

## این همانی نفس (ذهن) و بدن و مسئله کیفیت ذهنی

حیب کارکن بیرق\*

### چکیده

از دیرباز نظریات ماتریالیستی که حقیقت انسان را در بدن مادی خلاصه می‌کردند، وجود داشته است. یکی از نظریات ماتریالیستی دوران معاصر در باب رابطه نفس و بدن که به صورت جدیدتری مطرح شده، نظریه این همانی نفس (ذهن) و بدن است. این نظریه یکی از نظریات رایج در فلسفه ذهن معاصر به‌شمار می‌رود که به دنبال نقد رفتارگرایی رایج مطرح شد. چنانکه از عنوان لفظ این همانی برمی‌آید، نفس یا — همانگونه که امروزه در فلسفه ذهن رایج است — ذهن، همان بدن (مغز) است؛ یعنی امر مجردی به نام نفس وجود ندارد و هر چه هست، مغز است و لاغیر. اساس چنین توهم، نوعی علم‌زدگی شدید است؛ چرا که ایشان معتقدند همانگونه که علم کشف کرده است که مثلاً آب چیزی جز  $H_2O$  نیست، روزی نیز

\* کارشناس ارشد فلسفه و حکمت اسلامی، دانشگاه شیراز.

کشف خواهد کرد که ذهن، چیزی جز مغز نیست!

**واژگان کلیدی:** نفس، ذهن، بدن، این‌همانی، کیفیات ذهنی، منظر اول شخص.

\* \* \*

### مقدمه

قبل از ورود به بحث این‌همانیِ نفس (ذهن) و بدن، ذکر این نکته ضروری است که ماتریالیسم، تاریخی دور و دراز دارد. به نظرویل دورانت، تقریباً همه صاحب‌نظران پیش از سقراط، ماتریالیست بودند (ویل دورانت، ۱۳۷۷: ۴۴)؛ اما به عقیده کاپلستون اگرچه همه آنها ماده‌المواد عالم را امری مادی می‌دانستند، اما «به‌سختی می‌توان ایشان را مادی‌مذهب به معنی اصطلاحی این لفظ نامید. چنین نبود که آنان تمایزی روشن بین روح و ماده تصور می‌کردند و آنگاه آن را انکار می‌نمودند؛ آنان کاملاً از این تمایز آگاه نبودند...» (کاپلستون، ۱۳۸۰، ج ۱: ۲۸-۲۹)؛ لذا از مشهورترین ماتریالیست‌های پیش‌سقراطی - البته طبق نظر کاپلستون، و نه به معنای مصطلح که نفس را امری مادی می‌دانست - می‌توان به دموکریتوس (۴۶۰ - ۳۷۰ ق.م) اشاره کرد که جهان را به‌عنوان مجموعه‌ای از اتم‌های در حال چرخش در خلأ معرفی می‌کرد (Heil, 1999: 53). بنا بر نقل ارسطو، دموکریتوس اجزای لایتجزی را که شکل کروی دارند، آتش و نفس می‌خواند و می‌توان آنها را به غبار هوا تشبیه کرد که در اشعه خورشید که از پنجره می‌تابد، پدیدار می‌شوند (ارسطو، ۱۳۷۸: ۱۴). درواقع، دموکریتوس حرکت‌پذیری بسیار زیاد نفس را ناشی از همین کروی بودن اتم‌های آن می‌داند (همان: پاورقی مترجم).

از ماتریالیست‌های مشهور متأخر می‌توان به ژولیان دلامتری (۱۷۰۷-۵۱م) اشاره کرد که معتقد بود که «انسان‌ها نیز ماشین‌هایی هستند؛ البته ماشین‌هایی اندیشمند. او [می‌]گفت که بدن انسان چیزی جز ساعت نیست که فنرهایش را خود می‌چرخاند» (شولتز، ۱۳۸۷: ۵۰). فخر رازی نیز در «المطالب‌العالية» ده استدلال از استدلال‌های ماتریالیست‌ها را که نفس را امری مادی و درواقع همان بدن می‌دانند، نقل کرده است (حسن‌زاده، ۱۳۸۶: ۲۷۷ - ۲۶۴).

البته رویکرد این مقاله بیشتر معطوف به صورت ماتریالیستی جدیدتری است (نظریه

این همانی) که در دنیای معاصر مطرح شده است؛ اما بدیهی است که نقدی که بر این دیدگاه مطرح خواهد شد، شامل نظریه‌های ماتریالیستی گذشته نیز خواهد بود.

### این همانی نفس و بدن (mind-body identity theory)

به دنبال ناکامی‌هایی که رفتارگرایی فلسفی با آن مواجه شد، نظریه جدیدی در حوزه رابطه نفس (ذهن) و بدن مطرح شد که به «این همانی ذهن و بدن» مشهور است. این نظریه که صورتی از فیزیکیالیسم تحویل‌گرا (Reductive Physicalism) است (kim: 1999)، دارای اسامی مختلفی است که از میان آنها می‌توان به «ماتریالیسم حالت مرکزی» (Central State Materialism – (Bunnin: 2004)، «این همانی روان-تنی» (Psycho – Physical Identity) (Heil, 1999: 53) و نظریه «هیچ نیست مگر» (“Nothing But” Theory) اشاره کرد. البته وجه تسمیه اخیر آن است که در این نظریه ادعا می‌شود که مثلاً آب هیچ نیست مگر  $H_2O$  (Wilkes: 1996)؛ بنابراین ذهن هم چیزی نیست جز مغز. به دلیل ارتباط نزدیک ذهن با مفهوم آگاهی یا شعور (Consciousness)، گاهی از مسئله ذهن - بدن، تحت عنوان «مسئله آگاهی - مغز» (consciousness-brain problem) نیز بحث می‌شود. (Velmans, 2000: 4)

از این نظریه این همانی دو تقریر ارائه شده: ۱. این همانی نوعی؛ ۲. این همانی مصداقی.

### نظریه این همانی نوعی (Type – Identity Thesis)

نظریه این همانی را برای اولین بار فیگل (Feigl)، پلیس (Place) و اسمارت (Smart) مطرح کردند (Heil, 1999: 75) که بعداً به نظریه این همانی نوعی شهرت یافت. برای آشنایی با این نظریه، بیان اسمارت را که مختصر و درعین حال دربردارنده چکیده آن نظریه است، نقل می‌کنیم. وی می‌نویسد:

آنچه را که نظریه این همانی نامیده می‌شود، به‌طور خلاصه می‌توان چنین توصیف کرد که: ذهن همان مغز است، یا به‌طور واقعی‌تر رویدادها، حالات و فرایندهای ذهنی، همان رویدادها، حالات و فرایندهای مغزی هستند. (Bunnin 2004: 327)

همانگونه که از بیان اسمارت معلوم است هر نوع ذهنی با یک نوع فیزیک، دارای رابطه

این همانی است، ولی قائلان این نظریه نمی‌گویند که انواع ذهنی دقیقاً مستلزم کدام انواع فیزیکی هستند. آنها بدون تعیین ماهیت دقیق فیزیکی انواع، تقریباً به‌طور ثابت چنین می‌پندارند که هر نوع حالت ذهنی با یک نوع حالت مغزی (یا یک سیستم اعصاب مرکزی) دارای این همانی است. مثال آشنای این نوع این همانی، این همانی درد (یک نوع ذهنی) با شلیک رشته‌های عصبی C (یک نوع فیزیکی) است (Foster 1996: 98, 99).

هر چند یک درد جزئی عیناً همان حالت شلیک عصبی است؛ ولی ما این حالت را با دو شیوهٔ مختلف، مشخص می‌کنیم: یکی به‌عنوان درد و یکی به‌عنوان شلیک عصبی؛ بنابراین در واقع حالتی است که دو ویژگی دارد: از یک ویژگی به‌عنوان درد و از ویژگی دیگر به‌عنوان شلیک عصبی یاد می‌شود (دیوانی، ۱۳۸۲: ۵۵).

