویژگی خلاقیت مربوط میشود. این دلیل برخاسته از این واقعیت است که عمل حیوانات از روی معرفت نیست بلکه نتیجه وضع و ترتیب اعضای آنهاست، زیرا عقل وسیله‌ی عام است که در هر اوضاع و احوالی بکار میرود، اما اعضا و جوارح برای هر عمل خاصی ترتیبی مخصوص لازم دارند. بنابراین بسیار بعید است در یک دستگاه بقدری ترتیبات گوناگون تعبیه شود که در همه رویدادهای زندگی، بگونه‌ی عمل کند که عقل ما را بر آن قادر میسازد (دکارت، ۱۳۹۶: ۴۷).

توضیح آنکه، انسان در شرایط مختلف خلاقیت‌هایی متناسب با آن شرایط از خود نشان میدهد که ناشی از عقل اوست؛ یعنی انسان با استفاده از اندیشه خویش، تفاوت شرایط مختلف را میفهمد، آنها را میسنجد و در نهایت عکس‌العملی متناسب با آن شرایط اتخاذ میکند. هیچ روال ثابتی مانند آنچه در اندامها و اعضا مشاهده میشود، نمیتواند چنین انطباق و انعطافی نسبت به این موقعیتها را ایجاد کند. انسان در پاسخ به موقعیتهای جدید، انعطاف‌پذیری و خلاقیتی را از خود بروز میدهد که در مورد حیوانات بسیار کمتر دیده میشود (مسلین، ۱۳۹۱: ۷۹) یا در موارد بسیاری، اصلاً دیده نمیشود.

سومین دلیل دکارت، عدم وجود آگاهی و خودآگاهی در حیوانات است. البته دکارت همین مسئله را نیز براساس زبان تبیین میکند. او مبدأ آگاهی و خودآگاهی را نفس میداند و معتقد است فقط نفس میتواند آگاه باشد. بر همین اساس اگر دکارت بتواند اثبات کند که حیوان آگاه نیست، نفی حیات ذهنی برای حیوان بخودی خود ممکن میشود. برای این کار هم اگر بتواند آگاهی زبانی را از حیوان سلب کند، موفق به نفی آگاهی و در نتیجه سلب عقل از حیوان شده است.

کاتینگهام بر این باور است که از نظر دکارت هیچ چیزی در حیوان وجود ندارد که با آگاهی گزاره‌ی از حالات بدنش یا حوادث اطرافش مطابق باشد. بتعبیر دیگر، حیوان از حالات بدنش یا اوضاع اطرافش آگاهی گزاره‌ی ندارد و نمیتواند آن را در قالب قضیه بیان کند (کاتینگهام، ۱۳۷۹: ۶۳). با این بیان بنظر میرسد بر اساس دیدگاه دکارت بهره‌گیری از زبان در معنایی که برای انسان استفاده میشود، متکی بر آگاهی از گزاره‌ها و قضایاست، بهمین دلیل چون

حیوان نمیتواند از زبان استفاده کند، پس آگاهی گزاره‌یی از حیوان نفی میشود؛ و چون حیوان آگاه نیست، نفس عاقله از او سلب میگردد.

با این توضیحات و دلایل، دکارت معتقد است میان حیوان و انسان تفاوتی اساسی و بسیار وجود دارد. این بدلیل وجود نفس متفکر و باقی در انسان است؛ درحالیکه چنین نفس عاقلی برای حیوان قابل اثبات نیست (دکارت، ۱۳۹۶: ۴۸-۴۷). حیوان به دلایلی که ذکر شد، فاقد اندیشه بوده و فانی است. حیوان غیر از بدن چیز دیگری نیست و مانند انسان جوهری مستقل از بدن ندارد. حیوان فقط دارای یک جوهر است و آن غیر از جوهر جسمانی، چیز دیگری نیست. اگر هویت شخصی برای حیوان در نظر بگیریم و آن را نفس بنامیم، این نفس هرچه که باشد، جسمانی است؛ چه آن را نفس جسمانی بدانیم و چه نفس حیوانی. پس در اندیشه دکارت، حیوان عملاً مانند سایر دستگاهها، آلات، ادوات و ماشینهاست (همان: ۴۰). حیوانات نه واجد تفکرند و نه واجد آگاهی. حیوانات یا جانوران را باید ماشین دانست؛ ماشینهایی که سازماندهی بهتری دارند و بنحو شگفت‌انگیزی از همه ماشینهای ابداعی بشر، برای حرکت مناسب‌ترند (مسلین، ۱۳۹۱: ۷۸) و دارای پیچیدگیهایی خاص هستند.

