

نگاهی به برخی زمینه‌های ارتباط مسئله «نفس (ذهن) - بدن» و مسئله «آفریدگار - جهان»

پیروز فطوریچی*

چکیده

نوشتار حاضر بررسی کوتاهی است درباره برخی زمینه‌های ارتباط میان دو مسئله مهم و دیرپا در فلسفه و الهیات یعنی مسئله «نفس و بدن» و یا به تعبیر جدیدتر مسئله «ذهن - بدن»، از یک سو و مسئله چگونگی ارتباط آفریدگار و جهان طبیعت، از سوی دیگر. آیا به لحاظ تاریخی و تحلیلی می‌توانیم میان نحوه تلقی خود از این دو مسئله نسبتی برقرار کنیم؟ در پاسخ به این پرسش ابتدا با تحلیلی فلسفی و کوتاه نشان داده می‌شود که در بحث از تبیین چگونگی ارتباط میان آفریدگار و جهان طبیعت با مسائل و مشکلاتی مواجهیم که با دشواری‌های مربوط به فهم ما از مسئله ارتباط نفس و بدن (یا ذهن و بدن) بی‌شباهت و بی‌مناسبت نیست. سپس با ذکر چند نمونه از دیدگاه‌های تاریخی و معاصر در فلسفه و الهیات غرب به برخی زمینه‌های ارتباط میان این دو مسئله در تفکر غرب می‌پردازیم. پس از آن، زمینه‌های ارتباط میان این دو مسئله را در اندیشه اسلامی پی می‌گیریم. توصیه‌های جدی درباره لزوم دقت

* مدرس گروه فلسفه علم دانشگاه صنعتی شریف

تاریخ دریافت: ۱۳۸۹/۱۱/۱۴، تاریخ پذیرش: ۱۳۸۹/۱۲/۱۸

و پرهیز از زیاده‌روی در به کارگیری تمثیل نفس - بدن نیز مورد توجه خواهد بود.

کلیدواژه‌ها: مسئله «نفس (ذهن) - بدن»، فعل خداوند، فلسفه ذهن، علم و دین

مقدمه

نوشتار حاضر بررسی کوتاهی است درباره برخی زمینه‌های ارتباط میان دو مسئله مهم و دیرپا در فلسفه و الهیات یعنی مسئله «نفس و بدن» و یا به تعبیر جدیدتر مسئله «ذهن - بدن»^۱، از یک سو و مسئله چگونگی ارتباط آفریدگار و جهان طبیعت، از سوی دیگر. آیا به لحاظ تاریخی و تحلیلی می‌توانیم میان نحوه تلقی ما از این دو مسئله نسبتی برقرار کنیم؟ کیث کمبل (Keith Campbell) در کتاب سودمندش با نام *بدن و ذهن (body and mind)*، جنبه دشوار و پیچیده ارتباط ذهن و بدن را در مجموعه ناهمساز چهار گزاره‌ای زیر تبیین می‌کند:

بدن انسان، یک شیء مادی (material) (فیزیکی) است.

ذهن (نفس)، یک موجود روحانی (immaterial) (مجرد، غیرمادی) است.

ذهن (نفس) و بدن از تعامل یا تأثیر متقابل برخوردارند.

موجود روحانی و ماده با یکدیگر تعامل یا تأثیر متقابل ندارند. (Campbell, 1984: 14)

به بیان کمبل، چهار گزاره فوق نمی‌توانند همگی با هم درست باشند. در اینجا منظور کمبل از موجود روحانی یا به تعبیر ما «موجود مجرد»، موجودی است که از ویژگی‌های ماده برخوردار نیست و موضوع قوانین فیزیکی قرار نمی‌گیرد. کمبل معتقد است دشواری و پیچیدگی مسئله «ذهن - بدن» در این نکته نهفته است که تاکنون دلایل قابل اعتنایی برای توجیه هر یک از چهار گزاره مزبور ارائه شده است. (Campbell, 1984: 40)

اینک توجه خود را به مسئله فعل خداوند در طبیعت معطوف می‌سازیم. در اینجا نیز می‌توانیم مجموعه چهار گزاره‌ای کم و بیش مشابهی را مطرح کنیم که در واقع بیانگر دشواری تبیین چگونگی ارتباط آفریدگار و جهان است:

جهان طبیعت (یا موجودات و فرایندهای طبیعی)^۲، مادی و فیزیکی است.

براساس سنت توحیدی - ابراهیمی، آفریدگار جهان، موجودی غیر فیزیکی، متعال

و مجرد تلقی می‌شود.^۳

خداوند، آفریدگاری است که در جهان طبیعت در کار است. می‌آفریند و به آفریده-
هایش عنایت دارد و از آن‌ها بریده و جدا نیست.

یک موجود غیر فیزیکی و مجرد نمی‌تواند در عرصه طبیعت عمل کند و بر
موجودات فیزیکی تأثیرگذار باشد (مثلاً به دلیل آنچه اصل «بسته بودن علی جهان
فیزیکی» (causal closure of the physical) یا «قانون بقای انرژی» خوانده می‌شود).

همان گونه که ملاحظه می‌کنیم در اینجا نیز مانند مسئله «نفس - بدن» پرسش اصلی
به توجیه تأثیرگذاری یک هویت غیرفیزیکی بر موجودات فیزیکی باز می‌گردد. بدین
سان اگر مشابهت بنیادی میان دو مجموعه چهار گزاره‌ای بالا را بپذیریم، کاملاً معقول
و مقبول به نظر می‌رسد که ادعا کنیم در بحث از تبیین چگونگی ارتباط میان آفریدگار
و جهان طبیعت با مسائل و مشکلاتی مواجهیم که با دشواری‌های مربوط به فهم ما از
مسئله ارتباط نفس و بدن (یا ذهن و بدن) بی‌شبهت و بی‌مناسبت نیست. شاید اکنون
روشن شود چرا فیلیپ کلایتون (Philip Clayton) می‌نویسد:

تا آن هنگام که نتوانیم مسئله علیت ذهنی^۴ (mental causation) را حل کنیم نخواهیم
توانست حتی به پاسخی ناتمام برای پرسش از چگونگی علیت الوهی دست یابیم
(Clayton, 1997: 233).

