

## بررسی دیدگاه ریچارد سوئین برن پیرامون نفس و امکان حیات پس از مرگ

سید جابر موسوی راد\*

### چکیده

ریچارد سوئین برن معتقد است که حیات پس از مرگ تنها در صورتی ممکن است که انسان دارای نفس مجردی باشد که بعد از مرگ باقی مانده و هویت انسان را حفظ نماید. بدین جهت وی تلاش می‌کند با اثبات نفس، حیات پس از مرگ را حقیقتی ممکن و محتمل بداند. وی ایراداتی چون عدم تبیین کیفیت ارتباط دو جوهر کاملاً متفاوت، عدم تبیین علت ارتباط نفس با بدنی خاص و ناسازگاری با اصل بستگی علی فیزیکی را نادرست دانسته و معتقد است پذیرش نفس با هیچ مشکل عقلی و فلسفی مواجه نیست. بعد از پاسخ به مشکلات پذیرش نفس، وی تلاش می‌کند بر مبنای اموری چون وحدت هویت شخصی، آگاهی، وجود همزمان حالات ذهنی و استدلال امکانی وجود نفس را اثبات نماید. این مقاله ضمن بررسی و نقد برخی ادله‌ی سوئین برن، از برخی ادله‌ی دیگر ارائه شده توسط وی دفاع نموده و بر این اساس، ممکن و محتمل بودن حیات پس از مرگ را نشان می‌دهد.

**کلیدواژه‌ها:** سوئین برن، حیات پس از مرگ، نفس، دوگانه‌انگاری جوهری.

---

\* استادیار گروه فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه علامه طباطبائی، تهران، ایران (mousavirad@atu.ac.ir).

(تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۰۵/۱۶؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۰۷/۱۱)

## مقدمه

ریچارد سوئین برن یکی از برجسته‌ترین فیلسوفان دین خداپاور است. وی در آثار متعدّد خود در جهت تحکیم خداپاوری و نقد نظریات ناخداپاوران و ملحدان تلاش نموده است. یکی از دغدغه‌های فلسفی وی بحث حیات پس از مرگ است. وی معتقد است بحث حیات پس از مرگ وابسته به بحث نفس است؛ اگر اثبات شود نفس مجردی وجود دارد که بعد از مرگ باقی می‌ماند، خداوند می‌تواند اراده کند تا نفس را جاویدان نماید و البته مطابق متون دینی، این اراده را خدا نموده است، اما اگر بدن انسان به زیر خاک برود، هویت انسان از بین می‌رود و امکان حیات پس از مرگ منتفی می‌شود. در واقع وی معتقد است اثبات نفس مجرد نمی‌تواند به تنهایی وجود جهان پس از مرگ را اثبات نماید؛ اثبات معاد ادله‌ی خاص خود را می‌طلبد و در این زمینه، تکیه‌ی اصلی سوئین برن بر متون دینی است، اما اثبات معاد می‌تواند امکان و محتمل بودن جهان پس از مرگ را اثبات نماید و نشان دهد از بین رفتن بدن لزوماً به معنای نابودی انسان نیست، بلکه امکان دارد و محتمل است این نفس بعد از مرگ بدن دنیوی، هم‌چنان باقی و پایدار بماند (Swinburne 2004, 38-42, 2018, 150).

بر این اساس سوئین برن تلاش می‌کند وجود نفس مجرد را اثبات نموده و ادله‌ی فیلسوفان فیزیکالیست را ردّ نماید. وی معتقد است انسان واجد دو جوهر نفسانی و بدنی است. بدن، جزء امکانی بدن انسان است که برای ارتباط عمومی با مردم و برخی فعالیت‌های دیگر به آن نیاز داریم؛ اما بعد از مرگ، بدن فعلی از بین می‌رود و جزء اساسی انسان (نفس مجرد) باقی می‌ماند. دیدگاه برانگیخته‌شدن بدنی (معاد صرفاً جسمانی) که در مسیحیت مطرح شده (و شباهت زیادی به دیدگاه برخی متکلمان مسلمان پیرامون اعاده‌ی معدوم دارد)، نمی‌تواند تبیینی از این‌همانی انسان دنیوی و

اخروی ارائه دهد. آنچه انسان دنیوی و اخروی را این‌همان می‌سازد، نفس مجزّد انسان است که با از بین رفتن بدن، هم‌چنان باقی است (Swinburne 2018, 150). نظریه‌ی دوگانه‌انگاری جوهری که به معنای پذیرش دو جوهر مادی (بدن) و غیرمادی (نفس) است، در فلسفه‌ی غرب معاصر با نقدهای زیادی مواجه شده است. سوئین‌برن در مرحله‌ی اول تلاش می‌کند به این انتقادات پاسخ گفته و از معقولیت حداقلی پذیرش نفس دفاع کند. سپس در مرحله‌ی بعد بر مبنای اموری چون وحدت هویت شخصی، آگاهی، وجود همزمان حالات ذهنی و استدلال امکانی، تلاش می‌کند وجود نفس را اثبات نماید. این مقاله، ضمن تبیین دیدگاه سوئین‌برن در این زمینه، به بررسی و بعضاً نقد دیدگاه‌های وی می‌پردازد، اما در نهایت از دیدگاه اصلی وی که محتمل بودن جهان پس از مرگ بر مبنای اثبات نفس است، دفاع می‌کند.

### ۱. انسجام و معقولیت نفس مجزّد

نظریه‌ی دوگانه‌انگاری جوهری نفس و بدن که علاوه بر جوهر مادی، وجود جوهر نفسانی را لازم و ضروری می‌داند، امروزه مقبولیت زیادی در میان فیلسوفان غربی ندارد. علت عمده‌ی بی‌اعتنایی فیلسوفان مغرب زمین به این نظریه، مشکلاتی است که گمان شده پذیرش نفس با آن مواجه است. از نگاه این فیلسوفان، پذیرش نفس با ایرادات فراوان فلسفی مواجه است و لذا نمی‌توان آن را معقول دانست. سوئین‌برن در مرحله‌ی اول تلاش می‌کند این نقدها را مورد بررسی و نقد قرار دهد و بدین صورت از معقولیت نظریه‌ی دوگانه‌انگاری جوهری دفاع نماید. مهم‌ترین نقدهایی که بر ضد نظریه‌ی دوگانه‌انگاری جوهری مطرح گردیده و پاسخ‌های سوئین‌برن به این انتقادات به شرح ذیل است:

### ۱/۱. مشکل عدم تبیین کیفیت ارتباط دو جوهر کاملاً متفاوت

یکی از مهم‌ترین نقدهایی که بر نظریه دوگانه انگاری توسط فیلسوفان مادی انگار طرح شده، این است که جوهر مادی و جوهر ذهنی، دو جوهر متمایز از هم هستند و دو جوهر متمایز از هم نمی‌توانند بر هم اثر بگذارند. این اشکال را ابتدا شاهزاده الیزابت در عصر دکارت نسبت به وی طرح کرد (Ravenscroft 2005, 16) و پس از آن، در کتب مختلف فلسفی، انعکاس پیدا کرد و به عنوان مهم‌ترین نقد بر نظریه‌ی دوگانه‌انگاری طرح شد.

