

## تحلیل تطبیقی رابطه نفس و بدن در فلسفه دکارتیان و ملاصدرا

ابوالحسن غفاری \*

### چکیده

ثنویت افراطی بین نفس و بدن در فلسفه دکارت معضل رابطه آن دو را پیش آورد. هیچ کدام از راه حل‌های دکارت در نحوه ارتباط نفس و بدن قانع کننده نبوده و او در نهایت با اعتراف به ناتوانی خود، فکر نکردن در این باره را بهتر از فکر کردن دانست. مالبرانش از طریق مبانی کلامی و انحصار علیت در خدا سعی در حل این مشکل داشته و ارتباط آنها را فعل خدا می‌داند. اسپینوزا از طریق تحویل کثرات به امر واحد و این که نفس و بدن، حالات جوهر واحدند، سعی در حل مسأله رابطه نفس و بدن دارد. لایب نیتس به کثرت منادهای نفس و بدن قائل شده و از طریق هماهنگی ازلی که بین منادهای نفس و بدن برقرار است سعی در حل مسأله می‌کند. هیچ کدام از این متفکرین نتوانسته‌اند در این مسأله کامیاب باشند. بهترین و کامیاب‌ترین پاسخ از نحوه ارتباط نفس و بدن را می‌توان در فلسفه ملاصدرا یافت، از نظر وی نفس در ابتدای حدوث دارای صورت جسمانی است و بدن مرتبه نازل اوست و سپس در اثر حرکت جوهری به مراتب دیگر نایل می‌شود.

کلید واژه‌ها: نفس و بدن، ثنویت دکارتی، اسپینوزا، مالبرانش، لایب نیتس، ملاصدرا.

---

\* استادیار پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی

## رابطه نفس و بدن در فلسفه دکارتیان

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

دکارت به سه جوهر<sup>۱</sup> خدا، نفس و جسم معتقد است و آنها را متمایز از یکدیگر می‌داند. مقصود دکارت از تمایز بین جواهر، تمایز واقعی است. به اعتقاد او دو جوهر نفس و بدن نه تنها به لحاظ مفهوم و در عالم ذهن از هم متمایزند- امری که دکارت از آن به تمایز صوری نام می‌برد- بلکه در عالم خارج از ذهن نیز از هم متمایز بوده و تمایزشان واقعی است؛ به این معنی که هر جوهری می‌تواند مستقل از جوهر دیگر وجود داشته باشد. او می‌گوید:

حتی اگر فرض کنیم خدا، نفس و بدن را چنان شدید با هم متحد کرده است که شدیدتر از آن ممکن نیست و ترکیبی از هر دوی آنها پدید آورده است باز هم با وجود این اتحاد، می‌توانیم آنها را واقعاً متمایز از یکدیگر بدانیم. زیرا هرچه خدا آنها را به شدت با هم متحد کرده باشد نمی‌تواند فاقد قدرت تفکیک کردن آنها یا جدا نگه داشتن آنها از یکدیگر باشد و اموری که خدا بتواند از هم تفکیک کند یا آنها را از هم جدا نگه دارد، واقعاً متمایز از یکدیگراند (دکارت، ۱۳۸۶، ۲۸۵).

دکارت در «اعتراضات و پاسخ‌ها» می‌گوید:

هر چیزی وقتی دارای وجود متمایز است که بتوان آن را به عنوان موجود مستقل و فی نفسه و متفاوت از دیگر موجودات شناخت و چون شناخت بدن به طور کامل و

۱. دکارت در تعریف جوهر می‌گوید: معنای جوهر دقیقاً این است: چیزی که بتواند به خودی خود، بدون باری هیچ جوهر دیگری وجود داشته باشد (دکارت، اعتراضات و پاسخها، ۱۳۸۶، ۲۸۴)

مستقل از نفس و شناخت نفس به عنوان یک موجود کامل ممکن است پس این دو، دو موجود مستقل و متمایز اند (همان، ۲۸۰-۲۷۹).

دکارت در تأمل ششم از کتاب تأملات نیز به این مسأله پرداخته و می‌گوید:

میان نفس و بدن تفاوتی عظیم وجود دارد از آن جهت که جسم، بالطبع همواره قسمت‌پذیر است و نفس به هیچ روی قسمت‌پذیر نیست زیرا واقعاً وقتی نفسم، یعنی خودم را فقط به عنوان چیزی که می‌اندیشد لحاظ می‌کنم، نمی‌توانم اجزایی در خود تمییز دهم بلکه خود را چیزی واحد و تمام می‌بینم ... اما در مورد اشیاء جسمانی یا ممتد، موضوع کاملاً برعکس است. زیرا هر کدام از آنها را ذهن آسان می‌تواند تجزیه کند و با سهولت تمام به اجزای کثیر تقسیم نماید (دکارت، ۱۳۶۹، ۹۸-۹۷).

علاوه بر این، دکارت در خلاصه تأملات (همان، ۱۴) و رساله گفتار در روش (دکارت، ۱۳۷۲، ۲۴۴)، از تمایز نفس و بدن و نیز در رساله انفعالات از طریق تفاوت در کارکردهای نفس و بدن بر تمایز آنها بحث و استدلال کرده است (دکارت، ۱۳۷۶، ۳۱۶). نتیجه این استدلال‌ها نه تنها اثبات تمایز و مغایرت نفس و بدن، بلکه تجرد و غیرمادی بودن نفس نیز هست به اعتقاد دکارت نفس، واحد و غیرقابل تقسیم بوده و دارای امتداد، جهت و خواص جسمانی نیست؛ بر این اساس نفس در اندیشه دکارت «روحانیة الحدوث» بوده و وی در این نظریه به شدت تحت تاثیر متفکرین قرون وسطی مخصوصاً توماس آکوئیناس بوده است.

دکارت بر این نظر خود به شدت اصرار داشته و تا پایان عمر هم‌چنان به آن معتقد بوده است، در آخرین اثر خود «انفعالات» می‌گوید: گرچه نفس متحد با اندام‌های بدن است اما ماهیت آن چنان است که هیچ ارتباطی به امتداد یا سایر خواص ماده که بدن از آن تشکیل شده است ندارد. ادعای اصلی او در تأملات عبارت از تمایز واقعی نفس و بدن است. ظاهراً تجرد نفس از اول تا آخر نقطه ثابت در اندیشه دکارت بوده و این امری غیر قابل انکار است که دکارت مکرر به نظریه تجرد نفس اصرار و اذعان کرده ولی دلایلی که ارائه کرده است چندان یک دست نیست (Cottingham, 1992, 236).

