

نظام فلسفی جدید: حکمت علوی

رساله اول

نویسنده:

محمد ساجدی

1- کارشناس پژوهشی دانشکده الهیات و معارف اسلامی دانشگاه فردوسی مشهد

Email: sajadi@um.ac.ir

چکیده

رساله اول حکمت علوی با استفاده از مدل روش دکارت ولی همراه با مبانی فلسفی کامل تر و دقیقتر، تلاش می‌کند نظام فلسفی جدید و نوآورانه‌ای را مطرح و تبیین نماید. عنصر اصلی در این نظام جدید فلسفی وجود اختیار و اراده آزاد است؛ که سایر مبانی و مفاهیم با کمک این مفهوم شناخته و تبیین می‌گردد.

برخلاف نظر دکارت اولین شناخت ما بر اساس وجود اندیشه نیست؛ بلکه اندیشه فقط یکی از 6 نوع افعال نفس است. اولین شناخت ما خود نفس و ذات آن است؛ و سپس بر اساس وجود نفس به افعال آن از جمله ادراک - اراده - باور - عشق - بیان - و اندیشه، پی می‌بریم؛ این رساله نشان می‌دهد دسته بندی این شش فعل متمایز نفس ذیل اندیشه، موجب انحراف و کج فهمی فلسفی می‌شود. حکمت علوی با نقد نظریه‌های فلسفه ذهن و فلسفه‌های معروف به اسلامی، نظام فلسفی جدید و کارآمد و منطبق با دانش‌های روز طراحی و ارائه می‌کند.

همچنین چندین برهان جدید در خصوص اثبات وجود خداوند مطرح می‌شود و یا برخی برهان‌های قدیمی از جمله برهان آنسلم بروز آوری و با عناصر جدید تقریر می‌شود.

کلمات کلیدی: نظریه جدید فلسفی؛ اختیار؛ اراده آزاد؛ انتخاب آزاد؛ استدلال‌های جدید کلامی؛ فلسفه دکارت؛ فلسفه اسلامی؛ فلسفه ذهن

تمیهد: چرا نظام فلسفی جدید؟

هر تمدنی بر پایه اندیشه‌های عمیق فلسفی عقلانی قرار دارد؛ و نظام عزیز اسلامی ایران که زمینه تمدن نوینی در جهان را بشارت می‌دهد هم نیاز دارد تا برخوردار از زیربنای‌های محکم عقلانی گردد؛ این رساله تلاش می‌کند چنین مبنای فلسفی فراهم سازد.

مقدمه:

فهم ما از عالم بوسیله ساختار فاهمه، نه تنها بر اساس ادراکات کنونی بلکه بر اساس مجموعه‌ای از ادراکات گذشته و حتی ادراکاتی که فطری خوانده می‌شود، است.

به همین جهت این رساله تلاش می‌کند تا از مفاهیم و مباحث فلسفه سنتی (معروف به فلسفه اسلامی) نهایت بهره برداری را بنماید، و مفاهیم کلیدی و عناصر مورد نیاز را ابتدا و بتدریج باز تعریف کرده و یا جایگاه آن مفهوم و واژه را در ساختاری جدید بازنگری کند.

در این اولین مقاله از این نظام جدید فلسفی، بدلیل محدودیت، از نظام ارجاع دهی مرسوم استفاده نشده و به مقالات بعدی واگذار می‌شود؛ و تأکید می‌شود آنچه مطرح خواهد شد از هیچ منبع دیگری اخذ نشده است مگر مواردی که ذکر خواهد شد؛ گرچه برخی از نظریات، ممکن است توسط دیگران نیز بصورت مبسوط با خلاصه مطرح شده باشد.

- تأمل اول: فلسفه یا حکمت؟

فلسفه به چیستی و چرایی موضوعات می‌پردازد، در حالیکه سایر علوم به چگونگی موضوعات توجه می‌کند. لذا برخلاف برخی تعاریف مرسوم مسئله فلسفه فقط موجود مطلق و یا مطلق وجود نیست، بلکه در هر امری و هر موضوعی که سایر علوم حضور دارد، فلسفه نیز هست.

- تأمل دوم: چرا نظریه جدید؟

جهان امروز علی‌رغم گسترش بسیار شدید و سریع علوم طبیعی، در معرفت حقیقت انسان فرو مانده است؛ و لذا انسان دوران دانش‌های فوق پیشرفته، دچار سرگستگی، بی‌هدفی و بی‌معنایی است.

آنچه موجب این سرگستگی و حیرت عظیم شده است ضعف فلسفه در پاسخ‌گویی به چیستی و چرایی وجود انسان در این کره خاکی است؛ و علت اصلی این ضعف فلسفه، عدم توجه به *علت ارادی* در سلسله علل، و نظام علی معلولی است؛ و اتفاقاً علت ارادی

که ناشی از اختیار است، مهمترین علت و گره گشای همه مسائل دیگر است. علت ارادی یعنی توانایی برای خلق از عدم¹؛ و توانایی برای عبور از سنخیت علی معلولی. در این نظام جدید فلسفی، علت ارادی یا همان اراده آزاد به عنوان یکی از عناصر اصلی بکار گرفته می‌شود.

- تأمل سوم، چرا حکمت علوی؟

هریک از نظام‌های فلسفی موجود از جایی کار خود را آغاز کرده اند و به ستونی استوار یا غیر استوار تکیه کرده اند؛ و این نظام فلسفی جدید خود را وام دار خطبه 1 نهج البلاغه که در کنار سایر معارف بیان کننده عمیق ترین و دقیق ترین مبنای فلسفی، جهان بینی و جهان شناسی است، می‌داند. به علاوه اینکه از سخنان گوهر نشان امام علی (ع) و یا سایر ائمه (ع) و البته (انشاء الله) قرآن کریم نیز بهره می‌برد تا ساختار و ساختمان سخن خویش را بسازد. همچنین حدیث مشهور منقول از ایشان و از پیامبر اکرم (ص) که: "من عرف نفسه فقد عرف ربه" در این رساله مورد بهره برداری قرار می‌گیرد.

- تأمل چهارم، این رساله فلسفه است یا کلام؟

فلسفه باید بدنبال حقیقت باشد، و چه بسا حقیقت در درون دین و اعتقاد به خدا باشد؛ پس یک دوست دار واقعی دانش یا همان فیلسوف، ابایی ندارد از اینکه فلسفه از دین سخن بگوید و یا نتیجه آن به دین ختم گردد.

- تأمل پنجم، فلسفه اسلامی یا سنتی؟

آنچه امروزه خصوصاً در سرزمین‌های اسلامی به عنوان فلسفه اسلامی شناخته می‌شود، در واقع باید به نام *فلسفه سنتی* سرزمین‌های اسلامی نام گذاری می‌شد؛ چرا که انتساب فلسفه به دین، یا بدلیل برگرفتن مبانی آن از دین باید باشد، یا بدلیل روش و عناصر دینی آن است و یا بدلیل غایت آن که در راستای اهداف دینی باید باشد، است. ولی گویا این فلسفه سنتی، هیچ یک از این سه را به تمام ندارد، و صرفاً فلسفه ای است که توسط فلاسفه (اغلب مسلمان) در سرزمین‌های اسلامی دنبال شده است.

لذا در این نوشتار از نام *فلسفه سنتی* استفاده می‌شود و منظور همان فلسفه معروف به فلسفه اسلامی است.

- تأمل ششم، حکمت متعالیه یا فلسفه صدرایی؟

¹- خلق از عدم می‌تواند خلق یک موجود ذهنی و یا عقلی باشد، و لذا اراده آزاد (انسانی) این ظرفیت و توانایی را دارد که بیش از آنچه از پیش نهاد دارد، خلق و اراده نماید.

حکمت متعالیه عالی ترین مرتبه فلسفه سنتی است؛ اما امروزه این نظام عظیم و شگرف فلسفی با چالشها و تناقضات جدی روبرو است؛ که با توجه به مشکلات مبنایی و کمبود برخی عناصر از جمله اختیار در ساختار این نظام فلسفی، چندان قادر به عبور از آن چالشها نیست. تفصیل این مطلب و نقدهای وارد بر نظام صدرایی در مقاله و پایان نامه کارشناسی ارشد از همین نویسنده با عنوان: "نظریه جدید زندگی پس از مرگ، نفسانیة الصدور بودن جسم"، مورد بررسی قرار گرفته است.

- تأمل هفتم، فلسفه غرب:

امروز پارادایم اصلی گفتمان فلسفی در غرب فلسفه ذهن است، و محوریت و مسئله اصلی فلسفه ذهن رابطه نفس و بدن است. یعنی آنچه متفکرین و دنیای امروز غرب بدنبال آن هستند پاسخ به این سؤال است که ذات این من انسانی چیست؟

از زمانی که دکارت نفس یعنی این من انسانی، را از بدن جدا کرد و به آن هویت مستقل و غیر مادی داد، اغلب تلاش فلسفه و فلاسفه غرب بر نقد این نظریه دکارت و حل این دوگانه انگاری قرار داشته است؛ و اگر دکارت را پدر تمدن غرب می‌نامند جدا از فعالیت‌های دیگرش که موجب گسترش نگاه عقلانی^۲ و علمی شد، در حوزه فلسفه جهت گیری نظریه دکارت با آنچه عمدتاً بعد از وی دنبال شد به کلی متفاوت است.

اما آنچه موجب این انحراف بزرگ در غرب و در طی این چند صد سال شد فقط رویکرد دنیا طلبی نبود، بلکه ضعف‌های ساختاری در فلسفه و نظریه دکارت بود که راه را برای مسیر انحراف و گمراهی بازتر کرد.

البته انحراف و خودکامگی اربابان کلیسا در قرون وسطی، غرور تاریخی غرب خصوصاً در دوران انقلاب صنعتی، و دنیا طلبی حاکمان غرب در دوران استثمار سایر ملل را نباید از نظر دور داشت؛ که به همین دلایل بدنبال رفع چالشها و نقاط ضعف نظریه دکارت نگشتند بلکه در جهت نقد و کنار نهادن آن تلاش کردند.

- تأمل هشتم، چیستی چرایی چگونگی؟

فلسفه به چیستی و چرایی موضوعات می‌پردازد و سایر علوم به چگونگی آن؛ لذا فلسفه نه تنها متمایز از علم نیست که درجه و مرتبت عالی تر علم بلحاظ رتبه، شرف و غایت مداری است. لذا اگر فلسفه به چیستی آن علم یا موضوع نپردازد و توضیحی قانع کننده ارائه ندهد، همه ساختار آن علم بدون پایه و متزلزل خواهد شد. همچنین فلسفه به چرایی موضوعات از جمله چرایی حضور انسان در کره خاکی باید پاسخ قانع کننده ای بدهد.

2 - البته باید توجه داشت ادعای عقلانیت، ادعای خود متفکرین غربی است؛ و الا تحلیل دقیق آنچه در غرب و در طی سده‌های گذشته اتفاق افتاده است نشان می‌دهد که غرب نه تنها از گذشته عقلانی تر نشده بلکه حتی غیر عقلانی تر و احساس گرایانه تر شده است.

باید توجه داشت همه نظریه‌های مبتنی بر بیگ بنگ و نظریه تکامل و ... پاسخ به چگونگی حضور انسان در کره خاکی است و نه چرایی آن.

- تأمل نهم، مرز لادری:

هیچ علم و اندیشه و هیچ انسان عادی نمی‌تواند ادعا کند همه حقیقت و یا حتی بخش قابل توجهی از حقیقت را فهمیده است. چرا که ابزار ادراکی انسان بسیار محدود است.^۳ و تجربه تاریخی هم همین را نشان می‌دهد که گسترش علم فقط در این جهت بوده که نادرستی برخی عقاید گذشته آشکار شود. لذا بجای تصور یا ادعای کشف حقیقت و سپس روی آوردن به فلسفه بافی‌های بیهوده برای ابهامات بدون پاسخ، شایسته تر است از همین ابتدا مرز و دیوار لادری نظریه جدید اعلام گردد.

اولین مرز لادری و ندانستن، محدودیت امتناع تناقض است، که انسان نمی‌تواند اجتماع یا ارتفاع دو امر متناقض را (به هیچ عنوان) برتابد؛ و این محدودیت ساختار فاهمه انسانی است.

دومین محدودیت در ضعف قوای ادراکی و احساسی انسان است. و این ضعف نه تنها در قوای حاسه که فراتر از آن وجود محدودیت‌های فیزیکی در مغز انسان به عنوان واسطه مهم ادراک است.

سومین محدودیت مربوط به محدودیت‌های ذاتی همه ابزارهای مشاهده و اندازه‌گیری که می‌شناسیم، است. به عنوان مثال هیچ ابزار اندازه‌گیری نمی‌تواند روح و مسائل غیر مادی را مشاهده یا اندازه‌گیری نماید.

- تأمل دهم، آزمایش پذیری بجای اثبات‌گرایی و ابطال‌گرایی:

یکی از سؤالات هر نظام فلسفی یا علمی، ملاک و معیار صحت ادعا، نتایج و حقیقت، است.

