



Research Paper

A look at the problems of mental causality from the perspective of transcendental wisdom

Abbas Hakimzadeh*¹ , Alireza Hasanpour² , Mohammad Mousavi³ 

¹ PhD student, Islamic Philosophy and Theology, Faculty of Theology, Ilam, Iran

² Assistant Professor, Department of Islamic Philosophy and Theology, Faculty of Theology, Ilam, Iran

³ Associate Professor, Department of Philosophy and Islamic Theology, Razavi University of Islamic Sciences, Mashhad, Iran



[10.22080/JEPR.2025.28218.1236](https://doi.org/10.22080/JEPR.2025.28218.1236)

Received:

December 16, 2024

Accepted:

June 15, 2025

Available online:

June 26, 2025

Keywords:

Mental causality, soul-body relationship, transcendental wisdom, dualism, physicalism

Abstract

One of the issues that has long been of interest among philosophers is the recognition of the existential dimensions of man and, as a result, the provision of a comprehensive definition of human identity. This discussion, under the title of the mind-body issue, began in Western philosophy at the time of Descartes, who believed that human identity is composed of two distinct substances: material and abstract. Descartes' inability to dispel doubts such as the relationship between an extended substance and an impermanent substance caused Western analytical philosophers to lean mainly towards physicalism in later periods. However, in Islamic philosophy, the discussion of the relationship between the soul and the body is considered one of the oldest and most interesting topics. In this article, which has been compiled using a descriptive-analytical method, the issue of the relationship between the soul and the body is first examined from the perspective of analytical philosophers, and then, while explaining the course of the issue in Islamic philosophy, Mulla Sadra's opinion on transcendental wisdom is given special attention. The author has finally concluded that based on Mulla Sadra's skeptical monism, the problems with the relationship between soul and body can be answered.

***Corresponding Author:** Abbas Hakimzadeh

Address: Faculty of Theology, Ilam, Iran

Email: Click or tap here to enter text.

Tel: Click or tap here to enter text.



Extended Abstract

1. Introduction

One of the most important problems that has always been considered in philosophy has been the interaction and relationship between the soul and the body. This problem has long been discussed by philosophers in the Islamic philosophy as well as in western philosophy, and perhaps it can be said that no philosopher has been successful in solving all aspects of the problem to this day. The starting point of the the soul-body problem goes back to the fact that we observe two types of human effects: physical effects and mental effects, and these two types of effects indicate two different qualities in the essence of man. Accordingly, in Islamic philosophy and also in west philosophy until the time of Descartes, all philosophers believed in two immaterial and material dimensions in man. The way in which these two dimensions of human existence interact and are affected, and the harmony between them, has raised the debate on mental causality in contemporary analytical philosophy and the relationship between soul and body in Islamic philosophy. In the west, Descartes believed in a substance dualism, that is, there is two essentially distinct substances, namely, the soul and the body; but his inability to provide an accurate account of the interaction of the two and the objections raised against him led a large group of philosophers of the modern era to physicalism. However, in Islamic philosophy, most philosophers to this day maintain that man is a two-dimensional being, that is, composed of an abstract, immaterial substance, lacking extension and nonsensible, called the soul, which governs the material substance called the body. In the history of Islamic philosophy,

scholars presented an idea similar to Descartes' idea and believed that man is composed of two distinct substances that interact and influence each other. However, Mulla Sadra, the founder of transcendent wisdom, claims to have depicted the relationship between the soul and the body in such a way that the difficulties of the interaction of the two do not arise.

2. Methodology

This article has been composed by using a descriptive-analytical method, in such a way that first the views of philosophers are quoted from their own works and then a comparison and analysis is made between them.

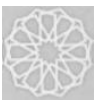
3. Conclusion

The correct explanation of the relationship between soul and body is one of the most important topics in anthropology. Descartes' inability to explain this relationship and the incomplete and unsuccessful accounts of philosophers after him, such as Malebranche and Leibniz, caused contemporary philosophers to turn away from dualism and turn to physicalism. Physicalism is divided into two branches: reductionist and non-reductionist. The former holds a type of identity and believes that mental events are the same as physical activities of the brain; and the latter maintains that mental events are caused by physical events of the brain, which is referred to as supervenience of mental states on the basis of the physical events. The problem of the soul-body relation and the way in which these two interact has always been raised in Islamic philosophy too. In the history of Islamic philosophy, there are two general approaches to this problem. The approach of Peripatetics such as and Ibn Sina, who



holds a view similar to that of Descartes, and he believe that the soul and the body are two separate substances in such a way that the soul has a separable accident called the body, and whenever a moderate temperament is achieved for the body, the soul is impart to the body by an abstract, supernatural intellect. In contrast, Mulla Sadra believes that, according to the principality of existence and its gradation, man is a single identity whose unity is gradational and the highest level of this unity is called the soul while tis lowest level is body. On the other hand, based on the substantial movement, the soul at the beginning of its creation is material; fter going through the stages of perfection and

substantial intensity from this body, the incorporeal soul emerges. As a result, the soul and the body are not two separate that would be combined with each other, but they form a single entity so that they are predicated of each other in terms of reality and delicacy, that is, the body is the lowest and most delicate level of the soul, and the soul is the reality of the body. In other words, the body is the shadow and appearance of inner reality of the soul. According to this account, which is called gradational monism and it is invented by Mulla Sadr, the delemmas of the causal interaction between the soul and the body, which all resulted from the duality of the two, are resolved.



علمی

نگاهی به معضلات علیت ذهنی از منظر حکمت متعالیه

سید عباس حکیم زاده خرد^{۱*} , علیرضا حسن پور^۲ , سید محمد موسوی بایگی^۳ ^۱ دانشجوی دکتری، فلسفه و کلام اسلامی، دانشکده الهیات، ایلام، ایران^۲ استادیار گروه فلسفه و کلام اسلامی، دانشکده الهیات، ایلام، ایران^۳ دانشیار گروه فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه علوم اسلامی رضوی، مشهد، ایران[10.22080/JEPR.2025.28218.1236](https://doi.org/10.22080/JEPR.2025.28218.1236)

چکیده

یکی از مسائلی که همواره مورد توجه فیلسوفان قرار داشته است، بررسی ابعاد تشکیل‌دهنده هویت انسان و شناخت نحوه ارتباط و اثرگذاری بخش‌های مختلف وجود انسان بر یکدیگر می‌باشد. این بحث تحت عنوان مسئله ذهن و بدن در فلسفه غرب از زمان دکارت آغاز گردید و او قائل به ترکیب هویت انسان از دو جوهر متمایز مادی و مجرد بود. ناتوانی دکارت در دفع شبهاتی نظیر چگونگی ارتباط یک جوهر ممتد با جوهر ناممتد سبب شد تا در دوره‌های بعد فیلسوفان تحلیلی غرب عمدتاً به فیزیکیالیسم متمایل شوند. اما در فلسفه اسلامی بحث رابطه نفس و بدن از قدیمی‌ترین و در عین حال جذاب‌ترین مباحث به‌شمار می‌آمده است. در این مقاله که به روش توصیفی-تحلیلی گردآوری شده است در ابتدا مسئله رابطه نفس و بدن از نگاه فیلسوفان تحلیلی بررسی شده است و سپس ضمن بیان سیر مسئله در فلسفه اسلامی، رای ملاصدرا در حکمت متعالیه به طور ویژه مورد توجه قرار گرفته است. نگارنده در پایان به این نتیجه رسیده است که براساس یگانه‌انگاری تشکیکی ملاصدرا اشکالات وارد شده بر رابطه نفس و بدن، قابل پاسخ‌گویی می‌باشد.

تاریخ دریافت:

۲۶ آذر ۱۴۰۳

تاریخ پذیرش:

۲۵ خرداد ۱۴۰۴

تاریخ انتشار:

۵ تیر ۱۴۰۴

کلیدواژه‌ها:

علیت ذهنی - رابطه نفس
و بدن - حکمت متعالیه -
دوگانه‌انگاری- فیزیکیالیسم

* نویسنده مسئول: سید عباس حکیم زاده خرد

آدرس: دانشکده الهیات، ایلام، ایران

ایمیل: Click or tap here to enter text.

تلفن: Click or tap here to enter text.



