

مقایسه دیدگاه صدرالمتألهین و ادوارد جاناتان لو در باب کیفیت ارتباط نفس با بدن

پروین نیک‌سرشت^۱

قاسم کاکائی^۲

محمدباقر عباسی^۳

چکیده

یکی از این پرسشهای اساسی در انسان‌شناسی فلسفی، چگونگی ارتباط نفس با بدن، بعنوان دو جوهر مجزای از یکدیگر است. این پرسش هم در فلسفه اسلامی و هم در فلسفه ذهن مورد بررسی قرار گرفته است. در سنت فلسفه اسلامی، صدرالمتألهین با طرح اصل جسمانیة الحدوث و روحانیة البقاء بودن نفس، درصدد برآمد تا پاسخی قاطع برای این معضل فراهم آورد. از سوی دیگر، ادوارد جاناتان لو، یکی از صاحب‌نظران برجسته در حوزه فلسفه ذهن، نیز با نفی تجرد محض نفس، کوشیده این چالش را حل کند. این پژوهش بدنبال اینست که آراء این دو فیلسوف را بررسی و ارزیابی نماید تا روشن شود که آیا توانسته‌اند این معضل را برای همیشه حل کنند یا خیر. مقاله

حاضر، با مطالعه و تأمل در منابع مربوطه، بروش توصیفی-تحلیلی انجام شده است. اگرچه ابتدا بنظر میرسد هر یک از این دو فیلسوف، با پاسخهایی شبیه به هم، تا حدی توانسته‌اند بر این مشکل فائق آیند، اما دقت نظر در دیدگاه آنها نشان میدهد که پاسخهای هر یک، با اشکالاتی همراه است که باید به آنها پاسخ داده شود.

کلیدواژگان: رابطه نفس و بدن، حکمت متعالیه، فلسفه ذهن، سوژه تجربه، صدرالمتألهین، ادوارد جاناتان لو.

مقدمه

پرسش از حقیقت وجود آدمی، ذهن هر انسانی را در مرحله‌ی از زندگی بخود مشغول

این مقاله برگرفته از رساله دکتری فلسفه در دانشگاه شیراز است.

۱. مربی دانشگاه شهید باهنر کرمان؛ دانشجوی دکتری فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه شیراز، شیراز، ایران (نویسنده مسئول)؛

nicksresht@uk.ac.ir

۲. استاد گروه فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه شیراز، شیراز، ایران؛ gkakaie@rose.shirazu.ac.ir

۳. استادیار گروه فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه شیراز، شیراز، ایران؛ mabbasi@rose.shirazu.ac.ir

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۲/۶ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۵/۴ نوع مقاله: پژوهشی

DOR:

میکنند. پیوند این مسئله با مسائل مهم دیگری همچون وجود خدا، شناخت خدا، وجود زندگی پس از مرگ و... موجب شده تا این موضوع بیش از سایر موضوعات، در فلسفه مورد مطالعه و بررسی قرار گیرد؛ تا آنجا که سخن از این موضوع در آثار فیلسوفان یونانی نیز بچشم میخورد و هنوز هم پرداختن به این بحث در محافل فلسفی جایگاه خود را دارد. در این میان، یکی از پیچیده‌ترین موضوعاتی که ذیل مباحث مربوط به نفس در طول تاریخ فلسفه مطرح شده، چگونگی و کیفیت ارتباط نفس با بدن است.

اولین دیدگاه در مورد این مسئله، بصورت سامان‌یافته، از افلاطون به ما رسیده است. او قائل به دوگانه‌انگاری نفس و بدن بود. بعد از افلاطون، ارسطو این مسئله را دنبال کرد. البته ارسطو در تمامی جوانب، از افلاطون تبعیت نکرده است. وی برخلاف افلاطون، نفس را حادث میدانند و معتقد است رابطه نفس با بدن، مانند رابطه صورت با ماده است. اعتقاد به دوگانگی نفس و بدن، در بین فیلسوفان غربی، با فراز و نشیب‌های خاص خود ادامه یافت تا به دوران جدید رسید. با فلسفه دکارت، دیدگاه پیشین بتدریج تغییر کرد. دکارت یک صورتبندی جدید از دوگانه‌انگاری ارائه داد، بشکلی که دوگانه‌انگاری از آن زمان ببعده، با نام وی پیوند خورد، تا آنجا که هر جا سخنی از دیدگاه دوگانه‌انگاری بمیان آید، بناچار با نام دکارت و شرح دیدگاه وی همراه است. او بر

این باور بود که نفس، صورت بدن نیست و بدن نیز حامل استعدادی نفس نیست، بلکه ویژگی مهم نفس، تفکر، و ویژگی مهم بدن، امتداد در مکان است. بنابراین، رابطه قوه و فعلیت که به اعتقاد فیلسوفان قبلی بین نفس و بدن وجود داشت، توسط دکارت حذف گردید. تبیین جدید دکارت از حقیقت نفس و بدن، موجب آغاز چالش جدی در فلسفه، تحت عنوان چگونگی ارتباط نفس با بدن شد. سؤال اینست: نفس که موجودی مجرد است، چگونه با بدن که موجودی جسمانی است، ارتباط برقرار میکند؟ آیا امکان دارد موجود مجرد بر موجود مادی تأثیر بگذارد یا از آن تأثیر بپذیرد؟ با شروع این مسئله دشوار، فیلسوفان چه در سنت اسلامی و چه در قلمرو غرب- بدن‌بال راه‌حل برآمدند. در این راستا، در فلسفه غرب، راه‌حلهایی متفاوت ارائه شد که برخی از این راه‌حلها در قالب دیدگاههایی مانند دوگانه‌انگاری، رفتارگرایی، کارکردگرایی، پدیدارگرایی، هوش مصنوعی و... ارائه شده است. وجود نظریات متعدد و متفاوت، حاکی از اختلاف بین فیلسوفان برای دستیابی به راه‌حل این مسئله است، بگونه‌یی که هر فیلسوفی که راه‌حل خاص خود را مطرح میکرد، دیدگاه وی توسط برخی از فیلسوفان مورد قبول و توسط عده‌یی دیگر، مورد نقد واقع میشد و خود این زمینه‌یی را برای پیدایش دیدگاه بعدی فراهم میساخت. در این میان، برخی از این دیدگاهها را میتوان تحت یک

دیدگاه کلیتر بنام فیزیکیالیسم جمع کرد.

ذکر این نکته مهم است که پیشرفت انسان در برخی علوم، نظیر مغزشناسی و عصب‌شناسی، گروهی از اندیشمندان را بسوی فیزیکیالیسم یا همان مادی‌انگاری سوق داد. البته این نظریه، نظریه‌یی جدید نیست و در قرون قبل نیز وجود داشته، اما در دوران مدرنیته و همزمان با پیشرفت علوم تجربی، پیشرفتی خاص کرد، بگونه‌یی که حامیان این دیدگاه، تمامی امور غیرحسی مربوط به انسان را به مغز استناد می‌دهند و در این راستا، به علوم عصب‌شناسی اتکا می‌کنند. بدین ترتیب، راهی که فیزیکیالیستها و سایر دیدگاه‌هایی که زیر مجموعه آن محسوب میشوند، برای حل مشکل رابطه نفس و بدن، در پیش گرفتند، در حذف جوهر مجرد و توصیف حالات غیرفیزیکی در چارچوب اصطلاحات فیزیکی، خلاصه می‌شود.

در سوی دیگر، فیلسوفان اسلامی نیز کوشیده‌اند پاسخی مناسب برای این چالش بیابند. بعنوان نمونه، ابن‌سینا و شیخ‌اشراق، هر دو، برای تبیین چگونگی ارتباط نفس مجرد با بدن مادی، واسطه‌یی با عنوان روح بخاری را معرفی می‌کنند. با توجه به اینکه از نگاه آنها، روح بخاری، جسمی لطیف است، میتواند پل ارتباطی برای نفس و بدن بشمار آید. این تلاشها در فلسفه اسلامی ادامه داشت تا به ملاصدرا، مؤسس حکمت متعالیه، رسید. او با طرح اصول و مبانی خاص و ابداعی خویش، توانست این مشکل را حل کند. راه‌حلی که از سوی ملاصدرا ارائه شد، مورد توجه

فیلسوفان معاصر و بعد از وی قرار گرفت، تا آنجا که بعد از طرح این دیدگاه، تاکنون نظریه‌یی در بین فیلسوفان اسلامی که همطراز با نظریه صدرالمتألهین باشد، دیده نشده است، اگرچه انتقاداتی از سوی برخی از اندیشمندان بر نظریه وی وارد شده است.

از طرفی، در قرون اخیر یکی از شاخه‌هایی که در فلسفه مغرب‌زمین رشد جدی پیدا کرد، فلسفه ذهن است. ادوارد جاناتان لو، یکی از مهمترین فیلسوفان و صاحب‌نظران این شاخه فلسفی بشمار میرود که بررسی آراء وی، در منابع فارسی کمتر بچشم می‌خورد. نوشتار حاضر، بدنبال تبیین و بررسی آراء ملاصدرا و لو درباره چگونگی ارتباط نفس با بدن است. نخست، دیدگاه ملاصدرا بیان می‌شود، سپس، نظریات لو از نظر می‌گذرد و در پایان، به بررسی هر یک از دیدگاه‌های این دو فیلسوف می‌پردازیم.