دکارت برای دست‌یابی به یقین، وضوح و تمایز را مطرح می‌کرد، که ابدأ معیاری یقینی برای آزمون و نتایج نیست، چراکه معیاری وابسته به فرد است، که از فردی به فرد دیگر و از زمانی به زمان دیگر می‌تواند متفاوت شود. حتی به فرض یکتایی، بازهم معیار تمام‌کننده و قطعی نیست.

روزگاری نیز اثبات‌پذیری و تحقیق‌پذیری^۴ به عنوان معیار مطرح بود؛ و ادعای تحقیق‌پذیری همه چیزهای خارج از محدوده اعتباری خودش را غیر علمی و در نتیجه مهمل محسوب می‌کرد.

امروزه عده‌ای ملاک علمی بودن و ملاک صدق را ابطال‌پذیری گفته‌اند، و با این ترفند بررسی و واکاوی برخی حقایق مانند ادعای وجود خدا یا ادعای عدم وجود خدا را بدلیل اینکه هر دو آنها ابطال‌ناپذیر است، هر دو را کنار گذاشته‌اند.

^۳ - و پس‌نلونک عن الروح قل الروح من امر ربي و ما اوتینم من العلم الا قليلا
^۴ - positivism

این رساله ملاک علمی بودن را نه در تحقیق پذیری و نه در ابطال پذیری، بلکه در **آزمایش پذیری** قرار می‌دهد. بدین ترتیب موضوعی علمی خواهد بود که بتواند مورد آزمایش قرار گیرد، و البته این آزمایش ممکن است در محیط آزمایشگاه، جامعه و یا در درون عقل و ذهن انجام گیرد. همچنین ملاک صدق را نیز با معیار و ملاک **سازگاری و سازواری** مورد بررسی قرار می‌دهد؛ که عینی تر و قابل آزمایش و تحقیق است.

یعنی هر آنچه آزمایش پذیر است علمی است؛ و هر آنچه پس از آزمایش، تحقیق پذیر شد صادق است.

این رساله علاوه بر دوگانه صدق و کذب موضوع سومی به نام **لاداری** و نمی‌دانم را نیز اضافه می‌کند؛ چراکه موضوعات زیادی هست که صدق یا کذب آن قابل بررسی نیست؛ و این موضوعات نه مهمل است و نه بیهوده، بلکه در مقام لاداری است.

- تأمل یازدهم، شبکه مغزی و مجرد سازی امور مادی:

یکی از مسائل غامض و معضلات گذشته و حال فلسفه، موضوع تعریف مادی و مجرد و رابطه بین آن دو، است.

مادی بودن از نظر این رساله یعنی **مکان‌مندی و زمان‌مندی** و مجرد بودن یعنی فارغ از مکان‌مندی و زمان‌مندی. این دو برخلاف نظر برخی فلاسفه، قالب ذهنی ما نیست بلکه نفس الامر⁵ و حقیقتی در عالم است؛ و البته باید توجه داشت بخشی از خود ذهن ما و درواقع یک جهت آن، نیز بدلیل مادی بودن مکان‌مند و زمان‌مند است.

مغز محل اندیشه و تفکر است، و اندیشه جهت فیزیکی دارد، یعنی مجموعه فعالیت‌های فیزیکی اعصاب و نورون‌های مغزی همانند یک برنامه رایانه ای بسیار پیچیده است که عملکرد آن با ابزارهای بیوالکترونیک و مهندسی پزشکی نیز قابل اندازه گیری و مشاهده است. اولین و خام ترین اندیشه‌ها بر اساس ادراکات حسی در مغز شکل می‌گیرد. اما این اندیشه در همین مرحله متوقف نمی‌ماند و با تشکیل شبکه‌های متعدد مغزی و سپس تلفیق این شبکه‌ها با سایر شبکه‌های مغزی موجود در حافظه، و مقایسه آنها با هم، موجب تشکیل شبکه‌های گسترده تر و یا فراشبکه‌ها می‌شود. در این حالت می‌توان گفت مغز ادراکات حسی را **ارتقا و اعتلا** داده است، و با کمک حافظه و ساختار فیزیکی خود از یک اندیشه خام و اولیه، اندیشه‌های گسترده تر و عمیق تر ایجاد کرده است. نکته بسیار مهم این است که این اندیشه اعتلا یافته نیز اغلب مصداق و ما به ازای خارج از مغز دارد. و به عبارتی عملکرد مغز در اعتلای اندیشه‌ها صرفاً یک تصور واهی و مهمل نیست. درواقع مغز با کمک فرایندها و اجزای خود، ادراکات گسترده تری بدست آورده است که فراتر از ادراکات حسی دریافت شده است. یک نمونه این نوع رفتار مغز همان است که گفته می‌شود در فرایند شنیدن، صرف اصوات نیست که شنیده و فهمیده می‌شود بلکه مغز نیز کمک می‌کند و قسمت‌های مخدوش یا مبهم اصوات دریافت شده را بازسازی می‌کند؛ و یا حتی در محیطی که همه‌همه باشد و سطح صدای مخاطب حتی کمتر از سطح صدای همه‌همه باشد، مغز توانایی دارد تا با کمک ابزارهای خود صدای مخاطب را شناسایی و براحتی با طرف مقابل گفت و گو نماید⁶.

⁵- در خصوص بازنگری در مفهوم نفس الامر نیز توضیحاتی ارائه خواهد شد.

⁶- خب البته از نقش چشم، و لب خوانی و قدرت انطباق گوش با صدای مورد نظر هم نباید غافل شد؛ گرچه مسئولیت اصلی هماهنگی همه اینها با مغز است.

این توانایی و یا اقدام مغز را **اعتلای ادراک حسی**، نام می‌گذاریم؛ یعنی ادراکات حسی توسط مغز تحلیل و ترکیب می‌شود، و ادراکات مرتبه بالاتری از آن بدست می‌آید که جهت غیر مادی دارد؛ و می‌توان گفت مغز ادراکات را **مجرد سازی** می‌کند.

- تأمل دوازدهم، رابطه فیزیک، متافیزیک و امور غیر فیزیکی:

همه عوالم غیر فیزیکی محصور یا محصول فعالیت مغز نیست؛ و برخلاف نظر برخی فلاسفه که ماهیات⁷ را قالب ذهنی انسان قلمداد می‌کنند، برخی از عوالم غیر فیزیکی همچون عالم خواب، عالم عقل، عالم فرشتگان، عالم برزخ و قیامت، عالم وحی، و عوالمی که شاید برای ما قابل درک کردن نباشد، همه غیر فیزیکی هستند ولی به معنی **مصطلح متافیزیک نیستند**. آنچه از مفهوم متافیزیک برداشت می‌شود صرفاً همان عالم تولید شده توسط ذهن انسانی بر اساس فرایند تفکر است؛ که به تعبیر دیگر می‌توان آن را عالم کلیات و یا مجرد سازی امور فیزیکی به منظور ادراک نفس، دانست. طبیعتاً در این تعریف از متافیزیک، همه فرایندهای عقلانی و موجوداتی که با تفکر و تعقل بوجود می‌آیند متافیزیک محسوب می‌شوند؛ اما عوالم غیر فیزیکی دیگری هستند که متافیزیک محسوب نمی‌شوند.

نکته مهم این است که اغلب فلسفه‌های موجود نه این عوالم را از یک دیگر تفکیک کرده است، و نه آثار و مشخصات هریک از آنها را با تمایز و وضوح بیان کرده است، و نه احکام خود را بر اساس تفکیک این عوالم بیان داشته است؛ و شاید بررسی این عوالم در حوزه عمل این فلسفه‌ها قرار نداشته است.

- تأمل سیزدهم، جوهر و عرض:

از دید این رساله اولین جوهر **نفس** است؛ چرا که حقیقتی است که چون موجود شود در موضوعی (دیگر) نیست. جوهر دیگری که وجود آن آشکار می‌شود ولی ذات آن قابل دسترس نیست **عقل** است؛ که از راه تعقل فهمیده و ادراک می‌شود؛ جوهر سوم **ماده** است که آنهم ذاتش آشکار نمی‌شود ولی وجودش و خواصش از جمله مکان مندی و زمان مندی قابل شناسایی است⁸؛ در خصوص روح، فرشتگان و امثالهم که علی الظاهر باید آنها هم جوهری متمایز باشند، فعلاً نمی‌توان اعلام نظر کرد؛ و ذات باری تعالی که کمال مطلق، نامحدود و وجود صرف است، اصولاً نمی‌تواند در قالب جوهر یا عرض دسته بندی شود.

باید توجه داشت جوهر دارای دو ویژگی هستند: اول اعراض و انفعالات، و دوم افعال آن جوهر (برای موجودات دارای اراده).

⁷- ماهیات در واقع نوعی وجود ذهنی و اعتباری موجودات است؛ و به نحوی می‌توان آن را معادل همان کلی دانست.

⁸- باید توجه داشت منظور از ماده در اینجا ذات مادی اشیاء است که شامل جسم (مادی) و انرژی می‌شود؛ و با مفهومی که از ماده در فیزیک و یا در فلسفه سنتی مطرح می‌شود متفاوت است. لذا ویژگی خاص ماده در این نظریه جدید فلسفی به امتداد و یا کمیت و امثالهم نیست، بلکه به زمان مندی و مکان مندی است.

- تأمل چهاردهم، ذهن و عین:

تقسیم بندی سنتی موجودات به ذهنی و عینی، اولاً جامع نیست و بسیاری از موجودات حقیقی از قبیل فرشتگان را شامل نمی‌شود، و موجودات فقط به دو دسته مذکور ختم نمی‌شوند؛⁹ و دوماً دقیق نیست، و موارد مشترک یا مبهم زیادی می‌توان برشمرد.

اگر دقت بیشتری لحاظ شود مشخص می‌شود که بهره وجودی موجودات عینی هم خیلی بیشتر از موجودات ذهنی نیست؛ و آنها نیز وجودی رابطی هستند. لذا شاید مناسب تر باشد که تقسیم بندی موجودات به واقعی و غیر واقعی مورد بررسی قرار گیرد؛ و منظور از موجود واقعی موجودی است که در عالم مورد ادراک نفس واقع شده است.

از دید این رساله و درواقع از دید **من ادراک کننده**، موجودی واقعی است که بصورت سازگار و سازوار می‌تواند مورد ادراک قرار گیرد.¹⁰

- تأمل پانزدهم، انسان، حیوان مختار نه حیوان ناطق:

با تأمل، درون نگری و شهود، بدیهی ترین امور بصورت واضح و متمایز بر انسان ظاهر می‌شود؛ اولین و بدیهی ترین چیزی که انسان ادراک می‌کند خود شخصی او، و من او است؛ و دومین چیزی که با بدهت بر انسان آشکار می‌شود برخوردار از اراده آزاد یا همان اختیار، است. وجود اختیار چنان آشکار و بدیهی است که نیاز به هیچ دلیل دیگری نیست. البته می‌توان آزمایشات عقلانی طراحی کرد که نشان دهد هیچ عامل بیرونی یا درونی (ذهن) بر اراده آزاد و قدرت انتخاب آزاد انسان تأثیر گذار نیست.¹¹ ما نمی‌توانیم چگونگی یا چرایی اختیار را بفهمیم و این خارج از فهم و در مرز لاداری ما است؛ ولی وجود آن و چیستی آن را کاملاً می‌توانیم با شهود و وجدان، دریابیم؛ و این ویژگی خاص انسان است که علی‌الظاهر در هیچ موجود دیگری که می‌شناسیم قرار داده نشده است.

سایر ویژگی‌های من خود آگاه یا همان نفس انسانی، از قبیل اندیشه، عقل، نطق، ابزار سازی، ادراک، علاقه، تنفر و... را کم یا زیاد می‌توان در سایر موجودات مشاهده کرد؛ لذا آن ویژگی‌ها نمی‌توانند فصل ممیز و یا تمایز انسان از سایر موجودات باشند.

بدلیل اختیار است که انسان توانسته خود را از سایر موجودات طبیعت جدا کرده و امروزه بر همه آنها مسلط شود. بدلیل اختیار است که اخلاق معنا دارد؛ و در نهایت بدلیل اختیار است که انسان مورد اختیار (و انتخاب) ذات باری تعالی¹² قرار گرفته است و مستحق پاداش و عقاب شده است.

⁹ - در تقسیم بندی مذکور بطور ضمنی همان مبنای فلسفی دکارت در اصالت دادن به ادراک انسان وجود داشته است؛ و در واقع این نظریات علی‌رغم ادعای خود، جزو همان رویکرد و دسته بندی سوپزکتویسم است.

¹⁰ - با توجه به پیچیدگی و تفصیل این بحث و نیز دوگانه موجودات حقیقی و غیر حقیقی، ادامه بحث به رساله‌ها و مقالات بعدی واگزار می‌شود.

