

بررسی و نقد دوگانه‌انگاری دکارتی

محمد مهدی حکمت‌مهر*

چکیده

نحوه ارتباط نفس و بدن یکی از مسائلی است که با آغاز تفکر فلسفی و تمایل آدمی به شناخت خویش، مورد توجه فیلسوفان و اندیشمندان قرار گرفته است. در دوره یونان و قرون وسطی، نظریه‌های گوناگونی در مورد کیفیت ارتباط نفس و بدن ارائه شد. در دوره جدید نیز این موضوع مورد کاوش قرار گرفته است. در این میان با فلسفه دکارت، این موضوع در کانون توجهات قرار گرفت؛ چرا که دکارت، پس از اثبات قضیه «کوگیتو»، با قائل شدن به تمایز میان جوهر جسمانی و جوهر اندیشنده، موضوع چگونگی ارتباط میان نفس و بدن را به معضلی تبدیل کرد که تا چند صباحی فیلسوفان در حل آن کوشیدند. پدر مدرنیته، با تفکیک میان این دو جوهر، باعث تمایز دو مکتب فلسفی تجربه‌گرایی و عقل‌گرایی نیز شد. دکارت به

* پژوهشگر گروه فلسفه پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.

تاریخ دریافت: ۸۹/۸/۱۶ تاریخ تأیید: ۸۹/۱۱/۴

ارتباط و تعامل نفس و بدن در تجربه روزمره اذعان دارد؛ اما از حل این پیوند و تعامل براساس مبانی فلسفی ناتوان است.
واژگان کلیدی: دکارت، دوگانه/نگاری، مدرنیته، نفس، بدن.

مقدمه

بسیاری از فیلسوفان از دوره یونان تاکنون اذعان داشته‌اند که آدمی مرکب از نفس و بدن است. درباره کیفیت رابطه این دو که از جمله مباحث «فلسفه ذهن» می‌باشد، از دوره یونان تاکنون به طور کلی دو دیدگاه وجود داشته است:

۱. تمایز نفس از بدن: از منظر افلاطون، حقیقت نفس بدون یاری گرفتن از اعمال جسمانی، قادر به شناسایی حقیقی است. همین امر از تمایز نفس از بدن حکایت دارد. بدین ترتیب، نفس نه جزئی از بدن است و نه حتی جنبه جسمانی دارد؛ بلکه برعکس، نفس امری غیر مادی، مستقل و لذا قابل تفکیک از بدن است؛

۲. وحدت نفس و بدن: ارسطو با اذعان به اینکه نفس و بدن، همچون ماده و صورت با یکدیگر متحدند، دوگانگی نفس و بدن را با وحدت انسان، آشتی می‌دهد. مطابق این دیدگاه، نفس به منزله صورت جوهری بدن، چیزی است که بدن را به یک موجود زنده بالفعل مبدل می‌سازد (Rander, 1991, p.276).

این دو دیدگاه در قرون وسطی نیز پی گرفته می‌شود، به‌ویژه آنکه عقاید و باورهای مسیحی درباره رجعت حضرت مسیح، بازگشت ارواح و قیامت و لزوم بحث درباره رابطه نفس و بدن را بیشتر می‌ساخت. سنت آگوستینی با پی‌گیری آموزه افلاطونی، با قول به افتراق نفس و بدن، وجود این دو را به‌عنوان دو امر مجزا می‌پذیرد. اما از طرف دیگر، آکوئیناس با قول به اتحاد نفس و بدن، جانب ارسطو را می‌گیرد.

در دوره جدید نیز این مسئله و به‌عبارت دقیق‌تر، معضل نحوه ارتباط نفس و بدن مورد توجه جدی قرار گرفت. در این میان بدون شک، نقش دکارت به‌عنوان پدر مدرنیته، برجسته است. هدف دکارت، عقلانی کردن معرفت و علم آدمی و جهت‌دادن عقلی به معلومات و کسب معرفت یقینی بود و از آنجاکه به یقینی بودن ریاضیات اعتقاد تام داشت و

ریاضیات را حد اعلای معرفت آدمی می‌دانست، معتقد بود معرفت به دست آمده از آن، ضروری است و می‌پنداشت که در کسب معلومات جدید باید به روش ریاضی‌دانان عمل کرد. نزد دکارت، داشتن روش و مقدمات درست، ما را به یقین و معرفت قطعی می‌رساند، بر همین اساس، در تفکر دکارت به ریاضیات باید همچون روش نگریست، تا بدین صورت روح حاکم بر فلسفه وضوح یابد.

کمال مطلوب دکارت از فلسفه، یک نظام وحدانی مرتبط و منسجم از حقایقی بود که با روش علمی اثبات شده باشند و این کمال را ریاضیات به وی القا کرده بود؛ همه علوم بالمآل علم واحدند (کاپلستون، ۱۳۸۰، ج ۴، ص ۹۲). اما مشکلی که در سر راه دکارت وجود داشت، این بود که او برای توسعه دادن قطعیت ریاضیات به همه علوم، ناچار بود در خود ریاضیات دست ببرد. برای این کار او کمیت و علائم جبری را از ریاضیات خارج کرد و بدین ترتیب از ریاضیات جز نظم چیزی نمی‌ماند. دکارت می‌گوید: «روش به‌طور کلی عبارت است از نظم و تربیت اشیایی که بصیرت ذهن به هنگام جست‌وجوی حقیقت باید متوجه آنها باشد» (ژیلسون، ۱۳۸۰، ص ۱۱۶).

در این میان دکارت درصدد است، نحوه ارتباط نفس و بدن را نیز در قالب روش خاص خویش پی‌گیری کند. «کوگیتوی دکارتی» موجب شد که نفس یا ذهن برای دکارت، یقینی‌تر و قطعی‌تر از ماده باشد و از آنجا که هیچ‌گونه ارتباط ذاتی میان این دو نیست، دکارت رأی به افتراق و انفکاک این دو می‌دهد.

در این مقاله در مقام بررسی نظر دکارت در مورد رابطه نفس و بدن، به مسائل زیر پرداخته می‌شود:

۱. چیستی جوهر و اقسام آن؛
۲. بررسی مؤلفه‌های نفس و بدن و هم‌چنین کارکرد و جایگاه این دو در فلسفه دکارت؛
۳. دوگانه‌انگاری دکارتی و تبیین نحوه رابط و تعامل نفس و بدن؛
۴. نتایج دوگانه‌انگاری دکارتی؛
۵. نقد مبانی دکارتی مرتبط با ثنویت.

۱. جوهر و اقسام آن

۱-۱. معنای جوهر

دکارت در اصول فلسفه جوهر را به عنوان «چیزی که نحوه هستی آن، چنان است که برای وجود داشتن، نیازی به موضوع ندارد (دکارت، ۱۳۷۶، ص ۲۵۸) تعریف می‌کند. اما این تعریف به معنای خاص و دقیق کلمه تنها بر خداوند قابل اطلاق است. «درواقع فقط یک جوهر یکتا را می‌توان شناخت که نیازمند غیر نیست و آن، خداست و همه اشیا دیگر فقط به نیروی او هستی و بقا دارند» (همان، ص ۲۵۸). از همین رو، او، مانند اسپینوزا صرفاً به یک جوهر قائل نمی‌شود، بلکه کلمه «جوهر» را به نحو متواطی به خداوند و سایر موجودات حمل می‌کند. البته «روش دکارت مخالف روش مدرسیان است؛ زیرا در حالی که مدرسیان کلمه «جوهر» را اولاً، در مورد امور طبیعی یا متعلقات تجربه و ثانیاً، به معنای مجازی و تمثیلی در مورد خداوند اطلاق می‌کردند، دکارت، برعکس، آن را اولاً و بالذات در مورد خدا و ثانیاً و بالعرض به شیوه تمثیلی در مورد مخلوقات به کار می‌برد» (کاپلستون، ۱۳۸۰، ج ۴، ص ۱۵۱). البته روشن است که این روش موافق مقصود دکارت می‌باشد؛ یعنی سیر از علت به معلول و نه از معلول به علت.

اگر خداوند را بین الهالین قرار دهیم و جوهر را صرفاً به مخلوقات اطلاق کنیم، می‌توان گفت دو نوع جوهر وجود دارد که البته در اینجا نیز ما جوهر را به نحو متواطی به کار می‌بریم؛ یعنی این دو گونه جوهر نه در طول هم، بلکه در عرض یکدیگر قرار دارند. «مفهومی که ما بدین سان از جوهر مخلوق داریم، یکسان به همه چیز، اعم از غیر جسمانی و جسمانی اطلاق می‌شود؛ زیرا کافی است دریابیم این جواهر برای آنکه تحت عنوان جوهر درک شوند، به کمک هیچ آفریده‌ای نیاز ندارند» (دکارت، ۱۳۷۴، ص ۲۵۹). به نظر دکارت «همیشه یک صفت در جوهر هست که طبیعت و ذات جوهر را تشکیل می‌دهد و همه صفات دیگر تابع آن است» (همان، ص ۲۶۰).

