

رابطه‌ی نفس (ذهن) و بدن و رهیافت‌های موفق و ناموفق آن

دکتر محسن ایزدی*

چکیده

مسئله‌ی رابطه‌ی نفس (ذهن) و بدن یکی از مسایلی است که فلاسفه و دانشمندان همواره به آن اهتمام داشته‌اند. هر چند برای پیشینیان نیز مسلم بود که در انسان، دو نوع متفاوت از حالات و رویدادها هستند که تأثیر علی- معلولی بر یکدیگر دارند، امروزه علومی مانند فیزیولوژی اعصاب به نتایج مهمی در این مسئله دست یافته‌اند. بعضی از فلاسفه در تبیین حالات و رویدادهای جسمانی و ذهنی، معتقد به فیزیکیالیسم هستند. فلاسفه‌ی دیگر ضمن ابطال فیزیکیالیسم، اثبات کرده‌اند که انسان مرکب است از جوهری جسمانی و جوهری غیرجسمانی. لکن اکثر این فلاسفه (دوگانه‌گرایان) در ارائه‌ی توجیهی عقلی برای چگونگی ارتباط این دو جوهر، ناموفق بوده‌اند. به نظر می‌رسد ملاصدرا با استفاده از اصولی نظیر «حدوث جسمانی نفس»، در حل مسئله‌ی رابطه‌ی نفس و بدن موفق بوده است.

واژه‌های کلیدی: ۱- ذهن ۲- بدن ۳- نفس ۴- رنه دکارت ۵- ملاصدرا

۱. مقدمه

برخی از مسایل فلسفی، به‌رغم قدمت‌شان، هم‌چنان از مباحث مهم فلسفی به‌شمار می‌روند. مسئله‌ی نفس از آغاز تفکر فلسفی مورد توجه فلاسفه بوده است. فلاسفه‌ای نظیر سقراط، افلاطون، ارسطو، فارابی و ابن‌سینا بخش عمده‌ای از تحلیل‌های فلسفی خود را به بررسی مسئله نفس اختصاص داده‌اند. اما ملاصدرا، در سنت فلسفی اسلامی، و دکارت، در سنت فلسفی غرب، نقطه‌ی عطفی را رقم زدند. ملاصدرا با نظریه‌ی حدوث جسمانی نفس،

به نتایج مهمی در علم النفس دست یافت.

دکارت تمایز مفروطی بین نفس و بدن قرار داد و برای تأکید بر این تمایز، واژه‌ی ذهن^۱ را جایگزین واژه‌ی روح^۲ نمود؛ چه این‌که ذهن ویژگی اصلی نفس، یعنی اندیشیدن را، بیشتر و بهتر می‌نمایاند. بعد از دکارت، به تدریج، واژه‌ی ذهن و مشتقات مأخوذ از آن، در فلسفه‌ی غرب، رایج و راسخ گشت. هم‌اکنون فلسفه‌ی ذهن^۳ که به مسایل مختلف نفس (ذهن) از جمله آگاهی، حیث التفاتی، علیت ذهنی و ... می‌پردازد، از مهم‌ترین شاخه‌های فلسفه‌ی تحلیلی محسوب می‌شود.

از بین مسایل پیرامون نفس، مسأله‌ی «رابطه‌ی نفس و بدن» از اهمیت بسزایی برخوردار است؛ چرا که بسیاری از مسایل مهم دیگر از جمله معاد، هویت شخصی و آگاهی بر این مسأله مبتنی هستند. این مسأله که از مشکل‌ترین مباحث فلسفی نیز به شمار می‌آید، در فلسفه‌ی غرب با عنوان «mind – body problem» مطرح می‌شود. علاوه بر فلسفه، دانش‌های دیگری نیز به بررسی مسایل مربوط به ذهن، به ویژه رابطه‌ی آن با بدن، می‌پردازند. علم‌الاعصاب و فیزیولوژی مغز، روان‌شناسی و علوم کامپیوتری از جمله دانش‌هایی هستند که با مسایل ذهنی ارتباط وثیقی دارند. امروزه علم فیزیولوژی مغز، در زمینه‌ی رویدادهای مغزی و تأثیر آن بر رویدادهای ذهنی، به دست‌آوردهای مهمی نائل شده است. فیزیولوژیست‌های مغز با تحریک الکتریکی مغز و فرو کردن الکترودهایی در میان جمجمه، حالات و رویدادهای خاصی را در انسان برمی‌انگیزند. تحریک قسمت‌های مشخصی از مغز باعث بلند کردن دست، به یاد آوردن موضوعات فراموش شده، بروز شادی و خنده یا اضطراب و گریه می‌شود (۹، ص: ۳۵۷).

مقاله‌ی حاضر ابتدا سعی می‌کند منشأ اصلی پیدایش مسأله‌ی «رابطه‌ی نفس (ذهن) و بدن» را تبیین نماید. حالات و رویدادهای بدنی و ذهنی و کیفیت تکون و تعامل آن‌ها منشأ اصلی بروز مسأله‌ی فوق است. در این مقاله، اثبات می‌گردد که این دو نوع از حالات و رویدادها، که کاملاً با یکدیگر متفاوت‌اند، در انسان وجود دارند و همین حالات و رویدادها و تفاوت بین آن‌ها است که مکاتب فیزیکیالیسم را با بن‌بست مواجه و رهیافت‌های آن‌ها را ناموفق می‌نماید. در ادامه‌ی مقاله، رهیافت‌های دوگانه‌گرایی نسبت به مسأله‌ی نفس و بدن بررسی می‌گردد و با قاطع‌ترین براهین، دیدگاه آن‌ها مبنی بر تجرد نفس به کرسی اثبات می‌نشیند. در پایان مقاله، مشخص می‌شود که به‌رغم حقانیت دیدگاه‌های دوگانه‌گرایان در اعتقاد به تجرد نفس، اکثر آن‌ها در توجیه و تبیین کیفیت رابطه‌ی نفس (ذهن) و بدن با مشکل جدی رو به رویند و فقط مشرب ملاصدرا است که با توفیق قرین می‌باشد.

۲. حالات و رویدادهای جسمانی و ذهنی

۲.۱. تبیین فیزیولوژیکی از حالات و رویدادهای جسمانی و ذهنی

در وجود انسان، دو نوع از حالات و رویدادها تحقق دارند. هیچ فیلسوف واقع‌بینی نمی‌تواند در تحقیقات مربوط به نفس (ذهن) و بدن، نسبت به این حالات و رویدادها و تفاوت بنیادین بین آن‌ها بی‌اعتنا باشد و یا در عین واقع‌بینی، وجود آن‌ها و یا تفاوت بین آن‌ها را منکر گردد. در تبیین حالات و رویدادهای جسمانی و ذهنی، نباید از تحقیقات و دست‌آوردهای نوین علوم تجربی معاصر غافل بود.

اما پیش از استفاده از دست‌آوردهای علوم زیست‌شناسی، توجه خواننده‌ی محترم را به چند نکته‌ی مهم معطوف می‌نمایم: اولاً علوم تجربی (از جمله فیزیولوژی) بنا بر رسالت و روش تجربی خود، به توصیف ماده و حالات آن می‌پردازد و لذا طبیعی است که نتایج و دست‌آوردهای این علوم صبغه‌ای مادی‌گرایانه داشته باشد. یک دانشمند فیزیولوژیست، بما هو فیزیولوژیست، تا هنگامی که با نگرش «ما فیه ینظر» (و نه با نگرش مرآت‌ی و «ما به ینظر») به موضوع مورد تحقیق خود می‌نگرد و حالات و رویدادهای مغزی و بدنی را توصیف می‌نماید، به هیچ وجه، در مقام اثبات یا انکار نفس مجرد نمی‌باشد. بسیاری از فیزیولوژیست‌ها - به‌رغم این که در تحقیقات فیزیولوژیکی خود، توصیفی مادی‌گرایانه از مغز و عملکرد آن ارائه می‌دهند - به شدت، معتقد به تجرد نفس و تمایز و ترابط آن با بدن بوده‌اند. سرجان اکلز یکی از این دانشمندان است (۱۲، ص: ۵۵).

ثانیاً، با عنایت به نکته‌ی فوق، روشن می‌شود که مطالب منقول از علوم زیست‌شناسی و فیزیولوژی در این مقاله، فقط می‌تواند جنبه‌ی توصیفی و گزارشی داشته باشد؛ چه این که مطالب علوم تجربی با روش و قواعد فلسفی قابل نقد نیست، ضمن این که این مطالب با اعتقاد به امور ماورای طبیعی هیچ منافاتی ندارد؛ هم‌چنان که به‌کارگیری علوم تجربی جهت توصیف و تبیین قوانین تکوینی عالم طبیعت، با اعتقاد به خداوند و علل ماورای طبیعی ملایمت و سازگاری دارد.

دانشمندان علوم زیست‌شناسی، از جمله فیزیولوژیست‌ها و متخصصان مغز و اعصاب، به دست‌آوردهای مهمی در مورد نحوه‌ی عملکرد نظام فیزیولوژیک بدن انسان نائل شده‌اند. هر چند بعضی از نظریه‌های ارائه‌شده درباره‌ی مغز و اعصاب با آما و اگرهای فراوانی همراه است - به ویژه نظریه‌های مربوط به فرایند حافظه و ادراک - دانشمندان این حوزه برخی از نتایج به دست آمده را شایان اعتماد دانسته، بر اساس همین نتایج علمی، به درمان بیماری‌های مغز و اعصاب مبادرت می‌نمایند.

بنا بر تحقیقات این دانشمندان، بیشتر فعالیت‌های عصبی به وسیله‌ی احساس‌هایی از طریق قوای حسی، یعنی بینایی، شنوایی، بویایی، چشایی و لامسه آغاز می‌شود. خاطرات و تجارب بعد از انتقال از این قوا وارد مغز شده و موجب واکنش‌های بعدی مغز می‌گردند. سیناپس که عبارت است از نقطه اتصال یک نورون (سلول‌های عصبی) به نورون دیگر، پیام‌ها را از نورونی به نورون دیگر هدایت می‌کند (۴، ص: ۶۱۴).

به اعتقاد جیمز کالات، یادگیری مبتنی است بر تغییرات گسترده‌ای در اغلب مناطق مغز، هر چند نواحی مختلف مغز تأثیر متفاوتی در فرایند یادگیری دارند، یادگیری به افزایش سنتز پروتئین در برخی نرون‌ها و تسهیل انتقال در بعضی سیناپس‌ها بستگی دارد (۱۳، ص: ۵۵۱).

قسمت غالب مغز در ۹۵ درصد از انسان‌ها نیمکره‌ی چپ مغز می‌باشد و همین امر باعث می‌شود که ۹۵ درصد انسان‌ها راست دست باشند. عملکرد این قسمت اهمیت ویژه‌ای دارد و این بخش در میان بخش‌های دیگر مغز، نقش مهمی را ایفا می‌نماید. هوش که نقش برجسته‌ای در ادراکات ایفا می‌کند، در همین بخش است (۴، ص: ۷۹۶).

بعضی از متخصصین مغز به این نتیجه رسیده‌اند که قرار گرفتن در حالت‌های تجارب باطنی مقارن است با فعل و انفعالات مغز. رؤیا، تخیل، مستی، حالت جذبه، تجربه‌ی مشرف به مرگ و ... نمونه‌هایی از این حالات‌اند که به «حالات تغییر یافته آگاهی» معروف‌اند (۱۲، ص: ۴۶۶).