¹¹ - البته ممکن است عوامل درونی از قبیل عوامل روانی، و یا عوامل بیرونی از قبیل شرایط محیطی، کنشش و تمایل بیشتری به یک سمت ایجاد نماید ولی در همه حالت باز هم انسان آزاد است که یک طرف دلخواه خود را انتخاب نماید.

¹² - وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلاً (۷۰) سوره اسراء

لذا برخلاف دکارت که ذات نفس را اندیشه می‌دانست، ذات نفس (به معنی اصلی‌ترین صفت، توانایی و فعل نفس)، اختیار است؛ و لذا انسان حیوان مختار است نه حیوان ناطق.

همچنین لازم است یادآوری شود ذات بدن جسم است، و ذات همه اجسام مادی، مکان مندی و زمان مندی است.

- تأمل شانزدهم، انسان، نفس و خداوند:

وجود من انسانی یا همان نفس بسیار بدیهی و مسلم است. وجود اختیار نیز بسیار مسلم است. یعنی من اراده دارم؛ ولی من، با اینکه اراده دارم خودم را خلق نکرده‌ام؛ و این بسیار بدیهی است. چگونه وقتی نبودم می‌توانستم خودم را خلق کنم؟^{۱۳}

با دقت و تحلیل متوجه خواهیم شد که مسبوق به عدم هستیم؛ یعنی قدیم نیستیم و همیشه و همه جا وجود نداشته و ندارم؛ و به وضوح می‌بینم که ابتدا کودک بودم و بتدریج رشد کردم و به این مرحله زندگی رسیدم. همیشه هم نخواهم بود و به وضوح در می‌یابم که پایان پذیر هستیم. پس چه کسی خالق من است؟

پدر و مادرم هم نمی‌توانند خالق من باشند چون آنها نیز همچون من مسبوق به عدم هستند. طبیعت هم نمی‌تواند خالق من باشد، چون آن هم مسبوق به عدم است؛ لذا تنها امکانی که باقی می‌ماند خداوند است؛ که خالق من است. البته اینکه خداوند آیا همان خدای معرفی شده توسط ادیان است؟ موضوعی است که در آینده باید به آن بپردازیم؛ و این برهان خالقیت است.^{۱۴}

- تأمل هفدهم، اثبات جهان خارج:

اینکه من هستم، بسیار بدیهی است. اینکه اراده و ادراک دارم، نیز بسیار بدیهی و اثبات شده است. اما ادراکاتی (واضح و متمایز) دارم که ناشی از اراده خودم نیست؛ پس نتیجه می‌گیرم موجودات یا جهانی خارج از وجود من نیز وجود دارد.

- تأمل هجدهم، اثبات دیگر اذهان و دیگر نفوس:

با شهود توانایی‌های نفس خویش، می‌یابم که من توانایی بیان^{۱۵} دارم؛ و می‌توانم باورها یا حالات درونی خودم را به روشهای مختلف از قبیل زبان گفتاری، نوشتاری، زبان بدن، هنر و... بیان کنم.

¹³ اشاره به اصل عقلی امتناع تقدم شیء بر خودش
¹⁴ برهان خالقیت یعنی من مخلوق هستم؛ خودم هم خالق خود نیستم، پس خالق دارم. این برهان به همراه براهین دیگر افاقی و انفسی می‌تواند وجود خدای ادیان را اثبات نماید.

¹⁵ مفهوم بیان، کامل تر، جامع تر و دقیق تر از مفهوم سنتی نطق است. بیان، شامل هنر، زبان گفتاری، زبان بدن، زبان نوشتاری، و حتی ارتباطات فرا اذهانی که گاهی به نام تله پاتی شناخته می‌شود، و نیز شامل انواع دیگر روشهای رسانه و ارتباط بین انسانها می‌شود.

بیان یکی از توانایی‌ها و افعال نفس است، و این بیان می‌تواند بوسیله نطق به معنی زبان گفتاری، زبان بدن، نوشتار، هنر، و یا حتی بوسیله ارتباط فراذهنی صورت گیرد. و از آنجا که می‌توانم ادراکاتی داشته باشم مشابه آنچه در ذهن من شکل گرفته است ولی می‌دانم که ناشی از اراده خودم نیست، و از خارج ذهن من وارد ذهن من شده است، لذا نتیجه می‌گیرم اذهانی دیگر و نفوسی دیگر مشابه من، نیز هست.

- تأمل نوزدهم، نظریات فیزیکالیستی و اختیار:

عدم توجه اغلب نظریات فلسفی به مسئله اختیار انسان به عنوان محوری‌ترین و مرکزیت فلسفه، که البته حقیقت و فصل ممیز انسان نیز هست، موجب جهت‌گیری این نوع فلسفه‌ها به سمت فیزیکالیستی شدن، مکانیکی شدن، و جبری‌گرایی می‌شود؛ و این مشکل حتی در فلسفه‌هایی که ادعای غیرمادی‌گرایی دارند هم دیده می‌شود.

- تأمل بیستم، نفس الامری:

بر اساس فلسفه سنتی معیار صدق و از جهتی ملاک یقین، مطابقت با واقع و یا مطابقت با نفس الامر است. اما این پاسخ فقط نقل کلام کرده است به اینکه مطابقت (مدعا) با واقع، و یا مطابقت با نفس الامر چگونه بدست می‌آید؟ و این سؤال مطرح می‌شود که نفس الامر چیست؟ پاسخ‌های بسیار زیادی در این خصوص ارائه شده است، ولی در تعداد زیادی از آن پاسخها بین حوزه‌های عرفان، فلسفه، علم و کلام، خلط مباحث شده است؛ و یا پاسخ‌های دوری و پاسخ‌های این همانگویی ارائه شده است.

پاسخ صحیح‌تر شاید این باشد که برای دست‌یابی به حقیقت، صدق و یا یقین، در مقام کشف و شناخت، قاعده وضوح و تمایز (دکارت) می‌تواند پاسخ‌گو باشد؛ اما در مقام اثبات، باید قاعده سازواری و سازگاری را استفاده کرد. که البته هر دو این ملاکها نسبی هستند و نه قطعی. یعنی به عنوان مثال نظریه ای محتمل‌تر است که از وضوح و تمایز بیشتری برخوردار باشد؛ و همچنین صدق یا حقیقتی محتمل‌تر است که سازگارتر و سازوارتر باشد.

نفس الامر یا متن واقع بر اساس این نظریه فلسفی جدید عقل است؛ و عقل نه به معنای تعقل بلکه به عنوان چیزی که تعقل به سمت آن می‌رود، است. ذات و چیستی عقل در مرز لادری ما قرار دارد و دسترسی به آن نداریم؛ ولی فعل تعقل^{۱۶} که فعل نفس است را می‌توانیم درک کنیم. تعقل به سمت عقل میل دارد؛ و عقل همان حقیقت نهایی یا نفس الامر است.

- تأمل بیست و یکم، یقین، حقیقت:

16 - تعقل مرتبه بالاتر اندیشه است، و در واقع همان اندیشه با رتبه اشرف است. و گفته شد که اندیشه یکی از افعال شش گانه نفس است.

این نظریه جدید فلسفی می‌گوید یقین، باور متکی بر حقیقت است.

برای یقین تعاریف زیادی عمدتاً در حوزه عرفان، مطرح ساخته اند؛ چرا که ادعای دستیابی به یقین در حوزه عقلانیت و فلسفه ادعای گزافی است. در اینجا از دید نفس به عنوان مرجع ادراک، و با توجه به سه مرتبه از یقین، می‌توان گفت علم الیقین بر اساس آگاهی از عالم خارج از ذهن است، عین الیقین بر اساس آگاهی از افعال نفس است؛ و حق الیقین بر اساس آگاهی نفس از خودش است.

- تأمل بیست و دوم، نقد دکارت^{۱۷}:

از زمان طرح فلسفه و نظریه دکارت کمتر اندیشمند فلسفی دنیای غرب و یا نظریه فلسفی را می‌توان دید که به نحوی مستقیم یا غیر مستقیم متأثر از این فلسفه نبوده باشد، و یا در نقد آن سخن نگفته باشد. نقدهای بسیار زیادی نیز بر آن وارد شده و از جمله به دوری بودن برخی استدلال‌های فلسفه دکارت پرداخته شده است؛ ولی باید توجه داشت زیربنای بسیاری از تفکرات حتی دوران اخیر از جمله سوپراکتویسم^{۱۸}، اگزیزستانسیالیسم^{۱۹}، فلسفه ذهن... با فلسفه دکارت ایجاد شده است؛ و به همین دلیل نیز دکارت را پدر فلسفه و تمدن غرب گفته اند؛ در عین حال که بدلیل نقدهای جدی وارد بر فلسفه اش او را غول خطای فلسفی و عامل خیلی از مشکلات کنونی از قبیل شکاکیت و الحاد قرن 19 و بی یقینی پست مدرنیسم معاصر، نیز دانسته اند. به هر حال برای فهم دقیق اندیشه‌های بعدی فلسفی، باید ابتدا فلسفه دکارت را فهمید.

تفاوت بسیار مهم و اصلی نظریه دکارت با دیگر نظام‌های فلسفی (گذشته) نقطه شروع فلسفه او بود؛ دکارت برخلاف گذشته فلسفه خود را از وجود و حقایق خارج از ذهن، آغاز نکرد بلکه از خودش شروع کرد؛ و از این شروع کرد که برای شناخت حقیقت ابتدا باید خود شناسنده و توانایی‌ها یا محدودیت‌های وی شناخته شود^{۲۰}. البته شاید دکارت بدنال این چرخش مهم فلسفی نبود و صرفاً بدنال روشی برای برطرف شدن شک و دستیابی به پله ای مستحکم برای نردبان معرفتی خویش می‌گشت، ولی آنچه یافت، و در واقع آن زیربنای محکم فلسفی قابل دسترس، همانا شناخت خود و شناخت فاعل شناسا بود.

گرچه الگو و مدل مناسب برای آغاز و عزیمت فلسفی همین است که دکارت انجام داد، و این رساله نیز با الگوی گیری از روش دکارت و برخلاف فلسفه سنتی، از من، و فاعل شناسایی آغاز می‌کند. اما روش دکارت همراه با خطاهایی نیز بود، او از اندیشه **فاعل شناسایی** شروع کرد نه خود **فاعل شناسایی**. دکارت نفس را جوهری می‌دانست که ذات آن اندیشیدن است^{۲۱}؛ در حالیکه خود فاعل شناسایی یا من، شناخته تر و نزدیک تر به اثبات است، تا افعال یا حالات این من، و از جمله اندیشه آن. مشکل دیگر این

¹⁷- در خصوص اندیشه‌های دکارت نقدهای بسیار زیادی در طول تاریخ 400 سال گذشته و حتی دوران معاصر، وارد شده است؛ و می‌توان نقدهای جدی تری بر آن وارد ساخت. در این رساله فقط به برخی موارد مهم که مرتبط با موضوع رساله است پرداخته می‌شود، و شاید در رسالات بعدی به تناسب موضوع به سایر نقدها پرداخته شد.

¹⁸- یعنی اصالت من انسانی در همه قلمروهای معرفت شناسی، هنر، اخلاق، دین، علم و...

¹⁹- یعنی اصالت دادن به انسان در تعیین معیار حقیقت و وجود و...

²⁰- در واقع دکارت از اینکه شک می‌کرد به ضرورت اندیشه پی برد، و سپس فلسفه خود را بر پایه ضرورت اندیشه قرار داد؛ و در نهایت و بتدریج سایر افعال نفس را هم ذیل اندیشه قرار داد؛ که این روش برای شناخت اشکالی ندارد؛ ولی برای اثبات نتیجه غلط می‌دهد.

²¹- دکارت معتقد بود: "من، درست تا زمانی هستم که می‌اندیشم". یعنی معیار وجود من را اندیشیدن قرار داده بود؛ گرچه در مواردی هم اعلام می‌کند گزاره "من هستم" هر زمان که مطرح می‌شود و یا در ذهن تصور می‌شود لزوماً درست است؛ اما در نهایت او از روش استقرایی شروع از اندیشیدن، عدول نکرد؛ و فلسفه خود را بر پایه من می‌اندیشم، قرار داد.

بود که افعال و حالات "من" یا به تعبیر دیگر حالات نفس، بدرستی توسط دکارت استقصاء و تفکیک نشده بود؛ و این موجب خطای بزرگی در نتیجه گیری فلسفه وی شد.

از سوی دیگر دور شدن وی از خداگرایی لاهوتی و روی آوردن به خداگرایی طبیعی یا ناسوتی و وابسته به ادراک انسان، زمینه فلسفه‌های الحادی را فراهم آورد. حذف مرجعیت دینی و روی آوردن به مرجعیت انسان در اعتبار بخشی به وجود و هستی، زمینه فلسفه‌های مبتنی بر انسان گرایی، اگزیستانسیالیسم و سوژکتویسم را فراهم ساخت.