۱-۲. نفس

پیش از بحث درباره «نفس» دکارتی، ضرورت دارد چند کلمه درباره نحوه رسیدن دکارت به چنین نفسی سخن گفته شود. دکارت که مقصود خویش را تنها و تنها جست‌وجوی حقیقت می‌دانست، تصمیم گرفت به یکباره تمام معتقدات خود، حتی اموری که به نظر بدیهی می‌رسید، تردید کند. وی در مطلع تأملات می‌گوید: «باید یکباره برای همیشه در زندگی تصمیمی قاطع بگیرم که خود را از قید تمامی آرای که پیش از آن پذیرفته بودم، وارهانم و اگر می‌خواستم بنای استوار و پایداری در علوم تأسیس کنم، لازم بود کار ساختن را از نو، از پایه آغاز کنم» (دکارت، ۱۳۶۹، ص ۲۹). دکارت پس از امعان نظر کامل در تمام امور و بررسی دقیق آنها، اظهار می‌دارد: «این قضیه "من هستم" و "من وجود دارم"، هر بار که آن را بر زبان آورم یا در ذهن تصور کنم، بالضروره صادق است» (همان، ص ۳۷-۳۸). این قضیه به زبان لاتین به «Cogito ergo Sum» ترجمه شده و به «کوگیتو» مشهور شد. دکارت در قضیه کوگیتو که به عنوان یکی از پرآوازه‌ترین عبارات در تمامی تاریخ فلسفه است، به یک اصل غیر مشکوک و یقینی دست می‌یابد و آن عبارت است از: اثبات من اندیشنده، و البته پرواضح است که اکتشاف این اصل یقینی حاصل نشد، مگر آنکه دکارت پس از شک دستوری خود در تمام موجودات واقعی و خارجی، از جمله اجسام و محسوسات، دچار شک و تردید شد. دکارت بدین ترتیب، به یقین می‌رسد؛ اما آن را نه از موجودات بیرون از ذهن، بلکه از درون ذهن و فکر خود استنتاج می‌کند. پیام کوگیتو به این امر منجر می‌شود که این قضیه یعنی «من هستم» و «من وجود دارم» ضرورتاً همیشه درست است؛ چون برای من یا در تصور ذهن من همواره حاضر می‌باشد.

از منظر دکارت، هر صفتی برای اینکه شناختی از جوهر به ما بدهد، به تنهایی کافی است؛ اما همیشه یک صفت در جوهر هست که طبیعت و ذات جوهر را تشکیل می‌دهد و همه صفات دیگر تابع آن می‌باشند (همان، ص ۲۵۹). دکارت درصدد یافتن ماهیت و ذات نفس برمی‌آید و به این نتیجه می‌رسد: «تخیل، احساس و اراده چنان به نفس اندیشنده وابسته‌اند که تصور آنها بدون تصور اندیشه غیرممکن است» (همان، ص ۲۶۰). می‌توان گفت: «اندیشه، تشکیل دهنده طبیعت جوهر اندیشنده است» (همان).

براساس مبانی دکارت، نفس و اندیشه دو امر جداناپذیرند، و اصولاً نفس چیزی جز تفکر نیست و حقیقتی ورای آن ندارد. دکارت در نامه خود به آرنو، به این امر اذعان داشته و لذا می‌گوید: «هیچ شکی ندارم که نفس در همان لحظه‌ای که به بدن یک کودک دمیده می‌شود، شروع به اندیشیدن می‌کند و در عین حال، از این فکر خویش آگاهی دارد، هر چند به جهت آنکه صورت نوعی این افکار در حافظه زنده نیست، بعدها آن را به خاطر نمی‌آورد» (کاپلستون، ۱۳۸۰، ج ۴، ص ۱۵۳). با این فرض، صفت اصلی جوهر نفس، اندیشیدن و تفکر است.

۳-۱. ماده

دکارت ماده یا جسم را به‌عنوان جوهری تعریف می‌کند که قائم به ذات است؛ ولی در عین حال، این جوهر مادی، مخلوق خداست. از منظر دکارت، صفت اصلی جوهر جسمانی امتداد در طول و عرض و عمق است که تشکیل‌دهنده طبیعت جوهر جسمانی است؛ زیرا همه صفات دیگر که به جسم نسبت دارد، منوط به امتداد و تابعی از آن است (دکارت، ۱۳۷۶، ص ۲۶۰).

دکارت برای نشان‌دادن صفت اصلی جوهر نااندیشنده، یعنی جسم، از ما می‌خواهد قطعه‌ای موم را در نظر بگیریم که هر آنچه در شناخت متمایز یک جسم موثر است، همچون معلوم‌بودن رنگ و شکل و اندازه آن و سفتی و سردبودن و قابل لمس‌بودن، در آن یافت می‌شود. وقتی موم را کنار آتش می‌گذاریم، موجب زایل‌شدن طعم، از بین رفتن بو، تغییر رنگ و به‌هم‌خوردن شکل آن می‌شود و حتی مقداری هم گرم می‌شود. به‌نظر دکارت با تغییر و تحول تمام چیزهایی که تحت حواس چشایی، بویایی، بینایی، لامسه و شنوایی درمی‌آید، موم هنوز باقی است. دکارت با حذف تمام چیزهایی که به موم تعلق ندارد، نتیجه می‌گیرد که تنها امتداد باقی می‌ماند و از اینجا نتیجه می‌گیرد که امتداد ذات جسم است (دکارت، ۱۳۶۹، ص ۳۱-۳۴). به تعبیر دقیق‌تر، به قول ژان وال، در منظر دکارت تنها واقعیت اساسی، امتداد است و بس (وال، ۱۳۷۰، ص ۴۲۹).

دکارت در تأمل دوم، با بررسی حالات مختلف موم، نتیجه‌ای که در مورد اعیان مادی

به دست می‌دهد، بیشتر جنبه سلبی دارد. اما نشانه‌های جنبه ایجابی اعیان مادی در تأمل سوم کم‌کم به چشم می‌آیند. دکارت در تأمل سوم در ذیل عنوان «درباره خداوند و اینکه او وجود دارد»، در حاشیه اثبات وجود خدا، به بررسی برخی از تصورات گوناگون دیگر نیز می‌پردازد. او درباره مفاهیم اشیای مادی می‌گوید: «در آنها چیزی نمی‌بینم که به قدری بزرگ یا عالی باشد که صدورش از خود من محال باشد؛ زیرا ... خواهم دید که در آنها چیزی که با وضوح و تمایز قابل ادراک باشد، بسیار کم است. حجم یا امتداد در درازا و پهنا و ستبرا را من این‌گونه (با وضوح و تمایز) ادراک می‌کنم؛ هم‌چنین شکلی که حاصل پایان‌یافتن این امتداد است» (دکارت، ۱۳۶۹، ص ۶۱-۶۲). در ادامه، دکارت در تأمل پنجم به این قول اذعان می‌کند که شکل و عدد و حرکت به نحو واضح و متمایز درک می‌شوند و در نتیجه واقعی‌اند (همان، ص ۸۵).

سرانجام دکارت در تأمل ششم، پس از آنکه وجود اعیان جسمانی را نتیجه می‌گیرد، بیان می‌دارد: «شاید این اشیا درست آن‌طور که ما با حواس ادراک می‌کنیم، نباشند؛ زیرا این ادراک حسی در بسیاری از موارد سخت مبهم و پیچیده است؛ اما دست‌کم باید پذیرفت هر چیزی را که در اجسام با وضوح و تمایز ادراک کنم، یعنی به طور کلی تمام آنچه در موضوع ریاضیات محض مندرج است، می‌توان حقیقتاً اشیای خارجی دانست» (همان، ص ۱۱۰).

دکارت معنایی را از نفس و جسم مراد می‌کند که از معانی مورد نظر تفکر مدرسی که خود نیز در آن آموزش دیده بود، منحرف شده است. از نظر فیلسوفان مدرسی که تلاش آنها احیای سنت ارسطویی بود، جسم مرکب از ماده و صورت است. ماده چیزی است که در تغییر ثابت می‌ماند؛ در حالی که صورت، جزو اساسی جسم است. اما از نظر دکارت جسم به ماده و صورت تقسیم نمی‌شود؛ جسم جوهری است که فقط شامل خصایص هندسی است؛ یعنی متعلقاتی از هندسه که به نحو انضمامی ایجاد شده‌اند. ذات جسم با واژگان اندازه، شکل و حرکت که نامحسوسند، توضیح داده می‌شود (Garber, 1998, p.11).

