

سرشت و جاودانگی نفس انسانی در نگرش دکارت

آسیه بیستونی^۱، محمد اکوان^۲، مهدی نجفی افرا^۳

چکیده

«نفس» یکی از پرتکرارترین واژه‌ها در آثار فلسفی دکارت و از مفاهیم بنیادی در ساختار فلسفی او شمرده می‌شود، بگونه‌یی که نمیتوان بدون در نظر گرفتن معنا و مفهوم نفس، به بنیاد ساختار فلسفی وی دست یافت. او نفس را جوهری غیرمادی میدانند که بمعنای واقعی، متمایز از بدن است که میتواند بدون بدن وجود داشته باشد. دکارت نفس را جوهر ذاتاً مجرد از ماده، بسیط و تجزیه‌ناپذیر میدانند که پس از نابودی، یعنی تجزیه‌پذیری بدن بعد از مرگ، بحسب تجرد ذاتیش، به حیات خود ادامه میدهد و نوعی خاطره از اتحاد با بدنش دارد. او دلایلی بر سرشت غیرمادی نفس انسانی اقامه کرده که عبارتند از: امکان تردید در وجود اجسام، بینبازی تصور نفس از صفات جسمانی، قدرتمندی خداوند بر خلق دو عنصری که بطور واضح و متمایز جدا از هم ادراک میشوند، و یگانگی و تجزیه‌ناپذیری نفس. بر این اساس، دکارت به سه جوهر خدا، نفس و جسم معتقد است و آنها را متمایز از یکدیگر میدانند. مقصود او از تمایز بین جواهر، تمایز واقعی است. اما این تمایز برای وی مشکل‌ساز شده و باید پاسخ دهد که دو جوهر واقعاً متمایز، چگونه میتوانند بر هم تأثیر بگذارند و با هم متحد شوند؟ او تلاش کرده با واسطه قرار دادن روح بخاری و

۷۵

۱. دانشجوی دکتری فلسفه، دانشگاه آزاد اسلامی، واحد تهران مرکزی، تهران، ایران (نویسنده مسئول)؛

asi20.ir@gmail.com

۲. دانشیار گروه فلسفه، دانشگاه آزاد اسلامی، واحد تهران مرکزی، تهران، ایران؛ moh.akvan@iauctb.ac.ir

۳. استاد گروه فلسفه و حکمت اسلامی، دانشگاه آزاد اسلامی، واحد تهران مرکزی، تهران، ایران؛

mah.najafiafra@iauctb.ac.ir

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۱۰/۱۸ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۲/۸ نوع مقاله: پژوهشی



DOR: 20.1001.1.20089589.1403.14.4.7.7

«غده صنوبری»، قوه تخیل یا قائل شدن به نوعی توازی میان آنها یا حتی اتحاد جوهری آنها، به این پرسش پاسخ دهد، اما هرچه پیش رفته، بیشتر با چالش روبرو شده است. او در باب جاودانگی نفس نیز دو موضع کاملاً متفاوت ابراز کرده است؛ در موضع نخست، جاودانگی نفس را از اصلیتترین موضوعات فلسفه اولی میدانند که باید با براهین عقلی و فلسفی اثبات شود، اما در موضع دوم، فناپذیری نفس را مقوله بی کاملاً ایمانی معرفی میکند که در چارچوب عقل طبیعی و بدون کمک گرفتن از ایمان، نمیتوان به جاودانگی نفس رسید. در این مورد نیز دکارت موفق عمل نکرده و نتوانسته ادعای خویش را اثبات نماید.

کلیدواژگان: جاودانگی نفس، تجرد نفس، تمایز نفس و بدن، تصور واضح و متمایز، کوچیتو، دکارت.

* * *

مقدمه

مسئله معاد و حیات پس از مرگ، یا بتعبیر دیگر، جاودانگی و بقای نفس و روح آدمی پس از حیات دنیوی، یکی از مهمترین پرسشهای انسان در طول تاریخ بوده و درباره آن آرائی مختلف ارائه شده است. از سویی، براهین بسیار و از طرق گوناگون بر آن اقامه گردیده و بشدت از آن دفاع شده و از سوی دیگر، اشکالات و شبهاتی مهم نیز درباره آن مطرح است. برخی بر اساس این ایرادها، مسئله معاد و حیات پس از مرگ را انکار کرده و گروهی دیگر بر پایه استدلالها و براهین دسته اول و نیز پیروی از ادیان، معاد را پذیرفته و به شبهات آن پاسخ داده‌اند. در این راه، متفکران همواره با پرسشهایی از ایندست مواجه بوده‌اند: انسان چگونه موجودی است؟ آیا مرکب از نفس و بدن است؟ آیا حقیقت انسان به نفس اوست؟ آیا نفس، جوهری غیرمادی است که بدون بدن نیز میتواند به حیات خود ادامه دهد؟ بیان دیگر، آیا نفس آدمی جاودانه است؟

در این پژوهش ما به واکاوی این مسئله از دیدگاه دکارت میپردازیم و میکوشیم با بررسی آراء او، به نتایج بدیع و قابل تأمل دست یابیم. دکارت یکی از فیلسوفانی است که به اعتقاد امیل بریه، اصطلاحات خود را از فلسفه سنتی اخذ کرده، اما در عین حال، آنها را در معنای پیشین آنها بکار نبرده است. او سخن خود را با یقین متضمن شک آغاز میکند که آن یقین، زاینده یقینهای دیگر است. دکارت یقین فیزیکی را بر شناختی استوار کرده که با تفکر در مورد خدا و خود حاصل گردد (بریه، ۱۳۹۰: ۵۷-۵۶).

۷۶



سال ۱۴، شماره ۴
بهار ۱۴۰۳

هستی و سرشت نفس از دیدگاه دکارت

«نفس» یکی از پرتکرارترین واژه‌ها در آثار فلسفی دکارت و از مفاهیم بنیادی در ساختار فلسفی او شمرده میشود، بگونه‌یی که نمیتوان بدون در نظر گرفتن معنا و مفهوم نفس، به بنیاد ساختار فلسفی وی دست یافت. او نفس را جوهری غیرمادی میداند که بمعنای واقعی، متمایز از بدن است. دکارت برای دستیابی به این جوهر غیرمادی و متمایز از بدن، از روش شک دستوری و عمدی بهره میگیرد؛ او خود را متقاعد میسازد که تا جای ممکن، در همه چیز شک نماید و در این فرایند شک، سرانجام به این نتیجه میرسد که امری تردیدناپذیر و یقینی وجود دارد که در هیچ شرایطی نمیتوان در آن شک و تردید کرد. آن امر یقینی و تردیدناپذیر، عبارتست از گزاره «من می‌اندیشم پس هستم»، زیرا آدمی میتواند در متعلقات حواس خود و حتی وجود جهان خارج و وجود بدن خاص خود، تردید کند، ولی هرگز نمیتواند درباره وجود اندیشه خویش که مستلزم وجود داشتن اوست، شک نماید؛ بدین معنا که اگر من می‌اندیشم و شک میکنم، پس باید وجود داشته باشم تا عمل فکر و شک را انجام دهم.

بر اساس نگرش دکارت، انسان جوهری متفکر است، چون تنها صفت فکر است که به او تعلق دارد و انفکاک این صفت از او محال است. بنابراین، میتوان گفت انسان همان چیزی است که فکر میکند، پس میتواند بدون بدن مادی نیز موجود باشد. از اینرو، نفس، موجودی عاری از جسم و بدن است که بطور اتفاقی با بدن همراه شده است. بنابراین، بر مبنای دیدگاه دکارت، انسان موجودی است با دو جوهر مستقل: یکی، جوهر روحانی و ذهنی بنام نفس و دیگری، جوهری مادی و فیزیکی بنام بدن. بدن یک جوهر مادی و جسمانی است و صفات لازم آن امتداد و جرم داشتن و فضا‌مندی است، و نفس جوهری غیرمادی است که نه جرم دارد و نه فضا اشغال میکند و صفت لازمه آن، اندیشیدن است. بهمین دلیل، «من» اساساً جوهری متفکر و غیرمادی است که میتواند بدون بدن وجود داشته باشد، یعنی بدن برای من، عنصری اساسی نیست.

