

هانری گرین

افزایش ملوکوت

کالبد رستاخبری انسان
از ایران مزدایی تا ایران عیسی

مقدمه، ترجمه و تحقیق: دکتر انشاء الله رحمتی

سرشناسه	: کوربن، هانری، ۱۹۰۳-۱۹۷۸ م.
	Corbin, Henry
عنوان و نام پدیدآور	: ارض ملکوت: کالبد قیامتی انسان از ایران مزدایی تا ایران شیعی / هانری کوربن؛ تألیف و ترجمه انشاءالله رحمتی.
مشخصات نشر	: تهران: سوفیا، ۱۳۹۵.
مشخصات ظاهری	: ۵۲۸ ص.
یادداشت	: عنوان اصلی: Corps spirituel et Terre céleste: de l'Iran mazdéen à l'Iran shī'ite, 1979
یادداشت	: واژه‌نامه.
یادداشت	: نمایه.
عنوان دیگر	: کالبد قیامتی انسان از ایران مزدایی تا ایران شیعی.
موضوع	: تصوف -- ایران
رده‌بندی دیویدی	: ۲۹۷/۸۲
رده‌بندی کنفره	: ۲۷۷BP الف / ۱۳۹۵۹ ک۹
شناسه افزوده	: رحمتی، انشاءالله، ۱۳۴۵-، مترجم
وضعیت فهرست‌نویسی	: فیا
شابک	: ۹۷۸-۶۰۰-۹۶۳۵۹-۱-۱
شماره کتابشناسی ملی	: ۴۲۰۸۰۷۰

این اثر ترجمه‌ای است از:

Henry Corbin, *Corpes spirituel et Terre céleste, De L'Iran mazdéen à L'Iran shī'it*, Deuxième édition entièrement révisée, Collection "La Bibliothèque du Soleil", 1979

نشر سوفیا: ۰۹۱۲۷۹۵۴۱۹۴ / ۰۹۱۲۱۱۰۰۰۵۲

پست الکترونیکی: n.sophia1388@gmail.com

info@sophianashr.com

سایت: www.sophianashr.com

هانری کوربن

ارض ملکوت

مقدمه، ترجمه و تحقیق: دکتر انشاءالله رحمتی

دانشیار دانشگاه آزاد اسلامی - واحد تهران مرکزی

چاپ نخست: ۱۳۹۵

بهاء: ۳۹۰۰۰ تومان

شمارگان: ۱۵۰۰

فهرست مطالب

پیشگفتار مترجم	۹
-رآمد	۹
ملاطونیان کمبریج	۱۲
پایامدهای ریخته‌شده تفکر دکارتی	۱۵
افلام نیان پارسی	۳۰
مقدمه ویراست دوم	۳۷
مقدمه چاپ نخست	۶۱
تصویر صفحه ۷۷	۷۵
بخش نخست	
فصل نخست	۸۱
۱- «زمین فرشته‌ای است»	۸۳
۲- زمین هفت کشور	۱۰۳
۳- جغرافیای شهودی	۱۱۴
۴- حکمت زمین و فرشته‌بانوهای زمین	۱۳۲
پی‌نوشت‌های فصل نخست	۱۵۵
فصل دوم: ارض عرفانی هورقلیا	۱۸۵
۱- اوج‌گیری آهنگ‌ها: فاطمه (س)، دختر پیامبر و ارض ملکوت	۱۸۷
۲- «اقلیم هشتم»	۲۱۸
۳- هورقلیا، ارض مکاشفات	۲۳۵
۴- هورقلیا، ارض قیامت	۲۴۳
پی‌نوشت‌های فصل دوم	۲۶۵

بخش دوم

۲۸۳	درآمد: متون و مؤلفان آنها
۲۹۹	مقاله ۱: شهاب‌الدین یحیی سهروردی
۳۲۳	مقاله ۲: محی‌الدین بن عربی
۳۳۹	مقاله ۳: داود قیصری
۳۴۵	مقاله ۴: عبدالکریم جیلی
۳۶۵	مقاله ۵: محسن‌الدین محمد لاهیجی
۳۶۹	مقاله ۶: صدرالدین شیرازی (ملاصدرا)
۳۷۷	مقاله ۷: میرزا قاسم لاهیجی
۳۸۳	مقاله ۸: محسن فیض کاشانی
۳۸۹	مقاله ۹: مکتب شیخینیا
۴۴۳	مقاله ۱۰: شیخ محمد کریمخان کرمانی
۴۶۳	مقاله ۱۱: شیخ ابوالقاسم خراسانی (سرکار آقا)
۴۹۳	واژه‌نامه خارجی - فارسی
۴۹۹	نمایه