یکی از نتایج تصور امتداد به عنوان ذات جسم، کنارگذاشتن خصوصیات و کیفیات اشیای مادی و جای‌گزین کردن کمیت به جای آن است و به دلیل آنکه دکارت درصدد است

که از آنجا به معرفت یقینی اشیای مادی نائل آید، کمیت متصل را به کمیت منفصل احاله می‌دهد. در این فراشد، دکارت دو مرحله را پشت سر می‌گذارد: اولاً، در معرفت اشیای مادی، دست رد بر سینه تحلیل‌ها و تفسیرهای ارسطویی و قرون وسطایی می‌زند و شناخت اشیا را از دست توهمات قرون وسطایی و آن‌همه سلسله مراتب کیفی رها می‌سازد. از این رهگذر، او به تحلیل‌های هندسی می‌رسد و فهم کیفی را به فهم کمی تبدیل می‌کند؛ ثانیاً، جهش واقعی او را باید در به‌کار بستن معادلات جبری در فهم یقینی آنها دانست. درواقع، دکارت با به‌کار گرفتن معادلات جبری، کمیت متصل را به سلسله‌ای از براهین و روابط و احکام ریاضی و جبری تبدیل کرد که احکام و تحلیل‌های هندسی از درون این معادلات جبری بیرون می‌تراود.

دکارت در این جست‌وجو که چه امری در تصور ماده واضح و متمایز است، فقط تصور امتداد را حائز این شرایط یافت. تلاش وی در این کار صرف شد که تمام کیفیات ثانویه را، که به عقیده وی حاصل عکس‌العمل‌های حواس ما و ماده و بالاخره در ذهن ماست، از ماده بزدايد و بگوید در تصور ماده هیچ امری جز تصور فضا، یعنی تصور فضای کمی که همان فضای هندسی است، حقیقی نمی‌باشد (وال، ۱۳۷۰، ص ۲۷۸-۲۷۹). بدین ترتیب، غرض اصلی دکارت از اثبات وجود عالم خارج بیشتر توجیه این نکته است که در خارج از ذهن چیزی جز امتداد هندسی وجود ندارد (ژیلسون، ۱۳۸۰، ص ۱۵۹). همین نظریه دکارت است که وایتهد از آن انتقاد کرده و آن را «انشعاب طبیعت» خوانده است که از طرفی در عالم خارج، کمیت هست و کیفیت نیست، و از سوی دیگر، در ذهن، ظواهر موهوم کیفیت وجود دارد. به نظر وایتهد حاصل این عقیده دکارت قول به حاکمیت قوانین مکانیک در طبیعت و طرد هرگونه تنوع کیفی و در نتیجه عقیده به جهانانی است سترون و بی‌حاصل و بی‌قدرت خاص (وال، ۱۳۷۰، ص ۳۵۵-۳۵۶)؛ چنان‌که دکارت، بدن را همچون ساعت می‌داند که با فساد برخی اعضا از کار افتاده و به‌عنوان یک جسم مرده، دیگر عملی از آن سر نمی‌زند (دکارت، ۱۳۷۶، ص ۳۱۷).

بدین ترتیب، ماده به‌عنوان یکی از جواهر سه‌گانه دکارتی، از درون لخت و عریان شده و با قرار گرفتن در قالب تعریف هندسی، رها از هرگونه معنای مابعدالطبیعی، به یک امر قابل

اندازه‌گیری صرف تحویل می‌شود.

۲. دوگانه‌انگاری دکارتی

۲-۱. تقریر دکارت از ارتباط نفس و بدن

از منظر هستی‌شناختی، واژهٔ ثنویت (Dualism) به یک تقابل اشاره می‌کند؛ از سویی، به وحدت‌انگاری و مونیسیم - که توسط اسپینوزا طرح شد - و از سوی دیگر، به پلورالیسم و کثرت‌انگاری - که با آموزهٔ مونادهای لایبنیتس مطرح شد - اشاره می‌کند.

از آنچه در بخش پیشین در مورد مؤلفه‌های جوهرهای دکارتی سخن به میان آمد، مشخص می‌شود که آدمی تصور واضح و متمایزی از خود به‌عنوان موجودی متفکر و همچنین تصویری واضح و متمایز از جسم به‌عنوان چیزی متناهی و فاقد اندیشه، دارد. همچنین مشخص شد، نفس اندیشنده‌ای است که می‌تواند جدا از جسم وجود داشته باشد و بنابراین، نفس جوهری جدا از جسم است؛ جوهری که ذاتش اندیشه است. نفس دکارتی در تقابل با نفس ارسطویی است؛ زیرا در نظام ارسطو، نفس مبنایی برای قوای عقلانی و همچنین قوای حسی است؛ در حالی که نفس دکارتی تنها مبنای قوای عقلانی است (Ariew, 2003, p.183).

در اینجا پرسشی که طرح می‌شود، این است: این دو جوهر، یعنی نفس و بدن، که تنها در اطلاقتشان به‌عنوان جوهر، اشتراک دارند، چه رابطه‌ای می‌توانند با هم داشته باشند؟ استدلال‌هایی که در رساله‌های گفتار و اصول فلسفه هست، نشان می‌دهد تمایز میان نفس و بدن مستقیماً از استدلال «کوگیتو» ناشی می‌شود، هرچند دکارت نشان می‌دهد که این تمایز زمینه‌های دیگری هم دارد. براساس اصطلاح‌شناسی دکارت که از مدرسیان اخذ شده است، تمایز واقعی (Real Distinction)، تمایزی میان دو جوهر است که میان این دو جوهر، ماهیاتی منحصر به فرد وجود دارد (Ibid, p.238).

دکارت در تأملات در تبیین این امر که با وجود لطف خداوند، طبیعت بشر، دارای نقص و عیب است، می‌گوید: «برای شروع به این تحقیق، در اینجا نخست می‌بینم که میان

نفس و بدن تفاوتی عظیم وجود دارد» (دکارت، ۱۳۶۹، ص ۹۷). دکارت علت این تفاوت عظیم را در ذات این دو جوهر می‌داند: «جسم، بالطبع همواره قسمت‌پذیر است و نفس به هیچ‌روی قسمت‌پذیر نیست؛ زیرا واقعاً وقتی نفس، یعنی خودم را فقط به‌عنوان چیزی که می‌اندیشد، لحاظ می‌کنم، نمی‌توانم اجزائی در خود تمیز دهم؛ بلکه خود را چیزی واحد و تام می‌بینم (همان، ص ۹۷-۹۸).

از منظر دکارت، «ما نفس، یعنی جوهر اندیشنده را به‌وضوح مستقل از بدن، یعنی مستقل از جوهر ممتد، ادراک می‌کنیم، و برعکس، می‌توانیم بدن را مستقل از نفس ادراک نماییم. بنابراین، دست‌کم از طریق قدرت الهی، نفس می‌تواند مستقل از بدن، و بدن مستقل از نفس وجود داشته باشد» (دکارت، ۱۳۸۶، ص ۲۱۰).

دکارت اتحاد میان نفس و بدن را صرفاً یک اتحاد ظاهری می‌داند و برای این امر استدلال می‌آورد: «اگرچه ظاهراً تمام نفس با تمام بدن متحد است، اما اگر پا، بازو، یا عضو دیگری از بدنم جدا شود، یقین دارم که با این کار چیزی از نفسم قطع نمی‌شود. همچنین قوای اراده، احساس، تصور و مانند اینها را واقعاً نمی‌توان اجزای نفس دانست؛ زیرا خود نفس است که تماماً در اراده و نیز تماماً در احساس، در تصور و مانند اینها به‌کار می‌افتد. اما در مورد اشیای جسمانی یا ممتد، موضوع کاملاً به عکس است؛ زیرا هرکدام از آنها را ذهن آسان می‌تواند تجزیه کند و به‌سهولت تمام، به اجزای کثیر تقسیم نماید و بنابراین، تشخیص می‌دهم که تقسیم‌پذیر است و اگر تاکنون از جای دیگر به‌خوبی فرانگرفته باشم، همین کافی است تا به من بیاموزد که ذهن یا روح بشر کاملاً با بدن وی مغایرت دارد» (همان، ص ۹۸). به‌طور مثال، هر وقت در زندگی روزانه به صیغه اول شخص راجع به خودمان حرف می‌زنیم، درواقع دوگونه گزاره را با هم جمع می‌کنیم و بدون ناراحتی و نگرانی به دیگری می‌گوییم: «من شرمنده‌ام، من راجع به پاریس فکر می‌کنم، من وزنم هفتاد و پنج کیلوست». از نظر دکارت این، درست به‌معنای چیزی است که نحویان به آن «قصد المعنیین» می‌گفتند؛ یعنی اینکه درباره دو چیز کاملاً متفاوت صحبت کنیم. وقتی من می‌گویم راجع به پاریس فکر می‌کنم، خبر از نفس یا روان خودم - یعنی به عقیده دکارت، «من» حقیقی خودم - می‌دهم. اما وقتی می‌گویم وزنم هفتاد و پنج کیلوست، به‌مجاز

صحبت می‌کنم و مثل این است که کسی بگوید: «وقتی می‌آدمم لاستیکم پنچر شد» (مگی، ۱۳۷۷، ص ۱۳۷).

