

## معنای تمایز نفس و بدن در دوگانه‌انگاری دکارتی\*

سیدمصطفی شهرآیینی\*\*  
رقیه سهراب نوی\*\*\*  
طاها فتحی گیگلو\*\*\*\*

### چکیده

نظریه تمایز یا اتحاد نفس و بدن از جمله مهم‌ترین موضوعات فلسفی در حوزه انسان‌شناسی از دوره یونان باستان تا به امروز بوده است. در این پژوهش مسئله اصلی، بررسی نگرش دکارت در مورد ارتباط این دو است، زیرا در نزد دکارت‌شناسان این مسئله محل اختلافاتی می‌باشد. برخی بر دوگانه‌انگاری دکارت در این مورد تأکید می‌ورزند که از نظر آنها دکارت در اندیشه‌اش بر تمایز نفس و بدن تأکید کرده

تاریخ پذیرش: ۹۸/۸/۱۰

\* تاریخ دریافت: ۹۸/۳/۷

m-shahraeini@tabrizu.ac.ir

\*\* دانشیار گروه فلسفه دانشگاه تبریز

rogaieh.sohrabnavi72@yahoo.com

\*\*\* دانش‌آموخته کارشناسی ارشد فلسفه تطبیقی، دانشگاه تبریز

taha522100@yahoo.com

\*\*\*\* دانش‌آموخته کارشناسی ارشد فلسفه دین، دانشگاه تبریز

است و بنابراین او را باید به این معنا دوگانه‌انگار تندرو و یگانه‌انگار میانه‌رو دانست که اصل را بر تمایز میان نفس و بدن می‌گذارد و به اتحادی حقیقی میان آنها قائل نیست. در مقابل این اندیشه برخی نیز بر این باورند که دکارت یگانه‌انگار تندرو و هم‌زمان دوگانه‌انگار میانه‌رو است؛ به این معنا که او انسان را مرکب از نفس و بدن می‌داند، به گونه‌ایی که نمی‌توان به تمایز واقعی میان آنها حکم کرد. در این نوشتار این دو دیدگاه در مورد دکارت از جهات مختلفی از جمله معنای جوهر در نزد دکارت، و دسته‌بندی او از انواع تمایز، مورد بررسی قرار می‌گیرد. نتیجه تحقیق این که در اندیشه دکارت نفس و بدن گرچه از نظر مفهومی از هم متمایزند، اما از نظر مصداقی عین هم بوده و جدا از هم نیستند. بنابراین باید به دنبال تایید این اندیشه باشیم که دکارت در ارتباط با این دو مفهوم یگانه‌انگار تندرو و دوگانه‌انگار میانه‌رو است.

**واژگان کلیدی:** دکارت، نفس، بدن، یگانه‌انگار، دوگانه‌انگار، تمایز، مفهوم، مصداق.

### مقدمه

نظریه یگانه‌انگاری و دوگانه‌انگاری در مورد رابطه‌ی میان نفس و بدن از جمله مسائل مناقشه‌برانگیز در فلسفه بوده و هست. از نظر برخی دکارت‌شناسان نفس و بدن در نظر دکارت دو چیز کاملاً مجزا است؛ زیرا او در آثار خود تنها از تمایز میان این دو سخن گفته و نتوانسته است اتحاد آن‌ها را واضح بیان کند. بنابراین او قائل به دوگانه‌انگاری<sup>۱</sup> است. در مقابل برخی مفسران با بررسی آثار دکارت بر اتحاد این دو مفهوم طبق اندیشه دکارت انگشت می‌گذارند؛ از نظر این گروه اخیر نفس و بدن امر واحدی را تشکیل داده و نمی‌توانند از هم جدا شوند و پیوند این دو به دست خداوند بوده است. پس آنها معتقدند که دکارت قائل به یگانه‌انگاری<sup>۲</sup> است. در این نوشتار قصد داریم با بررسی رابطه این دو مفهوم در آثار دکارت و تمرکز بر همین دو تفسیر و مطابقت آنها بر آثار دکارت و نشان‌دادن میزان راستی و ناراستی آنها، به دیدگاهی هرچه نزدیک‌تر به رأی خود دکارت در آثارش برسیم. بدین منظور نخست پیشینه موضوع را می‌آوریم و سپس به طرح و بسط آن در اندیشه دکارت خواهیم پرداخت.

### پیشینه مساله تمایز نفس و بدن در یونان باستان و قرون وسطی

اهمیت مساله ماهیت بشر از همان آغاز فلسفه در یونان باستان ذهن فلاسفه را به خود مشغول می‌داشته است تا جایی که می‌توانیم به وضوح نظاره‌گر نظریه نفس و بدن در نظام فلسفی یونانیان باشیم. هر چند نفس برای اولین بار در اندیشه فیثاغورث (۵۰۰-۵۶۹ ق.م) آمده، افلاطون (۴۲۷/۸ - ۳۴۷/۸ ق.م) اولین فیلسوفی است که ارتباط نفس و بدن برای او مساله‌ای فلسفی است. افلاطون را در رابطه با این مساله،

- 
1. Dualism
  2. Unionism

دوگانه انگار تندرو دانسته‌اند زیرا او می‌گوید: «نفس مبدا حرکت در موجودات است» (افلاطون ۱۳۶۷، ج ۳: ۱۳۱۳) و «فرمانروای تن نه تن است و نه آنچه از اتحاد نفس و بدن است؛ آدمی فقط نفس است» (همان، ج ۲: ۶۷۲). افلاطون بر آن است که تن نه تنها باعث هویت بخشی به انسان نیست، بلکه ذات انسان نفسی است که بر اثر از دست دادن بال و پرش در قفس تن زندانی شده است و این نفس است که بر اثر فزاینده تن، نه تنها نابود نخواهد شد بلکه آزادی را تجربه خواهد کرد (همان، ج ۳: ۱۳۱۴).

ارسطو در *مابعدالطبیعه* اظهار می‌کند که جوهر، فرد است و کلیات، جوهر محسوب نمی‌شوند. بر این اساس از نظر ارسطو جوهر بر ۵ قسم است: ماده (البته ماده به معنای ثانوی آن)، صورت، ترکیب ماده و صورت یعنی جسم، عقل و نفس (ارسطو ۱۳۶۷: ۲۱۳). او در ادامه در ارتباط با انواع جوهر محسوس چنین می‌آورد که ماده بالقوه است و بر صورت تکیه دارد، یعنی چیزی است که به نفس نمی‌توان آن را شی معینی دانست و صورت آن چیزی است که ماده را بر حسب آن، شی معینی می‌نامیم. در حقیقت، از نظر ارسطو، فرد جوهر واقعی است و موجودیت ماده و صورت بر وجود فرد متکی است و در صورت نبود فرد، هر دو از بین خواهند رفت (طاهری، ۱۳۸۹: ۷).

در واقع این مطلب بر این اندیشه خط بطلان می‌کشد که از نظر ارسطو نفس جدای از بدن است زیرا خود او در اندیشه‌هایش منکر فعالیت نفس بدون بدن است (همان: ۱۰).

در واقع از نظر ارسطو مفاهیم ماده و صورت جوهر هستند و در عالم واقع این چنین نیست که نفس و بدن در نظر او دو جوهر جدا از هم باشند بلکه این دو در کنار هم جوهر واحدی به نام انسان را شکل می‌دهند (ژیلسون ۱۳۹۳: ۲۹۰). توضیح این که در نگاه ارسطو، میان ماده و صورت (نفس - بدن) تمایز مفهومی برقرار است و نه تمایز بیرونی، به این معنا که آنها را اگر لا بشرط در نظر بگیریم با هم یکی هستند، اگر بشرط

لا در نظر بگیریم، دو امر متمایز از هم هستند، و اگر بشرط شی بدن‌ها نظر بیندازیم، ثنویتی میان‌شان در کار نیست و جز فرد خارجی چیز دیگری نمی‌یابیم. پس بر اساس موضوع این مقاله، باید لقب یگانه‌انگار تندور را برای ارسطو برگزینیم و با این همه، می‌توانیم او را دوگانه‌انگار میانه‌رو بنامیم از این حیث که نفس و بدن را از نظر مفهومی دو جوهر جدا از هم می‌پندارد.

