

اتحاد یا تمایز جوهری ذهن و بدن در مابعدالطبیعه دکارت

فهیمة جامعی* دکتر موسی اکرمی**

چکیده

در مابعدالطبیعه دکارت در جهان مخلوقات تنها دو نوع جوهر وجود دارند که از اساس با یکدیگر متفاوتند؛ این دو عبارتند از: جوهر "اندیشنده" و جوهر "ممتد" یا نفس و ماده. نزد دکارت نه تنها باید نفس انسانی را از نفوس حیوانات جدا کرد، بلکه باید آنها را دارای دو حیطة متفاوت اندیشه و حرکات مادی دانست. نفس در فلسفه دکارت معادل ذهن است و جوهری اندیشنده به شمار می‌رود و همین جوهر غیر مادی، اصل انسان تلقی می‌شود. بدن که جزو مادیات محسوب می‌شود، جوهری ممتد دارد و کاملاً متمایز از نفس است. پس نفس، هم وجود دارد و هم می‌تواند قبل از شناخت بدن شناخته شود و چون اصلاً جسمانی نیست، می‌تواند پس از مرگ انسان نیز باقی بماند. از این رو، دکارت با اصل تمایز جوهری می‌تواند بقای انسان را اثبات نماید. از طرف دیگر، دکارت به عنوان یک تنکارشناس [فیزیولوژیست] و روان شناس، در حقیقت معتقد به تعامل و اتحاد واقعی بین ذهن و بدن است، زیرا که برخی اندرکنش‌های علی میان ذهن و بدن، نشان دهنده اتحاد جوهری بین آنهاست. در این مقاله نشان داده می‌شود که جمع بین اتحاد و تمایز جوهری ذهن و بدن، دکارت را با مشکلی جدی رو به رو می‌کند و، علی‌رغم تلاشهای او در ارائه راه‌حلی چون انگاره روح بخاری یا هر انگاره دیگری مثل قلب یا غده صنوبری، این اشکال همچنان باقی می‌ماند. از این رو، به نظر می‌رسد که چون دکارت نمی‌تواند از تنها دلیل اثبات بقای نفس آدمی صرف نظر کند، مجبور است از لحاظ نظری تمایز جوهری ذهن و بدن را در مابعدالطبیعه خود نگه دارد. در واقع، دکارت ترجیح می‌دهد در مقابله با پارادوکسی که از یک طرف تمایز جوهری و از طرف دیگر، اتحاد جوهری ذهن و بدن را درست می‌داند، جانب تمایز جوهری ذهن و بدن را بگیرد.

واژه‌های کلیدی

دکارت، اتحاد جوهری، تمایز جوهری، ذهن، بدن

*دانشجوی دکتری فلسفه تطبیقی دانشگاه آزاد اسلامی واحد علوم و تحقیقات

**دانشیار دانشگاه آزاد اسلامی واحد علوم و تحقیقات

مقدمه

۱. تلقی دکارت به عنوان یک ماده - صورت انگار (hylomorphist) ارسطویی - مدرسی که نفس یا ذهن را نه یک جوهر، بلکه فعلیت اول یا صورت جوهری بدن زنده می‌دانست (هافمن و اسکری).

۲. تلقی دکارت به عنوان یک افلاطون‌گرا که در افلاطون‌گرایی بتدریج افراطی‌تر شد؛ به گونه‌ای که در آغاز یک افلاطون‌گرای معتدل بود و در مرحله دوم به یک افلاطون‌گرای مدرسی و در مرحله سوم یک افلاطون‌گرای افراطی تبدیل شد؛ چنانکه در نگاه ژاک ماریتن دوگانه انگاری دکارت، انسان را به دو جوهر کامل بخش می‌کند که، این دو بخش (یعنی امتداد هندسی صرف و نفس یا ذهن که صرفاً اندیشه است) به گونه ناشناخته‌ای با یکدیگر پیوند دارند، و شاید فرشته‌ای در ماشینی جای دارد و به کمک غده صنوبری آن را هدایت می‌کند. این را می‌توان گونه‌ای فرشته باوری (angelism) خواند.

۳. تلقی دکارت به عنوان یک سه‌گانه انگار (trialist) که تمایزی میان سه مقوله یا مفهوم ایجاد می‌کند: امتداد (جسم)، اندیشه (ذهن) و وحدت جسم و ذهن (کاتینگم).

۴. تلقی دکارت به عنوان یک اندرکنش‌گرای دوگانه انگار (dualistic interactionist)، که ذهن و جسم را دارای تأثیر علی بر یکدیگر می‌دانست (کاپلستون).

۵. تلقی دکارت به عنوان یک دوگانه انگار که منکر امکان وجود اندرکنش علی میان ذهن و بدن است و بنابر این از توازی انگاری (parallelism) ای دفاع می‌کند که در آن تغییرات معینی در اعصاب و مغز با حالات ذهنی خاص ملازم با آنها همزمان می‌شوند (کیلینگ).

۶. تلقی دکارت به عنوان یک ناتوازی انگار (non-parallelism)، دست کم تا حدی، که معتقد بود

زمانی که از دوگانگی ذهن (English: mind, French: *esprit*, Latin: *mens*) و بدن / جسم سخن می‌گوییم، اولین کسی که نامش پیش از هر کس دیگر در تاریخ فلسفه غرب به ذهن خطور می‌کند، رنه دکارت (۱۶۵۰-۱۶۵۹م) است. دوگانگی دکارتی از مهمترین بخشهای میراث او، هم در قرن هفدهم و هم در فلسفه معاصر در زمینه مسأله معروف ذهن - بدن (mind-body problem) است. این امر تنها یک مسأله نیست، بلکه معرکه‌ای است برای آرایسی که به نسبت ذهن و بدن مربوط می‌شود. در این رابطه به طور خاص دو مسأله وجود دارد: اول این که چگونه بدن می‌تواند بر روی ذهن عمل نماید و سبب احساساتی چون درد و رنگ - که حالاتی از ذهن هستند - شود؛ و دوم این که چگونه در اثر خواست ذهن، بدن می‌تواند حرکت نماید. مشکل دوم توسط الیزابت، شاهزاده بوهیمیا، (۲۱ می ۱۶۴۳) به دکارت عرضه شد. از نظر الیزابت، نفس (English: soul, French: *ame*, Latin: *anima*) یا ذهن در تأثیر گذاری بر بدن برای انجام اعمال ارادی ناتوان است. او چنین استدلال می‌کند که بنا بر نظر دکارت ایجاد هر حرکت، معلول علت آن است و چون حرکت بدن مادی است، پس باید خصوصیتی مربوط به ماده داشته باشد؛ در حالی که ارتباط و امتداد نمی‌توانند از طرف ذهن باشند (Descartes 2000: 217).

در آثار گوناگون دکارت، بخشهای گوناگونی در اشاره به ماهیت ذهن (یا نفس) و رابطه آن با بدن وجود دارد، اما نمی‌توان به نظریه‌ای نهایی در این باره دست یافت که به گونه‌ای سامانمند تدوین شده باشد. از این رو، شارحان و مفسران تعبیر گوناگونی دارند که مهمترین آنها عبارتند از:

که پاتنم و نوسباوم و ویلکس آن را شبیه کارکردگرایی معاصر می‌دانند.

به نظر لاکهورست، هر یک از این تعابیر حد اقل با بخشهایی از نوشته‌های دکارت تطبیق دارند، اما هیچ یک از آنها در تطابق با همه نوشته‌های او نیست. در نگرش کلی و در توجه به همه این تعابیر می‌توان چنین دریافت که فلسفه ذهن دکارت پژوهشهایی از همه نظریه‌های مطرح شده پیش از او و پیشگویی‌هایی از همه نظریه‌های مطرح شده پس از او را در خود دارد. فلسفه ذهن دکارت منشوری چند وجهی است که همه نظریه‌هایی را که تاکنون در باره ذهن - جسم مطرح شده‌اند، بازتاب می‌دهد (ibid).

ما در این مقاله، بی آن که به بررسی و ارزیابی فلسفه ذهن دکارت و میزان تطبیق اندیشه‌های او با تفسیرهای فوق پردازیم، می‌خواهیم به این پرسش پاسخ دهیم که چرا علی‌رغم مشکلات فراوان، دکارت به دوگانگی ذهن و بدن حکم کرده است؟ به نظر می‌رسد که او نیز، مانند افراد دیگر، واقعیت بالفعل بشری را یگانگی ذهن و بدن می‌داند؛ پس شاید بتوان گفت وقتی که او از انفکاک میان "من" (یا ذهن یا نفس) از بدن سخن می‌گوید، تنها می‌خواهد امکان تصور چنین امری را یادآوری کند. از آن جا که ماهیت یا کارکرد "من" نزد دکارت عبارت است از شک کردن، فهمیدن، تصدیق کردن، انکار نمودن، اراده کردن، تخیل کردن و احساس کردن، (Descartes 1901, p. 15) "من" به عنوان ذهنی جدا از بدن، آن کارها را انجام خواهد داد. اگر می‌گفتیم انسان جوهری کاملاً غیر جسمانی است که تنها برای مدت عمر خود به طور اتفاقی در یک بدن محبوس شده (رابطه مرغ و قفس)، چنین سخنی حاکی از این می‌بود که چنین موجودی، به زبان فنی، صرفاً "وحدتی عرضی" (property

کنشهای ناب نفس (مانند شک کردن، فهم، تصدیق، انکار، و اراده کردن) بدون هرگونه رویداد تنکارشناختی [فیزیولوژیایی] متناظر یا ملازم روی می‌دهند (ویلسن و کاتینگم).

۷. تلقی دکارت به عنوان یک سبب ساز انگار [معتقد به علل موقعی] دوگانه گرا (dualistic occasionalist)، درست همانند نخستین پیروانش مانند لا فورژ، که فکر می‌کرد رویدادهای ذهنی و جسمی چیزی جز موقعیت‌هایی برای خدا نیستند تا عمل کند و رویدادی را در حوزه دیگری پدید آورد (همیلتن).

۸. تلقی دکارت به عنوان یک پی - پدیدارنگار (epiphenomenalist) در مورد احساسات که او آنها را معلول فعالیت مغز می‌دانست (لیون).

۹. تلقی دکارت به عنوان یک فرآیی انگار (supervenientist) که فکر می‌کرد اراده بر جسم فرآیی دارد (کلارک).

۱۰. تلقی دکارت به عنوان یک مادی انگار که به نظریه این همانی دو جنبه‌ای (dual-aspect identity theory) در باره ذهن و جسم باور دارد (اسمیت).

۱۱. تلقی دکارت به عنوان یک انگاره گرای شکاک (skeptical idealist) (کانت).

۱۲. تلقی دکارت به عنوان یک مادی انگار پنهانکار که عقیده واقعی خود را از بیم متألهان پنهان می‌کرده است (لامتری) (نک. Lokhorst).

به نظر می‌رسد که تنها دو نظریه مشهور در تاریخ فلسفه ذهن وجود دارد که به دکارت نسبت داده نشده‌اند: رفتارگرایی و کارکردگرایی. اما هافمن و اسکری معتقدند که دکارت این نظریه ارسطو را پذیرفته است که نفس همانا صورت جسم است. به اعتقاد نیل این نگرش نوعی رفتارگرایی است، در حالی

(union) با بدن دارد، نه وحدتی حقیقی و، در واقع، وحدتی جوهری (substance union).^۱ چنین می‌نماید که دکارت واقعاً باور داشت که ما دارای چنین وحدت اصیلی هستیم؛ یعنی انسان اصالتاً موجود واحدی است. این که او معتقد است اوصافی قابل اسناد به انسان وجود دارد (مانند درد، گرسنگی و انفعالات) که نمی‌توان آنها را مستقیماً تنها به نفس روحانی یا تنها به بدن مکانیکی نسبت داد (Descartes 1985, p. 344) این مطلب را تأیید می‌کند. پس به نظر می‌رسد انگیزه اصلی دکارت در این کار، اثبات بقای نفس بوده است. از آن جا که دکارت تحت تأثیر باورهای علمی که ناشی از تحقیقات فیزیکی و تنکارشناختی او بود، بدن را فانی می‌دانست، چاره‌ای نداشت جز این که بخواهد حداقل نفس انسانی یا همانگونه که خودش نام‌گذاری کرده است، ذهن را مجرد بداند تا بتواند از بقای آن پس از تلاشی بدن دفاع نماید. این امر مؤید این است که دکارت به عنوان یک عالم تجربی و یک فیلسوف بر سر دو راهی قرار گرفته بود و چاره‌ای جز انتخاب نداشت. در ادامه سعی می‌کنیم تا این ادعا را بدین گونه بررسی کنیم که علی‌رغم اینکه دکارت به واسطه تحقیقات تنکارشناختی و روانشناختی معتقد است بدن نقش اساسی در ادراکات، مخصوصاً احساس و تخیل دارد (و از این رو، به "اتحاد جوهری" ذهن و بدن اذعان می‌کند) راه اثبات مجرد ذهن را تنها در تمایز آن از بدن می‌داند. از طرفی، سعی او در جداسازی تعقل یا اندیشه (cogitation, thought) از بدن و انحصار آن به ذهنی که می‌تواند آن را مجرد بداند، به "دوگانه‌انگاری جوهری" (substance dualism) ذهن و بدن منجر می‌گردد. واضح است که جمع بین این دو می‌تواند برای دکارت بسیار مشکل باشد و او را بر سر دو راهی

قرار می‌دهد که حرکت در هر مسیر می‌تواند سبب باز ماندن از دیگری گردد. برای روشن شدن مطلب ابتدا به دوگانگی جوهری دکارت می‌پردازیم و سپس اتحاد جوهری را توضیح می‌دهیم. در ادامه توضیحی پیرامون بقای نفس نزد دکارت می‌دهیم و در آخر نیز به نتیجه‌گیری خواهیم پرداخت.

