

نوع مقاله: ترویجی

نظریه این‌همانی ذهن و مغز در ترازوی نقد

Vahidsoleymani61@gmail.com

mjafari125@yahoo.com

کچ وحید سلیمانی / کارشناس ارشد فلسفه دین مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

محمد جعفری / دانشیار گروه کلام مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

پذیرش: ۱۴۰۰/۰۶/۲۱

دریافت: ۱۴۰۰/۰۲/۱۷

چکیده

نظریه این‌همانی ذهن و مغز، یکی از مسائل قدیمی و مهم در فلسفه ذهن است که همواره توجه اندیشمندان را به خود مشغول ساخته است. در بیانی ساده، این نظریه این‌گونه ارائه می‌شود که انواع حالات و پدیده‌های ذهنی یک شخص در زمان معین، چیزی جز همان حالات و فرایندهای مغزی او در همان زمان نیستند. در این پژوهش برخی از مهم‌ترین مبانی این نظریه بیان شده است. با توجه به مبانی این نظریه، نقدهای بسیاری به لحاظ اندیشه غربی و اسلامی بر آن وارد می‌شود، که در این پژوهش به روش توصیفی و انتقادی، برخی از نقدهای وارد بر این نظریه بنا بر دو اندیشه غربی و اسلامی بیان شده است. با توجه به نوع نقدهایی که مخصوصاً در فضای اندیشه اسلامی آورده شده بود، تلاش می‌شود که تجرد و نفی جسمانیت نفس اثبات گردد. با اثبات تجرد نفس، به نظر می‌رسد که دیگر نمی‌توان به این‌همانی ذهن و مغز معتقد بود و غیرقابل‌دفاع بودن این نظریه اثبات می‌گردد.

کلیدواژه‌ها: مغز، ذهن، حالات ذهنی، این‌همانی، اندیشه اسلامی، کریپکی.

مقدمه

پرداخت. به عبارتی دیگر، با مادی صرف دانستن انسان، قوانین مزبور تنها باید سعادت و کمال ساحت مادی او را فراهم آورد و با اعتقاد به وجود جوهری غیرمادی و مستقل از بدن مادی انسان، باید عوامل مؤثر در کمال و سعادت آن جوهر نیز مورد توجه قرار گرفته و متناسب با آن ساحت نیز، قوانین مورد نیاز وضع شوند.

در جهان غرب، در تبیین نظریه این‌همانی ذهن و مغز و ارائه استدلال‌هایی به نفع آن و یا در نقد آن، کتاب‌ها و مقالاتی نگاشته شده است، ولی در جهان اسلام، در این زمینه، آثار بسیار اندکی وجود دارد که بسیاری از آنها نیز تنها در چند صفحه مختصر به این نظریه پرداخته‌اند. پیشینه‌های عام تحقیق حاضر عبارت‌اند از:

کتاب *آشنایی با فلسفه ذهن* (کرباسی‌زاده و شیخ‌رضایی، ۱۳۹۱)؛ در این کتاب علاوه بر اینکه علی‌رغم عنوان عام کتاب، تنها در یک فصل، آن‌هم، به‌طور محدود به این‌همانی ذهن و مغز پرداخته شده است؛ به‌نظر می‌رسد مطالب آن، بیشتر ترجمه‌ای از کتاب *کیت مسلین* باشد.

کتاب *درآمدی به فلسفه ذهن* (مسلین، ۱۳۸۸)؛ در این کتاب، نظریه این‌همانی ذهن و مغز به‌خوبی تبیین شده است؛ اما با توجه به کلی بودن عنوان این کتاب، تنها بخش محدودی از آن به این نظریه اختصاص یافته است. همچنین در مقام نقد نیز، توجهی به فلسفه اسلامی نشده و نیز با توجه به گرایش نویسنده کتاب به نظریه دوگانه‌انگاری و ویژگی‌ها، بیشتر به نقد ادله مخالفان نظریه مورد قبول خود و تبیین نظریه دوگانه‌انگاری و ویژگی‌ها پرداخته شده است.

کتاب *فلسفه ذهن؛ یک راهنمای مقدماتی* (ریونز کرافت، ۱۳۸۷)؛ در این کتاب نیز با توجه به کلی بودن عنوان، که به فلسفه ذهن می‌پردازد، تنها در چند صفحه محدود و به‌طور مختصر، به این‌همانی ذهن و مغز پرداخته شده و لذا کماکان بحث این‌همانی ذهن و مغز و بررسی آن براساس فلسفه اسلامی، نیازمند توجه بیشتر است.

کتاب *نظریه‌های مادی‌انگاران ذهن: بررسی و نقد نظریه‌های فیزیکیالیستی در فلسفه ذهن* (صباحی و همتی‌مقدم)؛ در این کتاب نیز، با توجه به کلی بودن عنوان، که تمام نظریه‌های فیزیکیالیستی را دربر می‌گیرد؛ تنها در چند صفحه و به‌طور مختصر، به این‌همانی ذهن و مغز پرداخته شده است؛ و لذا نقد و بررسی جداگانه و مفصل این نظریه، همچنان نیازمند توجه بیشتر است.

شناخت دقیق انسان مستلزم تحلیل و بررسی رابطه نفس و بدن است که به مسئله «نفس و بدن» مشهور است. وجود دو نوع متفاوت از حالات و ویژگی‌ها در انسان، برای اکثر اندیشمندان، تقریباً مسلم و قطعی است. نحوه شکل‌گیری و رابطه میان نفس و ذهن با مغز، مسئله‌ای بوده که ذهن بسیاری از اندیشمندان را به خود مشغول ساخته است. یافته‌های جدید علوم مرتبط با مغز و اعصاب، جزئیات بیشتری از رابطه تعاملی میان ذهن و مغز را کشف کرده‌اند. همراه با کشفیات جدید علوم، بسیاری از حالات و ویژگی‌های انسان، در درون ساختمان مغز و اعصاب و فرایندهای مغزی مشخص شدند و دانسته شد که این امور و حالات، در اثر فرایندی فیزیکی - شیمیایی در مغز به وجود می‌آید و لذا برخی متمایل به نظریه این‌همانی ذهن و مغز شدند.

نظریه این‌همانی ذهن و مغز را به صورت بسیار خلاصه می‌توان این‌گونه بیان کرد که نظریه‌ای در فلسفه ذهن است که براساس آن، ذهن همان مغز است و به عبارت دقیق‌تر، حالات ذهنی همان حالات فیزیکی مغز هستند.

اگرچه تاکنون نظریه‌های بسیار متفاوتی درباره رابطه ذهن و مغز و کیفیت تعامل و ارتباط آنها ارائه شده، اما این مسئله همچنان محل بحث اندیشمندان بوده و نیازمند پاسخ‌ها و نظریات دقیق‌تری است. برخی معتقدند که با حل این مشکل، زمینه حل بسیاری از مسائل دیگر فلسفه ذهن فراهم می‌شود؛ مسائلی مانند ماهیت مرگ، بقای حقیقت انسان پس از مرگ بدن، آگاهی، بیماری‌های روانی و ...

از منظر بسیاری از فیلسوفان دین و متکلمان، نظریه دوگانه‌انگاری نفس و بدن، مهم‌ترین مبنای نظری باور به حیات روحانی بعد از مرگ است که فیزیکیالیسم مهم‌ترین چالش در برابر این نظریه است. مطابق با نظریه این‌همانی ذهن و مغز که یکی از نظریات فیزیکیالیستی است و نفس و ذهن را همان مغز و فرایندهای مغزی می‌داند؛ مرگ جسم به‌معنای نابودی نفس و حالات نفسانی نیز خواهد بود. ولی ما درصدد آن هستیم که بیان کنیم که بعد از مرگ، نفس انسان به‌عنوان جوهری مستقل از بدن می‌تواند باقی بماند.

همچنین با شناخت ساحت‌های وجودی انسان در همین دنیا، می‌توان به شناخت حقیقت انسان، دست یافته و سپس متناسب با آن حقیقت، به وضع قوانین اخلاقی، حقوقی و اجتماعی برای انسان

سؤال اصلی پژوهش عبارت است از: مدعای نظریه این‌همانی ذهن و مغز چیست و چه نقدهایی بر آن وارد است؟ سؤال‌های فرعی نیز بدین قرارند: مدعای اصلی این‌همانی ذهن و مغز چیست؟ در جهان غرب، چه نقدهایی بر این نظریه مطرح است؟ براساس اندیشه اسلامی چه نقدهایی بر این نظریه وارد است؟ برای نقد این نظریه، به تعریف و توضیح مفاهیم خاص این نظریه، شامل مفاهیم ذهن، حالات و ویژگی‌های ذهنی، مغز و این‌همانی ذهن و مغز می‌پردازیم. بنابراین ابتدا به صورت خلاصه به توضیح این مفاهیم پرداخته و سپس با تعریف این نظریه، به بیان نقدهای وارد بر آن می‌پردازیم.