در اینجا نخست به ذکر چند نمونه از دیدگاه‌های تاریخی و معاصر در فلسفه و
الهیات غرب می‌پردازیم که در آن‌ها به ارتباط میان دو مسئله مذکور توجه شده است.
پس از آن، دیدگاه‌های برخی متفکران اسلامی را در این باره ملاحظه خواهیم نمود.

بخش اول: شواهد پذیرش مشابهت و ارتباط میان دو مسئله «نفس (ذهن) —

بدن» و مسئله «آفریدگار - جهان» در آثار برخی متفکران غربی

۱. توماس آکویناس (Thomas Aquinas) در کتاب *تلخیص الهیات* (یا *تلخیص الهیاتی*)
(*summa theologica*) در بحث درباره حضور خداوند در همه اشیا از تمثیل نفس - بدن
استفاده می‌کند. وی احاطه نفس بر بدن و حضور نفس در صحنه بدن را تمثیلی برای احاطه
الوهی و حضور آفریدگار در عرصه اشیا به شمار می‌آورد. با وجود این، آکویناس هشدار

می‌دهد که نباید در به کارگیری این تمثیل زیاده‌روی نماییم و تا جایی پیش برویم که خداوند را «نفس جهان» تلقی کنیم زیرا به تعبیر وی به هیچ وجه، ممکن نیست خداوند در هیچ گونه ترکیبی با موجود مادی وارد شود. (ST 1.8.1; 1.3.8)

۲. رنه دکارت (Rene Descartes) در یکی از نامه‌هایش به هنری مور (آوریل ۱۶۴۹) تصریح می‌کند که تلقی و برداشت او درباره قدرت و تأثیر علی خداوند بر جهان می‌تواند در قالب تجربه ما از توان و قدرت نفس، نسبت به بدن تصویر شود. البته او کاملاً به اهمیت تفاوت‌های اساسی میان خداوند و انسان واقف بود و از این رو، در نامه دیگری که متعاقباً به مور می‌نویسد (اگوست ۱۶۴۹)، از نگرانی و حتی ترسش سخن می‌گوید که مبدا چنین گمان شود که او متمایل به آرای کسانی است که خداوند را به منزله «نفس جهان» و متحد با ماده تلقی کرده‌اند (Descartes 1991: 375, 381).

۳. پس از دکارت، فیلسوفان سرشناسی که معمولاً در زمره مکتب دکارتی شمرده می‌شوند با آن بخش از دیدگاه دکارت که ارتباط تعاملی و تأثیر متقابل میان نفس و بدن را می‌پذیرفت مخالف بودند. نمونه بارز این گروه از فیلسوفان، گوتفرد لایبنیتز (Gottfried Leibniz) است که با وجود پذیرش دوگانگی جوهری (substance dualism) نفس و بدن، تعامل علی میان آن دو را نمی‌پذیرد. اما استیون ندرل (Steven Nadler) به این نکته اشاره می‌کند که لایبنیتز در نوشته‌های اولیه‌اش مانند اثری که با نام *براهین کاتولیک* (*catholicae demonstrationes*) نگاشته است، از ارتباط میان خداوند و اشیاء متحرک با استفاده از ارتباط میان نفس و بدن در انسان بحث کرده است (مکاتبه شخصی با نگارنده).

۴. ایزاک نیوتن (Isaac Newton) در رساله‌ای با نام *درباره گرانش* با صراحت کامل از تمثیل «نفس - بدن» برای تبیین فعل خداوند بهره می‌گیرد و می‌نویسد:
از آنجا که هر انسان، آگاه است که می‌تواند بدنش را از روی اراده حرکت دهد. بنابراین، به هیچ وجه نمی‌توان انکار کرد که خداوند قدرت تحریک اجسام متحرک را از روی اراده و اختیار دارا است، [یعنی] خداوندی که دانایی و علم او از ما بی‌نهایت

بیشتر است. (Newton, 2004: 27)

نمونه‌های دیگری نیز از این دست در آثار نیوتن به ویژه در دیباچه عام بر کتاب اصول (*The General Scholium to the Principia*) و نیز در کتاب نورشناسی (*The Opticks*) قابل ارائه است.

۵. در بحث‌های اخیر که درباره فعل خداوند^۵ به ویژه در مباحث تخصصی «علم و الهیات» (science and theology) مطرح شده است، برخی نویسندگان سرشناس به کارایی تمثیل «ذهن-بدن» و اخذ آن به عنوان مدلی مناسب برای تبیین فعل خداوند در طبیعت توجه جدی مبذول نموده‌اند. آرتور پیکاک (Arthur Peacocke)، از جمله این صاحب‌نظران، در یکی از مقالاتش - که به بررسی برخی پیامدهای فلسفی و الهیاتی مباحث مربوط به آشوب (chaos) و پیچیدگی (complexity) اختصاص دارد - اظهار می‌کند که خداوند در یک علیت نزولی (downward causation) (بالا به پایین؛ رو به پایین؛ یا به تعبیر دیگر از سطح عالی به سطح نازل) بر جهان تأثیرگذار است؛ شبیه همان تأثیری که سطوح عالی در یک ارگانیسم پیچیده بر رخدادهای سطوح پایین‌تر اعمال می‌کنند. در این راستا، پیکاک ارتباط «ذهن - بدن» را (البته با رعایت احتیاط لازم) تمثیلی بسیار مفید برای این نوع تأثیر به شمار می‌آورد (Peacocke, 1995: 285).