در فیزیولوژی مغز، دسته‌بندی‌های متعددی برای حافظه ذکر می‌شود، از جمله: ۱- حافظه‌ی کوتاه‌مدت ۲- حافظه‌ی میان‌مدت ۳- حافظه‌ی بلندمدت. حافظه‌ی کوتاه مدت را ناشی از فعالیت پیوسته‌ی عصبی که در اثر گردش مکرر پیام‌های عصبی در مداری از نورون‌ها به وجود می‌آید دانسته‌اند. حافظه‌ی میان‌مدت و بلندمدت را نیز ناشی از تغییرات شیمیایی و فیزیکی در پایانه‌های پیش‌سیناپسی یا غشای پس‌سیناپسی می‌دانند (۴، ص: ۸۰۶).

آزمایش‌های فیزیولوژیست‌ها اثبات نموده است که کاهش یا افزایش ترشح بعضی از مواد در بدن، موجب اختلالات در سلامتی و عدم تعادل روانی، جسمی و شخصیتی انسان می‌گردد. به عقیده‌ی فیزیولوژیست‌ها، نحوه‌ی رفتار انسان متأثر از علل زیست‌شناختی است؛ مثلاً مولکول سروتونین وقتی در بدن انسان تجزیه می‌شود، به یک ماده‌ی شیمیایی به نام Hydroxyindolacetic acid تبدیل شده و در خون، ادرار و مایع نخاع شخص وارد می‌گردد. بر اساس تحقیقات دانشمندان، روحیه‌ی پرخاشگری و تجاوزگری در انسان، رابطه‌ی مستقیمی با کمبود سروتونین در خون دارد (۱۲، ص: ۳۱۷).

آلکسی کارل معتقد است میزان ترشحات غدد تناسلی تأثیر شگرفی بر روی فعالیت‌های فیزیولوژیکی، روانی و معنوی انسان‌ها دارد. مواد مترشح‌ه از این غدد، نه تنها عامل فعالیت جنسی و حفظ نسل بشری است، بلکه منشأ پیدایش خصلت‌هایی نظیر تهور، شادابی، تفوق و جاه‌طلبی می‌گردد (۸، ص: ۱۰۱).

فیزیولوژیست‌ها برای اغلب بیماری‌های ذهنی، ردپایی از اختلالات مغزی و بدنی نشان داده‌اند. بیماری آلزایمر همراه است با افزایش مقادیر پپتید بتا آمیلوئید در مغز. پپتید به صورت پلاک‌هایی آمیلوئید، در نواحی گسترده‌ای از مغز، از جمله نواحی قشر مغز، هیپوکامپ تالاموس و مخچه یافت می‌شود (۴، ص: ۸۲۹).

متخصصین مغز و اعصاب سه عامل را منشأ بیماری اسکیزوفرنی دانسته‌اند: ۱- وجود نواحی متعدد در لوب‌های پیش‌پیشانی که در آن‌ها پیام‌های عصبی مسدود می‌شوند یا پردازش آن‌ها دچار اختلال می‌گردد؛ ۲- تحریک بیش از حد گروهی از نورون‌های مراکز رفتاری مغز، از جمله لوب‌های پیشانی که دوپامین ترشح می‌کنند؛ ۳- عملکرد غیر طبیعی بخش مهمی از دستگاه کنترل رفتاری لیمبیک در مغز که اطراف هیپوکامپ متمرکز شده‌اند (۴، ص: ۸۲۹).

آسیب دیدن آمیگدال‌ها و هیپوکامپوس باعث فراموشی پیش‌گستر یکپارچه می‌شود. اگر به کورتکس گیج‌گاهی آسیب برسد، خزانه‌ی واقعی حافظه از بین می‌رود، به گونه‌ای که شخص آسیب‌دیده علاوه بر از دست دادن خاطرات قبلی، خاطره‌ی دیگری را نیز نمی‌تواند ضبط کند (۴، ص: ۳۸۵). در صورت آسیب دیدن ناحیه‌ی ورنیکه، که در قسمت غالب مغز (معمولاً سمت چپ مغز) قرار دارد، شخص مبتلاً تقریباً تمام عملکردهای فکری مرتبط به زبان یا مهارت‌های مربوط به آن مانند خواندن، توان انجام اعمال ریاضی و حتی قدرت تفکر در مسایل منطقی را از دست می‌دهد (۴، ص: ۷۹۸).

تحقیقات انجام‌شده روی مغز نشان می‌دهد که تحریک الکتریکی ناحیه‌ی تحتانی ساختار شبکه‌ای مغز (عمق مغز)، باعث می‌شود شخص به خوابی طبیعی فرو رود، کما این‌که تحریک نواحی دیگری از جمله هیپوتالاموس و نواحی پیشین مغز که در بالای آن قرار دارند همین تأثیر را دارد (۳۲، ص: ۸۱).

تحریک ساقه‌ی مغز همان تأثیری را خواهد داشت که از دردزدهایی مانند مرفین و افیون‌ها ناشی می‌شود: چنین تحریکی می‌تواند باعث شود که مغز ماده‌ی طبیعی شبه مرفین به نام «انکفالین» را تولید نماید که این سیستم در مغز خاصیت دردزدایی را تشدید می‌کند (همان، ص: ۱۶۶). تحریک الکتریکی ناحیه ورنیکه در فرد هوشیار، موجب پیدایش افکار بسیار پیچیده می‌شود، به ویژه اگر الکتروود محرک را به مقدار کافی در عمق آن ناحیه

فرو ببریم. بعضی از آثار این تحریک، عبارت‌اند از دیدن مناظر پیچیده، دیدن تصاویر دوران کودکی، شنیدن قطعاتی از موسیقی (۴، ص: ۷۹۳).

از دیگر مواد تأثیرگذار در ساختار ادراکی انسان، می‌توان AMP حلقه‌ای را نام برد. AMP حلقه‌ای، ماده‌ای شیمیایی است که در بسیاری از نرون‌ها به ویژه در ارتباط با گیرنده‌های سیناپسی حساس به نورایی نفرین و دو پامین یافت می‌شود. این ماده‌ی شیمیایی در موقعیت‌های بسیاری برای یادگیری اهمیت دارد (۱۳، ص: ۵۷۵).

۲.۲. تبیین فلسفی از حالات و رویدادهای جسمانی و ذهنی

به اعتقاد برخی از فلاسفه، «رویداد جسمانی رویدادی است که هیچ شخصی لزوماً در موقعیتی قرار نمی‌گیرد که آن‌را بهتر از شخص دیگری بفهمد. رویدادهای جسمانی عمومی هستند؛ هیچ دسترسی متمایزی به آن‌ها وجود ندارد. بنابراین مربع بودن میز یک رویداد جسمانی است، چون اگرچه ممکن است من تنها شخصی باشم که این‌را مشاهده کرده‌ام، هر شخص دیگری می‌تواند مانند من، مربع بودن آن‌را ببازماید. رویدادهای مغزی از رویدادهای جسمانی‌اند. شلیک کردن یک سلول عصبی معین در مغز، در زمانی معین، چیزی است که به وسیله‌ی ناظران زیادی به طور مساوی قابل رؤیت است و هم‌چنین خود شلیک نیز یک رویداد جسمانی است. برعکس، رویدادهای ذهنی آن رویدادهایی هستند که فقط شخص واحدی بوسیله‌ی تجربه‌ی واقعی، راه مخصوصی به درک آن‌ها دارد. شخصی که دارای چنین رویدادهایی است دسترسی متمایزی به این رویدادها دارد: وسیله‌ای برای درک آن‌ها دارد که هیچ کس دیگری در آن شریک نیست.

بنابراین رویدادهای ذهنی باید از رویدادهای مغزی یا هر رویداد جسمانی دیگر متمایز شوند. یک فیزیولوژیست اعصاب نمی‌تواند کیفیت رنگ در میدان بینایی من، یا تندی بوی گوشت بریانی را که من می‌بویم، ملاحظه نماید» (۳۸، ص: ۳۱).

اگر تقسیم حالات و رویدادها به جسمانی و ذهنی را تقسیمی حاصر بدانیم، در این‌صورت آن‌چه را کارل پوپر با عنوان جهان ۲ و جهان ۳ در مقابل جهان ۱ قرار می‌دهد، می‌توانیم از مصادیق رویدادهای ذهنی به شمار آوریم. ایشان در یک دسته‌بندی، دنیای رویدادهای فیزیکی را «جهان ۱» و دنیای رویدادهای ذهنی را «جهان ۲» و فرآورده‌های ذهنی را «جهان ۳» می‌نامد (۳۱، ص: ۴۶). بعضی از کتب فلسفه‌ی ذهن، حالات ذهنی را به صورت زیر دسته‌بندی نموده‌اند:

احساس‌ها: رنج‌ها، دردها، غلغلک‌ها، خارش‌ها، تپش‌ها و سوزش‌ها؛ شناخت‌ها: اعتقاد داشتن، دانستن، فهمیدن، درک کردن و دلیل آوردن؛ عواطف: ترس، حسادت، غبطه، عصبانیت، غصه، خشم، لذت؛ ادراکات حسی: دیدن، شنیدن، چشیدن، بوییدن و لمس

کردن؛ حالات نیمه‌ادراکی: رؤیا، تصور کردن، تجسم کردن، تخیل کردن، به خاطر آوردن؛ و حالات کنشی: عمل کردن، کوشیدن، خواستن، قصد کردن، آرزو کردن (۳۸، ص: ۸).

آنچه باعث می‌شود حالات ذهنی را متمایز و مغایر با حالات جسمانی بدانیم، ویژگی‌هایی است که این حالات واجد آن‌ها هستند. بعضی از این ویژگی‌ها مختصّ حالات ذهنی‌اند و برخی نیز ممکن است در حالات جسمانی باشند، اما در عین حال، کارکردشان در مورد حالات ذهنی و حالات جسمانی متفاوت است. در این‌جا به بررسی مهم‌ترین ویژگی‌های حالات ذهنی می‌پردازیم (۱۱، ص: ۲۴).

الف) آگاهانه بودن حالات ذهنی: حالات ذهنی آگاهانه‌اند و قوام و دوام آن‌ها به همین ویژگی است. برخلاف حالات و رویدادهای جسمانی که ممکن است تحقق یابند، بدون این‌که شخص فاعل به آن‌ها علم داشته باشد، تحقق حالات و رویدادهای ذهنی و علم به آن‌ها ملازم یک‌دیگرند. در مغز همه‌ی ما رویدادهای جسمانی زیادی رخ می‌دهند در حالی‌که به آن‌ها آگاهی نداریم؛ اما حالات ذهنی نظیر اراده و قصد مستلزم آگاهی انسان به آن‌ها است.

به اعتقاد ملاصدرا، بعضی از حالات ذهنی مانند «درد»، عیناً خودآگاهی و ادراک می‌باشند، چرا که «درد» چیزی نیست جز علم به درد و اگر علم به درد موجود نباشد خود درد نیز موجود نیست (۲۳، ص: ۱۲۶؛ ۲۴، ص: ۶۳).

ب) شخصی بودن حالات ذهنی: رویدادهای جسمانی (مثلاً رویدادهای مغز) لزوماً مقتضی آگاهی انسان به آن‌ها نیستند، اما می‌توان به آن‌ها آگاهی یافت. هم شخص واجد آن حالات و هم اشخاص دیگر می‌توانند به آن‌ها آگاهی یابند؛ به عبارت دیگر، حالات و رویدادهای جسمانی به گونه‌ای هستند که برای همه‌ی انسان‌ها (چه شخص واجد آن‌ها و چه دیگران) به طور یکسان، قابل دسترسی‌اند. اما حالات و رویدادهای ذهنی، اولاً وقوع‌شان مقتضی آگاهی به آن‌ها است؛ ثانیاً فقط و فقط شخص واجد آن‌ها به آن‌ها آگاه است و دیگران می‌توانند فقط به آثار آن‌ها آگاهی یابند.