در قرون وسطی نیز ارتباط نفس و بدن از موضوعات مهم و مورد توجه بوده است؛ آگوستین (۳۵۴-۴۳۰ م) بر این باور است که خود انسان جوهر است و میان ماده و صورت یا نفس و بدن تمایزی در کار نیست. او بر این تأکید می‌کند که نمی‌توان نفس را در برابر بدن قرار داد، چه برسد به اینکه به تمایز این دو قائل باشد و این دو را جوهر معرفی کند. آگوستین در مورد نفس و بدن می‌گوید: «نفس جوهری عقلی است که می‌تواند بر بدن حکم براند» (Augustin 1048: 2). پس آگوستین هر چند منکر این نیست که انسان دارای بدن است، در کل انسان را نفس می‌داند و به عدم تمایز میان نفس و بدن نیز قائل است. البته باید توجه داشت که: «آگوستین آنجا که فلسفه می‌گوید بیشتر به تعریف افلاطونی نزدیک می‌شود، ولی آنجایی که کلام می‌گوید، به‌ویژه هنگامی که راجع به گناه نخستین بحث می‌کند، تعریف کتاب مقدس از انسان را در نظر دارد» (ایلخانی ۱۳۹۰: ۹۲). درست است که او از موضع باورمندی مسیحی، یگانه‌انگاری تندرو است که بر وحدت نفس و بدن (و عدم تمایز آن دو) تأکید دارد ولی بر اساس گفته ایلخانی، باید او را از موضع فیلسوفی افلاطونی، دوگانه‌انگار تندروی دانست که بر ثنویت نفس و بدن تأکید دارد. او نفس را نه تنها مقدم بر بدن، بلکه جوهری برتر از بدن می‌داند که بدن در مقام جوهری متمایز و پست‌تر از نفس، قادر نیست بر نفس تاثیر بگذارد (همان). به طور کلی آگوستین در حوزه ایمان همانند ارسطو و در حوزه عقل همانند افلاطون به این مسئله توجه دارد، و نظر به این که در

قرون وسطی، حوزه ایمان نسبت به حوزه عقل از توفیق کمابیش مطلق برخوردار بوده است، سزاوار است که آگوستین یگانه‌انگار تندرو بدانیم تا دوگانه‌انگار تندرو. آکوئیناس (۱۲۲۵-۱۲۷۴ م) نیز همانند فلاسفه پیش از خود در کتاب جامع الهیات جوهر را چیز قائم‌به‌ذاتی می‌داند که در وجود داشتن برخلاف عرض به چیزی دیگر متکی نیست. از نظر او جواهر دو نوع هستند: ۱- جواهر بسیط (موجودات مفارق) ۲- جواهر مرکب (موجودات مادی)؛ در دسته ی دوم از جواهر یعنی در امور مادی، ترکیب ماده و صورت الزامی است و ماده و صورت جدا از هم، هیچ‌کدام، جوهر محسوب نمی‌شوند بلکه ماده تنها در ترکیب با صورت است که جوهر را تشکیل می‌دهد. دسته‌ی نخست از جواهر که به آنها جواهر مفارق نیز گویند به جای آنکه مرکب از ماده و صورت باشند مفارق از ماده هستند و در آنها ترکیبی راه ندارد که عقل و نفس از این دسته هستند (Aquinas 1945: 438-439). پس به‌راحتی می‌توان آکوئیناس را پیرو ارسطو دانست که با بیان اتحاد نفس و بدن خود را به عنوان یگانه‌انگار تندرو معرفی کرده است. اسکوتوس<sup>۳</sup> از جمله فلاسفه دوره قرون وسطی است که از نظر او ماهیت انسان از جسم و نفس تشکیل شده است، اما او بر این تاکید ندارد که در عالم خارج این دو جدا از هم هستند. با مرگ آدمی هرچند نفس از بین نمی‌رود، بدن از بین می‌رود، ولی باید در کل به اتحاد نفس و بدن در نظر اسکوتوس قائل شد. ویلیام آکمی<sup>۴</sup> نیز با قائل نشدن به تمایز مستقل ماده و صورت از هم به پیروی از آکوئیناس اندیشه خویش را بیان کرده است. از نظر ویلیام اوکام

### 3. Scotus(1266-1308)

\* او در دوره قرون وسطی می‌زیست و از فیلسوفانی چون ارسطو و آگوستین تاثیر پذیرفته است و بر رنه دکارت و ویلیام اوکام تاثیر گذاشته است.

### ۴. William Ockham(1285-1349)

او از پیشگامان نام‌گرایی بوده است و حقیقت را در افراد می‌دانست نه در کلیات. او علم را محصول تجربه و مشاهده می‌دانست (وارما ۱۳۸۷: ۱۸)

صورت و ماده هر یک به تنهایی دارای هیچ واقعیتی نیستند؛ بلکه آنها هر کدام از کل انتزاع می‌شوند و اینگونه نیست که دارای واقعیتی باشند و با ترکیب همدیگر کلی را تشکیل بدهند (Zalta 2004: 214).

در نتیجه، می‌توان گفت که در قرون وسطی به دلیل سیطره مسیحیت بر فلسفه، و به تعبیر بهتر، چون فلسفه در خدمت مسیحیت بود و در مسیحیت بر اتحاد نفس و بدن تاکید می‌شد و جدایی آنها خلاف طبیعت به‌شمار می‌رفت، متفکران قرون وسطی را باید یگانه‌انگاران تدروی دانست که همگی کمابیش پیرو ارسطو بوده‌اند.

در اینجا به موضوع اصلی بحث یعنی به نحوه تمایز نفس و بدن در آثار دکارت توجه می‌کنیم. البته چون اصل بحث تمایز نفس و بدن در دکارت به چگونگی تعریف دکارت از جوهر مربوط است، نخست به سراغ معنا یا معانی جوهر در دیدگاه دکارت می‌رویم.

### جوهر در دکارت

اگر به آثار دکارت برای تعریف این مفهوم توجه کنیم، او تنها در اصول فلسفه به‌روشنی به تعریف این مفهوم پرداخته و در آثار دیگر با وجود توجه به این مفهوم از تعریف آن اجتناب کرده است. در اصول فلسفه، در اصل ۵۱ در تعریف جوهر چنین می‌خوانیم: «ما از جوهر چیزی نمی‌فهمیم جز آنچه به گونه‌ای وجود دارد که برای وجودش وابسته به هیچ‌غیری نیست و تنها یک جوهر، یعنی خداوند است که عدم وابستگی‌اش به هر‌غیری از هر نوع تصورپذیر می‌تواند بود، در مورد دیگر جواهر درمی‌یابیم که آنها به واسطه یاری الهی می‌توانند موجود باشند» (دکارت ۱۳۷۱: ۷۲). این تعریف جوهر به‌تنهایی بیان‌کننده نظر دکارت در مورد جوهر نیست، بلکه او در اعتراضات و پاسخ‌ها بعد از اعتراض به این تعریف، در تکمیل تعریف جوهر چنین

می‌گوید: «چیزی را جوهر می‌نامیم که هر چیزی از آن ادراک می‌کنیم، یعنی هر خاصیت، کیفیت یا صفتی که از آن مفهومی واقعی داریم، در آن به طور بی‌واسطه قرار داشته باشد همانگونه که در یک موضوع قرار دارد و یا به واسطه آن وجود داشته باشد.» (دکارت ۱۳۸۴: ۱۹۱) براساس این تعاریف از نظر دکارت، جوهر را به وسیله خودشان و نه در نسبت با چیزی می‌شناسیم و همچنین جوهر را صفاتی است که مختص آن جوهر است و آن صفات وابسته به چیز دیگری نیست و جوهر تنها از طریق همین صفات شناخته می‌شوند (Woolhouse 1993: 17-18). طبق نظر دکارت، جوهر از نظر وجودی امری قائم‌بالذات<sup>۵</sup> است؛ به گونه‌ایی که برای شناخت آن به چیز دیگری متوسل نمی‌شویم، این در صورتی است که عرض، برخلاف جوهر، هم از نظر وجودی و هم برای شناخته شدن، در نسبت با چیز دیگری قرار دارند (Skirry 2005: 28). بنابراین مفهوم نفس جوهر است چون در آن به صورت بی‌واسطه فکر وجود دارد و همچنین در جسم، چون صفت امتداد<sup>۶</sup> را بی‌واسطه می‌توانیم پس جسم نیز جوهر است. اگر نفس و بدن در نسبت با انسان ملاحظه شوند که در آن امتزاج یافته‌اند، جواهری ناقص‌اند، اما اگر به‌تنهایی در نظر گرفته شوند جواهری کامل‌اند. (Hoffman 2009: 86-85)

البته باید بر این تاکید کنیم که بر اساس اندیشه دکارت این‌گونه نیست که در اثر ترکیب نفس و بدن، انسان مبدل به جوهر کامل می‌شود، بلکه از نظر دکارت، به طور کلی، تنها یک جوهر، آن هم خداوند، جوهر نامخلوق (کامل)<sup>۷</sup> است و دیگر جواهر، جوهر مخلوق (ناقص)<sup>۸</sup> هستند؛ زیرا تنها یک جوهر قائم‌بالذات وجود دارد که آن

۵. Subsistent *per se*

۶. Extension

۷. Complete substance

۸. Incomplete substance



خداوند است. برای تایید این سخن باید به اندیشه دکارت رجوع کنیم. دکارت در مورد جواهر این چنین بیان می‌کند که من غافل نیستم که برخی جواهر ناقصند و این بدان سبب است که آنها (جواهر) به تنهایی نمی‌توانند موجود باشند. او اعتراف می‌کند که این امر متناقض است که آنها هم جوهر باشند، یعنی قائم‌بالذات و هم ناقص، یعنی غیرقائم‌بالذات؛ اما به معنایی آنها می‌توانند جوهر باشند، یعنی تا هنگامی که جوهر هستند، چیز ناقصی ندارند؛ اما هنگامی که به دیگر جواهر ارجاع داده شوند، ناقص‌اند (Hoffman 2009: 85). شاید بتوان این مطلب را چنین فهمید که اگر جواهر مخلوق را فارغ از مخلوق بودن با مخلوق نبودن‌شان در عالم خلقت در نظر بگیریم آنها قائم‌بذات و بی‌نیاز از غیرند اما اگر آنها را از حیث خلقت‌شان در نظر بگیریم آنها جوهر به معنای ثانوی و فرعی هستند و فقط خداست که جوهر به معنای اصلی و اولی کلمه خواهد بود. حال با توجه به آنچه گذشت باید با نگاهی دقیق‌تر به انواع تمایز در نظر دکارت پردازیم تا شاید از این زاویه بر دسته‌بندی میان جواهر در نظر دکارت پرتوی بیفتد و روشن گردد که او رابطه‌ی نفس و بدن را چگونه می‌فهمیده است.