دوگانه‌انگاری جوهری

اگر چه دکارت قائل به وجود سه جوهر (substance) خدا، نفس و ماده است، اما توجه دارد که اطلاق جوهر به خدا و مخلوقات او نمی‌تواند به یک معنا باشد؛ به عبارت دیگر، اطلاق جوهر بر این دو به اشتراک لفظی است، اما صرف نظر از این مطلب، در میان مخلوقات، می‌توان موجوداتی را یافت که از هستی مستقل و غیر متکی به سایر اشیا برخوردارند و تنها در وجود یافتن محتاج رحمت و اسعۀ الهی هستند و دکارت این موجودات را "جوهر" می‌نامد. وی چنین می‌گوید:

«ما از لفظ جوهر چیزی را درک می‌کنیم که نحوه هستی آن چنان است که برای وجود داشتن نیازی به موضوع ندارد. و ابهامی که در مفهوم جوهر است، از همین بی‌نیازی نسبت به موضوع ناشی می‌شود، زیرا در واقع تنها یک جوهر یکتا را می‌توان شناخت که نیازمند غیر نیست، و آن خداست و همه اشیا دیگر تنها به نیروی او هستی و بقا دارند... ولی در بین اشیا مخلوق، بعضی از آنها چنان هستند که بدون اتکا به وجود چیز دیگری می‌توانند وجود داشته باشند؛ ما این گونه اشیا را از اشیا که وجودشان تنها نیازمند رحمت و اسعۀ الهی است و جواهر نامیده می‌شوند، تمیز داده، آنها را کمیّات یا صفات جواهر می‌نامیم» (Descartes 2003 : 52).

به اعتقاد دکارت، می‌توان اساس تمام موجودات و

حکایت از یک دوگانه انگاری واقعی در فلسفه او دارد که در آن دو ذات "امتداد" و "اندیشه" را کاملاً از هم مجزا دانسته است (Rozemond, 2008: 374). حتی اگر نتوان ادعا کرد که دکارت حقیقتاً دوگانه انگار جوهری است، اما می‌توان گفت که نظریه دوگانه انگاری او که در مابعدالطبیعه و به زبان مابعدالطبیعی عنوان می‌شود، ضرورتاً به دوگانه انگاری جوهری منجر می‌شود.^۲

نظریه دوگانه انگاری دکارت پنج ادعا را در بردارد:

۱. قلمرو ذهن وجود دارد.
۲. قلمرو ذهن اصلی است.
۳. قلمرو فیزیکی وجود دارد.
۴. قلمرو فیزیکی اصلی است.
۵. این دو قلمرو از حیث وجودشناسی متمایزند.

ادعای اول در ضعیف‌ترین حالت خود می‌گوید که وجود هر ذهن یا پدید آمدن هر حادثه ذهنی برای صدق وجود قلمرو ذهن کافی است. دکارت باید در این جا مرز این قلمرو را مشخص کند. آیا حیوانات نیز دارای ذهن هستند؟ آیا می‌توان برای خداوند و فرشتگان در حالی که بدنی ندارند، قائل به ذهن شد؟ واضح است که اگر دوگانه انگاری بخواهد کاملاً حیطه‌های ذهن و بدن را از هم جدا کند، نمی‌تواند به هیچ روی رابطه ذهن و بدن را توضیح دهد، مگر اینکه برای آنها چیزی را مشترک قلمداد کند و از طریق همان چیز مشترک، باواسطه یا بدون واسطه، اتحاد، تعامل یا رابطه آنها را ممکن بداند، چرا که تأثیر فراوان ذهن و بدن بر روی یکدیگر بر کسی پوشیده نیست. کسی که مغزش آسیبی جدی ببیند، مسلم است که در کارکرد ذهنی او اختلال به وجود می‌آید. لذا ما ناچار از تبیین این تعامل یا رابطه هستیم.

آنچه را که در عالم هست، به دو امر بنیادین رساند. همه چیز از این دو جوهر قائم به ذات تشکیل شده است. به عبارت دیگر، دو گونه هستی کاملاً متفاوت وجود دارد که هر کدام از این دو گونه هستی، صفات مخصوص به خود را دارند. اولین آنها جوهر بعد و امتداد (همان ماده) است که دارای هستی خارجی است و دومین آنها جوهر اندیشه است که هستی درونی دارد. نفس و اندیشه، آگاهی (/ consciousness awareness) محض است، جایی در فضا اشغال نمی‌کند، و نمی‌توان آن را به اجزای کوچکتر تقسیم کرد. ولی ماده، بعد یا امتداد (extension) محض است، در مکان جای می‌گیرد و به همین خاطر می‌توان آن را به اجزای کوچکتری تقسیم نمود؛ بعلاوه ماده، آگاهی ندارد. بدین ترتیب، در نظر دکارت، هستی و آفرینش به دو قسمت کاملاً متفاوت و مستقل از هم تقسیم گردیده‌اند و از این رو، او را می‌توان دوگانه انگار جوهری نامید. این دوگانه انگاری جوهری نزد دکارت، تنها وسیله تقسیم جهان به دو حوزه فیزیکی و ذهنی نیست، بلکه این تفکیک در انسان نیز مطرح است و به جدایی نفس و بدن می‌انجامد. البته، باید توجه داشت که این جدایی به معنای نداشتن ارتباط نیست، چرا که بنا به اعتقاد او، میان این دو جوهر در بدن انسان، ارتباط عمیقی برقرار است که در بخش بعدی در باره چگونگی آن سخن می‌گوییم.

دوگانه انگاری دکارت درباره ذهن و بدن در واقع از دوگانگی ذات ذهن و بدن ناشی شده است. وقتی دکارت می‌گوید ذهن و بدن واقعاً از هم متمایزند، اگرچه می‌خواهد بگوید که هر یک بدون دیگری می‌تواند باقی باشد (و این هم ظاهراً به جهت تأیید زندگی پس از مرگ برای انسان است)، اما چون طبیعت هر یک را متفاوت می‌داند، این دوگانگی

ادعای دوم که پیچیده‌تر به نظر می‌رسد، اجازه نمی‌دهد تا ذهن را به چیز دیگری فروبکاهیم. اصولاً فروکاست (reduction) بر دو نوع است: اول فروکاستی که به برداشتها و عبارات نظری مربوط می‌شود (فروکاست تحلیلی) و دوم فروکاستی که در چیزهای عینی یا حالات و کارها اتفاق می‌افتد (فروکاست واقعی). مطابق ادعای دوم، فروکاست ذهن به چیز دیگر نمی‌تواند از نوع فروکاست حقیقی باشد؛ اما از نوع فروکاست تحلیلی هم نمی‌تواند باشد، چرا که ذهن جوهری بسیط است که طی یک ادراک از مفهومی متمایز و واضح به دست آمده است. اما اگر نوع دیگری از فروکاست را در نظر بگیریم، شاید بتوانیم ذهن را در حالتی قرار دهیم که تبیین رابطه آن با بدن امکان داشته باشد؛ مثلاً اگر یک گوجه قرمز رنگ را در نظر بگیریم، برای ناظر عادی قرمز به نظر می‌رسد، اما برای ناظر کور رنگ یا ناظری که اصلاً رنگ را تشخیص نمی‌دهد، قرمز نیست. از طرف دیگر، می‌دانیم که رنگ قرمز رنگی با طول موج خاصی است که چشم انسان آن را قرمز می‌بیند. در این جا جمله "این گوجه قرمز است" را می‌توان به این جمله که "این گوجه توانایی این را دارد که قرمز باشد" فروکاست (Foster, 1991:1-15). این فروکاست نه از نوع واقعی است و نه از نوع تحلیلی، بلکه تنها نشان می‌دهد که قرمز بودن چیزی جز برداشت ما از تجربه حسی که داشته‌ایم، نیست. اگر بخواهیم ذهن را نیز به عنوان چیزی که توانایی ارتباط با بدن فیزیکی دارد، در نظر بگیریم، تنها کاری که کرده‌ایم، این است که اصالت ذهن را زیر سؤال برده‌ایم. در این جا اگر چه به دوگانگی ذهن و بدن قائل شده‌ایم، اما این دوگانگی، عرضی خواهد بود، نه جوهری. پس برای قائل شدن به دوگانه انگاری، ذهن باید به عنوان جوهری مستقل

معرفی گردد.

در ادعاهای سوم و چهارم هم که مربوط به عالم ماده و بدن می‌شود، کار کمی آسانتر است؛ یعنی اول باید مطمئن بود که قلمروی برای مادیات وجود دارد و می‌توان موجوداتی را در این مجموعه گنجانده و دوم باید نشان داد که این موجودات حقیقتاً وجود دارند. آن گاه اگر بتوان این چهار ادعا را به عنوان مقدمه‌های صادق پذیرفت، باید اثبات کرد که موجودات این دو قلمرو از هم متمایزند و به زبان منطقی، نسبت بین این دو مجموعه تبیین است. برای این کار باید نشان دهیم که بین مجموعه ذهنی و مجموعه مادی اشتراکی وجود ندارد. این نتیجه به دوگانگی جوهری منجر می‌شود.

ادعای اول و سوم: قلمروهای ذهن و بدن وجود دارند.

در مابعدالطبیعه دکارت اولین چیزی که اثبات می‌شود، وجود ذهن است و چیزهای دیگر مانند خدا و ماده، در مرتبه بعدی اثبات قرار می‌گیرند. از آن جا که تنها مصالح دکارت در تدوین فلسفه‌اش مفاهیم است؛ آن هم مفاهیم واضح و متمایز، او باید با همین مفاهیم ذهن را اثبات نماید. از این رو، او سعی می‌کند مطابق با روش خود، بعد از این که مسأله را تا سر حد امکان به اجزای آن تقسیم نمود، از ساده‌ترین مفاهیم آغاز کرده، با یافتن نظم طبیعی مفاهیم به درک پیچیده‌ترین مفاهیم برسد. از طرفی، دکارت در این جا نمی‌تواند این نظم را بیابد، لذا خودش اقدام به ساختن آن می‌کند (ژیلسون، ۱۳۸۵: ۱۲۶). از این رو، طبق برنامه‌ای دقیق و از پیش تعیین شده، ابتدا با این استدلال که "من اندیشنده" چنان ساخته شده‌است که هیچ‌گاه نمی‌تواند به حقایق دست یابد، بنای دیرینه علم و فلسفه را توسط شک سست کرد. سپس این شک را تا آنجا تعمیم داد که گفت: از کجا معلوم است روح خبیثه مرا فریب نداده باشد که $2+3=5$ می‌شود؟ و از کجا می‌دانم

هستم" آن قدر یقینی می‌شود که حتی قویترین شک‌ها هم نمی‌توانند آن را به لـرزه درآورد (Cottingham, 1998:5). از نظر دکارت، نه تنها شناخت نفس از شناخت اشیای مادی واضح‌تر و متمایزتر است، بلکه حتی از شناخت اعضای بدن هم روش‌تر و بدیهی‌تر است. واضح است که اثبات ذهن در فلسفه دکارت به معنای اثبات بدن نیست، و اثبات بدن نیاز به استدلالی جداگانه دارد. حال بینیم که او چگونه در تأملات خود به اثبات بدن می‌پردازد.