در نتیجه، از نظر دکارت، نفس، جوهری غیرمادی است که صفت آن اندیشیدن است و مادامیکه فکر میکند، وجود دارد و اگر اندیشیدن نفس متوقف شود، هستی یا وجود نفس نیز متوقف خواهد شد. همچنین بنظر دکارت، نفس دارای یک سلسله مفاهیم فطری است که با وضوح و تمایز میتوان به آنها پی برد (دکارت، ۱۳۶۹: ۴۲-۶۳).
از نظر دکارت، «من می‌اندیشم پس هستم»، یا من متفکر، نخستین حقیقت مقضی

۷۷

است که هیچ فرد شکاکی نمیتواند در آن شک کند و حتی شک، که صورتی از تفکر و اندیشیدن است، بدون هستی نفس محال است. فکر در فلسفه دکارت شامل هرگونه فعل یا انفعال درونی نفسانی است که به آن آگاهی بیواسطه (علم حضوری) داریم (همو، ۱۳۸۴: ۱۸۴؛ همو، ۱۳۷۶: ۲۳۲) و نفس فقط چیزی است که می‌اندیشد و توقف فکر، یعنی توقف هستی نفس (همو، ۱۳۷۲: ۲۰۳). همچنین از نظر وی، تنها فکر و اندیشه است که به حقیقت و ذات نفس انسان تعلق دارد؛ درواقع، با زوال فکر، دلیلی بر هستی نفس وجود نخواهد داشت (دکارت، ۱۳۶۹: ۴۰-۴۱).

وی یکی از راههای شناخت ماهیت نفس را نور طبیعی موجود در آن قلمداد میکند که با روشنی تمام، هیچ کیفیتی را قائم به عدم که لاشیء محض است، نمیداند (رحمانی، ۱۳۸۶: ۱۳۹)، بلکه متقوم به چیزی میدانند که اساس آن ویژگی و سایر ویژگیها و کیفیات است. هرچه ویژگیها و کیفیات بیشتری در شیئی موجود باشد، بهتر از سایر چیزها دیده میشود و آگاهی به نفس، روشنتر و بدیهیتر است (صانعی دره‌بیدی، ۱۳۷۶: ۲۳۳ و ۲۳۴). بنابراین، نفس باید بعنوان مقوم آن ویژگیها، موجود باشد و بواسطه نور طبیعی میفهمد که احساس، تخیل، تفکر و ادراک، خواص متقوم به محلی هستند که در همه چیز شک میکند مگر در شک خود.

دکارت نفس را جوهر ذاتاً مجرد از ماده، بسیط و تجزیه‌ناپذیر میدانند که پس از نابودی، یعنی تجزیه‌پذیری بدن پس از مرگ، بحسب تجرد ذاتیش، به حیات خود ادامه میدهد و نوعی خاطره از اتحاد با بدنش دارد (مجتهدی، ۱۳۸۲: ۲۱۱ و ۲۱۲). او برای خلود انسان بر خلاف فلسفه افلاطونی که بر تجرد و روحانیت و بساطت نفس تکیه داشت، به اصول فلسفه طبیعی رجوع کرده است (صانعی دره‌بیدی، ۱۳۷۶: ۴۴ و ۴۵). از نظر وی، نفس چون جوهر محض است، حتی با دگرگونی تمام اعراضش، به نفسی دیگر تبدیل نمیشود، پس ذاتاً فناپذیر است (دکارت، ۱۳۶۹: ۲۵)، بر خلاف بدن که بمحض تغییر صورت برخی از اجزاء آن، به چیز دیگری تبدیل شده و فنا میگردد.

دلایل سرشت غیرمادی نفس انسانی

الف) تردید در وجود اجسام و عدم نیاز به صفات آنها: یکی از راههای رسیدن به تجرد نفس از نظر دکارت، تردید در جهان جسمانی است؛ و این در حالی است که در وجود نفس هیچ شک و تردیدی راه ندارد. همچنین وجود نفس نیازمند امتداد و دیگر صفات جسمانی نیست. او با استفاده از همین مسئله، آنچه را که مورد تردید است، مادی، و مقابل آن را غیرمادی میدانند؛ به این صورت که وجود انسان نیازی به امتداد، شکل،

مکان و دیگر صفات جسم ندارد و تنها دلیل آن اندیشه است. وجود هرگونه جسم در جهان مورد شک است مگر خود شک (فکر که ذاتی نفس است) (صانعی دره‌بیدی، ۱۳۷۶: ۲۳۱). اگرچه نفس در وجود همهٔ اشیاء مادی تردید دارد، اما درست، خودش را بمعنای دقیق کلمه فقط بعنوان جوهری غیرمادی می‌شناسد. در نتیجه، وجود نفس، مجرد از جسم و جسمانیات است (دکارت، ۱۳۸۴: ۳۲۷ و ۳۲۸). از نظر او، اساس این مسئله به قدیم بودن ماده در تفکر غربی بازمی‌گردد و تا حدی بیانگر روح ماده‌نگرانه فلسفهٔ دکارت است. در اینجا بصورت ابتدایی، به اصل بقای ماده و انرژی نیز اشاره دارد.

ب) استقلال نفس از راه قدرت الهی: دکارت بدنبال آنست که از راه قدرت الهی، استقلال نفس از بدن و در نتیجه، تجرد ذاتی نفس را اثبات کند؛ گویی می‌خواهد بگوید چون نفس ممکن است و خداوند قادر، پس نفس مستقل از بدن است. او امکان استقلال را نیز از راه ادراک واضح تبیین میکند. از نظر وی، خدا قادر است هر چیزی را که بروشنی ادراک میشود، درست همانگونه، تحقق بخشد. نفس (جوهر اندیشنده) بوضوح، مستقل از بدن (جوهر ممتد) ادراک می‌گردید و برعکس. بنابراین، با توجه به قدرت الهی، نفس میتواند مستقل از بدن وجود داشته باشد، پس هیچگونه مادیتی در آن نیست و مجرد است (همان: ۲۱۰ و ۲۱۱).

ج) عدم دریافت صور مادی: از آنجاکه دکارت به هیچگونه ارتباطی میان امتداد و نفس باور ندارد، تفکر محض را از تخیل جدا کرده، ادراک و تعقل محض را کار نفس و دریافت صور مادی، حسی و ممتد را کار تخیل میداند تا از این راه، تجرد نفس را نتیجه‌گیری نماید. بگفته وی، یقیناً مغز ابزار تفکر محض نیست، بلکه تنها، ابزار تخیلی ادراک حسی است (همان: ۴۴۲ و ۴۴۳).

د) یگانگی و تجزیه‌ناپذیری نفس: آنچه تجزیه‌پذیر است، متحد و یکپارچه نیست. دکارت نیز این اصل را پذیرفته و جسم تجزیه‌پذیر را متحد نمیداند و گویا از غیرقابل تجزیه بودن نفس، وحدت و یکپارچگی آن را نتیجه می‌گیرد و چون از نظر او امتداد خاصیت جسم است، پس نفس واحد را هیچ نسبتی با جسم نیست. دکارت با حدوسط وحدت و تجزیه‌ناپذیری نفس، قصد دارد به غیرمادی بودن آن دست یابد. بنا بر نظر او، تمایز نفس از بدن، مبتنی بر تجزیه‌پذیری جسم و تجزیه‌ناپذیری نفس است، زیرا تصور جسم تنها بصورت بخش‌پذیر (ممتد) و تصور نفس بصورت بخش‌ناپذیر ممکن است و تصور مثلاً نصف نفس، ممکن نیست (همو، ۱۳۶۹: ۲۴).

بیان دیگر، نفس با کل بدن متحد است، نه با یکی از اجزاء آن، زیرا واحد و تقسیم‌ناپذیر است، نه نسبتی با امتداد و جهت دارد و نه با خواص جسمانی بدن یکی است (صانعی دره بیدی، ۱۳۷۶: ۳۳۱). در نتیجه، مجرد از ماده است.

هـ) عدم توقف نفس بر عالم مادی: اگر نفس بر عالم جسمانی مادی متوقف باشد، بیگمان، مادی خواهد بود، ولی دکارت نفس را از بدن و عالم جسمانی کاملاً متمایز دانسته، فکر را بعنوان صفت مختص نفس که ذاتی آن است، تلقی میکند و در ادامه می‌خواهد غیرمادی بودن نفس را از توقف آن بر فکر، نه عالم ماده، نتیجه بگیرد. بنظر او، فکر نوعی صفت و عرض است که نیازمند موصوف و جوهر، یعنی همان جوهر نفسانی اندیشنده است (دکارت، ۱۳۸۴: ۱۸۴). این صفت، مختص جوهر نفس و ذاتی آن است (صانعی دره‌بیدی، ۱۳۷۶: ۴۲). پس همیشه همراه آن است و با نفس تمایز عقلی دارد (دکارت، ۱۳۸۴: ۱۰۱). وجود نفس متوقف بر فکر است نه بر عالم مادی (همو، ۱۳۷۲: ۲۰۳). پس نفس مادی نیست.

