

دلالت‌های تربیتی رابطه نفس و بدن از دیدگاه ملاصدرا و دکارت

طاهره جاویدی کلاته جعفرآبادی*

حلیمه شیخ علیشاهی**

چکیده

موضوع رابطه نفس و بدن قدمتی به‌اندازه تاریخ فلسفه دارد که امروزه در پرتو نگاه‌های فیزیکیالیستی در غرب به مسئله بدن و ذهن تقلیل پیدا کرده و یکی از مسائل مؤثر در حوزه‌های مختلف تعلیم و تربیت است. این مقاله، با بهره‌گیری از روش تحلیلی دیدگاه دو اندیشمند مسلمان و غربی، یعنی ملاصدرا و دکارت، را درباره این موضوع و دلالت‌های تربیتی آن بررسی کرده است.

روش تحقیق این مقاله تحلیلی است. انتخاب این دو دانشمند به دلیل تأثیرگذاری فوق‌العاده آنها در جریان‌های فکری پس از خود به‌ویژه در موضوع رابطه نفس و بدن است. نظریه دکارت با تأکید بر تمایز نفس و بدن، رابطه آنها را به معضلی حل‌نشده تبدیل کرده و راه را برای رویکردهای افراطی ایدئالیسم و فیزیکیالیسم در غرب گشوده است. ملاصدرا نیز با ارائه تبیین فلسفی یگانه‌انگارانه نفس و بدن، به‌عنوان راه‌حل تباین نفس و بدن تأثیر فراوانی در اندیشمندان پس از خود برجای گذاشته است.

برخی از دلالت‌های مهم تربیتی اتحاد وجودی نفس و بدن، جسمانیة‌الحدوث بودن نفس، حرکت جوهری و اتحاد قوای آن عبارت است از: یادگیری مادام‌العمر، ارتقای اهداف تربیتی، درهم‌تنیدگی ابعاد تربیت، توجه هم‌زمان به نیازهای جسمی و روحی، تنوع روش‌های آموزشی، تأکید بر فضای تربیتی، نقش الگویی مربی و تفاوت‌های فردی در برنامه تربیتی.

واژگان کلیدی: رابطه نفس و بدن، تعلیم و تربیت، دکارت، ملاصدرا، حرکت جوهری، حدوث جسمانی نفس.

مقدمه

انسان‌شناسی، به‌عنوان موضوع مهم فلسفه تعلیم و تربیت، به دلیل پیچیدگی موضوع آن یعنی انسان، دامنه گسترده‌ای از علوم متعدد و متنوع، با روش‌ها و هدف‌های متفاوت دارد (رضانزاده، ۱۳۷۹). در این میان برخی مسائل مهم این رشته، صبغه فلسفی دارد و هیچ نظریه روان‌شناختی و تربیتی نمی‌تواند بدون اتخاذ موضع فلسفی در مورد آنها، کار تبیین علمی را آغاز کند و هر نوع تبیین روان‌شناختی و تربیتی انسان، وابسته به دیدگاه منتخب فلسفی درباره این مسائل است (پهلوانیان، ۱۳۸۷، ص ۷۸).

از جمله این مباحث می‌توان به مسئله ماهیت نفس و رابطه آن با بدن اشاره کرد که از مسائل نخستین انسان‌شناسی است و با دارا بودن پیشینه طولانی در تاریخ فلسفه، از جدی‌ترین مباحث فلسفه معاصر هم به شمار می‌رود. همچنین پاسخ به این مسئله تأثیر زیادی بر رویکردهای تربیتی دارد؛ زیرا برنامه‌های تربیتی ناظر به حقیقت انسان هستند و اگر در آنها فقط به بخشی از حقیقت وجود آدمی توجه شود و آن بخش، سراسر حقیقت وجود انسان تلقی شود، محصول آن به جای انسان کامل، انسان تک‌بعدی خواهد بود (شکوهی، ۱۳۷۸، ص ۲۰ و ۲۱)؛ از این‌رو فهم دقیق ماهیت نفس و رابطه آن با بدن از مباحث محوری در فلسفه تعلیم و تربیت است.

رابطه نفس و بدن در غرب با عنوان Mind-body problem مطرح می‌شود. کلمه mind بیش از کلمه Soul به جنبه فکری انسان اشاره دارد. Soul ترجمه کلمه یونانی Psyche و کلمه فرانسوی ame و کلمه لاتین anima است. برای یونانیان، مهم‌ترین بخش Soul را nous تشکیل می‌داده که امروزه آن را به mind ترجمه می‌کنند. یونانیان و اندیشمندان قرن هفدهم برای اشاره به چیزی که در مقابل بدن مطرح بود از کلمه Soul استفاده می‌کردند؛ ولی در مباحث جدید از واژه mind استفاده می‌شود که به کلمه یونانی nous نزدیک‌تر است. بنابراین مسئله «ذهن-بدن» همان مسئله «نفس-بدن» است (اکبری‌ان، ۱۳۷۶).

در پاسخ به این مسئله، گروهی مانند مارکس و ویتگنشتاین^۱ و... حقیقت انسان را تنها بدن دانسته، اصالتی برای نفس قائل نیستند. در برابر، فیلسوفانی مانند فیخته، بارکلی، هگل^۲ و... تنها وجود نفس را پذیرفته، بدن را در سایه نفس معنا می‌کنند. گروه سوم به ثنویت یا دوآلیسم معتقدند و نفس و بدن را دو جوهر متفاوت می‌دانند (پهلوانیان، ۱۳۸۷، ص ۸۸).

اگرچه می‌توان ردپای تمایز فلسفی میان نفس و بدن در تفکر غرب را تا یونان پی گرفت، ولی نخستین صورت‌بندی نظام‌مند رابطه نفس و بدن مرهون رنه دکارت (۱۵۹۶-۱۶۵۰م)، فیلسوف، ریاضی‌دان و فیزیولوژیست فرانسوی، است. تاریخ فلسفه رابطه نفس و بدن پس از زمان دکارت، تاریخ تلاش برای گریز از تنگنای دکارتی است (هوزنیاک، ۱۳۸۴). از دیدگاه‌های عمده این دوران

1. Marx & Wittgenstein

2. Fichte, Berkeley & Hegel

می‌توان به دیدگاه ماتریالیست‌ها، ایدئالیست‌ها و پدیدارشناسان اشاره کرد. گروه اول به انکار جوهر روحانی پرداخته، انسان را همانند حیوان به نحو ماشینی تبیین می‌کنند؛ گروه دوم ماده را صورتی از نفس دانسته، به انکار جوهر مادی پرداختند؛ گروه اخیر صورت تازه‌ای از هستی را به نام پدیدار مطرح کرده، بدین سان به نفی هر دو جوهر مادی و روحانی پرداخته‌اند (بخشنده، ۱۳۸۹). امروزه با توجه به دستاوردهای علوم شناختی دیدگاه‌های جدیدی در غرب پدید آمده و برخی از اندیشمندان می‌کوشند مدل پذیرفته‌شده‌ای از اتحاد و اجتماع ذهن و بدن را به دست دهند و این امر را تبیین کنند که چگونه ذهن می‌تواند از یک سیستم کاملاً فیزیکی پدید آید و به‌عنوان محصول تکامل بدن، تجسم یابد (استینگرلند و کلارد، ۲۰۱۱^۱).

در جهان اسلام نیز بیشتر فیلسوفان تحت تأثیر آرای افلاطون و آموزه‌های دینی بر بقای نفس با تبیین‌های متفاوت دوگانه‌انگاری نفس و بدن تأکید کرده‌اند؛ ولی فیلسوف مخالف با این عقیده، ملاصدرا بود که براساس اصول فلسفی خود، یعنی اصالت وجود، تشکیک وجود و حرکت جوهری، نفس و بدن را دو جنبه از یک وجود واحد می‌دانست (شکری و فیروزجایی، ۱۳۹۰).

بنابراین، دکارت و ملاصدرا دو فیلسوفی هستند که تبیینی ویژه از رابطه نفس و بدن داشته، از این رهگذر تأثیر مهمی در اندیشمندان پس از خود گذاشته‌اند. درحالی‌که نظریه دکارت با تعمیق تمایز نفس و بدن، رابطه آنها را به معضلی حل‌ناشدنی تبدیل و راه را برای رویکردهای افراطی ایدئالیسم و فیزیکیالیسم گشود، نظریه ملاصدرا با ارائه تبیین فلسفی دقیق از یگانه‌انگاری نفس و بدن، بسیاری از دشواری‌های پیش‌روی ثنویت نفس و بدن را مرتفع کرد و به‌طور عمده از سوی فلاسفه مسلمان پس از او پذیرفته شد.

