

بررسی و نقد استدلال‌های دکارت بر دوگانه‌انگاری جوهری

محمد کاظم رضازاده جودی*

چکیده

بنابر نظریه دوگانه‌انگاری جوهری، انسان تشکیل یافته از دو جوهر متفاوتِ نفس یا ذهن غیر فیزیکی و بدن فیزیکی است و آنها تباین ذاتی دارند. مشهورترین شارح و مدافع این نظریه در دوره جدید، رنه دکارت است. وی حیاتی تازه به آن بخشیده و استدلال‌های پرشماری مانند کاربرد زبان، خلاقیت رفتاری، شک روشمند، ادراک حسی متمایز و تقسیم‌ناپذیری نفس را به سود آن صورت‌بندی کرده است. در این مقاله نخست این پنج استدلال را به وضوح تبیین، و سپس نقدهایی را بر آنها مطرح ساخته‌ام. به علاوه، به برخی اشکالاتی که دوگانه‌انگاری جوهری، به صورت عام، با آنها روبه‌روست نیز اشاره کرده‌ام.

کلیدواژه‌ها: دکارت، جوهر ذهنی، جوهر فیزیکی، آگاهی، تفکر، تمایز نفس و بدن، ابعاد.

مقدمه

دوگانه‌انگاری جوهری (Substantial Dualism) میان نفس و بدن، دیدگاهی است که انسان را مرکب از دو موجود مستقل نفس یا ذهن مجرد (موجود غیرفیزیکی) و بدن مادی می‌داند. انسان واجد آگاهی، اندیشه و تجربه در این دیدگاه نفس انسان و نه بدن اوست. نفس و بدن، در طول زندگی این جهانی چنان به یکدیگر پیوند خورده و درهم تنیده‌اند که هرکدام از آن دو می‌تواند بر دیگری اثر بگذارد و اثر بپذیرد. این تعامل تا پیش از مرگ ادامه می‌یابد؛ اما با مرگ، هر کدام از نفس و بدن سرنوشتی مجزا می‌یابند؛ کار بدن به زوال و فروپاشی می‌انجامد، ولی نفس جدا از بدن، به حیات خود ادامه می‌دهد.

افلاطون از شارحان اصلی این رویکرد، نخستین فیلسوفی است که به سود آن، استدلال‌هایی مطرح ساخته است. وی نه تنها به بقای نفس پس از مرگ، بلکه به وجود آن، پیش از پیدایش بدن نیز اعتقاد داشته است.

پس از افلاطون، مهم‌ترین مدافع و مبین دوگانه‌انگاری در آغاز دوره مدرن، رنه دکارت است. وی نیروی جدیدی به این نظریه بخشیده و تبیینی روشن و علمی از آن ارائه داده و ادله‌ای نیز به سود آن صورت‌بندی کرده است؛ تا جایی که این دیدگاه را دوگانه‌انگاری دکارتی می‌نامند.

تمایز نفس و بدن و ویژگی‌های آن دو

در دوگانه‌انگاری دکارتی، همانند ثنویت افلاطونی، نفس و بدن دو موجود با ویژگی‌های متفاوت از یکدیگر شناخته می‌شوند. شخص انسانی، نفس مجرد از ماده یعنی جوهر غیرمادی است که فاقد ویژگی اشیا و پدیده‌های مادی یعنی امتداد در جهات سه‌گانه است. از این‌رو نفس یا ذهن حجمی را از فضا اشغال نمی‌کند و قسمت‌پذیر به اجزایی مانند نصف، ربع و... نیست. ویژگی ذاتی نفس آگاهی و تفکر است. تفکر صفتی تفکیک‌ناپذیر از نفس بوده، وجود، هویت، تعیین و تشخیص نفس به آن است.

صفت دیگر تفکر است... تنها این صفت است که انفکاک آن از من محال است... من وجود دارم... اما تا کی؟ درست تا وقتی که فکر می‌کنم؛ زیرا هرگاه تفکر من متوقف شود... در همان وقت هستی یا وجودم متوقف می‌شود... پس به تعبیر دقیق من فقط موجودی هستم که فکر می‌کند (دکارت، ۱۳۶۹، ص ۲۸، ۱۶ و ۸۸). چنان‌که به وضوح از این گفته دکارت به دست می‌آید، تفکر صرفاً ویژگی عارضی نفس نیست که نفس به صورت اتفاقی واجد آن باشد؛ بلکه خصیصه ذاتی نفس است و نفس بودن نفس وابسته به آن است. لذا تفکر مقوم نفس است و بدون آن، نفس، دیگر نفس نیست. از این رو، دکارت مدعی است که نفس همواره حتی در رحم مادر نیز در حال اندیشیدن است (دکارت، ۱۹۷۰، ص ۲۶۶). اما تفکر چیست و چه مواردی را دربر می‌گیرد؟ دکارت در پاسخ می‌گوید: «مراد من از تفکر، هر چیزی است که در ما انسان‌ها روی می‌دهد، به گونه‌ای که ما از آن آگاه هستیم تا آنجا که متعلق آگاهی است» (Descart, 1986, p. 167). دکارت تعمداً اندیشیدن را به معنایی بسیار گسترده به کار می‌برد. به نظر او موجودی که می‌اندیشد، موجودی است که شک می‌کند، می‌فهمد، تصور و تصدیق دارد، رد و انکار می‌کند، خیال و احساس دارد. احساس کردن، حتی اگر در رؤیا هم باشد، نوعی از اندیشیدن است. لذا نفس همواره در حال اندیشیدن است، حتی هنگامی که در خواب عمیق است (راسل، ۱۳۷۳، ص ۷۸۰).

بنابراین تفکر به اعتقاد دکارت نه تنها فعالیت‌های عقلی مانند شناختن و استدلال کردن را دربر می‌گیرد، که انواع گوناگون احساسات، حالات عاطفی و اشکال مختلف ادراک حسی را نیز شامل می‌شود. البته معرفتی که از طریق حواس به دست می‌آید، معرفتی مغشوش است و از نوع شناختی است که حیوانات از اشیا دارند. بنابراین شناخت اشیا و پدیده‌های خارجی باید توسط ذهن حاصل شود نه به واسطه ذهن و بدن هر دو (همان، ۷۸۲). همچنین دکارت نشانه‌امور ذهنی را آگاهی دانسته و تصور حالات ذهنی ناآگاهانه یا غیرآگاهانه را اساساً تصویری متناقض می‌داند (Descart, 1986, p. 167).

در مقابل نفس، بدن پدیده‌ای دارای ابعاد و امتداد است؛ یعنی پدیده‌ای است که مانند دیگر

اشیای مادی، امتداد در جهات سه‌گانه، ذاتی آنهاست. بدن، ماشین غیرآگاه و پیچیده‌ای است که تقسیم‌پذیر به اجزاست. موجودات و اشیای مادی با همه استحکام، ظرافت و پیچیدگی‌ای که دارند، توان آگاه بودن و اندیشیدن را ندارند. فرایندها و تغییراتی که در بدن رخ می‌دهند با مفاهیم و اصول علمی و مکانیکی تبیین‌پذیرند. دکارت با چنین نگرشی به بدن، تبیین علمی از مبدأ و علت حیات در موجودات زنده را مطرح می‌سازد، ولی برخلاف افسلاطون و ارسطو و دیگر فیلسوفانی که مبدأ حیات را به موجود مجردی به نام نفس نسبت می‌دهند، معتقد است که ارگانیسم‌های زنده، به همان اندازه ماده بی‌جان، تابع قوانین فیزیکی‌اند و چون ماهیت عمل فیزیکی اصابت است، قوانین دینامیک برای تعیین حرکات ماده کفایت می‌کند و محلی برای تأثیر نفس باقی نمی‌ماند. لذا بدن انسان و دیگر موجودات زنده از جمله حیوانات، مانند ماشین‌های تمام‌اتوماتیکی است که کاملاً تابع قوانین فیزیکی، و فاقد هرگونه احساس و آگاهی‌اند. دکارت بر این باور است که تنها انسان دارای نفس است و حیوانات، ماشین‌هایی‌اند که به گونه‌ای شگفت‌انگیز، برای حرکت مناسب‌تر از ماشین‌های ساخت بشرند (Descart, 1912, p. 44).