### انواع تمایز میان جواهر

دکارت در اصول فلسفه درباره تمایز و انواع آن به تفصیل چندصفحه‌ای آورده است که در این جا چکیده‌ای از آن را می‌آوریم. تمایز بر سه گونه است: تمایز واقعی، تمایز حالتی، تمایزی مفهومی. تمایز واقعی تنها میان دو یا چند جوهر برقرار است؛ تمایز حالتی بر دو قسم است: میان هر حالت و جوهر دارای آن حالت؛ میان دو حالت در جوهری واحد؛ تمایز مفهومی را نیز می‌توان بر دو گونه شمرد: میان جوهر و یکی از صفاتش که جوهر بی‌آن صفت فهمیدنی نباشد؛ میان صفات جوهر واحد. تمایز واقعی با استناد به این واقعیت اثبات می‌شود که وقتی ما دو جوهر (نفس و بدن) را

واضح و متمایز جدا از هم درک می‌کنیم، آنها دو جوهر جدا از هم هستند هرچند در واقعیت جدایی ناپذیرند دست کم خداوند می‌تواند آنها را بی‌هم‌دیگر بیافریند. درباره‌ی تمایز حالتی باید گفت که در خصوص گونه‌ی نخست تمایز حالتی می‌توانیم آن را از این واقعیت دریابیم که هر جوهری (جسم) را می‌توان بی‌هر کدام از حالاتش (شکل یا حرکت) واضح تصور کرد اما هیچ حالتی (شکل یا حرکت) را نمی‌توان بی‌جوهرش (جسم) واضح تصور کرد. درباره دومین گونه‌ی تمایز حالتی آن را از این واقعیت درمی‌یابیم که شناخت هر کدام از حالات جوهر (شکل) بی‌حالت دیگر (حرکت) ممکن و میسر است؛ برای نمونه، می‌توانیم سنگِ گرد متحرکی را در نظر بگیریم. اینک هیچ دشوار نیست که آن را فقط گرد و بی‌حرکت، یا فقط متحرک و بی‌گردی درک کنیم در حالی که جسم بودن را هرگز نمی‌توانیم از هیچ کدام از حالات آن کنار بگذاریم. اما باید در نظر داشت که تمایز میان حالات دو جوهر متمایز مانند تمایز حرکت سنگ از حرکت سنگی دیگر یا تمایز حرکت سنگ از حالت شک ذهن را نمی‌توان به تمایز حالتی برگرداند چون این حالات بی‌جوهر متناظرشان فهمیدنی نیستند بلکه این تمایز را باید به همان تمایز واقعی نوع نخست میان دو جوهر برگرداند. واپسین تمایز، تمایز مفهومی است که باز بر دو گونه است: میان جوهر و یکی از صفاتش که بی‌آن صفت، آن جوهر فهمیدنی نیست؛ یا میان دو صفت از صفات جوهری واحد؛ این تمایز را از این راه درمی‌یابیم که نمی‌توانیم تصور واضح و متمایزی از جوهر (جسم) داشته باشیم اگر صفتش (دیرند یا استمرار) را از آن کنار بگذاریم (CSM I 213-214).

تمایز مفهومی دشوارفهم‌ترین تمایز در میان این سه تمایز است؛ این هم به جهت ماهیت انتزاعی متمایزان و هم به جهت مشخصه‌ی عقلانی آن است. عنوان «مفهومی»

برای این تمایز مفسران را به شدت وسوسه می‌کند که این تمایز را، بجای آنکه در وجود فی نفسه اشیا در نظر بگیرند، محصول ذهن بدانند. هر چند این تفسیر با ادعای دکارت در نامه به مکاتبه‌کننده‌ای ناشناس تضعیف می‌شود که طبق آن، این تمایز را عقل استدلال‌کننده<sup>۹</sup> ایجاد می‌کند. در اینجا دکارت از تمایز رایج ارسطوئیان مدرسی بین تمایز عقلانی، یعنی استدلال کردن<sup>۱۰</sup>، و تمایز عقلانی، یعنی دلیل آوردن<sup>۱۱</sup> استفاده می‌کند. به معنای واقعی کلمه، تمایز عقلانی، یعنی دلیل آوردن<sup>۱۲</sup>، تمایزی درباره عقل استدلال‌کننده<sup>۱۳</sup> است در حالی که تمایز عقلانی، یعنی استدلال کردن<sup>۱۴</sup> تمایزی درباره عقل استدلال‌شونده<sup>۱۵</sup> است. از نامه به مکاتبه‌کننده ناشناس پیداست که تمایز عقلانی دکارت، تمایزی درباره عقل استدلال‌شونده است نه عقل استدلال‌کننده. تمایز عقل استدلال‌کننده، تمایزی است که با فعالیت ذهن ایجاد می‌شود و تمایز حقیقی در وجود فی نفسه اشیا نیست. تمایز عقل استدلال‌شونده بوسیله ذهن ایجاد نمی‌شود بلکه در اشیایی یافت می‌شود که «درباره آن استدلال‌شده»<sup>۱۶</sup> است. پس، جوهر و دوام دو شیوه درک شی یکسان نیستند، بلکه دو ویژگی هستند که در چیزی یافت می‌شوند، و بدون آن چیز یافت نمی‌شوند. پس تمایز مفهومی دکارت اختراع محض ذهن نیست؛ بلکه تمایزی است که در وجود فی نفسه اشیا کشف می‌شود (Skirry, 2008: 49).

- 
- 9. *ratiocinatae*
  - 10. *ratiocinatae*
  - 11. *ratiocinantis*
  - 12. *ratiocinantis*
  - 13. Reasoning reason
  - 14. *ratiocinatae*
  - 15. Reasoned reason
  - 16. Reasoned about

### تمایز نفس و بدن در دکارت

دکارت در تأملات در مورد نفس چنین می‌آورد که اگر من درباره چیزی اندیشیده باشم بی‌گمان خودم می‌بایست وجود داشته باشم؛ اما فریبکار بسیار توانایی هست که همواره تمام توان خود را در راه فریفتن من به کار می‌برد. بدون شک من هم وجود دارم و بگذار هرچه می‌خواهد در فریفتن من بکوشد. در اینصورت وقتی این فریبکار مرا فریب می‌دهد، بدون شک من هم وجود دارم. هرگز نمی‌تواند کاری کند که من در همان حال که فکر می‌کنم چیزی هستم، معدوم باشم (دکارت ۱۳۹۱: ۳۷). دکارت پس از این اظهارات چنین ادامه می‌دهد که من جوهری هستم که ماهیت یا طبع او فقط فکر داشتن است و هستی او محتاج به مکان و قائم به چیزی مادی نیست؛ بنابراین آن من یعنی نفس که بواسطه او «آنچه هستم» هستم کاملاً از تنم متمایز است بلکه شناختن او از تن آسانتر است و اگر هم تن نبود روح تماماً همان بود که هست (فروغی ۱۳۸۱: ۲۰۳). پس بر طبق این اندیشه چنین بر می‌آید که از نظر دکارت من می‌توانم تصور کنم که بدون جسم هم وجود دارم ولی نمی‌توانم تصور کنم که بدون اینکه آگاه باشم که آگاهم، وجود دارم. پس این ماده‌ای که جسم من است، جزء اصلی وجود من نیست، به راحتی می‌توانیم در اینجا بیفزاییم که نفس من غیر از جسم است

ما حتی برای آنکه بتوانیم اثبات کنیم طبق اندیشه دکارت این دو امر جدا از هم هستند می‌توانیم بر این امر تاکید کنیم که براساس کتاب *تأملات* حقیقت نفس از حقیقت بدن نیز متمایز است. از نظر دکارت حقیقت نفس چیزی است که شک می‌کند، می‌فهمد، به ایجاب و سلب حکم می‌کند، می‌خواهد، نمی‌خواهد، همچنین تخیل و احساس می‌کند (دکارت، ۱۳۹۱: ۴۲). در مقابل حقیقت جوهر جسمانی<sup>۱۷</sup>، امتداد در

۱۷. Corporeal substance

طول و عرض و عمق است (برنر ۱۳۹۲: ۳۸). دکارت برای اثبات جسم از مثال قطعه موم استفاده می‌کند: دکارت می‌خواهد ثابت کند که موم را نه از راه حس یا قوه خیال بلکه از طریق عقل<sup>۱۸</sup> درک می‌کنیم (برنر ۱۳۹۲: ۳۹). موم را به آتش نزدیک می‌کنم، در اثر گرما موم تمام ویژگی‌های خودش از قبیل رنگ، بو، طعم، شکل و حجم را از دست می‌دهد. آیا همان موم بعد از این همه دگرگونی باقی است؟ باید اعتراف کرد که باقی است و هیچ کس نمی‌تواند غیر از این حکم کند. پس آن چیزی که در این قطعه موم این قدر متمایز می‌یابیم چیست؟ قطعاً جز چیزی ممتد، نرم و حرکت پذیر نیست. (دکارت ۱۳۹۱: ۴۴-۴۵) اگر من نسبت به هر چیز مادی شناخت داشته باشم این شناخت عقلی خواهد بود نه حسی. با فرض قبول تمام قضاوت‌های خود درباره اجسام، باز ممکن نیست در وجود نفس خود شک کنم. همانطور که اگر قضاوت کنم موم وجود دارد، از این حکم، وجود ضروری نه موم، بلکه خود من لازم می‌آید. (همان: ۴۰) پس جسم همان بُعد و بُعد همان جسم است و خواص دیگر و احوال اجسام تنها نتیجه حرکات آنها است و برای بیان چگونگی و حقیقت عالم جسمانی دکارت همین دو امر یعنی بُعد و حرکت را کافی پنداشته و مخصوصاً در یکی از نوشته‌های خود این فقره را تصریح کرده و گفته است «بعد و حرکت را به من بدهید جهان را می‌سازم» از این قرار علم طبیعی (فیزیک) مبدل به علم حرکات (مکانیک) می‌شود و مباحث آن همه مسائل ریاضی خواهد بود (فروغی، ۱۳۸۱: ۱۶۴).

از نظر دکارت نفس و بدن دارای صفاتی هستند که هر یک از این صفات از دیگری سلب می‌شود در صورتی که به کامل بودن دیگری صدمه‌ای وارد نمی‌کند و

---

۱۸. Intellect

می‌توان آن را به صورت واضح و متمایز درک کرد (دکارت ۱۳۸۴: ۱۴). همچنین از نظر دکارت، نفس دارای صفت تفکر است این درحالی است که آن دارای صفت امتداد نیست و در جسم نیز صفت امتداد هست و صفت تفکر نیست. پس اینها از نظر ماهیت متضاد و غیر همجنس هستند (حلبی ۱۳۵۴: ۸۶). هر چند این اندیشه‌ها بیانگر این امر هستند که براساس صفات جواهر بین جواهر نفس و بدن تمایز وجود دارد، اما این به معنای تمایز حقیقی و تام نمی‌باشد چرا که منظور از صفات جواهر خود جواهر نیستند. همانگونه که این سخن را کاپلستون نیز تایید می‌کند که بر طبق فلسفه دکارت آنچه درک می‌کنیم جواهر من حیث هی جواهر نیست، بلکه صفات جواهر است و از آن حیث که این صفات در جواهر مختلف ریشه دارد و کیفیات آنها را به ظهور می‌رساند، معرفت جوهر را به ما افاده می‌کند. ولی همه صفات در مرتبه واحدی قرار نمی‌گیرند؛ (کاپلستون ۱۳۹۰: ۱۵۲)

بنا به طرز فکر دکارتی با عدم یکسان بودن جواهر و صفاتشان، می‌توان گفت: صفات به طور مطلق جدا از جواهر نیستند، بلکه بخشی از آنها هستند نه عین شان. اگر بخشی از یک چیز با بخشی از چیز دیگر متفاوت باشد، هر چند امری عرضی و غیرذاتی باشد، این بیانگر تمایز میان آن دو چیز است؛ اما آیا این جدایی منجر به تاثیرناپذیری مطلق و عدم ارتباط آن دو چیز خواهد شد؟ آنتونی کنی<sup>۱</sup> درباره رابطه این این دو مفهوم در اندیشه دکارت چنین بیان می‌کند که براساس اصول دکارت فهم این امر دشوار است که چگونه جوهر غیرممتد اندیشنده، باعث ایجاد حرکت در جوهر

#### ۱. Anthony Kenny (1931- )

فیلسوف انگلیسی است که در زمینه فلسفه ذهن، فلسفه باستان، فلسفه مدرن، فلسفه دین و فلسفه ویتگنشتاین تخصص دارد. از آثار او می‌توان به عاطفه و اراده و مابعدالطبیعه ذهن اشاره کرد.

ممتد نااندیشنده می‌شود و اینکه چگونه جوهر ممتد نااندیشنده باعث ایجاد احساسات در جوهر غیرممتد اندیشنده می‌شود (Hoffman, 2009:77). در حقیقت آنتونی کنی با این اندیشه به دنبال اثبات این سخن است که وقتی بین نفس و بدن تمایز است، آن دو چگونه ممکن است بر هم می‌توانند تاثیر بگذارند؟

در جواب آنتونی کنی بایستی این گونه بیان کرد که هر چند تمایز این دو امری آشکار است اما چون تمایز آنها نه از نوع تمایز حقیقی و تام و مطلق، بلکه از نوع دیگری (عقلی) می‌باشد و در عالم واقع نتوانستیم به اثبات تمایز میان این دو اذعان کنیم پس تاثیرپذیری آنها از یکدیگر با وجود تمایز عقلی میان آنها، امری خلاف اندیشه دکارتی نمی‌باشد. در حقیقت براساس این مطالب می‌توانیم بر چنین ادعایی از سوی دکارت مهر تایید بزنیم که او بر تمایز معرفتی و یا به بیان دیگر به تمایز عقلی میان این دو مفهوم قائل است. حال مسئله این است که به دنبال تمایز معرفتی الزام تمایز وجودی مطرح نیست، بلکه با وجود تمایز معرفتی از اتحاد وجودی می‌توان سخن گفت و این دو قابل جمع در نسبت دو امر با یکدیگر هستند.

### اتحاد نفس و بدن

اگرچه دکارت در تامل ششم از کتاب تاملات آشکارا از تمایز بین این دو سخن می‌گوید و فقط به طور مبهم در مورد اتحاد این دو سخن نمی‌گوید، این بدان معنا نیست که او منکر اتحاد این دو بوده است؛ بلکه به علت اینکه هدف او در فلسفه‌اش مختص در حوزه مابعدالطبیعه است و گریزی برای او نیست که به جدایی نفس و بدن پردازد نه اینکه از اتحاد آنها سخن به میان آورد؛ زیرا از نظر او وحدت نفس و بدن از طریق تجربه و حس دریافته می‌شود نه از طریق عقل و روش مابعدالطبیعه

عقلانی. دکارت بر این باور است که فلاسفه ماقبل، همگی بر اتحاد نفس و بدن توجه داشته‌اند و به حس دریافتند که نفس و بدن در یکدیگر تاثیر می‌گذارند و با یکدیگر انسان واحدی را تشکیل می‌دهند و به تمایز این دو پی نمی‌برند، بلکه این دو را در حقیقت امر واحدی می‌پندارند این در حالی است که میان این دو تمایز وجود دارد (Shapiro 2007: 69-71). در حقیقت دکارت به دنبال بیان این مسئله است که فلاسفه ماقبل خود با بیان اتحاد وجودی میان این دو به جای توجه به تمایز معرفتی میان آنها به اتحاد معرفتی نیز میان آنها قائل شدند که به دنبال آن رابطه حقیقی میان این دو از سوی آنها ذکر نشده است. اتحاد معرفتی زمانی درست خواهد بود که از طریق عقل بر اتحاد این دو اذعان کنیم. این ادعای دکارت بر فلاسفه قرون وسطی صدق می‌کند که نه از طریق بلکه براساس دین مسیحیت و حس تجربه خود تقریبا همگی از استفاده واژه تمایز در مورد این دو مفهوم اجتناب کرده‌اند، شاید عدم به‌کارگیری عقل در اینگونه مباحث و نامعتبر خواندن آن به‌تنهایی برای کسب حقیقت، یکی از مهم‌ترین دلایل است.

دکارت در گفتگوش با الیزابت<sup>۱</sup> می‌گوید که این به واسطه عقل است که ما نفس را درمی‌یابیم ولی از طریق عقل نیست که اتحاد نفس و بدن را می‌فهمیم. همچنین از طریق عقل نیست که از خیال حمایت می‌شود. پس تنها از طریق حس نه از طریق عقل و خیال ما اتحاد آن دو را درمی‌یابیم. (برنر ۱۳۹۲: ۵۴) دکارت فکر می‌کند که نیروی انگیزشی اجسام برای حرکت توسط خداوند در آنها قرارداد شده است. به تعبیری، این نیرو را اراده خداوند در آنها قرارداد است. نفوس مادی نمی‌توانند علت حرکت در اجسام مادی باشند (Woolhouse, 1993: 174).

---

1. Elizabeth



دکارت در پاسخ به نامه الیزابت که پرسیده بود: چرا در مورد تعامل این دو چندان سخن نگفته است؟ می‌نویسد: «هدف او تنها اثبات تمایز میان این دو مفهوم یعنی نفس و بدن بوده است نه اثبات تعامل آنها» (Broad, 2004: 21). در حقیقت او منکر تعامل بین آنها نیست و تنها از یک جنبه یعنی تمایز به بررسی این دو مفهوم پرداخته است و جنبه تعامل این دو را بررسی نکرده است. زیرا او معتقد است اگر به تعامل این دو مفهوم می‌پرداخت به تمایز میان این دو آسیب می‌رساند. دکارت در اولین نامه-های الیزابت، به او پاسخ می‌دهد که نفس و بدن در حالی که از نظر مفهومی باهم مغایرند، ولی نمی‌توان منکر تاثیر آن دو بر یکدیگر بود. دکارت به این مطلب اشاره می‌کند که نفس به وسیله فکر بدن را به حرکت وا می‌دارد، از نظر دکارت نفس هم محرک و هم متحرک است. البته باید به این نکته توجه کرد که حرکت بدن توسط نفس همانند حرکت جسمی به وسیله جسم دیگر نیست بلکه به روشی کاملاً متفاوت است. وقتی نفس احساس ترس می‌کند جسم پا به گریز می‌گذارد. وقتی در نفس احساس جرات پدید می‌آید جسم به جنگیدن تمایل نشان می‌دهد. تاثیر روح بر بدن همانند تاثیر وزن بر کل بدن است. همچنین او معتقد است که سرخی صورت انسان از طریق امور روحی اتفاق می‌افتد پس بین این دو اتحاد وجود دارد (ژیلسون ۱۳۹۲: ۱۶۱)؛ (Descartes, 2010: 11).

از نظر دکارت ارتباط بدن با نفس را از نوع ارتباط کشتی‌بان با کشتی نیست؛ او معتقد است که نفس من با بدن من چنان متحد است که گویی امر واحدی را تشکیل می‌دهم، به گونه‌ایی که وقتی بدنم مجروح می‌شود، من با آن که موجود متفکری هستم آن را احساس می‌کنم در حالی که وقتی کشتی آسیبی می‌بیند باید کشتی‌بان به وسیله چشم آن را بفهمد، وگرنه آن را درک نخواهد کرد (خندان ۱۳۸۳: ۱۱۳). پس به طور

کلی می‌توان چنین گفت که در اندیشه‌های دکارت می‌توان به صورت استدلالی نشان داد که او به اتحاد نفس و بدن معتقد بوده است و عدم توجه‌اش دکارت به این موضوع به این دلیل بوده است که اصلاض نمی‌خواسته بر این موضوع انگشت بگذارد بلکه هدف اصلیش فقط و فقط انگشت نهادن بر تمایز میان نفس و بدن و برجسته‌ساختن این موضوع بوده است که از نظر او، یگر فلاسفه نسبت به این امر غافل بوده‌اند. در حقیقت، نمی‌توان گفت چون دکارت به این امر توجه نکرده منکر آن بوده است یا به آن اعتقادی نداشته است.

آنتونی کنی براساس تامل ششم که بر تمایز این دو اشاره دارد چنین نظریه‌ای را بیان می‌کند که وحدت نفس و بدن از لحاظ متافیزیکی از فعل و انفعال آنها بنیادی‌تر است و این شرح آن است: این احساسات گرسنگی، تشنگی، درد و... چیزی نیستند جز حالات مبهم اندیشیدن که از وحدت و اختلاط نفس و بدن بوجود می‌آیند. (Hoffman2009:77) در رابطه با ارتباط نفس و بدن باید گفت: نفس تنها به بخشی از اندام‌های جسمانی بدن مربوط نمی‌شود بلکه به کل آن مربوط می‌شود؛ زیرا در کل بدن این اجزا به هم چنان پیوستگی دارد که نمی‌توان گفت: نفس به یک سوم بدن یا دو سوم آن مربوط است و چون به بخشی از آن مرتبط نیست، از بین نمی‌رود بلکه زمانی که جسم مضمحل شد و اندام‌هایش از هم گسسته شد تنها نفس فناپذیر جسم را رها می‌کند (Descartes 2010: 9). دکارت باور دارد که تاثیر متقابل<sup>۲</sup> میان نفس و بدن در اندام مخصوصی به نام غده صنوبری<sup>۳</sup> صورت می‌گیرد؛ غده‌ای در مغز که باعث می‌شود عمل اعیان خارجی بر روی اندام حسی در برخورد با دستگاه

---

۲. Interaction

۳. Pineal Gland

عصبی در غده صنوبری آثاری را به وجود می‌آورد که این آثار حرکتی هستند که باعث می‌شوند تا نفس ناطق در غده صنوبری با بدن متحد شود (سورل ۱۳۷۹: ۹۸). با وجود اینکه نفس با کل بدن در ارتباط است، اما تنها در یکی از اندام‌های بدن جای دارد و در آنجا وظایف اندام‌های دیگر را اعمال می‌کند اگر در جای دیگر قرار می‌گرفت در آن صورت نمی‌توانست وظایف خود را به‌درستی انجام دهد؛ آن اندام که نفس در آن قرار دارد مغز است، ولی این بدان معنا نیست که نفس در کل مغز قرار دارد؛ بلکه نفس در درونی‌ترین بخش مغز که غده کوچکی است به نام غده صنوبری در آنجا قرار دارد (Descartes 2010: 9). نفس در این غده به وسیله ارواح حیوانی اعصاب و خون در سراسر اندام‌های حسی تاثیر می‌گذارد و به این وسیله باعث حرکت بدن می‌شود. هر چند نفس باعث حرکت بدن است این سبب می‌شود که نفس نسبت به بدن دارای برتری باشد؛ اما این به آن دلیل نیست که تمامی حرکات بدن از نفس ناشی می‌شود؛ بلکه ممکن است خود اندام حسی بدن حرکت کنند بی‌آنکه از نفس تاثیر پذیرند. حتی می‌توان گفت: خود جسم نه تنها می‌تواند از نفس در همه موارد تاثیر نپذیرد بلکه می‌تواند بر آن نیز تاثیر بگذارد. (ibid: 9-11)

این تاثیرگذاری متقابل را بر طبق تفاسیر مختلف می‌توان رابطه علی نام نهاد که به علت تاثیر متقابل و علی که نفس و بدن بر یکدیگر دارند، می‌توانیم به‌راحتی از اتحاد میان این دو سخن به میان آوریم. همانگونه که در بخش قبلی اشاره شد میان این دو، تمایز عقلی وجود دارد و میان دو امر متمایز عقلی، آنچه حاکم است نه تمایز بلکه اتحاد است و این اتحاد تا جایی واقعی و غیرقابل انکار است که بدون آن، این دو را نمی‌توان به طور کامل و تام شناخت. هر چند از نظر عقلی گفتیم: می‌توانیم یکی را به طور کامل در ذهن خودمان بدون دیگری تصور کنیم، شناخت تمام یعنی شناخت

صفات و عوارض هر یک در گرو وجود دیگری است. در واقع از نظر وجودی نمی‌توان آنها را دو امر جدا از یکدیگر بنامیم. بلکه این دو مفهوم تنها در اتحاد با هم هستند که باعث ایجاد یک امر وجودی می‌شوند.

هر چند از نظر دکارت صفت امتداد در نفس نیست و صفت تفکر در جسم نیست؛ اما او در رابطه با این دو مفهوم صفات دیگری را می‌شمارد که این صفات صفات ذاتی و ضروری نیستند، اما برای فهم این صفات غیر ذاتی برای هر یک مفاهیم باید مفهوم مقابل نیز باشد. دکارت صفت تفکر را برای نفس و صفت امتداد را برای جسم به تنهایی می‌فهمد؛ اما در مقابل او معتقد است که دیگر صفات نفس را بدون جسم نمی‌توان دریافت و باید جسمی باشد تا صفاتی چون تخیل و احساسات را به نفس نسبت بدهیم (سورل ۱۳۷۹: ۱۰۴-۱۰۵). طبق نظام فلسفی دکارت باید میان صفات مربوط به نفس و مربوط به بدن، تفاوت قائل بشویم؛ برای نمونه، اگر بخواهیم از بین صفات نفس دو صفت تخیل و تعقل را برگزینیم باید به این نکته اشاره کرد که تخیل برخلاف تعقل صفتی است که به بیرون توجه دارد. بنابراین باید جسمی باشد تا تخیل برای نفس معنا پیدا کند، اما تعقل صفتی است مربوط به درون که بدون جسم نیز معنا دارد. در مورد جسم نیز همین‌گونه است؛ صفات دیگر جسم چون شکل، عدد، حرکت بدون ذهن فهمیدنی نیست و باید نفس باشد تا این صفات معنا پیدا کنند. پس اتحاد جوهر روحانی با بدن امری ضروری است چون برای اثبات صفات هر یک، به دیگری تمسک می‌جویم (ژیلسون ۱۳۹۲: ۱۷۵). در حقیقت دکارت به این نتیجه پی می‌برد که تخیل و احساس در وجود آدمی به چیزی غیر از نفس قائم هستند و تاثیری بر ماهیت نفس ندارند. آدمی از رهگذر بدن می‌تواند احساس یا تخیل را تجربه کند، پس باید نفس و بدن در اتحاد با یکدیگر باشند. در حقیقت این صفات ذاتی نفس به ماهو

نفس نیستند و برای تبیین آنها به چیزی غیر از نفس نیازمند هستیم (شهرآیینی ۱۳۸۹: ۲۷۶ و ۲۸۴). براساس این تفاوت‌ها بین صفات یک مفهوم باید گفت: آن چیزهای که متغیر هستند و مقوم ذات نیستند حالت یک جوهر هستند و مقوم ذات یک جوهر را صفت گویند که جوهر با آن شناخته می‌شود (Woolhouse 1993: 24). در نتیجه در نفس و بدن علاوه بر صفات اصلی، حالات وجود دارد. مثلاً برای نفس حالات تخیل کردن، فهمیدن، یادآوری کردن و اراده کردن در نظر گرفته شود و برای جسم حالات شکل، رنگ و وضع در نظر گرفته شود. این حالات در اتحاد این دو معنا پیدا می‌کنند. اگر بین نفس و بدن اتحادی وجود نداشت این حالات بی‌معنا بودند. همچنین برای شناخت نفس و بدن به صورت تام محتاج به فهمیدن این حالات هستیم. پس شناخت تام در گرو اتحاد این دو است. ما از بررسی این دو مفهوم در آثار دکارت به این نتیجه رسیدیم که دکارت از نظر عقلی به تمایز این دو و از نظر واقعی به اتحاد این دو امر وجودی باور دارد. حال به مسئله اصلی این نوشتار برمی‌خوریم که با وجود دو دیدگاه به ظاهر متناقض از سوی یک دکارت در مورد نسبت میان نفس و بدن، باید او را یگانه‌انگار بدانیم یا دوگانه‌انگار؟