نفس حیوانی از دیدگاه فلسفه صدرایی

ملاصدرا متناسب با مراتب سه‌گانه ماده، مثال و عقل که برای عالم اثبات میکند، معتقد است سه مرتبه جسمانی، مثالی و عقلی در موجودات نیز قابل تصور است. او با طرح تجرد مثالی در دسته‌یی از موجودات، بسیاری از مشکلات مربوط به نفس را برطرف ساخته است. سرآغاز مطلب از آن جایی است که ملاصدرا

تجرد مثالی نفوس را ممکن میدانند.

مرتبه تجرد مثالی در فلسفه صدرایی چیزی میان مرتبه مادی و عقلانی بوده و برخی خصوصیات مرتبه مادی و برخی خصوصیات مرتبه عقلی را داراست. تجرد مثالی مانند تجرد عقلی، فاقد ماده و هیولی است، در عین حال، دارای مقادیر و ابعاد بوده و ممتد است و از این حیث به ماده شباهت دارد (ملاصدرا، ۱۳۸۲: ۲۸). مرتبه مثالی بدلیل آنکه در ماده تکون نیافته، داخل در جهت نمیشود و مکان ندارد؛ نحوه‌یی از تجرد را دارد و چون مقدار، بعد و شکل دارد از نحوه‌یی از جسمانیت برخوردار است (همو، ۱۳۸۳ الف: ۳۵۰). پس مثال مرتبه‌یی از وجود مجرد از ماده است، اما آثاری مانند کم، کیف، وضع و سایر اعراض را دارد (طباطبایی، ۱۳۹۲: ۴۹۱).

از سوی دیگر، نفس را به «کمال اول برای جسم طبیعی آلی که دارای حیات بالقوه است» تعریف کرده‌اند (ملاصدرا، ۱۳۶۶: ۲۸۳). بعبارت دیگر، نفس نوعی جوهر است که با الحاق به اجسام طبیعی آلی، نوعی از کمال را برای آن جسم حاصل میکند. این کمالات تواناییهایی هستند که آن جسم، بدون کمال اول، از آنها برخوردار نخواهد بود. چیزی که منشأ و مبدأ آثار نوعی اشیاء است، خود جسم آنها نیست، بلکه امری است که همراه جسم آنهاست. حال اگر این آثار، آثاری حیاتی مانند تغذیه، رشد، تولید مثل، ادراک حسی، حرکت ارادی، تفکر و ادراک کلی باشند، مبدأ آن، نفس خواهد بود (همان: ۶۰-۵۹). بنابراین نفسانیت هر نفسی متقوم است به ارتباط داشتن آن با جسم یا بدنی خاص (عبودیت، ۱۳۹۵: ۱۴۰).

در نگاه ملاصدرا، نفس جرم نیست، وگرنه باید همه اشیاء جرم میداشتند. همچنین نفس مزاج هم

نیست، وگرنه باید این آثار حیاتی از ذات عناصر، قبل از ترکیب آنها با یکدیگر، صادر میشد. باید دقت داشت که نفس طبیعتی قائم به جرم هم نیست (ملاصدرا، ۱۳۶۶: ۲۹۶-۲۹۵).

از نظر ملاصدرا نفس میتواند تجرد مثالی داشته باشد و در حقیقت قوام نفوس به داشتن تجرد در مرتبه مثال است. از نگاه او خیال دارای تجرد مثالی است؛ در نتیجه برای اثبات تجرد مثالی نفوس، از تجرد مثالی خیال استفاده کرده است. او با اثبات نحوه‌ی از تجرد برای صورتهای خیالی که ویژگیهای تجرد مثالی را دارد، مصدر و مدرک آنها که خیال است را نیز دارای همان نحوه از تجرد میدانند. از جمله براهین او برای اثبات این مسئله، طرح عدم امکان اجتماع نقیضین در اجسام و مواد است، درحالیکه دو نقیض مانند سیاهی و سفیدی در ذهن میتوانند اجتماع یابند. بنابراین، ذهن جسم و جسمانی نیست و مجرد از ماده است. همچنین چون مدرک این صور میتواند جزئیات را ادراک کند، پس عقل محض هم نیست (همو، ۱۳۸۳ب: ۵۱۹).