روش دکارت در کشف خویش، و اثبات من، روشی استقرایی بود یعنی او با شناسایی اجزا و معلول‌ها علت را پیدا کرد^{۲۲}، که روش علمی برای کشف حقیقت است نه اثبات آن^{۲۳}؛ این روش مفید کسب یقین نیست؛ و نمی‌تواند سنگ زیرین اندیشه فلسفی باشد. البته دکارت بطور ضمنی (و در مواردی بصورت آشکار) اعلام می‌کند که وجود من، را از طریق شهود، بصورت یقینی یافته است. ولی از آنجا که فلسفه خود را بر این پایه قرار نداد که ابتدا از علت اصلی آغاز نماید، نتوانست نتیجه کامل اخذ نماید. همچنین باید توجه داشت وضوح و تمایز (که دکارت استفاده می‌کرد) ابزاری است برای شناسایی و کشف حقیقت و نه اثبات آن. لذا دکارت در این خصوص نیز دچار خلط مباحث شده بود. روش دکارت که از وضوح و تمایز برای شناسایی بهره می‌برد یک روش معرفت شناسانه است و نه ابزار یا روشی برای هستی شناسی و وجود شناسی.

همچنین به نظر می‌رسد دکارت گاهی بین دو گانه انگاری نفس و بدن و یا اتحاد این دو مردد بوده است؛ که حتی او را عملاً معتقد به سه گانه انگاری^{۲۴} می‌دانند.

فلسفه سنتی از اینکه حقیقتی وجود دارد آغاز می‌کند، ولی این هم صحیح نیست، چون آن حقیقتی که ابتدا و بصورت شهودی بدان یقین می‌شود - که وجود دارد- خود انسان و من انسان است، نه چیز دیگر؛ و فلسفه سنتی هم چون ساختار نظری خود را بر پایه شناخت من به عنوان زیربنای شناخت، قرار نمی‌دهد، دچار مشکلات عدیده است.

اشکال یا ایراد دیگری که بر نظریه دکارت وارد است اینکه او با تردید شروع کرد؛ و گرچه تردیدهای او اغلب حالتی پرسشگرانه دارد ولی بکار بردن مفهوم تردید که همراه بار منفی انکار و عدم قبول است، شایسته آن نظریه نبود. آنچه دکارت باید استفاده می‌کرد سؤال و پرسش بود^{۲۵}؛ او باید همه چیز را در معرض سؤال قرار می‌داد و نه انکار یا شک.

باید توجه داشت در اندیشه دینی اسلام، خودشناسی، و شناخت من انسانی، مقدمه هرگونه معرفت و از جمله حتی شناخت خدا است^{۲۶}. ولی علی‌رغم اینکه تفسیر و تحلیل‌های زیادی در طول تاریخ و در خصوص این دیدگاه دینی اسلام انجام شده است، متأسفانه از آن به عنوان زیربنای معرفت عقلانی و فلسفی استفاده نشده است؛ و سنگ بنای شناخت قرار نگرفته است.

²² این نوع برهان را برهان لمی هم می‌گویند.

²³ اگر بتوان یک تفاوت و تمایز (تقریبی) بین اندیشه و فلسفه شرقی با فلسفه غربی ذکر کرد، این است که فلسفه سنتی شرق عمدتاً از قاعده قیاس بهره می‌برد و فلسفه و علوم غربی عمدتاً از قاعده استقراء.

²⁴ - سه گانه انگاری یعنی اعتقاد به نفس - بدن - رابطه نفس و بدن

²⁵ - اشاره به حدیث گرامی‌العلم فقل مفتاح السؤال

²⁶ - اشاره به حدیث مشهوری "من عرف نفسه فقد عرف ربه" و یا آیات شریف قرآن که می‌فرماید هرکس خدا را فراموش کند خداوند او را به فراموشی نفس خویش مبتلا می‌سازد؛ و به عبارتی حقیقت خویش را از یاد خواهد برد.

- تأمل بیست و سوم، نردبان معکوس دکارت:

دکارت حقیقتاً تلاش می‌کرد زیربنای فلسفی و مبنای عقلانی قوی برای دین که در آن دوران در معرض شکاکیت بیشتری قرار گرفته بود، فراهم نماید. به همین جهت از شکاکیت آغاز کرد؛ و روشی که او برای پیدا کردن پاسخ بکار برد روش استقرائی بود، یعنی با توجه به اندیشیدن و کوژیتو، نتیجه گرفت که پس من هستم. روش استقراء روش علم است، و ابزاری است برای کشف وقایع؛ اما به کشف حقیقت و یقین منتهی نمی‌شود.

دکارت همه افعال نفس را ذیل اندیشه دسته بندی کرد در حالیکه اندیشه فقط یکی از افعال نفس است؛ و از طرف دیگر نفس حتی بدون افعال خویش نیز قابل تصور است؛ و وجود دارد.^{۲۷} استدلال دکارت صحیح نبود که گفت چون می‌اندیشم پس هستم؛ او باید می‌گفت چون هستم می‌اندیشم، و همه این افعال را دارم. لازم به یادآوری است که دکارت اندیشه را عبارت از ادراک، اراده، تفکر، تعقل و بقیه افعال نفس قرار داده بود؛ که البته این دسته بندی نیز غیر صحیح و مقرون به معرفت نیست.

دکارت با اندیشیدن خود را اثبات نکرد بلکه فقط متوجه خود شد، و خود را کشف کرد. مانند نیوتون که از افتادن سیب متوجه وجود چیزی شده بود. دکارت با شهود به یقین رسید و خود را اثبات کرد؛ و البته در مواردی هم به این امر اعتراف می‌کند؛ ولی متأسفانه فلسفه اش را بر این پایه قرار نداد.

دکارت می‌گفت همه هویت و یا اصلی ترین هویت نفس اندیشیدن است، در حالیکه اندیشیدن ضعیف ترین فعل نفس است، و البته اشتباه بزرگتر دکارت این بود که همه افعال نفس را ذیل اندیشیدن قرار داد؛ در حالیکه ادراک فراتر از اندیشیدن و اراده که آن هم فعل نفس است فراتر از هر دو آنها است. او تفکیک و تمایزی بین افعال نفس قایل نشد و لذا بخش بسیار زیادی از علم به نفس را از دست داد. چرا که علم و دانش چیزی جز تفکیک، تحلیل و دسته بندی امور، موضوعات و ادراکات، و برقراری ارتباط با سایر دانش‌های قبلی موجود در ذهن و حافظه، نیست.

دکارت می‌خواست کار بزرگی انجام دهد و گام بزرگی در راه احیاء، اثبات و تثبیت دین بردارد، ولی این خطاهای محرز وی، و نیز برخی استدلال‌های ناقص یا دوری از طرف وی موجب شد که مورد حملات شدید قرار گیرد، و اغلب فلسفه‌هایی که اصولاً جهت متفاوتی با اهداف دکارت داشتند با نقد و پا گذاشتن به روی فلسفه دکارت خود را تثبیت و اثبات نمایند.

دوگانه انگاری (دوآلیزم) نفس و بدن که از سوی وی ارائه شد، یک گام رو به جلو بود ولی گامی ناقص که موجب برگشت‌های شدید تری به دیدگاه‌های مادیرایی دوران باستان گردید.

البته بلحاظ اجتماعی، فشارهای غیر اخلاقی و غیر عقلانی اصحاب کلیسا در قرون وسطی که موجب فضای دین‌گریزی و دین‌ستیزی شده بود و طبیعتاً جامعه و متفکرین را به سوی استقبال از اندیشه‌هایی که دین را نفی کند سوق می‌داد، نباید از نظر دور داشت.^{۲۸}

- تأمل بیست و چهارم، جرقه‌های نظام جدید فلسفی (حکمت علوی):

بدیهی‌ترین امر برای هر فرد انسانی وجود خود وی است؛ و جمله: "من هستم"، هیچگاه نمی‌تواند نقض شود؛ و جمله ای خود تصدیق و همیشه صادق است، و تا زمانی که من وجود داشته باشم و بتوانم برای خود بیان کنم که هستم، وجود خواهم داشت.

باید توجه داشت شهود خودم، نیاز به تفکر و اندیشه هم ندارد و بلافاصله وقتی به آن التفات پیدا می‌کنم آن را می‌یابم؛ و این من یا هویت شخصی خودم آنچنان مستقل، واضح و متمایز است که برای ادراک آن نیاز به هیچ موضوع بالضمیمه ای ندارم. می‌توانم نفسم را بدون همه چیز حتی فارغ از اندیشه و تفکر و فارغ از هر گونه ادراک و جدا از هر گونه اراده و هر فعل یا انفعال تصور نمایم؛ و لذا این فلسفه جدید (حکمت علوی) از اینجا شروع می‌کند؛ چراکه من هستم، حقیقی‌ترین حقیقتی است که وجود آن برای من مسلم است؛ یعنی وجود خودم.

این من که آن را نفس می‌نامیم، افعال و انفعالاتی دارد. افعال نفس با درون نگری، تعمق و تحلیل بصورت شهودی آشکار می‌شود، و این افعال اصلی که هر یک متمایز از دیگری است عبارت است از: " اراده - ادراک - باور - عشق - بیان - و اندیشه ". سایر افعال نفس را می‌توان ذیل این افعال دسته بندی کرد. اما مهمترین و اصلی‌ترین فعل نفس که خاص نفس انسانی است، اراده^{۲۹} است؛ اراده آزاد. اراده ای که تابع نظام جبری و موجبیت نیست. اراده آزاد، به معنی اختیار داشتن انسان است. باید توجه داشت هر یک از افعال شش گانه فوق الذکر متمایز و متفاوت از دیگری بوده^{۳۰} که بر اساس تحلیل عقلانی قابل شناخت و اثبات است، و تفصیل این مطلب به رسالات بعدی واگذار می‌شود.

البته نفس افعال متعدد دیگری نیز دارد ولی قابل تحلیل و تحویل بردن به این افعال شش گانه است. به عنوان مثال حیثیت التفاتی نفس جزئی از اراده است، و البته بینابین اراده و ادراک قرار دارد.

رابطه نفس با بدن از جنس عشق است^{۳۱}؛ رابطه نفس با سایر اذهان از جنس بیان است؛ رابطه نفس با حقیقت (یا همان نفس الامر) از جنس باور است؛ رابطه نفس مجرد با دنیای مادی بوسیله اندیشه است، یا به عبارتی اندیشه یکی از ابزارهای ادراک است.

28 - در واقع بخش قابل توجهی از گناه بی دینی‌های شکل گرفته در دوران مدرن و پسا مدرن غرب، به گردن کشیش‌ها و پاپ‌هایی است که با سوء استفاده از قدرت در جهت منافع دنیا طلبانه خود، تیشه به ریشه دین زدند.

29- در فلسفه سنتی اراده را گاهی کیف نفسانی گفته اند؛ و می‌بینیم که مفهوم با این اهمیت، صرفاً در حد یک حالت یا صفت نفس تنزل یافته است؛ لذا اندیشه فلسفه سنتی ذاتاً قادر به پاسخ گویی برخی مشکلات و مسائل نیست، مگر اینکه تغییرات اساسی در ساختار آن روی دهد.

30- افعال شش گانه نفس را می‌توان مقولات فعلی نفس نیز نام نهاد؛ چرا که به تمام ذات از یک دیگر متمایز بوده و بالاتر از آن نیز مقوله دیگری نیست.

31- رابطه انسان با خدا نیز از جنس باور و عشق است.

ادراک، آگاهی و خود آگاهی نفس است (و خود آگاهی رابطه نفس با خودش است)؛ ولی از همه مهمتر اراده، دخالت و فعالیت نفس در همه موارد فوق الذکر است. دخالت اراده در ادراک بصورت حیثیت التفاتی اتفاق می‌افتد.

از جمله انفعالات نفس نیز می‌توان به غم، شادی، لذت، الم، میل، شوق، تنفر، بسط (نشاط)، قبض (افسردگی) و امثالهم، اشاره کرد. همه فهم من، یا ارتباط من با جهان خارج، بر اساس همین افعال و انفعالات صورت می‌گیرد؛ و با کمک همین افعال و انفعالات است که جهان خارج از ذهن را می‌توان اثبات کرد.

- تأمل بیست و پنجم، وجود ذهنی و عینی:

فلسفه سنتی وجود ذهنی را وجودی رابطی و به نوعی خیالی و وهمی در نظر می‌گیرد؛ در حالیکه برای وجود خارجی ثبوت و حقیقت و شیئیت قایل است. به تعبیر دیگر وجود ذهنی ماهیتی است که می‌تواند به وجود ملبس شود و یا نشود؛ و لذا شأنی از وجود برای وجود ذهنی قایل نیست.

به عنوان مثال هنگام بحث در مورد وجود خدا - به عنوان کمال مطلق و آفریننده همه مخلوقات،- این سؤال را مطرح می‌کند که آیا واقعاً این مفهوم ذهنی از خدا در خارج از ذهن نیز وجود دارد و یا خیر؟ چرا که این تقسیم بندی به عینی و ذهنی، فقط وجود خارجی را معتبر و دارای آثار می‌داند. در حالیکه این تصور از وجود ذهنی، و این نوع تقسیم بندی، اشتباه است؛ و محل بحث به درستی انتخاب نشده است.