### دوگانه‌انگاری یا یگانه‌انگاری در دکارت

بعد از بررسی مسائل مورد نظر ما در اینجا به دنبال روشی بخشیدن به این موضوع هستیم که از میان دو موضع یاد شده، شایسته است که کدام یک از آن دو را به دکارت نسبت دهیم؛ البته باید به این امر اذعان کنیم که به دکارت علاوه بر این دو موضع، موضع دیگری را نیز برخی مفسران نسبت دادند که از دیدگاه آنان باید در مورد دکارت از دوگانه‌انگاری نیز گذر کرد و به سه‌گانه‌انگاری رسید؛ یعنی علاوه بر

دو جوهر قبلی (جوهر ممتد و جوهر اندیشنده) جوهر سومی نیز وجود دارد که از اتحاد این دو جوهر به وجود می‌آید که آن جوهر سومی جوهر احساس کننده است. در مورد این نوع نگاه باید گفت: این طرز نگاه در مورد دکارت اشتباه است؛ زیرا اولاً از نظر دکارت جوهر به وسیله عقل دریافت می‌شود نه حواس. این در حالی است که این جوهر سوم به وسیله تجربه حسی فهمیده می‌شود نه از طریق عقل. ثانیاً کیفیاتی چون احساس و تخیل به صورت واضح و متمایز از دیگر جواهر شناخته نمی‌شوند. بنابراین چیزی جوهر است که قائم به خود باشد و به چیز دیگری وابسته نباشد؛ اما احساس و تخیل در وجود داشتن به جواهر ناقص دیگر وابسته هستند. پس کیفیات و حالات جواهر را نمی‌توان جوهر نام نهاد که از ترکیب دو جوهر به دست می‌آید (شهرآیینی ۱۳۸۹: ۲۹۵-۲۹۸).

پس دکارت بر طبق این دیدگاهش صور جوهری مدرسین را مورد نقد قرار می‌دهد؛ زیرا مدرسین برخلاف دیدگاه دکارت صور جوهری را جوهر می‌پندارند. در حقیقت آنها نتوانسته‌اند میان ذهن و عین تفاوت قائل شوند. بنابراین می‌توان گفت: هر جوهر دکارتی جوهر مدرسی است و نه بالعکس (Skirry 2005: 93-94). در حقیقت از این منظر می‌توان گفت: جوهر دکارت نسبت به جوهر مدرسی‌ها محدودتر است. آیا این بدان معنا است که دکارت نه تنها چیزی به جوهر نیفزوده بلکه از آن کاسته است؟ در پاسخ به این پرسش باید چنین اظهار کرد که هر چند در میان مدرسین مقدار زیادی بحث درباره جوهر، حالات و صفات مطرح است، ولی بحث درباره پیوستگی موضوعات مرسوم، یعنی کلیات و اصل فردیت، بسیار کم است. این امر گاهی به گفته دکارتیان بر مسئله معرفت و طلوع فلسفه جدید، نسبت داده می‌شود. در حقیقت حتی اگر نظریه دکارتیان در باب معرفت، با مدرسین پیوند نزدیکی داشته

باشد، حداقل بعد از ژیلسون<sup>۴</sup> مطالعاتشان در این باب شروع شده است (Bracken, 1964: 129). چنین افزودنی است که دکارت نه تنها ادامه دهنده راه مدرسین نیست بلکه موضوعاتی را به فلسفه اضافه کرده است که به علت بی سابقه بودن یا کم سابقه بودن، او لقب پدر فلسفه جدید را به خود گرفته است.

به طور کلی چنین برمی آید که دکارت در دو مورد جوهر مدرسیون مخالف بود: (۱) ضمانت عینیت معرفت بر پایه رابطه‌ای غیرقابل فهم بین نفس و اشیا مادی بنیان نهاده شده است. (۲) ساختن قسمت مرکزی نظریه قابل فهم جوهر شکست خورده است. یعنی یک جوهر چگونه با حالات، عوارض و صور خود در ارتباط بود؟

طبق این مخالفت‌ها، دکارت از طرفی عینیت معرفت ما در باب اشیا مادی را در وجودشان بنیان نهاد، یعنی کیفیات اولیه و امتداد و از طرفی دیگر او مسئله ارتباط جوهر را با حالت و... جستجو می‌کند و راه حلی را پیشنهاد می‌کند. راحلش بدین صورت می‌باشد: تحلیل کردن رابطه بین جوهر و حالت، به وسیله درخواستی برای مدل استقرایی. برای مثال: رابطه میان امتداد و دایره در قالب هندسه تحلیل می‌شود و استقرایی است. البته این نشان دهنده دو تفاوت عمده جوهر میان آموزه سنتی و دکارتی است، زیرا اکثر مسائل سنتی در ارتباط با افراد موجود بوجود می‌آیند. اولاً، جوهر مادی دکارتی یک فرد مادی موجود نیست. ثانیاً، ارتباط میان جوهر و حالاتش به وسیله درخواستی به مدل استقرایی تفسیر شده است. در اینجا این فرض مطرح می‌شود که رابطه میان فرد و صفاتش در تلاش برای فهمیدن آن درک نمی‌شود. آنها رابطه‌ای استقرایی هستند که میان امتداد و حالات بیشمارش جای گرفته‌اند.

(Bracken, 1964: 132)

---

۴. Gilson

پس با بیان این نظریات در رد این اندیشه برآمده‌ایم که احساس در اندیشه دکارت به عنوان حالت جوهر و نه یک جوهر است بنابراین دکارت را نمی‌توان سه‌گانه انگار دانست و باید همانگونه که در آغاز مقاله بدان اشاره رفت یا او را یگانه‌انگار و یا دوگانه‌انگار دانست. بنابراین حال باید با بررسی دقیق‌تر این موضع را مشخص کنیم. برای بررسی این موضع باید نخست به این مطلب اشاره کنیم که دکارت از طرفی بر این باور است که میان نفس و بدن تمایز وجود دارد و از طرفی دیگر بر این باور است که میان این دو اتحاد است آیا دکارت دچار تناقض‌گویی شده است؟

برای پاسخ‌گویی به این مسئله در این نوشتار از سخنان اسکیری یاری می‌جوییم: طبق انواع تمایز دکارت نباید تمایز میان نفس و بدن را تمایز واقعی و ذاتی بداند؛ زیرا طبق اظهارات او در مورد تمایز واقعی، یک تمایز واقعی به بیان دقیق، فقط میان دو یا چند جوهر برقرار است؛ و ما از صرف این واقعیت که یک جوهر را به‌طور واضح و متمایز و جدای از دیگری می‌فهمیم، می‌توانیم پی ببریم که این دو جوهر واقعاً از هم متمایزند؛ زیرا وقتی به سراغ شناخت خدا می‌رویم، مطمئنیم که او می‌تواند هرآنچه را ما تصور متمایزی از آن داریم، پدید بیاورد. (skirry 2005: 43)

از این سخن دکارت چنین برمی‌آید که تمایز واقعی یا تمایز ذاتی تام‌ترین تمایزهاست که در این تمایز که بین دو چیز صورت می‌گیرد باید دو چیز دارای هرچیزی که هستند بتوان آن را از دیگری سلب کرد و بالعکس. اگر دو چیز به یکدیگر هیچ نیازی نداشته باشند و به طور مطلق جدا از هم باشند، تمایز آنها ذاتی است. (ibid) این در صورتی است که بین نفس و بدن به طور کلی قطع رابطه وجود ندارد؛ زیرا آنگونه که اشاره برخی صفات و حالات هر یک از این مفاهیم نه تنها از دیگری



سلب نمی‌شود بلکه در رابطه با آن مفهوم دیگری معنا پیدا می‌کند. (در حقیقت برخی صفات نفس با مفهوم بدن معنا پیدا می‌کنند و بالعکس).

حال بعد از بررسی نوع اول تمایز (واقعی) به نوع دوم آن (حالت) در رابطه با این موضوع می‌پردازیم. در مورد این نوع تمایز به صورت کلی می‌توان چنین گفت: «تمایز مربوط به حالت را می‌توان به دو شیوه در نظر گرفت: اولاً به‌مثابه تمایزی میان یک حالت به معنای دقیق کلمه و جوهری که آن حالت متعلق به آن است و ثانیاً تمایزی میان دو حالت متعلق به جوهری واحد. گونه نخست تمایز مربوط به حالت را می‌شود از این واقعیت تشخیص داد که یک جوهر را می‌توان به وضوح جدا از آن حالتی درک کرد که می‌گوییم متفاوت از آن جوهر است. در حالی که متقابلاً نمی‌توان آن حالت را جدای از آن جوهر فهمید. بنابراین میان شکل یا حرکت و جوهر جسمانی که آنها وابسته بدانند، تمایزی مربوط به حالت در کار است؛ و نیز تمایزی مربوط به حالت میان تصدیق یا یادآوری و ذهن در کار است.»

به نظر می‌رسد مراد مطالب بالا این مسئله است که ما قادر باشیم که جواهر نفس و بدن را جدا از حالت آنها بفهمیم یا به بیان دقیق‌تر قادر باشیم آنها را تصور کنیم که این امر ممکن نمی‌باشد زیرا جواهر نفس و بدن چیستی‌شان از طریق صفات و حالات مشخص می‌شود و تصورشان بدون حالانشان تصویری کامل و حقیق نخواهد بود.

سرانجام به قسم آخر تمایز، تمایز عقلی (مفهومی) توجه می‌کنیم. دکارت در مورد تمایز مفهومی در اصول فلسفه در اصل ۶۲ چنین بیان می‌کند: «سرانجام تمایز مفهومی تمایزی است میان جوهر و یکی از صفات آن، که این جوهر بدون آن صفت فهم‌ناپذیر است؛ یا تمایز مفهومی تمایزی است میان دو صفت از همین قسم صفات جوهری واحد. ما چنین تمایزی را می‌توانیم از ناتوانی‌مان در تشکیل تصویری واضح و

تمایز از جوهر در صورت نفی صفت مدنظر، یا از ناتوانی مان در درک واضح تصور یکی از آن دو صفت در صورت تفکیکشان از یکدیگر، تشخیص دهیم. مثلاً چون هر جوهری مادامی که دوام نداشته باشد، وجود ندارد، تمایز میان جوهر و دوام جوهر، تمایزی صرفاً مفهومی است» (دکارت ۱۳۹۱: ۷۸)

پس بنابراین باید گفت: تمایز مفهومی بین نفس و بدن وجود دارد؛ اما این تمایز مفهومی همانگونه که در بخش انواع تمایز گذشت دارای انواع هستند که در رابطه با نفس و بدن حالت دوم صادق است نه حالت نخست. مثلاً اگر دو مفهوم  $X$  و  $Y$  را در نظر بگیریم. تمایز مفهومی آنها به دو شکل صورت می‌گیرد.

تمایز مفهومی (۱): «اگر نفی بخشی از، و نه همه چیزهای مربوط به تصور  $Y$  از تصور  $X$  شدنی باشد اما نفی هیچ کدام از چیزهای مربوط به تصور  $X$  از تصور  $Y$  شدنی نباشد، در این صورت،  $X$  فقط مفهوماً از جوهر  $Y$  متمایز است.»

تمایز مفهومی (۲): «اگر بتوان بخشی از، و نه همه چیزهای مربوط به تصور  $X$  را از تصور  $Y$  نفی کرد و بالعکس، و  $X$  و  $Y$  در ارتباط با  $Z$  واجد شرایط تمایز مفهومی گونه نخست باشند، در این صورت  $X$  و  $Y$  صفاتی هستند که تنها مفهوماً از جوهر واحدی به نام  $Z$  متمایزند.» (Skirry 2005: 41-46)

بر طبق این اندیشه گفتنی است که تمایز مفهومی یا صوری که غیر از دو نوع تمایز ذکر شده است، انسان یک جوهر واحد با دو صفت متفاوت است. بنابراین انسان به صورت انضمامی یک امر واحد است که می‌تواند سعادت و یا اهداف خویش را دنبال کند باشد. اگر در انسان نفس و بدن با یکدیگر ارتباط و تعامل نداشته باشند در اینصورت نمی‌توان در انسان هدف را جستجو کرد و حتی از او رفتار اخلاقی انتظار داشت.

حال باید به این مسئله توجه کرد که از نظر دکارت میان نفس و بدن اگر اتحادی است این اتحاد از چه نوع اتحادی خواهد بود؟ دکارت بر این باور است که اجسام جزئی از اجزایی ترکیب شده اند، به گونه ایی که اگر یکی از اجزای آن آسیب ببیند آن جسم دیگر هویت خود را از دست خواهد داد و دیگر همان جسم نیست و از نظر او جسم تقسیم پذیر است؛ اما در مقابل، جسمی را که متحد با نفس بدانند آن جسم چون به تنهایی نیست دیگر آن را تقسیم‌پذیر نمی‌داند بلکه در اندیشه دکارتی اگر جسم یکی از اجزای خود را از دست دهد هویت او همان است. حتی از نظر او جسم ما به خاطر اینکه با نفس متحد است در گذر زمان همان بدن است. او در حقیقت بدن انسانی را متمایز از اجسام دیگر می‌داند. او در این باره می‌گوید: «اما وقتی سخن از بدن انسانی در میان باشد، منظور نه پاره‌ای متعین از ماده یا ماده‌ای با اندازه‌ای متعین، بلکه فقط کل ماده‌ای است که با نفس آن انسان متحد است. و بر این اساس، به‌رغم تغییر در ماده [ی بدن] و افزایش یا کاهش کمیتش، بازهم معتقدیم که آن همان بدن [قبلی] است؛ تا زمانی که در پیوند با، و جوهرأ متحد با، همان نفس باشد، «عددأ همان» بدن است» (Skirry 2005: 88-89) بنابراین از میان اقسام وحدت بایستی در اندیشه دکارتی وحدت حقیقی را به نفس و بدن نسبت دهیم و طبق این وحدت جسم انسان تقسیم‌ناپذیر است. و میان آنها وحدت نوعی و جنسی برقرار نیست.

دکارت در بیان وحدت نفس و بدن با یکدیگر، به جای اینکه از لفظ *res* که به معنای شی واحد است، استفاده کند، از لفظ *unumquid* استفاده می‌کند دلیل او از به کارگیری چنین اصطلاحی این است که می‌خواهد نشان دهد وحدتی که آن دو با یکدیگر دارند یک وحدت اصیل است که موجودی فی‌نفسه را تشکیل می‌دهد. پس میان نفس و بدن یک نوع وحدت جوهری وجود دارد، یعنی انسان مرکب از ماده و

صورت است. او در رابطه با این نوع وحدت به رگیوس<sup>۵</sup> نامه می‌نویسد و چنین می‌گوید: «شما باید، هر وقت فرصتی پیش آمد، در عیان و نهان، اعلام کنید که انسان موجودی فی‌نفسه حقیقی است نه موجودی عرضی و نیز این که نفس با بدن به گونه‌ای واقعی و جوهری متحد است. باید از این نظر که در آخرین نوشته‌تان می‌گویید اتحاد نفس و بدن بر اثر وضع یا استعداد است، دست بردارید، چون این دستخوش ایراد است و به نظر من، کاملاً ناصواب؛ بلکه وحدت این دو، چنان‌که همگان می‌پذیرند، نتیجه نوعی وحدت حقیقی است.» (ibid: 107-108) ماهیت آدمی از اتحاد نفس و بدن تشکیل شده است به گونه‌ایی که نمی‌توان از ماهیت آدمی صفت تفکر یا صفت امتداد را حذف کرد اگر هر یک از این دو صفت را از ماهیت آدمی حذف کنیم دچار تناقض شده‌ایم. (ibid) در وحدت این دو رابطه علی نیز رابطه تعاملی است به گونه‌ایی نیست که مانند نظر افلاطون یکی را علت دیگری تصور بکنیم برخلاف نظریه افلاطون اگر نفس علت جسم است در مقابل جسم نیز در برخی حالات علت نفس است. یعنی نمی‌توان گفت یکی به طور مطلق علت است و دیگری به طور مطلق معلول است. علت در آنها دو سویه است. (ibid 110)

دلیل چنین رابطه‌ایی این است که یکی نسبت به دیگری دارای برتری نیست، بلکه این دو در عرض هم هستند و بر یکدیگر تاثیر متقابل دارند و تاثیر آنها چون دو طرفه است، نمی‌توان یکی را به طور مطلق علت دیگری و ان دیگری را معلولش بدانیم.

همان‌گونه که اشاره شد از نظر دکارت بین نفس و بدن وحدت بالذات<sup>۶</sup> وجود دارد. دکارت هر چند براین باور است که نفس و بدن هر یک به تنهایی بدون نیاز به

---

۵. Regius

۶. *Per se unity*

دیگری قابل تصور هستند و به طور واضح و متمایز از هم می‌توان این دو را تصور کرد؛ اما او هیچ‌گاه منکر اتحاد آنها نبوده است. هدف او در فلسفه‌اش بیشتر بررسی دو مفهوم نفس و بدن از جنبه انتزاعی آن دو بوده است. دکارت در فلسفه خود برحق بوده است که چنین نظریاتی را اعلام کند که بین نفس و بدن از نظر مفهومی نه مصداقی تمایز وجود دارد. او مستقیماً در فلسفه خویش به اتحاد آنها اشاره‌ای نکرده است بنابراین این مسئله را در نزد مخاطبان و مفسران ایجاد کرده است که او وقتی نتوانسته از تعامل این به همان اندازه که از جدایی این دو حرف زده است سخن به میان آورد پس از نظر او میان این دو جدایی است. پس او دوگانه‌انگار است این در حالی است که مفسران او به همه فلسفه دکارت توجه نکردند دکارت در بخشی از تامل ششم کتاب *تاملات در فلسفه اولی* به رابطه نفس و بدن و اتحاد آن پرداخته است و همچنین او هر چند در آثار خود چندان به این مسئله نپرداخته است اما در بیشتر نامه‌هایش مخصوصاً به الیزابت این مسئله را آشکار می‌کند دلیل اینکه به اتحاد آن دو نپرداخته است این بود که تمایز آن دو به روشنی آشکار شود. دکارت خود به این مسئله واقف است که ماهیت آدمی جوهری واحد است که از دو بعد نفس و بدن تشکیل شده است. چنان این دو از نظر مصداقی باهم متحد شدند که نمی‌توان به جدایی در مورد آنها فکر کرد. دکارت از نظر مصداقی این دو را یک امر واحد یعنی موجود فی نفسه می‌داند پس نباید او را دوگانه‌انگار تصور کرد بلکه او یگانه‌انگار است.

البته افزودنی است که نباید یگانه‌انگاری دکارت را با ماده‌گرایی وحدت‌گرای<sup>۶</sup> خلط کرد. یگانه‌انگاری در ماده‌گرایی به این معناست که تنها جوهر، ماده محض است

و جز ماده چیز دیگری جوهر نیست. (hapiro 2003: 15) این درحالی است که از نظر دکارت نه تنها ماده به تنهایی جوهر نیست؛ بلکه ماده جوهری ناقص همانند نفس است. پس باید یگانه‌انگاری دکارت را مابین یگانه‌انگاری ماده انگاری وحدت‌گرا و دوگانه‌انگاری مطلق دانست. (ibid)

ما در اینجا علاوه بر مقایسه دکارت با اندیشه ماده‌گرایی می‌توانیم در این حوزه او را با اسلاف خویش نیز مقایسه کنیم. قبل از دکارت فیلسوفان را در رابطه با ارتباط نفس و بدن به دو گروه می‌توان تقسیم کرد. ۱- این طبقه از فیلسوفان به تمایز میان نفس و بدن اعتقاد دارند و معتقدند نباید این دو با هم ارتباط داشته باشند. مانند افلاطون. ۲- این طبقه براین باورند که میان نفس و بدن اتحاد وجود دارد و نمی‌توان آن دو را جدا از یکدیگر تصور کرد، مانند ارسطو.

اما دکارت برخلاف اسلاف خود این دو اندیشه را که در مقابل یکدیگر قرار داشتند توانست در اندیشه خود جمع کند بی‌آنکه او گرفتار تناقض شود. ویر چیل<sup>۸</sup> از جمله فیلسوفانی است که یگانه‌انگاری و دوگانه‌انگاری را به دو نوع تندرو و میانه‌رو تقسیم می‌کند. او معتقد است که یک فیلسوفی می‌تواند از طرفی یگانه‌انگار تندرو و دوگانه‌انگار میانه‌رو باشد و یا اینکه یگانه‌انگار میانه‌رو و دوگانه‌انگار تندرو باشد.

(Skirry 2005: 1-2)

در پایان این بخش به صراحت از تطبیق این موضوعات مختلف می‌توانیم اذعان کنیم که از میان انواع یگانه‌انگاری و دوگانه‌انگاری که هر کدام دارای دو قسم میانه‌رو و تندرو می‌باشند، به دکارت یگانه‌انگاری تندرو و دوگانه‌انگاری میانه‌رو را نسبت دهیم؛ زیرا از طرفی دکارت با وجود تمایز میان نفس و بدن وحدت این دو را اصل بر

۸. Vera chappell

تمایز آنها می‌داند، هر چند به ظاهر آثارش چیزی خلاف این را بیان می‌کند پس یگانه-انگار تندروست و از طرفی دیگر او هر چند در آثار بر تمایز نفس و بدن اشاره دارد ولی او چون این تمایز را امری مطلق فرض نمی‌گیرد و معتقد است که تمایز میان آنها چون از یک منظر است و تمایز به ذات نیست و یک امر نسبی است. پس دوگانه‌انگار میانه روست.

### نتیجه‌گیری

در نظام فلسفی دکارت رابطه بدن و نفس یکی از نزاع‌های مهم میان مفسران است که عدم توجهی کامل به اندیشه دکارتی و تنها تاکید بر قسمتی از اندیشه او باعث ایجاد چنین نزاع‌هایی شده است. در این مقاله تلاش بر رفع این نزاع‌ها با روشن‌سازی اندیشه دکارت و توجه کامل بر تمام اندیشه او اعم از نامه‌ها و خود آثارش شده است و به گونه‌ایی نیست که به نامه‌های او توجهی نشود و یا در اندیشه‌اش برخی قسمت‌ها به خاطر بدیهی بودن به فراموشی سپرده شود.

این مقاله درصدد بیان این مطلب بوده است که عدم توجه زیاد دکارت به مسئله اتحاد نفس و بدن دلیل بر این امر نیست که او به این امر آگاه نیست و یا نسبت به آن اعتقاد مخالفی دارد، بلکه دکارت به خاطر بدیهی بودن این مسئله آن را بیشتر به عنوان یک پیش فرض در نظر دارد تا بیان کند که علاوه بر اتحاد این دو بایستی به تمایز آنها نیز توجه کرد در حقیقت نمی‌توان گفت: او یا یگانه‌انگار و یا دوگانه‌انگار بوده است؛ بلکه باید به این امر اذعان کرد که او از منظرهای متفاوت موضع‌های متفاوتی را اتخاذ کرده است و دو انیشه ماقبل خود را جمع کرده است و بیان اینکه او را به صورت مطلق دوگانه‌انگار و یا یگانه‌انگار بنامیم، نوعی خیانت به اندیشه دکارتی محسوب

می‌شود. بنابراین بایستی ما در مقابل این پرسش که دکارت دوگانه‌انگار و یا یگانه‌انگار است؟ باید نخست حوزه آن را معین کنیم که از نظر مفهومی و انتزاعی این مسئله مورد پرسش است یا از منظر مصداقی و آنگونه که در عالم واقع هست؟ در صورتی که سوال ما از منظر نخست پرسیده شود او را دوگانه‌انگار و اگر وجه دوم در سوال ما مورد تاکید باشد او را یگانه‌انگار خواهیم دانست. در حقیقت باید حوزه معرفتی را از حوزه وجودی جدا کنیم و آنها را یکی ندانیم که در آن صورت دچار مشکل خواهیم شد. پس اصلی‌ترین هدف این مقاله که بررسی رابطه بدن و نفس از دیدگاه دکارت بوده است، به این نتیجه می‌رسد که از منظرهای مختلف روابط این دو مفهوم در اندیشه دکارت متخلف است و تاکید بر یکی از این روابط و غفلت از دیگر روابط به نوعی بر فهم ناقص فلسفه دکارت تاکید دارد و بنابراین نباید به صورت مطلق بر یکی از روابط تاکید کنیم و در انیشه هر فیلسوفی کل نظام او را در نظر بگیریم.

## منابع

- ارسطو (۱۳۶۷)؛ *ما بعد الطبیعه*، ترجمه شرف الدین خراسانی، نشر گفتار.
- برنر، ویلیام اچ (۱۳۹۲)؛ *مبانی فلسفه جدید*، ترجمه حسین سلیمانی آملی، انتشارات حکمت.
- مگی، برایان (۱۳۹۰)؛ *فلاسفه بزرگ*، ترجمه عزت الله فولادوند، انتشارات خوارزمی.



- ریچارد پاپکین، آروم استرول (۱۳۸۹): کلیات فلسفه، ترجمه سید جلال الدین مجتبوی، انتشارات حکمت.
- حلبی (۱۳۵۴): سه فیلسوف بزرگ، تهران کتابفروشی زوار.
- خندان (۱۳۸۳): ادراکات فطری در آثار مطهری، ابن‌سینا، لاک و چامسکی، قم: انتشارات طه.
- دکارت، رنه (۱۳۷۱): اصول فلسفه، ترجمه منوچهر صانعی دره بیدی، تهران: انتشارات بین‌المللی الهدی.
- دکارت، رنه (۱۳۸۴): اعتراضات و پاسخ‌ها، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- دکارت، رنه (۱۳۹۱): تاملات در فلسفه اولی، ترجمه دکتر احمد احمدی، انتشارات سمت.
- ژان برن (۱۳۷۳): ارسطو و حکمت مشائی، ترجمه سید ابوالقاسم حسینی، تهران: انتشارات حکمت.
- ژیلسون، اتین (۱۳۹۲): نقد تفکر فلسفی، ترجمه احمد احمدی، تهران انتشارات حکمت.
- ژیلسون، اتین (۱۳۹۳): روح فلسفه قرون وسطی، ترجمه علی داوودی، تهران: انتشارات فرهنگی
- سورل، تام (۱۳۷۹): دکارت، ترجمه حسین معصومی همدانی، تهران: طرح نو.
- شهرآیینی، مصطفی (۱۳۸۹): تاملاتی در بات تاملات دکارت، تهران: انتشارات ققنوس.
- کاپلستون، چارلز (۱۳۹۰): تاریخ فلسفه (از دکارت تا لایب‌نیس)، جلد چهارم، ترجمه غلامرضا اعوانی، انتشارات علمی و فرهنگی.

- فروغی ، محمد علی (۱۳۸۱): *سیر حکمت در اروپا*، انتشارات زوآر.
- مجتهدی، کریم (۱۳۸۲): *دکارت و فلسفه او*، تهران : امیر کبیر.
- Aristotle, 2007, *categories*, translated by a ckill ,oxford university
- Aristotle, 350bc, *physics*, translated by J,L,Achrill
- Aquinas, Thomas, 1945, *Basic writings of Saint Thomas Aquinas*, translate Anton .C.Pegis, NewYork
- Broad,Jacqueline, 2004, *woman philosophers of the seventeenth century*, Cambridge
- Boyle, Doborah, A , 2009, *Descartes on Innate Ideas*, continuum
- Descartes,Rene, 2010, *The passions of the soul*,Part1, New York.
- Graoge, Edvard,1998, *Routledge encyclopedia of philosophy* , ge Hoffman.Paul,2009, *Essays on Descartes*, oxford university
- saint Augustine, 1048, *de quantitate animac*,XIII, 22, part lat.
- Shapiro,lisa, 2007, *The correspondence between princess*, Chicago and London
- skirry, justin. 2005, *Descartes and the Metaphysics of Human Nature*, New York
- Skirr,Justin,2008, *Descartes: A Guide For the Perplexed*, Continuum International Publishing Group.
- Wool house ,1993, *Descartes, Spinoza,Leibniz*, london
- Zalta, Edward,2004, *Encyclopdia Stanford*, London
- M. Bracken, Harry,1964, *Some Problems of Substance among the Cartesians*, University of Illinois Press.