

تمایز نفس و بدن و تبعات آن در مکاتبات میان دکارت و الیزابت

مصطفی شهرآیینی* - پرستو مصباحی جمشید**

چکیده

در قرن هفدهم در کنار ظهور متفکران دوران‌سازی که تأثیر مهمی در جهت‌دهی به جریان تفکر در عصر خود و اعصار بعدی داشتند، امکان رشد فکری زنان بزرگی نیز فراهم شد که به لحاظ استعداد و توانایی عقلانی، از زنان هم‌دوره جامعه خود به مراتب برتر بودند. این امکان در شرایطی به وجود آمد که زن در آن روزگار به هیچ وجه جایگاه قابل توجهی نداشت اما کسانی مثل شاهزاده الیزابت، ملکه بوهیمیا، توانستند با استفاده از اعتبار خانوادگی و استعداد فردی به مباحثه با بزرگترین و نامی‌ترین متفکر و فیلسوف زمان خود، رنه دکارت پردازند. الیزابت در مواجهه با یکی از مهمترین مسایل فلسفی مطرح برای دکارت یعنی مسأله تمایز میان نفس و بدن، به کندوکاو فلسفی پرداخت و ماحصل تلاش فکری خویش را در این باره در قالب نامه‌هایی برای دکارت فرستاد و پرسش‌هایی از او پرسید. در مکاتبات میان الیزابت و دکارت آنچه بیش از هر چیزی توجه خواننده را به خود جلب می‌کند، تقابل سنت ارسطویی / دکارتی است این تقابل را در خصوص تعریف حرکت، جوهر، نفس و حیات می‌توان به‌خوبی مشاهده کرد. ما وقتی به اهمیت مکاتبات الیزابت و دکارت به درستی پی می‌بریم که بدانیم جوهره پرسش‌های الیزابت از دکارت، یعنی نحوه تعامل نفس و بدن، همان چیزی است که توجه فیلسوفان مطرح و بزرگ بعد از دکارت را مانند لایب‌نیتس، مالبرانش، اسپینوزا، بارکلی و هیوم به خود جلب کرد و سبب شد هر کدام از آنان به نوعی برای یافتن راه‌حل این معضل بزرگ در نظام دکارتی، نظام‌های فلسفی تازه‌ای را پی بيفکنند.

واژه‌های کلیدی

تمایز نفس و بدن، وابستگی علی، وابستگی مابعدالطبیعی، امتداد، حرکت، جوهر

* استادیار فلسفه دانشگاه تبریز m_shahraeen@yahoo.com

** کارشناس ارشد فلسفه (مسئول مکاتبات) P.mesbahij@yahoo.com

مقدمه

در سده هفدهم زنان فرهیخته‌ای بودند که در مباحث فکری زمانه خودشان سهم بسزایی ایفا می‌کردند. آنان با فیلسوفان و متفکران بزرگ آن روزگار در تعامل و مکاتبه بودند و مشارکت فکری قابل توجهی از خود نشان می‌دادند. الیزابت، ملکه بوهیمیا، از جمله همین زنان است که دغدغه‌های فلسفی‌اش او را به تبادل نظر با متفکران زمان خویش واداشت. الیزابت در بیست و ششم دسامبر ۱۶۱۸ در کاخ هایدلبرگ^۱ به دنیا آمد و در هشتم فوریه ۱۶۸۰ یعنی سیزده سال بعد از اینکه رئیس صومعه زنان تارک دنیا^۲ شد، از دنیا رفت. الیزابت با بیشتر متفکران زمانش مثل دکارت، مالبران، لایبنیتس و دیگران مکاتبات فلسفی داشت و از این رهگذر توانست برخی نظرات خاص خود را در باب موضوعات فلسفی و اخلاقی با آنان در میان بگذارد (Jacqueline, 2004: 14). خواهر کوچک‌ترش، سوفی نیز به فلسفه علاقه‌مند بود و بعدها از حامیان لایبنیتس شد و با او مکاتباتی هم داشت. الیزابت و خواهرش سوفی این بخت بلند را داشتند که در جوانی از محضر بزرگانی مانند کنستانتین هویگنس، هنریکوس رگیوس، فان هلمونت و دکارت استفاده کنند (Jacqueline, 2004: 16).

الیزابت از میان متفکران فوق، بیش از همه با رنه دکارت، فیلسوف بزرگ قرن هفدهم، در قالب مکاتبه وارد مباحثه فلسفی شد. او ابتدا به صورت حضوری در سال ۱۶۴۲ و پس از آن از طریق نامه، پرسش‌هایی را درباره موضوعاتی که دکارت به آنها پرداخته بود مطرح می‌کرد و دکارت نیز به او پاسخ می‌داد. از سخنان دکارت در نامه اهدائیه کتاب اصول فلسفه و نیز از محتوای نامه‌های دکارت به الیزابت پیداست که الیزابت را شخصی دانا و اهل فضل و کمال می‌دانسته است.

دکارت کتاب اصول فلسفه خود را به او تقدیم کرد و به بسیاری از سؤالات الیزابت در همین کتاب پاسخ داد. او در آغاز کتاب اصول فلسفه خود، ارادتش را به الیزابت آشکارا این‌گونه بیان کرده است: «هرگز به کسی برنخوردم که مفهوم نوشته‌های مرا چنین خوب و کامل فهمیده باشد... من در وجود شما همه شروط لازم برای حکمت را می‌یابم. شما تنها کسی هستید که ذهن‌تان با ریاضیات و مابعدالطبیعه هر دو مأنوس شده و بنابراین شما بی‌نظیر هستید (CSM I: 191).^۳ دکارت در نامه‌ای که تقریباً به همان دوران ملاقاتش با الیزابت بازمی‌گردد، درباره او می‌نویسد: «من برای نظر ایشان اهمیتی به مراتب بیشتر از نظر دکترهایی قائل هستم که آرای ارسطو را معیار حقیقت می‌گیرند تا اینکه شهادت عقل برایشان مطرح باشد» (CSM III 215).^۴ شبیه به همین نظر را در یکی از نامه‌های هانری مور به دکارت نیز می‌یابیم. هانری مور خطاب به دکارت می‌نویسد: «شاگرد بلند آوازه شما، شاهزاده الیزابت، باید از همه خردمندان و فیلسوفان سرتاسر اروپا خردمندتر بوده باشد که فلسفه شما را چنین کامل دریافته است» (Marie Blaise de Bury, 1853: 27, quoted from Broad, 2003: 202). الیزابت به عنوان مخاطب خلّاق دکارت با پرداختن به مسائلی از قبیل نحوه تعامل نفس و بدن، جاودانگی نفس و چگونگی دستیابی به زندگی رضایت‌بخش، نظرات و انتقادات قابل توجهی را طرح می‌کند که در عین تازگی، اتفاقاً به مذاق دکارت خوش می‌آید و او را به ادامه این ارتباط فکری و تعامل فلسفی وا می‌دارد.

جایگاه فکری الیزابت

درباره جایگاه فکری — فلسفی الیزابت باید گفت نظر به اینکه جز مکاتبات میان او و دکارت، اثر مستقل

کفایت می‌کند، زنان را نیز هم‌پای مردان دارای قابلیت طبیعی برای دانش‌ورزی می‌داند. بر این اساس، دکارت نه تنها به نامه‌های الیزابت بهای بسیاری می‌دهد و او را در پاسخ به نامه‌هایش یا در برخی از آثار خویش می‌ستاید، بلکه دور نیست که از او الهام‌های فکری تازه‌ای هم گرفته باشد.^۶

الیزابت به‌رغم اصرار دیگران، شاید به جهت همان نگاه منفی نسبت به زنان، از انتشار نامه‌هایش به دکارت اجتناب می‌کرد و پس از مرگش بود که نامه‌های او به دکارت، کشف و منتشر شد.^۷ در میان مکاتبات باقی‌مانده، بیست و شش نامه از الیزابت به دکارت و سی و سه نامه از دکارت به الیزابت وجود دارد. بحث تمایز میان نفس و بدن، محور اصلی نامه‌های فلسفی الیزابت به دکارت را تشکیل می‌دهد و این مهمترین مسأله از میان مباحث فلسفی دکارت است که توجه الیزابت را به خود جلب کرد و او را به تعامل فکری با دکارت کشانید. اصلی‌ترین پرسش الیزابت از دکارت در نامه‌هایش این است که میان نظریه دکارت مبنی بر تمایز کامل و تمام‌عیار نفس و بدن از سویی و اتحادی که هر انسانی در خود به تجربه می‌یابد از دیگر سو، چگونه می‌توان سازگاری برقرار نمود؟ بحث درباره اخلاق دکارتی، انفعالات نفس و پرسش‌هایی درباره فلسفه سیاسی از جمله دیگر موضوعاتی است که در نامه‌های میان دکارت و الیزابت به چشم می‌خورد.

رویکرد کلی الیزابت به فلسفه دکارت در تضاد کامل با رویکرد دوستش آنا ماریا ون شرممن^۸ است. شرممن تربیت‌یافته نزد وئیوس — دشمن سرشناس دکارت در دانشگاه اترخت — و از جمله زنان متفکر قرن هفده است که او را «مایه افتخار دانشگاه اترخت» شمرده‌اند. او که متأثر از تفکر ارسطویی بود، آشکارا در مقابل مکتب دکارتی ایستاد و با دکارت که با روش مبتنی بر شک خود

دیگری از او در دست نیست لذا داوری درباره جایگاه فکری او دشوار است. اما بر اساس آنچه در همین مکاتبات می‌یابیم، او نظام فلسفی کامل و منسجمی ندارد و می‌توان او را فقط در مقام کسی دانست که اندیشه‌های فیلسوفان روزگار خود را تقریباً خوب می‌فهمد، به مباحث فلسفی علاقه‌مند است، خودش با مسایل فلسفی و روحی درگیر است و از همه مهم‌تر اینکه، با سوالات خود، دکارت را به توجه بیشتر و جدی‌تر به برخی مباحث بسیار مهم می‌کشاند. وقتی دکارت نظریه تمایز نفس و بدن را مطرح کرد، پذیرش آن برای بیشتر متفکران زمانش دشوار بود، به طوری که انتقادات بسیاری علیه آن مطرح شد که دکارت بیشتر آنها را نپذیرفت و آن انتقادات را در حدی نمی‌دانست که به آنها پاسخ دهد. اما انتقادات الیزابت را تا حدودی جدی می‌گرفت و می‌کوشید تا بدان‌ها پاسخ گوید. الیزابت در شرایطی مورد توجه دکارت قرار گرفت که وضعیت زنان در جامعه آن روز قرن هفده چندان مناسب نبود.^۹ البته چنان که گفتیم، زمزمه‌هایی درباره تساوی حقوق زن و مرد به گوش می‌رسید اما پذیرش آن از سوی جامعه به سختی صورت می‌گرفت و بیشتر تلاش‌های داعیه‌داران آن ناکام می‌ماند. هنوز نگاه غالب این بود که زنان توانایی تعقل ندارند و آنها برای خانه‌داری و نه برای اندیشه نظری آفریده شده‌اند. هنوز کسانی بودند که ظهور زن را در عرصه اجتماع و حتی سخن‌گفتن او را با کسانی غیر از پدر و همسرش، بر نمی‌تاییدند و آن را منافی پاک‌دامنی او می‌دانستند. هنوز خانه‌نشینی و سکوت از جمله فضایل برجسته زنان تلقی می‌شد (Shapiro, 2007:xxii). دکارت با قول به تساوی عقل در میان همه آدمیان در آغاز گفتار در روش و بیان اینکه برای یادگیری دانش تنها تکیه بر عقل که به صورت فطری در نهاد همه وجود دارد،

تمایز نفس و بدن و نحوه ارتباط آن‌ها، مهم‌ترین پرسش الیزابت از دکارت

الیزابت در مکاتبات خود با دکارت دو ادعای اصلی و محوری او را در تأمل ششم از کتاب تأملات به چالش می‌کشد: (۱) «بی‌گمان نفس من به‌راستی متمایز از بدنم است» (CSM II 54)؛ (۲) «نفس با بدن سخت متحد است» (CSM II 56). برای پی‌بردن به ریشه‌های این پرسش بهتر است، نخست موضع دکارت و الیزابت را دربارهٔ نفس بدانیم. دکارت در تأمل دوم از کتاب تأملات، در بررسی چستی حقیقی نفس پس از اقامهٔ برهان کوژیتو، پیش از هر چیز آشکارا دو دیدگاه رایج در این باره را کنار می‌نهد و سپس به طرح دیدگاه مختار خود می‌پردازد؛ این دو دیدگاه عبارتند از:

۱. دیدگاه ارسطویی-مدرسی: که بر اساس آن انسان، حیوان ناطق است و نفس صورت نوعی بدن و تشخیص‌بخش به آن است. نفس در اینجا مبدأ حیات بدن و مبدأ تمام حرکات و افعال اوست و رابطهٔ میان نفس و بدن، رابطهٔ ماده و صورت است (CSM II 17).

۲. دیدگاه سنتی و عامیانه: که بر اساس آن نفس جسم لطیفی مثل باد، آتش یا ... است که در اجزای کثیف بدن نفوذ می‌کند. در اینجا بدن شناخته‌تر از نفس است و آنچه مایهٔ ابهام است وقوع حرکات ارادی یا ذاتی (self-movement) در بدن است که نمی‌دانیم از کجا برمی‌خیزد (CSM II 182).

اما دیدگاه دکارتی: بر اساس آن نفس تنها بخش اندیشندهٔ انسان است و اموری نظیر حیات، رشد، تغذیه و مانند اینها به حوزهٔ مکانیسم فرومی‌کاهند. او می‌گوید: «من فقط چیزی هستم که می‌اندیشد، من ذهن یا نفس یا فهم یا عقلم» (CSM II 17-18) و در پاسخ به دستهٔ دوم اعتراضات نفس را جوهری می‌داند که فکر به نحو بی‌واسطه در آن قرار دارد (CSM II 114). با این حساب به‌خوبی

با مابعدالطبیعهٔ ارسطویی به مقابله برخاسته بود، از در مخالفت درآمد (Haldane, 1905: 256). اما الیزابت با وجود اختلاف نظرهایی که با دکارت داشت، با جزم‌گرایی ارسطویی هم موافق نبود. بیشتر زنان متفکر در قرن هفده طرفدار عقل دکارتی بودند اما شرمین برخلاف دیگران به‌شدت از روشنایی عقل ارسطویی حمایت می‌کرد و به مخالفان آن، می‌تاخت (Broad, 2004: 18). این زنان گرایش شدیدی نسبت به عقلانیت جدید داشتند اما بیشتر آثار آنها در قالب شعر و انتقادهایشان نیز در لفافه زبان استعاری و تمثیل قرار داشت. در این میان، الیزابت پیش‌تاز تر از بقیه، پرسش‌هایی دقیق و فلسفی را از سرشناس‌ترین فیلسوف زمان خود مطرح می‌کرد؛ پرسش‌های موشکافانه‌ای که دکارت در کتاب اصول فلسفهٔ خود به آن‌ها پاسخ می‌دهد و در دیگر آثارش نیز به مباحث اخلاقی و انفعالات نفسانی که مورد توجه الیزابت بوده، می‌پردازد. نکتهٔ مهمی که باید دربارهٔ پرسش‌های الیزابت در نظر داشت این است که او هر پرسشی را از دکارت نمی‌پرسد بلکه پرسش‌هایی با سمت و سوی خاص و در جهت مبانی فکری خویش را طرح می‌کند. به این معنا که اگر پرسش‌های او را کنار هم بگذاریم، با کسی روبه‌رو می‌شویم که در برابر نظام دکارتی تا اندازه‌ای موضع ثابتی دارد و در نامه‌های خود به دنبال امر واحدی است. از این که الیزابت برای نور فطری عقل اهمیت قائل می‌شود و از استناد به اقوال گذشتگان پرهیز می‌کند و نیز در نامه‌هایش، ملاک وضوح و تمایز دکارتی را در روش فلسفی خود به‌کار برده است، پیداست که او مسلماً دکارتی است. لذا می‌توان او را از جملهٔ نخستین زنان طرفدار عقل دکارتی و از شاگردان مهم دکارت، در روزگار خود به شمار آورد.

همان نخستین نامه‌اش به دکارت می‌توان دریافت. او در این نامه کوتاه از دکارت می‌خواهد «لطفاً به من بگویید نفس آدمی (که جوهر اندیشنده‌ای بیش نیست) چگونه می‌تواند ... افعال ارادی را در بدن پدید بیاورد؟» و در ادامه چنین می‌آورد:

به نظر می‌رسد هرگونه ایجاد حرکتی از طریق تحریک شیئی متحرک رخ می‌دهد که این تحریک یا به این شیوه است که محرک، متحرک را هل می‌دهد یا به واسطه ویژگی‌ها و شکل خاص سطح بیرونی محرک است. در حالت نخست، برخورد فیزیکی لازم است و در حالت دوم امتداد ضرورت دارد. شما امتداد را به کلی از مفهوم نفس کنار نهاده‌اید که در این صورت، تعامل (یعنی برخورد فیزیکی) [میان امر مادی یعنی بدن] با امر غیرمادی [نفس] به نظر من ناسازگار است. از این رو از شما می‌خواهم که تعریفی دقیق‌تر از نفس نسبت به تعریفی که در *مابعدالطبیعه* [کتاب تأملات] خود ارائه داده‌اید، یعنی تعریفی درباره جوهر آن متمایز از فعل آن یعنی اندیشه، ارائه دهید» (Shapiro, 2007:62).

پاسخ دکارت و مقایسه‌ای که او میان نفس در بدن و «سنگینی» در اجسام می‌آورد، الیزابت را اصلاً راضی نمی‌کند و آشکارا اذعان می‌دارد به اینکه «برای من آسان‌تر است که نفس را مادی و ممتد بدانم تا اینکه آن را امر مجردی بدانم که قابلیت تأثیرگذاری بر و تأثیر پذیری از بدن را دارد». دکارت در پاسخ به این نامه، به ناکافی بودن توضیحاتش اذعان می‌کند و برای رفع مشکل از سه مفهوم اولیه «امتداد» برای بدن، «اندیشه» برای نفس و «وحدت» این دو سخن به میان می‌آورد و انتساب ماده و امتداد را به نفس در مقام وحدت نفس و بدن کاملاً بجا و درست می‌داند. دکارت از ایشان می‌خواهد که چون داشتن تصور هم زمان از تمایز نفس و بدن و وحدت آنها کاری بیرون از توان عقل بشری است، پس بهتر است یکبار آنها را

درمی‌یابیم که منظور دکارت از نفس، جز ذهن نمی‌تواند بود و تمام خواص مربوط به نفس ارسطویی مگر اندیشیدن، از آن کنار نهاده شده است اما در نگاه دکارت این قول به تمایز جوهری میان نفس و بدن، مانع از وحدت آنها نمی‌شود. اگرچه دکارت درباره اتحاد نفس با بدن همان جمله ارسطویی را ابراز می‌کند و می‌گوید: «نفس من در بدن مثل کشتی بان در کشتی نیست» (CSM II 56) (ارسطو، ۱۳۷۸: ۵۰)، اتحاد منظور نظر او به لحاظ معرفتی زمانی طرح و بسط داده می‌شود که جدایی نفس و بدن به طور کامل تشریح شده و برای تدبیر امور بدن، نیاز به اتحادی است که آن را حس و خیال به عهده می‌گیرد. دکارت معتقد است که هرچند چگونگی این اتحاد را نمی‌توان توضیح داد، آن را چنان به وضوح در خود احساس می‌کنیم که جای هیچ انکاری نمی‌ماند.

الیزابت درباره نفس، موضعی تقریباً بدیع و ویژه خود دارد به این معنا که او نه موضع ارسطو را در این باره می‌پذیرد و نه موضع دکارت. او با اتخاذ موضعی ماده‌انگارانه در قبال نفس، آن را امری ممتد می‌دانست. البته امتداد نفس با امتدادی که در بدن می‌بینیم، فرق دارد و به آن آشکاری نیست (Haldane, 1905: 256). الیزابت با استناد به ملاک دکارتی «وضوح و تمایز»، معتقد است که این دو ادعای دکارت در تأمل ششم با هم نمی‌خواند و با استناد به اصل ارسطویی مدرسی سنخیت علت و معلول که دکارت هم بدان معتقد است (Cottingham, 1989: 119)،^۹ می‌گوید که تعامل علی-معلولی میان دو جوهر متباین، ممکن نیست (Watson, 1987: 51-52). الیزابت نگاهی کاملاً مکانیستی به نفس داشت به این معنا که معتقد بود اگر نفس، امری ناممتد و بدن امری ممتد باشد، تعامل علی-معلولی میان آنها بنا به مبانی مکانیسم که علیت را جز در میان امور مادی نمی‌پذیرد، ناممکن است. نگاه مکانیستی الیزابت به نفس را از

اندیشه را به بخش‌هایی تقسیم کرد اما آن با توجه به ماهیتش ناممتد و تقسیم‌ناپذیر است (CSM III 335).^{۱۱}

امتداد ویژگی ناشناخته نفس

آیا با توجه به همین سخنان دکارت، نمی‌توان امتداد را یکی از ویژگی‌های ناشناخته نفس به‌شمار آورد؟ این همان راه حلی است که الیزابت در نامه‌هایش به دکارت در قبال معضل تمایز نفس / بدن مطرح می‌کند. به‌نظر می‌رسد دکارت بر آن است که ویژگی‌های ناشناخته نفس هرچه باشند، امتداد جزء آنها نیست و اگر هم باشد در شناخت ما از نفس ضروری نیست. اینکه چرا دکارت برخلاف التزامش به وضوح و تمایز، چنین سخنی می‌گوید، ظاهراً به این دلیل است که اگر واقعاً امتداد در شناخت ما از نفس گنجانده شود، در کیفیت رابطه نفس و بدن بسیار تأثیرگذار بوده و در آن صورت دیگر نمی‌توان به تمایز واقعی میان نفس و بدن قائل شد. مهم‌تر از همه، اینکه با قبول امتداد در نفس، شالوده تأمل دوم کتاب تأملات و اصولاً شالوده کل تأملات شش‌گانه دکارتی از هم فرو می‌پاشد. چون با این حساب، برهان کوژیتو و برهان تکه موم که در تبیین جوهر نفسانی و جوهر جسمانی اقامه شده‌اند و بر تمایز مطلق میان نفس اندیشنده ناممتد و بدن ممتد نااندیشنده استوارند، یک سره از اعتبار خواهند افتاد. از دیگر سو، دکارت می‌خواهد حرکت را که امری کیفی است، از عالم ماده بگیرد تا بتواند تفسیری کاملاً ریاضی و کمی از عالم ارائه دهد. حال اگر ما امتداد را برای نفس بپذیریم و حرکت بدن را نیز به نفس نسبت دهیم، لازمه‌اش آن است که به نوعی حرکت را برای ماده در مقام ذات پذیرفته‌ایم که این نیز با مبانی فیزیک دکارتی سازگار نیست.

حال، باید دید آیا پاسخ دکارت به ایراد الیزابت، به‌گونه قانع‌کننده‌ای امکان ممتد بودن نفس را منتفی می‌کند یا

تمایز و یک‌بار آن‌ها را متحد تصور کند. اصلاً اشکالی ندارد که به هنگام تصور وحدت نفس و بدن، برای سهولت کار، نفس را دارای ماده و امتداد فرض کنیم. اما باید دانست که امتدادی که به نفس نسبت می‌دهیم از امتدادی که به ماده نسبت می‌دهیم متفاوت است؛ به این معنا که ماده، شاغل مکان خاص و طارد غیر خود، از آن مکان است در حالی که نفس چنین نیست (CSM III 226-228). الیزابت باز هم قانع نمی‌شود و در نامه سوم خود به تاریخ اول ژوئیه ۱۹۴۳ پا را از این هم فراتر می‌نهد و با استناد به یکی از اصول خود دکارت در تأمل چهارم، می‌کوشد تا نشان دهد که سخن او در تأمل ششم مبنی بر ناممتد بودن نفس با اصول خودش در همین کتاب نمی‌خواند. او می‌نویسد: «شما در سخن گفتن از حقیقت و خطا، قاعده‌ای ارائه می‌دهید مبنی بر اینکه ما بدان جهت دچار خطا می‌شویم که درباره چیزهایی که به درستی درکشان نکرده‌ایم، حکم صادر می‌کنیم.»^{۱۲} حال با توجه به همین قاعده و با نظر به ابهامی که دکارت در تبیین نحوه تعامل میان نفس و بدن بدان معترف است و نیز قبول دارد که شناخت جامعی از نفس ندارد (CSM II 55)، باید از صدور حکم قطعی درباره ناممتد بودن نفس خودداری ورزیم. درست است که امتداد، ذاتی اندیشه نیست اما منافی آن نیز نیست و هیچ دور نیست که آن نیز در کنار اندیشه، یکی دیگر از کارکردهای نفس باشد. اینکه نفس می‌تواند بدون بدن وجود داشته باشد، اصلاً دلیلی بر این نیست که امتداد با اندیشه در تعارض یا تنافر باشند و نتوانند هر دو به نفس تعلق داشته باشند (Shapiro, 2007: 72; Broad, 2004: 27). شبیه به همین پرسش را بعدها در سال ۱۶۴۸ بورمان هم از دکارت می‌پرسد و دکارت در پاسخ به بورمان که درباره امتداد و انقسام‌پذیری نفس می‌پرسد، چنین پاسخ می‌دهد که: با در نظر گرفتن مدت و استمرار (duration)، می‌توان

نفوس به جهت بی‌امتدادی در جایی نبوده و مکانی ندارند به الحاد نزدیک است (Dematteis & Pitter, 1984: 269-270). هم‌چنین آگوستین نیز که دکارت از او تأثیر بسیاری پذیرفته است، در جایی به امکان ممتد بودن ذهن اشاره می‌کند: «زمان چیزی نیست مگر امتداد، اما نمی‌دانم امتداد چه چیزی؛ شاید امتداد خود ذهن» (Confessions, xi, 16: 21-27). ژان دو سیلون (Jean de Silhon)، سیاست‌مدار و عالم اخلاق فرانسوی نیز که از دوستان دکارت و طرف مکاتبه او بود (CSMK III 55-6) در آثار خود می‌نویسد که تمایزگذاری میان امر مادی و امر غیرمادی، مبنای روشنی ندارد (Ariew, Cottingham, & Sorell, 1998: 176). از نگاه او اصلی‌ترین دلیل قول به غیر مادی بودن نفس، این است که جاودانگی آن را تضمین کند در حالی که هیچ رابطه منطقی و روشنی میان تجرد از ماده و فنا ناپذیری در کار نیست و تناقض نخواهد بود اگر فرشتگان الهی را در عین فناپذیری، مادی و ممتد در نظر بگیریم. با این توضیحات چه ایرادی دارد، نفسی که دکارت برای اثبات بقای آن بعد از جدایی از بدن هیچ کوششی نکرده است و حتی در اخلاق دکارتی هم برای اثبات آن تلاش نمی‌شود، مادی باشد؟ در اینجا ما با دو انتخاب روبه‌رو هستیم: یا باید اتحاد نفس و بدن را به شکلی که دکارت طرح می‌کند کنار بگذاریم که در این صورت فلسفه‌ای که او آن را بر اساس تمایز کامل میان نفس و بدن پی افکنده است، پا در هوا خواهد ماند، یا باید راه را برای طرح دیگر فرض‌های احتمالی که خود دکارت به هر دلیلی در آثارش به آنها نپرداخته است، باز بگذاریم.^{۱۳} به نظر می‌رسد اختلاف در تعریف «حرکت» و «جوهر» در نزد دکارت و الیزابت، منجر به مبهم‌شدن مسئله تأثیر و تأثر میان نفس و بدن برای الیزابت شده است که در اینجا می‌کوشیم تا برداشت هرکدام از آنها را از این دو مفهوم بررسی کنیم.

نه؟ دکارت با بر کوژیتو، با مراجعه به درون خود فقط اندیشه را می‌یابد و بر اساس همین ادراک واضح و متمایز از خویش، به غیر ممتد بودن نفس می‌رسد. اما با وجود تلاش بسیار دکارت برای اثبات عدم امکان هرگونه ویژگی مادی در نفس، هنوز هم، مثل زمان خود دکارت، نقدهایی به آن وارد است. شبهه مطرح از جانب الیزابت در این باره که اگر نفس و بدن کاملاً متمایزند چرا در حالت بیماری حتی مستعدترین افراد نیز توانایی عقلی‌شان رو به کاهش می‌نهد یا به کلی از میان می‌رود، تبیین دکارت را از تمایز کامل میان نفس و بدن، زیر سؤال می‌برد. اگر پاسخ دکارت این باشد که در زمان بیماری، حس و خیال درگیر می‌شوند نه ذهن، در آن صورت مگر نه این است که اتحاد نفس و بدن به میانجی‌گری حس و خیال و در درون غده‌ای مادی صورت می‌گیرد، پس چطور می‌شود که به‌هنگام بیماری بدن و درگیری حس و خیال، هیچ تأثیر پذیری از وضعیت بدنی در نفس وجود نداشته باشد؟ با این حساب، چه اشکالی دارد که ذهن اندیشنده محض را مجرد محض در نظر بگیریم؟

طرح مسأله جسمانیت شیئی اندیشنده از سوی هابز هم در دسته سوم اعتراضات مطرح می‌شود. او می‌گوید: «ممکن است چیزی که می‌اندیشد، موضوعی باشد که ذهن، عقل یا خرد بدان تعلق دارد و این موضوع چیزی جسمانی باشد» (CSM II 122)^{۱۴}. از اینجا معلوم می‌شود که فرضیه مادی بودن ذهن اندیشنده چندان هم دور از فلسفه دکارت نبوده است و طرفدارانی داشته است. هانری مور هم مثل الیزابت معتقد بود که امتداد، ویژگی هر دو جوهر جسمانی و روحانی است. بر حسب نظر مور، با قول به نفوس امتداد یافته می‌توان تبیین بهتری از کارهای خدا و اینکه نفوس چطور در بدن نفوذ می‌کنند، ارائه کرد. از نظر او تصور اینکه

تعریف «حرکت» در نگاه دکارت و الیزابت

از نظر الیزابت (چنان‌که آوردیم) هر حرکتی شامل تأثیر و تأثر میان محرک و متحرک است و با این حساب، نفس نمی‌تواند بر بدن تأثیر بگذارد مگر این که خود نیز متأثر شود. طبق این برداشت، حرکت هم در محرک رخ می‌دهد هم در متحرک. در حالی که دکارت در کتاب *اصول فلسفه* تعریف دیگری از حرکت ارائه می‌دهد و می‌گوید: «حرکت انتقال جزئی از ماده از یک جسم از کنار اجسامی که بدون فاصله با آن اتصال دارند و ما آنها را در سکون تلقی می‌کنیم به کنار اجسامی دیگر است» (CSM I 233). از نظر او حرکت همیشه در شیئی متحرک است نه در محرک. چنان‌که گذشت، دکارت برای اینکه نحوه تأثیر میان نفس و بدن را توضیح دهد از مثال سنگینی اجسام کمک می‌گیرد. از نظر او وقتی درباره سنگینی فکر می‌کنیم مشکلی در تصور نحوه حرکت بدن توسط نفس و اتحاد آنها با هم نداریم. سنگینی باعث می‌شود جسم به‌روشی غیر مکانیکی حرکت کند. نفس هم مثل وزن در جسم، در سراسر بدن امتداد یافته یا منتشر شده است و در عین حال کیفیتی متمایز از بدن است (نامه مورخ بیست‌ویک مه ۱۶۴۳). تمثیل سنگینی یا وزن که دکارت برای فهم بهتر رابطه نفس و بدن و تأثیر و تأثر میان آنها مطرح می‌کند بدون اشکال نیست و در واقع وافی به مقصود به نظر نمی‌رسد. زیرا تأثیر و تأثری که میان دو شیئی یعنی میان محرک و متحرک رخ می‌دهد و بر اثر آن، حرکتی در شیئی متحرک رخ می‌دهد، میان دو شیئی مادی است و نمی‌توان آن را به رابطه میان نفس و بدن تعمیم داد. الیزابت در نامه‌ای در دهم ژوئن ۱۶۴۳ برای دکارت می‌نویسد: «حتی اگر مفهوم مدرسی، «سنگینی» هم درست باشد، باز هم نمی‌توان بر اساس این مفهوم به طور دقیق تبیین کرد چطور چیزی

غیرمادی (یعنی نفس) چیزی مادی (یعنی بدن) را حرکت می‌دهد». جان کاتینگم نیز مثال سنگینی را برای حل معضل تعامل میان نفس و بدن کافی نمی‌داند (Cottingham, 1989: 120). گیلبرت رایل نیز از نظریه دکارت درباره نحوه تعامل نفس و بدن، به آموزه «شبح در ماشین» یاد می‌کند و بر آن است که باید نظریه دکارت را درباره تأثیر نفس بر بدن یا بالعکس، مانند قول به اشباح و تأثیر و تأثر ناشناخته و اسرار میان آنها و امور طبیعی تفسیر کرد (Ryle, 1949: 15).

مسئله مطرح برای الیزابت درباره تأثیر و تأثر میان نفس و بدن این است که «آیا حرکت به بدن منتسب است یا به نفس؟» اگر منسوب به نفس است، چطور نفس غیرممتد، می‌تواند بر بدن ممتد تأثیر داشته باشد و آن را به حرکت در آورد و اگر منسوب به بدن است، چطور است که بدن بعد از اراده کردن حرکت می‌کند در حالی که اراده، کار بدن نیست. به نظر می‌رسد چون، طبق تعریف دکارت، حرکت در شیئی متحرک رخ می‌دهد نه در محرک، نفس می‌تواند علت حرکت بدن باشد بی‌آنکه خود حرکت کند. اما چون تعریف الیزابت متضمن تأثیر مادی و فیزیکی متقابل محرک و متحرک بر هم دیگر است، نفس نمی‌تواند وقتی بدن را به حرکت در می‌آورد، خودش بی‌حرکت بماند و اگر حرکت کند به این معناست که نفس دارای امتداد است. در مکاتبات میان الیزابت و دکارت، این یکی از مواردی است که اختلاف در تعریف، منجر به ابهامی در درک مطلب می‌شود. البته پاسخ به این مسئله را می‌توان از زاویه دیگری هم طرح کرد و گفت در فلسفه دکارت افعال ارادی انسان و آنچه عمل فاهمه بدان می‌انجامد، نظر به اینکه از نوع آگاهی به حساب می‌آیند، همه فعالیت نفس‌اند و آگاهی هم نمی‌تواند به بدن مربوط

انگاری دکارتی جوهر نفس از جوهر بدن، کاملاً مجزا بوده است و هر کدام صفات متناسب با خود را دارند. در حالی که طبق ماده‌گرایی تحویل‌گرا، یک جوهر بیشتر نداریم و آن هم ماده محض است. در ماده‌گرایی تحویل‌گرا ساز و کارهای وجود آدمی یک سره با امور مادی قابل توجیه است و تمام اعمال حیاتی توسط مغز و قلب و اعصاب و سایر اعضا و اندام‌ها صورت می‌گیرد به گونه‌ای که هیچ جایی برای دخالت امور غیرمادی مثل روح باقی نمی‌ماند. دیدگاه دکارت درباره جوهر جسمانی چنان وحدت‌انگارانه است که ماده به هر شکلی که وجود داشته باشد، چیزی جز امتداد نیست و در ماهیت آن هیچ چیز دیگری دخیل نمی‌تواند بود. جوهر نفسانی نفس نیز ماهیتی جز اندیشه ندارد. الیزابت در عین حالی که درباره جوهر جسمانی با دکارت تقریباً هم عقیده است، برخلاف او به دوگانه‌انگاری مطلق و تباین جوهری میان نفس و بدن قائل نیست و مانند ماده‌انگاران محض، به انکار جوهر نفسانی نیز نمی‌پردازد. او مانند دکارت نفس را، جوهر می‌داند اما جوهری که به کلی متمایز از بدن نیست بلکه در امتداد داشتن تا اندازه‌ای مانند آن است و توانایی تعقل به نوعی وابسته به وضعیت بدنی است. در نگاه الیزابت قول به استقلال نفس از بدن، هیچ منافاتی با این ندارد که نفس در اندیشیدن به نوعی وابسته به بدن باشد. تا جایی که اگر بدنی بیمار باشد، نخستین چیزی که به خطر می‌افتد نفس و قوه اندیشیدن در آن است. به این معنا می‌توان گفت که الیزابت در جایگاهی میان دوگانه‌انگاری محض دکارتی و ماده‌گرایی تحویل‌گرا قرار دارد. در واقع برداشت الیزابت از جوهر با وابستگی میان نفس و بدن، ارتباط تنگاتنگ دارد اما در فلسفه دکارت در توجیه این رابطه ابهام وجود دارد.

باشد. اراده‌کردن. فعل نفس است و توجیه رابطه اراده در نفس با حرکتی که به تبع آن در بدن رخ می‌دهد، به عهده عاملی است که اتحاد نفس و بدن به آن است یعنی باید نه در نفس بلکه در جای دیگری در پی این تبیین بگردیم. دکارت در رساله توصیف بدن انسان این ابهام را برطرف می‌کند و آشکارا اعلام می‌دارد که: نفس علت حرکات بدنی نیست بلکه آنها از اراده ما بیرون‌اند و کارکرد دستگاه عصبی به‌شمار می‌روند که روح حیوانی در آن جای دارد (CSM I 329). البته از سخنان دکارت درباره تعامل میان نفس و بدن، قول به هماهنگی نیز برمی‌آید. چنان‌که این قول را در فلسفه‌های بعد از دکارت مثل فلسفه مالبرانش و لایب‌نیتس می‌بینیم.

تعریف «جوهر» در نگاه دکارت و الیزابت

حال نوبت به بررسی تعریف «جوهر» می‌رسد. تصور متفاوت دکارت و الیزابت از جوهر نیز در تفاوت برداشته‌ها و زوایای مختلف بحثی که میان آنها مطرح می‌شود، مؤثر است. دیدگاه الیزابت در این باره تا حدودی به تصور رایج از جوهر که تصور ارسطویی-مدرسی بود، نزدیک است. اما دکارت برخلاف سنت پیشین، مصداق جوهر ارسطویی را فقط خدا دانست^{۱۴} و سایر جواهر را به دو جوهر ثانوی جسم و ذهن فروکاست. صفاتی چون خواستن، شک کردن، تصدیق و تکذیب کردن و مانند اینها را حالات جوهر اندیشنده و امتداد، یعنی ویژگی هندسی - ریاضی عالم را صفت جسم دانست. لیزا شاپیرو، مفسر الیزابت، معتقد است الیزابت درباره جوهر رویکرد منحصر به فردی اتخاذ کرده است، به این معنا که موضع او در این باره حد وسط دوگانه‌انگاری قاطعانه^{۱۵} و ماده‌گرایی وحدت‌گرا^{۱۶} به‌شمار می‌رود (Shapiro, 2003:15). بر اساس دوگانه

(که نفسی است که به وسیله آن من آن چیزی هستم که هستم) واقعاً متمایز از بدن است و می‌تواند بدون آن وجود داشته باشد» (CSM II 54).

گرچه الیزابت نیز مانند دکارت درباره نحوه ارتباط میان نفس و بدن به وابستگی علی میان آنها قائل است، وابستگی علی را بدون وابستگی مالمطبیعی ناممکن یا دست‌کم، بعید می‌داند. او با استناد به افراد مبتلا به بیماری مالیخولیا، به تأثیر منفی بدن بیمار بر سلامت نفس اشاره می‌کند. او عمیقاً معتقد است که حالات جسمانی ما بر وضعیت روحی مان تأثیر می‌گذارد و سلامت روح و بهره‌گیری کامل از عقل با تنی ناسالم ممکن نیست. برود معتقد است که الیزابت به وابستگی علی میان نفس و بدن متمایل‌تر است تا وابستگی مابعدالطبیعی. (Broad, 2003: 26) از این حیث دیدگاه الیزابت و دیدگاه دکارت نزدیکی زیادی به هم دارد اما چیزی که هست آن است که او برخلاف دکارت که وابستگی مالمطبیعی میان نفس و بدن را نمی‌پذیرد، تا حدی به این نوع وابستگی نیز میان نفس و بدن قائل است. الیزابت تباین جوهری مطلق میان نفس و بدن را نمی‌پذیرد و نفس را اندیشنده محض نامتمد نمی‌داند. دکارت در نامه‌ای به تاریخ بیست‌وهشتم ژوئن ۱۶۴۳ برای الیزابت می‌نویسد که نظرات الیزابت با دیدگاه او درباره تمایز میان نفس و بدن سازگار است. اما الیزابت گویا با نظر به همین تفاوت باریک میان وابستگی علی و وابستگی مالمطبیعی است که هم‌چنان بر اختلاف نظرش با دکارت اصرار می‌کند. او معتقد است نتیجه‌گیری‌اش از بحث وابستگی نفس و بدن، امکان امتداد داشتن نفس است؛ چیزی که دکارت کاملاً مخالف آن است. الیزابت معتقد است اینکه می‌گوییم کارکرد نفس، وابسته به کارکرد بدن است حاکی از این است که نوعی جنبه جسمانی

حال برای آنکه تفاوت دیدگاه الیزابت و دکارت را درباره رابطه میان نفس و بدن روشن کنیم، از تمایزی کمک می‌گیریم که جان هیل در کتاب فلسفه ذهن میان دو قسم وابستگی می‌گذارد:

۱. وابستگی مابعدالطبیعی: زمانی است که دو چیز در مقام وجود به هم دیگر وابسته باشند؛ یعنی وجود یکی بدون دیگری ممکن نیست.

۲. وابستگی علی: زمانی است که دو چیز در مقام کارکردهایشان به هم وابسته باشند؛ در اینجا سخن از وجود نیست بلکه تأکید بر کارکردهاست (Heil, 1998: 42).

به نظر می‌رسد دکارت به وابستگی علی میان نفس و بدن قائل است. او با مبنا قراردادن ملاک پرکاربردش یعنی «وضوح و تمایز» به این نتیجه می‌رسد که تصور واضح و متمایز من از نفس، گویای آن است که من اندیشنده یعنی همان نفس می‌تواند وجود داشته باشد حتی اگر بدنی در کار نباشد. دکارت با این سخن ارتباط نفس و بدن را انکار نمی‌کند بلکه استقلال آنها را در «وجود» بیان می‌کند. طبق نظر دکارت وابستگی علی لزوماً وابستگی مابعدالطبیعی را به همراه ندارد چون «من» در نظر دکارت امری نفسانی است نه امری جسمانی. از نظر دکارت همین که می‌توان نفس را بدون بدن تصور کرد به این معناست که بدن، ذاتی نفس نیست. به این ترتیب، در نگاه دکارت که به تمایز وجودی میان نفس و بدن قائل است، حضور ویژگی امتداد در نفس، امری کاملاً ناممکن است. او در تأمل ششم می‌نویسد: «از یک سو، من ادراکی واضح و متمایز از خودم دارم، از آن حیث که صرفاً چیزی اندیشنده و نامتمد هستم، و از سوی دیگر تصور متمایزی از بدن دارم، از آن حیث که آن صرفاً چیزی متمد و نا اندیشنده است و بنابراین یقینی است که من

را هم پیشنهاد می‌کند گرچه شاید به اندازه کافی آنرا مستدل نمی‌سازد. طرح مسأله امتداد داشتن نفس اهمیت بسیاری دارد و با توجه به اینکه دکارت این موضوع را نه برای الیزابت و نه برای سایر منتقدان رابطه نفس و بدن به اندازه کافی، مبرهن نمی‌کند، می‌تواند بسیاری از نتایجی را که دکارت از ماهیت کاملاً غیر ممتد و صد در صد اندیشنده نفس می‌گیرد، به چالش بکشانند.

الیزابت با برداشتی که از جوهر دارد در تک صفتی بودن هر کدام از جواهر و مخصوصاً در اینکه جوهر نفس فقط صفت فکر را داشته باشد، تردید می‌کند و اظهار می‌دارد بدنی که پیوندش با نفس بیش از آن چیزی است که دکارت می‌گوید، می‌تواند بر کارکرد نفس تأثیر بگذارد. به نظر الیزابت نه تمایز نفس و بدن به آن قوتی است که دکارت می‌گوید و نه اتحاد آنها فقط در حیطه زندگی متعارف. نفس و بدن بیش از آنکه دکارت می‌گوید، در هم تأثیر دارند. حتی وقتی دکارت در بحث از نحوه اتحاد نفس و بدن تصریح می‌کند که الیزابت هم‌نظر با اوست، الیزابت راه خود را جدا می‌کند و می‌گوید نتیجه وابستگی علی نفس و بدن، تأیید وابستگی مابعدالطبیعی آنها و در نتیجه، امتداد داشتن نفس است نه آن طور که دکارت فکر می‌کند فقط تمایز کامل آنها را در پی داشته باشد.

در واقع دیدگاه الیزابت با تکیه بر دو مطلب مهم است که قابل تأمل می‌شود. یکی اینکه وقتی سلامت بدن تأمین نیست کارکرد نفس مختل می‌شود و نمی‌تواند به تفکر سالم بپردازد و به رضایت از زندگی برسد. این نکته‌ای است که دکارت در بحث از کارکردها و ویژگی‌های نفس به آن توجه ندارد و الیزابت به آن اشاره می‌کند. دیگر اینکه چون دکارت برای اثبات جاودانگی نفس تلاش نمی‌کند پس هیچ محظوری

در نفس وجود دارد که استدلال دکارت برای تمایز نفس از بدن یا غیرمادی بودن نفس، این امکان را منتفی نمی‌کند. این موضوع زمانی برای الیزابت طرح می‌شود که می‌بیند دکارت هم مثل او به اصل سنخیت در رابطه علی قائل است. یعنی میان علت و معلول باید نوعی مشابهت وجود داشته باشد و این با تمایز کامل نفس و بدن سازگار نیست مگر اینکه نوعی مشابهت میان آنها باشد که الیزابت آن را همان وجود خاصیتی مادی در نفس، یعنی امتداد، می‌داند. البته شایان یادآوری است که دیدگاه دکارت مبنی بر قول به وابستگی علی میان نفس و بدن و در عین حال، انکار وابستگی مابعدالطبیعی میان آنها، به نوعی به نفی وابستگی علی میان آنها می‌انجامد و زمینه را برای قول به هماهنگی میان نفس و بدن یا قول به توازی میان آنها فراهم می‌آورد؛ آرائی که پس از دکارت در میان فیلسوفان بزرگی مانند اسپینوزا، لایبنیتس و مالبرانش مطرح شد.

نتیجه

دکارت با تصویری که از نحوه اتحاد نفس و بدن ارائه می‌دهد، هر نوع تأثیرپذیری نفس از بدن را در مرتبه ماهیت خود نفس انکار می‌کند در حالی که الیزابت شدیداً بر این تأثیر پافشاری می‌کند. الیزابت منتقد باهوش زمان دکارت، با طرح امکان امتداد داشتن نفس و نشان دادن نارسایی تبیین دکارت، او را به چالش کشید و راه را برای طرح همین مسأله توسط دیگران باز گذاشت. او با استناد به دیدگاه خود دکارت، بر استدلال او درباره غیرممتد بودن نفس ایراد گرفت. الیزابت با بحث درباره نوع وابستگی نفس و بدن و تأثیر احوالات جسمانی بر آن، خلاً معرفتی استدلال دکارت را نشان می‌دهد و حتی به زعم خود راه حل آن

الیزابت به خوبی به وسعت دانش و فرهیختگی الیزابت و وقوف او به علوم گوناگون پی می‌بریم، این همه تعریف و تمجید از سوی دکارت - که گاه شاهزاده را به سقراط تشبیه می‌کند (CSMK III 367) اغراق آمیز به نظر می‌رسد و می‌تواند علت‌های دیگری هم داشته باشد؛ مثلاً وضعیت سیاسی و فرهنگی حاکم بر آن روزگار، برخورداری از حمایت افراد متنفذ، یا روش خاص دکارت در برخورد با هر یک از منتقدانش و این موضوعی است که پرداختن به آن از عهده این نوشته خارج است.

۵. این را می‌توان از سخن خود دکارت فهمید که در باره کتاب گفتار در روش خود می‌گوید این کتاب را به زبان فرانسه یعنی چنان ساده و عام فهم نوشته است که حتی «زنان» نیز آن را می‌فهمند (AT I 560; CSMK 86).

۶. علاقه به نظام فکری دکارت و آثار او در میان زنان فرهیخته آن روزگار کاملاً مرسوم بود. دکارت در آثار خود تنها شرط لازم برای خردورزی را توانایی طبیعی برای اندیشیدن می‌دانست که به این لحاظ میان زن و مرد هیچ تفاوتی در کار نیست. همین دیدگاه دکارتی بود که در سال‌های ۱۶۶۰-۱۶۴۰ مبنای تشکیل محافل فکری (Salons) در میان زنان فرانسوی شد؛ نشست‌هایی غیررسمی که توسط زنانی موسوم به «دکارتیان» اداره می‌شد و یکی از بستگان دکارت به نام کاترین دکارت نیز از جمله آنان بود (Broad, 2004: 19-20). درباره نقش دکارت در احیای جایگاه فکری زنان در سده هفده، نگاه کنید به:

"Fictions of a feminine philosophical persona: Christine de Pizan, Margaret Cavendish and *philosophia lost*" in *The Philosopher in Early Modern Europe*, edited by Conder, Gaukroger & Haunter, Cambridge University Press (2006); 229-253

۷. رد پای این نگاه را حتی در آثار دکارت نیز می‌توان مشاهده کرد. او در تأمل نخست وقتی می‌خواهد درباره کسانی سخن بگوید که امور واضح حسی را قبول ندارند، مبتلایان به مالیخولیا را مثال می‌آورد (CSM II 13)؛ این در حالی است که این بیماری در میان پزشکان سده هفدهم به

وجود ندارد که این نفس نتواند مادی باشد. در واقع، آن چیزی که امکان مادی بودن نفس را منتفی می‌کند، اثبات جاودانگی آن است که دکارت در این باره حرف چندانی نزده است.

دکارت در حالی که می‌کوشید جسمانیت شیء اندیشنده را آشکارا انکار کند، نگاه تیزبین منتقدان هم عصر او (در مسئله تمایز نفس و بدن) مثل الیزابت و بورمان و دکارت‌شناسان جدیدی مثل کاتینگم دقیقاً بر روی همان چیزی متمرکز شد که چه بسا خود دکارت هم از کشف آن چندان ناراضی نبوده باشد و آن چیزی نبود جز امکان مادی بودن نفس. نظر به اینکه نفس در دکارت به ذهن فرومی‌کاهد و ذهن امری است معطوف به امور مادی نه روحانی، انتقاد الیزابت به خوبی نشان می‌دهد که ذهن اندیشنده می‌تواند مادی باشد. می‌توان گفت مکاتبات الیزابت و دکارت و مباحثی که میانشان طرح می‌شود، در مجموع فضایی متناسب با دغدغه‌های فلسفی عصر آنان را پیش روی ما می‌نهد و این امکان را فراهم می‌آورد که مبادی و خط‌سیر فکری آیندگان را بهتر و روشن‌تر بررسی کنیم.

پی نوشت‌ها

1. Heidelberg Castle

2. Abbess

۳. گفتنی است که در نگارش مقاله، در خصوص آثار دکارت، منبع اصلی ترجمه انگلیسی سه جلدی معروف به (CSM) برای دو جلد نخست و (CSMK) برای جلد سوم بوده است که این حروف، مخفف نام مترجمان انگلیسی کاتینگم، استوتاف، مرداک (برای دو جلد نخست) و آنتونی کنی (برای جلد سوم) است. ارجاع به صورت (CSM I)، (CSM II) و (CSMK) با ذکر شماره صفحه در انتها صورت گرفته است. مشخصات کتاب شناختی این سه مجلد نیز در پایان مقاله آمده است.

۴. گرچه با نگاهی به نامه‌های رد و بدل شده میان دکارت و

۱۳. چنان که جان کاتینگم، شارح سرشناس دکارت و مترجم آثار او، وقتی به مسأله تعامل نفس و بدن می‌رسد و به تفسیر تأمل ششم می‌پردازد، از دو گانه‌انگاری معروف دکارتی عدول می‌کند و معتقد است دکارت در اینجا بیشتر سه‌گانه‌انگار است تا دو گانه‌انگار (Cottingham, 1989: 120-130).

۱۴. دکارت در اصول فلسفه می‌گوید: «لفظ جوهر (به معنای ارسطویی آن) در مورد چیزی به کار می‌رود که برای وجود داشتنش بی‌نیاز از موضوع است؛ همین بی‌نیازی از موضوع منجر به ابهامی در مفهوم جوهر شده است، به طوری که فقط یک جوهر یکتا را می‌توان شناخت که نیازمند غیر نیست و آن خداست» (CSM I 210).

15. The 'robust' dualism

این تعبیری است که مارگارت داوولر ویلسون در کتاب خود، دکارت، درباره دو گانه‌انگاری دکارتی به کار می‌برد و منظورش این است که هیچ تناظری میان کارکردهای ذهن اندیشنده و بدن ممتد در کار نمی‌تواند بود (Wilson, 1993: 181).

16. monistic materialism

موضعی که مارگارت کاوندیش (۱۶۷۳-۱۶۲۳)، دیگر اندیشمند زن برجسته هم‌دوره الیزابت بدان قائل بود. او که به لحاظ فکری به توماس هابز نزدیک بود، تنها جوهر موجود در عالم مخلوق را ماده می‌دانست و بر آن بود که جوهر غیرمادی مورد ادعای دکارت اصلاً قابل فهم نیست (Broad, 2004: 35-36).

منابع

- ارسطو (۱۳۷۸) درباره نفس، ترجمه علیمیراد داوودی، تهران، انتشارات حکمت.

-British philosophers (1500-1799) edited by Philip B. Dematteis and Pitter S. fosl.P.cm (Dictionary of literary biography v 252)1984

-Broad, J (2003) **Women philosophers of the Seventeenth Century**, Cambridge University press.

یک بیماری زنانه معروف بود چنان که الیزابت نیز در نامه‌هایش به این بیماری اشاره می‌کند.

8. Anna Maria van Schurman

آنا ماریا ون شرمن در سال ۱۶۰۷ در آلمان به دنیا آمد. او کسی بود که در شرایطی که زنان امکان تحصیلات عالی را نداشتند وارد دانشگاه شد و به عنوان فمینیست شهرت یافت. او مطالعاتی در زمینه فلسفه، هنر، موسیقی، ادبیات و ... داشت و در حمایت از تحصیل دختران قلم می‌زد. او هدف اصلی آموزش را شناخت خداوند و نیل به رستگاری می‌دانست (Shapiro, 2007:4).

۹. دکارت در محاوره با بورمان به این نکته اذعان دارد که «این یک اصل متعارف و صادق است که معلول، شبیه (هم‌سرخ) علت است» (CSM III 339-40).

۱۰. جالب است بدانیم که دکارت در تأمل چهارم مصداق این قاعده را همان صدور حکم درباره وحدت یا تمایز نفس و بدن می‌داند در حالی که هنوز در این مرحله از تأملات به درک واضح و متمایزی از نسبت میان آنها نرسیده‌ایم (CSM II 41).

۱۱. شنیدنی است که تقریباً شبیه به سخنان الیزابت را گاسندی در دسته پنجم اعتراضات می‌گوید و حتی در ضمیمه اعتراضات خود نیز دوباره و با تصریح بیشتر، همین مطلب را در قالب دو پرسش از دکارت می‌پرسد، اما دکارت نه تنها به او پاسخ درخوری نمی‌دهد بلکه با لحن تحقیرآمیزی ابراز می‌دارد که: «نادان‌ترین آدمیان می‌توانند در ربع ساعت پرسش‌هایی از این دست را مطرح کنند که داناترین آدمیان را همه عمر به خود مشغول سازد؛ از اینرواست که من زحمت پاسخ‌گویی به هیچ کدام از این پرسش‌ها را به خود نداده‌ام» (CSM II 275).

۱۲. دکارت در پاسخ به هابز همان سخنی را می‌گوید که در مقدمه تأملات در پاسخ به آن اعتراض نخست داده بود. جواب دکارت این است: «بی‌گمان من در اینجا این را مسلم نگرفته‌ام که آنچه می‌اندیشد چیزی غیرمادی است و حتی این را اساس استدلال خود هم قرار نداده‌ام بلکه این مطلب را به تأمل ششم موکول کرده‌ام تا در آنجا برهانی بر آن اقامه کنم» (CSM II 123).

- Conder, Gaukroger & Haunter (eds). (2006) **Early Modern Europe**, Cambridge University press.
- Cottingham, J. (1993) *A Descartes Dictionary*, Blackwell.
- (1989) **Descartes**, New York Oxford University Press,
- CSM I, II, III: **The philosophical writings of Descartes**, translated by John Cottingham, Robert Stoothoff & Duglad Murdoch (Anthony Kenny, vol. III) Cambridge University Press, First published, 1984-1985-1991.(CSM)
- Elizabeth S. Haldane (1905) **Descartes: His Life and Times**, London: John Murray
- Key Philosophers in Conservations**, The Cogito interviews, edited by Pyle, Andrew, First published 1999 by Routledge
- The correspondence between Princess Elisabeth of Bohemia and Rene Descartes**, Edited and translated by Lisa Shapiro, The University of Chicago press, Chicago & London
- Watson, R (1987) **The Breakdown of Cartesian Metaphysics** (Atlantic Highlands, NJ: Humanities Press International,
- Heil, J (1998) **Philosophy of Mind: A Contemporary Introduction** (London and New York: Routledge,
- Marie Blaise de Bury (1853) **Memoirs of the Princess Palatine, Princess of Bohemia** (London: Richard Bentley.