وجود ذهنی هم مانند وجود عینی هم برای خود ذهن و هم برای سایر موجودات خارجی دارای آثار است؛ البته نوع و کیفیت این آثار ممکن است متفاوت باش؛ و از طرف دیگر باید توجه داشت موجودات عینی هم دارای ویژگی‌های موجودات ذهنی هستند.

محل دقیق و صحیح بحث این است که از دید من فاعل شناسا، کدام موجود واقعی تر است؟ موجودی برای نفس واقعی (یا واقعی‌تر) خواهد بود که بصورت سازگارتر و سازوارتر ادراک شود.

البته دسترسی به حقیقت و موجود حقیقی، اگر ناممکن نباشد، بسیار سخت است؛ و اغلب تلاش و کاوش فکری برای حرکت در مسیر حقیقت است. من هر انسانی برای او حقیقی است؛ خدا حقیقی و در واقع تمام حقیقت است. وجود جسم نیز حقیقی است؛ گرچه ذات هیچ یک از اینها قابل شناخت نیست.

- تأمل بیست و ششم، نفس:

مهمترین ویژگی نفس انسانی فعل اراده است، که سازنده ذات نفس به تمام معنی است. فعل اراده (لااقل در انسانهای عادی و در عالم دنیا،) از طریق بدن قابل تحقق می‌شود؛ و لذا علامت حیات نیز وجود اراده است.

تجربه‌های نزدیک به مرگ و یا محتویات و آثار عالم خواب، نشان می‌دهد که ادراک نفس می‌تواند در شرایط غیر حیاتی نیز وجود داشته باشد، ولی اراده فقط مختص حیات است؛ و البته اراده و اختیار فصل ممیز انسان از حیوان نیز هست.

(به نظر می‌رسد) آنچه ادیان بدن‌بنال آن هستند توسعه، تعمیق و تعالی اراده - به عنوان هویت اصیل انسان بودن، - است؛ چرا که تعالی اراده می‌تواند موجب شود حتی پس از مرگ نیز اراده وجود داشته باشد^{۳۲}. اعمال گناه و غیر دینی، رفتارهایی هستند که موجب از بین رفتن اراده می‌شوند؛ و در نتیجه حیات طیبه انسانی را از بین می‌برند. انسانهای بدون اراده همچون مردگان (اجسام) و حیوانات می‌باشند؛ و دین بدن‌بنال این است که حیات انسانها را جاودان سازد؛ و به همین منظور بدن‌بنال ارتقا و اعتلای اراده است.

- تأمل بیست و هفتم، ابزار ادراک نفس:

نفس با سه ابزار اندیشه، شهود و وحی، از غیر خود، آگاه می‌شود. اندیشه رابط بین نفس و قوای حسی بدن است؛ شهود ادراک بی واسطه نفس است^{۳۳}؛ و وحی القای حقایق از خارج از ذهن، و بدون اراده نفس، می‌باشد.

- تأمل بیست و هشتم، علم حضوری و حصولی:

تفکیک علم به حضوری و غیر حضوری (حصولی) تفکیک درستی نیست.

حضوری شدن علم نزد نفس مرحله و مرتبه بالاتر برای علومی است که از نوع حصولی قلمداد می‌شود؛ لذا این دو هم عرض نیستند بلکه بصورت طولی هستند؛ لذا دسته بندی انواع علم نفس به حضوری و حصولی صحیح نیست. البته نقدهای دیگری هم بر این تقسیم بندی سنتی وارد است که در این رساله نیاز به طرح آن نیست.

تقسیم بندی صحیح تر این است که علوم را از طریق تفکیک ابزار ادراک نفس دسته بندی کنیم؛ به عبارتی علوم را براساس نحوه ادراک نفس دسته بندی نماییم.

نفس یا اینکه بوسیله حواس و سپس اندیشه (توسط مغز) و اعتلای ادراک حسی و مجرد سازی آن، به دنیای خارج آگاه می‌شود؛ و یا بوسیله ادراک عقلی (یعنی تعقل) بر اساس محتویات حافظه یا اعتلای آن به ادراک دست پیدا می‌کند، که در واقع تعقل نوعی اندیشه برتر و اشرف است؛ و یا بوسیله شهود از حقایقی که ممکن است ذهنی و یا خارجی باشد بصورت بی واسطه آگاه می‌شود. حالت سومی هست که بوسیله وحی است و نفس از اموری آگاه می‌شود بدون اینکه خود دخالتی در فرایند ادراک داشته باشد.

³² بعید نیست یکی از معانی این مفهوم که شهدا زنده هستند، همین باشد که آنها همچنان دارای اراده و قدرت اثرگذاری بر عالم مادی هستند؛ و چه بسا این قدرت نسبت به دوران حیات جسمی ایشان بیشتر نیز باشد.

³³ - نمونه ای از شهود در عالم خواب، تجربه‌های نزدیک به مرگ و یا حتی مواردی در زندگی عادی برخی افراد، اتفاق می‌افتد؛ که بدون استفاده یا دخالت ابزار حسی، آگاهی به حقایق مسلم صورت می‌پذیرد.

لذا سه نوع علم وحیانی، شهودی و متافیزیکی برای نفس وجود دارد؛ که علم متافیزیکی آن از دو طریق تفکر (که همان اندیشه است) و تعقل حاصل می‌شود؛ و تفکر فرایندی است که انطباعات دستگاه فیزیکی حاسه انسان، به ادراکات مجرد مبدل می‌شود؛ و نیز تعقل فرایندی است که محصول تفکر یا حافظه به مرتبه‌های بالاتر متافیزیکی اعتلا پیدا می‌کند.

یک نکته مهم و ویژگی افعال نفس، جهت دار بودن افعال نفس است؛ که این امر متأثر از اراده است. یعنی ممکن است افعال نفس در جهت تعالی باشد و یا در جهت تنزل. در جهت آخرت باشد و یا در جهت دنیا. در جهت عشق باشد یا در جهت باور. در جهت توسعه ضعیف‌ترین عناصر نفس (یعنی اندیشه) باشد و یا در جهت توسعه قوی‌ترین عناصر نفس یعنی توسعه اراده^{۳۴}.

- تأمل بیست و نهم، تمایز بین نفس و روح:

تقریباً اغلب نظریات فلسفی موجود بین روح و نفس تمایزی قایل نشده است و اگر هم تمایزی قایل شده اند بسیار مبهم، نا کافی و گاهی همراه با تناقض است. در برخی نظریات فلسفی نیز از چیزی به نام روح بخاری و یا روح حیوانی نام برده شده است که اساساً با دانش‌های روز هیچ سنخیتی ندارد، مگر اینکه آن را تعبیری از سیگنالهای انتقالی در سلسله اعصاب بحساب آوریم.

طبق تعریف این رساله نفس رابطه بین اجزای فیزیکی و در واقع جنبه متافیزیکی و غیر فیزیکی وجود فیزیکی (انسان) است، که البته تشکیکی بوده و از مراتب نفس جمادی تا نفس انسانی را در برمی‌گیرد.

اما اینها همه نفس انسان نیست، بلکه نفس انسان بجز ادراک، اندیشه، باور، عشق، بیان، قدرت و توانایی خاصی دارد که نفس هیچ موجود دیگری از آن برخوردار نیست، و آن اراده و اختیار است. اختیار توانایی و قدرتی است که نه محصول تکامل جسم مادی می‌تواند باشد، و نه از ابتدا همراه بدن و ذرات تشکیل دهنده جسم بدن، بوده است؛ بلکه در مرحله ای از حیات انسانی به آن افزوده شده است؛ و این افزوده از جانب قدرت برتر خلقت در زمانی معین، صورت گرفته است.

اینکه ذات اختیار (که نوعی ترجیح امر بلا مرجح و علی الظاهر خلاف قاعده عقلانی است)، چیست و چگونه محقق می‌شود مطلبی است که در مرز لادری قرار دارد.

- تأمل سی ام، دانسته‌های فطری، ژنتیک:

34 - بسیاری از اعمال انسانها در جهت گسترش و توسعه اراده قرار دارد؛ و البته ممکن است از راه درست یا غلط در این جهت حرکت نماید. به عنوان مثال تمایل انسان به قدرت یا ثروت بیش از آنکه لذت جسمی باشد توسعه اراده است. همچنین با این نگاه فلسفه گناه بودن برخی اعمال از نظر دین را نیز بهتر می‌توان فهمید، به عنوان مثال مشروبات الکلی یا مواد مخدر اراده آزاد را سلب می‌کند؛ لذا ممنوع و قبیح است؛ و قس علی هذا.

بخشی از احکام عقلی یا اولیات، و یا همان احکام پیشینی تحلیلی، در واقع ناشی از ساختار فاهمه انسانی هستند؛ که یک نمونه آن امتناع تناقض است؛ و انسان نمی‌تواند همزمان دو امر متناقض را در ذهن خود بیاورد. (البته در تأملات قبلی گفته شد که امر سومی به این امر دوجهین باید اضافه کرد و آن مقام لادری است.)

بخشی دیگری از دانسته‌های فطری، در واقع دانش‌های گذشته است؛ که ممکن است توسط خود انسان و یا نسل‌های قبلی انسان روی ژن‌ها نوشته شده باشد؛ و به نسل بعدی منتقل شده است.^{۳۵} به هر حال ژنها همانگونه که می‌توانند خوانده شوند و موجب شکل‌گیری صفات و ویژگی‌های جسمی و روحی شوند، می‌توانند نوشته نیز بشوند و صفاتی را برای نسل‌های بعدی به ارث باقی گذارند.

دسته سوم دانسته‌ها یا امور فطری انسان، اموری هستند که بصورت شهودی ادراک می‌شوند؛ که آگاهی از من انسانی و نیز آگاهی از اختیار و دیگر ویژگی‌ها یا افعال نفس، از این دست است.

یکی از مهمترین و مسلم‌ترین امور فطری باور به وجود خداوند است؛ و به تعبیر دکارت همچون نقش یا نشانی که صنعتگر بر محصول خود قرار می‌دهد، است. (و این ممکن است تعبیری از مفهوم پیمان روز است باشد)

باید توجه داشت محل واقعی بحث در مورد خداوند وجود یا عدم وجود خدا نیست، چرا که اندیشه خدا و اندیشه کمال مطلق یک اندیشه مسلم فطری درونی همه انسانها است (و مربوط به پیمان است انسانها است)؛ بلکه محل بحث این است که آیا این مفهوم کمال مطلق ساخته ذهن و نفس ما است، و یا ذهن و نفس ما ساخته و مخلوق خداوند است.^{۳۶}

- تأمل سی و یکم، اندیشه، رابط بخش مادی و مجرد نفس:

نفس با اندیشیدن است که امور مادی را مجرد و در نتیجه قابل ادراک برای نفس می‌سازد. و لذا اندیشیدن گسترده‌ترین و شاخص‌ترین فعالیت نفس است؛ گرچه مهمترین و اصلی‌ترین فعالیت آن نیست.

همچنین نفس با فعل بیان (نطق) است که با دیگر اذهان ارتباط برقرار می‌سازد. (و شاید بدلیل اینکه نطق آشکارترین فعالیت نفس است، نظام‌های فلسفی گذشته فصل ممیز انسان و حیوان را نطق گرفتند؛ و سپس مفهوم نطق را به عقل هم توسعه دادند)

رابطه نفس و بدن بر اساس عشق است. لذا آلام بدن نفس را متأذی می‌سازد؛ همچنان که رفاه بدن نفس را مفرح می‌سازد. البته بدن نیز برای حیات خود قائم به نفس است.

اما مهمترین و سخت‌ترین مسئله، چگونگی علّیت نفس مجرد برای بدن است.

^{۳۵} - موضوع نوشته شدن دانش، صفات یا برخی خصوصیات روی ژن و انتقال به نسل‌های بعدی پاسخی برای برخی مسائلی است که در آن به اشتباه ادعای تناسخ شده است.

^{۳۶} - شاید به همین دلیل ناباوران به خداوند، کافر یعنی پوشاننده حق، و مشرک یعنی شریک قایل شونده برای خداوند، معرفی شده‌اند.

می‌توان گفت براساس اصل عدم قطعیت‌هایزنبرگ، (و همچنین موضوع افت و خیزهای کوانتومی و مسئله خلق از عدم) شرایطی بوجود می‌آید که گویا حرکت الکترونها و یا اتفاقات فیزیکی در مقیاس کوانتومی، تابع اراده ناظر است؛ لذا بعید نیست که تأثیر اراده نفس مجرد بر بدن مادی از این طریق صورت گرفته باشد. پاسخ دوم را بلحاظ تحلیل متافیزیکی اینگونه می‌توان ارائه کرد که روابط، ساختار و فرمول حرکت الکترونها و یا ذرات بنیادی جهت متافیزیکی دارد؛ لذا وضعیت فیزیکی الکترونها و ذرات بنیادی نمایش دهنده یک حقیقت متافیزیکی است که قابل ادراک توسط نفس است؛ و لذا تغییرات فیزیکی در وضعیت و حالات الکترونها و ذرات بنیادی تحت اثر عوامل خارجی، ساختار و حقیقت متافیزیکی آن را تغییر می‌دهد؛ به عبارت دیگر نقشه مغزی متافیزیکی آن تغییر پیدا می‌کند.

