

نظر دکارت در باب اتحاد نفس و بدن*

نوشته: دیسی رندر Daisie Rander

ترجمه: دکتر یوسف نوظهور - مریم فلاحتی

I

بسیاری از فلاسفه بر این عقیده‌اند که انسان مرکب از نفس و بدن است. این دیدگاه مشتمل بر دو مدعاست: اول اینکه - نفس چیزی است متمایز از بدن. دوم اینکه - نفس و بدن، وحدتی را تشکیل می‌دهند که همان انسان است. برخی از فیلسوفان بر ادعای نخست تأکید ورزیده‌اند در حالی که برخی دیگر بر روی مدعای دوم پافشاری کرده‌اند. ارسطو و آکویناس بر وحدت انسان تأکید داشتند؛ زیرا، در غیر این صورت، پدیده‌هایی همچون احساس و حرکت ارادی، که مستلزم در کار آمدن نفس و بدن هر دو است، قابل تبیین نمی‌بود. آنها با قول به اینکه نفس و بدن همچون ماده و صورت، با یکدیگر متحدند، ثنویت نفس و بدن را با وحدت انسان آشتی می‌دادند. نفس، به منزله صورت جوهری بدن، چیزی است که بدن را به یک موجود زنده بالفعل مبدل می‌سازد. از سوی دیگر، افلاطون و آگوستین، بر تمایز میان نفس و بدن پافشاری می‌کردند به اعتقاد آنها، این حقیقت که نفس بدون یاری گرفتن از اعمال جسمانی قادر است به بهترین وجهی شناسایی حاصل کند، نشانگر تمایز آن از بدن است؛ یعنی، اگر نفس می‌تواند بدون کمک بدن شناخت حاصل کند، پس نفس نه جزئی از بدن است و نه جنبه جسمانی دارد، بلکه برعکس، امری غیرجسمانی، مستقل و لذا قابل تفکیک از بدن است.

* این مقاله ترجمه‌ای است از

Rander, D., 'Descartes's Notion of the union of Mind and Body', in G.J.D. Moyal (ed.), Rene' Descartes Critical Assessments, Vol. 3, PP. 276-288.

کسی که به این نظریه قایل باشد که نفس و بدن دو موجود مستقل از همدند، با این تکلیف مواجه می‌شود که تبیین کند برحسب این نظریه، پدیده‌هایی که مستلزم وحدت انسانند چه وجهی برای پذیرش دارند. آگوستین، پدیده‌هایی همچون احساس و حرکت ارادی را در پرتو عمل نفس بر بدن تبیین می‌کرد. طبق تلقی او از شأن علی، موجود عالی نمی‌تواند بر دانی تأثیر بگذارد.^۱ بدین ترتیب، هرگاه رابطه علی میان دو موجود نابرابر برقرار باشد، موجود برتر، علت و موجود فروتر، معلول خواهد بود. تفوق و برتری یک چیز نسبت به چیز دیگر، بر مبنای بساطت نسبی آن مورد داوری قرار می‌گیرد.^۲ از آنجا که نفس بسیط‌تر از جسم است، لذا بر جسم، تفوق دارد. پس در همه مواردی که میان نفس و بدن رابطه علی برقرار است، این نفس است که بر بدن تأثیر می‌گذارد. این امر شامل احساس هم می‌شود؛ زیرا، احساس زمانی اتفاق می‌افتد که نفس «حس را به سوی امر محسوس سوق داده و دیده را بر روی آن ثابت نگه می‌دارد».^۳

دکارت، همچون افلاطون و آگوستین، بر ثنویت نفس و بدن تأکید می‌ورزد. مقاله حاضر، عهده‌دار بررسی و ارزیابی تلاش دکارت است برای اثبات وحدت انسان در قبال نظریه وی راجع به تمایز واقعی میان نفس و بدن. در اینجا بحثی در خصوص دلیل دکارت بر این تمایز واقعی و نقدهایی که در پی آن مطرح شده است، به میان نخواهد آمد. حتی اگر دکارت، نظریه خویش در باب این تمایز واقعی را به نحو اقتناع کننده‌ای مستدل نساخته باشد، باز عنایت به این نکته هدف ما را برآورده می‌کند که وی این دیدگاه خود را اصلی اساسی در انجام رسالت فلسفی خویش قلمداد می‌کرده است. اگر نفس، واقعاً چیزی متمایز از ماده نباشد، در این صورت عقیده دینی در باب جاودانگی شخص آدمی غیرقابل قبول خواهد بود.

طبق دیدگاه دکارت راجع به تمایز واقعی میان نفس و بدن، قضیه صرفاً این نیست که نفس و بدن می‌توانند جدای از هم وجود داشته باشند، [بلکه] آنها دو جوهرند با ماهیتی کاملاً متفاوت از یکدیگر. ماهیت جسم عبارت است از امتداد و ماهیت نفس عبارتست از فکر و «اساساً وجه اشتراکی میان فکر و امتداد وجود ندارد».^۴ نفس و بدن،

نمی‌توانند حالات یکسانی داشته باشند. نفس صرفاً قادر است حالات فکر را دارا باشد و جسم نیز فقط می‌تواند واجد حالات امتداد باشد.

دکارت، همچون آگوستین، با توسل به مفهوم تأثیر و تأثر علی، درصدد تبیین پدیدارهایی بر می‌آید که وحدت انسان را قابل قبول می‌سازند. دکارت برای تبیین تجربه حسی، به تأثیر علی بدن بر نفس قایل می‌شود. [از سوی دیگر] به منظور تبیین پدیده‌هایی همچون حافظه، تخیل و حرکت ارادی به تأثیر علی نفس بر بدن قایل می‌شود.

دکارت به جای این اصل آگوستینی که دانی نمی‌تواند بر عالی تأثیر بگذارد، اصل دیگری را جایگزین می‌کند که بر پایه نور فطرت آشکار می‌گردد، مبنی بر اینکه علت می‌بایست کامل‌تر از معلول خود باشد. این گفته که علت می‌بایست کامل‌تر از معلول خود باشد، مفید دو معناست: ۱- دکارت در «براهین وجود خدا و تمایز میان نفس و بدن» که به دنبال پاسخهای وی به اعتراضات دسته دوم بر تأملات، آمده است، این اصل را می‌گنجانند که «هر واقعیت و یا کمالی که در شیء [معلول] وجود داشته باشد، به نحو صوری و والا در علت نخستین و تامه آن نیز وجود خواهد داشت»^۹. در پاسخ به اعتراضات دسته دوم نیز نشان داده می‌شود که این اصل مبتنی بر اصل دیگری است که می‌گوید از عدم جز عدم بر نیاید.

اینکه می‌گوییم در معلول چیزی نیست که به همان صورت یا به نحو والاتر در علت وجود نداشته باشد، اصل اولیه است که چیزی روشن‌تر از آن را نمی‌توان تصور کرد. این حقیقت متعارف که «از هیچ جز هیچ بر نمی‌آید» با اصل فوق منطبق است؛ زیرا، اگر جایز بدانیم که چیزی در معلول باشد، بدون اینکه در علتش موجود باشد، ناگزیر باید بپذیریم که این چیز از هیچ آفریده شده است، همچنین تنها دلیل اینکه چرا «هیچ» نمی‌تواند علت چیزی باشد، این است که چنین علتی آنچه را که معلول دارد، واجد نیست.^{۱۰}

دکارت در تأمل سوم می‌نویسد: «اکنون به نور طبیعت بر من آشکار است که دست کم همان اندازه واقعیتهایی که در معلول هست، باید در علت فاعلی و تامه آن نیز

وجود داشته باشد. شاید بتوان جمله فوق دکارت را صرفاً بدیلی برای گفته‌ای که از وی در قسمت اول (I) نقل کردیم، به شمار آورد. چون در ادامه آن می‌نویسد: «زیرا معلول اگر واقعیت خود را از علت خود اخذ نمی‌کرد، پس از کجا می‌توانست آن را به دست آورد؟»^۷ جمله نقل شده در قسمت دوم (II) همچون جمله نخست، مبتنی بر این اصل است که از هیچ چیز هیچ بر نمی‌آید. هر آنچه که در معلول هست، می‌بایست در وهله نخست در علت، موجود باشد. اگر علت، چیزی در معلول ایجاد کند که خود واجد آن نیست، در این صورت آن چیز از هیچ و عدم نشأت گرفته است. بدین ترتیب گفتن اینکه دست کم همان اندازه واقعییتی که در معلول هست، باید در علت آن نیز وجود داشته باشد، برابر با این است که بگوییم علت می‌بایست دست کم آنچه را که به معلول اعطا می‌کند، خود واجد باشد. برای اینکه علت بتواند واجد چیزی باشد که به معلول خود اعطا می‌کند، می‌بایست میان آن دو (علت و معلول) وجه اشتراکی وجود داشته باشد؛ یعنی، قابلیت داشتن حالتی از نوع واحد.

این موضوع ما را به سوی اعتراضی می‌کشاند که غالباً علیه فلسفه دکارت مطرح گردیده است. با فرض این آموزه‌های بنیادین دکارتی که جوهر نفسانی و جوهر مادی، ماهیتاً متفاوتند و علت می‌بایست [هم‌سنخ و] کامل‌تر از معلول خود باشد، چگونه می‌توان به رابطه علی میان نفس و بدن قایل شد؟

قول به اینکه نفس می‌بایست علت حالتی در بدن باشد و یا بدن سبب چیزی در نفس شود، با آنچه که نور طبیعت دکارتی در باب ماهیت رابطه علی بیان می‌کند، متعارض است.

این همان مشکلی است که گاسندی در اعتراضات دسته پنجم به رساله تأملات مطرح می‌کند: «اگر نفس مادی نیست، چگونه می‌تواند بدن را به حرکت وا دارد، چگونه می‌تواند اعیان جسمانی را درک کند؟ پاسخ دکارت به گاسندی این است که، «پیچیدگی این قبیل پرسشها ناشی از یک فرض اشتباه است که به هیچ وجه قابل اثبات نیست، یعنی اینکه اگر نفس و بدن دو جوهر با طبایع مختلف باشند، این امر مانع از این می‌شود که آن دو بتوانند بر هم تأثیر بگذارند»^۸. البته، واضح است که این پاسخ،

چندان خرسند کننده نیست. هر چند درست است که دشواری پرسش در همین فرض نهفته است که دکارت متذکر می‌شود، ولی درست نیست که بگوییم فرض فوق را نمی‌توان بر پایه اصول خود دکارت، به اثبات رسانید؛ زیرا، همان طور که خود دکارت در باب رابطه علی معتقد است، یک جوهر نمی‌تواند در جوهر دیگری که طبیعتی کاملاً متفاوت از آن دارد، حالتی را ایجاد کند.

اشکالی که گاسندی مطرح کرد، توسط ملکه الیزابت در نامه‌های ۶ و ۱۶ ماه می و ۱۰ و ۲۰ ماه ژوئن ۱۶۴۳ نیز طرح گردیده‌اند. در نامه نخست، الیزابت می‌پرسد: نفس چگونه باعث حرکت روح حیوانی می‌شود، اگر به دلیل غیر مادی بودن، نتواند با آنها ارتباط پیدا کند و به جهت غیر ممتد بودن واجد وزن و شکل نباشد. وی در نامه دوم خود نیز با اظهار عدم رضایت، پرسش فوق را به مسأله تأثیر جسم بر نفس هم می‌کشد^۱. پاسخ دکارت به مرید خویش، الیزابت، روشن‌گرانه‌تر از پاسخ وی به مخالف خود یعنی گاسندی است. دکارت در نامه خود به الیزابت سعی در تعدیل این اصل خویش دارد که علت می‌بایست کامل‌تر از معلول خود باشد. او در این جهت، چندان تأکیدی بر تفاوت کامل میان نفس و بدن نمی‌کند. نفس می‌تواند سبب تغییراتی در بدن شود و بدن نیز باعث تغییراتی در نفس گردد، به جهت اینکه نفس و بدن اتحاد ذاتی با یکدیگر دارند. بدین ترتیب، اندیشه دکارت در باب وحدت نفس و بدن، در پاسخ وی به مسأله چگونگی رابطه علی و تأثیر و تأثر میان نفس و بدن ریشه دارد. از آنجا که مراد از وحدت نفس و بدن، یافتن توجیهی برای امکان تأثیر متقابل میان آن دو است، لذا خود این اتحاد را نمی‌توان بر حسب آن تأثیر متقابل، تبیین نمود. چون ما به دنبال بررسی گفته‌های دکارت در باب وحدت نفس و بدن هستیم، می‌بایست مسأله‌ای را که مفهوم وحدت می‌خواهد حل و فصل کند، به خوبی به ذهن خود بسپاریم. مفهوم فوق را تا حدودی بر حسب توانایش در حل مسأله‌ای که عهده‌دار شده است، مورد ارزیابی قرار خواهیم داد.

II

دکارت در کتاب *قواعد هدایت ذهن* (۱۶۲۸) نوشت که ما دارای سه نوع مفهوم اولیه هستیم. این مفاهیم عبارتند از: «مفاهیمی که به قدری واضح و متمایزند که ذهن نمی‌تواند آنها را به مفاهیم دیگری که واضح‌تر از آنها باشد، برگرداند». نوع اول شامل مفاهیم فکر و حالات آن از قبیل فهم و اراده می‌شود. نوع دوم مفاهیم امتداد و حالات آن یعنی شکل و حرکت را در بر می‌گیرد. نوع سوم، شامل مفاهیمی است که هم بر اشیاء جسمانی و هم بر اعیان روحانی قابل اطلاقند. مفاهیمی همچون وجود، عدد و دیمومت و نیز مفاهیم مشترکی که گویی «طبیعی بسیط دیگر را به هم می‌پیوندند»^{۱۱}، از این قبیلند. دکارت در نخستین پاسخ خود به الیزابت (۲۱ می ۱۶۴۳) به این فهرست، نوع چهارمی از مفاهیم اولیه را نیز می‌افزاید که به اتحاد نفس و بدن مربوط می‌شوند. به اعتقاد او «بر پایه همین اتحاد است که ما به مفهوم نیرویی قابل می‌شویم که نفس با آن بدن را به حرکت وا می‌دارد و بدن به وسیله آن بر نفس تأثیر می‌گذارد و باعث احساسات و انفعالات می‌گردد»^{۱۲}. به جهت همین وحدت میان نفس و بدن است که نفس بر روی بدن و بدن بر روی نفس تأثیر می‌گذارد. رای پیشنهادی این است که نفس، از آن جهت که متحد با بدن است، علت کافی حرکت بدن می‌شود و بدن نیز از آن حیث که متحد با نفس است، علت کافی احساسات در نفس می‌گردد. بنابراین، تأثیر متقابل میان نفس و بدن تخلف از اصل علیت محسوب می‌شود. چه نوع وحدتی میان نفس و بدن برقرار است که تأثیر علی میان دو جوهر نوعاً متفاوت را امکانپذیر می‌سازد؟ دکارت در پاسخ دوم خود به الیزابت (۲۸ ژوئن ۱۶۴۳) سعی می‌کند با بیان اینکه ما چگونه به مفهوم وحدت نفس و بدن دست می‌یابیم، آن را روشن سازد. او می‌گوید، ما از طریق تجربه حسی به مفهوم وحدت می‌رسیم و از این لحاظ آن مفهوم با دیگر مفاهیم اولیه تفاوت دارد. هر آنچه که منتسب به نفس است، فقط از طریق فهم شناخته می‌شود. امتداد را نیز صرفاً توسط فهم در می‌یابیم، هر چند که فهم بهتر آن توسط فهمی صورت می‌گیرد که مؤید به خیال باشد. البته، مفهوم وحدت نفس و بدن نیز، اساساً توسط فهم به نحو کاملاً واضح معلوم نمی‌شود بلکه این شناخت توسط حواس حاصل می‌آید. از این رو، کسانی که هنوز به مقام فلسفه دست نیافته‌اند،

بلکه صرفاً از حواس خویش بهره می‌جویند، تردیدی به خود راه نمی‌دهند که نفس محرک بدن است و بدن نیز بر روی نفس تاثیر می‌گذارد.^{۱۳}

مفهوم اتحاد نفس و بدن، به منزله مفهومی اوّلی، باید «چنان واضح و متمایز باشد که ذهن نتواند آن را به مفاهیمی شناخته شده‌تر از خود آن، تحلیل کند». اگر اتحاد نفس و بدن به بهترین وجهی توسط حواس معلوم می‌شود، آیا می‌تواند معلوم واضح و متمایز باشد؟ بر پایه اصول دکارتی به نظر می‌رسد چنین امری میسر باشد؛ زیرا دکارت، واضح و متمایز بودن ادراکات حسی را مجاز می‌داند. او در اصول فلسفه یک ادراک واضح را به عنوان ادراکی تعریف می‌کند که «در نزد ذهنی وقاد حاضر و آشکار بوده باشد» و ادراک متمایز را ادراکی می‌داند که «به قدری دقیق و متفاوت از متعلقات دیگر باشد که شامل چیزی جز آنچه واضح است، نگردد».^{۱۴} وی برای اینکه نشان دهد ادراکی ممکن است واضح باشد بدون اینکه متمایز باشد، هر چند نمی‌تواند متمایز تلقی شود مگر اینکه واضح باشد، از مثال درد استفاده می‌کند که اساساً نوعی احساس است.^{۱۵} بعداً در اصول فلسفه او می‌گوید: ادراکات حسی را می‌توان واضح و متمایز دانست، آن گاه که آنها را صرفاً به عنوان احساسات یا اندیشه‌ها اعتبار کنیم ولی اگر آنها را نشانگر ذات و ماهیت اجسام خارجی در نظر بگیریم، مبهم و مغشوش خواهند بود.^{۱۶} به نظر می‌رسد این جمله دلالت بر این داشته باشد مادامی که ادراک حسی ما از اتحاد نفس و بدن، به منزله یک احساس در نظر گرفته شود نه به عنوان نشانگر امری خارجی، واضح و متمایز خواهد بود. به هر حال، ادعا این نیست که چون اتحاد نفس و بدن، به منزله مفهومی اوّلی، باید «چنان واضح و متمایز باشد که ذهن نتواند آن را به مفاهیمی شناخته شده‌تر از خود آن، تحلیل کند». یعنی آن باید تصویری از طبیعتی بسیط باشد.

طبیعت بسیط چیزی است که مستعد تحلیل و تحویل به امر دیگری نباشد. (یعنی) ما نتوانیم آن را به اجزایی تجزیه کنیم که واضح‌تر و متمایزتر از خود آن باشد. طبیعت بسیط اگر اساساً مورد شناسایی ما واقع شود، به طور کامل شناخته می‌شود. بنابراین، طبیعت بسیط عبارت از ذاتی است که ما آن را اوّلی و فی نفسه ادراک می‌کنیم نه

وابسته به امور دیگر^{۱۷}. از آنجا که اتحاد نفس و بدن در طبقه طبایع بسیط جای می‌گیرد، نمی‌توان آن را به فکر، امتداد و روابط فی ما بین آن دو، تحلیل کرد. دکارت برای تأکید بر این نکته، اتحاد میان نفس و بدن را اتحادی جوهری می‌نامد. اما اگر دو جوهر دارای طبایع مختلف باشند، چگونه اتحاد میان آنها، خود، طبیعتی بسیط خواهد بود؟ آرنو این پرسش را در *اعتراضات* دسته چهارم بر تأملات، مطرح می‌کند^{۱۸}. به نظر می‌رسد رگیوس (Regius) نیز آن گاه که نظریه خویش را در باب اینکه انسان عبارتست از اعراض *ens per*، صورت‌بندی می‌کرد، با همین مسأله مواجه بوده است. بگذارید اکنون برگردیم و تلاش دکارت را برای تبیین این مسأله ملاحظه کنیم که چگونه نفس و بدن علی‌رغم اینکه جوهری با طبیعت متفاوتند، می‌توانند اتحادی را شکل دهند که دارای طبیعتی بسیط باشد. دکارت تلاش می‌کند مفهوم اتحاد جوهری میان نفس و بدن را با ارائه تشبیهات زیر قابل قبول سازد. اتحاد نفس با بدن،

(۱) همچون اتحاد وزن با سنگ است.

(۲) همانند اتحاد دست با بقیه بدن است.

(۳) همانند وحدت گوشت و استخوانها در حیوانی واحد است.

اجازه دهید هر یک از تشبیهات را مستقلاً بررسی کنیم.

دکارت تشبیه نخست را در پاسخ به *اعتراضات* دسته ششم مطرح می‌کند که در آنجا وی امکان این امر را بررسی می‌کند که ذهن هر چند یک جوهر است ولی آن را باید کیفیتی از بدن متحد با آن به حساب آورد. در همان متن، وی تشبیه دیگری نیز می‌آورد؛ یعنی، میان لباسها و کسی که آنها را پوشیده است. «زیرا از آنجا که مثلاً وزن را مانند یک کیفیت واقعی از نوع خاصی که ذاتی اجسام سخت است تصور می‌کردم، هر چند از آن حیث که به اجسامی مربوط است که ذاتی آنها است، آن را یک کیفیت نامیدم، ولی چون صفت واقعی را اضافه کردم، واقعاً فکر می‌کردم که این [سنگینی] یک جوهر است، درست مانند لباسی که اگر فی نفسه لحاظ شود، یک جوهر است ولی اگر آن را به انسانی نسبت دهیم که به آن ملبوس می‌شود، یک کیفیت است. به همین ترتیب

هم [تصور می‌کردم که] نفس هم با آنکه واقعاً یک جوهر است، ولی آن را می‌توان کیفیت آن بدنی نامید که با آن متحد است»^{۱۹}.

مراد از این دیدگاه که نفس کیفیت بدن است، تبیین این نکته است که نفس چگونه می‌تواند «با بدن به نحو کل در کل و کل در هر یک از اجزای خود، معیت و همبودی داشته باشد»^{۲۰}. نفس در کل بدن حاضر است همانند اینکه مثلاً سفیدی در کل یک ورق کاغذ حضور دارد. ورق کاغذ سفید است و سفیدی آن بیشتر از سفیدی هر یک از اجزای خود آن نیست، و اگر آن ورق کاغذ، سهم خود از سفیدی را از دست دهد، باز سفیدی آن کمتر از اجزا نخواهد بود. به همین ترتیب، می‌توان گفت «روح واقعاً با کل بدن متحد است و ... ما به معنی حقیقی کلمه نمی‌توانیم بگوییم که آن در یکی از اجزای بدن به استثنای اجزای دیگر وجود دارد، نفس بر اثر بریده شدن بخشی از بدن، کوچک‌تر نمی‌شود، بلکه زمانی که وحدت آن با اعضایی که حال در آنهاست، مضمحل گشت، خود را بالتمامه از آن منفک می‌سازد.»^{۲۱}

دکارت مثالهای وزن و لباس را بر مثالی همچون سفیدی ترجیح می‌دهد؛ زیرا، وزن و لباس، برخلاف سفیدی، جواهری هستند که کیفیت جواهر دیگر نیز قرار می‌گیرند.

مثال لباسها و شخص ملبس به آنها، در این زمینه گزینه نایجابی است؛ زیرا، لباسها را نمی‌توان کیفیات آدمی به حساب آورد. «خوشبختانه دکارت چندان بر روی مشابهت نسبت لباس و شخص با نسبت میان نفس و بدن تکیه نمی‌کند. وی در نامه‌ای به رگیوس (در اواسط دسامبر ۱۶۴۱) میان آنها تمایز قایل شده و خاطر نشان می‌سازد که در مورد نخست (لباس و شخص) اتحاد برقرار است، در حالی که مورد بعدی (نفس و بدن) اتحاد جوهری با یکدیگر دارند»^{۲۲}. ولی در جای دیگر یعنی در پاسخ به اعتراضات دسته ششم، او اذعان می‌کند که گذشته از همه این مباحث، آنچه که عَرَض برای انسان محسوب می‌شود، «لباس» نیست، بلکه «ملبس بودن» است.^{۲۳}

به همین ترتیب، آیا نمی‌توان گفت که روح کیفیت بدن محسوب نمی‌شود بلکه «روحانی بودن» کیفیت آن است؟ و آیا نمی‌توان گفت بدن روحانی شده، بدنی است که

صرفاً روح بدان دمیده شده، درست همان طور که می‌توان گفت شخص ملبس، کسی است که لباس بر تن کرده است؟ به نظر می‌رسد که خود دکارت بالکل از این دیدگاه که جوهری کیفیت جوهر دیگر قلمداد شود، رضایت نداشته است. زیرا در جای دیگر، آن گاه که وی تشبیه وزن و همین طور دو تشبیه فوق‌الذکر را بیان می‌کند، ظاهراً نظر به این نداشته که جوهری کیفیت جوهر دیگری لحاظ شود، بلکه ذهن او به رابطه‌ای خاص میان دو نوع جوهر معطوف بوده است.

دکارت در پی نویس پاسخ خویش به وئتیوس (ارسال شده به رگیوس در ژانویه ۱۶۴۲)^{۲۸}، همچنین در نامه‌ای به پدر دینه راجع به مباحثه اترخت^{۲۹}، اظهار می‌دارد در اینجا نیز دوباره تشبیه «وزن» نقش آفرینی می‌کند. فیزیکدانان ارسطویی معتقد بودند که «وزن»، صورت جوهری جسم خاکی سنگین است. یعنی به اعتقاد ایشان، وزن صرفاً کیفیت جسم نبود، بلکه قابلیت در جسم بود که باعث تعین بخشیدن به انواهی از تجلیات و تغییرات می‌شد. به گفته دکارت، آنها پا را از این هم فراتر نهاده و بر این باور بودند که وزن، چیزی است که می‌تواند مستقل از جسم نیز وجود داشته باشد و بر اساس تعریف دکارت، هر آنچه که بتواند به طور جدا و مستقل وجود داشته باشد، یک جوهر است. دکارت به آرنو می‌نویسد: «اینکه آنها اعلام نمی‌کنند که وزن، جوهر است، تفاوتی در بحث ایجاد نمی‌کند؛ زیرا آنها عملاً آن را جوهر قلمداد می‌کنند، چون آن را واقعی می‌دانند و معتقدند به سبب داشتن نیرویی، قادر است جدا و مستقل از جسم سخت (سنگ)، موجود باشد»^{۳۰}. می‌توان رابطه میان نفس و بدن را همانند نسبتی که ارسطوییان میان سنگ و وزن قایل بودند، تصور کرد. ارسطوییان در اینکه وزن را صورتی جوهری تصور می‌کردند، دچار اشتباه بودند ولی دیدگاه ایشان تا حدودی مقبولیت خود را مدیون تجربه هر یک از ما بود که نفس را به مثابه حیات بخش جسم بشر می‌دانستیم. بر همین اساس، دکارت می‌گوید: کسانی که فکر می‌کردند وزن صورتی جوهری و «متمایز از سنگ است، بر این باور بودند که به خوبی می‌فهمند که چگونه این کیفیت می‌تواند سنگ را به سوی مرکز زمین براند، ... اما من، خویشتر را

مجاب ساخته‌ام چنین کیفیتی در طبیعت وجود ندارد ... به نظر من، آنها در اظهار این اندیشه، از اعتقادی که به جوهر غیر جسمانی داشته‌اند، استفاده کرده‌اند...»^{۲۷}

دکارت در پاسخ به اعتراضات دسته چهارم و نیز در نامه به رگیوس (اواسط دسامبر ۱۶۴۱)^{۲۸} تلاش می‌کند اتحاد جوهری نفس و بدن را با این گفته توضیح دهد که هر چند نفس و بدن، فی نفسه جوهری کاملند ولی نسبت به انسانی که مرکب از آنهاست، ناقص به شمار می‌آیند. در اینجا به تشبیه [اتحاد] دست با بقیه بدن توسل جسته می‌شود. در پاسخ به اعتراضات دسته چهارم، دکارت می‌پذیرد که به معنایی، غیر کامل دانستن جوهر، عقیده‌ای متناقض است، زیرا جوهر عبارت از چیزی است که برای وجود داشتن به غیر نیاز ندارد^{۲۹}. در حالی که شیء ناقص، چیزی است که نمی‌تواند بنفسه موجود شود. ولی به عقیده او، جوهر به معنای دیگری می‌تواند ناقص باشند:

آنها [نفس و بدن] از این حیث ناقصند که بر جوهر دیگری دلالت می‌کنند که در اتحاد با آن موجود واحد مستقلی را شکل می‌دهند ...
بدین ترتیب، دست، زمانی که در نسبت با بدنی که جزئی از آن است اعتبار شود، جوهری ناقص است ولی هرگاه به تنهایی لحاظ شود، جوهری است کامل. دقیقاً بر همین سیاق، نفس و بدن به اعتبار نسبتشان با بدنی که از اتحاد آن دو شکل گرفته است، ناقصند، ولی هر یک به تنهایی کامل به شمار می‌آیند^{۳۰}.

در پاسخ به اعتراضات دسته ششم همین نکته با توضیح بیشتری به چشم می‌خورد مبنی بر اینکه نفس و بدن اتحادی ترکیبی را شکل می‌دهند. در اینجا به این تشبیه توسل جسته می‌شود که گوشت و استخوانها حیوان واحدی را می‌سازند. دکارت برای اینکه بتوان دو شی را در عین حال، یک شی واحد و یکسان دانست، دو راه در نظر می‌گیرد: راه نخست، مبتنی بر وحدت طبیعت است. از همین راه است که ما آنچه را شکل دارد و آنچه را که متحرک و سیار است، یک شی واحد تصور می‌کنیم. شیء شکل‌دار، از این جهت دارای شکل است که معتد است و شیء متحرک نیز از این

جهت دارای حرکت است که چیزی است ممتد. پس شیء دارای شکل و متحرک، یک چیز واحد است، به دلیل اینکه ذات و طبیعت واحدی دارند. دومین طریق برای واحد دانستن دو چیز عبارتست از اتحاد ترکیبی. از همین طریق است که گوشت و استخوان را تشکیل دهنده یک شیء واحد قلمداد می‌کنیم. گوشت و استخوان، به دلیل داشتن طبیعت یکسان، شیء واحدی را تشکیل نمی‌دهند. ممکن است که هر دوی آنها ممتد باشند ولی ممتد بودن آنها توجیه‌کننده اتحادشان نیست، همان طور که مثلاً ممتد بودن استخوانها و علف را نمی‌توان دلیلی برای وحدت آنها در نظر گرفت. گوشت و استخوان از این جهت تشکیل دهنده یک امر واحدند که اجزایی از ارگانیسم واحدی به شمار می‌آیند. حال، می‌گیریم، طریقه‌ای که بر اساس آن شیء متفکر و یک شیء ممتد را واحد و یکسان قلمداد می‌کنیم، عبارتست از اتحاد ترکیبی آنها از آن حیث که در انسان واحدی یافت می‌شوند، همانند گوشت و استخوانی که در حیوانی واحد وجود دارند. اتحاد نفس و بدن، یک وحدت ترکیبی است نه یک اتحاد ذاتی و طبیعی، به جهت تفاوت کلی میان طبیعت شیء ممتد و موجود متفکر، تفاوتی که کمتر از تفاوت میان استخوان و علف نیست»^{۳۱}.

III

تشبیهات فوق، تا چه حدی ما را در فهم نظر دکارت در باب اتحاد جوهری نفس و بدن یاری می‌کنند؟ آیا آنها از جهات متناسبی با اتحاد نفس و بدن مشابهت دارند؟ به ویژه اینکه، آیا آنها کمک می‌کنند که اتحاد نفس و بدن را به منزله مفهومی اولی، یعنی به عنوان تصویری واضح و متمایز از طبیعتی بسیط، درک کنیم؟

بگذارید ابتدا مثال وزن را بررسی کنیم. اگر فیزیکی‌دانان ارسطویی واقعاً به دیدگاهی درباره وزن معتقد باشند که دکارت به آنها نسبت می‌دهد (و به نظر می‌رسد که آنها چنین عقیده‌ای را داشته باشند) در این صورت، مثال وزن نه تنها به عنوان تمثیلی در باب رابطه نفس و بدن به کار خواهد آمد، بلکه برای آنچه که می‌توان آن را تجربه اتحاد نفس و بدن نامید، دلیل فراهم خواهد ساخت. چنین تجربه‌ای منشأ مفهوم وزن نیز خواهد بود. با این همه، حتی اگر ارسطویان تجربه‌ای از اتحاد نفس و بدن در

نزد خود داشته و مفهوم وزن را بر اساس الگوی آن ساخته باشند، باز می‌توان استدلال کرد که تجربه اتحاد نفس و بدن، همچون مفهوم وزن، امری مبهم و مغشوش است و ارسطوییان نیز صرفاً مفهوم مبهم و مغشوشی را از روی مفهوم مبهم و مغشوش دیگری الگو برداری کرده‌اند.

بدین ترتیب، تمثیل وزن، کمکی در فهم اتحاد نفس و بدن به منزله ادراک واضح و متمایزی حاصل از حس، نمی‌کند.

همچنین، تمثیل وزن، کمکی در فهم این امر نمی‌کند که چگونه مفهوم اتحاد نفس و بدن، به تبیین امکان تاثیر متقابل میان آن دو قادر است؟

دکارت در بخش چهارم اصول فلسفه، نمی‌پذیرد که وزن، با داشتن ماهیتی متفاوت از جسم، سبب حرکت اجسام شود: «و ما به خوبی می‌فهمیم که چگونه حرکت یک جسم می‌تواند توسط جسمی دیگر ایجاد شود و بر اساس اندازه، شکل و موقعیت اجزاء آن تنوع پیدا کند، اما به هیچ وجه نمی‌توانیم درک کنیم که چگونه همین امور (یعنی اندازه، شکل و حرکت) می‌توانند چیزی ماهیتاً متفاوت از خودشان را به وجود آورند؛ یعنی، چیزهایی همچون صور جوهری و کیفیات واقعی که بسیاری بر این تصورند که در اجسام وجود دارند: بر همین سیاق ما نمی‌توانیم بفهمیم که چگونه این صور و کیفیات، نیروی کافی برای به حرکت در آوردن اجسام دیگر را داشته باشند».^{۳۳}

اگر اتحاد نفس و بدن، همانند اتحاد وزن و جسم باشد، در این صورت، اگر این اتحاد دوم به تبیین چگونگی حرکت جسم به وسیله وزن قادر نباشد، پس به نظر می‌رسد، اتحاد نخست نیز به تبیین نحوه حرکت جسم توسط نفس، قادر نخواهد بود؛ زیرا، گفته می‌شود که نفس و به اصطلاح، صورت جوهری وزن، هر دو به نحو یکسان با ماده اتحاد پیدا کرده‌اند، و نفس نیز همانند صورت جوهری وزن، ماهیتی متفاوت از ماده دارد.

اکنون بگذارید به دو تمثیل دیگر برگردیم، یعنی [اتحاد] دست با بقیه بدن و استخوانها با گوشت. به خاطر داریم که مبنای این تشبیهات عبارت است از چیزی که هر چند فی نفسه کامل است ولی می‌تواند با شیء دیگری متحد گشته و بالنسبه به این

اتحاد، ناقص شمرده شود. اتحادی که از به هم پیوستن او چیز فی نفسه کامل، تشکیل شود، اتحادی ترکیبی است. این نوع اتحاد، مشروط به این نیست که دو شیء تشکیل دهنده آن ماهیت یکسانی داشته باشند همان طور که دست با بقیه بدن متحد است و همان گونه که استخوانها و گوشت در وجود یک حیوان اتحاد پیدا می‌کنند. به همین صورت، نفس و بدن نیز در وجود آدمی به وحدت می‌رسند. بدین ترتیب، اتحاد نفس و بدن، نوعی اتحاد ترکیبی است. اما این اتحاد، همان گونه که دیدیم، در عین حال، طبیعتی بسیط را شکل می‌دهد. آیا یک شیء می‌تواند دارای وحدت ترکیبی بوده و در عین حال طبیعتی بسیط یعنی غیرقابل تجزیه به اجزاء، داشته باشد؟ به نظر می‌رسد نه. هر یک از نمونه‌های دیگر اتحاد ترکیبی، یعنی اتحاد دست با بقیه بدن و استخوانها با گوشت، را می‌توان به نسبت‌هایی از شکل و حرکت اجزای آن، تجزیه کرد. بنابراین، مثالهای فوق از لحاظی با اتحاد نفس و بدن تفاوت دارند؛ زیرا، کمکی نمی‌کنند که ما بتوانیم آن اتحاد را به مثابه طبیعتی بسیط درک کنیم.

پس، تشبیهات دکارت، روشنگرانه نیستند. آنها ما را قادر نمی‌سازند که بفهمیم چگونه دو شیء با طبیعتی متفاوت، می‌توانند اتحاد جوهری تشکیل دهند و در عین حال روشن کنیم که چگونه این دو جوهر ماهیتاً متفاوت، می‌توانند تأثیر متقابل بر هم بگذارند. با اطمینان می‌دانیم که میان دست و بقیه بدن تأثیر متقابل برقرار است، ولی آن دو طبیعتی یکسان دارند؛ در حالی که ماهیت نفس و بدن یکسان نیست. وزن و جسم سخت، طبیعت یکسانی ندارند و لذا نمی‌توانند برهم تأثیر بگذارند؛ در حالی که فرض بر این است که میان نفس و بدن تأثیر متقابل برقرار است. هیچ کدام از این تشبیهات وافی به مقصود نیست و دکارت روشن نمی‌کند که چگونه وجه شبه یکی از آنها با دیگری پیوند می‌خورد.

