

امکان یا امتناع جاودانگی نفس در مابعدالطبیعه؛ دکارت

سیدمصطفی شهرآیینی*

چکیده

تأملات در فلسفه اولی بهترین و گویاترین اثر دکارت است که او در آن مابعدالطبیعه خود را به بیانی روشن و به گفته خود به «بهترین و درست‌ترین روش تعلیم» یعنی به «روش تحلیل» بر خواننده عرض می‌دارد (CSM II 111)^۱. دو واژه «خدا» و «نفس» در عنوان فرعی این کتاب، چه بسا امروزه خوانندگانی را از غیر اهل فلسفه که دغدغه دین و حیات آخری دارند، به خواندن این کتاب برانگیزد.^۲ البته باید توجه داشت که با نگاهی گذرا به نمایه آثار دکارت، درمی‌یابیم که واژه‌های «خدا» و «نفس» یا «ذهن» (که دکارت این دو را به یک معنا می‌گیرد) از پرتکرارترین واژه‌ها در آثار او به‌شمار می‌رود و هرکس که اندک آشنایی با نظام فلسفی او داشته باشد، خوب می‌داند که بن‌مایه نظام فلسفی دکارت بر محور همین مفهوم نفس یا ذهن استوار است. نویسنده مقاله پیش‌رو بر آن است که اولاً آنچه دکارت از آن به نفس انسانی^۳ یاد می‌کند با آنچه در گفتمان دینی و در بحث جاودانگی نفس در ادیان^۴، در مدنظر است، تفاوت بسیاری

* استادیار گروه فلسفه دانشگاه تبریز

^۱ در خصوص ارجاعات صورت گرفته به آثار دکارت، گفتنی است که نویسنده در این مقاله از تازه‌ترین ترجمه آثار دکارت به انگلیس با مشخصات زیر بهره برده است:

CSM *The Philosophical Writings of Descartes*, trans. J. Cottingham, R. Stoothoff & D. Murdoch. 2 vols. Cambridge University Press, fifth edition, 1991

CSMK *The Philosophical Writings of Descartes*, volume III, *The Correspondence*, trans. J. Cottingham, R. Stoothoff & D. Murdoch. A. Kenny. Cambridge University Press, first edition, 1991

شماره لاتینی بعد از حروف CSM یا در مواردی CSMK به شماره جلد، و عدد بعد از آن، به شماره صفحه اشاره دارد

^۲ - دکارت در چاپ نخست این اثر که به سال ۱۶۴۱ به همراه شش دسته از اعتراضات و پاسخ به آنها منتشر شد، ذیل عنوان اصلی تأملات در فلسفه اولی، آورده بود «که در آن وجود خدا و جاودانگی نفس به اثبات می‌رسد» "In Which the Existence of God and the Immortality of the Soul Are demonstrated." اما در چاپ دوم این اثر که یک‌سال بعد به انضمام دسته هفتم اعتراضات و پاسخ دکارت به آنها و نامه او به دینه، منتشر شد، عنوان فرعی اثر را به این صورت تغییر داد «که در آن، وجود خدا و تمایز نفس آدمی از بدن به اثبات می‌رسد» "In Which the Existence of God, and the Distinction of Human Soul from the Body, Are demonstrated."

^۳ - human soul

^۴ گفتنی است که منظور از واژه «دین» در این مقاله، ادیان ابراهیمی یا همان ادیان سامی است چراکه در سایر ادیان مثلاً ادیان خاور دور، نه سخن از خدای شخصی (personal God) در میان است و نه جاودانگی نفس و ثواب و عقاب آخری و قیامت، به معنای مطرح در ادیان توحیدی وجود ندارد.

Archive of SID

وجود دارد تا جایی که نفس مدنظر دکارت، به فرض جاودانگی، کارکرد دینی نمی‌تواند داشته باشد. ثانیاً قبول به جاودانگی نفس با التزام به اصول مابعدالطبیعه دکارتنی سازگار در نمی‌آید.

کلیدواژه‌ها: دکارت، جاودانگی، نفس، بدن، ذهن

درآمد جایگاه مبحث جاودانگی نفس در زمانه دکارت

برای روشن شدن بحث بی‌مناسبت نیست که تاریخچه بحث درباره جاودانگی نفس را در سده‌های پانزده و شانزده تا روزگار دکارت به‌اجمال بررسی کنیم. ما در سده پانزده شاهد استفاده روزافزون از براهین عقلی و فلسفی در موضوعات دینی (و در رأس آنها در خصوص جاودانگی نفس) هستیم. مارسیلیو فیچینو (۱۴۳۳-۱۴۹۹) در کتابی با عنوان *الهیات افلاطونی جاودانگی نفس*^۱، با تکیه بر فلسفه افلاطون و تفکر نوافلاطونیان، پانزده برهان فلسفی متفاوت اقامه کرد که بر مبنای عقل و نه بر مبنای عقاید مسیحی، اثبات می‌کرد که نفس پس از بدن باقی می‌ماند. البته او ارسطو را نیز قائل به جاودانگی نفس می‌دانست گرچه آراء او در این باره تا اندازه‌ای مبهم بود. اما در طول سده شانزده، جریان ارسطویی بر تفکر فلسفی غالب گشت و مدرسیان نیز معتقد بودند که جاودانگی شخصی را می‌شود با تعابیر فلسفی مبرهن ساخت. اوج استفاده از فلسفه برای اثبات عقاید دینی را می‌شود در حکم شورای پنجم لاتران به سال ۱۵۱۳ دید که استادان فلسفه را مکلف به اقامه براهین فلسفی بر

آموزه مسیحی جاودانگی نفس می‌کرد. به موجب این حکم، کسی حق نداشت با استناد به نظریه ابن رشدی حقیقت مضاعف، موضوع جاودانگی نفس را بر اساس مبانی منحصرأ فلسفی و مستقل از معیارهای کلامی و دینی به بحث بگذارد.