با این وجود، یکی از ناسازدهای بزرگ پژوهش فلسفی دکارت آن است که با همه توش و توانی که در اثبات تمایز نفس و بدن به کار گرفته است، بخش بزرگی از واپسین دهه حیات خویش را صرف تأکید بر وابستگی دوسویه آنها می‌کند؛ وابستگی دوسویه‌ای که چنان نزدیک و تنگاتنگ است که در حکم چیزی است که او آن را «اتحاد جوهری» می‌نامد (کاتینگهم، ۱۳۸۸، ص ۵۱). دکارت در تلاش است تا مفهوم اتحاد جوهری میان نفس و بدن را با ارائه چند تشبیه توجیه نماید. از منظر دکارت اتحاد میان نفس و بدن همچون موارد ذیل است:

۱. اتحاد وزن با سنگ؛

۲. اتحاد دست با بقیه بدن؛

۳. وحدت گوشت و استخوان‌ها در حیوانی واحد (Rander, 1991, p.276).

شایان گفتن است که دکارت اتحاد میان نفس و بدن را به صورت آشکاری در تأملات نیز بیان کرده بود. وی در این کتاب نسبت نفس به بدن را مانند جای گرفتن کشتی‌بان در کشتی و بلکه بالاتر از آن می‌داند که نفس با بدن متحد هستند و با هم وحدت تامی را تشکیل می‌دهند (دکارت، ۱۳۶۹، ص ۹۲). پس از ذکر این تشبیه، دکارت با طرح مثال‌های عملی، همچون گرسنگی و تشنگی، به تکمیل بحث خود می‌پردازد. به باور او اگر نفس و بدن با یکدیگر متحد نباشند، «وقتی بدن من مجروح می‌شود من - که فقط چیزی هستم که می‌اندیشد - احساس درد نمی‌کردم؛ بلکه همان‌طور که وقتی چیزی از کشتی آسیب می‌بیند، کشتیان آن را به وسیله باصره ادراک می‌کند، من هم می‌بایست این جراحت را فقط با فاهمه ادراک کنم در حقیقت، همه احساس‌های گرسنگی، تشنگی، درد و مانند اینها فقط گونه‌های مبهمی هستند از فکر، که مولود اتحاد و امتزاج نفس و بدن‌اند و به آنها قیام دارند» (همان، ص ۹۲).

بدین ترتیب، هرچند دکارت احساس‌هایی نظیر درد را دال بر پیوند تنگاتنگ میان ذهن و جسم می‌داند، اما این احساس‌ها را آشفته و مبهم می‌داند؛ چراکه احساس، فاقد صراحت

و تمایزی است که عقل با تأمل در گزاره‌های ریاضی دارد. اما پرسش هنوز باقی است: اگر نفس و بدن، جواهری متمایزند، چگونه می‌توانند با هم تعامل داشته باشند و حتی با یکدیگر اتحاد یابند؟

این همان پرسشی است که گیلبرت رایل، فیلسوف انگلیسی، چند سده بعد در سال ۱۹۴۹، دکارت را عاجز از پاسخ بدان دانست و رویکرد دکارتی را مترادف با آموزه «اندیشه جزمی روح در ماشین» (The Dogma of The Ghost in The Machine) شمرد؛ یعنی روحی غیر مادی که تنی جدا و بیگانه و مکانیکی را به زیر فرمان خود دارد (رایل، ۱۳۷۶، ص ۶۵).

در زمان حیات دکارت، یکی از مهم‌ترین طرف مکاتبه‌های او، یعنی شاهزاده الیزابت، در مه ۱۶۴۳ به دکارت نامه نوشت و از او پرسید که نفس به مثابه جواهری اندیشنده چگونه قادر به راه‌انداختن رویدادهای مربوطی در دستگاه عصبی بدن است که موجب حرکت‌های ارادی اندام‌ها می‌گردد؟! (Descartes, 2007, p.62).

دکارت در نامه ۲۱ ژوئن ۱۶۴۳، در پاسخ بدین پرسش، دو واقعیت مهم درباره نفس را یادآوری می‌کند: نخست اینکه می‌اندیشد؛ دوم اینکه به فرض که با تن متحد است، می‌تواند همراه با آن تأثیر گذاشته و تأثیر بپذیرد. خود دکارت هم اذعان دارد که هدف اصلی، اثبات تمایز میان نفس و بدن است و درباره نکته دوم، مطلب قابل ملاحظه‌ای نگفته است (Ibid, p.63-65).

وی همچنین در پاسخ به پی‌جویی‌های بیشتر الیزابت، یک ماه بعد بار دیگر به او نوشت: من تفاوتی بزرگ میان سه مفهوم قائلم. نفس را فقط می‌توان با عقل و فهم محض دریافت نمود؛ جسم را نیز با عقلی می‌توان شناخت که تخیل مددکار آن باشد و سرانجام، آنچه به اتحاد نفس و تن تعلق می‌گیرد، تنها به‌طور مبهم با عقل به‌تنهایی، یا حتی با عقلی که مددکارش تخیل باشد، شناخته می‌شود، اما بسیار به‌وضوح با حواس شناخته می‌شود. دکارت در ادامه به مطلب مهمی اشاره می‌کند: هم از این‌روست، مردمی که هرگز فلسفه نمی‌ورزند و تنها حواس را به کار می‌گیرند، شک ندارند که نفس (یا روح) است که تن را به جنبش درمی‌آورد و اینکه تن بر نفس اثر می‌گذارد (Ibid, p.69-70).

دکارت، اندیشه‌های متافیزیکی را عاجز از اثبات اتحاد نفس و بدن می‌داند و چاره کار را در تجربه حسی روزمره می‌بیند؛ چراکه ذهن با توجه به تمایز نفس و بدن، اتحاد این دو را نوعی تناقض می‌داند؛ «به نظرم نمی‌رسد که ذهن انسان قادر باشد مفهوم بسیار متمایزی هم از تمایز میان نفس و بدن و هم وحدتشان شکل دهد؛ برای انجام دادن این کار لازم است آنها را چیزی واحد به نظر آوریم و در عین حال، آنها را دو چیز در نظر بگیریم و دو مفهوم که متقابلاً با هم مخالفند» (Ibid, p.70).

اما این پایان کار نیست؛ چراکه دکارت در آخرین اثر خویش، یعنی *انفعالات نفس* که پیش از دیدار بدفرجامش از سوئد در سال ۱۶۴۹ تکمیل نمود، به پژوهشی مفصل در باب انفعالات، یعنی وجوه و حالات تجربه‌ای منحصر به وحدت نفس و بدن می‌پردازد و مؤید این واقعیت است که ما «موجودات اندیشنده» محض (*Res Cogitantes*) نیستیم؛ بلکه انسان‌هایی هستیم که زندگی روزمره‌مان به‌طور تنگاتنگ با اوضاع و احوال و رویدادهایی گره خورده است (کاتینگهم، ۱۳۸۸، ص ۶۳-۶۴).

دکارت در بند ۳۱ رساله *انفعالات* به تأثیر و تأثر نفس و بدن اشاره می‌کند: «آن جزء بدن که نفس مستقیماً اعمال خود را در آن انجام می‌دهد، به هیچ وجه قلب نیست، تمام مغز هم نیست؛ بلکه درونی‌ترین جزء آن، یعنی غده بسیار کوچکی است که در بخش میانی مغز به‌طور معلق در بالای مجرای قرار دارد که از طریق آن، ارواح حیوانی موجود در حفره‌های جلوی این مجرا با ارواح حیوانی موجود در حفره‌های پشتی آن برخورد می‌کنند؛ به نحوی که کمترین حرکت در این غده ممکن است حرکت دورانی این ارواح را شدیداً تغییر دهد و متقابلاً کمترین تغییری که در حرکت دورانی این ارواح رخ دهد، ممکن است حرکات این غده را شدیداً دگرگون کند» (دکارت، ۱۳۷۶، ص ۳۳۲).

