

بررسی مفهوم «من»

و آگاهی از دیدگاه حکمت متعالیه و عصب‌شناسی*

- زهره سلحشور سفیدسنگی^۱
- محمدکاظم علمی سولا^۲
- علیرضا کهنسال^۳
- علی مقیمی^۴

چکیده

بحث آگاهی و «من» از مهم‌ترین مباحث تاریخ فلسفه است. ملاصدرا مانند سایر فلاسفه اسلامی، مفهوم «من» و آگاهی را به نفس نسبت می‌دهد. لکن وی بر خلاف فلاسفه پیشین سعی کرد تبیین یگانه‌انگارانه از رابطه نفس و بدن ارائه دهد تا مشکلی را که پیشینیان بر اساس تبیین دوگانه‌انگار از نفس و بدن داشتند، حل کند. از نظر وی، انسان را جوهری در حال حرکت است که از نحوه وجود ضعیف‌تری به نام بدن به نحوه قوی‌تری از وجود به نام نفس مجرد

* تاریخ دریافت: ۱۳۹۶/۱۱/۲۰ - تاریخ پذیرش: ۱۳۹۷/۵/۴.

۱. دکتری حکمت متعالیه، دانشگاه فردوسی مشهد (z.salahshur88@gmail.com).

۲. دانشیار دانشگاه فردوسی مشهد (نویسنده مسئول) (elmi@ferdowsi.um.ac.ir).

۳. دانشیار دانشگاه فردوسی مشهد (kohansal-a@um.ac.ir).

۴. استاد دانشگاه فردوسی مشهد (moghimi@um.ac.ir).

تبدیل می‌شود. این در حالی است که در علوم اعصاب، آگاهی را به مغز نسبت می‌دهند و معتقدند که «من» نیز از آگاهی به دست می‌آید. اما عصب‌شناسان هنوز توضیح کاملی دربارهٔ چگونگی آگاهی ارائه نکرده‌اند. از این رو با استفاده از آسیب‌های مغزی که باعث تغییر و از دست دادن آگاهی می‌شود، نظریهٔ خود را توجیه می‌کنند. لکن از آنجا که در حکمت متعالیه، نقش مغز در فرایند آگاهی انکار نشده است، این دلیل برای توجیه مادیت آگاهی کفایت نمی‌کند. طبق دیدگاه حکمت متعالیه، آگاهی را نمی‌توان صرفاً به ماده (مغز) نسبت داد، هرچند که فعل و انفعالات مغز، زمینه‌ساز آگاهی هستند. اما طبق این دیدگاه، آگاهی و «من» امر مجردی است که عامل وحدت‌دهندهٔ ادراکات مختلف است و توانایی تجزیه و تحلیل و مقایسهٔ این ادراکات را دارد، در حالی که در علوم اعصاب، در مورد چنین عاملی، تبیینی ارائه نشده است.

واژگان کلیدی: آگاهی، من، نفس، مغز، ملاصدرا، عصب‌شناسی.

۱. مقدمه

بررسی مفهوم «من» و آگاهی، پیشینه‌ای طولانی در تاریخ فلسفه دارد. در عهد باستان، مفهوم «من» بیشتر حول این سؤال مطرح می‌شد که آیا «من» انسان، روان اوست یا جسم او یا ترکیبی از این دو؟ نخستین دیدگاه منسجمی که در فلسفهٔ قدیم یونان دربارهٔ «من» انسان مطرح شد، دیدگاه افلاطون بود. افلاطون معتقد بود که «من» انسان، همان نفس اوست که امور ذهنی از آن ناشی می‌شود (افلاطون، ۱۳۶۶: ۱۱۳۶-۱۱۲۸/۲). در این تفکر، ماهیت «من» آگاهی است و این دو واژه جدای از هم تلقی نمی‌شوند و آگاهی نسبت به سایر امور ذهنی، از «من» ناشی می‌شود.

ارسطو دربارهٔ نفس به دیدگاه افلاطون معتقد نیست، اما وی نیز مفهوم «من» را همان نفس انسان می‌داند. نفس در تعریف او، کمال یا فعلیت بدن است. ارسطو بر این باور است که رابطهٔ نفس با بدن مانند رابطهٔ ماده و صورت در اجسام است (ارسطو، ۱۳۶۹: ۸۰-۷۸). وی بر این عقیده است که آگاهی انسان از حقایق امور، به کمک عقل (نفس) میسر می‌شود که می‌توان آن‌ها را درک کرد. وی حواس را مقدمه‌ای برای درک حقیقت آنچه که صورت آن در ذهن حاضر شده است، می‌داند (همان: ۲۵۳).

فلوطین به عنوان نماینده مهم مکتب نوافلاطونی که تحت تأثیر فلسفه افلاطون است، «من» انسان را همان نفس او می‌داند. وی معتقد است نفس که از سنخ جهان معقول است، در ادراک امور عقلی با رجوع به ذات خود، امور بالقوه را بالفعل می‌کند (فلوطین، ۱۹۹۷: ۳۸۷).

اندیشه نوافلاطونی فلوطین در فیلسوفان بعدی مسیحی و مسلمان تأثیر بسیاری گذاشت. از میان فیلسوفان مسیحی، این تأثیر به ویژه در آگوستین، نخستین فیلسوف نامدار مسیحی که کوشید دین و فلسفه را هماهنگ کند، آشکار است. آگوستین انسان را مرکب از دو جوهر متمایز نفس مجرد و بدن مادی می‌دانست. وی تعریف نوافلاطونی نفس را می‌پذیرد و آن را امری مجرد و برتر از بدن می‌داند و معتقد است که عمل شناخت (آگاهی) نیز توسط نفس صورت می‌گیرد (آگوستین، ۱۳۸۲: ۱۹۱).

تأثیر اندیشه نوافلاطونی فلوطین، در فیلسوفان مسلمان بسی بیشتر بود و این از آن رو بود که جنبه‌های عرفانی و شرقی اندیشه‌های نوافلاطونی با طبیعت شرقی خویشاوندی داشت و در واقع برآمده از همان سرچشمه و زادگاه بود. اما مسلمانان کتاب *انولوجیای* فلوطین را از نوشته‌های ارسطو می‌پنداشتند. از این رو در فلسفه اسلامی، دیدگاه ارسطویی به صورت نوافلاطونی تفسیر می‌شد (کاپلستون، ۱۳۸۸: ۲/۲۴۶) و دیدگاه رسمی بیشتر فیلسوفان مسلمان این بود که انسان مرکب از دو جوهر متمایز نفس مجرد و بدن مادی است و میان این دو جوهر، رابطه صورت و ماده برقرار است. در این دیدگاه نیز مفهوم «من» و آگاهی به نفس نسبت داده می‌شد.

این دیدگاه در اواخر قرون وسطا به فلسفه مسیحی نیز منتقل شد و فیلسوفانی همچون آکوئیناس نیز به این دیدگاه ارسطویی روی آوردند (همان، ۲/۴۹۹).

بعد از قرون وسطا، اولین فیلسوف بزرگی که اندیشه‌های او در مورد نفس و آگاهی، به عنوان نقطه عطفی در تاریخ فلسفه محسوب می‌شود، دکارت است. در این تفکر آگاهی انسان نه تنها شاخص و تعیین کننده همه چیز، بلکه سرچشمه فکر، اراده و تصمیم است و کل هستی از او معنا می‌گیرد.

برای دکارت، وجود «من» به عنوان یک پرسش فلسفی مطرح نیست. در فلسفه او، «من» به عنوان یک وجود عینی مانند سایر اعیان مورد تحقیق قرار نمی‌گیرد. در «فکر

می‌کنم پس هستم»، «من» جوهری است که ماهیت آن تماماً فکر کردن است. از این رو دکارت بر خلاف دیدگاه ارسطویی، معتقد بود که نفس همان تفکر و بدن صرفاً امتداد است (Descartes, 1986: 62). اما وی بر خلاف ارسطو که می‌توانست از طریق رابطه قوه و فعل، تعامل میان نفس و بدن را تبیین کند، در تبیین نحوه تعامل نفس و بدن دچار مشکل بود؛ چیزی که ماهیتاً تفکر است، چگونه می‌تواند با چیزی که ماهیتاً امتداد است رابطه داشته باشد؟ دکارت تلاش کرد تا از طریق یافتن عضوی از بدن که بتواند واسطه میان نفس و بدن باشد، این موضوع را حل کند و برای این کار «غده صنوبری» را پیشنهاد داد (دکارت، ۱۳۷۶: ۳۳۲). اما مشکل این بود که خود غده صنوبری هم از سنخ امتداد است و رابطه آن با جوهر نفس که از سنخ تفکر است، نیازمند تبیین خواهد بود.

در همین دوره در فلسفه اسلامی، صدرالدین شیرازی با طرح دیدگاه جدیدی تلاش کرد مسئله تعامل نفس و بدن را حل کند. او انسان را جوهری در حال حرکت می‌دانست که از نحوه وجود ضعیف‌تری به نام بدن به نحوه قوی‌تری از وجود به نام نفس مجرد تبدیل می‌شود. در این دیدگاه، انسان موجودی سیال است که از یک مرتبه وجودی اش «بدن»، و از مرتبه دیگر آن «نفس» انتزاع می‌شود. به این ترتیب، به نظر ملاصدرا مسئله تعامل نفس و بدن قابل حل است.

وی نیز مفهوم «من» و آگاهی را به نفس نسبت می‌دهد و ماهیت «من» را آگاهی و شناخت می‌داند. وی اقسام ادراک (حسی، خیالی و عقلی) را به نفس نسبت می‌دهد. از نظر ملاصدرا صورت‌های عقلی، خیالی و حسی، منطبق در اعضای ادراکی نیستند؛ بلکه صورت عقلی با قوه عاقله، صورت خیالی با قوه خیال و صورت حسی با قوه حسی متحدند. با توجه به اینکه هر یک از قوا مرتبه‌ای از مراتب نفس و شأنی از شئون او هستند، می‌توان نتیجه گرفت که رابطه نفس انسان با صورت‌های علمی اعم از عقلی، خیالی و حسی که بعینه همان قوای ادراکی نفس هم هستند، رابطه واقعیستی ذومراتب با مراتب خود است. نفس در عین وحدت دارای قوای متعددی از قبیل عقل، خیال و حس است که به وجود او موجودند (صدرالمتألهین، ۱۳۶۳: ۵۵۳-۵۵۴).

اما در دوره جدید، علوم اعصاب آگاهی را حاصل کارکردهای فیزیولوژیک مغز

می‌داند و معتقد است که مفهوم «من» حاصل مجموعه ادراکات و حالات ذهنی است و برای «من» وجود مستقلی قائل نیست. این نظرات همانند نظرات هیوم است که معتقد بود نفس (خود) چیزی جز مجموعه‌ای از ادراکات مختلف نیست که در حرکتی دائمی هستند (Hume, 1896: 133-134). اما نکته قابل توجه در نظریات علوم اعصاب، جدا کردن آگاهی از مفهوم من است. از دیدگاه فلاسفه‌ای همچون ملاصدرا، ماهیت من همان آگاهی است. اما از دیدگاه علوم اعصاب، از آگاهی می‌توان مفهوم من را به دست آورد، چنان که سایر مفاهیم را به دست می‌آوریم. در این نوشتار سعی بر این است که ادله این دو دیدگاه را بررسی و مقایسه کنیم.

۲. تعریف آگاهی

ویلیام جیمز حدوداً یک قرن پیش، خصوصیات را برای آگاهی متذکر شده است که کم و بیش هنوز مورد قبول اکثر روان‌شناسان و فلاسفه و محققان حوزه آگاهی می‌باشد. او برای این حالت روانی خصوصیات زیر را مطرح می‌سازد:

الف) ذهنی بودن: ^۱ آگاهی یک تجربه ذهنی است که مفهوم کوالیا^۲ را دربرمی‌گیرد. تجربه مستقیم رنگ‌ها، درد، بو و خشم، مثال‌هایی از کوالیا یا همان کیفیات ذهنی می‌باشند (دهانه، ۱۳۹۴: ۱۱-۱۰).

ب) تغییر: ^۳ آگاهی دارای سطوح مختلفی است که از ناآگاهی تا برانگیختگی شدید می‌تواند در نوسان باشد (همان).

ج) تداوم: ^۴ حلقه‌های آگاهی زنجیروار به یکدیگر مرتبط هستند و ما این تداوم را در احساس مداوم «من» مشاهده می‌کنیم (همان).

د) قصدمندی: ارادی بودن و عمد در توجه به یک محرک و به آگاهی آوردن آن دیده می‌شود (همان).

1. Subjectivity.
2. Qualia.
3. Change.
4. Continuity.

ه) انتخاب‌گری: ^۱ این ویژگی با مکانیسم توجه تأمین می‌شود و توجه به محرک‌های خاص و ادراک آن‌ها از میان انبوهی از محرک‌ها و داده‌های محیطی (همان). بنابراین ما در زمان خاصی که در آن هستیم، فقط می‌توانیم به بخشی از آنچه که مغز - ذهن ما را تشکیل می‌دهد، هشیارانه آگاه باشیم؛ بدین ترتیب باقی ذهن ما ناهشیار است. ناآگاهی قسمت عمده‌ای از فعالیت‌های ذهنی ما و محتوای آن را تشکیل می‌دهد، هرچند که این ناآگاهی، ادراکات، افکار، احساسات، انگیزش‌ها و رفتارهای ما را تحت تأثیر قرار می‌دهد. بنابراین می‌توان گفت که وسعت ناآگاهی بسیار بیشتر از آگاهی ماست. ولی با تغییر توجه می‌توانیم از بعضی محتوای ناآگاهی یا نیمه‌آگاهی ذهنمان آگاه شویم (همان).

۳. دیدگاه علوم اعصاب در مورد آگاهی

از دیدگاه علوم اعصاب، آگاهی یک خاصیت ذاتی ماده نیست، بلکه این خاصیت، حاصل یک سیستم عصبی است که به سطحی از پیچیدگی و سازمان‌یابی رسیده است. قیاسی از مولکول H_2O آب می‌تواند توضیح مناسبی برای این موضوع باشد. آب ترکیبی از اتم‌های هیدروژن و اکسیژن است. لیکن هیچ کدام از این گازهای قابل اشتعال و انفجار، خصوصیات آب را ندارند. در حقیقت آب مایعی است که می‌تواند در خاموش نمودن آتش مورد استفاده قرار گیرد. خصوصیات آب هنگامی حاصل می‌شود که اتم‌های هیدروژن و اکسیژن به طریق معین با هم ترکیب شده و سازمان یابند. آگاهی نیز خصوصیت پدیدار شده از تعامل نورون‌ها در یک سیستم عصبی است که به قدر کافی پیچیده و به طور متناسبی سازمان یافته است (همان: ۱۰).^۲

از دیدگاه علوم اعصاب، آگاهی نظامی درونی و گسسته از جهان خارج است که

1. Selectivity.

۲. البته این توضیح فقط یک تمثیل برای مشکل قدیمی آگاهی و مغز است که عصب‌شناسان باید برای توضیح چگونگی به وجود آمدن آگاهی از مغز توضیحی مانند آنچه که در مورد آب مثال زده شد، ارائه کنند تا این تمثیل پذیرفته شود؛ یعنی ترکیبات مولکولی و سلولی مغز چگونه منجر به آگاهی می‌شوند.

امکان حفظ تصاویر ذهنی و انتشار آن برای فرایندهای متعدد تخصصی دیگر را فراهم می‌کند. این نظریه با عنوان «فضای کاری سراسری» مطرح شده است. «فضای کار سراسری»، امکان مبادلهٔ منعطف اطلاعات را برای این فرایندها فراهم کرده است. این فضای کاری در هر لحظه زیرمجموعه‌ای از فرایندهای محلی را انتخاب می‌کند، از اطلاعات رمزشدهٔ آن فرایندها یک بازنمایی منسجم می‌سازد، آن را برای مدتی دلخواه در ذهن نگه می‌دارد و می‌تواند آن را به هر فرایند دیگر ارسال کند. هر گاه اطلاعات به این فضای کاری برسند، به شکل آگاهانه درمی‌آیند (همان: ۱۶۰-۱۶۲).

با توجه به این نظریه، آگاهی صرفاً به معنای اشتراک گذاری اطلاعات در مغز است. هر گونه اطلاعات آگاهانه را می‌توان تا مدت‌ها پس از ظهور محرک در جهان خارج، در مغز نگه داشت. به همین علت، مغز این اطلاعات را به فضای کاری منتقل می‌کند تا فارغ از زمان و مکان اولیهٔ ادراک در آنجا ذخیره شوند. در نتیجه قادریم از این اطلاعات به هر شکلی که می‌خواهیم استفاده کنیم. به طور خاص قادریم آن را به فرایندهای زبانی منتقل کرده و نام‌گذاری‌اش کنیم؛ از همین رو ظرفیت گزارش افکار، یکی از ویژگی‌های کلیدی حالت‌های آگاهانه است. لیکن قادریم آن را به حافظهٔ بلندمدت‌مان منتقل و در برنامه‌ریزی‌های آینده از آن استفاده کنیم. طبق این باور، انتشار منعطف اطلاعات، صفت ویژهٔ حالت آگاهانه است (همان: ۱۶۲).

۱-۳. شواهد فیزیولوژیک نظریهٔ فضای کار سراسری

از دیدگاه علوم اعصاب، ادراک آگاهانه نتیجهٔ موجی از فعالیت نورونی است که با گذر از آستانه‌ای مشخص به قشر مغز می‌رسد. یک محرک آگاه، فعالیت نورونی را برمی‌انگیزاند که سرانجام موجب فعالیت هم‌زمان نواحی مختلف می‌شود. در طول این دورهٔ آگاهانه - که تقریباً ۳۰۰ میلی‌ثانیه پس از ظهور محرک شروع می‌شود - نواحی پیشانی مغز نسبت به ورودی‌های حسی اطلاع پیدا می‌کنند، ولی خود این نواحی پیام‌های گسترده‌ای را در مسیر مخالف به بخش‌های زیادی در مغز ارسال می‌کنند. پیامد نهایی این روند، یک وب مغزی از نواحی هم‌زمان فعالی است که جنبه‌های مختلف آن نشانه‌های آگاهی هستند؛ فعالیت توزیع شده به ویژه در لوب‌های پیشانی و

آهیانه‌ای، موج P3،^۱ تقویت باند گاما (نوسانات بیشتر از ۳۰ هرتز) و هم‌زمانی تبادل اطلاعات در نواحی دوردست با یکدیگر (همان: ۱۳۹).

طبق این دیدگاه، نشانه‌های افکار آگاهانه فقط زمانی که ادراکی آگاهانه اتفاق می‌افتد، در مغز رخ می‌دهد.

۱-۱-۳. بررسی

این نظریه، انتشار منعطف اطلاعات را صفت ویژه حالت آگاهانه می‌داند، اما هیچ توضیح فیزیولوژیکی را در مورد اینکه دقیقاً چه فرایندهایی باعث به وجود آمدن این حالت منعطف آگاهانه است، ارائه نمی‌کند.

در واقع این نظریه، این مسئله را تبیین نمی‌کند که این فضای درونی واحد از آن اطلاعات پراکنده، چگونه حاصل شده است و چه چیزی عامل وحدت و ثبات آن است؟ همه سخن این است که مغز چگونه آگاهی می‌یابد و اینکه آگاهی از اشتراک‌گذاری اطلاعات در مغز است، چیزی را حل نمی‌کند؛ زیرا مقصود از آگاهی، درک اطلاعات است؛ خواه یک اطلاع باشد یا هزاران اطلاعات.

این فعالیت‌های هم‌زمان در قشر مغز، مورد انکار فلسفه ملاصدرا نیست. چیزی که در این فلسفه مورد انکار است، این است که بتوان تمام ویژگی‌های آگاهی را به طریق مادی تبیین کرد و در این نظریه نیز هیچ کدام از این ویژگی‌ها تبیین نشد.

در آگاهی بی‌شک به طور هم‌زمان فعالیت‌هایی در بسیاری از قسمت‌های قشر مغز به وجود می‌آید، اما نمی‌توان این فرایندهای پیچیده‌تر ماده را آگاهی دانست؛ چرا که این فعالیت‌ها شبیه فعالیت رایانه‌هاست یا به عبارتی شبیه دستور زبان است که جان سرل، فیلسوف ذهن معاصر، نادرستی آن را با استدلال اتاق چینی اثبات کرد. سرل این استدلال را طراحی کرد تا نشان دهد که نظریه محاسباتی ذهن، نقش حیث التفاتی (معناشناختی) را در تفکر نادیده می‌گیرد. از این رو برنامه رایانه‌ها هرگز نمی‌تواند یک ذهن باشد؛ چرا که برنامه رایانه‌ها صرفاً برنامه دستور زبانی است و ذهن بیش از امری

۱. ادراک آگاهانه، یک موج P3 یعنی ولتاژی مثبت ایجاد می‌کند. خاستگاه این موج، فعالیت هم‌زمان مداری بزرگ، شامل لوب‌های پس‌سری چپ و راست، آهیانه‌ای و پیش‌پیشانی است.

دستور زبانی است (Searle, 1984: 31).

هرچند سرل این استدلال را برای فاقد ذهن بودن رایانه‌ها طراحی کرد، ولی می‌توان این استدلال را در مورد نظریات عصب‌شناسان در مادیت آگاهی نیز به کار برد؛ زیرا عملکرد سیستم اعصاب نیز صرفاً برنامه‌ای دستور زبانی است و آگاهی چیزی بیش از دستور زبان است. به عبارت دیگر، توانایی فهم غیر از دستور زبان است. علاوه بر اینکه فروکاستن مغز به یک سری فعالیت‌های دستوری و رباتی، باعث می‌شود که علاوه بر حیث معناشناختی، حیث اراده و قصدمندی نیز نادیده گرفته شود. یک ربات هیچ‌گاه نمی‌تواند علاوه بر برنامه‌هایی که دارد، قصد یادگیری برنامه دیگری را داشته باشد.

بدین ترتیب اگر عصب‌شناسان معتقدند که آگاهی ویژگی عرضی ماده است، باید بتوانند تحلیلی از آگاهی ارائه کنند که تمام ویژگی‌های آن از جمله حیث معناشناختی آن را تبیین کند. ولی طبق دیدگاه حکمت متعالیه نمی‌توانند چنین تبیینی از مادیت آگاهی ارائه کنند؛ چرا که حیث معناشناختی صرفاً با پردازش نورونی به دست نمی‌آید، چون آگاهی یعنی دانستن پردازش‌ها، نه خود پردازش‌ها. اگر آگاهی خود پردازش‌ها بود ما باید علم حضوری نسبت به تمام فعالیت‌های نورونی داشتیم؛ ولی ما چنین علمی نداریم.

ممکن است به این استدلال اشکال شود که نفی علم حضوری به فعالیت‌های مغزی، سبب نفی رابطه این‌همانی و نفی مادیت آن نیست؛ چنان که ندانستن اینکه آب از H_2O تشکیل شده است، دلیل بر نفی رابطه این‌همانی آب و H_2O نیست. اما این اشکال صحیح نیست؛ چرا که آگاهی ما که همیشه به آن دسترسی داریم و حضوراً آن را درک می‌کنیم، با آب که خارج از آگاهی ماست و علم حصولی به آن داریم، متفاوت است. علم حصولی سبب نمی‌شود که رابطه این‌همانی میان اشیاء را بدانیم؛ اما علم حضوری مستلزم چنین امری است. تفاوت علم حضوری و حصولی در این است که ما آب را به واسطه آگاهی درک می‌کنیم، ولی برای درک آگاهی نیازی به واسطه نداریم.

بدین ترتیب با نفی مادیت آگاهی می‌توان تجرد آن را نتیجه گرفت.

۴. دلایل نقضی عصب‌شناسان در مورد آگاهی

مهم‌ترین مشکل عصب‌شناسان در زمینه آگاهی این است که اطلاعی در مورد مکانیسم آگاهی ندارند. از این رو دلایل و شواهد نقضی را مطرح می‌کنند مبنی بر اینکه اگر آگاهی مادی نباشد، چگونه تغییر در ساختار مغز، باعث تغییر در آگاهی یا از بین رفتن آن می‌شود. از جمله بیماری‌ها و آسیب‌هایی که باعث تغییر در آگاهی می‌شوند، می‌توان به کوربینی، ادراک‌پریشی‌ها و قطع جسم پینه‌ای اشاره کرد که در ذیل توضیح بیشتری در مورد آن مطرح می‌شود.

۴-۱. کوربینی

آسیبی که به قشر مخطط یا به تشعشعات بینایی محدود شود، موجب ایجاد کوربینی^۱ می‌شود. افراد مبتلا به کوربینی، دیدن هر چیزی را در بخش کور میدان بینایی انکار می‌کنند؛ اما علی‌رغم این حالت، می‌توانند اشیای واقع در محل را نشان دهند و اندازه و جهت آن اشیاء را هم تمیز دهند. این عده همچنین نسبت به حرکت حساس هستند؛ اما هرچند که رفتارشان می‌تواند تحت تأثیر اشیای واقع در میدان کورشان قرار گیرد، ولی نسبت به وجود این اشیاء هشیاری ندارند. توانایی این افراد در پاسخ‌دهی به محرکات دیداری ممکن است به ارتباطاتی بستگی داشته باشد که قشر ارتباطی بینایی از برجستگی‌های فوقانی و هسته زانویی جانبی دریافت می‌کند. اگرچه برجستگی‌های فوقانی، اطلاعات دیداری را به قسمت‌هایی از مغز می‌فرستند که حرکات دست را هدایت می‌کنند، ولی به نظر نمی‌رسد که آن‌ها این اطلاعات را به بخش‌هایی از مغز که باعث هشیاری می‌شوند، ارسال کنند. این پدیده نشان می‌دهد که اطلاعات دیداری بی‌آنکه هیچ‌گونه احساس هشیاری ایجاد کنند، می‌توانند رفتار را کنترل کنند (کارلسون، ۱۳۷۹: ۲۶۲-۲۶۳؛ Rizzo & Barton, 1999: 260-261).

۴-۲. ادراک‌پریشی

آسیب وارد به قشر ارتباطی بینایی می‌تواند موجب دو شکل اساسی ادراک‌پریشی بینایی^۲

1. Blindsight.
2. Visual agnosia.

شود که این دو شکل عبارت‌اند از ادراک‌پریشی دریافتی^۱ و ادراک‌پریشی ارتباطی^۲ (Feinberg & Farah, 2004: 131).

افراد مبتلا به ادراک‌پریشی دریافتی نمی‌توانند اشیا را از روی شکل آن‌ها تشخیص دهند، هرچند که جزئیات دیگر را می‌توانند تشخیص دهند (Ibid.: 1/132-133). یک علامت شایع ادراک‌پریشی بینایی، ادراک‌پریشی چهره‌ای^۳، یعنی ناتوانی در شناسایی چهره‌هاست. در این اختلال، بیمار می‌تواند تشخیص دهد که در حال نگاه کردن به یک صورت است؛ ولی نمی‌تواند بگوید که چهره از آن کیست (Ibid.: 1/134). دومین شکل اساسی ادراک‌پریشی بینایی، ادراک‌پریشی بینایی ارتباطی است. افراد مبتلا به ادراک‌پریشی ارتباطی می‌توانند به طور طبیعی ادراک کنند (این بیماران قادرند اشیا را ترسیم کنند)، ولی نمی‌توانند نام آنچه را دیده‌اند، بیان کنند. در واقع به نظر می‌رسد که آن‌ها نسبت به این ادراکات ناآگاه‌اند (Ibid.: 1/133-134).

۱-۲-۴. بررسی

استدلال برای مادیت ادراک (آگاهی) از طریق آسیب‌های وارد بر قشر مغز، این اشکال را داراست که آن منطقه می‌تواند مرکزی باشد که اطلاعات در آن پردازش می‌شوند یا ناحیه‌ای باشد که مسیری از آن عبور می‌کند. به عبارت دیگر، پی بردن به اینکه مغز علت تامه یا ناقصه آگاهی است، از طریق آسیب به آن ثابت نمی‌شود؛ چون معلول (آگاهی) در صورت نبودن علت اعم از تامه یا ناقصه به وجود نمی‌آید. بنابراین تنها راه اثبات علت تامه بودن مغز این است که از طریق حلی آن را اثبات کرد. اما این در حالی است که علوم اعصاب نتوانسته‌اند این مسئله را از این طریق اثبات کنند.

۳-۴. قطع شدن جسم پینه‌ای

جسم پینه‌ای بخشی از مغز پستانداران است که وظیفه پیوند دو نیم کره مغزی راست

1. Apperceptive visual agnosia.
2. Associative visual agnosia.
3. Prosopagnosia.

و چپ را دارد.

به طور کلی در یک شخص سالم، مغز به صورت یک کل به هم پیوسته عمل می‌کند و داده‌های یک نیم کره از راه جسم پینه‌ای به نیم کره دیگر راه می‌یابد. این ارتباط هرچند در پردازش اطلاعات بسیار مفید است، گاه مانند برخی از انواع صرع مشکل‌آفرین است؛ زیرا یک حمله صرعی که در یک نیم کره مغز آغاز شده است، با عبور از این پل، تمام مغز را تحریک می‌کند. لذا در برخی بیماران، جراحان اقدام به قطع جسم پینه‌ای می‌کنند. اما قطع جسم پینه‌ای باعث مشکلاتی می‌شود که عبارت‌اند از:

۱. قطع جسم پینه‌ای، انتقال اطلاعات از منطقه ورنیکه نیم کره غالب به قشر حرکتی نیم کره مقابل را مسدود می‌کند. لذا اعمال فکری منطقه ورنیکه نیم کره چپ، کنترل خود بر روی قشر حرکتی راست که اعمال حرکتی ارادی چپ را شروع می‌کنند، از دست می‌دهد. علی‌رغم اینکه حرکات معمول ناخودآگاه دست و بازوی چپ طبیعی می‌مانند (کایتون و هال، ۱۳۸۶: ۹۰۶).

۲. قطع جسم پینه‌ای مانع انتقال اطلاعات بینایی و پیکری از نیم کره راست به منطقه ورنیکه نیم کره غالب (چپ) می‌شود. لذا اطلاعات بینایی و پیکری سمت چپ بدن، اغلب نمی‌توانند به منطقه تفسیری عمومی مغز برسند و بنابراین نمی‌توان از آن‌ها برای تصمیم‌گیری استفاده کرد (همان).

۳. در نهایت، افرادی که جسم پینه‌ای آن‌ها به طور کامل قطع شده است، مغز آن‌ها به دو قسمت خودآگاه کاملاً مجزا تقسیم می‌گردد. مثلاً در بیماری که جسم پینه‌ای قطع شده است، تنها نیم کره چپ مغز می‌تواند هم کلمه نوشته‌شده و هم کلمه ادا شده را درک کند؛ زیرا سمت چپ مغز نیم کره غالب است. برعکس سمت راست مغز می‌تواند کلمات نوشته‌شده، نه کلمات ادا شده را درک کند. علاوه بر این، قشر راست مغز می‌تواند در پاسخ به کلمه نوشته‌شده، حرکتی را برانگیزد؛ بی‌آنکه قشر چپ هرگز از علت این پاسخ چیزی بداند (همان).

این پاسخ بی‌شک به این دلیل روی می‌دهد که مناطق مغزی مربوط به هیجانات در دو نیم کره، قسمت قدامی قشر گیجگاهی دو طرف و مناطق مجاور آن، هنوز از طریق

رابط قدامی که قطع نشده است، با یکدیگر در ارتباط هستند. این پاسخ نیازمند عملکرد منطقه ورنیکه و مناطق حرکتی تکلم در نیم کره چپ است؛ زیرا برای گفتن پاسخ، نیاز به عملکرد مناطق سمت چپ مغز داریم، اما زمانی که علت این پاسخ را می‌پرسیم، بیمار نمی‌تواند علت را توضیح دهد. بدین ترتیب دو نیم کره مغز، توانایی‌های مستقلی در زمینه هشیاری، ذخیره خاطرات، ارتباطات و کنترل فعالیت‌های حرکتی دارند. وجود جسم پینه‌ای برای هماهنگ‌سازی اعمال دو نیم کره مغز در سطح ناخودآگاه، ضروری است و رابط قدامی نقش مهمی را در متحد کردن و یکسان‌سازی پاسخ‌های هیجانی دو نیم کره بر عهده دارد (همان: ۹۰۷).

۴-۳-۱. بررسی

در قطع جسم پینه‌ای باید پرسید چه چیزی باعث این تصور می‌شود که مغز به دو بخش خودآگاه تقسیم می‌شود. اینکه هر نیم کره در شرایط آزمایشگاهی، از ورودی‌های نیم کره دیگر اطلاع نداشته باشد، دلیل بر دو خودآگاه مستقل نیست؛ چرا که اگر واقعاً دو خودآگاه بود، باید هر نیم کره به صورت یک خودآگاه مستقل عمل می‌کرد، مانند دو فرد کاملاً مستقل که هر کدام مسیر و هدفی جدا دارند. در مورد این افراد چنین چیزی گزارش نشده است که احساس کنند هر نیم کره به فکر خاصی مشغول است یا به دلیل افکار متفاوت، بین دو قسمت بدن ناهماهنگی ایجاد شود، بلکه اکثر این تفاوت‌ها که در آزمایشگاه‌ها مشخص شده است، حاکی از اطلاع نداشتن است، نه اینکه حاکی از دو فکر مستقل یا دو تصمیم‌گیری مختلف باشد. بنابراین این دلیل را نمی‌توان دلیل بر دو خودآگاه یا دو «من» مستقل دانست. از این رو تا زمانی که عصب‌شناسان نتوانسته‌اند آگاهی را از طریق حلی اثبات کنند، شواهد نقضی را نمی‌توان دلیلی بر مادی بودن آگاهی دانست؛ چرا که این شواهد مورد انکار هیچ کدام از دو طرف نیست.

۵. دیدگاه حکمت متعالیه در باب آگاهی

از نظر ملاصدرا آگاهی و درک دارای مراتبی است و در تمامی مراتب، آن را به

عنوان امری مجرد مطرح می‌کند که توسط نفس صورت می‌پذیرد. نفس در مکتب صدرایا، جوهر مستقلی است که با حرکت جوهری از مرحله جسمیت گذشته و با طی نفس نباتی و حیوانی به نفس ناطقه انسانی تبدیل می‌شود.

به عقیده ملاصدرا، اگرچه ادراک (آگاهی) با عضو و بخش خاصی از بدن و مغز مرتبط است، اما این اعضا و قوای مادی، نقش اعدادی برای نفس دارند و زمینه‌ساز ادراکاتی می‌شوند که غیرمادی‌اند (صدرالمتألهین، ۱۳۶۰: ۱۹۷).

از این رو آنچه به عنوان مادیت آگاهی در عصب‌شناسی مطرح می‌شود، اساساً مانعی برای تجرد به معنایی صدرایی نیست.

وی برای اثبات مدعای خود براهین متعددی را مطرح می‌کند. از جمله این براهین، برهان ذیل است که جزء متقن‌ترین براهین برای اثبات تجرد ادراک می‌باشد.

۱-۵. برهان تجرد آگاهی (ادراک) از دیدگاه حکمت متعالیه

ملاصدرا در این برهان بیان می‌کند اگر هر یک از صور علمی در جزئی از بدن منتقل شده باشد، ادراک آن عبارت از همان ارتسام یا حلول خاص است. اما لازمه این امر آن است که هر جزئی از اندام درک‌کننده، همان صورت منتقل در خودش را درک کند و از دیگری بی‌اطلاع باشد، پس کدام نیروی درک‌کننده است که آن‌ها را با هم درک می‌کند و با یکدیگر می‌سنجد. اگر فرض کنیم که عضو مادی دیگری آن‌ها را با هم درک می‌کند، باز همان محذور تکرار می‌شود؛ زیرا هر عضو مادی دارای اجزایی خواهد بود و اگر ادراک عبارت باشد از انتقاش صورت در یک محل مادی، هر یک از اجزاء آن همان صورت مرتسم در خودش را درک خواهد کرد و در نتیجه مقایسه‌ای انجام نخواهد گرفت. پس ناچار باید بپذیریم که قوه مدرکه بسیطی هر دو را درک می‌کند و با وحدت و بساطت خودش هر دو را می‌یابد. بنابراین ادراک هم انطباق صورت در محل مادی نخواهد بود. پس انسانی که با واژه «من» به آن اشاره می‌کنیم، مغایر اجزاء بدن است و آن چیزی است ورای بدن؛ بنابراین حکم بسیط از قوای حسی صادر نمی‌شود (ابن سینا، ۲۰۰۷: ۱۸۴؛ صدرالمتألهین، ۱۹۸۱: ۲۲۲-۲۲۱/۸).

با این دلیل، تجرد ادراک و تجرد نفس درک کننده ثابت می شود. از این رو طبق این دلیل، نفس به عنوان عاملی وحدت دهنده و مدبرک ادراکات مختلف که توانایی تجزیه و تحلیل و مقایسه این ادراکات را دارد، معرفی می شود؛ عاملی که در علوم اعصاب ناشناخته است.

۶. «من» از دیدگاه حکمت متعالیه

در حکمت متعالیه، «من» با عنوان علم حضوری نفس به خود مطرح می شود. طبق دیدگاه ملاصدرا علم نفس به ذات خود حضوری است. وی از آن رو این علم را حضوری می داند که معتقد است اگر این ادراک از طریق مفهوم باشد، هم مشارک و هم کلیت مطرح می شود که این امر با تمایز و فردیت و جزئیت «من» سازگار نیست (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱: ۱۵۵/۶-۱۵۶).

پذیرش علم حضوری نفس به خود، در فلسفه شیخ اشراق و ابن سینا که نفس را از آغاز موجودی مجرد محسوب می کردند، روشن است. اما به نظر می رسد پذیرش این مسئله در فلسفه ملاصدرا که نفس در آغاز موجودی جسمانی و رابطه آن با بدن رابطه ای اتحادی است، نیاز به تأمل بیشتری دارد. ملاصدرا در تبیین این مسئله بیان می کند که علم نفس به ذات خویش و ماسوای خویش در ابتدای تکون و حدوث، همان «قوة» علم به ذات و «قوة» علم به ماسوای ذات است؛ چنان که ذات نفس نیز قبل از علم به ذات بالقوه است.

بر این اساس نفس انسانی در ابتدای تکون خویش هیچ علمی حتی به خود ندارد. او به صراحت بیان می کند که قوة علم به خود، به معنای نبود علم است (همو، ۱۳۵۴: ۲۶۲).

اما وجود «من» ضرورتاً قبل وجود جهان خارج، برای من وجود دارد، اگرچه این وجود به نحو بالقوه باشد؛ زیرا به گفته فلاسفه، تا شیء وجود فی نفسه نداشته باشد، چیزی برای آن حاصل نمی شود. بنابراین علم «من» به «من» نیز باید قبل از علم «من» به «غیر» حاصل شده باشد (علمی سولا و لعل صاحبی، ۱۳۹۵: ۶۴-۶۵).

۱-۶. براهین تجرد «من» از دیدگاه حکمت متعالیه

۱-۱-۶. برهان اول

با توجه به برهانی که در اثبات تجرد آگاهی مطرح شد، نفس به عنوان عامل واحدی که ادراکات مختلف را ادراک می‌کند، مورد بررسی قرار گرفت. اما در این برهان بر تفاوت آگاهی این عامل واحد درک‌کننده ادراکات مختلف از خود (آگاهی نفس از خود) و آگاهی نفس از غیر خود تأکید می‌شود.

بر این اساس، علم و آگاهی دائمی انسان به ذات خویش، علمی نیست که تنها با حضور ماهیت نزد او به نحو حضور مفهومی فراهم آمده باشد؛ زیرا مفهومی که از نفس در ذهن حضور می‌یابد، به هر صورت که فرض شود، با نظر به خودش و فی‌نفسه بر موارد متعدد قابل صدق می‌باشد و تنها به واسطه وجود خارجی تشخیص می‌یابد.

از طرفی آنچه انسان در درون خود مشاهده می‌کند و با واژه «من» از آن تعبیر می‌کند، حقیقتی است که ذاتاً و فی‌نفسه امری شخصی می‌باشد و به هیچ نحو اشتراک میان چند چیز را در خود نمی‌پذیرد و از آنجا که تشخیص تنها به واسطه وجود است، بنابراین علم ما به ذات خویش بدین صورت است که ذات ما با وجود خارجی اش که همان وجود شخصی و دارای آثار خارجی ماست، نزد ما و برای ما حضور دارد (طباطبایی، ۱۴۱۶: ۲۳۶).

از این رو طبق این استدلال، علم و آگاهی نفس به خود (حضور) با آگاهی نفس به غیر متفاوت است. در حالی که در علوم اعصاب به تفاوت خاصی بین این دو ادراک اشاره نشده است، بلکه از دیدگاه این علوم، مفهوم من پس از حصول ادراکات مختلف (علم به غیر) به دست می‌آید؛ بر خلاف نظر ملاصدرا که معتقد است علم به نفس «من» قبل از علم به غیر (ادراکات مختلف) است.

دلیل بر درستی این استدلال ملاصدرا این است که به صورت بدیهی درک می‌کنیم که این «من» است که ادراکات مختلف را درک می‌کند و آن‌ها را تجزیه و تحلیل کرده و با استفاده از آن تصمیم‌گیری می‌کند. اما اگر طبق دیدگاه علوم اعصاب، من از ادراکات مختلف به دست می‌آید، چگونگی مراحل بعدی آن از جمله مقایسه و تجزیه و تحلیل ادراکات مختلف قابل توجیه نبود.

۲-۱-۶. برهان دوم

به نظر می‌رسد با توجه به براهینی که ذکر شد، اتقان دیدگاه ملاصدرا دربارهٔ تجرد آگاهی و «من» به اثبات رسید. اما برخی دیگر از براهین با توجه به نفی ویژگی‌های مادی که سبب تغییر در صور ادراکی و آگاهی می‌شوند، سعی در اثبات تجرد آگاهی دارند. اما به نظر می‌رسد این قبیل براهین به تنهایی اثبات‌کنندهٔ مدعا نیستند و باید با توجه به براهین محکم‌تری در نظر گرفته شوند.

از جملهٔ این براهین این برهان است که بر اساس آن شعور به خویشتن «من» (علم حضوری نفس به خود)، قابل انطباق به هیچ عضوی و خواص عضوی نیست؛ زیرا با زیاده و نقیصهٔ اعضا تفاوت نمی‌کند. با اختلاف سنین عمر و تحلیل رفتن قوا تغییر نمی‌پذیرد، جز اینکه کامل‌تر و روشن‌تر می‌شود؛ چرا که «شخصیت» و «من» دستخوش تغییر و تحول نیست. به تعبیر دیگر، هر کس وجداناً ثبات شخصیت را در خویش احساس می‌کند و می‌داند که ماده و مادیات و بدن و خواص بدنی دائماً دستخوش تغییر و تبدل‌اند (ابن سینا، ۲۰۰۷: ۱۸۳-۱۸۴؛ سبزواری، ۱۳۸۳: ۳۲۴).

۲-۱-۶. بررسی

این برهان شامل دو بخش می‌شود؛ بخش اول اینکه علم به خویشتن قابل انطباق به هیچ عضوی نیست که در برهانی که در اثبات تجرد آگاهی گذشت، به اثبات رسید. بخش دوم با نفی ویژگی تغییرپذیری، سعی در اثبات تجرد «من» دارد که این بخش نیاز به تأمل بیشتری دارد؛ چرا که علوم اعصاب از بیماری‌ها و آسیب‌های مغزی به عنوان تغییر در آگاهی یاد می‌کنند و آن را به عنوان شاهدهی بر مادی بودن آگاهی مطرح می‌کنند. هرچند ادعای ایشان تمام نیست و تغییرپذیری مادی که در این استدلال مطرح شده، امری اعم از چیزی است که عصب‌شناسان مطرح می‌کنند، ولی شامل این تغییرپذیری نیز می‌شود. همچنین تغییراتی مانند جابه‌جایی مواد از دیدگاه عصب‌شناسی تغییر تلقی نمی‌شود؛ چرا که همواره صورت و ساختاری ثابت دارد و تا وقتی این صورت و ساختار ثابت است، تغییری در ادراک رخ نمی‌دهد. ولی اگر در این صورت و عملکرد ثابت اختلالی رخ دهد، تغییر در ادراک را شاهد خواهیم بود.

۷. «من» از دیدگاه علوم اعصاب

از نظر علوم اعصاب، در مغز انسان مجموعه ساختارهای نورونی‌ای وجود دارند که منحصراً به بازنمایی‌های اجتماعی اختصاص یافته‌اند. ما از همان پایگاه داده‌ای که برای ارزیابی اطلاعات دریافتی از دیگران استفاده می‌کنیم، برای سنجیدن دانش خودمان نیز استفاده می‌کنیم. این شبکه‌های مغزی، تصویری ذهنی از خویشتن به منزله شخصیتی یگانه، در کنار پایگاه داده دیگران به دست می‌دهند؛ چنان که فیلسوف فرانسوی پل ریکور می‌گوید هر یک از ما «خویشتن را به مثابه دیگری» بازنمایی می‌کند.

چنانچه این نگاه به خویشتن درست باشد، سنگ بنای نورونی هویت انسان به شیوه‌ای تبیین‌پذیر می‌شود. ما در طول زندگی همزمان با نظارت بر رفتار خودمان، بر رفتار دیگران هم نظارت می‌کنیم و مغز آماری مداوم در مورد آنچه می‌بیند، استنباط می‌کند و به تعبیری برای خودش تصمیم می‌گیرد. درک این نکته که ما چه کسی هستیم، استدلالی آماری و ناشی از مشاهده است. ما با گذران زندگی، به چشم‌اندازی از شخصیت، دانش و اعتبار خودمان می‌رسیم و این چشم‌انداز فقط به اندازه ناچیزی با دیدگاهمان نسبت به شخصیت دیگران پالایش شده‌تر است. افزون بر این مغز، گاهی به برخی عملکردهای درونی‌اش دسترسی دارد. درون‌نگری موجب می‌شود انگیزه‌های آگاهانه و استراتژی‌ها، از شفافیت بیشتر برخوردار شوند، در حالی که درباره انگیزه‌ها و استراتژی‌های دیگران هیچ نظر قطعی‌ای نمی‌توان داد. لیکن هرگز قادر نیستیم خویشتن واقعی مان را بشناسیم. ما همواره از عوامل ناآگاه واقعی رفتارمان بی‌خبریم و از همین رو نمی‌توانیم دقیقاً رفتار آینده را بر اساس تجارب گذشته پیش‌بینی کنیم. «خویشتن» صرفاً پایگاه داده‌ای است که محتوایش را تجارب اجتماعی پر می‌کنند؛ یعنی به همان شکل که می‌خواهیم اذهان دیگر را درک کنیم، قادر به درک خویشتنیم و از همین روست که شکاف‌ها، سوء تفاهم‌ها و توهمات هم در آن دیده می‌شوند (همان: ۱۱۵-۱۱۶).

۱-۷. بررسی دیدگاه علوم اعصاب در مورد مفهوم «من»

به نظر می‌رسد این دیدگاه، تبیین درستی از «من» ارائه نمی‌کند. طبق این دیدگاه، چگونگی ادراک «من»، متوقف بر چگونگی ادراک دیگران است. اکنون این سؤال مطرح می‌شود که دیگران را چگونه ادراک می‌کنیم و چگونه ممکن است درک ما از خود متوقف بر درک ما از دیگران باشد.

طبق این دیدگاه، «من» از ارتباط تجارب و ادراکات فرد به دست می‌آید که این تداوم ارتباط در احساس مداوم «من» تجلی پیدا می‌کند. اما این دیدگاه وجود وحدانی «من» را انکار می‌کند و «من» را در حقیقت مجموعه تصورات، ادراکات و احساساتی می‌داند که به صورت مستمر و لاینقطع در مغز جریان دارد (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۳۶۶/۱).

به عبارت دیگر، اگر «من» عبارت از مجموع سلسله متوالی ادراکات است که فقط با یکدیگر ارتباط تعاقبی دارند، چگونه ممکن است شخصی تمییز و تشخیص بدهد که من همان کسی هستم که در گذشته بوده‌ام.

از این رو طبق دیدگاه علوم اعصاب، امری به نام «من واحد» وجود ندارد و وحدتی که برای مجموعه تصورات و احساسات منظور می‌شود، وحدتی اعتباری است نه حقیقی. اما آنچه در واحد اعتباری، حقیقت و واقعیت دارد، کثرت آن است (همان: ۳۶۸-۳۶۷/۱).

بر این اساس نمی‌توان «من» را صرفاً مجموعه ادراکات دانست؛ چرا که در این صورت، وحدت «من» قابل تبیین و توجیه نیست.

نتیجه‌گیری

بررسی مفهوم «من» و آگاهی از دیرباز مورد توجه فیلسوفان بوده است. ملاصدرا این مسئله را مانند فیلسوفان پیشین به نفس نسبت می‌دهد و ماهیت نفس را همان آگاهی می‌داند. اما بر خلاف پیشینیان که در تبیین رابطه نفس و بدن دچار مشکل بودند، سعی کرد این مسئله را با طرح دیدگاه جدیدی حل کند. در این دیدگاه، انسان موجود سیالی است که از یک مرتبه وجودی اش «بدن»، و از مرتبه دیگر آن «نفس»

انتزاع می‌شود. او انسان را جوهری در حال حرکت می‌دانست که از نحوه وجود ضعیف‌تری به نام بدن به نحوه قوی‌تری از وجود به نام نفس مجرد تبدیل می‌شود. به این ترتیب، به نظر ملاصدرا مسئله تعامل نفس و بدن قابل حل است.

این در حالی است که در علوم اعصاب، مفهوم «من» و آگاهی را به مغز نسبت می‌دهند و آن را امری مادی می‌دانند. عصب‌شناسان آگاهی را ذاتی ماده تلقی نمی‌کنند و معتقدند که ماده باید به سطحی از پیچیدگی برسد تا بتواند دارای آگاهی باشد. اما نظریات عصب‌شناسان، تنها نشانه‌هایی را برای ذهن آگاه ارائه کرده است و از توضیح کاملی در مورد چگونگی تحقق آگاهی ناتوان است.

همچنین عصب‌شناسان معتقدند که اگر آگاهی امری مادی نیست، چگونه با برخی آسیب‌های مغزی تغییر می‌کند. در پاسخ به این پرسش می‌توان گفت که ملاصدرا نقش مغز را در آگاهی نادیده نگرفته است. از این رو استدلال از این طریق نمی‌تواند به نظریه ملاصدرا ایرادی وارد کند.

ملاصدرا آگاهی (نفس) را امری مجرد و به عنوان عامل وحدت‌دهنده ادراکات مختلف که توانایی تجزیه و تحلیل و مقایسه این ادراکات را دارد، معرفی می‌کند؛ عاملی که در علوم اعصاب تبیینی در مورد آن ارائه نشده است.

طبق دیدگاه علوم اعصاب، آگاهی صرفاً به معنای اشتراک‌گذاری اطلاعات در مغز است، اما این نظریه این مسئله را تبیین نمی‌کند که چه چیزی عامل وحدت اطلاعات در مغز است؟ همه سخن این است که مغز چگونه آگاهی می‌یابد و اینکه آگاهی از اشتراک‌گذاری اطلاعات در مغز است، چیزی را حل نمی‌کند؛ زیرا مقصود از آگاهی، درک اطلاعات است؛ خواه یک اطلاع باشد یا هزاران اطلاعات.

از این رو آنچه به عنوان مادیت آگاهی در عصب‌شناسی مطرح می‌شود، مانعی برای تجرد آگاهی به معنایی صدرایی نیست.

کتاب‌شناسی

۱. آگوستین، *اعترافات آگوستین قدیس*، ترجمه افسانه نجاتی، تهران، پیام امروز، ۱۳۸۲ ش.
۲. ابن سینا، حسین بن عبدالله، *رسالة احوال النفس*، مقدمه و تحقیق فؤاد الالهوانی، پاریس، دار بیبلیون، ۲۰۰۷ م.
۳. ارسطو، *درباره نفس*، ترجمه علی مراد داوودی، چاپ سوم، تهران، حکمت، ۱۳۶۹ ش.
۴. افلاطون، *دوره کامل آثار افلاطون*، ترجمه محمدحسن لطفی و رضا کاویانی، تهران، خوارزمی، ۱۳۶۶ ش.
۵. دکارت، رنه، *فلسفه دکارت*، ترجمه منوچهر صانعی دره‌بیدی، تهران، علم‌الهدی، ۱۳۷۶ ش.
۶. دهانه، استانیسلاس، *آگاهی و مغز (مغز چگونه افکار را رمزگذاری می‌کند؟)*، ترجمه سعید صباغی‌پور، تهران، ارجمند، ۱۳۹۴ ش.
۷. سبزواری، هادی، *اسرار الحکم*، قم، مطبوعات دینی، ۱۳۸۳ ش.
۸. صدرالمتألهین، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعه*، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۹۸۱ م.
۹. همو، *الشواهد الربوبیة فی المناهج السلوکیة*، تصحیح و تعلیق سیدجلال‌الدین آشتیانی، چاپ دوم، مشهد، مرکز الجامعی للنشر، ۱۳۶۰ ش.
۱۰. همو، *المبدأ و المعاد*، تصحیح سیدجلال‌الدین آشتیانی، تهران، انجمن حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۵۴ ش.
۱۱. همو، *مفاتیح الغیب*، مقدمه و تصحیح محمد خواجوی، تهران، مؤسسه تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۳ ش.
۱۲. طباطبایی، سیدمحمدحسین، *المیزان فی تفسیر القرآن*، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۱۷ ق.
۱۳. همو، *نهایة الحکمه*، قم، مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۴۱۶ ق.
۱۴. علمی سولا، محمدکاظم و طوبی لعل صاحبی، «خودآگاهی به مثابه خداآگاهی در اندیشه ملاصدرا»، *تأملات فلسفی*، سال ششم، شماره ۱۷، ۱۳۹۵ ش.
۱۵. فلوطین، *تاسوعات*، بیروت، مکتبه لبنان ناشرون، ۱۹۹۷ م.
۱۶. کاپلستون، فردریک چارلز، *تاریخ فلسفه*، ترجمه ابراهیم دادجو و دیگران، تهران، سروش، ۱۳۸۸ ش.
۱۷. کارلسون، نیل آر.، *روان‌شناسی فیزیولوژیک*، ترجمه اردشیر ارضی و دیگران، تهران، رشد، ۱۳۷۹ ش.
۱۸. گایتون، آرتور و جان ادوارد هال، *درس‌نامه فیزیولوژی پزشکی*، ترجمه غلام‌عباس دهقان و دیگران، ویراست یازدهم، تهران، ارجمند، ۱۳۸۶ ش.
19. Descartes, Rene, *Meditations on First Philosophy with Selections from the Objections and Replies*, Translated by John Cottingham, UK, Cambridge University Press, 1986.
20. Feinberg, Todd E. & Martha J. Farah, "The Agnosias", *Neurology in Clinical Practice: Principles of Diagnosis and Management*, Walter G. Bradley et al. (eds.), Vol. 1(11), 4th ed., USA, Elsevier, 2004.
21. Hume, David, *A Treatise of Human Nature*, Oxford, Clarendon Press, 1896.
22. Rizzo, Matthew & Jason J. S. Barton, "Retrochiasmal Visual Pathways and Higher Cortical Function", *Neuro-Ophthalmology*, Joel S. Glaser (ed.), 3rd ed., USA, Lippincott William & Wilkins, 1999.
23. Searle, John R., *Minds, Brains and Programs*, USA, Harvard University Press, 1984.