رابطه نفس و بدن از دیدگاه دکارت

مسئله رابطه نفس و بدن از مهمترین مباحث فلسفه جدید و معاصر غرب است. این مسئله، از یکسو به نحوه ارتباط امر مجرد و مادی و از سوی دیگر، به نحوه ارتباط وحدت و کثرت برمیگردد. گرچه این بحث در طول تاریخ فلسفه بگونه‌های مختلف مطرح بوده، در فلسفه دکارت، بدلیل دیدگاه خاص او درباره نفس و بدن، به این مبحث بیشتر توجه شده است.

این مسئله در اندیشه دکارت، نه تنها تبیینی قانع‌کننده نیافت، بلکه فاصله میان دو جوهر نفس و بدن را، حتی بیش از آنچه در فلسفه افلاطون دیده میشود، فزونی بخشید و دشواری معضل رابطه نفس و بدن را دوچندان ساخت؛ که البته این مسئله به ذات و خصوصیات فلسفه عصر جدید برمیگردد.

دکارت به سه جوهر خدا، نفس و جسم معتقد است و آنها را متمایز از یکدیگر میداند. مقصود او از تمایز بین جواهر، تمایز واقعی است. به اعتقاد وی، دو جوهر نفس و بدن نه تنها بلحاظ مفهوم و در عالم ذهن، از هم متمایزند - امری که دکارت از آن با عنوان تمایز صوری نام میبرد - بلکه در عالم خارج نیز از هم متمایز بوده و تمایزشان واقعی است، بدین معنا که هر جوهری میتواند مستقل از جوهر دیگر وجود داشته باشد.

دکارت معتقد است:

۸۰



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

دکارت در اعتراضات و پاسخها مینویسد:

هرچیزی وقتی دارای وجود متمایز است که بتوان آن را بعنوان موجود مستقل و فی نفسه و متفاوت از دیگر موجودات، شناخت و چون شناخت بدن بطور کامل و مستقل از نفس، و شناخت نفس بعنوان یک موجود کامل ممکن است، پس این دو، دو موجود مستقل و متمایزند (همان: ۲۸۰-۲۷۹).

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

میان نفس و بدن تفاوتی عظیم وجود دارد، از آن جهت که جسم بالطبع همواره قسمت پذیر است و نفس بهیچ روی، قسمت پذیر نیست، زیرا واقعاً وقتی نفسم، یعنی خودم، را فقط بعنوان چیزی که می اندیشد، لحاظ میکنم، نمیتوانم اجزائی در خود تمییز دهم، بلکه خود را چیزی واحد و تمام مبینم... اما در مورد اشیاء جسمانی یا ممتد، موضوع کاملاً برعکس است، زیرا هرکدام از آنها را ذهن آسان میتواند تجزیه کند و با سهولت تمام به اجزاء کثیر تقسیم نماید (همو، ۱۳۶۹: ۹۸-۹۷).

نتیجه این استدلالها، نه تنها اثبات تمایز و مغایرت نفس و بدن، بلکه تجرد و غیرمادی بودن نفس نیز هست. به اعتقاد دکارت، نفس واحد و غیر قابل تقسیم بوده، دارای امتداد، جهت و خواص جسمانی نیست. بر همین اساس، نفس در اندیشه دکارت «روحانیة الحدوث» است. او در این نظریه بشدت تحت تأثیر متفکران قرون وسطی بویژه، توماس آکوئیناس بوده است. دکارت بر این نظر خود بسیار اصرار ورزیده و تا پایان عمر همچنان به آن معتقد بوده است. او در آخرین اثر خود، انفعالات نفس میگوید: «گرچه نفس متحد با اندامهای بدن است، اما ماهیت آن چنان است که هیچ ارتباطی به امتداد یا سایر خواص ماده که بدن از

آن تشکیل شده است، ندارد». ادعای اصلی دکارت در تأملات تمایز واقعی نفس و بدن است. ظاهراً مجرد نفس نقطه‌یی ثابت و این امری انکارناپذیر در اندیشه دکارت است. او بکرات به نظریه مجرد نفس اذعان کرده است، ولی دلایلی که ارائه کرده، چندان یکدست نیست (Cottingham, 1989: p. 236).

دکارت درباب مسئله تمایز بین نفس و بدن، بیش از ارتباط آنها تلاش کرده است. میتوان گفت او راه افراط را پیش گرفته و اندیشه ثنویت نفس و بدن، مولود چنین تمایزی است؛ مشکلی که پیش از دیگران، خود دکارت را در تبیین نحوه ارتباط این دو جوهر سخت گرفتار کرده است.

دکارت برای حل این پرسش که چگونه دو جوهر نفس و بدن با یکدیگر مرتبطند، تلاش فراوان نموده است. او در تأمل ششم، گرچه سعی دارد تبیینی قانع‌کننده ارائه دهد، اما تبیین وی بسیار کلی و مختصر است؛ او بتفصیل از نحوه ارتباط آنها و همچنین از کیفیت تعامل و تأثیر و تأثر نفس و بدن سخن نگفته است.

در اعتراضات و پاسخها نیز وضع بهمین منوال است؛ در اعتراض پنجم، با این پرسش مواجهیم که اگر نفس مادی نیست، چگونه بدن را حرکت میدهد؟ دکارت نه تنها پاسخی روشن به این پرسش نداده، بلکه تعبیراتش نشان میدهد که از اینگونه پرسشها عصبانی است و در عین حال، پذیرفته که پاسخ به این پرسش، مستلزم تبیین ماهیت اتحاد نفس و بدن است و این موضوعی است که تا بحال به آن نپرداخته است.

دکارت بدون اینکه تبیینی از ماهیت و نحوه ارتباط آنها بدست دهد، در نامه به کلسلیه، خاطر نشان میسازد که تنها رابطه نفس و بدن نیست که بدون تبیین ماهیت آن میتوان به ارتباط و تعامل بین آنها حکم کرد و تغایر ذاتی را مانع از تأثیر و تأثر آنها ندانست، زیرا برخی اعراض - چون گرما، وزن و امثال آن - را قبول دارند و شک ندارند که این اعراض بر جوهر جسم تأثیر میگذارند، ولی از چگونگی تأثیر و ارتباط اعراض بر جسم، هیچ تبیینی ارائه نکرده‌اند؛ با اینکه مغایرت بین اعراض و جوهر بیش از مغایرت نفس و بدن است (دکارت، ۱۳۸۶: ۳۲۵).

دکارت در اینجا آشکارا از ملاک اصلی خود یعنی، وضوح و تمایز عدول کرده، بدون داشتن تصویری روشن و متمایز از نحوه ارتباط نفس و بدن و بدون هیچگونه تحلیل فلسفی و عقلی از مسئله، ارتباط و تعامل نفس و بدن را فرض گرفته است. بهمین دلیل، او در این مسئله بیشتر از دیگر مسائل، مورد نقد معاصران خود قرار گرفته و بسیاری از

منتقدان از جمله آرنو، گاسندی و کلرسلیه- تبیینی روشن و دقیق از دکارت خواسته‌اند. او پاسخهای گوناگون و گاه متناقض به این مسئله داده است. در این بخش از سخن، به ارائه برخی از این پاسخها و نقد آنها میپردازیم. راه‌حلهای دکارت در تبیین رابطه نفس و بدن را میتوان در چند پاسخ خلاصه کرد:

الف) نظریه روح بخاری: دکارت در نخستین تلاش خود برای تبیین رابطه نفس و بدن، به نظریه «ارواح حیوانی یا روح بخاری» متوسل شده که بر اساس آن، نفس اراده خود را بوسیله روح بخاری بر بدن اعمال مینماید. ارواح حیوانی میان امر مجرد و مادی، یعنی نفس و بدن، قرار دارند. این ارواح غده صنوبری که در بخشی از مغز است، را بحرکت درمی‌آورند و بتبع آن، بدن نیز بحرکت درمی‌آید. او در رساله انفعالات از این طریق درصدد تبیین رابطه نفس و بدن است (همو، ۱۳۷۶: ۳۰). نفس در بخشی از مغز، که غده‌یی کوچک است، مستقر است و بوسیله ارواح بخاری، خون را به تمام قسمتهای بدن میرساند (همان: ۳۳). دکارت از این غده به «غده صنوبری» یاد کرده و این احتمال را که شاید مرکز ارتباط نفس و بدن، قلب باشد، منتفی دانسته است. او در ادامه تأکید میکند که محل این ارتباط تنها در مغز، آن هم در قسمتی خاص از مغز قرار دارد، نه در همه مغز (همان: ۳۲۸). دکارت درباره این مسئله که چرا نفس تنها در این غده مستقر است نه در اعضای دیگر، استدلالی آورده (همان: ۳۲۹) که بسیار سطحی و فاقد مبنای علمی است.

