



دوگانه‌نگاری از نظر دکارت و مولوی

علی مرتضی زندی*

دانشجوی دکتری زبان و ادبیات فارسی دانشگاه رازی

ابراهیم رحیمی زنگنه

استادیار گروه زبان و ادبیات فارسی دانشگاه رازی

خلیل بیگ‌زاده

دانشیار گروه زبان و ادبیات فارسی دانشگاه رازی

(از ص ۱۹۹ تا ۲۱۸)

تاریخ دریافت مقاله: ۱۳۹۷/۱۲/۲۳، تاریخ پذیرش مقاله: ۱۳۹۸/۱۲/۲۴

علمی - پژوهشی

چکیده

این مقاله با روش توصیفی-تحلیلی دوگانه‌نگاری (دوآلیست) را از دیدگاه دکارت و مولوی با تمرکز بر دوگانه‌نفس و بدن، از منظر هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی و تعامل آن دو بررسی و مقایسه می‌کند. دکارت در هستی به دو جوهر نفس (جوهر اندیشنده) و بدن (جوهر ممتد یا مادی) و در رأس آن‌ها به خداوند معتقد است و آن‌ها را متمایز و جدا از یکدیگر می‌داند. به اعتقاد او دو جوهر نفس و بدن، نه تنها به لحاظ مفهوم و در عالم ذهن (معرفت‌شناسی) از هم متمایزند، بلکه در عالم خارج هم (هستی‌شناسی) متمایزند. همچنین روش نظریه‌پردازی آن‌ها با هم مقایسه می‌شود. هدف از این پژوهش، این است که بتوانیم این فرضیه را موجه کنیم که مولوی در معرفت‌شناسی، دوآلیست و در هستی‌شناسی، وحدت‌گراست؛ ولی دکارت در معرفت‌شناسی و هستی‌شناسی، دوآلیست است. همچنین دکارت باتوجه به روش مختارش در نظریه‌پردازی که فیلسوفانه است و باید انسجام درونی، وضوح و تمایز داشته باشد، نتوانست تبیین قانع‌کننده‌ای از تعامل نفس و بدن و اتحاد جوهری آن‌ها که از مشکلات تاریخی نظریه دوگانه‌نگاری است، ارائه دهد. ولی درنهایت، فکرکردن در این باره را بهتر از فکرکردن دانست؛ اما مولوی باتوجه به روش مختارش که مؤمنانه، دیندارانه و بیان تجربیات درونی و عرفانی خود است و هدفش رسیدن به حیرت است نه وضوح، هیچ مشکلی در تبیین دیدگاه‌هایش پیش نمی‌آید. مولانا و دکارت بر شهود عقلانی تکیه دارند و ادراک حسی را قابل‌اعتماد نمی‌دانند.

واژه‌های کلیدی: هستی‌شناسی، معرفت‌شناسی، نفس، بدن، دکارت، مولوی، دوگانه‌نگاری.

۱. مقدمه

این پژوهش تحلیلی-توصیفی دوآلیست را از دیدگاه دکارت و مولوی با تمرکز بر دوگانۀ نفس و بدن، از منظر هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی بررسی و مقایسه می‌کند. دکارت در هستی به دو جوهر نفس (جوهر اندیشنده) و بدن (جوهر مادی) معتقد است و آن‌ها را در عالم ذهن و عین از هم جدا و متمایز می‌داند؛ اما دیدگاه هستی‌شناسی مولوی وحدت‌گرایانه است. به نظر او یک جوهر است که هستی را پر کرده است (عالم عین). مولوی از نظر معرفت‌شناسی (عالم ذهن) به دکارت نزدیک است؛ چون جهان مادی را جهان اضداد و کثرات می‌داند.

دکارت فلسفۀ دوآلیستی خود را بر تمایز میان نفس و بدن بنا نهاد. او معتقد بود جسم قادر به تفکر نیست و فکر را نیز کاملاً غیرمادی می‌دانست. دکارت در پنجمین بخش کتاب *گفتار در روش* (۱۳۸۸)، بر سه مفهوم نفس، بدن و اتحاد بین این دو تأکید کرده است و انسان حقیقی را حاصل اتحاد نفس و بدن می‌داند (دکارت، ۱۳۸۸: ۶۳۱).

اولین جرقه‌های بحث فلسفی از نفس و بدن یا روح و ماده در عالم، از فلاسفۀ فیثاغورثی آغاز شد (فلاح رفیع، ۱۳۷۶: ۳۲). از نظر تاریخ فلسفه، دو نظریۀ معروف دربارهٔ نفس وجود داشته است: افلاطون به ثنویت اعتقاد داشت و ارسطو رابطهٔ روح و بدن را از نوع علاقهٔ صورت و ماده می‌دانست. نظریۀ دکارت نیز در این باب به نظریۀ افلاطون شباهت دارد (پیری، ۱۳۹۰: ۱۰۴).

افلاطون نخستین فیلسوفی بود که نفس را از هر جهت غیرجسمانی می‌دانست (فلاح رفیع، ۱۳۷۶: ۳۳). دربارهٔ منشأ نفس، فلاسفه دیدگاه‌های مختلفی ابراز داشته‌اند؛ افلاطون و پیروان وی برای نفس منشأ الهی قائل‌اند. ارسطو برای نفس منشأی قائل نشد؛ او می‌گوید: «نفس کمال معین و صورت بدن است، اساساً تصوّر انفکاک آن از بدن نیز ممکن نیست» (همان، ۱۳۷۶: ۴۶). ابن سینا، برخلاف ارسطو، به ثنویت جوهر نفس و بدن معتقد بود. سه‌روردی نیز دو دیدگاه دربارهٔ نفس و بدن دارد؛ گاهی آن‌ها را دو حقیقت متفاوت و گاهی نیز جنبه‌های متفاوت از یک حقیقت می‌داند (پیری، ۱۳۹۰: ۱۰۴-۱۰۵). ملاًصدرا نفس را جوهری مستقل می‌داند که نخست به صورت جسم ظاهر و آن‌گاه از طریق حرکت جوهری به نفس نباتی، نفس حیوانی و سرانجام نفس ناطقهٔ انسانی تبدیل می‌شود (همان: ۱۰۵). از نظر متکلمان، نفس مادی و غیرمجرد است. بیشتر آن‌ها نظریۀ «جسم لطیف» را برگزیدند (علیزاده، ۱۳۹۰: ۱۵۱). مسئلهٔ رابطهٔ نفس و بدن، از جدی‌ترین مباحث فلسفۀ جدید و معاصر غرب است.

از نظر پیشینه پژوهش، باید گفت رساله یا مقاله‌ای با موضوع «دوآلیسم از نظر دکارت و مولوی» یا حتی نزدیک به این موضوع مشاهده نشد؛ اما مقالات و پایان‌نامه‌هایی دیده شد که این موضوع یا موضوعاتی نزدیک به پژوهش حاضر را به صورت مستقل و بدون مقایسه بین مولوی یا دکارت بررسی کرده بودند.

۲. فلسفه پیش و پس از دکارت

به نظر می‌آید دکارت در پی طبیعی و زمینی کردن فلسفه‌ای بود که روی به آسمان داشت؛ این فلسفه چه در جهت انکار و چه اثبات، زمینی شد. دکارت انسان را محلّ حرکت فلسفه خود دانست. برای دکارت فاعل شناسا (انسان)، نخستین وجود یقینی است و بر تمام چیزهای دیگر در هستی، حتی خدا تقدّم دارد.

فهم فلسفه و تمدن غرب بدون شناخت اندیشمندی چون دکارت کامل نخواهد بود. در این دوره، نردبانی که در سده‌های میانه، رو به آسمان بود، معکوس و بر زمین نهاده شد (رحمتی، ۱۳۸۸: ۲۶۱). پیش از دکارت، انسان و اندیشه وی از راه هستی‌شناسانه شناخته می‌شد؛ چون انسان جزئی از هستی بود که بعد از شناخت هستی نوبت به او می‌رسید، ولی بعد از دکارت راه معکوس شد؛ یعنی انسان، به‌عنوان یگانه موجود یقینی و فاعل شناسا، در قلب جهان جای گرفت و جهان و خدا بعد از «من می‌اندیشم...» او بود که می‌توانست ظهور و بروز پیدا کند.