۱. مفاهیم

۱-۱. ذهن

از واژه ذهن به نفس نیز تعبیر می‌کنند. در واقع، اینکه واژه نفس را به مرور زمان، به واژه ذهن تغییر داده‌اند و اصطلاح ذهن را به جای اصطلاح نفس به کار برده‌اند، به این منظور بوده که جنبه غیرمادی این مفهوم را حذف کرده و به آن، جنبه مادی بدهند. شاید بتوان تعریف دکارت را یکی از اولین تعاریف نظام‌مند در این زمینه، در میان فلاسفه غربی دانست که ذهن را چیزی می‌داند که می‌اندیشد و اندیشیدن نیز مستلزم خصوصیتی مانند باور به چیزی، ادراک آن و استدلال به نفع آن است (دکارت، ۱۳۷۲، ص ۱-۲؛ همو، ۱۳۸۷، ص ۹۲-۱۱۲).

تعریف دیگر مطابق با نظریه رفتارگرایی منطقی یا تحلیلی این است که ذهن نه امر غیرمادی شبح‌واری است و نه مغز صرفاً مادی؛ بلکه باید آن را به‌عنوان الگویی از رفتارهای بالفعل و بالقوه‌ای دانست که هم انسان‌ها و هم حیوانات به نمایش می‌گذارند. در واقع، طرز کار ذهن، در رفتارهای فرد تحقق می‌یابد (مسلمین، ۱۳۸۸، ص ۳۲-۳۳). در فلسفه اسلامی، ذهن یکی از شئون نفس تلقی می‌شود که به کار ادراک می‌پردازد و امری مجرد است. نفس را نیز، جوهری می‌دانند که ذاتاً مجرد از ماده بوده، ولی در مقام فعل، وابسته به ماده است. نفس انسانی در اندیشه اسلامی تصورها و تصدیق‌های کلی را تعقل می‌کند، استنباط می‌کند، می‌اندیشد و با همین نیروی اندیشه از سایر حیوانات متمایز می‌شود (فیاضی، ۱۳۸۹، ص ۵۶).

در اندیشه اسلامی، دلایلی برای تجرد نفس اقله شده که برخی از

مقاله «رابطه نفس (ذهن) و بدن و رهیافت‌های موفق و ناموفق آن» (ایزدی، ۱۳۸۷)؛ نویسنده، تنها به‌طور بسیار مختصر به این‌همانی ذهن و مغز می‌پردازد و بیشتر به بحث اصلی خود که رابطه نفس و بدن باشد، پرداخته است. در نقد این‌همانی هم، اگرچه تا حدی به فلسفه اسلامی توجه داشته؛ ولی به دو نقد مختصر بسنده کرده است.

پیشینه‌های خاص تحقیق حاضر عبارت‌اند از:

مقاله «بررسی نظریه این‌همانی ذهن و مغز» (کشفی، ۱۳۸۹)؛ این مقاله هم، اگرچه در تبیین اقسام نظریه این‌همانی ذهن و مغز و نیز تاریخچه آن، بررسی دقیقی انجام داده است؛ ولی علاوه بر اختصار مباحث آن، در نقد نیز تنها به دو نقد از نگاه خود غربی‌ها پرداخته و نیز فلسفه اسلامی را در نقد خود، دخیل نکرده است.

نشست علمی «نقد و بررسی نظریه این‌همانی ذهن و مغز» (همتی‌مقدم و صانعی، ۱۳۹۴)؛ در این نشست علمی که مربوط به نظریه این‌همانی ذهن و مغز بود؛ اگرچه به‌خوبی به تاریخچه و تبیین این نظریه پرداخته شد؛ ولی در مقام نقد آن، به‌خوبی پیش نرفته و علاوه بر آن، کاری به فلسفه اسلامی نداشته است.

با توجه به پیشینه‌ای که ارائه شد، همچنان نیاز به اثری که به‌طور کامل و دقیق، به تحلیل این نظریه پرداخته و به صورت منسجم و مجزا به بیان نقدهای وارد بر این نظریه، براساس فلسفه اسلامی بپردازد، احساس می‌شد که محقق را بر آن داشت تا با نگارش این پایان‌نامه به این امر مهم بپردازد.

ضروری به نظر می‌رسد که علاوه بر انجام پژوهشی در بررسی دقیق این نظریه، آن را براساس اندیشه اسلامی مورد بررسی قرار دهیم. اندیشه غرب، در برابر این‌گونه نظریات، دچار ضعف شده و گاهی اوقات آنها را پذیرفته و یا در برخی موارد، با برخی نقدهای ضعیف، به مقابله برخاسته است. بنابراین می‌توانیم با استفاده از غنای فلسفه اسلامی به بررسی و ایستادگی و دفاع در مقابل این‌گونه نظریات بپردازیم و زمینه را برای بررسی بیشتر و توسعه اندیشه اسلامی در برخورد با این‌گونه نظریات فراهم آوریم.

با توجه به اهمیت این مسئله، نیاز به پژوهشی که درصدد باشد تا به بررسی چستی حقیقت انسان، ابعاد و ساحت‌های وجودی او و نیز بررسی و نقد نظریه این‌همانی ذهن و مغز به‌عنوان نظریه‌ای که با بقای نفس منافات دارد، بر مبنای اندیشه اسلامی بپردازد، ضروری به نظر می‌رسد و پژوهش حاضر به همین هدف انجام پذیرفته است.

مهم‌ترین آنها عبارت‌اند از: تقسیم‌ناپذیری نفس، برهان انسان معلق، ادراک کلیات، دلیل براساس وحدت شخصی (هویت)، دلیل براساس وحدت قوه‌ی مدرکه، نفس بی‌نیاز از محل (فیاضی، ۱۳۸۹، ص ۲۰۰-۲۳۰).

۱-۲. حالات و ویژگی‌های ذهنی

اگرچه همه‌ی ما چگونگی تأمل درباره‌ی مسئله‌ای عقلی یا احساس درد را درک می‌کنیم؛ ولی این تجربه‌ی درونی، کمکی در درک ماهیت این حالات و ویژگی‌های ذهنی نمی‌کند. لذا در مورد ماهیت حالات و رویدادهای ذهنی، نظیر فکر کردن و احساس درد (علی‌رغم ویژگی‌های بسیار متفاوتشان)، درک درستی وجود ندارد و کیفیت آنها نیز تا حد زیادی مجهول است.

فلاسفه، پرسش از ماهیت و کیفیت ذهن، حالات و ویژگی‌های ذهنی و فرایندهای ذهنی و نحوه‌ی وجود آنها را پرسشی وجودشناختی می‌دانند که در واقع، در جهت کسب اطلاع است از اینکه این حالات ذهنی، از چه چیزهایی تشکیل شده‌اند؛ آیا ماهیتی فیزیکی دارند و یا اینکه همانند نفوس و ارواح، اموری کاملاً غیرمادی بوده و هیچ‌گونه وجه مشترکی با عالم فیزیکی ندارند؟ آیا می‌توان ابهام در ماهیت مادی یا غیرمادی ذهن و حالات ذهنی را به نفع تبیین‌های دیگری انکار کرد؟ آیا این ویژگی‌ها و حالات ذهنی، مستقل از امور مادی و فیزیکی هستند یا در وجود خود، وابسته به پدیده‌های فیزیکی‌اند؟ در صورت وابستگی وجودی به پدیده‌های فیزیکی، با توجه به تفاوت چشم‌گیر امور مادی و غیرمادی، کیفیت این وابستگی و ایجاد چگونه است؟ در صورت عدم وابستگی وجودی به پدیده‌های فیزیکی و در نتیجه عدم پیدایش معرفت به حالات ذهنی به واسطه‌ی علوم فیزیکی، همچون عصب‌شناسی، از چه چیزی می‌توان در جهت تبیین ذهن، حالات ذهنی و ویژگی‌های ذهنی، همچون آگاهی و ادراکات حسی کمک گرفت؟

پاسخ فلاسفه‌ی مختلف به این پرسش‌ها، متفاوت است:

دوگانه‌انگاران، دستگاه مغز را فاقد توانایی لازم جهت تبیین وجود حالات ذهنی می‌دانند. به اعتقاد آنان، انسان‌ها باید موجودات غیرفیزیکی (نفوس) قلمداد شوند که ویژگی‌ها و حالات غیرمادی آن، حیات ذهنی آنها را تشکیل می‌دهد. نفس در وجود خود، کاملاً مستقل از هر چیز مادی است و در طول حیات انسان‌ها به‌نحوی به بدن مادی متصل شده، آن را تحت تأثیر قرار داده و از آن تأثیر

می‌پذیرد و در نهایت نیز با مرگ از آن جدا می‌شود.