۱ مقدمه

یکی از مهم‌ترین مسائلی که در فلسفه ذهن همواره و خصوصاً پس از دکارت مورد توجه بوده است، علیت ذهنی است. در حقیقت این سؤال همواره پیش‌روی فیلسوفان قرار داشته است که بر فرض دوگانگی نفس و بدن و ترکیب انسان از مجرد و مادی چه نحوه ارتباطی میان جوهر مادی و جوهر مجرد وجود دارد و این ارتباط چگونه باید تبیین شود. این مسئله در فلسفه اسلامی نیز تحت عنوان رابطه نفس و بدن مورد توجه فیلسوفان اسلامی قرار داشته است. در فلسفه ذهن که از شاخه‌های فلسفه تحلیلی به‌شمار می‌آید این مسئله تابع اثبات یا نفی امر مجرد قرار گرفته است که عمده فیلسوفان این عرصه به سمت فیزیکیسم تمایل پیدا کرده‌اند ولی با این حال هنوز مشکل تبیین رابطه علی میان امور ذهنی و بدن به قوت خود باقی است و فیلسوفان با این سؤال مواجه‌اند که حالات ذهنی^۱ چه نحوه ارتباطی با فعالیت‌های بدنی دارند در پاسخ به این سؤال مهم عده‌ای مانند دکارت قائل به تعامل علی بر مبنای دوگانه‌انگاری جوهری هستند که البته در دهه‌های اخیر تعداد این افراد بسیار کم بوده و اکثر فیلسوفان یگانه‌انگار بوده‌اند و فیزیکیسم دیدگاه غالب در فضای فکری فلسفه ذهن بوده است. عمده مشکل فیلسوفان تحلیلی در پاسخ به نحوه تعامل ذهن و بدن، مشکل لزوم تماس میان نفس مجرد یا بعد خودآگاه انسان و بدن مادی دارای بُعد است. در حقیقت نفس که فاقد امتداد است چگونه می‌تواند با جوهری ممتد ارتباط داشته باشد تا بتواند روی آن اثر بگذارد. و از سوی دیگر براساس نظر برخی از فیلسوفان تحلیلی رویدادهای فیزیکی در یک بستار فیزیکی کامل یکدیگر را پوشش می‌دهند. به تعبیر دیگر هر رویداد فیزیکی یک علت تامه فیزیکی دارد که سبب پدید آمدن آن می‌شود و ما برای تبیین امور فیزیکی نیازی به اضافه نمودن مقدمه غیر فیزیکی و مجرد از ماده

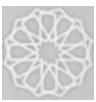
نداریم. این گونه از مشکلات و مسائل که در ادامه به صورت مبسوط‌تر بیان خواهد شد سبب شد تا فیلسوفان تحلیلی پس از دکارت از دوگانه‌انگاری جوهری روی برگردانند و قائل به فیزیکیسم با شاخه‌های مختلفش گردند. اما در فلسفه اسلامی این مسئله تابع رأی فیلسوف پیرامون نحوه حدوث نفس و تعلق تدبیری آن در بدن می‌باشد. دو مبنای متفاوت در فلسفه اسلامی نسبت به مطلب مذکور وجود دارد؛ مبنای اول مختص به مشائین و در صدر آنان ابن‌سیناست که وی براین باورست که نفس موجودی مجرد در ذات و مادی در افعال است و با مجرد ذاتی کامل به بدن تعلق می‌گیرد و آن را تدبیر می‌کند. براین اساس نفس در حدوث و بقا روحانی و مجرد است به تعبیر دیگر طبق نظر وی، دو جوهر متمایز با دو خصوصیت و کارکرد متفاوت، تشکیل‌دهنده ذات و هویت انسان هستند. (ابن‌سینا، ۱۳۸۷، ص ۱۹۸) اما بنابر نظر ملاصدرا در حکمت متعالیه، نفس در حدوث جسمانی و در بقا روحانی است. براساس این مبنا نفس موجودی که از ابتدا مجرد باشد و سرپرستی بدن را به عهده بگیرد قلمداد نمی‌شود بلکه نفس مجرد برخاسته از بدن مادی و با او یگانه است. در حقیقت انسان هویت و حقیقت واحدی است که از مرتبه مادیت به سمت مجرد اشتداد جوهری می‌یابد. پر واضح است که نظریه حرکت جوهری که ابداع ملاصدرا است و پیشینیان آن را محال می‌دانستند کمک شایانی در تبیین نحوه حدوث نفس به وی نموده است.

در این پژوهش ابتدا دیدگاه برخی فلاسفه غربی از جمله دوگانه‌انگاری نفس و بدن و فیزیکیسم را مطرح خواهیم نمود و سپس به دو رویکرد سینوی و صدرایی در باب رابطه نفس و بدن خواهیم پرداخت.

۲ علیت ذهنی در فلسفه ذهن

همان‌گونه که بیان شد یکی از معضلات و ابهاماتی همواره که پیش‌روی فیلسوفان ذهن در مغرب‌زمین بوده است و تاکنون نیز مورد بحث است، نحوه

^۱ . mental state



با طرح یک سؤال آغاز می‌کند که انسان چیست؟ به نظر دکارت انسان موجودی مرکب از دو بُعد جسمانی و روحانی است. دکارت می‌گوید من نه می‌توانم جنبه جسمانی و اندام‌های بدنی را انکار نمایم و نه اینکه اندیشه ساری در نفس خود را کتمان نمایم و مطلب سومی که باید بپذیرم این است که اگر بدن و اندام‌های بدنی من نباشد، احساس و اندیشه نیز نخواهم داشت. بنابراین سه مطلب یقینی است: وجود جوهر نفس، وجود جوهر جسمانی و رابطه تعاملی و علی میان نفس و بدن. (دکارت، ۱۳۹۱، ص ۱۱۱)

دکارت در توضیح ماهیت این دو جوهری که ذات انسان را تشکیل داده است می‌گوید: «در وهله اول خود را واجد صورت، دست‌ها، بازوها و تمام این دستگاهی دیدم که مرکب است از استخوان و گوشت و به صورت جسم نمودار است و نام بدن بر آن نهاده‌ام. علاوه بر این دیدم غذا می‌خورم، راه می‌روم احساس می‌کنم و می‌اندیشم و تمام این کارها را به نفس نسبت می‌دادم.... مراد من از جسم هر چیزی است که به شکل معینی حدود می‌شود، می‌تواند در مکانی بگنجد، فضا را طوری اشغال کند که هر جسم دیگری را از خود طرد کند و ویژگی دیگر اینکه بتواند به طرق مختلف حرکت کند البته نه به خودی خود بلکه به وسیله محرکی که او را به حرکت درآورد... بپردازیم به صفات نفس و ببینیم آیا از آن‌ها چیزی هست که در من موجود باشد. نخستین آن‌ها غذا خوردن و راه رفتن است اما اگر درست باشد که من بدن نداشته باشم این هم درست است که راه رفتن و غذا خوردن هم نخواهم داشت صفت دیگر احساس است، اما احساس هم بدون جسم محال است (دکارت، ۱۳۹۱، ۴۵-۴۷). بنابراین دکارت معتقد است که دو جوهر، که یکی دارای امتداد و خصوصیات جسمانی است و دیگری فاقد هرگونه خصوصیت جسمانی است اما افعال و آثاری از او یافت می‌شود، تشکیل‌دهنده وجود انسان است که این دو جوهر با یکدیگر چنان ممزوج شده‌اند که

ارتباط و تأثیر و تأثر میان نفس و بدن یا به تعبیر فیلسوفان ذهن، میان حالت‌های ذهنی و بدن می‌باشد. در فلسفه ذهن نظریات مختلفی پیرامون نحوه ارتباط ذهن و بدن وجود دارد. دکارت قائل به تعامل‌گرایی میان نفس و بدن بود. به باور وی انسان متشکل از دو جوهر است که یکی مادی و دیگری غیر مادی است. پس از دکارت، اشکالات زیادی به نظریه وی وارد شد و فیلسوفان دیگری مانند لایبنیتس و مالبرانش پاسخ‌های دیگری برای حل این مسئله ارائه کرده‌اند.

۲/۱ دوگانه‌انگاری جوهری دکارت

علیت ذهنی در فلسفه غرب از زمان دکارت و تلاش‌های او در اثبات تعامل علی میان دو جوهر متمایز ذهن و بدن بسیار مورد توجه قرار گرفت. دوگانه‌انگاری جوهری^۱ عنوان نظریه خاص دکارت در تحلیل هستی‌شناسانه وجود انسان است که براین اساس دکارت معتقد است که انسان متشکل از دو جوهر متمایز به نام ذهن و بدن است. دکارت در تأمل دوم از کتاب *تأملات در فلسفه اولی* که در صدد بیان مسائل نفس است، بیان می‌کند که به دنبال یک نقطه یقینی و قابل اتکا در اثبات نفس می‌گردد. او در این مسئله نیز به‌سان سایر مسائل فلسفی، راه خود را از شک آغاز می‌نماید. دکارت در نهایت به یک نقطه نهایی غیر قابل تردید می‌رسد و این نقطه را مبدأ یقین خود قرار می‌دهد. او چنین فرض می‌کند که اگر من در هر چیزی بتوانم شک کنم و آن را حاصل القا یک موجود شیطانی بدانم که مرا فریفته است، در شک کردن نسبت به امور خارجی نمی‌توانم شک کنم و قطعاً به اینکه شک می‌کنم، یقین دارم بنابراین شک من اثبات‌کننده وجود من است و من اگر شک می‌کنم، موجود هستم. (دکارت ۱۳۹۱، ص ۳۷)

دکارت پس از نتیجه‌گیری و اثبات اصل وجود خود از راه شک، به بررسی صفات و ویژگی‌های وجودی من شک‌کننده می‌پردازد. او مطلب خود را

^۱. Substance dualism



۴- هر علتی باید با معلول خود تماس فیزیکی داشته باشد

۵- جوهر نفسانی که به تعبیر دکارت از جنس اندیشه است با چیزی تماس مکانی ندارد

۶- بدن دارای امتداد است.