IV

در میان فضلالی دکارتی معاصر، کسانی هستند که معتقدند دیدگاه دکارت در باب اتحاد نفس و بدن خرسندکننده بوده و تشبیهات وی نیز آن را کاملاً قابل قبول می‌سازد. آنها بر این باورند که اتحاد نفس و بدن و تأثیر و تأثیری که در میان آنهاست،

کاملاً با مفاد اصلی مکتب دکارتی منطبق است. اشاره من به هنری گهیر (H.Gouhier) در کتاب *اصول مابعدالطبیعه دکارت* (Paris: Librairie philosophique J.vrin, 1962) و ال، جی بک (L.J.Beck) در کتاب *مابعدالطبیعه دکارت* (oxford: clarendon press, 1965) هر دو نویسنده فوق، بر این باورند که مالبرانش، اسپینوزا، لایب نیتس، و دیگرانی که با مسأله نفس و بدن دکارتی سر و کار داشته‌اند، نظریه دکارت را به درستی در نیافته‌اند. به گفته گهیر و بک اگر ایشان به دقت در [آراء] وی به تامل می‌پرداختند، در می‌یافتند که تاثیر متقابل میان جوهر نفسانی و جوهر جسمانی در نظام دکارتی، هیچ مشکلی ایجاد نمی‌کند.^{۳۴}

گهیر بر این باور است که تأثیر و تأثر میان نفس و بدن، برای دکارت مسأله‌ای جدی نبوده است؛ زیرا برای وی، همانند ارسطو و توماس آکوئینی، مفهوم بنیادی عبارت بوده است از اتحاد نفس و بدن و مسأله تاثیر و تاثر نیز بر اساس آن تبیین می‌شود. وقتی که دکارت از اتحاد جوهری نفس و بدن سخن می‌گوید صرفاً سهمی از فلسفه مدرسی را وارد فلسفه خویش نمی‌کند. اتحاد واقعی و طبیعی میان نفس و بدن، حقیقتی است که آدمی پیش از پرداختن به فلسفه بدان وقوف دارد. فلسفه دکارت منکر این واقعیت نیست. آن فلسفه، ماهیت این دو چیز را که ما متحد تجربه‌شان می‌کنیم، به ما تعلیم می‌دهد.

آنچه که دکارت از فلسفه مدرسی در می‌یابد، دقیقاً چیزی است که در نظر او فلسفه محسوب نمی‌شود. برای دانستن اینکه نفس و بدن چیست، ضرورتی ندارد که فیلسوف باشیم؛ بلکه کافی است که گرسنه باشیم و به دست دستور دهیم تکه نانی را ببرد، اما دانستن چیستی نفس و بدن چیز دیگری است: فقط فلسفه واقعی است که می‌تواند آن را به ما بیاموزد؛ نتیجتاً، جای تعجب نخواهد بود اگر دکارت با ارائه‌کنندگان فلسفه کاذب مخالفت نورزد، آنجا که به هیچ وجه بحثی از فلسفه آنها نیست، بلکه بحث از تجربه‌ای است که فلسفه آنها در یک مسیر کاذب از آن ناشی شده است.^{۳۵}

دشواری درک مفهوم اتحاد نفس و بدن در چهارچوب دکارتی، صرفاً یک دشواری روان شناختی است. وقتی شخص می‌پذیرد که طبیعت نفس عبارتست از

اندیشه غیرممتد و ماهیت بدن نیز امتداد غیر متفکر است، درک اتحاد میان آن دو از حیث روان شناختی دشوار می‌گردد. اما معضل فلسفی مکتب کارتی دقیقاً در نقطه مقابل این امر قرار دارد. آنچه که باعث ایجاد مشکل در نظام دکارت می‌شود، مقدمه مربوط به اتحاد جوهری نفس و بدن نیست، بلکه مقدمه مربوط به امر بنیادین میان نفس و بدن است.

پیروان و شرح حال نویسان دکارت از او سؤال می‌کردند: چطور می‌شود از وحدت جوهری بین دو جوهر، که ما به عنوان دو شیء کامل از آنها نام می‌بریم صحبت کرد، به طوری که هر یک از آنها بتواند بدون دیگری وجود داشته باشد؟ جواب دکارت به آن سوال چیزی بیش از این نیست که: نباید وارد بحث وحدت جوهری اشیاء کامل شد، بلکه اهمیت قضیه در این است که در وحدت جوهری، دو شیء را کشف کنیم که واقعاً در نهایت کمالند و در عین حال این دو را بتوانیم جدا از هم و نتیجتاً تفکیک‌پذیر بدانیم.^{۳۶}

پس از دیدگاه گهیر، اتحاد نفس و بدن برای دکارت معضلی ایجاد نمی‌کند؛ چون چیزی است که ما آن را تجربه می‌کنیم. تجربه اتحاد نفس و بدن، چگونه چیزی است؟ طبق نظر گهیر، وقتی ما احساساتی داریم و یا سعی می‌کنیم اعضا و جوارح خود را حرکت دهیم، تجربه‌ای از آن اتحاد به عمل می‌آوریم. حس اتحاد در مورد احساس، به موجب تأثیر بدن بر نفس حاصل می‌شود در حالی که در خصوص حرکت ارادی، این حس اتحاد، ناشی از تأثیر نفس بر بدن است.^{۳۷}

در حالی که گهیر معتقد است در خصوص احساس و حرکت ارادی، ما اتحاد نفس و بدن را تجربه می‌کنیم، بک (Beck) بر این باور است که آنچه ما تجربه می‌کنیم عبارتست از تأثیر متقابل میان نفس و بدن. اتحاد نفس و بدن به منظور تبیین «واقعیت تجربی تأثیر متقابل» مطرح می‌شود.^{۳۸} از آنجا که تأثیر متقابل میان نفس و بدن، حقیقتی تجربی است، لذا حتی اگر بر حسب تمایز حاد میان آن دو نیز لحاظ شود، در پیش پای دکارت مشکلی نمی‌نهد.