دکارت در مسأله تمایز بین نفس و بدن، بیش از ارتباط آنها تلاش کرده و می‌توان گفت راه افراط را پیش گرفته است و ثنویت نفس و بدن مولود چنین تمایزی است. مشکلی که قبل

از دیگران خود دکارت را در تبیین نحوه ارتباط این دو جوهر سخت گرفتار کرده و به تعبیر گاتینگهام به مشاجره‌آمیزترین نظریه تبدیل شده است.

دکارت برابر این پرسش که چگونه دو جوهر نفس و بدن مرتبط اند؟ تلاش فراوان نموده و درصدد پاسخ آمده است. وی در تأمل ششم گرچه سعی دارد تبیین قانع کننده‌ای نشان دهد اما تبیین او بسیار کلی و مختصر است و به تفصیل از نحوه ارتباط آنها و هم‌چنین از کیفیت تعامل و تأثیر و تأثر نفس و بدن سخن نگفته است. در «اعتراضات و پاسخ‌ها» نیز وضع به همین منوال است؛ در اعتراض پنجم و در پرسش کلرسلیه، باز با این سؤال مواجه است که اگر نفس مادی نیست چگونه بدن را حرکت می‌دهد؟ دکارت نه تنها پاسخ روشنی به این پرسش نداده، بلکه تعبیرات او نشان می‌دهد که از این‌گونه پرسش‌ها عصبانی است و در عین حال می‌پذیرد که پاسخ به این پرسش مستلزم تبیین ماهیت اتحاد نفس و بدن است و این موضوعی است که تا به حال به آن نپرداخته است. وی بدون این که تبیینی از ماهیت و نحوه ارتباط آنها به دست دهد به کلرسلیه خاطر نشان می‌کند که تنها رابطه نفس و بدن نیست که بدون تبیین ماهیت آن می‌توان به ارتباط و تعامل بین آنها حکم کرد و تغایر ذاتی را مانع از تأثیر و تأثر آنها ندانست، زیرا کسانی هستند که اعراضی چون گرما، وزن و امثال آن را قبول داشته و شکی ندارند که این اعراض بر جوهر جسم تأثیر می‌کنند ولی از چگونگی تأثیر و ارتباط اعراض بر جسم هیچ تبیینی ارائه نکرده‌اند، با این که مغایرت بین اعراض و جوهر بیش از مغایرت نفس و بدن است (دکارت، ۱۳۸۶، ۳۲۵).

دکارت در اینجا آشکارا از ملاک اصلی خود یعنی وضوح و تمایز عدول کرده و بدون داشتن تصویری روشن و متمایز از نحوه ارتباط نفس و بدن، و بدون هیچ‌گونه تحلیل فلسفی و عقلی از مسأله، ارتباط و تعامل آن دو را فرض گرفته است. از این رو، دکارت در این مسأله بیشتر از دیگر مسائل، مورد نقد معاصران خود بوده است و منتقدان زیادی از جمله آرنو، گاسندی، کلرسلیه تبیین روشن و دقیقی از دکارت خواستار شده‌اند، وی پاسخ‌های گوناگون و گاهی متناقض از این مسأله داده است که راه حل‌های دکارت را می‌توان در چند پاسخ خلاصه کرد<sup>۱</sup>:

۱. ترتیب پاسخ‌ها از دکارت نیست، بلکه ترتیبی است که نگارنده باملاحظه پاسخ‌های دکارت سامان داده است

## الف) روح بخاری

دکارت در نخستین تلاش خود برای تبیین رابطه نفس و بدن به نظریه "ارواح حیوانی یا روح بخاری" متوسل می‌شود که بر اساس آن، نفس اراده خود را توسط روح بخاری بر بدن اعمال می‌کند، ارواح حیوانی میان امر مجرد و مادی یعنی نفس و بدن قرار دارند. این ارواح غده صنوبری را که در بخشی از مغز قرار دارد به حرکت می‌آورد و به تبع آن بدن نیز به حرکت می‌آید. او در رساله «انفعالات» از این طریق درصدد تبیین رابطه نفس و بدن است (دکارت، ۱۳۷۶، ۳۲۰). نفس در بخشی از مغز که غده کوچکی است مستقر است و به وسیله ارواح بخاری خون را به تمام قسمت‌های بدن می‌رساند (همان، ۳۳۰). دکارت از این غده به غده صنوبری یاد کرده و این احتمال را که شاید مرکز ارتباط نفس و بدن قلب باشد منتفی دانسته و تأکید دارد که محل این ارتباط تنها در مغز و آن هم در قسمت خاصی از مغز قرار دارد نه در همه مغز (همان، ۳۲۸). وی درباره این مسأله که چرا نفس تنها در این غده مستقر است و نه اعضای دیگر، استدلال کرده است (همان، ۳۲۹) که استدلال او بسیار سطحی و فاقد مبنای علمی است.

اشکالات عمده این تبیین عبارتند از:

۱. دو مفهوم وضوح و تمایز، ملاک حقیقت در فلسفه دکارت است و وی بر این اساس نفس را متمایز از بدن می‌داند اما این ملاک را در محل ارتباط نفس یعنی غده صنوبری، رعایت نکرده است زیرا هم در وجود و هم در نحوه کارکرد آن پرسش‌ها و ابهامات زیادی وجود دارد. علاوه بر این، کسی را غیر از دکارت نمی‌شناسیم که به وجود چنین غده‌ای معتقد باشد. بنابراین مبنای سخنان دکارت در این باره بر امری سست و بی‌پایه گزارده شده است، آیا چنین غده‌ای وجود دارد یا نه؟ نحوه تعامل و تأثیر و تأثر نفس و بدن چگونه است؟ از جمله پرسش‌هایی است که دکارت سطحی از آن گذشته و به تعبیر لایب نیتس، "دکارت در این باره میدان را ترک گفته است" (Magee, 1987, 92).

