

نیم‌نگاهی به مباحث فلسفه ذهن

Mrezaeeh50@gmail.com

مرتضی رضائی / استادیار مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام

پذیرش: ۹۴/۱۱/۲۳

دریافت: ۹۴/۵/۶

چکیده

امروزه مباحث فلسفه ذهن، به طور جدی در محافل فلسفی غرب مطرح است، و آثار خود را در دانش‌هایی همچون انسان‌شناسی، روان‌شناسی، فلسفه اخلاق و فلسفه دین بر جا می‌گذارد. چنان‌که خود تحت تأثیر پیشرفت‌های برخی علوم دیگر است. با این حال، فلسفه ذهن، چندان در کشور ما شناخته شده نیست. از این رو، به نظر می‌رسد آشنایی با این دانش، تطبیق مسائل آن با یافته‌های علم‌النفس فلسفی و بررسی انتقادی آن، یکی از ضرورت‌هاست.

مقاله حاضر، گامی است کوچک در جهت معرفی مهم‌ترین مباحثی که امروزه در فلسفه ذهن به بحث گذاشته می‌شود.

کلیدواژه‌ها: علم‌النفس فلسفی، فلسفه ذهن، رابطه ذهن و بدن، هوش مصنوعی، علیت ذهنی، حیث التفاتی، هویت شخصی.

مقدمه

فلسفه ذهن نیز کاوشی فلسفی پیرامون ذهن (نفس) و حالات آن (ر.ک: کرافت، ۱۳۸۷، ص ۸؛ مسلین، ۱۳۸۸، ص ۲۸) است (لو، ۱۳۸۹، ص ۵-۶). چنان‌که «ذهن» در ترکیب اضافی فلسفه ذهن، اشاره به قوه یا مرتبه‌ای خاص از نفس انسانی ندارد؛ بلکه به معنای هر چیزی است که در برابر بدن قرار می‌گیرد. بسیاری از گرایش‌ها در فلسفه ذهن، وجود نفس مجرد را انکار می‌کنند.

به هر روی، غرض ما در این نوشته، نگاهی گذرا به فلسفه ذهن و آشنایی مختصر با فضا و مهم‌ترین مسائلی است که در آن مطرح می‌شود؛ به ویژه اینکه امروزه، آنچه در بسیاری از محافل فلسفی جهان رواج دارد، همین فلسفه ذهن است و آشنایی کم‌تری با علم‌النفس فلسفی وجود دارد. به امید اینکه این نگاه مختصر انگیزه‌ای برای پیگیری‌های بعدی علاقه‌مندان، و به دنبال آن، زمینه‌ای برای طرح مباحث تطبیقی میان علم‌النفس فلسفی و فلسفه ذهن - در آینده - فراهم آورد.

موضوع علم‌النفس

در آغاز، آشنایی با موضوع این دو دانش، خالی از فایده نیست.

موضوع علم‌النفس فلسفی «نفس» است. نفس در لغت معانی گوناگونی دارد؛ ولی معنایی از آن، که به بحث حاضر مربوط می‌شود، همسنگ «روح» است. در اصطلاح نیز، گرچه نفس با تعابیر مختلفی تعریف شده است (ارسطو، ۱۳۸۹، ص ۲۴؛ ابن‌سینا، ۱۴۰۴ق، ج ۲، ص ۵؛ صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۸، ص ۱۷)؛ ولی در شایع‌ترین تعبیر، آن را «کمال اول برای جسم طبیعی آلی» (ارسطو، ۱۳۸۹، ص ۷۸؛ ابن‌سینا، ۱۴۰۴ق، ج ۲، ص ۱۰ و ۳۲؛ فخر رازی، ۱۴۱۱ق، ج ۲، ص ۲۳۶؛

مطالعه درباره نفس از گذشته‌های دور در جریان بوده است، و دانشمندان بسیاری، مانند افلاطون و ارسطو، در این زمینه بحث کرده‌اند. مباحث علم‌النفس در حوزه اندیشه اسلامی، به ویژه با تلاش ابن‌سینا و صدرالمتألهین، رشد و تعالی بسیاری پیدا کرد و میراث گران‌بهایی در فرهنگ اسلامی به جا گذاشت؛ گرچه این بالندگی، پس از صدرالمتألهین، آنچنان‌که باید، ادامه پیدا نکرد. متأسفانه، امروزه حتی همین سرمایه موجود هم مورد توجه کافی قرار نمی‌گیرد؛ درحالی‌که در متون دینی، شناخت نفس سودمندترین شناخت‌ها (ر.ک: تمیمی آمدی، ۱۴۱۰ق، ص ۲۳۲)، و راه دستیابی به معرفت خدا دانسته شده است (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۲، ص ۳۲).

فلسفه ذهن نیز دانشی نوپدید است که سابقه چندانی ندارد؛ با این حال، این شاخه علمی امروزه اهمیت فوق‌العاده‌ای پیدا کرده، همچنان رو به رشد است و بر قلمروهای علمی دیگر تأثیر می‌گذارد.

ولی، از دو اصطلاح «علم‌النفس» و «فلسفه ذهن» چه چیزی مراد می‌شود؟

علم‌النفس دانشی است که پیرامون نفس انسان و احکام و ویژگی‌های آن گفت‌وگو می‌کند. مطالعه نفس در این دانش از راه علم حصولی، و رهاورد آن شناخت کلی نفس است؛ به همین رو، انتظار نمی‌رود با کاوش در این علم، دریافتی حضوری و شخصی از نفس پدید آید. با این حال، دستاوردهای علم‌النفس، بصیرت آدمی را درباره نفس افزون‌تر، و زمینه سیر آگاهانه‌تر به سوی شناخت حضوری نفس را فراهم می‌کند.

نفس‌شناسی، گاه به روش فلسفی صورت می‌گیرد، و مسائلی آن با تکیه بر برهان عقلی بررسی می‌شود. در این صورت، دانش پدیدآمده را «علم‌النفس فلسفی» می‌گویند.

۳۴۹؛ طوسی، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۲۹۰-۲۹۱؛ صدرالمتألهین، ۱۴۲۲ق، ص ۲۱۰-۲۱۱). به این ترتیب، نفس کمال اول برای همین سه چیز به شمار می‌رود و شامل کمال اول (صُور) اجسام عنصری و معدنی، که فاقد اندام هستند، نمی‌شود (ابن سینا، ۱۴۰۴ق، ج ۲، ص ۱۱). با پیوستن نفس به جسم آلی (گیاه/ حیوان/ انسان)، آثاری از آن صادر می‌شود که از بدن، به تنهایی، صادر نمی‌شود. به همین رو، نفس در گیاه مبدأ آثار حیاتی، یعنی، تغذیه، رشد و تولیدمثل؛ در حیوان، علاوه بر این، خاستگاه ادراک حسی و حرکت ارادی؛ و در انسان، علاوه بر همه این موارد، مبدأ اندیشه و تعقل به شمار می‌آید. نفس را نه به اعتبار ذاتش، بلکه به دلیل ارتباط آن با بدن «نفس» نامیده‌اند؛ یعنی، نفس را از آن رو نفس گفته‌اند که در بدن تصرف، و آن را تدبیر می‌کند (فخررازی، ۱۴۱۱ق، ج ۲، ص ۲۲۲). نفس - اعم از نفس نباتی، حیوانی و انسانی - ذاتاً جوهر است نه عرض (ابن سینا، ۱۴۰۴ق، ج ۲، ص ۲۶؛ صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۸، ص ۲۷).

موضوع فلسفه ذهن

با عنایت به تعریفی که از فلسفه ذهن به دست دادیم، موضوعی که این شاخه از دانش به مطالعه آن می‌پردازد ذهن و حالات آن و ارتباط آن با امور مادی (فیزیکی/ بدنی) است. در این مطالعات، دو چیز مفروض است: یکی اینکه امور و حالاتی در انسان وجود دارد که متفاوت از بدن و خاصیت‌های مادی و فیزیکی آن است؛ دیگر اینکه امور و حالات یادشده با بدن مادی در ارتباطند - و دست‌کم، بخشی از آنها - هم از بدن و سایر پدیده‌های فیزیکی تأثیر می‌پذیرند و هم در رفتارهای بدنی اثر می‌گذارند؛ چنان‌که، میان خود آنها رابطه تأثیر و تأثر برقرار است (کرافت، ۱۳۸۷، ص ۷-۱۰).

صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۸، ص ۱۷) معرفی کرده‌اند. این تعریف از مؤلفه‌هایی همچون «کمال»، «اول»، «جسم»، «طبیعی» و «آلی» سامان گرفته است. کمال امری وجودی است که با پیوستن به شیء ناقص، کاستی (ذاتی/ عرضی) آن را برطرف، و آن را کامل می‌کند. به تعبیری، کمال عبارت از چیزی است که نوع در ذات یا صفاتش با آن تمام می‌شود (ابن سینا، ۱۴۰۴ق، ج ۲، ص ۱۱؛ صدرالمتألهین، ۱۴۲۲ق، ص ۲۱۰). آنچه باعث تمامیت نوع در ذات و نوعیت آن است، کمال اول؛ و چیزی که نوع را پس از تمامیت آن وصف‌دار می‌کند کمال ثانی (صفت/ عارض/ عرضی) نامیده می‌شود.

مقصود از جسم، جوهر دارای ابعاد سه‌گانه (طول، عرض و ارتفاع) است. جسمی که پیش از الحاق نفس به آن، ناقص است؛ پس از الحاق نفس به آن، به ماهیت (نوع) جسمانی تازه و کامل‌تری تبدیل می‌شود (ر.ک: صدرالمتألهین، ۱۴۲۲ق، ص ۲۰۹)؛ زیرا نفس - همان‌گونه که گفته شد - کمال اول است نه ثانی؛ از این رو، با پیوستن آن به جسم، ذات و هویت آن تکامل می‌یابد نه اینکه جسم، صرفاً، در اوصاف خود کامل‌تر شود. دیگر اینکه، نفس کمال اول برای اجسام است نه غیر اجسام. بنابراین، تعبیر نفس را نمی‌توان درباره کمال اول عقول مجرد - که موجوداتی غیر جسمانی‌اند - به کار برد (صدرالمتألهین، ۱۴۲۲ق، ص ۲۱۱).

قید «طبیعی» در تعریف برای کنار نهادن جسمی است که صناعی بوده، ساخته دست بشر است و خودبه‌خود، در طبیعت وجود ندارد (ر.ک: همان؛ طوسی، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۲۹۰). و سرانجام، آلی بودن، صفت جسمی است که دارای اعضا و اندام گوناگونی است و از هر کدام آنها برای کاری بهره می‌گیرد. بدن انسان و حیوان و جسم گیاه، تنها مصادیق جسم آلی هستند (شهرزوری، ۱۳۸۳، ج ۲، ص

این دو علم و مسائل اختصاصی هریک، مجالی فراخ‌تر از این نوشته می‌طلبند. ما، با توجه به موضوع مقاله، تنها، مروری کوتاه بر مسائل فلسفه ذهن خواهیم داشت.

مسائل فلسفه ذهن

عمده مسائل و مباحثی که امروزه در فلسفه ذهن مورد گفت‌وگوست، به قرار زیر است:

یکم. چیستی ذهن و ساختار آن

از مهم‌ترین بحث‌های فلسفه ذهن، پرسش از چیستی و ساختار ذهن است. سؤال این است که چه ساختاری را می‌توان ذهن نامید، و موجود، در صورت داشتن چه ویژگی‌هایی، دارای ذهن / نفس تلقی می‌شود؟ اصولاً، معیار ذهنی بودن یک چیز کدام است؟ آیا می‌توان ذهن داشتن را به وسایلی، مانند رایانه و روبات، نسبت داد؟ [معیاری که برای «ذهنی بودن» ارائه می‌شود، عامل تمییز پدیده‌های ذهنی از پدیده‌های دیگر تواند بود. پژوهشگران فلسفه ذهن، معیارهای گوناگونی را برای ذهنیت ارائه کرده‌اند. این تنوع در معیار نشان می‌دهد که ارائه معیاری واحد که بتوان با آن همه حالات ذهنی را از غیر آن تشخیص داد، کار آسانی نیست. از میان معیارهای پیشنهادشده، می‌توان به چهار معیار ذیل اشاره کرد: «متعلق بی‌واسطه معرفت بودن»، «بی‌مکان بودن»، «التفاتی بودن» و «خودآگاهانه بودن» (برای مطالعه بیشتر در این زمینه، ر.ک: کرباسی‌زاده و شیخ‌رضایی، ۱۳۹۱، ص ۱۷-۱۸).
به هرروی، پاسخ پرسش‌هایی که به آنها اشاره رفت، در گرو تبیین حالات ذهنی (ر.ک: کرافت، ۱۳۸۷، ص ۹-۱۰؛ مسلین، ۱۳۸۸، ص ۳۴-۳۶) است؛ ازاین‌رو، بخشی از مباحث فلسفه ذهن به مطالعه این حالات و تعیین هویت و ویژگی‌های آن اختصاص دارد.

به اعتقاد برخی (لایکن، ۱۳۸۳، ج ۲، ص ۹؛ خاتمی، ۱۳۸۷، ص ۱۷)، مهم‌ترین بحث در فلسفه ذهن، «مسئله نفس و بدن» است که خاستگاه بسیاری از مباحث دیگر فلسفه ذهن به‌شمار می‌رود. گرچه مسائل فراوانی از این دانش، از دیرزمان، محل گفت‌وگوی اندیشمندان بوده؛ ولی فلسفه ذهن، در معنای امروزی آن، در قرن بیستم شکل گرفته است. این دانش شاخه‌ای از فلسفه تحلیلی (خاتمی، ۱۳۸۷، ص ۶-۷)، و متأثر از روش آن است (لو، ۱۳۸۹، ص ۷؛ خاتمی، ۱۳۸۷، ص ۵-۷؛ کرباسی‌زاده و شیخ‌رضایی، ۱۳۹۱، ص ۱۹-۲۰)؛ و به‌این‌ترتیب، به‌جَدِّ از پوزیتیویسم منطقی قرن بیستم تأثیر پذیرفته است و آرای بسیاری از صاحب‌نظران آن بر پایه نظریه اثبات‌پذیری (تحقیق‌پذیری تجربی / فیزیکی) پدید آمده است (لایکن، ۱۳۸۳، ج ۲، ص ۱۰-۱۱؛ خاتمی، ۱۳۸۷، ص ۱۹-۲۰).
دستاوردها و پیشرفت‌های علمی مانند: روان‌شناسی، زیست‌شناسی، فیزیولوژی مغز، عصب‌شناسی و حتی علوم رایانه‌ای (هوش مصنوعی) در پیدایش و رشد فلسفه ذهن نقش جدی داشته‌اند؛ به‌همین‌رو، بررسی ذهن و حالات آن در این دانش تحت تأثیر علوم یادشده قرار دارد.
به هر حال، در مقایسه‌ای کوتاه می‌توان گفت: با در نظر گرفتن مسائلی که تا به امروز در دو دانش علم‌النفس فلسفی و فلسفه ذهن، مورد بحث قرار گرفته، نسبت میان این دو علم، عموم و خصوص من‌وجه است. به‌این‌ترتیب، آنچه در فلسفه ذهن مطرح می‌شود، گاه، همان چیزی است که در علم‌النفس فلسفی نیز مورد توجه بوده است؛ گاهی نیز همان مسائل، با نگاه‌هایی تازه، یا با شاخ و برگ بیشتری ارائه شده است. برخی مسائل نیز مسبقاً به سابقه در علم‌النفس فلسفی نیست؛ همان‌گونه که مسائلی نیز در علم‌النفس مطرح شده است که در فلسفه ذهن به آن نپرداخته‌اند.
با این حال، تفصیل این نسبت و طرح مسائل مشترک

دوم. مباحث مربوط به مسئله ذهن و بدن

مسئله ذهن و بدن پرسشی است از چگونگی ارتباط ذهن (نفس) و بدن. این مسئله - که معمولاً سرآغاز بحث‌های فلسفه ذهن است - از گذشته‌های بسیار دور مورد گفت‌وگو بوده است. یکی از دیدگاه‌ها در این باره، تفسیر رنه دکارت از این رابطه است که تا مدت‌ها، پس از او، دیدگاهی رایج و مقبول بوده است؛ ولی در قرن بیستم، این نگرش بسیار مورد بحث و انتقاد قرار گرفت، و نظریه‌های دیگری درباره نحوه پیوند نفس و بدن پدید آمد.

از نظر دکارت، نفس (ذهن) و بدن دو جوهر (ذات) متمایز از یکدیگرند که هر کدام ویژگی‌های مخصوص به خود دارد؛ نفس جوهری مجرد، فاقد مکان و مقدار، و اندیشنده است، و بدن جوهری است مادی، که فضا اشغال می‌کند. انسان حاصل ترکیب این دو جوهر با یکدیگر است؛ دو جوهری که بر یکدیگر اثر می‌گذارند و از همدیگر اثر می‌پذیرند. این نظریه به «دوگانه‌انگاری جوهری» معروف است. مطابق این دیدگاه، رویدادهای ذهنی (نفسانی) هرگز با رویدادهای فیزیکی (بدنی) یکی نیستند. از آنجا که دو جوهر نفس و بدن، اختلاف ذاتی با یکدیگر دارند، دکارت رابطه این دو با یکدیگر را از طریق «غده صنوبری» توضیح می‌دهد (دکارت، ۱۳۷۶، ص ۳۳۲). با این حال، غده صنوبری شیئی مادی است و دوباره پرسش درباره چگونگی ارتباط خود آن با نفس مطرح می‌شود.

نظریه دوگانه‌انگاری جوهری، به‌دلیل کنار گذاشته شد: یکم. برخی ایرادهای فلسفی که بر دوگانه‌انگاری دکارتی گرفته شد [این ایرادها، گاه، به اصل نظریه (ر.ک: لایکن، ۱۳۸۳، ص ۱۱-۱۲)؛ و گاه به دلایل آن وارد شده است (ر.ک: کرباسی‌زاده و شیخ رضایی، ۱۳۹۱، ص ۲۸-۳۵) البته، صرف نظر از درست بودن یا نبودن

دوگانه‌انگاری دکارتی، می‌توان درباره اشکال‌های وارد شده بر آن، و یا دلایلی که برخی برای نفی دوگانه‌انگاری آورده‌اند، جداگانه، داوری کرد؛ ولی، این کار فرصتی جدا طلب می‌کند.]

دوم. پیدایش پوزیتیویسم منطقی و تأثیری که بر معیار معناداری و علمی بودن یک ادعا بر جا گذاشت. در نگاه این مکتب، نفس و هر آنچه به آن نسبت داده می‌شود، در صورتی معنادار و علمی به حساب می‌آید که به شیوه فیزیکی و عمومی آزمون‌پذیر باشد (لایکن، ۱۳۸۳، ج ۲، ص ۱۰-۱۱؛ مسلین، ۱۳۸۸، ص ۱۷۰-۱۷۱). به اعتقاد پوزیتیویست‌ها، در علم نگاه «اول شخص» - که نگاهی شخصی و درونی به حالات ذهنی (نفسانی) خود است - جایی ندارد؛ علم به هر پدیده‌ای از منظر «سوم شخص» و بین‌الذهانی - که نگاهی عمومی و برآمده از امور/ رفتارهای قابل مشاهده برای دیگران است - نظر می‌کند. با کنار رفتن دوگانه‌انگاری، نگرش‌های دیگری درباره چگونگی ارتباط نفس (ذهن) و بدن پدید آمد. یکی از این نگرش‌ها، «دوگانه‌انگاری ویژگی‌ها» نام دارد. در این نگاه، انسان از دو جوهر متمایز تشکیل نشده، بلکه ذات انسان، صرفاً از یک جوهر ساخته شده است؛ ولی این یک جوهر دو گونه ویژگی متفاوت ذهنی و فیزیکی دارد. حالات و ویژگی‌هایی مانند آگاهی و تمایل داشتن از ویژگی‌های ذهنی، و اموری همچون وزن و رنگ از ویژگی‌های فیزیکی جوهر (بدن/ مغز) انسان به‌شمار می‌آیند (ر.ک: کرافت، ۱۳۸۷، ص ۳۲-۳۴).

نگرش بعدی، «حذف‌گرایی» است. در این مکتب، اصولاً، پدیده‌ها و حالات ذهنی انکار و حذف می‌شوند. برای نمونه، پل چرچلند (Paul Churchland)، فیلسوف ذهنی است که می‌اندیشد علوم تجربی - از جمله عصب‌شناسی - در تبیین خود از رفتارهای انسان هیچ

یادشده شخصی، و خارج از دسترس دیگران (سوم شخص) هستند. روان‌شناسان رفتارگرا، رفتارهای انسانی را پاسخ‌هایی به انواع محرک‌های فیزیکی (بیرونی) تلقی می‌کردند. به باور ایشان، وظیفه روان‌شناسی یافتن رابطه بین محرک‌ها و پاسخ‌های رفتاری است که به آنها داده می‌شود و اصولاً نیازی به لحاظ کردنِ باورها، امیال و قصدهای اشخاص نیست (کرافت، ۱۳۸۷، ص ۵۸-۵۶؛ مسلین، ۱۳۸۸، ص ۱۶۶-۱۶۷).

رفتارگرایی فلسفی (تحلیلی) نیز، همانند رفتارگرایی روش‌شناختی، رفتارها را تعبیر دیگر حالات ذهنی به حساب می‌آورد. با این حال، در این نگرش رفتار، صرفاً به رفتارهای بروز یافته خلاصه نمی‌شود؛ بلکه «تمایل» به نشان دادن چنین رفتارهایی را هم دربر می‌گیرد. به همین رو، از نظر این دسته رفتارگرایان، رفتار اعم از رفتارهای بالفعل و بالقوه است؛ و حالت ذهنی چیزی نیست جز مجموعه‌ای از رفتارها و تمایل‌های رفتاری. برای نمونه، ممکن است کسی هنگام داشتن حالت شادی، رفتارهایی مانند: خندیدن، بالا و پایین پریدن و... از خود نشان دهد؛ و یا اینکه به دلیل قرار داشتن در شرایطی خاص، چنین رفتارهایی را از خود بروز ندهد؛ ولی کاملاً تمایل به نشان دادن آن رفتارها داشته باشد. از نظر رفتارگرا، گرچه این فرد پاسخ رفتاری خاصی نشان نداده، ولی صرف همین تمایل هم کافی است که حالت ذهنی شادی را به او نسبت دهیم (کرافت، ۱۳۸۷، ص ۴۴-۴۵؛ کرباسی‌زاده و شیخ‌رضایی، ۱۳۹۱، ص ۵۶-۵۹). نظریه «این‌همانی» گرایش دیگری است که دوگانگی ذهن و مغز را انکار، و حالات ذهنی را همان حالات فیزیکی مغز (بدن) معرفی می‌کند. مطابق نظریه این‌همانی، درد، که حالتی ذهنی به حساب می‌آید، چیزی نیست جز فعالیت‌های فیزیکی - شیمیایی مغز یا یک

نیازی به فرض امور ذهنی ندارد. از نظر وی، اعتقاد به حالات ذهنی (نفسانی)، همانند اعتقاد به افلاک نه‌گانه بطلمیوسی است که اعتقادی قدیمی، بی‌پایه و باطل است (کرباسی‌زاده و شیخ‌رضایی، ۱۳۹۱، ص ۴۳-۴۶). گرایش‌های دیگری در فلسفه ذهن پدید آمد که ادعای حذف حالات ذهنی را ندارند؛ ولی این حالات را به حالات فیزیکی قابل مشاهده فرو می‌کاهند. «رفتارگرایی» و «این‌همانی» دو نمونه از چنین گرایشی هستند.

از دیدگاه رفتارگرایان، حالات ذهنی انسان چیزی جز رفتارهای قابل مشاهده او برای دیگران نیست. برای نمونه، بسیاری افراد «سردرد» را یکی از حالات ذهنی انسان می‌دانند؛ با این حال، از نظر رفتارگرا، سردرد هیچ‌گونه دلالتی بر حالتی خصوصی، که قابل دسترس دیگران نباشد، ندارد؛ بلکه سردرد به رفتارهایی همچون چهره در هم کشیدن، دست را به سمت سر بردن و سر را فشار دادن اشاره دارد؛ و دقیقاً به همین دلیل هم هست که هنگام مشاهده چنین رفتارهایی در دیگران، متوجه سردرد آنها می‌شویم. این نگرش اقسام گوناگونی دارد که مهم‌ترین آنها «رفتارگرایی فلسفی» و «رفتارگرایی روش‌شناختی» است.

در رفتارگرایی روش‌شناختی (علمی) - که به دنبال ارائه روشی برای مطالعات و پژوهش‌های روان‌شناسانه است - تنها، امور مشاهده‌پذیر و قابل ارزیابی تجربی، مورد پذیرش قرار می‌گیرند. به همین رو، حالات ذهنی (روانی)، صرفاً، هنگامی تبیین علمی می‌پذیرند که به شکل رفتار درآمد، و قابل تکرار توسط ناظران دیگر باشند (مسلین، ۱۳۸۸، ص ۱۶۶-۱۶۷). این نگرش، که عمدتاً در روان‌شناسی اوایل قرن بیستم - به‌ویژه نزد افرادی همچون واتسون (Watson) و اسکینر (Skinner) - رواج داشت، نقشی برای ذهن و حالات ذهنی قایل نبود؛ زیرا حالات

۱۳۹۱، ص ۸۳-۸۶، خاتمی، ۱۳۸۷، ص ۴۰-۴۲).
 ناگفته نماند همه دیدگاه‌هایی که در فلسفه ذهن،
 درباره چگونگی پیوند ذهن (نفس) و بدن ارائه شده،
 مورد انتقاد قرار گرفته است.

سوم. مباحث مربوط به هوش مصنوعی

مقصود از هوش مصنوعی، طراحی ماشین‌های
 محاسبه‌گری (مانند رایانه) است که قادر به انجام کارهایی
 باشد که هوش طبیعی انسان را طلب می‌کند. برخی
 پژوهشگران این حوزه (رشته AI)، حتی مدعی شده‌اند
 می‌توان دستگاه‌هایی ساخت که قادرند انحصار تفکر و
 استدلال را از دست انسان خارج کنند (لو، ۱۳۸۹، ص ۲۲۱).
 به هر حال، درباره شبیه دانستن رایانه - یا سایر
 ماشین‌های هوشمند - با ذهن انسان، پرسش‌های مهمی
 مطرح می‌شود:

یکم. رایانه چه مقدار از کارهای هوشمندانه را
 می‌تواند اجرا کند؟

دوم. بر فرض که رایانه از عهده انجام کارهای
 هوشمندانه انسانی برآید، آیا این کار را به همان شیوه‌ای
 انجام خواهد داد که انسان انجام می‌دهد؟

سوم. اگر به همان شیوه باشد، آیا می‌توان به رایانه
 حالات روانی (ذهنی) مانند: آگاهی، اندیشه، احساس،
 عاطفه و... را نسبت داد؟ و در یک کلام، رایانه تا چه اندازه
 ممکن است به نفس (ذهن) انسان شباهت پیدا کند؟ و از
 طرف دیگر، تا چه اندازه می‌توان ذهن (نفس) انسان را
 شبیه رایانه دانست؟

به این پرسش‌ها پاسخ‌های متفاوتی داده شده است:
 برخی، در حد پرسش یکم سخن گفته، معتقدند: تنها
 می‌توان برخی رفتارهای هوشمندانه انسان را، به وسیله
 برنامه‌های رایانه‌ای، شبیه‌سازی کرد؛ یعنی همان چیزی که

رشته عصبی خاص در آن؛ این فعالیت، به نوبه خود، باعث
 بروز رفتارهایی همچون ناله و فریاد می‌شود. با برگرداندن
 حالات ذهنی به فعالیت‌های مغزی، مفاهیم متافیزیکی کنار
 گذاشته می‌شوند (مسلمین، ۱۳۸۸، ص ۳۵-۳۷).

نظریه بعدی - که در پی اعتراضاتی به نظریه‌های
 رفتارگرایی و این‌همانی پدید آمد - «کارکردگرایی» است.
 از نگاه این مکتب، ذهن - صرف‌نظر از اینکه چگونه
 موجودی است؛ مثلاً، مادی است یا مجرد - کارکردهایی
 دارد؛ به گونه‌ای که اگر داده‌ها (ورودی‌ها) بی‌را دریافت
 کند، خروجی‌های ویژه‌ای را تحویل می‌دهد. برای نمونه،
 هنگامی که در اثر گذاشتن پا روی یک شیء بُرنده
 (ورودی)، انسان درد را احساس می‌کند، رفتارهایی
 همچون «آخ» گفتن یا داد زدن را از خود بروز می‌دهد
 (خروجی). در کارکردگرایی - بر عکس رفتارگرایی -
 حالات ذهنی کنار نمی‌رود؛ بلکه این حالات واسطه علی
 میان ورودی‌های حسی و خروجی‌ها (رفتار) به‌شمار
 می‌آیند (هارت و دیگران، ۱۳۸۱، ص ۷۵-۷۶).

کارکردگرایی، هم با مجرد و هم با مادی دانستن ذهن
 سازگار است؛ ولی در عمل، همه کارکردگرایان،
 کارکردهای ذهنی را در چارچوب فرایندهای مغزی -
 عصبی توضیح می‌دهند (مسلمین، ۱۳۸۸، ص ۱۹۹؛
 کرباسی‌زاده و شیخ‌رضایی، ۱۳۹۱، ص ۸۹-۹۱). پیدایش
 کارکردگرایی همزمان با رشد علوم رایانه‌ای بوده است.

بسیاری از کارکردگرایان، ذهن را چیزی جز یک برنامه
 نمی‌دانند که سخت‌افزارهای مختلفی می‌توانند آن را اجرا
 کنند. از نظر ایشان، ذهن هم در موجودات مادی - مانند
 رایانه‌ها - و هم در موجودات غیرمادی قابل اجراست.
 برخی براین‌اساس، رایانه‌ها را دارای ذهن دانسته و
 پژوهش‌هایی را تحت عنوان «هوش مصنوعی» سامان داده‌اند
 (لایکن، ۱۳۸۳، ج ۲، ص ۲۵-۲۹؛ کرباسی‌زاده و شیخ‌رضایی،

در رایانه‌های پیشرفته امروزی وجود دارد و همچنان نیز رو به پیشرفت است.

دسته‌ای دیگر، علاوه بر این، به پرسش دوم نیز پاسخ مثبت داده‌اند. از نظر این دسته، کاملاً ممکن است رایانه‌هایی ساخته شود که روش و کارکرد هوش طبیعی انسان را داشته باشد؛ اگر نگوییم همین حالا چنین اتفاقی افتاده است.

و سرانجام، گروهی با پاسخ مثبت به هر سه پرسش، معتقدند: هوش مصنوعی امکان تحقق دارد، به روش هوش طبیعی انسان عمل می‌کند و می‌توان به آن ویژگی‌های روان‌شناختی نسبت داد. ولی، بسیاری از فیلسوفان ذهن، با انگاره هوش مصنوعی و شبیه دانستن آن با نفس (ذهن)، به شدت، مخالفند و اشکالاتی را بر آن وارد می‌کنند (لایکن، ۱۳۸۳، ج ۲، ص ۲۶-۳۱؛ کرافت، ۱۳۸۷، ص ۱۴۱-۱۶۲؛ خاتمی، ۱۳۸۷، ص ۴۰-۴۲).

چهارم. مباحث مربوط به علیت ذهنی

رابطه علی - معلولی حالات ذهنی با کنش‌های بدنی و بالعکس، و نیز علیت برخی حالات ذهنی نسبت به برخی دیگر را «علیت ذهنی» می‌گویند. مسئله علیت ذهنی، توضیح چگونگی اثرگذاری متقابل ذهن و بدن بر یکدیگر یا ذهن بر ذهن است.

از نظر بسیاری از فیلسوفان گذشته، میان ذهن و بدن تعامل علی وجود دارد، چنان‌که برخی پدیده‌های نفسانی بر برخی دیگر تأثیر می‌گذارند. دکارت نیز از جمله کسانی است که معتقدند میان امور ذهنی (نفسانی) و رفتارهای بدنی علیت متقابل وجود دارد.

ولی، برخی این‌گونه علیت را انکار کرده، معتقدند: نفس و بدن دو جوهر مستقل از یکدیگرند، و رویدادهایی که از آنها سر می‌زند، صرفاً همزمانی دارد و به موازات

یکدیگر پدید می‌آید. این نظریه «موازات‌گرایی» نامیده می‌شود. [از آنجاکه چنین تصویری از رابطه رویدادهای ذهنی و بدنی قانع‌کننده نیست؛ برخی کوشیده‌اند به گونه‌ای آن را معقول کنند. ایشان مدعی‌اند می‌توان خداوند را به‌مثابه علت مشترک هر دو دسته رویداد در نظر گرفت؛ یعنی خدای خالق جهان، از ابتدا این دو دسته رویداد را به گونه‌ای تنظیم کرده که همزمان یا در پی یکدیگر اتفاق بیفتند، بدون اینکه میان آنها ارتباط علی وجود داشته باشد (کرباسی‌زاده و شیخ رضایی، ۱۳۹۱، ص ۳۹-۴۰).]

برخی از فیلسوفان ذهن، با یک‌طرفه دانستن تأثیر علی، صرفاً، علیت امور فیزیکی / بدنی را نسبت به حالات ذهنی قبول دارند، ولی عکس این حالت، یا علیت پدیده‌ای ذهنی نسبت به پدیده ذهنی دیگر را انکار می‌کنند. مطابق این نظریه، که به «شبه‌پدیدارنگاری» نامبردار است، هر گونه حالت روانی (ذهنی) مستند به پدیده‌های فیزیکی در مغز است. شبه‌پدیدارنگاری سرمنشأ گرایش به فیزیکالیسم (= اصالت دادن به بدن و امور فیزیکی در برابر ذهن) به‌شمار می‌آید.

عده‌ای دیگر (مانند دونالد دیویدسن) نیز دیدگاهی ارائه کرده‌اند، که برخی (خاتمی، ۱۳۸۷، ص ۵۴) آن را حد فاصل دیدگاه قُدماء و شبه‌پدیدارنگاری به حساب می‌آورند (مسلین، ۱۳۸۸، ص ۲۶۸-۲۹۴؛ کرافت، ۱۳۸۷، ص ۲۴۵-۲۶۳؛ خاتمی، ۱۳۸۷، ص ۵۲-۵۷؛ کرباسی‌زاده و شیخ رضایی، ۱۳۹۱، ص ۳۸-۴۶).

پنجم. مباحث مربوط به آگاهی

از مهم‌ترین مسائل مورد گفت‌وگو در فلسفه ذهن، تحلیل «آگاهی» است. فیلسوف ذهن، هم درباره چیستی آگاهی و هم درباره چگونگی پدید آمدن آن پژوهش می‌کند. درباره ماهیت آگاهی دیدگاه‌های متفاوتی ارائه شده است،

تعداد افراد انسان آگاهی متفاوت داشت. [«آگاهی نظارتی» نوع دیگری از آگاهی است که به توانمندی ذهن (نفس) بر اطلاع و نظارت بر حالات ذهنی اشاره دارد. مهم‌ترین پیامد این نوع آگاهی، نگاه مرتبه بالاتر ذهن بر مرتبه پایین‌تر آن است؛ مثلاً، آگاهی من از اینکه «باور دارم آب ترکیبی از اکسیژن و هیدروژن است» و یا آگاهی من از آرزوها و دل‌بستگی‌های خودم، آگاهی نظارتی غیر از آگاهی پدیداری است (ر.ک: کرافت، ۱۳۸۷، ص ۲۸۳-۲۸۶).

مسئله دشوار آگاهی، گنجاندن آن در دنیای سراسر مادی، و تبیین آن بر اساس قوانین فیزیکی است. فیلسوفان ذهن در اینکه آگاهی - به‌ویژه برخی اقسام آن - فیزیکی است یا خیر، اختلاف نظر دارند؛ بسیاری از ایشان، با آوردن دلایلی [از جمله این دلایل، می‌توان «استدلال معرفت» (The knowledge Argument)، «استدلال مرده متحرک» (Zombie) و «آگاهی و شکاف تبیینی» (Explanatory Gap) اشاره نمود که البته، مورد مناقشات قرار گرفته‌اند (کرباسی‌زاده و شیخ رضایی، ۱۳۹۱، ص ۱۰۲-۱۰۹؛ مصباح، ۱۳۷۹، ج ۲، ص ۲۲۳-۲۲۵). آگاهی را غیرفیزیکی دانسته‌اند؛ و در برابر، مخالفان آنها، با خدشه در دلایل رقیب، تفسیری فیزیکالیستی از آگاهی ارائه داده‌اند. برخی نیز مشکل (فیزیکی یا غیرفیزیکی بودن) آگاهی را لاینحل قلمداد کرده‌اند.

یکی از جنبه‌های مهم آگاهی «حیث التفاتی» آن است که در قسمت بعدی به آن خواهیم پرداخت.

ششم. مباحث مربوط به حیث التفاتی

فیلسوفان ذهن، حالات نفسانی را به دو قسم «دارای حیث التفاتی» و «فاقد حیث التفاتی» تقسیم می‌کنند؛ از جمله دسته دوم، به چیزهایی مانند «احساس درد» که

تا جایی که برخی، اصولاً آگاهی (ر.ک: خاتمی، ۱۳۸۷، ص ۵۸) را پدیده ذهنی مستقلی به حساب نیاورده، آن را وصف حالات ذهنی دانسته‌اند.

آگاهی اقسام گوناگونی دارد؛ از جمله: «خودآگاهی» و «آگاهی از غیر». برخی فیلسوفان ذهن، هر گونه آگاهی از غیر را مبتنی بر خودآگاهی دانسته‌اند؛ ولی برخی دیگر معتقدند: می‌توان موجوداتی را نشان داد که دارای آگاهی و فاقد خودآگاهی‌اند (کرافت، ۱۳۸۷، ص ۲۸۳-۲۸۴؛ کرباسی‌زاده و شیخ رضایی، ۱۳۹۱، ص ۹۸).

«آگاهی لازم» و «آگاهی متعدی» دو قسم دیگر آگاهی هستند. این دو قسم، بر اساس داشتن یا نداشتن متعلق خاص برای آگاهی، تعیین می‌شوند. مراد از آگاهی لازم، صرف حالت هوشیاری است؛ مانند هنگامی که انسان از خواب برمی‌خیزد و خود را موجودی آگاه و هوشیار می‌یابد؛ و مقصود از آگاهی متعدی، اطلاع از موضوع خاصی است که آگاهی به آن تعلق می‌گیرد؛ مانند آگاهی ما از وضعیت هوای اتاق یا رنگ دیوار آن. آگاهی متعدی گونه‌های متنوعی دارد (ر.ک: کرباسی‌زاده و شیخ رضایی، ۱۳۹۱، ص ۹۸-۱۰۰). اینکه کدام‌یک از آگاهی لازم یا متعدی بر دیگری تقدم دارد، مورد اختلاف است.

قسم دیگر آگاهی، «آگاهی پدیداری» نام دارد. آگاهی پدیداری را برخی (کرافت، ۱۳۸۷، ص ۲۷۰) غیرقابل تعریف دانسته‌اند؛ ولی شاید بتوان آن را حالت ویژه‌ای که هر شخص، در پی یک تجربه خاص، پیدا می‌کند تعریف کرد. این حالت شخصی می‌تواند کاملاً اختصاصی، و متفاوت از تجربه دیگران از یک رویداد مشابه باشد؛ مثلاً، حالی که از مشاهده غروب خورشید به دو یا چند نفری که آن را تماشا می‌کنند، دست می‌دهد ممکن است یکی نباشد، و هر کدام از آنها حالتی مخصوص به خود را از این پدیده تجربه کند. [مطابق چنین نگاهی، می‌توان به

است؛ ولی از آنجاکه تعلق به گزاره‌ای در خارج نگرفته است و نمی‌توان گفت: «من درد دارم که...»، آن را فاقد حیث التفاتی دانسته‌اند.

درباره حیث التفاتی مسائلی قابل طرح است: یکی از مهم‌ترین این مسائل آن است که اگر ذهن یا حالات آن را اموری صرفاً مادی به حساب آوریم، چگونه چیزی که صرفاً مادی (فیزیکی) است می‌تواند درباره امور عدمی دارای حیث التفاتی باشد؟

به هر حال، آگاهی را از جمله اموری دانسته‌اند که اغلب دارای حیث التفاتی است؛ با این حال، حیث التفاتی همواره آگاهانه نیست؛ چنان‌که همه اقسام آگاهی نیز دارای حیث التفاتی نیستند؛ به این ترتیب، نسبت میان آگاهی و حیث التفاتی، از نظر برخی (کرباسی‌زاده و شیخ رضایی، ۱۳۹۱، ص ۱۴۰-۱۴۲)، عموم و خصوص من وجه است. البته برخی دیگر، همه حالات ذهنی - از جمله آگاهی - را دارای حیث التفاتی دانسته، مدعی شده‌اند: اصلی‌ترین ویژگی ذهن و امور ذهنی برخورداری از حیث التفاتی است، تا جایی که اگر چیزی این خصوصیت را نداشته باشد، اساساً ذهنی نخواهد بود (مسلمین، ۱۳۸۸، ص ۴۵-۴۶).

هفتم. مباحث مربوط به هویت شخصی (ثبات

شخصیت)

مسئله مهم «هویت شخصی» این است که چه چیزی یک نفر را همان شخصی می‌سازد که سال‌ها پیش بوده است و ما می‌توانیم بگوییم این فرد همان فرد - مثلاً - بیست سال پیش است؟ در پاسخ به این پرسش، چهار دیدگاه را می‌توان در فلسفه ذهن شناسایی کرد: «نظریه استمرار نفس (روح)»، «نظریه استمرار بدن»، «نظریه استمرار مغز» و «نظریه استمرار روانی».

الف) نظریه استمرار نفس (این‌همانی عددی نفس): برخی

درباره چیزی در جهان خارج نیست، اشاره می‌کنند. البته اینکه داشتن حیث التفاتی (درباره چیزی بودن) منحصر به پدیده‌های ذهنی است یا اینکه چیزهای دیگری - مانند: کتاب، عکس و مجسمه - نیز می‌توانند درباره چیزی باشند، اختلاف نظر وجود دارد (ر.ک: مسلمین، ۱۳۸۸، ص ۴۰-۴۲ و ۴۷-۴۸).

به هر حال، مقصود از حیث التفاتی جنبه‌ای از نفس و حالات آن است که به اشیا و اوضاع خارج از ذهن توجه و تعلق پیدا می‌کند و به تعبیری، درباره چیزی و معطوف به چیزی است؛ از این رو، برخی حالات ذهنی، همچون: باور، میل، قصد، امید، ترس، عشق، نفرت و رغبت را دارای حیث التفاتی، و به تبع، دارای متعلق در جهان خارج دانسته‌اند (هارت و دیگران، ۱۳۸۱، ص ۹۱). با این حال، ممکن است آنچه متعلق حالات نفسانی ما قرار می‌گیرد، در خارج واقعیت نداشته باشد؛ مثلاً، هنگامی که کسی باور دارد به اینکه «زمین مکعب شکل است»، باور او دارای متعلق، و حیث التفاتی است و زمین را برای شخص دارای آن باور، مکعبی شکل تصویر می‌کند؛ ولی چنین چیزی درباره زمین واقعیت ندارد. به این ترتیب، متعلق (محتوای) حالات دارای حیث التفاتی اعم از امور واقعی و غیرواقعی، و اعم از چیزهای موجود و معدوم است.

ناگفته نماند حالات دارای حیث التفاتی را

«گرایش‌های گزاره‌ای» نیز نامیده‌اند؛ زیرا محتوا و متعلق این حالات، معمولاً در قالب گزاره‌ای که به دنبال لفظ «که» می‌آید بیان می‌شود؛ مثلاً، «من باور دارم که همیشه وظیفه‌ای برای انجام دادن وجود دارد»؛ یا: «رضا تمایل / قصد دارد که ورزش کند». به تعبیر دیگر، می‌توان گفت: گرایش گزاره‌ای نشان‌دهنده گرایش و جهت‌گیری ذهنی خاص هر کس درباره گزاره و حکمی معین است. به‌همین رو، «درد» با آنکه کیفیتی نفسانی و همراه با آگاهی

جدید در سر او کار گذاشته شود، شخصی جدید پدید خواهد آمد که با شخص قبلی این‌همانی ندارد.

البته بر همه این چهار دیدگاه نیز اشکالات و نقدهایی وارد شده است. قضاوت درباره این اشکالات و اینکه کدام‌یک وارد است و کدام خیر، مجالی فراخ‌تر می‌طلبد (مسئله، ۱۳۸۸، ص ۱۳۷-۱۵۹؛ لو، ۱۳۸۹، ص ۳۰۹-۳۱۶؛ کرباسی‌زاده و شیخ‌رضایی، ۱۳۹۱، ص ۱۱۵-۱۳۴).

مبحث هویت شخصی ارتباط نزدیک و ژرفی با برخی نظریات در حوزه‌های دیگر دارد؛ مثلاً، این بحث هم با مباحث کلامی و هم با مباحث فلسفه حقوق ارتباط پیدا می‌کند. در ادیان آسمانی سخن از زندگی پس از مرگ و پاداش و جزای جهان آخرت مطرح می‌شود؛ ولی آیا با اتکا به برخی معیارها که در ثبات شخصیت مطرح شده، می‌توان از امکان معاد سخن گفت و آیا کسی که در آن جهان پاداش یا کیفر می‌بیند، عیناً همان کسی است که در این دنیا عملکرد خوب یا بد داشته است؟

[روشن است که با ملاک‌های فیزیکی - مانند استمرار بدن یا مغز - نمی‌توان از امکان معاد دفاع کرد؛ زیرا امور فیزیکی ثبات ندارند و در طول زمان دچار تغییر و دگرگونی می‌شوند و پس از مرگ، بدن دچار تلاشی و نابودی می‌گردد، و اجزای آن پراکنده، و استمرار آن زایل می‌شود. از این رو، حتی اگر اجزای پراکنده بدن در قیامت کنار هم قرار گیرند باز تداوم و استمرار بدن صدق نمی‌کند و در نتیجه، هویت شخصی فرد از بین می‌رود و کسی که در قیامت زنده خواهد شد این‌همانی عددی با فرد سابق ندارد. درحالی‌که نفس (روح) انسان، با آنکه حادث است، ولی پس از آفریده شدن، دارای جاودانگی است. نفس موجودی مجرد است که با مرگ، صرفاً ارتباطش با بدن مادی منقطع می‌گردد؛ ولی وجود آن ادامه دارد. این نفس مجرد تمام هویت انسان، و ملاک ثبات شخصیت اوست

معتقدند شخص انسان با نفس مجردش این‌همانی دارد نه با بدنش. مطابق این دیدگاه، حتی اگر بدن انسان، به کل، عوض شود گزندی به این‌همانی شخصی او وارد نمی‌شود؛ زیرا بدن هیچ نقشی در این‌همانی شخص ایفا نمی‌کند.

ب) نظریه استمرار بدن: گروهی بر این باورند که شخص کنونی با شخص گذشته، تنها، در صورتی این‌همانی دارد که همان بدنی را داشته باشد که در گذشته داشته است. از نظر این گروه، با آنکه همه سلول‌های بدن، هرچند سال یک‌بار، عوض می‌شود؛ ولی این تغییر منافی با استمرار بدن ندارد؛ زیرا مواد قدیمی بدن به کندی از میان می‌روند و مواد جدید نیز به تدریج و اندک‌اندک در ساختار موجود ادغام می‌شوند و به این ترتیب، ساختار بدن به طور مستمر محفوظ می‌ماند.

ج) نظریه استمرار مغز: پیروان این نظریه معتقدند: ملاک این‌همانی شخص، وحدت عددی مغز اوست که نقش بسیار مهمی در حفظ و استمرار خصلت‌های روانی و شخصیتی فرد دارد؛ تا جایی که اگر مغز «الف» را به بدن «ب» پیوند بزنیم، این خصلت‌ها و شخصیت الف است که در بدن جدید استمرار می‌یابد. از نظر بسیاری از طرف‌داران این نظریه، دریافت بدن جدید از فرد دیگر، تفاوتی با دریافت عضوی مانند کلیه از او ندارد. به این ترتیب، ملاک این‌همانی نه کل بدن، بلکه عضو کوچکی از آن به نام مغز است.

د) نظریه استمرار روانی: مطابق این نگرش، برای این‌همانی یک شخص در طول زمان، این‌همانی بدن یا مغز - یا هیچ‌یک از اجزای فیزیکی بدن او - اهمیتی ندارد؛ بلکه استمرار حیات روانی / ذهنی او؛ یعنی استمرار حافظه (خاطرات)، ویژگی‌های شخصیتی و توانایی‌های فکری و هنری او مهم است. طرف‌داران این دیدگاه معتقدند: اگر حافظه کسی پاک شود و مغزی با خاطرات

است. نفس مبدأ آثار حیاتی در نبات، حیوان و انسان است. امروزه، فلسفه ذهن در محافل فلسفی جهان رواج قابل توجهی پیدا کرده است. نسبت مسائلی که تاکنون در علم النفس فلسفی و فلسفه ذهن مورد گفت‌وگو قرار گرفته، عموم و خصوص من وجه است. مهم‌ترین مسئله فلسفه ذهن «مسئله ذهن و بدن» است. عمده بحث‌های فلسفه ذهن، عبارتند از: چیستی ذهن و ساختار آن؛ مباحث مربوط به مسئله ذهن (نفس) و بدن؛ مباحث مربوط به هوش مصنوعی؛ مباحث مربوط به علیت ذهنی؛ مباحث مربوط به آگاهی؛ مباحث مربوط به حیث التفاتی و مباحث مربوط به هویت شخصی (ثبات شخصیت). فلسفه ذهن با علوم بسیاری داد و ستد دارد؛ هم در آنها تأثیر می‌گذارد و هم از دستاوردهای آنها تأثیر می‌پذیرد.

و با انکار آن، معاد فاقد توجیه عقلی خواهد بود.] در مباحث حقوقی نیز مشاهده می‌شود که فردی را به دلیل جرمی که سال‌ها پیش مرتکب شده، مستوجب مجازات می‌دانند. بالطبع، چنین برخوردی با این فرد بر این اساس است که وی همان شخص سال‌ها پیش است.

نکته پایانی

فلسفه ذهن با علوم دیگر، به‌ویژه علوم شناختی، تعامل جدی دارد؛ تا جایی که هیچ‌یک از این دو از دیگری بی‌نیاز نیست. علوم شناختی - مانند: روان‌شناسی و عصب‌شناسی - دانش‌هایی هستند که به مطالعه علمی - تجربی ذهن، به‌ویژه، قابلیت‌های شناختی آن می‌پردازند و فرایندهایی مانند: ادراک، تفکر، یادآوری، احساس، استدلال و روندهای ناآگاهانه شناختی را بررسی می‌کنند. در این دانش‌ها، درباره پرسش‌هایی، مانند: ذهن چگونه کار می‌کند؟ و مغز چگونه انواع فعالیت‌های شناختی را اجرا و مدیریت می‌کند، پژوهش می‌شود. یافته‌های این علوم در پاسخ‌هایی که فلسفه ذهن به پرسش‌های فلسفی می‌دهد تأثیر می‌گذارد؛ چنان‌که، بسیاری از نظریه‌هایی که در علوم شناختی ارائه می‌شود، برآمده از دیدگاهی است که در فلسفه ذهن پذیرفته شده است (ر.ک: لو، ۱۳۸۹، ص ۸۷؛ کرباسی‌زاده و شیخ‌رضایی، ۱۳۹۱، ص ۷۶).

نتیجه‌گیری

علم النفس دانشی است که درباره نفس انسان و احکام و ویژگی‌های آن بحث می‌کند. فلسفه ذهن نیز مطالعه فلسفی ذهن (نفس) و حالات آن است؛ و مراد از ذهن، هر چیزی است که در برابر بدن قرار می‌گیرد. نفس، که موضوع مطالعه علم النفس است، در لغت، همسنگ روح، و در اصطلاح شایع، «کمال اول برای جسم طبیعی آلی»

ذاکری، قم، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
 مصباح، محمدتقی، ۱۳۷۹، *آموزش فلسفه*، ج دوم، تهران، سازمان
 تبلیغات اسلامی.
 هارت، ویلیام. دی و دیگران، ۱۳۸۱، *فلسفه نفس*، ترجمه امیر
 دیوانی، تهران، سروش.

منابع

- ابن‌سینا، حسین بن عبدالله، ۱۴۰۴ق، *الشفاء (الطبیعیات)*، تحقیق
 سعید زاید، قم، مکتبه آیه‌الله المرعشی النجفی.
 ارسطو، ۱۳۸۹، *درباره نفس*، ترجمه علیمراد داودی، چ پنجم،
 تهران، حکمت.
 تمیمی آمدی، عبدالواحد بن محمد، ۱۴۱۰ق، *غررالحکم و*
دررالکلم، تحقیق سیدمهدی رجائی، چ دوم، قم، دارالکتاب
 الاسلامی.
 خاتمی، محمود، ۱۳۸۷، *فلسفه ذهن*، تهران، علم.
 دکارت، رنه، ۱۳۷۶، *فلسفه دکارت*، ترجمه منوچهر صانعی
 دره‌بیدی، تهران، هدی.
 شهرزوری، شمس‌الدین، ۱۳۸۳، *رسائل الشجرة الالهية فی*
علوم الحقایق الربانیة، مقدمه، تصحیح و تحقیق نجفقلی
 حبیبی، تهران، مؤسسه حکمت و فلسفه ایران.
 صدرالمآلهین، ۱۴۲۲ق، *شرح الهدایة الاثیریة*، تصحیح
 محمدمصطفی فولادکار، بیروت، مؤسسه تاریخ‌العربی.
 —، ۱۹۸۱م، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة*، چ
 سوم، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
 طوسی، خواجه نصیرالدین، ۱۳۷۵، *شرح الاشارات والتنبیها*
للمحقق طوسی، قم، البلاغه.
 فخررازی، محمد بن عمر، ۱۴۱۱ق، *المباحث المشرقیة فی علم*
الالهیات و الطبيعیات، چ دوم، قم، بیدار.
 کرافت، ایان ریونز، ۱۳۸۷، *فلسفه ذهن*، ترجمه حسین شیخ رضایی،
 تهران، صراط.
 کرباسی‌زاده، امیراحسان، و حسین شیخ رضایی، ۱۳۹۱، *آشنایی با*
فلسفه ذهن، تهران، هرمس.
 لایکن، ویلیام جی، ۱۳۸۳، *نگرش‌های نوین در فلسفه*، ترجمه امیر
 دیوانی، چ دوم، قم، طه.
 لُو، جان‌اتان، ۱۳۸۹، *مقدمه‌ای بر فلسفه ذهن*، ترجمه امیر غلامی،
 تهران، نشر مرکز.
 مجلسی، محمدباقر، ۱۴۰۳ق، *بسحار الانوار*، چ دوم، بیروت،
 دار احیاء التراث العربی.
 مسلین، کیت، ۱۳۸۸، *درآمدی به فلسفه ذهن*، ترجمه مهدی