

## تحلیل و ارزیابی رهیافت‌های گوناگون در رابطه ذهن و بدن و نظر غالب ارسطو

مهدی دهباشی<sup>۱</sup>، نسرين شجاعی<sup>۲</sup>

۱- استاد تمام گروه فلسفه دانشگاه اصفهان

m.dehbashi@ltr.ui.ac.ir

۲- کارشناس ارشد گروه فلسفه دانشگاه اصفهان

nasrin.shojaie@yahoo.com

### چکیده

مسئله رابطه ذهن و بدن یکی از مسائلی است که فلاسفه و دانشمندان همواره به آن توجه داشته‌اند. هرچند برای پیشینیان نیز روشن بود که در انسان، دو نوع متفاوت از حالات و رویدادها وجود دارند که تأثیر علی و معلولی بر یکدیگر دارند، اما نحوه تکون و ارتباط این دو نوع از حالات مسئله پیچیده‌ای بوده که همواره ذهن متفکران انسان‌شناس را به خود مشغول کرده است. بعضی از فلاسفه در تبیین حالات و رویدادهای جسمانی و ذهنی، معتقد به فیزیکیالیسم هستند. فلاسفه دیگر ضمن ابطال فیزیکیالیسم، اثبات کرده‌اند که انسان مرکب است از جوهری جسمانی و جوهری غیرجسمانی. از زمان دکارت تاکنون مشکل ذهن و بدن به این شکل در آمده است که چگونه می‌توان ارتباط‌های میان دو نوع شیء را تفسیر کرد. دو نوع شیئی که ظاهراً به کلی با هم متفاوتند؟ در یک طرف امور ذهنی مانند افکار و احساسات قرار دارند که آن‌ها را اموری شخصی، آگاهانه و غیرمادی می‌دانیم و در سوی دیگر، امور فیزیکی قرار دارند که آن‌ها را موجوداتی تصور می‌کنیم که جرم و امتداد مکانی دارند و به نحو علی و معلولی با دیگر اشیای فیزیکی تأثیر متقابل دارند. بسیاری از راه‌حل‌ها برای حل مشکل ذهن و بدن، به انکار وجود یا به نوعی کوچک و بی‌اهمیت شمردن موقعیت یکی از این دو نوع شیء خاتمه می‌یابد. به نظر می‌رسد ارسطو با استفاده از اموری نظیر پسوخه و وحدت انضمامی ماده و شکل در حل مسئله ذهن و بدن موفق بوده است.

واژه‌های کلیدی: ذهن، بدن، حالات ذهنی، فیزیکیالیسم، ارسطو، پسوخه

### مقدمه

ذهن و بدن از اهمیت به‌سزایی برخوردار است؛ زیرا شناخت دقیق انسان مستلزم تحلیل و بررسی مسئله ذهن و بدن است. بسیاری از مسائل مهم دیگر از جمله معاد، هویت شخصی و آگاهی بر این مسئله مبتنی هستند. مقاله حاضر، ابتدا به

برخی از مسائل فلسفی با وجود قدمتشان، هم‌چنان از مباحث مهم به‌شمار می‌روند. مسئله ذهن از آغاز تفکر فلسفی مورد توجه فلاسفه بوده است. از بین مسائل پیرامون ذهن، مسئله «رابطه

ارزیابی و نقد رویکردهای گوناگون در ارتباط ذهن و بدن می‌پردازد و با استفاده از نظریه پسوخه<sup>۱</sup> ارسطو اثبات می‌کند که در انسان دو نوع متفاوت از حالات و رویدادها وجود دارند که کاملاً با یکدیگر متفاوتند، اما در عین حال در یک ارتباط متقابل و وحدت انضمامی با یکدیگر قرار دارند که مانع تمایز و جدایی بین آن‌ها می‌شود. از دیدگاه فلسفه ارسطو، دوگانه‌انگاری جوهری و نظریه این همانی ذهن و مغز نقطه ضعف مشترکی دارند و آن این است که جایگاه نادرستی برای حالات ذهنی تعیین می‌کنند. اولی حالات ذهنی را به نفس مجرد نسبت می‌دهد و دومی به مغز زنده‌ی انسان. اما از نظر ارسطو، جایگاه واقعی حالات ذهنی همان انسان زنده‌ی خاکی آشناست که هم اوصاف ذهنی و هم اوصاف فیزیکی را در موجود واحدی وحدت می‌بخشد.

### ۱- رابطه ذهن با بدن و حالت‌های ذهنی

ذهن مجموعه‌ای از حالات و رویدادها مثل افکار، باورها، عواطف، قصدها، احساسات، امیال، اهداف و ادراکات حسی است که در کل حیات ذهنی هر شخص را تشکیل می‌دهند. حال پرسش‌هایی از این دست مطرح می‌شوند: فکر کردن یا تجربه درد در چه محیطی رخ می‌دهد؟ هم‌زمان با هر رویداد ذهنی در درون ما دقیقاً چه روی می‌دهد؟ مجموعه این سؤالات به طرح مسأله رابطه ذهن و بدن می‌انجامد. برای حل مسأله ذهن و بدن، ابتدا باید ماهیت حالات ذهنی و نحوه وجودشان را بررسی کنیم. وجود دو نوع متفاوت

از حالات و رویدادها در انسان، برای اکثر انسان‌شناسان، محرز و قطعی است؛ اما نحوه تکون و ارتباط این دو نوع از حالات، مسأله پیچیده‌ای بوده که همواره ذهن متفکران انسان‌شناس را به خود مشغول کرده است. دانشمندان و فلاسفه از دوران قدیم به تأثیر و تأثر متقابل رویدادهای بدنی (مغزی) و ذهن آگاه بودند، اما علوم جدید مانند علم فیزیولوژی مغز، تا حدی جزئیات این تأثیر و تأثر را نیز کشف کرده است. دست آوردهای جدید علم فیزیولوژی مغز و اعصاب باعث شده است که عده‌ای ذهن و حالات ذهنی را محصول فرآیندهای فیزیکی - شیمیایی مغز بدانند. هدف از این پژوهش، ابتدا اثبات همبستگی میان ذهن و بدن است زیرا از زمان دکارت تاکنون، مشکل ذهن و بدن به این شکل درآمده است که چگونه می‌توان ارتباط‌های میان دو نوع شیء را تفسیر کرد. دو نوع شیئی که ظاهراً به کلی با هم متفاوتند؟ در یک طرف، امور ذهنی مانند افکار و احساسات ما قرار دارند که آن‌ها را اموری شخصی، آگاهانه و غیرمادی می‌دانیم و در سوی دیگر، امور فیزیکی قرار دارند که آن‌ها را موجوداتی تصور می‌کنیم که جرم و امتداد مکانی دارند و به نحو علی و معلولی با دیگر اشیای فیزیکی تأثیر متقابل دارند. بسیاری از راه‌حل‌های نافرجام برای حل مشکل ذهن و بدن، به انکار وجود یا به نوعی کوچک و بی‌اهمیت شمردن موقعیت یکی از این دو نوع شیء خاتمه می‌یابد. با در نظر داشتن توفیقات علوم فیزیکی، تعجیبی ندارد که در این مرحله از رشد فکری خود، مرتبه و شأن هوبات ذهنی را تنزل دهیم (سرل، ۱۳۸۲: ۲۲).

