

گفتاری در پدیدارشناسی روان و بدن

Nima Chapardar
M.A. in public Psychology

نیما چپردار
کارشناس ارشد روانشناسی عمومی

Abstract

Traditionally in many philosophical and scientific debates about the relationship between the human mind and the words 'psych' of the body, and still the debate on new forms. The relationship is so close raised in philosophy and science, and sometimes non inseparable identity between these two levels of reality that many are convinced or have reduced one to another as we see in a variety of extreme reduction.

Keywords: psychology, mind, reduce integration, epistemology, phenomenology

چکیده

از دیرباز در مباحث فلسفی و علمی گفتگوهای فراوانی در مورد رابطه بین ذهن و ضمیر انسان و به عبارتی «روان» با بدن وجود داشته و همچنان نیز این مباحثات در قالب‌هایی جدید در حوزه فلسفه و علم مطرح هستند. این رابطه آنچنان تنگاتنگ و گاه غیر قابل تفکیک است که بسیاری به اینهمانی بین این دو سطح از واقعیت قانع شده و یا یکی را به دیگری فروکاسته‌اند چنانکه در انواع کاهش‌گرایی شاهد هستیم. مقاله حاضر اشاره ای است مختصر بر این موضوع و طرح و بررسی موضوع از منظر فلسفی و روانشناختی با تأکید بر ناکارآمدی و ضعف منطقی و روشی کاهش‌گرایی و همچنین اهمیت و کارآمدی نگاه پدیدارشناسانه در این رابطه.

واژه‌های کلیدی: روان، ذهن، کاهش‌گرایی، معرفت‌شناسی، پدیدارشناسی.

مقدمه

«روان» که جنبه غیرفیزیکی در انسان است و اغلب بعنوان مفهومی کلی از «فرایندهای ذهنی و رفتار» مورد بحث واقع می‌شود و از همین رو علم روانشناسی «بررسی علمی رفتار و فرایندهای ذهنی» (ریتا ال. اتکینسون و دیگران، ترجمه براهنی و دیگران، ۱۳۸۹)^۲ تعریف می‌گردد با بدن که مادی یا فیزیکی است (بسته به تعریف) در ادراک ما دارای تفاوت‌هایی بوده و آنچه آشکار است این است که انسان این دو جنبه را از ارگانیزم خود درک می‌کند یعنی از طرفی درکی که از «خود یا من» و مواردی مانند افکار، احساسات، علایق، امیال و نیروهای درونی و... دارد این است که این موارد وجود دارند اما برای فرد دارای شکل و فرم و قالب

فیزیکی نیستند و از طرف دیگر با بدن خود مانند سایر اشیاء مواجه است و آنرا فیزیکی می‌یابد و از اینجاست که درک این دوگانگی وی را به این اندیشه سوق می‌دهد که برآستی ارتباط این دو دسته متفاوت از واقعیات تجربه شده چگونه است؟ در اثر ایجاد چنین پرسش بنیادینی نظریات گوناگونی ظهور نمود از جمله اینکه برخی معتقد شدند امور روانی، اموری غیرحقیقی و یا درجه دوم از نظر هستی شناختی هستند، این در حالیست که از نظر منطقی هیچ دلیلی وجود ندارد که آنچه واقعیت دارد حتماً باید فیزیکی باشد، آیا ما می‌توانیم وجود آگاهی و ادراک و حالت‌های روانشناختی همچون شادی و اندوه و آرامش و تنش و... را چون فیزیکی نیستند انکار کنیم؟ یا آنها را درجه دوم نسبت به فعل و انفعالات رویت پذیر مغزی بدانیم؟ اساساً هیچ دلیلی وجود ندارد که نشان دهد موارد فیزیکی از جمله فعل و انفعالات مغزی نسبت به موارد روانشناختی واقعی تر و اصیل تر هستند و این پیشداوری که عموماً برآمده از نظرات فلسفی مکاتب پوزیتیویستی هستند که این ایده را مطرح می‌کنند که تنها محسوسات فیزیکی واقعی هستند مطلقاً ناموجه و غیر قابل اثبات است، بعلاوه گاه عدم شناخت کافی با مبانی علمی و معرفت‌شناسی در فلسفه حتی در متخصصین منجر به اتخاذ چنین نگرش‌هایی می‌گردد، از اینروست که آشنایی کافی با فلسفه و معرفت‌شناسی برای هر دانشمندی ضروریست تا بتواند ابتدا محدوده هر علم و انواع معرفت ممکن را درک نماید و پس از آن به نظریه پردازی بپردازد. در این نوشتار به اختصار برخی دیدگاه‌های کلی در این مورد را مطرح و بررسی نموده و ضرورت نگاه پدیدارشناسانه بیان خواهد شد.

چرا کاهش‌گرایی قابل توجیه نیست؟

در علوم و از جمله علم روانشناسی آنچه بعنوان " کاهش‌گرایی " مورد بحث واقع می‌گردد در تحلیل نهایی برآمده از رویکردهای تک‌بعدی نگر افراطی در فلسفه و بخصوص پوزیتیویسم است که در ساحت فلسفه غیر قابل دفاع هستند اما متأسفانه نفوذ این رویکردها در علوم و بدتر از آن عدم توجه دانشمندان به این موضوع موجب ظهور دیدگاه‌های کاهش‌گرایانه شده است که در اغلب آنها تأکید بر فروکاستن کلیه وجوه طبیعت و هستی به ماده قابل مشاهده می‌باشد.

در حوزه علم روانشناسی و همچنین شناخت اختلالات روانی این رویه در دیدگاه‌های بسیاری از روانپزشکان زیستی نگر بدلایل پیشینه‌ی علمی پزشکی و نگرش زیست‌شناسانه به روان انسان و ضعف در آشنایی با معرفت‌شناسی در فلسفه رایج‌تر است. کاهش‌گرایی به این دیدگاه اشاره دارد که می‌توان و باید هر آنچه را که مطالعه می‌کنیم، به بنیادی‌ترین عناصر یا سازه‌های آن تقلیل داد. این دیدگاه، در مورد اختلال‌های روانی، تنزل دادن پاسخ‌های پیچیده روانی و هیجانی به زیست‌شناسی را پیشنهاد می‌کند. با چنین منطقی، بحث می‌تواند تا جایی پیش برود که تنزل زیست‌شناسی به فیزیک اتمی مطرح شود. کاهش‌گرایی، در این شکل افراطی، تأکید می‌کند که روان‌شناسی و آسیب‌شناسی روانی در نهایت چیزی بیش از زیست‌شناسی نیست. اگرچه کاهش‌گرایی دیدگاه با نفوذی در میان شماری از روان‌پزشکان زیستی‌نگر است، در محافل فلسفی به شدت مورد انتقاد قرار گرفته است. وقتی که عناصر بنیادی، مانند سلول‌های عصبی شخص، در قالب ساختارها یا دستگاه‌های پیچیده تری مثل مسیرها یا چرخه‌های عصبی، سازمان می‌یابند، ویژگی‌های این دستگاه‌ها را نمی‌توان از ویژگی‌های اجزای سازنده، استنباط کرد (آن‌م. کرینگ و دیگران، ترجمه حمید شمسی پور، ۱۳۹۱).^۳

بی‌گمان، برنامه بدون رایانه کار نخواهد کرد، اما برنامه چیزی بیش از جریان‌هایی است که ترشه‌ها می‌فرستند. همچنین گرچه رفتار پیچیده‌ای مثل توهم لزوماً مغز و تکانه‌های عصبی را درگیر می‌سازد، بعید است بتوانیم آن را با شناسایی تکانه‌های عصبی خاص، درک کنیم (همان).

³. Kring, Ann M.

یونگ در این رابطه مثال جالبی را مطرح می‌کند:

اگر دانش روانشناسی روان را ضمیمه‌ی پدیده تلقی کند، بنابراین باید خود را روان فیزیولوژی مغز بنامد و به دستاوردهای بسیار ناچیز چنین روانشناسی بسنده کند. در حالی که شایسته است روان را پدیده‌ای فی نفسه برآورد کنیم زیرا هیچ دلیلی وجود ندارد که وی را ضمیمه‌ی پدیده ساده و یا به عملکرد مغز وابسته بدانیم، همان گونه که نمی‌توان زندگی را ضمیمه‌ی پدیده شیمی کربن دانست (یونگ، ترجمه لطیف صدقیانی، ۱۳۸۹).^۴

جالب‌تر از همه اینکه اشیاء فیزیکی و جهان مادی را نیز ما بگونه‌ی روانی درک می‌کنیم یعنی هرآنچه می‌بینیم، می‌شنویم، لمس می‌کنیم و از جهان خارج درمی‌یابیم در واقع ادراکاتی ذهنی هستند؛ در واقع ما دقیقاً خودِ درخت را چنانکه هست تجربه نمی‌کنیم بلکه تصویری ذهنی از درخت را در ذهن می‌یابیم و همچنین است در مورد کلیه ادراکات حسی؛ و تنها فرقی که بین ادراکات برآمده از جهان خارج با ادراکاتی مانند خواب می‌گذاریم این است که فرض می‌کنیم در پس ادراکات خارجی چیزی بعنوان ماده وجود دارد حال آنکه مثلاً در خواب چنین نیست؛ با اینکه در خواب هم می‌بینیم، می‌شنویم، لمس می‌کنیم و...

در اینجا قصد نیست تا ایدئالیسم فلسفی که منکر جهان خارج جدای از ادراکات ماست تأیید گردد چراکه این یک عقیده‌ی جزمی غیرقابل اثبات است یعنی عقلاً ممکن است جهان خارجی جدای ادراکات موجود باشد و ممکن هم هست نباشد پس نمی‌توان نتیجه‌ی قطعی گرفت اما آنچه در اینجا لازم است مورد توجه قرار دهیم این است که ادراکات و واقعیت‌های روانی ابداً بی‌ارزش‌تر از واقعیات فیزیکی نیستند چون خودِ واقعیات فیزیکی نیز بگونه‌ی ذهنی یا روانی درک می‌شوند.

این یک تعصب بی‌معنی است که تصور شود وجود فقط میتواند جسمانی باشد. حقیقت امر این است که تنها شکل وجود که ما مستقیماً درک می‌کنیم روانی است. برعکس، بخوبی می‌توانیم بگوئیم که علم ما به وجود جسمانی فقط قیاس صرف است، زیرا ما درباره ماده هیچ نمی‌دانیم جز این که یک سلسله تصاویر روانی از راه حواس وارد ذهن می‌شوند و ما به آنها وقوف حاصل می‌کنیم (یونگ، ترجمه فؤاد روحانی، ۱۳۹۰).^۵

جنبش پدیدارشناسی در فلسفه

پدیدارشناسی جنبشی در فلسفه مدرن است که بر علم امروز نیز بسیار آثار مفیدی بجای گذاشته است و بیش از همه ادموند هوسرل فیلسوف برجسته در این زمینه تأثیرگذار بوده است. هدف این جنبش تنها حل مشکل ذهن و بدن نیست بلکه اساساً رویه‌ای متفاوت است بدین معنا که از استدلال‌ها و تجزیه و تحلیل‌های متافیزیکی پرهیز می‌کند چراکه پس از کانت تا حد زیادی آشکار شد که متافیزیک یا مابعدالطبیعه استدلالی دانشی است که توان آنچه بررسی می‌کند را ندارد یعنی عقل استدلالی در موارد غیرمادی ناتوان است و در مورد مسائلی چون هستی، روح و... نمی‌تواند کارآیی دقیقی داشته باشد و از این‌روست که اینگونه مباحث می‌تواند مناقشات فراوان در پی داشته باشد چراکه هر طرف اصرار به این دارد که استدلالش صحیح است حال آنکه اساساً عقل استدلالی در این موارد جز حیرت و سکوت کاری نمی‌تواند انجام دهد و این مباحث را لازم است بگونه‌ای دیگر و با روش‌هایی متفاوت از متافیزیک یا مابعدالطبیعه استدلالی مورد بررسی قرار داد (صرفنظر از اینکه تمامی نظریه کانت مقبول بوده باشد) و روش پدیدارشناسی بجای مابعدالطبیعه استدلالی به توصیف پدیدارهای آشکار شده در آگاهی بدون تجزیه و تحلیل‌های ناموجه می‌پردازد تا از رهگذر درک این پدیدارها آرام آرام حقایق آشکار گردد. این جنبش به تواسعی دست یافته که از ادعاهای بزرگ و بی‌بنیان و خیالی پرهیز کند و محدودیت‌های ذهن را مورد توجه قرار دهد. در عین حال نکته‌ی مورد نظر در این

^۴ Jung , Carl Gustave

^۵ Jung , Carl Gustave

نوشتر در اینجاست که جنبش پدیدارشناسی در مقابل نهضت‌های فلسفی کاهش‌گرایانه دیگری مانند پوزیتیویسم که تجربه‌گرایی افراطی است و چنانچه پیشتر اشاره شد قصد کرده است که فقط محسوسات تجربی را واقعی انگارد، ایستادگی می‌کند و ضعف منطقی و روشی آنانرا آشکار می‌سازد و تلاش می‌کند تنها به بررسی بدون پیشداوری از آنچه در آگاهی ظاهر می‌شود بپردازد. پدیدارشناسی یعنی بررسی همه امور از آن حیث که در آگاهی بشر ظهور کرده‌اند. در وجودشناسی برعکس است: بررسی امور مستقل از آگاهی بشر، این به نظر پدیدارشناسان بی‌معنا است. هوسرل می‌گفت: علوم تجربی صورتی از آگاهی بشرند و باید آنها را در جهان زندگی جای دهیم. جهان زندگی متعلق به همه ساحت‌هایی است که بشر با آنها سروکار دارد. این یک اصل مبنایی در پدیدارشناسی است هرچیزی صورتی از آگاهی بشر است (خاتمی، ۱۳۸۷).

این رویکرد در ارتباط با موضوع ذهن و بدن نیز بدون اینکه اصرار به کشف نهایی ماهیتها داشته باشد شواهد موجود را که در آگاهی ظاهر می‌گردد توصیف و تبیین می‌کند و از همین جاست که به نظر می‌رسد با نگاهی پدیدارشناسانه به موضوع ذهن و بدن یا بُعد غیر فیزیکی و فیزیکی صرفنظر از اینکه ماهیتشان چیست می‌توان آنها را به مثابه دو روی یک سکه در وحدت و کلی یکپارچه مشاهده نمود، همچنانکه این رویکرد در روانشناسی گشتالت نیز اثر نموده و این نتیجه را می‌توان ملاحظه نمود. با این نگاه به بررسی رابطه روان و بدن می‌پردازیم:

رابطه واقعیات روانی و فیزیکی چگونه است؟

در مورد نحوه ارتباط این دو دسته از واقعیات برخی مکاتب فلسفی دوگانه‌انگار مانند فلسفه دکارت این دو را کاملاً متضاد و مختلف تلقی نموده و این مشکل را ایجاد نمودند که اگر کاملاً مختلف‌اند پس چگونه ارتباطی تا این اندازه حیاتی و دائمی دارند بگونه‌ای که تمام زندگی ارگانیزم تعامل تنگاتنگ این دو است، مثلاً تجربه "دیدن" تجربه‌ای ذهنی یا روانشناختی است یعنی هر کس دیدن را بعنوان حالتی ذهنی درک و حس می‌کند اما در عین حال و در آن واحد فرایند دیدن همراه با فعالیت‌های پیچیده چشم و مغز و دستگاه عصبی بصورت تکانه‌های عصبی صورت می‌گیرد یعنی نور از طریق فرایندهای درونی چشم به تکانه‌های الکتریکی تبدیل (نیروگردانی) شده و به قشر بینایی واقع در بخش پس سری مغز رفته و تفسیر می‌گردد و نتیجه این تفسیر، فرایند و واقعه دیدن است که حالتی ذهنی و روانشناختی است، حال چه رابطه‌ای بین این دو یعنی فرایندهای ذهنی و روانشناختی و فرایندهای مغزی و زیست‌شناختی وجود دارد؟

دکارت و دوگانه‌انگاران با جدایی کامل این دو دسته فرایند توجه به این امر نمی‌نمایند که اگر این دو کاملاً مخالف و بدون وجه مشترک باشند پس چگونه چنین تعامل شگفت‌انگیزی وجود دارد؟ دو دسته واقعیت کاملاً بی‌ربط چگونه می‌توانند باهم ارتباطی داشته باشند؟ و توجیه‌های دکارتی ابدأ قانع‌کننده نبوده است.

به هر جهت، تعبیر دکارت از انسان منشاء مسأله خاصی قرار گرفت، زیرا اگر انسان مرکب از دو جوهر واضح متمایز باشد، طبیعت او متمایل به انحلال است و دیگر واجد یک وحدت نیست در آن صورت تبیین واقعیت بدیهی تأثیر متقابل نفس و بدن به غایت دشوار می‌شود (کاپلستون، جلد ۴، ترجمه غلامرضا اعوانی، ۱۳۸۸).^۶

در مقابل برخی مکاتب فلسفی یگانه‌انگار اصالت را به ماده داده و واقعیات روانی را نیز بنوعی مادی می‌انگارند (ماتریالیسم) که در واقع واقعیت را تنها ماده دانسته و فرایندهای روانی را نیز همانند ترشح صفرا از کبد حالتی از ماده می‌دانند.

⁶ Copleston, Frederick Charles.

روانشناسی اصالت و روحانی بودن حیات باطنی را اثبات می‌کند. این درست نیست که گفته شود همانطور که کبد صفرا را ترشح می‌کند مغز هم فکر را ترشح می‌نماید. حالات وجدان، آن گونه که آب در ظرف جای دارد، در مغز قرار نگرفته است (عبدالحسین زرین کوب، ۱۳۸۰).

و برخی دیگر از مکاتب فلسفی یگانه انگار بعکس اصالت را به جنبه ذهنی و روانی داده و واقعیات فیزیکی را نیز از تصاویری که در خواب می‌بینیم وقایعی ذهنی می‌دانند و بدن و جهان را یکسره ذهنی می‌بینند (ایدئالیسم)؛ اما این هر دو دسته نیز از نظر استدلال عقلی که اساس کار فلسفی است هیچکدام نتوانسته‌اند دلیلی متقن آورده و دیگری را کنار زنند بگونه‌ای که این بحثها همچنان همانند گذشته ادامه دارد.

کاپلستون در کتاب تاریخ فلسفه خود در این رابطه چنین می‌نویسد: در فلسفه طبیعتاً سعی می‌شود تا کثرتی که ما تجربه می‌کنیم، یعنی وجود و طبیعت آن، فهمیده شود، و فهمیدن در این زمینه برای فیلسوف به معنی کشف وحدت اساسی یا اصل اول است. پیچیدگی مسأله را نمی‌توان دریافت مگر آنکه تمایز اساسی بین ماده و روح به روشنی درک و فهم شود: قبل از آنکه این مطلب درک و فهم شود (و در واقع حتی پس از درک و فهم آن، اگر، وقتی که درک و فهم شد، انکار شود)، راه حل‌های ساده لوحانه این مسأله مطرح و عرضه می‌گردد: واقعیت به عنوان یک وحدت مادی تصور می‌شود (چنانکه در فکر طالس) یا به عنوان ایده^۷ (چنانکه در بعضی از فلسفه‌های جدید). عدل و انصاف نسبت به پیچیدگی مسأله واحد و کثیر تنها در صورتی می‌تواند رعایت شود که درجات ذاتی واقعیت و نظریه مراتب تشکیکی وجود بوضوح فهمیده شود و بروشنی مورد اعتقاد باشد: در غیر این صورت غنای کثرت و تنوع در برابر وحدتی که به خطا و کمابیش به طور دلخواه و هوسناکانه تصور شده است قربانی خواهد شد (کاپلستون، جلد ۱، ترجمه سید جلال الدین مجتوبی ۱۳۸۸).^۸

همچنین علم به معنای خاص آن (Science) نیز توان حل این مسئله را نداشته است چراکه موضوع پژوهش علمی به نوعی بررسی وقایع مادی و فیزیکی بگونه‌ای نظام یافته و کنترل شده است و اساساً این مقولات در حیطه کار علم نیست و بیشتر در مباحث فلسفه بالاخص فلسفه ذهن مورد بحث قرار می‌گیرد، علم نمی‌تواند وارد این مقولات شود چراکه امکان آزمایش و سنجش عینی آنها وجود ندارد.

آخرین تفاوت بین عقل سلیم و علم به تفاوت در تبیین پدیده‌ها مربوط می‌شود. وقتی که دانشمند سعی دارد به تبیین روابط بین پدیده‌های مشاهده‌پیردازد، آنچه را که «تبیین‌های متافیزیکی یا فراطبیعی» نامیده می‌شوند با دقت کنار می‌گذارد. تبیین فراطبیعی گزاره یا حکمی است که نمی‌توان مورد آزمون قرار داد (کرلینجر، فردریک نیکلز، ترجمه حسن پاشاشریفی و جعفر نجفی زند، ۱۳۹۲).^۹

درست است که در بررسی فعالیت‌های شناختی و ذهنی و کلیه حالات روانشناختی می‌توان فعل و انفعالاتی متناظر را چنانچه اشاره شد در مغز مشاهده کرد اما هرگز نمی‌توان چنین نتیجه شتابزده‌ای از آن گرفت که مثلاً فعل و انفعالات مغزی عیناً همان حالت‌های روانی است مثل اینکه بگوییم "دیدن" همان فعل و انفعالات سیستم عصبی است یعنی در عین همگامی بین فعل و انفعالات سیستم عصبی با حالات روانی نمی‌توان گفت این دو سطح از واقعیت عیناً یکی هستند، چراکه اول شخصی که دیدن را حس می‌کند آنرا واقعیتی از جنس متفاوت درک می‌کند تا فعل و انفعالات مغزی، همچنین نمی‌توان نتیجه گرفت الزاماً رابطه‌ای

⁷. Idea

⁸. Copleston, Frederick Charles

⁹. Kerlinger, Frederick Nichols

علی در کار است و فعالیت‌های مغز منجر به تولید حالت‌های روانی می‌شود یا بالعکس حالت‌های روانی باعث فعالیت‌هایی در مغز می‌گردد، بلکه تنها آنچه مشاهده می‌شود همگامی و با هم رخ دادن این دو دسته اتفاقات است مثلاً در همان فرایند ذهنی و روانشناختی "دیدن" و فعالیت فیزیکی چشم و سلول‌های عصبی قشر بینایی مغز این دو دقیقاً باهم رخ می‌دهند، اما ما نمی‌توانیم یکی را علت دیگری بدانیم و چنانچه بیان شد نمی‌توانیم هر دو را کاملاً عین هم بدانیم.

همچنین دیدگاه‌هایی هم مانند دیدگاه جانور انگاری¹⁰ که معتقد است که من فقط بدنم هستم و این همانی را به این شکل باور دارد توجه‌پذیر نیستند؛

اما مخالف جانور انگاری می‌تواند این ایده را به چالش بگیرد که اندامی انسانی که بدن من باشد اندیشه‌ها و احساساتی دارد. اصلاً معلوم نیست که به معنای دقیق کلمه بتوان گفت که بدن من در کلیت خود یا بخشی از آن مثلاً مغزم اندیشه‌ها و احساساتی دارد. واضح به نظر می‌رسد که اگر من مغزی با عملکرد معین نداشته باشم نمی‌توانم اندیشه‌ها و احساساتی داشته باشم. اما این نیز کاملاً واضح می‌نماید اگر من پاهایی با کارکرد معین نداشته باشم نمی‌توانم بدوم؛ اما از این نتیجه نمی‌شود که پاهایم می‌دوند، پس چرا باید از جمله‌ی قبلی نتیجه بگیریم که مغزم اندیشه‌ها و احساساتی دارد؟ باید میان سوژه‌ی اندیشه‌ها و احساسات - چیزی که می‌اندیشد و احساس می‌کند - و چیزهایی مثل مغز که با فعالیتشان، اندیشیدن و احساس کردن را برای سوژه ممکن می‌سازند و تداوم می‌بخشند فرق بگذاریم (جاناناتان لو، ترجمه امیر غلامی، ۱۳۸۹)¹¹.

فرضیه‌ای که اکنون رایج است

این فرض اکنون رایج است که ذهن و فرایندهای ذهنی کارکرد و رویدادی هستند که به فرایندهای مغزی مربوط می‌باشند. مغز را می‌توانیم با شفافیت‌های تصویری مختلف، از یک ملکول گرفته تا کل آن، مشاهده کنیم، در عین حال، می‌توانیم ذهن را همچون رویدادی تصور کنیم که ممکن است در زمانی به کوتاهی چند هزارم ثانیه زمان لازم برای ارتباط یک سلول عصبی با سلول دیگر تا به درازای کل عمر فرد اتفاق می‌افتد (استرنبرگ، ترجمه سید کمال خرازی و الهه حجازی، ۱۳۹۱)¹².

ذکر یک نکته اساسی

حتی چنانچه این فرض صحیح باشد و ذهن و فرایندهای ذهنی (مثلاً دیدن) کارکرد مغز انگاشته شود بازهم نمی‌توان نتیجه گرفت که مغز، ذهن و فرایندهای ذهنی را ایجاد نموده است چراکه کاهش گرایبی غیر قابل توجه رخ خواهد داد و همچنین این دو اساساً در اول شخص متفاوت درک می‌شود و در صورت پذیرش این فرض تنها می‌توان گفت که مغز بستر و شرط ظهور ذهن و فرایندهای ذهنی است نه علت وجود آن؛ و توجه دارید که میان این دو تعبیر تا چه اندازه تفاوت هست. بنابراین نه دوگانه انگار دکارتی و نه دیدگاه‌های یگانه انگار ماتریالیستی و ایدئالیستی توان تبیین دقیق موضوع را ندارند، به نظر می‌رسد بتوان پذیرفت که این دو (ذهن و فرایندهای ذهنی و روانی در کنار مغز و فعالیت‌های فیزیکی سیستم عصبی) دو روی یک سکه اند، در این صورت نه دوگانه انگاری صرف و نه یگانه انگاری صرف هیچکدام نمی‌توانند صحیح باشند یعنی این دو دسته واقعیات (روانی و فیزیکی) در عین اینکه یکی نیستند به وحدتی یکپارچه رسیده‌اند یعنی ارگانیزم کُل واحدی است با دو روی سکه روانی و فیزیکی.

¹⁰ Animism

¹¹ Lowe, E., Janathan.

¹² Strenberg, Robert.

گرچه در اینجا از بدن تنها تأکید بر مغز بدلیل تناظرش با ذهن بود، مابقی بدن را نیز می‌توان بر همین اساس در نظر گرفت یعنی بدن بطور کلی با روان بطور کلی به نظر می‌رسد دو روی یک سکه‌اند که در عین دوگانگی ماهوی، کلی یکپارچه و واحد را تشکیل داده‌اند.

نتیجه‌گیری

با توجه به آنچه در این نوشتار به اختصار بیان شد می‌توان نتیجه گرفت که گرچه موضوع رابطه روان و بدن هنوز هم پس از پیشرفت‌های فراوان فلسفی و علمی پاسخ‌نهایی نیافته است اما آنچه مسلم می‌نماید این است که:

۱. تفاوتی حقیقی بین این دو سطح از واقعیات از منظر فرد اول شخص وجود دارد و اینهمانی این دو سطح از واقعیات موجه نیست هر چند همگامی بین فعالیتهای سیستم عصبی و روان وجود دارد ولی نمی‌توانیم روان را با سیستم عصبی دقیقاً این همان بدانیم.
۲. هرگونه کاهش‌گرایی از لحاظ منطقی محکوم به شکست است و توجیهی ندارد جز اینکه برخی آنرا فرض می‌گیرند و کلیه مکاتب فلسفی جزمی‌نگر همچون ماتریالیسم و ایدئالیسم هیچ توجیهی در کاهش‌گرایی خود ندارند.
۳. دیدگاههای دوالیستی دکارتی نیز توجیهی عقلی ندارند و با معضلات فراوان مواجه هستند.
۴. با نگاه پدیدارشناسانه می‌توان رابطه تنگاتنگ روان و بدن را همچنان دو روی یک سکه در کلی یکپارچه دریافت که ضمن وجود تفاوت یکپارچگی وجود دارد، حتی چنانچه ذهن و روان کارکرد مغز نیز انگاشته شود اگر این دیدگاه را از کاهش‌گرایی دور نماییم و نتیجه مشاهدات بدانیم باز هم نمی‌توانیم مغز را علت وجود روان تلقی کنیم و تنها می‌توانیم با احتیاط مغز و دستگاه عصبی را ارگانهایی بدانیم که روان در آنها ظهور می‌یابد.

منابع

- اتکینسون، ری‌تال... و دیگران؛ زمینه‌ی روانشناسی هیلگارد، مترجمان محمد نقی براهنی... و دیگران؛ ویراسته‌ی محمد نقی براهنی. تهران: انتشارات رشد، چاپ سیزدهم ۱۳۸۹
- استرنبرگ، رابرت، روان‌شناسی شناختی، ترجمه سید کمال خرازی، الهه حجازی. تهران، سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاهها (سمت)، مرکز تحقیق و توسعه علوم انسانی؛ پژوهشکده علوم شناختی، چاپ سوم تابستان ۱۳۹۱
- جانانان لو، مقدمه‌ای بر فلسفه ذهن، ترجمه امیر غلامی، نشر مرکز، چاپ اول ۱۳۸۹
- خاتمی، محمود، فلسفه ذهن، نشر علم، چاپ اول ۱۳۸۷
- زرین کوب، عبدالحسین، با کاروان اندیشه: مقالات و اشارات در زمینه اندیشه و اخلاق، تهران: امیرکبیر. چاپ چهارم ۱۳۸۰
- کاپلستون، فردریک چارلز، تاریخ فلسفه، جلد یکم، ترجمه جلال‌الدین مجتویی، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ هشتم ۱۳۸۸
- کاپلستون، فردریک چارلز، تاریخ فلسفه، جلد چهارم، ترجمه غلامرضا اعوانی، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ چهارم ۱۳۸۸
- کرینگ. آن‌م... و دیگران؛ آسیب‌شناسی روانی جلد دوم، ترجمه حمید شمسی پور تهران: کتاب ارجمند چاپ دوم ۱۳۹۱
- کرلینجر، فردریک نیکر، مبانی پژوهش در علوم رفتاری، جلد یکم، ترجمه حسن پاشا شریفی، جعفر نجفی زند، تهران، انتشارات آوای نور، چاپ هفتم ۱۳۹۲
- یونگ، کارل گوستاو، روح و زندگی، ترجمه لطیف صدقیانی، تهران، انتشارات جامی، چاپ چهارم ۱۳۸۹
- یونگ، کارل گوستاو، روان‌شناسی و دین، ترجمه فواد روحانی، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ هفتم ۱۳۹۰