

بررسی انتقادی نظریه این‌همانی ذهن و بدن در فلسفه ذهن

ک. سیداباذر نبویان*

یارعلی کردفیروزجایی**

چکیده

در این مقاله نخست مراد از نظریه این‌همانی میان ذهن و بدن را تبیین، و سپس به برخی از ادله این نظریه اشاره می‌کنیم. در دلیل اول به نظریه اسمارت اشاره کرده‌ایم. وی بر اساس دیدگاه ویلیام اکامی مبنی بر اینکه اگر پدیده‌ای به صورت مادی قابل تبیین باشد نباید آن را با مفاهیم متافیزیکی تفسیر کرد، مدعی می‌شود از آنجاکه امروزه تمامی حالات ذهنی از قبیل عشق و نفرت و علم قابل تبیین فیزیکی است، نباید از روح مجرد در توجیه این حالات بهره گرفت. در نقد این نظریه نشان داده‌ایم علاوه بر اینکه مبنای اکامی از نظر عقلی ناصحیح است به رغم پیشرفت‌های علمی، هنوز دانش تجربی بشر نمی‌تواند تفسیری پذیرفتنی برای حالات ذهنی ارائه دهد. در ادامه به دلیل دیویدسن بر نظریه این‌همانی اشاره و انتقادات وارد بر آن را بیان کرده‌ایم و در پایان چنین نتیجه گرفته‌ایم که قایلان به این‌همانی میان نفس و بدن ادله متقن و صحیحی برای این نظریه ندارند.

کلیدواژه‌ها: شبیه پدیده‌انگاری، این‌همانی نوعی، این‌همانی مصداقی، حالات ذهنی، علل باواسطه، علل علی‌البدل، اسمارت، اکامی.

a.nabavian134@gmail.com

kordja@hotmail.com

** دانشجوی دکتری فلسفه دانشگاه باقرالعلوم علیه السلام.

** استادیار گروه فلسفه دانشگاه باقرالعلوم علیه السلام.

پذیرش: ۹۲/۳/۳۰

دریافت: ۹۱/۶/۱۶

مقدمه

در طول تاریخ همواره بحث دربارهٔ مادی یا مجرد بودن نفس میان اندیشمندان حوزهٔ علوم عقلی مطرح بوده است. البته بیشتر اندیشمندان نفس را مجرد از ماده و امتداد معرفی کرده‌اند؛ اما در قرن اخیر علل مختلفی از جمله پیشرفت‌های علوم تجربی موجب شدند که برخی از اندیشمندان به نظریهٔ مادی بودن نفس گرایش یابند. امروزه قایلان به مادی بودن نفس در دسته‌های گوناگونی تقسیم‌بندی می‌شوند که اهم آنها عبارت‌اند از: قایلان به این‌همانی، کارکردگرایان و رفتارگرایان.

قایلان به مادی بودن نفس همانند قایلان به مجرد آن در اینکه انسان دارای ویژگی‌های فیزیکی و ویژگی‌های ذهنی است اتفاق‌نظر دارند. اختلاف اساسی در این نکته است که آیا باید این دو ویژگی مختلف را به دو جوهر نسبت داد یا آنکه بدن آدمی می‌تواند هم دارای صفات فیزیکی و هم واجد صفات ذهنی باشد. قایلان به مجرد نفس این مطلب را که جوهری واحد به نام بدن دارای دو نوع اوصاف مختلف فیزیکی و ذهنی باشد، منکرند؛ اما قایلان به مادیت نفس چنین چیزی را ممکن می‌دانند و بر آن‌اند تا مصداقی مادی از اوصاف ذهنی ارائه کنند.

در این زمینه قایلان به این‌همانی ذهن و بدن در دستهٔ دوم قرار می‌گیرند. به اعتقاد ایشان با پیشرفت علوم تجربی، و به‌ویژه شناخت نحوهٔ فعالیت مغز، می‌توان مادی بودن حالات ذهنی را نشان داد و نیازی به پذیرش جوهری غیر از بدن که موصوف اوصاف ذهنی باشد نیست. ایشان برای نظریهٔ خود تفاسیر گوناگونی ارائه کرده‌اند که یکی از علل مهم این رویکرد را می‌توان شناخت دقیق‌تر فعالیت مغز دانست. آنان ابتدا این‌همانی نوعی را مطرح کردند و تفسیری ویژه از این‌همانی ارائه داده‌اند؛ سپس به علت یافته‌های جدیدتر علمی که تفسیر ایشان را دچار مشکل می‌ساخت، برای رفع کاستی‌های آن تفسیر ابتدایی، به فرضیهٔ تحقق‌پذیری چندگانه روی آوردند و سرانجام به نظریهٔ این‌همانی مصداقی رسیدند.

در این مقاله نخست نظریات قایلان به این‌همانی را تبیین می‌کنیم و سپس به استدلال‌های آنان می‌پردازیم و انتقادات وارد بر استدلال‌ها را مطرح می‌کنیم. البته همهٔ قایلان به این‌همانی حالات ذهنی را مساوی با حالات مغزی نمی‌دانند، بلکه برای مثال برخی نفس را الکترون‌های باشعور بدن و برخی دیگر نفس را هالهٔ مغناطیسی می‌دانند که بررسی و نقد این نظریات، مجال دیگری می‌طلبد.

چیستی نظریات این‌همانی

طرح نخستین این نظریه، به ابداع فیلسوف انگلیسی هابز و هم‌عصر فرانسوی او پی‌یر گسندی (Pierre Gassendi) برمی‌گردد. هابز از آنجا که معتقد بود مفهوم «جوهر غیرمادی» خود متناقض است برای نخستین بار مسئله هم‌سانی ذهن و حالات مغزی را مطرح کرد و بر آن شد که میان حالات ذهنی و حالات مغزی این‌همانی برقرار است. البته این نظریه تا اوایل قرن بیستم مورد اعتنای دانشمندان قرار نگرفته بود تا اینکه در نیمه اول این قرن افرادی مانند پلیس (Place)، اسمارت (J. C. Smart) و آرمسترانگ (D. Armstrong) به تبیین و مستدل کردن آن پرداختند (مسئله، ۱۳۸۸، ص ۱۱۹).

