

نقد و بررسی نظریه ی دال ثابت کریپکی در اثبات دوالیسم

نعیمه عطامنش

کارشناس ارشد، فلسفه غرب

نویسنده مسئول:

نعیمه عطامنش



چکیده

مساله ی این همانی ذهن و بدن یا ثنویت آن دو از مسائل مهم فلسفه ی ذهن است که ریشه در هند، ایران و مصر باستان دارد. کریپکی سعی داشت که با رویکرد جدید، پاسخ نویی به این پرسش بدهد. وی نظریه ی دال ثابت را در حوزه ی فلسفه ی زبان مطرح کرد، و سعی او این بود که از این طریق این نظریه، راهی باز کرد تا نشان دهد در حالی که علم پاسخ قطعی برای اثبات این همانی این دو ندارد و الزاما این دو را با هم متحد نمی داند، یا حتی اتحاد این دو را رد نمی کند؛ می توان دوالیسم را ممکن دانست و اعتقاد به این ثنویت را بی اشکال دانست. کریپکی بدین وسیله فرصتی باقی گذاشت تا زمانی که علم برای این مساله به نتیجه مطمئن برسد، ما به بتوانیم دوالیسم قائل بمانیم.

کلمات کلیدی: اسم خاص، دال ثابت، جهان های ممکن، دوالیسم، این همانی.

مقدمه

پرسش از این همانی ذهن با بدن همانند بسیاری از مسائل فلسفی ریشه در تفکر یونان دارد. این مساله که ذهن با بدن متحد است یا دوگانه اند هنوز هم از سوال های مهم فلسفه ی ذهن است. افلاطون معتقد بود که نفس با ارزش ترین دارایی انسان است و توجه و مراقبت راستین نفس از مهم ترین کارهای بدن است. افلاطون در رساله ی *قوانین* نفس را منشا حرکت تعریف می کند، بدین معنا که مقدم بر بدن است (Copelston, 2001: 239). ارسطو نیز نفس را اصل و مبدا حیات در موجودات می داند. او بر این عقیده است که جوهر مرکب بدن از موهبت حیات برخوردار است. بدن نمی تواند نفس باشد، زیرا بدن حیات نیست بلکه چیزی است که حیات دارد. او بدن را ماده ی نفس و نفس را صورت بدن می داند. ارسطو، نفس را تحقق بدن و آن را از بدن جدا نشدنی می شمارد (Copelston, 2001: 373-4).

در ادامه ی این سنت، رنه دکارت، فیلسوف بزرگ قرن هفدهم، با طرح کوچیتو همراه با دو ملاک وضوح و تمایز توانست از شک دستوری رهایی یابد. دکارت بر این عقیده است که انسان از دو جوهر مفارق نفس و بدن تشکیل شده است و رابطه ی این دو همانند رابطه ی کشتیبان و کشتی است (دکارت، 1385، 102). اما نفس در بدن مانند کشتیبان در کشتی جای نگرفته بلکه بالاتر از آن این دو با هم متحد هستند. با این که دکارت دو جوهر نفس و بدن را از هم متمایز می داند اما قائل به وحدت این دو جوهر است، به گونه ای که هر شخص در واقع یک موجود بیشتر نیست (همان).

سئول کریپکی در اوایل دهه ی هفتاد سعی کرد که با رویکرد تازه ای به اثبات دوالیسم بپردازد. وی در یک سلسله سخنرانی که بعد ها تحت عنوان نام گذاری و ضرورت به چاپ رسید، از طریق نظریه ی "دال ثابت" سعی کرد نشان دهد که ذهن و بدن دو جوهر مجزا هستند.

نظریه ی دال ثابت

دال ثابت بودن یک نام خاص بدین معنا است که هر نام خاص صرفاً بر یک شی معین در همه ی جهان های ممکن دلالت دارد. کریپکی پیش از ورود به بحث دال ثابت عنوان می دارد که جهان ها ممکن حالت "مفروض" و "مقدر" یک شی است. به عبارت دیگر، جهان های ممکن بیان امکان یک امر است و عینیتی ندارد (kripke, 2000: 16). و شناسایی یک شخص بسته به شناسایی اوصاف اوست. برای مثال ما از غزالی تنها اوصافش را در می یابیم، نه ذاتش را. بنابراین، باید ملاک تشخیص هویت افراد را همین اوصاف آن ها قرار داد. و با توجه به این که ما جهان های ممکن را فرض می کنیم، ممکن است غزالی در آن جهان ممکن متکلم نباشد؛ زیرا جهان ممکنی که در آن غزالی وجود دارد، از ناحیه ی شرایط توصیف کننده ی تعریف می شود (kripke, 2000: 43-44).

با توجه به بحث فوق کریپکی عنوان می دارد که گاه الفاظ یا عبارات در همه ی جهان های ممکن و یا در ظرف ها به طور یکسان بر مدلول خویش دلالت می کنند، یا به عبارت دیگر، مدلول ثابتی دارند که آن ها را دال ثابت می نامد؛ و یا مدلول ثابتی ندارند که آن ها را دال غیر ثابت می نامد. کریپکی اسم های خاص را دال ثابت می داند، و در مقابل اوصاف را دال غیر ثابت می داند. اسم خاصی مانند "ارسطو" در همه ی جهان های ممکن، بر ذات خاص ارسطو دلالت دارد. هیچ جهانی را نمی توان تصور کرد که در آن مدلول "ارسطو"، ارسطو نباشد. ممکن است جهانی را تصور کنیم که در آن، نام ارسطو به جای "ارسطو"، اسم دیگری باشد. اما اکنون که نام این ذات، "ارسطو" است، اسم خاص "ارسطو" چنان که در این جهان وجود دارد، بر این ذات در تمام جهان های ممکن دلالت می کند؛ ذاتی که در همه ی جهان های ممکن یکسان است، اما اوصافش یکسان نیست (kripke, 2000: 48).