این حکم که به منزله تحدید حدود فلسفه به آنچه در دین و در کلام مطلوب بود، به شمار می‌رفت واکنش بعضی فلاسفه را در پی داشت که نمونه‌ای از این واکنش را می‌توان در کتاب *جاودانگی نفس*^۱ اثر پییترو پومپونازی (۱۴۶۲-۱۵۲۵) دید. او در این کتاب کوشید تا با التزام کامل به حدود طبیعی و کنارنهادن همه ملاحظات دینی، به مسأله جاودانگی بپردازد. او با ابتدای کامل بر مقدمات فلسفی و اصول ارسطویی، به این نتیجه رسید که نفس، به رغم سهم ناچیزی که به واسطه ادراک کلیات، از قلمرو مجردات دارد، ذاتاً فناپذیر است. پومپونازی با این همه، مدعی بود که اعتقاد او به حقانیت مطلق آموزه مسیحی جاودانگی شخصی هم‌چنان پابرجاست، چون کتاب مقدس که خداوند آن را بر ما فروفرستاده، و لذا باید آن را بر هرگونه تعقل و تجربه بشری ترجیح داد. بر این موضوع صحه می‌گذارد. پومپونازی پاره‌ای مسائل از جمله جاودانگی نفس و سرمدیت عالم را «مسائل ختثایی»^۲ می‌دانست که عقل طبیعی در خصوص آنها جز به احتمالات نمی‌تواند دست یابد و یقین در این قسم امور تنها نزد خداوند است. با این همه، این نکته در مخالفت با حکم شورای لاتران در کتاب پومپونازی پیداست که فیلسوفان گرچه نتایجی که می‌گیرند موقتی است، باید مجاز باشند که بی هیچ مداخله بیرونی، آن نتایج را قطع نظر از اینکه به کجا می‌انجامد، پی‌بگیرند.

متکلمان مسیحی که از سده سیزدهم برای تأیید آموزه دینی جاودانگی نفس به فلسفه ارسطو چشم دوخته بودند، و با انتشار این کتاب تمام نقشه‌های خود را نقش بر آب می‌دیدند، بی‌درنگ دست‌به‌کار شده، آثار پومپونازی را در انظار عموم

1- *De immortalitate animae* (1516)

2- 'neutral problems' (شاید بتوان اینها را با همان موضوعات جدلی‌الطرفین کانتی یکی دانست).

سوزاندند، پاپ را تحت فشار گذاشتند تا او را به پس‌گرفتن این اثر وادارد، و به‌همراه فیلسوفان هم‌عقیده با خود، موجی از حملات نوشتاری را علیه او به‌راه انداختند. پومپونازی در واکنش به این حملات بی‌امان، موضع خویش را در این که جاودانگی به‌جهت آن‌که برخلاف اصول طبیعی است، عقلاً اثبات‌پذیر نیست، دیگر بار تکرار کرد و اظهار داشت که این آموزه در مقام مقوله‌ای ایمانی فقط می‌تواند بر وحی مافوق‌طبیعی مبتنی باشد. این نزاع میان متکلمان و پومپونازی سرانجام به نفع پومپونازی پایان یافت تا جایی که متکلمان مجبور شدند مباحث مربوط به نفس از جمله جاودانگی را از چهارچوب فلسفه طبیعی به حوزه مابعدالطبیعه^۱، انتقال دهند تا امکان اعمال ملاحظات کلامی نیز در این عرصه فراهم باشد.^۲

اما از همه اینها مهم‌تر و تأثیرگذارتر بر اندیشه دکارت در این خصوص، اندیشمندی به نام ژان دو سیلون (Jean de Silhon)، سیاست‌مدار و عالم اخلاق فرانسوی است که از دوستان دکارت و طرف مکاتبه او بود (CSMK III 55-6) و درست در همان سالی که دکارت دیده به جهان گشود، او نیز متولد شد و هفده سال از دکارت بیشتر عمر کرد. از ژان دو سیلون دو اثر با عناوین حقایق دوگانه^۳ و

۱- گویا دکارت نیز همین ملاحظات را در نظر داشته است که مهم‌ترین اثر خود، تأملات در فلسفه اولی را نخست، مابعدالطبیعه نام نهاده بود و در برخی از مکاتباتش از این اثر با عنوان مابعدالطبیعه خود نام می‌برد (CSM II 1)، اما در نامه‌ای به مرسن توضیح می‌دهد که چون بحث در این کتاب، فقط به خدا و نفس محدود نیست، و تمام امور اولیه قابل‌کشف از راه فلسفه‌ورزی را دربرمی‌گیرد، مناسب‌ترین عنوان برای آن «تأملات در فلسفه اولی» است (CSMK III 157).

۲- در نگارش این بخش از منبع زیر استفاده شده است.

Kraye, Jill, "The philosophy of the Italian Renaissance", in *Routledge History of Philosophy*, vol. IV, The Renaissance and Seventeenth Century; Rationalism, Edited by G.H.R. Parkinson (Routledge 1993), pp. 15-65

3- *The Two Truths* (1626)

گفتنی است که دکارت در آغاز نامه اهدائیة تأملات نام همین کتاب را غیرمستقیم می‌آورد و از خدا و نفس به «حقایق دوگانه» یاد می‌کند. (CSM II 3) ... until these two truths are proved ...

جاودانگی نفس^۱ بر جای مانده است که او در رساله نخست درباره اثبات وجود خداوند و ادله مربوط به آن و نیز درباره جاودانگی نفس سخن می‌گوید و در رساله دوم، اختصاصاً به بحث از جاودانگی نفس می‌پردازد. او حتی سه سال پیش از انتشار گفتار در روش دکارت، به شناخت تردیدناپذیر هر کسی از وجود خویش اشاره کرده بود و اظهار داشته بود که محال است هر انسان برخوردار از قوه تعقل و تأمل، شناختی یقینی و تردیدناپذیر از وجود خودش نداشته باشد.