جان پوکینگهورن (John Polkinghorne) نیز در این طبقه جای می‌گیرد و به گونه‌ای مشابه از تعبیر «علیت نزولی» هم درباره انسان و هم درباره فعل خداوند در طبیعت استفاده می‌کند؛ البته وی در مقایسه با پیکاک احتیاط و تعدیل بیشتری را در این زمینه لازم می‌بیند. او می‌گوید کاملاً ممکن است نحوه تعامل و کنش متقابل میان نفس و بدن، نوعی ارتباط تمثیلی (analogical relation) - هرچند نه چندان قوی - را برای فعالیت خداوند در جهان فراهم کند. اما در عین حال باید توجه کنیم که نباید در به کارگیری این تمثیل تا آنجا پیش رویم که از «همه‌خداانگاری» (pantheism) یا «همه در خدایی» (panentheism) سر درآوریم. (Polkinghorne, 1986: 73) شاید بتوانیم بگوییم پوکینگهورن از بی‌پروایی و زیاده‌روی نویسندگانی مانند سالی مک‌فاگ

(Sallie McFague) و گریس یانتسن (Grace Jantzen) اجتناب کرده است. آنان مدل «جهان به منزله بدن خداوند» را می‌ستایند حتی یانتسن عنوان جهان خداوند، بدن خداوند (*God's World, God's Body*) را برای کتاب خود برگزیده است. در زمره این گروه شایسته است دوباره از کلیتون نام ببریم که هرچند نه با زیاده‌روی‌های امثال مک‌فاگ و یانتسن اما با گشاده‌دستی قابل ملاحظه‌ای از توجه جدی به تمثیل «ذهن - بدن» استقبال می‌کند و می‌گوید به گونه‌ای مشابه با آنچه ما در بدن خود عمل می‌کنیم، خداوند می‌تواند در هر بخش از جهان عمل کند. او در بیان ملخص دیدگاه خود چنین می‌نویسد:

مسئله ارتباط خداوند با جهان و نیز مسئله چگونگی تعبیر از فعل الهی باید به وسیله بهترین نظریه‌های ما درباره نحوه ارتباط ذهن و بدن در ما انسان‌ها هدایت و مهار شود. (Clayton, 1997:233)

۶. ریچارد سویین‌برن (Richard Swinburne) و رابرت لارمر (Robert Larmer) دو تن از فیلسوفان معاصرند که هر یک جداگانه به ارتباط مسئله «نفس - بدن» و مسئله «آفریدگار - جهان» توجه دارند. اهمیت و وجه اشتراک این دو از این جهت است که آنان به جای به کارگیری ارتباط «نفس - بدن» به صورت مدل و تمثیلی برای ارتباط «آفریدگار - جهان»، به شباهت‌ها یا توازی‌های روش‌شناختی در پژوهش‌های مربوط به این دو موضوع اشاره می‌کنند.

درباره سویین‌برن به نقل نکته‌ای که ایشان در مکاتبه‌اش با این جانب ذکر کرده است اکتفا می‌کنم:

اگر واقعاً نفس ما انسان‌ها بر مغز عمل کند و تأثیرگذار باشد (در مقیاس کوچک) آنگاه هیچ مشکل نظری درباره اینکه خداوند در طبیعت عمل می‌کند (در مقیاس بزرگ) وجود نخواهد داشت. البته این تفاوت همچنان مطرح است که خداوند در وجودش، به جهان وابسته و محتاج نیست. (مکاتبه شخصی با نگارنده.)

مورد لارمر برای بحث ما جالب‌توجه‌تر است چرا که توازی روش‌شناختی مذکور را بسیار جدی و پیگیرانه مطرح می‌کند. لارمر در زمره آن دسته از فیلسوفان معاصر

قرار دارد که همانند دکارت از دوگانگی «نفس - بدن» جانب‌داری می‌کنند و در عین حال به تعامل میان آن دو اعتقاد دارند^۶. او در دفاع خویش از این دیدگاه به طور خاص درباره مشکل «نقض قانون بقای انرژی» به تحقیق می‌پردازد و می‌کوشد راه‌حلی را برای پاسخ به این چالش ارائه کند^۷. از ویژگی‌های برجسته آثار لارمر آن است که وی به ارتباط میان مسئله «ذهن - بدن» و مسئله «تبیین فعل خداوند در طبیعت» - به عبارت دیگر، حل چالش‌های مربوط به ارتباط آفریدگار و جهان - کاملاً توجه دارد و تأکید می‌کند که با وجود تفاوت‌های انکارناپذیر میان این دو مسئله، راه‌حل فلسفی مشابهی برای آن‌ها قابل ارائه است.

لارمر در ۱۹۸۶ در مقاله‌ای با نام «تعامل ذهن - بدن و بقای انرژی» (Mind-Body Interaction and the Conservation of Energy) به دفاع از «دوگانگی تعاملی» در قبال شبهه «نقض قانون بقای انرژی» می‌پردازد. از سوی دیگر به تازگی در ۲۰۰۹ مقاله‌ای با نام «عاملیت [فاعلیت] الهی و اصل بقای انرژی» (Divine Agency & the Principle of the Conversation of Energy) از او منتشر شد. لارمر در مقاله اخیر، مدل‌ها و تبیین‌هایی را که برای مسئله فعل خداوند در طبیعت ارائه شده‌اند و در آن‌ها به نوعی تلاش می‌شود تا با آنچه که «بسته بودن علی جهان طبیعت» خوانده می‌شود کنار بیایند، نقد می‌کند. او معتقد است می‌توانیم فاعلیت آفریدگار را به عنوان یک فاعل غیرمادی در عرصه طبیعت بپذیریم و در این راه، برداشت‌های نابجایی که در پوشش «اصل بقای انرژی» یا «بسته بودن جهان فیزیکی» مطرح می‌شوند قابل اعتنا نخواهند بود. (نک. Larmer, 2009) همان گونه که عنوان دو مقاله فوق نشان می‌دهد، روش و ساختار بحث لارمر درباره این دو مسئله مهم از تشابه چشمگیری برخوردار است. مدتی پیش لارمر در مکاتبه با نگارنده درباره این موضوع چنین نوشت:

من مطمئنم که در نحوه برداشت و تلقی ما از مسئله «ذهن - بدن» و مسئله ارتباط خداوند و جهان، پیوندهایی وجود دارد. هر دو به این نکته مهم و اساسی می‌پردازند که چگونه می‌توان تصور کرد یک موجود غیرمادی بر ماده تأثیرگذار باشد (مکاتبه شخصی با نگارنده).