با توجه به اهمیت مباحث انسان‌شناسی و رابطه نفس و بدن در تعلیم و تربیت، و جایگاه دیدگاه‌های دکارت و ملاصدرا در میان فلاسفه غرب و شرق، پرسش اصلی آن است که: تمایز آرای دکارت و ملاصدرا درباره رابطه نفس و بدن چیست و الزامات تربیتی آن کدام است؟ برای پاسخ به این پرسش نخست، باید این نکات بررسی شود: پیشینه تاریخی مسئله رابطه نفس و بدن در فلسفه غرب و فلسفه اسلامی، نظر دکارت در مورد این مسئله و مبانی آن، دلالت‌های تربیتی ثنویت دکارتی نفس و بدن، نظر ملاصدرا در مورد رابطه نفس و بدن و الزامات تربیتی آن.

پیشینه مسئله رابطه نفس و بدن

تا پیش از سقراط فلسفه بیشتر پیرامون مسائل طبیعی بود؛ زیرا برای بیشتر فلاسفه اسرار خلقت طبیعت، از درون ژرف و بی‌پایان انسان مهم‌تر بود (لاندمان، ۱۳۵۰، ص ۳۷). فلاسفه یونانی پیش

1. Stingerland & Callard

از سقراط، پس از مشاهده دگرگونی‌ها، تضادها، کنش‌ها و واکنش‌هایی که زندگی آنها را فرا گرفته بود، در پی یافتن عنصری ثابت بودند که ورای این تغییرات و تحولات، عنصر اصلی و ماده‌المواد باشد که در ذیل آن به‌طور طبیعی موضوع ماده‌المواد انسان و عنصر اولی هستی او را نیز مطرح می‌کردند (پهلوانیان، ۱۳۸۷، ص ۲۳).

اندیشه آنها با تأکید بر مفهوم کیهان مشخص می‌شد و فهم کیهان، کلید فهم جهان را فراهم کرد؛ از این رو کیهان‌شناسی نسبت به خداشناسی و انسان‌شناسی برتری داشت؛ به دیگر سخن، آسمان قوانین خود را بر خدایان و انسان هر دو تحمیل می‌کرد. ستاره‌شناسی و کیمیا نتایج عملی جان‌شین‌سازی تأثیرات علوی به جای انسان بود. بنابر تعلیمات فیثاغورث، افلاطون و نوافلاطونیان، قلمرو انسانی، به شرافت، فروتر از عوالم آسمانی بود و اعتبار انسان به سبب وجود جسم مادی انحطاط و فقیرا یافته بود. در نتیجه آدمی زاده خود بسنده نبود و قلمروی مستقل از هستی را تشکیل نمی‌داد؛ زیرا در تحلیل نهایی، سرنوشت او دستخوش تأثیرات آسمانی بود (حلبی، ۱۳۷۱).

اگرچه بعدها سوفسطاییان چرخشی ژرف در مسائل فلسفه پدید آوردند و انسان را مدار بحث‌های خود قرار دادند، ولی می‌توان گفت سقراط نخستین کسی است که به ثنویت ابعاد وجود انسان توجه کرده است. به باور وی همان‌طور که بدن انسان از موادی، که از دنیای موادی که از دنیای مادی گرد آمده، مرکب است، عقل انسان نیز جزئی از عقل جهانی یا روح عالم است (کاپلستون، ۱۳۸۶، ص ۱۳۴).

شاگرد وی، افلاطون، نیز دو بخش جوهری برای انسان قائل بود: بخش جوهر مجرد (نفس) و بخش جوهر مادی (بدن). وی از اصلی‌ترین سردمداران دوآلیسم است که روح انسان را عنصری غیر مادی می‌داند که می‌تواند جدا از بدن هم وجود داشته باشد. از دید او روح پیش از تولد وجود داشته و فناپذیر است و پس از مرگ هم وجود جاودانه دارد (استیونسون و هابرم، ۱۹۹۸^۱) و فقط در این دنیا چون نیاز به وسیله و مرکب دارد به بدن تعلق می‌گیرد. وی حقیقت انسان را همان روح یا نفس می‌داند (پهلوانیان، ۱۳۸۷، ص ۸۱)؛ از این رو از دیدگاه او نفس از بدن متمایز و با ارزش‌ترین دارایی انسان است. واقعیت نفس و تسلط آن بر بدن در دوگانه‌انگاری روان‌شناختی افلاطون بیان مؤکدی می‌یابد که مطابق با دوگانه‌انگاری مابعدالطبیعی اوست. افلاطون در رساله قوانین نفس را به‌عنوان خودآغازگر و منشأ حرکت تعریف می‌کند؛ بنابراین نفس مقدم بر بدن و برتر از آن است و باید بر بدن حکومت کند (کاپلستون، ۱۳۸۶، ص ۲۴۰). این نظریه صددرصد ثنوی است؛ زیرا نفس و بدن را دو جوهر جدا از هم و رابطه آنها را عرضی و اعتباری، مانند ارتباط راکب با مرکوب می‌داند (اکبری‌ان، ۱۳۸۸، ص ۵۲).

1. Stevensan & Haberman

ارسطو در ظاهر مانند افلاطون به دوگانگی نفس و بدن باور دارد؛ ولی این ثنویت را واقعی و ناظر به عالم خارج نمی‌داند. وی در کتاب دوم، رساله درباره نفس، در تعریف نفس می‌گوید: نفس، کمال اول برای جسم طبیعی که دارای استعداد حیات است و یا نفس اصل نخستین جسم زنده است ... مطابق این رأی «نفس» جوهر و صورت جسم مادی (هریسون، ۱۳۸۵، ص ۴۱) و نسبت میان نفس و بدن، همان نسبت ماده و صورت است و شدت نیاز ماده و صورت تا حدی است که وجود یکی بدون دیگری ممکن نیست (طاهری، ۱۳۸۸، ص ۳۳۸).

از دید وی نفس را فقط با کارکرد و اعمال جسم می‌توان شناخت؛ زیرا کمال جسم و ابزار افعال آن است؛ یعنی نفس به جسم حیات، فعلیت و صورت می‌دهد و در عمل با آن متصل می‌شود (اکبریان، ۱۳۸۸، ص ۵۳). رهاورد چنین نظریه‌ای، انکار حلول نفس در بدن‌های جدید و نفی نامیرایی نفس است؛ ولی ارسطو به نفع عقل فعال استثناء قائل می‌شود و باور دارد که تمام قوای نازل‌تر، از جمله عقل منفعل با نابودی بدن از بین می‌روند؛ ولی عقل فعال، ابدی و فناپذیر است؛ زیرا خدا عقل محض است و عقل بشر از سوی خدا آمده و هنگامی که بدن از کار ایستاد به سوی او باز می‌گردد (استیس، ۱۳۸۵، ص ۲۸۱ و ۲۸۲).

کوشش ارسطو در تبیین اتحاد نفس و بدن را می‌توان نخستین تلاش برای تبیین یگانه‌انگاری نفس و بدن دانست. دستاورد دیدگاه او این است که انسان، واحدی روان-تنی است و همه قوای نفس با آمیزه نفس و بدن گره خورده‌اند. سخن از نفس انسان به معنای اشاره به توانایی ویژه اوست، نه امری مستقل که در بدن جای گرفته باشد. این رهاورد امروزه نزد بسیاری از فلاسفه ذهن پذیرفته شده است (تریگ، ۱۳۸۲، ص ۳۹)؛ ولی با وجود این تبیین ارسطو، سایه دوگانه‌انگاری افلاطون قرن‌ها بر فلسفه اروپا سایه افکنده بود؛ آنچه در این قرن‌ها مورد توجه بود بیشتر تبیین این مطلب بود که از میان این دو حقیقت کدام یک اصیل‌تر است و باید مورد توجه قرار گیرد.

