

مسئله نفس - بدن؛ یگانه‌انگاری صدرایی و نوح‌استه‌گرایی

بهرام علیزاده*

چکیده

مسئله سنتی نفس - بدن زمانی سر برمی‌آورد که این دو را از اساس متباین بدانیم. مسئله ماهیت نفس و چگونگی ارتباط آن با بدن، دو مسئله مهم در این رابطه‌اند که باید پاسخ داده شوند. دوگانه‌انگاری (مجموعه‌ای از دیدگاه‌های دوگانه‌انگار) بر تمایز میان آن دو تأکید می‌کند. من در این مقاله خواهم گفت که ملاصدرا یک دوگانه‌انگار به‌شمار نمی‌آید. دیدگاه وحدت‌انگارانۀ (در عین حال غیرتحویلی‌گرایانۀ) او بر سه پیش‌فرض وجودشناختی بنا شده است: ۱. اصالت وجود؛ ۲. تشکیک وجود؛ ۳. حرکت جوهری. تأثیر این هستی‌شناسی بر روان‌شناسی صدرای را می‌توان در نظریه‌های زیر مشاهده نمود: ۴. غیرمادی‌بودن قوه خیال (حد واسط

* دانشجوی دکتری فلسفه غرب دانشگاه تهران.

تاریخ دریافت: ۹۰/۲/۱۷

تاریخ تأیید: ۸۹/۱۲/۱۱

معقولات و محسوسات)؛ ۵. نفس در بساطتش همه قواست؛ ۶. نفس در حدود، جسمانی و در بقا روحانی است. نتیجه این مقدمات در ارتباط ذاتی - نه عرضی - نفس و بدن خود را نشان می‌دهند. در انتهای این مقاله، مقایسه‌ای شده است میان دیدگاه صدرایی و نظریه نوخاسته‌گرایی. گمان می‌کنیم برخی از قرائت‌های نوخاسته‌گرایی در ارائه یک صورت‌بندی نواز دیدگاه صدرایی می‌تواند مفید باشد.

واژگان کلیدی: نفس، بدن، حدود جسمانی، تجرد مثالی، ارتباط ذاتی، نوخاستگی.

۱. مقدمه

چیستی نفس و به دنبال آن، رابطه نفس و بدن از مسائل قدیم فلسفی مطرح درباره انسان بوده است. آیا ما ارواح مجردی هستیم که در لحظه معینی با بدن مان متصل شده و در لحظه معینی نیز از آن جدا خواهیم شد؟ چه توضیح و تبیینی برای ارتباط مجرد و مادی وجود دارد؟ این مسئله که امروزه مسئله نفس - بدن (ذهن - بدن) نامیده می‌شود، ذهن فیلسوفان، و از جمله فیلسوفان مسلمان را درگیر خود کرده است. برخی با پذیرش نظریه «حدوث روحانی نفس» چنین می‌اندیشند که در یک لحظه (لحظه تولد بدن) پیوند میان امر مجرد (نفس) و مادی (بدن) برقرار شده و در لحظه دیگر (لحظه مرگ) این اتصال منقطع می‌شود. از همان ابتدای پیدایش، نفس در نسبت با بدن، از ویژگی‌هایی کاملاً متباین و منحصر به فرد برخوردار است. صدرای با رد آن، نظریه «حدوث جسمانی نفس» را پیش می‌کشد. «ماهیت نفس» و «تعامل نفس-بدن» دو مسئله مستقل فلسفی محسوب می‌شوند. با این حال، دومی بسیار متأثر از اولی است. بیشتر کسانی که در ماهیت نفس نظریه «روحا الحدوث و البقاء» را پذیرفته‌اند، مسئله تعامل را در قالب روابطی چون «تدبیر» و تمثیل‌هایی چون «کشتی و کشتی‌بان» تبیین نموده‌اند. صدرالمتألهین شیرازی با توجه به نظریه بدیع خود در ماهیت نفس، تبیینی دیگر از مسئله تعامل ارائه می‌کند که موضوع بحث ما در این مقاله است. بدعت و نوآوری نظریه او به مؤلفه‌هایی است که در نظریات

پیشین مفقود است، از این رو، همگن‌سازی دیدگاه او با نظریه‌های پیشین نارواست. پاسخ او به مسئله تعامل نه منطبق بر اصول دوگانه‌انگاری و نه همساز با نظریه‌های فیزیکی‌لیستی رایج است. قبول دیدگاه *ابن‌سینا* مبنی بر ردّ این‌همانی «جامع» و «حافظ» و انکار نظریه مزاج درباره ماهیت نفس (صدرای، ۱۳۷۸، ص ۲۸)، قبول «اصالت نفس» و ... از مؤیدات این سخن است. از سوی دیگر، انتقادهایی، چون «انتقال‌ناپذیری روح مجرد» و «عدم امکان اتحاد حقیقی میان مادی و مجرد» و «قبول حمل حقیقه و رقیقه»^{*} راه را برای دوگانه‌انگار دانستن او می‌بندد. او هم می‌پذیرد که «نفس» آن چیزی است که حقیقت انسان به اوست و هم منکر امتزاج ساده‌لوحانه مجرد - مادی است. در موارد متعدد به آثار متمایز نفس و بدن اشاره می‌کند، ولی منشأ این آثار متمایز را نه در مبادی متضاد و متخالف، که در مراتب یک هستی واحد می‌جوید. نظریه صدرایی، انسان را در یک کلیت واحد و یکپارچه تعریف می‌کند؛ اگر مادی است یا مجرد است، تنها یک حقیقت ذومراتب است و نه ترکیبی از دو وجود مجرد و مادی. او انتولوژی موجودات مادی و انتولوژی موجودات مجرد را می‌پذیرد؛ اما در ارتباط با مسئله نفس - بدن، انتولوژی ترکیبی مادی - مجرد (با تفسیر مشهور) را پذیرفتنی نمی‌داند. از این رو، نمی‌توان او را دوگانه‌انگار دانست. او اصلاً در بازی دوگانه‌انگاری وارد نمی‌شود و طرح دوگانه‌انگاری نفس - بدن را محصول نگرش ماهوی به جهان و غفلت از وجود می‌داند. در این مقاله، نخست دلایل اعراض صدرای از نظریه مشهور را بیان می‌کنیم؛ سپس به ارائه تقریری از دیدگاه او و نسبت آن با نظریه نوحاسته‌گرایی می‌پردازیم.

۲. دلایل اعراض صدرای از نظریه مشهور

می‌دانیم که فیلسوفان مسلمان در مسئله نفس متأثر از دیدگاه‌های افلاطون و ارسطو هستند.

* در این حمل موضوع و محمول در اصل وجود متحد و در کمال و نقص مختلف‌اند؛ وجود ناقص در کمال به نحو اعلی و اشرف وجود دارد و مرتبه عالی وجود، کمال مراتب پایین را دارا می‌باشد (طباطبایی، ۱۳۷۸، ص ۱۴۳).

دیدگاه افلاطونی متکی بر دو مؤلفه «تجرد» و «وجود سابق بر بدن» است و دیدگاه ارسطویی بر دو مؤلفه «تجرد روح» و «وجود هم‌زمان با بدن» بنا شده است. اشراقیان غالباً نماینده دیدگاه افلاطونی و مشائیان متمایل به نظریه ارسطو بودند. حرکت و ادراک دو توانایی انسان به‌شمار می‌آمدند که در صورت‌بندی مسئله، نقش بسزایی داشتند. وجود نفس با توجه به «حرکت ارادی» (ابن‌سینا، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۲۹۹) و تجرد نفس با تکیه بر «ادراک کلیات» اثبات می‌شد (همان، ۱۴۱۷ق، ص ۱۸۷).^{*} البته مسئله ادراک مورد توجه بیشتری قرار گرفت (همان، ص ۳۱۰)؛ به طوری که یکی از مهم‌ترین ادله ابن‌سینا نیز به‌شمار می‌رود.^{**} صدرای به سه طریق نظریات پیشین را به چالش می‌کشد: با ابطال دلایل اصلی حکمای پیشین بر تجرد نفس - همانند دلیل ادراک کلیات - کفایت آنها را زیر سؤال می‌برد. ضمن بررسی لوازم متنافر و متناقض، انسجام آنها را به چالش می‌کشد. همچنین ناکارآمدی نظریات پیشین را در تبیین برخی از مسائل بدیهی نشان می‌دهد.

۲-۱. نقد دلیل «ادراک کلیات»

یکی از دلایل قائلان به تجرد نفس مبتنی بر ادراکات کلی است؛ محل معقولات نمی‌تواند جسم یا مقدار باشد، در آن صورت معقول هم باید با انقسام محل تقسیم شود، درحالی‌که معقولات تقسیم‌ناپذیرند (همان، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۳۶۹).^{***} این دلیل در جلد هشتم اسفار نیز بیان شده است؛ محل و جایگاه صور کلیه بسیط باید بسیط باشد و انطباق صورت عقلی

* «آنان (فلاسفه قبلی) متوجه احوال نفس نشده‌اند، مگر از جهت آنچه از طریق ادراک و تحریک ملحق به نفس است... و کسی که گمان کند با این مقدار توانسته است حقیقت نفس انسانی را بشناسد... اشکالات زیادی بر او وارد می‌شود که خلاصی از آنها ممکن نیست» (صدرای، ۱۳۷۸، ص ۳۴۴-۳۴۳).

** یکی دیگر از ادله مهم ابن‌سینا هم در اثبات نفس و هم در تجرد نفس «خود - آگاهی» است (ابن‌سینا، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۲۹۵).

*** تأکید دکارت بر قسمت‌ناپذیری نفس به‌عنوان یکی از تمایزهای بنیادین نفس و بدن (تأملات، تامل ششم) غیر از دلیل ادراک کلیات است. او از طریق درون‌نگری نفس - نه از راه ادراک کلیات - بر یکپارچگی «من اندیشنده» استدلال می‌کند.

در جسم ممکن نیست (صدرا، ۱۳۷۸، ص ۲۸۰).^۱ طبق این استدلال، ظرف و مظهر در تجرد و بساطت همسانند؛ اما این تصویری خام و نادرست از ارتباط میان ذهن و محتویات ذهنی است. نخستین نقد صدرا ردّ این تصویر نادرست است؛ «... نفس محل علم است و علم تقسیم‌پذیر نیست؛ بنابراین محل آن نیز نباید تقسیم‌پذیر باشد؛ پس نفس، که محل علم است، بسیط‌الذات (مجرد) است ... این دیدگاه، یا چیزی در همین حدود، نهایت شناخت قوم درباره نفس بود و کسی که گمان کند با این مقدار توانسته است حقیقت نفس انسانی را بشناسد، اشکالات فراوانی بر او وارد می‌شود که خلاصی از آنها ممکن نیست» (همان، ص ۳۴۳-۳۴۴). افزون بر اینکه، اگر ملاک تجرد ذهن، بساطت امور ذهنی است، تفاوتی میان ادراک کلی و جزئی در قسمت‌ناپذیری نیست؛ ادراکات جزئی نیز قابل قسمت نیستند؛ زیرا هویت یک فرد قابل تقسیم نیست (همان، ص ۳۳۴). صدرا ضمن متهم کردن پیشینیان به غفلت از حقیقت نفس، می‌گوید که دلایل آنها تنها می‌تواند غیرجسمانی بودن نفس را ثابت کند و توانایی اثبات تجرد تام نفس را ندارد (همان، ص ۲۸۳)*.

۲-۲. عدم انسجام (Incoherency)

هر نظریه‌ای فارغ از شرط صدق و کذب، لازم - نه کافی - است که اجزا و لوازم آن از نظر منطقی نافی یکدیگر نباشند. صدرا معتقد است نظریه مشهور «تجرد نفس» پریشان و نامسنجم است. ناهمسازی تجرد با حدوث زمانی (نظریه مشائیان) و انتقال‌پذیری (نظریه اشراقیان) از مواردی است که به آن استناد می‌کند.

* ابوالبرکات بغدادی نیز در ردّ این دلیل می‌گوید: در موضوع تقسیم و اینکه چه چیز تقسیم‌پذیر نمی‌باشد، تأمل است، در نتیجه از این دلیل‌ها چیزی باقی نماند که بتوان ادعا را با آن ثابت کرد (ابوالبرکات، ۱۳۷۳، ج ۲، ص ۳۶۴).

ناهمسازی تجرد و حدوث زمانی

یکی از دلایل عدم انسجام نظریه مشهور تجرد نفس، ناهمسازی نظریه «حدوث نفس»^{*} و نظریه «تجرد نفس» است. تنافر روشن است؛ حادث مسبوق به حالت بالقوه است و در بسط الذات حالت بالقوه و استعداد وجود ندارد. از سویی، قبول حدوث نفس، مستلزم پذیرش فنای نفس نیز هست (همان، ص ۶-۷).^۲ صدرا معتقد است نظریه حدوث جسمانی نفس با این مشکل مواجه نیست (همان، ص ۱۱-۱۰).^۳

ناهمسازی تجرد نفس و انتقال پذیری آن

بنابر نظریه افلاطونی، نفس مجرد پیش از بدن موجود است و در بدو تولد به بدن منتقل می‌شود. صدرا می‌گوید انتقال نفس از عالم تجرد به بدن به معنای انتقال امر مجرد (نفس) از جایی (عالم مجردات) به جایی (بدن) است (انتقال مکانی)، در حالی که حرکت و انتقال از عوارض عالم مادی است و مجردات از این امور مبرا هستند. او در قالب یک قیاس استثنایی از رفع تالی (عدم امکان انتقال مکانی برای مجردات) رفع مقدم (عدم امکان انتقال مکانی نفس مجرد) را نتیجه می‌گیرد (همان، ص ۱۲).

۲-۳. ناتوانی در تبیین مسائل بدیهی

از دیگر دلایل اعراض صدرا از نظریه مشهور، ضعف توان تبیینی آن است. «تعامل نفس - بدن»، «تکثر نفوس»، «تغییرات و تحولات شخصیتی»، «مسئله عدم فعلیت ادراک در ابتدای تولد» و «یکپارچگی» از مسائل بدیهی‌اند که هر نظریه‌ای درباره نفس باید بتواند تبیین قابل قبولی برای آنها ارائه کند. صدرا مدعی است نظریه او در تبیین این امور کارآمدتر از نظریات پیشین است.

* مرحوم سبزواری ضمن اشاره به هفت نظریه درباره «حدوث یا قدم نفس» نظریه حدوث نفس (با حدوث بدن) را نظریه اکثر حکما و متکلمان معرفی می‌کند (صدرا، ۱۳۷۸، ص ۳۳۰، پاورقی).

تعامل نفس - بدن

صدر/ معتقد بود موجود مجرد نمی‌تواند در صمیم ذات خود اضافه‌تدبیری به بدن پیدا کند؛ زیرا مستلزم عروض تغییر و اتصال در موجود مجرد است. طبق مبنای حکمای پیشین، تعامل نفس - بدن به حوزه عوارض لاحق به نفس مربوط می‌شود و نه ذات نفس. در این دیدگاه، توسل به «اضافه‌تدبیری» یکی از راه‌های گریزناپذیر حل مسئله تعامل محسوب می‌شود. صدر/ ارتباط نفس - بدن را عمیق‌تر از آن می‌داند که با توسل به عوارض لاحق بر ذات توجیه شود. تجرد برای مجرد ذاتی است، لذا عروض مجرد بر ماده محال است. مجرد نیز نمی‌تواند معروض ماده باشد؛ زیرا تنها امر جسمانی می‌تواند محل حوادث قرار گیرد (همان، ص ۳۴۴). مجرد عوارض قریب (هرگونه صفتی که بر شیء حادث شود، در حالی که قبلاً وجود نداشته است؛ مثل علم، شادی، غم و ...) ندارد، درحالی‌که بدیهی‌دانستن مسئله تعامل به معنای پذیرش عوارض قریب نفس است.

کثرت عددی نفوس

از دیدگاه صدر/ این مسئله بدیهی که هر بدن نفس مختص به خود را دارد، با قبول نظریه تجرد (تجرد با نظریه مشهور، نه تجرد برآمده از حرکت جوهری) قابل تبیین نیست. تجرد نفس مستلزم قدیم‌بودن نفس است (هر حادثی مسبوق به حالت بالقوه است، درحالی‌که مجرد بالفعل است و حالت بالقوه ندارد). قدیم‌بودن نفس مستلزم وحدت عددی آن است؛ زیرا کثرت عددی نیاز به اتصاف اعراض مفارق دارد که آن نیز مستلزم حالت بالقوه است، مجرد حالت بالقوه ندارد. در نتیجه تجرد نفس مستلزم وحدت عددی آن است. حد وسط در این استدلال «قدیم‌بودن نفس» است؛ ولی با توجه به اینکه تأکید این استدلال بر «حالت بالقوه» است، می‌توان بدون توسل به «قدمت نفس» نیز این اشکال را طرح نمود.^۴ علاوه بر اینکه با قبول نظریه مشهور، هیچ ترجیحی برای اضافه‌جوهر مجرد به یک بدن خاص وجود ندارد. حدوث جسمانی و حرکت جوهری نفس می‌تواند هم مسئله تکثر نفوس و هم تجرد نفس - بعد از طی مراحل احساس و تخیل - را تبیین نماید (همان، ص ۳۴۴).

تغییر و تحولات شخصیتی

هر نظریه‌ای دربارهٔ نفس باید برای تغییر و تحولات نفسانی تبیین قابل قبولی ارائه نماید. نظریهٔ مشهور با قبول مجرد نفس از تبیین این مسئلهٔ بدیهی شانه خالی می‌کند. ویژگی امر مجرد ثبات و عدم تغییر است. مطابق نظریهٔ مشهور، تحولات شخصیت انسان ناشی از اعراض نفسانی است و نه جوهر نفسانی. صدرای مسئلهٔ تغییرات نفسانی را در دو مورد مطرح می‌کند: ۱. تغییرات یک نفس در طول زمان؛ ۲. تفاوت و تغییرات نفسانی در مورد دو فرد یا بیشتر (صدرای تفاوت فاحش میان نفس نبی و نفس کودک را ذکر می‌کند). او معتقد بود نظریهٔ او می‌تواند درک بهتری از مفهوم نفس و تحولات آن ارائه کند (همان، ص ۲۹۴).

ناتوانی‌های ادراکی نفس در بدو تولد

عقل نوزاد در ابتدای تولد بالفعل نیست (صدرای، ۱۳۸۳، ص ۴۶۰). * مطابق قاعدهٔ «کل مجرد عقل لذاته» (همان، ص ۴۵۷)، اگر نفس در لحظهٔ حدوث مجرد باشد، باید بتواند از همان ابتدا مُدرک بالفعل باشد، درحالی‌که می‌دانیم توانایی‌های ادراکی کودکان ناقص و ناتمام است (همان، ص ۴۶۱).

ترکیب حقیقی نفس - بدن

ترکیب نفس - بدن ترکیبی حقیقی است که از ترکیب آن دو یک نوع کامل حاصل می‌شود. از دیدگاه صدرای، چنین ترکیبی میان یک امر مجرد - با تفسیر مشهور - و امر مادی غیرممکن است. نفس و بدن یک نوع کامل جسمانی را تشکیل می‌دهند. از سویی، اتحاد کامل میان امر مجرد و امر مادی غیرممکن است. ** بنابراین، می‌توان نتیجه گرفت که نفس،

* «النفس الانسا فی أوائل نشأتها لیست عقلاً بالفعل» (صدرای، ۱۳۸۳، ص ۴۶۰).

** علامه طباطبایی در تعلیقه اسفار این مقدمه را زیر سؤال برده و می‌گوید: جمهور حکما ترکیب نوع واحد از دو امر مجرد و مادی را محال نمی‌دانند (صدرای، ۱۳۷۸، ص ۱۲، پاورقی).

مجرد نیست (صدر، ۱۳۷۸، ص ۱۲).

توجه به چنین اشکالاتی موجب طرح نظریه‌های جای‌گزین در تاریخ فلسفه اسلامی شده است. نظریه مزاج، نظریه جسم لطیف، نظریه جسمانیت نفس «هیکل محسوس» و نظریه جزء لایتجزای موجود در قلب، از نظریاتی هستند که سبزواری از آنها نام می‌برد (همان، ۱۳۷۸، ص ۱۰، پاورقی ۳).^{*} نظریه تناسخ نیز جای‌گزین دیگری است که در اندیشه اسلامی رواج چندانی نیافت (همان، ص ۴۰۱). صدرالمتالهین نه نظریه مشهور فلاسفه را می‌پذیرد و نه نظریه غالب متکلمان را قبول می‌کند.

۳. یگانگانگاری صدر و مسئله نفس - بدن

دیدگاه صدر درباره ماهیت نفس و نحوه تعامل آن با بدن در گرو فهم مؤلفه‌های بنیادین نظام اندیشه‌ای اوست. سه گزاره متافیزیکی زیر نقشی کلیدی در این زمینه ایفا می‌کنند:

گزاره یک: وجود اصیل است؛

گزاره دو: وجود مشکک است؛

گزاره سه: جوهر در حرکت و سیلان است.

این سه قاعده به‌طور مبسوط در کتاب‌های مربوط، تبیین و تشریح شده‌اند. در این مقاله تنها به ربط و نسبت آنها با مسئله نفس - بدن می‌پردازیم. صدرالمتالهین شیرازی، مسئله وجود را بنیادی‌ترین قاعده حکمت (أسّ القواعد) و فهم مسائل دیگر فلسفی - از جمله مسئله نفس - را در گرو فهم آن می‌داند (صدر، ۱۳۶۳، ص ۱۶-۱۷). او از تمایز مادی - مجرد و به‌تبع آن نفس - بدن تفسیر وجودی ارائه می‌کند. متن واقع مملو از یک وجود دینامیک و پویا - نه ثابت -، پیوسته و منبسط - نه متکثر - است. کثرات در مرحله مراتب یک وجود تبیین می‌شوند. وجود واحد منبسط صفات و ویژگی‌های متکثر به خود می‌گیرد و در اشکال و صور مختلف نمایان می‌شود. هر ماهیت تنها حکایتگر مرتبه‌ای از مراتب

* سبزواری متذکر می‌شود که برخی این نظریه‌ها را تا چهل عدد نیز دانسته‌اند؛ ولی او تنها به چند نظریه مشهور اشاره می‌کند (صدر، ۱۳۷۸، ص ۱۰، پاورقی ۳).

هستی است. تمامیت هستی یک جریان سیال است که به علم حصولی (ماهوی) قابل درک نیست.

مشکل نفس - بدن از اساس، محصول غفلت از «حقیقت وجود» است. در نگاه ماهوی، جهان مملو از ماهیات متباین و اصطلاحاً یک جهان تفکیکی - نه تشکیکی - است. نقطه اشتراک وجودات متباین «مفهوم وجود» است (تشکیک عامی). نفس شناسی مشائی متأثر از این هستی شناسی است. نظر او درباره هستی شبیه دیدگاه او درباره نفس است. در هستی شناسی، آثار و لوازم کثیر نشان از تباین موجودات دارد. در انسان شناسی، از افعال و آثار متمایز نفس و بدن دوگانگی و تباین نفس - بدن نتیجه می شود. * نفس و بدن نماینده دو انتولوژی جدای از هم اند. مادی و مجرد به اندازه ای از هم فاصله می گیرند که تبیین ارتباط میان آن دو غیر ممکن می نماید. آنچه در این دوگانه انگاری حل نشده باقی می ماند، مسئله تعامل است.

صدرا به جای وارد شدن به این بازی و حل آن، اقدام به انحلال مسئله می نماید. شما هیچ گاه مجاز نیستید از دو وجود متباین در عالم سخن بگویید. مجرد و مادی ناپیوسته نیستند، هر کدام مرتبه ای از مراتب یک وجود پیوسته اند. تمایز مادی - مجرد را می پذیرد، و در عین حال، این تمایز باعث گسست در هستی شناسی او نمی شود. از اختلاف آثار مادی و مجرد نمی توان دو گونه هستی را استنتاج کرد؛ چراکه وجود، یکی بیش نیست؛ تکثر نمی پذیرد، دوگانگی در آن نیست، ضد ندارد. او به وحدت انگاری هستی شناختی (Ontological Monism) معتقد است و با نگاهی غیر پلورالیستی (Pluralistic-Non) به جهان می نگرد. اختلافات نفس و بدن در یک هستی یکپارچه و منبسط تبیین می شود. ماده و مجرد در دوسوی یک هستی یکپارچه و دوقطبی قرار دارند؛ حس در یکسو و عقل در سوی دیگر. مجرد برزخی قوه خیال به صدرا این امکان را می دهد تا مانع گسستگی دو

* دوگانه انگاری دکارتی نیز بر دو ویژگی متباین «امتداد» - «اندیشه» استوار است. برقراری ارتباط میان دو امر متباین، مأموریت غیر ممکن دکارتی بود که گسترش دیدگاه های فیزیکالیستی تا حدود زیادی مدیون این ناکامی هستند.

سوی این وجود شود. بنابراین، وجود مادی (بدن) و وجود مجرد (نفس)، در وجود مشترک و در ویژگی و عوارض مختلف‌اند.

دوگانه‌انگاری می‌گوید ویژگی منحصر به فرد ماده «امتداد» و ویژگی منحصر به فرد مجرد «اندیشه» است؛ درحالی‌که از دیدگاه صدرای، ماده می‌تواند از خصلت اندیشیدن برخوردار شود. این تحول بنیادین در اندیشه صدرای با نظریه «حرکت جوهری» تبیین می‌شود. حرکت تغییر حالت یک شیء از وضعی (قوة) به وضع دیگر (فعل) است (قطب‌الدین شیرازی، ۱۳۶۹، ص ۹۸). الگوی این تغییر وضعیت در اندیشه مشائی «خلع - لبس» است. خلع و لبس در ذات یک شیء بی‌معناست و تنها در اعراض و احوال معنا دارد. با آمدن حالت جدید حالت پیشین می‌رود. در پس همه این آمد و شدها یک ذات ثابت و لایتغیر قرار دارد. قبول الگوی خلع - لبس در جواهر مستلزم انقلاب در ذات و انکار حرکت جوهری شد. فهم متعارف می‌گوید اشیا در طول زمان از این‌همانی برخوردارند و قبول حرکت در ذات، با این فهم عرفی همساز نیست. الگوی حرکت صدرایی متفاوت است؛ «لبس - لبس». در اندیشه صدرایی، جوهر علت عوارض است و عوارض شانی از شئون علت (جوهر) محسوب می‌شوند. بی‌معناست که یکی ثابت و دیگری متحرک باشد؛ چنان‌که بی‌معناست بگوئیم یک چیز هم ثابت و هم متحرک است. این اختلاف دیدگاه به نوع نگاه ایشان به مقوله حرکت برمی‌گردد. در واقع، ثبات جواهر در الگوی صدرایی تغییر - لبس بعد اللبس - به همان اندازه نامعقول است که حرکت جواهر در الگوی مشائی تغییر - لبس بعد الخلع - ناموجه است. رابطه قوه و فعل در اندیشه مشائی برگرفته از قوه و فعل ارسطویی است. ابن‌سینا می‌گوید: «... در جوهر حرکت واقع نمی‌شود، به دلیل اینکه طبیعت جوهر اگر فاسد شود، دفعی است. حادث هم اگر بشود، دفعی است و میان قوه صرف و فعل صرف، کمال متوسطی نیست» (ابن‌سینا، ۱۳۶۱، ص ۱۲۳). در مقابل، صدرالمتألهین رابطه قوه و فعل را اشتدادی می‌داند. چیزی در آمد و شد صورت‌های جدید از میان نمی‌رود؛ لایه‌ای بر لایه‌ای افزوده می‌شود (صدرای، ۱۳۶۰، ص ۹۸-۹۹). حرکت جوهری بر پایه همین پیوستگی وجودی میان صور شکل می‌گیرد. اصل و اساس شیء فصل و صورت اخیر است. بدن نیز چنین نسبتی با نفس دارد. نسبت

میان آنها اشتدادی است. بدن با حرکت جوهری به مرحله نفس می‌رسد. فصل اخیر بدن نفس است و به همین دلیل صدر/ تأکید می‌کند در این دوسویه، نفس اصل است. نفس به دلیل تطور وجودی، فاقد هویت معین است (صدر، ۱۳۷۸، ص ۳۴۳). در هر مرتبه‌ای دارای ماهیت خاصی است، لذا تعریف آن با یک ماهیت واحد غیرممکن است. یک پای آن در عالم ماده و پای دیگر آن در عالم مجردات است؛ «صورت [نفس] انسان آخرین معنای جسمانیت و اولین معنای روحانیت است» (صدر، ۱۳۷۵، ص ۳۱۳).

نفس در ابتدای افاضه شدن به بدن مثل هیئت موجودی از موجودات جسمانی است ... این نفس قوه رسیدن به علم ملکوت را دارد و سبب این سلوک همانا ضعف نشئه حسی آن است؛ زیرا در حیوانیتش اضعف حیوانات است ... این بدان دلیل است که شأن متحرک از یک مرتبه به مرتبه دیگر، آن است که در حرکت، وضعیتی بین صرفات قوه و فعل محض داشته باشد تا بتواند از حالی به حال دیگر منتقل شود ... بنابراین، نفس جسم الحدوث و روحا البقاست؛ در ابتدا صورتی طبیعی است برای ماده حسی، و قوه قبول صورت عقلی را دارد ... منافاتی بین فعلیت حسی و آن قبول استکمالی عقلی نیست. نفس در استکمال‌های خود به جمیع حدود طبیعی از سخت‌ترین تا لطیف‌ترین حدود منتقل می‌شود ... (همان، ص ۸۸-۸۹).

علت اینکه نظریه‌های پیشینیان نمی‌تواند در برابر اشکالات مقاومت کند، نبود دیدگاه سلسله‌مراتبی به ماهیت نفس است (صدر، ۱۳۷۸، ص ۳۴۳). * در حرکت جوهری ماده نه موجودی کور و تاریک که وجودی رو به جلو و سیال است، قابلیت آن را دارد که صاحب اندیشه شود. می‌تواند امر مجرد را در درون خود پرورش دهد تا نفس از دل آن برخیزد. از آنجاکه هیچ گسستی میان مادی و مجرد نیست، مانعی برای تبدیل مادی به مجرد وجود ندارد. به این ترتیب، یکی از بنیادی‌ترین پیش‌فرض‌های دوگانه‌انگاری دکارتی مبنی بر تباین میان نفس و بدن مضمحل می‌شود.

* والجمهور لعدم تفتنهم بهذا الاصل الذی بیّناه فی هذا الموضوع و قبل هذا بوجه آخری تراهم تحیروا فی احوال النفس و حدودها و بقائها و تجردها و تعلّقها (صدر، ۱۳۷۸، ص ۳۴۶).

تاکنون تأثیر هستی‌شناسی صدرایی بر مسئله نفس را مورد بررسی قرار دادیم. برای رسیدن به نظریه صدری درباره تعامل نیاز است که تأثیر این هستی‌شناسی در مؤلفه‌هایی از اندیشه او که به‌طور خاص درباره نفس بیان شده‌اند نیز مورد بررسی قرار گیرد. در بررسی هریک از گزاره‌های زیر، نشان خواهیم داد که صدرالمتألهین در مسئله نفس - بدن دنباله‌رو دوگانگانگاری نیست.

گزاره چهار: نفس انسان موجودی سه‌ساحتی - نه دو‌ساحتی - است (تجرد قوه خیال)؛

گزاره پنج: نفس همان قواست (النفس فی وحدتها کلّ القوی)؛

گزاره شش: نفس جسماً الحدوث و روحاً البقاء است؛

گزاره هفت: اضافه و ارتباط نفس و بدن امری ذاتی (باب برهان) است و نه اضافه‌ای عارضی (همان، ص ۳۸۰).

پاسخ صدری به مسئله نفس - بدن در گرو فهم گزاره‌های ۱ تا ۶ و رسیدن به گزاره ۷ است.

تجرد قوه خیال

فلاسفه مشائی قوه خیال* را جسمانی و مکان آن را انتهای تجویف - ابتدای دماغ - می‌دانستند.* سهروردی تمایل خود به قبول تجرد قوه خیال را با طرح نظریه «خیال منفصل» نشان داد (سهروردی، ۱۳۸۰، ج ۱، ص ۴۹۵). به این ترتیب، عالم دوساحتی مشائی - هم در ساحت هستی و هم در ساحت نفس - به عالم سه‌ساحتی بدل شد. صدری با طرح

* خیال خزانه صوری است که از طریق حس مشترک وارد ذهن می‌شود و حافظه، خزانه مفاهیم و معانی است: «و من شأن هذه القو ان تكون الاکباب علی خزانتی المصور و الذاکر، و العرض للصور مبتد من صور محسو ... (ابن‌سینا، ۱۴۱۷، ص ۲۴۱-۲۴۲).

** برخی از معاصران معتقدند ابن‌سینا از دیدگاه خود درباره جسمانیت قوه خیال اعراض نموده است؛ «والشیخ قد بحث عن کونها ... ثم استبصر و أیقن بأنّها غیر تام ... (حسن‌زاده آملی، ۱۳۷۱، ص ۳۸۹).

نظریه خیال متصل، انتولوژی سه‌ساحتی را به عالم نفس تسری می‌دهد.* نفس علاوه بر ساحت جسمانیت و روحانیت، از تجرد برزخی نیز برخوردار است. به گفته خودش نخستین کسی است که در تاریخ فلسفه گونه‌ای از تجرد و استقلال از بدن را برای قوه متخیله اثبات کرده است (صدرا، ۱۳۸۳، ص ۴۷۹).** ادراکات و صور خیالی در صقع نفس و مخلوق جنبه غیرمادی نفس هستند (صدرا، ۱۴۰۴، ص ۳۰۲-۳۰۳). نفس با ادراک حسی در عالم حس، با ادراک خیالی عالم مثال، و با ادراک کلیات و معقولات در عالم عقول قرار می‌گیرد (صدرا، ۱۳۷۸، ص ۲۳۴).^۵ نفس از مرحله جسمانی به مرحله نیمه‌جسمانی - نیمه‌روحانی و سپس به مرحله تجرد تام می‌رسد.

به نظر می‌رسد، نظریه سه‌ساحتی نفس - برخلاف نظریه دوساحتی - می‌تواند ما را در مسیری غیر از دوراهی دوگانه‌انگاری - فیزیکیالیسم قرار دهد. نظریه سه‌ساحتی نتیجه وحدت‌انگاری در عالم هستی است. معادل آن، در عالم نفس نیز با یک هستی مشکک مواجه‌ایم. نتیجه قبول تجرد (غیرتام) خیال، پیوند وجودی نفس و بدن و در نتیجه، انکار دوگانه‌انگاری نفس - بدن است. صدرا برای حفظ پیوستگی هستی (وحدت تشکیکی)، چه در عالم خارج و چه در نفس انسانی، به تجرد ناتمام عالم مثال نیازمند است.

این همانی نفس با قوا

این قاعده^۶ که در فهم مسئله نفس - بدن نقش اساسی دارد، مصداقی از قاعده عام‌تر «بسیط ا کل الأشياء» است (همان، ص ۱۲۱-۱۲۲). قاعده بسیط می‌گوید موجود قوی‌تر تمام مراتب وجودی موجود ضعیف‌تر را داراست. هر چیز که حقیقت آن وجودی بسیط (نامرکب) باشد، «همه چیز» است (از دیگر اشیا جدایی ندارد). وجود،

* فبا الادراک ثلا انواع، كما انّ العوالم ثلا (صدرا، ۱۳۸۳، ص ۳۶۲).

** «و لم أر فی شیء من زبر الفلا ما يدلّ علی تحقیق هذا المطلب و القول بتجرد الخيال و الفرق بین تجردها عن هذا العالم و بین تجرد العقل و المعقول عنها و عن هذا العالم جميعاً و هذه من ما آتانی الله و هدانی ربّی ...» (همان، ص ۴۷۹).

حقیقتی بسیط است و مطلق، و هر بسیط مطلق، تمام کمالات وجودی را دارا می‌باشد و هر کمال و هر وجودی در آن مندرج است.* این قاعده هستی‌شناختی در مورد نفس نیز جاری می‌شود. صدرای با توسل به قاعده «النفس فی وحدتها کلّ القوی» دوسویۀ نفس- بدن را به دوسویۀ نفس- قوا تحلیل می‌کند و مشکله تعامل را که مشکل حل‌ناشده دوگانه‌انگاری محسوب می‌شود، با توسل به همین قاعده تبیین می‌کند:

... اگر نفس را در جمیع اعضای بدن ساری ندانیم و او را در همه مراتب طبیعی، نباتی و حیوانی متصرف نخوانیم، چگونه می‌توانیم تأثرات نفس را از امور ترساننده، مزده‌دهنده و بازدارنده که اموری نفسانی نیستند، توجیه کنیم؟ اگر نفس در همه بدن حضور نداشت، در موارد تألم می‌بایست درد و رنجش از قبیل ترس از عاقبت کار و امثال آن می‌بود و نه اینکه خودش هم متألم شود. انسان وقتی به برخی بیماری‌ها مبتلا می‌شود، نفس خویش را در امور ادراکی قاصر می‌یابد و این نیست مگر به خاطر اینکه توجه نفس به امر مزاج جلب شده و به‌ناچار از دیگر کارهای خود - یعنی ادراک و تعقل و ... بازمانده است، و هنگامی که از این کار خود فراغت حاصل نمود و به مقام خاص خود، که همان فعالیت‌های ادراکی است، برمی‌گردد (همان، ص ۷۶-۷۷).

قبول این‌همانی نفس - قوا راه را برای اتخاذ دیدگاه دوگانه‌انگارانه می‌بندد. نفس یک امر ذو مراتب است که در همه ساحات و مراتب وجود دارد. فرق اساسی یگانه‌انگاری صدرای با گونه‌های دیگر این است که این‌همانی در اندیشه او نه یک این‌همانی متواپی، ثابت و مستقر در یک مرتبه (مرتبه مادی یا مرتبه مجرد)، بلکه یک این‌همانی منبسط و سیال است.

حدوث جسمانی نفس

نظریۀ حدوث جسمانی نفس، دیدگاهی درباره ماهیت نفس و نحوه شکل‌گیری آن است و در عین حال، نقش تعیین‌کننده‌ای در تبیین ارتباط نفس- بدن دارد. صدرای در موارد متعدد و

* معادل معرفت‌شناختی (اپیستمولوژیک) این قاعده در اندیشه صدرایی حمل «حقیقه و رقیقه» است.

صراحتاً به این قاعده اشاره می‌کند: »

« (همان، ص ۳۴۷). بر مبنای حرکت جوهری، نفس آدمی در ابتدای وجود جسم است، ولی در نتیجه حرکت جوهری تکامل می‌یابد و به مرحله تجرّد و بساطت می‌رسد. او در بیان جسورانه این قاعده نیازمند تأویل روایاتی* بود که ظهور در قدیم بودن نفس دارند. از نظر او، تعارض نظریه «حدوث جسمانی نفس» با ادله نقلی از مصادیق تعارض ظاهری عقل و نقل است؛ زیرا ارواح از آن جهت که عقول مجردند، قبل از ابدان وجود داشته‌اند، نه از آن جهت که نفوس مدبره‌اند (همان، ص ۳۳۲). اگر نفس در ذات و فعل بی‌نیاز از ماده باشد دیگر نفس نیست، بلکه عقل است (همان، ص ۳۸۳). نفسیت نفس در مرحله تعلق به بدن است** و وجود نفس پیش از بدن، مستلزم محالات متعددی است که یکی از آنها تعطیلی قواست (همان، ص ۳۶۶).

پیش از صدر، ترکیب نفس- بدن همچون ترکیب ماده- صورت قلمداد می‌شد (ابراهیمی دینانی، ۱۳۶۸، ص ۶۸). صدر با طرح حدوث جسمانی نفس از این نظر فراتر می‌رود؛ نفس و بدن یک چیزند و تنها با حرکت جوهری است که حقیقتی به نام نفس پدید می‌آید و دارای هویت مستقل می‌شود. ماده و صورت در ابتدای تکوین یک شیء و حصول صورت نوعیه آن واقعاً لحاظ جداگانه‌ای از یکدیگر دارند، در صورتی در ابتدای تکوین انسان، نفس ناطقه‌ای در کار نیست، بلکه ما با یک شیء واحد (جنین) مواجهیم.

ارتباط ذاتی نفس و بدن

اضافه و ارتباط نفس و بدن امری ذاتی (باب برهان) است و نه اضافه‌ای عارضی: «إنّ القول بأن الصحا بین النفس و البدن مجرد اتفا لیس بینهما علا ذا قول باطل و

* برای نمونه، صدر به روایاتی چون «كنت نبیا و آدم بین الماء و الطین» و «الارواح جنود مجند فما تعرف منها ائلف و ما تناكر منها اختلف» اشاره می‌کند (صدر، ۱۳۷۸، ص ۳۳۱-۳۳۲).

** «فالنفس مادامت لم تخرج من قو الوجود الجسمانی الی العقل المفارق فهی صور ماد ...» (صدر، ۱۳۷۸، ص ۱۳)

معتقد سخیف ... فالحق بینهما علا لزو « (صدر، ۱۳۷۸، ص ۳۸۲).

حکمای مشائی معتقد بودند میان حقیقت نفس به‌عنوان یک جوهر مجرد، و نفس در مقام اضافه به بدن (تدبیر بدن) فرق است. تعریف استاندارد ارسطویی، نفس را کمال اول برای جسم معرفی می‌کند. این تعریف غیرحقیقی (حد اسمی) شمرده می‌شد؛ زیرا معتقد بودند که از حقیقت نفس حکایت نمی‌کند. صدر این تعریف را می‌پذیرد، ولی با اسمی بودن آن مخالفت می‌کند (همان، ص ۱۱). ابتکار صدر این است که «بدن» را در تعریف «نفس» اخذ می‌کند. از این‌رو، این تعریف را تعریفی حقیقی برای ذات نفس می‌داند. این ابتکار او هم بر مسئله «ماهیت نفس» و هم مسئله «تعامل» اثرگذار است. ماهیت نفس با تعریفی جدید ارائه می‌شود و اساس دوگانگانگاری مبنی بر تباین نفس - بدن فرو می‌پاشد. مسئله تعامل نیز متأثر از تعریف صدرایی نفس قرار می‌گیرد؛ نفس حقیقتی جدای از مقام ارتباط با بدن و فاعلیت تدبیری آن دارد. نفسیت نفس نحوه وجود خاص اوست. چنین نیست که نفس پیش از تعلق به بدن وجودی معطل (تعطیل در تدبیر) داشته و سپس با تعلق به بدن، وظیفه تدبیر عارض آن شود. این نظریه دقیقاً برخلاف نظر جمهور حکما بود.

۴. نفس صدرایی به‌عنوان یک امر نوحاسته

گفتیم که از دیدگاه صدرایی، نفس و بدن به یک وجود موجودند، لذا قبول دوگانگی نفس - بدن با اندیشه صدرایی همساز نیست. نفس یک حقیقت ذو مراتب است و سخن از ارتباط نفس - بدن سخن از ارتباط میان مراتب نفس است و نه دو وجود متباین. دوگانگی در کار نیست؛ یک حقیقت ساری وجود دارد که در مرتبه‌ای (مرتبه نازل) ماهیت بدنی به خود می‌گیرد و در مرتبه‌ای (مرتبه تکامل یافته) ماهیتی نفسانی. در ابتدای خلقت چیزی جز بدن جسمانی وجود ندارد، ولی با تکامل این وجود جسمانی حقیقتی غیرجسمانی از آن برمی‌خیزد. نفس از درون بدن تکون می‌یابد و در عین حال، مرتبه وجودی بالاتری نسبت

به بدن دارد.* به حرکت جوهری اشاره کردیم که یکی از ابزارهای متافیزیکی صدرایا برای تبیین این واقعه عجیب بود. این قاعده تطور وجودی هستی را تبیین می‌نماید. ماده و نفس به‌عنوان جزئی از هستی در حیطة این وجود متطور تبیین می‌شوند. پیوستگی این تطور صدرایا را از دوگانه‌انگاری خام دکارتی می‌رهانند و ذومراتب‌بودن آن مانع تفسیر فیزیکی‌الیستی دیدگاه او می‌شود. جسم هم ممتد است و هم می‌تواند بیندیشد. ویژگی تفکر یا آگاهی درون ماده پرورش می‌یابد. می‌توان گفت نفس صدرایی یک وجود نوحاسته (Emergent) است. نوحاسته‌گرایی نظریه‌ای درباره پیدایش نفس است که امروزه یکی از نظریه‌های رایج در فلسفه ذهن محسوب می‌شود. با توجه به مؤلفه‌های بنیادین این دو نظریه، می‌توان نوحاسته‌گرایی را شبیه‌ترین نظریه فلسفه ذهن معاصر به نظریه صدرایا دانست. به نظر نگارنده، تحلیل مفهوم نوحاستگی می‌تواند به فهم ما از چگونگی خلق امر غیرمادی از امر مادی کمک کند (این ارتباط می‌تواند دوسویه باشد؛ برای نمونه، نظریه حرکت جوهری صدرایا نیز می‌تواند یاری رسان نظریه نوحاسته‌گرایی در تبیین این رویداد باشد). نوحاسته‌گرایان (وجودشناختی) ویژگی‌هایی برای یک امر نوحاسته برمی‌شمارند که از جهات بسیاری با ویژگی‌های نفس صدرایی همساز است. در ادامه بدون ادعای این‌همانی یا تطبیق این دو دیدگاه، تلاش می‌کنیم از برابرنهادن این دو نظریه و یاری‌جستن از مؤلفه‌های بنیادین آنها به درک بهتری از مسئله تعامل دست یابیم.

نوحاستگی در زبان عادی به معنای امری است که به‌طور ناگهانی (با توجه به اطلاعات پیشین دور از انتظار) به وجود می‌آید یا ظاهر می‌شود (Hornby, 2000, p.409). چنین اموری معمولاً در سیستم‌هایی که از سطحی از پیچیدگی برخوردارند، روی می‌دهند. در فلسفه ذهن اموری چون حیث التفاتی، آگاهی و اراده آزاد، نوحاسته تلقی می‌شوند؛ زیرا نمی‌توان آنها را با اطلاعات سطح پایه تبیین کرد. با توجه به منشأ ناتوانی در تبیین امور نوحاسته، از دوگونه نوحاسته‌گرایی سخن به میان می‌آید:

الف) نوحاسته‌گرایی معرفت‌شناختی: اگر ناتوانی در تبیین، ناشی از عدم تکامل فعلی

* صدرایا در این باره به اندازه‌ای صریح سخن می‌گوید که راه را بر هرگونه تأویل سخن خود می‌بندد.

علوم بنیادی و خاص، در اثر ضعف دستگاه‌های محاسباتی یا ضعف سیستم شناختی انسان‌ها باشد، از آن به نوحاسته‌گرایی معرفت‌شناختی (Epistemological Emergentism) تعبیر می‌شود؛

ب) نوحاستگی وجودشناختی: اگر ناتوانی در تبیین علی‌الاصول و ناشی از ماهیت ویژگی‌های نوحاسته باشد، از آن به نوحاستگی وجودشناختی (Ontological Emergentism) یاد می‌شود.

بدون تردید، نظریه صدرای به حوزه نوحاسته‌گرایی وجودشناختی مربوط است. صدرای عدم تبیین نفس انسانی براساس امور مادی را نه معلول ضعف سیستم شناختی ما، بلکه ناشی از ویژگی وجودشناختی امر نوحاسته (نفس) می‌داند. نوحاسته‌گرایی قرائت‌های متفاوتی دارد. یکی از این قرائت‌ها متعلق به فیلسوف معاصر ویلیام هسکر (William Hasker) است. ویژگی E متعلق به سطح H نسبت به ویژگی‌های B_1 تا B_n متعلق به سطح L نوحاسته است، اگر و تنها اگر «سیستمی، بدیع، دارای توانایی‌های علی‌بدیع، به‌لحاظ کارکردی تحویل‌ناپذیر و در عین حال وابسته به ویژگی‌های B_1 تا B_n باشد». بنابراین، امور نوحاسته ذومراتب، بدیع، سیستمی** و تحویل‌ناپذیرند و از توانایی‌های علی*** برخوردارند. از دیدگاه هسکر، ذهن / نفس به دلیل برخورداری از این ویژگی‌ها، امری نوحاسته محسوب می‌شود. نقطه افتراق این دیدگاه با دیدگاه‌های دوگانه‌انگار پیوستگی و وابستگی میان بدن - به‌عنوان سطح پایه - و نفس - به‌عنوان امر نوحاسته - است؛ مسئله‌ای که دیدگاه‌های دوگانه‌انگار از فقدان آن در حل مسئله تعامل رنج می‌برند.

برخی از ویژگی‌های نوحاستگی به‌صراحت و برخی نیز به‌طور ضمنی در نظریه نفس صدرای دیده می‌شود؛ به‌طور کلی، فلاسفه اسلامی تأکید بسیاری بر ویژگی علی نفس دارند. تا آنجاکه ویژگی علیت در برخی از تعاریف نفس بیان شده است؛ «نفس نیرویی در جسم

* یک ویژگی بدیع است، اگر از زمان خاصی به بعد مصداق داشته باشد و پیش از آن دارای مصداقی نباشد.

** یک ویژگی سیستمی است، اگر و تنها اگر یک سیستم و نه هیچ‌یک از اجزای سیستم آن را دارا باشد (Stephan, 1999, p.50).

*** این ویژگی مانع می‌شود که حالات ذهنی را شبه‌پدیدار بنامیم.

است که مبدأ صدور افعال غیریکنواخت و ارادی است»* (صدر، ۱۳۷۸، ص ۶). این ویژگی از اشتراکات نظریه صدر و نوحاسته‌گرایی و نیز نقطه افتراق آنها از نظریه شبه‌پدیدارگرایی (Epiphenomenalism) است. شبه‌پدیدارگرایی منکر هرگونه تأثیر علی ذهن بر بدن - نه برعکس - است. مطابق این دیدگاه، برخی یا همه حالات ذهنی شبه‌پدیدارند؛ یعنی تبعی، سایه‌وار و از لحاظ علی خستی هستند.

از دیگر ویژگی‌های مشترک نظریه صدر و نوحاسته‌گرایی، نگاه تشکیکی به نفس است. نظریه متافیزیکی تشکیک وجود از زیربناهای وجودشناختی فلسفه صدر به شمار می‌آید. نظریه تشکیک خاصی - برخلاف تشکیک عامی - یک فرضیه وجودشناختی است. مطابق این فرضیه متافیزیکی اختلاف میان موجودات به تباین میان آنها نمی‌انجامد؛ زیرا تفاوت آنها به مراتب هستی است. در اندیشه صدرایی، این فرضیه همه ساحات هستی و از جمله «نفس» را در بر می‌گیرد. نظریه «لبس بعد اللبس» صدر نمونه‌ای از نگاه اشتدادی و افزایشی او به نفس و ویژگی‌های نفسانی است. نوحاسته‌گرایان ویژگی تشکیک را به‌عنوان یکی از پیش‌فرض‌های نظریه خود برمی‌گزینند. در این دیدگاه، ویژگی‌های نفسانی ذومراتبند؛ برخی سطح بالا و برخی سطح پایین. ویژگی‌های سطح بالا از طریق ویژگی‌های سطح پایین تبیین‌پذیر نیستند.

ویژگی‌هایی چون بدیع‌بودن، ابتنا و تحویل‌ناپذیری نیز به‌طور ضمنی از دیدگاه صدر المتالهین به‌دست می‌آیند. بی‌تردید، نظریه حدوث جسمانی صدر (همان، ص ۳۹۳) می‌تواند شرط نوحاسته‌گرایان مبنی بر بدیع‌بودن نفس را استیفا کند. بدیع‌بودن، یک ویژگی زمانی است. نفس بدیع است؛ یعنی از یک زمان به بعد مصداق داشته و پیش از آن فاقد مصداق است. در اندیشه صدرایی نفس حادث است؛ یعنی مسبوق به عدم است. حدوث و قدم معانی مختلفی دارد (حدوث ذاتی، دهری و ...) و واضح است که مراد از حدوث (مسبو الشیء بالعدم) در این بیان، حدوث زمانی است. نوحاسته‌گرایان ویژگی‌های امر

* «النفس قوَّ فی الجسم تکون مبدأ لصدور افعال لیست علی وتیر واحد عادٌ» (صدر، ۱۳۷۸، ص ۶).

نوح‌خاسته را تحویل‌ناپذیر به ویژگی‌های سطح پایه می‌دانند؛ اما در عین حال به وابستگی (Dependency) میان آنها معتقدند. نوح‌خاسته‌گرایان مسئله ذهن - بدن را یک مسئله واقعی می‌دانند و با رویکردهای پوزیتیویستی در انحلال این مسئله موافق نیستند.^۷ صدرای نیز معتقد است با وجود ابتدای ویژگی‌های نفسانی بر ویژگی‌های جسمانی، ویژگی‌های نفسانی غیرقابل تحویل به ویژگی‌های جسمانی‌اند.

در دیدگاه نوح‌خاسته‌گرایی، مؤلفه‌هایی نیز وجود دارد که از نگاه صدرایی محل تأمل‌اند. یکی از ویژگی‌های ذهن/نفس نوح‌خاسته، سیستمی بودن آن است. یک ویژگی سیستمی است، اگر و تنها اگر یک سیستم و نه هیچ‌یک از اجزای سیستم آن را دارا باشد. با توجه به اینکه صدرالمتألهین در موارد متعددی ویژگی حیات را به تمامی اجزای عالم نسبت می‌دهد، پذیرش این پیش‌فرض نیاز به تأمل بیشتر دارد. با این وجود، به نظر نمی‌رسد به دلیل این اختلاف یا دیگر اختلافات موجود میان این دو دیدگاه، نتوان از امکانات نظریه نوح‌خاسته‌گرایی برای صورت‌بندی نظریه نفس صدرایی بهره جست.