بخش دوم: ارتباط دو مسئله «نفس - بدن» و مسئله ارتباط «آفریدگار - جهان در برخی آثار اسلامی

در آثار مختلف اسلامی پیوند بسیار جدی و نزدیک میان معرفت نفس و معرفت به آفریدگار به چشم می‌خورد. در صدر آن‌ها آیه ۵۳ از سوره فصلت قرار دارد که در توجیه این پیوند برای بسیاری از متفکران الهام‌بخش بوده است و مکرراً در این باره مورد استناد قرار گرفته است: سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْاَفَاقِ وَ فِي اَنْفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ اَنَّهُ الْحَقُّ اَوْ لَمْ يَكُنْ بِرَبِّكَ اَنَّهُ عَلٰى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ. به زودی نشانه‌های خود را در آفاق [افق‌های گوناگون] و در نفس‌هایشان بدیشان خواهیم نمود، تا برایشان روشن گردد که او حق است. آیا کافی نیست که پروردگارت خود شاهد هر چیزی است؟ (فصلت/ ۵۳)

این آیه دلالت می‌کند که در انسان نشانه‌هایی برای درک حقایق الهی وجود دارد که با تأمل در خویشتن یا درباره نفس - اگر بتوانیم بین نفس و خویشتن تمایز قائل شویم - دست‌یافتنی است. همچنین روایاتی با تعبیر مختلف نقل شده است که در این راستا همواره محل اعتنا و استناد صاحب‌نظران بوده است؛ از جمله این روایت معروف که: مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ فَقَدْ عَرَفَ رَبَّهُ (مجلسی، ۱۴۰۳: ج ۲، ۳۲).

وجود این گونه زمینه‌های دینی، الهام‌بخش و مشوق متفکرانی مانند غزالی بود تا بتوانند درباره ارتباط معرفت نفس و معرفت به آفریدگار به بحث و بررسی بپردازند. ابو حامد غزالی در قرن پنجم به زبان فارسی و به شیوایی درباره نقش خودشناسی در معرفت به آفریدگار سخن می‌گوید. او نخستین بخش از کتاب *کیمیای سعادت* را «آغاز کتاب در پیدا کردن عنوان مسلمانی» می‌نامد و آن را به ترتیب زیر در چهار عنوان تنظیم می‌کند:

عنوان اول - در شناختن نفس خویش

عنوان دوم - در شناختن حق سبحانه و تعالی

عنوان سوم - در معرفت دنیا

عنوان چهارم - در معرفت آخرت

عنوان اول با این عبارت شروع می‌شود:

بدان که کلید معرفت خدای تعالی، معرفت نفس خویش است، و برای این گفته‌اند: مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ فَقَدْ عَرَفَ رَبَّهُ؛ و برای این گفت باری، سبحانه و تعالی: سَنَرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْأَفَاقِ وَ فِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ، گفت نشانه‌های خود را در عالم و در نفوس با ایشان نماییم، تا حقیقت حق، ایشان را پیدا شود؛ و در جمله، هیچ چیز به تو نزدیک‌تر از تو نیست: چون خود را شناسی، دیگری را چون شناسی؟ (غزالی، ۱۳۸۰: ۱۳)

فصل اول از عنوان دوم کتاب *کیمیای سعادت* «معرفت نفس، کلید معرفت حق» نام دارد که در آن غزالی نفس را همچون آینه‌ای می‌داند که با نگرستن به آن می‌توانیم به پروردگار معرفت یابیم:

بدان که در کتب پیغامبران گذشته معروف است این لفظ که با ایشان گفت إِعْرِفْ نَفْسَكَ تَعْرِفْ رَبَّكَ. و در اخبار و آثار معروف است که مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ فَقَدْ عَرَفَ رَبَّهُ. و این همه دلیل آن است که نَفْسِ آدمی چون آینه است، که هر که در وی نگرند حق را می‌بیند (غزالی، ۱۳۸۰: ۴۷).

غزالی در ادامه تأکید می‌کند:

آدمی از ذات خویش، هستی ذات حق سبحانه و تعالی، بشناسد و از صفات خویش، صفات حق تعالی بشناسد و از تصرف در مملکت خویش - که آن تن و اعضای وی است - تصرف حق در جمله عالم بشناسد. (غزالی، ۱۳۸۰: ص ۴۷) ... پس بدین وجه، معرفت نفس، آینه و کلید معرفت حق سبحانه و تعالی شود (غزالی، ۱۳۸۰: ۵۰).

این بیان به ویژه در راستای مرتبط دانستن دو مسئله «نفس - بدن»، و «آفریدگار - جهان» که موضوع بحث ما است قابل توجه می‌باشد. او همچنین با توجه به این ارتباط، با صراحت و زیبایی چنین می‌نویسد:

و چون تو ندانسته باشی که پادشاهی خویش در مملکت خویش چون رانی، چگونه خواهی دانستن پادشاهی عالم چون می‌راند؟ (غزالی، ۱۳۸۰: ۵۳) ... و به حقیقت بدان که پادشاه را و پادشاهی را جز پادشاهان ندانند. اگر نه آن بودی که تو را پادشاهی داده

بودندی بر مملکت خویش، و نسختی مختصر از مملکت و پادشاهی خداوند عالم به تو داده بودند، هرگز خداوند عالم نتوانستی شناخت (غزالی، ۱۳۸۰: ۵۵).

