

بررسی و نقد تعامل علی نفس و بدن دکارتی

مهدي رضازاده جودي*

محمدکاظم رضازاده جودي**

چکیده

دیدگاه دکارت درباره رابطه نفس و بدن بر اصولی همچون تفاوت جوهری و اتحاد ذاتی آن دو استوار است. دکارت معتقد است، حقیقت انسان، نه به بدن، بلکه به نفس اوست که ویژگی اساسی آن تفکر و آگاهی است. با وجود این آن دو با یکدیگر اتحاد داشته و رابطه‌ای علی دارند. دکارت برای تبیین رابطه نفس و بدن از غده صنوبری، اتحاد بین نفس و بدن و گاهی نظریه توازی بهره می‌برد. شش اشکال عمده بر این دیدگاه دکارت وارد است که عبارتند از: عدم امکان تعامل، عدم تبیین ماهیت اتحاد، عدم تماس فیزیکی، نامعقول بودن علیت ذهنی، ناسازگاری با اصل انسداد علی و عدم تعیین چندجانبه و انکار علیت بر اساس نظریه توازی. در این مقاله - که با روش اسنادی و تحلیل محتوا صورت گرفته - ابتدا تعامل نفس و بدن از دیدگاه دکارت تبیین می‌شود و سپس اشکالات شش‌گانه به این دیدگاه، مورد بررسی و ارزیابی قرار گرفته است.

واژگان کلیدی: تعامل علی، اتحاد نفس و بدن، حالات ذهنی، انسداد علی، عدم تعیین چندجانبه، برخورد فیزیکی.

۲۰۷
ذهن

بررسی و نقد تعامل علی نفس و بدن دکارتی

* دانشجوی دکتری فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه مفید (نویسنده مسئول).

joudi1364@gmail.com

mkrjoudi@yahoo.com

** استادیار گروه فلسفه دانشگاه آزاد اسلامی واحد تهران مرکزی.

تاریخ تأیید: ۹۸/۲/۴

تاریخ دریافت: ۹۷/۳/۸

مقدمه

دوگانه‌انگاری دکارتی (Cartesian Dualism) - مانند دوگانه‌انگاری افلاطونی - به تباین ذاتی میان دو جوهر نفسانی یا ذهنی با جوهر جسمانی یا بدنی معتقد است. بر اساس این دیدگاه، نفس انسان، فاقد هرگونه ویژگی فیزیکی بوده و از بدن فیزیکی‌اش کاملاً متمایز است؛ بنابراین انسان ترکیبی از دو جوهر متفاوت و یا مستقل ذهنی-فیزیکی است، اما شخص انسان، همان جوهر نفسانی غیرفیزیکی است. هرکدام از این دو جوهر، ویژگی‌های منحصر به فردی دارند: جوهر فیزیکی - مانند همه اجسام دیگر - دارای امتداد در جهات سه‌گانه است؛ حجمی از فضا را اشغال می‌کند؛ و طبیعتاً تقسیم‌پذیر به اجزاء است. بدن به گفته دکارت، ماشین غیرآگاه و پیچیده‌ای است که توان تفکر و آگاهی را ندارد (Descartes, 2006, pp.38-39) و حالات و فرآیندهای آن را از طریق مفاهیم علمی و مکانیکی به روشنی می‌توان تبیین کرد. اما ذهن، جوهری غیرفیزیکی و عاری از همه ویژگی‌های اجسام، به خصوص ویژگی امتداد است. البته دارای ویژگی اختصاصی آگاهی و تفکر است. تفکر، خصیصه ذاتی نفس است که شامل طیف گسترده‌ای از حالات ذهنی - مانند فعالیت‌های عقلی، احساسات، حالات عاطفی، ادراکات حسی و انفعالات - می‌شود (Idem, 1985, pp.167-195).

ماهیت حالات و رویدادهای ذهنی چیست؟ آیا ماهیتی فیزیکی دارند یا مانند نفس کاملاً غیرفیزیکی‌اند و هیچ‌گونه وجه اشتراکی با جهان فیزیکی ندارند؟ تمایز حالات ذهنی با حالات جسمانی چیست؟ پرسش مهم‌تر درباره این حالات، نحوه ارتباط آنها با جهان فیزیکی است. دکارت همه حالات ذهنی آگاهانه را جزء تفکر می‌داند. حالات ذهنی در یک تقسیم‌بندی برشش نوع اطلاق می‌گردد: احساس‌ها، شناخت‌ها، عواطف، ادراکات حسی، حالات شبه ادراکی و حالات کنشی (Maslin, 2001, p8) که دارای ویژگی‌هایی مانند آگاهانه بودن، شخصی بودن، درباره‌گی یا حیث التفاتی و... است (Ibid, pp.10-19)، اما در مورد نحوه ارتباط حالات و فاعل‌های ذهنی با جهان فیزیکی سه فرض متصور است:

۱. علیت حالات ذهنی برای حالات جسمانی: مانند ترس از دندان‌پزشک -

حالت ذهنی - علت فرار از مطب - حالت فیزیکی -؛

۲. علّت حالات جسمانی برای حالات ذهنی: مانند فرو رفتن سوزنی در پا- حالت فیزیکی- علّت احساس درد در پا- حالت ذهنی-؛
 ۳. علّت برخی حالات ذهنی برای حالات ذهنی دیگر: مانند احساس درد- حالت ذهنی- علت باور به آسیب دیدگی پا- حالت ذهنی-.
 به نوع چهارمی نیز می‌توان اشاره کرد: هم‌بستگی نظام‌مند و منسجم میان انواع معینی از حالات فیزیکی- مغزی با حالات ذهنی، مانند آزمایش‌هایی درباره تحریک قسمت‌هایی از مغز با جریان الکتریکی ضعیف که می‌تواند خاطرات معینی را به یاد فرد بیاورد؛ لذا وابستگی میان خاطرات معین و بخش‌های معینی از مغز برقرار است (ریونزکرافت، ۱۳۸۷، ص ۱۰).

در این مقاله با نگرشی نو به مسأله کهن تعامل میان نفس و بدن از دیدگاه دکارت، آن را از زوایای مختلف مورد بررسی قرار می‌دهد؛ به نحوی که هم نگاهی به اشکالات تعامل علی در گذشته داشته و نظرات معاصرین دکارت را مطرح و آنها را ارزیابی کرده و هم تعامل علی را از نظر فلسفه ذهن معاصر، به ویژه نظریه فیزیکیلیسم بررسی و ایرادهای آن را بر شمرده است.

الف) دیدگاه چند وجهی دکارت درباره نفس و بدن

دیدگاه دکارت درباره دو جوهر متفاوت و متمایز نفس و بدن، بر چند اصل استوار است که عبارتند از: تمایز جوهری نفس و بدن، نفس حقیقت انسان، اتحاد نفس و بدن و تعامل نفس و بدن. در اینجا توضیح کوتاهی درباره هر یک از این اصول ارائه می‌شود.

دکارت تمایز میان اشیا و پدیده‌ها را به سه نوع می‌داند: تمایز واقعی، تمایز حالت و تمایز عقلی. تمایز واقعی میان دو یا چند جوهر وجود دارد. نشانه این نوع از تمایز آن است که بتوان یک جوهر را بدون توجه به جوهر دیگری، به نحو روشن و متمایزی ادراک کرد. در مورد نفس و بدن، می‌توان دو مفهوم یا دو تصور صریح و متمایز* داشت: یکی جوهری که می‌اندیشد و دیگری جوهری که دارای

* وضوح (Clearness) و تمایز (Distinctness) در فلسفه دکارت، معیاری برای معرفت یقینی است. وی برای آنکه معیاری خدشه‌ناپذیر برای تطابق یک مفهوم با متعلق خود ارائه کند، این دو معیار را مطرح می‌سازد و در تعریف آن دو بر این نظر است که چیزی واضح است که بر یک ذهن

امتداد در مکان است. البته مشروط بر اینکه تمام صفات اندیشه را از صفات امتداد، کاملاً از یکدیگر تفکیک کرد (دکارت، ۱۳۷۱، ص ۷۴).

