

نگاه انتقادی به دوآلیسم دکارتی بر اساس فلسفه صدرایی

نوشته روح‌الله مدامی^۱

چکیده

ملاصدرا و دکارت دو فیلسوف بزرگ و هم‌عصری هستند که انسان را دو ساحتی و متشکل از دو جوهر نفس و بدن می‌دانند. وجه اختلاف دکارت و ملاصدرا در نحوه ارتباط نفس و بدن است. دکارت تمایز نفس و بدن را ذاتی دانسته و به عبارت دیگر به ثنویت ذاتی قائل شده است. وی نفس را مستقل، متمایز و مجرد از بدن می‌داند. اما صدرای نفس را متحد با بدن دانسته که در آغاز جسمانی بوده و بر اساس حرکت جوهری به تدریج مسیر تکاملی را طی می‌کند. ثنویت دکارتی با ابهامات و اشکالات متعددی روبرو شده است. زیرا طبق تعریف دکارت، نفس کاملاً متمایز از بدن بوده و هیچ نیازی به بدن ندارد. از سوی دیگر به‌نوعی از ارتباط و تاثیر متقابل نفس و بدن اشاره کرده که راه‌حل ارایه شده از سوی وی مبنی بر چگونگی ربط امر مجرد با مادی قانع‌کننده به نظر نمی‌رسد. لکن مطابق دیدگاه ملاصدرا، نفس و بدن هر کدام مرتبه‌ای از مراتب دیگری محسوب می‌شوند و تمایز آن دو ذاتی نبوده بلکه به صورت مرتبه‌ای است. به عبارت دیگر صدرای به‌نوعی به ثنویت تشکیکی قائل است. صدرای با نظر به اصول فلسفی خود، همچون تشکیک وجودی، جسمانی الحدوث نفس و حرکت جوهری، رابطه نفس و بدن را به گونه‌ای تبیین نموده که نه تنها دچار اشکالات دکارت نمی‌شود بلکه ضمن رفع اشکالات، پاسخ‌های معقول‌تری ارائه داده است. از نظر صدرای نفس در ابتدا از صورت جسمانی برخوردار بوده و سپس در اثر حرکت جوهری به مراتب عالی و کمال نائل می‌شود. وجه اشتراک در نظریه دو فیلسوف، این است که هر دو نفس را امر مجرد و جاویدان می‌دانند که مقابل دیدگاه یگانه‌انگاری یا مادیکرایانه قرار دارد.

کلیدواژه‌ها: نفس و بدن، دکارت، ملاصدرا، ثنویت ذاتی، ثنویت تشکیکی، جسمانی الحدوث، حرکت جوهری، یگانه‌انگاری

مقدمه

رابطه نفس و بدن یکی از مسایل مهم فلسفه است. نه تنها فیلسوفان غرب و شرق یا موحد و غیر موحد دیدگاه‌های متفاوتی در این موضوع دارند بلکه فیلسوفان مسلمان نیز از اتفاق نظر واحدی برخوردار نیستند. برخی نفس را کاملاً متمایز از بدن می‌دانند (دوگانه انگاری) (احمدی، ۱۳۸۱، ص ۴۰). برخی مانند ابن سینا نفس را روحانی الحدوث و مدبر بدن دانسته (نایبجی، ۱۳۸۸، ص ۱۵۷) و سهروردی قایل به این است که نفس مقارن با بدن وجود داشته و به وجود نفس قبل از بدن اعتقادی ندارد (سجادی، ۱۳۸۴، ص ۳۲۳). افلاطون اساساً نفس را قدیم دانسته و به نظر می‌رسد به یگانه انگاری قایل است نه البته از نوع ماده انگارانه بلکه به نفس مجرد اعتقاد دارد. گروهی هم نگاه ماده انگارانه به انسان داشته و حقیقت انسان را بدن مادی و فعل و انفعالات مغز می‌دانند (مطهری، ۱۳۹۰، ص ۵۹). ملاصدرا اما از دیدگاه متفاوتی برخوردار بوده و به نظر می‌رسد نسبت به سایر دیدگاه‌ها با کمترین چالش روبرو شده است. صدرا نفس را در آغاز از همین عناصر مادی دانسته که پس از استکمال و خروج از قوه به فعل و طی کردن مراتب موجودی مجرد و روحانی شده و در مجرد باقی مانده و در بقا خود مستقل و بی‌نیاز از بدن خواهد بود به تعبیر صدرا نفس جسمانی الحدوث و روحانی البقا است (ملاصدرا، ۱۳۸۱، ص ۲۶۴). آنچه در این مقاله به دنبال آن هستیم بررسی دوگانه انگاری دکارت و چالش‌ها و مشکلاتی که بر سر راه ثنویت دکارتی قرار گرفته تا جای که خود دکارت از پاسخ‌های منطقی و قانع کننده عاجز کرده و آنگاه می‌پردازیم به دیدگاه ملاصدرا در نحوه ارتباط نفس و بدن. سعی بر این است که بر مبنای اصول فلسفی صدرایی نوع ارتباط نفس و بدن و تعاملی که بین آن دو برقرار است تبیین نموده و با معنادار کردن این ارتباط و تاثیرگذاری متقابلی که دارند در واقع پاسخی معقول به اعتراضاتی که بر دوگانه انگاری دکارتی وارد شده داده شود گرچه ملاصدرا خود نیز با ثنویت دکارت اختلاف نظر دارد اما به نظر می‌رسد بر اساس متد صدرایی بتوان پس از اصلاح روش دکارتی و تبیین روش صدرایی سرگردانی ثنویت دکارت تا حد قابل توجه ای سامان یابد. از آنجایی که انسان تنها موجود متفکر است تبیین ربط بین نفس و بدن از دو جهت اهمیت دارد. یک دیدگاه، دیدگاه طبیعت گرایانه به انسان است. با چالش‌های که

دکارت روبرو شد به تدریج در فلسفه مغرب زمین به ویژه فلسفه معاصر سعی بر این شد که ذهن را جایگزین نفس نموده و در واقع ذهن را همان مغز تلقی کرده و با نگاه مادی گریانه هر گونه بقا و جاودانگی را برای انسان بی معنا کنند. در این نگاه انسان موجود تک ساحتی بوده و از یک جوهر جسمانی بنام بدن برخوردار است. آگاهی، ادراکات و حواس همه از امور مادی بوده که توسط مغز انسان صورت می گیرد و مغز جوهر جسمانی مستقر در بدن است. در این دیدگاه جوهر مجرد بنام نفس یا ذهن معنادار نبوده و لذا با دوگانه انگاری یا دو ساحتی بودن انسان مخالف هستند. در حالی که دکارت نفس را مجرد از مادی دانسته و ساحت تفکر و اندیشه را فقط نفس می داند نه بدن (احمدی، ۱۳۸۱، ص ۴۰). از جهت دیگر مسئله جاودانگی با فطرت انسان سازگار بوده و یکی از پرسش های مهم انسان معناداری زندگی و مسئله غایت انگاری است که بررسی این موضوعات بدون معرفت شناسی نفس میسر نخواهد بود.

در این میان دکارت و ملاصدرا دو فیلسوفی هستند که توجه ویژه ای به نحوه رابطه نفس و بدن داشته و در واقع به دوگانه انگاری نفس و بدن و دو ساحتی بودن انسان تأکید کرده اند. این وجه اشتراک در مقابل اندیشه های مادیگرایانه قرار داشته و تاثیر گذار است اما نظریه دکارت به گونه ای با چالش روبرو است که مسئله درجای خود باقی است. ولی نظریه صدرای بر اساس اصولی از فلسفه مانند حرکت جوهری - حقیقت تشکیکی وجود - و جسمانی الحدوث نفس استوار است که نه تنها چالش های دکارت را ندارد بلکه دفاع معقول از رابطه و تعامل نفس و بدن ارائه می دهد و بر همین اساس نیز جاودانگی انسان را معنادار می نماید (ملاصدرا، ۱۳۸۲، ص ۷۸).

