



Kharazmi University

Biannual Journal of  
Metaphysical Investigations,  
Vol.3, No. 6, Autumn & Winter 2022-2023

## Critical Analysis of Ryle's Viewpoint about Substantiality of the Mind based on the foundations of Transcendent Wisdom<sup>1</sup>

Leila Nosrati<sup>2</sup>; Abbas Sheikh Shoaee<sup>3</sup>; Mohammad Javad Rezaeirah<sup>4</sup>

### Abstract

Gilbert Ryle, in his book, *The Concept of Mind* (1949) discussed about denial of mind, identity of mind and mental states, through his physicalist and reductionist's approaches. On a basis of Descartes' dualism, he argued that believing in the existence of mind alongside mental states, is a category mistake that has baffled philosophers. He believed we should not relate mental states to a substance called mind, as we relate physical states to the body; Mind is but a name for a series of applied mental states and has no existence beyond words. Ryle's main issue is his inaccurate understanding of mind's inception and its connection to the body. It would appear that we can present a different explanation of substantiality of mind and its contrast with mental states by

---

<sup>1</sup> . **Research paper**, Received: 26/8/2022; Confirmed: 18/12/2022.

<sup>2</sup> . Ph.D. Student of Transcendent Wisdom, Kharazmi University, Tehran, Iran.  
(Lnosrati295@gmail.com)

<sup>3</sup> . Assistant Professor of Islamic Philosophy, Kharazmi University, Tehran, Iran.  
(Sheikhshoaee@khu.ac.ir)

<sup>4</sup> . Associate Professor of Islamic Philosophy, Kharazmi University, Tehran, Iran.  
(Rezaeirah@khu.ac.ir)

referring to Sadra's viewpoint of mind's inception and its connection to the body, which Ryle's problems are not directed towards. According to this information, a substance named mind exists which mental states are based upon.

**Keywords:** Mind, Dualism, Ryle, Category Mistake, Substance, Emergentism.

### **Introduction**

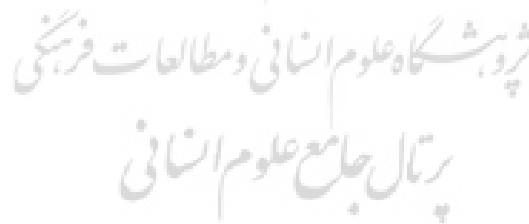
Ryle, a British analytical philosopher, in his book *The Concept of Mind* (1949), based on Cartesian dualism, challenged the substantiality of the soul and considered the belief in a substance called the soul to be a categorical error and a misunderstanding that involved philosophers in believing in the existence of such an imaginary entity (the soul). According to him, the belief in the existence of the soul was formed due to the incorrect use of language, and it is the duty of the philosopher to discover these errors by analyzing the sentences so that such imaginary beings are not added to the world. In his belief, we should not attribute non-physical states to an immaterial substance called the soul in the same way that we attribute physical states to a substance called the body. There is no hidden ghost inside the body machine that is the source of states such as wanting, getting angry, knowing, etc. These states are nothing but actual or potential behaviors that people show in different situations. The problem of the relationship between the soul as an immaterial substance and the body as a material substance is another problem that, according to Ryle, is related to Descartes' dualism.

Although Cartesian dualism is faced with problems and cannot be defended, believing in it cannot be called a categorical error. Apart from that, dualism is not unique to Descartes' view and it can be read in different ways. One of these readings is taken from the foundations of Sadra's Transcendent Wisdom. Sadra's Transcendent Wisdom has presented a reading of dualism by using his own principles such as principality of existence, gradation of existence, substantial movement, etc., based on which the distance and distinction that was mentioned in Cartesian dualism becomes less. According to this point of view, the soul is formed from the material body and is a physical event. In this view, the soul and the body are not two distinct substances that interact with each other; rather, they are actually two orders of a single fluid existence. It seems that by using Sadra's dualism, a better explanation of the substantiality of the soul can be provided in such a way that Ryle's problems do not affect it.

In the contemporary philosophy of mind, theories have been proposed that are very similar to Sadra's point of view; Theories such as Emergentism and Hylomorphism based on which the characteristics of consciousness and immaterial substance emerge from complex material combinations. Although these theories are comparable to Sadra's view in various aspects, they are completely different from it in other important ways; in this way, Sadra's theory cannot be included under those theories.

### Resources

- Copleston, F. (1997), A history of philosophy, Vol.6, search press, London.
- Foster, J. (2018), A brief defense of the Cartesian view. In Soul, Body, and Survival (pp. 15-29), Cornell University Press.
- Hume, D. (2007), A Treatise of Human Nature; Clarendon Press.
- Ryle, G. (2009), The concept of mind. Routledge.
- Swinburne, Richard (1986), The Evolution of the Soul, Oxford: Clarendon.
- Tanney, J. (2009), Rethinking Ryle: a critical discussion of The Concept of Mind.





دوفصلنامه علمی پژوهش‌های مابعدالطبیعی،  
سال سوم، شماره ۶، پاییز و زمستان ۱۴۰۱

## تحلیل انتقادی دیدگاه رایل دربارهٔ جوهریت نفس، با استفاده از مبانی حکمت متعالیه<sup>۱</sup>

لیلا نصرتی،<sup>۲</sup>عباس شیخ شاعی،<sup>۳</sup>محمد جواد رضایی ره<sup>۴</sup>

### چکیده

گیلبرت رایل در کتاب مفهوم ذهن (۱۹۴۹) با رویکرد فیزیکالیستی و تحویل‌گرایی به انکار جوهریت نفس و این‌همانی نفس و حالات نفسانی پرداخته است. او با مبنا قرار دادن دو گانه-انگاری دکارتی، اعتقاد به وجود نفس در کنار حالات نفسانی را خطایی مقوله‌ای خوانده که فیلسوفان گرفتار آن شده‌اند. به عقیدهٔ او نباید آن‌گونه که حالات فیزیکی را به بدن نسبت می‌دهیم، حالات نفسانی را نیز به جوهری به نام نفس نسبت دهیم. نفس تنها نامی است که برای مجموعه حالات نفسانی وضع شده است و واقعیتی و رای زبان ندارد. در این نوشتار با استفاده از روش تحلیلی-انتقادی، دیدگاه او نقد و بررسی می‌شود. مشکل اصلی رایل تصور او از چگونگی پیدایش نفس و نحوهٔ ارتباط آن با بدن است. به نظر می‌رسد با استفاده از دیدگاه صدرا

۱. مقالهٔ پژوهشی، تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۶/۴؛ ۱۴۰۱/۷/۲۹.

۲. دانشجوی دکتری حکمت متعالیه دانشگاه خوارزمی، تهران، ایران، (نویسنده مسئول).  
(lnosrati295@gmail.com)

۳. استادیار گروه فلسفه، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه خوارزمی، تهران، ایران.  
(Sheikhshoae@khu.ac.ir)

۴. دانشیار گروه فلسفه، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه خوارزمی، تهران، ایران.  
(rezaeirah@khu.ac.ir)

درباره نحوه پیدایش نفس و رابطه آن با بدن می‌توان تبیین متفاوتی از جوهریت نفس و تمایز آن با حالات نفسانی ارائه داد که اشکالات رایج متوجه آن نباشد. بر این اساس جوهری به نام نفس وجود دارد که حالات نفسانی قائم به آن است.