دکارت با اشاره به حقیقت انسان و عدم نیاز او به اوصاف و ویژگی‌های جسمانی - مانند امتداد، شکل داشتن، بودن در مکان یا هر صفت جسمانی دیگری - به این نتیجه رسید که حقیقت نفس - که چیزی جز اندیشه نیست - به کلی متمایز از بدن و جوهری غیرفیزیکی است (همان، ص ۴۳).

وی واژه نفس (Soul) و اندیشه (Thought) را یکی می‌داند (همان، ص ۷۴ - ۷۳) و معتقد است که وجود نفس یا اندیشه، تابع هیچ یک از چیزهایی که بتوان در آنها تردید کرد، نیست. شناخت نفس، نه تنها مقدم بر شناخت بدن است، بلکه بدیهی‌تر از آن است (همو، ۱۳۶۹، ص ۳۵)؛ زیرا حتی اگر بدن هم وجود نداشته باشد، شناخت انسان نسبت به اندیشه خود، همچنان وجود دارد.

دکارت پس از اثبات تمایز میان نفس و بدن، به این نکته اشاره می‌کند که حقیقت انسان به بدن و عوارض جسمانی او نیست؛ انسان، مجموعه اعراضی که نام بدن بر آن نهاده‌اند، نیست؛ هوای لطیف و نافذی نیست که در تمام اندام‌ها گسترده است. وی با نفی اینکه بدن، حقیقت انسان را تشکیل می‌دهد، به نفس باز می‌گردد و معتقد است، اندیشه، صفتی است که به انسان تعلق دارد و تنها این صفت است که انفکاک آن از انسان محال است. وجود انسان تا زمانی است که اندیشه‌اش هست و با متوقف شدن اندیشه، هستی انسان نیز به پایان خواهد رسید (Descartes, 1996, p.18).

بنابراین به نظر دکارت، شخص انسان، نفس انسانی است که ویژگی اساسی‌اش، تفکر و آگاهی است و از بدن که دارای امتداد است، ذاتاً و نوعاً متفاوت است؛ لذا این دو، دو سنخ و دو جوهر متفاوت هستند. نفس از هرگونه ویژگی مادی مبراست

دقیق حاضر و آشکار باشد؛ مانند دیدن اشیائی که در برابر دیدگان قرار می‌گیرد. متمایز نیز چیزی است که چنان دقیق و از اشیاء دیگر متفاوت است که تنها بیانگر همان چیزی است که آشکارا بر بیننده دقیق ظاهر می‌شود (دکارت، ۱۳۷۱، ص ۶۸). خود این تعریف - همچنان‌که از آن بر می‌آید - واضح و روشن نیست و از زمان طرح آن، نقدهای متعددی بر آن وارد شده است (رک: همو، ۱۳۹۳، صص ۳۵۵-۳۵۶ و ۳۵۹).

و بدن نیز از ویژگی تفکر به دور است، اما علی رغم این تفاوت جوهری که یکی فیزیکی و دیگری غیرفیزیکی است، این دو با یکدیگر اتحاد دارند و با یکدیگر حقیقت واحدی را پدید می‌آورند که انسان نامیده می‌شود. حضور نفس در بدن، صرفاً مانند حضور ناخدا در کشتی نیست، بلکه نفس با بدن، سخت متحد است و چنان در هم آمیخته‌اند که واحد کاملی را تشکیل می‌دهند (دکارت، ۱۳۶۹، ص ۹۲).

دکارت در **گفتار در روش**، اتحاد نفس و بدن را به نحو روشن‌تری بیان می‌کند و انسان بودن انسان را وابسته به این اتحاد می‌داند. عواطف، احساسات، امیال و... تماماً حاصل اتحاد نفس و بدن است: «دارا بودن عواطف و خواهش‌ها، چنان که ما داریم؛ به عبارت دیگر، انسان واقعی بودن، چنان که ما هستیم، مقتضی آن است که نفس با بدن پیوستگی و یگانگی کامل داشته باشد» (Descartes, 2006, p.48).

نکته مهم دیگر در دیدگاه دکارت، اذعان وی به تعامل میان نفس و بدن است. وی بر این باور است که ذهن انسان کاملاً به این نکته وقوف دارد که احساس‌های انسان و از جمله احساس درد، تنها از خود او به وجود نمی‌آیند و تا آنجا که وی یک موجود متفکر است، به او مربوط نمی‌شوند، بلکه به جهت آنکه ذهن با پدیده دیگری به نام بدن که ممتد در مکان و دارای حرکت است، پیوند نزدیکی دارد، به او مرتبط‌اند (دکارت، ۱۳۷۱، ص ۹۴).

وی به انواع حالات و پدیده‌های ذهنی و جسمانی و تعامل میان آن دو نیز اشاره می‌کند: «ما همچنین به تصور یک طبیعت جسمانی یا ممتد که می‌تواند حرکت کند یا تجزیه شود، پی می‌بریم و در می‌یابیم که احساس‌هایی - مانند درد و رنگ - در ما هست که منشأ برخی حالات روحی ماست» (همان، ص ۹۰). به طور کلی دکارت، تمام امیال و عواطف انسان را به بدن نسبت می‌دهد و حتی معتقد است، هیچ مفهومی در ذهن انسان نیست، مگر آنکه پیش‌تر از طریق حواس به دست آمده باشد (همو، ۱۳۶۹، ص ۸۶).

دکارت دربارهٔ قوهٔ تخیل، احساس، انتقال مکانی و قبول وضع‌های متعدد، بر این باور است که وجود این قوا، بدون جوهری جسمانی که به آن قیام داشته باشند، ممکن نیست. در مورد احساس درد می‌نویسد: «وقتی اعصاب پا به شدت یا بیش از حد معمول تحریک می‌شود، حرکت آنها وقتی از نخاع ستون فقرات به مغز

می‌رسد، اثری در نفس می‌گذارد که باعث می‌شود، چیزی- یعنی درد- را طوری احساس کند که در پا است...» (همان، ص ۱۰۰). یا در مورد تشنگی، خشکی خاصی در گلو پدید می‌آید که اعصاب گلو و به وسیله آنها، اجزاء داخلی مغز تحریک می‌شود و همین حرکت باعث احساس تشنگی در نفس می‌شود.

ب) تعامل علی نفس و بدن

دکارت از نحوه انتقال اطلاعات حسی از طریق اعصاب بدن به مغز و انتقال آن از مغز به نفس، به تعامل علی میان نفس و بدن نزدیک می‌شود. به باور دکارت، هرچند نفس با کل بدن مرتبط و متحد است، اما جایگاه اصلی آن در مغز است و از طریق آن، تخیل، ادراک و تصورات مختلف از طریق اعصابی که مانند رشته‌هایی از مغز به تمام اعضای بدن کشیده شده است، صورت می‌گیرد. حرکاتی که به این نحو در مغز پدید می‌آید، نفس را که ارتباط انفکاک ناپذیری با مغز دارد، به جهت گوناگونی‌اش، به طرق مختلفی متأثر می‌سازد و این تأثرات گوناگون ذهن همان ادراکات حسی است.

از سوی دیگر، نفس، این تأثیرات را نه از تمام اجزاء بدن، بلکه تنها از مغز می‌گیرد و حتی شاید از جزء کوچکی از آن؛ یعنی همان جزئی که محل فعالیت حس مشترک است. هر هیئت خاصی که در این قوه پدید آید، سبب می‌شود که نفس، شیء خاصی را احساس کند (Descartes, 1996, pp.59-60).

بنابراین به نظر دکارت تأثیر و تأثر متقابل میان نفس و بدن و به تعبیر روشن‌تر، میان رویدادها و حالات جسمانی و ذهنی برقرار است. البته نفس تنها به آنچه که در مغز تأثیر می‌گذارد، آگاهی می‌یابد. ممکن است حرکات مختلفی در بدن رخ دهد، بدون آنکه موجب رویدادهای ذهنی گردد، اما اگر حالات جسمانی، علت تحرکاتی در دستگاه عصبی و سپس مغز گردد، حالات نفسانی را در پی خواهد داشت. همچنین می‌توان با ایجاد حرکاتی در مغز، اندیشه‌ها و خاطراتی را در مغز ایجاد کرد؛ لذا رابطه‌ای علی میان نفس و بدن برقرار است، به این معنا که حالتی از ذهن- مانند تمایل داشتن- علت به وجود آمدن رویدادهای بدنی است؛ مانند میل به نوشتن که سبب نوشتن کلمات توسط انگشتان دست می‌شود. در اینجا جهت علیت از ذهن به اشیاء است و وجود کلمات بر روی کاغذ، علت رؤیت آنهاست که جهت

علیت از اشیا به ذهن است. بنابراین به اعتقاد دکارت، ذهن می‌تواند بر جهان فیزیکی تأثیر بگذارد و به نوبه خود، از آن متأثر شود. اما در اینجا نکته اساسی، نحوه تأثیرگذاری و تأثیرپذیری است. دکارت باید نحوه این تعامل را توضیح دهد.