با این توضیح میتوان گفت مرتبه خیالی نفس، تجرد مثالی دارد. بنابراین توضیحات، ویژگی اصلی مرتبه مثال نفوس، یعنی خیال، ادراک صور مثالی است که جزئی میباشند. ملاصدرا معتقد به سه نفس نباتی، حیوانی و انسانی است. زمانی نفس در مرتبه نباتی است که سه اثر تغذیه، رشد و تولید مثل را داشته باشد. البته این مسئله که آیا در این مرحله، نفس مراتب اولیه تجرد را آغاز میکند یا فقط جسمانی است، محل مناقشه است. در صورتیکه تجرد را بر اساس کوچکترین رشد و حرکت در راستای تکامل (چه جسمی و چه باطنی)، تعریف کنیم و آن را با مواد صرفاً مادی - مانند مواد معدنی که توانایی هیچگونه حرکتی را

ندارند و اگر به حال خود باقی بمانند تا ابد بهمان ایستایی خود ادامه میدهند - مقایسه کنیم، در این حالت ولو با مسامحه، میتوان برای نفس در این مرحله، مراتب بسیار بسیار ابتدایی تجرد را قائل بود. اما اگر آغاز تجرد را حس و حرکت ارادی بدانیم، طبیعتاً مرحله نفس نباتی هیچ تجردی نخواهد داشت (موسوی، ۱۳۹۶: ۳۳۲-۳۳۱).

اما زمانی که موجودی استعدادی فراتر از گیاه داشته باشد، کمالی برتر از کمال سه‌گانه نفس گیاهی؛ یعنی قدرت بر ادراک جزئی و حرکت ارادی را نیز میتواند بپذیرد. این مرتبه از موجودات را که پس از احراز نفس نباتی و قوای آن، دو قوه اصلی و اساسی مدرک و محرکه که منشأ حیات آنها در مرتبه خودشان است را واجد میشوند، حیوان، و نفس آنها را که منشأ قوام نوع آنهاست، نفس حیوانی مینامند (ملاصدرا، ۱۳۶۶: ۲۸۵).

از طرف دیگر، چنانکه بیان شد، مراحل ابتدایی تجرد مثالی، مبدأ آغاز ادراک جزئی توسط خیال و حرکت ارادی است. بعبارت دیگر، اگر نفسی تجرد مثالی داشته و واجد مراتبی از خیال باشد، ادراک جزئی و حرکت ارادی خواهد داشت. حرکت ارادی در نگاه ملاصدرا به این دلیل مرتبط با خیال است که ادراک خیالی، وهمی و عقلی نسبت به چیزی باعث میشود بخاطر آن، حرکت ارادی بوجود آید (همانجا). بنابراین اگر بتوانیم نشان دهیم که دست‌کم برخی از حیوانات توانایی ادراک جزئی و حرکت ارادی را دارند، اثبات کرده‌ایم که نفس حیوانی خیال داشته و در نتیجه مجرد مثالی است. این مسئله بوضوح قابل تجربه است. ما با تجربه در می‌یابیم زمانی که یک حیوان بتواند وجود چیزی ملائم با طبع خود - مثل غذا - را ادراک کند، بسمت آن حرکت میکند. یا

مثلاً حیوان با دیدن حیوان درنده دیگر، اولاً وجود آن حیوان را ادراک میکند، ثانیاً، ترس ناشی از آن حیوان را نیز ادراک کرده و در نهایت اقدام به فرار میکند. عبارتی میتوان گفت، حیوان میشنود، گرمی، سردی و رطوبت را احساس میکند و در یک کلام، از حواس ظاهری خود دریافتهایی دارد که دروازه ادراک جزئی هستند. با این توضیحات، ملاصدرا نفس حیوانی را اولاً دارای خیال و ثانیاً بتبع خیال، دارای مرتبه تجرد مثالی میداند.