**کلید واژه‌ها:** نفس، دوگانه‌انگاری، رایج، خطای مقوله‌ای، جوهر، نوحاسته‌گرایی.

### ۱. مقدمه

رایج فیلسوف تحلیلی بریتانیایی در کتاب *مفهوم ذهن* (۱۹۴۹) با مبنا قرار دادن دوگانه‌انگاری دکارتی، جوهریت نفس را به چالش کشانده و اعتقاد به جوهری به نام نفس را سوءفهمی دانسته که فلاسفه را درگیر اعتقاد به وجود چنین موجود موهومی (نفس) کرده است. این دیدگاه رایج برگرفته از مکاتبی است که در قرن بیستم شیوه فلسفه‌ورزی را تغییر داده‌اند و وظیفه آن را تحلیل جملات، به جای کشف واقع، دانسته‌اند. در قرن بیستم با ظهور مکاتبی چون فیزیکالیسم، پوزیتیویسم و اتمیسم منطقی، انکار امور غیر تجربی به اوج خود رسید. فیلسوفان تحلیلی معاصر با تأثیرپذیری از این مکاتب به انکار اموری پرداخته‌اند که از دسترس تجربه حسی و مشاهده مستقیم خارج است. رایج نیز تحت تأثیر چنین مکاتبی و به ویژه اتمیسم منطقی راسل، نظریات خود را پروراند. او در رساله عبارت‌هایی که به گونه‌ای سامان یافته گمراه می‌کنند (۱۹۳۱) بیان می‌کند عبارت‌هایی چون «وقت‌شناسی یک فضیلت است» فیلسوفان را گمراه می‌کنند تا گمان کنند موجودات مجردی چون وقت‌شناسی و فضیلت وجود دارند؛ در حالیکه اگر این عبارات با جملات منطقی آرمانی جایگزین شوند، انگیزه اعتقاد به چنین موجوداتی کاهش می‌یابد. اگرچه رایج در کتاب *مفهوم ذهن* از این رویکرد برگشت، اما تأثیرهایی از آن در این کتاب به چشم می‌خورد (استرول، ۱۳۸۴، ص ۲۳۴-۲۳۵). نظر او درباره نفس تا حدودی متأثر از مکاتب گفته شده است؛ به باور او اعتقاد به وجود نفس به دلیل کاربرد نادرست زبان شکل گرفته است و

وظیفه فیلسوف آن است که با تحلیل جملات این خطاها را کشف کند تا موجودات موهومی به جهان اضافه نشود.

مسئله ارتباط نفس به عنوان جوهری غیرمادی با بدن نیز یکی دیگر از معضلاتی است که به عقیده رایل در دو گانه‌انگاری دکارتی وجود دارد. بسیاری از نظریاتی که در قرن حاضر برای حل این مسئله ارائه شده است به نحوی به انکار جوهریت نفس انجامیده است. از میان این نظریات فیزیکیسم مهم‌ترین رقیب نظریه دو گانه‌انگاری است که نفس و حالات نفسانی را یا به طور کلی انکار کرده، (فیزیکیسم حذف‌گرا) یا آنها را به امور مادی فروکاسته است (فیزیکیسم فروکاهش‌گرا). رایل نیز اگرچه در پی حذف این حالات نیست (Ryle, 2009, p12)، اما آنها را نه وابسته به جوهری به نام نفس، بلکه همان رفتار بالفعل و بالقوه می‌داند (Ibid, p103). به این ترتیب او نفس را تنها نامی می‌داند که به دلیل کاربرد نادرست زبان به اشتباه موجود پنداشته شده است و دو گانه‌انگاری دکارتی را که از آن با عنوان نظریه رسمی نام می‌برد به طور کلی رد کرده و آن را خطای مقوله‌ای (Category mistake) خوانده است (Ibid, p5,6).

نگارنده در این مقاله بر آن است تا با روشی تحلیلی - انتقادی به نقد دیدگاه رایل درباره انکار جوهر به طور کلی و جوهریت نفس بپردازد و توضیح دهد که وجود نفس به عنوان فاعل حالات نفسانی برای تبیین آنها ضروری است. سپس دو گانه‌انگاری مورد نظر او را مورد ارزیابی و نقد قرار دهد و بیان کند دو گانه‌انگاری منحصر در دیدگاهی نیست که رایل از آن با عنوان شیخ در ماشین (The Ghost in the machine) یاد کرده است؛ به عبارت دیگر ما نیز با رایل در انکار دو گانه‌انگاری دکارتی هم عقیده‌ایم، اما قرائت دیگری از دو گانه‌انگاری وجود دارد که با استفاده از مبانی صدرالمثلهین شکل گرفته است. این قرائت از دو گانه‌انگاری تبیین متفاوتی

از جوهریت نفس ارائه می‌دهد. به این ترتیب هدف اصلی این نوشتار آن است که نشان دهد دوگانه‌انگاری و اعتقاد به وجود نفس منحصر در دیدگاه دکارت نیست، بلکه می‌توان براساس حکمت متعالیه صدرائی قرائتی از دوگانه‌انگاری ارائه داد که اشکالات رایج بر آن وارد نباشد. پیش‌تر مرتضی حاجی حسینی (۱۳۷۵) در مقاله‌ای گزارشی از فلسفه تحلیل زبانی رایج در رابطه با نفس و بدن ارائه داده و تنها در حد یک صفحه دیدگاه او را از نگاه فلسفه اسلامی و حکمت متعالیه نقد کرده و در ادامه به نقد آن از نگاه استراوسون و آستین پرداخته است. سپس سعید رحیمیان (۱۳۷۷) از آنجا که نقد فوق را کافی ندانسته است، در مقاله‌ای دیگر به نقد تفصیلی‌تر دیدگاه رایج پرداخته است. در این مقاله سخنی از دوگانه‌انگاری صدرایی به میان نیامده است. حسین اسعدی (۱۳۹۸) نیز در مقاله‌ای به مقایسه مرجع ضمیر «خود» از نگاه رایج و صدرا پرداخته است. در این مقاله نقدی صورت نگرفته و صرفاً به مقایسه دو دیدگاه بسنده شده است.

نقد نظریه رایج در مقاله پیش‌رو متفاوت از مقالات گفته شده است. در این مقاله تأکید بر اثبات جوهریت نفس با استفاده از مبانی حکمت متعالیه و دفاع از دوگانه‌انگاری دیگری است که تبیین بهتری از جوهریت نفس ارائه می‌دهد به گونه‌ای که نقدهای رایج بر آن وارد نباشد. بر این اساس سوال اصلی این پژوهش این است که چگونه می‌توان انکار نفس توسط رایج را با استفاده از مبانی حکمت متعالیه صدرایی مورد ارزیابی و نقد قرار داد؟ برای پاسخ به این سوال نخست گزارشی از دیدگاه رایج ارائه خواهد شد، سپس با استفاده از مبانی حکمت متعالیه این نظر مورد ارزیابی قرار خواهد گرفت. از آنجا که در فلسفه ذهن معاصر نظریه‌هایی مطرح شده است که قرابت زیادی با نظریه صدرا دارد در انتهای این نوشتار به مقایسه اجمالی این نظریات با دیدگاه صدرا پرداخته خواهد شد.

## ۲. دیدگاه رایل

### ۲,۱. انکار جوهریت نفس

رایل معتقد است دکارت و پیروان او به دلیل آنکه نتوانسته‌اند از الفاظی چون نفس در جایگاه و مقوله‌ای که به آن تعلق دارد استفاده کنند، گرفتار خطای مقوله‌ای شده‌اند؛ به این معنا که واژگانی چون نفس، هنگامی که در کاربرد روزانه‌شان مورد استفاده قرار می‌گیرند معنای خاص خود را دارند، اما این به معنای آن نیست که بتوان آن‌ها را داری مصداق واقعی نیز دانست. هنگامی که فیلسوفان این الفاظ را از کاربرد روزانه‌شان خارج می‌کنند و به گمان اینکه آن‌ها نیز مانند الفاظ مادی دارای مصداق‌اند، در بحث‌های فلسفی وارد می‌کنند، گرفتار خطای مقوله‌ای می‌شوند. دکارت و پیروان او در اعتقاد به وجود جوهری به نام نفس گرفتار این خطا شده‌اند. بر اساس آموزه دکارت، هر انسانی از دو جوهر مادی و غیرمادی به نام نفس و بدن تشکیل شده است. بدن انسان در مکان قرار دارد و حالات و رفتار آن برای همگان قابل مشاهده است، اما نفس در مکان قرار ندارد و حالات آن از دسترس مشاهده دیگران خارج است. تنها خود شخص می‌تواند از حالات نفسانی خود آگاهی یابد. بنابراین دو سنخ وقایع وجود دارند؛ وقایع قابل مشاهده که مربوط به بدن است و وقایع غیرقابل مشاهده که مربوط به نفس است. ارتباط شخص با حالات نفسانی خود بی‌واسطه و خطاناپذیر است، اما هیچ آگاهی‌ای از حالات نفسانی دیگران ندارد و صرفاً از طریق تمثیل و مقایسه رفتار دیگران با رفتار خود می‌تواند بفهمد دیگران نیز مانند او از وجود نفس برخوردارند. اما وقایع مربوط به بدن برای همه به یکسان قابل مشاهده است (Ryle, 2009, pp1-5).

رایل این دیدگاه را انکار می‌کند و می‌گوید اعتقاد به وجود نفس در کنار حالات نفسانی همان - قدر نادرست است که برای «لشکر» در کنار سربازان، «روح هم‌کاری» در کنار بازیکنان و



«دانشگاه» در کنار ساختمان‌های آن وجود مستقلی قائل شویم (Ryle, 2009, p6-7). او حالات نفسانی را انکار نکرده است و نمی‌توان او را فیلسوفی حذف‌گرا نامید. به باور او «تقابل مقدس میان ذهن و ماده از میان خواهد رفت، اما نه با جذب شدن ذهن در ماده یا ماده در ذهن که هر دو به یک اندازه مقدس‌اند، بلکه به طریقی کاملاً متفاوت» (Ibid, p12).