۲. نظریه روح بخاری و اعتقاد به چیزی به نام غده صنوبری به نوبه خود در مسأله ارتباط نفس و بدن مشکلات را زیاد و مسأله را پیچیده‌تر کرده است. دکارت خود تصریح دارد که روح بخاری امر مادی است و می‌گوید آنچه من ارواح می‌نامم چیزی نیست جز اجسام مادی و صفت خاص آنها این است که در نهایت لطافت قرار دارند و حرکت آنها مانند حرکت اجزای شعله آتش

بسیار سریع است (دکارت، ۱۳۷۶، ۳۲۰). حال که روح بخاری امر جسمانی است چگونه در کنار مجرد قرار گرفته است؟ نحوه ارتباط خود روح بخاری با نفس مجرد چگونه است؟

۴. دکارت از یک سو مقدار حرکت را ثابت دانسته و معتقد است که نفس تنها جهت حرکت را تغییر می‌دهد و از سوی دیگر بر این عقیده است که نفس در غده صنوبری ایجاد حرکت کرده و در نتیجه بدن نیز حرکت می‌کند. این مسأله مورد اشکال عده‌ای از معاصرین او واقع شده به طوری که شاگرد هلندی او گولینکس و بعد از او اسپینوزا آن را نپذیرفتند. زیرا فیزیک‌دانان موفق به کشف قانون بقای حرکت شدند که مطابق آن مقدار حرکت در جهان در هر جهت معینی ثابت است و این موضوع نشان می‌دهد که آن‌گونه عمل روح بر جسم که دکارت تصور می‌کرد غیر ممکن است (راسل، ۱۳۶۵، ۷۷۵).

#### ب ( نظریهٔ توازی (occasionalism)

این تبیین گرچه به طور صریح در بین فلاسفه بعد از دکارت به خصوص در مالبرانش مطرح می‌شود ولی از لابه‌لای سخنان دکارت قابل اصطیاد است. بر اساس این نظریه دو جوهر مستقل نفس و بدن کار هماهنگ انجام می‌دهند نه اینکه با همدیگر هماهنگی داشته باشند. یعنی هر وقت نفس کاری را انجام می‌دهد در همان زمان در بدن کار هماهنگی پدید می‌آید بدون این که کار بدن واکنشی به کار نفس باشد؛ هیچ‌کدام از نفس و بدن علیتی نسبت به دیگری ندارند بلکه خداوند بدن و نفس را طوری آفریده که هر وقت نفس دست خوش انفعالی شد همان لحظه حالتی در بدن ظاهر می‌شود.<sup>۱</sup> دکارت در موارد متعددی از رساله انفعالات و دیگر آثار خود از بدن به عنوان ماشینی نام می‌برد به گونه‌ای که به هنگام حرکت دست مثلاً به سوی چشم، حرکت دیگری در مغز ایجاد می‌شود که موجب بسته شدن چشم می‌شود (دکارت، ۱۳۷۶، ۳۲۳). در بیانی دیگر حرکت اعضای بدن را مثل حرکت ساعت می‌داند (همان، ۳۲۵ و ۳۳۴؛ ۱۳۶۹، ۹۶).

این تبیین گرچه بخشی از ایرادات قبلی از جمله نحوه ارتباط مجرد با مادی را ندارد- زیرا در این تبیین اساساً ارتباطی بین نفس و بدن فرض نشده و فقط هماهنگ عمل کردن دو جوهر

۱. به تعبیر برخی متفکرین: اگر دو ساعت موجود باشند که وقت صحیح را نشان می‌دهند، به گونه‌ای که وقتی عقربه‌های یکی در سر ساعت باشد دیگری زنگ می‌زند. ممکن است علت این امر آن باشد که ساعت‌ها ساخت و کار مرتبط و متصلی دارند و این می‌شود نظریه دکارت. (پایکین و استرول، ۱۳۷۳، ۱۵۹)

مستقل است- اما عیب آن انکار مسأله علیت نفس و بدن و تعامل آنهاست که دکارت علیت و تعامل را می‌پذیرد.

### ج) اتحاد جوهری نفس و بدن

دکارت در تأمل ششم از تأملات (دکارت، ۱۳۶۹، ۹۳) و در رساله گفتار در روش (دکارت، ۱۳۷۲، ۲۷۰)، بر این نظریه که رابطه نفس و بدن همانند رابطه ناخدا با کشتی است سخت اعتراض کرده است. به عقیده او این تبیین تنها حرکت اعضای بدن را توجیه می‌کند به این معنی که نفس تنها بدن را حرکت می‌دهد ولی نمی‌تواند با استفاده از بدن احساس و ادراک داشته باشد. در نتیجه عواطف و خواهش‌های انسانی که انسانیت انسان در گرو این‌هاست توجیه نمی‌شود چون ارتباط نفس و بدن باید طوری باشد که بیانگر پیوستگی و یگانگی کامل نفس با بدن باشد. دکارت خود متوجه این نکته بود که در مسأله ارتباط نفس و بدن اتحاد و ارتباط خاصی لازم است تا نه تنها حرکت اعضای بدن توجیه شود، بلکه اتحاد خود نفس با بدن نیز تبیین گردد. بنابراین هم در نامه سوم به مور و همچنین در نامه‌ای که به ملکه الیزابت می‌نویسد متذکر می‌شود که باید نفس را به صورت آمیخته و متحد با بدن در نظر گرفت.

او در تأملات نیز از نوعی اتحاد و امتزاج نفس با بدن سخن می‌گوید. اتحادی که در اثر آن نفس و بدن هویت واحدی را تشکیل می‌دهند: جای گرفتن من در بدن مانند جای گرفتن کشتیبان در کشتی نیست بلکه بالاتر از این، سخت با بدن متحد و طوری با آن ممزوج شده و درهم آمیخته‌ایم که باهم واحد تامی را تشکیل می‌دهیم. زیرا اگر این‌طور نبود، وقتی بدن من مجروح می‌شد من- که فقط چیزی هستم که می‌اندیشد- احساس درد نمی‌کردم بلکه همان‌طور که وقتی چیزی از کشتی آسیب می‌بیند کشتی‌بان، آن را به وسیله باصره ادراک می‌کند، من هم می‌بایست این جراحت را فقط با فاهمه ادراک می‌کردم (دکارت، ۱۳۶۹، ۹۲). وی در انفعالات نیز می‌گوید: نفس با کل بدن متحد است و چنین نیست که نفس در یکی از اجزای بدن بدون دیگری باشد، استدلال دکارت بر مدعای خود این است: نفس واحد غیرقابل تقسیم است و دارای امتداد و جهت و خواص جسمانی نیست و با کل اعضای بدن مرتبط است زیرا نمی‌توان از نصف یا یک سوم نفس و نیز از مکانی که نفس اشغال می‌کند تصویری داشت و همچنین با جداکردن بعضی از اعضای بدن نمی‌توان تصور کرد که نفس کوچک‌تر شده است

(دکارت، ۱۳۷۶، ۳۱۸). در اعتراضات و پاسخ‌ها و در پاسخ به آرنو می‌گوید: در تأمل ششم تأملات ثابت کرده‌ام که نفس اتحاد جوهری با بدن دارد و در اثبات این مطلب دلائلی بکار برده‌ام که قوی‌تر از آنها را در هیچ مورد دیگری سراغ ندارم (دکارت، ۱۳۸۶، ۲۸۶).