پیشگفتار مترجم

پیکار در راه جان جهان

این همه گفتیم لیک اندر بسیج
بس عنایات حق و خاصان حق
ای خدا ای فضل تو حاجت روا
این قدر از یاد تو بخشیده‌ای
قطره‌ای دانش که بخششی نباش
قطره‌ای علم است اندر جاری
بی عنایات خدا هیچیم هیچ
گر ملک باشد، سیاه استش ورق
با تو یاد هیچ کس نبود روا
تا بدین بس عیب ما پوشیده‌ای
متصل گردان به دریا‌های خویش
وارهانش از خطا و ز خاک تن
شعری معنوی، دفتر اول، ۱۸۷۹ به بعد

درآمد

کتاب ارض ملکوت، از مبنایی ترین آثار فکری ایران برای فهم جهان فکری و معنوی ایران زمین و پیوستگی فرهنگی ایران پیش از اسلام و ایران پس از اسلام است. این کتاب را می‌توان مقدمه لازم برای فهم بسیاری از مطالبی که در دیگر کتاب‌های این متفکر مطرح شده است، در نظر گرفت، زیرا موضوع عالم مثال، از کلید واژه‌هایی است که او در مقام تحلیل وجوه مختلف تفکر ایرانی، چه در ایران باستان و چه در ایران اسلامی تا به امروز، فراوان از آن بهره می‌برد و این موضوع در کتاب حاضر به شیوه‌ای بدیع و روش‌مند بررسی شده است. می‌توان گفت مضمون اصلی این اثر «پیکار در راه جان جهان» یا به تعبیر دیگر «پیکار

در راه ملکوت» است. در فلسفه غرب مدرن، گویی به لحاظ این مضمون، دو گروه، یعنی افلاطونیان و دکارتیان در برابر هم صف آرایی کرده‌اند. منظور از افلاطونیان، صرفاً پیروان شخص افلاطون فیلسوف نیست. در حقیقت افلاطونی بودن یا مشرب افلاطونی داشتن، به معنای داشتن مشرب و موضعی دربارهٔ جهان و انسان است که در مقابل هر گونه تقلیل و تنزل بی‌مبنا در مراتب وجود و معرفت، ایستادگی می‌کند. نخستین نماینده و می‌توان گفت برجسته‌ترین نماینده چنین دیدگاهی در تاریخ فلسفه غرب افلاطون است، گو اینکه در طول تاریخ فلسفه، تفسیر و تقریرهای مختلف از آن وجود داشته است. اگر بخواهم بر طبق اصطلاحات شناخته شده در حکمت اسلامی سخن بگویم، می‌توان گفت مشرب افلاطونی، مالربی است که در فاصلهٔ میان مرتبه الوهیت و مرتبه طبیعت، به مراتبی معتدل است. مهمترین آن مراتب، یکی مرتبه عالم مثل افلاطونی (ذوات عقلی نورانی) است و دیگری، در مرتبه‌ای فروتر از آن، مرتبه عالم مثل معلقه (اشباح مثالی).

مثل افلاطونی، موجودات نورانی محض و در حد ذات خود کامل‌اند و خیر محض‌اند، اما مثل معلقه هم می‌توانند درانی باشند و هم ظلمانی (در حقیقت ثواب و عقاب انسان‌ها در زندگی پس از مرگ بر مبنای همین اشباح مثالی تبیین می‌شود). به علاوه مثل افلاطونی حتی یقین کلی‌اند و از ماده و مقدار پیراسته‌اند، حال آنکه مثل معلقه صورتهای جزئی مقداری‌اند و هر چند که بری از ماده کثیف عالم طبیعت‌اند، و آن ماده لطیف مربوط به خویش را دارند. بنابراین مثل معلقه مرتبه‌ای نازل‌تر از مثل نوری دارند و در حقیقت واسطهٔ پیوند میان عالم طبیعت (عالم محسوس) و عالم مثل نوری (عالم معقول)‌اند. در حقیقت مشرب افلاطونی به کلیت چنین دیدگاهی اطلاق می‌شود و کربن به همین معنا نظر دارد، آنجا که در «زندگینامه خود نوشت» خویش اذعان می‌کند که من

افلاطونی زاده شده‌ام: «من همیشه، افلاطونی (به معنای عام کلمه) بودم. یعنی فکر می‌کنم افلاطونی زاده شده‌ام، همان گونه که برخی ملحد یا مادی مسلک و غیره زاده می‌شوند. به راز ناگشودنی گزینش‌های ازلی نمی‌توان پی برد» (کربن، ۱۳۸۳، ص ۶۹). (از این روی کربن بر آن است که من به عنوان یک افلاطونی جوان، شور دل خویش را به آتش «امام افلاطونیان پارس»، شهاب‌الدین سهروردی شعله‌ور ساختم و همراه او بدم و حضور او در پس‌نوشته‌ها و ترجمه‌هایم مشهود است).