## ۲.۲. تبیین رایل از حالات نفسانی

همان‌گونه که گفته شد رایل در پی انکار حالات نفسانی نیست و تنها بر این باور است که وجود آنها را باید متفاوت از وجود حالات فیزیکی دانست. به عقیده او هنگامی که در جملات خود از واژگانی مانند اراده کردن، دانستن، خودخواه بودن، خشمگین شدن و ... استفاده می‌کنیم و می‌گوییم کسی از روی خشم کاری را انجام داد یا به سبب خودخواهی مرتکب فعلی شد، به معنای این است که فرد در شرایط مختلف می‌تواند رفتارهایی انجام دهد که نشان می‌دهد خشمگین یا خودخواه است. او با تمایز نهادن بین دو گونه معرفت به تبیین حالات نفسانی می‌پردازد. او با تفکیک دانایی (knowing that) از توانایی (knowing how) بیان می‌کند ما در زندگی روزمره با مهارت و توانایی‌های افراد سروکار داریم؛ نه دانایی‌شان. هنگامی که الفاظ کودن یا زیرک را برای افراد به کار می‌بریم به توانایی یا ناتوانی آنها در انجام کارها نظر داریم، نه به آگاهی‌شان از امور (Ibid, p17). اینکه بگوییم شخصی می‌داند چگونه لطیفه بسازد یا جواب مسأله‌ای را می‌داند، «دانستن» فعل مرموز درونی نیست که شخص بر اساس آن عمل کند. قواعد و قوانین پنهانی در ذهن شخص وجود ندارد که اگر بر اساس آنها عمل کند متصف به اوصاف کودن یا احمق شود. قوانینی جدای از رفتار فرد وجود ندارد؛ زیرا قوانین نیز از رفتار افراد استخراج می‌شود. برای مثال اگرچه آشپز اصول آشپزی را از کتاب آشپزی آموخته است، اما خود این اصول از عمل کرد آشپزهای ماهر گرفته شده است. همان‌گونه که اصول شطرنج و

برهان معتبر از عمل کرد اشخاص ماهر در بازی شطرنج و اقامه برهان، گرفته شده است (Ibid, p63). واژگانی مانند مهارت، دانایی و ... نیز به همین گونه با ارجاع به رفتار معنا می‌یابند. مهارت یک وکیل همان دفاع ماهرانه از موکل است که یک رفتار قابل مشاهده است، نه امری پنهانی (Ibid, p103). به عقیده او برای ارجاع حالات نفسانی به رفتار لازم نیست شخص دارای رفتار بالفعل باشد، همین که قابلیت ابراز رفتار را داشته باشد کافی است. این حالات صرفاً قابلیت و استعدادی است که در شخص وجود دارد و در شرایط مختلف می‌تواند در قالب رفتار آشکار شود. او چنین ویژگی‌هایی را مانند ویژگی و استعداد حل شدن شکر در آب و شکسته شدن شیشه می‌داند (Ibid, p31, 103, 107). به این معنا که در شکر و شیشه قابلیت و استعداد حل شدن در آب و شکسته شدن وجود دارد که اگر این دو در شرایط خاصی قرار گیرند آن قابلیت‌ها به‌ظهور می‌رسد. اما باید به این نکته توجه داشت که رایل استعداد شکسته شدن و حل شدن در آب را یک ویژگی درونی نمی‌داند که در شیشه و شکر موجود باشد، بلکه این استعداد به معنای این جمله شرطی است که «اگر شکر در آب قرار گیرد حل می‌شود». بنابراین اینکه شکر در آب حل می‌شود یا شخصی که خواب است می‌تواند فرانسوی صحبت کند، نشان دهنده یک عامل پنهانی درونی نیست؛ جملاتی که شامل لغاتی مانند «ممکن است»، «می‌تواند» و «اگر...» هستند (مانند این جمله که «اگر شکر در آب قرار گیرد حل می‌شود» یا «آن فرد می‌تواند فرانسوی صحبت کند» و ...) حقایق غیرمادی را گزارش نمی‌کنند؛ بلکه این جملات بیانگر کاری است که شخص انجام می‌دهد (Ibid, p103-104). به وسیله چنین جملاتی که بیانگر حالات و گرایش‌هایی در انسان‌ها است ما می‌توانیم رفتار آنها را در شرایط خاص پیش‌بینی کنیم (Ibid, p108). یعنی اگر گفته شود «آن فرد خشمگین است» به معنای این نیست که خشمگین بودن چیزی است که در درون او وجود دارد، بلکه به معنای این است که می‌توانیم انتظار داشته باشیم

و پیش‌بینی کنیم که اگر در شرایط خاصی قرار گیرد رفتارهایی که افراد خشمگین انجام می‌دهند، انجام دهد. به باور او بسیاری از مفاهیم اساسی که ما رفتار انسان‌ها را با آن توصیف می‌کنیم مفاهیم استعدادی‌اند. «عادت افسانه فرامکانیکی (دوگانه‌نگاری دکارتی) این بود که مردم را به سمت فراموش کردن اینکه این مفاهیم، که در واقع رفتارند، کشاند و آنها را به این سمت سوق داد که این کلمات را برگرفته از علل و موثراتی مخفی بدانند» (Ibid, p101).

### ۳. ارزیابی و نقد دیدگاه رایل

#### ۳.۱. اثبات جوهریت نفس به عنوان زیرایستا

بر اساس ادعای رایل حالات نفسانی وجود دارند و نباید آن‌ها را به بدن فروکاست. در عین حال، نمی‌توان آن‌ها را قائم به جوهری به نام نفس دانست. انکار جوهر به عنوان زیرایستا ویژگی مشترک فیلسوفان فیزیکالیست و مادی‌گرا است. همان‌گونه که هیوم جوهر را چیزی جز مجموعه‌ای از کیفیات نمی‌دانست (Hume, 2007, p165)، رایل نیز تنها از ویژگی‌ها و حالات فیزیکی و غیرفیزیکی سخن می‌گوید و به جوهری و رای آن‌ها اعتقاد ندارد. هیوم نفس را چیزی جز مجموعه حالات نفسانی متفاوت، که با سرعت به دنبال هم می‌آیند، نمی‌دانست و می‌گفت آنچه من با مشاهده درونی می‌یابم، تنها حالات و تصورات جزئی است و برای این حالات چیزی به عنوان نفس نمی‌یابم (Ibid, p252). به عقیده او چون نمی‌توان برای جوهر، اعم از مادی و غیرمادی، متبعی یافت که زمینه انطباق آن را فراهم کند و به عبارت دیگر چون تصور جوهر نه از انطباعات حسی حاصل شده است (از طریق حواس پنجگانه حاصل نشده است) و نه بازتاب آن است، نمی‌توان وجود آن را پذیرفت. تصور جوهر چیزی نیست جز مجموعه‌ای از تصورات بسیط که ذهن آن را ساخته و نام خاصی بر آن نهاده است. به باور او انسان هیچ ادراکی از جوهر مجرد ذهن ندارد؛ زیرا هیچ انطباعی از آن وجود ندارد. اینکه

فیلسوفان درباره جوهر گفته‌اند: «جوهر به معنای چیزی است که می‌تواند به تنهایی موجود شود»، (در برابر عرض) نیز مسأله را حل نمی‌کند، زیرا این تعریف شامل حالات ذهنی نیز می‌شود. به عقیده او حالات ذهنی می‌توانند به‌طور مستقل موجود شوند (Ibid, p 232-234). این حالات که همان غم، شادی، احساسات و ... هستند به‌طور پی‌درپی و پشت‌سرهم می‌آیند و این پشت‌سرهم آمدن موجب می‌شود شخص تصور واحدی از خود داشته باشد، در حالی که جوهری و رای این حالات، که پشتیبان آن‌ها و ملاک این همانی شخص باشد وجود ندارد (Ibid, pp 251-252). بنابراین اینکه هر کس خود را در طول زمان موجود ثابتی می‌یابد، در واقع چیزی نیست جز مجموعه حالات ذهنی، که با سرعت درپی هم می‌آیند و پیوسته در حرکت‌اند. به عقیده او افراد با مشاهده این پیوستگی، لفظ نفس را جعل می‌کنند. این جعل نباید موجب شود که نفس را، در کنار حالات نفسانی، دارای وجودی واقعی در خارج بدانیم (Ibid, pp352-356). آنچه موجب شده است لفظ جوهر را در کنار این حالات جعل کنیم، ساختار جملات حملی است که مرکب از نهاد و گزاره‌اند. به این معنا که هنگامی که در جمله‌ای محمول‌هایی را بر موضوعی حمل می‌کنیم و می‌گوییم «سیب سرخ، گرد و شیرین است»، گمان می‌شود سیب جوهری است که دارای ویژگی سرخی، گردی و شیرینی است. در حالی که سیب چیزی جز مجموعه این حالات و اعراض نیست و و رای این اعراض جوهری به نام سیب وجود ندارد که واجد این کیفیات باشد. به همین سان، رایل نیز نفس را چیزی جز مجموعه‌ای از حالات و ویژگی‌ها نمی‌داند که کاربرد نادرست زبان موجب شده است که فیلسوفان برای آن وجودی جدا از این حالات قائل شوند؛ در حالی که وظیفه فیلسوف این است که این خطاها را کشف کند تا اولاً موجودات موهومی به جهان اضافه نشود و ثانیاً ابهام مسائل فلسفی از بین برود.