او نخستین گفتار از رساله حقایق دوگانه را با این عنوان فرعی آغاز می‌کند «که برای اثبات جاودانگی نفس، اثبات وجود خداوند و اقامه براهین مربوط به حقانیت او لازم است»؛ یعنی به نوعی معترف است به اینکه جاودانگی نفس، به خودی خود با براهین عقلی اثبات‌پذیر نمی‌تواند بود بلکه پس از اثبات وجود خدا و ایمان به اوست که می‌توان درباره جاودانگی نفس سخن گفت. ژان دو سیلون در دومین رساله‌اش، به تفصیل درباره جاودانگی نفس سخن می‌گوید. او با تحلیل قول رایج در زمان خود به جاودانگی نفس، توضیح می‌دهد که شالوده دیدگاه قائلان به این نظر، بر تقسیم‌بندی اشیاء و امور به مادی و غیرمادی استوار است. پیش‌فرض اصلی در این دیدگاه مبتنی بر این است که آنچه مادی است فناپذیر، و آنچه غیرمادی است فناپذیر است. دو سیلون این برهان را به سه دلیل قانع‌کننده نمی‌داند:

۱. تمایزگذاری میان مادی و غیرمادی، مبنای روشن و واضحی ندارد؛
۲. معلوم نیست مادیت، خاستگاه فناپذیری، و مجرد خاستگاه جاودانگی باشد؛
۳. به لحاظ ایمانی، ایرادی ندارد اگر فرشتگان را جسمانی و در عین حال، فناپذیر بدانیم.^۲

1 - The Immortality of the Soul (1634)

۲- در نگارش این بخش از منبع زیر استفاده شده است.

Cambridge Philosophical Texts in Context, Descartes' Meditations by Roger Ariew, John Cottingham, & Tom Sorell, Cambridge University Press, 1998, pp. 176-201

با این حساب، روشن می‌شود که قول به جاودانگی نفس، مقوله‌ای کاملاً ایمانی است که تا خداوند به اثبات نرسیده باشد، اصلاً قابل اثبات نخواهد بود. البته افزون بر اینها غیر از اثبات وجود خداوند، نیز باید نبوت انبیاء و وحی الهی و مطالب کتب مقدس نیز مورد قبول شخص باشد تا به جاودانگی نفس تن دردهد وگرنه اگر کسی از راه عقل طبیعی، وجود خدا را بپذیرد اما به صدق نبوت و صدق کتب مقدس ایمان نیاورد، بازهم قول به جاودانگی نفس در حد امری امکانی باقی می‌ماند. توضیح اینکه برای کسی که فقط از راه براهین عقلی، وجود خداوند و همه صفات کمال او بر او ثابت شده باشد در خصوص فنا یا بقای نفس پس از مرگ بدن با چهار احتمال عقلی روبه‌رو خواهد بود که همه آنها به یک اندازه درستند:

۱. خداوند، نفس را پس از فنای بدن، نگه دارد؛
۲. خداوند هم‌زمان با فنای بدن، نفس را هم از میان ببرد؛
۳. خداوند نفس را از میان ببرد و بدن را نگه دارد؛
۴. خداوند هم بدن و هم نفس را نگه دارد.

موضع دکارت درباره جاودانگی نفس

دکارت در قبال جاودانگی نفس دو موضع کاملاً متفاوت را در تأملات ابراز می‌دارد که نخست این دو موضع متفاوت را در این اثر نشان می‌دهیم. موضع نخست دکارت این است که جاودانگی نفس را از اصلی‌ترین موضوعات فلسفه اولی و اثبات عقلی و فلسفی آن را در زمره اهم وظایف فیلسوفی چون خود می‌شمارد. این موضع تنها در عنوان فرعی چاپ نخست^۱ تأملات و در نامه اهدائیه این کتاب به رئیس و دکترهای دانشکده مقدس الهیات سوربون به چشم می‌خورد و در جای دیگری از این کتاب و در پاسخ‌های دکارت به اعتراضات و حتی در دیگر آثار فیلسوف، اثری از آن نمی‌بینیم. اما موضع دوم و کاملاً متفاوت او که به نظر

۱- نگاه کنید به پانویس شماره ۲، ص. ۱

می‌رسد مبین دیدگاه اصلی او باشد این است که آنچه موضوع فلسفه اولی است تنها شناخت ماهیت نفس و تمایز آن از بدن است و فناپذیری یا فناپذیری نفس مقوله‌ای کاملاً ایمانی است و در چهارچوب عقل طبیعی و بدون یاری جستن از ایمان نمی‌توان به جاودانگی نفس رسید. این موضع دوم را در عنوان فرعی چاپ دوم^۱ «تأملات، در خلاصه تأملات و در تمام دیگر آثار او آشکارا می‌توان یافت.

حال می‌کوشیم تا شواهدی را از کتاب تأملات و اعتراضات و پاسخ‌ها بر این دو موضع بیاوریم. دکارت در نامه اهدائیۀ کتاب در توضیح هدف خود از نگارش تأملات، سخن خود را این‌گونه آغاز می‌کند: «همواره بر این تصور بوده‌ام که دو مبحث یعنی خدا و نفس نمونه اولیۀ موضوعاتی هستند که باید به یاری فلسفه و نه کلام، براهین مستدلی بر آنها اقامه کرد. برای ما مؤمنان کافی است که بر اساس ایمان بپذیریم نفس آدمی همراه بدن نمی‌میرد و خدا وجود دارد؛ اما درباره غیرمؤمنان که ظاهراً [برایشان]^۲ هیچ دینی و عملاً هیچ فضیلت اخلاقی در کار نیست، آنها حاضر به قبول این حقایق دوگانه نخواهند شد مگر آنکه با عقل طبیعی به اثبات برسند (CSM II 3).»^۳

دکارت در اینجا مدعی می‌شود که قصد او از نگارش این کتاب آن است که وجود خداوند و جاودانگی نفس را با براهین مستدل عقلی در نظام فلسفی خود به اثبات برساند. او این ادعا را در ادامه همین نامه نیز دیگر بار با تأکید بیشتری بر اثبات‌پذیری عقلی و فلسفی «جاودانگی نفس» تکرار می‌کند: «درباره نفس بسیاری... جسارت کرده و گفته‌اند تا جایی که عقل بشر قد می‌دهد... نفس به همراه بدن می‌میرد، و قول به جاودانگی نفس جز مبتنی بر ایمان نمی‌تواند بود.»^۱

۱- نگاه کنید به پانویس شماره ۲، ص. ۱

گفتنی است که تمامی مطالب درون قلاب در نقل قول‌ها، افزوده نویسنده مقاله است.

