فصلنامه علمی ـ پژوهشی اندیشه نوین دینی
سال ۱۰، پاییز ۱۳۹۳، ش ۳۸
صفحات ۱۱۴ ـ ۹۵

ANDISHE-E-NOVIN-E-DINI
A Quarterly Research Journal
Vol. 10, Autumn 2014, No. 38

بررسی انتقادی رویکردهای فیزیکالیستی به نفس با تکیه بر شواهد عقلی و نقلی

مجید احسن*
مسعود صادقی**

چکیده

مسئله نفس و بدن اگرچه از دیرباز، اندیشه بشر را به خود مشغول کرده، ولیکن در اعصار جدید، نگاهی نو و مجدد به آن صورت گرفته و نظرات متفاوتی نیز عرضه گشته است. فیزیکالیست‌ها از اساس منکر دوگانگی نفس و بدن گشته‌اند و حالات نفسانی را به حالات جسمانی فروکاسته‌اند. در مقابل، اندیشمندان مسلمان، ثنویت نفس و بدن را پذیرفته‌اند؛ ولی با توجه به اینکه صرفِ پذیرش غیریت نفس و بدن، غیر بدنی بودن نفس را نتیجه نمی‌دهد، گروهی به تجرد و برخی به عدم تجرد نفس رأی داده‌اند. این اقوال، نشان از صعوبت بحث دارد و لذا نتایج عقل برهانی و آموزه‌های دین وحیانی می‌توانند ملاکی محکم و میزانی کارآمد در تمییز اندیشه‌های صحیح از غیرصحیح بوده و درک درستی از حقیقت را به ارمغان بیاورند. این مقاله با امعان نظر در ادله، تمایز نفس و بدن و نیز تجرد نفس را نتیجه خواهد گرفت.

واژگان کلیدی

نفس، روح، ذهن، بدن، فیزیکالیسم، دوگانگی نفس و بدن، تجرد نفس.

طرح مسئله

برخی موضوعات، همزاد بشر بوده و حضور پررونقی در تاریخ اندیشه داشته‌اند. آنچه که مربوط به شناخت آدمی است علی‌رغم قدمت، هنوز از جایگاه خاصی برخوردار هستند به‌طوری که مرزهای بحث از نفس و بدن

*. دانشجوی دکتری فلسفه تطبیقی، دانشگاه شهید مطهری تهران. ahsan.majid62@gmail.com
**. دکتری فلسفه اسلامی، دانشگاه باقرالعلوم علیه‌السلام. msadeqi17@yahoo.com
تاریخ دریافت: ۹۲/۱۱/۲۷ تاریخ پذیرش: ۹۳/۳/۷

از انحصار فلسفه و کلام گذشته است. افلاطون، دکارت و عمده فلاسفه مسلمان به ثنویت نفس و بدن رأی داده‌اند؛ اما فیزیکالیست‌ها با ارجاع حالات ذهنی به حالات فیزیکی، جوهری مجرد به‌نام نفس را انکار کرده‌اند. گروهی دیگر در عین پذیرش ثنویت مذکور، تجرد نفس را منکر شده‌اند. لذا سؤال اصلی این است که آیا می‌توان حالات نفسانی را به حالات جسمانی ارجاع داد؟ در صورت تأیید ایجابی سؤال، دیدگاه فیزیکالیستی و در غیر این صورت، تمایز نفس و بدن اثبات می‌شود و بالتبع، راه برای طرح این سؤال باز می‌شود که آیا نفس انسان، امری از سنخ بدن است یا امری مجرد؟ سیر منطقی بحث اقتضا می‌کند که ابتدا به طرح و نقد نظریات قائل به تک‌ساحتی بودن وجود انسان بپردازیم و سپس با نقد دیدگاه هایی که در عین قول به ثنویت نفس و بدن، تجرد نفس را منکرند، نظر مختار که همان تجرد نفس است به اثبات برسد. روشن است که این پژوهش به روش اسنادی و تحلیلی سامان‌یافته است که طبق آن به اثبات می‌رسد که منشأ قول به عدم تجرد نفس یا قصور در تصور مبادی تجرد روح است و یا ذهول از لوازم آیات و روایات معتبر که مستلزم تجرد روح از ماده است. (جوادی آملی، ۱۳۷۹: ۲ / ۶۰۱)

بررسی دیدگاه‌های قائل به تک‌ساحتی بودن وجود انسان

نوع طرح مسائل نفس و بدن و ورود به آنها در فلسفه ذهن، متفاوت از گذشته است. مثلاً عنوان نفس یا روح که در اندیشه سنتی، کاربستی خاص داشت، به ذهن و گاهی مغز تعبیر شد و این به‌دلیل مبانی، نگاه و نتایج متفاوت ایشان با گذشتگان است. (خاتمی، ۱۳۸۷: ۱۸ ـ ۱۷) فیلسوفان ذهن حالاتی را که انسان تجربه می‌کند، به دو دسته ذهنی و فیزیکی تقسیم می‌کنند که وجه آن، تفاوت‌هایی است که در بادی امر به نظر می‌آید. (Maslin, 2001:8-12؛ کرباسی‌زاده و شیخ رضایی، ۱۳۹۱: فصل اول)

۱. مکان‌مند نبودن؛ (سرل، ۱۳۸۸: ۵۳) مثلاً بی‌معناست که بگوییم حسادت من در انگشت است. حتی پدیده‌های ذهنی همچون درد که به نظر می‌رسد مکان‌مند باشند، مکان‌مندیشان مثل امور فیزیکی نیست؛ لذا با گشودن جیب می‌توان سکه را برداشت، اما با شکافتن پا نمی‌توان درد را یافت.

۲. وجود پدیده‌های ذهنی مشروط به آگاهی است. مثلاً سکه در جیب است، چه از آن آگاه باشیم، چه نباشیم، اما دردی که به آن آگاه نباشیم بی‌معناست.

۳. حیث التفاتی و درباره چیزی بودنِ برخی پدیده های ذهنی: اگر انسان باوری دارد، این باور لزوماً مربوط به چیزی است؛ به اینکه چیزی این‌گونه هست یا نیست. اگر ما بر این باور باشیم که شیراز، مکان زیبایی است، این باور ما درباره شیراز است. اما مدادی که روی میز است، درباره چیزی نیست. از نگاه سرل این ویژگی ذهن به دلیل مرتبط کردن ما با جهان خارج، از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است. (Searle, 1998: 100)

۴. عدم نیاز به شاهد و استدلال و درنتیجه، خطاناپذیری حالات ذهنی مثلاً ادراک درد، بی‌واسطه و

مستقیم صورت می‌گیرد، و سؤال از اینکه از کجا می‌دانی دندان‌درد داری، سؤالی نابجا می‌باشد، برخلاف پوسیده بودن دندان که نیاز به شاهدی چون عکس دارد. نیز ما درد کاذب و دردی که از آن بی‌اطلاع باشیم نداریم؛ زیرا تمام حقیقت درد به احساس کردن آن است.

۵. خصوصی بودن: در ویژگی‌های نفسانی، اول شخص و سوم شخص مقارنت ندارند. مثلاً من می‌توانم دردم را احساس کنم و دیگران نمی‌توانند، برخلاف حالات فیزیکی که مثلاً سفید بودن برف را هم من می‌بینم، هم افراد دیگر.

۶. تقسیم‌ناپذیری: هر شیء مادی قابل تقسیم است، برخلاف امور نفسانی که انقسام‌ناپذیرند. (مصباح یزدی، ۱۳۸۸: ۲ / ۱۳۵ ـ ۱۳۴) مثلاً تقسیم صورت ذهنی چوب ممکن نیست. زیرا در صورت تقسیم آن در ذهن، درواقع تقسیمی صورت نگرفته، بلکه دو صورت ذهنی جدید ایجاد شده است. فیزیکالیست‌ها با ارجاع ویژگی‌های ذهنی به ویژگی‌های جسمانی، این تفاوت‌ها را صرفاً ظاهری دانسته‌اند. بدین لحاظ می‌کوشیم با تبیین سه رویکرد معروف فیزیکالیستی، اشکالات مهم آنها را گوشزد و مدعای خود را اثبات نماییم:

یک. رفتارگرایی

اولین موضع مادی‌گرایانه درباب نفس در دوران جدید، رفتارگرایی بود. رایل در کتاب ***مفهوم ذهن*** بیان کرد انسان‌ها اگرچه در زبان روزمره‌شان برای توصیف پاره‌ای از رفتارهایشان از ویژگی‌های نفس و بدن استفاده می‌کنند، اما این بدان معنا نیست که در حاقّ واقع چیزی به‌نام نفس وجود داشته باشد. (خاتمی، ۱۳۸۶: ۸۴۳) وی آموزه ثنویت دکارتی را افسون می‌نامد. (Ryle, 1949: p.V) و قول به وجود نفس یا ذهنی ورای رفتارهای قابل مشاهده را اشتباهی مقوله‌ای قلمداد می‌کند. (Ibid: Chapter1) درست مثل اینکه شماری از کلاس‌ها و سایر بخش های دانشگاه، به شخصی که قصد دیدن دانشگاه آکسفورد را دارد، نشان داده شود، سپس وی درخواست کند خب، اکنون خود دانشگاه را به من نشان دهید. خطای وی این است که گمان کرده دانشگاه، امری مستقل و ورای چیزهایی است که مشاهده کرده است. از نظر رایل این اشتباه درمورد کسی که ورای رفتارهای انسان، ذهنی را جستجو می‌کند نیز صادق است؛ لذا رفتارهای مشاهده‌پذیر، جانشین نفس و حالات ذهنی می‌شوند و ملاک ارتباط و مفاهمه انسان‌ها و نیز ارزیابی، همین داده‌های رفتاری و گفتارهای زبانی می‌باشد. (سرل، ۱۳۸۷: ۱۰) رویکرد معناشناختی (منطقی ـ تحلیلی) رفتارگرایی که عمدتاً توسط افرادی چون همپل[1] بیان شده، حالات ذهنی را مفهوماً به رفتار فرو می‌کاهد و مثلاً معنای دندان‌درد را اشک ریختن و حرکاتی از این قبیل می‌داند. (Maslin, 2001: 110-113) به‌تعبیر وی، همه گزاره‌های روان‌شناختی معنادار، یعنی آنها که علی‌الاصول تحقیق پذیرند، به گزاره‌هایی قابل ترجمه‌اند که مفاهیم روان‌شناختی دربر ندارند؛

1. Carl Gustav Hemple.

بلکه صرفاً شامل مفاهیم فیزیکی‌اند. در مقابل، رفتارگرایی فلسفی قبول دارد که معنای حالات ذهنی با رفتارهای فیزیکی فرق دارد، اما حقیقت آنها را چیزی جز همان رفتارهای خارجی نمی‌داند. به‌قول رایل کارهای علنی عاقلانه، نشانه‌ای برای کارهای پنهان نفوس نیستند، بلکه خود آن کارها هستند. (دی‌هارت، ۱۳۸۱: ۳۸) رفتارگرایی روان‌شناختی که هیچ ادعای زبانی و فلسفی ندارد، ازسوی برخی روان‌شناسان مانند واتسون[1] و اسکینر[2] دنبال شد. طبق این رویکرد، رفتارهای انسانی واکنش‌هایی هستند نسبت به محرک‌های خارجی و روان‌شناس که وظیفه‌اش توضیح این رفتارهای قابل مشاهده است، نیازی به فرض وجود حالات ذهنی ندارد. (کرباسی‌زاده و شیخ‌رضایی، ۱۳۹۱: ۵۳ ـ ۵۲) آنچه که می‌توان به‌عنوان وجه مشترک این سه رهیافت نام برد این است که انسان، مجموعه این رفتارهای بیرونی و نه چیزی ورای آنها می‌باشد.

نقد رویکرد رفتارگرایی

دلائلی وجود دارد که این گمانه‌زنی را ایجاد می‌کند که رفتارگرایی از اساس غلط است. (Heil, 2004: 69) یکی از ویژگی‌های حالات ذهنی، خصوصی بودن آنهاست، درحالی‌که رفتارگرایان بی‌توجه به این مطلب، از منظر سوم شخص سخن می‌گویند، نه اول شخص؛ درحالی‌که نمی‌توان منظر اول شخص را به منظر سوم شخص تحویل برد. (خاتمی، ۱۳۸۶: ۸۵۲) مثلاً اگر درد داشتن چیزی جز رفتارهایی که از انسان سر می‌زند، نباشد، شخص برای فهمیدن اینکه آیا درد دارد، باید منتظر بروز رفتارهای مناسب از خود (یا قضاوت دیگران) باشد. این مطلب حتی به این لطیفه تبدیل شده که یکی از رفتارگرایان شخصی را در خیابان دید و گفت تو که خوب هستی، من چطورم؟ (مسلین، ۱۳۸۸: ۱۸۹) درحالی‌که چنین چیزی بی‌معنا و خلاف شهود عرفی قوی هر انسانی است. (اکبری، ۱۳۸۲: ۷۵) علاوه‌بر اینکه این دیدگاه آشکارا جنبه درونی حالات ذهنی را نادیده می‌گیرد. زیرا واضح است که درد صرفاً تمایل به ناله و ناله کردن نیست، بلکه امری ورای اینهاست که با درون‌نگری آشکار می‌شود. (چرچلند، ۱۳۸۶: ۴۹) یعنی رفتار، نشانه درد است، نه اینکه خود درد باشد. نیز مواردی را می‌توان نشان داد که حالت ذهنی وجود دارد، اما معادل رفتاری آن وجود ندارد؛ مانند وقتی که شخص ابراز درد می‌کند، اما درواقع درد ندارد و یا شخصی که علی‌رغم داشتن درد، رفتار دردمندانه نشان نمی‌دهد. (کرباسی‌زاده و شیخ‌رضایی، ۱۳۹۱: ۵۹ ـ ۵۸) این امر نشان می‌دهد که حالات ذهنی چیزی فراتر از رفتار هستند. (Maslin, 2001: 126) همچنین تشبیه به دانشگاه آکسفورد غلط است، چون اولاً برخلاف اجزای دانشگاه بین نفس و بدن تأثیر و تأثر متقابل وجود دارد؛ (ابن‌سینا، ۱۳۷۵: ۲ / ۳۰۷ ـ ۳۰۵؛ صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۸ / ۶) لذا بیان رفتارگرایان که حالات ذهنی وجود ندارند و صرفاً در زبان متعارف، برخی رویدادها به‌صورت ذهنی توصیف می‌شوند، فقط صورت مسئله را پاک می‌کند نه حل. (خاتمی، ۱۳۸۷: ۲۳) ثانیاً اینکه

1. J.B. watson.
2. B.F. skinner.

به‌دلیل احساس وحدت شخصیه‌ای که هر انسانی به علم حضوری آن را درک می‌کند، اگر جزئی از بـدن از بـین برود، نفس شخص از بین نرفته و به این ادراک خللی وارد نمی‌شود. درحالی‌که دانشگاه آکسفورد با از بـین رفـتن برخی از اجزایش، کوچک و بزرگ می‌شود و این، نشان از عدم کامیابی این تشبیه است. (قمی، بی‌تا: ۵)

دو. این‌همانی ذهن و مغز

پس از پیشرفت علوم فیزیولوژی و اعصاب و مشخص شدن اینکه هر قسمت مغز، مسئول کنترل چه رفتارهـایی است، این نظریـه مطـرح شـد کـه اساسـاً ذهـن همـان مغـز و حـالات ذهنـی همـان حـالات مغـزی هسـتند. (خاتمی، ۱۳۸۶: ۸۵۵ ـ ۸۵۴) این دیدگاه توسط فیلسوفانی چون اسمارت،[1] آرمسترانگ[2] ارائه شد. قائلین به نظریه این‌همانی، معتقدند ذهن همان مغز است و حالات ذهنی چیزی جز حالات مغزی نیسـتند. (Heil, 1970:221) یعنی اگرچه معنای ویژگی‌های نفسانی و فیزیکی متفاوت است؛ (دی‌هارت، ۱۳۸۱: ۵۵) امـا از جهـت وجـودی و مصداقی بینشان این‌همانی برقرار است. یعنی ذهن همان مغز و امری کاملاً فیزیکی است. (کرافـت، ۱۳۸۷: ۶۷) اسمارت می‌گوید: «هیچ دلیل فلسفی وجود ندارد که ما را ملـزم بـه پـذیرش دوگـانگی ذهـن و بـدن کنـد.» (Smart, 1959: 143) و اندام موجودات زنده سازه‌های مکانیکی هستند و شاید روزی فرا رسد که بتوان حتـی رفتار انسان را در قالب واژگان مکانیکی توضیح داد و بدین‌سان تمام رفتارهای ما اعم از احساسـات و آگـاهی‌هـا، چیزی جز فرایندهای مغزی نیستند. (Ibid: 142-144) لذا همان‌طـور کـه آب چیـزی جـز H2O، نیسـت امـر ذهنی‌ای مثل درد هم چیزی زائد بر فعالیت‌های شیمیایی مغز نیست؛ بلکه درد همان فعالیت یکی از عصب‌هـای مغز است. (کرباسی‌زاده و شیخ‌رضایی، ۱۳۹۱: ۶۵ ـ ۶۴) علی‌رغـم تقریرهـای متفـاوت ارائـه‌شـده از ایـن‌همـانی (کرافت، ۱۳۸۷: ۸۴ ـ ۶۷ ؛ دی‌هارت، ۱۳۸۱: ۷۵ ـ ۵۳) همگی در آنچه گفته شد، اتفاق‌نظر دارند.

نقد رویکرد این‌همانی ذهن و مغز

قوی‌ترین استدلال علیه این دیدگاه ازسوی فیلسوف آمریکایی کپرنیکی[3] ابراز شـده اسـت. (Maslin, 2001: 96) کپرنیکی بیان می‌کند که اگر a و b بر شیء واحدی دلالت می‌کنند، پـس گـزاره ایـن‌همـانی a=b بالضـرورة صادق خواهد بود؛ یعنی تحت هر شرایطی و در تمام جهان‌های ممکن، این رابطه برقرار است. (کرباسی‌زاده و شیخ‌رضایی، ۱۳۹۱: ۷۰) بر این اساس اگر طبق نظر قائلین به این‌همانی، حالات ذهنی همان حـالات مغـزی هستند و به‌عنوان مثال درد مساوی است با تحریک یکی از نسوج عصبی، پس باید بالضـروره ایـن گـزاره صادق باشد که هرجا درد هست، تحریک نسوج هست و هرجا تحریک نسوج است، درد است. کپرنیکی بـا رفع تالی، رفع مقدم را نتیجه می‌گیرد و می‌گوید اینجا دقیقاً همان جایی است که نظریه‌پـرداز ایـن‌همـانی

1. j.j. smart.
2. D.M. Armstrong.
3. soul kripke.

شکست می‌خورد؛ زیرا ما می‌توانیم دو امکان را تصور کنیم و درنتیجه این رابطه ضروری را انکار کنیم. یکی جهان ممکنی که در آن تحریک نسوج مغزی هست، ولی درد نیست؛ مثل سربازی که در بحبوبه جنگ زخمی شده و همه عوامل فیزیکی برای احساس درد وجود دارد، درحالی‌که احساس دردی وجود ندارد و دیگری جهان ممکنی که در آن درد هست، ولی تحریک نسوج مغزی نیست. (مسلین، ۱۳۸۸: ۱۵۶) لذا بین ذهن و مغز و حالاتشان این‌همانی نیست. (دی‌هارت، ۱۳۸۱: ۶۹؛ اکبری، ۱۳۸۲: ۸۲ ـ ۸۰؛ Maslin, 2001: 98-99) اشکال دیگر اینکه حالت‌های ذهنی برخلاف حالت‌های مغزی، خصوصی و نیز قابل ارزش‌گذاری هستند؛ یعنی می‌توان آنها را متصف به خوب و بد و به‌لحاظ اخلاقی ستودنی یا ناستودنی دانست. پس نمی‌توان بین ذهن و مغز این‌همانی برقرار کرد. (Carruther, 2004: 168-169) ازسوی دیگر، تبیین‌های علمی صرفاً می‌توانند رابطه و همراهی بین فعالیت‌های ذهنی و مغزی را بیان کنند، درحالی‌که همراهی غیر از این‌همانی و ارتباط فاعلی غیر را از ارتباط ابزاری است. آنچه که دیدگاه این‌همانی اثبات می‌کند، رابطه ابزاری و همراهی بین ذهن و مغز است، نه اینکه مغز همان ذهن و یا علت فاعلی آن باشد. درست مثل رابطه عینک با عمل دیدن که اگرچه شخص با عینک می‌بیند، اما نمی‌شود دیدن را به خود عینک نسبت داد، زیرا عینک، ابزار دیدن است نه فاعل آن علاوه‌بر اینکه قضاوت بین دو پدیده به اینکه این، آن است، نیاز به درک ماهیت هر دو دارد؛ تا اگر تغایری در ویژگی ها مشاهده نشد، حکم به این‌همانی شود؛ والا حکم به این‌همانی ناصحیح است. درمورد یاد شده اولاً یکی از طرفین یعنی ذهن برای ما ناشناخته است، و ثانیا گذشت که برخی از ویژگی‌های امور ذهنی با ویژگی‌های سلول‌های مغزی متفاوت می‌باشد و این دو نکته ما را از حکم قطعی به این‌همانی باز می‌دارد و یا شاهدی هستند بر حکم به عدم این‌همانی ذهن و مغز. (قمی، بی‌تا: ۱۰)

سه. کارکردگرایی

پاتنم و برخی دیگر طرحی ارائه کردند که به کارکردگرایی شهرت یافت. این نظریه در ۱۹۶۰ میلادی یکی از افتخارات فلسفه تحلیلی قلمداد می‌شد که هم مورد استقبال رفتارگرایان قرار گرفت و هم طرف‌داران نظریه این‌همانی. (Churchland, 2005: 33) کارکردگرایی می‌پذیرد که حالت‌های ذهنی را نمی‌توان به حالت‌های رفتاری مرتبط دانست، اما خود درصدد است حالت‌های ذهنی را به‌صورت غیرمستقیم به رفتار ارجاع دهد. (Low, 2001: 44) به این بیان که حالات ذهنی صرفاً کارکرد ذهن هستند، نه اینکه درکنار آن چیزی به‌نام نفس وجود داشته باشد. افکار مانند نرم‌افزارهایی هستند که به‌وسیله سخت‌افزار مغز پردازش می‌شوند. (ادیانی، ۱۳۸۱: ۱۹۳) مثلاً نقش درد براساس ورودی، خروجی و ارتباط درونی تحلیل می‌شود. ورودی‌های آن شرایطی‌اند که سبب ایجاد آسیب در بدن و درنتیجه ایجاد درد می‌شوند. خروجی‌ها رفتارهایی هستند که درد به‌وجود می‌آورد. ارتباطات درونی هم شامل رابطه میان حالت درونی درد با سایر حالات ذهنی است. مثلاً هنگامی که انسان در پایش احساس درد می‌کند، نقش کارکردی این احساس، هشدار نسبت به وقوع یک

جراحت فیزیکی است، (که نقش ورودی را ایفا می‌کند) و این هشدار، اعتقاد به وقوع یک جراحت را درپی دارد. (این اعتقاد حکم نرم‌افزار دارد) و این اعتقاد اقدام برای ترمیم جراحت را به‌دنبال دارد. (که به‌مثابه خروجی است) (Ibid:44-45) درواقع ذهن انسان، ماشین بسیار پیچیده‌ای است که در فرایندهای عصبی مغز تحقق یافته و انسان همچون رایانه‌ای پیچیده و چندمنظوره، ورودی‌هایی را به‌شکل داده‌های حسی دریافت می‌کند و به‌صورت خروجی رفتاری نمایش می‌دهد. (کرباسی‌زاده و شیخ‌رضایی، ۱۳۹۱: ۸۳)

ذهن چیزی جز یک برنامه نیست که سخت‌افزارهای گوناگون می‌توانند آن را اجرا کنند و لذا هم در موجودات زنده قابل اجراست و هم در موارد دیگر می‌توان این کارکرد را محقق کرد؛ بدین‌سان کارکردگرایان ذهن را تشبیه به رایانه‌ای می‌کنند که نرم‌افزار آن افکار، عقاید و به‌طورکلی پدیده‌های ذهنی هستند و سخت‌افزار آن مغز است. ورودی‌های این کامپیوتر اندام‌های حسی و خروجی‌های آن تحریکات بدنی است. (Ibid: 46-47) برخی از کارکردگرایان پا را از صرف تشبیه فراتر گذاشته و اساساً ذهن را یک کامپیوتر زیستی می‌دانند که در طی قرن‌ها و از طریق گزینش‌های طبیعی فراهم آمده است. طبق این دیدگاه همان‌طور که نقش زیستی قلب رساندن اکسیژن و غذا به بدن از طریق گردش خون است، نقش زیستی مغز نیز به‌ترتیب عبارت است از: فراهم آوردن اطلاعاتی پیرامون محیط بدن، به اجرا گذاشتن آن اطلاعات برطبق برنامه‌های خاصی که یا از طریق تکامل ژنتیکی یا از طریق فرایند یادگیری نصب شده‌اند و سرانجام استفاده از آن اطلاعات، برای هدایت کردن تحریکات بدنی مربوط به محیط پیرامونش. (Ibid: 47) کارکردگرایی دارای دو رویکرد است. اگر حالات ذهنی را یک برنامه و لذا مکانیکی و تخلف‌ناپذیر بدانیم می‌شود کارکردگرایی ماشینی و اگر بگوییم علیت دارند و لذا غیر دیترمنیستی‌اند، می‌شود کارکردگرایی علّی، (خاتمی، ۱۳۸۶: ۸۵۷ ـ ۸۵۶) مسئله هوش مصنوعی که برای نخستین‌بار توسط جان مک کارتی[1] و ماروین مینسکی[2] مطرح شد، (Rakova, 2006:13) از موضوعاتی است که در همین راستا ازسوی معتقدان این دیدگاه در حال پیگیری است. البته جان سرل آنجا که دیدگاه‌های مادی‌گرایانه درباب ذهن را برشمرده، مسئله هوش مصنوعی را دیدگاه جداگانه‌ای از کارکردگرایی قلمداد کرده است. (Searle, 1998: 47)

نقد رویکرد کارکردگرایی به ذهن

استدلال‌های مخالفان به‌منظور نشان دادن موقعیت‌هایی طرح شده‌اند که در آنها به‌طور شهودی درمی‌یابیم که هیچ حالت ذهنی‌ای وجود ندارد، ولیکن نقش کارکردی مربوطه وجود دارد. (کرافت، ۱۳۸۷: ۹۹) این نشان می‌دهد که نقش کارکردی ربطی به حالات ذهنی مذکور ندارد و برای تحلیل این حالات به فرض ذهن و نفس نیاز است. توضیح اینکه کارکردگرایی نمی‌تواند از عهده تبیین دو بعد اساسی ذهن برآید؛ این دو بعد عبارتند از:

1. John mccarthy.
2.marvin minsky.

الف) حیث التفاتی: استدلال اتاق چینی جان سرل به‌خوبی روشن کرد که ممکن است در جایی ورودی و خروجی و برنامه و درنتیجه کارکرد باشد، ولی ذهن‌مندی و التفات وجود ندارد. مثال جان سرل، فردی است که با زبان چینی آشنا نیست. از وی خواسته می‌شود که درون اتاقی قرار بگیرد که دارای در ورودی، خروجی و یک کتاب راهنما است، تا با گرفتن کلمات انگلیسی، معادل چینی آن را براساس این کتاب بیرون دهد. ناظران بیرونی که از این جریان خبر ندارند، فکر می‌کنند که این شخص کاملاً به زبان چینی آشناست؛ درحالی‌که چنین نیست. (سرل، ۱۳۸۸: ۶۳ ـ ۶۰) این مثال که ضربه‌ای جدی به یکی از بنیان‌های کارکردگرایی یعنی مشابهت انسان و ماشین واردکرد، (کرباسی‌زاده و شیخ‌رضایی، ۱۳۹۱: ۸۶) نشان داد که نقش کارکردی نمی‌تواند حالات ذهنی را توجیه کند. (همان: ۸۶ ـ ۸۴؛ خاتمی، ۱۳۸۶: ۸۵۷ ـ ۸۵۶) بر مبنای استدلال فوق، پاسخ سرل به این سؤال که «آیا ذهن یک برنامه کامپیوتری است؟» منفی است؛ زیرا یک برنامه کامپیوتری محدود به قواعد زبانی خاصی است که نمی‌تواند محتوای فکری و ذاتی ذهن را تشکیل دهد. به‌عبارت دیگر محتواهای ذهنی به‌گونه‌ای هستند که قواعد زبانی برنامه‌های رایانه‌ای نمی‌تواند تضمین‌کننده آنها باشد. (Searle, 1990:21)

ب) جنبه های کیفی حالات ذهنی: امر دیگری که کارکردگرایی نمی‌تواند از عهده تبیین آن برآید، کیفیات ذهنی است. ندبلاک[1] با ذکر شواهدی نشان می‌دهد که کارکردگرایی در تمام تقریرهایش در معرض اشکال است. وی درصدد اثبات این است که ممکن است چیزی به‌لحاظ کارکردی، برابر با آنچه در ذهن انسان‌ها رخ می‌دهد، باشد؛ اما فاقد هرگونه نشانی از ذهن‌مندی باشد. (Block, 2007: 70) بلاک در استدلال معروف به ذهن چینی شبکه ارتباطی نرون‌های مغزی و آرایش آنها در مغز انسان را دقیقاً با مردم چین و ارتباطات آنها مدل‌سازی کرده است. (کرباسی‌زاده و شیخ‌رضایی، ۱۳۹۱: ۹۲ ـ ۹۱) وی بیان می‌کند که فرض کنید حکومت چین هریک از شهروندان خود را مجهز به یک رادیوی گیرنده ـ فرستنده کرده، به‌طوری‌که با دیگران در ارتباطند. همین‌طور ماهواره هایی قرار دارند که از همه جای چین دیده می‌شوند. این دستگاه متشکل از بیش از یک میلیارد نفر که با یکدیگر در ارتباطند، به ضمیمه ماهواره‌ها، یک مغز غول‌پیکر مصنوعی و بیرونی را تشکیل داده‌اند. (Ibid: 71) چنین دستگاهی اگرچه به‌لحاظ کارکردی می‌تواند معادل یک انسان باشد، اما قطعاً برخوردار از کیفیات ذهنی (همچون احساس درد) نخواهد بود. (Maslin, 2001:148) لذا استناد دردمندی و احساس درد به کشور و جمعیت چین به‌عنوان واحدی یکپارچه (کرافت، ۱۳۸۷: ۱۰۰) مردود است. بله مجازاً می‌توان گفت که ملت چین یا کشور چین رنج می‌برد، ولیکن روشن است که در اینجا مراد تک‌تک افراد ساکن در چین است. نقد دیگر، اشکالی است که ازسوی دریفوس[2] ذکر شده است و به اشکال چارچوب معروف است. براساس این اشکال، کامپیوتر به‌دلیل داشتن الگوریتم خاص خود، دارای انعطافی که دارندگان

1.Ned Block.
2.Herbert Dregfus.

هوش طبیعی از آن برخوردار هستند، نمی‌باشد. به‌عبارت دیگر، کامپیوتر محصور چارچوبی است کـه الگـوریتم برای آن حاصل کرده است، حال آنکه انسان می‌تواند قواعد کلی خـود را در شـرایط خـاص کنـار نهـاده و از قانون جدید یا مورد خاصی پیروی کند. (اکبری، ۱۳۸۰: ۱۴۵) بنابراین حیات ذهنی بـیش از آن چیـزی اسـت که کارکردگرایی توصیف می‌کند.

ذکر این نکته لازم است که مسئله مکان ذهن در جهان ماده، ارتباط آن با بدن یا مغز، امکان تعامل ذهـن و بدن و امکان علیت امور ذهنی که همگی تحت عنوان مشکله ذهن ـ بدن قـرار مـی‌گیرنـد برخـی را بـه‌سـمت فیزیکالیسم سوق داد. (Rakova, 2006:118) چون چگونگی تأثیر و تأثر و ارتباط امر مجرد و مـادی برایشـان مجهول بود، به این دیدگاه‌ها روی آوردند.[1] درحالی‌که عدم شناخت مکانیسم این تأثیر، نباید منتهی به این نتیجه باطل شود که از اساس، نفس مجرد را انکار کنیم و پدیده‌های ذهنی ـ نفسانی را تا سطح فعالیـت‌هـای مغـزی ـ بدنی پایین آوریم. (واعظی، ۱۳۹۰: ۶۱ ـ ۶۰) علاوه‌بر اینکه اثبات تجرد نفس و پدیده‌های ذهنی به هیچ عنـوان به‌معنای انکار همراهی این امور، با فرایندهای مغزی و فیزیکی نیست. (طباطبایی، ۱۳۶۴: ۱ / ۱۱۵)

بررسی دیدگاه‌های قائل به تمایز نفس و بدن

پس از نقد نگاه ماده‌انگارانه به انسان این پرسش رخ برمی‌آورد که آیا نفس انسان کـه امـری متمـایز از بـدن است، از سنخ همین بدن است و یا امری مجرد از بدن؟ این مسئله از آن جهت اهمیت دارد که دیـدگاه هـای متفاوتی ازسوی اندیشمندان مسلمانِ قائل به ثنویّت روح و بدن ارائه شده است. حکمای الهی و بسیاری دیگر به تجرد نفس معتقد شده‌اند؛ (حسن‌زاده، ۱۳۸۱ ب: ۲ / ۴۴۱) و در مقابل، گروهی به عـدم تجـرد نفـس رأی داده‌اند. (مجلسی، بی‌تا: ۵۸ / ۱ به بعد؛ غزالی، ۱۴۱۶: ۲۲۴ به بعد؛ ارشادی‌نیـا، ۱۳۸۲: ۳۸۰) ایـن امـر نشـان می‌دهد که صرف اثبات تمایز نفس و بدن، تجرد نفس را نتیجه نمی‌دهد؛ زیرا ممکن است کسی به جـوهری مستقل از بدن قائل باشد، اما آن را مجرد نداند. (برنجکار، ۱۳۸۹: ۱۹) لذا می‌طلبد کـه پـس از اثبـات ثنویـت مذکور، تجرد نفس مورد بررسی قرار گیرد.

ادله عقلی تجرد نفس

ادله تجرد نفس را می‌توان به چند دسته تقسیم کرد. (رازی، ۱۴۰۷: ۷؛ حسن‌زاده، ۱۳۸۱؛ مصـباح، ۱۳۸۸: ۲ / درس ۴۴ و ۴۹) برخی از شواهد تجربی‌ای همچون رؤیاهای صادقه، تله‌پاتی ذهنی، آتوسکپی، احضار روح استفاده

---

۱. برخی از استدلال‌هایی که فیزیکالیست‌ها برای اثبات مدعیات خود ذکر کرده‌اند، آشکارا نشان می‌دهـد کـه دیـدگاه‌هـای ایشان تا حدی ریشه در قصورشان در تبیین رابطه علی بین پدیده‌های فیزیکی و غیر فیزیکی دارد. بـرای نمونـه مراجعـه کنید به استدلال‌های قائلین به نظریه این‌همانی ذهن و مغز. (Carruther, 2004: 148-153)

می‌کنند. (دیوانی، ۱۳۷۶: ۴۹؛ واعظی، ۱۳۹۰: ۴۶ ـ ۴۴) دسته‌ای دیگر، براهین خالص عقلی ـ فلسفی‌ای هستند که از تحلیل علم حضوری متعارف، مستقیماً تجرد نفس را به اثبات می‌رسانند و گروهی نیز نخست، تجرد پدیده‌های نفسانی و سپس تجرد موضوع آنها که نفس است را نتیجه می‌گیرند؛ (مصباح یزدی، ۱۳۸۸: ۲ / ۱۶۸) یعنی با بیان غیر مادی بودن حالات ذهنی و تبیین عدم موفقیت تلاش‌های صورت‌گرفته برای ارجاع آنها به حالات فیزیکی گوشزد می‌کنند که اگر این امور نفسانی که به جوهری به‌نام من منسوبند، غیر مادی و مجردند. پس مسلماً «من» به‌عنوان فاعل و عامل این پدیده‌ها جوهری مجرد خواهد بود. (واعظی، ۱۳۹۰: ۴۳) برخی از ادله مذکور بدین شرحند:

الف) برهان معروف به انسان معلّق در هوا که توسط ابن‌سینا مطرح شده است. ما گاه از اعضای بدن مادی خود غفلت می‌کنیم، ولی هیچ‌گاه از آنچه که با کلمه «من» به آن اشاره می‌کنیم، غافل نمی‌شویم. بنابراین از آنجا که غفلت از من، محال، ولی غفلت از بدن مادی، ممکن است، لذا من (نفس) غیر از بدن مادی یعنی مجرد است. (ابن‌سینا، ۱۴۰۴: ۲ / ۲۲۵)

> اگر نفس، مادی باشد، چیزی از بدن خواهد بود. یعنی یا باید صورتِ نوعی بدن باشد و یا صورت نوعی جزئی از اجزای بدن؛ اگر نفس چیزی از بدن باشد، علم به آن ملازم با علم به بدن خواهد بود؛ زیرا معنا ندارد که انسان، علم به نفس خود داشته باشد، ولی به آنچه نفس، جزء آن است علم نداشته باشد. مثلاً اگر نفس، صورت نوعی مغز یا بدن باشد، فرض علم به نفس بدون علم به مغز یا بدن، تناقض‌آمیز است. می‌توان وضعیتی را تصور کرد که انسان از بدن یا جزئی از آن غافل باشد، ولی به خود، علم داشته باشد؛ و این فرض، همان فرض انسان معلّق در هوای ابن‌سیناست. لذا نفس، جزئی از بدن نیست و وقتی جزئی از بدن نباشد، قطعاً مادی نیست؛ یعنی مجرد است. (فیاضی، ۱۳۸۹: ۲۲۰ ـ ۲۱۸)

ابن‌سینا با بیان این برهان نتیجه می‌گیرد که بدیهی‌ترین ادراک برای انسان، علم حضوری و بی‌واسطه او به نفس خود می‌باشد و این خودآگاهی انسان که اساس هر نوع ادراک و پایه هرگونه اندیشه است، دلیل وجود نفس انسانی می‌باشد. نکته مهم این است که نباید گمان شود که برهان فوق، به‌دلیل اتکا بر تجربه حالتی با شرایط فوق، استدلالی تجربی است؛ و لذا تا چنین تجربه‌ای در عمل حاصل نشود، صحت نتیجه آن مورد شک و تردید خواهد بود. زیرا این برهان درحقیقت تلاشی است در جهت درون‌نگری بیشتر و تأمل و توجه عمیق‌تر به خود. لذا صحت این برهان، وابسته به ایجاد شرایط مذکور و دست‌یافتن به تجربه عملی در چنین شرایطی نیست؛ بلکه غرض این است که با تقویت تأملات درون‌نگرانه و تمرین در جهت تمرکز توجه به نفس در درون خود چنین تجربه‌ای داشته باشیم، به این معنا که می‌توانیم خویش را از جمیع ادراکات حسی و غیر حسی در حالت تغافل قرار داده و ذات خود را کماکان درک کنیم. البته چه‌بسا ایجاد چنین حالتی برای افراد عادی

مشکل باشد، اما قطعاً در صورت تمرین و عطف کامل توجه به نفس، امکان وصول به چنین حالت درونی وجود دارد. درواقع تمام این مقدمات برای این است که بتوانیم علم حضوری به ذات خود را از علم حصولی خویش تفکیک کنیم و تمایز و تفاوت این دو را دریابیم. (مصباح یزدی، ۱۳۷۵: ۸ / ۲۱۴ ـ ۲۱۳؛ همو، ۱۳۸۸: ۲ / ۱۶۹)

ب) استدلال دیگر از طریق ثبات شخصیت است. به این بیان که هویت و شخصیت ما که از آن با «من» تعبیر می‌کنیم، در طول عمر ثابت است؛ و با یک تشخص موجود است. درحالی‌که بدن، دائماً تغییر می‌کند. حال اگر حقیقت انسان، همین بدن بود، می‌بایست با تغییر بدن، آن حقیقت که با «من» به آن اشاره می‌کنیم، هم کاملاً عوض شده باشد. درحالی که چنین نیست، لذا من امری غیر از بدن هست. (سهروردی، ۱۳۷۵: ۴ / ۵۰؛ فیاضی، ۱۳۸۹: ۲۲۳؛ طباطبایی، ۱۳۶۴: ۱ / ۱۱۸به بعد) ملاصدرا، این احساس هویت شخصیه و یکپارچگی هویت انسانی در طول زمان را این‌گونه تقریر کرده است: «الحیوان قد یتزائد اجزائه تارة و یتناقض اخری بالتحلیل ... و ذلک الحیوان باق بشخصه في الاحوال کلها فعلمنا ان هویته مغایرة للبنیة المحسوسة». (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۸ / ۴۲)

صورت استدلال صدرا، قیاسی منطقی از نوع اول است. بدن حیوان، در طول زمان تغییر می‌کند، بدنی که تغییر می‌کند غیر از نفسی است که تغییر نمی‌کند و ثبات دارد؛ پس بدن غیر از نفس است. توماس رید بیان روشنی در این زمینه دارد:

> هویت شخصی من، مستلزم تداوم وجود، چیز تقسیم‌ناپذیری است که من آن را «خود» می‌نامم. این خود هرچه باشد چیزی است که می‌اندیشد عمل می‌کند و رنج می‌برد. اندیشه ها و اعمال و احساسات هر لحظه در تغییرند و یک موجودیت متوالی و پی‌درپی دارند، نه موجودیتی ثابت و بادوام، اما خود یا من که آنها به او وابسته هستند، ثابت و پایدار است؛ و ارتباط یکسانی با همه اندیشه‌ها و اعمال و احساس‌های متوالی که برای من محسوب می‌شوند، دارد. اینها تصوراتی است که من از هویت شخصی خود دارم. (واعظی، ۱۳۹۰: ۴۱)

بر این اساس، از آنجا که ما در سراسر عمر، خود را یک من واحده می‌یابیم، به این معنا که از ابتدای عمر تا آخر آن، احساس می‌کنیم که یک شخص هستیم و چنین احساسی برای همه انسان‌ها وجود دارد. ولیکن بدن، امری تغییرپذیر است. پس نفس، غیر از بدن است. هیوم، فیلسوف معروف تجربه‌گرای غربی به این برهان، اشکال کرده که ما در موقع مراجعه به خود، هیچ‌گاه خود و جوهر نفسانی را درک نمی‌کنیم؛ بلکه همیشه اعراض نفسانی خود همچون غم، شادی را می‌یابیم. (راسل، ۱۳۹۰: ۸۵۹) بدین‌سان وی ثبات شخصیت را به چالش کشیده، معتقد است هرچیزی را که گمان می‌کنیم، دارای یک شخصیت مستمر در طول زمان است، درحقیقت چیزی نیست به‌جز جانشینی پی‌درپی اجزایی که به‌نحوی با هم مرتبطند. (Stroud, 1977:120)

مثال معروف هیوم برای تبیین این مطلب کشتی‌ای است که در طول مسیر حرکتش، اجزای آن یکی

پس از دیگری تعویض می‌شود. (Ibid: 121) به این شرح که یک کشتی به‌نام x را در نظر بگیرید که از نقطه A حرکت می‌کند تا به نقطه B برسد. اگر این کشتی در سیر از نقطه A به نقطه B خراب شود، به‌طوری که تعمیرکاران، قطعه خراب‌شده را با قطعه‌ای نو تعویض کنند و این خراب شدن کشتی آن‌قدر تکرار شود که وقتی کشتی به نقطه B رسید، تمام قطعاتش عوض شده باشد؛ در این صورت اگرچه به نگاه دقّی، این کشتی همان کشتی‌ای نیست که از نقطه A حرکت کرده بود، ولیکن همه مردم و ناظرین می‌گویند کشتی X وارد نقطه B شد.

این مثال، حکایت نفس است که اگرچه دائماً در حال تغییر است؛ ولی به‌علت تدریجی بودن این تغییرات، ناظر فکر می‌کند که یک شخص است درحالی‌که در نگاه دقیق، شخص در هر لحظه در حال تغییر است و خلاصه اینکه احساس وحدت شخصیه، دال بر وجود جوهر نفسانی نیست. زیرا این احساس وحدت شخصیه ناشی از این است که تغییرات، به‌صورت تدریجی اتفاق می‌افتند؛ والا درواقع، وحدتی وجود ندارد. برخی به این مثال هیوم پاسخ داده‌اند که:

> این تمثیل، هیچ دردی را دوا نمی‌کند. چراکه مثال کشتی با مثال روح و بدن انسانی وجه فارقی دارد. در کشتی وقتی از نقطه A راه افتاد تا به نقطه B رسید، یک ناظر واحدی وجود داشت که آن ناظر واحد، وقتی به این کشتی در بندر A نگاه کرد و وقتی در بندر B نیز به آن نگاه کرد، احساس نکرد که اینها دو کشتی‌اند ... کسی بود که تشخیص نداد کشتی‌ای که وارد بندر B شد، همان کشتی‌ای نیست که از بندر A حرکت کرده بود؛ ناظر واحدی که درمورد خود ما چنین اعتقادی هرچند به‌اشتباه داشته باشد کیست؟ یعنی این ناظر واحد در ممثل ما کیست؟ تا ناظر واحدی وجود نداشته باشد، چنین چیزی نمی‌توان گفت حتی اگر چنین چیزی اشتباه باشد. (ملکیان، ۱۳۷۸: ۳ / ۷۵)

ج) دلیل دیگر بر تجرد نفس، محال بودن انطباع کبیر در صغیر است. انسان بالبداهه می‌تواند صورت‌های بزرگی مثل کوه و دریا را با همان بزرگی تصورکند. اگر نفس مدرک همان بدن مادی یا جزئی از آن مثلاً مغز باشد، لازمه‌اش انطباع کبیر در صغیر می‌باشد؛ درحالی‌که انطباع کبیر در صغیر، ممکن نیست. لذا محال است که محل انتقاش این صور عظیمه، مادی باشد. (طباطبایی، ۱۳۶۴: ۱ / ۹۰ به بعد؛ همو، ۱۳۸۵: ۱ / ۱۶۱ ـ ۱۵۹؛ همو، ۴ / ۹۲۷ ـ ۹۲۵؛ فیاضی، ۱۳۸۹: ۲۲۸ ـ ۲۲۵؛ مصباح یزدی، ۱۳۸۸: ۲ / ۲۲۳)

به‌عبارت دیگر، تجربه و مشاهده به ما ثابت کرده که ما از عالم خارج منفعل شده و با اندام‌های حسی خود، اشیا مختلفی که برخی از آنها بزرگتر از تمام بدنمان هستند، را ادراک می‌کنیم. با دو تنبه می‌فهمیم که آنچه می‌بینیم، در وجود خود ما و درواقع، تصویری از عالم خارج است: الف) زمانی که رابطه اندام حسی با خارج، قطع می‌شود. مثلاً چشممان را می‌بندیم، هنوز می‌توانیم آن صورت را ادراک کنیم. ب) خطاهای حسی

که با دقت عقلی فهمیده می‌شوند، نشان از عدم مطابقت برخی از صور ذهنی با واقع دارند؛ و بر این اساس، نخواهند گذاشت که بگوییم عین واقعیت خارجی را یافته‌ایم، و اشیا را در جای خودشان ادراک کرده‌ایم. ازسوی دیگر، اگر این صورت‌های ادراکی، مادی و مرتسم در اندام بینایی یا عضو دیگری از بدن بودند، هرگز بزرگ‌تر از محل خودشان نبودند. زیرا ارتسام و انطباق مادی، بدون انطباق بر محل، امکان ندارد؛ پس این صور ادراکی نه در بدن مادی ما و نه در ماده خارج از آن نیستند، بلکه نفس مجرد از ماده، حامل آنها می‌باشد.

ممکن است به ذهن برسد که ذهن ما همانند یک عکس یا سی دی یا میکروفیلم است که تصاویر کوچک در آن جای می‌گیرد، لذا آنچه را که می‌بینیم صورت‌های کوچکی هستند و ما با مقایسه و نسبت‌سنجی به اندازه واقعی آنها پی می‌بریم. لذا ادراک حسی و خیالی چیزی جز دیدن همان تصاویر کوچک نیست که با مقایسه به صورت واقعی آنها (با همان بزرگی‌شان) پی می‌بریم، و لذا اصلاً انطباع کبیر در صغیر لازم نمی‌آید.

در پاسخ باید گفت که اولاً دانستن اندازه صاحب صورت، غیر از دیدن صورت بزرگ است. ما اشیا را بدون مقایسه و نسبت‌سنجی می‌بینیم و بالوجدان آنچه برای ما حاصل می‌شود، بزرگ دیدن است نه بزرگ فهمیدن. ثانیاً اینکه چگونه می‌توان تصویر کوچک را بزرگ دید، درحالی‌که هرگز بزرگ آن مشاهده نشده است. بر فرض که صورت مرئی، کوچک باشد و ما با مهارت‌هایی که براثر تجربه به‌دست می‌آوریم و با استفاده از قرائن و نسبت‌سنجی‌ها آن را بزرگ می‌کنیم، چنان‌که گویی آن را زیر ذره‌بین ذهن قرار می‌دهیم، ولی سرانجام صورت بزرگی را در ذهن خود می‌یابیم که دلیل مزبور عیناً درمورد آن تکرار می‌شود. (مصباح یزدی، ۱۳۸۸: ۲ / ۲۲۳)

آیات دال بر تجرد نفس

روشن است که اگر ادله قطعی عقلی بر تجرد نفس دلالت کند، قطعاً بر ظهورات نقل، محکَّم خواهد بود و این، در صورتی است که ظهور نقل، مخالف ادله قطعی عقلی باشد و حال آنکه بیان خواهیم کرد ظهورات آیات شرعیه با ادله عقلی، نه‌تنها تخالفی ندارند، بلکه سازگاری هم دارند. نکته حائز اهمیت این است که در قرآن اگرچه واژه‌های نفس و روح، معانی گوناگونی دارند، (مصباح یزدی، ۱۳۶۷: ۳۵۰؛ طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱۴ / ۲۸۵؛ همان، ۱۳ / ۱۹۵) اما در برخی موارد به‌معنای واحدی به‌کار رفته‌اند که همان روح و نفس انسان است. (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۲ / ۲۳۱) لذا در انسان یک حقیقت است که اگر به‌لحاظ ذات و ساحت غیربدنی آن نگاه شود، روح و اگر به جنبه کارکردی و ساحت تعلقی او به بدن ملاحظه شود، نفس نامیده می‌شود. (مطهری، ۱۳۷۴: ۴ / ۵۶۰ و ۶۱۷) کما اینکه راغب اصفهانی در ذیل آیه ۹۳ انعام می‌گوید: «النفس، الروح في قوله اخرجوا انفسكم». (۱۴۱۲: ۸۱۸)

دسته اول: آیاتی که دال بر ثنویت نفس و بدن و تجرد نفس هستند

الف) آیات خلقت انسان

آیه ۲۹ ـ ۲۸ از سوره حجر: «إِنِّي خَالِقٌ بَشَراً مِنْ صَلْصَالٍ مِنْ حَمَإٍ مَسْنُونٍ * فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَ نَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي

فَقَعُوا لَهُ سَاجِـدِینَ» در اینجا بحث سجده ملائکه بر آدم مطرح شده، ولی می‌توان با الغا خصوصیت از آن، ایـن ساحت غیربدنی را در دیگر ابناء بشر اثبات کرد. وجه صحت این برداشت، آیات ۹ ـ ۷ سوره سجده اسـت کـه در آنها خلقت آدم و نسل او مطرح شده است؛ و با یک حکم کلی بیان می‌گردد که پـس از تسـویه و تکمیـل شدن بدن آنها، نفخ روح صورت می‌گیرد. با تأمل در آیات یادشده به‌دست می‌آید که اولاً انسان دارای بیش از یک ساحت وجودی است و لذا دیدگاهی کـه انسـان را در ایـن بعـد بـدنی خلاصـه مـی‌کنـد، باطـل اسـت. ثانیاً ساحت غیر بدنی او اهمیت بیشتری دارد؛ زیرا سجده ملائکـه بـر دمیـده شـدن آن موکـول شـده اسـت، علاوه‌بر اینکـه اضـافه تشـریفی روح بـه خداونـد و انتسـاب او بـه امـر الهـی (اسـراء / ۸۵) بـر ایـن مطلـب دلالت می‌کند. ثالثاً این اضافه تشریفی می‌تواند دال بر تجرد این ساحت انسان باشد. زیرا روح (و نه جسم) به خداوند اضافه شده، و لذا چون خداوند، مجرد است پس روحـی کـه بـه او منسـوب گشـته نیـز مجـرد اسـت. (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۰: ۲۱۷؛ ۱۳۶۳: ۵۲۷؛ غزالی، ۱۴۱۶: ۲۲۶)

امابه‌نظر می‌رسدکه اضافه تشریفیه، فی‌نفسه دلالتی بر مسانخت طرفین اضافه ندارد. کما اینکـه در مثـال «الکعبة بیتی» چنین دلالتی وجود ندارد، و قطعاً مضاف، امری مادی و مضاف‌الیه یعنی خداوند، از تجـرد تـام برخوردار است. لذا برای اثبات تجرد نفس از این آیات، تکمله‌ای لازم اسـت؛ (سـهروردی، ۱۳۷۵: ۳ / ۱۶۲ و ۳۳۵ ـ ۳۳۴؛ صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۳ / ۱۲۷؛ طباطبایی، ۱۴۱۷: ۸ / ۱۵۱؛ ۱۳ / ۱۹۵) و آن اینکه در آیه ۸۵ سوره اسراء به انتساب این روح به امر الهی، اشاره می‌شود و چون امر الهی، با خلقش متفاوت و مجـرد اسـت، (اعراف / ۵۴؛ ق / ۳۸) لذا روحی که از سنخ امر الهی است باید مجرد باشد.

وجه دیگری که درباب عدم دلالت آیات مذکور بر مدعا بیان شده، این است که اضـافه تشـریفی روح بـه خداوند صرفاً برای بیان امتیاز روح از سایر اجسام است. بنابراین تعبیر «روحی» همانند تعبیر «بیتی» است که گرچه همه اجسام و همه موجودات مِلک اویند، اما شرافت ویژه کعبه موجب انتساب او به حضرت حق گشـته است و بر این اساس، حامل هیچ بار معنایی دیگر نیست تا اشیا اضافه‌شده به خداوند ذاتـاً موجـوداتی از سـنخ دیگر باشند. (ارشادی‌نیا، ۱۳۸۲: ۴۰۷ ـ ۴۰۶) اما نکته این است که چه ویژگی‌ای در نفـسِ انسـان بـوده کـه سبب شرافت او شده، به‌طوری‌که از بین همه اجسام، این جسم را به خود اضافه کند، و اگر روح و بدن هر دو مادی اند، چرا تنها روح به خدا منتسب شده و شرافت پیدا کرده، نه بدن؟ اگر گفته شود که روح برخلاف بدن، جسم لطیف است و همین تمایز، موجب این انتساب گشته، باز این سـؤال مطـرح مـی‌شـود کـه اگـر لطافـتِ جسمانی موجب این انتساب است، این لطافت در اجسام دیگری مثل هوا، بخار نیز وجود دارد؛ پس چـرا آنهـا شایسته این انتساب نشده‌اند؟ (همان: ۴۴۶ ـ ۴۴۵)

در سوره مؤمنون، آیات ۱۴ ـ ۱۲ پس از بیان خلقت انسان از گِـل و مراحـل تکـوّن او از نطفـه و علقـه و ... می‌فرماید به او آفرینش دیگری دادیم. به قرینه آیات دیگـر (سـجده / ۹ ـ ۷؛ حجـر / ۲۹ ـ ۲۸؛ ص / ۷۲ ـ ۷۱)

می‌فهمیم که مراد از آفرینش دیگر همان نفخ روح است. این آفرینش دیگر با تعبیر «أنشأناه خلقاً آخر» مطرح شده، درحالی‌که مراحل قبل که تکوّن بدن را مطرح می‌کند، با تعبیر «خلقنا» ذکر گردیده و این تغییر بیان، نشان از تفاوت این دو ساحت دارد. یعنی اطوار قبلی، جسمانی بوده؛ ولی روحی که در این مرحله افاضه شده، امری مجرد است. (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۰ ب: ۱۲۷؛ طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱۵ / ۲۱ ـ ۲۰) اما برخی معتقد شده‌اند که این خلق دیگر می‌تواند از انواع دیگر جسمانی باشد، نه اینکه لزوماً امری غیرجسمانی باشد. لذا اگر آیه شریفه به نوع دیگری از آفرینش اشاره دارد، این مطلب ضرورتاً به‌معنای مجرد بودنِ نوع دیگر نیست، و امور جسمانی می‌تواند انواع مختلفی داشته باشد. آنچه به‌روشنی از آیه قابل استفاده است تمایز روح و بدن است. وقتی روح در بدن دمیده می‌شود، انسان به مرحله جدید و متفاوتی می‌رسد؛ چراکه قبل از آن از روح انسانی برخوردار نبوده است. اما آیه درمورد ماهیت روح، و مادی و مجرد بودن آن دلالتی ندارد. (برنجکار، ۱۳۸۹: ۷)

با توضیحات پیشین معلوم شد که اگر خلق آخر به نوع جسمانی دیگر اشاره داشته باشد، این سؤال مطرح می‌شود که خب هر مرحله نسبت به مرحلهٔ قبل خود، آفرینشی متفاوت است؛ لذا مثلاً چرا نفرمود: «فخلقنا العلقة خلقاً آخر» درحالی‌که فقط در مرحله آخر، سیاق تغییر می‌یابد. بنابراین همان‌گونه که علامه طباطبایی فرمود تمام مراحلِ قبل از مرحله اخیر، اگرچه متفاوت هستند، اما در نهایت همگی از یک سنخ هستند و صرف تفاوت اندکشان نمی‌تواند توجیه‌گر تغییر سیاق آیه شریفه باشد. از نظر بلاغت، اقتضای این تغییر لحن و بیان، آن است که باید این مرحله با مراحل پیش که مراحل مادی خلقت انسان بودند، فرق داشته باشد. یعنی از سنخی دیگر و مجرد باشد. (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱۵ / ۲۱ ـ ۲۰)

ب) آیاتی که درباب حیات پس از مرگ است

۱. کافران می‌پنداشتند که تمام حقیقت و خودیتشان به بدن مادی است؛ و چون چنین بدنی پس از مرگ از بین می‌رود، این سؤال برایشان مطرح بود که چطور ممکن است در آخرت، اجزای پراکنده بدن‌ها دوباره جمع شده و زنده شوند؟ قرآن در پاسخ بیان می‌کند که آنچه در زمین گم می‌شود و در معرض تغییر قرار می‌گیرد، بدن شماست که همواره محکوم تغییر بوده است؛ اما خود شما که این بدن مادی نیست، تا با مرگ و نابودی آن از بین بروید؛ بلکه خود شما چیزی است که از بین نمی‌رود و باقی می‌ماند. (سجده / ۱۰) سپس در آیات دیگری این خود را که ملاک هویت و شخصیت انسان است، معین می‌کند: «اللَّهُ يَتَوَفَّى الْأَنْفُسَ حِينَ مَوْتِهَا وَالَّتِي لَمْ تَمُتْ فِي مَنَامِهَا فَيُمْسِكُ الَّتِي قَضَىٰ عَلَيْهَا الْمَوْتَ وَيُرْسِلُ الْأُخْرَىٰ إِلَىٰ أَجَلٍ مُسَمًّى.» (زمر / ۴۲؛ سجده / ۱۱) توفّی به‌معنای گرفتن چیزی به‌طور کامل است، مثل توفی دین از بدهکار؛ (مصطفوی، ۱۳۶۰: ۱۲ / ۳۰۱؛ طبرسی، ۱۳۷۲: ۸ / ۷۸۰) روشن است که هنگام مرگ یا خواب، بدن شخص یا مجموع روح و بدن، توفّی نشده، زیرا بدن شخص در هنگام خواب یا مرگ، موجود است. بنابراین آن ساحت دیگر وجود انسان یعنی نفس، توفی شده است. (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱ / ۳۵۱؛ ۱۷ / ۲۶۸)

۲. آیاتی که زندگی برزخی را بیان می‌کنند، (آل‌عمران / ۱۶۹؛ مؤمنون / ۹۹) دلالت دارند که انسان از ساحت دیگری برخورداراست که با مرگ بدن نمی‌میرد. از این آیات نه فقط تغایر نفس و بدن که تجرد حقیقت نفس نیز فهمیده می‌شود. (همان: ۱ / ۳۵۰) آیه «وَ لا تَقُولُوا لِمَنْ يُقْتَلُ فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمْوَاتٌ بَلْ أَحْيَاءٌ وَلَكِنْ لا تَشْعُرُونَ» (بقره / ۱۵۴؛ حج / ۵۸) اشاره دارد شهدا زنده اند، که این معنا جز با تجرّد روح آنان سازگار نیست. زیرا اگر تمام ذرات پیکر شهید به کام نابودی فرو رود و چیزی از او باقی نماند، باز روح ملکوتی او زنده و از رزق خالص برخوردار است. لازمه این بیان که ارواح شهدا، مادی بوده در محضر الهی روزی دریافت می‌کنند، این است که این حضور یک حضوری مادی باشد و حضور مادی هم نیاز به مکان و جهت داشتن کسی است که حضور نزد او صورت گرفته و این امری واضح‌البطلان برای خداوند می‌باشد. (جوادی، ۱۳۸۶: ۴ / ۵۴۴ ـ ۵۴۳)

دسته دوم: آیاتی که شاهد بر تجرد نفس هستند

۱. «مَا عِنْدَكُمْ يَنْفَدُ وَمَا عِنْدَ اللَّهِ بَاقٍ» (نحل / ۹۶) آیه بیان می‌کند که آنچه نزد خداست، ثابت و لایتغیر و غیرفانی است؛ اما اشیا عالم ماده، متغیر و فانی هستند و ثبات و بقایی ندارند. (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱۲ / ۱۴۵) حال اگر انسان همین بدن مادی باشد و یا نفس او مادی باشد، طبیعتاً پس از مرگ، مشمول حکم امور مادی گشته، زوال‌پذیر و فانی خواهد بود؛ درحالی‌که در آیات مربوط به شهدا اشاره شد که آنها با فنای بدن، از بین نرفته‌اند.

۲. «يَا أَيَّتُهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ * ارْجِعِي إِلَىٰ رَبِّكِ رَاضِيَةً مَرْضِيَّةً» (فجر / ۲۸) صدرا در استدلال به این آیه می‌گوید: «و الرجوع یدل علی السابقة» (۱۳۶۰ الف: ۲۱۷) برای توضیح وجه استدلال وی می‌توان چنین گفت که اگر به نفس خطاب می‌شود که برگرد و رجوع کن؛ این امر نشان از حضور پیشین نفس نزد خداوند دارد، زیرا به کسی که سابقه حضور ندارد، خطاب إِئْتِ (بیا) می‌شود، نه إِرْجِعْ (برگرد) بدین لحاظ چون خداوند، مجرد است، پیش خدا بودن و حضور نزد او هم باید به‌نحو تجرّدی باشد، و این با تجرّد نفس، امکان‌پذیر است.

به‌عبارت دیگر اگر رجوع‌کننده، محکوم قوانین طبیعت بوده و خود نیز جز ماده چیز دیگری نباشد، رجوع و بازگشت او نیز مادی خواهد بود. لازمه این مطلب، مادی بودن خداوند است که باید سمت‌وسوی خاص و ... داشته باشد تا یک شیء مادی با رجوع مادی به جهت مادی او بازگشت کند. (جوادی، ۱۳۸۶: ۴ / ۵۴۹)

۳. «وَ يَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي» (اسراء / ۸۵) در اینکه مراد از روح در این آیه چیست اختلاف است. (طوسی، بی‌تا: ۶ / ۵۱۵؛ طبرسی، ۱۳۷۲: ۶ / ۶۷۴ ؛ فیض کاشانی، ۱۴۱۵: ۱ / ۲۱۵؛ طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱۳ / ۱۹۹) که براساس این احتمال که مراد، روح انسانی باشد، (طیب، ۱۳۷۸: ۸ / ۳۰۱) و یا براساس این احتمال که مراد، معنای خاصی از روح نباشد، بلکه مطلق روح که مصداقی از آن هم روح انسان است، (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱۳ / ۱۹۸) می‌توان آیه شریفه را از آیاتی دانست که در آن، روح به‌معنای روح انسانی و از سنخ مجردات و عالم امر شمرده شده است. به این دلیل که اولاً به شاهد آیه ۵۴ سوره

اعراف، امر با خلق متفاوت است، و ثانیاً به‌دلیل آیات دیگر که ظاهر در این هستند که خلق به عالم مادیات که تدریجاً و با فراهم شدن اسباب و شرایط مادی تحقق می‌یابند، تعلّق می‌گیرد؛ (هود / ۷؛ ق / ۳۸) و امر به موجودات دیگری که آفرینش آنها برخلاف مخلوقات، دفعی و بدون نیاز به فراهم شدن اسباب و شرایط مادی می‌باشد، به‌طوری که تنها اراده الهی برای پیدایش آنها کفایت می‌کند. (یس / ۸۲؛ قمر / ۵۰) بدین لحاظ می‌توان نتیجه گرفت که روح از جنس امر پروردگار است، نه از جنس خلق او. لذا انسان دارای دو وجهه وجودی است: وجهه خلقی و وجهه امری که هرجا تعابیر «فاذا سوّیته» و یا «ثمّ سوّاه» آمده، به وجهه خلقی و ساحتِ مادی او و هرجا تعابیر «من روحه» و یا «من روحی» آمده است، جنبه امری او را مطرح می‌کند. (مطهری، ۱۳۷۴: ۴ / ۶۲۷) بر این اساس، امر خدا که روح انسان یکی از مصادیق آن است، از جنس موجودات جسمانی نیست؛ چون اگر نفس انسانی که از سنخ امر الهی است موجودی مادی بود محکوم به احکام ماده می‌گشت و یکی از احکام عمومی ماده این است که به‌تدریج موجود شود و وجودش مقیّد به زمان و مکان باشد، پس روحی که در انسان است، مادی نیست؛ هرچند با ماده تعلّق و ارتباط دارد. (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۱ / ۵۲۹ ـ ۵۲۸) لذا نمی‌توان گفت که روح انسان، امری جسمانی است، اما مثلاً جسمی متفاوت و لطیف‌تر از اجسام دیگر؛ زیرا آیه شریفه آن را برخلاف بدن معرفی نکرده و صرفاً بیان می‌کند که روح از امر پروردگار است، و لازمه این دیدگاه که روح را مادی می‌داند، این است که خداوند از پاسخ‌گویی طفره رفته و ابهام‌گویی کرده باشد، درحالی‌که می‌توانست روح را معرفی کند که مثلاً همچون اجسام دیگر است، اما مقداری لطیف‌تر. تعبیر ادامه آیه: «وَ مَا أُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلاً» نیز بر این دلالت دارد که روح، غیرمادی است. زیرا به مردمی که با مادیات سروکار دارند، پاسخ می‌دهد که روحی که از آن سؤال کردید از سنخ همین اموری که با آن سروکار دارید، نیست؛ و شما با این علم محدود، نمی‌توانید آن را بشناسید. برای کشف حقیقت آن باید از عالم خلق سفر کرده، به عالم مجردات گام نهید. به‌بیان دیگر، آیه در مقام پاسخ‌گویی به سؤال می‌باشد به اینکه روح، موجودی امری است و نمی‌خواهد مردم را از سؤال کردن منصرف کند. (رازی، ۱۴۱۷: ۲۱ / ۴۰۴؛ حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۱ الف: ۲۷۹ ـ ۲۷۷)

۴. «فَسُبْحَانَ الَّذِي بِيَدِهِ مَلَكُوتُ كُلِّ شَيْءٍ» (یس / ۸۳)؛ «وَكَذَلِكَ نُرِي إِبْرَاهِيمَ مَلَكُوتَ السَّمَاوَاتِ» (انعام / ۷۵) در آیه نخست، ملکوت هرچیزی به ید الهی که امری غیرجسمانی است، متقوّم گردیده و این، غیرجسمانی بودن ملکوت را ثابت می‌کند؛ و در آیه دوّم به رؤیت ملکوت غیرجسمانی توسط ابراهیم علیه السلام اشاره می‌شود. روشن است که این رؤیت و خود مُدرِک ملکوت، غیر جسمانی خواهند بود. زیرا «لامعني لادراك أمر مادي لأمرٍ مادي؛ ادارک امر مادی توسط مدرِک مادی بی‌معنا می‌باشد» لذا ابراهیم علیه السلام برخوردار از بُعدی غیر مادی بوده که با آن، ملکوت عالم را رؤیت کرده است. با الغا خصوصیت از وی، این حکم برای همه انسان‌ها ثابت می‌شود. (حیدری، ۱۴۲۸: ۱۲۲ ـ ۱۲۱؛ صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۸ / ۳۰۴)

نتیجه

برخی با ارجاع ویژگی‌های ذهنی به حالات جسمانی، انسان را در یک ساحت مادی خلاصه کردند. نقدهای وارد بر ایشان و ادله مختلف که بر ساحتی غیر از بدن دلالت دارند، مانع از پذیرش دیدگاه ایشان شد. نافین تک‌ساحتی بودن وجود انسان خود دو دسته گشتند: گروهی هر دو جنبه وجودی انسان را مادی تلقی کردند و در مقابل، برخی نفس را مجرد برشمردند. با نقد دیدگاه اول و تأمل در ادله عقلی و نقلی ثابت شد که نفس انسانی علاوه‌بر اینکه امری مغایر بدن است، امری غیر بدنی و مجرد نیز هست. این دیدگاه همچنین نشان از تطابق عقل و شرع در این مسئله دارد.

منابع و مآخذ

۱. *قرآن کریم*.

۲. آل‌بویه، علیرضا، ۱۳۸۹، «تفی تک‌ساحتی و میرا بودن آدمی در قرآن»، ***نقد و نظر***، قم، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، شماره ۵۹، ص ۱۵۰ ـ ۱۲۱.

۳. ابن‌سینا، حسین بن عبدالله، ۱۳۷۱، ***المباحثات***، قم، بیدار.

٤. ـــــــــــ ، ۱۳۷۵، ***الاشارات والتنبیهات***، قم، البلاغة.

۵. ـــــــــــ ، ١٤٠٤ ق، ***الشفا (النفس)***، قم، مرعشی.

٦. ادیانی، یونس، ۱۳۸۱، ***فلسفه ذهن***، تهران، نقش جهان.

۷. ارشادی‌نیا، محمدرضا، ۱۳۸۲، ***نقد و بررسی نظریه تفکیک***، قم، بوستان کتاب.

۸. اکبری، رضا، ۱۳۸۰، «آیا کامپیوتر، دارای ذهن است؟»، ***ذهن***، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، شماره ۵، ص ۱۳۳ ـ ١٤٨.

۹. ـــــــــــ ، ۱۳۸۲، ***جاودانگی***، قم، بوستان کتاب.

۱۰. برنجکار، رضا، ۱۳۸۹، «نفس در قرآن و روایات»، ***نقد و نظر***، قم پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، شماره ۵۹، ص ٤ ـ ۲۸.

۱۱. جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۷۹، ***تفسیر تسنیم***، قم، اسراء.

۱۲. ـــــــــــ ، ١٣٨٦، ***سرچشمه اندیشه***، قم، اسراء.

۱۳. چرچلند، پاول، ١٣٨٦، ***ماده و آگاهی***، ترجمه امیر غلامی، تهران، مرکز.

١٤. حسن‌زاده آملی، حسن، ۱۳۸۱ الف، ***الحجج البالغة علی تجرد النفس***، قم، بوستان کتاب.

۱۵. ـــــــــــ ، ۱۳۸۱ ب، ***هزار و یک کلمه***، قم، دفتر تبلیغات.

١٦. حیدری، کمال، ١٤٢٨ ق، ***بحوث فی علم‌النفس الفلسفی***، قم، فراقد.

۱۷. خاتمی، محمود، ١٣٨٦، ***مدخل فلسفه غربی معاصر***، تهران، علم.

۱۸. ـــــــــــ، ۱۳۸۷، ***فلسفه ذهن***، تهران، علم.

۱۹. دی‌هارت، ویلیام، ۱۳۸۱، ***فلسفه نفس***، ترجمه امیر دیوانی، تهران، طه.

۲۰. دیوانی، امیر، ۱۳۷٦، ***حیات جاودانه***، قم، معارف.

۲۱. دیویس، مارتین، ۱۳۹۱، ***فلسفه ذهن***، ترجمه مهدی ذاکری، تهران، حکمت.

۲۲. رازی، فخرالدین محمد بن عمر، ۱٤۰۷ ق، ***المطالب العالیة***، بیروت، الکتب العربی.

۲۳. ـــــــــــ، ۱٤۱۷ ق، ***التفسیر الکبیر***، بیروت، احیاء التراث.

۲٤. راسل، برتراند، ۱۳۹۰، ***تاریخ فلسفه غرب***، ترجمه نجف دریابندری، تهران، پرواز.

۲۵. راغب اصفهانی، حسین بن محمد، ۱٤۱۲ ق، ***المفردات***، بیروت، دارالعلم.

۲٦. رضایی، رحمت‌الله، ۱۳۸٤، «باور و حیث التفاتی»، ***معرفت فلسفی***، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی‌قدس‌سره، شماره ۱۰، ص ۷۵ ـ ۱۱۰.

۲۷. سرل، جان، ۱۳۸۷، ***فلسفه ذهن***، ترجمه محسن ایزدی، شیراز، نوید.

۲۸. ـــــــــــ، ۱۳۸۸، ***ذهن مغز و علم***، ترجمه امیر دیوانی، قم،پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.

۲۹. سهروردی، شهاب‌الدین، ۱۳۷۵، ***مجموعه مصنفات***، تهران، مؤسسه مطالعات فرهنگی.

۳۰. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، ۱۳٦۰ ب، ***اسرار الآیات***، تهران، انجمن حکمت و فلسفه.

۳۱. ـــــــــــ، ۱۳٦۰، ***الشواهد الربوبیه***، مشهد، المرکز الجامعی.

۳۲. ـــــــــــ، ۱۳٦۳، ***مفاتیح الغیب***، تهران، مؤسسه تحقیقات فرهنگی.

۳۳. ـــــــــــ، ۱۹۸۱ م، ***الاسفار الاربعه***، بیروت، إحیاء التراث.

۳٤. طباطبایی، سید محمدحسین، ۱۳٦٤، ***اصول فلسفه و روش رئالیسم***، تهران، صدرا.

۳۵. ـــــــــــ، ۱۳۷٤، ***المیزان***، ترجمه محمدباقر همدانی، قم، جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.

۳٦. ـــــــــــ، ۱۳۸۵، ***نهایة الحکمه***، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی‌قدس‌سره.

۳۷. ـــــــــــ، ۱٤۱۷ ق، ***المیزان***، قم، جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.

۳۸. طبرسی، فضل بن حسن، ۱۳۷۲، ***مجمع البیان***، تهران، ناصرخسرو.

۳۹. طوسی، محمد بن حسن، بی‌تا، ***التبیان***، بیروت، إحیاء التراث.

٤۰. طیب، عبدالحسین، ۱۳۷۸، ***اطیب البیان***، تهران، اسلام.

٤۱. غزالی، ابوحامد، ۱٤۱٦ ق، ***مجموعه رسائل***، بیروت، دار الفکر.

٤۲. فیاضی، غلامرضا، ۱۳۸۹، ***علم‌النفس فلسفی***، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی‌قدس‌سره.

٤۳. فیض کاشانی، ۱٤۱۵ ق، ***تفسیر الصافی***، تهران، الصدر.

٤٤. قمی، محسن، بی‌تا، ***جزوه انسان‌شناسی***، چاپ نشده.

۴۵. کاویانی، محمد، ۱۳۷۸، «یک کتاب در یک مقاله»، ***روش‌شناسی علوم انسانی***، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، شماره ۱۸، ص ۱۰۴ ـ ۹۲.

۴۶. کرافت، ایان ریونز، ۱۳۸۷، ***فلسفه ذهن***، ترجمه حسین شیخ رضایی، تهران، صراط.

۴۷. کرباسی‌زاده، امیراحسان و حسین شیخ رضایی، ۱۳۹۱، ***آشنایی با فلسفه ذهن***، تهران، هرمس.

۴۸. مجلسی، محمدباقر، بی‌تا، ***بحارالأنوار***، تهران، اسلامیه.

۴۹. مسلین، کیت، ۱۳۸۸، ***درآمدی به فلسفه ذهن***، ترجمه مهدی ذاکری، قم، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.

۵۰. مصباح یزدی، محمدتقی، ۱۳۶۷، ***معارف قرآن***، قم، مؤسسه در راه حق.

۵۱. ـــــــــــ ، ۱۳۷۵، ***شرح اسفار***، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی قدس‌سره.

۵۲. ـــــــــــ ، ۱۳۸۸، ***آموزش فلسفه***، تهران، بین‌الملل.

۵۳. مصطفوی، حسن، ۱۳۶۰، ***التحقیق فی کلمات القرآن***، تهران، کتاب.

۵۴. مطهری، مرتضی، ۱۳۷۴، ***مجموعه آثار***، تهران، صدرا.

۵۵. ملکیان، مصطفی، ۱۳۷۸، ***تاریخ فلسفه غرب***، قم، حوزه و دانشگاه.

۵۶. واعظی، احمد، ۱۳۹۰، ***انسان در اسلام***، تهران، سمت.

57. Block, Ned, 2007, ***Consciousness ,Function, and Representation,*** London, Cambridge mit press.
58. Carruther, Peter, 2004, ***The Nature of the Mind***, New York and London, Routledge.
59. Churchland, Paul. M, 2005, "***functionalism at Forty: A Critical Retrospective***", The Journal Of Philosophy, Vol. 102, No.1, p. 33-50, available at: http://www.jstore.org/page/info/about/policies/terms.jsp
60. Heil, John, 1970, "***Sensations, Experiences and Brain Processes***", Philosophy, Vol. 45, No.173, pp.221-226, available at: http://www.jstore.org/page/info/about/policies/terms.jsp
61. _____ , 2004***, Philosophy of Mind***: A contemporary introduction, New York and London, Routledge.
62. Low, E.J, 2001***, An Introduction to the Philosophy of Mind, cambridge university press***, United Kingdom,
63. Maslin, K.t., 2001, ***An Introduction to the Philosophy of Mind***, polity press first published in 2001 by polity press in association with blackwell publishers lid Blackwell Publisher
64. Rakova, Marina, 2006, ***Philosophy of Mind A-Z***, Edinburgh University Press.
65. Ryle, G., 1949, ***The concept of mind***, London, Hutchinson.
66. Searle, John, 1990, "***Is the brain a digital Computer***", Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association,Vol. 64, No. 3, pp. 21-37, available at: http://www.jstor.org/page/info/about/policies/terms.jsp
67. _____ , 1998, ***Mind, language, and Society***, New York, Basic Books
68. Smart, J. J. C, 1959, "***Sensations and Brain Processes***", The Philosophical Review, Vol. 68, No. 2, pp. 141-156, available at: http://www.tstore.org/page/info/about/policies/terms.jsp
69. Stroud, Barry, 1977, ***Hume,*** London, Routledge and kegan paul.