دکارت پس از تعیین کوگیتو به عنوان اولین قضیه یقینی، برای تثبیت شناخت و رسیدن به شناخت یقینی به قضیه "خدا موجود است" به عنوان دومین قضیه یقینی نیاز دارد.^۳ به عنوان یک متفکر، دکارت می‌خواهد از طریق آگاهی از وجود خود، وجود خدا را اثبات نماید. او از این استدلال این هدف را دارد تا هم درکی واضح و متمایز از خردِ خالص و رها از احساس، به عنوان بنیانی از دانشی سیستماتیک و قابل اطمینان، و هم آگاهی از جهان سه بعدی اطراف ما؛ یعنی جهان طبیعت جسمانی که موضوع ریاضیات ناب است، به دست دهد. همچنین می‌خواهد طبیعت ذهن؛ یعنی جوهری را که آن را غیر قابل تقسیم و کاملاً متمایز از بدن می‌داند، بشناساند (Cottingham, 1998:6).

در فلسفه دکارت یک یقین به عنوان مبنا قرار می‌گیرد؛ یعنی نقطه شروع برای دکارت این است که خود وی چیزی است که شک می‌کند؛ یعنی او جوهر مدرک یا نفس است؛ اما شک کردن، معرفتی در مورد نفس را به بار آورد که از یقین به وجود آن هم فراتر رفت. هر کس که در موردی شک می‌کند، این را می‌داند که آن مطلب را به نحوی که می‌خواهد بداند، نمی‌داند. لذا حداقل می‌داند که درک مبهمی از آن معرفت کامل در ذهن دارد. با بررسی بیشتر در مورد

که معلومات بیداری من به بی‌اعتباری معلومات من در حالت خواب نباشد؟ و آیا اساساً من موجودم؟ او پس از تعمیم این شک به تمام اجزای معرفتی خود و رها شدن از تمامی قیود افکار پیشین، به این مسأله برخورد کرد که آیا در این که شک می‌کنم، می‌توانم شک کنم و در این که در شک کردن می‌توانم فکر کنم، می‌توانم شک داشته باشم؟

دکارت از همین شک که در واقع آغاز معارف یقینی اوست، به یکباره نفس خود را چنان روشن و متمایز می‌یابد که هیچ راهی برای نفوذ شک در آن نمی‌بیند. او چنانکه خود گفته، در همان حالی که در همه چیز شک و تردید روا می‌داشت، این معنا را که براستی او در حال اندیشیدن است، امری یقینی و مطلقاً غیر قابل تردید دانست. او با این استدلال که وجود هر اندیشیدنی، وجود اندیشنده‌ای را ضروری می‌کند، به وجود نفس خود به عنوان جوهری اندیشنده پی می‌برد و آن را اصل آغازین فلسفه خود قرار می‌دهد. او در رساله گفتار می‌گوید:

«او لیکن همان دم برخوردم به اینکه در همین گام که من بنا را بر موهوم بودن همه چیز گذاشته‌ام، شخص خودم که این تفکر را می‌کنم، ناچار باید چیزی باشم و توجه کردم که این قضیه "می‌اندیشم، پس هستم" (Cogito ergo sum) حقیقتی است چنان استوار و پا بر جا که جمیع فرض‌های غریب و عجیب شکاکان هم نمی‌تواند آن را متزلزل کند؛ پس معتقد شدم که بی‌تأمل می‌توانم آن را در فلسفه‌ای که در پی آن هستم، اصل نخستین قرار دهم» (Descartes, 1637: 42).

پس دکارت اولین سنگ بنای معرفت خود را بر وجود خود می‌گذارد، و با "من می‌اندیشم" به اثبات آن اقدام می‌کند. در واقع، برای دکارت پس از شک کردن به همه چیز، تنها این حقیقت که "من می‌اندیشم، پس

این مفهوم به وجود مفهوم ذات کامل آن؛ یعنی ذاتی که تمام کمالات قابل تصور را داراست، پی خواهد برد. این ذات همان خداوند است که ما او را ذاتی متعالی، سرمدی، نامتناهی، تغییر ناپذیر، کمال علم و قدرت، و آفرینندهٔ ماسوا می‌دانیم. اما منشأ این مفهوم در ما چه چیزی می‌تواند باشد؟ مسلماً ذهن ما منشأ این مفهوم نیست، چرا که این خود ذهن بوده که شک نموده است و خود این شک نوعی نقص به شمار می‌رود و با کمال در تناقض است. هیچ کدام از اشیای مادی نیز نمی‌تواند منشأ این مفهوم باشد، چون اولاً وجود ماده هنوز برای ما اثبات نشده و تا به حال تنها ذهن است که یقینی است؛ ثانیاً چون عالم ماده، ناقص و متناهی است، حتی اگر هم ثابت کنیم که علتی دارد، نمی‌توان گفت که نامتناهی و کامل است. اما می‌دانیم که هر چیزی به هر حال دارای علت است؛ پس مفهوم ما از خدا باید دارای علت باشد؛ آن هم علتی که در کمال و عدم تناهی دست کم به اندازهٔ معلول خود باشد. پس می‌توان به این نتیجه رسید که بالضرورة باید ذات کاملی وجود داشته باشد که همهٔ کمالات مندرج در مفهوم ذات کامل را واجد باشد و این ذات ضرورتاً همان است که ما آن را خدا می‌نامیم. از این رو مفهوم کمال، که با مفهوم خدا یکی است، در ذهن ما مانند واقعیتی عینی که برای وجود آن نمی‌توان هیچ علتی را قائل شد، حضور می‌یابد. البته، باید توجه داشت که این مفهوم واقعی است و نه خیالی، همان طور که مفهوم دایره با ضرورت مخصوص، برای ما نمودار می‌شود؛ حتی کسانی هستند که در مورد وجود خدا موضعی لادری گرایانه اتخاذ می‌کنند، اما قبول دارند که اگر خدایی باشد، بالضرورة باید جوهری کامل و نامتناهی باشد. همین امر به اضافهٔ مسألهٔ علیت برای اثبات خداوند کافی است (ژیلسون، ۱۳۸۵: ۱۴۲ و ۱۴۳). می‌توان

نتیجه گرفت که خداوند به هنگام آفرینش ما، مفهوم کامل را در ما نهاده است، مانند مهری که صنعتگری بر محصول خود می‌زند. دکارت در تأمل سوم خود چنین می‌گوید:

«تنها از همین که خداوند مرا آفریده، این فکر در من رجحان می‌یابد که او به نحوی صورت و مثال خویش را در من نهاده است و من این مشابهت را که متضمن مفهوم خداست، با همان قوه‌ای ادراک می‌کنم که خودم را با آن ادراک می‌کنم» (Descartes, 1901: 28).

دکارت معتقد است که وجود خداوند حتی از وجود عالم خارج هم برای "من" شناخته‌تر است، پس من هم اکنون می‌دانم که خدایی هست؛ اما هنوز نمی‌دانم عالم خارج وجود دارد یا نه. برای اثبات وجود ماده نیز روش همان است. از آن جا که دکارت خود را تنها ذهنی اندیشنده می‌دانست، تنها می‌توانست با مفهوم آغاز نماید. اولین مفهومی که باید تحلیل شود، مفهوم ماده است. ماده در حد ذات خود؛ یعنی به عنوان مفهومی واضح و متمایز، عبارت است از امتداد در حیث بر حسب ابعاد سه گانه، اما با بررسی دقیق این مفهوم نمی‌توان چیزی یافت تا به وسیلهٔ آن وجود مابزای مفهوم به دست آید. مسلماً محکی و مابزای این مفهوم مانند انگارهٔ خداوند دارای آن درجه از کمال نیست که خودم نتوانم مفهومی از آن بسازم. پس شاید ذهن توانایی این را داشته باشد که بتواند مفهومی از ماده بسازد؛ هر چند که ماده‌ای در خارج وجود نداشته باشد. دکارت برای این کار علاوه بر مفهومی که از ماده در ذهن دارد، از تخیل خود هم کمک می‌گیرد. باید توجه داشت که در ذهن، به عنوان ذهن، چیزی وجود ندارد که تخیل داشتن ذهن را توجیه کند؛ چرا که محتوای طبیعت ذهن، داشتن مفهوم است، نه صورتهای خیالی. بنابر این، برای توجیه تفاوت بارز میان تعقل و

می‌زند، بلکه واقعاً آن را ادراک می‌کند.

از طرف دیگر، خداوندی که ما را خلق نموده است، نمی‌تواند فریبکار باشد، پس با وجود میل فطری ما به اعتقاد به وجود عالم و نیز با وجود توجیه عقلانی برای این اعتقاد، اگر چنین عالمی وجود نداشت، خداوند ما را فریفته بود و از آنجا که خداوند به عنوان کمال مطلق، نمی‌تواند فریبکار باشد، وجود عالم مادی نیز یقینی خواهد بود (ژیلسون، ۱۳۸۵: ۱۴۲ و ۱۴۳) پس دکارت در این جا علاوه بر وجود خداوند، ادعای اول و سوم را اثبات کرده است و وجود دو قلمرو ذهنی و فیزیکی را پذیرفته است.^۴

ادعای دوم و چهارم: قلمرو ذهن و بدن اصلی هستند.

بعد از اثبات وجود قلمروهای ذهن و بدن، باید نشان داد که هر کدام از آنها اصلی هستند و به عبارت دیگر، وابسته یا فرع چیز دیگری به شمار نمی‌روند؛ مثلاً ذهن و بدن خودشان حالات، کیفیات یا ویژگیهای چیز دیگری نیستند. پس دکارت نشان می‌دهد که ذهن و بدن هر کدام جوهر هستند. دکارت برای جوهر تعاریف مختلفی آورده است، اما به طور کلی از نظر او، جوهر چیزی است که خواص، کیفیات و یا صفاتی که از آنها تصویری واقعی داریم، مندرج در آن و یا موجود به آن هستند. او در *اعتراضات و پاسخها* می‌گوید:

چیزی را جوهر می‌نامیم که هر چیزی که ادراک می‌کنیم؛ یعنی هر خاصیت، کیفیت، یا صفتی که ما از آن مفهوم واقعی داریم، در آن بی‌واسطه قرار داشته باشد - به همان گونه که در یک موضوع قرار دارد - و یا به واسطه آن وجود داشته باشد. تنها مفهومی که به معنای دقیق کلمه از خود جوهر داریم، این است که جوهر چیزی است که در آن، آنچه "از طریق حواس" ادراک می‌کنیم؛ یعنی آنچه در یکی از تصورات ما به

تخیل باید جسمی را فرض نماییم که ذهن با آن پیوند و اتحاد داشته باشد. پس تعقل محض التفات داخلی ذهن است نسبت به خودش، ولی تخیل التفات به بیرون و مشاهده چیزی؛ یعنی جسمی است که با طبیعت وی بیگانه است.

از این رو، وجود جسم کاملاً محتمل است. البته، ما هنوز برهانی برای آن نداریم، حتی مفهومی هم که از طبایع جسمانی در خیال داریم، مفهومی متمایز است. اگر این مفهوم، مفهوم متمایز چیزی است که بر خلاف مفهوم خداوند در کمال، تنها همپایه نفس یا حتی فراتر از آن است، چگونه می‌توان از وجود آن در ذهن نتیجه گرفت که ما بازای آن در خارج وجود دارد؟ در این جاست که دکارت به حواس روی می‌آورد. احساسها نیز مانند مفاهیم و صور خیالی در درون ذهن هستند. از این رو، می‌توان از آنها به عنوان مبدأ شروع تازه‌ای استفاده کرد، ولی باید توجه داشت که آنها با سایر افکار ما به لحاظ منشأ و ماهیت متفاوتند؛ چرا که اولاً اینها تنها ارتساماتی مبهم از پاره‌ای حالات و کیفیات هستند که با هیچ مفهوم متمایزی در ارتباط نیستند. البته، باید توجه داشت که ذهن چیزی است که می‌اندیشد، اما احساس نمی‌کند، بنابراین، می‌تواند مفاهیم واضح و متمایزی مانند مفهوم امتداد را بسازد؛ اما قادر بر ساختن احساسی از قبیل لذت، الم، بو یا مزه که قابل اندازه‌گیری یا شمارش نیستند و نمی‌توانند متعلق خوبی برای هیچ دانش حقیقی باشند، نیست. ثانیاً این ذهن نمی‌تواند همانطور که از روی اختیار مفهوم و حتی صورت خیالی می‌سازد، احساس را هم بسازد، بلکه احساسها از راه‌های گوناگون و بدون انتظار وارد ذهن می‌شوند، چنانکه گویی معلول علت خارجی هستند. پس نفس نه تنها پیوند خود را با بدنی که طبیعتش بیگانه است و بدان وسیله با سایر اجسام مربوط می‌شود، حدس

نحو ذهنی وجود دارد، به همان صورت یا به نحو والاتر وجود داشته باشد، زیرا از طریق نور فطریمان می‌دانیم که محال است یک صفت واقعی، صفت یک امر معدوم باشد (دکارت، ۱۳۸۴: ۱۹۲).