مادی‌انگاران، ذهن را چیزی جز مغز مادی ندانسته و وجود امری غیرمادی به نام نفس را بی‌معنا می‌دانند. این افراد معتقدند که حالات ذهنی نیز همان فرایندهای فیزیکی‌اند و وجودی مستقل از فرایندهای فیزیکی ندارند. بنابراین با تبیین شیوه‌ی کار مغز، می‌توان به تبیین حالات ذهنی و ازجمله آگاهی دست یافت و اصلاً مسئله‌ی کیفیت ارتباط ذهن با عالم مادی، موضوعیت پیدا نمی‌کند؛ زیرا ذهن صرفاً یکی از زیرمجموعه‌های رویدادهای مادی است. نظریه‌ی این‌همانی ذهن و مغز نیز از همین اعتقاد ناشی می‌شود (مسلین، ۱۳۸۸، ص ۲۸-۳۲).

مغز: به‌طور کلی مغز را می‌توان یک حقیقت مستقل مادی و فیزیکی دانست که دارای ماهیتی مکانیکی و نظام‌مند است (ادیانی، ۱۳۸۱، ص ۲۲-۲۳).

۲. تبیین نظریه‌ی این‌همانی ذهن و مغز

نظریه‌ی این‌همانی ذهن و مغز، نظریه‌ای ماده‌گرایانه یا فیزیکیالیستی (مبتنی بر اصالت فیزیک) است. مطابق با اصالت فیزیک یا فیزیکیالیسم به معنای خاص آن، انسان‌ها موجوداتی کاملاً مادی هستند که می‌توان به‌سادگی آنها را به کمک یک علم فیزیک کامل و آرمانی تبیین کرد (مک‌دونالد، ۱۹۹۲، ص ۱۶۸-۱۶۹).

در بیانی ساده از مفهوم این‌همانی ذهن و مغز می‌توان این‌گونه بیان کرد که بنابراین نظریه، انواع حالات و پدیده‌های ذهنی یک شخص در زمان معین، عیناً حالات و فرایندهای مغزی او در همان زمان هستند. این نظریه، اصطلاحی در فلسفه‌ی ذهن است که براساس آن، حالات و فرایندهای ذهنی، همان حالات و فرایندهای مغزی هستند. به‌عنوان نمونه، بر مبنای این نظریه وقتی دردی را تجربه می‌کنید یا شیئی را می‌بینید، در واقع، این حالات، برخی از فعالیت‌های مغز شما هستند که مقارن با آن فعالیت‌ها پدیدار شده‌اند؛ بلکه باید این حالات و فرایندهای ذهنی را دقیقاً خود آن حالات و فرایندها و فعالیت‌های مغزی دانست.

بنابراین مطابق با این نظریه، حالتی ذهنی مانند آگاهی، یک حالت و پدیده‌ی طبیعی دانسته می‌شود. نباید آگاهی را حالتی ذهنی و فرامادی دانست؛ بلکه آگاهی، ترکیبی از کارکردهای الکتروشیمیایی مغز است. در واقع، تفکر آگاهانه و فرایندهای الکتروشیمیایی در مغز که به‌طور مقارن با هم اتفاق می‌افتند، دو حالت و پدیده‌ی متمایز فیزیکی و غیرفیزیکی نیستند؛ بلکه هر دو، یک پدیده‌ی فیزیکی

نمایان می‌شود، دلالت داشته و دومی بر ستاره‌ای دلالت دارد که در هنگام شب ظاهر می‌شود؛ ولی هر دو دارای مصداقی واحدند و هر دو تعبیر، در عالم خارج، همواره بر یک ستاره منطبق هستند؛ که همان سیاره زهره است. لذا به اعتقاد مدافعان این نظریه نمی‌توان از مترادف نبودن دو طرف این‌همانی، کذب ادعای این‌همانی را نتیجه گرفت (مسلمین، ۱۳۸۸، ص ۱۲۱-۱۲۳).

۳. تقریرهای مختلف نظریه این‌همانی ذهن و مغز

نظریه این‌همانی ذهن و مغز در ابتدای طرح آن، به صورت این‌همانی نوعی بود. در تبیین این تقریر از این‌همانی ذهن و مغز باید گفت که نظریه این‌همانی نوعی نیز همانند این‌همانی‌های علمی بر این اعتقاد است که هر نوعی از حالات ذهنی با نوعی از حالات مغزی دارای این‌همانی است.

به مرور زمان و به جهت مشکلات و نقدهایی که بر این‌همانی نوعی وارد شده بود و از جمله با مطرح شدن تحقق‌پذیری چندگانه که بنا بر آن، یک نوع حالت ذهنی ممکن است به چند طریق مختلف مغزی و مادی بیان شود، تقریری دیگر از این‌همانی ارائه شد که به این‌همانی مصداقی (نمونه‌ها) مشهور گشت. بنا بر این‌همانی مصداقی، حالت ذهنی با مصداق نوع واحدی از حالت مغزی و فیزیکی و نه با نوع حالات مغزی دارای این‌همانی است.

برخی در تعریف نظریه این‌همانی ذهن و مغز، از واژه تقلیل یا فروکاهش استفاده می‌کنند. در تعریف این اصطلاح باید گفت که هرگاه دو مفهوم مانند مفهوم «الف» و مفهوم «ب» وجود داشته باشند که در نگاه سطحی و ظاهری و بدون بررسی دقیق، دو مفهوم متفاوت و متمایز از یکدیگر به نظر برسند، اما بعد از بررسی دقیق آن دو، مشخص شود که مفهوم «الف» چیزی جز همان مفهوم «ب» نیست؛ اصطلاحاً گفته می‌شود که مفهوم «الف» به مفهوم «ب» تقلیل یافته یا فروکاسته شده است (کشفی، ۱۳۸۹).

این اصطلاح تقلیل در سیاق فلسفه ذهن، به دو تعبیر و تفسیر متفاوت به کار می‌رود:

الف. تقلیل میان نظریه‌ای: گاهی اصطلاح تقلیل در بیان روابط میان نظریات متفاوت به کار می‌رود. برای نمونه بیان می‌شود که یک نظریه را می‌توان از نظریه‌ای دیگر به دست آورد که در این صورت گفته می‌شود که نظریه اول به نظریه دوم تقلیل یافته است.

یکسان هستند. مدافع نظریه این‌همانی ذهن و مغز معتقد است که حیات ذهنی ما، همان فعالیت‌های الکتروشیمیایی و ناپایداری است که درون ماده خاکستری داخل سر ما اتفاق می‌افتد (هیگ، ۱۳۹۰). به عبارت دقیق‌تر، حالات ذهنی همان حالات فیزیکی مغز هستند. با آوردن قید «فیزیکی» در تبیین نظریه، سبب تمایز آن از نظریه دوگانگی در ویژگی‌ها می‌شود؛ زیرا براساس نظریه دوگانگی در ویژگی‌ها نیز حالات ذهنی، حالات و ویژگی‌های مغز هستند، با این تفاوت که در آن نظریه، حالات ذهنی، حالات و ویژگی‌های غیرفیزیکی مغز هستند؛ درحالی که مطابق با نظریه این‌همانی ذهن و مغز، حالات ذهنی، حالات و ویژگی‌های فیزیکی و مادی مغز هستند (ریونز کرافت، ۱۳۸۷، ص ۶۸۶۷).

البته باید نکته‌ای را در نظر داشت و آن نکته این است که منظور از این‌همانی ذهن و مغز، مترادف بودن معنای واژگان حالات ذهنی و حالات مغزی نیست. برای نمونه، منظور از این‌همانی احساس درد و شلیک عصب‌های C این نیست که گزاره «من درد می‌کشم» مترادف با گزاره «عصب‌های C من شلیک می‌کنند» است؛ بلکه قائلان به نظریه این‌همانی ذهن و مغز نیز معتقدند که این دو گزاره و به‌طور کلی تر حالات ذهنی و حالات مغزی، به لحاظ مفهومی مترادف نبوده و از معانی متفاوتی از یکدیگر بهره می‌برند. اگر این دو دسته از حالات را مترادف می‌دانستند، در آن صورت باید صدق یکی به همراه کذب دیگری به نوعی تناقض‌گویی می‌انجامید و حال آنکه این گونه نیست و گزاره‌ای مانند «من درد می‌کشم، اما عصب‌های C من شلیک نمی‌کنند»، در عین اینکه ممکن است کاذب باشد، ولی تناقض‌گویی نیست؛ درحالی که گزاره «این شکل مثلث است، اما سه‌ضلعی نیست»، نوعی تناقض‌گویی است؛ زیرا مثلث و سه‌ضلعی مترادف هستند و حمل آن دو بر یکدیگر بالضروره صادق بوده و هرگز نمی‌تواند کاذب باشد. این نوع حمل را این‌همانی تحلیلی می‌گویند که با توضیح مزبور، نظریه این‌همانی ذهن و مغز از نوع این‌همانی تحلیلی نخواهد بود.

بنا بر نظریه این‌همانی ذهن و مغز، هرچند حالات ذهنی و حالات مغزی مترادف نیستند؛ اما به لحاظ مصداقی یکسان هستند و دارای وجودی واحدند؛ یعنی در عالم خارج، حالات ذهنی همان حالات مغزی هستند؛ چنان که «ستاره صبح» و «ستاره شب» در عین اینکه مترادف نبوده و اولی بر ستاره‌ای که در هنگام صبح

۱۹۸۰م سلسله سخنرانی‌هایی داشت که در ضمن آن سخنرانی‌ها، این نقد را مطرح کرد. سخنرانی‌های او بعدها در کتاب مشهور او به نام *نام‌گذاری و ضرورت* به چاپ رسید. نقدی که وی مطرح کرد نیز در جوامع علمی به نام خود او، به «نقد کریپکی» مشهور شد.