این سخن به نظر بسیاری، به نوعی ثنویت در سطح ویژگی‌های مربوط به حالات نفسانی می‌انجامد؛ یعنی اگر ما ثنویت جوهری را نیز رد کنیم و انسان‌ها را صرفاً ارگانیسم‌هایی فیزیکی تلقی کنیم، باز این ارگانیسم‌ها هم حالت‌های نفسانی دارند و هم حالت‌های فیزیکی. پس رد اعتبار دوگانه‌گرایی در باب جواهر و حالات آنها صرفاً به ظهور مجدد دوگانه‌گرایی در سطح ویژگی‌ای آن حالت‌ها می‌انجامد. اسمارت به این اشکال چنین پاسخ داد که به‌رغم ظواهر اولیه، ویژگی‌های شاخص و متمایز مربوط به احساسات، از جهت اینکه حالت نفسانی یا فیزیکی باشند، خنثی هستند (همان: ۵۶-۵۷). وی در این رابطه از اصطلاح از حیث «موضوع خنثی و بی‌طرف» (topic - neutral) استفاده می‌کند و برای توضیح این اصطلاح (به‌عنوان مثال) جملهٔ «من از یک پرتقال یک تجربهٔ حسی دارم» را در قالب جملهٔ «من در حالتی قرار دارم، مشابه حالتی که وقتی که یک پرتقال را می‌بینم در آن قرار دارم» بازگو می‌کند. وی چنین می‌پنداشت که اینگونه ترجمه کردن، هر نوع مانعی را که بر سر راه یکی دانستن حالات ذهنی باحالات فیزیکی وجود دارد، از بین می‌برد (پایا، ۱۳۸۲: ۱۴۶).

اما به نظر می‌رسد این چیزی بیش از بازی با الفاظ نباشد. دیوید روز نتال در رد این نظریه چنین می‌نویسد:

خنثی بودن در رابطه با نفسانی یا فیزیکی بودن، عبارت است از اینکه نه کاملاً نفسانی باشد و نه کاملاً فیزیکی؛ اما از آنجاکه افکار و احساسات، حالت‌های کاملاً نفسانی‌اند، برای آنکه حالتی فکر یا احساس باشد، باید به نحو ویژه‌ای دارای یک ویژگی نفسانی باشد. اگر

این ویژگی‌ها را به این عنوان‌که نه نفسانی‌اند و نه فیزیکی، تفسیر کنیم، ناچاریم از نفسانی بودن کامل آنها دست برداریم. (دیوانی، ۱۳۸۲: ۵۸)

## مفهوم این‌همانی

پس از آشنایی با نظریه این‌همانی نوعی، اکنون باید دید مفهوم این نظریه چیست؟ برای ورود به بحث، واژه‌های «ابن‌سینا»، «شیخ‌الرئیس»، «حجة‌الحق» و «صاحب‌اشارات» را در نظر می‌گیریم، مثلاً وقتی می‌گوییم «ابن‌سینا همان شیخ‌الرئیس است»، در اینجا باید توجه شود که «است»، «است» این‌همانی (‘‘is’’ of identity) است و باید با «است» محمولی (‘‘is’’ of predication) آنگونه که مثلاً در جمله «ابن‌سینا یک فیلسوف بزرگ است» به کار می‌رود، متمایز شود.

سخن گفتن از اینکه «ابن‌سینا» همان «شیخ‌الرئیس» است، بدین معنی است که انسانی که «ابن‌سینا» خوانده می‌شود و انسانی که «شیخ‌الرئیس» خوانده می‌شود، هر دو دارای مصداق واحدی هستند (Heil, 1999: 77؛ پریست، ۱۳۸۳: ۹۹). این سخن بدین معناست که مصداق واحد می‌تواند دارای اوصاف متعدد باشد؛ به طوری که مثلاً می‌توان گفت: «ابن‌سینا همان شیخ‌الرئیس، حجة‌الحق، صاحب‌اشارات و... است» که مرجع تمام این اوصاف، شخص واحد ابن‌سیناست. برای روشن‌تر شدن مطلب مثال دیگری ذکر می‌کنیم: دو مکتشف را در نظر می‌گیریم که از یک بیابان ناشناخته نقشه‌برداری می‌کنند، بدون اینکه از کار یکدیگر آگاهی داشته باشند. ممکن است پس از بازگشت از مأموریت، یادداشت‌های خود را با یکدیگر مقایسه کنند. هر کدام از آنها چنین می‌پندارند که کوهستانی را کشف کرده است و هر یک نام متفاوتی را به کشف خود می‌دهند؛ اما پس از اینکه با هم سخن گفتند و نقشه‌هایشان را با هم مقایسه کردند، درمی‌یابند که آنچه کشف کرده‌اند، یک کوه است و هر یک از آن دو، از جهتی متفاوت آن را یافته است (هاسپرس، ۱۳۷۹: ۴۳۹).

حال پس از بیان مثال‌های مذکور، می‌توان گفت که قائلان نظریه این‌همانی، رویدادهای مربوط به آگاهی و حالات مغزی را همانند دو کوه ادعا شده با هم یکی می‌دانند (همان)، یعنی دو چیز مستقل و مجزا به نام «ذهن» و «مغز» نداریم؛ بلکه مصداق واحدی داریم که گاهی از آن به «ذهن» و گاهی به «مغز» تعبیر می‌شود، به عبارت دیگر: «ذهن همان مغز

است».

آنچه ذکر شد در باب نام‌ها صادق است؛ ولی همین را می‌توان به خصوصیات (properties) نیز تعمیم داد؛ مثلاً قرمز، رنگ یک گوجه‌فرنگی رسیده است. اینجا یک خصوصیت واحد، یعنی یک رنگ با محمول‌های مختلف «قرمز است» و «رنگ یک گوجه‌فرنگی رسیده است» به کار رفته است. شما ممکن است بدانید که یک رنگ خاص، قرمز است، بدون اینکه بدانید که رنگ یک گوجه‌فرنگی رسیده است (البته با فرض اینکه نمی‌دانید گوجه‌فرنگی چیست) (Heil, 1999: 78).

### علم و این‌همانی ذهن و بدن

حال پس از روشن شدن مفهوم این‌همانی، باید دید استدلال قائلان به این نظریه بر مدعای خویش چیست؟

قائلان به این نظریه از تفاوت فیزیک عامیانه و فیزیک علمی، و تسری آن به روان‌شناسی عامیانه و علمی، برای تبیین آن استفاده کرده‌اند. مقصود از فیزیک و روان‌شناسی عامیانه اصطلاحاتی است که در عرف عام استفاده می‌شود. مفاهیمی مانند درد و غصه در روان‌شناسی و نور و رنگ در فیزیک.

در فیزیک علمی اثبات شده است که آنچه مردم به آن نور می‌گویند، چیزی جز امواج الکترومغناطیسی نیست؛ رنگ چیزی جز طول موجی که از جسم خارج می‌شود، نیست و... (اکبری، ۱۳۸۲: ۷۸-۷۷)، همچنین مفاهیمی مانند درد و غصه و عشق و تنفر و... چیزی جز یک سلسله رویدادهای مغزی نیستند.

قائلان نظر مذکور، استدلال‌های چندی بر ادعای خویش ارائه کرده‌اند که همگی معطوف به این نتیجه است که گزارش صحیح از رفتار انسان و علل آن باید در علوم عصبی فیزیکی یافت شوند. ما تنها به ذکر یکی از استدلال‌های ایشان بسنده می‌کنیم:

می‌توان به خاستگاه فیزیکی انسان و آشکارگی فیزیکی بودن ساختمان هر یک از افراد بشر اشاره کرد. فرد به صورت سازمانی از مولکول‌ها در یک تک‌سلولی که به‌طور ژنتیک برنامه‌ریزی شده (یک تخمک بارور شده) آغاز می‌شود و با افزوده شدن مولکول‌های بیشتر، رشد می‌یابد؛ مولکول‌هایی که ساختار و شیوه تجمع آنها را اطلاعاتی کنترل می‌کنند که در دی‌ان‌ای مولکول‌های هسته سلول درج شده‌اند. نتیجه چنین فرایندی، یک سیستم صرفاً

فیزیکی خواهد بود که رفتار آن از عملکردهای درونی آن و برهم کنش‌های آن با باقی جهان فیزیکی ناشی می‌شود و آن عملکردهای درونی کنترل‌کننده رفتار، دقیقاً همان چیزهایی است که موضوع علوم عصبی است (چرچلند، ۱۳۸۶: ۵۴)، همچنین ایشان مثال‌های متعددی را از علم ذکر می‌کنند و آنها را شاهد مدعای خود می‌گیرند مثلاً آب  $H_2O$ ، ژن = مولکول DNA، رعد و برق = تخلیه الکتریکی، حرارت = حرکت جنبشی مولکول‌ها (Heil, 1999: 53; Kim: 1999).