حاصل مقدمات فوق این است که سنخیت وجودی میان ذهن و بدن وجود ندارد بنابراین نفس قابلیت تأثیر در بدن مادی ندارد و رابطه علی میان این دو ممکن نیست. الیزابت نقطه اصلی اشکال خود را با این جمله به وضوح برای دکارت بیان می‌نماید: « لطفاً به من بگویید نفس آدمی - که جوهر اندیشنده‌ای بیش نیست - چگونه می‌تواند... افعال ارادی را در بدن پدید آورد.» (Shapiro, 2007, p62)

آنچه به عنوان اشکال توسط الیزابت مطرح شد، در حقیقت جدی‌ترین مانع در پذیرش دوگانه‌انگاری جوهری دکارت است که محل تلاقی همه اشکالات بر نظریه اوست و تبدیل به مشکلی غیر قابل حل در نظریه او شده است. چرچلند این نکته را چنین توضیح می‌دهد: «یک مسئله لاینحل که دوگانه‌انگاری جوهری با آن روبروست به ماهیت تعامل میان دو نوع اساساً متفاوت از جواهر مربوط می‌شود. نفس ظاهراً واجد هیچ‌یک از ویژگی‌های ماده نیست و به لحاظ مکانی امتداد نمی‌یابد و پرسشی در این رابطه مطرح می‌شود که چگونه و در کجا این دو جوهر با هم تعامل دارند» (Churchland, 1986, p.318).

اگرچه بر اشکال مذکور از طرف الیزابت نقض‌هایی وارد است از جمله اینکه علیت مد نظر وی، علیت مکانیکی است که نیازمند ارتباط مکانی است درحالی‌که مقصود دکارت از علیت ذهنی میان نفس و بدن، علیت مکانیکی نیست، اما این اشکال ضربه جدی بر نظریه دوگانه‌انگاری جوهری دکارت وارد نمود.

اشکال دیگری که به تعامل‌گرایی دکارت وارد شده است، استدلال بر عدم امکان سنخیت نفس و

ارتباط بسیار وثیقی دارند و تعامل علی میان‌شان برقرار است. همان‌گونه که می‌بینیم احساس که فعل نفس است، بدون جسم ممکن نیست و از طرف دیگر نیز جسم انسان بدون نفس، حرکت ندارد.

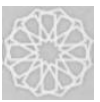
۲،۱،۱ اشکالات وارد شده به نظر دکارت

اشکالات زیادی به دوگانه‌انگاری جوهری دکارت که نتیجه آن تعامل‌گرایی میان ذهن و بدن است، وارد شده است. دسته‌ای از این اشکالات در زمان حیات وی و تعدادی دیگر پس از مرگ وی ایراد شده است. عمده مسئله‌ای که مورد انتقاد و آماج حملات قرار گرفت و به نوعی می‌توان آن را نقطه ضعف نظریه دکارت قلمداد کرد، مسئله رابط و مبدل میان ذهن و بدن است که دکارت غده صنوبری را عامل این ارتباط می‌دانست.

یکی از افرادی که در زمان حیات دکارت در قالب مکاتباتی که با وی داشته است، بر این نظر اشکال نموده است، الیزابت ملکه بوهیمیا است. الیزابت اشکال خود را بر نظریه دکارت چنین بیان می‌کند: «نفس انسان که صرفاً جوهری آگاه است برای انجام اعمال ارادی چگونه می‌تواند به حرکت روح‌های بخاری در بدن تعیین بخشد. زیرا تعیین حرکت همیشه از حرکت دادن جسم متحرک ناشی می‌شود و به تکانه‌ای بستگی دارد که از محرک دریافت می‌کند و نیز به طبیعت و شکل سطح شی محرک بستگی دارد. اکنون دو شرط نخست مستلزم تماس است و شرط سوم مستلزم این است که شی محرک ممتد باشد اما شما امتداد را از مفهوم نفس حذف کردید و تماس به نظر من با مجرد یک شی ناسازگار است» (Anscombe, 1954, p274-275).

اشکال الیزابت مبتنی بر مقدمات زیر است :

- ۱- علیت امری مکانیکی است
- ۲- علیت مستلزم ارتباط مکانی است
- ۳- هر علتی باید از جنس معلول خود باشد



علتی انجام‌دهنده رویدادهای فیزیکی نیست (Kim, 1995, p. 280).

۲/۱/۲ نظریات هم‌سو با نظر دکارت

پس از دکارت فیلسوفان دیگری نیز با رویکرد دوگانه‌انگاری در صدد ارائه تفاسیر متمایز و مطلوب‌تری نسبت به تفسیر دکارت بودند تا موجب رفع اشکالات وارد بر نظر وی شوند. یکی از این تفاسیر، توسط مالبرانش ارائه شد. نیکولا مالبرانش^۲ کشیش و فیلسوف فرانسوی قرن هفدهم است. او با پذیرش دوگانگی ذهن و بدن مورد پذیرش دکارت از یک‌سو و همچنین اشکال عدم امکان تعامل میان ذهن و بدن به دلیل ناهمگونی این دو از سوی دیگر، تفسیر جدیدی از دوگانه‌انگاری ارائه داد. تفسیر وی مقارنه‌گرایی^۳ یا اصالت علل اعدادی نام دارد. براساس تفسیر مالبرانش، رویدادهای ذهنی و بدنی رابطه دوسویه یا تک‌سویه علی و تعاملی با یکدیگر ندارند بلکه وقوع یک حا

دثه یا فعل در هر قلمرو سبب می‌شود که خداوند چیزی را مانند آن حادثه در دیگری ایجاد نماید. به عنوان مثال شنیدن صدای زنگ تلفن به وسیله انسان معلول انتشار امواج صوتی در هوا نیست بلکه به دلیل ایجاد حالت شنیدن در ذهن به وسیله خداست. و از آنجا که قلمرو امور مادی و بدنی از امور غیر جسمانی و مجرد جداست و ربطی به یکدیگر ندارد ممکن است آنچه در یکی به وجود می‌آید سبب ایجاد امری بی‌ربط در دیگری شود. مالبرانش مثالی نیز برای تفهیم این مطلب می‌آورد: او می‌گوید اگر عقربه‌های دو ساعت هر دو در یک مکان واحد قرار داشته باشند نمی‌توان گفت یکی از آن‌ها علت قرارگیری عقربه دیگری در آن مکان شده است بلکه باید گفت علت اتحاد موضع در عقربه هر دو ساعت، واحد بودن سازنده هردوست (کاپلستون، ۱۳۸۸ش، ج ۴، ص ۲۳۵).

بدن است. این اشکال توسط جیگون کیم^۱ مطرح شده است. صورت استدلال به این صورت است که کیم این فرض را مطرح می‌کند که دو نفس الف و ب عمل ذهنی خاصی را انجام می‌دهند که در نتیجه آن تغییری در جوهر مادی ج رخ می‌دهد. می‌توان فرض کرد که اعمال ذهنی از این نوع باعث تغییراتی فیزیکی در ج می‌شوند و در این مورد عمل نفس الف، نه نفس ب، است که باعث تغییر در ج شده است. اما باید پرسید که چه نسبتی می‌تواند کار جفت کردن عمل نفس الف را با تغییر ج انجام دهد، رابطه‌ای که در مورد عمل نفس ب و تغییر در ج وجود ندارد؟ بدیهی است که برای پاسخ دادن به این سؤال نمی‌توان به روابط مکانی متوسل شد، زیرا نفوس در مکان و قادر به برقراری نسبت‌های مکانی با امور مادی نیستند. به عبارت دیگر، نفس الف، در مقایسه با نفس ب، نمی‌تواند «نزدیک‌تر» به شیء مادی ج یا در جهت مناسب‌تری نسبت به آن باشد. پس «آیا چیزی هست که بتواند همان کاری را برای نفوس انجام دهد، که مکان یا نسبت‌های مکانی برای مادیات انجام می‌دهند؟» (Kim, 2001, p 70). بدون دانستن چنین امری پذیرفتن نظر دکارت در تعامل‌گرایی میان ذهن و بدن ناممکن است.

اشکال دیگری که به ایده دکارت وارد شده است، بستار علی یا کامل بودن فیزیک است. براساس این قانون، امور فیزیکی معلول علت‌های فیزیکی هستند و هر رویداد فیزیکی، یک علت تامه فیزیکی دارد که آن را توجیه می‌نماید. علم فیزیک جهان را یک سیستم بسته می‌داند که رویدادهای آن تنها انعکاس رویدادهای دیگری در همین دستگاه هستند. بنابراین ما برای تبیین امور فیزیکی نیازی به تبیین‌های غیر فیزیکی نداریم و هر پدیده یا معلول فیزیکی تبیین فیزیکی خودش را دارد به این معنا که جهان فیزیک منابع کافی برای پوشش علی تمام رویدادهای خود را دارد و از خارج از جهان فیزیکی،

^۳ . Occasionalism

^۱ . Jaegwon Kim

^۲ . Nicolas Malebranche



فیزیکیالیسم روی آورده‌اند. فیزیکیالیسم انواع مختلفی دارد که در اینجا به برخی از مهم‌ترین شاخه‌های آن اشاره می‌شود. جامع میان همه انواع فیزیکیالیسم، انحصار تمام حقیقت موجود در انسان در امور فیزیکی است.