۱. سه تبیین از تعامل علی

در فلسفه دکارت، نحوه تعامل نفس و بدن به سه طریق است: غده صنوبری، اتحاد جوهری نفس و بدن، نظریه توازی. در ادامه هر یک از این سه را بررسی می‌کنیم.

۱-۱. غده صنوبری، جایگاه نفس

به اعتقاد دکارت، تأثیر بدن بر نفس، تنها در یک عضو از بدن- یعنی در غده صنوبری که در قاعده مغز قرار دارد و جایگاه نفس است- صورت می‌گیرد. «به سهولت می‌توان اثبات کرد که نفس، اشیایی را که در بدن تأثیر می‌گذارد، در می‌یابد؛ نه از این جهت که در هر یک از اعضای بدن تقرر دارد، بلکه فقط از آنجا که در مغز تقرر دارد» (دکارت، ۱۳۷۱، ص ۱۲۱).

اما چرا دکارت غده صنوبری را جایگاه نفس و محل تعامل نفس و بدن می‌داند؟ در پاسخ باید گفت که اولاً، این غده در وسط مغز قرار داشته و یکی از معدود بخش‌های مغز است که قرینه ندارد؛ ثانیاً، بسیار سبک و متحرک بوده و می‌تواند مانند ابزاری با حساسیت مناسب باشد که به کوچک‌ترین تحریک‌های نفس واکنش نشان دهد و همچنین با حرکت اندکی که از روح‌های حیوانی پدید می‌آید، متحرک گردد. نفس، فشار بسیار کمی بر غده صنوبری وارد می‌سازد که به واسطه مجموعه‌ای از علت و معلول‌های فیزیکی تقویت شده و به حرکتی بدنی منجر می‌شود. به نظر دکارت، اعصاب بدن- مانند لوله‌های نازک- دارای ارواح حیوانی هستند که کاملاً طبیعی فیزیکی دارند، اما بنابر اصول فیزیک دکارتی، نفس، نمی‌تواند نیروی محرکی باشد؛ یعنی مقداری حرکت، هرچند اندک بر مقدار حرکتی که در جهان هستی ثابت است، بیفزاید. اما می‌تواند بی‌آنکه قانون بقای حرکت را نقض کند، جهت حرکت آن را تغییر دهد؛ مانند سوارکاری که مرکب خود را می‌راند، بی‌آنکه سهمی در قوه محرکه او داشته باشد. به این ترتیب دکارت، عمل متقابل نفس و بدن را در غده صنوبری می‌داند. در آنجا نوعی تأثیر و تأثر میان مغز جسمانی و نفس غیرفیزیکی روی می‌دهد که رویدادهای جسمانی را به افکار و

تصورات تبدیل می‌کند و افکار و تصورات ذهنی را به حرکات اشیاء مادی. شایان یاد است، ملاک حقیقت در مابعدالطبیعه دکارت، وضوح و تمایز است. وی بر اساس چنین ملاکی، نفس را متمایز از بدن می‌داند. حال آیا در طرح غده صنوبری برای بیان تعامل نفس و بدن، این معیار رعایت شده و توضیح کافی در مورد نقش و کارکرد آن و نحو تأثیرگذاری نفس بر بدن ارائه شده است؟ البته پاسخ منفی است و سخنان دکارت، هیچ‌گاه برای معاصرین ایشان و دیگران قانع کننده نبوده است و به گفته لایب نیتس، دکارت در این باره، میدان را ترک گفته است (Magee, 1987, p.92).

اما مشکل اساسی که در ادامه مطرح خواهد شد، این است که چگونه نفسی که فاقد هرگونه بعد فیزیکی است، می‌تواند بر بدن جسمانی دارای ابعاد، تأثیر بگذارد و از آن متأثر گردد؟ به همین دلیل به نظر می‌رسد، دکارت خودش نیز پس از طرح این نظر که غده صنوبری تنها نقطه تماس نفس با بدن باشد، به عدم توانایی آن در تبیین تعامل نفس و بدن وقوف یافته و نظر دیگری را مطرح کرده است.

۲-۱. اتحاد جوهری نفس و بدن

اشکالی که در تعامل علی نفس و بدن از طریق غده صنوبری وجود دارد، این است که این تبیین با تجارب شخصی در مورد حالات و رویدادهای بدنی متفاوت است؛ زیرا ادراک احساس‌های مختلف- مانند احساس درد و احساس گرسنگی- جدای از شخص نیست. انسان این احساس‌ها را جدای از خود نمی‌یابد، بلکه این احساس‌ها در عضو مربوطه ادراک می‌شود. برای روشن شدن این نکته می‌توان از این مثال کمک گرفت: آگاهی انسان از کم شدن آب رادیاتور اتومبیل، مانند احساس تشنگی نیست؛ زیرا از طریق روشن شدن چراغ آمپر، از کمبود آب رادیاتور آگاهی می‌یابد و فرد شخصاً احساسی نسبت به آن ندارد، اما تشنگی با خشک شدن گلو و عوارضی بدنی همراه است که سبب آگاهی از واقعیتی به نام تشنگی است. اگر تعامل نفس و بدن از طریق غده صنوبری باشد، به این معناست که آگاهی از تشنگی، مانند آگاهی از کم شدن آب رادیاتور از طریق آمپر است. دکارت همین نکته را در تمثیل آسیب‌دیدگی بدن توضیح می‌دهد:

جای گرفتن من در بدن، فقط مانند جای گرفتن کشتی‌بان در کشتی نیست، بلکه بالاتر از این، سخت با بدن متحدم...؛ زیرا اگر این طور نبود، وقتی بدن

مجروح می‌شد... احساس درد نمی‌کردم، بلکه همان طور که وقتی چیزی از کشتی آسیب می‌بیند، کشتی‌بان آن را به وسیلهٔ باصره ادراک می‌کند، من هم می‌بایست این جراحت را فقط با فاهمه ادراک کنم. همچنین وقتی بدن من به نوشیدنی یا خوردنی محتاج می‌شد، می‌بایست فقط همان را با وضوح دریابم، بی‌آنکه احساس‌های مبهم گرسنگی و تشنگی مرا از آن مطلع سازد (دکارت، ۱۳۶۹، ص ۹۲).

بنابراین دکارت برای حل مشکل تعامل علی نفس و بدن و نحوهٔ ادراک احساس‌های مختلف جسمانی که آنها را انحاء آشفته آگاهی می‌نامد، به اتحاد جوهری نفس و بدن روی می‌آورد و معتقد است، انسان از نفس و بدن تشکیل شده است و این دو با هم اتحادی ذاتی و جوهری دارند و صرفاً مجاورت و حضور یکی، کنار دیگری نیست و اساساً بدون این اتحاد، انسان، انسان نیست (Cottingham, 1993, p.75).

بر اساس این طرح دکارت، احساس‌های بدنی، اموری دو وجهی هستند که از سویی مرتبط با اندام‌های حسی و جسمانی و دارای ویژگی‌های مادی‌اند و از سوی دیگر با نفس غیرفیزیکی متحدند. این دو ویژگی مختلف در پرتو اتحاد نفس و بدن حاصل شده است. اما باید پرسید، این اتحاد به چه معناست؟ چگونه موجودی مادی با موجودی غیرمادی می‌تواند متحد و یکی شود؟

۳-۱. نظریهٔ توازی

بر اساس این نظریه که گاه از عبارات‌های دکارت به دست می‌آید، تعامل میان نفس و بدن به صورت توازی انجام می‌شود. به این معنا که نفس و بدن به عنوان دو جوهر مستقل و متمایز از یکدیگر، به هنگام انجام فعلی، با یکدیگر فعلی هماهنگ را پدید می‌آورند؛ به عبارت دیگر، هرگاه در نفس، اراده‌ای بر انجام فعلی تحقق می‌یابد، مطابق با آن، فعلی در بدن انجام می‌شود، بدون آنکه فعل بدن واکنشی به فعل نفس بوده باشد. این نظریه، به نظریهٔ دو ساعت گولینکس معروف است: فرض کنید، دو ساعت وجود دارد که کاملاً با هم هماهنگ و میزان هستند و هر وقت عقربهٔ یکی، ساعتی را نشان می‌دهد، ساعت دوم زنگ می‌زند، به طوری که اگر ساعت اول را ببینید و صدای دومی را بشنوید، تصور می‌کنید، اولی موجب زنگ‌زدن ساعت دوم شده است.

