



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

Vol.10, No. 19
Spring & Summer 2021

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

Analysis and Critique of Russell's Views on the Mind and Mental Perceptions from the Perspective of Mulla Sadra and Shahid Motahhari

Abdullah Nasri¹
Mohammad Heidarifard²

Abstract

As for the mind and body, Russell first acknowledges the existence of the universe, and, regardless of the sensory and visual data from objects on the mind, accepts the independent objectivity of the nature of things. But then, by considering this objectivity as non-factual and reducing it to what has given by senses and by the direct experience of the soul, interpreted the objective things differently and seek to bring the object and the mind closer together. Eventually, he reduced mental matters to the physical affairs, and accepts the union of the mind and the brain. Martyr Motahhari, on the other hand, by accepting the abstraction of the soul by reciting

¹- Full Professor, Faculty of Persian Literature and Foreign Languages, Allameh Tabatabaiee University of Tehran, corresponding author
nasri@atu.ac.ir

²- Ph.D. student, Allameh Tabatabaiee University of Tehran
mheidari114@gmail.com

Received: 23/07/2019

Reviewed: 01/11/2019

Revised: 28/04/2020

Accepted: 05/05/2020

Sadr al-Muta'allehin, accepts the effortful unity of the soul, which includes the soul and the body, and rejects any interpretation of perception and memory based on physicalism. In his view, the body and its parts are the perceptual tools that is performed by the soul. As a result, by adopting the foundations of Islamic philosophy, which were first expressed by Mulla Sadra and represented in Motahhari's works, one can critique Russell's physiological foundations in this regard.

Keywords: Mind, Matter, Physicalism, Abstraction, Mental Perceptions, Memory.

Problem Statement

The question of the distinction between mind and body, and whether there are two mental and material things in man, or whether one should be removed in favor of the other, is one of the most important issues in the philosophy of mind today. Although the majority of today's schools of philosophy of mind have reinforced a belief in physicalism and have no place in the West in favor of the dualistic theory represented by Descartes in recent centuries, the belief in dualism still holds a special place, especially in the intellectual heritage of Muslim philosophers.

Today, when the philosophical societies of the West talk about the duality and duality of mind and body, Descartes' theory comes to mind and important critiques such as how can there be any causal relations between mind and body prevent this theory from being taken seriously. In science such as physics, experimental psychology, physiology, neuroscience, as well as advances in computer science and the creation of artificial intelligence, convinces the minds of scholars that there is no room left for believing in the essential duality of mind and body, and inevitably one must accept one version of physicalism.

Contrary to this trend, looking at the history of Islamic philosophy, it is clear that in the theories of philosophers such as Ibn Sina and Mulla Sadra, there is a belief in the existence of the soul as a single being with immaterial characteristics alongside the body as an independent essence. This does not mean that the criticisms leveled at Descartes' dualistic narrative also apply to the dualist narrative of Muslim philosophers. Especially with Mulla Sadra's account of the relationship between the soul and the body, we are faced with a kind of dualism that, despite its obvious differences from the views such as Descartes and Russell, is immune to all its problems and seems to be the best solution.

After Mulla Sadra, post-Sadra philosophers, including Shahid Motahhari, have not slipped into the path of physics by presenting a special explanation of the mind and mental states, despite maintaining the idea of duality. In the present article, we will explain the view of the contemporary Western philosopher (Russell) on the mind and mental states, and then we will examine and critique it based on the intellectual foundations of Mulla Sadra and Shahid Motahhari. Therefore, the main issue in this research is to examine the identity or non-existence of the soul and the body, and the sub-issues that follow it are the explanation of mental states such as memory, etc.

The sub-issues raised in the article can be expressed in the form of these questions:
What does Russell believe about memory and other mental perceptions?
What analysis can be made of Mulla Sadra's statement regarding dualism?
What is Shahid Motahhari's view on the mind and mental states?

Method

The present article is written in a descriptive-analytical manner. Thus, in order to examine Russell's subjective views, at first we will deal with the writings he had written on the subject, then the taking notes stage was carried out, and then analyzed and critiqued the discussions according to Mulla Sadra's and Shahid Motahhari's statements.

Findings and Results

Russell, one of the forerunners of analytic philosophy, writes in numerous books on the mind and mental perceptions, which ultimately lead him to physicalism. Initially, in *The Problems of Philosophy*, he acknowledges the existence of an objective world independent to the data received by sense faculties, but then, by limiting its object and direct minor experiences, creates a closeness between the object and the mind. Following the path and what is evident in Russell's later books, "Analysis of the Mind" and "My Philosophical Evolution," this closeness between mind and object gives way to the elimination of mental affairs and the substitution of matter for the mind, so much so that by analogy. Perceiving the perception of an event on the camera screen also makes the camera perceive, and other than this way of explaining physics, it does not consider any other explanation for sensible perception. Then, by analyzing all mental forms, including memory, experience, habit, and thinking, so that when these things happen, certain pathways are created in the brain and nerve cells have certain states that they did not have before, they explicitly vote for it. It is the same state of mind and mind with the brain.

References

- Russel B, *the Prablems of Philosophy*. Translated by Manouchehr Bozorgmehr. Tehran: Kharazmi Publications:2011. Persian
- Motahari M, *Philosophical Essays*. Tehran: Sadra Publications: 2005. Persian
- Mullasadra, *alhekmatolmotaaliie fel asfarelaghliatelarbae*. Beirut: Publisher:dar ehiae torath: 1981. Arabic
- Mullasadra, *Mafatih al-Ghayb*. Tehran: Institute of Cultural Studies and Research: 1984. Arabic
- Russel, Bertrand, (1973), *The Prablems of Philosophy*, Oxford, Oxford University Press

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

Vol.10, No. 19
Spring & Summer 2021

پژوهش‌های هستی‌شناختی

دو فصلنامه علمی

نوع مقاله: پژوهشی

سال دهم، شماره ۱۹

بهار و تابستان ۱۴۰۰

صفحات ۱-۲۷

تحلیل و نقد دیدگاه راسل در باب ذهن و ادراکات ذهنی از دیدگاه ملاصدرا و

شهید مطهری

عبدالله نصری^۱

محمد حیدری فرد^۲

چکیده

راسل در باب ذهن و بدن ابتدا اذعان به وجود عالم بود فرانمود کرده و فارغ از داده‌های حسی و ظاهری که از اشیا بر ذهن نمودار است، عینیت مستقل ذات اشیا را می‌پذیرد. اما در ادامه با اعتباری دانستن این عینیت و تقلیل آن به آنچه داده حواس و تجربه مستقیم نفس است، تفسیری متفاوت از اعیان کرده و درصدد تقارب عین و ذهن برمی‌آید. سرانجام امور ذهنی را به امور فیزیکی تحویل می‌کند و این‌همانی ذهن و مغز را می‌پذیرد. شهید مطهری در مقابل با جانبداری از تجرد نفس با قرائت صدرالمتألهین، وحدت سعی نفس را که شامل نفس و بدن توأمان است پذیرفته و هرگونه تقریری از ادراک و حافظه را مبنی بر فیزیکیالیسم رد می‌کند. در دیدگاه وی بدن و ابزارهای آن معد ادراکاتی‌اند که توسط نفس انجام می‌گیرد. در نتیجه، با اتخاذ مبانی فلسفه اسلامی که اولاً توسط ملاصدرا بیان شده و در آثار مطهری بازنمود یافته‌اند، می‌توان مبانی فیزیکیالیستی راسل را در این باب نقد کرد. واژگان کلیدی: ذهن، ماده، فیزیکیالیسم، تجرد نفس، ادراکات ذهنی، حافظه

^۱ - استاد دانشکده ادبیات فارسی و زبان‌های خارجی دانشگاه علامه طباطبائی تهران، نویسنده مسئول

nasri@atu.ac.ir

mheidari114@gmail.com

^۲ - دانشجوی دکتری دانشگاه علامه طباطبائی تهران

تاریخ دریافت: ۱۳۹۸/۰۵/۰۱

تاریخ داوری: ۱۳۹۸/۰۸/۱۰

تاریخ اصلاح: ۱۳۹۹/۰۲/۰۹

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۹/۰۲/۱۶

طرح مسئله

مسئله تمایز ذهن و بدن و این مسئله که آیا در انسان، دو امر ذهنی و مادی وجود دارد و یا اینکه یکی باید به نفع دیگری حذف شود، از مسائل مهمی است که امروزه در فلسفه ذهن مورد بحث و بررسی قرار می‌گیرد. گرچه اکثریت مکاتب امروزی فلسفه ذهن، نوعی باور به فیزیکیالیسم را تقویت نموده و در غرب، طرفداری از نظریه دوگانه‌انگاری که چهره بارز آن در قرون اخیر، دکارت است، جایگاهی ندارد، همچنان باور به دوگانه‌گرایی جایگاهی ویژه، بخصوص در میراث فکری فیلسوفان مسلمان دارد.