می‌توان گفت که نقد کریپکی پیچیده‌ترین و قوی‌ترین نقد بر نظریهٔ این‌همانی ذهن و مغز است و هر دو قسم این‌همانی نوعی و مصداقی را به چالش می‌کشد و تا به امروز مدافعان این نظریه و ماده‌گرایان را درگیر خویش ساخته است.

پیش از بیان نقد کریپکی لازم است که دو اصطلاح که در فهم نقد او مؤثر است را توضیح دهیم: اصطلاح جهان ممکن و اصطلاح دلالت‌گر ثابت.

۱. جهان ممکن: به شرایطی که جهان واقع و موجود می‌توانست داشته باشد، ولی فعلاً ندارد، جهان ممکن گفته می‌شود. به تعبیری دیگر،

مجموعه‌ای قابل تصور از اوضاع و شرایط را جهان ممکن می‌گویند.

جهان ممکن امری روشن و بی‌نیاز از توضیح است. ما به‌خوبی می‌فهمیم که ممکن بود پروفیسور محمود حسابی، مشغول تحصیل در رشتهٔ فیزیک نمی‌شد و به کشاورزی می‌پرداخت که در آن صورت، دیگر فیزیک‌دان نبود، بلکه کشاورز بود. جهانی که در آن محمود حسابی کشاورز است، یک جهان ممکن است. اما در همهٔ جهان‌های ممکن، اسم خاص محمود حسابی بر شخصی معین دلالت می‌کند؛ کما اینکه حتی در جهان ممکنی که به‌عنوان شاهد مثال آورده شد نیز، اگرچه محمود حسابی فیزیک‌دان نبود، بلکه کشاورز بود؛ ولی به‌هرحال محمود حسابی، همان شخص بود. لذا اسامی خاص در همهٔ جهان‌های ممکن مدلول ثابتی دارند. در اینجا نوبت به توضیح اصطلاح دوم، یعنی دلالت‌گرهای ثابت می‌رسد.

۲. دلالت‌گر ثابت: دلالت‌گری را ثابت می‌نامیم که در همهٔ

جهان‌های ممکن دارای مدلول ثابتی باشد و مدلول آن تغییر نکند. همان‌طور که بیان شد به‌روشنی درمی‌یابیم که اسامی خاص دلالت‌گرهای ثابت هستند (فودور، ۱۹۸۷، ص ۸۵)؛ لذا نمی‌توانند با ویژگی‌ها و صفات خاص، یکسان و این‌همان باشند؛ زیرا ویژگی‌ها و صفات خاص دلالت‌گرهای متغیرند و در جهان‌های ممکن مختلف تغییر می‌کنند؛ لذا نمی‌توانند با اسامی خاص که دلالت‌گرهای ثابت هستند مترادف و این‌همان باشند (ویتگنشتاین، ۱۹۲۲، ص ۱۹۱۶).

درواقع همان‌طور که به‌وضوح درک می‌کنیم که مثلاً محمود

ب. تقلیل هستی‌شناختی: این اصطلاح از تقلیل، به روابط میان دو پدیدهٔ به ظاهر متفاوت و متمایز از یکدیگر نظر دارد. مطابق با این اصطلاح، دو پدیده‌ای که در نگاه اول، دو پدیدهٔ مجزا از یکدیگر به نظر می‌آیند، با بررسی دقیق‌تر مشخص می‌شود که در واقع یک چیز بیشتر نیستند که اصطلاحاً گفته می‌شود که پدیدهٔ اول به پدیدهٔ دوم تقلیل هستی‌شناسانه یافته است؛ یا به عبارت دیگر، پدیدهٔ اول چیزی جز همان پدیدهٔ دوم نیست. برای نمونه، پدیدهٔ آب و پدیدهٔ H_2O ، اگرچه در نگاه ابتدایی از دو پدیدهٔ مستقل و متمایز از یکدیگر دلالت دارند؛ ولی با بررسی دقیق مشخص می‌شود که آب چیزی جز همان H_2O نیست و لذا گفته می‌شود که آب به H_2O تقلیل هستی‌شناختی پیدا کرده است (ریونز کرافت، ۱۳۸۷، ص ۸۲-۸۴).

بنابراین نظریهٔ این‌همانی نوعی ذهن و مغز را بنا بر هر دو تفسیر از اصطلاح تقلیل، می‌توان یک نظریهٔ تقلیلی دانست.

اما بنا بر نظریهٔ این‌همانی نمونه‌ها (این‌همانی مصداقی)، به‌خاطر اعتقاد به تحقق‌های چندگانه نمی‌توان قوانین پل‌مانندی برای تقلیل میان نظریه‌ای یافت و لذا در صورت عدم وجود چنین قوانینی اساساً تقلیل میان نظریه‌ای در این‌همانی نمونه‌ها وجود ندارد. علاوه بر اینکه با اعتقاد به تحقق چندگانه، باید تقلیل هستی‌شناختی را نیز در این‌همانی نمونه‌ها منکر شد؛ زیرا نمی‌توان مثلاً گفت که درد چیزی جز شلیک عصب C نیست؛ درحالی‌که بنا بر این‌همانی نمونه‌ها در موجودات مختلف و حتی در موجود واحد نیز، گاهی درد چیزی غیر از شلیک عصب C است.

بنابراین باید تقریر این‌همانی نمونه‌ها از نظریهٔ این‌همانی ذهن و مغز را نوعی اصالت فیزیک غیر تقلیلی دانست (مسلمین، ۱۳۸۸، ص ۱۲۰-۱۲۱؛ ریونز کرافت، ۱۳۸۷، ص ۸۲-۸۴).

۴. نقد نظریهٔ این‌همانی ذهن و مغز

در مقام بیان نقدهای مبنایی بر نظریهٔ این‌همانی ذهن و مغز، ابتدا نقد کریپکی که بنا بر مبنای خود غربی‌ها بر این نظریه وارد است را بیان می‌کنیم. سپس چهار نقد مبنایی که با توجه به مبنای خاص اندیشهٔ اسلامی بر این نظریه وارد است را مطرح می‌کنیم.

۴-۱. نقد کریپکی

این نقد توسط *سول آرون کریپکی*، فیلسوف و منطق‌دان آمریکایی، بر نظریهٔ این‌همانی ذهن و مغز ایراد شده است. کریپکی در دههٔ

گفت که هر جا که احساس درد باشد، همواره و در همه جهان‌های ممکن، شلیک عصب C نیز خواهد بود؛ زیرا به راحتی می‌توان جهان ممکن را تصور کرد که در آن، احساس درد وجود دارد، ولی اثری از شلیک عصب C نیست؛ بلکه عصب D شلیک می‌شود. بنابراین این‌همانی حالات ذهنی و حالات و فرایندهای مغزی ضروری نیست؛ بلکه رابطه‌ای امکانی است و می‌تواند در شرایطی دیگر یا در جهان ممکن دیگری تخلف یابد. پس بین حالات ذهنی و حالات و فرایندهای مغزی این‌همانی وجود ندارد.

نقد کریبکی را می‌توان در حالتی کلی مطابق استدلال ذیل صورت‌بندی کرد:

مقدمه اول: اگر حالتی ذهنی مانند احساس درد با حالتی فیزیکی، مانند شلیک عصب C این‌همان باشد این رابطه باید ضرورتاً صادق باشد؛ مقدمه دوم: اما حالتی ذهنی مانند درد ضرورتاً حالتی فیزیکی مانند شلیک عصب C نیست؛

از دو مقدمه فوق، نتیجه گرفته می‌شود که حالات ذهنی مانند احساس درد با حالات مغزی مانند شلیک عصب C این‌همان نیستند. در واقع در این استدلال، از رفع تالی مقدمه اول، رفع مقدم آن نتیجه گرفته می‌شود.