این دیدگاه با اشکال‌هایی مواجه است؛ از جمله اینکه رایل گمان کرده است علت باور به وجود نفس تبعیت از زبان است. در حالی که این گمان درست نیست و فیلسوفان برای جوهر به‌طور کلی و جوهریت نفس دلایل گوناگونی ارائه کرده‌اند. در این بخش به برخی از این دلایل می‌پردازیم تا نشان دهیم این ادعای رایل که حالات نفسانی می‌توانند بدون نفسی که واجد آنها باشد موجود شوند صحیح نیست.

### ۳،۲. اثبات وجود جوهر به‌عنوان زیرایستا

هنگامی که به حقیقت اشیاء توجه می‌کنیم بعضی را تابع و بعضی را متبوع می‌یابیم. آنچه تابع است اعراض و آنچه متبوع است جوهر خوانده می‌شود. برای مثال هنگام مشاهده یک سیب، درخت یا میز به دو نوع مفاهیم برمی‌خوریم. اولین چیزی که مشاهده می‌کنیم رنگ، شکل، اندازه و دیگر ویژگی‌های آنها است. اما از آنجا که این ویژگی‌ها نمی‌توانند بدون جوهری که موضوع آنهاست موجود شوند به ناچار باید بپذیریم که جوهری وجود دارد که حامل این ویژگی‌هاست. اگر سیبی وجود نداشته باشد وجود رنگ آن ناممکن است. امکان ندارد وضعیت‌ها و حالت‌های اشیاء به‌طور مستقل موجود شوند. بنابراین اعتقاد به وجود جوهر ضروری است؛ زیرا بر اساس برهان عقلی نمی‌توان وجود حالات و کیفیات را پذیرفت، مگر اینکه جوهری به‌عنوان موضوع این حالات وجود داشته باشد. اگر وجود حالات و کیفیات را بدون جوهر به‌عنوان زیرایستا بپذیریم چاره‌ای نداریم که خود این حالات را جوهر بدانیم (طباطبائی، ج ۱، ۱۳۸۳، ص ۳۰۷ و ۳۰۸). وجود جوهر با علم حضوری هر کس به خود نیز قابل اثبات است. هر انسانی به روشنی می‌داند که حال در محل یا موضوعی نیست و همچنین صفات و حالات نفس را قائم به خود می‌داند. خوشحالی، غم، ترس، شجاعت و دیگر حالات نفسانی نمی‌توانند وجود داشته باشند مگر در شخصی که واجد این ویژگی‌ها باشد. هر انسانی به علم حضوری می‌داند که حالات نفسانی اش متعلق به خودش

است و ممکن نیست که این حالات مستقل از ما وجود داشته باشد. هیچ انسانی نمی‌تواند ادراک و اندیشه خود را بدون «خود» تصور کند. وجود ادراک و اندیشه وابسته به وجود نفس است. صدرالمتألهین در تعلیقاتش بر الهیات شفاء برهانی بر وجود جوهر اقامه کرده است که بر اساس آن اگر اعراض و کیفیات قائم به جوهر نباشند، با محذور تسلسل مواجه خواهیم شد. شیء خارجی یا وجودش قائم به خودش است یا قائم به دیگری. اگر وجودش قائم به خودش باشد جوهر، و اگر قائم به غیر باشد عرض است. آن شیء که این عرض قائم به آن است نیز یا وجودش قائم به خودش است یا قائم به دیگری. اگر وجودش قائم به خودش باشد جوهر است و اگر قائم به غیر باشد عرض است که باید شیء دیگری باشد که این عرض قائم به آن است. این سلسله به ناچار باید به جوهری ختم شود که وجودش قائم به خودش است و گرنه تسلسل لازم می‌آید که محال است (صدرالمتألهین، ۱۳۸۲، ج ۱، ص ۱۱۲).

تا اینجا روشن شد وجود جوهر به‌عنوان زیرایستا برای تبیین حالات اعم از مادی و غیرمادی ضروری است و دیدگاه رایل در انکار جوهر، اعم از فیزیکی و غیرفیزیکی، قابل پذیرش نیست. در ادامه به بررسی دو گانه‌انگاری مورد نظر رایل می‌پردازیم و بیان می‌کنیم ما نیز با رایل در انکار دو گانه‌انگاری دکارتی هم عقیده‌ایم، اما دو گانه‌انگاری منحصر در دیدگاه دکارت نیست و قرائت دیگری از دو گانه‌انگاری وجود دارد که بر اساس مبانی حکمت متعالیه صدرایی شکل گرفته است. با استفاده از این قرائت از دو گانه‌انگاری می‌توان تبیین پذیرفتنی‌تر از جوهریت نفس ارائه داد. از آنجا که دو گانه‌انگاری دکارت از برخی جنبه‌ها که برای بحث ما مهم است شباهت زیادی به دو گانه‌انگاری ابن‌سینا دارد و برای تبیین دو گانه‌انگاری دکارت می‌توان از آن استفاده کرد، بحث دو گانه‌انگاری دکارت را با عنوان دو گانه‌انگاری سینوی - دکارتی بیان خواهیم کرد.

#### ۴. قرائتی دیگر از دوگانه‌انگاری (دوگانه‌انگاری صدرایی)

##### ۴.۱. گزارشی از دوگانه‌انگاری سینوی-دکارتی

قبل از بیان دیدگاه صدرا گزارشی از دیدگاه سینوی - دکارتی ضروری است. دکارت نفس را جوهر مستقل غیرمادی در کنار بدن می‌دانست که با آن تفاوتی عظیم دارد و بر خلاف بدن غیرقابل انقسام است. او در این باره می‌نویسد: «میان نفس و بدن تفاوتی عظیم وجود دارد، از آن جهت که جسم، بالطبع همواره قسمت‌پذیر است و نفس به‌هیچ‌روی قسمت‌پذیر نیست زیرا واقعا وقتی نفسم، یعنی خودم را فقط به‌عنوان چیزی که می‌اندیشد لحاظ می‌کنم، نمی‌توانم اجزایی در خود تمییز دهم، بلکه خود را چیزی واحد و تمام می‌بینم ... اما در مورد اشیاء جسمانی یا ممتد، موضوع کاملاً برعکس است. زیرا هر کدام از آنها را ذهن آسان می‌تواند تجزیه کند و با سهولت تمام به اجزای کثیر تقسیم نماید» (دکارت، ۱۳۶۹، ص ۹۷-۹۸). از دیدگاه دکارت نفس و بدن دو موجود مستقل هستند که با یکدیگر ارتباط دارند. چگونگی ارتباط دو سویه دو جوهر مادی و غیرمادی، همواره یکی از چالش‌هایی بوده که دوگانه‌انگاری دکارتی با آن مواجه بوده است. او در تبیین رابطه نفس و بدن دست به تلاش‌هایی زد و غده صنوبری را واسطه آن دو دانست، اما گویی این پاسخ، خود او را هم قانع نکرد و در نظری دیگر گفت نفس صرفاً از طریق غده صنوبری با بدن متصل نیست، بلکه متحد با بدن و آمیخته با آن است. به عقیده او انسان‌ها از بدن و نفس تشکیل شده‌اند اما نه صرفاً با حضور یکی در کنار دیگری، بلکه با اتحاد جوهری حقیقی: «جای گرفتن من در بدن مانند جای گرفتن کشتیان در کشتی نیست، بلکه بالاتر از این است. «من» (نفس) سخت با بدن متحد است و طوری با آن ممزوج شده و درهم آمیخته که با هم واحد تامی را تشکیل می‌دهند» (دکارت، ۱۳۶۹، ص ۹۲). اما او در چگونگی تبیین این اتحاد ناتوان بود و هیچ توضیح قانع‌کننده‌ای نداد که چگونه نفس مجرد می‌تواند با بدن مادی ترکیب

شود. بدین سان، دکارت از یک سو نفس را موجودی کاملاً مجرد، و بدن را موجودی مادی می‌داند و از سوی دیگر حکم به اتحاد این دو موجود می‌داد. او علی‌رغم تلاش‌هایی که برای تبیین رابطه نفس و بدن ارائه داد، گویی هیچ کدام از این تلاش‌ها او را راضی نکرده و در نهایت فکر نکردن به این رابطه را راه حل مشکل دانست (پاپکین و استرول، ۱۳۸۸، ص ۱۵۳).