بنابراین همان‌گونه که گفته شد، در نظریه دوگانگی در جوهر، ذهن و بدن از دو نوع و سنخ متفاوت‌اند و به عبارت دیگر از دو جوهر مختلف‌اند. براساس این دیدگاه، در جهان دو نوع مختلف از جوهر وجود دارد: جوهر ذهنی و جوهر فیزیکی. بدن پدیده‌ای فیزیکی است که در فضا قرار دارد. از اتم‌هایی ساخته شده است؛ قد و وزنی مشخص دارد و قابل دیدن یا حس شدن است؛ در صورتی که ذهن امری غیرفیزیکی است؛ در فضا قرار ندارد؛ از اتم ساخته نشده است، و دیگر ویژگی‌های گفته شده برای بدن را ندارد.

استدلال‌های دکارت بر دوگانه‌انگاری

دلیل اول: کاربرد زبان

دکارت بر این باور است که قدرت ادراک و کاربرد زبان، اختصاص به انسان دارد و براساس قوانین مکانیکی یا علوم تجربی تبیین‌پذیر نیست؛ بلکه تبیینش تنها در حوزه امور فرامکانیکی و

ذهن غیرمادی امکان‌پذیر است. وی چنان‌که پیش‌تر نیز اشاره شد، بر این اعتقاد است که تنها انسان واجد نفس است و حیوانات فاقد ادراک، آگاهی و نفس‌اند. حیوانات در واقع ماشین‌های پیشرفته و پیچیده‌ای هستند که بسیار خوب سازمان‌دهی شده‌اند. دکارت این ادعای خود دربارهٔ حیوانات را با توانایی زبان در انسان، این چنین مستدل می‌سازد:

آنها [حیوانات] هرگز نمی‌توانند کلمات یا دیگر نشانه‌هایی که ما برای اعلام منویات و اندیشه‌های خود به کار می‌بریم، به کار برند... از اینجا معلوم می‌شود، عمل آنها از روی معرفت نیست، بلکه نتیجهٔ وضع و ترتیب اعضای آنهاست؛ زیرا عقل وسیله‌ای عام است که در هر موردی به کار می‌رود؛ اما اعضای حیوان، برای هر عمل خاصی، ترتیب، کیفیت و تنظیم ویژه‌ای را لازم دارند» (Ibid, p. 41-42).

دکارت با بسط این استدلال به تفاوت میان انسان و حیوان می‌پردازد و معتقد است انسان‌ها هرچند کودن و کندذهن باشند و حتی ابلهان و بی‌خردان، می‌توانند الفاظ و جملاتی را با هم ترکیب کنند و سخنی بگویند که به وسیلهٔ آن، افکار و منویات خود را به دیگران بفهمانند؛ اما هیچ حیوانی هرچند در آفرینش خود کامل و زیبا باشد، نمی‌تواند چنین کند و این بدان جهت نیست که نقصی در اعضای او هست؛ بلکه اساساً حیوان فاقد ادراک و اندیشه است. حتی حیواناتی که می‌توانند سخن گفتن انسان را تقلید کنند، مانند زاغ و طوطی سخنگو، مانند انسان از روی آگاهی و اندیشه سخن نمی‌گویند (فروغی، ۱۳۴۴، ص ۲۲۹).

دکارت موردی دیگر را نیز برای تثبیت استدلال خود بیان می‌کند و آن نمونهٔ انسان‌هایی است که نقصی در اعضای حسی خود دارند؛ یعنی کر و لال‌های مادرزادی که مانند حیوانات، بلکه بیشتر از آنها فاقد اعضای برای تکلم‌اند؛ اما این افراد براساس عادات خود، علایمی می‌سازند و مطالب خود را از این طریق به دیگران تفهیم می‌کنند و این دلیلی بر تفاوت اساسی میان انسان و حیوان است. به عبارت دیگر اینکه حیوان نمی‌تواند سخن بگوید و مافی‌الضمیر خود را ابراز کند نه بدان خاطر است که ادراک و شعور او کمتر از انسان است؛ بلکه دلیل بر این است که اساساً فاقد ادراک و شعور است؛ زیرا برای سخن گفتن عقل فراوان لازم نیست.

دکارت نظر برخی از اندیشمندان گذشته مبنی بر اینکه حیوانات میان خود، سخن می‌گویند اما انسان زبان آنها را نمی‌فهمد رد می‌کند و معتقد است از آنجا که بسیاری از اعضای حیوان همانند اعضای انسان است، باید همان‌گونه که مطالب را به هم‌نوعان خود می‌فهمانند، به انسان‌ها نیز تفهیم کنند (همان). مطالب دکارت را می‌توان به صورت دو استدلال زیر بیان کرد:

استدلال اول:

الف) ذهن می‌تواند زبان را به کار گیرد؛

ب) هر چیزی که بتواند زبان را به کار گیرد، پدیده‌ای غیرفیزیکی است.

نتیجه: ذهن پدیده‌ای غیرفیزیکی است.

استدلال دوم:

الف) ذهن موجودی آگاه است؛

ب) هر موجود آگاهی، غیرفیزیکی است؛

نتیجه: ذهن موجودی غیرفیزیکی است.

پس براساس دوگانه‌انگاری جوهری، توانایی زبانی انسان به‌خوبی تبیین می‌شود؛ زیرا این توانایی نه ناشی از بدن او، بلکه برآمده از نفس انسان است و نفس موجودی غیرفیزیکی است. لذا هیچ ماشینی، هرچند بسیار پیچیده هم باشد، نمی‌تواند جمله‌ای بسازد و آن را بیان کند و با دیگر ماشین‌ها به تبادل پردازد. این توانایی اختصاص به انسان دارد (Descart, 1912, p. 41). این استدلال را پس از طرح استدلال دوم بررسی می‌کنیم.

دلیل دوم: خلاقیت رفتاری

استدلال دوم دکارت، بسیار شبیه استدلال اول اوست، با این تفاوت که به رفتارهای غیرزبانی اختصاص دارد.

دکارت می‌نویسد:

ثانیاً هرچند ممکن است حیوانات، بسیاری از کارها را مانند ما، بلکه بهتر از ما انجام دهند، اما قطعاً از انجام پاره‌ای از امور دیگر عاجزند. پس معلوم می‌شود عمل آنها از روی معرفت نیست، بلکه نتیجه وضع و ترتیب اعضای آنهاست... لذا بسیار بعید است که در یک دستگاه، به قدری ترتیب‌ها و تنظیم‌های مختلفی تعبیه شده باشد که بتواند در همه رویدادهای زندگی به نحوی عمل نماید که انسان می‌تواند به کمک عقل عمل کند (Ibid, p. 41-42).