از آنجاکه مقاله حاضر درصدد بررسی تمام اشکالات وارد بر نظریه این‌همانی نیست و در پی نقد آن براساس کیفیات ذهنی می‌باشد، استطراداً بیان این مطلب مفید به نظر می‌رسد که یکی از اشکالات این نظریه، استفاده از همین قیاس‌های مع‌الفارق برای اثبات مدعاست. اگر امروز معلوم شده که آب همان  $H_2O$  است، این بدین معناست که آنچه را که ما در طول زمان آب نامیده‌ایم، به لحاظ علمی ماده‌ای است که از اکسیژن و هیدروژن تشکیل شده است. درواقع، علم، ساختار شیمیایی آن را کشف کرده است؛ اما هیچ ارتباطی میان این‌همانی آب و  $H_2O$  با این‌همانی ذهن و مغز وجود ندارد، به بیان دیگر، از علم به این‌همانی آب با  $H_2O$ ، منطقی‌لازم نمی‌آید که ذهن نیز با بدن دارای رابطه این‌همانی باشد. درواقع، تعمیم این‌همانی‌های مذکور به رابطه ذهن و بدن، چیزی جز استفاده از قیاس‌های مع‌الفارق نیست؛ چرا که هیچ دلیلی بر تعمیم موارد مذکور به رابطه ذهن و بدن وجود ندارد.<sup>۱</sup>

مثال «ژن‌ها» را در نظر بگیرید. از اینکه علم کشف کرده است که ژن‌ها چیزی جز مولکول‌های DNA نیستند، نمی‌توان نتیجه گرفت که ذهن نیز چیزی جز مغز نیست (یا علم کشف خواهد کرد که ذهن همان مغز است)، زیرا ژن‌ها در آغاز پیشرفت علم ژنتیک، موجودیت‌هایی فرضی بودند که وجود آنها با مشاهده انتقال ویژگی‌های والدین به فرزندان استنباط می‌شد؛ اما کشف اینکه ژن‌ها همان مولکول‌های DNA هستند، صرفاً اثبات می‌کند که چگونه یک موجود نظری و فرضی، گاهی اوقات می‌تواند «واقعی» نیز باشد؛ اما اینکه تجارب آگاهانه را نیز به‌عنوان موجودیت‌هایی فرضی تلقی کنیم و انتظار داشته باشیم که کشف زیرساخت‌های عصبی آنها، واقعی بودن آنها را اثبات کند، کاملاً پوچ و بی‌معناست (Velmans, 2000: 37).

بنابراین، اعتقاد اینها این است که همانگونه که علم روشن کرده که مثلاً آب همان  $H_2O$

است، روزی نیز روشن خواهد کرد که ذهن چیزی جز مغز نیست؛ البته این هم جز حواله دادن به آینده چیز دیگری نیست، از کجا معلوم که چنین شود؟ بنا بر نقدی که مطرح خواهد شد ملاحظه خواهد شد که اصلاً چنین چیزی اتفاق نخواهد افتاد و اساساً این بحث، ارتباطی به پیشرفت علم ندارد.

### نظریهٔ این‌همانی مصداقی (Token-identity theory)

در بخش قبل مشاهده کردیم که ادعای این‌همانی نوعی، این بود که هر نوع ذهنی با یک نوع فیزیکی دارای رابطهٔ این‌همانی است. در مقابل این نظریه، این‌همانی مصداقی، مدعی است که هر مصداق ذهنی (Mental Token) با یک مصداق فیزیکی (Physical Token) دارای رابطهٔ این‌همانی است.

توجه به مثال زیر باعث روشن‌تر شدن مطلب می‌گردد:

فرض می‌کنیم در زمان معین  $t$  علی و حسن هر دو باور دارند که دایناسورها منقرض شده‌اند؛ بنابراین از یک طرف، یک نوع باور واحد وجود دارد [انقراض دایناسورها] که علی و حسن هر دو در آن شریکند. این یک کلی ذهنی (Mental Universal) است که می‌تواند در تمامی ذهن‌ها و در تمامی زمان‌ها تحقق یابد. از طرف دیگر دو باور مصداقی (مصادیق یا نمونه‌های یک نوع) وجود دارد که علی و حسن به صورت مجزا بدان باور دارند (یعنی باور علی در زمان  $t$  مبنی بر انقراض دایناسورها و باور حسن در زمان  $t$  مبنی بر انقراض دایناسورها). اینها کلیات ذهنی هستند که هر کدام محدود به ذهن خاص و زمان خاص هستند. دقیقاً همین نوع تمایز را می‌توان میان تمام پدیده‌های ذهنی (مانند تمایز انواع حسی با مصادیق حسی) قائل شد (Foster, 1996: 98). بنابر نظر این‌همانی مصداقی، هر مورد ذهنی با یک مورد فیزیکی دارای این‌همانی است. عبارت «مورد ذهنی» تمامی رویدادهای مختلف و مصادیق ذهنیت (Mentality) مانند احساسات، تجارب حسی، تخیلات و باورها را که عناصر اصلی سازندهٔ ذهن هستند، دربرمی‌گیرد (131). (Ibid)

نظریهٔ این‌همانی مصداقی را برای اولین بار دونالد دیویدسون مطرح کرد. به اعتقاد وی رویدادهایی که در جهان وجود دارند، تنها رویدادهای فیزیکی هستند؛ اما این رویدادها به گونه‌ای هستند که علاوه بر صفات فیزیکی، واجد صفات ذهنی نیز هستند. بنابراین، از



دیدگاه او، درد چیزی جز یک رویداد خاص فیزیکی در مغز نیست که علاوه بر صفات فیزیکی - تحریک عصبی - دارای صفات ذهنی نیز هست، چیزی که ما از آن با کلمه «درد» تعبیر می‌کنیم. مطابق با دیدگاه این‌همانی مصداقی، دردی که مثلاً من امروز احساس می‌کنم، صفت ذهنی یک رویداد است؛ درحالی‌که دردی که دیروز احساس می‌کردم، صفت ذهنی رویداد دیگری است. همچنین دردی که در فرد «الف» وجود دارد، صفت ذهنی رویدادی است که متفاوت از رویداد خاصی در فرد «ب» است که صفت ذهنی درد را واجد است. دیویدسون دلیلی را در صحت ادعای خود اقامه کرده است که فاستر استدلال وی را چنین تقریر می‌کند:

مقدمه اول: میان رویدادهای ذهنی و فیزیکی، روابط علی وجود دارد.

مقدمه دوم: روابط علی مندرج در تحت قوانین قطعی هستند.

مقدمه سوم: قوانین ذهنی - فیزیکی وجود ندارد.

نتیجه: رویدادهای ذهنی، فیزیکی هستند (رویدادهای ذهنی وجود ندارد).

صحت مقدمه اول امری شهودی است.

مقدمه دوم بیان‌کننده قانون‌مندی روابط علی است. وجود رابطه علیت میان دو چیز را می‌توان به صورت قانون مطرح کرد.

صحت مقدمه سوم به دلیل این است که حصول درد در انسان ممکن است به دلایل مختلف باشد، همچنین عکس‌العمل انسان‌ها در موقعیت درد متفاوت از یکدیگر است؛ به گونه‌ای که بیان قانون برای آن ممکن نیست.

هرچند همه مقدمات مذکور صحیح هست ولی در تناقض با یکدیگر قرار دارند. مقدمه اول روابط علی موجود میان رویدادهای ذهنی و فیزیکی را می‌پذیرد و مقدمه دوم آن را تحت قوانین قطعی می‌داند؛ اما مقدمه سوم وجود هرگونه قانون ذهنی - فیزیکی قطعی را ناممکن می‌داند و در نتیجه روابط علی موجود میان آن دو را انکار می‌کند. به اعتقاد دیویدسون تنها راه ممکن برای خلاصی از این تناقض، پذیرفتن این مطلب است که آنچه را که ما رویدادهای ذهنی خوانده‌ایم، درواقع، چیزی جز رویدادهای فیزیکی نیستند.