هر حال این نگرش خاص که در اینجا از آن به نگرش افلاطونی تعبیر می‌شود در همه تاریخ، حتی پیش از آنکه افلاطون تاریخی پایه عرصه هستی‌نگاری در دین انسان‌ها وجود داشته است و همواره برخی از آنان بر این مشرب زاده شده‌اند و ترویج آن کوشیده‌اند، گو اینکه کربن خود این پدیده را نیز به همین روش افلاطونی تبیین می‌کند، چه زندگی آدمیان در این دنیا را به نوعی نتیجه انتخاب می‌اند که در ازل واقع شده است. آدمی پیش از آنکه پای به این جهان نامکمل بگذارد، خود شیوه سلوک خویش را در این دنیا برگزیده است. (بدیهی است که در اینجا به نوعی موضوع بسیار دشوار موجبت / جبر و اختیار مطرح می‌شود که مجال پرداختن به آن فراهم نیست. در عین حال فقط متذکر می‌شوم که این موضع چندان هم منافای با اختیار بشر نیست. چرا که همچنان بشر خود بر نیت خویش را برمی‌گزیند، گو اینکه این گزینش در ساحت دیگری واقع شده است). هر چند نگرش افلاطونی، در وهله نخست در فلسفه مطرح است و فیلسوفان به کار نقد و بررسی آن مشغول بوده‌اند، لیکن پیوندی وثیق با دین و به‌طور کلی نگرش معنوی به عالم دارد، چرا که هر آن نظم و نکویی را که در جهان خاکی ماست، از فضل حقایق و موجوداتی در جهان‌های بالاتر و والاتر می‌داند. چنین نگاهی با نگرش دینی ژرف‌اندیشانه (و البته نه ظاهرپرستی دینی) به ویژه در ادیان توحیدی، بیشترین هماهنگی و همخوانی را دارد. از این روی است که مشرب

افلاطونی، به ویژه در تقریر نوافلاطونیانی مانند افلوپین (۲۷۰-۲۰۵) در هر سه دین یکتاپرست سنت ابراهیمی، یعنی یهودیت، مسیحیت و اسلام، پذیرفته می‌شود و حکیمان بلندمرتبه‌ای چون فیلون اسکندرانی (۴۳۰-۳۵۴) پس از میلاد - ۳۰ پیش از میلاد)، قدیس آگوستین (۴۳۰-۳۵۴) و سهروردی، این مشرب را مناسب‌ترین مشرب فلسفی برای تبیین حقایق دین خویش می‌یابند. معروف است که قدیس آگوستین، افلاطون را یک مسیحی پیش از مسیح می‌دانسته است و در جهان اسلام، حکیمان مسلمان چون سهروردی و پیروان او را «اصحاب افلاطون» خوانده و ابن عربی «ابن ارباب» «ابن افلاطون» ملقب ساخته‌اند.

افلاطونیان کمبریج

به هر حال، مشرب افلاطونی در این سه دین بزرگ توحیدی نمایندگان برجسته‌ای داشته و هیچ‌گاه عرصه «افلاطونیان» خالی نبوده است. گویی هم اینان سدّ سدید در برابر عرفی شدن و دگرگونی هستند. مانع از آن می‌شوند که امید بشر به نجات حقیقی بر باد برود و نشان می‌دهند که سودای او برای رسیدن به ساحل امن نجات در انتهای گرداب پلایم زندگی این جهانی، خیال خام نیست. چرا که معنویت راستین انسان توحیدی را در چنین تفسیری از آن ادیان می‌توان یافت. اتفاقی که در غرب مدرن افتاده، این است که گویی گروه کوچکی از افلاطونیان که شاخص‌ترین شخصیت‌های آن در همان گروه موسوم به «افلاطونیان کمبریج» (سده هفدهم) اند، در مقابل گروه دیگری از فیلسوفان، که به همان سیاق واژه «افلاطونی مشرب»، می‌توان آنها را نیز «دکارتی مشرب» خواند، قرار گرفته‌اند.

افلاطونیان کمبریج گروهی از فیلسوفان انگلیسی بودند که در نیمه دوم سده هفدهم در دانشگاه کمبریج به فعالیت اشتغال داشتند. دیدگاه آنان را می‌توان ذیل مکتب افلاطونی تعریف کرد. این فیلسوفان به شخصیت‌هایی چون خود افلاطون، افلوپین و پروکلس توجه ویژه‌ای نشان می‌دادند.

رالف کسودورث (۱۶۸۸-۱۶۱۷) و هنری مور (۱۶۸۷-۱۶۱۷) از برجسته‌ترین شخصیت‌های این مکتب به شمار می‌آیند. بنجامین ویچکوت (۱۹۸۳-۱۹۰۶)، ریچارد کامبرلند (۱۷۱۸-۱۶۱۳) و جان اسمیت (۱۶۵۲-۱۶۱۶) از دیگر شخصیت‌های نامور این گروه بودند. اینان از جمله بر نسبت ایمان و عقل، نقش عرفان و معنویت در معرفت، شواهد موجود برای اثبات وجود خدا و نیز طبایعی یا موجوداتی در پناه محسوسات و معقولات، تأکید می‌ورزیدند.