بدین ترتیب، دکارت در مورد نفس و بدن، نخست با برشمردن مؤلفه‌های هریک از این دو جوهر، شقاق عظیمی میان آنها ایجاد نمود، سپس درصدد برآمد تا رابطه و به عبارت دقیق‌تر، اتحاد نفس و بدن را توجیه کند؛ اما دریافت که توجیه عقلی و فلسفی این امر، یعنی اتحاد نفس و بدن، ناممکن است و برای فهم آن باید به تجربه روزمره و عقل سلیم تکیه کرد؛ چون تنها در تجربه روزمره است که می‌توان اتحاد را دریافت. دکارت در

انفعالات نیز تمایل دارد اتحاد را توجیه نماید؛ اما آخر الامر، موفق نمی‌شود و در مواجهه با *الیزابت* به این نتیجه می‌رسد که اتحاد ذهن و بدن امری یکسره رازآلود است (کاتینگهم، ۱۳۸۸، ص ۵۹) و به قول *گاسندی*، اشکال اساسی همواره باقی است و آن این است که چگونه یک موجود مادی می‌تواند با موجود غیر مادی رابطه داشته باشد یا چه ارتباطی می‌تواند میان این دو برقرار باشد؟ (دکارت، ۱۳۸۶، ص ۴۲۹).

۲-۲. نتایج دوگانه‌انگاری دکارتی

دکارت با تفکر ریاضی خود جهان و انسان را به معیار و محک عقل ریاضی سنجید و آنها را در ثنویتی میان قلمرو موجود متفکر و ممتد رها کرد. دوئالیسم دکارتی که نتیجه اجتناب‌ناپذیر مبانی معرفت‌شناسی وی بود، تا چند صباحی موجب بحث‌هایی مختلف در مورد قبول یا رد یکی از اینها شد و دکارت با این کار اخلاف خود را تا مدت‌ها مشغول کرد. بررسی راهکارهای *مالبرانش*، *لایب‌نیتس*، *فیلسوفان تجربه‌گرا*، *کانت* و *هگل* شاهد این امر است.

مالبرانش که آرا و تعالیم دکارت را به نحو شگفت‌انگیزی با آموزه‌های سنت *آگوستین* تلفیق می‌کرد، همچون دکارت معتقد بود که هیچ‌یک از نفس و بدن نمی‌توانند مستقیماً در دیگری اثرگذار باشند؛ بلکه خداوند تنها و تنها علت حقیقی است و هر آنچه در طی زمان واقع خواهد شد، او اراده می‌کند. بدین‌گونه، بنا به نظریه علت موقعی *مالبرانش*، نفس به صورت مستقیم با بدن ارتباط ندارد بلکه نفس به نحو بی‌واسطه و مستقیم با خداوند اتصال دارد (کاپلستون، ۱۳۸۰، ج ۴، ص ۲۳۹-۲۴۱). بدین ترتیب، *مالبرانش*، برای حل این مسئله دست به دامن خدا می‌شود و وجود اجسام را نه با استدلال‌های عقلی، بلکه از راه وحی اثبات می‌کند و وجود اجسام را تنها به عنوان یکی از اصول ایمان می‌پذیرد.

اما از سوی دیگر، مطابق تفکر *لایب‌نیتس*، عقل دارای یک سری اصول فطری است و عقل با تأسیس اصول موضوعه‌هایی، جهان را چنان‌که هست بر ما نمایان می‌کند. او با اذعان به مونادها که مدلی از نفس فردی آدمی است، می‌تواند جهان را از منظر بی‌منظری

بنگردد. به عبارت دیگر، مونادها جام جهان‌نما هستند و بدین ترتیب، تجربه هیچ نقشی در شناخت ندارد. حتی تأثیر یک مونا در مونا دیگر فقط یک امر ذهنی است؛ زیرا هر تأثیری تنها توسط خداوند انجام می‌گیرد.

تجربه‌گرایان نیز به نحوی، رسالت خویش را در حل معضلی دیدند که دکارت طرح کرده بود؛ یعنی همان ثنویت نفس و بدن. در این میان، لاک تنها جوهر مادی را پذیرفت و بارکلی جوهر مادی را رد کرد و در نهایت دیوید هیوم با رد جوهر، تنها باور صادق را پذیرفت و از پذیرفتن توجیه و موجه‌بودن باور صادق امتناع کرد و با از هم‌پاشاندن خدا، نفس و جهان، معرفت‌شناسی را دچار چالشی اساسی کرد.

بدین ترتیب، می‌توان گفت، در حالی که لایب‌نیتس عالم خارج را در لباس ذهن حاضر می‌کند، تجربه‌گرایان و بالاخص لاک، ذهن را به رنگ خارج در می‌آورند. به نظر کانت جهان ذهن و جهان عین تنها با ارتباط با یکدیگر است که به معرفت و شناخت می‌رسند. تفصیل سخن آنکه بزرگ‌ترین فیلسوف مدرنیته، یعنی ایمانوئل کانت که هدف خود را حل این بحران و فائق‌آمدن بر شکاکیت می‌دانست، با توسل به آموزه‌های راسیونالیست‌ها، به‌ویژه لایب‌نیتس و آمپریست‌ها، به‌ویژه هیوم - که کانت اذعان داشت هیوم او را از خواب جزمی بیدار کرده است - عالم را به دو حیطه «نومن» و «فنومن» تقسیم کرد. (البته عالم نومن همچون رازی است که نمی‌توان از وجود آن شناختی کسب نمود و البته بنا بر نظر برخی اصلاً وجود خارجی ندارد و تنها برای تکمیل ساختار شناخت کانتی است.)

شناخت از منظر کانت نه مانند راسیونالیست‌ها تنها وابسته به مفاهیم و نه مانند آمپریست‌ها صرفاً وابسته به اعیان است، بلکه شناخت در نهایت دال بر مدرکات است، البته به شرطی که مدرکات با اطلاق مفاهیم پیشین مورد دخل و تصرف واقع شود. کانت این امر را با طرح احکام «تألیفی ماتقدم» پیش می‌گیرد و بدین معنا فقط این احکام معتبر هستند که در مقام اثبات بی‌نیاز از تجربه (ما تقدم) و در مقام ثبوت مأخوذ از تجربه (تألیفی) هستند. پس می‌توان گفت شناخت از نظر کانت دارای ماده و صورتی است که ماده آن تجربه و صورت آن، مفاهیم فاهمه‌اند. ماده از تجربه گرفته می‌شود و صورت، نامأخوذ از تجربه

است.

بدین ترتیب، کانت به‌پندار خود، راسیونالیسم و آمپریسم پیش از خود را در یک نظام فلسفی تألیف کرد. اما در حقیقت او نیز کاری جز صراحت‌بخشیدن به طرح دکارتی و حل مشکلات آن در قالب فیزیک نیوتنی انجام نداد و با سرمشق قراردادن علم نیوتنی، کاری جز شفاف‌کردن ثنویت دکارتی از پیش نبرد و طرح دکارتی را در قلمرو طبیعت به رسمیت شناخت و هر آنچه دکارت نتوانسته بود در طرح ریاضی خود بگنجاند، از چهارچوب طرح دکارتی بیرون کرد و در قلمرو دیگری گسیل داشت.

به هر حال، نتیجه کار کانت، پدیدآمدن بحران دیگری می‌شود که عبارت است از: گسیختگی حس، فهم و عقل و عدم درک درست آنها در مقام اثبات و گسست علم و فلسفه و اخلاق در مقام ثبوت.

بزرگ‌ترین نظام‌پرداز فلسفه غرب، یعنی هگل با ملاحظه گسیختگی نظر و عمل و نگرستن به این گسست، به‌عنوان یک بحران، برآن شد تا «تفکر فلسفی را از چنبر علم گاليله‌ای - نیوتنی رها کند و آن را با تفکر تاریخی گره زند. اما با همه این احوال، هگل خود فیلسوف مدرن و حتی بهتر بگوییم، فیلسوف مکتب دکارت است و فلسفه دکارتی و فلسفه مدرن قائم به سوژه و از این‌رو طراح سوژکتیویسم است. هگل اگر هم به سنت توجه دارد، این توجه در ذیل توجه به مدرنیته است. به عبارت دقیق‌تر، او سنت را از منظر مدرنیته می‌نگرد. بدین ترتیب - همان‌طور که ملاحظه شد - ثنویت نفس و بدن که توسط دکارت طرح‌ریزی گردید، توسط اخلاف او پی‌گیری شد. در این میان، کانت و هگل مهم‌تر از بقیه‌اند؛ چون درصدد بودند تا بر این ثنویت فائق آیند. اما کانت باعث صراحت‌بخشیدن بر این ثنویت و هگل موجب تمامیت این ثنویت و بسط کامل سوژکتیویسم شد (ر.ک: مرادخانی، ۱۳۸۵، ص ۲۵۵-۲۶۲).