سوئین‌برن در پاسخ به این نقد می‌گوید دلایل زیادی وجود دارد که تعامل این دو جوهر و تأثیر علی آن‌ها بر همدیگر را نشان می‌دهد. عدم علم ما به کیفیت تعامل بین این دو جوهر، هرگز نمی‌تواند اصل این تعامل را زیر سؤال ببرد. تا قرن‌ها مردم اطلاعاتی راجع به کیفیت پدیدآمدن یک درخت از یک بذر نداشتند، اما این امر هرگز دلیلی بر عدم وجود ارتباط بین بذر و درخت نبود. به همین نحو، دلایل زیادی بر وجود، تکوین نفس و تعامل آن با بدن وجود دارد و عدم علم فعلی ما به کیفیت این تعامل، اصل مسئله را دچار مشکل نمی‌سازد. (Swinburne 2018, 146-147). غیرمعقول است کسی اصل وجود نفس را تنها به سبب ناتوانی از تبیین چگونگی به وجود آمدن و تعاملش با بدن، انکار کند. اگر برفرض نتوانیم این ارتباط را تبیین علمی کنیم، نباید اصل وجود نفس را انکار کنیم، بلکه باید متواضع بوده و اقرار کنیم که ما عالم مطلق نیستیم و علم بشری به همه‌ی امور دسترسی ندارد (Swinburne 2010, 72).

در تکمیل پاسخ سوئین‌برن می‌توان گفت برخی از فیلسوفان غربی چنین پنداشته‌اند که تأثیر و تأثر جوهر مادی و غیرمادی نسبت به هم، محال است، در حالی که محال بودن این تأثیر و تأثر نه بدیهی است و نه دلیلی بر آن اقامه شده است؛ تنها

چیزی که وجود دارد این است که در اینجا تأثیر و تأثر در دو جوهر متمایز از هم اتفاق افتاده است و اینجا هم هیچ مشکلی به وجود نمی‌آید. خداوند به عنوان فاعل مطلق، با وجود تمایزی که با مادیات دارد، به طور مستقیم بر روی اشیاء اثر می‌گذارد؛ و این امر نه تنها محال نیست، بلکه دلائل فراوان عقلی بر فعلیت آن دلالت دارد. پس اگر تأثیر گذاری خداوند بر عالم مادی محال نباشد، هرگز نمی‌توان گفت تأثیر گذاری دو امر مجرد و مادی بر روی هم محال است؛ هیچ دلیلی بر محال بودن این اثر گذاری نیست. به تعبیر یکی از فیلسوفان ذهن معاصر، بسیاری از اوقات جواهر فیزیکی متمایز بر روی هم اثر علی دارند، به همین نحو هیچ مانعی وجود ندارد که دو جوهر فیزیکی و غیر فیزیکی هم بتوانند بر روی هم اثر بگذارند (Ravenscroft 2005, 16).

البته علوم بشری راجع به کیفیت این تعامل اطلاعاتی ندارد، اما این امر هم مشکلی را ایجاد نمی‌کند، زیرا اساساً تجربه، تنها نوع تعامل دو شیء مادی را می‌تواند تبیین کند و نسبت به کیفیت تعامل بین امر مجرد و ماده ساکت است؛ زیرا تجربه محدود به ماده و مادیات است و نمی‌تواند هیچ قضاوت ایجابی یا سلبی نسبت به وجود و نوع تعامل مجردات داشته باشد؛ در عین حال، این مطلب بدان معنا نیست که این نوع تعامل، هیچ نوع تبیینی ندارد؛ بلکه به این معنا است که تبیین این مسئله را باید در خارج از علوم تجربی، و در علوم عقلی و فلسفی جستجو کرد؛ همانند سایر اموری که تجربه نسبت به آنها ساکت است ولی تبیین آنها در فلسفه یافت می‌شود.

از نگاه فلسفه‌ی اسلامی می‌توان علت تأثیر بدن بر روی نفس را تبیین کرد و هم تأثیر بدن بر روی نفس. علت تأثیر گذاری بدن بر نفس این است که نفس، در عالم

کنونی و فعلاً، به ماده تعلق گرفته و این نوع تعلق، سبب تأثیرگذاری بدن بر روی نفس می‌شود. علاوه بر این که می‌توان تبیینی الهیات ارائه نمود و گفت خداوند (به عنوان فاعل تمام اشیاء) اراده نموده تا این تعلق صورت بگیرد؛ لذا فیلسوفان مسلمان حتی اصل وجود نفس را که جوهری مجرد است، دلیلی بر اثبات وجود خداوند دانسته‌اند (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ص ۴۴-۴۸). خود سوئین‌برن هم در برخی آثار خود با اثبات نفس، توضیح می‌دهد که ارتباط بین نفس و بدن ممکن نیست تبیینی علمی داشته باشد. لذا برای تبیین کیفیت ارتباط نفس و بدن، باید به وجود خدا متوسل شد و این خود دلیلی مستقلی بر وجود خداوند است (Swinburne 2010, 63).

اما علت تأثیرگذاری نفس بر روی بدن این است که نفس وجودی قوی‌تر نسبت به بدن دارد و خصوصاً با در نظر گرفتن تعلقش به بدن، وجود اقوی می‌تواند در وجود ضعیف‌تر اثر بگذارد؛ چنانچه این نوع اثر گذاشتن حتی بر فرض عدم تعلق نفس به بدن هم متصور است؛ نظیر تأثیرگذاری نفوس قوی اولیای خدا بر روی اشیاء مادی و حتی تأثیرگذاری نفوس قوی مرتاضان بر روی اشیاء مادی.

به نظر می‌رسد با این بیان که متخذ از اصول فلسفه‌ی اسلامی است، می‌توان یکی از مباحثی را که از نگاه منکرین نفس، مشکلی پیچیده برای نظریه‌ی دوگانه انگاری به نظر می‌رسد، به سادگی حل کرد.

## ۱/۲. مشکل عدم تبیین علت ارتباط نفس با بدنی خاص

نقد دیگری که شبیه ایراد قبلی است، چنین است که بر فرض بتوان امکان تعامل دو جوهر متباین را تبیین نمود، اما مشکل تبیینی دیگر این است که چرا نفس با بدنی خاص ارتباط دارد و بدن نیز با نفس خاص خویش ارتباط دارد. جیگون کیم این

مشکل را مشکل مرتبط و جفت شدن علی (the causal pairing problem) می‌خواند. اگر یک گلوله به دو فرد الف و ب برخورد کند، می‌توان تبیینی فیزیکی ارائه داد که چون جهت تفنگ ابتدا به سمت الف و سپس به سمت ب بوده، این دو نفر کشته شده‌اند. در این مثال، می‌توان ارتباط علت و معلول را تبیین نمود. اما اگر گفته شود که نفس و بدن با هم ارتباط دارند، نمی‌توان تبیینی مکانی از این علیت آن ارائه نمود؛ زیرا نفس از سنخ موجودات مادی نبوده و فاقد مکان است. بنابراین در اینجا این مشکل مطرح می‌شود که چرا حالت ذهنی خاصی با بدن خاصی در ارتباط بوده است و بر روی بدن دیگران اثری نگذاشته است. از نگاه جیگون کیم، تنها زمانی می‌توان تبیینی علی از جفت شدن و ارتباط معلول و علت ارائه داد، که علت و معلول اموری مکانمند باشند، اما با فرض مکانمند نبودن نفس، هرگز نمی‌توان کیفیت این ارتباط و جفت شدن را تبیین نمود. عالم مجرداتی که دکارت تصویر می‌کند، عالمی است که در آن هر کدام از مجردات برای خود در آن ساکن بوده و هیچ‌گاه نمی‌توانند تأثیر علی بر هم بگذارند (Kim 2005, 78-85).