دیدگاه دیویدسون را «وحدت‌گرایی غیر قانون‌مند» می‌نامند، چون معتقد است که تنها رویدادهای فیزیکی وجود دارند، باین حال، میان حالات فیزیکی و ذهنی روابط قانون‌مندی وجود ندارد (اکبری، ۱۳۸۲: ۸۵-۸۲).

قبل از ذکر اشکالات وارد بر این دیدگاه، متذکر می‌شویم که این‌همانی مصداقی ضعیف‌تر از این‌همانی نوعی است، علت این امر این است که این‌همانی نوعی مستلزم این‌همانی مصداقی است، ولی عکس آن صادق نیست (Foster, 1996: 98).

### نقد این‌همانی نفس و بدن از منظر کیفیات ذهنی

قبل از ورود به این بخش توجه به دو نکته زیر، شایان اهمیت است:

۱. بر هر کدام از نظریه‌های این‌همانی نوعی و مصداقی، علاوه بر انتقادات مشترک، انتقادات جداگانه‌ای نیز وارد است که در جای خود مذکور است؛ ولی انتقادی که از طریق کیفیات ذهنی مطرح شده، شامل هر دو نظریه فوق می‌شود.
۲. انتقادی که از منظر کیفیات ذهنی مطرح شده، انتقادی است که شامل سایر نظریات فیزیکالیستی مانند رفتارگرایی، کارکردگرایی و حذف‌گرایی نیز می‌شود، ولی به دلیل محدودیت مقاله، در نوشتار حاضر تنها به طرح نظریه این‌همانی اکتفا شده است. ما انتقاد وارد بر نظریه این‌همانی از طریق کیفیات ذهنی را در سه بخش به ترتیب زیر بیان می‌کنیم:

الف) خصوصی و بلاواسطه بودن حالات ذهنی؛

ب) مکان‌مند نبودن حالات ذهنی؛

ج) زمان‌مند نبودن حالات ذهنی.

#### الف) خصوصی و بلاواسطه بودن حالات ذهنی

جان هیل در ردّ نظریه این‌همانی، بحث نسبتاً مبسوطی را مطرح کرده که ما خلاصه آن را ذکر می‌کنیم تا مدخلی برای ورود به اصل بحث باشد. خلاصه سخن وی چنین است: فرض کنید شما در یک روز آفتابی در خیابانی نشسته‌اید و اتوبوس قرمزرنگی را که در حال عبور است، مشاهده می‌کنید. شما یک تجربه بصری از آن اتوبوس قرمز دارید، صدای آن را می‌شنوید، بوی دود حاصل از سوخت آن را حس می‌کنید و از طریق کف پاهایتان عبور آن را احساس می‌کنید. این کیفیات تجربه آگاهانه شما کاملاً روشن و قابل یادآوری مجدد است؛ اما آیا جلد کسی می‌تواند فکر کند که اگر جمجمه سر شما را باز کنیم و فعالیت مغز شما را در حالی که دستخوش این تجربه هستید مشاهده کنیم، با کیفیات

مذکور مواجه خواهیم شد؟ مسلماً چنین نیست و این بدان معناست که «در معرض یک تجربه واقع شدن، چیزی است و مشاهده در معرض یک تجربه واقع شدن، چیزی دیگر». کیفیات این دو قطعاً متفاوت خواهد بود. خلاصه اینکه با مشاهده مغز شما نمی‌توان چیزی را یافت که شبیه مشاهده یک اتوبوس در حال عبور باشد؛ زیرا شما هنگام مشاهده اتوبوس در حال عبور، چیزی را می‌بینید که قرمز است، صدا دارد و دود تولید می‌کند؛ اما نه قرمز بودن، نه صدا داشتن و نه دود تولید کردن، هیچ کدام در مغز شما یافت نمی‌شود. تجربه شما از اتوبوس، چیزی است و اتوبوس در حال عبور، چیزی دیگر.

همه اینها بدین خاطر است که شما به افکار و تجارب حسی خود، دسترسی مستقیم (direct access) و بی‌واسطه دارید، ولی بقیه در بهترین حالت به حیات ذهنی شما دسترسی غیرمستقیم (indirect access) و باواسطه دارند؛ و این بدان خاطر است که خصوصیات ذهنی، خصوصی (private) و خصوصیات عصب‌شناختی، عمومی (public) هستند و بر عکس خصوصیات ذهنی برای عموم قابل مشاهده‌اند (Heil, 1999: 78-82). همانطور که از بیان هیل آشکار است، ما به تجارب آگاهانه خود مانند درد، نفرت، محبت، غم و... آگاهی بی‌واسطه داریم و به قول هاسپرس:

من برای اینکه بفهمم ناراحتی نیازی ندارم که جلوی آینه بایستم و بگویم: «امروز صورتم حاکی از ناراحتی است، پس من باید احساس ناراحتی کنم»، بلکه بلافاصله و بی‌هیچ واسطه‌ای می‌یابم که ناراحتی یا احساس درد می‌کنم. (هاسپرس، ۱۳۷۹: ۴۱۶)

بنابراین، گرچه رابطه ذهن و بدن، امری است مسلم؛ به‌ویژه که امروز در نوروفیزیولوژی اثبات شده که وارد آمدن ضرباتی بر نقاط خاصی از مغز، موجب ایجاد ضایعات گوناگون ذهنی و روانی، و تحریک بخش‌های مختلف مغز به وسیله الکترودها، موجب پیدایش حالات ویژه‌ای می‌گردد؛ اما نمی‌توان ذهن را به مغز، یا حالات ذهنی را به حالات مغزی تحویل کرد. فرض کنیم که فیزیولوژیست ماهری هنگامی که ما به موضوع خاصی می‌اندیشیم، مجموعه ما را شکافته، ترتیبی بدهد که بتوانیم مغز خویش را از طریق دوربین‌هایی که از آن فیلم‌برداری می‌کند، مشاهده کنیم. آیا ما اندیشه خود را مشاهده خواهیم کرد؟ بدیهی است که پاسخ منفی است؛ آنچه مشاهده خواهیم کرد، چیزی نخواهد بود جز فعل و انفعالات شیمیایی خاصی که در قسمت خاصی از مغزمان هنگام اندیشیدن رخ می‌دهد. درواقع، بدین لحاظ فرقی میان ما و فیزیولوژیستی که مستقیماً مغز ما را

مشاهده می‌کند، وجود ندارد؛ اما مسلماً ما می‌دانیم که به چه چیزی می‌اندیشیم؛ ولی دانشمند مذکور راهی به اندیشه ما ندارد.

اینجاست که منتقدان نظریه این‌همانی، برای تفکیک حالات ذهنی از حالات مغزی از اصطلاحات «منظر اول شخص» (first-person perspective) و «منظر سوم شخص» (third-person perspective) استفاده می‌کنند (Velmans, 2000: 35).

درواقع، آگاهی بی‌واسطه «من» از تجربه آگاهانه خود، همان نگرش از منظر اول شخص است؛ ولی نگاه یک ناظر بیرونی به من (اعم از نگاه به فعل و انفعالات مغز یا رفتار بیرونی من)، نگاه از منظر سوم شخص است.