نوافلاطونیان، مانند بیشتر فلسفه‌های کلاسیک، علو روح را تعلیم می‌دادند و یادآوری می‌کردند که زندگی بشر بر روی خاک اساساً یک رویداد ضمنی است. این فلسفه عقل را تابع اشراق، بدن را پیرو روح و بشر را زیردست بزرگی و صف‌ناپذیر خدا می‌شمارد (زیباکلام، ۱۳۷۸، ص ۱۷۲ و ۱۷۳). در قرون وسطی نیز این بحث ادامه یافت، به ویژه عقاید و باورهای مسیحی درباره رجعت حضرت مسیح، بازگشت ارواح و رویداد قیامت، لزوم بحث درباره رابطه نفس و بدن را دوچندان می‌کرد (حکمت‌مهر، ۱۳۹۰). الهیات مسیحی که به زندگی پس از مرگ معتقد بود، طبیعتاً مفهوم افلاطونی روح را پذیرفت؛ ولی در قرن سیزدهم، توماس آکوئیناس کوشید مفهوم ارسطویی را بر دیدگاه مسیحیت تطبیق دهد. وی، از نظر تأکید بر وحدت جوهری انسان، پیرو ارسطو به شمار می‌رود. یک نفس در انسان هست که همه تعینات انسان را اعم از جسمانیت و کارکردهای نباتی و حسی و

عقلانی‌اش، به وی عطا می‌کند. نتیجه اینکه اتحاد نفس با بدن نمی‌تواند غیر طبیعی باشد. این اتحاد، برخلاف تصور اورینگس، نمی‌تواند تنبیه نفس به سبب گناه در مرحله پیشین باشد. نفس به این دلیل با بدن متحد است که بتواند بر طبق طبیعت خود عمل کند (کاپلستون، ۱۳۸۶، ص ۴۸۲ و ۴۸۳).

برخلاف سده‌های میانه که به جنبه‌های روحانی بشر بیشتر توجه و جسم انسان سرچشمه گناه شمرده می‌شد، در دوران رنسانس، دوباره انسان، محور توجه واقع و بدن انسان به وسیله هنرمندان ستایش شد (حلبی، ۱۳۷۱، ص ۱۱۷). در چنین فضایی دکارت، فیلسوف فرانسوی قرن هفدهم که عزم خود را برای بنای فلسفه‌ای استوار جزم کرده بود، با روش خاص خود به تبیین چیستی نفس و بدن پرداخت و آن دو را جواهری متمایز شمرد. این نوع نگرش به نفس و بدن مستلزم تمایزی اساسی و شکافی ژرف میان آنها و ایجاد این پرسش بزرگ فلسفی بود که رابطه این دو جوهر متمایز چیست؟ طبق نظر دکارت انسان متشکل از دو جوهر متمایز جسمانی و روحانی است؛ از سویی وی می‌پذیرد که باید بین علت و معلول سنخیت باشد، حال این پرسش پیش می‌آید که چگونه دو جوهر متمایز در هم اثر می‌کنند؟

تاریخ تفکر فلسفی درباره رابطه ذهن و بدن پس از زمان دکارت در واقع تاریخ تلاش‌هایی است که برای گریز از بن‌بست ثنویت دکارتی انجام شده است. فلسفه افرادی چون مالبرانش، اسپینوزا، لایب‌نیتس^۱ و ماتریالیست‌های فرانسوی چون متری^۲ در حوزه پاسخ به ثنویت دکارتی طبقه‌بندی می‌شوند (اوزنیک، ۲۰۰۲). به‌طورکلی دیدگاه‌های گوناگون را که فیلسوفان غربی در تبیین کیفیت ارتباط نفس با بدن مطرح کرده‌اند، می‌توان در دو دسته کلی نظریات وحدت‌گرا و نظریات ثنوی قرار داد. در نظریات ثنوی افزون بر وجود بدن، وجود نفس نیز پذیرفته می‌شود؛ حال آنکه در نظریات وحدت‌گرا فقط وجود یکی از این دو پذیرفته می‌شود؛ برخی فقط به وجود نفس قائل می‌شوند و گروهی فقط وجود بدن را می‌پذیرند.

نظریه‌های «فعل موقعی»، «فعل متوازی»، «پدیدار فرعی»^۵ و «تأثیر و تأثر متقابل» نظریه‌های مهم ثنوی‌گرا هستند. در میان نظریات وحدت‌گرا نیز مهم‌ترین نظریه‌ای که در آن فقط وجود نفس پذیرفته شده، معروف به «ایدئالیسم» است که صورت‌های مختلف آن را نزد افرادی همچون فیخته، بارکلی، هگل، فخر، ماخ و ایتهد می‌توان دید و نظریه‌ای که در آن فقط وجود بدن پذیرفته می‌شود مشهور به «ماتریالیسم» است که مشهورترین آنها نظریات رفتارگرایی، این‌همانی نوعی، نظریه دو جنبه‌ای،^۶ این‌همانی مصداقی، کارکردگرایی و معماست (اکبریان، ۱۳۷۶).

1. Malebranche, Spinoza & Leibniz
3. Wozniak
5. Epiphenomenalism

2. Mettrie
4. Occasionalism
6. Dual-aspect Theory

برخلاف فضای غالب اندیشه‌های فلسفی قرن نوزدهم که تحت تأثیر افکار هگل درونمایه ایدئالیستی داشتند، در قرن بیستم شاهد مقابله اساسی با ایدئالیسم هستیم. این مقابله در آمریکا با ظهور فلسفه پراگماتیسم، در آلمان و اروپای شرقی با ظهور مارکسیسم و در انگلیس با فلسفه تحلیلی پدید آمد. ظهور چنین فضایی که آشکارا یا ضمنی، متمایل به ماده‌نگاری و طبیعت‌گرایی بود، زمینه‌ای برای رویش نظریه‌های متمایل به انکار نفس و فیزیکالیسم شد (اکبری‌ان، ۱۳۸۸، ص ۵۵) که امروزه نیز مورد پذیرش بسیاری از متفکران غربی است.

در حوزه فلسفه اسلامی نیز دیدگاه فلاسفه از مشاء تا حکمت اشراق درباره نفس و بدن تقریباً با هم تطابق دارد. آنچه ابن‌سینا (۱۳۸۱، ص ۲۳۶) در برهان انسان معلق در فضا گفته است نشان می‌دهد که نفس مستقل از بدن و غیر مادی است. او در تعلیقات (۱۳۷۹، ص ۲۱۲) می‌گوید: «نفس انسانی جوهری قائم به ذات و مجرد از ماده است و احتیاج آن به ماده نه از جهت ذات بلکه از جهت فعل است».

از دید سهروردی بنیانگذار فلسفه اشراقی نیز نفس پیش از بدن موجود نبوده و برای استکمال و به فعلیت رسیدن نیازمند بدن است؛ ولی طبق قاعده امکان اشرف باور دارد که نفس برآمده از بدن نیست؛ بلکه تقدم بالذات بر بدن دارد و هر یک از قوای بدن ظللی از قوای نفس هستند (پهلوانیان، ۱۳۸۷، ص ۸۹). همچنین دلایلی که وی درباره اثبات نفس ناطقه و تجرّد آن به‌دست داد و باور به جسم به‌عنوان جوهری قابل اشاره حسی و دارای طول، عرض و عمق (سهروردی، ۱۳۷۹، ص ۷۰-۷۶)، آشکارا تغایر نفس ناطقه و بدن را اثبات می‌کند.

این گرایش تا زمان صدرالمآلهین در میان فلاسفه مسلمان ادامه داشت تا اینکه وی براساس مشرب خاص خود «حکمت متعالیه» را بنا نمود و با تکیه بر اصول تأسیسی خود، از جمله اصالت وجود، تشکیک وجود و حرکت جوهری، تصویر جدیدی از رابطه نفس و بدن ارائه کرد. این تصویر که در قالب برترین نوع اتحاد یعنی اتحاد وجودی تبیین می‌شود، بسیاری از دشواری‌های رابطه نفس و بدن را برطرف کرد و به‌طور عمده اندیشمندان آن را پذیرفتند.

ثنویت دکارتی و مبانی فلسفی آن

اندیشه‌های فلسفی دکارت، از جمله اندیشه ثنویت نفس و بدن، ثمره اصولی است که خود آفریننده آن به شمار می‌رود. مهم‌ترین این اصول، اصل «شک روشی» است. شک دکارتی شک روشی نامیده می‌شود؛ زیرا وی معتقد بود برای رسیدن به یقینی تام، روش صحیح عقلانی این است که انسان تا به حقیقتی به‌طور مطلق شک‌ناپذیر نرسیده است، همه چیز را مورد شک قرار دهد (شکری و فیروزجایی، ۱۳۹۰). وی پس از اینکه همه دانسته‌های خود را مورد شک قرار داد، به این

یقین رسید که قضیه «من هستم» به ضرورت صادق است (دکارت، ۱۳۶۱، ص ۴۷)؛ پس چاره‌ای جز این نتیجه‌گیری نیست که «می‌اندیشم پس هستم»^۱ و این نخستین و یقینی‌ترین اصلی است که از راه شک منظم علمی، می‌توان به آن دست یافت (همو، ۱۳۶۴، ص ۴۱). وی پس از یقین در اصل هستی نفس به جستجوی ماهیت نفس می‌پردازد. از دید او هر صفتی برای اینکه شناختی از جوهر به ما بدهد، به تنهایی کافی است، ولی همیشه یک صفت در جوهر هست که طبیعت و ذات جوهر را تشکیل می‌دهد و دیگر صفت‌ها تابع آن هستند (همان، ص ۵۳).