فلاسفه، علم را به حصولی و حضوری تقسیم نموده، در تبیین آن می‌گویند: در علم حصولی، صورتی از معلوم برای عالم حاصل می‌شود، اما در علم حضوری، خود معلوم نزد عالم حاضر است. به عبارت دیگر، در علم حصولی، شخص عالم با واسطه‌ی صور به معلوم آگاه می‌شود، اما در علم حضوری، مستقیماً به وجود خود معلوم آگاهی می‌یابد. در علم حصولی، شخص عالم با معلوم بالعرض مواجه است، اما در علم حضوری، با معلوم بالذات مرتبط و متصل است (۲۱، ص: ۱۸۴). بنابراین می‌توان گفت ویژگی دوم حالات و

رویدادهای ذهنی این است که شخص واجد این حالات، با علم حضوری به آنها آگاه است؛ در حالی که علم به حالات جسمانی، علمی حصولی است.

ج) حیث التفاتی^۴ در حالات ذهنی: به اعتقاد بعضی از صاحب نظران، اصطلاح «حیث التفاتی»، که در فلسفه‌ی ذهن معاصر غرب کاربرد و اهمیت ویژه‌ای دارد، از فلسفه‌ی اسلامی نشأت گرفته است. اصل این اصطلاح از طریق ترجمه‌های ابن رشد وارد فلسفه‌ی غرب گردید (۱۴، ص: ۱۱۸). «حیث التفاتی» به آن ویژگی از حالات ذهنی اطلاق می‌شود که این حالات را معطوف و متوجه اشیا و اوضاع جهان می‌نماید. بسیاری از حالات ذهنی ناظر و درباره‌ی چیزی هستند؛ مثلاً باور داشتن به چیزی، میل به چیزی، قصد انجام کاری، امید به چیزی، عشق به کسی یا چیزی، به خاطر آوردن چیزی، ترس از چیزی و حالات ذهنی می‌توانند حتی متوجه و معطوف به چیزی باشند که آن چیز وجود خارجی نداشته باشد؛ مانند اعتقاد به بخت و اقبال و یا اعتقاد یک کودک به این که سیمرغ را خواهد دید (۱۰، ص: ۹۴).

د) علیت در حالات ذهنی: حالات و رویدادهای ذهنی هم علت واقع می‌شوند و هم معلول؛ هم بر چیزی تأثیر می‌گذارند و هم از چیزی تأثیر می‌پذیرند. به طور کلی، علیت در حالات ذهنی به سه روش رخ می‌دهد: ۱- علیت حالات ذهنی برای ایجاد حالات جسمانی، ۲- علیت حالات جسمانی برای ایجاد حالات ذهنی و ۳- علیت برخی از حالات ذهنی برای ایجاد حالات ذهنی دیگر.

ابن سینا در کتاب *اشارات و تنبیهات*، آنگاه که به بیان تأثیر و تأثر نفس و بدن می‌پردازد، نمونه‌ای از علیت حالات ذهنی بر جسم را ارائه می‌دهد که قابل توجه است: «توجه کن که وقتی درباره‌ی خداوند و جبروت او فکر می‌کنی، چگونه پوستت می‌لرزد و موی بر بدنت راست می‌شود» (۱، ص: ۳۰۷). این مثال می‌تواند هم علیت حالت ذهنی بر جسم را نشان دهد (علیت خشیت برای تأثیرگذاری روی بدن) و هم علیت یک حالت ذهنی بر حالت ذهنی دیگر (علیت تصور عظمت خداوند برای ایجاد خشیت).

نمونه‌ای از علیت حالت جسمانی بر حالت ذهنی، عبارت است از فرورفتن سوزن در دست که باعث ایجاد درد می‌شود. از بین چهار ویژگی که برای حالات و رویدادهای ذهنی ذکر شد، فقط ویژگی چهارم (علیت) در حالات و رویدادهای جسمانی نیز یافت می‌شود.

۳. رهیافت‌های فیزیکیالیستی در تبیین حالات و رویدادهای ذهنی و

بدنی (نفس و بدن)

همان‌گونه که در مطالب گذشته روشن شد، در ساحت وجودی انسان دو نوع حالت و رویداد متفاوت تحقق دارند. در این قسمت، به اجمال، نگرش مکاتب فلسفی فیزیکیالیست به این حالات و رویدادها را بررسی می‌کنیم. مشهورترین دیدگاه‌های فیزیکیالیستی در فلسفه‌ی ذهن معاصر عبارت‌اند از: دیدگاه‌های رفتارگرایی^۵، این‌همانی^۶، کارکردگرایی^۷ و مدل کامپیوتری ذهن (هوش مصنوعی)^۸.

۳.۱. نظریه‌ی رفتارگرایی

گیلبرت رایل (۱۹۴۵)، مشهورترین فیلسوفی است که نگرش رفتارگرایی داشته است. برای این نظریه، اقسام متعددی ذکر می‌کنند، اما محتوای مشترک همه‌ی آن اقسام این است که برای تحقیق و شناسایی انسان، تنها باید به داده‌های رفتاری او توجه نمود؛ چرا که تنها ملاک معتبر برای شناختن هر چیزی عبارت است از مشاهده‌پذیری آن چیز. برای بررسی و شناخت انسان، هرگز نباید به حالات درونی او، که شخصی و غیر قابل دسترسی برای همگان است، استناد نمود. استنادهای حاکی از حالات و امور ذهنی صرفاً به معنای چیزهایی است درباره‌ی پاسخ‌های رفتاری به تأثیرات محیطی؛ مثلاً این‌که «مجید درد می‌کشد»، مبین یک رویداد درونی در مجید نیست؛ بلکه فقط مبین این است که مجید رفتاری را از خود بروز می‌دهد (مانند نالیدن، مصرف کردن دارو و ...)، که از آن، به درد داشتن وی تعبیر می‌کنند. در نزد رفتارگرایان، نه‌تنها حالات ذهنی مورد توجه نیستند، بلکه حالات و رویدادهای مربوط به فیزیولوژی اعصاب نیز موضوع شایسته‌ای برای نظریه‌پردازی راجع به انسان به شمار نمی‌روند (۳۵، ص: ۱۲؛ ۱۵، ص: ۱۱).

دیدگاه رفتارگرایی مورد نقد و انتقادهای شدیدی قرار گرفته است؛ از جمله این‌که به اعتقاد رفتارگرایان، تصدیق جملاتی نظیر «من هیجان‌زده هستم»، فقط از طریق مشاهده‌ی رفتاری که مبین آن حالت است (مثلاً مشاهده‌ی لرزش دستم) امکان دارد. این ادعا کاملاً مغایر واقعیات بدیهی است. هیچ انسانی از طریق مشاهده‌ی حالات بدنی خود، از مقاصدش مطلع نمی‌گردد. دست کم می‌توان گفت که هیچ شخصی افکار و مقاصد خود را بر اساس مشاهده‌ی رفتارهای جسمانی‌اش گزارش نمی‌کند، ولو این‌که برای گزارش افکار و مقاصد دیگران، از مشاهده‌ی رفتار خارجی آن‌ها استفاده نماید (۳۳، ص: ۸۵).

۳.۲. نظریه‌ی این‌همانی

جی. جی. سی. اسمارت (۱۹۶۲) و دی آرمسترانگ (۱۹۶۸) از طرفداران مشهور این

نظریه هستند. اگر بخواهیم در جمله‌ای ساده، دیدگاه این مکتب را بیان کنیم، باید بگوییم این مکتب از بین دو نوع رویدادهایی که در قسمت‌های پیشین این نوشتار بیان کردیم، فقط رویدادهای جسمانی را واقعی و متحقق می‌داند و معتقد است حالات ذهنی و حالات مغزی تعبیر متفاوتی از یک واقعیت‌اند که با دو زبان متفاوت بیان می‌شوند. به عنوان مثال، «درد» و «حرکت سلول‌های B مغز» اگرچه دو مفهوم و معنا هستند، هر دو بر یک واقعیت دلالت دارند و نه دو واقعیت. نظریه‌ی این‌همانی دو قسم است: این‌همانی نوعی^۹ و این‌همانی مصداقی^{۱۰}. اگر کسی انواع مختلف حالت‌های ذهنی را با انواع حالت‌های بدنی متناظر بداند، معتقد به «این‌همانی نوعی» است و اگر هر مصداقی از یک حالت ذهنی را با مصداقی از حالت بدنی یکسان بداند معتقد به «این‌همانی مصداقی» می‌باشد (۱۹، ص: ۱۲۴؛ ۳۵، ص: ۱۷).

نظریه‌ی این‌همانی نیز مانند نظریه‌ی رفتارگرایی در معرض اشکالات مهلکی بوده است. مشکل اصلی این نظریه به آگاهانه بودن حالات ذهنی مستند است. به اعتقاد برخی منتقدان، معنای آگاهانه بودن یک حالت ذهنی این است که می‌توان گفت آن حالت چگونه است. برای درک این مطلب، باید نگرش آن نوع موجود و مخلوقی را در نظر بگیریم که در این حالت واقع است. ایشان تأکید می‌کنند که با این حال، تبیین یک چیز تنها تا آن‌جا عینی است که وابسته به هیچ نوع نگرشی خاص نباشد؛ اما با توجه به این‌که آگاهی قطعاً با نگرش‌ها گره خورده است، هیچ تبیین عینی درباره‌ی آن ممکن نیست و این بدان معنا است که حالات آگاهانه به هیچ وجه همان حالات بدنی نیستند (۱۷، ص: ۷۲). اشکال دیگر این‌که، نظریه‌ی این‌همانی مراتب وجود را در مرتبه‌ی واحدی منحصر می‌کند، چون با ارجاع حالات ذهنی به حالات جسمانی، قلمرو وجود را به کلی از امور فراجسمانی پاک می‌کند (۱۵، ص: ۱۷).

۳.۳. نظریه‌ی کارکردگرایی

هیلری پاتنم (۱۹۶۷) و جری فودر (۱۹۶۸) از بانیان مشهور این نظریه بوده‌اند. این رهیافت با دو روایت معروف است: یکی کارکردگرایی ماشینی^{۱۱} و دیگری کارکردگرایی نظری - علی^{۱۲}.

کارکردگرایی ماشینی، که زمینه‌ی ورود به نظریه‌ی هوش مصنوعی را فراهم نمود، در تبیین نظریه‌ی کارکردگرایی می‌گوید: «کارکردگرا سه مرتبه‌ی توصیفی متمایز را سامان می‌دهد، اما همه‌ی آن‌ها را بر یک واقعیت بنیادین تطبیق می‌کند. یک حالت جزئی جسمانی در مغز شخص در یک زمان خاص، توصیفی مربوط به فیزیولوژی اعصاب دارد، اما ممکن است توصیفی کارکردی هم داشته باشد که مربوط به یک برنامه‌ی ماشینی است که

مغز از قضا آن را تحقق می‌بخشد و افزون بر این، ممکن است توصیفی ذهنی هم داشته باشد، در صورتی که یک حالت ذهنی روزمره، به درستی با مقوله‌ی کارکردی که آن حالت ذهنی مصداق آن است، نوعاً یکسان انگاشته شده باشد. پس روی هم رفته معنایی وجود دارد که «امور ذهنی» به آن معنا از «امور جسمانی» متمایزند. هر چند احتمالاً هیچ ماده یا جوهر غیر جسمانی وجود ندارد و هر حالت جزئی ذهنی کاملاً جسمانی است، توصیف ذهنی، توصیف جسمانی نیست و خصیصه درد بودن صرفاً خصیصه فلان تهییج عصبی بودن نیست» (۳۶، ص: ۸۰). جان. آر. سرل حالات و رویدادهای ذهنی را محصول فرایند فیزیکی - شیمیایی مغز و سلسله اعصاب می‌داند و معتقد است ذهن و حالات ذهنی شأنی از شئون و مرتبه‌ای از مراتب مغز می‌باشند (۱۱، ص: ۷۰).

نظریه‌ی کارکردگرایی نیز مورد ایرادهای متعددی بوده است: «یک فرد تنها وقتی می‌تواند بداند که چه چیزی شبیه داشتن احساس E است که خودش آن احساس را داشته باشد و لذا نمی‌توان به دیدگاه سوم شخص اکتفا نمود، ولو این دیدگاه عینیت آن احساس را تأیید نماید» (۱۵، ص: ۴۰).

هم‌چنین اشکال شده است که: «نظریه‌ی کارکردگرایی نمی‌تواند تبیین کند که چرا احساس E همراه ادراک حسی P برای مدرک، آن‌چنان است که هست. به عبارت دیگر، این سؤال هرگز پاسخی در نظریه‌ی کارکردگرایی ندارد که چرا عمل کارکردی A شبیه این احساس را ایجاد می‌کند» (همان، ص: ۴۲).

۴.۳. نظریه‌ی هوش مصنوعی

برای اولین بار در سال ۱۹۵۶، جان مک کارتی واژه‌ی هوش مصنوعی را برای نامیدن شاخه‌ی خاصی از علوم رایانه‌ای وضع نمود. تعریفی که تا حدودی بتواند مبین این شاخه علمی باشد، تعریفی است که نیکن باوم ارائه نموده است: هوش مصنوعی بخشی از علوم رایانه‌ای است که معطوف به طراحی سیستم‌های رایانه‌ای هوشمند است؛ یعنی سیستم‌هایی که ویژگی‌هایی را که تداعی‌گر هوش در رفتار انسانی است از خود به نمایش می‌گذارند، از قبیل: فهم زبان، یادگیری، استدلال، حل مسأله و ... (۲۸، ص: ۲۶).

از مدل کامپیوتری ذهن (هوش مصنوعی) سه تقریر وجود دارد: تقریری که فقط مدعی است کامپیوتر می‌تواند کارهای هوش‌مندانه‌ای انجام دهد. این را ضعیف‌ترین تقریر از هوش مصنوعی می‌دانند؛ تقریر دوم، که مدعی است کامپیوتر، کارهای هوش‌مندانه‌ای را که انجام می‌دهد به همان شیوه‌ی آدمیان عمل می‌کند؛ و هوش مصنوعی در قوی‌ترین تقریر، ادعا می‌کند که کامپیوتر دارای اوصاف روان‌شناختی و ذهنی نظیر فکر، آگاهی، عاطفه، احساس و ... است (۳۵، ص: ۲۵).

بنابراین نظریه‌ی مدل کامپیوتری ذهن بر مشابهت‌های میان عملکرد مغز آدمی و کامپیوتر رقمی تأکید می‌کند. بر اساس افراطی‌ترین روایت از این نظریه، مغز تنها یک کامپیوتر رقمی است و ذهن نیز فقط یک برنامه‌ی کامپیوتری می‌باشد. به عبارت دیگر، نسبت ذهن به مغز مانند نسبت برنامه (نرم افزار) است به سخت افزار (۱۱، ص: ۵۶).

نظریه‌ی هوش مصنوعی به وسیله‌ی گروه زیادی از دانشمندان نقد شده است. یکی از منتقدین جدی این نظریه، جان. آر. سرل است که هم در کتاب ذهن، مغز و علم (۱۱، ص: ۵۵) و هم در مقاله‌ی «ذهن، مغز و برنامه» به نقادی این نظریه پرداخته است. اشکال جان سرل بر هوش مصنوعی در مقاله‌ی «ذهن، مغز و برنامه» استدلالی است که به «اتاق چینی» مشهور شده است: «فرض کنید من در یک اتاقی محبوس هستم و مجموعه‌ی بزرگی از نوشته‌های [به زبان] چینی به من داده می‌شود. علاوه بر آن فرض کنید، کما اینکه واقعیت هم دارد، که من اصلاً زبان چینی را، چه نوشتن و چه صحبت کردن، نمی‌دانم و حتی قادر نیستم نوشته‌های چینی را از نوشته‌های ژاپنی یا خطوط بی‌معنا تشخیص دهم. اکنون فرض کنید، بعد از اولین مجموعه‌ی نوشته‌های چینی، دومین مجموعه از نوشته‌های چینی همراه با دسته‌ای از قواعد به من داده شود تا مجموعه‌ی دوم را به مجموعه‌ی اول مرتبط سازم. قواعد به زبان انگلیسی است و من مانند هر شخص دیگری که انگلیسی زبان مادری اوست این قواعد را می‌فهمم. این قواعد مرا قادر می‌کند که دسته‌ای از علائم صوری را با دسته‌ی دیگری از علائم صوری مرتبط سازم - و منظور از «صوری» این است که من فقط از طریق اشکال علائم می‌توانم آن‌ها را تشخیص دهم. حال فرض کنید مجموعه‌ی سومی از علائم چینی به همراه دستوراتی، باز هم به زبان انگلیسی، در اختیار من گذاشته می‌شود که مرا قادر می‌کند علائم مربوط به مجموعه‌ی سوم را با علائم مربوط به دو مجموعه‌ی اول ربط دهم، و این دستورات به من یاد می‌دهد که در پاسخ به انواع معینی از اشکال مجموعه‌ی سوم، چگونه علائم معین چینی همراه با انواع معینی از اشکال را به بیرون از اتاق بفرستم.

بدون اطلاع من، کسانی که همه‌ی این علائم را در اختیار من قرار می‌دهند، مجموعه‌ی اول را «حروف»، مجموعه‌ی دوم را «داستان» و مجموعه‌ی سوم را «سؤالات» می‌نامند. هم‌چنین آن‌ها علائمی را که من در پاسخ به مجموعه‌ی سوم بیرون می‌فرستم «پاسخ به سؤالات» و مجموعه‌ی قواعد به زبان انگلیسی را که به من دادند «برنامه» می‌نامند. برای این که مسأله مقداری پیچیده شود، تصور کنید آن افراد داستان‌هایی به زبان انگلیسی که می‌فهمم در اختیارم قرار دهند و سپس سؤالاتی به زبان انگلیسی درباره‌ی آن داستان‌ها از من بپرسند و من پاسخ‌ها را به زبان انگلیسی بیرون بفرستم. هم‌چنین فرض کنید بعد از

مدتی برای به کارگیری مناسب علایم چینی در پیروی از دستورات و برنامه‌نویس‌ها در نوشتن برنامه‌ها چنان ماهر شوم که از دیدگاه یک شخص بیرونی - شخصی که بیرون از اتفاقی که من در آن محبوس هستم قرار دارد - پاسخ‌های من به سؤالات از پاسخ‌های کسی که زبان چینی زبان مادری اوست غیر قابل تشخیص باشد. هر شخصی که پاسخ‌های مرا ملاحظه می‌کند نمی‌تواند بگوید که من یک کلمه هم به زبان چینی صحبت نمی‌کنم. هم‌چنین فرض کنیم که پاسخ‌های من به سؤالات به زبان انگلیسی از پاسخ‌های اشخاص دیگری که انگلیسی زبان مادری آن‌ها است غیر قابل تشخیص است، کما این که بی‌تردید چنین است، بدین دلیل که من انگلیسی‌زبان هستم. از دید یک شخص بیرونی، شخصی که «پاسخ‌های» مرا می‌خواند، پاسخ‌ها به سؤالات به زبان چینی و پاسخ‌های به سؤالات به زبان انگلیسی به نحو یکسانی خوب‌اند؛ اما در مورد زبان چینی، برخلاف زبان انگلیسی، من پاسخ‌ها را از طریق به کارگیری درست علایم صوری ترجمه‌نشده رایج می‌نمایم. تا آن جایی که مربوط است به زبان چینی، دقیقاً مانند یک کامپیوتر رفتار می‌کنم؛ من عملیات محاسباتی را براساس مبانی مشخص صوری انجام می‌دهم. برای مقاصد مربوط به زبان چینی، من فقط نمونه‌ی بارزی از برنامه‌ی کامپیوتری هستم.

ادعاهای هوش مصنوعی قوی این است که کامپیوتر برنامه‌ریزی شده داستان‌ها را می‌فهمد و برنامه از جهتی فهم انسانی را تبیین می‌کند. برای من بدیهی است که در مثال [مذکور] من یک کلمه از آن داستان‌های به زبان چینی را متوجه نمی‌شوم. ورودی‌ها و خروجی‌های مربوط به من از ورودی‌ها و خروجی‌های کسی که زبان چینی زبان مادری اوست غیر قابل تشخیص است و من دارای هر برنامه‌ی صوری که شما بخواهید هستم، اما مع الوصف من چیزی نمی‌فهمم. کامپیوتر شک، بخاطر همین ادله، هیچ چیزی از داستان‌ها را نمی‌فهمد؛ چه به زبان چینی یا انگلیسی. چه در موردی که من در نسبت، زبان چینی، نقش کامپیوتر را دارم و چه در غیر آن مورد، کامپیوتر هیچ چیزی بیش از من آنجایی که [زبان داستان چینی است و] چیزی را متوجه نمی‌شوم، نمی‌فهمد» (۳۷، صص: ۳۳۳-۳۳۵).

در این‌جا تذکر این نکته را لازم می‌دانم که هر چند مکاتب فیزیکیلیسم منکر تجرد حالات ذهنی و یا تجرد مصدر و محل این حالات‌اند، اولاً چنین انکاری بیش از آن که مدلل باشد معلل است و یکی از علل آن عبارت است از صعوبت مسأله‌ی «رابطه‌ی نفس و بدن» و عجز این مکاتب در گشودن این گره (۳۸، ص: ۴۳۸)؛ و ثانیاً فیلسوفان فیزیکیلیستی که درباره‌ی ذهن تحقیق نموده‌اند، با همه‌ی تنوع و تعدد رهیافت‌هایشان، در این اصل با فیلسوفان دوگانه‌گرا هم‌عقیده‌اند که مسأله‌ی «رابطه‌ی نفس و بدن»^{۱۳} از جمله‌ی مسایل

فلسفی سرنوشت‌ساز و در خور توجه است که هم‌چنان اندیشه‌ی فلاسفه‌ی بزرگ را به خود معطوف نموده است. این مسأله را می‌توان به عنوان نقطه‌ی عزیمت هر دو رهیافت فیزیکیالیسم و دوگانه‌گرایی در مسایل مربوط به ذهن، به شمار آورد.

۴. رهیافت‌های دوگانه‌گرایی^{۱۴} در تبیین حالات و رویدادهای ذهنی و

بدنی (نفس و بدن)

بسیاری از فلاسفه، اعم از متقدمان و معاصران، معتقدند انسان مرکب است از دو جوهر متمایز، یکی جوهر جسمانی و دیگری جوهر غیرجسمانی. این فلاسفه به هیچ وجه منکر وجود حالات و رویدادهای جسمانی و تأثیر آن‌ها در حالات ذهنی نیستند. آن‌ها هیچ منافاتی بین اعتقاد به نفس مجرد و اعتقاد به تأثیر رویدادهای مغز، حتی در مهم‌ترین افعال نفس، یعنی ادراک، نمی‌یابند؛ چه این‌که این فلاسفه، نفس را متعلق به بدن دانسته و درتعریف نفس می‌گویند: «جوهری که ذاتاً مجرد است، اما در افعال خود، محتاج و متعلق به بدن می‌باشد» (۲۱، ص: ۱۷۶). بنابراین حالات و رویدادهای مغز مولّد حالات و رویدادهای ذهنی نیستند، بلکه این دو نوع حالات و رویدادها مقارن هم‌اند. پس با توجه به این‌که بدن و اعضای آن به منزله‌ی ابزار کار نفس‌اند، بدیهی است فقدان یا نقص این ابزار در افعال نفس مؤثر خواهد بود. لذا محلّ حالات و رویدادهای جسمانی، بدن و مصدر حالات و رویدادهای ذهنی، نفس می‌باشد. فلاسفه‌ای مانند افلاطون، ارسطو، فارابی، ابن‌سینا، دکارت، ملاصدرا، سبزواری، طباطبایی، ریچارد سوین برن و ... با اختلاف‌هایی، معتقد به این نظریه هستند.

۴.۱. اثبات جوهریت نفس (ذهن)

فیلسوفان دوگانه‌گرا، جوهر بودن نفس را با براهین متعددی اثبات نموده‌اند. از جمله‌ی آن برهان‌ها این است که: «آن‌چه در نبات، مبدأ آثار و افعال تغذیه و نمو، و در حیوان، مبدأ آثار و افعال حرکت و احساس، و در انسان، مبدأ ادراک کلیات می‌باشد، همانا نفس است؛ یعنی نفس در واقع، مبدأ فصول نبات، حیوان و انسان است. به عبارت دیگر، آن‌چه جسم را تحصّل می‌دهد در نبات بودن، حیوان بودن و انسان بودن، فصلی است که به آن منضم می‌شود. جسم لایشرط میهم است و برای تحصّل، نیاز به یک فصل دارد که مبدأ این فصل همان نفس می‌باشد. با توجه به این‌که هر فصلی مقوم نوع است و انواع نبات، حیوان و انسان نیز جوهر می‌باشند، لذا خود فصل نیز جوهر است» (۲۵، ص: ۲۵).

۲.۴. اثبات تجرد نفس (ذهن)

همه‌ی فلاسفه‌ای که معتقد به دوگانه‌انگاری جوهری^{۱۵} بوده‌اند، نفس (ذهن) را جوهری مجرد می‌دانسته‌اند؛ با این تفاوت که گروهی از آن‌ها فقط به تجرد عقلی نفس قائل بوده‌اند، مانند ابن‌سینا در فلسفه‌ی اسلامی و دکارت در فلسفه‌ی غرب و گروه دیگری نفس را در همه‌ی مراتب، اعم از عقل، خیال و حس مجرد می‌دانسته‌اند، مانند ملاصدرا.

ابن‌سینا (۳، ص: ۱۸۷)، امام فخر رازی (۲۹، ص: ۳۵۴) و ملاصدرا (۲۵، ص: ۲۶۰) براهین متعددی در اثبات تجرد نفس اقامه نموده‌اند. امام فخر رازی بعد از تقریر دوازده دلیل از ادله‌ی تجرد نفس و نقد و بررسی آن‌ها می‌گوید: «فهذه جمله ما وجدناه من الادله علی اثبات تجرد النفس و لم یقنعا شیء منها للشکوک المذكوره فمن قدر علی حلها امکنه ان یحتج بها». آن‌گاه به توضیح سه دلیلی که آن‌ها را مقنع می‌داند، می‌پردازد. دلیل اول، تقریر مختصری است از برهان ابن‌سینا، مشهور به «انسان معلق». ابن‌سینا در این برهان «تجربه‌ای نظری»^{۱۶} را مطرح می‌کند مبنی بر این‌که انسان اگر در حالتی قرار بگیرد که توجه خود را از همه‌چیز، از جمله بدن خود، منصرف نماید، با تمام این اوصاف، به هویت خود علم دارد؛ بنابراین هویت انسان، حقیقتی است غیر از بدن جسمانی او (۱، ص: ۲۹۲).

دلیل دومی که فخر رازی آن‌را بلا اشکال می‌داند این است که: اجزای بدن ما در طول زندگی، همواره در معرض تغییر و تبدل‌اند؛ سلول‌های بدن هر چند گاه یک‌بار عوض می‌شوند و حتی سلول‌های مغز نیز در معرض تحول‌اند؛ از سوی دیگر، ما در طول حیات خود، وحدت شخصی «نفس» را با علم حضوری درک می‌کنیم و آن‌چه را که ما هم‌اینک به عنوان «خود» یا «من» می‌شناسیم همان است که در گذشته می‌شناختیم. بنابراین انحفاظ وحدت شخصی نفس با توجه به تبدل و تحول دایمی ماده، مبین تجرد نفس است (۲۹، ص: ۳۸۷).

فخر رازی در توضیح سومین دلیل می‌گوید: «همان‌گونه که اثبات شده است، مدرک همه‌ی انواع ادراکات در انسان شیء واحدی است. این مدرک از سه حال خارج نیست: یا جسم است یا صفتی قائم بر جسم و یا نه جسم است و نه صفتی قائم به جسم. شق اول به طور بدیهی باطل است، چون جسم از آن جهت که جسم است نمی‌تواند مدرک باشد؛ شق دوم نیز باطل است، چون صفت قائم به جسم یا قائم است به تمام اجزای بدن و یا قائم است به برخی از اجزای بدن. قیام صفت ادراک به تمام اجزای بدن باطل است، چون در این صورت، لازم می‌آید که همه‌ی اجزای بدن شنوا، بینا، متخیل، متفکر و عاقل باشند؛ در حالی‌که انگشتان انسان و اکثر اعضای انسان تخیل نمی‌کنند، نمی‌بینند، نمی‌شنوند و تعقل نمی‌کنند. قیام صفت ادراک به برخی از اعضا نیز باطل است، چون لازم می‌آید

عضوی در بدن باشد که این عضو واحد شنوا، بینا، متخیل، متفکر، عاقل و فہیم باشد، در حالی که چنین چیزی را در خود نمی‌یابیم. بنابراین مدرک در وجود انسان، یک چیز غیرجسمانی است» (همان، ص: ۳۸۸).

دکارت نیز در تأمل دوم و ششم از کتاب *تأملات*، تجرد نفس و مغایرت آن با بدن را اثبات نموده است. وی با استفاده از اصل اصیل خود، «می‌اندیشم، پس هستم»، و نیز این که صفت ذاتی «من» اندیشیدن است و نه امتداد، و صفت ذاتی بدن امتداد است و نه اندیشیدن، تجرد نفس را اثبات می‌کند (۱۶، صص: ۴۱-۳۶ و صص: ۱۰۲-۹۲). دکارت برهان خود را بسیار یقینی دانسته و معتقد است ذهن بشر راهی برای کشف بهتر از این برهان ندارد؛ اما عده‌ای بر این باورند که اشکالاتی بر برهان دکارت وارد است. این گروه اشکالی را که ابن‌سینا در *نمط سوم / اشارات و تنبیہات* بیان نموده است، بر دکارت وارد می‌دانند. ابن‌سینا در آن‌جا خواننده را تنبہ می‌دهد که با مقدمه قرار دادن فعلی از افعال نفس، نمی‌توان وجود آن را اثبات نمود (۲، ص: ۲۹۶).

ریچارد سوین برن نیز با استفاده از یک «تجربہ‌ی نظری»، اثبات می‌نماید که علاوه بر جوهر جسمانی بدن، جوهر دیگری نیز در وجود انسان هست که غیرجسمانی می‌باشد. نام‌برده یک جراحی پیوند مغز را فرض می‌کند که به واسطه‌ی آن، از جمجمه‌ی شخص A نیمکره‌های راست و چپ مغز جدا می‌شوند و هر یک از آن دو نیمکره‌ها، در دو جمجمه‌ای که قبلاً خالی شده‌اند (جمجمه X و Y) قرار می‌گیرند. هم‌چنین از جمجمه‌ی شخص B نیز نیمکره‌های راست و چپ مغز او برداشته می‌شوند و هر یک از آن دو نیز در جمجمه X و Y قرار می‌گیرند تا دو شخص جدید کامل پدید آیند. هم‌اکنون سؤال این است که هر یک از A و B با کدام یک از X و Y منطبق‌اند؟ به گفته‌ی سوین برن، تأمل روی این تجربہ‌ی نظری نشان می‌دهد که هر اندازه هم درباره‌ی وقایع مغز یک شخص آگاه باشیم، لزوماً به حقیقت اصلی او واقف نخواهیم شد (۳۸، صص: ۳۶-۳۳).

۳.۴. رابطه‌ی نفس (ذهن) و بدن

کسانی که نگرشی فیزیکیالیستی به مسأله‌ی ذهن و بدن دارند و ذهن را نه جوهری مجرد و مستقل از بدن، بلکه خود بدن (مغز) و یا فراورده‌ی مغز می‌دانند، برای حل مسأله‌ی ذهن و بدن، با مشکل بزرگی رو به رو نیستند؛ چرا که چنین نظریه‌هایی به جای پاسخ دادن به مسأله، آن‌را به کلی پاک نموده‌اند و به گفته‌ی کارل پوپر، چنین دیدگاهی «تلاش‌های نمونه‌واری برای حل یک مسأله از طریق نوعی فلسفه‌ی سر در برف فرو برنده هستند و مسأله‌ی رابطه‌ی جسم - ذهن به محض آن که کسی وجود جسم یا ذهن را منکر شود، در حاشیه قرار می‌گیرد» (۳۱، ص: ۵۴).

اما کسانی که نفس و بدن را دو جوهر متمایز و ناهم‌ساخته می‌دانند، باید به سؤالات بسیار مهمی پاسخ دهند.

۴.۳.۱. طرح مسأله‌ی رابطه نفس و بدن: سؤالاتی که در برابر طرفداران نظریه‌ی دوگانه‌گرایی جوهری قرار دارند و باید پاسخ‌های معقول و مقبولی به آن‌ها بدهند از این قبیل‌اند: چگونه ممکن است دو جوهر که یکی جسمانی و دیگری غیرجسمانی است با هم ترکیب شوند و موجود واحدی را تشکیل دهند؟ نحوه‌ی ارتباط و تعامل این دو موجود چگونه است؟ اگر نفس جدای از بدن خلق شده است و حدوثی روحانی دارد، آیا بعد از قرار گرفتن در بدن، می‌تواند به آن بپیوندد و بدن را تدبیر کند؟ چگونه یک موجود مکان‌مند با موجودی غیرمکان‌مند متحد و مرتبط می‌شود؟ با توجه به اینکه نفس و بدن تأثیر و تأثر علی و معلولی بر یک‌دیگر دارند و یک رویداد فیزیکی در بدن، موجب تحقق رویدادی ذهنی در نفس می‌شود و به‌عکس، چگونه می‌توان رابطه‌ی علی و معلولی بین آن‌دو را تبیین کرد؟ به اعتقاد فلاسفه، تأثیرگذاری یک موجود جسمانی بر چیزی مشروط است به برقراری وضع و محاذات خاصی بین شیء مؤثر و متأثر. به گفته‌ی حکیم سبزواری: ولیست ایضاً اثرت الّا بان منفعل بها بوضع اقترن (۲۱، ص: ۱۶۹).

با توجه به این‌که موجود مجرد دارای وضع و محاذات نیست، چگونه بدن می‌تواند در نفس تأثیرگذار باشد؟ و بالاخره آیا ارتباط موجود مجرد با موجودی مادی تجافی از مرتبه نمی‌باشد؟

۴.۳.۲. رهیافت‌های دوگانه‌گرایان در تبیین رابطه‌ی نفس و بدن: در این قسمت به بیان و بررسی برخی از نظریه‌هایی که درباره‌ی رابطه‌ی نفس و بدن ارائه گردیده است، می‌پردازیم؛ به اعتقاد راقم این سطور، موفق‌ترین نظریه در این رابطه، نظریه‌ی ملاصدرا است؛ از این‌رو، این بخش از مقاله، ضمن بررسی اجمالی بعضی از نظریه‌های دیگر، نظریه‌ی ملاصدرا را تحلیل می‌نماید.

۴.۳.۱. نظریه‌ی افلاطون: افلاطون معتقد است اصل و مایه‌ی انسان، که همان روح غیرمادی اوست، قبل از قرار گرفتن در بدن مادی، در عالم دیگری بوده است (۶، ص: ۳۸۱). خداوند خرد را در روح قرار داد و روح را در جسم جای داد (همان، ص: ۱۷۲۶). بلندمرتبه‌ترین جزو روح در بلندترین قسمت تن (سر) جای دارد (همان، ص: ۱۷۹۴).

علی‌رغم این‌که افلاطون روح و بدن را دو جوهر ناهم‌ساخته می‌داند، اما به تأثیر و تأثر متقابل این‌دو اذعان دارد و بروز بیماری در یکی از این‌دو را موجب بروز بیماری در دیگری می‌داند. وی ایجاد تناسب و تعادل بین روح و بدن را از ضروریات دانسته و معتقد است انسان باید با ورزش، بدن را تقویت کند و با مطالعه، روح را پرورش دهد (۷، ص: ۱۹۱۲)؛

اما نکته‌ی اساسی این است که افلاطون مشخص نکرده است که با کدام مبنای فلسفی می‌توان رابطه‌ی بین این دو جوهر مادی و مجرد را، که به اعتقاد وی، یکی حادث است و دیگری قدیم تبیین نمود؟

۴.۳.۲. **نظریه‌ی ارسطو:** بنابر نظریه‌ی ارسطو، نفس، صورت و بدن، ماده است و از این‌رو رابطه‌ی بین نفس و بدن، از نوع رابطه بین صورت و ماده می‌باشد. ارسطو در توضیح این مطلب، از تمثیل موم و نقش بر روی آن، چشم و قوه‌ی بینایی و تبر و برندگی آن استفاده کرده و نفس را کمال بدن معرفی می‌نماید (۵، صص: ۷۷-۸۱). با توجه به این‌که ترکیب ماده و صورت، اتحادی است و نه انضمامی و آن‌دو در تصوّر ذهنی متغایرند و نه در واقعیت خارجی، این سؤال هم‌چنان باقی است که یک موجود مجرد اولاً چگونه در ابتدای حدوث و پیدایش، با یک موجود مادی می‌پیوندد و با آن متحد می‌گردد، به طوری که موجود واحدی را تشکیل می‌دهند؟ ثانیاً چگونه ممکن است بعد از مرگ و فنای بدن، نفس (ولو مرتبه‌ی عقلی نفس) به بقاء و حیات خود ادامه دهد؟

۴.۳.۳. **نظریه‌ی ابن‌سینا:** ابن‌سینا نظریه‌ی ارسطو مبنی بر برقراری نسبت ماده و صورت بین بدن و نفس را صحیح نمی‌داند، چرا که مفهوم «صورت» ملازم است با انطباع در ماده، حال آن‌که نفس منطبق در ماده نیست. حقیقت و ذات نفس یک حقیقت تعلّقی نمی‌باشد، بلکه فقط جهت تدبیر و تصرفی موقت، تعلّقی عرضی به بدن دارد. قصیده‌ی عینی‌ی ابن‌سینا گویای همین حقیقت است که نفس تعلّقی ذاتی به بدن ندارد، اما در عین حال، بعد از قرار گرفتن در بدن، انس و الفت به آن پیدا نموده است. به اعتقاد ابن‌سینا، حکمت الهی بهترین مزاج را، که عبارت است از بدن، برای نفس قرار داد و لذا نسبت نفس به بدن نظیر نسبت پرنده است به آشیانه‌اش (۱، ص: ۲۸۶). ابن‌سینا با ارائه‌ی نمونه‌هایی، به تأثیر و تأثیر علیّ و معلول بین نفس و بدن تصریح می‌نماید (همان، ص: ۱۷۵). به نظر می‌رسد نظریه‌ی ابن‌سینا نیز نمی‌تواند به مهم‌ترین سؤالات مسأله‌ی ذهن و بدن پاسخ معقولی بدهد؛ از جمله این سؤال که چگونه نفس، که بنا بر اعتقاد ابن‌سینا، با حدوث روحانی حادث شده و در بدن قرار گرفته است، می‌تواند با بدن متحد شده، در تعامل علیّ-معلولی با آن قرار گیرد؟

۴.۳.۴. **نظریه‌ی دکارت:** دکارت نفس و بدن را دو جوهر کاملاً متمایز می‌داند و معتقد است خاصیت ذاتی و اصلی نفس، «اندیشیدن» و خاصیت ذاتی و اصلی بدن، «امتداد» است. با وجود این، وی منکر ارتباط و تأثیر و تأثر متقابل نفس و بدن و حتی اتحاد آنها نیست (۱۶، ص: ۱۰۲)؛ بنا بر نظریه‌ی دکارت، محل تلاقی نفس و بدن عبارت است از درونی‌ترین جزء مغز، یعنی غده‌ی مخصوص بسیار کوچکی که در وسط ماده‌ی

دماغ جای دارد، که به آن، غده‌ی صنوبری می‌گویند (۳۰، ص: ۱۵۴). اعتراضات زیادی به این نظریه‌ی دکارت وارد شد؛ از جمله این‌که آیا این غده جسمانی است یا غیرجسمانی؟ اگر جسمانی است، چگونه می‌تواند در کنار چیزی باشد که شامل مکان نیست؟ و اگر غیرجسمانی است چگونه می‌تواند در کنار مغز باشد؟ دکارت، خود، در اواخر عمرش اذعان نمود که نتوانسته است پاسخ مناسبی برای حلّ مسأله‌ی ذهن و بدن ارائه دهد و لذا به یکی از دوستانش نوشت که کیفیت اتحاد نفس و بدن با فکر نکردن درباره‌ی آن، بهتر فهمیده می‌شود، و این یکی از آن رازهایی است که باید پذیرفت، بدون آن‌که فهمید^{۱۷} (۱۸، ص: ۱۵۳).

۴. ۳. ۲. ۵. نظریه‌ی مالبرانش: مالبرانش نیز معتقد است که بدن و نفس دو جوهر متمایزند که اولی جسمانی و دومی غیرجسمانی است. به اعتقاد وی، این دو جوهر آن‌چنان ناهم‌ساخته‌اند که نمی‌توانند هیچ‌گونه ارتباط و تعاملی با یکدیگر داشته باشند؛ از این‌رو، هرگاه حالت و رویدادی در یکی از این دو رخ دهد، خداوند حالت و رویدادی مطابق با آن‌را در دیگری ایجاد می‌نماید. حوادث موجود در یکی، علل حوادث دیگری نیست، بلکه فقط مواقع افعال خداوند هستند. بنابراین مالبرانش دو جوهر نفس و بدن را علت حالات و رویدادهای یکدیگر نمی‌داند، بلکه علیت را فقط به خداوند منسوب می‌دارد^{۱۸} (همان، ص: ۱۵۷).

بر این نظریه اعتراض شده است که اگر ناهم‌ساختگی این دو جوهر مانع ارتباط علی و معلولی بین آن‌ها است، پس علیت خداوند نسبت به این دو جوهر نیز ناممکن است؛ چون اگر خداوند غیرجسمانی است، چگونه با بدن جسمانی رابطه‌ی علی دارد؟ و اگر جسمانی است چگونه با نفس غیرجسمانی رابطه‌ی علی دارد (همان، ص: ۱۵۸)؟ به عقیده‌ی برخی از نویسندگان، آن‌چه باعث شد مالبرانش تأثیر علی نفس و بدن بر یکدیگر را انکار کند، این است که وی فقط خداوند را «علت حقیقی» می‌داند. نفس و بدن اگرچه «علت طبیعی» هستند، «علت حقیقی» نیستند (۳۰، ص: ۲۳۸).

۴. ۳. ۲. ۶. نظریه‌ی لایب‌نیتس: به نظر لایب‌نیتس، نفس و بدن مستقل از یکدیگرند و هر یک از آن دو از مونا (جوهر فرد) ساخته شده‌اند. لایب‌نیتس معتقد است نفس و بدن بر یکدیگر تأثیر علی و معلولی ندارند، بلکه بنا بر نظامی که در کار آفرینش خداوند حکم‌فرما است، آن دو براساس همین هماهنگی پیش‌بنیاد عمل می‌کنند، به طوری که خداوند هر یک از آن‌ها را طوری آفریده که با دیگری ازلاً و ابداً هماهنگ است و حوادث در یکی چنان مقدر و مرتب شده است که با دیگری مطابقت کامل دارد (۱۸، ص: ۱۵۹). در نظریه‌ی هماهنگی پیش‌بنیاد، لایب‌نیتس، علیت غایی با علیت مکانیکی تلفیق می‌شود.

نفوس به وسیله‌ی امیال و غایات و وسایل بر طبق قوانین علل غایی عمل می‌کنند. بدن‌ها براساس قوانین علل فاعلی یا قوانین حرکت عمل می‌نمایند و این دو قلمرو با یکدیگر هماهنگی دارند (۳۰، ص: ۳۹۳). به اعتقاد منتقدان نظریه‌ی لایبنیتس، این نظریه از لحاظ تجربه‌ی معمولی و مشترک ما باورنکردنی و نامعتبر است (۱۸، ص: ۱۶۰).

۴. ۳. ۲. ۷. **نظریه‌ی صدر المتألهین:** همان‌گونه که آشنایان به فلسفه‌ی اسلامی می‌دانند، ملاصدرا با ابتکار چند اصل مهم فلسفی، توانست طرحی نو در فلسفه در اندازد. مهم‌ترین این اصول عبارت‌اند از: اصالت وجود، وحدت تشکیکی وجود و حرکت جوهری. این اصول مبدأ تحولات مهمی در فلسفه گردید. یکی از نتایج اساسی که ملاصدرا از همین اصول استنتاج نمود، عبارت است از «النفس جسمانیة الحدوث و روحانیة البقا». در برابر آن دسته از فلاسفه‌ای که پیش از ملاصدرا معتقد به مجرد نفس بودند، یا معتقد به قدم نفس بودند و یا آن‌را روحانیة الحدوث می‌دانستند، ملاصدرا می‌گوید چنین چیزی نزد من، از محال‌ترین محالات و شنیع‌ترین محذورات است؛ چون در این صورت، از یک جوهر عقلی و یک جوهر جسمانی، نوع واحدی به وجود نمی‌آید (۲۲، ص: ۳۳۰). ملاصدرا می‌گوید: «نفس در آغاز تکوّنش، مانند هیولای اولی، از هر کمال صوری و صورت محسوسه و متخیله و معقوله خالی است و سپس در مسیر تکامل، به مرحله‌ای می‌رسد که صور معقوله را ادراک می‌کند. پس چقدر سخیف است رأی کسانی که معتقدند جوهر نفس از ابتدای تعلّق به بدن تا آخر بقاء، شیء واحدی است» (۲۵، ص: ۳۲۸).

به اعتقاد ملاصدرا، نفس در مسیر استکمال جوهری خود، از بستر جسمانیت به معراج روحانیت عروج می‌نماید. برای نفس محال نیست که جسمانیت و مجرد در آن جمع شوند؛ چون اجتماع جسمانیت و مجرد در موجودی محال است که دارای اطوار و انحاء وجودی نباشد (مانند عقول)؛ اما با توجه به این که نفس انسانی واجد نشئه‌های متعدد وجودی است، می‌تواند جامع جسمانیت و مجرد باشد. نفس قبل از تعلّق به بدن، وجود عنصری و جمادی دارد. نفسیّت نفس در این مرحله، بالقوه است و در طیّ تکامل، به مرتبه‌ی نفس نباتیه و حیوانیه نائل می‌شود. در مرحله‌ی دوم، نفس انسانی فعلیت می‌یابد، اما در حد عقل منفعل و عقل بالفعل. در این مرحله، نفس متعلق و وابسته به بدن است. در مرحله‌ی سوم، عقل به مرحله‌ی عقل فعال نائل می‌گردد (همان، ص: ۳۷۸).

از دیدگاه ملاصدرا، نفس پیش از وجود نفسانی و در نخستین مرحله‌ی تکوّنش، موجودی جسمانی بوده است و بعد از وجود نفسانی به مرتبه‌ی عقل فعال می‌رسد؛ البته نفس اکثر انسان‌ها بعد از مرگ و مفارقت از بدن به مرحله‌ی عقل فعال نائل می‌شود، نه در این عالم که عقل‌شان آمیخته با حس و خیال است (همان، ص: ۲۸۴).

با توجه به این‌که در نظریه‌ی ملاصدرا سه مرحله برای تکامل نفس وجود دارد و از این سه مرحله، در مرحله‌ی دوم، نفس و بدن به عنوان دو جوهر متحد و متمایز در کنار هم وجود دارند، بنابراین حلّ مسأله‌ی رابطه‌ی نفس و بدن در فلسفه‌ی ملاصدرا مشروط است به بررسی مرحله دوم از مراحل تطوّر نفس.

ملاصدرا معتقد است در این مرحله، تعلّق نفس به بدن ذاتی آن است. نفسیت نفس که همان تعلّق نفس به بدن است، همان نحوه‌ی وجود آن می‌باشد؛ یعنی ماهیت نفس دارای وجود دیگری که به حسب آن وجود دیگر، نفس نباشد نیست، مگر بعد از استکمالات و تحولات ذاتی، که در آن صورت، به مرحله‌ی عقل فعال می‌رسد. ملاصدرا برای اثبات این مدّعا براهینی نیز اقامه کرده است (همان، صص: ۱۰-۱۲).

این فیلسوف، راجع به نحوه‌ی تعلّق نفس به بدن معتقد است تعلّق نفس به بدن مانند تعلّق صورت به ماده نیست که به حسب وجود و تشخّص، هم در حدوث و هم در بقا، به آن متعلّق باشد؛ هم‌چنان که تعلّق آن صرفاً به حسب استکمال و اکتساب فضایل هم نیست، آن‌گونه که جمهور فلاسفه معتقد بوده‌اند؛ بلکه تعلّق نفس به بدن به حسب وجود و تشخّص است، اما در حدوث، نه در بقا (همان، ص: ۳۲۵). ملاصدرا با بیان فوق، هم نظر ارسطو را مردود می‌داند و هم نظر فلاسفه‌ای مانند افلاطون، ابن‌سینا و دکارت را.

صدرالمُتألّهین معتقد است اگرچه نفس و بدن دو جوهرند، اما چنان با هم اتحاد دارند که گویی با وجود واحدی موجودند: «انسان در دنیا متشکل است از مجموع نفس و بدن و این دو، به‌رغم تمایزشان، به منزله‌ی وجود واحدی هستند و کانه شی‌ی واحدی می‌باشند که دارای دو طرف است: یک طرف آن متبدّل و فانی است، که جنبه‌ی فرعیت دارد و طرف دیگر آن ثابت و باقی است، که اصالت دارد. هرچه نفس کامل‌تر می‌شود، بدن صافی‌تر و لطیف‌تر شده و اتصال آن به نفس شدیدتر می‌گردد، تا این‌که نفس به وجود عقلی نائل می‌گردد و نفس و بدن شی‌ی واحدی می‌گردند» (۲۶، ص: ۹۸).

یکی از مهم‌ترین مبانی علم‌النفس ملاصدرا که می‌تواند مبین عباراتی نظیر عبارت فوق باشد، این است که ملاصدرا معتقد به تجرد همه‌ی قوای نفس است و به اعتقاد او، «النفس فی وحدتها کل القوی». ملاصدرا در این باره می‌گوید: «ادراک‌کننده در همه‌ی ادراکات منسوب به قوای انسانی و هم‌چنین فاعل حرکت در همه‌ی تحریکات صادره از قوای محرکه حیوانی، نباتی و طبیعی در انسان، عبارت است از نفس و این مطلب شریفی است که براهین زیادی برای اثبات آن وجود دارد» (۲۵، ص: ۲۲۱).

به اعتقاد ملاصدرا، تأثیر و تأثر نفس و بدن نسبت به یک‌دیگر نیز براساس حضور قوای نفس در بدن قابل توجیه است. بر این اساس، قوای نفس در همه‌ی اعضا از طریق مراتب

حیوانی، نباتی و طبیعی ساری و جاری است؛ چه این که در غیر این صورت، نفس از تألمات و دردهایی که بر بدن وارد می شود متألم نمی گشت و تألمات نفس منحصر می بود در ترس هایی که از طریق تصوّرات عقلی حاصل می شوند (همان، ص: ۷۶).

یکی از محمل هایی که می توان برای اعتقاد ملاصدرا مبنی بر این که بدن مرتبه ی نازله ی نفس است یافت، عبارت است از حضور قوای حیوانی، نباتی و طبیعی نفس در بدن. بنا بر همین اصل، ملاصدرا می گوید: «بدن از توابع وجود نفس در مراتب پایین است» (۲۶، ص: ۴۹). ملاصدرا وقوع مرگ را نیز مربوط به قوای حاضر در بدن می داند (۲۵، ص: ۷۶). وی در بخش دیگری از کتاب /سفار، اظهار می دارد که مرگ طبیعی، محصول قوّت یافتن نفس و ضعیف شدن بدن است: «هر چه نفس قوی تر می شود و فعلیت جدیدی پیدا می کند، بدن عاجز تر و ضعیف تر می گردد، تا این که نفس قائم به ذات خود می شود و بدن هم ویران می گردد. لذا ارتحال نفس باعث ویرانی بدن می شود و نه بالعکس» (۲۶، ص: ۵۲).

همان گونه که از مطالب گذشته مشخص می گردد، ملاصدرا در بخشی از سخنان خود می گوید نفس در اثر تکامل تدریجی، بدن و تعلق به آن را رها می کند، اما در بخش دیگری از سخنان خود می گوید: هر چه نفس کامل تر می شود، بدن لطیف تر شده و اتصال آن به نفس شدیدتر می گردد، تا این که نفس و بدن شئی واحدی می شوند. حال پرسش این است که آیا این دو اعتقاد متعارض اند؟ در پاسخ باید گفت که منظور ملاصدرا از بدنی که با تکامل نفس ضعیف تر می شود و تعلق نفس به آن نیز کمتر می گردد، بدن طبیعی جرمانی دنیوی است؛ اما منظور او از بدنی که با تکامل نفس، لطیف تر شده و اتحاد آن با نفس بیشتر می گردد، بدن مثالی اخروی است: «حقیقت امر آن گونه که اکثریت می پندارند نیست. اکثریت می پندارند نفس بعد از تبدّل وجود دنیویش به وجود اخروی، بدن خود را مانند کسی که عریان می شود رها می کند. این گمان به خاطر آن است که می پندارند همین بدن جرمانی که بعد از مرگ رها می شود، بدن حقیقی نفس است، در حالی که این بدن جرمانی، مانند زواید (مو- ناخن) از موضوع تصرّف و تدبیر خارج است ... بدن حقیقی بدنی است که نور حس و حیات، بالذات در آن هست و نه بالعرض، و نسبتش به نفس، مانند نسبت نور است به خورشید ...» (همان، ص: ۹۹).

با این توضیح، مشخص می شود که به اعتقاد ملاصدرا، رابط بین نفس و بدن اولاً و بالذات، بدن مثالی (خیال متصل) است و نه روح بخاری. روح بخاری ثانیاً و بالعرض رابط محسوب می شود (۲۰، ص: ۹۸). بنابراین انتقادی که بر فلاسفه ی دیگر وارد کرده اند مبنی بر این که اولاً «روح بخاری» از نظریه های منسوخ طب قدیم است، ثانیاً لطافت روح بخاری مانع جسمانیت آن نیست، بر ملاصدرا وارد نمی باشد (۲۷، ص: ۷۴).

۵. نتیجه‌گیری

شناخت دقیق انسان مستلزم تحلیل و بررسی مسأله‌ی «نفس و بدن» است. وجود دو نوع متفاوت از حالات و رویدادها در انسان، برای اکثر قریب به اتفاق انسان‌شناسان، محرز و قطعی است؛ اما نحوه‌ی تکوّن و ارتباط این دو نوع از حالات، مسأله‌ی پیچیده‌ای بوده که همواره ذهن متفکران انسان‌شناس را به خود مشغول کرده است. دانشمندان و فلاسفه از دوران قدیم به تأثیر و تأثر متقابل رویدادهای بدنی (مغزی) و ذهنی متفطن بوده‌اند، اما علوم جدید، مانند علم فیزیولوژی مغز، تا حدّ زیادی جزئیات این تأثیر و تأثر را نیز کشف کرده است. از طرفی، دست‌آوردهای جدید علم فیزیولوژی مغز و اعصاب باعث شده است که عده‌ای ذهن و حالات ذهنی را محصول فرایندهای فیزیکی - شیمیایی مغز بدانند و از طرف دیگر، پیشرفت علوم کامپیوتری نیز به این پندار دامن زده است که نسبت مغز و ذهن دقیقاً منطبق است با نسبت سخت افزار و نرم افزار (برنامه) کامپیوتر.

آن دسته از اندیشمندانی که معتقدند وجود دو نوع متفاوت از حالات و رویدادها در انسان، مبتّن وجود دو قلمرو متفاوت در او است: یکی بدن جسمانی و دیگری نفس غیرجسمانی، ضمن ابطال فیزیکالیسم، با براهین دقیق عقلی، دیدگاه خود را اثبات می‌نمایند، هرچند با مسأله‌ی پیچیده‌ای مواجه‌اند. به نظر می‌رسد در رویارویی با این مسأله (رابطه‌ی نفس و بدن)، یا باید آن را از اسرار و رموزی بدانیم که تبیین علمی و فلسفی را بر نمی‌تابد و یا در صورتی که می‌خواهیم به تبیین این مسأله مبادرت کنیم، از مبانی فلسفی ملاصدرا کمک بگیریم. گره‌ی اساسی مسأله‌ی مزبور این است که چگونه موجودی مجرد می‌تواند با موجود جسمانی مرتبط شود، به گونه‌ای که از ترکیب آن دو موجود واحدی به نام انسان تشکیل شود. اصل اصیل و گره‌گشای ملاصدرا در این مسأله عبارت است از این که برخلاف تصور بسیاری از اندیشمندان، نفس از همان ابتدا مجرد نیست تا ارتباط و اتحاد آن با بدن جسمانی مستلزم محذور عقلی گردد؛ بلکه موجودی ذومراتب است که از طریق حرکت جوهری تکاملی، از مرتبه‌ی جسمانی تا مرتبه‌ی روحانی متحوّل و متطور می‌باشد. در مرحله‌ای از مراحل، وجود نفس فقط بالقوه است که در جسم قرار دارد؛ در مرحله‌ی بعد، نفس فعلیت می‌یابد، اما از طریق قوای خود در بدن حضور دارد و لذا بدن مرتبه‌ی نازله‌ی نفس محسوب می‌شود؛ در مرحله‌ی بعد، نفس به مرحله‌ی عقلی نائل می‌شود و از بدن جرمانی دنیوی بی‌نیاز می‌گردد. بدن مثالی (برزخی) که رابط بین مرتبه‌ی عالی‌هی نفس و بدن جرمانی است، در آخرین مرحله از مراحل تکامل نفس نیز به آن متّصل می‌باشد.

یادداشت‌ها

1. mind
2. soul
3. philosophy of mind
- 4- Intentionality
- 5- Behaviourism
- 6- Identity theory
- 7- functionalism
- 8- Artificial intelligence
- 9-The type identity theory
- 10- Token identity theory
- 11- machine functionalism
- 12- causal – theoretical functionalism
- 13- Mind - body Problem
- 14- Dualism
- 15- Substantial dualism
- 16- Gedankenexperiment

۱۷- اگر چه اعتقاد دکارت مبنی بر این که قسمتی از مغز، رابط بین روح و بدن است مورد اهتمام اکثر اندیشمندان قرار نگرفت، بعضی از دانشمندان نظریه‌هایی مشابهی ابراز نموده‌اند. سرجان اکلز یکی از این دانشمندان است. سرجان اکلز (Sir J.Eccles) فیزیولوژیست مشهور انگلیسی (م - ۱۹۰۳) و یکی از بزرگ‌ترین فیزیولوژیست‌های مغز دوران معاصر است که به خاطر تحقیقات فراوان بنیادی به همراه همکارانش، هوچکین و هوکسلی درباره سیناپس‌ها و انتقال دهنده‌های شیمیایی و ترکیبات شیمیایی دیگر که طپش‌های عصبی را در سلول‌های عصبی منتقل یا بازداشت می‌نماید، جایزه‌ی نوبل را در ۱۹۶۳ به همراه آنان دریافت کرد. اکلز از مدافعان سرسخت ثنوی‌گری ذهن و بدن (مغز) است و اعتقاد دارد روح و ذهن/ فکر، جدای از بدن و مغز وجود دارند. تحقیقات او و همکارانش اثرات تعیین کننده‌ای نه تنها در قلمرو علم مغز، بلکه در درمان بیماری‌های عصبی، و تحقیقات بنیادی درباره‌ی کلیه‌ها و قلب و عملکرد مغز بر جای گذاشته است. کتاب‌های تخصصی او از جمله *فعالیت بازتابی نخاع شوکی* (۱۹۳۲) و *فیزیولوژی سلول‌های عصبی* (۱۹۵۷) معروف‌اند. علاوه بر این، اکلز به همراه پوپر، جامعه شناس و فیلسوف معروف معاصر کتابی تحت عنوان *خویش و مغزش* *The Self and Its brain* نوشته است (۳۶، ص: ۵۵). اکلز درباره‌ی رابط بین نفس و

بدن می‌گوید: «مغز رابطۀ دقیقاً همان ناحیه مکمل حرکتی Supplementary Motor Area (SMA) در قله مغز می‌باشد. این‌جا جایی است که ذهن/ فکر در گوش سلول‌های عصبی دستورات خود را نجوا می‌کند، جایی که اراده‌ی آزاد انسان دستگاه یا ماشین را به کار می‌اندازد» (همان، ص: ۳۸).

۱۸- ریچارد سوین برن نیز در خصوص مسأله‌ی رابطه‌ی روح و بدن، معتقد به ارائه‌ی تبیینی الهیاتی است: «بین روح و مغز روابطی علی وجود دارد که به نظر نمی‌رسد از قدرت‌ها و مسؤولیت‌های نوعی از اشیای مادی که علم می‌تواند تبیین نماید ناشی شده باشد. بین انواع مخصوصی از رویدادهای مغزی و انواع مخصوصی از رویدادهای ذهنی و بین رویدادهای مغزی و وجود خود روح، روابط علی هست کاملاً ممکن است که حالات مغزی اولیه‌ی خاصی علت وجود روح‌ها باشند - کما این‌که مغز جنینی به مرتبه‌ی معینی از رشد که می‌رسد موجب می‌شود روح با آن مرتبط گردد. اما آن‌چه را که مغز نمی‌تواند موجب شود، عبارت است از تعیین این‌که کدام روح [بایستی] به آن مرتبط شود. این عمل نمی‌تواند در توانایی این مغز و مولکول‌های این جنین که از این ژن‌ها نشأت می‌گیرند باشد؛ عملی که باعث می‌شود روح من به این مغز و روح شما به آن مغز مرتبط شود و نه برعکس. اگر علم کشف می‌کرد که من و شما به روشی مغایر با روش فعلی به مغزها مرتبطیم، به‌طور یکسان با همه‌ی ضوابط موجود بین انواع رویدادها (نوعی از نظام مغز و وجود موجودی به نام روح) سازگار می‌بود. اصلاً امکان هیچ کشف علمی وجود ندارد که کسی بتواند تصوّر نماید که چگونه می‌توان تبیین نمود که چرا این روش به‌جای آن روش اتفاق افتاد. زمانی که ارتباط تحقق می‌یابد، ما با مغز مخصوصی هماهنگ می‌شویم؛ با مرتبط شدن به یک مغز مذکر، من شروع می‌کنم به داشتن افکار مذکر، اما این مطلب هیچ ربطی به این سؤال ندارد که چرا «من» که به یک شخصیت تعین نیافته مربوط بود، با یک مغز مذکر هماهنگ شد و نه مغز مؤنث. در این‌جا علم کاملاً متوقف می‌شود» (۳۹، ص: ۴۳).

منابع

۱. ابن سینا، حسین ابن عبدالله، (۱۳۷۹ق)، *الاشارات و التنبيهات*، ج ۲، تهران: مطبعة الحیدری.
۲.، (۱۳۷۹ق)، *الاشارات و التنبيهات*، ج ۳، تهران: مطبعة الحیدری.
۳.، (بی تا)، *الشفاء، الطبیعات*، مقدمه ابراهیم مدکور، مکتبه آیه ا... المرعشی.
۴. ارسطو، (۱۳۷۸)، *درباره‌ی نفس*، ترجمه و تحشیه علیمراد داودی، تهران: حکمت.
۵. افلاطون، (۱۳۷۴)، *جمهور*، ترجمه فواد روحانی، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.

۶. افلاطون، (۱۳۸۰)، *دورهی آثار افلاطون*، ج ۳، ترجمه محمدحسن لطفی، تهران: انتشارات خوارزمی.
۷. امینف، مایکل جی، (۱۳۸۶)، *نورولوژی بالینی*، ترجمه علی مختاری امیر مجدی و دیگران، تهران: نشر طبیب.
۸. باربو، ایان، (۱۳۶۲)، *علم و دین*، ترجمه بهاءالدین خرمشاهی، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
۹. بلیک مور، کالین، (۱۳۸۲)، *شگفتی های مغز*، ترجمه گیتی ناصحی، تهران: نشر نی.
۱۰. پوپر، کارل، (۱۳۸۳)، *زندگی سراسر حلّ مسأله است*، ترجمه شهریار خواجهیان، تهران: نشر مرکز.
۱۱. پاپکین، ریچارد، (۱۳۸۳)، *کلیات فلسفه*، ترجمه جلال الدین مجتبوی، تهران: حکمت.
۱۲. حائری یزدی، مهدی، (۱۳۸۰)، *سفر نفس*، به کوشش عبدالله نصری، تهران: نقش جهان.
۱۳. خاتمی، محمود، (۱۳۸۱)، *فلسفه ذهن*، تهران: جهاد دانشگاهی.
۱۴. دکارت، رنه، (۱۳۸۱)، *تأملات در فلسفه اولی*، ترجمه احمد احمدی، تهران: سمت.
۱۵. روزنتال، دیوید ام، (۱۳۸۱)، *نظریه های این همانی (فلسفه نفس)*، ترجمه امیر دیوانی، تهران: سروش.
۱۶. الرازی، فخرالدین، (۱۴۱۰ق)، *المباحث المشرقیه*، ج ۲، بیروت: دارالکتاب العربی.
۱۷. السبزواری، ملا هادی، (۱۴۱۰ق)، *تعلیقه علی الاسفار الاربعه*، ج ۹، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۱۸. السبزواری، ملاهادی، (۱۳۶۹)، *شرح غرر الفوائد*، به اهتمام مهدی محقق، تهران: دانشگاه تهران.
۱۹. سرل، جان آر، (۱۳۸۱)، *حیث التفاتی (فلسفه نفس)*، ترجمه امیر دیوانی، تهران: سروش.
۲۰.، (۱۳۸۲)، *ذهن، مغز و علم*، ترجمه و تحشیه امیر دیوانی، قم: بوستان کتاب.
۲۱. صدرالدین محمد شیرازی، (۱۴۱۰ق)، *الاسفار الاربعه*، ج ۳، بیروت: داراحیاء التراث العربی.
۲۲. صدرالدین محمد شیرازی، (۱۴۱۰ق)، *الاسفار الاربعه*، ج ۴، بیروت: داراحیاء التراث العربی.

۳۳. صدرالدین محمد شیرازی، (۱۴۱۰ق)، *الاسفار الاربعه*، ج ۷، بیروت: داراحیاء التراث العربی.
۳۴. صدرالدین محمد شیرازی، (۱۴۱۰ق)، *الاسفار الاربعه*، ج ۸، بیروت: داراحیاء التراث العربی.
۳۵. صدرالدین محمد شیرازی، (۱۴۱۰ق)، *الاسفار الاربعه*، ج ۹، بیروت: داراحیاء التراث العربی.
۳۶. الطباطبایی، محمد حسین، (۱۴۱۰ق)، *تعلیقہ علی الاسفار الاربعه*، ج ۹، بیروت: دارالحیاء التراث العربی.
۳۷. طهماسبی، محمد رضا، (۱۳۸۵)، "رهیافت‌های بنیادین فلسفی در هوش مصنوعی"، *حکمت و فلسفه*، ش ۶.
۳۸. کاپلستون، فریدریک، (۱۳۸۵)، *تاریخ فلسفه*، ج ۴، ترجمه غلامرضا اعوانی، تهران: سروش.
۳۹. کارل، الکسی، (بی تا)، *انسان موجود ناشناخته*، ترجمه پرویز دبیری.
۳۰. کالات، جیمز، (۱۳۸۳)، *روانشناسی فیزیولوژیک*، ترجمه اسماعیل بیابانگرد، تهران: دانشگاه تهران.
۳۱. گایتون، آرتور سی، (۱۳۸۴)، *فیزیولوژی پزشکی*، ج ۲، ترجمه محمدرضا بیگدلی و دیگران، تهران: نشر طبیب.
۳۲. لایکن، ویلیام جی، (۱۳۸۳)، *فلسفه نفس (نگرش‌های نوین در فلسفه)*، ترجمه امیر دیوانی، قم: کتاب طه.
۳۳.، (۱۳۸۱)، *کارکردگرایی (فلسفه نفس)*، ترجمه امیر دیوانی، تهران: سروش.
۳۴. لاکوست، ژان، (۱۳۷۵)، *فلسفه در قرن بیستم*، ترجمه رضا داوری، تهران: سمت.
۳۵. مالکوم، نورمن، (۱۳۸۴)، *مسایل ذهن از دکارت تا ویتگنشتاین*، ترجمه همایون کاکا سلطانی، تهران: گام نو.
۳۶. هوپر، جودیت، (۱۳۷۲)، *جهان شگفت انگیز مغز*، ترجمه ابراهیم یزدی، تهران: انتشارات قلم.

37- Maslin, Keith, (2004), *Philosophy of Mind*, USA: Black well.

38- Searle, John R., (2003), "Minds, Brains, and Programs", *Philosophy of Mind*, Edited by Timothy O'connor and David Robb, USA: Routledge.

39- Swinburne, Richard,(2003),"The Soul", *Philosophy of Mind*, Edited by Timothy O'connor and David Robb, USA: Routledge.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی