

Journal of Religious Thought of
Shiraz University
Vol.21, No.4, Winter 2022, Ser. 81,
PP: 125-149, ISSN: 2251-6123
ISSN online: 2717-2686
Article: Original Research

فصلنامه اندیشه دینی دانشگاه شیراز
دوره ۲۱، شماره ۴، زمستان ۱۴۰۰، پیاپی ۸۱
صفحات ۱۲۵-۱۴۹، شاپا چاپی: ۶۱۲۳-۲۲۵۱
شاپا الکترونیکی: ۲۶۸۶-۲۷۱۷
مقاله: علمی پژوهشی

Review and critique of Edward Jonathan Lowe's Non-Cartesian Substane Dualism

Parvin Nickseresht*

Ghasem Kakaie**

Saboura Hajialiorakpour***

Abstract

Substantial dualism is one of the most important theories about the soul and the body, which became famous with Descartes' statements. By expressing this issue, Descartes distinguishes between the soul and the body, and considers one to belong to the spiritual world and the other to belong to the physical world. Since Descartes sees the soul and the body as two substances from two different worlds, he fails to solve the problem of the connection between them. That's why his view has been rejected as unscientific by some thinkers ever since is inception. Following a study of Descartes' point of view, Edward Jonathan Lowe seeks to revive the substantial dualism by making some changes to Descartes'. On the one hand, he, like Descartes, distinguishes the soul from the body and believes that the soul is not the same as the body or as a part of the body as the brain is, and on the other hand, he believes that the soul possesses some physical characteristics such as space and speed. Thus, by attributing some physical properties to the soul, Lowe overcomes the problem of the relationship between the soul and the body, although he faces other challenges in proving his viewpoint.

Keywords: Cartesian Substantial Dualism, Non-Cartesian Substantial Dualism, Edward Jonathan Lowe, Interactionism, Mental Causation.

* PhD student of Islamic Philosophy and Theology, Shiraz University, shiraz, Iran.

nickseresht@uk.ac.ir

** Professor, Department of Islamic Philosophy and Theology, Faculty of Theology and Islamic studies, Shiraz University, shiraz, Iran (Corresponding Author).

gkakaie@rose.shirazk.ac.ir

*** Asocial Professor, Department of Islamic Philosophy and Theology, Faculty of Theology and Islamic studies, Shiraz University, shiraz, Iran. shorakpour@gmail.com

Date of Receive: 14/8/1400

Date of Accept: 12/11/1400

بررسی و نقد دوگانه‌انگاری جوهری غیردکارتی ادوارد جاناتان لو

پروین نیک‌سرشت* قاسم کاکائی** صبورا حاج‌علی‌اورک پور***

چکیده

دوگانه‌انگاری جوهری یکی از نظریات مهم در باب نفس و بدن است که با اظهارات دکارت مشهور شده است. دکارت با طرح این مسأله، بین نفس و بدن تمایز قائل می‌شود و یکی را از عالم روحانی و دیگری را متعلق به عالم جسمانی می‌داند. از آنجاکه دکارت نفس و بدن را دو جوهر از دو عالم متفاوت می‌داند، در حل مشکل ارتباط بین این دو بُعد موفق نمی‌شود، به‌گونه‌ای که بعد از مدتی، برخی اندیشمندان دیدگاه وی را دیدگاهی غیرعلمی عنوان کرده و آن را طرد می‌کنند. ادوارد جاناتان لو به دنبال بررسی دیدگاه دکارت، در صدد برمی‌آید که با ایجاد برخی تغییرات در نظر دکارت، بار دیگر دوگانه‌انگاری جوهری را احیا کند. وی از یک طرف، مانند دکارت، نفس را از بدن متمایز می‌داند و قائل است که نفس همان بدن یا بخشی از بدن، مانند مغز، نیست و از طرف دیگر، بر این عقیده است که نفس مالک برخی از خصوصیات جسمانی، مانند داشتن مکان و سرعت، است. بنابراین لو با نسبت دادن برخی خصوصیات فیزیکی به نفس، از عهده‌ی مشکل ارتباط نفس و بدن برمی‌آید؛ اگرچه وی با چالش‌های دیگری برای اثبات نظر خود روبه‌رو است.

واژگان کلیدی: دوگانه‌انگاری جوهری دکارتی، دوگانه‌انگاری جوهری غیردکارتی، ادوارد جاناتان لو، تعامل‌گرایی، علیت ذهنی.

۱. مقدمه

چیستی انسان از جمله موضوعات پیچیده است که همین پیچیدگی باعث شده بین اندیشمندان درباره‌ی آن اختلافات بسیاری به وجود آید. برخی انسان را به یک بعد محدود می‌دانند و عده‌ای دیگر انسان را از دو بعد جسمانی و روحانی متشکل می‌دانند. دیدگاه اول، یگانه‌انگاری^۱ و دیدگاه دوم، دوگانه‌انگاری^۲ نام دارد. برخی از یگانه‌انگاران، نظیر فیزیکالیست‌ها، حقیقت انسان را به جسم او برمی‌گردانند و انسان را به همین بعد و زندگی در این دنیا محدود می‌کنند. در مقابل، فیلسوفانی نظیر ملاصدرا با وجود اینکه در زمره‌ی یگانه‌انگاران قرار دارند و بر این عقیده هستند که انسان حقیقتی واحد است، او را به بعد جسمانی و حیات دنیوی

* دانشجوی دکتری فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه شیراز، شیراز، ایران. nickseresht@uk.ac.ir

** استاد گروه فلسفه و کلام اسلامی، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه شیراز، شیراز، ایران (نویسنده مسئول). gkakaie@rose.shirazk.ac.ir

*** استادیار گروه فلسفه و کلام اسلامی، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه شیراز، شیراز، ایران. shorakpour@gmail.com

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۱۱/۱۲

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۸/۱۴

محدود نمی‌کنند؛ زیرا برای انسان حقیقتی واحد و درعین‌حال مشکک و دارای مراتب قائل هستند که یک مرتبه‌ی آن، بدن و یک مرتبه‌ی آن، نفس است. یگانه‌انگاران، خواه انسان را به بدن محدود بدانند و خواه برای انسان حقیقتی برتر از بدن قائل باشند، جدا از صحت یا سقم نظریاتشان، در تبیین چگونگی ارتباط بین بدن و نفس با مشکلی مواجه نمی‌شوند؛ به این دلیل که براساس نظریات ایشان، انسان دو جنبه‌ی کاملاً متمایز و بیگانه از هم ندارد که قرار باشد نحوه‌ی اتصال و پیوند این دو جنبه روشن شود، بلکه انسان یک حقیقت دارد که یا بدن است، یا این حقیقت واحد، حقیقتی مشکک و دارای مراتب متفاوتی است.

اما براساس تقسیم رایج، دوگانه‌انگاری به دو قسم تقسیم می‌شود: دوگانه‌انگاری جوهری^۳ و دوگانه‌انگاری وصفی^۴. دوگانه‌انگاران جوهری برای انسان دو جوهر مجزا در نظر می‌گیرند که یکی بدن و دیگری نفس است. این نظریه به این دلیل با نام دوگانه‌انگاری جوهری دکارتی شناخته می‌شود که دکارت در زمره‌ی دوگانه‌انگاران مشهور است و از لحاظ تاریخی نیز بر سایر دوگانه‌انگاران سبقت دارد. درحقیقت، دکارت مبدأ دوگانه‌انگاری در فلسفه‌ی جدید است و دوگانه‌انگاری او یکی از ارکان این فلسفه را تشکیل می‌دهد. دوگانه‌انگاران وصفی فقط خصوصیات و ویژگی‌های انسان را دوگانه می‌شمرند: ویژگی‌های جسمانی و ویژگی‌های روحانی. البته جاناتان لو در ذیل مباحث مربوط به دوگانه‌انگاری جوهری، از قسم سومی تحت عنوان دوگانه‌انگاری جوهری غیردکارتی یاد می‌کند که دیدگاه شخصی وی به شمار می‌آید. لو درباره‌ی تقسیم دیدگاه‌های مختلف درباره‌ی حقیقت انسان می‌گوید: «برخی معتقدند اشخاص^۵ فقط جواهر مادی هستند، عده‌ای دیگر اشخاص را حالات نفسانی و غیرمادی می‌دانند و دیدگاه سوم معتقد است که اشخاص جواهر مجردند. دیدگاه سوم ناگزیر با نام دکارت همراه است، دیدگاهی که اکنون محبوبیت ندارد؛ به این دلیل که با برچسب غیرعلمی بودن، به صورت گسترده‌ای رد شده است» (Lowe, 1997, p 87).

باتوجه به اینکه دوگانه‌انگاران وصفی فقط اوصاف متفاوتی برای انسان قائل هستند، نه دو جوهر جدا از یکدیگر، ایشان نیز مشکل چگونگی ارتباط بین نفس و بدن را ندارند. تنها گروهی که با چالش سخت کیفیت تبیین ارتباط نفس و بدن روبه‌رو هستند، دوگانه‌انگاران جوهری‌اند. طرفداران این نظریه، بعد از تبیین دیدگاه خود، موظف هستند این مطلب را روشن کنند: حال که انسان دو جنبه‌ی جسمانی و روحانی دارد که یکی متعلق به عالم ماده و دیگری متعلق به عالم مجردات است، پیوند بین این دو جوهر که کاملاً از یکدیگر متفاوت و متمایز هستند، چگونه تبیین‌پذیر است؟ چگونه ممکن است نفس که موجودی کاملاً مجرد است، با بدن که موجودی کاملاً مادی است، تعامل و ارتباط برقرار کند؟

بنابراین مسأله‌ی نفس و بدن در واقع مسأله‌ای است درباره‌ی وجود یا عدم ساحتی غیر از بدن در آدمی، اعم از آنکه ساحت یادشده، نفس، روح، ذهن یا هر چیز دیگری خوانده شود. البته امروزه، در مغرب‌زمین، از آن ساحت بیشتر به ذهن تعبیر می‌شود، نه نفس یا روح. پرسش‌هایی از قبیل: آیا ذهن متمایز از بدن است یا بخشی از آن (مثل مغز)؛ مجرد است یا مادی؛ چه رابطه‌ای میان پدیده‌های فیزیکی و پدیده‌های ذهنی وجود دارد، از دوران باستان در ضمن مباحث علم‌النفس بیان می‌شد و غالب فیلسوفان معتقد بودند همه‌ی حالات ذهنی در جوهری متمایز از بدن، به نام نفس، تحقق می‌یابد. پیشرفت‌های شگرف در دوران معاصر، به‌خصوص در حوزه‌های عصب‌شناسی، هوش مصنوعی و روان‌شناسی شناختی، سؤالات فلسفی جدی‌ای در خصوص ذهن به همراه آورد و همین امر موجب توسعه‌ی مباحث فلسفی مرتبط با ذهن شد. به‌همین دلیل و برای پاسخ‌گویی به این نیاز، مطالعات فلسفه‌ی ذهن آغاز شد. بنابراین پیشینه‌ی فلسفه‌ی ذهن معاصر، همان علم‌النفس فلسفی دوران گذشته است که توسعه یافته و تغییر نام داده است. در عنوان این رشته‌ی فلسفی، از واژه‌ی «ذهن» به‌جای «نفس» استفاده شده است؛ به‌دلیل آنکه ظاهراً واژه‌ی نفس از ابتدا ما را با پیش‌فرض وجود یک جوهر متمایز از بدن، به نام نفس مواجه می‌کند؛ درحالی‌که به نظر برخی اندیشمندان، واژه‌ی ذهن از این لحاظ خنثی است و چنین پیش‌فرضی را بر ما تحمیل نمی‌کند؛ به‌همین دلیل، برخی از فیلسوفان بر کاربرد واژه‌ی ذهن به‌جای نفس اصرار دارند (سادات منصور، ۱۳۹۹، صص ۱۲۱-۱۲۲). بنابراین می‌توان گفت علم‌النفس نزد فلاسفه‌ی پیشین، امروزه به علم‌الذهن تغییر یافته است.

در این مقاله، ابتدا توضیحاتی مقدماتی درباره‌ی اقسام دوگانه‌انگاری داده می‌شود، سپس دیدگاه افلاطون، ارسطو و دکارت درباره‌ی ارتباط نفس و بدن از نظر می‌گذرد، در ادامه، به نقد لو بر نظریه‌ی دکارت و اعتقاد وی در این زمینه پرداخته می‌شود و در نهایت، باور خود لو بررسی و نقد می‌شود و به این سؤال پاسخ داده می‌شود که آیا لو با وجود نقد نظریات دکارت مبنی بر دوگانه‌انگاری جوهری و طرح دیدگاه دوگانه‌انگاری جوهری غیردکارتی، توانسته است به‌خوبی حقیقت انسان را تبیین کند و راه‌حلی برای چگونگی پیوند بین جسم و ذهن ارائه دهد؟

۲. اقسام دوگانه‌انگاری

همان‌طور که گذشت، در فلسفه‌ی ذهن، دوگانه‌انگاری به دو قسم تقسیم می‌شود: دوگانه‌انگاری جوهری و دوگانه‌انگاری وصفی. برخوردار از دو نوع جوهر کاملاً متمایز از یکدیگر که یکی جسمانی و دیگری روحانی است، مشخصه‌ی اصلی دیدگاه دوگانه‌انگاران

جوهری است. در این باور، خصوصیات جسمانی انسان، مانند حرکت، سرعت و... به بدن نسبت داده می‌شود که امری جسمانی است؛ یعنی فضا اشغال می‌کند، قابل‌رؤیت با چشم است، قابل‌لمس است و...؛ و خصوصیات روحانی انسان، نظیر تفکر، احساس درد، تمایل و... به نفس یا ذهن نسبت داده می‌شود که امری غیرجسمانی و به‌عبارت‌دیگر، مجرد است؛ یعنی مجرد از ماده و خصوصیات آن است، مکان ندارد، قابل‌رؤیت با چشم نیست و نظیر این‌ها. اما دوگانه‌انگاران وصفی درعین‌اینکه برای انسان، هم اوصاف جسمانی و هم اوصاف روحانی در نظر می‌گیرند، حقیقت انسان را از دو جوهر متمایز متشکل نمی‌دانند، بلکه برای انسان، حقیقت واحدی قائل‌اند که هم اوصاف جسمانی دارد، هم اوصاف روحانی. ایشان بر این باورند که انسان یک بعد دارد و آن هم بدن است. خصوصیات فیزیکی انسان را به جسم او و خصوصیات روحانی انسان را معمولاً به مغز او نسبت می‌دهند که بخشی از جسمش است.

بدین ترتیب، درباره‌ی تفاوت دوگانه‌انگاری جوهری و دوگانه‌انگاری وصفی باید گفت اولی مدعی تفاوت در جوهرهای جسمی و روحی و دومی مدعی تفاوت در صفات جسمی و روحی است. از نگاه جاناتان لو، دوگانه‌انگاری جوهری از این دفاع می‌کند که جوهرهای جسمی و روحی جدا هستند (Lowe, 2009, pp 1-3)، درحالی‌که تأکید دوگانه‌انگاری وصفی بر تمایز بین خواص ذهنی و فیزیکی است. دوگانه‌انگار وصفی بر این باور است که خواص ذهنی و فیزیکی متمایز هستند، مثلاً درد و هوس (میل و شهوت) هر دو، به‌طورکلی، خواص ذهنی شناخته شده‌اند، ولی جرم و سرعت به‌طورکلی خواص فیزیکی هستند، درحالی‌که دوگانه‌انگاری جوهری علاوه‌براین، دریافته است که دارندگان این خواص نیز متمایز هستند (Alessandro, Antonella, Lowe, 2008, p 167).

در اینجا ممکن است این سؤال به ذهن خطور کند که دقیقاً منظور از جوهر ذهنی یا فیزیکی چیست؟ باید گفت در اینجا «جوهر» به معنی یک موضوع فردی یا دارنده و مالک خواص است. «جوهر ذهنی» به معنی مالک خواص ذهنی یا روانی و «جوهر فیزیکی» به معنی مالک خواص فیزیکی است (Alessandro, Antonella, Lowe, 2008, p 167).

البته فیلسوفان درباره‌ی ماهیت جوهر و اینکه کدام جواهر در جهان وجود دارند، عمیقاً اختلاف دارند. اگر در تاریخ جوهر تفحص کنیم، می‌توانیم آن را دست‌کم تا زمان ارسطو که این مفهوم در نوشته‌های متافیزیکی‌اش نقش اساسی ایفا می‌کند، دنبال کنیم. جاناتان لو تقسیم‌بندی ارسطو در این زمینه را می‌پذیرد. ارسطو در آثار خود، مفهوم جوهر اولی را مطرح می‌سازد که مراد وی از آن، چیز مشخص، منفرد و پایدار، مانند درخت، سنگ، خانه و انسان است. ارسطو این موارد را جوهر اولی می‌خواند و گونه‌های کلی یا همان انواع و اجناس را که این جواهر اولی به آن‌ها تعلق دارند، جواهر ثانوی می‌خواند. بدین ترتیب، مثلاً نوع انسان جوهر

ثانویه‌ای است که سقراط از آن نظر که فرد انسان است، بدان تعلق دارد و خود سقراط، جوهر اولی است (ارسطو، ۱۳۸۵، کتاب هفتم: زتا، صص ۲۵۳-۲۵۵؛ لو، ۱۳۸۶، صص ۱۱۲-۱۱۱).
لو در آثار مختلف خود، جوهر را موضوعی تلقی می‌کند که حامل ویژگی‌هاست. بنابراین جوهر روحی به حامل ویژگی‌های روحی یا روانی و جوهر جسمی به حامل ویژگی‌های جسمی اشاره دارد. ویژگی‌های روحی و جسمی با یکدیگر تفاوت دارند. از نگاه لو ویژگی‌های جسمی مواردی هستند که موضوع علم فیزیک را تشکیل می‌دهند یا اینکه حداقل از نظر وجودشناختی، به ویژگی‌هایی مربوط می‌شوند که فیزیک آن‌ها را بررسی می‌کند. ارائه‌ی نمونه‌هایی از ویژگی‌های جسمی و روحی به فهم آن‌ها کمک می‌کند؛ مثلاً درد و اشتیاق، به‌طور کلی، ویژگی‌های ذهنی محسوب می‌شوند، درحالی‌که جرم و سرعت ویژگی‌های جسمانی به حساب می‌آیند. از نگاه طرف‌داران دوگانه‌انگاری جوهری، حاملان ویژگی‌های ذهنی، مانند درد و تمایل، با حاملان ویژگی‌های جسمانی، مانند جرم و سرعت، یکی نیستند (Lowe, 2009, pp 1-3).

لو از حاملان ویژگی‌های انسان تحت عنوان سوژه‌های تجربه^۶ یاد می‌کند. منظور لو از تجربه، مفهوم وسیع آن است که نه‌تنها شامل تجربه‌ی حسی و ادراکی می‌شود، بلکه حالات شناختی و درونی را نیز دربرمی‌گیرد. بنابراین براساس اصطلاحات لو، سوژه‌های تجربه موجوداتی را شامل می‌شود که بتوانند احساس کنند، بیندیشند، استدلال کنند، ببینند و...
در نگاه لو، افراد انسانی، یعنی خود ما، نمونه‌های اصلی سوژه‌های تجربه هستیم، اما بدون شک، سوژه‌های تجربه نمونه‌هایی از موجودات غیر از انسان را نیز دربرمی‌گیرد که در اینجا لو بحث را منحصرأ در موارد انسانی مطرح می‌کند. لو به این نکته اشاره می‌کند که حاملان ویژگی‌های جسمانی، بدن، یا بخش‌هایی از بدن، مانند مغز و نورون‌ها و انواع دیگر سلول‌های تشکیل‌دهنده‌ی مغز و سیستم عصبی است (Lowe, 2009, pp 3-4).

همان‌طور که گذشت، بین فیلسوفان ذهن مرسوم است که ویژگی‌های روحانی انسان را به ذهن نسبت می‌دهند و از واژه‌ی ذهن به‌جای نفس استفاده می‌کنند. لو معتقد است انسان دو جوهر دارد: یکی بدن و دیگری ذهن. پس باید گفت لو به دوگانه‌انگاری جوهری معتقد است، اما دوگانه‌انگاری مقبول وی با دوگانه‌انگاری رایج متفاوت است و این تفاوت در ادامه خواهد آمد.

۳. دیدگاه افلاطون درباره‌ی نفس و رابطه‌ی آن با بدن

افلاطون بر این باور بود که انسان از دو جوهر متمایز متشکل است: یکی جوهر مادی که همان بدن است و دیگری جوهر مجرد که نفس است. وی نفس را موجودی قدیم می‌دانست

که ذاتاً از بدن مستقل است و در آغاز پیدایش خود به بدن نیازی ندارد. نفس قبل از ظهور بدن در این عالم، در عالم دیگری حیات داشته و برخلاف بدن که موجودی حادث است، موجودی قدیم به شمار می‌آید که ناتوانی، خطا یا عامل دیگری موجب شده است به این عالم هبوط کند. نفس در این عالم برای انجام افعال خود به ابزاری به نام بدن نیاز دارد و در نتیجه به بدن تعلق می‌گیرد تا بتواند از عهده‌ی افعال خود برآید؛ این تعلق و وابستگی چند صباحی ادامه دارد، سپس بدن را رها می‌کند و به عالم مجردات بازمی‌گردد (افلاطون، ۱۳۶۷، ج ۳، ص ۱۹۱۷).

براساس این توضیحات می‌توان گفت افلاطون یکی از طرفداران دیدگاه دوگانه‌انگاری جوهری است. حال، نوبت به پاسخ‌دادن به این سؤال می‌رسد که آیا وی توانسته مشکل چگونگی پیوند بین نفس و بدن را حل کند؟ وی در این زمینه چنین می‌گوید:

«پیوند نفس با بدن چگونه است؟ آیا پیوند تمام آن با بدن واحد است یا پیوند هر جزئی به‌نحو دیگر است؟ روشن است که هیچ‌یک از انحاء بودن چیزی در چیز دیگری، درخصوص بودن نفس در بدن صادق نیست. اگر بگوییم وجود روح در جسم، مانند وجود ناخدا در کشتی است، این سخن از این حیث درست است که روح می‌تواند از جسم جدا شود، ولی مشکل ما را درباره‌ی چگونگی در جسم بودن نفس نمی‌گشاید؛ زیرا ناخدا که در کشتی سفر می‌کند، تنها به‌نحو اتفاقی در کشتی است، ولی بودنش در کشتی، از آن نظر که فرمانروای کشتی است، به چه نحو است؟ به‌هرحال ناخدا در تمام کشتی نیست، آن‌گونه که روح در تمام بدن است. درست‌تر آن است که بگوییم نفس در بدن، مانند روشنایی در هواست؛ می‌دانیم که روشنایی در هواست و درعین‌حال، در هوا نیست؛ زیرا با اینکه در همه جای هوا راه می‌یابد، هیچ‌یک از اجزای خود را با هوا نمی‌آمیزد، بلکه در هوا جریان می‌یابد و می‌گذرد، ولی روشنایی ساکت می‌ماند، هنگامی که هوا از حوزه‌ی روشنایی بیرون می‌رود، چیزی از روشنایی را در خود نگاه نمی‌دارد، ولی تا وقتی که در پرتو روشنایی قرار دارد، روشن است. وقتی که جسم در پرتو نفس روشن می‌شود، هریک از اجزایش به‌نحوی از نفس بهره‌مند می‌شوند و بدین‌سان هر عضوی نیروی لازم برای وظیفه‌اش را به دست می‌آورد؛ چشم از نیروی دیدن و گوش از نیروی شنیدن و زبان از نیروی چشیدن بهره‌مند می‌شود» (افلاطون، ۱۳۶۷، ج ۳، صص ۱۸۴۵-۱۸۴۳).

به نظر می‌رسد افلاطون در تبیین کیفیت ارتباط نفس با بدن ناتوان است. افلاطون توضیح نمی‌دهد که چگونه موجودی که قدیم است و در آغاز ظهور خود به بدن هیچ نیازی نداشته و در عالم دیگری زندگی می‌کرده است، با هبوطش به این عالم، با موجودی کاملاً بیگانه از خود که حادث است، ارتباط برقرار می‌کند. وی تنها از یک مثال استفاده می‌کند،

بدون آنکه شرح دهد چگونه یک موجود مجرد وارد جسمی می‌شود که یک موجود مادی است. شهید مطهری علاقه‌ی بین بدن و نفس در دیدگاه افلاطون را صرفاً یک علاقه‌ی اعتباری می‌خواند و می‌گوید: «افلاطون روح و بدن را دو جوهر جدا و منفصل از هم و علاقه‌ی آن‌ها را عرضی و اعتباری می‌داند، مانند علاقه‌ی مرغ به آشیانه و راکب به مرکب؛ هیچ علاقه‌ی جوهری و طبیعی نمی‌شناسد که نماینده‌ی یک نوع وحدت و اتصال و ارتباط ذاتی بین آن‌ها باشد» (مطهری، ۱۳۷۴، ج ۱۳، ص ۳۱). مسلم است جایی که ارتباط بین دو موجود از حد ارتباط اعتباری خارج نشود، تعامل علی بین آن دو و تأثیرپذیرفتن آن‌ها از یکدیگر بی‌معنا خواهد بود.

۴. دیدگاه ارسطو درباره‌ی نفس و رابطه‌ی آن با بدن

ارسطو که متوجه اشکالات دیدگاه افلاطون شده بود، نظریه‌ی افلاطون را نپذیرفت و به این اعتقاد روی آورد که نه تنها نفس موجودی قدیم نیست، بلکه ارتباط عمیقی بین نفس و بدن است که از ارتباط روشنایی در هوا فراتر است. وی برخلاف افلاطون معتقد است که نفس با حدوث بدن حادث می‌شود، لذا بین نفس و بدن، در همان آغاز پیدایش ارتباط برقرار است. ارسطو نحوه‌ی ارتباط بین جسم و نفس را از نوع ارتباط بین ماده و صورت می‌خواند. در نگاه وی، نفس صورت بدن و بدن ماده‌ی آن است: «نفس، صورت برای جسم طبیعی است که دارای حیات بالقوه است...» (ارسطو، ۱۳۷۹، صص ۷۷-۷۹).

از آنجاکه ارسطو نفس را صورت بدن و بدن را ماده‌ی نفس می‌داند، بر این باور است که در خارج، انسان حقیقت واحدی دارد و دوگانگی نفس و بدن تنها در ذهن تصورپذیر است. ماده به خودی خود تعیینی ندارد و قوه‌ی محض است، این صورت است که به ماده تعیین می‌بخشد؛ به عبارت دیگر، فعلیت انسان به صورت آن، یعنی نفس است و ماده، یعنی بدن انسان، این صورت را می‌پذیرد. با توجه به اینکه ماده و صورت از طرفی در پیدایش، به یکدیگر نیازمندند، با هم حادث می‌شوند و از طرف دیگر، در ادامه‌ی حیات نیز به هم وابسته هستند و فساد یکی موجب فساد دیگری می‌شود، در نتیجه با فساد بدن انتظار می‌رود نفس هم نابود شود که این با تجرد نفس و فناپذیری آن، که در فلسفه‌ی اسلامی از طریق دلایل عقلی و نقلی ثابت شده، ناسازگار است، هرچند که می‌توان مسأله‌ی نحوه‌ی ارتباط نفس با بدن را با این بیان ارسطو حل کرد.

۵. دوگانه‌انگاری جوهری دکارتی

از حیث تاریخی، رنه دکارت مشهورترین دوگانه‌انگار است. نوشته‌های دکارت اغلب چنان

است که گویی فکر می‌کند اشخاص انسانی، مثل من و شما، چیزهایی هستند سراسر جدای از بدن انسانی‌شان، یعنی اشخاص جواهر غیرفیزیکی و فاقد هرگونه ویژگی فیزیکی هستند. با این تعبیر، شخص انسانی یک جوهر غیرمادی است. شخص انسانی روح یا جانی است که رابطه‌ی خاصی با یک جسم فیزیکی معین، یعنی با بدنش، دارد. درحقیقت، این دیدگاه می‌گوید ما و بدن‌هایمان ویژگی‌های کاملاً متمایزی داریم. بدن‌های ما امتداد فضایی، جرم و موقعیت فیزیکی در فضا دارند. اما خود ما فاقد تمام این ویژگی‌ها هستیم. ازسوی دیگر، ما افکار و احساساتی داریم که بدن‌ها و مغزهایمان فاقد این ویژگی‌ها هستند (لو، ۱۳۸۹، صص ۱۴-۱۶).

شخص معتقد به دوگانه‌انگاری جوهری، شخص را نه با بدنش و نه با هیچ بخشی از آن، مانند مغز، یکی نمی‌داند. در این دیدگاه، شخص است که درد را احساس می‌کند، یا خواسته و آرزویی دارد، نه بدن و نه مغزش. نهایتاً می‌توان گفت شخص فقط به این دلیل درد را احساس می‌کند یا خواسته و آرزویی دارد که بدن یا مغز فرد در یک شرایط جسمی خاص قرار دارد. براساس این دیدگاه، حامل ویژگی‌های ذهنی فقط ویژگی‌های ذهنی دارد و حامل ویژگی‌های جسمی، مانند بدن انسان یا مغز او، فقط ویژگی‌های جسمی دارد. باتوجه به این نکته که رنه دکارت مشهورترین دوگانه‌انگار جوهری است، این نظریه به دوگانه‌انگاری دکارتی نیز معروف است (Lowe, 2009, p 4).

بنابراین، طرفداران دوگانه‌انگاری جوهری ادعا می‌کنند دارندگان خواص ذهنی، مثل درد و هوس، از یکدیگر متمایزند؛ یعنی با دارندگان خواص فیزیکی، مثل جرم و سرعت، یکسان نیستند. براساس این دیدگاه، دارندگان خواص فیزیکی، بدن‌ها و اجزای آن، مثل مغز، اعصاب، و سایر سلول‌هایی هستند که مغز و سیستم عصبی مرکزی را ایجاد می‌کنند. به عقیده‌ی دوگانه‌انگاران جوهری، حالت فیزیکی مدنظر (یک الگوی معین از هیجانات در سلول‌های عصبی) با درد یا هوسی این‌همان نمی‌شود که درنهایت، شخص آن را تجربه می‌کند. این درحقیقت دیدگاه معروف‌ترین دوگانه‌انگار جوهری، یعنی رنه دکارت است که از نظر او، نفس یا ضمیر انسان، یک جوهر غیرمادی است (Alessandro, Antonella,) (Lowe, 2008, pp 167-169).

دکارت برای اثبات ادعای خود به دو دلیل متمسک می‌شود که از نظر لو، می‌توان هر دو را بررسی و نقد کرد:

۱. برهان تصویرپذیری: دکارت معتقد است بین خودش و بدنش تمایز واقعی وجود دارد. وی با این بیان که «به وضوح و تمایز درمی‌یابم که ممکن است بدون هر نوع بدنی وجود داشته باشم، یعنی در حالتی فاقد جسم باشم» (دکارت، ۱۳۸۵، ص ۹۹)، نتیجه گرفت که من

با بدنم یکی نیستم. اما لو این استدلال را نمی‌پذیرد؛ به این دلیل که صرف اینکه ما می‌توانیم این حالت را تصور کنیم که بدون بدن وجود داشته باشیم، برای اثبات اینکه این حالت منطقیاً ممکن است کافی نیست. علاوه‌براین، دکارت مدرکی برای اثبات این مطلب ارائه نمی‌دهد (Lowe, 2000, pp 11-13).

همان‌طور که ملاحظه کردید، اولین برهان دکارت برای اثبات دوگانه‌انگاری جوهری، برهان تصورپذیری است. دکارت در ضمن این برهان، به این مطلب اشاره می‌کند که به وضوح و تمایز می‌توان تصور کرد که بدون هر نوع بدنی وجود داشته باشیم؛ یعنی در وضعی کاملاً فاقد جسم باشیم؛ حال که ممکن است بدون بدن وجود داشته باشیم، می‌توان نتیجه گرفت که با بدن یکی نیستیم. این برهان دکارت یادآور قانون لایبنیتس است. این قانون بیانگر این است که اگر دو چیز این‌همان باشند، باید در تمام ویژگی‌ها و خصوصیات یکسان باشند، درحقیقت وجود تفاوت، دال بر تمایز است. در این قسمت می‌توان برهان دکارت را براساس قانون لایبنیتس، این‌گونه توضیح داد: حال که می‌توان در وجود بدن شک کرد اما در وجود بعد نفسانی هیچ شکی نیست، بنابراین این دو یکی نیستند. از نگاه لو قوت این استدلال به درستی مقدماتش بستگی دارد. دکارت برای حمایت از این فرض که ممکن است بدون بدن وجود داشته باشیم، ادعا می‌کند که می‌تواند خود را در حالتی بدون بدن تصور کند. بسیاری از مردم این حالت را تجربه کرده‌اند که انگار بر فراز بدن شناور بوده‌اند و بدن خود را از بیرون نگاه می‌کرده‌اند، ولی لو صرف این اظهارات را برای اثبات این حقیقت کافی نمی‌داند و بیان می‌کند که ممکن است این تجارب توهمی یا ناشی از استرس و ترس باشد. اینکه ما می‌توانیم خیال کنیم بدون بدن می‌توانیم وجود داشته باشیم، برای اثبات اینکه این امور منطقیاً ممکن هستند، کافی نیست؛ مثلاً ما بدون دشواری می‌توانیم تصور کنیم که به زمان گذشته برگشتیم و شاهد رویدادهای تاریخی بودیم و حتی برخی از وقایع گذشته را تغییر دادیم، درحالی‌که این کار منطقیاً ممکن نیست. بنابراین صرف تصور کردن، دلیل بر امکان عقلی یک واقعه نیست. علاوه‌براین، دکارت دلیل مستقلی برای این اظهارات که به‌وضوح درمی‌یابم که ممکن است بدون بدن وجود داشته باشم، ارائه نمی‌دهد، بنابراین لو معتقد است این برهان توانایی لازم برای اثبات دوگانه‌انگاری جوهری را ندارد.

۲. برهان تقسیم‌پذیری: استدلال دیگر دکارت برای تمایز واقعی بین خود و بدنش این است که نفس جوهری بسیط است و جزئی ندارد، درحالی‌که بدن وی از اجزایی تشکیل شده است، حال که او و بدنش از این جهت متفاوت‌اند، پس نمی‌توانند یکی باشند (دکارت، ۱۳۸۵، ص ۱۰۷). لو این استدلال دکارت را این‌گونه به چالش می‌کشد که چرا دکارت فرض می‌کند نفس وی امری بسیط است؟ چه دلیلی برای این امر وجود دارد؟ (Lowe, 2000, pp 13-). (15).

لو معتقد است که به دو طریق می‌توان این استدلال دکارت را به چالش کشید؛ اول اینکه جوهر چیست، تا چه رسد به اینکه بسیط باشد یا مرکب؟ علاوه بر این، می‌توان با روش دیگری نیز ادعای دکارت را مردود شمرد و آن این است که حتی اگر بپذیریم دکارت و هر سوژه‌ی تجربه‌ی دیگری یک جوهر است، پذیرش اینکه جوهر یادشده بسیط است آسان نیست. اگر شخصی دست و پایش قطع شود، آیا بخشی از خودش را از دست نداده است؟ شاید بتوان ثابت کرد که با قطع دست و پا چیزی از خود شخص کم نمی‌شود؛ بالاخره کسانی هستند که بدون دست و پا به دنیا می‌آیند و شخصیت آن‌ها کمتر از دیگران نیست، اما اگر این استدلال را هم بپذیریم، نمی‌توان از آن نتیجه گرفت که با ازدست‌دادن هیچ بخشی از بدن، از خود انسان چیزی کم نمی‌شود؛ مثلاً اگر کسی بخشی از مغزش را از دست دهد، آیا می‌توان گفت این حادثه هیچ تأثیری در شخص سوژه‌ی تجربه نمی‌گذارد؟ در هر صورت، مغز با سایر قسمت‌های بدن متفاوت است و ما هیچ‌کسی را سراغ نداریم که بدون مغز به دنیا آمده باشد. بنابراین از نظر لو، این برهان نیز به اندازه‌ی کافی مجاب‌کننده نیست.

دکارت بعد از تبیین براهینش، برای اثبات مدعای تمایز بین جسم و ذهن، به بحث نوع اتباط بین این دو بعد انسان می‌پردازد. وی بر این عقیده است که میان ذهن و بدن تعامل علی وجود دارد؛ به عبارت دقیق‌تر، شواهد نشان می‌دهد که ذهن بر بدن تأثیر می‌گذارد و اعضا و جوارح را برمی‌انگیزاند تا فعلی را انجام دهند؛ این تأثیرگذاری ذهن و تأثیرپذیرفتن بدن را تعامل‌گرایی^۷ می‌نامند؛ مثلاً وقتی احساس گرسنگی می‌کنم، تصمیم می‌گیرم به طرف آشپزخانه رفته و غذایی بخورم. این ذهن من است که من را تحریک می‌کند تا برای رفع گرسنگی از جایم بلند شوم و به خوردن چیزی اقدام کنم. تصمیمی که در ذهنم می‌گیرم، سبب انجام فعلی می‌شود که بدنم انجام می‌دهد که همان راه رفتن و در ادامه، خوردن است. اما سؤالی که در اینجا و به‌طور کلی به دنبال نظریات دوگانه‌انگاری ذهن و بدن طرح می‌شود، چگونگی تعامل ذهن و بدن است.

دکارت در کتاب‌های خود، برای پاسخ به این سؤال، به غده‌ی صنوبری‌شکلی متوسل می‌شود که در مرکز مغز قرار دارد. به نظر دکارت، غده‌ی صنوبری محتمل‌ترین مکان تعامل علی ذهن و مغز است؛ نه تنها به این علت که این غده در مرکز مغز قرار دارد، بلکه به این خاطر که این غده تک است، حال آنکه بسیاری از ساختارهای مغز در دو نیمکره‌ی مغز تکرار شده‌اند؛ بنابراین دکارت اندیشید که غده‌ی صنوبری می‌تواند مرکز کنترلی برای کل مغز و دستگاه عصبی باشد (دکارت، ۱۳۷۶، صص ۳۲۰ - ۳۳۰).

در نظر دکارت، دستگاه عصبی، چیزی شبیه به یک شبکه‌ی لوله است که طبق اصول هیدرولیک عمل می‌کند و درون رشته‌های عصبی، چیزی به نام روح حیوانی^۸ وجود دارد که

در سراسر بدن جابه‌جا و هدایت می‌شود. آن زمان روح حیوانی را مایعی رقیق می‌دانستند که به چابکی می‌تواند در حفره‌های ظریف رشته‌های عصبی جاری شود. دکارت معتقد بود وقتی این روح حیوانی در رشته‌های عصبی ناحیه‌ی غده‌ی صنوبری جاری می‌شود، نفس می‌تواند برای حرکت، آن را تغییر دهد و به این ترتیب، موجب جریان‌های مختلف در آن شود. این تغییرات حرکت، پس از جاری شدن از خلال رشته‌های عصبی، نهایتاً به اعضا و جوارح بدن می‌رسند و موجب حرکت بدن می‌شوند. از سوی دیگر، نیز اشیای خارج از بدن بر حرکت روح حیوانی اثر می‌گذارند و این حرکت می‌تواند به ناحیه‌ی مرکزی مغز، یعنی غده‌ی صنوبری، منتقل شود و در نهایت موجب شود تا شخص احساسات گوناگونی مثل درد یا لذت را تجربه کند (لو، ۱۳۸۹، صص ۳۰-۳۳).

تمسک به غده‌ی صنوبری شکل برای حل مشکل ارتباط ذهن و بدن مؤثر نیست؛ به این دلیل که خود این غده امری جسمانی است و اشکال یادشده درباره‌ی این غده مطرح می‌شود؛ به این شرح که خود این غده که امری جسمانی است، چگونه با بعد غیرمادی انسان ارتباط برقرار می‌کند؟ این بیان دکارت که وقتی روح حیوانی در غده‌ی صنوبری شکل جریان می‌یابد، نفس می‌تواند بر بدن تأثیر بگذارد و موجب حرکت اعضای بدن شود نیز برای تبیین کیفیت ارتباط ذهن و بدن فایده‌ای ندارد؛ مخصوصاً اینکه اندیشمندان در آن زمان، بر این باور بودند که این روح حیوانی، مجرد نیست. در هر صورت، با اظهارات دکارت، اشکال چگونگی ارتباط بعد جسمانی با بعد روحانی انسان حل نمی‌شود. البته با پیشرفت علم، این نظر دکارت رد شد که غده‌ی صنوبری شکل سیستم عصبی را کنترل می‌کند؛ هرچند که این نظر در زمان خودش، دیدگاهی معقول و منطقی به نظر می‌رسیده است.

۶. دوگانه‌انگاری جوهری غیردکارتی از منظر ادوارد

جانانان لو

لو بعد از نقد دیدگاه دکارت، به این نکته اشاره می‌کند که نقد دوگانه‌انگاری دکارتی به معنای طرد کامل دوگانه‌انگاری نیست، بلکه یک شکل مدرن از دوگانه‌انگاری جوهری وجود دارد که می‌توان آن را دوگانه‌انگاری جوهری غیردکارتی نامید و با دوگانه‌انگاری دکارتی متفاوت است. این دیدگاه بر این باور است که این من هستم که حامل ویژگی‌های ذهنی هستم، نه بدنم و نه بخشی از بدنم. تفاوت اصلی این نظر با دوگانه‌انگاری دکارتی در این نکته است که دیدگاه یادشده برخلاف دیدگاه دکارت، این ادعا را مطرح نمی‌کند که من حامل هیچ‌گونه ویژگی جسمی نیستم. این دوگانه‌انگاری مدعی است که من به دلیل داشتن بدنی که ویژگی‌های جسمی را دارد، خصوصیات جسمی خاصی دارم؛ مثلاً من به این دلیل شکل

و اندازه‌ی خاصی دارم یا هنگام حرکت سرعت خاصی دارم که بدن خاص خود را دارم. البته این باور به این معنا نیست که این دوگانه‌انگاری اجازه می‌دهد که هر ویژگی جسمی‌ای که بدن من دارد، من هم داشته باشم (Lowe, 2009, p 4؛ Alessandro, Antonella, 2008, pp 167-169).

اشکالی که در این اظهارات لو به چشم می‌خورد این است که لو درخصوص سایر صفات جسمانی نفس ساکت است و به‌صورت دقیق معین نمی‌کند که نفس کدام‌یک از ویژگی‌های بدن را دارد و کدام‌یک را ندارد؛ وی تنها به‌صورت کلی به این نکته اشاره می‌کند که نفس قابلیت امتداد در فضا دارد. با توجه به اینکه لو معتقد است نفس مکان دارد، به دست می‌آید که وی نفس را کاملاً مجرد نمی‌داند، ولی درعین حال، دوگانه‌انگار است و نفس و بدن را یک امر نیز نمی‌شمارد. انتظار می‌رود لو به‌دنبال طرح این مسأله که نفس قابل امتداد در مکان است، تفاوت‌های اصلی نفس و بدن را تبیین کند، اما چنین مطلبی در آثار وی مشاهده نمی‌شود. آیا نفس، مانند سایر موجودات جسمانی، با چشم رؤیت‌پذیر است؟ آیا می‌توان به نفس اشاره‌ی حسی کرد؟ آیا نفس لمس‌شدنی است؟ آیا نفس ابعاد سه‌گانه دارد؟ اگر نفس شکل و اندازه دارد؟ به چه شکل و اندازه‌ای است؟ این‌ها سؤالاتی است که به‌دنبال اعتقاد به دوگانه‌انگاری غیردکارتی به ذهن خطور می‌کند و از طرف لو که به این نظر اعتقاد دارد، بدون پاسخ باقی مانده است.

البته گفتنی است که لو در عین اینکه نفس را از بدن یا هر قسمت دیگر آن متمایز می‌داند و تأکید می‌کند که نفس می‌تواند در فضا گسترش یابد و خصوصیات فضایی، نظیر شکل، اندازه و موقعیت فضایی را داشته باشد، به بساطت نفس اعتقاد دارد و نفس را از اجزا متشکل نمی‌داند (Lowe, 2006, pp 8-9). درحقیقت، لو اندیشه‌ها، احساسات، مقاصد و آرزوها را به من و نه به بدن من متعلق می‌داند. او بر این باور است که اندیشه‌ها و احساسات، تنها همراه با بدن هستند، به این دلیل که من با بدنم رابطه‌ی بسیار قوی و نزدیکی دارم. از نگاه لو، غیرممکن است که این حالت‌های ذهنی، تنها با بدن همراه باشند، بدون اینکه به فرد یا شخصی نسبت داده شوند که بدن به او تعلق دارد (Lowe, 1996, p 38).

دوگانه‌انگاری جوهری غیردکارتی به‌اختصار NCS^۱ نامیده می‌شود. در دیدگاه NCS، رابطه‌ی بین نفس و بدن به رابطه‌ی بین یک تندیس برنزی و ماده‌ی آن تشبیه می‌شود. معلوم است که صورت تندیس و حجم فراوانی از ماده‌ی برنز یکسان نیستند؛ زیرا هریک بدون دیگری می‌تواند وجود داشته باشد؛ مثلاً پس از ذوب و تبدیل شدن ماده‌ی برنز به ورقه‌های نازک، باز حجم فراوانی از ماده‌ی برنز باقی می‌ماند، اما شکل تندیس پس از ذوب شدن باقی نمی‌ماند، با اینکه می‌توان یکی از بازوهای تندیس را هم جایگزین کرد، اما

در این صورت نیز ماده‌ی به‌کاررفته در بازوی جایگزین، با ماده‌ی اولیه‌ی تندیس متفاوت خواهد بود. واضح است که حتی در این صورت نیز تندیس باید از ماده‌ای تشکیل شده باشد. این تندیس در صورت تجزیه‌ی کامل، نمی‌تواند وجود داشته باشد. البته از آنجاکه لو به بساطت نفس اعتقاد دارد، این مثال را مقایسه‌ای ناقص می‌شمرد (Lowe, 2006, pp 8-9). بیان این نکته ضروری به نظر می‌رسد که مثال مجسمه‌ی برنزی به ارسطو مربوط است. ارسطو برای تبیین ماده و صورت، به این مثال متوسل شده است. در نگاه او، برنز، ماده و شکل مجسمه، صورت آن است (ارسطو، ۱۳۸۵، کتاب پنجم: دلتا، ص ۱۶۸).

به‌نظر لو، رابطه‌ی تجسم بین نفس و بدن موجب فرض ترکیب آن دو نیست؛ به‌عبارت‌دیگر، تشبیه نفس و بدن به صورت و ماده‌ی تندیس، به این معنا نیست که لو معتقد است بدن نفس را می‌سازد، بلکه از نظر لو، نفس امری بسیط است و از قطعات مشخص و تفکیک‌ناپذیر ساخته نشده است (Lowe, 2010, pp 20-23). البته هرچند لو این مقایسه را ناقص می‌خواند، آن را برای این کافی می‌داند که بدانیم دو ماده‌ی «متمايز»، یعنی غیریکسان، چگونه از هم متمایز و درعین‌حال، کاملاً به هم مربوط هستند؛ یعنی از نظر مکانی و در زمان معین، کاملاً منطبق هستند و در آن زمان، لزوماً بسیاری از خصوصیات فیزیکی، نظیر شکل، اندازه و حجم را دارند (Lowe, 2006, pp 8-9).

لو برای روشن‌تر کردن ایده‌ی خود، توضیحاتی درباره‌ی لفظ «من» بیان می‌کند که به حقیقت انسان اشاره دارد. لو بر این باور است که حقیقتاً خودها^{۱۰} وجود دارند. دلیل وی برای وجود خود یا همان حقیقت انسان، وجود «من» است. لو اصطلاح «خود» را به‌جای کلمه‌ی «شخص»^{۱۱} استفاده می‌کند؛ زیرا تصور می‌کند که اصطلاح «خود» مترادف ویژه‌ای برای «شخص» است، به‌این‌خاطر که این واقعیت را منعکس می‌کند که شرط لازم شخصیت، ظرفیت خود-ارجاعی^{۱۲} است؛ ظرفیتی که به‌لحاظ زبانی، با استفاده از ضمیر اول شخص «من» آشکار می‌شود. به‌طور خلاصه، شخص یا خود در نگاه لو، موجودی است که می‌تواند درباره‌ی خودش فکری داشته باشد؛ فکری که در بیان آن‌ها، ضمیر اول شخص «من» موضوع جملات می‌شود؛ جملاتی مانند: «من احساس گرما می‌کنم» و «من شش فوت قد دارم». لو اینجا نیز تأکید می‌کند که یک شخص یا خود، حتی اگر به‌لحاظ فیزیکی مجسم باشد، هرگز با بدن فیزیکی و نه با هیچ بخشی از آن، مانند مغز، یکسان نیست. خود می‌تواند یک جسم باشد، یعنی ویژگی‌های جسمی، مانند قد، داشته باشد، حتی اگر از بدن یا اجزای آن، مانند مغز، شرایط هویتی متفاوتی داشته باشد (Lowe, 2010, pp 20-23).

تمام آنچه لو می‌خواهد تأکید کند این است که «خود» به‌معنای وجود چیزی است که خصوصیات یا حالات فیزیکی دارد. باین‌حال، از این ادعا که خود امری فیزیکی است نتیجه

نمی‌گیرد که حالت‌های ذهنی خود را می‌توان مانند حالات جسمانی (نظیر قد و وزن) قلمداد کرد. در واقع، لو در صدد انکار این است که حالات ذهنی حالات جسمی‌اند، حتی اگر حالت‌هایی از چیزی فیزیکی باشند. دلیل این امر آن است که نمی‌توانیم از این ایده درک واضحی داشته باشیم که حالتی ذهنی آگاهانه ممکن است فقط حالتی جسمی باشد. لو به مثالی متوسل می‌شود: «آگاهانه به پاریس فکر کنید». قرار گرفتن در چنین وضعیتی مانند نشستن یک جسم بر روی صندلی نیست؛ دلیل این امر آن است که حالتی فیزیکی به دلیل ماهیت آن، حالتی است که وقتی چیزی آن را دارد، حداقل در بخشی از فضای اشغال شده تفاوت واقعی ایجاد می‌کند. بنابراین نشستن حالتی فیزیکی از شخص واجد شرایط است؛ زیرا آن شخص به‌موجب داشتن آن، بخشی از فضا را به‌روش خاصی پر می‌کند و آن قسمت از فضا را با حضور خود، نسبتاً نفوذناپذیر می‌کند. اما فکر آگاهانه‌ی شخص درباره‌ی پاریس هیچ‌گونه مفهوم فضایی از این نوع ندارد. درحقیقت، به نظر می‌رسد که شرایط هویتی حالات ذهنی کاملاً از حالات جسمی متفاوت است و در نتیجه این نظر که حالت‌های ذهنی دقیقاً با حالات جسمی یکی هستند درک‌کردنی نیست (همان).

نکته‌ای که در راستای این ایده‌ی لو باید بیان شود این است که پذیرش این امر سخت است که از طرفی شخص یا همان خود را امری جسمانی بدانیم و از طرف دیگر، حالات ذهنی را مجرد فرض کنیم. لو از حقیقت انسان تحت عناوین مختلفی نظیر من، شخص، سوژه‌ی تجربه، خود و ذهن یاد می‌کند و براساس توضیحاتی که در آثار خود ارائه می‌دهد، تمام این واژه‌ها به‌معنایی یکسان هستند و به حقیقت انسان اشاره دارند؛ همان‌طور که در فلسفه‌ی اسلامی، واژه‌های متفاوتی نظیر نفس، روح، من، همگی حاکی از حقیقت انسان‌اند. حال، باید گفت چگونه ممکن است خود ذهن، جسمانی و حالات ذهنی، روحانی باشد؟ در باور لو، خود یا همان ذهن برخی صفات جسمانی را دارد، اما حالاتی ذهنی نظیر فکر کردن، احساس کردن، تمایل داشتن، روحانی است.

جاناناتان لو برای اثبات ادعای خود، به دو برهان متمسک می‌شود که در ذیل به شرح

آن‌ها می‌پردازیم:

۱. برهان جایگزینی^{۱۳}: این استدلال بر این نکته استوار است که شرایط هویتی من با بدن من یا هر قسمتی از آن متفاوت است. اشخاص از آنجاکه شرایط هویتی متفاوتی دارند، نمی‌توانند با یکدیگر یکی باشند. اما «شرایط هویتی» چیست؟ به‌طور کلی، شرایط هویت ماهیاتی از نوع K شرایطی هستند که تأمین آن‌ها برای اینکه ذات X از نوع k و ذات Y از نوع K یکسان و معادل باشند، یعنی برای اینکه هر دو ذات، یکسان و از نوع k باشند، لازم و کافی است. بنابراین مثلاً شرایط هویت یک مجموعه این است که مجموعه‌ی X و مجموعه‌ی Y

یک مجموعه هستند، تنها در صورتی که دقیقاً اعضای یکسانی داشته باشند. درباره‌ی چیزهایی که در طول زمان پایدار می‌مانند باید گفت شرایط هویتی آن‌ها شرایط پایداری آن‌ها را نیز فراهم می‌کند، زیرا یک چیز تنها در صورتی در طول زمان باقی می‌ماند که در بازه‌ی زمانی همان چیز وجود داشته باشد. درباره‌ی نفس انسان، شرایط هویتی آن هر چه باشد، با شرایط هویتی بدن یا هر قسمتی از آن، مانند مغز، متفاوت است. در اینجا نوعی ملاحظه وجود دارد که از نظر لو کاملاً قانع‌کننده به نظر می‌رسد. ما می‌دانیم که می‌توان قسمت‌هایی از بدن انسان را با اعضای مصنوعی جایگزین کرد و تا آنجا که به شخصی مربوط می‌شود که آن بدن را در اختیار دارد، همان عملکرد را کم‌وبیش، به همان اندازه خوب انجام می‌دهد؛ مثلاً بازوی مصنوعی می‌تواند جای‌نشین بازوی طبیعی شود و به شخصی که مالک آن شده به‌خوبی بازوی اصلی خدمت کند. در واقع، کاملاً ممکن به نظر می‌رسد که هر قسمت از بدن بیولوژیکی انسان بتواند به این شکل تعویض شود. اگر چنین رویه‌ای به‌صورت کامل انجام شود، همان‌طور که ممکن به نظر می‌رسد که شخصی که بدن بیولوژیکی او کاملاً مصنوعی شده است، از این روش جان سالم به در ببرد و بنابراین در پایان جایگزینی هنوز وجود داشته باشد. با این حال، آن بدن و نه هیچ بخشی از آن زنده نیست، ولی شخص هنوز موجود است. این مطلب نشان می‌دهد که شرایط ماندگاری انسان‌ها با بدن بیولوژیکی آن‌ها و اجزای مختلف بدنشان، مانند مغزشان، متفاوت است. از این رو، ما اشخاص، نه با بدنمان و نه با هیچ‌یک از اعضای آن یکسان نیستیم (Alessandro, Lowe, 2009, pp 8-9; Antonella, Lowe, 2008, pp 173-175).

لو برای تبیین بهتر این استدلال، به این نکته اشاره می‌کند که به نظر نمی‌رسد کل بدن شخص یا هر قسمت خاصی از آن به‌نحوی قابل کنترل باشد که همه‌ی افکار و حالات ذهنی آگاهانه‌ی او را به‌صورت موضوعی منحصر به فرد انجام دهد؛ زیرا وجود هیچ‌یک از قسمت‌های بدن لزوماً به‌خاطر وجود همه‌ی آن حالات روحی و ذهنی شخص نیست، حتی اگر هر یک از آن قسمت‌ها، به مجرد ماهیت بدنی خود، به وجود آن وابسته باشد؛ مثلاً فرض کنید که گفته شود شخص با مغزش یکسان باشد، همان‌طور که بسیاری از فیزیک‌دانان معتقدند. حال، حتی اگر این طور فرض شود که هر یک از افکار و احساسات آگاهانه‌ی شخص به فعالیت‌های عصبی خاصی در برخی از قسمت‌های مغزش بستگی دارد و در صورت وجود نداشتن چنین فعالیت‌هایی، این افکار و احساسات نمی‌توانند وجود داشته باشند، به نظر می‌رسد که هیچ‌یک از قسمت‌های مغزش به‌گونه‌ای نیست که تمام افکار و احساسات آگاهانه‌ی او دقیقاً به فعالیت عصبی در آن قسمت بستگی داشته باشد. البته برای اینکه شخص از یکایک افکار و احساسات خود لذت ببرد، لازم نیست که همه‌ی قسمت‌های مغزش فعالیت داشته باشد، حتی اگر این

حقیقت داشته باشد که بدون فعالیت مغز از هیچ‌یک از افکار و احساسات آگاهانه‌اش لذت نمی‌برد؛ زیرا معلوم است که حتی اگر فعالیت‌های مغز به طرق مختلف کم‌تر شود، یا به‌خاطر تحلیل آن کاهش یابد، باز هم می‌توان بسیاری از افکار و احساسات آگاهانه را داشت. اما منظور از همه‌ی این موارد آن است که رابطه‌ی بین افکار و احساسات آگاهانه‌ی شخص با مغزش یا هر قسمت خاصی از آن، بسیار متفاوت از رابطه‌ی بین افکار و احساسات آگاهانه‌اش با خود است که فاعل آن‌هاست؛ زیرا واضح به نظر می‌رسد که هریک از این افکار و احساسات، او را ملزم به وجود می‌کند؛ به‌عبارت‌دیگر، بدون شخص، وجود این افکار و احساسات ممکن نیست؛ چون به‌هرحال، هیچ‌یک از آن افکار و احساسات نمی‌توانند در قالب افکار و احساسات، آگاهانه‌ی شخص دیگری وجود داشته باشند. در مقابل، این درست نیست که بدون وجود فعالیت کل مغز شخص، هیچ‌یک از افکار و احساسات آگاهانه‌ی او وجود نداشته باشند؛ زیرا بسیاری از این افکار و احساسات آگاهانه باز هم می‌توانند وجود داشته باشند، حتی اگر فعالیت مغز به‌طرق مختلف کاهش یابد. همچنین همان‌طور که دیدیم، قسمت خاصی در مغز وجود ندارد که به هریک از افکار و احساسات آگاهانه‌ی او مربوط باشد و بدون وجود آن قسمت، افکار و احساسات آگاهانه وجود نداشته باشد. نتیجه این‌که من با مغزم یا به‌طورکلی، با هر قسمت خاصی از آن، یکسان نیستم (Lowe, 2006, pp 8-11).

به نظر می‌رسد این مطلب که بنابر تفاوت شرایط ماندگاری من با شرایط ماندگاری بدن، یا هریک از بخش‌های مرتبط با آن، دالّ بر تمایز من و بدن است، استدلال خوبی برای اثبات یکی‌نبودن نفس و بدن است و به‌خوبی از عهده‌ی ادعای دوگانه‌انگاری نفس و بدن برمی‌آید، اما در اثبات باور لو مبنی بر دوگانه‌انگاری غیردکارتی ناتوان است. تفاوت در شرایط ماندگاری نفس و بدن به‌هیچ‌وجه به اثبات این مطلب کمکی نمی‌کند که نفس برخی از صفات جسم را دارد.

۲. برهان وحدت^{۱۴}: وحدت در این استدلال، وحدت بین نفس است که موضوع منحصربه‌فرد همه‌ی تجربیات آن است. استدلال به این شکل است:

• من موضوع همه و فقط حالات ذهنی خودم هستم که مطمئناً یک حقیقت بدیهی است.

• نه بدن من (از آن نظر که یک کل است) و نه هیچ بخشی از آن نمی‌تواند موضوع همه و فقط حالات ذهنی خودم باشد.

• بنابراین من نه با بدنم و نه با هیچ بخشی از آن یکسان نیستم.

برای فهم بهتر این برهان باید دقت کرد که بدن من، از آن نظر که یک کل است، نیازی به وجود ندارد تا من هریک از حالات روحی را که دارم، داشته باشم؛ مثلاً اگر من فاقد نوک

یکی از انگشتانم باشم، ممکن است به دنبال آن، فاقد برخی و مطمئناً نه همه‌ی حالات روحی باشم که در واقع دارم. شاید من یک حس ملایم درد را در نوک انگشتم نداشته باشم، اما بسیاری از حالات ذهنی دیگر من می‌توانند دقیقاً همانی باشند که در واقع هستند، مانند بسیاری از افکاری که من در تألیف این مقاله در واقع دارم. در واقع، من حتی می‌توانم این احساس را در نوک انگشت خود داشته باشم؛ زیرا نمود درد روح، یک مورد کاملاً اثبات شده است. لو تأیید می‌کند که اگر آن شرایط ذهنی بتوانند در فقدان عضوی از بدن وجود داشته باشند، هیچ‌یک از اعضای بدن نمی‌توانند برای سوژه‌ی حالات ذهنی خاص بودن صلاحیت داشته باشند. به هر حال، من که موضوع حالات ذهنی خود هستم، شرایط دارم، اما به هر دلیلی، آن حالات روانی در غیاب من، نمی‌توانند وجود داشته باشند و حالات ذهنی باید همیشه سوژه داشته باشند. حالات ذهنی که در واقع به یک موضوع تعلق دارند نیز نمی‌توانند به موضوع دیگری تعلق داشته باشند، چه برسد به اینکه به هیچ موضوعی تعلق نداشته باشند. اما بسیاری و به احتمال بسیار، همه‌ی حالات ذهنی خودم می‌توانند وجود داشته باشند حتی اگر بدن من، از آن نظر که یک کل است، وجود نداشته باشد؛ به این معنا که حتی اگر بخش‌های خاصی که بدن من دارد واقعاً وجود نداشته باشند نیز چنین است. این پیشنهاد لو نشان می‌دهد که بدن من، از آن نظر که یک کل است، نمی‌تواند موضوع تمام حالات ذهنی من باشد و بنابراین نمی‌تواند با من یکی باشد (Alessandro, Lowe, 2009, pp 10-11)؛ (Antonella, Lowe, 2008, pp 173-175).

بسیاری از فیزیکدانان ممکن است با استدلال لو موافق باشند، اما نتیجه بگیرند که من به جای اینکه با کل بدن خود یکسان باشم، با بخشی از آن یکسان هستم که بارزترین گزینه مغز من است. با این حال، به راحتی می‌توان فهمید که استدلال‌های یادشده فقط می‌توانند تکرار شوند و مغز من به منزله‌ی یک کل را به جای بدن من به منزله‌ی یک کل کنند؛ زیرا به نظر واضح است که اگرچه ممکن است برای داشتن حالات روانی، به مغز نیاز داشته باشیم، اما نه مغز به طور کلی و نه هیچ بخش متمایز از آن به گونه‌ای نیست که برای داشتن هریک از حالات روانی که من در واقع دارم به وجود آن نیاز باشد. در واقع، حتی اگر هریک از حالات ذهنی من به بخشی از مغز من وابسته باشند، به هیچ وجه نتیجه نمی‌شود که بخشی از مغز من وجود دارد که همه‌ی حالات روحی من به آن بستگی دارد. با وجود این، من سوژه‌ی همه و فقط حالات ذهنی خودم هستم، به طوری که هریک از آن حالات ذهنی به من بستگی دارند؛ از این رو، ممکن است نتیجه بگیریم که نه مغز من به طور کلی و نه هیچ بخشی از آن نمی‌تواند برای سوژه‌ی همه‌ی حالات ذهنی من بودن، واجد شرایط باشد و بنابراین با من یکسان باشد. لو با کنار هم قراردادن دو مرحله از این استدلال، نتیجه می‌گیرد که ادعای اصلی دوگانه‌انگاری

جوهری صحیح است (همان)، حال آنکه اگرچه این استدلال نیز مانند برهان قبلی، به خوبی اصل دوگانگی بین نفس و بدن را ثابت می‌کند، ولی تفاوت‌های دوگانه‌انگاری دکارتی و غیردکارتی را تبیین نمی‌کند. بنابراین، طرفداران دیدگاه لو باید برای اثبات نظریات خود، براهین دیگری ارائه کنند.

۷. علیت ذهنی^{۱۵} از منظر ادوارد جاناتان لو

ادوارد جاناتان لو در ادامه‌ی مباحث خود، به نوع ارتباط بین ذهن و بدن می‌پردازد. وی به تعامل علی بین این دو بعد اعتقاد دارد، با این بیان که حوادث ذهنی در ایجاد حوادث فیزیکی مؤثر هستند. از نگاه لو، رخداد‌های ذهنی قدرت‌های علی دارند که نه تنها از قدرت‌های علی مغز متفاوت‌اند، بلکه مستقل از آن‌ها نیز هستند (Kister, 2005, pp 319-320).

قبل از شرح تفصیلی علیت ذهنی، لازم است ابتدا درباره‌ی عمل و عامل توضیح داده شود. عمل چیست؟ دلیل برای عمل چیست؟ عمل کاری است که عامل انجام می‌دهد، مانند بازکردن در، بالابردن دست، اداکردن یک جمله یا تصورکردن یک موقعیت. برخی اعمال، مانند تصورکردن، اعمال ذهنی هستند. دیگر اعمال، مانند بالابردن دست، اعمال فیزیکی هستند. همان‌طور که گذشت، به عقیده‌ی لو، نماینده یا عامل، سوژه‌ای روان‌شناسانه است؛ چیزی که می‌تواند فکر کند، احساس، آرزو، نیت و... داشته باشد. اشخاص همان سوژه‌های روان‌شناسانه‌اند. درواقع، عامل، اعتقاد خاصی دارد که دلیلی را برای عمل عامل به‌روشی خاص ایجاد می‌کند؛ به عبارت دیگر، دلیل برای اینکه عامل این‌گونه عمل می‌کند وجود حالتی روان‌شناسانه در عامل است، مانند ترکیب اعتقادات و آرزوهای خاص. در شرایط خاصی که عاملی عقلانی برای عمل در مقابل دو گزینه قرار دارد که باید بین آن‌ها یکی را انتخاب کند، عامل با ارزش‌گذاری بین دو انتخاب، یکی از گزینه‌ها را انتخاب می‌کند (Antonel, 2006, pp 164-170).

لو برای تفهیم بیشتر علیت ذهنی، از مثالی استفاده می‌کند: عاملی به یک سخنرانی توجه می‌کند و در مقابل این انتخاب قرار می‌گیرد که دستش را بالا ببرد و از سخنران سؤالی بپرسد یا دستش را بالا نبرد و در عوض، به سؤالات دیگران گوش دهد. عامل از ملاحظات و دلایل خاص برای انتخاب هر یک از گزینه‌ها آگاه است؛ مثلاً براساس انتخاب اول، ممکن است حقیقت این باشد که سؤال او سؤالی مهم است و هیچ‌کس دیگری چنین سؤالی نمی‌پرسد. براساس انتخاب گزینه‌ی دوم، ممکن است واقعیت این باشد که با قراردادن در حالتی از خجالت، او مانند دیگران نمی‌تواند سؤالش را در ملاء عام بپرسد. پس از اینکه مدتی فکر می‌کند، تصمیم می‌گیرد سؤالش را بپرسد؛ انتخاب می‌کند که دستش را بالا ببرد و با این

عمل از انتخاب، زنجیره‌ای از حوادث آغاز می‌شود. در واقع، قبل از عمل انتخاب عامل، هیچ شرایط کارآمدی از نظر علی وجود ندارد. عمل انتخاب عامل کاملاً آزادانه است، به این شکل که قبل از آن، هیچ دلیلی وجود ندارد. البته باتوجه به شرایط موجود قبل از لحظه‌ی عمل، ممکن است عامل انتخاب متفاوتی انجام دهد (انتخابی که از بالا بردن دستش ممانعت می‌کند) که در این صورت، عامل دستش را بلند نمی‌کند (همان).

در حقیقت، لو به دو نوع علت برای انجام یک کار اعتقاد دارد: علت‌های ذهنی و علت‌های فیزیکی^{۱۶} که کاملاً با هم متفاوت‌اند. علت‌های ذهنی برخلاف علت فیزیکی، عمدی‌اند، یعنی تحت کنترل و اراده‌ی من هستند. من که یک عامل هستم، تصمیم می‌گیرم فعلی را انجام دهم یا برعکس، فعلی را ترک کنم، اما علت‌های بدنی یا همان علت فیزیکی تحت اختیار من نیستند؛ بعد از اینکه طبق علت ذهنی، مصمم شدیم تا کاری را انجام دهیم، علت فیزیکی فعالیت خود را آغاز می‌کنند، بدون اینکه شخص بتواند در این وقایع عصبی دخالتی داشته باشد. البته لو معتقد است برای توضیح کامل‌تر و بیشتر درباره‌ی عملکرد انسان، باید به هر دو نوع علت استناد شود و NCS D را با این واقعیت بهتر و بیشتر منطبق می‌داند (Lowe, 2006, pp 15-16).

لو بر این باور است که NCS D می‌تواند ما را قادر سازد که ببینیم چگونه هر دو نوع علت (علل فیزیکی و علل ذهنی) می‌توانند در خصوص عملکرد فیزیکی صحیح باشند، بدون اینکه یکی به دیگری تقلیل یا یکی بر دیگری برتری یابد. باید گفت انتخاب یا همان علت ذهنی، به شخص یا خود من در این حالت نسبت داده می‌شود، در حالی که وقایع عصبی یا همان علت فیزیکی به قسمت‌هایی از بدن نسبت داده می‌شوند و خود و بدن چیزهای متمایز هستند، حتی اگر تفکیک‌پذیر نباشند. علاوه بر این، علل ذهنی حرکت بدنی را به گونه‌ای متفاوت از روشی توضیح می‌دهند که رویدادهای عصبی توضیح می‌دهند؛ وقایع عصبی توضیح می‌دهند که چرا دست به روش خاصی، مثلاً با فلان سرعت و در فلان جهت، حرکت کرده است. در مقابل، علت ذهنی توضیح می‌دهد که چرا حرکتی مانند بالا رفتن دست من اتفاق افتاده است؛ زیرا من اندکی قبل، تصمیم گرفتم دست خود را بالا بیاورم. تصمیم من مطمئناً سرعت، جهت و زمان دقیق حرکت را تعیین نکرده است، بلکه فقط حرکتی از نوع کلی را انتخاب کرده است. بدین ترتیب، تفاوت بین دو نوع علیت واضح و آشکار است. اگر من تصمیم نگرفته بودم که دست خود را بالا بیاورم، به هیچ وجه حرکت دست از این نوع اتفاق نمی‌افتاد؛ دست من یا در حال استراحت باقی می‌ماند، یا اگر تصمیم داشتم به جای آن، حرکت دیگری انجام دهم، این حرکت کاملاً متفاوت می‌بود. با این حال، به نظر نمی‌رسد که بتوان هر رویداد عصبی یا مجموعه‌ای از رویدادهای عصبی را شناسایی کرد که وقوع نیافتن آن‌ها دقیقاً همان

عواقب وقوع نیافتن تصمیم من را به همراه داشته باشد؛ به عبارت دقیق‌تر، حداکثر چیزی که درباره‌ی علل فیزیکی می‌توان گفت این است که اگر این رویداد عصبی یا مجموعه‌ای از رویدادهای عصبی رخ نمی‌داد، ممکن بود حرکت دست به‌طریقی متفاوت پیش رود، شاید تندتر یا کندتر، نه اینکه دست من در حال استراحت باقی بماند یا به‌روشی کاملاً متفاوت حرکت کند؛ به عبارت دیگر، در جهان‌های ممکن که در آن، رویدادهای عصبی خاص رخ نمی‌دهد، این‌طور نیست که حرکت دست از نوع یادشده اصلاً اتفاق نیفتد؛ زیرا در آن جهان، اتفاقات عصبی دیگری رخ می‌دهد که باعث حرکت مشابه دست می‌شود؛ زیرا در همه‌ی جهان‌ها، عامل، یعنی‌کننده‌ی کار، این قصد یکسان را دارد که دست خود را به روشی خاص حرکت دهد و به این کار موفق می‌شود، حتی اگر به‌روشی متفاوت در جهان‌های متفاوت انجام شود (Lowe, 2006, pp 13-15; Lowe, 2009, pp 16-17).

آنچه در نگاه لو مقبول به نظر می‌رسد این است که اگر بخواهیم دلایل کاملاً جسمانی هر حادثه‌ی فیزیکی را به‌طرز نامحدودی روبه‌عقب دنبال کنیم، مانند دنبال کردن حرکت دست در یک موقعیت خاص، می‌فهمیم که این دلایل مانند شاخه‌های پرپیچ‌وخم یک درخت، از وقایع پیشین در مغز و سیستم عصبی منشعب می‌شوند. این رویدادهای عصبی به‌طور گسترده‌ای در مناطق وسیعی از آن قسمت از بدن توزیع می‌شوند و هیچ کانون واحدی ندارند. علاوه‌براین، زنجیره‌های علیتی که به آن‌ها تعلق دارند، هیچ آغاز مشخصی ندارند. با این حال، به نظر می‌رسد انتخاب یا تصمیم ذهنی فرد برای حرکت دادن دست، از نظرگاه خویش‌ننگر، اتفاقی واحد و منحصربه‌فرد است که به‌نوعی، اقدام به‌بالا بردن دست را آغاز می‌کند. درکل، چگونه می‌توانیم این دو واقعیت آشکار را با هم سازگار کنیم؟ لو پاسخ می‌دهد: «شناسایی عمل انتخابی من با هر رویداد عصبی یا حتی با تلفیقی از رویدادهای عصبی، غیرممکن به نظر می‌رسد؛ زیرا به نظر می‌رسد که آن‌ها نمایه‌ها یا ویژگی‌های علیتی متفاوتی داشته باشند. به نظر می‌رسد عمل انتخاب واحد باشد و به‌خودی‌خود، نقشی آغازگر داشته باشد، درحالی‌که به نظر می‌رسد وقایع عصبی کاملاً از هم جدا هستند و صرفاً به‌طرق مختلف، با گروهی از زنجیره‌های علیتی متفاوتی همکاری می‌کنند که در جریان‌اند و بسیاری از آن‌ها مستقل از یکدیگر به حرکت نهایی دست منجر می‌شوند» (Lowe, 2009, p 16).

اما اکنون نوبت به بررسی نحوه‌ی ارتباط ذهن و بدن از نظر دوگانه‌انگاری غیردکارتی می‌رسد. همان‌طور که گذشت، این مسأله مشکلات خاصی را برای دوگانه‌انگاری دکارتی ایجاد می‌کند و طرفداران نظریه‌ی دکارت نمی‌توانند ارتباط بعد جسمانی و بعد روحانی انسان را به‌درستی تبیین کنند؛ زیرا اینکه چگونه یک ماده‌ی غیرفیزیکی و گسترش‌ناپذیر می‌تواند تأثیر علیتی بر بدن داشته باشد کاملاً مبهم است. براساس نظر لو، احتمالاً این فرض وجود

دارد که هرگونه علت یک رویداد فیزیکی باید در همان محلی تعیین شود که آن رویداد اتفاق می‌افتد، یا حداقل از طریق یک سری وقایع به آن مربوط شود و موقعیت علت را به موقعیت معلول مرتبط کند. لو به موازات این فرضیه، فرضیه‌ی دیگری را مطرح می‌کند که با هم مرتبط هستند. این فرضیه می‌گوید به هیچ‌وجه زنجیره‌ای از علل وجود ندارد که در نتیجه‌ی تأثیر صرفاً فیزیکی علل پیشین، به علل بعدی منجر شود، درحالی‌که برخی از این علل غیرفیزیکی هستند. لو بیان می‌کند در صورتی‌که این دو فرضیه صحیح باشد، دوگانه‌انگاری دکارتی نمی‌تواند به این قبیل اعتراضات پاسخ دهد؛ زیرا این نوع دوگانه‌انگاری بر این دلالت دارد که دلایل ذهنی تأثیرات بدنی، وجود تغییراتی در روح به ظاهر گسترش نیافته است که مکان ندارد و موجودی مجرد است. لو در پاسخ به این چالش، از NCSO دفاع می‌کند؛ به این دلیل که NCSO تأکید نمی‌کند که نفس گسترش‌ناپذیر و فاقد خصوصیات مکانی است و بدین جهت می‌توان گفت این اعتراضات به NCSO وارد نیست (Lowe, 2006, p 11).

لو در اظهارات خود، برخلاف دکارت و طرفدارانش، برای حقیقت انسان قابلیت امتداد در مکان قائل است و بیان می‌دارد که سوژه‌ی تجربه می‌تواند برخی از صفات جسمانی را داشته باشد، نه تمام صفات آن‌ها را؛ به عبارت دیگر، لو ذهن را امری کاملاً مجرد نمی‌خواند و این‌گونه معضل ارتباط ذهن و بدن را حل می‌کند؛ زیرا در پیوند بین دو امر جسمانی هیچ اشکال و شبهه‌ی عقلانی مطرح نیست، بلکه اشکال در جایی مطرح می‌شود که ذهن را مجرد و بدن را مادی بدانیم و بخواهیم بین این دو موجود کاملاً بیگانه ارتباط برقرار کنیم. بنابراین جدا از صحت یا سقم دیدگاه لو، وی با طرح نظریه‌ی خود توانست مشکل علیت ذهنی را مرتفع سازد.

۸. نتیجه‌گیری

همان‌طور که گذشت، لو مانند دکارت جسم را از نفس متمایز و جدا می‌داند، ولی برخلاف دکارت، بر این باور است که نفس آدمی می‌تواند خصوصیات جسمانی داشته باشد. لو برای اثبات این نظرش به دو برهان به نام برهان جایگزینی و برهان وحدت متمسک شده است. چند نکته وجود دارد که در دیدگاه لو باید به آن‌ها توجه کرد: اولاً لو مشخص نمی‌کند که نفس دقیقاً کدام خصوصیات جسمانی را می‌تواند داشته باشد و کدام خصوصیات جسمانی را نمی‌تواند داشته باشد. وی در ضمن بیان دیدگاهش، تنها بیان می‌دارد که شخص، یعنی همان نفس انسان، می‌تواند فضا داشته باشد یا به واسطه‌ی داشتن بدن، سرعت خاصی داشته باشد، اما این ابهام نظر وی به قوت خود باقی می‌ماند که نفس چه خصوصیات جسمانی دیگری را می‌تواند داشته باشد؛ آیا می‌توان نفس را با چشم دید؟ آیا نفس به اشاره‌ی حسی

درمی‌آید؟ آیا نفس صددرصد امری جسمانی است؟ و...؛ ثانیاً باید دقت کرد که لو بر چه اساس، برخی و نه همه‌ی خصوصیات فیزیکی را به نفس نسبت می‌دهد؟ در این قسمت هم لو سکوت کرده و به‌دلیلی اشاره نکرده است.

علاوه بر همه‌ی این مسائل، دو برهانی که لو برای اثبات دیدگاه خود به آن‌ها اشاره کرده است، به‌دنبال اثبات اصل دوگانه‌انگاری جوهری‌اند و برای اثبات صحت دوگانه‌انگاری جوهری غیردکارتی کفایت نمی‌کنند. برهان جایگزینی حاوی این نکته است که شرایط هویتی نفس، با بدن و هریک از اعضای بدن متفاوت است. این اصل، در صورت پذیرش، متمایز بودن نفس از بدن را اثبات می‌کند و نمی‌تواند نظر لو مبنی بر مالکیت نفس برای برخی خصوصیات جسمانی را ثابت کند. اما برهان دوم نیز برای اثبات ادعای لو کافی به نظر نمی‌رسد؛ زیرا این برهان یادآوری می‌کند که فقط نفس مالک خصوصیات ذهنی است، نه بدن و نه بخشی از آن، مانند مغز. این استدلال نیز مانند برهان قبلی، می‌تواند اصل دوگانه‌انگاری را تبیین کند و هیچ‌یک از این براهینی که لو آن‌ها را برای اثبات ادعای خود بیان کرده است نشان نمی‌دهند که نفس مالک برخی خواص فیزیکی، مثل شکل یا سرعت یا مکان، است.

بنابراین به نظر می‌رسد ارائه‌ی راه‌حلی مناسب برای مسأله‌ی ارتباط بین ذهن و بدن، به‌قدری ذهن لو را مشغول کرده است که از اثبات نظریه‌ی خود غافل شده است. ظاهراً وی به شکل و مکان داشتن ذهن معتقد شده تا بتواند از نحوه‌ی ارتباط آن با بدن رهایی یابد؛ چون لو در عین اینکه صفات جسمانی داشتن ذهن را ممکن می‌شمارد، حالات ذهنی را کاملاً مجرد می‌داند. این دو اعتقاد با هم تناقض دارد. محال است ذهن از آن نظر که یک جوهر متمایز از بدن است، امری جسمانی باشد و حالات ذهنی که برای ذهن عرض محسوب می‌شوند، نفسانی و مجرد باشند. وجود اعراض به وجود موضوعشان وابسته است و جدای از موضوع خود وجودی ندارند؛ در این صورت، چگونه ممکن است که وجود عرض برتر از موضوعش باشد؟ بنابراین، به نظر می‌رسد دیدگاه لو نیز در پاسخ به سؤال از حقیقت انسان ناتوان است.

یادداشت‌ها

1. Monism
2. Dualism
3. Substance dualism
4. Property dualism
5. Persons
6. Subjects of experience
7. Interactionism

۸. روح حیوانی همان روح بخاری است که در فلسفه‌ی قدیم هم به آن اشاره شده است. فیلسوفانی نظیر ابن‌سینا در آثار خود به کرات به آن اشاره کرده‌اند. روح بخاری جسم لطیفی است که حاصل ترکیب اخلاط اربعه (سودا، بلغم، صفرا، دم) است. ابن‌سینا روح بخاری را واسطه‌ی ارتباط بین بدن و روح مجرد می‌داند.

9. Non Cartesian substance dualism

10. Selves

11. Person

12. Self-reference

13. The replacement argument

14. The unity argument

15. Mental causation

16. Physical causation

منابع

۱. ارسطو، (۱۳۷۹)، *در باره‌ی نفس*، ترجمه و تحقیق علیمراد داوودی، تهران: حکمت.
۲. ارسطو، (۱۳۸۵)، *متافیزیک*، ترجمه‌ی محمدحسن لطفی، تهران: طرح نو.
۳. افلاطون، (۱۳۶۷)، *دوره‌ی کامل آثار*، ترجمه‌ی محمدحسن لطفی، تهران: خوارزمی.
۴. دکارت، رنه، (۱۳۷۶)، *انفعالات نفس*، ترجمه‌ی منوچهر صانعی دره‌بیدی، تهران: الهدی.
۵. دکارت، رنه، (۱۳۸۵)، *تأملات در فلسفه‌ی اولی*، ترجمه‌ی احمد احمدی، تهران: سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاه‌ها.
۶. سادات منصوری، محمد. (۱۳۹۹)، *معرفت و ذهن؛ درآمدی بر معرفت‌شناسی و فلسفه‌ی ذهن*، تهران: ارجمند.
۷. لو، ادوارد جانانان، (۱۳۸۶)، *جستار در باب فاهمه‌ی بشری لاک*، ترجمه‌ی ابوالفضل حقیری، تهران: حکمت.
۸. لو، ادوارد جانانان، (۱۳۸۹)، *مقدمه‌ای بر فلسفه‌ی ذهن*، ترجمه‌ی امیر غلامی، تهران: مرکز.
۹. مطهری، مرتضی، (۱۳۷۴)، *مجموعه آثار*، تهران: صدرا.

References

1. Alessandro Antonietti Antonella Corradini, Lowe. E. J, (2008), *Psycho-Physical dualism today*, New York, Land ham, Lexington books.
2. Antonella Corradini, Sergio Galvan and Lowe. E. J, (2006), *Analytic philosophy without naturalism*, Loandon and New York, Routledge.
3. Aristotle, (2000), *on the soul*, Translator: Alimorad Davoodi, Tehran: Hekmat.

4. Aristotle, (2006), *Metaphysics*, Translator: Mohammad Hassan Lotfi, Tehran: Tarheno.
5. Descartes, Rene, (1997), *The passions of the soul*, Translator: Manuchehr Saneie Darehbidi, Tehran: Alhoda.
6. Descartes, Rene, (2006), *Medidations on first philosophy*, Translator: Ahmad Amadi, Tehran: Samt.
7. Kister Max, (2005), "Lowe`s argument for dualism from mental causation", *philosophia* 33, pp 319-329.
8. Lowe. E. J, (2007), *Locke on Human Understanding*, Translator: Abolfazl Haghiri, Tehran: Hekmat.
9. Lowe. E. J, (1996), *Subjects of experience*, Britiain: Cambridge u niversity press.
10. Lowe. E. J, (2000), *An introduction to the philosophy of mind*. Britiain: Cambridge University press.
11. Lowe. E. J, (2010), *Personal agency: The metaphysics of mind and action*, Oxford: New York, Oxford University press.
12. Lowe. E. J, (2009), *Dualism*, Oxford handbooks online.
13. Lowe. E. J, (2006), "Non- Cartesian substance dualism and the problem of mental causation", *Erkenntnis*, Springer, pp 5-23.
14. Lowe. E. J, (1997), "Real selves: personal as a substantial kind", Royal institiute of philosophy supplement, volume 29, pp 87-107.
15. Motahari, Mortaza, (1995), *Collections of works*, Tehran: Sadra.
16. Plato, (1988), *Complete works*, Translator: Mohammad Hassan Lotfi, Tehran: Kharazmi.
17. Sadatmansoori, Mohammad, (2020), *Knowledge and mind an introduction to epistemology and philosophy of mind*, Tehran: Arjomand