

نگاهی به دیدگاه‌های مطرح در رابطه نفس و بدن

علی محمد احمدی^۱ و ابوالفضل کباشمشکی^۲

چکیده

در مقاله حاضر، رابطه نفس و بدن از دیدگاه فیلسوفان بررسی می‌شود. برای تبیین این رابطه، دیدگاه‌های گوناگونی از سوی صاحب‌نظران ابراز شده است که به دو گروه عمده «وحدت‌انگاری» و «دوگان‌انگاری» قابل تقسیم می‌باشد. در دیدگاه وحدت‌انگار، نفس و بدن یکی‌اند و دو کارکرد یک جوهر واحدند، درحالی‌که در دیدگاه دوگان‌انگار، نفس و بدن دو جوهر مجزا و مستقل از یکدیگرند که هریک کارویژه خاص خود را دارند. دیدگاه دوگان‌انگاری که سابقه‌ای به بلندای تاریخ فلسفه دارد، طرفدارانی جدی همچون افلاطون از متقدمان و دکارت از متأخران دارد. در این میان غالب فیلسوفان مسلمان متمایل به دیدگاه دوگان‌انگاری بوده‌اند که ابن‌سینا یکی از تئوری‌پردازان اصلی آن است. به این دلیل که نقدهای جدی به هر دو دیدگاه وارد است، نمی‌توان به صورت جدی یکی از نظریات را برگزید؛ هرچند دوگان‌انگاری موجه به نظر می‌رسد.

واژگان کلیدی: رابطه نفس و بدن، دوگان‌انگاری، وحدت‌انگاری، رفتارگرایی، این‌همانی، کارکردگرایی، حیث التفاتی.

تاریخ تأیید: ۱۳۹۵/۸/۵

تاریخ دریافت: ۱۳۹۵/۶/۳

۱. دانشجوی دکتری فلسفه اسلامی جامعه‌المصطفی العالمیه.

۲. دانشیار دانشگاه امیرکبیر (akia45@gmail.com).

مقدمه

یکی از مسائلی که همواره ذهن و ضمیر دانشمندان و فیلسوفان را به خود مشغول کرده، مسئله نفس و روح انسان و ارتباط آن با بدن است. این مسئله از ابتدای شکل‌گیری مباحث فلسفی وارد مباحث اصلی فلسفه شد (محمدی و دیگران، ۱۳۹۳، ص ۱۱۱) و تاکنون نیز بحثی دامن‌دار و زنده بوده، مسائلی از این دست را در خود جای داده است که آیا نفس و بدن دو جوهر متفاوت و مجزای از یکدیگرند یا اینکه هردو گرچه در دید عرفی دوئیت دارند، اگر دقیق بررسی شود، یکی‌اند؟ اگر دو تا هستند، کیفیت ارتباط آنها با یکدیگر چگونه است؟ و... در پاسخ به این پرسش دو دیدگاه عمده «وحدت‌انگاری» (Monism) و «دوگانه‌انگاری» (Dualism) شکل گرفت. هریک از دیدگاه‌ها طرفداران خاص خود را دارد. پیشینه این بحث به دوران پیش از *ارسطو* و *افلاطون* می‌رسد (کشفی، ۱۳۸۷، ص ۴)، ولی آنچه به شکل مکتوب و دقیق در اختیار ما قرار گرفته است، از *افلاطون* و پس از آن آغاز می‌شود. دیدگاهی که *افلاطون* در این مسئله داشت، کاملاً در تقابل با دیدگاه *ارسطو* است. شاید به تعبیری بتوان گفت دیدگاه *افلاطون* و *ارسطو* در باب حقیقت نفس و رابطه نفس با بدن، دو طرف طیف دیدگاه‌هایی قرار می‌گیرند که بعدها از سوی اندیشمندان عرضه شده‌اند؛ به گونه‌ای که این دیدگاه‌ها غالباً یا به سمت *افلاطون* یا به سمت *ارسطو* تمایل می‌یابند و شاید بتوان گفت میان این دو در نوسان‌اند.

افلاطون معتقد بود نفس، حقیقتی مجرد و کاملاً غیرمادی است که هم پیش از تحقق و حدوث بدن وجود داشته و هم پس از ازمیان رفتن بدن به بقای خودش ادامه می‌دهد. جوهری متعلق به عالم مثل است که از آن عالم تنزل می‌یابد و با حدوث بدن به بدن تعلق می‌گیرد و مدتی را در جوار بدن می‌ماند و سپس دوباره به عالم عقلانی و مثل برمی‌گردد. برحسب آنچه از *افلاطون* در این باره گزارش شده است، وی در باب حقیقت انسان، یک دوگانه‌انگار تمام‌عیار است که وجود انسان را مرکب از دو بخش می‌داند؛ بخشی از آن را ماده فیزیکی که شاغل فضا و ممتد و دارای طول، عرض، عمق و دارای خواص ماده است و بخش دیگر را روح مجرد او تشکیل می‌دهد (ژیلسون، ۱۳۶۶، ص ۲۸۷ / کاپلستون، ۱۳۹۱، ج ۱، ص ۲۳۹).