شاید بتوان گفت تنها فیلسوفی که در جهان اسلام با عقیده ثنویت کامل نفس و بدن به مخالفت برخاست، ملاصدرا بوده است. ما ابتدا دیدگاه دکارت را مورد بررسی قرار داده و سپس به نظرات و راه حل های ملاصدرا خواهیم پرداخت.

تردیدها و پرسش های دکارت درباره نفس و بدن

دکارت در آغاز هستی شناسی خود با این پرسش مواجه می شود که آیا خارج از ذهن او چیزی وجود دارد یا صرفاً با مفاهیم ذهنی روبرو شده است. به عبارت دیگر میان مفاهیم

ذهنی و واقعیات عینی تردید کرد. وی فکر کرد اندام حسی، جسم، شکل، امتداد، حرکت، و مکان وجود عینی نداشته و جز پندار ذهن چیزی نیستند (احمدی، ۱۳۸۱، ص ۳۷). این پرسش و تردید دکارت را با پرسش‌های دیگری مواجه می‌کند؛ یکی اینکه آیا دکارت وجود ذهن را برای خود مسلم دانسته یا خیر هنوز مردد است. به نظر میرسد وقتی می‌گوید آیا خارج ذهن من چیزی وجود دارد یعنی ذهنی باید باشد تا خارج آن معنادار شود و دیگر اینکه دکارت با مفاهیم متعددی مانند حس، امتداد، حرکت و مکان آشناست. این مفاهیم را دکارت با چه پیشینه ذهنی آموخته است؟

دکارت خود را در مقابل عامل فریبکار می‌بیند که هیچ‌گاه نمی‌خواهد او را به حقیقت اشیا و شناخت واقعی رهنمون کند. البته دکارت برای تأثیرگذاری عامل فریبنده محدودیت قائل است وی می‌گوید وقتی فریبکار مرا فریب می‌دهد معنایش این است که من وجود دارم. بنابراین هر قدر در فریب من تلاش کند این تردید ایجاد نمی‌شود که من در همان حالی که فکر می‌کنم چیزی هستم اما معدوم باشم. یعنی بودن و نبودن یا هستی و نیستی در زمان واحد امکان‌پذیر نخواهد بود (همان، ص ۳۷). بنابراین شک محض دکارت تا قبل از پی بردن به ذهن اندیشنده بوده است و در واقع دکارت از هستی خود آگاه شده بود اما هنوز از چیستی خود آگاهی نداشت و می‌گفت یقین دارم که هستم اما هنوز چیستی من آشکار نشده است (همان، ص ۳۹). وی پس از آگاهی از وجود خود، با اشیا دیگری مانند صورت، دست‌ها، و سایر اندام که از استخوان و گوشت پوشیده شده و به صورت جسم آشکار شدند مواجه شد و نام آن را بدن نامید. ذهن متفکر به غیر از خود به وجود دیگری که از امتداد برخوردار بود پی برد که به نظر دکارت، نفس، وجود مستقلی نسبت به بدن دارد زیرا نفس جوهر متفکر است و تفکر از صفات جسم و بدن نیست. وی معتقد است نیروی احساس و تفکر هیچ‌گاه به طبیعت جسمانی تعلق نمی‌گیرد (همان، ص ۴۰). در این مرحله از تردیدهای دکارت می‌توان گفت که دو آلیسم دکارتی شکل می‌گیرد. وی از یک سو به وجود ذهن یا نفس اعتماد کرده و از سوی دیگر به وجود بدن آگاه شده است. اما آیا بدن و نفس رابطه علی و معلولی دارند؟ آیا رابطه اتحادی دارند؟ یا نه هر کدام وجودی مستقل داشته و فقط نوعی هماهنگی میانشان برقرار است؟ دکارت تصور ذهن و بدن را هم‌زمان و

همراه هم ضروری نمی‌داند لذا نفس اتکا به بدن ندارد (واله، ۱۳۸۷، ص ۲۸). دکارت همچنان با شک روبروست که نفس و بدن از چه ماهیتی برخوردارند. وی با افعالی مانند غذا خوردن یا راه رفتن مواجه می‌شود که این افعال، حسی و جسمانی است درحالی که ذهن جسمانی نیست پس عامل این افعال و حرکات چیست؟ وی می‌گوید اگر بر فرض بدن نداشته باشم راه رفتن هم ندارم (احمدی، ۱۳۸۱، ص ۴۰). پس بدن وجود دارد و برخی از امور حسی انسان را بر عهده دارد. اما دکارت به خوبی پی برده است که صفتی در او وجود دارد که نمی‌توان آن را صفت بدن دانست و آن صفت فکراست. به نظر وی فقط چیزی را می‌توان پذیرفت که ضرورتاً وجود داشته باشد و چنین حقیقتی فقط فکر و اندیشه است که از صفت نفس است. بنابراین انسان همان نفس یا ذهن است (همان، ص ۴۱). در اینجا شک دکارت مبنی بر اینکه انسان از دو وجود نفس و بدن برخوردار است پایان می‌یابد و با یک مسئله دیگری مواجه می‌شود و آن نحوه ارتباط نفس مجرد با بدن مادی است.

چگونگی ارتباط نفس و بدن از منظر دکارت

همان‌طور که در تردیدهای دکارت اشاره شد نفس مجرد بوده و صفت آن فکر. و بدن جسمانی و صفت آن امتداد است. حال مسئله جدید دکارت این است که امر مجرد چگونه با امر مادی ارتباط داشته و می‌تواند نسبت به هم تأثیرگذار باشند؟ دکارت با مطرح کردن اتحاد جوهری نفس و بدن، آن را به عنوان یک راه‌حل دیگر در اشکالات به وجود آمده دانسته و به عبارت دیگر به آن متوسل شده است. دکارت با این نظریه که رابطه نفس و بدن همانند رابطه ناخدا با کشتی است به سختی اعتراض می‌کند به عقیده وی این تبیین فقط حرکت اعضای بدن را توجیه می‌کند به این معنا که نفس تنها بدن را حرکت می‌دهد ولی نمی‌تواند با استفاده از بدن احساس و ادراک داشته باشد. در نتیجه عواطف و خواهش‌های انسانی که انسانیت انسان در گرو این هاست توجیه نمی‌شود. رابطه کشتیان با کشتی از روی تعامل و تأثیر متقابل نیست، اما دکارت گرچه به رابطه اتحادی نفس و بدن معتقد نیست ولی به تعامل و هماهنگی میان آن دو اعتقاد دارد و این غیر از رابطه کشتیان و کشتی است. دکارت می‌گوید جای گرفتن من در بدن مانند جای گرفتن کشتیان در کشتی نیست بلکه

بالاتر از این، سخت با بدن متحد هستم و طوری با آن آمیخته‌ام که باهم واحد تامی را تشکیل می‌دهیم زیرا اگر این طور نبود وقتی بدن من مجروح می‌شد من که فقط چیزی هستم که می‌اندیشد احساس درد نمی‌کردم بلکه همان طور که وقتی چیزی از کشتی آسیب می‌بیند کشتیان آن را به وسیله باصره ادراک می‌کنند (احمدی، ۱۳۸۱، ص ۱۰۲). وقتی در بدن ایجاد تشنگی می‌شود نفس آن را درک می‌کند و برای رفع تشنگی می‌اندیشد بنابراین اگر به این رابطه اتحادی نگوئیم حداقل به نظر دکارت تعامل می‌توان گفت.

دکارت نظرش این است که اگر طبیعت به من می‌آموزد که بدنی دارم از درد متأثر می‌شود و تشنگی را احساس می‌کند شاید همه این امور حقیقت نباشد اما طبیعت بدن دست کم به من می‌آموزد که من با بدنم متحد هستم و چنان با بدن در آمیختم که گویی یک واحدی را با آن تشکیل داده‌ام (اعوانی، ۱۳۸۶، ص ۱۵۵). به نظر می‌رسد دکارت با مشکل مواجه شده است. مشکل این است که از یک طرف نفس را جوهر مجرد دانسته که می‌اندیشد و از سوی دیگر بدن را جسمی می‌داند که به هیچ وجه قادر به اندیشیدن نیست پس هم به تمایز حقیقی نفس و بدن تأکید می‌ورزد و هم نمی‌خواهد این امر را بپذیرد که نفس در ظرف بدن مستقر شده است. درحالی که این نتیجه از کلام دکارت به دست می‌آید. وی می‌داند که بدن از نفس و نفس از بدن تأثیر می‌پذیرد و حتی قادر به انکار آن نیز نبود. اما وی باید راه حلی برای این مسئله پیدا کند که رابطه امر مجرد با امر مادی چگونه ممکن است. تبیین وی این است که هرچند نفس با کل بدن اتحاد دارد اما جزء مخصوصی در بدن قرار دارد که نفس اعمال خود را به نحو خاصی از آن طریق انجام می‌دهد که آن جزء، غده کوچکی است که در وسط ماده دماغ جای دارد و در بالای مجرای که به وسیله آن روح حیوانی قرار دارد به گونه‌ای معلق است که با کمترین حرکتی مسیر روح حیوانی تغییر می‌کند (همان، ص ۱۵۶). این راه حل دکارت با مشکل مواجه است؛ دکارت به یک ثنویت ذاتی برای نفس و بدن قائل است درحالی که غده صنوبری در محل مغز مادی مستقر است و مسئله نحوه ارتباط امر مجرد با امر مادی همچنان در جای خود محفوظ است ضمن اینکه اساساً این غده صنوبری به لحاظ علمی چقدر برای دکارت شناخته شده بود جای تأمل دارد.

بررسی دوآلیسم دکارتی

دکارت به دوگانگی ذهن و بدن تأکید داشته است. به نظر می‌رسد وقتی که او از انفکاک من (ذهن یا نفس) با بدن سخن می‌گوید صرفاً می‌خواهد امکان چنین تصویری را یادآوری کند. ماهیت و کارکرد "من" برای دکارت، عبارت از شک کردن، فهمیدن، تصدیق کردن، انکار کردن، اراده کردن و احساس کردن است. لذا "من" به عنوان ذهن جدای از بدن این کارها را انجام می‌دهد. از سوی دیگر دکارت کاملاً واقف به این مسئله بوده که اوصافی در انسان وجود دارد مانند، درد، گرسنگی و سایر انفعالات که نمی‌شود آن‌ها را مستقیم و تنها به نفس روحانی و یا فقط تنها به بدن مکانیکی نسبت داد. لذا به نظر می‌رسد انگیزه اصلی دکارت در این مسئله اثبات بقای نفس بوده است. دکارت به عنوان یک فیزیکدان با تحقیقات علمی که داشته، بدن را فانی می‌دانست بنابراین به دنبال راه‌حل برای اثبات نفس مجرد بود. دوگانه انگاری دکارت از همین دغدغه آغاز می‌شود و سرانجام به اندیشه ثنویت یا دوگانه انگاری جوهری (substance dualism) منجر می‌شود. دکارت ذهن را جوهری مستقل از بدن می‌داند که صفت اصلی آن اندیشه است و بدن را نیز جوهری دیگر می‌داند که ذات آن امتداد است. تبیین وی از تمایز وجود نفس و بدن این است که یقین به دو چیز متمایز از هم، وقتی حاصل می‌شود که بشود یکی را بدون دیگری به روشنی درک نمود. ممکن است انسان بدنی داشته باشد که کاملاً به آن متصل باشد اما چون از یک طرف انسان از خودش درکی دارد که حاصل اندیشه و فکری است که می‌تواند باشد و درعین حال یک چیز جدای از تفکر هم متصور است و آن بدن است که فاقد فکر است (احمدی، ۱۳۸۱، ص ۹۹). بنابراین کیفیت تمایز نفس و بدن را می‌توان در واقع تمایز فکر و امتداد دانست و نفس می‌تواند بدون بدن وجود داشته باشد. البته نفس و بدن هماهنگ عمل می‌کنند. وقتی گلو خشک می‌شود این نشانه در بدن رخ می‌دهد اما درک تشنگی توسط نفس صورت می‌گیرد که این تعامل نفس و بدن مطابق قانون طبیعت است (همان، ص ۱۰۲). از آنجاکه ادراک از امور حسی نیست لذا بدن تأثیری در تفکر ندارد از سوی دیگر تفکر که از امور غیرمادی و حسی به حساب می‌آید برای فکر و ادراک از بدن تأثیر نمی‌گیرد. اینکه برای هر نوع فهمی ابتدا باید از دریچه حس وارد شد مورد قبول دکارت نیست. زیرا

برخی تصورات اساساً حسی نیستند مثل تصور خدا یا روح. همچنانی که نمی‌شود شنیدن آوازه‌ها یا بویدن بوها را به وسیله چشم انجام داد (فروغی، ۱۳۹۱، ص ۱۰۱).

دکارت از یک سو به دنبال حل این مسئله است که در هر صورت نفس و بدن در انجام امور هماهنگ عمل می‌کنند لکن از سوی دیگر به اندیشه ثنویت و دوگانه‌انگاری خود تأکید ورزیده و تحت هیچ شرایطی مایل نیست از آن صرف نظر کند.

وی هماهنگ عمل کردن نفس و بدن را به معنای ارتباط اتحادی آن‌ها نمی‌داند و نفس و بدن را از اساس متمایز از هم دانسته و دو جوهر کاملاً مستقل تلقی می‌کند در واقع دکارت به ثنویت ذاتی نفس و بدن اعتقاد داشته است. تبیین دکارت در تأکید و تأیید دو گانه‌انگاری (dualism) این است که میان نفس و بدن تفاوتی عظیم وجود دارد از آن جهت که جسم بالطبع همواره قسمت پذیر است و نفس به هیچ روی قسمت پذیر نیست زیرا واقعاً وقتی نفسم، یعنی خودم را فقط به عنوان چیزی که می‌اندیشد لحاظ می‌کنم نمی‌توانم اجزایی در خود تمییز دهم بلکه خود را چیزی واحد و متمایز می‌بینم لکن در مورد اشیا جسمانی یا ممتد، موضوع کاملاً برعکس است. زیرا هر کدام از آن‌ها را ذهن آسان می‌تواند تجزیه کند و به آسانی تمام به اجزای کثیر تقسیم نماید (احمدی، ۱۳۸۱، ص ۱۰۷). دکارت نفس و بدن را دو سنخ کاملاً متفاوت و دو جوهر مستقل از هم می‌داند. وی وجود انسان را بدون بدن هم ممکن دانسته و نظرش این است که ذهن می‌تواند باشد و به جز خودش از چیز دیگر آگاه نباشد (واله، ۱۳۸۷، ص ۲۹).