عبارات «دو مبحث» (two topics) و «حقایق دوگانه» (two truths) در این نقل قول، به نوعی یادآور نام کتاب حقایق دوگانه ژان دو سیلون است که ذکرش گذشت.

او در ادامه مطلب، حتی پا را از این هم فراتر می‌نهد و خود را در زمره فلاسفه مسیحی مخاطب دستور شورای لاتران می‌شمارد که باید با ابطال براهین کسانی که قول به جاودانگی نفس را امری کاملاً ایمانی می‌شمارند، ثابت کنند که قول به جاودانگی نفس پس از مرگ بدن، تنها باوری ایمانی نیست و با عقل نیز قابل درک و اثبات است: «اما شورای لاتران در هشتمین جلسه خود که زیر نظر لئوی دهم برگزار شد، قائلان به این موضع را محکوم کرد و به فلاسفه مسیحی آشکارا مأموریت داد تا براهین آنان را رد کنند و همه توان خویش را برای اثبات حقیقت به کار بندند؛ بنا بر این، من نیز در انجام این تکلیف تردید به خود راه نداده‌ام (CSM II 4).»

اما دکارت چند صفحه بعد در خلاصه تأملات، از موضع قبلی خود عقب‌نشینی می‌کند و آشکارا از عدم امکان اقامه برهان فلسفی بر جاودانگی نفس سخن به میان می‌آورد و می‌گوید: «چون ممکن است بعضی‌ها... توقع براهینی بر جاودانگی نفس را داشته باشند، گمان می‌کنم باید همین جا گوشزد کنم که من کوشیده‌ام تا از چیزی که نمی‌توانم به‌طور دقیق مبرهن سازم، سخن به میان نیاورم (CSM II 9).»

نیز دکارت در نامه‌ای به مرسن، به تاریخ بیست و چهارم مارس ۱۶۴۰، خطاب به مرسن درباره کتاب تأملات می‌نویسد: «شما می‌گویید من درباره جاودانگی نفس یک کلمه هم حرف نزده‌ام. این نباید مایه شگفتی شما شود [چراکه] من نتوانسته‌ام اثبات کنم که خداوند نمی‌تواند نفس را [هم‌زمان با فنای بدن] نابود سازد بلکه فقط ثابت کرده‌ام که نفس ماهیتاً به کلی متمایز از بدن است (CSMK III 163).»

او در پاسخ به دسته دوم اعتراضات خود را طرفدار همان نظریه‌ای معرفی می‌کند که در نامه اهدائیه، خود را بر اساس حکم شورای لاتران، مأمور به نفی و رد

آن می‌داند: «اما اگر ... از من بپرسید که آیا ممکن است خداوند مقدر کرده باشد که نفوس آدمیان درست هم‌زمان با مرگ بدن‌هایی که خودش آن نفوس را به آن بدن‌ها ضمیمه کرده، از میان بروند، این پرسشی است که باید خود خداوند بدان پاسخ دهد. و چون او از طریق وحی بر ما روشن ساخته است که چنین چیزی رخ نخواهد داد، پس دربارهٔ جاودانگی نفس جای کمترین تردیدی باقی نمی‌ماند (CSM II 109).»^۱

او در پاسخ به اعتراضی در خصوص فنا یا بقای نفس پس از مرگ بدن^۲ در پاسخ به دستهٔ ششم اعتراضات نیز آشکارا همین نظر را تأیید می‌کند و می‌گوید: «تصدیق می‌کنم که ما فقط به یاری ایمان است که می‌توانیم بدانیم که آیا نفس باقی خواهد ماند؟» (CSM II 291).

تبیین مواضع دوگانهٔ دکارت دربارهٔ جاودانگی نفس

حال می‌خواهیم به این موضوع بپردازیم که چرا فیلسوفی به بزرگی دکارت، دو موضع کاملاً ناسازگار با هم در قبال مسألهٔ جاودانگی نفس اتخاذ می‌کند؟ آیا او خواسته و دانسته چنین کرده و از این کار منظوری داشته است؟ و اصولاً مطلوب خود او کدامیک از این دو موضع است؟

پیش از آنکه به تبیین این دو دیدگاه ناسازگار دربارهٔ جاودانگی نفس در کتاب تأملات بپردازیم، جالب است به این سخن دکارت توجه کنیم که می‌گوید: «بازیگران

یعنی دکارت در اینجا قول به جاودانگی نفس را امری کاملاً ایمانی و بیرون از چهارچوب عقل نظری می‌داند.

2- AT VII 416; CSM II 280

به این دلیل نقاب می‌زنند تا سراسیمگی‌شان در چهره‌های‌شان آشکار نشود، من نیز چنین خواهم کرد. من تاکنون در نمایشی که در این جهان در جریان است، تماشاگر بوده‌ام نه بازیگر، اما اینک که دارم وارد صحنه می‌شوم با نقاب می‌آیم» (CSM I 1).^۱ از این سخن دکارت به‌خوبی پیداست که او در پاره‌ای موارد که نامه‌اهدائی می‌تواند از نمونه‌های بارز آن باشد، نقش بازی می‌کند و نقاب بر چهره دارد و می‌کوشد به مذاق تماشاگران بازی کند.