رابطه نفس و بدن، رابطه این دو ساعت است. خداوند متعال، هریک را طوری آفریده است که با دیگری هماهنگ و میزان است؛ مثلاً وقتی من اراده‌ای می‌کنم، هم‌زمان و هماهنگ با اراده من، قوانین فیزیکی صرف باعث حرکت دست من می‌شود، هرچند اراده من واقعاً بر بدن من تأثیری نداشته است.

باور دکارت درباره نفس و بدن، دو جهان متوازی ولی مستقل را بیان می‌کند: یکی جهان نفس و دیگری جهان بدن. هریک را می‌توان بدون رجوع به دیگری مورد مطالعه و بررسی قرار داد. اما اینکه نفس، بدن را به حرکت در نمی‌آورد، اندیشه جدیدی بود که صراحتاً به وسیله گولینکس و تلویحاً توسط دکارت مطرح شد. دکارت در رساله **انفعالات** و آثار دیگر خود، از بدن به عنوان ماشینی نام می‌برد که افعال هماهنگی را انجام می‌دهد؛ مثلاً به هنگام حرکت دست به سوی چشم، حرکت دیگری در مغز رخ می‌دهد که موجب بسته شدن آن می‌شود (دکارت، ۱۳۹۰، ص ۴۰۱) و در جای دیگری، حرکت اعضای بدن را همانند حرکت ساعت می‌داند (همان، ص ۴۰۳).

دکارت در **تأملات** بحث مفصلی را مطرح می‌کند که چرا هنگامی که بدن تشنه است، نفس احساس غم و اندوه می‌کند؟ پاسخ صحیح دکارتی آن است که بدن و نفس مانند دو ساعت‌اند: وقتی عقربه یکی بر تشنگی قرار می‌گیرد، عقربه دیگری رنج را نشان می‌دهد (همو، ۱۳۶۹، ص ۹۶). دکارت در **اعتراضات** با صراحت بیشتری به این نکته اشاره می‌کند که بسیاری از حرکات بدن به اراده نفس بستگی ندارند:

حتی اعمالی مانند راه رفتن، آواز خواندن و نظایر آنها در بیداری [به اراده نفس بستگی ندارد]، به شرط آنکه این اعمال بدون التفات نفس به آنها صورت گیرد. وقتی کسی هنگام سقوط دست خود را برای حفظ سر جلو می‌آورد، این عمل را بدون دستور عقل انجام می‌دهد... درست مثل اینکه این عمل کار یک دستگاه بوده است (همو، ۱۳۹۳، ص ۲۸۷).

وی در جای دیگری می‌نویسد: «بارها مشخصاً نشان داده‌ام که نفس می‌تواند مستقل از مغز عمل کند؛ چون در تفکر محض، یقیناً از مغز استفاده نمی‌شود، بلکه فقط هنگام تخیل یا ادراک حسی - است که مغز مورد استفاده قرار می‌گیرد» (همان، ص ۴۴۲).

ج) اشکالات تعامل علی

تبیین‌های دکارت از نحوه تعامل علی ذهن و بدن، قانع‌کننده نیستند و از زمان طرح آنها، همواره مورد سؤال و اعتراض واقع شده‌اند. در اینجا به شش اشکال عمده اشاره می‌شود:

۱. عدم امکان تعامل

اشکال اساسی در تعامل نفس و بدن به تفاوت جوهری و ذاتی این دو باز می‌گردد. همچنان‌که پیش‌تر اشاره شد، بر اساس دیدگاه دکارتی، نفس و بدن دو جوهر متفاوت و متمایزند که ویژگی‌های متمایزی دارند. در اینجا پرسش این است که با وجود تفاوت ذاتی میان نفس و بدن، اساساً تعامل میان آنها چگونه امکان‌پذیر است؟ همچنان‌که پاتریشا اسمیت چرچلند نیز گفته، مسأله غیرقابل حل در دوگانه‌انگاری دکارتی، به ماهیت تعامل میان دو جوهری که ذاتاً با یکدیگر متفاوتند، مربوط می‌شود؛ نفس واجد هیچ یک از ویژگی‌های جوهر مادی نیست و از نظر مکانی امتداد ندارد؛ لذا این پرسش مطرح می‌گردد که این دو جوهر چگونه و در کجا با یکدیگر به تعامل می‌پردازند؟ (Churchland, 1989, p.318) اشکال به طور خلاصه، در چگونگی ارتباط موجودی مادی با موجودی مجرد است.

بررسی اشکال

۱. هرچند دکارت به تمایز میان جوهر نفس و بدن اعتقاد دارد، آن دو را متحد با یکدیگر و پدیدآورنده واحد کاملی به نام انسان می‌داند و ضمناً اتحاد آنها را اتحاد جوهری و ذاتی می‌نامد. اگر نفس و بدن دو جوهر متمایزی بودند که صرفاً به دلایلی در مجاورت هم قرار گرفته بودند، در آن صورت، اشکال چگونگی تعامل میان آن دو و عدم امکان آن مطرح می‌شد. اما دکارت به اتحاد ذهن و بدن باور دارد و آن را معیاری برای تحقق انسان می‌داند که بدون این اتحاد، اساساً انسانیتی شکل نمی‌گیرد؛ لذا تعامل میان دو جوهر متفاوت، در پرتو اتحاد آنها امکان‌پذیر است.

۲. اما مجدداً سؤال‌های دیگری در این مورد مطرح است: ماهیت این اتحاد چیست؟ در کجا و چگونه حاصل شده است؟ آیا اتحاد نفس و بدن به معنای یکی بودن حالات ذهنی و فیزیکی است؟ یا آنکه علی‌رغم اتحاد آن دو، این حالات جدای از یکدیگرند؟ پاسخ مثبت به هریک از پرسش‌ها، دیدگاه خاصی را در تعامل

نفس و بدن ایجاب می‌کند. پرسش مهم در مورد اتحاد نفس و بدن، آن است که در صورت تمایز ذاتی این دو، این اتحاد اساساً چگونه تحقق می‌یابد؟ آیا اتحاد، نافی دوگانه‌انگاری ذاتی نفس و بدن نیست؟ آیا پذیرش اتحاد و در عین حال، تمایز ذاتی میان نفس و بدن، متناقض نیست؟ البته باید اذعان کرد که متناقض است؛ زیرا با فرض تمایز جوهری نفس و بدن، اتحاد آن دو به آسانی ممکن نخواهد بود. باید واسطه‌ای میان این دو باشد که بتواند نقشِ ناقلِ ویژگی‌های هر یک به دیگری را ایفا کند- مانند روح بخاری در اندیشه فیلسوفان مسلمان- اما غده صنوبری به عنوان غده‌ای فیزیکی است که در مغز فیزیکی قرار دارد، توان ایفای چنین نقشی را ندارد؛ بنابراین یا باید از تمایز ذاتی نفس و بدن دست برداشت یا از اتحاد و تعامل علی آن دو. براین اساس، به نظر می‌رسد، پاسخی برای این اشکال در دیدگاه دکارت وجود ندارد.