اصحاب نظریه این‌همانی در تبیین نظریه خود بر این باورند که مراد از وحدت میان ذهن و حالات مغزی، وحدت مفهومی نیست (Shaffer, 1988, p. 43) و ادعا این نیست که میان این دو در معنا و ماهیت یکسانی برقرار است و به عبارتی مترادف‌اند؛ بلکه هر کدام از حالات ذهنی و حالات مغزی به لحاظ مفهومی معانی متفاوتی دارد؛ چنان‌که مفهوم ملت همان مفهوم شهروند نیست یا مفهوم ستاره شب همان مفهوم ستاره صبح نیست، اما در عالم خارج و به لحاظ مصداقی ملت، وجودی جدای از شهروندان ندارد و یا ستاره شب در عالم خارج همان ستاره صبح است. بنابراین مراد از این‌همانی، این‌همانی به لحاظ خارج و مصداق است؛ یعنی دو مفهوم ذهن و مغز در عالم خارج دارای مصداقی واحدند و هر دو به یک موجود اشاره دارند و به عبارت دقیق‌تر حالات مغزی نه صرفاً شرط لازم حالات ذهنی، بلکه شرط کافی آن است و این دو دقیقاً در عالم خارج یکی هستند (خاتمی، ۱۳۸۱، ص ۱۶).

از نگاه صاحبان این نظریه، پیشرفت علم به ما کمک خواهد کرد تا هرچه بیشتر و بهتر این‌همانی میان حالات ذهنی و حالات مغزی را درک کنیم. امروزه می‌دانیم که مفاهیم قدیمی «گرما و سرما» به ترتیب با «مقدار فراوان میانگین انرژی جنبشی» و «مقدار کم میانگین انرژی جنبشی» این‌همانی دارد، یا اینکه نور همان امواج الکترومغناطیسی است. به همین ترتیب می‌توان دریافت که حالات ذهنی‌ای همچون درد، میل و عشق با یافته‌های فیزیکی امروزین و فعل و انفعالات مغزی این‌همانی دارند و هرچه علم بیشتر پیشرفت کند و به مصادیق جدیدتر

فیزیکی در مغز برسد، این‌همانی میان حالات ذهنی و مغزی روشن‌تر می‌شود (چرچلند، ۱۳۸۶، ص ۵۲).

در تقریرهای نخستین این نظریه، مسئله این‌همانی نوعی (Type identity) مطرح بود و مراد این بود که برای مثال هریک از مفاهیم ذهنی از قبیل علم، عشق، و درد در عالم خارج در همه زمان‌ها و مکان‌ها با تحریک فیبرهای c در مغز یکی است. به عبارت دیگر ممکن نیست دردی در عالم خارج باشد که تحریک فیبرهای c نباشد. بنابراین میان درد و تحریک فیبرهای c در عالم خارج این‌همانی نوعی برقرار است؛ چنان‌که میان مفهوم «کلاغ» و مفهوم «سیاهی» چنین رابطه‌ای وجود دارد که هر مصداقی از کلاغ ضرورتاً مصداقی از سیاهی نیز هست و نمی‌توان کلاغی یافت که سیاه نباشد.

قایلان این نظریه، این‌همانی میان ذهن و حالات مغزی را می‌پذیرند، اما عکس آن را که گفته شود که هر حالت مغزی یکی از همان حالات ذهن است، مردود می‌دانند. به عبارت دیگر ایشان به‌طور کلی هر مفهوم ذهنی را همان فعالیت مغزی می‌دانند اما هر فعالیت مغزی را مصداقی از مصداقی مفاهیم ذهنی نمی‌دانند، بلکه تنها برخی از فعالیت‌های مغز را همان مصداق مفاهیم ذهنی می‌پندارند و برخی دیگر از فعالیت‌های مغزی را مصداق مفاهیم ذهنی نمی‌دانند. برای نمونه در مغز انسان مقدار فراوانی سلول «glial» وجود دارد که نقش حمایت و محافظت را بر عهده دارند و نمی‌توان حالات یک یا چند سلول گلیال را با حالات ذهنی یکسان دانست (گرافت، ۱۳۸۷، ص ۶۸).

قایلان به این‌همانی نوعی نظریه خود را بهترین تبیین برای آموزه هم‌بستگی می‌دانند. بر اساس آموزه هم‌بستگی، برای هر حالت ذهنی یک وضعیت فیزیکی وجود دارد که شرط لازم و کافی آن حالت ذهنی است. به عبارت دقیق‌تر هر حالت ذهنی ضرورتاً با یک تغییر فیزیکی همراه است و محال است که حالت ذهنی بدون هیچ زمینه فیزیکی رخ دهد.

قایلان به این‌همانی نوعی در تحلیل و چرایی این ارتباط ضرور میان ذهن و بدن برآنند که آن حالات ذهنی چیزی جز حالت فیزیکی نیستند؛ لذا این دو همواره با هم‌اند. البته این تحلیل با انتقادات جدی برخی فیلسوفان روبه‌رو شده است. برای مثال کیم معتقد است که در این تحلیل

خود پرسش در مقام پاسخ تکرار شده است و در حقیقت تحلیل یا تبیینی صورت نگرفته است. پرسش این بود که چرا هر رویداد ذهنی با رویداد فیزیکی هماهنگ است و پاسخ قایلان به این‌همانی این است که زیرا این دو عین هم‌اند و دو موجود مختلف نیستند؛ درحالی‌که فرض پرسش این است که اینها دو موجودند. اگر آنها یکی بودند، این پرسش سودی نداشت و بدیهی بود که هر چیزی، خود همان چیز است و پرسش از هم‌بستگی و ارتباط ضروری میان آن دو بی‌فایده است. کیم این مسئله را در قالب مثالی توضیح می‌دهد. او معتقد است اگر کسی در تبیین این مسئله که سیسرو خردمند است چنین استدلال کند که «تولی خردمند است؛ تولی همان سیسرو است؛ پس سیسرو خردمند است» نمی‌توان استدلال او را پذیرفت؛ زیرا برای اثبات خردمند بودن سیسرو از هیچ مقدمه‌ای استفاده نشده، بلکه همین گزاره به شکل «تولی خردمند است» در مقدمه اول استدلال آورده شده است؛ درحالی‌که مطلوب یا نتیجه باید غیر از مقدمات باشد (Kim, 2005, p. 132-133).

نظریه این‌همانی در آغاز با برخی یافته‌های علمی مانند اسکن *mri* و *ret* تقویت شد، که بر اساس آن هر فعالیت ذهنی با فعالیت ناحیه ویژه‌ای از مغز همراه بود؛ اما در اوایل دهه ۱۹۷۰ با کشفیات جدید علمی در شناخت مغز، فرضیه تحقق‌پذیری چندگانه مطرح، و رفته‌رفته نظریه این‌همانی نوعی کنار گذاشته شد. بر اساس این نظریه جدید، حالات ذهنی ممکن است در عصب‌های گوناگونی از مغز انواع جانداران تحقق یابد؛ بدین معنا که برای مثال درد در انسان‌ها با تحریک عصب‌های *c* این‌همانی داشته باشد، و در آهوها با تحریک عصب‌های *z* این‌همانی داشته باشد و در نهنگ‌ها با تحریک عصب‌های *y* و همین‌طور... بنابراین چنان‌که یک برنامه کامپیوتری می‌تواند در ابزارهای گوناگونی مانند دیسکت، دیسکت سخت و قطعات سیلیکونی وجود داشته باشد، حالات ذهنی نیز می‌توانند بنا به انواع مختلف موجودات با نوع ویژه‌ای از عصب‌های مغز این‌همان باشند.

نظریه تحقق‌پذیری چندگانه اندک‌اندک از محدوده انواع خارج شد و تا افراد موجود تحت نوع واحد گسترش یافت و نظریه‌ای به نام این‌همانی مصداقی (Token identity) پدید آمد؛ بدین معنا که ممکن است برای مثال علم در انسانی با فرایند مغزی ویژه‌ای هم‌مصادق باشد و در انسان دیگر با

فرایند مغزی دیگری یکی باشد و در افرادی که دچار سکنه شده‌اند گاه پیش می‌آید که بخشی از مغز آسیب می‌بیند و بخش دیگری همان وظیفه را انجام می‌دهد (مسلین، ۱۳۸۸، ص ۱۲۸ و ۱۲۹).
دیویدسن که نظریه‌این‌همانی‌مصادقی را برای نخستین بار ارائه کرد معتقد است که ویژگی فیزیکی قابل تحویل به ویژگی ذهنی نیست و نمی‌توان این دو ویژگی را یکی دانست؛ اما در عین حال رویدادهای ذهنی و فیزیکی یکی هستند. در ادامه بحث، با استدلال قایلان به این‌همانی‌آشنامی شویم.

ادله قایلان به این‌همانی

دلیل اول

تا آنجا که تحقیقات ما نشان می‌دهد بسیاری از ارباب نظریه‌این‌همانی ادله صریح و روشنی برای نظریه خود ارائه نکرده‌اند. البته در میان آثار این فیلسوفان مطالبی وجود دارد که درخور توجه است و قابلیت عرضه به منزله «دلیل بر نظریه این‌همانی» را داراست؛ هرچند که خود آنان به صراحت این مطالب را به منزله دلیل بر نظریه این‌همانی مطرح نکرده‌اند و تنها معتقدند این نظریه بهترین توجیه و تفسیر درباره چستی حالات ذهنی است که اشکالات سایر نظریات را ندارد. یکی از پیروان نظریه این‌همانی اسمارت است. وی بر اساس دیدگاهی از ویلیام اکامی که به تیغ اکام مشهور است مدعی است که هرگاه توجیه و تفسیر پدیده‌ای به صورت فیزیکی ممکن است، تحلیل متافیزیکی از آن پدیده روا نیست. تحلیل متافیزیکی از پدیده‌ها هنگامی پذیرفتنی است که هیچ‌گونه توجیه فیزیکی قابل عرضه نباشد، وگرنه اصل بر این است که همه موجودات عالم به گونه‌ای مادی و فیزیکی تحلیل شوند. بر اساس این دیدگاه، از شلوغ شدن بی‌جهت جهان جلوگیری می‌شود و فلاسفه مجبور نمی‌شوند برای توجیه پدیده‌ها همواره وجود مخلوقات متافیزیکی را فرض گیرند.

بر اساس این مبنای فکری، امروزه که بشر به پیشرفت درخور ملاحظه‌ای در شناخت مغز نایل آمده و جایگاه هریک از اوصاف ذهنی را در اندام مغز معین کرده است (ر.ک: دورسته، ۱۳۸۹، ص ۲۰۴ و ۲۱۴) به آسانی می‌توان تحلیل فیزیکی شیمیایی از اوصاف ذهنی ارائه کرد و نیازی به فرض جوهر مجردی به نام نفس نخواهیم داشت (Smart, 1991, p. 169).

نقد و بررسی: نخستین اشکال این سخن آن است که گرچه برخی از شواهد تجربی حکایت از این دارند که تحریک الکتریکی مغز در یادآوری خاطره و احیاناً فراموشی آن نقش دارد و از این رو به‌زعم قایلان به مادیت نفس می‌توان نتیجه گرفت که حافظه و خاطرات انسان همان واکنش‌های فیزیکی و شیمیایی مغزند؛ اما از سوی دیگر برخی از آزمایش‌ها نشان می‌دهند که قسمت‌های فراوانی از قشر مغز را می‌توان برداشت، بی‌آنکه به حافظه آسیبی برسد. ولشلی دانشمند اعصاب معتقد است که خاطرات در جای خاصی از مغز متمرکز نیستند (هوپر و ترسی، ۱۳۷۲، ص ۸). همچنین در دانش نورو سایکولوژی گرچه درباره چستی حافظه ثانویه نظریات مادی‌انگارانه‌ی گوناگونی ارائه شده، نظریاتی هم مطرح‌اند که براساس آنها دانشمندان اساساً محل اصلی حافظه را نه در مغز بلکه در جایی می‌دانند که «میدان شکل‌ساز» (Morphogenetic field) نامیده می‌شود و نقش مغز و نورون‌های آن را تنها واسطه رسیدن به حافظه ذخیره‌شده در میدان شکل‌ساز می‌دانند. در توضیح این نظریه چنین آمده است:

یک توده سلول جنینی در ابتدا از سلول‌های کاملاً شبیه به هم تشکیل شده است؛ ولی به تدریج این سلول‌ها تغییر شکل پیدا می‌کنند؛ برخی به نورون تبدیل می‌شوند، بعضی قلب را می‌سازند و عده‌ای اسکلت استخوانی را تشکیل می‌دهند. هریک از سلول‌ها چگونه می‌دانند که چه وظیفه‌ای بر عهده دارند؟ درحالی‌که همه این سلول‌ها، کروموزوم‌ها و دی‌ان‌ای‌های مشابه دارند، چگونه می‌دانند که از کجای زنجیره کروموزومی اطلاعات لازم برای تشکیل بافت موردنظر را استخراج کنند؟ یا اگر همین توده سلولی جنینی را به دو نیم تقسیم کنیم چرا هر نیمه می‌تواند به موجود کامل مجزایی (دوقلوهای یک‌تخمی) تبدیل شود؟ همچنین اگر جای این سلول‌ها را عوض کنیم، چرا جای قلب، کبد، دست و پا عوض نمی‌شود؟

در دهه ۱۹۲۰ دو جنین‌شناس به نام‌های الکساندر گروبیچ و پل ویس به دنبال همین پرسش‌ها نظریه میدان شکل‌ساز را پیشنهاد کردند، ولی این نظریه سال‌ها کانون توجه قرار نگرفت، تا اینکه در سال ۱۹۸۱ زیست‌شناسی انگلیسی به نام دوپرت شلدریک دوباره آن را مطرح ساخت. به عقیده او همه موجودات نه تنها از ماده و

انرژی، بلکه از یک میدان سازمان‌دهنده نامرئی تشکیل شده‌اند که تأثیر این میدان نامحدود است و در هر فاصله‌ای شدت اثرش تغییر نمی‌کند. بر پایه این نظر آنچه مولکول‌ها را در راستای مورد نظر قرار می‌دهد، میدان شکل‌ساز است؛ ولی وظیفه میدان شکل‌ساز به همین جا محدود نمی‌شود.

ویلیام مک دوگال روان‌شناس اسکاتلندی از سال ۱۹۲۰ به مدت ۳۴ سال سلسله آزمایش‌هایی را روی موش‌های صحرائی برای بررسی نظریه ژنتیک ژال لاماراک آغاز کرد. موش‌های صحرائی که کار معینی را فراگرفته بودند، در نسل‌های بعدی نشان دادند که همان کار را زودتر یاد می‌گیرند؛ به گونه‌ای که در نسل بیست و دوم سرعت یادگیری ده برابر شده بود. ظاهراً این یافته می‌توانست تأییدی بر نظریه لاماراک باشد؛ ولی مک دوگاری در پیگیری آزمایش‌های خود با تعجب دریافت که موش‌های صحرائی دیگر، بدون قرابت ارثی با موش‌های صحرائی مورد آزمایش، همین سرعت را در فراگیری نشان دادند.

زیست‌شناس اسکاتلندی دیگری به نام کرو نیز همان آزمایش‌ها را آغاز کرد. موش‌های صحرائی مورد استفاده او از همان نسل اول سرعت یادگیری مشابه موش‌های نسل بیست و دوم مک دوگال را نشان دادند. تکرار همین آزمایش‌ها در استرالیا به وسیله آگار نتیجه کاملاً مشابهی داشتند. روشن شد که حافظه ژنتیک هیچ‌گونه نقشی در تسریع یادگیری نداشته است، بلکه وقتی موش‌های صحرائی موضوعی را یاد گرفتند سایر موش‌های صحرائی، به گونه‌ای دیگر حتی در آن سوی کره زمین در یادگیری‌شان تسهیل می‌شود. پدیده تسهیل در یادگیری در جامدات نیز وجود دارد. در سال ۱۹۶۱ دو بلورشناس متوجه شدند که هر گاه پس از سال‌ها زحمت و آزمایش بلور جدیدی ساخته می‌شود، ناگهان در نقاط دیگر دنیا همان بلور به آسانی و حتی به خودی خود می‌تواند تولید شود. نمونه دیگری از تسهیل در یادگیری، ماجرای تحقیقاتی‌ای است که در زیست‌شناسی به «اثر یکصدمین میمون» معروف شده است (معظمی، ۱۳۸۵، ص ۳۴۱-۳۴۳).

بنابراین شواهد تجربی نیازمند تحلیل دقیق علمی و فلسفی‌اند و همیشه شواهد مخالف نیز وجود دارند (فدایی، ۱۳۷۷، ص ۱۹؛ هوپر و ترسی، ۱۳۷۲، ص ۳۵-۳۹). پس نمی‌توان به آسانی بر اساس چنین شواهدی نظریه‌پردازی کرد و برای رسیدن به نظریه صحیح و دقیق، باید همه شواهد تجربی را مدنظر قرار داد تا به تحلیل جامع و صحیح رسید؛ وگرنه ممکن است در تفسیر روان و اندیشه دچار انحراف شویم و با تفسیر فیزیکی از این پدیده متافیزیکی، از ارزش آن بکاهیم و آن را از جایگاه والایش پایین آورده، در حد مادیات قرار دهیم. روان‌شناس شهیر کارل گوستاو یونگ در این باره می‌نویسد:

همین که روان‌شناسی صرفاً یکی از فعالیت‌های مغز تلقی شود، ارزش ویژه و کیفیت ذاتی خود را بلافاصله از دست می‌دهد و حاصل عمل غدد داخلی و در ردیف یکی از شاخه‌های فیزیولوژی به‌شمار می‌رود (گوستاو یونگ، به نقل از: هوپر و ترسی، ۱۳۷۲، مقدمه مترجم).

با توجه به اقوال مزبور دانشمندان متخصص در زمینه عصب‌شناسی مغز، این نکته به دست می‌آید که پیشرفت علوم در زمینه شناخت مغز گرچه درخور توجه و چشمگیر است، هنوز نتوانسته تحلیلی صحیح، جامع و فیزیکی و شیمیایی از اوصاف ذهنی که مورد اتفاق همه دانشمندان باشد ارائه کند و برخی از دانشمندان، تحلیل فیزیکی و شیمیایی از اوصاف ذهنی را موجب انحراف از درک صحیح واقعیت این اوصاف می‌دانند.

اشکال دیگری که در حقیقت به مبناي این نظریه برمی‌گردد آن است که قاعده‌ای که ویلیام اکامی مطرح کرده که به تیغ اکام مشهور است با اشکالات جدی روبه‌روست. از جمله این اشکالات آن است که بر فرض که انسان توانایی تحلیل مادی از پدیده‌ای را پیدا کند، اما این هرگز به معنای حذف ماوراء نیست؛ زیرا ممکن است که معلولی دارای علل باواسطه باشد که در میان آنها ناگزیر از علل متافیزیکی باشد. به عبارت دیگر بسیاری از معالیل دارای علل باواسطه هستند و کشف علل بی‌واسطه مادی معالیل به معنای نفی علل باواسطه متافیزیکی نیست. این دو در طول یکدیگرند و اساساً هر معلول مادی در سلسله علل خود ضرورتاً به علتی متافیزیکی می‌رسد؛ زیرا مادیات، ممکن‌الوجودند و هر ممکنی در سلسله علل خود به واجب ختم می‌شود.

از دیگر اشکالات وارد بر تیغ اکام این است که امکان دارد برخی از معالیل دارای علل جانشین‌پذیر یا علی‌البدل باشند و به صورت انحصاری از علل ویژه‌ای به وجود نیایند؛ بلکه امکان تحقق آنها از راه‌های گوناگون وجود داشته باشد. به عبارت دیگر چنان‌که ممکن است پدیده‌ای مادی، دارای علتی مادی باشد، ممکن است دارای علتی متافیزیکی هم باشد؛ علتی که اساساً با علوم تجربی قابل کشف نباشد. بنابراین کشف علل مادی پدیده‌ای مادی به معنای نفی علت علی‌البدل متافیزیکی آن نیست؛ زیرا این دو علت در عرض هم قرار دارند. بنابراین چنان‌که نفی یکی از علل موجب اثبات دیگری نیست، اثبات آن نیز موجب نفی دیگری نیست و هریک از اثبات و نفی مرهون استدلال مربوط به خود است.

با توجه به دو اشکال مزبور بر مبنای فکری مستدل، بر فرض اگر هم بپذیریم که علوم تجربی توجیه صحیح فیزیکی - شیمیایی از اوصاف ذهنی ارائه کنند که مورد اتفاق همه دانشمندان باشد، باز هم به معنای نفی علت متافیزیکی نیست و دست‌کم این احتمال مطرح است که نفس متافیزیکی به صورت بی‌واسطه و مستقیم در ایجاد اوصاف ذهنی مانند علم نقش مؤثر داشته باشد.

اشکال سومی که در اینجا مطرح می‌شود آن است که بر فرض که علوم تجربی فرایند ایجاد اوصاف ذهنی را توضیح دهند و با شواهد علمی صحیح این مسئله را توجیه و تبیین کنند؛ اما پرسش این است که به چه دلیلی باید اوصاف ذهنی را همان فرایندهای مغزی بدانیم و قایل به این همانی میان این دو باشیم؟ تبیین‌های علمی درباره کارکرد مغز، تنها همین مقدار را اثبات می‌کند که اوصاف ذهنی با فعالیت‌های عصبی مغز همراه‌اند؛ اما این مسئله، این همانی میان این دو را ثابت نمی‌کند و اثبات این همانی در گرو استدلال است؛ درحالی‌که این دانشمندان چنین استدلالی را مطرح نکرده‌اند.

امروزه در ترکیبات صناعی و دستگاه‌های ساخته‌شده توسط بشر فراوان مشاهده می‌شود که فرایند تولید تصویر یا صدا غیر از خود تصویر و صداست. برای مثال تا هریک از اجزای داخلی تلویزیون یا رادیو وظایف خود را به‌خوبی انجام ندهند تصویر در تلویزیون دیده نمی‌شود. در عین حال نمی‌توان گفت که تصویر، همان فعالیت اجزای داخلی تلویزیون است. همچنین تا اجزای داخلی رادیو وظایف خود را به‌درستی انجام ندهند صدایی از رادیو بر نمی‌خیزد و در عین حال

نمی‌توان مدعی شد که «صدا» همان فعالیت‌های داخلی رادیو است. ممکن است به‌طور مشابه کسی ادعا کند که میان فعالیت‌های عصبی مغز و پدید آمدن اوصاف ذهنی همین رابطه برقرار است و اوصاف ذهنی حقیقتی غیر از کارکرد عصب‌های مغز دارند؛ لذا ضرورت دارد که برای این‌همانی و وحدت مصداقی این دو در عالم خارج دلیل آورده شود و صرف تبیین‌های فیزیکی - شیمیایی در مغز برای اثبات این‌همانی بسنده نیست (Humphrey & Nicholas, 1993, p. 221).

دلیل دوم

دیویدسن که نظریه این‌همانی مصداقی را ارائه کرده بر آن است که نمی‌توان ویژگی ذهنی را عیناً و ویژگی فیزیکی دانست و فروکاستن ویژگی ذهنی به ویژگی فیزیکی را نمی‌پذیرد؛ اما در عین حال معتقد است که میان ویژگی‌های ذهنی و فیزیکی این‌همانی برقرار است. وی ادعای خویش را بر اصولی مبتنی می‌داند که بدین قرارند:

۱. میان حالات ذهنی و حالات فیزیکی رابطه علی وجود دارد؛ بدین معنا که ذهن بر بدن اثر می‌گذارد. برای نمونه ترس از گرگ موجب فرار می‌شود؛

۲. هرگاه دو موجود با هم رابطه علی و معلولی داشته باشند، تابع قوانین کلی علیت خواهند بود. به عبارت دیگر علت و معلول خارجی فردی از افراد قانون کلی علیت است؛

۳. هیچ قانون کلی‌ای برای تبیین یا پیش‌بینی رابطه علی ذهنی وجود ندارد. به عبارت روشن‌تر علت ذهنی اگر دارای معلولی فیزیکی باشد نمی‌توان آن را تحت هیچ قانون کلی‌ای قرار داد، اما در رابطه علی و معلولی چنین قوانینی وجود دارد. به عبارت دیگر اگر علت را فیزیکی بدانیم، به‌آسانی می‌توانیم رابطه آن را با معلول فیزیکی تحت قوانین کلی علیت تبیین کنیم.

دیویدسن بر آن است که میان این سه اصل مسلم و یقینی ناسازگاری وجود دارد؛ زیرا از سویی یقیناً حالات ذهنی بر حالات فیزیکی تأثیرگذارند و از سوی دیگر هیچ قانون کلی‌ای برای تبیین این رابطه وجود ندارد؛ درحالی‌که بنا بر اصل دوم لزوماً آنچه مصداق قانون علیت قرار می‌گیرد، همواره باید به وسیله قوانین کلی علیت تبیین و پیش‌بینی شود. برای رفع این ناسازگاری چاره‌ای جز این نیست که قایل به این‌همانی حالت ذهنی و حالت فیزیکی باشیم. به

عبارت دیگر در حقیقت علت با ویژگی فیزیکی خود در معلول فیزیکی تأثیرگذار است نه با ویژگی ذهنی؛ زیرا اساساً قانون کلی برای تأثیر ویژگی ذهنی بر ویژگی فیزیکی وجود ندارد (Davidson, 1980, p. 207-208).

نقد و بررسی: نخست آنکه با توجه به ویژگی ذاتی مادیات و مجردات که عبارت از امتداد و عدم امتداد است، محال است که موجودی هم مادی و هم مجرد باشد؛ زیرا این امر به تناقض می‌انجامد. مادی بودن مستلزم امتداد داشتن، و مجرد بودن مستلزم عدم امتداد است. پس این ادعا که موجود واحدی دارای دو نوع ویژگی مجرد و مادی در آن واحد است و ویژگی مادی آن منشأ علیت است نه جنبه تجرد و ذهنی بودن آن، سخن صحیحی نیست؛ زیرا اساساً نمی‌توان موجودی فرض کرد که دارای دو ویژگی متناقض باشد؛

دوم آنکه دیویدسن هیچ دلیلی بر استحاله تأثیر رویدادهای ذهنی بر رویدادهای فیزیکی ارائه نکرده است. ادعای ایشان در صورتی موجه است که ابتدا استحاله تأثیر مجردات بر مادیات یا تأثیر ذهن بر فیزیک را ثابت کند تا به واسطه آن به این‌همانی میان حالات ذهنی و فیزیکی قایل شود. ممکن است علت مجرد بر معلول مادی تأثیرگذار باشد، هرچند که انسان‌ها به چگونگی این تأثیر و ارتباط واقف نباشند و نبودن چنین قوانینی دال بر استحاله آن نیست. بنابراین تا استحاله عقلی تأثیر حالات ذهنی بر فیزیکی ثابت نشود، نمی‌توان به این‌همانی حالات ذهنی با حالات فیزیکی حکم کرد؛

اشکال سوم را کیم به نظریه دیویدسن وارد می‌کند. به اعتقاد وی بنا به نظریه دیویدسن رویدادهای ذهنی تنها به خاطر ویژگی فیزیکی خود می‌توانند علت باشند نه به لحاظ ویژگی‌های ذهنی خود و امر ذهنی بر امر فیزیکی تأثیرگذار نیست. معنای این سخن چیزی نیست جز شبه‌پدیده‌انگاری که به معنای نفی علیت حالات ذهنی بر رویدادهای فیزیکی است، و بطلان شبه‌پدیده‌انگاری بر همگان روشن است؛ زیرا همگان تجربه بدیهی داریم که امیال و تمایلات آدمی بر رفتار او مؤثرند. بنابراین از آنجا که نظریه دیویدسن به شبه‌پدیده‌انگاری می‌انجامد و شبه‌پدیده‌انگاری باطل است، نتیجه می‌گیریم که نظریه دیویدسن باطل است (مسئله، ۱۳۸۸، ص ۲۲۷). دیویدسن در پاسخ می‌گوید علیت اشیا ربطی به ویژگی‌های آنها

ندارد. به عبارت دیگر اصل وجود علت است که منشأ علیت و تأثیر آن بر معلول می‌شود نه ویژگی خاصی از آن. بنابراین نباید علیت موجودی را منحصر به ویژگی خاصی از آن کرد و آن را از حیثی ویژه علت دانست. البته این پاسخ نیز پذیرفته نیست و کیت مسلین در نقد آن می‌نویسد: اما این به شدت خلاف شهود است. رویدادی را در نظر بگیرید که عبارت است از انفجاری که باعث کشته شدن چند نفر می‌شود. شاید هنگام انفجار، ماده‌ای منفجره نور قرمزی را از خود ساطع کند نه سبز. اگر صرفاً رنگ انفجار را مستقلاً در نظر بگیریم، ویژگی یا خاصیتی از انفجار است که با آثار منخرب آن ارتباط علی ندارد. آن آثار به سایر ویژگی‌های مرتبط‌تر نظیر نیروهایی که موقع انفجار مواد شیمیایی پدید می‌آیند، درجه حرارت گازهایی که از انفجار حاصل می‌شود و... بستگی دارد. به تعبیر دیگر این نتیجه‌گیری معقول به نظر می‌رسد که بگوییم برخی از ویژگی‌های رویدادها نقش علی در پدید آوردن رویدادهای خاص دیگر دارند، نه ویژگی‌های دیگر (همان، ص ۲۲۸).

دلیل سوم

درک این‌همانی میان دو پدیده، مستلزم داشتن علم کافی درباره آن دو پدیده است. روزگاری انسان‌ها میان «گرما» و «حرکت مولکول‌ها» این‌همانی قایل نبودند و اساساً مفهومی به نام «مولکول» را نمی‌شناختند؛ اما با توجه به پیشرفت علم فیزیک این‌همانی میان این دو بر همگان آشکار شد. لذا هرچه بشر به شناخت بیشتری از مغز دست یابد، بهتر می‌تواند این‌همانی میان عصب‌های مغز و اوصاف ذهنی را درک کند.

بنابراین عدم درک این‌همانی میان دو پدیده‌ای که واقعاً در عالم خارج این‌همانی دارند دال بر نبود این‌همانی میان آن دو نیست و جهل آدمی نباید موجب اعتقاد به عدم این‌همانی میان دو پدیده شود و ادعا شود که «اگر این دو پدیده واقعاً دارای این‌همانی بودند با درک یکی باید دیگری نیز درک شود، درحالی‌که دیگری درک نمی‌شود پس این دو با هم این‌همانی ندارند.» برای نمونه انسان بی‌سواد هنگام درک «نور»، «جریان الکتریسیته» را درک نمی‌کند. بنابراین نور

همان جریان الکتروسیسته نیست؛ درحالی‌که می‌دانیم چنین نتیجه‌گیری خطاست و نور همان جریان الکتروسیسته است. پس باید به این نکته توجه کرد که هیچ‌گاه عدم درک یکی از دو پدیده‌ای که واقعاً در عالم خارج این‌همانی دارند دال بر نبود این‌همانی واقعی میان آن دو نیست و این مشکل با تحصیل علم از بین می‌رود و بشر به این‌همانی این دو پی می‌برد (Rosenthal, 1991, p. 171).
نقد و بررسی: حکم به این‌همانی میان دو ماهیت ممکن است صحیح باشد و ممکن است ناصحیح. در قضاوت صحیح دو ماهیت به‌خوبی برای انسان شناخته شده است که با بررسی ویژگی‌ها و همخوانی آنها می‌توان به این‌همانی وجودی میان آنها حکم کرد و در صورت تغییر ویژگی‌ها و عدم همخوانی آنها به عدم این‌همانی میان آنها حکم می‌شود. از آنجا که در این موارد انسان با ویژگی‌های هر دو ماهیت کاملاً آشناست به‌آسانی می‌تواند به صورت قطعی و یقینی به یکسانی و اتحاد وجودی و یا تغییر و عدم اتحاد وجودی آنها حکم کند. نکته مهم این است که انسان دو ماهیت را کاملاً بشناسد که در این صورت با بررسی ویژگی‌ها می‌تواند به‌آسانی قضاوت صحیح داشته باشد.

در مقابل این‌گونه موارد، قضاوت ناصحیح زمانی مطرح می‌شود که انسان یکی از طرفین یا هر دو طرف را نشناسد و درصدد حکم به این‌همانی یا عدم این‌همانی برآید. در چنین مواردی از آنجا که با ویژگی‌های حداقل یکی از ماهیات آشنا نیست نمی‌تواند قضاوت صحیحی درباره این‌همانی داشته باشد؛ زیرا ممکن است آن ماهیت مجهول دارای ویژگی‌هایی باشد که با ماهیت معلوم سازگاری ندارد و یا اینکه اساساً با آن تغییر ذاتی داشته و امکان اتحاد مصداقی میان آن دو ماهیت نباشد. همچنین در این قسم حکم به عدم این‌همانی میان این دو ماهیت نیز صحیح نیست؛ زیرا یکی از طرفین مجهول است و ممکن است دارای ویژگی‌هایی باشد که در عالم خارج، اتحاد مصداقی با ماهیت معلوم داشته باشد.

اکنون پرسش این است که در حکم به این‌همانی میان اوصاف ذهن و مغز، یکی از طرفین مجهول است تا در قسم قضاوت ناصحیح قرار گیرد یا آنکه هر دو ماهیت برای انسان شناخته‌شده و معلوم است تا آن را در قسم اول یعنی قضاوت صحیح قرار دهیم. بدیهی است که

اوصاف ذهنی و اجزای مغز برای انسان شناخته شده است و لذا به‌آسانی می‌توان دربارهٔ این‌همانی یا عدم این‌همانی میان این دو قضاوت کرد. با توجه به ویژگی‌های هر یک از این دو می‌یابیم که به‌طور قطعی باید به عدم این‌همانی میان این دو حکم کرد؛ زیرا ویژگی‌هایی در این دو وجود دارد که تغایر ذاتی میان آنها را نشان می‌دهد. برای نمونه وقتی انسان اقدام به حکم و قضاوت می‌کند در حقیقت اعتقادی در انسان ایجاد می‌شود که بدون بعد و امتداد است، و این در حالی است که عصب‌های گوناگون مغز دارای بعد و امتدادند. به علاوه اوصاف ذهنی، احساسی درونی و شخصی‌اند اما اجزای مختلف مغز همگانی‌اند و شخصی و درونی نیستند؛ بدین معنا که تحریک عصب‌های مغز قابل عرضه بر دیگران است اما درد یا لذت برآمده از آن، که از اوصاف ذهنی است، تنها برای انسان دردمند یا خوشحال وجود دارد و کاملاً شخصی است. بنابراین به‌آسانی می‌توان به عدم این‌همانی میان اوصاف ذهنی و اجزای مغز حکم کرد.

با توجه به مطالب مزبور روشن می‌شود که قیاس مسئلهٔ این‌همانی ذهن و مغز با قضیهٔ انسان بی‌سوادی که هنگام درک «نور»، «جریان الکتریسیته» را درک نمی‌کند قیاس صحیحی نیست؛ زیرا در قضیهٔ انسان بی‌سواد، فرض مسئله این است که شخص از پدیده‌ای به نام جریان الکتریسیته اطلاعی ندارد، لذا بدیهی است که هنگام درک نور، جریان الکتریسیته را درک نکند؛ اما در مسئلهٔ ذهن و مغز چنین نیست و انسانی با ویژگی‌های هر یک از آن دو آشناست و به همراه ذهن اجزای مغز را نیز به‌خوبی می‌شناسد. در این فرض می‌توان از عدم درک یکی از طرفین به هنگام درک دیگری، به عدم این‌همانی میان آن دو به‌صورت قطعی حکم کرد.

بنابراین به‌طور خلاصه می‌توان چنین گفت که عدم درک یکی از ماهیات به هنگام درک ماهیت دیگری، در صورتی بر عدم این‌همانی دلالت ندارد که دست‌کم یکی از ماهیات مجهول و ناشناخته باشد؛ اما در صورتی که هر دو ماهیت شناخته‌شده باشند و ویژگی‌های هر یک مشخص باشد، با عدم درک یکی از آن دو در هنگام درک دیگری می‌توان به‌طور صحیح و قطعی به عدم این‌همانی آن دو رأی داد؛ چنان‌که اگر از شخصی پرسیده شود که آیا آب همان احساس عشق است، از آنجا که هر دو ماهیت کاملاً برای او شناخته شده‌اند، به عدم این‌همانی میان آن دو حکم می‌کند.

جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

در این مقاله به ادله قایلان به این‌همانی پرداختیم. برخی مانند اسمارت بنا به قاعده «تیغ اکام» مدعی بودند که هرگاه بتوان از پدیده‌های ذهنی تفسیری مادی و فیزیکی ارائه داد، نباید برای توجیه آنها به جوهری مجرد به نام نفس معتقد شد. در پاسخ به ایشان نشان داده‌ایم که هنوز هم نمی‌توان از شواهد علمی و پیشرفت‌های تجربی به سود نظریه اسمارت بهره‌گرفت و علاوه بر آن نظریه ایشان به لحاظ قوانین فلسفی مخدوش است.

در دلیل دوم برای این‌همانی، دیویدسن اصلی را مسلم فرض کرده و آن اینکه موجود مادی تنها از موجودی مادی متأثر است؛ زیرا نمی‌توان چگونگی تأثیر مجرد بر مادی را تبیین کرد. در پاسخ گفتیم که این ادعا، ادعایی بدون استدلال است. هرچند ما از نحوه تأثیر مجردات در مادیات بی‌اطلاعی، این مسئله موجب نفی اصل تأثیر مجردات بر مادیات نیست.

دلیل دیگر قایلان به نظریه این‌همانی این بود که عدم درک ذهنی میان دو پدیده‌ای که در عالم خارج این‌همانی دارند به معنای نفی این‌همانی میان آن دو نیست. در پاسخ این اشکال نیز گفتیم این سخن در صورتی صحیح است که انسان درک دقیقی از دو طرف نداشته باشد که در مسئله اوصاف ذهنی و حالات مغزی چنین نیست و دو طرف کاملاً برای انسان مشخص و معلوم‌اند؛ ولی در عین حال برای مثال هنگام درک عشق عصب‌های مغز برای انسان تداعی نمی‌شوند. از جمع‌بندی مطالب چنین نتیجه می‌شود که نظریات این‌همانی مستظهر به استدلال‌های محکم و قوی که خالی از ضعف و خدشه باشند، نیستند؛ لذا نظریه این‌همانی دارای پشتوانه عقلانی نیست.

منابع

- چرچلند، پاول (۱۳۸۶)، *ماده و آگاهی*، ترجمهٔ امیر غلامی، تهران، نشر مرکز.
- خاتمی، محمود (۱۳۸۱)، *آشنایی مقدماتی با فلسفه ذهن*، تهران، جهاد دانشگاهی.
- دوریته، ژان فرانسوا (۱۳۸۹)، *انسان‌شناسی*، ترجمهٔ جلال‌الدین رفیع‌فر، تهران، خجسته.
- فدایی، فرید (۱۳۷۷)، *مقدمه‌ای بر نور و پسیکولوژی*، تهران، دانشگاه علوم بهزیستی و توان‌بخشی.
- گرافت، ایان ریونز (۱۳۸۷)، *فلسفه ذهن؛ یک راهنمای مقدماتی*، ترجمهٔ حسین شیخ‌رضایی، تهران، صراط.
- مسئین، کیت (۱۳۸۸)، *درآمدی بر فلسفه ذهن*، ترجمهٔ محمد ذاکری، قم، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
- معظمی، داوود (۱۳۸۵)، *مقدمات نور و سایکولوژی*، ج پنجم، تهران، سمت.
- هوپر، جودیث و دیک ترسی (۱۳۷۲)، *جهان شگفت‌انگیز مغز*، ترجمهٔ ابراهیم یزدی، تهران، قلم.
- Davidson, Donald (1980), *Essays on Actions and Events*, Clarendon Press, Oxford U.S.A.
- Humphrey and Nicholas (1993), *A History of the Mind*, Harperennial, USA.
- Kim, Something (2005), *Near Enough*, Oxford, Princeton University Press.
- Rosenthal, David M. (1991), *The Nature of Mind*, Oxford University Press, New York.
- Shaffer, Jerome A. (1988), *Philosophy of Mind*, Prentice Hall of India, USA.
- Smart, J.J.C. (1991), *Sensation and Brain Processes*, Reprinted in the Nature of Mind, Oxford University Press.