از طرف دیگر تغییر در نقشه متافیزیکی مغز (که در اینجا جنبه یا ابزار فیزیکی نفس است)، همانند تغییر در دستور زبان یک برنامه و نرم افزار رایانه تحت اراده نفس است؛ و نفس بدلیل برخورداری از اختیار می‌تواند تصور و ادراک متفاتی از نقشه مغزی ایجاد کند؛ لذا همانند تغییر در دستور زبان و سناریو یک نرم افزار رایانه که موجب تفاوت در عملکرد سخت افزار آن می‌شود، تغییر در متافیزیک نقشه مغزی می‌تواند موجب تغییر در عملکرد فیزیکی مغز شود.

به عنوان مثال یک تصویر واحد که توسط قوای حسی دریافت شده است و توسط مغز و فرایند اندیشه، مجرد سازی شده است می‌تواند به گونه‌های متفاوتی (از قبیل شادی، یا تألم و ناراحتی) توسط نفس ادراک شود و در نتیجه با تغییر در فعالیت فیزیکی مغز رفتارهای متفاوت فیزیکی در فعالیت غدد هورمونی بدن ایجاد نماید. و این امر کاملاً بر اساس اراده می‌تواند انجام شود.

لازم به یادآوری در علوم روانشناسی نیز این موضوعی شناخته شده است که تغییر در دیدگاه فرد می‌تواند تغییرات فیزیکی در رفتار و یا حالات وی ایجاد نماید. لذا بدین گونه نفس بر اساس اراده می‌تواند جهت متافیزیکی نقشه‌های مغزی را تغییر دهد؛ که بالتبع موجب تغییر در جهت فیزیکی نقشه‌های مغزی شده، و در نتیجه موجب علیت فیزیکی شود. و الله اعلم.

- تأمل سی و دوم، تفکر، تعقل، عقل:

تفکر یا اندیشه، نازل ترین بخش فعالیت مجرد سازی توسط نفس است؛ یک جهت اندیشه، مادی و از جنس روابط عصبی و الکتریکی سلولهای عصبی و شبکه مغزی است، که توسط مغز انجام می‌شود؛ و جهت دیگر اندیشه غیر مادی و از جنس متافیزیک است. اما تعقل مرتبه بالاتر اندیشه و تفکر است، که یک جهت آن تفکر است و یک جهت دیگر آن مطابقت با عقل یا نفس الامر است؛ و عقل، عالمی متمایز و مجرد است. تخیل نیز مرتبه نازل تر اندیشه است که صرفاً بر اساس انجام فرایندهای مغزی بر روی محتویات حافظه انجام می‌شود؛ و چه بسا ممکن است بدلیل برقراری ارتباطات غیر صحیح بین محتویات حافظه، مغشوش و غیر قابل اطمینان باشد.

البته خواب دیدن نیز مجموعه ای از فعالیت‌های نفس و ترکیبی از تخیل، اندیشه، شهود و گاهی تعقل است؛ لذا گاهی همراه با ادراک حقایق حتی حقایقی که در عالم بیداری قابل مشاهده نیست بوده و گاهی نیز صرفاً مفاهیمی مغشوش و نامعتبر می‌باشد.

- تأمل سی و سوم، عشق، رابطه نفس و بدن^{۳۷}:

بخشی از ویژگی‌های نفس (به عنوان صورت بدن) از قبل از پیدایش بدن وجود دارد؛ که این خصوصیات در نوشته شدن و خوانده شدن ژن‌ها می‌تواند به وراثت برسد. لذا از دید متافیزیکی این نفس است که بدن را بر صورت خود تدبیر می‌کند.

اما تفاوت بزرگ تدبیر بدن توسط نفس انسان با سایر اجسام و اشیاء عالم این است که نفس انسان متوقف در یک نفس موجب و مکانیستی نیست؛ بلکه نفس انسان بدلیل برخورداری از اختیار توانایی اعتلا و ارتقا دارد. لذا نفس بدن را تدبیر می‌کند تا با حلول در آن امکان استعدادی بیابد و بتواند متعالی شود. این موضوع در پایان نامه کارشناسی ارشد با عنوان نظریه جدید زندگی پس از مرگ، *نفسانیة الصدور بودن جسم*^{۳۸} بصورت مفصل بررسی شده است.

به هر حال نفس بدلیل تدبیر بدن رابطه‌ای با آن پیدا می‌کند که از نوع عشق است؛ و لذا نفس از هر آسیب و ناراحتی بدن، متألم می‌شود؛ و با هر بهبود یا لذت بدن متلذذ می‌شود. بدن نیز بدلیل اینکه قائم به نفس است وابسته به آن است.

- تأمل سی و چهارم، وجود ذهنی و وجود عینی:

مجدداً یاد آوری می‌شود در فلسفه سنتی وجود ذهنی نوعی وجود خیالی و بی اثر دانسته می‌شود؛ در حالیکه برای همین نحوه وجود، هم آثار خارجی مترتب است و هم آثار ذهنی. و به علاوه اینکه اگر همان وجود ذهنی قوی شود می‌تواند با وجود عینی برابری کند، و چه بسا به وجود عینی تبدیل شود.

- تأمل سی و پنجم، یگانه انگاری نفس:

نفس مدبر بدن است و بدن خانه ای موقت آن است. لذا دوگانگی بین نفس و بدن وجود ندارد؛ و در این یگانه انگاری، اصالت با نفس است. اما در عالم دنیا که عالم مادی زمان مند و مکان مند است، نفس همراه با بدن وجود دارد. لذا در عالم دنیا نفس و بدن با هم متحد و نفس صورت (متافیزیکی) بدن است.

- تأمل سی و ششم، آیا خداوند وجود دارد؟

37 - رابطه نفس و بدن در نظریات مختلف فلسفی بسیار ضعیف و غیر واقعی توصیف شده است؛ به عنوان مثال رابطه نجار با ابزار و یا کشتیبان با کشتی؛ در حالیکه این مثالها فقط بخش کوچکی از توانایی و ارتباط نفس با بدن است.
38 - این پایان نامه از همین نویسنده برای اخذ درجه کارشناسی ارشد در سال 94 در دانشگاه مفید قم نوشته شده است.

حمل مفهوم وجود بر خداوند، صحیح نیست. مفهوم وجود که ممکن است از نوع وجود ذهنی و یا وجود عینی باشد، فقط بر موجودات مادون باری قابل حمل است، که حیثیت امکانی دارند و ممکن است موجود باشند و یا نه^{۳۹}؛ ولی مفهوم خداوند یک مفهوم حقیقی و وجود صرف است. لذا سؤال از اینکه آیا خداوند وجود دارد و یا خیر سؤال غلطی است؛ سؤال درست و محل بحث این است که آیا مفهومی به نام خدا ساخته ذهن ما است و یا ما و ذهن ما، و همه موجودات، ساخته و مخلوق خداوند هستیم؟

اولین پاسخ این است که اگر به دقت ببیندشیم ذهن ما قادر نیست چنین مفهومی را خلق کرده باشد؛ چرا که این مفهوم اعم از ذهن ما است^{۴۰}؛ و ذهن ناقص اگر قادر بود که مفهوم بی نهایت را خلق کند یا بفهمد، نقص خود را برطرف می‌ساخت. در همین راستا پاسخ‌ها و براهین دیگری نیز در تأملات بعدی ذکر می‌شود.

- تأمل سی و هفتم، برهان وجودی آنسلم به بیانی دیگر:

یکی از برهان‌های ارائه شده بر وجود خداوند برهان وجودی آنسلم است. که همیشه مورد نقادی بوده است، ولی بدلیل محتوی عمیق خود و اینکه چیزی پنهان در دل خود دارد، علی‌رغم ایرادات و نقدها هیچگاه از عرصه گفتمان فلسفی کنار نرفته است؛ و هر از چندی با بیانی تازه دوباره مطرح شده است.

شاید بزرگترین اشکال بر برهان آنسلم چنین باشد که تقریر بیان شده توسط آنسلم و یا شارحان بعدی او ناظر به بعد معرفت‌شناسی است و در واقع برهان آنسلم یک برهان وجودی نیست^{۴۱}؛ و لذا در اینجا تقریر صحیح تری از این برهان وجودی ارائه می‌شود.

در خصوص مفهومی به نام خداوند محل بحث به اشتباه تصور شده است که وجود و یا عدم وجود خداوند است؛ و لذا برخی فلاسفه ادعا کرده اند ضرورت عقلی مستلزم ضرورت عینی نیست، یعنی اگر عقلاً خداوند باید موجود باشد، و یا اگر مفهوم خدا در ذهن موجود باشد، لزوماً در خارج هم موجود نیست. جدا از اینکه این نوع تلقی از موجود عینی و ذهنی اساساً بر اساس رویکرد سوبژکتویسم شکل می‌گیرد (و مورد نقد است)، مسئله اصلی این است که محل بحث این نبوده است؛ و در واقع در اینکه مفهوم خدا (چه در ذهن و چه در عین) قطعاً موجود است، شکی نیست؛ لذا سؤال این است که آیا خداوند خالق ما است و یا ما خالق (مفهوم) خداوند هستیم؟

اولین پاسخ این است که خداوند بر اساس تعریف، موجودی است که خالق همه چیز از جمله ما و ذهن ما است. لذا ذهن نمی‌تواند سازنده مفهوم خداوند بوده باشد، چرا که باید خالق خالق باشد که خودش (یعنی ذهن و نفس) را آفریده است؛ یعنی خودش باید خالق خودش باشد؛ و این تناقض و تقدم شیء بر خودش است.^{۴۲}

³⁹ این نکته بسیار مهم است که در خصوص ماهیات و موجودات امکانی هم سؤال از موجود بودن یا نبودن غلط است؛ بلکه پرسش درست این است که آیا در کدام عالم موجود است؟

⁴⁰ آنچه دکارت در تمثیل ثبت نشان صنعتگر، می‌خواست بیان کند، این چیزی بود که گفته شد. و به نظر می‌رسد که دکارت در بیان کامل و صحیح تمثیل خود خیلی موفق نبود.

⁴¹ این موضوع در رساله‌های دیگری به تفصیل بررسی خواهد شد. انشاء الله

مسلم است که ما خالق خویش نیستیم^{۴۳} (و اگر خود خالق خود و ذهن خود بودیم، مفهوم خدا را در ذهن خود ایجاد نمی‌کردیم) لذا محل سؤال نقل کلام می‌شود به اینکه آیا طبیعت خالق ما است؟ که در پاسخ این سؤال از خالق بودن طبیعت، برهان‌های آفاقی و انفسی دیگری می‌توان بیان کرد.

- تأمل سی و هشتم، برهان ادراک و اراده آزاد:

این برهان را به دو صورت می‌توان تقریر کرد؛ در تقریر معرفت‌شناسانه آن می‌توان گفت از جسم بی‌جان و ماده زمان مند و مکان مند تحت هیچ شرایطی ادراک (یعنی آگاهی و خود آگاهی) و از آن مهمتر اراده بوجود نمی‌آید؛ و این مطلب به عنوان شکاف تبیینی نیز مطرح می‌شود.

در تقریر وجود‌شناسانه آن به بداهت و با وضوح و تمایز می‌توان مشاهده کرد که ادراکات فراوانی از خود و خارج از خود داریم که خارج از اراده ما هستند؛ و از آنجا که اراده من، آزاد است ولی در اینگونه ادراکات (به عنوان مثال تولد من و پا گذاشتن به عرصه وجود، مرگ، وجود جهان خارج و...) محدود است، می‌توان نتیجه گرفت که اراده ای آزادتر و برتر از اراده من هست؛ و از آنجا که طبیعت بی‌جان نمی‌تواند منبع و مرجع اراده آزاد باشد، پس خدایی باید باشد فراتر از من و فراتر از طبیعت.

البته با برهان‌های دیگر معرفت‌شناسانه از نوع آفاقی و انفسی هم می‌توان وجود خدای ادیان را ثابت کرد و ثابت کرد که اراده آزاد محصول طبیعت نیست.

وجود من دارای اختیار، بدیهی است، اما ذات آن به هیچ عنوان قابل ادراک نیست؛ و البته افعال این من را می‌توان شناخت و مشاهده کرد. در خصوص خداوند نیز چنین است؛ ذات الهی به هیچ عنوان قابل شناخت و ادراک نیست ولی افعال خداوند و حضور و وجود خداوند به بداهت و وضوح و تمایز قابل شناخت است^{۴۴}.

- تأمل سی و نهم، برهان زوجیت^{۴۵}:

این برهان چنین تقریر می‌شود که همه آنچه در عالم هست زوج آفریده شده است؛ یعنی دارای دو جنس مجزاً و متمایز و البته کامل کننده هم می‌باشد؛ ولی نظام طبیعت که مقهور نظام علی معلولی و قواعد عقلی است نمی‌تواند در شرایط مشابه و مساوی به دو مسیر متفاوت رفته باشد، که این برخلاف قاعده ترجیح امر بلا مرجح است.

