

تأملی فیزیکیالیستی بر برخی از مهم‌ترین ادله تجرد نفس نزد ابن سینا و ملاصدرا^۱

مهدی همزاده ایبانه^۲

چکیده

این مقاله درصدد تبیین نحوه تجرد نفس در دو جریان اصلی فلسفه اسلامی و سپس بررسی برخی از استدلال‌ها بر این تجرد از منظر فیزیکیالیسم است. به این منظور در آغاز، دیدگاه ابن سینا درباره «حدوث روحانی نفس» و کیفیت دونالیسم جوهری مرور می‌شود؛ آن‌گاه دیدگاه «حدوث جسمانی نفس» و چگونگی پدید آمدن و سیر نفس تا تجرد، از منظر صدرالمتألهین، به همراه پنج استدلال از مهم‌ترین براهین اقامه‌شده از سوی ابن دو فیلسوف بزرگ اسلامی به سود تجرد نفس، بررسی می‌شود. به این منظور، ضمن اشاره به برخی از مهم‌ترین دیدگاه‌های فیزیکیالیستی معاصر درباره ماهیت ذهن و حالات ذهنی، نشان داده می‌شود که براهین تجرد نفس - که در این‌جا ذکر شده‌اند - اساساً ناظر به هیچ‌یک از دیدگاه‌های مهم فیزیکیالیستی نیستند و آنها را مخدوش نمی‌سازند. نتیجه به دست آمده آن است که نظریات مهم فیزیکیالیستی درون‌گرایانه (مانند تئوری پرفردار این‌همانی ذهن و مغز)، اساساً صورت‌بندی متفاوتی نسبت به آنچه استدلال‌های بوعلی و ملاصدرا در پی نفی آن هستند، دارد و با این نحوه مواجهه، مخدوش نمی‌شوند. همچنین نظریات مهم برون‌گرایانه (مانند تئوری پرفردار باز نمودگرایی برون‌گرا) نیز با پیش‌فرض‌ها و قرائت‌های استدلال‌کنندگان در فلسفه اسلامی از مادی‌انگاری، همخوان نیست و شقوق دیگری از فیزیکیالیسم درباره ذهن مطرح می‌شود که از اساس، مطمح نظر استدلال‌کنندگان علیه مادی‌انگاری درباره نفس نبوده است؛ ضمن آنکه برخی ادله تجرد، فارغ از عدم امکان مواجهه با تئوری‌های رقیب، خود به خلط جنبه معرفت‌شناختی با جنبه وجودشناختی هم دچار شده‌اند.

کلیدواژگان

ابن سینا، ملاصدرا، تجرد نفس، حدوث نفس، فیزیکیالیسم

۱- تاریخ دریافت اولیه مقاله: ۱۳۹۷/۱۱/۳۰؛ تاریخ پذیرش نهایی: ۱۳۹۸/۶/۱

۲- استادیار مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، تهران، ایران

طرح مسئله

علم‌النفس در فلسفه اسلامی از نگرش دوتالیسم جوهری نزد فارابی و ابن‌سینا آغاز شده و به مونیسم دو مرتبه‌ای نزد صدرالمتألهین رسیده است. از آنجاکه دیدگاه فلسفی بوعلی و ملاصدرا درباره نفس، دو نظریه اصلی و عمده را در میان فیلسوفان مسلمان شکل داده و حامیان و پیروان فراوانی را جذب کرده است، ضمن بیان مختصری از دیدگاه این دو فیلسوف مسلمان درباره کیفیت پدیدآمدن نفس و ماهیت آن، برخی از مهم‌ترین استدلال‌هایی که برای اثبات تجرد نفس ارائه کرده‌اند، از منظر فیزیکالیستی مورد بررسی قرار می‌گیرند تا کارآمدی آنها از این جهت ارزیابی شوند.

البته تبیین نحوه حدوث و تجرد نفس از سوی این دو، بسیار با هم تفاوت دارد؛ اما در اعتقاد به اصل تجرد نفس (ولو به گونه و درجه‌ای متفاوت) هم‌نظر هستند. به این ترتیب عمده ادله‌ای که قبلاً توسط ابن‌سینا به سود تجرد نفس ارائه شده، به وسیله ملاصدرا و معمولاً با تغییرات و اضافاتی مورد استفاده قرار گرفته است. براهین تجرد نفس از مهم‌ترین بخش‌های علم‌النفس در فلسفه اسلامی است که بارها درباره آن بحث شده؛ ولی در این مقاله سعی شده است تا نشان داده شود که استدلال‌های مذکور - با اینکه علیه مادی‌انگاری درباره نفس، اقامه شده‌اند - برای مواجهه با دیدگاه‌های مادی‌انگار معاصر بسنده نیستند و این قابلیت را ندارند که علیه دیدگاه‌های فیزیکالیستی جدید درباره ذهن، دلیلی ارائه دهند. البته این نکته، نقضی بر مؤسسان علم‌النفس سینوی و صدرایی وارد نمی‌کند؛ چراکه ایشان باتوجه به دیدگاه‌های ماتریالیستی رایج یا پیش‌بینی‌پذیر در زمان خویش، به بحث و بررسی پرداخته‌اند. اما تکرار همان ادله در زمان کنونی و تصور بسندگی در برابر نظریات فیزیکالیستی جدید، بی‌اشکال نیست و تلاش برای به‌روزرسانی و تکمیل براهین مذکور را طلب می‌کند.

این بررسی برای نخستین بار در این مقاله به انجام می‌رسد و حاوی نکات بدیعی برای نشان دادن کاستی‌ها و خدشه‌پذیری‌های موجود در ادله تجرد - چه دوتالیستی (سینوی) و چه مونیستی (صدرایی) - به منظور مواجهه با نظریات فیزیکالیستی معاصر در فلسفه ذهن است.

دیدگاه ابن‌سینا درباره حدوث روحانی نفس

نفس در نظر ابن‌سینا، جوهری متفاوت از جوهر بدن است که به‌طور کلی، دو دسته فعل انجام می‌دهد: یکی در قیاس با بدن که مدیریت و تصرف در بدن باشد، و دیگری در قیاس با ذات خود که ادراک معقولات است. این دو دسته فعل از نگاه شیخ‌الرئیس، متنافر از هم و مانع یکدیگر هستند؛

به‌گونه‌ای که هرگاه نفس به یکی مشغول شود، از دیگری منصرف شود و جمع بین این دو برای نفس، بسیار صعب است/ ابن‌سینا، ۱۴۰۴ هـ. ص ۱۹۵).

وی پس از تشبیه نفس انسانی به ناخدا که در کشتی تصرف و تدبیر می‌کند، تذکر می‌دهد که اگر چیزی به چیز دیگر تشبیه شد، شباهت از جمیع جهات مدنظر نیست. بلکه نفس در ذات خودش، مجرد از مکان و مکان‌مندی است؛ فقط این که گفته می‌شود: «در این بدن قرار دارد»، بدان دلیل است که تدبیر و تحریک و ادراک و سایر قوای آن نفس، مخصوص به این بدن است؛ آن نفس در هنگام وجود این بدن، حادث شده و علاقه بین آنها مادام که جسد وجود داشته باشد، برقرار است. پس آنگاه که بدن فاسد شد، جوهر نفس به‌صورت مفارق و مجرد باقی می‌ماند (همو، ۱۳۶۳، ص ۱۰۵).

اعتقاد بوعلی به حدوث روحانی نفس از اشکالاتی ناشی می‌شود که قدم نفس روحانی، دچارش بود که بوعلی را از قول افلاطونی به قدم نفس، منصرف کرد و با توجه به دلایلی که بر اصل تجرد نفس داشت، به سمت نظریه حدوث روحانی نفس سوق داد، اما حدوث روحانی نفس نیز بعدها توسط منتقدان بوعلی و به‌ویژه خواجه نصیرطوسی و صدرالمتألهین، با اشکالات مهمی مواجه شد. یکی از این اشکالات مهم که توسط صدرالمتألهین اقامه شده، این است که اگر همراهی نفس و بدن را گونه‌ای همراهی عارضی و نه ذاتی بدانیم، با تصریح به «صورت» بودن نفس برای بدن، تعارض دارد. چرا که شیخ و تابعینش تصریح دارند که نفس، صورت کمالی برای جسم طبیعی آلی است و از ترکیب نفس و بدن، یک نوع واحد حاصل می‌آید و چنین ترکیبی نمی‌تواند از دو امری به‌وجود آید که بینشان علاقه‌علی و معلولی نباشد؛ بنابراین باید بین این دو، علاقه متلازمین برقرار باشد؛ مانند علاقه ماده و صورت (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۸، ج ۸، ص ۲۸۲).

بوعلی خود در تبیین نحوه حدوث نفس، هر چهار نوع ارتباط علی (علت فاعلی، علت مادی، علت صوری، علت غایی) بین بدن و نفس را نفی کرده بود. شیخ در نهایت برای تصحیح کیفیت ارتباط بدن با حدوث نفس می‌گوید: بدن «شرط» حدوث نفس مجرد از سوی علت فاعلی مجرد (عقل فعال) است. بوعلی این شرط را فقط شرط حدوث می‌داند تا با این محذور مواجه نشود که عدم شرط (بدن)، موجب عدم مشروط (نفس) شود (فخر رازی، ۱۳۷۰، ص ۴۰۰).

اما صدرا بر چنین تفریری از ارتباط، اشکال می‌گیرد که معنا ندارد امری مادی، واجد استعداد و شرط حدوث امری مجرد باشد؛ چه اینکه آن امر مجرد در نزد مشائیان، جوهری مفارق الذات و مستغنی از ماده است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۸، ج ۸، ص ۳۸۵). بلکه اساساً باید گفت تجرد از ماده، امری ذاتی برای جوهر مفارق مجرد است و امر ذاتی، همان‌طور که عارض نمی‌شود، زایل هم نمی‌شود.

اشکال مهم دیگری که این بار خواجه نصیرطوسی به عنوان شارح بزرگ فلسفه سینوی بر نظریه حدوث روحانی نفس گرفته، این است که اگر بدن مادی می‌تواند به نحوی سبب پیدایش نفس مجرد بشود، چرا نتواند سبب از بین رفتن آن باشد؟ وی در نامه‌ای که به خسروشاهی - فیلسوف معاصرش نگاشته - می‌پرسد: چگونه شیخ‌الرئیس و تابعان او، حدوث نفس انسانی را می‌پذیرند، اما از پذیرش امکان فناء آن خودداری می‌کنند؟ اگر ایشان، حامل امکان وجود نفس را بدن معرفی می‌کنند، پس چرا آن را حامل امکان عدم نفس نیز نمی‌دانند؟ و اگر تجرد نفس را موجب از بین بردن حامل امکان عدم نفس می‌شمارند (تا قائل به امکان عدم نفس بعد از وجودش نشوند)، چرا دقیقاً همین تجرد را عامل از بین بردن حامل امکان وجود نفس نیز نمی‌دانند که در نتیجه به نفی اصل حدوث نفس بینجامد؟ خلاصه آن که در نظر خواجه نصیرطوسی، فرقی در تساوی دو نسبت (نسبت امکان وجود و نسبت امکان عدم) نیست (طوسی، ۱۳۸۳، ص ۲۶۶).

صدرالمآلهین نیز بعدها با توجه به اصالت وجود، اشکال فوق را پررنگ‌تر می‌کند و می‌گوید: این سخن که «اگر (الف)، شرط حدوث (ب) باشد، به نحوی که (ب) در وجودش غنی از (الف) باشد، محال است که عدم (الف)، مستلزم عدم (ب) شود» بی‌فایده است؛ چرا که حدوث شیء، چیزی جز وجود مخصوص به آن شیء نیست و نباید حدوث را صفتی زائد و عارض بر وجود دانست تا شرط حدوث، غیر از شرط وجود شود. بلکه شرط حدوث و شرط وجود، یک چیز هستند و در نتیجه عدم شرط، مستلزم عدم مشروط خواهد بود (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۸، ج ۱، ص ۳۸۴).

دیدگاه ملاصدرا درباره حدوث جسمانی نفس

ملاصدرا بر خلاف ابن‌سینا وجود نفس را دارای حدوث جسمانی دانست. او هرچند تمایزبخشی نفوس پس از مرگ به وسیله اعراض کسب‌شده از ابدان را نمی‌پذیرد، اما اصولاً «نحوه وجود» را به عنوان وجه ممیز نفوس پس از مرگ عنوان می‌کند؛ چرا که در نظر او، نفوس به منزله صورت بدن، دارای نحوه‌ای از وجود مادی هستند و پیش از حدوث، ماده زمینه‌ساز این حدوث و تعلق، نقش‌آفرینی کرده است. آن‌گاه که فردی از ماهیت بر اساس این پیشینه و زمینه مادی، حادث شد، از بین رفتن بستر زمینه‌ساز، بقاء آن را مختل نمی‌سازد و صرفاً «نحوه وجود» آن را از وجود تعلقی تدبیری به وجود مجرد تام تغییر می‌دهد (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۰، ص ۲۲۲). روشن است که این تصویر از نفس انسانی، کاملاً برخلاف نظر بوعلی است. دونالدلیسم سینوی، تجرد نفس را در همان لحظه حدوث نفس، تام و کامل می‌دانست و نفس را در زمره عقول مفارق قرار می‌داد؛ شأن و رتبتی که طبق دیدگاه صدرایی، پس از حرکت جوهری و کسب کمالات وجودی، در حیات پس از مرگ برای نفس حاصل می‌شود. درواقع طبق

دیدگاه صدرالمتألهین، نسبت و تعلق نفس به بدن، مانند نسبت صاحبخانه با منزل یا نسبت ناخدا با کشتی نیست که زوال‌پذیر و اعاده‌پذیر باشد. بلکه نفسیت نفس (تعلق به بدن و تدبیر آن)، مانند مادیت ماده و صورت صورت، از حقایق ملازم ذات است که از نحوه وجود نفس ناشی می‌شود؛ بنابراین نفس، مادام که نفس باشد، وجود تعلق دارد و آنگاه که در وجود خویش به کمال رسید و تبدیل به عقل مفارق شد، نحوه وجودش هم تغییر می‌یابد (همو، ۱۳۶۸، ج ۸، ص ۳۶۳). صدرا بر اتحاد نوعی حاصل از تعریف نفس به‌عنوان صورتی برای جسم طبیعی، بسیار تأکید دارد. به‌این ترتیب، ترکیب این دو، یک «نوع طبیعی» را شکل می‌دهد که دارای جنبه مادی خواهد بود. نکته مهم دیدگاه صدرا این است که به‌جای فهم دوجوهی (دوئالیستی) از نفس و بدن، باید این دو را در قالب یک جوهر واحد فهمید که اتحاد وجودی دارند و جنبه‌های دوگانه مجرد و مادی از یک جوهر واحد را تشکیل می‌دهند.

بنابراین، صدرا نفس را مادام که وجود نفسی داشته باشد، ناقص الذات و محتاج به جسم می‌داند تا آلت و ابزار او در کسب کمالات وجودی‌اش باشد و او را در حرکت جوهری‌اش از قوه به فعل یاری رساند (همان، ج ۹، ص ۱۱۶)؛ در نتیجه وی در مقابل اندیشه شیخ‌الرئیس، بدن را از سنخ علت مادی برای نفس می‌داند و به‌این ترتیب، تعلق ذاتی بین آن دو برقرار می‌بیند. حال آنکه به تعبیر او، نظر بوعلی به این می‌انجامد که نسبت نفس مجرد مفارق با بدن مادی، همانند نسبت سنگ در کنار انسان (بدون هیچ‌گونه ارتباط ذاتی و الزامی) باشد. صدرالمتألهین تأکید دارد که ابزاریت بدن برای نفس، مانند ابزاریت اره برای نجار و کشتی برای ناخدا نیست که اگر بخواهد، آن را به‌کار گیرد و اگر نخواهد، واگذار (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۸، ج ۸، ص ۳۸۳-۳۸۴). البته صدرالمتألهین نفس را در حین اتصال به بدن، امری بسیط و مجرد (مترفع از ماده) می‌داند که همان‌طور که ذکر شد، حالتی بینابین مادی محض و مجرد محض است. طبق این دیدگاه، صورت نباتی روی ماده، در تغییر و تحولات جنین به صورت حیوانی تبدیل می‌شود و اندکی تجرد می‌یابد و درواقع، ویژگی‌های حیات حیوانی پیدا می‌کند. سپس در ادامه تحولات خویش با سعه وجودی به نفس ناطقه انسانی می‌رسد و ویژگی‌های حیات انسانی را دارا می‌شود که این سیر، همان حرکت جوهری نفس است. نفس ناطقه دارای ویژگی‌های حیات انسانی، در واقع دارای تجرد خاص وجود نفس است که آن را قسیم جواهر صرفاً مادی و جواهر صرفاً مجرد، به‌عنوان قسم سوم در فلسفه صدرا مطرح کرده است.

نقد و بررسی ادله تجرد نفس

با وجود تفاوت مهمی که فلسفه سینوی و حکمت متعالیه درباره کیفیت حدوث نفس و نحوه تجرد آن دارند، هر دو به‌گونه‌ای، قائل به تجرد نفس انسانی (به‌عنوان جوهری مستقل یا مرتبه‌ای بالاتر از جوهر

واحد) هستند؛ در نتیجه براهینی بر تجرّد نفس و نفی مادّی‌انگاری درباره آن اقامه کرده‌اند که در این جا با توجّه به مجال اندک یک مقاله، تعدادی از مهم‌ترین براهین مذکور نقد و بررسی می‌شوند. هرچند همین مقدار بررسی می‌تواند حیطة تصوّر فیلسوفان مسلمان در سده‌های پیشین را از دیدگاه‌های ماتریالیستی درباره نفس نشان دهد و عدم بسندگی آن برای مواجهه با نظریات فیزیکیالیستی معاصر را گوشزد کند.

استدلال نخست

این برهان ابتدا توسط ابن‌سینا و سپس با جزئیات بیشتر توسط فخر رازی برای اثبات «تجرّد نفس انسانی» آمده است (نک به: ابن‌سینا، ۱۳۷۱، ص ۱۴۶-۱۴۷؛ فخر رازی، ۱۴۰۷ هـ ج ۷، ص ۱۰۱-۱۰۳). صدرالمتألهین با اعمال تغییراتی جزئی، این برهان را به‌عنوان دلیلی بر «تجرّد نفس حیوانی» آورده است. او می‌گوید: بدن حیوان [و انسان] طی زمان، دچار تغییر می‌شود. اگر نفس، صورتی مادّی و منطبق در بدن باشد، باید در پی تغییر و تحولات بدن، نفس هم دستخوش تغییر شود، درحالی‌که هویت واحد شخصی در طول زندگی محفوظ می‌ماند؛ بنابراین نفس غیر از بدن است. البته طبق نظر صدر، نفس هم حرکت جوهری دارد؛ اما در دیدگاه وی، وحدت نفس به اتصال وجودی آن، برقرار است و در نتیجه، تشخیص بدن نیز برقرار می‌ماند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۸، ج ۸، ص ۴۳). اثبات «ثبات هویت شخصی» در مورد حیوانات مشکل به نظر می‌رسد، اما در مورد انسان، از طریق درون‌نگری قابل اذعان است. البته فیزیکیالیست‌های معاصر در پاسخ به این استدلال، بر ارگانیک‌بودن بدن حیوان و انسان تأکید دارند که به کلّ آن در طول زمان (از بدو تولّد تا لحظه مرگ)، وحدت و استمرار ارگانیک می‌بخشد. ضمن اینکه به بیان فیزیکیالیستی، این‌همانی نفس با بدن به معنای این‌همانی نفس با تکه زمانی خاصی از بدن نیست، بلکه به معنای این‌همانی نفس با بدن بسط‌یافته در طول زمان (تولّد تا مرگ) است. در واقع بدن یک ابژه چهار بعدی است؛ یک شیء دارای سه بُعد مکانی که در طول بُعد زمان، بسط یافته (کش آمده) است و می‌تواند مؤلفه‌های تشکیل‌دهنده مادّی متفاوتی در زمان‌های مختلف داشته باشد (Kim, 2010, P.26). قائلان به تجرّد نفس، ویژگی ارگانیک‌بودن بدن را ناشی از اتصال وجودی بدن با نفس می‌دانند؛ از این رو، به محض جدایی نفس از بدن (هنگام مرگ)، ویژگی ارگانیکی بدن هم از بین می‌رود، اما فیزیکیالیست‌ها می‌توانند از منظر زیست‌شناسی، بر اساس کارکرد سیستم‌های عصبی و گردش خون، تبیینی برای ارگانیک‌بودن بدن و چرایی از دست‌دادن آن به‌هنگام مرگ ارائه دهند. به این ترتیب، به نظر می‌رسد دلیل فوق استحکام لازم را برای اثبات تجرّد نفس ندارد.

استدلال دوم

مشاهده‌ها و آزمایش‌های مختلف نشان می‌دهد که حیوانات معمولاً در پی لذت هستند و از درد و رنج، گریزان‌اند. پس ظاهراً می‌توان گفت که حیوان، علم به لذت و رنج خویش دارد و این آگاهی مرتبه دوم، مستلزم علم حیوان به نفس و ذات خود هم است؛ چرا که آگاهی من از «لذت من»، بدون آگاهی من از «من» ممکن به نظر نمی‌رسد، اما علم حیوان به نفس خویش، معادل حضور معلوم نزد اوست و عالم و آگاه از خویشتن، از آن حیث که عالم به خویش است، وجود لافسه دارد؛ بنابراین نفس حیوان دارای وجود لافسه خواهد بود که با حلول در ماده (وجود للماده که درواقع، همان وجود للغير است) تنافی دارد؛ از این رو نفس حیوان از ماده و محل، مجرد است.

از یک سو، علم حیوان به نفس خویش از راه قوای حاسه یا استدلال کردن نیز به دست نمی‌آید؛ زیرا در این صورت، با فرض عدم حواس یا استدلال، علم به خود هم باید منتفی شود. از سوی دیگر، بخشی از آگاهی حیوان (مانند آگاهی او به بدنش) که حاصل حواس اوست، با عدم حواس، از بین می‌رود. از این تفاوت در نوع علم، به تفاوت در معلوم پی می‌بریم (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۸، ج ۱، ص ۴۲-۴۴).

پیش از هر چیز، باید به این اشکال مهم توجه کرد که بین دلالت‌های معرفت‌شناختی و الزامات وجودشناختی، شکافی جدی وجود دارد و الزاماً از اولی نمی‌توان دومی را نتیجه گرفت. اینکه آگاهی انسان و حیوان از بدن، با عدم حواس منتفی می‌شود، اما آگاهی او از نفس خویش، بدون حواس هم برقرار خواهد بود، با فرض صحت استدلال و در بهترین حالت، تفاوت و تمایز معرفت‌شناختی بین بدن و نفس را در شرایط عدم حواس پنجگانه نتیجه خواهد داد؛ یعنی در وضعیت عدم حواس پنجگانه، من به نفس خود معرفت دارم، درحالی که به بدن خویش معرفت ندارم، اما از این تمایز معرفت‌شناختی نمی‌توان الزاماً تفاوت وجودشناختی آن دو را نتیجه گرفت.

مثال معروف فیزیکیالیستی درباره استناد به یک ویژگی معرفت‌شناختی در نتیجه‌گیری برای تفاوت هستی‌شناختی، این است که فرض کنید دیروز راننده خودرو شاسی بلند سیاه‌رنگ، یک عابر پیاده را در تصادف رانندگی به قتل رسانده و فرار کرده است. پلیس از این حادثه خبردار شده و به دنبال راننده خودرو شاسی بلند سیاه‌رنگی است که دیروز مرتکب چنین اقدامی شده است. حال فرض کنید که راننده مذکور، واقعاً همان همسایه من باشد، ولی پلیس این را نمی‌داند و در نتیجه همسایه من را به‌عنوان راننده فوق نمی‌شناسد. این که برای پلیس، راننده خودروی شاسی بلند سیاه‌رنگی که دیروز مرتکب قتل شده، همان همسایه من نیست، دلیلی بر عدم این‌همانی این دو به نحو هستی‌شناختی نخواهد بود. از منظر فیزیکیالیستی، ارائه ویژگی‌های ساینزکتیو و معرفت‌شناختی برای تبیین تفاوت آبجکتیو و هستی‌شناختی درباره نفس و بدن، با این مشکل جدی رو به روست (Kim, 2010, P.24).

علاوه بر خلط استدلال معرفتی با استدلال وجودی، نفی ادراک و آگاهی از ماده نیز به‌جذ مورد اعتراض فیزیکالیست‌هاست و نمی‌توان آن را بدون استدلال، مفروض و مسلّم دانست. در دهه‌های اخیر، تلاش‌هایی گسترده برای ارائه نظریاتی فیزیکالیستی درباره آگاهی و حالات نفس صورت گرفته و در حال تداوم است؛ یکی از جدیدترین این نظریات با عنوان باز نمودگرایی^۱ که پرطرفدارترین دیدگاه فعلی در تبیین آگاهی و تجربه پدیداری در میان فیلسوفان فیزیکالیست است. باز نمودگرایی به دنبال تقلیل آگاهی و خصیصه پدیداری به حیث التفاتی^۲ است (Chalmers, 2010, P.339-340)، و نسخه‌های متفاوتی (باز نمودگرایی خالص و غیرخالص، باز نمودگرایی وسیع / برون‌گرا و محدود / درون‌گرا، باز نمودگرایی ضعیف و قوی) دارد. مهم‌ترین تئوری‌های باز نمودگرایی که فیلسوفان مطرح ذهن در دوران معاصر مطرح کرده‌اند، از گونه‌ای این‌همانی بین ویژگی‌های پدیداری با ویژگی‌های باز نمودی (ویژگی باز نمایی کردن یک محتوای التفاتی) سخن می‌گویند (-Chalmers, 2010, P.345; Tye, 2009, P. 112; 346). مثلاً خصیصه پدیداری ادراک من از مشاهده دریای آبی یا چمنزار سبز، همان ویژگی باز نمایی کردن محتوای التفاتی (آبی دریا یا سبزی چمن‌ها) از طریق مودالیته ادراک بصری است.

البته باز نمودگرایان فیزیکالیست با تقلیل آگاهی پدیداری به حیث التفاتی، مسئله تبیین فیزیکی آگاهی پدیداری را به مسئله تبیین فیزیکی حیث التفاتی تقلیل می‌دهند و سپس در جایی دیگر، تئوری‌های متفاوت خویش برای تبیین فیزیکالیستی حیث التفاتی را ارائه می‌دهند و در واقع این دو مسئله را به یک مسئله تبدیل می‌کنند. دیدگاه‌های مختلفی برای تبیین فیزیکالیستی حیث التفاتی هم وجود دارد که از جمله مهم‌ترین آن‌ها، تئوری علی محتواست که توسط جری فودور مطرح شده و بین محتوای بیرونی (ابژه یا ویژگی‌ای که یک حالت ذهنی، مانند باور و میل، درباره آن شکل گرفته است) و علامت‌ها و نمادهای زبان ذهن، یک ارتباط علی برقرار می‌سازد (See: Fodor, 1989, P.97-99).

باز نمودگرایان فیزیکالیست چه در نسخه‌های برون‌گرایانه (مانند تئوری مایکل تای) و چه در نسخه‌های درون‌گرایانه (مانند تئوری سیدنی شومیکر)، به دنبال ارائه تبیینی صرفاً فیزیکال برای آگاهی پدیداری (مانند درد، شادی، غم، لذت و ...) هستند. علم به لذت و الم خویش نیز باز نمایی مرتبه بالاتر از

1. Representationalism

2. Intentionality

۳. زبان ذهن در این دیدگاه، متناظر با زبان طبیعی تعریف می‌شود که هر ویژگی بیرونی، دارای یک علامت و نماد مختص به خود در زبان ذهن است؛ کما این‌که دارای یک نماد و علامت در زبان طبیعی نیز هست (مثل علامت «آب» در زبان فارسی برای ابژه H2O در عالم خارج). نمادهای زبان ذهن برای انسان‌های نرمال جهان ما، فراگیر هستند.

لذت و الم خویش است که این لذت و الم، حاصل بازنمایی مرتبه نخست از محتوای التفاتی مرتبط هستند؛ بنابراین طبق دیدگاه‌های مذکور - که امروزه به نحوی وسیع، فیزیکیالیست‌ها آن را پذیرفته‌اند - ادعای غیرفیزیکی بودن آگاهی یا عدم امکان ماهیت فیزیکی برای آگاهی، با چالش و پاسخی جدی روبه‌روست و هر تئوری تجردانگار درباره حالات آگاهانه نفس، باید تبیینی برای مواجهه با دیدگاه‌های مذکور و رد جزئیات آنها در اختیار داشته باشد.

ضمن اینکه علم به بدن و علم به نفس، از طریق دو مودالیتة مختلف «ادراک بصری» و «درون نگری» اتفاق می‌افتد که اولی برخلاف دومی با عدم حواس، منتفی می‌شود. استدلال‌کننده از تفاوت در سنخ این دو علم، تفاوت در سنخ دو معلوم را نتیجه می‌گیرد، ولی امکان دارد که ما از دو مودالیتة مختلف، به یک معلوم واحد علم پیدا کنیم. واضح است که شرایط حصول علم از طریق مودالیتة ادراک بصری، متفاوت از شرایط حصول علم از طریق مودالیتة درون‌نگری است؛ اما این برای استدلال به تفاوت معلوم‌ها کافی نیست.

در بخش نخست، از متن استدلال نیز به منظور اثبات وجود لئفسه برای نفس، به حضور معلوم نزد عالم تمسک شده که مبتنی بر دیدگاه تجرد نفس و نوعی مصادره به مطلوب است. در واقع چیزی که قرار بود اثبات شود، پایه استدلال قرار گرفته است. کما این که مستدل با پیش‌فرض این که مادی بودن نفس به معنای حلول آن در ماده (به نحو وجود للغير) است، از دلیل خویش برای نفی آن بهره جسته است. اما برخی دیدگاه‌های فیزیکیالیستی معاصر، نفس مادی را نه به صورت وجود للغير، بلکه به نحو وجود لئفسه و البته مادی تفسیر می‌کنند؛ مانند دیدگاه این‌همانی نوعی نفس و بدن که نفس را دقیقاً و عیناً همان بدن (یا مغز) می‌داند و نه چیزی حلول یافته در مغز (See: Smart, 1962; Armstrong, 1980).

استدلال سوم:

این استدلال همان برهان انسان معلق در فضا است که نخستین بار بوعلی برای اثبات تجرد نفس انسانی، مطرح کرده است. طبق این استدلال، فرض می‌شود که انسانی به‌طور یک‌باره و ناگهانی خلق می‌شود و از هرگونه حواس بدنی محجوب است. او در هوای طلق یا خلاء واقع شده است و در نتیجه هیچ‌گونه ادراک حسی ندارد. همچنین به‌گونه‌ای بین اعضاء و انگشتان او فاصله وجود دارد که حس لامسه ندارد. با تمام این اوصاف، او همچنان ذات خودش را ادراک می‌کند و از تمامی اعضاء ظاهر و باطنش غافل است و معلوم است که آنچه مورد ادراک قرار می‌گیرد، غیر از آن چیزی است که مغفول عنه است، بنابراین هویت او مغایر با جمیع اعضایش است (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ هـ ص ۱۳).

البته تعمیم این برهان از انسان به حیوان که توسط صدرا انجام گرفته، محل تأمل است. علامه

طباطبایی در تعلیقه بر اسفار می‌نویسد: «بعید نیست که این برهان ردّ شود؛ به‌ویژه در غیرانسان از سایر حیوانات» (طباطبایی، ۱۹۸۱م، ص ۴۴). شاید اشارهٔ عبارت علامه به تزلزل برهان - حتی در مورد انسان - ناشی از این مسئله باشد که در استدلال فوق، یک تمایز معرفتی، به یک تمایز وجودی تسری داده شده است، چرا که به قول خود بوعلی، آنچه برای انسان معلق در هوا اثبات شده (یعنی ذات و نفس)، غیر از آن است که اثبات نشده (یعنی جسم و اعضاء)، ولی بلافاصله از همین‌جا نتیجه می‌گیرد که: «بنابراین چنین شخصی می‌تواند بفهمد که وجود نفس او، غیر از وجود جسمش است» (همان‌جا). در واقع، اینجا خلط بین معرفت‌شناسی و وجودشناسی اتفاق افتاده است؛ همان اشکال معروف فیلسوفان تحلیلی بر استدلال دکارت که تمایز معرفتی بین ذهن و بدن را به تمایز وجودی بین این دو باز می‌گرداند.

ممکن است گفته شود که برهان انسان معلق در هوا، به علم حضوری عقلی (در انسان) و علم حضوری تخیلی (در حیوان) اشاره دارد. چنین علمی در عمق نفس حاصل می‌شود و اگر چیزی افزون بر ذات نفس مجرد در حصول این علم دخیل بود، با خود همین علم حضوری باید مشهود می‌شد. در حالی که چنین نیست و بنابراین، موطن علم به خویشتن، غیر از موطن بدن است؛ ولی این پاسخ نیز در مرحلهٔ کنونی از بحث، مصادره به مطلوب است. فیلسوف فیزیکالیست اساساً تجرد و غیریت نفس را قبول ندارد تا علم حضوری را جزو مؤلفه‌های صورت مسئله بپذیرد. از نگاه او، علم به خویشتن در انسان معلق در هوا، از طریق ساختاری فیزیکی/بدنی تأمین می‌شود و پیش‌فرض حضوری بودن این علم و شهود آن از سوی نفس مجرد، خدشه بر مسیر استدلال خواهد بود. به‌عنوان مثال، طبق دیدگاه این همانی نفس و بدن، یک حالت خاص آگاهانهٔ ذهنی - مثل ادراک خویشتن - دقیقاً مساوی و این‌همان با یک حالت نرونی خاص در مغز است. حال اگر انسان معلق در هوا بدن خویش را نمی‌بیند، اما خود را درک می‌کند، چه نقضی بر دیدگاه این‌همانی وارد می‌آورد؟ قائلان به این دیدگاه فیزیکالیستی - که پر تعداد هم هستند - می‌توانند به راحتی پاسخ دهند: اتصالات نرونی این انسان همچنان برقرار است و حالت نرونی خاص معادل با ادراک خویشتن نیز در سر او وجود دارد. فقط او به بدن و مغز خویش عالم نیست، ولی به هر حال، عدم علم و معرفت وی نسبت به وجود این حالات نرونی و این‌همانی آنها با حالات ذهنی، اصل وجودشان را که مخدوش نمی‌سازد و اثبات‌گر چیزی فراتر از حالات نرونی هم نیست. شبیه این پاسخ را قائلان به برخی دیدگاه‌های فیزیکالیستی پرترفدار دیگر دربارهٔ آگاهی - مانند دیدگاه باز نمودگرایی - نیز می‌توانند ارائه کنند.

اشکالی دیگری که بر برهان انسان معلق در هوا، در پاورقی تصحیح شرح کتاب شفاء، وارد شده و پاسخ داده شده، این است که: «اگر گفته شود محلّ شعور، همان مزاج است؛ پاسخ آن است که مزاج، جز

با انفعال درک نمی‌کند و مزاجی که منفعل شده و حالت سابق قبل از برخورد با محسوس را حفظ نکرده و دچار تغییر شده، غیر از نفس است که انفعال پیدا نکرده و محسوس را دریافته است (نایجی، ۱۳۸۱، ص ۵۶). طبق دیدگاه بوعلی، مزاج از ترکیب عناصر اربعه (آب، آتش، خاک، و هوا) به نسبتی خاص شکل می‌گیرد که حدی از اعتدال را داشته باشد و تنافر و تضاد بین عناصر مذکور، باعث متلاشی شدن و از بین رفتن ترکیب حاصله نشود. بنابراین مزاج را باید معادل یک ترکیب مادی فهمید که البته با پیشرفت علوم تجربی و منسوخ شدن اعتقاد به چهار عنصر اصلی، پایه‌های اصلی این ترکیب و توضیح مکانیسم شکل‌گیری آن، مخدوش شده است، اما می‌توان مزاج را در تعبیری کلی، به صورت یک ترکیب مادی که پایه تعلق نفس قرار می‌گیرد، تلقی کرد. با این اوصاف، اشکال ذکر شده در متن نقل شده فوق، حالات و ویژگی‌های ذهنی (مانند شعور و آگاهی) را متعلق به همین ترکیب مادی می‌داند و نه نفس مجرد. قاعدتاً اگر مزاج، محل شعور و آگاهی از خویشتن باشد، ولو طبق مثال انسان معلق در هوا، در حالتی قرار دارد که هیچ کیفیت محسوسی - از جمله بدن خویش - را ادراک نمی‌کند، اما همچنان علم به خویشتن در موطن مزاج اتفاق می‌افتد و چنین علم و ادراکی نمی‌تواند دال بر وجود نفس مجرد باشد. چه اینکه با فرض نفی نفس مجرد، علم به خویشتن در واقع همان علم به بدن محسوس است؛ ولو اینکه شرایط مثال فوق به نحوی است که صرفاً علم درونی به خویشتن رخ می‌دهد و نه علم به کیفیات محسوس بدن.

نویسنده در پاسخ به این اشکال، از این استراتژی استفاده کرده که مزاج - به عنوان یک ترکیب مادی - در فرآیند علم به محسوسات (مانند علم به بدن)، دستخوش تغییر و انفعال می‌شود، حال آنکه نفس مجرد بدون تغییر، علم به محسوسات (و از جمله بدن خویش) پیدا می‌کند. پس مزاج پیش از علم به بدن خود، با مزاج پس از علم به بدن خود، متفاوت است و ثبات ندارد. حال آنکه در مثال انسان معلق در فضا، شهوداً نوعی ثبات خویشتن نیز پس از علم به کیفیات محسوس بدن، ادراک می‌شود؛ یعنی پس از آنکه شرایط تغییر کرد و علم به کیفیات محسوس بدن نیز حاصل شد، همچنان خویشتنی که پیش از این علم به بدن و پس از آن ادراک می‌شده و می‌شود، یکسان است.

در پاسخ فوق، چند نکته وجود دارد که ممکن است فیلسوف فیزیکیالیست، به آن اشاره کند: نخست آن که با نفی نفس مجرد، باید علم به خویشتن را در حد علم به بدن محسوس، تقلیل داد. حال این علم به بدن، یک بار (پیش از دیدن یا حس کردن بدن) از طریق مودالیت «درون‌نگری»^۱ اتفاق می‌افتد و

یکبار (پس از دیدن یا حس کردن بدن) از طریق مودالیتته «ادراک بصری/ ادراک حسی^۱». وقتی موضوع ادراک در هر دو حالت، یک چیز (بدن محسوس) است و فقط مودالیتته ادراک عوض می‌شود، معلوم نیست پاسخ مذکور به کار آید. آنچه از پاسخ فوق به دست می‌آید این است که مزاج در علم به بدن محسوس، دستخوش تغییر و انفعالاتی است، اما پیش از دیدن یا حس کردن بدن - در شرایط معلّق در هوا - علم به بدن محسوس از طریق مودالیتته درون‌نگری حاصل می‌شود. چه دلیل محکمی وجود دارد که با تغییر مودالیتته نیز مزاج دوباره منفعل خواهد شد؟

دوم آن‌که با فرض پذیرش تغییر مزاج - ولو در صورت تغییر مودالیتته - بسیاری از فیلسوفان فیزیکیالیست هستند که تحقق‌پذیری چندگانه^۲ را قبول و تئوریزه کرده‌اند برای مطالعه بیشتر نک به: *Bickle, 1998, Ch.4; Hooker, 1981; Kim, 1992*. به این معنا که یک حالت ذهنی می‌تواند در قالب چندین حالت فیزیکی/ نورونی محقق شود؛ مثلاً یکی از استراتژی‌های فیلسوفان طرفدار این‌همانی ذهن و مغز، این است که به جای تقلیل یک حالت ذهنی خاص به یک «مصدق خاص» از ساختاری فیزیکی/ نورونی، تقلیل به یک «نوع خاص» از ساختار فیزیکی/ نورونی را مدّ نظر قرار می‌دهد؛ به این ترتیب، گزاره دو شرطی تحقق‌ذهنی فیزیکی، به مثابه نتیجه برای یک گزاره شرطی بزرگ‌تر لحاظ می‌شود که مقدمه این گزاره شرطی بزرگ‌تر، بر ثبات نوعی ساختار نوروفیزیولوژیک دلالت دارد: اگر (ف) مصداقی از ساختار نوعی (ن) باشد، آن‌گاه (س) در حالت ذهنی (ذ) است، اگر و تنها اگر (س) در حالت فیزیکی (ف) باشد (*See: Kim, 1992, P.9-10*).

سایر فیزیکیالیست‌ها نیز که به جای نظریه این‌همانی ذهن و بدن، تئوری‌هایی مانند ابتناء^۳ ذهن بر بدن یا انواع تئوری‌های کارکردگرایی^۴ را ارائه می‌دهند، به طریق اولی می‌توانند تحقق‌پذیری چندگانه را تبیین کنند

1. Perception

2. Multiple Realizability

3. Supervenience

ابتناء یک رابطه بین دو ویژگی است، به این ترتیب که: «ویژگی (الف) بر ویژگی (ب) مبتنی می‌شود؛ اگر و تنها اگر تفاوت/تغییر در (الف)، نیازمند تفاوت/تغییر در (ب) باشد (و نه برعکس)». به بیان دیگر، «ویژگی (الف) بر ویژگی (ب) ابتناء می‌یابد، اگر و تنها اگر شباهت دقیق در (ب)، شباهت دقیق در (الف) را تضمین کند (و نه برعکس)». برای مطالعه بیشتر درباره ابتناء، نک به: *McLaughlin, 1995*.

4. Functionalism

کارکردگرایی نظریه‌ای است که اعتقاد دارد آنچه یک حالت ذهنی (مانند تفکر، درد، تمایل و ...) را می‌سازد، به ساختار درونی آن وابسته نیست؛ بلکه منحصرأ به کارکردهایی بستگی دارد که آن حالت ذهنی خاص ایفا می‌کند. این کارکردها می‌توانند هم به صورت انواعی از حالات بدنی و رفتاری (مثل سرخ‌شدن صورت یا رفتن به سمت جایی) باشند و هم به صورت انواعی از حالات ذهنی دیگر (مثل باور یا تمایل به چیزی). برای مطالعه بیشتر نک به: *Block, 1980*.

و از پس پاسخ به اشکال فوق برآیند. به این ترتیب که می‌گویند با تغییر و انفعال مزاج (به عنوان ترکیبی مادی که موطن ادراک خویشتن است)، نهایتاً پایه فیزیکی/نورونی تغییر می‌یابد، ولی حالت ذهنی واحد و یکسان (مثل علم به خویشتن) می‌تواند همچنان در قالب دو وضعیت متفاوت نوروفیزیولوژیک تحقق یابد.

استدلال چهارم

اصل و خلاصه برهان که از قدیم در کتب فلسفی مختلف، مورد استناد قرار گرفته، این است که انسان مفاهیم کلی را که فاقد مشخصات و عوارض مادی‌اند، درک می‌کند. براساس یک قانون عمومی، چنین مفاهیمی - که از عوارض مادی مجردند - تنها برای موجودی مجرد و غیر مادی حاصل می‌شود. کتاب نفس شفا و جلد هشتم الاسفار الاربعه، برای اثبات مقدمه دوم استدلال (یعنی همان قانون عمومی)، از این طریق رفته‌اند که مفهوم کلی حال در جسم، یا باید در جزء غیر منقسم (نقطه) حلول کند و یا در جزء منقسم. اگر در نقطه حلول کند، این نقطه یا ذاتاً منفرد است (یعنی تمیز از خط) دارد یا ندارد، اما نقطه تمیز از خط ندارد و از خط، جدا نیست (انتهای خط است و قیام به خط دارد). برای این مطلب، توضیح و برهان مفصلی اقامه شده است. پس حال در نقطه، واقعاً حال در خط است. لذا باید یک حالت (حلول در جسم منقسم) را بررسی کرد. در این حالت نیز مفهوم کلی مجرد باید به تبع انقسام‌پذیری محل خود - به دلیل محال بودن وجود جزء لایتجزی - تا بی‌نهایت قابل انقسام باشد. ولی انقسام‌پذیری مفهوم کلی مجرد، محال است، پس صورت معقول نمی‌تواند حال در جسم باشد/بن‌سینا، ۱۴۰۴ هـ ص ۱۸۷-۱۹۰ صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۸، ج ۱، ص ۲۶۰-۲۶۴. البته این برهان، درون پارادایم فلسفه اسلامی نقد شده و به عنوان مثال از طریق تحلیل مفهوم کلی، به چالش کشیده شده است، اما با توجه به رویکرد تحقیق حاضر، مناسب است از منظر فیزیکیالیست‌های معاصر نیز به این برهان نگریسته شود. همان‌طور که مشهود است، مفروض استدلال این است که قول به عدم تجرد نفس، مساوی با قول به حلول محتوای حالات ذهنی، درون مغز است و شق دیگری ندارد.

این البته طبق تصویرهای مادی‌انگار در سده‌های پیش، که برهان فوق با نگاه به آنها اقامه شده، شاید درست و به‌جا بوده باشد، اما امروزه فیزیکیالیسم درباره حالات ذهنی - به‌ویژه حالات التفاتی^۱ مانند باور و تفکر و ... که راجع به چیزی است - به‌نحو وسیعی برون‌گرایی^۲ در محتوا را پذیرفته و تئوریزه کرده است. برون‌گرایی در محتوا می‌تواند در برخی دیدگاه‌ها، به برون‌گرایی در ویژگی‌های ذهنی هم

-
1. Intentional States
 2. Externalism

ختم بشود؛ یعنی نخست آنکه ویژگی‌های التفاتی ذهن، ویژگی‌های بازنمایی‌کننده محتواهایی باشند که آن محتواها - به کلی یا لاقلاً به صورت بخشی از پایه خویش - بر ابژه‌ها و ویژگی‌های بیرونی ابتناء می‌یابند، و دوم آنکه بازنمایی این محتواها در قالب ویژگی‌هایی محقق می‌شود که تماماً بر درون مغز شخص مبتنی نمی‌شود؛ در نتیجه این‌گونه نیست که الزاماً و طبق همه دیدگاه‌های فیزیکالیستی، علم و ادراک به نحوی درون‌گرایانه و آن هم در قالب حلول یا ارتسام در مغز صورت پذیرد. برون‌گرایی درباره محتوا، ابتدا در ۱۹۷۵ و توسط هیلاری پاتنم درباره معنای انواع طبیعی مطرح شد و سپس توسط تایلر برج (در سال‌های ۱۹۷۹ و ۱۹۸۲) به محتوای حالات التفاتی، تعمیم داده شد؛ *See: Putnam, 1975; Burge, 1979; Burge, 1982*. امروزه اکثریت فیلسوفان تحلیلی از این دیدگاه پشتیبانی می‌کنند.

درواقع استراتژی ابن‌سینا و صدرالمألهین در این استدلال و استدلال‌های مشابه، به این قرار است که می‌خواهد از نفی دیدگاه مقابل، به اثبات دیدگاه مطلوب برسد؛ ابتدا قول به انطباق یا ارتسام مفاهیم و تصاویر در مغز را رد می‌کند و سپس نتیجه می‌گیرند که نفس (مدرک این مفاهیم و تصاویر) باید غیرمادی باشد؛ ولی این استراتژی در صورتی منطقی و مقبول به نظر می‌رسد که تمامی صور و شقوق دیدگاه‌های مقابل را رد کرده باشد. درحالی‌که - گذشته از آنکه معلوم نیست چقدر تصور تمامی اقسام دیدگاه‌های فیزیکالیستی محتمل، میسر باشد - استدلال‌های ابن‌سینا و صدرا در بهترین حالت، فقط برخی اقسام دیدگاه‌های فیزیکالیستی موجود را هدف گرفته است و سخنی در رد سایر اقسام ندارد.

شاید کسی بگوید دیدگاه‌های فیزیکالیستی مذکور در مورد ویژگی‌های جزئی است، نه کلی؛ حال آنکه برهان بوعلی، درباره مفاهیم کلی بود و چه بسا دیدگاه‌های فیزیکالیستی درباره مفاهیم کلی، شبیه دیدگاه‌های سینوی و صدرایی باشد. پیش از پرداختن به ویژگی‌های کلی نزد فیلسوفان فیزیکالیست معاصر، ابتدا باید بر این نکته تأکید کرد که تمامی محتواهای التفاتی - چه شامل مفاهیم جزئی و چه مفاهیم کلی - در فلسفه اسلامی، به نحو حضور صورت آنها نزد نفس تبیین می‌شود؛ بنابراین، هر استدلالی شبیه برهان فوق اگر درباره علم و ادراک نسبت به صور جزئی مطرح شود، قاعدتاً بخشی از آراء فیزیکالیست‌های برون‌گرای معاصر را وانهاده است و اصلاً ناظر به دیدگاه ایشان نیست؛ چون همان‌طور که تشریح شد، محتواهای التفاتی در نظر برون‌گرایان، منطبع و منمغر در مغز نیستند و علم/ باور/ تفکر به آنها نیز در قالب بازنمایی از محتواهای برون‌گرا اتفاق می‌افتد که این ویژگی بازنمایی‌کننده هم می‌تواند کاملاً بر درون مغز ابتناء نیابد و در نتیجه برون‌گرایانه باشد^۱، اما راجع به مفاهیم کلی

۱. البته این سخن به این معنا نیست که دیدگاه برون‌گرایانه تقلیل‌گرا، خدشه‌پذیر نیست؛ بلکه بحث در این است که اساساً برهان بوعلی، ناظر به چنین دیدگاه‌هایی نبوده است و برای پاسخ به دیدگاه‌های مذکور، باید استدلال متناسب آن را تدارک کرد.

هم دیدگاه عمده فیزیکیالیست‌های معاصر این‌طور نیست که آنها را مجرد بدانند. اعتقاد به کلی‌های افلاطونی، بخش‌قلیلی از نظرات فیلسوفان تحلیلی را شامل می‌شود و طیف وسیعی از ایشان، قائل به دیدگاه‌های دیگری دربارهٔ متافیزیک کلی‌ها هستند. مثل دیدگاهی که اعتقاد دارد ادعاها درباره کلی‌ها، درواقع شکل تغییریافته‌ای از سخن‌گفتن درباره تعابیر زبانی‌اند. یا مثل نظریه «تروپ‌ها» که تمام ویژگی‌ها را، حتی آنهایی که به‌ظاهر حاکی از کلی‌ها هستند، درواقع جزئی می‌داند/برای مطالعه بیشتر نک به: *Loux, 2006, Ch.1,2*؛ به‌این‌ترتیب، براساس دیدگاه بسیاری از فیزیکیالیست‌های معاصر دربارهٔ کلی‌ها، علم/باور/تفکر به مفهوم کلی، از حیث محل بحث در برهان فوق، هیچ تفاوتی با علم/باور/تفکر به مفهوم جزئی ندارد و هر دو سنخ از این مفاهیم، به ویژگی‌هایی جزئی ارجاع می‌دهند؛ بنابراین تمام آنچه راجع به برون‌گرایی دربارهٔ محتوای حالات التفاتی بیان شد، عیناً دربارهٔ محتوای کلی هم اعاده می‌شود و طبق نظر این طیف وسیع از فیلسوفان معاصر، محتوای شامل مفاهیم یا ویژگی‌های کلی، به‌نحوی برون‌گرایانه (و نه صرفاً در مغز) تعیین می‌یابند و علم به آنها نیز می‌تواند در قالب ویژگی‌های بازنمایی‌کننده این محتوای بیرونی، فقط بر حالات درونی مبتنی نشود. پس برهان بوعلی اساساً دیدگاه‌های مذکور را مخاطب خویش قرار نمی‌دهد و نفی نمی‌کند.

نکتهٔ مهم دیگر آن است که سخن قائلان به این‌همانی مغز و ذهن، این نیست که مفهوم یا صورت درک‌شده، درون مغز منطبع می‌شود، بلکه می‌گویند حالت ذهنی درک مفهوم (ف) یا صورت (ص)، این‌همانی است با حالت نورونی (الف). اینکه حالت ذهنی درک مفهوم کلی «انسان» و «وحدت» و ... یا حالت ذهنی ادراک بصری کوه و دریا و ...، با حالت‌های نورونی خاصی این‌همانی باشند، به وضوح معادل آن نیست که مفاهیم یا تصاویر مذکور در شبکه‌های نورونی منطبع یا مرتسم باشند. سخن اینان دربارهٔ این‌همانی محتوای التفاتی با حالات نورونی نیست؛ بلکه از این‌همانی حالت ذهنی التفاتی (ذ) با حالت نورونی (ن) صحبت می‌کنند. بنابراین استدلال‌ها مبنی بر اثبات اینکه محال است محتوای این حالات التفاتی در شبکه نورونی مغز مرتسم یا منطبع باشند، اساساً از ابتدا دچار سوءتفاهم شده و استراتژی غلطی را انتخاب کرده‌اند. به‌این‌ترتیب نه فقط دیدگاه‌های برون‌گرایانه فیزیکیالیستی، بلکه حتی دیدگاه‌های درون‌گرایانه فیزیکیالیستی هم از ناحیه استدلال‌هایی شبیه این، مورد خدشه واقع نخواهند شد.

نکات فوق نه فقط در مورد این برهان، بلکه در مورد چندین برهان مهم شیخ‌الرئیس و صدرا دربارهٔ تجرد نفس، صدق می‌کند. چه اینکه تمامی آنها، برای اثبات محال‌بودن وقوع علم و ادراک در غیر نفس مجرد، به محال‌بودن حلول و انطباق صور معلوم در سلول‌های مغز یا اعضاء حاسه، استدلال کرده‌اند.

به این ترتیب سستی استدلال معروف «استحاله انطباع کبیر در صغیر» نیز با توجه به آنچه توضیح داده شد، آشکار می‌شود.

استدلال پنجم

شیخ‌الرئیس در کتاب *نفس شفاء*، این استدلال را به‌عنوان برهان چهارم بر تجرد نفس آورده است. چکیده برهان از این قرار است که یک شیء که در اجزاء، متکثر است، به جهت تمامیت خود وحدتی دارد که انقسام‌پذیر نیست؛ یعنی حتی اشیاء جزئی مانند میز و صندلی اتاق من، هرچند اجزاء متعددی دارند و مانند معقولات، بسیط نیستند، اما از این حیث که هر کدام، یک شیء کامل و مجزاً هستند، وحدت دارند. حال باید تأمل کرد که این وجود واحد، چگونه از جهت وحدت خویش، در محل منقسم، ارتسام می‌یابد؟ به عبارت دیگر، مغز انسان - به‌عنوان محل حلول صور - دارای بخش‌های مختلف و انقسام‌پذیر است. حال اگر قرار است صورت اشیاء جزئی مانند میز و صندلی، در مغز شخص ادراک‌کننده ارتسام پذیرد، حیث وحدت شیء چگونه مرتسم خواهد شد؟ بوعلی در انتها نتیجه می‌گیرد که مُدرک صور اشیاء جزئی هم لاجرم باید مجرد باشد (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ هـ ص ۱۹۲).

صدرالمتألهین در ضمن اشکالات مطرح بر استدلال پیشین، به‌عنوان دومین اشکال ذکر کرده بود که چه بسا با توجه به صفت وحدت، نقض می‌شود؛ زیرا وحدت از یک سو امری کاملاً بسیط و انقسام‌ناپذیر است و از سوی دیگر، اجسام هم متصف به وحدت می‌شوند و اوصاف نیز چیزی جز حلول وصف در موصوف نیست. پس وحدت که عین حیثیت بساطت و عدم انقسام است، در جسم قابل انقسام، حلول می‌یابد.

او در پاسخ به این اشکال می‌نویسد: اگرچه وحدت در مجردات، غیرقابل انقسام است، ولی وحدت اجسام این‌گونه نیست. وحدت جسم، وحدت اتصالی است؛ بلکه عین اتصال و امتداد جسمانی است و از آنجا که وجود جسم، انقسام‌پذیر است، وحدت آن نیز انقسام‌پذیر خواهد بود. البته در اینجا نکته‌ای وجود دارد که انقسام وحدت جسم، برخلاف انقسام کیفیات عارض بر آن، تابعی از انقسام جسم نیست؛ بلکه عین آن است (برخلاف کیفیاتی مانند رنگ که به تبع جسم، منقسم می‌شود). حاصل آنکه وحدت اجسام، نه تنها انقسام‌پذیر است، بلکه انقسام آن بالذات است، نه بالعرض؛ بنابراین وحدت جسم با وحدت نفس، تفاوت دارد (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۸، ج ۱، ص ۲۶۶-۲۶۷). این در واقع اشکالی است از زبان صدرا به استدلال پیشین. در ضمن توضیح داده شد که بیشتر فیزیکالیست‌ها از دهه‌های واپسین سده بیستم به این سو، قائل به برون‌گرایی درباره محتوای حالات التفاتی (مانند باور، فکر، ...) و حتی ادراکات حسّی

هستند؛ بنابراین اساساً برهان فوق که قول به عدم تجرد نفس را مساوی قول به حلول صورت مُدرک در مغز می‌داند، ناظر به نظریات معاصر فیزیکیالیستی نیست.

نتیجه‌گیری

بنابر آنچه توضیح داده شد، هرچند ابن‌سینا و صدرالمُتألهین - به‌عنوان پایه‌گذاران دو جریان اصلی در علم‌النفس فلسفی - قائل به تجرد نفس هستند، اما تلقی و تبیین هریک درباره کیفیت پدیدآمدن نفس و نحوه تجرد آن، کاملاً متفاوت است. بوعلی از دوئالیسم جوهری و حدوث روحانی نفس سخن می‌گوید و برای هریک از نفس و بدن، وظایف و کارکردهایی مجزاً و بلکه متنافر ذکر می‌کند که بعضاً اشتغال به یکی، مانع رسیدگی به دیگری است، اما صدرا از نوعی مونیسیم جوهری در عین تفاوت مراتب (مرتبۀ مادی و مرتبۀ مجرد) سخن می‌گوید و حدوث نفس را نیز جسمانی تبیین می‌کند که به تدریج و در حرکت جوهری، به تجرد می‌رسد، اما همچنان صورت برای جسم طبیعی است و یک نوع مادی را شکل می‌دهد. به این ترتیب نفس در نظر صدرا، حالتی بینابین مادی محض و مجرد محض است.

اما از آنجاکه هم بوعلی و هم صدرا، قائل به نحوه‌ای تجرد برای نفس هستند، استدلال‌هایی را به منظور اثبات این تجرد ذکر کرده‌اند. در این مقاله برخی از مهم‌ترین و مشهورترین این ادله بررسی شد و مطابق آنچه توضیح داده شد، به نظر می‌رسد این براهین، ضعف و کاستی‌های جدی‌ای دارد. برخی - مانند برهان علم حیوان به خویشتن و برهان انسان معلق در هوا - دچار خلط جنبه معرفت‌شناختی با جنبه وجودشناختی شده است، البته هریک اشکالات و ابهامات اختصاصی دیگری هم داشتند. برخی دیگر - مانند برهان انقسام‌ناپذیری مفاهیم کلی و برهان امتناع انطباع کبیر در صغیر و برهان انقسام‌ناپذیری صفت وحدت اشیاء - اساساً ناظر به دیدگاه‌های متأخر فیزیکیالیستی که رویکردی برون‌گرایانه دارند، نیستند و نمی‌توانند خدشه‌ای بر آنها وارد سازند. حتی در مقایسه با دیدگاه‌های درون‌گرایانه فیزیکیالیستی - و مشخصاً دیدگاه این‌همانی ذهن و مغز - نیز نشان داده شد که هدف گذاری این استدلال‌ها که در صدد رد انطباع یا ارتسام محتوای حالات التفاتی در مغز هستند، با آنچه قائلان به این‌همانی حالات ذهنی با حالات نرونی می‌گویند، تباینی اساسی دارند و اصلاً نمی‌توانند در مقام استدلال علیه آنها اقامه شوند.

منابع

- ابن سینا، حسین (۱۴۰۴هـ). الشفاء (ج ۲)، کتاب النفس. قم: مکتبه آیت الله المرعشی النجفی.
- _____ (۱۳۶۳). المبدأ و المعاد، النص. تهران: مؤسسه مطالعات اسلامی.
- صدرالدین شیرازی، محمد (۱۳۶۸). الحکمه المتعالیه فی الأسفار العقلیه الأربعة. قم: مکتبه المصطفوی.
- _____ (۱۳۶۰). الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه. مشهد: مرکز الجامعی للنشر.
- طوسی، نصیرالدین محمد (۱۳۸۳). اجوبه المسائل النصیریه. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی.
- فخر رازی، محمد (۱۳۷۰). المباحث المشرقیه فی علم الالهیات و الطبیعیات، ج ۲. قم: بیدار.
- _____ (۱۴۰۷هـ). المطالب العالیه من العلم الالهی. بیروت: دارالکتب العربی.
- طباطبائی، محمدحسین (۱۹۸۱م). التعلیقہ علی الحکمه المتعالیه فی الاسفار الأربعة، ج ۸. بیروت: دار
إحياء التراث العربی.
- نائیجی، محمدحسین (۱۳۸۸). شرح نفس شفا. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.

- Armstrong, D. M. (1980), *The Nature of Mind*, St. Lucia, Queensland: University of Queensland, P.16-31.
- Bickle, John (1998), *Psychoneural Reduction: The New Wave*, Cambridge, MIT Press.
- Block, Ned (1980) "What Is Functionalism?" in: Block, N. (ed.) *Readings in Philosophy of Psychology, Vol. 2*. MA: Harvard University Press.
- Burge, Tyler (1979), "Individualism and the Mental", *Midwest Studies of Philosophy*, vol. 4, P.73-121.
- _____ (1982), "Other Bodies", *Thought and Object: Essays on Intentionality*, A. Woodfield, (ed.), Oxford University Press, P.97-120.
- Chalmers, David (2010), *The Character of Consciousness*, Oxford: Oxford University Press.
- Fodor, Jerry (1989), *Psychosemantics*, MA: The MIT Press.
- Hooker, Clifford (1981), "Towards a General Theory of Reduction. Part III: Cross-Categorial Reductions", *Dialogue*, Vol 20. pp. 496-529.

- Kim, Jaegwon(1992), “Multiple Realization and the Metaphysics of Reduction”, *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol 52, pp. 1-26.
- (2010), *Philosophy of Mind* (3rd ed.), Boulder, CO: Westview Press .
- Loux, Michael(2006), *Metaphysics; A Contemporary Introduction*, 3th ed., Routledge.
- McLaughlin, Brian(1995), “Varieties of Supervenience”, E. Savellos, and U. Yalcin (eds.), *Supervenience; New Essay*, Cambridge University Press.
- Putnam, Hillary(1975), “The Meaning of Meaning”, *Philosophical Papers*, ii, Cambridge University Press.
- Smart, J. J. C.(1962), “Sensations and Brain Processes”, V. C. Chappell (ed.), *The Philosophy of Mind*, Englewood Cliffs, Prentice-Hall, Inc., New York, pp. 160-172.
- Tye, Michael(2009), *Consciousness Revisited; Materialism Without Phenomenal Concepts*, MA: The MIT Press.