<sup>۱</sup> - Psuche

دیده یا لمس شود. حال آن‌که ذهن امری غیرفیزیکی است، در فضا قرار ندارند و از اتم‌هایی ساخته نشده نه دارای قد و وزن است و نه می‌تواند دیده یا لمس شود. بنا بر نظریه دوگانگی در جوهر، ذهن و بدن گرچه کاملاً مجزا هستند، ولی در عین حال با یکدیگر تعامل نیز دارند. روابط میان ذهن و بدن از نوع روابط علی است.

## ۲-۱ استدلال‌هایی به نفع دوگانگی در جوهر

۱- استدلال تصورپذیری: این استدلال ارتباط بسیار با استدلال شک دارد، اما از مفهوم آن‌چه صدق آن قابل تصور است استفاده می‌کند. در گفتار در روش و تأملات می‌خوانیم:

«آن‌گاه با دقت مطالعه کردم که چه هستم و دیدم می‌توانم تصورکنم که تن نداشته باشم و جهان و مکانی که من آن‌جا باشم وجود نداشته باشد. اما با وجود همه این‌ها، نمی‌توانم تصور کنم که وجود نداشته باشم؛ بلکه برعکس، از همین تردید کردن در حقیقت چیزهای دیگر می‌توان با بدهت و یقین نتیجه گرفت که من وجود دارم؛ در صورتی که اگر فقط از فکر کردن باز ایستم، هرچند همه امور دیگر که به تصور من آمده‌اند حقیقت داشته باشند، هیچ دلیلی برای وجود داشتن خود نخواهم داشت. از این رو دانستم من جوهری هستم که ذات او فقط فکر کردن است» (Decartes, 1968: 54).

برخی افراد گزارش کرده‌اند هنگامی که تحت عمل جراحی بوده‌اند، به نظرشان رسیده است که بدنشان را ترک کرده‌اند و توانسته‌اند از دید ناظر خودشان را روی تخت جراحی ببینند. این نکته

بنابراین، بسیاری از نظریات فیزیکالیستی که به تازگی درباره ذهن رایج شده است مثل رفتارگرایی، کارکردگرایی و این‌همانی، سرانجام در این وضعیت قرار می‌گیرند که آشکارا یا ضمنی وجود هرنوع شیئی را مانند ذهن، آن‌گونه که معمولاً تصور می‌کنیم، انکار کنند. یعنی انکار می‌کنند که ما واقعاً به طور ذاتی حالت‌های ذهنی شخصی و آگاهانه‌ای داشته باشیم و انکار می‌کنند که این حالت‌ها به اندازه اشیای دیگر موجود در جهان، واقعی و تحویل‌ناپذیر<sup>۲</sup> باشند. اما چرا آن‌ها این‌گونه عمل می‌کنند؟ چرا بسیاری از نظریه‌پردازان سرانجام در این وضعیت قرار می‌گیرند که ویژگی ذاتی پدیده‌های ذهنی<sup>۳</sup> را انکار کنند؟

در این پژوهش، سعی می‌شود با تحلیل نظریات مختلف مشکلات همبستگی میان ذهن و بدن را بازننگری کنیم (سرل، ۱۹۸۰: ۴۲۷-۴۱۷).

نظریه‌های موجود در زمینه ارتباط ذهن و بدن و استدلال‌های موافق و مخالف هر یک به شرح زیر هستند:

## ۲-۲ دوگانه‌انگاری جوهری<sup>۴</sup>

بنابر دوگانه‌انگاری جوهری انسان مرکب از دو جزو کاملاً متفاوت است: ذهن غیرفیزیکی و بدن فیزیکی. ذهن کاملاً مجزا از بدن است. بدن شیئی فیزیکی است که در فضا قرار دارد، قد و وزن مشخصی دارد، از اتم‌هایی ساخته شده و می‌تواند

<sup>۲</sup> - Irreducible

<sup>۳</sup> - Mental phenomena

<sup>۴</sup> - Substance dualism

دلیلی است برای این که بپذیریم وجود نامتجسد هم قابل تصور است هم ممکن. اما در مقابل اگر بکوشید تصور کنید که متفکر یا آگاه نیستید، این تصور باید خطا باشد، زیرا برای این که چنین تصویری داشته باشید باید فکر کنید. بنابراین، ماهیت شما باید تماماً جسمانی باشد.

۲- الف: ذهن می‌تواند استدلال کند.

ب: هیچ شیئی فیزیکی نمی‌تواند استدلال کند. ذهن شیئی فیزیکی نیست. استدلال کردن حالت کلی و عمومی دارد، ادعای دکارت این است که نمی‌توان برای پاسخ به انواع شرایط و حالات گوناگون ساز و کار واحدی یافت. در نتیجه ماشینی که به صورت کلی و عمومی از خود واکنش نشان دهد، نیازمند ساز و کارهای متعددی است. برای هر حالت یک ساز و کار مورد نیاز است، اما از نظر دکارت چنین امری برای ماشین محال است، چرا که تعداد ساز و کارهای موجود به نحو شگفت‌انگیزی زیاد است.

۳- استدلال شک و وجود: آخرین استدلال به نفع دوگانگی در جوهر نیز مدیون دکارت است. دکارت در تأملات می‌گوید که می‌تواند در وجود بدن خود شک کند و گاه ما در خواب بین رؤیا و واقعیت دچار اشتباه می‌شویم. به عنوان مثال به نظر می‌رسد که در این لحظه کاملاً هوشیار هستم و روبه روی رایانه نشسته‌ام. اما باید پذیرفت که ممکن است خواب باشم و رؤیای نشستن رو به روی رایانه را ببینم. در نتیجه، باور فعلی من مبنی بر این که روبه روی رایانه نشسته‌ام، می‌تواند مورد شک قرار گیرد و نیز من می‌توانم در وجود بدنم

شک کنم.

او با معرفی یک آزمایش فکری این باور را تقویت می‌کند. ممکن است یک موجود بیگانه قدرتمند که افکار مرا در دست دارد، برای به خطا انداختن افکار من به هر نحو ممکن، مصمم باشد. به محض آن که وجود چنین موجودی را پذیرفتیم، ظاهراً باید بپذیریم که باور فعلی من مبنی بر داشتن بدن نیز می‌تواند نادرست باشد. شاید من روحی بدون کالبد باشم که این موجود بیگانه فریبش داد و باور دارد که دارای بدن است. اما یک چیز وجود دارد که نمی‌تواند در آن شک کنم حتی اگر در حال رؤیا دیدن باشم، من وجود دارم. چرا که حتی اگر در حال رؤیا دیدن نیز باشم، باید وجود داشته باشم تا بتوانم رؤیا ببینم (Ibid, 1968: 100).

این استدلال مبتنی بر قانون لایب نیتس است که می‌گوید: اگر «الف» به لحاظ عددی با «ب» یکی باشد، هر ویژگی «الف» باید ویژگی «ب» نیز باشد و بر عکس. در نتیجه اگر «الف» دست کم یک ویژگی داشته باشد که «ب» آن را نداشته باشد، یا بر عکس، در این صورت «الف» نمی‌تواند همان «ب» باشد. این اصل در استدلال دکارت به این شکل می‌شود: الف: من می‌توانم در وجود بدنم شک کنم.

ب: من نمی‌توانم در وجود خود شک کنم. بنابراین، بر اساس قانون لایب نیتس، من با بدنم یا یکی از اجزای آن یکی نیستم.