اما وصف "نویسنده ی ارغنون"، اگر چه در عالم فعلی به همان شخص و ذاتی دلالت دارد که مدلول "ارسطو" نیز هست، ولی در عالم ممکن و خلاف واقع دیگری، می توانست بر شخص دیگری دلالت کند. به عنوان مثال، جهانی را تصور کنید که در آن ارسطو، یعنی همان کسی که اسم خاص "ارسطو" در جهان فعلی به او دلالت می کند، اصلاً درس نخوانده بود و "ارغنون" را ننگاشته بود، بلکه شخص دیگری نویسنده ی ارغنون بود. در این صورت مدلول "نویسنده ی ارغنون" شخص دیگری غیر از "ارسطو" است. پس اوصاف در دلالت خود نسبت به جهان های مختلف ثابت نیستند. این اوصاف، در عالم فعلی بر ذات خاصی دلالت می کنند و در عالم فرضی دیگری، بر ذات دیگری دلالت می کنند (همان).

از سوی دیگر، با "نسبت دادن اوصاف به عالم خاص" می توان وصف را به دال ثابت تبدیل کرد. برای مثال، درست است که وصف "نویسنده ی ارغنون" دال غیر ثابت است، ولی "نویسنده ی ارغنون در جهان فعلی"، وصفی است که در همه ی جهان ها تنها بر ذات واحدی دلالت دارد و آن ارسطو است. پس با نسبت دادن اوصاف به عالم فعلی، یا هر عالم دیگری، می توان آن را به دال ثابت تبدیل کرد (kripke, 2000: 50).

احکام این همانی

کریپکی در مورد قضایای این همانی این پرسش را مطرح می کند که این قضایا ممکن اند یا ضروری؟ اگر دو طرف قضیه ی این همانی را اوصاف تشکیل دهند، این قضایای این همانی می توانند ممکنه باشند؛ مانند قضیه ی این همانی " رئیس جمهور فرانسه، تاجر است (Kripke, 2000: 98) ."

عمده ی بحث کریپکی درباره ی قضایای این همانی است که دو سوی این قضیه ی اسامی خاص قرار دارند، مانند " هسپروس، سفروس است ". کریپکی معتقد است که این قبیل گزاره ها می تواند پیشینی نباشد به این دلیل که در مورد گزاره ی "سیسرون تولی است"، زیرا شخص می تواند با " تولی " به شخصی اشاره کند و با لفظ " سیسرون " هم به همان شخص دلالت کند، در عین حال نداند که آن دو با هم متحد اند. اما ضروری بودن قضیه ی فوق به این دلیل است که اسامی فوق از آن رو که اسامی خاص اند در همه ی جهان ها بر مدلول خود به یکسان دلالت دارند. لذا اگر در عالم فعلی، تولی همان سیسرون است، طبعا در همه ی جهان های ممکن چنین است. در نتیجه این این همانی ضروری است. این یکی از نتایج نظریه ی " دال ثابت " کریپکی است (Kripke, 2000: 100) .

نظیر این نوع قضایا را می توان در قضایایی یافت که از تئوری های علمی سرچشمه گرفته اند. بسیاری از اوقات در تئوری های علمی نور، جریان فوتون ها است یا گرما با حرکت ملکولی و یا صوت با حرکات هوا این همان است (Kripke, 2000: 100) . سوال فوق بار دیگر در مورد قضایای علمی مطرح می شود؛ آیا قضایای این همانی در مورد تئوری های علمی ممکن هستند یا ضروری اند؟ بعضی بر این عقیده اند که این قضایا ممکن هستند. آن ها حقایقی هستند که اکتشافات علمی آن ها را به اثبات رسانیده اند. ممکن بود که نور جریان فوتون ها نباشد یا گرما حرکت ملکولی نباشد، اگر چه در واقع چنین نیست (Kripke, 2000: 98).

مشابه این را می توان در مدعای کسانی یافت که می گویند مفاهیم روانی مانند درد، واقعیت ندارد، مگر آن که آثار مادی آن در مغز و بدن رخ دهد. رابطه ی این دو یک رابطه ی امکانی هستند. واقعا ممکن بود درد این آثار مادی را نداشته باشد. بدین معنا که درد الزاما داشتن حالات مغزی خاص نباشد. کشف رابطه ی " درد " و " آثار مادی مغز یا بدن " به عهده ی علم است (همان).

مدلول اسامی جنس

بسیاری از فلاسفه ی که در مورد مبحث الفاظ بحث می کنند، اوصاف اجناس را داخل معانی الفاظ می دانند، اما با تامل بیشتر خلاف آن ثابت می شود. کانت در تمییز قضایای تحلیلی و ترکیبی می گوید: " همه ی " قضایای تحلیلی مبتنی بر قانون امتناع تناقض "اند، و ذاتا ادراکاتی ماتقدم اند. بدین دلیل که قضایای تحلیل موجه در مفهوم موضوعشان گنجانده شده است و لذا بدون تناقض نمی توان محمول را از موضوع سلب کرد. دقیقا به همین دلیل، همه ی قضاوت های تحلیلی، ماتقدم اند؛ اگر چه مفاهیم آن تجربی باشند، مانند " طلا یک فلز زرد رنگ است ". این در واقع نفس همان مفهوم طلا است و لذا برای فهم این قضیه فقط باید به تحلیل مفهوم طلا پردازیم و نیازی به جستجوی ورای آن مفهوم نیستیم (Kant, 1783: 267) ."

کریپکی به کانت ایراد می گیرد که گفته است که " فلز زرد رنگ " مقوم " طلا " است. زیرا می شود چنین برداشت کرد که فلز زرد رنگ جزئی از معنای طلا است (Kripke, 2000: 117).

ادعای کانت چنین است که این مطلب که ما طلا را فلزی زرد رنگ می دانیم، ماتقدم است و ما از طریق تجربه نمی توانیم بفهمیم که چنین قضاوتی صحیح نیست. کریپکی می گوید فرض کنید بر اثر عوامل جوی، خطای بینایی ایجاد شده که لذا ما آن را زرد می پنداریم، اما در واقع سرخ رنگ باشد. سپس این تغییرات جوی بر طرف شود و آنگاه همه طلا را قرمز ببینیم. در این شرایط نمی گوییم که " طلا وجود ندارد " بلکه می گوییم که " طلا که گمان می رفت زرد رنگ است، در واقع قرمز رنگ است ". در مورد اول ما زرد بودن را مقوم مفهوم طلا بدانیم، بر خلاف گفته ی دوم که زرد رنگ بودن را صرفا از اوصاف طلا می دانیم (Kripke, 2000: 118-119).

" زرد رنگ بودن " در مفهوم " طلا " وجود ندارد. ما لفظ " طلا " را به عنوان لفظی برای یک نوع معین از اشیا به کار می بریم. این نوع معین اوصافی دارد که ممکن است بعدا معلوم شد که این گمان صحیح نیست. با یافتن خواص جدید، واقعا معنای طلا عوض نمی شود، تنها کشف می شود که طلا وصف جدیدی دارد که از آن خبر نداشتیم. حتی ممکن است بعدا جوهری یافت شود که همه ی اوصاف مشخصه ی این نوع را دارد (همان).

آیا قضایایی مانند " طلا فلزی زرد رنگ است "، قضیه ای ضروری است یا امکانی؟ در این جا ضرورت و امکان عنوان اوصافی واقعی مد نظر است و به علم جهل ما بر نمی گردد. کریپکی بر این عقیده است که قضیه ی فوق ما تقدم نیست. اما این منافاتی با ضروری بودن آن ها ندارد (Kripke, 2000: 120).

کریپکی می گوید که طلا فلزی است با " عدد اتمی . 79 طلا می توانست عدد اتمی 79 نداشته باشد، ولی در عالم فعلی عدد اتمی آن 79 است، در هر عالم ممکن دیگری نیز چنین است . زیرا " عدد اتمی معینی " داشتند یا از ذاتیات یک شی است یا از لوازم ذات آن، که در هر صورت از آن شی جدا شدنی نیست (Kripke, 2000: 125).

رد تئوری این همانی

کریپکی در نام گذاری و ضرورت، مساله ی دلالت اسامی خاص را به رابطه ی ذهن و بدن تعمیم داد . او در پایان کتاب تعدادی از تئوری های این همانی را در باب رابطه ی ذهن و بدن مورد بحث قرار می دهد . سعی وی بر این است که با کاربردی ظریف از مدعای خویش، که " این همانی بین دو ال ثابت ضروری است "، نشان دهد که تز این همانی در تقریب های مختلف خویش نادرست است (Kripke, 2000: 144).

در این بحث، سه تقریب از تز این همانی مطرح می شود:

- این همانی انسان با بدن خویش.
 - این همانی احساسی خاص و شخصی با حالت مغزی خاص، (مثلا " درد " در راس ساعت شش با حالت مغزی خاص در آن ساعت).
 - این همانی نوعی از حالات روحی با نوعی از حالات فیزیکی (مثلا درد و تحریک فیبرهای C-در مغز).
- گرچه، لاقال در برخورد نخست، دلیلی وجود ندارد که این سه مدعا با هم تلازمی داشته باشند . لذا پاره ای از فیلسوفان، همچون دیویدسون، تقریب سوم را نفی کرده اند، ولی نوعی از تقریب اول یا دوم را پذیرفته اند . گرچه کریپکی معتقد است برهان هایی که در این بحث علیه تقریب سوم اقامه می کند، علیه تقریب های دیگر هم وارد است . وی بحث را از تقریب اول شروع می کند (Kripke, 2000: 144).

۱- تز این همانی: تقریب اول

دکارت همچون بسیاری از فیلسوفان قبل از خود معتقد بود که انسان یا نفس ، غیر از بدن است؛ چون نفس می تواند بدون بدن به حیات خویش ادامه دهد . البته وی می توانست این برهان را از طرف بدن هم اقامه کند؛ به این بیان که بدن هم می تواند بدون نفس وجود داشته باشد . بلکه این ادعا را می توان از حد یک " امکان " فراتر برد و گفت بدن در هنگام مرگ بدون نفس است . لذا اگر این نکته پذیرفته شود، خود دلیلی بر تغایر نفس و بدن است (Kripke, 2000: 144).