دکارت در نامه‌اهدائی چنان‌که دیدیم، از حکم شورای لاتران در جلسه هشتم سخن گفت و خود را ملتزم و مأمور به اجرای آن قلم‌داد کرد. بد نیست بدانیم که به‌موجب یکی از احکام صادره در جلسه نهم این شورا «چاپ و انتشار هر کتابی بدون مجوز اسقف محلی ممنوع بود و در صورت انتشار، در فهرست کتب کفرآمیز قرار می‌گرفت».^۲ دکارت در نامه‌ای به مرسن، غیرمستقیم نگرانی عمیق خود را از اینکه مبدا کتاب او مشمول این حکم قرار گیرد ابراز می‌دارد و به مرسن می‌نویسد: «من نگران این نیستم که پاره‌ای مطالب این کتاب خوشایند متکلمان نباشد، بلکه دوست دارم چندی از آنان این کتاب را تأیید کنند تا دهان خرده‌گیران جاهل بسته بماند... بدین منظور این رساله را به‌صورت دست‌نویس برای تو می‌فرستم تا آن را به پدر گیبیوف ... و چند نفر دیگر... نشان دهی. و به‌محض اینکه سه یا چهار نفر از آنان این کتاب را تأیید کرد، می‌توانیم آن را چاپ کنیم. و اگر موافق باشی من این کتاب را به همه‌استادان سوربون اهداء کنم و از آنها بخواهم که به‌خاطر خدا، حامی من باشند» (CSMK III 153).

۱- با مقایسه این سخن دکارت با آنچه او در گفتار در روش می‌گوید مبنی بر اینکه تصمیم دارد «در همه بازیهایی که در نمایشگاه جهان داده می‌شود از تماشاگران باشد نه از بازیگران» (CSM I 125)، می‌شود دریافت که دکارت پس از نگارش گفتار و تقریباً با نگارش تأملات است که خود را از بازیگران صحنه نمایش عالم می‌بیند و تصمیم می‌گیرد با نقاب وارد شود و بسیاری از باورهایش را نزد خود نگه دارد.

2- [http://en.wikisource.org/wiki/Catholic_Encyclopedia_\(1913\)/Fifth_Lateran_Council_\(1512-17\)](http://en.wikisource.org/wiki/Catholic_Encyclopedia_(1913)/Fifth_Lateran_Council_(1512-17))

او در ادامه همین نامه حتی از مرسن درباره نحوه نگارش نامه اهدائیه و اینکه با چه عنوانی آن را شروع کند تا مقبول افتد، نظرخواهی می‌کند. در نامه دیگری به مرسن، آشکارا ابراز می‌دارد: «منظورم همان کسانی هستند که گالیله را محکوم کردند؛ آنها اگر بتوانند آراء مرا نیز محکوم می‌کنند» (CSMK III 177). او در ادامه همین نامه تصریح می‌کند به اینکه زمانی این کتاب می‌تواند چاپ شود که کل آن به نظر دکترهای سوربون رسیده باشد و آنها نظر موافق خود را درباره آن اعلام کرده باشند.

با این توضیحات می‌شود گفت که اگر دکارت دیدگاه حقیقی خود را درباره جاودانگی نفس در نامه اهدائیه اعلام می‌داشت، این دیدگاه درست در برابر نظر شورای مقدس لاتران بود و در نتیجه، بی‌گمان این کتاب و چه‌بسا دیگر آثارش نیز اجازه انتشار نمی‌یافتند و گرفتار محدودیت‌ها و تنگناهایی می‌شد. پس بهترین راه آن بود که نقاب بر چهره وارد میدان کاروزار با متکلمان شود. او در این باره بسیار احتیاط می‌کرد و حتی در نامه‌هایش به مرسن، بارها تعبیر «بین خودمان بماند» را به‌کار می‌برد (CSMK III 173). او حتی عنوان فرعی چاپ نخست را که کتاب را با همین عنوان برای دانشکده الهیات فرستاد هم برای جلب نظر موافق دکترهای سوربون آورده بود چنان‌که خود در این باره می‌گوید: «آنچه درباره کتاب‌ها بیشترین توجه مردم را جلب می‌کند، عناوین موجود در کتاب‌هاست» (CSMK III 172).

تا اینجا به نظر می‌رسد روشن شده باشد که چرا دکارت نظر اصلی خود را در نامه اهدائیه کتمان کرده و آن را در متن تأملات و در اعتراضات و پاسخ‌ها بیان کرده است. حال می‌کشیم تا نشان دهیم که آیا برای کسی که مبانی فلسفه دکارت را پذیرفته باشد، این امکان وجود دارد که به‌لحاظ ایمانی به جاودانگی نفس قائل باشد و آیا اصولاً فلسفه دکارت با قول به جاودانگی سازگار می‌تواند بود؟

معنای نفس در نظر دکارت

دکارت در تأمل دوم پس از اقامه برهان کوژیتو و رسیدن به نقطه ارشمیدسی نظام فلسفی خویش یعنی گزاره «من هستم»، می‌کوشد با طرح این پرسش که «پس