۲-۲ استدلال‌هایی مخالف دوگانه‌انگاری

جوهری

مختلف ویژگی‌های فیزیکی و غیرفیزیکی از قبیل آگاهی داشتن، درد داشتن و سایر... است. شکل‌های گوناگونی از دوگانگی در ویژگی ارائه شده اما یکی از انواع مهم آن که بسیار مورد توجه قرار گرفته، نظریه دوگانگی در ویژگی‌های شبه پدیدارگرایی است. بنا بر شبه پدیدارگرایی، ویژگی‌های فیزیکی مغز علت ویژگی‌های غیر فیزیکی مغز است. برای نمونه امیل با دیدن شیر فرار می‌کند. بنا بر شبه پدیدارگرایی، امواج نور ساطع شده از شیر شبکه چشم امیل را به شکلی خاص تحریک می‌کند. مغز او تحت تأثیر یک عامل علی، یک ویژگی فیزیکی خاص را کسب می‌کند. یعنی پاهای او چنان حرکت کنند که او از شیر فرار کند. حالات ذهنی از لحاظ علی خنثی و بی‌تأثیرند داشتن فکر شیر هیچ تأثیر علی ندارد. آن چه باعث فرار امیل می‌شود حالت فیزیکی مغز اوست (کرافت، ۱۳۸۷: ۳۵-۳۴).

### ۲-۳-۱ مشکلات دوگانه‌انگاری در ویژگی

۱- اگر ویژگی‌های ذهنی از لحاظ علی خنثی هستند، باید از دو وجه عمومی حالات ذهنی چشم پوشید:

۱- برخی حالات ذهنی کنش‌هایی به بار می‌آورند.

۲- برخی حالات ذهنی علت برخی دیگر از حالات ذهنی است.

۲- ضعف دوگانگی در ویژگی در توضیح: اصولاً مشخص نیست که چگونه نظریه دوگانگی در جوهر می‌تواند بسط یابد، چنان که بتواند وجوه عمومی ذهن را توضیح دهد. این نظریه بدون هیچ

۱- دو ادعای نظریه دوگانگی در جوهر عبارتند از: ۱- ذهن و بدن دو جوهر کاملاً متمایزند.

۲- ذهن و بدن دارای تعامل علی‌اند.

این دو ادعا با یکدیگر تعارض دارند، اگر فرض بر آن است که ذهن و بدن کاملاً متمایزند، چگونه نفس مجرد فاقد امتداد می‌تواند بر بدن فیزیکی دارای امتداد تأثیر بگذارد و خود نیز از آن تأثیر بپذیرد؟ الیزابت پرنسس بوهم این ایراد را در نامه به دکارت در سال ۱۶۴۳ به خوبی بیان کرده است: «خواهش می‌کنم به من بگویید چگونه بدن انسان می‌تواند حرکت روح را در بدن تعیین کند به طوری که اعمال ارادی انجام دهد؛ در حالی که صرفاً جوهری آگاه است.» (Geach & Anscombe, 1970: 112)

۲- دکارت معتقد است که در سراسر زندگی، یک نفس با ارگانسیم خاص و زنده انسان مرتبط است. اما کانت می‌پرسد دکارت در برابر پیشنهاد یک هزار نفس که همه تفکر واحدی دارند و از دهان انسان واحدی سخن می‌گویند، چه می‌گوید؟ اگر تجربه برای تفکیک میان موردی که مفهوم «نفس واحد» اطلاق می‌شود و موقعیتی که می‌توان مفهوم «نفس به لحاظ کیفی مشابه اما به لحاظ عددی متفاوت» را اطلاق کرد، مبنایی فراهم نمی‌کند، پس در واقع ما هیچ تصویری از نفس به عنوان یک جوهر جزئی نداریم و مفهوم جوهر مجرد را، چون بی‌معناست، باید انکار کرد (Kant, 1963: 342).

### ۲-۳ دوگانه‌انگاری ویژگی‌ها<sup>۵</sup>

بنابراین، نظریه، مغز جوهری فیزیکی با انواع

<sup>5</sup> - Property dualism

استدلالی فرض می‌کند که ویژگی‌های فیزیکی مغز علت ویژگی‌های غیرفیزیکی آن‌اند، حالات ذهنی آگاهانه‌اند و حالات ذهنی می‌توانند درباره جهان باشند. علاوه بر این، این نظریه منکر آن است که حالات ذهنی علت کنش‌ها یا سایر حالات ذهنی‌اند (تیلور، ۱۳۷۹: ۷۱).

#### ۲-۴ نظریه این همانی<sup>۶</sup> ذهن و مغز

بر اساس نظریه این همانی ذهن همان مغز است. این نظریه ادعا می‌کند که حالات ذهنی همان حالات فیزیکی مغزاند. برای نمونه درد با انواع خاصی از فرآیندهای عصبی مثلاً شلیک رشته‌های عصبی نوع C یکی است. این نظریه به دو نوع تقسیم می‌شود:

#### ۲-۴-۱ نظریه این همانی نوعی<sup>۷</sup>

قائلان به نظریه این همانی در تأیید ادعایشان که حالات ذهنی، در واقع، با حالات مغزی یکی هستند، تعدادی از تحویل‌های بر گرفته از علوم را به رخ می‌کشند. در این میان، نظریه جنبشی گرما مهم‌ترین جایگاه را دارد. زمانی گمان می‌شد که گرما نوعی مایع گرم‌زای مرموز است که از اجسام گرم به اجسام سردتر جریان پیدا می‌کند و بدین وسیله دمای آن‌ها را افزایش می‌دهد. اکنون می‌دانیم که دمای جسم عبارت است از جنبش ملکول‌های آن. بنابراین، معرفت به این همانی‌های علمی پسینی است و با تحقیق تجربی به دست می‌آید و همگی به دسته‌ها یا انواع پدیده‌ها مربوطند. معتقدان به نظریه این همانی می‌گویند

انتظار می‌رود که همین مطلب درباره‌ی انواع متفاوت حالات ذهنی صادق باشد و مثلاً کشف شود که دردها با انواع خاصی از فرآیندهای عصبی، مثلاً شلیک رشته‌های عصبی نوع C یکی است. بیش از ۱۰۰ سال پیش، پزشکی به نام بروکا<sup>۸</sup> بروکا<sup>۹</sup> هنگام کالبد شکافی بیماری که دچار مشکلات تشخیص گفتار بود، کشف کرد که ناحیه خاصی از نیمکره چپ مغز بیمارش آسیب دیده است ناحیه‌ای که اکنون به افتخار او بروکا نامیده می‌شود. تحقیقات گسترده‌تر با استفاده از تصویربرداری نشان داده است که اعمال توانایی‌های متفاوت ذهنی با فعالیت‌هایی در بخش‌های مختلف مغز همراه است که ترسیم نقشه کارکردهای ذهنی بر روی مغز را ممکن می‌کند (مسلین، ۱۳۸۹: ۳۵).

#### ۲-۴-۲ نظریه این همانی مصداقی / نمونه‌ای<sup>۹</sup>

روایتی ضعیف‌تر از نظریه این همانی نیز وجود دارد: نظریه این همانی مصداقی. مصداق، نمونه‌ای خاص از یک نوع است. نظریه‌ی این همانی مصداقی مستلزم این است که هر مصداقی از یک نوع با مصداقی از نوع دوم یکی باشد. مثلاً هر مصداقی از نوع آب با مصداقی از نوع H<sub>2</sub>O یکی است و برعکس.

این‌که کدام روایت از نظریه این همانی معقول‌تر است یقیناً می‌پذیریم که نظریه نوعی در مورد این همانی‌های علمی قابل اطلاق است: آب همیشه H<sub>2</sub>O است و صاعقه همیشه تخلیه بار

<sup>۸</sup>- Broca

<sup>۹</sup>- Token identity

<sup>۶</sup>- Identity

<sup>۷</sup>- Type identity

اگر «الف» با «ب» یکی است، آن گاه «ب» با «الف» یکی است. نتیجه این است که شما نمی‌توانید بگویید حالات ذهنی واقعاً فقط فرآیندهای مغزی اند، اما فرآیندهای مغزی واقعاً حالات ذهنی نیستند. این ادعا امر فیزیکی را بدون هیچ توجیهی بر امر ذهنی ترجیح می‌دهد. به نظر می‌رسد به جای اینکه یکی از دو طرف رابطه این همانی را بر طرف دیگر ترجیح دهیم و سعی کنیم ذهن را به مغز یا مغز را به ذهن تحویل ببریم، باید بگوییم که اگر رویدادهای ذهنی فرآیندهای مغزی اند، پس باید دارای ویژگی‌های فیزیکی رویدادهای مغزی باشند. اما به واسطه تقارن این همانی، این را هم باید بپذیریم که رویدادهای مغزی دارای همان ویژگی‌های ذهنی هستند که رویدادهای ذهنی متناظرشان، بر حسب آن ویژگی‌ها، ذهنی هستند. ما واقعاً دو نوع ماده آب و  $H_2O$  نداریم. بنابراین، فقط یک مجموعه از رویدادها وجود ندارند.

۲- کیفیات ذهنی، دسترسی اختصاصی و تحویل‌ناپذیری امر ذهنی  
حالات ذهنی خصوصی و مختص به شخص صاحب این حالات هستند. حالات مغزی را فقط از منظر عینی سوم شخص می‌توان شناخت. حالات ذهنی از منظر اول شخص و قائم به شخص شناخته می‌شوند، آنچه این دسترسی مستقیم برای من آشکار می‌کند نمی‌تواند صرفاً فرآیندهای فیزیکی مغز باشد؛ در غیر این صورت من صرفاً با مشاهده فرآیندهای مغزی‌ام در موقع فیلمبرداری، خود به خود آنچه در آن موقعیت بدان

الکتریکی. اما به نظر می‌رسد که در خصوص حالات ذهنی، نظریه نوعی بیش از حد محدودکننده است، زیرا مستلزم آن است که ذهن‌مندی به دستگاه‌های زیستی انسان منحصر باشد در حالی که تنها تجربه می‌تواند برای ما آشکار کند که چه نوع چینش‌هایی امکان وقوع ذهن‌مندی را فراهم می‌کنند. پس این همانی مصداقی درباره ذهن معقول‌تر است. برای مثال، در مورد کسانی که دچار سکته مغز می‌شوند، گاهی اوقات کارکردی که در اثر آسیب دیدن ناحیه خاصی از مغز از میان می‌رود، هنگامی که بخش دیگری از مغز آن کارکرد را به عهده می‌گیرد، احیا می‌شود. این همان چیزی است که فیلسوفان تحقق‌پذیری چندگانه حالات ذهنی می‌نامند (کرافت، ۱۳۸۷: ۷۰-۶۷).

## ۲-۴-۳ نقاط قوت نظریه‌ی این همانی

۱- سادگی نظریه مزیت است و نظریه این همانی صرفه‌جویانه است. این نظریه فقط یک نوع جوهر یعنی جوهر مادی را می‌پذیرد و از این دیدگاه طرفداری می‌کند که آنچه را ما ویژگی‌های ذهنی می‌دانیم اساساً ماهیت فیزیکی دارند.

۲- مسأله چگونگی تأثیر و تأثر ذهن و بدن که دکارت نتوانست آن را حل کند، از میان می‌رود؛ زیرا تنها مغز و حالات آن وجود دارند که بدن را از طریق دستگاه عصبی مرکزی به شیوه‌هایی که به خوبی می‌شناسیم کنترل می‌کنند.

## ۲-۴-۴ مشکلات نظریه‌ی این همانی

۱- تقارن‌مندی جملات این همانی

می‌اندیشیده‌ام را می‌فهمیدم (لو، ۱۳۸۹: ۱۳۸-۱۳۵).

### ۳- حالات ذهنی التفاتی

بخش به مراتب بزرگ‌تر امر ذهنی را آن حالات التفاتی‌ای تشکیل می‌دهند که باز نمود یا متوجه اوضاع اموری غیر از خودشان، از جمله چیزهایی که وجود ندارند و شاید هرگز وجود نداشته‌اند، هستند.

اگر حالات التفاتی با فرایندهای مغزی یکی گرفته شوند، بی‌درنگ این پرسش پیش می‌آید: چگونه حالات فیزیکی مغز می‌توانند درباره اوضاع امور دیگری، از جمله امور غیرموجود، باشند؟ استدلال علیه یکی گرفتن امر التفاتی با امر فیزیکی را می‌توان به شکل صوری این‌گونه بیان کرد:

الف) حالات ذهنی التفاتی باز نمود یا درباره اوضاع اموری‌اند که خارج از خودشان هستند، از جمله اوضاع اموری که وجود ندارند و شاید هرگز وجود نداشته‌اند مثل باورها، امیال، رؤیاهای، قصدها، عواطف، امیدها، افکار و نیز بسیاری از حالات ذهنی دیگر که دارای محتوای باز نمودی‌اند.

ب) حالات مغزی نمی‌توانند دارای محتوای باز نمودی باشند.

پس حالات ذهنی التفاتی نمی‌توانند با حالات مغزی یکی باشند (چالمرز، ۱۹۹۶: ۱۰۲).

### ۲- رفتارگرایی<sup>۱۰</sup>

هر چند دوگانه‌انگاری و نظریه این‌همانی ذهن و مغز، دو برداشت بسیار متفاوت از ذهن دارند، اما

در این فرض رایج مشترک‌اندکه ذهن جوهر است. رفتارگرایان معتقدند که تنها شاهد مطمئنی که درباره حیات ذهنی افراد می‌توانیم بدان‌ها اتکا کنیم، مواردی هستند که در رفتار بارز و قابل مشاهده افراد، چه کلامی و چه غیرکلامی، مشاهده می‌کنیم. دو گونه از رفتارگرایی وجود دارد: رفتارگرایی فلسفی و رفتارگرایی روش‌شناختی (مسلین، ۱۳۸۹: ۵۵).

### ۲-۵-۱ رفتارگرایی فلسفی<sup>۱۱</sup>

بنابر رفتارگرایی فلسفی حالات ذهنی تمایل‌هایی (گرایش‌هایی) برای رفتار کردن به صورتی خاص تحت شرایطی معین‌اند. به عنوان نمونه درد عبارت است از تمایل به گریه کردن یا چهره در هم کشیدن در زمانی که شما پای‌تان شکسته یا دست‌تان سوخته است. رفتارگرایی فلسفی گزارش فیزیکی از حالات ذهنی به دست می‌دهد. بنابراین، نظریه، حالات ذهنی تمایل‌هایی به بروز رفتارهایی خاص تحت شرایطی معین‌اند، به نحوی که هم رفتارها و هم شرایط رویدادهایی فیزیکی باشند (کرافت، ۱۳۸۷: ۴۴).

### ۲-۵-۱-۱ استدلال‌هایی به نفع رفتارگرایی فلسفی

۱- مزیت بزرگ رفتارگرایی فلسفی این است که مسأله اذهان دیگر را حذف می‌کند. یعنی این مسأله را که آیا می‌توانیم به وجود اذهانی غیر از ذهن خودمان پی ببریم یا نه و چگونه. بنابر نظر دکارت هر انسانی از بدن مادی آشکار و

<sup>11</sup> - Philosophical behaviorism

<sup>10</sup> - Behaviorism



اکنون جماعتی را تصور کنید که همه تصمیم گرفته‌اند مانند امیل مقاوم‌ترین انسان‌ها باشند. آن‌ها با وجود درد، تمایلی به تولید رفتارهای حاکی از درد ندارند. این‌ها نشان می‌دهند که تمایل برای بروز رفتارهای حاکی از درد، شرط لازم برای درد داشتن نیست. این نکته را اولین بار فیلسوف معاصر آمریکایی هیلاری پاتنم مطرح کرده است. او از اصطلاح فوق شکیبیا یا فوق رواقی برای افراد مقاوم استفاده کرده است.

۲- در رفتارگرایی فلسفی تصور می‌شود که برای هر کدام از حالات ذهنی مجموعه متناظری از رفتارها وجود دارد. اگر از درد رنج می‌برید، آن‌گاه یا گریه خواهید کرد یا فریاد می‌کشید یا اخم می‌کنید یا سایر... . مثال افراد فوق شکیبیا نشان می‌دهد که چنین فرض‌هایی صحیح نیست (Low, 2010: 239).

#### ۲-۵-۲ رفتارگرایی روش شناختی<sup>۱۲</sup>

رفتارگرایی در روانشناسی، طرحی است درباره اینکه چگونه باید تحقیقات روان شناختی را انجام داد. دستورالعمل رفتارگرایی روش شناختی برای روان‌شناسان آن است که حالات درونی ذهن را فراموش کنید و در عوض به این که چگونه موجودات به محرک‌های مختلف واکنش نشان می‌دهند، بپردازید. بنابراین، برای تبیین رفتار شخص باید به جای توسل به باورها، امیال و قصدهای او، پاسخ‌های شرطی‌ای را که با تکرار و پاداش تقویت شده‌اند در نظر بگیریم (مسلین،

رویدادهای خصوصی ذهن تشکیل می‌شود که تنها در دسترس شخص صاحب آن ذهن هستند و آن شخص معرفت خطاناپذیر به آنها دارد. طبق نظر دکارت ما برای همیشه از معرفت به وجود اذهانی غیر از ذهن خود محروم می‌مانیم، به گونه‌ای که به بیان دقیق، نمی‌توانیم بدانیم که افراد دیگر وجود دارند، تنها چیزی که می‌توانیم بگوییم، این است که آنچه افراد دیگر مشابه خود می‌شماریم ممکن است در واقع زومبی‌هایی بدون ذهن باشند. زومبی‌ها به لحاظ بیرونی کاملاً شبیه ما هستند. آن‌ها همان رفتارهایی را که ما داریم از خود بروز می‌دهند و در عین حال فاقد آگاهی و به طور کلی حیات ذهنی هستند. برخلاف حالات ذهنی درونی و خصوصی، رفتار می‌تواند معیاری عمومی باشد که به کمک آن می‌توان درستی اسناد حالات ذهنی را خواه به خود شخص و خواه به دیگران سنجید.

۲- ارتباطی قوی میان حالات ذهنی و رفتارها وجود دارد. رفتارگرایی فلسفی می‌تواند به راحتی این ارتباط را توضیح دهد چرا که طبق این نظریه حالات ذهنی همان تمایل‌های رفتاری‌اند.

#### ۲-۱-۵-۲ استدلال‌هایی علیه رفتارگرایی فلسفی

۱- تصور کنید که امیل تصمیم گرفته مقاوم‌ترین آدم ممکن باشد. وقتی که با چکش به انگشتش صدمه می‌زند، گریه نخواهد کرد، فریاد نخواهد کشید و جای زخم را نخواهد مالید. او صرفاً به کارش ادامه خواهد داد گویی که هیچ چیز رخ نداده است. آشکار است که امیل در چنین شرایطی هم چنان درد را احساس خواهد کرد. اما او دیگر تمایلی به گریه، اخم و... ندارد.

<sup>12</sup>- Methodological behaviorism

۱۳۸۸: ۱۶۷-۱۶۶).

## ۲-۲-۵-۲ استدلال‌هایی علیه رفتارگرایی روش

## شناختی

۱- در مورد حیوانات آزمایشگاهی، مشکلی برای معین کردن محرک و پاسخ وجود ندارد. اما هنگامی که به بررسی رفتار آدمی در زندگی می‌پردازیم، معین کردن محرک و پاسخ بسیار دشوارتر می‌شود.

۲- رفتارگرایی روش شناختی بدون هیچ‌گونه دلیلی تنها فرض می‌کند که روش پاسخ ما به هر محرکی کاملاً توسط تجارب ما معین می‌شود. اما بر خلاف این فرض، شواهدی در دست است که برخی وجوه پاسخ‌های زبانی و شفاهی ما به شکل جزئی توسط نوعی معرفت فطری- یعنی معرفتی که با آن به دنیا می‌آییم- معین می‌شود. بسیاری از زبان‌شناسان معاصر و از جمله چامسکی بر این باورند (کرافت، ۱۳۸۷: ۶۳-۶۱).

۲-۶ کارکردگرایی<sup>۱۳</sup>

در این رویکرد ذهن یک کارکرد شناخته می‌شود مثل ترموستات که مهم نیست از چه چیزی ساخته شده است، بلکه کارکردش مهم است؛ یعنی بر اساس ورودی خاص خروجی خاص دارد. کارکرد ذاتی قابلیت تحقق‌پذیری چندگانه دارد، یعنی انواع زیادی از آرایش‌های فیزیکی می‌توانند نوع واحدی از کارکرد را محقق کنند (کرافت، ۱۳۸۷: ۹۱-۹۰).

## ۲-۲-۵-۱ استدلال‌هایی به نفع رفتارگرایی روش

## شناختی

۱- اسکینر (۱۹۰۴-۱۹۹۰) آمریکایی، از طرفداران رفتارگرایی روش شناختی معتقد است نظریه‌پردازی در موضوع حالات و ویژگی‌های مشاهده‌ناپذیر از خصلت‌های علوم، بی‌ارزش است. از آن جا که چنین حالات و ویژگی‌هایی قابل مشاهده نیستند، هیچ راهی برای بررسی درستی ادعاهایمان در خصوص آن‌ها نداریم. در نتیجه، به نظر او روان‌شناسان باید از هر گونه صحبت درباره حالات ذهنی دست بکشند.

مشکل چنین استدلالی آن است که تقریباً تمامی علوم نیز به مشاهده‌ناپذیرها می‌پردازند. فیزیک‌دان‌ها نمی‌توانند الکترون‌ها را ببینند. با این حال بهترین نظریه در فیزیک درباره الکترون‌هاست.

۲- اگر نظریه‌ای تعداد زیادی پیش‌بینی صحیح داشته باشد و در ضمن پیش‌بینی نادرست فاحشی نداشته باشد، آنگاه می‌توانیم فرض کنیم که این نظریه صحیح است. در فاصله دهه بیست تا پنجاه میلادی رفتارگرایی روش شناختی موفقیت عظیمی در پیش‌بینی گستره وسیعی از رفتارها در حیوانات آزمایشگاهی داشت. در نتیجه تا دهه پنجاه دلایل خوبی برای پذیرش رفتارگرایی روش شناختی وجود داشت. اما از انتهای دهه پنجاه به بعد این موضوع روشن شد که رفتارگرایی روش شناختی ارزش کمی در روان‌شناسی انسان دارد.

<sup>13</sup>- Functionalism

## ۲-۶-۱ نقاط قوت کارکردگرایی

۱- کارکردگرایی خطای رفتارگرایی، یعنی یکی گرفتن حالات ذهنی با رفتارهای بالفعل و بالقوه را مرتکب نمی‌شود.

همچنین نفس غیرفیزیکی مرموز را قطعی نمی‌گیرد. به علاوه، چون کارکردها به شکل ذاتی تحقق‌پذیری چندگانه دارند، کارکردگرایی محدود به این نظریه حصرگرایانه نیست که حالات ذهنی فقط می‌توانند به عنوان حالات مغز انسان و حیوانات وجود داشته باشند.

۲- تصور یک حالت ذهنی بر حسب علت و معلول‌های نوعی اش، به خوبی با فهم عرفی ما درباره ذهن سازگار است.

درد را می‌توان به عنوان آن نوع حالت ذهنی تصور کرد که معمولاً از آسیب دیدن بافت‌ها نتیجه می‌شود و باعث رفتار درد به اضافه میل به خلاص شدن از درد می‌شود.

۳- مشکل علیت ذهن و بدن از میان می‌رود، برای نمونه ما نمی‌توانیم بگوییم که درد، به عنوان

موجود یا حالتی که مستقل از رفتار درد وجود دارد، این رفتار را به وجود می‌آورد. درد داشتن کل حالت کارکردی ای است که بر حسب ورودی، خروجی و روابط با سایر حالات ذهنی توصیف می‌شود که خود آن‌ها به شکل کارکردی مشخص می‌شوند. رفتار معلول درد نیست، بلکه جزو مقوم کل حالت کارکردی ای است که درد داشتن را تشکیل می‌دهد.

## ۲-۶-۲ استدلال‌هایی علیه نظریه کارکردگرایی

### ۱- مسأله آگاهی

نافذترین برهان علیه کارکردگرایی این است که تحلیل کارکردی نمی‌تواند جایی برای آگاهی باز کند. هیچ کدام از دو نظریه این همانی ذهن و بدن و رفتارگرایی، به روش‌های متفاوت شان نمی‌توانند جایی برای خصوصی بودن تجربه آگاهانه باز کنند.

آزمایش‌های فکری متعددی برای تأیید فقدان آگاهی در نظریه کارکردگرایی طراحی شده‌اند، نخستین آن‌ها استدلال «ذهن چینی» ند بلاک است. خط‌مشی نهفته در این استدلال این است: دستگامی را تصور کنیم که کارکردها به وسیله آن انجام می‌شوند و ورودی‌ها به خروجی تبدیل می‌شوند. اما اسناد ویژگی‌های ذهنی یا سابجکتیو به آن بسیار نامعقول است. در این جا لوازم تحلیل کارکردی حالات ذهنی به لحاظ صوری وجود دارد با این حال آگاهی و سابجکتیویته فراهم نیست.

بنابراین، ذهنی مندی قاعداً ابعاد مهمی دارد که کارکردگرایی آن‌ها را نادیده می‌گیرد. بلاک از ما می‌خواهد بدن انسانی را تصور کنیم که به لحاظ بیرونی شبیه بدن ماست، اما به لحاظ درونی بسیار متفاوت است. اندام‌های حسی اش به انبوهی از چراغ‌ها در سر متصل هستند و به واسطه مجموعه‌ای از کلیدها، با اعصاب حرکتی خروجی نیز ارتباطات دیگری دارد.

درون سر گروهی آدمک وجود دارد که آدمک‌های ب نامیده می‌شوند، زیرا بر روی آنچه

و کارکرد مثل هم باشند، ولی هرکدام تجربه بصری متفاوتی از دیدن یک گوجه فرنگی داشته باشند و یکی آن را سبز ببیند و دیگری قرمز. این موضوعی است که کارکردگرایی از کشف آن عاجز است زیرا فقط بر کارکرد تکیه می‌کند.

#### ۷- دیدگاه ارسطو

از نظر فلسفه ارسطو، دوگانه‌انگاری جوهری و نظریه این همانی ذهن و مغز نقطه ضعف مشترکی دارند و آن این است که جایگاه نادرستی برای حالات ذهنی تعیین می‌کنند. اولی حالات ذهنی را به نفس مجرد نامرئی نسبت می‌دهد و دومی به مغز زنده انسان. اما از نظر ارسطو مغز یا حتی کل بدن شخص را نمی‌توان دارای حالات ذهنی دانست، زیرا این مغز یا حتی بدن من نیست که احساس درد می‌کند یا می‌اندیشد، بلکه من، یعنی شخص زنده است که هم اوصاف ذهنی و هم اوصاف فیزیکی را در موجود واحدی وحدت می‌بخشد. بیان امروزی این دیدگاه را پی. اف. استراوسن در کتابش با نام افراد مطرح کرده است: «مفهوم شخص را نباید به عنوان مفهوم بدن جان‌دار یا جان‌دار دارای بدن تحلیل کرد، مفهوم شخص را باید به عنوان نوعی شیء فهمید که هم محمول‌های اسناد دهنده آگاهی و هم محمول‌های اسناد دهنده ویژگی‌های جسمانی، موقعیت فیزیکی و... به نحو یکسان قابل اطلاق بر فرد آن نوع هستند» (Strawson, 1959: 103-104).

برای درک کامل سهم ارسطو در فلسفه ذهن، ابتدا باید تفکیک او میان ماده و صورت و مفهوم «صورت جوهری» را دریابیم. صورت جوهری یک

مربع ب می‌نامیم عملیات انجام می‌دهند، این مربع صرفاً یکی از مربع‌های جدول ماشین پیچیده‌ای است که شما را توصیف می‌کند. برگه‌ای روتابلویی در سر نصب و روی آن نوشته شده است ب. این برگه به آدمک‌های ب می‌گوید آماده باشند.

چراغ ورودی، برای مثال، و ۱، شروع به کار می‌کند و باعث می‌شود یکی از آدم‌ها کلید خروجی خ ۱ را فشار بدهد و برگه ب را با برگه‌ای که روی آن نوشته شده ت عوض کند. در این مثال ب و ت همان حالات درونی دستگاه‌اند که در مورد دستگاه نوشابه با ح ۱ و ح ۲ مشخص شده بودند.

به عبارت دیگر، آدمک‌ها جدول ماشینی را اجرا می‌کنند که ما را به لحاظ کارکردی توصیف می‌کند. درست همان طور که ممکن است چند نفر درون دستگاه فروش نوشابه قرار بگیرند و با دریافت پول و دادن نوشابه جدول ماشین را برای آن اجرا کنند.

آنچه درونی هر یک از آدمک‌هاست مهم نیست، آدمک‌ها صرفاً به واسطه انجام کارکرد تبدیل مربع‌های ب به مربع‌های ت و عمل کردن به عنوان متصدیان علی‌ای که این نقش کارکردی را انجام می‌دهند، تجربه سابیجکتیو ندارند (مسلین، ۱۳۸۹: ۸۶-۸۷).

#### ۲- برهان طیف معکوس

این برهان همچنان معطوف به مساله آگاهی است. مخالفان کارکردگرایی می‌گویند حالات ذهنی آگاهانه جنبه‌های کیفی خاصی دارند. برای مثال ممکن است دو نفر از نظر ورودی و خروجی

قابلیت قابلیت آن‌هاست وجود داشته باشد. معنای اصلی پسوخه نفس یا دم حیات است. ارسطو در کتاب درباره نفس می‌نویسد: «اکنون به طور کلی می‌گوییم که نفس چیست: آن، ذات تعریف کننده یک چیز است، یعنی آنچه برای چیستی یک جسم، از نوعی که گفتیم (یعنی جسم طبیعی دارای حیات)، لازم است. به عنوان مثال، فرض کنید ابزاری مانند تبر جسم طبیعی باشد؛ ذات آن چیزی خواهد بود که برای تبر بودن آن لازم است و این نفس آن خواهد بود. اگر این ذات در تبر نبود، دیگر تبری وجود نداشت مگر به لحاظ نام» (Aristotle, 1910: 10-15).

با این فرض که ارسطو داشتن پسوخه را معادل قابلیت‌هایی می‌داند که یک موجود زنده دارد و آن را از نوعی می‌سازد که هست، حتی پست‌ترین بی‌مهرگان هم مانند مهره داران پسوخه دارند. چنان که در واقع گیاهان هم پسوخه یا نفس دارند. نفس گیاه عبارت است از قابلیت آن برای تغذیه یا به تعبیر ارسطو «نفس غذایی». نفس حیوانات یعنی قابلیت‌های آن‌ها برتر از گیاهان است. گیاهان به طور کلی نمی‌توانند حرکت کنند. حیوانات نیازمند ادراک هستند برای این که خود را در محیط اطراف به گونه‌ای هدایت کنند که بتوانند به اهدافی مثل تولید مثل و یافتن وسایل بقا دست یابند. آن‌ها دارای نفس حساسه هستند که پیش فرض آن داشتن نفس غذایی است. از آن جا که آن‌ها فاقد زبان هستند نمی‌توانند باورهای عام و کلی داشته باشند و تنها دارای انطباع و حافظه امور جزئی هستند. در بالاترین مرتبه از مراتب اشیای زنده بهره‌مند از پسوخه، انسان قرار دارد. ویژگی نوع

چیز ویژگی‌هایی است که نوع آن چیز را می‌سازد و این ویژگی‌ها را باید نیروها یا قابلیت‌هایی دانست که چیزی از آن نوع دارد و به وسیله آن‌ها قادر به انجام کارکردش می‌شود. برای مثال صورت تبر قابلیت قطع کردن چوب است و این قابلیت به واسطه این است که سری دارد با لبه‌ای تیز و دسته‌ای که سر تبر در آن محکم شده است. ماده تبر چیزی است (چوب و فلز) که تبر از آن ساخته شده است. صورت و ماده قابل جدا شدن نیستند، به این معنا که صورت نمی‌تواند جدا از ماده‌ای که صورت، کیفیت آن را مشخص می‌کند وجود داشته باشد و ماده نیز ضرورتاً باید صورتی داشته باشد. انسان‌ها مانند سایر موجودات زنده ساختار پیچیده‌ای دارند و باید اندام‌هایی داشته باشند که کارکردهای خاصی انجام دهند. این اندام‌ها تنها در رابطه با اندام‌های دیگر که در یک کل نظام مند برای ساختن اندام‌واره‌ی انسانی گرد هم آمده‌اند می‌توانند کارکردشان را انجام دهند. ارسطو می‌گوید صورت یا پسوخه‌ی انسان همیشه در انسان‌های خاکی گوشت و خون‌دار یافت می‌شود و این صورت قابلیت انجام کارکردهای گوناگون را برای شخص به وجود می‌آورد.

#### ۷-۱ ارسطو و پسوخه

به نظر ارسطو موجودات جان‌دار هم مانند اشیا و اجسام بی‌جان دارای صورت جوهری هستند. در مورد موجودات زنده، ارسطو صورت جوهری آن‌ها را پسوخه‌ی آن‌ها می‌داند. پسوخه را باید قابلیت یا مجموعه‌ای از قابلیت‌ها دانست که منطقاً می‌تواند فقط به عنوان ویژگی اشیایی که این

## ۲- تعامل ذهن و بدن

مشکل چگونگی امکان تعامل دو چیز کاملاً متفاوت یعنی ذهن و بدن که در فلسفه دکارت وجود داشت، اصلاً برای ارسطو مطرح نمی‌شود، زیرا پسوخه جوهر منطقی تیسست و این مزیت برجسته این نظریه است. بدن و ذهن دو موجود متمایز نیستند، بلکه دو جنبه موجود واحدی هستند. ارسطو ذهن را آرایه‌ای از نیروها یا قابلیت‌ها می‌گیرد و از این طریق به حقیقت نزدیک‌تر شده و گرفتار مسائل حل ناشدنی تعامل نمی‌شود، زیرا بی‌معناست که پرسیم چگونه توانایی‌های شخص برای انجام کارهای گوناگونی که می‌تواند انجام دهد، با مغز شخص تعامل دارد (مسلین، ۱۳۹۰: ۳۱۶-۳۱۴).

## ۳- مغالطه جزو و کل

مغالطه جزو و کل عبارت است از این‌که با یک جزو به گونه‌ای رفتار کنیم که گویا کل آن چیزی است که این جزو، جزوی از آن است. این مغالطه مخصوص دوگانه‌انگاری دکارتی و نظریه این همانی ذهن و مغز است، زیرا هر دو نظریه از نسبت دادن حالات ذهنی به شخص زنده گوشت و خون‌دار اجتناب می‌کنند. در دو گانه‌انگاری دکارتی ترجیح می‌دهد آن‌ها را به نفس مجرد نسبت دهد و در نظریه این همانی ذهن و مغز به مغز، اما نظریه ارسطو این خطا را ندارد.

«درباره نفس می‌گوییم که اندوهگین یا شادمان است، سرزنده یا ترسان است یا حساس و متفکر است؛ همه‌ی این امور چنان به نظر ما می‌رسد که از قبیل حرکات باشند. از اینجا ممکن است نتیجه

انسان قابلیت او برای عقلانیت است که شامل قوه تشکیل حکم، قابلیت استدلال منطقی و ارائه توجیهاات اخلاقی برای آنچه انجام می‌دهد. قابلیت آموختن و به کار بردن زبان برای داشتن و بسط عقلانیت امری اساسی است. زبان امکان ساختن گرایش‌های گزاره‌ای را فراهم می‌کند و مقوم تفکر عقلانی است زیرا لازمه تفکر عقلانی کارکردن با گزاره‌هاست (مسلین: ۱۳۸۸: ۳۰۴-۲۹۷).

## ۷-۲ نقاط قوت پسوخه

نظریه ارسطو هماهنگی متقابل میان تحلیل فلسفی و عصب‌شناسی را در رسیدن به فهمی از ماهیت ذهن ممکن می‌سازد. تبیین ارسطو سه امتیاز دیگر دارند که عبارتند از:

## ۱- پرهیز از اشکال اذهان کثیر

مشکلی که تصور دکارتی از شخص به عنوان نفس مجرد پدید می‌آورد این است که روشن نیست چنین نفوسی چگونه تشخیص می‌یابند و در طول زمان شناخته می‌شوند. تبیین ارسطو این مزیت را دارد که دچار این مشکل نمی‌شود. در حالت عادی تشخیص یک شخص از شخص دیگر تنها با شمارش انسان‌های مادی صورت می‌گیرد که هر یک در زمان واحد مکان خاصی را اشغال می‌کنند و این اشغال انحصاری مکان معیار قاطعی برای تشخیص آن‌ها فراهم می‌کند. بنابراین، پسوخه چنین موجوداتی - که قابلیت‌های متمایز آن‌هاست - منطقاً هویتش را به شخصی که پسوخه از آن اوست، مدیون است.

پسوخه را «کمال اول برای جسم طبیعی آلی» می‌داند؛ یعنی نفس مجموعه‌ای از قابلیت‌هاست. پسوخه ذات تعریف کننده یک چیز است و آنچه برای چستی و حیات یک شی لازم است و به هیچ وجه نمی‌توان آن را یک امر مجرد و جوهر منطقی تلقی کرد. بنابراین، ارسطو را می‌توان بنیان‌گذار برنامه علم زیست- روان‌شناسی نظری می‌داند. هم فلسفه و هم علم تجربی را می‌توان به طبیعت شخص و حالات روانی او مربوط دانست.

#### منابع

ادیانی، سیدیونس. (۱۳۸۱). فلسفه ذهن و معنی. تهران: انتشارات نقش جهان.

ارسطو. (۱۳۷۸). درباره‌ی نفس. ترجمه و تحشیه داودی، علیمراد، تهران: نشر حکمت.

استرنبرگ، رابرت. (۱۳۸۷). روان‌شناسی شناختی. ترجمه خرازی، کمال و حجازی، الهه، تهران: انتشارات سمت.

باربور، ایان. (۱۳۶۲). علم و دین. ترجمه خرمشاهی، بهاء‌الدین، تهران: انتشارات مرکز نشر دانشگاهی.

تیلور، ریچارد. (۱۳۷۹). مابعدالطبیعه. ترجمه رضایی، محمدجواد. قم: مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.

چرچلند، پاول. (۱۳۸۶). ماده و آگاهی. ترجمه غلامی، امیر، تهران: نشر مرکز.

خاتمی، محمود. (۱۳۸۷). فلسفه ذهن. تهران: انتشارات علم.

خاتمی، محمود. (۱۳۹۱). ذهن، آگاهی و خود. تهران: نشر علم.

بگیریم که نفس متحرک است. با این حال این نتیجه ضروری نیست. فرض کنیم که اندوهگین بودن، شاد بودن یا اندیشیدن از قبیل حرکات باشند و هریک از این احوال را حرکتی انفعالی بدانیم و این حرکت را معلول نفس بشناسیم؛ مثلاً خشم یا ترس فلان حرکت معین قلب باشد و تفکر، حرکت این عضو یا عضوی دیگر محسوب شود... در این صورت، قول به اینکه نفس خشمگین است بدان می‌ماند که ادعا شود که نفس خانه‌ای می‌تند یا بنا می‌کند. پس بهتر آن است که نگوییم نفس شفقت می‌ورزد یا می‌آموزد یا می‌اندیشد، بلکه بگوییم انسان به واسطه نفس خود چنین می‌کند» (Aristotle, 1986: 408).

#### نتیجه‌گیری

در این مقاله، پس از ارزیابی و نقد دیدگاه‌های مطرح در رابطه ذهن و بدن، دیدگاه ارسطو را بر سایر نظریات ترجیح می‌دهیم. بسیاری از معضلات نظریات فیزیکیستی و دوگانه‌انگاری از جمله مشکل اذهان کثیر، تعامل ذهن و بدن و مغالطه جزو و کل با طرح نظریه ارسطو از بین می‌روند. در نظریه این همانی نوعی از امر ذهنی به نفع امر فیزیکی چشم‌پوشی می‌شود و در دوگانه‌انگاری جوهری با غیر فیزیکی دانستن امر ذهنی، آن را از بررسی تجربی دور می‌کنیم. این در حالی است که ارسطو "من" را یک شخص زنده گوشت و خون‌دار می‌داند که هم اوصاف ذهنی و هم اوصاف فیزیکی دارد. بدن و ذهن دو جنبه از یک واقعیت اند و در ارتباط متقابل با هم انسان را به عنوان یک شخص می‌سازند. ارسطو نفس یا

- Lawson- Tancred. London: Penguin Books.
- Armstrong, G. (1996). A materialist theory of the mind. London: Routledge and Kegan
- Byrne, A. (2000). Behaviour in a companion to the philosophy of mind. London: Edited by Samuel Guttenplan, 139- 140.
- Chalmers, D. (1996). The conscious mind. New York: Oxford University Press.
- Churchland, P. (1989). Matter and consciousness. Cambridge, Ma and London: mit, 19- 88.
- Geach, P. & Anscombe, G.E.M. (eds.) (1970), *Descartes: Philosophical Writings* (London: Nelson University Paperbacks for The Open University).
- Horst, S. (2005). The computational theory of mind. The Stanford encyclopedia.
- Jaegwon, K. (1988). The philosophy of mind. Westvie, 155- 6.
- Lowe, J. (2010). *Philosophy of mind: a guide and anthology*, New York, 239.
- Lycan, W. (1999). The philosophy of mind in the Blackwell companion to philosophy, Edited by Nicholad Bunin and E. P. Tsui- James, 169.
- Norman, M. (1958). Knowledge of other minds. *Journal of Philosophy*, LV.
- Searle, J. R. (1980). Intentionality (1), a companion to the philosophy of mind, Samuel Guttenplan, 380.
- Searle, J. R. (1980). *Minds. Brains and Programs*, Behavioral and Brain Science, 417- 457.
- Shaffer, J. (1972). Mind Body Problem, in: *The Encyclopedia of philosophy*, 5, ed. Paul Edwards, Macmillan Publishing, New York.
- Strawson, P. F. (1959). *Individuals*. London.
- دکارت، رنه. (۱۳۸۱). *تأملات در فلسفه اولی*. ترجمه احمدی، احمد، تهران: انتشارات سمت.
- روزنتال، دیوید ام. (۱۳۸۱). *نظریه‌های این همانی (فلسفه نفس)*. ترجمه دیوانی، امیر، تهران: نشر سروش.
- سرل، جان آر. (۱۳۸۸). *ذهن، مغز و علم*. ترجمه دیوانی، امیر، قم: انتشارات بوستان کتاب.
- سرل، جان. (۱۳۸۷). *فلسفه ذهن*. ترجمه ایزدی، محسن، تهران: نشر نوید.
- کرباسی‌زاده، امیراحسان، و شیخ‌رضایی، حسین. (۱۳۹۱). *آشنایی با فلسفه‌ی ذهن*. تهران: انتشارات هرمس.
- کرافت، ریونز. (۱۳۸۷). *فلسفه ذهن*. ترجمه شیخ‌رضایی، حسین، تهران: انتشارات صراط.
- لایکن، ویلیام جی. (۱۳۸۳). *فلسفه نفس (نگرش‌های نوین در فلسفه)*. ترجمه دیوانی، امیر، قم: نشر کتاب طه.
- لو، جان‌اتان. (۱۳۸۹). *مقدمه‌ای بر فلسفه ذهن*. ترجمه غلامی، امیر، تهران: نشر مرکز.
- مسلین، کیت. (۱۳۸۸). *درآمدی به فلسفه‌ی ذهن*. ترجمه ذاکری، مهدی، قم: انتشارات پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
- مسلین، کیت. (۱۳۹۰). *فلسفه ذهن*. ترجمه ذاکری، مهدی، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- هارت، ویلیام دی و دیگران. (۱۳۸۱). *فلسفه نفس*. ترجمه دیوانی، امیر، تهران: انتشارات سروش.
- Aristotle. (1910). *The works of Aristotle translated into English*, ed. Smith, J. A. and Ross, W. D. Oxford: Clarendon press.
- Aristotle. (1986). *De Anima*, trans. Hugh