بدین ترتیب انسان محور اصلی شناخته شد. انسان می‌اندیشید و به همین دلیل «وجود بود». اکنون از راه هستی‌شناسانه، اندیشه انسان مطرح و دانسته نمی‌شد، بلکه راه در «من می‌اندیشم» معکوس شده بود؛ اندیشه، علت یا اثبات وجود بود. یگانه موجود شناسنده (فاعل) محور اصلی هستی شده بود (احمدی، ۱۳۷۳: ۹۲).

در اندیشه دکارت انسان، فاعل شناسا شده و از انفعال و عینی بودن خارج شده است. دکارت از خود یا انسان شروع کرد و سپس به عالم خارج رسید. او حتی خدا را نیز پس از اثبات وجود انسان اثبات کرد (رحمتی، ۱۳۸۸: ۲۷۲).

اگرچه دکارت خدا را فطری و آفریننده انسان می‌داند، ولی وجود ذهن انسان بر وجود خداوند تقدّم ذاتی دارد؛ یعنی تا من اندیشنده اثبات نشود، نوبت به اثبات خداوند نمی‌رسد، ولی پیش از دکارت این‌گونه نبود.

از نظر دکارت در عالم ثبوت این خداست که انسان را خلق کرده است، ولی سیر حرکت فکری او نشان می‌دهد که در عالم اثبات، این وجود ذهن انسانی است که بر

خدا مقدم می‌شود و تا وقتی اثبات و یقینی نشده است، نوبت به اثبات خدا و صفات او نمی‌رسد (همان، ۱۳۸۸: ۲۸۰).

پیش از دکارت محور تفکر و فلسفه، هستی بود و اندیشیدن دربارهٔ انسان بعد از شناخت هستی تحقق می‌یافت، ولی در آغاز اندیشهٔ دکارت هستی معدوم است و فقط می‌تواند موضوعی برای شناخت انسان واقع شود. «در تفکر دکارت هستی گم و حذف شد و جهان تبدیل شد به موضوع ادراک حسی آدمی و به سرعت تابع قوانین ریاضی شد و آگاهی انسان، محور شناخت جهان دانسته» (احمدی، ۱۳۷۳: ۹۳). «در اندیشهٔ فلسفی دکارت، آغازین (اولین) هستی یقینی، من بود؛ من درک‌کننده (اندیشنده)؛ و این نگاه یعنی اثبات حقایق هستی بر مبنای وضوح من، آغاز بی‌سابقه‌ای در تفکر فلسفی بود؛ یعنی مبنا قرار گرفتن هستی انسان برای اثبات نظام هستی و اشیاء، ابتکار و شیوهٔ دکارت بود که با این نگرش مسیر تفکر فلسفی را از حقایق عینی به پندارهای ذهنی تغییر داد» (مصلح، بی‌تا: ۹۳).

۳. دکارت و اوگستینوس، افلاطون و آکویناس، ارسطو

در تفکر دکارت ادراک حسی ارزش معرفت‌شناختی ندارد؛ از این نظر تفکر دکارت با تفکر آکویناس سازگار و هم‌سخن نیست. «نظریهٔ معرفتی آکویناس به تبعیت از ارسطو حس‌بنیاد است. وی معتقد است که تجربهٔ حسی، نخستین اصل هر نوع معرفت طبیعی انسان است.» (بورک، ۱۳۷۸: ۲۱) و «به‌واسطهٔ انتزاع عقلانی از جزئیات است که می‌توان عقل طبیعی را برای کسب مفاهیم و تصورات کلی به‌کارگرفت» (شهرآیینی، ۱۳۹۵: ۱۰۰). «اوگوستینوس برخلاف آکویناس معتقد است شناخت از طریق حواس به‌دست نمی‌آید، بلکه شناخت حاصل از حقایق ازلی عقل است که حکم در باب حواس را ممکن می‌سازد» (همان: ۱۰۲).

اوگوستینوس و افلاطون «کلیات معقول در پرتو اشراق الهی» و دکارت «جزئیات معقول در ذهن» را اساس عالم واقع می‌دانند. «اوگوستینوس همانند افلاطون کلیات معقول را اصل و اساس عالم واقع می‌داند که در پرتو اشراق الهی از آن‌ها آگاه می‌شویم، درحالی‌که به نظر دکارت، اساس عالم واقع، امور ریاضی، یعنی جزئیات معقول است که نه در خدا، بلکه در ذهن انسان جای دارد و متعلق شهود قرار می‌گیرد و نقش خدای غیرفریبکار، جز تضمین اعتبار همین معرفت شهودی نیست» (همان: ۹۵). «دکارت بیش از آنکه متأثر از اوگوستینوس باشد، مدیون فلسفهٔ افلاطون است. از نظر افلاطون ایده‌ها یا صور متعلقات سرمدی و ثابت ادراک‌اند» (همان: ۱۰۲).

افلاطون در میان دگرگونی عالم کون و فساد به دنبال شناخت کلی و ثابت است؛ او در این زمینه به نظریه «مُثُل» یا «ایده» یا «صور» که معقول، قائم‌به‌ذات و ثابت است، می‌رسد:

افلاطون این صور را به‌مثابه الگوها یا نمونه‌های اعلائی معرفی می‌کند که اشیای معمول روزمره را فقط می‌توان سایه‌ها یا رونوشت‌های آن‌ها به حساب آورد. درمقابل، دکارت همین اصطلاح را در مورد شناسایی انسان به‌کارمی‌برد و از اصطلاح «صور» یا «مفاهیم» برای اشاره به مفاهیم فطری «خدا»، «نفس» و مفاهیم ریاضی ذهن بهره می‌برد و این تصورات فطری در عقل خود انسان جای دارد و برای درک آن نیازی به اشراق الهی نیست، بلکه اگر بتوانیم به کمک عقل به تأمل در خود بپردازیم، می‌توانیم درک واضح و متمایزی از مفهوم خود و خدا که در ما فطری است، به‌دست‌آوریم. (همان، ۱۳۹۵: ۱۰۳)

اوگوستین اولین فیلسوفی است که خروج از شکّ مطلق را با «علم به نفس خود» و حالات و افعال خویش آغاز کرد و همین روش را دکارت دنبال کرد. «اوگوستین می‌گوید: شکّ ما، خود بهترین دلیل بر این است که وجود داریم، علم به وجود خود داریم و مسلّم می‌دانیم که هستیم و بر هستی‌ام دانا هستیم. اگر کسی اعتراض کند و بگوید: شاید تو اشتباه کنی! همین دلیل است بر اینکه هستیم» (خسروپناه، ۱۳۴۵: ۱۱۱).

۴. جوهر متعالی و نقش وحدت‌بخش آن در اندیشه دکارت

اساس نظام فلسفی دکارت خداوند است که اساس وجود جهان و مبنا و تکیه‌گاه شناخت جهان است. دکارت به دنبال یقین، وضوح و تمایز، قطعیت در معارف (خود و حقایق عقلی دیگر و امور مربوط به طبیعت جسمانی) است و مطمئن‌شدن به قوه خیالی که جسم، بی‌واسطه برای او حاضر است. همه اینها به وجود خداوند یا جوهر متعالی بستگی دارد؛ پس جوهر متعالی یا خداوند، حلقه واسطی است که دکارت می‌تواند براساس آن، ساختار و نظام فلسفی خود را بنا کند و انسجام بخشد؛ البته در خودآگاهی دکارت (من می‌اندیشم) خدا و هستی غایب است و فقط بعد از این مرحله و رسیدن به خودآگاهی است که خداوند، با شهود عقلانی وجود می‌یابد و تضمین‌کننده این شناخت می‌شود. دکارت خداوند را جوهری نامتناهی، قائم‌به‌ذات و عالم مطلق می‌داند که آفریننده همه چیز است (دکارت، ۱۳۹۱: ۶۲). یقین هرچیزی در هستی، متکی به شناخت خداوند است (همان: ۸۹). وضوح و تمایز وقتی یقین‌آور است که دریافته باشم خدایی با عالی‌ترین صفات، از جمله فریبکارنبودن وجود دارد (همان: ۹۰). قطعیت و صحت هر معرفتی، نه‌تنها

معرفت مربوط به خود و حقایق عقلی دیگر، بلکه امور مربوط به طبیعت جسمانی، تنها به شناخت خدای حقیقی بستگی دارد (همان: ۹۱). خداوند می‌تواند مرا به وجود قوهٔ تخیل مطمئن سازد که ماهیت آن چیزی نیست، مگر التفات خاص قوهٔ شناسایی به جسمی که بی‌واسطه برای این قوه حاضر است؛ بنابراین جسم وجود دارد (همان: ۹۳).