ذکر این نکته حائز اهمیت است که شخص بیگانه‌ای، که ناظر بر رفتارهای من است و - مثلاً - از بی‌تابی من چنین می‌پندارد که من دچار سردرد شدیدی هستم، نمی‌داند که آیا من واقعاً دچار سردرد هستم یا اینکه - به هر دلیلی - نقش بازی می‌کنم؛ لذا تنها خودم می‌دانم که آیا واقعاً دارای تجربه درونی سردرد هستم یا نه.<sup>۲</sup>

هنگامی که من گل سرخی را می‌بویم و احساس التذاذ خویش از بوی خوش آن را با بیان کلمه «به به» بیان می‌کنم، دیگران می‌فهمند که من از بوییدن آن گل خوش‌بو ملتذ شده‌ام. ممکن است شخص دیگری همان گل را ببوید و همانند من رفتار نماید؛ یعنی با بیان کلمه «به به» احساس خویش را نمایان سازد. من با مشاهده رفتار او<sup>۳</sup> متوجه می‌شوم که او نیز همانند من از بوییدن گل سرخ لذت برده است؛ اما منطقاً از آن، این امر بر نمی‌آید که احساس هر دوی ما به یک نحو بوده است؛ ممکن است احساسی که از بوییدن گل سرخ برای من حاصل شده است، برای او شبیه احساسی است که هنگام بوییدن گل یاس به من دست می‌دهد و حال آنکه من هیچ احساس خوشایندی از بوی گل یاس ندارم. درواقع، هیچ دلیل علمی یا فلسفی‌ای وجود ندارد که بتواند اثبات کند که حالات یا کیفیات ذهنی ما شبیه یکدیگر است. ما صرفاً از طریق مشاهده رفتار دیگران چنین استنباط می‌کنیم که آنها نیز همانند ما دارای ذهن و واجد حالات ذهنی هستند.<sup>۴</sup> از آنچه گفته شد، به دست می‌آید که کیفیات ذهنی، اموری خصوصی و شخصی هستند - که صرفاً برای خود ما قابل مشاهده‌اند - برخلاف رفتارها یا حالات مغزی که برای عموم قابل مشاهده و دسترسی می‌باشند.<sup>۵</sup>

به نظر می‌رسد اینکه تجارب آگاهانه ما اموری شخصی و خصوصی هستند، امری است

بدیهی، و هر کس متعلق به هر نحله کلامی یا مکتب فلسفی که باشد، به وجود چنین تجاربی اذعان دارد؛ البته برخی به دلیل پیش فرض‌های ماتریالیستی نادرستی که دارند، در تبیین این تجارب دچار مشکل می‌شوند.

صدرالمتألهین در باب خصوصی بودن ادراکات ذهنی می‌نویسد:

افراد متعددی می‌توانن صورت مادی را درک کنند، مثلاً کسان بسیاری می‌توانند نوشته‌ی واحدی را ببینند، یا صدای واحدی را بشنوند، ولی صورت ادراکی چنین نیست؛ چرا که شخص دیگری غیر از خود ما نمی‌تواند به مافی‌الضمیر ما آگاهی داشته باشد؛ فما فی خیالی لایمکن ان یطلع علیه غیری، و مافی قوه ذوقی لایمکن ان یدوقه غیری. (صدرالمتألهین، ۱۴۲۳، ج ۳: ۱۳۹)

حکیم سبزواری در توضیح کلام ایشان می‌فرماید:

یعنی کسی نمی‌تواند به صورت عقلی موجود در ذهن ما اطلاع یابد، زیرا صورت معقول، امری صرف است و لامیز فی صرف الشی؛ لذا صورت معقول فرس، امر واحدی است، گرچه که در ذهن هزار کس موجود باشد. (همان، تعلیقه سبزواری)

همچنین علامه طباطبایی (ره) در این باره می‌فرماید:

معنای این جمله که می‌بینیم که فلان چیز را دوست می‌داری و فلان چیز را دشمن می‌داری این است که من با چشم خود تو را در هیأتی می‌بینم که آن هیأت و قیافه دلالت دارد بر اینکه تو در دل، فلان چیز را دوست می‌داری و این غیر از آن است که بگوییم: من می‌بینم که نسبت به فلان امر ارادت و نسبت به آن دیگری کراهت دارم...، زیرا اینجا مقصودمان این است که من خود ارادت و کراهت و حب و بغض را و خلاصه حقیقت و واقعیت این امور را در نفس خود می‌یابم، نه اینکه از چیزی دیگر به وجود آنها پی برده و به وجود آنها استدلال می‌کنم. (۱۳۷۸، ج ۸: ۳۰۷-۳۰۸)

شاید اشکال شود که طرح آرای حکمایی چون صدرالمتألهین و علامه طباطبایی در کنار فیلسوفان ذهن، قیاسی مع الفارق است، چنانکه فیلسوفی همانند تامس نیگل گرچه از منتقدان نظریه این‌همانی است؛ اما این به معنای متافیزیسی بودن او نیست؛ چرا که وی در مقاله مشهور خود تحت عنوان «خفاش بودن چه کیفیتی دارد؟»، تصریح می‌کند به اینکه ناتوانی کنونی فیزیکالیسم به معنای نادرست بودن آن نیست؛ بلکه بهتر است بگوییم که فیزیکالیسم رویکردی است که فعلاً قابل فهم نیست (Nagel: 1974).

پاسخ ما همان است که قبلاً بدان اشاره شد؛ یعنی اتخاذ رویکردهای محدودکننده فیزیکیالیستی، موجب اعتقاد به چنین آرای می‌شود. به نظر می‌رسد تا حدودی هم باید به فیزیکیالیست‌ها حق داد؛ چرا که ایشان با مشاهده تبیین ناموفق دوگانه‌گرایان از رابطه ذهن و بدن، در طول چندین قرن، مجبور به اتخاذ رویکرد مذکور شده‌اند؛ اما این نیز به معنای فروغلطیدن در دام مغالطه «یا این» و «یا آن» است، به این معنا که منطقی‌تر لزمی ندارد که ما حتماً یا یگانه‌انگار محض باشیم و یا دوگانه‌انگار محض؛ کاری که صدرالمتألهین امکان آن را اثبات کرد.

### تحلیل فلسفی تر بحث

پس از روشن شدن مطلب با عبارات روشن، به تحلیل فلسفی تر بحث می‌پردازیم. نکته بسیار مهمی که غفلت از آن موجب شده تا قائلان به نظریه این‌همانی، ذهن را همان مغز بپندارند، این است که برای اینکه آگاهی یا شعور، همان حالت مغزی باشد باید به لحاظ وجودشناختی (ontologically) با حالت مغزی دارای رابطه این‌همانی باشد. این‌همانی وجودشناختی، امری است متقارن (symmetrical)، به این معنا که اگر A با B دارای این‌همانی باشد، B نیز با A دارای این‌همانی خواهد بود.

این‌همانی وجودی از قانون لایب‌نیس تبعیت می‌کند که بیان آن چنین است: اگر A با B دارای رابطه این‌همانی باشد، تمام صفات و خصوصیات A همان صفات و خصوصیات B خواهند بود و بالعکس؛ لذا با توجه به اصطلاحاتی که قبلاً در نظر گرفتیم (ابن سینا، شیخ‌الرئیس، و صاحب کتاب اشارات)، گزاره‌های زیر باید صادق باشند:

الف) ابن سینا صاحب کتاب اشارات است؛

ب) شیخ‌الرئیس صاحب کتاب اشارات است؛

ج) صاحب کتاب اشارات است.

از آنجاکه ابن سینا با حجة‌الحق و شیخ‌الرئیس دارای رابطه این‌همانی است؛ لذا همچنانکه می‌توان محمول «صاحب کتاب اشارات» را بر ابن سینا حمل کرد، محمول مذکور را همچنین می‌توان بر شیخ‌الرئیس و حجة‌الحق نیز حمل کرد.

بدیهی است از آنجاکه رابطه ابن سینا با ملاصدرا رابطه «این نه آنی» است؛ لذا گزاره «ابن سینا صاحب کتاب اسفار است»، کاذب خواهد بود.

خلاصه اینکه هر صفتی را که برای ابن سینا در نظر بگیریم (مثلاً فیلسوف بودن، منطقدان بودن و...) بر شیخ‌الرئیس و حجة‌الحق نیز می‌توان حمل کرد. سرّ مطلب این است که محمول واحدی را می‌توان بر موضوعات مختلفی حمل کرد، به شرط اینکه آن موضوعها با هم دارای رابطه‌ی این همانی باشند.

حال، بنابر آنچه ذکر شد آیا - آنچنانکه در مثال بالا ذکر شد - می‌توان محمولات واحدی را بر ذهن و مغز حمل کرد؟ اگر محمولات واحدی را بر این دو حمل کردیم و هر دو گزاره (همانند گزاره‌های مذکور) صادق بودند، می‌توان نتیجه گرفت که ذهن همان مغز است و آواخر. حال، به‌عنوان مثال، محمول «قابل مشاهده» را بر هر دو حمل می‌کنیم:

الف) امور و کیفیات ذهنی، قابل مشاهده‌اند؛

ب) امور و کیفیات مغزی، قابل مشاهده‌اند.

