



Shahid Rajaei Teacher Training University- Iran
Ontological Researches
Semi-Annual Scientific Journal
ISSN (print): 2345-3761 (online): 2676-4490
Type: Research

Vol.12, No. 24
Autumn 2023 & Winter 2024

Journal Homepage: www.orj.sru.ac.ir

Critical Study on the Theory of the Identity of Mind and Body in the Philosophy of Mind with a short comparison with Mulla Sadra's View regarding Relationship between Soul and Body

Naiemeh Najmi Nejad¹
Morteza Rezaei²

Abstract

Discussions about soul and body has always been an important topic. The most important issue in this context is how the soul, as an incorporeal existence, relates to the body, as a material existence. Various thinkers have proposed theories to solve this problem. In the present article, which is written with a descriptive-analytical method, we have discussed the theory of identity - as one of the most important theories in the philosophy of mind - and the view of Mulla Sadra - one of the most prominent Muslim philosophers. The conclusion of the research is that there are commonalities between these two theories, including the negation of essential dualism and the negation of the combination in incorporeal entity with a material entity and there are differences, including the acceptance or non-acceptance of the existence of "self", the acceptance or non-acceptance of the immateriality of the soul, the identity or non-identity (including the sameness in kind or object) of the physical

¹ . Level 4 scholar of transcendental wisdom, Al-Zahra Society (S) 6669.nnn@gmail.com

² . Associate Professor of Philosophy Department of Imam Khomeini Educational and Research Institute arezaee4@gmail.com

and mental phenomena, reducibility or irreducibility of mental phenomena to physical phenomena, negation or acceptance of mental causality.

Key words: soul, the theory of self-identity, philosophy of mind, Mulla Sadra, unified composition, essential gradational movement of the self.

Problem Statement

The relationship between the soul and the body has always been one of the intellectual challenges of different thinkers throughout the history of human thought, and each thinker has presented an opinion according to the principles and components governing his thought system. This problem, which in the west is referred to as the mind-body problem, has been under investigations in the philosophy of mind, which examines the mind and mental states.

It can be said that there are two general theories regarding the soul and the body: the view of the dualists who consider the soul and the body as two things and the view of the monotheists who consider the soul and the body to be one thing. The viewpoint of the monotheists is also divided into two groups of theories: the viewpoint of the materialists or physicalists, who basically do not accept anything called a single soul and claim that man is a completely material being and there is no place for immaterial and supernatural things; Therefore, man is a part of the natural world and is like something that is attached to a machine called the body. This view, however, tries to explain the mind within this world of nature. (Meslin, 2009, pp. 120-121). Therefore, the theory of identity is one of the physicalist theories. In contrast to this view, there is the view of those who do not deny the existence of the single soul; However, they do not consider the soul to be separate from the body (Molla Sadra's point of view). This article examines the relationship between the soul and body from the point of view of those who believe in this theory, which is one of the most important theories in the philosophy of mind, and the relationship between the soul and the body from the perspective of Mulla Sadra, who is one of the most prominent Islamic philosophers and has innovative opinions in philosophical fields.

The main question in this paper is as follow:

How is the relationship between the soul and the body from the point of view of the theory of the same in the philosophy of mind and Mulla Sadra?

The other questions as the sub questions in this research is as follow:

How is the relationship between the soul and the body explained from the point of view of the theory of identity in the philosophy of mind?

What are the criticisms of the theory of identity?

How does Mulla Sadra explain the relationship between soul and body?

Method

This research was conducted in a descriptive-analytical method.

Findings and Results

The findings of the research reveal that the theory of Identity and Mullah Sadra's theory are both part of the monotheistic theories of mind and body, but there are obvious differences between these two theories, including that the theory of Identity is a materialistic theory, but Mullah Sadra's theory is not; Also, the theory of identity reduces the self (mind) to personal brain states and they believe that the mind and mental states are nothing but the stimulation of brain nerves; But Mullah Sadra does not reduce the breath to the brain; Rather, according to its own principles, it considers the relationship between the soul and the body as a union relationship, that is, the soul and the body are the two ends of one continuous thing, the body can be considered as the lower order of the soul and the soul as the higher order of the body. Also, in the view of the theory of identity, it negates mental causality, but Mulla Sadra proves it according to his foundations.

References

- Rosenthal, D, *Theories of the same*, translated by: Amir Diwani, Tehran, Taha, 2002. Persian.
- Ravenscroft, I, *Philosophy of Mind*, translated by Sheikh Rezaei, Hossein, Tehran, Hermes Publications, 2008, Persian.
- Sadr al-Matalaheen, M, *Sadr al-Matalaheen's Commentary on the Theology of Healing*, Tehran, Sadra Islamic Wisdom Foundation, 2003 ,Arabic.
- , *Al-Hikma al-Muttaaliyyah fi al-Asfar al-Four al-Aqliyyah*, Tehran, Sadra Islamic Wisdom Foundation, 2004 ,Arabic.
- , *Hekmeh al-Ishraq*, Tehran, Hikmat Sadra Foundation, 2013 ,Arabic.
- Karbasizadeh, A and Sheikh Rezaei, H, *Introduction to the philosophy of mind*, Tehran, Hermes, 2012, Persian.
- Maslin, K, *An introduction to the philosophy of mind*, translated by: Zakari, Mehdi, Qom, Islamic Science and Culture Research Institute, 2009, Persian.
- Hart, W, *Philosophy of Self*, translated by: Amir Diwani, Tehran, Soroush and Taha Kitab, 2014, Persian.



Shahid Rajaei Teacher Training University- Iran
Ontological Researches
semi-annual scientific journal
ISSN (print): 2345-3761 (online): 2676-4490
Type: Research

Vol.12, No. 24
Autumn 2023 & Winter 2024



پژوهش‌های هستی‌شناختی
دو فصلنامه علمی
نوع مقاله: پژوهشی
سال دوازدهم، شماره ۲۴
پاییز و زمستان ۱۴۰۲
صفحات ۶۳۱-۶۵۶

بررسی و نقد نظریه این‌همانی ذهن و بدن در فلسفه ذهن و مقایسه گذرای آن با دیدگاه ملاصدرا درباره رابطه نفس و بدن

نعیمه نجمی نژاد^۱

مرتضی رضایی^۲

چکیده

سخن درباره نفس و بدن همواره مبحثی پراهمیت بوده است. مهم‌ترین مسأله در این زمینه، چگونگی رابطه نفس، به مثابه وجودی مجرد، با بدن، به مثابه وجودی مادی، است. اندیشمندان مختلفی به انگیزه حل این مسأله، نظریاتی ارائه کرده‌اند. در مقاله حاضر که با روش توصیفی-تحلیلی نگاشته شده است، به نظریه این‌همانی- به مثابه یکی از مهم‌ترین نظریات در فلسفه ذهن- و دیدگاه ملاصدرا- از برجسته‌ترین فیلسوفان مسلمان- پرداخته ایم. رهاورد پژوهش این است که بین این دو نظریه اشتراکاتی از جمله نفی دوگانگانگاری جوهری و نفی ترکیب موجودی مجرد با موجودی مادی و

669.nnn@gmail.com
arezaee4@gmail.com

^۱. دانش پژوه سطح ۴ رشته حکمت متعالیه جامعه الزهرا(س)، نویسنده مسئول
^۲. دانشیار گروه فلسفه موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی(ره)

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۰۳/۰۲

تاریخ داوری: ۱۴۰۲/۰۵/۰۷

تاریخ اصلاح: ۱۴۰۲/۱۱/۲۶

اریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۱۲/۰۱

افتراقاتی از جمله قبول یا عدم قبول وجود «نفس»، قبول یا عدم قبول مجرد نفس، این‌همان بودن یا نبودن (اعم از این‌همانی نوعی یا مصداقی) هر کدام از پدیده‌های بدنی و ذهنی، بازگشت (تقلیل / تحویل پذیری) یا عدم بازگشت (تقلیل / تحویل‌ناپذیری) پدیده‌های ذهنی به پدیده‌های فیزیکی، نفی یا قبول علیت ذهنی، وجود دارد.

کلمات کلیدی: نفس، نظریه این‌همانی، فلسفه ذهن، ملاصدرا، ترکیب اتحادی، حرکت جوهری اشتدادی نفس.

طرح مسأله

رابطه نفس و بدن در طول تاریخ تفکر بشر همواره یکی از چالش‌های فکری اندیشمندان مختلف بوده و هر متفکری با توجه به مبانی و مؤلفه‌های حاکم بر منظومه فکری‌اش، نظری ارائه داده‌است. این مسأله که در غرب، از آن به Problem Mind – Body یاد می‌شود، در فلسفه ذهن که به بررسی ذهن و حالات ذهنی می‌پردازد، مورد پژوهش قرار گرفته است. می‌توان گفت دو نظریه کلی در رابطه با نفس و بدن وجود دارد: دیدگاه دوگانه‌انگاران که نفس و بدن را دو چیز تلقی می‌کنند و دیدگاه یگانه‌انگاران که نفس و بدن را یک چیز می‌دانند. دیدگاه یگانه‌انگاران نیز به دو گروه نظریات تقسیم می‌شود: دیدگاه مادی‌گرایان یا فیزیکالیست‌ها، که اساساً چیزی به نام نفس مجرد را قبول ندارند و مدعی‌اند که انسان موجودی کاملاً مادی است و هیچ جایی برای امور غیرمادی و فوق طبیعی وجود ندارد؛ از این‌رو انسان جزئی از عالم طبیعت است و به مثابه امری است که به ماشینی به نام بدن چسبیده است. این دیدگاه به هر روی تلاش می‌کند که ذهن را در درون همین عالم طبیعت تبیین کند. (مسلمین، ۲۰۰۹، ص ۱۲۰-۱۲۱). بنابراین نظریه این‌همانی، جزء نظریات فیزیکالیستی است. در مقابل این دیدگاه اما دیدگاه کسانی قرار دارد که وجود نفس مجرد را انکار نمی‌کنند؛ با این حال، نفس را وجودی مجزا از بدن نمی‌دانند (دیدگاه ملاصدرا).

این مقاله که به روش توصیفی-تحلیلی نگاشته شده است، به بررسی رابطه نفس و بدن از دید قائلین به نظریه این‌همانی که یکی از نظریات مهم و مطرح در فلسفه ذهن است و رابطه نفس و بدن از دید ملاصدرا که از برجسته‌ترین فیلسوفان اسلامی و دارای آرائی بدیع در زمینه‌های فلسفی است می‌پردازد.

پیشینه پژوهش

از جمله پژوهش‌هایی که تاکنون در این زمینه انجام گرفته است، می‌توان پایان‌نامه «رابطه نفس با بدن از نظر ملاصدرا» نوشته احمد پهلوانیان، همچنین مقاله «رابطه نفس و بدن در انسان‌شناسی ملاصدرا» از جمعه خان افضلی و مقاله «رابطه نفس و بدن در نگاه ملاصدرا» اثر محمدتقی یوسفی را نام برد که در آن به بررسی نظریه ملاصدرا در باب رابطه نفس و بدن پرداخته است. در بخش نظریه این‌همانی ذهن و مغز نیز می‌توان کتاب «نظریه این‌همانی در فلسفه ذهن: مجموعه مقالات» که توسط پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی منتشر شده است و همچنین مقاله «نظریه این‌همانی ذهن و مغز در ترازوی نقد» نوشته وحید سلیمانی و محمد جعفری و مقاله «بررسی نظریه این‌همانی ذهن و مغز» عبدالرسول کشفی را نام برد که در آن صرفاً دیدگاه این‌همانی مورد پژوهش قرار گرفته است؛ لکن در مقاله حاضر، ضمن بیان دیدگاه ملاصدرا و نظریه این‌همانی در فلسفه ذهن، بررسی تطبیقی بین آن‌ها نیز انجام گرفته است. از این‌رو در ابتدا به توضیح هر یک از این دو نظریه پرداخته می‌شود و بعد از آن وجوه اشتراک و افتراق آنان روشن می‌گردد.

گفتنی است فیزیکالیست‌ها (از جمله، پیروان نظریه این‌همانی)، به جای تعبیر «نفس (Soul)» از تعبیر «ذهن (Mind)» استفاده می‌کنند؛ گرچه این تعبیر با ادبیات ملاصدرا هماهنگی ندارد.

۱. رابطه ذهن (نفس) و بدن از نگاه نظریه این‌همانی

یکی از نظریات مهم در فلسفه غرب پیرامون رابطه نفس و بدن دیدگاه فیلسوف فرانسوی به نام رنه دکارت بود، وی جوهر ذهن را مستقل از جوهر بدن می‌داند و می‌گوید ویژگی اصلی جوهر ذهن اندیشه است و ویژگی اصلی جوهر جسم امتداد است (دکارت، ۱۹۸۵، ص ۵۳)؛ از این‌رو این دو، دو جوهر کاملاً متباین و متغایر هستند (همو، ۱۹۹۰، ص ۱۰۷)؛ همو، ۲۰۰۷، ص ۲۸۵). ایشان با این که ذهن و بدن را دو جوهر کاملاً مستقل از یکدیگر می‌داند. اما در عین حال اعتقاد دارد که این دو با یکدیگر رابطه علی و تاثیر و تاثیر دارند و ارتباط این دو جوهر به نحوی است که اگر این اتحاد در نظر گرفته نشود، انسان انسان نیست؛ بنابراین او قائل به اتحاد جوهری نفس و بدن است و آن را ذاتی انسان می‌داند

(همو، ۱۹۹۰، ص ۱۰۲؛ همو، ۱۹۹۴، ص ۲۷۰). اما دیدگاه او مورد قبول واقع نشد و نقدهای جدی بر آن وارد شد که مجال پرداختن به آن‌ها نیست.

در مقابل دیدگاه دکارت نظریات گوناگونی مطرح شد، از جمله این نظریات، نظریه این‌همانی ذهن و بدن بود که به دلیل پیشرفت‌هایی که در علم در دهه ۵۰ و ۶۰ میلادی در حوزه ژنتیک و مغز رخ داده بود، شکل گرفت. قائلین به این نظریه معتقدند که ذهن موجودی متمایز از مغز نیست بلکه همان مغز است و این‌که گفته شود امری مجرد جدای از مغز وجود دارد اشتباه فاحشی است. بنابراین رویدادهای مغزی همان رویدادهای ذهنی هستند و این رویدادها کاملاً فیزیکی و مادی هستند.

برای توضیح دقیق نظریه این‌همانی ابتدا باید به معنای این‌همانی پرداخت: اگر الف با ب این‌همان است، آن‌گاه الف و ب در همه‌ی ویژگی‌هایی که هر کدام دارند، مشترک هستند و این به آن معناست که در مورد هر ویژگی P یا الف و ب هر دو آن ویژگی را دارند و یا هر دو فاقد آن ویژگی هستند (جمعی از مترجمان، ۲۰۱۴، ص ۲۷-۲۸).

این قانون «تمایزناپذیری این‌همان‌ها» است که لایب‌نیتس مطرح کرده است. نکته مهمی که باید به آن توجه کرد این است که رابطه این‌همانی، یک رابطه وجودی است، نه یک رابطه زبانی و معنایی؛ یعنی وقتی می‌گوییم الف و ب این‌همان هستند منظور ما این نیست که معنای الف همان معنای ب است، بلکه منظور ما این است که الف چیزی نیست جز ب. مثلاً درد و فعالیت رشته‌های عصبی نوع C به یک معنی نیستند. اما هر دو بر یک حالت ذهنی دلالت دارند، یعنی درد همان فعالیت رشته عصبی نوع C است. بنا بر این دیدگاه، مفهوم درد معادل مفهوم حالتی داخلی است که توسط ضایعات سطحی ایجاد می‌شود و باعث ناله و فریاد می‌شود. عصب‌شناسان گفته‌اند که فعالیت رشته‌های عصبی نوع c همان حالت ذهنی است که به طور معمول توسط ضایعات سطحی به وجود آمده و به نوبه خود باعث ناله و فریاد می‌شود. به این ترتیب نتیجه می‌شود که، درد همان رشته‌های عصبی نوع c است (همان، ص ۲۸؛ خاتمی، ۲۰۰۸، ص ۳۵). به بیان اسمارت (نخستین استدلال کننده به نفع نظریه این‌همانی) این‌همانی مبتنی بر مفاهیم ما در باب حالت‌های نفسانی یا معانی واژه‌های نفسانی نیست. برای این‌که a با b یکی باشد، باید a و b دقیقاً اوصاف یکسانی داشته باشند. اما لازم نیست واژه‌های a و b به یک معنا باشند (هارت، ۲۰۱۴، ص

۵۵). قائلان به این نظریه برای اثبات مدعای خود در این قسمت از مثالی سود می‌جویند، آن‌ها می‌گویند معنای تعبیر ستاره صبح همان معنای تعبیر ستاره شب نیست. اما این به این معنا نیست که ستاره صبح با ستاره شب یکی نیست. در واقع سیاره زهره که هر دوی این دو تعبیرنام او است، همیشه یکی است (مسلمین، ۲۰۰۹، ص ۱۲۲؛ کرباسی زاده و شیخ رضایی، ۲۰۱۲، ص ۶۶).

طبق بیان قائلین به نظریهٔ این‌همانی، در هر نوع رخداد ذهنی که در یک ارگانیسم رخ می‌دهد، یک حالت مغزی وجود دارد (که زمینهٔ عصبی آن حالت ذهنی را فراهم می‌کند)، به طوری که، حالت ذهنی مفروض در زمان مشخص برای آن ارگانیسم رخ می‌دهد، اگر و تنها اگر، آن حالت مغزی (زمینه عصبی) در همان زمان برای همان ارگانیسم رخ دهد. به این ترتیب وجود ذهنیت برای یک ارگانیسم دقیقاً متکی و وابسته است به وجود ساختار فیزیکی (مثلاً عصبی) در مغز، به نحوی که اگر فرض شود ساختار مغزی از بین برود، ذهنیتی نیز در کار نیست؛ از این رو ذهن و مغز دقیقاً یکی تلقی می‌شوند (خاتمی، ۲۰۰۸، ص ۳۵؛ ایزدی، ۲۰۱۵، ص ۲۳۲).

طبق نظریهٔ این‌همانی، گرچه حالات ذهنی، غیرفیزیکی به نظر می‌رسند، در واقع، حالاتی فیزیکی‌اند؛ و به اصطلاح، حالات ذهنی به حالات فیزیکی تقلیل داده می‌شوند. وقتی الف به ب تقلیل داده می‌شود، در واقع می‌گوییم الف چیزی جز ب نیست. چنین تقلیلی هستی‌شناسانه است، یعنی طبق آن الف و ب دو چیز متفاوت نیستند. هنگامی تقلیل انجام می‌شود، اطلاعات جدیدی درباره پدیده یا هویت تقلیل داده شده به دست می‌آید؛ به عنوان نمونه می‌توان با تمرکز بر روی ب به خواص الف پی برد و علاوه بر آن ویژگی‌های الف را نیز توضیح داد. به عبارت دیگر؛ تقلیل، اغلب قدرت توضیحی فراهم می‌کند. اگر دمای گاز همان متوسط انرژی جنبشی مولکول‌های آن باشد، افزایش دما را می‌توان با افزایش سرعت مولکول‌های گاز توضیح داد. به همین منوال اگر تقلیل نوعی حالات ذهنی به حالات مغزی و فیزیکی ممکن باشد، آن‌گاه می‌توان بسیاری از ویژگی‌ها و خصلت‌های حالات ذهنی را بر اساس دانشی درباره حالات فیزیکی و مغز توضیح داد (کرباسی زاده و شیخ رضایی، ۲۰۱۲، ص ۶۸-۶۹).

یکی از مهم‌ترین و اصلی‌ترین استدلال‌های قائلان به نظریهٔ این‌همانی، توسل به اصل «تیغ اکام» است که اسمارت به نفع این‌همانی به آن تمسک می‌کند. این اصل به معنی «چیزها را به ساده‌ترین شکل ممکن توصیف کنید» است. بر اساس این اصل، زمانی که برای توصیف یک پدیده یا مسأله، دو توضیح مختلف وجود دارد، بهتر است که توضیح ساده‌تر و کمتر پیچیده را انتخاب کنید.

با توجه به این اصل، طرفداران نظریهٔ این‌همانی بر این باورند که توضیح یکپارچه و نسبتاً ساده‌تری برای تفسیر رابطهٔ بین ذهن و بدن وجود دارد که از پیچیدگی‌های دیدگاه دوگانه‌انگاری (در نظر گرفتن بدن و ذهن به عنوان دو واقعیت مجزا) جلوگیری می‌کند. به طور مثال، به جای توضیح دوگانه‌انگارانه این که ذهن و بدن دو واقعیت مستقل اند، طرفداران نظریهٔ این‌همانی بر این باورند که می‌توان ذهن و بدن را به عنوان دو جنبهٔ متفاوت از یک هستی یکپارچه در نظر گرفت.

بنابراین، به نظر قائلان به نظریهٔ این‌همانی، توضیح ساده‌تری برای رابطه بین ذهن و بدن وجود دارد که از پیچیدگی‌های دیدگاه دوگانه‌انگاری جلوگیری می‌کند و با اصل تیغ اکام سازگار است. پس یک نظریهٔ فیزیکی‌لیسم به لحاظ اصل سادگی، به لحاظ کیفی، ساده‌تر از یک نظریهٔ دوئالیستیک است. زیرا در فیزیکی‌لیسم به لحاظ کیفی فقط یک جوهر وجود دارد. ولی دوئالیسم، دو جوهر متفاوت را در عالم فرض می‌کند. بنابراین به لحاظ فیزیکی و به لحاظ اصل کیفی، نظریهٔ فیزیکی‌لیسم ساده‌تر است، چون جوهر اضافی وارد عالم نمی‌کند که عالم را پیچیده‌تر کند.

این نظریه در بدو پیدایش به صورت این‌همانی نوعی مطرح شد؛ نظریهٔ این‌همانی نوعی، ادعا می‌کند که هر نوعی از حالت ذهنی با نوع خاصی از حالت مغزی یکسان است. بنابراین، مثلاً در هر زمان و هر مکانی، هر کسی دردی داشته‌باشد، مغز او در نوع خاصی از حالت فیزیکی خواهد بود، همان‌طور که در هر زمان و هر مکانی، هر کسی با نوع ماده آب مواجه شود، با نوع ماده H_2O هم مواجه شده است. یعنی این‌همانی میان آب و H_2O و میان رعد و برق و تخلیه الکتریکی در اتمسفر از نوع این‌همانی انواع است، هر نمونه‌ای از نوع آب نمونه‌ای از نوع H_2O مشابه هر نمونه‌ای از نوع رعد و برق نمونه‌ای از نوع تخلیه الکتریکی در اتمسفر است، بنابر کشفیات علمی نوع آب و نوع H_2O یکسان هستند،

همان‌گونه که دو تخلیه الکتریکی در اتمسفر دارای این‌همانی‌اند. از دید قائلان به نظریه این‌همانی نوعی، جنس این‌همانی که بین حالت ذهنی و مغزی برقرار است این‌همانی انواع است، به عنوان مثال هر نمونه‌ای از نوع درد نمونه‌ای از نوع تحریک فیبرهای C در مغز، در نتیجه میان درد و تحریک فیبرهای C، این‌همانی نوعی وجود دارد؛ خلاصه آن‌که بنابر نظریه این‌همانی هر نوعی از حالات ذهنی دارای این‌همانی با نوعی از حالات مغزی است (ریونزکرافت، ۲۰۱۳، ص ۷۰؛ مسلین، ۲۰۰۹، ص ۱۲۵). توضیح آن‌که معادله «درد = با تحریک نسوج C است» را در نظر بگیرید عباراتی که در دو طرف معادله آمده است، در زبان فارسی «اسم جنس» نامیده می‌شوند. این عبارات به ویژگی‌های یا صفاتی ارجاع می‌دهند که مصادیق متعدد دارند. به بیان دیگر معادله فوق راجع به درد خاصی یا شخص خاصی نیست، بلکه ناظر به نوع درد است. منظور از نسوج C هم نسوج مغزی شخصی خاص نیست. به همین منوال وقتی می‌گوییم طلا همان عنصری است که عدد اتمی ۷۹ است، منظورمان طلایی خاص نیست، بلکه منظور این است که هر طلایی در هر کجا که یافت شود عدد اتمی ۷۹ خواهد داشت؛ در غیر این صورت طلا نخواهد بود. در نظریه این‌همانی نوعی، نوع حالات ذهنی با نوع حالات مغزی یکی دانسته می‌شود (کرباسی زاده و شیخ رضایی، ۲۰۱۲، ص ۶۶؛ هارت، ۲۰۱۴، ص ۶۰).

نظریه این‌همانی نوعی تاکید می‌کند که هر نوع حالت ذهنی با نوع معینی از حالت فیزیکی یکی است و این قاعده استثنایی ندارد و این نکته‌ای است که این فرضیه را قوی و پرمدها می‌سازد. مطالعات مغزی نشان داده‌اند که هنگامی که فردی در حال تجربه یک حس خاص است، بخش‌های خاصی از مغزش فعال می‌شوند که با این حس مرتبط هستند. به همین ترتیب، در مواقع دیگری نیز بخش‌های خاصی از مغز فعال می‌شوند که با آن حالت ذهنی مرتبط هستند. ما می‌پذیریم که آب همیشه باید H₂O باشد. اما آیا ناگزیریم بپذیریم که مثلاً درد در هر کجا و در هر زمان باید با شلیک عصب C یکی باشد، آیا نمی‌شود در برخی از موارد در دیگر انسان‌ها حیوانات با نوع متفاوتی از حالت فیزیکی یکی باشد؟ اندکی پس از ظهور نظریه این‌همانی نوعی این اندیشه که حالات ذهنی می‌توانند به صورت چندگانه محقق شوند، یعنی می‌تواند در قالب انواع بسیار متفاوت آرایش‌های ماده تجسم یابند، همان‌طور که یک برنامه کامپیوتری می‌تواند در ابزارهای گوناگونی مانند دیسکت،

دیسک سخت، قطعات سیلیکونی و غیره محقق شود، باعث افول نظریه این‌همانی نوعی در اوایل دهه ۱۹۷۰ شد.

طرح نظریه این‌همانی مصداقی اندیشه مذکور را به اشکال عمده بر نظریه این‌همانی نوعی تبدیل کرد. اما برای درک این‌که چگونه این کار را انجام داد ابتدا باید تفاوت میان نوع و مصداق را توضیح دهیم؛ این تفاوت را می‌توان این‌گونه تصور کرد که در این‌همانی نوعی اگر مثلاً آب به عنوان یک نوع با نوع ماده H_2O یکی باشد، در این صورت هر مصداق جزئی از آب مثلاً گودالی از آب باران در باغچه خانه من باید با مصداقی از H_2O یکی باشد؛ بنابراین نظریه این‌همانی نوعی، مستلزم این‌همانی مصداق‌های دو نوع مورد نظر است. اما عکس این مطلب صادق نیست، هر مصداقی از یک نوع حالت ذهنی می‌تواند با مصداقی از یک نوع حالت فیزیکی یکی باشد. لکن لازم نیست مصداق نوع واحدی از حالت فیزیکی در همه موارد حضور داشته باشند.

به همین نحو هر مصداقی از نوع تفکر آیا گربه را از خانه بیرون کردم با مصداقی از حالت مغزی یکی خواهد بود. اما نتیجه نمی‌شود که همیشه با مصداقی از نوع واحدی از حالت مغزی یکی باشد. شاید در من آن مصداق تفکر درباره گربه با مصداقی از نوعی فرآیند مغزی که در آن عصب C شلیک می‌کند یکی باشد. لکن در شما همان مصداق تفکر با مصداقی از نوعی فرآیند مغزی که در آن عصب Z شلیک می‌کند یکی باشد. در واقع چه بسا مصداقی از نوع واحدی از تفکر در من با مصداقی از انواع متفاوتی از فرآیندهای مغزی، در موارد متفاوت یکی باشد. آنچه در مورد کسانی که دچار سکته می‌شوند، اتفاق می‌افتد، این مطلب را تأیید می‌کند که بخشی از مغز آسیب می‌بیند و شخص توانایی راه رفتن را از دست می‌دهد. اما سپس بخش دیگری از مغز به تدریج مسئولیت را به عهده می‌گیرد و توانایی راه رفتن باز می‌گردد. همین مطلب را می‌توان در مورد افکار بازگو کرد؛ پیش از سکته هرگاه درباره بیرون کردن گربه فکر می‌کردم، عصب‌های C من شلیک می‌کردند. اما سکته باعث شد که عصب‌های C من آسیب ببیند و قابل ترمیم هم نیستند. حالا که درباره بیرون کردن گربه فکر می‌کنم عصب‌های Z من به جای عصب‌های C شلیک می‌کنند و وظیفه آن‌ها را به عهده گرفته‌اند (مسلمین، ۲۰۰۹، ص ۱۲۸-۱۲۹).

۲. رابطه نفس و بدن از نگاه ملاصدرا

پس از بیان دیدگاه طرفداران نظریه این‌همانی به بیان دیدگاه ملاصدرا در زمینه رابطه نفس و بدن می‌پردازیم. حکمت صدرایی با اتکا به مبانی خاص خود در مسائل مختلف فلسفی، از جمله مباحث نفس و رابطه نفس و بدن تبیین‌های ویژه‌ای ارائه می‌دهد که برای مشخص شدن دیدگاه ایشان به مبانی وی در تبیین رابطه نفس و بدن اشاره و سپس نظریه ایشان تبیین می‌شود:

۱. اصالت وجود

اصالت وجود، ریشه‌ای‌ترین مبنا در حکمت متعالیه و تمایز این حکمت از مکاتب فلسفی رقیب است. مطابق این مبنا، آنچه جهان واقعیت را می‌سازد وجود است نه ماهیت. به سخن دیگر، واقعیاتی که متن هستی را پر کرده‌اند، از سنخ وجوداند و ماهیات اموری اعتباری‌اند (صدرالمتألهین، ۲۰۰۴، ج ۱، ص ۳۹۵-۳۹۶؛ همو، ۱۹۸۴، ص ۴۴).

۲. تشکیک وجود

تشکیک در وجود که خود از اصالت وجود برمی‌آید، مابه‌الامتیاز حقایق وجودی به مابه‌الاشتراک آن‌ها باز می‌گردد و در واقع، موجودات در اصل حقیقت وجود با هم اشتراک دارند و تفاوت آن‌ها در میزان بهره‌مندی آن‌ها از این حقیقت واحده است (صدرالمتألهین، ۲۰۱۰، ج ۱، ص ۳۸۸-۳۸۹).

۳. حرکت جوهری اشتدادی

ملاصدرا برخلاف سایر فلاسفه، حرکت در جوهر را طرح و آن را مستلزم حرکت در اعراض دانست (همو، ۲۰۰۴، ج ۳، ص ۷۵). وی اتصال ذاتی حرکت، در حرکت جوهری را حافظ وحدت می‌داند. (صدرالمتألهین، همان، ج ۳، ص ۸۷).

وی در حرکت جوهری اشتدادی می‌گوید شیء در هر مرتبه و فعلیتی، استعداد یک مرتبه از کمال را دارد و در مرتبه بعد استعداد کمال بیشتری را دارد، یعنی آن فعلیت و مرتبه لاحق از فعلیت و مرتبه سابق کامل‌تر است. به عنوان مثال ماهیتی جوهری مانند نطفه، از

هنگام تکون تا تبدیل شدن به انسان در طول چهار ماه، واقعیتی است که کل آن در یک «آن» موجود نیست، بلکه کل آن در طول کل چهار ماه موجود است و در هر آنی مقطعی از آن یافت می‌شود غیر از مقطعی که قبل یا بعد از آن «آن» یافت می‌شود ولی امر حادث، با این‌که غیر از زائل است، همه آن کمالات و ویژگی‌هایی را که زائل داشت دارد، به علاوه کمالات و ویژگی‌های دیگری که در زائل یافت نمی‌شد (صدرالمتألهین، ۲۰۰۴، ج ۸، صص ۴۲۱-۴۲۰ و ۳۳۰ و ۳۹۵؛ همان، ج ۳، صص ۶۱-۶۲ و ۱۰۴؛ همان ج ۴، صص ۲۷۴).

۴. ترکیب اتحادی

ملاصدرا برخلاف فلاسفه گذشته، ترکیب میان ماده و صورت را ترکیب اتحادی دانست (صدرالمتألهین، ۲۰۰۴، ج ۵، صص ۴۹۲-۴۷۶). مطابق نظریه ترکیب اتحادی ماده و صورت، وجود بسیطی هست که، به اعتباری، وجود ماده، و به اعتباری وجود صورت، و به اعتباری وجود کل مرکب از آن دو است. زیرا در ترکیب اتحادی ماده و صورت، ترکیب صورت و ماده با یکدیگر از قبیل انضمام دو وجود خارجی مغایر به یکدیگر نیست؛ وگرنه مرکب حاصل مرکب حقیقی، و موجود واحد نخواهد بود (صدرالمتألهین، ۲۰۱۳، ج ۲، صص ۲۱۶-۲۱۷؛ همو، ۲۰۰۴، ج ۵، صص ۴۹۳-۴۹۵، ۵۲۱-۵۱۸).

۵. حدوث نفس

ملاصدرا نفس را حادث می‌داند و وجود آن را قبل از بدن امری ناممکن می‌داند و برای آن براهینی را ذکر کرده است (همو، ۲۰۰۲، ج ۲، صص ۵۱۰-۵۱۱). بنابراین نفس قبل از تعلق به بدن حادث است (همو، ۲۰۰۴، ج ۵، صص ۲۸۶) و بدن است که مرجح حدوث نفس است؛ بدن از شرایط پایه پیدایش نفس است و خصوصیات مادی و جسمانی بدن و نحوه ساختار و چینش آن در حدوث نفس موثر است. به عبارتی دیگر بدن علت نفس است یا به اختصار بدن شرط حدوث نفس است (همو، ۲۰۰۲، صص ۳۱۴؛ همو، ۲۰۰۴، ج ۸، صص ۳۸۳). زیرا فاعل نفس امری مجرد تام است و مجرد تام با همه بازه‌های زمانی نسبتی یکسان دارد؛ از این‌رو ترجیح دادن این‌که این نفس در آن به خصوصی به وجود بیاید مستلزم ترجیح بلامرجح هست و ترجیح بلامرجح نیز محال است؛ بنابراین باید علاوه بر فاعل مجرد

تام امر دیگری به نام بدن در حدوث نفس نقش داشته باشد و سبب شود که فاعل تام در این آن به خصوص نفس را ایجاد کند؛ از این رو بدن مرحج حدوث نفس است (صدرالمتألهین، ۲۰۰۴، ج ۸، ص ۴۳۶-۴۳۷). ملاصدرا، نفس را «جسمانیة الحدوث» می‌داند یعنی نفس هم در مقام حادث شدن و هم در مقام فعل به ماده نیازمند است (همان، ص ۳۸۵-۴۰۳).

ایشان، با بهره‌گیری از حرکت جوهری این نکته را تبیین می‌کند. به باور او، ابتدا جسم مطلق، ارتقا یافته، دارای صورت عنصری، سپس، صورت معدنی، و پس از آن به صورت نباتی می‌شود، و در ادامه، صورت حیوانی و انسانی پیدا می‌کند (همان، ج ۳، ص ۴۶۱). نفس با آن که جسمانیة الحدوث و التصرف است، در بقا و تعقل جسمانی نیست، بلکه روحانی است (همان، ج ۸، ص ۳۴۷).

با توجه به مبانی ملاصدرا باید گفت که ایشان نفس را که امری حادث است، ساکن و بی حرکت نمی‌داند، بلکه می‌گوید نفس که در ابتدا موجودی مادی برگرفته از صورت است، طبق حرکت جوهری اشتدادی با طی مراحل مختلفی از مادیت به تجرد می‌رسد و در این صورت دارای آثاری متناسب با مرحله تجرد است، یعنی نفس از آن جهتی که مادی و متحد با بدن است امکان حرکت و تکامل را دارا است؛ از همین رو، نفس با حرکت جوهری ویژگی‌های تازه‌ای، مانند ادراک و شعور را کسب می‌کند و از مادیت صرف، به مرحله مادی - مثالی، ارتقا پیدا می‌کند. چنان‌که، در ادامه، در اثر حرکت جوهری، با دست یافتن به ادراکات عقلی، به موجودی مادی - مثالی - عقلی، تبدیل می‌شود (همو، ۱۹۸۲، ص ۱۴۸). توضیح این‌که، نفس واقعیت جوهری ممتدی است که اجزایی فرضی دارد که به نحو پیوسته و متصل یکی پس از دیگری حادث می‌شوند و طبق حرکت جوهری اشتدادی هر مرحله‌ای که حادث می‌شود افزون بر خواص خاص خود، واجد تمام آثار و خواص مراحل قبلی است، یعنی هر مرحله‌ای در مراحل بعد محفوظ می‌ماند و فقط مراتب کامل‌تری به آن افزوده می‌شود، یعنی مراحل اولیه که صور عنصری است با زوال صورت عنصری و حدوث صور معدنی، صور معدنی افزون بر این‌که همهٔ آثار خاص خود را دارد واجد همهٔ آثار و خواص صور عنصری نیز هست؛ همچنین با زوال صورت معدنی و حدوث نفس نباتی همهٔ آثار قبل و آثار خود را نیز دارد، یعنی علاوه بر «حفظ المركب عن التفرق»، واجد

تغذیه، تنمیه و تولید هم هست؛ البته مراحل گیاهی هرچند مراحل گیاهی نفس هستند. اما هم درجه نیستند و مرحله لاحق از مرحله سابق قوی‌تر است و در آخرین مراحل گیاهی نوع کاملی از گیاه است مانند دیگر گیاهان کامل و تفاوت این نوع گیاه با سایر گیاهان در این است که این نوع گیاه، بالقوه حیوان است. اما سایر گیاهان دیگر اینچنین نیستند، همچنین با ادامه این حرکت جوهری اشتدادی مرحله‌ای حادث می‌شود که علاوه بر همه خواص مراحل قبلی، واجد درجه‌ای ضعیف از خودآگاهی نیز هست که این نوعی تجرد مثالی و ورود به وادی حیوانیت است و همچنان این حرکت ادامه دارد تا به مرحله‌ای می‌رسد که همه خواص مراحل قبل و آثار و قوای حیوانی را دارد؛ یعنی علاوه بر این که اجزای مرکب را حفظ می‌کند و به امر تولید و تنمیه می‌پردازد، دارای احساس و حرکت بالاراده نیز هست در این حالت نوع کاملی از حیوان می‌شود که تفاوت آن با سایر حیوانات نیز به خاطر این است که او بالقوه انسان است. اما سایر حیوانات اینچنین نیستند و وقتی به این مرحله رسید به نظر صدرا اگر ادامه دهد به مرتبه نطقی می‌رسد و دوباره اگر زمینه فراهم شود، می‌تواند به مراحل نازل عقلی دست پیدا کند و اگر حرکت را ادامه دهد به مراحل تجرد عقلی برسد (صدرالمتألهین، ۲۰۰۴، ج ۸ صص، ۱۱، ۱۵۵ و ۴۳۱-۴۳۲؛ همان، ج ۹، ص ۱۰۶؛ همو، ۱۹۸۲، ص ۲۳۵).

بنابراین با توجه به تشکیک در وجود، نفس واقعیت واحد بسیطی است که دارای مراتب گوناگونی است که در یک مرحله مادی است و در مرحله دیگر مجرد مثالی است و در مرحله دیگر مجرد عقلی می‌شود و در این بین نیز طفره و خللی وجود ندارد، بلکه مراحل وجود دارد که هر قدر نزدیکی بیشتری به بدن داشته باشند، تجردشان ضعیف‌تر و مادیتشان قوی‌تر است و هر اندازه به نزدیکی بیشتری به نفس داشته باشند، تجردشان قوی‌تر و مادیتشان ضعیف‌تر است (همو، ۲۰۰۸، ص ۲۴۱؛ همو، ۲۰۰۴، ج ۹، ص ۱۳۹-۱۴۰).

ملاصدرا می‌گوید نفس حقیقتی است که تعلق به بدن و تصرف در او ذاتی وجود اوست؛ به عبارت دیگر نفسیت نفس به حیث تعلق و تدبیر بدن است؛ به گونه‌ای که بدون لحاظ تدبیر بدن نمی‌توان آن را نفس نامید (همو، ۱۳۸۳، ج ۳، ص ۳۳۰-۳۳۱). همچنین بدن بودن بدن را هم ذاتی بدن می‌داند، یعنی تعلق به نفس برای بدن عین ذات بدن است، به

طوری که اگر از نفس قطع نظر شود وجودی برای بدن نیست جز عناصر و هیولی (همو، ۲۰۰۲، ج ۲، ص ۵۰۶؛ همو، ج ۸، ص ۴۳۷-۴۳۸).

با توجه به جسمانیه الحدوث بودن و حرکت جوهری اشتدادی نفس، باید گفت از دید ملاصدرا رابطه نفس و بدن به نحو ترکیب اتحادی است (همو، ۲۰۰۴، ج ۸، صص ۱۵۴ و ۴۰۵). ایشان بر همین اساس مشکل اساسی نظریه دوگانه‌انگاران نفس و بدن که چگونگی ارتباط نفس مجرد با بدن مادی را توضیح می‌دهد و می‌گوید اساساً ترکیب حقیقی بین امر مجرد و موجود مادی معقول نیست (همان، ج ۵، ص ۴۸۸-۴۸۹). وی طبق نظر خود می‌گوید در اینجا اساساً پای دو امر در میان نیست، بلکه یک حقیقت واحد است که دارای مراتب است، ذیل آن مرتبه مادی است و صدر آن مرتبه تجردی است. ملاصدرا خود به این مطلب تصریح دارد که رابطه نفس و بدن ترکیب اتحادی است. زیرا نفس تمامیت بخش بدن است و تمامیت بخش یک شی همان شی است به گونه‌ای شدیدتر و کامل‌تر؛ بنابراین نفس را همان بدن به نحو برتر و کامل‌تر (همان، ج ۹، ص ۱۴۲-۱۴۳) و بدن را همان نفس تجسم و تجسد یافته می‌داند؛ البته این تجسم منافات با تجرد او در مقام ذات ندارد (همو، ۲۰۰۲، ج ۲، ص ۵۰۵-۵۰۸).

بنابراین مراد از اتحاد نفس و بدن این است که بدن از همان حیث که بدن است خود مرتبه‌ای از مراتب نفس است و پایین‌ترین مرتبه نفس است و اوصافی که از بدن سر می‌زند از جمله امتداد در جهات سه گانه و... از همان جهت که به بدن منسوبند عیناً به نفس نیز منسوبند؛ البته به حسب تنزل نفس در مرتبه بدن (همو، ۲۰۰۴، ج ۸، صص ۱۵۳-۱۵۴؛ همو، ۱۹۲۳، ص ۳۱۴)؛ از این رو نفس دارای وحدت جمعی ظلی است و در مرتبه بدن طبیعت بدنی دارد و در لمس عین عضو لامسه است و همچنین در شم و... بنابراین نفس با حس، حس است و با خیال، خیال است و با عقل، عقل است (همو، ۲۰۰۴، ج ۸، ص ۱۵۵)؛ از این رو نفس همواره صورت بدن است و بین آن دو ترکیب اتحادی برقرار است.

۳. بررسی تطبیقی رابطه نفس و بدن از دید نظریه این‌همانی در فلسفه ذهن و ملاصدرا بعد از تبیین دقیق هر یک از دو نظریه (این‌همانی و ملاصدرا) اکنون باید به بیان وجوه اشتراک و افتراق هر یک از آن‌ها پرداخت:

۳-۱ وجوه اشتراک

از جمله وجوه اشتراکی که می‌توان برای این دو نظریه برشمرد این است که هر دو دیدگاه دوگانه‌انگاری جوهری که مبتنی بر مدل: ۱. نفس وجود دارد ۲. بدن وجود دارد ۳. نفس اصیل است ۴. بدن اصیل است. را رد می‌کنند از این‌رو در دام اشکالاتی که بر نظریه دوگانه‌انگاری جوهری است گرفتار نمی‌شوند.

همچنین هر دو نظریه موجودی جدا و مستقل از بدن و به تبع، ترکیب موجودی مجرد با موجودی مادی را نفی می‌کنند.

۳-۲ وجوه افتراق

این دو نظریه در عین این که هر دو جزء نظریات یگانه‌انگاران ذهن و بدن محسوب می‌شوند. اما تفاوت‌های اساسی و مبانی بین آن‌ها وجود دارد. از جمله این تفاوت‌ها می‌توان به موارد ذیل اشاره کرد:

۱. طرفداران نظریه این‌همانی، فیزیکالیست هستند و هستی را به ماده و موجودات مادی خلاصه می‌کنند و از این‌رو وجود امری به نام نفس و مجرد بودن آن را انکار می‌کنند؛ در حالی که در نگاه صدرائی این‌گونه نیست، بلکه علاوه بر عالم ماده عوالم مثالی و عقلی نیز وجود دارد و نفس نیز به عنوان امری مجرد وجود دارد.

۲. نظریه این‌همانی نوعی خودبسندگی برای طبیعت قائل‌اند و طبیعت مادی را خاستگاه پدیده‌های عالم می‌دانند، در حالی که، صدرا با نفی چنین نگاهی، هر گونه استقلالی را از عالم نفی می‌کند و همگی ممکنات را موجوداتی رابط نسبت به خدای متعال به شمار می‌آورد (صدرالمتألهین، ۲۰۰۴، ج ۲، ص ۲۱۴).

۳. نظریه این‌همانی به دلیل نوع خاصی که از تبیین رابطه ذهن و بدن دارند، علیت ذهنی (علیت ذهنی همان تأثیر و تأثر متقابل نفس و بدن و نیز علیت برخی پدیده‌های ذهنی (نفسانی) نسبت به پدیده‌های دیگر ذهنی است) بی‌معنا خواهد بود لیکن در نگاه ملاصدرا این علیت پذیرفته شده است (همان، ج ۶، ص ۳۴۱-۳۴۲). بنابراین در حکمت صدرایی، وابستگی نفس و آثار آن به بدن پذیرفته شده است، به این معنا که بدن در پیدایش نفس نقش اساسی دارد و از سوی دیگر نفس افعال خود را به واسطه بدن انجام می‌دهد و اگر عضوی از بدن معیوب یا معدوم شود، نفس در آن بخش، کارایی خود را از دست می‌دهد،

به عنوان مثال اگر عضو بینایی در بدن دچار مشکل شود، هر آنچه نفس از راه بینایی کسب می‌کرد، دچار اختلال می‌شود، نکته دیگر این‌که رشد و تکامل نفس در حکمت صدرا، وابسته به بدن است و نفس در سایه بهره‌گیری از بدن در مسیر کمال خود قرار می‌گیرد (همان، ج ۸، ص ۳۸۱). بدن نیز در تقوّم خود به نفس وابسته است و اساساً نفس حکم صورت را برای بدن (ماده) دارد. نفس، همچنین، حافظ اعضای بدن از گسستن (افتراق) است و مدبّر بدن نیز به شمار می‌آید (همان، ج ۹، ص ۴۷). بنابراین به دلیل اتحاد وجودی نفس و بدن، هم نفس و هم آثار نفس، در بدن مادی اثر می‌گذارند و متقابلاً از بدن مادی اثر می‌پذیرند (همان، ج ۴، ص ۱۵۷).

۴. نظریه این‌همانی قائل به این همان بودن (اعم از این‌همانی نوعی یا مصداقی) هر کدام از پدیده‌های بدنی و ذهنی هستند. لکن این امر در نظر ملاصدرا مردود است.

۵. نظریه این‌همانی قائل به بازگشت (تقلیل / تحویل‌پذیری) پدیده‌های ذهنی به پدیده‌های فیزیکی است که این امر نیز با توجه به توضیحات ملاصدرا از دید ایشان غیر قابل قبول است.

۴. نقد نظریه این‌همانی

در قسمت انتهایی مقاله خوب است که نظریه این‌همانی به صورت دقیق مورد نقد قرار گیرد:

۱- اولین و مهم‌ترین مشکل نظریه این‌همانی عدم تقارن معرفتی است. حالات ذهنی برای فردی که واجد آن‌هاست، شناختنی و معلوم است در حالی که حالات فیزیکی و مغزی چنین نیستند. حتی کودکانی که چندان به مغز داشتن، فکر نمی‌کنند، می‌دانند که درد چیست، برای این‌که درد را بشناسیم، لازم نیست که حتماً تخصصی در رشته عصب‌شناسی داشته باشیم یا جراح باشیم. پرسش مهمی که در اینجا پیش می‌آید این است که، اگر درد داشتن همان تحریک نسوج C است، چرا معرفت یکی بسیار آسان‌تر از معرفت به دیگری است؟ برای این‌که بدانیم درد داریم نیازی به اسکن کردن مغزمان نیست. علاوه بر این، بعضی حالات ذهنی التفاتی‌اند و از این حیث چالشی مهم برای نظریه این‌همانی نوعی و هر نظریه فیزیکیالیستی دیگری، فراهم می‌کنند. توضیح التفاتی بودن برخی از حالات ذهنی

با توسل به ویژگی‌های فیزیکی چندان ساده نیست؛ چگونه دستگاهی فیزیکی می‌تواند درباره چیزی غیر از خود باشد؟ (کرباسی زاده و شیخ رضایی، ۲۰۱۲، ص ۶۹-۷۰).

۲- یکی دیگر از مهم‌ترین اشکالاتی که بر نظریه این‌همانی وارد است، مبتنی بر اصل لایب نیتس است. اصل عدم تمایز این‌همان‌های لایب نیتس می‌گوید: اگر X و Y دارای این‌همانی باشند، آنگاه آن‌ها در تمام ویژگی‌هایشان شریک‌اند. مثلاً فرض کنید که سعید، بلندترین فرد در اتاق است، در این صورت اگر ضریب هوشی سعید ۱۷۵ باشد، آنگاه ضریب هوشی بلندترین فرد در کلاس هم همین مقدار است و اگر بلندترین فرد کلاس سوار خودرو سمند شود آنگاه سعید هم چنین می‌کند. مثالی که بیان شد صرفاً محدود به این‌همانی نمونه‌ها است. سعید و بلندترین فرد اتاق هر دو شخص واحدی هستند. اما اصل لایب نیتس می‌تواند در مورد انواع نیز به کار رود به عنوان نمونه نوع آب دارای این‌همانی با نوع H₂O است، اگر آب در صد درجه سانتیگراد می‌جوشد، H₂O نیز چنین است و اگر هادی الکتریسیته است آنگاه آب نیز چنین است. اگر آن‌گونه که طرفداران نظریه این‌همانی ادعا می‌کنند، درد همان تحریک عصب‌های C است آن‌گاه هر ویژگی که درد دارد، ویژگی تحریک عصب C نیز هست و برعکس؛ در نتیجه اگر بتوان ویژگی‌ای برای درد یافت که ویژگی تحریک عصب C نباشد و بر عکس، آنگاه نشان داده‌ایم که نظریه این‌همانی نادرست است. پیشنهادهای زیادی برای ویژگی‌های درد که تحریک عصب C فاقد آن است وجود دارد، به عنوان نمونه درد در پای من قرار دارد، حال آنچه تحریک عصب‌های C چنین نیست. درد من شدید است. لکن تحریک عصب‌های C نه شدید است و نه ضعیف. تحریک عصب‌های C دارای فرکانس است (مثلاً ۲۰ تحریک در ثانیه)، حال آن‌که درد دارای فرکانس نیست. در نتیجه از آنجا که درد و تحریک عصب‌های C دارای ویژگی‌های مختلفی هستند، آن‌ها نمی‌توانند یکی باشند؛ از این‌رو نظریه این‌همانی نادرست است (ریونز کرافت، ۲۰۱۳، ص ۷۵-۷۷).

۳- به نظر می‌رسد رابطه حالات ذهنی با حالات مغزی رابطه امکانی است اما منظور از رابطه امکانی چیست؟ رابطه ازدواج امکانی است. اما رابطه این‌همانی برخلاف ازدواج رابطه ضروری است. زیرا رابطه‌ای است که شی با خودش دارد و تحت هر شرایطی حفظ می‌شود. این اشکال را شخصی به نام کریپکی مطرح کرد؛ وی درباره اسامی خاص نظر بسیار معروفی

را ارائه می‌دهد که بر اساس آن اسامی خاص دال‌های ثابت هستند و در مقابل دال‌های ثابت، دال‌های غیرثابت وجود دارند. به عنوان مثال «بلندترین قله جهان» دال غیرثابت است؛ تفاوت دال ثابت و غیرثابت در این است که دال‌های ثابت ارتباط ضروری با مدلول خود دارند، حال آن‌که ارتباط دال‌های غیرثابت به مدلول خود رابطهٔ امکانی و تابع شرایط خاص است. به عنوان مثال بلندترین قله جهان در وضع کنونی قله هیمالیا است. اما ممکن است در آینده بلندترین قله جهان دالی بر مدلولی دیگر باشد. کرپیکی برای توضیح مفهوم ضرورت از نظریهٔ «جهان‌های ممکن» سود می‌جوید و توضیح می‌دهد که امر ضروری، امری که در تمام جهان‌های ممکن تحقق داشته باشد. کرپیکی در نقد نظریهٔ این‌همانی نوعی می‌گوید اگر دو کلمه الف و ب هر دو به یک چیز اشاره کند، از آنجا که اسامی خاص دال‌های ثابت هستند، لازم می‌آید که ارجاع، ارجاع ضروری باشد و الف و ب در همه جهان‌های ممکن به یک چیز دلالت کند؛ از این‌رو رابطهٔ این‌همانی الف و ب نیز رابطهٔ ضروری خواهد بود. بنابراین اگر درد و تحریک عصب C هر دو به یک چیز اشاره کنند، لازم می‌آید که رابطهٔ این‌همانی این دو، رابطهٔ ضروری باشد. اما کرپیکی مدعی است که ضرورتی را در این‌همانی مذکور مشاهده نمی‌کنیم و چون چنین ضرورتی در اینجا مشاهده نمی‌شود، معلوم می‌شود که این دو اصلاً رابطهٔ این‌همانی با یکدیگر ندارند. اما این که رابطهٔ این‌همانی این دو رابطه ضروری نیست، بدان علت است که درد در بدن‌های مختلف با ساختارهای متفاوت فیزیولوژیکی و عصبی حاصل می‌شود. مثلاً یک مورچه یا عنکبوت نیز با تمام تفاوتی که در ساختارهای فیزیکی و عصبی خود دارد، درد را احساس می‌کند. این نشان‌دهنده این است که رابطهٔ مذکور رابطهٔ امکانی است و این به معنای عدم وجود رابطهٔ این‌همانی است. کرپیکی برای تقویت استدلال خود پاسخی مقدر به استدلال خود می‌دهد آنگاه آن را نادرست تلقی می‌کند. ممکن است کسی بگوید که از وجود رابطهٔ این‌همانی میان دو چیز، لازم می‌آید که آن دو ضرورتاً یکی باشند؛ مثلاً ما می‌دانیم که آب و H_2O دارای رابطهٔ این‌همانی هستند. اما این مسأله ضرورتی ندارد و کاملاً می‌توان تصور کرد که مثلاً آب با X_2Y رابطهٔ این‌همانی داشته باشد. این مسأله دربارهٔ درد و تحریک عصب C نیز قابل تصور است. کرپیکی این پاسخ را به دو دلیل نادرست می‌داند: اول آن که اگر آب چیزی غیر از H_2O باشد، در این صورت ما آب را تصور نکرده‌ایم؛ بلکه ماده‌ای را تصور

کرده‌ایم که صفات پدیداری آب را داراست. ولی ساختار اتمی آب آن با آب متفاوت است. دوم آن که ادراک ما از آب و خود آب دو چیز هستند و به تعبیر دیگر میان ما و به واسطه ادراکی وجود دارد اما چنین واسطه‌ای میان ما و درد یا مثلاً حرارت وجود ندارد. این بدان معناست که درد چیزی جز همان ادراک ما از درد نیست، از این‌رو پاسخ ذکر شده اصلاً درباره پدیده‌های ذهنی قابل ذکر نیست (ایزدی، ۲۰۱۴، ص ۲۴۴ - ۲۴۵؛ اکبری، ۲۰۰۳، ص ۸۲).

۴- توماس نیگل مشکل عام نظریه این‌همانی را به آگاهانه بودن حالت‌های نفسانی، مستند می‌کند. از دید نیگل، بین حالات ذهنی و ویژگی‌هایی که این حالات را مشخص می‌کند با ویژگی‌های حالات مغز تفاوت دارد. به عنوان مثال دندان من تیر می‌کشد و من از این درد متوجه می‌شوم که درد دندان دارم و وقتی عکس اشعه ایکس دندانم، پی می‌برم که عصب آن آسیب دیده است. از مقایسه بین این دو امر می‌توان پی برد که تیر کشیدن دندان با فرآیندهای فیزیولوژیکی اعصاب که در تحقیقات علمی مشخص می‌شود، تفاوت دارد. زیرا ممکن است من درد دندان را درک کنم. اما فرآیند فیزیکی آن را متوجه نشوم و یا این که این فرآیندهای فیزیکی را درک کنم. اما به دلیل استفاده از داروی بی‌حسی و... درد را حس نمی‌کنم. بنابراین تیر کشیدن دندان با ویژگی‌های فیزیکی عصب دندان که آسیب دیده یکی نیست. دانشمندان می‌توانستند هرچقدر می‌خواهند مغز من را اسکن کنند. اما صرفاً با دیدن، کشف نمی‌کردند که وقتی دندانم درد می‌کند چه احساسی به من دست می‌دهد. نیگل در یک سخنرانی عمومی در لندن این امید واهی را مطرح کرد که روزی یک دانشمند متخصص مغز بتواند با نگریستن به درون مغز او درباره برخی از فرآیندهایی که در آن رخ می‌دهد بگوید «اینجاست! لذت بردن از طریق سیگار به لحاظ عصب شناختی این شکلی است» (مسلین، ۲۰۰۹، ص ۱۳۸-۱۳۹؛ هارت، ۲۰۱۴، ص ۷۱-۷۲).

۵- نظریه این‌همانی مستلزم نوعی سادگی در مراتب وجود است؛ یعنی با ارجاع حالات ذهنی به حالات فیزیکی ساحت وجود را از امور فرافیزیکی پاک می‌کند. به علاوه مستلزم نوعی سادگی در مفاهیم و زبان است. اگر تمامی حالات ذهنی به حالات فیزیکی (رشته‌های عصبی) بازگردند زبان متافیزیکی حذف می‌شود و تنها یک زبان (یعنی همان زبان فیزیکی)

باقی می‌ماند که فرایندهای مغزی با آن بیان می‌شود (خاتمی، ۲۰۰۸، ۱۷؛ ایزدی، ۲۰۱۶، ص ۲۳۶).

۶- نظریه این‌همانی نگرشی جبری به انسان دارد و او را به مثابه ماشینی می‌داند که هیچ اراده و اختیاری ندارد و در تعیین سرنوشت خود فاقد نقش است. درحالی‌که این امر با ادله عقلی و نقلی فراوانی که انسان را دارای اختیار و او را مسئول تعیین سرنوشت خود می‌داند، ناسازگار است.

۷- طبق اصول دیدگاه این‌همانی، میان انسان و حیوان هیچ تفاوتی وجود ندارد، درحالی‌که هرکس به وضوح این تفاوت را می‌بیند.

جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

با توجه به مباحث مطرح شده مشخص می‌شود که نظریه این‌همانی و نظریه ملاصدرا هر دو جزء نظریات یگانه‌انگارانه ذهن و بدن هستند. اما بین این دو نظریه تفاوت‌های آشکاری وجود دارد از جمله این‌که نظریه این‌همانی نظریه‌ای مادی‌گرایانه است. لکن نظریه ملاصدرا این‌گونه نیست همچنین نظریه این‌همانی، نفس (ذهن) را به حالات مغزی شخصی فرو می‌کاهد و معتقدند که ذهن و حالات ذهنی چیزی جز تحریک عصب‌های مغزی نیست. اما ملاصدرا نفس را به مغز فرو نمی‌کاهند؛ بلکه با توجه به مبانی خاص خود، رابطه نفس و بدن را رابطه اتحادی می‌داند، یعنی نفس و بدن دو سر یک امر ممتد هستند، بدن را می‌توان مرتبه پایین نفس و نفس را مرتبه بالای بدن دانست. همچنین در دیدگاه نظریه این‌همانی علیت ذهنی را نفی می‌کند اما ملاصدرا آن را با توجه به مبانی خود اثبات می‌کند.

مشارکت نویسندگان

مقاله تماماً به توسط نعیمه نجمی نژاد نگاشته شده است و استاد راهنما جناب دکتر مرتضی رضایی ایرادات لازم را بیان فرمودند. همچنین در اعمال اصلاحات داوران نظرات و مطالب مفیدی ارائه دادند.

تشکر و قدردانی

مقاله حاضر هیچ منبع مالی و همکاری هیچ سازمان و موسسه ای را نداشته است.

تعارض منافع

هیچ‌گونه تعارض منافع توسط نویسندگان بیان نشده است.

منابع و مأخذ

- Akbari, R, *Javdangi*, Qom, Bostan Kitab, 2003, Persian.
- Yazidi, M, *Contemporary Philosophy of the West (Philosophy of Mind)*, Qom, Maarif Publishing House, 2015, Persian.
- A group of translators, *the theory of this sameness in the philosophy of mind*, Qom, Qom seminary publicity office, 2014 , Persian.
- Khatami, M, *Introductory introduction to the philosophy of mind*, Tehran, University Jihad, 2002, Persian.
-, *philosophy of mind*, Tehran, Alam, 2008, Persian.
- Rosenthal, D, *Theories of the same*, translated by: Amir Diwani, Tehran, Taha, 2002. Persian.
- Descartes, R, *Principles of Philosophy*, translated by: Sanei Dareh Bedi, Manouchehr, Tehran, Aghah, 1985, Persian.
-, *objections and answers*, translation: Mousai, Ali, Tehran, Scientific and Cultural Publishing Company, 2007, Persian..
-, *Reflections on early philosophy*, translated by: Ahmadi, Ahmad, Tehran, University Publishing Center, 1990, Persian.
-, *treatise on speech in the way*, translated by: Foroughi, Mohammad Ali, Tehran, Zovar, 1994, Persian.
- Ravenscroft, I, *Philosophy of Mind*, translated by Sheikh Rezaei, Hossein, Tehran, Hermes Publications, 2008, Persian.
- Sadr al-Matalaheen, M, *Sadr al-Matalaheen's Commentary on the Theology of Healing*, Tehran, Sadra Islamic Wisdom Foundation, 2003 ,Arabic.
- , *Al-Hikma al-Muttaaliyyah fi al-Asfar al-Four al-Aqliyyah*, Tehran, Sadra Islamic Wisdom Foundation, 2004 ,Arabic.
- , *Hekmeh al-Ishraq*, Tehran, Hikmat Sadra Foundation, 2013 ,Arabic.
- , *Al-Shawahed al-Rubabiyya*, Tehran, Sadra Islamic Wisdom Foundation, 2003 ,Arabic.

- , *Three Philosophical Treatises*, Qom, Islamic Propaganda Office of Qom Seminary, 2008 ,Arabic.
- , *Al-Arshiya*, Tehran, Moli Publications, 1982 ,Arabic.
- , *Al-Mabad and Al-Maad*, Tehran, Sadra Islamic Wisdom Foundation, 2002 ,Arabic.
- , *Al-Mashir*, Tehran, Tahuri, 1984 ,Arabic.
- , *Al-Rashee* Al-Tasa'a Group, Qom, Al-Mustafawi Library, 1923 ,Arabic.
- , *Philosophical Essays Collection*, Sadra Islamic Wisdom Foundation, Tehran, 2010 ,Arabic.
- Karbasizadeh, A and Sheikh Rezaei, H, *Introduction to the philosophy of mind*, Tehran, Hermes, 2012, Persian.
- Maslin, K, *An introduction to the philosophy of mind*, translated by: Zakari, Mehdi, Qom, Islamic Science and Culture Research Institute, 2009, Persian.
- Hart, W, *Philosophy of Self*, translated by: Amir Diwani, Tehran, Soroush and Taha Kitab, 2014, Persian.

معرفی نویسندگان



نعیمه نجمی نژاد استاد فلسفه و منطق حوزه علمیه جامعه الزهرا(س)، وی مقطع سطح ۲ را در سال ۱۳۹۲ در گرایش فلسفه اسلامی و مقطع سطح ۳ را در رشته فلسفه اسلامی در سال ۱۳۹۶ در جامعه الزهرا (س) به پایان رساند و در سال ۱۳۹۷ در رشته حکمت متعالیه در سطح ۴ مشغول تحصیل در جامعه الزهرا (س) شد، وی دارای مقالات علمی پژوهشی متعددی در زمینه فلسفه اسلامی است، ایشان همچنین در جشنواره علامه حلی حائز رتبه و در سال ۱۴۰۱ نیز به عنوان پژوهشگر برتر جامعه الزهرا (س) معرفی شدند و چندین سال در حوزه علمیه جامعه الزهرا (س) مشغول تدریس دروس فلسفه و منطق است.

Najmi ,N ,Professor of Philosophy and Logic of Al-Zahra Society, Qom. Iran.
6669.NNN@gmail.com



مرتضی رضائی دانشیار گروه فلسفه مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره) است. وی در خرداد سال ۱۳۶۸ در رشته علوم تجربی دیپلم گرفت. همان سال وارد حوزه علمیه قم شد و تحصیلات حوزوی را تا مقطع خارج فقه و اصول، و استفاده از دروس اساتیدی چون: آیت الله العظمی وحید خراسانی، آیت الله العظمی میرزا جواد تبریزی و آیت الله صادق لاریجانی ادامه داد. ایشان همچنین سال ۱۳۷۷ موفق به اخذ مدرک کارشناسی الاهیات و معارف اسلامی، سال ۱۳۸۳ موفق به

اخذ مدرک کارشناسی ارشد فلسفه، و سال ۱۳۹۱ موفق به اخذ مدرک دکتری حکمت متعالیه از مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره) گردید. نامبرده از سال ۱۳۸۹ عضو هیئت علمی، و نیز تقریباً از همان سال تا کنون عضو شورای علمی گروه فلسفه مؤسسه بوده است. وی سابقه ۲۳ سال تدریس در طرح ولایت کشوری، ۲۲ سال تدریس در مؤسسه امام خمینی و سایر مراکز حوزوی را دارا است. از ایشان تا به حال چهار عنوان کتاب فلسفی، ۲۵ مقاله علمی- پژوهشی و ۱۱ مقاله علمی- ترویجی منتشر شده است. همچنین، او ده سال قائم مقام مدیر گروه فلسفه مؤسسه امام خمینی، دو دوره عضو هیئت مدیره انجمن معرفت‌شناسی حوزه علمیه قم بوده است. ایشان یک بار به عنوان استاد نمونه مؤسسه امام خمینی، یک بار به عنوان استاد نمونه طرح ولایت کشوری و یک بار به عنوان پژوهشگر شایسته تحسین مؤسسه امام خمینی برگزیده شده است. نامبرده دو دوره نیز عضو انجمن معرفت‌شناسی حوزه علمیه قم بوده است.

Rezaee, M, Associate Professor of Philosophy, Imam Khomeini Educational and Research Institute, Qom. Iran.

arezaee4@gmail.com

How to cite this paper:

Naiemeh Najmi Nejad and Morteza Rezaei (2024). Reviewing and Criticizing the Theory of the Identity of Mind and Body in the Philosophy of Mind and Comparing it with Mulla Sadra's View on the Relationship between Soul and Body. *Journal of Ontological Researches*, 12 (24), 631-656. Persian.
DOI :10.22061/orj.2024.2081
URL :https://orj.sru.ac.ir/article_2081.html



Copyrights for this article are retained by the author(s) with publishing rights granted to SRU Press. The content of this article is subject to the terms and conditions of the Creative Commons Attribution 4.0 International (CC-BY-NC 4.0) License. For more information, please visit <https://www.creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/legalcode>.