دیدگاه ملاصدرا در مورد کیفیت تعلق

نفس به بدن

ملاصدرا برای تبیین نحوه تعلق نفس به بدن، ابتدا انحاء گوناگون رابطه دو شیء با یکدیگر را تبیین کرده است. او در مجموع، به شش نوع رابطه اشاره کرده که در این میان، نوع پنجم و ششم با موضوع پیوند نفس و بدن ارتباط دارد:

۱. تعلق ماهیت به وجود؛ این قسم تعلق، قویترین نوع تعلق محسوب می‌شود. تنها

مصدق این تعلق، تعلق ماهیت به وجود است. در این نوع تعلق، ماهیت چه در وجود ذهنی و چه در وجود خارجی، به وجود نیاز دارد و جدای از وجود، هیچگونه تحقق ندارد (ملاصدرا، ۱۳۸۳: ۳۷۹).

۲. تعلق معلول به علت؛ در این نوع تعلق، وجود معلول عین تعلق و وابستگی به وجود علت است. تعلق ممکنات به واجب الوجود، مصداق این نوع از تعلق است (همانجا).

۳. تعلق عرض به موضوع خود؛ بر اساس این نوع تعلق، عرض هم در تشخص و هم در نوعیت خود، به موضوع وابسته است (همانجا).

۴. تعلق صورت به ماده؛ تفاوت این نوع تعلق با قسم قبلی، در این نکته خلاصه میشود که تعلق صورت به ماده، تنها از جهت تشخص است و در نوعیت، صورت مطرح نیست (همان: ۳۸۰-۳۷۹).

۵. تعلق یک شیء در حدوث خود، به شیئی دیگر، درحالیکه در ادامه وجود و نیز در تشخص خود، نیازی به آن شیء ندارد (همانجا).

۶. تعلق یک شیء به شیء دیگر برای بدست آوردن کمال. طبق این تعلق، نیازمندی شیء اول به دوم، در حدوث و بقا نیست، برای اینکه به پاره‌یی از کمالات نایل آید به شیء مذکور نیاز دارد (همان: ۳۸۲-۳۸۰).

از نظر صدرالمتألهین، تعلق نفس به بدن هنگام حدوث، از نوع تعلق پنجم، و بعد از پیدایش و در ادامه، از نوع ششمین قسم است. بنابراین، نفس برای پیدایش خود به بدن نیاز

دارد، ولی بعد از آنکه حادث شد، برای کسب کمالات ثانوی خود نیازمند بدن است و در وجود خود به بدن نیازی ندارد (مصباح یزدی، ۱۳۸۰: ۲/۲۰۳-۱۹۴).

ملاصدرا در ادامه توضیح پیرامون نوع تعلق بین نفس با بدن، مبحث اتحاد بین این دو جوهر را مطرح میکند. از نگاه او، نفس با بدن رابطه‌یی اتحادی دارد، بدین معنا که نفس و بدن، در خارج تنها یک حقیقت دارند. ما هم احکام موجودات مادی و هم احکام موجودات مجرد را در انسان ملاحظه میکنیم، بنابراین، آن را به دو جوهر نفس و بدن تحلیل میکنیم و احکام مادی را به بدن، و احکام مجرد را به نفس نسبت میدهیم و اذعان میداریم که انسان از دو جوهر بدن و نفس تشکیل شده است و گرنه در حقیقت خارجی تنها با یک واقعیت مواجهیم.

ملاصدرا برای تبیین دقیق رابطه اتحادی بین نفس با بدن، به یکی از مهمترین اصول مکتب خود، یعنی اصل تشکیک در وجود، اتکا میکند و نفس را همانند وجود، واقعیتی میداند که دارای مراتب است، مراتبی که از طبیعت مادی آغاز میشود و به مجرد محض ختم میگردد. در این نظام، بالاترین مرتبه حقیقت انسان، همان نفس و پایتترین مرتبه آن، بدن است. بر همین اساس، اولاً، نفس فاقد مرتبه مادیت نیست تا ترکیب با بدن محال باشد، ثانیاً، قوای نفس به ترتیب کامل و ناقص، به حقیقتی واحد برمیگردند.

بر اساس نظام تشکیکی، علت در مرتبه فعل، نه در مرتبه ذات، اوصاف و آثار معلول را

دارد، زیرا آثار و اوصاف معلول، وجودی و کمالیند. بنابراین، اوصاف و آثار هر مرتبه‌یی از مراتب نفس، از آن جهت که وجودی و کمالی هستند، آثار و اوصاف خود نفس محسوب میشوند؛ البته نه در مرتبه ذات، بلکه در مرتبه فعل، به غیر از آثار و اوصاف خود نفس که در مرتبه ذات نفس از آن نفستند. از اینرو، وحدت حقیقی مراتب نفس با نفس، با وجود تکثر مراتب نفس و وجود نفس محفوظ است (عبودیت، ۱۳۹۴: ۳/۲۱۶).

ملاصدرا برای اثبات مدعای خود، به دلایلی متمسک میشود که ما به شرح یکی از این استدلالها بسنده میکنیم. این برهان با دقت در ذات عالم بدست می‌آید.

هیچکس در این مطلب که «من» بعنوان حقیقت انسان، هم اشیاء را میبیند، هم اصوات را میشنود و هم معقولات را درک میکند، شکی ندارد. از طرفی دیگر، در این نکته نیز که هر شخصی در عدد، واحد است نه متعدد، تردیدی ندارد. بنابراین، ذات انسان، حقیقتی واحد است که تمام امور مذکور، منتسب به آن است. اگر دیدن با یک ذات، شنیدن با ذات دیگر و درک امور عقلی هم با ذاتی سوم انجام میشد، لازم می‌آمد انسان متشکل از چند حقیقت باشد که بوضوح، امری باطل است و هر شخص میدانند که ذاتش، حقیقتی واحد است نه حقایق متعدد (ملاصدرا، ۱۳۸۳: ۲۶۵؛ همو، ۱۳۸۱: ۱۶۸).

برای تبیین بهتر مدعای صدرالمألهین مبنی بر اتحاد نفس با بدن، ضروری است منظور او از

اتحاد و فرق آن با تباین و تغایر روشن گردد. کثرتی که ملاصدرا در مورد نفس و مراتب آن بیان میکند، صرفاً یک کثرت ذهنی و مفهومی نیست، بلکه او این کثرت را کثرتی خارجی میداند. بنابراین، از نظر وی، مراتب نفس، وجودی مغایر با خود نفس دارند. حال پرسش اینست که آیا مراتب نفس در عین مغایرتی که با نفس دارند، مابین با یکدیگر نیز هستند یا خیر؟ ملاصدرا معتقد است مراتب نفس با یکدیگر و با خود نفس، مغایرند اما مابین نیستند.

مراد از مابینت نفس با مراتب آن، اینست که کاری که مراتب نفس یا همان قوای نفس، انجام میدهند حقیقتاً و بالذات، فعل نفس است و بالعرض و مجاز، فعل مراتب نفس؛ بعنوان مثال، دیدن، حقیقتاً کار نفس و مجازاً کار قوه بینایی است. در مقابل، مقصود از مابین نبودن نفس با مراتبش، اینست که افعال مراتب نفس، هم حقیقتاً به نفس قابل استناد هستند و هم حقیقتاً به مراتب آن؛ بعنوان مثال، دیدن را میتوان بالذات هم به قوه بینایی نسبت داد و هم بالذات فعل نفس دانست. در صورت پذیرش عدم تباین بین نفس و مراتب آن، گفت این مطلب در مورد سایر صفات نیز جریان خواهد دانست. بر این اساس، اگر مرتبه‌یی از مراتب نفس، امری مادی است، بیقین، خود نفس هم مادی است و اگر مرتبه‌یی از نفس مجرد است، خود نفس هم حقیقتاً مجرد است. در این صورت، نفس هم مجرد خواهد بود و هم مادی (عبودیت، ۱۳۹۴: ۳/۲۲۱-۲۲۰).

بدنبال طرح این مسئله، پرسش دیگری مطرح میشود که چگونه ممکن است یک فعل یا صفت، در عین وحدت، به دو امر مغایر -یکی، نفس و دیگری، مرتبه‌یی از مراتب نفس- منسوب شود، بگونه‌یی که انتساب آن به نفس، بعینه همان انتسابش به مراتب نفس باشد؟ ملاصدرا پاسخ این پرسش را با اتکا بر رابطه تشکیکی تفاضلی بین نفس و مراتب آن بیان میکند که البته خود این رابطه تشکیکی، متکی بر رابطه فاعلی نفس با مراتب آن است.

فیلسوفان پیشین به رابطه علی نفس با مراتبش باور داشتند، اما صدرالمتألهین در اینباره نظری متفاوت دارد. او گاه در مورد نقش علی نفس نسبت به مراتب آن، سخن گفته اما در ادامه متذکر شده که این دیدگاه، متعلق به سایر فلاسفه است و خود به اتحاد نفس و مراتب آن اعتقاد دارد (ملاصدرا، ۱۳۸۳: ۵۴)، اما در مواضعی دیگر، بصراحت رابطه بین نفس و مراتب آن را رابطه علی و معلولی دانسته است (همو، ۱۳۸۲: ۱/۱۰۸).