از جمله نتایجی که از فلسفه دکارت و به‌ویژه از دوئالیسم او منشعب می‌شود، گسترش ماتریالیسم است؛ زیرا دکارت تجرد نفس را با به‌عاریت‌گرفتن مفاهیم واضح و متمایز از ریاضیات، اثبات کرده بود. به عبارت دیگر، او اثبات تجرد نفس را با روش ریاضی به انجام رسانده بود. او «نفس اسکولاستیک کهن را که صورت بدن شمرده می‌شد، به روح مفارق

از بدن بازگرداند؛ اما اکنون که این روح، دیگر مرده بود، بدنی به جای مانده بود که نه روح داشت و نه نفس» (ژیلسون، ۱۳۸۰، ص ۱۴۰). باری، بدن چیزی نبود جز یک ماشین که البته این ماشین انسانی روزی حتی روح خود را نیز از دست می‌دهد.

اگر به زبان کانتی سخن بگوییم، عالم دکارتی بر پایه‌ی تصویری ماتقدم از عالم بنا شده بود که دکارت می‌کوشید همه چیز عالم واقع را با آن تصور خود سازگار کند. جهان دکارتی، جهان همگون و یکنواخت است و هرچه از تنوع در آن می‌یابیم نه ذاتی آن، که برخاسته از اختلاف سرعت حرکت در عالم است. کوتاه سخن آنکه جهان دکارتی، اصلاً برای حواس مأنوس نیست و با عالم واقعی که ما در آن زندگی می‌کنیم، بسیار تفاوت دارد و اصولاً حیات، در عالم دکارتی هیچ جایگاهی ندارد.

بدین ترتیب، آموزه‌های دکارتی، به‌ویژه ثنویت نفس و بدن نه تنها بر ایدئالیست‌هایی همچون هگل تأثیری بس شگرف نهاد، بلکه تأثیر آن را بر ماتریالیست‌های قرن هجدهم و حتی پس از آن را نیز نمی‌توان نادیده نگرفت.

۳-۲. نقد دوگانه‌انگاری دکارتی

در این بخش، نقدهایی که بر ثنویت دکارتی وارد می‌شود، عمدتاً براساس مبانی حکمت متعالیه است؛ چراکه اولاً، به جرئت می‌توان گفت که دیدگاه ملاصدرا درباره‌ی رابطه‌ی نفس و بدن کامل‌ترین دیدگاه در این باره است؛ ثانیاً، در عین حال، ملاصدرا به مبانی خویش همواره وفادار بوده و هیچ‌گاه عدول نکرده است.

۱. مبنای اصلی دکارت در تقریر دوگانه‌انگاری، «کوگیتو» است. از این جهت، نقد کوگیتو در واقع نقد دوگانه‌انگاری است. نکته‌ای که باید درباره‌ی کوگیتو بدان توجه نمود، این است که کوگیتو - برخلاف ادعای دکارت - به آغاز شناخت باز نمی‌گردد؛ چراکه پیش از آن باید درباره‌ی بسیاری چیزها، از جمله چیستی فکر، وجود و یقین و مانند اینها آگاهی داشت. بر همین اساس، دوگانه‌انگاری دکارتی از اساس دارای اشکال است.

۲. یکی از عوامل اساسی که به دوگانه‌انگاری می‌انجامد، تعریف نفس است. دکارت نفس را براساس عقل ریاضی و جزوی (Reason) می‌نگرد و به همین دلیل قادر به

شناسایی دقیق مؤلفه‌ها و مشخصه‌های نفس نیست. اما در حکمت متعالیه، که براساس عقل کلی (Intellectual) به امور می‌نگرد، نفس را «جسما الحدوث و روحا البقاء» می‌داند. در توضیح این امر باید گفت، براساس این مبنای حکمت متعالیه، نفس در ابتدای پیدایش خود فاقد تمام کمالات ادراکی است. در این مرحله آغازین، وضعیت نفس نسبت به صور ادراکی - اعم از صور محسوس، خیالی و عقلی - همانند وضعیت هیولای اولی نسبت به صور مادی است؛ همان‌گونه که هیولا قوه محض و فاقد هرگونه فعلیت صوری است و تنها در سایه اتحاد با یک صورت جسمانی می‌تواند واجد فعلیت شود، نفس نیز در آغاز حرکت استکمالی خویش، فاقد هرگونه صورت ادراکی است.

پس از این مرحله، نفس در پرتو قبول صور محسوس و سپس صورتهای خیالی و عقلی، تکامل می‌یابد و پس از آنکه ملکه تحصیل این صور برای نفس محقق شد، به جایی می‌رسد که خود می‌تواند صور مجرد را در صقع خود ایجاد کند (مصباح یزدی، ۱۳۸۰، ص ۲۱۰).

بدین صورت، بطلان رأی دکارت در مورد نفس آشکار می‌گردد؛ چراکه بنا به نظر وی، نفس در تمام مراحل وجودی‌اش، هیچ تغییر جوهری نمی‌یابد و تنها اعراض آن متحول می‌شود؛ در حالی که بنا بر آموزه حکمت متعالیه، نفس، هستی خویش را به عنوان جوهری جسمانی آغاز می‌کند و به تدریج به جوهری مجرد تبدیل می‌شود.

۳. دکارت از توجیه ابتدایی رابطه و تعامل میان نفس و بدن در می‌ماند و حتی آنجا هم که از رابطه میان نفس و بدن سخن می‌گوید، استدلال محکمی را به کار نمی‌برد. اما براساس مبانی حکما، میان نفس و بدن رابطه تلازم برقرار است؛ از طرفی، بدن برای تحصیل و تحقق خود به عنوان بدن، نیازمند پیوند با نفس است، البته نه نفس مشخص، بلکه مطلق نفس؛ بدین معنا که هر یک از افراد نفوس، به صورت علی‌البدل، برای تحقق بخشیدن به آن کفایت می‌کند.

از طرف دیگر، نفس هرچند به لحاظ حقیقت مجرد و نحوه وجود عقلی خود نیازی به بدن ندارد، برای آنکه به صورت یک نفس جزئی تشخیص یابد، باید در عالم طبیعت حادث گردد و برای حدوث خود نیازمند بدن مستعدی است که در آن حدوث یابد و به آن تعلق

گیرد. بنابراین، نفس و بدن هرکدام از جهتی خاص به دیگری نیاز دارد و این نیاز طرفینی سبب می‌شود که رابطه تلازمی بین آن دو برقرار باشد (ر.ک: مصباح یزدی، ۱۳۸۰، ص ۳۷۵).

۴. از آنجاکه دکارت، هریک از نفس و بدن را دو جوهر مجزا در نظر می‌گیرد، درصدد اثبات اتحاد جوهری میان نفس و بدن است. حال پرسش مهم پیش روی دکارت این است که دو جوهر متمایز با یکدیگر - یعنی جوهر اندیشنده (نفس) و جوهر ممتد (بدن) - چگونه ممکن است در یک وجود با هم متحد شده و هویت واحدی به نام انسان پدید آورند؟ ترکیب نفس و بدن در انسان، چگونه ترکیبی است؟ حقیقی است یا اعتباری؟

براساس مبانی فلسفی دکارت، از آنجاکه میان دو جوهر رابطه تباین برقرار است، ترکیب حقیقی نیز ناممکن می‌باشد. از این رو، اگر قائل به ترکیب نفس و بدن باشیم، ناگزیر باید این ترکیب را انضمامی یا اعتباری لحاظ کنیم؛ اما این امر همچنان که خود دکارت گفته بود، با تجربه روزمره در تعارض است. همین مسئله از مهم‌ترین مشکلات فلسفه دکارت است. از همین رو، وی نمی‌تواند میان جوهر جسمانی با جوهر روحانی و حتی خداوند ارتباط صحیح و مقبولی قائل شود و بر همین اساس، سخن گفتن از هرگونه تعلق نفس و بدن در فلسفه دکارتی محلی از اعراب ندارد. اما مطابق حکمت متعالیه، اضافه نفس به بدن و تعلق آن، اضافه‌ای عارض بر وجود نفس نیست. برعکس، یعنی در مرحله‌ای که نفس در نهاد ماده، تکوین می‌یابد و سیر تکاملی‌اش همراه با ماده و به موازات رشد ماده است، تعلق نفس به ماده جزو حقیقت نفس بوده و ذاتی آن به‌شمار می‌رود. بدین ترتیب، تعلق نفس به بدن، امری ذاتی و معیت این دو ضروری می‌باشد. (ر.ک: صدرالمتهلین، ۱۴۱۰ق، ص ۳۷۳-۳۷۹).