دکارت شدیداً مایل است نوعی اتحاد را بین دو جوهر ترسیم نماید ولی در این امر موفق نمی‌شود. وی در این تبیین فقط ادعای اتحاد بین نفس و بدن را کرده و متذکر می‌شود که نحوه رابطه آن دو همانند رابطه ناخدا و کشتی نیست. این تفکر که رابطه نفس و بدن همانند رابطه کشتیبان با کشتی است تفکر غالب در قرون وسطی و ابن‌سیناست. دکارت با نفی این‌گونه از رابطه از تفکر ابن‌سینایی - توماسی فاصله گرفته، درصدد اثبات اتحاد حقیقی است که در آن نفس و بدن واحد تامی را تشکیل می‌دهند، اما مقصود خود را از این اتحاد روشن نکرده و بسیار مبهم سخن گفته است، صورت مشخص چنین اتحادی در نظریه ارسطو دیده می‌شود که در آن نفس صورت بدن بوده و ترکیبشان اتحادی است اما دکارت به این مسأله هم هیچ اشاره‌ای نکرده است. وی گرچه در پاسخ به پرسش‌ها و اعتراضات آرنو خاطر نشان می‌کند که درباره اتحاد نفس و بدن در تأمل ششم براهینی اقامه کرده است که قوی‌تر از آن براهین در اثبات اتحاد نفس و بدن اقامه نشده است اما حقیقت این است که این سخن او ادعایی بیش نیست. دکارت در آنجا فقط از ادراکاتی که از اجسام پیرامون دریافت می‌شود سخن گفته و گرچه به صورت مکرر از اتحاد نفس و بدن سخن به میان می‌آورد اما تبیینی دقیق و مشخص از آن به دست نداده است.

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

پس از دکارت ثنویت افراطی وی به متفکرین بعدی منتقل شد. این مسأله در اندیشه سه متفکر معروف که هر سه از پیروان سنت دکارت‌اند، یعنی مالبرانش، اسپینوزا و لایب‌نیتس، به تلاش و تکاپوی جدی آنها تبدیل شد.



**مالبرانش (1638-1715)**

مالبرانش از ثنویت و تمایزی که دکارت بین جوهر نفس و جوهر بدن ایجاد کرده بود به شدت دفاع می‌کند ولی در این که نفس و بدن در تعامل با هم‌اند موافق با دکارت نیست، زیرا تمایز دکارتی مانع از هرگونه ارتباط متقابل بین آنهاست. او بر این عقیده است که نفس و بدن دو جوهری هستند که میان آنها تطابق تام هست اما تعامل وجود ندارد (کاپلستون، ۱۳۸۰، ۲۳۹). این مسأله به نوع نگرش وی به مسأله علیت برمی‌گردد. او می‌گوید: هیچ ارتباط ضروری میان اراده ما مثلاً به تحریک بازوی ما و حرکت بازو وجود ندارد، وقتی که اراده کنیم بازو حرکت می‌کند و ما بدین‌گونه علت طبیعی حرکت بازوی خودیم، علت طبیعی هرگز علت حقیقی نیست (همان). نظریه وی در نحوه ارتباط نفس و بدن به نظریه توازی یا تقارن معروف است و قبلاً گذشت که دکارت به این نظریه اشاراتی داشته است. گرچه طرح این نظریه به وسیله مالبرانش با عمومیت بیشتر و ابعاد و پیامدهای زیادی مطرح شده اما این نظریه از مالبرانش شروع نشده است (Edwards, 1972, Vol.5, 142).

مالبرانش در این نظریه معتقد است بین هیچ پدیده‌ای از پدیده‌های جهان از جمله نفس و بدن رابطه علی و تأثیر و تأثر وجود ندارد. نه تنها نفس بر بدن یا بدن بر نفس تأثیری نمی‌گذارد. بلکه هیچ جسمی بر جسم دیگر نیز تأثیر ندارد. لحظه‌ای که حادثه‌ای در قلمرو نفس اتفاق می‌افتد خداوند مطابق آن را در قلمرو بدن ایجاد می‌کند، نیرویی که برای حرکت اجسام بر اجسام وارد می‌شود از خود بدن نیست بلکه از علت حقیقی آن یعنی خداست. و خداوند بر اساس نظام احسن خلقت نفس و بدن را که ذوات متباین‌اند بدون این که رابطه علی و معلولی داشته باشند با هم هماهنگ می‌کند. "مالبرانش با پذیرش این که علت حقیقی خداست، نتیجه می‌گیرد که نفس نیز نمی‌تواند تغییری در بدن ایجاد کند" (Ibid, 142). وی در توضیح نظریه خود از تمثیلی استفاده کرده و می‌گوید اگر دو ساعتی که عقربه‌های هر دو در یک نقطه واقع شده و مثلاً هر دو دقیقاً ساعت سه را نشان دهند، باید بگوییم که تطابق میان این دو نه به دلیل تأثیر و تأثر متقابل میان آنهاست بلکه به آن دلیل است که هر دو، سازنده واحدی دارند. همچنین تطابقی که میان رویدادهای نفسانی و بدنی مشاهده می‌شود نه ناشی از تأثیر و تأثر متقابل آنها بلکه ناشی از سازنده واحد آنها یعنی خداست.

نظریه توازی مالبرانش نظریه‌ای نیست که فقط رابطه نفس و بدن را بیان کند بلکه نظریه کلی است که علاوه بر رابطه نفس و بدن درباره رابطه اجسام با همدیگر نیز بحث می‌کند (Ibid). حقیقت این است که هرکسی غیر از مالبرانش و دکارت هم باشد، با وجود چنین تمایزی ناچار است که به چنین توجیهی روی آورد. علاوه بر این، سخنان مالبرانش با رویکرد دینی و به برداشت کلامی از مسأله علیت برگشته و همچون اشاعره می‌پندارد که اقتضای اولوهیت و اعتقاد به خدا، نفی هر نوع علیت از ماسوای اوست. در این رویکرد فعل تنها به خداوند نسبت داده می‌شود، برخلاف دکارت که علیت را در قلمرو نفس و بدن نیز اعمال می‌کند.