همان‌طور که پیش‌تر اشاره کردیم، در این مقاله، قرائت ویلیام هسکر از نوح‌خاسته‌گرایی را مدنظر قرار داده‌ایم. یکی از ویژگی‌های نظریه او این است که مسئله نفس - بدن را در نسبت با آموزه‌های دینی نیز مورد بررسی قرار می‌دهد. از دیدگاه او، این مسئله دین و آموزه‌های دینی را نیز متأثر نموده است. در رابطه با الهیات، هر نظریه‌ای درباره نفس - بدن باید بتواند دو مسئله را تبیین نماید؛ از سویی باید توضیح کافی برای ارتباط وثیق میان ذهن و بدن داشته باشد و از سویی دیگر، باید بتواند آگاهی جاودانه شخصی را تبیین نماید. از دیدگاه هسکر، الهیات مسیحی به صورت‌بندی موفقی از مسئله ذهن - بدن دست نیافته است. بیشتر این صورت‌بندی‌ها بر دوگانه‌انگاری دکارتی یا تومیستی مبتنی است که طرفداران زیادی در فلسفه معاصر ندارد. البته دو سنت الهیاتی (سنت الهیات پویشی (Process Theology) و نظریه‌های بازآفرینش باوری (Creationist Doctrines-Re)) تلاش کرده‌اند، با انکار جزو غیرمادی مستقل از ارگانیزم بیولوژیک، در برابر سنت دکارتی مقاومت کنند. آنها تلاش کردند فرآیندها و فعالیت‌های ذهنی را نتیجه طبیعی الگوهای کارکردی سیستم‌های عصبی انسان و حیوان معرفی کنند. هسکر با وجود اینکه فرضیه خود

را از جهاتی به این پروژة نزدیک می‌داند، آنها را در تبیین مسئله ناتوان می‌داند. از دیدگاه هسکر، هر فرضیه‌ای درباره‌ی نفس - بدن باید بتواند با حفظ جدایی و انفکاک فرآیندهای مغزی و فرآیندهای ذهنی - به دلیل تحویل‌ناپذیری آنها به یکدیگر - ارتباط وثیق میان این دو را تبیین کنند. او مدعی است فرضیه‌اش از پس این امر برمی‌آید (Hasker, 1982). از منظر او سرمنشأ زندگی آگاهانه (Conscious Life) ماهیتاً مادی است و از ماده سرچشمه گرفته است (Hasker, 1999, p.194). با این وجود، آگاهی نمی‌تواند صرفاً فیزیکی باشد. دلیل این امر برخورداری آگاهی از دو خصلت «یکپارچگی» (Unity) و «آزادی اراده» (Free Will) است (Ibid, p.190).

۵. یکپارچگی

به نظر هسکر، یکی از دلایل غیر فیزیکی بودن آگاهی «استدلال یکپارچگی آگاهی» (Consciousness Argument Of Unity) است. تجربه آگاهانه ما یکپارچه است. این مقدمه‌ای شهودی است که هرکس در وجود خود آن را می‌یابد. هرگونه تحویل این یکپارچگی به اجزای مجموعه به تحریف این تجربه منجر می‌شود. استدلال یکپارچگی می‌گوید برای تبیین تجربه آگاهی وجود یک «فرد نوخاسته» (Emergent Individual) ضروری است. ماتریالیسم به دلیل نگاه موزائیکی به انسان نمی‌تواند یکپارچگی‌ای که هریک از ما به‌طور شهودی آن را در خود حس می‌کنیم، تبیین کند. بنا بر این دیدگاه‌ها، یک «فرد» (Individual) مجموعه‌ای از اجزای جدا جداست. بیشتر نظریه‌های ماتریالیستی به‌صراحت می‌گویند فرد متشکل از اجزای دائم‌التغییر مغز است (Ibid, p.144). استدلال یکپارچگی معتقد است در پس این تغییرات وجود یک فاعل یکپارچه و غیرمادی (Immaterial) ضروری است (Ibid, p.190).

صدرا نیز استدلال یکپارچگی هویت انسان را به‌عنوان ردیه‌ای بر فیزیکالیسم بیان می‌کند (صدرا، ۱۳۷۸، ص ۴۲).

نفس انسانی در طول زمان یکپارچه است؛

بدن انسانی در طول زمان متغیر است؛

نفس غیر از بدن است.

هسکر به یکپارچگی ذهن انسان به‌طور کلی متوسل می‌شود و صدرالمتألهین یکپارچگی شخص در طول زمان را مدّ نظر قرار می‌دهد. با این حال، شالوده هر دو استدلال یکسان است.

۶. اراده آزاد

یکی دیگر از دلایل هسکر بر ضد ماتریالیسم، اراده آزاد است. جهان مادی ماهیتاً دترمینیستی است. تحقق اراده آزاد امری بدیهی است و هسکر - پشتوانه این مقدمه را نیز شهود می‌داند. او «آزادی غیرعلّی» (Casual Freedom- Contra) را مطابق فهم عرفی می‌پذیرد و نظریه خود را «غیردوگانه‌انگار» (Nondualistic)، «از نظر علمی واقع‌گرا» (Scientific Realist) و «اختیارگرا» (Liberatarian) می‌داند. استدلال اراده آزاد می‌گوید وجود یک آگاهی غیرمادی برای تبیین شهود اختیارگرایانه ما ضروری است؛ چراکه چنین اراده آزادی نمی‌تواند صرفاً بر یک سیستم فیزیکی مبتنی باشد. «روشن است که [اراده آزاد اختیارگرایانه] نمی‌تواند ویژگی‌ای باشد که از ویژگی‌ها و روابط میان اجزای تشکیل‌دهنده سیستم‌های مادی تشکیل شده باشد ... بلکه مستلزم درک اشخاص، اذهان یا ارواح به‌عنوان امور یکپارچه غیرقابل تحلیل به اجزاست» (Hasker, 1999, p.178). هسکر معتقد است همان‌طور که جان سرل می‌گوید، برای تبیین «اموری که نمی‌توانند از طریق رفتار علّی عصب‌ها توضیح داده شوند» وجود یک خود غیرمادی ضروری است. از دیدگاه هسکر این خود یک امر غیرمادیِ نوحاسته است که از جنس اجزای مادی پیشین - اجزای سطح پایه - نیست و ماهیتی ایندترمینیستی (ضد ایجاب‌گرا) دارد (Ibid, p.196).

در این دیدگاه، برخلاف تصور دوگانه‌انگارانه دکارتی، نفس مؤلفه‌ای بیرونی و اضافه‌شده به بدن نیست. وقتی که اجزای مادی در ارتباطی پیچیده و با تناسب لازم قرار گیرند، میدان آگاهی ظهور می‌کند و خود را نشان می‌دهد (Ibid, p.189-190). تمثیل میدان مغناطیسی و آهن‌ربا تا حدودی روشن‌گر است. میدان حاصل از آهن‌ربا زمانی تشکیل می‌شود که اجزای مادی تشکیل‌دهنده آهن‌ربا به طریق خاصی سامان یافته باشند. این میدان

مغناطیسی غیر از آهن‌رباست و حقیقتاً موجود است؛ چراکه از قدرت علی برخوردار بوده و بر آهن‌ربا و دیگر موجودات اطراف خود اثرگذار است. همان‌طور که یک آهن‌ربا میدان مغناطیسی اطراف خود را می‌سازد، مغز نیز میدان آگاهی (Conscious Field) یا میدان روحی (Field-Soul) یا میدان روانی (Psychic Field) خود را تشکیل می‌دهد (Ibid). میدان آگاهی در عین وابستگی به سیستم فیزیکی به‌وجودآورنده آن، با آن یکی نیست. علاوه بر اینکه، میدان آگاهی - همانند میدان مغناطیسی - یک شبه‌پدیدار (Epiphenomenon) نیست. با وجود اینکه برآمده از سیستم فیزیکی است، بر آن تاثیر می‌گذارد.

مسئله «بقای شخصی»

در تمثیل آهن‌ربا، زمانی که آهن‌ربا از بین برود یا نحوه سازماندهی اجزای آن به هم بریزد، میدان مغناطیسی نیز از بین می‌رود. آیا نسبت میان میدان آگاهی و سیستم به‌وجودآورنده آن نیز چنین است؟ آیا میدان آگاهی برآمده از یک شیء مادی می‌تواند با از بین رفتن شیء مادی به وجود خود ادامه دهد؟ این همان مسئله «بقای شخصی» (Personal Survival) است. هسکر در پاسخ به این پرسش بر ویژگی تمثیلی آهن‌ربا و میدان مغناطیسی تأکید می‌کند و می‌گوید اینکه آگاهی بتواند بدون سیستم فیزیکی به بقای خود ادامه دهد، منطقاً غیرممکن نیست. وجود یک میدان آگاهی مستقل از هرگونه بنیاد فیزیکالیستی (مغز یا بدن) امکان منطقی (Logical Possibility) دارد. حتی یک خداوند همه‌توان (Omnipotent God) می‌تواند به یک میدان آگاهی خاص، بدن رستاخیزی (Resurrection Body) عطا کند (Hasker, 1999, p.235). او با کمک مفاهیم علمی، همچون «سیاه‌چاله» (Black Hole)ها تلاش می‌کند دیدگاه خود را از نظرگاه علمی قابل قبول‌تر نماید. در دنیای علم به موارد مشابهی برمی‌خوریم که میدان‌هایی توسط یک سیستم فیزیکی به وجود آمده و پس از نابودی سیستم فیزیکی به وجود خود ادامه می‌دهند. مثال بارز آن در علم فیزیک سیاه‌چاله‌ها هستند (Hasker, 1982).

صدرالمتألهین نیز به دلیل طرح نظریه حدود جسمانی نفس خود را با این مسئله

مواجه می‌بیند؛ «اگر گفته شود که شما بدن را علت و شرط حدوث نفس قرار داده‌اید، آیا با از بین رفتن بدن، نفس نیز از میان می‌رود؟» او ابتدا پاسخ /بن‌سینا را بیان و رد می‌کند، سپس پاسخ خود را بر مبنای حرکت جوهری بیان می‌کند. بنابر نظریه «حدوث روحانی نفس» بدن تنها شرط حدوث نفس است و نه شرط بقای نفس، لذا نابودی بدن نمی‌تواند علت معدوم شدن نفس گردد. این پاسخ، به دلیل اینکه علاقه ذاتی بین نفس و بدن را به علاقه اتفاقی بدل می‌کند، از سوی صدرای سخیف شمرده می‌شود. حتی پاسخ صدرای برخلاف هسکر، مبتنی بر یک رویکرد کلامی نیست. او با رویکرد فلسفی و بنابر فرضیه متفاوتی حرکت جوهری نفس به این مسئله پاسخ می‌دهد. نفس در مقام نفسیت همیشه محتاج ماده است. پیش‌تر نیز اشاره کردیم که صدرالمتألهین تعریف نفس به کمال اول را تعریفی حقیقی می‌داند. اما نفس می‌تواند با حرکت جوهری به مقام عقل رسیده و بی‌نیاز از بدن شود (صدرای، ۱۳۷۸، ص ۳۸۱-۳۸۲). به این ترتیب، بدون اینکه رابطه ذاتی نفس - بدن نادیده انگاشته شود، و نیز با رویکردی فلسفی - و نه رویکردی کلامی - مسئله جاودانگی شخصی، پاسخی مطابق با اصول اساسی فلسفه صدرای دریافت می‌کند.

وجوه برتری نوحاسته‌گرایی بر دوگانگانگاری

همان‌گونه که اشاره شد، نوحاسته‌گرایان نظریه نوحاسته‌گرایی را راه سوّمی - در کنار دیدگاه‌های دوگانگانگاران و فیزیکالیستی - می‌دانند که می‌توان در مسئله نفس - بدن مطرح کرد. هسکر، به عنوان یک نوحاسته‌گرا، به جای ارائه استدلال - که به اعتراف خود از ارائه آن ناتوان است - به مقایسه دیدگاه خود با نظریه‌های دوگانگانگاران و این‌همانی می‌پردازد. هدف او از این مقایسه، نشان دادن برتری‌های دیدگاه خود نسبت به نظریات رقیب است. یکی از برتری‌های نوحاسته‌گرایی فهم معقول‌تری است که از تعامل ذهن - بدن در اختیار می‌گذارد. از مهم‌ترین اشکالات دیدگاه‌های دوگانگانگاران عدم سنجیت علت و معلول است. قبول دوگانگانگاری در رابطه ذهن - بدن مستلزم پذیرش الگویی از علیت است که بر هیچ مورد دیگری قابل تطبیق نیست. نوحاسته‌گرایی دو پیشرفت در این زمینه برای ما ایجاد می‌کند: نخست اینکه، مطابق نوحاسته‌گرایی تعامل میان ذهن - بدن تعامل

میان دوگونه جوهر مجزا از هم نیست. در نوحاسته‌گرایی میدان آگاهی، دست‌کم در ابتدای پیدایش، هویت مشخصی دارد؛ این میدان آگاهی یا روحی، میدان آگاهی این سیستم بیولوژیکی خاص است. بنابراین، ارتباط آنها، آن‌گونه که دوگانه‌انگاری می‌پنداشت، عرضی (Accidentally) نیست. از دیدگاه هسکر، این دیدگاه دست‌کم می‌تواند مسئله تعامل را حل کند.

دومین پیشرفت نوحاسته‌گرایی تبیین بهتر مسئله «ابتنا» (Dependenc) است. از دیگر مشکلات دوگانه‌انگاری مسئله ابتنا آگاهی بر فرآیندهای مغزی است. امروزه همه می‌دانیم که اختلال در سیستم مغزی، مصرف داروها و ... آگاهی ما را دچار اشکال و نوسان می‌کند. اگر، آن‌گونه که دوگانه‌انگاری می‌پندارد، ذهن کاملاً با بدن بیگانه است، تبیین چنین ارتباط‌هایی با مشکل مواجه می‌شود. یکی دیگر از برتری‌های نوحاسته‌گرایی در تبیین بهتر چنین روابطی است.

هسکر معتقد است «مسئله ارواح حیوانات» یکی دیگر از وجوه برتری نوحاسته‌گرایی نسبت به دوگانه‌انگاری است. اگر دوگانه‌انگاری درست باشد، دست‌کم باید برخی از حیوانات پیشرفته‌تر (Higher Animals) از ذهن، روح یا چیزی شبیه آنچه انسان‌ها دارند، برخوردار باشند. به نظر او سخن دکارت که حیوانات ماشین‌های اتوماتیک‌وارند، با مبانی دوگانه‌انگاری همساز نیست. اگر بپذیریم که حیوانات صرفاً با ارگانسیم‌های بیولوژیکی و بدون نیاز به روح یا ذهن، احساس می‌کنند، چرا نتوان در مورد انسان چنین گفت! هسکر به همین دلیل معتقد است هر چند دکارت این مسئله را نپذیرد، ولی می‌توان با مسئله ارواح حیوانی دوگانه‌انگاری را به چالش کشید. حال که با مبنای دوگانه‌انگاری باید پذیرفت که حیوانات نیز روح یا ذهن دارند، این سؤال طرح می‌شود که این روح چگونه به وجود آمده است؟ دوگانه‌انگار می‌گوید خداوند روح انسان‌ها را به‌طور جداگانه خلق کرده و آنها را در اجسام انسانی جای داده است. به این ترتیب، پرسش‌های فراوانی پدید می‌آید؛ آیا این حرف را در مورد کرم‌ها، حلزون‌ها، یا موربانه‌ها نیز می‌توان پذیرفت؟! و یا مسئله ارگانسیم‌های زنده‌ای که می‌توانند دو تکه شوند و هر تکه به زندگی مستقلی برسد، چگونه قابل حل است؟ چنین موجوداتی در ابتدای خلقت یک روح و یک بدن دارند، اما در ادامه دو روح

و دو بدن به وجود می‌آید. آیا بریدن بدن آنها با چاقو به تکه‌تکه شدن روح آنها نیز می‌انجامد؟ از سویی، دوگانه‌انگاری نمی‌تواند هیچ تبیین و توضیحی در مورد تکامل زیستی (Biological Evolution) ارائه کند. هسکر معتقد است دیدگاه نوحاسته‌گرایی او در همه این موارد تبیین و توضیح قابل قبول‌تری ارائه می‌کند. رابطه ذهن - بدن در دیدگاه دکارتی رابطه‌ای بیرونی (External) و عرضی (Accidental) و در نوحاسته‌گرایی رابطه‌ای ارگانیک (Organic) و ذاتی (Essential) است. هسکر با طرح ملاحظات بالا نشان می‌دهد که نوحاسته‌گرایی مسائل مربوط به ذهن - بدن را بهتر تبیین می‌کند.

وجوه برتری نوحاسته‌گرایی بر ماتریالیسم

اما نوحاسته‌گرایی در برابر ماتریالیسم چه وضعیتی دارد؟ در دیدگاه‌های ماتریالیستی، ارگانیسم‌های بیولوژیک به خودی خود آگاهند. همان‌طور که «گرما» عبارت است از «جنبش مولکولی» و نور همان «امواج الکترومغناطیسی» است، فرآیندهای ذهنی نیز با فرآیندهای مغزی و سیستم عصبی این‌همان‌اند. یک فیزیکیلیست نه تنها ایده جوهری دوگانه‌انگاری را باطل می‌داند، همچنین، برخلاف نوحاسته‌گرا، وجود میدان آگاهی را نیز زاید و غیرضروری می‌داند. اما نوحاسته‌گرایان مدعی‌اند مشکلات جدی وجود دارد که نظریات ماتریالیستی توانایی پاسخ‌گویی به آنها را ندارند و برای حل آنها نیاز به فرض میدان آگاهی است. یکی از این مسائل که ماتریالیسم نمی‌تواند قرائت قابل قبولی از آن ارائه کند، مسئله «وحدت آگاهی» (Unity Of Consciousness) است. همان‌طور که اشاره کردیم، وحدت آگاهی در نگاه هسکر نه یک مفهوم پیچیده فلسفی، بلکه واقعیت تجربه‌شده‌ی ماست که هر روزه با آن مواجهیم. برای مثال، توصیف میدان دید من در این لحظه، مبتنی بر داده‌های دیداری (Visual Data) زیادی است که در اطرافم وجود دارند و از آنها آگاهم. قفسه‌های کتابخانه با کتاب‌هایی در اشکال و رنگ‌های متنوع، پنجره روبرو و تصاویر مبهم اشیا از پشت آنها و ... همگی جزو داده‌های دیداری من محسوب می‌شوند. داده‌های دیداری در این میدان یکپارچه نیستند، با این حال، من آنها را یکپارچه و نه به صورت مجموعه‌ای از داده‌های نامرتبط با هم، تجربه می‌کنم. نظریه‌های ماتریالیستی نمی‌توانند تبیین مناسبی از این

یکپارچگی آگاهی ارائه کنند. ایده اصلی نظریات معتقد به این‌همانی آن است که مغز همانند یک شبکه کامپیوتری است که از مجموعه اتصالات الکتروشیمیایی تشکیل شده است. پس می‌تواند همانند یک کامپیوتر داده‌های حسی را پردازش کند. هر بخش اطلاعاتی توسط یک وضعیت فیزیکی درون مغز نگه داشته می‌شود. ما از همه بخش‌های اطلاعاتی که وارد مغزمان می‌شود، هوشیاری آگاهانه نداریم. آگاهی ما زمانی به وجود می‌آید که بخش‌هایی از مغز در وضعیت فیزیکی (Physical State) خاصی قرار می‌گیرند. علاوه بر اشکال منطقی‌ای کردن آگاهی، یک پرسش اساسی طرح می‌شود که یک ماتریالیست از پاسخ به آن ناتوان است. یک وضعیت آگاهی (Conscious State) خاص را در نظر بگیرید. پرسش این است که کدام یک از حالت‌های فیزیکی مغز این حالت را در من ایجاد کرده است؟ ماتریالیست‌ها معتقدند این مغز است که موجب آگاهی ما می‌شود. مغز از بخش‌های بسیاری تشکیل شده است که هر بخش عهده‌دار یک حالت ذهنی است. فرض کنید V کوچک‌ترین بخش مغزی است که اطلاعات مربوط به میدان دید را به عهده دارد. ماتریالیست‌ها معتقدند V شرط کافی وجود آگاهی است و به همین دلیل با اخلال در کارکرد آن، محتوای اطلاعاتی میدان دید نیز از میان می‌رود. از دیدگاه آنها، این V است که از میدان دید آگاه است؛ اما برای گفتن این حرف، نیاز است بتوانیم وضعیت V را بیان کنیم. این اشکال در مورد کامپیوتر مطرح نمی‌شود؛ زیرا می‌توان گفت که یک V کامپیوتری از اجزای بیولوژیک تشکیل شده است که هرکدام از بخش‌هایش نشان‌دهنده بخش‌های اطلاعاتی میدان دید است؛ ولی در مورد مغز انسان چنین نیست. نمی‌توان بخش خاصی از V را مشخص کرد که نشان‌دهنده همه اطلاعات میدان دید باشد. بنابراین نمی‌توان هیچ بخشی از V را از همه بخش‌های اطلاعاتی میدان دید آگاه دانست. V متشکل از اجزایی است که هر یک به تنهایی از همه اطلاعات میدان دید آگاه نیستند. آنها نیز متشکل از بخش‌هایی هستند که خود آنها نیز از بخش‌های دیگر تشکیل شده‌اند و ... می‌توان این سلسله را تا ریزاتم‌های فیزیکی جلو برد که دیگر حتی نمی‌توان آنها را آگاه دانست. به نظر هسکر در پیگیری این سلسله هیچ راه نجات‌بخشی وجود ندارد.

هسکر احتمالات دیگری را طرح و رد می‌کند؛ فرض کنید در یک کلاس هر یک از

دانش‌آموزان تنها پاسخ یکی از پرسش‌های امتحان را می‌دانند؛ با این همه نمی‌توان مجموعه کلاس را نسبت به همه پرسش‌ها آگاه دانست. البته این احتمال وجود دارد که دانش‌آموزان با کمک یکدیگر پاسخ همه سؤالات را بفهمند؛ ولی در مورد آگاهی مورد بحث ما نمی‌توان چنین احتمالاتی را مطرح کرد؛ زیرا این‌گونه آگاهی ماهیتاً یکپارچه است. از این‌رو بی‌معناست که در مورد این نوع آگاهی به تقسیم کار اجزائی از مغز متوسل شویم که هریک به تنهایی نسبت به کل آگاهی ندارند. تنها در موارد اختلالات روانی می‌توان آگاهی‌های چندگانه‌ای را در افراد مشاهده کرد که با وجود تعلق به یک بدن بی‌ارتباط با هم‌اند. «شخصیت چندگانه» (Multiple Personality) یکی از این آسیب‌های روانی است که ما در آن نه با یک هوشیاری سرتاسری، بلکه با چندین آگاهی مواجهیم و تشخیص ارتباط میان این آگاهی‌ها برای شناسایی یک فرد یکپارچه ما را دچار سرگردانی می‌کند.

می‌توان احتمال دیگری نیز برای ماتریالیست‌ها مطرح کرد؛ وجود یک مکانیسم «اسکن» (S) که اطلاعات جداگانه را یکپارچه کند. در این صورت باز هم ما با یک آگاهی یکپارچه مواجهیم. این احتمال نیز رد می‌شود. البته می‌توان برای هر مغزی یک مکانیسم اسکن یا S تعریف کرد، ولی مشکل اینجاست که چگونه یک اسکنر می‌تواند «به‌طور همزمان» در درون خود همه اطلاعات میدان دید را داشته باشد. S با همان مشکلی روبروست که پیش‌تر در مورد V - کوچک‌ترین بخش مغز - مطرح شد. اگر S شامل همه اطلاعات باشد، باید خودش نیز از اجزائی تشکیل شده باشد که هریک تنها حاوی بخشی از اطلاعات هستند.

واکنش طبیعی به این ملاحظات دو چیز می‌تواند باشد:

۱. آگاهی یکپارچه نیست؛

۲. آگاهی با فرآیندهای مغزی این‌همان نیست.

احتمال نخست مردود است؛ زیرا از یک پشتوانه شهودی برخوردار است. هسکر معتقد است نتیجه ملاحظات بالا این است که نمی‌توان آگاهی را با فرآیندهای مغزی این‌همان دانست و به همین دلیل نظریه‌های ماتریالیستی نمی‌توانند قرائت مناسبی از انسجام آگاهی ارائه کنند (Hasker, 1982).

نتیجه گیری

دوگانه‌انگاری و فیزیکیالیسم دو رویکرد غالب در مسئله نفس - بدن به شمار می‌آیند. مسئله نفس - بدن بیان ناسازگاری چهار گزاره زیر با یکدیگر است*:

۱. بدن انسان یک موجود مادی است؛

۲. ذهن انسان یک موجود نفسانی است؛

۳. بدن و ذهن با یکدیگر تعامل دارند؛

۴. ماده و نفس نمی‌توانند با یکدیگر تعامل داشته باشند.

مسئله این‌گونه طرح می‌شود که چنانچه هر ترکیب سه‌تایی از گزاره‌های فوق را بپذیریم، ناچار خواهیم بود که گزاره چهارم را نفی کنیم (Campbell, 1984, p.342). برای نمونه، پذیرفتن گزاره‌های ۱، ۲ و ۳ مستلزم این گزاره است که موجودات مادی و موجودات نفسانی می‌توانند با یکدیگر تعامل داشته باشند (نقیض گزاره ۴). در این صورت‌بندی، دیدگاه دکارتی نامنسجم شمرده می‌شود؛ زیرا دکارت گزاره‌های ۱ و ۲ را صادق می‌دانست؛ ماده و نفس از دو جوهر متمایز ساخته شده‌اند. گزاره ۳ را نیز می‌پذیرد؛ نفس و بدن با یکدیگر تعامل علی دارند (تأملات، تأمل ششم). به همین دلیل، در مواجهه با گزاره ۴ با مشکل مواجه می‌شود. بسیاری معتقدند دیدگاه او نمی‌تواند راه‌حل مناسبی برای مسئله ذهن و بدن ارائه نماید. مالبرانش و لایب‌نیس گزاره ۳ یعنی تعامل علی نفس - بدن را نفی کردند. بنابر توازی‌گرایی، رویدادهای سطح فیزیکی و سطح ذهنی بر یکدیگر تأثیر علی ندارند. خداوند باعث می‌شود که رویداد متناظر به‌خصوصی در ذهن شخص روی دهد. از نظر لایب‌نیس نوعی هماهنگی پیشین‌بنیاد میان ذرات سازنده ذهن و ذرات سازنده جوهر نفسانی وجود دارد؛ به نحوی که رویدادهای ذهنی و بدنی متناظر بدون آنکه به‌لحاظ علی به یکدیگر مرتبط باشند، هم‌زمان با یکدیگر اتفاق می‌افتند (Heil, 2004b, p.8-23). رفتارگرایی (تحلیل مفاهیم ذهنی بر مبنای مفاهیم فیزیکی مربوط به رفتارهای

* این صورت‌بندی را از این منبع نقل کرده‌ام: خوشنویس؛ «تحلیل نظریه نخواست‌گرایی وجودشناختی و کاربرد آن در

مسئله ذهن و بدن»؛ پایان‌نامه کارشناسی ارشد، دانشگاه صنعتی شریف.

ظاهری شخص)، این همانی نوعی (این همانی یک ویژگی ذهنی با یک ویژگی فیزیکی)، این همانی مصداقی (این همانی هر مصداق یک ویژگی ذهنی با یک مصداق از یک ویژگی فیزیکی) و حذف‌گرایی (تهی‌بودن محمول‌های ذهنی از نظر محتوایی) نظریاتی هستند که با رویکردی فیزیکالیستی پاسخ‌های فیزیکالیستی یگانه‌انگارانه به مسئله ذهن - بدن می‌دهند. این نظریات هویت مستقلی برای ویژگی‌های ذهنی قائل نیستند (نفسی گزاره ۲). مطابق دیدگاه‌های فیزیکالیستی، ذهن موجودی متمایز از مغز نیست. تمامی حالات ذهنی به حالات فیزیکی وابسته‌اند. ذهن جز مجموعه حالات ذهنی نیست و اگر هویتی مستقل از اجزا برایش قائل شویم، دچار خطای مقوله‌ای شده‌ایم (Ryle, 1949, p.53-56). اثبات فیزیکالیست نبودن صدرای کار دشواری نیست. صدرای بخش‌های زیادی از کتب خود را به رد دلایل قائلان به مادی‌بودن نفس اختصاص داده است.* هرچند نمی‌توان او را یک دوگانه‌انگار دکارتی محسوب نمود، ولی برای تقریر دیدگاه او، از هرگونه تحویل‌گرایی دریاب ماهیت نفس نیز باید پرهیز کرد. صدرای گزاره مورد انکار فیزیکالیسم (گزاره ۲) را می‌پذیرد.

اما تبیین نسبت صدرای با دوگانه‌انگاری اندکی دشوارتر است. به طور کلی، دوگانه‌انگاری (Dualism) - در برابر یگانه‌انگاری (Monism) - ایده‌ای است که معتقد به دو نوع یا مقوله اساسی از اشیای یا مبادی برای یک حوزه خاص است. ایده بنیادین دوگانه‌انگاری در تمامی حوزه‌های اندیشه جاری است؛ در الهیات یک «دوگانه‌انگار» کسی است که باور دارد خوبی و بدی - یا خدا و شیطان - نیروهایی مستقل و کم و بیش هم‌ردیف‌اند. در فلسفه ذهن، دوگانه‌انگاری این نظریه است که ذهن و فیزیک - یا ذهن و بدن یا ذهن و مغز - به یک معنا انواعی اساساً متفاوت از اشیا هستند (Robinson, 2009). افلاطون را نخستین دوگانه‌انگار جوهری (Substantial Dualist) تاریخ فلسفه می‌دانند. ارسطو با طرح نظریه صورت (نفس صورت بدن است) و انکار وجود استقلال مثل تلاش

* برای نمونه ر.ک: الاسفار الار ، ج ۸؛ «الباب الثانی، البرهان علی عدم کون النفس هو المزاج». و نیز «الباب السادس؛ فی ان النفس النا لیست بجسم و لا مقدار» و ...

کرد از این شکاف جلوگیری کرده و رابطه نزدیک‌تری میان نفس و بدن ایجاد کند. به همین دلیل، برخی با ارائه تفاسیر مادی، او را یک کارکردگرا (Functionalist) نامیدند؛ ولی نظریه او درباره تجرد عقل و نفس (ارسطو، ۱۳۷۸، ص ۴۲۹ الف ۱۵) و نیز نظریه صورت جوهری او انسجام تفاسیر مادی دیدگاه او را به چالش کشید. در این میان، تاریخ فلسفه را می‌توان ادامه‌دهنده راه افلاطون - نه ارسطو - دانست.

دوگانه‌انگار تصویری دوپاره از جهان ارائه می‌کند. امور فیزیکی و ذهنی هر یک دارای ویژگی‌های متمایز و منحصر به خود هستند. ویژگی بنیادین ماده «امتداد مکانی» و ویژگی بنیادین ذهن «تفکر» است. هر بخشی از این جهان دوگانه به لحاظ وجود، مستقل از دیگری است، پس می‌تواند در نبود دیگری باشد.^۱ پاشنه آشیل دوگانه‌انگاری مسئله تبیین علیت ذهنی است. ذهن غیرفیزیکی که جایگاهی در فضای فیزیکی ندارد، چگونه می‌تواند علت یک رفتار فیزیکی شود. به بیان دیگر، چگونه امور غیرفیزیکی، بی‌آنکه قوانین بقای جرم، انرژی و حرکت را نقض کنند، موجب امور فیزیکی می‌شوند؟ (Fodor, 1994) به نظر بسیاری از فیلسوفان ذهن، نظریه‌های دوگانه‌انگار در مواجهه با این چالش اساسی (مسئله تعامل) به بن‌بست رسیده‌اند. ماتریالیسم (در تقابل با دوگانه‌انگاری) و رفتارگرایی و کارکردگرایی (از ترکیب آن با ماتریالیسم) محصول این چالش به‌شمار می‌آیند.

صدرا نیز معتقد بود «تعامل» از مسائلی است که نظریه تجرد نفس (با تفسیر مشهور) قادر به ارائه تبیین قابل قبولی از آن نیست. با قبول تفسیر مشهور تجرد نفس، تعامل نفس - بدن در قالب تأثیر و تأثرات مجرد - مادی قرار می‌گیرد، درحالی‌که مجرد به معنای تجرد از ماده است و به همین دلیل، نمی‌تواند متأثر از امر مادی شود. تباین و تعامل جمع‌ناپذیرند. اگر ذهن و بدن کاملاً از هم بیگانه‌اند، پس چگونه توانایی تأثیر بر یکدیگر دارند؟ البته بی‌تردید او یک «تعامل‌گرا» (Interactionist) به‌شمار می‌آید. تعامل‌گرایی دیدگاهی است که می‌گوید ذهن و بدن - یا رویدادهای ذهنی و رویدادهای بدنی - بر یکدیگر تأثیر علی دارند (Robinson, 2009). از این رو، نمی‌توان نظریاتی چون پی‌پدیدارگرایی* را با

* این نظریه می‌گوید: رویدادهای ذهنی معلول رویدادهای فیزیکی‌اند، اما هیچ تأثیر علی‌ای بر امر فیزیکی ندارند.

دیدگاه صدرایی همساز دانست. پی‌پدیدارگرایی می‌گوید آگاهی ویژگی‌ای است که تاثیر علی بر رفتارهای شخص ندارد و از این رو یک ویژگی پی‌پدیداری است. بدین ترتیب، دیدگاه پی‌پدیدارگرایی گزاره‌های ۱، ۲ و ۴ را می‌پذیرد و گزاره ۳ را رد می‌کند. برای تقریر نظریه صدرای باید از نظریاتی کمک گرفت که تعامل علی میان ذهن و بدن را حقیقی می‌دانند. صدرای گزاره ۳ را می‌پذیرد، پس نمی‌توان او را پی‌پدیدارگرا معرفی کرد. او همچون دوگانه‌انگار گزاره‌های ۱ و ۲ را می‌پذیرد، ولی نه با معنا و تفسیر دکارتی. مواجهه صدرای با گزاره ۱ و ۲ غیردکارتی است. او برخلاف دکارت، نه جسم را یک ماده کور و تاریک می‌داند و نه روح را یک امر کاملاً مباین با بدن می‌پندارد. تفاوت دیدگاه دکارتی و دیدگاه صدرایی در معنایی است که دکارت و صدرای از این دو گزاره ارائه می‌دهند، تا آنجا که می‌توان گفت نتایجی که به دست می‌آورند در تقابل با هم قرار می‌گیرد. مسیر دکارتی به ایجاد شکاف میان ذهن و بدن می‌انجامد و به صورت یک معضل حل‌نشدنی در مسئله ذهن - بدن باقی می‌ماند؛ در حالی که صدرای یکی از نتایج نظریه خود را ارتباط ذاتی نفس - بدن می‌شمارد.

در این مقاله، تلاش کردیم نشان دهیم راهکار صدرالمتالهین شیرازی برای حل مسئله تعامل در چهارچوب نظریات دوگانه‌انگار و فیزیکالیستی نمی‌گنجد. برای اثبات این مدعا، ضمن تقریر دیدگاه او، نقدهای او به نظریات پیشین را نیز طرح کردیم تا نشان دهیم که با وجود این اعتراضات، ارائه تفسیری مبتنی بر دوگانه‌انگاری از نظریه او صحیح نیست. به نظر نگارنده، توسل به نظریه نوح‌خاسته‌گرایی وجودشناختی، می‌تواند بسیاری از پتانسیل‌های نهفته در دیدگاه صدرایی را آشکار نماید. به این ترتیب، می‌توان هم به فهم عمیق‌تری از نظریه نفس صدرای دست یافت، و هم آن را به‌عنوان یک نظریه قابل قبول در کنار دیگر نظریات، مطرح نمود. در بخش اعتراضات صدرایی نیز مشاهده نمودیم که برخی از همان مشکلاتی که فیلسوفان ذهن معاصر را به نظریه نوح‌خاسته‌گرایی رهنمون کرد، ذهن صدرای را نیز به خود مشغول کرده بود. ارتباط ذاتی نفس - بدن و در عین حال، تحویل‌ناپذیری این دو به یکدیگر، از جمله دغدغه‌های صدرالمتالهین بود که تلاش کرد راه‌حل جدیدی برای آن بیابد.

پی‌نوشت‌ها

۱. کلی با حفظ کلی بودن خود نمی‌تواند در عنصر مادی ثبت گردد؛ زیرا عنصر مادی یا قسمت‌پذیر نیست - مانند نقطه - و یا قسمت‌پذیر است. در هر دو صورت، ثبت کلی با حفظ کلیت خود محال است؛ زیرا هر چیزی که در چیز دیگر ثبت می‌گردد و یا حلول می‌کند در قسمت‌پذیری و قسمت‌ناپذیری نیز تابع - به اصطلاح - محل است. در صورت اول - یعنی حلول کلی بما هو کلی در نقطه - مستلزم آن است که تشخیص نیابد؛ زیرا از خواص نقطه عدم تشخیص و تمیز است. اما اگر در عنصر قسمت‌پذیر جا می‌گیرد، به دلیل پیروی از محل باید همیشه قسمت‌پذیر باشد و در این صورت کلی نخواهد بود (صدر، ۱۳۷۸، ص ۲۶۰).

۲. اصل این اشکال از خواجه است و صدر در اجوبه المسائل آن را بیان می‌کند: «این حکیمان از یکسوی، نفس ناطقه را حادث به حدوث بدن می‌دانند، و از سوی دیگر، فنای آن را پس از فنای بدن جایز نمی‌شمرند. اکنون اگر این جماعت حامل امکان حدوث نفس ناطقه را بدن به شمار می‌آورند، چرا آن را حامل امکان فنا و نابودی نفس نیز نمی‌دانند؟ اگر گفته شود که نفس ناطقه مجرد از ماده است و چیزی که مجرد از ماده باشد، حامل امکان فنا و نابودی نخواهد داشت، در پاسخ گفته می‌شود که آنچه مجرد از ماده است و حامل امکان فنا و نابودی ندارد، حامل امکان حدوث بعد از عدم نیز نخواهد داشت» (ر.ک: ملاصدرا، المسائل، ۱۳۷۸، ص ۶-۷).

۳. «چون نفس به مقتضای حرکت جوهری همواره در حال ترقی و تکامل است و پیوسته از یک نشئه به نشئه‌ای دیگر تحول می‌یابد، هنگامی که از عالم خلق به عالم امر تحول پذیرفت، وجودش یک وجود عقلی خواهد بود که به بدن و احوال آن نیازمند نیست. بنابراین، زوال استعداد بدن به دوام و بقای نفس زیان نمی‌رساند؛ زیرا حال نفس هنگام استکمال و توجه به عقل فعال همانند حال آن در آغاز حدوث و پیدایشش نیست. به این ترتیب، می‌توان گفت نفس در حقیقت از حیث حدوث، جسمانی است؛ و از حیث بقا، روحانی. مثل نفس در این باب مثل طفل است که در هنگام جنین بودن به رحم مادر سخت نیازمند است و پس از این مرحله از آن بی‌نیاز می‌گردد. همچنین می‌توان آن را به صید و شبکه تشبیه کرد؛ زیرا تحصیل صید اگرچه در آغاز بدون شبکه امکان‌پذیر نیست، ولی در پایان کار شبکه مورد نیاز نخواهد بود» (ر.ک: همان، ص ۱۱).

۴. استعداد و بالقوگی از ویژگی‌های امور مادی است. امکان یک صفت وجودی است که نیاز به محل دارد و از دیدگاه فلاسفه اسلامی، ماده محل و موصوف امکان است. تکرر عددی نیاز به عوارض مفارق دارد و اتصاف به عوارض مفارق، مستلزم وجود استعداد است. این درحالی است که «فعلیت» از ویژگی‌های مجردات برشمرده می‌شود. به این ترتیب، صورت‌بندی دیگری از این استدلال چنین است: «مقدمه ۱. تکرر عددی نفوس مستلزم حالت بالقوه در

نفس است؛ مقدمه ۲. نفس مجرد بالفعل است و حالت بالقوه ندارد. نتیجه: نفس مجرد کثرت عددی ندارد.»

۵. علامه طباطبایی تقسیم‌بندی سه‌گانه را نمی‌پذیرد و به تقسیم‌بندی دوگانه (حسی و خیالی - ادراک عقلی) معتقد است: «و الحق أنه نوعان باسقاط الاحساس، كما اسقط الوهم؛ فإنّ حضور المادّ المحسوس و غیبتها لا یوجب مغایر بین المدرك فی حال الحضور و عدمه. نعم، الغالب هو كون الصور اقوی جلاءً عند النفس مع حضور المادّ، و ربما كان المتخیل اقوی و اشدّ ظهوراً مع عنا النفس به» (همان، ۱۳۷۸، ج ۸، ص ۳۶۲، پاورقی).

۶. صدر از دو راه این‌همانی نفس - قوا را اثبات می‌کند: ۱. فعل؛ ۲. ادراک. صدرالمتألهین ادراک را امری دارای مراتب می‌داند که ضعیف‌ترین و قوی‌ترین مراحل آن با هم در ارتباطند. برای مثال، انطباق یک حکم عقلی بر یک موضوع جزئی نه می‌تواند کار قوه حاسه باشد و نه کار قوه عاقله؛ زیرا نه قوه حاسه می‌تواند حکم کلی را درک کند و نه قوه عاقله می‌تواند موضوع جزئی را درک کند. آنچه توانایی درک هر دو مرتبه را دارد، خود نیز باید در تمام مراتب حضور داشته باشد. تنها یک وجود (نظریه اصالت وجود)، تشکیکی (نظریه تشکیک وجود) و سیال (نظریه حرکت جوهری) می‌تواند در صدر و ذیل این مراتب حاضر باشد. در نظریه «الفنفس فی وحدتها کل القوی». در بحث «فعل» نیز صدر معتقد است تأثیر احکام عقلی بر افعال نفسانی دلیلی بر اثبات این‌همانی نفس با قوای خود است. شکل استدلال در مورد فعل، همان استدلالی است که در مورد ادراک بیان می‌کند. ابن‌سینا صدور افعال متخالف - مثل بینایی، چشایی و ... را دلیل بر تعدد قوا و صدرالمتألهین دلیل بر ذومراتب بودن نفس می‌دانست (همان، ص ۲۲۱).

۷. جیگون کیم می‌گوید: «پروژه مشترک اکثر کسانی که طی چند دهه گذشته در مورد مسئله ذهن و بدن کار کرده‌اند، این بوده است که راهی برای گنجاندن امور ذهنی در یک طرح اساساً فیزیکی بیابند، و در عین حال، امور ذهنی را به‌عنوان چیزی متمایز باقی نگاه دارند؛ یعنی، بدون از دست دادن چیزی که ما در طبیعت خود به‌عنوان موجودات دارای ذهن، به آن ارجح می‌نهیم، یا آن را خاص می‌یابیم» (Kim, 1998).

۸. دوگانه‌انگاری گونه‌های متنوعی به خود دیده است که از محل بحث این مقاله خارج است. در یک تقسیم‌بندی، اگر معتقد باشیم جهان از دو جوهر مجزا تشکیل شده است، به رادیکال‌ترین قرائت از دوگانه‌انگاری، یعنی دوگانه‌انگاری وجودشناختی جوهری معتقد شده‌ایم. گونه معتدل‌تر این دوگانگی را می‌توان در نظریه دوگانه‌انگاری ویژگی‌ها (دو نوع کاملاً متفاوت از ویژگی‌ها در عالم خارج) مشاهده نمود.

منابع و مأخذ

۱. آشتیانی، جلال‌الدین، *منتخباتی از آثار حکمای الهی ایران*؛ ج ۴، مشهد: انتشارات انجمن فلسفی، چاپخانه دانشگاه مشهد، ۱۳۵۷.

۲. ابراهیمی دینانی، غلامحسین؛ معاد از دیدگاه حکیم مدرس زنوزی؛ تهران: انتشارات حکمت، ۱۳۶۸.
۳. ابن سینا، حسین بن عبدالله؛ الشفا، الطبيعيات، النفس؛ تصحيح و تعليق حسن حسن زاده آملی؛ قم: مرکز النشر التابع لمكتب الاعلام الاسلامی، ۱۴۱۷ق.
۴. _____؛ الاشارات و التنبیها؛ شرح محمد بن محمد نصیرالدین طوسی و شرح شرح محمد بن محمد قطب الدین رازی؛ دوره سه جلدی، الطبعة الاولى، قم: نشر البلاغه، ۱۳۷۵ ش.
۵. _____؛ المباحثات؛ ترجمه تحقیق و تعليق محسن بیدارفر؛ چاپ اول، قم: انتشارات بیدار، ۱۳۷۱.
۶. _____؛ رساله نفس؛ مقدمه و تصحيح دکتر موسی عمید؛ همدان: انجمن آثار و مفاخر و دانشگاه بوعلی سینا، ۱۳۸۳.
۷. _____؛ تعلیقات؛ تحقیق و مقدمه عبدالرحمن بدوی؛ قم: مکتب الاعلام الاسلامی، [بی تا].
۸. _____؛ مبدأ و معاد؛ ترجمه محمود شهابی؛ تهران: دانشگاه تهران، ۱۳۳۲.
۹. _____؛ الشفا؛ تحقیق جورج قنواتی و سعید زاید؛ القاهره: العر ، ۱۳۹۵ق.
۱۰. _____؛ فن سماع طبیعی؛ ترجمه محمدعلی فروغی؛ چاپ سوم، تهران: انتشارات امیرکبیر، ۱۳۶۱.
۱۱. _____؛ النجا من الغرق فی بحر الضلالات؛ تهران: دانشگاه تهران، ۱۳۶۴ق.
۱۲. ارسطو؛ درباره نفس؛ ترجمه علی مراد داودی؛ چاپ چهارم، تهران: انتشارات حکمت، ۱۳۷۸.
۱۳. _____؛ مابعدالطبیعه؛ ترجمه شرف الدین خراسانی؛ چاپ اول، تهران: نشر گفتار، ۱۳۶۶.
۱۴. _____؛ اخلاق نیکوماخوس؛ ترجمه سیدابوالقاسم پورحسینی؛ تهران: دانشگاه تهران، ۱۳۶۸.
۱۵. افلاطون؛ دوره کامل آثار افلاطون؛ ترجمه محمدحسن لطفی؛ چاپ دوم، تهران: انتشارات خوارزمی، ۱۳۶۷.
۱۶. بغدادی، ابوالبرکات الله بن علی بن ملکا؛ الكتاب المعتبر فی ا _____؛ چاپ دوم، اصفهان: نشر دانشگاه اصفهان، ۱۳۷۳.
۱۷. جوادی آملی، عبدالله؛ رحيق مختوم: شرح حکمت متعالیه؛ قم: مرکز نشر اسراء، ۱۳۷۵.
۱۸. چیتیک، ویلیام؛ «وجودشناسی در دستگاه فلسفی بابا افضل کاشانی»؛ مجموعه مقالات همایش بین المللی صدرالمتألهین شیرازی، تهران: ۱۳۷۸.
۱۹. حائری یزدی، مهدی؛ کاوش های عقل نظری؛ تهران: شرکت انتشار، ۱۳۶۰.
۲۰. حسن زاده آملی، حسن؛ شرح العیون فی شرح العیون؛ تهران: امیرکبیر، ۱۳۷۱.
۲۱. _____؛ دروس معرفت نفس؛ تهران: مرکز انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۶۱.

۲۲. _____؛ اتحاد عاقل به معقول؛ تهران: حکمت، ۱۳۶۶.
۲۳. خوشنویس، یاسر؛ «تحلیل نظریه نوخاسته‌گرایی وجودشناختی و کاربرد آن در مسئله ذهن و بدن»؛ پایان‌نامه کارشناسی ارشد، دانشگاه صنعتی شریف.
۲۴. رازی، فخرالدین محمدبن عمر؛ **المباحث المشر فی علم الالهیات و الطبیعیات**؛ قم: بیدار، ۱۴۱۱ق.
۲۵. السبزواری، ملا هادی؛ **شرح**؛ تصحیح و تعلیق حسن حسن‌زاده آملی؛ تهران: نشر ناب، ۱۴۱۳ق.
۲۶. سهروردی؛ **مجموعه مصنفات**؛ تصحیح و مقدمه هانری کربن؛ چاپ سوم، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۸۰.
۲۷. _____ **مجموعه آثار فارسی**؛ تصحیح سیدحسین نصر؛ [بی‌جا]: انستیتوی پژوهش‌های علمی در ایران، ۱۳۴۸.
۲۸. شیخ‌رضایی، حسین؛ «تقلیل‌گرایی و تقلیل‌ستیزی: نسبت میان نظریه‌های علمی»؛ پایان‌نامه کارشناسی ارشد، دانشگاه صنعتی شریف، ۱۳۸۰.
۲۹. شیرازی، قطب‌الدین محمدبن ضیاء‌الدین؛ **در التاج**؛ تهران: انتشارات حکمت، ۱۳۶۹.
۳۰. صدرالدین شیرازی، محمدبن ابراهیم؛ **المتعا فی الاسفار الار**؛ ج ۸، تهران: انتشارات حیدری، ۱۳۷۸.
۳۱. _____؛ **۱ المتعا فی الاسفار الار**؛ ج ۳، تهران: انتشارات حیدری، ۱۳۸۳.
۳۲. _____؛ **۱ المتعا فی الاسفار الار**؛ ج ۱، قم: انتشارات مصطفوی، ۱۴۰۴ق.
۳۳. _____؛ **المبدأ و المعاد؛ تقدیم و تصحیح سیدجلال‌الدین آشتیانی**؛ تهران: انجمن حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۵۴.
۳۴. _____؛ **المشاعر**؛ به اهتمام هانری کربن؛ تهران: طهوری، ۱۳۶۳.
۳۵. _____؛ **۱**؛ با تعلیق ملاحادی سبزواری، تصحیح و تعلیق سیدجلال‌الدین آشتیانی؛ مشهد: مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۶۰.
۳۶. _____؛ **مفاتیح الغیب؛ تعلیقات: للمولی علی النوری**؛ چاپ اول، بیروت: مؤسسه التاریخ العربی، ۱۴۱۹هـ.
۳۷. _____؛ **رساله شواهد**، ضمن مجموعه رسائل فلسفی (جلد اول)؛ تصحیح سیدمحمود یوسف ثانی و حامد ناجی اصفهانی و به اهتمام سیدمحمد خامنه‌ای و ویراستاری مقصود محمدی؛ تهران: انتشارات بنیاد حکمت صدرا، ۱۳۷۵.

۳۸. طباطبایی، سیدمحمد حسین؛ **نها ۱** ؛ تصحیح و تعلیق غلامرضا فیاضی؛ قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۷۸.
۳۹. کازرونی شیرازی، قطب‌الدین محمودبن مسعود؛ **شرح الاشراف**؛ شرح صدرالدین محمدبن ابراهیم شیرازی و به اهتمام عبدالله نورانی و مهدی محقق؛ تهران: دانشگاه تهران و مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مک‌گیل، ۱۳۸۰.
۴۰. کاشانی، افضل‌الدین؛ **مصنّفات**؛ تصحیح مجتبی مینوی و یحیی مهدوی؛ چاپ دوم، تهران: انتشارات خوارزمی، ۱۳۶۶.
41. O'Connor, T. and Wong H.Y.; "Emergent Properties"; in Zalta, E. (ed.) ; Stanford Encyclopedia of Philosophy, 2006, online Edition: http://php.indiana.edu/~toconnor/philosophical_essays.html.
42. Ryle, G.; "Descartes' Myth", reprinted in Rosenthal; D. (ed.) ; The nature of Mind; pp. 51-57, Oxford University Press: 1949.
43. Kim, J.; "Being realistic about Emergence"; in Clayton P. and Davies P. (eds.); The Re_Emergence of Emergence; The Emergentist Hypothesis from Science to Religion; pp. 189-202, Oxford University Press: 2006a.
44. Lowe, E.J; **Subjects of Experience**; Cambridge University Press: 2006b.
45. O'Connor, T; "Emergent Properties"; American Philosophical Quarterly; vol. 31, pp. 99-104, 1994.
46. Heil, J; **From an Ontological Point of View**, Oxford University Press: 2004a.
47. Heil, J; **Philosophy of Mind: A Contemporary Introduction**; Rutledge Publishing: New York and London: 2004b.
48. Hasker, W; **The Emergent Self**, Ithaca: Cornell University Press: 1999.
49. Hasker, William: Emergentism; Religious Studies; Vol. 18, No. 4 (Dec. 1982); pp. 473-488 Published by, Cambridge University Press.
50. Jerry, Fodor; "The Mind_Body Problem;" R. Warner and T. Szubka (eds.); **The Mind_Body Problem: A Guide to the Current Debate**; Blackwell

Publishers: 1994.

51. Campbell, K.; "Dualisms"; reprinted in Feinberg; J., Shafer_Landau, R. (eds.); **Reason and Responsibility, Readings in some Basic Problems of Philosophy**; pp. 342_354, Wadsworth Publishing: 1984.

52. Robinson, Howard; "Dualism"; The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Fall 2009 Edition), Edward N. Zalta (ed); URL = <<http://plato.stanford.edu/archives/fall2009/entries/dualism/>>.

53. Jaegwon, Kim; **Mind in a Physical World: An Essay on the Mind_Body Problem and Mental Causation**; (Cambridge, MIT Press; 1998).

54. Heil, John and Mele; **Mental Causation**; Alfred (eds.) Oxford University Press: 1993.