۵. همان‌طور که گفته شد، دکارت قادر به تبیین فلسفی رابطه نفس و بدن نیست، بلکه اصولاً هرگونه ارتباط نفس با امور مادی و ممتد که در عالم واقع هستند، انکار می‌شود. این امر واجد اشکالی اساسی است؛ چراکه با اتکا به حکمت متعالیه، حصول صور عقلی و حتی خیالی برای نفس، مسبوق به حصول صور حسی است؛ صوری که برگرفته از عالم ماده است. این سخن معروف که: «من فقد حساً فقد علماً»، حاکی از رابطه طولی میان

ادراکات حسی، خیالی و عقلی است و بیانگر آن است که به دلیل وابستگی ادراکات عقلی و خیالی به صور حسی، فقدان یکی از قوای حسی، مانع حصول پاره‌ای مدرکات و صور حسی و در نتیجه، مانع حصول برخی صور خیالی و حتی عقلی می‌گردد. البته نیاز نفس به اعضای ادراکی، مربوط به مراحل ابتدایی حرکت تکامل نفس است که در آن، نفس بدون استفاده از آلات ادراکی خود قادر به ادراک صورتی نیست. (مصباح یزدی، ۱۳۸۰، ص ۲۰۷-۲۰۹). بدین گونه، دکارت با قول به تمایزی خاص میان نفس و امور ممتد، قادر به توضیح نحوه حصول علم برای آدمی نیز نمی‌باشد؛ زیرا در تبیین ارتباط نفس و بدن و به طور کلی ارتباط نفس و امور مادی عاجز است.

۶. دکارت در تلاش بود برای حل معضل ارتباط نفس و بدن، پاسخ متقنی بیابد؛ اما نه تنها موفق نمی‌شود، بلکه برخی مواقع راه‌حل‌های او به تناقض هم می‌انجامد. از جمله اینکه وی برای حل معضل ارتباط نفس و بدن، به سراغ تشبیهاتی همچون اتحاد وزن با سنگ، اتحاد دست با بقیه بدن و وحدت گوشت و استخوان‌ها می‌رود. اما این قیاس‌ها کاملاً نامربوط و بی‌مبنا بوده، نمی‌تواند گره از مشکل ارتباط نفس و بدن بردارد. به طور مثال، هرچند میان دست و سایر اعضا و جوارح بدن، تأثیر متقابل برقرار است، ولی آن دو طبیعتی یکسان دارند؛ در حالی که، بنابر اصول دکارت، به نظر می‌رسد میان این دو جوهر، یعنی نفس و بدن که هم‌عرض یکدیگرند و میان آنها، نسبت توطی برقرار می‌باشد، به‌غایت دشوار است که یک نوع ارتباط ذاتی برقرار شود (Rander, 1991, p.285).

۷. راه‌حل دیگری که دکارت برای حل معضل نفس و بدن عرضه می‌کند، غده صنوبری است که البته آن هم، ره به ترکستان می‌برد؛ زیرا تصور اینکه یک امر مجرد و غیر مادی همچون نفس، بتواند تغییر و تصرفی در عالم مادی داشته باشد، موجب اشکال است؛ پر واضح است که چنین راه‌حلی نمی‌توانست برای مسئله مورد نظر رضایت‌بخش باشد؛ چراکه در مورد غده صنوبری می‌توان پرسید: آیا مادی است یا مجرد؟ اگر مادی است، چگونه شایستگی مجاورت با امری مجرد (نفس) را یافته و اگر مجرد است، چگونه با تن خاکی، هم‌آغوش گشته است؟ مشکلات آشکار در عقیده مذکور ناشی از این است که می‌گوید نفس در یک مکان وجود دارد. اگر نفس در غده صنوبری تقرر دارد، پس فضا را

اشغال می‌کند و اگر فضا را اشغال می‌کند، پس دارای امتداد است و امتداد نیز ماهیت ماده و جسم است. بنابراین، بار دیگر این پرسش پیش می‌آید که ماهیت ارواح حیوانی واقعاً چیست؟ چگونه این ارواح می‌توانند چیزی غیر مادی باشند؟ به هر حال، دکارت در اینجا دچار تناقض شده است؛ چون بنا بر مبانی دکارتی، از طرفی، نفس غیر مادی است و از طرف دیگر، محل ارتباط نفس و بدن، امری مادی است.

۸. دوگانه‌انگاری با اصل بقای انرژی در تضاد است. مطابق علم فیزیک، عالم، بسته‌ای است که مقدار کل انرژی در آن پیوسته ثابت می‌ماند. اگر دوگانه‌انگاری دکارت درست می‌بود، آنگاه برای تغییرات فیزیکی حادث در مغز، علت فیزیکی کافی وجود نمی‌داشت؛ در حالی که این امر مستلزم انکار بقای انرژی است و با انکار اصل بقای انرژی، علم فیزیک ناممکن می‌شود؛ زیرا این اصل، در حکم شرط لازم برای دیگر قوانین خاص فیزیکی است (تامسون، ۱۳۸۵، ص ۱۸۱-۱۸۲).

۹. به نظر می‌رسد دوگانه‌انگاری، در تضاد با عصب‌شناسی است. وقتی اجزای خاصی از مغز تباه می‌شود، آدمی برخی از قابلیت‌های ویژه ذهنی خود را از کف می‌دهد. با توجه به اینکه نفس و بدن دو چیز متمایزند، و این ذهن است که وقایع را به خاطر می‌آورد، پس باید بتواند این کار را کاملاً، جدا از اعمال مغز که مادی است، انجام دهد. با این همه، وقتی برخی از سلول‌های مغز کشته شوند، برخی از خاطرات ما هم نابود شده و زندگی با اختلال مواجه می‌شود.

۱۰. ملاصدرا با پذیرش حرکت جوهری نفس، بر بسیاری از مشکلات در ارتباط با حدوث و بقای نفس فائق می‌آید. براساس حرکت جوهری، مبدأ تکوین نفس، ماده جسمانی بوده و پیش از آنکه به عنوان نفس ناطقه انسانی، به تدبیر بدن انسانی اشتغال یابد، مراحل عنصری، جامدی، نباتی و حیوانی را سپری می‌کند و از طریق استكمال به مرتبه عقل منفعل، عقل بالفعل و عقل فعال نایل می‌شود. بدین ترتیب، مشکلی ندارد که نفس هم متصف به مادیت شود و هم متصف به تجرد؛ چراکه نفس هویتی است که از نشئه‌های وجودی متعددی برخوردار است و از این رو، ممکن است برحسب برخی از این نشئه‌ها، مجرد و برحسب برخی دیگر، مادی باشد؛ چراکه موجود واحد در طی مراحل استکمالی

خود، تحول جوهری یافته و از جسمانیت به مرتبه عقل مجرد می‌رسد و این، چیزی جز حرکت اشتدادی جوهر نیست.

بنابراین، بدون اعتقاد به حرکت جوهری و حدوث جسمانی و بقای روحانی نفس، تناقض آشکار در میان اصول مورد قبول فیلسوفان و همچنین دکارت روی می‌دهد. آنان از یکسو، نفس را موجودی مجرد می‌دانند و از سوی دیگر، اصول فلسفی آنان جسمانی بودن نفس را الزامی می‌کند و بدین ترتیب، در تناقض افتاده و قادر به توجیه ارتباط نفس و بدن نخواهند بود (ر.ک: صدرالمتألهین، ۱۴۱۰، ص ۳۴۶-۳۴۷).

۱۱. دکارت - در خوش‌بینانه‌ترین حالت - از جهت نحوه تعلق نفس به بدن، همچون جمهور فلاسفه اسلامی پیش از صدرالمتألهین است. توضیح آنکه صدرالمتألهین با برشمردن اشکال مختلف تعلق، نوع ششم از تعلق را عبارت از این می‌داند که تعلق یک شیء به شیء دیگر، نه در اصل وجود خویش، بلکه از جهت کسب کمالات ثانیه می‌باشد. در این قسم که ضعیف‌ترین نحوه تعلق و نیاز است، شیء متعلق هم از حیث حدوث و هم از حیث بقا مستقل است؛ لکن از حیث به‌دست آوردن پاره‌ای از فضایل وجودی، وابسته به شیء دیگر می‌باشد. این شکل از تعلق نفس به بدن همچون تعلق نجار به آلات و ابزار خود است؛ همان‌گونه که نفس برای تحصیل برخی کمالات خود نیازمند به‌کارگیری قوا و آلات جسمانی است، صنعتگر نیز برای ساختن مصنوعات خود به استفاده از ابزار خاصی نیاز دارد. بر این اساس است که از ماده و لوازم آن مجرد بوده و در بقا و حدوث نیازی به بدن نداشته و تعلق آن به بدن، تعلق تدبیری است که به واسطه بدن به کمالات ثانیه خود می‌رسد. از این رو، می‌توان گفت، تعلق به بدن در مرتبه ذات نفس اخذ نشده است. (شایان ذکر است که دکارت برخلاف حکمای پیشاصدرایی به اخذ کمالات ثانیه تصریح نکرده است).