البته او از روش دیگری نیز برای اثبات تجرد نفس حیوانی در مرتبه خیال بهره برده و اثبات کرده است که نفس حیوان در مرتبه خیال، مجرد از ماده و عوارض آن است. خلاصه آن برهان به این صورت است: نفس حیوانی دارای قوهی بنام خیال است که بوسیله آن صور مثالی را مشاهده میکند. صور خیالیه مثالیه از نوع موجوداتی که دارای اوضاع و قابل اشاره حسیه اند، نیستند و بنابراین نمیتوانند در این جهان محسوس و عالم مادی باشند، بلکه در عالمی ماورای این عالمند؛ در نتیجه موضوع و محلی که این صور قائم به وی و موجود در آن هستند نیز موجودی مجرد و عاری از ماده و وضع است. هر جسمی یا هر امر جسمانیی، بالذات یا بالعرض، دارای وضع و قابل اشاره حسیه است و مسلماً هر صورتی که قائم به این قوه است، بناچار در وضع و اشاره حسیه تابع آن امر جسمی یا جسمانی است. اگر قوه خیال قوهی جسمانی بود و در مادهی از مواد این عالم حلول کرده بود، صور قائم به این قوه نیز باید قابل اشاره حسی میبودند؛ در حالیکه چنین نیست. بنابراین خیال مجرد است (همان: ۲۹۷-۲۹۶). بر همین اساس ملاصدرا معتقد است همه نفس حیوانی، یادست کم تعدادی از آنها که وجود قوه خیال در آنها قطعی است،

مجرد مثالیند (همو، ۱۳۸۶: ۲/ ۸۲۰-۸۱۹).

مسئله مهم دیگر درباره نفوس حیوانی در فلسفه صدرایی اینست که او تمام حیوانات را در یک سطح تحلیل نمیکند. از نظر وی، بخاطر تشکیک در وجود، در هر مرتبه از مراتب وجود متناسب با آن مرتبه، موجودی حیات می یابد و در هر مرتبه از تجرد مثالی، نفس حیوانی خاص، هستی پیدا میکند و در نتیجه تمام حیوانات در میزان تجرد یکسان نبوده و با افزایش مرتبه تجرد، توانمندیهای آنها نیز افزایش می یابد، تا جاییکه میتوان گفت درجه و رتبه برخی حیوانات به اوایل درجه و رتبه انسانیت نزدیک است (همو، ۱۳۶۶: ۳۴۹)؛ کما اینکه حیواناتی مانند کرم خاکی را نمیتوان با حیواناتی مانند اسب، سگ، شامپانزه و... از نظر قوا، ادراک و توانمندی یکسان دانست.

ملاصدرا با تقسیم بندی حواس ظاهری به لامسه، ذائقه، شامه، سامعه و باصره، میگوید: از بین این حواس پنجگانه، سامعه و باصره لطیفترین و ظریفترینند؛ تا جاییکه مدرکات آن دو - و بویژه مدرکات باصره - نزدیک است از عالم مجردات و مفارقات باشند. از میان این حواس، لامسه قوهی است که بدن حیوان از ناحیه آن قوام میگیرد و نخستین درجات و مراتب حیوانیت ناشی از آن است؛ تا جاییکه هیچ حیوانی از آن بی بهره نیست. در رتبه بعد از آن، ذائقه و سپس، شامه قرار میگیرند که حیواناتی که مرتبه شان کمی از پست ترین درجات حیوانیت بالاتر است، واجد آن هستند.

در نهایت ملاصدرا معتقد است سامعه و باصره هیچ تأثیری در حفظ حیات حیوان ندارند و حیوان از آن حیث که حیوان است، نیاز چندانی به سامعه و باصره ندارد. جنس بدن حیوان از ملموسات، چشیدنیها و بویئدنیهاست، نه از جنس صوت و نور، که مدرک آنها

سامعه و باصره است. آن چیزی که از جنس صوت و نور است، نفس حیوان است (همان: ۲۹۰-۲۸۹).

نظر ملاصدرا در مورد حیات بعد از مرگ حیوانات نیز منحصر بفرد است. او حیواناتی را که دارای خیال هستند و عبارت دیگر از مراتب مجرد مثالی بهره دارند، فانی نمیداند. بعضی از حیوانات که از مرتبه نفوس حساسه عبور کرده و دارای درجه نفوس متخیل بالفعل هستند - یعنی نفسی که میتواند متخیلات خود را بیاد آورد - در عالم برزخ با هویت متمایز خویش باقی میمانند و با صورتی مناسب هیئت نفسانشان محشور میشوند (همو، ۱۳۸۲: ۳۴۶). از طرف دیگر، نفوس حساسه نیز که فقط دارای مرتبه احساسند، نه مرتبه تخیل، حشری مانند حشر قوای نفسانیه دارند. حشر قوای نفسانی بسوی خود نفس است. عبارت دیگر، قوای نفسانیه و نفوس حساسه با حشر بسوی مبدأ خود، فانی میشوند (همان: ۳۴۷، همو، ۱۳۶۶: ۴۶۱).