من چیستم؟» به تبیین چیستی حقیقی خودش پرداخت. در تحلیلی که از چیستی «من» در این بخش از تأملات ارائه می‌شود، به‌خوبی می‌شود گذار از مفهوم ارسطویی نفس به مفهوم دکارتی ذهن را شاهد بود. نفس در فلسفه ارسطو و در سنت‌های دینی، مبدأ حیات بود و اطلاق واژه animal (منسوب به anima به‌معنای نفس در زبان لاتینی) بر جانوران^۱ نیز به همین جهت بود یعنی همه موجودات زنده، و در رأس آنها آدمی، دارای نفس بودند. حال گذر از معنای نفس به ذهن را در فلسفه دکارت در قطعه زیر به‌روشنی می‌بینیم: «بنا بر این، شاید انسان اولیه میان مبدأ تغذیه، رشد و نمو، و مبدأ همه دیگر اعمالی که در آنها با حیوانات مشترکیم و بی‌هیچ فکر و اندیشه‌ای انجام‌شان می‌دهیم از سویی، و مبدئی که به‌واسطه آن می‌اندیشیم از دیگر سو، فرق نمی‌گذاشته و بر این اساس، اصطلاح واحد «نفس» را بر هر دوی این مبادی اطلاق می‌کرده است. اما وقتی بعدها به تمایز میان اندیشه و تغذیه پی می‌برد، عنصر اندیشنده را «ذهن» نامیده و آن را بخش اصلی نفس می‌شمارد. برعکس، من با تشخیص اینکه در ما مبدأ نخست به‌کلی و نوعاً متفاوت از مبدأ دوم است، گفته‌ام که اصطلاح «نفس» وقتی بر ای اشاره به هر دوی این مبادی به‌کار می‌رود، مبهم است. اگر قرار است «نفس» را به‌معنای دقیقش یعنی به‌معنای «فعلیت نخستین» یا «صورت اصلی انسان»^۲ در نظر بگیریم، پس باید این اصطلاح را چنان بفهمیم که فقط بر مبدأ

۱- همین معنا درباره واژه فارسی «جانور» نیز صادق است چرا که از دو بخش «جان» — به‌همان معنای نفس و روح که مبدأ حیات است — و پسوند «ور» تشکیل شده است. جالب است بدانیم که دکارت چون نفس را با ذهن اندیشنده یکی می‌گیرد، برای اشاره به حیوانات، به جای واژه animal، از واژه‌های brute یا beast استفاده می‌کند که به‌معنای «چهارپایان» و «وحوش» است و معنای «ذی‌نفس بودن» (being animated or ensouled) در آنها ملحوظ نیست.

2- 'first actuality' or 'principal form of man'

گفتنی است که تعریف نفس به «فعلیت نخستین» یا «صورت اصلی انسان»، تعریف رسمی و متعارف مدرسیان از نفس بود که آن را از ارسطو (De Anima II, 2) اخذ کرده بودند.

اندیشه در ما اطلاق‌پذیر باشد؛ و من برای پرهیز از ابهام، حتی‌الامکان به‌جای «نفس» اصطلاح «ذهن» را به‌کار برده‌ام چراکه ذهن را نه هم‌چون بخشی از نفس، بلکه به‌منزله نفس اندیشنده در تمامیتش^۳ در نظر می‌گیرم. (CSM II 246).

البته بدیهی است که در فلسفه کمیت‌محور و مکانیستی دکارتی، حیات که امری کاملاً کیفی و ناسازگار با وضوح و تمایز دکارتی است، جایی ندارد و باید به‌نوعی کنار نهاده شود. دکارت این کار را با گذر از معنای نفس به معنای ذهن، انجام می‌دهد و این اتفاق کوچکی نیست. اما حال که دکارت، نفس را به معنای ذهن می‌فهمد و آن را مبدأ حیات به معنای سستی کلمه نمی‌داند، معنای حیات و مرگ نیز دست‌خوش تغییر می‌شود. در فلسفه سستی، مرگ هر موجود زنده‌ای با جدا شدن نفس او از بدنش، اتفاق می‌افتد اما در فلسفه دکارت قضیه فرق می‌کند. دکارت در همان آغاز بخش نخست *انفعالات نفس*، حیات را به معنای حرکت و حرارت موجود در بدن موجودات زنده می‌داند که این حرکت و حرارت هیچ ارتباطی به نفس ندارد چرا که همین نوع حرکت و حرارت (و چه‌بسا شدیدتر از آن) را در آتش هم می‌توان یافت. او بنیادی‌ترین خطای پیشینیان را در این می‌داند که نفس را مبدأ حیات (حرارت و حرکت) بدن می‌پنداشته‌اند. او بر آن است که مرگ بدن که همان از دست‌دادن حرارت و حرکت یا به تعبیری سرد شدن و از حرکت بازایستادن است، به این دلیل رخ نمی‌دهد که نفس، بدن را ترک می‌گوید بلکه وقتی بدن بر اثر از میان رفتن آن حرارت و حرکت خاص، می‌میرد، نفس از بدن ما رخت برمی‌بندد.

اما فاعل اصلی این حرکت و حرارت جز خداوند نیست چراکه بنا به مبانی فیزیک دکارتی، حرکت مانند شکل، حالتی است متعلق به جسم که انتقال‌ناپذیر است؛ حرکت منحصرراً از جانب خداوند به مقدار ثابت، به عالم داده می‌شود و استمرار آن نیز از جانب خداوند تأمین می‌شود. با این حساب، خداوند پیوسته دست‌اندرکار حیات‌بخشیدن به موجودات زنده است چرا که در خود طبیعت هیچ نیرویی برای حفظ و تداوم حرکت وجود ندارد (CSM I 240). پس مرگ زمانی رخ می‌دهد که

خداوند اراده کند که حرکت و حرارت بدن موجود زنده به سکون و سردی بدل شود و در این زمان است که نفس، بدن آدمی را ترک می‌گوید و هم‌چنان به اندیشیدن خود ادامه خواهد داد.