پس دکارت جوهر را چیزی می‌داند که صفات محسوس جسمانی، یا به همان صورت یا به نحو والاتر، در آن وجود دارند. در این جا دکارت به تفاوت کیفیات اولیه و ثانویه اشاره دارد. کیفیات محسوس در تصورات ما، نه به نحو عینی، بلکه به نحو ذهنی وجود دارند، اما برخی از آنها به همان صورت؛ یعنی به همان نحوی که در ذهن خود ادراک می‌کنیم و تصویری از آنها داریم، در جوهر جسمانی وجود دارند (مانند بعد و شکل)، و برخی دیگر به نحو والاتر (مانند رنگ).

باید توجه داشت که در معنای جوهر دو ویژگی وجود دارد: اول اینکه جوهر دارای وجودی مستقل است و قائم به موضوع نیست؛ و دیگر این که جوهر "زیر نهاد" اعراض است. دکارت در تعریف خود به ویژگی دوم نظر دارد و جوهر را زیر نهاد می‌داند. توضیح اینکه ما از خود جوهر هیچ گونه صورت حسی مستقیمی نداریم. آنچه به ادراک حسی درک می‌کنیم، تنها همان خصوصیات و صفات جسم است، اما هنگام ادراک صفات به حکم عقل یا همان نور فطری، درمی‌یابیم که صفت از آن جهت که صفت است، نمی‌تواند وجودی مستقل داشته باشد و تحقق آن به قیام موصوف آن است. به عبارت دیگر، محال است صفتی باشد، اما موصوفی در کار نباشد. بنابراین، صفات جسمانی محتاج به "زیر نهادی" هستند که آن را جوهر می‌نامیم. دیدیم که دکارت در تأملات خود، وجود سه جوهر را می‌پذیرد: جوهر نفس / ذهن، جوهر جسم و جوهر خداوند. پس کاملاً واضح است که دکارت هر یک از ذهن و بدن را به عنوان یک

جوهر معرفی می‌کند، و آنها را تحت یک مقوله نمی‌گنجانند، چرا که هر کدام دارای ویژگیهای خاص خود هستند و می‌توانند از هم مستقل باشند. او می‌گوید:

هنگامی دو جوهر را واقعاً متمایز می‌گوییم که هر یک از آنها بتواند مستقل از دیگری وجود داشته باشد (دکارت، ۱۳۸۴: ۱۹۲).

نتیجه این که دکارت ذهن را جوهری مستقل از بدن می‌داند که صفت اصلی آن همان اندیشه است و بدن را جوهر دیگری تلقی می‌کند که ذات آن امتداد است. در همین مورد در اصل ۶۳ از فکر به عنوان مقوم طبیعت نفس و از امتداد به عنوان مقوم طبیعت بدن نام می‌برد:

ما همچنین می‌توانیم فکر و امتداد را به عنوان دو مقوم طبیعت جوهر اندیشنده و جوهر جسمانی در نظر بگیریم (Descartes, 2003:57).

بنا به نظر دکارت، راه وصول به جوهر دانستن امری آن است که به صفات آن جوهر پی ببریم، زیرا بنابر اصلی متعارف، هیچ صفت یا خاصیتی از هیچ به وجود نمی‌آید و قطعاً حاکی از امر واقعی و جوهری است که منشأ این صفت است:

... برای رسیدن به چنین شناختی، لازم است که ما به صفات آن جوهر پی ببریم و هیچ صفتی از صفات جوهر نیست که برای این منظور کافی نباشد، چون یکی از مفاهیم متعارف، این است که هیچ صفت یا خاصیتی یا کیفیتی از هیچ به وجود نمی‌آید. پس اگر ما با صفتی رو به رو شویم، حق داریم که بپذیریم آن صفت به جوهری تعلق دارد و آن جوهر هم وجود دارد (Descartes, 2003:51).

البته، هر صفتی برای این که شناختی از جوهر به ما بدهد، به تنهایی کافی است، اما همیشه یک صفت در

اگر چه برخی هم کنشی‌های علی میان ذهن و بدن وجود دارد، اما دکارت به اندازه کافی ذهن را از قلمرو امتداد که عرصه قوانین مکانیکی و علم رو به گسترش بود، جدا کرد. از نظر دکارت، حقیقت آدمی همان ذهن اوست و به طور کلی از جسم او مستقل است. این حقیقت، هم وجود دارد و هم می‌تواند قبل از شناخت بدن شناخته شود. به این ترتیب دکارت حقیقت آدمی را جسم یا بدن او نمی‌داند، بلکه نیروی فکر و اندیشه وی می‌داند. او در اصول فلسفه هم به این مطلب تصریح کرده است:

به نظرم بهترین راه شناخت طبیعت نفس، دانستن این مطلب است که نفس جوهری به کلی متمایز از بدن است؛ زیرا تحقیق در این که ما - که فکر می‌کنیم هیچ چیز جز فکر شک اندیش ما حقیقت یا حتی وجودی ندارد - چه هستیم، آشکارا به این نتیجه می‌انجامد که وجود ما نیازی به امتداد، شکل، واقع بودن در مکان یا چیز دیگری از صفات بدن یا جسم ندارد (Descartes, 2003:24).

برای ارسطوئیان، نفس، صورتی است برای بدن. نفس در یک موجود جاندار بخصوص؛ مثلاً گاو، همه اعمال حیاتی او را انجام می‌دهد. فعالیت‌هایی که حیات را می‌نمایاند، عبارتند از: تغذیه و نمو در گیاهان، حرکت و درک حسی در حیوانات و علاوه بر اینها، اراده و فعالیت‌های عقلی در انسان. اما در این جا برداشت دکارت با برداشت مدرسی از نفس یکی نیست. دکارت، در برابر پیشینیان مدرسی خود، تعمداً نفس را با ذهن معادل می‌کند و با محدود کردن نقش نفس و توسیع نقش ذهن، موقعیت آنها را از هم متفاوت می‌سازد. از آن جا که نقش نفس را به اندیشه محدود می‌سازد، دیگر مظاهر زندگی، مانند تغذیه، رشد و حرکت را از آن سلب می‌کند (Rozemond, 2008).

جوهر هست که طبیعت و ذات جوهر را تشکیل می‌دهد و همه صفات دیگر تابع آن هستند. دکارت پس از نقل این قول که خود به مثابه قاعده‌ای در تشخیص چهره اصلی یک جوهر و صفت مقوم آن است، همانطور که صفت اصلی جسم را در امتداد و طبیعت نفس را اندیشه می‌داند، می‌گوید که حقیقت وجود آدمی، همان اندیشه اوست که طبق بیان خود دکارت، تمام آن چیزی است که در آدمی می‌گذرد و آدمی وجود آن را بی‌واسطه در خود ادراک می‌کند. همین حقیقت است که قبل از هر چیز دیگری حتی بدن و جسم آدمی، مورد شناخت واقع می‌شود. به خاطر همین، ذهن را نباید به صورت جسمانی لحاظ نمود. پس دکارت در اثبات ادعای دوم و چهارم، با نشان دادن این که ذهن و بدن هر یک ویژگی‌های متفاوتی دارند و وابسته به چیز دیگری نیستند و در واقع خودشان زیر نهاد هستند، می‌تواند بگوید که هر یک از دو قلمرو ذهن و بدن اصلی است.

در هر صورت، وقتی که ما یک موجود ممتد و قابل تقسیم و شکل پذیر و امثال آن را در نظر بگیریم، در واقع جوهری را می‌شناسیم که جسم نامیده می‌شود، چرا که دکارت معتقد است که ماده جوهری ممتد و قابل تقسیم تا بی نهایت است، و هر بخشی را واقعا از بخش دیگر متمایز می‌داند. هر بخش برای خودش دارای وجود است. ماده از اجزای کاملاً متمایز تشکیل شده است که برای وجود داشتن به هم وابسته نیستند (Lagerlund, 2008: 169). همچنین زمانی که شعور و خواست و غیره را در نظر بیاوریم، با جوهری رو به رو می‌گردیم که ناممتد است که آن را نفس یا ذهن می‌نامیم (Lagerlund, 2008:208).

ادعای پنجم: دو قلمرو ذهن و بدن از حیث وجودشناسی متمایزند.

372,373):. او در این باره در پاسخها برای گاساندی چنین توضیح می‌دهد:

شاید متقدمان بین دو منشأ در وجود ما فرق نگذاشته‌اند: یکی منشئی که در ما عامل تغذیه و رشد و همهٔ اعمالی است که بین ما و حیوانات مشترک است و بدون فکر صورت می‌گیرد و دیگری، منشئی که عامل فکر کردن در ماست. آنها هر دو منشأ را نفس نامیدند و چون به فرق میان تغذیه و تفکر توجه نکردند، عامل فکر را ذهن نامیدند و آن را بخش اصلی نفس دانستند، ولی چون من می‌دانم که منشأ تغذیه و فکر در ما کاملاً با هم فرق دارند، گفته‌ام که واژهٔ نفس وقتی برای هر دو منشأ به کار می‌رود، واژه‌ای مبهم و دو پهلوست. من می‌گویم اگر نفس را به معنای فعلیت اول یا ذات اصلی انسان بگیریم، آن را باید اینطور بفهمیم که تنها در مورد منشئی که عامل فکر ماست، به کار می‌رود و برای پرهیز از مبهم‌گویی تا آنجا که ممکن بوده است، آن را ذهن نامیده‌ام، زیرا من ذهن را نه به عنوان بخشی از نفس، بلکه به عنوان کل آن نفسی که فکر می‌کند، در نظر می‌گیرم (دکارت، ۱۳۸۴: ۴۴۰ و ۴۴۱).

دکارت در اینجا می‌نویسد که اصطلاح ذهن مبهم است و اجازه می‌دهد که برخی کارکردها در معانی سنتی نفس ارسطویی بجز اندیشه، شامل نفس هم بشود، اما او برخی از آنها، مثل تغذیه را به حوزهٔ توصیف مکانیکی انگارانه مربوط می‌کند که در عمل منجر به بیرون کردن آنها از نفس می‌شود. این توسع در نقش توصیف مکانیکی در تأملات صریحاً نیامده است، اما در بخش پنجم گفتار در روش در بحث دکارت از انسان، حیوان و ماشین مشهود است. در آنجا دکارت استدلال می‌کند که بدن آدمی یک ماشین است و انسان علاوه بر آن، دارای نفسی عقلانی است که برای اندیشه در نظر گرفته می‌شود و نمی‌تواند به طور مکانیکی

توصیف شود. پس اینکه ما نفس داریم، از جهت رفتاری، مانند تکلم در ماست که اندیشه را می‌نمایاند، اما حیوانات تنها ماشین هستند و همهٔ رفتارهای آنها را می‌توان به طور مکانیکی توضیح داد (Descartes 1637:51-52).

بنابراین، دکارت نفس را به ذهن و اندیشه محدود می‌کند. از سویی دیگر، او درک خود از ذهن را، با توجه به نگرش ارسطویانی که نزد آنها ذهن در ما عنصری عقلانی و منطقی است، وسعت می‌بخشد. برای دکارت، ذهن یا فاعل اندیشه عبارت است از چیزی که شک می‌کند، می‌فهمد، ادراک می‌کند، به ایجاب و سلب حکم می‌کند، می‌خواهد، نمی‌خواهد، و همچنین احساس می‌کند (Descartes, 1637:15). پس او تصور خود از ذهن را به فعالیتهایی مانند ادراک حسی و تخیل بسط می‌دهد، درحالی که این فعالیتها نزد مدرسی‌ها به یک بدن دارای نفس، به عنوان یک فاعل، نسبت داده می‌شود (Rozemond, 2008: 374).