البته این نظر مورد این اشکال واقع شده که انسان چیزی فراتر از بدن خویش نیست؛ چنان که یک مجسمه چیزی فراتر از اجزای تشکیل دهنده ی وی و هیئت عارض بر آن نیست . ولی این چنین اشکالی قابل خدشه است؛ به همان بیانی که در فرض تغایر آن ها در عالمی ممکن خواهد آمد (Kripke, 2000: 144).

یکی از اشکالاتی که بر دکارت وارد شده این است که مقدمه ی استدلال شما درست است، ولی چنان نتیجه ای از آن بر نمی آید . یعنی " روح " و " نفس انسان " می توانست بدون بدن باشد، ولی در عالم واقع چنین نیست و نفس و بدن متحدند؛ درست همان طور که فردوسی می توانست نویسنده ی شاهنامه نباشد، ولی واقعا نویسنده ی شاهنامه بود و لذا فردوسی و نویسنده ی شاهنامه متحدند (لاریجانی، 1375 ، ص 207).

به نظر کریپکی این نحوه ی استدلال قابل قبول نیست . فرض کنید که لفظ " دکارت " را نامی برای شخصی خاص، و B را نام بدن وی بدانیم . از نظر کریپکی، هم دکارت و هم " " هر دو اسم خاص و لذا دال ثابت هستند . به این معنا که در تمام جهان های ممکن به شخص دکارت و بدن او دلالت می کنند . به عبارت دیگر، هیچ عالمی نیست که در آن " دکارت " و

به دکارت و بدن او ارجاع نیابد . حال اگر دکارت با B متحد باشد، از آن جا که هر دو دال ثابت اند، چنین این همانی باید ضروری باشد . به عبارت دیگر، در همه ی جهان های ممکن باید دکارت با بدنش متحد باشد . یعنی، دکارت نمی تواند در هیچ عالمی بدون B وجود داشته باشد و همین طور بر عکس . در حالی که مستدل، مقدمه ی برهان دکارت را پذیرفته است و فقط نتیجه را منع می کند . یعنی، شخصی باور مند به اتحاد نفس-بدن پذیرفته است که دست کم در یک جهان ممکن، دکارت می تواند غیر از بدن خودش باشد . اما چون، بنا به دال ثابت بودن " دکارت " و " " ، و این همانی آن ها در عالم ما، این همانی دکارت و بدنش ضروری است، لذا وی نمی تواند بدون بدن در هیچ عالمی موجود باشد؛ در مقابل اگر دکارت بتواند بدون بدن موجود باشد، پس این همانی دکارت و B نمی تواند محقق شود (Kripke, 2000: 144-5).

قیاس این این همانی با این همانی " فردوسی " و " نویسنده ی شاهنامه "، قیاس مع الفارق است . نویسنده ی شاهنامه نوعی وصف است و پیشتر گفته شد که اوصاف غیر ضروری دال ثابت نیستند (Kripke, 2000: 144-5). بنابراین، فیلسوفی که می خواهد

تزدکارت را رد کند، باید مقدمه‌ی آن را نیز منکر شود. یعنی باید نشان دهد که در هیچ عالم ممکن، دکارت نمی‌تواند از بدن خود جدا باشد، و اتحاد بین آن‌ها ضرورت متافیزیکی دارد. اما، این ادعایی است که چندان روشن و بدیهی نیست و توجیهی برای آن ارائه نشده است (Kripke, 2000: 144-5).

۲- تزد این همانی: تقریب دوم

فرض کنیم که A نامی باشد برای حالت خاصی از احساس درد و B نامی برای حالت خاصی از مغز. بنا به نظریه‌ی Token-Identity این دو در واقع این همان هستند. به عبارت دیگر، A و B یکی هستند. به نظر آشکار است که می‌توان عالمی فرض کرد که در آن این دو یکی نباشند. به عبارت دیگر، آشکارا، این درست است که B می‌توانست وجود داشته باشد، بدون این که A وجود داشته باشد؛ یعنی چنان حالت مغزی محقق شده باشد، بدون این که شخص احساس درد کند. اما اگر چنین باشد، قائلین به تزد این همانی، بار دیگر، با مساله‌ای مشکل مواجه می‌شوند. A و B دو نام خاص هستند و لذا دال ثابتند. در نتیجه، این همانی بین این دو ضروری است. یعنی اگر این دو در عالم فعلی با هم متحد باشند، ناگزیر در همه‌ی عوالم ممکن متحدند و این همانی آن‌ها ضرورت است. چنین ضرورت متافیزیکی به معنای آن است که B نمی‌تواند در هیچ عالم ممکن از A جدا شود. اما، این خلاف آن بدهتی است که به آن اشاره کردیم، مبنی بر این که دست کم در یک عالم ممکن این‌ها می‌توانند از هم جدا باشند. قائلین به این همانی درد خاص-حالت مغزی خاص ممکن است پاسخ دهند که "امکان انفکاک این دو، یعنی A از B نتیجه نمی‌دهد که B می‌توانست A نباشد. حتی برای خود A هم A، یعنی "درد بودن" وصفی امکانی است. حال آن که، در واقع A از درد بودن جدا نیست. پاسخ این راه حل این است که "درد بودن" برای A، یعنی "درد"، وصفی ذاتی است. هیچ امری ضروری تر از این وصف نمی‌توان برای "درد" یافت (Kripke, 2000: 146).

