

فصلنامه علمی-پژوهشی آیین حکمت

سال پنجم، بهار ۱۳۹۲، شماره مسلسل ۱۵

نقد و بررسی رابطهٔ نفس و بدن از دیدگاه دکارت با بهره‌گیری از نظام حکمت متعالیه

تاریخ دریافت: ۹۲/۳/۲

تاریخ تأیید: ۹۲/۵/۱۷

علی کارشناس*

این مقاله پاسخی است به ثنویت افراطی میان نفس و بدن در فلسفهٔ دکارت که معضل تبیین صحیح رابطهٔ آن دو را پیش آورد، چراکه هیچ‌یک از راه‌حل‌های ارائه‌شده به وسیله دکارت درباره چگونگی ارتباط نفس و بدن قانع‌کننده نبوده است؛ دکارت، در نهایت، با اعتراف به ناتوانی خویش، فکر نکردن در این باره را بهتر از فکر کردن می‌داند.

هدف از این مقاله بررسی بهترین پاسخ برای تبیین صحیح و عقلانی نحوهٔ ارتباط نفس و بدن است که تنها در نظام حکمت متعالیه صدق‌یافت می‌شود. از دیدگاه ملاصدرا، نفس در ابتدای حدوث دارای صورتی جسمانی است که بدن مرتبهٔ نازل اوست. آنگاه، در اثر حرکت جوهری، نفس به مراتب بالاتر نایل می‌شود و، در نهایت، نفس روحانیهٔ البقاء است.

واژه‌های کلیدی: نفس و بدن، ثنویت دکارتی، ملاصدرا، جسمانیة‌الحدوث،

روحانیهٔ البقاء.

* پژوهشگر گروه فلسفه و کلام پژوهشکده علوم اسلامی امام صادق علیه السلام.

بیان مسئله

مسئله رابطه نفس و بدن از جدی‌ترین مباحث فلسفه جدید و معاصر غرب است. این مسئله، از یک سو، به نحوه ارتباط امر مجرد و مادی و، از سوی دیگر، به نحوه ارتباط وحدت و کثرت بر می‌گردد. گرچه این بحث در طول تاریخ فلسفه به گونه‌های مختلف مطرح بوده است، در فلسفه دکارت (۱۵۹۶ - ۱۶۵۰)، به دلیل دیدگاه خاص او درباره نفس و بدن، به این بحث بیشتر توجه شده است. این مسئله در اندیشه دکارت نه تنها تبیین قانع‌کننده‌ای پیدا نکرد بلکه فاصله میان دو جوهر نفس و بدن را، حتی بیش از آنچه در فلسفه افلاطون دیده می‌شود، فزونی بخشید و دشواری معضل رابطه نفس و بدن را دو چندان ساخت که البته این مسئله به ذات و خصوصیات فلسفه عصر جدید بر می‌گردد.

دکارت به سه جوهر خدا، نفس و جسم معتقد است و آنها را متمایز از یکدیگر می‌داند. مقصود دکارت از تمایز بین جواهر تمایز واقعی است. به اعتقاد او، دو جوهر نفس و بدن نه تنها به لحاظ مفهوم و در عالم ذهن از هم متمایزند - امری که دکارت از آن به تمایز صوری نام می‌برد - بلکه در عالم خارج از ذهن نیز از هم متمایز بوده، تمایزشان واقعی است، به این معنا که هر جوهری می‌تواند مستقل از جوهر دیگر وجود داشته باشد. او می‌گوید:

«حتی اگر فرض کنیم خدا، نفس و بدن را چنان شدید با هم متحد کرده است که شدیدتر از آن ممکن نیست و ترکیبی از هر دوی آنها پدید آورده است، باز هم با وجود این اتحاد، می‌توانیم آنها را واقعاً متمایز از یکدیگر بدانیم، زیرا هر چه خدا آنها را به شدت با هم متحد کرده باشد نمی‌تواند فاقد قدرت تفکیک کردن آنها یا جدا نگه داشتن آنها از یکدیگر باشد و اموری که خدا بتواند از هم تفکیک کند یا آنها را از هم جدا نگه دارد، واقعاً متمایز از یکدیگرند.» (دکارت،

۱۳۸۶: ۲۸۵

دکارت در اعتراضات و پاسخها می نویسد:

هر چیزی وقتی دارای وجود متمایز است که بتوان آن را به عنوان موجود مستقل و فی نفسه و متفاوت از دیگر موجودات شناخت و چون شناخت بدن به طور کامل و مستقل از نفس و شناخت نفس به عنوان یک موجود کامل ممکن است، پس، این دو دو موجود مستقل و متمایزند. (همان: ۲۷۹ - ۲۸۰)

دکارت در تأمل ششم از کتاب تأملات نیز به این مسئله پرداخته، می نویسد:

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 نفس، یعنی خودم، را فقط به عنوان چیزی که می اندیشد لحاظ می کنم، نمی توانم اجزائی در خود تمییز دهم بلکه خود را چیزی واحد و تمام می بینم... اما در مورد اشیاء جسمانی یا ممتد موضوع کاملاً برعکس است، زیرا هر کدام از آنها را ذهن آسان می تواند تجزیه کند و با سهولت تمام به اجزاء کثیر تقسیم نماید. (دکارت،

۱۳۶۹: ۹۷ - ۹۸)

نتیجه این استدلالها نه تنها اثبات تمایز و مغایرت نفس و بدن، بلکه تجرد و غیر مادی بودن نفس نیز است. به اعتقاد دکارت، نفس واحد و غیر قابل تقسیم بوده، دارای امتداد، جهت و خواص جسمانی نیست. بر این اساس، نفس در اندیشه دکارت «روحانیة الحدوث» می باشد. وی در این نظریه به شدت تحت تأثیر متفکران قرون وسطی، به ویژه توماس آکوئیناس، بوده است.

دکارت بر این نظر خود به شدت اصرار داشته و تا پایان عمر همچنان به آن معتقد بوده است. دکارت در آخرین اثر خود *انفعالات*، آورده است. «گرچه نفس متحد با اندامهای بدن است اما ماهیت آن چنان است که هیچ ارتباطی به امتداد یا

سایر خواص ماده که بدن از آن تشکیل شده است ندارد». ادعای اصلی دکارت در تأملات عبارت از تمایز واقعی نفس و بدن است. ظاهراً تجرد نفس از اول تا آخر نقطه ثابت در اندیشه دکارت بوده است و این امری انکارناپذیر است که دکارت مکرر به نظریه تجرد نفس اصرار و اذعان کرده است. ولی دلایلی که ارائه کرده چندان یکدست نیست. (Cottingham, 1992: 236)

دکارت در مسئله تمایز بین نفس و بدن بیش از ارتباط آنها تلاش کرده است. می‌توان گفت او راه افراط را پیش گرفته است و اندیشه ثنویت نفس و بدن مولود چنین تمایزی است. مشکلی که پیش از دیگران، خود دکارت را در تبیین نحوه ارتباط این دو جوهر سخت گرفتار کرده و، به تعبیر کاتینگهام، به مشاجره‌آمیزترین نظریه تبدیل شده است.

دکارت برابر این پرسش که چگونه دو جوهر نفس و بدن مرتبط‌اند، تلاش فراوان نموده و درصدد پاسخ برآمده است. وی در تأمل ششم گرچه سعی دارد تبیین قانع‌کننده‌ای نشان دهد اما تبیین او بسیار کلی و مختصر است؛ وی به تفصیل از نحوه ارتباط آنها و هم‌چنین از کیفیت تعامل و تأثیر و تأثر نفس^۱ و بدن سخن نگفته است. در اعتراضات و پاسخ‌ها نیز وضع به همین منوال است؛ در اعتراض پنجم با این سؤال مواجهیم که اگر نفس مادی نیست، چگونه بدن را حرکت می‌دهد؟ دکارت نه تنها پاسخ روشنی به این پرسش نداده بلکه تعبیرات او نشان می‌دهد که از این‌گونه پرسش‌ها عصبانی است و در عین حال می‌پذیرد که پاسخ به این پرسش مستلزم تبیین ماهیت اتحاد نفس و بدن است و این موضوعی است که تا به حال به آن نپرداخته است. وی بدون اینکه تبیینی از

i. The Passions of the soul.

ماهیت و نحوه ارتباط آنها به دست دهد به کلرسلیه خاطر نشان می‌کند که 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 دارند و شکی ندارند که این اعراض بر جوهر جسم تأثیر می‌کنند 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. (دکارت، ۱۳۸۶: ۳۲۵)

دکارت در اینجا آشکارا از ملاک اصلی خود یعنی وضوح و تمایز عدول کرده، بدون داشتن تصویری روشن و متمایز از نحوه ارتباط نفس و بدن و بدون هیچ‌گونه تحلیل فلسفی و عقلی از مسئله، ارتباط و تعامل نفس و بدن را فرض گرفته است. از این رو، دکارت در این مسئله بیشتر از دیگر مسائل مورد نقد معاصران خود بوده است و منتقدان زیادی از جمله آرنو، گاسندی، کلرسلیه تبیین روشن و دقیقی از دکارت خواستار شده‌اند. وی پاسخ‌های گوناگون و گاهی متناقض از این مسئله داده است. در این بخش از سخن به ارائه برخی از این پاسخ‌ها و نقد آنها می‌پردازیم. راه‌حل‌های دکارت در تبیین رابطه نفس و بدن را می‌توان در چند پاسخ خلاصه کرد:

رابطه نفس و بدن از دیدگاه دکارت

۱- نظریه روح بخاری

دکارت در نخستین تلاش خود برای تبیین رابطه نفس و بدن به نظریه «ارواح حیوانی^۱ یا روح بخاری» متوسل می‌شود که بر اساس آن، نفس اراده خود را به

i. Animal spirit.

وسيلة روح بخاری بر بدن اعمال می‌کند. ارواح حیوانی میان امر مجرد و مادی، یعنی نفس و بدن، قرار دارند. این ارواح غده صنوبری را که در بخشی از مغز قرار دارد به حرکت می‌آورند و، به تبع آن، بدن نیز به حرکت می‌آید. او در رساله *انفعالات* از این طریق در صدد تبیین رابطه نفس و بدن است (دکارت، ۱۳۷۶: ۳۲۰). نفس در بخشی از مغز، که غده کوچکی است، مستقر است و به وسیله ارواح بخاری خون را به تمام قسمت‌های بدن می‌رساند (همان: ۳۳). دکارت از این غده به غده صنوبری یاد کرده و این احتمال را که شاید مرکز ارتباط نفس و بدن قلب باشد منتفی دانسته است. او تأکید دارد که محل این ارتباط تنها در مغز، آنهم در قسمت خاصی از مغز قرار دارد، نه در همه مغز. (همان: ۳۲۸) وی درباره این مسئله که چرا نفس تنها در این غده مستقر است، نه در اعضای دیگر، استدلالی آورده. (ر.ک. همان: ۳۲۹) که بسیار سطحی و فاقد مبنای علمی است.

نقد و بررسی

اشکالات عمده این تبیین را می‌توان در چند بند خلاصه کرد.

۱. دو مفهوم «وضوح و تمایز» ملاک حقیقت در فلسفه دکارت است. وی بر این اساس نفس را متمایز از بدن می‌داند اما این ملاک را در محل ارتباط نفس، یعنی غده صنوبری، رعایت نکرده است، زیرا هم در وجود و هم در نحوه کارکرد آن پرسش‌ها و ابهامات زیادی وجود دارد. علاوه بر این، کسی را غیر از دکارت نمی‌شناسیم که به وجود چنین غده‌ای معتقد باشد. بنابراین، مبنای سخنان دکارت در این باره بر امری سست و بی‌پایه گذارده شده است. آیا چنین غده‌ای وجود دارد یا نه؟ نحوه تعامل و تأثیر و تأثر نفس و بدن چگونه است؟ اینها پرسش‌هایی است که دکارت سطحی از آن گذشته و، به تعبیر لایب‌نیتس، دکارت در این باره

میدان را ترک گفته است» (Magee, 1987: 92).

۲. نظریه روح بخاری و اعتقاد به چیزی به نام غده صنوبری، به نوبه خود، در مسئله ارتباط نفس و بدن مشکلات را زیاد و مسئله را پیچیده تر کرده است. دکارت خود تصریح دارد که روح بخاری امر مادی است و می گوید آنچه من ارواح می نامم چیزی نیست جز اجسام مادی، و صفت خاص آنها این است که در نهایت لطافت قرار دارند و حرکت آنها مانند حرکت اجزای شعله آتش بسیار سریع است. (دکارت، ۱۳۷۶: ۳۲۰) روح بخاری که امری جسمانی است چگونه در کنار مجرد قرار گرفته است؟ نحوه ارتباط خود روح بخاری با نفس مجرد چگونه است؟

۳. دکارت، از یک سو، مقدار حرکت را ثابت می داند و معتقد است که نفس تنها جهت حرکت را تغییر می دهد و، از سوی دیگر، بر این عقیده است که نفس در غده صنوبری ایجاد حرکت می کند و، در نتیجه، بدن را نیز به حرکت در می آورد؛ این مسئله مورد اشکال عده ای از معاصران دکارت واقع شده، به طوری که شاگرد هلندی اش، گولینکس، و بعد از او، اسپینوزا آن را نپذیرفته اند، زیرا فیزیکدانان موفق به کشف قانون بقای حرکت شدند که مطابق آن، مقدار حرکت در جهان در هر جهت معینی ثابت است و این موضوع نشان می دهد که آن گونه عمل روح بر جسم که دکارت تصور می کرد غیرممکن است. (راسل، ۱۳۶۵: ۷۷۵)

۲. نظریه توازیⁱ

این تبیین گرچه به صراحت در بین فلاسفه بعد از دکارت، به خصوص در مالبرانش، مطرح می شود، از لابلای سخنان دکارت قابل پیگیری است. بر اساس

i. occasionalism.

این نظریه، دو جوهر مستقل نفس و بدن کاری هماهنگ انجام می‌دهند، نه اینکه با همدیگر هماهنگی داشته باشند. به عبارت دیگر نفس هر وقت کاری را انجام می‌دهد در همان زمان در بدن کار هماهنگی پدید می‌آید، بدون اینکه کار بدن واکنشی به کار نفس باشد. هیچ کدام از نفس و بدن علیتی نسبت به دیگری ندارند بلکه خداوند بدن و نفس را طوری آفریده که هر وقت نفس دست‌خوش انفعالی شد همان لحظه حالتی در بدن ظاهر می‌شود. دکارت در موارد متعددی از رساله *انفعالات* و دیگر آثار خود از بدن به عنوان ماشینی نام می‌برد که به هنگام حرکت دست مثلاً به سوی چشم حرکت دیگری در مغز ایجاد می‌شود که موجب بسته شدن چشم می‌شود. (دکارت، ۱۳۷۶: ۳۲۳) به بیانی دیگر، دکارت حرکت اعضای بدن را مثل حرکت ساعت می‌داند. (همان: ۳۲۵ و ۳۳۴؛ دکارت، ۱۳۶۹: ۹۶)

نقد و بررسی

این تبیین گرچه بخشی از ایرادهای پیشین، از جمله نحوه ارتباط مجرد با مادی را، ندارد - زیرا در این تبیین، اساساً ارتباطی بین نفس و بدن فرض نشده بلکه تنها هماهنگ عمل کردن دو جوهر مستقل اراده شده است -، به نقیصه انکار مسئله علیت نفس و بدن و تعامل آنها دچار است، در حالی که دکارت علیت و تعامل را می‌پذیرد.

۳. نظریه اتحاد جوهری نفس و بدن

دکارت در تأمل ششم از *تأملات* (دکارت، ۱۳۶۹: ۹۳) و در رساله *گفتار در روش* (دکارت، ۱۳۷۲: ۲۷۰) بر این نظریه که رابطه نفس و بدن همانند رابطه

ناخدا با کشتی است سخت اعتراض کرده است. به عقیده او این تبیین تنها 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 اینهاست توجیه نمی‌شود، چون ارتباط نفس و بدن باید طوری باشد که بیانگر پیوستگی و یگانگی کامل نفس با بدن باشد. دکارت خود متوجه این نکته بود که در مسئله ارتباط نفس و بدن اتحاد و ارتباط خاصی لازم است تا نه تنها حرکت اعضای بدن توجیه شود بلکه اتحاد خود نفس با بدن نیز تبیین گردد. بنابراین، هم در نامه سوم به مور و هم در نامه‌ای که به ملکه الیزابت می‌نویسد متذکر می‌شود که باید نفس را به صورت آمیخته و متحد با بدن در نظر گرفت.

او در تأملات نیز از نوعی اتحاد و امتزاج نفس با بدن سخن می‌گوید. اتحادی که در اثر آن نفس و بدن هویت واحدی را تشکیل می‌دهند: جای گرفتن من در بدن مانند جای گرفتن کشتیان در کشتی نیست بلکه، بالاتر از این، من سخت با بدن متحد است و طوری با آن ممزوج شده و درهم آمیخته که با هم واحد تامی را تشکیل می‌دهند، که 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، کشتی‌بان آن را به وسیله باصره ادراک می‌کند، من هم باید این جراحت را فقط با فاهمه ادراک می‌کردم. (ر.ک. دکارت، ۱۳۶۹: ۹۲)

وی در انفعالات نیز می‌نویسد: «نفس با کل بدن متحد است و چنین نیست که نفس در یکی از اجزای بدن بدون دیگری باشد». استدلال دکارت بر مدعای خود این است: «نفس واحد تقسیم ناپذیر است و دارای امتداد و جهت و خواص

جسمانی نیست و با کل اعضای بدن مرتبط است؛ زیرا نمی‌توان از نصف یا یک‌سوم نفس و نیز از مکانی که نفس اشغال می‌کند تصویری داشت و، همچنین، با جداکردن بعضی از اعضای بدن نمی‌توان تصور کرد که نفس کوچک‌تر شده است». (دکارت، ۱۳۷۶: ۳۱۸) در اعتراضات و پاسخ‌ها و در پاسخ به آرنو می‌گوید: در تأمل ششم تأملات ثابت کرده‌ام که نفس اتحاد جوهری با بدن دارد و در اثبات این مطلب دلایلی به کار برده‌ام که قوی‌تر از آنها را در هیچ مورد دیگری سراغ ندارم. (دکارت، ۱۳۸۶: ۲۸۶)

نقد و بررسی

دکارت به شدت مایل است نوعی اتحاد را بین دو جوهر ترسیم نماید ولی در این امر موفق نمی‌شود. وی در این تبیین فقط اتحاد بین نفس و بدن را ادعا کرده، متذکر می‌شود که نحوه رابطه آن دو همانند رابطه ناخدا و کشتی نیست. دکارت با نفی این رابطه از تفکر ابن‌سینایی - توماسی فاصله گرفته، در صدد اثبات اتحاد حقیقی است که در آن نفس و بدن واحد تامی را تشکیل می‌دهند، اما مقصود خود را از این اتحاد روشن نکرده و بسیار مبهم سخن گفته است.

صورت مشخص چنین اتحادی در نظریه ارسطو دیده می‌شود که در آن نظریه، نفس صورت بدن بوده، ترکیبشان اتحادی است اما دکارت به این مسئله هم هیچ اشاره‌ای نکرده است. دکارت در پاسخ به پرسش‌ها و اعتراضات آرنو خاطر نشان می‌کند که درباره اتحاد نفس و بدن در تأمل ششم براهینی اقامه کرده است که قوی‌تر از آن براهین در اثبات اتحاد نفس و بدن اقامه نشده است. اما حقیقت این است که این سخن او ادعایی بیش نیست. دکارت در آنجا فقط از ادراکاتی که از اجسام پیرامون دریافت می‌شود سخن می‌گوید و گرچه به صورت

مکرر از اتحاد نفس و بدن سخن به میان می‌آورد، تبیینی دقیق و مشخص از آن به دست نداده است.

۴. نظریه راز بودن رابطه نفس و بدن

دکارت دربارهٔ رابطه نفس و بدن هرگز به طور مستدل سخن نگفته و نتوانسته است به اشکالات بسیاری از معاصران و معترضان خود از جمله هانری مور، هابز، گاسندی، آرنو، کلسیله و ... پاسخ دهد. پس، در نهایت، به ناتوانی خود در ایجاد ارتباط بین نفس و بدن اعتراف کرده، در اواخر عمر، در نامه‌ای که به پرنس الیزابت نوشت، دست از امید شسته، اعتراف کرد که اتحاد نفس و بدن با فکر نکردن دربارهٔ آن بهتر فهمیده می‌شود و این از رازهایی است که باید پذیرفت، بدون آنکه آن را فهمید. (پایکین و استرول، ۱۳۷۳: ۱۵۳)

نحوهٔ پیدایش نفس از دیدگاه صدرالمتألهین

در تعریف و تحلیل چگونگی خلقت نفس انسان، دیدگاه‌های گوناگونی ارائه شده است. به عقیدهٔ ملاصدرا، نفس انسان دارای مقام و هویت و درجه مشخص و معینی نیست، بلکه دارای درجات و مقامات متفاوتی است که از هر یک صورتی خاص پدید می‌آید. (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۶: ۱/۳۴۳) پیش از ملاصدرا، حکمای اسلامی نفس را موجودی مجرد می‌دانستند که با حدوث بدن ایجاد می‌شود و به عنوان یک وجود مجرد و مستقل از بدن مسئولیت اداره و تدبیر بدن را در دوران زندگی برعهده می‌گیرد. (ابن‌سینا، ۱۴۰۴: ۲۹؛ سهروردی، ۱۳۸۰: ۲/۲۰۴) اما ملاصدرا بر آن است که نفس انسانی در آغاز جسمانی است و به تدریج، به مرتبه مجرد می‌رسد. وی در این باره می‌گوید: نفس انسان مقامات و

درجات و اطوار وجودی فراوان دارد. نفس در آغاز پیدایش جسمانی است به تدریج، اشتداد وجودی می‌یابد و در اطوار خلقت سیر می‌کند؛ نخستین چیزی که از نشئه نفس تکون می‌یابد نیروی جسمانی است، پس، صورت طبیعی می‌یابد، سپس نفس حساسه همراه با مراتب مختلفش را پیدا می‌کند، آن‌گاه، دارای قدرت اندیشه می‌شود و کلیات را درک می‌کند، و بدین ترتیب، از حدعقل بالقوه تا عقل بالفعل و عقل فعال گسترش می‌یابد. (صدرالدین شیرازی، بی‌تا: ۲۳۵)

بنابراین، نحوه پیدایش نفس انسان بر اساس اصالت وجود و حرکت جوهری چنین است که از ماده و طبیعت تا مجرد کامل راه می‌پیماید. با توجه به سخنان ملاصدرا، در می‌یابیم که نفس انسانی به صورت جسمانی و طبیعی از مبادی عالی افاضه می‌شود و در عالم طبیعت و در بدو پیدایش دارای حدوث جسمانی است. ولی نفس در این حد محدود نمی‌شود بلکه از طریق تصرف در بدن، به تدریج، تکامل می‌یابد و بر اساس حرکت جوهری و اشتدادی به مرحله مجرد برزخی می‌رسد، تا آنکه در فرجام کار به مرتبه عقل فعال دست یابد. (ر.ک. مصباح یزدی، ۱۳۸۰: ۲/۲۱۶)

مبانی فلسفی صدرالمتألهین در تحلیل پیدایش نفس

اصالت وجود و حرکت جوهری دو مبنای فلسفی مهم در امر پیدایش نفس‌اند. برای روشن شدن نقش این دو مبنا، باید پاسخ چند پرسش مشخص گردد: نخست آنکه حرکت جوهری چیست؟ دوم آنکه ارتباط اصالت وجود و حرکت جوهری چگونه است؟ و سوم آنکه آیا نحوه پیدایش نفس دلیل بر حرکت جوهری است یا آنکه حرکت جوهری دلیل بر نحوه پیدایش نفس است؟

۱. مفهوم‌شناسی حرکت جوهری

حرکت جوهری به معنای حرکت در مقوله جوهر نیست، بلکه مراد از حرکت جوهری آن است که گوهر و هستی شیء به طور دائم در سیلان، تبدیل، تغییر، تحول و تکامل است. (صادقی ارزگانی: ۲۰۶) به عبارت دیگر، حرکت همان سیلان وجود جوهر و عرض است (مصباح، ۱۳۶۵: ۳۰۷/۲) براساس حرکت جوهری، عالم ماده و پدیده‌های مادی نیز نه تنها متحرک بلکه عین حرکت و شدن و تجددند. (صدرالدین شیرازی، ۳/۶۱، ۶۷، ۷۸) شهید مطهری درباره حرکت جوهری چنین می‌گوید: «نظریه حرکت جوهری به صورت یک اصل فلسفی مبرهن تنها در فلسفه اسلامی پیدا شد که صدرالمآلهین ارائه داد و گفت که کون و فساد در عالم نیست، هر چه هست حرکت است؛ در سراسر جهان ماده ثباتی وجود ندارد و آرامشی نیست و نباید گفت که جهان متحرک است، بلکه باید گفت که جهان یک حرکت واحد و یک جریان دائم است. در حرکت جوهری، مراد از متحرک متحرکی است که عین حرکت است. در اعراض، حرکت و متحرک دو تاست، لکن در جوهر حرکت و متحرک یکی است.» (مطهری، ۱۳۸۰:

۱۳/۱۸۸ - ۱۸۹)

در پرتو حرکت جوهری، می‌توان علاقه و ارتباط بین روح و جسم را تفسیر کرد.

۲. ارتباط حرکت جوهری و اصالت وجود

اصالت وجود و حرکت جوهری ارتباطی کامل و وثیقی دارند تا بدانجا که اساس حرکت جوهری اصالت وجود است. زیرا حرکت جوهری به معنای سیلان وجود است و پدیده سیلان و تغییر در صورتی برای وجود قابل ارائه

است که اصالت از آن وجود باشد. (ر.ک. مطهری، ۱۳۶۶: ۱۴/۲ - ۱۵)

۳. تأثیر فرایند وجود نفس بر اثبات حرکت جوهری

به عقیده ملاصدرا، اگر نفس انسانی حرکت اشتدادی جوهری و تکامل ذاتی نداشته باشد، لازمه‌اش آن است که همواره موجودی جسمانی تلقی می‌شود و این امر نه با مبنای حکما مبنی بر تجرد نفس سازگار است و نه با حقیقت نفس. بنابراین نفس در آغاز پیدایش جسمانی است ولی بر اثر حرکت جوهری به تجرد می‌رسد و این به عنوان یکی از دلایل حرکت جوهری به شمار می‌آید. (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۶: ۱/۳۴۵) از این بیان ملاصدرا برمی‌آید که حرکت جوهری و نحوه پیدایش نفس دارای تأثیر متقابل بر یکدیگرند.

نکته مهمی که باید افزود این است که تصرف و دخالت نفس در بدن ذاتی و برخاسته از نحوه وجود نفس است و شباهتی به تصرف‌های عوامل خارج از بدن ندارد. دخالت نفس در بدن به معنای تکامل و تکمیل کردن طبیعت بدن و ایجاد حرکت‌ها و افعال ارادی انسان است که با حرکت در آوردن عضلات بدن انجام می‌شود، در عین حال و به حکم قاعده تعاکس ایجابی و اعدادی نفس و بدن، نفس نیز انفعالاتی از بدن می‌گیرد.

صدرالمتألهین بزرگ‌ترین اشتباه فلاسفه را در مورد نفس این می‌داند که آنان مقام معلومی برای نفس قائل شده‌اند و نفس را امری ایستا می‌دانند که از ابتدای پیدایش تا پایان یکسان و یکنواخت است و دچار تحول و تشنات گوناگون نمی‌گردد. (همان: ۳۴۳ - ۳۴۷)

استاد جوادی آملی در این زمینه می‌نگارد: «در حرکت جوهری کون و فساد نیست، بلکه لبس بعد از لبس است و به همین دلیل، شیء نخست با شیء دوم

متحد است و شیء اولی در این اتحاد نابود نمی‌شود بلکه تنها نقص خود را از دست می‌دهد و نقص یک وصف سلبی است که او را رها می‌کند و، با رها کردن نقص، بدون آنکه هویت خود را که هستی اوست از دست بدهد، با کمال بعدی جمع می‌شود و همراه با آن کمال یک واحد حقیقی را تشکیل می‌دهد. (جوادی آملی، ۱۳۷۶: ۲/۲/۱۲۴)

ملاصدرا دربارهٔ ارتباط نفس و بدن می‌نویسد: ارتباط میان نفس و بدن به صورت ملازمت است، البته، نه همچون همراهی دو امر اضافی و نه همراهی دو معلول یک علت در وجود، که میان آنها ارتباط و وابستگی نیست. ارتباط نفس و بدن همچون همراهی دو شیء است که به نحوی ملازم یکدیگرند، همچون ماده و صورت ... به طوری که هر یک نیازمند دیگری است، بدون آنکه دور لازم آید که محال است. بنابراین، بدن نیازمند همهٔ نفس و نه جزئی از آن است و نیاز نفس به بدن نه از حیث حقیقت مطلق عقلی‌اش بلکه به لحاظ وجود متعین و شخصی و حدوث هویت نفسانی‌اش است. (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۰: ۴۳۸/۸)

پس، نفس، در عین وحدت خود، جامع همه قوای نطقی و حیوانی و نباتی است. نفس در همهٔ مراتب وجود انسان، حتی در مراتب نباتی و طبیعی آن، سریان یا، به تعبیر دقیق‌تر، حضور دارد. (امید، ۱۳۸۴: ۲۳۳)

حرکت جوهری صدرالدین را بدین نکته رهنمون می‌شود که روح محصول حرکت جوهری بدن است. بدین قرار، بدن و روح رابطه‌ای همچون رابطهٔ درخت و میوه دارند و به همان اندازه که میوه و شاخه، به طور طبیعی، در کنار هم و با هم زیست می‌کنند، روح و بدن هم از این گونه ارتباط مهرآمیز با هم برخوردارند.

از این رو، روح محصول حرکت جوهری بدن است. (سروش، ۱۳۸۴: ۷۴) البته؛ این سخن بدان معنا نیست که روح معلول بدن است یا متکی و قائم به بدن است و یا عرضی و صفتی است برای بدن، همچون سایر صفات و اعراض بدن، بلکه صورتی است نسبت به ماده بدن. حق این است که نفس انسانی در حدوث و تصرف جسمانی است، اما در بقاء و تعقل روحانی. تصرفش در اجسام جسمانی است اما تعقلش از خودش و از ذات خالقش روحانی است. عقول مجرد محض، ذاتاً و فعلاً، روحانی‌اند و طبایع جسمانی، ذاتاً و فعلاً، جسمانی‌اند. (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۰: ۴۳۷/۱)

ملاصدرا در کتاب *الشواهد الربوبیه* نحوه حرکت انسان از ماده به سوی عقل را در قوس صعود به وضوح توضیح می‌دهد. وی وجود انسان را به قوسی تشبیه نموده است که از ماده آغاز شده، سرانجام، به عقل اول و ذات اقدس واجب الوجود منتهی می‌شود، به گونه‌ای که میان این دو مرتبه مراتب و منازل متعددی وجود دارد. بنابراین، انسان صراط و معبری است که میان دو عالم جسمانی و روحانی کشیده شده است. (همو، ۱۳۷۸: ۶۶)

هانری کربن جریان تکامل نفس را چنین توضیح می‌دهد: انسان‌شناسی ملاصدرا با نوعی نظریه عظیم مربوط به تکوین جهان و نفس پیوند دارد که عبارت است از هبوط نفس در اسفل‌السافلین و صعود تدریجی آن تا صورت انسانی، به عنوان نقطه ظهور آن در آستانه ملکوت، و تداوم انسان‌شناسی در طبیعیات و مابعدالطبیعه معاد. (کربن، ۱۳۸۰: ۴۸۳)

رابطه نفس و بدن در نظام حکمت متعالیه ملاصدرا

صدرالمتألهین نفس را در ابتدای پیدایش جسمانی می‌داند و هرگز آن را

روحانیه الحدوث یا قدیم نمی‌داند تا سخن از ارتباط مجرد با امر جسمانی به میان آید. از دیدگاه وی، ترکیب میان نفس و بدن اتحادی است، نه انضمامی (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۶: ۱/۹). این مسئله بدین معناست که نفس در ابتدای پیدایش صورتی جسمانی است که با بدن متحد شده است و با هم هویت واحدی را تشکیل داده‌اند. همین هویت وحدانی در اثر حرکت جوهری تکامل می‌یابد و به درجات و مراتب گوناگون نایل می‌شود، به گونه‌ای که هیچ‌یک از آن درجات گسسته و متباین نبوده، بلکه همگی مراتب یک حقیقت واحدند. نازل‌ترین مرتبه این حقیقت بدن و صورت جسمانی است و عالی‌ترین مرتبه آن مرتبه نفس ناطقه است. ملاصدرا از این مسئله به «النفس جسمانیة الحدوث و روحانیه البقا» تعبیر نموده است. در تحلیل ایشان از حقیقت نفس، برخلاف دکارت، تمایز نفس و بدن ذهنی و مفهومی است، نه خارجی و عینی، زیرا بدن به لحاظ خارجی مرتبه‌ای از مراتب نفس است. نفس هرگز از بدن جدا نمی‌شود، چون نفسیت به تدبیر بدن است، نه عروض بر بدن. این سخن بدین معناست که نمی‌توان به نفس نگاهی مستقل و بدون ارتباط با بدن داشت:

نفسیت نفس اضافه‌ای نیست که عارض بر وجود نفس باشد - برخلاف آنچه اکثر حکما گمان کرده‌اند و، در نتیجه، نسبت نفس به بدن را همانند نسبت پادشاه به کشور و ناخدا به کشتی دانسته‌اند - بلکه نفسیت نفس نحوه وجود اوست، نه مثل پادشاه نسبت به مملکت و ناخدا نسبت به کشتی و پدر نسبت به فرزند، زیرا این امور دارای ذاتی مخصوص‌اند که اضافه به غیر عارض بر آنها است. نفس تا متعلق به بدن نبوده، قوای بدن را به کار نگیرد نفس نیست، مگر زمانی که وجودش منقلب شود و در اثر اشتداد جوهری مستقل گردد و، در نتیجه، از تعلق به بدن بی‌نیاز شود و به اصل خود بازگشت نماید، در حالی که مسرور

است. (صدرالدین شیرازی، ۱۴۲۰: ۳۷ - ۳۸)

به نظر وی، نفس جوهری مستقل است که نخست به صورت جسم ظاهر می‌گردد و آنگاه، از طریق حرکت جوهری به نفس نباتی، نفس حیوانی، و سرانجام، نفس ناطقه انسانی تبدیل می‌شود. (همو، ۱۳۸۰: ۲/۲۵۹) ایشان بر این عقیده است که نفس، در آغاز پیدایش خود، صورتی است مادی و، حتی قبل از آن، «لا شیء محض» است، (همان: ۳۸۳/۸) یعنی فاقد مرتبه فعلیت و وحدت است. به عبارت دیگر، نفس در آخرین مرحله جسمانیت و اولین مرحله روحانیت قرار دارد، بدین صورت که نه جسم محض و نه روح محض است، بلکه تنها کمال جسم و قوه روح است که، در نهایت، به مجرد می‌رسد و از جسم بی‌نیاز می‌شود: «نفس انسانی از لحاظ حدوث و تصرف مادی است؛ تصرف او در اجسام مادی است و تعقل ذات خود و ذات جاعل خود در او روحانی است». (همان: ۴۰۲)

ملاصدرا می‌نویسد:

نفس تمام بدن است که از آن و ماده بدنی یک نوع کامل جسمانی حاصل می‌شود، در حالی که قطعاً ممکن نیست که از یک امر مجرد و یک امر مادی نوعی طبیعی و مادی حاصل گردد... پس، دانسته می‌شود که اقتران نفس و بدن و تصرف آن در بدن امری ذاتی و برخاسته از وجود شخصی آن است. پس، این اضافه ذاتی نفس به بدن مقوم نفس است اما نه به گونه‌ای که از آن لازم می‌آید که نفس از باب مضاف باشد. (همان: ۱۲)

وی، در استدلال بر اینکه نفسیت نفس عین تعلق و اضافه آن به بدن است،

می‌نویسد:

اگر نفسیت نفس عارض بر ذات آن باشد، باید ذات نفس جوهر مجرد و

مستقل از بدن بوده، تعلق به بدن خارج از ذات آن باشد. در این صورت، وقتی به بدن تعلق می‌گیرد، این تعلق یا عرض لازم آن است یا مفارق. در صورت نخست، نباید هرگز از معروض خود جدا شود، در حالی که در مرحله‌ای ذات بدون تعلق می‌تواند باشد و، در صورت دوم، عروض محتاج به حصول استعداد در معروض خود بوده، استعداد منوط به ماده است، حال آنکه ذات نفس مجرد است نه مادی و استعداد در امر مجرد معنا ندارد. بنابراین، عروض تعلق به نفس محال است. (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۰: ۱۲/۸)

بدین ترتیب، به عقیده ملاصدرا این‌گونه نیست که دو موجودی که در دو عرصه متفاوت و در دو افق متباین به سر می‌برند با هم مرتبط شوند، بلکه نفس در آغاز پیدایش خود مرتبه نازلۀ بدن، و صورت جسمانی بدن عین بدن و مواد جسمانی است که در اثر حرکت جوهری به مقامات گوناگون نایل می‌شود. وقتی نفس در ابتدای حدوث مجرد نباشد، اشکال ثنویت نفس و بدن در اصل مطرح نمی‌شود و، در پی آن، مسئله نحوه ارتباط نفس و بدن، آن‌گونه که در فلسفه‌های مشاء، اشراق، دکارت و دکارتیان مطرح است، از ریشه منتفی است. و اگر سخن از تغایر و تمایز بین نفس و بدن به میان آید، تمایز عقلی مراد است، نه تمایز خارجی و عینی، آن‌گونه که دکارت ادعا می‌کرد.

ملاصدرا در نظریه خود، برخلاف دکارت، بین نفس و بدن هیچ چیز حتی روح بخاری را واسطه در نظر نمی‌گیرد. بلکه آنچه در حکمت متعالیه مطرح می‌شود سخن از مراتب حقیقی واحد است. گرچه ملاصدرا نیز سخن از روح بخاری به میان آورده (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۰: ۳۲۲) و تصریح دارد که روح بخاری بدن اول برای نفس است، (همان: ۳۵۷) باور دارد که روح بخاری واسطه نفس مجرد و بدن مادی نیست بلکه روح بخاری مرتبه‌ای از مراتب نفس است،

به این معنا که نفس در پایین‌ترین مراتب خود به صورت روح بخاری ظهور می‌کند. به عبارت دیگر، نفس از ضعیف‌ترین مرتبه شروع می‌شود و مراتب مختلف را سپری می‌کند؛ در مرتبه جنین و پایین‌تر از آن، نشانه‌ای از مرتبه تجرد یافت نمی‌شود. بدین‌رو، نفس در این مرتبه نفس نباتی است و هنوز به مرتبه تجرد نرسیده است. (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۶: ۱۳۶/۸) درجه پایین‌تر از نفس نباتی مرتبه طبع است که در این مرحله صرفاً به نفس صفت جسمیت اطلاق می‌شود. از آنجا که روح بخاری از خون تکوّن یافته و در مرتبه جسمانیت و مرتبه طبع قرار دارد، می‌توان جایگاه آن را در چنین مرتبه‌ای قرار داد. (همان: ۷۶/۹) اما اعتقاد به وجود آن در این مرتبه به معنای وساطت روح بخاری بین امر مادی و مجرد نیست و پذیرش روح بخاری به معنای ثانویت نفس و بدن نمی‌باشد، زیرا چنان‌که گذشت، نفس حقیقت واحدی است که عرض عریضی دارد و تعبیراتی همچون طبع، روح بخاری، نفس نباتی، نفس حیوانی، تجرد برزخی و ... برای تحلیل مراتب مختلف یک وجود واحد و نحوه ارتباط آنهاست. بدین ترتیب، ملاصدرا نظریه خود را بر روح بخاری که نظریه رایج طبی در آن دوره بود مبتنی نمی‌کند.

نتیجه‌گیری

نظریه ملاصدرا بیانگر این مطلب است که نفس انسان، به تدریج، در طول عمر وی به مدد مکتسبات و افعالش ساخته می‌شود، نه اینکه هر شخص دارای نفسی ثابت باشد که همواره به یک صورت باقی است ولی حالات و صفات آن متغیر باشد: «چقدر سخیف و سبک‌مایه است که کسانی تصور کرده‌اند که نفس جوهری و ذاتاً از ابتدای تعلق به بدن تا انتهای عمر چیز یکسان و ثابتی است، در حالی که

دانستی نفس در ابتدا هیچ نیست... و در اوج خود به مرحله عقل فعال می‌رسد». (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۰: ۴۳۹/۸)

نظریه ملاصدرا آشکارا دوگونه روان‌شناسی را طرد می‌کند: یکی روان‌شناسی مبتنی بر ثنویت فلسفی که آنچه را نمی‌تواند به بدن مربوط سازد به موجود مجرد جداگانه‌ای به نام نفس مرتبط می‌کند که در بدن مستقر است. دوم، روان‌شناسی مبتنی بر وحدت‌گرایی مادی که در آن روان‌شناسی وجود نفس مجرد مورد انکار قرار می‌گیرد و همه رفتارها و پدیدارهای روانی با توسل به فیزیولوژی یا نوروفیزیولوژی تبیین می‌شود. این ثنویت افراطی نفس و بدن است که دکارت را در مسئله رابطه نفس و بدن گرفتار کرد و او نتوانست راه‌حل قانع‌کننده‌ای در این باره پیدا کند و، در نهایت، اعلام کرد که فکر نکردن درباره ارتباط نفس و بدن بهتر از فکر کردن درباره اوست و این رازی است که باید پذیرفت، بدون آنکه فهمید.

ملاصدرا، بر اساس اصول حکمت متعالیه خویش، از جمله اصالت وجود، تشکیک وجود و حرکت جوهری، معتقد است که نفس در ابتدای پیدایش صورت جسمانی است. ترکیب اتحادی نفس با بدن هویت واحدی را تشکیل داده‌اند و همین هویت وحدانی در اثر حرکت جوهری تکامل یافته، به درجات و مراتب گوناگون نایل می‌شود.

منابع

- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۴۰۴) *الشفای الاهیات*، قم: منشورات مکتبه آیه الله العظمی المرعشی النجفی.
- _____ (۱۴۰۳) *الاشارات و التنبیها*، تهران: دفتر نشر کتاب.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۷۶) *رحیق مختوم*، شرح حکمت متعالیه، بخش ۲، جلد ۲، قم: نشر اسراء.
- سهروردی، شهاب‌الدین (۱۳۸۰) *مجموعه مصنفات*، به کوشش هانری کرین، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- سروش، عبدالکریم (۱۳۸۴) *نهاد ناآرام جهان*، تهران: مؤسسه فرهنگی صراط.
- _____ (۱۳۸۲) *الشواهد الربوبیه*، تصحیح و تحقیق و مقدمه سیدمصطفی محقق داماد، به اشراف سیدمحمد خامنه‌ای، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- _____ (۱۳۸۰) *الحکمة المتعالیه فی الاسفار الاربعه*، ج ۲، ۸ و ۹، به ضمیمه تعلیقات سبزواری، تصحیح و تحقیق و مقدمه علی‌اکبر رشاد، با اشراف سیدمحمد خامنه‌ای، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- _____ (۱۳۷۸) *رسالة شواهد الربوبیه*، در مجموعه رسائل فلسفی صدرالمتألهین، به کوشش حامد ناجی اصفهانی، تهران: حکمت.
- _____ (بی‌تا) *العرشیه*، ترجمه غلامحسین آهنی، اصفهان: انتشارات مهدوی.
- _____ (۱۳۵۴) *المبدأ و المعاد*، به کوشش سیدجلال‌الدین آشتیانی، تهران: انجمن فلسفه ایران.
- دکارت، رنه (۱۳۸۶) *اعتراضات و پاسخ‌ها*، ترجمه علی موسائی، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
- _____ (۱۳۶۹) *تأملات در فلسفه اولی*، دکتر احمد احمدی، تهران: نشر مرکز

دانشگاهی، چاپ دوم.

- _____ (۱۳۷۳) رساله گفتار در روش (سیر حکمت در اروپا)، ترجمه محمد علی

فروغی، تهران: زوار، چاپ سوم.

- _____ (۱۳۷۶) فلسفه دکارت، ترجمه منوچهر صانعی دره‌بیدی، تهران: انتشارات

الهدی.

- _____ (۱۳۷۶) انفعالات نفس، ترجمه منوچهر صانعی دره‌بیدی، تهران: انتشارات

بین‌المللی الهدی.

- راسل، برتراند (۱۳۶۵) تاریخ فلسفه غرب، ترجمه نجف دریابندری، تهران: نشر پرواز،

چاپ پنجم.

- پایکین ریچارد، و استرول آروم (۱۳۷۳) کلیات فلسفه، ترجمه دکتر مجتبی، تهران:

حکمت، چاپ هشتم.

- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۳۸۶) الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعه،

قم: مصطفوی.

- _____ (۱۴۲۰) العرشیه، بیروت: مؤسسه تاریخ العربی.

- _____ (۱۳۸۰) المبدأ و المعاد، قم: مطبعة مکتب الاعلام الاسلامی.

- کاپلستون، فردریک (۱۳۸۰) تاریخ فلسفه، ج ۴، از دکارت تا لایبنیتس، ترجمه دکتر

غلامرضا اعوانی، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی و انتشارات سروش.

- _____ (۱۳۸۴) تاریخ فلسفه، ج ۹، ترجمه عبدالحسین آذرنگ و محمود یوسف

ثانی، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی و انتشارات سروش.

- کربن، هانری (۱۳۸۰) تاریخ فلسفه اسلامی، تهران: کویر.

- مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۶۵) آموزش فلسفه، ج ۲، تهران: سازمان تبلیغات اسلامی.

- _____ (۱۳۸۰) شرح جلد هشتم اسفار اربعه، قم: انتشارات مؤسسه آموزشی و

پژوهشی امام خمینی رحمته الله علیه.

- مطهری، مرتضی (۱۳۶۶) حرکت و زمان، ج ۱، تهران: حکمت.

— (۱۳۸۰) *مجموعه آثار*، ج ۱۳، تهران: صدرا.

- Gottigahm john: *The Cambridge companion to Descartes*, Cambridge university press. 1992.

- Magee, Bryan, *The Great philosophers*, Oxford university press. 1987.