دیدگاه دکارت درباره نحوه پیدایش نفس و اینکه آن را هنگام حدوث، موجودی مجرد می‌داند، شباهت زیادی با دیدگاه ابن سینا دارد. به عقیده ابن سینا نفس روحانی‌الحدوث است و هنگامی که بدن به مرحله‌ای از اعتدال مزاج می‌رسد به آن تعلق می‌گیرد (ابن سینا، ۱۳۷۹، ج ۲، ص ۲۸۶). بر اساس این دیدگاه نفس از ابتدا مجرد است و بدن را به عنوان ابزاری برای کسب برخی کمالات دیگر به کار می‌گیرد (ابن سینا، ۱۳۷۹، ج ۳، ص ۲۶۵). به عقیده او نفس دارای دو حیثیت ذاتی و تعلق است؛ حیثیت ذاتی نفس، همان وجود استقلال آن است و حیثیت تعلق آن وجودی است که برای بدن دارد. از آنجا که این دو حیثیت عین یکدیگر نیستند، می‌توان نفس را به طور مستقل تعقل کرد که در این صورت یکی از عقول خواهد بود. بنابراین بدن موجود مستقلی است که مرکب از ماده و صورت است و هنگامی که به مرحله‌ای از اعتدال مزاج می‌رسد پذیرای نفس مجرد می‌شود و بدن تنها همانند آلتی است برای آن (ابن سینا، ۱۳۷۹، ج ۳، ص ۲۶۵).

این نوع دوگانگی که بر تمایز موجود مادی و موجود مجرد تأکید دارد و آن را دوگانه-انگاری سینوی - دکارتی نامیدیم مورد پذیرش صدرا نیست و تا اینجا ما نیز با رایل هم عقیده ایم که این نوع دوگانگی قابل دفاع نیست. اما دلایل بطلان این نوع دوگانگی اشکال‌های مورد نظر رایل نیست، اشکال‌هایی چون خطای مقوله‌ای و عدم تبیین رابطه نفس و بدن، بلکه این نظریه به دلایل دیگری مردود است. در ذیل به برخی از این دلایل، که در واقع اشکال‌هایی است که بر این نوع دوگانگی وارد است می‌پردازیم.



## ۴،۲. اشکال‌های وارد بر دوگانه‌انگاری سینوی - دکارتی

۱. اینکه چگونه موجودی مجرد می‌تواند به موجودی مادی تعلق بگیرد، یکی از اشکال‌هایی است که بر این دیدگاه وارد است. شاید بتوان گفت رایل در اینکه از این دیدگاه با عنوان «شیخ در ماشین» نام برده است، محق بوده است. هیچ امر مجردی مانند روح یا شیخ، نمی‌تواند درون بدن مادی قرار گیرد. گذشته از آنچه رایل بیان کرده است، این دیدگاه مستلزم ترجیح بلامرجح است؛ زیرا امر مجرد و غیرمادی با همه بدن‌ها رابطه یکسانی دارد. اینکه نفس مجرد از میان تمام بدن‌ها، با بدنی خاص ارتباط برقرار کند در فلسفه ابن‌سینا و دکارت پاسخ روشنی ندارد.

۲. حدوث امری مجرد در بدنی مادی مستلزم این است که بدن استعداد پذیرش موجود مجرد را داشته باشد؛ در حالی که هیچ ماده‌ای نمی‌تواند مستعد جوهری مجرد و شرط وجود آن و مرجح حدوث آن باشد (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۸، ص ۳۸۴-۳۸۵). ماده تنها می‌تواند مستعد پذیرش احوال خود باشد.

۳. دکارت و ابن‌سینا انسان را نوع واحدی می‌دانند که از ترکیب نفس و بدن به وجود آمده است، در حالی که ترکیب جوهری مجرد با جوهری مادی محال است. به این ترتیب اگر نفس هنگام حدوث و تعلق به بدن مجرد باشد، لازم می‌آید از ترکیب جوهری مجرد با جوهری مادی نوع جسمانی واحدی مانند انسان حاصل شود که امری است محال. به باور صدرا محال است از ترکیب موجودی مجرد با موجودی مادی، نوع طبیعی واحدی مانند انسان حاصل شود (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۳، ص ۳۳۰؛ ج ۸، ص ۱۲).

۴. اشکال دیگری که بر نظریه حدوث روحانی نفس و تعلق آن به بدن مادی وارد است این است که اگر نفس موجود مستقلی باشد که تعلق به بدن عارض آن شود، این تعلق یا عرض لازم نفس است یا عرض مفارق. اگر عرض لازم باشد باید در مرحله ذات نیز همراه آن باشد، در حالی که

به اعتقاد ابن سینا این گونه نیست، زیرا گفته شد نفس در مرحله ذات وابسته به بدن نیست و تعلق به بدن بعد از مرحله ذات بر آن عارض می شود. اگر عرض مفارق باشد هم محال است، زیرا در این صورت عروض مستلزم وجود استعداد در معروض یعنی نفس است؛ در حالی که نفس که امری مجرد و فاقد ماده است نمی تواند واجد استعداد شود. بنابراین عروض تعلق به بدن بر نفس محال است (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۸، ص ۱۲).

تا اینجا روشن شد صدرا نیز همانند رایل دو گانه‌انگاری سینی - دکارتی را با اشکال‌هایی مواجه می بیند؛ اما انکار این قرائت از دو گانه‌انگاری به معنای انکار دو گانه‌انگاری به طور کلی نیست. صدرالمتألهین بر اساس مبانی خاصی چون اصالت و تشکیک وجود و حرکت جوهری قرائت دیگری از دو گانه‌انگاری ارائه کرده است که می تواند تبیین متفاوتی از جوهریت نفس و ارتباط آن با بدن ارائه دهد.

## ۵. دو گانه‌انگاری صدرای

صدرا نیز مانند حکمای مشاء رابطه بدن و نفس را همانند رابطه ماده و صورت می داند. با این تفاوت که او نفس را در ابتدای پیدایش آن، صورتی مادی می داند که با حرکت جوهری اشتدادی به مرحله تجرد می رسد (صدرالمتألهین، ۱۳۶۱، ص ۲۳۵). اما به عقیده فیلسوفان مشایی هنگامی که بدن به درجه‌ای از اعتدال مزاج می رسد، نفس مجرد از مبادی عالی به آن افزوده می شود (ابن سینا، ۱۳۸۳، ص ۶۱-۶۳). با اینکه صدرا رابطه نفس و بدن را همانند رابطه صورت با ماده می داند و در جاهای مختلف از آثارش نفس را صورت بدن دانسته است، برخی از عبارات او نشان می دهد که گویی مخالف این دیدگاه است. توضیح اینکه به عقیده صدرا ماده شیء، چیزی است که به صورت آن شیء در آید نه چیزی که امکان به آن صورت در آمدن را نداشته باشد. برای مثال ماده خوشه گندم دانه گندم است، زیرا دانه گندم می تواند به خوشه گندم تبدیل