سوئین برن در پاسخ به این نقد چنین می‌گوید که نفس در روندی خاص از جنینی خاص به وجود می‌آید. بنابراین این که نفس الف از جنین الف به وجود آمده، معین می‌کند که نفس الف فقط با بدن الف در ارتباط باشد. این دیدگاه سوئین برن از این مبنای فلسفی خود نشأت گرفته که معتقد است چنین نبود که نفس و بدن از قبل وجود داشته و سپس به هم تعلق بگیرند، بلکه وی معتقد است زمانی که بدن یک موجود زنده به درجه‌ی خاصی از تکامل برسند، بدن پیشرفته موجب ایجاد نفس می‌شود و همین امر ارتباط بین بدن با نفسی خاص را شکل می‌دهد (Swinburne 2010, 71). اما

این که چرا بدن انسان نفس خاصی را به وجود آورده (مثلاً نفس الف، نه نفس ب) مسئله‌ای است که تبیین علمی برای آن وجود ندارد و البته این امر، مشکلی برای مسئله ایجاد نمی‌کند. امروزه در فیزیک گفته نمی‌شود که در جریان پدید آمدن خلقت و انفجار بزرگ، چرا ترکیب (سوپ) اولیه ماده و انرژی الکترون‌های خاصی را (و نه الکترون‌های دیگر را) به وجود آورده است. به همین نحو، ما نمی‌دانیم که چرا بدن الف، نفس الف را به وجود آورده (نه نفس ب)، ولی این امر مشکلی برای پذیرش جوهر نفسانی ایجاد نمی‌کند (Swinburne 2018, 148-149).

در تکمیل پاسخ سوئین برن می‌توان گفت علاوه بر تبیین فلسفی فوق (تعلق نفس به بدنی خاص بر مبنای تکامل تدریجی بدن) می‌توان مطابق توضیحات قبلی، تبیینی الهیاتی نیز از این مسئله بدین نحو ارائه داد که خداوند با حکمت و توانایی مطلق خود مشخص می‌کند هر نفسی به کدام بدن تعلق بگیرد. بنابراین ارتباط نفس با بدنی خاص نمی‌تواند مشکلی تبیینی برای پذیرش نفس فراهم آورد.

### ۳/۱. مشکل ناسازگاری با اصل بستگی علی فیزیکی

جیگون کیم که از جمله‌ی فیلسوفان برجسته‌ی مادی‌گرا است، معتقد است اصل بستگی علی فیزیکی (causal closure of the physical) یکی از اصول پذیرفته شده در جهان‌بینی تجربی دوران معاصر است. مطابق این اصل، امور مادی تنها می‌توانند توسط امور مادی ایجاد شوند و امور غیرمادی نمی‌توانند تأثیری روی امور مادی داشته باشند. فیزیک همه‌ی علل را در خود امور فیزیکی جستجو می‌کند و به سراغ علل غیرفیزیکی نمی‌رود. اساساً اگر کسی این اصل را انکار کند، باید علم فیزیک را ناکافی در حل مشکلات فیزیکی بداند. مشکل اینجا است که دوگانه‌انگاری جوهری، جوهری متمایز از مغز و بدن را فرض می‌کند که بر روی مغز، تأثیر علی دارد، در



حالی که اصل بستگی علی فیزیکی، تأثیرگذاری هرگونه علل غیرفیزیکی را نفی می‌کند (Kim 1993, 280).

مشکلی که اصل بستگی علی فیزیکی با آن مواجه شده این است که در موارد متعددی امور ذهنی (نظیر اراده‌ی حرکت دادن دست) می‌توانند سبب ایجاد حرکتی فیزیکی (حرکت دست) شوند. طرفداران اصل بستگی علی، در پاسخ به این مشکل چنین گفته‌اند که ارتباط دادن حرکت دادن دست به امور ذهنی، توهمی محض است. مطابق اصول نوروساینس، زمانی که فردی دستش را حرکت می‌دهد، حالات ذهنی وی به طور همزمان حرکت دست و اراده را ایجاد می‌کنند و خود اراده هیچ مداخلیتی در حرکت دست ندارد. سوئین‌برن در نقد نظریه‌ی فوق می‌گوید اگر بخواهیم هر نظریه‌ای را از دانشمندان نوروساینس بپذیریم، در مرحله قبل باید بپذیریم که آن‌ها بر اساس مشاهدات خود به نتیجه‌ای رسیده‌اند و سپس خواسته‌اند نتایج خود را با حرکت زبانی خود برای مردم بازگو کنند. نتیجه‌ی این سخن، خودمتناقض بودن دیدگاه این دانشمندان می‌شوند، زیرا از طرفی ایشان مدعی هستند که اراده تأثیری در افعال بدنی ندارد و از طرف دیگر پذیرش دیدگاه آنان، مبتنی بر این فرض است که آنان با اراده‌ی خود، زبان خود را حرکت داده‌اند تا نظریه‌ی خویش را برای ما بازگو کنند. بسیار واضح است که نظریه‌ی این دانشمندان، خود متناقض است؛ لذا علیت امور ذهنی نسبت به امور فیزیکی نشان می‌دهد باید به همان برداشت عمومی خودمان پیرامون تأثیر اراده در افعال بدنی، مراجعه نماییم و اصل بستگی علی فیزیکی را انکار کنیم (Swinburne 2018, 147-148).

در تکمیل سخن سوئین‌برن، می‌توان گفت اصل بستگی علی فاقد هرگونه دلیلی

است و در عین حال، این امر هرگز به معنای ناکفایتی علم فیزیک نیست، زیرا علم فیزیک می‌تواند تنها زمانی که علت و معلول فیزیکی هستند، تبیینی علمی ارائه دهد، و در عین حال هیچ مانعی وجود ندارد زمانی که علت یا معلول حقیقتی فرافیزیکی هستند، علتی تجربی و فیزیکی وجود نداشته باشد.

## ۲. دلایل سوئین برن برای اثبات نفس

با توضیحات فوق روشن گشت پذیرش نفس مجرد با مشکلات فلسفی و عقلی مواجه نبوده و نظریه‌ای معقول و سازگار است. سوال بعدی که مطرح می‌شود این است که بعد از اثبات معقولیت و سازگاری این نظریه، آیا دلائلی عقلی بر اثبات نفس مجرد وجود دارد؟

سوئین برن در آثار مختلف خود تلاش می‌کند نفس را بر مبنای اموری چون استدلال امکانی (که توسط دکارت ارائه شده)، آگاهی، وجود همزمان حالات ذهنی و وحدت هویت شخصی اثبات نماید. در ادامه دلایل وی تشریح می‌گردد و روشن می‌گردد که تنها برخی از دلائل ارائه شده توسط وی می‌تواند مورد پذیرش قرار بگیرد.

### ۲/۱. اثبات نفس بر مبنای استدلال امکانی

یکی از دلائلی که در فلسفه‌ی اسلامی و فلسفه‌ی غرب برای اثبات نفس به کار رفته، استدلال از طریق فرض تفکیک بین ذهن و بدن است. برهان هوای طلق در آثار ابن سینا، اشاره به این دلیل دارد. وی اظهار می‌دارد که اگر نفس مادی باشد، باید جزئی از بدن باشد و اگر جزئی از بدن باشد علم به نفس با غفلت از بدن غیرممکن می‌شود، در حالی که انسان می‌تواند وضعیتی را تصور کند که به یک باره در فضایی کاملاً آزاد خلق شده، به گونه‌ای که از اعضای بدنش غافل باشد، ولی در عین حال از وجود خود غافل

نباشد. بنابراین انسان همان وجود مادی نیست (ابن سینا، ۱۴۰۴، ص ۲۲۵).  
این برهان در غرب توسط رنه دکارت احیا گردید. استدلال دکارت، نوعی انتقال از امکان تصویری ذهنی به امکان متافیزیکی (خارجی) است. وی چنین استدلال کرد که من می‌توانم خود را به صورتی تصور کنم که هیچ بدنی ندارم و هیچ مکان و جهانی وجود ندارد، و در عین حال من وجود دارم؛ من می‌توانم در همه چیز شک کنم، ولی در اصل این که موجودی متفکری هستم که پیرامون بقیه اشیاء به تأمل مشغولم، نمی‌توانم تردید نمایم؛ بنابراین من جوهری متفکر هستم که متمایز از تمام اشیاء مادی است؛ جوهری که نیاز به مکان و هیچ وجود مادی ندارد و سراسر، وجودی اندیشنده است. این همان «من» است که نام آن را نفس می‌گذارم (Descartes 2006, 140).