از نظر دکارت، برخلاف اعتقادات قدما، نفس دارای قسمتهای مختلف نفس نباتی و حیوانی نیست؛ بلکه یکپارچه و صرفاً شعور محض و روح است. دکارت در پاسخ به اعتراضات گاساندی، ادعا می‌کند که نه تنها روح را قسمتی از بدن نمی‌داند، بلکه در واقع وی آن را کل نفس به حساب می‌آورد، نفسی که صرفاً جوهر اندیشنده است (دکارت، ۱۳۸۴: ۴۴۰ و ۴۴۱). پس برای دکارت، برخلاف سنت قدیم، الزاماً نفوس متفاوت نیستند و او به هیچ وجه قائل به اجزای نفس نیست، بلکه به نحو ماهوی نفس را کاملاً واحد می‌داند. به عقیدهٔ دکارت، آگاهی از این وحدت به نحو کامل از طریق "می‌اندیشم" حاصل می‌گردد. نفس تقسیم‌پذیر نیست و یکپارچه و واحد است و به دلیل همین وحدت، نمی‌تواند به هیچ چیز مادی تعلق بگیرد، زیرا

پیوند دارند و از این رو به ذهن وابسته‌اند. او مکرر می‌گوید که تمرکز بر روی احساس، به جای تمایز نفس و بدن، اتحاد آنها را نتیجه می‌دهد (ibid:44). در واقع، او به جای این که احساس را از حالات محض ذهن بداند، آن را به عنوان حالتی از ذهن در حالی که با بدن متحد شده است، توصیف می‌کند (45-46):

(ibid). وی معتقد است که در تعقل، و نه در تخیل و ادراک حسی، ذهن مستقل از بدن عمل می‌کند.

حاصل کلام این است که سعی دکارت در فروکاست معنای نفس از آنچه که در فلسفه ارسطویی کمال یا فعلیت انسان بوده و شامل نفس نباتی و حیوانی نیز می‌شده است به نفس ناطقه، نه تنها سبب می‌شود تا نفس به ذهن فرو کاسته شود، بلکه با تخصیص تعقل به ذهن و جدا کردن سایر حالات نفس، مانند تخیل و احساس از ذهن، زمینه پیدایش دوگانه انگاری ذهن و بدن را فراهم می‌آورد که خود به ایجاد دوگانه انگاری واقعی در فلسفه دکارت منجر می‌گردد؛ به طوری که می‌توان گفت دوگانگی حالات ذهن و بدن که از دوگانه انگاری عرضی (property dualism) شروع می‌شود، به ایجاد دوگانه‌انگاری جوهری (substance dualism) بین آن دو منجر می‌گردد. او فکر می‌کرد که با استفاده از تعقل ناب - همانگونه که در تأملات انجام گرفته است، می‌تواند ما را به این مطلب هدایت کند که دوگانه انگاری عرضی را باور کنیم. اما عملاً در تأمل ششم - که سعی در اثبات تمایز واقعی بین دو جوهر ذهن و ماده را دارد، دوگانه انگاری جوهری را القا می‌کند. پس می‌توان چنین نتیجه‌گیری کرد که نزد دکارت تنها دو نوع جوهر متناهی که در عالم وجود دارند؛ یعنی ذهن و چیزهای مادی، کاملاً از هم متمایزند.

پس دکارت با نقشه‌ای از پیش تعیین شده در

ماده در هر صورت تا بی نهایت قابل تقسیم است. نفس را باید کاملاً جدا از جسم دانست و بهترین دلیل این است که ما قبل از اینکه به جسم و بدن خود آگاهی بیابیم، با تجربه "می‌اندیشم" نفس را درمی‌یابیم. البته، نفس نمی‌تواند هیچ یک از کارهای جسم را بر عهده بگیرد، زیرا نفس حس ندارد و علت حرارت حیاتی نیست. جسم هم به نوبه خود هیچ عمل نفسانی را نمی‌تواند انجام دهد. ما هیچ تصویر و صورت خیالی از نفس نمی‌توانیم داشته باشیم. از نظر دکارت همه استعاره‌های رایج فلاسفه و تشبیه نفس به هوا و باد و آتش و اتر و به دیگر عناصر لطیف و ظریف ناقص و باطل است.

جدایی کامل دکارت از فلسفه مدرسی ارسطویی، که پیامد همین برداشت متفاوت او از ذهن است، زمینه جدایی ذهن و بدن را به وجود می‌آورد. در نظریه جدید دکارت، حالات غیر عقلانی در حاشیه ذهن قرار می‌گیرند، در صورتی که فلاسفه پیشین غالباً چنین نگرشی نداشته‌اند. استدلال او بر تمایز واقعی ذهن و بدن این جدایی را شدت می‌بخشد.^۵ او درست بعد از نتیجه استدلال در تأمل ششم بشدت توصیه می‌کند که:

من در خودم قوه‌های تفکری را می‌یابم که کاملاً مخصوص و متمایز از من هستند و آنها قوای تخیل و احساس هستند که بدون آنها می‌توانم خود را تماماً و با وضوح و تمایز کامل تصور نمایم، اما آنها را بدون خودم؛ یعنی بدون جوهر عاقلی که این قوه‌ها به آنها قیام داشته باشند، نمی‌توانم تصور کنم (Descartes, 1901: 44).

بنابراین او بعد از نتیجه‌گیری از استدلالش که بر پایه برداشت او از ذات ذهن شکل گرفته بود، احساس و تخیل را حالات ذهن می‌داند. دکارت در این جا ذات ذهن را عقلانی معرفی می‌کند: احساس و تخیل با تعقل

تأملات خود نشان می دهد که ذهن علاوه بر این که وجود دارد، اصل انسان و ذات او را هم تشکیل می دهد. این ذات اصلاً با ماده اختلاطی ندارد؛ مستقل است و می تواند به تنهایی عمل کند. می بینیم که این نتیجه است که دوگانگی را پیش می آورد، نه این که دوگانگی سبب بروز این نتیجه شود. پس پشت انتخاب فرضیه دوگانگی ذهن و بدن در دکارت انگیزه مهمی قرار دارد و آن همان اثبات جاودانگی نفس انسان بعد از مرگ در دنیای مادی است؛ و شاید اگر اثبات جاودانگی نفس به طریق دیگری امکانپذیر بود، دکارت بر تمایز ذهن و بدن اصراری نمی ورزید.

اتحاد جوهری ذهن و بدن

پس از این که چهار ادعای فوق به عنوان مقدمه کنار هم قرار می گیرند، نتیجه دلخواه دکارت حاصل می شود. این نتیجه همان است که می تواند اثبات کند که انسان بعد از مرگ، و از بین رفتن بدن مادی، دیگر نیازی به بدن ندارد، و تنها با همین ذهن (نفس) مجرد - که از بدن مستقل است - باقی می ماند. اما ظاهراً کار به همین جا ختم نمی شود. دوگانه انگاری جوهری او اگرچه می تواند مشکل بقای نفس را حل کند، اما مشکلات دیگری را به بار می آورد. در این جا دوگانه انگاری ذهن و بدن در انسان، تنها یک فرضیه منفرد باقی نمی ماند، بلکه تبعات دیگری را به همراه می آورد که اولین آنها مسأله ارتباط ذهن و بدن است و دکارت برای پاسخ دادن به آن مجبور می شود تا برای اتصال ذهن و بدنی که در تأمل ششم خودش آنها را از هم متمایز کرده بود، یا حداقل امکان این جدایی را برایشان قائل شده بود، تلاش نماید. پس در این جا مطلب اساسی همان نحوه تبیین و توضیح ارتباط بین ذهن و بدن و تعامل بین آنهاست و نه اعتقاد به وجود این ارتباط.

اما نکته مهم این است که اگر این تبیین درست نباشد، ممکن است نظریه دوگانه انگاری و لوازم آن؛ یعنی بقای نفس، نیز مورد تردید قرار گیرد. اصرار دکارت بر حفظ این نظریه، نشان از اهمیت آن در مابعدالطبیعه اوست. از این رو، سعی می کند تا با مشخص کردن حیطه های ذهن و بدن و حالات آنها به نحوی ارتباط میان آنها را ممکن کند.

نکته دیگر این است که دکارت برای فهم این ارتباط، قبل از ذهن به سراغ بدن رفته است. مطالعه و بررسی دقیق دلایل و مدارک طبی و روان شناختی، دکارت را قانع کرده است که ذهن تنها نسبت به آنچه در مغز تأثیر می کند، وقوف و آگاهی می یابد؛ چنانکه حرکات گوناگونی ممکن است در بدن واقع شوند، بدون اینکه حوادث ذهنی را به دنبال داشته باشند، مگر آنکه به وسیله ایجاد پاره ای حرکات جسمانی در مغز بدون آنکه بقیه بدن تحت تأثیر قرار گیرد، بتوانند افکاری را برانگیزانند (Descartes, 1901:48-49). با وجود این، دکارت خود معتقد بود که هر چند این دو جوهر کاملاً با یکدیگر متفاوتند، اما بر روی یکدیگر تأثیر متقابل دارند. با توجه به این امور، وی به این نتیجه رسید که باید نوعی اتصال و ارتباط میان ذهن و حرکات بدن موجود باشد و این ارتباط باید در مغز اتفاق بیفتد. بر مبنای این نتیجه، دکارت نظریه ای را پروراند که عمل متقابل نفس و بدن را در غده صنوبری که محل آن در پایه مغز است، معرفی می کند (Descartes, 1901:48). دیدگاه او در این بخش، به احتمال قوی، او را به نوعی نفوذ و تأثیر و تأثر میان مغز جسمانی ممتد و ذهن اندیشنده رهبری می کند. دکارت معتقد بود که در غده صنوبری، حالتی اتري وجود دارد که می تواند متعلق اول ذهن در بدن و پل ارتباطی موجودی مجرد با موجودی مادی باشد.

ذهن به هیچ وجه اندامهای خارجی را بی‌واسطه حرکت نمی‌دهد، بلکه تنها سیاله لطیفی را به نام روح‌های حیوانی هدایت می‌کند که از قلب حرکت کرده، از طریق مغز به سمت عضلات جریان می‌یابد و موجب می‌شود که این سیاله حرکات خاصی را در این اندامها به وجود آورد، زیرا این روح‌های حیوانی طبیعتاً به گونه‌ای هستند که می‌توانند با قابلیت یکسان برای اعمال بسیار مختلفی مورد استفاده قرار گیرند. اما اکثر حرکات ما اصلاً به نفس بستگی ندارند، مانند ضربان قلب، هضم غذا، تغذیه، تنفس در خواب و حتی اعمالی مانند راه رفتن، آواز خواندن و نظایر آن در بیداری، به شرط آنکه این اعمال بدون التفات نفس به آنها صورت بگیرد (دکارت، ۱۳۸۴: ۲۸۷ و ۲۸۸).

می‌بینیم که دکارت ابتدا بین نفس انسانی و حیوانی تفاوت می‌گذارد، و سپس با معادل گرفتن نفس انسانی و ذهن، عمل اندیشیدن را مختص آن می‌داند. در واقع، او با این کار نفس را به ذهن فرو می‌کاهد تا اولاً بین اعمال به اصطلاح حیوانی در انسان و اعمال انسانی او تفاوت قائل شود، و ثانیاً وظایف و حالات ذهن و بدن را از هم تفکیک کند. او می‌گوید:

من بر نامیدن نفس عقلانی (the rational soul) به ذهن انسانی (human mind)، تاکید می‌ورزم، چرا که همین کار از ابهام واژه نفس جلوگیری می‌کند (Descartes, 2000:283).