از عبارات ملاصدرا چنین برمی‌آید که وی به رابطه علی بین نفس و مراتب آن باور داشته، اما این رابطه اساس دیدگاه اتحاد نفس و مراتب آن نیست، بلکه با ضمیمه کردن اصل تشکیک در وجود به رابطه علی، میتوان به نظریه اتحاد نفس و مراتب آن دست یافت.

بر اساس رابطه علی بین نفس و مراتب آن، نفس وجودی برتر و قویتر از وجود معلولهای خود دارد، زیرا طبق اصل «معطی شیء فاقد آن

نیست»، هر کمالی را که نفس به مراتب خود میدهد، باید همان را برتر و قویتر از معلول، داشته باشد؛ و از آنجا که حقیقت خارجی، کمالی وجودی است، وجود نفس بعنوان علت، برتر از وجود مراتب آن بعنوان معلول است، پس حقیقت نفس و مراتب آن، حقیقتی واحد و مشکک است. با این بیان روشن میشود که در مکتب صدرالمتألهین، رابطه علی بین علت و معلولهایش -چه در مورد نفس و چه در مورد غیر نفس- مستلزم نظام تشکیکی در وجود است.

به‌باور ملاصدرا، نفس وجود برتر جمعی همه کمالاتی است که در مراتب آن یافت میشوند. بنابراین، هیچ کمالی در مراتب نفس وجود ندارد مگر اینکه بنحو برتر در خود نفس وجود داشته باشد. از این ویژگی نفس با عناوینی نظیر مقام وحدت در کثرت، مقام شهود مجمل در مفصل، مقام اتحاد نفس با قوا، و مقام نزول نفس به مرتبه قوا یاد میشود. بر اساس همین نکات است که ملاصدرا میگوید: نفس هنگام دیدن، به درجه دیدن تنزل پیدا میکند، بطوریکه بعینه خود نفس است که میبیند، و هنگام شنیدن، خود نفس است که میشنود (عبودیت، ۱۳۹۴: ۳/۲۳۵).

اشکالی که در این مرحله از مباحث مرتبط با اتحاد نفس و بدن مطرح میشود، اینست که چگونه ممکن است نفس با بدن یکی باشد، درحالیکه نفس امری مجرد است؟ پاسخ ملاصدرا به این اشکال را میتوان از توضیحاتی

که وی در مورد اتحاد نفس و مراتب آن داده، بدست آورد. منظور او از اتحاد نفس و بدن، وحدت آنها نیست - آنگونه که در مورد صورت و ماده گفته میشود - تا به این معنا باشد که یک واقعیت بسیط واحد، به اعتباری، مصداق مفهوم نفس و به اعتباری دیگر، مصداق مفهوم بدن باشد همانگونه که هر واقعیت ممکن، در عین بساطت و وحدت، به یک اعتبار، مصداق مفهوم وجود و به اعتبار دیگر، مصداق مفهوم ماهیت - بلکه مقصود از اتحاد نفس و بدن، اتحادی است که در مورد نفس و مراتب آن توضیح داده شد. همانگونه که نفس در عین اینکه با قوای خودش مغایر است، با آنها متحد است، با بدن خود نیز در عین تغایر، اتحاد دارد. بنابراین، مقصود از اتحاد نفس با بدن اینست که نفس و بدن با هم متغایرنند نه متباین (همان: ۲۴۰-۲۳۹).

بعبارت دیگر، از نگاه ملاصدرا، بدن همان نفس است بصورت نازلتر و ناقصتر، و نفس همان بدن است، بصورت برتر و کاملتر. همانطور که سایه و صاحب سایه، علاوه بر اینکه با یکدیگر مغایرنند، رابطه طولی با یکدیگر دارند، بدن و نفس نیز در عین تغایر، رابطه طولی با یکدیگر دارند نه عرضی؛ تفاوت این دو تنها در شدت نقص و کمال است. یعنی انسان حقیقتی واحد است که بصورت کاملتر، در نفس و بصورت ناقص و ضعیفتر، در بدن صدق و تحقق پیدا میکند. ملاصدرا از این مقام با عنوان مقام تنزیه و

مقام تشبیه یاد میکند. بیان دقیقتر اینکه، نفس در مقام ذات، به اعتبار تنزهش از مراتب جسمانی، دارای مقام تنزیه است، و در مقام فعل و به اعتبار مادیت و جسمانی بودن مراتبش، مقام تشبیه دارد. بنظر ملاصدرا، کسی به شناخت حقیقت انسان میرسد که هر دو مقام را بدرستی و کامل لحاظ نماید (همان: ۲۴۵).

بدین ترتیب، نفس دارای دو دسته آثار است: آثار بیواسطه، مانند علم حضوری به خودش که مربوط به مقام ذات است، و آثار باواسطه، مانند احساسات که مربوط به مقام فعل است.

در این راستا پرسش دیگری مطرح میشود: چرا با وجود اینکه نفس فی ذاته با همه بدنها نسبت یکسان دارد، برای کسب کمال در بدنی مشخص تصرف میکند؟ ملاصدرا در پاسخ به این پرسش، دیدگاه خاص خود مبنی بر جسمانیة الحدوث بودن نفس را مطرح میکند. از نگاه او، اختصاص نفس به بدنی مشخص، در صورتی مستلزم ترجیح بلامرجح نیست که نفس را از احوال بدن بدانیم؛ به این صورت که بپذیریم نفس، امری مادی است و از صورت موجود در ماده تکون یافته است و طی حرکت جوهری اشتدادی، بنحو لبس بعد لبس، به مرحله تجرد میرسد. نفس نباتی که مبدأ تغذیه و رشد است و بالقوه حیوانی است انسانی، طی حرکت جوهری اشتدادی، به مرحله نفس حیوانی نایل میشود که علاوه بر تغذیه و رشد، حرکت نیز میکند. این نفس نیز طی حرکت جوهری اشتدادی، به نفس انسانی که مبدأ عقل

و اختیار و تفکر است، نایل میشود (همان: ۲۹۴-۲۹۵).

نتیجه اینکه، نفس از وجود صورت تکون می‌یابد. طبق حرکت جوهری اشتدادی، صورت عنصری به صورت معدنی، صورت معدنی به نفس نباتی، نفس نباتی به نفس حیوانی، و درنهایت به نفس انسانی، تبدیل میشود که امری مجرد است؛ همانطور که بر اثر همین حرکت اشتدادی، جسم عنصری به جسم معدنی، سپس به جسم نباتی و جسم حیوانی، و درنهایت، به بدن انسانی مبدل میگردد. ملاصدرا از این نظریه به جسمانیة الحدوث بودن نفس تعبیر کرده و آن را تنها پاسخ به این پرسش میداند که چرا پیوستن نفس به بدنی خاص، ترجیح بلامرجه نیست.

درحقیقت، پاسخ او به این نکته اشاره دارد که تنها در صورتی تعلق نفس به بدن ترجیح بلامرجه نیست، که نفس را در ابتدای تکون، امری مادی بدانیم که مفارق و مباین با ماده نیست تا اختصاص آن به ماده‌یی از مواد، ترجیح بلامرجه باشد. بعبارت دقیقتر، در صورتی پیدایش نفس از صورت جسمانی به ترجیح بلامرجه می‌انجامد که این پیدایش از طریق کون و فساد تحقق یابد، نه لبس بعد از لبس؛ بدین ترتیب که صورت جسمانی از ماده زائد گردد و بجای آن، نفس مجرد پدید آید که به این ماده متعلق است. در این حالت، صورت و نفس دو جوهر کاملاً جدا و منفصل از یکدیگر خواهند بود که یکی مادی است و

دیگری مجرد، و هیچگونه ارتباط وجودی‌یی با هم ندارند. اینگونه تکون نفس از صورت، مستلزم ترجیح بلامرجه و غیرممکن است (همان: ۲۹۶).

اما دیدگاه ملاصدرا دچار ترجیح بلامرجه نیست، زیرا از نظر وی، نفس بواسطه حرکت جوهری اشتدادی از صورت تکون می‌یابد. بنابراین، یک وجود متصل واحد سیال داریم که در مرحله‌یی صورت جسمانی است، در مرحله دیگر، نفس است و در مراحل دیگر، جوهری دیگر. این جوهر هرچه به صورت جسمانی نزدیکتر باشند، مادیت و ضعفشان بیشتر، و تجردشان کمتر است و هرچه به نفس نزدیکتر باشند، کمال و تجردشان قویتر است. بنابراین، همه این مراحل، یک حقیقت واحد متصل را تشکیل میدهند که بر یکدیگر مترتبند.

با این توضیحات روشن شد که جسمانیة الحدوث و روحانیة البقاء بودن نفس، تنها در پرتو حرکت جوهری اشتدادی امکانپذیر است. بهمین دلیل است که ملاصدرا این اصل را بعنوان یکی از اصول مهم مکتب خود معرفی میکند.