وی برای شناخت صفت اصلی نفس، نخست به بررسی افعال آن می‌پردازد و می‌گوید: اینکه من افعالی را به نفس نسبت دهم، مستلزم اینست که بدنی داشته باشم. اگر بدنی نداشته باشم، به یقین فعلی هم نخواهد بود؛ پس اینها صفات نفس نیستند؛ صفت دوم احساس است که بدون جسم محال است؛ صفت سوم، فکر است. او می‌گوید: «در اینجا می‌بینم که فکر صفتی است که به من تعلق دارد. تنها این صفت است که جدایی آن از من محال است. "من هستم"، پس "من وجود دارم" این امری است یقینی. ولی تا کی؟ درست تا وقتی که فکر می‌کنم؛ زیرا هرگاه تفکر من متوقف شود، شاید در همان وقت هستی یا وجودم متوقف شوند» (دکارت، ۱۳۶۱، ص ۵۰)؛ از این‌رو در تأمل دوم با جستجوی این صفت محوری در نفس و بدن به این نتیجه می‌رسد که «آنچه به آن من هستم، همانا "اندیشیدن"^۲ است». در مورد صفت اصلی «جسم» در اصل ۵۳ از بخش اول اصول فلسفه می‌نویسد:

مقصود من (از صفت اصلی) امتداد در طول و عرض و عمق است که تشکیل‌دهنده طبیعت جوهر جسمانی است؛ زیرا همه صفات دیگری که به جسم نسبت دارد منوط به امتداد و تابعی از آن است (همو، ۱۳۶۴، ص ۵۳).

از این‌رو از نظر وی حقیقت ذات جسم، «امتداد»^۳ است؛ بنابراین من، «جوهر اندیشنده»^۴ هستم و جسم «جوهر ممتد»^۵ است. بدین‌سان مغایرت یا تباین جوهری (یا ذاتی) میان من (یا نفس) و جسم (یا بدن) آشکارا خواهد شد (ضیاء شهابی، ۱۳۷۷، ص ۸۸). شناخت این تمایز از نظر دکارت بهترین راه شناخت نفس است؛ زیرا وجود ما نیازی به داشتن امتداد، شکل و مکان و دیگر صفات جسم نیست و تنها دلیل وجود ما اندیشه ماست (همان، ص ۴۲).

از سویی من دارای ایده آشکار و متمایزی نسبت به این موضوع هستم که از آن جهت که می‌اندیشم، امتداد ندارم، از سوی دیگر ایده آشکار و متمایزی دارم نسبت به اینکه از آن جهت که

1. Cogito Ergo Sum
3. Extentio
5. Res Extensa

2. Cogitare
4. Res Cogitans

امتداد دارم نمی‌اندیشم. پس قطعی است که من از بدنم متمایز هستم و بدون آن می‌توانم زندگی کنم (دکارت، ۱۳۶۱، ص ۱۲۲). وی با دلیل دیگری هم 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» (همان، ص ۱۳۲).

درک تمایز ذاتی میان نفس و بدن در فلسفه دکارت مستلزم فهم دقیق معنای «جوهر» در فلسفه اوست. جوهر در فلسفه او یعنی: «چیزی که نحوه هستی آن، چنان است که برای وجود داشتن، نیازی به موضوع ندارد» (همو، ۱۳۶۴، ص ۷۵). البته این تعریف فقط بر خداوند قابل اطلاق است؛ از این‌رو دکارت مفهوم جوهر را اولاً و بالذات بر خداوند قابل اطلاق می‌داند و ثانیاً و بالعرض در مورد مخلوقات به کار می‌برد؛ در معنای دوم که قابل اطلاق بر غیر خداست، برای موجودی به کار می‌برد که برای جوهریت خود وابسته به هیچ مخلوقی نیست (همان، ص ۷۵ و ۷۶). از این‌رو، تمایز نفس و بدن از نظر دکارت به معنای آن است که هر یک از آنها می‌تواند بدون دیگری وجود داشته باشند. این موضوع، مسئله بغرنج رابطه علی نفس و بدن را پدید آورد؛ یعنی چگونه نفس می‌تواند علت حرکت اندام‌های بدن باشد و چگونه اندام‌های حسی بدن می‌تواند علت احساسات نفسانی باشد، درحالی‌که رابطه علیت مستلزم سنخیت علت و معلول است و نفس و بدن ذاتاً متغایر هستند (اسکری، ۲۰۰۶).

چنان‌که گفته شد، دیدگاه دکارت برخلاف دیدگاه اهل مدرسه و ارسطوییان است. آنها نفس را صورت بدن می‌دانستند که با بدن در تعامل مستقیم است؛ ولی دکارت با فرض استقلال جوهریت نفس، این جوهر را در فعل اصلی خود یعنی اندیشیدن، بی‌نیاز از بدن و جواهر جسمانی به شمار می‌آورد (ماحوزی، ۱۳۸۴)؛ البته اگرچه دکارت دوگانه‌نگار است؛ ولی تعامل ذهن و بدن را می‌پذیرد. نظریه دکارت درباره ارتباط نفس با بدن اشکالات متعددی مانند مخدوش شدن «قانون بقای ماده و انرژی» و اصل «سنخیت علت و معلول» علیه خود برانگیخت. دکارت برای رفع آنها راه‌حلی‌هایی ارائه کرد؛ از جمله اینکه غده صنوبری محل تعامل ذهن و بدن است (فلمینگ،^۱ ۲۰۰۸) یا اینکه روح بخاری واسطه میان نفس و بدن است، ولی هیچ‌کدام از اینها نمی‌توانست معضلات ثنویت را حل کند و از این‌رو سبب شد تا دکارت تبیین اتصال و اتحاد نفس با بدن را بسیار مشکل بداند. او در نامه‌ای که در روزهای پایانی عمر خود به پرسش الیزابت نوشت، گفت: اتحاد نفس و بدن با فکر نکردن درباره آن بهتر فهمیده می‌شود و این یکی از رازهایی است که باید آن را بدون فهمیدن پذیرفت (اکبری، ۱۳۷۶).

1. Fleming

دلالت‌های تربیتی ثنویت دکارتی نفس و بدن

براساس مطالب پیش‌گفته نوع تبیین رابطه نفس و بدن تأثیر زیادی بر ابعاد مختلف تعلیم و تربیت دارد که دیدگاه ثنویت‌گرای دکارت از این قاعده مستثنا نیست؛ از این‌رو در این بخش برخی دلالت‌های تربیتی این نظریه بررسی می‌شود:

الف) ترجیح روش عقلانی و انتزاعی در تعلیم و تربیت: این امر برانگیخته از روش دکارت برای رسیدن به فهم نفس انسان است. دکارت در قضیه کوجیتو به یک اصل یقینی یعنی اثبات ذات متفکر رسید؛ ولی این کشف فقط پس از روی‌گردانی از عالم خارج و اعمال شک و تردید در تمام موجودات واقعی و خارجی از جمله اجسام، حاصل شد. طبق این روش یقین علمی را باید از درون فکر برآورد نه از اعیان خارجی و این یعنی تقدم عقل بر حس، معقول بر محسوس و تقدم عالم روحانی بر جهان مادی و فیزیکی (صانعی دره‌بیدی، ۱۳۷۶، ص ۵۱). تأثیر این امر را می‌توان در ترجیح موضوعات دانشگاهی (برای مثال ریاضیات) بر موضوعات عملی (مثل نمایش)، در برتری شناخت مبتنی بر ارتباط کلامی (مثل خواندن و نوشتن) بر دیگر انواع ارتباطات (مانند ارتباطات بصری و حرکتی) و چینش ثابت میز کار در کلاس درس به جای ترکیب جنبشی فعال جسمی و بدنی مشاهده کرد. پیش‌فرضی که نقش اساسی در چنین روش‌های آموزشی دارد، ثنویت دکارتی یا همان دوگانگی جسم (بدن) - روح (ذهن) و برتری ذهن بر بدن است؛