شود. این در حالی است که به عقیده صدرای جسم با هر اضافه‌ای که فرض شود امکان ندارد به صورت جوهر مفارق (نفس) درآید. با توجه به این نظر صدرای نمی‌توان بین نفس و بدن ثنویت قائل شد و گفت بدن ماده نفس است به این معنا که با حرکت اشتدادی به نفس تبدیل می‌شود. برای حل این تعارض باید دیدگاه نهایی صدرای درباره ماده و صورت را مورد بررسی قرار داد. صدرای در نظر نهایی خود تقریری از ماده و صورت ارائه می‌دهد که با نظر حکمای پیشین و با نظر قبلی خود متفاوت است. او در این نظر ماده را امری عدمی می‌داند که از حیثیت نقص صورت انتزاع می‌شود. نحوه انتزاع ماده از صورت بدین گونه است که هویت سیال و فعلیتی که در خارج وجود دارد در مقایسه با فعلیت‌های بعدی، دارای نقص است. به عبارت دیگر هر فعلیتی که نسبت به فعلیت‌های بعدی ناقص است و مفهوم ماده از این نقص انتزاع می‌شود. بنابراین آنچه در خارج موجود است، حقیقتا و بالذات وجود صورت (فعلیت) است و بالعرض و المجاز وجود ماده (قوه) (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۵، ص ۱۴۴؛ ج ۹، ص ۳). بر اساس این تعریف نه جسم مرکب از ماده و صورت است و نه انسان ترکیبی از بدن و نفس. صدرای نسبت ماده و بدن را با صورت و نفس، همانند نسبت سایه به صاحب سایه می‌داند (صدرالمتألهین، ۱۳۵۴، ص ۳۰۸). همان گونه که سایه چیزی غیر از صاحب سایه نیست و فقدان و نقص روشنایی است که سایه نامیده شده است، ماده و بدن نیز وجودی جدای از صورت و نفس ندارند. پس، اینکه گفته می‌شود بدن از مراتب پایین نفس و ماده آن است به این معناست که در واقع فعلیتی است که در مقایسه با فعلیت‌های بالاتر، که نفس نیز یکی از آن فعلیت‌ها است، ناقص بوده و ماده بودن از حیثیت نقص آن انتزاع می‌شود. بر اساس این تعریف از ماده، هویات بسیط مانند نفس نیز می‌توانند به این معنا دارای ماده و قوه باشند، به شرط آنکه آن هویات در حال اشتداد باشند. این هویات اگرچه بسیط‌اند، هر جزء فرضی‌شان با اینکه فی‌نفسه بالفعل است، نسبت به جزء فرضی

پس از خود بالقوه است. به همین دلیل صدرالمتألهین معتقد است هر جزء از اجزاء فرضی هویت سیال در حال اشتداد هم صورت است و هم هیولاست. نفس نیز به عنوان یک هویت بسیط سیال، که دارای حرکت جوهری اشتدادی است در آخرین مراحل جسمانی‌اش، که هنوز به مرحله تجرد نرسیده است هم صورت است هم هیولاست. صورت است برای جسمی آلی مانند بدن و هیولاست برای وجود مجرد عقلی‌اش (عبودیت، ۱۳۹۳، ص ۳۱۶-۳۱۷).

بنابراین، نمی‌توان نفس و بدن را دو جوهر مستقل دانست که با یکدیگر ترکیب شده و هویت مرکبی به نام انسان را تشکیل می‌دهند یا نفس را چونان شبحی دانست که درون ماشین بدن قرار دارد. بلکه نفس در واقع هویت سیال واحدی است که وجودی مادی-مجرد دارد؛ در مراتبی مادی و در مراتبی مجرد است. بدن در واقع مرتبه مادی نفس است که به همان وجود نفس موجود است نه به وجودی منحاز از آن. این هویت سیال در هر آن دارای فعلیتی خاص است و هر فعلیت نسبت به فعلیت بعدی دارای نقص‌هایی است. هر فعلیت کامل نیز فعلیت‌های قبلی را به صورت اندماجی در خود دارد. این فعلیت‌ها که در فعلیت کامل وجود دارند همان چیزی است که ملاصدرا با عناوینی چون مراتب و شئون نفس از آنها نام می‌برد.

تا اینجا روشن شد بر اساس نظر ملاصدرا نفس ادامه صورت است و از آن ایجاد شده است و در فلسفه صدرای ما با دو جوهر مادی و غیرمادی مستقل مواجه نیستیم؛ هر آنچه هست وجود و شئون آن است و وجودشناسی او در نهایت تحت این دو مقوله (وجود و شئون وجود) قرار می‌گیرد. دیگر سخن از جوهر مادی و غیرمادی، آنگونه که در دوگانه‌نگاری دکارت وجود داشت، مطرح نیست. در این دیدگاه بین نفس و بدن و دیگر مراتب آن تمایز و مرزی که دکارت مطرح کرده بود وجود ندارد؛ زیرا نفس از صورت مادی تکوّن یافته است و صورت هم جزء احوال بدن است و ارتباط آن با بدن مستلزم اشکال‌های گفته شده مانند ترجیح بلامرجح و...

نیست. ترجیح بلامرجح زمانی لازم می‌آید که نفس را روحانیه‌الحدوث بدانیم. اما هنگامی که پیدایش نفس از صورت مادی با حرکت جوهری اشتدادی صورت گیرد که هیچ‌گونه مرزی را نمی‌توان به‌عنوان مرز مجرد و مادی در نظر گرفت، نمی‌توان این اشکال را مطرح کرد که چرا نفس به این بدن مادی تعلق گرفته است نه بدنی دیگر و یا اینکه چرا نفس می‌تواند با بدن در ارتباط باشد. همان‌گونه که نمی‌توان پرسید چرا عدد ده بعد از عدد نه است و عدد نه بعد از عدد هشت و ... نحوه تبدیل شدن صورت به نفس را می‌توان با مثال تبدیل شدن حرارت کم جسم به حرارت زیاد نیز توضیح داد. اگر حرارت جسمی از بیست درجه به یک‌باره به شصت درجه برسد می‌توان این سوال را مطرح کرد که چرا زوال حرارت بیست درجه‌ای جانشینی حرارت شصت درجه‌ای را در پی داشته است نه شدیدتر یا ضعیف‌تر؟ اما اگر تغییر حرارت از بیست درجه به شصت درجه به تدریج و از طریق حرکت باشد که بین آن دو مراتب دیگری از حرارت وجود داشته باشد که بین آنها مرزی نباشد این سوال مطرح نمی‌شود؛ زیرا در این صورت یک حرارت متصل سیال خواهیم داشت که درجات مختلف آن بر هم مترتب هستند (عبودیت، ۱۳۹۲، ج ۳، ص ۲۹۸-۲۳۰). همانگونه که حرارت ضعیف جسم به حرارت شدید تبدیل می‌شود، صورت معدنی نیز با حرکت اشتدادی به نفس نباتی و نفس نباتی به نفس حیوانی و سپس به نفس انسانی تبدیل می‌شود. اما هر مرحله دارای مراتبی است که مشتمل بر مراحل قبلی است. برای مثال نفس حیوانی دارای مراتب نباتی و معدنی است و نفس انسانی نیز دارای مراتب حیوانی، نباتی و معدنی می‌باشد. همانگونه که در حرارت شصت درجه‌ای، حرارت بیست درجه‌ای هم وجود دارد و می‌توان گفت حرارت بیست درجه‌ای جزء مراتب حرارت شصت درجه‌ای است. این نشان می‌دهد نفس هنگامی که به مرحله تجرد هم برسد دارای مراتب مادی و جسمانی است (صدرالمثلهین، ۱۹۸۱، ج ۸، ص ۳۴۴ و ۳۴۵) و از طریق همین مراتب با بدن در ارتباط است.

نفس از لحاظ همین مراتب جسمانی عین تعلق به بدن است و هنگام مرگ نیز تنها این مرتبه زائل می‌شود. البته زوال این مرتبه هم به این معنا است که تعلقش با ماده بدن که همان گوشت و پوست و استخوان است قطع شده و با ماده‌ای دیگر که متناسب با عالم برزخ و آخرت است به حیات خود ادامه می‌دهد. پس نفس تا وقتی که در این دنیا است با بدن دنیوی است و بعد از مرگ با بدن مثالی و اخروی به حیات خود ادامه می‌دهد.

ممکن است گفته شود نقد رایل مربوط به بدن مادی و دنیوی؛ یعنی همین بدن گوشتی است؛ در حالی که این بدن گوشتی که ماده بدن مادی و عنصری است، جزء مراتب نفس نیست تا آن را موجود به وجود نفس بدانیم. در پاسخ باید گفت ماده بدن عنصری که عبارت است از گوشت و پوست و استخوان، بدون صورت معدنی و نفس نباتی چیزی جز عناصر نیستند و نمی‌توان آن را بدن نامید. بدن اصلی همان صورت معدنی و نفس نباتی است که جزء مراتب پایین نفس ناطقه‌اند. ماده این بدن عنصری نقشی در بدن بودن بدن ندارد؛ زیرا در طول زندگی بارها این سلول‌ها و عناصر به‌طور کلی عوض می‌شوند، اما بدنیت بدن باقی می‌ماند، زیرا صورت نوعیه و نفس نباتی حفظ شده است. آنچه رایل تحت عنوان بدن از آن یاد می‌کند در واقع همان جسد است که هیچ ارتباطی با نفس ندارد. به عبارت دیگر اگر اضافه نفس به بدن را همانند دوگانه‌انگاری سینوی-دکارتی، ذاتی آن ندانیم در واقع با جسدی مواجه هستیم که در مقطعی نفس یا به قول رایل شبیحی درون آن قرار می‌گیرد. اما بر اساس نظر صدرای نفسیت نفس عین تعلق به بدن است و وجودی جدای از آن ندارد؛ همان‌گونه که صورت و عرض وجودی جدا از محل و موضوع خود ندارند.