دکارت در این استدلال به خلاقیت ذهنی و انعطاف‌پذیری انسان در برخورد با اوضاع و احوال گوناگون اشاره می‌کند و بر این باور است که انسان در واکنش به موقعیت‌های جدیدی که برایش پیش می‌آید، می‌تواند مطابق با آنها پاسخ‌هایی درخور ارائه دهد. این وسعت، تنوع و گوناگونی رفتارها و کنش‌ها و واکنش‌ها در حیوانات بسیار کم دیده می‌شود؛ زیرا پاسخ و واکنش به انواع حالت‌ها و موقعیت‌ها، نیازمند سازوکارهای پرشماری است و وجود چنین چیزی در حیوانات و ماشین‌ها ناممکن است؛ چراکه شمار این سازوکارها بسیار فراوان است. در مقابل انسان که واجد حقیقتی ورای بدن فیزیکی است، قادر است تا هماهنگ با حالت و موقعیتی که با آن روبه‌روست، رفتار و واکنش مقتضی را به نمایش گذارد.

البته دکارت به نکته‌ای مهم اشاره می‌کند و آن اینکه حیوانات برخی کارها را بهتر از انسان انجام می‌دهند؛ اما این امر، دلیل بر آن نیست که آنها دارای ذهن و ادراک‌اند؛ زیرا اگر چنین سخنی درست باشد، مستلزم آن است که ذهن و ادراک آنها کامل‌تر از انسان باشد. اگر چنین می‌بود، آنها باید می‌توانستند همه کارها را بهتر از انسان انجام دهند؛ اما چنین نیست بلکه دلیل این موارد، آن است که آنها فاقد ذهن و ادراک‌اند و محرک آنها برای انجام افعال خود، طبیعت آنهاست؛ مانند ساعتی که چیزی بیشتر از یک مجموعه چرخ و فنر نیست، اما بهتر و دقیق‌تر از انسان زمان را نشان می‌دهد (فروغی، ۱۳۴۴، ص ۲۳۰).

بررسی دو استدلال دکارت

الف) دکارت توانایی انسان در به‌کارگیری زبان را به موجودی غیرفیزیکی مستند می‌سازد و تبیین چنین قابلیت‌هایی را با قوانین طبیعی و پدیده‌های مادی ناممکن می‌داند؛ اما چنان‌که به‌خوبی آشکار است زبان‌ها از مجموعه‌ای قواعد دستوری به نام دستور زبان پیروی می‌کنند، که نحوه ساخت جملات و درستی آنها را مشخص می‌کند. حال باید پرسید آیا نمی‌توان پدیده‌ای فیزیکی را چنان برنامه‌ریزی کرد که بتواند قواعد زبان را پردازش کند و زبان و دستور زبان آن را به‌کار گیرد؛ همان‌گونه که رایانه‌ها چنین می‌کنند. با این‌همه باید توجه کرد که زبان فراتر از مجموعه دستور زبان است؛ زیرا در به‌کارگیری زبان، کلمات و جملات دارای معنا هستند. معناشناسی (سمانتیک) روشی است که نحوه اختصاص معنا به واژه‌ها و جمله‌ها را مشخص می‌سازد. با آنکه هنوز نظریه کاملی در این زمینه مطرح نشده است، این ادعای دکارت که یک پدیده فیزیکی نمی‌تواند به‌گونه‌ای معنادار از زبان استفاده کند، مورد تردید و بلکه درخور انکار است. لذا مقدمه دوم استدلال نخست دکارت که «هر آنچه بتواند زبان را به‌کار گیرد، پدیده‌ای فیزیکی نیست» و عکس نقیض آن یعنی «هر پدیده فیزیکی، نمی‌تواند از زبان استفاده کند» هر دو نادرست‌اند.

ب) نکته دوم به چگونگی تعیین حدود توانایی بدن مربوط می‌شود. چنان‌که اسپینوزا نیز مطرح کرده، نمی‌توان محدوده‌ای برای قوای جسمانی و بدنی تعیین کرد. به عبارت روشن‌تر، از طریق تجربه نمی‌توان آنچه را بدن به‌منزله یک جسم دارای امتداد و بعد، براساس قوانین فیزیکی و طبیعی می‌تواند انجام دهد، مشخص ساخت (اسپینوزا، ۱۳۷۶، ص ۱۴۶).

مفهوم ضمنی سخن اسپینوزا آن است که ممکن است در آینده بتوان نحوه فراگیری و استفاده از زبان را بدون استناد به مبدایی غیرفیزیکی تبیین کرد. همان‌گونه که نوام چامسکی بیان کرده، هر انسان دارای یک LAD (Language Device Acquisition) (ابزار فراگیری زبان) است که از ساختارها و مدارهای بسیار دقیق و پیچیده فیزیکی در مغز تشکیل شده است (مسلین، ۱۳۸۸، ص ۸۰).

ج) دکارت بهره‌گیری از زبان را به ذهن غیرمادی ارجاع می‌دهد؛ اما نحوه تعامل میان ابزارهای حسی و حالات ذهنی را مشخص نمی‌سازد. به عبارت دیگر، نظریه دکارتی در این

زمینه نمی‌تواند توضیحی علمی دربارهٔ حالات ذهنی‌ای که ملازم با رویدادهای فیزیکی رخ می‌دهند ارائه کند. در مقابل، عصب‌شناسی و فیزیولوژی، نظریه‌های روشنی برای توضیح واقعیت‌های مشهود مطرح می‌سازند که با وجود آنها، نظریهٔ ذهن غیرفیزیکی دکارتی، مورد تردید واقع می‌شود و نیازی به آن احساس نمی‌گردد. به عبارت روشن‌تر درحالی‌که این امکان برای فیزیولوژیست‌ها وجود دارد که رفتارهای انسان را بدون توسل به هرگونه جوهر غیرفیزیکی تفسیر کنند، نظریهٔ دوگانه‌انگاری جوهری جایگاهی نخواهد داشت؛ زیرا دست‌کم می‌توان گفت ذهن غیرفیزیکی، علت رفتارها و کنش‌های انسان نیست.

لذا برای توضیح و تفسیر رفتارهای گوناگون یا همان «خلاقیت رفتاری» مورد اشارهٔ دکارت، به ذهن غیرفیزیکی نیازی نخواهد بود. البته دکارت که به کار بردن زبان و خلاقیت در کنش‌ها و رفتارهای انسان را به ادراک و آگاهی غیرمادی ارجاع می‌دهد، در اینجا می‌تواند کشفیات فیزیولوژیست‌ها را بپذیرد و بر این باور باشد که ذهن غیرفیزیکی منشأ رفتارها و کنش‌های انسان نیست، اما جایگاه آگاهی و ادراک است.

دلیل سوم: شک روشمند

این استدلال حاصل طرح دکارت مبنی بر تردید در همه چیز است. دکارت می‌کوشد در همه چیز شک کند، تا آنچه را که یقینی است و می‌تواند مبنایی برای معرفت باشد به دست آورد. وی در تأملات، نخست تصمیم می‌گیرد باورهای مشکوک را کنار بگذارد؛ اما از آنجا که بررسی تک‌تک باورها بسیار دشوار است، درمی‌یابد که باید مبنایی معرفت‌های خود را بررسی کند. چنانچه این مبنایی ناقص و نادرست باشند، رد و انکار آنها به معنای رها کردن همهٔ باورهایی که مبتنی بر آنها بوده‌اند. دکارت با این نکته آغاز می‌کند که در مواردی خطای حواس، موجب فریب خوردن انسان می‌شود. از این رو نباید به تجربهٔ حسی کاملاً اعتماد کرد؛ اما باورهای بسیاری مبتنی بر ادراکات حسی‌اند و تردید در آنها امکان‌پذیر نیست؛ مانند نشستن در برابر آتش؛ ولی مگر در خواب، گاه چنین تصویری برای انسان رخ نمی‌دهد؟ حال اگر در واقع کل زندگی و فعالیت‌های

انسانی، خوابی طولانی و نظام‌مند باشد، دیگر نمی‌توان بدن خود و اعضای آن را نیز ثابت کرد؛ چون ممکن است همه اینها ساخته ذهن انسان باشد؛ اما دکارت می‌داند برخی امور منطقی و ریاضی، چه در خواب یا بیداری، یقینی‌اند. با این‌همه این پرسش مطرح می‌شود که آیا ممکن است در مورد آنها نیز خطایی روی داده باشد؛ مانند آنکه شیطانی نیرومند، انسان را در این‌گونه حقایق به خطا واداشته باشد؟ آیا خدا می‌تواند علت تصورات ذهنی انسان باشد؟ البته خود این تصور نیز ممکن است ذهنی باشد؛ لذا در صورتی که تصورات ذهنی انسان، ساخته خود انسان باشند، نه موجودی الهی، نتیجه آن است که این انسان، نخست باید وجود داشته باشد؛ اما روشن است که او نمی‌تواند همان بدنش باشد؛ زیرا پیش‌تر در وجود جهان خارج، و بدن و اعضای آن تردید داشته است. البته این تردید سبب نمی‌شود که او بپذیرد اساساً وجود ندارد. لذا باید گفت دکارت برای اینکه بپذیرد وجود ندارد، نخست باید بپذیرد که وجود دارد و این نخستین برداشت از اصل کوژیتو (می‌اندیشم پس هستم) است.

بنابراین در صورتی که بر فرض، جهان خارجی هم وجود نداشته باشد و شیطان فریب‌کاری انسان را به توهم اندازد که جهان و از جمله بدن انسان واقعیت‌هایی خارجی‌اند، تنها یک مورد است که نمی‌توان دکارت را درباره آن فریب داد و آن وجود خود دکارت است؛ زیرا نخست باید دکارتی موجود باشد تا فریفته گردد.

در این صورت، وقتی این فریب‌کار مرا فریب دهد، بدون شک من وجود دارم و هر قدر در فریفتن من بکوشد، هرگز نمی‌تواند کاری کند که من در همان حال که فکر می‌کنم چیزی هستم، معدوم باشم. بنابراین... سرانجام باید به این نتیجه رسید و یقین کرد که این قضیه «من هستم»، «من وجود دارم» هر بار که آن را بر زبان آورم یا در ذهن تصور کنم، بالضروره صادق است (دکارت، ۱۳۶۹، ص ۲۵-۲۶).

بررسی استدلال سوم

دکارت در استدلال خود بر این نکته تأکید می‌کند که چون او می‌اندیشد برای اینکه بیندیشد، باید

ضرورتاً وجود داشته باشد؛ اما باید دید می‌توان این نتیجه را از آن مقدمه به دست آورد؟

الف) اینکه دکارت وجود دارد، ضرورتاً، قضیه صادقی نیست. آنچه صادق است این است که چون دکارت می‌اندیشد، برای اینکه بتواند بیندیشد، باید وجود داشته باشد و این بدان معناست که اگر پدیده‌ای دارای صفتی است، ابتدا باید وجود داشته باشد تا متصف به آن وصف گردد. پیش‌فرض گزاره «دکارت می‌اندیشد» وجود موضوع گزاره است؛ لذا گفتن اینکه دکارت می‌اندیشد پس او وجود دارد، در واقع تکرار قضیه اول خواهد بود. به تعبیر فلسفه اسلامی، قضیه «دکارت می‌اندیشد» مفاد هلیه مرکبه است که در آن وجود شیء مفروض و مسلم است و سخنی درباره وجود او گفته نمی‌شود؛ بلکه صفتی از صفات او مورد اشاره قرار می‌گیرد. چنین گزاره‌هایی مجرای قاعده فرعیه‌اند. براساس این قاعده، ثبوت محمولی برای موضوعی، متوقف بر ثبوت خود موضوع پیش از حمل است؛ اما دکارت نمی‌خواهد بگوید او می‌اندیشد؛ بلکه او در واقع به دنبال اثبات وجود خود است که مفاد هلیه بسیطه است؛ یعنی دکارت وجود دارد. برای اثبات این قضیه به قضیه‌ای دیگر متوسل می‌شود که در آن، وجود موضوع مفروض و نه ثابت شده است. به عبارت روشن‌تر، قضایای هلیه مرکبه ناظر به اثبات موضوع قضیه نیستند و لذا سخنی درباره آنکه آیا در خارج، چنین موضوعی وجود دارد یا خیر، گفته نمی‌شود؛ اما دکارت می‌خواهد از قضیه‌ای که وجود موضوع مفروض است، ثبوت خارجی آن را استنتاج کند.

گزاره اصلی دکارت آن است که «دکارت وجود دارد». این قضیه‌ای بسیطه است؛ اما «دکارت می‌اندیشد» قضیه‌ای مرکبه است. قضیه بسیطه از قضیه مرکبه نتیجه نمی‌شود.

آیر در این باره می‌گوید:

اگر شخص من موجود است پس شخص من وجود دارد... این درباره هر فردی صادق است... گزاره‌های «دکارت می‌اندیشد، پس او وجود دارد» ثابت نمی‌کند که او می‌اندیشد؛ بلکه تنها بیانگر این نکته منطقی است که قضیه‌ای از قضیه دیگری استنتاج شده است (Ayer, 1956, p. 82).

ب) دکارت برای ثابت کردن تمایز جوهری میان ذهن و بدن، پس از اثبات وجود خود، به شرح

آن خود (ذهن) می‌پردازد. او معتقد است که می‌توان بعد مادی انسان یعنی بدن و ویژگی‌های آن مانند در مکان بودن را انکار کرد؛ اما نمی‌توان در وجود خود تردید کرد؛ بلکه تردید کردن‌ها نشانه آن است که من وجود دارد و جوهری متمایز از بدن است که حقیقت آن آگاهی و اندیشه و عاری بودن از ویژگی‌های اشیای مادی مانند مکان داشتن است (فروغی، ۱۳۴۴، ج ۱، ص ۲۰۸-۲۰۷).

صورت استدلال دکارت در این مورد چنین است:

۱. من می‌توانم در وجود بدن خود شک کنم؛

۲. من نمی‌توانم در وجود خود شک کنم؛

نتیجه: من همان بدن خود نیستم، یا من باید متفاوت با بدن خود باشم.

دکارت می‌خواهد از این استدلال دو نتیجه به دست آورد:

الف) اگر دکارت متمایز از بدن خود است، باید ماهیت و ذات او، پدیده‌ای غیرفیزیکی و فاقد

ویژگی‌های فیزیکی باشد؛

ب) چون دکارت نمی‌تواند در آگاهی و اندیشه خود تردید یا آن را انکار کند، تنها ویژگی

واقعی او، آگاهی و اندیشه است.

دکارت در این استدلال می‌خواهد تمایز و تفاوت ذهن با بدن را از طریق شک داشتن در یکی و شک نداشتن در دیگری اثبات کند. برای روشن شدن استدلال وی، باید آن را در پرتو اصل عدم تمایز این همان‌های لایب‌نیتس بررسی کرد؛ زیرا استدلال دکارت مبتنی بر این اصل است. براساس قانون لایب‌نیتس اگر پدیده A و B پدیده‌ای واحد باشند، یعنی دارای این همانی باشند، آنها دقیقاً دارای ویژگی‌های یکسانی خواهند بود. به عبارت دیگر در صورت وجود این همانی، همه ویژگی‌های A باید همان ویژگی‌های B باشد؛ لذا اگر حتی یک ویژگی باشد که در A و B مشترک نباشد، نتیجه آن است که A و B پدیده واحدی نیستند، بلکه دو پدیده متفاوت و مجزایند (ر.ک: کاپلستون، ۱۳۸۰، ج ۴، ص ۲۹۰).