بررسی و نقد: اشکالات عمده این تبیین را میتوان در چند بند بیان نمود:

۱) دو مفهوم «وضوح و تمایز» ملاک حقیقت در فلسفه دکارت است. او بر این اساس، نفس را متمایز از بدن میداند، اما این ملاک را در محل ارتباط نفس، یعنی غده صنوبری، رعایت نکرده است، زیرا هم در وجود و هم در نحوه کارکرد آن، پرسشها و ابهامهای بسیاری وجود دارد. علاوه بر این، کسی را غیر از دکارت نمیشناسیم که به وجود چنین غده‌یی معتقد باشد. بنابراین، مبنای سخنان دکارت در اینباره بر امری سست و بیپایه گذارده شده است. آیا چنین غده‌یی وجود دارد یا خیر؟ نحوه تعامل و تأثیر و تأثر نفس و بدن چگونه است؟ اینها پرسشهایی هستند که دکارت بطور بسیار سطحی از آن عبور کرده است.

۲) نظریه روح بخاری و اعتقاد به چیزی بنام غده صنوبری، بنوبه خود، در مسئله ارتباط نفس و بدن، مشکلات را زیاد و مسئله را پیچیده‌تر کرده است. دکارت خود تصریح میکند که روح بخاری امر مادی است. او معتقد است آنچه من ارواح مینامم، چیزی نیست جز اجسام مادی، و صفت خاص آنها اینست که در نهایت لطافت قرار دارند و حرکت آنها

مانند حرکت اجزاء شعله آتش، بسیار سریع است (همان: ۳۲۰). روح بخاری که امری جسمانی است، چگونه در کنار نفس مجرد قرار گرفته است؟ نحوه ارتباط روح بخاری با نفس مجرد چگونه است؟

۳) دکارت از یکسو مقدار حرکت را ثابت میداند و معتقد است نفس تنها جهت حرکت را تغییر میدهد، و از سوی دیگر، بر این باور است که نفس در غده صنوبری ایجاد حرکت میکند و در نتیجه، بدن را نیز بحرکت درمی‌آورد. این دیدگاه مورد اشکال عده‌یی از معاصران دکارت واقع شده، بطوریکه شاگرد هلندیش، گولینکسو، و بعد از او، اسپینوزا آن را نپذیرفته‌اند، زیرا فیزیکدانان موفق به کشف قانون بقای حرکت شدند که بر اساس آن، مقدار حرکت در جهان در هر جهتی معین و ثابت است؛ و این موضوع نشان میدهد که عمل روح بر جسم که دکارت تصور میکرد، غیرممکن است (راسل، ۱۳۶۵: ۷۷۵).

ب) نظریه توازی: این تبیین گرچه بصراحت در بین فلاسفه بعد از دکارت، بویژه مالبرانش، مطرح شده، از لابلای سخنان خود دکارت نیز قابل پیگیری است. بر اساس این نظریه، دو جوهر مستقل نفس و بدن، کاری هماهنگ انجام میدهند، نه اینکه با یکدیگر هماهنگی داشته باشند. بعبارت دیگر، نفس هر وقت کاری انجام میدهد، در همان زمان، در بدن کار هماهنگ پدید می‌آید، بدون اینکه کار بدن واکنشی به کار نفس باشد. نفس و بدن هیچکدام، علیتی نسبت به دیگری ندارند، بلکه خداوند بدن و نفس را بگونه‌یی آفریده که هر وقت نفس دستخوش انفعالی شد، همان لحظه، حالتی در بدن ظاهر میشود. دکارت در مواردی متعدد از رساله انفعالات و دیگر آثار خود، از بدن بعنوان ماشینی نام میبرد که مثلاً هنگام حرکت دست بسوی چشم، حرکتی دیگر در مغز ایجاد میشود که موجب بسته شدن چشم میشود (دکارت، ۱۳۷۶: ۳۲۳). بیانی دیگر، دکارت حرکت اعضای بدن را مانند حرکت ساعت میداند (همان: ۳۲۵ و ۳۳۴؛ دکارت، ۱۳۶۹: ۹۶).

بررسی و نقد: این تبیین گرچه بخشی از ایرادهای پیشین، از جمله نحوه ارتباط مجرد با مادی را ندارد - زیرا در این تبیین، اساساً ارتباطی بین نفس و بدن فرض نشده، بلکه تنها هماهنگ عمل کردن دو جوهر مستقل اراده شده است - به اشکال انکار مسئله علیت نفس و بدن و تعامل آنها نیز دچار است، درحالیکه دکارت علیت و تعامل را میپذیرد. **ج) نظریه اتحاد جوهری نفس و بدن:** دکارت در تأمل ششم تأملات (همو، ۱۳۶۹: ۹۳) و در رساله گفتار در روش (همو، ۱۳۷۲: ۲۷۰)، به این نظریه که رابطه نفس و بدن همانند رابطه ناخدا با کشتی است، سخت اعتراض کرده است. بعقیده او، این تبیین،

تنها حرکت اعضای بدن را توجیه میکند، بدین معنا که نفس تنها بدن را حرکت میدهد، ولی نمیتواند با استفاده از بدن، احساس و ادراک داشته باشد. در نتیجه، عواطف و خواهشهای انسانی که انسانیت وی در گرو آنهاست، توجیه نمیشود، چون ارتباط نفس و بدن باید بگونه‌یی باشد که از پیوستگی و یگانگی کامل نفس با بدن حکایت کند. دکارت خود متوجه این نکته بود که در مسئله ارتباط نفس و بدن، اتحاد و ارتباطی خاص لازم است تا نه تنها حرکت اعضای بدن توجیه شود، بلکه اتحاد خود نفس با بدن نیز تبیین گردد. بنابراین، هم در نامه سوم به مور، و هم در نامه‌یی که به ملکه الیزابت نوشته، متذکر میشود که باید نفس را بصورت آمیخته و متحد با بدن در نظر گرفت.

او در تأملات نیز از نوعی اتحاد و امتزاج نفس با بدن سخن میگوید؛ اتحادی که بر اثر آن، نفس و بدن هویتی واحد را تشکیل میدهند:

جای گرفتن من در بدن، مانند جای گرفتن کشتیبان در کشتی نیست، بلکه فراتر از آن است، من سخت با بدن متحد است و طوری با آن ممزوج شده و درهم آمیخته که با هم واحدی تام را تشکیل میدهند که اگر اینطور نبود، وقتی بدن من مجروح میشد، من - که فقط چیزی هستم که می‌اندیشد - احساس درد نمی‌کردم، بلکه همانطور که وقتی چیزی از کشتی آسیب میبیند، کشتیبان آن را بوسیله باصره ادراک میکند، من نیز باید این جراحت را فقط با فاهمه ادراک می‌کردم (همان: ۹۲).

وی در انفعالات نیز مینویسد: «نفس با کل بدن متحد است و چنین نیست که نفس در یکی از اجزاء بدن بدون دیگری باشد». استدلال دکارت بر مدعای خود چنین است:

نفس واحد، تقسیم‌ناپذیر است و دارای امتداد و جهت و خواص جسمانی نیست و با کل اعضای بدن مرتبط است، زیرا نمیتوان از نصف یا یک‌سوم نفس و نیز از مکانی که نفس اشغال میکند، تصویری داشت، و همچنین با جدا کردن بعضی از اعضای بدن، نمیتوان تصور کرد که نفس کوچکتر شده است (همو، ۱۳۷۶: ۳۱۸).

در اعتراضات و پاسخها، در پاسخ به آرنو میگوید: در تأمل ششم تأملات اثبات کرده‌ام که نفس با بدن اتحاد جوهری دارد و در اثبات این مطلب، دلایلی بکار برده‌ام که قویتر از آنها را در هیچ مورد دیگری سراغ ندارم (همو، ۱۳۸۴: ۲۸۶).

بررسی و نقد: دکارت شدت مایل است نوعی اتحاد را بین دو جوهر ترسیم نماید، ولی در این امر موفق نبوده است. او در این تبیین، فقط اتحاد بین نفس و بدن را ادعا کرده و متذکر میشود که نحوه رابطه آن دو، همانند رابطه ناخدا و کشتی نیست. دکارت با نفی این رابطه، از تفکر سینوی-توماسی فاصله گرفته، درصدد اثبات اتحادی حقیقی است که در آن، نفس و بدن واحدی تام را تشکیل میدهند، اما مقصود خود را از این اتحاد روشن نکرده و بسیار مبهم سخن گفته است.