ملاصدرا با قول به حدوث نفس، اذعان دارد که نفس حدوثاً نیازمند بدن و متعلق به آن است که پس از طی مراحل استکمالی، دیگر نیازی به بدن ندارد و قادر است بدون آن به وجود خویش ادامه دهد (ر.ک: صدرالمتألهین، ۱۴۱۰، ص ۳۲۵-۳۲۷). بر همین اساس، قول دکارت در مورد نحوه ارتباط نفس به بدن تنها یک مرحله ناقص از ارتباط حقیقی میان

نفس و بدن می‌باشد.

شایان ذکر است، بحث در مورد نفس، کیفیات آن، نحوه تعلق آن به بدن و سایر احکام آن، از مباحث دقیق حکمت متعالیه است و مباحثی که این‌جا ذکر شد، همچون نمی‌ازیمی بوده و طرح تفصیلی آن از حوصله این مقال بیرون بوده است و مجال دیگری را می‌طلبد. با این حال همین مقدار که ذکر شد، بدون تردید حاکی از عمق و غنای این مکتب در مقابل فلسفه دکارتی است.

نتیجه‌گیری

ارتباط میان نفس و بدن از جمله موضوعاتی است که از گذشته‌های دور همواره مورد بحث و فحص اندیشمندان بوده است. دکارت به تبع آنان در مورد ماهیت نفس و بدن و همچنین نحوه رابطه میان آن‌دو، معتقد به قولی بود که در نگاه نخست همان قول افلاطونی است؛ اما با تأمل بیشتر و در نسبت با سایر آموزه‌های فلسفی دکارت، امری خاص دکارت و فیلسوفان دکارتی است.

توضیح آنکه دکارت به عنوان پدر مدرنیته، مؤسس نگرشی است که مطابق آن، آدمی با تغییر نظر خویش نسبت به خودش، طبیعت و خالق آنها، یعنی خدا، بشارت عالم جدیدی را داد. «عالمی که دکارت در ذهن خود می‌سازد، تصویر نومیدکننده‌ای را به انسان عرضه می‌دارد؛ زیرا عالمی است سراسر مکانیکی، جهانی متشکل از امتداد و حرکت، عالمی که در آن برای انسان و خدا جایی نمی‌توان یافت» (سکوایره، ۱۳۷۰، ص ۶۳).

مطابق عالم دکارتی، انسان متشکل از دو جوهر جداگانه و متمایز، یعنی نفس و بدن می‌باشد. هرچند تمایز میان نفس و بدن را دکارت خودش ابداع نکرد و می‌توان آن را به انحای گوناگون در متفکران پیشین یافت، اما نگرش خاص دکارتی، در مورد رابطه نفس و بدن، مؤدی به دوگانه‌انگاری نفس و بدن می‌شود، می‌توان گفت دوگانه‌انگاری، مشخصه ویژه نگرش دکارتی است.

دکارت در تنگنای سختی گرفتار شده است؛ چراکه از طرفی استفاده از ملاک وضوح و تمایز او را وادار می‌کند که بر امتیاز حقیقی میان نفس و بدن تأکید ورزد و حتی هریک از

آنها را جوهر تام و کاملی ترسیم کند. از طرف دیگر، نمی‌خواهد نتیجه‌ای را که ظاهراً لازم می‌آید بپذیرد؛ یعنی اینکه نفس به‌طور ساده در بدنی که از آن به‌عنوان نوعی وعای خارجی یا آلت استفاده می‌کند، مستقر شده است، به‌خوبی می‌داند که بدن از نفس و نفس از بدن متأثر می‌شود و آن‌دو باید وحدتی تشکیل دهند (کاپلستون، ۱۳۸۰، ص ۱۵۵-۱۵۶).

دکارت در حل معضل رابطه نفس و بدن، قادر به اتخاذ موضع پذیرفته‌شده‌ای نیست و از این‌رو، در نامه‌ای - که در اواخر عمر خود به یکی از ستايندگان خویش، یعنی پرنس الیزابت نوشته - دست از امید شسته و به او گفته است که اتحاد نفس و بدن با فکر نکردن درباره آن بهتر فهمیده می‌شود و این، یکی از رازهایی است که بدون آنکه آن را فهم کرد، باید پذیرفت.

دکارت نتوانست رابطه میان نفس و بدن را اثبات کند و به تبع آن، چگونگی رابطه میان نفس و بدن را تبیین نماید. همچنین فیلسوفان پسادکارتی از تجربه‌گرایانی همچون لاک و بارکلی گرفته تا عقل‌گرایانی همچون مالبرانش، اسپینوزا و لایبنیتس که مبتنی بر این دوگانه‌انگاری فلسفه خویش را تدوین کرده بودند نیز نه‌تنها از حل این معضل وامانده و نتوانستند اتحاد نفس و بدن را به‌مثابه راه‌حلی برای مسئله تأثیر متقابل میان آن‌دو، معقول جلوه دهند؛ بلکه معضلی را که دکارت آغاز کرده بود، بسط دادند.

با توجه به سخنان اندیشمندان غربی و همچنین با عنایت به مبانی حکمت متعالیه، نتایج دوگانه‌انگاری دکارتی و همچنین نواقص و اشکالات نگرش دکارتی مشخص است.

منابع و ماخذ

۱. تامسون، گرت؛ فلسفه دکارت؛ ترجمه علی بهروزی؛ چاپ اول، تهران: طرح نو، ۱۳۸۵.
۲. دکارت، رنه؛ اعتراض‌ها و پاسخ‌ها؛ ترجمه علی موسایی افضلی؛ چاپ اول، تهران: انتشارات علمی فرهنگی، ۱۳۸۶.
۳. _____؛ تأملات در فلسفه اولی؛ ترجمه احمد احمدی؛ چاپ دوم، تهران: مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۶۹.
۴. _____؛ فلسفه دکارت؛ ترجمه منوچهر صانعی دره‌بیدی؛ چاپ اول، تهران: انتشارات بین‌المللی الهدی، ۱۳۷۶.

۵. رایل، گیلبرت؛ «اسطوره دکارت»؛ ترجمه مسعود امید؛ مجله کیهان اندیشه، شماره ۷۴، مهر و آبان ۱۳۷۶.
۶. ژیلسون، اتین؛ نقد تفکر فلسفی غرب؛ ترجمه احمد احمدی؛ چاپ اول، تهران: انتشارات سمت، ۱۳۸۰.
۷. صدرالمآلهین؛ ج ۸، بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۴۱۰ق.
۸. کاپلستون، فردریک؛ تاریخ فلسفه: از دکارت تا لایب‌نیتس؛ ج ۴، ترجمه غلامرضا اعوانی؛ چاپ اول، تهران: انتشارات علمی فرهنگی، ۱۳۸۰.
۹. کاتینگهم، جان؛ دکارت و فلسفه ذهن؛ ترجمه اکبر معصوم بیگی؛ چاپ اول، تهران: انتشارات آگه، ۱۳۸۸.
۱۰. کوایره، الکساندر؛ گفتاری درباره دکارت؛ ترجمه امیرحسین جهانگللو؛ چاپ اول، تهران: انتشارات قطره، ۱۳۷۰.
۱۱. مرادخانی، علی؛ هگل و فلسفه مدرن؛ چاپ اول، تهران: مهرنوشا، ۱۳۸۵.
۱۲. مصباح یزدی، محمد تقی؛ شرح جلد هشتم اسفار اربعه؛ چاپ اول، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۸۰.
۱۳. مگی، برایان و ویلیامز؛ فلاسفه بزرگ؛ ترجمه عزت الله فولادوند؛ چاپ دوم، تهران: انتشارات خوارزمی، ۱۳۷۷.
۱۴. وال، ژان؛ بحث در مابعدالطبیعه؛ ترجمه یحیی مهدوی و دیگران؛ چاپ اول، تهران: انتشارات خوارزمی، ۱۳۷۰.
15. Ariew, Roger; **Historical Dictionary of Descartes and Cartesian Philosophy**; Oxford: The Scarecrow Press, 2003.
16. Descartes, Rene; **The Correspondence between Princess Elisabeth of Bohemia and Rene Descartes**; translated by Lisa Shapiro, London: The University of Chicago Press, 2007.
17. Garber, Daniel; "Descartes"; The Encyclopedia of philosophy; London and Newyork: Routledge ,V3, 1998.
18. Randner, Daisie; "Descartess Nation of the Union of mind and body"; Critical Assessments; London: Routledge, V3, 1991.