غزالی در دیگر آثارش نیز کم و بیش به این بحث می‌پردازد که در این راستا کتاب *معراج القدس فی مدارج معرفة النفس* حائز اهمیت است به ویژه از این جهت که در اواخر این کتاب پس از ذکر مطالبی مشابه با آنچه نقل شد بر این نکته تأکید می‌کند که این بحث به هیچ وجه به معنای تشبیه خداوند به انسان یا ذکر مثل و مانند برای حق تعالی نیست که این امر به لحاظ شرع و عقل نادرست و ممنوع شمرده می‌شود (الغزالی، ۱۴۰۹: ۱۷۲، ۱۷۵-۱۷۶).

محمی‌الدین ابن عربی از متفکران شاخص و برجسته‌ای است که با پذیرش ارتباط نزدیک معرفتی میان آفریدگار و نفس انسان، روایتی معرفت‌شناختی و بدیع را از مثال «نفس - بدن» به دست می‌دهد. او در کتاب *الفتوحات المکیة* چنین می‌نویسد:

نسبت عالم به حق تعالی مانند جسم است به روح^۸ همان‌گونه که به روح جز از راه جسم معرفت نمی‌یابیم ... همین نسبت نیز میان عالم و حق تعالی برقرار است^۹ (ابن عربی، بی‌تا: ج ۳، ۳۱۵).

همان‌گونه که ملاحظه می‌شود، در اینجا ابن عربی بر مشابهت در روش معرفتی تأکید می‌کند؛ این در حالی است که داود قیصری، شارح سرشناس کتاب *فصوص الحکم* ابن عربی، در شرح فص موسوی از این کتاب، مثال «نفس - بدن» را با نگاه هستی‌شناختی چنین به کار می‌برد:

همان‌گونه که روح [= نفس] با قوایش بدن را تدبیر می‌کند حق تعالی نیز عالم را با اسما و صفاتش تدبیر می‌نماید. پس نسبت حق به عالم و نسبت عالم به حق، مانند نسبت روح به بدن و نسبت بدن به روح است^{۱۰} (القیصری، ۱۳۶۳: ۴۴۸).

با توجه به نوشته‌های صدرالمتألهین کاملاً روشن به نظر می‌رسد که او نیز مانند حکما، عرفا و دیگر متفکران پیش از خود، «معرفت نفس» و تأمل درباره نحوه ارتباط «نفس - بدن» را کمک مؤثری در خداشناسی به‌ویژه در مسائل مربوط به علم آفریدگار

به مخلوقاتش می‌داند. برای نمونه در فصل سیزدهم از موقف ثالث از فن اول از قسم اول از سفر ثالث کتاب *الاسفار الاربعه* از حضور قوای نفس و ادراکات حاصل از آن‌ها در محضر نفس کمک می‌گیرد تا شاید بتوانیم حضور سراسری عوالم در عرصه الهی را هر چند به طور ناقص درک کنیم. با وجود این، صدرالمتألهین در چند موضع از آثارش درباره استفاده از تمثیل «نفس - بدن» در خداشناسی به شدت هشدار می‌دهد به گونه‌ای که شاید به نظر برسد ما را به طرد این تمثیل ترغیب می‌کند. او در فصل یازدهم از موقف اول از فن اول از قسم اول از سفر ثالث کتاب *الاسفار الاربعه* می‌نویسد: چقدر از صواب (و درست‌اندیشی) دور است گفته کسی از این گروه که می‌پندارد نسبت خداوند متعال به جمیع عالم، مانند نسبت نفس به بدن است^{۱۱} (الشیرازی، ۱۹۸۱: ج ۶، ۱۰۸).

وی در ادامه چند استدلال را برای تبیین تفاوت دو نسبت مذکور بیان می‌کند از جمله آنکه، «ارتباط نفس و بدن» دوطرفه و براساس نیاز متقابل و تأثیر و تأثر (یا فعل و انفعال) دو سویه شکل می‌گیرد. همچنین وابستگی و پیوند «نفس و بدن» به قدری تنگاتنگ و درهم‌تنیده است که از ترکیب اتحادی آن‌ها یک نوع طبیعی مانند انسان به وجود می‌آید. بی‌تردید هیچ یک از این‌ها اموری نیستند که در عرصه الوهی راه یابند. به تعبیر صدرالمتألهین، واجب‌الوجودی که «تام» و «فوق تمام» است به هیچ وجه در چارچوب یک رابطه افتقاری مانند ارتباط «نفس و بدن» قرار نمی‌گیرد. البته این نکته شایان توجه است که ملاصدرا این سخنان هشدارآمیز را در مقام نفی تشبیه و مشارکت واجب‌الوجود و ذیل فصلی با عنوان: «فی أنّ واجب‌الوجود لا مشارک له فی ایّ مفهوم کان» مطرح می‌کند، بنا بر این دور نیست که هشدار و نقد وی متوجه کسانی باشد که شاید بی‌پروا دچار تشبیه و شرک شوند؛ وگرنه همان گونه که محقق سبزواری در تعلیقه خود با ظرافت خاطر نشان می‌سازد بزرگانی که از مثال «نفس - بدن» استفاده کرده‌اند مقصودشان ذکر «مثال» بوده است نه «مثل» و کاملاً توجه داشته‌اند که این مثال نیز مانند هر مثال دیگر علاوه بر نقش «مُقَرَّب» و نزدیک‌کنندگی به فهم بهتر» می‌تواند از

جهاتی «مُبَعَّد یا دور کننده از فهم درست» نیز باشد. به همین سبب است که به قول محقق سبزواری می‌بینیم چه بسا بزرگان بعد از استفاده از این مثال با ذکر جملات و اشعاری از این قبیل، ابتهال و انابۀ خود را به محضر آفریدگار تقدیم داشته‌اند:

ای برون از وهم و قال و قیل من خاک بر فرق من و تمثیل من

(السبزواری، ۱۹۸۱: ج ۶، ۱۰۸)

جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

روشن است متفکرانی که از آنان نام بردیم همگی در خداشناسی یکسان نمی‌اندیشند به گونه‌ای که به ویژه در تبیین افعال و صفات الهی گاهی با تفاوت‌های اساسی میان آنان مواجه می‌شویم چه اینکه دیدگاه‌ها درباره‌ی چیستی و نحوه‌ی هستی نفس (یا ذهن) و شئون و حالات آن نیز متخالف است. با وجود این، موضوع پژوهش حاضر به گونه‌ای است که می‌تواند تنوعی از دیدگاه‌ها را - به شرطی که مرتبه‌ای از تقدس و تعالی الوهی را برای آفریدگار بپذیرند^{۱۲} - شامل شود. همچنین درباره‌ی نفس (یا ذهن) هنگامی این بحث قابل عنایت خواهد بود که درجه‌ای از تعالی، تجرد و تفوق برای نفس و شئون آن (به تعبیر امروزی، ذهن و حالت‌های ذهنی) نسبت به بدن پذیرفته شود و آن را کاملاً به سطح بدن و فعالیت‌های مغزی - عصبی تقلیل ندهند. از این رو، کسانی که در متافیزیکِ نفس (یا ذهن)، پیرو نظریه‌ی این - همانی^{۱۳} (identity theory) یا نگرش حذف‌گرایی^{۱۴} (eliminativism) باشند طبیعتاً بحث حاضر برای آن‌ها جذابیتی نخواهد داشت.

در این مقاله کوشیدیم با ارائه برخی شواهد نشان دهیم چه به لحاظ تاریخی و چه در عرصه‌ی اندیشه‌ی معاصر، زمینه‌های چشمگیری برای پژوهش درباره‌ی ارتباط دو مسئله «نفس - بدن» و «آفریدگار - جهان» وجود دارد. این پژوهش با چند رشته و مبحث ارتباط جدی خواهد داشت از جمله:

(۱) فلسفه‌ی ذهن (یا فلسفه‌ی نفس)، به ویژه مباحث مربوط به هستی‌شناسی نفس

(یا ذهن) و شئون نفسانی (یا حالات ذهنی) و تبیین ارتباط آن‌ها با بدن (به ویژه، مغز و فعالیت‌های مغزی - عصبی) و چگونگی تعامل میان آن‌ها.

(۲) اصول و قواعد مربوط به صفات و افعال الهی به ویژه مسئله بسیار مهم تشبیه و تنزیه؛ و به دنبال آن، حدود و ضوابط به کارگیری الفاظ و مفاهیم بشری در حوزه مسائل خداشناسی.

(۳) مباحث مربوط به فعل خداوند در طبیعت که امروزه درباره آن به صورت میان رشته‌ای و گسترده و با زیرشاخه‌های فراوان تحقیق می‌شود.

(۴) بحث‌های نقادانه درباره فیزیکیسم در متافیزیک و فلسفه ذهن، و نیز برخی مباحث مرتبط در فلسفه علم (مانند انواع برداشت‌های فیزیکیستی از نظریه‌های علمی). یکی از این موارد، بحث درباره بسته بودن علی جهان طبیعت و قلمرو هویات فیزیکی است که بررسی آن با هر سه رشته نامبرده - یعنی متافیزیک، فلسفه ذهن و فلسفه علم - مرتبط می‌باشد.

بدین ترتیب، به نظر می‌رسد موضوع حاضر، زمینه مناسبی را برای پژوهش چندجانبه و گفتگوی سازنده میان شاخه‌های مختلف در فلسفه، الهیات و حوزه مباحث «علم و دین» فراهم می‌کند.

پی‌نوشت

۱. این مسئله با آنچه در فلسفه ذهن با نام علیت ذهنی (mental causation) خوانده می‌شود ارتباط ویژه‌ای دارد که در این نوشتار به آن نمی‌پردازیم.
۲. این تعبیر را به عنوان جایگزین برای کسانی به کار می‌بریم که درباره استفاده از تعبیر «جهان» به عنوان «یک کل» دغدغه دارند و آن را «تردیدآمیز» تلقی می‌کنند.
۳. در اینجا منظور از «تجرد»، معنای سلبی یعنی «غیرمادی بودن» است و این تعبیر با حفظ مقام تنزیه آفریدگار به کار برده می‌شود.
۴. مهم‌ترین جنبه این مسئله، به بیان کلی و اجمالی، آن است که ذهن یا حالت‌های ذهنی

چگونه می‌تواند بر مغز و فعالیت‌های مغزی - عصبی تأثیرگذار باشد.

۵. در این نوشتار، هر گاه از فعل خداوند سخن می‌گوییم منظور فعل خداوند در جهان طبیعت و در عرصه موجودات فیزیکی است. اخیراً به‌ویژه در دهه پایانی قرن بیستم، «تبیین فعل خداوند در طبیعت» به‌عنوان مهم‌ترین محور در پژوهش‌های «علم و دین» یا «علم و الهیات» شناخته شد و با یک برنامه منظم و طی ده سال، پنج کنفرانس بین‌المللی در این زمینه ترتیب یافت. این کنفرانس‌ها با همکاری مرکز الهیات و علوم طبیعی (CTNS) و رصدخانه واتیکان برگزار شد. در هر دوره از این کنفرانس‌ها دانشمندان برجسته در علوم طبیعی از یک‌سو، و فیلسوفان و عالمان الهیات از سوی دیگر، شرکت جستند و با ارائه مقاله‌های مختلف، سرفصل‌ها و نگرش‌های متنوعی را درباره چگونگی «تبیین فعل خداوند» مطرح ساختند. این کنفرانس‌ها که در قالب پژوهش‌های «میان‌رشته ای» سامان یافت شد تا زمینه‌ها و ابعاد جدید این موضوع، بیش از پیش شناخته شود. در این مدت، محققان فرصت یافتند هربار یکی از مهم‌ترین و جدیدترین محورهای علوم بنیادی و پیامدهای فلسفی - الهیاتی آن را به‌ویژه برای «تبیین فعل خداوند در طبیعت» بررسی کنند و درباره آن به گفتگو بپردازند. در همه این کنفرانس‌ها، «تبیین فعل خداوند» به‌صورت زیر عنوان و زمینه اصلی بحث معرفی شده بود. عناوین این کنفرانس‌ها عبارت بودند از:

(۱) کیهان‌شناسی کوانتومی و قوانین طبیعت (۱۹۹۱)

(۲) آشوب و پیچیدگی (۱۹۹۳)

(۳) زیست‌شناسی تکاملی و ملکولی (۱۹۹۶)

(۴) علوم مغز و اعصاب (Neurosciences) و هویت انسان (۱۹۹۸)

(۵) مکانیک کوانتومی (۲۰۰۰)

روشن است که برای تبیین فعل خداوند در طبیعت ناگزیر باید به دیدگاه‌ها و مسائل علمی، فلسفی و الهیاتی درباره ویژگی‌های جهان طبیعت به‌دقت توجه کنیم.