۵. روش دکارت در پردازش دیدگاه‌ها

روش دکارت در پردازش دیدگاه‌های خود فیلسوفانه است و مخاطب او در این تلاش فکری، عرصهٔ عمومی معرفت است. دکارت در معرفت‌شناسی با شکگی روشمند (دستوری نه واقعی) می‌آغازد. او با تکیه بر منبع خرد و شهود عقلانی به دنبال رسیدن به یقینی استدلالی و ریاضی‌وار است و منبع ادراک حسی و تجربه را اساساً معرفت‌بخش نمی‌داند. «فلسفهٔ دکارت بسیار منظم است، روح ریاضی حاکم بر اندیشهٔ او بر آثار او نیز سایه افکنده است. به‌نظر می‌رسد با دقت می‌توان ظهور این روش را در کل آثار او پیدا کرد. اثبات هر مرحله به نفی خاصی می‌رسد، سپس آن نفی را به ایجاب تبدیل می‌کند» (عالمی، ۱۳۸۵: ۵۰)؛ البته در این همسانی استدلال‌های معرفتی با استدلال‌های فلسفی و ریاضیاتی تردید جدی وجود دارد؛ چون معیار پذیرش در معرفت‌شناسی «باور صادق موجه» است، نه باور صادقی که یقینی و خدشه‌ناپذیر باشد.

دکارت با شک روشمند و دستوری که انتخاب کرده است، می‌خواهد به هر نحو مخاطب خویش را با اندیشه‌های خود همراه کند. وی در ابتدا همه چیز را نفی می‌کند و سپس با استدلال روشن و یقینی به اثبات اجزای هستی می‌پردازد. «دکارت در رأس فیلسوفانی است که مسئلهٔ شناخت را با روشی نظام‌مند دنبال می‌کند و تمام سعی خود را به‌کار می‌بندد تا از روش‌های پیشنهادی‌اش تمام شناخت‌ها را استنتاج نموده و بدین‌وسیله به معرفت یقینی دست یابد» (رحیمیان، ۱۳۸۸: ۷).

۶. روش مولوی در بیان دیدگاه‌ها

روش مولوی در بیان دیدگاه‌های خود، روشی مؤمنانه و دیندارانه با تبعیت از پیامبر اسلام^ص و بیان تجربیات درونی و عرفانی خود با تکیه بر کتاب الله و سنت است:

خوش بُود پیغام‌های کردگار کوز سر تا پای باشد پایدار
خطبهٔ شاهان بگردد و آن کیا جز کیا و خطبه‌های انبیا

(مولوی، ۱۳۹۰: ۱۰۲/۱-۱۰۳)

مولانا در ابیات بالا پیام‌های کردگار و سخنان پیامبر را جاودانه می‌داند. در این شیوه تفکر، معضلات لاینحل شیوه فلسفی که به دلیل انسجام درونی باید بین استدلال‌ها وجود داشته باشد. پیش نمی‌آید. مولوی کار دین را جز حیرت نمی‌داند:

گه چنین بنماید و گه ضدّ این جز که حیرانی نباشد کار دین
(همان: ۳۱۲/۱)

او به دنبال علت و سبب رفتن را مذموم می‌داند:

از سبب دانی شود کم حیرتت حیرت تو ره دهد در حضرتت
(همان: ۷۹۵/۵)

در این شیوه دریا آتش می‌گیرد، کوه مانند پشم سبک می‌شود و به آسمان می‌رود و پذیرفته می‌شود (همان: ۱۶۲۸/۲-۱۶۲۹). پیامبر اسلام ص بی‌سایه می‌شود (همان: ۶۲۷/۵) و هیچ مشکل معرفت‌شناسی هم پیش نمی‌آید؛ چون نیازی به انسجام درونی بین دیدگاه‌های خود ندارد و تنها اگر سخن، مستند به کلام الهی یا پیامبر ص یا تجربیات درونی خود باشد، کافی است. مولوی به قضاوت مخاطبان خود چندان توجهی نداشت؛ مثلاً وقتی یکی از مخاطبان سخن او را نقد می‌کند و می‌گوید که مثنوی تنها قصه پیغمبر و پیروی است و خبری از اسرار بلند عرفانی در آن نیست، مولوی او را ابله می‌خواند و جایش را خرخانه و انتقاد او را عیب‌جویی و طعنه‌زدن می‌داند (همان: ۴۲۳۲-۴۲۳۴). مولوی به انتقادهای نه‌تنها پاسخ نمی‌دهد، بلکه با تحقیر آنان، مثنوی را در جایگاه کتاب الله می‌شمرد و منتقدان خود را همسان با مخالفان پیامبر می‌داند و از آن‌ها به حسود و سگ طاعن عوعوکن تعبیر می‌کند. وی انتقادهای را دودِ گند و لگد می‌خواند و باورکننده آن‌ها را ساده‌دل می‌داند و این‌گونه پاسخ‌ها را هم برای فریب‌نخوردن افراد ساده‌دل می‌دهد (همان: ۴۲۲۷/۳-۴۲۲۸ و ۴۲۸۲) و اگر استدلالی می‌آورد، معمولاً برای اهل جدل است که توانایی درک معارف الهی را ندارند و در تمثیلی آنان را به طفلی نوآموز مانند می‌کند که تی‌تی می‌کنند (همان: ۳۳۱۴/۲-۳۳۱۵).

در این ابیات، مولانا ضمن رد علّیت و تأثیر چهارطبع، می‌گوید: من می‌خواهم همیشه در عالم هستی تصرف داشته باشم و کارهایم بی‌واسطه و مستقیم باشد و معتقدان به علّیت را بیمار می‌داند:

چهارطبع و علت اولی نی‌ام در تصرف دایماً من باقی‌ام
کار من بی‌علت است و مستقیم هست تقدیرم نه علت ای سقیم
(همان: ۱۶۲۵-۱۶۲۶)

۷. هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی

هستی‌شناسی به مطالعه پدیده‌هایی می‌پردازد که در عالم واقع وجود دارند. معرفت‌شناسی شاخه‌ای از فلسفه معاصر است که ماهیت و حدود معرفت و مبانی آن را بررسی می‌کند و قابلیت اعتماد به ادعاهای معرفتی را می‌سنجد (صمصام، ۱۳۸۴: ۷۹). معرفت‌شناسی همان زمینه فلسفی است که امکان ارزیابی باورها را با هدف تشخیص موارد واقعی معرفت، از میان ادعاهای معرفت (با استفاده از منابع معرفت‌شناسی)^۲ فراهم می‌آورد (شمس، ۱۳۸۷: ۱۸). معرفت‌شناسی بیش از هر چیز به ما می‌فهماند که حیطة دانش و توانایی شناختی ما تا چه اندازه است. تأمل‌ورزی معرفت‌شناختی، آدمی را وامی‌دارد تا فروتنانه ادعای همه‌چیزدانی را وانهد (همان: ۱۲).