مالبرانش با وارد کردن خداوند در ارتباط نفس و بدن، مشکل را، حل نکرده باقی می‌گذارد. زیرا اگر خداوند با یکی از دو جوهر نفس و جسم سنخیت داشته باشد فقط می‌تواند بر روی یکی از آنها تاثیرگذاری علی داشته باشد و اگر متمایز از هر دو جوهر نفس و جسم باشد ارتباط علی او با هیچ یک از نفس و بدن قابل پذیرش نیست.

### اسپینوزا ( 1677-1632 Spinoza)

اسپینوزا در مسأله ارتباط نفس و بدن منتقد دکارت است (اسپینوزا، ۱۳۷۶، ۱۴۷-۱۴۶) و از طریق برداشتن تقابل کثرت و وحدت و برگرداندن کثرت به امر واحد درصدد حل تقابل نفس و بدن است. وی به نکته‌ای در فلسفه دکارت انگشت گذاشته و از آن در حل معضل ارتباط، یاری جست؛ دکارت گرچه نفس و بدن را جوهر می‌داند. اما تأکید کرد که این دو در مقایسه با خدا، جوهر واقعی نبوده و جوهر واقعی خداست. اسپینوزا همین مسأله را برجسته کرده و معتقد است که نفس و بدن حالات جوهر واحدند و نه جوهر مستقل. براین اساس وی قائل به جوهر واحد است. اسپینوزا نظریه سه جوهری دکارت را کنار گذاشته و با وی در این نظر موافق است که فکر و امتداد، به لحاظ کیفی از هم متمایزند. ولی در این که فکر و امتداد، صفات دو جوهر متناهی باشند مخالف دکارت بوده و معتقد است که فکر و امتداد، حالات جوهر نامتناهی‌اند.

این مسأله در وهله اول به تلقی اسپینوزا از جوهر و حالات آن برمی‌گردد. به عقیده او جوهر چیزی است که ذاتش مستلزم وجود اوست و نمی‌توان آن را جز به عنوان موجود تصور کرد و تصورش به تصور شیء دیگری که از آن ساخته شده باشد متوقف نیست (همان، ۴). حالت آن شیء

است که ممکن نیست بی‌نیاز از دیگری به وجود آید و لذا می‌گوید: مقصود من از حالت احوال، جوهر یا شیء است که در شیء دیگر است و به واسطه آن به تصور می‌آید (همان، ۶). براساس این دو تعریف، همه اشیاء از جمله نفس و بدن حالات جوهر واحدند. گرچه آن جوهر واحد، دارای صفات متعدد و حتی نامتناهی است اما از میان آن صفات، تنها دو صفت فکر و امتداد را می‌توان شناخت: صفت فکر عبارت از مجموعه تصورات و مفاهیم است و صفت امتداد مجموعه اشیاء مادی و از جمله بدن.

اسپینوزا رابطه حالات جوهر با خود جوهر را نه از طریق علیّت بلکه از طریق انتشاء و استنتاج توجیه کرده است به این معنی که ارتباط اشیاء از جمله نفس و بدن با جوهر ارتباط منطقی است یعنی اشیاء همواره از جوهر ناشی می‌شوند. وی ثابت می‌کند که فکر و امتداد دو حیث از یک واقعیت و جوهر و به اصطلاح دو روی یک سکه‌اند. وقتی که امتداد و فکر دو صفت یا دو حیث از شیء واحداند، دیگر مسأله‌ای به نام ثنویت نفس و بدن مطرح نمی‌شود بلکه ثنویت و تمایز آنها مفهومی و ذهنی خواهد بود، نه واقعی و خارجی که دکارت تصور می‌کرد. بنابراین اسپینوزا به تمایز حقیقی بین نفس و بدن معتقد نیست، در حالی که در نگاه دکارت نفس کاملاً از بدن جداست و در نظر فلاسفه دیگر نیز اصلی جدا و مستقل است که فقط مدتی به بدن می‌پیوندد.

تبیین اسپینوزا با این مشکلات مواجه است:

- ۱- چگونه ممکن است دو صفت مختلف، مبین ذات سرمدی و نامتناهی جوهر واحد باشند؟ چرا فقط دو صفت موجود بوده و تنها دو صفت قابل شناختن باشند؟
- ۲- نحوه ارتباط فکر و امتداد که صفات جوهر واحدند با خود جوهر چگونه است؟ و چگونه یک جوهر می‌تواند دارای صفات متفاوت باشد؟ آیا دو صفت متمایز و متغایر، مستلزم پذیرش دو ذات یا دو جوهر نیست؟

### لایب نیتس ( Leibniz, 1646-1716 )

نظریه هماهنگی پیشین بنیاد: لایب نیتس برای حل مسأله ارتباط نفس و بدن و توجیه نحوه ارتباط امر واحد با کثیر، گرچه متوجه اسپینوزاست ولی راه او را نمی‌پیماید بلکه با پذیرش کثرت در نفس و بدن معتقد است که نه نفس جوهر واحد است و نه بدن؛ وی در تبیین خود موناَد (Monad) یا جوهر فرد را مطرح می‌کند.

به عقیده لایب نیتس، بدن و اعضای بدن از منادهای فراوانی ساخته شده‌اند؛ نفس نیز دارای منادهای فراوان نفسانی است. از دیدگاه او منادها دو ویژگی عمده دارند: یکی این که روزنه و پنجره‌ای به بیرون از خود ندارند و این ویژگی باعث می‌شود که مونا‌د از جهان بیرون متأثر نشود؛ ویژگی دوم آن است که فعالیت هر مونا‌د در درون آن است، این ویژگی نیز باعث می‌شود که هر منادی در دیگری تأثیری نداشته باشد. به عقیده لایب نیتس میان جوهر نفس و بدن هیچ رابطه متقابل وجود ندارد، جوهر یا مونا‌د نفس مستقل بوده و دارای خصوصیات و ماهیت خاص خود است از جمله این که مونا‌د نفس بسیط، روحانی و دارای وضوح و ادراک روشن و فعال است (لایب نیتس، ۱۳۷۵، ۱۱۲) ولی مونا‌د بدن مغشوش و مبهم است. هر منادی همان ذات و ماهیت خود را داشته و از مونا‌د دیگر تأثیرپذیر نیست. ارتباط مونا‌دها با اصلی به نام اصل هماهنگی پیشین بنیاد یا هماهنگی ازلی (pre-established harmony) توجیه می‌شود.