البابا افلاطونیان کمبریج، در مقابل دو متفکر دوران ساز سده هفدهم، یعنی توماس هابز و رنه دکارت قرار داشتند. فردریک کاپلستون دربارهٔ موسس حکمی آنان می‌نویسد: «هر چند خود را ادامه‌دهندهٔ سنت افلاطونی در اندیشهٔ روزگار آنان می‌دانستند، باری بیشتر در بند آن بودند که فلسفه‌ای دینی و مسیحی را بر برابر جریان‌های فکری ماده‌باورانه و الحادی پیش بنهند به جای آنکه به شرح فلسفهٔ افلاطون یا افلوطین که تمایز روشنی هم میان‌شان قائل نبوده‌اند، پردازند.» (کاپلستون، ۱۳۶۲، ص ۶۹)، با تصرف در ترجمه). با چنین غایتی ظاهرآ باید به مقابله با فلسفه هابز می‌پرداختند. چرا که هابز در آن روزگار مروج مادی‌گرایی و الحاد بود و از سوی دیگر انسان را موجودی خودگرا می‌دانست و حتی معتقد بود که «انسان، گرگ انسان است» و همهٔ اخلاق و سیاست را به عقل ابزاری (مصلحت‌اندیش) بشر احاله می‌داد. بدیهی است که همه اینها برای افلاطونیان کمبریج که انسان را صورت خدا می‌دانستند و موهبت عقل در او را به سان شمع می‌انگاشتند که نور و فروغ از خدا می‌گیرد، تحمل‌پذیر نبود.

در نگاه نخست، انتظار این است که افلاطونیان کمبریج، در مقام مقابله با فلسفه مادی و الحادی هابز، در جبهه دکارت و دکارتیان قرار داشته باشند؛ چه آنان نیز با ماده‌گرایی و الحاد هابز مخالفت می‌کردند و

سعی بلیغ می‌ورزیدند تا هم وجود خدا را به براهین قاطع اثبات کنند و هم در دفاع از تجرد نفس و در نتیجه جاودانگی نفس و حیات پس از مرگ کوشا بودند. اما جالب این است که افلاطونیان کمبریج با اینان نیز به اندازه هابزیان مخالفت می‌ورزیدند. در حقیقت برای آنان «هابز دشمن اصلی به شمار می‌آمد، ولی نگاه ماشین‌وارانگارانۀ دکارت به طبیعت را مردود می‌دانستند. شاید به این واقعیت، اهمیت کافی نمی‌دادند که مشرب دکارت دارای رویه‌ای متفاوت است. به اعتقاد آنان، آراء دکارت درباره طبیعت، با تفسیر معنوی جهان ناسازگار می‌نمود و راه را برای فلسفه افراطی تهابز برقرار می‌ساخت.» (همان).

در حقیقت آنان به درستی دریافته بودند که اگر بناست کار مقابله با فلسفه مادی و لحای اهل هابز به سرانجام نیکویی برسد، فقط کافی نیست که از اصول اعتدال بحیثیت به روش عقلی و استدلالی محض دفاع بشود، بلکه باید بتوان اندیشه «نسیری از عالم ماده داشت که آن را ماده ممتد، کثیف و فانی نمی‌شمارد بلکه حتی همین عالم ماده را نیز سرشار از حیات می‌داند و به چیزی چون «جان جهان»، «نفس عالم» معتقد است. این جان جهان، نیروی پویای حیات است و در حقیقت واسطه تصرف و تدبیر خداوند در عالم ماست و از طریق بالفعل ساختن قابلیت‌های روحانی عالم طبیعت، آن را قدسیت می‌بخشد و شایسته بقاء می‌گرداند. از این روی برای آنکه عالم، عاری از دین و خدا نشود، باید ابتداء در برابر اندیشه‌هایی که در صدد زدودن جان جهان از آنستند، ایستادگی کرد. کربن می‌نویسد:

فلسفه غربی ماصحنه چیزی بوده است که می‌توان از آن به «پیکار در راه جان جهان / نفس عالم» تعبیر کرد. از یک سو، در میان شهسواران مدافع این نفس، افلاطونیان کمبریج... قباله‌ای‌های مسیحی را می‌یابیم. از سوی دیگر به رقیبان آنها برمی‌خوریم، یعنی کسانی مانند دکارت،

مرسن، بابل و یقیناً لایب نیتز و کریستین ولف و فهرست بلندبالایی که تا روزگار ما ادامه دارد. (همین کتاب، ص ۵۰).

واقعیت این است که دکارتیان در این پیکار پیروز میدان شدند و افلاطونیان کمبریج، ظاهراً عرصه را به حریف وانهادند. در اینجا باید به دو موضوع مشخص پرداخته شود. یکی تبیین این معناست که چگونه پیروزی دکارتیان در این پیکار، در نهایت نه فقط افلاطونیان، که حتی خود دکارتیان را تا آنجا که به موضع دینی و معنوی شان مربوط می شود، از صحنه بیرون رانده است. در حقیقت این پیروزی ظاهری، برای آنها پیامد مایه حواس داشته و در نهایت زمینه ساز ماده گرایی و الحاد شده است. از سویی دیگر، باید به این موضوع پرداخت که آیا موضع افلاطونیان کمبریج، تاریخ پیوسته است، یا نه همچنان می توان حقانیت آن را نشان داد و در راه احیاء آن کوشید. در ادامه این «پیشگفتار» قدری به هر دو موضوع می پردازم.

پیامدهای ناخراسته تفکر دکارتی

یکی از وجوه بارز فلسفه عقل گرایانه دکارت در مقایسه با متفکران یونانی و قرون وسطی تأکید او بر تمایز نفس و بدن است. او در عرصه انسان شناسی به دو ساحت برای انسان باور دارد. البته، نظریه در ساحتی درباره انسان، نظریه ای مشهور در تاریخ فلسفه است و فیلسوفان بزرگی چون افلاطون و آگوستین به آن معتقد بوده اند و در جهان اسلام نیز عموم فیلسوفان مابعد آن باور دارند. به علاوه رواج این دیدگاه در میان نوع بشر تا بدینجا است که می توان حتی آن را دیدگاه «عقل متعارف» دانست، به این معنا که عقل آدمی در وهله نخست، چنین تصویری درباره وجود بشر دارد. ولی آنچه نظریه دکارت را متمایز می سازد، تأکید شدید او بر بینونت و تمیز

(distinctness) نفس و بدن است. این تأکید سبب شده است تا سادسکندری میان دو ساحت نفس و بدن ایجاد شود، بلکه افزون بر این عرصه را بر هر ساحت دیگری جز این دو ساحت تنگ ساخته است. براهین مابعدالطبیعی دکارت برای اثبات تجرد نفس، مبتنی بر همین بینونت اکید میان نفس و بدن است. در حقیقت دکارت می خواهد اثبات کند که می توان دو تصور از نفس و بدن صورت بست که نسبت میان آنها، به بیان منطقی، تباین محض است، چه تصور نفس، تصور جوهر متفکر است و هیچ وصفی که از احوال تفکر نباشد، بر آن قابل اطلاق نیست. از سوی دیگر، بدن (جسم)، جوهری است ممتد و هیچ وجهی که از احوال امتداد نباشد، بر آن اطلاق نمی شود.

می توان گفت در تحلیل فلسفی و مابعدالطبیعی دکارت برای تمایز و بینونت تام نفس و بدن، علوی در کل نظام فلسفی اوست و به یک معنا این تمایز روح حاکم بر آن نظام است. در حقیقت این تمایز از همان قاعده مبنایی فلسفه دکارت یعنی قاعده «می اندیشم، پس هستم» لازم می آید؛ چه، مدار آن قاعده بر این است که آدمی هر چند همه چیز حتی جسم خویش را مشکوک می یابد، ولی هرگز در وجود اندیشه اش و در نتیجه در وجود خودش به عنوان «من اندیشیده» تردید نمی تواند کرد. می نویسد: «با دقت مطالعه کردم که چه هستم و دیده که می توانم قائل شوم که مطلقاً تن ندارم... اما نمی توانم تصور کنم که خودم وجود ندارم» (دکارت، ۱۳۶۷، ص ۲۴۴). اما اصلی ترین براهین دکارت برای اثبات این تمایز، دو برهان است: یکی «برهان مبتنی بر تصورات واضح و تمایز» است و دو دیگر «برهان مبتنی بر انقسام پذیری».

برهان نخست بدین صورت است که: «تصور می توانم واضح و متمایز دارم از اینکه نفس دارای اندیشه است. از سوی دیگر تصویری واضح و متمایز دارم از اینکه بدن دارای اندیشه نیست. پس تصویری واضح و متمایز دارم از اینکه نفس غیر از بدن است.» درباره این برهان باید توجه داشت که

دکارت در اصول فلسفه (اصل ۶۰) در بحثی درباره انواع تمایز، میان سه نوع تمایز فرق می‌گذارد: تمایز واقعی، تمایز مبتنی بر حالت، و تمایز مفهومی؛ از این میان تمایز واقعی معتبر است و می‌تواند مبنایی برای معرفت قرار بگیرد، و این، تمایز میان دو جوهر است و تنها تمایزی است که برای ما به صورت واضح و متمایز قابل تصور است. در نتیجه می‌توان گفت فقط جواهر به صورت واضح و متمایز تصور می‌شوند و فقط آنچه به صورت واضح و متمایز تصور می‌شود، جوهر است. بنابراین می‌نویسد: «حتی اگر فرض کنیم خداوند یک جوهر مادی را با چنین جوهر متفکری، همان‌طور که ساخته است که اتحادی وثیق‌تر از آن تصور نمی‌توان کرد، بدن و آن وحدتی از آن دو تألیف کرده است، با این همه آن دو همچنان متمایز واقع دارند، زیرا قدرتی که او از قبل برای جدا ساختن آنها از یکدیگر در اختیار یکی از آنها بدون دیگری دارد، چیزی است که او قادر به طرد آن نیست و اهوری که خداوند قدرت جداسازی آنها یا حفظ وجود آنها به صورتی استثنایی از هم را دارد، واقعاً متمایز از هم‌اند» (Descartes, 1988, 29, p. 180).

برهان دوم دکارت نیز به همین شیوه بر مبنای موضوع «تقسیم‌پذیری» اقامه شده است. نفس و بدن، تمایز تام دارند، چرا که بدن تقسیم‌پذیر است در حالی که در مورد نفس هیچ تقسیمی تصور نمی‌توان کرد. «واقعاً وقتی نفسم یعنی خودم را به عنوان چیزی که می‌اندیشد، لحاظ می‌کنم، نمی‌توانم اجزائی را در خود تمیز دهم، بلکه خود را چیزی واحد و تام می‌بینم. و اگر چه 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» (دکارت، ۱۳۸۷، صص ۱۰۸-۱۰۷).

در اینجا هدف من، بحث و بررسی درباره اعتبار منطقی براهین دکارت نیست، آنچه برای بحث ما اهمیت دارد، نتیجه‌ای است که از این

براهین گرفته می شود و نیز تأثیری است که چنین نتیجه ای بر روی موضوع رابطه نفس و بدن و به طور کلی بر موضوع رابطه ماده و معنا در کل جهان هستی، برجای می نهد. در حقیقت در اثر چنین نگاهی است که دکارت و دکارتیان با مسأله حل ناشدنی رابطه نفس و بدن و به طور کلی رابطه ماده و معنا مواجه می شوند. هر چند که دکارت، در این براهین قصد اثبات نفس را دارد، ولی آن «نفس» که در اینجا اثبات می شود، با نفس به معنای که تا قبل از او تعریف می شده است متفاوت است. به طور کلی می توان گفت نفس دکارتی، فقط جوهر اندیشنده است و دیگر مدبّر بدن نیست. از این رو به مفاهیمی چون نفس نباتی و نفس حیوانی در اندیشه او معنا ندارد. نفس دکارتی را می توان صرفاً صورت تنزل یافته ای از «نفس ناطقه» دانست. یعنی می گوییم این نفس، صورت تنزل یافته ای از «نفس ناطقه» است، به دلیل آن است که در این تصور از نفس، وجه علوی و قدسی آن به طور کلی حذف شده است. این نفس دیگر پیوندی با عقل (عقل کلی، یا عقل عقل) ندارد، بلکه صرفاً چیزی در حد قوه اندیشنده در وجود بشر است. برای فهم این مدعا، خوب است نگاهی به دیدگاه مکانیستی (ماشین انگارانه) دکارت درباره انسان و جهان بیفکنیم.

ساختار مکانیستی انسان و جهان. دکارت، در جواب اب عالم طبیعت را دارای ساختار مکانیکی می داند. ساختارشان به ساختار یک دستگاه ساعت می ماند که منشأ نظم و سامان آن دستگاه در خود آن است و همه اجزاء آن، بدون آنکه تحت تدبیر هیچ عامل خارجی قرار داشته باشند، وظیفه مناسب و مقتضی خویش را انجام می دهند. این نگاه ماشین نی نه تنها در مورد موجودات بی جان، که در مورد جانداران نیز صدق می کند. میان موجودات جاندار و بی جان هیچ تفاوت ذاتی (ماهوی) وجود ندارد. تنها چیزی که موجودات جاندار را از بی جان متمایز می سازد و حتی موجب امتیاز موجودات جاندار از یکدیگر می شود، ساختار ماشینی آنها و

پیچیدگی در این ساختار است.

دکارت در بندهای نخست رساله *انفعالات نفس*، کارکرد ساختار ماشینی جسم حیوانات را به اختصار تشریح می‌کند. در بند دهم همین رساله، تعبیر «ارواح حیوانی» را که موجب تمایز حیوان از نبات و جماد می‌شود، به کار می‌برد. ولی این «ارواح» را، مادی محض می‌داند و موضوع بحث او در آن بند این است که «ارواح حیوانی چگونه در مغز تولید شده‌اند.» و در تعریف این «ارواح» تصریح می‌کند که: «آنچه را من در اینجا 'ارواح' می‌نامم، صرفاً همان اجسام است. آنها هیچ صفتی [که مخصوص خودشان باشد] ندارند، جز اینکه در نهایت خردی‌اند و به سرعت با هر حرکتی می‌کنند، بسان افشانه‌های آتش که از مشعل پدید می‌آید. در هیچ مکانی متوقف نمی‌شوند و به محض اینکه برخی از آنها وارد در حفره‌های غده‌ای شوند، برخی دیگر از طریق منفذهایی در ماده / جوهر مغز، آن را ترک می‌کنند. از این منفذها به اعصاب و سپس به عضلات می‌رسند. به این طریق روح حیوانی جسم را به شیوه‌های مختلفی که برای جسم مقدور است به حرکت در می‌آورند.» (Descartes, 1988, 335, pp. 221-222).

به‌طور کلی دکارت در آنجا بسیاری از کارکردهای بدن را که بدون رجوع به نفس قابل تبیین است، برمی‌شمارد: جذب و هضم غذا، گرم شدن قلب و سیاهرگ، تغذیه و رشد اندام‌ها، خواب و بیداری، دیدن، شنیدن، بوئیدن و... حرکات درونی، خواهش‌ها و انفعالات و حتی اعمال روان‌شناسانه‌ای مانند حافظه، ترس، گرسنگی، همه آنها بدون رجوع به نفس و در میان آوردن ذکری از آن، تبیین می‌شوند (Ibid., p. 246). بنابراین در نظر دکارت دامنه فعالیت نفس، حتی در قیاس با دامنه فعالیت آن در نظر ارسطوئیان، بسیار محدودتر است. نه تنها به نفس نباتی و نفس حیوانی که مورد اعتقاد ارسطوئیان است، قائل نیست، بلکه حتی در مورد

نفس انسانی (ناطقه) نیز بسیاری از کارکردهای این نفس مطابق با نظر ارسطوئیان، را نفی می‌کند. و بدیهی است که فاصله دیدگاه او در این خصوص، با دیدگاه افلاطونیان به مراتب بیشتر است. چه، افلاطونیان نه فقط برای خود حیوان به نفس حیوانی معتقد بودند بلکه خود جهان را نیز حیوان زنده عظیمی می‌دانستند که تحت تدبیر نفس جهان قرار دارد. بنابراین در نظر آنان حیات فقط با استناد به نفس قابل تبیین بود. در حالی که راندیشه دکارت، «حیات به قلمرو عالم مکانیکی تعلق دارد و شاهد بر آن نظریه حیوان به منزله ماشین است که از فروع آن است». (ژان وال، ۱۳۷۵، ص ۴۲۵ به بعد). بنابراین در نظر دکارت دایره فعالیت نفس بسیار محدودتر از آنی است که در فیلسوفان پیشین دیده می‌شود. او خود در مقام تبیین اینکه دکارت چگونه بخش از فعالیت‌های بشری به نفس نیاز است، در رساله انفعالات نفس می‌نویسد:

این امر را چنان در نظر بگیرید که اگر به خاطر داشته باشیم که که هر چیزی که وجود آن تجربه می‌کنیم و می‌بینیم که آن چیز می‌تواند در اجسام کاملاً بی‌جان نیز وجود باشد، باید فقط به بدن ما نسبت داده شود. از سوی دیگر، هر چیزی که در ما هست و به هیچ وجه نمی‌توانیم آن را واجد قابلیت تعلق داشتن به یک بدن بدانیم، باید به نفس ما نسبت داده شود. (Descartes, 1638, 329, p. 219)

دکارت با استفاده از همین اصل، در بند بعدی می‌گوید: چون نمی‌توانیم به هیچ وجه تصویری از جسم به عنوان موجودی قادر بر فکر داشته باشیم، باید گفت تفکر متعلق به جسم نیست. ولی از سوی دیگر می‌بینیم که اجسام بی‌جان نیز می‌توانند همانند بدن ما و حتی بیشتر از آن، حرکت و گرما داشته باشند. بنابراین چنین اموری متعلق به نفس نیست. در ادامه همان رساله می‌نویسد از این طریق می‌توان از خطایی که بسیاری از افراد دچار آن شده‌اند، رهایی یافت. چنین خطایی موجب شده است تا

نتوان تبیین خرسندکننده‌ای از انفعالات و احوال انسان عرضه داشت. آن خطا این است که چون می‌بینیم اجسام بی‌جان فاقد گرما و حرکت‌اند، نتیجه می‌گیریم که نبود چنین خواصی در آن اجسام، به دلیل نبود نفس در آنها است. به همین دلیل به این عقیده بی‌معنا معتقد می‌شویم که گرمای طبیعی و همه حرکات اجسام، وابسته به نفس است (Ibid.).

حیات جسم وابسته به نفس نیست، بلکه به یک معنا باید گفت این نسبت معکوس است؛ گویی تعلق داشتن نفس به جسم وابسته به حیات دامن جسم است. در مورد مرگ نیز اعتقاد دکارت بر آن است که چون جسم مرده است، نفس آن را ترک می‌گوید نه اینکه چون نفس جسم را ترک می‌کند، پس جسم می‌میرد («جان قصد رحیل کردم، گفتم که مرو / گفتار چه کنم خواه فرو می‌آید»). برخلاف «پسوچه» در نزد یونانیان و نیز نفس به معنای بردن از سر فلسفه اسلامی، که یکی از وجوه آن جان بخشی (حیات‌دهی) به جسم است، نفس دکارتی هیچ ارتباطی با این امر ندارد. اساساً تفاوت جاندار ربی، با تفاوت ماهوی نیست.

بنابراین دکارت دیدگاهی کاملاً تقلیل‌گرا نه به جانداران دارد. در مورد انسان می‌کوشد که رفتارها و پیچیدگی‌های رجزردشری راحتی‌الامکان بر حسب ساحت مادی‌اش تبیین کند. در مورد حیوانات و نباتات این طرح تقلیل‌گرایانه را به طور کامل به اجراء در می‌آورد. در بخش پنجم، گفتار در روش، پس از آنکه سازوکار اجزاء بدن را تبیین می‌کند و توضیح می‌دهد که چگونه ارواح حیوانی از مغز به عضلات فرستاده می‌شوند و حرکات اندام‌های بدن را موجب می‌گردند، می‌نویسد: «این فقره عجیب نخواهد بود در نظر کسانی که می‌دانند انسان به صنعت خود بسی ادوات و دستگاه‌های جنبیده می‌تواند بسازد با اجزاء و قطعات معدود، در حالی که در بدن هر حیوانی عده کثیری استخوان و عضله و عصب و شریان و ورید و اجزاء دیگر موجود است و بنابراین بدن را مانند دستگاهی خواهد انگاشت که خداوند آن

راساخته و تنظیم آن، البته بهتر از دستگاه‌های بشری داده شده و با آنها قابل مقایسه نیست و حرکاتی مُعْجَب‌تر از حرکات دستگاه‌ها و ادوات مصنوع انسان، از آن سر می‌زند.» (دکارت، ۱۳۶۷، صص ۲۶۸-۲۶۷)

دکارت، اما، با همه بهایی که به سامانه‌های مکانیکی می‌دهد، و بسیاری از اعمال و رفتارهای پیچیده را با کمک آنها تبیین می‌کند، بدون آن که خود را نیازمند به در میان آوردن امری غیر از آنها بیابد، با این حال دو برهان اقامه می‌کند بر این که انسان ساحت دیگری غیر از بدن نیز دارد، چرا که انسان علاوه بر همه وظایف سامانه‌های طبیعی، وظایف دیگری نیز انجام می‌دهد و چنین وظایفی از عهده ماشین محض ساخته نیست. برهان نخست رومی به این شرح است که اگر دستگاه‌هایی بسازند که حتی الامکان حرکات ما را تقلید کنند و همواره از عهده این اعمال برآیند، با این هدف به دو دلیل از سر قطع و اطمینان می‌توان گفت، چنین دستگاه‌هایی انسان حقیقی نیستند، زیرا: «آنها هیچگاه سخن یا دلایل دیگری که ما برای نمودار شدن منویات خود داریم، نمی‌توانند به کار برند. هر چند به خوبی می‌توان فرض کرد که دستگاهی از آلات ساخته شود که ادای الفاظ کند حتی اینکه چون به تأثیراتی جسمانی در اعضاء آن تصرفاتی به عمل آید کلماتی بگوید. اما، این که اگر نقطه‌ای از آن را لمس کند پیرسد از من چه می‌خواهید را اگر جای دیگری را دست بزنند، فریاد کند که آزارم کردید و قس علیهذا.» (همان، ص ۲۶۸)

استدلال این است که ما انسان‌ها قدرت آن را داریم که مقابله خود را از طریق زبان و الفاظ به بیان آوریم و این معنا در مورد همه انسان‌ها بلااستثناء، حتی افراد ابله صدق می‌کند و این در حالی است که قوی‌ترین ماشین‌ها یا حیوانات (که البته بنابر نظریه دکارت، حیوانات نیز نوعی ماشین هستند) قدرت چنین کاری را ندارند و این دلیل بر آن است که در انسان‌ها مبدأ دیگری غیر از جسم به تنهایی، وجود دارد.