۶. از این دیدگاه معمولاً به دوگانه‌انگاری تعاملی (interaction dualism) یاد می‌شود که تلفیقی است از «دوگانه‌انگاری جوهری» و اعتقاد به تعامل و تأثیر متقابل میان ذهن (نفس) و بدن (به‌ویژه مغز).

۷. صورت خلاصه مشکل مذکور آن است که اگر تأثیر ذهن یا نفس غیر مادی را بر مغز بپذیریم، این بدان معنا است که ذهن می‌تواند موقعیت دست کم برخی ذرات فیزیکی سازنده مغز را تغییر دهد که این به معنای تغییر در اندازه انرژی خواهد بود چرا که هیچ تغییر فیزیکی بدون استفاده از انرژی - هرچند ناچیز - میسر نیست. حال اگر این میزان انرژی از منبع فیزیکی دیگر، انتقال نیابد و صرفاً با تأثیر نفس یا ذهن به بار آمده باشد این به معنای ورود انرژی جدید به محدوده جهان فیزیکی است که با قانون بقای انرژی سازگار نیست. پیشنهاد لارمر برای حل این مشکل آن است که باید میان دو روایت از اصل بقای انرژی تفکیک قایل شویم:

۱. روایت ضعیف یا معتدل. براساس شواهد تجربی می‌توانیم بدون دغدغه، اصل بقا را به شرط وجود شرایط خاص در یک سیستم بپذیریم. سیستمی که به صورت بسته یا «ایزوله» در نظر گرفته شود از نظر علی با بیرون از خود در تعامل نخواهد بود و طبیعی است که نمی‌توانیم انتظار داشته باشیم انرژی به آن وارد یا از آن خارج شود. بنابراین، بدون هیچ مشکلی می‌توانیم بپذیریم که در چنین سیستمی، انرژی نه پدید می‌آید و نه از میان می‌رود بلکه همواره، تا هنگامی که شرایط مفروض برقرار باشد، مجموع مقدار انرژی در آن سیستم، ثابت است. این، همان مفاد اصل بقای انرژی است که در قالب روایت معتدل یا اصطلاحاً روایت ضعیف بیان می‌شود. از نکات مهمی که درباره این روایت، قابل توجه است اثبات پذیر بودن آن از راه شواهد تجربی و آزمایشگاهی است چرا که می‌توانیم سیستم‌های مختلفی را در شرایط «ایزوله» و بسته قرار دهیم و درستی اصل فوق را به اثبات رسانیم.

۲. روایت شدید یا افراطی. این روایت، ادعایی بسیار فراتر از مفاد روایت پیشین را مطرح می‌سازد، زیرا به صورت بی‌قید و شرط، گزاره‌ای عام و کلی را بیان می‌کند: «انرژی نه پدید می‌آید و نه نابود می‌شود بلکه مقدار آن، همواره ثابت است». همان‌گونه که ملاحظه می‌کنیم در اینجا زبان این اصل، زبانی مطلق و عام است و مجالی برای هیچ‌گونه محدودیت مکانی یا زمانی باقی نمی‌گذارد.

لارمر در نقد روایت دوم چند پرسش را پیش می‌کشد: آیا می‌توانیم مفاد ادعای دوم را از راه تجربه و آزمایش، تحقیق و اثبات کنیم؟ در نتیجه آیا می‌توانیم آن را یک اصل مسلم

- علمی فرض نماییم؟ اصولاً با چه معیار و مجوزی می‌توانیم با زبانی چنین فراگیر و همه‌شمول دربارهٔ عالم طبیعت با تمام گستردگی و تنوعش سخن بگوییم و ادعا کنیم که سخن ما با تجربه و قواعد علمی، منطبق است؟ لارمر معتقد است که روایت نخست با آنکه مفادش محدود است و فقط دربارهٔ سیستم‌های بسته صدق می‌کند اما اعتبار آن از راه شواهد تجربی و علم، قابل احراز است. اما روایت دوم دقیقاً به دلیل عمومیتش و ادعای افراطی‌اش، به یک موضع‌گیری متافیزیکی و فلسفی بیشتر شباهت دارد تا به یک قاعده و اصل تجربی. این روایت بسیار مشکوک و دغدغه‌برانگیز است و نمی‌توانیم انتظار داشته باشیم وثاقت آن را از راه تجربه و علم احراز کنیم. از سوی دیگر، روایت نخست با «تعامل ذهن و بدن» تعارض ندارد؛ زیرا مغز انسان را نمی‌توانیم یک سیستم بسته تلقی کنیم درحالی‌که روایت اول، در سیستم‌های بسته، صادق و جاری است. البته روایت دوم با «تعامل ذهن و بدن» تعارض دارد اما این تعارض، به دلیل عدم اعتبار تجربی و خدشه‌هایی که بر این روایت وارد است مشکل‌ساز نیست. در مجموع، از دید لارمر آنچه با «تعامل ذهن و بدن» ناسازگار به شمار می‌آید روایت خاصی از اصل بقای انرژی است که از نظر علمی، معتبر نیست؛ و روایتی از اصل بقا که به لحاظ تجربی، معتبر و اثبات‌شدنی است تعارضی با «تعامل ذهن و بدن» ندارد. (برای توضیح بیشتر نک. Larmer, 1986)
۸. که البته با قراین صریح متن کتاب، منظور از «روح»، نفس و منظور از «جسم»، بدن است.
۹. فالكون كله جسم و روح بهما قامت نشأة الوجود فالعالم للحق كالجسم للروح
۱۰. و كما أن الروح يدبّر لبدنه بقواه، كذلك الحق يدبّر العالم بأسمائه و صفاته. فنسبة الحق إلى العالم و نسبة العالم إليه كنسبة الروح إلى البدن و نسبة البدن إلى الروح.
۱۱. صدر المتألهين در جمله قبل از عبارت فوق صراحتاً منظور خود از این گروه را دسته‌ای از جاهلین معرفی می‌کند که خود را در زمره اهل تصوف به شمار می‌آورند: فليست له نسبة الاتحاد كما يقوله جهال المتصوفة و إذ لا مناسب له فالمناسبات التي أثبتتها بعض المتصوفة في حقه تعالى كلها أوهام مضلة و ما أبعد من الصواب قول من توهم من هؤلاء إن نسبته تعالى إلى جميع العالم كنسبة النفس إلى البدن... (الشيرازی، ۱۹۸۱: ج ۶ ص ۱۰۸؛ همچنین بنگرید به: الشيرازی، ۱۳۵۴: ۶۵-۶۶)

۱۲. روشن است که اگر نام خداوند صرفاً برای اشاره به نیرویی کیهانی و اسرارآمیز که بشر قادر به شناسایی آن نیست و هدایت جهان را برعهده دارد استفاده شود به نحوی که هیچ گونه بُعد غیرفیزیکی برای آن تصویر نشود، در این صورت، علی‌الاصول، تبیین ارتباط چنین موجودی با جهان طبیعت مشکل‌ساز نخواهد بود چرا که در این فرض، فاعل و فعل یا علت و معلول هر دو در سطح طبیعت‌اند و در واقع آنچه رخ می‌دهد صرفاً در حد یک تعامل فیزیکی - هرچند بسیار پیچیده - خواهد بود.

۱۳. روایت افراطی این نظریه بر پایه نوعی نگرش فیزیکالیستی استوار است که براساس آن، همه حالت‌های ذهنی چیزی جز رخدادها و روندهای مغزی - عصبی نیستند. پیروان این دیدگاه بر این باورند که اگر چه تعبیرهایی که درباره ذهن و حالت‌های ذهنی به کار می‌بریم با واژگان فیزیکی - شیمیایی تفاوت دارند اما پژوهش‌های علمی آشکار خواهد ساخت که این دو دسته تعبیر به یک چیز دلالت و ارجاع دارند که همان مدلول واژگان فیزیکی شیمیایی است.

۱۴. پیروان این نگرش - که افراطی‌تر از نظریه این همانی است - معتقدند واژه‌ها و مفاهیمی مانند ذهن، حالت‌های ذهنی، شعور، تفکر بازمانده دوران جهالت بشزند و باید به تدریج با پیشرفت‌های علمی به ویژه در علوم مغز و اعصاب از فرهنگ بشر حذف شوند و به جای آنها واژگانی ابداع و استعمال شوند که بر دستاوردهای این علوم مبتنی باشند.

منابع

- غزالی، ابو حامد (۱۳۸۰). *کیمیای سعادت*، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
- غزالی، ابو حامد (۱۴۰۹). *معارض القدس فی مدارج معرفة النفس*، بیروت: دار الکتب العلمیة. ۱۷۲، ۱۷۵ و ۱۷۶
- الشیرازی، صدرالدین محمد (۱۳۵۴). *المبدء و المعاد*، تهران: انجمن حکمت و فلسفه ایران.
- الشیرازی، صدرالدین محمد (۱۳۶۰). *الشواهد الربوبیة فی المناهج السلوکیة*، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- الشیرازی، صدرالدین محمد (۱۹۸۱). *الحکمة المتعالیة فی الاسفار الاربعة العقلیة*، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- مجلسی، محمدباقر (۱۴۰۳). *بحار الانوار*، بیروت: موسسه الوفاء.

- السبزواری، ملا هادی (۱۹۸۱). *التعليقات على الحكمة المتعالية في الاسفار الاربعه العقلی*، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- ابن العربی، محی‌الدین (بی‌تا). *الفتوحات المکیه*، بیروت: دار صادر.
- القیصری، داود (۱۳۶۳). *شرح فصوص الحکم*، قم: انتشارات بیدار.
- Campbell, Keith (1984). *Body and Mind*; 2nd edition; Notre Dame, University Of Notre Dame Press.
- Newton, Isaac (2004). De Gravitatione, in: *Philosophical Writings* edited by Andrew Janiak. Cambridge: Cambridge University Press.
- Clayton, Philip.D (1997). *God and Contemporary Science*; Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Descartes, Rene (1991). Letter to More, 15 April 1649.in: *The Philosophical Writings of Descartes* (Vol. III), translated by John Cottingham. Cambridge: Cambridge University Press.
- Descartes, Rene (1991). *The Philosophical Writings of Descartes* (Vol. III, Correspondence), translated by John Cottingham, Robert Stoothoff, Dugald Murdoch, & Anthony Kenny. Cambridge: Cambridge University Press.
- Larmer, Robert (1986). "Mind-Body Interaction and the Conservation of Energy". *International Philosophical Quarterly*. Vol 26. pp. 277-285.
- Larmer, Robert (2009). Divine Agency & the Principle of the Conversation of Energy. *Zygon*. Vol. 44. No. 3. pp. 543-557.
- Peacocke, Arthur (1995). God's Interaction With the World: The Implications of Deterministic 'Chaos' and of Interconnected and Inter-dependent Complexity, in: *Chaos and Complexity: Scientific Perspectives on Divine Action*, Edited by R. J. Russell, W. R. Stoeger, and F. J. Ayala. Vatican City and Berkeley. Vatican State Observatory and CTNS. Pp. 263-287.
- Polkinghorne, John (1986). *One World: The Interaction of Science and Theology*. London: SPCK.