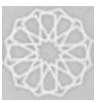
۲،۲،۱ فیزیکیالیسم تقلیل‌گرا

فیزیکیالیست‌های تقلیل‌گرا معتقدند که همه حالت‌های ذهنی و رویدادهای روانی قابل تقلیل و فروکاستن به امور فیزیکی و جسمانی هستند. این نوع نگاه از فیزیکیالیسم افراطی‌ترین و تندترین نگاه فیزیکیالیستی به مسئله ذهن است. براساس این نوع نگرش، بیان رویدادهای ذهنی در قالب مفاهیم غیر فیزیکی و غیر جسمانی ناشی از خطای عامیانه و اشتباه رایج در عرف است که احتمالاً این خطا در آینده اصلاح خواهد شد. به عنوان مثال شلیک عصب c ایجادکننده درد در انسان است بیان این مسئله در قالب درد حاصل غلط رایج است و صحیح این است که بیان شود عصب c شلیک کرد. دیویدسون یکی از طرفداران فیزیکیالیسم تقلیل‌گراست. او توضیح می‌دهد که تمام رویدادها در سطح مصداق فیزیکی‌اند و همه چیز به صورت فیزیکی حاصل می‌شود اما برخی از رویدادهای فیزیکی، به صورت ذهنی توصیف می‌شوند. در حقیقت فیزیکی یا ذهنی بودن یک چیز به توصیف آن بستگی دارد نه به خواص وجودشناسی آن، چرا که خواص وجود شناسی همه چیز فیزیکی است (Davidson, 1991, p247-248). به این نوع از فیزیکیالیسم تقلیل‌گرا بی‌قاعده می‌گویند، از این جهت که اگرچه به لحاظ قوانین فیزیکی امکان تبیین دقیق رویدادهای هر سیستم فیزیکی از جمله ذهن وجود دارد اما در روان‌شناسی نمی‌توان به قوانین دقیق روان‌فیزیکی دست یافت. دیویدسون برای اینکه نشان دهد ارتباط میان حالت ذهنی و فیزیکی تصادفی نیست به نظریه تبعیت متوسل می‌شود. به این معنا که ایجاد کوچک‌ترین تغییر در شرایط فیزیکی منجر به تغییر در حالات ذهنی می‌شود (Davidson, 1991, 250).

تفسیر دیگری که از دوگانه‌انگاری ارائه شده است، تفسیر لایب‌نیتس است. وی روایت دیگری از مقارنه‌گرایی را براساس اصل هماهنگی پیشین‌بنیاد ارائه می‌دهد که طبق آن رویدادهای ذهنی و فیزیکی ارتباطی منظم با یکدیگر داشته باشند بدون آنکه تأثیر مستقیم یا غیر مستقیم علی بر روی یکدیگر داشته باشند. نظریه لایب‌نیتس مبتنی بر مقدمات و مبانی فلسفی خاص او از جمله مونا دلوژی اوست. براساس نظر وی همه اشیا از مونا‌دها (جوهر فرد) ساخته شده‌اند که روزنه‌ای به بیرون ندارند و فعالیت هریک از آن‌ها در خودش جمع است. مشخصه اول سبب می‌شود که یک مونا‌د از جهان بیرون متأثر نشود و جمع بودن فعالیت هر مونا‌د در خودش سبب می‌شود که در دیگری تأثیری نداشته باشد. بنابراین ذهن و بدن که هرکدام متشکل از مونا‌دها هستند، با یکدیگر ارتباط علی ندارند و اگر در ظاهر چنین به نظر می‌رسد که ذهن و بدن با یکدیگر عملکرد متقابل و تأثیر و تأثر علی دارند به دلیل این است که خداوند از پیش میان دو رشته از امور مستقل از هم همسازی برقرار کرده است. به تعبیر دیگر خداوند مونا‌دها را به گونه‌ای ساخته است که چنان با مونا‌د دیگر هماهنگ است که گویی ارتباط علی وجود دارد در حال که چنین نیست. این هماهنگی از ازل تا ابد بوسیله خداوند ایجاد شده است و همواره باقی است و اصل هماهنگی پیشین بنیاد نام دارد. (کاپلستون، ۱۳۸۸، ج ۴، ص ۳۹۳)

۲،۲ فیزیکیالیسم و انواع آن

تفسیر ضعیف دکارت از نحوه رابطه ذهن و بدن و ناتوانی او در پاسخ دادن به اشکالات مهمی که به نظریه او وارد شده بود و همچنین تبیین‌های ضعیف‌تر فیلسوفان پس از او، موجب شد فیلسوفان اندک اندک از مبانی او دست بکشند و به سمت فیزیکیالیسم سوق پیدا کنند. در حقیقت آنان به جای یافتن پاسخ مناسب در برابر اشکالات دوگانه‌انگاری دکارت، صورت مسئله را پاک کردند و به یگانه‌انگاری و یا دوگانه‌انگاری ویژگی بر پایه



۲،۲،۲ فیزیکالیسم غیر تقلیل‌گرا

شاخه دیگر فیزیکالیسم، غیر تقلیل‌گراست. این‌گونه از فیزیکالیسم برخلاف تقلیل‌گرا همه ویژگی‌ها و ابعاد ذهن را به امور فیزیکی تقلیل نمی‌دهد بلکه معتقد است حالات ذهنی امور نخواست و نوظهور است که با جنبه فیزیکی و خواص بدنی کاملاً متمایز است. البته این تبیین به معنای پذیرش وجود امر مجرد توسط صاحبان این نظریه نیست چرا که غیرتقلیل‌گراها شاخه‌ای از فیزیکالیسم هستند و معتقدند همه چیز در نهایت و در سطوح پایین به امور فیزیکی تقلیل داده می‌شود؛ اما تفاوت این نظریه با فیزیکالیسم تقلیل‌گرا در ایجاد تمایز در ویژگی امور ذهنی با ویژگی امور بدنی است. در حقیقت براساس فیزیکالیسم غیر تقلیل‌گرا، هر امر غیر فیزیکی باید به نوعی به امور فیزیکی وابسته باشد تا بتوان آن را فیزیکی خواند و از سوی دیگر اگر بنا باشد این فیزیکالیسم غیرتحویل‌گرا باشد وابستگی میان این دو نباید تا جایی پیش برود که عملاً اولی به دومی تحویل برده شود (پوراسماعیل، ۱۳۹۳، ص ۲۷۱-۲۷۲). فیزیکالیست‌های غیرتحویل‌گرا برای اثبات این ایده راه بسیار دشواری در پیش داشتند و برای هموار نمودن این راه از دو ایده «ابتنا»^۱ و «نخواستگی»^۲ استفاده نمودند. ابتنا روان‌فیزیکی که به فرارویدادگی^۳ هم مشهور است به معنای این است که اگر دو فرد به لحاظ ویژگی‌های فیزیکی یکسان‌اند باید به لحاظ ویژگی‌های ذهنی نیز یکسان باشند. مقصود این است که ویژگی‌های ذهنی تابع ویژگی‌های فیزیکی است چرا که از منظر هستی‌شناسی کاملاً مبتنی بر ویژگی‌های فیزیکی است. اما آموزه دیگر که نخواستگی است به معنای این است که ما نمی‌توانیم امور ذهنی را به امور فیزیکی تقلیل دهیم چرا که با امری نو و متمایز از سطوح پایین فیزیک مواجه هستیم (خوشنویس، ۱۳۹۴، ص ۵۵). این ایده توسط کسانی مانند کیم جیگون ارائه شده است.

نتیجه مطالب بیان شده این است که با توجه به عدم توانایی دکارت در تبیین رابطه نفس و بدن به تدریج فضای فکری فیلسوفان غرب به سوی فیزیکالیسم متمایل گردید و دوگانه‌انگاری نیز رفته رفته جای خود را به یگانه‌انگاری جوهری و یا نهایتاً به دوگانه‌انگاری ویژگی داد اما در فلسفه اسلامی رابطه نفس و بدن به گونه دیگری ترسیم می‌شود که لازم است در اینجا به آن پرداخته شود.

۳ رابطه ذهن و بدن در فلسفه اسلامی

رابطه نفس و بدن یکی از مسائلی است که در سنت فلسفه اسلامی همواره مورد توجه فیلسوفان قرار داشته است. طبیعتاً نتیجه‌گیری در این مسئله نیز مانند سایر مسائل فلسفی از مبانی فلسفی هر فیلسوف پیروی می‌کند و هر حکیم و یا هر مکتب فلسفی به اقتضای مبانی خاص فلسفی خود در این مسئله نظریه‌پردازی می‌کند. همان‌گونه که پیش‌تر بیان شد در فلسفه اسلامی دو رویکرد کلی نسبت به مسئله نفس وجود دارد: رویکرد سینی و رویکرد صدراپی. اختلاف این دو رویکرد در نحوه حدوث و تعلق نفس به بدن است که البته ثمره اختلاف این دو رویکرد به رابطه نفس و بدن نیز سرایت می‌نماید.