ب) ترجیح تبیین‌های مکانیستی بر تبیین‌های غایی: از نظر علمی، جدایی نفس از طبیعت مادی، زمینه را برای پذیرش نسخه دکارتی فیزیک مکانیکی آماده می‌کند. وی تبیین علیت غایی را که مورد توجه فیلسوفان اسکولاستیک بود، با تبیین‌های مکانیستی مبتنی بر هندسه جایگزین کرد. درحالی‌که فیلسوفان اسکولاستیک بر علیت غایی تأکید و امور فیزیکی را براساس آن تبیین می‌کردند، دکارت معتقد بود غایت‌مندی، فرع آگاهی است و در مواردی تمایز نگذاشتن میان ذهن و ماده باعث شده است آگاهی را به خطا به امور صرفاً مادی نسبت دهیم؛ درحالی‌که براساس تمایز ذاتی ماده و ذهن، اموری مثل غایت‌مندی و آگاهی نقشی در تبیین پدیده‌های فیزیکی ندارد. در چنین حالتی فهم طبیعت هندسی اجسام می‌تواند تبیین بهتری از پدیده‌های فیزیکی به‌دست دهد (اسکری، ۲۰۰۶). رهاورد چنین امری محدود شدن در روش‌های علمی حتی در علوم انسانی و غفلت از دیگر ابعاد وجودی انسان در تعلیم و تربیت است؛

ج) غفلت از ابعاد انسانی تعلیم و تربیت: مسئله دیگر در اندیشه دکارت، فاصله میان انسان و دیگر جانوران است. از دید دکارت روح به‌عنوان عامل تفکر، ویژه انسان است و حیوانات روح یا نفس ندارند. این فاصله چیزی نبود که در برابر آرای رو به رشد داروینی تاب مقاومت داشته باشد و سرانجام جوهر روحانی و مطلقاً مجرد دکارتی - به وسیله رشد دقت علمی که او آموزش داده بود -

از صحنه بیرون رفت. دکارت مدعی بود که «علم دقیق» چیزی جز اندازه‌گیری مفاهیم کمی نیست و روح مجرد را نمی‌توان اندازه گرفت؛ از این رو به‌عنوان یکی از اسطوره‌های «فلسفه قدیم» کنار گذاشته شد (صانعی دره‌بیدی، ۱۳۷۶، ص ۴۸). نادیده پنداشتن این جنبه مهم ماهیت انسان، آثار ویرانگری بر تربیت دارد و بسیاری از زیربناهای تربیت معنوی و اخلاقی را متلاشی می‌کند؛

د) تمایز علوم انسانی و تجربی: تمایز دکارتی زیربنای تفاوتی است که انسان‌گرایان میان علوم تجربی و علوم انسانی گذاشته‌اند. علوم تجربی درگیر توصیف فیزیکی و تبیین مکانیستی است؛ درحالی‌که علوم انسانی درگیر تفسیر و فهم است. مفاهیم انسانی با ویژگی‌های فیزیکی، تسخیرشدنی نیستند؛ زیرا در قلمرو ذهن جای دارند و از دید هستی‌شناسی، جدا و مستقل از قلمرو فیزیکی و بدن هستند.

امروزه تمایز بدن و ذهن - که نشانگر نوعی رابطه عرضی میان آنهاست - به‌طور روزافزون با شواهد تجربی تضعیف می‌شود؛ از این رو برخی از اندیشمندان بر این باورند که باید ذهن را به‌عنوان بخشی از بدن انسان و نه سرنشین آن - اشاره به تمثیل کشتی و کشتی‌بان - در نظر گرفت. نگرش عمودی به این رابطه می‌تواند علوم انسانی و تجربی را به یکدیگر نزدیک کند و یک زنجیره یکپارچه تشکیل دهد. در این صورت کاربرد نتایج علوم عصب‌شناسی تنها راه روشنی‌بخش برای فضای مسموم فعلی در گستره پژوهش‌های علوم انسانی است. پژوهشگران علوم زیستی و شناختی می‌توانند با شکستن مرزهای موجود و ارتباط با مسائل سطح بالایی که به‌طور سنتی متعلق به حوزه علوم انسانی است، به دستاوردهای جدیدی دست یابند (اسلینگرلند و کلارد، ۲۰۱۱، ص ۸۰).

کوشش‌های هوسرل درباره «بین‌الذهانی» بودن آگاهی و هایدگر در موضوع «در جهان هستن» نیز اقداماتی برای زدودن ثنویت دکارتی و مشکلات ناشی از آن است. در نظر این اندیشوران، انسان بدون اینکه به دو پاره نفس و بدن تجزیه شود، به‌عنوان واقعیت یگانه‌ای تصور می‌شود که سرنوشت او با تبیین روابطش با دیگران و موقعیت او در جهان بحث و تحلیل می‌شود (صانعی دره‌بیدی، ۱۳۷۶، ص ۴۸).

همچنین، امروزه رویکرد یگانه‌نگاری ذهن با بدن در اروپا طرفداران زیادی پیدا کرده است و برخی اندیشمندان بر این باورند که با درک یادگیرنده به‌عنوان «ذهنیت متجسد» می‌توان درباره یادگیری سخن گفت. این رویکرد به ما اجازه می‌دهد درباره یادگیری به‌عنوان فرایندی غیر خطی، مبتنی بر متن، ساخته شده به وسیله یادگیرنده و موقعیت او در فضای اجتماعی تأمل کرد. این امر مستلزم اموری متفاوت از تجربه‌های آموزشی موجود است. مفهوم ذهنیت‌های متجسد راهی برای فهم یک شخص مثل یک معلم یا دانش‌آموز به صورت یک کل و نه اجزا تفکیک شده است (هانراهان، ۲۰۰۳^۱).

رابطه نفس و بدن در فلسفه ملاصدرا

براساس مطالب پیش‌گفته اندیشمندان مسلمان نیز تا پیش از ملاصدرا به نوعی به دوگانه‌انگاری نفس و بدن قائل بودند. اگرچه تبیین‌های آنان با اندیشوران پیشین تا حدودی تفاوت داشت، ولی ملاصدرا با توجه به مشرب و ویژه فلسفی خود و همچنین اصول ابداعی خود، برای نخستین بار بنای یگانه‌انگاری جسم و نفس را پایه‌گذاری کرد، بدون اینکه از یکی به نفع دیگری چشم‌پوشد. براساس دیدگاه ملاصدرا، نفس و بدن با وجود اختلافی که با هم دارند، به وجود واحدی موجودند و ترکیب آنها اتحادی است و نه انضمامی (طاهری، ۱۳۸۸، ص ۳۳۹). تبیین دقیق دیدگاه ملاصدرا درباره رابطه نفس، جز در پرتو شناخت دقیق اصول ابداعی او در فلسفه میسر نیست؛ از این‌رو نخست به توضیح مختصر آنها پرداخته می‌شود:

۱. اصالت وجود: تا زمان ملاصدرا همه مسائل فلسفی در قالب مفهومی ماهوی و با نگرش مقولات ارسطویی بررسی می‌شد. در این نگاه، جهان پر از ماهیات متباین است که فقط در مفهوم وجود مشترکند. این نگاه متکثر هستی‌شناسانه در موضوع انسان به تمایز و تباین نفس و بدن به عنوان دو ماهیت متکثر منجر می‌شود؛ این تباین به حدی است که گاه ارتباط آنها را ناممکن جلوه می‌کند (علیزاده، ۱۳۹۰). ملاصدرا با تبیین حقیقت وجودی عالم و اصالت آن، مباحث فلسفی را در فضایی کاملاً متفاوت بررسی کرد. به باور وی آنچه حقیقتاً و ذاتاً در متن واقعیت اصالت دارد، وجود است و ماهیات اعتباری و تابع آن است (ملاصدرا، ۱۳۶۰، ص ۶). طبق این اصل حقیقت نفس و بدن، دو ماهیت متباین نیستند؛ بلکه یک وجود دارای مراتب هستند و ارتباط مراتب مختلف آن با یکدیگر، از نظر عقلی هیچ تناقضی ندارد؛

