

**A critical analysis of Ryle's view on the problem of the
interaction of the soul and the body and its relationship
with the denial of the soul
based on the principles of al-Hikmat al-muta'aliyah**

**Leila Nosrati * Abbas Sheikh soaee **
Mohammad Javad Rezaeirah *****

Abstract

The extreme dualism of soul and body in Descartes' philosophy raises the issue of the relationship between the two. One of the criticisms that opponents of dualism have made on this view has been this issue. Gilbert Ryle also raised these issues in his book *The Concept of Mind* (1949), which he wrote in refuting Cartesian dualism. This issue has been raised and answered by Descartes himself and his contemporaries. But the solutions that Descartes offered to solve this problem were not convincing and finally, to solve (dissolution) this problem, he suggested not thinking about how this relationship is.

By removing the gap between the soul and the body, and by using his own principles, such as the principality of existence, gradation of existence, substantial movement, etc., and also by propounding intermediaries such as steamy soul and the ideal body, Sadr al-Muti'allihīn sought an appropriate answer to this problem. In this view, the soul and the body are not separate two distinct entities; Rather, the two are levels of a single truth. Although, based on Sadra's point of view, a better answer can be given to the problem of interaction between soul and body, but this point of view also faces problems and ambiguities. It seems that philosophers, despite all their efforts, have not been able to give a proper answer to this problem, but this cannot be a reason to deny the existence of the soul.

Keywords: body, soul, dualism, Ryle, Mullā Sadrā.

* PhD student in Hikmate Motaalie, Kharazmi University, Tehran, Iran (**Corresponding Author**).
Lnosrati295@gmail.com

** Assistant Professor, Department of Philosophy, Faculty of Literature, Kharazmi University, Tehran, Iran.
sheikhshoae@khu.ac.ir

*** Assistant Professor, Department of Philosophy, Faculty of Literature, Kharazmi University, Tehran, Iran.
rezaeirah@khu.ac.ir

Date of Receive: 2022/10/07

Date of Accept: 2022/11/13

تحلیل انتقادی دیدگاه رایل درباره‌ی مسأله‌ی تعامل نفس و بدن و رابطه‌ی آن با انکار نفس براساس مبانی حکمت متعالیه

لیلا نصرتی* عباس شیخ‌شعاعی**

محمدجواد رضایی‌ره***

چکیده

دوگانه‌انگاری افراطی نفس و بدن در فلسفه‌ی دکارت، مسأله‌ی رابطه‌ی آن دو را پیش آورد. یکی از نقدهایی که مخالفان دوگانه‌انگاری بر این دیدگاه وارد کرده‌اند همین مسأله بوده است. گیلبرت رایل نیز در کتاب *مفهوم ذهن* (۱۹۴۹) که در رد دوگانه‌انگاری دکارتی نوشته است، این اشکال را مطرح کرده است. خود دکارت و معاصرانش نیز این مسأله را مطرح کرده‌اند و به آن پاسخ داده‌اند. اما راه‌حلهایی که دکارت برای حل این مسأله ارائه داد سقانع‌کننده نبود و او در نهایت برای حل (منحل کردن) این مسأله، فکرنکردن به چگونگی این رابطه را پیشنهاد داد. صدرالمتألهین با برداشتن شکاف بین نفس و بدن و با استفاده از مبانی خاص خود، از جمله اصالت و تشکیک وجود، حرکت جوهری و... و همچنین با مطرح کردن وسایطی چون روح بخاری و بدن مثالی، به دنبال پاسخ مناسبی برای این مسأله بود. در این دیدگاه، نفس و بدن دو موجود متمایز منفصل نیستند، بلکه آن دو مراتب یک حقیقت واحدند. اگرچه براساس دیدگاه صدرا می‌توان پاسخ بهتری به مسأله‌ی تعامل نفس و بدن ارائه داد، اما این دیدگاه نیز با اشکال‌ها و ابهام‌هایی مواجه است. به نظر می‌رسد فیلسوفان علی‌رغم همه‌ی تلاش‌هایشان نتوانسته‌اند پاسخ درخوری به این مسأله بدهند، اما این امر نمی‌تواند دلیلی بر انکار وجود نفس باشد.

واژگان کلیدی: بدن، نفس، دوگانه‌انگاری، رایل، ملاصدرا.

۱. مقدمه

درباره‌ی اعتقاد به وجود نفس دست‌کم دو دیدگاه در بین فیلسوفان مطرح بوده است: دیدگاهی که جوهری غیرمادی به نام نفس را در کنار بدن می‌پذیرد و دیدگاهی که وجود

* دانشجوی دکتری حکمت متعالیه، دانشگاه خوارزمی، تهران، ایران (نویسنده مسؤل).

Lnosrati295@gmail.com

** استادیار گروه فلسفه، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه خوارزمی، تهران، ایران.

sheikhshoae@khu.ac.ir

*** استادیار گروه فلسفه، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه خوارزمی، تهران، ایران.

rezaeirah@khu.ac.ir

چنین جوهری را یا به‌طور کلی انکار می‌کند، یا به اموری چون رفتار، سازوکار مغز و... فرومی‌کاهد. دیدگاه اول را دوگانه‌انگاری^۱ و دیدگاه دوم را یگانه‌انگاری^۲ نامیده‌اند. دوگانه‌انگاری قرائت‌های مختلفی دارد: قرائتی که براساس آن، نفس و بدن دو جوهر مستقل‌اند که در مرحله‌ی بعد از پیدایش، با یکدیگر در تعامل قرار می‌گیرند. از آنجاکه در این دیدگاه بین نفس و بدن انفصال وجود دارد، آن را دوگانه‌انگاری افراطی می‌نامیم. دیدگاه دکارت و فیلسوفان مشاء را می‌توان ذیل این قرائت از دوگانه‌انگاری قرار داد. اما قرائت دیگری از دوگانه‌انگاری وجود دارد که براساس مبانی حکمت متعالیه صدر را شکل گرفته است. در این دیدگاه، نفس حاصل تطور و حرکت جوهری بدن است و از آن برخاسته است؛ به‌عبارت‌دیگر، دوئیتی که در دوگانه‌انگاری افراطی بین نفس و بدن وجود داشت، در این دیدگاه کم‌رنگ‌تر می‌شود. این دو قرائت از دوگانه‌انگاری که در آن‌ها وجود دو جوهر مادی و غیرمادی پذیرفتنی است، دوگانه‌انگاری جوهری نام دارد. دوگانه‌انگاری ویژگی‌ها نوع دیگری از دوگانه‌انگاری است که فقط وجود جوهرهای مادی را ممکن می‌داند، اما مدعی است که این جوهرها دو نوع ویژگی متفاوت دارند: ویژگی‌های ذهنی غیرمادی (مانند آگاهی) و ویژگی‌های مادی (مسئله‌ی، ۱۳۹۵، ص ۷).

مسأله‌ی ارتباط نفس با بدن یکی از مسائل مهمی است که دوگانه‌انگاران با آن مواجه بوده‌اند. این مسأله که در مغرب‌زمین با دوگانه‌انگاری دکارتی گره خورده است، دیدگاه او را با مشکلاتی مواجه کرده است و معاصران او را بر آن داشته تا از دکارت درباره‌ی نحوه‌ی تبیین این ارتباط توضیح بخواهند.

این مسأله از یک سو دوگانه‌انگاران را با مشکلاتی مواجه کرده است و از سویی دیگر، زمینه را فراهم کرده است که مخالفان دوگانه‌انگاری به نقد و انکار نفس بپردازند. گیلبرت رایل، فیلسوف بریتانیایی، یکی از این مخالفان است که در کتاب مفهوم ذهن، با مبنا قرار دادن دوگانه‌انگاری دکارتی، به انکار جوهریت نفس پرداخته و اعتقاد به وجود جوهری غیرمادی به نام نفس را با اشکال‌هایی، از جمله مسأله‌ی رابطه‌ی نفس و بدن، مواجه دیده است. به عقیده‌ی او، از آنجاکه نمی‌توان تبیین مقبولی از رابطه‌ی نفس و بدن ارائه داد، اعتقاد به وجود نفس خطایی است که فیلسوفان به دلیل کاربرد نادرست زبان دچار آن شده‌اند.

درباره‌ی رابطه‌ی نفس و بدن از نگاه صدر مقاله‌های متعددی وجود دارد که در آن‌ها سعی شده با استفاده از مبانی حکمت متعالیه‌ی صدرایی پاسخ مناسبی به این مسأله داده شود؛ مثلاً در مقاله‌ای که تحت عنوان «دوگانگی نفس و بدن در حکمت متعالیه» نوشته شده است، نویسندگان راه‌حل صدرالمتألهین درباره‌ی مسأله‌ی نفس و بدن را پاسخ مناسبی به این مسأله دانسته و بیان کرده‌اند که چون بدن مرتبه‌ی پایین نفس است و با نفس رابطه‌ای اتحادی دارد، تعامل و ارتباط آن دو ممکن است و درحالی‌که فیلسوفان غربی نتوانسته‌اند در

پاسخ به این مسأله کامیاب شوند، با استفاده از نظریه‌ی خاص صدرا می‌توان این مسأله را حل کرد.

مقاله‌ی دیگری با عنوان «رابطه‌ی نفس و بدن و رهیافت‌های موفق و ناموفق آن» نوشته شده که در آن نیز همانند مقاله‌ی قبلی، نظریه‌ی صدرا درباره‌ی رابطه‌ی نفس و بدن را در برابر نظریه‌های فیزیکیالیستی و دوگانه‌انگاری (مشائی و دکارتی)، موفق دانسته است. مقاله‌های مشابه دیگری نیز در این باره وجود دارد که راه‌حل صدرا را راه‌حل مناسبی در پاسخ به مسأله ذهن و بدن دانسته‌اند. از آنجاکه تعداد این مقاله‌ها زیاد است، به ذکر همین دو نمونه بسنده می‌کنیم.

درباره‌ی دیدگاه رایل در باب انکار نفس نیز چندین مقاله وجود دارد که از جمله‌ی آن‌ها می‌توان به مقاله‌های «جغرافیای منطقی مفاهیم ذهنی» و «نقدی بر دیدگاه فلسفه‌ی تحلیل زبانی رایل در باب نفس» از آقایان مرتضی حاجی حسینی و سعید رحیمیان اشاره کرد. در این مقاله‌ها نویسندگان به نقد کلی دیدگاه رایل پرداخته‌اند. اما تا جایی که نویسنده جستجو کرده است، مقاله‌ی مستقلی درباره‌ی رابطه‌ی نفس و بدن از نگاه رایل و مقایسه‌ی آن با دیدگاه صدرالمتألهین وجود ندارد. مقاله‌ی پیش رو درباره‌ی رابطه‌ی نفس و بدن از دیدگاه این دو فیلسوف، از این نظر نوآوری دارد که اولاً برخلاف مقاله‌هایی که دیدگاه صدرا را راه‌حل مسأله‌ی نفس و بدن دانسته‌اند، نقد کرده و ثانیاً نقد رایل بر دوگانه‌انگاری و به تبع آن، انکار نفس را نیز نمی‌پذیرد. به این ترتیب در این نوشتار به دنبال پاسخ به این سؤال هستیم که چگونه می‌توان تبیین مقبولی از رابطه‌ی نفس و بدن ارائه داد و اینکه آیا اعتقاد به وجود نفس، در گروهی بیان تبیین این رابطه است؟ به بیان دیگر، چگونه می‌توان از وجود نفس، صرف‌نظر از ارائه‌ی تبیینی مناسب از رابطه‌ی نفس و بدن، دفاع کرد؟

۲. تعامل نفس با بدن

نزد مخالفان دوگانه‌انگاری، مسأله‌ی رابطه‌ی نفس و بدن براساس این دیدگاه شکل گرفته است که چگونه نفس که موجودی غیرمادی و فاقد ویژگی‌هایی چون زمانمندی و مکانمندی است، می‌تواند بر بدن که شیئی مادی و با اوصاف مادی است، تأثیر بگذارد و از آن تأثیر بپذیرد. همان‌گونه که اشاره شد، مسأله‌ی ارتباط جوهر مادی و غیرمادی همواره یکی از چالش‌هایی بوده که پیروان دوگانه‌انگاری با آن مواجه بوده‌اند. ظاهراً دکارت نیز از حل آن ناتوان بوده و در پاسخ نامه‌ی یکی از دوستانش که خواهان توضیح در این باره بوده، فکر نکردن به نحوه‌ی ارتباط نفس و بدن را توصیه کرده است (پاپکین و استرول، ۱۳۸۸، ص ۱۵۳). قبل از دکارت نیز شاگردان ابن‌سینا از او درباره‌ی نحوه‌ی این ارتباط پرسش کرده و گفته بودند چگونه بدن که وضع دارد، می‌تواند از نفس که فاقد وضع است، تأثیر بپذیرد یا بر آن تأثیر گذارد؟^۳ همچنین ابن‌سینا در بحث ادراک نیز به این امر اشاره کرده و گفته است چون نفس

موجودی مجرد است، نمی‌تواند بدون واسطه امور جسمانی را درک کند و باید از آلات جسمانی استفاده کند.^۴ به باور صدرالمتألهین نیز چون نفس در مرتبه‌ی عالی قرار دارد، نمی‌تواند بدون وساطت قوا کارهایی را انجام دهد که مربوط به بدن است؛ مانند حرکت و... (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۸، ص ۷۱) این مسأله علاوه بر فیلسوفان، ذهن متکلمان را نیز به خود مشغول کرده است. قاضی عبدالجبار باور داشت که اندیشه‌ی نفس مجرد مشکلات فراوانی دارد و معتقد بود که نمی‌توان تبیین مناسبی از رابطه‌ی نفس و بدن ارائه داد (عبدالجبار، ۱۹۶۵، ج ۱۱، ص ۳۲۲).

رایل نیز در کتاب مفهوم ذهن، دوگانه‌انگاری را با این مشکل مواجه دانسته و این اشکال را با عبارات گوناگون مطرح کرده است: چگونه محرک‌هایی مادی می‌توانند به واکنش‌هایی روحی یا بالعکس منجر شوند؟ (Ryle, 2009, p. 2)؛ چگونه امور نفسانی که در مکان قرار ندارند، می‌توانند در امور جسمانی مکانمند تأثیر بگذارند؟ یک حرکت روحی، مانند اراده، چگونه می‌تواند علت یک حرکت جسمانی، مانند حرکت زبان، شود؟ (Ryle, 2009, p. 9)؛ چگونه میل به خوردن غذا که یک امر نفسانی است، باعث حرکت دست می‌شود؟ یک نیروی ذهنی نمی‌تواند باعث حرکت یک ماده در مکان شود. اینکه گفته شود شخصی از روی اراده کاری را انجام داد، اراده (که براساس آموزه‌ی دکارت، یک نیروی ذهنی است) چگونه می‌تواند باعث حرکت ماهیچه‌های انگشت برای انجام کاری شود؟ (Ryle, 2009, p. 51)؛ نمی‌توان بین نفس و بدن پل ارتباطی در نظر گرفت، به گونه‌ای که فرایندهای ذهنی منشأ اعمال بدنی باشند (Ryle, 2009, p. 53).

۳. تلاش دکارت برای حل مسأله‌ی ارتباط نفس و بدن

۱. دکارت برای تبیین رابطه‌ی نفس و بدن دست به تلاش‌های گوناگونی زده است؛ در یکی از تلاش‌هایش غده‌ی صنوبری و روح حیوانی (روح بخاری) را واسطه‌ی نفس و بدن دانسته است. به عقیده‌ی او، غده‌ی صنوبری در مغز وجود دارد و روح حیوانی واسطه‌ی بین این غده و اعضای بدن است. روح حیوانی جسم مادی لطیفی است که در اعصاب و عضلات جاری است و آن‌ها را به حرکت در می‌آورد (دکارت، ۱۳۷۶، ص ۳۳۲). غده‌ی صنوبری در بخش میانی مغز قرار دارد و هنگامی که از نفس متأثر می‌شود، حرکت می‌کند و روح حیوانی را به حرکت وامی‌دارد و از سویی دیگر، هر حرکتی که در روح حیوانی ایجاد شود، به واکنش در غده‌ی صنوبری منجر می‌شود (همان). بنابراین هرگونه حرکتی در نفس به حرکت غده‌ی صنوبری و سپس روح حیوانی منجر می‌شود و از این طریق به حرکت بدن می‌انجامد و از سویی دیگر، هرگونه حرکتی در بدن بر روح حیوانی تأثیر گذاشته و روح حیوانی نیز غده‌ی صنوبری را به حرکت وامی‌دارد و درنهایت، این تأثیر از طریق غده‌ی صنوبری به نفس منتقل می‌شود (همان، ص ۳۳۴).

نقد و بررسی

این تلاش دکارت نمی‌تواند راهگشای مسأله‌ی تعامل نفس و بدن باشد؛ زیرا اولاً غده‌ی صنوبری نیز موجودی مادی است و حکم آن درباره‌ی ارتباط با نفس، همانند حکم بدن است؛ ثانیاً روح بخاری نیز اگر مادی باشد، همین اشکال مطرح می‌شود و اگر مجرد باشد، از چگونگی ارتباط آن با بدن که جوهری مادی است، سؤال خواهد شد. اینکه گفته‌اند روح بخاری جسم لطیفی است که به واسطه‌ی همین لطافت می‌تواند پیونددهنده‌ی نفس و بدن باشد نیز مشکل را حل نخواهد کرد؛ زیرا جسم هر قدر هم لطیف شود، نمی‌تواند به مرتبه‌ی تجرد برسد. قدما به دلیل شناخت اندکی که از جسم داشتند، فقط برخی اجسام را جسم تلقی می‌کردند اما امروزه با پیشرفت علم، اگرچه بسیاری از موجودات ویژگی اجسام صلب و کثیف را ندارند، اما نمی‌توان آن‌ها را موجودی مجرد یا نیمه‌مجرد دانست؛ مثلاً اگرچه انرژی و ویژگی‌هایی را ندارد که قدما برای اجسام برمی‌شمردند، اما این امر موجب نمی‌شود آن را جسم ندانیم. ماهیت جسم با رقیق شدن آن و فاصله‌گرفتن اجزایش از هم، نمی‌تواند به مرحله‌ی تجرد یا نیمه‌تجرد برسد.^۵ به این ترتیب، روح بخاری، انرژی، یا هر موجود دیگری، در مادی و جسمانی بودن همانند بدن هستند و نمی‌توانند مسأله‌ی ارتباط موجود مجرد با مادی را حل کنند. آری! اگر روح بخاری را مرتبه‌ای از مراتب نفس بدانیم که بین آن و نفس از یک سو و بدن از سوی دیگر، مرز و انفصالی نباشد، می‌توان آن را واسطه‌ی امر مجرد و مادی در نظر گرفت، اما این فقط با اعتقاد به تشکیک وجود و حرکت جوهری تبیین می‌پذیرد که با مبانی دکارت سازگار نیست. در بخش بیان دیدگاه صدرا، به این نظر او خواهیم پرداخت.