لایب نیتس در پاسخ به این پرسش که چگونه مونا‌د نفس و مونا‌د بدن با هم انطباق دارند و چگونه می‌توان روابط غیر قابل انکاری را که بین بدن و نفس دیده می‌شود توجیه کرد؟ و چرا همواره حالتی از جوهر بدن با حالتی از جوهر نفس مقارن است؟ بر اساس نظریه هماهنگی ازلی معتقد است که منادها، چنان خلق شده‌اند که هر حادثه‌ای در مونا‌د نفس اتفاق افتد با حادثه‌ای که در بدن اتفاق می‌افتد هماهنگ و مقارن است ولی این هماهنگی دلیل علیت نفس نسبت به بدن یا بالعکس نیست بلکه تنها بیانگر آن است که این‌ها طوری تعبیه شده‌اند که کارشان هماهنگ است. مثلاً دو ساعت از ابتدا چنان ماهرانه و دقیق تنظیم شده‌اند که وقتی یکی ساعت معینی را نشان می‌دهد دیگری هم دقیقاً روی همان ساعت قرار دارد، نفس و بدن هم همین‌طور است. وقتی حادثه‌ای در نفس اتفاق می‌افتد و مثلاً اراده‌ای در نفس حادث می‌شود، همان لحظه هم در بدن حادثه‌ای اتفاق افتاده و مثلاً دست حرکت می‌کند، این دو حادثه مقارن هم اتفاق می‌افتد بدون این که بین اراده نفس و حرکت دست رابطه علی و معلولی باشد.<sup>۱</sup>

۱. تفاوت بین این متفکران را می‌توان در قالب این مثال بیان کرد: اگر دو ساعتی که وقت صحیح را نشان می‌دهند به گونه‌ای باشند که وقتی عقربه‌های یکی در سر ساعت باشد دیگری زنگ می‌زند، ممکن است علت این امر آن باشد که ساعت‌ها ساخت و کار مرتبط و متصلی دارند (نظریه دکارت)، یا آن که مداخله‌ای از خارج یکی از ساعت‌ها را وقتی عقربه دیگری به نقطه معینی رسید؛ به زنگ زدن وادار می‌کند (نظریه مالبرانش)، یا آنکه

لایب نیتس گرچه تلاش کرد با تبیین خود مشکل فلسفه دکارت را در نحوه ارتباط نفس و بدن برطرف کند، اما توفیق نیافت. مهم‌ترین اشکالات نظریه وی عبارت است از:

- ۱- این تبیین به نوعی فرار از رابطه نفس و بدن بوده و در واقع اعتراف به این است که رابطه‌ای بین نفس و بدن وجود ندارد؛
- ۲- تجربه و مشاهدات درونی هر فرد این تبیین را هرگز نمی‌پذیرد؛
- ۳- وجود چیزی به نام موناډ اثبات شده نیست؛
- ۴- پذیرش اصل «همه‌نگی پیشین بنیاد» پذیرش نوعی جبر و نفی اختیار است؛
- ۵- هرگز نمی‌توان نفس و بدن را یک نوع، و تنها تفاوت آنها را در درجه وضوح دانست.

بعد از لایب نیتس پاره‌ای از دانشمندان غرب همانند هگسلی، لودانتک در این باره تلاش کرده و حالات نفسانی را درحد پرتوی از کیفیات بدنی تقلیل داده و نظریه شبه‌پدیدار (Epi phenomenalism) را مطرح کردند ولی هیچ‌کدام برخوردار از مبنای فلسفی و حتی علمی نبوده و از بیان ارتباط نفس و بدن عاجز ماندند، این عجز آنها را وادار کرد که نفس را به نفع بدن کنار گذاشتند. شاید بتوان جدی‌ترین تلاش را در بین همه فیلسوفان در هگل مشاهده کرد که نسبت نفس و بدن را نسبت مضاعف می‌دانست.

### رابطه نفس و بدن در فلسفه ملاصدرا (۱۶۴۰-۱۵۷۲م، ۱۰۵۰-۹۸۰ه.ق)

طرح مسأله رابطه نفس و بدن نزد ملاصدرا طوری است که از ابتدا گرفتار ثنویت نمی‌شود. وی با تأسیس اصولی مانند اصالت وجود، تشکیک وجود، حرکت جوهری و حدوث جسمانی نفس، نفس را در ابتدای پیدایش، جسمانی دانسته و هرگز آن را روحانیه الحدوث و قدیم نمی‌داند تا سخن از ارتباط مجرد با امر جسمانی به میان آید؛ در دیدگاه ملاصدرا ترکیب نفس و بدن اتحادی است نه انضمامی (الشیرازی، ۱۳۸۶، ج ۹، ۳). این مسأله به این معنی است که نفس در ابتدای پیدایش، صورت جسمانی است که با بدن متحد شده و هویت واحدی را تشکیل داده‌اند و همین هویت وحدانی در اثر حرکت جوهری تکامل یافته و به درجات و مراتب گوناگون نایل

---

ساعت‌ها در آغاز چنان کامل ساخته شده‌اند که هرچند هیچ‌گونه ارتباطی باهم ندارند هر یک جداگانه وقت صحیح را نشان می‌دهد (نظریه لایب نیتس).