تا اینجا روشن شد دوگانه‌انگاری دکارتی مورد پذیرش صدرای هم نیست. دکارت موجودات جهان را به دو سنخ مادی و غیرمادی تقسیم می‌کرد و نفس را موجودی غیرمادی و بدن را

موجودی مادی می‌دانست؛ اما در وجودشناسی صدرا موجودات مادی و غیرمادی مراتب یک وجود واحدند و مرز میان آن دو بسیار کم‌رنگ می‌شود به گونه‌ای که دوگانه‌انگاری او به یگانه‌انگاری نزدیک می‌شود؛ اما یگانه‌انگاری که متفاوت با یگانه‌انگاری فیزیکالیستی است. در این دیدگاه تقسیم موجودات به مادی و غیرمادی جای خود را به وجود و شئون (حالات) آن می‌دهد.

در فلسفه ذهن معاصر نظریه‌هایی مطرح شده است که شباهت زیادی با نظریه صدرا دارد. نظریه‌هایی چون نوحاسته‌گرایی (Emergentism) و صورت‌گرایی (Hylomorphism) که بیان می‌کنند سیستم‌های پیچیده‌ی مادی می‌توانند در مراحل منجر به ظهور ویژگی‌ها (Property Emergentism) و حتی جوهری غیرمادی (Emergentism Substance) شوند. این امر موجب شده برخی از محققان نظریه صدرا را نیز هم‌ردیف چنین نظریه‌هایی بدانند. در این بخش بعد از گزارش اجمالی این دو دیدگاه بیان می‌شود اگرچه بر اساس نظریه صدرا نفس جسمانیه‌الحدوث است اما نمی‌توان آن را همچون نظریه‌هایی چون نوحاسته‌گرایی و صورت‌گرایی دانست.

## ۶. مقایسه نظریه صدرا با نظریه‌های نوحاسته‌گرایی و صورت‌گرایی

### ۶.۱. نظریه نوحاسته‌گرایی

نوحاسته‌گرایی دیدگاهی است که بیان می‌کند سیستم‌های پیچیده‌ی مادی در مراحل بالاتر می‌توانند واجد ویژگی‌های بدیعی شوند که اجزای سیستم فاقد آن هستند. بر اساس این دیدگاه بدن نیز به دلیل ساختار خاصی که دارد، می‌تواند در مراتب بالاتر جوهری غیرفیزیکی را از درون خود به ظهور رساند. به باور نوحاسته‌گرایان اگرچه نفس حاصل ترکیب پیچیده بدن است (Hasker, 2015, p17) اما نمی‌توان آن را به امور فیزیکی فروکاست (Chalmers, 1993, p103). زیرا این امر نوحاسته بر عناصر مادی که از آن برخاسته است، تأثیر می‌گذارد (Nida-

تحلیل انتقادی دیدگاه رایل درباره جوهریت نفس ... / نصرتی؛ شیخ شعاعی، رضایی ره ۲۶۹/

Rümelin, 2006, p1 & b 20). ویلیام هسکر (W Hasker) این رابطه را با تمثیل آهن ربا و میدان مغناطیسی توضیح می دهد. نفس مانند میدان مغناطیسی از بدن که مانند آهن ربا است ظهور یافته است با این تفاوت که در این دیدگاه نفس می تواند بدون بدن (عنصری) به حیات خود ادامه دهد؛ زیرا خداوند می تواند به نفس بدنی دیگر عطا کند (Hasker, 1999, p235).

### ۲.۵. نظریه صورت گرایی (قرائتی دیگر از نظریه نوحاسته گرایی)

قرائتی دیگر از نظریه نوحاسته گرایی نظریه صورت گرایی یا هایلومورفیزم است. این نظریه در برابر ماده گرایی و نام گرایی قرار دارد؛ در حالی که بر اساس ماده گرایی همه پدیده های ذهنی در نهایت توسط تغییر و تحولات و برهم کنش های عناصر ریز و فاقد شعور و بدون اعتقاد به امر ذهنی پنهانی تبیین می شوند، بر اساس این دیدگاه عناصر به وسیله ساختار و صورتی که پیدا می کنند دارای ویژگی هایی می شوند که صرفا با ویژگی های عناصر قابل تبیین نیستند. این نظریه نیز مانند نظریه صدرا نفس را صورت بدن می داند (Form of the body) و موجودات زنده را متشکل از ذرات بنیادینی می داند که به طور خاصی صورت دار و ساختارمند شده اند. بر این اساس انسان ها صرفا مواد فیزیکی نیستند، بلکه مواد فیزیکی هستند که دارای ساختار و صورت خاصی شده اند (Jaworski. 2013, p197). ساختار دارای سه ویژگی اساسی است: وحدت (Unity)، پایداری (Persistence) و نظم رفتاری (Regularity Behavioral)؛ ساختار و صورت اولاً چیزی است که ملاک وحدت اجزاء است، ثانیاً در طول زمان و هنگامی که ماده تغییر می کند ثابت و پایدار است، ثالثاً به صورت منظم عمل می کند (Jaworski. 2018, p4).

### ۳.۵. مقایسه و ارزیابی

شبهت هایی که بین این نظریه ها و نظریه صدرا وجود دارد غیرقابل انکار است؛ برای مثال وحدتی را که جاورسکی از صورت ارائه می دهد در حالی که ماده ثابت و پایدار است عیناً در



دیدگاه صدرا نیز وجود دارد؛ به باور صدرا نیز صورت (نفس) معیار ثبات و وحدت انسان است و با تغییراتی که از کودکی در بدن (ماده) ایجاد می‌شود وحدت و ثبات او دستخوش تغییر نمی‌شود (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۸، ص ۴۲). در این دیدگاه رفتارهای موجودات زنده به دلیل ساختار و صورت‌شان است که فیزیکی نیستند. موجودات غیرفیزیکی دارای حیات نیز وجود دارند که رفتارها و ویژگی‌های متفاوتی از موجودات صرفاً فیزیکی و فاقد حیات دارند (Jaworski, 2013, pp212 - 213). صدرا نیز این ویژگی‌ها و آثار را به‌عنوان دلیل اثبات نفس بیان کرده است. آثاری چون حس، حرکت، تغذیه، تولید مثل و ... (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۸، ص ۶).

همچنین نظریه نوحاسته‌گرایی دارای عناصری است که شباهت زیادی با نظریه صدرا دارد؛ برای مثال بدیع بودن امر نوحاسته به این معنا که در مقطع خاصی از زمان وجود می‌یابد و قبل از آن موجود نبوده است (Morgan, 1922, p1) با ظهور و حدوث زمانی نفس از بدن مادی در فلسفه صدرا قابل مقایسه است. تقلیل‌ناپذیری امر نوحاسته (Nagel, 1974, p2) نیز یکی دیگر از ویژگی‌های مشترک این دیدگاه با نظریه صدرا است؛ زیرا در هر دو دیدگاه امر نوحاسته (نفس یا آگاهی یا ...) قابل تقلیل به اجزای سیستم و مراتب پایین نیستند. با همه این شباهت‌ها پاسخ به این سوال که آیا می‌توان نظریه صدرا را نیز تحت عنوان این نظریات قرار داد یا خیر بررسی و تأمل بیشتری می‌طلبد؛ مقایسه دیدگاه صدرا با نظریات گفته شده با موانع جدی‌ای روبروست و به نظر می‌رسد تا رفع کامل این موانع نمی‌توان نفس صدرا را صرفاً امری نوحاسته و دیدگاه او را تحت عنوان نظریات نوحاسته‌گرایی یا صورت‌گرایی قرار داد. از جمله این موانع می‌توان به موارد زیر اشاره کرد:

بر اساس نظریه صدرای که در واقع نوعی دوگانه‌انگاری است، اگرچه می‌توان آن را دوگانه انگاری ضعیف نامید، نیروهای غیرمادی در پیدایش نفس دخالت دارند، حتی اگر زمینه پیدایش آن، جسم و ماده باشد، در نظریه صدرای بدن (جسم طبیعی آلی) هنگامی که به مرحله‌ای از اعتدال مزاج می‌رسد، نفس توسط عقل فعال افاضه می‌شود. بنابراین فاعل نفس امری غیرمادی است نه تغییر و تحولات ماده. اما در نظریه صورت‌گرایی هیچ موجود غیرمادی در ظهور نفس دخالت ندارد (Koons, 2021, p5). در نظریه‌های نوحاسته‌گرایی به وضوح بیان می‌شود امر نوحاسته «افزوده از خارج» (Added from the outside) نیست (Hasker, 2015, p6) و این در تقابل آشکار با این عبارت صدرای است که بیان می‌کند هنگامی که عناصر به حد نهایی اعتدال رسیدند در این هنگام جوهری روحانی یعنی نفس از مبادی عالی‌تر افاضه می‌شود (صدرالمتألهین، ۱۳۶۳، ص ۵۱۳-۵۱۴؛ ۱۳۵۴، ص ۲۵۸).