استدلال کریبکی باید به صورت دقیق مورد بررسی قرار گیرد که برای این منظور استدلال او را به شکلی جزئی‌تر صورت‌بندی می‌کنیم: احساس درد و شلیک عصب C، هر دو، دلالت‌گرهای ثابت هستند؛ اگر رابطه این‌همانی میان دو دلالت‌گر ثابت، صادق باشد در آن صورت، این رابطه، ضرورتاً صادق خواهد بود؛

با توجه به مقدمه اول و دوم، اگر رابطه این‌همانی میان احساس درد و شلیک عصب C که دلالت‌گرهای ثابت هستند صادق باشد؛ آن‌گاه این رابطه میان آنها ضرورتاً صادق خواهد بود؛

در صورتی که رابطه این‌همانی میان احساس درد و شلیک عصب C ضرورتاً صادق باشد، آن‌گاه در هر جهان ممکن که احساس درد یا شلیک عصب C وجود داشته باشد، قطعاً طرف دیگر این‌همانی نیز وجود خواهد داشت؛

اگر بتوان جهانی را که در آن، یکی از دو حالت احساس درد یا شلیک عصب C، بدون حضور دیگری وجود داشته باشد، تصور کرد در آن صورت، آن جهان، جهانی ممکن خواهد بود؛

واقعاً می‌توان جهانی را تصور کرد که در آن جهان، شلیک

حسابی در همه جهان‌های ممکن بر شخص ثابتی دلالت می‌کند و با گواهی عقل نمی‌تواند در جهانی ممکن بر شخص دیگری دلالت کند، به همان صورت درمی‌یابیم که ویژگی‌ها و صفات خاص و مشخص در جهان‌های ممکن مختلف ثابت نبوده و می‌تواند بر افراد مختلفی صدق کند. برای نمونه فیزیک‌دان برجسته ایرانی در جهان موجود بالفعل بر محمود حسابی صدق می‌کند، اما می‌تواند در یک جهان ممکن بر دکتر محمد قریب صدق کند و در جهان ممکن دیگری بر علی دایی صدق کند.

کریبکی از همین طریق نشان می‌دهد که اسامی خاص با ویژگی‌ها و صفات معین، یکسان و این‌همان نیستند (سوآمس، ۲۰۰۲، ص ۲۴۳-۲۶۳).

کریبکی واژه‌هایی که بر «نوع طبیعی» دلالت می‌کنند را نیز دلالت‌گر ثابت می‌داند. نوع طبیعی، مصادیق متعددی دارد که همگی در یک ویژگی طبیعی مشترک هستند. برای مثال واژه «آب» که یک نوع طبیعی و دارای مصادیق مختلفی است که همگی مصادیق آن در ویژگی داشتن ساختار H_2O مشترک هستند؛ هر چند که ممکن است در برخی موارد، ویژگی مشترک مصادیق یک نوع طبیعی را ندانیم؛ ولی با این حال فرقی به حال نوع طبیعی بودن آن نمی‌کند و همچنان دلالت‌گر ثابت خواهد بود. البته کریبکی معتقد است که از طریق تجربی باید این ویژگی‌های مشترک را به دست آورد (پاتنم، ۱۹۷۵، ص ۲۳۰-۲۳۵).

باید این نکته را متذکر شد که کریبکی دلیل خاصی برای این ادعا که انواع طبیعی نیز دلالت‌گر ثابت هستند، ارائه نکرده است؛ ولی هیلاری وایت‌هال پاتنم، فیلسوف و ریاضی‌دان یهودی‌تبار آمریکایی، استدلالی برای اثبات اینکه انواع طبیعی نیز دلالت‌گرهای ثابت هستند ارائه می‌کند که به استدلال جهان دوقلو معروف است (پاتنم، ۱۹۷۵، ص ۲۴۱؛ ژاکت، ۱۹۹۴، ص ۱۰۸-۱۱۱).

به اعتقاد کریبکی این‌همانی‌های علمی مانند این‌همانی آب و H_2O ، رعدوبرق و تخلیه بار الکتریکی و... ضروری هستند و در تمام جهان‌های ممکن برقرار هستند و اساساً نمی‌توان تصور کرد که در یک جهان ممکن، مثلاً آب وجود داشته باشد، اما H_2O موجود نباشد. لذا هر چیزی که آب باشد، همواره و در همه جهان‌های ممکن، H_2O خواهد بود.

اما در مورد حالات ذهنی این‌گونه نیست. برای نمونه نمی‌توان

عصب C وجود دارد، ولی احساس درد وجود ندارد؛

با توجه به مقدمه پنجم، اگر جهانی که در مقدمه ششم ذکر کردیم متصور شد؛ آن‌گاه امکان آن جهان ثابت می‌شود؛

با در نظر گرفتن مقدمه چهارم و هفتم نتیجه گرفته می‌شود که این‌همانی میان احساس درد و شلیک عصب C، رابطه‌ای ضرورتاً صادق نیست؛

در نهایت، با توجه به مقدمه سوم و هشتم نتیجه گرفته می‌شود که این‌همانی میان احساس درد و شلیک عصب C، رابطه‌ای صادق نیست. از میان مقدمات نه‌گانه فوق، مقدمات سوم، هفتم، هشتم و نهم، از مقدمات دیگر به دست آمده‌اند؛ لذا با توجه به درست بودن شکل نتیجه‌گیری، مشکلی در آنها نخواهد بود.

در بررسی مقدمه اول باید گفت که همان‌طور که در مورد دلالت‌گرهای ثابت مطرح شد اگر احساس درد، یک اسم خاص باشد با توجه به نظر کریپکی قطعاً یک دلالت‌گر ثابت است. اگر درد را یک احساس خاص فرض کنیم، می‌توان آن را اسمی خاص دانست و آن‌گاه از دلالت‌گرهای ثابت خواهد بود. اما در آن صورت، بسیاری موارد دیگر را نیز باید اسم خاص دانست؛ مثلاً آب، چون یک ماده خاص است باید اسم خاص باشد و حال آنکه آب، یک نوع طبیعی است و اسم خاص نیست.

حال که احساس درد، اسم خاص نیست، اگر بتوان آن را نوع طبیعی به حساب آورد؛ در آن صورت، دلالت‌گر ثابت می‌شود. اما کریپکی صرفاً برای دلالت‌گر ثابت بودن اسامی خاص، استدلال آورده است و استدلالی به نفع انواع طبیعی ارائه نکرده است.

معیاری به‌صورت غیرمستقیم در آثار کریپکی وجود دارد که می‌توان با آن معیار به بررسی واژگان پرداخت و بررسی کرد که آیا دلالت‌گر ثابت هستند یا دلالت‌گر متغیر؟

معیار دلالت‌گر ثابت بودن واژگان: اگر مدلول واژه‌ای بتواند بدون وجود داشتن خود آن واژه وجود داشته باشد، آن واژه، دلالت‌گر متغیر است، در غیر این صورت دلالت‌گر ثابت خواهد بود.

با به‌کار بردن این معیار درمی‌یابیم که اسامی خاص، دلالت‌گرهای ثابت‌اند؛ زیرا امکان ندارد که مدلول آنها وجود داشته باشد بدون آنکه خود آن واژه وجود داشته باشد.

همچنین مشخص می‌شود که ویژگی‌ها و صفات معین، دلالت‌گرهای متغیر هستند؛ زیرا همان‌طور که در مثال فیزیک‌دان

برجسته ایرانی بیان کردیم، این امکان وجود دارد که مدلول آنها و مصادیقشان وجود داشته باشد، بدون آنکه واژه آنها وجود داشته باشد (سوآمس، ۲۰۰۲، ص ۳۵-۳۷).

با به‌کارگیری این معیار در مورد انواع طبیعی، می‌توان دریافت که انواع طبیعی نیز دلالت‌گرهای ثابت هستند؛ زیرا امکان ندارد که مدلول‌ها و مصادیق انواع طبیعی وجود داشته باشند، بدون آنکه واژگان آنها باشند؛ برای نمونه، نمی‌شود جایی مدلول آب باشد، ولی آب نباشد؛ بلکه هر جا مدلول آب بود، خود آب نیز وجود خواهد داشت. بنابراین انواع طبیعی که از آنها به اسم جنس هم تعبیر می‌کنند، دلالت‌گرهای ثابت هستند (پاتنم، ۱۹۷۵، ص ۱۷۶).

در مورد احساس درد نیز همین معیار استفاده می‌شود. با توجه به اینکه هر مصداقی از احساس درد را که در نظر بگیریم، این واژه بر آن صدق می‌کند و امکان ندارد که در جهان ممکن، مصداقی از احساس درد باشد، ولی واژه احساس درد وجود نداشته باشد. بنابراین احساس درد را باید دلالت‌گر ثابت بدانیم.

البته برخی فیلسوفان همچون *آرمسترانگ* حالات ذهنی را براساس نقش کارکردی آنها تعریف می‌کنند. لذا از نگاه کارکردگرایان، هر چیزی غیر از آن حالت ذهنی خاص که آن کارکرد را فراهم آورد، کافی است. بنابراین ممکن است آن کارکرد که مدلول احساس درد است در جهان ممکن وجود داشته باشد، بدون آنکه واژه احساس درد وجود داشته باشد. اما این نوع از تقلیل‌گرایی مورد پذیرش و بحث ما نیست.

حال که مطابق با معیار آزمون دلالت‌گر ثابت بودن کریپکی دانستیم که احساس درد، دلالت‌گر ثابت است؛ به سراغ شلیک عصب C می‌رویم. امکان اینکه در یک جهان ممکن، یکی از مصادیق شلیک عصب C باشد، اما خود واژه شلیک عصب C نباشد نیز وجود ندارد. بنابراین شلیک عصب C نیز دلالت‌گر ثابت است.