فالنفس الآدمية مادام كون الجنين في الرحم
درجتها درجة النفوس النباتية على مراتبها، و
هي إنما تحصل بعد تخطي الطبيعة درجات
القوى الجمادية. فالجنين الإنساني نبات
بالفعل، حيوان بالقوة لا بالفعل، إذ لا حس له
و لا حركة. و كونه حيواناً بالقوة فصله المميز
عنه عن سائر النباتات الجاعل له نوعاً مباحثاً
للأنواع النباتية؛ و إذا خرج الطفل من جوف
أمه، صارت نفسه في درجة النفوس الحيوانية

إلى أوان البلوغ الصوري. و الشخص حينئذ، حيوان بشرى بالفعل، إنسان نفسانى بالقوة؛ ثم يصير نفسه مدركة للأشياء بالفكر و الروية مستعملة للعقل العملى، و هكذا إلى أوان البلوغ المعنوى و الرشد الباطنى باستحكام الملكات و الأخلاق الباطنة، و ذلك فى حدود الأربعين غالباً. فهو فى هذه المرتبة، إنسان نفسانى بالفعل، و إنسان ملكى أو شيطانى بالقوة؛ يحشر فى القيامة إما مع حزب الملائكة و إما مع حزب الشياطين و جنودهم. فإن ساعده التوفيق و سلک مسلک الحق و صراط التوحيد و كمل عقله بالعلم و طهر عقله بالتجرد عن الأجسام، يصير ملكاً بالفعل من ملائكة الله، الذين هم فى صف العالمين المقربين، و إن ضل عن سواء السبيل و سلک مسلک الضلال و الجهال، يصير من جملة الشياطين أو يحشر فى زمرة البهائم و الحشرات (ملاصدرا، ۱۳۸۳: ۱۵۷-۱۵۶؛ همو، ۱۳۸۶: ۱/۲ ۸۹۲؛ همو، ۱۳۹۱: ۲۷۳-۲۷۰).

طبق اظهارات ملاصدرا، نفس انسان مادامى كه مرحله جنينى را سپرى ميكند در مرتبه نباتى است. بنا برين، جنين انسان، نبات بالفعل و حيوان بالقوه (نه بالفعل) است، زيرا نه حس دارد و نه حركت. تفاوت جنين انسان با ساير نباتات در اين مرحله، در اينست كه جنين انسان، بالقوه حيوان است. زمانى كه جنين انسان متولد شد، نفس نباتى او به نفس حيوانى تبديل ميشود و تا او ايل بلوغ ظاهرى، در مرحله نفس حيوانى باقى ميمانند. در او ايل بلوغ، نفس حيوانى به نفس

انسانى تبديل ميشود و شخص در اين زمان، انسان بالفعلى است، تا اينكه نفسش بتدرىج كمالاتى را بدست مى آورد و در زمان بلوغ معنوى كه حدود چهل سالگى است، از طريق عقل عملى به انسان نفسانى بالفعل برسد.

دیدگاه ادوارد جاناتان لو در مورد کیفیت

تعلق ذهن به بدن

ادوارد جاناتان لو (۲۰۱۴-۱۹۵۰م)، يکى از صاحب نظران معاصر فلسفه ذهن است. او در بحثهاى متافيزيک، هستى شناسى، فلسفه ذهن، فلسفه زبان، منطق فلسفى و فلسفه دين، و همچنين مشارکت در کارهاى علمى مهم در فلسفه مدرن اوليه (بويژه در مورد لاک)، نقشى قابل توجه داشته است. مهمترين نگارشهاى او مربوط به حوزه فلسفه ذهن، منطق رياضى و متافيزيک است.

لو يکى از مدافعان دیدگاه دوگانه انگارى ذهن و بدن است. او براى توضيح نظريات خاص خود، نخست باورهای دکارت را بيان و بررسى کرده و سپس از دوگانه انگارى غيردکارتى سخن گفته است، كه مورد قبول خود اوست. بدین ترتیب، ما نیز پیروى از لو، براى روشن شدن آراء وی در اينباره، ابتدا به بررسى باور دکارت ميپردازيم.

نوشته های دکارت دال بر اينست كه وی نفوس انسانى را بصورت كامل، از بدنهايشان تفكيك مينمايد. دکارت معتقد است انسان از دو جوهر كاملاً مجزا تشكيل شده است؛ بدن و

نفس. بدن امری مادی است، بدین معنا که از اجزاء متعدد ترکیب شده است؛ قابل تجزیه به این اجزاء است و همانند سایر امور مادی، دارای ابعاد سه‌گانه طول، عرض و ارتفاع است؛ فضا اشغال میکند؛ قابل رؤیت با چشم، قابل لمس و اشاره حسی است. اما نفس جوهری کاملاً مجرد است. بهمین دلیل، نفس از نگاه دکارت، امری بسیط است و اجزاء ندارد؛ همانند سایر امور مجرد، قابل رؤیت با چشم، قابل لمس و قابل اشاره حسی نیست؛ بطور کلی میتوان گفت نفس از طریق حواس پنجگانه قابل درک نیست. مهمترین خصوصیت نفس از نظر دکارت، تفکر است که مخصوص نفس است و بدن در آن دخالتی ندارد. در مقابل، مهمترین ویژگی بدن، محدود بودن آن در مکان است، درحالی‌که نفس فاقد این ویژگی است (Lowe, 2000: pp. 9-10).

شباهتهای دیدگاه ادوارد جاناتان لو و دکارت

۱. هم دکارت و هم لو، اصل دوگانه‌انگاری را قبول دارند. بعبارت دیگر، هر دو معتقدند حقیقت انسان از دو جوهر تشکیل شده است: یکی نفس و دیگری بدن.

۲. هر دو فیلسوف بر اساس وجود خصوصیات غیرفیزیکی در انسان به وجود نفس پی برده‌اند. بدین ترتیب، از نگاه آنها، وجود ویژگیهای غیرفیزیکی مانند اراده، تفکر، غم، شادی، امید، آرزو و سایر احساسات- دال بر وجود بعد دیگری غیر از بدن است.

۳. در اندیشه آنها، تمام صفات فیزیکی قابل استناد به بدن هستند مانند: دیدن، شنیدن و... .

۴. هم دکارت و هم لو بر بساطت نفس، بمعنای عدم ترکیب آن از اجزاء، تأکید دارند.

تفاوتهای دیدگاه لو با دیدگاه دکارت

۱. اولین تفاوتی که در بین آراء این دو فیلسوف دیده میشود به الفاظی مرتبط است که هر یک از آنها برای اشاره به بعد دیگر انسان بکار برده‌اند. دکارت از واژه «soul» و لو از الفاظی نظیر person, self, selfhood, subjects of experience استفاده کرده‌اند. در ادامه معنای دقیق این الفاظ خواهد آمد.

۲. بعقیده دکارت، نفس تنها مالک ویژگیهای غیرفیزیکی است و نمیتوان ویژگیهای فیزیکی را به نفس نسبت داد. در مقابل، بدن نیز تنها مالک خصوصیات فیزیکی است و نمیتوان خصوصیات غیرفیزیکی را به بدن منتسب کرد. لو قسمت دوم باور دکارت، یعنی انحصار مالکیت ویژگیهای فیزیکی در بدن را میپذیرد، اما بر خلاف دکارت، بر این باور است که میتوان نفس را متصف به برخی (نه تمام) خصوصیات فیزیکی نمود. قد، وزن و سرعت، از جمله مواردی هستند که لو برای تبیین این ادعایش مطرح میکند و میگوید: از آنجا که انسان دارای بدن است، میتوان وزن، قد و سرعت را به بعد مجرد انسان نیز نسبت داد؛ بعنوان مثال، وقتی میگوییم «من ۷۰ کیلو وزن دارم»، وزن به «من» نسبت داده شده است که اشاره به بعد مجرد

دارد، یا زمانی که میگوییم «من ۶ فوت قد دارم»، قد به «من» نسبت داده شده است. درمورد سرعت نیز چنین است. البته لو تأکید میکند که این باور بدین معنا نیست که تمامی ویژگیهای فیزیکی قابل استناد به نفس باشند (Lowe et al., 2008: p.169).

۳. یکی دیگر از تفاوت‌های بین این دو فیلسوف مربوط به تمایز و شکاف عمیقی است که دکارت بین نفس و بدن مطرح کرده، که بعداً برای او مشکل‌آفرین میشود. زمانی که از او در مورد نحوه ارتباط میان دو جوهر نفس و بدن پرسش شود، دکارت نمیتواند پاسخی مناسب و قانع‌کننده بدهد. برخلاف دکارت، لو قائل است این دو جوهر با وجود تفاوت‌هایی که دارند، پیوندی عمیق بینشان برقرار است.

۴. بنظر میرسد لو به مجرد مثالی نفس قائل باشد؛ به این معنا که از نگاه او، نفس نه مانند بدن، جوهری کاملاً مادی است و نه مانند عقول جوهری، کاملاً مجرد، بلکه بین این دو قرار دارد، و بهمین دلیل است که میتوان برخی خصوصیات فیزیکی را به آن نسبت داد؛ البته لو به این مطلب تصریح نکرده است. اما در مکتب دکارت، نفس امری کاملاً مجرد است و هیچ ویژگی فیزیکی‌یی در آن راه ندارد.

طبق آنچه گذشت، میتوان گفت اگرچه جانانان لو، بکرات ایده دکارت مبنی بر دوگانه‌انگاری جوهری را نقد کرده، اما این بدان معنا نیست که هیچ نسخه‌یی از دوگانه‌انگاری جوهری را نپذیرفته باشد، بلکه

صورتی خاص از دوگانه‌انگاری جوهری وجود دارد که مورد توجه لو هست. بر اساس این روایت از دوگانه‌انگاری که به دوگانه‌انگاری جوهری غیردکارتی^۱ معروف است، یک شخص یا سوژه تجربه،^۲ با بدن یا هر قسمتی از بدنش مانند مغز، یکسان نیست. البته لو در ضمن بیان عدم اینهمانی شخص و بدن، بر این نکته اصرار می‌ورزد که شخص، مانند یک روح غیرمادی که کاملاً از بدن بیگانه باشد نیست، همانطور که دکارت می‌اندیشید (Ibid: pp. 15-16).

