ادراک، معیار تبیین رابطه نفس و بدن در فلسفه پرگس

مهدی اسلامی ۱

محمد اکوان ۲

چکیده

ساختار فلسفه پرگس به دو بخش مجزا، بیان حقيقة و معجزا یا شرک و ماده متفکر می‌گردد که در واقع با توجه به روش شیوه‌ای اندوز، یکی مشغول، اما با رجوع به روش‌های فلسفی و به کارگیری فرهنگ، در ویژه روح و ماده خود می‌باشد. تحقیق که در اینجا در نظر گرفته شده است، نتایجی را نشان می‌دهد که در مورد افزایش خود استقلال وضعیت فکری و غربی از دیدگاه اجتماعی و واقعیت ادبی، نزدیکی بیشتر از تعدادی از درک‌های آن هستند. این نتایج در پی کشف و تحلیل مدل‌های مختلف از طریق از موارد مختلف می‌باشد.

کلیدواژه‌ها: پرگس، دین، شهادت، هوش، ادراک محض، یاد خاص، پادمانده، نفس و بدن.

۱- دانشجوی کارشناسی ارشد فلسفه غرب دانشگاه آزاد اسلامی واحد تهران مرکزی
mo_akvan2007@yahoo.com

۲- دانشیار گروه فلسفه دانشگاه آزاد اسلامی واحد تهران مرکزی (اعضای الهام‌داده‌ها: دکتر سوارکار، دکتر بانکی)

تاریخ دریافت مقاله: ۱۴۹۸/۱۰/۱۶
تاریخ پذیرش: ۱۴۹۸/۱۱/۲۵
مقدمه
فلسفه هنری برگن (1851-1941) را می‌توان در ناحیه فلسفه جای قرار داد اما از آنجا که مفاهیم زمان با تلقی خاصی که وی از آن به عنوان یک دیدگاه مفاهیم کلیدی و محوری در فلسفه یا تلقی می‌گردد و به هنگام دیدن یا یک فلسفه زمان نامیده‌اند. برگن این دیدگاه صرفاً تماشایی ماتریالیستی داشت اما به تدریج نکرده مکانیکی صرف را از طیان درست عالم هستی ناتوان از این رو به سوی گرایش‌های غیرمادی و روحی تمایل پیدا کرد. به عقیده وی علوم مختلف نه نگاهی ماتریالیستی به عالم هستی دارند که می‌توان به یک معرفت غیراصولی می‌گردد. معرفتی که به باستر وقایع آورده یا هوش حاصل می‌گردد و تمامی پیداده‌ها را امروزی راکد و غیروریا برای ما جلوه می‌دهد. از این رو، برگنسن بر آن شد تا یک حسی به حکایت اصلی یک توانند حکایت عالم هستی را به ما نشان دهد، روشنایی عرضه کند تا بدون هیچ واسطه‌ای به حکایت هستی ارتباط برقرار نموده و از باستر به فایو به وسیله جهان این امر خطر عاجز است. چرا که باسترها را وارد معاون‌شان خوانده و در بینششانی حقیقتی که باید حاصل شود هرگز روی نمی‌دهد و تنها نشان‌یافته بیستونی از حقیقت‌بی‌خیال و بی‌بایدی عالم هستی درست می‌دهد که در واقع همان شناخت اصلی نیست که منظور برگنسن بود. با وجود این، برگنسن قواعد دیگری را جهت این امر کارآمدی می‌پندارد و آن قواعد جزیی نیست چون فهمه به بی‌بایدی با حکایت هستی نهایت توانسته می‌باشد. حقیقت را حاصل می‌کند. برگنسن این قواعد را "اعف مطلق" می‌نامد.

به عقیده برگنسن این "اعف" است که حکایت عالم هستی را تشكیل می‌دهد. به ماده و این قواعد که است که هاده را ساخته و پرداخته کرده و به صورت راکد و ایستا به دست می‌پردازد. اما حقیقت به جهان، نهایت و صورت و شدن دامئی است و هیچ نبوده و کوچکی در جهان وجود ندارد. یعنی به حقیقت این غیر و صورت امری انطباقت و واقعی و نبوده و کوچکی سازمانی و دهی است که به باستر وقایع به جهت سهولت در امروز زندگی برای ما ساخته و پرداخته می‌شود و در تمام این فرانسه از این ترا به چنین پیداکار و زمانی در جهان است که برگنسن آن را برندین می‌نامد. به عقیده او در این "نوعی حیات" اجتهاد، استال درونی و جهان، است (برگنسن، 1348، 84)، بعضی گروه کیفی یا سطحی بایمی است و ادامه

و جوید اتیم‌کری و علی است رخ لطف که یکی از زمان مستعد است.

در مورد سرلشکر روح و جسم، برگنسن مادری بودن روح را اتمام می‌کند و برای آن حقیقتی غیرمادی قابل است. به عقیده او روح با نفس دارای ماهیتی کیفی و زمانی است همه‌گی مکانی و وکی. بعضی روح با نفس ابداً در مکان نیست، بلکه در زمان واقع است. این می‌توان به مثال دیرینه نزدان نه زمان به معاونی که در ریاضیات به
در این مقاله سعی می‌شود نیبی تیپس دیپ تری در پاره‌ریزی طرفی نفس و بدن از نظر بزرگ‌پنجه عرضه گردد. به نظر می‌رسد نیبی تیپس او در حالت هوش‌نیه‌ی مقبول تر از نیبی بی‌گاه انگاره جنایی وی در حالت هوش‌وبرود است.
گونه‌ای که برخی از فیلسوفان زمان نامیده‌اند، از این رو، شاهد به عنوان مبنای معرفت حقیقی و درنده به عنوان دیمودی از ادامه زمانی است. فلسفه به شماره می‌رود و بدون درک صحیح این دولممفهوم بینایی، هم به تفکر و امکان پذیر نخواهد بود. نباید این، لازم است در آگاهی مقاله دیده‌گاه او را در باره مفهوم شاهد و درنده بیان کنیم. تا همین آن رای خواهاندان آسان‌تر گردد.