نگاه انتقادی به نظریه دکارت بر اساس فلسفه صدرایی
دیدیم که دکارت و ملاصدرا در رابطه با نفوس حیوانی آرائی کاملاً مخالف هم دارند که علت آن نیز تفاوت در مبنای آنها در نفس شناسی است. بر این اساس، آراء دکارت در مورد این مسئله، بر اساس دیدگاههای ملاصدرا کاملاً قابل نقد هستند. نقدهای وارد بر آراء دکارت بر اساس فلسفه صدرایی در رابطه با نفس حیوانی عبارتند از:

۱. اشکال اساسی دکارت که بیشتر ایرادات آراء او در باب حیوان به این اشکال برمیگردد آنست که او دو جوهر مادی و عقلی برای عالم قائل است و طبیعتاً بر اساس آن موجودات را تحلیل میکند. نتیجه این نوع نگاه آنست که چون نمیتواند جوهری عقلی را برای حیوان اثبات کند و غیر از آن هم مرتبه مجرد

دیگری را ردیابی نمیکند که بتواند ذهنمندی حیوانات را بر اساس آن توجیه کند، چاره‌ی جز اعتقاد به نفس جسمانی و نگاه ماشینی به حیوانات ندارد. اگر دکارت همانند صدرالمتهلین، اولاً سه مرتبه مادی، مثالی و عقلی برای عالم اثبات میکرد، ثانیاً، به هستی موجودات متناسب با این سه مرتبه قائل بود و ثالثاً، تجرد نفس و در نتیجه ذهنمندی را محدود در تجرد تام عقلی نمیکرد، میتوانست مرتبه‌ی ابتدایی از ذهنمندی را دست‌کم برای برخی از نفوس حیوانی اثبات کند.

۲. دکارت شباهت میان برخی ویژگیهای حیوانی با انسان را دلیل بر وجود جوهری عقلانی در حیوان نمیداند و ادعا میکند که میتواند تمامی افعال و توانمندیهای حیوانات و حتی احساس را بصورت مکانیکی و بر اساس نفس و اندام جسمانی او تبیین کند و در نتیجه نیازی به اثبات تعقل برای حیوانات ندارد. معنای این ادعای دکارت اینست که او تمام توانمندیهای حیوانات - اعم از ادراکات جزئی ناشی از تمام حواس ظاهری و حرکت ارادی - را بر اساس جسم حیوان تحلیل میکند. طبق فلسفه صدرایی این ادعای دکارت که حیوان جوهری عقلانی ندارد، صحیح است اما ادعای دوم او مبنی بر تبیین تمامی ویژگیهای حیوانات بصورت جسمانی و مکانیکی، رد میشود. ملاصدرا در اثبات تجرد خیال حیوان بیان میکند که دسته‌ی از ادراکات حیوان که در مرتبه خیالی هستند، مجردند، زیرا اگر مادی بودند، یا حتی محل آنها مادی بود، باید قابل اشاره حسی در عالم ماده میبودند؛ درحالیکه حتی اگر سیستم اعصاب و مغز حیوان را هم شکافته و نگاه کنیم، اثری از صورت خیالی در آن نیست که قابل اشاره حسی باشد.

۳. دکارت با استناد به عدم استفاده حیوانات از

زبانی همانند آنچه در انسان مشاهده میشود، وجود اندیشه و نفس عاقله را در حیوان منکر میشود و آن را مانند ماشین میداند. با توجه به آراء ملاصدرا در باب نفس، در اینکه حیوانات نمیتوانند از زبان استفاده کنند و نفس ناطقه، اندیشه و ادراک کلی ندارند، هیچ تردیدی نیست، اما در عین حال، نبود اندیشه، مساوی با ماشینی بودن و جسمانی بودن یک موجود نیست. بنظر میرسد اتکا به این برهان که حیوان زبان ندارد پس ماشین است، مصادره به مطلوب است. حیوان میتواند قدرت کارکرد زبان نداشته باشد، اما گونیهی از ادراکات را داشته باشد که قطعاً از عهده ماشین خارج است.