علی‌رغم وضوح این نکته، برخی راه حل فوق را انتخاب کردند. اینان گمان کرده‌اند همان طور که وصفی امکانی، فردوسی را نویسنده‌ی شاهنامه می‌سازد، وصفی امکانی نیز، حالتی مغزی را به صورت "درد" در می‌آورد. ولی، چنان که گفته شد، "درد بودن" نمی‌تواند وصفی امکانی برای حالت روانی "درد" باشد. بنابراین، اگر واقعا حالت فیزیکی مغز می‌تواند از درد منفک شود، باید این به سبب ممکن بودن عدم این همانی آن با درد باشد، نه امکانی بودن "درد بودن" برای درد. ولی دیدیم که امکانی بودن این عدم این همانی مستلزم عدم این همانی در همه‌ی عوالم است (Kripke, 2000: 146).

در این جا تذکر این نکته بی‌مناسبت نیست که عکس مساله‌ی فوق هم می‌تواند صادق باشد: همان طور که حالت مغزی خاصی می‌تواند از درد بودن منفک شود، درد هم می‌تواند از وضعیت فیزیکی خاص در مغز جدا باشد (Kripke, 2000: 146). خلاصه استدلال کریپکی در نفی این تقریب از تزد این همانی این است که اگر فیلسوفی بخواهد تزد این همانی را مطرح کند، باید مقدمه‌ی استدلال مدافع نظریه‌ی دوگانگی دکارت را نفی کند. یعنی نشان دهد که نمی‌توان هیچ عالمی تصور کرد که در آن درد بتواند از حالت مغزی خاص منفک شود. واضح است انکار چنین امکانی، که فرض آن معقول و حتی بدیهی به نظر می‌رسد، بسیار مناقشه برانگیز و حتی نادرست است. بنابراین، و با پذیرفتن امکان انفکاک، تزد این همانی معقول نیست (Kripke, 2000: 147).

۳- تزد این همانی: تقریب سوم

تقریب سوم این همانی، که پیشتر بدان اشاره شد، نوع حالت روحی، مانند "درد"، را یک نوع حالت فیزیکی می‌داند؛ مثلاً یک نوع تحریک فیبرهای C-در مغز. در این جا دو طرف این همانی دو امر کلی هستند: یعنی نوع درد با نوع حالت‌های فیزیکی متحد دانسته می‌شود. گمان قائلین به این نوع این همانی این است که ساختار قضایای این گونه این همانی‌ها شبیه ساختار قضایای علمی است که مبین ماهیات موجودات نظری (تئوریک) هستند؛ قضایایی که، برای مثال، گرما را حرکت ملکول‌ها و یا نور را جریان فوتون‌ها می‌داند (Kripke, 2000: 148). نظریه‌ی معمول در باب این قضایا، آن‌ها را امکانی می‌داند. به عبارت دیگر، بنا بر نظریه‌ی برخی از فلاسفه‌ی علم، چنین قضایایی ضروری نیستند، بلکه امکانی هستند. یعنی، در همین عالم و یا در عوالم دیگر، گرما می‌توانست حرکت ملکول، و نور، جریان فوتون‌ها نباشد. اما، چنین نظری صحیح نیست. اگر گرما حرکت ملکول‌ها باشد، ضرورتاً چنین است و اگر نور، در واقع، جریان فوتون‌ها باشد، ضرورتاً چنین است (Kripke, 2000: 148).

حال پرسش این است که آیا این همانی "درد" و "تحریک فیبرهای C-امکانی است یا ضروری؟ از بحث‌های گذشته روشن شد که لفظ "درد" نوعی دال ثابت برای یک پدیده است و همین طور "تحریک فیبرهای C-". بنابراین، این همانی آن دو، اگر در واقع، محقق باشد، ناگزیر ضروری خواهد بود (Kripke, 2000: 148).

اما این نتیجه، یعنی ضروری بودن این همانی بین درد و تحریک فیبرهای C-، خلاف بداهت است. به عبارت دیگر، آشکارا می توان عالمی را تصور کرد که در آن درد با تحریک فیبر های C- این همان نباشد. ولی آیا ممکن نیست که طرفداران تز " این همانی " بتوانند این خلاف بداهت را توجیه کنند؟ آیا نمی شود بین مسئله مورد نظر و ضرورت قضایای علمی نوعی تشابه برقرار کرد؟ در باب قضایای علمی دیدیم که هر چند در وهله ی اول امکانی به نظر می رسیدند، اما با تامل روشن شد که ضروری هستند. بنابراین، در این جا نیز نمی توان برخلاف نظر اولیه، به ضروری بودن این همانی بین درد و تحریک فیبرهای C- رای داد. بنا بر نظر کریپکی، مورد قضایای علمی با مسئله مورد نظر متفاوت است. در باب قضایای علمی، گرچه ضرورت آن ها خلاف بداهت است، ولی نوعی توجیه برای این " خلاف بداهت " وجود دارد. اما چنین توجیهی در باب ضرورت این همانی میان درد و تحریک فیبرهای C- وجود ندارد. بنابراین، کسی که مدعی چنین این همانی می شود، در حالی که برهانی بر آن اقامه نکرده است، مدعی امری خلاف بداهت است که هیچ توجیهی، لاقول شبیه توجیه در باب قضایای علمی، نمی تواند بر آن اقامه کند.