⁴² - دکارت بدرستی معتقد بود مفهوم خداوند در ضمیر ما نشانه ای است که صنعتگر بر محصول خود قرار می‌دهد. این مفهوم یعنی وجود نشانه ای از خداوند در ضمیر همه انسانها که به شکل باور، عشق و یا حتی یک ادراک خام و ساده، ظاهر می‌شود می‌تواند تفسیری بر آیه شریفه السنت بریکم قالوا بلی، باشد. ولی علت فراموشی یا عدم توجه و التفات به این نور ضمیر موضوعی تحلیلی است که در آینده می‌تواند بررسی شود.

⁴⁴ - ممکن است این مفهوم معنی حدیث شریف و مشهور من عرف نفسه فقد عرف ربه، باشد.

⁴⁵ - این برهان برگرفته و اقتباس از قرآن کریم است.

لذا دست قدرت و اراده ای خارج از نظام طبیعت در کار است.

- تأمل چهلم، برهان وجود و عدم:

هر آنچه در عالم هست هم بلحاظ زمانی و هم بلحاظ سلسله علی معلولی مسبوق به عدم است؛ و به عبارتی حتی جنس آن از عدم است. عالم طبیعت قادر بر خلق از عدم نیست. محال است که از هیچ، چیزی بوجود آید. یا چیزی باشد و در عین حال که ذات آن عدم باشد. نظام طبیعت مقهور قواعد عقلی و نظام علی معلولی است؛ و لذا بر اساس اصل امتناع تناقض، طبیعت نمی‌تواند بدون حضور علتی جدا و متفاوت از طبیعت موجود باشد.

- تأمل چهل و یکم، برهان ادراک بی نهایت:

در ریاضیات مفهوم بی نهایت یعنی عددی که از هر عدد ممکن و قابل تصور بزرگتر است. این مفهوم برای همه کسانی که با ریاضی کار می‌کنند و حتی دانش آموزان شناخته شده و ملموس است، و مسائل مختلفی را با کمک آن حل می‌کنند؛ ولی هیچ عددی را نمی‌توان معرفی کرد که عدد بی نهایت را تقریب به ذهن نماید؛ و اصولاً هیچ عددی شایسته مصداق (مفهوم) بینهایت، نیست.

مفهوم کمال مطلق، خیر مطلق، قدرت مطلق، علم مطلق و... از جهتی مشابه و معادل مفهوم بینهایت است؛ و لذا گرچه مفهوم کمال مطلق برای ذهن کاملاً ملموس، واضح و متمایز است، ولی هیچ مصداقی در عالم ماسوی الله ندارد.

به تعبیر دیگر ما مفهوم کمال مطلق را می‌فهمیم ولی کامل مطلق را نمی‌توانیم بفهمیم. لذا سؤال این است که مفهوم کمال مطلق و کامل مطلق از کجا در ذهن ما قرار گرفته است؟ و به نظر می‌رسد این موضوعی است که دکارت می‌خواست از طریق برهان نشان صنعتگر، بیان کند.

- تأمل چهل و دوم، برهان خالقیت^{۴۶}.

نفس انسانی یعنی من، مخلوق است؛ من، خالق خودم نیست؛ پس خدایی در عالم هست که خالق من است. این خدای خالق، نمی‌تواند پدر و مادرش باشد چون آنها نیز مخلوق هستند. این خدای خالق من، طبیعت هم نمی‌تواند باشد چون همه اجزای طبیعت هم مخلوق است؛ و مسبوق به عدم می‌باشد.

- تأمل چهل و چهارم، برهان فسخ عزائم:

⁴⁶ - دکارت هم اشاراتی به این برهان دارد. و البته در سخن گذشتگان چون اشاعره نیز مشابه چنین برهانی گزارش شده است.

این برهان در خداشناسی و اثبات وجود باری که اصل آن منصوب به امام علی (ع) است چنین می‌تواند تقریر شود که اراده انسان کاملاً آزاد است ولی علی‌رغم این اراده آزاد (و اختیار کامل) مواقعی هست که نتیجه چیز دیگری می‌شود؛ و به عبارتی اراده برتری که فراتر از اراده انسان است آشکار می‌شود که وجود دارد؛ و این اراده برتر نشان می‌دهد که قادر مطلق در جهان هست.

- تأمل چهل و پنجم، برهان معجزه قرآن:

بزرگترین برهان بر همه ادعاهای دین از جمله اثبات وجود خدا (به عنوان وجود دین)، اثبات قیامت و نظام جزا و پاداش (به عنوان ضرورت دین)، اثبات رسول و امام (به عنوان راه دین) از طریق قرآن - به عنوان معجزه جاویدان، - قابل تبیین است.

- تأمل چهل و ششم، التفات و اثبات وجود نفس خود آگاه:

انسان همیشه همراه ضمیر خود آگاه، ضمیر ناخود آگاه دارد؛ و بسیاری مواقع یا خیلی از کارها را به خوبی و بدون اشتباه توسط ضمیر ناخود آگاه انجام می‌دهد در حالیکه بعضاً ممکن است حتی متوجه انجام آن نیز نشده باشد. مانند انجام برخی رانندگی‌ها و یا انجام امور عادی و طبیعی بدن؛ که پس از انجام و اتمام کار اگر از وی بپرسند چگونه و از چه مسیری کار انجام شد، ممکن است اصلاً به خاطر نداشته باشد. در عین حال که همین اعمال برخی وقتها همراه با توجه و التفات کامل بوده و نیز همراه با اراده و انتخاب است. از سوی دیگر چه بسا موضوعاتی از حافظه انسان که بطور عادی بخاطر نمی‌آید ولی اگر از حوزه توجه و التفات خارج شود و اصطلاحاً به ضمیر ناخود آگاه سپرده شود، سریعتر و بهتر پاسخ خود را دریافت می‌کند.

این تمایز بین توجه و التفات، و عملکرد عادی ضمیر ناخود آگاه - به عنوان بخشی از مغز، - نشان می‌دهد که التفات و توجه چیزی غیر از فعالیت‌های عادی مغز است. فعالیت مغز می‌تواند بر اساس فرایندهای طبیعی صورت گیرد به نحوی که حتی خود فرد نیز از آن آگاه نشود؛ در حالیکه جنبه توجه و التفات داشتن در برخی امور که حتی می‌تواند اعمال طبیعی را تحت اراده و کنترل خود درآورد بطور واضح نشان می‌دهد که مرجع التفات، با فعالیت‌های طبیعی مغز، متفاوت است؛ و التفات امری است کاملاً متمایز و دارای اراده و خود آگاهی؛ و این نشانه‌ای از وجود نفس مستقل از بدن است. نشانه‌ای از وجود نفس مستقل از مغز که البته با اراده خود می‌تواند بر فعالیت‌های مغز نظارت داشته و آن را تحت کنترل خویش قرار دهد⁴⁷.

- تأمل چهل و هفتم، تعریف اختیار:

حقیقت اختیار و چیستی و چگونگی آن شاید برای ما قابل ادراک نباشد؛ و بعید نیست که این امر از توانایی‌های روح باشد. همچنین چگونگی سازگاری اختیار با علم الهی و همچنین سازگاری اختیار با ضرورت علی و معلولی گرچه قابل بحث مفصل فلسفی است؛ ولی فعلاً آن را در مرز لادری قرار می‌دهیم. اما می‌توانیم به معنی اختیار اشاره کنیم.

⁴⁷ - باید توجه داشت که میزان تسلط نفس بر فعالیت‌های مغزی تابع قدرت اراده آن است؛ و با تقویت اراده می‌توان قدرت تسلط مغز بر همه فعالیت‌های مغزی و طبیعتاً بر همه فعالیت‌های بدنی، را افزایش داد.

برای اختیار معانی مختلفی در فلسفه‌های سنتی مطرح شده است، که گاه همراه با چالش‌های جدی و تناقضات است؛ که بررسی این چالشها را برای مقالات و رسالات بعدی می‌توان قرار داد؛ اما بهترین و مناسب ترین تعریف برای اختیار **توانایی انتخاب آزاد** است.

- تأمل چهل و هشتم، نقد آزمایشات بنجامین لیبت:

در سال 1983 بنجامین لیبت آزمایشاتی انجام داد و اینگونه نتیجه گرفت که اعمال (به ظاهر) ارادی چندین میلی ثانیه قبل از آگاهی و التفات به آن، در مغز آغاز می‌شوند؛ و لذا موضوعی به نام اختیار و اراده آزاد وجود ندارد بلکه **تصور** اراده آزاد هست. اگرچه در سالهای بعد خصوصاً در سال 2009 آزمایشات دقیق تری که توسط دانشمندان و از جمله: آرون شورگر، جف میلر و دیگران انجام شد نشان داد که نتایج اخذ شده توسط لیبت چندان صحیح نیست؛ ولی علاوه بر نندهای متعدد فلسفی یا علمی و نقدهایی که بر تفسیر نتایج آزمایشات لیبت وارد شده است؛ می‌توان به این نکته نیز اشاره کرد که ابهام در تعریف اختیار علت اصلی این خطای فاحش در فهم یا تفسیر اختیار، و در نتیجه تصور اراده آزاد، شده است. آنچه لیبت به آن پی برده بود رفتارهای فیزیکی مغز بوده است، در حالیکه اختیار و یا **توانایی انتخاب آزاد** یک امر متافیزیکی، مجرد و غیر زمان مند است؛ و لذا تعیین زمان مشخص یا مدت زمان مشخص برای انجام انتخاب، معقول نیست.

در حقیقت آنچه به عنوان زمان تصمیم عصبی و یا ارادی برای انجام فعل توسط لیبت و همکاران تشخیص داده شد، هیچگاه نشان دهنده زمان اراده نفس نبوده و نیست، بلکه زمان عمل فیزیکی مغز در تولید یا اجرای نقشه‌های مغزی است؛ و از طرف دیگر باید توجه داشت تحت هر شرایطی حتی با القای سیگنالهای محرک الکتریکی، نفس توانایی انتخاب آزاد خود را از دست نمی‌دهد؛ و این توانایی انتخاب آزاد یک امر کاملاً مجرد است که تحت اثر لوازم مادی مغز، قرار نمی‌گیرد.⁴⁸

- پایانی:

قطعاً یک رساله محدود برای بیان یک نظام فلسفی با صدها موضوع و مسئله، بسیار ناقص است؛ و لذا بسیاری از مطالب مورد نیاز برای یک نظام فلسفی منسجم و کامل، در این رساله مطرح نگردید، و یا بطور شایسته و درخور توضیح داده نشد؛ همچنین هیچ بعید نیست ناسازگاریها و ناسازواریهایی در برخی مطالب این رساله وجود داشته باشد. آنچه در این رساله مهم و غیر قابل انکار است وارد کردن علت ارادی به عنوان مهمترین علت نظام علی معلولی در یک نظام فلسفی و سپس توضیح، تبیین و باز تعریف

⁴⁸- باید توجه داشت مدت زمانی که به عنوان پتانسیل آمادگی مغز پیش از شروع تصمیم عصبی آگاهانه توسط آزمایش لیبت نشان داده شد، نشانه زمان اراده (و انتخاب) من خود آگاه و یا همان نفس، نیست؛ بلکه برعکس و در واقع این نفس است که با اراده خود مغز را به واکنش واداشته تا پتانسیل آمادگی را آغاز نماید.

ارکان و عناصر نظام جدید بر اساس این عنصر مهم، است، که طبیعتاً همه ساختار نظام‌های معرفتی و فلسفی قبلی را تغییر می‌دهد.