امتناع قول به جاودانگی در فلسفه دکارت

اما با این همه، دکارت با آنکه قول به جاودانگی نفس را امری ایمانی و مبتنی بر وحی الهی در کتاب مقدس می‌شمارد، در جای‌جای آثارش فلسفه خود را زمینه‌ساز قول به جاودانگی و در این راه مؤید ایمان مسیحی می‌شمارد. حال می‌خواهیم ببینیم بر اساس آنچه گذشت، آیا می‌شود در چهارچوب فلسفه دکارت، به جاودانگی نفس به معنای دینی کلمه قائل شد؟ دکارت با استناد به اینکه توانسته است تمایز قطعی و روشنی میان نفس و بدن بگذارد، فلسفه خود را زمینه‌ساز اثبات جاودانگی نفس معرفی کرده است (CSM II 9). اما باید توجه داشت که بر اساس مبانی مابعدالطبیعه دکارتی، همین تمایز میان نفس و بدن، به‌بهای این تمام می‌شود که در فلسفه دکارت نه بدن، بدن مدنظر ادیان باشد و نه نفس، نفس مخاطب دین. اصولاً جاودانگی مورد ادعای ادیان برای نفسی است که تدبیر بدن را در عالم بر عهده داشته است نه اینکه کارش اندیشیدن باشد؛ نفسی که کارش فقط و فقط اندیشیدن باشد چه کارکرد دینی می‌تواند داشته باشد. از اینها گذشته، حیات و ممات در فلسفه دکارت معنای سستی خود را از دست می‌دهد، به این معنا که مردن بدن نه از دنیارفتن و قطع علاقه با نفس بلکه تنها از دست‌دادن حرکت در اندام‌های مادی است و زنده‌بودن نفس پس از بدن نیز نه به درک حقایق مربوط به عالم دیگر بلکه به همان اندیشیدن است تنها با این تفاوت که احتمالاً پس از مرگ بدن، نفس یا همان ذهن، دو کارکرد احساس و تخیل را از دست خواهد داد چرا که تنها افعالِ نفس هستند که به بدن و عالم محسوس وابسته‌اند. اصولاً گناه و صواب برای نفس مدنظر دکارت معنایی ندارد چرا که نفس دکارتی از آنجایی که کارش اندیشیدن است و کارکردی جز ادراک و اراده ندارد (CSM I 335)، قطعاً گناه نمی‌کند، بلکه

فقط دچار خطا می‌شود^۱ که طبیعتاً خطا را باید با التزام به تصورات واضح و متمایز فاهمه تصحیح کرد نه اینکه مستوجب عقوبت و عذاب آن هم از نوع اخروی باشد. مسأله بسیار مهم دیگری که در فلسفه دکارت در خصوص جاودانگی نفس مطرح می‌شود این است که اصولاً فرد آدمی در دکارت چگونه تعریف می‌شود. باید دید که وحدت شخصی افراد آدمی در ادیان بسیار مهم است و آنچه در دکارت این وحدت را خدشه‌دار می‌سازد قول قاطع او به تمایز کامل نفس و بدن از هم‌دیگر است. اما از آنجایی که نمی‌شود این واقعیت را که ما انسان‌ها موجودات واحدی هستیم، نادیده انگاشت، دکارت در یکی از نامه‌هایش از موضع دوگانه‌انگارانه خود تا اندازه‌ای دست می‌کشد. شاهزاده الیزابت در نامه‌ای از دکارت می‌پرسد اگر بنا به تبیین ارائه‌شده در تأملات، نفس جوهری اندیشنده و بدن جوهری ممتد است، نفس چگونه سبب ایجاد افعال ارادی در بدن می‌شود. دکارت در پاسخ چنین می‌نویسد: «همه شناختی که می‌توانیم درباره نفس داشته باشیم، مبتنی بر این دو واقعیت است: اول اینکه آن می‌اندیشد و دوم اینکه آن متحد با بدن بوده و با آن در تعامل است. من فقط کوشیده‌ام تا اولی را درست بفهمم و درباره دومی بسیار کم سخن گفته‌ام. چرا که هدف اصلی من اثبات تمایز میان نفس و بدن بوده است و برای رسیدن به این هدف فقط آن واقعیت اولی مفید است و چه‌بسا که واقعیت دوم مرا از آن دور هم بکند.» (CSMK III 217-18).

دکارت در ادامه مطلب از سه مقوله یا مفهوم اولیه سخن می‌گوید که ما به حسب آنها درباره عالم می‌اندیشیم و همه دیگر معارف ما بر اساس آنها شکل می‌گیرد: امتداد (شامل شکل و حرکت) که فقط قابل انتساب به بدن است؛ اندیشه (شامل فهم و اراده) که فقط قابل انتساب به ذهن است؛ و آخر از همه مفهوم «وحدت» ذهن و بدن. اما او از توضیح بیشتر مطلب در این باره طفره می‌رود. ولی شاهزاده الیزابت در نامه

۱- به یاد داشته باشیم که دکارت (در تأمل چهارم) عامل خطا را نه فاهمه بلکه اراده می‌داند چراکه در دکارت صدور حکم کار اراده است.

دیگری، نارضایتی خود را از پاسخ او ابراز می‌دارد و دکارت با قبول این کاستی، برای تبیین بیشتر مفهوم وحدت، به دو قوهٔ تخیل و احساس متوسل می‌شود. او می‌گوید: «نفس را فقط عقل محض درک می‌کند و بدن... را نیز عقل به‌تنهایی می‌تواند بشناسد گرچه به‌یاری تخیل بهتر می‌شناسد، اما آنچه مربوط به وحدت نفس و بدن می‌شود، عقل چه به‌تنهایی و چه به‌یاری تخیل فقط به‌طور مبهم می‌شناسد و این شناخت زمانی بسیار واضح است که از راه حواس صورت گیرد. از اینرو کسانی که هرگز سروکاری با فلسفه ندارند و فقط حواس خود را به‌کار می‌بندند، در تعامل میان نفس و بدن تردیدی ندارند. آنها نفس و بدن را یک‌چیز می‌دانند، یعنی وحدت آنها را درک می‌کنند... افکار مابعدالطبیعی که بیشتر با عقل محض سروکار دارد، ما را با مفهوم نفس و مطالعهٔ ریاضیات که عمدتاً با تخیل... سروکار دارد، ما را با مفهوم... جسم، مأنوس می‌کند. اما این جریان معمول زندگی و گفت‌گو [با دیگران]... است که نحوهٔ درک وحدت نفس و بدن را به ما می‌آموزد.» (CSMK III 227).