۱-۷. معرفت‌شناسی دکارت

اندیشه دکارت در معرفت‌شناسی چنین است: برای آنکه ادعای معرفتی ما یقینی تردیدناپذیر باشد، ابتدا باید آن را در معرض شکی روشمند (شک دستوری نه شک واقعی) قرار دهیم تا به باورهای یقینی و تردیدناپذیری برسیم. وی با تردید در ادراک حسی (تجربه حسی) به‌عنوان یک منبع معرفتی و مقایسه آن با رؤیا و خواب، آن را در یقینی دانستن یک ادعای معرفتی، اعتمادناپذیر می‌داند. دکارت در معرفت‌شناسی بر منبع خرد و شهود عقلی^۳ تکیه می‌کند. او به‌دنبال رسیدن به یقین استدلالی و شهود عقلی^۴ است و برای رسیدن به این یقین، به منابع غیرمعرفتی هم تکیه دارد.^۵

آیا می‌توان دکارت را فیلسوفی شکاک دانست، تا شک بنیان فکری او باشد؟ شک او دستوری و ابزاری است، نه واقعی؛ شکی که برای رسیدن به یقین و سرآغازی برای انسان‌محوری فلسفه در فضای اومانستی زمان است که البته دوران‌ساز بود و مسیر تفکر فلسفی را تغییر داد. شک دکارتی نقطه آغازی برای اندیشیدن او بود، نه آنچه به او اعتقاد داشته باشد. حتی می‌توان شک او را ابزاری تعلیمی برای آموزش و رسیدن به یقین دانست. آیا می‌توان فیلسوفی را که شک می‌کند تا به حقیقت برسد با فیلسوفی که شک می‌کند تا حقیقت را انکار کند، یکی دانست؟

۲-۷. معرفت‌شناسی مولوی

چون خدا ما را برای آن فراخت
که به ما بتوان حقیقت را شناخت
(مولوی، ۱۳۹۰: ۳۵۵۰/۱)

یکی از مهم‌ترین منابع معرفت در مثنوی مولانا شهود عقلانی است؛ به‌ویژه در تمثیل‌ها و داستان‌ها که مخاطب خود را در موقعیتی معرفتی قرار می‌دهد که بی‌واسطه و غیراستنتاجی و مستقل از تجربه، در آستانه آگاهی برای پذیرش معنای موردنظر وی قرار گیرد.

۷-۲-۱. بیان دعوی‌ای که عین آن دعوی گواه صدق خویش است

الف. اگر عربی به تازی بگوید من تازی‌زبانم یا کاتبی بنویسد من کاتبم، گفتن و نوشتن این ادعاها خود گواه صدق آن‌هاست (همان: ۳۵۸۲/۲-۳۵۸۵).
ب. اگر خویشی پیش خویش خود باشد، صرف این ادعا گواه آن دو (پیشی و خویشی) است:

گر بگویم نیم‌شب پیش توأم	هین مترس از شب که من خویش توأم
این دو دعوی پیش تو معنی بود	چون شناسی بانک خویشاوند خود
پیشی و خویشی، دو دعوی بود، لیک	هر دو معنی بود پیش فهم نیک
	(همان: ۳۵۷۳-۳۵۷۶)

۷-۲-۲. ادراک حسّی و مولانا

یکی از داستان‌هایی که مولوی در آن، منبع ادراک حسّی را ناتوان از شناخت حقیقت می‌داند، داستان مشهور مواجهه مردم با فیل است؛ هندی‌ها پیلی آورده، در خانه‌ای تاریک جای داده بودند و مردم که هرگز پیلی ندیده بودند، برای تماشا گردآمدند و در آن تاریکی، هر یک بر عضوی از بدن فیل دست کشیدند؛ آن که دست بر خرطوم پیلی می‌کشید، آن را به صورت ناودان تصوّر می‌کرد؛ آن که دست بر گوشش می‌رساند، آن را چون بادبزن می‌دانست؛ کسی که پای پیلی را می‌گرفت، تصویری همچون ستون از آن داشت و فردی که دست بر کمر پیلی می‌کشید، در ذهن خود آن را مانند یک تخت مجسم می‌کرد (همان، ۳: ۱۲۶۲-۱۲۶۵). مولوی از این داستان نتیجه می‌گیرد که چون زاویه دیدشان یکی نبود، گفته‌های آن‌ها متفاوت بود:

از نظرگه گفتشان شد مختلف آن یکی دالش لقب داد، این الف
(همان: ۱۲۶۷/۳)

او در ابیات بعد مقصود اصلی خود را بیان می‌کند:

چشم حس همچون کف دست است و بس نیست کف را بر همه او دسترس
(همان: ۱۲۶۹)

۷-۳. هستی‌شناسی مولانا

مثنوی ما دکان وحدت است غیر واحد هرچه بینی آن بت است
(همان: ۱۵۲۸/۶)

جهان دو قطبی (معرفت‌شناسی) در هستی‌شناسی مولوی جای خود را به یک هستی بسیط و ساده می‌دهد که از بطن‌های (مراتب) مختلف تشکیل شده است. مولوی در هستی، فصلی نمی‌بیند و تمام پهنای هستی در نگاه او محل وصل با خداوند است. (شیرپور، ۱۳۹۱: ۴۹)

لیک یک باشد همه انوارشان چون که برگیری تو دیوار از میان
(مولوی، ۱۳۹۰: ۴/۴۱۷)

مولوی همه هستی را یک جوهر منبسط و نور سره می‌داند و کثرت را در به‌صورت آمدن آن جوهر می‌داند؛ صورتی که اعتباری است نه حقیقی، اگر آن صورت از میان برداشته شود (کنگره)، فقط جوهر واحد پدیدار می‌شود و تفرقه از بین می‌رود.

منبسط بودیم یک جوهر همه	بی سر و بی پا بدیم آن سر همه
یک‌گهر بودیم همچون آفتاب	بی‌گهر بودیم و صافی همچو آب
چون به صورت آمد آن نور سره	شد عدد چون سایه‌های کنگره
کنگره ویران کنید از منجیق	تا رود فرق از میان این فریق

(همان: ۶۸۶/۱-۶۸۹)

از نظر مولانا همه چیز عدم است، وجود مطلق خداوند، هستی فانی‌نماست:

ما عدم‌هاییم و هستی‌های ما تو وجود مطلق فانی‌نما
(همان: ۶۰۲)

او مثنوی را دکان وحدت و غیر واحد (جوهر واحد) را بت (عدم) می‌داند (همان: ۱۶/۱۵۳۸). همچنین «نور» در بینش مولوی نماد و نشانه وحدت و یگانه‌انگاری و «دیوار» نماد دوگانه‌انگاری است؛ اگر این نماد کثرت برداشته شود، جوهر یگانه هستی نمایان می‌شود (همان، ۴: ۴۱۶-۴۱۷).

۸. نفس و بدن

به‌طور کلی در این مورد دو دیدگاه وجود دارد: ۱. تمایز نفس از بدن: از منظر افلاطون حقیقت نفس، غیرمادی و مستقل و لذا قابل تفکیک از بدن است؛ ۲. وحدت نفس و بدن: از نظر ارسطو نفس و بدن، همچون ماده و صورت با یکدیگر متحدند. مطابق این دیدگاه، نفس به‌منزله صورت جوهری بدن، چیزی است که بدن را به موجود زنده بالفعل مبدل می‌کند (حکمت‌مهر، ۱۳۹۰: ۱۷۶).

در قرن هفدهم، دربارهٔ تعامل نفس و بدن نگرش‌های مختلفی مطرح شد؛ مهم‌ترین آن‌ها، نظریهٔ دوآلیستی دکارت بود که او این فلسفه را بر تمایز میان نفس و بدن بنا نهاد. دکارت در هستی به دو جوهر، یعنی نفس و بدن معتقد بود. او این دو جوهر را نه تنها به لحاظ مفهوم و در عالم ذهن، بلکه در عالم بیرون از ذهن نیز، از هم متمایز می‌دانست و معتقد بود این تمایز، واقعی است؛ به این معنا که هر جوهری می‌تواند مستقل از جوهر دیگر وجود داشته باشد. دکارت در پنجمین بخش گفتار در روش، بر سه مفهوم «نفس»، «بدن» و «اتحاد بین نفس و بدن» تأکید می‌کند و انسان حقیقی را حاصل اتحاد نفس و بدن می‌داند (افضلی، زهره عبد خدایی، ۱۳۹۳: ۲۱).