با توجه به اینکه هر اندیشمندی که دیدگاه دوگانه‌انگاری جوهری را برمیگزیند، با چالش چگونگی ارتباط این دو جوهر روبرو میشود، لو نیز از این امر مستثنی نیست. بهمین دلیل است که او در میان توضیح نظریات خود، به این پرسش که چگونه یک موجود مجرد با یک موجود مادی ارتباط برقرار میکند، پاسخ میدهد. لو برای پاسخ به این پرسش، نخست چند نکته را بیان کرده و آنگاه پاسخ خود را که معطوف به نگرش خاصش به دوگانه‌انگاری جوهری است، مطرح مینماید.

نکته اول اینست که به‌باور لو، حوادث ذهنی، بعنوان اموری که مادی نیستند، قدرتهای علی دارند که نه‌تنها متفاوت از قدرتهای علی مغز، بعنوان یک امر مادیند، بلکه مستقل از آنها نیز هستند (Kister, 2005: pp. 319-320). از نظر لو، طرح این اعتقاد با دو مشکل قابل توجه، مواجه میشود که یکی از دیگری جدیتر است. اولین مشکل اینجاست که دوگانه‌انگاری

جوهری که ذهن را کاملاً متمایز و برخلاف بدن جسمانی نشان می‌دهد، چگونه هر نوع ارتباط علی بین این دو حوزه را تبیین میکند؛ لو پاسخ مناسب این سؤال را در توجه به این حقیقت میداند که غیرممکن است بتوان هرگونه پیوند علی را از طریق حس درک کرد؛ ممکن است نوعی از رابطه علیت بین علت و معلول وجود داشته باشد که از طریق حواس قادر به ادراک آن نباشیم. روابط علی را نمیتوان مانند روابط منطق ریاضی، پیش‌بینی کرد.

مشکل بعدی که مشکلی جدیتر است، اینست که دیدگاه دوگانه‌انگاری نه تنها در تعارض با علم عصب‌شناسی است، بلکه با یافته‌های علم فیزیک مدرن، و حتی با خود فیزیک هم در تعارض است (Lowe, 1996: pp. 55-56). لو از مشکل دوم تحت عنوان «اصل بسته بودن علی در سیستم‌های بسته فیزیکی»^۳ یاد میکند و اذعان میدارد که این اشکال از اشکال قبلی جدیتر است (Lowe et al., 2008: pp. 177-178).

اصل ادعا اینست که بعضی فیلسوفان، به این فرضیه پرداخته‌اند که تنها حوادث فیزیکی میتوانند قدرت علی داشته باشند و اگر حوادث ذهنی دارای قدرتهای علی باشند، یا همان حوادث فیزیکی هستند یا به حوادث فیزیکی وابسته‌اند (Lowe, 1996: pp. 55-56). طبق نظر این گروه از اندیشمندان، در این جهان فیزیکی، فقط موجودات و بصورت کلیتر، امور مادی میتوانند علت باشند و منجر به پدید آمدن یکسری امور دیگر شوند. آنان برای امور

غیرفیزیکی نقش علی قائل نیستند، یا حداکثر میگویند: اگر امور غیرفیزیکی علت امری باشند، این علت مجرد از دو حال خارج نیست: یا با یک امر فیزیکی مانند مغز یکسان است، یا درنهایت، خود معلول یک امر فیزیکی است.

بنظر لو با این بیان، نقش علی برای تمام موجودات مجرد، نظیر خداوند، ملائکه و نفس آدمی، منتفی است. البته در نگاه کلیتر، باید گفت معمولاً این اندیشمندان جزو گروهی هستند که منکر وجود موجودات مجرد هستند چه برسد به تأثیر علی این موجودات. لو از طرفی، مانند بسیاری از فیلسوفان ذهن به این حوزه ورود کرده و برای ذهن، جایگاهی خاص قائل شده و معتقد است ذهن آدمی که از آن با عنوان سوژه تجربه یاد میکند، قدرت علی دارد و میتواند منجر به پدید آمدن یکسری از امور شود، و از طرفی دیگر، این سوژه تجربه را امری مادی نمیداند. بنابراین، اختلاف لو با بسیاری از فیلسوفان ذهن از اینجا آغاز میشود که این فیلسوفان، ذهن را امری مادی میدانند، که اگر هم علت برخی امور است به مغز برمیگردد و درحقیقت این مغز است که فاعل علی برای تمام اموری است که در بدن انجام میشود، نه ذهن بعنوان یک امر مجرد.

بدین ترتیب، دیدگاه لو و بطور کلی اصل دوگانه‌انگاری، با اصل انسداد علت و معلول در تضاد است. طبق این اصل، همه علل معلول صرفاً جسمانی، خود نیز جسمانیند. بهمین دلیل، فیزیکالیستها انسان را محدود به بعد

جسمانی میدانند، یا حوادث ذهنی را وابسته و قابل تقلیل به حوادث فیزیکی دانسته و اینگونه مخالفت خود را با دوگانه‌انگاران ابراز میدارند (Idem, 2009: pp. 14-16).

لو در پاسخ به این اشکال میگوید: این برهان، شکلی از یک استدلال غیرمنطقی است که تلاش میکند علل مجرد را حذف نماید. بنظر وی، باور به اینکه حوادث ذهنی با حوادث فیزیکی یکسان هستند یا بعبارت دیگر، همان حوادث مغز هستند، یا وابستگی حوادث ذهنی بعنوان اموری مجرد به حوادث فیزیکی، سخت و حتی غیرممکن است. اینکه مسائل فیزیکی میتوانند دارای قدرت علی باشند، یا اینکه تنها مسائل فیزیکی میتوانند تأثیری علی بر مسائل فیزیکی بگذارند، ظاهراً با تعصبات مخالفان دوگانه‌انگاری همراه است. البته لو بر این تأکید میکند که دنیای فیزیکی یک نظام علی بسته است، یا قوانین مربوط به حفظ انرژی، حرکات طولی و زاویه‌یی، نه تنها تعصبات صرف نیست، بلکه دارای درجه علمی بالایی است که طی قرن‌ها، توسط فکر و مشاهدات و تجربیات کشف شده است، بنابراین قابل تأمل است و باید از طرف دوگانه‌انگاران بررسی و پاسخ داده شود (Idem, 1996: pp. 55-56).

لو ابتدا این مسئله را از نظر دوگانه‌انگاری دکارتی بررسی میکند. از نگاه لو، دکارت در تضاد نظریه‌اش با قوانین فیزیک معاصر، مقصر نبوده، زیرا تصور درستی از قوانین فیزیک فعلی

نداشته است. دکارت تصور میکرد ذهن از طریق تغییر جهت حرکت ارواح حیوانی میتواند بر بدن تأثیر علی بگذارد. او جایگاه این ارواح حیوانی را غده صنوبری شکل^۴ در مغز میدانست. از منظر دکارت، این حرکات از طریق جریان ارواح حیوانی در رشته‌های عصبی، به اندامهای بدن منتقل و سبب حرکت این اندامها میگردد. دکارت در آن زمان نمیدانست که این فرایند با قانون حرکت در تضاد است، تاحدی بدین دلیل که او فاقد مفهوم مدرن حرکت بود. البته لو ادامه میدهد: شاید دکارت عقیده داشته که قانون حرکت در حوزه مربوط به روابط ذهن و مغز، جایگاهی ندارد و تنها مربوط به روابط متقابل صرفاً مادی است (Ibid: pp. 56-57).

در ادامه، لو به حل این اشکال با توجه به دیدگاه خود میپردازد. او برای پاسخ به انتقاد مذکور، صورت سؤال را اینگونه تغییر میدهد: بجای اینکه پرسیم چگونه یک امر مجردی مانند ذهن، میتواند بطور مستقیم باعث ایجاد یک امر فیزیکی در مغز شود، مسئله را اینگونه شروع میکنیم: چگونه یک زنجیره علی از طریق ارتباطات فیزیکی صرف، منجر به حرکت اعضای بدن میشود؟ (Ibid: pp. 64-65).

لو برای پاسخ به این سؤال، به بررسی دقیق زنجیره علی حوادث فیزیکی، مانند حرکت اعضای بدن میپردازد. بر اساس گفته وی، زمانی که زنجیره علی را بسمت عقب ردیابی

میکنیم، بنظر میرسد این زنجیره از مسیرهای عصبی درون مغز آغاز شده است. زنجیره علی شبيه یک درخت با شاخه‌های فراوان و پیچ و خمهای بسیار است. این رویدادهای عصبی، بطور گسترده در مناطقی وسیع از بدن توزیع میشوند و هیچ کانون واحدی ندارند. به‌باور لو، اشتباه است که تصور کنیم نقش ذهن در افعال اینست که آغازگر زنجیره‌های علی است. در تمام پیچ و خمهای حوادث عصبی، هیچ جایگاهی نیست که بتوان گفت بطور مستقیم توسط حوادث ذهنی ایجاد شده است. بعنوان مثال، من قصد یا میل دارم دستم را بالا ببرم و در نتیجه دستم بالا میرود. حرکت دست من مقصد و انتهای زنجیره پر پیچ و خم علی است، اگرچه زنجیره علی، واسطه ارتباط بین میل و اراده من با حرکت دستم است، اما اراده و میل من آغازگر پیشرفت زنجیره علی از ابتدا تا انتها نیست؛ چون زنجیره علی اصلاً ابتدایی ندارد (Ibid; Lowe et al., 2008, pp 179-180).