۲. عدم تبیین ماهیت اتحاد

مسئله مهم در تعامل علی نفس و بدن، تبیین ماهیت و چگونگی اتحاد نفس و بدن است؛ زیرا تعامل نفس و بدن مبتنی بر روشن شدن کیفیت اتحاد میان آن دو است. دکارت به این نکته التفات دارد و پاسخ به پرسش نحوه تأثیرگذاری نفس غیرمادی بر بدن مادی و حرکت بدن مادی به واسطه این تأثیر و تأثر در گرو روشنگری در باب اتحاد نفس و بدن می‌داند (دکارت، ۱۳۹۳، ص ۳۲۵). اما وی با پذیرش اینکه تاکنون به این نکته پرداخته است، این اشکال را به این نحو پاسخ می‌دهد که این مطلب مبتنی بر فرضی نادرست است:

اگر ماهیت دو جوهر نفس و بدن با هم مغایر باشد، این [تغایر ذاتی] مانع از این است که بتوانند بر یکدیگر اثر بگذارند؛ زیرا برعکس آن کسانی که وجود اعراض واقعی- مانند گرما، وزن و نظایر آن- را می‌پذیرند، شک ندارند که این اعراض قدرت تأثیر بر [جوهر] جسم را دارند، با اینکه مغایرت بین اعراض و جوهر، بیش از مغایرت بین دو جوهر است (همان).

بررسی اشکال

۱. در اینجا دکارت به جای پاسخگویی به منشأ اشکال تعامل علی- یعنی تبیین ماهیت اتحاد و نحوه تعامل دو جوهر متمایز در ذات- با تشبیه کردن تعامل دو جوهر متمایز به تأثیرگذاری اعراض بر جوهر، از مسئله اصلی بدون پاسخ می‌گذرد.

۲. نکتهٔ دیگر در این سخن دکارت آن است که وی در اینجا آشکارا از معیار اصلی‌اش - یعنی وضوح و تمایز - عدول کرده و بدون ارائه تبیینی روشن از ارتباط نفس و بدن و اتحاد آنها، تعامل نفس و بدن را مفروض گرفته و تعامل آن دو را به تعامل اعراض و جواهر تشبیه کرده است. اما بدیهی است، بیان یک مثال و تشبیه هیچ‌گاه نمی‌تواند اتحاد و تعامل نفس و بدن را تبیین کند.

۳. عدم تماس فیزیکی

اشکال دیگری که در اینجا مطرح می‌شود، آن است که بر اساس اصول دکارتی، فرض تعامل میان نفس و بدن مشکل است. بر اساس فیزیک دکارتی، هر فعل فیزیکی به وسیلهٔ نفوذ و رسوخ جسمی در جسم دیگری تحقق می‌یابد، اما از آنجاکه امور ذهنی دارای امتداد نیستند، نفوذ، تماس و برخورد میان پدیده‌ای که در مکان واقع نیست، چگونه خواهد بود؟ به عنوان مثال، یک صورت ذهنی چگونه می‌تواند یک چکش را به حرکت در آورد؟ یا یک چکش چگونه می‌تواند صورتی ذهنی را برانگیزد؟

به عبارت روشن‌تر، علت باید با معلول برخورد داشته باشد تا بتواند بر آن تأثیر گذارد، اما نفس یا ذهنی که فاقد امتداد مکانی است، چگونه می‌تواند با بدن دارای بعد و امتداد مکانی برخورد و تماس داشته باشد؟ این همان اشکالی است که نخستین بار شاهزاده *الیزابت*، آن را مطرح ساخته است. وی در اعتراض خود به دکارت، بر این نکته تأکید می‌کند که نفس به عنوان جوهری مجرد از ماده، چگونه می‌تواند روح‌های بخاری را که ماهیتی فیزیکی دارند، به حرکت وادارد؟ هر حرکتی مشروط به عواملی، مانند به حرکت درآمدن جسم متحرک به واسطهٔ تکانه‌ایی که از محرک دریافت می‌کند، است؛ لذا پدید آمدن حرکت، مستلزم برخورد و تماس میان دو پدیدهٔ محرک و متحرک است و پدید آمدن چنین برخوردی، نیازمند آن است که خود محرک، پدیده‌ای دارای امتداد باشد. اما بنابر دیدگاه دکارت، نفس جوهری غیرفیزیکی است؛ پس برخورد داشتن نفس با متحرک که لازمهٔ حرکت است، با مجرد بودن آن، ناسازگار است (Descartes, 2007, p.62).

گاسندی نیز در اعتراض پنجم خود، همین اشکال را به بیان دیگری مطرح می‌سازد: «در هر حرکتی، باید تماس متقابلی میان آنچه حرکت می‌دهد - محرک - و

آنچه حرکت می‌کند -متحرک- برقرار باشد و تماس و اتصال، تنها در اجسام رخ می‌دهد. بدون وجود جسمی، چگونه ممکن است تماسی حاصل شود؟» (دکارت، ۱۳۸۴، ص ۴۲۵). این اشکال، مبتنی بر مفهوم علیت در اجسام است. در تأثیر و تأثر میان اشیاء فیزیکی، برخورد میان علت و معلول لازم است؛ زیرا بدون آن، اساساً ارتباطی میان دو جسم شکل نمی‌گیرد تا رابطه علیت و معلول بودن میان آن دو پدید آید. بر اساس این اشکال نفس در تعامل نفس و بدن، جوهری غیرفیزیکی و فاقد هرگونه امتداد و بعد مادی است و چنین پدیده‌ای نمی‌تواند با بدن که دارای بعد و امتداد است، رابطه علی داشته باشد؛ زیرا شرط رابطه علی، وجود ارتباط و تماس میان آن دو است که در اینجا به علت آنکه یکی غیرفیزیکی و دیگری فیزیکی بوده و از دو نوع متفاوتی هستند، این شرط تحقق نمی‌یابد.

بررسی اشکال

۱. اما دکارت می‌تواند با ردّ این دیدگاه مکانیکی از علیت، بر این نظر باشد که علیت به مفهوم فیزیکی آن، در رابطه میان اجسام با اجسام مطرح است. اما در مورد رابطه اجسام با غیراجسام، لازم نیست که علت با معلول رابطه‌ای فیزیکی داشته باشد، بلکه نحوه‌ای از ارتباط میان آن دو، برای تحقق علیت کفایت می‌کند. البته این ارتباط باید به گونه‌ای باشد که چیزی از علت به معلول منتقل گردد؛ لذا مفهوم علیت در این موارد با مفهوم آن در اجسام متفاوت است و شرط لزوم اتصال و برخورد در آن وجود ندارد.

دکارت در تأمل سوم در مورد رابطه علت تامه با معلول چنین می‌گوید:

علت فاعلی و علت تامه، دست کم باید به اندازه معلولش، مشتمل بر واقعیت باشد؛ زیرا معلول، واقعیت خود را جز از علت از کجا می‌گیرد؟ و اگر علت، واقعیت را در خود نداشته باشد، چگونه ممکن است آن را به معلول منتقل سازد؟ (دکارت، ۱۳۶۹، ص ۴۴)

بنابراین به نظر دکارت، معلول واقعیتش را از علت می‌گیرد و این پذیرش به نحو انتقال است. در مورد رابطه نفس و بدن نیز ممکن است گفته شود، کمال و واقعیتی از نفس به بدن منتقل می‌شود و همان سبب حرکت بدن می‌گردد.

۲. باید توجه داشت که این تفسیر از علیت نیز با اصول فیزیک دکارتی منافات

دارد؛ زیرا نفس اساساً نمی‌تواند علت یا نیروی محرکی برای بدن باشد، بلکه تنها می‌تواند جهت حرکت غده صنوبری را تغییر دهد؛ بنابراین مفهوم علیت ذهنی برای پدیده‌ها و حالات جسمانی در مفهوم انتقال نیز مشکلی را حل نمی‌کند؛ به علاوه این پرسش مطرح است که چه چیزی از نفس به بدن منتقل می‌شود؟ آیا آنچه انتقال می‌یابد، پدیده‌ای جسمانی است یا غیرجسمانی؟

۳. فاستر از مدافعان دوگانه‌انگاری جوهری، پاسخ دیگری به اشکال عدم تماس فیزیکی در علیت نفس و بدن مطرح می‌کند. او بر این باور است، این اشکال اساساً دارای پیش‌فرضی غیرضروری است؛ زیرا لزوم تماس فیزیکی، هرچند در موارد بسیاری لازم و مورد نیاز است، اما مواردی نیز وجود دارد که این شرط رعایت نشده، اما علیت برقرار است؛ مانند جاذبه زمین که بنابر دیدگاهی، بدون اتصال و برخورد فیزیکی با اشیاء می‌تواند نیرویی بر آنها وارد ساخته و آنها را جذب نماید؛ لذا علیت غیرفیزیکی - فیزیکی مشکل مفهومی ندارد و تعامل نفس و بدن هم می‌تواند مصداقی از این نوع ارتباط باشد (Foster, 1991, p.160).

شایان یاد است، این نظر فاستر در واقع به معنای آن است که شرط تماس و برخورد در علت و معلول‌های فیزیکی، نه شرطی ضروری، بلکه شرطی دائمی است که امکان تخلف در آن وجود دارد و این نظر با دیدگاه رایج در علیت اشیاء مادی، منافات دارد.

۴. نامعقول بودن علیت ذهنی

این اشکال نیز مانند اشکال پیشین، با نگرش فیزیکی به تعامل میان نفس و بدن و همچنین ناشناخته بودن نحوه این تعامل مطرح شده است. در اشیاء و پدیده‌های مادی که دارای ویژگی امتداد به ویژه امتداد مکانی‌اند، رابطه علیت میان آنها به آسانی قابل فهم بوده و مشهود است؛ زیرا دو جسم در موقعیت مکانی، با شرایط معینی قرار می‌گیرند و تعامل میان آنها به نحو علی روی می‌دهد. اما بنابر دیدگاه دکارتی، غیرفیزیکی بودن نفس و نداشتن بعد مکانی، نحوه اتحاد نفس با بدن و تعامل میان آن دو روشن نیست. بر این اساس که نفس پدیده‌ای مادی بود، در بدن حلول می‌کرد و جایی را در آن اشغال می‌کرد، رابطه علی میان آن دو قابل فهم و تبیین بود. در اجسام این چنین است، اما با مجرد بودن نفس، هیچ تصویری از نحوه

این تعامل وجود ندارد. همچنین بنا بر مادی نبودن نفس، مشکل دیگر تعامل نفس و بدن، علت اختصاص نفس معین به بدن معین برای تعامل است؛ به عبارت روشن‌تر، چرا نفس a تنها با بدن b تعامل علی دارد و با بدن c این تعامل را ندارد؟ چه عاملی سبب شده، این تعامل تنها میان نفس a با بدن b تحقق یابد و با بدن‌های دیگر نباشد؟ و یا آنکه چرا از دو نفس a و b، نفس a فقط با بدن c رابطه دارد و نفس b نمی‌تواند با بدن c تعامل داشته باشد؟ این مشکل به مشکل جفت شدن (Pairing Problem) معروف است.

بنابراین از آنجایی که نحوه تعامل نفس و بدن به طور کلی، بر اساس مادی بودن بدن و غیرمادی بودن نفس، مبهم و نامشخص است و علت اختصاص یک نفس به بدن معین نیز روشن نیست، پذیرفتن تعامل میان نفس و بدن امری نامعقول است (see: Kim, 2003, pp.66, 72-73).

بررسی اشکال

در پاسخ به این اشکال می‌توان به دو مورد اشاره کرد:

۱. در جهان فیزیکی، نمونه‌هایی از تعامل علی میان اشیا و پدیده‌هایی مادی وجود دارد که نحوه و کیفیت آن ناشناخته است؛ مانند تأثیر یک میدان مغناطیسی بر اشیاء مجاور، تعامل ذرات نور فوتون‌ها با یکدیگر، تأثیر و تأثر میان پروتون‌ها و ... وجود این پدیده‌ها و رابطه علیت میان آنها امری قطعی است، اما کیفیت و شرایط تعامل و نحوه انطباق علت‌ها با معلول‌ها، مشخص نیست. با وجود این باور به تعامل میان آنها، کاملاً منطقی و معقول است.

۲. در مورد روشن نبودن ملاک و معیار اختصاص یک نفس به بدن معین و تعامل انحصاری آن با همان بدن باید گفت، این امر اختصاص به رابطه نفس با بدن و تعامل میان آنها ندارد، بلکه در دنیای فیزیکی نیز در پاره‌ای موارد، تعامل میان اشیا و پدیده‌های فیزیکی به صورت عوامل منحصر به فرد هستند و تنها با پدیده معینی در تعامل‌اند؛ برای نمونه برخی کلیدها فقط با قفل‌های معین و خاصی عمل می‌کنند و قابلیت و نیروی باز کردن قفل‌های دیگر را ندارند.

در مورد رابطه نفس و بدن نیز، *اونگر* با اشاره به استعداد‌های منحصر به فرد در اشیاء معتقد است، نفس هر فردی تنها توان ارتباط و تعامل با بدن همان فرد را دارد

و نمی‌تواند با بدن‌های دیگر ارتباط داشته باشد (Unger, 2006, pp.246-247).

۵. تعارض تعامل علی با اصول فیزیکیالیسم

بر اساس نگرش فیزیکیالیسم، هرچه وجود دارد، پدیده‌ای فیزیکی است و با قوانین فیزیکی می‌توان روابط پدیده‌های فیزیکی را به روشنی تبیین کرد و تبیین‌های واقعی، همان تبیین‌های فیزیکی است. بر اساس دو اصل از اصول فیزیکیالیسم - یعنی اصل انسداد علی (Causal Closure) و عدم تعیین چندجانبه (No Overdetermination)، طرح دکارتی تعامل نفس و بدن دچار مشکل می‌گردد. در اینجا، ابتدا توضیحی دربارهٔ این دو اصل و سپس اشکال مبتنی بر آنها مطرح می‌گردد.

۲۲۳

ذهن

پژوهشی و نقد تعامل علی نفس و بدن دکارتی

اصل انسداد علی یا بسته بودن و کامل بودن جهان فیزیکی به این معناست که هر پدیده و رویدادی، تنها در یک سیستم کاملاً فیزیکی قابل تبیین است؛ زیرا تنها پدیده‌های فیزیکی می‌توانند دارای تأثیر و تأثر علی باشند؛ به عبارت دیگر، جهان فیزیکی از نظر علی، جهانی کامل است که در آن، هر معلول فیزیکی دارای علتی فیزیکی است که برای توضیح و تبیین آن کافی است؛ لذا برای تفسیر معلول‌های فیزیکی نیازی به پدیده‌های غیرفیزیکی نیست (See, Baker, 1993, pp.78-79/ Yalbo, 1992, p.246).

این اصل، با اصل دیگری به نام «عدم تعیین چند جانبه» تکمیل می‌شود. بر اساس این اصل، دو مجموعه به هم پیوسته از علل ناهمگون از رویدادها، نمی‌توانند به نحو علی در ایجاد یک پدیده نقش داشته باشند (Kim, 1993, p.281)؛ به عبارت دیگر، فرض تحقق چند جانبه معلول فیزیکی، توسط علت‌های مضاعف - مانند علت فیزیکی و ذهنی - ممکن نیست؛ برای مثال، اگر «ف» علت فیزیکی پدیده فیزیکی «ج» باشد، یعنی «ف» برای پدید آوردن «ج» کفایت می‌کند (اصل انسداد علی). ممکن است این پرسش مطرح شود که حتی در صورتی که «ف» برای تحقق «ج» کافی است، چرا عامل دیگری مثلاً «پ» در تحقق «ج» نقش نداشته باشد؟ یعنی دو علت «ف» و «پ» به صورت دوجانبه‌ای «ج» را تعیین بخشیده‌اند و این بدان معناست که «ف» و «پ» هر کدام، به عنوان علت‌هایی مستقل و جدا از هم برای پدید آوردن «ج» نقش ایفا می‌کرده‌اند. اما از نظر فلسفی، تعیین دو یا چند جانبه معلول، توسط علت‌های مستقل ممکن نیست. به تعبیر فیلسوفان اسلامی، توارد علل

بر معلول واحد محال است (شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۲، ص ۲۰۹).

استدلالی که می‌توان به نفع محال بودن تعیین چندجانبه مطرح ساخت، آن است که هر گزاره علی صادقی، باید مستلزم یک شرطی خلاف واقع باشد. در مثال قبلی، «ف» علت «ج» است، به این معناست که اگر «ف» رخ نمی‌داد، «ج» نیز رخ نمی‌داد. اما اگر «ف» و «پ» بخواهند به صورت چندجانبه‌ای، علت‌های «ج» باشند، باید شرطی‌های خلاف واقع زیر صادق باشند:

۱. اگر «ف» نباشد، «ج» نیز نخواهد بود.

۲. اگر «پ» نباشد، «ج» نیز نخواهد بود.

اما این دو نمی‌توانند صادق باشند؛ زیرا اگر شرطی اول، صادق باشد، به این معناست که «ج» علتی غیر از ف ندارد، در صورتی که بنا بر فرض، «پ» نیز علت کافی «ج» است؛ لذا بدون وجود «ف»، «ج» وجود خواهد داشت. همچنین در مورد شرطی دوم نیز همین احتمال وجود دارد؛ به عبارت دیگر گزاره ۱ و ۲ با هم نمی‌توانند صادق باشند. اگر ۱ صادق باشد، قضیه ۲ قطعاً باید کاذب باشد و اگر گزاره ۲ صادق باشد، گزاره ۱ قطعاً باید کاذب باشد و این به آن معناست که «ف» و «پ» نمی‌توانند به عنوان علت‌های مستقل و مجزا، در پدیدآوردن «ج» نقش داشته باشند؛ لذا تعیین چندجانبه «ج» محال است.

بنابراین با توجه به این دو اصل، تعامل علی میان نفس و بدن بر اساس دوگانه‌انگاری دکارتی دچار اشکال می‌شود؛ زیرا در این دیدگاه، نفس جوهری غیرفیزیکی است که رابطه‌ای علی با بدن مادی دارد، اما بر اساس اصل نخست - یعنی بسته بودن جهان فیزیکی - حالات و رفتارهای بدنی، دارای علت کافی فیزیکی است و نیازی به فرض جوهر غیرمادی در مورد آنها نیست؛ به عبارت دیگر، در صورتی که حالات ذهنی چیزی جز همان حالات فیزیکی شیمیایی نباشند، آنها جزء جهان فیزیکی خواهند بود؛ یعنی جزء یک سیستم علی فیزیکی بسته قرار خواهند داشت که مطابق قوانین فیزیکی قابل تبیین‌اند.

از سوی دیگر، بر اساس اصل عدم تعیین چندجانبه، رفتارها و حالات بدنی انسان، نمی‌تواند دارای تعیین چند جانبه باشد. اما در دیدگاه دکارتی چنین است؛ زیرا حالات بدنی از یک سو دارای علتی فیزیکی - یعنی بدن و سیستم عصبی آن -

است و از سوی دیگر، علت آن، پدیده‌ای غیرفیزیکی - یعنی نفس یا ذهن غیرمادی - است.

بررسی اشکال

در پاسخ به این اشکال می‌توان چند نکته را متذکر شد:

۱. بسته بودن و کامل بودن فیزیک، هرچند - بنا بر فرض - اصلی درست در جهان فیزیکی است، اما بحث در مورد نفس و بدن، بحثی دوسویه است که حالات ذهنی و فیزیکی در آن دخیل‌اند؛ لذا این اصل می‌تواند در مورد جهان فیزیکی، کاملاً مصداق داشته باشد. اما در مورد رابطه امور فیزیکی و غیرفیزیکی نمی‌توان آن را اعمال کرد. دلیل آن، اختلاف نظرهایی در مسئله علیت ذهنی در میان طرفداران فیزیکالیسم است که با وجود پذیرش این اصل، تبیین علیت ذهنی به گونه‌های متفاوتی صورت می‌گیرد؛ برای نمونه *فایگل* از دو نوع مفهوم فیزیکی سخن می‌گوید که یکی مربوط به تفسیر پدیده‌های غیرارگانیک در شیمی، بیولوژی و ... است و دیگری در مورد همه مفاهیم نظری در فیزیک، بیولوژی، روان‌شناسی و علوم اجتماعی می‌باشد (see: Feigl, 2006, pp.230-233).

۲. به علاوه باید توجه داشت که اصل کامل بودن فیزیک، هنوز به صورت مطلق معتبر نیست؛ زیرا نمونه‌هایی در فیزیک وجود دارد که بیانگر گسست علی میان پدیده‌های فیزیکی است و این با اصل کامل بودن منافات دارد و همین امر زمینه تردید در مسئله علیت فیزیکی را از قرن نوزدهم، از سوی برخی فیلسوفان، فراهم کرده است. از جمله کورنو از حوادث ممکن سخن می‌گوید که عدم وقوع آنها مستلزم تناقض نیست. رنوریه نیز اعتبار مطلق اصل علیت را به عنوان تنظیم‌کننده فرآیندهای فیزیکی مورد تردید قرار داد و تئوری شانس چارلز پیرس در رد این اصل در سطح اتمی، نقش مهمی ایفا کرد و نهایتاً هاینبرگ با طرح تئوری روابط عدم قطعیت (Heisenberg's Indeterminacy Relations)، منکر اصل علیت گردید و این مسئله پیامدهای فلسفی فراوانی داشت که مورد توجه فیلسوفان قرار گرفت. بنا بر اصل عدم قطعیت، امکان‌های مختلفی برای یک سیستم به فعلیت می‌رسند؛ لذا پذیرش حق انتخاب یکی از چند شق برای مغز یا ذهن در روابط میان آن دو، آسان خواهد بود؛ «به عبارت دیگر، چون فرآیندهای روانی، بستگی به

فرآیندهای فیزیکی دارند و اینها خود، عدم قطعیت دارند؛ پس فرآیندهای روانی نیز باید این طور باشند» (گلشنی، ۱۳۶۹، ص ۱۵۴).

۳. در مورد اصل عدم تعین چندجانبه نیز باید یادآور شد، این اصل نیز می‌تواند در مورد روابط نفس با بدن مورد تردید قرار گیرد. همچنان‌که برخی فلاسفه طرفدار فیزیکیسم، این ادعا را که حالات ذهنی دارای تحقق چندگانه‌اند، می‌پذیرند (ر.ک: ریونزکرافت، ۱۳۸۷، ص ۲۵۰)؛ مثلاً پرویز برای دوستش فرهاد، لطیفه‌ای می‌گوید و هم‌زمان با آن، فرهاد، فردی را می‌بیند که بر روی پوست خربزه‌ای می‌لغزد. هر دو رویداد، علت خنده فرهاد می‌شود. این رویدادها مستقل از یکدیگر هستند و هر کدام می‌تواند به صورت مستقل، علت خنده گردد. اما در اینجا، خنده فرهاد به صورت مضاعف متعین شده است و یا آنکه فریاد کشیدن یک فرد هم می‌تواند هم‌زمان، معلول ترس او و هم معلول حالت مغزی خاصی باشد؛ بنابراین می‌توان اصل عدم تعین مضاعف را منکر شد. میلز نیز با رد این اصل، بر تعین دو جانبه ذهنی - فیزیکی باور دارد و معتقد است، تحقق چندجانبه در روابط میان ذهن و بدن امکان‌پذیر است (Mills, 1996, p.105)

۶. نظریه توازی

همچنان‌که پیش از این گفته شد، بر اساس نظریه توازی، تعامل میان نفس و بدن به صورت توازی انجام می‌شود؛ به این معنا که نفس و بدن که دو جوهر مستقل و مجزا هستند، در انجام افعال خود به صورت هماهنگ با هم عمل می‌کنند، بدون آنکه تأثیر یا تعاملی میان آن دو صورت پذیرد.

بررسی اشکال

نظریه توازی، اشکالات نظریه اتحاد نفس و بدن را ندارد؛ زیرا در این نظریه، اساساً اتحادی میان آن دو فرض نشده است، اما این دیدگاه نیز دچار اشکالاتی است:

۱. نظریه توازی با نظریه اتحاد در تعارض است؛ زیرا یا نفس و بدن با یکدیگر متحد بوده و یک هویت واحدی را تشکیل می‌دهند و یا اینکه دو جوهر مستقل و مجزایی از یکدیگرند که به نحوی با هم ارتباط دارند. بر اساس اتحاد، نفس محرک بدن و اعضای بدن است، ولی بر اساس توازی، اراده نفس هیچ نقشی در تحریک بدن ندارد.

۲. پذیرش دیدگاه توازی میان نفس و بدن، آشکارا مستلزم انکار علیت و تعامل علی میان نفس و بدن است و این مخالف نظر دکارت است که به تعامل علی آن دو باور دارد.