دکارت نفس را مجرد از ماده دانسته و لذا آن را تقسیم‌پذیر نمی‌داند. اعتقاد دکارت به نفس مجرد و بدن مادی، از موضوعاتی هست که وی را با اعتراضات و اشکالات مواجه کرده است. این پرسش مطرح است که بدن مادی چگونه اوامر نفس یا ذهن مجرد را اجرا می‌کند و یا نفس مجرد چگونه بر بدن مادی تأثیر می‌گذارد؟ گرچه دکارت سعی داشته تا پاسخ مناسبی به پرسش‌ها و اعتراضات بدهد لکن تبیین او بسیار کلی و مختصر بوده و به تفصیل از نحوه ارتباط آن‌ها و نیز از کیفیت تعامل و تأثیر نفس و بدن سخن نگفته است. دکارت در پاسخ به پرسشی که اگر نفس مجرد است چگونه بدن را حرکت می‌دهد می‌گوید:

تنها رابطه نفس و بدن نیست که بدون تبیین ماهیت آن، می‌توان به ارتباط و تعامل بین آن‌ها حکم کرد و تغایر ذاتی را مانع از تأثیر و تأثر آن‌ها ندانست. زیرا کسانی هستند که اعراضی چون گرما، وزن و امثال آن را قبول داشته و شکی ندارند که این اعراض بر جوهر جسم تأثیر گذارند ولی از چگونگی تأثیر و ارتباط اعراض بر جسم هیچ تبیینی ارائه نکرده‌اند، با اینکه مغایرت بین اعراض و جوهر بیش از مغایرت نفس و بدن است.

مشکلات دوگانه انگاری دکارت

دوگانه انگاری دکارت با تعارضات روبروست. یک مسئله این است که آیا مکان علیت پذیر است؟ این پرسش وقتی به وجود می‌آید که ذهن و بدن تعامل علی داشته باشند. در این صورت گفته می‌شود ذهن مکان ندارد و دکارت هم ذهن را خارج از مکان معنا می‌کند. چگونه ممکن است میان حرکت بدن و نفس رابطه علی باشد و درعین حال کاملاً از هم متمایز باشند. البته دکارت این مشکل را در رابطه میان اندیشه و اندیشنده ندارد چراکه وقتی فکر باشد متفکر هم خواهد بود. وی چنین تبیین می‌کند که من جوهری هستم که تمامی ماهیت آن فکر کردن است و در استقلال خود هیچ نیازی به مکان نداشته و قائم به هیچ شیء مادی نیست (اعوانی، ۱۳۸۶، ص ۸۶). اگرچه از نظر دکارت نفس و بدن دو جوهر مستقل هستند اما نوعی هماهنگی میان آن دو برقرار است. این هماهنگی به معنای یکی بودن آن دو نیست که هرگاه نفس کاری انجام دهد همان زمان در بدن کار هماهنگ به وجود آید منظور دکارت این است که علیتی میان نفس و بدن وجود ندارد بلکه هر کدام از نفس و بدن برابر قانون طبیعت عمل می‌کند. خداوند به گونه‌ای آن‌ها را آفریده که هر وقت در نفس انفعالاتی شد حالتی هم در بدن ایجاد می‌شود. اما این نظر و توضیحات مسئله را حل نمی‌کند زیرا مشکل نحوه تعامل همچنان پابرجاست. تبیین دکارت این است که اشیا خارجی از طریق اعضای حسی چیزی را به ذهن منتقل می‌کند که برای ذهن علت موقعی فراهم می‌آورد تا این تصورات را به واسطه قوه‌ای فطرت ایجاد نماید (همان، ص ۱۵۷). در واقع دکارت علت فاعلی را تنها خداوند می‌داند و خودش به وقوع تأثیر متقابل نفس و بدن قائل بوده است. وی به گونه‌ای به تمایز نفس و بدن تأکید می‌کند که هر نوع تعامل یا رابطه را با مشکل روبرو می‌سازد. دکارت به کیفیت خلقت

اشاره می‌کند که میان ادراک خود و نحوه خلقت خداوند نسبتی وجود دارد به این معنی که هر آنچه را که به طور واضح و متمایز بتوانم ادراک کنم این قابلیت را دارد که خداوند آن را مطابق ادراک من آفریده باشد. پس حداقل این است که به وسیله خدا قابل تفکیک از هم هستند. اینکه وجود دارم و اینکه هیچ چیزی به ذاتم تعلق ندارد می‌توان استنباط کرد که ذات اندیشنده هستم. این درست است که انسان بدنی دارد که پیوند خیلی نزدیکی با او دارد اما درعین حال به تعبیر دکارت تصور متمایزی از خود و بدن دارد به این معنا که نفس متفکر و بدن غیر متفکر است. نتیجه این می‌شود که نفس متمایز از بدن بوده و می‌تواند بدون بدن وجود داشته باشد (شهرآیینی، ۱۳۸۹، ص ۲۸۰). دکارت در واقع به بیان وجوه اختلاف و تباین نفس و بدن پرداخته اما درباره ارتباطی که بین آن دو هست توضیح منطقی ارائه نداده است درحالی که مسئله مهم نحوه ارتباط و اتحاد نفس و بدن است (دژاکام، ۱۳۷۷، ص ۱۵۰). یعنی دو گانه انگاری میان جسم که خاصیتش امتداد و نفس، که خاصیتش فکر است شکاف عمیقی قائل شده که گرچه تأثیر متقابل آن دو را به گونه‌ای معنا کرده اما در مورد چگونگی تأثیر و ارتباط، توضیح معناداری نداده است.

به نظر می‌رسد این راه حل ارائه شده از سوی دکارت قادر به رفع مشکل نبوده و پاسخ مناسبی به پرسش‌های مطرح شده داده نشده است. این راه حل نه تنها نتوانسته مشکل دکارت را حل کند بلکه به مشکلات دکارت افزوده شده و خود می‌تواند منشأ اعتراضات دیگری باشد. از یک سو نفس و بدن را دو جوهر متمایز، و از سوی دیگر مرتبط و مؤثر بر یکدیگر دانسته و این نظر با تناقض روبروست (سعادت‌ی خمسه، ۱۳۸۲، ص ۸۷).

با این وصف، دکارت بر عقیده خود پافشاری داشته و دوآلیسم باقی مانده است. اینکه من جوهری هستم تمام ذاتش این است که می‌اندیشد و هیچ اتکایی به امر مادی ندارد (مجتبوی، ۱۳۷۰، ص ۲۱۱). یعنی نفسی که به واسطه آن، آنچه هستم، هستم و کاملاً از بدن متمایز است. دکارت می‌گوید هویت واقعی شما ذهن شماست و چون ذهن و بدن دو جوهر مستقل هستند شما بدون بدن هم وجود دارید (واله، ۱۳۸۷، ص ۲۹). دکارت ذهن و آگاهی را امری مجرد می‌دانست و اساساً حیات ذهن را آگاهی دانسته و آن را فیزیکیال نمی‌دانست (ذاکری، ۱۳۸۸، ص ۲۵۶). و در این ادراک دکارت با مطرح کردن اتحاد

جوهری نفس و بدن، آن را به عنوان یک راه‌حل دیگر در اشکالات به وجود آمده دانسته و به عبارت دیگر به آن متوسل شده است. دکارت نظریه دوگانه انگاری خود را بر اساس ملاک و معیاری بیان نموده و سعی در حفظ آن دیدگاه داشته است. به نظر می‌رسد وی بیشتر بر روی نفس تمرکز داشته و حقیقت را وجود نفس می‌دانست که فکر و ادراکات به آن تعلق داشت. و جسم را ماشینی در خدمت انسان، که سرانجامش فناست. دکارت در دوآلیسم خود، دفاع خوبی نداشته و با ایجاد شکاف عمیق بین نفس و بدن از ملاک اصلی خود دور شده است اما می‌توان گفت به افلاطون نزدیک شده و نفس موردنظر دکارت می‌تواند جاودان باشد.