۴. دکارت با استفاده از نفی خلاقیت در حیوانات، وجود تعقل در آنها را رد میکند و در نتیجه حیوان را ماشین میداند. پاسخ این ادعا نیز همانند پاسخ مورد قبل است؛ به این صورت که: حیوان با اینکه مانند انسان خلاقیت تام ندارد اما میتواند برخی از ادراکات سطح پایین و حتی خلاقیتهایی در حد خود را بروز دهد؛ درحالیکه هیچکدام از اینها در پیچیدهترین ماشینها و رایانههای امروزی مشاهده نمیشود.

۵. کاتینگهام با تفسیر آراء دکارت، ادعا میکند که از دیدگاه او چون حیوانات آگاهی گزاره‌یی ندارند، پس بکلی تهی از آگاهی هستند؛ و چون آگاهی ویژگی نفس مجرد است، پس حیوان نفس مجرد ندارد. این ادعا دو اشکال عمده و مهم دارد. اول اینکه نفی آگاهی گزاره‌یی مساوی با نفی تمام آگاهی در نظر گرفته شده است. دست‌کم با توجه به مبانی دکارت، بنظر میرسد اصل آگاهی چیزی فراتر از آگاهی گزاره‌یی باشد. بعبارت دیگر، اینکه با نفی آگاهی گزاره‌یی نتیجه بگیریم آن وجود بکلی آگاهی ندارد، معقول نیست و نیاز به ادله متقن دارد. دوم اینکه، دکارت در اینجا نیز بدلیل اینکه

ویژگیهایی مانند آگاهی را مختص نفس میداند و مطلق نفس مجرد را هم فقط برای انسان اثبات میکند، نمیتواند مراتبی از آگاهی را برای حیوانات اثبات نماید. درحالیکه بر اساس آنچه در فلسفه صدرایی بیان شد، لازمه ادراک و چیزی که بتوان آن را ادراک نامید، آگاهی است. ادراک، ادراک است چون با آگاهی ملازمه دارد. پس میتوان برای حیواناتی که از تجرد مثالی برخوردارند متناسب، مراتبی از آگاهی را نیز در نظر گرفت.

۶. دکارت حیوانات را - چون دارای اندیشه نیستند - فناپذیر میداند. بر اساس فلسفه صدرایی، دکارت چون از یکسو قائل به تشکیک در مراتب وجود نیست و از سوی دیگر تجرد را فقط در قدرت اندیشه و تعقل میداند، تمام حیوانات را در یک سطح تحلیل میکند. اما ملاصدرا بر مبنای تشکیک در وجود، مراتب مختلفی برای حیوانات در نظر گرفته و مرتبه نفس حیوانی را از پستترین مراتب حیوانیت تا ابتدای مراتب انسانیت امتداد میدهد. نتیجه این دیدگاه اثبات تجرد مثالی برای حیوانات یا دست‌کم برای برخی از حیوانات است. حاصل آنکه، اگر دکارت همانند ملاصدرا مرتبه تجرد خیالی را برای برخی حیوانات قطعی میدانست، شاید مانند او، برخی از حیوانات را پس از مرگ فانی نمیدانست.

بنظر نگارنده تمامی اشکالات وارد بر نظریه ماشینی دکارت، نشاندهنده نوعی سردرگمی وی در تبیین حیات حیوانی است. آنچه برای او در نوشته‌هایش اهمیت دارد نشان دادن تفاوت میان انسان و حیوان و بیان شأن عقلانی انسانی و بقای انسان بعد از مرگ و تفاوت انسان با حیوان در این مسئله است. او از طرفی نمیتواند اندیشه و تعقل را برای حیوانات اثبات کند و از طرف دیگر، شباهتهایی میان حیوان و انسان می‌یابد که نمیتواند بدون احراز حداقلی از تجرد، آنها را پاسخ

دهد. نتیجه این اتفاق تردیدی است که در او بوجود می‌آید. از سوی دیگر، چون با نظریات علوم طبیعی نیز مواجه است، بهترین راه برای پاسخ به این مسئله را در جسمانی بودن و ماشینی انگاشتن حیوان میداند، تا جاییکه حتی در بخشی از آراء خود بیان میکند که نمیتواند نبود تفکر برای حیوانات را بطور یقینی نفی کند؛ در عین حال، وجود جوهر عقلانی را بطور قطع برای حیوان منتفی میداند. تمام این آراء نشاندهنده نوعی از تشتت است که تنها راه حل آن اثبات تجرد مثالی و احراز آن برای حیوانات یا دستکم برای برخی از حیوانات است.

جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

دکارت با وجود شباهتهایی که میان حیوان و انسان وجود دارد، بر اساس کاربست زبان توسط انسان، خلاقیت انسان و آگاهی او، و نفی این موارد از حیوانات، اثبات میکند که حیوان نمیتواند واجد تعقل و اندیشه باشد و در نتیجه تمام اعمال خود را با نفس جسمانی و اندامهای جسمانی خود انجام میدهد؛ حیوانات بنوعی ماشینهایی پیچیده‌اند. در مقابل، ملاصدرا با اثبات مرتبه‌یی از تجرد بنام تجرد مثالی و انطباق خیال موجودات با آن، نشان میدهد که دستکم برخی از حیوانات دارای مرتبه تجرد مثالیند و در نتیجه اعمال و ویژگیهایی مانند ادراک جزئی و حرکت ارادی که از آنها سر میزند، بدلیل مرتبه تجرد مثالی آنهاست.

حاصل آنکه، دکارت بعلت ناتوانی در اثبات مرتبه‌یی محدود از تجرد برای حیوانات، و توجیه اعمال حیوانی بر اساس آن، نظریه ماشینی حیوان را ارائه کرده است، درحالیکه فلسفه صدرایی این نظریه را رد میکند.

منابع

- دکارت، رنه (۱۳۸۱) تأملات در فلسفه اولی، ترجمه احمد احمدی، تهران: سمت.
- _____ (۱۳۹۶) گفتار در روش راه بردن عقل، ترجمه محمدعلی فروغی، تهران: علمی و فرهنگی.
- ریونزکرافت، ایان (۱۳۹۸) فلسفه ذهن، یک راهنمای مقدماتی، ترجمه حسین شیخ‌رضایی، تهران: صراط.
- طباطبایی، سیدمحمدحسین (۱۳۹۲) نه‌ایة الحکمة، قم: انتشارات اسلامی.
- عبودیت، عبدالرسول (۱۳۹۵) درآمدی به نظام حکمت صدرایی، ج ۳، تهران: سمت.
- کاتینگهام، جان (۱۳۷۹) «گفت‌وگو با جان کاتینگهام درباره دکارت»، ترجمه مرتضی فتحی‌زاده، پژوهشهای فلسفی کلامی، سال دوم، شماره ۵، ص ۷۱-۴۹.
- مسلمین، کیت (۱۳۹۱) درآمدی به فلسفه ذهن، ترجمه مهدی ذاکری، قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
- ملاصدرا (۱۳۶۶) شواهد الربوبیه، ترجمه و تفسیر جواد مصلح، تهران: سروش.
- _____ (۱۳۸۲) الحکمة المتعالیة فی الأسفار الأربعة، ج ۹، تصحیح و تحقیق رضا اکبریان، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- _____ (۱۳۸۳ الف) الحکمة المتعالیة فی الأسفار الأربعة، ج ۱، تصحیح و تحقیق غلامرضا اعوانی، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- _____ (۱۳۸۳ ب) الحکمة المتعالیة فی الأسفار الأربعة، ج ۳، تصحیح و تحقیق مقصود محمدی، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- _____ (۱۳۸۶) مفاتیح الغیب، تصحیح و تحقیق نجفقلی حبیبی، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- موسوی، هادی (۱۳۹۶) مسئله نفس و بدن در حکمت صدرایی، بانگاهی به نوح‌خاسته‌گرایی، قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
- Descartes, R. (1985). *The Philosophical Writings of Descartes*, vol. 1, trans. by J. Cottingham, R. Stoothoff, & D. Murdoch, Cambridge: Cambridge University Press.
- _____ (1991). *The Philosophical Writings of Descartes*. vol. 3, trans. by J. Cottingham, D. Murdoch, R. Stoothoff, & A. Kenny, Cambridge: Cambridge University Press.