همچنین بر اساس نظریه صورت‌گرایی نفس «کل»ی است که از ترکیب اتحادی ماده و صورت به وجود آمده و قابل تحویل به آن نیست. اما بر اساس نظر صدرای اگرچه نفس مبدایی مادی و جسمانی دارد و در ابتدا صورت بدن است، با این وجود امری بسیط است که جامع مراتب پایین‌تر از خود است؛ نفس در عین وحدتش «کل»ی است که شامل همه قوا است؛ اما این کل به معنای کل دارای اجزاء نیست و مراتب پایین نفس، اجزای آن نیستند. نسبت مراتب پایین نفس به نفس همانند نسبت رقیقه به حقیقت و مفصل به مجمل است. به عبارت دیگر نفس در عین حال که دارای وحدت شخصی است وحدت جمعیتی نیز دارد (صدرالمتألهین، ۱۳۸۵، ج ۳، ص ۳۴۱، ۷۷۵، ۷۷۶). اگرچه صدرای قائل به حدوث نفس است اما به باور او نفوس قبل از پیدایش در این دنیا، در جهانی دیگر به وجودی جمعی موجود بوده‌اند. این ویژگی نیز در نظریه‌های نوحاسته‌گرایی و صورت‌گرایی، که صرفاً نظریه‌هایی فیزیکالیستی‌اند انکار می‌شود.

با توجه به موارد گفته‌شده نظریه صدرای ذیل نظریه آفرینش‌گرایی و دوگانه‌انگاری قرار می‌گیرد؛ اما دوگانه‌انگاری که متفاوت از دوگانه‌انگاری سینیوی - دکارتی است. در حالی که نظریه‌های نوخاسته‌گرایی و صورت‌گرایی نظریه‌هایی صرفاً فیزیکالیستی هستند.

## ۷. نتیجه‌گیری

رایل بر اساس دوگانه‌انگاری دکارتی نظر خود را پروراند و به انکار جوهریت نفس پرداخت و اعتقاد به وجود نفس را به‌عنوان شبحی که در ماشین بدن قرار دارد خطای مقوله‌ای خواند. آنچه رایل را بر آن داشت تا به انکار جوهریت نفس بپردازد برداشتی از دوگانه‌انگاری بود که بر اساس دیدگاه دکارت در ذهن او شکل گرفته بود؛ این در حالی است که دوگانه‌انگاری منحصر در دیدگاه دکارت نیست و این دیدگاه تنها یکی از قرائت‌های دوگانه‌انگاری است. با استفاده از مبانی حکمت متعالیه صدرایی می‌توان قرائت دیگری از دوگانه‌انگاری ارائه داد و از جوهریت نفس دفاع کرد. بر اساس دوگانه‌انگاری صدرایی نفس و بدن دو جوهر مستقل نیستند که با یکدیگر در تعامل باشند و عنوان «شبح در ماشین» بر این دیدگاه صدق نمی‌کند. نفس و بدن در واقع مراتب یک واقعیت سیال هستند که از صورت عنصری آغاز شده و با طی کردن مراحل معدنی، نباتی و حیوانی به نفس ناطقه تبدیل می‌شود. نفس ناطقه در عین حال که مجرد است دارای مراتب مادی است و از طریق این مراتب با بدن در ارتباط است. به عبارت دیگر در دوگانه‌انگاری صدرایی ما با یک هویت مادی - مجرد روبه‌رویم؛ نه دو جوهر که یکی مجرد و دیگری مادی است. در فلسفه ذهن معاصر نظریاتی مطرح شده است که شباهت زیادی با دیدگاه صدرالمتألهین دارد. اگرچه بازسازی دیدگاه صدرای با توجه به نظریات گفته شده می‌تواند به پویایی فلسفه اسلامی کمک کند، اما موانع جدی‌ای بر سر این راه وجود دارد که تا رفع آن موانع نمی‌توان نظریه صدرای را در ذیل آن نظریه‌ها گنجانید. به این ترتیب نفس صدرایی نه مانند

تحلیل انتقادی دیدگاه رایل درباره جوهریت نفس ... / نصر تی؛ شیخ شعاعی، رضایی ره ۲۷۳/

نفس سینوی - دکارتی است که نظیر شبحی در بدن باشد و نه مانند جوهری صرفاً نوحاسته از اجزای فیزیکی که حاصل تغییر و تحولات ماده است.

### منابع

- ابن سینا (۱۳۷۹)، *الاشارات و التنبیحات*، مع شرح المحقق نصیرالدین طوسی و شرح الشرح علامه قطب الدین رازی، ج ۲ و ۳، تهران، دفتر نشر کتاب.
- ابن سینا (۱۳۸۳)، *رساله نفس*، چاپ دوم، همدان، دانشگاه بو علی سینا.
- استرول، اورام (۱۳۸۴)، *فلسفه تحلیلی در قرن بیستم*، ترجمه فریدون فاطمی، چاپ دوم، تهران، انتشارات مرکز.
- پاپکین، ریچارد و استرول، آروم (۱۳۸۸)، *کلیات فلسفه*، ترجمه سید جلال الدین مجتبی، چاپ بیست و پنجم، انتشارات حکمت.
- دکارت، رنه (۱۳۶۹)، *تأملات در فلسفه اولی*، ترجمه ی احمد احمدی، چاپ دوم، تهران، نشر مرکز دانشگاهی.
- صدر المتألهین (۱۳۵۴)، *المبدأ و المعاد*، تهران، انجمن حکمت و فلسفه ایران.
- صدر المتألهین (۱۳۸۲)، *شرح و تعلیقه صدر المتألهین بر الهیات شفاء*، تصحیح، تحقیق و مقدمه ی نجفقلی حبیبی، ج ۱، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- صدر المتألهین (۱۳۶۱)، *عرشیه*، تصحیح غلامحسین آهنی، تهران، انتشارات مولا.
- صدر المتألهین (۱۳۷۵)، *مجموعه رسائل فلسفی صدر المتألهین*، تهران، انتشارات حکمت.

- صدر المتألهین (۱۹۸۱م)، *الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه*، ج ۱، ۲، ۳، ۵، ۸، چاپ سوم، بیروت، دار احیاء التراث.
- طباطبائی، محمد حسین (۱۳۸۳)، *نهایه الحکمه*، ترجمه علی شیروانی، جلد ۱، چاپ ششم، تهران، انتشارات الزهرا.
- عبودیت، عبدالرسول (۱۳۹۲)، *درآمدی به نظام حکمت صدرایی*، ج ۳، چاپ دوم، تهران، سمت.
- عبودیت، عبدالرسول (۱۳۹۳)، *حکمت صدرایی به روایت علامه طباطبائی*، شرح نهایه الحکمه، مبحث جوهر، قم، موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- مسلین، کیت (۱۳۹۵). *فلسفه ذهن*، ترجمه مهدی ذاکری، چاپ دوم، تهران، انتشارات علمی.
- Copleston, F. (1997) *A history of philosophy*, Vol.6, search press, London
- Foster, J. (2018), *A brief defense of the Cartesian view*. In *Soul, Body, and Survival* (pp. 15-29), Cornell University Press
- Hume, D. (2007), *A Treatise of Human Nature*; Clarendon Press.
- Ryle, G. (2009), *The concept of mind*. Routledge.
- Swinburne, Richard (1986), *The Evolution of the Soul*, Oxford: Clarendon.
- Tanney, J. (2009), *Rethinking Ryle: a critical discussion of The Concept of Mind*.