۲. بعد از اینکه غده‌ی صنوبری و روح حیوانی نیز نتوانستند پاسخ مناسبی برای این مسأله باشند، دکارت تلاش کرد برای حل این مسأله به اتحاد نفس و بدن حکم کند (همان، ص ۸۲). به عقیده‌ی او، رابطه‌ی نفس و بدن نمی‌تواند مانند رابطه‌ی کشتیبان و کشتی باشد؛ زیرا هنگامی که بدن آسیب می‌بیند، آن را درون خود احساس می‌کنیم و این احساس مانند احساس کشتیبان هنگام آسیب‌رسیدن به کشتی نیست:

«جای‌گرفتن من در بدنم فقط مانند جای‌گرفتن کشتیبان در کشتی نیست، بلکه نخست با بدنم متحدم و به تعبیری با آن چنان در هم آمیخته‌ام که با هم واحد تامی را تشکیل می‌دهیم؛ زیرا اگر این‌طور نبود، وقتی بدن من مجروح می‌شد، «من» (که فقط چیزی هستم که می‌اندیشد) احساس درد نمی‌کرد، بلکه همان‌طور که وقتی چیزی از کشتی آسیب می‌بیند، کشتیبان آن را به وسیله‌ی باصره ادراک می‌کند، من هم می‌بایست این جراحت را فقط با فاهمه ادراک کنم، همچنین وقتی بدن من به نوشیدنی یا خوردنی محتاج باشد، فقط همان را به وضوح دریابم، بی‌آنکه احساس‌های مبهم گرسنگی و تشنگی، درباره‌ی آن به من هشدار دهند» (دکارت، ۱۳۸۵، ص ۱۰۲).

نقد و بررسی

دکارت درباره‌ی چگونگی این اتحاد (درحالی‌که یکی از طرفین آن کاملاً مادی و دیگری غیرمادی است) توضیحی نداده است و بدون آنکه تصویر واضح و متمایزی از آن ارائه دهد، نظر خود را بیان کرده است. به نظر می‌رسد دکارت نیز از حل این مسأله ناتوان بوده و تلاش‌های او در این باره به ثمر نرسیده است. (مگی، ۱۳۸۵، ص ۱۴۵)؛ به‌همین دلیل در اواخر عمر خود، در پاسخ به ملکه الیزابت که این سؤال را پرسیده بود، فکر نکردن به رابطه‌ی نفس و بدن را توصیه کرد و گفت این مسأله رازی است که باید بدون تفکر درباره‌ی آن، پذیرفتش (پاپکین و استرول، ۱۳۸۸، ص ۱۵۳). به باور او فقط این مسأله نیست که بدون تبیین ماهیت آن، باید به‌درستی‌اش حکم کرد؛ بلکه بسیاری از امور مادی نیز وجود دارند که اگرچه تبیین ماهیت آن‌ها برای ما روشن نیست، اما وجود آن‌ها را می‌پذیریم؛ مثلاً اگرچه چگونگی تأثیر اعراضی چون گرما بر جسم روشن نیست، اما در اینکه گرما بر جسم اثر می‌گذارد، تردیدی وجود ندارد. به عقیده‌ی او مغایرت بین اعراض و جوهر، کمتر از مغایرت بین نفس و بدن نیست (دکارت، ۱۳۸۶، ص ۳۲۵).

۴. دیدگاه ملاصدرا درباره‌ی رابطه‌ی نفس و بدن

تبیین نحوه‌ی چگونگی ارتباط نفس و بدن، از یک سو به چگونگی پیدایش نفس و از سوی دیگر، به چگونگی ماهیت آن وابسته است. فیلسوفان گذشته معتقد بودند نفس، هم حدوث روحانی دارد و هم مقام معلومی؛ به عقیده‌ی صدر، علت اختلاف نظر آن‌ها در زمینه‌ی نفس نیز این بود که برای آن مقام معلومی در نظر می‌گرفتند.^۶ اما در نگاه صدر، اولاً نفس در ابتدای تکونش، حدوث روحانی ندارد و صورتی جسمانی است که با طی کردن مراحل می‌تواند از ماده مجرد شود^۷ و ثانیاً مقام معلومی ندارد و مقامات و نشئات گوناگونی دارد.^۸ نفس در ابتدا صورت بدن است. ملاصدرا در جاهای مختلف نفس را صورت بدن عنوان کرده است^۹ و آن را صورت کمالی برای بدن دانسته که از ترکیب آن با بدن، نوع طبیعی واحدی پدید می‌آید. نفس تا وقتی نفس است، با بدن ترکیب اتحادی دارد و از آن منفصل نیست، اما این صورت مادی، با حرکت جوهری اشتدادی، به امری مجرد تبدیل می‌شود (صدرالمتألهین، ۱۳۶۱، ص ۲۳۵)؛ به‌گونه‌ای که درعین حال که مجرد است، مراتب مادی‌اش کماکان محفوظ است. نفس مجرد و بدن مادی مراتب یک جوهر واحد هستند^{۱۰}؛ به‌عبارت‌دیگر نفس و بدن دو جوهر متباین و مستقل نیستند، بلکه حقیقتی واحدند که در ترکیبی اتحادی قرار گرفته‌اند (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۵، ص ۲۸۶). این حقیقت واحد، در یک مرتبه، نفس و در مرتبه‌ی دیگر، بدن است؛ بدن مرتبه‌ی پایین این حقیقت است و نفس مرتبه‌ی کامل و تمام آن (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۸، ص ۲۴۷).

نفس با اینکه مجرد است و نمی‌تواند با مرتبه‌ی مجردش با بدن در ارتباط باشد، اما از آنجاکه مراتب مادی دارد، از لحاظ این مراتب نه‌تنها با بدن در ارتباط است، بلکه با آن متحد است. بنابراین به عقیده‌ی صدرای نیز نفس در مرحله‌ی تجرد نمی‌تواند بدون واسطه با بدن در ارتباط قرار گیرد. او در این باره گفته است: از آنجاکه جوهر نفس از سنخ عالم ملکوت و نور محض عقلی است، نمی‌تواند در بدن مادی عنصری تصرف کند و واسطه‌ای لازم است؛ زیرا موجودی که در مرتبه‌ی عالی از وجود قرار گرفته است، برای انجام دادن افعال مراتب پایین، مانند بدن، باید از مرتبه‌ی خود تنزل پیدا کند که امری است محال و به این دلیل به واسطه نیاز دارد (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۸، ص ۷۱). به عقیده‌ی او قوا که مراتب پایین نفس هستند، در بدن سربان دارند و واسطه‌ی این افعالند؛ مثلاً برای حرکت دادن مکانی بدن، قوه‌ای در اعضای بدن وجود دارد که نفس به‌توسط آن بدن را به حرکت وامی‌دارد. بنابراین به این پرسش رایل که گفته است چگونه میل به خوردن غذا که یک امر نفسانی است، باعث حرکت دست می‌شود و... (Ryle, 2009, p. 51)، این‌گونه پاسخ داده می‌شود که نفس توسط قوا که همان مراتب نفس‌اند، این افعال را انجام می‌دهد. اما باید به این نکته توجه داشت که مراتب نفس (قوا) عین نفس هستند و با آن دوئیت ندارند (النفس فی وحدتها کل القوی). اینکه گفته می‌شود قوای نفس جزء مراتب نفس هستند و با آن دوئیت ندارند، به این معناست که نفس واقعیت بسیطی است که مراتب گوناگونی دارد و از هر مرتبه‌ی آن ماهیت خاصی انتزاع می‌شود که به آن قوه می‌گویند. این قوا جزء مراتب نفس هستند که نفس توسط آن‌ها افعال خود را انجام می‌دهد. بنابراین نفس هنگامی که صورتی مادی است، افعال خود را بدون واسطه‌ی ابزار و آلات انجام می‌دهد و هنگامی که با حرکت جوهری اشتدادی به مرحله‌ی تجرد رسید، افعال خود را با وساطت ابزار و آلات و قوا انجام می‌دهد. نفس در این مرحله، یعنی مرحله‌ی تجرد، باز هم مراتب مادی دارد. ملاصدرا چنین موجود مجردی را که مراتب مادی دارد، نه مجرد محض می‌داند و نه مادی محض، بلکه برای آن حظی از تجرد در نظر می‌گیرد (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۸، ص ۱۷).

برای فهم دیدگاه صدرای درباره‌ی موجودی که در عین بساطت و تجرد، مراتب مادی دارد، باید معنای مرتبه و مرحله به‌خوبی فهمیده شود. مراد از مرتبه و شأن، امر مغایر غیرمباین است. اگر رابطه‌ی دو امر، مانند A و B که وجودی مغایر یکدیگر دارند، آنچنان باشد که فعل B یا افعال B از همان لحاظ که به B منسوب است، بعینه به A هم منسوب باشد و نه به‌عکس، می‌گویند وجود B مرتبه‌ای از وجود A یا شأنی از شأن آن است (عبودیت، ۱۳۹۲، ص ۲۲۱)؛ بنابراین هنگامی که گفته می‌شود نفس در مراحل مجرد، مراتب مادی نیز دارد و افعالی را که مربوط به بدن است، با مراتب مادی‌اش انجام می‌دهد، به این معنا است که نفس طی حرکت اشتدادی‌اش از صورت مادی به جوهری مجرد، مراتب قبلی را به‌نحو مجمل در خود دارد. توضیح اینکه حرکت اشتدادی به دو صورت فرض‌شدنی است: نخست حرکت

اشتدادی بسیط که در آن، جزء و صورت کامل فقط آثار جزء ناقص را به‌نحو برتر دارد؛ یعنی وجود برتر مراحل قبلی را دارد؛ دوم حرکت اشتدادی مرکب که جزء کامل، هم آثاری مشابه آثار مراحل ناقص قبلی را دارد و هم آثاری برتر از آن‌ها را. جزء کامل در این حرکت، مرکب است و مرکب‌بودن آن به معنای این است که مراتبی دارد که برخی از آن مراتب، آثاری برتر از آثار مرتبه‌ی ناقص دارد و برخی آثاری مشابه آثار مرتبه‌ی ناقص دارد (عبودیت، ۱۳۹۲، ج ۳، ص ۴۹).

بنابراین هنگامی که گفته می‌شود قوای نفس و نفس نباتی و حیوانی جزء مراتب نفس ناطقه هستند، به این معناست که نفس ناطقه این مراتب را در وجود بسیط خود دارد و هنگامی که هر یک از این قوا و مراتب کاری انجام می‌دهند، درواقع کار نفس است؛ مثلاً هنگامی که نفس در مرحله‌ی نباتی است، قوه‌ی تغذیه، رشد و تولید مثل دارد؛ هنگامی که به مرحله‌ی حیوانی می‌رسد، علاوه‌بر داشتن این قوا که جزء مراتب نفس در این مرحله هستند، قوای دیگری مانند قوه‌ی ادراک و تحریک را نیز به دست می‌آورد و درنهایت، هنگامی که به مرحله‌ی نفس ناطقه و انسانی می‌رسد، علاوه‌بر داشتن قوا و مراتب نباتی و حیوانی، قوه‌ی تفکر نیز به دست می‌آورد. بنابراین نفس ناطقه درعین حال که مجرد و بسیط است، قوا و مراتب نباتی و حیوانی نیز دارد و توسط این قوا افعال مختلف نباتی و حیوانی را نیز انجام می‌دهد. علاوه‌بر این قوا، بدن نیز قوایی دارد که در اعضای بدن سریان دارد و نفس توسط این قوا کارهایی را انجام می‌دهد که مربوط به بدن است؛ مانند حرکت و

۴.۱. بررسی پاسخ صدر المتألهین

برای بررسی پاسخی که صدرا برای حل مسأله‌ی ارتباط نفس و بدن ارائه کرده است، قبل از هر چیز باید منظور او از بدن و نفس روشن شود. آیا بدنی که مدنظر صدراست و مرتبه‌ای از مراتب نفس به شمار می‌رود، همان بدنی است که مدنظر رایل و دیگر کسانی است که این اشکال را مطرح کرده‌اند، یا بدن دیگری مدنظر است؟ همچنین هنگامی که صدرا از نفس سخن می‌گوید، منظورش کدام نفس است؟ نفس در مرحله‌ی مادیت، یا در مرحله‌ی تجرد؟ باتوجه‌به اینکه فیلسوفانی چون رایل، شناخت و حتی تصویری از بدن مثالی، روح بخاری و ... ندارند، منظورشان از بدن در این اشکالی که مطرح کرده‌اند، همین بدن محسوس مادی است که متشکل از گوشت و پوست و استخوان است. حال، باید دید آیا در پاسخ صدرا نیز مراد از بدنی که مرتبه‌ی نازل نفس دانسته شده است، همین بدن محسوس است؟ همچنین آیا منظور رایل از «شبح در ماشین» همان نفسی است که صدرا مطرح کرده است؟

منظور صدرا از بدنی که مرتبه‌ی نازل نفس است، این بدن گوشتی که فقط ماده‌ی بدن عنصری است، نیست. از نگاه او این بدن گوشتی فقط ماده‌ی یکی از بدن‌ها، یعنی بدن عنصری است. مراد از بدن در پاسخی که بر مبنای صدرا به رابطه‌ی نفس و بدن دادیم و آن را مرتبه‌ی پایین نفس دانستیم، بدن ما و به عبارتی دیگر، صورت نوعیه‌ی بدن است که همان

صورت معدنی و نفس نباتی است. آنچه بدن مادی و مرتبه‌ی پایین نفس است، صورت معدنی و نفس نباتی است، نه گوشت و پوست و استخوان که ماده‌ی این صورت (و مدنظر رایل) است. بنابراین اینکه برای حل مسأله‌ی تأثیر و تأثر جوهر مادی و غیرمادی بر یکدیگر، صرفاً آن‌ها را دو مرتبه از مراتب نفس بدانیم، راهگشا نخواهد بود. اینکه صدرا گفته است بدن مرتبه و شأن نفس است و مانند سایه‌ای است برای نور نفس (صدرالمتألهین، ۱۳۵۴، ص ۳۰۸)، منظورش ماده‌ی بدن عنصری نیست که عبارت است از گوشت و پوست و استخوان، بلکه بدن در همه‌ی مراحل آن مراد است و منظور از بدن عنصری هم صورت آن، یعنی صورت معدنی و نفس نباتی است. به‌همین ترتیب، اینکه گفته است بدن همان نفس است در مرتبه‌ی تجسم و تجسد^{۱۱}، به معنای این نیست که ماده‌ی این بدن عنصری و مادی همان نفس است، نظری که متناسب با دیدگاه فیزیکیالیست‌هاست، بلکه به معنای این است که صورت بدن (مادی و عنصری) مقطع خاصی از بدن واقعی (بدن مآ) است؛ به عبارت دیگر، این صورت بدن، اعم از صورت بدن عنصری یا بدن مآست که مرتبه‌ی پایین نفس است، نه ماده‌ی آن. بنابراین تجسم و تجسد مقطع خاصی از بدن که همان بدن عنصری است، با مجرد آن در مرتبه‌ی دیگر منافاتی ندارد^{۱۲}؛ زیرا صورت بدن عنصری که همان صورت معدنی و نفس نباتی است، اگرچه هنگامی که با ماده‌ی بدنی، یعنی گوشت و پوست و استخوان است و در آن حلول کرده، مادی است، اما همین صورت معدنی و نفس نباتی، اولاً با حرکت جوهری اشتدادی به نفس حیوانی و انسانی تبدیل می‌شود و در واقع خود در حکم ماده است برای نفس حیوانی و انسانی و از طرفی دیگر، این صورت معدنی و نفس نباتی می‌تواند بعد از مرگ، با ماده‌ای دیگر، غیر از ماده‌ای که در این دنیا با آن بوده و بدن برزخی و اخروی محسوب می‌شود، به حیات خود ادامه دهد.

باتوجه به توضیحات گفته‌شده، روشن شد که منظور از جوهر مادی در دیدگاه رایل، با جوهر مادی در دیدگاه ملاصدرا یکسان نیست. منظور رایل از بدن، اندام‌های بدن است که متشکل از گوشت و پوست و استخوان است؛ درحالی که در نگاه صدرا، این بدن فقط ماده‌ی بدن عنصری است. آنچه از نگاه صدرا مرتبه‌ی پایین نفس تلقی می‌شود، این ماده نیست، بلکه صورت بدن عنصری و بدن مآ است. صدرالمتألهین مشکل جوهر مادی‌ای را حل کرده که اصلاً مدنظر رایل نبوده است. حال باید دید منظور رایل و صدرا از جوهر غیرمادی چیست. منظور رایل از جوهر غیرمادی که از آن به شبیح در ماشین تعبیر کرده است، موجودی است که کاملاً غیرمادی و جدای از بدن است، اما همان‌گونه که گفته شد، منظور صدرا از جوهر غیرمادی، جوهری است که درعین حال که مجرد و غیرمادی است، مراتب مادی نیز دارد. این جوهر غیرمادی، در مراتب پایین، نه تنها با بدن مرتبط است، بلکه با آن متحد است و چون نفس در این مرتبه مادی است، این ارتباط و اتحاد مشکلی ایجاد نمی‌کند و منظور رایل و دیگر کسانی که این اشکال را مطرح کرده‌اند، نفس در این مرحله نیست؛ سؤال آن‌ها درباره‌ی

ارتباط نفس در مرحله‌ی تجرد است. همان‌گونه که گفته شد، صدرا نیز ارتباط این مرحله از نفس با بدن مادی را محال می‌داند و در این باره با رایل هم‌عقیده است؛ با این تفاوت که صدرا معتقد است که این مرحله از نفس مراتبی مادی دارد که نفس از طریق آن با بدن در ارتباط است. اگرچه این راه‌حل صدرا در مقایسه با راه‌حل دکارت و دیگران راه‌حل بهتری است، اما همان‌گونه که بیان شد، این نظر نیز با اشکال و ابهام‌هایی روبه‌رو است.

حقیقت این است که مسأله‌ی ارتباط نفس و بدن (گوشتی) کماکان باقی است؛ زیرا طریقه‌ی ارتباط نفسی که به مرحله‌ی تجرد می‌رسد (با وجود اینکه در عین حال مراتب مادی دارد)، با بدن (گوشتی)، کماکان مسئله است. هنوز به این پرسش پاسخ مناسبی داده نشده است که چگونه قوا و مراتب نفس (و هرآنچه واسطه‌ی بین بدن (گوشتی) و نفس دانسته شد) بر اندام‌های بدن، مانند چشم، گوش و... تأثیر می‌گذارند.

بار دیگر اشکالی را که رایل درباره‌ی ارتباط نفس و بدن مطرح کرده بود، بیان و پاسخ صدرا به آن را بررسی می‌کنیم: چگونه محرک‌هایی مادی می‌توانند به واکنش‌هایی روحی یا بالعکس منجر شوند؟ (Ryle, 2009, p. 2)؛ چگونه امور نفسانی که در مکان وجود ندارند، می‌توانند در امور جسمانی مکانمند تأثیر بگذارند؟ یک حرکت روحی، مانند اراده، چگونه می‌تواند علت یک حرکت جسمانی، مانند حرکت زبان، شود؟ (Ryle, 2009, p. 9)؛ چگونه میل به خوردن غذا که یک امر نفسانی است، باعث حرکت دست می‌شود؟ یک نیروی ذهنی نمی‌تواند باعث حرکت یک ماده در مکان شود. اینکه گفته شود شخصی از روی اراده کاری را انجام داد، اراده که براساس آموزه‌ی دکارت، یک نیروی ذهنی است، چگونه می‌تواند باعث حرکت ماهیچه‌های انگشت برای انجام کاری شود؟ (Ryle, 2009, p. 51). نمی‌توان بین نفس و بدن پل ارتباطی در نظر گرفت، به‌گونه‌ای که فرایندهای ذهنی منشأ اعمال بدنی باشند (Ryle, 2009, p. 53).

همان‌گونه که از بیان رایل روشن است، سؤال او از نحوه‌ی تأثیر نفس بر اندام‌های بدن و تأثیرش از آن‌هاست؛ درحالی‌که اندام‌های بدن حتی از نگاه صدرا نیز مرتبه‌ی پایین نفس نیستند. صدرا طریقه‌ی تأثیر نفس بر بدن (گوشتی) را توسط قوایی که در اندام‌ها وجود دارد (و جزء مراتب نفس است) بیان می‌کند. بدین‌گونه که هنگامی که نفس خواهان انجام فعلی می‌شود، نخست اراده می‌کند و سپس توسط قوه‌ی شوقیه به انجام آن کار مبادرت می‌ورزد و توسط قوه‌ای که در اندام‌های بدن ساری است، اندام‌ها را به حرکت وامی‌دارد.^{۱۳}

وجود وسایطی مانند روح بخاری و بدن مثالی که ملاصدرا مطرح کرده است نیز تنها در صورتی می‌تواند پاسخ صحیحی به مسأله‌ی نفس و بدن (در برابر رایل و فیزیکیالیست‌ها) باشد که درک درستی از مبانی او که بیشتر جنبه‌ی عرفانی دارند، وجود داشته باشد. اما اینکه آیا می‌توان در فضای فکری صدرا با رایل و دیگر فیزیکیالیست‌ها در این باره سخن گفت، جای تأمل دارد. در هر صورت ملاصدرا این نوع واسطه را مطرح کرده و گفته است: از آنجاکه نفس

از سنخ عالم ملکوت است، نمی‌تواند بدون واسطه‌ای از جنس لطیف که اطباء آن را روح بخاری نامیده‌اند، در بدن کثیف عنصری تصرف کند و وجود واسطه‌ای بین نفس و بدن ضروری است^{۱۴}. او روح بخاری را جسم لطیفی می‌داند که به علت لطافت می‌تواند از طریق رشته‌های اعصاب، در تمام اعضای بدن نفوذ یابد (صدرالمتألهین، ۱۳۵۴، ص ۲۵۰؛ صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۹، ص ۷۴). این روح شامل همه‌ی قوای نفس انسانی، اعم از مدرکه و محرکه است و در مقام جانشین بدن، توسط رگ‌ها در سرتاسر بدن منتشر شده است (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۸، ص ۲۵۱؛ صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۹، ص ۲۷۲).

صدرا علاوه بر روح بخاری، واسطه‌های دیگری بین روح بخاری و نفس از یک سو، و روح بخاری و بدن از سوی دیگر مطرح می‌کند؛ بدن مثالی را واسطه‌ی بین روح بخاری و نفس، و خون صاف و لطیف را واسطه‌ی بین روح بخاری و بدن می‌داند^{۱۵}. او در جای دیگر، درباره‌ی این وسایط گفته است:

«قبل از این اجسام کثیف ظلمانی، خداوند سبحان به قدرت خود، جرمی لطیف و روحانی آفرید که همانند طبقات آسمان، مراتب مختلفی از لطافت دارد و برحسب مراتب سه‌گانه‌ای که از لطافت دارد، روح نفسانی، روح حیوانی و روح طبیعی نامیده می‌شود. خداوند به دلیل لطافت این روح و وسط قرار گرفتن آن میان عقول و اجسام مادی، آن را حامل قوای نفسانی قرار داد که این قوا به واسطه‌ی این روح، در اندام جسمانی سریان می‌یابند. همچنین خداوند نخستین تعلق این قوای نفسانی را مختص به این روح قرار داد و سپس در مرتبه‌ی دوم و به واسطه‌ی این روح، در اعضای جسمانی قرار دارد» (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۴، صص ۱۵۱-۱۵۲).

جسم لطیفی مانند روح بخاری، یا هر موجود جسمانی دیگری، هر قدر لطیف شود، نمی‌تواند به مرحله‌ی تجرد نزدیک شود و در حل مسأله‌ی نفس و بدن کارساز باشد؛ مطرح کردن این وسایط فقط با استفاده از مبانی ملاصدرا می‌تواند پاسخگوی مسأله‌ی رابطه‌ی نفس و بدن باشد؛ بدون اصولی چون اصالت و تشکیک وجود، این وسایط هر قدر هم افزایش یابند، چون بین آن‌ها انفصال و مرز وجود دارد، نمی‌توانند در تبیین رابطه‌ی نفس و بدن راهگشا باشند؛ بدین معنا که نفس یک وجود بسیط سریان‌ی دارد که در همه‌ی مراتبش، اعم از مادی و مجرد، جریان دارد و بین این مراتب، مقاطع مختلفی وجود دارد که گرچه برخی از این مقاطع را با عناوینی چون روح بخاری، بدن مثالی و... نام‌گذاری کرده‌اند، اما نمی‌توان هیچ مقطعی را یک موجود مستقل لحاظ کرد. بنابراین بین نفس و بدن انفصالی وجود ندارد که بتوان واسطه‌ی مشخصی بین آن دو لحاظ کرد^{۱۶}.

با همه‌ی این توضیحات و وسایطی که ملاصدرا برای تبیین رابطه‌ی نفس و بدن ارائه می‌دهد، مسأله‌ی تأثیرگذاری نفس مجرد بر اعضا و اندام‌های بدن و تأثیرش از آن‌ها، کماکان

تحلیل انتقادی دیدگاه رایل درباره‌ی مسأله‌ی تعامل نفس و بدن و ... ۱۲۵

ناشناخته می‌ماند. اینکه چگونه قوا که عین نفس‌اند و مجرد دارند، اندام‌های بدن را تحت تأثیر قرار داده و به حرکت وامی‌دارند، پاسخ روشنی ندارد. پاسخ‌هایی چون سریان نفس در مراتب مادی و به‌کاربردن عباراتی چون طور و شئون و... نیز اگرچه از دیدگاه عرفانی پاسخ مناسبی به رابطه‌ی نفس و بدن می‌دهد، اما از نگاه فلسفی و در برابر اشکال‌های فیزیکالیست‌ها ناتوان است.

بنابراین بهتر است ما نیز همانند دکارت بگوییم چگونگی این ارتباط را نمی‌دانیم. اما ندانستن چگونگی این رابطه به معنای انکار آن و به تبع آن، انکار نفس نیست؛ زیرا بحث از اثبات وجود یک چیز، جدای از بحث اثبات نحوه‌ی وجود و ارتباط آن با دیگر اشیاست و نمی‌توان صرف نیافتن تبیینی برای نحوه‌ی ارتباط یک شیء را دلیلی برای انکار وجود آن شیء دانست. بسیاری از موجودات هستند که وجود آن‌ها به‌طور قطع پذیرفتنی است، اما نحوه‌ی وجود آن‌ها و ارتباطی که با دیگر اشیاء دارند، ناشناخته است. حتی در بین جوهرهای مادی نیز این امر صادق است؛ مثلاً چگونگی تأثیر تابش آفتاب بر گرمای فلزات، درحالی‌که تابش آفتاب و فلزات دو جوهر کاملاً متمایز هستند، به‌طور دقیق روشن نیست.

اگر دلایل کافی برای وجود نفس مجرد و چرایی رابطه‌ی آن با بدن وجود داشته باشد، چگونگی تبیین این رابطه خللی به اثبات اصل وجود نفس وارد نمی‌کند. اینکه ما به‌وضوح درک می‌کنیم که کوچک‌ترین تغییر در بدن موجب تغییر در نفس ما می‌شود (مثلاً هنگامی که با بالا رفتن یا پایین آمدن حرارت بدن، نفس نیز متأثر می‌شود)، نشان‌دهنده‌ی سریان نفس (قوا و مراتب نفس) در بدن است (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۸، ص ۷۶)، اما اینکه چگونه قوا در اندام‌ها تأثیر می‌گذارند و از آن‌ها تأثیر می‌پذیرند، برای ما ناشناخته است. می‌توان چگونگی تبیین این ارتباط را به علم تجربی واگذار کرد. در علم تجربی نیز بسیاری از روابط بین پدیده‌های مادی ناشناخته بوده است؛ برخی با پیشرفت علم تبیین مناسبی پیدا کرده و برخی کماکان ناشناخته مانده‌اند؛ مثلاً تأثیر انرژی بر ماده با ابهام‌هایی روبه‌رو است و تحقیقات در این زمینه ادامه دارد.

دکارت نیز به این مسأله اشاره کرده و گفته است تأثیر اعراضی چون گرما، وزن و امثال آن بر اجسام نیز ناشناخته است و مغایرت بین اعراض و جوهر، کمتر از مغایرت بین نفس و بدن نیست (دکارت، ۱۳۸۶، ص ۳۲۵). به گفته‌ی کرافت، «اگر انواع گوناگون جوهرهای فیزیکی می‌توانند تعامل علی داشته باشند، چرا جوهرهای فیزیکی و غیرفیزیکی نتوانند تعامل داشته باشند؟» (کرافت، ۱۳۸۷، ص ۲۹). اینکه یک جوهر غیر فیزیکی علت یک رویداد فیزیکی شود، مبهم‌تر از این نیست که یک رویداد فیزیکی، علت رویداد فیزیکی دیگر شود. هیوم نیز اگرچه قائل به جوهریت نفس نیست، اما در توضیح اینکه چگونه فرایندهای مغزی که امری مادی هستند می‌توانند آگاهی را پدید آورند، می‌گوید ظهور آگاهی از فرایندهای مغزی، دشوارتر از ظهور حرکت از وضع اجسام نیست؛ با اینکه هم حرکت مادی

است و هم وضع اجسام: «اگر ادعا کنید... که ثابت می‌کنید... وضع اجسام هرگز نمی‌تواند تفکر را پدید آورد؛ زیرا به هر تعبیری که شما بگویید، این چیزی جز وضع اجسام نیست، اما با همین طرز استدلال باید نتیجه بگیرید که وضع اجسام هرگز نمی‌تواند حرکت را پدید آورد؛ زیرا در هیچ‌یک از این دو مورد، ارتباطی واضح‌تر از مورد دیگر وجود ندارد» (Hume, 1978, p. 247).

اینکه علم فیزیک روابط بین جوهرهای فیزیکی را اثبات کرده و چگونگی تأثیر و تأثر آن‌ها بر یکدیگر را روشن ساخته، اما روابط بین ذهن و بدن ناشناخته باقی مانده است نیز ابطال‌کننده‌ی رابطه‌ی بین ذهن و بدن نیست؛ زیرا اولاً زمانی این روابط فیزیکی نیز ناشناخته بوده‌اند؛ ثانیاً هیچ فیزیک‌دانی نمی‌تواند با قطعیت از درستی تبیین‌هایش سخن بگوید. ممکن است در آینده تبیین‌های کاملاً مخالف با آنچه در حال حاضر وجود دارد، ارائه شود. چه بسا در آینده، علم فیزیک نیز بتواند رابطه‌ی بین ذهن و بدن را توضیح دهد.

بنابراین این اشکال رایل نمی‌تواند ابطال‌کننده‌ی اعتقاد به وجود نفس باشد. گذشته از آن، رایل با وجود اینکه حالات نفسانی را انکار نکرده و به‌صراحت گفته است که در صدد انکار حالات نفسانی نیست (Ryle, 2009, p. 12)، در این باره توضیحی نداده که چگونه حالات نفسانی می‌توانند از جوهری فیزیکی پدیدار شوند؟ مثلاً چگونه یک شیء فیزیکی می‌تواند پدیدآورنده‌ی یک حالت غیرفیزیکی، مانند درد، غم، خوشحالی و... باشد؟ اگر دشواری پاسخ به این سؤال از دشواری پاسخ به مسأله‌ی ذهن و بدن بیشتر نباشد، کمتر نیست.

امروزه در فلسفه‌ی ذهن نظریه‌هایی مطرح شده است که ظهور ویژگی‌ها و حتی جوهر غیرفیزیکی از جوهر و ترکیبات فیزیکی را تبیین می‌کند، اما چگونگی پیدایش این حالات و جوهر غیرفیزیکی کماکان ناشناخته است و به گفته‌ی نظریه‌پردازان این دیدگاه، ظهور این ویژگی‌ها، غیرمنتظره و پیش‌بینی‌ناپذیر است (Stephan, 1999, p. 63). بنابراین باید از ایده‌ی علم‌گرایی افراطی فاصله بگیریم و بپذیریم که بسیاری از امور به دلیل ماهیت خاصشان از دسترس تجربه‌ی حسی خارج‌اند و ممکن است هیچ‌گاه تبیین علمی و تجربی نیابند؛ به‌ویژه آنکه نفس به دلیل وجود خاصی که دارد، مقام معلومی ندارد. نفس برخلاف دیگر موجودات که از مرتبه‌ی وجودی خاصی برخوردارند، مرتبه‌ی مشخصی ندارد و مراتب مختلفی دارد. نفس دائماً در حرکت بوده و در نشئات مختلف قرار دارد و در هر آنی، ماهیت خاصی از آن انتزاع می‌شود؛ گاهی در مرتبه‌ی مادی است، گاهی در مرتبه‌ی مجرد برزخی و مثالی و گاهی در مرتبه‌ی مجرد عقلی و تام. روشن است که شناخت چنین موجودی که مقام معلومی ندارد، با دشواری‌هایی همراه است و نمی‌توان به‌کنه ذات آن پی برد (صدرالمآلهین، ۱۹۸۱، ج ۸، ص ۳۴۳). بنابراین اینکه نتوانیم تبیین دقیقی از چگونگی تأثیر و تأثر نفس و بدن ارائه دهیم، نمی‌تواند دلیلی بر انکار این رابطه باشد. نفس به دلیل ماهیت خاص خود نه‌تنها می‌تواند بر بدن تأثیر گذارد، بلکه اگر به مراتب عالی کمال برسد، می‌تواند موجودات بیرون از بدن را نیز

تحت تأثیر قرار دهد. نفوس قوی می‌توانند بیمار را شفا دهند یا موجب بارندگی و بسیاری دیگر از اموری شوند که چگونگی آن برای ما ناشناخته است. اینکه شخصی می‌تواند با هیپوتویزم بر ذهن و بدن دیگری تأثیر گذارد، نمونه‌ی دیگری از تأثیر نفس بر بدنی دیگر است. اگرچه چگونگی این تأثیر ناشناخته است، اما این نمی‌تواند دلیلی بر انکار چنین تأثیری باشد.

۵. نتیجه‌گیری

یکی از اشکال‌های رایل بر دوگانه‌انگاری دکارتی، پرسش از چگونگی تعامل نفس (موجودی غیرمادی) بر بدن (موجودی مادی) بوده است. این مسأله در زمان حیات دکارت نیز مطرح بوده و دکارت پاسخ‌های مختلفی به آن داده است. با وجود اینکه دکارت تلاش‌های فراوانی برای حل این مسأله کرده، نتوانسته است پاسخ مناسبی به آن بدهد و درنهایت، فکرنکردن به چگونگی این ارتباط را پیشنهاد کرده است.

در فلسفه‌ی متعالیه‌ی ملاصدرا، با کم‌شدن شکاف بین موجود مجرد (نفس) و مادی (بدن) و با استفاده از اصولی چون اصالت و تشکیک وجود، حرکت جوهری و...، پاسخ بهتری به این مسأله داده شده است. در این دیدگاه، نفس و بدن دو مرحله از یک هویت سیال‌اند و بین آن‌ها تمایزی وجود ندارد که در دیدگاه دکارت مطرح بود. با وجود این، صدرا نیز ارتباط دو موجود مجرد و مادی را با اشکال‌هایی مواجه دیده و برای حل این مسأله از وسایطی چون روح بخاری، بدن مثالی و... استفاده کرده است. قبل‌تر، ابن‌سینا نیز وجود روح بخاری را واسطه‌ی بین نفس و بدن عنوان کرده است، اما از آنجاکه در فلسفه‌ی ابن‌سینا اصولی چون اصالت و تشکیک وجود جایی ندارد، به‌ناچار باید بین این واسطه (روح بخاری) و نفس و بدن انفصال و تمایز قائل شد. در این صورت، پرسش از چگونگی ارتباط بین نفس و بدن، به پرسش از چگونگی ارتباط واسطه‌ی گفته‌شده و نفس و بدن منتقل می‌شود و به‌این ترتیب، به‌جای حل مشکل، محل اشکال تغییر می‌یابد. اما در دیدگاه صدرا، با توجه به اصولی چون اصالت و تشکیک وجود، حرکت جوهری و...، این وسایط (روح بخاری، بدن مثالی و...) مراتب حقیقتی واحدند و بین آن‌ها و نفس و بدن انفصالی وجود ندارد. نفس توسط این وسایط با بدن مرتبط است و به‌وسیله‌ی قوایی که آن‌ها نیز جزء مراتب نفس‌اند، اندام‌ها را به حرکت وامی‌دارد.

اگرچه پاسخ صدرا می‌تواند پاسخ بهتری به این مسأله باشد، اما همچنان با ابهام‌ها و اشکال‌هایی مواجه است؛ از جمله اینکه برای درک دیدگاه صدرا باید درک درستی از اصول و مبانی خاص او داشت؛ اصولی که برای درک بهتر آن‌ها چاره‌ای جز قرارگرفتن در فضای عرفانی نداریم؛ چیزی که مخالفان دوگانه‌انگاری، از جمله رایل، اعتقادی به آن ندارند. درک اینکه چگونه می‌توان دو موجود مجرد و مادی را مراتب حقیقتی واحد دانست، دشوار و به‌ظاهر مستلزم تناقض است.

اشکال دیگری که به دیدگاه صدرا وارد است، این است که در پاسخی که او ارائه داده است، معنای نفس و بدن متفاوت با معنایی است که رایل بیان کرده است. مقصود رایل از بدن، در اشکالی که مطرح کرده است، بدن گوشتی است، درحالی که در پاسخ صدرا که بدن را مرتبه‌ای از مراتب نفس دانسته است، بدن گوشتی مراد نیست. همچنین منظور صدرا از نفس، جوهر بسیطی است که درعین حال که مجرد است، مراتب مادی دارد، اما منظور رایل از نفس، موجودی است که صرفاً غیرمادی است و به‌طور کلی منفصل از بدن است. صدرا مسأله‌ای را حل کرده که مدنظر رایل نبوده است.

اشکال سومی که به دیدگاه او وارد است، این است که چگونگی نحوه‌ی تأثیر و تأثر نفس، حتی از آن نظر که مرتبه‌ای از مراتب یک هویت واحد است، بر بدن گوشتی کماکان ناشناخته باقی می‌ماند. اینکه چگونه نفس از طریق قوا می‌تواند اندام‌ها را به حرکت وادارد، پاسخ مناسبی ندارد و اشکال رابطه‌ی نفس و بدن، به رابطه‌ی قوا و بدن بازمی‌گردد. توضیح اینکه اگرچه به عقیده‌ی صدرا قوای نفس در اندام‌ها جاری است و آن‌ها را به حرکت وامی‌دارد، اما از آنجاکه قوا نیز در دیدگاه او عین نفس هستند و نفس درعین حال که واحد است، کل القوا نیز است، همان اشکال رابطه‌ی نفس و بدن (اندام‌ها) درباره‌ی قوا و بدن نیز مطرح می‌شود. با توجه به آنچه بیان شد، روشن شد که اگرچه براساس دیدگاه صدرا می‌توان پاسخ بهتری به مسأله‌ی تعامل نفس و بدن داد، اما این دیدگاه با ابهام‌ها و مشکلاتی مواجه است، هرچند از این بیان نمی‌توان انکار نفس و رابطه‌ی آن با بدن را نتیجه گرفت؛ زیرا اعتقاد به وجود چیزی، با تبیین چگونگی ارتباط آن با دیگر موجودات متفاوت است. ممکن است چگونگی ارتباط دو شیء برای ما روشن نباشد، اما این امر نمی‌تواند دلیلی بر انکار یک طرف رابطه یا انکار رابطه باشد. براساس ادعای رایل، چون نمی‌توان تبیین مقبولی از ارتباط نفس و بدن ارائه داد، نمی‌توان به وجود نفس باور داشت. با این بیان روشن شد که این دیدگاه او پذیرفتنی نیست و اعتقاد به وجود نفس، در گروی تبیین ارتباط آن با بدن نیست. در بین موجودات فیزیکی نیز بسیاری از روابط بین پدیده‌ها ناشناخته است، اما این ابهام به انکار آن شیء فیزیکی منجر نمی‌شود.

یادداشت‌ها

1. dualism.
2. monism.

۳. «البدن کیف یوثر فی النفس و النفس لا وضع لها، إن ما لیس له وضع لا یؤثر فیه ما له وضع» (ابن‌سینا، ۱۳۷۱، ص ۱۱۴)

تحليل انتقادي ديدگاه راييل دربارهى مسألهى تعامل نفس و بدن و ... ١٢٩

٤. «أن الصور و المعانى الجسمانيّة لا تدرك إلا باله جسمانيّة، و المجردة الكليّة لا تدرك باله جسمانيّة، و النفس الواحدة ينسب إليها الامران جميعاً و لا تصلح أن تكون جسمانيّة ماديّة و غير جسمانيّة» (ابن سينا، ١٣٧١، ص ١٠١).

٥. برای توضیح بیشتر دربارهى اينکه آیا می توان انرژى را امرى مجرد دانست يا خير، رک. به همزاده ابیانه، مهدى، دوئالیسم سینیوی - دکارتی و مونیسیم صدرایی، ص ١٣٣-١٤١.

٦. «علم أن هذه المسألة دقيقة المسلك بعيدة الغور و لذلك وقع الاختلاف بين الفلاسفة السابقين فى بابها و وجه ذلك أن النفس الانسانية ليس لها مقام معلوم فى الهوية...» (صدر المتألهين، ١٩٨١، ج ٨، ص ٣٤٣).

٧. «فالحق أن النفس الانسانية جسمانيّة الحدوث و التصرف روحانيّة البقاء و التعقل» (صدر المتألهين، ١٩٨١، ج ٨، ص ٣٤٧).

٨. «أن النفس الانسانية ليس لها مقام معلوم فى الهوية و لا لها درجة معينة فى الوجود كسائر الموجودات الطبيعيّة و النفسية و العقلية التى كل له مقام معلوم، بل النفس الانسانية ذات مقامات و درجات متفاوتة و لها نشأة سابقة و لاحقة» (همان، ٣٤٣؛ همو، ١٣٦١، ص ٢٣٥).

٩. «كل صوره سواء كانت نفسا او غيرها...» (صدر المتألهين، ١٣٥٤، ص ٣٤٨؛ صدر المتألهين، ١٩٨١، ج ٩، ص ٣).

١٠. «أن الانسان هاهنا مجموع النفس و البدن و هما مع اختلافهما فى المنزلة موجودان بوجود واحد» (صدر المتألهين، ١٩٨١، ج ٩، ص ٩٨).

١١. «أن الانسان له هوية واحدة ذات نشأة و مقامات و يبتدىء وجوده أولاً من أدنى المنازل و يرتفع قليلاً إلى درجة العقل و المعقول...» (صدر المتألهين، ١٩٨١، ج ٨، ص ١٣٣).

١٢. «فتجسمها فى وجودها البدنى لا ينفى تجردها من المواد كلها فى وجودها المفارقى» (صدر المتألهين، ١٣٦٣، ص ٥٠٨).

١٣. «و هذه النفس و قواها بعد استيفاء القوى النباتية ينقسم إلى مدركة و محرکه و المحرکه إما باعثة على الحركة أو فاعلة لها و الباعثة هى الشوقية المذعنة لمدرکات الخيال أو الوهم أو العقل العملى بتوسطهما فيحمل الادراك لها على أن ينبعث إلى طلب أو هرب بحسب السوانح و لها شعبتان شهوانية باعثة على جلب الضرورى أو النافع طلباً للذة و غضبية حاملة على دفع و هرب من الضار طلباً للانتقام و تخدمها قوة منبثة فى الاعصاب و العضلات من شأنها أن تشنج العضلات بجذب الاوتار و الرباطات و إرخائها و تمديدها» (صدر المتألهين، ١٣٦٠، صص ١٨٨-١٨٩).

١٤. «أن جوهر النفس لكونه من سنخ الملكوت و عالم الضياء المحض العقلى لا يتصرف فى البدن الكثيف المظلم العنصرى بحيث يحصل منهما نوع طبيعى وحدانى إلا بمتوسط و المتوسط بينهما و بين البدن الكثيف هو الجوهر اللطيف المسمى بالروح عند الاطباء...» (صدر المتألهين، ١٩٨١، ج ٩، صص ٧٤-٧٥).

١٥. «...و المتوسط بين كل واحد من الطرفين و لذلك المتوسط أيضاً متوسط آخر مناسب لطرفيه كالبرزخ المثالى بين الناطقة و الروح الحيوانى و الدم الصافى اللطيف بينه و بين البدن» (همان). او بدن مثالى را بدن اصلى مى داند که نفس بر آن اثر مى گذارد و از آن تأثیر مى پذیرد: «فالمادة التى

۱۳۰ فصلنامه اندیشه دینی دانشگاه شیراز، دوره ۲۲، سری ۴، زمستان ۱۴۰۱، شماره ۸۵، صص: ۱۱۳-۱۳۲

یتصرف فیها النفس لیست هذا الجسم الثقیل الذی یقع لها به الاعیاء بل هی اللطیفه المعتدله النوریة و هو البدن الاصلی و هذا غلافه و قشره» (صدرالمتألهین، ۱۳۶۰، ص ۸۸).

۱۶. «ان کلا من النفس و البدن لیس بمنفصل عن الاخر انفصالاً لا یوجد بینهما متوسط فیہ جمیع معانی کل واحد من الطرفين علی و جه یلیق به و کذا الکلام فی کل من الطرفين و ذلك الوسط فی تحقق وسط آخر حاجز بینهما و هكذا؛ اذ الوجود النازل من کل درجه عالیة الی درجه سافله لا بد و ان یمر علی درجات متوسطة بینهما متفاوتة بالشده و الضعف علی نعت الاتصال من غیر خلل و فرجه (سهروردی، ۱۳۹۲، ج ۴، صص ۳۱۲-۳۱۳).

منابع

۱. ابن سینا، (۱۳۷۱)، *المباحثات*، قم: انتشارات بیدار.
۲. ایزدی، محسن، (۱۳۸۷)، «رابطه نفس (ذهن) و بدن و رهیافت‌های موفق و ناموفق آن»، *اندیشه‌ی دینی*، شماره ۲۸، صص ۱۰۵-۱۳۲.
۳. پاکین، ریچارد؛ استرول، آروم، (۱۳۸۸)، *کلیات فلسفه*، ترجمه‌ی سیدجلال الدین مجتوبی، چ بیست و پنجم، تهران: انتشارات حکمت.
۴. پیری، علی؛ مرشدلو، قمر، (۱۳۹۲)، «دوگانگی نفس و بدن در حکمت متعالیه»، *معارف عقلی*، شماره‌ی ۲۶، صص ۷۷-۹۲.
۵. حاجی حسینی، مرتضی، (۱۳۷۵)، «جغرافیای منطقی مفاهیم ذهنی»، *خردنامه‌ی صدر*، شماره‌ی ۷۵، صص ۶۰-۷۰.
۶. دکارت، رنه، (۱۳۷۶)، *انفعالات نفس*، ترجمه‌ی منوچهر صانعی، تهران: انتشارات بین‌المللی الهدی.
۷. دکارت، رنه، (۱۳۸۵)، *تأملات در فلسفه‌ی اولی*، ترجمه‌ی احمد احمدی، چاپ ششم، تهران: انتشارات سمت.
۸. دکارت، رنه، (۱۳۸۶)، *اعتراضات و پاسخ‌ها*، ترجمه‌ی علی موسائی، تهران: انتشارات علمی فرهنگی.
۹. رحیمیان، سعید، (۱۳۷۷)، «نقدی بر دیدگاه فلسفه‌ی تحلیلی زبان رایل در باب نفس»، *خردنامه‌ی صدر*، شماره‌ی ۱۱، صص ۳۳-۳۹.
۱۰. ریونز کرافت، ایان، (۱۳۸۷)، *فلسفه‌ی ذهن*؛ یک راهنمای مقدماتی، ترجمه‌ی حسین شیخ‌رضایی، تهران: نشر صراط.
۱۱. سهروردی، (۱۳۹۲)، *حکمه الاشراف*، شرح قطب‌الدین شیرازی، حاشیه‌ی صدرالدین شیرازی، ج ۴، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدر.
۱۲. صدر المتألهین، (۱۳۵۴)، *المبدأ و المعاد*، تهران: انجمن حکمت و فلسفه‌ی ایران.
۱۳. صدر المتألهین، (۱۳۶۱)، *عرشیه*، تصحیح غلامحسین آهنی، تهران: انتشارات مولا.
۱۴. صدر المتألهین، (۱۹۸۱م)، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة*، چ سوم، بیروت: دار احیاء التراث.
۱۵. صدر المتألهین، (۱۳۶۰)، *الشواهد الربوبیة فی المناهج السلوکیة*، مصحح: سیدجلال الدین آشتیانی، چ دوم، مشهد: مرکز نشر دانشگاهی.
۱۶. صدر المتألهین، (۱۳۶۳)، *مفاتیح الغیب*، تهران: مؤسسه‌ی تحقیقات فرهنگی.

۱۷. عبدالجبار، (۱۹۶۵)، *المغنی*، قاهره: المؤسسة العامة المصرية للتألیف و الانباء و النشر.
۱۸. عبودیت، عبدالرسول، (۱۳۹۲)، *درآمدی به نظام حکمت صدرایی*، ج ۳، چ دوم، تهران: سمت.
۱۹. مسلین، کیت، (۱۳۹۵)، *فلسفه‌ی ذهن*، ترجمه‌ی مهدی ذاکری، چ دوم، تهران: انتشارات علمی فرهنگی.
۲۰. مگی، برایان، (۱۳۸۵)، *فلاسفه‌ی بزرگ*، ترجمه‌ی عزت‌الله فولادوند، تهران: انتشارات خوارزمی.
۲۱. همزاده ابیانه، مهدی، (۱۳۹۸)، *دوئالیسم سینوی - دکارتی و مونیسیم صدرایی*، چ دوم، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.

References

1. Abdul Jabbar, (1965), *Al-Moqni*, Cairo, The Egyptian General Organization for Authoring, News and Publishing.
2. Descartes, Rene, (1990), *Reflections on Early Philosophy*, Translated by Ahmad Ahmadi, 2nd Edition, Tehran: Markaze nashre daneshgahi. [In Persian]
3. Descartes, Rene, (1997), *Inactions of the soul*, Translated by Manoucher Saneei, Tehran: Al-Hooda International Publications. [In Persian]
4. Descartes, Rene, (2007), *Protests and responses*, Translated by Ali Mousai, Tehran: Ilmi – Farhangi publications. [In Persian]
5. Haji Hoseini Morteza, (1996), “Logical geography of mental concepts”, *Kheradnameh-ye Sadra*, No. 75, pp. 60-70. [In Persian]
6. Homazadeh Abyaneh, Mehdi, (2019), *Cartesian dualism and Sadrai monism*, 2nd Edition, Qom: Research institute of Howzeh and university. [In Persian]
7. Hume, (1978), *A Treatise of Human Nature*, Oxford: Clarendon Press.
8. Ibn Sinā, (1992), *Al-Mobahisaat*, Qom: Bidar publication. [In Persian]
9. Izadi, Mohsen, (2008), “The relationship between soul and body And Its successful and --unsuccessful approaches”, *Religious Thought*, No. 28, pp. 105-132. [In Persian]
10. Magee, Bryan, (2006), *The Great philosopher*, translated by Izzat Allah Fouladvand, Tehran: Kharazmi publications. [In Persian]
11. Maslin, Keith T., (1395), *philosophy of mind*, Translated by Mehdi Zakeri, 2nd Edition, Tehran: Ilmi – Farhangi publications. [In Persian]
12. Oboudiyyt, Abd-Al Rrasool, (2012), *Introduction to Nizam Hekmat Sadraei*, vol.3, second edition, Tehran: samt. [In Persian]
13. Piri, Ali; Morshedluo, Qamar (2013), “Duality of soul and body in Hikama Muttaaliyyah”, *Maaref-eh Aqli*, No. 26, pp. 77-92. [In Persian]
14. Popkin, Richard; Stroll, Avrum, (2009), *Kolliate Falsafeh*, Translated by Seyed Jalal- Aldin -Mojtabavi, 25th Edition, Tehran:Hikmat publication. [In Persian]
15. Rahimian, Saeed, (1998), “Criticism on the perspective of the philosophy of linguistic analysis of "Rail" about the self”, *Khardnameh Sadra*, No. 11, pp 33-39. [In Persian]

16. Ravenscroft, Ian, (2008), *Philosophy of Mind: An Introductory Guide*, Translated by Hosein Shekh Rezaei, Tehran: Serat publications. [In Persian]
17. Ryle, G., (2009), *The concept of mind*, London and New York: Routledge.
18. Sadr al-Mutalahin, Muhammad ibn Ibrahim (Mulla Sadra), (1975), *Al-Mabde va Al-Maād*, Tehran: Anjoman Irani Hekmat va falsafeh. [In Persian]
19. Sadr al-Mutalahin, Muhammad ibn Ibrahim (Mulla Sadra), (1982), *Al-Shawahid al-rububiyah*, Corrected by Seyed Jalal- Aldin Ashttyani. [In Persian]
20. Sadr al-Mutalahin, Muhammad ibn Ibrahim (Mulla Sadra), (1982), *Arshieh*, corrected by Gholamhossein Āhani, Tehran, Mola publications. [In Persian]
21. Sadr al-Mutalahin, Muhammad ibn Ibrahim (Mulla Sadra), (1984) *Al-Hikama al-Muttaaliyyah fi al-Asfar al-Aqliyyah al-Araba*, vol. 4, 5, 8, 9, third edition, Beirut, Dar Ahya al-Tarath. [In Persian]
22. Sadr al-Mutalahin, Muhammad ibn Ibrahim (Mulla Sadra), (1984), *Mofatih Al Ghaib*, Tehran, Moasseh tahghighate farhangi. [In Persian].
23. Stephan, A., (1999), “Varieties of Emergence”, in *Evolution and Cognition*, Vol. 5, No. 1, 50 -59.
24. Suhrvardi, (2013), *Hikmat Al-Eshragh*, Descriptioned by Qutbuddin Shirazi, Vol. 4, Tehran: Sadra's Islamic Hikmaht. [In Persian]