امروزه هنگامی که در مجامع فلسفی مغرب‌زمین از دوگانه‌انگاری و ثنویت ذهن و بدن سخن می‌رود، نظریه دکارت به اذهان خطور کرده و نقدهای مهمی چون چگونگی روابط علی میان ذهن و بدن، مانع آن می‌شوند که این نظریه جدی تلقی شده و از سوی دیگر پیشرفت‌های محیرالعقول در علومی چون فیزیک، روان‌شناسی تجربی، فیزیولوژی، عصب‌شناسی و همچنین پیشرفت در علوم کامپیوتری و بوجود آمدن هوش مصنوعی، اذهان را متقاعد می‌کند که دیگر جایی برای اعتقاد به ثنویت جوهری ذهن و بدن باقی نمانده و به ناچار باید یکی از تقاریر یگانه‌انگار مبتنی بر اصالت ماده یا فیزیکیالیسم را پذیرفت.

برخلاف این جریان، با نگاهی به تاریخ فلسفه اسلامی، در نظریات فلاسفه‌ای چون ابن سینا و ملاصدرا اعتقاد به وجود نفس به عنوان موجودی مجرد و با خصوصیات غیرمادی در کنار بدن به عنوان جوهری مستقل خودنمایی می‌کند. این امر بدان معنی نیست که اشکالاتی که بر تقریر دوگانه‌گرایی دکارتی وارد است بر تقاریر دوگانه‌انگاران فلاسفه مسلمان نیز وارد است. بخصوص با تقریری که ملاصدرا از رابطه نفس و بدن ارائه داد، با نوعی دوگانه‌انگاری مواجه‌ایم که برغم تفاوت بارز با دیدگاه امثال دکارت و راسل، از تمام مشکلات آن مصون مانده و به نظر بهترین راهکار برای حل مسئله ثنویت ذهن و بدن است.

پس از ملاصدرا نیز فیلسوفان پساصدرایی از جمله شهید مطهری، با ارائه تبیینی خاص از ذهن و حالات ذهنی، برغم حفظ عقیده ثنویت، در مسیر فیزیکیالیسم نلغزیده‌اند. در مقاله حاضر دیدگاه فیلسوف معاصر غربی (راسل) را در باب ذهن و حالات ذهنی تبیین کرده و

سپس بر اساس مبانی فکری ملاصدرا و شهید مطهری آن را مورد بررسی و نقد قرار خواهیم داد. بنابراین مسئله اصلی که در این پژوهش مورد بررسی قرار می‌گیرد این‌همانی یا غیریت نفس و بدن است و مسائل فرعی مترتب بر آن، تبیین حالات ذهنی مانند حافظه و ... بر اساس دیدگاه اتخاذ شده در مسئله رابطه نفس و بدن است.

پیشینه پژوهش

در باب شرح و نقد آرای راسل در خصوص مسئله ذهن و حالات ذهنی تا آنجا که نگارنده در سایت‌های مرتبط با مقاله‌نگاری جستجو کرد. تاکنون هیچ مقاله مستقلی به نگارش درنیامده است. بنابراین می‌توان به جرأت ادعا کرد این اولین اثری است که در باب بررسی آرای راسل راجع به ذهن نگاشته می‌گردد. خصوصاً تطبیقی که نگارنده از آرای راسل با توجه به چهار اثر مکتوب وی در این باره انجام داده است، در هیچ مقاله علمی پیش از این نیامده است. نکته بدیع دیگر مقاله، نقد آرای راسل بر اساس تحلیلی از آرای ملاصدرا و شهید مطهری است که در این باره نیز اثری در مجموع مقالات چاپ شده تاکنون یافت نشد.

دیدگاه راسل راجع به ذهن و ماده

دیدگاه‌های راسل پیرامون ذهن و ماده، همچنانکه خودش اذعان کرده متخذ از مبانی و دستاوردهای چهار علم فیزیک، فیزیولوژی، روان‌شناسی و منطق ریاضی است (راسل، ۲۰۰۸، ص ۳۵). بنابراین در طول شرح آرای او در این باب به دشواری‌هایی برمی‌خوریم که ناشی از اخذ مبانی و نتایج این علوم در مسائل مطرح شده توسط اوست.

ادراک از نظر راسل

به منظور توضیح آنچه راسل در باب ذهن و ماده بدان معتقد است باید از نظریه ادراک او آغاز کنیم. راسل در ابتدا خاطرنشان می‌سازد که علم به معنی نسبت میان ذهن و ماسوای خود بوده و از مقوله اضافه است. آنگاه این علم را به دو روش معرفت مستقیم و معرفت وصفی تقسیم‌بندی می‌کند (Russell, 1973, P 8). معرفت مستقیم آن است که امری بدون

واسطه و استنتاج بر ذهن معلوم گردد، مانند علم به داده‌های حسی و معرفت با واسطه آن است که از پس استنتاجات ذهنی پدید آید.

داده‌های حسی، آن علومی‌اند که بواسطه حواس پنجگانه رؤیت و سمع و لمس و... از ظاهر اشیا بر ما پدیدار می‌گردند و اصل یا ذات اشیا نه بوسیله ادراکات مستقیم حسی، بلکه بوسیله نوعی استنتاج از داده‌های حواس بر ما معلوم می‌گردند. حواس ما فقط به ظواهر و نمود اشیا دسترسی دارد، بدون آنکه بتواند به عین واقع یا ذات شیء مادی معرفت یابد. مهمترین دلیلی که می‌توان بر اثبات «بود» اشیا، علاوه بر «نمود» قابل دسترس اذهان ما بدان اشاره کرد، اعتقادات غریزی عرف عامه است. اصل سادگی نیز اقتضا می‌کند که بپذیریم غیر از خود ما و داده‌های حسی ما، اشیا بی در عالم هست که وجود آن‌ها قائم به ادراک ما نیست (راسل، ۲۰۱۱، ص ۳۹).

اگر کسی سؤال بپرسد ماهیت ماده‌ای که علل ظهورات و داده‌های حسی ما است چیست، تنها پاسخی که می‌توان به او داد این است که علم ما به ذات اشیا و ماهیات آن‌ها تعلق نمی‌گیرد. زیرا حواس ما از دسترسی بدان‌ها محروم و ناتوان است. فروزی که در این باره مطرح شده یکی آن است که ماهیت اشیا را تموجات حرکتی دانسته و دیگری ماهیت اعیان را اجمالاً شبیه همان داده‌های حسی می‌داند، اما هیچکدام قابل قبول نیست (Russell, 1973, P 47).

آنچه تا بدینجا بیان شد مأخوذ از کتاب «مسائل فلسفه» راسل است. همانطور که نمودار است در اینجا راسل به دوگانگی و تقابل عین و ذهن اذعان می‌کند. اجمالاً از بیانات او مشخص می‌گردد که غیر از ذهن و داده‌های حسی آن، به عالمی واقعی که خارج از ذهن بوده و منشأ ظهورات حسی ذهن است اعتقاد دارد. البته بدین خاطر که حواس ما مستقیماً به عین ماده خارجی دسترسی ندارد، عین ماده خارجی را می‌توان تنها به عنوان یک امر انتزاعی پذیرفت که از نفس بسائط حسی منتزع می‌گردد. گرچه وجود اشیا مادی منتزع و اعتبار شده از حسیات و داده‌های حسی است، اما عینیت آن‌ها در مکانی خارج از ذهن مسلم است (راسل، ۲۰۱۷، ص نه).

۱- تغییر مفهوم عینیت از دیدگاه راسل

در کتاب «علم ما به جهان خارج» که راسل آن را بعد از «مسائل فلسفه» نگاشته است، ابتدا اذعان می‌دارد که مقصود وی از مفهوم «جهان بیرونی» همان داده‌های حسی است: «هنگامی که در این بحث از جهان بیرونی سخن می‌گوییم، الزاماً منظورمان «به لحاظ مکانی بیرونی» نیست، مگر آنکه بتوان «مکان» را به شیوه‌ای غیرعادی و غامض تفسیر کرد. اعیان بی‌واسطه بینایی و سطوح رنگینی که جهان مرئی را تشکیل می‌دهد، به معنی طبیعی و عادی این عبارت، به لحاظ مکانی بیرونی است» (همو، ۱۹۶۹، ص ۱۰).

آنگاه به توضیح این مطلب می‌پردازد که منظور از عین محسوس از نظر او، همان داده‌های حسی بالفعل جزئی است.

در ادامه به این مطلب اشاره می‌کند که فیزیک و یا فهم متعارف، فقط می‌تواند بر حسب داده‌های حسی بالفعل قابل تفسیر باشد؛ آنگاه با طرح این سؤال که آیا فراتر از آنچه داده حسی ماست، جهان خارجی نیز وجود دارد می‌گوید:

«این فرض را که اعیان محسوس پس از اختتام تعین همچنان باقی و پای‌برجا خواهند ماند می‌توان با این گزاره جایگزین کرد که اثرات اعیان محسوس باقی و پای‌برجا می‌ماند» (همان، ۱۹۶۹، ص ۱۶).

یعنی ما صرفاً می‌توانیم آن چیزی را اثبات کنیم که از طریق تجربه شخصی خود به آن دسترسی داریم. گرچه وجود جهان مستقل از من و اندیشه‌های من، بنابر فهم متعارف و فیزیک امری مسلم است، شناخت آن توسط حواس من ممکن نبوده و واقعیت آن‌ها بدین معنی است که با دیگر اعیان و داده‌های حسی من دارای ارتباطی نظام‌مند و هماهنگ‌اند (Russell, 1972, P 17).

هر ذهن از زاویه چشم‌انداز خاص خود به اشیا می‌نگرد و از منظر این چشم‌انداز خاص فقط به نمودهایی از اشیا که در منظر او هستند دسترسی دارد؛ حال می‌توان گفت آنچه واقعی است جمیع نمودهایی است که در یک چشم‌انداز بر یک ذهن نمودار می‌شود و خود ذات شیء، یک ساخته صرفاً منطقی است. آنچه از جهان بر ما نمودار است، حسیات خامی‌اند که تحت تأثیر قانون مناظر و مرایا و قوانین فیزیولوژی مورد تجربه ما قرار

می‌گیرند، بنابراین دلیل قطعی و محصلی بر وجود چیزی بیرون از جهان خصوصی ما وجود ندارد (Ibid, 1972, P 19).

آنچه تا اینجا مشاهده کردیم بر خلاف آن امری بود که از کتاب «مسائل فلسفه» راسل قابل برداشت بود. در آن کتاب اذعان راسل به دنیای عینی به عنوان امری منتزع از داده‌های حسی، امری مشهود بود، اما وی در این کتاب هیچ نوع تصدیقی بر وجود عین مادی فارغ از تجربه و چشم‌انداز ذهن مشاهده‌گر را نمی‌پذیرد. گرچه فهم عرف عامه بر وجود چنین جهان مستقلی، فارغ از تجربیات ذهنی و داده‌های حسی دلالت می‌کند، اما به اعتقاد راسل، دلیل منطقی و مستدلی که بتواند ما را بدان رهنمون کند وجود ندارد. از آنجا که راسل کتاب «علم ما به عالم خارج» را بعد از کتاب «مسائل فلسفه» نگاشته است، باید تا بدین‌جا نظر وی در این کتاب را قبول کرد.

۲- تقریب میان ذهن و ماده

در کتاب «تحلیل ذهن»، راسل همین خط فکری را ادامه داده و اذعان می‌دارد، آنچه عین واقعی و محسوس یک شیء است، همان جزئیاتی است که از آن بر ما نمودار می‌گردد. به عنوان مثال اگر من در اتاقی باشم و میزی در جلوی من واقع شده باشد، آنچه از میز مورد ادراک من است، عبارت است از حسیاتی از این قبیل: نوری که از برخورد با میز به چشمان من می‌رسد، صلابتی که از فشار دستم بر روی سطح آن احساس می‌کنم، صدایی که از کوبیدن مشت‌م بر روی سطح آن شنیده می‌شود و... میز واقعی جدا از این حسیات جزئی وجود ندارد. بلکه همین جزئیاتی که مورد ادراک من قرار گرفته، ذات میز را تشکیل می‌دهند. به عبارتی دیگر، مجموعه داده‌های حسی هستند که سازنده عین یک شیء‌اند (Russell, 1997, P 75 – 77).

عبارت راسل در این‌باره چنین است: «جزئیات مختلفی که متعلق به یک عین مادی است، باید بر حسب اصل اتصال و قوانین تضایف ذاتی با یکدیگر جمع شوند نه بر حسب ارتباط علی فرضی آن‌ها با امر مجهول مفروضی که نام آن را شیء یا تکه‌ای از ماده نام نهاده‌ایم و بذاته یک فرض مابعدالطبیعی زایدی است... عین مادی یا تکه‌ای از ماده، عبارت از

مجموعه تمام جزئیات متضایف مرتبیطی است که عقل سلیم و شعور عادی آن‌ها را آثار یا ظهورات آن در نقاط مختلف می‌داند» (راسل، ۲۰۱۷، ص ۸۲).

راسل پس از این تعریف از ماده، ادراک را همین ظهورات اعیان می‌داند. وی معتقد است طبق قوانین انکسار نور و خواص ذی‌مدخل‌ها، ظهوراتی که از یک شیء در اثر اعمال قوانین انکسار نور و قرب و بعد ما به آن شیء در شبکیه چشم اتفاق می‌افتد، تحت تأثیر قوانین فیزیولوژیکی و عصبی، منجر به ادراکی در ما می‌گردد که در مغز اتفاق می‌افتد. بنابراین اثر حاصله در مغز پس از چنین ارتباطی را ادراک می‌گویند (Russell, 1997, P 84).

با این تقریر از راسل، تمایز میان ذهن و ماده کمرنگ می‌گردد. زیرا ماده و عین طبیعی چیزی جز احساسات جزئی نفسانی و تجربه مستقیم داده‌های حسی نیست. از روی دیگر، افکار و اعتقادات و امیال و لذا اید که خصوصیات و حالات ذهنی یک فرد شمرده می‌شوند، حاصل همان حسیاتی‌اند که صور ذهنی ما را تشکیل می‌دهند. بنابراین با این نزدیکی متقابل بین ذهن و ماده، عین مادی همان صور حسی است و صور حسی همان ذهنیات ما هستند (راسل، ۲۰۱۷، ص ۱۰۲).

۳- نمود یافتن بیشتر فیزیکالیسم

آنچه تا بدین‌جا مشاهده کردیم، تلاش راسل برای نزدیک نمودن ذهن و ماده است. در ادامه، این نزدیکی تا حدی جلو می‌رود که کفه ترازو به نفع فیزیکالیسم تقویت می‌گردد، یعنی می‌توان گفت بر خلاف ادعان راسل که:

«ذهن و ماده هر دو حاصل از یک منشأ مشترک بین‌بین است که قوانین علی حاکم بر آن دارای تقابل و ثنویت قوانین فیزیک و روان‌شناسی نیست و پایه و مبنای علم ماده و روان، هردو قرار می‌گیرد» (همان، ۲۰۱۷، ص ۲۵۲-۲۵۱).

با نوع تحلیل‌هایی که راسل از حالات ذهنی مانند عادت، حافظه، تجربه و تفکر ارائه داده و آن‌ها را حاصل تعلیل مادی در نسوج عصبی و غیرعصبی می‌داند، می‌توان فراروی او را به سوی فیزیکالیسم مشاهده کرد، یعنی تلاش راسل در جهت رفع اثینیت ذهن و ماده، عملاً به اثبات فیزیکالیسم و حذف ذهن و حالات ذهنی غیرمادی می‌انجامد.

بعنوان نمونه به تحلیل راسل راجع به آنچه در حافظه اتفاق می‌افتد نظر می‌افکنیم. با این توجه که به نظر وی، می‌توان به حافظه به عنوان ذات و ماهیت اصلی ذهن نگاه کرد. بنابراین هر تحلیلی که راجع به آن می‌شود، می‌توان به همه صور و حالت‌های ذهنی نسبت داد.

هر واقعه‌ای که سابقاً برای انسان اتفاق می‌افتد، بر روی مغز آدمی یک اثر مادی و جسمانی می‌گذارد به نحوی که تأثیرات پیش‌گفته باعث می‌گردد، مغز غیر از آن چیزی باشد که سابق بر وقوع این رویداد مورد مشاهده بود. سایر خصوصیات و امور ذهنی نیز بر اساس همین تحلیل می‌توانند با اثرگذاری‌هایی که بر مغز دارند، تحلیل گردند. بدین گونه که تکرار وقوع هر رویداد، چیزی شبیه مجرای رودخانه در مغز ایجاد می‌کند که دسترسی به آن از طریق حافظه برای دفعات بعد به آسانی میسر است؛ اینگونه است که علم روان‌شناسی، فیزیک و فیزیولوژی اعصاب به یکدیگر نزدیک می‌گردند (Russell, 1997, P. 253).

سرانجام آخرین گفته‌های صریح راسل راجع به عقاید فیزیکالیستی‌اش را می‌توان در کتاب «تکامل فلسفی من» دید. این کتاب که واپسین کتاب نگاشته شده راسل است، نظریات نهایی وی را راجع به ذهن و ماده در فصلی تحت عنوان «جهان بینی کنونی من» خاطر نشان می‌سازد.

برای توضیح نظر نهایی راسل راجع به ذهن و حالات ذهنی، ابتدا از مثال جالبی که وی در باب ادراک زده است استفاده می‌کنیم. او در این مثال می‌خواهد بدون اینکه از قلمرو فیزیک فراتر رود، ماهیت ادراک را توضیح دهد. مثال وی چنین است که دوربین عکاسی را در نظر می‌گیرد که شب هنگام در حال عکس‌برداری از منطقه‌ای معین از آسمان است که تعدادی ستاره در آن قابل مشاهده‌اند. عکس‌برداری از ستارگان یعنی تأثیرپذیری دوربین از موج‌ها یا فوتون‌هایی که اجزاء نور را تشکیل داده و با سرعت زیادی با شیشه دوربین برخورد می‌نمایند. این عکس‌برداری به معنی وقوع رویدادی است که با ستاره‌ای که از آن عکس‌برداری می‌شود ارتباط دارد.

بنابراین، رویدادی که در آن صحنه وجود داشته، در صفحه دوربین منقش گشته است. حال ممکن است بجای اینکه این رویداد در صفحه دوربین ثبت گردد، در چشم و مغز یک

انسان ثبت گردد. عمل ادراک همین است. همانطور که آنچه که در صفحهٔ دوربین منقش گشته دقیقاً همان رویدادی نیست که از علتی سرچشمه گرفته، و با آن متفاوت است، رویدادی که بوسیلهٔ چشم و سلسلهٔ اعصاب در مغز ثبت می‌گردد، عیناً همان رویداد خارجی نیست و دچار تغییر و تحولاتی می‌گردد که پاره‌ای از آن را علم فیزیک و پاره‌ای دیگر را علم فیزیولوژی تبیین می‌کند. اما به‌هرحال، ادراک چیزی فراتر از ثبت رویدادها در مغز نیست (Idem, 1993, P 33 – 38).

بنابر این تعبیر از ادراک، نباید تعجب کرد از اینکه راسل در این کتاب نهایتاً اذعان می‌دارد: «اندیشه‌های آدمیان در درون کله‌هایشان است. نور یک ستاره بر فراز فضای میانی رهسپار می‌شود و آشفتگی‌ای در عصب بینایی ایجاد می‌کند که به رویدادی در مغز می‌انجامد... در واقع عقیده دارم که مغز از اندیشه‌ها تشکیل می‌شود» (راسل، ۲۰۰۸، ص ۴۸).
قانون فیزیکی که باعث می‌گردد راسل با تمسک به آن به چنین نتیجه‌ای اذعان دارد آن است که موقعیت رویدادها در جهان فیزیکی، محصول رابطه‌های علی است و چون علت روی دادن ادراک بر اساس قانون رابطه‌های علی، از چشم و عصب بینایی و مغز می‌گذرد، پس ادراک نیز مادی است. در ادامه راسل از مادی بودن ادراک، به مادی بودن «ذهن» اذعان می‌نماید (Russell, 1993, P 42 – 45).

نقد و بررسی

راسل در زمرهٔ اندیشمندانی قرار می‌گیرد که در طول زمان آرائشان تغییر یافته و در کتب متعددی که نگاشته‌اند به یک رأی اذعان ننموده‌اند. بنابراین هنگام نقد آرای او می‌توان به دو شیوه عمل کرد. اول آنکه صرفاً بر اساس آخرین نظریات ابراز شده او در آخرین کتب، اندیشه‌هایش را نقد کنیم و دوم آنکه به دلیل آنکه اندیشه‌های متقدم علت بروز اندیشه‌های متأخراند، ابتدا به سراغ آن‌ها رفته و پس از تحلیل و بررسی آن‌ها به سراغ اندیشه‌های متأخر بیاییم. نگارنده شیوهٔ دوم را مؤثرتر می‌داند. بنابراین در ادامه ابتدا به سراغ نقد آنچه راسل در «مسائل فلسفه» اذعان کرده می‌آییم و سپس به کتب بعدی او می‌پردازیم.

نقد اول

اولین نقدی که می‌توان بر اساس مبانی فلسفه اسلامی بر دیدگاه راسل داشت آن است که وی علم را از مقوله اضافه می‌داند. این دیدگاه در فلسفه اسلامی به فخررازی منسوب بوده و غیر قابل قبول است. بر اساس آنچه ملاصدرا اذعان می‌دارد علم عبارت است از ایجاد و خلق صور توسط نفس بعد از ارتباط اعدادی که توسط حواس با اعیان خارجی صورت می‌گیرد. بنابراین هنگام علم ما به خارج، صورت یا ماهیتی به ذهن منتقل نمی‌گردد، بلکه ارتباط ابتدایی هریک از حواس پنجگانه با عالم خارج، نفس را مستعد خلق صورت ماهیات خارجی به صورت حضوری در صقع خود می‌کند (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۲۹۴).

بر همین اساس تقسیم‌بندی راسل از علم، بدین صورت که علم و معرفت یا مستقیم و یا اینکه با واسطه است نیز معنی ندارد. بر اساس نظر ملاصدرا همه ماهیاتی که جهان خارج متشکل از آن‌ها است در ذهن حضور می‌یابند. چه ماهیت خارجی از نوع عرض باشد و چه از نوع جوهر. به حمل اولی همه ماهیات در ذهن حضور دارند و نمی‌توان ذهن را در معرفت‌یابی صرفاً محدود به شناخت عوارض کرد.

بنابراین، سخن دیگر راسل مبنی بر اینکه ذات ماده نامعلوم است، معنی ندارد. زیرا فلاسفه اسلامی بر اساس تقسیم‌بندی که از ماهیات می‌کنند آن‌ها را در اعراض نه‌گانه (کم، کیف، وضع، متی، جده، ان‌یفعل و...) و جواهر پنج‌گانه (عقل، نفس، ماده، صورت، جسم) تقسیم می‌نمایند. البته بر اساس مبنای ملاصدرا آنچه خارج را پر کرده است وجود است که بر اساس تعیین و محدودیت خویش می‌توان از آن، ماهیات گفته شده را انتزاع کرد. حال چه قول اصالت ماهوی را بپذیریم و چه اینکه اصالت وجود را قبول کنیم اذعان به نامعلوم بودن ذات و ماهیت اشیا خارجی از دیدگاه فلسفه اسلامی امری نادرست است. تنها نکته‌ای که می‌توان در این قسمت از بیانات راسل، آن را در تطابق با نظام فکری فیلسوفان مسلمان دیده و آن را پذیرفت، اذعان او به وجود دوگانگی میان ذهن و عین است.

نقد دوم

در کتاب «علم ما به عالم خارج» راسل اذعان می‌دارد آنچه می‌توان به آن دسترسی داشت فقط نمودهای ظاهری اشیا هستند و فراتر از آن‌ها، دلیلی منطقی بر وجود عالم خارج

نیست. این مطلب نیز خلاف بدیهیاتی است که وجود جهان خارج را نیازمند دلیل و برهان ندانسته و وجود آن را به بداهت عقلی می‌پذیرد. علامه طباطبایی اولین دلیل بر وجود جهان خارج را فطرت می‌داند. این گزاره که «جهان خارجی وجود دارد» امری فطری است، یعنی جزو حقایق مسلمی است که همه در آن توافق دارند و حتی کسانی که آن را انکار می‌کنند، در زندگی روزمره خود از آن گریزی ندارند (مطهری، ۲۰۰۱، ج ۶، ص ۸۲).

دلیل بعدی بر وجود جهان خارج خاصیت «کاشفیت علم» است. بدین صورت که شکی نیست در آنکه ما معلوماتی جزئی از جهان خارج داریم، حال اگر این معلومات جزئی برگرفته از جهان محسوس خارجی نباشد، علم خاصیت کاشفیت ندارد. به عبارت دیگر تا جهان موجود محسوس خارجی جزئی نباشد، ما علوم جزئی حسی به آن پیدا نمی‌کنیم، چون علم خاصیت کاشفیت دارد. حال که علم به محسوسات خارجی جزئی داریم، پس جهان محسوس جزئی خارجی وجود دارد (طباطبایی، ۱۹۸۵، ص ۶۰).

دلیل بعدی بر اثبات عالم خارج، قانون علیت است. اصل این قانون مرتکز فطری است بدین صورت که می‌توان گفت اراده و علم من وجود ندارند اگر «من» وجود نداشته باشم. حال احساس گرمی و سردی، ضخامت و نرمی و سایر محسوساتی که مورد ادراک انسان قرار می‌گیرند احساسات واقعی نیستند و وجود ندارند مگر اینکه علتی داشته باشند که بوجود آورنده آن‌ها هستند. بدلیل امتناع بودن معلول بدون علت، معالیل مورد ادراک توسط حواس من از علت خود ناشی‌اند که امری محسوس خارجی است (همان، ۱۹۸۵، ص ۱۷۱).

نقد سوم

در کتاب «تحلیل ذهن»، راسل صراحتاً وجود عین خارجی و طبیعی فراتر از نموده‌های مورد احساس را انکار کرده است. بر اساس دلایلی که از علامه طباطبایی نقل شد، نمی‌توان وجود عالم محسوس خارج را انکار کرد. علاوه بر علامه طباطبایی و فیلسوفان مسلمان، خود راسل نیز دلایلی بر وجود جهان خارج اقامه نموده است که به یکی از آن‌ها می‌پردازیم. این دلیل را راسل در کتاب «مسائل فلسفه» نگاشته و عبارت از «اصل سادگی» است. اصل سادگی بر اساس اعتقادات غریزی عرف عامه بنا نهاده شده است. بر این اساس، این گزاره

را که «خورشید وجود دارد و هر روز از سمت مشرق طلوع می‌کند» می‌توان چندگونه تبیین کرد. یکی اینکه یک موجود شرور و پلید آن را به من القا کرده و خلاف واقعیت باشد و دیگر آن که این گزاره مانند احلام و رؤیاهای حاصل و پرداخته از تخیلات ذهنی باشد و یا اینکه بر اساس اصل سادگی، ساده‌ترین و باورپذیرترین تبیین آن است که این گزاره واقعیت داشته باشد. گرچه اصل سادگی را نمی‌توان یک دلیل یا برهان فلسفی نامید اما نمی‌توان به راحتی عدم معقولیت آن را نیز اثبات کرد (راسل، ۲۰۱۱، ص ۳۹).

حال که عدم معقولیت باورهای غریزی عرف عامه بر اساس فطرت همگانی، به راحتی ممکن نیست، چرا راسل در کتاب «تحلیل ذهن» آن را به کناری نهاده و از آن دفاعی نمی‌کند؟ راسل هیچ دلیل موجهی برای اعراض از این اعتقاد غریزی ارائه نداده و صرفاً به بیان ادعای خود پرداخته است.

چنان‌که در نظریات راسل مشاهده کردیم، تلاش راسل در ابتدا بر این بود تا با رفع ثنویت میان ذهن و ماده و اعتباری دانستن آندو و اینکه هر دوی آن‌ها دارای منشأ مشترکی‌اند که نه ذهنی است و نه مادی، به این تقابل پایان دهد. اما آنچه در خلال بیانات وی در دو کتاب «تحلیل ذهن» و «تکامل فلسفی من» دیدیم، آن بود که راسل به سمت این‌همان کردن حالات ذهنی با مغز پیش می‌رود. بنابراین می‌توان با ضرس قاطع اندیشه‌ی وی را در زمره اندیشه‌های فیزیکیالیستی برشمرد که اگرچه ابتدا شاید مدنظر وی نبوده، اما نهایتاً به آن اذعان کرده است.

نقد چهارم

با واضح شدن نظریه راسل مبنی بر این‌همان بودن حالات ذهنی و مغزی، اشکالات متعددی بر نظریه او وارد می‌گردد. از جمله اینکه ما می‌توانیم مکان مغز و اجزای تشکیل دهنده آن مانند نورون‌ها و رشته‌های عصبی را به عنوان جوهرهایی مستقل تعیین کنیم، اما دقیقاً نمی‌توانیم محلی مشخص برای احساساتی چون درد، عاطفه، تفکر و... در مغز بیابیم (مسلین، ۲۰۱۲، ص ۳۳).

نقد دیگر بر نظریه این‌همانی ذهن و مغز آن‌که با توجه به اصل عدم تمایز این‌همان‌های لایب نیس اگر X و Y دارای این‌همانی باشند، آن‌گاه هر ویژگی که X داشته باشد باید

Y هم داشته باشد. حال به طور مثال اگر درد، همان تحریک نورون‌های C باشد، باید همانگونه که مثلاً درد در پای من وجود دارد، تحریک نورون‌های C نیز در پای من باشد، و یا اینکه هنگامیکه درد پای من شدید است، تحریک نورون C نیز شدید باشد، در حالی که اینگونه نیست، لذا نظریه این‌همانی ذهن و مغز نیز نادرست است (ریونزکرافت، ۲۰۱۳، ص ۷۶).

در ادامه برای آنکه به طور کامل و اساسی، نظریه این‌همانی ذهن و مغز راسل را نقد کرده باشیم به نظرات ملاصدرا و تقریرهای آن از بیان شهید مطهری در این باب اشاره می‌کنیم تا نقاط افتراق آن از نظرات راسل واضح و روشن گردد. اشاره به نظر ملاصدرا به منظور بیان دیدگاه فلسفه اسلامی معاصر در این رابطه و اشاره به نظر شهید مطهری به منظور نمایاندن رویکرد امروزی فلسفه ذهن اسلامی در این رابطه است.

مسئله ذهن و بدن در فلسفه اسلامی

پیش از بیان نظرات ملاصدرا و شهید مطهری باید به یک امر توجه داشت و آن اینکه آنچه امروزه به عنوان ذهن و کارکردهای آن در فلسفه ذهن مطرح است، در گذشته به عنوان نفس، قوا و خصوصیات آن مطرح بوده است. به عبارت دیگر هرآنچه روانشناسان جدید و فلاسفه پسادکارتی راجع به ذهن و خصوصیات آن گفته‌اند، در کتب فلاسفه اقدم (فلاسفه اسلامی و فیلسوفان غربی پیشادکارتی)، ذیل عنوان نفس و قوای آن مطرح شده است. به ادعای برخی از صاحب نظران:

«قدما مثل فیلسوفان اسلامی، واژه ذهن را خیلی محدود به کار می‌برده‌اند و از آن قوه معرفتی خاصی را اراده می‌کرده‌اند؛ لذا باید توجه داشت که مراد از ذهن نزد قدما و فیلسوفان ذهن معاصر مشترک لفظی است. واژه ذهن در ترکیب فلسفه ذهن نه به معنای معرفتی و خاص آن که معادل قوه فهمیدن است، بلکه بر معنای عام آن که در برابر بدن به کار می‌رود، دلالت دارد و از این رو شامل همه قوای معرفتی، روانی، ارادی و معنوی (روحی) انسان می‌شود» (خاتمی، ۲۰۰۸، ص ۶-۷).

می‌توان گفت که امروزه دو واژه «نفس» و «ذهن» در فلسفه اسلامی و فلسفه ذهن معاصر، هم‌معنی هستند. یعنی آنچه امروزه فلاسفه ذهن معاصر از آن با عنوان «ذهن» یاد

می‌کنند، دقیقاً همان چیزی است که فلاسفه متقدم اسلامی از آن به عنوان «نفس» یاد می‌کنند. زیرا به ادعان فلاسفه اسلامی «آنچه در مقابل بدن است» چیزی جز نفس و قوای غیرمادی آن نیست. از این رو هنگامی که فلاسفه ذهن از قوای معرفتی، روانی، ارادی و معنوی یاد می‌کنند که بدنی نبوده و در مقابل آن‌اند، در واقع از نفس و قوای مجرد آن بحث می‌کنند.

ملاصدرا و مسئله نفس و بدن

نخستین نکته‌ای که باید از منظر ملاصدرا به آن توجه داشت، نحوه وجود و پیدایش نفس است. ملاصدرا با ادعان به «جسمانیة الحدوث» بودن نفس بیان می‌دارد که نفس در اولین مرحله پیدایش خود، حقیقتی کاملاً مادی و جسمانی است و می‌توان آن را صورت نوعیه منطبع در ماده دانست، سپس این حقیقت مادی در اثر حرکت جوهری، اشتداد در وجود یافته و مرحله به مرحله بر کمالات حقیقی آن افزوده می‌گردد. این اشتداد وجودی باعث می‌شود تا نفس با گذر از مراحل نباتی و حیوانی به مرحله تجرد عقلی برسد (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۸، ص ۳۳۰).

نحوه گذر نفس از این مراحل به صورت اُبس بعد از اُبس است. یعنی در هر تکامل ذاتی و جوهری که در نفس رخ می‌دهد، کمالات مراتب قبلی محفوظ بوده و کمالات جدید به آن‌ها افزوده می‌گردد. بنابراین نفس، زمانی که به مرحله تجرد می‌رسد، همه قوا و شؤون نفوس نباتی و حیوانی را همچنان در خود تحفظ نموده و به صورت عالی‌تری دارا می‌باشد. سیر این حرکات جوهری تا آنجا ادامه می‌یابد که نفس در مراتب تجرد خود، با رسیدن به عقل مستفاد، متحد با عقل فعال و صور عقلیه افاضه شده از جانب او گشته و در عین این اتحاد و علو تجردی، حقیقت تشکیکی خود را از دست نمی‌دهد. به این معنی که نمی‌توان آن را حتی در این مرحله صرفاً حقیقتی مجرد دانست. زیرا وحدت تشکیکی نفس که به تبع وحدت تشکیکی وجود، در آن ساری و جاری است، اقتضا می‌کند، ما نفس را حقیقتی واحد و ذومراتب بدانیم که مرتبه اسفل آن بدن مادی و مرتبه اعلای آن تجرد ذاتی عقلی باشد که بدان دست‌یافته است (همان، ۱۹۸۱، ج ۹، ص ۷۶-۷۴).

در این دیدگاه نفس بذاته، در تمامی مراتب و شؤون خود حضور دارد و متناسب با هر مرحله در آن تجلی می‌یابد. بنابراین در مرتبه حس، ادراکات حسی، در مرتبه خیال، ادراکات خیالی و در مرتبه عقل، ادراکات کلی عقلانی را بدون واسطه و مباشرتاً انجام می‌دهد. در این دیدگاه قوای نفس بر خلاف تلقی مشایی، منعزل از نفس و عارض بر حقیقت آن نیستند، بلکه همه قوای ادراکی و تحریکی، موجود به وجود واحد نفس بوده و به نوعی از تجلیات و مظاهر همان حقیقت واحد هستند.

ملاصدرا با بیان قاعده «النفس فی وحدتها کل القوی» هرگونه بینونت و جدایی میان نفس، قوا و مراتب آن را انکار می‌کند. به عبارت بهتر تعدد قوای حسی، خیالی و عقلی و همچنین تعدد قوای نفوس نباتی، حیوانی و انسانی، ضرری به وحدت و بساطت نفس وارد نمی‌سازد. بنابر این تعبیر، حقیقت نفس یک حقیقت مشکک در وجود است که مابه‌الامتياز آن عین مابه‌الاشتراک آن است (همو، ۱۹۸۴، ص ۵۷۵-۵۷۴).

تحلیل نظر ملاصدرا

در این دیدگاه، هم وحدت‌انگاری و هم دوگانه‌انگاری که امروزه در مکاتب فلسفی غرب راجع به ذهن وجود دارد نفی می‌شود. زیرا اگر از دریچه بینش مکاتب امروزی فلسفه ذهن بخواهیم به حقیقت نفس از دیدگاه ملاصدرا اشاره کنیم، می‌توانیم از سویی ملاصدرا را یگانه‌انگار و نظر او را راجع به نفس، یک نوع دیدگاه فیزیکیالیستی بدانیم. زیرا همانطور که اشاره کردیم ملاصدرا معتقد است نفس در اولین مراحل پیدایش خود، حقیقتی جسمانی بوده و به عبارتی با بدن خود دارای رابطه این‌همان است.

اما نسبت دادن دیدگاه فیزیکیالیستی به ملاصدرا در باب نفس و بدن اشتباه است. زیرا نفس از نظر ملاصدرا یک حقیقت جامد و ساکن نیست، بلکه در اثر تجلیات ربوبی در هر آن، دارای تکاملات ذاتی و حرکات جوهری است و این امر باعث می‌گردد تا علاوه بر حفظ مراتب مادی خود، از مجرد خیالی و سپس عقلی نیز برخوردار گردد. نکته مهم همین جا است که با وجود اینکه نفس به مرتبه مجرد در ذات خود نائل می‌گردد، نمی‌توان تصور دوگانه‌انگاری دکارتی را به ملاصدرا استناد داد. زیرا بر اساس دوگانه‌گرایی جوهری دکارت، نفس و بدن دو جوهر کاملاً متمایز از یکدیگر بوده و خصوصیات هریک از دیگری متباین

است. اما در دیدگاه ملاصدرا نفس حقیقتی واحد و ذومراتب است؛ یعنی در عین حال که به مراتب مجرد عقلی رسیده و در آن مرتبه مجرد از ماده و خصوصیات مادی است، مراتب مادی خود را از دست نمی‌دهد.

به عبارت دیگر نفس یک موجود واحد ممتد کش‌سان است که این امتداد، همه مراتب مادی و مجرد را شامل می‌شود. بنابراین ملاصدرا در عین حال که مراتب نفس را از مادیت تا مجرد مثالی و سپس عقلی می‌پذیرد، هیچگاه قایل به دوگانگی و بینونت بین نفس و بدن نیست، یعنی یک نوع یگانه‌انگاری بین نفس و بدن که البته با تقریرهای یگانه‌انگارانه در فلسفه ذهن متفاوت است.

به بیان دیگر وحدتی که یگانه‌انگاران و فیزیکیالیست‌ها در باب ذهن و بدن به آن معتقداند یک نوع وحدت عددی است که در مقابل آن دوگانه‌انگاری قرار دارد. اما وحدتی که در نظریه ملاصدرا بین نفس و بدن برقرار است یک نوع وحدت سعی و شمولی است. در وحدت سعی بر خلاف وحدت عددی، دومی و سومی معنا ندارد. بلکه امر واحد با سعی وجودی که دارد مراتب دوگانه و سه‌گانه را در وجود واحد خود مندرک می‌سازد.

اینکه گفته می‌شود مسائلی از قبیل اصالت وجود، تشکیک وجود، بساطت و وحدت وجود از پایه‌های مهم فلسفی نظریه نفس ملاصدرا هستند، به این دلیل است که همان‌طور که در باب هستی، معتقدیم که وجود واحد است و با وحدت خود شامل همه مراتب وجودی عالم خلقت گشته و کثرات قابل مشاهده حسی همه به وحدت عینی خارجی می‌رسند، در باب نفس نیز معتقدیم که کثرات مراتب مادی، مثالی و عقلی و همچنین قوای منطبع در وجود ماده، و مجرد از ماده گرچه به لحاظ مفهومی و ماهوی متعدد و کثیراند، اما وجود واحد نفس که حقیقتی مشکک و ذومراتب است با وحدت سعی خود می‌تواند همه کثرات نامبرده را در خود هضم کرده و شامل همه آن‌ها باشد، بدون آنکه ضرری به بساطت و وحدت آن وارد گردد.

بنابراین ملاصدرا را باید یگانه‌انگار نامید. اما چون این لفظ موهم نظریات فیزیکیالیستی است که امروزه نفس را به عنوان جوهری مجرد و مستقل از بدن نادیده می‌انگارند، بهتر است نظریه نفس و بدن ملاصدرا را نه با عبارت دوگانه‌انگاری و نه یگانه‌انگاری توصیف کرد، بلکه به جای این عبارات می‌توان ملاصدرا را «دوگانه‌انگار وحدت‌نگر» و یا به عبارت

بهرتر «وحدت‌انگار سعی» نامید. بنابراین هیچیک از اشکالاتی که امروزه بر نظریه دوگانه‌انگاری دکارت یا نظریات وحدت‌انگارانۀ فیزیکالیستی امثال راسل وارد است، بر نظر ملاصدرا وارد نیست.

موافقت شهید مطهری با ملاصدرا

شهید مطهری نیز با جانبداری کامل از نظریه ملاصدرا در باب نفس و بدن و بر اساس مبانی و نتایج آن اذعان می‌دارد:

«روح خاصیت و اثر ماده نیست، کمالی است جوهری که از برای ماده پیدا می‌شود و به نوبه خود منشأ آثاری بیشتر و متنوع‌تر از آثار ماده می‌شود...» (مطهری، ۲۰۰۵، ص ۲۰) سپس در ادامه خواصی پنجگانه از قبیل محافظت بر ذات، انطباق با محیط، خوی و عادت، تغذیه و رشد نمو را برای موجودات زنده بیان می‌کند که در موجودات بی‌جان وجود نداشته و این امر حاکی از وجود نیروی حیاتی اختصاصی در موجودات زنده است که موجودات بی‌جان از آن بی‌بهره‌اند.

در ادامه شهید مطهری برای اثبات آنکه در موجودات جاندار، علاوه بر ماده جسمانی، نیروی متفاوت دیگری که آن را حیات می‌نامیم وجود دارد به نظریات اندیشمندانی چون فروید، یونگ، والدکوپه، و کرسی موريسن اشاره کرده و در انتها، هم بر اساس مبانی فلسفی صدرالمتألهین و هم بر اساس تحقیقات علمی اندیشمندان امروزی می‌گوید:

«امروز دیگر برای فکر دیمقراطیسی قدیم که جهان صرفاً جهان ماشینی است و خلقت جز جمع و تفریق و تألیف و ترکیب ذرات چیزی نیست جایی نمی‌ماند... تاروپود جهان خیلی بیشتر و رشته‌دارتر از این است که ما آن را در ماده و حرکت حسی و عرضی ماده محصور کنیم» (همان، ۲۰۰۵، ص ۲۹).

بر اساس مطالبی که تا اینجا بیان نمودیم، فلاسفه اسلامی دیدگاه این‌همانی ذهن و مغز را نپذیرفته و آن را امری نامعقول می‌دانند.

نظر شهید مطهری در باب حافظه و ادراکات

از جمله شواهدی که هنگام بیان نظریات راسل مبنی بر مادی دانستن ذهن توسط او آوردیم، مطالبی است که وی در خصوص حافظه بیان می‌کند. شهید مطهری نیز در

پاورقی‌های کتاب «اصول فلسفه» با مطرح کردن بحث حافظه و اینکه امروزه دو اعتقاد مادی و روحی در این باب وجود دارد، ابتدا به اختصار به نظریه روحی (معتقدان به اینکه کلیه ادراکات و حفظ آن‌ها توسط نفس مجرد صورت می‌گیرد) اشاره کرده و سپس به تفصیل به عقیده مادیون مبنی بر اینکه ادراکات و نگهداری آن‌ها مربوط به عوامل مغزی است اشاره نموده و دلایلی بر رد عقیده آنان ابراز می‌دارد.

به طور خلاصه آنچه شهید مطهری در این باب مطرح کرده آن است که ابتدا می‌گوید مادیون ادراک را عبارت از فعالیت اعصاب می‌دانند و گویند وقتی که یک شیء مورد ادراک واقع می‌شود اثری از آن در یک نقطه مخصوص از ذهن (یک یا چند سلول) باقی می‌ماند. دقیقاً مانند ضبط صوت که صدا را بر روی یک نوار ضبط می‌کند، صوت، بعینه بر روی نوار نمی‌افتد، بلکه به صورت اثرات مغناطیسی بگونه‌ای ذخیره می‌گردد که با تحریک عوامل خاص فنی دستگاه، دوباره تولید می‌گردد. مغز هم در مواجهه با تأثیرات خارجی در سلسله اعصاب خود عکس‌العملی تولید می‌کند و کیفیتی خاص از آن امر مورد ادراک بر چند سلول مغزی حادث می‌گردد که آن را ادراک می‌گوییم. هنگامیکه قوه حافظه به این اثر توجه می‌کند، همانند اینکه صدای ضبط شده دوباره از نوار تولید می‌گردد، ادراکی مشابه ادراک ذخیره شده بازتولید می‌گردد (طباطبایی، ۲۰۰۹، ج ۱، ص ۱۱۱-۱۰۹).

در ادامه شهید مطهری این نظر را درست ندانسته و اشکالات سه‌گانه‌ای بر آن وارد می‌داند. اشکال اول منحصر دانستن فضای ذخیره‌سازی ادراکات به سلول‌های خاص و معین است، در حالیکه هم در مواقع ادراک و هم در مواقع یادآوری، نه تنها عده‌ای خاص از سلول‌ها بلکه تمامی آن‌ها به فعالیت می‌پردازند؛ اشکال بعدی آن است که مطابق نظریه مادیون، آنچه یادآوری می‌شود بازتولید دوباره ادراک اولی است نه عین آن؛ حال آنکه وجداناً و حضوراً در می‌یابیم که ادراکات یادآوری شده عین همان ادراکات اولی‌اند نه شبیه و بازتولید شده آن‌ها.

آخرین اشکال بر نظر مادیون آن است که مغز و تمامی سلول‌های آن در مدت طول عمر یک شخص دائماً در حال تغییر و تحول‌اند و لازمه مادی بودن حافظه و ادراک آن است که با تغییر و دگرگونی سلسله اعصاب و سلول‌ها، ادراکات و مواد نگهداری شده در حافظه

نیز دچار تغییر و تبدل گردند که این امر با شهود و درون‌بینی ما مغایر است (همان، ۲۰۰۹، ج ۱، ص ۱۱۳ - ۱۱۲).

خلاصه آنکه شهید مطهری در باب حافظه و ادراک، برغم آنچه راسل معتقد بود و ادراک را به منقش شدن تصاویر بوسیله فوتون‌ها بر روی شیشه عکاسی تشبیه می‌کرد، هرگونه تفسیر فیزیکی و مادی در باب ادراکات ذهنی و حافظه را برنتابیده و به نقد نظریه مادیون در این خصوص می‌پردازد.

نتیجه‌گیری

آنچه در تحقیق حاضر مدنظر قرار گرفت، بررسی، تحلیل و نقد نظریات راسل، در باب ذهن، ادراکات ذهنی و حافظه بود. وی که از قدمای فلسفه تحلیلی محسوب می‌شود در کتب متعددی که راجع به ذهن و ادراکات ذهنی نگاشته، مطالبی بیان می‌کند که نهایتاً او را به سمت فیزیکیالیسم سوق می‌دهد. ابتدا در کتاب «مسائل فلسفه»، وجود جهان عینی مستقل از داده‌های حواس را می‌پذیرد، اما در ادامه با منحصر نمودن عین در داده‌های حواس و تجربه‌های جزئی مستقیم، بین عین و ذهن تقارب و نزدیکی ایجاد می‌کند. در ادامه مسیر و در خلال آنچه در کتب بعدی راسل یعنی «تحلیل ذهن» و «تکامل فلسفی من» مشهود است، این نزدیکی میان ذهن و عین جای خود را به حذف امور ذهنی و جایگزینی ماده بجای ذهن می‌دهد، تا آنجا که با تشبیه نمودن ادراک به منقش شدن یک رویداد بر صفحه دوربین عکاسی، دوربین را نیز دارای ادراک دانسته و غیر از این نحوه تبیین فیزیکیالیستی، تبیین دیگری را برای ادراک معقول نمی‌داند. سپس با تحلیل کلیه صور ذهنی از جمله حافظه، تجربه، عادت و تفکر به این نحو که هنگام روی‌دادن این امور، مسیرهایی خاص در مغز ایجاد شده و سلول‌های عصبی دارای حالات خاصی می‌گردند که پیش از آن واجد نبودند، صراحتاً رأی خود را مبنی بر این‌همان بودن حالات ذهنی و ذهن با مغز بیان می‌دارد.

در نقطه مقابل شهید مطهری قرار دارد که با اعتقاد به مبانی مابعدالطبیعی صدرالمتألهین، ادعان به تجرد نفس نموده و بیان می‌دارد، در عین اینکه نفس و بدن دو امر مجرد و مادی‌اند، هیچگونه استقلال و بینونتی بین آندو وجود ندارد. وحدت تشکیکی نفس و

عینیت همه مراتب آن با یکدیگر که منجر به اتحاد نفس با همه قوای خود می‌گردد، حاکی از وجود ممتد و تشکیکی نفس است که قادر است مراتب مجرد و مادی را در عین کثرت با وجود واحد خود جمع کند.

این ابتکار صدرالمتألهین که به مدد اصول تشکیک وجود، وحدت وجود و... صورت گرفته، در مبانی نفس‌شناسی می‌تواند عقیده‌مندان به فلسفه اسلامی از جمله شهید مطهری را از تمام اشکالاتی که امروزه به نظریات دوگانه‌انگاری یا ماده‌انگاری وارد است رها کرده و موضع آن‌ها را در تقابل با موضع عقیده‌مندان به فیزیکالیسم از جمله راسل قرار دهد.

در ادامه شهید مطهری راجع به ادراک و حافظه با نقد مبانی آنچه مادیون به آن معتقداند، فاعل انجام دهنده همه این امور را نفس مجرد دانسته و مغز و ابزارآلات مادی را معد و زمینه ساز ادراکات و ذخیره سازی آن‌ها توسط نفس می‌داند.

بنابر تقابل دو دیدگاه مطرح شده توسط راسل و شهید مطهری، از آنجا که مکاتب امروزی فلسفه تحلیلی در باب ذهن و حالات ذهنی، در بسیاری از نظریات خود، متأثر از شیوه و دیدگاه راسل و سایر اندیشمندان در این حوزه، به فیزیکالیسم (با تقاریر جدید آن) روی آورده‌اند، فلاسفه اسلامی معاصر را می‌توان متأثر از دیدگاه و شیوه‌ای که ملاصدرا در تبیین نفس و حالات نفسانی دارد، باورمند به دوگانگی و تجرد و مادیت نفس (ذهن) و بدن دانست، بدون آنکه به مشکلاتی که راسل و اصحاب فیزیکالیسم در این باب با آن مواجه‌اند دچار گردند.

مشارکت نویسندگان

پیشنهاد موضوع و معرفی منابع و بازبینی مقاله و ارائه نکات جهت اصلاح توسط دکتر عبدالله نصری نویسنده اول مقاله صورت گرفته است و اصل نگارش مقاله توسط محمد حیدری فرد نویسنده دوم صورت گرفته است که البته متخذ از رساله دکتری ایشان می‌باشد.

تشکر و قدردانی

این مقاله برگرفته شده از رساله دکتری دانشجو؛ محمد حیدری فرد بوده که موضوع رساله «ذهن‌شناسی از دیدگاه شهید مطهری و علامه جعفری» بوده است. تاریخ دفاع از رساله

شهریور ماه سال ۱۳۹۹ بوده است که در دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه علامه طباطبایی از رساله دفاع شده است.

تعارض منافع

هیچ‌گونه تعارض منافع توسط نویسندگان بیان نشده است.

منابع و مأخذ

- Khatami m, *Philosophy of mind*. Tehran: elm Publications: 2008.Persian
- Russel B, *the Prablems of Philosophy*. Translated by Manouchehr Bozorgmehr. Tehran: Kharazmi Publications:2011.Persian
- Russel B, *The Analysis of Min*. Translated by Manouchehr Bozorgmehr. Tehran: Scientific and cultural publications:2017.Persian
- Russel B, *Our Knowledge of External World*. Translated by Manouchehr Bozorgmehr. Tehran: Publisher: Book Translation and Publishing Company: 1969. Persian
- Russel B, *My Philosophical Development*. Translated by Nawab Muqarrabi. Tehran: Serat Publications: 2008.Persian
- Ravenscraft I, *Philosophy of mind*. Translated by Hossein Sheikh Rezaei. Tehran:Serat Publications: 2013.Persian
- Tabatabai M, *Principles of Philosophy and Method of Realism*. By the effort of Seyed Hadi Khosroshahi, Qom: Publications of the Center for Islamic Studies: 1985. Persian
- Tabatabai M, *Principles of Philosophy and Method of Realism*. Introduction and footnote by Martyr Morteza Motahhari, Tehran Sadra Publications: 2009. Persian
- Copleston F, *History of Philosophy (from Bentham to Russell)*. Translator: Bahauddin Khorramshahi. Tehran: Scientific and cultural publications: 2009. Persian
- Maslin K, Introduction to the Philosophy of Mind. Translated by Mehdi Zakeri. Qom: Publisher: Research Institute of Islamic Culture and Sciences: 2012. Persian
- Motahari M, *Collection of Works*. Tehran: Sadra Publications: 2001. Persian
- Motahari M, *Philosophical Essays*. Tehran: Sadra Publications: 2005. Persian
- Mullasadra, *alhekmatolmotaaliie fel asfarelaghliatelarbae*. Beirut: Publisher: dar ehiae torath: 1981. Arabic
- Mullasadra, *Mafatih al-Ghayb*. Tehran: Institute of Cultural Studies and Research: 1984. Arabic
- Nasri A. *The Outcome of Life (A Journey in the Thoughts of Master Motahhari)*, Tehran: Publisher: Islamic Culture Publishing Office: 2003. Persian
- Russel, Bertrand, (1973), *The Prablems of Philosophy*, Oxford, Oxford University Press

- ,(1972), *Our Knowledge of External World*, London, George Allen & Unwin ltd
- ,(1997), *The Analysis of Mind*, with an Introduction by Thomas Baldwin, London, Routledge
- ,(1993), *My Philosophical Development*, London, Routledge

معرفی نویسندگان



عبدالله نصری ایشان تحصیلات کارشناسی خود را در رشته علوم اقتصادی در مدرسه عالی بازرگانی (دانشکده اقتصاد دانشگاه علامه طباطبایی (ره) در سال ۱۳۵۵ به پایان رساندند. در سال ۱۳۶۴ موفق شدند تحصیلات کارشناسی ارشد خود را در رشته فلسفه غرب در دانشگاه تهران به اتمام رسانند و همچنین در سال ۱۳۷۴ موفق به اخذ درجه دکترا در رشته فلسفه غرب از دانشگاه تهران گردیدند. از سوابق اجرایی ایشان می‌توان به ریاست دانشکده ادبیات علامه طباطبایی (ره) و همچنین ریاست دانشکده صدا و سیما اشاره نمود. عضویت در هیأت تحریریه مجله ذهن و همچنین پژوهشنامه فلسفه دین از دیگر سوابق ایشان است. همچنین نگارش بیش از سی کتاب و هفتاد مقاله توسط ایشان صورت گرفته است. از جمله زمینه‌های تخصصی ایشان می‌توان به فلسفه اسلامی، فلسفه غرب، فلسفه دین و فلسفه سیاسی اشاره کرد.

Nasri, a. Philosophy, Allame tabatabaai Training University, Tehran, Iran

✉ nasri@atu.ac.ir



محمد حیدری فرد ایشان تحصیلات کارشناسی ارشد پیوسته خود را در سال ۱۳۹۳ در دانشگاه امام صادق (ع) در رشته فلسفه و کلام اسلامی به اتمام رساندند و موفق شدند مدرک دکتری خود را در سال ۱۳۹۹ در همان رشته در دانشگاه علامه طباطبایی (ره) به اتمام برسانند. سه مقاله علمی و پژوهشی از ایشان به چاپ رسیده است. زمینه تخصصی ایشان فلسفه و کلام اسلامی است.

Heidarifard, m. professor, Philosophy, Tehran, Iran

✉ Mheidari114@gmail.com

How to cite this paper:

Abdullah Nasri, Mohammad Heidarifard (2021). Analysis and Critique of Russell's Views on the Mind and Mental Perceptions from the Perspective of Mulla Sadra and Shahid Motahhari. *Journal of Ontological Researches*, 10(19), 1-27. Persian.

DOR: 20.1001.1.23453761.1400.10.19.2.8

DOI: 10.22061/orj.2020.1589

URL: https://orj.sru.ac.ir/article_1589.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>.