۸-۱. جان (نفس و روح) تن و جسم و مولانا

تن ز جان و جان ز تن مستور نیست
لیک کس را دید جان دستور نیست
(مولوی، ۱۳۹۰: ۸/۱)

در بیت بالا ادعا شده است جان و تن برای هم آشکار هستند، ولی به بدن اجازه نداده‌اند که جان را ببیند. ملاحظاتی سبزواری در شرح این بیت می‌گوید:

تنظیر است برای مطلب بیت قبل که در این هیکل توحید انسانی، تن و قوای تن، اگرچه در مرتبهٔ جان نیستند و لیکن جدا از جان نیستند، بلکه شئون و اشراقات اویند. و بعضی از متألههٔ حکما هم فرموده‌اند: النفسُ جسمانیةُ الحدوث و روحانیةُ البقاء
(۱۳۷۴: ۲۵/۱).

مولوی تمام صفات ماده مانند جهت‌دار بودن و ممتد بودن را برای بدن برمی‌شمارد:

زیر و بالا پیش و پس وصف تن است
بی‌جهت آن ذات جان روشن است
(۱۳۹۰: ۲۰۰۸/۱)

مولوی مانند دکارت ویژگی بدن را ممتد و جان را نامتناهی می‌داند:

حدّ جسمت یک دو گز خود بیش نیست
جان تو تا آسمان جولان کنیست
(همان: ۱۸۸۲/۴)

مولانا معتقد است که جان و نفس آدمی عین آگاهی و دانش اوست و هر که باخبرتر و آگاه‌تر باشد، باجان‌تر است (همان: ۳۳۲۶/۲). دربیت زیر از جانِ اول، جانِ جان و جانِ لامکان و بی‌تعیّن نام می‌برد و بیانگر این است که مولوی جان را دارای مراتب متفاوت می‌داند:

جان اول مظهر درگاه شد
جانِ جان خود مظهر الله شد
(همان: ۱۵۲/۶)

بدن، باکیف و روح است و جان، بی‌کیف و بی‌صورت است:

جان بی‌کیفی شده محبوس کیف آفتابی حبس عُقده اینت حیف
(همان: ۳۵۸۲/۵)

غفلت، ویژگی تن و دیدنِ اسرارِ نهانی، ویژگی روح است. تبدیل تن به روح یادآور
نظریهٔ مَلَّاصدرا است:

غفلت از تن بود چون تن روح شد بیند او اسرار را بی هیچ بُد
(همان: ۳۵۶۶/۳)

۸-۲. جدایی نفس از بدن

مولوی در مرتبهٔ شناخت، روح یا نفس را از بدن جدا می‌داند. روح قبل از خلقت جسم،
در جهان روح (عالم اعیان ثابته) منتظر امر الهی برای مستقرشدن در جسم بود و بعد از آن
با امر الهی به عالم ارواح برمی‌گردد (اشاره به مضمون آیه ۵۴ از سورهٔ اعراف دارد):

خاک شد صورت ولی معنی نشد	هرکه گوید «شد» تو گویش «نی نشد»
در جهان روح هر سه منتظر	گه ز صورت هارب و گه مستقر
امر آید، در صور رو در رود	باز هم ز امرش مُجَرَّد می‌شود
پس له‌الخلق و له‌الامرش بدان	خلق صورت امر جان راکب بر آن

(همان: ۷۵-۷۸ / ۶)

علاوه بر ابیات یادشده، ابیات دیگر مثنوی نیز به این جدایی روح و نفس از بدن
اشاره می‌کند (← همان: ۹۲۵-۹۲۶؛ ۲۹۳۶/۶ و ۱۷۴۲/۵).

در جلد دوم شرح مثنوی شریف دربارهٔ ابیات بالا آمده است:

[...] ارواح قبل از تعلق به بدن، مجرد بودند و بستهٔ احکام صورت نبودند و رزق و معرفت
از خزانهٔ حق می‌خوردند [...]. چون به بدن تعلق پذیرفتند، در کسب کار افتادند و حرص
و قناعت که از لوازم وجودِ حسی است، بر آن‌ها عارض گشت (فروزانفر، ۱۳۹۱: ۲۶۷).

اصل روح لامکان بوده که در پیوستنش به بدن مکان‌مند شده است:

تو مکانی اصل تو در لامکان این دکان بر بند و بگشا آن دکان
(مولوی، ۱۳۹۰: ۶۱۲/۲)

مولوی در داستان تنازع مجنون با ناقه، جان و تن را دو همراه می‌داند که راهزن
یکدیگرند و غایت متضادی با هم دارند؛ یکی در حسیض (درزده تن در زمین چنگال‌ها)
دیگری در اوج (جان گشاید سوی بالا بال‌ها) (همان، ۴: ۱۵۴۴-۱۵۴۶). او در داستان «صفت آن
مسجد که آدم‌کش بود»، اصل تن و جسم را زمینی و فرشی و اصل جان (نفس) را
آسمانی و عرشی و بازگشت آن‌ها را به اصل خود می‌داند (همان: ۴۴۳۵/۳-۴۴۳۸).
همچنین در داستان توبهٔ نصوح در دفتر پنجم، یک بار دیگر به روح و جسم می‌پردازد و

تن را ننگ جان می‌شمرد و جان را همچون بازی می‌داند که گرفتار کننده تن شده است؛ تقابل باز با کنده، تقابل آسمانی با زمینی است (همان: ۲۲۷۸/۵-۲۲۸۱).

۸-۲-۱. جدایی نفس و بدن از نظر دکارت

دکارت در بخش چهارم کتاب *گفتار در روش*، ابتدا با شک دستوری، بدن را از راه ادراک حسی انکار و سپس با استدلال عقلی، نفس را اثبات می‌کند و آن را کاملاً از بدن متمایز می‌داند. آن‌گاه نتیجه می‌گیرد که فکر هم نیاز به وجودی دارد که با آن اتحاد داشته باشد و با این روش استدلال عقلی، بدن را هم اثبات می‌کند:

آن‌گاه با دقت مطالعه کردم که چه هستم و دیدم می‌توانم قائل شوم که مطلقاً تن ندارم؛ اما نمی‌توانم تصور کنم که خود (نفس) وجود ندارد؛ برعکس، همین‌که فکر تشکیک در حقیقت چیزهای دیگر دارم، به‌بدهت و یقین نتیجه می‌دهد که من موجودم؛ در صورتی‌که اگر فکر از من برداشته شود، هرچند کلیه امور دیگر که به تصور من آمده، حقیقت داشته باشد، هیچ دلیلی برای قائل‌شدن به وجود خودم نخواهم داشت؛ از این‌رو دانستم من جوهری هستم که ماهیت یا طبع او فقط فکرهاستن است و هستی او محتاج به مکان و قائم به چیزی مادی نیست و بنابراین، آن «من»، یعنی روح (نفس) که به واسطه او آنچه هستم، هستم، کاملاً از تنم متمایز است (دکارت، ۱۳۸۸: ۲۵).

او سپس نتیجه می‌گیرد که «پس برخوردارم به اینکه در این قضیه فکر دارم پس وجود دارم»، هیچ چیز مایه اطمینان من به حقیقت آن نیست، مگر اینکه روشن می‌بینم تا وجودی (تن) نباشد، فکری نیست» (همان: ۶۲۵).

دکارت در تأمل ششم از *تأملات*، درباره جدایی نفس از بدن می‌گوید: جسم قسمت‌پذیر است، ولی نفس قسمت‌پذیر نیست؛ زیرا نفس اندیشنده نمی‌تواند اجزاء داشته باشد؛ اگرچه نفس با بدن متحد است، ولی واحد و تام است. اگر عضوی از بدنم قطع شود، چیزی از نفسم قطع نمی‌شود. همچنین قوایی مانند اراده کردن و احساس کردن نمی‌توانند اجزای بدن باشند (۱۳۹۱: ۱۰۷-۱۰۸).