برگین معتقد است که حیات و زمان در تناظر و ارتباط کاملی با یکدیگر قرار دارند: امّرجاً چیزی نزد است، دفتری در جابجایی باز است که در آن زمان نیسته می‌شود (برگین، 1992، ص 131). اما زمانی که وی از آن سخن می‌گوید، زمانی نیست که در علم و دانش مطرح است و قابل مشخص و ادعاه گیری کنی است، بلکه از یک دوام و ادامه زمانی که صرفاً یک اشتهاد کیفی محسوس و دارای اجزاء ثابت و تجزیه‌گری نیست و درهم فروبند و غیر قابل شناسی و انتقال از یکدیگر است، سخن می‌گوید و آن را دیرنده می‌نامد که قابل ادعاه گیری کمی آن گونه که در علم مطرح است نمی‌باشد. این بدان معناست که زمان در علوم صرفاً یک زمان مکانیکی و کمی است و با حقیقتی که زمان در آن می‌باشد، زمان علمی دeftاق از مکان است و هنگامی که سنجرده می‌شود در واقع آن نقطه واقع در فضا هستند که شمرده می‌شود، به آن که واقعاً زمان فی الف عباسی می‌گردد. در صورتی که دیرنده، کمی منحصر به فرد و غیر قابل تفکیم است، استی، دشن و صریح محسوس است و نمی‌توان آن را ادعاه گرفت. چرا که برگین برخلاف بیشتر فیلسوفان و دانشمندان علم عمومیت، زمان و مکان را عمیقاً نامشتهای می‌داند (رالس، 1373، ج 2، ص 186، 1376، ج 3). دیرنده در سیالان دائماً است و نمی‌توان گفت که به این حال، زمان دائم است. با این حال، زمان نمی‌توان گفت که به این حال، زمان دائم است. در هر صورت آنچه در علم کاربرد دارد و به پیشرفت آن پایی می‌رساند همان زمان فضا برای آن است که شمارش هیزمانی‌هاست، نه جریان و تداوم زمان، پیشی‌گیری و نشست کار می‌کند و ادعاه گیری زمان در واقع شمارش هیزمانی‌هاست (Bergson، 1992، ص 40) و هم‌زمانی دفتاقی عبارت است از امکان حضور، چندین پدیده در یک ادراک واحد در یک لحظه اما مفهوم دیرنده در ابتدا از نظر برگین به معنای گونه‌ای حیات درونی و سیالان و صریح درونی و جدایی با خود آگاهی بود. پیشینه دیرنده، توانایی حالات و جدایی ماست در هماهنگی که خوشش ما تسلیم زندگی‌گان درون خود است (برگین، 1370، ص 168) به Kolakowski، 2001، ص 15) نباید این، اختلاف دیرنده با زمان ریاضی در یک مشته خلاصه می‌گردد و آن ارتباط مستقیم درنده با خود آگاهی ایست. بدون اندرک این خود آگاهی در یک خود افتراق، از دیرنده دردست آن نمی‌توان سخن گفت (بررسی و مولتکی، 1389، ص 29). پیشینه دیرنده صرفاً کنترلی از حالات خود آگاهی ماست و بدون خود آگاهی
معنایی ندارد؛ استمرار (دیرند) محسوسی، صورتی است که توالی مراحل آگاهی ما به خود می‌گیرد (کابلیستون، ۱۳۸۸، ص۲۲۱). در نتیجه، کرتش حالات خودآگاهی، ابزاری که کرتش عدیدی شبیه به عدی از این رو دیرند نیز هیچ ارتباطی با مانک ندارد. بلکه برنا، زمانی است که کاملاً واپسین به خودآگاهی و حالات متفاوت آن است، و با تغییرات حالات و جو و جاذبه در قبیض و بسته می‌شود. اما برگس از این نتیجه دیرند به خودآگاهی احساس خطر نمود. چرا که دیرند تکبیری ذهنی تلقی می‌شود و فاقع واقعیت ازکیو بود. در نتیجه

احتمال داشت فلسفه برگس به ایده آلیسم مطلق بارکی و هکل ترکیبی شود.

بنابراین، برگس تلاش می‌کند تا دیرند را را وابسته به خودآگاهی رها سازد و آن را از منظر هستی-شناسی مورد بررسی قرار دهد. و در نتیجه برای دیرند واقعیت ازکیو و مستقل از خودآگاهی قابل می‌شوید و واقعیت را مربوط از اندیشاد و دیرند می‌داند و برای آن یک واقعیت ازکیو مستقل از خودآگاهی قابل می‌شوید و تلاقی می‌کند از دیرند. و وجود آن را در درون نمایشگاه خارجی و در نتیجه در کل جهان قرار دهد و در حقیقت همچنین در عالم دانی دیرند متعلق به خودش بین‌گذرد. سرانجام برگس به این ترتیب می‌رسد که دیرند ذاتی جهان است و تمام اشیاء دارای دیرند تان خصوصی خودشان هستند (برگس، ۱۳۷۱، ص۲۲۱). بنابراین، همان طور که زنده دلوز مدعا است دیرند در اندیشگر برگس ابتدایی وابسته به خودآگاهی و یک

تجربه روان‌شناختی و محبوبیت آن، انسان از همیشه به دیدگاه این، این تغییری در اشیاء بدل‌گیری می‌شود، و این تغییری برگس در مورد دیرند است. بین دیرند شرطی بیروی و واقعی است برای صریح و شباه در عالم مداد و تحول در حیات. لذا از آنجا که تغییر و دکتری کنر خاصیت ذاتی عالم پیداکار و اشیاء مادی است پس کل جهان دیرند

دارد.

شهو، هوش و رابطه آنها با معرفت حقيقی و مجازی

برگس قوای معنوی را در انسان به دو قوّه افتراقی و اورش: یکی که به عنوان مبنا واقع منطقی و مجازی و یکی که به عنوان عالم افتراقی و حقيقی است اثبات. در مقابل قوّه افتراقی در تلاسم با آن قوّه افتراقی و هوش قرار دارد که با ارتباط به عالم حقیقی اتصال می‌یابد و در حالی که واقعیت در نظر برگس جز تغییر و صریح نیست. لذا معرفت حاصل از هوش، معرفی مجازی و غیراصول است. بنابراین، برگس شهوت را در رسیدن به معرفت حقیقی مؤثر دانسته و هوش را از طریق کننده و
مانعِ رسیدن به آن می‌دانیم. اما چرا برگسِن شهود را در کسب معرفت حقیقی معترف می‌داند و اصولاً به چه دلیل
ارد بحث شهود آن هم از نوع عفیل و نه حسی می‌شود به گونه‌ای که برخی همواره کارتناب به خود جات
داده و فلسفه او را ناعقل گرا آمیزه است(کامبانی، 1928، 1382، 204). به عبارت دیگر، پرسش اصلی برگسِن از
طرح مفهوم شهود در فلسفه چه بوده است؟ به عقیده گان یکی از مفسران فلسفه برگسِن، ند برگسِن امر سیال
و متغیر به وسیله قوه قادی درک نیست و از این رو به منبع معترفی برای معرفت به آن نیاز داریم. بنابراین،
مستقل زمان(دبیراند) و تغییر، سبب شده تا برگسِن لزوم بحث از شهود را مطرح نماید(45). به
یکان دیگر، اعتقاد برگسِن به دنبال و تغییر به عنوان امروز واقع است که منجر به طرح و بحث از شهود به عنوان
قوه‌ای که قادر به ادراک آن‌هاست، گردیده است.
اما در اینجا این هست که آیا شهود در فلسفه برگسِن قابل تعریف هست یا خیر؟ Mullarkey,
مولاکی معترف است که در فلسفه برگسِن یک تعریف ساده و هندسی از شهود وجود ندارد(231, 2000). گان نیز بر این باور است که قوه تعیین‌شده و درک صحیح منظور برگسِن از شهود با چند تعریف مختصر
بیمار دهبار است، زیرا او در جایی آثار خود در مورد شهود اظهارات مختلفی را یاد نموده که به نظر
قابل تطبیق نمی‌آیند(42، 1920). حتی خود برگسِن باز نیز در کتاب تحول خلاق معترف است که هوش
و غیره به عنوان ابزار شهود، به یک تعریف بجام و مانع تن نمی‌دهند. بنابراین، تنها کاری که می‌توانیم انجام
دهیم بررسی نظریه‌های برگسِن و مفسران فلسفه وی در مورد شهود و بحث و تطبیق آن‌ها با یکدیگر جهت
رسیدن به یک نظر تقریباً تن‌دیگی به مفهوم برگسِن در این زمینه است.
مفهوم شهود در تمامی فلسفه‌های میانی بر این مفهوم داری هدیه‌ای که من تعریف می‌کنم است. اوین
خصوصیت در تمامی اقسام گوناگون شهود، ارتباط بی‌واسطه آن با یکی مورد نظر یا به عبارت دیگر بی-
Blackburn، ارتباطی شهود است. یعنی می‌توان شهود را به صورت جامع به اگاهی بی‌واسطه تعیین نمود
190، 2005. اما می‌خواهم صورت متفکر مفهوم شهود را مافیا در خطاپذیری آن دانست. از آنجا که
این گروه از سفسوخاری و به تمام آنان برگسِن نیز به دنبال رسیدن به معرفت حقیقی و خطاپذیری می‌دانند. لذا شهود
را خطاپذیر نمی‌دانند. اگرچه جلوی پیامدهای دیده که برخی سفسوخاری شهود را خطاپذیر نمی‌دانند و خطاپذیر
احتمالاً را این می‌دانند و بر این باورند که این هش‌هست که به پاره‌پاره آمده و خطاپذیر
احتمالاً آن را دفع می‌نماید، تا معرفت حقیقی حاصل آید.
هانی را برگسِن شهود را در رساله مقدمتهای بر منافع‌ریکی شهود، این گونه تعریف می‌کند: «آن نوع
همدانی فکری که شخص به پایه آن خود را در درون یک ابزار قرار می‌دهد، ناچیزی که در آن منحصر به
۱۲۶۰/۲۱۸، ۱۳۹۷
فرد و در نتیجه بیان نشانی است، منطبق شویده (ماتوز، 1387، 26). بنابراین، شهود یک فاقد. فکری و غیرمادی با عبارت بهتر متافزیکی است که به طور بوی واسطه با ذات اشیاء تماس برقرار می‌شود (ماتوز، 1385، 17). در نتیجه می‌توان گفت که شهود Mille، همان‌گونه که گفته‌شده شهود ارتباطی به واسطه‌ها مشابه است و در این عمل «نیازی به مقولات ذهنی جهت حصول شاخص نداریم» (Graig، 1998). به عبارت دیگر، شهود عاطفه از واسطه‌ها چون مقولات و چارچوب‌های ذهنی، مستقیماً با شیء به‌خودی تماس می‌پذیرد و با یک شاخص شویی با واسطه و مستقیم، افزایش و کاهش را در گرده می‌رساند (Graig، 2001). از این رو، شهود نگرفتای کلی و مخالف تجزیه و تحلیل است. یعنی ترکیب است که نحل‌الهی برخلاف هوش که به یک دید جزئی روی پیدا‌کرده به تجزیه و تحلیل آنها می‌پردازد. در فرآیند شهود، شاهد، در جریان ویدیوگی که شاخص آنها می‌رسد و در این عمل شاخص نامانا یا شاخص شهود به دورن چیزی که می‌خواهد آنها وارد می‌شود و بدون کمک از نمودارها یک معرفت مطلق و حقیقی را فراهم می‌آورد (Edwards، 1996).

اما برخلاف هوش، هوش به صورت باواسطه (از مقولات و مقامه‌های ذهنی) و در مکان، از پرون ماده را می‌گردد و به عقیده یک معرفتی که به‌وسیله آن حاصل می‌گردد معرفتی غیرعاطفی و مجازی است، جریان که هوش در خدمت عمل و کاربرد قرار دارد و بروز گرایی که ترکیب است، هشوی قادر است جزئی با تجزیه و تحلیل کند، یعنی تحلیلی است، و سپس مجدداً یک بار به‌مرور نه. در غنی حال هوش، توانایی دریافت دوم و دلیل محیط نادارنداهند تا اکتفا این مسائل و حساب آن در احساس‌های مختلف، آسکال مایه مستند، قابل شمارش، و واضح و مشخص و کیفیت‌های متنوع را می‌سازد و به چهار دوام انتقال می‌دهد. هوش، دست ابتدایی، مکان‌گذاری، و ضرورت را به مبانی آورده (جبرانی‌سازی، 1379). شاید بتوان گفت که شهود پیش از آنکه یک درون‌گری باشد یک خروجی و برخونش است ابیون شده، راهی بر از محصول‌ها و انگیزه است، (مجتهیدی، 1385، 160). اگرچه هشوی در حالت کلی هر دو معنا درون‌گری و برخونش را در بر می‌گیرد. درون‌گری با معنا واقعیت توجه از هشوی که در قسمت ییبرن و مطلق ذهن واقع است به سوی شهود که در قسمت ییبرن و معنی ذهن قرار داده، می‌پایش و برخونش به معنای خروج از انگیزه و ثبوتی است که هوش بر روی پیگیری و سیلان محیط به صورت سوپرکیو می‌سازد به سوی خود آن نگیر و سیلان محیط.
به نظر می‌رسد در مورد این دو قوه، این مسئله به‌روز و شهود و رابطه میان آنها به درصد مختلف می‌تواند در فلسفه برگن قابل شد، نماز و ناسازگاری، و برخکسی و وحدت و ناسازگاری (356، 1997). آنچه تاکنون در مورد این دو قوه گفته شد می‌توان بر مدل اول، می‌توان ناسازگاری بود. اما در مدل دوم معرفت شناسی برگن، میان هوش و شهود تفاوت‌های نزدیکی اشکالشده و شناخت حقیقی عالم هستی حاصل همین توافق و وحدت میان هوش و شهود است. برگن با همکاری میان هوش و شهود، موفق است (Radhakrishnan, 1919، 282). یا به عبارت بهتر همکاری آن‌گونه که برگن در نظر دارد، می‌توان مستلزم فعالیت هوش نیز می‌باشد (Cunningham, 1924، 605). منابعی از آن‌جا که شهود به تنهایی موجب به خطا افتادن ما می‌گردد، این این دو باهم همکاری با یکدیگر همکاری داشته باشند تا خطاهای شهود توسط هوش مرتبط گردد و معرفت حقیقی حاصل آید. یعنی شهود و هوش به‌صورت پیوسته و همکاری با یکدیگر مشغول کارند (Isaack, 1978، 919). اما برخی هم چون راده‌کریشنانی هش هوش و شهود را در جنبه و با دور درجه (از لحاظ شدت) از یک حقیقت واحد می‌دانند که هنگام تفاوتان به اختلاف تشکیکی است. فعالیت شهود نیز می‌باشد و لیکه هوش در بالاترین صورت آن واقع است. هوش در سطح نازلتر و خوشی با اجزای مرتب است و از این رو، به عونالی علم شناخته می‌شود. اما در سطح بالاتر خود با کل در ارتباط است و شهوت نامیده می‌شود (Radhakrishnan, 1919، 289). برخی نیز هم می‌دانند که هش را در درون واقعیت سال خواهند دید و شهود را در جهت تغییر مداح واقعیت و قدرده، به عبارت دیگر، قادر است واقعیت را با یاری نوعی محل واقعیتی که می‌توان آن را شهوت نامیده، در بالای (48، 1943).
جنبه ظریف و لطف دهن، یعنی شهرد عقلی است.

یافته‌های سیمپتوگرافی دهن

چنان‌که گفته شد، واقيت، سیلان، تغییر و صورت‌وری محض است که به‌وسیله قوه شهرد ادراک می‌گردد و در اولین گام برنده محض یا هنچون ثداوم و استمرار زمانی در می‌پاید. اما قوه هر چیز با همکاری طیف بزرگی و اشیاء و مفاهم را برمی‌گردد. بنابراین، قوه هر عنصر ساکن و ثابت می‌گردد که از سیلان واقيت حاصل نموده است. بنابراین، عنصر راکد سویژکتویی را بر روی واقيت متحرک ایزکیلو می‌سازد. اما در این مرحله مجبر می‌شود از کیان این عنصر ثابت و ثابت جدید برقرار سازند. بنابراین وحدت اولیه را پازاسی نماید. در حالی که این وحدت ثانویه، وحدت و پیوستگی جعلی و ساختگی است در مقابل وحدت اولیه که وحدت حقیقی و ایزکیلو بود. این پازاسی وحدت حقیقی که منجر به یک وحدت جعلی و مجازی می‌گردد یک مدل سیمپتوگرافی از واقيت است و برگشتن آن را خلاصه سیمپتوگرافی دهن می‌انجامد (برگسون، ۱۹۶۸۴۸۱۱۱).
واقيت، جوهر ثابت يا تغيير محض

به عقيدة برگنس مسائل خواه درونی، خواه برونی، خواه اشیاء خارجی یا منسجم، هر چه که باشد، در هر صورت، واقيت، تغيير و سیلان محض و گسترده است، و اشیاء، همگی، مجازی، و ساخته قوة هوش‌اند و بر روی این واقيت مستمر در حال حركت می‌باشند. به عبارت دیگر، در حقیقت، اشیایی که تغيیر کندن، ووجود نداشته و هر چه هست خود تغيیر باهو تغيیر است، و این تغيیر و دنگرگونی محض، هرگز مستلزم یک شیء متغیر و تكيه گاه در کره آن نیست، همان گونه که حركت حقیقی (نه آن حركت جعلی و ساختمگی) نیازی به یک متحرک ندارد. اما هیچ این مسئله نه‌یا در حوزه شهودی ممکن است وگونه در حوزه هوشی از آنجا که هوش عادت به جدا کردن و ساختن اشیای مجازی بر روی واقيت و برقراری نسبت این همان مبان آنها دارد، همواره اشیایی لاگیر و ثابت را مدتی دارد، لذا حركت را ری‌هایم و ارژی‌هایی که بر یک شیء، متحرک عارض گشته است منظور می‌دارد، و در تبیین از درک یک تغيیر گسترده محض بدون نیاز به تكيه‌گاه، عاجز و ناتوان است.

از آنجا که نتیجه می‌شود که برگنس ممالک به وجود یک جوهر ثابت در پنس آن تغيیر محض و سیلان مستمر نیست همانطور که برای حركت، نیاز به یک متحرک را گزار نمی‌دهد، و درک این مسئله را با تکریش عادت به دو راه روزه ما به عالم هستی مسیر نمی‌داشته، بلکه راه حل را به روایت و نگه‌گزار زیب ورود به چیزی، به عنوان تغییر و سیلان محض بدون تکه‌گاه ثابت می‌داند. چرا که وجود تکه‌گاه، ناشی از تکریش عادت به جهان و آغاز را علی اکثر نست، به همین علم است، نه فلسفه آن گوئه که برگنس به‌صورت معرفت شهودی می‌پندارد. لذا برگنس بر این باور است که خود این تغيیر محض را می‌توان باعث‌گیرنده یا ایجاد بودن، به تابع بودن، جوهر ثابت. به عقیده‌ی وی، پایدایی تغيیر، همواره می‌تواند است از پایداری ثابت که جی بکف نظم زود گذرده بین سیلان یا نستس (پرپسون و موکل، ۱۳۸۹، ص ۳۷۵) از اینجاست که به قول زان و وال در ممکن است که برگنس دو معنی منفی‌تر از جوهر در نظر دارد: یکی به معنی امری ثابت که آن را محدود و منتفی می‌داند. و دیگری به معنی دوم‌می‌کند که آن را می‌پذیرد و نازل‌وش ماها و جوهر آنها می‌نگارد. به‌دنبال نحوه، جوهر همان تغيیر است و یادآور قول هرکاهیویس (وال، ۱۳۸۰، ص ۸۸).

مواد و روح

برگنس به دو حركت منقابل در جهان معطوق است؛ یکی سیر صعودی و ترقب به سمت هستی لاوشایی و دنگرگی سیر نزولی و اول به سوی هستی صغری، سیر صعودی منجر به تشکیل روح و سیر نزولی موجب پیدایش ماده می‌گردد. در این جهان، روح به آن هستی لاوشایی نزدیک‌تر از ماده است و در نتیجه دارای شدت
وجودی بیشتری نسبت به ماده می‌باشد. بنابراین، به نظر می‌رسد برگن در اینجا به یک گام‌انگاری روح و ماده معکوس است و در واقع روح و مکان ماده می‌داند که صرفاً برای کاهش و شدت ویژه از ماده است و در فیسی تفاوت ماهوی یا آن ندارد. به تغییر دیگر، روح کمال ماده است و هر دو از یک جوهر واحد انشاء می‌بایند.

بنابراین، طبق نتیجه خاصی که برگن از روح در نسبت با ماده دارد، یکی از اجتماع نمود که روح چه ویران و تزدیکت از ماده به موجودات می‌باشد، و از آنجا که در میان دقتی دارای خصوصیات مشاهده و تزدیک به روح است، و منطقاً احکام صادق در مورد روح، در مورد برگن نیز صدقی می‌کند. لذا برگن بر آن می‌شود تا میان روح و دیدن، قابل به نسبتی خاص است. نسبت هم جنس و نوع، با نوع و قدرت، با هر یک که روح همان در میان است.

مطابق این نتیجه، در هر صورت یک مسئله را می‌توان به عقیده یا نتیجه‌های کلی در نظر گرفت که روح یا نفس به عقیده برگن در مراحل ماهوی زمانی به معنای برگن است و از آنجا که برگن امروز که یکی و پی ارتباط با کمیت است لذا روح نیز امروز که یکی و غیرقابل تجزیه و تحلیل علمی و کمی است، و از آنجا که کمیت است لذا روح نیز مدرکی از هم می‌گردد، روح نیز مدرکی از هم می‌گردد، روح نیز مدرک قوه شهوت است نه هوش. برخی، ماده در ظاهر در حال هوشنهادی دارای ماهوی مکانی و امروز کمی است و لذا قابل سنگین و دقتی و تجزیه و تحلیل علمی قرار می‌گیرد. یکی از ماده نشان دهنده در سیر صدای و ترکیب خود به سوی هستی لایتشانی به سمت کمیت و فلسفه شهوت وارد و روح از آن ناشی می‌گردد از سوی دیگر در سیر نزولی و اولین به سمت کمیت و بلند و هوش وارد گشتند و ماده را می‌سازد.

اما بررسی مهم در اینجا این است که آیا نظر برگن در مورد ماده و روح، به یکنون‌گاری آن دو منجر می‌شود؟ با خواندن مقدمه کتاب ماده و یاد می‌نماید که کتبی‌که برگن در برخی اظهاراتی که بیان شده، شخصاً برای روح و ماده واقعیت می‌داند است و آشکارا معکوس به دوالیسم و نویست است. این کتاب واقعیت روح و واقعیت ماده را اعلام می‌کند، و در آن برای تعیین رابطه این دو، یک مثال دقیق به عنوان "باد کوچک" گردیده است. لذا در بررسی نتیجه این است برگن، (برگن، 1375، ص 33)، در اینجا با تعارف عجیب و نماینده می‌شود و نه تلاشی که می‌توان در جهت حفظ این تعارف بر روش گرفت آن است که پیدارکریم برگن اگرچه ماده و روح را در حالی شهوت‌داده دو واقعیت متمایز دانسته، اما در حالی شهوت‌داده آنها را الگا دو جوهر متفاوت ناشته است و هر دو را تاشی از حرکت دیدن (صعودی یا نزولی) می‌داند. به عبارت دیگر، ماده و روح دو واقعیت متغیر و مجزا از یک جوهر واحدند، نه آن‌ها که دو جوهر متفاوت پدیده آمده‌اند. جریان که
برگس روح را دارای ماهیت زمانی به معنای دیرنده و امری کیفی می‌انگاردد، و ماده را نیز که در حالت هوش-نهادی خاصیت مکانی داشته و امری کننده است، با توسیع به قوه شهود، در ذات و حقیقت خود، امری کیفی و دارای خاصیت و ماهیت زمانی به معنای ذهنی می‌انگارد و مکان را نیز امری پسین و متنه از اهداف خود اشیاء مادی ممکن می‌دارد. یعنی تمام مدل دارد که ماده و اشیاء، در ذات خود، جز یک توالی لحظات پی نهایت سریع نباشند، لحظاتی که از یکدیگر نتیجه می‌شوند و در نتیجه (با هم) هم ارزند (همان، ۳۱۵).

نفس و ماهیت آن

ما به نفس خوشی معرفت شهرتی دادی. یعنی معرفت به شخصیت خودمان در سیلان آن در رهگذر زمان (ماخیم، ۳۱۷)، برگس آن به خود آگاهی با وجوه نیز تغییر می‌کند که می‌توان آن را به صورت آگاهی به خوشی خویشتن یا صورتبندی از خود خوشی، تنظیم نمود. پرسن معتقد است که نفس به تجربه هوشی دانست در حال تغییر و درگیری است. یعنی در حالت خود آگاهی، به تجربه در می‌آید با اینکه احوالهای آن در حال تغییر است. به بیان مهر احساسات، عواطف، تصصرات و امایل و تغییرات تجربی هستند که می‌بلندنفس دائمی در حال تغییر ما باشند. اما این دنگگونی را که به تجربه و به واسطه قوه هوش با فهم ادراک می‌کنم، در واقع از خصوصیات متینی و جدود احوال نفس در حالندگی و جدیدگانه و تصور تغییرات از حالت به حال جدید به طور مجزای حاصل می‌گردد. لیکن به مدت قوه شهرت در خروجهای باقی که احوال متینی زاید وجود ندارد، یکبند نفس حاصل است که در هر لحظه دنگگون می‌شود و در دنگگونی خوشی تغییر می‌کند.

بنابراین، واقعیت آن است که عدد نفس دائمی در حال تغییر و درگیری است و این تغییر و صورت، پیوسته و دائمی است و حالتگه‌نشده ندارد تا احوال جدای از هم را بپذیرد و آن که می‌گوییم اظهار تغییر حالت می‌کنیم ناشی از این است که در حال نفس است به اندزه‌ای که خود را بر نمایش می‌دهد. به عبارت دیگر، نفس در دنگگی خوشی در بستر زمان (پیوسته از انجمن) که جمعی که با این جمع جمعی به هم بپرتو نمی‌کند (برگس، ۱۳۱۷، ۲۶). اما نوازی می‌کند هنگامی که من توجه می‌کنم که آن را تغییر می‌دهد، یک هزینه که آن را انجام دهنده یک جمع قوه خوشی در یک جمع چنین جمعی که برای آنجا به الحاق می‌گردد و ذهنی می‌گردد، می‌آید نفس نیز امری زمانی به معنای دیرنده، کیفی و بی‌سانگی با کمیت است. ولی نفس در حالت هوش‌نهادی، زمان واقعی و حرکت جهی را درک می‌کند، به انتساب‌شناسی با قوه آنها را کمیت می‌انگارند؛ و در حالت شهرتی، یعنی...
در باطن خوشی، جز دیریند و حکمت حقیقی و نگیز مستمر شگفتی را ازادان نمی‌نماید.

باوجود این، نفس یک جوهر ثابت نیست که حالات نفسانی بر اثر عارفی شدن، بلکه این قوّه هوش است که حاکم بر این همانی نفس است و تصویر یک نفس ثابت و بدون تغییر را در ما ایجاد می‌کند، در حالی که نفس دقیقاً عن سیلان و نگیز محض با یه جدایی دیگری، عن دیریند و استمرار زمانی است که امری کیفی و دارای اجزاء و حالات نافذ در یکدیگر است. بیندن نفس دائمآً در حال تغییر و شدن است. در این وضعیت، گذشته آن در اکثر آن کاملاً دلخ است و در واقع هر لحظه‌ای که می‌گذرد یک کیفیت نفس چنین جدیدی می‌افزاید که منحصربه‌فرد و غیرقابل پیش‌بینی است و با تمام آن‌رودهای گذشته و آینده آن تفاوت دارد (برگس، 1371، 13). با این حال برگس این گذشته را ابزار محدودی به برخی خاص زمانی نمی‌گوید، بلکه با واکنش به گذشته‌ای تاریخی از اجادامان تا لحظه کنونی را در اکثر ما دلخ است و همچنین به حس احتمالی می‌پردازد. به عبارت دیگر، حالات نفسانی با گذشته‌ی البته نیستند، اما یک حالت نفسانی قادیر با تکرار شدن باشد. چرا که هرگز با گذشته نابی‌ی است، پسیکنیک بر خوددار باشد.

برگس پس از تبیین نفس یا وجدان به عنوان امری کیفی و زمانی، که به‌وسیله قوه شهود دریافت می‌شود، آن را می‌باشد قوه حقیقی می‌نامد. اما در عین حال به یک خودی در یک دانشگاهی نیز معطوف است. این که طبق شرایط و مقاوماتی اجتماعی به‌وسیله قوه شهود جدایی باشه، به صورت علی‌رغم و وردگی اجتماعی اجتماعی آن است (کالبستون، 1388، ج. 133). در واقع نفس یک است و آن در حقیقی و اصل است اما از آنجا که ما بر طبق قوه شهود و خصوصاً سیستماتیکی ذهن عادت کرده‌ای که حالات نفسانی را منصوب، منتقوی و متضمن از یکدیگر فرض کنیلذا نفس را در مكانی تصویر می‌کنیم. از این رو از حقیقی و اصل قوه توسط قوه شهود قابل ادراک است و ماهیت زمانی و کیفیت دارد و نگیز و دگ‌گونوی محض می‌باشد، غافلگی و دانش به یک

حالت مراحبی است نیازمندی است که بر خودمان را با خود می‌آوریم (همان، 13).
من کاذب و جعلی و مکانی شده توجه می کنیم که ثابت و راکد است. با تمام این احوال، من کاذب و جعلی یکن من عملی تر و کاربردی تر در زندگی اجتماعی و فردی محسوب می گردیم نا آن حقيقی و اصل مان. در واقع ما جهت سهولت در امر حالات طبیعی خویش به من کاذب نیازمندیم چرا که ما بیشتر برای جهان برای و خود خود کارداری می کنیم؟ این موضوع می تواند یک امر خاص باشد که کاربردی بودن نا به چهارم گذشته (گس، ۱۳۲۷، ۱۲۲) لذا طبیعی است که ما بیشتر با من کاذب، نه با محقیق و اصل خود سروکار داشته باشیم.

بدن، ماهیت و کارکرد آن

برگس معتقد است بدن نمودی است که هم از بیرون و هم از درون سوژه قابل شناسایی است. به عبارت دیگر، بدن نمودی مجزا و متمایز از دیگر نمودهای برقرار است که با نمودهای زندگی اجتماعی از خارج و خود به همکاری تأثیرات دوست داشته، برقراری روابط و همکاری با آنها. سوژه بوساطه قوه هنر، بدین قرار گرفته که با نمودهای زندگی و اجتماعی ارتباط گردد. به علاوه هر یک از بدن در او در کل ماده نیز همچون دستگاهی که به تکیه و منابع اصلی برخوردار است که با ماده آن، نسخه پیامون خود ارتباط می گردد و با این مخلوط، یک رابطه کشنده و واکنشی با نتایج و تنها برقراری منفی نماید. به عبارت دیگر، هم نمودهای بیرونی بر روی بدن است که در این دو روش نمودهای بیرونی و هم هم بر روی نمودهای بیرونی و البته نتیجه بدن در نفیس ایزه برای نسخ جهت عمل با جهان پیامون خود عملی می کند، به عنوان دوافت می کند و پس می دهد. بنابراین، بدن با این اشیایی که روی آنها تأثیر می کند و آنها هنیک بر آنها اثر می گذارد، جز یک چسب هادی نیست، بلکه گس، ۱۳۲۷، ۱۱۷. این باعث قوی‌تر تأثیر روی اشیاء و نیز تأثیر آن‌هاست و در نتیجه به عنوان یک عامل اثرگذار و محرک روز اشیاء، یک مرکز کشنده و فعال است به دلیل آنکه مرکز مولد تصویرهای ناشی از نمودهای پیامون خشایار می‌شود و از این مسئله به این نتیجه می‌رسیم که به عقیده گس، بدن ما یکب افزایش عمل و تنها افزایش عمل است، (همان، ۱۳۱۷) و بدن با هیچ وجه در هیچ چوام از اعمال ادراك و شناخت، نشیپ با یواسطه و مستقیم در تولید و فراهم آوردن تصویر تردید.

با این توصیف، بدن به عنوان ایزارد جهت عمل در اختیار نفس است. اما نفس به تصویرهای مطلوب پیدا کردن، بدن ما ساخته و یا مکانی باید ذکر آن‌ها نیست، بلکه صرف ایزارد جهت انتخاب و گزینش تصویر مرتبط با اشیاء مادی، جهت اثرگذاری بر روح عمل مربوطه است. به عبارت دیگر، بدن، نفس را به منظور عمل و کشنده‌تری و واکنش نسبت به جهان اطراف
ادراک، راهنماي بينيب روابط نفس و بدن

پس از بينی‌سازی کارکرد یک یک از نفس و بدن در حالات هوش‌نها و شهود، اینک بر گردی تلیسی
می‌کند تا با صورت تجهیز و مطالب عقل هم‌گانی، این نفس غیرمادی زمان می‌بسته و زمان مادی مکان‌نامه رابطه‌ای
برقرار می‌زند. با هم اینگونه نفس و بدن از نفس و بدن نسبتاً نامی‌باید. به عقیده یک گروه ادراک‌ته‌ها در نفس یا تناها
در بدن رخت نمی‌دهد، بلکه این‌گونه اینک اینگونه یک هم در نفس و هم در بدن ریشه دارد. به‌بیان دیگر، ادراک یک
مشاهده‌ی سوژه‌کننده صرف از ماده در درون سوژه‌نیسی، بلکه ادراک نفسی‌نی است به‌سیستم‌دینی حاصل
اشتراک‌داده. بر گردی برای بینین این مطلب از مفهوم "ادراک محض" یعنی ادراک علی از بادمان‌نده‌ها
استفاده می‌کند (پیرسون و مولرکی، ۱۳۴۹، ص ۳۱). اما فرارآیند ادراک بالعکس که در نفس و بدن به ریشه‌دار، شامل
دو جریان اصلی است: جریان میل به مرکزی که از ایزوت‌مرجع به‌وسیله دهنه جریان گردز از مرکزی که
دهنه به‌وسیله جهان‌نیز جریان اول، میل به مرکزی، جریان‌نیز مفعول است به تأثیرات حسی
دریافتی را با عنوان "ادراک محض" به‌وسیله دهنه‌گردز می‌دارد. جریان دوم، میل به جریان‌گردز از مرکزی
بر خلاف جریان اول. فعال و کارگر است و "بادمان‌نده‌ای ناب" موجود در قوا یا راه تناسب ادراک محض و
به جهت عین‌نبودن آن به‌واسطة ادراک محض روانه می‌سازد. اینک تأثیر ادراک بالعکس مشخصی را به‌وسیله دهنه می‌بند و بینی‌تبر که تأثیر حسی دریافتی
به‌وسیله حواضن پنج‌گانه است کار دارد و جریان گردز از مرکزی که بادمان‌نده‌های را از درون حافظه بر تأثیر
حسی دریافتی می‌افزاید و با این کار در واقع بادمان‌نده را به‌فهمت و واقعیت می‌رساند. کار باید با نفس می
باشد. لذا در تلاش این دو جریان تانگه‌های ادراک بالعکس و در نتیجه مشاهده محض رخ می‌دهد. به عبارت دیگر،
ادراک در نظریه برگ سهم معرفت است که تأثیر حسی دریافتی به اضافه پادماندّه مناسببا آن که توسط مغز از درون حافظه فراخوانی می‌شود و ناب و دست تخریبی تحول ادراک محض می‌گردد؛ ادراک بافعل و معرفت را حاصل می‌نماید. ادراک بافعل و به‌نفع آن شناخت در مغز حاصل نمی‌شود، بلکه در نقطه نتیجه و بند است که ادراک و معرفت رخ می‌دهد، نه در مغز به عنوان یک نمود از نمودهای عالم مادی.

یادمانده‌ها که تجارب گذشته‌ها هستند دائم در حال افزایش‌اند و در نهایت تجربه حال حاضر ما را زیر سایه خود قرار می‌دهند به گونه‌ای که شاید بتوان گفت ادراک در حقیقت، هرکی در جهت یادآوری است و آنچه واقعی می‌پنداریم این می‌باشد در رستای سوئیسی و نفع آن، واقعیت انگاشته می‌شود. به سختی، ابزاری که هم اکنون مدرک من است به دلیل قدرت یادمانده‌های منطقی بر آن، بسیار بی‌بلاور آن از این است که خود واقعیت منطقی است که بر این اثر، پیرو ادراک جدید با آن از آن بداند، یادمانده‌ها فرجام و موQE به پایگاه مبتنی به گونه‌ای که از در مرحک، گرفت واقعیت بودن کمی که انرژی گرفت و از جهت جدیدی حاصل می‌گردد. لذا در این محض، انگیزه این است که ادراک یک اثر با خود اثر مدرک، منطقی باشد اما با واقع، به دلیل قدرت یادمانده‌ها، عیناً گونه نیست. لذا این می‌توان گفت ادراک یک فرآیند مندلولی است که اثره خارجی، به‌سمت افزایش تجارب در هر لحظه و فرهنگ این یادمانده‌ها مربوط با آن از آن، در هر مرحله از ادراک، به‌مخی از واقعیت ثابت و نماد خود را از دست می‌دهد و سرانجام تنها به عنوان علائمی از واقعیت برای مانند که صرف‌اکنون قابلیت عملی دارد. به‌معنای دیگر، این ادراک می‌تواند جهان و ابزارهای آن تنها با خشی از واقعیت آن‌هاسته که گونه ها واقع در خود سه‌تنه. اما

یادمانده‌ها با حاضره‌ها از آنجا که عواطف قدرت و دیگر مدل، محصد دیگر منطقی، برای ثبت و ذخیره آنها، در رابطه با این ارتباط، بلکه یادمانده‌ها از مفهومی به‌داشت، می‌باشد و بسیار به‌لحظه، واقعیت می‌باشد. اما، یاد از مفهومی این یادمانده‌ها در مفهومی منطقی نیست، بلکه آن را وادار به مفهومیان مورد نظر از دست و همچنین بدن سازنده که می‌تواند به خود و خودار که در هر لحظه، خودش را حرفی می‌نماید، و مسخر در فراخوانی یادمانده‌ها، یادمانده‌ها، فلسف فیزیکی، آن یادمانده‌ها، یک بکار محض کانون مناسبی دارد را واقعیت و به سطح خود آگاهی می‌آورد. در نتیجه، ماشی یادمانده‌ها را که فلسفی، فیزیکی، نیستند در ضیافت ناخودآگاه در فراآینده‌های ذهنی می‌گردند. چرا که به نظر یک گذشته‌ای یا کانسیانگن و استفاده

(سارترل، 1349، 108.1)
آدال می‌برم، بی‌پدایه پنجه‌های گردن را 41

در هم آمیخته‌اند که نفوذت به‌همن‌دان میان این دو به لحاظ عملی کاری پی دشوار و محاصره است. اما به لحاظ نظری برگس در این باور است که میان ادراک محض و بایان‌نامه‌ی ناب اخلاقی مانع و وجود دارد، نه اختلاف تشکیکی و رتبی برگس مهی است که این فرق گذاشته‌شود. و گرچه برای مثال، بایان‌نامه به عنوان صورت خواهی‌هایی از ادراک تعیین خواهد شد، حال آن که در الواقع نوعاً متفاوت است، هن این فقط در شدت

(کابلینون، 1388، ج. 9، ص 228-272) همچنین به نظر می‌رسد این اختلال میان ادراک محض و بایان‌نامه‌ی ناب در مشرب برگس در عامل بودن و عامل نبودن آن‌ها نبنا نمی‌شناسند. بنی ادراک محض است که عاملانه مغز را تحریک می‌کند و بایان‌نامه‌ی ناب متغیرتاره است. ادراک و بایان‌نامه‌ی پدید می‌آید دقیقاً در همان زمانی که قرار است یا یکدیگر تلاقی یافته و ادراک به افعال و معماه را شکل دهند. به عبارتی برخلاف آن‌جایی که اویلین داده‌کنند که اویلین یا خاطرات چگونه تحقیق شده است، هنگامی که هنوز ادراک رخ نداده است، برگس پر آن است که این باید رهی در گذشته ندارد و با هنی جنگه قبیلی اطلاعاتی ندارد، بلکه بایان‌نامه‌ی با ادراک پدید آمد و تحقیق به‌سوی گذشته متمایل است (پیرسون و مولرگی، 1388، ص 224).

مطالب این را یاد به‌سوی چنین که چنین به جهانی یا گنیم سیمی اولین ادراک اولین واد نیز شکل می‌گیرد و در نهایت ادراک و معماه اولین تجربه حاصل می‌گردد. این گونه نیست که هنوز خاطراتی به صورت فیزی و مانند همچون تصور نیاز آوردی افلاطونی در ذهن موجود باشد و به محض ادراک، فراخوانده شود.

به عقیده برگس، نقطه تلاقی میان نفس و بدن، کشش و جنبه عملی نفس است، بنی نفس و بدن به جهت کشش و عمل است که یا یکدیگر اتحاد می‌یابند. به عبارت دیگر، این دو برای انجام فعال و برکناری می‌کنند. فعال در قبال جهان پرآفرین خود به یکدیگر اختلال می‌یابند. یعنی برای یکی توجه به منزله راهنمایی نقطه کشش تلاقی میان نفس و بدن و نیز مایه ادراک که تاکنون به‌گونه‌ای خودش است، بین نیز رابطه میان نفس و بدن خواهد بود. ادراک محض که فرا آید حسی - حركی است و بایان‌نامه‌ی ناب که فرا آید نفسی است، به هر حال عدم صخشی و تجسسی با یکدیگر مستقیماً قادر به اتصال و پنجه به هم نبیند. ادراک با یکدیگر دو تا حاصل گردید و از آن علائم شود. لذا برگس کلاف تصور می‌کند، نقطه‌ای واسط و پیوندهای میان این دو. این نظر را بنویسیم که می‌فرما و نسبت به آن به نام بایان‌نامه نامن. بایان‌نامه‌های یکی و یکی با گاه‌ها و تجستی که جهان ادراک بایان‌نامه‌ی با تلورنگ میان نفس و بدن این می‌کنند. چرا که بایان‌نامه‌های می‌تواند توجه جهانی بایان‌نامه ناب با تلورنگ میان نفس و بدن این می‌کنند. بدین‌هم‌ارادا اخلاقی نفسی بایان‌نامه‌ی ناب و هم دارای تصور مایه ادراک محض است. بردان بایان‌نامه نامن، بایان‌نامه ناب، صرفًا بالقوه و یا اثر ادراک محض نیز قادر به جذب آن نخواهد بود.
آن را به فعليت و تجسم عینی پرساند.

بانرایین، در نهایت نظریه ادراک و معادله معرفت برگنستی شما را عنصر یا فرآیند می‌پیشاند؛ به سواده‌ای، به نام‌گذاری الهام‌بخش آن به‌طور نهایت در محض حس‌ناکی و به او جهت تحلیل نظریه ادراک برگنستی می‌پیشانند. در شکل زیر، اگر خط A,B, C, D نمایانگر ادراک بالعکس باشد، تغییر محل دقیق نقاط O و C بروی این خط به معیار جهت امکان پذیر نیست. نتایج دقیقاً گفت که نشان‌دهنده ادراک محض و BC نشان‌دهنده نام، AB نشان‌دهنده نام، تاب به‌طور دقیق اعمال نموده که هر یک از این سه عنصر از یک شروع می‌شود و در یکی خانه می‌پایند. چرا که در واقع این سه عنصر به شدت به‌طوری یکسانه در آن‌ها و از آنجا که به صورت عمیق گفته تئوری مقاله، تغییر محل دقیق و مرزگذاری برای هر یک یک امکان پذیر نخواهد بود.

نتیجه‌ی این شکل، به سواده‌ای نمود که محصول AB مرحله روحی و متعلق به یادمانده نام، BC مرحله محصول و C و D مرحله جسمی و متعلق به یادمانده نمود. و نمی‌توان حد و حدا مشخصی را برای هر مرحله میان نموده‌ها، به‌طوری که بتوانند ادراک درونی یا تغییرات که ما دیگر نمی‌توانیم آنها را می‌توانیم از آن‌جایی به‌طور دوباره، این نیاز دارد که یک بار دیگر به شکل روانی پیانو تنشی می‌کند که در اثر ضروری، دیگر که نمی‌تواند صوت خاص و مشخص تولید می‌کند که تولیدی به عملی روحی اشاره دارد. به‌عبارت دیگر، ادراک محض که عملی از تغییرات حسی است، تغییری به یادمانده - نمود به‌عنوان پرده پانو می‌زنند و یادمانده - نمود نیز به‌طور عمیق روحی یادمانده‌ای مشخص و مناسب را همچون صوت معین در پرده پیانو، فراوان‌اند بسیاری ادراک محض گسیل می‌دارند تا ادراک بالعکس و معرفت حاصل آید. اما با توجه داشت که این تنشی برگنستی از یادمانده - نمود به‌پرده پیانو
پیک ترکیب کامل‌آمیزی است; چرا که صوت در واقع حرکت مولکول‌های هوای ترکیب یک ذرات چوبی به‌طور کم‌کم که نمایشگر ماده‌ای که حاوی امری ماده‌ای می‌گردد. این حالت هنگام برگدن از نشانه‌ای یادمانده - نموده به پردازه پایان، نمایش ترکیب مسئله به ذهن و در بخش رابطه نفس و بدن به شوایی کامل‌آمیزی متنوع و قابل فهم می‌باشد، به این که در حقیقت و از لحاظ هستی شناختی، وجود یا برای یادمانده - نموده، همچون پرده سال پایان، قابل باشند. در هر حال عقیده دوگان‌گاردی برگدن و نشان وی از نشان نفس و بدن در حال حاضر هم‌نهادی به کمک نظریه اکراک، اگرچه شاید مورد اقبال عمومی قرار بگیرد، اما آن‌ها، به نظر می‌رسد تغییری بیش از نشان داده به کمک گفته صورت گرفته است. ضمنا، نفس را به همراه دنیا و در واقع این اثرکار مستقل متصل داشته آن سپس در صدارت نشان می‌اند در آدمی است. به نظر دارد تغییری بیش از نشان داده که در ترقی و افزایش حاصل یادمانده، لیکن این یادمانگاری به دلیل جزئی حاکم بر آن به آزادی پیدا کرده یا نه از خصوصی به‌دلیل گنجگ بودن مفاهیم شهود و دیرند، هرگز نمی‌تواند مقبول عام واقع گردد. در نتیجه یا یادگاه استوار و متقن هم در قلمفا نخواهید داشت.

نتایج مقاله

به نظر می‌رسد دندانگردر برگدن در باره نشان رابطه نفس و بدن به صورت تجربی یک ترکیب پی‌پا پرای عقل هیگسان است با دندانگر بعدی از به‌صورت جسمی، همخوانی ندارند و اصولاً بطور دندانگر در نظر نزدیکی که خود به صورت تجربی، موضوع را به پایان می‌رسانند و وارد مستقل رفع دو‌ای‌که خود به صورت فیلسوفر را به دام تفکرات جمی می‌اندازند. نه در آن نشان وی از یادمانده - نموده به پرده پایان نیز اگرچه تشخیص جهت ترکیب به دلیل از مکانیسم تلاقی نفس و بدن می‌باشد، نیز ضروری نیست. چرا که به‌سیاسی نمی‌تواند از امکان اکثر مسالمت‌آمیزی افراد مکانیسم‌های نشان نموده اما تغییر به‌طوری که ذهن یا پرده پایان و هم‌کار ایجاد شده در اثر کاره، هر دو امری ماده‌ای و با عنصر یادمانده که امری مضریدی محض و یادمانده - نموده که امری نیمه نیمه غیرمادی است، نمایش داده‌اند. یادمانده - نموده برگدن، عنصری دوره‌ی نیمه حسی و نیمه دهنی است که از بک‌سوم به اکثر محض که امری حسی - حکمی است شتاب دارد و از سویی دیگر به یادمانده ناب که امری دهنی است شبیه می‌باشد. این گونه است که یادمانده -
نمونه به جهت سنجش با هر دو دسته، یعنی ادراکات محض و یادماندههای ناب، قادر است نا میان این دو، پیوندی برقرار سازد. یادمانده‌ها نموده‌ها به نسبت ادراک محض و یادمانده‌تان که در هر لحظه از زمان مشکل می‌گیرند، (به صورت آینه وار)، لحظه به لحظه ساخته می‌شوند. نا میان ادراک محض و یادمانده‌تان (که همان محیط‌های ذهنی است) ارتباط برقرار نموده و در نتیجه ادراک و شناخت را حاصل نماید.

در هر صورت بر طبق باور برگس (هر چند جزیی) روی و بدن در یک دیدگاه زمانی، با توسل به قوة شهود اتحاد خود را بیشتر نشان می‌دهند. تا در یک دیدگاه فضایی در حالت هوش‌نهادی که حکم به تنورت و اختلاف شدید ماهوی میان این دو عصر، تنها می‌دهد. در حالت هوش‌نهادی است که برگس به کمک نظریه ادراک خود مجبور می‌شود میان نفس غیرمادی زمان‌ند و بدن مادي مکامنه‌با کمک نظریه ادراک و مفهوم یادمانده نمود نسبت برقرار سازد. هر چند این نسبت به دلیل بررسی از منظر هستی شناختی نوانست است غده صنبری دکارت فاراد رود. لذا مجدداً یادآوری می‌نمایم که کلید فلسفة برگس، مفاهیم محوری شهود و دیرینه‌را پاسخند مفاهیمی که در اینجا و در اتحاد روی و جسم، خویشتن را کامل‌اً بر می‌حمیل می‌کند و در حالت کلی، اصولاً شرط درک این اتحاد توسل به شهود و قرار دادن خود در دریند محض است.
کتابشناسی
برگسون، هنری. (۱۳۷۱). تحول خلاق، ترجمه علی قلی بهنی، چاپ اول، انتشارات دفتر نشر فرهنگ اسلامی، تهران.
همو. (۱۳۷۵). ماهی و پیاده، ترجمه علی قلی بهنی، چاپ اول، انتشارات دفتر نشر فرهنگ اسلامی، شرکت سهامی انتشار، تهران.
ریو، هرنر. (۱۳۶۸). برگسون در هماد زمان و ارتباط اختیار، ترجمه علی قلی بهنی، چاپ اول، شرکت سهامی انتشار، تهران.
بوخسکی، اینوستینوس (۱۳۷۹). فلسفه معاصر اروپایی، ترجمه دکتر شهرزاد خراسانی، چاپ دوم، انتشارات علمی و فرهنگی، تهران.
پیرمون، کیت آنس و موکری، جان. (۱۳۸۹). فلسفه برگسون، ترجمه محمد جواد پیرمادی، چاپ اول، انتشارات سمت، تهران.
سامت، برتراند. (۱۳۷۳). تاریخ فلسفه غرب، ترجمه نیکو دراوی پندری، چاپ ششم، جلد دوم، نشر پرواز، تهران.
سانتور، زان پی. (۱۳۷۴). هستی و نبستی، ترجمه عبادت الله شکیباپور، چاپ‌های مودود، شیراز.
کابلسون، فردیک جان. (۱۳۸۸). تاریخ فلسفه از مین دویران تا سارتر، ترجمه عبدالحسین آذرگان و سید محمود پورس پایان، چاپ چهارم، جلد نهم، انتشارات علمی و فرهنگی، تهران.
کامپانی، کریستین دولا (۱۳۸۷). تاریخ فلسفه در قرن بیستم، ترجمه یاقوت حیدری، نشر آگاه تهران.
ماینر، آریک. (۱۳۷۸). فلسفه فرانسه در قرن بیستم، ترجمه یاقوت حیدری، نشر آگاه، تهران.
مجدی، کریم. (۱۳۸۵). صدر و برگسون، ملاصدرا و دیگر فلسفه‌ها، مجموعه مطالعات دومن همایش جهانی یزدگردی باسکه ملاصدرا، جلد دوم، بهائی حکمت اسلامی، صدرادار، تهران.
وال، زائد. (۱۳۸۰). بخش در عصر اسلامی، ترجمه هنری مهوری، چاپ دوم، انتشارات خوارزمی، تهران.
هنری نوماس. (۱۳۸۴). برگسون فلسفه، ترجمه هرودون بدروه، چاپ نهم، تهران.

Foster, Steven. (1964). Bergson’s Intuition and Whitman’s “Song of Myself”.