بنابراین از نگرش دکارت، اینکه آیا نفس به تأثیر بر روی بدن قادر است یا برعکس، مسأله‌ای واقعی قلمداد نمی‌شود؛ آنها بر روی هم تأثیر متقابل می‌گذارند؛ زیرا، این امر یک داده تجربی است.^{۳۹}

پس پذیرش این امر، که بر اساس مبانی فلسفی، مسأله‌ای به نام تأثیر و تأثر میان نفس و بدن وجود دارد، مردود است؛ زیرا، خیلی ساده می‌توان نشان داد که واقعیت تأثیر و تأثر، «مفهومی اولی» و حاصل از مشاهده تجربی است.^{۴۰}

آیا ما جایز می‌دانیم که دکارت از پذیرش مسأله تأثیر و تأثر میان نفس و بدن سرباز زند، صرفاً به این دلیل که می‌توانیم در شکلی از احساس و حرکت ارادی، اتحاد یا تأثیر متقابل نفس و بدن را مشاهده کنیم؟ فرض کنیم دکارت به تبع از گهیر مقوله احساس و حرکت ارادی را به عنوان تجربیاتی از اتحاد نفس و بدن قلمداد کند. در این صورت، این تکلیف بر عهده اوست که تبیین کند چگونه این تجربیات از وحدت را با توجه به تمایز بنیادین او میان جوهر متفکر و جوهر ممتد، می‌توان صادق دانست. گهیر مدعی است که دکارت صرفاً تجربیات ما قبل فلسفی را تصدیق می‌کند که فلسفه مدرسی آنها را مبدأ آغازین خود قرار می‌دهد. به هر حال، آن تجربیات ما قبل فلسفی به اتحاد مربوط نیستند بلکه صرفاً راجع به احساس و حرکت ارادی هستند. طبقه‌بندی احساس و حرکت ارادی به منزله تجربیاتی از اتحاد نفس و بدن (مثلاً در مقابل تجربیات مربوط به توازی نفس و بدن) صرفاً در درون یک چهارچوب فلسفی قابل انجام است. اگر دکارت به دنبال انجام این طبقه‌بندی است، بر او فرض است که تبیین کند نفس و بدن چگونه می‌توانند اتحادی واقعی و جوهری مطابق با تجربه ما از آن اتحاد، شکل دهند.

همین طور فرض کنیم که دکارت به تبع از یک، احساس و حرکت ارادی را مصادیقی از تأثیر متقابل میان نفس و بدن به شمار آورد. در این صورت، او بازهم باید این مسأله را تبیین کند که با فرض تمایز بنیادین میان ذهن و دیدگاه وی در باب علیت، اساساً چگونه می‌توان به مصادیقی از تأثیر متقابل میان نفس و بدن قایل بود. دکارت نمی‌تواند صرفاً با گفتن اینکه تأثیر متقابل واقعیتی تجربی است، به رسمیت

شناختن چنین مسأله‌ای را انکار کند. واقعیات تجربی عبارتند از: احساس و حرکت ارادی. اگر دکارت بخواهد موارد فوق را به عنوان مصادیقی از تأثیر متقابل نفس و بدن بداند، باید نشان دهد که برخلاف پدیده‌های متضاد با آنها، این موارد از تأثیر متقابل میان نفس و بدن با نظریه وی تعارض ندارد.

بدین ترتیب، به نظر می‌رسد که نه دکارت و نه مدافعان متأخر وی، نمی‌توانند مفهوم اتحاد نفس و بدن را به مثابه راه حلی برای مسأله تأثیر متقابل میان آن دو، معقول جلوه دهند. از این رو ما می‌توانیم به درستی نتیجه بگیریم که تلاشهای مالبرانش، اسپینوزا، لایب نیتس و دیگران برای فایق آمدن بر معضل نفس و بدن دکارتی، حتی اگر قرین توفیق نباشد، دست کم سوء تفاهم نیست.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

بی‌نوشتها

- 1- De Immortatitate Animae, 8 (14).
- 2- De Quantitate Animae, 14 (23).
- 3- De Trinitate, XI, 2(5).
- 4- The Philosophical Works of Descartes, trans. Elizabeth S. Haldane and G.R.T. Ross, 2 vols. (New York: Dover Publications, Inc., 1955), II, 212; hereafter cited as HR. See also (Euvres de Descartes, eds. Charles Adam and Paul Tannery, 12 vols. (Paris, Léopold Cerf. 1897-1912), VII. 385; hereafter cited as AT.
- 5- HR II, 56; AT IX, 128.
- 6- HR II, 34-5 (corrected); AT IX, 106-7.
- 7- HR I, 162; AT IX, 32.
- 8- HR II, 132; AT IX, 213.
- 9- AT III, 661.
- 10- AT III, 685.
- 11- HR I, 40-1; AT X, 418-19.
- 12- Descartes' Philosophical Writings, trans. Norman Kemp Smith (New York: The Modern Library, 1958). P. 252; hereafter cited as S. See also AT III, 665.
- 13- S, 274; AT III, 691-2.
- 14- Prin. I, 45, HR I, 237; AT IX, 44.
- 15- Prin. I, 46, HR I, 237; AT IX, 44.
- 16- Prin. I, 66-70, HR I, 247-9; AT IX, 55-7; cf. Med, VI, HR, I, 194; AT IX, 66.
- 17- HR I, 16; AT X, 383.
- 18- HR II, 84; AT IX, 158.
- 19- HR II, 254-5; AT IX, 240.
- 20- HR II, 255; AT IX, 240.
- 21- The Passions of the Soul, I, 30, HR I, 345; AT XI, 351.
- 22- AT III, 460; cf. Rules for the Direction of the Mind, HR I, 43; AT X, 421.
- 23- HR II, 250; AT IX, 235.
- 24- HR III, 503.
- 25- HR II, 364; AT IX, 235.
- 26- To Amated (29 July 1648), S, 263; AT V, 223; cf. To Elizabeth (21 May 1643), AT III, 667.
- 27- S, 262-3; AT V, 222.
- 28- AT III, 460.
- 29- Prin, I, 51, HR I, 239; At IX, 47.
- 30- HR II, 99; AT IX, 173.
- 31- HR II, 242; At IX, 226.

- 32- Marie Boa, 'The establishment of mechanical philosophy', *Osiris*, Vol., 10 (1952), 415.
- 33- HR I, 295; AT IX, 317.
- 34- Gouhier, *La Pensée Métaphysique de Descartes*, pp. 324-5; Beck, *The Metaphysics of Descartes*, p. 269.
- 35- Gouhier, *op. cit.* p. 351.
- 36- *Ibid.* p. 399.
- 37- *Ibid.* p. 345.
- 38- Beck, *op. cit.* p. 270.
- 39- *Ibid.* p. 271.
- 40- *Ibid.* p. 273.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی