

## جایگاه احساس و تخیل در نظام فکری دکارت

عزیزه زیرک باروقی\*

(نویسنده مسئول)

سید مصطفی شهرآیینی\*\*

### چکیده

مبحث مربوط به احساس و تخیل در نظام فکری دکارت بسیار مهم است. او در «تأمل دوم» احساس و تخیل را به عنوان حالات آگاهی و بدون اینکه به متعلق خارجی مربوط شوند، ذیل حالات من اندیشنده طبقه‌بندی می‌کند. سپس در «تأمل ششم» برای اثبات من جسمانی از این دو قوه یاری می‌جوید و آن‌ها را به عنوان قوای معرفی می‌کند که تحقق آن‌ها نیازمند فعالیت جسمانی است. بنابراین آن‌ها دو قوه‌ای هستند که نه ذهنی محض‌اند و نه جسمانی محض؛ بلکه ما در اتحاد ذهن و بدن و در مقام انسانی واحد مرکب از نفس و بدن است که می‌توانیم از آن‌ها برخوردار باشیم. در واقع، دکارت با پیش‌کشیدن بحث احساس و تخیل، نه تنها می‌کوشد وجود جسم به‌طور عام و بدن به‌طور خاص را اثبات کند، بلکه می‌خواهد نحوه تعامل دو جوهر متمایز ذهن و بدن را هم تبیین نماید. اما به‌نظر می‌رسد بحث او درباره این دو قوه با نظام دوگانه‌انگاران‌ها سازگار نیست. با بررسی آثار چندی از مفسرین دکارت هم‌چون گری‌هنتفیلد، برنارد ویلیامز، مارگارت داولر ویلسن و کاترین ویلسن متوجه می‌شویم که آن‌ها کمابیش به بحث احساس و تخیل در نظام فلسفی دکارت پرداخته‌اند، اما به‌رغم اهمیت موضوع در نظام فکری دکارت، به‌اجمال از آن گذشته‌اند. در این میان جان کاتینگم، مترجم اصلی دوره سه‌جلدی آثار دکارت به انگلیسی و صاحب آثار متعددی درباره نظام فکری دکارت، بیشتر از سایر مفسرین به احساس و تخیل در فلسفه دکارت توجه کرده و آراء متفاوتی

\*. دانشجوی دکتری دانشگاه تبریز، zirak93@gmail.com

\*\* دانشیار دانشگاه تبریز، shahraeeni.mostafa@gmail.com

[تاریخ دریافت: ۱۳۹۱/۱۱/۱۶؛ تاریخ تایید: ۱۳۹۴/۰۲/۲۹]

را نسبت به دیگر دکارت‌شناسان مطرح کرده‌است. در این مقاله می‌کوشیم با استناد به آثار دکارت و رجوع به آراء برخی از مفسرین او، به جایگاه احساس و تخیل در فلسفه دکارت و ارتباط این مسئله با دوگانه‌انگاری دکارت بپردازیم و به‌نحوی برجستگی آراء کاتینگم را نسبت به دیگر مفسرین نشان دهیم.

**واژگان کلیدی:** احساس، تخیل، دوگانه‌انگاری، ذهن، بدن، اتحاد ذهن و بدن.

\*\*\*

### مقدمه

دکارت در کتاب *تأملات در فلسفه اولی* با شک فراگیری آغاز می‌کند که تقریباً هیچ‌کدام از متعلقات معرفتی از تیررس این شک بیرون نمی‌مانند. اما چنان‌که خود در «خلاصه تأملات» اشاره می‌کند هدف ویژه این شک «امور مادی» است.<sup>۱</sup> او در «تأمل نخست» نیز وقتی از زرادخانه شکاکیت، عمارت کهنه معرفتی خویش را نشانه رفته‌است، پیشنهاد می‌کند به‌جای هدف‌قراردادن تک‌تک اجزای این عمارت، ساده‌تر آن است که بنیان‌های آن را آماج حمله قرار دهیم تا بقیه بنا خودبه‌خود فروریزد.<sup>۲</sup> جالب است بدانیم که شالوده‌های این بنا به‌نظر دکارت جز محسوسات نیست چنان‌که خود آشکارا می‌گوید: «هرآنچه تاکنون به‌منزله درست‌ترین پذیرفته‌ام آن‌ها را یا از حواس یا از رهگذر حواس دریافته‌ام» (CSM II 12).<sup>۳</sup> از این سخن دکارت روشن می‌شود که نوک پیکان حمله او در آغاز *تأملات* متوجه این آموزه مدرسی است که «هیچ‌چیز در عقل نیست که مقدم بر آن در حس نبوده باشد».<sup>۴</sup> دکارت سخت می‌کوشد تا این اصل تجربه‌مدارانه را کنار زند و اصل مقبول خویش را بر جایش بنشاند دایر بر این‌که فقط چیزهایی را باید درست تلقی کرد که علم ما بدان‌ها از رهگذر نور طبیعی عقل حاصل شده باشد. در اینجا می‌توان به‌نوعی شاهد فاصله گرفتن دکارت از معرفت‌شناسی تجربی و حس‌بنیاد ارسطویی بود که در آن حتی حقایق ریاضی و مابعدالطبیعه نیز منتزع از تجربه است (شهرآیینی، ۱۳۸۹: ۹۵).<sup>۵</sup> دکارت وضعیت خود را پس از هدف‌قراردادن این شالوده‌ها و ویران‌سازی بنای معرفتی از بیخ‌وبن، این‌گونه توصیف می‌کند: «تردیدهایی که بر اثر تأمل دیروز مرا درخود گرفته‌اند چنان سهم‌گین هستند که نه می‌توانم آن‌ها را از ذهن بیرون برانم و نه راهی برای چیرگی بر آن‌ها می‌یابم؛ احساس می‌کنم گویی به‌یک‌باره در گرداب ژرفی افتاده‌ام که مرا چنان به‌دور خود می‌چرخاند که نه پایایی برای ایستادن می‌یابم و نه می‌توانم بر سطح آن شناور بمانم» (CSM II 16). البته این وضع چندان هم دور از ذهن نیست وقتی کسی را تصور می‌کنیم که عمارتی را که مدت‌ها در آن زیسته و به‌لحاظ نظری در آن بالیده است، به‌یک‌باره ویران شده ببیند. وضعیت اندیشنده دکارتی در پایان تأمل نخست و در آغاز «تأمل دوم» بیشتر به زلزله‌زده‌ای می‌ماند که نمی‌تواند ویرانی خانه و کاشانه‌ای را که همه عمر برای برپاکردنش جان‌کنده بودند، بپذیرد و تا مدتی هنوز به‌ت‌زده و ناباورانه همه‌چیز را می‌نگرند.

اما این وضعیت در همان بند دوم «تأمل دوم» رنگ می‌بازد و دکارت عزم خود را برای پی‌افکندن عمارتی نو به گونه‌ای هرچه بهتر و محکم‌تر از عمارتی که ویرانش کرده، جزم می‌کند. او در «تأمل دوم» به اثبات من‌اندیشنده می‌پردازد، در «تأمل سوم» به اثبات خداوند، در «تأمل چهارم»، به مبحث حقیقت و خطا و قاعده صدق<sup>۶</sup>، و در واقع به آسیب‌شناسی ذهن می‌پردازد. دو تأمل پنجم و ششم به اثبات امور مادی و محسوس — اولی به ماهیت و دومی به وجود امور محسوس — اختصاص دارد.<sup>۷</sup> با نگاهی به عناوین تأملات دوم تا ششم به این نکته پی می‌بریم که محسوسات که در عمارت پیشین معرفتی، شالوده و زیربنا به‌شمار می‌رفتند در عمارت تازه‌ای که دکارت می‌سازد، آخر از همه مطرح می‌شوند و بیشتر نقش روینا به خود می‌گیرند. به عبارت دیگر، در واقع در آغاز تأملات، اندیشنده دکارتی در مرحله پیشافلسفی<sup>۸</sup> قرار دارد<sup>۹</sup> که بالطبع، حس و محسوسات را سرچشمه هر شناختی می‌پندارد؛ یعنی برای او داده‌های حسی به لحاظ ترتیب توجه<sup>۱۰</sup> در اولویت قرار دارد اما دکارت می‌کوشد تا در جریان تأملات شش‌گانه خویش، ترتیب معرفتی<sup>۱۱</sup> را به جای ترتیب توجه بنشاند و اندیشنده را به سوی سوق دهد که خود به این نتیجه برسد که گرچه داده‌های حسی در مقام توجه، اولویت دارد در مقام معرفتی، مؤخر از داده‌های عقل است.<sup>۱۲</sup> آنچه در این مقاله مدنظر است این که ببینیم آیا دکارت سرانجام، از عهده تبیین جایگاه محسوسات در عمارت معرفتی تازه خود برآمده است یا نه؟ نظر به اینکه موضوع بحث در «تأمل پنجم»، ماهیت ریاضی امور مادی است که چندان به حس و محسوسات ربطی ندارد، بحث ما بیشتر بر «تأمل ششم» متمرکز است؛ زیرا در این تأمل است که بحث درباره وجود امور مادی و دو قوه حس و خیال به تفصیل مطرح می‌شود.

با نگاهی به عنوان «تأمل ششم»<sup>۱۳</sup>، شاید عجیب به نظر برسد که چرا دکارت این تأمل را با بحث از تخیل و احساس آغاز می‌کند. اما با مطالعه بقیه تأمل متوجه می‌شویم که در واقع، دکارت نقطه شروع خوبی برای رسیدن به اهداف خود در این تأمل یافته است. او با استناد به قوای احساس و تخیل، وجود ماده به معنای عام و بدن به معنای خاص را به اثبات می‌رساند و از این رهگذر، تمایز میان نفس و بدن را مطرح می‌کند، و سرانجام به مسئله اتحاد نفس و بدن و نحوه تعامل میان آن‌ها نیز می‌پردازد. بنابراین نقش احساس و تخیل می‌تواند در فلسفه دکارت بسیار پررنگ باشد.

بسیاری از مفسرین دکارت از احساس و تخیل در فلسفه دکارت صحبت کرده‌اند، اما با نظر به اهمیت موضوع در فلسفه دکارت، بسیاری از آن‌ها چنان که باید و شاید بدان نپرداخته‌اند. در این میان، جان کاتینگم، مترجم اصلی دوره سه‌جلدی آثار دکارت به انگلیسی و صاحب چندین اثر درباره دکارت<sup>۱۴</sup>، نسبت به مفسرین دیگر چون گری هتفیلد<sup>۱۵</sup>، مارگارت ویلسون<sup>۱۶</sup>، کاترین ویلسون<sup>۱۷</sup>، برنارد ویلیامز<sup>۱۸</sup>، پل هافمن<sup>۱۹</sup>، دایسی ردنر<sup>۲۰</sup>، زنو ودلر<sup>۲۱</sup> به نکات قابل تأملی درباره جایگاه احساس و تخیل در نظام فکری دکارت توجه کرده است. موضوعاتی که در مقاله پیش‌رو بدان‌ها می‌پردازیم، عبارتند از: (۱) تعریف دکارت از احساس و تخیل؛ (۲) جایگاه این دو قوه در دوگانه‌انگاری دکارت؛ (۳) گذار دکارت دوگانه‌انگاری به سه‌گانه‌انگاری در بحث از این دو قوه؛ (۴) نسبت میان بحث دکارت درباره این دو قوه و بحث وحدت و تمایز نفس و بدن؛ (۵) توفیق یا عدم توفیق دکارت در «تأمل ششم».

### دوگانه‌انگاری نفس/بدن

با نگاهی به تاریخ فلسفه متوجه می‌شویم که دوگانه‌انگاری نفس و بدن به اندازه تاریخ فلسفه قدمت دارد. شاید افلاطون اولین فیلسوفی باشد که دوگانگی نفس و بدن را مطرح کرد. در واقع دوگانه‌انگاری مابعدالطبیعی عالم محسوس—معقول افلاطون او را به دوگانه‌انگاری روان‌شناختی نفس — بدن رهنمون شد. از نظر افلاطون نفس و بدن از هم متمایز می‌باشند<sup>۲۳</sup>؛ «نفس مانند است به آنچه ملکوتی و باقی و معقول و بسیط و انحلال‌ناپذیر و یکسان است و تن به آنچه بشری و فانی و محسوس و مرکب و قابل‌انحلال و دائم‌التغییر است مانند است که هیچ‌وقت به یک حال نمی‌ماند» (افلاطون، ۱۳۸۷: ۲۱۳). ارسطو تلاش کرد آموزه تمایز نفس و بدن استاد خود، افلاطون را به نحو دیگری مطرح کند. از نظر او نفس و بدن دو جوهر متمایز از هم نمی‌باشند بلکه نفس به‌عنوان صورت و بدن به‌عنوان ماده، عناصر جدایی‌ناپذیر جوهری واحد می‌باشند (راس، ۱۳۷۵: ۲۰۷).

آراء افلاطون و ارسطو درباره نفس و بدن در قرون وسطا مورد توجه قرار گرفت. اما فیلسوفان مسیحی قرون وسطا با دغدغه خاطر بیشتری به مسئله نفس و بدن پرداختند. فیلسوفانی چون افلاطون و ارسطو شاید چندان در بند این نبودند که وحدت نفس و بدن یا همان انسان محفوظ بماند یا جاودانگی نفس موجودی اثبات شود. اما کتاب مقدس مفهوم دیگری از انسان ارائه می‌کرد و بیشتر درباره وحدت روح و بدن سخن می‌گفت. بنابراین شخص مسیحی اولاً اتحاد نفس و بدن را خلاف طبیعت نمی‌شمرد بلکه صنع خدا می‌دانست، و ثانیاً چون مقصود فلسفه مسیحی نجات انسان در مقام موجودی واحد بود، فیلسوف مسیحی هرگز نمی‌توانست نفس را از بدن جدا کند و ناگزیر انسان را مرکب از نفس و بدن می‌انگاشت (ژیلسون، ۱۳۸۴: ۸۹-۲۸۸). آگوستین از سویی، به تبع افلاطون انسان را نفس ناطقه‌ای می‌داند که بدن را به کار می‌گیرد و از سوی دیگر، به تأثیر از سنت مسیحی، معتقد بود که نفس و بدن دو چیز متمایز نیستند بلکه انسان واحدی از این هر دو حاصل می‌آید (ایلخانی، ۱۳۸۲: ۸۸). به نظر می‌رسد موضع آگوستین درباره انسان، آنجا که فلسفه می‌گوید بیشتر به تعریف افلاطونی نزدیک می‌شود و آنجایی که کلام می‌گوید تعریف کتاب مقدس را در نظر می‌گیرد. توماس آکویناس برعکس آگوستین، تعریف ارسطویی نفس و بدن را برگزید و معتقد شد نفس، صورت بدن است و به این طریق وحدت نفس و بدن را مطرح کرد.

در اواخر دوره قرون وسطا و در طول دوره نوزایی مسأله نفس و بدن، به‌ویژه موضوع جاودانگی نفس از مسائل کاملاً مطرح و مهم بود<sup>۲۴</sup> و در روزگار خود دکارت نیز این بحث هم‌چنان از رونق نیفتاده بود.<sup>۲۵</sup> دکارت در مقام فیلسوفی که در سنت مسیحی رشد و نمو یافته بود، به مسئله نفس و بدن توجه داشت. او در نامه اهدائیة تأملات عنوان می‌کند که «دو موضوع — یعنی خدا و نفس — نمونه‌های اعلای موضوعاتی هستند که باید به یاری فلسفه و نه کلام برای آن‌ها ادله برهانی اقامه کرد» (CSM II 1).<sup>۲۶</sup> او در ادامه نامه، خود را در زمره فلاسفه مسیحی مخاطب دستور شورای لاتران می‌شمارد که باید با ابطال براهین کسانی که قول به جاودانگی نفس را امری کاملاً ایمانی می‌شمارند، ثابت کنند که قول به

جاودانگی نفس پس از مرگ بدن، تنها باوری ایمانی نیست و با عقل نیز قابل درک و اثبات است:

اما شورای لاتران در هشتمین جلسه خود که زیر نظر لئوی دهم برگزار شد، قائلان به این موضع را محکوم کرد و به فلاسفه مسیحی آشکارا مأموریت داد تا براهین آنان را رد کنند و همه توان خویش را برای اثبات حقیقت به کار بندند؛ بنابراین، من نیز در انجام این تکلیف تردید به خود راه نداده‌ام (CSM II 4).

چنان که گذشت در تفکر مسیحی، وحدت نفس و بدن مطرح می‌شود. اما از سوی دیگر تمایز نفس و بدن نیز اهمیت دارد. زیرا بقای نفس و بحث آخرت و پاداش و جزا در گرو تمایز نفس از بدن است و باید که نفس با مرگ تن از میان نرود. اما تمایزی که دکارت میان نفس و بدن مطرح کرد، خودش به معضل بزرگی در فلسفه او و حتی در تمام تاریخ فلسفه بعد از او تبدیل شد. دوگانه‌انگاری دکارتی که براساس آن، انسان متشکل از دو جوهر متمایز ذهن و بدن است، همواره دست‌خوش انتقادهای بسیاری بوده‌است. بسیاری از منتقدان معاصر دکارت ایرادات اساسی درخصوص این مسئله مطرح کرده‌اند و امروزه نیز مفسران فلسفه دکارت، به بحث دوگانه‌انگاری دکارتی بسیار توجه دارند. به نظر می‌رسد ریشه مشکل دوگانه‌انگاری دکارتی بیشتر به اینجا بازگردد که دکارت اولاً، نفس را در مقام جوهر اندیشنده، هم‌چون امری مجرد از ماده مطرح می‌کند و ثانیاً، به تبیین جوهری میان نفس و بدن قائل می‌شود و به این طریق، شکافی عمیق و پرنشدنی میان این دو ایجاد می‌کند. البته شاید این دو مسئله، مسئله واحدی باشند؛ به گونه‌ای که با طرح نظریه تجرد نفس، تمایز آن از بدن نیز مطرح می‌شود.

دکارت در بسیاری از آثارش به اثبات تجرد نفس پرداخته‌است. او در بخش چهارم گفتار در روش می‌گوید: «می‌توانم قائل شوم که مطلقاً تن ندارم ... اما نمی‌توانم تصور کنم که خود وجود ندارم ... من جوهری هستم که ماهیت یا طبع او فقط فکر داشتن است و هستی او محتاج به مکان و قائم به چیزی مادی نیست» (CSM I 127). او در «تأمل ششم» نیز براساس ادراک واضح و متمایز، به تمایز نفس از بدن اشاره می‌کند و این مطلب را نیز مطرح می‌کند که نفس امری مجرد و غیرجسمانی است (CSM II 59). او همچنین با استناد به اینکه نفس به‌عنوان امر مجرد، تقسیم‌ناپذیر است و بدن چون مادی است، تقسیم‌پذیر است، تجرد نفس را مطرح می‌کند (CSM II 59). از همین بحث‌های دکارت در مورد تجرد نفس، متوجه می‌شویم او نه تنها نفس را مجرد و غیرمادی، و بدن را مادی و جسمانی تعریف می‌کند، به تمایز ذاتی این دو از هم‌دیگر نیز اشاره می‌کند. اما درعین‌حال در جاهای متعددی نیز او بی‌آنکه سخن از تجرد نفس از ماده به‌میان آورد، به‌صراحت، فقط از تمایز میان نفس و بدن سخن می‌گوید. دکارت به‌رغم تأکیدش بر تمایز نفس از بدن، به اتحاد این دو در انسان معتقد بود و برای بیان نحوه این تعامل و اتحاد بسیار تلاش می‌کرد. بیشتر تأمل ششم و نیز بخش وسیعی از مکاتبات دکارت با شاهزاده الیزابت به مباحثی درخصوص اتحاد ذهن و بدن اختصاص دارد که با دقت

در آن‌ها متوجه می‌شویم چقدر دکارت با این مسئله درگیر بوده است.<sup>۲۷</sup> دکارت در پی یافتن راهی برای اثبات تمایز نفس و بدن و درعین حال مطرح کردن اتحاد میان آن‌ها، از دو قوه احساس و تخیل یاری می‌جوید.

### احساس و تخیل

بحث از قوای احساس و تخیل در دو موضع در تأملات به چشم می‌خورد: یکی در تأمل دوم که دکارت پس از اثبات من اندیشنده به یاری کوژیتو، می‌خواهد چستی من اندیشنده را معلوم سازد؛ دیگری در «تأمل ششم» است که تقریباً بخش گسترده‌ای از این تأمل به بحث از همین دو قوه اختصاص دارد. در اینجا به بررسی هر دو موضع می‌پردازیم و می‌کوشیم ارتباط آن‌ها را با هم‌دیگر نشان دهیم. دکارت در پاسخ به پرسش: «من چیستم؟» دو پاسخ یکی اجمالی و دیگری تفصیلی می‌آورد: نخست پاسخ می‌دهد «چیزی که می‌اندیشد.» و بی‌درنگ، در ادامه، پرسش دیگری را پیش می‌کشد که: «آن چیست؟» و اینک پاسخ تفصیلی خود را این‌گونه می‌آورد: «چیزی که شک می‌کند، می‌فهمد، تصدیق می‌کند، انکار می‌کند، می‌خواهد، نمی‌خواهد و همچنین تخیل می‌کند و دارای ادراکات حسی است» (CSM II 19). کاتینگم، دکارت‌شناس معاصر بر آن است که شاید در نگاه نخست، همه افعال موجود در این فهرست را همچون مقومات اندیشه لحاظ کنیم، اما با دقت نظر خاص یک مترجم، و تمرکز بر نحوه سخن گفتن دکارت از دو فعل «احساس کردن» و «تخیل کردن»، درمی‌یابیم که در فهرست صفات من اندیشنده، هشت مورد وجود دارد که به دو دسته شش‌تایی (شامل شک کردن، فهمیدن، تصدیق کردن، انکار کردن، خواستن و نخواستن) و دو تایی (شامل تخیل کردن و احساس کردن) تقسیم شده‌اند. در خصوص دسته نخست، سخن دکارت آشکارا گویای این است که آن‌ها را افعال بی‌واسطه عقل یا همچون حالات جوهر اندیشنده<sup>۲۸</sup> طبقه‌بندی می‌کند و اما در دسته دوم که با واژه «هم‌چنین» یا «نیز»<sup>۲۹</sup> آغاز می‌شود توگویی همچون فکری بعدی<sup>۳۰</sup> به فهرست شش‌تایی اولیه الحاق شده‌اند و دکارت اکراه دارد از این‌که آن‌ها را هم‌ردیف شش‌تای نخست قرار دهد (Cottingham, 1989: 122). دلیل این تغییر لحن دکارت زمانی روشن می‌شود که به بحث او درباره تخیل و احساس در تأمل ششم بپردازیم و در آنجا خواهیم دید که دو مورد اخیر از آن فهرست هشت‌تایی، ذاتی من اندیشنده نیست به‌گونه‌ای که اگر اندیشنده فاقد تخیل و احساس هم باشد باز هم اندیشنده خواهد بود. به این مطلب بازمی‌گردیم.

با نگاهی به آراء برخی مفسرین دیگر دکارت خواهیم دید که آن‌ها به این مسئله اشاره نکرده‌اند و این امر باریک‌بینی کاتینگم را در مقام مترجم آثار دکارت نشان می‌دهد. هتفیلد (Hatfield, 2003: 121) و برنارد ویلیامز (Williams, 2005: 61) و پل هافمن (Haffman, 2009: 94) همه افعالی را که دکارت در فهرست افعال اندیشه آورده است، در یک طبقه‌بندی جای می‌دهند و به تفاوت لحن دکارت در بیان دو فعل احساس کردن و تخیل کردن نسبت به بقیه افعال، توجه نمی‌کنند. از نظر آن‌ها همه این افعال هشت‌گانه، به‌عنوان حالات آگاهی ذیل انواع اندیشه قرار می‌گیرند. البته جای تردید و انکاری نیست که دکارت این افعال را به‌عنوان حالات اندیشه مطرح می‌کند اما مسئله این است که دکارت دانسته و

آگاهانه، در تأمل دوم به جدابودن دو فعل احساس و تخیل از بقیه افعال ذهن اشاره کرده است و این غرض دکارت با بقیه نظام فلسفی او ارتباط دارد و به همین دلیل نمی‌توان از آن چشم‌پوشی کرد. مفسرانی مثل مارگارت ویلسون، کاترین ویلسون، زنو ودلر و دایسی ردنر هم به این مطلب نپرداخته‌اند. حال با توجه به آراء دکارت، سخن کاتینگم برای‌مان روشن‌تر خواهد شد.

دکارت در «تأمل دوم»، احساس و تخیل را ذیل حالات اندیشه قرار می‌دهد؛ حالتی که بر چیزی دلالت می‌کنند که فاعل شناسا به‌طور تردیدناپذیری از آن آگاه است حتی اگر هیچ متعلق برون‌ذهنی در کار نباشد. با رجوع به اصل نهم از بخش نخست *اصول فلسفه* که در واقع به این بخش از تأملات مربوط است، این مطلب روشن‌تر می‌شود:

اگر بگویم «دارم می‌بینم یا دارم راه می‌روم، پس وجود دارم» و این دیدن یا راه‌رفتن را به‌عنوان فعالیت‌های بدنی در نظر بگیرم، نتیجه مطلقاً یقینی نیست. زیرا چنان‌که اغلب در خواب اتفاق افتاده، ممکن است فکر کنم دارم می‌بینم یا دارم راه می‌روم، حال آن‌که چشمانم بسته باشد و راه نروم. شاید حتی اگر بدنی هم نداشته باشم، چنین افکاری ممکن باشد. اما اگر «دیدن» یا «راه‌رفتن» را به‌عنوان احساس واقعی یا آگاهی از دیدن یا راه‌رفتن در نظر بگیرم، نتیجه کاملاً یقینی است. زیرا آن به ذهن مربوط می‌شود که تنها با این احساس یا فکر که دارد می‌بیند یا دارد راه می‌رود مربوط است (CSM I 195).

اگر فعلی حسی مانند دیدن را چنان در نظر بگیریم که بر بینایی از آن حیث که مستلزم اجسام است، اطلاق نشود بلکه فقط بر همان آگاهی یا اندیشه که شخص دارد می‌بیند، اطلاق گردد، در این صورت این فعل چیزی خواهد بود که تنها به ذهن مربوط می‌شود. از این‌رو، احساس و تخیل را می‌توان ذیل حالات اندیشه و هم‌چون مقومات ماهیت و چیستی من اندیشنده، در نظر گرفت. اما بدیهی است که تعلق آن‌ها به من اندیشنده مانند تعلق دیگر حالات نیست و در درجه‌ای پایین‌تر از آن‌ها قرار می‌گیرند. در «تأمل دوم» که دکارت هنوز عالم خارج و جسم را اثبات نکرده است، از احساس و تخیل به‌عنوان حالات اندیشه سخن می‌گوید، اما چنان‌که ملاحظه شد آن‌ها را با واژه «هم‌چنین» از دیگر حالات جدا می‌کند. باید توجه داشت که این جداسازی امری سهوی و ناآگاهانه نیست و دکارت این دو فعل را برای بحثی در آینده جدا نگه می‌دارد. او در «تأمل دوم» درباره جایگاه راستین این دو هنوز به موضع اصلی خویش نرسیده است هرچند که موقتاً آن‌ها را ذیل انواع اندیشه طبقه‌بندی می‌کند.

دکارت پس از اینکه وجود خدایی غیرفربکار را اثبات کرده و راه برای اثبات دوباره باور به وجود اجسام به‌طور عام و بدن شخص به‌طور خاص هموار نموده است، در «تأمل ششم» بحث مبسوط‌تری را درباره احساس و تخیل طرح می‌کند و در اینجا است که متوجه می‌شویم چرا دکارت این دو قوه را در «تأمل دوم» با واژه «هم‌چنین» از دیگر افعال اندیشه جدا کرده است. دکارت در «تأمل ششم» درباره

احساس و تخیل می‌گوید که «قوایی در خود می‌یابم مربوط به پاره‌ای حالات خاص اندیشه».<sup>۳۱</sup> وقتی فرانز بورمان در محاوره‌اش با دکارت دربارهٔ این عبارت از او پرسید، او این‌گونه توضیح داد:

به‌هنگام تأثیرگذاری اشیاء بیرونی بر حواس من، تصور یا تصویری از آن‌ها بر حواس نقش می‌بندد و وقتی ذهن به این صورتهایی که به این شیوه، بر این غده [یعنی غدهٔ صنوبری] نقش بسته، توجه می‌کند، می‌گوییم ذهن دارای ادراکات حسی است. از دیگر سو، وقتی صورتهای نقش‌بسته بر غدهٔ صنوبری نه از جانب اشیاء بیرونی بلکه از جانب خود ذهن باشد که آن‌ها را در غیاب اشیاء بیرونی می‌سازد و شکل می‌بخشد، در این صورت ما دارای تخیل هستیم. تفاوت میان ادراک حسی و تخیل در واقع، جز این نیست. یعنی در ادراک حسی، آن صورتهای از جانب اشیائی بر مغز نقش می‌بندد که به‌راستی در بیرون موجودند، درحالی که در تخیل، این صورتهای در غیاب هر شیء بیرونی و به‌تعبیری، با پنجره‌های بسته، بر ذهن حک می‌شود (CSMK 334-5).

کاتینگم با توجه به این سخنان دکارت است که دلیل «خاص بودن» تخیل و ادراک حسی را در این امر می‌داند که تحقق آن‌ها مستلزم فعالیت جسمانی است (Cottingham, 2003: 174). شک کردن، اراده کردن، فهمیدن و سایر حالات اندیشه، فعالیت‌های ذهنی محض هستند و تحقق آن‌ها نیازمند فعالیت بدنی و جسمانی نمی‌باشد. چنان‌که دکارت در «تأمل دوم»، بدون اثبات جسم و بدن توانست به‌وسیلهٔ شک کردن و اندیشیدن، وجود من اندیشنده را به اثبات برساند. اما تخیل و احساس نیازمند فعالیت بدنی و جسمانی است. برای فعالیت دو قوهٔ احساس و تخیل باید اجسام به‌طور عام و بدن به‌طور خاص وجود داشته باشند. بدن باید وجود داشته باشد تا غدهٔ صنوبری در آن جای گیرد و اجسام باید وجود داشته باشند تا صورتهایی از آن‌ها بر غدهٔ صنوبری نقش بندد و نقش‌بستن این صورتهای بر غدهٔ صنوبری یا از طریق احساس است یا تخیل؛ یعنی اگر صورتهای نقش‌بسته بر غدهٔ صنوبری برخاسته از اشیاء بیرونی موجود در خارج باشند در این صورت ادراک حسی نامیده می‌شود و اگر از جانب خود ذهن و در غیاب اشیاء بیرونی ایجاد شده باشند، در این صورت تخیل نامیده می‌شود. با توجه به این مطالب درمی‌یابیم که دکارت با بحث از احساس و تخیل می‌تواند به دو هدف خود دست یابد: اولاً وجود اجسام و بدن را اثبات کند و ثانیاً از طریق بحث غدهٔ صنوبری، اتحاد ذهن و بدن را مطرح کند. دکارت که در «تأمل دوم» با استناد به شک کردن و اندیشیدن، به اثبات من اندیشنده می‌پردازد، در «تأمل ششم» با استناد به تخیل و حواس به اثبات من جسمانی و وجود اجسام می‌پردازد. او «تأمل ششم» را با بحث از تفاوت عقل محض و تخیل آغاز می‌کند و می‌گوید:

تخیل نیازمند کوشش خاصی در ذهن است که فهم به آن نیاز ندارد و همین کوشش اضافی ذهن، فرق تخیل را با فهم محض به‌روشنی نشان می‌دهد ... قوهٔ تخیلی که در من هست، به‌هیچ‌وجه از مقومات ضروری ذات من، یا به‌عبارتی، ذاتی ذهن من نیست



... [بلکه] آن بر چیزی متمایز از من مبتنی است. ... اگر بدنی وجود دارد که نفس چنان در پیوند با آن است که هرگاه بخواهد، می‌تواند آن را بررسی کند، پس شاید همین بدن باشد که مرا قادر می‌سازد امور جسمانی را تخیل کنم... هنگامی که ذهن می‌فهمد، به‌وجهی به خود بازمی‌گردد و پاره‌ای از مفاهیمی را که در خویش دارد بررسی می‌کند، اما وقتی تخیل می‌کند به جسم التفات می‌کند و چیزی را در آن می‌بیند که منطبق است با مفهومی که خودش فهمیده یا از طریق حواس دریافته‌است. به‌راحتی می‌توانم دریابم که حصول تخیل به این طریق، در صورتی امکان دارد که جسم واقعا وجود داشته باشد (CSM II 51).

با ژرف‌کاوی در سخن دکارت متوجه می‌شویم که او نه‌تنها با استفاده از قوه تخیل به اثبات وجود اجسام می‌پردازد بلکه در خلال صحبت‌های خود به اتحاد ذهن و بدن نیز اشاره می‌کند. از نظر او تعلق قوه تخیل به ذهن در مقام شیئی اندیشنده محض نمی‌باشد بلکه ما در اتحاد ذهن با بدن است که می‌توانیم از آن برخوردار باشیم.<sup>۳۳</sup> با چنین تبیینی از تخیل، اختلاف میان تعقل و تخیل در واقع، اختلافی است میان ذهن معطوف و ناظر به درون<sup>۳۳</sup> که تنها با تفحص در تصورات سروکار دارد و ذهن ناظر و معطوف به بیرون<sup>۳۴</sup> (یعنی به چیزی در جسم). دکارت در این قطعه، در واقع، سه مطلب را مطرح می‌کند: وجود اجسام، وجود بدن و اتحاد ذهن و بدن. دکارت در همان «تأمل ششم»، با استناد به ادراک حسی نیز به بیان اتحاد ذهن و بدن می‌پردازد. از نظر او آگاهی حسی نیز مانند تخیل، از آن حیث که ما شیئی اندیشنده محض هستیم به ما تعلق ندارد، بلکه از آن حیث که ما ضمیمه می‌شود که موجوداتی دارای بدن هستیم:

طبیعت با همین احساس‌های درد، گرسنگی و تشنگی و مانند اینها به من می‌آموزد که حضور من در بدنم فقط مانند حضور کشتی‌بان در کشتی نیست، بلکه پیوند بسیار نزدیکی با آن دارم و به‌تعبیری، چنان با آن درآمیخته‌ام که من و بدن تشکیل یک واحد می‌دهیم. اگر جز این می‌بود، منی که شیئی اندیشنده‌ای بیش نیستم وقتی بدن آسیب می‌دید احساس درد نمی‌کردم بلکه فقط با عقل آن آسیب را درک می‌کردم، درست همان‌طور که کشتی‌بان با چشم می‌بیند که جایی از کشتی خراب است، هم‌چنین وقتی بدن به غذا یا آب نیاز دارد، باید به‌جای داشتن احساسات مبهمی درباره گرسنگی و تشنگی، فهم واضحی از این واقعیت می‌داشتم. زیرا این احساسات گرسنگی، تشنگی، درد و مانند اینها جز حالات مبهمی از اندیشیدن نیستند که از همان وحدت و - می‌شود گفت - از درآمیختگی نفس با بدن سرچشمه می‌گیرند (CSM II 56).

بنابراین تحقق قوای احساس و تخیل، مستلزم وقوع فعالیتی جسمانی در مغز است<sup>۳۵</sup> و ما نه در مقام اذهان بلکه در مقام موجوداتی دارای بدن از این قوا برخورداریم. به همین دلیل، کاتینگم از این قوا در

فلسفه دکارت با عنوان «قوای دورگه»<sup>۳۶</sup> نام می‌برد (Cottingham, 1989: 126). این قوا، نه فعل ذهن مجرد و نه فعل بدن مادی می‌باشند بلکه ما به‌عنوان انسان و در مقام اتحاد ذهن و بدن است که می‌توانیم از آن‌ها برخوردار باشیم. به عبارت دیگر، قوای تخیل و احساس، فعل واحد دورگه‌ای به‌نام انسان هستند. حال این پرسش مطرح می‌شود که اگر این قوای دورگه نه به شیء اندیشنده و نه به شیء ممتد به‌تنهایی نسبت داده نمی‌شوند، پس چگونه می‌توان آن‌ها را در طرح دوگانه‌انگارانه دکارت جای داد؟

### جایگاه احساس و تخیل در دوگانه‌انگاری دکارت

دکارت در نامه به الیزابت به تاریخ بیست‌ویکم مه ۱۶۴۳ از سه مقوله یا مفهوم اولیه سخن می‌گوید که بر حسب آن‌ها دربارهٔ عالم می‌اندیشیم و اساس معرفت ما از دیگر چیزها می‌باشند؛ آن‌ها عبارتند از: امتداد (شامل شکل و حرکت) که فقط قابل انتساب به بدن است، اندیشه (شامل فهم و اراده) که فقط قابل انتساب به ذهن است، و در نهایت، مفهوم اتحاد ذهن و بدن (شامل آثار تعامل روانی-تنی از جمله احساس و تخیل) (CSMK 141). دکارت در اینجا در کنار امتداد و اندیشه، از مفهوم سوم اتحاد ذهن و بدن<sup>۳۷</sup> سخن به‌میان می‌آورد. اگر در مثال گرسنگی هم، که گذشت، دقت کنیم سه عنصر یا مفهوم اولیه قابل تشخیص خواهد بود؛ یکی نشانه‌های جسمانی گرسنگی مانند انقباض شکم، دیگری احکام عقلی مربوط به گرسنگی از جمله اینکه بدن نیاز به غذا دارد، و دیگری خود احساس گرسنگی که مشترک میان نفس و بدن است. دکارت از این احساسات با عنوان «گونه‌های مبهمی از اندیشه»<sup>۳۸</sup> نام می‌برد (CSM II 56) و این احساسات — به قول خودش — مبهم را چیزی می‌داند که نه مختص ذهن‌اند و نه مختص بدن، بلکه از اتحاد ذهن و بدن سرچشمه می‌گیرند. بنابراین با سه مقوله روبه‌رو خواهیم بود: ذهن، بدن، اتحاد ذهن و بدن. حال چگونه می‌توان این مقوله سوم را با توجه به دوگانه‌انگاری دکارتی، توجیه کرد؟

دوگانه‌انگاری به این معنا است که انسان، مرکب از دو جوهر متمایز یعنی شیء اندیشنده یا جوهر اندیشنده ناممتمد یا ذهن، و شیء ممتد یا جوهر ممتد نااندیشنده یا بدن است. دکارت ذهن و بدن را برحسب صفاتی نه تنها متمایز بلکه منفصلهٔ حقیقیه تعریف می‌کند. او در *اصول فلسفه* می‌نویسد: «هر جوهر یک صفت اصلی دارد که ماهیت و ذاتش را تشکیل می‌دهد ... بنابراین امتداد در طول، عرض و عمق ماهیت جوهر جسمانی و فکر، ماهیت جوهر اندیشنده را تشکیل می‌دهد» (CSM I 210). هم‌چنین در «تأمل ششم» از تمایز جوهر اندیشنده و جوهر جسمانی سخن می‌گوید؛ شیء ممتد، شیئی نااندیشنده است و شیئی اندیشنده، شیئی ناممتمد است (CSM II 54). بنابراین ذهن و بدن چنان که از تعریف‌شان در آثار دکارت پیداست، فقط متفاوت از هم نمی‌باشند بلکه جواهری کاملاً منفصلهٔ حقیقیه هستند. حال فهم این مطلب دشوار است که چگونه چیزهایی مانع‌الجمع می‌توانند به‌معنایی معقول متحد شوند. به‌نظر می‌رسد خود دکارت نیز به محال بودن نظریه خود آگاه بوده‌است، چنان که می‌گوید:

به نظر نمی‌رسد ذهن آدمی بتواند اتحاد و تمایز میان ذهن و بدن را هم‌زمان تصور کند چراکه لازمه این امر آن است که آن‌ها را چیزی واحد و درعین حال دوچیز تصور کند که این محال است (CSMK 228)

مارگارت ویلسون معتقد است که تبیین دکارت درباره احساس و تخیل، با دوگانه‌انگاری او ناسازگار است (Wilson, 1987: 201). کاترین ویلسون هم با مارگارت موافق است در این‌که تبیین دکارت از احساس و تخیل نمی‌تواند مشکل دوگانه‌انگاری نظام فکری او را حل کند (Wilson, 1991: 273). از نظر ردنر هم با نظر به اینکه دکارت ذهن و بدن را دو جوهر متمایز تعریف می‌کند، اگر بخواهد برای بیان نحوه تعامل آن‌ها از احساس و تخیل استفاده کند، باید نشان دهد که این دو قوه با طرح دوگانه‌انگانه او ناسازگار نیستند. اما از نظر ردنر دکارت هرگز به این ناسازگاری توجه نکرده‌است و مشکل تعامل ذهن و بدن در فلسفه او باقی مانده‌است (Radner, 1991: 287). ایرادی که گری هتفیلد مطرح می‌کند اندکی متفاوت‌تر از مفسران قبلی است؛ از نظر او اینکه دکارت معتقد است اتحاد ذهن و بدن به‌وسیله حواس به‌طور بسیار واضح شناخته می‌شود<sup>۳۹</sup> بسیار عجیب است زیرا از نظر دکارت، حواس نمی‌توانند چیزی را بشناسند و درباره چیزی حکم کنند و حکم مخصوص عقل است (Hatfield, 2003: 268) او هم‌چنین به دکارت ایراد می‌گیرد که دکارت چگونه می‌تواند با وجود تردید در احساس و تخیل آن‌ها را ذیل عنوان حالات اندیشه لحاظ کند (Ibid: 122). با توجه به سخنان هتفیلد می‌توانیم اعتراض او را این‌گونه بیان کنیم که دکارت با وجود تردید در احساس و تخیل نمی‌تواند اولاً آن‌ها را در «تأمل دوم» ذیل حالات اندیشه قرار دهد زیرا در آن بخش از تأملات هنوز وجود بدن مورد تردید می‌باشد و ثانیاً دکارت نمی‌تواند با وجود تردید در احکام حسی معتقد باشد که اتحاد ذهن و بدن توسط احساس بهتر فهمیده خواهد شد. به نظر می‌رسد هتفیلد به سخن دکارت در اصل نهم از بخش نخست اصول فلسفه که پیش از این آوردیم توجه ندارد. او در آنجا به‌روشنی توضیح داده‌است که افعالی نظیر دیدن و راه‌رفتن را می‌توان از دو حیث نگریست که از حیثی متعلق به حالات اندیشه و از دیگر حیث، متعلق به بدن خواهند بود. دکارت وقتی در «تأمل دوم» احساس و تخیل را ذیل حالات اندیشه طبقه‌بندی می‌کند، آن‌ها را به‌عنوان حالات آگاهی لحاظ می‌کند بدون اینکه متعلق خارجی آن‌ها را لحاظ کند. بنابراین نمی‌توانیم دکارت را مورد انتقاد قرار دهیم که چرا با وجود این‌که هنوز وجود اجسام و بدن اثبات نشده‌است، احساس و تخیل را به‌عنوان حالات اندیشه در نظر می‌گیرد. هم‌چنین دکارت وقتی می‌گوید اتحاد ذهن و بدن توسط احساس بهتر فهمیده می‌شود، به نظر می‌رسد منظور او این است که با وجود قوای دورگه‌ای مثل احساس، مسئله اتحاد ذهن و بدن را بهتر خواهیم فهمید. او نمی‌خواهد بگوید حکم به اتحاد ذهن و بدن از جانب احساس صادر می‌شود که بگوییم حکمی که از احساس برآید، یقینی نمی‌باشد و اصلاً احساس نمی‌تواند حکم کند. در میان مفسرین دکارت، کاتینگم به بحث احساس و تخیل در نظام فکری دکارت توجه ویژه‌ای داشته و به این نکته پی برده‌است که جایگاه این دو قوه در دوگانه‌انگاری دکارت چندان روشن نیست. او در این خصوص از سه‌گانه‌انگاری دکارت سخن به میان آورده‌است که در ادامه، بدان می‌پردازیم.

### سه‌گانه‌انگاری دکارتی

کاتینگم درباره سه‌گانه‌انگاری دکارتی چنین می‌گوید:

تبیینی که دکارت درباره احساس و تخیل ارائه می‌دهد، دوگانه‌انگاری رسمی او را به‌گونه چشم‌گیری تحت‌الشعاع قرار می‌دهد؛ و به همین دلیل است که غالباً در آثار دکارت درباره روان‌شناسی انسان، شاهد ظهور دسته‌بندی مفاهیم سه‌گانه به‌جای مفاهیم دوگانه هستیم، یعنی به‌جای دوگانه‌انگاری چیزی هست که می‌شود آن را «سه‌گانه‌انگاری» نامید (Cottingham, 1989: 127).

مقصود کاتینگم از سه‌گانه‌انگاری دکارتی چیست؟ آیا مقصود او این است که ما سه جوهر متمایز ذهن، بدن و اتحاد ذهن و بدن خواهیم داشت؟ او بر آن است که دکارت هرچند مقوله یا مفهوم اولیه‌ی سومی را در کنار اندیشه و امتداد می‌پذیرد، آن را به صورت جوهر مستقلی دسته‌بندی نمی‌کند (Cottingham, 1989: 131). نظر کاتینگم این است که دکارت زمانی که از موضع وجودشناختی سخن می‌گوید، قائل به دو جوهر می‌باشد یعنی ذهن و بدن؛ اما در بحث اتحاد ذهن و بدن، و در پدیدارشناسی که درباره دو قوه احساس و تخیل ارائه می‌دهد، شاهد ظهور سه مفهوم ذهن، بدن و اتحاد ذهن و بدن هستیم که او تعامل ذهن و بدن را به‌وسیله همین مفهوم سوم توضیح می‌دهد (Cottingham, 2006: 189). بنابراین سه‌گانه‌انگاری به این معنا نیست که سه جوهر متمایز وجود دارد، بلکه سه‌گانه‌انگاری زمانی مطرح می‌شود که دکارت به مسئله اتحاد ذهن و بدن می‌پردازد و درصد برمی‌آید تا تعامل میان آن‌ها را به‌نوعی حل و فصل کند.

دکارت همواره با مسئله اتحاد ذهن و بدن و نحوه تعامل این دو جوهر متباین به‌تمام ذات درگیر بوده‌است. هرچند آنچه از آثار اصلی دکارت در این باره برمی‌آید چیزی جز شکاف عمیق میان ذهن مجرد و بدن مادی نیست، او به رابطه تنگاتنگ میان ذهن و بدن معترف بود و با جدیت برای تبیین این رابطه می‌کوشید. زمانی که فرانز بورمان از دکارت پرسید که به‌فرض وجود اختلاف اساسی در ماهیت ذهن و بدن، چگونه می‌شود که این دو از هم تأثیر می‌پذیرند؟ دکارت پاسخ داد که تبیین این مطلب دشوار است اما تجربه درونی خود ما چنان آشکار است که نمی‌توان انکارش کرد (CSMK 345). توسل به تجربه درونی برای اثبات اتحاد ذهن و بدن، در آثار متعدد دکارت به چشم می‌خورد و او در این خصوص به تجربه هرروزه بیش از تحلیل عقلی اهمیت می‌دهد. گویی او در این موضع، از نظام عقل‌گرایانه خود که همه چیز با عقل مهر تأیید می‌خورد، فاصله می‌گیرد و به‌عبارتی، می‌توان گفت گویی دکارت میان تجربه حسی روزمره که به اتحاد ذهن و بدن گواهی می‌دهد و عقل که ذهن و بدن را جواهری جداگانه مطرح می‌کند، کاملاً مردد است. چنان‌که او در «تأمل ششم» به‌وسیله احساس‌های درد، گرسنگی،... می‌خواهد اتحاد ذهن و بدن را مطرح کند: «طبیعت به‌وسیله این احساس‌های درد، گرسنگی، تشنگی و مانند این‌ها به من می‌آموزد که ... سخت با بدنم متحدم» (CSM II 56). دکارت برای طرح اتحاد ذهن و بدن، پای

قوایی را به میان می‌کشد که نه ذهنی‌اند و نه جسمانی. بنابراین باید مقولهٔ سومی با عنوان انسان که مرکب از ذهن و بدن است در کنار دو مقولهٔ دیگر وجود داشته باشد.

البته تذکر این نکتهٔ مهم بایسته است که به‌رغم حال‌وهوای سه‌گانه‌انگارانه حاکم بر سخنان دکارت در نامه‌هایش به الیزابت و جاهای دیگر او، هرگز به چنین تمایز سه‌گانه‌ای در خصوص هیچ موجودی تصریح نمی‌کند، برعکس او در ارائه رسمی دیدگاه‌هایش که در آثار مطرح او به چشم می‌خورد، همواره به تبیینی دوگانه‌انگارانه سخت پای‌بند است. چنان‌که در *اصول فلسفه* می‌خوانیم که دو جوهر نفس و بدن وجود دارد که هر کدام به‌حسب صفت اصلی‌شان — به‌ترتیب اندیشه و امتداد — تعریف می‌شوند (CSM I 210). و دو جوهر نفس و بدن به‌کلی متمایز از هم می‌باشند (CSM I 195).

هم‌چنین دکارت در *تأملات* از تفاوت جوهر اندیشندهٔ ناممتمد و جوهر ممتد نااندیشنده سخن می‌گوید (CSM II 54). دکارت با وجود طرح دو جوهر متمایز ذهن و بدن، دل‌مشغول مسئله اتحاد آن‌ها در موجود انسانی است. اما اتحاد ذهن و بدن را جوهر جداگانه‌ای با عنوان انسان در نظر نمی‌گیرد. چنان‌که گذشت کاتینگم این مطلب را مطرح می‌کند اما مسئله این است که شاید استفاده از عنوان سه‌گانه‌انگاری مناسب نباشد زیرا مفهوم اتحاد ذهن و بدن، مفهومی جدا از دو مفهوم ذهن و بدن نیست. هرچند دکارت گاهی چنان سخن می‌گوید که گویی انسان یا اتحاد ذهن و بدن را مفهوم سومی در نظر می‌گیرد، او تنها می‌خواهد اتحاد ذهن و بدن را در موجود انسانی مطرح کند نه اینکه بخواهد پای مفهومی جدا از دو مفهوم ذهن و بدن را به میان بکشد. بنابراین به نظر می‌رسد به کار بردن اصطلاح سه‌گانه‌انگاری مناسب نباشد.

### نتیجه‌گیری:

روشن است که دکارت با تبیین احساس و تخیل براساس وحدت نفس و بدن، آشکارا از طرح دوگانه‌انگارانهٔ خود تخطی می‌کند و دشواری‌های فراوانی را پیش‌روی هم شارحان و هم خوانندگان فلسفه‌اش می‌نهد. عجیب است که دکارت در «تأمل ششم» وقتی نوبت به بحث از وجود امور مادی می‌رسد و پای دو قوهٔ تخیل و احساس به‌میان می‌آید، رفته‌رفته از تصمیم قاطعانهٔ خود در «تأمل نخست» و آغاز «تأمل دوم» مبنی بر اینکه «هرچه را پذیرای کمترین تردیدی باشد، چنان کنار خواهیم نهاد که گویی به‌کلی نادرست است» (CSM II 16) کوتاه می‌آید و قاعدهٔ صدق خود را دایر بر اینکه «هرچیزی که تصور واضح و متمایزی از آن داریم، صادق است» (CSM II 11) که در تأملات پیشین سخت بدان پای‌بند بود و پیوسته بدان استناد می‌جست، به‌فراموشی می‌سپارد. او در اینجا می‌خواهد با استناد به مفهوم نامنسجم و دشواریاب «وحدت» میان دو امر ذاتا متمایز و با شاهد آوردن «گونه‌های مبهمی از اندیشه»، تحقق احساس و تخیل و به‌تبع آن، وجود عالم ماده را اثبات کند. اندیشندهٔ دکارتی گویی تا پیش از «تأمل ششم»، در ساحت ذهن سیر می‌کند و در نتیجه، همه‌چیز سر جای خودش هست و ترتیب معرفتی برقرار است. اما به‌محض ورود به «تأمل ششم»، رعایت ترتیب معرفتی میان امور

چندان آسان نیست و مصالحی که دکارت برای عمارت تازه معرفتی خویش تدارک دیده‌است، در اینجا جواب نمی‌دهد. دکارت در اینجا گاه تا جایی پیش می‌رود که برای حل مشکل، حتی حاضر می‌شود وجود امتداد را در نفس هم بپذیرد (CSM III 226-228). البته باید گفت که خود دکارت به این دشواری‌ها از همان ابتدا وقوف کامل داشته‌است. او در همان «خلاصه تأملات» درباره «تأمل ششم»، تصریح دارد به اینکه برهان‌های ارائه‌شده در این تأمل به اتقان و وضوح براهین تأملات پیشین نیست چراکه آن‌ها تنها امکان استنباط وجود امور مادی را فراهم می‌آورند نه اینکه به‌راستی ثابت کنند که عالم ماده وجود دارد و ما بدن داریم (CSM II 11). او حتی در نامه به الیزابت وقتی موشکافی‌ها و پرسش‌های مکرر او را درباره نحوه اتحاد نفس و بدن می‌بیند بعد از توضیحاتی نسبتاً اجمالی، به او توصیه می‌کند که بهتر است به جای جست‌وجوی نظری در این باره، به کارکردهای حس و خیال توجه نماید چراکه «اشتغال مکرر عقل آدمی به اصول مابعدالطبیعه بسیار زیان‌بار است و عقل را از توجه دقیق به کارکردهای خیال و حس باز می‌دارد» (CSMK 228)؛ کارکردهایی که راهنمای ما در عمل است.

با توجه به آراء دکارت و مفسرین او در مورد احساس و تخیل متوجه می‌شویم که دکارت نه تنها با توسل به تجربه متعارف هر روزهمان نمی‌تواند اتحاد ذهن و بدن را حل کند، دوگانه‌انگاری خود را بیشتر دچار مشکل می‌کند. تجربه‌های حسی مثل گرسنگی، تشنگی، لذت، آلم و تمام مجموعه پیچیده احساسات، تخیلات و ادراکات حسی که هر روز تجربه می‌کنیم برای انسان بسیار اساسی است. طبق دیدگاه دکارت ما این تجربه‌ها را در اتحاد ذهن و بدن خواهیم داشت. اما از سوی دیگر او نمی‌تواند در قبال پیچیدگی‌های موجود در احساس و تخیل حق مطلب را ادا کند. گویی او میان دوگانه‌انگاری حاکم بر اندیشه‌هایش از یک‌سو، و تبیین مسئله اتحاد ذهن و بدن از طریق توسل به احساس و تخیل، از دیگر سو، گیر افتاده‌است. دکارت که در تأملات نظام فکری‌اش را براساس تمایز مطلق جوهری میان نفس و بدن بنا نهاده بود به «تأمل ششم» که رسید، معضلات این دوگانه‌انگاری بیشتر آشکار شد به‌گونه‌ای که برای اثبات وجود عالم خارج و اندیشنده واقع در عالم بیرون سخت به زحمت افتاد. آنچه در فلسفه او برجا می‌ماند اندیشه صرف و امتداد صرف است و انسان به‌عنوان موجودی که متحد از این دو است و در این اتحاد می‌تواند دارای احساس و تخیل باشد، هم‌چنان مبهم می‌ماند.

### پی‌نوشت‌ها:

1. (CSM II) (ایرانیک از نویسنده مقاله) 'doubt about all things, especially material things' (9)

۲. «وقتی شالوده‌های عمارتی سست شود، هرچیزی که مبتنی بر آن باشد خودبه‌خود فرومی‌ریزد» (ibid. 12)

3. "either from the senses or through the senses"

نخستین پرسشی که بورمان در محاوره خود از دکارت می‌پرسد درباره معنای همین عبارت «از حواس یا از رهگذر حواس» است که دکارت در پاسخ می‌گوید منظورش از «حواس» از راه بینایی و منظورش

«از رهگذر حواس» از راه شنوایی است. او در آنجا می‌گوید که حتی شناخت ما از خداوند و از مبادی اولیه نیز از رهگذر حواس حاصل شده‌است (CSMK 332).

4. "Nihil est in intellectu quod prius non fuerit in sensu"

5. *Metaphysics*, 1061<sup>a</sup>29-1061<sup>b</sup>12

۶. CSM II 11 «هرچیزی که تصور واضح و متمایزی از آن داریم، صادق است»

۷. البته در «تأمل پنجم» افزون بر ماهیت امور مادی، برهان معروف وجودی و عدم‌فریب‌کاری خداوند و در «تأمل ششم»، گذشته از وجود امور مادی، تمایز نفس از بدن نیز مطرح می‌شود؛ اما این مطالب پیش از این نیز مطرح شده‌بود و در این دو تأمل، دیگر بار و به تناسب بحث، از موضعی متفاوت مورد بحث قرار می‌گیرند.

8. pre-philosophical level

9. AT V 146; CSMK 332

10. order of consideration

11. order of knowledge

۱۲. برای تمایز میان ترتیب توجه و ترتیب معرفت، نگاه کنید به: CSM II 263-264

۱۳. «وجود امور مادی و تمایز نفس و بدن»

۱۴. از جمله آثار کاتینگم درباره نظام فلسفی دکارت، عبارتند از:

*Descartes*, Oxford: Blackwell, 1989. *Cartesian Reflections*, New York: Oxford University Press, 2003.

*A Descartes Dictionary*, Oxford: Blackwell, 1993. "The Mind-Body Relation", In Gaukroger, S. (ed).

*The Blackwell Guide to Descartes Meditations*, pp 179-192, Oxford: Blackwell, 2006.

"Descartes Metaphysics and Philosophy of Mind", in G.H.K. Parkinson (ed.), *Routledge History of Philosophy; The Renaissance and Seventeenth Century Rationalism*, Vol. IV, pp. 187-219, London and New York: Routledge, 2005.

۱۵. از جمله آثار هتفیلد درباره نظام فلسفی دکارت، عبارتند از:

*Routledge philosophy Guidebook to Descartes and Meditation*, London and New York: Routledge, 2003.

"Descartes' Physiology and its Relation to his Psychology", in *The Cambridge Companion to Descartes*, John Cottingham (ed.), pp 335-370, New York: Cambridge University Press, 1992.

"Animals" In *a Companion to Descartes*, Janet Broughton and John Carriero (ed.), Oxford: Blackwell, pp 404-425, 2008.

۱۶. از جمله آثار مارگارت ویلسون درباره نظام فلسفی دکارت، عبارتند از:

*Descartes*, London: Routledge, 1987. *The Essential Descartes*, (ed.), New York: New American Library, 1969.

"Descartes on Sense and Resemblance" in *Reason, Will and Sensation*, John Cottingham (ed.), pp 209-228, Oxford: Clarendon Press, 1994.

۱۷. از جمله آثار کاتینگم درباره نظام فلسفی دکارت، عبارتند از:

*Descartes's Meditation s: an Introduction (Cambridge Introductions to Philosophical Texts)*, Cambridge: Cambridge University Press, 2003.

"Sensation and Explanation: the Problem of Consciousness in Descartes" in Georg Moyal (ed.), *Rene Descartes Critical Assessments*, vol 3, pp. 260-275, London: Routledge, 1991.

۱۸. از جمله آثار برنارد ویلیامز دربارهٔ نظام فلسفی دکارت، عبارتند از:

*Descartes: the Project of Pure Inquiry*, London and New York: Routledge, 2005.

"Descartes and the Historiography of philosophy", in *Reason, Will and Sensation*, John Cottingham (ed.), pp 19-28, Oxford: Clarendon Press, 1994

۱۹. از جمله آثار هافمن دربارهٔ نظام فلسفی دکارت، عبارتند از:

*Essay on Descartes*, New York: Oxford University Press, 2009.

"The Union and Interaction of Mind and Body", in *a Companion to Descartes*, Janet Broughton & John Carriero (ed.), Oxford: Blackwell, 2008, pp 390-403

۲۰. از جمله آثار ردنر دربارهٔ نظام فلسفی دکارت، عبارتند از:

"Thought and Consciousness in Descartes", *Journal of the History of Philosophy*, Vol 26, Number 3, PP. 439- 422, 1988.

"Descartes Notion of the Union of Mind and Body" in Georg Moyal (ed.), *Rene Descartes Critical Assessments*, vol 3, pp. 276-288, London: Routledge, 1991.

۲۱. از جمله آثار ودلر دربارهٔ نظام فلسفی دکارت، عبارتند از:

"Descartes' Exercises", *Canadian Journal of Philosophy*, Vol 10, Number 2, pp 193-224, 1989.

"Descartes on Sensation" in Georg Moyal (ed.), *Rene Descartes Critical Assessments*, vol 3, pp. 249-259, London: Ruotledge, 1991.

۲۲. افلاطون هرچند به تمایز نفس از بدن معتقد بود، تأثیر بدن بر نفس را انکار نمی‌کرد و بر آن بود که نفس باید در برابر آنچه بدن به آن عرضه می‌کند مخالفت ورزد. از نظر او آنچه بدن به نفس عرضه می‌کند میل، خشم، ترس و خلاصه عواطفی از قبیل شادمانی و غم و شهوت است. این عواطف عاری از خرد آدمی‌اند و از بدن نشأت می‌گیرند و نفس برحسب طبیعت‌اش که عقل است و از اندیشه‌های عقلانی پیروی می‌کند باید در برابر این عواطف ایستادگی کند (بورمان، ۱۳۸۷: ۱۶۶).

۲۳. برای اطلاعات بیشتر در این باره، نگاه کنید به:

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

۲۴. برای اطلاعات بیشتر در این باره، نگاه کنید به:

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

۲۵. جالب است بدانیم که آگوستین نیز در یکی از نخستین آثار خود، حدیث نفس گفته است که تنها دو موضوع است که شایستهٔ پژوهش فلسفی است: خدا و نفس (*Soliloquia* 1.7; quoted from



1) O'Daly, Gerard, 1987: و دور از ذهن نیست که دکارت در این سخن خود از او الهام گرفته باشد.

۲۶. برای نمونه می‌توان به این موارد در آثار دکارت اشاره کرد:

CSMK 206, 209, 243 & CSM II 155, 160

27. res cogitans (a thinking thing)

28. "and also imagines and has sensory perceptions" (*imaginas quoque et sentiens*)

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

29. an afterthought

30. 'I find in myself faculties for certain special modes of thinking, namely imagination and sensory perception'. (CSM II 54)

۳۱. شایان یادآوری است که دکارت در کتاب *قواعد هدایت ذهن*، بر آن است که تخیل (*imagination or phantasy*) بخشی از بدن است (CSM I 41-43).

32. the mind turning and looking within

ذهن در این مقام تنها و تنها با قلمرو تصورات سر و کار دارد و لذا پای هیچ صورت خیالی (*image*) در کار نیست.

33. the mind turning and looking outward

۳۴. دکارت محل تعامل ذهن و بدن را در بخشی از مغز به نام «غده صنوبری» (*pineal gland*) تعیین می‌کند.

36. 'hybrid faculties'

37. union of body and mind

38. 'confused modes of thinking'

۳۹. دکارت در نامه‌ای به الیزابت می‌گوید: «نفس را تنها عقل محض درک می‌کند، بدن (یعنی امتداد، شکل و حرکت) را عقل می‌تواند به تنهایی بشناسد اما به یاری تخیل به مراتب بهتر از عهده این کار برمی‌آید، و سرانجام امور مربوط به اتحاد نفس و بدن را عقل چه به تنهایی و چه به یاری تخیل جز به نحو مبهم نمی‌شناسد اما این امور با حواس به طور بسیار روشنی شناخته می‌شوند» (CSMK 227).

### فهرست منابع:

- افلاطون. (۱۳۸۷)، *شش رساله*، ترجمه محمدعلی فروغی، انتشارات هرمس، چاپ اول.  
ایلخانی، محمد. (۱۳۸۲)، *تاریخ فلسفه در قرون وسطی و رنسانس*، انتشارات سمت، چاپ اول.  
بورمان، کارل. (۱۳۸۷)، *افلاطون*، ترجمه محمد حسن لطفی، انتشارات طرح نو، چاپ دوم.  
راس، دیوید. (۱۳۸۴)، *ارسطو*، ترجمه مهدی قوام صفری، انتشارات فکر روز، چاپ اول.  
ژیلسون، اتین. (۱۳۸۴)، *روح فلسفه قرون وسطی*، ترجمه علی مراد داودی، انتشارات علمی و

فرہنگی، چاپ چہارم.

شہرآیینی، سید مصطفی. (۱۳۸۹)، *تأملاتی درباب تأملات دکارت*، انتشارات، ققنوس، چاپ اول.

Cottingham, John, (1989), *Descartes*, Oxford: Blackwell.

\_\_\_\_\_, (1993), *A Descartes Dictionary*, Oxford: Blackwell.

\_\_\_\_\_, (2003), *Cartesian Reflections*, New York: Oxford University Press.

\_\_\_\_\_, (2006), "The Mind-Body Relation", In Gaukroger, S. (ed). *The Blackwell Guide to Descartes Meditations*, pp 179-192, Oxford: Blackwell.

\_\_\_\_\_, (1999), In Andrew Pyle (ed.), *Key Philosophers In Conversation; The Cogito Interviews*, pp. 215-230, London and New York: Routledge.

\_\_\_\_\_, (2005), "Descartes Metaphysics and Philosophy of Mind", in G.H.K. Parkinson (ed.), *Routledge History of Philosophy; The Renaissance and Seventeenth Century Rationalism*, Vol. IV, pp. 187-219, London and New York: Routledge.

Descartes, Rene. (1989-1991), *The Philosophical writings of Descartes*, trans. And ed. J. Cottingham, R. Stoothoff, D. Murdoch, and A. Kenny, 3Vols, Cambridge: Cambridge University press.

Hoffman, Paul, (2009), *Essay on Descartes*, New York: Oxford University Press.

Hatfield, Garry, (2003), *Routledge philosophy Guidebook to Descartes and Meditation*, London and New York: Routledge.

Radner, Daisie, (1991), "Descartes Notion of the Union of Mind and Body" in Georg Moyal (ed.), *Rene Descartes Critical Assessments*, vol 3, pp. 276-288, London: Routledge.

Vendler, Zeno, (1991), "Descartes on Sensation" in Georg Moyal (ed.), *Rene Descartes Critical Assessments*, vol 3, pp. 249-259, London: Routledge.

Williams, Bernard, (2005), *Descartes: the Project of Pure Inquiry*, London and New York: Routledge.

Wilson, Margaret Dauler, (1987), *Descartes*, London: Routledge.

Wilson, Catherine, (1991), "Sensation and Explanation: the Problem of Consciousness in Descartes" in Georg Moyal (ed.), *Rene Descartes Critical Assessments*, vol 3, pp. 260-275, London: Routledge.