۸-۲-۲. دلیل دیگر دکارت برای جدایی نفس از بدن (شناخت مستقل آن‌ها)

«پس برای اینکه یقین کنم دو چیز از یکدیگر متمایز یا با همدیگر متفاوت‌اند، کافی است بتوانم یکی را بدون دیگری با وضوح و تمایز ادراک کنم» (همان: ۹۹). «از یک سو مفهوم واضح و متمایزی از خودم دارم؛ از آن‌جا که چیزی هستم که می‌اندیشد و بدون امتداد (جوهر اندیشنده) است و از سوی دیگر، مفهوم متمایزی هم از بدن دارم؛ از آن‌جا که چیزی است، تنها دارای امتداد (جوهر ممتد) و عاری از فکر؛ پس بدون تردید، این من،

یعنی نفس من که به‌وسیله آن، همان هستم؛ کاملاً و به‌کلی از بدنم متمایز است و می‌تواند بدون بدن وجود داشته باشد» (همان : ۹۹).

همچنین وجود دو قوه تخیل و احساس را در آدمی نشانه وجود بدن می‌داند. دکارت برای اثبات من جسمانی از این دو قوه یاری می‌جوید و آن‌ها را به‌عنوان قوایی معرفی می‌کند که تحقق آن‌ها نیازمند فعالیت جسمانی است (زیرک‌باروقی و شهرآیینی، ۱۳۹۵: ۱۱۶). وی می‌گوید:

اما کاملاً بدیهی است که این دو قوه، اگر در واقع موجود باشند، باید به جوهری جسمانی یا دارای امتداد قیام داشته باشند، نه به جوهری عاقل؛ زیرا مفهوم واضح و متمایز این‌ها، متضمن نوعی امتداد است، اما هرگز متضمن عقل نیست (دکارت، ۱۳۹۱: ۱۰۰).

۴-۸. رابطه نفس و بدن

مسئله رابطه نفس و بدن از جدی‌ترین مباحث فلسفه جدید و معاصر غرب است. این مسئله از یک‌سو به نحوه ارتباط امر مجرد و مادی و از سوی دیگر، به نحوه ارتباط وحدت و کثرت برمی‌گردد.

چگونه ممکن است موجودی غیرمکان‌دار در تعامل و ارتباط علی با موجودی مکان‌دار باشد؟ افلاطون معتقد است که می‌بایست بین نفس و بدن، تناسب و تعادل برقرار باشد. ارسطو نفس را صورت بدن می‌داند؛ به‌طوری‌که آن دو، ماهیت واحدی را تشکیل می‌دهند و تفکیک آن‌ها از هم، تفکیکی اعتباری و ذهنی است، نه خارجی و واقعی. از نظر این‌سینا نفس، جوهر کاملاً مجردی است که با حدوث بدن حادث شده و در بدن قرار می‌گیرد. درعین‌حال، نفس و بدن، تأثیر و تأثر متقابل دارند. و اما ملاحظراً نفس را جسمانیة الحدوث می‌داند که با حرکت جوهری خود به مرحله تجرد عقلی نائل می‌شود. از نظر عرفا نسبت روح و بدن مانند نسبت خداوند و عالم است. از نظر ایشان روح از حیث جوهریت و تجرد با بدن مغایر است؛ اما از جهت تدبیر و تصرف در بدن، به آن تعلق دارد (دهباشی، ۱۳۹۳: ۱).

تبیین رابطه نفس و بدن از مهم‌ترین دل‌مشغولی‌های فلاسفه دوآلیست است. گرچه خاستگاه تفکر دوآلیسم به افلاطون بازمی‌گردد، دکارت نیز نقش بسزایی در تبیین و گسترش این نظریه ایفا کرده است؛ تاآنجا که گاه نظریه دوآلیسم به نظریه افلاطونی-دکارتی شهرت دارد (افضلی و عبد‌خدایی، ۱۳۹۳: ۱۹).

۴-۸-۱. راه‌حل دکارت برای چالش تعامل نفس و بدن (غده صنوبری)^۶

یکی از ناسازگاری‌های بزرگ اندیشه دکارت تعامل بین نفس و بدن و تأکید بر وابستگی دوسویه‌ای است که بین نفس و بدن وجود دارد و او آن را «اتحاد جوهری» می‌نامد. وی

در تلاش است تا مفهوم اتحاد جوهری را با کمک گرفتن از حواس و احساسات و با طرح مثال‌های عملی، چون گرسنگی و تشنگی توجیه کند:

طبیعت به وسیله این احساس‌های درد، گرسنگی، تشنگی و مانند این‌ها به من می‌آموزد که جای گرفتن من در بدنم فقط جای گرفتن کشتی‌بان در کشتی نیست، بلکه ابالاتر از این، سخت با بدنم متحدم و به تعبیری آن‌چنان با آن درهم‌آمیخته‌ام که با هم واحد تاملی 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 کنم، همچنین وقتی بدن من به نوشیدنی یا خوردنی محتاج می‌شد، می‌بایست فقط همان را با وضوح دریابم؛ بی‌آنکه احساس‌های مبهم گرسنگی، تشنگی درباره آن به من هشدار دهند؛ زیرا در حقیقت همه این احساس‌های مبهم گرسنگی، تشنگی، درد و مانند این‌ها فقط گونه‌های مبهمی هستند از فکر که مولود اتحاد و امتزاج آشکار نفس و بدن‌اند و به آن‌ها قیام دارند (دکارت، ۱۳۹۱: ۱۰۲-۱۰۳).

دلیل اعتقاد من بر این امر آن است که به‌جز این بخش، من هیچ بخشی از مغز را نمی‌توانم بیابم که دو تا نباشد؛ چراکه ما تنها یک چیز را با دو چشم می‌بینیم و تنها یک صدا را با دو گوش می‌شنویم و کوتاه آنکه هرگز در یک زمان بیش از یک فکر نداریم؛ پس ضرورتاً باید این‌گونه باشد که برداشت‌هایی که با دو چشم یا با دو گوش داریم و به‌همین ترتیب، سایر ادراکات وارد بدن می‌شوند و قبل از اینکه توسط نفس در نظر گرفته شوند، با یکدیگر متحد می‌شوند. حال آنکه مکانی واحد در تمامی سر برای برقراری اتحاد، به‌جز این غده غیرممکن است» (افضلی و عبد خدایی، ۱۳۹۳: ۲۲-۲۳).

اما این پرسش هنوز باقی است که اگر نفس و بدن، جوهرهایی متمایزند، چگونه می‌توانند با هم تعامل داشته باشند و حتی با یکدیگر اتحاد یابند؟ دکارت تغایر ذاتی را مانع تأثیر و تأثر نمی‌داند:

دکارت در پاسخ به کلرسلیه (kellerseliye) خاطرنشان 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 اینکه مغایرت بین اعراض و جوهر بیش از مغایرت نفس و بدن است (غفاری، ۱۳۹۳: ۱۰۰).

دکارت در نامه‌ای دیگر که به پرنسس الیزابت نوشت، به او گفت: اتحاد نفس و بدن با فکر نکردن درباره آن بهتر فهمیده می‌شود و این یکی از رازهایی است که بدون آنکه

آن را فهم کنیم، باید بپذیریم (حکمت‌مهر، ۱۳۹۰: ۱۹۸)؛ البته این پاسخها فاقد وضوح و تمایزی است که دکارت آن را صفت یک استدلال یقینی می‌داند. می‌توانیم دیدگاه دکارت را دربارهٔ نفس این‌گونه بیان کنیم که نفس «روحانیه الحدوث و روحانیه البقاء» است. این دیدگاه در برابر دیدگاه «جسمانیه الحدوث و روحانیه البقاء» قرار می‌گیرد. مولوی هم در ابیاتی در دفتر پنجم، از اتحاد جوهری بدن با نفس و روح یاد می‌کند و آن را حیرت‌زا می‌شمرد و حل این معما را کار انسان نمی‌داند (۱۳۹۰: ۳۴۱۹/۵-۳۴۲۰).

۸-۴-۲. دیدگاه «جسمانیه الحدوث و روحانیه البقاء» دربارهٔ نفس

ملاصدرا معتقد است روح بر اثر تکامل جوهری ماده پدید می‌آید؛ یعنی وقتی ماده در بستر تکاملی خود قرار گیرد، به جایی می‌رسد که تمام چارچوب‌های مادی را می‌شکند و به مرحله و مرتبه وجودی بالاتر «عالم مجردات» وارد می‌شود. غفاری در این باره می‌گوید: طرح مسئلهٔ نفس و بدن نزد ملاصدرا طوری است که از ابتدا گرفتار ثنویت نمی‌شود؛ وی نفس را در ابتدای پیدایش، جسمانی دانسته است. این صورت جسمانی با بدن متحد شده و با آن هویت واحدی را تشکیل داده‌اند؛ این هویت واحد، بر اثر حرکت جوهری تکامل می‌یابد و به درجات و مراتب گوناگون نایل می‌شود. نازل‌ترین مرتبهٔ این حقیقت، صورت جسمانی و عالی‌ترین مرتبهٔ آن، مرتبهٔ نفس ناطقه است. در تحلیل ملاصدرا از حقیقت نفس، برخلاف دکارت، تمایز نفس و بدن، ذهنی و مفهومی است و نه خارجی و عینی (غفاری، ۱۳۹۳: ۱۰۵).

اشکالی که در تعامل بین نفس و بدن در اندیشهٔ دکارت پیش آمد، این بود که چگونه امر مجرد با بدن مادی ارتباط و تعامل برقرار می‌کند یا روی آن تأثیرگذار است؛ درحالی‌که اینها دو جوهر مستقل از هم هستند. به‌نظر می‌آید این اشکال در نظریهٔ ملاصدرا به شکل دیگری روی می‌دهد و آن، این است که چگونه امری مادی و غیرمجرد به امر مجرد تبدیل می‌شود؟ یا تبدیل به چیزی می‌شود که فاقد آن است؟ آیا از عدم می‌توان به وجود رسید؟ حرکت جوهری هم علت تبدیل امر مادی به مجرد است، نه دلیل و چگونگی آن.

۸-۴-۳. بهترین پاسخ دکارت برای تعامل نفس و بدن

بهترین پاسخ دکارت به این تعامل، پاسخی است که با طرح این پرسش به کلرسيه داده است و آن، این است: آیا قرار است هرچیزی که بر چیز دیگری تأثیر داشته باشد و با هم

تغایر ذاتی داشته باشند، قابل تبیین باشد؟ وی به‌عنوان نمونه از تأثیر گرما بر جسم نام می‌برد که در آن زمان تبیین قانع‌کننده‌ای برای آن وجود نداشته است و نام‌های است که به پرنسس الیزابت نوشته است که پیش‌ازاین به آن اشاره شد. پرسش‌هایی درباره اشکالاتی که به تعامل میان نفس و بدن گرفته‌اند، قابل طرح است:

الف. اگر ما تعامل یا ارتباط بین دو یا چند چیز را که مطمئنیم وجود دارد، ولی قابل تبیین نیست، نتوانیم توجیه معرفتی کنیم، باید آن را نفی و انکار کنیم؟ اگر این‌طور باشد، چرا از سرآغاز هستی، انسان در پی حلّ مجهولات و راززدایی از آنان است؟ مگر مجهول همان چیزی نیست که ما می‌دانیم وجود دارد و تأثیرگذار است، ولی قابل تبیین نیست؟

دکارت از تأثیر گرما بر جسم نام می‌برد که در آن زمان تبیین قانع‌کننده‌ای برای آن وجود نداشته است. اکنون هم نمونه‌های بسیاری وجود دارد که برای انسان چندان قابل تبیین نیستند؛ مانند وجود ماده تاریک و انرژی تاریک که بسیار ناشناخته است و بیش از نود درصد کیهان و فضا را پر کرده است و موجب انبساط هستی می‌شود (موحد، ۱۳۹۲: ۱۷).

ب. آیا می‌توانیم اثبات کنیم دو چیز که تغایر ذاتی دارند، نمی‌توانند بر هم تأثیر داشته باشند؟

۹. نتیجه

– دیدگاه مولوی از نظر هستی‌شناسی با دیدگاه دکارت کاملاً متفاوت است؛ چون مولوی دیدگاهی وحدت‌گرایانه دارد و یک جوهر منبسط را در هستی جاری می‌داند، ولی دکارت دوآلیست است؛ یعنی به دو جوهر مستقل و متمایز معتقد است.

– در معرفت‌شناسی، دکارت و مولوی هر دو دوآلیست و کثرت‌گرا هستند. هر دو بر شهود عقلانی تکیه دارند و ادراک حسی را قابل‌اعتماد نمی‌دانند. مولوی علاوه بر گواهی (سنت) از منابع معرفت‌شناسی، در مقام مؤمن، به وحی و در مقام عارف، به تجربه عرفانی هم استناد می‌کند. برای اندیشه دکارت، جوهر متعالی یا خدای غیرفریبکار، رویکردی وحدت‌بخش و انسجام‌آفرین و تضمین‌کننده لایه‌های گوناگون و گاهی ناسازگار اندیشه‌های او از جهت معرفت‌شناسی دارد.

– مولوی نظریه منجسم و واحدی درباره نفس و بدن ارائه نداده است. روشن‌ترین نظر او، جدایی نفس از بدن است.

– تعامل نفس و بدن از مشکلات دوگانه‌انگاری است. دکارت برای حل این مشکل سه راه ارائه داد: الف. غده صنوبری را به‌عنوان مقری که در آن روح و بدن با یکدیگر تعامل برقرار می‌کنند، پیشنهاد کرد؛ ب. قابل تبیین نبودن رابطه نفس و بدن، دلیلی بر این نیست که آن‌ها با هم تعامل ندارند؛ ج. اتحاد جوهری نفس و بدن، یکی از رازهایی است که بدون فهم آن، باید آن را بپذیریم.

به‌نظر می‌آید راه‌های ب و ج قابل‌پذیرش‌تر باشد؛ چون امروزه نیز چیزهایی در هستی وجود دارد که می‌دانیم بر هستی تأثیر دارد، ولی تبیین قانع‌کننده‌ای از این تأثیرها و چگونگی آن‌ها نداریم؛ یعنی در هستی چیزهایی وجود دارد که ما آن‌ها را نمی‌شناسیم (مجهول) و می‌دانیم که در هستی تأثیرگذارند (علم اجمالی) و باید آن‌ها را بشناسیم. علم، شناختِ مجهولِ تأثیرگذار در هستی است. مولوی هم از اتحاد جوهری بدن با نفس و روح یاد می‌کند و آن را حیرت‌زا می‌داند، و حلّ این معما را کار انسان نمی‌داند.

– روش دکارت در پردازش دیدگاه‌های خود فیلسوفانه است و مخاطب او در این تلاش فکری، عرصه عمومی معرفت است و هدفش رسیدن به علم یقینی، واضح و متمایز است؛ البته این ادعای دکارت است، همان‌طور که در مقاله آورده شد. او، دست‌کم، در دو مورد از این ادعای خود تبعیت نکرده است: الف. در تعامل نفس و بدن؛ ب. در مواردی که برای اثبات مدعای خود به منابع غیر معرفتی استناد کرده است.

روش مولوی در بیان دیدگاه‌های خود، روش مؤمنانه و دیندارانه است. هدفش بیان سخنان و تجربیات عرفانی خویش است؛ در یک کلام، مولوی سخن خود را می‌گوید و توجه چندانی به قضاوت مخاطبان‌ش ندارد.

– مولوی از کثرت (جدایی) می‌آغازد و به وحدت هستی می‌رسد. دکارت با شک دستوری و نفی همه هستی می‌آغازد و به کثرت (دوگانه نفس و بدن) می‌رسد.

پی‌نوشت

۱. عدد بعد از سال (۱۳۹۰) شماره دفتر مثنوی است و عدد یا اعداد بعد شماره بیت یا بیت‌های آن است.

۲. در معرفت‌شناسی معاصر به پنج منبع معرفتی اشاره می‌شود که عبارت‌اند از: ادراک حسی، حافظه، درون‌گری، عقل و گواهی (شمس، ۱۳۸۷: ۱۴۳).

۳. فروغی در سیر حکمت در اروپا می‌نویسد: «دکارت، معلوم واقعی را آن چیزی می‌داند که نزد عقل بدیهی باشد و در این مقام، اصطلاحی اختیار کرده است که می‌توان آن را وجدان، کشف یا شهود (intuition) گفت»؛ بنابراین، شهود در نظر دکارت عبارت است از آگاهی عقلی مستقیم درباره حقایق بدیهی (فروغی، ۱۳۷۷: ۱۲۷).

۴. وقتی می‌توانیم ادعا کنیم چیزی را شهود کرده‌ایم که متعلق معرفت، بی‌واسطه و غیراستنتاجی و بدون استفاده از ادراک حسی، حاضر یا حضور داشته باشد و صدق ضروری داشته باشد (شمس، ۱۳۸۷: ۱۷۷).

۵. نمونه‌ای از استناد دکارت به منابع غیرمعرفتی: دلیلی که برای وجود اشیا مادی می‌آورد: «یقین دارم که این اشیاء از آن‌جا که به‌عنوان موضوع براهین هندسی، یعنی به‌عنوان کمّ متصل ملحوظ می‌شوند، ممکن است وجود داشته باشند؛ زیرا از این‌جا می‌توانم آن‌ها را با وضوح و تمایز کامل تصور کنم. چون بدون تردید، خداوند قادر است هر چیزی را که بتوانم با تمایز ادراک کنم، به وجود آورد. من هرگز چیزی را برای او محال نمی‌دانم (دکارت، ۱۳۹۱: ۹۲). در این استدلال دکارت برای وجود مادی دو دلیل می‌آورد که هر دو غیرمعرفت‌شناسانه هستند.

۶. غده صنوبری یا اپی‌فیز که به غده پینه‌آل و یا چشم سوم نیز معروف است، غده‌ای کوچک در میان سر است. این غده توده بافتی مخروطی شکل کوچکی است که به خارج از ماده مغز، به‌وسیله ساقه‌ای از بطن سوم تا بطن چهارم، نزدیک کانال ورودی مجرای سیلویوس (aqueduct of Sylvius) متصل شده است. این غده اغلب در بردارنده کلسیفیکاسیون (شن و ماسه مغز) است و نقش غربالگری سنگ‌های کلسیمی در مغز را برعهده دارد (افضلی و زهره عبد خدایی، ۱۳۹۳: ۲۱).

منابع

- احمدی، بابک (۱۳۷۳)، *مدرنیته و اندیشه انتقادی*، تهران، مرکز.
- افضلی، علی و زهره عبد خدایی (۱۳۹۳)، «غده صنوبری دکارت: مقری برای روح»، *فلسفه*، ش ۱، بهار و تابستان، ص ۱۹-۳۸.
- بورک، ورنون جی (۱۳۷۸)، «اندیشه و آثار توماس آکویناس»، ترجمه سیدحسن اسلامی، *کیهان اندیشه*، ش ۸۴، ص ۱۸-۳۷.
- پیری، علی و فرمان ایسماعیلوف (۱۳۹۰)، «بررسی تطبیقی رابطه نفس و بدن در نظام فلسفی ملاصدرا و برگسون»، *انسان پژوهی دینی*، ش ۲۶، ص ۱۰۳-۱۱۸.
- حکمت‌مهر، محمدمهدی (۱۳۹۰)، «بررسی و نقد دوگانه‌انگاری دکارتی»، *ذهن*، ش ۴۵، بهار، ص ۱۷۵-۱۹۹.
- خسروپناه، عبدالحسین (۱۳۴۵)، «تاریخ فلسفه غرب»، مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
- دکارت، رنه (۱۳۹۱)، *تأملات در فلسفه اولی*، ترجمه احمد احمدی، چ ۱۰، تهران، سمت.
- _____ (۱۳۸۸)، *رساله گفتار در روش راه بردن عقل (سیر حکمت در اروپا)*، ترجمه محمدعلی فروغی، تهران، نیلوفر.
- دهباشی، مهدی و نسرین شجاعی (۱۳۹۳)، «تحلیل و ارزیابی رهیافت‌های گوناگون در رابطه ذهن و بدن و نظر غالب ارسطو»، *پژوهش‌های علوم انسانی نقش جهان*، ش ۱، ص ۱-۱۶.
- رحمتی، حسینعلی، (۱۳۸۸)، «دکارت و نردبان معکوس هم‌سخنی‌های فلسفه دکارت و اومانیزم رنسانس»، *فصلنامه علمی- پژوهشی دانشگاه قم*، ش ۱، پاییز، ص ۲۶۱-۲۸۶.

- رحیمیان، سعید و حسن رهبر (۱۳۸۸)، «معرفت‌شناسی در نظام فلسفی دکارت و سهروردی»، *تأملات فلسفی*، ش ۴، ص ۷-۲۵.
- زیرک‌باروقی، عزیزه و سیدمصطفی شهرآیینی (۱۳۹۵)، «جایگاه احساس و تخیل در نظام فکری دکارت»، *حکمت و فلسفه*، ش ۴، زمستان، ص ۹۹-۱۱۶.
- سبزواری، ملّاهادی (۱۳۷۴)، *شرح مثنوی معنوی*، چاپ مصطفی بروجردی، ج ۱، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- سلیمانی، نبی‌الله و سید مسعود سیف (۱۳۹۵) «ذهن به مثابه آینه طبیعت: اندیشه دکارتی در بوته نقد رورتی»، *جستارهای فلسفی*، ش ۲۹، بهار و تابستان، ص ۹۵-۱۳۲.
- شمس، منصور (۱۳۸۷)، *آشنایی با معرفت‌شناسی*، ج ۲، تهران، طرح نو.
- شهرآیینی، سیدمصطفی و مریم غازی (۱۳۹۵)، «نقش خدا در نظام معرفت‌شناسی دکارت و اوگوستینوس»، *پژوهش‌های معرفت‌شناختی*، ش ۱۱، بهار و تابستان، ص ۹۵-۱۱۸.
- شیرپور، حبیب و طاهره حاج‌ابراهیمی (۱۳۹۱)، «هستی‌شناسی مولانا»، *پژوهشنامه ادیان*، ش ۱۱، ص ۴۹-۷۱.
- صمصام، حمید و فرشید نجار همایون‌فر (۱۳۸۴)، «نظری بر معرفت‌شناسی از منظر مولوی»، *زبان و ادبیات فارسی دانشگاه سیستان بلوچستان*، پاییز و زمستان، ص ۹-۹۴.
- عالمی، روح‌الله (۱۳۸۵)، «نقد و بررسی کتاب اعتراضات و پاسخ‌های رنه دکارت»، *حکمت و فلسفه*، ش ۲، تابستان، ص ۴۹-۵۱.
- علی‌پور، رضا، مرجان شیخ‌زاده و محمدرضا شریف‌زاده (۱۳۹۵)، «ملاحظه شهود در آثار هنری و مقایسه با مفهوم آن در نقد عقل محض کانت»، *باغ نظر*، ش ۴۰، مرداد و شهریور، ص ۲۷-۳۴.
- علیزاده، بهرام (۱۳۹۰)، «نظریه جسمانیّت نفس در تفکر اسلامی»، *نقد و نظر*، ش ۳، ص ۱۵۱-۱۸۰.
- غفّاری، ابوالحسن (۱۳۹۳)، «تحلیل تطبیقی رابطه نفس و بدن در فلسفه دکارتیان و ملّاصدرا»، *انسان‌پژوهی دینی*، ش ۲۳، ص ۹۷-۱۱۴.
- فروزانفر، بدیع‌الزمان (۱۳۹۱)، *شرح مثنوی شریف*، تهران، زوآر.
- فروغی، محمد علی (۱۳۷۷)، *سیر حکمت در اروپا*، تهران، البرز.
- مصلح، علی‌اصغر و سیدرحمت‌الله موسوی‌مقدم، «نسبت انسان با خدا در فلسفه دکارت و نقد آن از دیدگاه محمدحسین طباطبایی»، *فصلنامه علمی-پژوهشی دانشگاه قم*، بی‌تا، ش ۴، ص ۹۱-۱۱۲.
- موحد، محمدصادق و محمد مهدی فیروزآبادی (۱۳۹۲)، *مسئله ماده تاریک در کیهان*، تهران، دانشگاه شهید بهشتی.
- مولوی، جلال‌الدین (۱۳۹۰)، *شرح جامع مثنوی معنوی*، کریم زمانی، تهران، اطلاعات.