۳. اگر همچنان که دکارت در اعتراضات می‌گوید، بسیاری از حرکات بدن بدون وابستگی به اراده نفس و صرفاً بر اساس مجموعه‌ای از عوامل فیزیکی که به وسیله قوانین طبیعی معین هدایت می‌شوند، انجام می‌گیرد، مجموعه اعمال هماهنگ نفسانی نیز که به موازات آن انجام می‌شود، باید به همان اندازه حرکات بدنی، قابل تعلیل باشد که البته این گونه نیست.

نتیجه‌گیری

دکارت، هریک از نفس و بدن را جوهری مجزا و مستقل از هم می‌داند و به تباین ذاتی میان جوهر نفسانی و جوهر جسمانی معتقد است. بر اساس دوگانه‌انگاری دکارتی، نفس فاقد ویژگی‌های فیزیکی است و انسان ترکیبی از دو جوهر متفاوت و مستقل نفس و بدن است و این دو جوهر بر یکدیگر تاثیر متقابل دارند. این دیدگاه دکارت بر اصولی همچون تمایز جوهری نفس و بدن، نفس حقیقت انسان، اتحاد نفس و بدن و تعامل علی نفس و بدن استوار است.

دکارت با توجه به حقیقت انسان و نیازمند نبودن آن به ویژگی‌های جسمانی، بر این نظر است که حقیقت نفس همان تفکر و اندیشه است و به همین لحاظ کاملاً از بدن متمایز بوده و جوهری غیرمادی است. به باور دکارت، نفس با کل بدن مرتبط و متحد است، اما جایگاه اصلی نفس، جزء کوچکی از مغز - یعنی غده صنوبری - است و از طریق آن، تخیل، ادراک و تصورات مختلف به واسطه اعصاب پراکنده در بدن صورت می‌گیرد. این غده، در وسط مغز قرار داشته و بسیار سبک و متحرک است و می‌تواند به کوچک‌ترین تحریکات نفس واکنش نشان دهد.

اصل دیگری که دکارت به آن باور دارد، اتحاد جوهری نفس و بدن است. دکارت تصریح می‌کند، با هم بودن نفس و بدن صرفاً مجاورت و حضور یکی کنار دیگری نیست، بلکه آن دو ذاتاً با هم متحد و یکی هستند و بدون این اتحاد، انسانی وجود ندارد. از سوی دیگر، دکارت گاهی به نظریه توازی اشاره می‌کند و رابطه نفس و بدن را به صورت دو جوهر مستقل می‌داند که افعال خود را با هماهنگی

یکدیگر انجام می‌دهند.

دکارت برای تبیین ارتباط بین بدن و نفس، غده صنوبری را مطرح می‌کند. این غده، در مغز قرار دارد و در آنجا حالات و رویدادهای فیزیکی بر نفس و همچنین حالات و رویدادهای نفسانی بر جسم تأثیر می‌گذارند و بدین وسیله است که تعامل نفس و بدن صورت می‌گیرد. مسئله قابل تأمل اینکه، دکارت نتوانسته به خوبی نحوه تعامل و ماهیت این ارتباط را تبیین کند، به گونه‌ای که بیشترین انتقاد به فلسفه‌اش درباره این موضوع است و فیلسوفان هم عصر و بعد از وی، انتقادات و اشکالات گوناگونی را مطرح کرده‌اند. مهم‌ترین این اشکالات عبارتند از:

- ۱- عدم امکان تعامل میان نفس و بدن؛
- ۲- عدم تبیین ماهیت اتحاد میان نفس و بدن؛
- ۳- عدم تماس فیزیکی بین نفس و بدن که بر اساس فیزیک دکارتی، هر فعل فیزیکی با برخورد یک جسم با جسم دیگری حاصل می‌شود. اما امور ذهنی که فاقد امتداد هستند، نمی‌توانند با امور فیزیکی تماس داشته باشند؛
- ۴- معقول نبودن علیت ذهنی؛ زیرا نحوه اتحاد و تعامل بین نفس و بدن در این دیدگاه آشکار نیست؛
- ۵- رابطه نفس و بدن بر اساس دو اصل فیزیکیالیسم - یعنی انسداد علی و عدم تعیین چند جانبه - دچار اشکالاتی می‌شود؛
- ۶- بر اساس نظریه توازی، نفس و بدن دو جوهر مستقلی هستند که در انجام افعال خود به صورت هماهنگ عمل می‌کنند. این نظریه در تضاد با دیدگاه اتحاد نفس و بدن دکارتی بوده و آشکارا مستلزم انکار تعامل علی میان آن دو است. بنابراین نظریه دکارت در مورد نحوه تعامل علی نفس و بدن، نظریه‌ای منسجم و هماهنگ نیست و ارکان و اصول آن با هم در تعارض است.

منابع و مأخذ

۱. دکارت، رنه؛ تأملات در فلسفه اولی؛ ترجمه احمد احمدی؛ تهران: مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۶۹.
۲. —؛ اصول فلسفه؛ ترجمه منوچهر صانعی دره‌بیدی؛ تهران: انتشارات بین‌المللی الهدی، ۱۳۷۱.
۳. —؛ اعتراضات و پاسخ‌ها؛ ترجمه و توضیح علی م. افضلی؛ تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۸۴.
۴. —؛ فلسفه دکارت؛ ترجمه منوچهر صانعی دره‌بیدی؛ تهران: انتشارات بین‌المللی الهدی، ۱۳۹۰.
۵. ریونزکرافت، ایان؛ فلسفه ذهن: یک راهنمای مقدماتی؛ ترجمه حسین شیخ رضائی؛ تهران: صراط، ۱۳۸۷.
۶. گلشنی، مهدی؛ تحلیلی از دیدگاه‌های فلسفی فیزیکدانان معاصر؛ تهران: مؤسسه انتشارات امیرکبیر، ۱۳۶۹.
۷. شیرازی، صدرالدین محمدبن ابراهیم؛ الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة؛ ج ۲، بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۹۸۱ م.
8. Baker, L. R; "Metaphysics and Mental causation"; in **Mental causation**, ed. J Hail & A Mele; Oxford: University Press, 1993, pp.75-95.
9. Churchland, P.Patricia; **Neurocomputational perspective**; Cambridge: Cambridge University Press, 1989.
10. Cottingham, john; **A Descartes's Dictionary**; Oxford: Blackwell Publishers, 1993.
11. Descartes, Rene; **the philosophical writings of Descartes**; tran. John cottingham & Robert stoothoff & Dugald Murdoch; vol.1, Cambridge: Cambridge University Press, 1985.
- a. —a; **Meditations on First Philosophy**; with, selected from the objections and replies tran and ed. John Cottingham; Cambrdge: Cambridge University Press, 1996.
12. —b; **A Discourse on the Method**; trans. Ian Maclean; Oxford: Oxford University Press, 2006.
13. —; **Princess Elisabeth of Bohemia and Rene Descartes: the Correspondence Between Princess Elisabeth**

of Bohemia and Rene Descartes; ed. and trans. Lisa Shapiro; Chicago: the University of Chicago Press, 2007.

14. Feigl, Herbert; "From the mental and the physical in Brain"; **Philosophy of Mind: Classical problem contemporary issues**; ed. Brian Beakley & Peter Ludlow; New York: MIT Press, 2006.

15. Foster, John; **The immaterial self: A Defence of the Cartesian Dualist conception of the Mind**; London & New York: Routledge, 1991.

16. Kim, J; **Supervenience and mind: selected philosophical Essays**; Cambridge: Cambridge University Press, 1993.

17. —; "Lonely souls Causality and substance dualism"; in **Philosophy of mind: Contemporary Readings**, ed. O. Connor & D. Robb; London & New York: Routledge Publishing, 2003, pp.65-78.

18. Maslin, K.T; **An Introduction to the Philosophy of Mind**; Cambridge: Blackwell Publishers, 2001.

19. Magee, bryan; **The Great philosophers**; Oxford: Oxford University Press, 1987.

20. Mills, Eugene; "Interactionism and Overdetermination"; **American philosophical Quarterly**; Vol.33, No.1, january, 1996, pp.105-117.

21. Unger, peter; **All the power in the world**; Oxford: Oxford University Press, 2006.

22. Yablo, Stephan; "Mental causation"; **Philosophical Review**, Vol.101, No.2, Apr. 1992, pp.245-280.