بیشتر پژوهش دکارت، تفاسیر صبورانه او را در باب روشی تشکیل می‌دهند که در آن حالات و حرکات بدن مبتنی بر نظام عصبی‌اند (یعنی آنچه ما هم اکنون کارکردهای شناختی می‌نامیم)؛ نظیر ادراک بینایی که در دیدگاه دکارت برحسب پدیده‌های مغز صورت می‌گیرد. دکارت همه این نگرش را برای حیوانات نیز به کار می‌برد. شاید بتوان گفت که از نظر دکارت، هر

در نگاه دکارت به بدن انسان، علاوه بر غده صنوبری پدیده‌هایی وجود دارند که می‌توان آنها را به روش مکانیکی تبیین نمود. این پدیده‌ها که شامل کارکردهای نباتی، احساسات و تحرک هستند و از فعالیتهای حیاتی اندام انسان به شمار می‌روند، همه به بدن نسبت داده شده‌اند (Baker, 2002:8). از طرفی، فعالیتهای عقلانی مانند اندیشیدن و فهم به نفس نسبت داده می‌شوند. در فلسفه مدرسی همه این فعالیتها به نفس مربوط می‌شوند. البته، باید به تفاوت میان نفوس نباتی، حیوانی و ناطقه انسانی و کارکرد هر یک توجه داشته باشیم. اگرچه دکارت نگاه مدرسی به نفس را کنار می‌زند، اما به نظر می‌رسد که متوجه این تفاوت هم هست؛ به طوری که نفس حیوانی را از نفس انسانی متمایز می‌داند. او در قسمت پنجم کتاب *گفتاور* در روش که به نفس حیوانی پرداخته است، معتقد شده که چه در بدن حیوانات و چه در بدن انسانها هیچ حرکتی به وقوع نمی‌پیوندد، مگر اینکه کاملاً مانند یک ماشین اجزای لازم برای ایجاد آن حرکت موجود باشد. پس در انسان، این نفس انسانی نیست که اجزای تن ما را به حرکت در می‌آورد، بلکه این کار توسط ارواح حیوانی صورت می‌گیرد که نوعی مایع بسیار لطیف است و توسط مغز از قلب در تمام عضلات جاری شده و موجب حرکت اجزای مختلف بدن می‌گردد (Descartes, 1637: 60) حرکات حیوانات نیز تا حدودی شبیه به حرکاتی است که در نزد ما توسط ارواح حیوانی انجام می‌گیرد. او در پاسخها می‌گوید:

مهمترین چیزی را که باید به آن توجه کرد، این است که هم در بدن ما و هم در بدن حیوانات هیچ حرکتی ممکن نیست، مگر این که تمام آن اعضاء یا آلاتی که به وسیله آنها حرکت در یک دستگاه صورت می‌گیرد، وجود داشته باشد. بنابراین، در خود ما هم

چیز قابل اطلاق به انسان، قابل اطلاق به حیوانات نیز هست (البته، بجز تفکر و عقلانیت). این مشی مادی گرایانه حتی برای تبیین تصور و حافظه و همچنین احساسات به کار می‌رود. نیروی محرک واقعی دکارت، برنامه‌ریزی برای تبیینهای واقعی یا مکانیکی از دیدن و شنیدن و یادآوری و تصور و نظایر آن است، و این برنامه‌ریزی هنگامی که با مسأله تفکر رو به رو می‌شود، با موانع بزرگ و آشکاری برخورد می‌کند.

در این صورت، آیا می‌توان گفت که دکارت حقیقتاً نظریه‌ای در باب جوهر اندیشنده نامیرا نداشته و به جای آن، نظریه‌ای در باب "شیء متفکر" داشته که البته در آن وقت قابل فهم نبوده است؟ این برداشتی است که می‌تواند از برخی جهات شبیه به نظریه‌های جدید راجع به ذهن باشد.^۶ در همین خصوص، دکارت در یکی از نوشته‌های خود با عنوان توصیف بدن انسان که در سال ۱۶۴۸ به اتمام رسیده، چنین نوشته است:

از زمان کودکی، به تجربه دریافتیم که بسیاری از حرکات بدنی ما به فرمان اراده انجام می‌شوند، که خودش از قوای نفس است، و همین می‌تواند ما را به آنجا رهنمون کند که باور کنیم نفس مسبب اصلی همه حرکات بدنی ماست، جهل ما به کالبدشناسی و مکانیسم هم در اینجا نقش زیادی را بازی می‌کرده است، زیرا اگر توجه خود را به بیرون از بدن انسان معطوف می‌کردیم، هرگز نمی‌توانستیم تصور کنیم که در درون آن (بدن)، اعضا یا مکانیسم کافی برای حرکت دادن مطابق میل خود در همه راه‌هایی که مشاهده کرده‌ایم، وجود دارد. اشتباه ما به خاطر این عقیده بود که هیچ حرکتی داخل جسد انجام نمی‌شود، اگر چه جسد همان اعضایی را دارد که بدن زنده داراست و تنها فاقد نفس است.

اما زمانی که سعی کنیم طبیعت خود را متمایزتر بشناسیم، می‌توانیم ببینیم که نفس ما، تا آنجایی که جوهری متمایز از بدن است، صرفاً از این طریق برای ما شناخته شده است که می‌اندیشد؛ به این معنا که می‌فهمد، اراده می‌کند، تصور می‌کند، و دارای ادراک حسی است؛ چرا که همه این اعمال، انواع اندیشه هستند. افعال دیگری را که برخی مردم به نفس نسبت می‌دهند، مانند حرکت قلب و شریانها، هضم غذا در شکم و امثال آن، شامل هیچ تفکری نمی‌شود، و تنها حرکات بدنی هستند؛ بعلاوه، برای یک بدن عادی‌تر است که توسط بدن دیگری به حرکت درآید، تا اینکه توسط یک نفس. از این رو، ما دلایل کمتری برای نسبت دادن چنین اعمالی به نفس داریم، تا به بدن.

همچنین ما می‌توانیم مشاهده کنیم زمانی که بخشی از بدن ما آسیب می‌بیند؛ مثلاً وقتی که عصبی خراش داده می‌شود، نتیجه این خواهد شد که قسمت مورد نظر برخلاف معمول از اراده ما پیروی نمی‌کند و گاهی برخلاف خواست ما سبب ایجاد حرکت تشنجی می‌شود. این نشان می‌دهد که نفس نمی‌تواند هیچ حرکتی را بدون ترتیبی مناسب از اعضای بدن که برای ایجاد حرکت لازم است، در بدن ایجاد نماید. در مقابل، زمانی که همه اعضای بدن بخوبی برای بعضی حرکات آماده شده‌اند، بدن نیازی به نفس برای ایجاد آن حرکات ندارد؛ و در نتیجه همه حرکاتی که ما به عنوان (حرکت) وابسته به اندیشه‌مان تجربه می‌کنیم، نباید به هیچ وجه به نفس، بلکه حقیقتاً باید به ترتیب اعضای بدن نسبت داده شوند؛ حتی حرکاتی که ما آنها را "اختیاری" می‌نامیم، اصولاً در نتیجه همین ترتیب اعضا رخ می‌دهند. به همین جهت، اگرچه این نفس است که حرکات را معین می‌کند، اما آنها (حرکات) نمی‌توانند

هست یا، برای مثال، هرگونه که سبب احساس می‌شود، قابل مشاهده نیست.

می‌توان نگرشهای گوناگونی به این پاسخ داشت: نگرش اول این است که بگوییم اتحاد ذهن و بدن در این جا چیزی بیشتر از ارتباط آنها نیست. نگرش دوم این است که این اتحاد قرار است چیزی باشد که تعامل را ممکن سازد. نگرش سوم این است که این اتحاد را نوعی "سه گانه انگاری" تلقی کنیم؛ بدین معنی که این اتحاد را به عنوان بسط نظریه دوگانه انگاری اولیه دکارتی دانسته که در آن احساسات به عنوان وجوهی از چیزی متفاوت از ذهن و بدن در نظر گرفته می‌شوند. اما این عقیده با بسیاری از متون ناسازگار به نظر می‌رسد. نگرش دیگری نیز وجود دارد که "دو رگه" [آمیخته] خوانده می‌شود و در آن احساسات - همان گونه که دکارت مرتباً ادعا می‌کند - وجوهی از ذهن هستند (البته، تنها تا جایی که با بدن متحدند). (Rozemond, 1998:172-3)

اما باید توجه داشت که این دوگانه انگاری تنها به ذهن و بدن محدود نمی‌شود. وقتی دکارت در تأمل دوم می‌گوید که من چیزی جز اندیشه نیستم، دو مطلب را می‌توان نتیجه گرفت: اول این که او به هیچ چیز دیگر که به طبیعت یا ذات او مربوط باشد، توجه نکرده است و دوم این که او متوجه شده است که هیچ چیز دیگر که به طبیعت یا ذات او مربوط باشد وجود ندارد. ادعای اول چون ضعیف است نمی‌تواند مورد پذیرش باشد و ادعای دوم هم، که تنها توسط اصل وضوح و تمایز در تأمل دوم اثبات می‌شود، نمی‌تواند قانع کننده باشد. شاید واقعاً چیز دیگری وجود داشته، ولی دکارت به آن توجه نکرده است؛ مگر اینکه او قائل به تقسیم حصری بین این دو باشد و نتواند شقّ سومی برای آن قائل شود؛ و این ثابت می‌کند که او واقعاً

بدون ترتیب اعضا به وجود آیند و این مهم نیست که چقدر ما بخواهیم که این حرکات اتفاق بیفتد.

علاوه بر این، اگرچه همه این حرکات زمانی که نفس بدن را ترک کرده است، در یک جسد متوقف می‌شود، اما نباید چنین استنباط کنیم که این نفس است که آنها (حرکات) را به وجود می‌آورد، و تنها یک استنباط می‌توانیم بکنیم و این همان علتی است که هم بدن را نامناسب کرده است و هم سبب شده است تا نفس بدن را ترک نماید. (Descartes, 1999:313-315)

در اینجا دکارت چنین استدلال می‌کند که ذهن و بدن حقیقتاً متمایزند و منظور او از این سخن، این است که هر کدام از آنها می‌تواند بدون دیگری وجود داشته باشد؛ او همچنین ادعا می‌کند که این دو در هر موجود زنده‌ای با هم متحدند (Descartes, 1637:45). حاصل این که تقسیم سه بخشی دکارت از یک طبیعت ساده، در قاعده ۱۲ شامل این بخشها می‌گردد: (۱) طبیعت‌های کاملاً ذهنی؛ نظر به اینکه ما برای خود قائل به آگاهی، شک یا عملی ارادی هستیم، این نوع طبیعت شامل هیچ تصویر جسمانی نمی‌گردد؛ (۲) طبیعت‌های کاملاً مادی، که تنها با ظهور در بدن شناخته می‌شوند، مانند شکل، امتداد و حرکت؛ و (۳) مفاهیمی که در هر دو مشترکند، این مفاهیم، مفاهیم دیگر و زمینه استنتاج‌های ما را به هم مربوط می‌کنند. (Descartes, 1999:42-48)

می‌بینیم که دکارت ضمن پاسخ دادن به الیزابت، حرکت تازه‌ای را معرفی می‌کند: با در نظر گرفتن ذهن و بدن با هم دیگر، ما تنها حرکت اتحاد آنها را داریم، که در آن حرکت، قدرت ذهن، بدن را حرکت می‌دهد، و قدرت بدن به روی ذهن عمل می‌کند و سبب احساس و انفعال او می‌شود. این اتحاد هر چه که

او گفته بود که می‌خواهد با این استدلال که نفس و بدن از هم متمایزند، به جنگ کسانی برود که علیه خدا هستند. همان طور که در نامه‌ای به مرسن در سال ۱۶۳۰ چنین استدلالی را آورده است: "استقلال نفس ما از بدنهایمان که از آن جاودانگی منتج می‌شود."
(Descartes, 2000:29)

بعدها دکارت پذیرفت که در حقیقت، او نمی‌تواند دلیلی محکم بر رد این امکان داشته باشد که خدا ممکن است به نفس چنان قوت و وجودی بدهد که مطمئن باشد همراه با بدن نابود می‌شود (Descartes, 1999:91)، اما او اصرار داشت که ما هیچ دلیل یا سند قانع‌کننده‌ای در دست نداریم که نابودی یک جوهر مانند ذهن، می‌تواند ناشی از چنین دلیل جزئی‌ای مانند مرگ بدن باشد که موضوع تقسیم و تغییر شکل تنها در بخشهای آن است (Descartes, 1999:109). این نکته در تأملات آمده که بدن انسان تا آن جایی که از بدنهای دیگر متمایز است، واقعاً از ترکیبی معین از اعضا و اعراضی از این دست درست شده است، تا این که یک جوهر خالص باشد. در حالی که ذهن انسان به این صورت از هیچ عرضی درست نشده است، بلکه یک جوهر خالص است، چرا که اگر همه اعراض ذهن تغییر کنند، تاجایی که موضوعهای متفاوتی برای فهم و احساسات و امیال گوناگونی داشته باشد، به آن علت ذهنی متفاوت پدید نمی‌آید، در حالی که بدن انسان، صرفاً به جهت تغییر شکل بعضی از قسمتهای آن، هویت خود را از دست می‌دهد. نهایتاً او در *انفعالات* نفس نتیجه می‌گیرد که درحالی که بدن انسان به آسانی می‌تواند از بین رود، ذهن انسان به واسطه طبیعتش نامیراست (Descartes, 1991:10).

این استدلال برای جاودانگی هنوز به این پیش فرض نیاز دارد که یک جوهر زمانی که خدا آن را آفریده است، طبیعتاً نامیراست و نمی‌توان حتی جلوی

دوگانه‌انگار است نه این که دوگانه‌انگاری را تنها در ذهن و بدن جاری کرده باشد.^۷
(Rozemond, 2008: 380)
در مجموع، به نظر می‌رسد حقیقت مطلب این باشد که تا آن جا که تمایز بین ذهن و بدن به عنوان موجوداتی متفاوت در ذات حفظ می‌شود، هر تعاملی بین آنها غیر ممکن است (البته، اگر مانند بسیاری معتقد به سنخیت علت و معلول باشیم). می‌دانیم نزد دکارت ذات ذهن تفکر است و ذات بدن امتداد، و همین امر نظریه دکارتی را در مورد تعامل علی ذهن و بدن رد می‌کند. به هر حال، نفی چیزی که مورد قبول همگان است، ممکن است سبب انحطاط گردد. اصل سنخیت علت و معلول در اینجا نادیده گرفته شده است، چرا که اصلاً دکارت اصول ارسطویی را از آغاز به علت اطمینان نداشتن به آنها نپذیرفته است.^۸

جاودانگی نفس یا ذهن از سنت ارسطویی - مسیحی تا ریاضیات و مکانیک دکارتی

ما نمی‌توانیم در هیچ یک از آثار دکارت، دلیلی بر این که او تردیدی جدی نسبت به جاودانگی نفس در ایمان مسیحی داشته باشد، بیابیم. برای او، آن بخشی از انسان که عهده دار تعقل است (همان بخشی که من بودن من به آن است)، آن قدر حیاتی است که نمی‌توان تصور کرد که با از بین رفتن بدن نابود گردد (Descartes, 1991:127). دکارت تفاوتی بین ذهن و نفس قائل نمی‌شود (Descartes, 1999:10). او در نامه‌ای که در ویرایش اول تأملات به دانشگاه سوربن می‌نویسد، اظهار می‌کند که یک مؤمن موظف است بپذیرد که نفس انسان با بدنش نمی‌میرد؛ او می‌گوید که اثبات این ادعا توسط "دلیل طبیعی" (natural reason) به اهداف مذهب خدمت می‌کند و با الحاد می‌جنگد (Descartes, 1999: 3). بیش از ده سال قبل از این،

تأملات در ویرایش دوم آن را چنین نوشته است: "تأملات اولی فلسفه که در آن وجود خداوند و تمایز بین ذهن و بدن اثبات می‌شود". در حالی که به نظر می‌رسد هدف او از نوشتن تأملات چیز دیگری باشد. دکارت در نامه‌ای به مرسن می‌نویسد:

من به تو می‌گویم، بین خودمان باشد، که این شش تأمل، شامل اساس همه فیزیک من است، اما لطفاً این را به کسی نگو، چون آنهایی که پیرو ارسطو هستند، ممکن است برای اثبات آن با مشکل رو به رو شوند و من امیدوارم آنهایی که آن را می‌خوانند، خودشان را اندک اندک به اصول من عادت دهند و حقیقت آن را تشخیص دهند، قبل از این که متوجه شوند، اصول ارسطویی را نابود کرده‌اند (Descartes, 1991:173).

از طرف دیگر، محاکمه گالیله که در سال ۱۶۳۳ انجام شده، نشان از استیلای اندیشه‌های کلیسایی بر علوم زمان او دارد. بسیار محتمل است که مابعدالطبیعه دکارت تحت تأثیر این شرایط اجتماعی و همچنین رواج شک‌گرایی در سالهای ۱۶۲۹ قرار گرفته باشد. از این رو، می‌توان گفت که تأسیس مابعدالطبیعه برای دکارت در واقع کسب اعتبار برای مکانیک فلسفه طبیعی او که یکی از پایه‌های آن را چرخش زمین به دور خورشید تشکیل می‌دهد، بوده است (Alanen, 2003:1-4).

در واقع، توجه فراوان او به ریاضیات و علم مکانیک بود که او را به سوی مابعدالطبیعه راهنمایی کرد. نظریات او درباره ذهن در ابتدا متمایز بود، اما رفته رفته با تبیینی مابعدالطبیعی از ذهن نظریه متفاوتی ارائه شد. کارهای اولیه او در مابعدالطبیعه در سالهای ۱۶۳۰ انجام شد و آثار مهم مابعدالطبیعی او؛ یعنی اصول فلسفه و تأملات، به ترتیب در سال‌های ۱۶۳۷ و ۱۶۴۰ نوشته شد و اعتراضها و پاسخها در سال ۱۶۴۱

بودنش را گرفت، مگر این که در صورت نبود لطف خدا به عدم بدل شود، اما اگر یک جوهر زمانی خلق شود، به وجودش ادامه می‌دهد. دکارت اراده مؤثر خداوند را به ما یادآوری می‌کند: من نمی‌توانم به خود بقبولانم تا سعی کنم که نیروی عقل انسان را برای بی اثر کردن هریک از این موارد که به اراده آزاد خداوند بسته است، به کار گیرم (ibid:109).

این پیش‌بینی همراه با بی میلی دکارت در دست‌اندازی به حیطة الهیات، می‌تواند توضیح دهد که چرا دکارت گاهی در دفاعی که می‌توانست از جاودانگی نفس داشته باشد، بی میل بود. ادعای او در ویرایش اول تأملات (۱۶۴۱) تحت یکی از عنوانهای بخش تأملات بدین صورت طرح شده بود: "که در آن [...] جاودانگی نفس اثبات می‌گردد". این ادعا در ویرایش دوم تأملات (۱۶۴۲) حذف می‌گردد. این مطلب در نامه او به مرسن در ۲۴ دسامبر ۱۶۴۰ آمده است (Descartes, 2000:163). افزون بر این می‌توان دید که لحن او در نامه‌ای در ۳ نوامبر ۱۶۴۵ به الیزابت متفاوت شده است:

اقرار می‌کنم که تنها با دلایل طبیعی، ما توانستیم حدسهای مناسب زیادی و امیدهای خوبی را به دست آوریم، اما ما نمی‌توانیم هیچ اطمینانی داشته باشیم. (Descartes 2000:227, cf. Cottingham 1993, :157-159)

با توجه به تأثیر زمینه‌های اجتماعی و تاریخی در شکل‌گیری مابعدالطبیعه دکارت، باید گفت درست است که او پدر فلسفه مدرن است و روش تفکر نوینی را ارائه نموده است، اما به هر حال بررسی مابعدالطبیعه، معرفت‌شناسی و فلسفه ذهن او نشان می‌دهد که همه آنها ریشه در فلسفه ارسطویی آن زمان دارند و به نوعی تحت تأثیر مسیحیت و آراء و اندیشه‌های آکویناس و آوگوستین هستند (Alanen, 2003:5). او عنوان کامل

کشیده شده است، نمایان گردد
(Cahoone, 1988 :32-34).

نتیجه گیری

به نظر می‌رسد در مابعدالطبیعه دکارت، عقل، ما را به این نکته رهنمون می‌کند که دو جوهر ذهن و بدن تمایزی کامل دارند، اما تجربه، ما را به پذیرش اتحاد این دو جوهر دعوت می‌کند. این ناسازنما در مابعدالطبیعه دکارت، که هر دو طرف آن درست می‌نمایند، دکارت را به سمتی سوق می‌دهد که مجبور شود تا در نهایت یک طرف را برگزیند. مسلماً برای دکارت بسیار مشکل خواهد بود که بگوید طبیعت ما به عنوان انسان، شامل ترکیبی جدانشدنی از حالات ذهنی و فیزیکی است. به نظر می‌رسد او سرانجام به آن جا کشیده می‌شود که مانند افلاطون اظهار کند که هیچ چیز جسمانی به طبیعت ما مربوط نمی‌شود و انسان صرفاً نفسی عقلانی است و بدن اربابه‌ای است برای نفس. مطابق این نظریه، نفس، بدن را در خدمت خود می‌گیرد. البته، شاید در تعقل بتوان چنین چیزی گفت، اما زمانی که پای حواس پنجگانه و احساساتی چون گرسنگی و درد به میان می‌آید، دیگر نمی‌توان بدن را به این راحتی کنار گذاشت. این جاست که دکارت با مشکل بزرگی رو به رو می‌شود: دو جوهر کاملاً متمایز چگونه می‌توانند چنین تعامل و اتحاد گسترده‌ای را داشته باشند؟ واضح است مشکلی که این مسأله ایجاد می‌کند، در "اتحاد جوهری" بیشتر خودنمایی می‌کند.

کوشش دکارت در تبیین این تعامل، که او را به استفاده از روح بخاری می‌کشاند، باز هم بی‌ثمر باقی می‌ماند، چرا که این روح بخاری یا حتی غده صنوبری در اندیشه دکارت، یا جسمانی است یا غیر جسمانی. اگر جسمانی باشد، چگونه می‌تواند با امری مجرد که

منتشر گردید؛ درحالی که مهمترین آثار مربوط به علم مکانیک او بین سالهای ۱۶۱۶ و ۱۶۲۰ نگاشته شده است. از این رو، به نظر می‌رسد که علاقه اصلی دکارت به ریاضیات، فیزیک، آپتیک و مکانیک بوده است و سعی او در ارائه روشی در کسب علوم، او را به سمت مابعدالطبیعه و متعاقباً معرفت شناسی کشانده است.

دکارت در آخرین اثر خود، *انفعالات نفس*، به رابطه تگاتنگ ذهن و بدن اشاره بیشتری دارد. در آن جا متوجه می‌شود که چگونه بدن در برانگیختن احساسات مربوط به ذهن توانایی علی دارد. (Descartes, 1985: 344) او با استفاده از علم تنکارشناسی و دستگاه عصبی می‌تواند توضیح قانع کننده‌ای برای حرکات مکانیکی بدن به عنوان یک ماشین داشته باشد، اما معلوم نیست آن جا که عملکرد صرف مغز مطرح می‌شود، چگونه می‌خواهد ارتباط آن را با ذهن و حالات ذهنی توضیح دهد. در هر ارگانیسم مکانیکی، همه تغییرات فیزیکی؛ حتی آنهایی که در دستگاه عصبی انسان رخ می‌دهد، باید منحصراً توسط علت فیزیکی انجام شود و نه بوسیله دخالت ذهن که بنا بر تعریف غیرفیزیکی است (Novák, 1988:174-175).

دکارت در سال ۱۶۴۶ در نامه‌ای می‌نویسد:

این فرضیه که اگر نفس و بدن دو جوهری هستند که طبیعت‌های متفاوت دارند، همین مانع تعامل بین آنها خواهد بود، درست نیست و نمی‌تواند اثبات شود.

(Descartes, 2000:214)

بدین سان، دستگاه دکارتی با مشکلات درونی آن سبب شده است تا مشکل اصلی مابعدالطبیعه؛ یعنی همان مسأله ذهن - بنیادی‌ای که در تأملات به تصویر

دستگاه غیر ممکن شود. البته، او با این کار به خوبی نشان داده که چه مسأله‌ای در مابعدالطبیعه مشکل ساز است.

سرانجام، می‌توان گفت که دکارت بنا بر شواهد علمی‌ای که در اختیار داشت، دریافت شکافی که میان توصیف ذهن - بنیاد [/ ساجکتیو] حوادث ذهنی و توصیف عین - بنیاد [/ آبجکتیو] حالات مغز وجود دارد، بزرگتر از آن است که بتوان آنها را با پلی به هم ارتباط داد. در نتیجه موفق نشدن دکارت در تبیین این ارتباط، از میان برداشتن یا پل زدن این شکاف بزرگ سبب شد تا او به تمایزی واقعی بین حالات ذهنی و فیزیکی قائل شود. به عبارت دیگر زمانی که دکارت در توصیف خود با موانعی بزرگ و غیر قابل حل رو به رو شد، تنها گزینه‌ای که برایش مانده بود، انتخاب کرد: او یک حقیقت ذهنی را موضوع اعمال ذهنی فرض نمود، درحالی که از محدودیت مشروط این اقدام نیز آگاه بود.

پی‌نوشت‌ها:

۱. اصطلاح "اتحاد جوهری" توسط دکارت در ماه می سال ۱۶۴۳ طی نامه‌ای به الیزابت، شاهزاده بوهیمیا، در پاسخ به اشکال او در نحوه ارتباط بین دو جوهر کاملاً متمایز آورده شده است (Descartes, 2000: 214).

۲. برخی از اندیشمندان جدید معتقدند که دوگانه انگاری دکارتی در واقع عملی نیست که برای جدایی رخ داده باشد، بلکه او این کار را کرده است تا اتحاد ذهن و بدن را نشان دهد. از نظر دکارت، انسان دارای اجزائی است و دوگانه انگاری کمک می‌کند تا این اجزا را بهتر بشناسیم. برای دکارت ناشناخته‌های سه گانه (انسان، ذهن و بدن)، همه برآمده از طبیعت هستند؛ یعنی دوگانه انگاری او بیشتر یک دوگانه انگاری

مکان‌دار نیست، ارتباط داشته باشد و اگر جسمانی نیست، چگونه می‌تواند با مغز که مادی است در ارتباط باشد؛ در واقع، انگاره روح بخاری یا هر انگاره دیگری مثل قلب یا غده صنوبری، اشکال چگونگی ارتباط نفس با بدن را بدون پاسخ باقی می‌گذارد.

دکارت از یک سو شواهدی برای شهودی درونی از خود ارائه می‌دهد و از سوی دیگر، بر مکانیکی بودن طبیعت عالم فیزیکی که شامل حیوان و بدن انسان هم می‌شود، تاکید می‌ورزد. حقیقت این است که چنین تفسیری از طبیعت، هیچ تعاملی بین ذهن و بدن را نمی‌پذیرد. به عبارت دیگر، این امر ناسازگاری‌ای را که دکارت به وجود آورده است، القا می‌کند. او در زیست‌مندان غیر انسان هر آگاهی‌ای را انکار می‌کند و همین امر به نوعی به رفتارگرایی کمک می‌کند. در نهایت، می‌توان گفت که او در واقع نتوانسته است توضیح قانع کننده‌ای در این باره ارائه دهد.

دکارت مانند فیلسوفان مدرسی در دفاع از جاودانگی بر ظرفیتهایی خاص در انسان متمرکز می‌شود. در نتیجه، استدلال او بر تجرد ذهن می‌تواند جاودانگی را در نفوس انسانی اثبات نماید، نه در نفوس حیوانات فاقد تعقل. می‌توان گفت که انگاره‌های مذهبی و علمی، هسته اندیشه‌های دکارت را تشکیل می‌دهند. در مجموع، نظریه‌های شکاکانه، مذهبی و علمی تأملات، دستگاهی دکارتی را شکل می‌دهند. در واقع تلاش برای یافتن اساسی مشترک در علم، مذهب و فلسفه، و هماهنگ کردن این سه، هدف اصلی دکارت بوده است. دکارت در برداشت خود از انسان، ترکیبی از فیزیک مادی - گرایانه و روحانی و مذهبی را ساخته است و برای این کار، ابداع دستگاهی را در پیش گرفته که در همان زمان، هم او را با مشکلات فراوانی رو به رو کرده است و هم سبب شده که این

جمععی (integrative dualism) است تا دوگانه انگاری جوهری (Almog, 2008:6-7).

۳. البته، این بدین معنا نیست که خدا یک فکر بعدی یا امری زاید در دستگاه فلسفی دکارت باشد. خداوند نزد دکارت، هم خالق موجودات است و هم جاعل ماهیات، هم علت محدثه است و هم علت مبقیه. ایمان به خدا و اینکه او واجد تمام کمالات است، نه تنها در تأسیس علم و فلسفه جدید نقش اصلی دارد، بلکه برای تدوین علم فیزیک و علم ریاضی هم امری ضروری به نظر می‌رسد. پس خدا در فلسفه او، تأمین‌کننده علم یقینی است و بس. خدا در نظر دکارت، تضمین علم من به وجود خود من است؛ زیرا اگر من، هر آن از لوای این عقیده و ایمان کنار بروم، از کجا معلوم است بتوانم به وجود خود یقین داشته باشم و سپس به معلومات خود مطمئن گردم؟

۴. به نظر می‌رسد نظریه دکارت در باب اثبات ذهن با مشکل رو به رو می‌شود. مطابق این نظریه، ذهن نمی‌تواند حالتی برای بدن باشد، چرا که ذهن اثبات شده، در حالی که بدن هنوز مورد تردید است. ذهن با اندیشه معادل است، پس اندیشه هم نمی‌تواند حالتی برای بدن باشد. این که دکارت بگوید چون اندیشه حالتی برای ذهن نیست، پس حتماً باید حالتی برای بدن باشد، نیازمند این است که از قبل اثبات کند که ما یا ذهن داریم و یا بدن و چیز دیگری در این میان وجود ندارد؛ یعنی دوگانه انگاری اول باید اثبات شود و بعداً اندیشه به ذهن یا بدن نسبت داده شود (Rozemond, 2008:381).

۵. امروزه این وسوسه وجود دارد که استدلال اصلی دکارت برای دوگانه انگاری، معمولاً به برداشت او از اندیشه در حیطه وسیعی که شامل تعقل، احساس، و تصور می‌شود، مربوط می‌گردد. از این رو، در

بحث‌های معاصر در مسأله ذهن بدن بر حالات حسی مانند احساس درد و تجربه رنگ تکیه می‌شود، که البته برای مادی‌گرایی مشکلات زیادی را به وجود آورده است، اما در حقیقت، این استدلال تنها بر برداشت او از تعقل تکیه دارد.

۶. امروزه می‌بینیم که بسیاری از دیدگاه‌های معاصر، منکر وجود هویتی مجرد به نام نفس هستند. آنان می‌کشند با تکیه بر تیغ اکام - دیدگاهی که تکثیر هویات وجودی را در صورتی که تبیین یک امر با هویات وجودی کمتر ممکن باشد، مجاز نمی‌داند - پدیده‌های نفسانی را به پدیده‌های مادی، همچون رفتار، تحریک عصب و غیره ارجاع دهند. فیلسوفانی چون مارکس، رایل، ویتگنشتاین، دیویدسون، اسمارت، فودر، مک‌گین و تنها وجود بدن را پذیرفته، منکر وجود هویتی با نام نفس می‌شوند (اکبری، ۱۳۸۲: ۷۱ و ۷۰). به نظر می‌رسد که تصور جدید از ذهن؛ یعنی مکانیک ذهنی و شیمی ذهن، این گونه است که "ذهن" همان "مغز" است و موضع رفتارگرایان دست کم بر روان‌شناسی، در برخی موارد، تسلط و چیرگی یافته، مسأله ذهن و بدن دیگر جایی برای خود باز نمی‌کند و مغز جانشین قابل قبولی برای تحقیقات در زمینه ذهن گردیده است.

۷. به نظر می‌رسد که میراث دوگانه انگاری دکارتی که از تمایز ذهن و بدن آغاز شد، سبب گشت تا به بدن به عنوان عاملی موثر، مخصوصاً در ادراکات حسی و تخیل توجه بیشتری شود. عدم موفقیت دکارت و کارترین‌ها در تبیین تعامل ذهن و بدن به عنوان دو ذات متمایز که در ادامه با دخالت خداوند رو به رو گشت، سبب شد تا در نهایت، خدا در مقابل عوامل مادی قرار بگیرد. همین امر که کم کم به حذف خدا به عنوان علت این اتحاد منجر شد، به نوعی برتری ماده را

4. Alanen, Lilli (2003), *Descartes's Concept of Mind*, Harvard University Press.
5. Almog, Joseph (2008), *Cogito?*, New York: Oxford University Press.
6. Baker, Gordon, and Katherine J. Morris, (2002), *Descartes' Dualism*. London & New York: Routledge.
7. Beoughton 2008
8. Cahoon, Lawrence E. (1988), *The Dilemma of Modernity: Philosophy, Culture, and Anti-culture*, New York: State University of New York.
9. Cottingham, John (1993), *A Descartes Dictionary*, Massachusetts: Blackwell Publishing.
10. Cottingham, John (1998) (ed.), *Descartes*, Oxford: Oxford University Press.
11. Descartes, René (1637). *Discourse on the Method of Rightly Conducting the Reason and Seeking Truth in the Science*, <http://www.literature.org/authors/descartes-rene/reason-discourse/>, Accessed 01/05/2010
12. Descartes, René (1901) *Meditations on First Philosophy*, Translated by John Veitch, <http://www.filepedia.org/files/Descartes%20Meditations%20on%20First%20Philosophy.pdf> }, Accessed 01/05/2010
13. Descartes, René (1985), *Philosophical Writings of Descartes*, Volume 3. Translated by John Cottingham and Robert Stoothoff, New York: Cambridge University Press.
14. Descartes, René (1991), *The Philosophical Writings of Descartes*, Volume 1, Translated by John Cottingham, Robert Stoothoff, and Dugald Murdoch, New York: Cambridge University Press.
15. Descartes, René (2000), *The Philosophical Essays and Correspondence*, Roger Ariew, Indianapolis: Hackett Publishing Company Inc.

نسبت به مجرد نمایان ساخت و سبب تقویت گرایشهای مادی انگارانه، به خصوص در مسأله ذهن شد.

۸. تلاش دکارت سبب می‌شود که بدن توسط دکارت و بسیاری از پیروانش به جایگاه ماده - که در ظاهر در کمال همطراز ذهن است - تعالی یابد. بعلاوه به نظر می‌رسد که دکارتیان در صورت وجود نداشتن ذهن، بدن را تنها با تکیه بر قدرت علیت خداوند از عمل محروم می‌کنند. از سوی دیگر، نظریه سبب ساز انگاری [اعتقاد به علل موقعی] (occasionalism)، که تنها خدا را علت واقعی می‌داند (در حالی که ماده‌های متناهی به عنوان موقعی برای عمل خداوند به کار می‌آیند)، به عنوان توضیحی از تعامل غیرممکن ذهن و بدن به وجود نیامد. در مقابل مالبرانش، که مهمترین طرفدار این نظریه است، استدلال مستقلی طراحی کرد که نشان دهد حالات ذهنی نمی‌توانند علت یا اثر همدیگر باشند، در حالی که حرکت بدن می‌تواند علت حرکت در بدن دیگری که با آن برخورد کرده است، باشد (Lennon, 2008:471-473).

منابع

الف) فارسی

- ۱- اکبری، رضا. (۱۳۸۲). *جاودانگی*. قم: بوستان کتاب.
- ۲- دکارت، رنه. (۱۳۸۴). *اعتراضات و پاسخها*. ترجمه و توضیح علی موسایی افضل. تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
- ۳- ژیلسون، اتین. (۱۳۸۵). *نقد تفکر فلسفی غرب*، ترجمه احمد احمدی. تهران: سمت.

ب) انگلیسی

16. Descartes, René (2003), *The Principles of Philosophy*, University of Glasgow.
17. Foster, John (1991), *The Immediate Self*, London & New York: Routledge.
18. Lagerlund, Henrik (2008), *The Achilles of Rationalist Psychology*, London: Springer
19. Lennon, Thomas M. (2008), "Descartes's Legacy in the Seventeenth Century: Problems and Polemic", in Broughton, Janet. & John Carriero (2008) (ed.), *A Companion to Descartes*, MA: Blackwell Publishing, pp.467-81
20. Lokhorst, Gert-Jan, "Descartes and the Pineal Gland", *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, {<http://plato.stanford.edu/entries/pineal-gland/>}, Accessed 01/02/2010
21. Novák, Josef (1988), *On Masaryk*, Amsterdam: Rodopi.
22. Rozemond, Marleen (1998), *Descartes's Dualism*, Cambridge, MA: Harvard University Press.
23. Rozemond, Marleen (2008), "Descartes's Dualism", in Broughton, Janet. & John Carriero (2008) (ed.), *A Companion to Descartes*, MA: Blackwell Publishing, pp 372-389.