نفس و بدن از منظر ملاصدرا

صدرا در باب نفس نظری برخلاف نظر دکارت و حتی برخی فیلسوفان مسلمان از جمله ابن سینا دارد. وی نفس را در آغاز مجرد از بدن نمی‌داند گرچه قابلیت و استعداد نفس را غیر از قابلیت بدن می‌داند زیرا بدن آغاز و انجامش در یک مقام جسمانی باقی می‌ماند اما نفس آغازش جسمانی و انجامش مجرد و از بقاء، کمال و جاودانگی برخوردار خواهد بود. یعنی جسمانی الحدوث و روحانی البقاء (ملاصدرا، ۱۳۸۲، ص ۲۶۴). نفس و بدن مراتب وجودی انسان هستند. یعنی انسان دارای یک حقیقت وجودی واحد و درعین حال ذومراتب است. مرتبه انسان از حس آغاز شده و تا مرتبه عقل ادامه پیدا می‌کند. این مراتب به صورت بالقوه در نفس نهفته است. بنابراین انسان بالقوه واجد تمام مراتب یعنی حس، تخیل و عقل است. این مراتب در اثر حرکت جوهری طی خواهد شد و این همان سیر از مرحله جسمانی نفس به مرحله روحانی و بقاء نفس است (همان، ص ۲۷۱). صدرا در حرکت آغازین، نفس را وابسته به بدن می‌داند اما این وابستگی صرفاً جهت به دست آوردن پاره‌ای از کمالات نفسانی است که این امر فقط از راه تدبیر بدن حاصل می‌شود ما یکون التعلق بحسب الاستکمال..... (مصباح یزدی، ۱۳۸۰، ج ۸، ص ۲۰۲). صدرا در تبیین رابطه نفس و بدن به حرکت جوهری تکیه می‌کند به گونه‌ای که دچار مشکلات دکارت نمی‌شود. اینکه نفس مجرد چطور با بدن مادی مرتبط می‌شود از سوی دکارت راه‌حل مناسبی ارائه نگردید اما به نظر می‌رسد صدرا از عهده ادعای خود برآمده است. اینکه

انسان یک حقیقت وجودی تشکیکی بوده و با حرکت جوهری به تدریج مراحل و مراتب را طی می‌کند. به نظر صدرا حرکت در ذات، موجب انقلاب نمی‌شود بلکه حرکت در وجود است نه ماهیت. عالم سراسر حرکت و سیلان است و این بدان معنا نیست که متحرک و حرکت هر کدام امری مستقل باشد. آنچه در خارج هست فقط وجودی است که ذات بی‌قراری دارد از این جهت حرکت و متحرک تنها در ذهن از هم جدا هستند ولی در خارج از اتحاد برخوردارند. این حرکت تا به فعلیت رسیدن استعدادها ادامه خواهد داشت. به نظر صدرا نفس هم یکی از این استعدادهاست که با حرکت جوهری از طبیعت جسمانی و حس آغاز شده و به مقام عقل صعود می‌کند. این حرکت مابین قوه محض و فعل محض قرار دارد که به نحو تدریجی حاصل شده و همواره بخشی از آن کسب شده و بخش دیگر آن باقی مانده و تا وصال غایت ادامه می‌یابد (ملاصدرا، ۱۳۸۲، ص ۱۲۰-۱۲۱).

نحوه شکل‌گیری و حضور نفس در بدن از منظر صدرا

همان‌طور که در بررسی دو آلیسم دکارت به آن اشاره شد وی نفس را یک وجود مستقل می‌دانست ولی هیچ‌گاه معلوم نشد که نفس چگونه با بدن ارتباط دارد ملاصدرا راهی را در واقع طی می‌کند که نه راه دکارت است و نه راه برخی از فیلسوفان مسلمان که از آغاز نفس را مجرد می‌دانستند و نه این راه که انسان تک ساحتی بوده و در واقع نگاه مادی انگارانه داشته‌اند. صدرا نفس را از آن جهت که نفس است و تعلق به بدن دارد ناری معنوی دانسته که از سوی خداوند در نهاد انسان گذاشته شده است. همین نفس پس از استکمال به طریق حرکت جوهریه و ارتقاء به مقام روح و مرتبه عقلانی، از آن بعد ناریت که از علایق جسمانی است عبور می‌کند. اما قبل از حصول مراتب، نفس در تعلق بدن قرار دارد (همان، مشهد اول، ص ۲۳۸). از این بیان صدرا می‌توان این استنباط را داشت که گرچه صدرا نفس را ابتدا جسمانی می‌داند اما استعداد و قابلیت آن را از نوع بدن نمی‌داند. زیرا بدن تحت هر شرایطی بماهو بدن باقی می‌ماند. یعنی بدن هیچ‌گاه از بدن بودن خارج نمی‌شود. اما نفس بالقوه در قوه نمی‌ماند و پس از عبور از حس، به مقام عقل می‌رسد این استعداد در نفس هست نه در بدن. بلکه بدن شرایط فعلیت بخشی نفس را فراهم می‌کند و

دلیل تناسب استعداد نفس و بدن این است که در آغاز نفس سنخیت جسمانی با بدن دارد. مانند هسته خرمایی که ابتدا جسم محض است اما به تدریج حیات نباتی پیدا کرده و فعلیت آن صدها دانه خرما خواهد بود. درخت و خرما شدن به صورت بالقوه در نهاد هسته جسمانی خرما بوده است. این همان استعداد برای صیوروت است. صدرا در اینکه نفس از جنس بدن نیست با دکارت هم رأی است. وی چنین تبیین می کند که نفس ناطقه مجرد از بدن بوده و منطبع در بدن نیست ولی در نسبت خود با بدن تعلق تدبیری دارد (حسن زاده آملی، ۱۳۸۶، ص ۱۲۳). صدرا در بیان دیگر نفس را آفریده خداوند می داند. خدای متعال نفس ناطقه را به گونه ای آفریده که قدرت ایجاد صور اشیاء را در ذات خودش دارد. دلیل این توانایی این است که نفس از عالم ملکوت و قدرت است اما مانع این قدرت تعلق نفس به بدن است (ملاصدرا، مشهد اول، ص ۳۵). ممکن است گفته شود صدرا دچار تناقض گویی شده است. زیرا خلق نفس ناطقه مجرد با جسمانی بودن نفس در آغاز، تناقض آشکار دارد. اما به نظر می آید منظور صدرا از حقیقت وجودی نفس همان قابلیت و استعداد است که از سوی خدا خلق شده است. اما برای رسیدن به مرتبه ناطقیت باید به تدریج در مسیر حرکت جوهری قرار گیرد لذا تا زمانی که وابسته به بدن است به مرتبه ای از کمال نرسیده تا قدرت ایجاد صور اشیاء را داشته باشد. قبلاً هم در همین مقاله به آن اشاره شد که صدرا با نظریه حرکت در جوهر، ارتقاء نفس از جسم تا عقل را معنادار کرده است.

در حرکت جوهری علاوه بر اینکه اعراض و ظواهر اجسام، همواره در حال تغییر و تحول است در ذوات آن‌ها نیز همیشه تغییری دائمی و مستمر شکل می گیرد. این نوع تغییر و تحول در اجسام به صورت کون و فساد نیست بلکه اجسام و صورت‌های مادی به طور تدریجی از صورتی به صورت دیگر متحول می شوند. مطابق این دیدگاه، نطفه انسان که اولین مرحله از مراحل جسمانی نفس است در اثر حرکت جوهری خود، مراحل مختلف جمادی، نباتی و حیوانی را پشت سر گذاشته و در نهایت به مرحله انسانی نائل می شود. این تغییر دفعتاً صورت نمی گیرد بلکه تدریجی است مثلاً وقتی جسم سبزی، زرد می شود چنین نیست که مثلاً جسم سبز یک باره زرد شده باشد (مطهری، ۱۳۸۵، ص ۸۹). جسمانی بودن

نفس بدین معنی نیست که در ابتدا هم نفس است هم جسم، بلکه مراد، مراحل تحول جسم است که تبدیل به نفس شده و وقتی نفس حادث می‌شود یعنی حدوث عقل صورت گرفته است. لذا حدوث نفس به منزله حدوث نفس جسمانی نیست بلکه یک واقعیت متصل است که به معنی مادی و مجرد با هم هستند یعنی مراتب یک شیء تدریجاً از مادیت به تجرد می‌رسد.

تفاوت دو آلیسم صدرایی با دو آلیسم دکارتی

مطابق نظریه اتحادی نفس و بدن، هر چند هر دو جوهر هستند لکن در خارج، نفس و بدن وجودی جدا از هم ندارند. اشکالی که می‌تواند بر این نظریه صدرا وارد شود این است که نفس به مقام تجرد می‌رسد آنگاه چگونه امر مجرد با بدن مادی ارتباط برقرار می‌کند درست شبیه به همان اشکالی که بر نظریه ثنویت دکارتی وارد کرده‌اند. دکارت می‌گوید کار بدن از کار نفس جداست. بدن ترکیب مادی و طبیعی بوده و مستقل از نفس است. درحالی که نفس فکر و اراده داشته که از جنس مادی نیست و هر کاری که از حوزه اراده و اندیشه نفس بیرون باشد از نفس هم بیرون است. از این رو بدن برای خود استقلال دارد همچنان که نفس هم از استقلال برخوردار است. با این وصف طبعاً این پرسش ایجاد می‌شود که در عین استقلال رابطه آن دو (نفس و بدن) چگونه ممکن است؟ اما صدرا به چنین ثنویتی معتقد نبوده است (مطهری، ۱۳۷۱، ص ۶۷-۶۹). صدرا نفس را قدیم نمی‌داند و قائل به این نظر است که نفس برای طی مراحل تکاملی خود نیازمند قوایی است که این قوا در آغاز با مشارکت بدن میسر است. چرا که نفس در ابتدا فاقد اوصاف کمالی است. و ذالک لان النفوس کلها خالیه فی مبادی (مصباح یزدی، ۱۳۸۰، ج ۲، ص ۲۰۴). نفس برای طی کردن مراتب کمال نیازمند قوای بدن است. بخشی از این قوا، تحریکی و بخشی ادراکی هستند. قوای تحریکی مانند قوه غضبی و قوه ادراکی مانند حواس ظاهری و با باطنی. اینکه چه ضرورتی دارد نفس قوای متعدد داشته باشد، تبیین صدرا این است که ولو لم یکن آلات النفس مختلفه حتی یفعل بکل آله فعلاً خاصاً... اگر نفس واجد قوای تحریکی و ادراکی متعددی نباشد نمی‌تواند هیچ فعل و ادراکی را به صورت کامل تحقق بخشد (همان، ص ۲۰۵). بدین معنی که گاهی ادراکات مختلف که هر کدام سنخیت خاصی

نسبت به هم دارند برای نفس حاصل می‌شوند و اگر نفس قوای متعدد نداشته باشد ادراکات با هم مختلط شده و لذا هیچ کدام کامل درک نشده و تحقق نمی‌یابد. دیگر اینکه نفس برای حصول صور عقلی و خیالی نیازمند به صور حسی است. یعنی نفس ابتدا از طریق احساس صور حسی را دریافت کرده و آنگاه پس از تصرف در آن، صورت‌های خیالی و عقلی را درک می‌کند. بنابراین اگر نفس فاقد هر یک از این قوای ادراکی باشد از درک برخی ادراکات عاجز خواهد بود. نفس تا زمانی که در مرتبه طبیعت قرار دارد جهت درک محسوسات نیازمند قوای متعدد است در غیر این صورت نفس درک متمایز و مشخصی از محسوسات نخواهد داشت (همان، ۲۰۹). برخی این پرسش را مطرح می‌کنند که اگر نفس ناطقه در مقام فعل و عمل نیازمند بدن است چگونه می‌تواند علت فاعلی برای سایر موجودات شود و یا خلاق بودن نفس ناطقه چگونه توجیه می‌شود؟ تبیین صدرا از مقام نفس ناطقه این نیست که بدن به نفس قدرت خلاقیت می‌دهد بلکه نفس مدبر بدن بوده و با نظر به مراتب ادراکات، به بدن نیازمند می‌شود. مثلاً برای دیدن به چشم نیازمند است اما برای درک آنچه دیده است نیازی به بدن ندارد. نظر صدرا این است که ما سه نوع نفس شامل نباتی، حیوانی و انسانی نداریم بلکه از نفس واحدی برخورداریم که هم حساس، هم متخیل و هم عاقل است. گاهی از مقام عالی خود به مرتبه حواس ظاهری تنزل کرده تا محسوسات را درک کند و حواس پنج‌گانه را بکار می‌گیرد و هنگام مشاهده عین قوه باصره و چشم می‌شود و هنگام شنیدن عین گوش شنوا می‌شود و آنگاه همین نفس هنگام ادراک معقولات به مقام عقل فعال متصل شده که احتیاجی به بدن نیست (ملاصدرا، ۱۳۸۲، ص ۲۷۰). نفس ناطقه پیوسته در نهاد خویش به آفریدن اشتغال دارد که لحظه‌ای سبزه زاری می‌آفریند و لحظه‌ای دیگر گلستانی خلق می‌کند که پرندگان در آن آواز می‌خوانند. این همان خلاقیت نفس است. نفس ناطقه از یک سو جسمانی است لذا نمی‌تواند علت فاعلی برای سایر موجودات باشد و از سوی دیگر نفس موجود عقلانی است که قادر است مرتب ابداع و خلق کند (ابراهیمی دینانی، ۱۳۸۰، ج ۲، ص ۶۰۹).

نفس با بدن از یک اتحاد مطلق برخوردار نیست. نفس بر حسب برخی از مراتبش که مادی است با بدن متحد بوده و بر حسب برخی از مراتب دیگر که مرتبه مجردش می‌باشد

با بدن اتحادی ندارد. ملاصدرا تمایز نفس و بدن را برخلاف دیدگاه دکارت، ذهنی و مفهومی می‌داند نه خارجی و عینی. زیرا بدن به لحاظ خارجی مرتبه‌ای از مراتب نفس است. نفس هیچ‌گاه از بدن جدا نمی‌شود زیرا نفسیت نفس به تدبیر بدن است نه عارض بر بدن. نظر ملاصدرا این است که نفسیت نفس اضافه‌ای نیست که بر وجود عارض شده باشد این طور نیست. زیرا این امور دارای ذاتی مخصوص بوده که به غیر اضافه شده‌اند لکن نفس اگر متعلق به بدن نبوده و قوای بدنی را بکار نگیرد نفس نیست مگر زمانی که وجودش منقلب شده و در اثر اشتداد جوهری مستقل گردد و از تعلق به بدن بی‌نیاز شود. اما نظر دکارت چنین نیست. اساساً زیربنای دو آلیسم دکارت متفاوت با دیدگاه صدرا است. دکارت نفس و بدن را دو جوهر کاملاً متمایز می‌داند اما در عین حال با این واقعیت هم روبرو بود که میان نفس و بدن پیوندی برقرار است. ولی اینکه پیوند این دو جوهر چگونه امکان‌پذیر است راه حل مناسبی ارائه نداده است زیرا مطابق تعریف دکارت از این دو جوهر، هر یک دیگری را طرد می‌کند بنابراین این دو جوهر نفس و بدن رشته پیوند مشخصی نداشته‌اند. فقط یک عامل یا جوهر می‌توانست در پیوند نفس و بدن مؤثر باشد و آن خدا بود که البته دکارت به این امر واقف بود. اما خداوند چگونه نفس و بدن را پیوند می‌دهد؟ این رشته پیونددهنده چطور قابل شناخت خواهد بود. یعنی مشکل همچنان در جای خود محفوظ است. زیرا یافتن راه حل برای طریق ارتباط نفس و بدن توسط خداوند نیز مشکل است (همان، ص ۶۱۱).

ملاصدرا اتحاد صورت مجرد با مادی را محال دانسته و با طرح جسمانیه الحدوث نفس، رابطه نفس و بدن را به گونه‌ای معنا کرده که ارتباط نفس و بدن به طریق معقول تبیین می‌گردد.

ملاصدرا بر این عقیده پافشاری دارد که دو موجودی که در دو عرصه متفاوت و در دو افق متباین به سر می‌برند نمی‌توانند با هم مرتبط شوند. نفس در آغاز پیدایش خود مرتبه نازله بدن و صورت جسمانی بدن بوده و در فرآیند طبیعی با هم حرکت می‌کنند تا آنکه نفس از بدن بی‌نیاز شده و هنگام تجردش فرا می‌رسد آنگاه متفکر شده و به تدبیر بدن مشغول می‌شود (خواجوی، ۱۳۸۹، ص ۲۳۵). وقتی نفس در ابتدای حدوث، مجرد نباشد

اشکال ثنویت نفس و بدن مطرح نمی‌شود و در این صورت اشکالاتی که بر نظریه دکارت وارد شده منتفی خواهد شد. و در این صورت تمایز بین نفس و بدن، عقلی بوده نه تمایز خارجی که مورد ادعای دکارت بوده است.

وجه اشتراک و اختلاف دیدگاه‌های صدرا و دکارت

نظر هر دو فیلسوف، این است که انسان موجودی دو ساحتی بوده که حقیقت او از دو جوهر نفس مجرد و بدن مادی شکل گرفته است لذا از این جهت نظر مشترک دارند لکن آنچه موجب اختلاف نظر شده نحوه تمایزی است که میان نفس و بدن به آن قائل شده‌اند. تمایزی که طبق نظر ملاصدرا بین نفس و بدن حکم فرماست تمایز به مرتبه است درحالی که تمایز نفس و بدن نزد دکارت در ذات است. به یک معنا در دیدگاه ملاصدرا نوعی ثنویت مشهود است لکن این ثنویت کاملاً متفاوت از ثنویت دکارتی است زیرا دکارت معتقد است صفت ذاتی نفس اندیشه و تفکر است و صفت ذاتی بدن امتداد است. لذا از این طریق ذاتاً نفس را از بدن جدا می‌کند. دکارت تلاش زیادی می‌کند که هم به اعتراضات پاسخ منطقی و قانع کننده‌ای بدهد و هم بر ثنویت نفس و بدن پایبند باشد. لکن در این خصوص به نظر می‌رسد حتی خودش را هم قانع نکرده است. یکی از مسائل دیگری که خیلی مهم است بقاء و جاودانگی نفس انسان است. از این جهت می‌توان گفت میان صدرا و دکارت وجه اشتراک وجود دارد زیرا هر دو به بقاء نفس تأکید داشته‌اند. دکارت نفس را مجرد دانسته که حقیقتش تفکر است و بدون بدن مادی می‌تواند موجود باشد و نیازی به بدن ندارد (احمدی، ۱۳۸۱، ص ۹۹). البته وی نفس خود را معلول خدا دانسته و خدا را موجود نامتناهی و سرمدی. بنابراین نفس به واسطه اتکا و ارتباط با خدا باقی و جاودان خواهد بود (همان، ص ۶۹-۷۱). از سوی دیگر ملاصدرا نیز به بقاء نفس تأکید دارد وی معتقد است نفس هرگز نمی‌میرد. زیرا نفس ماده ندارد و صورت او حقیقت اوست. فاعل و غایت نفس خداوند است که همیشه باقی و ازلی است لذا نفس به واسطه بقاء خدا باقی خواهد بود (ملاصدرا، ۱۳۸۲، ص ۲۶۷). بنابراین هر دو فیلسوف بقاء نفس را به بقاء خداوند ممکن دانسته‌اند. از سوی دیگر وجه اختلاف دیگری نیز وجود دارد و آن اینکه دکارت به ترکیب انضمامی اعتقاد داشته و این یعنی دو گانه انگاری نفس و بدن. و به

تعبیر ملاصدرا ترکیب انضمامی نوعی ترکیب اعتباری خواهد بود نه حقیقی. ملاصدرا ثنویت دکارتی را صرفاً یک امر ذهنی و اعتباری می‌پذیرد نه عینی و خارجی درحالی که دکارت به ثنویت عینی و خارجی نفس و بدن اعتقاد داشت.

نتیجه‌گیری

در مابعدالطبیعه دکارت دو جوهر ذهن و بدن تمایز کامل با هم دارند از یک طرف دکارت تلاش دارد تا مسئله ثنویت را حفظ کند و مقام نفس را همچون افلاطون تا حدی بالا ببرد که انسان را صرفاً نفس عقلانی معنا کرده و بدن نقش اربابه‌ای باشد در خدمت نفس. از این منظر، نفس، بدن را به خدمت می‌گیرد. این نظریه در مقام عقل شاید درست باشد اما وقتی با حواس پنج‌گانه و احساساتی همچون گرسنگی و درد روبرو می‌شویم دیگر نمی‌توان از جایگاه بدن و مغز به راحتی گذشت در اینجاست که دکارت دچار مشکل می‌شود به اینکه نفس مجرد مستقل است و بدن مادی محل برخی عوارضات و احساسات. مشکل این است که دو جوهر کاملاً متمایز چگونه می‌تواند چنین تعامل وسیعی با هم داشته باشند برای حل این مشکل، دکارت به واسطه‌ای بنام غده صنوبری توجه کرده و آن را محل اتصال نفس و بدن دانسته است. لکن مسئله اینجاست غده صنوبری در اندیشه دکارت یا جسمانی است یا غیر جسمانی؛ طبعاً مجرد نیست. پس اگر جسمانی باشد چگونه می‌تواند با امر مجردی که جدای از بدن است ارتباط اتحادی داشته باشد لذا به نظر می‌آید دکارت ضمن تأکید و توجه به مسئله هماهنگی نفس و بدن، در حل این مشکل ناتوان بوده است. دکارت به نفس و بدن چنین نگاه می‌کرد که گویا دو موجودی هستند که در عرض هم قرار گرفته‌اند لکن ملاصدرا نفس و بدن را از عوالم وجود به حساب آورده و می‌گوید نفس و بدن همانند عوالم وجود مرتبه‌ای از مراتب دیگری به شمار می‌رود همان‌گونه که عوالم وجود مطابق هم بوده و از یکدیگر حکایت می‌کند و هر چیزی که در یکی از عوالم رخ می‌دهد هم‌وزن او نیز در عالم دیگر رخ می‌دهد در هر یک از مراتب وجودی انسان نیز هرگونه حادثه‌ای که روی می‌دهد اثری از آن در مرتبه دیگر پدیدار می‌گردد. در واقع انسان یک عالم صغیر است و همانند مراتب عالم برای خود مراتبی دارد. بالاترین آن نفس و پایین‌ترین آن بدن است. آنچه در وسط این مراتب، قرار گرفته است روح بخاری است که

