

فلسفه، سال ۴۹، شماره ۱، بهار و تابستان ۱۴۰۰



10.22059/jop.2021.316712.1006580

Online ISSN: 2716-9748 --Print ISSN: 2008-1553

<https://jop.ut.ac.ir>

Soul and Mental-Neurological Disorders (An Emergentist and Sadraian Explanation)

Ahmad Ebadi

Associate professor in Islamic philosophy and theology, University of Isfahan

Mohammad Mahdi Amoosoltani Forooshani

Postdoctoral researcher in philosophy, University of Isfahan

Received: 10 January 2021

Accepted: 19 June 2021

Abstract

All kinds of brain damages and neurological disorders (including dissociative identity, schizophrenia, mood swings, etc.) affect the loss and transformation of biotic qualities, mental states, and even the idea of the soul and "self". Observing these effects leads to the development of various theories about the existence of the soul and its detachability (from the negation of self/mind/soul, or denial of its immateriality up to rejection of its surviving. The theoretical framework of emergentism and Mulla Sadra's wisdom help to analyze this challenge and to provide a superior theory to dualistic instrumentalism as a general approach to the problem of neurological disorders' effect on the soul. By attention to two types of emergentism (substance emergentism and property emergentism), and Mulla Sadra's theory of the "Bodily Origination" we may tell that the body and the nervous system give rise to the hierarchical emergence of the soul (from the vegetative to the self-subsistent mind/soul) and all the proper biotic and mental properties. Under this emergentist correlation of body and soul, and due to intrinsic belonging of soul to the body at the vegetative level and accidental belonging at the substantial and autonomous level of the soul's existence, brain damages and neurological disorders give rise to the emergence of mental disorders as the disruptive properties for the soul as well as submerging of some of the mental emergent properties, without the devastation of the self-subsistent and autonomous existence of the soul.

Keywords: Soul, Mind, Neurological-mental Disorders, Emergentism, Bodily Origination.

نفس و اختلالات عصبی-روانی؛ تبیینی نوخاسته‌گرایانه و صدرایی

احمد عبادی*

دانشیار فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه اصفهان

محمد مهدی عموسلطان‌فروشانی

پژوهشگر پسادکتری فلسفه دانشگاه اصفهان

(از ص ۱۷۳ تا ۱۹۶)

تاریخ دریافت مقاله: ۱۳۹۹/۱۰/۲۱، تاریخ پذیرش مقاله: ۱۴۰۰/۳/۲۹

علمی-پژوهشی

چکیده

انواع آسیب‌های مغزی و عصبی (از جمله اختلال هویت تجزیه‌ای، اسکیزوفرنی، تغییرات خلقی و مانند آن) بر تباه‌شدن و دگرگون‌شدن کیفیت‌های حیاتی، حالات ذهنی و شخصیتی، و حتی انگاره نفس و «خود» تأثیر مستقیم دارد. مشاهده این تأثیرات، دستاویز نظریات گوناگونی درباره وجود نفس و مفارقت‌پذیری آن (از نفی وجود خود/ذهن/نفس و یا نفی تجرد خود/ذهن/نفس تا نفی بقای نفس مجرد آن) شده است. چارچوب نظری و مفهومی نوخاسته‌گرایی و حکمت متعالیه، قابلیت دارد که می‌توان از آن در تجزیه و تحلیل این مسئله بهره برد و نگاهی فراتر از ابزارگرایی دوگانه‌انگاران، به‌عنوان یک راهکار کلی درباره تأثیر اختلالات عصبی فیزیکی بر نفس مجرد ارائه داد. با اذعان به نوخاسته‌گرایی جوهری و همسوبودن آن با نظریه جسمانیة‌الحدوث صدرایی، و عبور از دیدگاه نوخاسته‌گرایی ویژگی‌های صرف، می‌توان گفت که بدن و دستگاه پیچیده عصبی بر اساس میزان تکامل و پیچیدگی‌اش، موجب نوخاستگی (حدوث) مراتبی از نفس (از نوخاستگی مرتبه گیاهی تا مرتبه وجود لافسه و خودآیین) و نوخاستگی ویژگی‌های حیاتی، ذهنی و روانی متناسب می‌شود. به سبب این همبستگی و تعامل علی نوخاسته‌گرایانه، انواع آسیب‌های عصبی، مادامی که نفس انسان در مرتبه نباتی، تعلق ذاتی به بدن دارد و در مرتبه تجرد جوهری، تعلق عارضی به بدن دارد، موجب نوخاستگی اختلالات روانی به‌عنوان ویژگی‌های مختل‌کننده برای جوهر نفس و نیز فروختگی برخی ویژگی‌های ذهنی نوخاسته می‌شود؛ بدون آنکه وجود بسیط، لافسه، خودآیین و مفارقت‌پذیر نفس نفی و تباه شود.

واژه‌های کلیدی: نفس، ذهن، اختلالات عصبی-روانی، نوخاسته‌گرایی، جسمانیة‌الحدوث.

۱. مقدمه

ماتریالیست‌ها و فیزیکیالیست‌ها (اعم از فروکاهش‌گرا و نافروکاهش‌گرا) حالات ذهنی و ویژگی‌های عصبی و نیز بیماری‌های روانی و عصب‌شناختی را به دلیل همبستگی چشمگیر آن‌ها به یکدیگر، متعلق به یک حوزه پنداشته‌اند. در این نگاه، بیماری روانی اصلاً بیماری «روانی» نیست، بلکه اختلال رفتاری مرتبط با اختلال عملکرد مغز و در زمره بیماری‌های بدن است؛ درست مانند سرطان و دیابت (Taylor, 1999: viii & Bear, et al. 2007: 684).

ولی مشاهده همبستگی علی و ضروری فرآیندهای عصبی و پدیده ذهنی، نباید موجب این برداشت شود که فرآیندهای عصبی همان حالات «ذهنی» اند؛ برای نمونه، وجود یا نبود انتقال‌دهنده عصبی، سطح میلین بر آکسون‌ها و میزان گلوکز خون، با حالات ذهنی نوحاسته تفاوت وجودشناختی دارند (Francesco, 2007: 214). عصب‌شناسی می‌تواند به ما به‌طور فزاینده در فهم شرایطی که به ظهور حالات ذهنی منجر می‌شود، کمک کند؛ اما محال است بتواند درباره چیهستی خود حالات ذهنی و بستر تحقق آن‌ها کمکی کند. کوالیا، حیث التفاتی، تداوم خود در زمان، دسترسی محدود و اول‌شخص به افکار، و اراده آزاد، ویژگی‌های ماده (مغز) شناخته نمی‌شوند. متأسفانه به دلیل ضعف دقت فلسفی، برخی عصب‌شناسان کارکردهای عینی مغز را که می‌توان به‌طور آزمایشگاهی و عینی مشاهده و مطالعه کرد، با خود واقعیت آگاه‌بودن، افکار، احساسات، ادراکات، تصاویر و خاطرات اشتباه می‌گیرند؛ صرفاً به این دلیل که آن‌ها را با یکدیگر مرتبط می‌بینند (Bergonzi & Luisi, 2017: 363).

بر اساس نوحاسته‌گرایی (emergentism)، حالات ذهنی، ویژگی‌هایی نوحاسته‌اند. در این نگاه، وقتی اجزای سازنده در سطحی از سازمان، به شیوه‌ای خاص متحد و به تشکیل سطح جدیدی از ساختار نائل شوند، ویژگی‌های بدیعی نوحاسته می‌شوند که با لحاظ سطح پایین‌تر سازمان، کاملاً پیش‌بینی‌ناپذیر و به سطوح زیرین فروکاهش‌ناپذیر هستند. سیستم (معمولاً سیستم باز) بر اساس تعاملات داخلی و فرآیندها و قانون‌های درونی خود، ساختار و سازمان پیچیده و تکامل‌یافته‌تری می‌یابد و در این حال، آثار نوحاسته‌ای را بدون دخالت و هدایت عوامل بیرونی بروز می‌دهد (Camazine, et al, 2001: 31-33). این سازمان‌ها دارای جنبه‌های متعددی از جمله حفظ خود، سیستمی بودن، نوحاستگی از پایین به بالا، علیت رو به پایین، علیت غیرخطی یا علیت چرخشی، سلسله‌مراتبی بودن و وحدت در عین کثرت هستند (Archinov & Fuchs; 2003: 5-10).

سطح نوخاسته، سطح بالاتر نظام سلسله‌مراتبی است؛ یعنی کیفیات نوخاسته اضافی و جدیدی دارد که در سطح فروتر (که متشکل از اجزاست) یافت نمی‌شود؛ برای مثال، حیات، امری سلسله‌مراتبی و فروکاهش‌ناپذیر است که نسبت به پیچیدگی و تکامل سیستمی اجزای سازمان، انواع آن نوخاسته می‌شود. «هیچ راهی وجود ندارد که از ویژگی‌های غیرارگانیک ماده، ویژگی‌های حیات و تلاش همه موجودات زنده برای حفظ حالت حیات خودشان، پرهیز از درد و آسیب و تولید نسل را پیش‌بینی کرد» (Black, 2004: 77). در دستگاه‌های بیولوژیکی که به نحو سلسله‌مراتبی سازمان یافته‌اند، هر سطح پیچیده‌تری از موجود زنده، ویژگی‌های نوخاسته بدیعی را بروز می‌دهد که مبتنی بر تعاملات سطوح پایین‌تر و زیرین خود است (Beckermann, Flohr & Kim, 1992: 15). از نظر علمی فعالیت‌های دستگاه عصبی نیز با نوخاستگی انواع حالات روانی و از طرفی، بیش‌فعالی، نافع‌الی یا عدم ارتباط مؤثر نوروها و مدارهای الکتریکی، با انواع بیماری‌های روانی هم‌بسته است (نوخاستگی و علیت پایین به بالا)؛ اما این همبستگی یک‌سویه نیست و مثلاً حتی روان‌درمانگر که برخلاف روان‌پزشک دارودرمانی نمی‌کند و ظاهراً فقط با ذهن سروکار دارد، تعاملش با بیمار حقیقتاً موجب تغییر بیولوژی مغز می‌شود (علیت بالا به پایین) (Kandel, 2018: 50).

از میان طیف‌های مختلف نوخاسته‌گرایی، دو طیف نوخاسته‌گرایان ویژگی‌ها و نوخاسته‌گرایان جوهری حائز اهمیت هستند. هر دو طیف، حالات ذهنی نظیر انواع آگاهی‌ها، ادراکات، احساسات، اراده، خلاقیت و ... را نوخاسته از همین زیرلایه عصبی و فروکاهش‌ناپذیر به آن می‌دانند و به تمایز وجودی حالات نوخاسته ذهنی از مغز و اعصاب قائل‌اند؛ با این تفاوت که نوخاسته‌گرایان ویژگی‌ها، این حالات متمایز ذهنی را به همان ساختار فیزیکی عصبی نسبت می‌دهند، ولی نوخاسته‌گرایان جوهری، قیام اکثر این ویژگی‌های نوخاسته ذهنی به مغز و دستگاه عصبی را محال می‌دانند و نوخاستگی این ویژگی‌ها را منوط به تقدم نوخاستگی جوهر متمایز الوجود ذهن/نفس یا «خود» (همان ساجکت روان‌شناختی تفکر و تجربه) می‌دانند (Hasker, 1999: 188-197).

پس نوخاسته‌گرایی جوهری شامل نوخاستگی ویژگی‌ها هم می‌شود، ولی نوخاسته‌گرایی ویژگی‌ها به نوخاستگی جوهری قائل نیست. در نوخاسته‌گرایی جوهری، اگر مثلاً گفته می‌شود که فعالیت الکتریکی درون نوروها مثلاً نوروهای مولد دوپامین، ایجاد لذت می‌کند، اولاً، این تجربه آگاهانه لذت، ویژگی نوخاسته متمایزی از زیرلایه فیزیکی و عصبی آن است و ثانیاً، ایجاد لذت برای کسی/تجربه‌گری/ساجکتی می‌کند. لذت، تعلق

وجودی به یک ساجکت دارد. این ادراک، مادی نیست و حامل، مدرک و واجد آن هم مادی نیست، بلکه برای ذهن/نفس ایجاد لذت می‌شود.

پس نوحاسته‌گرایی جوهری همچون نظریه «جسمانیة‌الحدوث» صدرایی، با نگاهی تکاملی، اشتدادی، سلسله‌مراتبی، هم رقیب موضع فیزیکیالیستی است و تبیین‌های عصب‌شناختی را به‌تنهایی پاسخ‌گوی رابطه ذهن/نفس نمی‌داند و هم رقیب موضع دوگانه‌انگاری دکارتی و مشایی است که قائل به نقش وجودی برای نفسی هستند که هرگز از ویژگی‌های پایه فیزیکی ناشی نشده است، و این اشکال جدی را دارد که به‌رغم ادعای تعامل بین نفس و بدن، تبیین دقیقی از نقش بدن برای حدوث نفس و نحوه تعلق آن به بدن ارائه نمی‌کند. یکی از وجوه برتری تفاسیر نوحاسته‌گرایانه و صدرایی از ذهن/نفس نسبت به دوگانه‌انگاری دکارتی و مشایی، تبیین چگونگی حدوث، ارتباط، تعلق و تعامل ذهن و بدن، با طرح نظام سلسله‌مراتبی وجود است.

اما در مقابل، یکی از دلایل اصلی منکران ذهن/نفس/خود، همین تأثیر جدی آسیب‌های مغزی و اختلالات عصبی بر حالات ذهنی، حتی خودآگاهی بوده است. جراحات مختلف به مخ، ناشی از تومورها، تصادفات، عفونت‌ها، نواقص ژنتیکی یا اختلالات متابولیکی، ممکن است به اختلالات ذهنی منجر شود و شخصیت فرد را تحت تأثیر قرار دهد. بر اساس اینکه آسیب‌های مغزی بر چه قسمت‌هایی از مغز تأثیر بگذارد، تجربه ما را از زندگی، هیجانات، شناخت، حافظه، تعاملات اجتماعی، خلاقیت، آزادی انتخاب و حرکت تحت تأثیر قرار می‌دهد؛ یا چه‌بسا، ترکیبی از این جنبه‌های طبیعت ما را تغییر می‌دهد (Kandel, 2018: 188).

مسئله این است که اگر ما واجد ذهن/نفس غیرمادی نامیرا هستیم، چرا این ذهن/نفس بعد از آسیب مغزی، بی‌عیب و نقص باقی نمی‌ماند؟ چرا باید آسیب مغزی تغییرات جدی و عمده‌ای در شخصیت و خصلت‌های روانی ایجاد کند؟ در بیماری‌های عصب‌شناختی پیش‌رونده مثل آلزایمر که به‌طور فزاینده محتوای ذهنی بیمار را تباه می‌کند؛ تا جایی که بیمار تقریباً تمام حافظه خود را از دست می‌دهد، آیا می‌توان قائل شد که وقتی این بیمار از دنیا می‌رود، ذهن و حافظه او باقی می‌ماند؟ به نظر می‌رسد اگر نفس، جوهری غیرمادی و مفارق از هویت فیزیکی ماست، اختلالات تنی، نباید به آن آسیب بزند. اگر حالات ذهنی در بستر ذهن و نفس محقق و ذخیره شده‌اند، نباید ضایع و مفقود شوند.

طی بررسی این مسئله، مصادیقی از تأثیر اختلالات عصبی بر اختلالات خود/ذهن/نفس، و ادعاهای منکران وجود خود/ذهن/نفس مطرح می‌شود و پس از پاسخ مصداقی و ارزیابی ادعای منکران، به طرح و نقد پاسخ رایج دوگانه‌انگاران، موسوم به «بزارانگاری» پرداخته می‌شود، و نهایتاً نظریه و راه‌حلی با استفاده از منظر نوخاسته‌گرایی و حکمت صدراپی و تقارب آن دو به یکدیگر پیشنهاد خواهد شد.

۲. شماری از تأثیرات اختلالات عصبی بر خود/ذهن/نفس

آنچه تحقیقات علمی نشان می‌دهد، این است که بخش آهیانه‌ای سمت راست، با شخصیت ما در ارتباط است. آسیب به این منطقه، ممکن است باعث غفلت از بخش‌هایی از بدن یا فضا (مکان) و ایجاد مشکلاتی در ساخت چیزها (کنش‌پذیری ساختاری) و انکار آسیب (بیماری انکاری) شود. آسیب به بخش آهیانه‌ای چپ، ممکن است باعث مشکلاتی در نوشتن (نانویسی)، مشکلاتی در ریاضی (محاسبه‌پریشی)، مشکلاتی در زبان (نانویسی یا زبان‌پریشی) و ناتوانی در درک اشیا به‌طور معمول (ادراک‌پریشی) شود. جراحات نیم‌کره‌ای می‌تواند تغییرات مهمی در شخصیت ایجاد کند. در نهایت، فعالیت لوب گیجگاهی برای شکل‌گیری شخصیت و نیز برای رفتار عاطفی فرد مهم است؛ از این‌رو، زمانی که عیبی در مدارهای عصبی بخش‌های قدامی، آهیانه‌ای یا گیجگاهی رخ می‌دهد، عیبی در تجربیات خود با خود و خود با دیگران یا خود با جهان، در شخص رخ می‌دهد (Feinberg & Keenan 2005 : 673-675).

به‌طور خاص، از بین اختلالات متعدد روانی که مفهوم هویت شخصی و «خود» را به چالش می‌کشند، می‌توان به این موارد اشاره کرد:

۱. آلزایمر: با بدتر شدن حافظه، زبان و مهارت‌های فضایی- بصری شخص به آرامی ناپدید می‌شود و ممکن است بینش خود را به وضعیت خویش از دست بدهد؛ در حالی که قبل از بیماری، این افراد مثل هر کس دیگری ویژگی‌هایی مختص به خود را داشتند؛ مانند برخورداری از هوش، دغدغه، فرهنگ، مذهب، غرور و ... (Graham, 2010: 40 & Runehov, 2016: 7).

لیبت، همان‌طور که نفس یا «خود» را پدیده‌هایی نوخاسته از فعالیت مغز معرفی می‌کند، نمونه‌ای چون گم‌شدن «خود» را در بیماری آلزایمر، حاکی از آن می‌داند که نفس یا «خود» می‌تواند با کمک عوامل دارویی و با تغییرات آسیب‌شناختی مغز تغییر یابد یا از میان برود (Libet, 2004: 203). حتی موساکیو قائل است که این بیماری

غم‌انگیزترین و بی‌رحمانه‌ترین دلیل است بر اینکه ذهن جوهر فراطبیعی، فناپذیر و روحانی نیست، بلکه مجموعه‌ای از کارکردهای فیزیکی مغز است (Musacchio, 2012: 55).

۲. اسکیزوفرنی: یکی از ویژگی‌های اساسی این بیماری، اختلالات تجربه «من» است. این اختلالات کم یا زیاد با مفاهیم «گسست از خویشتن»، «گسست از واقعیت»، «از دست دادن کنترل»، «از دست دادن مرزهای ایگو»، «پدیده‌های انفعال» و «هذیان انتساب» همپوشانی دارد (Bovet & Parnas, 1993: 589). «بیماران اسکیزوفرنی معمولاً رویدادهای هذیانی را گزارش می‌کنند که تولید و مالکیت آن را به خود نسبت نمی‌دهند» (Menon, 2014: 12).

۳. اختلال هویت تجزیه‌ای یا همان اختلال شخصیت چندپاره: مشخصه این اختلال وجود دو یا چند هویت مجزا یا حالات شخصیتی است که گاه «مبدل»، «حالات خود» یا «بخش‌ها» نامیده می‌شوند؛ به نحوی که گویی الگویی مختص به خود برای ادراک، ارتباط و تفکر درباره محیط و خود و به‌طور خلاصه، شخصیت خود دارند (Sadock & Ruiz, 2015: 458). و «به نظر می‌رسد که بر حضور دو شخص یا حتی بیشتر در یک بدن، لاقط در زمان‌های متفاوت دلالت داشته باشد» (Gennaro, 2018: 337). روشن است که تبیین چگونگی ارتباط علی بیش از یک ذهن/نفس غیرفیزیکی با یک بدن برای دوگانه‌انگار جوهری دشوارتر خواهد بود.

۴. بیماران دوپاره مخ (split-brain): این بیماران که تحت عمل جراحی برداشتن بافت عصبی رابط دو نیم‌کره مغز قرار گرفته‌اند، اغلب چند هویت را هم‌زمان تجربه می‌کنند؛ یعنی تعدادی خود، برخلاف هویت تجزیه‌ای که در آن هویت‌های ترازمانی مسئله اصلی است، در یک زمان معین حاضرند (Ibid: 339).

۵. اُتیسم: گفته می‌شود که سابیجت‌های مبتلا به اُتیسم فاقد خودآگاهی‌اند و «نسبت به حالات ذهنی خود و حالات ذهنی دیگران کور هستند» (Carruthers, 1996: 262). ناهنجاری در رشد نورون‌های اکونومو، به‌عنوان عامل اُتیسم مطرح شده است (Allman et al, 2005: 372).

۳. واکنش‌های مختلف به تأثیرپذیری نفس از اختلالات عصبی

مطالعه انواع تأثیرات اختلالات عصبی بر ذهن و حالات ذهنی، نتیجه‌گیری‌های مختلفی در پی داشته است:

۳-۱. پنداره‌انگاران

تندترین نتیجه‌گیری، نتیجه‌گیری پنداره‌انگاران است. از نظر ایشان مواردی چون دوپاره مخ، اسکیزوفرنی، اختلال شخصیت چندپاره و بیماری‌های متعدد مرتبط با آن، نشان می‌دهد که «خود» وجود ندارد، بلکه توهم و پنداره‌ای از دستگاه شناختی یا عملکرد مغز است. این خود، مجازی است نه یک هویت واقعی؛ چنان‌که دنت در اشاره به اختلال شخصیت چندپاره تصریح می‌کند که برخی افراد مرتکب یک اشتباه محاسباتی ساده می‌شوند؛ و آن این است که نتوانسته‌اند متوجه شوند که دو یا سه یا هفده خود در هر بدن، واقعاً از نظر متافیزیکی غلوآمیزتر از یک خود به ازای هر جسم نیست. یکی به اندازه کافی بد است! (Dennett, 1991: 419).

توماس متزینگر نیز بر توهم بودن «خود» از راه تغییر حالات «خود» با شرب خمر استدلال می‌کند (Blackmore, 2006: 154). به‌هرحال، در نظر پنداره‌انگاران کسی و ساجکتی در این اختلالات ذهنی یا پشت آن‌ها نیست.

۳-۲. نفی تجردِ ذهن/خود/نفس

این دیدگاه چنین استدلال می‌کند که اگر شخصیت در چیزی غیرفیزیکی مثل نفس ساکن باشد، آسیب فیزیکی نباید شخصیت فرد را تغییر دهد؛ ولی با ابتلا به انواع آسیب‌های مغزی، ظرفیت‌های ذهنی خاص از دست می‌روند. مدافع نفس چه‌بسا پاسخ بدهد که آسیب‌های مغزی بر وجود و بقای نفس و حتی خود این ظرفیت‌ها تأثیری ندارد و ازدست‌دادن کارکردهای خاص مغزی تنها مانع از آن می‌شود که نفس بتواند با واقعیت دنیای بیرون ارتباط پیدا کند. به بیان ملاصدرا، کاهش و تعطیلی فعل و توانِ نفس در اثر بیماری بدن، نشان نمی‌دهد که نفس فعلی مانند ادراک را به خودی خود انجام نمی‌دهد، بلکه فساد آلت ممکن است از دو جنبه در آن تأثیرگذار باشد: یکی اینکه با فساد ابزار، نفس به تدبیر آن مشغول می‌شود و این اشتغال به ابزار، نفس را از ادراکات دیگر چون معقولات خود بازدارد؛ همان‌طور که اگر نفس به خوف مشغول شود، لذت را درک نمی‌کند و اگر به خشم مشغول شود، متوجه درد نمی‌شود و اگر درگیر تعقل باشد، متوجه چیز دیگری نمی‌شود؛ بنابراین، بعید نیست که ضعیف‌شدن ابزار و نیاز آن به اصلاح، نفس را از افعال خاص خود بازدارد. دوم، چه‌بسا به ابزار فیزیکی برای شروع نیاز داشته باشد تا بعداً فعل خود را به خودی خود اقامه کند (ملاصدرا، ۱۳۵۴: ۲۹۶).

اما این پاسخ ادعایی نیازمند دلیل و شاهدهی است که نشان دهد نفس و قوایش باقی هستند و فقط به سبب اختلال کارکردهای عصبی بروزی ندارند. به بیان جانسون آیا

می‌توان باور کرد که شخصیت فیناس گیج^۱ (Phineas Gage) مؤدب باقی مانده، اما آسیب مغزی او به‌گونه‌ای بوده که وقتی سعی می‌کرده به روش‌های مؤدبانه عمل کند، در عوض به‌شدت دشنام می‌داده و متعرض زنان می‌شده است؟ آیا می‌توان این فرض را باور کرد که بیمار آلزایمری واقعاً تجربیات گذشته خود یا عزیزان خود را فراموش نمی‌کند و خاطرات آن‌ها هنوز موجود و کاملاً در دسترس‌اند، اما زمانی که سعی می‌کند خاطرات خود را شرح دهد، آسیب مغزی‌اش به‌گونه‌ای است که صرفاً موجب می‌شود فراموشکارانه عمل کند یا بگوید که فراموش کرده یا نمی‌داند چه کسی جلوی او ایستاده است؟ البته که نه؛ و احمقانه‌بودن این پیشنهادها، به‌وضوح نشان می‌دهد که آن‌ها صرفاً از توجیهات عقلانی در نجات فرضیهٔ نفس ناامید شده‌اند (Johnson, 2013: 68-71).

۲-۳. نفی بقای نفس و حالات نفسانی مجرد

به‌رغم پذیرش جوهر مجرد نفس، سوئین‌برن و هسکر به دلیل مشاهدهٔ تأثیر آسیب‌های مغزی بر اختلالات ذهنی، بقای آن را بعد از موتِ تن، معجزهٔ الهی می‌دانند (Swinburne, 2004: 41 & Hasker, 2015: 160-161 & 2011: 216-223). گودمن و کارامنیکو نیز با وجود استدلال‌های گوناگون بر وجود نفس، می‌گویند ارتباط ذاتی نفس با مغز، ادعای مفارقت‌پذیری نفس را محکوم می‌کند (Goodman & Caramenico, 2013: 237-238). جنارو معتقد است که اختلالات عصبی نشان می‌دهد بدون یک مغزِ حقیقی فعال، نفس قادر به دیدن، تشخیص، درک‌کردن، فکرکردن یا تصمیم‌گیری نیست و توانایی قضاوت اخلاقی، همدلی، تجربهٔ لذت، عواطف و امیال را ندارد. شواهد آسیب مغزی نشان می‌دهد روحی که پس از مرگ دوام بیاورد، هیچ‌کدام از ویژگی‌ها و ظرفیت‌هایی را که تصور می‌شود نفوس از آن‌ها برخوردارند، ندارد (Gennaro, 2019: 62). در این نگاه جوهر مجرد نفس، تکویناً و فی‌نفسه، بعد از فروپاشی تن و دستگاه عصبی امکان بقا ندارد.

۴. پاسخ‌های دوگانه‌انگاران

دربارهٔ ردیه‌های مطرح‌شده علیه ذهن/نفس/خود بر اساس تأثیرات اختلالات عصبی، می‌توان پاسخ‌های زیر را پیشنهاد کرد:

۱-۴. پاسخ‌های موردی

در پاسخ به نگاه پنداره‌انگاران، می‌توان گفت کسی که مدعی این اندیشه است که «من نیستم» یا «من یک پندار و وهم هستم»، خود این ادعا، آگاهی و اندیشه‌ای است که به

یک سابجکت تعلق دارد؛ یعنی جایی که این اندیشه و احساس رخ می‌دهد (Strawson, 1997: 418)، پنداره‌انگاران به وجود «خود» باور ندارند؛ اما با همین خود، علیه وجود خود استدلال می‌کنند! چگونه با چیزی که آن را نفی کرده‌اند و قائل به وجودش نیستند، چیزی را رد یا اثبات می‌کنند؟ این تنبیهی است بر ناسازگاری دیدگاه پنداره‌انگاری یا منکران وجود «خود» یا شکاکان وجود «خود»، که از دیرباز مطرح بوده است (Reid, 1896: 100). علاوه بر این، از آنجا که اختلالات روانی متفاوت از بیماری‌های تنی هستند، باید در بستری یا هویتی غیرفیزیکی (ذهن) باشند. «اختلالات روانی، اختلالات مغزی نیستند؛ اگرچه کاملاً مبتنی بر مغزند» (Graham, 2010: 16). «ذهن و مغز، بدون شک، تعامل دارند؛ اما پدیده ذهنی (روانی)، چیزی عصبی نیست. پدیده روانی در اختلال روانی، ذاتی یک هویت غیرفیزیکی خاص است» (Ibid: 76). پدیده روانی «عارضه و وضعیتی از ذهن و وابسته به ذهن است. اگر ذهنی نباشد اختلال روانی هم نخواهد بود» (Ibid: 9).

بیماری‌های روانی متعددی از ضایعه‌های مغزی ناشی می‌شوند؛ نظیر افسانه‌بافی یا یادآوری کاذب خاطرات. در این بیماری‌ها نیز باز سابجکت و اول شخصی هست که این تجربه‌ها را درک می‌کند و آن داستان و افسانه‌ها را ولو به خطا نقل می‌کند و اینکه این رویدادها و ضایعه‌ها در مغز به افسانه‌بافی و بیماری‌هایی نظیر آن منجر شده‌اند، داللتی ندارد؛ زیرا افسانه‌بافی درون مغز رخ می‌دهد؛ همان‌طور که ادراک و نقل صحیح و درست و دقیق آن نیز درون مغز نیست، گرچه سلامت مغز در آن دخیل است (Robinson, 2011: 46).

درباره اختلالاتی چون اُتیسم نیز می‌توان استدلال کرد که در عوضِ نداشتنِ مهارت‌های خواندنِ ذهن که بر توانایی فراشناختی فرد تأثیر منفی می‌گذارد، خودآگاهی شدید فرد اُتیسم و خودمشغولی او، باعث شود به دیگران آگاهی متعارف نداشته باشد. (Gennaro, 2018: 343).

در سندرم‌هایی نظیر کوتارد و بیماری‌هایی که در آن‌ها افکار به دیگران نسبت داده می‌شود، «من» (احساس سابجکت بودن) حذف نمی‌شود. «من» تجربه‌گر هست، ولی منشأ تجربه را خود نمی‌داند یا نمی‌یابد یا تجربه از بدن یا محیط برای او ایجاد نمی‌شود (احساس عامل بودن از دست رفته است)؛ لذا این موارد نیز آشکار نمی‌کند که شخص به‌طور منسجم به عدم وجود «خود» باور دارد، بلکه نشان می‌دهد که احساسات ممکن است همچون باورها بد تعبیر شوند؛ همچنین نشان می‌دهد که هذیان، یک حالت چندلایه

پیچیده است که نشانگر ناتوانی خودفهمی و خودمدیریتی شناختی است؛ اما هیچ چیز در این هذیان خاص انکار «خود» را روشن نمی‌کند (Proust, 2006: 253; Graham, 2010: 253). (89)

اختلال هویت تجزیه‌ای نیز گواه بر این نیست که ما غیر واقعی هستیم. با توجه به سبب‌شناسی اختلال هویت تجزیه‌ای (اختلال شخصیت چندگانه) باید آن را پاسخی عاطفی در دفاع از ایگو محسوب کرد. اساساً در اختلالات تجزیه‌ای، فرد دچار انواع هیجانات تحمل‌ناپذیر، خیانت و تجربیات آسیب‌زا می‌شود. در علل این بیماری، تجربیات آسیب‌ناپذیر اوایل کودکی (معمولاً سوء رفتار) مطرح است. میزان ترومای شدید کودکی در بیماران کودک و نوجوان دچار اختلال هویت تجزیه‌ای ۷۹-۸۵ درصد گزارش شده است. سوء رفتار جسمی و جنسی، شایع‌ترین آسیب در دوران کودکی این افراد بوده است (Sadock, Sadock & Ruiz, 2015: 458). پس بیمار چندپاره، یک سبجکت واحد است که خودهای جایگزین و متعددی را (شاید به‌طور ناخودآگاه) می‌سازد تا از فشارهای روانی خویش بکاهد (Graham, 2010: 166-8).

نکته مهمی که در پاسخ به تعدد خود باید مطرح کرد این است که خود، اساساً تعددناپذیر است. یک خود است که درمانگر، فارغ از نزاع‌های متافیزیکی به آن متفطن است و انواع راهکارهای درمانی را با توجه به آن دنبال می‌کند؛ یعنی سبجکت واحدی را قربانی و متعلق این چندپارگی و انقطاع حافظه خودزیست‌نامه می‌داند؛ درباره‌ی کما نیز همین‌طور. بروز نیافتن واکنش‌های آگاهانه ضرورتاً دال بر ناآگاهی نیست. به تصدیق شماری از عصب‌شناسان نظیر مارتا فرح (Martha Farah)، برخی از بیماران «به تجربه کامل خود و محیط اطرافشان ادامه می‌دهند؛ در حالی که قادر به نشان دادن هشیاری خودشان نیستند» (2008: 12). «سکوت ممکن است رفتار را مستور کند، بدون آنکه متفکر از بین برود» (Graham, 2010: 234-235). «غفلت شدید از ذات خودمان یک چیز است و نایب‌نای مطلق بودن به خصائص مهم خودمان چیز دیگری است» (Ibid).

درباره‌ی بیماران پاره‌مخ هم باید گفت که هیچ بیمار پاره‌مخی پس از جراحی و تقسیم جسم پینه‌ای احساس نکرده که تجربه‌اش از «خود» به‌طور اساسی تغییر کرده است یا اینکه پس از جراحی دو خود ساکن یک بدن شده‌اند. هم در بیماران دوپاره مخ و هم در آژنزی کورپوس کالوزوم (فقدان مادرزادی جسم پینه‌ای) چه‌بسا دو نیم‌کره مستقلاً هوشیار باشند، اما تجربه سبجکتیو از یک خود یکپارچه محفوظ است (Colvin et al, 2017: 640). مطالعات آزمایشگاهی نشان داده است که قطع کردن ارتباطات بین دو نیم‌کره،

ادراک بصری را دو بخش می‌کند؛ اما دو دریافت‌کننده آگاه مجزا درون یک مغز ایجاد نمی‌کند. بیمار دوپاره مخ یک عامل آگاه است با ادراک بصری غیر یکپارچه. یک عامل آگاه که دو جریان موازی و غیر یکپارچه از اطلاعات را تجربه می‌کند (Pinto et al, 2017a: 1231 & 2017b: 1).

۴-۲. پاسخ رایج دوگانه‌انگاران

پاسخ عمومی به استدلال علیه نفس مجرد به سبب آسیب مغزی، «نظریه ابزار»^۲ است. بدن همچون ابزاری برای ذهن/نفس است که اختلال در آن، موجب اختلال عملکرد ذهن/نفس می‌شود؛ به نحوی که بر اثر آن ذهن/نفس نمی‌تواند به‌خوبی خود را از طریق بدن ابراز کند یا فقط مانع انتقال اطلاعات از بدن به ذهن می‌شود.

نوازنده پیانو نمی‌تواند با یک پیانوی آسیب‌دیده، یک کنسرتو بنوازد، یا دست کم عملکرد او بر اثر آسیب به آلت موسیقی، معیوب خواهد بود. با وجود این، احمقانه است که ادعا کنیم پیانو علت کنسرتو است. این یک شرط لازم برای عملکرد آن است، نه علت آن. به‌طور مشابه، این مغالطه است که ادعا شود از دست دادن کارکرد ذهنی به دلیل آسیب مغزی، ثابت می‌کند که مغز نقش علی در تولید این کارکرد ذهنی ایفا می‌کند (Majorek, 2012: 129).

طبق این نظریه، نسبت ذهن به مغز مانند نسبت سیگنال به دستگاه تلویزیون است و سیگنال به‌وسیله تصویر روی صفحه تلویزیون بازنمود می‌یابد. سیگنال‌ها می‌توانند مستقل از دستگاه‌های تلویزیونی که آن‌ها را دریافت می‌کنند، وجود داشته باشند. تخریب مغز همانند آسیب‌زدن به دستگاه تلویزیون است. شما ابزاری که سیگنال را پردازش می‌کند، قطع می‌کنید یا شاید حتی از بین ببرید، اما سیگنال همچنان وجود دارد؛ چون دستگاه تلویزیون سیگنال را تولید نمی‌کند، بلکه فقط آن را پردازش می‌کند. اما در نقد این پاسخ، غیر از آنچه در قسمت ۳-۲ مطرح شد، باید گفت که اگر نظریه ابزار را بپذیریم، نباید اختلال در فرآیندهای مغزی، بر فرآیندهای ذهنی تأثیرگذار باشد؛ زیرا فرآیندهای مغزی و فرآیندهای ذهنی مستقل از یکدیگر خواهند بود؛ درست همان‌طور که اختلال در بخش‌های داخلی تلویزیون، بر سیگنال (مستقل) تأثیر نمی‌گذارد. سیگنال‌ها صحیح و بدون عیب‌اند، ولی تلویزیون معیوب آن‌ها را دریافت و پخش نمی‌کند. در حالی که تغییر حالات مغزی، حالات ذهنی را تغییر می‌دهد یا نابود می‌کند، نه اینکه صرفاً ذهن مستقل را از ارتباط با وسیله جسمانی یا کنترل آن ناتوان سازد. کسی که دچار آسیب مغزی، مثلاً سگته می‌شود، به‌وضوح مشکلات ذهنی واقعی، از

جمله ناتوانی در فکر کردن یا درک صحیح پیدا می‌کند (Gennaro, 2019: 62-63). شاید بتوان دیدگاه ملاصدرا را پذیرفت که اشتغال نفس به تدبیر بدن و شئون دیگر، عامل غفلت و مانع تعقل و تفکر است و آن را سلب و تعطیل کرده است؛ اما چرا موجب تغییر ناخواسته حالات روانی او می‌شود؟ پس نمی‌توان بدن را صرفاً ابزار نفس عنوان کرد، بلکه رابطه‌ای پیچیده‌تر دارند.

۴-۳. پاسخ پیشنهادی: همبستگی سلسله‌مراتبی نخواست‌گرایانه نفس

ابزارانگاری صرف و تشبیه رابطه نفس و بدن به رابطه پیانو و پیانونواز یا سیگنال برنامه‌ها و پخش دستگاه تلویزیون، خالی از اشکال نیست، بلکه ایجاد اشکال می‌کند؛ چون رابطه نفس و بدن، رابطه دوسویه نخواست‌گرایانه است، ولی رابطه پیانو و پیانونواز یا سیگنال و دستگاه تلویزیون یک‌سویه و طبیعتاً فاقد رابطه نخواست‌گرایانه است. خرابی تلویزیون تأثیری بر وجود سیگنال خارجی نمی‌گذارد یا خرابی پیانو تأثیری بر اصل هنر پیانونواز نمی‌گذارد. برای استنباط راه حلی مناسب‌تر به چند نکته کلیدی باید توجه داشت:

نخست: اختلالات مغز و اعصاب، عملکرد نفس را تضعیف می‌کند؛ چون ظرف و عامل نخواست‌گرایانه نفس، بدن است. بدن برای تحقق نفس و حالات روانی، علیت پایین به بالا دارد و نفس پس از تحقق جوهری، خود را از طریق بدن ابراز می‌کند و علیت بالا به پایین دارد. قطعاً نبود فرآیندهای عصبی خاص، مانع نخواست‌گرایانه حالات ذهنی متناظر است، ولی عکس آن صادق نیست و نشان نمی‌دهد که جوهر مجرد نفس وجود ندارد یا باقی به وجود بدن و کاملاً وابسته به آن است. اگر همه‌کاره در تحقق نفس و حالات ذهنی، بدن و مغز و اعصاب است، آن‌گاه در صورت صحت بدن، حالات ذهنی و نفسانی باید خودجوش تحقق یابند، در حالی که اراده، خلاقیت، و تفکر و استدلال و استنباط، صرفاً با صحت عملکرد مغز و اعصاب تحقق نمی‌یابد. بله، اگر دست معیوب باشد، هرچقدر هم که نفس اراده کند، نمی‌تواند آن را اختیاراتاً حرکت دهد، ولی حال اگر دست سالم باشد تا نفس اراده نکند، حرکت اختیاری نخواهد داشت.

حالات ذهنی گرچه نخواست‌گرایانه از بدن هستند، ولی حامل و سبب‌جکتی آگاه دارند که صرفاً منفعل از درون‌دادها نیست، بلکه بعضاً با قوای خود به‌نحو خودآیین، فعالانه و خلاقانه عاملیت و علیت خویش را در نخواست‌گرایانه برخی حالات ذهنی دارد (ملاصدرا، ۱۳۶۸: ۶۵/۸ و ۲۹۵). این سبب‌جکت، دریافت‌های خام حسی را تبدیل به ادراکات گوناگون می‌کند، فعالیت‌های الکتریکی نورون‌ها را تفسیر می‌کند و از اطلاعاتی که به‌طور فیزیکی دریافت و کدگذاری شده‌اند، به معانی و خاطرات وجوداً فرافیزیکی منتقل می‌شود، و نیز

بستر مناسب و بسیطی برای وحدت آگاهی است و هم با کسب آگاهی و با اراده موجب تغییر فعالیت‌های نورون‌ها و سیم‌کشی مغز می‌شود (Goodman & Caramenico, 2013: 209 & 162, 66, 51-52, 35). «ما خود را به‌عنوان منشأ، فاعل، آغازگر، هدایت‌کننده و جهت‌دهنده و مجری می‌بینیم» (Graham, 2010: 236).

اینکه نفس در برخی افعال خود، از زیرلایه و محل فیزیکی خود غنی و بی‌نیاز است و علیت بالا به پایین دارد، حاکی از آن است که نفس انسانی در ذات خود نیز از آن زیرلایه و محل بی‌نیاز است؛ چون ایجادکردن، فرع بر وجود داشتن است (ملاصدرا، ۱۳۶۸: ۲۹۶/۸-۲۹۵). به‌سبب همین استقلال وجودی در برخی مراتب و افعال فیزیکی و زمان‌مند بودن، بلکه بسیط، تجزیه‌ناپذیر و فسادناپذیر بودن آن برخی دوگانه‌انگاران قائل به بقای آن پس از متلاشی‌شدن بدن شده‌اند (McTaggart, 1906: 106-110; Maritain, 1952:60). پس گونه‌ای مغالطه است که گفته شود چون اختلالات ذهنی ناشی از اختلالات مغزی و عصبی است، آن‌گاه خود سالم و واقعی نیز صرفاً ناشی از مغز و اعصاب، و حالات ذهنی صرفاً ویژگی‌های زیرلایه‌های عصبی‌اند، و در اثر این مغالطه، فضایل و جرائم اختیاری را صرفاً ناشی از زیرلایه دترمینیستی عصبی و الکتروشیمیایی آن بدانیم و فراموش کنیم که در صورت صحت عملکرد دستگاه مغز و اعصاب، این ماییم که باید دست به انتخاب بزنیم و فعل و ارزشی را برگزینیم و قصد کنیم یا نکنیم. اینکه فردی سندرم دست بی‌قرار دارد و به گوش کسی بی‌اختیار سیلی می‌زند و در همان زمان نیرویی درونش شرمنده است و تأسف می‌خورد که این دست از حیطة اختیارش خارج شده، بیشتر مؤید وجود نفس است. از این واقعیت که اختلالات همچون قفل و حصاری، عملکرد نفس را محدود می‌کنند، منطقی نمی‌توان استنباط کرد که ذهن/نفس چیزی نیست جز ترشح دستگاه عصبی.

دوم: خود/ذهن/نفس و ویژگی‌های مختص به آن، بر اساس رشد تکاملی ارگانیسم و نیز به‌نحو سلسله‌مراتبی از ضعیف‌ترین و وابسته‌ترین مرتبه وجود تا قوی‌ترین و مستقل‌ترین مرتبه وجود، نوحاسته (حادث) می‌شوند. در مراتبی، ارگانیسم بدن می‌تواند صرفاً موجب نوحاستگی (حدوث) ویژگی‌ها باشد و نه نوحاستگی جوهر وجودی (وجود نفسه)؛ چنان‌که ارگانیسم گیاه موجب نوحاستگی ویژگی‌های حیات می‌شود که کاملاً وابسته به تعامل اجزای گیاه است، یا همچون فرهنگ که یک ویژگی نوحاسته از کنش‌کنشگران جامعه و وابسته به جمع است، تأثیر علی بالا به پایین (تأثیر بر افراد جامعه) نیز دارد، ولی وجود جوهری و عاملیت خودآیین ندارد، بلکه کاملاً وابسته به کنش‌کنشگران است. اما

در مراتبی از تکامل و حرکت جوهری، موجود زنده می‌تواند به چنان دستگاه عصبی پیچیده‌ای مجهز شود که از آن، ذهن/نفس نخواستہ شود که خودش، جوهریت، انانیت، فعالیت و عاملیت دارد؛ موجودی که نه می‌تواند به اجزای زیرلایه فیزیکی و عصبی‌اش تقسیم شود، نه مجموعی از آنهاست، بلکه وجوداً متمایز است و با فعالیت خود نظیر تصمیم‌گیری، انتخاب، تفکر، استدلال، انتزاع، تخیل، خلاقیت، اراده آزاد، و مانند آن، حتی مغز و فعالیت‌های آن را تحت تأثیر قرار می‌دهد. پس تأثیر ذهن و بدن، یک تأثیر دوسویه نخواستہ‌گرایانه است. برخلاف دوگانه‌انگاری کلاسیک که نفس و بدن را دو جوهر متغایر دانسته و حتی رابطه آن دو را به نسبت پادشاه به مملکت، کشتیاب به کشتی و مرغ به آشیانه تشبیه کرده و با وجود ادعای تعامل دوسویه آن دو، چندان تبیینی از علت تعلق و تعامل آنها ارائه نداده است (ابن‌سینا، ۱۳۷۹: ۲۸۶/۲).

به سبب نخواستگی و حدوث نفس از بدن، رابطه نفس و بدن، اتحادی است، نه انضمامی. نفس و بدن نفوذ کاملی در یکدیگر دارند. نفس از بدن نخواستہ می‌شود و به آن حیات می‌دهد و خود را از طریق بدن ابراز می‌کند و انواع فعالیت‌های بدن و مغز و اعصاب، موجب نخواستگی انواع حالات ذهنی برای نفس می‌شود. نفس به دلیل اتحاد با بدن به صفات بدن متصف می‌شود و بدن نیز به دلیل اتحاد با نفس به صفات نفس متصف می‌شود (ملاصدرا، ۱۳۶۸: ۲۸۳/۳، ۲۸۲/۵-۲۸۳ و ۲۸۶ و ۲۸۶-۲/۹). نباید نفس را ساکن در بدن دانست؛ مانند کسی که در خانه ساکن می‌شود یا همچون فیلسوفان باستان، بدن را زندان یا گور نفس معرفی کرد؛ چون وحدت طبیعت انسان را به خوبی نشان نمی‌دهد. چنان‌که اشتاین (Edith Stein) هم متذکر شده نفس آن چنان در بدن نفوذ کرده که بدن را متروح و روح را متجسد نموده است (Maskulak, 2007: 9).

اما باید توجه داشت که در تفکر نخواستہ‌گرایانه و جسمانیة الحدوث صدرایی، مراتب پایین نفس با کامل‌ترین مراتب بدن اتحاد دارد و این مرز پیوند و آستانه اتصال بدن با مراتب بالاتر تجرد و جوهر مجرد بالذات است. نفس در نظر صدرا دارای شئون و نشأت فراوانی است که بعضی از نشأت آن، یعنی نشئه پست و طبیعت کونیه، بر بدن متوقف است (ملاصدرا، ۱۳۵۴: ۳۱۵) و در آغاز حدوثش، صورت یکی از موجودات جسمانی است^۳ (همان، ۱۳۶۸: ۲۸۲/۱) و حکم طبایع منطبع در ماده را دارد؛ به طوری که همچون طفلی است که نیاز شدید به رحم دارد (همان: ۳۹۲)، اما در قوه‌اش، قبول صور فعلیه نهفته است و بر اثر حرکت جوهری، کینونتی دیگر و وجودی لفسه می‌یابد و از مرتبه لغیره بودن خارج می‌شود و لفسه بودن، ذاتی او می‌گردد (همان: ۳۷۷/۸ و ۱۳۵۴: ۳۱۵). پس

سلسله‌مراتبی از تجرد و تعلق به بدن وجود دارد؛ از تجرد عرضی و تعلق ذاتی به بدن تا تجرد جوهری و تعلق عرضی به بدن (همان، ۱۳۶۸: ۴۳/۲)؛ توجه به این نکته، بسیار کارگشاست. نفس ذومراتب است و سلسله‌مراتب نفس نسبت به تکامل و حرکت جوهری بدن (از وابستگی کامل و عینیت و اتحاد نفس با بدن تا تجرد جوهری وجودی)، از بدن نوخاسته و حادث می‌شوند.

در این نگاه ویژگی‌های ذهنی و عصبی، هردو به یک سلسله‌مراتب تودرتوی پیچیده تعلق دارند که در آن از طریق علیت دوسویه، ویژگی‌های ذهنی و عصبی متمایز جدید نوخاسته می‌شوند (Runehov, 2016: 13). ذهن و بدن دو جوهر انفکاک‌پذیرند، ولی مادامی که به یکدیگر متصل‌اند و نظامی سلسله‌مراتبی را رقم‌زده‌اند، تأثیرات علی پایین به بالا و بالا به پایین دوسویه دارند. بدن علیت مادی و تأثیرات نوخاسته برای نفس دارد و مادامی که نفس به بدن تعلق دارد، این علیت پابرجاست و درستی یا نادرستی عملکرد آن، بر نفس و حالات آن تأثیر علی دارد. بدن از یک‌سو، موجب نوخاستگی ویژگی‌های ذهنی برای ذهن/نفس است و از سوی دیگر، تجلیگاه ذهن است؛ چنان‌که عمل، تجلیگاه باور است. اینجا همان نگاهی که بوعلی و دکارت به حدوث نفس از بدن نداشتند و از قدرت تبیینی نظریه‌ایشان می‌کاست، می‌تواند در حدوث و نوخاستگی اختلالات کمک‌کننده باشد.

انسان به سبب طی مراحل تکاملی و سلسله‌مراتبی گیاه، حیوان و انسان، هم ویژگی‌های کاملاً وابسته و فانی به فانی جسم و هم ویژگی‌های خودآیین را دارد؛ و تا زمانی که زنده است، واجد مراتب مادی، همچون مرتبه نباتی و طبیعی که قائم به بدن است، می‌باشد و در این مرتبه، صورت بدن است و بین او و بدنش ترکیب اتحادی برقرار است (ملاصدرا، ۱۳۶۸: ۱۳۳/۸-۱۳۵). در مرتبه خودآیین نیز گرچه ملاصدرا بدن را ابزار تکامل نفس و بدن می‌داند (همان: ۳۵۳)، اما این رابطه صرفاً ابزاری نیست، بلکه نفس از زیرلایه فیزیکی و عصبی خود متأثر است؛ چون از این بدن نوخاسته شده است و با این بدن همچنان ارتباط دارد و این بدن علیت نوخاسته در بستر این جوهر خودآیین دارد و کماکان موجب نوخاستگی حالاتی برای ذهن است.

حالات ذهنی تولیدشده مغز در بستر ذهن/نفس تحقق و بازنمود می‌یابد و ذهن/نفس می‌تواند از آن‌ها تهی یا به آن متصف شود؛ همان‌طور که بدن موجب نوخاستگی ذهن و ویژگی‌های ذهنی برای ذهن/نفس است، می‌تواند موجب تغییر ویژگی‌های ذهنی شود، موانعی برای تحقق آن‌ها برای ذهن ایجاد کند یا دسترسی ذهن/نفس را به اندوخته‌های

خود محدود و معیوب کند. ذهن/نفس جوهری است که معروض حالات ذهنی مختلف بر حسب شرایط می‌شود. این شدت اثر ممکن است به سبب اتصال نوحاسته‌گرایانه به بدن باشد. بدن ناسالم هم اختلالات سنگین خودش را در بستر ذهن/نفس دارد.

با ادغام برخی اجزا در سیستم و نوحاستگی ویژگی‌های جدید در سطح آن، ممکن است برخی ویژگی‌ها نیز در عوض، پنهان و فروخفته شوند؛ برای مثال، آب، تر است؛ اما عناصر سازنده‌اش، اکسیژن و هیدروژن، تر نیستند؛ و تری یک ویژگی نوحاسته است؛ دقیقاً همان ترکیب اکسیژن و هیدروژن موجب فروخفتگی ویژگی اشتعال‌پذیری این عناصر می‌شود (Rousseau, 2011: 406-407). اگر اذهان و ابدان دو چیز متمایز و متحدشده در یک ساختارند، آن‌گاه برخی از ویژگی‌های ساختار یکپارچه انسان، ویژگی‌های نوحاسته خواهند بود و از طرف دیگر، برخی از ویژگی‌های ذهنی و ویژگی‌های بدنی به دلیل بافت ساختار، محو (فروخفته یا مغلوب) یا محدود و مقسور می‌شوند.

«آنچه چیزی را یک ساجکت آگاه می‌سازد، قابلیت بودن در حالات آگاهانه و ساجکت رویدادهای آگاهانه‌بودن است» (Peacocke, 2014: 42). اینکه اختلالات مغزی، فعلیت بودن در حالات آگاهانه و رویدادهای آگاهانه را حین اتصال ساجکت به بدن آسیب‌دیده می‌گیرند، به معنای از بین بردن حقیقت ساجکت و عامل نیست، بلکه بعد از آنکه این مانع و عایق زایل شد، هرگاه اراده کند، آن صورت حفظ‌شده به‌نحو فعلی (و نه انفعال) بازمی‌گردد (ملاصدرا، ۱۳۵۴: ۳۰۰).

سوم: ضرورتاً بیماری روانی، ناشی از اختلالات عصبی نیست؛ برای مثال، چه بسا به دلیل بیماری‌ای نظیر بیماری آدیسون که در آن غده‌های فوق کلیوی تولید کورتیزول نمی‌کنند، افسردگی رخ دهد؛ در این حالت اهمیتی ندارد که فرد چه می‌اندیشد. شاید حتی بر این باور باشد که زندگی بسیار هدفمند است، ولی باز احساس پوچی کند؛ برخلاف اندوهناکی کسی که با ترس از بی‌ارزش بودن زندگی و جست‌وجوی طولانی و ناامیدانه برای معنا و جهت‌مندی آمیخته شده است. عامل افسردگی ناشی از بیماری آدیسون، عصبی-شیمیایی است و به دلیل و استدلال پاسخ نمی‌دهد (Graham, 2010: 76). این مسئله نیز هم جوهریت، عاملیت و استقلال نسبی ذهن را نشان می‌دهد، هم وابستگی ذهن به بدن و نقش علی بدن در نوحاستگی ویژگی‌های ذهنی برای جوهر ذهن را.

با این دقت، (برای مثال) مانیا در اثر اختلالات فیزیکی به‌عنوان یک کیف ذهنی برای جوهر مجرد ذهن/نفس و به سبب تأثیر و تعلق نوحاسته‌گرایانه بدن و نفس ایجاد

می‌شود و بعد از رفع این تعلق، اثری از این اختلالات فیزیکی بر جوهر نفس نخواهد بود؛ چون این اختلال، عارضی و ویژگی نوخاسته برای جوهر نفس است. هذیان، ویژگی‌ای نوخاسته از ساختار جدید عصبی برای شخص است. رشد هذیان‌ها را در اسکیزوفرنی، می‌توان ویژگی‌ای نوخاسته برای جوهر ذهن/نفس به سبب تحقق ساختار جدید فیزیکی دانست.

به علاوه، گرچه اختلالات مغزی بر عملکرد ذهن تأثیر دارد، بعضاً عدم کارکرد اعصاب هیچ محدودیتی برای گونه‌هایی از آگاهی‌ها ایجاد نکرده است. «حجم زیادی از شواهد، اخیراً اثبات کرده است که گاه تجربه آگاهانه، به نحو روشن، دقیق، منظم در شرایطی فیزیولوژیکی، نظیر بیهوشی کلی عمیق و ایست قلبی رخ داده است؛ شرایطی که مانع از عملکرد فضای کار سراسری بوده است. تجاربی از این دست را می‌توان ذیل تجربه‌های نزدیک به مرگ و خروج از بدن و رؤیاهای شفاف مطالعه نمود» (Kelly et al., 2007: 39).

با توجه به این مقدمات باید گفت که مثال به رابطه جنین و مادر (همان مثالی که ملاصدرا ذکر می‌کند) مثال گویاتری نسبت به سیگنال و تلویزیون و پیانونواز و پیانو است. نفس در آغاز حدوثش حکم طبایع منطبع در ماده را دارد؛ به طوری که همچون طفلی است که نیاز شدید به رحم دارد. نفس در این مرحله فعلیتی ندارد، بلکه قوه‌ای از قوای جسم تکامل یافته است. در این مرتبه با بدن اتحاد، بلکه عینیت دارد؛ اما متناسب با تکامل جسم و بدن، تکاملی وجودی و سلسله‌مراتبی از نوخاستگی ویژگی‌ها تا نهایتاً تجرد جوهری^۴ می‌یابد. در مقام حدوث و نوخاستگی این جوهر وجودی، تعلق او به بدن، تعلق عارضی خواهد شد؛^۵ تعلقی که بر حسب استکمال و به نظر ملاصدرا ضعیف‌ترین نحوه تعلق است (۱۳۶۸: ۳۲۷/۸).

جنین در ابتدا تعلق ذاتی به مادر دارد و بدون او فاسد می‌شود. این جنین هم از مادر متأثر است و هم بر مادر و هورمون‌ها و حالات روانی او تأثیر می‌گذارد؛ اما بعد از تکامل جنین و رسیده شدن بچه در رحم تا قبل از خروج از رحم مادر، وابستگی آن به مادر عارضی می‌شود. تأثیرات متقابل بچه و مادر در این حالت نیز، البته به صورت عارضی وجود دارد؛ چون این کودک هنوز تعلق نوخاسته‌گرایانه به مادر دارد. نفس نیز ابتدا به سبب تعلق ذاتی، تأثیر ذاتی می‌گیرد و بدون بدن بقایی ندارد؛ اما بعد از تکامل و نوخاستگی موجودیت لِنفسه، گرچه نفس و بدن تأثیرات دوسویه بر یکدیگر دارند، ولی چنان‌که کودک می‌تواند با وجود مرگ مادر به موقع از رحم مادر استخراج و ابقا شود،

جوهر ذهن/نفس نیز می‌تواند بعد از مفارقت از بدن و رهایی از نخواستگی اختلالات روانی به سبب اختلالات عصبی، موجودیت خود را داشته باشد. ذهن فعلاً با تعلق به بدن، از این مجرا و سازوکار، ورودی و تأثیرات نخواستگی می‌گیرد، و پس از رفع تعلق، چه‌بسا صرفاً از قابلیت‌ها و دستاوردهای روحانی خویش (با ذخایر قصدی و ارادی خود) و تعامل با موجودات مسانخ خود تأثیر بگیرد؛ چنان‌که در برخی تحقیقات دربارهٔ تجربیات مرگ موقت گزارش شده است (←Rousseau, 2011).

واقعیت این است که علت تعلق نفس به بدن خاص، همان نقش علی بدن در تحقق نفس است که پیش از همه فیلسوفان، ملاصدرا به آن قائل بود و آن را برهانی ساخت و در عصر حاضر، نخواستگی‌گرایان جوهری داعیه‌دار آن هستند. آنچه ارتباط علی نفس و بدن را تسهیل و تبیین می‌کند، همین حقیقت نخواستگی نفس از بدن و علت بدن در نخواستگی نفس است. نفس در بستر این بدن تحقق می‌یابد و تعلق نخواستگی‌گرایانه دارد.

نفس و بدن به دلیل علاقهٔ سببیه و مسببیه در تعامل با یکدیگرند. جوهر هرکدام با جوهر دیگری و کیف یکی بر کیف دیگری و انفعال یکی موجب انفعال دیگری و تغییر و تحول یکی موجب تغییر و تحول دیگری می‌شود (ملاصدرا، ۱۳۶۸: ۱۵۷/۴).

ما بعضاً بین ذهن و بدن خود، احساس گسست می‌کنیم و گاه احساس عدم گسست. در مواردی چون رؤیادیدن یا پرسه‌زنی ذهنی تجربهٔ پدیداری ما از تجربه حسی ما گسسته است. به علاوه، ما در مواردی خود را متصدی بدن خود می‌دانیم. ما توانایی‌هایی در سرکوب حالات ناخواستگی روان‌شناختی و فیزیولوژیک خود نظیر درد، گرسنگی یا ترس داریم، یا قادریم بدن خود را با تغییر کانون توجه یا با اشتغال به آرمیدگی روانی به آرامش برسانیم. از طرفی، حالات و تجارب دیگر، عدم گسست را در ما تقویت می‌کند؛ مانند تأثیر استفاده از دارو در حیات ذهنی ما، نوشیدن مسکر و تأثیر مستقیم آن بر تصور و نگاه ذهنی ساجکت، یا تأثیر گرسنگی و تشنگی و خستگی بر تغییر منفی روحیهٔ ما (Forstmann & Burgmer, 2017: 196). ما شاهد نخواستگی موجود ذومراتبی هستیم که از سویی وابسته به سیستم و از سوی دیگر خودآیین است. وابستگی او به سیستم، در مرتبهٔ جوهریت و عاملیت، عارضی است نه ذاتی. نفس در مرتبهٔ لِنفسه و خودآیین، جوهری مجرد از بدن فیزیکی است، ولی تا از بدن فیزیکی جدا نیست، به‌وسیلهٔ اختلالات عصبی آسیب می‌بیند. این تأثر، بالعرض و به‌واسطهٔ تعلق نخواستگی‌گرایانه به بدن است؛ نفس بسیاری از صفات فیزیکی بدن، از جمله امتداد، قوه و استعداد و

زمان را ندارد و در عوض بسیاری از صفات و افعال و عاملیت‌ها را دارد که بدن ندارد؛ و هر چیزی که به صفاتی متفاوت با صفات شیء دیگر متصف شود، غیر از آن است، گرچه به واسطه وابستگی، به صورت بالعرض به صفات یکدیگر متصف شوند.

پس باید گفت که رابطه اتحادی نفس و بدن در اوایل شکل‌گیری نفس، کاملاً رابطه‌ای ذاتی است، ولی به محض رسیدن نفس به مرتبه تجرد جوهری، وجودی ذومراتب خواهد داشت که در مرتبه طبیعی و نباتی، ذاتاً با بدن مرتبط است، ولی رابطه مرتبه مجرد جوهری نفس با بدن، به رابطه‌ای عارضی بدل می‌شود و تا حین مفارقت نفس از بدن (به سبب همراهی نکردن بدن)، این رابطه عارضی مستدام است. تبدیل این وصف ذاتی به وصف عارضی، ریشه در همان حرکت جوهری استکمالی دارد (ملاصدرا، ۱۳۶۸: ۱۱۷/۹). اگر در مرتبه تحقق جوهری نفس، ارتباط نفس و ساختار بدن، امری عارضی است، پس فساد بدن موجب فساد امر عارضی (فساد تعلق) می‌شود، نه فساد ذات نفس (همان، ۱۳۵۴: ۳۱۴).

همان‌گونه که می‌تواند جوهر نفس و ذهن و نیز ویژگی‌های نفسانی و ذهنی از بدن و نظام شبکه‌ای آن نوخاسته شود، همچنین پرواضح است که می‌توان پذیرفت که اختلالات بدنی نیز باعث نوخاستگی حالاتی، از جمله اختلالات روانی شود و پس از اثبات تجرد جوهری، باید گفت که نوخاستگی اختلالات در زمره نوخاستگی ویژگی‌هاست؛ به این معنا که اختلالات روانی، ویژگی‌هایی هستند که حامل آن جوهر نفس است و از آن رو که ذهن/نفس با بدن و دستگاه عصبی در ارتباط است، نوخاسته می‌شوند. نفس ذومراتب است و کماکان تا لحظه مرگ در مرتبه پایین‌تر (نه تمام مراتب)، تعلق ذاتی به بدن دارد «و از باب همین مسانخت ذاتی است که آثاری از نفس به بدن و آثاری از بدن به نفس سرایت می‌نماید» (آشتیانی، ۱۳۸۱: ۳۲۶). جوهر ذهن/نفس از آن حیث که در مرتبه نازله (حیات نباتی)، تعلق ذاتی و ریشه‌ای و در مرتبه تجرد جوهری، تعلق عارضی به بدن دارد، بستر نوخاستگی اختلالات روانی می‌شود؛ همان‌طور که در شرایط صحت بدنی، نفس به سبب انطباق بهتر، کارایی مناسب‌تری دارد و صحت بدن موجب نوخاستگی ویژگی‌های مطلوب و سازنده‌تری می‌شود.

۵. نتیجه

مشاهده تأثیر اختلالات عصبی بر بروز اختلالات گوناگون شخصیتی، دستاویز نظریات گوناگونی درباره وجود نفس و مفارقت‌پذیری آن (از نفی وجود خود/ذهن/نفس و یا نفی تجرد

خود/ذهن/نفس تا نفی بقای نفس مجرد آن) شده است. راهکار دوگانه‌انگاران موسوم به «ابزارانگاری» پاسخ‌گوی تأثیرات علی دوسویه نفس و بدن و چالش مذکور نیست. با پذیرش نگاه نوحاسته‌گرایانه معاصر و نیز نظریه پیشتاز جسمانیة‌الحدوث، می‌توان نظریه راهگشاتری مطرح کرد: تعامل اجزای سازنده بدن و تکامل ساختاری آن موجب نوحاستگی و حدوث وجود خودآیین و لنفسه ذهن/نفس انسانی می‌شود و عملکرد صحیح آن، نوحاستگی ویژگی‌ها و حالات ذهنی در بستر این ذهن/نفس (علیت پایین به بالای بدن برای نفس) را به ارمغان می‌آورد. به همان نحو، هرگونه اختلال عملکردی در این نظام تودرتو و پیچیده سلسله‌مراتبی، موجب نوحاستگی ویژگی‌های ذهنی به‌عنوان اختلالات روانی در بستر جوهر مجرد نفس می‌شود. نفس وجودی ذومراتب دارد و در مرتبه گیاهی و حتی برخی شئون حیوانی، تعلق ذاتی به بدن دارد و پس از استکمال، در مرتبه‌ای از مراتب، به عاملیت و فاعلیت خودآیین، علیت (علیت بالا به پایین) و وجود لنفسه نائل می‌شود که تعلق آن به بدن در این مرتبه، تعلق عارضی است. ذهن/خود/نفس به‌سبب این تعلق ذاتی و تعلق عارضی و تحقق نوحاسته‌گرایانه از ارگانسیم پیچیده بدن، ارتباط دوسویه با بدن (علیت پایین به بالا و بالا به پایین) دارد؛ ولی تباهی سیستم بدن موجب تباهی نفس در مرتبه تعلق ذاتی به بدن و نیز تباهی تعلق عارضی نفس مجرد در مرتبه وجود لنفسه و خودآیین می‌شود. نفس در مرتبه وجود لنفسه و خودآیین به سبب جوهریت وجودی و بساطتش، فسادناپذیر است، ولی به‌سبب ابتنا و تعلق عارضی به بدن، آسیب به مغز، موجب نوحاستگی آسیب‌های متناظر بر آن، به‌عنوان ویژگی‌های ذهنی-روانی نوحاسته و فروخفتگی برخی دیگر از ویژگی‌های ذهنی-روانی نوحاسته خواهد بود.

پی‌نوشت

۱. سرکارگر راه‌آهن بود که به سبب جان به دربردن از حادثه‌ای در ۱۸۴۸ مشهور شد. در آن حادثه میله آهنی بزرگی در سرش فرومی‌رود و یک یا هر دو لوب پیشانی مغزش را نابود می‌کند. او هرچند زنده می‌ماند، اما این آسیب‌دیدگی روی شخصیت او تأثیر می‌گذارد؛ به طوری که دوستانش می‌گفتند که او دیگر گیج نیست (Harlow, 1868:327-347).

2. the instrument theory.

۳. وجود فی‌نفسه او عین وجود لغیره اوست.

۴. جوهری به آن معنا که در فلسفه غرب مطرح است و معنای وجودی دارد نه ماهوی.

۵. عارضی در اینجا به معنای وجودی است نه ماهوی؛ یعنی به‌حسب اصل وجود نیست.

منابع

- آشتیانی، سید جلال‌الدین (۱۳۸۱)، شرح بر *زاد‌المسافر*، قم، بوستان کتاب.
- ابن‌سینا (۱۳۷۹)، *الاشارات و التنبيهات*، ج ۲، تهران، الحیدری.
- ملاصدرا (۱۳۶۸)، *الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة*، ج ۱-۵ و ۸-۹، ج ۲، قم، مکتبه المصطفوی.
- _____ (۱۳۵۴)، *المبدأ والمعاد*، تهران، انجمن حکمت و فلسفه ایران.
- Allman, J. M. & et al. (2005), "Intuition and Autism: A Possible Role for Von Economo Neurons", *Trends in Cognitive Science*, no. 8, 367–373.
- Archinov, Vladimir & Fuchs, Christian (2003), *Causality, Emergence, Self-Organisation*, Moscow, NIA-Priroda.
- Bear, M., Connors, B. & Paradiso, M. (2007). *Neuroscience: Exploring the Brain, 3rd edn*. Philadelphia: Lippincott Williams & Wilkins.
- Beckermann, A., Flohr, H. & Kim, J. (1992), *Emergence or reduction? Essays on the prospects of nonreductive physicalism*, New York, Walter de Gruyter.
- Bergonzi, M., Luisi P.L. (2017), "The Consciousness of Space, the Space of Consciousness", *Space, Time and the Limits of Human Understanding, The Frontiers Collection*, Wuppuluri, S., Ghirardi, G. (Eds.), Springer, Cham.
- Black, D.M. (2004), "A Fact without Parallel: Consciousness as an Emergent Property", *Brit. J. Psychother*, 21(1), 69-82.
- Blackmore, S. (2006), *Conversations on Consciousness: What the best minds think about brain, free will, and what it means to be human*, Oxford: Oxford University.
- Bovet, P. & Parnas, J. (1993), "Schizophrenic delusions: A phenomenological approach", *Schizophrenia Bulletin*, 19 (3), 579–597.
- Camazine, S. & et al. (2001), *Self-organization in biological systems*, Princeton, Princeton University.
- Carruthers, P. (1996), "Autism as mind-blindness: An elaboration and partial defence", In: *Theories of Mind*, Carruthers P., Smith P. (Eds.), , Cambridge, Cambridge University Press, 257-274.
- Colvin, M. & et al. (2017), "Split-brain Cases", *The Blackwell Companion to Consciousness*. Velmans, Max & Schneider, Susan (Eds.), New York, Wiley-Blackwell.
- Dennett, D. C. (1991), *Consciousness Explained*, Boston, Little, Brown & Co.
- Farah, M. (2008), "Neuroethics and the problem of other minds: implications of neuroscience for the moral status of brain-damaged patients and nonhuman animals", *Neuroethics* 1, 9–18.
- Feinberg, Todd E. & Julian Paul Keenan. (2005), "Where in the brain is the self?", *Consciousness and Cognition*, 14, 661–678.
- Forstmann, M., & Burgmer, P. (2017), "Antecedents, manifestations, and consequences of belief in mind-body dualism", In Zedelius C. M., Müller

- B. C. N., & Schooler, J. W. (Eds.), *The science of lay theories: How beliefs shape our cognition, behavior, and health*, Springer International Publishing AG, 181–205.
- Francesco, M.D. (2007), “Extended Cognition and the Unity of Mind. Why We are Not 'Spread into the World’”, *Cartographies of the Mind, Studies in Brain and Mind*, Marraffa, M., Caro, M.D., Ferretti, F. (Eds.), vol 4, Springer, Dordrecht, 211-225.
- Gennaro, Rocco J. (2018), “Consciousness and Psychopathology”, *The Routledge Handbook of Consciousness*, Gennaro, Rocco J. (Ed.), New York: Routledge, 337-350.
- (2019), “The Neuroscience of Psychiatric Disorders and the Metaphysics of Consciousness”, In: *Psychiatry and Neuroscience Update*, Gargiulo, P., Mesones, A. H. (Eds.), Springer, Cham.
- Goodman, Lenne & Caramenico, d. (2013), *Coming to Mind, The Soul and Its Body*, Chicago, University of Chicago.
- Graham, George (2010), *The disordered mind: an introduction to philosophy of mind and mental illness*, Abingdon, Oxon, Routledge.
- Hasker, William (1999), *The emergent self*, Ithaca/London, Cornell University Press.
- Hasker, W. (2011), “Souls Beastly and Human”, In: *The soul hypothesis*, Baker, Mark, Stewart Goetz. New York, Continuum.
- (2015), “Why Emergence?”, In: *The Routledge Companion to Theological Anthropology*, Farris, Joshua R. & Taliaferro Charles (Eds.), New York, Routledge.
- Harlow, John Martyn (1868), “Recovery from the Passage of an Iron Bar through the Head”, *Publications of the Massachusetts Medical Society*, 2, 327–347.
- Johnson, D. (2013), “Do souls exist?”, *Think*, 12(35), 61-75.
- Kandel, Eric R. (2018), *The Disordered Mind, What Unusual Brains Tell Us About Ourselves*, New York, Farrar, Straus and Giroux.
- Kelly, E. F. & et al. (2007), *Irreducible mind: Toward a psychology for the 21st century*, Lanham, Rowman & Littlefield.
- Libet, Benjamin (2004), *Mind time: the temporal factor in consciousness*; Cambridge, MA, Harvard University Press.
- McTaggart, John (1906), *Some Dogmas of Religion*, London, Edward Arnold, 106-110.
- Majorek, M. B. (2012), “Does the brain cause conscious experience?”, *Journal of Consciousness Studies*, 19(3–4), 121–144.
- Maritain, Jacques. (1952), *The Range of Reason*, New York, Charles Scribner’s Sons.
- Maskulak, Marian (2007), *Edith Stein and the Body-Soul-Spirit at the Center of Holistic Formation*, New York, P. Lang.
- Menon, Sangeetha (2014), *Brain self and consciousness: Explaining the conspiracy of experience*, Springer, New Delhi.

- Musacchio, J. M. (2012), *Contradictions: Neuroscience and religion*, Berlin, Springer-Verlag Publishing.
- Peacocke, Christopher (2014), *The Mirror of the World: Subjects, Consciousness, and Self-Consciousness*, Oxford, Oxford University.
- Pinto, Y. & et al. (2017a), "Split brain: divided perception but undivided consciousness", *Brain*, 140(5), 1231-1237.
- , de Haan EHF, Lamme VAF. (2017b), "The Split-Brain Phenomenon Revisited: A Single Conscious Agent with Split Perception", *Trends in Cognitive Sciences*, Nov, 21(11), 835-851.
- Proust, J. (2006), "Agency in schizophrenia from a control theory viewpoint", In: *Disorders of Volition*, N. Sebanz and W. Prinz (Eds.), Cambridge, MA, MIT Press, 87-118.
- Sadock, B. J., Sadock, V. A. & Ruiz, P. (2015), *Kaplan & Sadock's synopsis of psychiatry: Behavioral sciences/clinical psychiatry* (Eleventh edition.), Philadelphia, Wolters Kluwer.
- Strawson, G. (1997), "The self", *Journal of Consciousness Studies* 4, 405-28.
- Swinburne, Richard (2004), "The Possibility of Life after Death", In: Cave, Peter & Brendan Larvor (Eds.), *Thinking About Death*, British Humanist Association, 38-42.
- Reid, T. (1896), *Inquiry into the Human Mind*, Collected in The Works of Thomas Reid. Edinburg: MacLachlan, Stewart.
- Robinson, Daniel N. (2011), "Minds, Brains, and Brains in Vats", In: *The soul hypothesis*, Baker, Mark & Goetz, Stewart, New York, Continuum, 46-67.
- Rousseau, David (2011), "Near-Death Experiences and the Mind-Body Relationship: A Systems- Theoretical Perspective", *Journal of Near-Death Studies*. 29.
- Runehov, A. L. C. (2016), *The human being, the world and God: Studies at the interface of philosophy of religion, philosophy of mind and neuroscience*, Switzerland, Springer International Publishing.
- Taylor, M. A. (1999), *The Fundamentals of Clinical Neurology*, New York, Oxford University Press.