

بررسی انتقادی رویکردهای فیزیکیالیستی 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. فیزیکیالیست‌ها 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 صرف 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 و حیانی می‌توانند ملاکی محکم و میزانی کارآمد در تمییز اندیشه‌های صحیح از غیر صحیح 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، فیزیکیالیسم، دوگانگی نفس و بدن، تجرد نفس.

طرح مسئله

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

ahsan.majid62@gmail.com

msadeqi17@yahoo.com

تاریخ پذیرش: ۹۳/۳/۷

*. دانشجوی دکتری فلسفه تطبیقی، دانشگاه شهید مطهری تهران.

** دکتری فلسفه اسلامی، دانشگاه باقرالعلوم (ع).

تاریخ دریافت: ۹۲/۱۱/۲۷

از انحصار فلسفه و کلام گذشته است. افلاطون، دکارت و عمده فلاسفه مسلمان به ثنویت نفس و بدن رأی داده‌اند؛ اما فیزیکیالیست‌ها با ارجاع حالات ذهنی به حالات فیزیکی، جوهری مجرد به نام 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 فیزیکیالیستی 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 دیدگاه‌هایی 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 سامان یافته 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، کاربرستی خاص داشت، به ذهن و گاهی مغز تعبیر شد و این به دلیل مبانی، نگاه و نتایج متفاوت ایشان با گذشتگان است. (خاتمی، ۱۳۸۷: ۱۸ - ۱۷) فیلسوفان ذهن‌حالاتی 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 شیخ‌رضایی، ۱۳۹۱: فصل اول)

۱. مکان مند نبودن؛ (سرل، ۱۳۸۸: ۵۳) مثلاً بی‌معناست که بگوییم حسادت من در انگشت است. حتی پدیده‌های ذهنی همچون درد که به نظر می‌رسد مکان مند 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 بودن برخی پدیده‌های 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 در نتیجه، خطاناپذیری حالات ذهنی مثلاً ادراک درد، بی‌واسطه و

مستقیم صورت می‌گیرد، و سؤال از اینکه از کجا می‌دانی دندان درد داری، سؤالی نابجا می‌باشد، برخلاف پوسیده بودن دندان که نیاز به شاهدهی 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 - 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. فیزیکیالیست‌ها با ارجاع ویژگی‌های ذهنی به ویژگی‌های جسمانی، این تفاوت‌ها را صرفاً ظاهری دانسته‌اند. بدین لحاظ می‌کشیم با تبیین سه رویکرد معروف فیزیکیالیستی، 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 حلق 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 بخش‌های 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 - تحلیلی) رفتارگرایی که عمدتاً توسط افرادی چون همپل^۱ 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) به تعبیر وی، همه گزاره‌های روان‌شناختی معنادار، یعنی آنها که علی‌الاصول تحقیق‌پذیرند، به گزاره‌هایی قابل ترجمه‌اند که مفاهیم روان‌شناختی دربر ندارند؛

1. Carl Gustav Hempel.

بلکه صرفاً شامل مفاهیم فیزیکی اند. 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. به قول 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، از سوی برخی روان‌شناسان مانند واتسون^۱ و اسکینر^۲ 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 - ۵۲) آنچه که می‌توان به‌عنوان وجه مشترک این سه رویکرد نام برد این است که انسان، مجموعه این رفتارهای بیرونی و نه چیزی ورای آنها می‌باشد.

نقد رویکرد رفتارگرایی

دلالتی 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؟ (مسلمین، ۱۳۸۸: ۱۸۹) درحالی‌که چنین چیزی بی‌معنا و خلاف شهود عرفی قوی هر انسانی است. (اکبری، ۱۳۸۲: ۷۵) علاوه بر 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 در واقع درد ندارد و یا شخصی که علی‌رغم داشتن درد، رفتار دردمندانه نشان نمی‌دهد. (کرباسی‌زاده و شیخ‌رضایی، ۱۳۹۱: ۵۹ - 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 - ۳۰۵؛ صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۶ / ۸) لذا بیان رفتارگرایان که حالات ذهنی وجود ندارند و صرفاً در زبان متعارف، برخی رویدادها به صورت ذهنی توصیف می‌شوند، فقط صورت مسئله را پاک می‌کند نه حل. (خاتمی، ۱۳۸۷: ۲۳) ثانیاً اینکه

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

به دلیل احساس وحدت شخصیه‌ای که هر انسانی به علم حضوری آن را درک می‌کند، اگر جزئی از بدن از بین برود، نفس شخص از بین نرفته و به این ادراک خللی وارد نمی‌شود. درحالی‌که دانشگاه آکسفورد با از بین رفتن 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 رفتارهایی است، این نظریه مطرح شد که اساساً ذهن همان مغز و حالات ذهنی همان حالات مغزی هستند. (خاتمی، ۱۳۸۶: ۸۵۵ - ۸۵۴) این دیدگاه توسط فیلسوفانی چون اسمارت،^۱ آرمسترانگ^۲ ارائه شد. قائلین به نظریه این‌همانی، معتقدند ذهن همان مغز است و حالات ذهنی چیزی جز حالات مغزی نیستند. (Heil, 1970:221) یعنی اگرچه معنای ویژگی‌های نفسانی و فیزیکی متفاوت است؛ (دی‌هارت، ۱۳۸۱: ۵۵) اما از جهت وجودی و مصداقی بینشان این‌همانی برقرار است. یعنی ذهن همان مغز و امری کاملاً فیزیکی است. (کرافت، ۱۳۸۷: ۶۷) اسمارت می‌گوید: «هیچ دلیل فلسفی وجود ندارد که ما را ملزم به پذیرش دوگانگی ذهن و بدن کند.» (Smart, 1959: 143) و اندام موجودات زنده سازه‌های مکانیکی هستند و شاید روزی فرا رسد که بتوان حتی رفتار انسان را در قالب واژگان مکانیکی توضیح داد و بدین‌سان تمام رفتارهای ما اعم از احساسات و آگاهی‌ها، چیزی جز فرایندهای مغزی نیستند. (Ibid: 142-144) لذا همان‌طور که آب چیزی جز H₂O، نیست امر ذهنی‌ای مثل درد هم چیزی زائد بر فعالیت‌های شیمیایی مغز نیست؛ بلکه درد همان فعالیت یکی از عصب‌های مغز است. (کرباسی‌زاده و شیخ‌رضایی، ۱۳۹۱: ۶۵ - ۶۴) علی‌رغم تقریرهای متفاوت ارائه‌شده از این‌همانی (کرافت، ۱۳۸۷: ۸۴ - ۶۷؛ دی‌هارت، ۱۳۸۱: ۷۵ - ۵۳) همگی در آنچه گفته شد، اتفاق نظر دارند.

نقد رویکرد این‌همانی ذهن و مغز

قوی‌ترین استدلال علیه این دیدگاه از سوی فیلسوف آمریکایی کپرنیکی^۳ ابراز شده است. (Maslin, 2001: 96) کپرنیکی بیان می‌کند که اگر a و b بر شیء واحدی دلالت می‌کنند، پس گزاره این‌همانی $a=b$ بالضروره 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 حالات مغزی هستند و به‌عنوان مثال درد مساوی است با تحریک یکی از نسوج عصبی، پس باید بالضروره این گزاره صادق باشد که هر جا درد هست، تحریک نسوج هست و هر جا تحریک نسوج است، درد است. کپرنیکی با رفع تالی، رفع مقدم را نتیجه می‌گیرد و می‌گوید اینجا دقیقاً همان جایی است که نظریه‌پرداز این‌همانی

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

شکست می‌خورد؛ زیرا ما می‌توانیم دو امکان را تصور کنیم و در نتیجه این رابطه ضروری را انکار کنیم. یکی جهان ممکنی که در آن تحریک نسوج مغزی هست، ولی درد نیست؛ مثل سربازی که در بحبویه 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. (مسلمین، ۱۳۸۸: ۱۵۶) لذا بین ذهن و مغز و حالاتشان این‌همانی نیست. (دی‌هارت، ۱۳۸۱: ۶۹؛ اکبری، ۱۳۸۲: ۸۲ - 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 به لحاظ 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 علاوه بر اینکه قضاوت بین دو پدیده به اینکه این، آن است، نیاز به درک ماهیت هر دو دارد؛ تا اگر تغایری در ویژگی‌ها 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 ثانیاً 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 شاهدهی 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 در نتیجه 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 در پی دارد. (این اعتقاد حکم نرم‌افزار دارد) و این اعتقاد اقدام برای ترمیم جراحت را به دنبال دارد. (که به مثابه خروجی است) (Ibid:44-45) در واقع ذهن انسان، ماشین بسیار پیچیده‌ای است که در فرایندهای عصبی مغز تحقق یافته و انسان همچون رایانه‌ای پیچیده و چندمنظوره، ورودی‌هایی را به شکل داده‌های حسی دریافت می‌کند و به صورت 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؛ بدین سان کارکردگرایان ذهن را تشبیه به رایانه‌ای می‌کنند که نرم‌افزار آن افکار، عقاید و به‌طور کلی پدیده‌های ذهنی هستند و سخت‌افزار آن مغز است. ورودی‌های این کامپیوتر اندام‌های حسی و خروجی‌های آن تحرکات 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 به ترتیب عبارت است از: فراهم آوردن اطلاعاتی پیرامون محیط بدن، به اجرا گذاشتن آن اطلاعات بر طبق برنامه‌های خاصی که یا از طریق تکامل ژنتیکی یا از طریق فرایند یادگیری نصب شده‌اند و سرانجام استفاده از آن اطلاعات، برای هدایت کردن تحرکات 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 علی، (خاتمی، ۱۳۸۶: ۸۵۷ - ۸۵۶) مسئله هوش مصنوعی که برای نخستین بار توسط جان مک کارتی^۱ و ماروین مینسکی^۲ مطرح شد، (Rakova, 2006:13) از موضوعاتی است که در همین راستا از سوی معتقدان این دیدگاه در حال پیگیری است. البته جان سرل آنجا که دیدگاه‌های مادی‌گرایانه در باب ذهن را بر شمرده، مسئله هوش مصنوعی را دیدگاه جداگانه‌ای از کارکردگرایی قلمداد کرده است. (Searle, 1998: 47)

نقد رویکرد کارکردگرایی به ذهن

استدلال‌های مخالفان به منظور 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 به خوبی روشن کرد که ممکن است در جایی ورودی و خروجی و برنامه و در نتیجه کارکرد باشد، ولی ذهن مندی 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؛ درحالی که چنین نیست. (سرل، ۱۳۸۸: ۶۳ - ۶۰) این مثال که ضربه‌ای جدی به یکی از بنیان‌های کارکردگرایی یعنی مشابهت انسان و ماشین وارد کرد، (کرباسی‌زاده و شیخ‌رضایی، ۱۳۹۱: ۸۶) نشان داد که نقش کارکردی نمی‌تواند حالات ذهنی را توجیه کند. (همان: ۸۶ - ۸۴؛ خاتمی، ۱۳۸۶: ۸۵۷ - 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. به عبارت دیگر محتوای ذهنی به گونه‌ای هستند که قواعد زبانی برنامه‌های رایانه‌ای نمی‌تواند تضمین‌کننده آنها باشد. (Searle, 1990:21)

ب) جنبه‌های کیفی حالات ذهنی: امر دیگری که کارکردگرایی نمی‌تواند از عهده تبیین آن برآید، کیفیت ذهنی است. ندبلاک با ذکر شواهدی نشان می‌دهد که کارکردگرایی در تمام تقریرهایش در معرض اشکال است. وی در صدد اثبات این است که ممکن است چیزی به لحاظ کارکردی، برابر با آنچه در ذهن انسان رخ می‌دهد، باشد؛ اما فاقد هرگونه نشانی از ذهن مندی 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 - ۹۱) وی بیان می‌کند که فرض کنید حکومت چین هریک از شهروندان خود را مجهز به یک رادیوی گیرنده - فرستنده کرده، به طوری که با دیگران در ارتباطند. همین‌طور ماهواره‌هایی 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 به لحاظ 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 به عنوان 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 از سوی دریفوس^۲ ذکر شده است و به اشکال چارچوب معروف است. براساس این اشکال، کامپیوتر به دلیل داشتن الگوریتم خاص خود، دارای انعطافی که دارندگان

1. Ned Block.

2. Herbert Dregfus.

هوش طبیعی از آن برخوردار هستند، نمی‌باشد. به عبارت دیگر، کامپیوتر محصور چارچوبی است که الگوریتم برای آن حاصل کرده است، حال آنکه انسان می‌تواند قواعد کلی خود را در شرایط خاص کنار نهاده و از قانون جدید یا مورد خاصی پیروی کند. (اکبری، ۱۳۸۰: ۱۴۵) بنابراین حیات ذهنی بیش از آن چیزی است که کارکردگرایی توصیف می‌کند.

ذکر این نکته لازم است که مسئله مکان ذهن در جهان ماده، ارتباط آن با بدن یا مغز، امکان تعامل ذهن و بدن و امکان علیت امور ذهنی که همگی تحت عنوان مشکله ذهن - بدن قرار می‌گیرند برخی را به سمت فیزیکیالیسم سوق داد. (Rakova, 2006:118) چون چگونگی تأثیر و تأثر و ارتباط امر مجرد و مادی برایشان مجهول بود، به این دیدگاه‌ها روی آوردند.^۱ درحالی‌که عدم شناخت مکانیسم این تأثیر، نباید منتهی به این نتیجه باطل شود که از اساس، نفس مجرد را انکار کنیم و پدیده‌های ذهنی - نفسانی را تا سطح فعالیت‌های مغزی - بدنی پایین آوریم. (واعظی، ۱۳۹۰: ۶۱ - ۶۰) علاوه بر اینکه اثبات تجرد نفس و پدیده‌های ذهنی به هیچ عنوان به معنای 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 که امری متمایز از بدن است، از سنخ همین بدن است و یا امری مجرد از بدن؟ این مسئله از آن جهت اهمیت دارد که دیدگاه‌های متفاوتی از سوی اندیشمندان مسلمان قائل به ثنویت 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 عدم تجرد نفس رأی داده‌اند. (مجلسی، بی‌تا: ۵۸ / ۱ به بعد؛ غزالی، ۱۴۱۶: ۲۲۴ به بعد؛ ارشادی‌نیا، ۱۳۸۲: ۳۸۰) این امر نشان می‌دهد که صرف اثبات تمایز نفس و بدن، تجرد نفس را نتیجه نمی‌دهد؛ زیرا ممکن است کسی به جوهری مستقل از بدن قائل باشد، اما آن را مجرد نداند. (برنجکار، ۱۳۸۹: ۱۹) لذا می‌طلبد که پس از اثبات ثنویت 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: مصباح، ۱۳۸۸: ۲ / درس ۴۴ و ۴۹) برخی از شواهد تجربی‌ای همچون رؤیاهای صادقانه، تله‌پاتی ذهنی، اتوسکپی، احضار روح استفاده

۱. برخی از استدلال‌هایی که فیزیکیالیست‌ها برای اثبات مدعیات خود ذکر کرده‌اند، آشکارا نشان می‌دهد که دیدگاه‌های ایشان تا حدی ریشه در قصورشان در تبیین رابطه علی بین پدیده‌های فیزیکی و غیر فیزیکی دارد. برای نمونه مراجعه کنید به استدلال‌های قائلین به نظریه این‌همانی ذهن و مغز. (Carruther, 2004: 148-153)

می‌کنند. (دیوانی، ۱۳۷۶: ۴۹؛ واعظی، ۱۳۹۰: ۴۶ - ۴۴) دسته‌ای دیگر، براین خالص عقلی - 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 به نام من منسوبند، غیر مادی و مجردند. پس مسلماً «من» به عنوان فاعل و عامل این پدیده‌ها جوهری مجرد خواهد بود. (واعظی، ۱۳۹۰: ۴۳) برخی از ادله مذکور بدین شرحند:

الف) برهان معروف به انسان معلق 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 صورت 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 معلق در هوای ابن‌سیناست. لذا نفس، جزئی از بدن نیست و وقتی جزئی از بدن نباشد، قطعاً مادی نیست؛ یعنی مجرد است. (فیاضی، ۱۳۸۹: ۲۲۰ - 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، به دلیل 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 تعادل قرار داده و ذات خود را کماکان درک کنیم. البته چه بسا 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. در واقع 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 - 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 تشخیص موجود است. در حالی که 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. در حالی که چنین نیست، لذا من امری غیر از بدن هست. (سهروردی، ۱۳۷۵: ۴ / ۵۰؛ فیاضی، ۱۳۸۹: ۲۲۳؛ طباطبایی، ۱۳۶۴: ۱ / ۱۱۸ به بعد) ملاصدرا، این احساس هویت شخصیه و یکپارچگی هویت انسانی در طول زمان را این‌گونه تقریر کرده است: «الحيوان قد يتزائد اجزائه تارة و يتناقض اخرى بالتحليل ... و ذلك الحيوان باق بشخصه في الاحوال كلها فعلما ان هويته مغايرة للبنية 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 ثابت 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 هر چه باشد چیزی است که می‌اندیشد عمل می‌کند و رنج می‌برد. اندیشه‌ها 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 تصویری 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 واحد 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 هر چیزی 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 به نام 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، به طوری که تعمیرکاران، قطعه خراب‌شده را با قطعه‌ای نو تعویض کنند و این خراب شدن کشتی آن قدر تکرار شود که وقتی کشتی به نقطه B رسید، تمام قطعاتش عوض شده باشد؛ در این صورت اگرچه به نگاه دقتی، 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 به علت 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، به صورت تدریجی اتفاق می‌افتند؛ والا در واقع، 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 فارق 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 در مورد خود ما چنین اعتقادی هر چند به اشتباه داشته باشد کیست؟ یعنی این ناظر واحد در مثل 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 تصور کند. اگر نفس مدرک همان بدن مادی یا جزئی از آن مثلاً مغز باشد، لازمه اش انطباع کبیر در صغیر می‌باشد؛ درحالی‌که انطباع کبیر در صغیر، ممکن نیست. لذا محال است که محل انتقالش این صور عظیمه، مادی باشد. (طباطبایی، ۱۳۶۴: ۱ / ۹۰ به بعد؛ همو، ۱۳۸۵: ۱ / ۱۶۱ - ۱۵۹؛ همو، ۹۲۷ - ۹۲۵؛ فیاضی، ۱۳۸۹: ۲۲۸ - ۲۲۵؛ مصباح یزدی، ۱۳۸۸: ۲ / ۲۲۳)

به عبارت 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 در واقع، تصویری از عالم خارج است: الف) زمانی که رابطه اندام حسی با خارج، قطع می‌شود. مثلاً چشمان 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. از سوی 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 انطباق 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، درحالی که هرگز بزرگ آن مشاهده نشده است. بر فرض که صورت مرئی، کوچک باشد و ما با مهارت‌هایی که بر اثر تجربه به دست 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 در مورد 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، محکم 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، نه تنها 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 به معنای واحدی به کار رفته‌اند که همان روح و نفس انسان است. (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۲ / ۲۳۱) لذا در انسان یک حقیقت است که اگر به لحاظ ذات و ساحت غیربدنی آن نگاه شود، روح و اگر به جنبه کارکردی و ساحت تعلق 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 - ۲۸ از سوره حجر: «إِنِّي خَالِقٌ بَشَرًا مِنْ صَلْصَالٍ مِنْ حَمَإٍ مَسْنُونٍ * فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَ نَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي

فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ» در اینجا بحث سجده ملائکه بر آدم مطرح شده، ولی می‌توان با الفا خصوصیت از آن، این ساحت غیربدنی را در دیگر ابناء بشر اثبات کرد. وجه صحت این برداشت، آیات ۹ - ۷ سوره سجده است که در آنها خلقت آدم و نسل او مطرح شده است؛ و با یک حکم کلی بیان می‌گردد که پس از تسویه و تکمیل شدن بدن آنها، نفخ روح صورت می‌گیرد. با تأمل در آیات یادشده به دست می‌آید که اولاً انسان دارای بیش از یک ساحت وجودی است و لذا دیدگاهی که انسان را در این بعد بدنی خلاصه می‌کند، باطل است. ثانیاً ساحت غیر بدنی او اهمیت بیشتری دارد؛ زیرا سجده ملائکه بر دمیده شدن آن موکول شده است، علاوه بر اینکه اضافه تشریفی روح به خداوند و انتساب او به امر الهی (اسراء / ۸۵) بر این مطلب 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 روحی که به او منسوب گشته نیز مجرد است. (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۰: ۲۱۷؛ ۱۳۶۳: ۵۲۷؛ غزالی، ۱۴۱۶: ۲۲۶)

امابه نظر می‌رسد که اضافه تشریفیه، فی نفسه دلالتی بر مسانخت طرفین اضافه ندارد. کما اینکه در مثال «الکعبة بیتی» چنین دلالتی وجود ندارد، و قطعاً مضاف، امری مادی و مضاف‌الیه یعنی خداوند، از تجرد تام برخوردار است. لذا برای اثبات تجرد نفس از این آیات، تکمله‌ای لازم است؛ (سهروردی، ۱۳۷۵: ۳ / ۱۶۲ و ۳۳۵ - ۳۳۴؛ صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۳ / ۱۲۷؛ طباطبایی، ۱۴۱۷: ۸ / ۱۵۱؛ ۱۹۵ / ۱۳) و آن اینکه در آیه ۸۵ سوره اسراء به انتساب این روح به امر الهی، اشاره می‌شود و چون امر الهی، با خلقت متفاوت و مجرد است، (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 اضافه تشریفی روح به خداوند صرفاً برای بیان امتیاز روح از سایر اجسام است. بنابراین تعبیر «روحی» همانند تعبیر «بیتی» است که گرچه همه اجسام و همه موجودات ملک اویند، اما شرافت ویژه کعبه موجب انتساب او به حضرت حق گشته است و بر این اساس، حامل هیچ بار معنایی دیگر نیست تا اشیا اضافه شده به خداوند ذاتاً موجوداتی از سنخ دیگر باشند. (ارشادی‌نیا، ۱۳۸۲: ۴۰۷ - ۴۰۶) اما نکته این است که چه ویژگی‌ای در نفس انسان بوده که سبب شرافت او شده، به طوری که 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 سؤال مطرح می‌شود که اگر لطافت جسمانی موجب این انتساب است، این لطافت در اجسام دیگری مثل هوا، بخار نیز وجود دارد؛ پس چرا آنها شایسته این انتساب نشده‌اند؟ (همان: ۴۴۶ - ۴۴۵)

در سوره مؤمنون، آیات ۱۴ - ۱۲ پس از بیان خلقت انسان از گِل و مراحل تکون او از نطفه و علقه و ... می‌فرماید به او آفرینش دیگری دادیم. به قرینه آیات دیگر (سجده / ۹ - ۷؛ حجر / ۲۹ - ۲۸؛ ص / ۷۲ - ۷۱)

می‌فهمیم که مراد از آفرینش دیگر همان نفخ روح است. این آفرینش دیگر با تعبیر «انساناً خلقاً آخر» مطرح شده، درحالی که مراحل قبل که تکون بدن را مطرح می‌کند، با تعبیر «خلقتنا» 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 - 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 به معنای مجرد بودن نوع دیگر نیست، و امور جسمانی می‌تواند انواع مختلفی داشته باشد. آنچه به روشنی 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 در مورد 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 مرحله قبل خود، آفرینشی متفاوت است؛ لذا مثلاً چرا نفرمود: «فخلقتنا العلقه خلقاً آخر» درحالی که فقط در مرحله آخر، سیاق تغییر می‌یابد. بنابراین همان‌گونه که علامه طباطبایی فرمود تمام مراحل 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 - ۲۰)

ب) آیاتی که در باب 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 بدن 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 مُّسَمًّى.» (زمر / ۴۲؛ سجده / ۱۱) توفی به معنای 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، توفی 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، (آل عمران / ۱۶۹؛ مؤمنون / ۹۹) دلالت دارند که انسان از ساحت دیگری برخوردار است 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 «وَلَا تَقُولُوا لِمَنْ يُقْتَلُ فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمْواتٌ بَلْ أَحْيَاءٌ وَلَكِنْ لَا تَشْعُرُونَ» (بقره / ۱۵۴؛ حج / ۵۸) اشاره دارد شهدا زنده اند، که این معنا جز با تجرد 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 - 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 أَيُّهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ * ارْجِعِي إِلَىٰ رَبِّكِ رَاضِيَةً مَرْضِيَّةً» (فجر / ۲۸) صدرا در استدلال به این آیه می‌گوید: «و الرجوع يدل على السابقة» (الف: ۱۳۶۰) برای توضیح وجه استدلال وی می‌توان چنین گفت که اگر به نفس خطاب می‌شود که برگردد و رجوع کن؛ این امر نشان از حضور پیشین نفس نزد خداوند دارد، زیرا به کسی که سابقه حضور ندارد، خطاب اِنْتِ (بیا) می‌شود، نه اِرْجِعْ (برگرد) بدین لحاظ چون خداوند، مجرد است، پیش خدا بودن و حضور نزد او هم باید به‌نحو تجردی باشد، و این با تجرد نفس، امکان‌پذیر است.

به عبارت 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. «وَيَسْأَلُونَكَ 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 به معنای 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 به دلیل آیات دیگر که ظاهر در این هستند که خلق به عالم مادیات که تدریجاً و با فراهم شدن اسباب و شرایط مادی تحقق می‌یابند، تعلق 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، به طوری 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 هر جا تعابیر «فاذا سوّيته» و یا «ثمّ سوّاه» آمده، به وجهه خلقی و ساحت مادی او و هر جا 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 به تدریج موجود شود و وجودش مقید به زمان و مکان باشد، پس روحی که در انسان است، مادی نیست؛ هر چند با ماده تعلق و ارتباط دارد. (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۱ / ۵۲۹ - 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، درحالی که می‌توانست روح را معرفی کند که مثلاً همچون اجسام دیگر است، اما مقداری لطیف‌تر. تعبیر ادامه آیه: «وَمَا 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. به بیان 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 - ۲۷۷)

۴. «فَسُبْحَانَ الَّذِي بِيَدِهِ مَلَكُوتُ كُلِّ شَيْءٍ» (یس / ۸۳)؛ «وَكَذَلِكَ نُرِي إِبْرَاهِيمَ مَلَكُوتَ السَّمَاوَاتِ» (انعام / ۷۵) در آیه نخست، ملکوت هر چیزی به ید الهی که امری غیرجسمانی است، متقوم گردیده و این، غیرجسمانی بودن ملکوت را ثابت می‌کند؛ و در آیه دوم به رؤیت ملکوت غیرجسمانی توسط ابراهیم علیه السلام اشاره می‌شود. روشن است که این رؤیت و خود مُدرک ملکوت، غیر جسمانی خواهند بود. زیرا «لا معنی لادراك أمر مادي لأمر مادي؛ ادراک امر مادی توسط مدرک 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 - 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. نافیین 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 علاوه بر 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 مأخذ

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 - ۱۲۱.
۳. ابن سینا، حسین بن عبدالله، ۱۳۷۱، *المباحثات*، قم، بیدار.
۴. _____، ۱۳۷۵، *الاشارات والتنبيهات*، قم، البلاغة.
۵. _____، ۱۴۰۴ ق، *الشفاء (النفس)*، قم، مرعشی.
۶. 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 - ۱۴۸.
۹. _____، 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 ۴ - ۲۸.
۱۱. جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۷۹، *تفسیر تسنیم*، قم، اسراء.
۱۲. _____، ۱۳۸۶، *سرچشمه اندیشه*، قم، اسراء.
۱۳. چرچلند، پاول، ۱۳۸۶، *ماده و آگاهی*، ترجمه امیر غلامی، تهران، مرکز.
۱۴. حسن‌زاده آملی، حسن، ۱۳۸۱ الف، *الحجج البالغة علی تجرد النفس*، قم، بوستان کتاب.
۱۵. _____، ۱۳۸۱ ب، *هزار و یک کلمه*، قم، دفتر تبلیغات.
۱۶. حیدری، کمال، ۱۴۲۸ ق، *بحوث فی علم النفس الفلسفی*، قم، فراق.
۱۷. خاتمی، محمود، ۱۳۸۶، *مدخل فلسفه غربی معاصر*، تهران، علم.

۱۸. _____، ۱۳۸۷، *فلسفه ذهن*، تهران، علم.
۱۹. دی هارت، ویلیام، ۱۳۸۱، *فلسفه نفس*، ترجمه امیر دیوانی، تهران، طه.
۲۰. دیوانی، امیر، ۱۳۷۶، *حیات جاودانه*، قم، معارف.
۲۱. دیویس، مارتین، ۱۳۹۱، *فلسفه ذهن*، ترجمه مهدی ذاکری، تهران، حکمت.
۲۲. رازی، فخرالدین محمد بن عمر، ۱۴۰۷ ق، *المطالب العالیة*، بیروت، الکتب العربی.
۲۳. _____، ۱۴۱۷ ق، *التفسیر الکبیر*، بیروت، احیاء التراث.
۲۴. راسل، برتراند، ۱۳۹۰، *تاریخ فلسفه غرب*، ترجمه نجف دریابندری، تهران، پرواز.
۲۵. راغب اصفهانی، حسین بن محمد، ۱۴۱۲ ق، *المفردات*، بیروت، دارالعلم.
۲۶. رضایی، رحمت الله، ۱۳۸۴، «باور و حیث التفاتی»، *معرفت فلسفی*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام، شماره ۱۰، ص ۷۵ - ۱۱۰.
۲۷. سرل، جان، ۱۳۸۷، *فلسفه ذهن*، ترجمه محسن ایزدی، شیراز، نوید.
۲۸. _____، ۱۳۸۸، *ذهن مغز و علم*، ترجمه امیر دیوانی، قم، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
۲۹. سهروردی، شهاب الدین، ۱۳۷۵، *مجموعه مصنفات*، تهران، مؤسسه مطالعات فرهنگی.
۳۰. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، ۱۳۶۰ ب، *اسرار الآیات*، تهران، انجمن حکمت و فلسفه.
۳۱. _____، ۱۳۶۰، *الشواهد الربوبیه*، مشهد، مرکز الجامعی.
۳۲. _____، ۱۳۶۳، *مفاتیح الغیب*، تهران، مؤسسه تحقیقات فرهنگی.
۳۳. _____، ۱۹۸۱ م، *الاسفار الاربعه*، بیروت، احیاء التراث.
۳۴. طباطبایی، سید محمدحسین، ۱۳۶۴، *اصول فلسفه و روش رئالیسم*، تهران، صدرا.
۳۵. _____، ۱۳۷۴، *المیزان*، ترجمه محمدباقر همدانی، قم، جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
۳۶. _____، ۱۳۸۵، *نهایة الحکمه*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
۳۷. _____، ۱۴۱۷ ق، *المیزان*، قم، جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
۳۸. طبرسی، فضل بن حسن، ۱۳۷۲، *مجمع البیان*، تهران، ناصرخسرو.
۳۹. طوسی، محمد بن حسن، بی تا، *التبیان*، بیروت، احیاء التراث.
۴۰. طیب، عبدالحسین، ۱۳۷۸، *اطیب البیان*، تهران، اسلام.
۴۱. غزالی، ابوحامد، ۱۴۱۶ ق، *مجموعه رسائل*، بیروت، دار الفکر.
۴۲. فیاضی، غلامرضا، ۱۳۸۹، *علم النفس فلسفی*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
۴۳. فیض کاشانی، ۱۴۱۵ ق، *تفسیر الصافی*، تهران، الصدر.
۴۴. قمی، محسن، بی تا، *جزوه انسان شناسی*، چاپ نشده.

۴۵. کاویانی، محمد، ۱۳۷۸، «یک کتاب در یک مقاله»، *روش‌شناسی علوم انسانی*، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، شماره ۱۸، ص ۱۰۴ - 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. مصباح‌یزدی، محمدتقی، ۱۳۶۷، *معارف قرآن*، قم، مؤسسه در راه حق.
۵۱. _____، ۱۳۷۵، *شرح اسفار*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی رضی الله عنه.
۵۲. _____، 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.