صدرا آن را به نار معنوی هم تعبیر کرده است. این استعداد با حرکت جوهری استکمال می یابد. بنابراین استعداد نفس به تدریج متحول شده و طریق کمال پیش میگیرد صدرا ضمن اینکه نوعی علیت در مسئله نفس و قوای آن قائل است اما به وحدت شخصی هم قائل شده است. وقتی جسمی زرد می شود جسمانیت محفوظ است و درواقع رنگ به آن ضمیمه شده اما وقتی نطفه، انسان می شود یعنی دیگر نطفه نیست یعنی به انسان ضمیمه نشده بلکه از مرتبه ای به مرتبه دیگر ارتقاء یافته است. درواقع نفس در عین ذی مراتب بودن، وحدت شخصی خود را حفظ می کند و هر مرتبه ای نسبت به مرتبه دیگرش تقدم دارد. دکارت اما چنین عقیده ای ندارد و از همان اول نفس را مجرد تام و مستقل از بدن می داند. نظریه صدرایی منجر به اتحادی بودن نفس و بدن می شود درحالی که نظریه دکارتی به انضمامی بودن نفس و بدن اشاره داشته و منجر به ثنویت شده است.

به نظر می رسد آنچه توانسته است نظریه ملاصدرا را نسبت به نظریه دکارت عمیق تر و معقول تر نشان دهد، تأثیر نظریه های حرکت جوهری، حدوث جسمانی نفس و وجود تشکیکی ملاصدرا بر نحوه ارتباط نفس و بدن بوده است. پاسخ های صدرا نسبت به پاسخ - های دکارت عمیق تر بوده و صدرا برخلاف دکارت رابطه نفس و بدن را اتحادی دانسته و از این راه امکان ارتباط نفس مجرد با بدن مادی را معنادار و ممکن دانسته است. در میان فیلسوفان مسلمان، شیخ اشراق سهروردی قائل به این است که وجود نفس قبل از بدن امکان پذیر نمی باشد و حدوث نفس را منوط به حدوث بدن می داند وی معتقد است نفس اگر قبل از بدن باشد هیچ عاملی نمی تواند آن را از عالم نور به عالم اجسام بیاورد. نفس وجود کامل بوده و تصرف آن در بدن بی معناست. ابن سینا دیگر فیلسوف مسلمان قائل به این است که نفس، روحانی الحدوث بوده و با بدن مغایر است. وی نفس را منشأ حرکت اراده دانسته و معتقد است هیچ گاه جسم نمی تواند موجب پیدایش ادراک در انسان شود. شیخ به ارتباط و تأثیرگذاری متقابل نفس و بدن نیز اعتقاد دارد. علاقه و پیوندی که میان نفس و بدن برقرار است بر افعال نفسانی در بدن و اندام های آن تأثیر می گذارد. در میان فیلسوفان غرب نیز کسانی مانند مالبرانش (۱۶۳۸-۱۷۱۵) و اسپینوزا (۱۶۲۳-۱۶۷۷) ضمن تأثیر پذیری از فلسفه دکارت، اما نسبت به ارتباط نفس و بدن از دیدگاه دکارت پیروی

نمی کردند. مالبرانش از نظریه دکارتی رابطه نفس و بدن رضایت نداشت. این که اجسام بتواند بر نفس ما تأثیر بگذارد آنرا خرافات می دانست. وی منشأ قوانین جهان را خداوند دانسته و هرگونه تأثیر متقابل نفس و بدن را منوط به اراده خداوند می داند. از سوی دیگر اسپینوزا نفس و بدن را امر واحد می داند که گاهی تحت صفت فکر و گاهی تحت صفت امتداد درک می شوند و این خلاف ثنویت دکارت می باشد. جهت بررسی دیدگاه های هر یک از این فیلسوفان، به آثارشان مراجعه شود و از حیطه و موضوع این مقاله خارج است.

منابع

- ۱- شیرازی، صدرالمتهین. (۱۳۸۲). الشواهد الربوبیه، انتشارات بنیاد حکمت صدرا.
- ۲- شیرازی، صدرالمتهین. (۱۳۸۰). اسفار اربعه.
- ۳- خواجوی، محمد. (۱۳۸۹). اسرار الایات ملاصدرا، انتشارات مولی.
- ۴- احمدی، احمد. (۱۳۸۱). تأملات رنه دکارت، انتشارات سمت.
- ۵- فروغی، محمد. (۱۳۹۱). گفتار در روش دکارت، انتشارات دانشگاه فردوسی مشهد.
- ۶- نایبجی، محمدحسین. (۱۳۸۸). نفس شفا ابن سینا، موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- ۷- سجادی، سید جعفر. (۱۳۸۴). ترجمه حکمت الاشراق سهروردی، تهران.
- ۸- مطهری، مهدی. (۱۳۹۰). درآمدی بر معرفت شناسی، چارلز لاند سمان، نشر معارف.
- ۹- واله، حسین. (۱۳۸۷). آنتونی آپیا، درآمدی به فلسفه معاصر غرب، انتشارات گام نو.
- ۱۰- اعوانی، غلامرضا. (۱۳۸۶). تاریخ فلسفه کاپلستون - از دکارت تا لایب نیتس، انتشارات علمی فرهنگی.
- ۱۱- شهر آیینی، سید مصطفی. (۱۳۸۹). تأملاتی در باب تأملات دکارت، انتشارات ققنوس.
- ۱۲- ذراکام، علی. (۱۳۷۷). تفکر فلسفی غرب از منظر شهید مطهری، موسسه فرهنگی اندیشه معاصر.
- ۱۳- سعادت‌ی خمسه، اسماعیل. (۱۳۸۲). تاریخ مختصر فلسفه جدید، راجر اسکروتی، انتشارات حکمت.
- ۱۴- مجتوبی، سید جلال‌الدین. (۱۳۷۰). فلسفه یا پژوهش حقیقت، چند تن از اساتید فلسفه غرب، انتشارات حکمت.

- ۱۵ - ذاکری، مهدی. (۱۳۸۸). درآمدی بر فلسفه ذهن، کیت مسلین، انتشارات پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
- ۱۶ - یزدی، مصباح. (۱۳۸۰). شرح اسفار اربعه، دفتر انتشارات اسلامی.
- ۱۳ - آملی، حسن زاده. (۱۳۸۶). اتحاد عاقل و معقول، انتشارات بوستان کتاب.
- ۱۴ - مطهری، مرتضی. (۱۳۸۵). درس‌های اسفار، انتشارات صدرا.
- ۱۵ - مطهری، مرتضی. (۱۳۷۱). حرکت و زمان، ج ۲، انتشارات حکمت.
- ۱۶ - ابراهیمی دینانی، غلامحسین. (۱۳۸۰). قواعد کلی فلسفی در فلسفه اسلامی، انتشارات پژوهشگاه علوم اسلامی و مطالعات فرهنگی.
- ۱۷ - ابراهیمی دینانی، غلامحسین. (۱۳۸۳). شعاع اندیشه و شهود در فلسفه سهروردی، انتشارات حکمت.
- ۱۸ - ملک شاهی، حسین. (۱۳۸۲). اشارات و تنبیهات ابن‌سینا، انتشارات سروش.