با توجه به این بررسی‌ها نتیجه می‌گیریم که مقدمه اول نیز درست است.

همان‌طور که در توضیح دلالت‌گرهای ثابت بیان شده، وقتی واژه‌ای دلالت‌گر ثابت باشد؛ یعنی در همه جهان‌های ممکن بر مدلول ثابتی دلالت می‌کند. اگر دو دلالت‌گر ثابت، دارای رابطه این‌همانی با یکدیگر باشند؛ آن‌گاه در هر جهان ممکن نیز با توجه به ثابت بودن مدلول‌شان، همان رابطه این‌همانی میان آنها برقرار

نیز با توجه به اینکه مدعیان این نظریه، آن را از نوع این‌همانی تحلیلی میان مفاهیم که گزاره‌ای پیشینی است، نمی‌دانستند؛ بلکه آن را از نوع گزاره‌های پسینی می‌دانستند که باید به لحاظ تجربی صدق آنها را مورد بررسی قرار داد؛ لذا این‌همانی میان حالات ذهنی و حالات و فرایندهای مغزی را رابطه‌ای امکانی می‌دانستند.

اما کریبکی با معیاری که برای معرفت به دلالت‌گرهای ثابت مطرح کرد، مدعی شد که اگر این‌همانی میان حالات ذهنی و حالات و فرایندهای مغزی صادق باشد، آن‌گاه علی‌رغم پسینی بودن آن گزاره، ضرورتاً صادق خواهد بود. درواقع، کریبکی اصطلاح ضرورت را که تا پیش از زمان او صرفاً میان قضایا برقرار بوده و امری زبانی تلقی می‌شد، به عالم واقع و جهان خارج سوق داد که اصطلاح ضرورت، به‌عنوان امری متافیزیکی نیز به‌کار برود.

به‌عقیده کریبکی، صفات و ویژگی‌های مشخص و معین، دلالت‌گرهای غیرثابت و متغیرند؛ اما اسامی خاص و انواع طبیعی، جزء دلالت‌گرهای ثابت هستند. بنابراین اگر رابطه این‌همانی میان دو اسم خاص یا دو نوع طبیعی، صادق باشد، در آن صورت، آن رابطه در تمام جهان‌های ممکن برقرار است؛ لذا اصطلاحاً آن رابطه را ضرورتاً صادق می‌دانیم؛ یعنی هیچ جهان ممکن و مجموعه قابل تصویری از اوضاع و شرایط وجود ندارد که در آن مجموعه و جهان ممکن، این رابطه این‌همانی برقرار نباشد. بنابراین مقدمه چهارم نیز مقدمه‌ای صادق است.

مقدمه پنجم نیز با توجه به تعریفی که از جهان ممکن ارائه شد، درست خواهد بود؛ زیرا هنگامی که بتوان جهانی را تصور کرد که در آن، یک طرف از این‌همانی حالات ذهنی و حالات و فرایندهای مغزی وجود داشته باشد، درحالی‌که طرف دیگر آن، وجود ندارد؛ درواقع مجموعه‌ای قابل تصور از اوضاع و شرایط فراهم می‌آید که اصطلاحاً می‌توان گفت آن جهان مفروض تصور شده، جهانی ممکن خواهد بود. در بررسی مقدمه ششم باید گفت که درواقع کریبکی با این مقدمه، ضربه خویشت را بر پیکره نظریه این‌همانی ذهن و مغز وارد می‌کند. درواقع دو وضعیت ممکن برای این‌همانی احساس درد و شلیک عصب C به‌عنوان نمونه، قابل تصور است:

وضعیت اول قابل تصور، وضعیتی است که در آن، احساس درد وجود دارد، اما شلیک عصب C وجود ندارد. درواقع احساس درد، ذاتی درد است و وجود درد بدون وجود احساس درد غیرممکن است؛ اما این مسئله در مورد

خواهد بود که مطابق با اصطلاح، باید گفت ضرورتاً این‌همانی میان آنها صادق است. بنابراین مقدمه دوم نیز همواره درست است.

درواقع، این مقدمه به‌واسطه ابداعی است که کریبکی به لحاظ معرفت‌شناختی انجام داد. فیلسوفان پیش از کریبکی، تنها گزاره‌های تحلیلی را ضروری می‌دانستند؛ لذا معتقد بودند که صرفاً گزاره‌هایی که به نحو پیشینی به محتوای آنها شناخت پیدا می‌کنیم و از طریق تعقل و شناخت مفاهیم دانسته می‌شوند، می‌توانند ضروری باشند و گزاره‌های پسینی به‌خاطر تجربی بودنشان، امکانی هستند. اما کریبکی با مطرح کردن اصطلاح جهان‌های ممکن ادعا کرد که حتی گزاره‌هایی پسینی نیز وجود دارند که از طریق تجربه به دست می‌آیند؛ ولی می‌توانند ضرورت صدق داشته باشند.

کریبکی با این ابداع خود، درواقع، ضرورت را که امری صرفاً زبانی و معرفتی و منحصر در گزاره‌های تحلیلی بود، به امری متافیزیکی مبدل ساخت که حتی در گزاره‌های تجربی نیز می‌تواند صادق باشد. بنابراین مقدمه دوم به‌خاطر مطرح شدن گزاره‌های پسینی که می‌توانند ضرورتاً صادق باشند، مقدمه‌ای صادق است.

در مقدمه چهارم نیز با توجه به تعریف مفهوم ضرورت متافیزیکی، به لحاظ منطقی، از مقدم، صدق تالی به‌دست می‌آید؛ یعنی هر گزاره‌ای که ضرورتاً صادق باشد، مطابق با تعریف ضرورت قطعاً در هر جهان ممکن نیز صادق خواهد بود و امکان کذب آن در یک جهان ممکن وجود ندارد.

درواقع، کریبکی با معیار خویش به سراغ گزاره‌ها می‌رود. در بررسی ضرورت هر گزاره‌ای ابتدا باید دید که آیا می‌توانست نادرست باشد. در آن صورت ضرورتاً درست نیست.

اما اگر نمی‌توانست نادرست باشد، آن‌گاه تعبیر جهان‌های ممکن به میان می‌آید و بررسی می‌کند که آیا آن گزاره می‌توانست در جهان ممکن غیر از آنچه اکنون هست، باشد. در صورت پاسخ مثبت به این سؤال، آن گزاره واقعیتی ممکن است. اما در صورت پاسخ منفی به سؤال فوق، حکم به ضرورت صدق آن گزاره می‌کنیم.

به‌طور کلی با توجه به معیار کریبکی هرگاه رابطه میان دو دلالت‌گر ثابت، صادق باشد، با توجه به تعریفی که از دلالت‌گر ثابت دادیم، آن رابطه ضرورتاً صادق خواهد بود؛ مانند رابطه این‌همانی که میان اسامی خاص یا انواع طبیعی برقرار می‌شود.

در مورد این‌همانی حالات ذهنی با حالات و فرایندهای مغزی

این حالات ذهنی که حیث التفاتی دارند را معمولاً به صورت یک کل منسجم لحاظ می‌کنند که با یکدیگر سازگار بوده و از تعقل، نظم و هنجار خاصی بهره می‌برند و می‌توان گفت که انسان بودن انسان به این کل منسجم است و به واسطه آن از حیوانات، متمایز می‌گردد.

همان‌طور که امتداد داشتن ویژگی ذاتی ماده و امور مادی است، حیث التفاتی داشتن نیز ویژگی ذاتی برخی از حالات ذهنی است. با توجه به اینکه ویژگی‌های ذاتی این دو دسته از حالات، یعنی حالات ذهنی و حالات و فرایندهای مغزی متفاوت است؛ لذا این‌همانی ذهن و حالات ذهنی با مغز و حالات و فرایندهای مغزی ممکن نیست.

هرچند که این نقد را می‌توانستیم تحت عنوان دیگری مبنی بر تفاوت در ویژگی‌ها بیاوریم؛ اما به‌خاطر اهمیت حیث التفاتی و چالشی جدی که برای فیزیکیالیست‌ها ایجاد کرده، آن را جداگانه و به‌صورت نقدی مستقل ذکر کردیم (کرباسی‌زاده و شیخ‌رضایی، ۱۳۹۱، ص ۶۹-۷۰).

اندیشمندان اسلامی بسیاری در اثبات تجرد نفس استدلال اقامه کرده‌اند که از میان آنها می‌توان به *ابن‌سینا*، *فخر‌رازی* و *صدرالمطهرین* اشاره کرد. *فخر‌رازی* دوازده دلیل برای تجرد نفس را برمی‌شمارد و آنها را مورد بررسی نقادانه قرار می‌دهد. او سه دلیل از آن دلایل دوازده‌گانه را قانع‌کننده می‌داند که در ابتدای بیان نقدهای اندیشمندان اسلامی بر نظریه این‌همانی ذهن و مغز، دو دلیل از دلایل سه‌گانه قابل اعتماد از نظر *فخر‌رازی* را بیان کرده و سپس به توضیح نقدی دیگر براساس اندیشه اسلامی بر این نظریه خواهیم پرداخت.

۴. برهان انسان معلق ابن‌سینا

این دلیل، در واقع به اثبات نفس مستقل از بدن می‌پردازد که با استفاده از نتیجه آن می‌توان این‌همانی ذهن و مغز را انکار کرد.

ابن‌سینا در برهان مشهور خود که آن را برهان «انسان معلق» نامیده‌اند بیان می‌کند که اگر انسان در حالتی قرار بگیرد که بتواند توجه خود را از همه چیز پیرامون خود، حتی از بدن خود، برگرداند، حتی در آن حالت، همچنان خود را می‌یابد و به هویت خویش علم دارد. بنابراین باید گفت که هویت انسان و «خود» انسان، غیر از بدن مادی او و حقیقتی ورای جسم ماست که آن را به «نفس» تعبیر می‌کنند. با توجه به تمایز نفس یا ذهن انسان از بدن مادی که شامل مغز او نیز می‌شود، ذهن و حالات ذهنی انسان نمی‌توانند با مغز و حالات و فرایندهای مغزی او، این‌همان باشند (ابن‌سینا، ۱۳۷۵، ص ۳۴۷).

شلیک عصب C صادق نیست؛ یعنی می‌توان جهانی را تصور کرد که در آن، احساس درد با شلیک عصب D ایجاد شود. بنابراین آنچه که در صورت وجود درد باید وجود داشته باشد، احساس درد است؛ نه اینکه با شلیک عصب C یا شلیک عصب D یا... همراه باشد.

وضعیت دوم قابل تصور، وضعیتی است که در آن، عصب C شلیک می‌شود؛ اما دردی وجود ندارد. در واقع می‌توان این‌گونه بیان کرد که دقیقاً همان حالات و فرایندهای مغزی که در جهان بالفعل ما وجود دارد، در آن جهان ممکن نیز وجود دارد؛ اما هیچ احساس دردی وجود ندارد. مثلاً موجوداتی باشند که هیچ‌گونه ذهن‌مندی نداشته باشند؛ اما دارای فعالیت‌های مغزی باشند. چنین جهان و وضعیتی هم قابل تصور است؛ لذا جهانی ممکن خواهد بود (کیوم، ۲۰۱۰، ص ۶۸-۶۹).

بنابراین با توجه به بررسی تمام مقدمات نتیجه گرفته می‌شود که این‌همانی میان حالات ذهنی و حالات مغزی ضرورتاً صادق نیست؛ یعنی امکان تخلف یکی از طرفین از دیگری وجود دارد. لذا اساساً این‌همانی میان این دو دسته از حالات، این‌همانی واقعی نیست. بنابراین نظریه این‌همانی ذهن و مغز با هر دو قسم نوعی و مصداقی آن رد می‌شود.

نقد کربیکی بر نظریه این‌همانی ذهن و مغز، آثار و عوایی دارد که همچنان طرف‌داران آن نظریه را دچار چالش می‌کند (مسلمین، ۱۳۸۸، ص ۱۵۳-۱۵۸؛ کربیکی، ۱۳۸۱؛ صبحی و همتی‌مقدم، ۱۳۹۱، ص ۱۲۹-۱۴۲ و ۱۷۰-۱۷۱؛ همتی‌مقدم و صناعی، ۱۳۹۴؛ کربیکی، ۱۹۸۰، ص ۴۸؛ ویتگنشتاین، ۱۹۶۱، ص ۸۲؛ فودور، ۱۹۸۷، ص ۹۷؛ لیسی، ۲۰۰۵؛ مک‌دونالد، ۱۹۹۲، ص ۲۸-۳۳؛ پاتنم، ۲۰۰۰؛ جندلر و هاوورثون، ۲۰۰۲، ص ۲۶-۳۹).

۳. حیث التفاتی؛ چالشی جدی برای فیزیکیالیست‌ها

نقد بعدی با تمسک به حیث التفاتی است. حیث التفاتی یکی از ویژگی‌های اصلی برخی از حالات ذهنی است و امکان اینکه بتوان تبیینی فیزیکیالیستی از آن ارائه داد، نیست.

برخی حالات ذهنی، حیث التفاتی دارند؛ یعنی متوجه به چیزی هستند. مثلاً میل داشتن حالتی ذهنی است که باید به امر دیگری متوجه باشد و میل به چیزی صورت بگیرد؛ اراده کردن نیز حالت ذهنی دیگری است که نیازمند به امری دیگر است، تا متوجه به آن شود و اراده به امری تحقق یابد و... .

۵. دلیل براساس وحدت شخصی

دلیل دوم بر تجرد نفس که فخر رازی در بررسی خود، آن را بدون اشکال می‌داند، دلیل براساس وحدت شخصی است. مطابق با این دلیل، بدن ما در طول عمرمان، همواره در معرض تغییر و تبدل است، به‌گونه‌ای که بعد از چندین سال تقریباً می‌توان گفت که دارای بدن جدیدی نسبت به چندین سال قبل شده‌ایم. علی‌رغم این تغییر و تحول‌ها در بدن خود، همواره وحدت شخصی خود را با علم حضوری درک می‌کنیم؛ یعنی درک می‌کنیم که «خود» فعلی ما، همان «خود» کودکی‌مان است و نفس ما تغییر نیافته است. بنابراین «نفس» و «خود» واقعی ما دارای وجودی مستقل از بدن و جسم مادی ماست که علی‌رغم تغییرات بدن، همواره ثابت می‌ماند و از آنجاکه تغییر نمی‌پذیرد و ثابت است، لذا مادی نیز نخواهد بود. این دلیل بر غیرمادی بودن نفس را می‌توان بر ذهن نیز تطبیق داد و لذا قائل به تمایز آن از مغز مادی تغییرپذیر شد. لذا این دلیل نیز می‌تواند به‌عنوان نقدی بر نظریه این‌همانی ذهن و مغز ارائه شود (ر.ک: فخر رازی، ۱۳۷۰؛ ایزدی، ۱۳۸۷).

۶. نفس، بی‌نیاز از محل

این نقد نیز در واقع دلیلی برای اثبات غیرمادی بودن نفس است که با تطبیق آن بر ذهن، نظریه این‌همانی ذهن و مغز مادی را انکار می‌کند. این دلیل برای اثبات غیرمادی و مجرد بودن نفس ناطقه، استدلالی به شکل قیاس شکل اول اقامه می‌کند. مطابق با این دلیل، نفس در بسیاری از افعال خود نیازی به محل ندارد. از طرفی براساس اصول فلسفه اسلامی، اگر فاعلی در انجام فعالیت‌های خود نیازی به محل نداشته باشد، قطعاً در ذات خودش نیز بی‌نیاز از محل است. لذا نتیجه گرفته می‌شود که نفس نیازی به محل ندارد. با توجه به اینکه بی‌نیاز از محل بودن، یکی از ویژگی‌های مجردات است؛ لذا نفس مجرد و غیرمادی خواهد بود.

برای درست بودن این استدلال باید ثابت شود که نفس در برخی از فعالیت‌های خویش بی‌نیاز از محل است. بدین منظور اندیشمندان مسلمان سه دلیل برای اثبات آن بیان کرده‌اند:

دلیل اول: نفس، ذات خودش را ادراک می‌کند و در ادراک ذات خودش به هیچ ابزار و واسطه دیگری نیازمند نیست؛ بلکه ذات خود را صرفاً با ذات خود ادراک می‌کند. اساساً اینکه ابزار و واسطه‌ای میان

نفس و ذات آن قرار داشته باشد، محال خواهد بود. بنابراین اولین دلیل بر بی‌نیازی نفس از محل در برخی از فعالیت‌های خویش، این است که نفس در ادراک ذات خود نیازمند هیچ ابزار مادی و جسمانی نیست. دلیل دوم: نفس، ادراک ذات خود را نیز ادراک می‌کند؛ یعنی ادراک می‌کند که ذات خود را ادراک کرده و این ادراک دوم نیز، از طریق واسطه و ابزار نیست.

دلیل سوم: نفس، ابزارهای جسمانی و مادی که برای فعالیت‌های خویش از طریق آنها عمل می‌کند را نیز بدون واسطه و ابزاری دیگر ادراک می‌کند. در توضیح این دلیل باید گفت که در صورتی که برای ادراک این ابزار نیاز به ابزاری دیگر باشد، در مورد ادراک آن ابزار دوم نیز همین سؤال پیش می‌آید و لذا تسلسل در ابزار را به دنبال خواهد داشت که تسلسلی بالفعل و محال است.

بنابراین از طریق این سه دلیل دانستیم که نفس در برخی از فعالیت‌های خود، نیازی به ابزار و محل مادی و جسمانی ندارد و زمانی که در فعالیت خود از داشتن ابزار و محل بی‌نیاز باشد، به طریق اولی در ذات خود نیز نیازی به ابزار و محل نخواهد داشت.

در بیان این اولویت باید گفت که فاعل بودن یک چیز، منوط به این است که آن چیز موجود باشد؛ لذا قوام فاعل بودن آن چیز به موجود بودن آن است. در نتیجه اگر وجود چیزی نیازمند به ابزار و محل بود با توجه به اینکه باید ابتدا ذات فاعل وجود داشته باشد، تا بعد از وجود بتواند فعلی همچون ایجاد امور داشته باشد؛ لذا فعل و اثر آن چیز نیز به تبع ذات آن چیز، نیازمند به آن ابزار و محل خواهد بود. همچنین از آنجاکه فعل و اثر، تابع اصل ذات و وجود هستند؛ لذا نمی‌توان انتظار داشت که در صورت نیازمندی فعل یک چیز به ابزار و محل، حکم به نیازمندی خود آن چیز به ابزار و محل کنیم؛ زیرا تابع در این نیازمندی، از متبوع خویش پیروی می‌کند، نه بالعکس.

از طرفی چون قوای جسمانی و مادی در اصل ذات و وجود خود به ابزار و محل مادی نیازمند هستند؛ لذا صرفاً با ابزار و محل جسمانی قادر بر انجام فعالیت‌های خود می‌شوند. بنابراین هیچ‌یک از قوای جسمانی و مادی نمی‌توانند ذات خود، و یا ادراک ذات خود و یا ابزارهای ادراک خود را ادراک کنند؛ زیرا در آن صورت باید در برخی فعالیت‌های خود بی‌نیاز از محل و ابزار باشند که خلاف فرض است. بنابراین اگر نفس ناطقه را قوه‌ای جسمانی و مادی بدانیم، نباید بتواند ذات خود، ادراک ذات خود و ابزارهای ادراک خود را ادراک کند

منابع.....

- ابن سینا، حسین بن عبدالله، ۱۳۷۵، *الشفاء، الطبيعيات، النفس*، تصحیح و تعلیق حسن حسن‌زاده آملی، قم، مرکز النشر التابع لمكتب الاعلام الاسلامی.
- ادیانی، سیدیونس، ۱۳۸۱، *فلسفه ذهن و معنی*، تهران، نقش جهان.
- ایزدی، محسن، ۱۳۸۷، «رابطه نفس (ذهن) و بدن و رهیافت‌های موفق و ناموفق آن»، *اندیشه دینی*، ش ۲۸، ص ۱۰۵-۱۳۲.
- دکارت، رنه، ۱۳۷۲، *قواعد هدایت ذهن*، ترجمه منوچهر صانعی، تهران، دانشگاه شهید بهشتی.
- دکارت، رنه، ۱۳۸۷، *تأملات در فلسفه اولی*، ترجمه احمد احمدی، تهران، سمت.
- ریونز کرافت، ایان، ۱۳۸۷، *فلسفه ذهن یک راهنمای مقدماتی*، ترجمه حسین شیخ‌رضایی، تهران، صراط.
- صوحی، علی و همتی‌مقدم، احمدرضا، ۱۳۹۱، *نظریه‌های مادی‌انگاران ذهن: بررسی و نقد نظریه‌های فیزیکیالیستی در فلسفه ذهن*، قم، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
- فخررازی، محمدبن عمر، ۱۳۷۰، *المباحث المشرقیه*، قم، بیدار.
- فیاضی، غلامرضا، ۱۳۸۹، *علم النفس فلسفی*، تحقیق و تدوین محمدتقی یوسفی، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- کرباسی‌زاده امیراحسان و حسین شیخ‌رضایی، ۱۳۹۱، *آشنایی با فلسفه ذهن*، تهران، هرمس.
- کریکی، سول، ۱۳۸۱، *نام‌گذاری و ضرورت*، ترجمه کاوه لاجوردی، تهران، هرمس.
- کشفی، عبدالرسول، ۱۳۸۹، «بررسی نظریه این‌همانی ذهن و مغز»، *فلسفه دین*، سال هفتم، ش ۵، ص ۱۹-۴۰.
- مسلمین، کیت، ۱۳۸۸، *درآمدی به فلسفه ذهن*، ترجمه مهدی ذاکری، قم، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
- مصلح، جواد، ۱۳۵۲، *علم النفس یا روان‌شناسی صدرالمآلهین ترجمه و تفسیر از سفر نفس اسفار*، تهران، دانشگاه تهران.
- همتی‌مقدم، احمدرضا و امیر صانعی، ۱۳۹۴، «نشست علمی نقد و بررسی نظریه این‌همانی ذهن و مغز»، قم، مجمع عالی حکمت اسلامی.
- هیگ، جان، ۱۳۹۰، «آیا ذهن همان مغز است؟»، ترجمه نرگس فتحعلیان، در: new-philosophy.ir
- Fodor, Jerry, A, 1987, *Psychosemantics*, Cambridge, the MIT Press.
- Gendler, Tamar Szabó and Hawthorne, John, 2002, *Conceivability and Possibility*, Oxford, Oxford University Press.
- Jacquette, Dale., 1994, *Philosophy of Mind*, Prentice-hall, New jersey.
- Kim, Jaegwon, 2010, *Philosophy of Mind*, Third Edition, London, Westview Press.
- Kripke, Saul A, 1980, *Naming and Necessity*, London, Cambridge, Harvard University Press, Blackwell.
- Lacy, Alan Robert, 2005, *A Dictionary of Philosophy*, Third Edition, London, Routledge.
- Macdonald, Cynthia, 1992, *Mind-Body Identity Theories*, London, Routledge.
- Putnam, Hilary, 1975, *Mind, Language and Reality Philosophical Papers*, London, Cambridge, University Press.
- Putnam, Hilary, 2000, "The Nature of Mental States", 1975, Reprinted in Timothy O'Conner and David Robb (eds.), *Philosophy of Mind Contemporary Readings*, London, Routledge.
- Soames, scott, 2002, *Beyond Rigidity*, Oxford, Oxford University Press.
- Wittgenstein, Ludwig, 1922, *Tractatus Logico-Philosophicus*, tr. D. F. Pears and B. F. McGuinness, London, London Routledge and Kegan Paul.
- Wittgenstein, Ludwig, 1961, *Notebooks 1914-1916*, ed. G. H. von Wright and G. E. M. Anscomb, tr. G. E. M. Anscomb, Oxford Blackwell.

درحالی‌که این‌گونه نیست و نفس ناطقه همه این موارد را ادراک می‌کند. پس با این دلیل ثابت می‌شود که نفس نمی‌تواند یک نیروی جسمانی و مادی باشد؛ بلکه باید آن را امری مجرد و غیرمادی دانست. با تطبیق نفس بر ذهن باید گفت که دیگر نمی‌توان ذهن و حالات ذهنی را با مغز و فرایندهای مغزی یکسان دانست. صدرالمآلهین این دلیل را دلیلی قاطع برای اثبات تجرد و غیرمادی بودن نفس می‌داند (مصلح، ۱۳۵۲، ص ۱۰۳-۱۰۴).

نتیجه‌گیری

به‌منظور قرار دادن نظریه این‌همانی ذهن و مغز در بونه نقد، ابتدا باید تبیین کامل و دقیقی از این نظریه ارائه شود تا در هنگام نقد، دچار سوءبرداشت و عدم درک درست از این نظریه نشویم. بعد از تبیین کامل این نظریه به بررسی و نقد این نظریه پرداختیم که بدین منظور نقدهای وارد بر نظریه این‌همانی ذهن و مغز مورد بررسی قرار گرفت. از میان نقدهای وارد بر نظریه این‌همانی ذهن، برخی از آنها به دلیل عدم درک و تبیین صحیح از این نظریه، خللی بر این نظریه وارد نمی‌کنند. برخی از مهم‌ترین نقدهای وارد بر نظریه این‌همانی ذهن و مغز را احصا کرده و به تبیین کامل آن نقدها پرداختیم. این نقدها به همراه بسیاری از نقدهای دیگری که بر نظریه این‌همانی ذهن و مغز وارد می‌شود، این نظریه را دچار چالش می‌کند. نقدهایی که بر این نظریه وارد می‌شوند، غالباً یا مبانی این نظریه را مورد نقد قرار داده و از این طریق، آن را به چالش می‌کشند و یا اینکه با نقد لوازمی که آن نظریه، در پی دارد، ضعف آن را نمایان می‌سازند. با توجه به نوع نقدهایی که مخصوصاً در فضای اندیشه اسلامی آورده شده بود، می‌توان به صراحت، تجرد و نفی جسمانیت نفس را اثبات کرد؛ یعنی اثبات می‌شود که نفس را نمی‌توان به امری مادی و جسمانی به نام بدن تقلیل داد. با توجه به اینکه آنچه در اندیشه غربی با عنوان ذهن مطرح می‌شود، در واقع معادل همان نفس یا یکی از شئون و مراتب نفس است که در کلام اندیشمندان اسلامی به کار می‌رود؛ لذا با اثبات تجرد نفس، دیگر نمی‌توان به این‌همانی ذهن و مغز معتقد بود، و غیرقابل دفاع بودن این نظریه اثبات می‌گردد.