

# نقد و بررسی کارکردگرایی

## با نگاهی به علم النفس ملاصدرا

رضا صفری گندسری\*

دانش آموخته دکتری فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه آزاد اسلامی واحد علوم و تحقیقات تهران

### چکیده

رابطه نفس و بدن یکی از مسائل و معضلات فلسفه است. نظریه دوگانه-انگاری جوهری (دکارتی و افلاطونی) یکی از راه‌حلهای این معضل است. آنها معتقدند نفس و بدن دو جوهر و قلمرو متفاوت هستند و دارای ویژگیهای خاص خود. فلاسفه ذهن معاصر برای برون‌رفت از مشکلات دوگانه‌انگاری جوهری، دیدگاه‌هایی اتخاذ کرده‌اند. نظریه‌های رفتارگرایی و اینهمانی ذهن و بدن، نفس بعنوان جوهر را انکار کرده و بجای لفظ «نفس»، ذهن و حالات ذهنی را بکار میگیرند و بترتیب معتقدند: حالات ذهنی همان حالات رفتاری و مغزیند. اما حامیان کارکردگرایی با عنایت به مشکلات دوگانه‌انگاری و دیدگاه‌های رفتارگرایی و اینهمانی ذهن و مغز، تفسیری بیطرفانه از ذهن (مجرد یا فیزیکی بودن ذهن) دارند و حالات ذهنی را همان حالات کارکردی میدانند که بر اساس درونداد، برون‌داد و سایر حالات ذهنی، نقشهای کارکردی خاصی را ایفا میکنند. حکما و متکلمان اسلامی نیز با معضل نفس و بدن و دوگانه‌انگاری جوهری (افلاطونی) مواجه بوده‌اند. ابن‌سینا و سهروردی تقدم نفس بر بدن (نظریه افلاطون) را انکار نموده اما ذات نفس را مجرد و بدن را جسمانی میدانند. بیشتر متکلمان، نفس بعنوان جوهر مجرد و

قائم بذات را رد نموده و نفس را جسم لطیف میدانند. ملاصدرا همانند کارکردگرایان، به مشکلات جوهر مجرد دانستن یا جسمانی بودن نفس واقف بوده و معتقد است: ذات نفس، مجرد صرف و مادی صرف نیست بلکه نفس در ابتدا جسمانی است و سپس با حرکت جوهری، مجرد میگردد؛ نفس بر اساس وحدت حقه ظلیه، جامع و برزخ جسمانیت و مجرد است و بر اساس حالات مراتبش، مادی و مجرد میگردد.

هرچند هم کارکردگرایان و هم ملاصدرا، مجرد و جسمانی بودن محض ذهن (نفس از نگاه ملاصدرا) را انکار نموده‌اند اما ملاصدرا از آنجایی که هستی را منحصر به طبیعت ندانسته، دقیقتر از کارکردگرایان – که نگاه فیزیکالیستی به ذهن دارند- رابطه نفس و بدن را تبیین کرده است.

### کلیدواژگان

رابطه نفس (ذهن) و بدن	تجرد نفس
جسمانیت نفس	کارکردگرایی
وحدت نفس و بدن	ملاصدرا

\*.Email: rezasafari1984@yahoo.com

تاریخ تأیید: ۹۷/۹/۲۵

تاریخ دریافت: ۹۷/۶/۱۹

پیشین در اینباره میپردازد (بخش اول کارکردگرایی، بخش دوم دیدگاه‌های حکما و متکلمان اسلامی) و سپس برتری دیدگاه ملاصدرا بر دیگر نظریات را نشان می‌دهد.

### ۱- کارکردگرایی

انسانها دارای یکسری حالات ذهنی<sup>۱</sup> هستند، مانند دیدن، شنیدن، گرسنگی، درد، عشق، باور، میل و غیره. این حالات ذهنی چند دسته‌اند:

الف) برخی معلول حالات فیزیکی هستند، مثلاً درد علی (یک حالت ذهنی) معلول خاری است که در پایش فرو رفته است (یک حالت فیزیکی). در این مثال، وارد شدن خار درونداد<sup>۲</sup> و علت خارجی درد است.

ب) بعضی علت خروجیها<sup>۳</sup> و افعال (رفتارهای) خارجی هستند، مثلاً میل حسن به چای (یک حالت ذهنی) با باور به اینکه چای در آشپزخانه است (یک حالت ذهنی دیگر) - میل و باور با هم - علت رفتن حسن به آشپزخانه برای نوشیدن چای (رفتار خارجی) میشود.

ج) برخی علت حالات ذهنی دیگر میشوند، مثلاً دردی که علی هنگام پرکردن دندانش کشیده (حالت ذهنی درد)، باعث (حالت ذهنی) ترس از دندانپزشک میشود.

د) برخی حالات ذهنی با حالات مغزی مرتبط هستند، چنانکه در علم عصب‌شناسی اثبات شده که با تحریک بخشهایی از مغز با جریان الکتریکی ضعیف، میتوان خاطرات خاصی را بیاد شخص آورد.

1. Mental states

2. Input

3. Output

مسئله نفس و بدن از دوره فلسفه یونان مطرح بوده است. افلاطون به دوگانگی نفس و بدن و تقدم نفس (روح) بر بدن قائل بود اما ارسطو نفس را حادث میدانست و به رابطه اتحادی نفس و بدن و فنای نفس جزئی با فنای بدن معتقد بود.

در دوره جدید، دکارت دوگانه‌انگاری نفس و بدن را بگونه دیگر احیا کرد و نفس را اندیشه و بدن را امتداد دانست. این دیدگاه به اشکالاتی وجودشناختی و معرفت‌شناختی مبتلا بود. فلاسفه ذهن معاصر برای برونشد از اشکالات نظریه دکارت، سه رویکرد متفاوت در پیش گرفته‌اند؛ نظریه‌های رفتارگرایی و اینهمانی ذهن و بدن، نفس دکارتی را مردود دانسته و حالات ذهنی را (بترتیب) حالات رفتاری و حالات مغزی میدانند اما کارکردگرایی با توجه به اشکالاتی که به نظریه‌های دوگانه‌انگاری و یگانه‌انگاری (رفتارگرایی و اینهمانی ذهن و بدن) وارد بود، دیدگاهی بیطرفانه اتخاذ کردند و حالات ذهنی را حالات کارکردی دانستند که این کارکرد میتواند در موجودات مجرد و مادی تحقق پیدا کند.

حکما و متکلمان مسلمان نیز برخوردی نسبتاً مشابه با مسئله نفس و بدن داشته‌اند؛ ابن سینا و سهروردی به دوگانه‌انگاری نفس و بدن و حدوث نفس قائلند، بیشتر متکلمان نفس مجرد را انکار میکنند و آن را جسمانی می‌شمارند، و ملاصدرا - همانند کارکردگرایان - به آگاهی از اشکالات دوگانه‌انگاری نفس و بدن و جسمانیت نفس، هر سه دیدگاه فلاسفه مشاء، اشراق و متکلمان را رد کرده و معتقد است نفس ابتدا جسمانی است و سپس در اثر حرکت جوهری، به مجرد میرسد.

مقاله حاضر، ابتدا به بررسی و نقد دیدگاه‌های

■ هر چند هم ملاصدرا و هم کارکردگرایان سعی در حل مشکلات دوگانه انگاری جوهری و نظریات جسمانی ذهن و نفس داشته‌اند، اما ملاصدرا بر اساس اصول وحدت حقه ظلیه، تشکیک وجود و حرکت جوهری، بهتر توانسته معضل نفس و بدن را رفع کند در حالیکه کارکردگرایان، بدلیل نگاه جسم‌انگارانه به هستی دارند، دست به گریبان اشکالاتی هستند.

..... ◇ .....  
 مطرح نمود. حامیان این نظریه برای حل معضل ذهن و بدن و رابطه آنها، از عملکرد کامپیوتر بهره گرفته‌اند. کامپیوتر هم سخت‌افزار دارد و هم نرم‌افزار. یک نرم‌افزار یا برنامه واحد می‌تواند در سخت‌افزارهای مختلف اجرا شود. نرم‌افزار با سخت‌افزار اینهمانی ندارد بلکه تحقق چندگانه دارد و بواسطه ورودی خاص و رابطه علی با سایر حالات درونی، خروجی خاص دارد و با این عمل، کارکرد خاصی صورت می‌گیرد. حالات ذهنی (نرم‌افزار) نیز همین گونه‌اند؛ تحقق چندگانه دارند و با عصب C (سخت‌افزار) اینهمانی ندارند، مثلاً درد با جراحی بافت بوجود می‌آید و باعث میل به خلاص شدن از درد و رفتار درد میشود و با این عمل، کارکرد خاصی صورت می‌پذیرد. اگر همین کارکرد در موجودات غیر انسانی حاصل شود، در آنجا هم درد تحقق می‌یابد، حتی اگر از لحاظ حالات فیزیکی (سخت‌افزار) با انسان متفاوت باشد.<sup>۶</sup>

4. Qualia

5. Propositional Attitude

۶. ریونزکرافت، فلسفه ذهن: یک راهنمای مقدماتی، ص ۹-

۱۰. (با دخل و تصرف).

7. Heil, *Philosophy of Mind, A Contemporary Introduction*, p.96

ه) بعضی حالات ذهنی دارای کیفیات ذهنی<sup>۴</sup> هستند، مثلاً فرد عادی و فرد کوررنگ هر دو، غروب خورشید را نظاره میکنند اما تجربه بصری آنها با یکدیگر تفاوت دارد، زیرا فرد عادی تجربه یا کیفیتی از دیدن دارد که فرد کوررنگ فاقد آن تجربه خاص است، و بالعکس.

و) برخی حالات ذهنی درباره اشیاء خارجی هستند، مثلاً باور علی به اینکه کوه اورست ۸۸۴۸ متر ارتفاع دارد، درباره کوه اورست و بازنمایاننده آن بشکلی که دارای ۸۸۴۸ متر ارتفاع دارد، میباشد. این درباره‌گی، محتوای باور یا گرایش گزاره‌یی<sup>۵</sup> نامیده میشود.<sup>۶</sup>

در مجموع، این حالات از یکسو غیر فیزیکی‌اند، چون قابل مشاهده تجربی نیستند، و از دیگر سو، تجربیات علمی نشان داده که حالات مغزی، حالات ذهنی را محقق می‌سازند، بطوریکه اگر قسمتی از مغز آسیب ببیند، حالات ذهنی مربوط به آن بخش نیز مختل میشود. این امر برای فلاسفه جدید، مسئله دیرین چگونگی رابطه نفس و بدن را تداعی میکند و هر یک راه‌حلی برای این معضل ارائه داده‌اند. کارکردگرایی یکی از این راه‌حلهاست که تلاش کرده با در نظر گرفتن اشکالات دیگر دیدگاه‌ها، نظریه‌یی کارآمد ارائه دهد. در این رویکرد حالات ذهنی کارکردهایی دانسته شده‌اند که میتواند در موجودات مجرد و مادی تحقق پیدا کند.

## ۱-۱- اقسام کارکردگرایی

کارکردگرایی به کارکردگرایی سطح دوم و سطح اول تقسیم میشود. در این مقاله هرگاه از کارکردگرایی سخن می‌گوییم، مرادمان کارکردگرایی سطح دوم است. کارکردگرایی سطح دوم (ماشینی) را هیلاری پاتنام

است، زیرا رفتارگرایی روابط علی را نمیپذیرد اما از دیدگاه کارکردگرایی ویژگیهای ذهنی با روابط علیشان تعریف میشوند<sup>8</sup>. بر اساس این ویژگی، کارکردگرایی سه وجه اول از وجوه ششگانه حالات ذهنی را تبیین علی می‌نماید، زیرا حالات ذهنی با حالات خارجی – که در جهان بیرون هستند - و حالات خروجی (رفتاری) و حالات ذهنی داخلی، رابطه علی دارند.

### مزیت دوم؛ ویژگی کارکردی

از دیدگاه کارکردگرایی، ویژگیهای ذهنی (که رابطه علی با حالات خارجی، حالات رفتاری و حالات ذهنی دیگر دارند)، بر اساس روابط علی فوق، ویژگیهای کارکردی هستند و بر اساس دلایل منطقی، با ساختار بیولوژیکی اینهمانی ندارند. مثلاً آن چیزی که صندلی را صندلی میکند، کارکرد آن است و تا زمانی که کارکردش را انجام میدهد، ماده‌یی که از آن ساخته شده است، مهم نیست<sup>9</sup>. این امر با تفکر درباره اشیاء مصنوعی مانند کلید و تله‌موش درک میشود. کارکرد کلید همان انجام دادن فعل خاص یعنی بازکردن درب است. ممکن است کلید، فلزی، چوبی، پلاستیکی، دیجیتالی و کلید واژه باشد. آن چیزی که کلید را کلید میکند، ترکیب مادی آن نیست بلکه کارکردی است که انجام میدهد. یا مثلاً تله موش، وسیله‌یی برای گرفتن و کشتن موشها است و میتواند فلزی یا چوبی

دیوید آرمسترانگ و دیوید لوئیس، حامیان کارکردگرایان سطح اول، نیز حالات ذهنی را تبیین کارکردی میکنند اما بر خلاف کارکردگرایان سطح دوم که حالات ذهنی را حالات کارکردی میدانند و به حالات فیزیکی تقلیل نمیدهند، حالات ذهنی را حالات کارکردی میدانند که با حالات مغزی اینهمانی دارد، یعنی مغز انسان است که حالات کارکردی را انجام میدهد. آنها با این باورشان، کارکردگرایی را با نظریه اینهمانی ذهن و مغز ترکیب کردند و به نظریه اینهمانی بازگرداندند<sup>10</sup>.

### ۱-۲- مزایای کارکردگرایی

گفتیم که کارکردگرایی نسبت به نظریه‌های دیگری که از سوی فلاسفه ذهن مطرح شده‌اند، کارآمدتر است. در ادامه بر اساس دسته‌بندی‌یی که از حالات ذهنی ارائه شد، مزایا و معایب کارکردگرایی را بررسی میکنیم.

### مزیت اول؛ ویژگی علی

علیت نقش مهمی در رابطه ذهن و بدن ایفا میکند. کارکردگرایی بر خلاف رفتارگرایی، به روابط علی حالات ذهنی، دروندادها و بروندادها اهمیت میدهد. یعنی محیط علت حالات ذهنی است و حالات ذهنی، علت حالات ذهنی دیگر و رفتارهای خارجی میشود<sup>11</sup>. مثلاً سر درد با نوعی از حالت ذهنی همراه است که در میان چیزهای دیگر، علت تمایل به خوردن آسپرین در افرادی میشود که باور دارند با خوردن آسپرین از دردهایی خواهند یافت، و موجب میشود فرد بگوید «سر درد دارم».

از نظر کارکردگرایی، نقش علی بصورتی است که یک حالت ذهنی با حالات ذهنی دیگر رابطه علی دارد. از این حیث، کارکردگرایی با رفتارگرایی مخالف

8. Armstrong, "The Causal Theory of Lind", p.81-82.

9. Gleeson, *Three Dogmas of Functionalism*, p.1-3.

10. Fodor, "The Mind-Body Problem", p.174-175.

11. Eshelman, "Functionalism, Sensations and Materialism", p.256-259.

باشد و تمام این مواد ساخته شده، میتوانند موشها را بگیرند و بکشند.

محرک اصلی کارکردگرایی با مقایسه ذهن به کامپیوتر بدست می‌آید، همانگونه که کامپیوتر متشکل از نرم‌افزار و سخت‌افزار است و یک نرم‌افزار میتواند در سخت‌افزارهای گوناگون اجرا شود و یک کار را انجام دهد و نرم‌افزار به سخت‌افزار تقلیل نمی‌یابد، حالات ذهنی نیز میتوانند در مواد گوناگون محقق شوند. بنابراین از دیدگاه کارکردگرایی، آن چیزی که حالت ذهنی را حالت ذهنی میکند، کارکرد آن است نه ماده آن.<sup>۱۲</sup>

در کارکردگرایی، هرچند حالات ذهنی با حالات مغزی اینهمانی ندارند اما کارکردگرایی منکر نیست که حالات مغزی، حالات ذهنی را محقق سازند. بنابراین کارکردگرایی، وجه چهارم حالات ذهنی (رابطه حالات ذهنی و حالات مغزی) را نیز تبیین مینماید.

#### مزیت سوم؛ تحقق چندگانه

از دیدگاه کارکردگرایی، حالات ذهنی «تحقق چندگانه»<sup>۱۳</sup> دارند، یعنی انواع ذهنی و انواع فیزیکی، رابطه‌ی یک به بسیار دارند<sup>۱۴</sup>، نه رابطه تناظر<sup>۱۵</sup>. مثلاً درد با نوع خاص حالت فیزیکی در انسان و نوع خاص حالت فیزیکی در مریخی و نوع خاص حالت فیزیکی در ربات همراه است و گفته میشود حالات ذهنی با حالات فیزیکی اینهمانی ندارند. بحث اصلی در تحقق چندگانه، سازگاری یا عدم سازگاری آن با تقلیل‌گرایی است. از دیدگاه کارکردگرایی، ۱. انواع حالات ذهنی تحقق چندگانه دارند، ۲. اگر انواع ذهنی تحقق چندگانه داشته باشند، بنابراین با انواع فیزیکی اینهمان نخواهد بود، ۳. اگر انواع ذهنی با انواع فیزیکی اینهمان نباشند، واژگان<sup>۱۶</sup> ذهنی به

هویت فیزیکی تقلیل نمی‌یابند.<sup>۱۷</sup>

بر اساس کارکردگرایی، حالات ذهنی در انواع مختلف مخلوقات تحقق پیدا میکنند و چون روابط علی «موضوع خنثی» هستند، منطقاً ممکن است موجودات غیرانسانی این نقشها را ایفا کنند و حالات ذهنی را محقق سازند. این تحقق چندگانه با ماتریالیسم و دوگانه‌انگاری نیز سازگار است، زیرا نقش مهم است.<sup>۱۸</sup>

ویژگی تحقق چندگانه، نتیجه ویژگی کارکردی است، بنابراین وجه چهارم حالات ذهنی را تبیین مینماید.

#### ۱-۳- نقد کارکردگرایی

کارکردگرایی گرچه میتواند چهار وجه حالات ذهنی را تبیین کارکردی نماید اما از تبیین وجه پنجم (حالات ذهنی دارای تجربه و کیفیات ذهنی خاص برای هر فردند) و ششم (محتوای حالات ذهنی) ناتوان است. اشکالات اول و دوم و سوم ذیل به ناتوانی کارکردگرایی در باب کیفیات ذهنی و اشکال چهارم به محتوای حالات ذهنی مربوط میشود.

اشکال اول؛ کیفیات مفقود<sup>۱۹</sup> (استدلال ذهن چینی) کارکردگرایی حالات ذهنی را بر اساس کارکردشان تبیین میکند و این حالات تحقق چندگانه دارند، یعنی میتوانند در موجودات غیرانسانی نیز تحقق

12. Polgar, "Functionalism".

13. Multiple Realisability

14. One-Many

15. One-One

16. Discourse

17. Jaworowski, "Mind and Multiple Realisability".

18. Levin, "Functionalism".

19. Absent Qualia

داشته باشند. حال سؤال این است که آیا موجودات غیرانسانی که نقش کارکردی دارند، تجربه کیفی و آگاهی (پدیداری) دارند؟ این اشکال را کیفیات مفقود مینامند. ند بلاک<sup>20</sup> این اشکال را اشکال آزادمشربی<sup>21</sup> مینامد و آن را با دو آزمون مطرح میکند. در آزمون اول رباتی را در نظر میگیرد که از لحاظ ظاهر مانند انسان است اما از لحاظ داخلی با انسان تفاوت دارد؛ سلولهای عصبی اندامهای حسیش (درونداد) با انبوهی از چراغها در فضای خالی با مغزش در ارتباط هستند، یک مجموعه دکمه به برونداد رشته‌های عصبی مرتبط هستند و در درون آن گروهی آدمک هستند که هر کدام وظیفه‌ی دارند. بالای دیوار تابلوی اعلانات است که بر روی آن کارت حالت است؛ kartی که حالات جدول ماشین تورینگ است. بر روی کارت حرف «G» است و آدمک را هوشیار میسازد که هرگاه درونداد «i17» وارد شد و چراغ آن را نشان داد، آدمک برونداد «w191» را فشار میدهد و حالت کارت را به «M» تغییر میدهد، «G» و «M» حالات جدول ماشین هستند و ربات همانگونه که تعلیم دیده، کارکردش مانند انسان است. سپس آزمونی شبیه آزمون اول را در نظر میگیرد و میگوید: تصور کنید دولت چین به کارکردگرایی روی آورده است و مقامات آن را متقاعد ساخته‌ایم که ذهن انسان را در یک ساعت محقق سازند و برای یک میلیون مردم چین رادیو دوطرفه خاص داده‌ایم که آنها را با هم و با ابدان مصنوعیشان مرتبط گرداند و بجای تابلوی اعلانات در آزمون قبلی، ماهواره‌ی قرار داده‌ایم که از هر کجای چین دیده میشود و بر روی آن علاماتی است و بجای آدمکها، شهروندان چینی هستند. این سیستم چینی با ماهواره در ارتباط است و نقش مغز را بازی میکند و با رادیو با ابدان

مصنوعیشان در ارتباطند. سؤال اینست که آیا آدمک، ذهن دارد؟ آیا حالات کیفی، احساسهای خام، حالات پدیداری بیواسطه دارد؟ بنظر میرسد این ذهن مصنوعی حالات کیفی و حالات پدیداری بیواسطه نداشته باشد<sup>22</sup>. بنابراین کارکردگرایی نمیتواند آگاهی، کوآلیا و حالات پدیداری تجربه را تبیین نماید. این امر بخاطر شکاف روش‌شناختی میان کارکردگرایی و پدیدارشناسی است، زیرا کارکردگرایی فقط ویژگی علی و کارکردی حالات ذهنی را بیان میکند<sup>23</sup>.

### اشکال دوم؛ کیفیات معکوس<sup>24</sup>

این اشکال نیز به کیفیت ذهنی مربوط است. اشکال اینست: قابل تصور است که هرگاه به یک شیء رنگی نگاه میکنم، ممکن است طیف احساسات رنگی من بنسبت احساس شما از آن رنگ، معکوس باشد. مثلاً هر دو به گوجه فرنگی نگاه میکنیم، ممکن است احساس من از گوجه قرمز مانند رنگ سبز باشد، اما احساس شما قرمزی باشد، یا ممکن است هر دو به یک موز نگاه کنیم و احساس من آبی باشد، اما احساس شما زرد باشد. حتی اگر از لحاظ کیفی برعکس هم باشیم، از لحاظ کارکردی هم مشکل هستیم، احساس بینایی من از گوجه از لحاظ کارکردی با احساس بینایی شما از گوجه یکی است.

بر اساس کارکردگرایی فقط یک نوع ذهنی (کارکردی) وجود دارد و امکان تصور طیف

20. Ned Block

21. Liberalism

22. Block, "Troubles with Functionalism", p.70-71.

23. Levingston, "Functionalism and Logical Analysis", P.20-21

24. Inverted Qualia

بزند، هر دو رفتار خارش بروز می‌دهیم و اگر انگشت ما بریده شود، فریاد می‌زنیم؛ یعنی از لحاظ کارکردی یکسان هستیم.

اما تصور کنید هر دوی ما پا برهنه قدم بر خار می‌گذاریم، هر دو رفتار درد آمیز بروز می‌دهیم و لنگان لنگال بسمت نزدیکترین صندلی می‌رویم. من احساس درد می‌کنم، اما شما چطور؟ از دیدگاه کارکردگرایی شما نیز درد دارید، زیرا کارکرد درد را نشان می‌دهید، در حالیکه ممکن است شما احساس خارش کنید. این اشکال روایتی از کیفیات معکوس است که ذکر شد. پس کارکردگرایی نمیتواند حالات ذهنی را کاملاً تبیین نماید و فقط به توصیف کارکرد می‌پردازد.<sup>۲۵</sup>

#### اشکال چهارم؛ اتاق چینی

کارکردگرایی نمیتواند ویژگی ششم و جوه حالات ذهنی (محتوای حالات ذهنی) را تبیین کارکردی نماید. اشکال ذیل به این امر می‌پردازد:

یکی از حالات ذهنی مهم انسان، گرایشهای التفاتی (گزاره‌یی) است که با ویژگی معناشناسی همراه است؛ مثلاً علی باور دارد که ابن سینا ایرانی است.<sup>۲۶</sup> کارکردگرایان، حالات ذهنی، از جمله باور و میل را بر اساس درونداد، برونداد و سایر حالات ذهنی، تبیین

25. Chuchland, *Matter and Consciousness*, p.28

26. Relational

27. Intrinsic

28. Lowe, *An Introduction to the Philosophy of Mind*, p.54-55

29. Cross Wired

30. Kim, *Philosophy of Mind*, p.115-116

31. Fodor, "The Mind-Body Problem", p.115-116

معکوس وجود ندارد. اگر کارکردگرا بگوید امکان تصور طیف معکوس نیست پس کارکردگرایی درست نیست<sup>۲۵</sup> و لازم‌ه‌اش آنست که کارکردگرایی تفاوتی میان تجربه رنگی من و تجربه رنگی شما قائل نباشد. بنابراین کارکردگرایی نمیتواند تجربه‌های رنگی را بقدر کافی مشخص سازد، زیرا ویژگی کیفی ما را در نظر نمی‌گیرد و این قابل پیشبینی است، زیرا کارکردگرایی فقط ویژگی نسبی<sup>۲۶</sup> حالات ذهنی را بیان میکند و چیزی درباره ویژگیهای درونی<sup>۲۷</sup> نمی‌گوید. از طرفی، ویژگی کیفی خاصیت ذاتی تجربه ماست<sup>۲۸</sup>.

#### اشکال سوم؛ سیمکشی معکوس<sup>۲۹</sup>

این اشکال نیز در باب ناتوانی کارکردگرایانه در تبیین کیفیات ذهنی اقامه شده و چنین است: هرکدام از ما در مغزهای خودمان جعبه درد و جعبه خارش داریم و این جعبه از بافتهای عصبی تشکیل شده است که هرگاه تجربه درد و خارش داشته باشیم، فعال میشوند. هرگاه اعصاب درد در بافت ما تحریک شوند، آنها پیام درد را به جعبه درد می‌رسانند و این جعبه فعال میشود و پیامهای رفتاری، همچون فریاد، صادر میشوند. اگر پشویی ما را نیش بزند، ادراک کننده به جعبه پیام می‌فرستد و بواسطه کانالهایی از جعبه رفتار، خارش صادر و در رفتار نشان داده میشود. ممکن است فیزیولوژیست عصب سیمهای مغزی شما را بهم بزند و کانالهای ورودی و خروجی درد و خارش را با هم عوض کند، یعنی پیامهای دریافت کننده درد به جعبه خارش بروند و این جعبه پیامهای فریاد و جیغ را صادر کند و همینطور در خارش، پیامهای خارش به جعبه درد می‌رود و این جعبه رفتار خارش را صادر میکند. مغز شما نسبت به من معکوس است. سیمها با هم جابجا شده‌اند و اگر پشویی به ما نیش

کارکردی میکنند. جان سرل با استدلال اتاق چینی، معتقد است کارکردگرایی نمیتواند حالات التفاتی را توجیه کند. نقد سرل بیشتر بر روایت‌های ماشینی (سطح دوم) کارکردگرایی وارد است<sup>۳۲</sup>. او میگوید: ارزش اصلی کامپیوتر در مطالعه ذهن اینست که به ما یک وسیله قوی ارائه میدهد و بر اساس تز «هوش مصنوعی قوی» کامپیوتر برنامه‌ریزی شده علاوه بر اینکه وسیله‌ی برای مطالعه ذهن است، واقعاً هم یک ذهن هست، یعنی میفهمد و حالات شناختی دارد و نه فقط وسیله‌ی برای آزمایش تبیین‌های روان شناسی است بلکه خودش تبیین است.

سرل آزمون‌ی در مقابل این نظریات ترتیب میدهد و میگوید: من (سرل) در یک اتاق بسته هستم و مجموعه‌های<sup>۳۳</sup> نوشته شده چینی بزرگ به من داده شده است. فرض کنید سرل چینی نمیداند (نه خواندن و نه نوشتن) و نمیتواند آن را از نوشته‌های ژاپنی و خطوط بیمعنا تمییز دهد. ابتدا فرض کنید یک مجموعه حروف چینی به سرل داده میشود. سپس مجموعه دوم چینی به همراه یک مجموعه از قواعد به زبان انگلیسی برای ارتباط مجموعه اول با مجموعه دوم به وی داده میشود و سرل زبان انگلیسی میفهمد و باید بکمک علامتهای صوتی<sup>۳۴</sup> (که به زبان چینی است)، مجموعه اول و دوم را به هم ربط دهد و مجموعه سوم (سؤالات) - که حاوی علامتهای چینی به همراه راهنمای انگلیسی است - به سرل داده میشود. بواسطه مجموعه سوم، علائم مجموعه سوم را به مجموعه اول و دوم ربط میدهد و به سرل می‌آموزد که هرگاه علامتی به زبان چینی به وی داده شود (درونداد)، چگونه علامتهای چینی را به بیرون فرستد (برونداد)، هر چند برایش غریب باشد. کسانی که این مجموعه‌ها را در اختیار سرل قرار

میدهند، مجموعه اول را الفبای چینی، مجموعه دوم را داستان به زبان چینی و مجموعه سوم را سؤالات به زبان چینی مینامند و علامتهایی که به بیرون می‌فرستند، پاسخ سؤالات است (برونداد) و قواعد انگلیسی حکم برنامه را دارند. هرگاه با راهنما آشنا شد و بین برنامه‌ها و علامتهای چینی ارتباط برقرار کرد، افرادی که در بیرون هستند، پاسخ سرل به سؤالات را از گویندگان چینی فرق نمیگذارند. اما سرل پاسخها را بر اساس علامات صوتی (زبان چینی) انجام میدهد و فهمی از زبان چینی ندارد. سرل بر اساس عناصر صوتی مشخص مانند کامپیوتر رفتار میکند. هوش مصنوعی میگوید کامپیوتر برنامه‌ریزی شده میفهمد و برنامه، فهم انسان را تبیین میکند. سرل از لحاظ درونداد و برونداد با فرد چینی یکسان است، او فقط علامتهای چینی را دارد اما چیزی نمیفهمد<sup>۳۵</sup>.

جان سرل این اشکال را بر ماشین تورینگ وارد کرده است اما چون کارکردگرایی از ماشین تورینگ الهام گرفته، بر کارکردگرایی نیز وارد است، زیرا کارکردگرایی به نحو میپردازد نه به معنا، در حالیکه معنا از نحو<sup>۳۶</sup> متمایز است. سرل مدعی است نظریه‌های ماشینی در باب ذهن، نمیتوانند به ما در فهم فرایندهای ذهنی کمک کنند و سخت‌افزار کامپیوتر، قدرتهای علی فرایندهای ذهنی کامل را ندارند. در کامپیوتر صرفاً نحو حاکم است و نمیتواند بگوید چگونه اذهان انسانی، اطلاعات را بکار می‌برند.

32. Polgar, "Functionalism".

33. Batch

۳۴. مقصود از صوتی اینست که فقط از طریق اشکال قابل تشخیص است.

35. Searl, "Minds, Brains and Science", p.235-237.

36. Syntax



معنا و حیث التفاتی با واژگان کامپیوتری تبیین نمیشوند. کامپیوتر قدرت علی ایجاد فهم را ندارد، اما مغز انسان، معنا و قدرت علی دارد.<sup>۳۷</sup>

## ۲- نفس از دیدگاه حکما و متکلمین اسلامی

در جهان اسلام بعد از ترجمه آثار فلاسفه یونان به زبان عربی، حکما و متکلمین اسلامی به رابطه نفس و بدن پرداخته‌اند؛ حکمای مشاء و اشراق در طبیعیات و ملاصدرا در قسمت الهیات فلسفه به نفس پرداخته، اما بیشتر متکلمان اسلامی در مبحث تکلیف الهی بدان پرداخته‌اند.

### ۲-۱- نفس از دیدگاه ابن سینا

ابن سینا از دو طریق نفس را اثبات میکند: از راه افعال و کارهای نفس<sup>۳۸</sup>، از طریق علم حضوری و انسان معلق در فضا<sup>۳۹</sup>. از دیدگاه وی نفس واحد است اما قوای کثیر دارد<sup>۴۰</sup> و این قوا از نفس فیضان می‌یابند؛ هر قوه‌ی کار ویژه‌ی انجام میدهد و نفس بواسطه قوا، کارها را انجام میدهد<sup>۴۱</sup>. ابن سینا قوای عقلی را مجرد قوای حسی و خیال را مادی میداند. حال پرسش اینست که قوای عقلی مجرد چگونه با بدن مادی ارتباط دارند؟

برای پاسخ به این پرسش، ناگزیریم به حدوث و قدم نفس پردازیم. از دیدگاه ابن سینا نفس با حدوث بدن حادث میشود، یعنی هرگاه شرایط و قابلیت مزاج انسانی حاصل شد، نفس از عقل فعال افاضه میشود. او نفس و عقل را از لحاظ ذات مجرد میداند، با این تفاوت که عقل برخلاف نفس که در مقام فعل مادی است، در مقام فعل نیز مجرد است. نفس چون ذاتش ناقص است، به بدن در مقام فعلش تعلق میگیرد تا به کمال برسد.<sup>۴۲</sup>

## ۲-۲- نفس از دیدگاه سهروردی

اساس فلسفه اشراق بر نور مبتنی است. سهروردی شیء را به نور و غیر نور تقسیم میکند. نور اگر هیئت (عرض) غیر باشد، آن را نور عارض مینامد و اگر هیئت غیر نباشد، نور مجرد و نور محض است. آنچه حقیقتش نور نیست به دو قسم تقسیم میشود: اگر نیازمند به محل نباشد، جوهر غاسق است و اگر نیازمند به محل و هیئت غیر باشد، هیئت ظلمانی است. از دیدگاه وی، نفس انسانی نور مجرد است، زیرا هرچه از ذاتش غافل نباشد، نور محض است. پس نفس نمیتواند جوهر غاسق باشد، زیرا ذات نفس برای خودش ظهور دارد، بلکه نفس نور مجرد است و قابل اشاره حسی هم نیست.<sup>۴۳</sup>

سهروردی از میان قوای نفس به حس مشترک، وهم (خیال و متخیله) و ذکر اشاره میکند.<sup>۴۴</sup> او معتقد است انوار قاهره و انوار مدبره (نفوس انسانی) از لحاظ ذات یکی هستند. انوار قاهره که تنزل می‌یابند، برخی بدرجه‌ی می‌رسند که از آن نوری صادر نمیشود.<sup>۴۵</sup> از سوی دیگر، مزاج انسانی نیازمند دریافت کمال (نفس ناطقه) از واهب الصور است. بنابراین، از بعضی از انوار قاهره عرضی - که صاحب طلسم نوع انسان است (جبرئیل) - بر مزاج انسانی، نور مجرد افاضه میشود و این نور، اسفهد (نفس) نامیده میشود.<sup>۴۶</sup>

37. Margaret, "Escaping from the Chinese Room", pp.253-255.

۳۸. ابن سینا، النفس من کتاب الشفاء، ص ۱۴-۱۳.

۳۹. همو، الاشارات والتنبیها، ص ۲۳۳.

۴۰. همو، النجاة من الغرق فی بحر الضلالت، ص ۳۸۸.

۴۱. همو، النفس من کتاب الشفاء، ص ۳۴۲.

۴۲. همو، الاشارات والتنبیها، ص ۳۱۸-۳۱۷.

۴۳. سهروردی، حکمة الاشراق، ص ۱۱۱؛ شیرازی، شرح

حکمة الاشراق، ص ۲۸۳.

۴۴. سهروردی، حکمة الاشراق، ص ۲۱۰-۲۰۹.

۴۵. همان، ص ۱۴۷-۱۴۶.

۴۶. همان، ص ۲۰۱-۲۰۰.

## ۲-۳- نفس از دیدگاه متکلمان

متکلمان قبل از ابن میثم بحرانی، نفس و چستی آنرا ذیل مبحث تکلیف، از مباحث عدل الهی آورده‌اند، زیرا تکلیف شرایط و صفاتی دارد و نیازمند حقیقتی است که احکام شرعی همچون امر، نهی، مدح و ذم متوجه آن باشد و ثواب و عقاب هم متعلق بدان حقیقت باشد. اما از زمان ابن میثم بعد، نفس در مباحث معاد آمده است، زیرا تبیین معاد به حقیقت انسان وابسته است<sup>۴۷</sup>. اکثر متکلمان به جسمانیت نفس قائل هستند اما بطور کلی، سه نظریه در میان متکلمان دربارهٔ نفس وجود دارد:

**نظریهٔ اول:** نفس جسم لطیف است. از دیدگاه این گروه، نفس جسمانی است و مکان آن در مغز و قلب است. سید مرتضی، شیخ طوسی، ابوصلاح حلبی، سدیدالدین حمصی و ابن شهر آشوب از حامیان این نظریه هستند.

**نظریهٔ دوم:** نفس از اجزاء اصلی در بدن است که دگرگونی‌ناپذیر و پایا است. ابن میثم بحرانی، محقق حلی، علامه حلی و فاضل مقداد این نظریه را پذیرفته‌اند.

**نظریهٔ سوم:** نفس جوهر مجرد و متعلق به بدن است. هشام ابن حکم، شیخ مفید، نوبختیان، فخر رازی، غزالی، خواجه طوسی و فیاض لاهیجی این دیدگاه را اتخاذ کرده‌اند<sup>۴۸</sup>.

## ۳- نفس از دیدگاه ملاصدرا

ملاصدرا هیچکدام از نظریات ابن سینا، سهروردی (تجرد محض نفس) و متکلمان (جسمانیت صرف نفس) در باب نفس را نپذیرفته<sup>۴۹</sup> و بر اساس وحدت حقیقیهٔ ظلیه، نفس را به مرتبهٔ تجرد یا جسمانیت محض تقلیل نمیدهد بلکه معتقد است نفس جامع جسمانیت و تجرد است.

## ۳-۱- اثبات نفس

ملاصدرا در اثبات مطلق نفس میگوید: ما اجسامی را مشاهده میکنیم که از آنها آثاری صادر میشود که یکنواخت و غیر ارادی نیستند؛ مانند حس، حرکت، تغذیه، رشد و تولید مثل. مبدأ این آثار مادهٔ اولی نیست، زیرا مادهٔ اولی قابل محض است و جهت قوت و تأثیر ندارد. مبدأ آثار صورت جسمیه هم نیست، زیرا صورت جسمیه در همهٔ اجسام مشترک است در حالیکه اجسام در آثار با هم اختلاف دارند. همچنین در همهٔ اجسام این آثار یافت نمیشود و اگر هم یافت شود، گاهی این آثار صادر میشود و گاهی خیر. بنابراین در اجسام مبادی بی غیر از جسمیتشان، وجود دارد و این مبادی اجسام نیست بلکه قوه‌یی است که متعلق به اجسام است و هر قوهٔ فاعلی که آثاری از آن بنحو یکنواخت صادر نشود، نفس است. لفظ نفس اسم این قوه است، نه بر اساس ذات بسیط نفس بلکه از آن جهت که مبدأ افعال است<sup>۵۰</sup>.

ملاصدرا در تعلیقات بر شرح حکمة الاشراق، برهان فوق را در نفس انسانی پیاده میکند و معتقد است همانگونه که از طریق فعل و انفعالاتی که در اجسام مشاهده میشود، صور عناصر را اثبات میکنیم، در بدن انسان نیز کارهایی مشاهده میشود که دال و اثبات‌کنندهٔ نفس انسانی است<sup>۵۱</sup>. او برای اثبات تجرد نفس ناطقه براهینی ذکر میکند اما معتقد است اکثر انسانها به مرتبه

۴۷. خدایاری، «نظریه‌های نفس‌شناسی متکلمان امامی سده‌های میانه»، ص ۲۹۳.

۴۸. همان، ص ۲۹۲؛ علیزاده، «نظریهٔ جسمانیت نفس در تفکر اسلامی»، ص ۳۸۸-۳۸۷.

۴۹. ملاصدرا، المبدأ والمعاد، ج ۲، ص ۵۰۸.

۵۰. همو، الحکمة المتعالیة فی الأسفار الأربعة، ج ۸، ص ۶-۷.

۵۱. همو، تعلیقات علی شرح حکمة الاشراق، ج ۲، ص ۳۵۱.

تجرد عقلی نمیرسند بلکه نهایت سیرشان، مرتبه خیال است.<sup>۵۲</sup> به همین دلیل، دلایلی برای اثبات تجرد مرتبه خیالی نفس انسان<sup>۵۳</sup> اقامه میکند.

### ۳-۲- رابطه نفس و قوا

ملاصدرا قوای نباتی، حیوانی و انسانی برای نفس قائل است. بعقیده او نفس ذات واحدی است که درک، احساس، حرکت، شهوت، غضب، و... دارد؛ نفس هم کلیات را درک میکند و هم جزئیات را، هم شهوت دارد و هم غضب. نفس با وحدتش کل القوا است، زیرا هرگاه قوه وجود شدید و بسیط باشد، شامل معانی و آثار بیشتری میشود.

انسان دارای مقامهای سه‌گانه عقلی، خیالی و حسی است. حواس و قوای ادراکی و تحریکی موجود در بدن وجودات گوناگون دارد، زیرا ماده مناط اختلاف، انقسام و تباین است و جایگاه بینایی جایگاه شنوایی نیست، محل شهوت محل غضب نیست و... همه این قوا در خیال نیز هستند. آنها در خیال کثرت دارند اما وضع ندارند و حس واحدی است که میشوند، میبینند، شمع و ذوق دارد، سمع جزئی و لمس و ذوق جزئی دارد، بدون اینکه منقسم شود و جایگاه جدا داشته باشد. همچنین همه این حواس در مقام عقل که کثرت و تفصیل مادی ندارد اما کثرت معنایی دارد نیز موجودند. انسان عقلی روحانی، اعضای عقلیش وجود واحدی دارد که کثرت معنایی دارند. اثبات تعدد قوا بخاطر عالم ماده است، زیرا آلات جسمانی از نظر وضع با هم متباین هستند.

عالم جسم عالم تفرقه و انقسام است، لذا یک جسم با طبیعت واحد، مبدأ صفات کثیر (مانند سمع و بصر و غیره) نمیشود و یک عضو، ادراک، تحریک، سمع، بصر، جاذبه و دافعه نمیشود. بر عکس، جوهر روحانی

بر اساس وجود جمعی نفسانیش مبدأ همه کارهای صادر از قوا متصرف در مواضع گوناگون بصورت اتحاد و جمع میشود و جامع همه کمالات و معانی موجود در سایر قوای نفسانی، حسی و طبیعی است.<sup>۵۴</sup> همچنین تکثر قوا بخاطر ضعف نفس است؛ هرگاه نفس به ذاتش برگردد، ادراکش عین قدرتش میشود<sup>۵۵</sup>، هنگام حس از مقام تجرد به عالم طبیعت تنزل میکند و درجه‌اش درجه طبیعت میشود، هنگام لمس عین عضو حاس میشود، در ذوق و شمع عین عضو ذوق و شمع میگردد، هرگاه بمرتبه خیال صعود کند، مضموره (صورتگر) و هرگاه بمرتبه عقلی رسید، عقل میشود.<sup>۵۶</sup>

### ۳-۳- رابطه نفس و بدن

ملاصدرا رابطه نفس و بدن را بر اساس حدوث جسمانی نفس<sup>۵۷</sup> تبیین میکند. از دیدگاه وی، هرگاه عالم طبیعت بوجود آمد و چهار عنصر (آتش، آب، خاک و هوا) پدید آمدند، هر کدام از عناصر ماده، صورت و کیفیت دارند. عناصر بسیط هرگاه ترکیب شدند و تماس پیدا کردند و کیفیات آنها با یکدیگر ترکیب شد، از فعل و انفعالاتشان کیفیت واحدی

۵۲. همو، *الحکمة المتعالیة فی الأسفار الأربعة*، ج ۸، ص ۳۵۶-۳۰۹.

۵۳. همان، ج ۳، ص ۵۲۱-۵۱۲.

۵۴. همان، ج ۹، ص ۸۰-۷۸.

۵۵. همو، *تفسیر القرآن الکریم*، ج ۷، ص ۳۲۹.

۵۶. همو، *الحکمة المتعالیة فی الأسفار الأربعة*، ج ۸، ص ۱۵۵.

۵۷. بعضی حکما معتقدند نفس قدیم است و قبل از بدن وجود داشته اما گروهی دیگر آن را حادث میدانند. کسانی که باور دارند نفس حادث است، دو دسته‌اند: حکمای مشاء حدوث نفس را با حدوث بدن حادث میدانند که در واقع دو حدوث است و ملاصدرا که معتقد است حدوث نفس به عین حدوث بدن و در بدن است؛ سبزواری، *اسرار الحکم*، ص ۳۵۱.

بوجود می‌آید و آن مزاج است.<sup>۵۸</sup> بعنوان مثال، کیفیت غالب آتش گرمی است، کیفیت غالب آب، سردی، کیفیت غالب خاک، خشکی و کیفیت غالب هوا، رطوبت.

اگر این عناصر با یکدیگر ترکیب شدند، بر اثر این ترکیب، کیفیت غالب هر کدام بسبب وجود کیفیت تضاد در آن در عنصر دیگر، شکسته و از شدت آن کاسته می‌شود. مثلاً گرمی آتش شدت سردی آب را می‌کاهد، رطوبت هوا از شدت خشکی خاک می‌کاهد و در خشکی خاک رطوبت هوا کاسته می‌شود. این تفاعل و فرایند تا آنجا ادامه می‌یابد که در همه اجزاء چهارگانه یک کیفیت متوسط بنام مزاج حاصل شود.<sup>۵۹</sup> اولین آثار حیاتی که ماده عنصری قبول می‌کند، صورتی است که حافظ ماده و هیئت آن از فساد است. هرگاه کیفیات بیشتر متوسط شدند، حیاتی بالاتر که همان صورت نفسانی است، حاصل می‌شود که علاوه بر حفظ شکل و ظاهر از فساد، دارای حیات نباتی که جامع غذا، رشد و تولید است، می‌شود. هرگاه اعتدال بیشتر شد، اصل حیات و نفس مدرکه که لذاتها محرکه به اراده فاعل است، یعنی نفس حیوانی حاصل می‌شود و هر کدام که قویتر و شریفتر باشد آثار مادون را نیز شامل می‌شود. مثلاً صورت حیوان و نفسش در وجود شخصی و بقای نوعیش به وجود نفس دیگر نیازی ندارد بلکه خودکفا است و کار حفظ، تغذیه و رشد را انجام می‌دهد.<sup>۶۰</sup> انسان موجود اشرف است و تا مراحل نوع اخص را طی نکند، به نوع اشرف نمی‌رسد، پس همه را بصورت جمعی داراست.<sup>۶۱</sup> نفس انسانی از زمان حدوثش، در همان نطفه بودنش، دارای صورت طبیعی و جسمانی است که بر اساس حرکت جوهری دائماً از مرحله‌بی به مرحله دیگر و از صورتی به صورت دیگر، سیر میکند.<sup>۶۲</sup>

### ۳-۴- وحدت جمعی نفس

ملاصدرا بر اساس ایده وحدت حقیقی، به وحدت جمعی نفس معتقد شده است. وحدت حقیقی مقابل کثرت نیست بلکه محیط و شامل آن است.<sup>۶۳</sup> وحدت حقیقی در خداوند وحدت حقه حقیقی خوانده می‌شود، و انسان، از آنجاکه مظهر ذات، صفات و افعال حق است، میتواند بدین حقیقت نائل شود و وحدت حقیقی ظلّی پیدا کند. همانگونه که وحدت حقیقی خداوند محیط بر کثرات است و به کثرات تقلیل نمی‌یابد، نفس انسانی نیز دارای وحدت حقیقی ظلّی است که محیط بر مراتب و قوا خویش است و بر اساس محال قوا بدان مرتبه ظهور پیدا میکند.

بعنوان مثال، جسم واحد بخاطر ضعف وجودش، محال است که موضوع اوصاف متضاد - مانند سیاهی و سفیدی، شیرینی و تلخی، درد و لذت - باشد. از این حیث، جایگاه بینایی در بدن انسان غیر از جایگاه شنیدن است و جایگاه بویایی غیر از جایگاه چشایی... اما نفس انسانی بدلیل شدت وجود، در عین وحدتش، صور متقابل را میپذیرد. انسان هرگاه تجرد و تجوهرش زیاد شود، قوت و کمالش زیاد می‌شود و احاطه‌اش به اشیاء زیاد و جامعیتش به مقابلات تام می‌شود. نفس در همه ادراکات حسی، خیالی و عقلی، مدرک است و فاعل همه کارهای طبیعی، حیوانی و انسانی.

نفس بر اساس حرکت جوهری به مرتبه حواس و

۵۸. ملاصدرا، المبدأ والمعاد، ج ۲، ص ۳۷۵-۳۷۳.

۵۹. عبودیت، خطوط کلی حکمت متعالیه، ص ۱۸۶-۱۸۵.

۶۰. ملاصدرا، المزاج، ص ۴۷۵-۴۷۲.

۶۱. همو، اسرار الآیات و أنوار البینات، ص ۲۱۶.

۶۲. همو، اکسیر العارفین، ص ۱۶۹؛ همو، الحکمة المتعالیة

فی الأسفار الأربعة، ج ۸، ص ۱۳۸.

۶۳. ابن ترکه، تمهید القواعد، ص ۳۹.

آلات بدنی نزول و به مرتبه عقل صعود میکند. این صعود ناشی از سعه وجودی نفس است. هرگاه به ساحت مواد و اجساد تنزل کند، حکمش حکم قوا است و هرگاه بذاتش رجوع کند، همه را با وحدتش، دارد. پس امر واحد (نفس) جایز است بر اساس مراتبش، گاهی جسمانی و گاهی مجرد شود<sup>۶۴</sup>.

### جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

گروهی از اندیشمندان غربی، برای حل معضل رابطه نفس و بدن، به دوگانه‌انگاری نفس و بدن روی آورده‌اند و نفس و بدن را دو جوهر متفاوت قلمداد کرده‌اند. این نظریه هم مشکل علی دارد و هم معرفت شناختی. فلاسفه ذهن معاصر برای برونرفت از این اشکالات، راه‌حلهایی ارائه داده‌اند؛ برخی حالات ذهنی را انکار کرده‌اند و برخی پذیرفته‌اند اما آنها را حالات رفتاری یا مغزی میدانند. مشرب کارکردگرایی با توجه به اشکالات نظریات دوگانه‌انگاری، رفتارگرایی و اینهمانی ذهن و مغز، حالات ذهنی را به حالات رفتاری و مغزی تقلیل نمیدهد بلکه باور دارد حالات ذهنی حالات کارکردی هستند که بر اساس درونداد، برونداد و سایر حالات ذهنی، نقشهای کارکردی را ایفا میکنند.

در جهان اسلام نیز حکما و متکلمان دغدغه این معضل را داشته‌اند؛ ابن سینا و سهروردی تقدم نفس بر بدن را انکار کرده و به حدوث نفس قائل بودند اما حال نفس و بدن را دو جوهر متفاوت میدانستند، اکثر متکلمان نفس مجرد را انکار و جسمانیت نفس را پذیرفته‌اند، ملاصدرا اما همانند کارکردگرایان، نفس و حالات نفسانی را به بدن تقلیل نمیدهد و باور دارد، نفس در ابتدا جسمانیست و سپس با حرکت جوهری مجرد میگردد.

هرچند هم ملاصدرا و هم کارکردگرایان سعی در حل مشکلات دوگانه‌انگاری جوهری و نظریات جسمانی ذهن و نفس داشته‌اند، اما ملاصدرا بر اساس اصول وحدت حقه ظلیه، تشکیک وجود و حرکت جوهری، بهتر توانسته معضل نفس و بدن را رفع کند در حالیکه کارکردگرایان، بدلیل نگاه جسم‌انگارانه به هستی دارند، دست به گریبان اشکالات چهارگانه‌ی هستند که در بخش اول مقاله بدان پرداختیم.

### منابع

- ابن ترکه، صائن‌الدین، تمهید القواعد، تصحیح حسن حسن‌زاده آملی، قم، الف لام میم، ۱۳۸۶.
- ابن سینا، الاشارات و التنبیها، تحقیق مجتبی زارعی، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۱.
- ، النجاة من الفرق فی بحر الضلالت، ویرایش و دیباچه محمدتقی دانش‌پژوه، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۷۹.
- ، النفس من کتاب الشفاء، تحقیق حسن حسن‌زاده آملی، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۵.
- خداپوری، علینقی، «نظریه‌های نفس‌شناسی متکلمان امامی سده‌های میانه»، مجموعه مقالات همایش بین‌المللی آموزه‌های دینی و مسئله نفس و بدن، ج ۴، قم، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، ۱۳۹۳.
- سبزواری، ملاهادی، اسرار الحکم، تصحیح کریم فیضی، قم، مطبوعات دینی، ۱۳۸۳.
- سهروردی، حکمة الاشراف، در: مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج ۲، تصحیح و مقدمه هانری کربن، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۸۰.
- شیرازی، قطب‌الدین، شرح حکمة الاشراف، تصحیح عبدالله نورانی و مهدی محقق، تهران، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، ۱۳۸۳.
- عبودیت، عبدالرسول، خطوط کلی حکمت متعالیه، تهران، سمت، ۱۳۹۰.
- علیزاده، بهرام، «نظریه جسمانیت نفس در تفکر اسلامی»،
۶۴. ملاصدرا، الحکمة المتعالیة فی الأسفار الأربعة، ج ۹، ص ۲۶۶-۲۶۵.

Eshelman, Larry, "Functionalism, Sensations and Materialism", *Canadian Journal of Philosophy*, Vol.7, No.2., 1997, PP.255-274.

Fodor, Jerry, "The Mind-Body Problem", in: John Heil, *Philosophy of Mind: A Guide And Anthology*, Oxford, Oxford University, 2004, pp.168-182.

Gleeson, Andrew, *Three Dogmas of Functionalism*, PH.D thesis, Australian National University, 1997.

Heil, John, *Philosophy of Mind: A Contemporary Introduction*, London and New York, Routledge, 2000.

Jaworoski, William, "Mind and Multiple Realisability", available at: [www.iep.utm.edu](http://www.iep.utm.edu), 2008.

Kim, Jaegwon, *Philosophy of Mind, Boulder*, west view, 1996.

Levin, Janet, Functionalism, Available at: [www.plato.stanford.edu](http://www.plato.stanford.edu), 2009.

Levingston, Paul, "Functionalism and Logical Analysis, in: David Woodruff Smith and Amie Thomasson, *Phenomenology and Philosophy of Mind*, Oxford, Clarendon Press, 2005, pp.19-40.

Lowe, E. J., *An Introduction to the Philosophy of Mind*, Cambridge, Cambridge University Press, 2004.

Margaret, Boden, "Escaping from the Chinese Room", in: John Heil, *Philosophy of Mind: A Guide and Anthology*, London and New York, Routledge, 2000, pp.253-266.

Polgar, Thomas, "Functionalism", available at: [www.iep.utm.edu](http://www.iep.utm.edu), 2008.

Searl, John, "Minds, Brains and Science", in: John Heil, *Philosophy of Mind: A Guide and Anthology*, London and New York, Routledge, 2000, pp.235-252.

مجموعه مقالات همايش بين المللى آموزه‌هاى دينى و مسئله نفس و بدن، ج ۴، قم، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامى، ۱۳۹۳.

ملاصدرا، اسرار الآيات و أنوار البينات، تصحيح و تحقيق محمدعلى جاودان، تهران، بنياد حكمت اسلامى صدر، ۱۳۸۹. -----  
اكسير العارفين فى معرفة طريق الحقّ واليقين، تصحيح و تحقيق سيد يحيى يثربى، در: مجموعہ رسائل فلسفى، ج ۳، تهران، بنياد حكمت اسلامى صدر، ۱۳۹۰.

-----  
الحكمة المتعالية فى الأسفار الأربعة، ج ۳، تصحيح و تحقيق مقصود محمدى، تهران، بنياد حكمت اسلامى صدر، ۱۳۸۳.

-----  
الحكمة المتعالية فى الأسفار الأربعة، ج ۸، تصحيح و تحقيق على اكبر رشاد، تهران، بنياد حكمت اسلامى صدر، ۱۳۸۳.

-----  
الحكمة المتعالية فى الأسفار الأربعة، ج ۹، تصحيح و تحقيق رضا اكبريان، تهران، بنياد حكمت اسلامى صدر، ۱۳۸۲.

-----  
المبدأ والمعاد، تصحيح و تحقيق محمد ذبيحى و جعفر شاه نظرى، تهران، بنياد حكمت اسلامى صدر، ۱۳۸۱  
-----  
المزاج، تصحيح و تحقيق حامد ناجى اصفهانى، در: مجموعہ رسائل فلسفى، ج ۱، تهران، بنياد حكمت اسلامى صدر، ۱۳۸۹.

-----  
تعليقات على شرح حكمة الاشراف قطب الدين شيرازى، ج ۲، تصحيح و تحقيق حسين ضيائى تربتى، تهران، بنياد حكمت اسلامى صدر، ۱۳۹۲.

-----  
تفسير القرآن الكريم، ج ۷، تصحيح و تحقيق سيد صدرالدين طاهرى، تهران، بنياد حكمت اسلامى صدر، ۱۳۸۹.

يونزكرافت، ايان، فلسفه ذهن: يك راهنماى مقدماتى، ترجمه حسين شيخ رضائى، تهران، صراط، ۱۳۸۷.

Armstrong, David, "The Causal Theory Of Mind", in: David Chalmers, *Philosophy of Mind*, Oxford, Oxford University Press, 2002, PP.80-87.

Block, Ned, "Troubles with Functionalism", in: *Consciousness, Function and Representation*, Cambridge, The MIT, 2007, pp.63-102.

Churchland, Pual, *Matter and Consciousness*, Cambridge, MIT Press, 1999.