

تمایز مسئله ذهن - بدن

در فلسفه ذهن معاصر و علم النفس صدرایی

رضا درگاهی فر*

چکیده

استدلال شده است بر اینکه مسئله ذهن - بدن، مسئله‌ای مدرن است و در فلسفه یونان باستان و دوران میانه مطرح نبوده است. در این مقاله این استدلال‌ها بیان شده و بر پایه آنها نتیجه گرفته شده است که صورت‌بندی‌های متداول مسئله ذهن - بدن باید بر دو قسم خاص و عام تقسیم شوند. برخی صورت‌بندی‌ها، شامل مسئله نفس - بدن نیز می‌شوند. تفکیک مسئله ذهن - بدن از دشواره ذهن - بدن نیز به تعدد مسئله‌ها اشاره دارد. در گام بعدی، با شواهدی نشان داده‌ایم که مسئله محوری علم النفس صدرایی، مسئله نفس - بدن است نه ذهن - بدن، بنابراین نمی‌توان راه‌حل‌ها و ایده‌های مربوط به مسئله نخست را، راه‌حل‌های کارآمد مسئله دوم دانست. با این حال، می‌توان مسئله ذهن - بدن را در برابر فلسفه صدرایی نهاد و از امکانات این فلسفه برای حل این مسئله مدد گرفت. این فعالیت تازه، مستلزم برخی بازنگری‌ها در مبانی یا نتایج علم النفس فلسفی صدرایی خواهد گردید. دستاورد این مقاله از سنخ درجه دوم (فرا فلسفه) است و پیشنهادی محتوایی و روشی برای علم النفس صدرایی عرضه می‌کند.

* دانش‌آموخته دکتری فلسفه ذهن، مؤسسه آموزش عالی علوم شناختی، عضو هسته پژوهشی فلسفه ذهن وابسته به مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران (dargahifarreza@gmail.com).
این پژوهش بر اساس طرح با کد پیگیری ۱۷۸۱۲ توسط ستاد توسعه علوم و فناوری‌های شناختی ایران مورد حمایت قرار گرفته است.

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۱۰/۲۷ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۰۲/۱۱

کلیدواژه‌ها: مسئله ذهن - بدن، مسئله نفس - بدن، کیفیات پدیداری، آگاهی، حکمت متعالیه.

بیان مسئله

مسئله ذهن - بدن (نفس - بدن)، مسئله اصلی و محوری فلسفه ذهن (علم‌النفس فلسفی) است. اما مشکلی که این مسئله از آن حکایت دارد، دقیقاً چیست؟ پاسخ به این پرسش برای فهم مسیری که فیلسوفان ذهن (نفس) طی کرده و می‌کنند، بسیار مهم است. باید دانست که مشکل دقیقاً کجاست و راه‌حل‌ها در پی حل چه چیزی‌اند. مسئله ذهن - بدن در فلسفه ذهن معاصر از دشواره‌هاست و هنوز راه‌حل رضایت‌بخشی برای آن عرضه نشده است و پژوهش درباره آن ادامه دارد. در فلسفه اسلامی نیز رابطه نفس و بدن تحقیق شده و به پرسش از آن پاسخ داده شده است (برای نمونه، بنگرید: شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۸: ۳۲۵-۳۳۰). اما آیا صورت‌بندی این مسئله در دو سنت فلسفی تحلیلی معاصر و اسلامی صدرایی یکسان است؟ آیا آنچه زیر عنوان رابطه ذهن (نفس) با بدن در این دو سنت بیان می‌شود، پاسخ به یک مسئله فلسفی است؟ به بیان دیگر، آیا مسئله ذهن - بدن همان مسئله نفس - بدن است؟

پاسخ به این پرسش آنجا اهمیت افزون‌تری دارد که پژوهش‌هایی مقایسه‌ای میان این دو سنت فلسفی بخواند شکل بگیرد. ممکن است برخی چنین بینگارند که مسئله ذهن - بدن، قرن‌ها پیش در فلسفه اسلامی (صدرایی) پاسخی درخور یافته است، یا بر آن باشند تا با بهره‌گیری از تبیین‌ها و استدلال‌های صدرایی مسئله نفس - بدن، گره از کار فروبسته فلسفه ذهن معاصر بگشایند یا برعکس، از شیوه‌های فلسفه ذهن معاصر در بررسی مسئله ذهن - بدن، برای نقد یا تقویت مدعاهای صدرایی درباره نفس - بدن بهره جویند. برای این دست بررسی‌های مقایسه‌ای، باید نخست دانست که آیا در این دو سنت فلسفی، فارغ از روش و رویکرد، مسئله یکسانی بررسی می‌شود یا خیر. در این نوشتار، برای اشاره به مسئله در فلسفه ذهن معاصر، تعبیر «ذهن - بدن»، و برای اشاره به مسئله در علم‌النفس صدرایی، تعبیر «نفس - بدن» را به کار خواهیم برد. در ادامه، نخست به بیان صورت‌بندی (صورت‌بندی‌های) رایج در مورد مسئله ذهن - بدن پرداخته و سپس به بیان و داوری در مورد دو دیدگاه در مورد مدرن بودن یا نبودن این مسئله می‌پردازیم. در گام بعد بیان خواهد شد که مسئله نفس - بدن در علم‌النفس صدرایی در پی چیست و در نهایت

پیشنهاد می‌شود که علم النفس صدرایی برای بررسی و حل مسئله ذهن - بدن معاصر به کار گرفته و از ایده‌ها و امکانات این فلسفه برای حل این مسئله مدد گرفته شود. طبیعی است که از این منظر، علم النفس صدرایی موجود ناکامل بوده و پاسخ‌گو نیست و باید کوشش‌هایی تازه و امروزی در چارچوب این حکمت صورت گیرد.

۱. صورت‌بندی مسئله ذهن - بدن

مسئله ذهن - بدن، مسئله چيستی ذهن، چيستی بدن و چيستی رابطه میان آن دو است (Armstrong, 1999: 1). این مسئله، از مسائل پرسابقه و دشوار فلسفه است. حقیقت رابطه میان ذهن و بدن در دوره‌های مختلف، فیلسوفان را به خود مشغول کرده و به تدریج از مسائل کانونی فلسفه شده است. در قلمرو این موضوع، پنج مسئله اصلی سر بر آورده است:

۱. ذهن دقیقاً چیست؟

۲. بدن دقیقاً چیست؟

۳. مراد از رابطه میان ذهن و بدن دقیقاً چیست؟

۴. در صورت وجود چنان رابطه‌ای، چه مشکلات مهمی مطرح خواهد شد؟

۵. راه حل این مشکلات مهم چیست؟ (Mackenzie, 1911: 489).

مسئله ذهن - بدن، از نگاه برخی، پارادوکس (متناقض‌نما) است. پارادوکس گروهی از گزاره‌هاست که برای هر یک استدلال درستی در دست داریم، اما مجموع این گزاره‌ها با هم ناسازگارند (Westphal, 2016: ix)؛ بنابراین از سویی ناگزیریم هر یک از گزاره‌ها را بپذیریم و مجموع آنها را صادق بینگاریم، و از سوی دیگر، از آنجاکه ناسازگارند، ناگزیر باید دست کم بعضی از آنها را غیر صادق بدانیم. مشکل در آنجاست که از سویی به نظر می‌رسد که ذهن باید امری فیزیکی باشد، و از سوی دیگر، ویژگی‌هایی دارد که فیزیکی بودن آن را نمی‌توان پذیرفت. آیا می‌توان گفت که هر یک از نورون‌های مغز، تکه‌های کوچکی از ذهن‌مندی یا آگاهی را شلیک می‌کنند؟ مغز جسمی فیزیکی است و وزن و شکل و اندازه خاصی دارد، اما وجود این ویژگی‌ها برای ذهن بی‌معنا به نظر می‌رسد (Ibid: x).

بر اساس صورت‌بندی کیث کمپبل از مسئله ذهن - بدن، می‌توان پارادوکس مزبور را چنین بیان کرد:

۱. ذهن شیئی غیرفیزیکی است؛
۲. بدن شیئی فیزیکی است؛
۳. ذهن و بدن ارتباط متقابل دارند، یعنی بر هم تأثیر می‌گذارند و از یکدیگر تأثیر می‌پذیرند؛
۴. اشیا فیزیکی و غیرفیزیکی نمی‌توانند چنان ارتباط و تأثیر و تأثیری داشته باشند (Campbell, 1970: 14-15; Westphal, 2016: 1)

انکار هریک از چهار گزاره بالا دشوار است؛ از سوی دیگر آنها با هم ناسازگارند. دست‌کم یکی از آنها کاذب است. تلاش برای حل کردن این معما، چیزی نیست جز عرضه راه‌حلی برای مسئله ذهن - بدن.

بنابراین، مسئله ذهن - بدن معمولاً به‌مثابه مسئله‌ای درباره رابطه میان امر ذهنی و امر فیزیکی تفسیر می‌شود؛ مانند اینکه چگونه با اراده کردن (امر ذهنی)، می‌توانم دست خود را حرکت دهم (امر فیزیکی) یا چگونه با تحریک اعصابی خاص (امر فیزیکی) درد حس می‌کنم (امر ذهنی)؟ برخی از فیلسوفان ذهن معاصر، مسئله ذهن - بدن را مسئله چگونگی ارتباط ذهن غیرفیزیکی با بدن فیزیکی نمی‌دانند، بلکه آن را چنین تقریر می‌کنند: چگونه ذهن‌ها می‌توانند بخشی از واقعیتی باشند که از بنیاد، فیزیکی است؟ به بیانی دیگر، چگونه ویژگی‌های متمایز و خاص ذهنی، مانند آگاهی، درباره‌گی و... می‌توانند در جهان فیزیکی و مادی حضور داشته باشند؟ (Shoemaker, 1994: 55). در نگاه برخی، برای بررسی مسئله ذهن - بدن، تنها نیاز داریم ساختار این مسئله را به‌خوبی درک کنیم، و ریشه‌هایش را در مفاهیم ذهن، بدن، امر فیزیکی و امر ذهنی دریابیم (Westphal, 2016: xiv).

جیگون کیم معتقد است هرچند نظریه این‌همانی میان ذهن و بدن (مغز)، به‌زودی افول کرد، بحث‌های مربوط به مسئله ذهن - بدن را در چارچوبی فیزیکالیستی مستقر کرد و باعث شد که دیگر به دکارتی‌گرایی و دیگر صورت‌های جدی دوگانه‌انگاری جوهری باز نگردیم. در نتیجه، مسئله ذهن - بدن ما، از دهه ۷۰ تا کنون، این است که برای ذهن در جهانی که اساساً و ضرورتاً فیزیکی است، جایگاهی بیابیم (Kim, 1997: 185-186).

کالین مک‌گین معتقد است مسئله ذهن - بدن حل ناشدنی است. وی در آغاز مقاله‌اش از جولیان هاکسلی نقل کرده است که: «اینکه چگونه چیز عجیبی مانند حالت آگاهی در نتیجه فعالیت‌های بافت‌های نورونی سر بر می‌آورد، همان قدر توضیح‌ناپذیر است که ظاهر شدن غول چراغ جادو، وقتی که علاء‌الدین رویش دست می‌کشید!» مک‌گین می‌گوید ما مدت زیادی است که بهترین کوشش‌های خود را صرف حل این دشواره کرده‌ایم، اما این گره ناگشوده مانده است؛ بنابراین زمانش فرارسیده است که داوطلبانه بپذیریم که نمی‌توانیم این صندوقچه اسرار را بگشاییم و پرده از این راز برداریم. او معتقد است این حل ناشدنی بودن، یا دلیلی که بر آن در دست داریم، این مسئله فلسفی را از میان بر می‌دارد. به بیانی دیگر، حل ناشدنی بودن نشان از این دارد که با مسئله فلسفی واقعی و اصیلی روبه‌رو نیستیم. او برای توضیح این نکته، بر مسئله آگاهی انگشت تأکید می‌نهد (McGinn, 1989: 349). اما فیلسوفان عموماً از حل مسئله ذهن - بدن ناامید نشده‌اند و تلاش‌ها در این راستا ادامه دارد.

۲. مسئله ذهن - بدن؛ مسئله‌ای مدرن

آنچه گذشت، صورت‌بندی مسئله ذهن - بدن در معنایی عام بود، که می‌تواند شامل هر دوی مسائل ذهن - بدن و نفس - بدن دانسته شود. در این بخش نگاهی دیگر را به مسئله در میان می‌نهم، که بر اساس آن، صورت‌بندی مسئله ذهن - بدن با صورت‌بندی مسئله نفس - بدن متفاوت خواهد بود.

علم تجربی مدرن به‌گونه‌ای ویژه، واقعیت فیزیکی را می‌نمایاند و روشن به نظر می‌رسد که بدن ما انسان‌ها، واقعیتی فیزیکی است. از سوی دیگر، ما احساس و درک ویژه‌ای از خود، به‌عنوان موجود آگاه و هوشیار داریم. چه رابطه‌ای میان این دو تصویر و درک وجود دارد؟ دیوید رزنتال معتقد است مسائل و علاقه‌مندی‌هایی که فلسفه ذهن را تشکیل می‌دهند، از رابطه دشوار میان این دو برمی‌خیزند. از منظر رزنتال (و نیز بسیاری دیگر)، دکارت نخستین کسی است که این پرسش دشوار، یعنی مسئله رابطه میان ذهن و بدن، را بیان کرد و البته پاسخی افراطی بدان داد (Rosenthal, 1980: 789). به تعبیری دیگر، به نظر رزنتال، دشواره ذهن - بدن، پرسش در این باره است که ذهن چگونه با بقیه طبیعت سازگار در می‌آید و تناسب می‌یابد؟ (Ibid: 790).

توماس نیگل نیز همین‌گونه مسئله را تقریر کرده است. از منظر او، که منظر بسیاری از فیلسوفان این عصر است، مسئله ذهن - بدن مطرح است، زیرا ما می‌خواهیم حیات ذهنی ارگانسیم‌های آگاه را در همان فهم جامع علمی^۱ که از جهان داریم، بگنجانیم. اساساً مسئله ذهن - بدن از آن‌رو امروزه مطرح است که انسان امروز می‌خواهد در نهایت جهان و هر چه در آن است را در نظامی یکپارچه (و طبیعت‌گرایانه) درک کند و بدین منظور می‌خواهد نشان دهد که کثرت موجود در پدیده‌های طبیعی را می‌توان از راه شماری از اصول پایه تبیین کرد. اما خصیصه ویژه فرایندهای ذهنی آگاهانه در این مسیر مانعی ایجاد کرده است. البته شواهد فراوانی در دست داریم که نشان می‌دهند آنچه در ذهن می‌گذرد، بر آنچه در مغز روی می‌دهد وابسته است و مغز نیز سیستمی فیزیکی است و همان مؤلفه‌هایی را دارد که دیگر سیستم‌های فیزیکی دارند. مشکل این نیست که اطلاعات تجربی درباره شرایط فیزیکی تحقق آگاهی نداریم، بلکه این است که نمی‌دانیم چگونه در باب آگاهی باید بیندیشیم که ما را قادر سازد بگوییم این اطلاعات تجربی چه چیزی را در این باره به ما نشان می‌دهند؛ به طور خاص، آیا به ما می‌گویند که آگاهی چیست؟ (Nagel, 1993: 1-2)

نیز به نظر می‌رسد هرچه دانش تجربی درباره مغز، اجزا و فرایندهای آن پیش‌تر رفته و دقیق‌تر شده است، بر دشواری مسئله ذهن - بدن افزوده شده است. آنگاه که با دانش تجربی به سراغ یافتن و تبیین تجربه‌های درونی خود می‌رویم و مغز را مطالعه می‌کنیم، با نوروها، اتصالات سیناپسی، مبادله یون‌های سدیم و پتاسیم میان سلول‌ها و مانند اینها، و نه چیزهایی مانند احساس، تفکر و تجربه آگاهانه، بر می‌خوریم. هرچه تبیین‌های علمی بهتر شده‌اند، تجارب ذهنی درونی ما توضیح‌ناپذیرتر و مخفی‌تر شده‌اند (Maxwell, 2000, p49).

پس مطابق تقریر رزنتال، دشواری ذهن - بدن، اساساً مسئله‌ای مدرن است و آغازگر رسمی آن، دکارت است. شاید به همین دلیل است که بیشتر نویسندگان، در بررسی تاریخ این مسئله، آن را تا دکارت پی می‌گیرند. متسون و کینگ از جمله طرفداران این نگاه‌اند و بر آن استدلال کرده و بررسی‌هایی تاریخی برای اثبات آن انجام داده‌اند.

متسون در مقاله «چرا مشکل ذهن - بدن، باستانی نیست؟» (Matson, 1966) می‌گوید هیچ‌یک از فیلسوفان دوران باستان، از جمله ارسطویی که کتاب درباره نفس را عرضه کرده است، حتی خواب مسئله ذهن - بدن را ندیده‌اند. اما این نه به خاطر سهوی تأسف بار است، بلکه این مسئله در آن زمان اصلاً مطرح نبوده است (Matson, 1996: 92). اما چرا این چنین است؟ نکته مرکزی مسئله ذهن - بدن چیست که در دوران باستان مطرح نبوده است و فیلسوفان آن دوران بدان نمی‌اندیشیده‌اند؟ متسون با عرضه شواهدی می‌گوید یونانیان ذهن و بدن را جدایی‌ناپذیر می‌دانسته‌اند و چیزی ذهنی، که بدنی نباشد، برای آنها معنا نداشته است؛ حتی احساس^۱ نزد آنها کاملاً بدنی بوده است. به اعتقاد وی، اگر نظریه این‌همانی ذهن - بدن این باشد که آنچه آن را ذهن می‌خوانیم و بروزهای این ذهن، جدایی‌ناپذیر از بدن‌اند، آنگاه حتماً ارسطو و پیشینیانش بدان معتقد بوده‌اند. اما اگر این نظریه را پاسخی برای معمایی از پیش موجود بدانیم، که حل آن منجر به پیدایش این نظریه شده است، باید بگوییم یونانیان هیچ نظریه‌ای، چه این‌همانی چه غیر آن، درباره ذهن نداشته‌اند (Ibid: 93).

به اعتقاد متسون، مرکز مشکل ذهن - بدن، تبیین چیستی و نحوه رابطه میان کیفیت پدیداری و احساس خام^۲ با امور بدنی است. او تقریر و صورت‌بندی فیگل^۳ از این مشکل را می‌پسندد: «چگونه احساس‌های خام به حالات رفتاری (نوروفیزیولوژیک) مرتبط‌اند؟» (Ibid). این تقریر را P_f می‌نامیم. اکنون استدلال متسون بر اینکه مشکل ذهن - بدن، در دوران باستان مطرح نبوده است، این چنین می‌شود:

۱. مشکل ذهن - بدن، اساساً به‌گونه P_f تقریر می‌شود؛

۲. این تقریر نیازمند تصور و توجه به احساس خام و کیفیت پدیداری ذهنی، به‌سان امری صرفاً ذهنی، است؛

۳. چنین تصور و بینشی در دوران باستان در مورد امور ذهنی وجود نداشته است؛

۴. پس باستانیانی نمی‌توانسته‌اند مسئله‌ای با تقریر P_f داشته باشند؛

نتیجه ← پس مسئله ذهن - بدن، مسئله‌ای باستانی نبوده است.

1. sensation

2. raw-feel

3. Feigl

متسون در تأیید این استدلال خود می‌گوید باستانی‌ان به پرسشی با تقریر P_f فکر نکرده بودند، نه از آن‌رو که ذهن‌های بسیطی داشته‌اند، بلکه اصلاً احساس محض و حالت پدیداری برای آنها مطرح نبوده است. اگر به آنها گفته می‌شد که خشم همان به جوش آمدن خون در اطراف قلب است، نمی‌پرسیده‌اند که با این حال، آیا احساس خشم چیزی تمایز پذیر از خون جوشان است؟ (Ibid: 93-94).

اما امروزیان با چنین تفکیکی آشنایند. امروز همه می‌توانند بپذیرند که واژگان «احساس» و «تخلیة عصبی» متفاوت‌اند، بنابراین منطقاً ممکن است که مدالیل آنها متمایز از یکدیگر موجود باشند. می‌توان از احساس، جدا از تمام فرایندهای فیزیولوژیک بدنی، سخن گفت. این‌گونه به نظر می‌رسد که احساسات و تراکنش‌های عصبی در سیناپس‌ها چیزهایی جداگانه در جهان‌اند، که در عین حال، پیوند نزدیکی با هم دارند. اکنون پرسش امروزی این است که ماهیت این پیوند چیست؟ چگونه چنین پیوندی برقرار است؟ (Ibid: 95)

این نوع طرح مسئله بر این بینش متکی است که چیزی هست که انسان به طور مستقیم از آن آگاه است، یعنی «محتوای آگاهی‌اش»، که احساس خام است. این نوع احساس‌ها نمی‌توانند با اشیای جهان بیرونی این‌همان باشند. پرسش این است که رابطه میان این احساس و رویداد مغزی چیست؟ نظریاتی مانند مادی‌انگاری، ذهن‌گروی، تعامل‌گروی ذهن - بدن، نوحاسته‌گرایی تکاملی، موازی‌گرایی روانی - فیزیولوژیکی و یگانه‌انگاری خنثی برای پاسخ به چنین پرسشی مطرح شده‌اند. اما چنین پرسشی برای ارسطو مطرح نبوده است تا بخواهد بدان پاسخ دهد. اگر بخواهی درباره رابطه میان X و Y پژوهش کنی، باید پیش‌تر درباره آن دو و انواع رابطه‌های ممکن میانشان چیزهایی بدانی (Ibid: 95-96).

متسون معتقد است هر چند یونانیان با مسئله ذهن - بدن روبه‌رو نبوده‌اند، مسئله نفس - بدن^۱ برایشان مطرح بوده است. رابطه نفس - بدن را SRB و رابطه ذهن - بدن را MRB می‌نامیم (S نماد نفس، M نماد ذهن، R نماد رابطه و B نماد بدن است). در نگاه یونانیان، R از مقوله فعل (متقابل) است و S هم اصل حیاتی^۲ است، یعنی آنچه موجود جسمانی زنده را از غیرزنده

1. soul-body problem
2. vital principle

جسد) متمایز می‌کند. متسون با تحلیل‌هایی بیان کرده است که نزد یونانیان، S شیئی جسمانی و به نحوی متحد با B بود، اما ارسطو آن را ساختار (صورت) و عملکرد مواد خاصی دانست. او می‌گفت «اگر چشم موجودی زنده بود، نفسش همان دیدنش بود» (Ibid: 96-97).

اما در MRB، B کل یا بخشی از بدن فیزیولوژیک است و M احساسات خام یا هر چیزی است که در بادی نظر، مجزا از هر چیزی به نظر می‌رسد که B است. به نظر می‌رسد R نیز رابطه فعل (متقابل) باشد. همانند یونانیان، ما نیز فعل و اثر نهادن بر چیزی جسمانی را از قبیل هل دادن یا کشیدن می‌دانیم. بنابراین MRB چنین تقریر می‌شود: «چگونه احساس خام می‌تواند بدن را بکشد یا هل بدهد؟» عجیب نیست که این مسئله غیرقابل حل به نظر می‌رسد. متسون می‌گوید برای جلو رفتن، دو کار می‌توان کرد: یا باید R را از نوع این‌همانی دانست، نه فعل و علیت؛ یا باید این مسئله را مسئله‌ای واقعی و اصیل ندانست و معتقد شد که واژه «احساس» بر چیزی در جهان دلالت نمی‌کند (Ibid: 98).

در هر حال، ما می‌توانیم توضیح عصب‌شناسانه کاملی از فرایند ادراک حسی بدهیم، اما نمی‌دانیم چگونه شلیک آخرین عصب در این زنجیره موجب احساس دیدن گوجه فرنگی می‌شود. یونانیان مفهومی از نفس، به‌ویژه مغایر با بدن، داشتند، اما وقتی میان نفس و بدن تمایز می‌نهادند، فرایندهای ادراک حسی را در جانب بدن قرار می‌دادند. این یکی از دلایلی است که نشان می‌دهد آنان مسئله ذهن - بدن نداشتند. دلیل دیگری که متسون بدان می‌پردازد، این است که مفهوم و واژه‌ای دال بر «احساس» در زبان یونانی موجود نبوده است. سبب این است که واژگان «احساس» یا «ادراک حسی» برساخته‌هایی فلسفی‌اند برای اشاره به حالت ذهنی آگاهانه، بدون متعهد ساختن ما به ماهیت یا حتی وجود محرکی بیرونی. بدون وجود مفهوم احساس و واژگان دال بر آن، مسئله ذهن - بدن هم در کار نخواهد بود (Ibid: 101).

پیتر کینگ در مقاله «چرا مشکل ذهن - بدن، قرون وسطایی نیست؟» (King, 2005)، مسیری را که متسون طی کرده است، ادامه می‌دهد و هم‌نوا با او بر این نکته تأکید می‌کند که مسئله ذهن - بدن، اساساً مدرن است و با دکارت آغاز شده است. نخستین دلیل کینگ بر مدعایش این است که فلسفه دوران میانه ادامه فلسفه دوران باستان است و از آنجاکه این مسئله در دوران باستان مطرح نبوده است، مسئله فیلسوفان دوران میانه هم نبوده است. البته فیلسوفان

دوران میانه به نوعی دوگانگی نفس و بدن معتقد بودند، اما گام کوچک بعدی را برای مطرح کردن مسئله ذهن - بدن برداشتند و این عجیب می‌نماید. به نظر ما این مسئله واضح است، تنها کافی است در محتوای پدیداری آگاهی تأملی مختصر کنیم. تمایز میان احساسات و حالات فیزیولوژیک آشکار است، اما پیوندشان چنین آشکار نیست، هرچند امکان گسست کاملشان نیز معقول به نظر نمی‌رسد. آیا چنان تأمل مختصری در دوران میانه ممکن نبوده است؟ آیا آنان گرسنه نمی‌شدند؟ آیا چمن سبز و آسمان آبی را نمی‌دیدند؟ آیا آگاهی نداشتند؟ پس چرا به این مسئله راه نمی‌یافتند؟ (King, 2005: 187-188).

کینگ، همانند متسون، موجود نبودن مفهوم و واژه خاص مربوط به احساس را دلیل این ناکامی می‌داند و در نهایت و پس از عرضه شواهدی، نتیجه می‌گیرد تا قرن سیزدهم، درباره محتوای پدیداری احساس، دغدغه‌ای برای فیلسوفان شکل نگرفته بود تا آن را با واژه یا واژگانی خاص بیان کنند و بدان بپردازند (King, 2005: 188-192). مطابق بیان و برداشت کینگ، ویلیام اکام صراحتاً از احساسات سخن گفته و آنها را اعراضی موجود در نفس دانسته است. او معتقد است احساسات در ذات خود بازبسته فیزیولوژی اندام‌های حسی نیستند، هرچند در تعامل با جهان حاصل آمده باشند. نفس دارای آنهاست، اما تنها آنگاه که اندام‌های حسی با جهان بیرونی در تعامل باشند. به نظر کینگ، از اینجا تا مسئله ذهن - بدن گام کوتاهی باقی مانده است؛ تنها باید مجاز بدانیم که احساسات ذاتاً غیرفیزیکی باشند. از آنجاکه اکام معتقد است نفس موجودی مغایر بدن است، این گام، کوتاه و برداشتنی به نظر می‌رسد.

اکام میان نفس حساس و نفس عاقل تمایز می‌نهد و معتقد است اگر یکی بودند، نفس جداشده از بدن نیز می‌توانست احساس داشته باشد، همان‌گونه که می‌تواند تعقل داشته باشد، اما نفس بدون بدن، نمی‌تواند احساس داشته باشد. جان دونس اسکوتوس توضیح داده است که احساس هویتی مرکب دارد و از دو منبع فیزیولوژیک و روانی فراهم می‌آید. احساس چیزی است که بدن مادی زنده می‌تواند داشته باشد. پس احساس‌ها از بدن جداشدنی نیستند؛ نفس برای حصول احساس لازم است، اما احساس امری مجرد از بدن نیست. کینگ معتقد است به همین سبب هنوز با مسئله ذهن - بدن روبه‌رو نیستیم. مطابق میانی این دسته از فیلسوفان دوران میانه، احساس‌ها هم‌گروه با

ایده‌های عقلی نیستند، تا بتوان به مفهوم ذهن دکارتی دست یافت. از نظر آنان، ادراک حسی امری بدنی است، بنابراین مسئله ذهن - بدن، مسئله‌ای مدرن است (King, 2005: 193-199).

ممکن است گفته شود فیلسوفان دوران میانه تنها ارسطویی نبودند، بلکه گروهی از آنان، مانند آگوستین، افلاطونی بودند و افلاطون تغییری شدید میان نفس و بدن را ترسیم می‌کرد و احساس را هم متعلق به نفس می‌دانست نه بدن. بنابراین فیلسوفان افلاطونی باید با مسئله ذهن - بدن روبه‌رو بوده باشند. اما چنین نیست. حتی آگوستین، نسخه قوی دوگانه‌انگاری افلاطونی را نپذیرفته است. او نیز نفس و بدن را مرکب و تشکیل‌دهنده یک واحد می‌داند، هرچند توضیح شفافی در این باره نداده است. از منظر آگوستین، نفس است که ادراک حسی دارد، اما از راه بدن. چشم پنجره‌ای است که نفس از درون آن می‌نگرد. قوه باصرة نفس است که می‌بیند، نه چشم، اما نفس از راه چشم می‌بیند. بنابراین احساسی غیربدن‌مند وجود ندارد (King, 2005: 199-203).

حاصل اینکه از منظر کینگ به دو دلیل عمده، مسئله ذهن - بدن در دوران میانه مطرح نبوده است: یکی اینکه مفهوم مستقل احساس و محتوای پدیداری آگاهی در آن دوران مطرح نبوده است، و دیگر اینکه احساس اساساً امری بدن‌مند دانسته می‌شد، چنان‌که نفس مجرد از بدن، نمی‌تواند احساس‌مند باشد. اما ذهن دکارتی این‌گونه نیست و هرچند بدون بدن، می‌تواند احساس و کیفیت پدیداری مربوط بدان را داشته باشد. مطابق تصویر مدرن از ذهن، دو دسته امور ذهنی و فیزیکی از هم تفکیک‌پذیرند و ذهن محل امور ذهنی است و بدن محل امور فیزیکی. کینگ پس از عرضه شواهد و تثبیت اینکه مسئله ذهن - بدن در دوره میانه مطرح نبوده است، نتیجه می‌گیرد که مطرح شدن مسئله ذهن - بدن برای دکارت، ریشه قرون وسطایی ندارد. پس دکارت چگونه به این مسئله رسید؟ می‌گوید شاید ریشه ماجرا به تفکیک میان کیفیات اولیه و ثانویه باز گردد. مطابق علم مدرن، تنها ویژگی‌های حقیقی جهان، ویژگی‌های کمی (-) کیفیات اولیه) هستند، ولی کیفیات ثانویه جایی در جهان بیرونی نداشتند و همگی، از جمله ویژگی‌های پدیداری حسی، به‌ناچار به قلمرو ذهنی کوچیدند. اما در دوران میانه این دسته از ویژگی‌ها، ویژگی‌های جهان بیرونی دانسته می‌شدند. غیر خارجی دانستن این دسته از کیفیات، و موجود دانستنشان در قلمرو ذهنی، می‌تواند منشأ مطرح شدن مسئله ذهن - بدن بوده باشد.

اما به نظر می‌رسد کینگ در پایان به استدلال اول خود، و نقطه تأکید متسون باز می‌گردد. حتی اگر چنان تفکیکی میان کیفیات، در مطرح شدن این مسئله نقش ایفا کرده باشد، بی‌تردید دسته‌ای از ویژگی‌ها موجودند که فقط ذهنی‌اند و هرگز مربوط به جهان بیرونی نیستند. درد، نمونه کامل و قدیمی این نوع از کیفیات است. درد فقط ذهنی و فقط پدیداری است. اما در دوران باستان و میانه، تنها درد مطرح بود، نه احساس پدیداری درد (King, 2005: 203-205). البته برای وقوع دردهای حسی، در شرایط متعارف، بدن لازم است. درد امری مرکب است و می‌توان گفت هم ذهنی است هم بدنی، اما احساس درد، امری مربوط به ذهن است. اگر میان درد و احساس درد تمایز ننهیم، به مسئله ذهن - بدن نمی‌رسیم.

اما از سویی دیگر، برخی دیگر معتقدند که مسئله ذهن - بدن اساساً مدرن نیست و پیشینه‌ای بس طولانی، شاید به اندازه قدمت خود فلسفه، داشته باشد، هرچند در دوره مدرن صورت‌بندی تازه و اهمیتی ویژه یافته است. می‌توان مسئله ذهن - بدن را به‌سادگی چنین تقریر کرد: رابطه میان پدیده‌های ذهنی، که ما انسان‌ها درک و تجربه می‌کنیم، و ویژگی‌های فیزیکی یا بدنی، که ما انسان‌ها داریم، چیست؟ (Kremer, 1979: 109). نویسنده دیگری معتقد است مسئله چگونگی رابطه ذهن و بدن، از زمان اوپانیشادها در هند و از آغاز فلسفه در اروپا توجه فیلسوفان را به خود جلب کرده است. در هند قدیم، بر آن بودند که نجات روح به این است که از بند بدن و این جهان، که شرّ و توهمی بیش نیست، رهایی یابد. مطابق آموزه‌های اوره‌ای و تعالیم فیثاغوریان، روح غریبه‌ای الهی است که مدتی کوتاه در بدن ساکن است، و بسیار شریف‌تر از این جهان محسوس است؛ از آن هنگام که از تن خلاصی می‌یابد، زندگی حقیقی‌اش آغاز می‌شود. افلاطون نیز روح را اسیر در زندان تن می‌دانست (McGill, 1945: 336-7).

لیگرلاند معتقد است هرچند معمولاً بحث‌های مربوط به مسئله ذهن - بدن را با دوگانه‌انگاری دکارت آغاز می‌کنند، پیشینه آن را در فلسفه اروپایی باید تا ترجمه فلسفه اسلامی و فلسفه ارسطویی به لاتین در سده دوازدهم دنبال کرد. ترجمه کتاب نفس شفای ابن‌سینا و ترجمه درباره نفس ارسطو و شرح‌های ابن‌رشد بر آن، گفت‌وگو و مباحثاتی فلسفی را آغاز کرد که تا امروز ادامه یافته‌اند. (Lagerlund, 2007: 1). البته از منظر وی، دغدغه فیلسوفان دوره‌های پیشین درباره مسئله ذهن - بدن، با دغدغه فیلسوفان امروزی متفاوت بوده است. امروزیان در پی تبیین این

نکته‌اند که چگونه پدیده‌هایی مانند آگاهی و دربارگی، در جهانی فیزیکی یا مادی، می‌توانند ممکن باشند. اما مسئله فیلسوفان پیشین این بود: چگونه ماده می‌تواند روی ذهن (غیر مادی) اثر بگذارد و چگونه امری بدیع مانند ذهن، می‌تواند با بدن مادی متحد باشد. از نگاه آنان، اشیای مادی و ذهن‌ها (روح‌ها و نفس‌ها) جایگاه‌های متفاوتی در زنجیره هستی دارند. بنابراین مسئله ذهن - بدن یا روح - بدن برای آنان، بیشتر مسئله‌ای متافیزیکی بود، تا معرفت‌شناختی و معناسناختی. (Ibid: 2). در حقیقت مسئله ذهن - بدن می‌تواند انواع مختلفی داشته باشد و مسائل گوناگونی را شامل باشد؛ مانند: الف) مسئله ارتباط متقابل و برهم‌کنش^۱؛ ب) مسئله اتحاد^۲، اینکه چگونه ذهن و بدن، که می‌توانند جدا از هم وجود باشند، موجود یگانه‌ای را، مانند یک انسان، تشکیل داده‌اند (Ibid).

به نظر می‌رسد که دو منظر را در باب مبحث فلسفی رابطه ذهن و بدن باید از هم جدا کرد. نخست، اصل پرسش از رابطه میان ذهن و بدن است، که پرسشی فلسفی است و فیلسوف را به تکاپو می‌اندازد تا بدان پاسخ دهد. به نظر درست می‌رسد که این پرسش بسیار قدیمی است. از این جنبه رابطه میان ذهن و بدن، یعنی از این جهت که پرسشی فلسفی است و در دایره کاوش‌های فیلسوفانه قرار می‌گیرد، می‌توان با تعبیر «مسئله ذهن - بدن» یاد کرد. از این منظر، بیشتر فیلسوفان از زمان‌های بسیار دور، با مسئله رابطه ذهن و بدن درگیر بوده‌اند و تعدادی از آنها بدان پاسخ‌هایی نیز داده‌اند؛

اما جهت دوم این است که این پرسش فلسفی، دشوار است و گویا تا کنون پاسخی رضایت‌بخش بدان داده نشده است، و حتی از منظر برخی، مشکلی حل‌ناشدنی است؛ از جنس رمز و راز است و معمایی است که با فلسفه گشوده نخواهد شد. از این جنبه رابطه میان ذهن و بدن، یعنی از این جهت که پرسش فلسفی دشواری است و هنوز پاسخ رضایت‌بخشی بدان داده نشده و چه بسا هرگز هم داده نشود، با تعبیر «دشوارة ذهن - بدن» می‌توان یاد کرد. برخی از آنان که این مبحث فلسفی را دشواره می‌دانند، معتقدند این مسئله از دوره مدرن به بعد، دشواره شده است. پیش از دوران مدرن، فیلسوفان این مسئله را حل‌شدنی می‌دانستند و معتقد بودند

که پاسخ‌هایی رضایت‌بخش بدان داده‌اند. اما با دستاوردهای تجربی خاص دوران مدرن و لوازم فلسفی آنها، و تغییر نوع نگاه فیلسوفان به جهان و پدید آمدن دغدغه‌هایی ویژه دوران جدید، خام‌اندیشی‌های متفکران پیشین فروریخت و جنبه دشوار این مبحث فلسفی آشکار شد. بنابراین هرچند در دورانی از تاریخ اندیشه فلسفی با مسئله ذهن - بدن روبه‌رو بوده‌ایم، از زمانی به بعد، با دشواره ذهن - بدن مواجهیم. به نظر می‌رسد این دو نوع نگاه به مبحث ذهن - بدن، تفاوت اساسی با هم دارند، تا حدی که می‌توان گفت اساساً پرسش فیلسوفان امروزمین با پرسش فیلسوفان کهن در باب رابطه ذهن و بدن، متفاوت است و حقیقت یکسانی را جست‌وجو نمی‌کنند.

در مقام داوری می‌توان گفت آنان که می‌گویند مسئله ذهن - بدن پیش از دکارت هم مطرح بوده و پیشینه آن را می‌توان تا دوران باستان پی گرفت، یا آنان که با دوگانه مسئله - دشواره به این تفکیک اشاره می‌کنند، سخنی متفاوت با آنان که معتقدند این مسئله مدرن است، ندارند. درواقع اگر مسئله ذهن - بدن را دقیق مطرح کنیم، خواهیم یافت که نکته محوری‌ش رابطه ذهن پدیداری با بدن فیزیولوژیک است. دشوار می‌توان گفت که چنین مسئله‌ای در قدیم مطرح بوده است. بنابراین حق با متسون و کینگ است. اما اگر به این نکته محوری توجه نکنیم و مسئله را عام‌تر از ذهن - بدن و نفس - بدن تقریر کنیم، البته قدیمی خواهد بود. تفکیک میان مسئله و دشواره نیز همین مفاد را تأکید می‌کند.

۳. صورت‌بندی مسئله نفس - بدن در حکمت صدرایی

موافق صورت‌بندی عام مسئله نفس - بدن، که در بخش اول گذشت، مسئله نفس - بدن در حکمت صدرایی شامل تبیین چیستی نفس، چیستی بدن، رابطه میان این دو، مشکلات این رابطه و راه‌حل‌های آنها خواهد بود.

ملاصدرا نخست اثبات می‌کند که نفس، جوهری مجرد و مغایر بدن است، و سپس تثبیت می‌کند که نفس، رابطه ذاتی وجودی با بدن مادی دارد (برای نمونه، بنگرید: شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۸: ۱۱-۱۲) و اساساً همین گونه رابطه است که تأثیر و تأثر میان نفس و بدن را ممکن و محقق می‌سازد (بنگرید: همان: ۳۸۳-۳۸۴). او چند نوع رابطه تعلق را بیان می‌کند و از میان آنها، «تعلق به حسب وجود و تشخیص، در حدوث نه در بقا» را اختیار می‌کند و می‌گوید «نفس به حسب اوایل

تکون و حدوثش، به سان طبایع مادی است که به ماده مهیمه‌الوجود نیازمندند» (همان: ۳۲۵-۳۲۷). در حکمت صدرایی، مسئله نفس - بدن، دشواره نیست و چهار گزاره زیر در این حکمت با هم سازگار دانسته می‌شوند:

۱. نفس جوهری غیرمادی است؛
۲. بدن جوهری مادی است؛
۳. نفس و بدن ارتباط متقابل دارند و بر هم تأثیر می‌گذارند و از یکدیگر تأثیر می‌پذیرند؛
۴. اشیای مجرد و مادی، در صورتی که تعلق ذاتی بینشان برقرار باشد، می‌توانند چنان ارتباط و تأثیر و تأثیری داشته باشند.

بنابراین ملاصدرا و طرفداران حکمت وی، خود را با هیچ پارادوکسی در مسئله نفس - بدن روبه‌رو نمی‌بینند. این مسئله، هر چند پیچیده و دشوار باشد (بنگرید: شیرازی، ۱۳۵۴: ۳۰۷)، معضلی لاینحل نیست. ملاصدرا به چنان ارتباطی وثیق میان نفس و بدن معتقد است، که می‌گوید به‌رغم تصور متعارف، نفس حامل بدن است، نه برعکس؛ نفس از جسم حاصل نمی‌آید و این‌گونه نیست که با قوت غذا، قوی شود و با ضعف غذا، ضعیف گردد، بلکه مسئله وارونه است، نفس است که جسم را به هرجا بخواهد، به حرکت در می‌آورد. بنابراین نفس انسانی در وجود و هلاک و کون و فساد و قوت و ضعف و کمال و نقص، تابع بدن نیست، حتی قطع تعلق نفس به بدن در مرگ طبیعی، تابع اختلال بنیه و مزاج بدن نیست (همو، ۱۳۵۴: ۳۵۴). ملاصدرا معتقد است اساساً تعقل با ابزار بدنی صورت نمی‌گیرد (همو، ۱۳۶۳: ۵۲۷). نیز در هر ادراک حسی، نفس است که مدرک است. نفس حقیقتی واحد و مرتبه‌مند است و شؤن ذاتی دارد. هنگام ادراک محسوسات، نفس به درجه حواس تنزل می‌کند، پس هنگام دیدن، نفس همان چشم بیننده است (همان: ۵۵۴).

در نگاه ملاصدرا، نفس در ذات خود اصلاً جوهری برآمده از بدن و وابسته بدان نیست. نفس انسانی ذاتاً مجرد و بی‌نیاز از ماده است، و پس از فساد بدن، عیناً باقی می‌ماند. البته نفس به‌حسب فعل و برای کامل‌تر شدنش، در طول حیات دنیایی به بدن مادی نیاز دارد (برای نمونه، بنگرید: همو، ۱۹۸۱، ج ۹: ۴). نزد وی، رابطه هستی‌شناسانه بدن با نفس، همانند رابطه سایه با نور است، یعنی چنان که سایه استقلال وجودی از نور ندارد، بدن نیز، از آن جهت که بدن است، مستقل از نفس نمی‌تواند موجود باشد، چنان که در حرکت ارادی نیز مستقل از نفس نیست (همو، ۱۳۵۴:

۳۰۸). از منظر وی نفس حقیقتی دارای مراتب است که در عین حال، وحدتی جامع دارد. نفس در مراتب گوناگون خود حضور دارد و برای ادراک حسی، به مرتبه ماده عنصری نازل می‌کند و برای ادراک عقلی، به مرتبه عالی عقلی صعود می‌کند. در این نزول و صعود در مراتب گوناگون، در عوالم گوناگون مادی، مثالی و عقلی حاضر می‌شود و موجودات آن عوالم را ادراک می‌کند (همو، ۱۳۷۸: ۲۴۱)

این چند نکته مختصر نشان می‌دهند که مسئله نفس - بدن صدراایی با مسئله ذهن - بدن مدرن و امروزمین متفاوت است. از منظری صدراایی، نفس جوهری مجرد است، و او تصریح دارد که از موجودات عالم مثال است (همو، ۱۹۸۱، ج ۱: ۲۶۴ و ج ۹: ۱۷۷)، و بدون بدن مادی، باقی می‌ماند. نفس البته با بدن مادی مرتبط است و برای استکمال خود به بدن نیازمند است. این ارتباط از گونه اتحاد است و بدن شأنی از شؤون نفس است. بنابراین ملاصدرا توضیحاتی متفاوتی درباره نحوه ارتباط و اتحاد نفس و بدن عرضه می‌کند و این ارتباط را نیز ارتباطی قوی ترسیم می‌کند. اساساً در علم‌النفس صدراایی، نفس اصل است و بدن فرع؛ نفس است که اجزای بدن را گرد هم جمع نگاه می‌دارد و مزاج بدن را حفظ می‌کند (همو، ۱۹۸۱، ج ۸: ۲۲۶). این نکته مهم است که در علم‌النفس صدراایی بدن محل هیچ امر شناختی، ذهنی و پدیداری نیست، زیرا اساساً بدن مدرک نیست و نفس است که مدرک است. برای نمونه، ملاصدرا می‌گوید محل شهوت و غضب، بدن نیست (همان).

البته تأثیر و مدخلیت بدن در امور شناختی انسان انکارپذیر نیست و ملاصدرا نیز بدان اذعان دارد (برای نمونه، بنگرید: همو، ۱۴۲۲: ۲۳۳) اما وی از کیفیت این تأثیر چندان سخنی نگفته است، جز اینکه بدن و اجزای آن، معدن برای اینکه نفس به شناخت‌هایی دست یابد. محض نمونه، او می‌گوید در فرایند تخیل، بدن و قوای بدنی زمینه‌ساز می‌شوند تا نفس در عالم مثال اعظم صورت‌هایی را مشاهده کند (همو، ۱۹۸۱، ج ۱: ۲۹۹). نیز می‌گوید صورت‌های خیالی، یعنی صورت‌هایی که پس از غایب شدن امر محسوس، چه در بیداری چه در خواب، در نفس باقی می‌مانند، در عالم مادی دنیایی موجود نیستند و در هیچ قوه‌ای از قوای بدنی نیز منطبق نیستند، چنان که در عالم مثال منفصل نیز موجود نیستند، بلکه در عالم مثال مقید انسانی موجودند (همان، ج ۳: ۵۱۸). و به طور کلی‌تر، معتقد است که هر ادراکی، شامل تمام ادراکات حسی،

حاصل افاضه و اهبالصور است، و بدن تنها معدّ است برای اینکه چنین فیضانی صورت گیرد. پس بدن نقش فاعلی یا قابلی برای حصول ادراک حسی ندارد (همان، ج: ۸: ۱۸۰-۱۸۱). او برخلاف دیدگاه مشهور میان گذشتگان، که محل قوه حس مشترک را در جلوی مغز می‌دانستند، معتقد است حس مشترک قوه‌ای نفسانی است که استعداد حصولش در جلوی مغز، و بلکه در روح (بخاری) حاضر در آن بخش از مغز است (همان، ج: ۸: ۲۰۵). اساساً او معتقد است پس از اینکه صورت‌های حسی از راه حواس برای نفس حاصل شدند، نفس در ادراک کردن آن صورت‌ها نیازی به مغز ندارد. نیز برای ادراک صورت‌های خیالی (صورت‌های باقی‌مانده پس از غایب شدن محسوسات)، پس از حصول استعداد برای ادراک آنها، نیازی به مغز نیست. مغز تنها باید باشد تا حدوث صورت، که ممکن است، رجحان بیابد و حامل استعداد نفس باشد تا نفس به مبدأ تصویر متصل شود (همان: ۲۱۱).

ملاصدرا می‌پذیرد که نفس مباشرة در کار تحریک و تدبیر بدن است، و در تمام اجزای بدن نیز حضور دارد (همو، ۱۹۸۱، ج: ۵: ۱۹۰) اما کیفیت و نحوه این ارتباط را توضیح نداده است، و به بیانی دقیق‌تر، اصلاً مسئله او توضیح چنین چیزی نبوده است. او می‌گوید برخی گمان کرده‌اند اینکه عشاق شب‌ها بیدار می‌مانند و بدنشان رو به لاغری می‌نهد و... از آن‌روست که مزاجشان فساد یافته و سودا بر مزاجشان غلبه کرده است. اما این‌گونه نیست، بلکه برعکس، این حالات از نفس نشأت گرفته‌اند و سپس بر بدن اثر نهاده‌اند. شاهد اینکه اگر کسی بسیار اهتمام بر تأملات و تفکرات باطنی داشته باشد و بیشتر اوقات غرق در این امور باشد، قوای بدنیش به سوی مغز روی می‌کنند و از زیادی حرکات مغزی حرارات شدیدی حاصل می‌شود که ... در نهایت خون به سوداء تبدیل می‌شود و گاه نیز مالیخولیا از آن سر بر می‌آورد (همان، ج: ۷: ۱۷۶). می‌بینیم که تأثیر امور نفسانی در بدن نزد او پذیرفته شده است، اما درباره کیفیت و چگونگی امکان این تأثیر بحثی صورت نگرفته است. او می‌گوید درست است که برخی اعضای بدن، مانند مغز، در ادراکات نقش دارند، بدان‌سان که اگر مغز اختلال گیرد، ادراکات نیز مختل می‌شوند، اما این نه از آن‌روست که ادراکات را مغز حاصل می‌کند یا مغز ادراک می‌کند، بلکه نفسی که فاعل ادراکات است، برای فاعلیت خود به این ابزار بدنی نیازمند است؛ چنان‌که کسی که چشمش ضعیف است، به عینک نیاز دارد تا خوب ببیند، اما عینک مدرک نیست و فقط ابزار است. عینک ابزاری مصنوعی است

و مغز ابزاری طبیعی (بنگرید: همان: ۲۳۱-۲۳۲). یکی از شواهد وی بر اینکه بدن و مغز چنین نقشی دارند، این است که نفس و بدن در ضعف و قوت برعکس هم سیر می‌کنند، بدین شکل که هرچه نفس قوت می‌یابد، بدن رو به ضعف می‌نهد. هرچه انسان بیشتر می‌اندیشد و در ادراک معقولات ژرفکاو می‌کند، مغزش بیشتر رو به خشک شدن می‌رود. او مطابق طبیعیات قدیم توضیحی نیز برای این فرایند می‌افزاید (همان: ۲۹۵).

حاصل آنکه مسئله نفس - بدن ملاصدرا را می‌توان چیستی و نحوه وجود رابطه میان جوهر نفس و جوهر بدن دانست. اما او از کیفیت نسبت میان امر ذهنی پدیداری و امر بدنی فیزیولوژیکی سخن نگفته است. اما با اینکه وی گامی جلوتر از فیلسوفان دوران میانه نهاده است و تمام حالات شناختی و آگاهانه را مربوط به نفس دانسته و بدن را مدرک نمی‌داند، چرا به مسئله ذهن - بدن راه نیافته است؟ چرا این گام کوچک را بر نداشته است؟ در ادامه به پاسخ این پرسش خواهیم پرداخت.

۴. صورت‌بندی مسئله ذهن - بدن در حکمت صدرایی

از منظر بسیاری از فیلسوفان قدیم (برای نمونه، بنگرید: ابن‌سینا، ۱۴۰۴، ج ۲: ۲۳۳) اصل تعلق نفس مجرد به بدن مادی روشن و بی‌نیاز از کاوش بود و تنها لازم بود فرایند و کیفیتی را برای تعلق نفس واحد به بدن متکثر بیان کنند. به بیان دیگر، اگر محض نمونه از ابن‌سینا بپرسیم که نفس چه رابطه‌ای با بدن دارد، پاسخ می‌دهد که نفس، بدن را تدبیر می‌کند، یعنی اعضای بدن را می‌سازد و آن اعضا را گرد هم می‌آورد، نمی‌گذارد این اعضا و اجزا از هم جدا شوند، حافظ اعتدال مزاج بدن است، بدن را رشد می‌دهد، از بدن استفاده می‌کند تا به کمال خود برسد و... . اما پرسشی که پس از دکارت جدی‌تر شده است، این است که اساساً چگونه امر مجرد با امر مادی می‌تواند رابطه تأثیر و تأثر داشته باشد؟ فرض کنیم اولین پیوند نفس با بدن، با روح بخاری برقرار می‌شود. اما پرسش دشوار این است که همین پیوند چگونه ممکن است؟ پیش از آنکه فرایند ارتباط نفس مجرد با بدن مادی توضیح داده شود، باید اصل این ارتباط تبیین و اثبات شود. دشواره ذهن - بدن، تبیین این نکته است و فیلسوفان امروزی پاسخ این پرسش را می‌جویند. بنابراین می‌توان گفت دشواره نفس - بدن، جنبه بنیادین و مقدم بر مسئله ذهن - بدن است. گویا فیلسوفان قدیم خود را با دشواره ذهن - بدن روبه‌رو نمی‌دیدند و مبحث ذهن -

بدن، برای آنها تنها مسئله ذهن - بدن بوده است. به نظر می‌رسد برخلاف فیلسوفان مدرن، فیلسوفان قدیم مشکلی حل‌ناشدنی درباره رابطه نفس و بدن نمی‌یافته‌اند.

گفته شد که ملاصدرا به مسئله ذهن - بدن نمی‌اندیشید و هرچند بدان نزدیک شده است، گام کوچک بعدی را برای رسیدن بدان بر نداشته است. اما چرا چنین است؟

با صرف نظر از تفاوت بسیار دانش فیزیکی و فیزیولوژیکی امروز نسبت به زمانه ملاصدرا و برخی پیروانش، می‌توان گفت سبب این است که از منظر ایشان اساساً بدن تنها نقش اعدادی در حصول حالات ذهنی دارد، چنان‌که گذشت. در نگاه صدرایی، شلیک آخرین عصب در زنجیره فرایند دیدن گوجه فرنگی قرمز، موجب دیدن نمی‌شود، بلکه فرایند آماده‌سازی را برای اینکه نفس در مرتبه مثالی خود صورتی مشابه رنگ قرمزی مزبور انشاء کند، تکمیل می‌کند و ادراک اساساً معلول فرایندهای فیزیولوژیک نیست. البته کیفیت همین روند اعدادی نیز روشن نشده است.

اما این پاسخ قانع‌کننده به نظر نمی‌رسد. مسئله ذهن - بدن، مسئله تبیین چیستی و نحوه اثرگذاری بدن در پیدایش حالات پدیداری ذهنی است. می‌توان گفت که نقش بدن، اعدادی است. اما همین اعداد نیز معماگونه است. چگونه بدن مادی عنصری می‌تواند زمینه‌سازی کند تا نفسی که ذاتاً مجرد است، به مشاهده‌ای در عالم مثالی دست یابد؟ به نظر می‌رسد مسئله ذهن - بدن، موافق دیدگاه صدرایی درباره نقش بدن در شناخت‌ها و آگاهی‌های نفس، همچنان می‌تواند مطرح شود. در واقع معد دانستن بدن، پاسخ کاملی به پرسش از نقش بدن در حالات ذهنی نیست، زیرا اگر معد بودن تبیین‌ناشده و نامشخص باشد، چیزی معادل اصل اثربخشی خواهد بود و اطلاعات تازه‌ای به ما نخواهد داد. به‌صورت پیشافلسفی می‌دانستیم که بدن در پیدایش حالات آگاهانه «به‌نحوی مؤثر» است. نتیجه بحث فلسفی نمی‌تواند تنها این باشد که بدن «به‌نحوی» در پیدایش این حالات «مؤثر» است. نکته دیگری که باید بدان پرداخت این است که موافق تعامل‌گرایی، مسئله ذهن - بدن دوسویه است. ممکن است بدن تنها نقشی اعدادی در شکل‌گیری حالات نفس داشته باشد. اما آنگاه که نفس بر بدن تأثیر می‌نهد، چه فرایندی طی می‌شود و چگونه این اثرگذاری محقق می‌شود؟ چگونه ادراکی مثالی، مانند ترس، می‌تواند موجب تغییراتی در بدن عنصری، از قبیل شلیک اعصاب و ترشح هورمون‌ها یا تغییر میزان مصرف قند خون و مانند اینها، داشته باشد؟

پاسخ دوم می‌تواند بر این پایه باشد که مسئله ذهن - بدن، اساساً مسئله‌ای واقعی نیست تا در فلسفه بدن پرداخته شود. ممکن است بر این نکته تأکید شود که هرگز نمی‌توان به دیدگاهی قابل قبول برای نحوه تأثیر و تأثر میان فرایندهای فیزیولوژیک و حالات آگاهانه دست یافت. بر این اساس علم‌النفس صدرایی مسئله‌ای را حل نکرده است که مسئله‌ای واقعی و قابل تحقیق نبوده است. اما این دیدگاه کمی افراطی به نظر می‌رسد. باید نخست مسئله ذهن - بدن به خوبی تحلیل شود و دریافته شود که چه نوع پاسخی بدان رضایت‌بخش است، و سپس سنجیده شود که آیا مسئله‌ای قابل حل است یا خیر. اینکه این مسئله قابل حل است یا نه، خود نیازمند فلسفه‌ورزی است و باید روشن کرد که اگر چنین است، چرا چنین است؛ آیا مشکل در ناقص بودن دانش فیزیک امروزی است؟ آیا مشکل در ضعف قوای شناختی آدمی است؟ آیا پیش‌فرض‌هایی که موجب شده‌اند این مسئله شکل بگیرد، دچار کاستی‌اند؟

به نظر می‌رسد نگاه معتدل‌تر این باشد که مسئله ذهن - بدن در چارچوب علم‌النفس صدرایی نیز می‌تواند مطرح باشد. فیلسوف صدرایی می‌تواند مبتنی بر پایه‌های اساسی حکمت متعالیه درباره مسئله ذهن - بدن بیندیشد و تحقیق کند. این پژوهش ممکن است البته به برخی دستاوردهای پیشین این حکمت وفادار نماند و اصلاحات و تغییرهایی را در آنها، به‌ویژه با توجه به مباحث امروزی درباره نقش و کارکرد اجزای گوناگون بدن، لازم بداند.

به بیانی دیگر، نباید در پژوهش درباره مسئله ذهن - بدن از منظر فلسفه صدرایی، مباحث این فلسفه درباره مسئله نفس - بدن را ذکر کرد و آنها را بسنده دانست. اگر این دو مسئله متفاوت‌اند، راه‌حل‌های متفاوتی هم دارند. به نظر می‌رسد می‌توان از امکانات فلسفه صدرایی برای مشارکت و مساهمت در حل مسئله امروزی ذهن - بدن بهره برد. روشن است که در چنین پژوهشی لزوماً در پی کشف دیدگاه ملاصدرای تاریخی درباره مسئله ذهن - بدن نیستیم، بلکه راه‌حل فیلسوف ذهن امروزی را می‌جوئیم که بر پایه ایده‌های صدرایی می‌اندیشد و می‌کوشد آنها را برای حل مسئله‌ای که امروز مطرح است، بازسازی و تألیف کند. در این بازسازی و بازشناسی و امتداد حکمت صدرایی، پرداختن به نقش بدن اهمیتی ویژه دارد. بدون روشن کردن چستی، نحوه وجود و جایگاه بدن در حالات و شناخت‌های ذهنی، نمی‌توان به حل مسئله ذهن - بدن امید داشت.

در چنین پژوهشی، بیان نسبت متافیزیکی جوهر نفس با جوهر بدن، به‌طور کلی، بسنده نیست، بلکه باید نسبت بدن و حالات پدیداری ذهن مشخص شوند، چنان‌که محور مسئله ذهن - بدن، طبق تقریری که گذشت، چنین است. لازم است تمام باریک‌بینی‌ها و مشکلاتی که در تحلیل و بازشناسی حالات گوناگون ذهنی و نسبت آنها با بدن در فلسفه ذهن معاصر صورت گرفته است، بر حکمت صدرایی عرضه شوند و در این تعامل، به نظریه‌پردازی دست زد.

نتیجه

مسئله ذهن - بدن با مسئله نفس - بدن متفاوت است. اولی، که مسئله‌ای مدرن دانسته می‌شود، نسبت حالات پدیداری ذهنی را با حالات فیزیولوژیک بدن می‌جوید. از لوازم این تفاوت این است که پاسخ‌های دومی، لزوماً پاسخ‌های اولی نیستند. چه‌بسا فیلسوفی مسئله نفس - بدن خود را حل کرده باشد، اما چیزی برای حل مسئله ذهن - بدن عرضه نکرده باشد. برخی بر آن‌اند که مسئله ذهن - بدن پیش از دوران مدرن نزد فیلسوفان مطرح نبوده است، از جمله بدین دلیل که فیلسوفان پیشین با مفهوم برساخته فلسفی احساس پدیداری کار نمی‌کردند و تفکیک میان حالت ذهنی با ویژگی پدیداری آن برایشان معنادار و نتیجه‌بخش نبود. به نظر می‌رسد علم‌النفس صدرایی نیز تنها به مسئله نفس - بدن پرداخته است. از این‌رو نباید پاسخ‌های وی به این مسئله را برای حل مسئله ذهن - بدن امروزی بسنده دانست. در عین حال، می‌توان در چارچوبی صدرایی، و با تغییر نگاه و بازتعریف وظیفه معرفتی فیلسوف نفس (ذهن)، به کوشش برای حل مسئله ذهن - بدن نیز پرداخت. در این فعالیت، باید بیش از پیش به چیستی، نحوه وجود و نقش بدن در شکل‌گیری حالات پدیداری ذهنی، و نیز فرایند اثرگذاری نفس بر بدن پرداخت.

منابع

- ابن‌سینا، حسین‌بن‌عبدالله (۱۴۰۴)، *الشفاء (الطبیعیات)*، تحقیق سعید زاید، قم: مکتبه آیه‌الله المرعشی.
- شیرازی، صدرالدین محمدبن‌ابراهیم (۱۳۵۴)، *المبدأ و المعاد*، تصحیح سیدجلال‌الدین آشتیانی، تهران: انجمن حکمت و فلسفه ایران.
- _____ (۱۳۶۳)، *مفاتیح الغیب*، تصحیح محمد خواجه‌ای، تهران: مؤسسه تحقیقات فرهنگی.

- _____ (۱۳۷۸)، *المسائل القدسیه*، در: سه رساله فلسفی، مقدمه و تصحیح و تعلیق از سیدجلال‌الدین آشتیانی، قم: دفتر تبلیغات اسلامی، چاپ سوم.
- _____ (۱۴۲۲)، *شرح الهدایه الاثیریة*، تصحیح مصطفی فولادکار، بیروت: مؤسسه تاریخ العربی.
- _____ (۱۹۸۱)، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعه*، بیروت: دار احیاء التراث.
- Armstrong, D. M (1999), *The Mind-Body problem, An Opinionated Introduction*, Westview Press.
- Campbell, Keith (1970), *Body and Mind*, London and Basingstoke: Macmillan.
- Kim, Jaegwon (1997), “*The Mind-Body Problem: Taking Stock After Forty Years*” *Noûs*, Vol. 31, Supplement: Philosophical Perspectives, 11, *Mind, Causation, and World*, pp. 185-207.
- King, Peter (2005), “*Why isn't the mind-body problem medieval?*” In *Forming the Mind*, Springer Verlag.
- Kreamer, Eric Russert (1979), “*The Mind-Body Problem Reconsidered: A Reply to Davis*” *Journal of Thought*, Vol. 14, No. 2, pp: 109-113.
- Lagerlund, Henrik (ed) (2007), *Forming the Mind Essays on the Internal Senses and the Mind Body Problem from Avicenna to the Medical Enlightenment. Netherlands*, Springer.
- Mackenzie, J. S (1911), “*Mind and Body*” *Mind*, Vol. 20, No. 80, pp: 489-506.
- Matson, Wallace I. (1966), “*Why isn't the mind-body problem ancient?*” In Paul K. Feyerabend & Grover Maxwell (eds.), *Mind, Matter, and Method: Essays in Philosophy and Science in Honor of Herbert Feigl*, University of Minnesota Press.
- Maxwell, Nicholas (2000), “*The Mind-Body Problem and Explanatory Dualism*” *Philosophy*, Vol. 75, No. 291, pp: 49-71.
- McGill, V. T (1945), “*The Mind-Body Problem in the Light of Recent Psychology*” *Science & Society*, Vol. 9, No. 4, pp: 335-361.
- McGinn, Colin (1989), “*Can We Solve the Mind-Body Problem?*” *Mind* 98, no. 398, pp: 349-356.
- Nagel, Thomas (1993), “*What is the mind-body problem?*” In G. R. Bock & James L. Marsh (eds.), *Experimental and Theoretical Studies of Consciousness*. (Ciba Foundation Symposium 174), pp: 1-13.
- Rosenthal, David M (1980), “*Philosophy of Mind*” *Social Research*, Vol. 47, No. 4, *Philosophy: An Assessment*, pp: 789-802.
- Shoemaker, Sydney (1994), “*The Mind-Body Problem*”, In: Richard Warner & Tadeusz Szubka (eds.), *The Mind-Body Problem: A Guide to the Current Debate*, Cambridge: Blackwell.
- Westphal, Jonathan (2016), *The Mind-Body Problem*, London: MIT Press.