بنابراین مطابق استدلال دکارت و مبتنی بر اصل گفته شده، شک کردن درباره بدن، امکان‌پذیر

و درباره خود (ذهن)، ناممکن است. از این رو ویژگی و صفتی هست که درباره بدن صادق است

اما درباره ذهن صادق نیست. نتیجه آن است که ذهن و بدن، پدیده واحدی نیستند؛ اما باید توجه کرد که قانون لایب‌نیٔس، قانون مطلق نیست، بلکه استثنایی در آن وجود دارد؛ از جمله استدلال‌هایی که بیانگر افعال ذهنی التفاتی‌اند. برای نمونه دانستن، شک کردن، باور کردن و اندیشیدن، نمی‌توانند تمایز متعلق‌های خود را ثابت کنند؛ زیرا این‌گونه حالات ذهنی، ویژگی دربارگی (Intentionality) یعنی محتوای بازنمودی دارند. علاوه بر آنکه این محتوا موردی و جنبه‌ای نیز هست؛ به این معنا که یک وضعیت می‌تواند در موارد گوناگون بازنموده شود. به عبارت روشن‌تر، اصل لایب‌نیٔس درباره ویژگی‌هایی که به حالات روان‌شناختی مانند موارد گفته شده دلالت می‌کند، کاربردی ندارد. به این مثال توجه کنید:

پرویز فکر می‌کند کیف او سفیدرنگ است.

پرویز فکر می‌کند کیفی که در مقابل اوست قهوه‌ای‌رنگ است.

پرویز فکر می‌کند کیفی که در مقابل اوست از آن‌ها نیست.

این استدلال جزء قانون لایب‌نیٔس قرار نمی‌گیرد؛ زیرا مبتنی بر ویژگی روان‌شناختی (فکر کردن) است. اینکه پرویز فکر می‌کند کیف او سفیدرنگ است سبب نمی‌شود که در واقع کیف او سفیدرنگ باشد؛ مانند آنکه پرویز در مسابقه‌ای برندهٔ پژو ۴۰۵ شده، اما فکر می‌کند برندهٔ بنز شده است. فکر کردن او واقعیت خارجی را تغییر نخواهد داد و او نمی‌تواند استدلال کند که من فکر می‌کردم برندهٔ بنز شده‌ام پس باید ماشین بنز به من تعلق گیرد. استدلال دکارت دقیقاً مشابه همین استدلال است؛ زیرا دکارت می‌خواهد از امکان تردید کردن در بدن و عدم امکان تردید در ذهن خود، تمایز میان نفس و بدن را نتیجه بگیرد؛ درحالی‌که تردید کردن از حالات روانی التفاتی است. (ج) دکارت با فرض اینکه می‌تواند ویژگی‌های مادی و جسمانی خود را انکار کند، اما یک ویژگی یعنی آگاهی و اندیشه را نمی‌تواند منکر شود، می‌خواهد دو نتیجه بگیرد:

۱. دکارت موجودی آگاه و اندیشنده است؛

۲. او تنها موجودی آگاه و اندیشنده است.

آیا می‌توان به صرف اینکه X موجودی آگاه و اندیشنده است، نتیجه گرفت که تمام ذات و

حقیقت X همان آگاهی و اندیشه است؟ آگاهی و اندیشه، یک ویژگی X است. آیا معنای گزاره «من موجودی متفکر هستم»، این است که تفکر، همه ویژگی‌های من است؟ به عبارت بهتر از وجود یک ویژگی، انحصار همه ویژگی‌ها در آن یکی نتیجه نمی‌شود؛ بلکه باید با استدلال دیگری ثابت کرد که اندیشه و آگاهی نمی‌تواند موضوعی برای ماده و در نتیجه پدیده‌ای مادی باشد و لذا باید حقیقتی فرافیزیکی باشد. اینکه اندیشه ویژگی موجود غیرفیزیکی است، اثبات نشده، بلکه در استدلال دکارت، مفروض گرفته شده است (Descart, 1970, p. 128).

دلیل چهارم: ادراک حسی واضح و متمایز

دکارت استدلال دیگری برای تمایز ذهن و بدن براساس وضوح و تمایز ادراک آنها در تأملات مطرح می‌سازد. وی بر این باور است که برای اطمینان و یقین به اینکه دو پدیده از یکدیگر مجزا و متمایزند، کافی است یکی از آن دو را بدون دیگری با وضوح ادراک کرد؛ لذا

چون از یک سو مفهوم واضح و متمایزی از خودم دارم، از آن حیث که فقط چیزی هستم که می‌اندیشد و بدون امتداد است و از سوی دیگر، مفهوم متمایزی از بدن دارم از آن حیث که چیزی است فقط صاحب امتداد و عاری از فکر، پس بدون تردید، این من، یعنی نفس من که به وسیله آن، هستم آنچه هستم، کاملاً و واقعاً از بدنم متمایز است و می‌تواند بدون بدن وجود داشته باشد (دکارت، ۱۳۶۹، ص ۸۹).

دکارت در این استدلال به چند نکته اساسی که مقدمات استدلال او هستند، اشاره می‌کند:

۱. من تصور واضح و متمایزی از خود (ذهن) به منزله موجود دارای آگاهی و فاقد امتداد دارم؛
۲. من تصور واضح و متمایزی از بدن خود، به منزله موجود دارای امتداد و فاقد آگاهی دارم.
۳. لذا می‌توانم خود را به‌طور واضح و متمایز موجودی آگاه و... و نیز بدن خود را به‌طور

واضح و متمایز موجودی واجد امتداد و... تصور کنم؛

۴. پس من واقعاً متمایز از بدن خود هستم و می‌توانم جدا از بدن موجود باشم؛

۵. نتیجه: من اساساً موجودی آگاه و مجرد از ماده و ویژگی‌های مادی هستم.

بررسی استدلال چهارم

الف) یک اشکال بر این استدلال، همان است که در استدلال سوم به آن اشاره شد و آن اینکه اگر من به تفکر به منزله ویژگی اساسی ذات خود آگاهی دارم و خود را چیزی جز آنچه می‌اندیشد، تصور نمی‌کنم، نتیجه نمی‌شود که ذات و ماهیت من فقط تفکر و آگاهی است، و ویژگی‌های دیگری که ممکن است برای ذات و ماهیت من وجود داشته باشند، با آوردن واژه فقط، تماماً نفی گردند (Kenny, 1968, p. 84)؛ لذا از قضیه اول، انحصار همه ویژگی‌ها در ویژگی تفکر حاصل نمی‌شود؛

ب) دکارت در این استدلال می‌خواهد از تصور جدایی نفس و بدن، به این نتیجه برسد که آن دو، دو موجود مجزا و متفاوت از یکدیگرند. به عبارت روشن‌تر چون من می‌توانم نفس و بدن خود را جدا از یکدیگر تصور کنم، پس نفس و بدن جدا از یکدیگرند و نفس می‌تواند جدا از بدن وجود داشته باشد (Wilson, 1978, p. 193).

این نتیجه‌گیری را با مثال‌هایی از فلسفه اسلامی بیشتر توضیح می‌دهیم. این نتیجه مانند آن است که گفته شود چون من می‌توانم وجود و ماهیت را جدا از هم در ذهن تصور کنم، پس وجود و ماهیت، در خارج جدا از یکدیگر وجود دارند؛ در حالی که در خارج، یک واقعیت بیشتر نیست که می‌تواند مصداق وجود یا ماهیت باشد (بنا بر اصالت وجود یا اصالت ماهیت). همچنین این نتیجه‌گیری مانند آن است که گفته شود چون من می‌توانم ماده و صورت را جداگانه در ذهن خود تصور کنم، پس ماده و صورت می‌توانند در خارج جداگانه وجود داشته باشند و ماده و صورت، در خارج، جدا از دیگری وجود دارد؛ اما اثبات وجود دو شیء، از تفکیک آن دو در ظرف ذهن، ممکن نیست. ذهن این توان را دارد که مفاهیم را از یکدیگر تفکیک، و از واقعیت واحد، دو یا چند مفهوم را انتزاع، و آنها را جداگانه تصور کند؛ ولی این جداسازی به معنای آن نیست که آنها در خارج نیز مجزا از یکدیگر موجودند؛

ج) اشکال سوم بر این استدلال دکارت آن است که دکارت می‌تواند تصویری واضح و متمایز از نفس خود به منزله موجودی آگاه و فاقد امتداد که جدا از بدن فیزیکی است، داشته باشد؛ اما تحقق چنین تصویری، منوط به وجود نفس و بدن با یکدیگر است. به عبارت روشن‌تر، تصور

نفس جدا از بدن، با وجود بدن امکان‌پذیر شده است نه بدون بدن؛ لذا این تفکیک نه تنها جنبه ذهنی دارد و نه خارجی (چنان‌که دکارت می‌خواهد نتیجه بگیرد)، حتی در مرحله وجود ذهنی نیز وابسته به بدن، اعصاب و فرایندهای ذهنی - بدنی است. بنابراین حتی ادعای نخست دکارت مبنی بر اینکه می‌تواند نفس و بدن را واضح و متمایز از یکدیگر تصور کند، عملاً وابسته به وجود نفس و بدن به صورت یک واحد متحد و نه مجزای از یکدیگر است؛

د) اشکال اساسی دیگر بر دلیل چهارم آن است که حتی اگر این استدلال دکارت را بپذیریم که می‌توان نفس و بدن را جدا از یکدیگر تصور کرد و چون می‌توان آن دو را چنین مستقل تصور کرد، پس آن دو می‌توانند جدا از یکدیگر موجود باشند، با دقت در نتیجه می‌توان دریافت که جمله «آن دو می‌توانند جدای از یکدیگر وجود داشته باشند» به «امکان» وجود مجزا و مستقل نفس و بدن اشاره می‌کند نه به وجود بالفعل و مستقل آن دو. امکان ذاتی، صفت همه اشیا و موجودات مادی است؛ اما این امکان، ضرورت وجودی آنها را بیان نمی‌کند. ضرورت وجود اشیا هنگامی است که علت ایجاد آنها در خارج موجود باشد که با وجود علت، وجود بالغیر می‌یابد و وجودشان ضروری می‌شود و با عدم آن، معدوم خواهند بود؛ لذا امکان ذاتی یک شیء، ضرورت بالغیر آن را نتیجه نمی‌دهد.

اما ممکن است دکارت در پاسخ بگوید، همین مقدار که می‌توان نفس و حالات نفسانی را جدا از بدن و ویژگی‌های مادی آن تصور کرد، دلیلی بر آن است که این دو جدا از یکدیگر و مستقل از یکدیگر وجود دارند. در پاسخ باید به این نکته اشاره کرد که تصور جدای نفس و بدن، به صورت بالفعل، به واسطه تعامل نفس و بدن و بر اثر فرایندهای مغزی و فیزیکی حاصل شده است نه در شرایطی که نفس از بدن بالفعل جدا شده باشد. لذا همین تصور مجزا نیز وابسته به نفس و بدن است و در صورت تغافل از یکی یا تعلیق یکی می‌توان تصویری از دیگری داشت؛ اما با توجه به آن دو، نمی‌توان تصویری مجزا از نفس و بدن داشت؛ زیرا با اینکه مفهوم تفکر و آگاهی، کاملاً جدا از فعالیت‌های مغزی است، با این حال، تفکر و آگاهی، فرایندی کارکردی است که بدون داشتن نوعی سخت‌افزار یعنی مغز یا چیزی همانند آن، نمی‌تواند صورت پذیرد.

بنابراین هرچند امکان تفکیک میان ذهن و بدن در وهله اول فرضی معقول می‌نماید، در نهایت مفهومی متناقض‌نماست (Cottingham, 1993, p. 35).

دلیل پنجم: تقسیم‌ناپذیری نفس

استدلال پنجم و آخر دکارت بر تمایز میان نفس و بدن، تقسیم‌ناپذیری نفس است. دکارت تقسیم‌پذیری جسم را این‌گونه توضیح می‌دهد:

جسم طبیعتاً همواره قسمت‌پذیر است. در مقابل، نفس هیچ‌گاه چنین صفتی را نمی‌پذیرد؛ زیرا زمانی که نفس خود را به‌عنوان موجودی که تنها می‌اندیشد و آگاه است، تصور می‌کنم، نمی‌توانم در خود و در نفس خود اجزایی را تشخیص دهم؛ بلکه خود را حقیقتی واحد و کامل می‌یابم و هرچند نفس با بدن، کاملاً متحد است، اما چنانچه عضوی از بدنم جدا شود، اطمینان دارم با این کار، چیزی از نفس من جدا نشده است. همچنین قوای نفسانی مانند اراده، احساس، تصور و مانند آنها را واقعاً نمی‌توان، اجزای بدن دانست؛ زیرا این خود نفس است که در اراده، احساس و تصور فعال است. بنابراین نفس حقیقتاً موجودی واحد، تام و غیرقابل قسمت است؛ حال آنکه اشیا و پدیده‌های مادی و از جمله بدن، در ذهن قابل تجزیه‌اند و می‌توان آنها را به‌سهولت به اجزای متعددی تقسیم کرد. لذا می‌توان تشخیص داد که اجسام تقسیم‌پذیرند. لذا اگر تاکنون از جای دیگری به‌خوبی فرانگرفته باشم، همین کافی است تا به من بیاموزد که ذهن یا روح بشر، کاملاً با بدن وی مغایرت دارد (دکارت، ۱۳۶۹، ص ۹۷-۹۸).

دکارت در این استدلال از طریق ویژگی ابعاد داشتن و تقسیم‌پذیر بودن اجسام و عدم وجود این ویژگی در نفس، می‌خواهد به تفاوت ماهوی و ذاتی میان نفس و بدن برسد؛ یعنی بدن ذاتاً جوهری جسمانی و دارای ابعاد است و لذا انقسام‌پذیر به اجزاست؛ اما نفس و حالات نفسانی، فاقد اجزایند و نمی‌توان آنها را به دو یا چند بخش تقسیم کرد؛ لذا نفس مجرد از ماده است. این

استدلال دکارت، پیشینه‌ای طولانی در تاریخ فلسفه دارد. فلوطین ضمن ادله‌ای که برای دوگانه‌انگاری نفس و بدن آورده، به این دلیل اشاره کرده است (فلوطین، ۱۳۶۶، ج ۱، ص ۶۲۱). وی درباره‌ی ویژگی‌های نفس نیز مانند اندیشه و ادراک معتقد است این ویژگی‌ها مستلزم وجود جوهری متفاوت با جوهر جسمانی است (همان، ص ۶۲۴). ابن‌سینا نیز همین دلیل را مطرح کرده (ابن‌سینا، ۱۳۶۴، ص ۲۹۴) و صدرالمتهلین نیز با شرح و تفصیلی بیشتر به آن پرداخته است (صدرالمتهلین، ۱۹۸۱، ج ۸، ص ۲۶).

بررسی استدلال پنجم

الف) چنان‌که ابوالبرکات گفته است، موضوع تقسیم‌پذیری و عدم آن، روشن نیست؛ لذا استدلال به موضوعی مبهم که دارای شقوقی گوناگون است، نتیجه‌بخش نخواهد بود (بغدادی، ۱۳۷۳، ج ۲، ص ۳۶۴).

ب) دکارت برای اثبات انقسام‌پذیری جسم و بدن به ماهیت آنها استناد می‌کند که دارای ابعاد سه‌گانه‌اند و به سهولت به اجزا تجزیه می‌شوند؛ اما در مورد عدم انقسام نفس و قوای نفسانی به این موارد اشاره می‌کند:

۱. در تصور نفس خود، نمی‌توانم برای خود و نفس خود اجزایی تصور کنم؛

۲. جدا شدن عضوی از بدن به معنای جدا شدن عضوی از نفس نیست؛

۳. قوای نفسانی، قطعاً اجزای بدن نیستند؛

۴. نفس موجودی تام و قسمت‌ناپذیر است.

هر کدام از موارد چهارگانه یادشده نیازمند اثبات‌اند ولی دکارت دلیلی برای آنها بیان نکرده است. به علاوه اینکه نمی‌توان برای نفس و قوای نفس اجزایی تصور کرد، اثبات نمی‌کند که نفس جوهری غیرفیزیکی است؛ هرچند خود این عدم تصور اجزا کانون بحث است و تصور اجزا به معنای اجزای مادی موردنظر است؛ اما درباره‌ی اجزای غیرمادی چطور؟ (ر.ک: صدرالمتهلین، ۱۹۸۱، ج ۸، ص ۳۱۳).

درباره اجزای مادی نیز آیا نمی‌توان برای نفس به جهت اتحاد آن با بدن و به تبع آن اجزایی فرض کرد؛ هرچند در ذات خود عاری از اجزاست؟ چنان‌که به گفته صدرالمثالیهین فلوپین گفته است: «نفس بالعرض، دارای اجزایی است و آن هنگامی است که در بدن قرار دارد و به تقسیم بدن به اجزایی، نفس نیز دارای اجزا می‌گردد» (همان، ج ۹، ص ۱۰۵).

ج) دکارت اعتقاد دارد که حالات ذهنی مانند اراده، احساس و تصور دارای جزئی که تشخیص‌پذیر باشد، نیستند؛ لذا تقسیم‌ناپذیرند. با این حال باید توجه کرد که این تقسیم‌ناپذیری درباره نفس و حالات نفسانی با تقسیم‌ناپذیری اجسام متفاوت است. به تعبیر ویتگنشتاین باید میان امتناع فیزیکی و امتناع منطقی تفاوت قایل شد (ر.ک: مسلین، ۱۳۸۸، ص ۱۰۲). امتناع فیزیکی مانند نشستن سه نفر بر روی نیمکتی است که گنجایش سه نفر را ندارد، و امتناع منطقی مانند رابطه عدد ۵۰ با ۴۰ است که عدد ۵۰ در ۴۰ قرار نمی‌گیرد. در امتناع منطقی، رابطه مفاهیم با یکدیگر مورد نظر است که ممکن است یکی از نسبت‌های چهارگانه منطقی تباین، تساوی، عام و خاص مطلق، یا عام و خاص من وجه باشد.

درباره تقسیم‌ناپذیری نفس نیز باید گفت که این یک ویژگی مفهومی است که اصولاً درباره نفس کاربردی ندارد. به عبارت روشن‌تر، تقسیم‌پذیر بودن یا نبودن، در مورد نفس بی‌معناست. به تعبیر منطق ارسطویی، تقابل میان قسمت‌پذیر و قسمت‌ناپذیر، تقابل عدم و ملکه است و در موردی صادق است که یک شیء قابلیت و شأنیت اتصاف به این دو وصف را داشته باشد، مانند اجسام و پدیده‌های مادی؛ اما در مورد نفس که به اعتقاد دکارت جوهری غیرفیزیکی و بدون امتداد و ابعاد است، هیچ‌یک از انقسام یا عدم آن صادق نیست. عدم انقسام در جایی صادق است که شأنیت انقسام وجود داشته باشد. لذا اطلاق تقسیم‌ناپذیر بودن بر نفس، براساس دیدگاه دکارت اساساً نادرست و بی‌معنا خواهد بود.

اشکالات عام بر دوگانه‌انگاری دکارتی

علاوه بر اشکالاتی که بر هر یک از استدلال‌های دکارت بیان شد، اشکالات عامی نیز بر نظریه

دوگانه‌انگاری وی مطرح است که در اینجا به برخی از آنها اشاره می‌کنیم:

الف) مشکل بنیادین دوگانه‌انگاری دکارتی نفس و بدن آن است که دکارت از سویی به ثنویت نفس و بدن قایل است و از سوی دیگر معتقد است حالات نفسانی به نفس مجرد از ماده تعلق دارند. به عبارت روشن‌تر، دکارت دو ادعا را مطرح می‌کند:

۱. ذهن و بدن، دو جوهر کاملاً متمایز از یکدیگرند؛

۲. ذهن و بدن دارای تعامل علی با یکدیگرند.

این دو ادعا متعارض‌اند. اگر گزاره اول صحیح باشد، یعنی ذهن و بدن کاملاً متمایز باشند، آن‌گاه چگونه می‌توانند بر هم اثر گذارند؟ این ایراد را نخستین بار الیزابت، شاهزاده بوهیمیا که معاصر دکارت بوده، به او یادآوری کرده است. اکنون دکارت باید توضیح دهد که چگونه نفس می‌تواند رویدادهای بدنی را ایجاد کند و یا بعکس رویدادهای بدنی چگونه بر نفس اثر می‌گذارند و در آن ثبت و نگهداری می‌شوند؟ به عبارت دیگر تأثیر و تأثر و رابطه نفس و بدن براساس ثنویت آن دو در جوهر، چگونه خواهد بود؟ دکارت برای حل این مسئله به غده صنوبری که در وسط مغز قرار دارد اشاره می‌کند. نفس از طریق مجموعه‌ای از علت‌ها و معلول‌های فیزیکی، فشار کمی بر غده صنوبری وارد می‌سازد که منجر به حرکتی بدنی می‌شود. پرسش اساسی در این مورد از دکارت آن است که نفس که فاقد هرگونه امتداد فیزیکی است، چگونه می‌تواند بر غده صنوبری که مادی و دارای امتداد است، اثر بگذارد و از آن متأثر شود؟ توضیح دکارت درباره غده صنوبری و تحریک آن توسط نفس، صرفاً یک فرض است و راهی برای اثبات آن وجود ندارد؛ برخلاف تعامل علی میان جوهرهای فیزیکی مانند نور و ماده که فیزیک نحوه تعامل را به صورت روشن بیان می‌کند؛

ب) مشکل دیگر ثنویت دکارتی، اتحاد نفس با بدن است. دکارت می‌گوید:

جای گرفتن من در بدن، فقط مانند جای گرفتن کشتی‌بان در کشتی نیست؛ بلکه

بالاتر از این، سخت با بدن متحدم و طوری با آن ممزوج شده و در هم آمیخته‌ایم که

با هم، واحد تامی را تشکیل می‌دهیم (دکارت، ۱۳۶۹، ص ۱۱۷).

دکارت در جای دیگری این اتحاد و آمیختگی نفس و بدن را به گونه‌ای روشن‌تر بیان می‌کند و آن را اتحاد جوهری نامیده، ذاتی انسان می‌داند:

انسان از نفس و بدن تشکیل شده است، و این نه تنها به جهت حضور یا مجاورت یکی با دیگری حاصل شده، بلکه به خاطر اتحاد جوهری واقعی میان آن دو است؛ زیرا انسان بدون این اتحاد، اساساً انسان نیست (Cottingham, 1993, p. 75).

این گفته دکارت، به صراحت نافی دوگانه‌انگاری نفس و بدن است، که وی با ادله بسیاری آن را اثبات می‌کرد. به علاوه اتحاد میان دو جوهر متمایز که یکی جوهری فیزیکی و دیگری جوهری غیرفیزیکی است به روشنی تبیین نشده است.

ج) اشکال دیگر آن است که بنابر دیدگاه دکارت، تنها انسان است که دارای نفس است؛ یعنی موجودی غیرفیزیکی که واجد آگاهی و اندیشه است؛ اما حیوانات، ماشین‌ها یا دستگاه‌هایی غیرآگاه‌اند. این نظر با واقعیت‌های زیست‌شناسی مطابقت ندارد؛ زیرا موجودات زنده، دارای ویژگی‌های مشابهی هستند، هرچند که در ماهیت و میزان آنها با یکدیگر تفاوت دارند. به عبارت دیگر، دارا بودن ویژگی‌ها، مقول به تشکیک است و نفس داشتن نیز به معنای برخورداری از حیات نفسانی - ذهنی، ذومراتب است و لذا از کوچک‌ترین حیوانات تا انسان را دربر می‌گیرد.

د) نکته دیگر، نادیده گرفتن جایگاه بدن و به‌طور مشخص مغز، علی‌رغم اتحاد نفس با بدن، در رویدادهای نفسانی است؛ زیرا کارکرد نفس وابسته به سلامت مغز و بدن است. با آسیب دیدن مغز به هر دلیلی که باشد، بخشی از فعالیت‌های نفسانی به‌طور کلی متوقف می‌شوند و یا به‌سختی انجام می‌گیرند. بنابراین نفس بدون بدن نمی‌تواند کارایی داشته باشد و بدن در شرایطی می‌تواند جلوی افعال نفس را بگیرد. به عبارت دیگر بدن در تکامل نفس و حالات نفسانی مؤثر است. البته دکارت به این اشکال پاسخ داده و آن این است که، در صورت آسیب دیدن بدن و مغز، خللی در نفس ایجاد نمی‌شود، بلکه بدن و مغز، توانایی اجرای دستورهای نفس را از دست خواهند داد. دکارت تأکید می‌کند:

مادامی که ارتباط نفس با بدن، برقرار است، نفس بدن را به‌عنوان ابزار برای کارهای خود به کار می‌گیرد؛ اما این به آن معنا نیست که بدن کمابیش نفس را تکامل می‌بخشد... زیرا نفس می‌تواند مستقل از بدن فعالیت کند (Wilson, 1978, p. 179).

ه) درنهایت آنکه نظریهٔ ثنویت دکارتی، دربارهٔ حالات مختلف نفسانی از جمله حالات ذهنی معلول اشیا، عامل بر اشیا، و ناظر بر اشیا، توضیح قانع‌کننده‌ای ارائه نمی‌کند. به علاوه، ماهیت پدیدهٔ آگاهی، تفاوت حالات ذهنی آگاهانه با حالات غیرآگاهانه و نیز نحوهٔ علیت برخی از حالات نسبت به موارد ذهنی دیگر، تبیین نشده است (ر.ک: ریونز کرافت، ۱۳۸۷، ص ۲۳-۳۰). اشکالات دیگری بر ثنویت دکارتی مطرح شده است؛ از جمله تحقیق‌ناپذیری (خاتمی، ۱۳۸۷، ص ۲۰) خطای طبقه‌بندی (Ryle, 1994, p. 20) و مغالطهٔ آدمک و شمارش نفوس (مسلمین، ۱۳۸۸، ص ۱۰۴-۱۰۸) که از ذکر آنها به جهت پرهیز از تطویل کلام چشم‌پوشی می‌کنیم. البته برخی از مدافعان دوگانه‌انگاری دکارتی، پاسخ‌هایی به اشکالات یادشده داده‌اند (C.f. Foster, 1991).

نتیجه‌گیری

دوگانه‌انگاری دکارتی، نفس و بدن را دو موجود مستقل با ویژگی‌های متفاوت می‌داند: ویژگی نفس یا ذهن، تنها تفکر است و ویژگی بدن، همانند دیگر اشیای مادی، امتداد در جهات سه‌گانه. البته به‌رغم تباین ذاتی میان این دو جوهر، رابطهٔ علی بین آنها برقرار است. دکارت در تبیین‌های خود از جوهر جسمانی و نفسانی، می‌کوشد این دیدگاه را به اثبات برساند؛ اما اشکال عمده در ادلهٔ او این است که می‌خواهد از مقایسهٔ ویژگی‌ها و صفات نفس و بدن و اثبات ویژگی‌های بدن، به اثبات نفس راه یابد؛ حال آنکه در استدلال‌های او وجود نفس اثبات نمی‌گردد؛ بلکه وجود آن، مفروض انگاشته می‌شود. به علاوه باور به اتحاد نفس و بدن و تعامل علی میان آن دو و اعتقاد به ثنویت جوهری آنها، دیدگاهی متناقض‌نماست.

منابع

- ابن سینا، حسین بن عبدالله، ۱۳۶۴، *النجاة*، تهران، مرتضوی.
- اسپینوزا، باروخ بندیکت، ۱۳۷۶، *اخلاق*، ترجمه محسن جهانگیری، چ دوم، تهران، مرکز نشر دانشگاهی.
- بغدادی، ابوالبرکات، ۱۳۷۳، *المعتبر فی الحکمه*، اصفهان، دانشگاه اصفهان.
- خاتمی، محمود، ۱۳۸۷، *فلسفه ذهن*، تهران، نشر علم.
- دکارت، رنه، ۱۳۶۹، *تأملات در فلسفه اولی*، ترجمه احمد احمدی، چ دوم، تهران، مرکز نشر دانشگاهی.
- راسل، برتراند، ۱۳۷۳، *تاریخ فلسفه غرب*، ترجمه نجف دریابندری، چ ششم، تهران، کتاب پرواز.
- ریونز کرافت، ایان، ۱۳۸۷، *فلسفه ذهن*، *یک راهنمای مقدماتی*، ترجمه حسین شیخ‌رضائی، تهران، صراط.
- صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة*، چ سوم، بیروت، داراحیاء التراث العربی.
- فروغی، محمدعلی، ۱۳۴۴، *سیر حکمت در اروپا*، تهران، کتابفروشی زوار.
- فلوٹین، ۱۳۶۶، *دوره آثار*، ترجمه محمدحسن لطفی، تهران، خوارزمی.
- کاپلستون، فردریک، ۱۳۸۰، *تاریخ فلسفه*، ترجمه غلامرضا اعوانی، تهران، سروش.
- مسلمین، کیت، ۱۳۸۸، *درآمدی به فلسفه ذهن*، ترجمه مهدی ذاکری، قم، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
- Ayer, A. J., 1956, *The Problem of Knowledge*, Harmondsworth, Penguin.
- Cottingham, J., 1993, *A Descartes Dictionary*, Oxford, Blackwell.
- Descartes, Rene, 1912, *The Discourse on the Method*, tr. J. Veitch, London, J.M. Dent & sons.
- Descartes, Rene, 1970, *Letter to an Unknown Correspondent*, Aug. 1941, Geach & G.E.M.
- Anscombe (eds) Descartes: Philosophical Writing, Nelson University Paper Backs for the Open University.
- Descartes, Rene, 1986, *Mediation*, London, Every man Classics.
- Foster, John, 1991, *The Immaterial Self: A Defence of the Cartesian Dualism, Conception of the Mind*, London & New York, Routledge.
- Kenny, A., 1968, *Descartes*, New York, Random House.
- Ryle, Gilbert, 1949, *The Concept of Mind*, London, Hutchin son & Company itd.
- Wilson, M.D., 1978, *Descartes*, London, Routledge.