منابع:

- 1- قرآن کریم
- 2- نهج البلاغه شریف
- 3- اسفندیاری، سیمین، "کوگیتوی دکارت و جهات تاریخی آن در اندیشه آگوستین و انسان معقل ابن سینا"، *فلسفه و کلام: تاریخ فلسفه*، تابستان 1389، سال اول، شماره 1
- 4- موسوی پور، عذرا سادات؛ جوادی، محسن؛ عباسی، بابک، "از کوگیتو تا یقین" *فلسفه و کلام: پژوهش‌های هستی‌شناختی*، پاییز و زمستان 1398، سال هشتم، شماره 16
- 5- مقدم حیدری، غلامحسین "بررسی مفاهیم اصول و روش دکارت در بنیان‌گذاری علم جدید" *فلسفه و کلام: فلسفه علم، بهار و تابستان 1390*، سال اول، شماره 1
- 6- حکمت مهر، محمد مهدی "بررسی و نقد دوگانه ای دکارتی" *فلسفه و کلام: ذهن، بهار 1390*، شماره 45
- 7- پازوکی، شهرام "تأثیر دکارت در ظهور نظریات جدید هنری" *هنر و معماری: خیال، بهار 1381*، شماره 1
- 8- "تأملی بر ورود فلسفه دکارت به ایران / بخشی از یک پژوهش درباره وضع فلسفه در ایران" *علوم اجتماعی: نامه فرهنگ*، بهار 1383، شماره 51
- 9- افضل‌لی، رضا "در فلسفه دکارت objective به معنای ذهنی است نه عینی" *ادبیات و زبان‌ها: زبان و ادبیات فارسی*، تابستان 1383، شماره 191
- 10- کاظم‌خانی، حبیب‌الله "دکارت: پدر فلسفه جدید" *فلسفه و کلام: علامه*، پاییز و زمستان 1383، شماره 3 و 4
- 11- رحمتی، حسین علی "دکارت و نردبان معکوس هم‌سخنی‌های فلسفه دکارت و اومانیزم رنسانس" *فلسفه و کلام: پژوهش‌های فلسفی*، پاییز 1388، شماره 41
- 12- رحمتی، اله یار؛ ضیاء شهابی، پرویز؛ داوری اردکانی، رضا "سوبژکتیو در فلسفه دکارت" *فلسفه و کلام: پژوهش‌های فلسفی*، بهار 1399، شماره 30
- 13- برنارد، ویلیامز "فلسفه دکارت" *ترجمه: حقی، سید علی، فلسفه و کلام: کیهان اندیشه، فروردین و اردیبهشت 1373*، شماره 53
- 14- کاتینگهام، جان "گفت و گو با جان کاتینگهام در باره دکارت" *ترجمه: فتحی زاده، مرتضی، فلسفه و کلام: پژوهش‌های فلسفی کلامی*، پاییز و زمستان 1379، شماره 5 و 6
- 15- عرب، مهین "نقد و بررسی روش‌شناسی در فلسفه دکارت و آرای پوپر" *فلسفه و کلام: حکمت و فلسفه*، زمستان 1388، سال پنجم، شماره 4

- 16- نوشاد، اسماعیل؛ پناه بر، احسان " نیچه و مسئله جدایی نفس از بدن در فلسفه دکارت" *فلسفه و کلام: هستی و شناخت*، بهار و تابستان 1395، دوره سوم، شماره 1
- 17- محبوب، فرشته " تحلیل و واکاوی حدیث شریف من عرف نفسه فقد عرف ربه در متون عرفانی " *پژوهش‌های ادب عرفانی* (گوهر گویا)، بهار و تابستان 1394، سال نهم، شماره اول، پیاپی 28
- 18- دکارت، رنه، *فلسفه دکارت*، ترجمه صناعی دره بیدی، منوچهر، سال 1376، انتشارات بین المللی الهدی
- 19- دکارت، رنه، *تأملات در فلسفه اولی*، ترجمه احمدی، احمد، سازمان سمت، 1391، تهران
- 20- سورل، تام، *اندیشه دکارت*، ترجمه معصومی همدانی، حسین، فرهنگ جاوید، 1395، تهران
- 21- رضا زاده جودی، محمد کاظم " بررسی اصول یگانه انگاری و بی قانون دیویدسن" *پژوهش‌های فلسفی کلامی*، دانشگاه قم، سال هفدهم، شماره سوم، پیاپی 67
- 22- طهماسبی، محمد رضا "روایت افراطی از هوش مصنوعی و مسئله وضوح ناپذیری ذهن" *نامه فلسفی*، جلد 2، شماره 2، سال 1385
- 23- آزاد، پیمان " آگاهی " مجله فردوسی، مرداد 1387، شماره 67 و 68
- 24- شاهرودی، سید مرتضی؛ فخار زاده نوغانی، وحیده "اینهمانی شخصی" *فصلنامه اندیشه دینی دانشگاه شیراز*، زمستان 1387، شماره پیاپی 29
- 25- هما زاده ابیانه، مهدی "پارادایم حاکم بر فلسفه ذهن معاصر" *روش شناسی علوم انسانی*، زمستان 1392، سال 19، شماره 77
- 26- ویکلیز، کی. وی، "پسوخته در برابر ذهن" ترجمه طهماسبی، محمد رضا، تابستان و پاییز 1387، شماره 34 و 35
- 27- ظهیری، سید مجید " پیامدهای فلسفی قضایای گودل " *نامه حکمت*، پاییز و زمستان 1383، شماره 4
- 28- خاتمی، محمود "تحلیل مفهومی جدید از خود و تجربه عارفانه آن" ترجمه: طاهری شهر آیینی، زهرا، *نامه فرهنگ*، شماره 58
- 29- طاهری، امید رضا " بررسی تطبیقی مسئله ذهن در اندیشه دکارت، ملاصدرا، لایب نیتس، و برخی رویکردهای رایج در علوم شناختی " *حکمت صدرایی*، سال پنجم، شماره دوم، بهار و تابستان 1396
- 30- شه گلی، احمد " تئوری انعکاس" *مجله ذهن*، زمستان و بهار 1387 – 1388، شماره 36 و 37،
- 31- کواین، دبلیو. وی "حالات نفس" ترجمه: ملایوسفی، مجید، *مجله رهنمون*
- 32- عزبدفتری، بهروز " چامسکی: خردگرایی و تجربه گرایی" *نشریه دانشکده ادبیات و علوم انسانی*
- 33- افضل، علی. م " راه حل فیلسوفان اسلامی برای مسأله رابطه نفس و بدن " *مجله فلسفه*، سال 35، شماره 3، پاییز 1386
- 34- ایزدی، محسن " رابطه نفس (ذهن) و بدن و رهیافت‌های موفق و ناموفق آن " *فصل نامه اندیشه دینی دانشگاه شیراز* – 1387
- 35- کوکب، سعیده " تأملی بر طبیعت گرایی مک داول" *عرب شناسی بنیادی*، سال ششم، شماره اول، بهار و تابستان 1394
- 36- تلخایی، محمود " آموزش میان رشته ای: نوآوری علوم شناختی در آموزش فلسفه ذهن" *فصلنامه مطالعات میان رشته ای در علوم انسانی*، دوره دوم، شماره 2، بهار 1389

- 37- سنایی، علی "بررسی علیت ذهنی در فیزیکیالیسم تحویل گرا و غیر تحویل گرا" فصلنامه اندیشه دینی دانشگاه شیراز، پیاپی 39، تابستان 1390
- 38- ملا یوسفی، مجید "فلسفه ذهن در زبان پارسی" *مجله رهنمون*
- 39- حسین محمد علی خلیج، محمد؛ طباطبایی، محمد تقی "از کارکردگرایی تا بستر گرایی: بازسازی گفت و گوی دریفوس و پاتنم" نشریه فلسفه، سال 41، شماره 2، پاییز و زمستان 1392
- 40- خاتمی، محمود "مدل کامپیوتری ذهن و هوش مصنوعی" *مجله فلسفه*
- 41- قیوم زاده، کامران "قضیه ناتمامیت گودل و فلسفه ذهن" *منطق پژوهی پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی*، سال اول، شماره دوم، پاییز و زمستان 1389
- 42- ابولقاسمی دهقانی، زینب؛ سعیدی مهر، محمد "ناسازگار باوری و اصل انتقال ضرورت" *حکمت و فلسفه*، سال یازدهم شماره سوم، پاییز 1394
- 43- نریمانی، نیما "ماهیت نفس از دیدگاه نوحاسته گرایی و ملاصدرا" *اشارات*، شماره 4، پاییز و زمستان 1394،
- 44- نبویان، سیداباذر؛ کردفیروز جایی، یار علی "بررسی انتقادی نظریه این همانی ذهن و بدن در فلسفه ذهن" *معرفت فلسفی*، سال دهم، شماره چهارم، تابستان 1392
- 45- برکت، بهزاد؛ اردبیلی، لایلا "نقد و بررسی نظریه تلفیق مفهومی در تبیین فرایند ساخت معنا در ذهن" *مجله ذهن*، شماره 49، بهار 1391
- 46- زارع پور، محمد صالح؛ حجتی، سید محمد علی "نقد سه استدلال گودلی در فلسفه ذهن" *حکمت و فلسفه*، سال ششم، شماره اول، بهار 1389
- 47- کارکن بیرق، حبیب "نگرشی انتقادی به مسئله هوش مصنوعی" *مجله ذهن*، شماره 36 و 37، زمستان و بهار 1387 - 1388
- 48- نبویان، سید اباذر "نقد نظریه یگانه انگاری غیر تحویلی" *معرفت*، سال بیست و دوم، شماره 188، مرداد 1392
- 49- رضائی، مرتضی "نیم نگاهی به مباحث فلسفه ذهن" *معرفت*، سال بیست و پنجم، شماره 221، اردیبهشت 1395
- 50- سرل، جان "ذهن و هوش مصنوعی از دیدگاه سرل" ترجمه: احمد حسینی، سید نصیر، *آینه معرفت*
- 51- مطلبی کریندی، حسین؛ مینایی، بهروز؛ دیریاز، عسکر "بررسی فلسفی امکان تحقق هوش مصنوعی قوی با توجه به دیدگاه‌های مختلف در مسئله ذهن و بدن" *فلسفه دین*، دوره 11، شماره 1، بهار 1393
- 52- حسین زاده، محمد "اراده آزاد از دیدگاه صدر المتألهین" *حکمت معاصر*، سال پنجم، شماره اول، بهار 1393
- 53- جوادی ابهری، احسان "آزاد انگاری و اراده آزاد، مروری بر آرای رابرت کین" *پژوهشهای فلسفی*، شماره 18، پاییز و زمستان 1389
- 54- علیزاده، بهرام "دیدگاه‌های معاصر در باب اراده آزاد" *نقد و نظر*، سال پانزدهم، شماره اول
- 55- نصری، عبدالله "جبر و اختیار از دیدگاه علامه طباطبایی" *حکمت و فلسفه*، سال نهم، شماره چهارم، زمستان 1392
- 56- حسین زاده، محمد "نگرش صدرایی به آزمایش‌های بنجامین لیبیت در باره اراده آگاهانه" *حکمت و فلسفه*، سال 14، شماره 54، تابستان 1397

- 57- حسین زاده، محمد "پدیدار شناسی اراده آزاد در حکمت متعالیه" *جاویدان خرد*، شماره 33، بهار و تابستان 1397
- 58- محمد رضائی، محمد "آزادی و خود مختاری از دیدگاه کانت و نقد و بررسی آن" *انسان پژوهی دینی*، سال هشتم، شماره 25، تابستان 1390
- 59- حسین زاده، محمد "بررسی و نقد دیدگاه رابرت کین در باره اراده آزاد" *فصلنامه اندیشه دینی دانشگاه شیراز*، دوره 18، شماره 3، پاییز 1397
- 60- رحیمیان، محمد " بررسی اراده آزاد در فلسفه اسلامی" *فصلنامه تخصصی مطالعات قرآن و حدیث* سفینه، سال 13، شماره 52، پاییز 1395
- 61- ساجدی، محمد " نظریه جدید چگونگی زندگی اخروی" *اولین کنگره حکمت اسلامی*، 1394، کد COI مقاله: /https://civilica.com/doc/458894 ، آدرس اینترنتی: HEKMATENAB01_010
- 62- ساجدی، محمد " نظریه جدید زندگی پس از مرگ، نفسانیه الصدور بودن جسم" *پایان نامه کارشناسی ارشد*، دانشگاه مفید، 1394
- 63- Newman, Lex, "Descartes' Epistemology", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2019 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <https://plato.stanford.edu/archives/spr2019/entries/descartes-epistemology/>.
- 64- Dika, Tarek R., "Descartes' Method", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2020 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <https://plato.stanford.edu/archives/sum2020/entries/descartes-method/>.
- 65- Cunning, David, "Descartes' Modal Metaphysics", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2018 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <https://plato.stanford.edu/archives/spr2018/entries/descartes-modal/>.
- 66- Smith, Kurt, "Descartes' Theory of Ideas", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2018 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <https://plato.stanford.edu/archives/win2018/entries/descartes-ideas/>.

منابع اینترنتی:

- 1- غزالی‌فر، علی " دکارت تمامی ندارد" مرداد 1399، <https://www.alef.ir/news/3990512004.html>
- 2- تامسون، گرت " فلسفه دکارت" ترجمه: بهروزی، علی
- 3- علامه طباطبایی، سید محمد حسین؛ مطهری، مرتضی، اصول فلسفه و روش رئالیسم، <https://hawzah.net/fa/Book/View/45229/17151>
- 4- گلدهیل، اولیویا " دکارت فکرش را از یک زن وام گرفته بود" ترجمه: قاجارگر، امیر، <http://tarjomaan.com/neveshtar/8699>

5- افراز، آرش " افسانه اراده آزاد" عصب شناس دانشگاه ام آی تی

<https://www.bbc.com/persian/magazine-39881092>

6- نقد جبرگرایی همراه با مراجع اینترنتی مربوطه

<https://theism.blog.ir/post/krn>

7- " An accumulator model for spontaneous " Aaron Schurger, Jacobo D. Sitt, and Stanislas Dehaene
"neural activity prior to self-initiated movement

<https://www.pnas.org/content/109/42/E2904>