۲. تشکیک وجود: ملاصدرا پس از اثبات اصالت وجود به این مطلب می‌پردازد که وجود حقیقت واحد دارای مراتب تشکیکی، یعنی دارای درجات متفاوتی از شدت و ضعف و کمال و نقص است. اگرچه همه مراتب وجود ارتباط اتصالی با هم دارند، ولی از نظر شدت و ضعف با هم متفاوتند؛ از این‌رو وجود مادی و مجرد هم ناپیوسته نیستند و دو وجود متباین ندارند؛ بلکه هر یک مرتبه‌ای از یک وجود پیوسته هستند؛ یعنی وجود مجرد، مرتبه قوی‌تر و وجود مادی مرتبه ضعیف‌تر وجود است (ملاصدرا، بی‌تا، ص ۳۶). این تفاوت، تفاوت تشکیکی نام دارد؛ زیرا نقطه اشتراک و افتراق این مراتب هر دو در خود وجود است؛ یعنی اشتراک آنها در اصل وجود و اختلاف آنها در مراتب و شدت و ضعف وجود است. براساس این اصل فلسفی، یک موجود مادی می‌تواند در مراحل ترقی خود تبدیل به موجودی غیر مادی شود؛ زیرا مطابق اصل تشکیک وجود، بین طبیعت و ماوراءالطبیعه حائلی وجود ندارد و وجود از برترین مرتبه تا پایین‌ترین آن، یک سلسله به هم پیوسته را تشکیل می‌دهند که از لحاظ بیرونی متکثر و از لحاظ درونی متحد و مرتبند (اکبری‌ان، ۱۳۸۸، ص ۵۸)؛

۳. حرکت جوهری: حرکت جوهری که از نوآوری‌های ملاصدراست، به معنای تغییر تدریجی ذات و حقیقت شیء است. پیش از ملاصدرا، فلاسفه حرکت را مختص اعراض و جواهر را مبرا از حرکت می‌دانستند؛ ولی وی باور داشت که افزون بر حرکت‌های ظاهری و عرضی و محسوس حاکم بر عالم، یک حرکت جوهری، عمقی و نامحسوس وجود دارد که مقوم پیدایش و تکون انواع جسمانی و پرورش نفس است (غفاری، ۱۳۹۱، ص ۱۱۱). در اندیشه وی جوهر علت عوارض است و عوارض از شئون جوهر محسوب می‌شوند؛ از این رو تغییر اعراض بدون تغییر جوهر امری نامعقول است. در حرکت جوهری با آمدن صور جدید، صورت‌های پیشین از میان نمی‌رود؛ بلکه مانند لایه‌ای بر لایه‌های دیگر افزوده می‌شود (ملاصدرا، ۱۳۶۰، ص ۹۸-۹۹).

براساس این نظریه، نفس انسانی، نخست ماهیت فیزیکی و مادی دارد، سپس در جنین به صورت نفس نباتی، نفس حیوانی و سرانجام به نفس انسانی تبدیل می‌شود. نفس انسانی نیز می‌تواند با اشتغال به تفکر فلسفی و عرفانی، پله‌های تکامل معنوی را تا رسیدن به درجه وجودی فرشتگان پیماید (ملایری، ۱۳۹۲).

نفس در سرآغاز پیدایش جسمانی است و با حرکت جوهری، اشتداد یافته، به مرتبه تجرد می‌رسد. در این حرکت اشتدادی، در عین بروز مراتب جدید مراتب پیشین هم پایدار هستند؛ از این رو همه قوای نفس با هم وحدت دارند. وحدت قوا از نظر او به این معناست که قوای ادراکی و تحریکی ابزار و آلات نفس نیستند؛ بلکه مدرک همه ادراکات باطنی و ظاهری نفس و همچنین محرک همه حرکاتی که از قوای محرکه حیوانی، نباتی و طبیعی صادر می‌شود، خود نفس است (ملاصدرا، بی‌تا، ج ۸، ص ۲۲۶)؛

۴. حدود جسمانی و بقای روحانی نفس: تباین نفس و بدن لازمه قدیم بودن نفس و روحانیه‌الحدوث بودن آن است؛ چون اگر نفس قدیم باشد و یا حدوث جدا از جسم داشته باشد، چگونه با بدنی خاص متحد می‌شود که ماهیتی ذاتاً متفاوت از نفس دارد؛ ولی ملاصدرا با طرح مسئله حدوث جسمانی نفس این مشکل را حل کرده است.

به باور وی ماده در سیر تحولی و تکاملی خود، افزون بر سه بعد جسمانی (طول و عرض و عمق) و بعد زمانی که مقدار حرکت آن است، جهت جدیدی مستقل از آنها می‌یابد که در آن مادیت را از دست می‌دهد (اکبری‌ان، ۱۳۸۸، ص ۵۵). معنای این تحول، این نیست که یک دفعه حائلی میان یک امر مادی و یک امر مجرد ایجاد می‌شود، بلکه امر مادی و امر مجرد به نحوی با هم مخلوط هستند و مراتب یک شیء به تدریج از مادیت به تجرد می‌رسد (غفاری، ۱۳۹۱، ص ۱۳۵). وی معتقد است نفس انسانی، نخست، مانند دیگر صور نوعیه مادی است و سپس ذاتاً تجرد پیدا می‌کند؛ ولی در کارهایش به بدن وابسته است و در هنگام مرگ تجرد کامل یافته و حتی در افعال هم وابستگی به بدن

ندارد (ملاصدرا، ۱۳۸۵، ص ۲۹۰). پس این روح و نفس نیست که به سوی بدن فرود می‌آید؛ بلکه این بدن است که به سوی روح تعالی پیدا می‌کند. طبیعت در اینجا نردبان ماوراء الطبیعه می‌شود و نفس در مسیر حرکت خود چنان تعالی می‌یابد که از بدن مستقل می‌شود (خسرونژاد، ۱۳۸۷).

براین اساس از آنجا که نفس و بدن صرفاً مراتب مختلف یک وجود هستند، مسئله‌ای به‌عنوان تباین نفس و بدن نامتصور است و تأثیرات متقابل آنها امری معقول و توجیه‌پذیر است. «هر بدن روحی دارد که صددرصد از آن اوست و در زمینه خود او وجود یافته و دنباله حرکت مادی آن بدن است» (ملایری، ۱۳۹۲). از این رو هر نفس وجودی خاص خود و ویژگی‌های خاص خود را دارد و منحصر به فرد است.

نکته مهم‌تر اینکه از دیدگاه ملاصدرا نفس یک امر ثابت نیست که طبق آرای دوگانه‌انگار به‌عنوان جوهری ثابت به بدن تعلق بگیرد و پس از مدتی از آن جدا شود، بلکه به تدریج و همگام بدن، کمال و فعلیت می‌یابد و به کمک مکتسبات و افعال او ساخته می‌شود. ملاصدرا این تطور را در سه مرحله تبیین کرده است: مرحله اول صورت حسی است که مظهر آن حواس پنج‌گانه ظاهری هستند؛ مرحله دوم اشباح و صور غایب از حواس ظاهر هستند که مظهر آن حواس باطن است؛ مرحله سوم عقل است که مظهر آن قوای عقلانی انسان است.

دلالت‌های تربیتی نظر ملاصدرا درباره نفس و بدن

دیدگاه ملاصدرا درباره ارتباط نفس و بدن دلالت‌های متعددی در تعلیم و تربیت دارد که در ادامه به آن اشاره می‌شود:

الف) یادگیری همیشگی و توجه به تعلیم و تربیت غیر رسمی: چنان‌که گفته شد از نظر ملاصدرا اگرچه نفس محصول حرکت جوهری جسم و برآمده از آن است، ولی این حرکت به ظهور نفس پایان نمی‌یابد و همواره در گستره مراتب وجود رو به تعالی دارد و چون مراتب وجود نامتناهی است، این حرکت هم نامحدود است. بنابراین یادگیری، امری همیشگی است و مرزهای آموزش و پرورش رسمی را می‌شکند و شامل تعلیم و تربیت غیر رسمی نیز می‌شود (نوروزی و بابازاده، ۱۳۸۹). از این رو در یک نظام تربیتی مطلوب، باید به همه مؤلفه‌های مؤثر در تعلیم و تربیت توجه و برای هماهنگی آنها برنامه‌ریزی شود. لازمه این دیدگاه همکاری و هماهنگی تعلیم و تربیت رسمی با خانواده، رسانه و دیگر عوامل مؤثر در تربیت است، چنان‌که تناقض اهداف تربیتی آنها محل تربیت خواهد بود؛

ب) ارتقای اهداف تربیتی: در دیدگاه صدرایی برخلاف دیدگاه‌های فیزیکالیستی مدرن - که نفس را به ذهن تقلیل می‌دهند و آن را به‌عنوان آثار جسمانی بدن تبیین کرده و در نتیجه بخش مهمی از ماهیت انسان را نادیده می‌گیرند - اگرچه نفس مرتبه‌ای از وجود یکپارچه انسان و برآمده

از جسم است، ولی از مرتبه جسمانی فراتر می‌رود. ملاصدرا از این مسئله به جسمانیة الحدوث و روحانیة البقاء بودن نفس تعبیر کرده است؛ از این‌رو اهداف تربیتی از رشد و تعالی حیات مادی فراتر رفته، ابعاد معنوی و حیات روحانی انسان را نیز در بر می‌گیرد؛

ج) در هم تیدگی ابعاد تربیت: یکی از نتایج دیدگاه ملاصدرا درباره یگانگی نفس و بدن وحدت قوای نفس است. زیرا از دید ملاصدرا همه قوای نفس مراتب مختلفی از یک وجود واحد هستند. بر این اساس تمام ابعاد وجودی اعم از ابعاد جسمی و روحی (شناختی، عاطفی و...) باید هماهنگ با هم تربیت شوند (ملایری، ۱۳۹۲). این هماهنگی فقط به صورت برنامه موازی برای هر یک از قوا تحقق نمی‌یابد، چون قوای نفس و بدن به صورت موازی و در کنار هم نیستند؛ بلکه ناشی از واقعیت واحدی هستند که جلوه‌های متعدد دارد؛ از این‌رو در یکایک اجزای یک برنامه تربیتی متعادل و مطلوب، اعم از اهداف، روش‌ها و موضوعات درسی، باید به همه وجوه انسانی به‌عنوان یک حقیقت واحد توجه شود.

از سویی چون مراحل تعالی نفس از دیدگاه ملاصدرا تکمیل مراحل و نه ترک آن است، چنان‌که از آن به پوشیدن جامه‌ای بر روی جامه دیگر (لبس بعد از لبس) تعبیر کرده است، با وجود ارتقای نفس به مراتب عقلانی و انتزاعی، مراتب پیشین همچنان محفوظ است؛ از این‌رو اهداف، روش‌ها و... در مراحل مختلف تربیتی به فراخور اهمیت هر کدام در جایگاه خود باید مطرح نظر باشد؛

د) توجه به نیازهای جسمی و روحی در برنامه درسی: در مکتب صدرایی علم‌آموزی و ادراک چیزی جز طی مراحل و مدارج استکمال و انتقال از نشئه‌ای به نشئه دیگر نیست و از این‌رو پیدایش هر صورت علمی، حاکی از نحوی توسعه و استکمال نفس انسان است... وی بر اساس حرکت جوهری معتقد است مراتب طبیعی و نفسانی و عقلانی انسان مترتب بر یکدیگرند و انسان تا مراحل طبیعی را طی نکند، وارد مراحل نفسانی و عقلانی نمی‌شود (ملایری، ۱۳۹۲)؛ از این‌رو با وجود اهمیت هدف تعالی روح در تعلیم و تربیت باید به همه ابعاد نفس انسان توجه و برنامه درسی باید بر مبنای همه نیازهای دانش‌آموز تدوین شود؛

ه) تنوع روش‌های آموزشی: از دید ملاصدرا رشد و تعالی علم انسانی در گرو اشتداد و استکمال وجودی و رشد درونی نفسانی است، نه اینکه شخص دارای روحی باشد که به‌طور ثابت همراه او باقی باشد و فقط علم او همانند حالات و صفاتش دگرگون شود (یکه‌زارع و دیگران، ۱۳۹۱). وی همه علوم حصولی را به علم حضوری برمی‌گرداند و معتقد است صور محسوس از خارج نیامده‌اند و قوه احساس آنها را از شیء محسوس انتزاع نمی‌کند؛ بلکه خود نفس آن را خلق کرده است (شیرازی، ۱۹۹۹، ج ۳، ص ۳۶۶). او همچنین صور خیالی را به انشای نفس در مرتبه خیال، نسبت می‌دهد که حکایت از بازتولید آموخته‌ها نزد مرتبی دارد و از آنجاکه علم علت به معلول از

انحاء علم حضوری است، علم انسان به این صور هم علم حضوری است. همچنین ادراک عقلانی از دید ملاصدرا حرکت از قوه به فعل و صعود مرتبه وجودی است و مُدرک طی این حرکت از مرتبه وجودی خود بالاتر رفته، به مرتبه وجودی مدرک می‌رسد (اکبریان، ۱۳۷۹). این امر مربی را از اکتفا به انتقال مفاهیم صرف در قالب معلومات حصولی باز می‌دارد و او را موظف به تأمین شرایط لازم برای درک حضوری دانش آموز نسبت به موضوعات درسی می‌کند؛ البته درک حضوری هر واقعیتی باید با ابزار متناسب با آن تحقق یابد؛ چنان‌که درک امور محسوس فقط با حواس و روش تجربی و درگیری دانش آموز با محسوسات تا حد بازآفرینی صور علمی آن در ذهن - و نه صرفاً دریافت مفاهیم ذهنی - و درک امور عقلانی با تقویت قوای عقلانی و ارتقای آن تا حد فهم مطالب معقول و درک امور شهودی فقط با ایجاد شرایط شهود امکان‌پذیر است. بنابراین، در تعلیم و تربیت نمی‌توان به برخی از این روش‌ها بسنده کرد؛ زیرا غفلت از هر یک از قوای ادراکی انسان باعث محرومیت از درک بسیاری از واقعیت‌ها می‌شود؛

(و) توجه به فضای تربیتی و نقش الگویی مربی: یادگیری همیشگی براساس رابطه خاص نفس و بدن و حرکت جوهری نفس، مستلزم توجه ویژه به دریافت‌های دائمی مرتبی از محیط تربیتی است. چون غفلت مربی از برخی ابزارهای شهودی و تجربی مرتبی، به معنای توقف این ابزارهای ادراکی نیست؛ از این رو اگر دریافت شهودی مرتبی از محیط و به‌ویژه عملکرد مربی با مفاد تعلیم و تربیت یکسان نباشد، موجب تعارض‌های عمیق در دانش آموز و مانع تحقق اهداف تربیتی خواهد بود. این امر به‌ویژه در تعلیم و تربیت اخلاقی اهمیت ویژه‌ای دارد؛ چون انتقال صرف مفاهیم دینی و اخلاقی در کنار دریافت الگوهای مخالف این آموزه‌ها در عمل که مورد مشاهده مستقیم دانش آموز است، مانع عمده‌ای برای تربیت دینی و اخلاقی خواهد بود؛

(ز) توجه به تفاوت‌های فردی در برنامه تربیتی: از دیدگاه ملاصدرا هر روح برآمده از یک بدن و با آن سازگار است و از نظر جوهر هر فرد، ویژگی خاص خود را دارد؛ بنابراین تفاوت‌های فردی در تعلیم و تربیت اهمیتی ویژه دارد. طبق این اصل تحقق خویش‌نه‌فرایندی واحد برای همه آدمیان بلکه فرایندی ویژه برای هر فرد خاص است و شاید بتوان نتیجه گرفت که هم نوع صفات افراد نسبت به یکدیگر و هم میزان رشد هر کس در صفات خویش نسبی است...؛ از این رو اگر هر نوآموزی نوع منحصر به فردی است، روش‌های تربیتی مناسب خود را می‌طلبد (ملایری، ۱۳۹۲).

نتیجه‌گیری

با توجه به نوپا بودن فلسفه تعلیم و تربیت در ایران و لزوم بومی‌سازی این رشته براساس میراث فرهنگی ایرانی-اسلامی و با استفاده از تجربه‌های جهانی برای ارتقای نظام تعلیم و تربیت، بررسی

ظرفیت‌های موجود در فلسفه اسلامی و استنتاج دلالت‌های آن با مقایسه با دیدگاه‌های متناظر در فلسفه غرب می‌تواند گامی ارزشمند در این باره باشد. در این راستا، بررسی رابطه جسم و نفس به‌عنوان یکی از موضوعات مؤثر فلسفی در تعلیم و تربیت، از دیدگاه دو تن از فیلسوفان اثرگذار غربی و اسلامی، یعنی دکارت و ملاصدرا، مورد توجه نگارندگان این مقاله قرار گرفت.

براساس یافته‌های این مقاله ثنویت دکارتی به ایجاد دوگانگی در روش‌های پژوهش، ترجیح روش‌های انتزاعی و رشته‌های تحصیلی مرتبط با آن منجر شد. امروزه این رویکرد از سوی اندیشوران غربی نقد شده و رویکردهای یگانه‌انگارانه‌ای در مواجهه با آن پدید آمده است.

در مقابل، نظریه وحدت‌گرای ملاصدرا با توجه به همه ابعاد وجودی انسان و تبیین درهم‌تنیدگی آنها در قالب وحدت قوای نفس و حرکت و صیوریت مداوم آن می‌تواند به نگرش جامع به همه ابعاد تربیتی اعم از اهداف تربیتی، عوامل تربیتی، مراحل تربیت، موضوعات درسی، روش‌های آموزشی و پژوهشی منجر شود. ضمن اینکه توجه به جسمانیة الحدوث بودن نفس، زمینه عقلانی را برای توجه به تفاوت‌های فردی در تعلیم و تربیت فراهم می‌آورد.

منابع

- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۷۹)، التعلیقات، قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
- _____ (۱۳۸۱)، الاشارات والتنبيهات، تحقیق مجتبی زارعی، قم: بوستان کتاب.
- استیس، والتر ترنس (۱۳۸۵)، تاریخ انتقادی فلسفه یونان، ترجمه یوسف شاقول، قم: دانشگاه مفید.
- اکبریان، رضا (۱۳۷۹)، «حرکت جوهری و نتایج فلسفی آن»، خردنامه صدرا، ش ۱۹، ص ۱۵-۲۸.
- _____ (۱۳۷۶)، «رابطه نفس و بدن نزد فیلسوفان پس دکارتی»، حوزه و دانشگاه، ش ۱۱ و ۱۲، ص ۶-۱۹.
- _____ (۱۳۸۸)، جایگاه انسان در حکمت متعالیه ملاصدرا، تهران: نشر علم.
- بخشنده، محمد ابراهیم (۱۳۸۹)، «دکارت و خودبنیادی انسان»، معرفت، ش ۶۹، ص ۹۵-۱۰۸.
- پهلوانیان، احمد (۱۳۸۷)، رابطه نفس و بدن از نظر ملاصدرا، قم: بوستان کتاب.
- تریگ، راجر (۱۳۸۲)، دیدگاه‌هایی درباره سرشت آدمی، جمع‌ای از مترجمان، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- حکمت مهر، محمد (۱۳۹۰)، «بررسی و نقد دوگانه‌انگاری دکارتی»، فصلنامه ذهن، ش ۴۵، ص ۱۷۵-۱۹۹.
- حلی، علی اصغر (۱۳۷۱)، انسان در اسلام و مکاتب غربی، بی‌جا: اساطیر.
- خسرونژاد، مرتضی (۱۳۸۷)، «نظریه حرکت جوهری: پیامدهای فلسفی تربیتی»، اندیشه دینی، ش ۲۹، ص ۹۱-۱۱۶.
- دکارت، رنه (۱۳۶۱)، تأملات در فلسفه اولی، احمد احمدی، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- _____ (۱۳۶۴)، اصول فلسفه، منوچهر صانعی دره‌بیدی، تهران: آگاه.
- رضازاده، رضا (۱۳۷۹)، «درآمدی بر انسان‌شناسی ملاصدرا»، خردنامه صدرا، ش ۱۹، ص ۸۴-۸۸.
- زیباکلام، فاطمه (۱۳۷۸)، سیر اندیشه فلسفی در غرب، تهران: دانشگاه تهران.
- سهروردی، شهاب‌الدین یحیی (۱۳۷۹)، هیاکل النور، تصحیح محمدکریم زنجانی‌اصل، تهران: نقطه.
- شکری، محمود و یارعلی کردفیروزجایی (۱۳۹۰)، «بررسی ثنویت نفس و بدن از دیدگاه دکارت و ملاصدرا»، قیسات، س ۱۶، دوره ۱۶، ش ۶۲، ص ۱۳۳-۱۵۴.

- شکوهی، غلامحسین (۱۳۷۸)، مبانی و اصول آموزش و پرورش، مشهد: به‌نشر.
- صانعی دره‌بیدی، منوچهر (۱۳۷۶)، فلسفه دکارت، تهران: الهدی.
- ضیاء شهابی، پرویز (۱۳۷۷)، درآمدی پدیدارشناسانه به فلسفه دکارت، تهران: هرمس.
- طاهری، اسحاق (۱۳۸۸)، نفس و قوای آن از دیدگاه ارسطو، ابن‌سینا و صدرالدین شیرازی، قم: بوستان کتاب.
- علیزاده، بهرام (۱۳۹۰)، «مسئله نفس-بدن: یگانه‌انگاری صدرایی و نوخاسته‌گرایی»، فصلنامه ذهن، ش ۴۵، ص ۴۳-۵.
- غفاری، ابوالحسن (۱۳۹۱)، حدود جسمانی نفس، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- کاپلستون، فردریک چارلز (۱۳۸۶)، تاریخ فلسفه از ولف تا کانت، ترجمه اسماعیل سعادت و منوچهر بزرگمهر، تهران: انتشارات علمی فرهنگی سروش.
- لاندمان، میثاقیل (۱۳۵۰)، انسان‌شناسی فلسفی، رامپور صدر نبوی، مشهد: بی‌نا.
- ماحوزی، رضا (۱۳۸۴)، «نفس و بررسی آن در فلسفه دکارت»، دانش‌پژوهان، ش ۷، به نقل از: <https://hawzah.net/fa/Magazine/View>
- ملاصدرا [صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم] (۱۹۹۹)، الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة، ج ۹، ج ۳، بیروت: دار الاحیاء التراث العربی.
- _____ (۱۳۸۵)، رسائل فلسفی صدرالمتألهین، تصحیح احمد ناجی اصفهانی، تهران: حکمت.
- _____ (۱۳۶۰)، الشواهد الربوبیة فی المناهج السلوکیة، با حواشی حاج ملاهادی سبزواری، تعلیق و تصحیح سیدجلال‌الدین آشتیانی، مشهد: مرکز نشر دانشگاهی.
- _____ (بی‌تا)، الحکمة المتعالیة فی الاسفار الاربعة العقلیة، ج ۱، قم: مصطفوی.
- ملایری، محمدحسین (۱۳۹۲)، «بازشناسی پدیدارشناختی حکمت متعالیه و پی‌آیندهای تربیتی آن»، راهبرد، ش ۶۷، ص ۲۵۳-۲۸۱.
- نوروزی، رضاعلی و طاهره بابازاده (۱۳۸۹)، «پیامدهای تربیتی نفس از منظر ملاصدرا»، اندیشه نوین دینی، ش ۲۳، ص ۹۱-۱۱۲.
- هریسون بارت، آنتونی (۱۳۸۵)، فلسفه ارسطو، مهرداد میریان‌فر، اهواز: رسش.
- هوزنیاک، رابرت (۱۳۸۴)، «رابطه نفس و بدن از رنه دکارت تا ویلیام جیمز»، ترجمه حسن جوادی صادق، نامه فرهنگ، ش ۵۶، ص ۱۳۴-۱۳۹.
- یکه‌زارع، صغری؛ محمدصادق کاملان و محمود پروانه (۱۳۹۱)، «تأثیر نظریه حرکت جوهری بر نفس‌شناسی ملاصدرا»، انسان‌پژوهی دینی، ش ۲۷، ص ۱۲۵-۱۴۷.

- Fleming, James, (2008), *The Nature of Human Nature: Philosophical, Perspectives on Human Development*, [http://swppr.org/Textbook/Ch%203 %20Philosophy.pdf](http://swppr.org/Textbook/Ch%203%20Philosophy.pdf).
- Hunter, Lisa, (2004), *Movement and the Body in Teaching: Challenging the Commonsense Dualism*, https://espace.library.uq.edu.au/view/UQ:10331/lh_pre_04.pdf.
- Hanrahan, Mary, (2003), "Challenging the Dualistic Assumptions of Academic Writing: Representing Ph.D. Research as Embodied Practice", *Forum: Qualitative Social Research*, Vol.4, No. 2.
- Skirry, Justin (2006), "Rene Descartes: The mindJ-Body Distinction", *Internet Encyclopedia of Philosophy*, <http://www.iep.utm.edu/descmind>.
- Slingerland, Edward and Collard, Mark, (2011), *Creating Consilience: Intergrating the Science and the Humanities*, New York: Oxford University Press.
- Stevenson, L., & Haberman, D. L., (1998), *Ten theories of human nature* (3rd ed.), New York, NY, US: Oxford University Press.
- Wozniak, H., Robert, (2002), *Mind and Body: Rene Descartes to William James*, <http://serendip.brynmawr.edu/Mind/Images/37.GIF>.