می‌شود. هیچ‌کدام از آن درجات گسسته و متباین از هم نبوده بلکه مراتب یک حقیقت واحدند، نازل‌ترین مرتبه این حقیقت، بدن و صورت جسمانی است و عالی‌ترین مرتبه آن، مرتبه نفس ناطقه است. ملاصدرا از این مسأله به "النفس جسمانیة الحدوث و روحانیة البقا" تعبیر کرده است. در تحلیل ایشان از حقیقت نفس برخلاف دکارت، تمایز نفس و بدن ذهنی و مفهومی است نه خارجی و عینی؛ زیرا بدن به لحاظ خارجی مرتبه‌ای از مراتب نفس است. نفس هرگز از بدن جدا نمی‌شود چون نفسیت نفس به تدبیر بدن است نه عارض بر بدن، و این به معنی آن است که نمی‌توان به نفس نگاهی مستقل و بدون ارتباط با بدن داشت:

نفسیت نفس اضافه‌ای نیست که عارض بر وجود نفس باشد چنان‌که اکثر حکما گمان کرده و در نتیجه نسبت نفس به بدن را همانند نسبت پادشاه به کشور و ناخدا به کشتی دانسته‌اند بلکه نفسیت نفس، نحوه وجود اوست، نه مثل پادشاه نسبت به مملکت و ناخدا نسبت به کشتی و پدر نسبت به فرزند. زیرا این امور دارای ذاتی مخصوص‌اند که اضافه به غیر، عارض بر آنها است، نفس تا متعلق به بدن نبوده و قوای بدنی را به کار نگیرد نفس نیست، مگر زمانی که وجودش منقلب شده و در اثر اشتداد جوهری مستقل گردد و در نتیجه از تعلق به بدن بی‌نیاز شده و به اصل خود بازگشت نماید در حالی که مسرور است (الشیرازی، ۱۴۲۰، ۳۸-۳۷).

نقد ملاصدرا بر حکمای مشاء این است که تعریف آنان نفس را داخل در مقوله اضافه کرده است؛ لذا صورت و یا کمال نفس برای بدن لاحق و عارض به وجود نفس است و نه عین وجود نفس؛ و از همین جاست که ثنویت نفس و بدن پیش می‌آید. زیرا نفس دارای نوعی ماهیت عرضی و اضافی می‌گردد، در این اضافه که اضافه مقولی است یک طرف اضافه نفس مجرد و طرف دیگر بدن مادی است، لذا باید در تعریف یک طرف، اضافه طرف دیگر نیز لحاظ شود چنان‌که در تعریف بنا، بنا و در تعریف پادشاه، کشور لحاظ می‌شود. اما ملاصدرا اضافه نفس به بدن را ذاتی نفس می‌داند؛ در نتیجه نفس هرگز چیزی مستقل و جدا از بدن نخواهد بود بلکه همواره بدن به نحو لابلشروط، اعم از بدن دنیوی و مثالی و اخروی، در نفس مأخوذ است. بدین ترتیب نفس در دیدگاه ملاصدرا حقیقتی تعلق‌ی است که تعلق عین ذات و هویت آن است نه عارض بر آن؛ به این معنی که حقیقت نفس حقیقتی است که تدبیر و تعلق به بدن، نحوه وجود آن را تشکیل می‌دهد و مفهوم تعلق و اضافه نفس از نحوه وجود آن انتزاع می‌شود. اگر تعلق به

بدن خارج از ذات آن باشد، آن دیگر نفس نبوده بلکه عقل است و نمی‌توان بر آن نفس اطلاق کرد. این مسأله با قاعده "النفس جسمانیة الحدوث و روحانیة البقا" تبیینی سازگار می‌یابد. به عقیده ملاصدرا از محال‌ترین محالات است که صورت مجرد با امر مادی متحد شده و بدون استحاله ذاتی و حرکت جوهری نوع واحد و هویت شخصی واحدی را تشکیل دهند (الشیرازی، ۱۳۸۶، ج ۳، ۳۳۰). او در اشاره به این مهم همچنین می‌گوید:

نفس تمام بدن است که از آن و ماده بدنی یک نوع کامل جسمانی حاصل می‌شود. در حالی که قطعاً ممکن نیست که از یک امر مجرد و یک امر مادی نوعی طبیعی و مادی حاصل گردد. ... پس دانسته می‌شود که اقتران نفس و بدن و تصرف آن در بدن امری ذاتی و برخاسته از وجود شخصی آن است؛ پس این اضافه ذاتی نفس به بدن مقوم نفس است اما نه به گونه‌ای که از آن لازم آید که نفس از باب مضاف باشد (همان، ج ۸، ۱۲).

وی در استدلال بر این که نفسیت نفس، عین تعلق و اضافه آن به بدن است می‌گوید:

اگر نفسیت نفس عارض بر ذات آن باشد باید ذات نفس، جوهر مجرد و مستقل از بدن بوده و تعلق به بدن خارج از ذات آن باشد. در این صورت وقتی به بدن تعلق می‌گیرد، این تعلق یا عرض لازم آن است و یا مفارق؛ در صورت نخست نباید هرگز از معروض خود جدا شود در حالی که در مرحله‌ای ذات بدون تعلق می‌تواند باشد، در صورت دوم عروض محتاج به حصول استعداد در معروض خود بوده و استعداد هم منوط به ماده است و حال آن که ذات نفس مجرد است نه مادی و استعداد در امر مجرد معنی ندارد، بنابراین عروض تعلق به نفس محال است (همان).

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

ملاصدرا در نظریه خود برخلاف دکارت بین نفس و بدن هیچ چیز حتی روح بخاری را نیز به عنوان واسطه در نظر نمی‌گیرد، بلکه آن‌چه در حکمت متعالیه مطرح می‌شود سخن از مراتب حقیقتی واحد است. گرچه ملاصدرا نیز سخن از روح بخاری به میان آورده (الشیرازی، ۱۳۸۰، ۳۲۲) و تصریح دارد که روح بخاری بدن اول برای نفس است (همان، ۳۵۷) اما روح بخاری به عنوان واسطه بین نفس مجرد و بدن مادی نیست بلکه روح بخاری مرتبه‌ای از مراتب نفس است به این معنی که نفس در انزال مراتب خود به صورت روح بخاری ظهور می‌کند، یعنی نفس از ضعیف‌ترین مرتبه شروع شده و مراتب مختلف را سپری می‌کند در مرتبه جنین و پایین‌تر از آن، نشانه‌ای از مرتبه تجرد یافت نمی‌شود لذا نفس در این مرتبه نفس نباتی است و هنوز به مرتبه تجرد نرسیده است (الشیرازی، ۱۳۸۶، ج ۸، ۱۳۶). درجه پائین‌تر از نفس نباتی، مرتبه طبع است که در این مرحله صرفاً به نفس، صفت جسمیت اطلاق می‌شود، روح بخاری چون از خون درست شده و در مرتبه جسمانیت و طبع قرار دارد می‌توان جایگاه آن را در چنین مرتبه‌ای قرار داد (همان، ج ۹، ۷۶). اما اعتقاد به وجود آن در این مرتبه به معنای وساطت روح بخاری بین امر مادی و مجرد نیست و پذیرش روح بخاری به معنای ثنویت نفس و بدن نمی‌باشد. زیرا چنان‌که گذشت، نفس حقیقت واحدی است که عرض عریضی دارد و تعبیراتی همچون طبع، روح بخاری، نفس نباتی، نفس حیوانی، تجرد برزخی و... برای تحلیل مراتب مختلف یک وجود واحد و نحوه ارتباط آنهاست. بدین ترتیب ملاصدرا نظریه خود را بر روح بخاری که نظریه رایج طبی در آن دوره بود مبتنی نمی‌کند.

نکته مهمی که در پایان باید افزود این است که تصرف و دخالت نفس در بدن، ذاتی و برخاسته از نحوه وجود نفس است و شباهتی به تصرف‌های عوامل خارج از بدن ندارد. دخالت نفس در بدن به معنای تکامل و تکمیل کردن طبیعت بدن و ایجاد حرکت‌ها و افعال ارادی انسان است که با حرکت در آوردن عضلات بدن انجام می‌شود، در عین حال و به حکم قاعده تعاکس ایجابی و اعدادی نفس و بدن، نفس نیز انفعالاتی از بدن می‌گیرد. صدرالمتألهین بزرگترین اشتباه فلاسفه را در مورد نفس این می‌داند که آنان مقام معلومی برای نفس قائل شده و نفس را امری ایستا می‌دانند که از ابتدای پیدایش تا پایان یکسان و یکنواخت بوده و دچار تحول و تشنات گوناگون نمی‌گردد (الشیرازی، ۱۳۸۶، ج ۸، ۳۴۷-۳۴۴).



## نتیجه

ثنویت افراطی نفس و بدن بیش از دیگران خود دکارت را در مسأله رابطه نفس و بدن گرفتار کرد و او نتوانست راه حل قانع کننده‌ای در این باره پیدا کند و در نهایت اعلام کرد که فکر نکردن درباره ارتباط نفس و بدن بهتر از فکر کردن درباره اوست و این رازی است که باید قبول کرد بدون آنکه فهمید.

مالبرانش با وارد کردن خداوند در ارتباط نفس و بدن، مشکل را حل نکرده باقی گذاشت، زیرا اگر خداوند با یکی از دو جوهر نفس و جسم سنخیت داشته باشد تنها می‌تواند بر یکی از آنها تاثیرگذاری علی داشته باشد و اگر متمایز از هر دو جوهر نفس و جسم است، ارتباط علی او با هیچ‌یک از نفس و بدن قابل پذیرش نیست.

اسپینوزا از طریق رفع تقابل کثرت و وحدت و برگرداندن کثرت به امر واحد درصدد حل مسأله است، به عقیده وی نفس و بدن، حالات جوهرند نه جوهر. تبیین اسپینوزا با این نقد روبه‌روست که چگونه ممکن است دو صفت مختلف، مبین ذات سرمدی و نامتناهی جوهر واحد باشند؟ و چرا فقط دو صفت موجود بوده و تنها دو صفت قابل شناختن باشند؟ نحوه ارتباط فکر و امتداد که صفات جوهر واحدند با خود جوهر چگونه است؟

لایب نیتس با پذیرش کثرت نفس و بدن معتقد است که نفس و بدن از منادهای فراوانی ساخته شده‌اند که از ازل هماهنگ‌اند. تبیین لایب نیتس در واقع خروج از محل نزاع و انکار هر نوع تعامل و رابطه نفس و بدن است، علاوه بر این، تبیین وی برخلاف وجدان و دریافت‌های تجربی انسان است.

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

## فهرست منابع

- اسپینوزا، باروخ بندیک، اخلاق، ترجمه: دکتر محسن جهانگیری، تهران: مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۷۶.

- دکارت، رنه، **اعتراضات و پاسخ‌ها**، ترجمه: علی موسائی، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۸۶.
- \_\_\_\_\_، **تأملات در فلسفه اولی**، ترجمه: دکتر احمد احمدی، چاپ دوم، تهران: نشر مرکز دانشگاهی، ۱۳۶۹.
- \_\_\_\_\_، **رساله گفتار در روش (سیر حکمت در اروپا)**، ترجمه: محمدعلی فروغی، چاپ سوم، تهران: زوار، ۱۳۷۲.
- \_\_\_\_\_، **فلسفه دکارت**، ترجمه منوچهر صانعی دره‌بیدی، تهران: انتشارات الهدی، ۱۳۷۶.
- \_\_\_\_\_، **انفعالات نفس**، ترجمه منوچهر صانعی، تهران: انتشارات بین‌المللی الهدی، ۱۳۷۶.
- راسل، برتراند، **تاریخ فلسفه غرب**، ترجمه نجف دریابندری، چاپ پنجم، تهران: نشر پرواز، ۱۳۶۵.
- ریچارد پایکین و آروم استرول، **کلیات فلسفه**، ترجمه دکتر مجتبی، چاپ هشتم، تهران: حکمت، ۱۳۷۳.
- ژان وال، **مابعدالطبیعه**، ترجمه یحیی مهدوی، تهران: خوارزمی، ۱۳۷۵.
- صدرالدین شیرازی، محمدبن ابراهیم، **الحکمة المتعالیة فی الاسفارالعقلیة الاربعة**، قم: مصطفوی، ۱۳۸۶.
- \_\_\_\_\_، **العرشیة**، بیروت: مؤسسة التاریخ العربی، ۱۴۲۰.
- \_\_\_\_\_، **المبدأ و المعاد**، الطبعة الثالثة، قم: مطبعة مکتب الاعلام الاسلامی، ۱۳۸۰.
- کاپلستون، فردریک، **تاریخ فلسفه (از دکارت تا لایب نیتس)**، ج ۴، ترجمه دکتر غلامرضا اعوانی، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی و انتشارات سروش، ۱۳۸۰.
- لایب نیتس، منادولوژی، ترجمه دکتر یحیی مهدوی، تهران: خوارزمی، ۱۳۷۵.
- John Gottigahm: **The Cambridge Companion to Descartes**, Cambridge University Press, 1992.
- Magee, Bryan, **The Great Philosophers**, Oxford Univrsity Press, 1987.
- Paul, Edwards, **The Encyclopedia of Philosophy**, New York, 1972.

This document was created with Win2PDF available at <http://www.daneprairie.com>.  
The unregistered version of Win2PDF is for evaluation or non-commercial use only.