



Print: 2251-6123

Online: 2717-2686

Journal of Religious Thought

Original Research



shiraz university

A Critical Examination of Physicalism as a Presupposition for Psychological Criterion in Justifying Personal Identity

Mohammad Abbasi¹ , Hasan Moallemi²

¹ Ph.D. in Islamic Philosophy, Department of Philosophy and Theology, Faculty of Philosophy and Ethics, Baqir al-Olum University, Qom, Iran (**Corresponding Author**).
abasi.1371.1@gmail.com

² Professor, Department of Philosophy and Theology, Faculty of Philosophy and Ethics, Baqir al-Olum University, Qom, Iran.
h.moallemi57@gmail.com


Abstract

Personal identity, which implies the persistence of a continuous and unified identity, is considered to be intuitive. There are various theories in philosophical and rational analysis of the criteria for the aforementioned identity. The psychological criterion considers “psychological continuity” as the major component in one’s persistence of a unified identity. To explore this theory, it is necessary to criticize its hypotheses and foundations. In doing so, I have indicated that the psychological criterion is rooted in the physicalist explanation of mental phenomena such as the “identity of mind and brain,” “behaviorism” and “functionalism.” This article shows that the physicalist explanation of mind and mental phenomena suffers from multiple shortcomings. It demonstrates that not only the psychological criterion cannot provide a sound criterion in analyzing personal identity, but it also suffers from multiple foundational flaws. Refuting the psychological criterion in the justification of personal identity paves the way for justifying personal identity based on immaterial individual substance.

Keywords: Personal Identity, Physicalism, Philosophy of Mind, Psyche.

Received: 2024/06/06; **Revision:** 2024/07/30 ; **Accepted:** 2024/08/01 ; **Published online:** 2024/08/08

Abbasi, M. & Moallemi, H. (2024). A Critical Examination of Physicalism as a Presupposition for Psychological Criterion in Justifying Personal Identity. *Journal of Religious Thought*, 24(3), 69-80.

 <https://doi.org/10.22099/jrt.2024.50400.3061>

 Copyright © The Author



This article is distributed under the terms of the Creative Commons Attribution 4.0 | <https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>

بررسی انتقادی فیزیکیالیسم به‌مثابهٔ پیش‌فرض معیار روانی در توجیه این‌همانی شخصی

محمد عباسی^۱ , حسن معلمی^۲

^۱ دکتری فلسفه اسلامی، گروه فلسفه و کلام، دانشکده فلسفه و اخلاق، دانشگاه باقر العلوم^(ع)، قم، ایران (نویسنده مسؤؤل).

abasi.1371.1@gmail.com

^۲ استاد گروه فلسفه و کلام، دانشکده فلسفه و اخلاق، دانشگاه باقر العلوم^(ع)، قم، ایران.

h.moallemi57@gmail.com

چکیده


این‌همانی شخصی به معنای بقای هویت واحد و مستمر شخص در طول زمان، امری وجدانی است. در تحلیل عقلی و فلسفی از ملاک و معیار این‌همانی مذکور، نظریات متفاوتی بیان شده است. معیار روانی، «استمرار روانی» را عامل بقای وحدت و هویت شخص می‌داند. برای بررسی این نظریه، لازم است مبنای و پیش‌فرض‌های نظریهٔ مذکور، مورد نقد و ارزیابی قرار گیرد. به همین منظور با روش تحلیلی-انتقادی نشان داده‌ایم که معیار روانی، ریشه در تبیین فیزیکیالیستی از پدیده‌های ذهنی مانند «این‌همانی ذهن و مغز»، «رفتارگرایی» و «کارکردگرایی» دارد. بررسی‌های این مقاله نشان می‌دهد تبیین فیزیکیالیستی از ذهن و پدیده‌های ذهنی، با اشکالات و کاستی‌های متعددی روبه‌رو است. این مطلب ما را به آن می‌رساند که معیار روانی، علاوه بر آنکه نمی‌تواند معیار صحیحی در تحلیل این‌همانی شخصی ارائه کند، خودش نیز دارای مجموعه‌ای از اشکالات مبنایی است. بطلان معیار روانی در توجیه این‌همانی شخصی، زمینه را برای توجیه این‌همانی شخصی براساس جوهر مجرد نفسانی هموار می‌سازد.

واژگان کلیدی: این‌همانی شخصی، فیزیکیالیسم، فلسفهٔ ذهن، نفس.

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۳/۱۷؛ تاریخ بازنگری: ۱۴۰۳/۰۵/۰۹؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۰۵/۱۱؛ تاریخ انتشار آنلاین: ۱۴۰۳/۰۵/۱۸

□ عباسی، محمد؛ معلمی، حسن (۱۴۰۳). بررسی انتقادی فیزیکیالیسم به‌مثابهٔ پیش‌فرض معیار روانی در توجیه این‌همانی شخصی. *اندیشه دینی*، ۲۴(۳).

۸۰-۶۹

 <https://doi.org/10.22099/jrt.2024.50400.3061>



This article is distributed under the terms of the Creative Commons Attribution 4.0 | <https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>

۱. مقدمه

هر یک از ما هویت خویش را به‌صورت یک وجود واحد و مستمر، در تمام دوران زندگی می‌یابد. به این معنا که هرچند بدن با تغییرات مهمی روبه‌رو می‌شود، اما در نهایت این‌همانی شخصی ما همچنان باقی است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۸ش، ج ۸، ص ۴۲). گرچه این مسأله شهودی است، اما وقتی قرار باشد از ملاک و معیار این‌همانی مذکور تحلیل عقلی و فلسفی ارائه گردد، با انبوهی از نظریات مختلف مواجه خواهیم شد. این اختلافات ریشه در یک سری مبانی و بینش‌های بنیادین نسبت به عالم و آدم دارد و بدون توجه به آن‌ها، نمی‌توان قضاوت درستی در مورد نظریات مختلف داشت.

یکی از پرطرفدارترین معیارهای این‌همانی شخصی، ملاکی است که این‌همانی شخصی را وابسته به «استمرار روانی» می‌داند. به این معنا که این‌همانی شخص در زمان‌های مختلف در صورتی حفظ می‌شود که شخص بتواند خاطرات و آگاهی‌هایی که در زمان‌های گذشته از سر گذرانده، به یاد آورد (Lock, 1947, pp. 165, 170-171; Shoemaker, 1984, pp. 90-91). آنچه در این نوشتار مورد ارزیابی قرار می‌گیرد، مسائل بنیادی و مبنایی این نظریه هست. در واقع باید ببینیم ذهن و روان در نگاه قائلین به این نظریه، چه حقیقت و هویتی دارد؟ آیا نگاه ماتریالیستی به مسأله آگاهی و ادراک، می‌تواند قرین به توفیق باشد یا خیر؟ در صورت ناکارآمدی تبیین فیزیکیالیستی از ذهن و پدیده‌های ذهنی، معیار روانی با چه چالش‌هایی مواجه خواهد شد؟

البته در میان فیلسوفان، مسائل بنیادین همیشه مورد توجه بوده است، اما آنچه باید بیشتر به آن توجه شود، تاثیر مستقیم این مبانی در مسائل بعدی فلسفه و انسان‌شناسی فلسفی است. گویا هر فیلسوفی که مسأله این‌همانی شخصی را بررسی کرده است، مبانی فلسفی خود را پیش فرض گرفته و با تکیه بر آن‌ها نظریاتی در این باب ارائه کرده است. امروزه ضرورت شروع بحث از همین مبانی فلسفی مورد تاکید است. بررسی آثار مذکور نشان می‌دهد، در بسیاری موارد، نقد و بررسی‌های صورت گرفته بیشتر جنبهٔ روبنایی دارد و بررسی مبنایی معیار روانی در توجیه این‌همانی شخصی، کمتر مورد توجه بوده است (رک: Jens, 2019; Baker, 2007). تنها در برخی موارد است که به پیش‌فرض‌های فلسفی یکی از تقریرهای معیار روانی پرداخته شده است (رک: فاطمی‌نیا، ۱۴۰۳). با توجه به ضرورت نگاه بنیادین به مسائل فلسفی، مقاله حاضر به دنبال آن است که معیار روانی را به‌صورت عمیق‌تر ارزیابی، و از نسبت پیش‌فرض‌های معیار روانی با مدعاهای مبتنی بر آن‌ها، سخن به میان آورد. اگر در خلال مباحث آینده معلوم شود که تبیین فیزیکیالیستی از حالات ذهنی و روانی، توجیه فلسفی ندارد، به‌نحو پیشین معلوم می‌شود که استمرار روانی، معیار صحیحی برای توجیه این‌همانی شخصی نخواهد بود.

۲. مفاهیم

معیار روانی، از برخی پدیده‌های ذهنی مانند حافظه و آگاهی برای توجیه این‌همانی شخصی استفاده می‌کند. بر این اساس لازم است ابتدا تصور صحیحی از ذهن داشته باشیم تا روشن شود ذهن از اساس چیست و پدیده‌های ذهنی به چه حقیقتی وابسته هستند. همچنین قائلین به معیار روانی، با انکار نفس مجرد انسانی، از پدیده‌های ذهنی تبیین فیزیکیالیستی ارائه می‌دهند. بنابراین فیزیکیالیسم از دیگر مفاهیمی است که قبل از ورود به بحث، نیازمند ایضاح مفهومی است.

ذهن: پاسخ به این سوال که ذهن چیست، مبتنی بر یک سری پیش‌فرض‌ها و مبانی است. در یک رویکرد کلی، کسانی که جوهری به نام نفس انسانی را می‌پذیرند، ذهن را ساحتی مرتبط با نفس مجرد انسانی می‌شمارند. این سینا با عبارات مختلف، ذهن را قوهٔ نفس برای اکتساب علم دانسته است (ابن‌سینا، ۱۳۷۹ش، ص ۱۶۹؛ همو، ۱۳۷۵ش، ص ۲۵۹). نظیر این تعریف از ملاصدرا نیز نقل شده است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۸ش، ج ۳، ص ۵۱۵)، هر چند او در بعضی کلمات خود، ذهن را همان نفس دانسته است (همان، ج ۴، ص ۲۵۱). بنابراین، ذهن در این رویکرد، امری مغایر نفس نیست؛ بلکه «ذهن از شئون نفس مجرده است» (مصباح یزدی، ۱۳۹۳ش، ص ۹۱).

در مقابل این رویکرد، کسانی که هرگونه حقیقت غیرمادی را از ساحت وجودی انسان انکار می‌کنند، از ذهن، تفسیری مادی ارائه می‌دهند. در این نگرش، ذهن داشتن، به این معنا نیست که ذهن چیزی است و ما آن را داریم؛ همان‌طوری که خودرو چیزی است و کسی آن را دارد! اگر بخواهیم تبیین درستی از ذهن داشتن ارائه دهیم، باید آن را مانند قدم‌زدن بدانیم. وقتی می‌گوییم: «کامران به آرامی قدم زد»، منظورمان این نیست که قدم‌زدن چیزی است که کامران آن را برداشته است. وقتی کسی قدم نمی‌زند، این قدم‌زدن کجاست؟ قدم‌زدن چیزی نیست که هنگام ایستادن از کجا بودن آن سوال کنیم. ذهن داشتن نیز در واقع چیزی در جهان خارج و بیرون از ما نیست. بلکه قابلیت است که مطابق با آن، شخص می‌تواند به ادراکات و آگاهی‌هایی برسد. ذهن‌مندی هر فرد از طریق کارکردها و تجربه‌های خاص‌تری مانند تجربه کردن احساسات، تفکر خلاق، استدلال، تصمیم‌گیری و احساس عاطفه، آشکار می‌شود (Kim, 1996, pp. 4-5). البته قضاوت در این باره که آیا

تبیین ذهن براساس امور فیزیکی - و نه وابسته به امری مجرد- قرین به توفیق هست یا نه، نیاز به بحث جداگانه‌ای دارد که در این نوشتار، به بحث گذاشته می‌شود.

فیزیکیالیسم: فیزیکیالیسم نگرشی است که مطابق با آن، همه‌اشیاء، اموری فیزیکی خواهند بود. همچنان که در فلسفه باستان، تالس همه‌اشیاء را از آب می‌دانست (کاپلستون، ۱۳۸۸ش، ص ۳۲)؛ یا آنکه بارکلی در ایده‌الیسم قرن هجدهم معتقد بود، همه چیز ذهنی است (ملکیان، ۱۳۷۹ش، صص ۵۱-۵۲). فیزیکیالیسم نیز معتقد است، هر چیزی که در عالم وجود دارد، درنهایت امری فیزیکی است. گرچه در نگاه اولیه، امور بیولوژیکی، اخلاقی، ریاضی، اجتماعی و مانند آن، غیر فیزیکی به نظر می‌رسند، اما مطابق با فیزیکیالیسم، آن‌ها نیز به یک امر فیزیکی منته می‌گردند و حداقل ارتباط وثیقی با امر فیزیکی دارند. فیزیکیالیسم از لحاظ معنایی قرابت زیادی به «ماتریالیسم» دارد. این دو واژه، تاریخچه متفاوتی دارند، اما امروزه به جای یکدیگر نیز استعمال می‌شوند (Levin, 2023). در هر صورت، مقصود ما در این نوشتار از فیزیکیالیسم، ماتریالیسم و مادی‌گرایی یک چیز است و آن بازگشت همه حقایق جهان به وقایع فیزیکی است.

۳. مبانی فیزیکیالیستی معیار روانی

کسانی که استمرار روانی را در توجیه این‌همانی شخصی معتبر می‌دانند، از طرفی می‌پذیرند استمرار بدنی در توجیه این‌همانی شخصی، ناکارآمد است و از طرف دیگر وجود نفس و هرگونه جوهر مجرد در ساحت وجودی انسان را انکار می‌کنند. این مسأله آن‌ها را بر آن داشته تا با ارائه تبیین مادی و فیزیکیالیستی از پدیده‌های نفسانی - که از این پس از آن‌ها به امور ذهنی و روانی تعبیر می‌شود- شخصیت و هویت انسانی را توجیه کنند. در این نگاه، پدیده‌های ذهنی به اموری مادی مانند رفتار، کارکرد و کنش‌های عصبی بازگردانده می‌شوند. هرچند تقریرهای مادی مختلفی از پدیده‌های روانی وجود دارد، اما به‌صورت کلی می‌توان تبیین فیزیکیالیستی از ذهن را در سه دسته زیر جای داد.

۳-۱. این‌همانی ذهن و مغز

این نظریه ضمن پذیرش ذهن، درنهایت آن را به نفع مغز و عصب، کنار می‌گذارد و حقیقت عینی را تنها متعلق به مغز می‌داند. مطابق با این دیدگاه، ویژگی‌های ذهنی، اموری قابل تحویل به ویژگی‌های فیزیکی تلقی می‌شوند؛ به این معنا که گرچه احساسات و امور ذهنی، معنایی متفاوت از امور فیزیکی دارند، اما از جهت مصداقی، احساسی مانند درد، چیزی فراتر از فرایندهای فیزیکی - مثلاً شلیک‌های عصبی C- نیست؛ همچنان که گرما نیز درواقع همان انرژی جنبشی ملکول‌ها است. با توجه به این‌همانی ذهن و مغز، نباید ویژگی‌های ذهنی مانند احساس درد را اموری مرتبط با مغز و اعصاب دانست؛ زیرا معنای این سخن آن خواهد بود که چیزی با خودش ارتباط داشته باشد (Smart, 1959, pp. 141-142). بنابراین ویژگی‌ها و حالات ذهنی، همان اموری مغزی و عصبی هستند. مؤلفه‌های این نظریه را می‌توان به صورت زیر نشان داد:

۱. ذهن امری غیرمادی نیست و کاملاً فیزیکی است.
 ۲. از آنجاکه ذهن امری مادی و فیزیکی است، مانند دیگر اشیای فیزیکی می‌تواند تعامل علی داشته باشد.
 ۳. این‌همانی ذهن و بدن را علوم تجربی کشف می‌کنند و در نتیجه، امری امکانی است.
 ۴. این‌همانی ذهن و بدن در صدد مشخص کردن معنای واژگان ذهنی نیست (صباحی و همتی مقدم، ۱۳۹۳ش، ص ۳۰).
- آنچه گفته شد در مورد «این‌همانی نوعی^۱» بود؛ به این معنا که هرچا پدیده‌ای - مثلاً آب یا درد- یافت شود، در آنجا مصداق فیزیکی واحدی - یعنی H₂O یا شلیک عصبی C- وجود خواهد داشت؛ اما ممکن است این‌همانی مذکور، در همه شرایط صادق نباشد. مثلاً اتوبوس شماره ۴۲، با اتوبوسی که من را به منزل رسانده، این‌همانی دارد، به شرطی که محل زندگی من پاریس نباشد؛ یا الکل همان چیزی است که با کنار گذاشتن انگور پدید می‌آید؛ البته به شرطی که هوا خیلی سرد نباشد، یا ارزش دلار برابر با ۸ روبل است، اما در بلک مارکت این‌طور نیست. این مثال‌ها نشان می‌دهد که جایز است بین دو واژه تنها در شرایط خاصی این‌همانی برقرار باشد و عدم این‌همانی در موارد دیگر، به هیچ عنوان موجب تناقض نشود (Humphrey, 1992, pp. 221-222). بر این اساس، تقریر دیگری از این‌همانی با نام «این‌همانی مصداقی^۲» وجود دارد که مطابق با آن، لازم نیست پدیده ذهنی، تنها با یک نوع پدیده فیزیکی این‌همانی داشته باشد. بنابراین ممکن است «درد» که پدیده‌ای ذهنی است در شخصی با شلیک عصبی C این‌همانی داشته باشد و در شخص دیگر با شلیک عصبی «S» همراه باشد (مسلمین، ۱۳۸۸ش، صص ۱۲۸-۱۲۹).

۳-۲. رفتارگرایی

در این نظریه، معنای امور ذهنی - مانند باور، آگاهی و احساس- که مربوط به حیطة خصوصی هر شخص به حساب می‌آید، به «رفتار» - که

واقعیتی عمومی و در دسترس است - تحویل برده می شود. رفتارگرایی تأکید می کند که هیچ لزومی ندارد تا رفتار را در نهایت به امری درونی برگردانیم؛ زیرا اساساً ورای رفتار انسانی، چیز دیگری به اسم نفس وجود ندارد. پس اگر کسی به دنبال چیز دیگری می گردد، او گرفتار «اشتباه مقوله^۳» شده است (Ryle, 1959, pp. 16-18). مطابق با این رویکرد، «واژگان یا مفاهیم ذهنی^۴» در واقع همان «مفاهیم رفتاری^۵» هستند (George, 2023). دنت^۶، فیلسوف ذهن آمریکایی، با انکار هرگونه واقعیت درونی در مورد حقیقت آگاهی تصریح می کند: «بسیاری از ما تمایل داریم این حقیقت را نادیده بگیریم که باور ما به آگاهی، از عرضه عظیم بازنمایی‌های آگاهی‌های افراد دیگر که مشترک، عمومی و عینی هستند، ناشی می شود» (Dennett, 2005, p. 26).

البته وقتی می‌گوییم پدیده‌های ذهنی و ویژگی‌های شخصیتی، همان رفتاری هستند که از شخص سر می‌زند، به این معنا نیست که باید این رفتار به صورت بالفعل از شخص صادر شده باشد، همچنان که مقصود از شکننده بودن شیشه و محلول بودن شکر نیز آن نیست که آن‌ها به صورت بالفعل شکسته و حل شده هستند. به همین خاطر ممکن است مثلاً میل به سیگار کشیدن در کسی باشد، اما چون در حالت خواب یا سخنرانی است، مشغول سیگار کشیدن نباشد. بنابراین تحقق «استعداد رفتار» در رفتارگرایی کفایت می‌کند (Ryle, 1951, p. 43).

۳-۳. کارکردگرایی^۷

کارکردگرایی رویکردی است که مطابق با آن، حالات ذهنی^۱ مانند امید، درد و تفکر، در واقع همان حالات کارکردی^۲ دانسته می‌شوند. کارکردگرایان حالات ذهنی را براساس نقش‌های علی؛ به‌ویژه از نظر روابط علی آن‌ها با تحریکات حسی و خروجی‌های رفتاری تبیین می‌کنند. بر این اساس، درد به آسیب بدنی (ورودی) و تمایل به رهایی از آن و عملی برای جداسازی قسمت آسیب دیده از بدن (خروجی)، تفسیر می‌شود. بیشتر کارکردگرایان تمایل دارند، حالات ذهنی خاص را رویدادها و حالت‌هایی فیزیکی معرفی کنند (Block, 2007; p. 28). کارکردگرایی یک نظریه غیرتحویلی در فیزیکیسم است، و در عین حال که می‌پذیرد جهان از لحاظ بنیادی فیزیکی است، اما می‌پذیرد که پدیده‌های ذهنی و علوم خاص با توصیف‌های فیزیکی منطبق نشوند (منصوری، ۱۳۹۹ش، صص ۲۶۵-۲۶۷).

البته انواع مختلفی از کارکردگرایی وجود دارد، اما آنچه آن‌ها را داخل در کارکردگرایی می‌کند، یک چیز است و آن کارکرد است؛ گرچه عملکردهای فیزیکی متفاوتی وجود داشته باشد. در واقع کارکردگرایی این امکان را به ما می‌دهد که موجودات را براساس نقش کارکردی آن‌ها توصیف کنیم، بدون آن که نیاز باشد از چگونگی و نقش فیزیکی آن‌ها سخن به‌میان آوریم. به‌طور خلاصه، کارکردگرایی به دنبال آن نیست که پدیده‌های ذهنی را از طریق «چیستی یک پدیده فیزیکی» درک کند، بلکه به دنبال آن است که پدیده‌های ذهنی را از طریق «کارکرد یک پدیده فیزیکی» تحلیل کند (تامپسون، ۱۳۹۵ش، صص ۱۰۰-۱۰۲).

۴. نقد فیزیکیسم به مثابه پیش فرض معیار روانی

قائلین به رفاقت فیزیکی از ذهن، تمام حقیقت انسان را به جنبه بدنی و فیزیکی او تقلیل می‌دهند. از نظر آن‌ها ذهن و حالات ذهنی، چیزی ورای امور فیزیکی و بدنی نیستند. از آنجاکه معیار روانی، این‌همانی شخصی را وابسته به همین پدیده‌های ذهنی می‌شمارد و از طرف دیگر، پدیده‌های ذهنی را به امور فیزیکی باز می‌گرداند، با پرهیز از ورود به جزئیات، اشکالات مادی انگاشتن پدیده‌های ذهنی را بررسی خواهیم کرد تا ببینیم مبانی معیار روانی، تا چه اندازه قابل دفاع و پذیرش هستند.

۴-۱. نقد این‌همانی ذهن و مغز

نظریه این‌همانی، یک نظریه تحویل‌گرایانه است که تلاش می‌کند، پدیده‌های ذهنی را براساس امور فیزیکی تبیین کند. در نتیجه، علی‌رغم تغایر مفهومی پدیده‌های ذهنی و فیزیکی، در نهایت به یکی بودن ویژگی‌های ذهنی و فیزیکی حکم می‌کند. همان‌طور که گذشت، نظریه این‌همانی ذهن و مغز، می‌تواند به‌نحو نوعی یا مصداقی تقریر شود. در اینجا به اشکالاتی اشاره می‌کنیم که به هر دو تقریر وارد باشند.

۴-۱-۱. اشکال تفاوت ویژگی‌ها

برخی اندیشمندان، با بررسی ویژگی‌های امور ذهنی و فرایندهای مغزی، نشان داده‌اند که این‌همان انگاشتن آن دو از اساس خطاست؛ زیرا دو چیز تنها زمانی می‌توانند این‌همانی داشته باشند که در همه ویژگی‌ها یکسان باشند. اما امور ذهنی مانند علم و ادراک را نمی‌توان با امور فیزیکی یکسان شمرد. به تعبیر شه‌د مطهری:

«دانشمندان روحی از راه عدم انطباق خواص امور روحی بر خواص عمومی ماده اثبات می‌کنند که امور روحی (همان‌ها که حضوراً به آن‌ها آگاه هستیم) مادی نیست، پس نمی‌تواند بر فعالیت‌های عصبی منطبق شود، پس فعالیت‌های عصبی مقدمه پیدایش یک سلسله امور غیر مادی است نه عین آن‌ها. اما دانشمندان مادی به‌جای آنکه به اصل مطلب توجه کنند و ثابت

کنند که آنچه ما درک می‌کنیم عین همان فعالیت‌های عصبی است، از مطلب خارج شده از کتب فیزیکی یا فیزیولوژی یا روان‌شناسی جدید - که مطابق اسلوب ویژه خود (مشاهده و تجربه) موضوع ماهیت و چگونگی امور روحی را از بحث خارج می‌کند - مطالبی را ذکر می‌کنند که ارتباطی به مدعای فلاسفه ندارد» (مطهری، ۱۳۷۶ ش، ص ۱۱۸).

اگر چیزی بخواهد با چیز دیگری این‌همانی داشته باشد، باید در صفات کاملاً شبیه یکدیگر باشند. اما در پدیده‌های ذهنی ویژگی‌هایی است که نمی‌توان آن‌ها را به امور فیزیکی نسبت داد. بعضی از ویژگی‌های اختصاصی پدیده‌های ذهنی که باعث تمایز آن‌ها از امور مادی و فیزیکی می‌شود عبارت است از: عدم مکان‌مندی، عدم تغییر و منظر اول شخص.

الف) عدم تغییر در امور ذهنی: این مطلب مسلم است که اشیاء مادی، می‌توانند دچار تغییر و دگرگونی نوعی شوند. به عنوان مثال در اثر حرکت جوهری (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۸ ش، صص ۱۰۱-۱۰۵) و یا به واسطه کون و فساد (ابن‌سینا، ۱۴۰۵ ق، صص ۷۷-۸۵)، چوب با سوختن تبدیل به خاکستر می‌شود. همچنان که ممکن است با وقوع حرکت عرضی، اوصاف و عوارض آن‌ها عوض شود. مثلاً رنگ یا شکل یا مقدار و یا دمای آن تغییر کند. این درحالی است که پدیده‌های ذهنی مانند علم و آگاهی‌های ما، تغییرپذیر نیستند (طباطبایی، ۱۳۸۸ ش، صص ۹۲۲-۹۲۴). به همین خاطر، اگر ما باوری غلط داشته باشیم و سپس متوجه خطای خود گردیم، در این حالت، باور غلط تبدیل به باور درست نمی‌شود؛ بلکه باور جدیدی ایجاد می‌شود. از آنجاکه باور غلط همچنان به صورت تغییر نکرده باقی است؛ می‌توانیم باور صحیح را با باور غلط مقایسه کنیم و بگوییم که ما قبلاً چنین باوری داشتیم و اکنون به آن اعتقادی نداریم. این مطلب برخلاف امور فیزیکی است؛ زیرا وقتی چوبی می‌سوزد و تبدیل به خاکستر می‌شود، در این زمان دیگر چوبی وجود ندارد و فقط خاکستر موجود است.

ب) عدم مکان‌مندی در امور ذهنی: اشیاء مادی، مکان‌مند هستند و در مقایسه با اشیاء مادی دیگر به نسبت‌های مکانی -مانند دوری و نزدیکی- متصف می‌شوند (عبودیت، ۱۳۹۲ ش، ص ۸۷). اما امور ذهنی مکان‌مند نیستند؛ به تعبیر شه‌د مطهری: «در کتب روان‌شناسی معمولاً این‌طور می‌گویند که امور ذهنی مکانی نیستند؛ زیرا نمی‌توان برای آن‌ها یک نقطه معینی را در مغز به‌عنوان محل فرض نمود و گفت مثلاً فلان حکایتی که من حفظ دارم یا الآن در نظرم هست، یا فلان شعر سعدی یا حافظ، در فلان نقطه مغز من است» (مطهری، ۱۳۷۶ ش، ص ۱۴۰). به‌طور کلی، ذهنی بودن یک باور، مستلزم امتداد مکانی نیست. به همین خاطر اگر کسی باور داشته باشد که ۴ عددی زوج است، به این معنا نیست که کسی که به آن باور دارد، باید امتداد مکانی داشته باشد. اما اگر وصفی فیزیکی مانند قرمز رنگ بودن را به چیزی نسبت دهیم، در این صورت باید بپذیریم که آن شیء حتماً امتداد مکانی داشته است. این مسأله در مورد امور انتزاعی روشن‌تر است. ویژگی «قابلیت انقسام به چهار» را به‌عنوان وصفی برای عدد ۱۶ در نظر می‌گیریم، اما می‌دانیم عدد از اساس امری انتزاعی است و در مکان فیزیکی قرار نمی‌گیرد. این مطلب نشان می‌دهد که باورهای ما نه خودشان امری فیزیکی و مکانی هستند و نه وصفی برای امور مکانی به حساب می‌آیند (Kim, 1996, pp. 19-20).

ج) اختصاص منظر اول شخص به امور ذهنی: امور فیزیکی را می‌توان از منظر سوم شخص مورد مطالعه و بررسی قرار داد، اما پدیده‌های ذهنی، امری درونی هستند که تنها از منظر اول شخص و با درون‌نگری قابل فهم هستند. از آنجاکه کیفیت شناسایی پدیده‌های ذهنی متفاوت از چگونگی شناخت امور فیزیکی است، نتیجه گرفته می‌شود که پدیده‌های ذهنی با تحریکات عصبی و مغزی، این‌همانی ندارد. فرض کنید شخصی در اتاق سیاه و سفید محبوس باشد و از طریق سخنرانی‌های پخش شده در تلویزیون سیاه و سفید و مطالعه کتاب‌های سیاه و سفید، همه اطلاعات مربوط فرآیندهای فیزیکی جهان و جریانات فیزیولوژیکی اعصاب را بشناسد. اگر تحلیل فیزیکی‌الیستی از عالم کافی باشد، باید پذیرفت که چنین شخصی هرآنچه برای دانستن باشد را فهمیده است؛ زیرا مطابق ادعای فیزیکی‌الیست‌ها چیزی ورای امور فیزیکی وجود ندارد. اما این‌طور به نظر می‌رسد که چنین شخصی، همه چیز را به درستی درک نکرده است. لذا وقتی از این اتاق بیرون بیاید و مثلاً با رنگ قرمز مواجه شود، در این موقع تازه به شناخت رنگ قرمز نائل شده است (Jackson, 1986, p. 291). این مثال به خوبی نشان می‌دهد، بررسی‌های فیزیکی که از منظر سوم شخص، اشیاء را بررسی می‌کنند، هرگز جایگزین معرفت‌های درونی نمی‌شوند؛ زیرا معرفت‌های درونی از منظر اول شخص مورد بررسی قرار می‌گیرند. به همین وزن اطلاعات فیزیکی در مورد فعالیت‌های عصبی و مغزی، مساوی با حالات و پدیده‌های ذهنی نخواهد بود.

۴-۱-۲. اشکال خلط همزمانی با همسانی

فعالیت‌های مغزی و عصبی، از جمله شرایط لازم برای حصول ادراک هستند و بروز هر گونه خلل در مغز و اعصاب می‌تواند بر ادراک تاثیر بگذارد. همچنان که فلاسفه اسلامی از رابطه قسمت‌های مختلف مغز با انواع ادراکات سخن به میان آورده‌اند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۹۳ ش، صص ۲۸۷-۲۸۸). اما این مطلب، تنها «همزمانی» بین اوصاف ذهنی و فرایندهای مغزی را اثبات می‌کند، نه «این‌همانی» ذهن و فعالیت‌های

مغزی و عصبی. در مقام توضیح می‌توان ذهن را به تصویر داخل تلویزیون تشبیه کرد. تصویر شفاف تلویزیون همزمان با کارکرد درست اجزای داخلی آن محقق می‌شود و اگر این اجزاء به درستی کار نکنند، تصویر خراب می‌شود، و یا به کلی از بین می‌رود. واضح است که از این همزمانی نمی‌توان نتیجه گرفت که تصویر، همان اجزای داخلی تلویزیون است. غرض آنکه به صرف همزمانی ارتباط بین ذهن و مغز، نمی‌توان به همسان‌انگاری ذهن با فعالیت‌های عصبی و مغزی حکم کرد (نبویان و کردفیروزجایی، ۱۳۹۲ش، ص ۱۰۳-۱۰۴).

۴-۱-۳. اشکال کریپکی

اشکال دیگر نظریه این‌همانی، انتقادی است که کریپکی مطرح کرده است. صورت استدلال او به این صورت است:

۱. اگر درد همان تحریک عصب C باشد، این رابطه باید ضرورتاً صادق باشد.
۲. اما این‌طور نیست که درد ضرورتاً همان تحریک عصب C باشد.
۳. پس: درد همان تحریک عصب C نیست.

توضیح استدلال کریپکی متوقف است بر توضیح اصطلاح دال ثابت و غیر ثابت. کریپکی برای دال غیرثبات، وصف «اولین وزیر پست و تلگراف آمریکا» را مثال می‌زند که از بنجامین فرانکلین حکایت می‌کند. به گفته او، این وصف می‌توانست متعلق به فرد دیگری باشد؛ یعنی جهان ممکن وجود دارد که در آن، وصف «اولین وزیر پست و تلگراف آمریکا»، از فردی غیر از بنجامین فرانکلین حکایت می‌کند. در مقابل، دال ثابت وجود دارد که در همه جهان‌های ممکن، بالضروره از یک فرد مشخص - مثلاً بنجامین فرانکلین - حکایت می‌کند. می‌توانیم دال ثابت را «ملاصدرا» بدانیم که همیشه و همه‌جا بر «صدرالدین شیرازی» دلالت دارد. همچنین می‌توانیم دال غیرثبات را «نویسنده کتاب اسفار اربعه» بدانیم. از آنجاکه «نویسنده کتاب اسفار اربعه» یک دال غیرثبات است، می‌تواند در جهان‌های ممکن، حاکی از افراد مختلفی باشد. در این مثال هرچند ملاصدرا همان «نویسنده کتاب اسفار اربعه» است، اما صدق این گزاره دیگر ضروری نیست، بلکه بالامکان خواهد بود. اینک بپردازیم به محل نزاع. به گفته قائلین به این‌همانی ذهن و مغز، پدیده‌ای ذهنی مانند درد، در واقع همان فعالیت فیزیکی مغز و عصب است؛ «درد» = «شلیک عصب C». اما به گفته کریپکی، این دو ضرورتاً یکی نیستند؛ زیرا می‌توان جهان ممکن تصور کرد که در آن، شخص درد دارد، اما شلیک عصبی C نیست؛ زیرا این احساس ناخوشایند به دلیل دیگری در شخص پدید آمده. همچنین می‌توان جهان ممکن را تصور کرد که در آن، شلیک عصب C هست، اما خبری از درد نیست. پس حالات ذهنی با حالات مغزی ضرورتاً یکی نیستند. بدین‌سان نظریه این‌همانی - هم نوعی و هم مصداقی - رد می‌شود (مسلمین، ۱۳۸۸ش، صص ۱۵۳-۱۵۸).

۴-۲. نقد رفتارگرایی

با توجه به آنکه رفتارگرایی، حالات ذهنی (جنبه درونی هر فرد) را به رفتارهای بیرونی بالقوه یا بالفعل فرد که در معرض نمایش همگان است، تقلیل می‌دهد، اساساً چیزی به اسم ذهن باقی نخواهد ماند تا از ماهیت و حالات آن سخن به میان آورده شود؛ زیرا ترس عبارت خواهد بود از رفتار ترس‌آمیز و علم نیز چیزی غیر از رفتار علم‌آمیز نخواهد بود. بنابراین اگر بخواهیم درباره حالات ذهنی خود صحبت کنیم، باید از کلماتی که بیانگر رفتار هستند استفاده کنیم. این تلقی، با چند اشکال اساسی مواجه می‌شود.

۴-۲-۱. اشکال ابتناء بر محال بودن زبان خصوصی

بنابر رفتارگرایی، زبان انفسی به زبان رفتاری ترجمه می‌شود، مثلاً گزاره: «نوید حسادت می‌ورزد»، به گزاره: «نوید رفتاری می‌کند که رفتار حسادت‌آمیز نامیده می‌شود و یا استعداد و آمادگی انجام این رفتار را دارد»، ترجمه خواهد شد. علت گرایش رفتارگرایان به این ترجمه را باید در نظریه ویتگنشتاین مبنی بر محال بودن زبان خصوصی پیگیری کرد. ویتگنشتاین ادعا می‌کرد که زبان خصوصی؛ یعنی زبانی که تنها یک نفر با آن سخن بگوید و بنویسد، محال است؛ بلکه زبان امری عمومی بوده و قوانینی بر آن حاکم است. او برای محال بودن زبان خصوصی، ادله‌ای اقامه کرده است. در «استدلال سوسک‌ها» موقعیتی را مفروض می‌گیرد که هر یک از افراد جعبه‌ای دارند و هیچکدام از آن‌ها، نسبت به محتوی جعبه دیگری اطلاعی ندارد. حال هرکدام از آن‌ها، محتوی جعبه خود را سوسک، نامگذاری می‌کند. مسلماً در چنین موقعیتی، هیچ‌کدام از افراد نمی‌داند مراد دیگری از سوسک چیست و تفهّم و تفهمی در کار نخواهد بود. همچنین در «استدلال دفترچه یادداشت» موقعیتی را تصور می‌کند که من به هنگام درد در دفترچه خاطراتم علامت «S» را یادداشت می‌کنم، و از آن پس با خود قرارداد می‌کنم هر وقت دوباره چنین احساسی داشتم، دوباره آن علامت را در دفترم بنویسم. اما چنین امری ناشدنی است؛ زیرا برای شناخت اینکه تجربه فعلی من همان تجربه قبلی است، باید به حافظه‌ام مراجعه کنم. درحالی که حافظه خطا می‌کند، پس نمی‌توانم احساس قبلی را به درستی بازشناسی کنم. در نتیجه به کاربرد دوباره علامت «S»، غیر مقدور می‌گردد و این به معنای محال بودن زبان خصوصی است (ویتگنشتاین، ۱۳۸۵ش، صص ۱۸۷ و ۱۷۴-۱۷۹).

قائلین به رفتارگرایی نیز با تمسک به نظریه محال بودن زبان خصوصی به نفع خود استدلال کرده‌اند که حالات ذهنی، اموری درونی هستند و به زبان خصوصی مربوط می‌شوند. اما محال بودن زبان خصوصی، در جای خود ثابت شده است. بنابراین حالات ذهنی تنها زمانی معنادار خواهند بود که به رفتار بیرونی و عرصه عمومی تفسیر شوند.

در مقام نقد گفته می‌شود که کبرای این استدلال -محال بودن زبان خصوصی- ناتمام است و نتیجه آن؛ یعنی لزوم تفسیر حالات ذهنی به رفتار بیرونی نیز باطل خواهد بود. اشکال کبرای استدلال آن است که در «استدلال دفترچه یادداشت»، به خاطر احتمال خطا در حافظه، زبان خصوصی محال دانسته شده است. اما استفاده از حافظه به زبان خصوصی اختصاص ندارد و در زبان عمومی نیز جاری است. مثلاً اولین باری که دیدن یک پرند را تجربه کردم، در دفترچه خاطراتم، علامت «S» را یادداشت می‌کنم. سپس تصمیم می‌گیرم، هر وقت دوباره چنین تجربه‌ای داشتم، دوباره آن علامت را یادداشت کنم. اما مطابق با استدلال ویتگنشتاین، هرگز نمی‌توان تجربه قبلی را به درستی باز شناخت. پس اگر حافظه غیرقابل اعتماد باشد، در زمان عمومی نیز غیرقابل اعتماد است و نمی‌توان برای تجربه‌های غیرقابل بازشناسی از یکدیگر، نماد معینی را به کار برد. به علاوه ما بالوجدان می‌یابیم که از تجربه‌های درونی خود؛ مانند شادی، غم و باور، سخنانی را به زبان می‌آوریم که به‌طور معناداری در میان مردم، فهمیده می‌شوند و بی‌معنا نیستند (کشفی، ۱۳۸۷ش، صص ۴۲-۴۵).

۴-۲-۲. اشکال دور و تسلسل

اگر بنا بر رفتارگرایی، حالات ذهنی و روانی افراد براساس رفتار بیرونی آن‌ها توصیف می‌شود، در نتیجه جملاتی که قرار است حالات ذهنی را توضیح دهند، نباید خودشان مشتمل بر واژگان ذهنی باشند؛ زیرا این کار، باعث دوری شدن تحلیل و تعریف مذکور خواهد شد. اما رفتارگرایی نمی‌تواند خود را از این مشکل برهاند.

اگر فیزیکیالیسم درست باشد، بسیاری از امور درونی؛ مانند آرزو، باور و لذت، به مقوله‌های فیزیکی تقلیل پیدا می‌کنند. حال بنا بر رفتارگرایی، باید زبان ذهنی را با توصیفات رفتاری جایگزین کنیم. مثلاً وقتی گفته می‌شود شخصی «غرور» دارد، تبیین آن براساس رفتارگرایی چنین خواهد بود: این شخص به گونه‌ای است که از او توقع می‌رود از هر موقعیتی استفاده کند تا برتری خود را به بهترین نحو نشان دهد. روشن است که «نشان دادن برتری خود به بهترین نحو»، امری فیزیکی نیست و ما نتوانسته‌ایم از واژگان ذهنی به کلی فاصله بگیریم؛ بلکه آنچه در توضیح حالت درونی و ذهنی آمده، خود نیز امری روان شناختی است که بی‌جهت امری فیزیکی تلقی شده است. بنابراین تحویل‌گرایی ماتریالیستی در اینجا دچار مشکل می‌شود (Madell, 1988, pp. 37-38).

درواقع ما باید به این سوال پاسخ دهیم که آیا رفتار خاصی برای یک باور معین، وجود دارد؟ به گونه‌ای که رفتار، همان عقیده معین باشد؟ (Geach, 1957, p. 8). به نظر می‌رسد جواب این سوال منفی باشد. سر مطلب آنجاست که در رفتارهای ما، مجموعه‌ای از حالات ذهنی وجود دارد و با ساده اندیشی، نمی‌توان حالت ذهنی را به یک رفتار صرف تقلیل داد؛ زیرا آن حالت ذهنی، خودش به جنبه‌های ذهنی بزرگ‌تری وابسته است. مثلاً فرض کنید که شخصی به چیزی میل دارد، درحالی که امور دیگر برای او مساوی هستند. در چنین موقعیتی شخص برای رسیدن به آن تلاش می‌کند. اما اینکه امور دیگر برای او در چه درجه‌ای از اهمیت قرار دارند، به جنبه‌های دیگر وضعیت روانی آن شخص بستگی دارد. مثلاً باید دید آیا او خواسته دیگری دارد که رسیدن به آن برایش مهم‌تر و فوری باشد یا نه؟ به‌طور کلی اقداماتی که از شخص سر می‌زد به مجموعه‌ای از باورهای مرتبط با آن بستگی دارد.

بدین‌قرار، مشکلی که رفتارگرایی با آن مواجه می‌شود، این است که تفسیر گزاره‌های ذهنی به عبارات صرفاً رفتاری، غیرممکن می‌شود؛ زیرا روشن شد که پیامدهای رفتاری یک حالت روانی، به مجموعه‌ای از امیال و باورها وابسته است. بنابراین راه وجود ندارد که بتوان به رفتار محضی رسید که هیچ‌گونه وابستگی‌ای به حالات ذهنی ندارد. از این مطلب به «مشکل وابستگی به زمینه» یاد می‌شود (Foster, 1991, pp. 40-41). بنابراین در توصیف رفتار نیز به واژگان و حالات ذهنی نیازمند خواهیم بود.

۴-۲-۳. غیر رفتاری بودن برخی امور ذهنی

بسیاری از پدیده‌های ذهنی هستند که بروز رفتاری ندارند، یا آنکه شخص واجد آن‌ها، از خود رفتاری بروز نمی‌دهد. مثل مواردی که شخص، به درد خود اعتنا نمی‌کند و رفتار یک انسان دردمند از او صادر نمی‌شود. بنابراین، دایره پدیده‌های ذهنی وسیع‌تر از رفتار انسانی است و هر پدیده ذهنی، لزوماً به رفتار منته نمی‌شود.

شاید در جواب گفته شود، حداقل بعضی از تقریرهای رفتارگرایی، «میل» به رفتار -و نه فعلیت آن- را کافی می‌دانند. به‌همین جهت برای صدق رفتارگرایی نیازی نیست که حتماً با رفتار بالفعلی مواجه شویم. در پاسخ به این توجیه، باید ماهیت همین میل و استعداد را بررسی کنیم. اگر استعداد امری وجودی باشد و نه عدمی، پس هر استعدادی معلول علتی است و در شرایط خاصی پدید می‌آید. همچنان که استعداد شکستن شیشه در شرایط خاص، معلول چینش خاص اجزای ملکولی آن است؛ اما آهن که چنین ساختاری ندارد، استعداد شکستن نیز در آن منتفی

است. با این حساب، «میل» نیز خودش امری وجودی و معلول امری درونی خواهد. از آنجاکه چنین میلی، بروز ظاهری و رفتاری ندارد، باید پذیرفت که میل به مثابه امری درونی، علت برخی رفتارها می‌شود؛ اما چنین نتیجه‌ای خلاف اصول رفتارگرایی است (اکبری، ۱۳۹۰، ص ۷۶).

۴-۲-۴. اشکال مخالفت با شهود شخصی

به‌طور شهودی وقتی ما نسبت به حالات ذهنی و روانی کسی صحبت می‌کنیم، در واقع نسبت به امری درونی از او سخن می‌گوییم که رفتار، بروز و نشانه‌ای از آن مافی‌الضمیر است (Foster, 1991, P. 40). اما مطابق رفتارگرایی، حالات درونی من را باید از رفتارم بازشناخت. پس آنچه مربوط به حیطة درونی و شخصی من می‌شود و از منظر اول شخص به آن نگریسته می‌شود، جنبه عمومی یافته و از منظر سوم شخص -که رفتار من باشد- باید مورد بررسی قرار گیرد. اگر من بخواهم بدانم در چه حالتی به سر می‌برم، لازم است به رفتار خود نگاه کنم و تنها در آن صورت است که می‌توانم از حالات ذهنی خود آگاه شوم. درحالی‌که چنین تفسیری از حالات و امور ذهنی، خلاف وجدان و یافته‌ی حضوری ماست؛ زیرا معرفت من به حالات درونی خودم، معرفتی بی‌واسطه و مستقیم است؛ بدون آنکه مبتنی بر شواهد و استنتاج باشد. رفتارگرایی به این لطیفه منته می‌شود که «یکی از رفتارگرایان به دیگری گفت: شما احساس خوشی و سرحالی دارید. من چه احساسی دارم؟» (صیوحی و همتی مقدم، ۱۳۹۳، ص ۳۴۰).

۴-۳-۳. نقد کارکردگرایی

کارکردگرایی نظریه‌ای پرچالش و محل بحث فراوان بین موافقین و مخالفین آن است. ما در اینجا به دو نقد مهم می‌پردازیم.

۴-۳-۱. اشکال افراط در تعمیم ذهن

بلاک، در نقد کارکردگرایی بسیار کوشیده است. او با طرح یک موقعیت فرضی، نشان می‌دهد کارکردگرایی در تعمیم حالات ذهنی به سیستم‌های فاقد ذهن، نظریه‌ای افراطی است. انسانی را فرض کنید که از منظر بیرونی، بدنی کاملاً شبیه به بدن انسان دارد؛ اما از لحاظ درونی، کاملاً متفاوت است. به این صورت که نورون‌ها از طریق اندام‌های حسی به بانکی از چراغ‌های تعبیه شده در سر شخص، متصل شده‌اند. همچنین مجموعه‌ای از دکمه‌ها به نورون‌های خروجی حرکتی، متصل هستند. درون این سر، انسان‌های کوچکی زندگی می‌کنند که با روشن و خاموش شدن چراغ‌ها، هر کدام از آن‌ها کارهای ساده‌ای انجام می‌دهند (همان‌طور که یک ماشین فروش نوشابه، متناسب با هر ورودی، یک خروجی مناسب دارد و در نهایت عملکرد یک فروشنده را از خود بروز می‌دهد). اگر کارکردگرایی درست باشد، باید این آدم کوچولوها را از لحاظ عملکردی، معادل شما بدانیم. درحالی‌که چنین نتیجه‌ای قابل قبول نیست (Block, 2007, pp. 69-70). مثال روشن‌تر بلاک آنجایی است که دولت چین از افراد یک میلیاردی خودش بخواهد در یک تعامل مشترک، کارکردی شبیه به یک ذهن خارجی از خود نشان دهند. مسلماً در چنین مواردی نمی‌توان حالات ذهنی را به سیستم‌هایی که عملکردی شبیه به ذهن انسان دارند، نسبت داد. اما کارکردگرایی ناگزیر به چنین نتیجه‌ای منته می‌گردد؛ یعنی می‌پذیرد یک سیستم هماهنگ از لحاظ عملکردی، برابر با یک شخص شود (Block, 2007, pp. 71-72).

۴-۳-۲. اشکال اتاق چینی

مطابق با کارکردگرایی، حالات ذهنی در واقع همان حالات کارکردی هستند. بنابراین اگر دو سیستم از لحاظ کارکردی یکسان بودند، باید از لحاظ ذهنی هم یکسان باشند. اما استدلال اتاق چینی نشان می‌دهد جایز است دو سیستم، علی‌رغم کارکرد یکسان، دارای تمایز ذهنی باشند. فرض کنید شخصی ناآشنا به زبان چینی، در اتاقی قرار می‌گیرد که دارای یک درب ورودی و یک درب خروجی است و یک کتاب راهنمای چینی در آن قرار دارد. از درب ورودی لغات چینی را به او می‌دهند و از او می‌خواهند تا با استفاده از کتاب راهنما، آن نماد چینی را با نماد چینی مناسب منطبق سازد و نماد مناسب را از درب خروجی به دیگران تحویل دهد. ناظران بیرونی که از این ماجرا خبر ندارند، به اشتباه گمان می‌کنند این شخص به زبان چینی آشنایی دارد؛ زیرا مشاهده می‌کنند که نمادی مانند «سلام چطوری؟» را به شخص داده‌اند و او در جواب نماد چینی دیگری که به معنای «سلام، از لطف شما ممنونم» را به آن‌ها تحویل داده است. در اینجا شخص داخل اتاق، از لحاظ کارکردی با شخصی که زبان چینی بلد است، کارکردی یکسانی داشته است، اما در جنبه‌های ذهنی -مانند آگاهی به زبان چینی- بین آن‌ها تفاوت است. درحالی‌که بنابر کارکردگرایی نمی‌توان اختلاف ذهنی مذکور را توجیه کرد (searle, 1980: سادات منصوری، ۱۳۹۹، صص ۲۷۶-۲۷۷).

۵. بازگشت معیار روانی به معیار بدنی

اونگر تاکید می‌کند در جهان ما که مادی است، رویکرد فیزیکی، مهم‌ترین معیار در مسأله این‌همانی است و هر رویکرد دیگری که ارائه

می‌شود، در واقع اصلاحی بر رویکرد فیزیکی است نه ردی بر آن (Unger, 1990, p. 102). به نظر می‌آید این ادعا در مورد معیار روانی تا حد زیادی درست باشد. به این معنا که نظریه استمرار روانی، سرانجام به استمرار فیزیکی و بدنی باز می‌گردد. در معیار روانی، ملاک این‌همانی، استمرار ذهنی و روانی دانسته شده و با توجه به تفسیر فیزیکیالیستی از پدیده‌های ذهنی، وقتی سوال شود که مثلاً در انواع دردها چه چیزی مشترک است که همه آن‌ها را درد می‌کند، با پاسخ‌های متفاوتی مواجه خواهیم بود که هیچیک از آن‌ها از جنبه مادی و فیزیکی انسان فراتر نمی‌رود. از نظر کارکردگرایی، آن عنصر مشترک، «کارکرد» است؛ از منظر این‌همانی ذهن و مغز، «امری فیزیکی» و از نگاه رفتارگرایی «امری رفتاری»، وجه مشترک است. لذا هر سه رویکرد مذکور را می‌توان به نوعی پایبند به فیزیکیالیسم دانست؛ زیرا هر سه نظریه، همه موجودات -اعم از اشیاء، حالت‌ها و وقایع- را اموری فیزیکی می‌دانند و تنها در این نکته از یکدیگر جدا می‌شوند که کدام ویژگی فیزیکی، امور به اصطلاح ذهنی را به یکدیگر متصل می‌کند و ملاک ذهنی نامیدن آن می‌شود (Block, 2007, p. 28).

مطابق با توجیه شخصیت براساس آگاهی و استمرار روانی، هر شخص عبارت است از آگاهی و حافظه که پدیده‌ای ذهنی است. پدیده‌های ذهنی نیز، به مغز، کارکرد و رفتار توجیه شدند. در نتیجه، شخص و این‌همانی شخصی، ناظر به همین امور فیزیکی و بدنی است! با این بیان، ذهن عملاً امری فیزیکی است و با معیار فیزیکی - بدنی، تمایز چندانی ندارد.

۶. نتیجه

این‌همانی شخصی، امری قطعی و وجدانی است. فائلین به معیار روانی بر این باورند که ملاک و معیار این‌همانی مذکور، ریشه در پدیده‌های ذهنی و روانی دارد و استمرار آن‌ها، این‌همانی شخصی در طول زمان را به ارغوان می‌آورد. فارغ از اشکالات و چالش‌های روبنایی این نظریه؛ مانند اشکال انشعاب ذهنی، بررسی مبانی و اصول بنیادین معیار روانی، به خوبی نشان می‌دهند که این نظریه، نه تنها مشکلی را از مسأله این‌همانی شخصی نخواهد گشود، بلکه خودش فیزیکیالیسم را پیش فرض می‌گیرد و به همین خاطر با چالش‌های مهمی مواجه می‌گردد. در نتیجه، ملاک و معیار این‌همانی شخصی را باید در افقی بالاتر از مادیات جستجو کرد و بدین‌سان راه برای توجیه این‌همانی شخصی براساس معیار نفسانی - که جوهری مجرد و غیرمادی است - گشوده می‌شود.

یادداشت‌ها

نویسندگان هیچگونه تعارض منافی گزارش نکرده‌اند.

1. Type identity
2. Token identity
3. Category-mistake
4. Mental terms or concepts
5. Behavioral concepts
6. Dennett

۷. کارکردگرایی اصطلاحی با معانی مختلف است. آنچه بیشتر به محل بحث مرتبط است و توضیحاتی در مورد آن بیان شده است، کارکردگرایی متافیزیکی (Metaphysical Functionalism) است.

8. Mental states
9. Functional states

منابع

- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۷۵ش). *الشفاء* (کتاب البرهان). مصر: وزارة التربية و التعليم.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۷۹ش). *النجاة*. تهران: موسسه انتشارات و چاپ دانشگاه تهران.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۴۰۵ق). *الشفاء* (طبیعیات)، چاپ دوم. قم: کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی.
- اکبری، رضا (۱۳۹۰ش). *جاودانگی*. قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
- تامپسون، مل (۱۳۹۵ش). *آشنایی با فلسفه ذهن*، چاپ دوم. (ترجمه: مهراں داور). تهران: نقش و نگار.
- سادات منصورى، محمد (۱۳۹۹ش). *معرفت و ذهن*. تهران: کتاب ارجمند.
- صوبحی، علی؛ همتی مقدم، احمدرضا (۱۳۹۳ش). *نظریه این همانی*. (مجموعه مقالات نظریه این همانی در فلسفه ذهن، ۲۷-۸۵). قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (ملاصدرا) (۱۳۶۸ش). *الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه*. قم: مکتبه المصطفوی.
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (ملاصدرا) (۱۳۹۳ش). *الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه*. قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه و موسسه بوستان کتاب.
- عبودیت، عبدالرسول (۱۳۹۲ش). *درآمدی بر نظام حکمت صدرایی*، ج ۳. قم: موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).
- کاپلستون، فردریک چارلز (۱۳۸۸ش). *تاریخ فلسفه*، چاپ هشتم، ج ۱. (ترجمه: سید جلال الدین مجتبی). تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
- کشفی، عبدالرسول (۱۳۸۷ش). *بررسی و نقد نظریه رفتارگرایی فلسفی*. *پژوهش‌های فلسفی و کلامی*، ۴۹(۴)، ۲۷-۴۶.
- Doi: <https://doi.org/10.22091/pfk.2008.247>**
- طباطبایی، محمدحسین (۱۳۸۸ش). *نهایه الحکمه*، ج ۴. (تصحیح و تعلیق: غلامرضا فیاضی). قم: موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).
- فاطمی‌نیا، محمدحسن (۱۴۰۳ش). *نقد کفایت نظریه بقیه‌ای ذهن در تبیین «این همانی شخصی» حکمت اسلامی*، ۱۱(۱)، ۵۱-۶۵.
- مسلمین، کیت (۱۳۸۸ش). *درآمدی به فلسفه ذهن*. (مترجم: مهدی ذاکری). قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
- مصباح‌یزدی، محمدتقی (۱۳۹۳ش). *تعلیق علی نهایه الحکمه*. قم: موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).
- مطهری، مرتضی (۱۳۷۶ش). *اصول فلسفه و روش رئالیسم* (مجموعه آثار استاد شهید مطهری)، ج ۶. تهران: انتشارات صدرا.
- ملکیان، مصطفی (۱۳۷۹ش). *تاریخ فلسفه غرب*، ج ۳. بی‌جا: پژوهشکده حوزه و دانشگاه.
- نویان، سید ابازر؛ کردفیروزجایی، یارعلی (۱۳۹۲ش). *بررسی انتقادی نظریه این همانی ذهن و بدن در فلسفه ذهن*. *معرفت فلسفی*، ۱۰(۴)، ۹۵-۱۱۱.
- ویتگنشتاین، لودویگ (۱۳۸۵ش). *پژوهش‌های فلسفی*، چاپ سوم. (ترجمه: فریدون فاطمی). تهران: نشر مرکز.

References

- Akbari, R. (2011). *Javdanegi*. Qom: Research Institute of Islamic Science & Culture. [In Persian]
- Baker, L. R. (2007), *Death and the Afterlife*. (Chapter 15 of the Collected paper: Wainwright, William J, The Oxford Handbook of Philosophy of Religion, 366-391). Oxford: Oxford University Press.
- Block, N. J. (2007). *Consciousness, Function, and Representation*. (Collected Papers). London: MIT Press.
- Copleston, F. Ch. (2009). *Tarikh-e Falsafeh*, 8th ed. Vol. 1. (Translate: S. J. Mojtabavi) . Tehran: Science & Culture Publications Company. [In Persian]
- Dennett, D. (2005). *Sweet Dreams: Philosophical Obstacles to a Science of Consciousness*. London: The MIT Press.
- Fatemiya, M. H. (2024). A Critique of the Adequacy of the Bundle Theory of Mind in Explaining "Personal Identity". *Hekmat_e_Islami*, 11(1), 51-65.
- Foster, J. (1991). *The immaterial self: a Defense of the Cartesian Dualist*. London: Routledge.
- Frank, J. (1986). What Mary Didn't Know. *Philosophy*, 83(5), 291-295.
- Geach, P. (1957). *Mental acts: their content and their objects*. London: Routledge & Kegab Paul.
- Graham, G. (2023). Behaviorism. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. (Edit: E. N. Zalta & U. Nodelman). URL = <https://plato.stanford.edu/archives/spr2023/entries/behaviorism>.

- Humphrey, N. (1992). *A history of the mind*. New York: Simon & Schuster.
- Ibn Sina, H. A. (1984). *al-Shifa* (Tabi'iyat), 2nd ed. Qom, Iran: Ayatollah Mar'ashi Najafi Library. [In Arabic]
- Ibn Sina, H. A. (1996). *al-Shifa* (Kitab al-Burhan). Egypt: Ministry of Education. [In Persian]
- Ibn Sina, H. A. (2000). *al-Najat*. Tehran: Tehran University Publications. [In Persian]
- Jens, J. (2019). *20th-Century Theories of Personal Identity*. (Collected Papers: Philosophy of Mind in the Twentieth and Twenty-First Centuries, Edited by Amy Kind, 126). Routledge: New York.
- John Lock (1942). *An Essay Concerning Human Understanding*, Book 2.
- Kashefi, A. R. (2008). Philosophical Behaviorism: A Critical Investigation. *Philosophical Theological Research*, 9(4), 27-46. [In Persian]. **Doi: <https://doi.org/10.22091/pfk.2008.247>**
- Kim, J. (1996). *Philosophy of mind*, Colorado: Westview Press.
- Levin, J. (2023). Functionalism. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. URL = <https://plato.stanford.edu/archives/sum2023/entries/functionalism/>.
- Madell, G. (1988). Mind and Materialism. *Edinburgh University Press*, 37-38.
- Malekian, M. (1379). *Tarikh-e Falsafeh Gharb*, Vol. 3. N.P: Research Institute & University. [In Persian]
- Maslin, K. (2009). *Daramadi be Falsafeh-ye Zehn*. (Translate: M. Zakari). Qom: Research Institute of Islamic Science & Culture. [In Persian]
- Mesbah Yazdi, M. T. (2014). *Ta'liqe 'ala Nihayat al-Hikmah*. Qom: Imam Khomeini Educational and Research Institute. [In Persian]
- Motahhari, M. (1997). *Usul-e Falsafeh va Ravesh-e Realism* (Majmu'eh Asar-e Ustad Shahid Motahhari), Vol. 6. Tehran: Sadra. [In Persian]
- Nabaviyan, S. A. & Kordfirouzjaei, Y. (2013). Barrasi-ye Enteqadi-ye Nazariyeh-ye Eynhami-ye Zehn va Badan dar Falsafeh-ye Zehn. *Ma'rifat Falsafi*, 10(4), 95-111. [In Persian]
- Obudiyat, A. R. (2013). *Daramadi bar Nezam-e Hikmat-e Sadra'i*, Vol. 3. Qom: Imam Khomeini Educational and Research Institute. [In Persian]
- Ryle, G. (1951). *The Concept of Mind*. London: Hutchinson University Library.
- Ryle, G. (1959). *The concept of mind*. New York: Barnes & Noble.
- Saboohi, A. & Hemmatymoqaddam A. R. (2014). *Nazariyeh-ye Eynhami*. (Collected Papers: Nazariyeh-ye Eynhami dar Falsafeh-ye Zehn, 27-85). Qom: Research Institute of Islamic Science & Culture. [In Persian]
- Sadat Mansouri, M. (2020). *Ma'refat va Zehn*. Tehran: Ketab Arjmand. [In Persian]
- Sadr al-Din Shirazi, M. I. (Mulla Sadra) (1989). *al-Hikmat al-Muta'aliyah fi al-Asfar al-'Aqliyyah al-Arba'ah*. Qom: Maktabat al-Mustafawi.
- Sadr al-Din Shirazi, M. I. (Mulla Sadra) (2014). *al-Shawahid al-Rububiyyah fi al-Manahij al-Rububiyyah*. Qom: Islamic Hawzeh Ilmiyyeh Office & Bustan Kitab Institute. [In Persian]
- Searle, J. R. (1980). *Minds, Brains, and Programs*, vol. 3. England: Cambridge University Press.
- Shoemaker, S. (1984). *Personal Identity*. (Edit: R. Swinburne). Oxford: Blackwell.
- Smart, J. J. C. (1959). Sensations and Brain Processes. *The Philosophical Review*, 68(2). 141-156.
- Tabataba'i, M. H. (2009). *Nihayat al-Hikmah*, Vol. 4. (Correct & Comment: Gh. R Fayazi). Qom: Imam Khomeini Educational and Research Institute. [In Persian]
- Thompson, M. (2016). *Ashma'i ba Falsafeh-ye Zehn*. (Translate: M. Davar) Tehran: Naqsh o Negar. [In Persian]
- Unger, P. (1990). *Identity, Consciousness, and Value*. England: Oxford University Press.
- Wittgenstein, L. (2006). *Pazhuheshha-ye Falsafi*, 3rd ed. (Translate: F. Fatemi). Tehran: Nashr Markaz. [In Persian]