

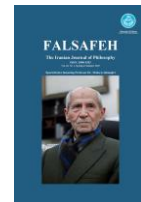


The University of Tehran Press

FALSAFEH

Online ISSN: 2716-974X

<https://jop.ut.ac.ir>



The Transition from Soul to Mind in Descartes' *Meditations*

Seyyed Mostafa Shahraeini 

Faculty Member of Philosophy, Institute for Humanities and Cultural Studies. Email: m-shahraeini@ihcs.ac.ir

Article Info

Article Type:
Research Article
(87-103)

Article History:

Receive Date:
01 June 2025

Revise Date:
01 June 2025

Accept Date:
22 October 2025

Published online:
23 November 2025

Abstract

The Cogito is considered the hallmark of Descartes' intellectual system, with which a great transformation occurred in the history of philosophical thought. The essence of the Cogito lies in the new meaning that Descartes gives to the soul, and this meaning-making occurs through the transition from soul to mind. The Cogito manifests itself in three important works, albeit in different readings: Discourse on Method, Meditations on First Philosophy, and Principles of Philosophy. However, among these three, Descartes only considers Meditations as a "treatise" and also refers to it as his metaphysics. In the present article, we try to examine the place of the Cogito in Descartes' intellectual system in terms of the transition from the Aristotelian soul to the Cartesian mind, by focusing on the "Second Meditation" of the six meditations in Meditations. It is clear that for this purpose, we must necessarily present preliminary discussions, especially in the Renaissance period and in the seventeenth century, to clarify that Descartes' thought in this regard is not only an emphasis on negating the ideas of predecessors, including Aristotle, but also has innovative and innovative aspects. In this transition, Cartesian doubt plays the role of groundwork and preparation, which must also be addressed.

Keywords: Descartes, Cogito, Mind, Cartesian Man.

Cite this article: Shahraeini, M. (2025). The Transition from Soul to Mind in Descartes' *Meditations*. *FALSAFEH*, Vol. 23, No. 1, Spring-Summer-2025 (Special letter honoring Professor Dr. Mohsen Jahangiri), Serial No. 44 (87-103).

DOI: <https://doi.org/10.22059/JOP.2025.396518.1006905>



Publisher: The University of Tehran Press.

Introduction

First of all, I must say that the first idea for writing the present paper goes back some twenty years ago, when I was writing my doctoral dissertation on ‘Methodological Interpretation of Descartes’ *Meditations*’, at Tehran University. In searching for secondary resources, I found a book, titled *Essays on Aristotle’s De Anima* that at first glance, had no relevance to my study. But I, as usual about any other sources, searched for some keywords like Descartes and *Meditations* in it. The result was the article, ‘On Aristotle’s Conception of the Soul’ by Michael Frede. This article was my starting-point for studying more and more about Cartesian mind and its relation to Aristotelian-Scholastic soul. The article begins as follows:

Philosophers nowadays rarely talk about the *soul*. But they do talk about the *mind*. In fact, we are so used to talking about the *mind*, even ordinarily, that it is no longer readily apparent to us that to talk about the *mind* is to talk about the *soul* conceived of in a certain way. This becomes clear when we turn to the historical origins of our talk about the *mind*. One such origin is Descartes. If we look at Descartes, we see that Descartes uses both the term ‘*mind*’ and the term ‘*soul*’ to talk about the same thing. If there is a preference for the term ‘*mind*’, it is because Descartes is rejecting a certain conception of the *soul*, that of the scholastic Aristotelians, which he wants to replace by another conception. And so he finds it convenient and appropriate to use the term ‘*mind*’, rather than the term ‘*soul*’, when he wants to talk about the *soul* as he himself conceives of it. In doing so he deviates from the established scholastic use of the term ‘*mind*’, and the fact that we follow Descartes in this deviation is one of the signs that he is an important source of our notion of the mind.

When I began to study this chapter of the book, this paragraph made me to stop and ponder upon it. The comparison made among Aristotelian soul and Cartesian Mind by the author, attracted my attention so much that I leave studying it and go to study Descartes’ *Meditations on First Philosophy* in order to understand better what Frede meant by this comparison. By focusing on the subject, I realize that one can speak of some development or transition from soul to mind in *Meditations*, and after two decades, I decided to develop my idea in the shape of the present paper. Now we try to explain the structure of the paper, and to give an outline to the reader.

The Cogito is considered the hallmark of Descartes’ intellectual system, with which a great transformation occurred in the history of philosophical thought. The essence of the Cogito lies in the new meaning that Descartes gives to the soul, and this meaning-making occurs through the transition from soul to mind. The Cogito manifests itself in three important works, albeit in different readings: Discourse on Method, Meditations on First Philosophy, and Principles of Philosophy. However, among these three, Descartes only considers Meditations as a “treatise” and also refers to it as his metaphysics. In the present article, we try to examine the place of the Cogito in Descartes’ intellectual system in terms of the transition from the Aristotelian soul to the Cartesian mind, by focusing on the “Second Meditation” of the six meditations in Meditations. It is clear that for this purpose, we must necessarily present preliminary discussions, especially in the Renaissance period and in the seventeenth century, to clarify that Descartes’ thought in this regard is not only an emphasis on negating the ideas of predecessors, including Aristotle, but also has innovative and innovative aspects. In this transition, Cartesian doubt plays the role of groundwork and preparation, which must also be addressed.

In ‘First Meditation’ Descartes introduces the procedure of doubt as a vehicle to devastate the building of knowledge, that is to say, to eradicate all contents of memory, from sensory data to imaginary and rational ones so that in the end of this ‘Meditation’, the Cartesian meditator has no relation with anything other than doubting. He starts the waves of doubt (including such recourse to the sensory errors, dreaming argument, madness argument, painting argument, and as a hyperbolic and exaggerated doubt, deceiving god/evil demon argument) to make man free from all preconceived opinions as a necessary preparation for using correct method. Descartes believes that all man has an equal share of good sense, or reason. They do not differ in being rational, but they differ in how use of their rationality. ‘First Meditation’ is designed to ruin all preconceived beliefs and opinions, gathered

from senses or through them, so that the light of nature, the natural light, or the light of God-given reason can shine and guide us. By doubting all things, Descartes makes the meditator, to be an individual, has no links to material world, and even to other persons. This is a kind of serious dissension between Cartesian view to human being and Scholastic notion of man. But one can trace this Cartesian view in Renaissance period, to the extent that it is the renaissance heritage that Descartes recognizes it as a part of his philosophical task. The individual of the Renaissance was described most famously by the Swiss historian Jacob Burckhardt in his *Civilization of the Renaissance in Italy* (1860) as follows:

In the Middle Ages . . . man was conscious of himself only as a member of a race, people, party, family or corporation— only through some general category. In Italy this veil first melted into air; an objective treatment and consideration of the state and of all things of this world became possible. The subjective side at the same time asserted itself with corresponding emphasis; man became a spiritual individual and recognized himself as such.

In the end of 'First Meditation' what remains for the Cartesian meditator is but doubting, that turns to be a kind of thought. Man, philosophically speaking, reduces to the rational soul as we knew it from the Aristotelian-Scholastic tradition. Now. In 'Second Meditation', by introducing two arguments, Cogito and piece-of-wax, Descartes tries to make some schism between rationality and animality through which human being can be reduced to pure thought. This is a process that we call it the transition from Aristotelian-Scholastic soul to Cartesian Mind; the former was ontological part of all animals, including human beings, intermingled with body, while the latter is but the epistemological one peculiar to human beings, purely immaterial by which we are deserved to be called human beings. Descartes in his replies to 'the Second set of Objections', in Definition VI, says: 'I use the term 'mind' rather than 'soul' since the word 'soul' is ambiguous and is often applied to something corporeal.' He clearly explains what meant by 'Soul', in his replies to 'the fifth set of Objections', as follows:

If we are to take 'soul' in its special sense, as meaning the 'first actuality' or 'principal form of man', then the term must be understood to apply only to the principle in virtue of which we think; and to avoid ambiguity I have as far as possible used the term 'mind' for this. For I consider the mind not as a part of the soul but as the thinking soul in its entirety.



فلسفه

شاپای الکترونیکی: ۹۷۴X-۲۷۱۶

<https://jop.ut.ac.ir>



انتشارات دانشگاه تهران

گذار از نفس به ذهن در تأملات دکارت

مصطفی شهرآئینی ✉

عضو هیئت علمی پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی. رایانامه: m-shahraeini@ihcs.ac.ir

چکیده

اطلاعات مقاله

کوگیتو (Cogito) نشان‌ویژه نظام فکری دکارت به‌شمار می‌آید که با آن تحول بزرگی در تاریخ اندیشه فلسفی پدید آمد. بن‌مایه کوگیتو در معنای تازه‌ای نهفته است که دکارت به نفس می‌دهد و این معنابخشی به میانجی گذار از نفس به ذهن رخ می‌دهد. کوگیتو در سه اثر مهم، البته به قرائت‌های متفاوت، خودنمایی می‌کند: *گفتار در روش*، *تأملات در فلسفه اولی*، *اصول فلسفه*. اما از میان این سه، دکارت فقط *تأملات* را «رساله» می‌داند و از آن به *مابعدالطبیعه* خود نیز یاد می‌کند. در نوشته پیش رو، می‌کوشیم با چشم‌دوختن بر «تأمل دوم» از تأملات شش‌گانه در *تأملات*، جایگاه کوگیتو را در نظام فکری دکارت از حیث گذار از نفس ارسطویی به ذهن دکارتی باز نماییم. پیداست که برای این مقصود، ناگزیر از طرح مقدماتی بحث خاصه در دوره نوزایی و در سده هفدهم هستیم، تا روشن گردد اندیشه دکارت در این باره تنها تأکید بر نفی افکار پیشینیان از جمله ارسطو نیست، که جنبه‌های نواندیشانه و نوآورانه‌ای نیز دارد. در این گذار، شک دکارتی نقش بسترسازی و تمهید مقدمات را برعهده دارد که باید بدان نیز پرداخت.

نوع مقاله:

پژوهشی

(۸۷-۱۰۳)

تاریخ دریافت:

۱۱ خرداد ۱۴۰۴

تاریخ بازنگری:

۱۱ خرداد ۱۴۰۴

تاریخ پذیرش:

۳۰ مهر ۱۴۰۴

تاریخ انتشار:

۰۲ آذر ۱۴۰۴

دکارت، کوگیتو، ذهن، انسان دکارتی.

واژه‌های کلیدی:

استناد: شهرآئینی، مصطفی (۱۴۰۴). گذار از نفس به ذهن در *تأملات* دکارت. *فلسفه*، سال ۲۳، شماره ۱، بهار و تابستان ۱۴۰۴ (ویژه‌نامه گرامیداشت استاد زنده‌یاد دکتر محسن جهانگیری)، پیاپی ۴۴ (۸۷-۱۰۳).

DOI: <https://doi.org/10.22059/JOP.2025.396518.1006905>



ناشر: مؤسسه انتشارات دانشگاه تهران

مقدمه

دیدگاه‌ها در باب حقیقت آدمی یا «نفس»، بسیار است. از دیرباز در میان یونانیان، در این خصوص، مفاهیم *پسوخه* (*psyche*) و *نوس* (*nous*) رایج بوده و فیلسوفان یونانی با پیوند زدن این دو به دو مفهوم حرکت و حیات، به تبیین حقیقت آدمی می‌پرداخته‌اند. مفهوم نفس در طول تاریخ فلسفه دست‌خوش تحولاتی در معنا و کارکرد بوده که این امر بیش از همه در نظام فکری دکارت برجسته است تا جایی که در آن، به‌روشنی شاهد گذار از مفهوم ارسطویی نفس به مفهوم دکارتی ذهن هستیم؛ گذاری که نویدبخش پیش‌رفت و رهایی از رکود حاکم بر سده‌های میانه و دوره نوزایی شد و جریان تفکر غرب را دگرگون کرد. از دکارت به این سو، فیلسوفان (به‌ویژه فیلسوفان انگلیسی) با مفهوم ذهن (*mind*) سروکار دارند، ذهنی که مستقیماً با دغدغه‌های شناخت‌شناسانه سروکار دارد، نه نفسی که با دغدغه‌های وجودشناختی درگیر باشد. در واقع، نفس در برابر ذهن قرار می‌گیرد و ذهن دکارتی جای‌گزین نفس ارسطویی می‌گردد به گونه‌ای که دغدغه دکارت در تأملات بیشتر شناخت‌شناسانه است و با این فیلسوف است که شناخت‌شناسی در اولویت قرار می‌گیرد و وجودشناسی مبتنی بر آن می‌گردد، در حالی که دغدغه‌های ارسطو در کتاب *در باره نفس* چنین نیست.^۱ امروزه، فیلسوفان، دیگر نه در باب نفس (*soul*)، بلکه بیشتر در باب ذهن (*mind*) سخن می‌گویند، و یکی از مهم‌ترین ریشه‌های تاریخی مفهوم ذهن در نزد ما به دکارت بازمی‌گردد؛ او هر دو واژه «نفس» و «ذهن» را به کار می‌برد، ولی در نوشته‌هایش اولویت با مفهوم ذهن است. در واقع، دکارت مفهوم نفس ارسطویی—مدرسی را نپذیرفته، و آن را با مفهوم دیگری جایگزین می‌کند، چنان که وقتی می‌خواهد در باب نفس آن‌گونه که خود تصور می‌کند، سخن بگوید، واژه «ذهن» را مناسب‌تر از واژه «نفس» می‌یابد.^۲

دکارت در میانه مکتب مدرسی باروک و دوره نوزایی

در این بخش می‌کوشیم به بسترها و زمینه‌های شکل‌گیری گذار از نفس ارسطویی به ذهن دکارتی در زمانه دکارت بپردازیم. ما در این بررسی بر دوران نوزایی، جنبش اومانیسم، و بر احیای مکتب مدرسی در این دوران تمرکز می‌کنیم و در پایان، به نسبت اندیشه دکارت در «تأمل نخست» و «تأمل دوم» با این بستر اشاره‌ای گذرا می‌کنیم. یاکوب بورکه‌هارت، در کتاب تأثیرگذارش، *تمدن نوزایی در ایتالیا*^۳، بر آن است که در سده‌های میانه، انسان تنها در مقام

1. K. V. Wilkes, K. V. (1995) , «Psyche versus the Mind», *Essays on Aristotles De Anima*: 115-144.

2. Frede, Michael (1995) , «On Aristotles Conception of the Soul», *Essays on Aristotles De Anima*:96

3. *The Civilization of the Renaissance in Italy* (1860)

عضوی از امت مسیحی از کشور، ملت، خاندان یا هرچیز دیگری موضوعیت داشت نه این که فردیت خود او مهم باشد، اما نشان‌ویژه نوزایی تمرکز توجه و علاقه بر انسان در مقام فرد است. از نگاه او نوزایی برهه زمانی است که در آن، انسان برای نخستین بار به فرد اصیل تبدیل می‌شود و این آغاز عصر جدید است^۱ تا جایی که نخستین اروپایی‌های عصر جدید را ایتالیایی‌های دوران نوزایی می‌داند.^۲ اما باید توجه داشت این ظهور انسان و اهمیت‌یافتنش در نوزایی، به جهت جنبش اومانیزم^۳ در این دوران است که شاید بتوان آن را شالوده نظری نوزایی دانست؛ در خصوص نسبت میان اومانیزم و نوزایی، نوزایی را دوران کودکی اومانیزم و اومانیزم را روح حاکم بر نوزایی و شعار اصلی آن دانسته‌اند.^۴ اومانیزم در این دوران به معنای توجه به علوم انسانی^۵ در برابر تمرکز بر علوم الهی^۶ در سده‌های میانه است به این معنا که معلمان علوم انسانی می‌کوشیدند با پرداختن به علوم انسانی بستر را برای نوزایش انسان دوران کلاسیک پیش از سده‌های میانه فراهم بیاورند.^۷ اومانیزم‌ها از سویی، با ترجمه دوباره متون یونانی به زبان‌های ملی و بومی می‌کوشیدند منابع یونانی را به زبان‌های ملی در اختیار عوام غیرلاتینی‌زبان اروپایی قرار دهند و تا می‌توانند از سیطره زبان لاتینی و متون کلیسایی بکاهند و از دیگر سو، با پرداختن به نگارش متون اصیل علوم انسانی به نوزایش و تربیت انسان جدید کمک کنند. در سده‌های میانه علوم انسانی از نوع یونانی-رومی به کلی طرد شد و هرچه بود سیطره علوم الهی بود. در

۱. پارکینسن (ویراستار)، *دوره نوزایی و عقلگرایی قرن هفدهم*، جلد چهارم تاریخ فلسفه راتلج، انتشارات حکمت، ۱۳۹۲: ۴۷، تهران: حکمت.

۲. جالب‌توجه است که عنوان بخش دوم این کتاب، «شکل‌گیری فرد» است و دو فصل نخست این بخش، به ترتیب «دولت ایتالیا و فرد»، و «تکامل فرد» نام دارد.

۳. اصطلاح Humanism را در سال‌های آغازین سده نوزده برای دلالت بر تعلیم‌وتربیت مبتنی بر متون کلاسیک یونانی و لاتینی وضع کرده‌اند. در دوره نوزایی اصطلاح *Studia Humanitatis* (در لغت به معنای مطالعات مربوط به انسانیت) وجود داشت که منظور از آن همان علوم انسانی (humanities) امروزی بود. در روزگار سیسرو، واژه لاتینی *Humanitas* را با *Paideia* به معنای پرورش قابلیت‌های نظری، اخلاقی و زیبایی‌شناختی کودکان، یکی می‌گرفته‌اند.

4. Davies, Tonny (1997) *Humanism*, Routledge; 22, 72 & 81ff

5. *humanitas*

واژه «humanist» در اواخر سده پانزده در ایتالیا پدید آمد و برای اشاره به معلم یا دانش‌آموز *studia humanitatis* (علوم انسانی) استفاده می‌شد؛ و خود همین اصطلاح «علوم انسانی» را برای دلالت بر مطالعه متون یونانی-رومی عمدتاً مربوط به موضوعات پنج‌گانه، یعنی صرف‌ونحو، خطابه، شعر، فلسفه اخلاق، و تاریخ، استفاده می‌کردند (پارکینسن، ۱۳۹۲: ۱۲).

6. *divinitas*

۷. برای نمونه، اراسموس که اومانیزمی مسیحی است بسیاری چیزها را با وصف «انسانی» می‌آورد مانند «نژاد» انسانی، «جامعه» انسانی، «امور» انسانی، «ذهن» انسانی و «عقل» انسانی که در اینجا مراد او از وصف «انسانی» چیزی فراتر از «حیوانی» و فروتر از «الهی» است. آنچه الهی نباشد، در حوزه الهیات نیست و می‌تواند در علوم انسانی مورد تحقیق قرار گیرد: Henrik Lagerlund & Benjamin Hill (editors), *The Routledge Companion to Sixteenth-Century Philosophy*, Routledge, 2017: 13

چنین فضایی روشن است که نه زبان ملی و لوگوس فردی، که زبان دینی، یا همان لاتینی، و ایمان جمعی هویت بخش است، آن هم نه هویتی فردی و مستقل که هویتی جمعی و مضمحل و مستهلک در جامعه ایمانی، یعنی امت مسیحی. دیگر هرچه هست در خدمت دین و دیانت است و تعلیم و تربیت نه آمادگی برای ورود به دولت شهر (پولیس) یونانی یا امپراطوری روم، بلکه آمادگی برای ورود به جامعه مؤمنان به شمار می رفت. و اینها همه با کارسازی مدرسیان تحقق می یافت. اما با ظهور نشانه های سستی و ضعف در مکتب مدرسی در اواخر سده های میانه، و برخاستن صدای مخالفان، رفته رفته هواداران مکتب مدرسی کوشیدند تا خود را برای دوران تازه آماده سازند و با تغییرات زمانه هم صدا و هم داستان شوند. این بود که مکتب مدرسی اولیه^۱ و قرون وسطایی، پس از حملات تند اواخر سده های میانه و اوایل دوران نوزایی، دیگر بار، در قالب مکتب مدرسی باروک، دوم، یا مدرن^۲ با لحاظ شرایط زمانه و تغییر موضع هایی، به احیای خود پرداخته و سربرآورد. این مکتب مدرسی جدید زمانی اهمیت می یابد که بدانیم کمابیش همه فیلسوفان برجسته سده هفدهم، از جمله دکارت، متون بزرگان این مکتب مدرسی جدید را در کالج یا در دانشگاه به دقت خوانده اند و با تفاسیر یسوعیان یا پروتستان های نهضت اصلاح دینی از متون ارسطو آشنایی کافی دارند. از موضوعات محوری در این مکتب مدرسی احیاشده، فرد و فهم پذیری او بود. یسوعیان که دکارت در میان آنها درس خوانده بود، از این حیث با توماس آکوئیناس سخت مخالف بودند و می گفتند اگر در عقل آدمی تصویری از فرد نباشد، چگونه می تواند احکامی مانند «سقراط انسان است» را صادر کند که آشکارا به فرد مربوط است.^۳ توجه به فردیت^۴ و تفرّد^۵ از موضوعات بس کهن در فلسفه ارسطویی و قرون وسطایی بود که در مکتب مکتب مدرسی جدید هرچه برجسته تر شد.^۶ گفتنی است که میان اومانیزم های دوران نوزایی و مدرسیون قرون وسطایی تقابل آشکاری بود از این حیث که برای دسته نخست آنچه مهم بود انسان در مقام فرد مستقل و فرهیخته به سبک یونانی- رومی بود که پرورده پایدیای برآمده از علوم انسانی باشد و برای دسته دوم، تنها انسان مؤمن در مقام عضوی از امت مسیحی موضوعیت داشت که پرورده پایدیای برخاسته از علوم الهی باشد. با پیدایش مکتب مدرسی جدید که گویی در تعامل با اندیشه های دوران نوزایی، تن به اصلاحات و تغییراتی داده بود، رفته رفته

1. Medieval or First Scholasticism

2. Baroque/second/modern Scholasticism

3. Dan Kaufman (editor) *The Routledge Companion to Seventeenth Century Philosophy*, Routledge, 2018: 3ff

4. individuality

5. individuation

6. Gracia, Jorge J. E., *Individuation in Scholasticism: The Later Middle Ages and the Counter-reformation (1150-1650)*, SUNY Series in Philosophy, State University of New York Press, 1994

این تقابل هرچه کم‌رنگ‌تر و کم‌رنگ‌تر می‌شد، تا جایی که شاید بتوان گفت در اندیشه فیلسوف بزرگی مانند دکارت، که پدر فلسفه جدید است، تاروپود تحولات اومانستی دوران نوزایی و دگرگونی‌های رخ داده در مکتب مدرسی جدید در هم تنیده بود.

عنوان نخستین بخش از *راهنمای راتلج برای فلسفه سده هفدهم*، «پیشینه مدرسی»^۱ است که در آن نویسنده به تفصیل به بستر مدرسی شکل‌گیری فلسفه‌های سده هفده می‌پردازد. آنچه در این بخش برای مقاله پیش رو چشم‌گیر است، دومین عنوان فرعی^۲ این مقاله است که نویسنده در آن، آشکارا نشان می‌دهد دکارت با همه مخالفت‌ها و انکارش، در اندیشه خویش تا چه اندازه وام‌دار مکتب مدرسی باروک یا جدید است.^۳ گذار از نفس به ذهن در تأملات دکارت، به نوعی تجسم‌بخش همین گرایش به محوری‌یافتن انسان در عصر نوزایی و توجه به فردیت و تفرد او در مکتب مدرسی جدید و گویی تلفیقی از این دو است. نیک می‌دانیم که تأملات دکارت در فضای اول‌شخص مفرد یعنی اندیشنده شخصی رخ می‌دهد و دکارت می‌کوشد فرد اندیشنده و تأمل‌کننده مستقل و منفرد را در مرکز تأملات بگذارد تا جایی که جست‌وجوی تنهایی حقیقت، رسالت اصلی دکارت در تأملات است. دکارت در تأمل نخست، با اعمال راه‌کار شک خویش، فردیت آدمی و استقلال او را از تمامی عالم حتی از بدن خویش به نمایش می‌گذارد. اندیشنده یا شک‌کننده دکارتی، فرد تمام‌عیار است و این فردیت در کوگیتو آن‌گاه به تمام به منصفه ظهور می‌رسد که من اندیشنده نه تنها از بدن در مقام پاره‌ای از جوهر ممتد ناندیشنده انقسام‌پذیر جدا است که حتی از آنچه در مکتب مدرسی- ارسطویی نفس نام دارد و میان نبات و حیوان و انسان مشترک است، نیز جدا می‌افتد و به جوهر اندیشنده ناممتد و انقسام‌ناپذیر فرومی‌کاهد.^۴ در زیر دو تأمل نخست از تأملات شش‌گانه رساله تأملات در فلسفه اولی را از این زاویه از نظر می‌گذرانیم.

تأمل نخست: حمله به حواس

دکارت حقیقت را برای عقل سلیم^۵ دسترسی‌پذیر و آسان‌یاب می‌داند اگر روشی درست در کار آید، که در این صورت، شناخت حقیقی نیز ساده و روشن خواهد بود نه پیچیده و پوشیده: «علم در حال حاضر نقاب بر چهره دارد که اگر این نقاب کنار رود، آن، با تمام زیبایی‌اش جلوه‌گر می‌شود». در بخش چهارم گفتار در روش که ناظر به موضع دکارت در «تأمل نخست» است، می‌خوانیم:

1. Scholastic background

2. "Some seventeenth century philosophers' links to Baroque Scholasticism"

3. Dan Kaufman, 2018: 3-32

۴. شاید بتوان solipsism (خودتنهانگاری) منسوب به اندیشه دکارت را نیز در همین چارچوب فهمید و تفسیر کرد.

5. common sense

6. Descartes, Rene (1991&1992) , *The Philosophical Writings of Descartes* (2 Vol.) , tr, By: J. J. Cottingham and R. Stoothoff and D. Murdoch, CUP (U.S.A): I, 3.

چون در آن هنگام می‌خواستم فقط به جستجوی حقیقت مشغول باشم معتقد شدم که باید به کلی شیوه مخالف اختیار کنم و آنچه را اندکی محل شبهه پندارم غلط انگارم تا ببینم آیا سرانجام چیزی در ذهن باقی می‌ماند که به درستی غیرمشکوک باشد.^۱

دکارت در همان آغاز «تأمل نخست» معارف بشری را عمارتی می‌داند که او قصد دارد آن را از بیخ‌و‌بن ویران کند و از نو بسازد. چه برای ویران‌سازی عمارتی کهن و چه برای ساخت عمارتی نو بنیاد، پرداختن به بنیادها، نخستین کار بایسته است. می‌توان اصطلاح عمارت معرفتی را در این‌جا معادل همان «درخت دانش» در اصول فلسفه دانست^۲ که در آن‌جا نیز عزیمت‌گاه دکارت از ریشه‌ها و بنیادهاست. در کاشت درخت نیز مهم‌ترین کار توجه به زمین و اقدام به زمینه‌سازی است. زمین «درخت دانش»، ذهن آدمی است که در دوره دکارت به‌جهت انس با پیش‌پنداشته‌های ارسطویی-مدرسی و نیز بر اثر شکاکیت فراگیر، سترون شده بود. در واقع، دکارت با تشبیه گنجینه معارف بشری به عمارت، از همان آغاز «تأمل نخست» به سراغ ذهن رفته و می‌کوشد با زدودن مبانی و پیش‌فرض‌های ارسطویی-مدرسی، مبانی جدیدی را پی بیافکند. بنیان عمارت معرفتی ارسطویی-مدرسی بر این اصل استوار است که «هیچ چیزی در عقل نیست که نخست در حواس نبوده باشد»^۳. این اصل که توماس آن را از ارسطو می‌گیرد^۴ و آشکارا اساس معرفت‌شناسی خود می‌داند، هدف حمله اصلی دکارت در «تأمل نخست» است که تا آن را سست نکند این عمارت فرو نمی‌ریزد. یکی از دکارت‌شناسان معاصر و سرشناس،

1. Descartes, 1991&1992: I, 12

2. Foundations

دکارت در بند آغازین «تأمل نخست» می‌گوید که برای ساخت عمارت نو بنیاد معرفتی باید «دوباره درست از بنیادها» آغاز کرد و در بند دوم نیز در این باره که برای ویران‌سازی عمارت کهن بهتر است از سست کردن بنیادها شروع کنیم، چنین می‌گوید: «همین که بنیادهای عمارتی سست شوند، همه آن عمارت خودبه‌خود فرو می‌ریزد؛ پس من به سراغ بنیادهای اصلی می‌روم که همه باورهای پیشینم بر آنها استوار است» (Descartes, 1991&1992: II 12).

3. Descartes, 1991&1992: I, 187

4. "Nothing is in the intellect that was not first in the senses" ("*Nihil est in intellectu quod non non sit prius in sensu*"). Thomas Aquinas, *De veritate*: q. 2 a. 3 arg. 19.

این همان اصلی است که همه تجربه‌گرایان نیز بدان پای‌بند هستند و آن را اساس اندیشه خود می‌دانند. و نزاع معرفتی معروف لایبنیتس و لاک نیز بر سر همین اصل بوده است.

۵. Aristotle (1928), *posterior Analytics*; translated by G.R.G. Mure, Clarendon Press: 19

ارسطو در تحلیلات ثانی به‌تلویح همین اصل را چنین می‌آورد: «روشن است که فقدان هر کدام از حواس، فقدان بخش متناظر با همان حس را در شناخت در پی دارد»؛ «ما یا از راه استقراء به شناخت می‌رسیم یا از راه برهان: استقراء با جزئیات سروکار دارد و برهان با کلیات... اما درک کلیات جز از رهگذر استقراء شدنی نیست و استقراء نیز جز با ادراک حسی ممکن نیست». نتیجه این‌که هرکسی گونه‌ای از ادراک حسی را ندارد از شناخت عقلی متناظر با آن گونه محروم خواهد بود. البته همین مطلب را در فلسفه مشاء هم به‌صورت «من فقد حساً فقد علماً» داریم.

معتقد است دکارت به جای این اصل، اصل ویژه خود را می‌نشانند دایر بر این که «هیچ چیز از حواس پذیرفته نیست که نخست در عقل نبوده باشد»^۱.

نزدیک‌ترین چیزهای در تیررس شک دکارتی، حواس است که به علت فریبندگی‌شان در طول تاریخ فلسفه همواره مشکوک بوده‌اند. دکارت برای نشان دادن یقین‌ناپذیری حواس، با امواج پی‌درپی شک و طرح برهان‌های جنون و خواب‌دیدن و نقاشی، تمام احکام حس‌بنیاد ذهن، از خطاهای متعارف حسی گرفته تا وجود بیرونی محسوسات و حتی بدن خود اندیشنده را از دایره شناخت یقینی بیرون می‌گذارد. او در ادامه، با در-کار-آوردن فرضیه خدای فریب‌کار و اهریمن بداندیش، دایره شک را به چندان می‌گستراند که تقریباً تمام محتوای حافظه، از جمله ریاضیات را در خود می‌گیرد. بدین ترتیب، می‌توان گفت در این تأمل، تردید در محسوسات و به تبع آن تردید در بدن، خودبه‌خود باعث تردید در آن دسته از قوای نفس می‌شود که به نوعی به بدن مربوطند و دست کم می‌توان گفت با پایان یافتن «تأمل نخست»، بستر برای دخل و تصرف در معنا و کارکرد نفس به معنای ارسطویی کلمه فراهم می‌آید. توضیح این که قوای هم‌چون نامیه، غاذیه، شوقیه، حساسه، محرکه، مولده و... که فعلیت‌شان در صورت‌بخشی به بدن است و بی‌آن هیچ فعلیتی ندارند، به ناچار در تیررس شک دکارتی قرار می‌گیرند و از دایره شناخت یقینی کنار می‌روند. وانگهی، با تردید در بدن، انسان‌شناسی ارسطویی-مدرسی که ریشه در نظریه ماده-صورت^۲ دارد، و نسبت نفس و بدن را بر اساس رابطه ماده و صورت تبیین می‌کند، رفته‌رفته رنگ می‌بازد و بستری آماده می‌شود تا انسان‌شناسی تازه‌ای از نوع دکارتی سربرآورد. دیگر، چون بدنی در کار نیست و اموری چون حرکت، حس، تغذیه، نمو و... دست‌خوش تردیدند، مراتب فروتر نفس نیز که صورت‌بخش مراتب فروتر جسمانی وجود انسان بودند، دست‌خوش تردید می‌شوند و آدمی با نفس منحصر در قوه ناطقه یا همان ذهن در نظر دکارت، پا به تأمل دوم می‌گذارد. از آغاز تأمل نخست تا پایان این تأمل، سطر به سطر هرچه پیش می‌رویم، اندیشنده دکارتی چیزی از وجود جسمانی خود را فرومی‌گذارد تا آن که از بدن هیچ نمی‌ماند و جز نفس ناطقه که از همان آغاز تأمل، فاعل اصلی تک‌تک جملات این تأمل است، چیزی در کار نیست.

تأمل دوم: ارائه تصویری تازه از انسان دکارتی

دکارت در پی شک‌های «تأمل نخست» با حافظه‌ای تهی از هر داده معرفتی و به قصد رسیدن به امری یقینی پا به «تأمل دوم» می‌گذارد. وی می‌گوید که پیش از این خود را قانع کردم که

1. "The senses and the Fleshless eye: The *Meditations* as cognitive Exercises" in Rorty, Amélie Oksenberg (1986) (edited by) *Essays on Descartes Meditations*, University of California Press: 46

2. Hylomorphism

اصلاً چیزی در عالم وجود ندارد: نه آسمانی، نه زمینی، نه نفسی، نه بدنی، ولی آیا اطمینان هم یافتیم که خودم وجود ندارم؟ هرگز! اگر درباره چیزی اطمینان یافته باشم یا فقط به چیزی اندیشیده باشم، بی‌گمان می‌بایست وجود داشته باشم. اما نمی‌دانم کدام فریب‌کار تردست همواره تمام مهارت خود را در راه فریفتن من به کار می‌برد. در این صورت، وقتی این فریب‌کار مرا می‌فریبد، بی‌شک من وجود دارم.^۱ به این ترتیب، وی به نخستین اصل یقینی خود، یعنی «هستم» رسید. البته باید توجه داشت که این اصل، گزاره‌ای شناختی و مربوط به حوزه ذهن است که تنها من معرفتی — یعنی ذهن — را اثبات می‌کند نه من وجودی — یعنی نفس — را. تعبیر «هستم» در این‌جا، دیگر به معنای هستی بیرون از ذهن نیست بلکه هستی‌ای است که از صافی ذهن گذشته و قیام‌به‌ذاتش را از دست داده است و اصولاً هستی یعنی ذهن و تبدیل مقام ثبوت به مقام اثبات.^۲

وی برای یافتن چیستی وجودش، آراء و افکار پیشینیان خود و مشخصاً حیوان ناطق ارسطویی را مطرح کرده و رد می‌کند.^۳ با کنار گذاشتن «حیات» و «نطق» از تعریف انسان و نفی مفهوم نفس ارسطویی—مدرسی، در واقع، به کنار گذاشتن و گذشتن از نفس ارسطویی—مدرسی و یا دست‌کم به دخل و تصرف در معنای آن می‌پردازد. قوای غاذیه، محرکه، نامیه، مولده، مخیله، شوقیه در معنای حیوان نهفته‌اند و با کنار گذاشتن حیات، تمامی این قوا از مفهوم نفس بیرون می‌رود. بعد از این کاوش تنها صفتی که می‌ماند و به اعتقاد وی انفکاک آن از وجودش محال است، عبارت است از اندیشه. دکارت در نامه‌ای به گیبیوف در نوزده ژانویه ۱۶۴۲ می‌نویسد:

۱. Descartes, 1991&1992: II, 16-17؛ این عبارت از محوری‌ترین بخش‌های تأملات است که نخستین صورت‌بندی‌های قضیه کوگیتو یعنی «اطمینان دارم پس هستم» و دیگری «فریب می‌خورم پس هستم» را نشان می‌دهد.
 ۲. گویی دکارت در این‌جا درصدد آفرینش «من» جدیدی است. در واقع، وی به ساختن و آفرینش انسان مشغول است و در تأملات بعدی خدا و جهان را نیز خواهد ساخت؛ این یعنی این‌که همه چیز حتی وجود و ماهیت من و خدا و جهان از درون خود «من» یعنی از ذهن من بیرون می‌آید. ذهن است که همه چیز را می‌سازد و می‌آفریند. قبل از دکارت همه چیز وجود داشت و خدا آفریدگار بود. دکارت با «تأمل اول» همه آن‌ها را کنار گذاشت تا آفرینندگی را از خدا بگیرد و به دست انسان بسپارد. شاید به اعتقاد وی، این‌گونه بهتر می‌توان مهار همه چیز را در دست گرفت و به آشفته‌گی و تردید گرفتار نشد.
 ۳. دکارت در ژانویه ۱۶۴۱ آشکارا در مورد هدف خود از نوشتن تأملات به مرسن می‌نویسد: «این شش تأمل شامل همه زیربنای فیزیک من است. ولی خواهش می‌کنم این را به کسی نگو، زیرا ممکن است برای طرفداران ارسطو پذیرش آنها را سخت‌تر کند. من امیدوارم که خوانندگان به تدریج به اصول من عادت کنند، و حقیقت آنها را تشخیص دهند، قبل از آنکه متوجه شوند آنها اصول ارسطو را ویران می‌کنند» (Descartes, Rene (1991), *The Philosophical Writings of* Descartes, tr, By: J. Cottingham and R. Stoothoff and D. Murdoch and A. Kenny, CUP (U.S.A): III, 173).

من معتقدم نفس همواره می‌اندیشد به همان دلیلی که معتقدم نور همواره می‌درخشد حتی اگر چشمی نباشد که همواره بدان بنگرد، و به همان دلیلی که معتقدم گرما همواره گرم می‌کند حتی اگر کسی نباشد که با آن گرم شود، و به همان دلیلی که معتقدم بدن یا جوهر ممتد همواره ممتد است، و به‌طور کلی هرآنچه مقوم ماهیت چیزی است همواره تا وقتی که آن چیز وجود دارد، به آن تعلق دارد. بنا بر این، آسان خواهد بود که معتقد باشم نفس در زمان‌هایی که فرض می‌شود نمی‌اندیشد، وجود ندارد تا اینکه تصور کنم آن می‌تواند وجود داشته باشد بی‌آنکه بیندیشد.^۱

به این ترتیب، من موجودی هستم که می‌اندیشم، یعنی من ذهن، فهم یا عاقل. در این قسمت از تأملات با اثبات «من اندیشنده» که هیچ وابستگی به بدن و افعال آن ندارد، گذار از مفهوم ارسطویی نفس به مفهوم دکارتی ذهن صورت می‌گیرد. همان‌گونه که پیش از این نشان دادیم، در مفهوم ارسطویی نفس قوایی مانند غاذیه، مولده، محرکه و... به نفس نسبت داده می‌شد و اندیشه و تفکر تنها بخشی از طبیعت نفس را تشکیل می‌داد. ولی مفهوم دکارتی ذهن چنان از بدن دور است که همه اعمال و قوایی که تحقق‌شان وابسته به بدن است، از مفهوم نفس کنار می‌رود و چیزی جز اندیشه در آن نمی‌گنجد. خود وی در پاسخ به *اعتراضات* در تعریف ذهن می‌گوید: «جوهری را ذهن می‌نامم که فکر به‌نحو بی‌واسطه در آن قرار دارد. من در این‌جا واژه ذهن را به‌جای واژه نفس به کار می‌برم، زیرا واژه نفس ایهام دارد و غالباً به امر جسمانی اطلاق می‌شود^۲». وی در پاسخ به اعتراض گاسندی^۳، میان منشأ تغذیه و رشد در ما و منشأ فکر در ما تفاوت می‌گذارد و می‌گوید:

واژه «نفس» اگر برای هر دو منشأ به کار رود، مبهم خواهد بود و ادامه می‌دهد که اگر نفس را به معنی فعلیت اول یا ذات اصلی انسان بگیریم، آن را باید این‌طور بفهمیم که تنها در مورد منشائی که عامل فکر ما است به کار می‌رود و برای پرهیز از مبهم‌گویی تا آنجا که ممکن بوده است، آن را ذهن نامیده‌ام. زیرا من ذهن را نه به‌مثابه بخشی از نفس بلکه به‌مثابه کل آن نفسی که فکر می‌کند در نظر می‌گیرم.^۴

حال دکارت برای شناخت واضح‌تر و متمایزتر ماهیت خویش، به سراغ شناخت اشیای مادی می‌رود و مشخصاً جسم ملموس و مشهودی چون تکه موم را نمونه می‌آورد و نشان می‌دهد که با از میان رفتن ویژگی‌های حسی موم و تغییر آنها، هنوز موم پا برجاست. از این‌جا پیداست که موم نه آن چیزی است که از راه حواس می‌شناسیم و نه آن چیزی که مخلوق قوه خیال است. با کنارگذاشتن تمام چیزهایی که از راه حواس و تخیل در باب موم به‌دست آمده‌بود، تنها چیزی که

1. Descartes, 1991: III, 203

2. Descartes, 1991&1992: II, 114

3. Pierre Gassendi (1655-1592)

4. Descartes, 1991&1992: II, 246-247

برجا می ماند عبارت است از امتداد که آن هم تنها با فاهمه یا ذهن قابل ادراک است. وی تصریح می کند: «بی گمان بدون داشتن نفس انسانی نمی توانم آن را این گونه تصور کنم.»^۱ (ibid: 22) و از این جا نتیجه می گیرد که شناخت من نسبت به خودم، نفس یا ذهن، حقیقی تر و یقینی تر و واضح تر و متمایز تر است:

زیرا من وقتی حکم می کنم که موم هست یا موجود است چون آن را می بینم، قطعاً با بدهت بیشتری لازم می آید که خود من که موم را می بینم وجود داشته باشم، چون ممکن است آنچه می بینم در واقع موم نباشد، همچنان که ممکن است حتی چشمی نداشته باشم که چیزی را ببیند، ولی ممکن نیست وقتی می بینم یا وقتی فکر می کنم که می بینم (فرق نمی کند) من، که فکر می کنم، چیزی نباشم.^۲

در این قطعه می بینیم که دیدن و فکر دیدن، یا لمس کردن و فکر لمس کردن و به طور کلی، احساس کردن و فکر احساس کردن تمایز خود را از دست می دهد و در واقع، و به عبارت بهتر همگی به فکر فرومی کاهد که کار ذهن است. در واقع، مهم ترین نکته ای که از این قطعه برمی آید عبارت است از این که در این جا با استناد به این که احساس و تخیل گونه ای از اندیشه هستند، دکارت به اثبات وجود من اندیشنده می پردازد. ولی در ادامه، با گفتن این که علم ما به ماهیت حقیقی اجسام نه از راه احساس و تخیل که تنها از رهگذر ذهن^۳ به دست می آید، این دو را از دایره ماهیت حقیقی ذهن بیرون می گذارد. در واقع، نکته مهم در این برهان، برخلاف آنچه در تفسیر چندی از دکارت شناسان می بینیم، نه اثبات یکی بودن امتداد با ماهیت موم بلکه تأکیدی دوباره بر این است که ماهیت حقیقی موم یعنی امتداد، صرفاً با فاهمه یا ذهن قابل ادراک است نه با احساس و تخیل.^۴ وی می گوید: «اما نکته قابل ملاحظه این است که ادراک موم و به عبارت بهتر، فعلی که ادراک به وسیله آن صورت می گیرد، بینایی یا لمس یا تخیل نیست، هرچند قبلاً چنین به نظر می آمد، بلکه فقط ژرف کاوی ذهن است»^۵.

گویی در این مرحله از تأمل هنوز ماهیت من اندیشنده یا ذهن خالی از ابهام نیست و وی می خواهد با برهان تکه موم این ابهام را بزدايد و به واضح ترین و متمایزترین شناخت از ذهن برسد.

1. Descartes, 1991&1992: 22

2. Descartes, 1991&1992: 22

3. by the mind alone

۴. بحث از ماده و ماهیت حقیقی آن اصلاً نمی تواند منظور برهان تکه موم باشد، زیرا بنا به اقتضای روش تحلیل که دکارت تصریح دارد تأملات را به این روش نگاشته است، تا «تأمل پنجم» از حیث ترتیب کشف، امکان پرداختن به وجود و ماهیت عالم ماده نیست و افزون بر این، خود دکارت هنگام ورود به بحث تکه موم تصریح می کند که منظور وی از پرداختن به این برهان، شناخت واضح تر و متمایز تر خویش (من اندیشنده، ذهن) است.

5. Descartes, 1991&1992: 21

در جریان این برهان شاهد کنار گذاشتن احساس و تخیل از دایره ماهیت ذهن هستیم به گونه‌ای که گویی این دو، عامل ابهام بودند و با کنار زدن شان و با تأکید بر صرف ذهن، مقصود دکارت یعنی همان شناخت واضح^۱ و متمایز^۲ ذهن حاصل شد. پس می‌توان گفت برهان تکه موم در مرتبه بالاتری، گذار به ذهن را نشان می‌دهد و در اصل، مرتبه نهایی گذار به ذهن است که در پایان «تأمل دوم» حاصل می‌گردد. به این معنا که در این برهان آخرین بازمانده‌های نفس ناطقه ارسطویی-مدرسی، یعنی احساس و تخیل از دایره ماهیت من اندیشنده بیرون می‌روند و جز ژرف‌کاوی ذهن چیزی بر جای نمی‌ماند. به این ترتیب، دکارت در «تأمل دوم» در قالب دو برهان کوگیتو و تکه موم، از مفهوم نفس ارسطویی - مدرسی به مفهوم من اندیشنده یا ذهن گذر می‌کند.

نتیجه‌گیری

از آنچه گفتیم، چند نکته برمی‌آید **نخست** اینکه دکارت در کتاب *تأملات در فلسفه اولی* به مقابله با شکاکان دوره نوزایی برخاست و در این راه، کاری شبیه به کار سقراط کرد، یعنی با راهکار دیالکتیک و شک به جنگ شکاکیت رفت. ولی نه دیالکتیک با غیر، بلکه دیالکتیک با خود؛ یعنی دیالکتیک شک و یقین در درون خود برای رسیدن به یقینی نهایی. او با کنار زدن عالم بیرون در خود «من»، به یقین می‌رسد؛ ولی خودی که دیگر نه نفس ذومراتب بلکه تنها ذهن مساوی اندیشیدن است؛ ذهنی که کارش شناخت عالم بیرون و تسلط بر آن است. شکاکیت برای دکارت هم موتور محرک و هم دالانی بود که دکارت از درون آن از مفهوم نفس به مفهوم ذهن گذر کرد.

دوم اینکه می‌توان گفت دکارت با این گذار تصویر تازه‌ای از انسان به دست می‌دهد که بسیار متفاوت از تصویر ارسطویی-مدرسی است. وی حیوان ناطق ارسطویی را تبدیل می‌کند به شیء اندیشنده، یعنی او نه حیات ارسطویی را که نفس مبدأ آن بود می‌پذیرد و نه نطق را که مبدأ درک کلیات بود. حیات به امری کاملاً مکانیکی و به حوزه اجسام فرو می‌کاهد و نطق (rationality) به سخن گفتن (speaking)، و بالطبع خرد (intellect) هم جای خود را به عقل جزئی (reason) می‌دهد. حکمت به معنای سنتی که در ساحت خردورزی تحقق داشت جای خود را به فلسفه‌ای معطوف به زندگی دنیوی می‌دهد. در واقع، دکارت فلسفه را از رسالت اصلی‌اش که بحث درباره وجود بود معزول، و به بحث درباره شناخت مشغول و معطوف می‌سازد و کاری می‌کند که فلسفه کسوت کنیزی دین را که در قرون وسطی بر تن داشت، درآورد و به کسوت کنیزی علم در دوران جدید درآید. اخلاق هم که در سنت قدیم جایگاهی زیربنایی داشت، دیگر

1. Clear
2. Distinct

به نحو سنتی نمی‌تواند مطرح شود بلکه در نظام دکارتی سخن از اخلاق موقتی به میان می‌آید که در کنار طب و مکانیک در شمار سرشاخه‌های درخت دانش قرار می‌گیرد و پس از استقرار کامل نظام دکارتی باید برای برپایی اخلاق دائمی معطوف به تدبیر زندگی دنیوی همت گماشت؛ اخلاقی که بر جای مابعدالطبیعه می‌نشیند و دین و فلسفه و سیاست را یک‌جا در خود دارد و اسپینوزا آن را وجهه همت خویش قرار داد.

سوم این که نظر دکارت اگرچه شاید از جهت تمایز و وحدتی که میان نفس و بدن قائل است، به دیدگاه ارسطو نزدیک باشد، اساساً متفاوت از آن است:

من نفس ناطقه را توصیف کردم و نشان دادم که، برعکس دیگر چیزهایی که در موردشان صحبت کرده بودم، نمی‌تواند به هیچ نحوی از بالقوه‌گی ماده برآمده باشد، بلکه باید به‌طور خاصی ایجاد شده باشد و نشان دادم که چگونه برای آن مناسب نیست که در بدن انسان مانند کشتی‌بان در کشتی باشد به استثنای توان حرکت دادن اعضایش، بلکه آن باید به‌طور کامل با بدن پیوسته و یکی باشد تا بتواند علاوه بر این، توانایی حرکت، احساسات و نیازهایی مانند ما را داشته باشد و چنین انسانی واقعی را تشکیل دهد.^۱

البته وجه تمایزی که ارسطو در قوه ناطقه مطرح می‌کند ممکن است سبب شود گمان کنیم که تفاوت ارسطو با دکارت در این باب، در حد الفاظ است، چرا که در ارسطو واحد بدن—نفس (ماده - صورت) را داریم که عقل بدن اضافه شده است، و در دکارت نیز بدن ممتد را داریم که ذهن بدن اضافه شده است؛ و می‌توان گفت که عقل ارسطویی و ذهن دکارتی به یک اندازه می‌توانند مفارقت از بدن وجود داشته باشند. اما باید افزود مفارقت عقل در نزد ارسطو، به هیچ وجه قابل مقایسه با مفارقت ذهن در نزد دکارت نیست و تفاوت بنیادینی در میان است. عقل در نزد ارسطو هرچند که می‌تواند مفارقت باشد ولی دست آخر همانند دیگر قوا و عملکردها محصول برآمده از «نفس - بدن» است، اما به واسطه متعالی‌تر شدن می‌تواند وجودی در عقل فعال یابد و بدین ترتیب مفارقت گردد؛ این مفارقت گذر از مرتبه‌ای وجودشناختی به مرتبه دیگر وجودشناختی است. در نزد ارسطو عنصر وحدت غلبه دارد؛ عقل جزئی و عقل کلی و عقل فعال تا عقل عقل، مسیر وجودشناختی واحدی هستند. عملکرد قوا به هم وابسته و پیوسته‌اند، قوای بالایی، قوای پایینی را در خود دارند و وقتی عقل بر اثر تعالی به عقل فعال می‌پیوندد و وجودی مفارقت می‌یابد، گویی همه قوای پایینی را در خود جمع دارد، و با این همه، مفارقت است. از دیگر سو، این مفارقت در فلسفه ارسطو منجر به اصالت‌ذهن و دوگانه‌انگاری — از آن گونه که در دکارت داریم — نشده است. بدین ترتیب، در ارسطو مفارقت امری بعدی و وجودشناختی است، در حالی که در نزد

1. CSMI 1985: 141

دکارت اندیشه از همان ابتدا و به نحو بنیادین از بدن و از عملکردهای آن مفارق بوده و در ساحت شناخت‌شناسی مطرح است. مایکل فرد نیز می‌نویسد: اگرچه به اعتقاد ارسطو وابستگی اندیشه به بدن، همانند وابستگی دیگر عملکردها به بدن نیست و به تبیین پیچیده‌تری نیاز دارد، حتی در همین تبیین پیچیده‌تر، باز هم اندیشیدن کاری است که بدن زنده آن را به واسطه نفس انجام می‌دهد، نه این که نفس یا ذهن آن را برای بدن زنده انجام دهد. به روشنی می‌بینیم که این دیدگاه با دیدگاه دکارتی در تضاد است.^۱

منابع فارسی

- ارسطو (۱۳۷۸). *درباره نفس*، ترجمه و تحشیه علیمیراد داوودی، چاپ چهارم، انتشارات حکمت.
- والتر ترنس استیس (۱۳۸۶). *تاریخ انتقادی فلسفه یونان*، ترجمه یوسف شاقول، چاپ دوم، انتشارات دانشگاه مفید.
- کاپلستون، فردریک جیمز (۱۳۸۵). *تاریخ فلسفه یونان و روم*، ترجمه سید جلال الدین مجتبیوی، چاپ پنجم، انتشارات علمی فرهنگی و انتشارات سروش.
- گاتری، دبلیو. کی. سی. (۱۳۷۵ a). *تاریخ فلسفه یونان*، ترجمه مهدی قوام صفری، چاپ اول انتشارات فکر روز.
- شرف، شرف الدین خراسانی (۱۳۵۰). نخستین فیلسوفان یونان، مرکز انتشارات علمی فرهنگی.
- وال، ژان (۱۳۷۰). *بحث در مابعدالطبیعه*، ترجمه یحیی مهدوی، چاپ اول، انتشارات خوارزمی.
- افلاطون (۱۳۸۰). *دوره آثار افلاطون*، ترجمه محمد حسن لطفی، چاپ سوم، انتشارات خوارزمی.
- قوام صفری، مهدی (۱۳۸۲). *نظریه صورت در فلسفه ارسطو*، چاپ اول، انتشارات حکمت.
- کویره، الکساندر (۱۳۷۰). *گفتاری درباره دکارت*، ترجمه امیرحسین جهانگیرلو، چاپ اول، نشر قطره.
- ژیلسون، اتین (۱۴۰۲ ه.ق). *نقد تفکر فلسفی غرب (از قرون وسطی تا اوایل قرن حاضر)*، ترجمه احمد احمدی، تهران، چاپ سوم، انتشارات حکمت.
- کاتینگم، جان (۱۳۹۰). *فرهنگ فلسفه دکارت*، ترجمه علی افضلی، چاپ اول، مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.

منابع انگلیسی

- Ariew, Roger, John Cottingham, & Tom Sorell (1998) , *Cambridge Philosophical Texts in Contexts*, Descartes' Meditations, Background Source Materials, Cambridge Univ. Press.
- Aristotle (1928), *posterior Analytics*; translated by G.R.G. Mure, Clarendon Press.
- Curley, E. M. (1978) , *Descartes against the skeptics*, Cambridge, Massachusetts, Harvard university press.

1. Frede, Michael (1995) , «On Aristotles Conception of the Soul», *Essays on Aristotles De Anima*: 96-109.

- Descartes, Rene (1991) & (1992) , *The Philosophical Writings of Descartes* (2 Vol.), tr, By: J. Cottingham and R. Stoothoff and D. Murdoch, CUP (U.S.A), [CSM].
- Descartes, Rene (1991) , *The Philosophical Writings of Descartes*, tr, By: J. Cottingham and R. Stoothoff and D. Murdoch and A. Kenny, CUP (U.S.A), [CSMK].
- Frede. Michael (1995), «On Aristotles Conception of the Soul», *Essays on Aristotles De Anima*
- Graham, Daniel W. (2010), *The texts of early greekphilosophy* : The complet fragments of the major presocratics, Part 1, First published, Cambridge University Press, New York.
- Popkin, Richard (1960), *The History of Scepticism from Erasmus to Descartes*, ASSEN – MCMLX: Netherlands.
- Rorty, Amélie Oksenberg (1986) (edited by) *Essays on Descartes Meditations*, University of California Press.
- Wilkes, K. V. (1995), «Psuche versus the Mind», *Essays on Aristotles De Anima*.