برهان دکارت، برهان امکانی (Argument from possibility) نامیده می‌شود. در دوران معاصر، سول کریپکی نیز این برهان را با تمسک به مفهوم «همانند زامبی» (a Zambie duplicate) مطرح کرد. مقصود وی از زامبی موجودی است که دارای مغز بوده و عملکرد کاملاً مشابهی با انسان دارد، ولی فاقد احساس و آگاهی درونی است. وی می‌گوید اگرچه که هیچ زامبی وجود ندارد، اما تصور وجود زامبی، تصویری معقول است و این نشان می‌دهد که ماهیت ذهن و حالات ذهنی با ماهیت مغز متفاوت است. (David Papineau 2001, 56-58)

این استدلال با صورت‌ها و تقریرهای مختلفش، در صدد اثبات وجود جوهر نفسانی است. مراد از جوهر، چیزی است که واجد ویژگی‌ها (properties) باشد. ویژگی‌ها یا اموری هستند که به یک جوهر متعلق هستند، مثل زرد بودن و دو کیلو بودن که ویژگی‌های ذاتی نامیده می‌شوند، یا اموری که به چند جوهر مربوط می‌شوند مثل

بزرگ‌تر بودن یک چیز از چیز دیگر (Swinburne 2018, 137-138). سوئین‌برن معتقد است گرچه برهان دکارت به شکل کنونی نمی‌تواند مورد پذیرش قرار بگیرد، اما می‌توان این برهان را به شکلی اصلاح‌شده پذیرفت. وی برهان دکارت را ابتدا با این نقد مواجه می‌بیند که نمی‌توان بدون استفاده از تجربه و مقدمات تجربی، صرفاً بر مبنای تصوّر عقلی تفکیک بین بدن و نفس، وجود جوهری مجرّد را اثبات نماید. سوئین‌برن در پاسخ می‌گوید اساساً علوم تجربی تنها به ما راجع به اشیاء مشاهده‌پذیر عمومی نظیر بدن انسان، اطلاعاتی را می‌دهند، ولی دکارت می‌خواهد ما را به حقیقتی متمایز (آگاهی) رهنمون سازد که به صورت شخصی به آن دسترسی داریم (Swinburne 2018, 133-134).

سوئین‌برن سپس به سراغ استدلال دکارت می‌رود. محور اصلی استدلال دکارت این است که تفکیک بین بدن و خود، تصوّرپذیر است. تصوّرپذیری در فلسفه‌ی تحلیلی به معنای امکان منطقی و عدم تناقض مفهومی است؛ ما می‌توانیم نفس را جدای از بدن تصوّر کنیم و این بدان معنا است که ممکن است در یکی از جهان‌های ممکن، نفس از بدن جدا شود، و هیچ تناقضی در این انفکاک وجود ندارد. محال است که من باشم و در عین حال موجود آگاه و متفکری وجود نداشته باشد، اما ممکن است که من باشم و بدن نداشته باشم. (Swinburne 2018, 134-136) تفکر نمی‌تواند یکی از ویژگی‌های بدن و مغز باشد، زیرا اگر تفکر جزئی از مغز و بدن می‌بود، نمی‌توانست از مغز و بدن جدا شود. بنابراین تفکر باید به جوهری دیگر تعلق داشته باشد که مادی نیست. این استدلال نشان می‌دهد که نفس، جزء اساسی انسان است، ولی بدن جزئی اساسی برای انسان نیست (Swinburne 2018, 137-138).

سوئین‌برن معتقد است که استدلال دکارت با چندین مشکل مواجه شده که به

تمام آن‌ها می‌توان پاسخ داد:

مشکل اول این‌که مدعای دکارت این است که چون من می‌توانم خودم را بدون بدن تصور کنم، جزء اساسی من، نفس است، ولی استدلال وی با این مدعا سازگار است که جزء اساسی انسان «یا بدن یا نفس» است. ممکن است تفکر صفت اساسی بدن باشد، و در عین حال زمانی که انسان بدن نداشته باشد، تفکر از ویژگی‌ها و صفات نفس باشد. ممکن است فعلاً انسان نفسی نداشته باشد ولی صرفاً در فرض نابودی بدن، واجد نفسی متفکر باشد. سوئین‌برن برای حلّ این مشکل می‌گوید به جای تمرکز بر مدعای تصور پذیری امکان انفکاک خود از بدن، باید بر تصویرپذیری تفکر در عین نابودی بدن تمرکز کرد. من می‌توانم خودم را در حالتی فرض کنم که در عین نابودی بدن، هم‌چنان وجود داشته باشم. اگر هم‌اکنون ممکن است من خودم را تصور کنم در حالی که بدنم نابود شده است، من هم‌اکنون و همیشه باید واجد حقیقتی غیرمادی باشم (Swinburne 2018, 137-138).

مشکل دومی که دیدگاه دکارت با آن مواجه شده این است که تصوّرپذیری چیزی در ذهن، امکان خارجی و متافیزیکی آن را اثبات نمی‌کند. برهان دکارت مبتنی بر این اصل لایب‌نتز است که اگر دو چیز، ویژگی‌های متمایز از هم داشته باشند، وجودشان عین هم نیست؛ پس چون وجود انسان به صورتی است که می‌تواند جدای از بدن تصوّر شود، باید گفت که وجود انسان عین وجود بدنش نیست؛ اما مشکل این استدلال در این است که اصل عدم تمایز این‌همان‌ها، در مورد حالات روان‌شناختی مثل باور و فکر مطرح نیست؛ زیرا که ممکن است که ما بتوانیم فکر کنیم که انسان بدون روحش می‌تواند موجود باشد، اما این فکر انسان ناشی از تمایز واقعی بین ذهن

و بدن نباشد، بلکه ناشی از اشتباه در تصوّر، باشد. به عنوان مثال فرض کنید که کسی بگوید: «من فکر می‌کنم که ماشین من قرمز است؛ ماشین جلوی من قرمز نیست. پس ماشین جلوی من، مال من نیست.»

این استدلال دچار اشکال است؛ زیرا که ممکن است که انسان به اشتباه تصوّر کرده باشد که ماشینش قرمز است و در واقع ماشینش رنگ دیگری داشته باشد و در این صورت ماشین جلوی من، مال خود من می‌باشد و تصوّر من راجع به یکی از مشخصات آن (یعنی رنگ آن) این واقعیت را که این ماشین مال من است، تغییر نمی‌دهد. به همین نحو اگرچه که انسان می‌تواند خودش را بدون بدنش تصوّر کند، اما ممکن است این تصوّر، توهمی باشد که واقعیت ندارد و در این صورت، انسان همان بدن است و تصوّرش راجع به انفکاک خود از بدن، این واقعیت را که انسان همان بدنش است، تغییر نمی‌دهد. (Ravenscroft 2005, 15) صرف تصوّر یک چیز، امکان خارجی یک چیز را اثبات نمی‌کند. به عنوان مثال ما می‌توانیم تصوّر کنیم که به زمان گذشته سفر کرده‌ایم و گذشته را تغییر داده‌ایم، در حالی که بازگشت به گذشته و تغییر آن محال منطقی است (Lowe 2004, 12)؛ و یا فرض کنی کسی در ذهن خود دو نمونه گاز را تصور کند که میزان انرژی جنبشی آنها متفاوت است، اما در عین حال درجه‌ی حرارت آنها متفاوت است؛ از صرف این تصور نمی‌توانیم این نتیجه را بگیریم که در واقع درجه‌ی حرارت با میزان انرژی جنبشی تفاوت دارد. به همین نحو از صرف تصوّر انفکاک روح از بدن، نمی‌توانیم جدایی واقعی آنها را نتیجه بگیریم. بلکه ممکن است در واقع وقوع انسان بدون بدن محال و غیر ممکن باشد.