صورت مشخص چنین اتحادی در نظریه ارسطو دیده میشود؛ در آن نظریه، نفس صورت بدن است و ترکیب آنها، اتحادی است. اما دکارت به این مسئله نیز هیچ اشاره‌ی نکرده است. او در پاسخ به پرسشها و اعتراضات آرنو، خاطر نشان کرده که درباره اتحاد نفس و بدن در تأمل ششم، براهینی اقامه کرده است که قویتر از آن براهین در اثبات اتحاد نفس و بدن، اقامه نشده است. اما حقیقت اینست که سخن او ادعایی بیش نیست. دکارت در آنجا فقط از ادراکاتی که از اجسام پیرامون دریافت میشود، سخن میگوید و گرچه بکرات از اتحاد نفس و بدن سخن گفته، تبیینی دقیق و مشخص از آن بدست نداده است.

دکارت در نهایت، به ناتوانی خود در ایجاد ارتباط بین نفس و بدن اعتراف کرده، در اواخر عمر، در نامه‌ی که به الیزابت نوشت، ناامیدانه اعتراف کرد که اتحاد نفس و بدن با فکر نکردن درباره آن، بهتر فهمیده میشود و این از رازهایی است که بدون آنکه آن را بفهمیم، باید آن را بپذیریم (پاپکین و استرول، ۱۳۷۳: ۱۵۳).

تأثیر و تأثر نفس و بدن بر یکدیگر

بعد از ملاحظه تفاوت تأثرات نفس با همه ادراکات تصویری دیگر، بنظر میرسد میتوانیم تأثرات نفس را بطور کلی، همانند آن ادراکات، احساسات و عواطف نفسانی تعریف کنیم که بطور ویژه به نفس نسبت میدهیم و برخی حرکت ارواح، مسبب و حافظ آنها بوده است.

چگونگی تأثیر نفس و بدن بر یکدیگر: در اینجا تصور میکنیم که مرکز اصلی نفس، در غده کوچکی است که در وسط آن یافت میشود و از آنجا نفس بوسیله ارواح حیوانی، اعصاب و حتی خون که میتواند در سراسر اندامهای بدن تأثیر بگذارد، ارواح حیوانی را از طریق شریانها به درون همه اندامها ببرد. در اینجا آنچه را که درباره نظام بدن بیان کردیم، متذکر میشویم، اینکه تارهای کوچک عصبهای ما در تمام اندامهای بدن چنان پخشند که وقتی اعیان حسی سبب حرکتی مختلف در این اندامها میشوند، در این زمان تارهای عصبی بطرق مختلف، منغذهای مغز را باز میکنند و باعث میشوند ارواح

حیوانی جای گرفته در این حفره‌ها و از جهات مختلف، به درون عضلات وارد شوند. بدین معنا که تارهای کوچک عصبی میتوانند اندامها را در تمامی جهات که امکان آن وجود دارد، بحرکت درآورند و نیز همهٔ علل دیگری که قادرند ارواح را در جهات مختلف بحرکت درآورند. آنها را به درون عضلات گوناگون هدایت کنند.

اجازه دهید در اینجا اضافه کنیم که غدهٔ کوچکی که جایگاه اصلی نفس است، بدلیل آنکه در میان حفره‌هایی که ارواح را دربرمیگیرند، معلق است، میتواند بکمک آنها، تا آنجا که تفاوتی چشمگیر در اعیان وجود دارد، در جهاتی مختلف بحرکت درآید، ولی آن نیز ممکن است بواسطهٔ نفس در جهات مختلف بحرکت درآید؛ نفسی که طبیعت آن چنین است که فی‌نفسه تأثرات متفاوت بسیاری را میپذیرد، به این معنا که همانطور که حرکات مختلف بسیاری در این غده وجود دارند، نفس نیز دارای ادراکات گوناگون بسیار است. متقابلاً نظام بدن نیز صرفاً اینگونه شکل میگیرد که این غده که بکمک نفس یا علتی دیگر، هر علتی که باشد، در جهتی بحرکت درمی‌آید، ارواح محصوره را به منافذ مغز میراند که بکمک اعصاب به درون عضلات جریان می‌یابند و بدین‌وسیله غده موجب میشود ارواح، اندامهای انتهایی را بحرکت درآورند.

جاودانگی نفس انسانی در نگرش دکارت

تردیدی نیست که انسانها همیشه مشتاق شنیدن سروش جاودانگی و فناپذیری بوده‌اند. برخی گمان میکنند به جاودانگی در این جهان میتوان امید داشت، همانگونه که به یافتن آب حیات یا به پیشرفته‌تر شدن علوم مختلف زیستی، میتوان امیدوار بود. اما تقسیم زندگی بشری به دو مرحلهٔ زندگی ناپایدار اینجهانی و زندگی پایدار آنجهانی، ازجمله آموزه‌های انبیای الهی است. در این آموزه‌ها و تعلیمات، نه برای امید به فناپذیری زندگی اینجهانی مجالی قرار داده شده و نه خواب آن به حقیقت تعبیر شده است. بفرض که بتوان بازهٔ عمر را بسمت سالیانی بیشتر سوق داد، اما زندگی اینجهانی چون آغاز دارد، پایانی نیز دارد و سرانجام، مرگ بسراغ هر موجود زنده‌یی خواهد آمد.

اما مسلم است که اعتقاد به زندگی پس از مرگ، همواره در تاریخ بشری وجود داشته و مرگ مشهود، پایان مطلق زندگی آدمی تلقی نشده است. اما بواقع، کیفیت این زندگی چگونه است؟ ما از چیستی و چگونگی زندگی خود در جهان طبیعت، در دو مقطع جنینی و پس از آن، کمابیش آگاهیم و بر آن اتفاق نظر داریم. اما دربارهٔ کیفیت زندگی پس از مرگ، آراء و دیدگاههایی گوناگون در میان فیلسوفان و متألهان وجود دارد. آنها در تعیین



کیفیت زندگی پس از مرگ، همواره با دو مسئله مهم مواجه بوده‌اند:

الف) مقومات چیستی انسان: تاکنون کسی با بسنده کردن به صرف مقوله‌های جسمانی، نتوانسته وجود آدمی را توضیح دهد. ویژگیهای روحی یا نفسانی یا ذهنی انسان، نه قابل انکارند و نه قابل تحویل و فروکاستن به ویژگیهای جسمانی. با اینهمه، غایت تلاش نظریه‌های تک‌انگاره به این سمت‌وسوست که ویژگیهای ذهنی یا روحی درنهایت بر ویژگیهای جسمانی تکیه دارند و بدون آنها و بطور مستقل، هیچگونه تقویمی ندارند. نظریه‌های دوگانه‌انگار، فاصله دور و دراز میان ویژگیهای جسمانی و روحی را دلیل بر وجود دو ساحت جوهری روح و بدن میدانند که بنحوی اسرارآمیز با یکدیگر در ارتباطند، هرچند این ارتباط برای نظریه‌های تک‌انگار نیز بصورت معما جلوه میکند.

ب) هویت شخصی: اگر آدمی دو زندگی اینجهانی و آنجهانی را تجربه میکند، هویت واقعی او باید در هر دو جهان بیکم‌وکاست، حاضر باشد. اما هویت فرد را چه چیزی تأمین میکند؟ بدن، روح، یا هردو؟ روشن است که پاسخ به این مسئله، پس از پاسخ به مسئله اول است، اما در اینجا باید میان دو بحث وجودشناختی و معرفت‌شناختی تفکیک کرد. بحث وجودشناختی هویت شخصی، اینست که ملاک هویت چیست؟ و بحث معرفت‌شناختی آن، اینست که ما چگونه میفهمیم که این ملاک استیفاء شده است؟ آدمی در زندگی اینجهانی، بدنی دارد و نفسی، و در زندگی بعدی، فقط با یک ساحت، یعنی ساحت نفس یا روح، بسر خواهد برد. این نشان میدهد که نفس، موجود زنده است که میتواند بدون بدن و با بدن، برقرار باشد و چون بدن با فرارسیدن مرگ، نابود و متلاشی میشود، نفس بدون آن به زندگی ادامه میدهد. زندگی بدن بواسطه نزدیکی به نفس، تأمین میگردد.

موضع دکارت درباره جاودانگی نفس انسانی

دکارت در برابر جاودانگی نفس، دو موضع کاملاً متفاوت در تأملات ابراز کرده است؛ موضع نخست او اینست که جاودانگی نفس را از اصلترین موضوعات فلسفه اولی، و اثبات عقلی و فلسفی آن را در زمره اهم وظایف فیلسوفان می‌شمارد. این موضع تنها در عنوان فرعی چاپ نخست تأملات و در نامه اهدائی این کتاب به رئیس و اساتید دانشکده الهیات سوربون، بچشم می‌خورد و در جایی دیگر از این کتاب و در پاسخهای دکارت به اعتراضات و حتی دیگر آثار فیلسوف، اثری از آن نمی‌بینیم. اما موضع دوم و کاملاً متفاوت

او، که بنظر میرسد مبین دیدگاه اصلی وی باشد، اینست که آنچه موضوع فلسفه اولی است، تنها شناخت ماهیت نفس و تمایز آن از بدن است و فناپذیری یا فناپذیری نفس، مقوله‌یی کاملاً ایمانی است و در چارچوب عقل طبیعی و بدون کمک گرفتن از ایمان، نمیتوان به جاودانگی نفس رسید. موضع دوم را در عنوان فرعی چاپ دوم تأملات در خلاصه تأملات و در تمام دیگر آثار او، آشکارا میتوان دید.

حال میکوشیم تا شواهدی از کتاب تأملات و اعتراضات و پاسخها برای دو موضع بیاوریم. دکارت در نامه اهدائیۀ کتاب، در توضیح هدف خود از نگارش تأملات سخن خویش را اینگونه آغاز میکند: همواره بر این تصور بوده‌ام که دو مبحث، یعنی خدا و نفس، نمونه اولیۀ موضوعاتی هستند که باید بیاری فلسفه، نه کلام، براهینی مستدل بر آنها اقامه کرد. برای ما مؤمنان کافی است که بر اساس ایمان بپذیریم نفس آدمی همراه بدن نمیبرد و خدا وجود دارد؛ اما درباره غیرمؤمنان که ظاهراً [برایشان] هیچ دینی و عملاً هیچ فضیلت اخلاقی‌یی در کار نیست، باید گفت آنها حاضر به قبول این حقایق دوگانه نخواهند شد، مگر آنکه با عقل طبیعی اثبات گردد.

دکارت در اینجا مدعی میشود که هدفش از نگارش این کتاب، آنست که وجود خداوند و جاودانگی نفس را با براهین مستدل عقلی، در نظام فلسفی خود اثبات نماید. او این ادعا را در ادامه همین نامه نیز بار دیگر با تأکیدی بیشتر بر اثبات‌پذیری عقلی و فلسفی جاودانگی نفس، تکرار میکند: درباره نفس، بسیاری جسارت کرده و گفته‌اند تا جاییکه عقل بشر قد میدهد، نفس به‌مراه بدن میمیرد، و قول به جاودانگی نفس، جز مبتنی بر ایمان نمیتواند بود.

اما دکارت چند صفحه بعد، در خلاصه تأملات از موضع قبلی خود عقب‌نشینی کرده و آشکارا از عدم امکان اقامه برهان فلسفی بر جاودانگی نفس، سخن بمیان می‌آورد و میگوید: چون ممکن است برخی توقع براهینی بر جاودانگی نفس را داشته باشند، گمان میکنم باید همینجا گوشزد کنم که من کوشیده‌ام تا از چیزی که نمیتوانم بطور دقیق مبرهن سازم، سخن نگویم.

الف) امتناع قول به جاودانگی در فلسفه دکارت

با اینهمه، دکارت با آنکه قول به جاودانگی نفس را امری ایمانی و مبتنی بر وحی الهی در کتاب مقدس میداند، در جای‌جای آثارش فلسفه خود را زمینه‌ساز قول به



جاودانگی، و در این راه مؤید ایمان مسیحی قلمداد میکند. حال می‌خواهیم ببینیم بر اساس آنچه گذشت، آیا میتوان در چارچوب فلسفه دکارت، به جاودانگی نفس بمعنای دینی کلمه، قائل شد؟ دکارت با استناد به اینکه توانسته است تمایزی قطعی و روشن میان نفس و بدن بگذارد، فلسفه خود را زمینه‌ساز اثبات جاودانگی نفس معرفی کرده است. اما باید توجه داشت که بر اساس مبانی مابعدالطبیعه دکارتی، همین تمایز میان نفس و بدن، به بهای این تمام شده که در فلسفه وی، نه بدن، بدن مدنظر ادیان باشد و نه نفس، نفس مخاطب دین. اصولاً جاودانگی مورد ادعای ادیان، برای نفسی است که تدبیر بدن را در عالم برعهده دارد، نه اینکه کارش اندیشیدن باشد؛ نفسی که کارش فقط و فقط اندیشیدن باشد، چه کارکرد دینی‌یی میتواند داشته باشد؟

از اینها گذشته، حیات و ممات در فلسفه دکارت، معنای سنتی خود را از دست داده، بدین معنا که مردن بدن نه از دنیا رفتن و قطع علاقه با نفس، بلکه تنها از دست‌دادن حرکت در اندامهای مادی تلقی شده و زنده‌بودن نفس پس از بدن نیز نه به درک حقایق مربوط به عالم دیگر، بلکه به همان اندیشیدن است؛ تنها با این تفاوت که احتمالاً پس از مرگ بدن، نفس یا همان ذهن، دو کارکرد احساس و تخیل را از دست خواهد داد، چراکه تنها افعال نفس هستند که به بدن و عالم محسوس وابسته‌اند. اصولاً گناه و صواب برای نفس مدنظر دکارت، معنایی ندارد، چراکه نفس دکارتی از آنجاییکه کارش اندیشیدن است و کارکردی جز ادراک و اراده ندارد، گناه نمیکند، بلکه فقط دچار خطا میشود و طبیعتاً خطا را باید با التزام به تصورات واضح و متمایز فاهمه، تصحیح کرد نه اینکه مستوجب عقوبت و عذاب، آنهم از نوع آخروی باشد.

مسئله مهم دیگری که در فلسفه دکارت، در مورد جاودانگی نفس مطرح میشود، اینست که اصولاً دکارت آدمی را چگونه تعریف میکند؟ لازم به ذکر است که وحدت شخصی افراد آدمی در ادیان بسیار مهم است و آنچه در دکارت، این وحدت را خدشه‌دار میسازد، قول قاطع او به تمایز کامل نفس و بدن از یکدیگر است. اما از آنجاییکه نمیتوان این واقعیت که ما انسانها موجوداتی واحد هستیم، را نادیده انگاشت، دکارت در یکی از نامه‌هایش، از موضع دوگانه‌انگارانه خود تا اندازه‌یی دست کشیده است. شاهزاده الیزابت در نامه‌یی از دکارت می‌پرسد: اگر بنا بر تبیین ارائه شده در تأملات نفس جوهری اندیشنده و بدن جوهری ممتد است، نفس چگونه سبب ایجاد افعال ارادی در بدن میشود؟ دکارت در پاسخ مینویسد:

همه شناختی که میتوانیم درباره نفس داشته باشیم، مبتنی بر این دو واقعیت است: اول اینکه آن می‌اندیشد و دوم اینکه آن متحد با بدن بوده و با آن در

۹۰



تعامل است. من فقط کوشیده‌ام تا اولی را درست بفهمم و دربارهٔ دومی بسیار کم‌سخن گفته‌ام، چراکه هدف اصلی من، اثبات تمایز میان نفس و بدن بوده است و برای رسیدن به این هدف، فقط آن واقعیت اولی مفید است و چه‌بسا که واقعیت دوم مرا از آن دور هم بکند (دکارت، ۱۳۶۹: ۶۵).

دکارت در ادامه، از سه مقوله یا مفهوم اولیه سخن می‌گوید که ما بحسب آنها دربارهٔ عالم می‌اندیشیم و همهٔ معارف ما بر اساس آنها شکل می‌گیرد: «امتداد» (شامل شکل و حرکت) که فقط قابل انتساب به بدن است، «اندیشه» (شامل فهم و اراده) که فقط قابل انتساب به ذهن است، و «وحدت» ذهن. باید بیاد داشته باشیم که دکارت (در تأمل چهارم)، عامل خطا را نه فاهمه، بلکه اراده میدانند، چراکه در دکارت صدور حکم، کار اراده است. اما او از توضیح بیشتر در اینباره طفره رفته، ولی شاهزاده الیزابت در نامه‌یی دیگر، نارضایتی خود را از پاسخ او ابراز میدارد و دکارت با قبول این کاستی، برای تبیین بیشتر مفهوم وحدت، به دو قوهٔ تخیل و احساس متوسل میشود. او می‌گوید:

نفس را فقط عقل محض درک میکند و بدن را نیز عقل بتنهایی میتواند بشناسد، گرچه بیاری تخیل، بهتر میشناسد، اما آنچه مربوط به وحدت نفس و بدن میشود، عقل چه بتنهایی و چه بیاری تخیل، فقط بطور مبهم میشناسد و این شناخت زمانی بسیار واضح است که از راه حواس صورت گیرد. از اینرو کسانی که هرگز سروکاری با فلسفه ندارند و فقط حواس خود را بکار مینندند، در تعامل میان نفس و بدن تردیدی ندارند. آنها نفس و بدن را یک چیز میدانند، یعنی وحدت آنها را درک میکنند. افکار مابعدالطبیعی که بیشتر با عقل محض سروکار دارد، ما را با مفهوم نفس، و مطالعهٔ ریاضیات که عمدتاً با تخیل سروکار دارد، ما را با مفهوم جسم، مانوس میکند. اما این جریان معمول زندگی و گفتگو [با دیگران] است که نحوهٔ درک وحدت نفس و بدن را به ما می‌آموزد (همان: ۹۸).

۹۱

بهتر است برای روشنتر شدن بحث، به تأمل دوم بازگردیم که در آنجا دکارت صفات و ویژگیهای من اندیشنده را برشمرده است. در فهرست صفات من اندیشنده، هشت مورد وجود دارد که به دو دستهٔ شش‌تایی (شامل شک کردن، درک کردن، اثبات کردن، نفی کردن، اراده کردن و اراده نکردن) و دو تایی (شامل تخیل کردن و احساس کردن) تقسیم شده‌اند. در مورد دستهٔ نخست، کلام دکارت آشکارا گویای اینست که آنها را افعال



بیواسطه عقل یا همچون حالات جوهر اندیشنده، طبقه‌بندی میکند. اما در دسته دوم که با واژه «همچنین» یا «نیز» آغاز میشود، گویی همچون فکری بعدی، به فهرست شش‌تایی اولیه الحاق شده‌اند و دکارت اکراه دارد که آنها را همدیگر شش‌تای نخست قرار دهد. او در کتاب قواعد هدایت ذهن، حتی تصریح کرده که تخیل بخشی از بدن است (Descartes, 1991: 1/ 41-42).

اگر ماحصل آنچه را گفتیم، در کنار سخنانی بگذاریم که دکارت در تأمل ششم دربارهٔ احساس و تخیل ابراز کرده، میتوان گفت: او برای حل مشکل وحدت شخصی و هویت فردی در انسان، در پایان تأملات شش‌گانه، تا اندازه‌ای از دوگانه‌انگاری منحصر در جوهر اندیشنده و جوهر ممتد، پا فراتر نهاده و با قول به جوهری سوم که از اتحاد و امتزاج دو جوهر پیشگفته پا به عرصه وجود مینهد، به سه‌گانه‌انگاری گرویده است؛ امر سومی که چه‌بسا بتوان آن را پیروی از جان کاتینگهام، جوهر احساس‌کننده نامید (Cottingham, 1989: pp. 127-132).

حال باید توجه داشت که با فرا رسیدن مرگ و بتعبیر دکارت، رخت بریستن حرارت و گرما از بدن، احساس و تخیل نیز از نفس رخت برمییندد، چراکه این دو قائم به جسم و بدن هستند و با از میان رفتن دو قوه حس و خیال، بدیهی است که دیگر هیچ علقه و پیوندی میان نفس و بدن باقی نماند و وحدت شخصی و فردی انسان که تا پیش از این یک واحد مرکب از نفس و بدن بود، از میان برود.

بنا بر تعالیم دینی، اگر عالم آخرت، عالمی حسی از نوع این عالم نباشد، بر اساس تعالیم دکارت، محال است فرد انسانی از آن حیث که یک فرد است، پس از مرگ بدن و از کار افتادن حواس و تخیلش، باقی بماند، و بفرض هم که نفس او باقی بماند، دیگر تشخیص دوران زندگی اینجهانی را نخواهد داشت.

جمع‌بندی و نقد

اعتراضات و انتقاداتی بر نظر دکارت وارد شده که وی برخی را در کتاب اعتراضات و پاسخها، پاسخ داده است. با توجه به گنجایش این نوشتار، برخی از مهمترین نقدها را بررسی میکنیم.

۱. دکارت بتکرار، جسم را مورد شک و تردید دانسته و نتیجه میگیرد که آنچه مورد تردید نباشد، یقیناً جسم نیست. چنانکه روشن است، رابطهٔ این نتیجه با عبارت نخست، عکس نقیض موافق است. پس بسبب عدم تردید در مورد نفس یا من اندیشنده، جسمانیت آن نیز منتفی خواهد بود.

در یکی از ایرادها بر همین امر تأکید شده است، ولی بسبب حضور جسم شخص در زمان تردید، اعتراض بر این امر است که با وجود شک در جسم، متفکر جسم را به همراه دارد. بگفته معترض، از نظر دکارت، من اندیشنده، از اندیشه، تصویری صریح و متمایز دارد، ولی جسم مورد تردید است، پس من اندیشنده، نباید جسم باشد، درحالیکه خود وی، هنگام اثبات تجرد نفس، با اینکه تصویری روشن از جسم نداشته، خود جسم را دارد، زیرا آن که می‌اندیشد، عملاً دکارت مجسم است نه دکارت مجرد (دکارت، ۱۳۷۶: ۴۳).

دکارت پاسخ می‌دهد: «مقصودم فقط صرف‌نظر کردن از اشیاء مادی بوده است، درحالیکه مطمئن نبودم که در نفس، هیچ چیز مادی وجود ندارد، هرچند که وجود چیزی با چنین ماهیتی را در آن سراغ ندارم» (همو، ۱۳۸۴: ۳۲۶). شاید نخست بتوان گفت که وی میخواهد موقتاً از جسم صرف‌نظر کند تا وجود نفس متمایز از بدن و مجرد از ماده را اثبات کند، نه اینکه وجود جسم را بکلی نفی نماید، زیرا در پایان، هم وجود و هم ارتباط آن با نفس را اثبات میکند. اما باید توجه شود که سرانجام او جسم را همیشه به همراه دارد، حتی اگر موقتاً از آن صرف‌نظر کند. اشکال دیگری که باقی میماند اینست که چگونه با عدم اطمینان، به تمایز کامل نفس از بدن و تجرد آن رسیده است؟

۲. اشکال دیگری که بر دکارت وارد شده، با توجه به واسطه قرار دادن اندیشه و تفکر برای اثبات هستی و تجرد نفس است. اشکال‌کننده این وساطت را نادرست دانسته و دلایل آن را بیان میکند و در پایان، هدف آنست که معرفت نفس، اولی است و نیازی به وساطت فکر ندارد و در این صورت، دلایل اثبات وجود و تجرد نفس، ناتمام خواهد ماند. بگفته معترض، دکارت هستی و تجرد نفس را از راه اندیشه که از آثار آن است، اثبات میکند و اندیشه را واسطه در اثبات وجود و تجرد نفس میدانند. این وساطت دارای، دو اشکال است: الف) اثبات نفس بوساطت اندیشه، تنها اثبات وجود ذهنی آن است نه حقیقت خارجی آن. ب) «من هستم»، نخستین معرفت یقینی است و اگر حقیقت نفس بوساطت اندیشه اثبات شود، معرفت آن اولی نخواهد بود، زیرا معرفت نفس به خود، حضوری و بیواسطه است نه بواسطه اندیشه.

دکارت از شک در همه چیز، به هستی خود آگاه میشود، درحالیکه بنابر فرض او که چیزی در جهان نیست، درباره چه چیزی باید اندیشید؟ پس هیچ دلیلی بر هستی من وجود نخواهد داشت. ولی برخلاف دیدگاه وی، اگر هیچ متعلق برای اندیشیدن وجود نداشته باشد، من به خویشتن خویش آگاهم و هیچ نیازی به واسطه‌یی مانند شک و فکر نیست (رحمانی، ۱۳۸۶: ۱۳۰-۱۲۸). در این صورت، دلایل اثبات تجرد نفس نیز ناتمام خواهد بود.

۳. برخی با توجه به کوجیتوی دکارت، مقدمات و نتیجه‌ی برای آن در نظر گرفته و لفظ «پس» را دال بر قیاس منطقی بودن آن دانسته‌اند. اگر چنین باشد، مقدمات باید غیر از نتیجه باشند و اشکالات بسیاری بدنبال خواهد داشت، در صورتیکه کوجیتو در واقع بیانگر یک چیز است، نه دو چیز، که عبارتست از امری یگانه که می‌اندیشد و هست؛ یعنی «من که می‌اندیشم، هستم» و چون هستی من عین اندیشیدن من و مساوق با آن است، مساوی میشود با «من که هستم، می‌اندیشم» (همان: ۱۲۶-۱۲۵). با توجه به این مطلب، واحد و یکپارچه بودن نفس، باز هم دلیل بر تجرد آن است، زیرا اگر مادی باشد، وحدت نخواهد داشت.

۴. از آنجا که دکارت همه‌چیز، غیر از فکر، را قابل تردید میداند، باید تفکر مورد نظرش، ناب و خالص باشد. مرلپوتتی با تکیه بر همین امر، به او اعتراض کرده و فکر را دارای متعلق معین میداند. بنظر وی، دکارت بدلیل باطل محض دانستن همه‌چیز بجز «من»، فکر را فکر ناب میداند، زیرا چیزی نمیمانند که متعلق فکر باشد و اگر لحظه‌ی فکر ناب مشوب گردد، دیگر دلیلی بر هستی من وجود نخواهد داشت. اما بگفته مرلپوتتی، من صرفاً میتوانم خود را بعنوان متفکری خاص و مرتبط با موضوعات معین (همان: ۱۲۸-۱۲۷) ادراک کنم، نه عام و با نفی دیگر اشیاء؛ زیرا تفکر ناب، لحظه‌ی است، نه همیشگی. البته پیش از وی، لایب‌نیتس نیز همین نقد را بر دکارت وارد کرده بود؛ بدین صورت که من نه تنها از نفس متفکر خویش، بلکه همچنین از اندیشه‌هایم، آگاهم و اینکه «من درباره‌ی این یا آن چیز می‌اندیشم»، حقیقتی مسلمتر از «من می‌اندیشم» است.

۵. در فلسفه دکارت، بر نفس و ذهن و نیز بر ادراک واضح و متمایز قوه تخیل در قیام آن به جسم، تأکید بسیار شده است. عده‌ی با توجه به همین نکته، اعتراض کرده و گفته‌اند: او فلسفه‌اش را از ذهن و نفس آغاز کرده و برای رهایی از ایدئالیسم و اثبات عالم خارج، قوه تخیل را مسلم میگیرد. پرسش اینست که آیا واقعاً قیام قوه خیال به جسم با وضوح و تمایز ادراک میشود، یا اینکه دکارت ناخودآگاه از همان نظریه ارسطو و فکر اصحاب مدرسه استفاده کرده که خیال را مادی، و ادراک صرف و تعقل را غیرمادی میدانستند؟ او باید پس از ارائه تعریفی دقیق از تخیل و افعالش، و اثبات ادراک صریح و متمایز، آنها را وسیله رهایی از ایدئالیسم قرار میداد، ولی از عهده کاری چنین مهم که رکن اصلی فلسفه اوست، برنیامده است. بنابراین، عده‌ی او را مسئول رواج مکتبهای ایدئالیست میدانند (دکارت، ۱۳۶۹: ۹۲).

البته بدلیل مترادف دانستن ذهن و نفس در اندیشه دکارت، و با نگاه مثبت به موارد

کاربرد این دو واژه پس از او که حقیقت آدمی را در حوزه ذهن و فعالیت‌هایش محدود نمیکردند (اکبری، ۱۳۸۲: ۱۱۸)، همچنین کاربرد عمومی اصطلاح ذهن در مقابل بدن در کتاب‌های غربی، اگر واژه ذهن را توسعه ندهیم و نفس را همان ذهن بدانیم، دیگر «تجرد نفس» معنا و جایگاهی نخواهد داشت، زیرا تا بدن هست، ذهن باقی است و با نابودی بدن، چیزی باقی نمی‌ماند که مجرد یا مادی باشد؛ درحالی‌که دکارت تکیه بر تجرد نفس داشت و بر آن برهان اقامه میکرد.

۶. دکارت از طرفی، در اثبات تمایز و تجرد نفس از ماده و بدن بسیار کوشید و از طرف دیگر، تعریفی خاص برای «علم دقیق» مطرح کرده که با تکیه بر آن، مسلماً جوهر مجرد نفس، طرد میشد. بهمین دلیل، اعتراض کرده‌اند که جوهر روحانی مجرد از ماده دکارتی، در مقابل رشد دقت علمی که خود ترتیب داده بود، از صحنه بیرون می‌رود، زیرا به ادعای وی، «علم دقیق» چیزی جز اندازه‌گیری مفاهیم کمی نیست و کسی نمیتوانست روح مجرد را اندازه بگیرد (دکارت، ۱۳۷۶: ۴۸). بساطت نیز انسان که او تصور کرده بود، بدیهی و متمایز نیستند (همو، ۱۳۷۲: ۱۷۲).

۷. دکارت با اینکه نفس و بدن را کاملاً متمایز دانسته، تأثیر آن دو بر یکدیگر را پذیرفته، اما در بیان چگونگی این تأثیر، بر اساس باورهای خود عمل نکرده است. برخی به او اعتراض کرده، عقیده وی درباره چگونگی تأثیر غیرمادی در مادی را مبتنی بر عقیده‌ی متعارف دانسته‌اند که در آن، جسم و روح انسان پیوسته بر یکدیگر تأثیر می‌گذارند. همچنین از نظر او، غده صنوبری (مغز)، محل کامل و دقیقی برای روان یا نفس بوجود می‌آورد که نفس از آنجا بر روح حیوانی ماشینی تأثیر می‌گذارد، درحالی‌که اگر روان در غده صنوبری قرار داشته باشد، دارای بعد مادی بوده و فضا اشغال میکند و در نتیجه، مادی میشود. با توجه به این عبارات، میتوان گفت که او دچار تناقض‌گویی شده است.

۸. در اعتراضی که از سوی «هایدگر» مطرح شده، وی بر اساس اصول خود، از مکان من اندیشنده می‌پرسد، زیرا از دیدگاه او، هستی بر فکر مقدم است و اندیشه بدون «بودن» در جهان، ممکن نیست. او می‌گوید: آیا مکان من اندیشنده در جهان است یا خارج از آن؟ فرض اول، بر اساس مشکوک و باطل بودن جهان از نظر دکارت، بیهوده است؛ خارج از جهان نیز فرضی عبث است، پس «من» هیچ‌جا نیست، زیرا چیزی جز من اندیشنده وجود ندارد. بگفته‌ی وی، تا جهانی نباشد، منی هم وجود نخواهد داشت، هستی بر فکر من تقدم دارد و تا در جهان نباشم، اندیشه‌ی من هم نخواهم داشت (روژه و همکاران، ۱۳۷۲: ۲۹۸؛ احمدی، ۱۳۸۱: ۱۵۲ و ۲۸۹)، درحالی‌که در

۹۵



پرسش از مکان من اندیشنده، چون دکارت نفس را ذاتاً مجرد از ماده میداند، دیگر بحثی در مورد مکان آن نمیماند، زیرا مجرد بیناز از مکان است.

منابع

- احمدی، بابک (۱۳۸۱) هایدگر و پرسش بنیادین، تهران: نشر مرکز.
اکبری، رضا (۱۳۸۲) جاودانگی، قم: بوستان کتاب.
بریه، امیل (۱۳۹۰) تاریخ فلسفه قرن هفدهم، ترجمه اسماعیل سعادت، تهران: هرمس.
پاپکین، ریچارد؛ استرول، آوروم (۱۳۷۳) کلیات فلسفه، ترجمه سیدجلال‌الدین مجتبی، تهران: حکمت.
دکارت، رنه (۱۳۶۹) تأملات در فلسفه اولی، ترجمه احمد احمدی، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
----- رساله گفتار در روش، ترجمه محمدعلی فروغی، بضمیمه سیر حکمت در اروپا، تهران: زوار.
----- (۱۳۷۶) انفعالات نفس، ترجمه منوچهر صانعی دره‌بیدی، تهران: الهدی.
----- (۱۳۸۴) اعتراضات و پاسخها، ترجمه و توضیح علی موسایی‌افضلی، تهران: علمی و فرهنگی.
راسل، برتراند (۱۳۶۵) تاریخ فلسفه غرب، ترجمه نجف دریابندری، تهران: پرواز.
رحمانی، غلامرضا (۱۳۸۶) نظام فلسفی دکارت، قم: بوستان کتاب.
روژه، ورنو و دیگران (۱۳۷۲) پدیدارشناسی و فلسفه‌های هست بودن، ترجمه یحیی مهدوی، تهران: خوارزمی.
صانعی دره‌بیدی، منوچهر (۱۳۷۶) فلسفه دکارت، تهران: الهدی.
مجتهدی، کریم (۱۳۸۲) دکارت و فلسفه او، تهران: امیرکبیر.

Cottingham, J. (1989). *Descartes*. Oxford & New York, Basil Blackwell.
Descartes, R. (1991). *The Philosophical Writings of Descartes*, trans. by J. Cottingham, R. Stoothoff & D. Murdoch. 2 vols. Cambridge University Press.