بدیهی است که دو گزاره فوق - برخلاف مثال‌های قبل - در تناقض با یکدیگر قرار دارند؛ چرا که همانگونه که گذشت، کیفیات ذهنی، قابل مشاهده (با چشم) نیستند. نتیجه اینکه کیفیات ذهنی، کیفیات مغزی نیستند و (از آنجاکه مطابق با قانون لایب‌نیس دو چیزی که دارای رابطه‌ی این‌همانی هستند، باید خصوصیاتشان نیز قابل حمل بر یکدیگر باشد)، ذهن، مغز نیست و بالعکس؛ چنانکه جان فاستر می‌نویسد:

...ولی آیا می‌توان از توصیف چیزی به‌عنوان درد، شلیک رشته‌های عصبی C و بالعکس، از

توصیف چیزی به‌عنوان شلیک رشته‌های عصبی C، درد را استنتاج کرد؟ به‌طور کلی از

توصیف فیزیکی یک مورد عصبی نمی‌توان چیزی درباره‌ی ویژگی روان‌شناختی آن نتیجه

گرفت و از توصیف روان‌شناختی یک مورد ذهنی نمی‌توان ویژگی فیزیکی آن را استنتاج

کرد. (Fosters, 1996: 100)

یعنی درواقع قائلان به نظریه‌ی این‌همانی میان ویژگی‌های فیزیکی و روان‌شناختی، خلط

کرده‌اند.

درنهایت می‌توان گفت که قائلان به نظریه‌ی مذکور، مشاهدات را به «حسّیات» منحصر

کرده، بنابر رویکرد فیزیکیالیستی خویش از توجه به «وجدانیات» غفلت نموده‌اند و این از

آن روست که ایشان حتی از «درون‌بینی» (introspection) نیز یک تفسیر فیزیکیالیستی

ارائه می‌دهند.

## آیا در استدلال مذکور مغالطه‌ای رخ داده است؟

به نظر ما استدلالی که ذکر شد، استدلالی کاملاً معتبر است؛ ولی برخی از ماتریالیست‌های معاصر همانند پاول چرچلند آن را نوعی مغالطه دانسته‌اند. وی در این باره می‌نویسد:

تجربه من نشان می‌دهد که این برهان، مسحور کننده‌ترین صورت برهان‌های درون‌نگری

است، که هم برای مبتدیان و هم دانشگاهیان اغواکننده است. (همان: ۱۳۸۶: ۶۱)

بیان وی نسبتاً مفصل است که ما تلخیصی از آن را ارائه می‌کنیم.

تقریر وی از برهان مذکور چنین است:

۱. حالات ذهنی من با درون‌نگری شناخت‌پذیرند؛

۲. حالات مغزی من با درون - نگری شناخت‌پذیر نیستند؛

بنابراین، طبق قانون لایب‌نیتس:

۳. حالات ذهنی من با حالات مغزی‌ام این‌همان نیستند (همان: ۶۲).

به اعتقاد وی مقدمه دوم کاذب است؛ زیرا اگر حالات ذهنی در حقیقت، حالات مغز باشند، پس درواقع ما تا به حال، حالات مغزی را درون‌نگری می‌کرده‌ایم، بدون اینکه به چستی آنها واقف باشیم. بنا بر نظر چرچلند مقدمه دوم فقط مصادره به مطلوبی علیه نظریه پردازان این‌همانی است<sup>۶</sup> که به اعتقاد وی اشتباه آن در استدلال متناظر زیر آشکار می‌شود:

۱. دما با احساس، شناخت‌پذیر است؛

۲. میانگین انرژی جنبشی مولکول‌ها با احساس، شناخت‌پذیر نیست؛

لذا بنابر اصل لایب‌نیتس:

۳. دما با میانگین انرژی جنبشی مولکولی این‌همان نیست.

وی می‌نویسد:

این‌همانی مذکور مدت‌هاست که ثابت شده است و این برهان بی‌پایه است: مقدمه دوم

کاذب است. همانطور که شخص می‌تواند بیاموزد که احساس کند که دما در تابستان ۲۱

سانتی‌گراد است، می‌تواند بیاموزد که احساس کند که میانگین انرژی جنبشی مولکول‌ها در

تابستان ۱۰×۶/۲ ژول است؛ زیرا ما چه این مطلب را دریابیم و چه نه، سازوکار تشخیص

ما بر این پایه است. چه بسا که حالات مغزی نیز به طریق مشابه شناخت‌پذیر باشند.

(همان: ۶۳)



با اندک دقتی کاملاً معلوم می‌شود که در بیان چرچلند دو مغالطه رخ داده است که ما به ترتیب آنها را ذکر می‌کنیم:

۱. چنانکه دیدیم وی با کاذب خواندن مقدمه دوم، گفت: «اگر حالات ذهنی در حقیقت، حالات مغز باشند، پس درواقع ما تا به حال، حالات مغزی را درون‌نگری می‌کرده‌ایم...»

کاملاً مشخص است که بیان مذکور همان ادعای قائلان به این‌همانی است و چرچلند آن را به‌عنوان استدلالی به نفع نظریه این‌همانی به‌کار برده است. درواقع مصادره به مطلوبی که وی مدعی است در استدلال مذکور صورت گرفته، در بیان خود وی رخ داده است؛ چرا که منکران این‌همانی از همان ابتدا منکر این‌همانی حالات ذهنی با حالات مغزی هستند و اصلاً نزاع بر سر همین است که چنین نیست و به نظر ایشان درون‌نگری، امری است که در حالات ذهنی معنا می‌یابد و در حالات مغزی، امری بی‌معناست. پس درواقع، وی ادعا را به جای استدلال گرفته است؛ چرا که بیان وی؛ یعنی «اگر حالات ذهنی در حقیقت، حالات مغز باشند...»، به‌صورت قضیه شرطیه‌ای بیان شده است که هنوز به اثبات نرسیده است.

۲. مغالطه دوم وی این است که استدلالی که وی به‌عنوان استدلال متناظر ذکر کرده، هیچ تناظری با استدلال مورد بحث ما ندارد؛ چرا که در استدلال وی، ما هم می‌پذیریم که دما دارای رابطه این‌همانی با میانگین انرژی جنبشی مولکولی است (همچنانکه قبلاً نیز گذشت) و این امری است که علم، آن را کشف کرده است. ما تا دیروز نمی‌دانستیم که این دو دارای رابطه این‌همانی هستند، ولی امروز به‌واسطه کشف علم، بدان آگاهی یافته‌ایم. پس اگر دیروز نمی‌دانستیم که این دو دارای این‌همانی نیستند؛ ولی امروز علم یافته‌ایم به اینکه میان آن دو رابطه این‌همانی برقرار است و این امری است که مربوط به عدم اطلاع و اطلاع ماست. شاید بهترین مثال برای تفهیم بهتر مطلب اشاره به مثال معروف دو ستاره هسپروس (ستاره عصر گاهی) و فوسفوروس (ستاره صبحگاهی) باشد که قدما فکر می‌کردند این دو، دو ستاره مستقل از همدان، ولی بعدها معلوم شد که این دو درواقع [یک] سیاره‌اند (و اصلاً ستاره نیستند) که همان ونوس یا زهره است (کرییکی، ۱۳۸۱: ۳۲).

درواقع، معلوم شد که آن دو، مرجع واحدی دارند و دو چیز مستقل نیستند؛ لذا اینجا می‌توان گفت که چیزی که عصر دیدیم همان است که صبح دیده بودیم.

پس اینکه قدما می‌پنداشتند که دو ستاره وجود دارد، ناشی از بی‌اطلاعی‌شان بود و اینکه

ما امروز می‌دانیم که در واقع یک سیاره بیشتر وجود ندارد، ناشی از علم و اطلاع ماست. اما آیا در مورد مقدمه دوم استدلال مورد بحث (حالات مغزی من با درون‌نگری شناخت‌پذیر نیستند) نیز وضع به همین منوال است؟ بدیهی است که چنین نیست؛ چرا که همانگونه که قبلاً نیز اشاره شد، اینجا مقام اول شخص است و درون‌نگری امری است که ارتباطی به علم و پیشرفت آن ندارد. انسان‌های گذشته چنین آگاهی‌ای به خویش داشته‌اند و انسان‌های حال نیز دارند و انسان‌های آینده نیز خواهند داشت؛ در صورتی که در استدلال به اصطلاح متناظری که چرچلند ذکر کرد، علم ثابت کرده است که دما همان میانگین انرژی جنبشی مولکولی است، در صورتی که علم نتوانسته و نخواهد توانست اثبات کند که حالات ذهنی، همان حالات مغزی هستند؛ چرا که این بحث در حیطه مباحث علمی نمی‌گنجد. در مثالی که وی ذکر کرد «دما» و «میانگین انرژی جنبشی مولکولی» هر دو مدلول واحدی دارند؛ در حالی که مدلول «حالات ذهنی» و «حالات مغزی» امر واحدی نیست، بلکه هر یک از اینها دال بر مدلول جداگانه‌ای هستند.

نکته دیگر اینکه در این‌همانی‌هایی که میان آب و  $H_2O$ ، میان دما و میانگین انرژی جنبشی مولکولی و امثال آنها وجود دارد، تمام این نوع این‌همانی‌ها را دانشمندی کشف کرده است که از منظر سوم شخص به قضیه می‌نگرد؛ در حالی که در بحث «درون‌بینی» سخن از منظر اول شخص است؛ به بیان دیگر می‌توان گفت که اینجا نیز میان منظر اول شخص و سوم شخص خلط شده است.

### ب) مکان‌مند نبودن حالات ذهنی

همچنانکه صدرالمتألهین بیان فرموده است، کیفیات مادی، مورد اشاره حسی قرار می‌گیرند و در جهتی از جهات عالم، واقعند؛ در حالی که صور ادراکی چنین نیستند، زیرا نمی‌توان آنها را مورد اشاره قرار داد (صدرالمتألهین، ۱۴۲۳، ج ۳: ۲۳۹).

در واقع، یکی از ویژگی‌های بارز امور مادی، این است که دارای مکان و جهت می‌باشند. خود مغز نیز از این قاعده مستثنی نیست، چنانکه مثلاً از نیم‌کره راست و نیم‌کره چپ، از قسمت خلفی و قدامی و... سخن می‌گوییم؛ ولی آیا در مورد باورها، آرزوها، امیدها، محبت‌ها و سایر حالات ذهنی نیز می‌توان چنین گفت؟ مثلاً آیا می‌توان گفت که باور من به اینکه اجتماع تقیضین محال است، در قسمت راست نیم‌کره چپ مغز قرار

دارد؟ بدیهی است که پاسخ منفی است. این از آن روست که حالات ذهنی امور بسیطی هستند و سخن گفتن از جهت و مکان برای آنها فاقد معناست.

در واقع، بازگشت این اشکال نیز به قانون لایب‌نیتس است، به این معنا که برای اینکه میان ذهن و بدن، رابطه‌ی این‌همانی برقرار باشد، باید صفات و خصوصیات آنها نیز دارای رابطه‌ی مذکور باشند، به بیانی که گذشت؛ اما چنانکه ملاحظه می‌شود حالات ذهنی برخلاف حالات مغزی، مکانی نیستند و از این رو رابطه‌ی این‌همانی میان آنها برقرار نیست.

۸۵

ذهن

این‌همانی نفس (ذهن) و بدن و مسئله‌ی کیفیتان ذهنی

### ج) زمان‌مند نبودن حالات ذهنی

یکی دیگر از ویژگی‌های امور مادی، زمان‌مند بودن آنهاست. به عبارت دیگر زمان بعد چهارم ماده است و از آن جدا نمی‌شود. امور مادی به مرور زمان در معرض تغییر و تحول قرار می‌گیرند؛ اما همچنانکه سخن گفتن از مکان‌مند بودن حالات ذهنی بی‌معناست، سخن گفتن از زمان‌مند بودن آنها نیز فاقد معنا و مفهوم است. منظور این است که حالات مذکور در اثر مرور زمان دستخوش تحول واقع نمی‌شوند؛ مثلاً خاطره‌ی خوشی که از بیست سال پیش به هنگام اولین زیارت مرقد امام هشتم (ع) در ذهن داشتیم، با دیدن تصویر آن بارگاه مقدس در تلویزیون، دوباره در ذهنمان زنده می‌شود، حال اگر حالات ذهنی امور مادی باشند، باید با گذشت زمان دچار تغییر شوند و حال آنکه چنین نیست و به‌رغم تغییر و تحولاتی که ممکن است در مغز رخ داده باشد، ما هنوز خاطره‌ی مذکور را به یاد داریم؛ البته این سخن به این معنا نیست که آنچه را که بیست سال پیش دیده بودیم، دقیقاً و بدون هیچ تغییری در ذهن ما حاضر می‌شود؛ بلکه سخن بر سر وجود کلیات خاطره‌ی مذکور در ذهن است. این امر نیز چنانکه در مورد مکان‌مند بودن حالات ذهنی گذشت، مشمول قانون لایب‌نیتس است.

### تذکر دو نکته

۱. «منظر اول شخص» و «منظر سوم شخص» - که بدان‌ها اشاره شد - قابل انطباق با «علم حضوری» و «علم حصولی» در فلسفه‌ی اسلامی است. اینکه می‌گوییم «قابل انطباق»، بدین دلیل است که نمی‌توان علم حضوری را عیناً منظر اول شخص دانست؛ زیرا اینجا مقام اتحاد علم و عالم و معلوم (یا اتحاد عقل و عاقل و معقول) است (که وجود واحدی دارای

سه اعتبار مختلف است) و به قول استاد فقید دکتر حائری یزدی «این تفسیر از علم حضوری مربوط به فلسفه اسلامی است و در فلسفه‌های دیگر به هیچ وجه علم حضوری با این تفسیر زیبا ارائه نشده است» (۱۳۸۰: ۸۸)؛ چرا که می‌دانیم که یکی از موارد مطرح در مباحث معرفت‌شناختی در فلسفه اسلامی، علم مجردات به ذات خویش است که از نوع علم حضوری است و اگر انسان نیز به خویش علم حضوری دارد، به دلیل تجرد نفس وی است؛ درحالی که در فلسفه ذهن اصلاً چنین مباحثی مطرح نیست.

لذا تنها با تسامح می‌توان علم حضوری را همان منظر اول شخص دانست و آن در صورتی است که علم حضوری را منحصر در علم انسان به ذات خویش بدانیم؛ در این صورت می‌توان گفت که علم حضوری همان منظر اول شخص است؛ اما اینکه علم حصولی دقیقاً معادل منظر سوم شخص نیست، بدین دلیل است که منظر سوم شخص همان دیدگاه ناظر بیرونی است که به حالات مغز ما می‌نگرد (Velmans, 2000: 35)، در حالی که علم حصولی نیز از دیدگاه اول شخص قابل طرح است؛ یعنی «من» همانگونه که به ذات خویش علم حضوری دارد، علم همین «من» به درخت خارجی، علم حصولی است و به واسطه حصول صورت آن درخت در ذهن خویش به آن، علم حاصل می‌کند؛ گرچه در اینجا نیز علم به خود درخت خارجی، علم حصولی؛ ولی علم به صورت ذهنی آن، علم حضوری است.

۲. چنین نیست که فلسفه الهی منکر رابطه موجود میان مغز و نفس باشد؛ ولی حکیم الهی رابطه مذکور را به این صورت می‌بیند که مغز و کارکردهای آن، صرفاً معدّاتی برای امر ادراک نفس هستند، نه بیشتر (طباطبایی، ۱۴۲۲ق، ۲۹۶).

## نتیجه

۱. رویکرد فیزیکالیستی که فلسفه ذهن را احاطه کرده است، رویکردی است بسیار محدودکننده. در واقع، با محدود کردن جهان، تنها به یک بعد فیزیکالیستی، نمی‌توان تبیین معقولی از امور غیر فیزیکی همانند امور ذهنی، ارائه کرد. اگر این فلسفه بخواهد به همین شیوه به راه خود ادامه بدهد، راه به جایی نخواهد برد؛ چرا که این راه به ترکستان است. به نظر می‌رسد پایان ناموفق پوزیتیویسم منطقی باید تجربه ارزشمندی برای چنین نظریه‌پردازانی باشد تا راهی را که به بن‌بست رسیده، دوباره طی نکنند. به اعتقاد

مافیزیکیالیست‌ها نیز در آینده‌ای نه چندان دور مجبور به اتخاذ رویکرد جدیدی در حوزه فلسفه ذهن خواهند شد، رویکردی که آنها را از وضعیت محدودکننده فعلی نجات دهد.

۲. در واقع، نظریه این‌همانی با تحویل ذهن به مغز، به جای حل مسئله ذهن - بدن، در صدد پاک کردن صورت مسئله است. از آنجاکه هیچ یک از رویکردهای فیزیکیالیستی<sup>۷</sup> و دوالیستی نتوانسته‌اند تبیین موفقی از رابطه نفس (ذهن) - بدن ارائه کنند، منطقی هم به نظر می‌رسد و باید در پی دیدگاه دیگری بود که محدودیت‌ها و مشکلات هیچ یک از نظریات مذکور را نداشته باشد و آن نیست مگر نظر بدیع صدر المتألهین؛ ایشان با اثبات این اصل که نفس «جسمانیة الحدوث و روحانیة البقاء» است، نشان داد که نفس گرچه در ابتدای امر، موجودی مادی است؛ ولی در اثر حرکت جوهری و سیر به سوی کمال می‌تواند لباس مادیت را از تن به در کرده، رخت تجرد بر تن کند. این نظر با جمع مادیت و تجرد به شیوه مذکور، معضل رابطه نفس - بدن را به نحو معقولی حل نموده است؛ بنابراین، فلسفه ذهن نیز برای رهایی از وضعیت کنونی خود، باید تارهای سست فیزیکیالیسم را دریده، دوباره به متافیزیک روی آورد.

### پی‌نوشت‌ها

۱. کارکردگرایان کامپیوتری در تشبیه رابطه ذهن و بدن، به رابطه نرم‌افزار و سخت‌افزار، و حذف‌گرایان (با ارائه مثال‌هایی از تاریخ علم، نظیر حذف فلورژیستون، کالریک، اترو...) در حذف ذهن و امور ذهنی به نفع ماده، دچار اشتباه قائلان به نظریه این‌همانی در استفاده از قیاس‌های مع‌الفارق شده‌اند.
۲. این یکی از انتقادات مهم واردشده بر نظریه رفتارگرایی است.
۳. در اینجا منظور از رفتار، رفتار کلامی یا زبانی است.
۴. در اینجا بحث اذهان دیگر و نقدی که بر نظریه رفتارگرایی وارد است، مطرح می‌شود که پرداختن به آنها خارج از حوصله نوشتار حاضر است.
۵. بدیهی است که «مشاهده» اول با «مشاهده» دوم صرفاً اشتراک لفظی هستند؛ چرا که «مشاهده» اول به معنای «درون‌نگری» است که در منطق از آن تحت عنوان «وجدانیات» بحث می‌شود؛ ولی «مشاهده» دوم به معنای مصطلح و متداول کلمه است.
۶. باید توجه داشت که چرچلند قائل به ماتریالیسم حذف‌گراست و نظریه این‌همانی را قبول ندارد؛ بنابراین، آنچه در اینجا از وی نقل شد بدین معناست که وی اشکال مطرح‌شده بر نظریه این‌همانی را وارد

نمی‌داند.

۷. گرچه در این مقاله تنها به نظریه‌ی این‌همانی پرداخته شده است؛ ولی سایر نظریات موجود در فلسفه‌ی ذهن (رفتارگرایی، کارکردگرایی و حذف‌گرایی) نیز با اشکالات عدیده‌ای مواجه‌اند که در جای خود مذکور است.

### فهرست منابع فارسی

۱. اکبری، رضا، ۱۳۸۲، **جاودانگی**، قم: بوستان کتاب.
۲. ارسطو، ۱۳۷۸، **درباره‌ی نفس**، ترجمه‌ی علیمیراد داوودی، تهران: حکمت، چ چهارم.
۳. پایا، علی، ۱۳۸۲ش، **فلسفه‌ی تحلیلی**، تهران: طرح نو.
۴. پریست، گراهام، ۱۳۸۳، **درآمدی به منطق**، ترجمه‌ی امیر دیوانی، قم: انتشارات دانشگاه مفید
۵. چرچلند، پاول، ۱۳۸۶، **ماده و آگاهی**، ترجمه‌ی امیر غلامی، تهران: نشرمرکز.
۶. حائری یزدی، مهدی، ۱۳۸۰، **سفرنفس: تقریرات درس استاد حائری یزدی**، نگارش عبدالله نصری، تهران: نقش جهان.
۷. حسن‌زاده‌آملی، حسن، ۱۳۸۶، **گنجینه‌ی گوهر روان**، قم: نشر طوبی، چ دوم.
۸. دیوانی، امیر، ۱۳۸۲، **فلسفه‌ی نفس**، تهران: طه.
۹. شولتز، دوان‌بی، سیدنی آلن، ۱۳۸۷، **تاریخ روان‌شناسی نوین**، ترجمه‌ی علی‌اکبر سیف و همکاران، تهران: نشر دوران.
۱۰. صدرالمتالهین، محمدبن ابراهیم، ۱۴۲۳ق، **الحکمة المتعالیة فی الاسفار الاربعة**، ج ۳، بیروت: درا الاحیا لترات العربی.
۱۱. طباطبایی، علامه سید محمدحسین، ۱۳۷۸، **تفسیرالمیزان**، ج ۸، ترجمه‌ی محمدباقر موسوی همدانی، قم: دفترانتشارات اسلامی، چ بیست و پنجم.
۱۲. \_\_\_\_\_، ۱۴۲۲ق، **نهاية الحکمة**، باتصحیح و تعلیق شیخ عباس علی زارعی سبزواری، قم: مؤسسه‌ی نشرالاسلامی.
۱۳. کریبکی، سول ای، ۱۳۸۱، **نام‌گذاری و ضرورت**، ترجمه‌ی کاوه لاجوردی، تهران: هرمس.
۱۴. کاپلستون، فریدریک، ۱۳۸۰، **تاریخ فلسفه**، ج ۱، ترجمه‌ی جلال‌الدین مجتوبی، تهران: سروش و شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
۱۵. ویل دورانت، آریل، ۱۳۷۷، **لذات فلسفه**، ترجمه‌ی عباس زریاب خویی، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.

۱۶. هاسپرس، جان، ۱۳۷۹، درآمدی به تحلیل فلسفی، ترجمه موسی اکرمی، تهران: طرح نو.

### منابع انگلیسی

1. Bunnin, Nicholas and Jiyuan yu, 2004, **The Blackwell dictionary of western philosophy**. Oxford: Blackwell Publishing.
2. Foster, John, 1996, **The Immaterial self**, London and New yourk: Routledge
3. Heil, John, 1999, **Philosophy of Mind**, London and New yourk: Routledge
4. Kim, Jaegwon, 1999, "**Physicalism**", In: A.Wilson Robertand C.Keil, Frank (Editor) (1999), **Cognitive Science**, Cambridge and London: pp. 645- 646.
5. Nagel, Thomas, 1974, "**What Is like To Be A Bat?**", In: Perry, John and Bratman, Michel (Editor) (1993), **Introduction to Philosophy**, Oxford:pp. 344-352.
6. Velmans, Max, 2000, **Understanding Consciousness**, London and Philadelphia: Routledge.
- Wilkes, K.V, 1996, "**Some Formes Of reductionism**", In: Parkinson, G. H. R. (Editor) (1996), **An Encyclopedia of Philosophy**, Routledg: pp. 402- 426.

۸۹  
ذهن

پژوهش‌های فلسفی نفس (ذهن) و بدن و مسئله کیفیت ذهنی

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی  
پرتال جامع علوم انسانی



پروہشگاہ علوم انسانی و مطالعات فرہنگی  
پرتال جامع علوم انسانی