(David Papineau 2001, 104-105)

برای تبیین بیشتر این اشکال، می‌توان از اصطلاح ضرورت متافیزیکی و ضرورت مفهومی سخن گفت. گزاره‌هایی واجد ضرورت مفهومی هستند که انکار آن‌ها، موجب تناقض شود. مثل این گزاره که «هر پدری فرزند دارد». انکار این گزاره موجب تناقض گویی می‌شود زیرا محمول در موضوع مندرج است. ضرورت مفهومی نوعی ضرورت پیشین است. ابتدا در فلسفه‌ی تحلیلی گمان می‌شد که تنها گزاره‌هایی که ضرورت مفهومی دارند، واجد ضرورت هستند و بقیه گزاره‌ها، ترکیبی و امکانی هستند، اما سول کریپکی نشان داد بسیاری از گزاره‌های دیگر وجود دارند که پسینی و ترکیبی بوده و در عین حال ضروری هستند. این نوع گزاره‌ها، واجد ضرورت متافیزیکی می‌باشند (در مقابل ضرورت مفهومی). به عنوان مثال این گزاره که آب مساوی با  $H_2O$  است، فاقد ضرورت مفهومی و پیشین است. با صرف تصوّر موضوع، نمی‌توان محمول را تأیید نمود. ولی بعد از آزمایش، به صورت پسینی می‌توان حکم نمود که این گزاره از جهت متافیزیکی ضرورت دارد و محال است که چیزی آب باشد، ولی  $H_2O$  نباشد. به همین نحو استدلال دکارت صرفاً اثبات می‌کند که از جهت مفهومی، اگر من بدون بدنم موجود باشم، هیچ تناقضی رخ نمی‌دهد، اما از جهت متافیزیکی ممکن است وجود بدن برای انسان ضرورت داشته باشد. از صرف ضرورت مفهومی، نمی‌توان به ضرورت خارجی و متافیزیکی رسید.

سوئین برن معتقد است می‌توان به این نقد پاسخ گفت و اثبات نمود که برهان دکارت، امکان جدایی خارجی و متافیزیکی نفس و بدن را اثبات می‌نماید. وی برای توضیح نظریه خود دو اصطلاح دال معرفت بخش (informative designator) و دال غیرمعرفت بخش (uninformative designator) را به کار می‌برد. مطابق تقسیم کریپکی،

الفاظ دلالتگر به دو نوع دال ثابت (rigid designator) و غیر ثابت (non-rigid designator) تقسیم می‌شوند. دال ثابت در تمام جهان‌های ممکن تنها بر یک چیز دلالت می‌کند. مثل لفظ زید؛ اما دال غیر ثابت ممکن است بر افراد مختلفی صدق نماید مثل رئیس جمهور ایران که در هر زمانی بر فرد خاصی دلالت دارد. سوئین برن دال ثابت را به دو نوع دال معرفت‌بخش و غیر معرفت‌بخش تقسیم می‌کند. زمانی که مردم معنا و ماهیت یک لفظ را نمی‌فهمند از دال غیر معرفت‌بخش استفاده می‌کنند. مثلاً مردم قرن هجدهم نمی‌دانستند که ماهیت آب  $H_2O$  است. برای آنان، این لفظ دال غیر معرفت‌بخش بود. اما اکنون که مردم می‌دانند که ماهیت آب  $H_2O$  است، این لفظ دال معرفت‌بخش است. (Swinburne 2013, 11-12) به همین نحو، تمام الفاظی که با مشاهده، انسان به ویژگی‌های آن‌ها علم پیدا می‌کند، دال معرفت‌بخش هستند؛ مثل قرمز، یا ده متر بودن یک چیز. (Swinburne 2018, 140)

سوئین برن می‌گوید اگر انسان دارای شرایط ایده‌آل باشد، الفاظی که دال معرفت‌بخش هستند، به صورت پیشینی بر مصادیقشان دلالت می‌کنند و نیازی به ارائه هیچ‌گونه استدلال تجربی و پسینی ندارند. در مرحله بعد، وی این دیدگاه را مطرح می‌کند که در مورد الفاظ دلالتگر معرفت‌بخش، امکان متافیزیکی به امکان مفهومی بر می‌گردد و بر عکس، امکان مفهومی دلالت بر امکان متافیزیکی می‌نماید. به عنوان نمونه، به گزاره‌ی «هسپروس همان فسفروس است» توجه نمایید. در زمان گذشته مردم نمی‌دانستند که هسپروس و فسفروس هر دو به سیاره ونوس اشاره دارد و لذا این دو لفظ برای آن‌ها دال غیر معرفت‌بخش بود، اما اکنون که مردم می‌دانند این دو به یک چیز اشاره دارند، این دو لفظ دال معرفت‌بخش هستند و در این صورت



معنای جمله «هسپروس همان فسفروس است» عبارت است از «ونوس همان ونوس است». اگر هسپروس و فسفروس برای ما دال معرفت‌بخش باشند، امکان منطقی گزاره‌ی فوق به معنای امکان متافیزیکی آن، و امکان متافیزیکی آن به معنای امکانی منطقی آن است. (Swinburne 2018, 141-142)

سوئین برن نتیجه می‌گیرد که در مورد الفاظ غیر معرفت‌بخش، استحاله متافیزیکی اعم از ضرورت منطقی است. هر چیزی که استحاله منطقی دارد، استحاله متافیزیکی هم دارد، اما ممکن است چیزی استحاله منطقی نداشته باشد، ولی در عین حال از جهت متافیزیکی محال باشد. اما در مورد الفاظ معرفت‌بخش، نوعی ارتباط تلازمی بین استحاله و امکان مفهومی و متافیزیکی برقرار است. (Swinburne 2014, 149-150).

با این توضیحات، وی به سراغ بحث کنونی می‌رود. ایراد اساسی که به دکارت وارد بود این نقد بود که از امکان مفهومی «من می‌توانم بدون بدن فکر کنم» نمی‌توان به امکان متافیزیکی آن رسید، زیرا ممکن است من و فکر کردن من عین بدن و مغز من باشد. سوئین برن پاسخ می‌دهد که «من» دال معرفت‌بخش است. هر کسی با مراجعه به خود می‌فهمند که موجودی متفکر است که به صورت اول شخص به خود و آگاهی‌اش دسترسی دارد. اگر «من» دال معرفت‌بخش باشد و گزاره «من می‌توانم بدون بدن فکر کنم» را دارای امکان مفهومی بدانیم، از امکان مفهومی می‌توانیم به ضرورت متافیزیکی برسیم (Swinburne 2018, 142-143).

## ۲/۲. اثبات نفس بر مبنای آگاهی

دلیلی دیگری که سوئین برن برای اثبات نفس مطرح می‌کند، اثبات بر مبنای آگاهی است. از نگاه سوئین برن، حالات ذهنی که آگاهی انسان را به وجود می‌آورد، حالاتی

متمایز از حالات مادی هستند. تحریکات مغزی متفاوت از احساس غم یا درد است. انسان به تحریکات مغزی به صورت سوم شخص دسترسی دارد، ولی علم انسان به احساس غم یا درد، شخصی است (Swinburne 2010, 71-72). به همین جهت، آگاهی نمی‌تواند صفت موجود مادی باشد و باید به موجودی مجرد نسبت داده شود. حالات ذهنی گرچه بعضاً معلول مغز و بدن انسان هستند (مثل این که حادثه‌ای بدنی، می‌تواند باعث ایجاد حالت غم و اندوه شود)، اما این به معنای عینیت آن با مغز نیست؛ همان‌طوری که ممکن است گاهی رفتارهای بدنی هم معلول حالات ذهنی باشند (مثل این که قصد و نیت یک انسان موجب حرکت دادن دست وی می‌شود) (Swinburne 2010, 66).

سوئین برن نتیجه می‌گیرد هر موجودی که حیات ذهنی داشته باشد، باید واجد جوهر ذهنی باشد. حتی می‌توان گفت برخی حیوانات هم که ویژگی‌ها و حالات ذهنی دارند باید نفس داشته باشند. البته از نگاه سوئین برن نفس حیوانات، متناسب با خودشان و در مرتبه‌ای پایین‌تر از نفس انسانی است. هم‌چنین سوئین برن می‌گوید دقیقاً معلوم نیست در چه مرحله‌ای از تکامل، نفس به وجود می‌آید ولی می‌توان گفت علاوه بر انسان، بسیاری از حیواناتی که ساختاری شبیه مغز انسان دارند، واجد نفس هستند، ولی واضح است اموری نظیر باکتری و ویروس، فاقد حیات ذهنی و نفس هستند (Swinburne 2010, 71-72).

### ۲/۳. اثبات نفس بر مبنای وجود همزمان حالات ذهنی

سوئین برن قبل از بیان این استدلال، چندین مقدمه بیان می‌کند:

الف: جهان از جواهر (substance)، ویژگی‌ها (properties) و حوادث (events) تشکیل شده است. جوهر به چیزی می‌گویند که مستقل از اشیاء دیگر وجود دارد و

البته ممکن است از اجزائی تشکیل شده باشد که به آن‌ها نیاز دارد؛ مثل میز، گیاه، اتم و ...؛ ویژگی‌ها به خواص و صفات جواهر گفته می‌شود که منفرد (monadic) هستند (مثل مربع بودن یک میز) و یا در ارتباط با اشیاء دیگر هستند (relational) (مثل بلندتر بودن میز الف از میز ب). (Swinburne 2014, 139-140). زمانی که یک جوهر ویژگی خاص یا ارتباطی خاص در زمانی خاص داشته باشد «واقعه» (event) نامیده می‌شود. مثل این که پای من در ساعت ۸ ویژگی سبز بودن را داشته باشد، یا این که در زمانی خاص نورون‌های مغزی من فعال شوند (Swinburne 2010, 64).

ب: حالات ذهنی به حالاتی گفته می‌شود که هر کسی دسترسی شخصی به آن‌ها دارد؛ در مقابل حالات فیزیکی، عمومی بوده و در دسترس همگان هستند. هر کسی می‌تواند از طریق رفتار یا بررسی نورون‌های مغز انسان، دسترسی سوم شخص به درد و غم داشته و تحلیلی مغزی یا رفتاری از آن ارائه دهد، اما احساس درد، غم، آگاهی و ... اموری شخصی هستند (Swinburne 2010, 65) جوهر ذهنی، به جوهری گفته می‌شود که حالات ذهنی به آن وابسته هستند (Swinburne 2014, 140).

ج: برخی حالات ذهنی مستلزم حالات بدنی هستند، مثل نیت تکان دادن دست که با تکان دادن دست همراه است؛ اما برخی دیگر با حالات بدنی همراه نیستند، مثل تفکر راجع به مسئله‌ای فلسفی. به دسته‌ی دوم، حالات ذهنی صرف گفته می‌شود (Swinburne 2014, 143).

د: در مورد جوهر دو دیدگاه وجود دارد: الف: دیدگاه هیومی که جوهر را دسته‌ای از ویژگی‌های همزمان می‌داند. ب: دیدگاه دیگر که برای جوهر انیت و هویت مستقل قائل است. زمانی می‌توان جوهر را واجد انیت دانست که اگر شیء دیگری

تمام ویژگی‌های آن را در گذشته و حال داشته باشد، هم چنان با جوهر اولی متفاوت باشد (Swinburne 2014, 145-146).

با این مقدمات، سوئین برن به سراغ اصل استدلال می‌رود. حالات ذهنی انسان نمی‌توانند تنها مجموعه‌ای از ویژگی‌ها باشند، زیرا این ویژگی‌ها به طور همزمان درک می‌شوند. درک همزمان (co-experience) حالات ذهنی متفاوت (مثل درد، شنیدن، دیدن و ....) نشان می‌دهد که در تمام این حالات ذهنی، موضوع جوهری واحدی وجود دارد.

هم‌چنین زمانی که شما جمله‌ای را بیان می‌کنید، یک فرد (موضوع واحد) نیمه‌ی اول جمله‌ی شما را می‌فهمد و همان فرد هم نیمه‌ی دوم جمله‌ی شما را می‌فهمد. اگر انسان صرفاً مجموعه‌ای از ویژگی‌ها باشد، دیگر موضوع واحدی برای درک این دو جمله وجود ندارد. این موضوع واحد، نمی‌تواند جوهر فیزیکی باشد، زیرا حالات ذهنی نیازمند جوهر ذهنی هستند. بنابراین جوهر ذهنی (نفسانی) وجود دارد (Swinburne 2014, 147-148).

#### ۲/۴. اثبات نفس بر مبنای وحدت هویت شخصی

یکی از دلایل سوئین برن برای اثبات نفس این است که وحدت و این‌همانی انسان در سرتاسر عمر نمی‌تواند هیچ‌گونه تبیین مادی داشته باشد، لذا برای تبیین وحدت هویت، لازم است که نفس مجرد وجود داشته باشد. برای اثبات این مدعا وی وارد نظریات مادی‌انگاران‌هی وحدت شخصیت می‌شود و به نقد آن‌ها می‌پردازد.

یکی از نظریات مادی‌انگاران اشتراک خاطرات است. مطابق این دیدگاه انسان  $p^2$  در لحظه  $t^2$  همان انسان  $p^1$  در لحظه  $t^1$  است، تنها در صورتی که این انسان، واجد

بسیاری از خاطرات (Memory) قبلی بوده، و خصوصیات (character) وی هم تا حد زیادی، به انسان در لحظه  $t^1$  شبیه باشد. البته این نکته را هم می‌توان افزود که این شباهت باید در دو زمان مختلف باشد. اگر دو فرد مختلف در یک زمان با هم در خاطرات و خصوصیات شباهت داشته باشند، وحدت اثبات نمی‌گردد. از نگاه سوئین‌برن، مشکل این نظریه این است که همیشه این احتمال وجود دارد که خاطرات و خصوصیات یک فرد از بین برود، و در عین حال هویت واحد وی باقی بماند. این امر نشان‌دهنده‌ی این حقیقت است که وحدت هویت صرفاً از راه اشتراک در خاطرات و خصوصیات به دست نمی‌آید. (Swinburne 1973 - 1974, 232)

نظریه‌ی دیگری که در رابطه‌ی با وحدت هویت مطرح شده، دیدگاه استمرار بدنی و مغزی است. مطابق این معیار، انسان  $p^2$  در لحظه  $t^2$  همان انسان  $p^1$  در لحظه  $t^1$  است، به شرط این که هر دو از جهت زمانی و مکانی، استمرار بدنی داشته باشند. البته با توجه به این که استمرار کل بدن در بسیاری از موارد ممکن نیست، برخی بخش‌های خاصی از بدن مثل مغز را مطرح کرده‌اند. استمرار زمانی-مکانی مغز انسان  $p^1$  و  $p^2$  در دو زمان متفاوت، دلیل بر وحدت هویت آن‌ها است. در نقد این دیدگاه، سوئین‌برن می‌گوید باید بین دو نوع سؤال تفکیک قائل شد:

الف: چه معیاری انسان را در هر دو لحظه‌ی متفاوت، انسان واحدی می‌سازد؟  
(بحث وجودشناختی)

ب: چه شواهدی نشان می‌دهد که یک انسان در دو لحظه‌ی متفاوت، انسان واحدی است؟ (بحث معرفت‌شناختی)

سوئین‌برن معتقد است بیشتر تلاش‌هایی که تاکنون انجام شده، برای پاسخ به

سؤال دوم بوده است، نه سؤال اول. وی می‌گوید معیارهای مادی مطمئن می‌تواند شاهدهی معرفت‌شناسانه بر وحدت هویت فرد باشد. اگر کسی معیارهای استمرار مغزی و شباهت خاطرات و خصوصیات را نداشته باشد، نمی‌توان به لحاظ معرفت‌شناختی وی را همان فرد قبلی دانست، و برعکس اگر کسی واجد معیارهای استمرار مغزی و شباهت خاطرات و خصوصیات باشد، به لحاظ معرفت‌شناختی همان فرد قبلی است؛ اما هیچ کدام از این نظریات تجربی، نمی‌توانند معیاری برای وحدت هویت باشند. (Swinburne 1973 - 1974, 231-233) معیارهای فوق می‌توانند معیاری معرفت‌شناسانه برای شناخت وحدت هویت دیگران باشند، اما از جهت وجود شناختی، این امور نمی‌توانند هویت واحد انسان را تشکیل دهند.

سوئین برن برای ردّ این احتمال که ممکن است بدن انسان یا استمرار بدنی و مغزی، معیار شخصیت انسان باشد، مثال پیوند مغزی را مطرح می‌کند. فرض کنید که فردی به نام الف در پیوندی مغزی نصف مغز خود را به ب و نصف دیگر مغز خود را به ج می‌دهد و هرکدام از این افراد نصف مغز خود را از شخص دیگری دریافت می‌کنند. در این صورت، این سؤال مطرح می‌شود که آیا فرد ب همان فرد الف است، یا فرد ج همان فرد الف است، یا این که هیچ کدام الف نیستند. همه‌ی این احتمالات وجود دارند. سوئین برن نتیجه می‌گیرد که صرف علم به اتفاقات مغزی یا بدنی برای تشخیص هویت انسان کافی نیست ولذا معیار شخصیت انسان، چیزی جز اتفاقات مغزی است. ما ممکن است اطلاعات دقیقی راجع به مغز انسان (و تک تک اتم‌های آن) داشته باشیم، ولی در عین حال نمی‌دانیم چه اتفاقی برای شخصیت و هویت ما رخ داده است. این امر نشان می‌دهد که این شخصیت و هویت وابسته به مغز نیست

(زیرا اگر وابسته به مغز می‌بود، از علم به مغز باید علم به هویت هم به دست می‌آمد، در حالی که چنین نیست)، بلکه شخصیت من به بُعدی غیرمادی است که بقاء آن، مغزی را که بدان متصل است، مغز من می‌سازد (Swinburne 2010, 68-69).

این مثال را به این شکل هم می‌توان طرح کرد که فرض کنید فردی هر سال در روند عمل پزشکی، مقداری از مغز خود را از دست داده و مغز فرد دیگری در مغز وی جایگزین شود. اگر فرض شود که بعد از ده سال کل مغز انسان الف از بین برود، آیا الف همان فرد قبلی است یا فرد جدید؟ از نگاه سوئین برن، نمی‌توانیم در این رابطه قضاوتی قطعی داشته باشیم. ممکن است فرد جدید را همان فرد قبلی بدانیم، زیرا جایگزینی تدریجی اعضای مغزی، موجب بقاء هویت می‌گردد. از طرف دیگر، ممکن است بگوییم فرد جدید همان فرد قبلی نیست، زیرا تمام اجزاء مغزی انسان قبلی از بین رفته است. این که نمی‌توانیم قضاوتی راجع به الف داشته باشیم، نشان می‌دهد که وحدت انسان، به ویژگی‌های بدنی یا ذهنی یا ماده و مغز وابسته نیست، زیرا با انجام عملیات پزشکی متعدد، ماده مغزی و ویژگی‌های بدنی و ذهنی تغییر پیدا می‌کنند و معلوم نیست که فرد الف بعد از انجام عملیات همان فرد قبلی است یا نه، در حالی که هویت انسان در این عملیات باقی می‌ماند. هویت انسان به امر ثابت و خاصی غیر مادی است که حقیقت و اُنیت (thisness) انسان را تشکیل می‌دهد. (Swinburne 2018, 149-150).

باید توجه نمود مثال پیوند ذهنی به صورت‌های دیگری نیز تفسیر شده است. فرض کنید که فردی به نام الف در پیوندی مغزی نصف مغز خود را به ب و نصف دیگر مغز خود را به ج می‌دهد. در این صورت هرکدام از ب و ج تا حدی استمرار حالات ذهنی،

رفتاری و نیز نصف مغز الف را دارند. در این صورت دو حالت وجود دارد:

الف: شرط استمرار هویت شخصی این است که یک فرد بخشی از مغز الف را داشته باشد: در این صورت در نقد معیار استمرار ذهنی و خاطرات می‌توان گفت مطابق این معیار هم ب و هم ج خاطرات و حالات ذهنی پیوسته با الف دارند، اما نمی‌توان گفت هر دو ی آن‌ها الف هستند، زیرا واضح است که دو شخص نمی‌تواند یک شخص باشد. بنابراین نظریه استمرار ذهنی و خاطرات رد می‌شود.

ب: شرط استمرار هویت شخصی این است که فردی کل مغز الف را داشته باشد: در این صورت این مشکل مطرح می‌آید که برخی از افراد در اثر حوادث و اتفاقات، نصف مغز خود را ممکن است از دست دهند، ولی هویتشان هم‌چنان پابرجا است. پس می‌توان گفت بقاء کل مغز، شرط بقاء هویت فردی نیست (Garrett 2006, 127-128).

### ۳. تحلیل و بررسی دلایل سوئین‌برن

از نگاه نگارنده در میان ادله‌ای که سوئین برن ارائه نموده تنها دلیل وحدت هویت دارای اعتبار کافی است و بقیه با برخی مشکلات فلسفی مواجه هستند.

نسبت به استدلال اول سوئین برن (دلیل امکانی)، باید بررسی نمود که آیا تلاش سوئین برن می‌تواند استدلال دکارت را از مشکل فوق‌رهایبی بخشد یا نه؟ از نگاه نویسنده، در اینجا تلاش سوئین برن ناکام و ناموفق است. مشکل اساسی استدلال سوئین برن این است که مقصود از لفظ «من» در گزاره‌ی «من می‌توانم بدون بدن فکر کنم»، چیست؟ الف: اگر از ابتدا معلوم است که این «من»، به جوهری مجرد اشاره می‌کند، استدلال دکارت نوعی مصادره به مطلوب می‌شود. اگر از ابتدا واضح است که این من، همان نفس مجرد است، دیگر نیازی به استدلال دکارت نیست و قبل از



هر گونه استدلالی، مدعای خود را مصادره به مطلوب نموده‌ایم. ب: اما اگر مقصود از «من» موجودی است که صرفاً آگاه بوده و به آن دسترسی شخصی داریم، هم‌چنان این سؤال مطرح است که این «من» نفس مجرد است یا مغز مادی. اگر کسی فرضاً سایر استدلال‌های نفس مجرد را نپذیرد، به راحتی می‌تواند ادعا کند که با شناخت «من» به این نتیجه رسیده‌ایم که گزاره‌ی «من می‌توانم بدون بدن فکر کنم» استحاله متافیزیکی دارد، همان طور که گزاره «آب می‌تواند غیر از  $H_2O$  باشد» محال است در خارج تحقق یابد.

به عبارت دیگر، - اگر بخواهیم بر مبنای اصطلاحات سوئین‌برن سخن بگوییم - گرچه ما برخی از ابعاد خود را می‌شناسیم و خود را موضوع فعالیت‌های آگاهانه می‌دانیم، اما در موقعیت فعلی، این ابهام برای ما وجود دارد که آیا «من» همان مغز مادی است یا این که من از نفس و بدن تشکیل شده است (همان‌طور که انسان قرن هجدهم ترکیب آب را نمی‌دانست) و لذا «من» را می‌توانیم نوعی دال غیر معرفت‌بخش بدانیم، زیرا هنوز «من» کاملاً شناخته نشده است. لذا با توجه به غیر معرفت‌بخش بودن لفظ «من» (با توضیحات فوق)، نمی‌توان از امکان منطقی، امکان متافیزیکی را نتیجه گرفت. نسبت به استدلال دوم سوئین‌برن (استدلال آگاهی) این دلیل نیازمند مباحث مفصلی است و در این رابطه کتب و مقالات زیادی توسط مدافعین و مخالفین نوشته شده است، اما در اینجا به صورت مختصر می‌توان به این نقد اشاره نمود که استدلال سوئین‌برن به شکل فعلی تنها دوگانگی نفس و بدن در حالات مغزی را نشان می‌دهد و دوگانه‌انگاری در ویژگی‌ها را می‌توان مطابق نظریات فیزیکیالیستی تبیین کرد. به عنوان نمونه، جان سرل گرچه تمایز حالات ذهنی و مغزی را می‌پذیرد، ولی هم‌چنان

قائل به نفس مجرد نیست. وی می‌گوید تمایز آگاهی با حالات مغزی دلیل بر وجود نفس مجرد نیست، بلکه دلیل تمایز وجود دو سطح از تفسیر است. تفسیری جزئی که در آن به ویژگی مادی اجزاء مغز توجه می‌شود و تفسیری در سطح بالاتر که به حالات ذهنی همان مغز مادی توجه می‌شود. مثل یک چکش که در تفسیری جزئی به ویژگی اتم‌های آن توجه می‌شود و در تفسیری در سطح بالاتر به ویژگی سفت بودن آن توجه می‌شود. در اینجا در واقع ویژگی کلی سفت بودن با ویژگی تک تک اتم‌ها تفاوت دارد، اما در عین حال این ویژگی، وجودی جز وجود اتم‌ها ندارد؛ به همین نحو ممکن است صفات حالات ذهنی متفاوت از نوروهای مغزی باشد، اما این به معنای اثبات نفس مجرد نیست، زیرا می‌توان ویژگی‌های ذهنی را ناشی از مغز دانسته و در عین حال دارای ویژگی‌های متمایز از حالات مغزی دانست. (Searle 1989, 30)

در مورد استدلال سوم سوئین‌برن (همزمانی حالات ذهنی)، اگر مقصود از این استدلال، اصل آگاهی باشد، این دلیل به دلیل قبلی بر می‌گردد؛ اما اگر مراد، وحدت آگاهی و مسئله‌ی همزمانی حالات ذهنی باشد، این امکان وجود دارد که درک همزمان ناشی از ارتباط مستمر و هماهنگ اجزاء مغزی باشد. لذا به نظر می‌رسد این دلیل نمی‌تواند وجود نفس را اثبات نماید.

به نظر می‌رسد در میان ادله‌ی سوئین‌برن، معتبرترین دلیل وحدت شخصیت است. در دوران معاصر نظریات مختلفی مادی‌انگاران در رابطه‌ی با وحدت هویت مطرح گردیده و همه‌ی آن‌ها توسط خود اندیشمندان فیلسوفان فیزیکالیست نقد گردیده است (Noonan 2003, 1-23). این مسئله ما را به این حقیقت رهنمون می‌کند که نفس هویتی فرامادی دارد و نمی‌توان آن را طبق مبانی فیزیکالیستی و مادی تبیین

نمود. به نظر می‌رسد علت این که بسیاری از فیلسوفان ذهن معاصر علی‌رغم اذعان به عدم کفایت نظریات مادی‌انگاران، اقبالی به نظریه‌ی نفس ندارند این است که گمان می‌کنند اگر نفس مجرد مشکل وحدت و این‌همانی را حل کند، اما خودش با مشکلات فلسفی دیگری مواجه است. در پاسخ به این ادعا، چنانکه گذشت سوئین‌برن با دلایل مختلف فلسفی توضیح داد که نظریه‌ی نفس با هیچ مشکل عقلی و فلسفی مواجه نیست. لذا با توجه به عدم اعتبار نظریات فیزیکالیستی وحدت شخصیت (از یک طرف)، و تبیین معقولیت پذیرش نفس (از طرف دیگر)، به نظر می‌رسد می‌توان بر مبنای وحدت و این‌همانی شخصیت در سرتاسر عمر، وجود نفس مجرد را اثبات نمود.

## نتیجه‌گیری

با توجه به توضیحات فوق روشن گشت پذیرش نفس مجرد با هیچ‌گونه مانع عقلی یا فلسفی مواجه نیست و اگر بتوان دلیلی مستحکم بر وجود نفس مجرد ارائه نمود، باید وجود نفس را پذیرفت. در این بین سوئین برن ادله‌ی مختلفی بر اثبات نفس مجرد اقامه نمود که به نظر می‌رسد دلیل وحدت و این‌همانی شخصیت قوی‌ترین دلیل در این رابطه است. با توجه به این که اولاً چنانکه گذشت پذیرش نفس با مشکلات عقلی مواجه نیست و از طرف دیگر نظریات مختلف مادی‌انگارانه در تبیین وحدت شخصیت شکست خورده‌اند، معقول‌ترین تبیین از این‌همانی شخصیت، پذیرش نفس مجرد است. با پذیرش نفس مجرد می‌توان گفت وجود نفس مجرد که با از بین رفتن بدن هم‌چنان باقی است، احتمال وجود جهانی پس از مرگ را که در آن این نفس به حیات خود ادامه می‌دهد، تقویت می‌کند. البته در مرحله‌ی بعد با توسل به دلائل عقلی و الهیاتی می‌توان ضرورت وجود حیات پس از مرگ را نیز اثبات نمود، اما در این مرحله، اثبات نفس مجرد می‌تواند دست‌کم محتمل‌بودن و امکان حیات پس از مرگ را به روشنی نشان دهد.

## منابع

۱. ابن سینا (۱۴۰۴)، الشفاء، قم، مکتبه آیه الله مرعشی.
۲. ملاصدرا (۱۹۸۱)، الاسفار العقلیه الاربعه، بیروت، دار احیاء التراث.
3. David Papineau, Howard Selina. 2001. Introducing Consciousness. UK: Icon Books.
4. Descartes, Rene. 2006. A Discourse on the Method Translated by Ian Maclean. New York: Oxford.
5. Garrett, Brian. 2006. What Is This Thing Called Metaphysics? London, New York: Routledge
6. Kim, Jaegwon. 1993. Supervenience and Mind. USA: Cambridge
7. Kim, Jaegwon. 2005. Physicalism, or Something Near Enough. United Kingdom: Princeton and Oxford
8. Lowe, E. J. 2004. An Introduction to the Philosophy of Mind. Uk: Cambridge
9. Noonan, Harold W. 2003. Personal Identity London and New York: Routledge
10. Ravenscroft, Ian. 2005. Philosophy of Mind A Beginner's Guide. New York: Oxford.
11. Searle, John. 1989. Minds, Brains and Science. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press
12. Swinburne, Richard. 1973 - 1974. "Personal Identity " Proceedings of the Aristotelian Society (74):231-247.
13. Swinburne, Richard. 2004. "The Possibility of Life after Death." In Thinking About Death, edited by Brendan Larvor Peter Cave, 38-42. London: British Humanist Association.
14. Swinburne, Richard. 2010. Is There a God? New York: Oxford
15. Swinburne, Richard. 2013. Mind, Brain and Free will UK: Oxford.
16. Swinburne, Richard. 2014. "What Makes Me Me? A Defense of Substance Dualism." In Contemporary Dualism A Defense edited by Howard Robinson Andrea Lavazza. New York and London: Routledge
17. Swinburne, Richard. 2018. "Cartesian Substance Dualism " In The Blackwell Companion to Substance Dualism edited by Angus J. L. Menuge Jonathan J. Loose, J. P. Moreland USA: Wiley-Blackwell.