۳،۱ رابطه ذهن و بدن براساس نظر ابن سینا

نفس‌شناسی ابن‌سینا حاصل مبانی وی در طبیعیات، طب و همچنین نظرات وی در نحوه وجود موجودات مجرد است. نکته دیگری که در نظریه ابن‌سینا تاثیرگذار بوده است و به نوعی سبب محدودیت دستگاه فکری او شده است، مخالفت وی با حرکت جوهری است. بنابه نظر ابن‌سینا، حرکت فقط محدود به محدوده اعراض است و به

^۱. Supervenience

^۲. Emegence-



جواهر راه ندارد و جوهر شیء امری ثابت و غیر قابل اشتداد است.

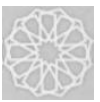
ابن سینا در نحوه حدوث نفس قائل به روحانیت نفس در حدوث و بقاست. نحوه حدوث نفس بر این مبنا این گونه است که اگرچه نفس در ابتدا مجرد و روحانی است اما زمانی حادث می شود که بدن مادی برای حدوث آن مستعد باشد و همین مقارنت و فراهم شدن استعداد مخصص حدوث نفس و تعلق آن به بدن می باشد. بنابراین ابن سینا حدوث نفس را همراه ماده می داند نه در ماده. براساس نظر وی نفس از ابتدای تعلق به بدن موجودی مجرد است که با مجرد کامل به بدن تعلق می گیرد. در حقیقت نفس و بدن دو جوهر مجزا و مستقل از یکدیگرند که سنخ و نحوه وجود یکی از آنها مادی است و سنخ دیگری مجرد است (ابن سینا، ۱۴۰۳ق، ص ۲۸۶). البته براساس نظر ابن سینا مرتبه عاقله تنها مرتبه تجردی نفس انسان است. نفس در یک تقسیم بندی کلی به نفس منطبعه و نفس ناطقه تقسیم می شود. نفس منطبعه نفسی است که حلول و سریان در بدن دارد و از سنخ بدن است و نفس ناطقه نفسی است تعلق تدبیری به بدن داشته و نحوه وجود تجردی دارد (سبزواری، ۱۳۸۳ش، ص ۲۵۲). ابن سینا معتقد است همه مراتب نفس اعم از نفس نباتی و حیوانی مادی و منطبع در بدن هستند جز مرتبه عاقله نفس که مجرد بوده و تعلق تدبیری به بدن دارد. براین اساس هر انسانی در بدو حدوث نفس ذات جوهری مجردی دارد که مستقل و مجزا از بدن است و تدبیر و سرپرستی آن را به عهده دارد و محل ادراک معقولات قرار می گیرد (ابن سینا، ۱۳۷۶ش، ص ۱۴۸) حاصل مطالب بیان شده این است که نفس به نظر ابن سینا موجودی است که از ابتدای حدوث مجرد است و در حال مجرد کامل به بدن تعلق می گیرد و او را تدبیر و سرپرستی می نماید و این موجود مجرد، معقولات را به نحو حلول عرض در جوهر دریافت می کند و همین اعراض مختلف سبب تفاوت و تمایز

نفس از یکدیگر پس از مفارقت نفس از بدن می شود.

مبنای بسیار مهمی که در این نظریه بسیار موثر است، نحوه رابطه ماده و صورت از نگاه ابن سینا است. براساس نظر رایج در حکمت اسلامی که ابن سینا آن را از ارسطو اقتباس کرده است، اجسام در خارج از دو جزء جوهری حقیقی به نام ماده و صورت تشکیل شده اند. در واقع جسم مرکب است از ماده و صورت جسمیه یعنی صورتی که حقیقتی جز اتصال (پیوستگی) ندارد و تا بی نهایت قابل انقسام است (ابن سینا، ۱۴۰۴ق، الف، ص ۲۵). هیولی، قوه محض است که در ترکیب با صورت جسمیه، جسم مطلق را تشکیل می دهد آن گاه با حلول صورت نوعیه، اجسام محسوس در انواع مختلف به فعلیت و تحقق خارجی می رسند (ابن سینا، ۱۴۰۴ق، الف، ص ۳۴). اصل ترکیب خارجی اجسام از ماده و صورت مورد پذیرش ابن سینا و ملاصدرا است اما نقطه اختلاف این دو حکیم که ثمره آن در رابطه نفس و بدن بسیار مؤثر است و راه ملاصدرا را در پاسخ دادن به اشکالات رابطه نفس و بدن هموار نموده است، نحوه ترکیب میان ماده و صورت است. به طور کلی دو نظریه در ارتباط ماده و صورت وجود دارد. مشائین ترکیب ماده و صورت را انضمامی می دانند و در مقابل ملاصدرا، این ترکیب را اتحادی می داند. ترکیب انضمامی و اتحادی، خود از اقسام ترکیب حقیقی هستند. در فلسفه سه گونه ترکیب شناخته شده است:

۱- ترکیب حقیقی: برخی حکما مانند سبزواری دو خصوصیت برای این ترکیب برشمرده اند: اول اینکه بین اجزا رابطه نیازمندی وجود دارد و دوم اینکه اثری که از ترکیب اجزا به وجود می آید غیر از اثری است که اجزا به تنهایی دارند به این معنا که مرکب اثری جدید غیر از اثر اجزا دارد (سبزواری، ۱۳۷۹ش، ج ۲ ص ۳۶۹).

۲- ترکیب اعتباری: این نوع از ترکیب در خارج وحدت واقعی ندارد و ذهن ما برای آن



از تراکیب حقیقی خارج است و از اقسام ترکیب اعتباری است (آشتیانی، ۱۳۸۱ش، ص ۲۸۹)

ترکیب اتحادی و انضمامی را می‌توان چنین تعریف نمود که ترکیب انضمامی این است که دو جزء ذات مستقل از یکدیگر دارند و دو موجود مستقل هستند که هویت وجودی هیچ کدام در قیاس با دیگری تعریف نمی‌شود. اما ترکیب اتحادی به معنای این است که دو جزء مرکب، هویت ذاتی مستقل از یکدیگر ندارند و هویت وجودی آن‌ها در قالب ترکیب شناخته می‌شود.

ابن‌سینا ترکیب نفس و بدن را به‌سان ترکیب ماده و صورت می‌داند و ترکیب ماده و صورت را نیز انضمامی می‌داند بنابراین ترکیب نفس و بدن در نظر وی به این‌گونه است که نفس و بدن دو جوهر مستقل از یکدیگر در ذات هستند که هویت ذاتی هیچ یک تداخل در دیگری ندارد و از ابتدا ذات هرکدام کامل است و تنها صورت‌های عرضی افعال این دو می‌شوند. همچنین نفس برای انجام افعال خود و تصرف در خارج از ذات خود نیازمند بدن می‌باشد.

به نظر می‌رسد این نحوه از تفسیر رابطه نفس و بدن و تمایز ذاتی این دو و همچنین دوگانگی ساختار وجودی انسان، شباهت بسیار زیادی به دوگانه‌انگاری جوهری دکارت دارد و مشکلات وارد بر نظر وی بر این تفسیر نیز وارد است.

۳/۲ رابطه ذهن و بدن براساس نظر ملاصدرا

ملاصدرا نیز مانند دکارت و فیلسوفان پیش از وی و هم‌سو با سنت فلسفه اسلامی قائل به وجود دو بُعد مجرد و مادی در وجود انسان می‌باشد. تفاوت نظر ملاصدرا با دکارت و امثال وی و همچنین فیلسوفان فلسفه اسلامی نظیر ابن‌سینا در نحوه تبیین چگونگی ارتباط میان نفس و بدن است که حتی به گونه‌ای می‌توان ادعا نمود ملاصدرا در رابطه نفس و بدن فیلسوفی یگانه‌انگار است و نه دوگانه‌انگار. از نظر ملاصدرا رابطه نفس و بدن ذاتی است. تفاوت

وحدت فرض می‌کند، مانند ترکیب اجزایی مانند سنگ و آهن و خاک به عنوان خانه.

۳- ترکیب عقلی: در این‌گونه از ترکیب‌ها اجزا اگرچه حقیقی هستند اما در درجه اول تعقل نمی‌شوند و به صورت محسوس نیز یافت نمی‌شوند. مانند ترکیب از جنس و فصل که ترکیب عقلی است.

ترکیب اتحادی و انضمامی از اقسام ترکیب حقیقی هستند و هر دو گروه یعنی مشائین و صدرائیان قائل به ترکیب حقیقی ماده و صورت‌اند اما تفاوت و اختلاف نظر در اتحادی بودن یا انضمامی بودن این ترکیب است. اگرچه این اشکال نیز مطرح شده است که اگر دو جزء در ترکیب انضمامی فقط در کنار هم قرار می‌گیرند، بنابراین چه تفاوتی میان ترکیب اعتباری و انضمامی وجود دارد. در این‌باره میان حکمای اسلامی اختلاف نظر وجود دارد. شهید مطهری بر این باور است که ترکیب حقیقی تقسیم به اتحادی و انضمامی می‌شود و به این اشکال چنین پاسخ می‌دهد: «این اشکال را می‌توان به این نحو پاسخ داد که دو چیزی که با یکدیگر رابطه وجودی دارند و مجموعاً یک وجود واحد را تشکیل می‌دهند به دو نحو قابل فرض است: یکی اینکه إحدى المتحدین، متحصّل الذات و مستغنی از دیگری باشد به طوری که تغییر و تبدیل دیگری مستلزم تغییر و تبدیل او نیست که این را می‌گوییم «ترکیب انضمامی» مانند ترکیب جوهر و عرض که یک ترکیب حقیقی انضمامی است. یکی هم اینکه هیچ‌یک از این متحدین، در وجود و یا لوازم وجود مستغنی از دیگری نباشد مانند ترکیب جسم از ماده و صورت که هر یک نیازمند به دیگری است، زیرا محقق شده است که ماده در تحقق خود نیازمند به صورت است و صورت هم در قبول تشخصات نیازمند به ماده است. چنین ترکیبی را «ترکیب حقیقی اتحادی» می‌گویند» (مطهری، ۱۳۸۹ش، ج ۵، ص ۲۴۶). اما بعضی دیگر از حکما مانند سبزواری نظر دیگری در این‌باره دارند و معتقدند ترکیب حقیقی منحصر در اتحادی بوده و ترکیب انضمامی



مشائین با استناد به اشکال عدم بقای موضوع بر فرض حرکت جوهری، حرکت را محدود و منحصر در اعراض جواهر مادی می‌دانستند. (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ق، ص ۹۸)

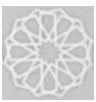
اما ملاصدرا از طریق براهین مختلف اثبات نمود که حرکت در ذات اشیا راه دارد و جواهر مادی به طور ممتد در حال اشتداد و تغیر و تحول هستند. به بیان دیگر ثبات در عالم ماده برقرار نیست و موجودات مادی جواهر ذاتاً سیال هستند. بنابراین وجود دارای دو مرتبه است: مرتبه موجودات ثابت و مرتبه وجودات سیال. براین اساس تحرک و سیلان مرتبه‌ای از مراتب هستی است و موجودات متحرک نحوه وجودشان به صورت تدریجی و در گذر از مراتب حرکت و حصول فعلیت از قوه است (ملاصدرا، ۱۳۶۸ش، ج ۳، ص ۶۶).

بر مبنای آموزه حرکت جوهری، حرکت در عالم ماده تنها به ویژگی‌های عرضی اشیا محدود نمی‌شود بلکه ذات و جوهر موجودات مادی در حال تغیر و سیلان است. تأثیر این مبنا در رابطه نفس و بدن بسیار گسترده و از جمله گام‌های اساسی در تفسیر متعالی ملاصدرا از رابطه نفس و بدن می‌باشد و همچنین سبب حل معضلات این مسئله گردیده است. معضلی که حکمای مشا در رابطه نفس و بدن تا پیش از اثبات حرکت جوهری با آن روبرو بودند این بود که بنابر اینکه حرکت فقط در اعراض است و جوهر شیء مصون از تغیر و تحول است، ذات و جوهر نفسانی انسان فقط در اعراض متبدل است و اصل ذات و مجرد نفس دارای استکمال و اشتداد نخواهد بود. بنابراین انسان از ابتدای حدوث نفس مجرد تام دریافت می‌نماید. پذیرش این مطلب با مشاهدات عینی و محسوس در عالم خارج هم‌خوانی ندارد. به طور مثال جنینی که تنها در مرتبه نفس نباتی افعال انجام می‌دهد در قیاس با انسان بالغی که افعال انسانی (تعقل) دارد براساس مبنای پذیرش و عدم پذیرش حرکت جوهری، اختلاف‌شان فقط به اعراض خواهد بود.

نظر ملاصدرا و شیخ الرئیس در تبیین این رابطه که حاصل این تفاوت حل معضلات موجود در فلسفه ذهن براساس نظر ملاصدراست، این است که وی برخلاف پیشوای مشائین براین باور است که تمایز ذاتی میان دو بُعد انسان نیست و دوگانگی فقط در مقام مفهوم خلاصه می‌شود. براساس این دیدگاه که حاصل چندین مبنای خاص حکمت متعالیه از جمله اصالت وجود، تشکیک وجود و چند آموزه دیگر است، انسان هویت واحدی است که در تحلیل مفهومی و ماهوی، بُعد تجردی (نفس) از بُعد مادی (بدن) متمایز می‌شود اما اگر به صحنه حقیقت و آنچه در خارج موجود است بنگریم، این تعدد برداشته می‌شود و می‌یابیم که انسان به اعتبار اینکه وجود واحد است، هویت واحدی دارد که بر طبق اصالت وجود همین هویت واحد، متاصل در خارج است و حقیقت خارجی را تشکیل داده است، اگرچه براساس آموزه تشکیک، اشکالی ندارد که یک حقیقت واحد که وجود واحد نیز شمرده می‌شود از یک درجه‌ای آغاز شود و تا درجه دیگر امتداد یابد و هنگامی که ذهن ما تحلیل می‌نماید در یک مرتبه او را مجرد می‌یابیم و در مرتبه‌ای دیگر مادی. اما این تفاوت یافت و ادراک نباید مانع از فهم حقیقت شود و سبب شود که انسان را دوگانه بدانیم و یا برای او دو حقیقت قائل شویم خواه دو حقیقت جوهری و یا غیر جوهری. ملاصدرا ارتباط ذاتی نفس و بدن را چنین شرح می‌دهد: «میان نفس و بدن ارتباط و تعلق ذاتی برقرار است و ترکیب میان آن‌ها طبیعی است و هرکدام از این‌دو همراه دیگری حرکت ذاتی جوهری دارد و نفس در ابتدای پیدایش نسبت به همه کمالات در حالت قوه است» (صدر، ۱۳۶۸، ج ۹، ص ۲). توضیح کامل نظر وی و روشن نمودن دقیق نحوه تبیین این رابطه نیازمند بیان چند مبناست:

۳/۲/۱ حرکت جوهری

یکی از مبانی تأثیرگذار برای اثبات رابطه نفس و بدن که از ابداعات حکمت متعالیه است و در بسیاری از مسائل مربوط به رابطه نفس و بدن راه‌گشا بوده است، حرکت جوهری است. ابن‌سینا و به تبع وی



حرکت جوهری به مرتبه نفسانیت و مجرد محض می‌رسد (ملاصدرا، ۱۳۶۸ش، ج ۸ ص ۳۴۷). به تعبیر دیگر مجرد و نفسانیت به صورت قوه در بدن منطوی است و این بدن مادی است که از قوه صرف و مادیت محض به سمت مجرد، اشتداد جوهری می‌یابد. بنابراین نفس محصول حرکت جوهری بدن می‌باشد (صدرا، ۱۳۶۰ش، ص ۲۲۱).

حاصل مبنای ملاصدرا در تفسیر حدوث جسمانی و بقا روحانی نفس این است که نفس در بدو حدوث در عالم طبیعت هویت تجردی ندارد بلکه قوه صرف است و حدوث مادی دارد و این امر مادی به تدریج رشد می‌کند و به کمال خویش که مرتبه تجردی است می‌رسد.

۳،۲،۳ وحدت هویت انسان

طبق رأی ملاصدرا، انسان هویت واحدی است که در ابتدای حدوث، مادی محض و از سنخ عالم طبیعت است و به تدریج این هویت واحد به سمت مجرد حرکت می‌نماید. و در استمرار و بقا نیز دو جوهر در انسان وجود ندارد بلکه دو مرتبه از مراتب یک حقیقت واحد است که یکی مجرد و دیگری مادی است. وحدت نفس و بدن و همچنین وحدت نفس و قوای آن وحدت حقه ظلیه است که ظل وحدت حقه حقیقیه حق تعالی است. حکیم سبزواری این گونه وحدت را چنین شرح می‌دهد: «در این نحوه از وحدت این‌گونه نیست که نفس از مقام تجردی خویش تجافی کند و در مرتبه بدن حاضر شود بلکه با حفظ مرتبه تجردی، کمالات مادی را نیز دارد. سبب چنین وحدتی، سعه وجودی و بساطت نفس است که هیچ مرتبه مقیدی از مراتب قوا و بدن از حیطة وجودی مرتبه عالیه نفس خارج نیست و همگی در تحت سیطره نفس هستند و با او وحدت دارند» (سبزواری، ج ۵، ص ۱۲۱).

۳،۲،۴ حقیقت و رقیقت و رابطه نفس و بدن

در مقدمه قبل نحوه پیدایش نفس در عالم طبیعت براساس رأی ملاصدرا واضح شد اما اینکه پس از طی مراتب حرکت استکمالی و اشتداد جوهری و نیل به مرتبه تجردی چه رابطه‌ای میان این نفس مجرد و

حاصل جمع‌بندی مبنای ملاصدرا در حرکت جوهری و تأثیر آن بر رابطه نفس و بدن این است که اولاً جواهر مادی، ذاتاً سیال و متحرک‌اند و اساساً بقا مربوط به عالم ماده نیست و این عالم ذاتاً متغیر است و ثانیاً نفس و بدن که دو جوهر هستند براساس حرکت جوهری، ذاتاً در حرکت‌اند و فقط تزیید در اعراض ندارند بلکه اشتداد در اصل جوهر برای آنها اثبات می‌شود.

۳،۲،۲ حدوث جسمانی نفس و بقا روحانی آن

مسئله حدوث و قدم نفس یکی از مسائل دیرینه و اساسی در تاریخ فلسفه است که از زمان افلاطون و ارسطو مطرح بوده و مورد اختلاف این دو حکیم پرآوازه یونان واقع شده است. افلاطون بنا بر ظاهر کلماتش قائل به قدم نفس (افلاطون، ۱۴۰۱، ج ۳، ص ۱۴۳۸) و ارسطو و اتباع وی قائل به حدوث نفس می‌باشند. (سبزواری، ۱۳۷۹ش، ج ۵، ص ۹) اگرچه همه فیلسوفان مسلمان تابع ارسطو بوده و حدوث نفس را قبول دارند اما در نحوه حدوث میان آنان اختلاف نظر وجود دارد. اختلاف عمده در این مسئله میان حکمت مشا و حکمت متعالیه است. سر اهمیت و کلیدی بودن مسئله نحوه تبیین پیدایش نفس در عالم طبیعت در همین جا معلوم می‌شود که حتی صرف پذیرش حدوث نفس در این مسئله راه‌گشای معضلات این مسئله نیست بلکه نحوه تبیین حدوث نفس نیز از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است و ملاصدرا با ارائه تبیینی نوین از نحوه حدوث نفس مدعی است اشکالات وارده بر رابطه نفس و بدن بر تفسیر او وارد نخواهد بود. بنا به نظر ملاصدرا نفس و بدن دو جوهر ذاتاً متمایز که در کنار هم قرار گرفته‌اند و یکی مجرد و دیگری مادی است، نیستند بلکه رابطه نفس و بدن فراتر از اتحاد است و میان آن دو وحدت برقرار است. همان‌گونه که پیش‌تر بیان شد آموزه حرکت جوهری نقش مهمی در تفسیر خاص ملاصدرا از رابطه نفس و بدن دارد و دست وی را در تبیین این مطلب گشوده‌تر نموده است. بنا بر رأی ملاصدرا نفس در ابتدای حدوث، جسمانی است و با طی کردن مراتب کمالی در سیر



مراتب عریض و وجود ذومراتب است که هر مرتبه رقیقه مرتبه بالاتر نفس است. مرتبه‌ای از مراتب نفس قوه عاقله نامیده شده که همان مرتبه پنهان از بدن و قوای بدنی است و پیوست به جهان قدس و بازگشت به جهت وحدت است. در نزد اهل ذوق و شهود قوه عاقله ناسازگار با بدن و مبرا از اجسام نیست بلکه نزد آنان بدن همانند سایه برای نور نفس است و هیچ استقلال وجودی از خود ندارد چنانچه هیچ استقلالی در حرکت ارادی ندارد (ملاصدرا، ۱۳۶۰ش، ص ۳۱۵).^۱

حاصل نظریه ملاصدرا در رابطه نفس و بدن این است که نفس و بدن دو جنبه مختلف یک هویت واحد به نام انسان هستند که نفس در ابتدای حدوث مادی است و به تدریج با خروج ماده از قوه به فعلیت و اشتداد جوهری، به مرتبه تجرد می‌رسد. بر این اساس بدن، ابزار نفس در تحقق اراده او نیست بلکه بدن مرتبه نازله نفس در یک نظام واحد تشکیکی است که میان این دو حمل حقیقت و رقیقت برقرار است.

۳،۲،۵ پاسخ اشکالات علیت ذهنی براساس نظر ملاصدرا

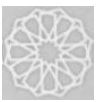
به نظر می‌رسد پذیرش مبانی ملاصدرا در رابطه با نفس و بدن و تفسیر خاص وی نسبت به این رابطه، سبب مرتفع شدن اشکالات جدی و اساسی علیت ذهنی می‌شود. پیش از پرداختن به اشکالات باید توجه نمود که اشکالاتی که پیش‌تر مطرح شد ناظر به دوگانه‌انگاری دکارت بود در حالی که نظریه ملاصدرا تصحیح نظریه دکارت یا خروج از بن‌بست‌های این فرضیه براساس دوگانه‌انگاری نیست، بلکه ملاصدرا اساساً قائل به یگانه‌انگاری تشکیکی میان نفس و بدن است و همان‌گونه یگانه‌انگاران که همواره مبرا از اشکالات فوق بوده‌اند نظریه ملاصدرا نیز اساساً از اشکال خارج است.

بدن مادی برقرار است نیاز به توضیح دارد. همان‌گونه که در همه مسائلی که حکمت متعالیه عهده‌دار بیان آن بوده است چنین است که مبانی و مقدمات به صورت زنجیره‌وار و مترتب بر یکدیگر کنار هم قرار دارند و نقش تکمیل‌کننده نسبت به یکدیگر دارند، در این مسئله نیز هر مقدمه سبب کامل‌تر شدن مقدمه دیگر می‌گردد. بیان حرکت جوهری سبب تبیین بهتر و کامل‌تر نظریه جسمانیه الحدوث گردید و همچنین تبیین نظریه مذکور سبب تبیین کامل‌تر رابطه نفس و بدن خواهد شد.

براساس نظر ملاصدرا وقتی نفس به مرتبه تجرد رسید امر دوگانه و مباین با بدن نیست بلکه وحدت حقیقی میان نفس و بدن برقرار است. در نظام فلسفی ملاصدرا همه امور واحد به نحو متواطی نیستند بلکه ساختارهای واحدی وجود دارند که در عین حفظ وحدت و عدم تغایر و دوگانگی، دارای مراتب مختلف شدید و ضعیف هستند که میان آن‌ها وحدت تشکیکی برقرار است و مراتب عالی آن با مراتب نازله وحدت دارد (ملاصدرا، ۱۳۶۰ش، ص ۲۲۷). به نظر می‌رسد اختلاف ملاصدرا و سایر حکما از جمله حکیمان مشائی و حتی فیلسوفان عصر جدید که معضلات علیت ذهنی برای آنان به مسائل غیر قابل حل تبدیل شده است، در همین نکته نهفته است که دیگر فیلسوفان اختلاف آثار و شدت وجودی را باعث خروج یک مرتبه از تحت حقیقت مرتبه دیگر می‌دانند اما ملاصدرا با طرح مسئله تشکیک و سرایت آن به حیطه نفس و بدن از یک‌سو و همچنین تبیین مادیت محض نفس در هنگام حدوث در عالم طبیعت از سوی دیگر، نفس و بدن را یک امر واحد یکپارچه به منزله یک سیستم واحد قلمداد نمود که برخی مراتب این نظام با برخی مراتب دیگر تعامل دارند. این نحوه اتحاد و ارتباط، مستلزم حمل حقیقت و رقیقت میان نفس و بدن می‌باشد. براساس این آموزه، نفس انسانی دارای

البرزخی بقواه و أعضائه النفسانية ظلال و مثل للإنسان العقلي و جهاته و اعتباراته العقلية فهذا البدن الطبيعي و أعضاؤه و هیاته ظلال لظلال (ملاصدرا، ۱۳۶۸ش، ج ۹ ص ۷۰)

۱. و اعلم أن القوى القائمة بالبدن و أعضائه و هو الإنسان الطبيعي ظلال و مثل للنفس المدبرة و قواها و هي الإنسان النفسي الأخری و ذلك الإنسان



براساس یگانه‌انگاری تشکیکی نفس و بدن، نفس و بدن یک سیستم واحد یکپارچه تشکیکی که تعامل نفس و بدن به منزله تعامل برخی اجزا و یا برخی مراتب یک نظام واحد با یکدیگر است.

اشکال اولی که بر دوگانه‌انگاری دکارت مطرح شد مسئله تعامل دو جوهر ناهمگون که یکی مادی و دیگری مجرد است، بود که توسط الیزابت مطرح گردید. براساس تبیین ملاصدرا به این اشکال این گونه پاسخ داده می‌شود که ارتباط نفس و بدن، ارتباط دو جوهر متمایز ناهمگون نیست بلکه ارتباط مرتبه عالی یک نظام واحد با مرتبه دانی آن است. در حقیقت قوا و فروعات نفس و همچنین بدن، مراتب نازله نفس هستند که در قیاس با مرتبه عالیه فاعل بالتسخیر به‌شمار می‌آیند و استقلال وجودی از او ندارند. امروز و با پیشرفت تکنولوژی مثال‌های خوبی می‌توان برای سیستم‌های واحدی که دارای مراتب شدید و ضعیف هستند مطرح نمود. سیستم‌های کامپیوتری که دارای دو بخش سخت‌افزاری و نرم‌افزاری هستند مثال واضحی برای این موضوع می‌باشند.

اما درباره اشکال دوم که توسط کیم جیگون مطرح شده است که مکانیسم جفت‌شدن نفس و بدن مورد اشکال قرار گرفته است، پاسخ این است که چون رابطه نفس و بدن ذاتی است این دو کنار هم قرار نگرفته‌اند، بلکه نفس همان بدن اشتدادیافته است و بدن همان نفس در ابتدای حدوث و اشتداد نیافته است. اساساً تعبیر دو گانه نفس و بدن صرفاً تعبیر است و برای بیان تمایز مفهومی میان مرتبه مادی یعنی بدن و مرتبه مجرد یعنی نفس است. شاهد ارتباط قوی و ذاتی نفس و بدن، ابطال تناسخ توسط ملاصدرا براساس همین مطلب است. ملاصدرا در *اسفار* در بحث ابطال

تناسخ این مطلب را مطرح می‌نماید که وجه محال‌بودن تناسخ این است که: «نفس تعلق ذاتی به بدن دارد و ترکیب آن‌ها طبیعی اتحادی است - نه صناعی انضمامی- و هر دو آن‌ها در ابتدای حدوث بالقوه هستند و به تدریج در اثر حرکت جوهری به فعلیت و کمال می‌رسند» (ملاصدرا، ۱۳۶۸ش، ج ۹ ص ۳). بنابراین چون هر نفسی با بدن خاص خود ارتباط و مناسبت طبیعی دارد و به اصطلاح با او جفت است امکان اینکه نفس بعد از مفارقت از آن بدن همراه با فعلیاتی که کسب کرده است به بدن دیگر تعلق بگیرد وجود ندارد.^۱

۴ نتیجه‌گیری

یکی از مسائل مهم در تاریخ فلسفه که همواره دغدغه اندیشمندان در همه حوزه‌های فکری اعم از فلسفه غرب و فلسفه اسلامی بوده است تبیین ابعاد وجودی تشکیل‌دهنده انسان و در نهایت تبیین هویت وجودی اوست. این مسئله در فلسفه غرب با نظریه دوگانه‌انگاری جوهری دکارت در قرن ۱۷ میلادی آغاز گردید. اگرچه در یونان و نزد افلاطون و ارسطو بحث‌هایی پیرامون نفس مطرح بود اما معضل ارتباط علی میان نفس و بدن در فلسفه غرب که امتداد آن در فلسفه تحلیلی به عنوان فلسفه ذهن شکل گرفت، با نظریه دکارت مطرح شد. اشکالات وارد بر نظریه دکارت و تبیین‌های ناقص و بی‌سرانجام فیلسوفان پس از وی مانند مالبرانش و لایبنیتس سبب روی‌گردانی فیلسوفان غربی از این نظریه و اقبال آنان به فیزیکالیسم شد. فیزیکالیسم در دو شاخه تقلیل‌گرا که قائل به این‌همانی نوعی است و معتقد است رویدادهای ذهنی با فعالیت‌های فیزیکی مغز، این‌همان هستند و فیزیکالیسم غیر تقلیل‌گرا که معتقد است رویدادهای ذهنی بر رویدادهای فیزیکی مغز مترتب

۱. أن النفس كما علمت مرارا لها تعلق ذاتي بالبدن و التركيب بينهما تركيب طبيعي اتحادي و أن لكل منها مع الآخر حركة ذاتية جوهرية و النفس في أول حدوثها أمر بالقوة في كل ما لها من الأحوال و كذا البدن و لها في كل وقت شأن آخر من الشئون الذاتية بإزاء سن الصبا و الطفولية و الشباب و

الشيخوخة و الهرم و غيرها و هما معا يخرجان من القوة إلى الفعل و درجات القوة و الفعل في كل نفس معينة بإزاء درجات القوة و الفعل في بدنها الخاص به ما دام تعلقها البدني و ما نفس إلا و تخرج من القوة إلى الفعل.



دیگر براساس حرکت جوهری، نفس در ابتدای حدوث مادی است و پس از طی مراتب کمالی و اشتداد جوهری از دل همین بدن، نفس مجرد حاصل می‌شود. در نتیجه نفس و بدن دو جوهر جدا و ترکیب‌یافته از یکدیگر نیستند بلکه امر واحدی هستند که حمل حقیقت و رقیقت میان‌شان برقرار است و بدن مرتبه نازل و رقیقه نفس است و نفس همان حقیقت بدن است به تعبیر دیگر بدن، سایه و ظاهر باطن نفس است. براساس این‌نحوه تبیین که یگانه‌انگاری تشکیکی نام دارد و ابداع صدرالمتهلین است اشکالات تعامل علی نفس و بدن که همگی ناشی از مباینیت و دوگانگی نفس و بدن بود مرتفع می‌شود.

شده‌اند که از آن به فرارویدادگی^۱ حالات ذهنی بر امور فیزیکی یاد می‌شود. اما در فلسفه اسلامی بحث رابطه نفس و بدن و تعامل علی این‌دو از دیرباز مطرح بوده است. در این فضای فکری دو نظریه کلی وجود دارد. ابن‌سینا نظری شبیه به نظر دکارت دارد و معتقد است دو نفس و بدن دو جوهر جدا هستند که نفس عارضی به نام بدن دارد و هرگاه اعتدال مزاجی برای بدن حاصل و اقتضا نمود، نفس توسط عقل مجرد فوق عالم طبیعت به بدن افزوده می‌شود. در مقابل نظریه ملاصدرا در این باب وجود دارد که وی بر این باور است که بر پایه اصالت وجود و تشکیک وجود، انسان هویت واحدی است که وحدت آن تشکیکی است و مرتبه عالی این واحد نفس نام دارد و مرتبه نازل بدن نام دارد. از سوی

^۱. Supervenience.



منابع

- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۴۰۴ق) *التعلیقات*، قم: مکتب الاعلام الاسلامی.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۴۰۳ق) *شرح الاشارات و التنبيهات*، قم: دفتر نشر کتاب.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله، (۱۳۷۶ش) *الالهيات من كتاب الشفا*، قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله، (۱۴۰۴ق) *الطبیعیات من كتاب الشفا*، قم: مرعشی نجفی.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله، (۱۳۸۷) *النفس من كتاب الشفا*، قم: بوستان کتاب.
- آشتیانی، سید جلال الدین (۱۳۸۱ش) *شرح بر زاد المسافر*، قم: بوستان کتاب.
- پوراسماعیل، یاسر (۱۳۹۳ش) *نظریه حذف‌گرایی در فلسفه ذهن*، قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه. ص ۲۷۱-۲۷۲
- حسن زاده آملی، حسن (۱۳۷۱ش) *عیون مسائل النفس*، تهران: انتشارات امیر کبیر.
- Kim, J., (2001) "Lonely Souls: Causality and Substance Dualism" reprinted in O'Connor, T. & Robb, D. (eds.), 2003, *Philosophy of Mind Contemporary Readings*, Routledge publishing, pp. 65-78
- Kim, J., (1995) [Supervenience and Mind: Selected Philosophical Essays](#)., Cambridge University Press.
- Shapiro, Lisa, (2007) *The correspondence between Princess Elisabeth of Bohemia and Rene Descartes*, The University of Chicago.
- خوشنویس، یاسر (۱۳۹۴ش) *نخواستگی و آگاهی*، قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
- سبزواری، ملاهادی (۱۳۸۳ش) *اسرار الحكم*، قم: مطبوعات دینی.
- سبزواری، ملاهادی، حسن زاده آملی، حسن (۱۳۷۹ش) *شرح منظومه همراه با تعلیقات حسن زاده آملی*، تهران: نشر ناب.
- صدرا، محمدبن ابراهیم (۱۳۶۰ش) *الشواهد الربوبیه*، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- صدرا، محمدبن ابراهیم (۱۳۶۸ش) *الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه*، قم: مکتبه المصطفوی.
- مطهری، مرتضی (۱۳۹۰ش) *مجموعه آثار استاد مرتضی مطهری*، تهران: صدرا.
- کاپلستون، فردریک، ترجمه غلامرضا اعوانی (۱۳۸۸ش) *تاریخ فلسفه ج ۴*، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- Anscombe, G. E. M. & P. T. Geach (trans. & eds.), (1954) *Descartes: Philosophical Writings*, Indianapolis: Bobbs-Merrill Company.
- Churchland, P., (1986) *Neurophilosophy: Toward A Unified Science of the Mind-Brain*, Cambridge, MA: MIT Press
- Davidson, Donald, (1991), "Mental Events" in David. M Rosenthal(ed), *Nature Of Mind*. New York & Oxford: Oxford University Press.