این توضیح لو با اشکالی روبروست، اگر این تصویر صحیح باشد، به ذهن نیاز نداریم. هر حادثه فیزیکی دارای علل فیزیکی سابقی است و بدن بعلاوه مغز، از نظر علی یک سیستم فیزیکی خودکفاست؛ بنابراین ذهن هیچ نقشی ایفا نمیکند.

به‌باور لو، بنظر میرسد انتخاب، تصمیم یا اراده، همان فعالیت ذهنی من و امر مجرد واحد و منحصر بفردی است که بنوعی به وقوع حوادث جسمانی کمک میکند. بنظر میرسد

عمل انتخاب، واحد باشد و بخودی خود در حوادث جسمانی، مانند بالا بردن دست، نقش آغازگر داشته باشد، درحالیکه وقایع عصبی کاملاً جدا از هم بنظر میرسند. آنها صرفاً بطرق مختلف، با یکدیگر همکاری میکنند و بسیاری از آنها بطور مستقل، منجر به حرکت نهایی دست میشوند (Lowe, 2009: pp. 14-16).

لو معتقد است ما میتوانیم روی این حقیقت که حوادث خارجی، مانند حرکات اعضای بدن، بوضوح دارای علل ذهنی قابل شناسایی هستند، سرمایه‌گذاری کنیم. این علل ذهنی را «امیال»، «اراده‌ها» یا «نیات» مینامیم. اینکه اکنون دست من بالا میرود، علت ذهنی کاملاً ویژه‌ی دارد و این میل یا اراده ویژه من در این لحظه است که موجب میشود دستم در این لحظه بالا رود. از نظر فیزیکی، هیچ حادثه عصبی واضح، یا مجموعه‌ی از حوادث عصبی وجود ندارند که بعنوان علت حرکت اعضای بدن لحاظ شوند. بعبارت دیگر، از لحاظ فیزیکی، کاندیدایی مناسب برابر با میل و اراده وجود ندارد.

زمانی که یک حادثه خارجی، مانند حرکت اعضای بدن، دارای یک علت ذهنی خاص (مانند اراده) است، به این معنا نیست که علت ذهنی، علت مستقیم هر حادثه فیزیکی در زنجیره علی وقایع عصبی است. هر حادثه در این زنجیره، حوادث فیزیکی دارد. بهمین دلیل، توضیح لو تهدیدی برای قوانین بقای فیزیک محسوب نمیشود. بدین ترتیب، بنظر او علت

ذهنی در هر حادثه فیزیکی وجود دارد و حوادث فیزیکی از نظر علی صرفاً با اشاره به حوادث فیزیکی سابق، قابل توضیح و تبیین نیستند. اگر دیدگاه صرفاً فیزیکی را در نظر بگیریم، با این توضیح که حوادث فیزیکی صرفاً دلایل فیزیکی دارند، این توضیح شبیه حلقه‌هایی در سطح یک تالاب میماند که بنحوی اسرارآمیز، توجه همه به یک نقطه مرکزی جلب است (Idem, 1996: pp. 66-69).

بنابراین، لو تأکید میکند که فعل انتخاب، قابل انتساب به شخص است، درحالیکه رویدادهای عصبی قابل انتساب به اجزاء بدنند و شخص و بدن، جدا از یکدیگرند. همچنین، فعل انتخاب از نظر علی حرکت بدنی (مانند حرکت دست) را بشیوهی متفاوت با روشی که در آن رویدادهای عصبی حرکات بدنی را توضیح میدهند، شرح میدهد. رویدادهای عصبی توضیح میدهند که چرا دست من بروشی خاص، با چنین و چنان سرعتی یا با چنین و چنان جهتی، حرکت کرده است. در مقابل، فعل انتخاب شرح میدهد که چرا یک حرکت کلی، از نوع حرکت دست، در این زمان رخ داده است. دست من حرکت میکند چون مدت کوتاهی قبل از آن، من تصمیم گرفتم دست خود را بالا ببرم. بیقین، «من» سرعت و زمانبندی دقیق حرکت دست را تعیین نکرده، بلکه تعیین کرده که حرکت کلی از نوع حرکت دست، رخ دهد. اختلاف بین این دو نمایش علی، وقتی مشخص میشود که

در مورد آن بخوبی فکر کنیم. اگر من نخواهم دستم را بالا ببرم، اینجا حرکت دست یا وجود ندارد یا دست من بیحرکت میماند، اگر من تصمیم بگیرم حرکتی دیگر انجام بدهم، دست من بروشی کاملاً متفاوت حرکت میکند. بنظر میرسد نتوان هر رویداد عصبی یا مجموعه‌یی از رویدادهای عصبی را بگونه‌یی لحاظ کرد که عدم وقوع آنها، دقیقاً همان نتایجی را داشته باشد که عدم تصمیمگیری «من» دارد. بیشترین چیزی که میتوان در مورد علل فیزیکی گفت، اینست که اگر این رویدادهای عصبی رخ ندهند، حرکت دست من با تکان بیشتر یا با سرعت بیشتر و... رخ میدهد، نه اینکه دست من بیحرکت بماند. افزون بر این، علیت ذهنی، ارادی است، یعنی در اختیار من است، اما علل فیزیکی خارج از حوزه اختیار من هستند. لازم است هر دو نوع علل تحریک شوند تا نمایشی کامل از فعالیت انسان ارائه دهند.

ظاهراً دوگانه‌انگاری جوهری غیردکارتی (NCS) با این واقعیت منطبق است. میتوان گفت فعل انتخاب برای حرکت دادن بدن به روش معین، عامل علی برای این واقعیت است که یک حرکت جسمی از نوع معین رخ دهد، درحالیکه یک رویداد عصبی یا مجموعه‌یی از رویدادهای عصبی، عامل علی برای یک حرکت جسمی خاص هستند که رویدادی خاص است. یک رویداد، مثل یک حرکت بدنی خاص، از نظر فیزیکی بنظر میرسد صرفاً تصادفی باشد، اما با بررسی علل ارادی، بهیچوجه تصادفی بنظر

نمیرسد، زیرا فاعل قصد انجام آن را دارد (Lowe et al., 2008: pp. 180-182).

بنابراین، لو بر این باور است که برای تحقق افعال بدن (نظیر حرکت دست و پا) علاوه بر فعالیت سیستم مغزی، به ذهن و فعالیت آن نیز نیاز است. از نظر لو، مغز تنها تعیین میکند که حرکت اعضای بدن با چه سرعت و در چه جهتی رخ دهد، اما اینکه دست حرکت کند یا پا، یا فعالیت دیگری رخ دهد، توسط اراده فرد که امری مجرد و مربوط به ذهن مجرد آدمی است، تعیین میشود. او با این توضیح، دوگانه‌انگاری را نه تنها در تضاد با اصول علم فیزیک نمیبیند، بلکه سعی دارد در راستای این علم معرفی کند؛ بهمین دلیل است که اصرار می‌ورزد که باورهای فلسفیش، اصول فیزیکی را نفی نمیکند. لو تأکید میکند که درصدد نیست عملکرد مغز و سیستم عصبی را زیر سؤال ببرد، بلکه به ضرورت وجود و عملکرد مغز باور دارد. تنها امری که لو بدن‌بال اثبات آن است، تبیین نقش اراده و تصمیم ذهن، در کنار مغز، و کارکرد آن بر بدن و فعالیتهای بدنی است. بنابراین، از منظر لو، هم مغز و هم ذهن، هر دو در ایجاد فعالیتهای بدنی که اموری جسمانی هستند، نقش علی دارند.

وی در ادامه توضیح میدهد که در جایی که دوئالیسم تنها با یک مشکل مواجه است و از عهده حل آن هم بخوبی برمی‌آید، فیزیکالیسم با مشکلاتی جدیتری روبروست، بگونه‌یی که در حال از دست دادن جذابیت ابتدایی خود است.

مشکل فیزیکالیسم اینست که برای حل مسئله ارتباط ذهن و بدن، یا به تقلیل‌گرایی روی می‌آورد و حوادث ذهنی را قابل تقلیل به حوادث فیزیکی میدانند، یا به حذف‌گرایی روی می‌آورد و بطور کلی، منکر وجود هر نوع حادثه ذهنی میشود - که در هر دو مسیر با مشکلات خاص خود روبرو میشود - درحالی‌که دوئالیسم میتواند مشکل ذهن و بدن را بخوبی مدیریت کند (Lowe, 1996: p. 71).

خلاصه اینکه، از نظر لو، هر دو دیدگاه علی در مورد عملکرد فیزیکی میتوانند صحیح باشند، بدون اینکه یکی به دیگری تقلیل یابد، یا یکی بر دیگری برتری داشته باشد. هم علل فیزیکی (عملکرد مغز و سیستم عصبی بعنوان امری مادی) و هم علل غیرفیزیکی (عملکرد ذهن بعنوان امری مجرد)، نقشی مهم در ایجاد حوادث فیزیکی (فعالیتهای بدن) ایفا میکنند (Idem, 2006: pp. 11-13; Lowe et al., 2008, p. 167). بدین ترتیب، یک حادثه فیزیکی مانند یک حرکت بدنی خاص، ممکن است از دیدگاه فیزیکالیسم کاملاً تصادفی بنظر برسد، اما از نگاه دیدگاه علت ذهنی، وقوع حادثه فیزیکی تصادفی نیست، زیرا عامل قصد انجام آن را داشته است. با توجه به اینکه تصمیمات طبق دیدگاه دوگانه‌انگاری جوهری غیردکارتی، به خود نسبت داده میشوند نه به بدن یا قسمتی از آن، در این دیدگاه هیچ دلالتی مبنی بر اینکه وقایع فیزیکی بدون علت رخ میدهند، وجود ندارد.

اما در مورد اصل انسداد علی که اصل

فیزیکی است، باید گفت دیدگاه دوگانه‌انگاری جوهری غیردکارتی این اصل را نقض نمی‌کند، زیرا در این دیدگاه، فرض نمیشود که علل ذهنی رویدادهایی هستند که بین زنجیره‌های علی فیزیکی واسطه‌گری میکنند و منجر به آثار فیزیکی میشوند. اصل انسداد علی نیز بیانگر اینست که هیچ زنجیره‌یی از علل وقوع یک اثر صرفاً فیزیکی، وجود ندارد که بدنبال بررسی علل سابق، به یک علت غیرفیزیکی برسد. دوگانه‌انگاری جوهری غیردکارتی نیز علت ذهنی را در میان زنجیره‌های علی فیزیکی مطرح نمی‌کند. البته ممکن است علت ذهنی برای برخی گیج‌کننده بنظر برسد، به این دلیل که کسانی که مفهوم علیت را مفهومی ساده می‌پندارند و آن را محدود به یک یا چند رویداد پیشین متعلق به یک یا چند زنجیره‌یی علی میدانند که توسط علم فیزیک شناخته شده است، قادر نخواهند بود علیت مورد نظر دیدگاه دوگانه‌انگاری جوهری را بخوبی درک کنند، درحالی‌که هیچ مغایرتی بین توضیحی که در فیزیک آمده و توضیحاتی که در این دیدگاه آمده است، وجود ندارد (Lowe, 2009: p. 17).

مقایسه دیدگاه صدرالم‌تألهین شیرازی با دیدگاه ادوارد جاناتان لو

با توجه به مطالبی که گذشت پاسخهای ملاصدرا و نیز ادوارد جاناتان لو به مسئله چگونگی ارتباط نفس یا همان سوژه تجربه با بدن، مشخص شد. ملاصدرا با اتکا بر دو اصل

حرکت اشتدادی جوهر نفس و جسمانیة‌الحدوث بودن نفس، اثبات کرده که نفس بعد از مدتی، از حالت جسمانی به حالت روحانی نایل می‌آید. بهمین دلیل، از نگاه او، نفس در آغاز، امری جسمانی است و ارتباطش با بدن که آن هم امری جسمانی است، بدون اشکال است. در ادامه نیز ارتباط علی نفس و بدن، از نظر صدرالم‌تألهین، خالی از اشکال است، زیرا او بر این باور است که نفس و بدن با یک وجود، موجودند. بعبارت دیگر، بدن، مرتبه نازل‌تر نفس و نفس، مرتبه عالی بدن است، پس زمانی که نفس به تجرد رسید، ارتباطش با بدن که مرتبه‌یی از مراتب آن است، با مشکل مواجه نخواهد شد. بدین‌صورت، ملاصدرا چالش ارتباط نفس با بدن را در مکتب خود حل نموده است.

ادوارد جاناتان لو نیز برای حل مشکل مذکور، گامی مشابه با ملاصدرا برداشته است. او بعد از اینکه دوگانه‌انگاری جوهری دکارت را تبیین کرده، بر دوگانه‌بودن بدن و سوژه تجربه تأکید مینماید. وی در ادامه، مسیر خود را اینگونه از دکارت جدا میکند که نیاز نیست حتماً سوژه تجربه را جوهری کاملاً مجرد و بیگانه از بدن در نظر بگیریم، تا در ارتباط بین این دو با مشکل مواجه نشویم. لو معتقد است با توجه به اینکه ما دارای حالات ذهنی از قبیل احساس، ادراک، ترس، باور، امید و ... هستیم، حتماً فاعلی داریم که این حالات را به آن استناد بدهیم. بدن یا قسمتی از آن نمیتواند فاعل این

حالات بشمار آید، از اینرو شخص یا همان سوژه تجربه، فاعل این حالات ذهنی است. البته شخص تنها دارای حالات ذهنی نیست، بلکه برخی از صفات بدن مانند شکل، اندازه و ... نیز به سوژه نسبت داده میشود، زیرا یک بدن خاص متعلق به یک سوژه خاص است. در نتیجه، لازم نیست سوژه را امری مجرد در نظر بگیریم. لو با بیان این مطلب، بیگانگی بین سوژه و بدن را از بین میبرد تا تعامل علی بین آنها با اشکالی خاص روبرو نشود.

بدین ترتیب، هم ملاصدرا و هم لو با مبارزه با این ایده که نفس یا همان سوژه جوهری کاملاً مجرد و بیگانه با بدن است، درصددند معضل مذکور را برطرف سازند. در حقیقت، شباهت اصلی دیدگاه این دو فیلسوف در این بحث، در همین نکته خلاصه میشود. البته تفاوت مهم دیدگاه ملاصدرا و لو به این مطلب برمیگردد که اولاً، ملاصدرا جسمانیت را تنها در ابتدای آفرینش برای نفس اثبات میکند و نفس را در ادامه مجرد میداند، اما لو بین حدوث و بقای نفس تفاوتی قائل نیست و بصورت کلی، تجرد را برای نفس در تمامی مراحل حیاتش، نفی میکند. ثانیاً، ملاصدرا بدن را مرتبه‌یی از مراتب نفس میداند، اما لو به دوگانگی شخص و بدن باور دارد.

بنظر میرسد هر دو دیدگاه، صرفنظر از جایگاه علمی و عملی این دو فیلسوف و تأثیراتی که بر فلسفه اسلامی و فلسفه غرب گذاشته‌اند، دارای ابهاماتی هستند که با رفع آنها، دیدگاه

این دو اندیشمند به صواب نزدیکتر خواهد شد. در ادامه این ابهامات از نظر میگذرد.

۱. ملاصدرا معتقد است نفس انسان در دوران جنینی، نفس نباتی است و بعد از بدنیا آمدن، نفس نباتی به نفس حیوانی، سپس در اوایل دوران بلوغ، نفس حیوانی به نفس انسانی تبدیل میشود. از نگاه او، قوه مصوره و نفس نباتی، اموری جسمانی هستند و نفس حیوانی و نفس انسانی، اموری مجرد. دلیلی که ملاصدرا به آن متوسل شده اینست که جنین در مرحله جنینی، فاقد حس و حرکت است. این گفته ملاصدرا خلاف واقع است، زیرا فرزند انسان در مرحله جنینی هم حس دارد و هم حرکت. بنابراین، نمیتوان گفت نفس در مرحله جنینی، در حد نفس نباتی و فاقد حس و حرکت است. پس اینکه نفس در این مرحله جسمانی است، نیز زیر سؤال می‌رود.

امروزه علم اثبات کرده که جنین در همان مراحل آغازین، از حرکت و حس برخوردار است. بر اساس این مبحث علمی، چگونه میتوان نفس انسان را در حد قوه مصوره و نفس نباتی که جسمانی هستند، پایین آورد؟ علاوه بر این، از نظر علمی، جنین قادر بر ادراک برخی امور نیز هست و از آنجا که ملاصدرا ادراک را در همه مراحل، حتی در مرحله حسی، مجرد میداند، جسمانی بودن نفس در این مرحله، با ادراک جنین سازگار نیست.

در ادامه، ملاصدرا نفس انسان را تا اوایل بلوغ، نفس حیوانی معرفی میکند؛ گویی از نظر

او، فرزند انسان قبل از بلوغ، از کمترین قدرت تفکر نیز برخوردار نیست، زیرا فاقد نفس انسانی است که ممیزه اصلی انسان با حیوان، در قدرت تفکر و تعقل است. میتوان این اشکال را در چند جمله خلاصه کرد و گفت: اظهارات ملاصدرا بر طبیعیات قدیم استوار است که امروزه خطای آنها اثبات شده است.

۲. بنظر میرسد این اشکال که چگونه نفس مجرد با بدن مادی، ارتباط علی برقرار میکند؟ بعد از تبدیل نفس جسمانی به نفس مجرد، بقوت خویش باقی میماند. شاید ملاصدرا با طرح بحث جسمانیة الحدوث بودن نفس، ابتدا درگیر این چالش نشود، اما در ادامه با طرح روحانیة البقاء بودن نفس، بگونه‌یی دیگر، با این مسئله روبرو میشود. این پاسخ که بدن، مرتبه‌یی از نفس است، برای این اشکال کافی بنظر نمیرسد، زیرا اینکه بعد از روحانی شدن نفس، چگونه بدن جسمانی بعنوان مرتبه‌یی از مراتب نفس مجرد باقی میماند، خود محل اشکال و پرسش است و نیاز به بررسی و پاسخ دارد.

۳. ادوارد جاناتان لو، هم صفات ذهنی را که غیرفیزیکی هستند و هم برخی از صفات فیزیکی را به سوژه تجربه نسبت میدهد و در عین حال، معتقد است نیازی نیست سوژه امری مجرد باشد. اگر صحت این مطلب را بپذیریم، صفات غیرفیزیکی انسان را به بدن یا بخشی از آن نسبت داده‌ایم و دیگر نیازی به طرح سوژه نیست. یکی از دلایل مهمی که هر اندیشمندی را متوجه

وجود سوژه تجربه میکند، وجود حالات غیرفیزیکی در انسان است. اگر بتوان براحتی و بدون بوجود آمدن مشکل عقلی، این حالات را به جوهر جسمانی نسبت داد، دیگر جایی برای اثبات بعد دوم برای انسان باقی نمیماند.

۴. اشکال بعدی در ارتباط با اشکال اول است؛ با این بیان که: چگونه حالات غیرفیزیکی از موجودی صادر میشود که خود جسمانی است؟ بعبارت دقیقتر، چالش اصلی، نحوه ارتباط نفس یا سوژه مجرد با بدن جسمانی است. لو با جسمانی دانستن سوژه، بظاهر چالش مذکور را حل کرده، درحالیکه بگونه‌یی دیگر وارد این چالش شده است. چگونه سوژه که امری جسمانی است، فاعل حالاتی میشود که غیرفیزیکی هستند؟ بنابراین، در دیدگاه لو چالش مذکور خود را بین سوژه و حالات متصف به آن، نشان میدهد.

۵. لو در آثار خود بکرات به این نکته اشاره کرده که دوگانه‌انگاری مورد قبول وی، با علم فیزیک و سایر علوم جدید، منافاتی ندارد، او اصرار میورزد که انسان زمانی که در حال انجام افعال بدنی است، سلسله‌یی از علل نامتناهی در مغز وی عمل میکنند تا فعلی فیزیکی از او سر بزند. لو اراده انسان را بعنوان یک فرایند علی ذهنی، ورای این سلسله میدانند. اراده نقش آغازگری برای این سلسله علل فیزیکی ندارد، بلکه از نگاه لو، اگر اراده نباشد اصلاً حرکتی اتفاق نمی‌افتد. اشکال اینجاست که اولاً، وجود

سلسله علل نامتناهی در یک بدن متناهی، غیرممکن بنظر میرسد. از نظر فلسفی، این به تسلسل علل که امری محال است، منجر میشود. ظاهراً لو از ترس اینکه اعتقاداتش با علوم فیزیک در تعارض نباشد، گفته اراده نقش آغازین ندارد و سلسله علل عصبی تا بینهایت ادامه دارد. نکته دیگر اینکه، لو ارتباطی بین اراده و این سلسله علل فیزیکی غیرمتناهی ایجاد نمیکند. بیان دیگر، مشکل شخص با بدن در این عقیده لو، اینگونه بروز می‌یابد که چگونه اراده بعنوان یک حالت غیرفیزیکی، منجر به حرکت بدن بعنوان یک بعد جسمانی میشود؟ چگونه اراده که امری مجرد است، بعنوان یک علت با مجموعه‌یی از علل عصبی که جسمانی هستند، ارتباط برقرار میکند؟ این پرسشها، صورتهایی تازه از چالش ارتباط شخص با بدن هستند که ظاهراً در اعتقادات لو، بیپاسخ مانده‌اند.

۶. با مطالعه آثار لو، بنظر میرسد او در جای جای بیان اعتقاداتش، مراقبت میکرده سوژه را امری مجرد معرفی نکند تا در دام چالش مذکور گرفتار نشود. بنظر میرسد خواننده کتب لو، به دیدگاهی واضح و مبرهن دست پیدا نمیکند که بالأخره، حقیقت این سوژه به چه شکل است؟ وی در آثارش، نظر خود را با این جمله که «لازم نیست سوژه را امری مجرد بدانیم» از دکارت جدا میکند تا مانند وی گرفتار چالش ارتباط

نفس با بدن نشود.

در پایان باید گفت: مسئله چگونگی ارتباط بین نفس و بدن هنوز بعنوان یکی از چالشهای مهم فلسفی، بقوت خود باقی است و ضرورت دارد. در ضمن این مطالعات، باید به این نکته نیز دقت کرد که برخی اختلاف‌نظرها بین فیلسوفان، به این نکته برمیگردد که تعیین کردن مرزی دقیق میان موجود مجرد و موجود مادی، بدلیل بساطت و وحدت وجود، دشوار است. این بررسیها پژوهشی مستقل می‌طلبد.

پی‌نوشتها

1. Non-Cartesian Substance Dualism (NCS D).
۲. از آنجا که ادوارد جاناتان لو مانند برخی دیگر از فیلسوفان مغرب‌زمین، معتقد است نباید از واژه‌هایی نظیر نفس، روح و حتی ذهن، بدلیل پیش‌فرضهایی که بهمراه دارند، استفاده کرد، در جستجوی واژه‌یی است که علاوه بر اینکه به ذهنمند بودن انسان اشاره کند، از این پیش‌فرض در امان باشد. او بهترین عبارتی که گویای این مطلب باشد را عبارت «subjects of experience» میداند. منظور لو از کلمه «subject» در این عبارت، فاعل نیست، بلکه او برای اینکه بتواند تمام موجودات ذهنمند را ذیل یک عبارت گرد آورد، از این کلمه استفاده کرده و میگوید: برای اینکه مخاطبین در معنای کلمه «subject» دچار اشتباه نشوند، واژه «experience» به آن اضافه شده است. این واژه بمعنای تجربه در حد وسیع، است، بگونه‌یی که تمامی حالات ذهنی، اعم از انواع احساسات، ادراکات و افکار را دربرمیگیرد (Lowe, 2000: p. 2). پس بطور خلاصه میتوان گفت،

منابع

عبودیت، عبدالرسول (۱۳۹۴) درآمدی به نظام حکمت صدرایی، تهران: سمت.

مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۸۰) شرح جلد هشتم اسفار اربعه، تحقیق و نگارش محمد سعیدی مهر، قم: مؤسسه امام خمینی.

ملاصدرا (۱۳۸۱) کسر أضنام الجاهلیة، تصحیح و تحقیق محسن جهانگیری، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.

----- (۱۳۸۲) المبدأ والمعاد، تصحیح و تحقیق جعفر شاه نظری و محمد ذبیحی، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.

----- (۱۳۸۳) الحکمة المتعالیة فی الأسفار الأربعة، ج ۸، تصحیح و تحقیق علی اکبر رشاد، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.

----- (۱۳۸۶) مفاتیح الغیب، تصحیح و تحقیق نجفقلی حبیبی، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.

----- (۱۳۹۱) الشواهد الربوبیة فی المناهج السلوکیة، تصحیح و تحقیق سیدمصطفی محقق داماد، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.

Kister M. (2005). Lowe's argument for dualism from mental causation. *Philosophia*, vol. 33, pp. 319-329.

Lowe, E. J.; Antonietti, A. & Corradini, A. (2008). *Psycho-Physical Dualism Today*. Lexington Books.

Lowe, E. J. (1996). *Subjects of Experience*. Cambridge University Press.

----- (2000). *An introduction to the philosophy of mind*. Britain: Cambridge University press.

----- (2006). Non-Cartesian Substance Dualism and the Problem of Mental Causation. *Erkenntnis*. vol. 65, pp. 5-23.

----- (2009). *Dualism*. Oxford handbooks online.

سوژه‌های تجربه در مکتب لو، سوژه اصلی حالات ذهنی بشمار می‌آیند. حالات ذهنی نیز شامل اندیشه‌ها، تجارب، نیات و مانند اینهاست (Idem, 1996: pp. 1-2).

لو بر این باور است که واژه‌های person, self, selfhood نیز مانند عبارت subjects of experience حاکی از انسان ذهنمند هستند، البته با این تفاوت که این واژه‌ها تنها به انسان ذهنمند اشاره دارند، اما عبارت «subjects of experience» بیانگر تمام موجودات ذهنمند است، اعم از انسان و سایر موجوداتی که ذهن دارند. بیان دیگر، عبارت subjects of experience معادل عبارت minded beings است. بدین ترتیب، لو داشتن ذهن را تنها در انسانها منحصر نمی‌کند، بلکه بعقیده او، برخی از حیوانات مانند شامپانزه‌ها نیز از ذهن برخوردارند (Idem, 2000: p. 244). حتی لو اقرار میکند که فرشتگان و خداوند نیز دارای نفس غیرمادی هستند، البته اگر به وجود آنها اعتقاد داشته باشیم (Ibid: p. 2).

بعقیده لو، ما انسانها جزو اشخاص هستیم، اما برای مثال، شامپانزه‌ها مصداقی برای اشخاص نیستند، با وجود اینکه از نگاه لو ذهنمند هستند؛ چون واژه شخص که معادل کلمه انگلیسی «person» است، تنها به انسان بعنوان یکی از موجودات ذهنمند اشاره دارد. البته هم انسانها و هم شامپانزه‌ها، و بصورت کلی هر موجودی که دارای ذهن باشد، ذیل مجموعه سوژه تجربه قرار می‌گیرد؛ اگرچه لو مباحث مرتبط با سوژه تجربه را تنها در مورد انسانها طرح میکند و وارد حیطه‌های دیگر نمیشود.

3. The causal closure argument against interactive Dualism.

4. Pineal gland.