

بررسی انتقادی رویکردهای فیزیکیالیستی به نفس با تکیه بر شواهد

عقلی و نقلی

یارعلی کرد فیروزجایی^۱

مجید احسن^۲

تاریخ دریافت: ۹۲/۹/۱۰

تاریخ تصویب: ۹۲/۱۰/۱۷

چکیده

مسئله نفس و بدن اگرچه از مسائلی است که از دیرباز، اندیشه بشر را به خود مشغول کرده و آرای گوناگونی نیز از سوی متفکران در باب آن ارائه گردیده ولیکن در اعصار جدید، نگاهی نو و مجدد به این گونه مباحث صورت گرفته و بالطبع، نظرات متفاوتی نیز عرضه گشته است. فیزیکیالیست‌ها از اساس، منکر دوگانگی نفس و بدن گشته و حالات نفسانی را به حالات جسمانی تقلیل داده‌اند و در مقابل، اندیشمندان مسلمان، ثنویت نفس و بدن را پذیرفته‌اند ولی با توجه به اینکه صرف پذیرش این امر که نفس و بدن غیر هم هستند غیر بدنی بودن نفس را نتیجه نمی‌دهد لذا گروهی به مجرد و برخی نیز به عدم تجرد نفس رأی داده‌اند. این اقوال مختلف، خود نشان از صعوبت و دقت 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 و واقعیت را نیز به ارمغان بیاورند. نوشتار حاضر با امعان نظر در ادله عقلی و شواهد و حیانی، تمایز نفس و بدن و نیز غیر بدنی و مجرد بودن نفس را نتیجه خواهد گرفت.

کلیدواژه‌ها: نفس، روح، ذهن، بدن، فیزیکیالیسم، دوگانگی نفس و بدن، تجرد نفس

۱- استادیار دانشگاه باقرالعلوم

۲- دانشجوی دکتری فلسفه تطبیقی دانشگاه شهید مطهری



مقدمه

خردورزی، ویژگی ذاتی انسان است که خدای حکیم در آدمی به ودیعت گذارده است. برخی موضوعات فکری همزاد بشر بوده و حضور پر رونقی در تاریخ اندیشه داشته‌اند به طوری که بسیاری از متفکران، وقت خود را به تبیین چنین موضوعاتی اختصاص داده‌اند. در میان اندیشه‌های بشری، آنچه که مربوط به شناخت آدمی است علیرغم قدمت، هنوز بحث برانگیز بوده و از جایگاه خاصی برخوردار هستند به گونه‌ای که مرزهای بحث از نفس و بدن از انحصار فلسفه و کلام گذشته است. تصریحات و اشارات فراوان آموزه‌های دینی حول این مسأله باعث شده که متفکران مسلمان به این بحث بپردازند و شناخت نفس را اساس و پایه شناخت اشیاء و مبنای معرفت خالق و مقدمه وصول به حقیقت بدانند. (ابن سینا، رساله احوال النفس: ۱۸۲؛ ملاصدرا، العرشیه: ۲۳۴-۲۳۵) افلاطون، دکارت و عمده فلاسفه مسلمان به ثنویت نفس و بدن و نیز تجرد نفس رای داده‌اند و در مقابل فیزیکیست‌ها (physicalists) که همان مادی‌انگاران جدید هستند با ارجاع حالات ذهنی به حالات فیزیکی، وجود جوهری مجرد به نام نفس را انکار کرده‌اند. گروهی دیگر از متفکران مسلمان در عین پذیرش ثنویت مذکور، تجرد نفس را انکار کرده‌اند. بر این اساس، سوال اصلی این است که آیا می‌توان حالات نفسانی را به حالات جسمانی ارجاع داد؟ در صورت تایید ایجابی این سوال، دیدگاه فیزیکیستی و در غیر این صورت، دیدگاه قائلین به تمایز نفس و بدن به اثبات خواهد رسید و بالتبع راه برای طرح این سوال باز می‌شود که آیا نفس انسان، امری از سنخ بدن است یا امری مجرد و غیر مادی؟ 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؛ این قول، علاوه بر اینکه



مقتضای ادله عقلی است مویّد به شواهد قرآنی نیز هست.

بررسی دیدگاه‌های قائل به تک ساحتی بودن وجود انسان

بحث نفس (soul) و بدن (Body) در اندیشه فیلسوفان ذهن با رویکردی متفاوت از گذشته مطرح می‌شود به عنوان مثال عنوان نفس یا روح (spirit) که در اندیشه سنتی کاریستی خاص داشت به ذهن (mind) و گاهی مغز (brain) تعبیر شد و این به دلیل مبانی، نگاه و نتایج متفاوت ایشان با گذشتگان است؛ بدین سان، نوع طرح مسائل و ورود به آنها نیز متفاوت گشته است به این معنا که قبلا از منظر کلامی، متافیزیکی و یا عرفانی به مساله نفس و بدن پرداخته می‌شد. از جهت کلامی، دغدغه اصلی، اثبات معاد بود و از منظر متافیزیکی، بعد فلسفی این مساله مورد ملاحظه قرار گرفته و سعی می‌شد تبیینی متافیزیکی از نفس یا روح در عالم طبیعت ارائه گردد و در نگاه عرفانی هم، بدن به این لحاظ که حجاب روح است مورد بی توجهی قرار می‌گرفت. (خاتمی، فلسفه ذهن: ۱۷-۱۸) فیلسوفان ذهن، مجموعه حالات و وقایعی را که انسان تجربه می‌کند به دودسته حالات ذهنی (نفسانی، روحی، روانی) مثل درد و حالات فیزیکی (بدنی، جسمانی) مثل طول و عرض تقسیم می‌کنند. وجه این تقسیم، تفاوت‌هایی است که در بادی امر به نظر می‌آید. مهمترین این تفاوت‌ها عبارتند از: (۱) مکانمند نبودن امور ذهنی مثلا مغز را می‌توان به دو نیم کره چپ و راست تقسیم کرد اما معنا ندارد که بگوییم شادی من بالای امید من قرار دارد (سرل: ۵۳) (۲) عدم نیاز حالات ذهنی به شاهد و استدلال و در نتیجه خطاناپذیری آنها مثلا ادراک درد، بی واسطه و مستقیم صورت می‌گیرد و سوال از اینکه از کجا میدانی دندان درد داری سوالی نابجا می‌باشد برخلاف قول به پوسیده بودن دندان که نیاز به شاهدهی چون عکس یا قول پزشک دارد. نیز ما درد کاذب و دردی که از آن بی اطلاع باشیم نداریم زیرا تمام



حقیقت درد به احساس کردن آن است (۳). خصوصاً 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 (۴) حیث التفاتی داشتن برخی از حالات روحی یعنی ویژگی‌ای که به سبب آن، حالت‌های ذهنی ما به سوی اشیاء و امور جهان که غیر خود آنها هستند معطوف یا مربوط می‌شوند یا بدان‌ها اشاره می‌کنند و یا واجد آنها هستند (همان: ۲۴) مثلاً اگر انسان باوری دارد این باور لزوماً مربوط به چیزی است یعنی باور به اینکه چیزی بدین قرار هست یا نیست (رضایی: ۸۴) و به عبارت واضح‌تر، حیث التفاتی یعنی درباره چیزی بودن و این از ویژگی‌های حالات روانی است. حالت‌های طبیعی خالی از این ویژگی هستند مثلاً اگر ما بر این باور باشیم که هاوایی مکان زیبایی است این باور ما درباره هاوایی است اما لامپی که روی میز ما قرارداد شده است درباره چیزی نیست. هاوایی و زیبایی‌های عرفی آن، موضوعات باور ما هستند و این باور چون حالتی است روانی می‌تواند وجود داشته باشد حتی اگر ما هیچگاه به هاوایی نرفته باشیم برخلاف حالت «روی میز قرار داشتن لامپ» که حالتی است طبیعی و خبری از حیث التفاتی در آن نیست. استعداد و ظرفیت «درباره چیزی بودن» نه فقط در مورد باورها بلکه در مورد دسته‌ای دیگر از فعالیت‌های ذهنی مثل آرزو کردن، رسیدن، شک و تردید داشتن نیز صادق است (کویانی: ۹۸-۹۹) ۵) تقسیم ناپذیری: هر شیء مادی قابل تقسیم است برخلاف امور نفسانی که بسیط و انقسام ناپذیرند (مصباح یزدی، آموزش فلسفه، ج ۲: ۱۳۴-۱۳۵) مثلاً یک تکه چوب را می‌توان به دو نیم تقسیم کرد ولی تقسیم صورت ذهنی حاصل از آن ممکن نیست زیرا در صورت تقسیم آن در ذهن، در واقع تقسیمی صورت نگرفته بلکه دو صورت ذهنی جدید ایجاد شده است. فیزیکی‌لیستها با ارجاع ویژگی‌های ذهنی به ویژگی‌های جسمانی، این تفاوت‌ها



را صرفاً ظاهری دانسته و بر همین اساس به تحلیل این حالات پرداخته‌اند. برای اثبات مدعای مختار اولاً باید دیدگاه‌های مخالف ابطال گردد و سپس بر آن، استدلال گردد. بدین لحاظ تلاش خواهیم کرد با تبیین سه رویکرد معروف فیزیکالیستی، ضعف‌ها و اشکالات مهم وارد بر آنها را مطرح نماییم.

۱- رفتارگرایی (Behaviorism):

اولین موضع مادی‌گرایانه در باب نفس در دوران جدید، رفتارگرایی بود. این دیدگاه ابتدا توسط گیلبرت رایل (۱۹۰۰-۱۹۷۶) در کتاب مفهوم ذهن (The concept of mind) مطرح شد. وی بیان کرد که انسان‌ها اگرچه در زبان روزمره شان برای توصیف پاره‌ای از رفتارهایشان از ویژگی‌های نفس و بدن استفاده می‌کنند اما این به آن معنا نیست که در حاق واقع چیزی به نام نفس وجود داشته باشد (خاتمی، مدخل فلسفه غربی معاصر: ۸۴۳) وی ضمن مخالفت با آموزه ثنویت دکارتی که خود، آن را افسون دکارتی (Descartes' Myth) می‌نامد تلاش می‌کند که نشان دهد لازم نیست سخنان ذهنی را درباره حالات یک ذهن غیرمادی بدانیم (دیویس: ۲۶) و قول به وجود نفس یا ذهنی ورای رفتارهای قابل مشاهده، اشتباهی مقوله‌ای (Category mistake) است. رایل در توضیح این اشتباه، مثالی جالب ذکر می‌کند: شخصی را برای بازدید از دانشگاه آکسفورد دعوت می‌کنند، وی پس از بازدید از دانشکده‌های مختلف، اتاق‌ها و کتابخانه به یکباره می‌پرسد متشکرم ولی اگر ممکن است دانشگاه آکسفورد را به من نشان دهید و این، درست مثل کسی است که انبوه درختان را مانع از دیدن جنگل می‌شمرد. خطای این شخص بسیار واضح است زیرا دانشگاه آکسفورد همان چیزهایی است که دیده است نه اینکه امری مستقل از آنها باشد کما اینکه جنگل همان



مجموعه درختان است. از نظر رایل، همین اشتباه در مورد کسی که ورای رفتارهای انسان، ذهنی را جستجو می‌کند نیز صادق است و بدین لحاظ، ذهن چیزی جز همین رفتارها نیست نه اینکه امری ورای آنها باشد. از دیدگاه رفتارگرایان آنچه جانشین نفس و ذهن و حالات ذهنی می‌شود رفتارهای مشاهده پذیر و قابل تجربه است و ملاک ارتباط و مفاهمه انسانها و نیز ارزیابی، همین داده‌های رفتاری و حرکات فیزیکی و گفتارهای زبانی می‌باشد. (سرل: ۱۰) نکته قابل توجه این است که رفتارگرایی در سه ساحت معناشناختی (منطقی-تحلیلی)، وجودشناختی (فلسفی) و روش شناختی مطرح شد. رویکرد منطقی که عمدتاً توسط افرادی چون کارل همپل (Karl Hampe) بیان شده حالات ذهنی را مفهوماً به رفتار فرو می‌کاهد (مسلین: ۱۷۰) و مثلاً معنای درد را داد زدن و آخ گفتن می‌شمرد و به تعبیر همپل: «همه گزاره‌های روان شناختی معنادار یعنی آنها که علی‌الاصول تحقیق پذیرند به گزاره‌هایی قابل ترجمه‌اند که مفاهیم روان شناختی در بر ندارند بلکه صرفاً شامل مفاهیم فیزیکنند» (دی هارت: ۳۸) در مقابل، رفتارگرایی فلسفی قبول دارد که معنا و مفهوم حالات ذهنی با رفتارهای فیزیکی فرق دارد اما معتقد است که حقیقت آنها چیزی جز همان رفتارهای خارجی نیست و به قول رایل: «کارهای علنی عاقلانه، نشانه‌ای برای کارهای پنهان نفوس نیستند بلکه خود آن کارها هستند [یعنی کار ذهن چیزی جز این رفتار آشکار نیست]». (مسلین: ۱۸۳) رفتارگرایی روان شناختی نیز از سوی برخی روانشناسان مانند واتسون (John Watson {1878-1958}) و اسکینر (Burrhus Frederic Skinner {1904-1990}) دنبال شد. این رویکرد هیچ ادعای زبانی و فلسفی ندارد و فقط بیان می‌کند که رفتارهای انسانی واکنش‌هایی هستند نسبت به محرک‌های خارجی و لذا روانشناس که وظیفه اش توضیح این رفتارهای قابل مشاهده است نیازی به فرض وجود حالات ذهنی ندارد. (کرباسی: ۵۲-۵۳) آنچه که می‌توان به عنوان وجه مشترک این سه رهیافت نام برد این است که انسان،



مجموعه این رفتارهای بیرونی و نه چیزی ورای آنها می‌باشد.

نقد رویکرد رفتارگرایی

یکی از ویژگی‌های حالات ذهنی، خصوصی بودن آنهاست درحالی‌که رفتارگرایان بی توجه 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، مدخل فلسفه غربی معاصر: ۸۵۲) به عبارت واضح‌تر، برطبق این رویکرد، شخص برای گزارش از حالت ذهنی اش و فهمیدن اینکه آیا درد دارد باید منتظر صدور رفتار متناسب از خودش و یا قضاوت دیگران باشد این مطلب حتی منجر به این لطیفه شده که یکی از رفتارگرایان شخصی را در خیابان دید و به او گفت تو که خوبی، من چطورم؟ (مسلمین: ۱۸۹) درحالی‌که چنین چیزی بی معنا و خلاف شهود عرفی قوی هر انسانی هست. (اکبری: ۷۵) علاوه بر اینکه این دیدگاه آشکارا جنبه درونی حالات ذهنی را نادیده می‌گیرد و حتی انکار می‌کند زیرا واضح است که درد صرفاً موضوع تمایل به ناله، ناله کردن نیست بلکه امری ورای اینهاست که با درون نگری آشکار می‌شود (چرچلند: ۴۹) و به تعبیردیگر رفتار، نشانه درد است نه اینکه خود درد باشد. نیز می‌توان مواردی را سراغ گرفت که حالت ذهنی وجود دارد ولیکن معادل رفتاری آن وجود ندارد مانند شخصی که علی رغم داشتن درد، رفتار دردمندانه نشان نمی‌دهد و برعکس مواردی هست که رفتار هست اما حالت ذهنی‌ای وجود ندارد مانند بازیگری که نقش انسان دردمند را بازی می‌کند. (کرباسی: ۵۸-۵۹) همچنین تشبیه مساله نفس و بدن و حالات آن دو به دانشگاه آکسفورد نیز غلط است به این دلیل که اولاً برخلاف اجزای دانشگاه آکسفورد که اصلاً رابطه علی - معلولی ندارند بین نفس و بدن رابطه علی - معلولی وجود دارد یعنی هم نفس در بدن، تاثیر علی دارد و هم بدن در نفس



(ابن سینا، الاشارات و التنبیها، ج ۲: ۳۰۵-۳۰۷) لذا بیان رایل و رفتارگرایان که واقعا یزی به نام حالات ذهنی وجود ندارد و صرفا در زبان متعارف، برخی رویدادها به صورت ذهنی توصیف می‌شوند مساله را حل نکرده و فقط صورت مساله را پاک می‌کند. (خاتمی، فلسفه ذهن: ۲۳) ثانيا اینکه 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 در حالیکه دانشگاه آکسفورد با از بین رفتن برخی از اجزایش، کوچک و بزرگ می‌شود و این، نشان از عدم کامیابی این تشبیه است. (قمی: ۵۵) این موارد نشان می‌دهد که رفتار نمی‌تواند همان حالت ذهنی باشد.

۲- این همانی ذهن و مغز (Mind-brain identity theory)

پس از پیشرفت علوم فیزیولوژی و اعصاب و مشخص شدن اینکه هر قسمت مغز، مسؤول کنترل چه رفتارهایی است این نظریه مطرح شد که اساسا ذهن همان مغز و حالات ذهنی همان حالات مغزی هستند. (خاتمی، مدخل فلسفه غربی معاصر: ۸۵۴-۸۵۵) دیدگاه این همانی ذهن و مغز که سراسر ترین نظریه در میان نظریات مادی نگر به نفس و ذهن است (چرچلند: ۵۱) توسط فیلسوفانی چون اسمارت (J.J.Smart {1920-2012})، آرمسترانگ (D.M.Armstrong) و ارائه شد. از منظر ایشان اگرچه معنای ویژگی‌های نفسانی و حالات فیزیکی متفاوت است (دی هارت: ۵۵) اما از جهت وجودی و مصداقی بینشان این همانی برقرار است به این معنا که ذهن همان مغز و امری کاملا فیزیکی است. (کرافت: ۶۷) اسمارت بیان می‌کند که همانطور که آب چیزی جز H_2O نیست امر ذهنی‌ای مثل درد نیز چیزی زائد بر فعالیت‌های فیزیکی شیمیایی مغز نیست بلکه در حقیقت، درد همان فعالیت یکی از عصب‌های مغز است.



(کرباسی: ۶۴-۶۵) تقریرهای متفاوتی از این همانی ارائه شده است (کرافت: ۶۷-۸۴؛ دی هارت: ۵۳-۷۵) ولیکن همگی در آنچه گفته شد اتفاق نظر دارند.

نقد رویکرد این همانی ذهن و مغز

پیچیده‌ترین و احتمالا قوی‌ترین استدلال علیه این دیدگاه از سوی فیلسوف آمریکایی کیریپکی (Saul Kripke) ابراز شده است. (مسئله: ۱۵۳) کیریپکی بیان می‌کند که اگر a و b بر شیء واحدی دلالت می‌کنند پس گزاره این همانی $a = b$ بالضروره صادق خواهد بود یعنی تحت هر شرایطی و در تمام جهان‌های ممکن این رابطه برقرار است؛ (کرباسی: ۷۰) بر این اساس اگر طبق نظر قائلین به این همانی، حالات ذهنی همان حالات مغزی هستند و به عنوان 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. کیریپکی با رفع تالی، رفع مقدم را نتیجه می‌گیرد و می‌گوید اینجا دقیقا همان جایی است که نظریه پرداز این همانی 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 بحبوه 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 بنابراین بین ذهن و مغز و حالات آندو رابطه این همانی برقرار نمی‌باشد. (دی هارت: ۶۹؛ اکبری: ۸۰-۸۲) اشکال دیگر به نظریه این همانی، این است که تبیین‌های علمی و فیزیکی صرفا می‌توانند رابطه و همراهی بین فعالیت‌های ذهنی و مغزی بیان کنند در حالی که همراهی و رابطه غیر از این همانی است. به عبارت دیگر، ارتباط فاعلی غیر را از ارتباط ابزاری است و آنچه



که دیدگاه این همانی 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 اینکه فاعل دیدن باشد. علاوه بر اینکه قضاوت بین دو پدیده به اینکه بگوییم این، آن است نیاز به درک ماهیت هر دو پدیده دارد تا اگر تغییری در ویژگی‌ها مشاهده نشد حکم به این همانی شود و در غیر این صورت، حکم به این همانی ناصحیح است؛ در ما نحن فیه اولاً یکی از طرفین یعنی ذهن برای ما ناشناخته است و ثانیاً همانطور که گذشت برخی از ویژگی‌های امور ذهنی با ویژگی‌های سلول‌های مغزی کاملاً متفاوت می‌باشد و این دو نکته ما را از حکم قطعی به این همانی باز می‌دارد و یا قرینه و شاهدهی هستند بر حکم به عدم این همانی ذهن و مغز. (قمی: ۵۸)

۳- کارکردگرایی (Functionalism):

به خاطر ایرادات مختلف نظریه این همانی و رفتارگرایی، عده‌ای از متفکران مانند هیلاری پاتنم (Hilary Putnam) طرح دیگری ارائه کردند که به کارکردگرایی شهرت یافت به این بیان که حالات ذهنی صرفاً کارکرد ذهن هستند نه اینکه درکنار آن چیزی به نام نفس وجود داشته باشد. افکار مانند نرم افزارهایی هستند که به وسیله سخت افزار مغز پردازش می‌شوند (ادیانی: ۱۹۳) و به عبارت دیگر، ذهن ماشینی است که سخت افزار آن، مغز و نرم افزار آن، همین حالات ذهنی هستند که می‌توانند در قالب رابطه میان ورودی‌ها، دیگر حالات نرم افزاری کامپیوتر و خروجی‌های آن تبیین شوند (لو: ۵۷) درست مثل ترموستات بخاری که در صورت گرم شدن فضای اتاق، بخاری را خاموش و در صورت سرد شدن اتاق، آنرا روشن می‌کند. ذهن چیزی جز یک برنامه



نیست که سخت افزارهای 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؛ مساله هوش مصنوعی (Artificial intelligence) از موضوعاتی است که در همین راستا از سوی معتقدان این دیدگاه در حال پیگیری است. (سرل: ۶۴) ذهن انسان، ماشین بسیار پیچیده‌ای است که در فرآیندهای عصبی مغز تحقق یافته و انسان همچون رایانه‌ای پیچیده و چند منظوره، ورودی‌هایی را به شکل داده‌های حسی دریافت می‌کند و به صورت خروجی رفتاری نمایش می‌دهد (کرباسی: ۸۳) مثلاً نقش درد بر اساس ورودی، خروجی و ارتباط درونی تحلیل می‌شود؛ ورودی‌ها آن شرایطی‌اند که سبب ایجاد آسیب در بدن (مانند شکسته شدن پا) و در نتیجه ایجاد درد می‌شوند. خروجی‌ها رفتارهایی هستند که درد به وجود می‌آورد (مانند آخ گفتن). ارتباطات درونی هم شامل رابطه میان حالت درونی درد با سائر حالات ذهنی (مثل خشمگین شدن یا میل به خلاص شدن از درد) است. (کرافت: ۹۰-۹۱؛ مسلین: ۱۹۷) کارکردگرایی که حالات ذهنی را همان نقش‌های کارکردی میان ورودی‌ها و خروجی‌ها و نه امری و رای بدن و مغز می‌شمرد دارای دو رویکرد ماشینی و علی می‌باشد. اگر بگوییم حالات ذهنی و امور درونی، یک برنامه‌اند و لذا مکانیکی و تخلف‌ناپذیر می‌شود کارکردگرایی ماشینی و اگر بگوییم علیت دارند و لذا غیردیترمنیستی‌اند می‌شود کارکردگرایی علی. (خاتمی، مدخل فلسفی غربی معاصر: ۸۵۶-۸۵۷)

نقد رویکرد کارکردگرایی به ذهن

استدلال‌های مخالفان به منظور نشان دادن موقعیت‌هایی طرح شده‌اند که در آنها به طور شهودی در می‌یابیم که هیچ حالت ذهنی‌ای وجود ندارد ولیکن نقش کارکردی مربوطه وجود دارد (کرافت: ۹۹) و 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 بر آید؛ این دو بعد عبارتند از: ۱. حیث التفاتی: استدلال اتاق چینی (Chinese room argument) جان سرل (John Searle) به خوبی روشن کرد که ممکن است درجایی ورودی و خروجی و برنامه و در نتیجه کارکرد باشد ولی ذهن مندی و التفات وجود ندارد. بر این اساس، ایجاد مشابهت بین کامپیوتر و انسان که از سوی کارکردگرایان صورت گرفته مردود است. مثال جان سرل، فرد انگلیسی‌زبانی است که به هیچ وجه با زبان چینی آشنا نیست. از وی خواسته می‌شود که درون اتاقی قرار بگیرد که دارای دو در ورودی و خارجی و یک کتاب راهنما است تا با گرفتن کلمات انگلیسی از در ورودی، معادل چینی آن را براساس کتاب راهنمای مذکور بیرون دهد. ناظران بیرونی که از این جریان خبر ندارند فکر می‌کنند که این شخص کاملاً به زبان چینی آشناست در حالیکه چنین نیست. (سرل: ۶۰-۶۳) این مثال که ضربه‌ای جدی به یکی از بنیان‌های کارکردگرایی یعنی مشابهت انسان و ماشین وارد کرد (کرباسی: ۸۶) نشان داد که نقش کارکردی نمی‌تواند حالات ذهنی را توجیه کند. (همان: ۸۴-۸۶؛ مسلین: ۲۲۸؛ خاتمی، مدخل فلسفی عربی معاصر: ۸۵۶-۸۵۷) ۲. جنبه‌های کیفی حالات ذهنی: امر دیگری که کارکردگرایی نمی‌تواند از عهده تبیین آن برآید کیفیات ذهنی است. ندیلاک (Ned Block) با ذکر مثال‌های نقضی این نکته اثبات نموده است. (مسلین: ۲۱۸-۲۲۲) وی وضعیتی را فرض می‌کند که در آن، دو چیز دارای نقش کارکردی واحدی هستند اما یکی کاملاً فاقد جنبه‌های کیفی دیگری است (اکبری: ۷۵) یعنی ممکن است چیزی داشته باشیم که به لحاظ کارکردی معادل آنچه در مورد ذهن انسان‌ها رخ می‌دهد باشد اما کوچکترین نمادی از ذهن مندی نداشته باشد. (مسلین: ۲۲۱) بلاک در یکی از مثال‌هایش - که به استدلال ذهن چینی (Chinese mind argument) معروف شده - شبکه



ارتباطی نرون‌های مغزی و آرایش آنها در مغز انسان را دقیقاً با مردم چین و ارتباطات آنها مدل سازی کرده (کرباسی: ۹۱-۹۲) و بیان می‌کند که فرض کنید حکومت چین هر یک از شهروندان خود را مجهز به یک رادیوی گیرنده-فرستنده کرده به طوریکه 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 غول پیکر مصنوعی و بیرونی را تشکیل داده‌اند. چنین دستگاهی اگرچه به لحاظ کارکردی می‌تواند معادل یک انسان باشد اما قطعاً دارای کیفیات ذهنی‌ای همچون احساس درد نخواهد بود (مسلمین: ۲۲۰) و لذا استناد دردمندی و احساس درد به کشور و جمعیت چین به عنوان واحدی یکپارچه (کرافت: ۱۰۰) مردود است، بله مجازاً می‌توان گفت که ملت چین یا کشور چین رنج می‌برد ولیکن روشن است که در اینجا مراد تک تک افراد ساکن در چین است. نقد دیگر، اشکالی است که از سوی هربرت دریفوس (Herbert Dregfus) ذکر شده است و به اشکال چارچوب معروف است. براساس این اشکال، کامپیوتر به دلیل داشتن الگوریتم خاص خود، دارای انعطافی که دارندگان 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: ۱۴۵) بنابراین حیات ذهنی بیش از آن چیزی است که کارکردگرایی توصیف می‌کند.

در پایان، ذکر این نکته لازم است که مساله مکانیسم ارتباط یک جوهر مجرد و یک امر مادی که از آن به مشکل ذهن - بدن (Mind-body problem) تعبیر می‌شود پس از دکارت، برخی را به سمت ماده گرایی و فیزیکیالیسم سوق داد به این معنا که چون چگونگی تاثیر و تاثر امر مجرد و مادی و ارتباط نفس و بدن برایشان مجهول



بود به این دیدگاهها روی آوردند در حالیکه عدم شناخت مکانیسم این تاثیر، نباید منتهی به این نتیجه باطل شود که از اساس، نفس مجرد را انکار کنیم و ذهن را امری مادی بدانیم علاوه بر اینکه اثبات تجرد نفس و پدیده‌های ذهنی به هیچ عنوان به معنای انکارهمراهی این امور با فرآیندهای مغزی و فیزیکی نیست (طباطبایی، اصول فلسفه و روش رئالیسم، ج: ۱۱۵) ولیکن تعامل دوسویه مغز و نفس، مجوز این نیست که پدیده‌های ذهنی - نفسانی را تا سطح فعالیت‌های مغزی - بدنی پایین آوریم. (واعظی: ۶۰-۶۱) این امر تنها در صورتی درست است که دلایل و شواهدی بر غیر مادی بودن نفس و این پدیده‌ها نداشته باشیم و حال آنکه بیان خواهیم کرد که ادله عقلی و نقلی فراوانی بر تجرد نفس و پدیده‌های ذهنی دلالت دارند. البته تبیین و بررسی این ارتباط و نیز بررسی روایاتی که بر تمایز نفس و بدن و تجرد نفس دلالت دارند (ملاصدرا، الاسفار الاربعه، ج: ۸-۳۰۳-۳۰۷؛ شجاعی، ج: ۱۸۵-۱۹۰؛ حسن زاده آملی، عیون مسائل نفس، ج: ۱-۲۷-۲۸؛ برنجکار: ۱۹۰) از عهده این مقاله خارج بوده و خود، پژوهشی مستقل را می‌طلبد.

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 اینکه امری غیر مادی و مجرد است؟ این مسأله 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 (حسن زاده آملی، الحجج البالغه علی تجردالنفس، ج: ۲-۴۱) و در مقابل، گروهی به عدم تجرد نفس رأی داده‌اند (مجلسی، ج: ۵-۵۸؛ غزالی: ۲۲۴؛ ارشادی: ۳۸۰) و این 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: ۱۹) لذا می‌طلبد که پس از اثبات ثنویت مذکور، تجرد نفس مورد بررسی قرار گیرد ولیکن از آنجا که لازمه قطعی اثبات تجرد نفس اثبات تمایز نفس و بدن هم هست لذا رعایت اختصار می‌طلبد که با بیان ادله تجرد نفس، اولاً ثنویت نفس و بدن را نتیجه بگیریم و ثانیاً دیدگاه‌هایی که درعین قول به تمایز آندو، منکر تجرد نفس هستند را ابطال کنیم. البته این مسأله که این نفس مجرد آیا قدیم است یا حادث و اگر حادث است آیا از ابتدا، مجرد است همانطور که مشائین می‌گویند و یا اینکه حدوث جسمانی دارد و در ادامه به تجرد می‌رسد همانطور که ملاصدرا می‌گوید از موضوع مقاله خارج است.

ادله عقلی تجرد نفس

راه‌های متعددی بر تجرد نفس استدلال شده است که می‌توان آنها را به چند دسته تقسیم کرد. برخی از شواهدی همچون رویاهای صادقانه، تله پاتی ذهنی، اتوسکپی، احضار روح استفاده می‌کنند (دیوانی: ۴۹؛ واعظی: ۴۴-۴۶). دسته‌ای دیگر، براهین خالص 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، آموزش فلسفه، ج ۲: ۱۶۸) یعنی با بیان غیر مادی بودن حالات ذهنی و تبیین عدم موفقیت تلاش‌های صورت گرفته 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: ۴۳) ابن سینا به طور جامعی، ادله تجرد نفس ناطقه را ذکر می‌کند (ابن سینا، رساله فی السعاده: ۲۶۳-۲۷۰) یکی از



این براهین که وی آنها قوی‌ترین برهان در این باب به حساب آورده و فخر رازی نیز آن را نقل کرده استبه این شرح است: «ما می‌توانیم ذات خود را تعقل کنیم و هر آنچه ذاتی را تعقل نماید ماهیت آن ذات، نزدش خواهد بود. از این رو ماهیت ذات ما نزدمان خواهد بود؛ حال این تعقل ذات یا از طریق صورتی دیگر برابر با صورت ذات ما حاصل گردیده است که لازمه آن اجتماع مثیلین خواهد بود که محال است و یا اینکه خود ذات نزد ما حاضر است که همین مطلوب و صحیح است، آنگاه می‌گوییم هرآنچه که ذاتش نزدش حاضر باشد قائم به ذات است پس نفس ما قائم به ذات است. از طرفی هر جسم و جسمانی، غیر قائم به ذات است پس نفس، جوهری غیر جسمانی است.» (همو، المباحثات: ۱۵۵-۱۶۰؛ فخررازی، المباحث المشرقیه، ج ۲: ۳۵۲) اگرچه این عبارت عیناً اینگونه در منابع آمده اما به نظر می‌رسد که مراد از عبارت هر جسم و جسمانی غیر قائم به ذات است این است که هر جسم غیر مدرک ذاتی غیر قائم به ذات است و با این توضیح استدلال کامل می‌گردد و الا معنا ندارد که هر جسم و جسمانی غیر قائم به ذات باشد. نکته دیگر اینکه این برهان بر انطباق صور معقول در محل، مبتنی نیست و فقط با نظر به ذات نفس اقامه شده است و لذا شاید وجه اقوی دانسته شدن آن توسط بوعلی به همین دلیل باشد. (طاهری: ۱۰۲) استدلال دیگر شیخ، برهانی است که به برهان انسان معلق در هوا معروف است به این بیان که ما گاه از هر یک از اعضای بدن مادی خود و گاه از همه آنها غفلت می‌کنیم ولی هیچ گاه 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 (ابن سینا، الشفا، ج 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، تناقض آمیز است. می توان 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 ابن سینا است لذا نفس، جزئی از بدن نیست و وقتی جزئی از بدن نباشد قطعاً مادی نیست یعنی مجرد است». (فیاضی: ۲۱۸-۲۲۰) ابن سینا با بیان این برهان نتیجه می گیرد که بدیهی ترین ادراک برای انسان، علم حضوری و بی واسطه او به نفس خود می باشد و این خودآگاهی انسان که اساس هر نوع ادراک و پایه هر گونه اندیشه است دلیل وجود نفس انسانی می باشد. 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 تجربه ای در عمل حاصل نشود صحت نتیجه آن مورد شک و تردید خواهد بود زیرا این برهان در حقیقت تلاشی است در جهت درون نگری بیشتر و تأمل و توجه عمیق تر به خود و لذا صحت این برهان، وابسته به ایجاد شرایط مذکور و دست یافتن به تجربه عملی در چنین شرایطی نیست بلکه غرض، این است که با تقویت تأملات درون نگرانه و تمرین در جهت تمرکز توجه به نفس در درون خود چنین تجربه ای داشته باشیم به این معنا که می توانیم خویش را از جمیع ادراکات حسی و غیر حسی در حالت تغافل 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 و 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، شرح شفا، ج ۸: ۲۱۳-۲۱۴؛ همو، آموزش فلسفه، ج ۲: ۱۶۹)



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 حالیکه 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. (فیاضی: ۲۲۳؛ طباطبایی، اصول فلسفه و روش رئالیسم، ج: ۱۱۸) 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». (صدرا، الاسفار الاربعه، ج: ۲، ۸:۴) 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 (Thomas Reid)، 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. اندیشه‌ها و اعمال و احساسات هر لحظه در تغییرند و یک موجودیت متوالی و پی در پی دارند نه موجودیتی ثابت و با دوام 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: ۴۱) برای اساس، از آنجاکه ما در سراسر عمر، خود را یک من واحد می‌یابیم به این معناکه از ابتدای عمر تا آخر آن، احساس می‌کنیم که یک شخص هستیم و چنین احساسی برای همه انسان‌ها وجود دارد ولیکن بدن، امری تغییر پذیر است پس نفس، غیر از بدن است. هیوم، فیلسوف معروف تجربه‌گرای غربی به این برهان، اشکال



کرده که ما در موقع مراجعه به خود، هیچ گاه خود و جوهر نفسانی را درک نمی‌کنیم بلکه همیشه اعراض نفسانی خود همچون غم، شادی را می‌یابیم. (راسل: ۸۵۹) وی مثالی را ذکر می‌کند 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 طوریکه تعمیرکاران، قطعه خراب شده 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 دقیقی، 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 در حالیکه در نگاه دقیق، شخص در هر لحظه دارد تغییر می‌کند و خلاصه اینکه احساس وحدت شخصیه، دال بر وجود جوهر نفسانی نیست زیرا این احساس وحدت شخصیه ناشی از این است که تغییرات، تدریجی اتفاق می‌افتند و الا در واقع، وحدتی وجود ندارد. برخی به این مثال هیوم پاسخ داده‌اند که: «این تمثیل، هیچ دردی را دوا نمی‌کند چرا که 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 شده 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 ممثل ما کیست؟ تا ناظر واحدی وجود نداشته باشد چنین چیزی نمی‌توان گفت حتی اگر چنین چیزی اشتباه باشد». (ملکیان، ج ۳: ۷۵) دلیل مرحوم علامه بر تجرد نفس، محال بودن انطباق



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 مثلا مغز باشد لازمه اش انطباع کبیر در صغیر می‌باشد در حالیکه انطباع کبیر در صغیر، ممکن نیست لذا محال است که محل انتقاش این صور عظیمه، مادی باشد. (طباطبایی، اصول فلسفه و روش رئالیسم، ج: ۱؛ ۱۹۰؛ همو، نه‌ایه الحکمه، ج: ۱؛ ۱۵۹-۱۶۱؛ همان، ج: ۴؛ ۹۲۵-۹۲۷؛ فیاضی: ۲۲۵-۲۲۸؛ مصباح یزدی، آموزش فلسفه، ج: ۲؛ ۲۲۳) به عبارت دیگر، تجربه و مشاهده به ما ثابت کرده که ما از عالم خارج منفعل شده و با اندام‌های حسی خود، اشیاء 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 مثلا 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 اشیاء 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. اشکال کرده‌اند 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 نسبت سنجی 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 بزرگی شان) پی می‌بریم و لذا اصلا انطباع کبیر



در صغیر لازم نمی‌آید. در پاسخ باید گفت که اولاً دانستن اندازه صاحب صورت، غیر از دیدن صورت بزرگ است. ما اشیاء را بدون مقایسه و نسبت سنجی می‌بینیم و بالوجدان آنچه برای ما حاصل می‌شود بزرگ دیدن است نه بزرگ فهمیدن. ثانیاً اینکه چگونه می‌توان تصویر کوچک را بزرگ دید در حالیکه 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 نسبت سنجی‌ها آن را بزرگ می‌کنیم چنان که گویی آن را زیر ذره بین ذهن قرار می‌دهیم ولی سرانجام صورت بزرگی را در ذهن خود می‌یابیم که دلیل مزبور عیناً در مورد آن تکرار می‌شود.

آیات دال بر تجرد نفس

در جای خود به اثبات رسیده 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 شرعی با ادله عقلی نه تنها تخالفی ندارند بلکه سازگاری هم دارند. بدین لحاظ به برخی از آیاتی که بر تمایز نفس و بدن و نیز تجرد نفس دلالت دارند اشاره می‌کنیم؛ نکته حائز اهمیت این است که در قرآن اگرچه واژه‌های نفس و روح، معانی و کاربردهای گوناگونی دارند (مصباح یزدی، معارف قرآن، ج ۱: ۳۵۰؛ طباطبایی، تفسیر المیزان، ج ۱۴: ۲۸۵؛ همان، ج ۱۳: ۱۹۵) اما در برخی موارد به معنای واحدی به کار رفته‌اند که همان روح و نفس انسان است: «اسم النفس انما وضع لها من حیث اضافتها الی البدن و تحریکها ایاه و تدبیرها له» (ملاصدرا، الاسفار الاربعه، ج ۲: ۲۳۱) بنابراین روح و نفس در انسان یک حقیقت است که معمولاً اگر به لحاظ 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، ج ۴: ۵۶۰ و ۶۱۷)



کما اینکه راغب اصفهانی در ذیل آیه «أَخْرِجُوا أَنْفُسَكُمْ» (انعام، آیه ۹۳) می‌گوید: «النفس، الروح فی قوله اخرجوا انفسکم». (راغب: ۸۱۸)

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

الف: آیات خلقت انسان

در سوره حجر چنین می‌فرماید: «إِنِّي خَالِقٌ بَشَرًا مِّنْ صَلْصَالٍ مِّنْ حَمَإٍ مَّسْنُونٍ فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُّوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ» (حجر/ ۲۸-۲۹) در این آیات بحث سجده ملائکه مطرح شده لذا بحث در مورد خلقت آدم (ع) است ولیکن می‌توان با الغاء خصوصیت از وی، این ساحت غیربدنی را در دیگر ابناء بشر نیز اثبات کرد. وجه صحت این برداشت، آیات ۹۷-۹۸ سوره سجده است که در آنها نخست خلقت حضرت آدم (ع) مورد اشاره قرار گرفته و سپس به خلقت نسل او پرداخته شده و در نهایت با یک حکم کلی که شامل آدم و ابناء او می‌شود بیان می‌گردد که پس از تسویه و تکمیل شدن بدن آنها، نفخ روح صورت می‌گیرد. با تامل در آیات مذکور به دست می‌آید که اولاً انسان دارای بیش از یک ساحت وجودی است و لذا دیدگاهی که انسان را در همین بعد بدنی خلاصه می‌کند باطل است ثانیاً در مقام مقایسه، ساحت غیر بدنی او از اهمیت بیشتری برخوردار است زیرا سجده ملائکه بردمیده شدن آن موکول شده است علاوه براینکه اضافه تشریفی روح به خداوند و انتساب او به امر الهی (اسراء/ ۸۵) نیز براین مطلب دلالت می‌کنند و ثالثاً این اضافه تشریفی می‌تواند دال بر تجرد این ساحت وجودی انسان باشد: «هذه الاضافة تنادی علی شرف الروح وكونها عریة عن عالم الاجسام». (ملاصدرا، الاسفار الاربعه، ج ۸: ۳۰۴) کیفیت استدلال چنین است که در این آیات، روح (و نه جسم) به خداوند اضافه شده و لذا چون خداوند، مجرد است پس روحی که به او منسوب گشته نیز مجرد است. (همو، اسرارالایات: ۲۱۷؛ همو، مفاتیح



الغیب: ۵۲۷؛ غزالی: ۲۲۶) اما به نظر می‌رسد که اضافه تشریفیه، فی نفسه دلالتی بر مسانخت طرفین اضافه ندارد کما اینکه در مثال «الکعبه بیتی» چنین دلالتی وجود ندارد و قطعاً مضاف، امری مادی و مضاف الیه یعنی خداوند، از تجرد تام برخوردار است بدین لحاظ برای اثبات تجرد نفس انسانی از آیاتی که در آنها روح به حضرت حق منسوب گشته نیاز به تکمله‌ای است و آن اینکه در آیه دیگری (اسراء/ ۸۵) به انتساب این روح به امرالهی اشاره می‌شود و چون امرالهی با خلق او متفاوت و مجرد است (اعراف/ ۵۴؛ هود/ ۷؛ یونس/ ۳/ق/ ۳۸) لذا روحی که از سنخ امرالهی است مجرد می‌باشد. وجه دیگری که در باب عدم دلالت آیات مذکور بر مدعا بیان شده این است که اضافه تشریفی روح به خداوند صرفاً برای بیان شرافت و 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 براین اساس، حامل هیچ بار معنایی دیگر نیست تا اشیای اضافه شده به خداوند ذاتاً موجوداتی از سنخ دیگر باشند. (تهرانی: ۲۶۷، به نقل از ارشادی: ۴۰۶-۴۰۷) اشکال این بیان این است که چه ویژگی‌ای در نفس انسان بوده که سبب کرامت و شرافت او شده و چه چیز باعث شده که از بین همه اجسام (بر فرض مادی بودن روح)، این جسم را به خود اضافه کند و به تعبیر دیگر اگر روح و بدن هر دو مادی‌اند چرا تنها روح به خدا منتسب شده و شرافت پیدا کرده نه بدن؟ چه فرقی بین روح و بدن وجود دارد؟ اگر پاسخ داده 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 خب این لطافت در اجسام دیگری مثل هوا، بخار نیز وجود دارد پس چرا آنها شایسته این انتساب نشده‌اند؟ (ارشادی: ۴۴۵-۴۴۶)

آیات دیگری که به بیان خلقت انسان می‌پردازد در سوره مومنون، آیات ۱۲-۱۴ است



که در آنها پس از بیان خلقت انسان از گِل و مراحل تکوّن او از نطفه و علقه و مضغه می‌فرماید به او آفرینش دیگری دادیم. به قرینه آیات دیگر (سجده ۷-۹؛ حجر ۲۸-۲۹) می‌فهمیم که مراد از آفرینش دیگر همان نفخ و افاضه روح است. این آفرینش دیگر با تعبیر «أنشأناه خلقاً آخر» مطرح شده در حالیکه 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 و غیر جسمانی است (ملاصدرا، اسرار الایات: ۱۲۷؛ طباطبایی، تفسیر المیزان، ج ۲۰: ۱۵-۲۱) در مقابل، برخی معتقد شده‌اند که این خلق دیگر می‌تواند از انواع دیگر جسمانی باشد نه اینکه لزوماً امری غیر جسمانی باشد به عبارت دیگر 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 چرا که قبل از آن از روح انسانی برخوردار نبوده است اما آیه در مورد ماهیت روح و مادی و مجرد بودن آن دلالتی ندارد. (برنجکار: 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: «فخلقنا العلقه خلقاً آخر» در حالیکه 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 توجیه گر تغییر سیاق آیه شریفه باشد و 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 امری مجرد باشد.



ب: آیاتی که در باب حیات پس از مرگ است

کافران می پنداشتند که تمام حقیقت آنان را بدن جسمانی و مادی تشکیل می دهد و لذا چون چنین بدنی پس از مرگ با امور دیگر آمیخته می شود این سوال برایشان مطرح بود که چطور ممکن است در آخرت، اجزای پراکنده بدن‌ها، دوباره در کنار یکدیگر قرار گیرند و زنده شوند؟ قرآن در پاسخ ایشان که خودیتشان را همین بدن مادی می دانستند و فکر می کردند که با مرگ، گم و ناپدید می شوند بیان می کند که آنچه در زمین گم می شود و در معرض تغییر و تبدل قرار می گیرد بدن شماست که همواره محکوم تغییر و تبدل 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 نمی رود و باقی می ماند: «وَقَالُوا إِذَا ضَلَلْنَا فِي الْأَرْضِ أَإِنَّا لَفِي خَلْقٍ جَدِيدٍ قُلْ يَتَوَفَّاكُم مَّلَكُ الْمَوْتِ الَّذِي وُكِّلَ بِكُمْ ثُمَّ إِلَىٰ رَبِّكُمْ تُرْجَعُونَ» (سجده/۱۰) سپس در آیات دیگری (زمر/۴۲؛ سجده/۱۱؛ نحل/۳۲؛ انفال/۵۰) این خود را که ملاک هویت و شخصیت انسان است معین می کند: «اللَّهُ يَتَوَفَّى الْأَنْفُسَ حِينَ مَوْتِهَا وَالَّتِي لَمْ تَمُتْ فِي مَنَامِهَا فَيُمْسِكُ الَّتِي قَضَىٰ عَلَيْهَا الْمَوْتَ وَيُرْسِلُ الْأُخْرَىٰ إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى» (زمر/۴۲) توفی به معنای گرفتن و ستاندن چیزی به طور کامل است مثل توفی طلب و دین از بدهکار؛ (مصطفوی، ج ۱۲: ۳۰۱؛ طبرسی، ج ۷: 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 و به طور کامل گرفته شده است. (طباطبایی، تفسیر المیزان، ج ۱: ۳۵۱؛ همان، ج ۱۷: ۲۶۸). آیاتی که زندگی برزخی را بیان می کنند (آل عمران/۱۶۹-۱۷۰؛ مومنون/۹۹-۱۰۰؛ فرقان/۲۱-۲۶) نیز بر این حقیقت دلالت دارند که انسان علاوه بر ساحت جسمانی، از ساحت دیگری نیز برخوردار است که با مرگ بدن نمی میرد و پس از گذر از عالم طبیعت، زنده و باقی



است. از این گروه آیات نه فقط تغایر نفس و بدن که تجرد حقیقت نفس نیز فهمیده می شود (طباطبایی، تفسیر المیزان، ج ۱: ۳۵۰): «وَلَا تَحْسَبَنَّ الَّذِينَ قُتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمْوَاتًا بَلْ أَحْيَاءٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ يُرْزَقُونَ» (آل عمران/۱۶۹؛ بقره/۱۵۴؛ حج/۵۸) آیه اشاره دارد شهدا، زنده‌اند که این معنا جز با تجرد ارواح 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 و لازمه این بیان که ارواح شهدا، مادی بوده در محضر الهی روزی دریافت می کنند این است که این حضور هم 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 واضح البطلان برای خداوند می باشد. (جوادی آملی، سرچشمه اندیشه، ج ۴، ۵۴۳-۵۴۴)

دسته دوم: آیاتی که شاهد بر تجرد نفس هستند

۱. «ما عندکم ینفد و ما عندالله باق» (نحل/۹۶) از سویی در این آیه بیان می شود که آنچه نزد خداست ثابت و لایتغیر و غیرفانی است اما اشیاء عالم ماده، متغیر و فانی هستند و ثبات و بقایی ندارند. (طباطبایی، تفسیر المیزان، ج ۲: ۱۴۵) حال اگر انسان همین بدن مادی باشد و یا نفس او مادی باشد طبیعتاً پس از مرگ، مشمول حکم امور مادی گشته زوال پذیر و فانی خواهد بود درحالیکه در آیات مربوط به شهدا اشاره کرد که آنها با فنای بدن، از بین نرفته‌اند.

۲. «يَا أَيُّهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ ارْجِعِي إِلَىٰ رَبِّكِ رَاضِيَةً مَّرْضِيَّةً» (فجر/۲۸) صدرا در استدلال به آیه می گوید: «و الرجوع يدل على السابقة» (ملاصدرا، الشواهد الربوبية: ۲۱۷) برای توضیح وجه استدلال وی می توان چنین گفت که اگر به نفس خطاب می شود که برگرد و رجوع کن؛ این امر نشان از حضور پیشین نفس نزد خداوند دارد زیرا به کسی



که سابقه حضور ندارد خطابِ إِنْتِ (بیا) می شود نه إِرْجِعْ (برگرد)؛ بدین لحاظ چون خداوند، مجرد است پیش خدا بودن و حضور نزد او هم باید به نحو تجرّدی باشد و این با تجرّد نفس، امکان پذیر است و به عبارت دیگر اگر رجوع کننده، محکوم قوانین طبیعت بوده و خود نیز جز ماده چیز دیگری نباشد رجوع و بازگشت او نیز مادی خواهد بود و لازمه این مطلب، مادی بودن خداوند است که باید سمت معین و سوی خاص و... داشته باشد تا یک شیء مادی با رجوع مادی به جهت مادی او بازگشت کند. (جوادی آملیسر چشمه اندیشه، ج ۴: ۵۴۹)

۳. «وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي» (اسراء/ ۸۵) در اینکه مراد از روح در این آیه چیست مفسران احتمالات مختلفی را ذکر کرده اند (طوسی، ج ۶: ۵۱۵؛ طبرسی، ج ۶: ۶۷۴؛ فیض، ج ۱: ۲۱۵؛ طباطبایی، تفسیر المیزان، ج ۱۳: ۱۹۹) که براساس این احتمال که مراد، روح انسانی باشد (طیب، ج 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، تفسیر المیزان، ج ۱۳: ۱۹۸) می توان آیه شریفه را از آیاتی دانست که در آن، روح به معنای روح انسانی به کار رفته است؛ براین اساس، در آیه شریفه بیان می شود که روح مورد سؤال از جنس امر پروردگار و از سنخ مجردات و عالم امر 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 شده اسباب و شرایط مادی تحقق می یابند تعلق می گیرد (هود/ ۷؛ اعراف/ ۵۴؛ یونس/ ۳؛ ق/ ۳۸) و امر به موجودات دیگری که آفرینش آنها برخلاف مخلوقات، دفعی و بدون نیاز به فراهم شدن اسباب و شرایط مادی می باشد به طوری که تنها اراده الهی برای پیدایش آنها کفایت می کند (یس/ ۸۲؛ قمر/ ۵۰) بدین لحاظ می توان این نتیجه را گرفت که روح از جنس امر پروردگار است نه



از جنس خلق او و 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 ساحتِ مادی او و هر جا تعابیر «من روحه» و یا «من روحی» آمده جنبه امری او را مطرح می‌کند (مطهری، ج ۴: ۶۲۷) از اینجا روشن می‌شود که امر خدا که روح انسان یکی از مصادیق آن است از جنس موجودات جسمانی و مادی نیست چون اگر بود محکوم به احکام ماده بود 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 و جسمانی نیست هر چند با ماده تعلق و ارتباط دارد. (طباطبایی، ترجمه تفسیر المیزان، ج ۱: ۵۲۹-۵۲۸) با توجه به نکات مذکور، نمیتوان گفت که روح انسان، امری جسمانی است اما مثلاً جسمی متفاوت و لطیف‌تر از اجسام دیگر زیرا آیه شریفه آنرا برخلاف بدن معرفی نکرده و صرفاً بیان می‌کند که روح از امر پروردگار است و به عبارت دیگر لازمه این دیدگاه که روح را همچون بدن، مادی می‌داند این است که خداوند از پاسخ‌گویی طفره رفته باشد و ابهام‌گویی کرده باشد در حالیکه می‌توانست روح را معرفی کند که مثلاً همچون اجسام دیگر است اما مقداری لطیف‌تر؛ از سوی دیگر، تعبیر ادامه آیه که می‌گوید: «و ما أوْتِیْتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلاً» بر این دلالت می‌کند که روح، غیرمادی است زیرا به مردمی که با مادیات سروکار دارند و با آنها آشنا هستند پاسخ می‌دهد که روحی که از آن سوال کردید از سنخ همین اموری که با آن سروکار دارید نیست و شما با این علم محدود نمی‌توانید آنرا بشناسید بلکه برای کشف حقیقت آن باید از عالم خلق سفر کرده به عالم امر الهی و مجردات گام نهید و به بیان دیگر، آیه در مقام توضیح حقیقت روح و پاسخ‌گویی به سؤال پرسش‌کنندگان می‌باشد به اینکه روح، موجودی امری است و نمی‌خواهد مردم را از سؤال کردن منصرف کند. (رازی، التفسیر الکبیر، ج ۲۱: ۴۰۴؛ حسن



زاده آملی، الحجج البالغه علی تجردالنفس: ۲۷۷-۲۷۹)

۴. «فَسُبْحَانَ الَّذِي بِيَدِهِ مَلَكُوتُ كُلِّ شَيْءٍ» (یس/۸۴) و «وَكذلك نرى ابراهيم ملكوت السموات والارض وليكون من الموقنين» (انعام/۷۵) در آیه نخست، ملکوت هر چیزی به ید الهی که امری غیر جسمانی است متقوم گردیده و این، غیر جسمانی بودن ملکوت را ثابت می‌کند. از سوی دیگر، در آیه دوم به رؤیت ملکوت غیر جسمانی توسط ابراهیم (ع) اشاره می‌شود و روشن است که این رؤیت و خود مُدرک ملکوت، غیر جسمانی خواهند بود زیرا لامعنی لادراک امر مادی لأمیر مادی. در نتیجه علاوه بر بدن مادی، ابراهیم (ع) برخوردار از بُعدی غیر مادی هم بوده که توسط آن، ملکوت عالم را رؤیت کرده است. با إلغاء خصوصیت از ابراهیم (ع)، این حکم برای همه انسان‌ها ثابت می‌شود. (حیدری: ۱۲۱-۱۲۲؛ ملاصدرا، الاسفار الاربعه، ج ۸: ۳۰۴)

نتیجه‌گیری

همانطور که گذشت تبیین‌های مختلفی از نفس و بدن انسان و حالات آنها ارائه شده است. برخی از فیلسوفان ذهن کوشیدند با ارجاع ویژگی‌های ذهنی انسان به حالات جسمانی، انسان را در یک ساحت مادی یعنی بدن خلاصه کنند. نقدهای وارد بر ایشان و نیز ادله عقلی و نقلی که بر ساحتی غیر از بدن دلالت دارند مانع از پذیرش دیدگاه ایشان گشت. نافیین تک ساحتی بودن وجود انسان خود به دو گروه تقسیم شدند. گروهی هر دو جنبه وجودی انسان را غیر مجرد تلقی کردند و در مقابل، برخی نفس انسانی را مجرد برشمردند. با نقد دیدگاه اول و همچنین تامل در ادله عقلی و نقلی ثابت شد که نفس انسانی علاوه بر اینکه امری مغایر بدن است امری غیر بدنی یعنی مجرد نیز هست. این دیدگاه همچنین نشان از تطابق عقل و شرح در این مسأله داشته و به تعبیر برخی، منشأ قول به عدم



تجرد نفس یا قصور در تصور مبادی تجرد روح است و یا ذهن از لوازم آیات و روایات معتبر که کاملاً مستلزم تجرد روح از ماده و طبیعت است.

Archive of SID



منابع

-قرآن کریم

- ابن سینا، حسین بن عبدالله، *رساله احوال النفس*، پاریس، دار بیبلیون، ۲۰۰۷.
- _____، *رسائل (رساله فی السعاده)*، قم، بیدار، ۱۴۰۰.
- _____، *الشفاء (النفس)*، قم، مکتبه آیه الله مرعشی، ۱۴۰۴.
- _____، *الاشارات والتشبیهات*، قم، نشر البلاغه، ۱۳۷۵.
- _____، *المباحثات*، تحقیق محسن بیدارفر، قم، بیدار، ۱۳۷۱.
- ادیانی، یونس، *فلسفه ذهن و معنا*، تهران، نقش جهان، ۱۳۸۱.
- اکبری، رضا، *جاودانگی*، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۲.
- جوادی آملی، عبدالله، *سرچشمه اندیشه*، قم، اسراء، ۱۳۸۶.
- چرچلند، پاول، *ماده و آگاهی در آمدی به فلسفه ذهن معاصر*، ترجمه امیر غلامی، تهران، مرکز، ۱۳۸۶.
- حسن زاده آملی، حسن، *الحجج البالغه علی تجرد النفس*، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۱.
- _____، *عیون مسائل نفس*، ترجمه ابراهیم احمدیان و سید مصطفی بابایی، قم، قیام، ۱۳۸۰.
- حیدری، کمال، *بحوث فی علم النفس الفلسفی*، قم، دار فراق، ۱۴۲۸.
- خاتمی، محمود، *مدخل فلسفه غربی معاصر*، تهران، علم، ۱۳۸۶.
- _____، *فلسفه ذهن*، تهران، علم، ۱۳۸۶.
- برتراند، راسل، *تاریخ فلسفه غرب*، ترجمه نجف دریابندری، تهران، کتاب پرواز، ۱۳۹۰.
- دی هارت، ویلیام، *فلسفه نفس*، ترجمه امیر دیوانی، تهران، کتاب طه، ۱۳۸۱.
- دیوانی، امیر، *حیات جاودانه*، قم، معارف، ۱۳۷۶.
- رازی، فخرالدین، *التفسیر الکبیر*، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۱۷.
- _____، *المطالب العالیه*، بیروت، دار الکتب العربی، ۱۴۰۷.



- _____، *المباحث المشرقیه*، قم، بیدار، ۱۴۱۱.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد، *المفردات فی غریب القرآن*، بیروت، دارالعلم، ۱۴۱۲.
- رشادی نیا، محمدرضا، *نقد و بررسی نظریه تفکیک*، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۲.
- سرل، جان، *ذهن، مغز و علم*، ترجمه امیر دیوانی، قم، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، ۱۳۸۸.
- شجاعی، محمد، *معاد یا بازگشت به سوی خدا*، تهران، انتشار، ۱۳۸۸.
- شیرازی، صدرالدین محمد، *اسرار الآیات*، تهران، انجمن حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۶۰.
- _____، *الاسفار الاربعه*، بیروت، داراحیاء التراث العربی، ۱۹۸۱.
- _____، *الشواهد الربوبیه*، مشهد، مرکز الجامعی للنشر، ۱۳۶۰.
- _____، *العرشیه*، تهران، مولی، ۱۳۶۱.
- _____، *مفاتیح الغیب*، تهران، موسسه تحقیقات فرهنگی، تهران، ۱۳۶۳.
- طاهری، اسحاق، *نفس و قوای آن*، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۸.
- طباطبایی، محمد حسین، *المیزان فی تفسیر القرآن*، قم، جامعه مدرسین، ۱۴۱۷.
- _____، *ترجمه المیزان*، ترجمه محمد باقر موسوی همدانی، قم، جامعه مدرسین، ۱۳۷۴.
- _____، *اصول فلسفه و روش رئالیسم*، تهران، صدرا، ۱۳۶۴.
- _____، *نهایه الحکمه*، تصحیح غلامرضا فیاضی، قم، موسسه امام خمینی، ۱۳۸۵.
- طبرسی، فضل بن حسن، *مجمع البیان فی تفسیر قرآن*، تهران، ناصر خسرو، ۱۳۷۲.
- طوسی، محمد بن حسن، *التبیان فی تفسیر القرآن*، بیروت، داراحیاء التراث العربی، بی تا.
- طیب، عبدالحسین، *اطیب البیان فی تفسیر القرآن*، تهران، اسلام، ۱۳۷۸.
- غزالی، ابوحامد محمد، *مجموعه رسائل*، بیروت، دارالفکر، ۱۴۱۶.
- فیاضی، غلامرضا، *علم النفس فلسفی*، قم، موسسه امام خمینی، ۱۳۸۹.
- فیض کاشانی، ملامحسن، *تفسیر الصافی*، تهران، الصدر، ۱۴۱۵.
- کرباسی زاده، امیر احسان و حسین شیخ رضایی، *آشنایی با فلسفه ذهن*، تهران، هرمس، ۱۳۹۱.



- کرافت، ایان ریونز، *فلسفه ذهن*، ترجمه حسین شیخ رضایی، تهران، صراط، ۱۳۸۷.
- لو، جاناتان، *مقدمه‌ای بر فلسفه ذهن*، ترجمه امیر غلامی، تهران، مرکز، ۱۳۸۹.
- ملکیان، مصطفی، *تاریخ فلسفه غرب*، قم، دفتر همکاری حوزه و دانشگاه، ۱۳۸۷.
- مجلسی، علامه، *بحار الانوار*، تهران، اسلامیه، بی تا.
- مصطفوی، حسن، *التحقیق فی کلمات القرآن*، تهران، نشر کتاب، ۱۳۶۰.
- مصباح یزدی، محمد تقی، *معارف قرآن*، قم، موسسه در راه حق، ۱۳۶۷.
- _____، *آموزش فلسفه*، تهران، بین الملل، ۱۳۸۸.
- _____، *شرح اسفار اربعه*، قم، موسسه امام خمینی، ۱۳۷۵.
- مطهری، مرتضی، *مجموعه آثار*، تهران، صدرا، ۱۳۷۴.
- مسلین، کیت، *درآمدی به فلسفه ذهن*، ترجمه مهدی ذاکری، قم، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، ۱۳۸۸.
- واعظی، احمد، *انسان در اسلام*، تهران، سمت، تهران، ۱۳۹۰.

مجلات

- اکبری، رضا، *آیا کامپیوتر دارای ذهن است*، مجله ذهن، شماره ۱۳۸۰، ۵.
- آل بویه، علیرضا، *نفسی تک ساحتی و میرا بودن آدمی در قرآن*، مجله نقد و نظر، شماره ۱۳۸۹، ۵۹.
- برنجکار، رضا، *نفس در قرآن و روایات*، مجله نقد و نظر، شماره ۱۳۸۹، ۵۹.
- رضائی، رحمت الله، *باور و حیث التفاتی*، مجله معرفت فلسفی، شماره ۱۳۸۴، ۱۰.
- کاویانی، محمد، *یک کتاب در یک مقاله - فلسفه ذهن*، مجله حوزه و دانشگاه، شماره ۱۳۷۸، ۱۸.