حال ببینیم چه توجیهی در باب قضایای علمی وجود دارد و چرا این توجیه قابل تعمیم به تز های این همانی نیست. چنین توجیهی از این نکته نشات می گیرد که در باب قضایای علمی نظر به ذاتیات اشیا، و لذا حکم به ضروری بودن می کنیم. بنابراین، در قضیه ای علمی، مانند " گرما حرکت ملکول هاست "، اگر کسی مدعی شود که " گرما می توانست حرکت ملکول ها نباشد "، در واقع مرادش این است: ما ممکن است با پدیده ای روبرو شویم که عینا همان احساس که گرما در ما پدید می آورد را در ما ایجاد کند، و این پدیده حرکت ملکول ها نباشد. یا ممکن است مرادش این باشد که، ممکن است در زمین مخلوقاتی ساکن باشند که وقتی با حرکت ملکول ها مواجه می شوند، احساس خاصی، مانند S، که هنگام گرما در عالم فعلی بدان ها دست می دهد، در آن ها ایجاد نشود و بلکه علت احساس حالت S در آن ها پدیده ی دیگری باشد، که می توان آن را به دال ثابت دیگری، غیر از گرما، تسمیه نمود (Kripke, 2000: 149).

البته هیچ یک از این توجیهات نشان نمی دهد که " گرما می توانست غیر از حرکت ملکول ها باشد "، حداقل چیزی که آن ها می توانند نشان دهند این است که چرا ما بلیم چنین گمان کنیم که " گرما می توانست غیر از حرکت ملکول ها باشد ". ولی چنین توجیهی در رابطه با این همانی های ادعا شده بین حالات روانی و حالات مغزی وجود ندارد. برای روشن شدن این نکته باید به توجیه مثال فوق برگردیم. در باب " این همانی گرما و حرکت ملکول ها "، آن چه واقعا ممکن است این نیست که " گرما می توانست حرکت ملکول ها نباشد ". بلکه این است که حرکت ملکول ها می توانست موجود باشد، بدون آن که گرما احساس شود، یعنی حرکت ملکول ها می توانست بدون ایجاد احساس S موجود شود (Kripke, 2000: 149).

ولی آیا مانند این نکته در باب این همانی تحریک های فیبرهای C- درد وجود دارد؟ آیا می توان گفت درد، در واقع، با تحریک فیبرهای C- متحد است، و ضرورتا هم متحد است، ولی تحریک فیبرهای C- می توانست به صورت درد احساس نشود؟ (Kripke, 2000: 151). حق این است که این گفته محصلی ندارد. چون وجود واقعی درد، بعینه، وجود ادراکی آن برای مدرک و احساس آن برای احساس کننده است. نمی توان گفت درد همچون گرما است، یعنی ممکن بود در واقع موجود باشد، ولی از ناحیه ی مدرک احساس نشود. اگر درد احساس نشود، در واقع نیست. بنابراین، " اگر تحریک فیبرهای C- می توانست به صورت درد احساس نشود "، باید گفت " تحریک فیبرهای C- فی الواقع درد نیست (Kripke, 2000: 151).

با تامل روشن می شود که این نکته درباره ی همه ی پدیده های نفسانی و روحی تعمیم دارد. تفاوت میان این دو مثال، مثال گرما و مثال درد، در واقع، این است که در این همانی میان گرما و حرکت ملکول ها، نوعی واسطه نسبت به مدرک این این همانی وجود دارد، که آن " احساس گرما " است؛ در حالی که چنین واسطه ای در این همانی میان درد و تحریک فیبر های C- وجود ندارد (Kripke, 2000: 152). به این ترتیب، روشن می شود که با توجیه فوق نمی توان امکانی بودن این همانی بین حالات روحی و حالات فیزیکی را، که بداهتا روشن است، رد کرد و آن را ضروری فرض نمود (Kripke, 2000: 153).

این نکته را به طریقی دیگر هم می توان توضیح داد، بدون آن که بخواهیم از اصطلاحات گذشته استفاده کنیم. فرض کنید خداوند این جهان را خلق کرده است. حال برای این که این همانی بین گرما و حرکت ملکول ها برقرار شود، چه باید بکند. به نظر می رسد آن چه لازم است صورت گیرد این است که گرما خلق شود. این خلقت، بعینه، خلقت حرکت ملکول هاست. لذا اگر حرکت ملکول ها به حد خاصی برسد، گرما حاصل می شود، ولو این که هیچ ناظری وجود نداشته باشد که گرما را احساس کند. همان طور که دیدیم، این تصور ابتدایی که گرما می توانست حرکت ملکول ها نباشد، تصوری خطاست و منشا آن نکته ی دیگری است که پیش از این در مورد آن بحث شد (لاریجانی، 1375، ص 213). بنابراین، درباره ی صدق این همانی گرما و حرکت ملکول ها، چیزی بیش از خلقت خود گرما لازم نیست. هر چند اگر بخواهیم این این همانی ادراک شود، خداوند باید مخلوقی بیافریند که حرکت ملکول ها را به صورت گرما احساس کند (Kripke, 2000: 153).

اما در مثال تحریک فیبرهای C-، به نظر می رسد اگر قرار باشد این گونه تحریک ها، درد باشند، باید خلقت دیگری غیر از خلق تحریک فیبرهای C- صورت پذیرد. اگر بپذیریم که خداوند قادر است که تحریک فیبرهای C- را به صورت درد درآورد، به طوری که انسان ها آن را درد احساس کنند، معنای این سخن آن است که رابطه ی درد و تحریک فیبرهای C- ضروری نیست (Kripke, 2000: 153).

حاصل سخن آن است که به نظر می رسد تطابق میان حالات روحی و حالات مغزی از نوعی امکان برخوردار است. از سوی دیگر، دیدیم که این همانی میان آن دو مستدعی ضرورت است. پس اگر تر این همانی درست باشد، آن امکان باید منشا دیگری، جز رابطه ی میان درد و تحریک فیبرهای C-، داشته باشد. ولی دیدیم در قیاس با مثال گرما، این امکان نمی تواند از نحوه ی احساس پدیده ناشی شده باشد؛ زیرا درد بودن، کاملاً مساوق با احساس درد شدن است. بنابراین، آن بدون توجیه می ماند (Kripke, 2000: 154). البته صحت تقریر های این که ما توجیهی برای آن نیافته ایم، دلیلی بر بطلان تر این همانی نمی شود، ولی مسلماً تقریب های معمول تر این همانی و تر ماتریالیسم را جدا زیر سوال می برد (Kripke, 2000: 154).

یک ماتریالیست مدعی است که توصیف فیزیکی از عالم، توصیفی کامل از آن است. بنابراین، هر پدیده روحی از جهت هستی شناسانه تابع پدیده های فیزیکی است و به صورت ضروری از آن ناشی می شود. ولی، در واقع، هیچ یک از مدعیان تر این همانی نتوانسته اند برهانی قانع کننده علیه این ادعای بدیهی بیاورند که چنین نیست و چنین ضرورت و تبعیتی وجود ندارد (Kripke, 2000: 155).

نقد نظریه ی دوالیسم

نظریه کریبکی، نشان می دهد که می تواند دو گانه انگاری یا ثنویت ذهن-بدن درست است. بنا بر برهان کریبکی، مقایسه ادعای این همانی در گزاره هایی چون "ذهن -مغز" یا "درد = تحریک فیبرهای C" با ادعای یک گزاره علمی مثل "آب = H₂O" یا "گرما = حرکت یا جنبش مولکولی" بسیار متفاوت است. ما صحت ادعاهای علمی را به راحتی می پذیریم. اما در مورد گزاره های حوزه ی ذهن-مغز مانند "درد = تحریک فیبرهای C" دید متفاوتی داریم. حتی اگر قانع شویم که درد و تحریک فیبرهای C، همیشه همراه یکدیگرند، اما نمی دانیم چرا باید تحریک فیبرهای C مساوی با وجود درد باشد؟ حالت مغز هنگام احساس درد چگونه است؟ چنانچه توماس هاکسلی بیش از صد سال قبل بیان کرد: "این که چیزی همچون درد، به عنوان حالتی از آگاهی (خودآگاهی) نمودار می شود که به عنوان یک نتیجه از تحریک بافت عصبی است، به همان اندازه غیرقابل توضیح است که خروج جن با لمس کردن از چراغ جادو توسط علاءالدین (Huxley, 1866)".

این نکته از دیدگاه برخی حاکی از شکاف تبیینی است. منظور از شکاف تبیینی این است که برای مثال در مورد درد، ما درد را می فهمیم اما نمی توانیم از علت پی به معلول ببریم. به عبارت دیگر، نمی توانیم بین یک پدیده ی فیزیکی و درد رابطه ی واضح علی و معلولی برقرار کنیم؛ یعنی نمی توانیم درد را به سادگی و روشنی با یک پدیده ی فیزیکی این همان بدانیم. چرا که مفاهیم پیشا-تئوری درد و سایر حالات روانی به ما اجازه نمی دهد که به شکل ماتقدم این همانی ذهن-بدن را از واقعیت های فیزیکی استنتاج کنیم، واضح است که شکاف تبیینی با فیزیکیالیسم در تضاد است. شکاف تبیینی "به سادگی به نفع ثنویت است. اما باور به این همانی ذهن -مغز آن گونه که فیزیکیالیست مدعی است، مشکل است. هنگامی که ما یک این همانی مانند "درد = تحریک فیبرهای C"، را در نظر بگیریم، واکنش ما این است که این ادعا را که احساس درد و تحریک فیبرهای C با هم هستند را نادرست بدانیم چرا که درد و تحریک فیبرهای C- ها حالات متمایز اند. البته توضیحی در این مورد داده نشده است که چرا تحریک بیشتر فیبرهای C مساوی با افزایش احساس درد است. آشکار است که فیزیکیالیسم در حال حاضر به این سؤالات هیچ پاسخی نداده است (Block and Stalnaker, 2000, Papineau, 2002, ch 5).

اما این سوال ایجاد می شود که آیا درد تحریک فیبرهای C- است؟ اگر در جهان دیگری آن چه انسان را به درد بیاورد، تحریک فیبرهای C- نباشد، پس تحریک فیبرهای C- درد نیست. اما ما بپذیرفتیم که درد = تحریک فیبرهای C- است و اجازه نمی دهیم که هیچ حس دیگری به درد بدل شود و در این صورت دانشمندان هم نمی توانند درد را چیزی غیر از تحریک فیبرهای C- اعلام کنند. ممکن است که در آینده معلوم شود که درد، تحریک فیبرهای C- نیست. اما تا زمانی که شما معتقدید که درد = تحریک فیبرهای C- است، باید فکر کنیم این که درد تحریک فیبرهای C- نیست، ناشی از اشتباهات دانشمندان است. این دقیقاً مشابه این است که ما معتقد باشیم که فرما آخرین نظریه پرداز است. ممکن است ما فرض کنیم ویلز اندرو یک روز در یک کنفرانس اعلام کند که فرما آخرین نظریه پرداز نیست. اما تا زمانی که ما معتقدیم او آخرین نظریه پرداز است به خودمان اجازه نمی دهیم که فکر کنیم که ویلز اندرو درست می گوید (Papineau, 2012: 17).

اما فیزیکیالیست های معاصر درد را تحریک فیبرهای C- نمی دانند، زیرا فیزیولوژیست های اعصاب هنوز این مطلب را ثابت نکرده اند. به عقیده پاپینو حتی اگر ما برای این همانی شاهدهی نداشته باشیم به فیزیکیالیسم پناه می بریم. برای مثال برهان علی برای اعتقاد به فیزیکیالیسم که طی آن ما در عالم خارج از وجود هر معلول پی به وجود علت می بریم، و این مساله به یک حالت آگاهی نسبت به این مساله منجر می شود؛ و به این نتیجه می رسیم که حالات آگاهانه با بعضی از حالات فیزیکی این همانند (Papineau 19: 2012).

پاپینو می گوید که در سطح نظری ما مطمئنیم که فیزیکیالیسم صادق است، اما در مورد مسائل و حالات مربوط به آگاهی ما فکر می کنیم که مسائل و حالات مربوط به آگاهی از حالات مغزی جدا هستند، حتی اگر آنها واقعا با هم در ارتباط باشند (Papineau 19: 2012).

نتیجه گیری

کریپکی الفاظ و اسامی که در همه ی جهان های ممکن به مدلول خویش ارجاع می یابند را "دال ثابت" می نامد. دال ثابت تعبیر دیگری از اسامی خاص است که بر مدلول خویش دلالت دارند. برای اثبات ثنویت ذهن و بدن، سعی می کند که گزاره های این همانی را بررسی کند. گرما= جنبش ملکولی، نوعی از گزاره های این همانی است که ما از طریق کشف علمی آن را اثبات می کنیم، لذا این نوع گزاره ها ضروری اند. اما مثالی که برای اثبات دوالیسم می زند، درد و تحریک فیبرهای C- است. او می گوید در صورتی که "درد" را با "تحریک فیبرهای C-" این همان باشد، باید ذهن و بدن این همان باشند. در صورتی که "درد" حاکی از حالات آگاهانه و در حوزه ی ذهن است، و "تحریک فیبرهای C-" حاکی از حالات فیزیکی است و در حوزه ی بدن رخ می دهد. بدین ترتیب او ذهن و بدن را دو جوهر مجزا معرفی می کند و با تبیین چنین گزاره هایی ثنویت را اثبات می کند.

فیزیکیالیست ها به کریپکی ایراد گرفته اند که هیچ دلیل علمی برای تایید این همانی درد= تحریک فیبرهای C- وجود ندارد. اما وی معتقد است که این پاسخ نوعی سفسطه برای نادیده گرفتن شواهد است. تنها پاسخ صحیح به برهان کریپکی، پاسخ نیگل است. او معتقد است که هنوز پاسخ قطعی برای این مساله عنوان نشده است که درد، تحریک فیبرهای C- نیست و تا آن زمان پذیرفتن چنین دوگانگی غیر ممکن نیست. این مساله که حالات آگاهانه بدون حالات مغزی وجود دارد تقریبا غیر ممکن به نظر نمی رسد. به عبارت دیگر، به نظر می رسد که نیگل رد نظریه ی کریپکی را به عهده ی کشف های جدید علمی گذاشته است و تا آن زمان پذیرش آن را بلا اشکال می داند.

منابع و مراجع

- ۱- دکارت. محمد علی فروغی، تابستان (1385)، گفتار در روش درست راه بردن عقل، مشهد: مهر دامون.
- 2- Block, N. and Stalnaker, R. (2000) Conceptual Analysis, Dualism and the Explanatory Gap, *Philosophical Review* 108.
- 3- Coplestoun, F. (2001). *A History of Philosophy (Vol.1)*. publish doubelday religious Group.
- 4- Huxley, T.H. (1866) *Lessons in Elementary Physiology*, London: Macmillan-
- 5- Kant, Immanul. (1783) *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?* Königsberg in Preußen, den 30. Septemb. 1784.
- 6- klemet, K. C. (2005). 'Gottlob frege'. in: *Internet Encyclopedia of Philostphy*.
- 7- Available At: <http://www.iep.utm.edu/frege>
- 8- Kripke, S. (2000) *Naming and Necessity*, Oxford: Blackwell.
- 9- iiiii ee 2222) Krikk--rrrr fff hhh tt ee AAllll III tt ii tivaaaaa att iiiin.
- 10- Rsss ellBBtrddd((99)) "ODDDtt iggMMM444777-93.
- 11- Wilson, Fred. (2007). *John Stuart Mill*, in: *Stanford Encyclopedia of Philosophy* .
- 12- Available at: <http://plato.stanford.edu/entries/mill>