بهتر است برای روشن‌تر شدن بحث به تأمل دوم بازگردیم که در آنجا دکارت صفات و ویژگی‌های من اندیشنده را برمی‌شمارد. در فهرست صفات من اندیشنده، هشت مورد وجود دارد که به دو دستهٔ شش‌تایی (شامل شک‌کردن، درک‌کردن، اثبات‌کردن، نفی‌کردن، اراده‌کردن و اراده‌نکردن) و دوتایی (شامل تخیل‌کردن و احساس‌کردن) تقسیم شده‌اند (CSM II 19). در خصوص دستهٔ نخست، کلام دکارت آشکارا گویای این است که آنها را افعال بی‌واسطهٔ عقل یا هم‌چون حالات جوهر اندیشنده طبقه‌بندی می‌کند اما در دستهٔ دوم که با واژهٔ «هم‌چنین» یا «نیز»^۱ آغاز

1- "and also imagines and has sensory perceptions" (*imaginas quoque et sentiens*)

جان کاتینگهام، در کتاب دکارت خویش در بحثی تحت عنوان «احساس و تخیل»، ابراز می‌دارد که واژهٔ لاتینی *quoque* (که در انگلیسی به *also* ترجمه می‌شود) در اصل عبارت دکارت، گویای تغییر آشکاری در کاستن از میزان تأکیدی است که دکارت بر شش مورد نخست دارد. برای اطلاعات بیشتر

Cottingham, 1989, p 122f

نگاه کنید به:

می‌شود توگویی همچون فکری بعدی^۲ به فهرست شش تایی اولیه الحاق شده‌اند و دکارت اکراه دارد از این که آنها را هم‌ردیف شش تایی نخست قرار دهد. او در کتاب *قواعد هدایت ذهن*، حتی تصریح به این دارد که تخیل (imagination or phantasy) بخشی از بدن است (CSMI 41-2).

اگر ماحصل آنچه را گفتیم در کنار سخنانی بگذاریم که دکارت در تأمل ششم دربارهٔ احساس و تخیل ابراز می‌دارد، می‌توان گفت او برای حل مشکل وحدت شخصی و هویت فردی در انسان، در پایان تأملات شش گانه، تا اندازه‌ای از دوگانه‌انگاری منحصر در جوهر اندیشنده^۳ و جوهر ممتد^۴ پا را فراتر نهاده و با قول به جوهر سومی که از اتحاد و امتزاج دو جوهر پیش گفته پا به عرصهٔ وجود می‌نهد، به سه‌گانه‌انگاری^۵ گرویده است؛ امر سومی که چه‌بسا بتوان آن را به تبع جان‌کاتینگم جوهر احساس‌کننده^۶ نام نهاد (Cottingham, 1989, pp 127-132).

حال باید توجه داشت که با فرارسیدن مرگ و به تعبیر دکارت رخت‌برستن حرارت و گرما از بدن، دیگر احساس و تخیل نیز از نفس رخت برمی‌بندد چرا که این دو قائم به جسم و بدن هستند و با از میان رفتن دو قوهٔ حس و خیال، بدیهی است که دیگر هیچ علقه و پیوندی میان نفس و بدن باقی نمی‌ماند و وحدت شخصی و فردی انسان که تا پیش از این یک واحد مرکب از نفس و بدن بود، از میان می‌رود و اگر بنا به تعالیم دینی عالم آخرت، عالم حسی از نوع این عالم نباشد، بر اساس تعالیم دکارت محال است که فرد انسانی از آن حیث که یک فرد است، پس از مرگ بدن و از کار افتادن حواس و تخیلش، باقی بماند و به فرض هم که نفس او باقی بماند دیگر اصلاً تشخص دوران زندگی این جهانی را نخواهد داشت.

2- an afterthought

3- res cogitans (a thinking thing)

۴- res extensa (an extended thing)

5- trialism

۶- res sentiens (a sensing thing)

کتابشناسی:

۱ اسپینوزا، شرح اصول فلسفه دکارت و تفکرات مابعدالطبیعی، ترجمه دکتر محسن جهانگیری، انتشارات سمت، ۱۳۸۲

۲ فروغی، محمدعلی، گفتار در روش، رنه دکارت، برگرفته از کتاب سیر حکمت در اروپا و ترجمه فروغی، انتشارات هرمس، چاپ اول، ۱۳۸۳ تأملاتی در باب تأملات دکارت، تألیف ۳-۳- شهر آیینی، سید مصطفی، انتشارات ققنوس، چاپ نخست، ۱۳۸۹

⁴— CSM *The Philosophical Writings of Descartes*, trans. J. Cottingham, R. Stoothoff & D. Murdoch. 2 vols. Cambridge University Press, fifth edition, 1991

⁵— CSMK *The Philosophical Writings of Descartes*, volume III, *The Correspondence*, trans. J. Cottingham, R. Stoothoff & D. Murdoch. A. Kenny. Cambridge University Press, fifth edition, 1991

⁶— *A Descartes Dictionary*, by John Cottingham, The Blackwell Philosopher Dictionaries, 1st edition, 1993

⁷— *Descartes*, by John Cottingham, Basil Blackwell, Oxford & New York, 1989

⁸— Cambridge Philosophical Texts in Contexts, *Descartes' Meditations, Background Source Materials*, Edited by Roger Ariew, John Cottingham, & Tom Sorell. Cambridge Univ. Press, 1998.

⁹— Routledge *History of Philosophy*, vol. IV, *The Renaissance and Seventeenth Century; Rationalism*, Edited by G.H.R. Parkinson (Routledge 1993)

¹⁰— Philosophical Traditions series, *Essays on Descartes's Meditations*, Edited by Amélie Oksenberg Rorty, Univ. of California Press

¹¹— *The Arguments of the Philosophers*, edited by Ted Honderich, *Descartes*, by Margaret Daulet Wilson, Routledge, 1978