دوآلیزم یا دوگانه‌انگاری به‌طور خلاصه دیدگاهی است که ادعای اصلی آن این است که انسان مرکب از دو موجود مستقل می‌باشد؛ «نفس غیرفیزیکی» و «بدن فیزیکی» یا «نفس

مجرد» و «بدن مادی». شخص، یعنی صاحب آگاهی و صاحب تجربه، همان نفس است، نه بدن؛ به تعبیری حقیقت انسان به نفس اوست که در طول حیات دنیایی انسان، این نفس به شکلی به بدن پیوند می‌خورد؛ به گونه‌ای که هریک می‌تواند بر دیگری تأثیر بگذارد و متقابلاً از آن اثر پذیرد، ولی اگر این پیوند قطع شود، چنان که در لحظه مرگ اتفاق می‌افتد، بدن فرومی‌پاشد، اما نفس شخصاً و مستقل از بدن به وجود خود ادامه می‌دهد (مسلمین، ۱۳۹۰، ص ۸).

ارسطو در عین حال که شاگرد بلاواسطه **افلاطون** است، کاملاً با این تبیین از مسئله نفس با بدن مخالفت می‌کند. در نظر **ارسطو**، نفس صورتی است برای ماده بدن. نسبت نفس و بدن نسبت صورت با ماده است. صورت، یعنی چیزی که جنبه فعلیت شیء را تشکیل می‌دهد و ماده یعنی چیزی که حامل استعداد و پذیرنده و قابل صورت است؛ به گونه‌ای که صورت در آن منطبق می‌گردد. در نظر **ارسطو** تعلق نفس به بدن از نوع تعلق صورت به ماده است، آن هم صورت حال در ماده؛ مانند سایر صور جسمانی. بر اساس دیدگاه **ارسطو**، نفس هم صورتی حال در ماده است و طبیعتاً همانند دیگر صور مادی، وابستگی تامی در وجود و تحقق خودش به ماده (بدن) دارد و به همین دلیل به اعتقاد **ارسطو**، نفس قطعاً پیش از بدن وجود ندارد؛ یعنی وی قِدَم نفس را که **افلاطون** مطرح می‌کرد، نمی‌پذیرد و حتی با حدوث آن پیش از بدن و مستقل از بدن نیز صریحاً مخالفت می‌کند و از سوی دیگر بقای نفس پس از بدن را نیز نفی می‌کند و به تعبیری از نظر **ارسطو**، نفس در حدوث و در بقای خود، امری جسمانی است، نه پیش از بدن بوده و نه پس از آن خواهد بود.

در نظر **ارسطو**، دیگر مسئله دوگانه‌انگاری در باب حقیقت انسان به هیچ عنوان مطرح نیست. دوگانگی در شخصیت انسان نیست، نفس و بدن مثل سایر مواردی که صورت و ماده با یکدیگر ترکیب می‌شوند، یک ترکیب حقیقی می‌یابند و جوهر مرکب سومی را به نام انسان به وجود می‌آورند (کاپلستون، ۱۳۹۱، ج ۱، ص ۱۹۳-۲۴۱). در دوره‌های اخیر نیز فیلسوفانی همچون **دکارت**، **لایب نیتس** و **مالبرانش** تقریرهای جدید از دوگانه‌انگاری ارائه داده‌اند و پس از ایشان نیز طرفدارانی داشته است، تا اینکه در قرن هفدهم میلادی با ظهور فیلسوفان تجربه‌گرای انگلیسی همچون **بارکلی**، **هیوم**، **لاک** و... دیدگاه دوگانه‌انگاری رنگ باخت و قرائت جدیدی از یگانه‌انگاری یا همان مونیسیم ایده‌آلیستی ارائه شد (همو، ۱۳۸۸، ج ۵، ص ۱۸-۲۱). در قرون

نوزدهم و بیستم میلادی، مکاتب فلسفی گوناگون ماده‌انگارانه و طبیعت‌گرایانه مانند «رفتارگرایی» (Behaviorism)، «کارکردگرایی» (Functionalism) و «حذف‌گرایی» (Eliminativism) ظهور کرد و در نتیجه بسیاری از فیلسوفان از دیدگاه دوگانه‌انگاری فاصله گرفتند (محمدی و دیگران، ۱۳۹۳، ص ۱۱۲). این نکته را نیز نباید مسکوت گذاشت که در جهان اسلام هم متکلمان مسلمان بیشتر به دیدگاه وحدت‌انگاری متمایل بودند تا دیدگاه دوگانه‌انگاری. **فخر رازی و خواجه نصیرالدین طوسی** مدعی اند که بیشتر متکلمان در باب نفس و بدن به یگانه‌انگاری معتقدند و حقیقت انسان را همین جسم مادی تلقی می‌کنند (رازی، ۱۴۰۷، ج ۷، ص ۳۵-۳۸/ طوسی، ۱۴۰۵، ص ۳۷۸-۳۷۹)، اما فیلسوفان مسلمان قریب به اتفاق با دیدگاه دوگانه‌انگاری موافق‌اند (محمدی و دیگران، ۱۳۹۳، ص ۱۱۲). مقاله پیش رو می‌کوشد ضمن تبیین دیدگاه‌های متفاوت، دیدگاه دوگانه‌انگاری را از منظر فیلسوفان اسلامی بررسی کند. پیش از ورود به متن بحث باید اموری ذهنی از امور فیزیکی متمایز شود؛ از این رو نخست ویژگی‌های امور ذهنی ذکر می‌شود.

۱. ویژگی‌های امور ذهنی و جسمانی

فیلسوفان ذهن، مجموعه حالات و وقایعی را که انسان تجربه می‌کند، به دو دسته حالات ذهنی (نفسانی - روحی) همچون درد و حالات فیزیکی (بدنی - جسمانی) همچون طول، عرض و عمق تقسیم می‌کنند. وجه این تقسیم، تفاوت‌هایی است که در بادی امر به نظر می‌آید. مهم‌ترین تفاوت‌ها عبارت‌اند از:

۱. **متعلق بی‌واسطه معرفت:** نفس و حالات نفسانی متعلق مستقیم آگاهی انسان‌اند. آدمی مستقیم و بی‌واسطه و از راه علم حضوری از نفس و حالات نفسانی خود آگاه می‌باشد؛ مثلاً ادراک درد، بی‌واسطه و مستقیم صورت می‌گیرد و پرسش از اینکه «از کجا میدانی دندان درد داری؟»، پرسشی نابجاست؛ برخلاف قول به پوسیده‌بودن دندان که نیاز به شاهی چون عکس یا شهادت پزشک دارد. همچنین ما درد کاذب و دردی که از آن بی‌اطلاع باشیم، نداریم؛ زیرا حقیقت درد به احساس کردن آن است.

۲. **خطاناپذیر بودن:** این ویژگی بر ایند ویژگی نخست است؛ یعنی چون حالات ذهنی مستقیم و بی‌واسطه ادراک می‌شوند، خطاناپذیر است؛ چراکه فرض خطا در علم حضوری مستلزم

تناقض است؛ مثلاً من نمی‌توانم در این احساس که خود را شاد می‌یابم، بر خطا باشم — یعنی شاد نباشم و درعین حال شاد باشم — ولی آگاهی از امور جسمانی از آنجاکه غیرمستقیم و با واسطه بوده، خطاپذیر است.

۳. **دارای حیث التفاتی بودن:** نفس و حالات نفسانی دارای حیث التفاتی‌اند؛ بدین معنا که هر حالت نفسانی مانند تفکر، عشق، نفرت و... طبق نظر معروف، نیاز به متعلق دارد؛ یعنی درباره چیزی است و رو به چیزی دارد؛ تفکر درباره چیزی است، به چیزی یا کسی عشق ورزیده می‌شود، چیزی یا کسی منفور می‌گردد و... درحالی که امور جسمانی چنین نیستند؛ مثلاً یک میز یا یک درخت به چیزی اشاره نمی‌کند و رو به چیزی ندارد (کشفی، ۱۳۸۷، ص ۵/ کرباسی‌زاده و دیگران، ۱۳۹۱، ص ۹۸).

۴. **تقسیم‌ناپذیری:** هر شیء مادی قابل تقسیم است، برخلاف امور نفسانی که بسیط و انقسام‌ناپذیرند؛ 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، درواقع تقسیمی صورت نگرفته، بلکه دو صورت ذهنی جدید ایجاد شده است (مصباح یزدی، ۱۳۸۸، ج ۲، ص ۱۳۴). فیزیکیالیست‌ها با ارجاع ویژگی‌های ذهنی به ویژگی‌های جسمانی، این تفاوت‌ها را فقط ظاهری دانسته‌اند و بر همین اساس، به تحلیل این حالات پرداخته‌اند. اکنون که ویژگی‌های امور ذهنی از غیر آن متمایز شد، به اصل مبحث بازمی‌گردیم. نخست دیدگاه‌های وحدت‌انگار را بررسی کرده، سپس دیدگاه‌های دوگانه‌انگار را از نظر می‌گذاریم.

۲. دیدگاه‌های وحدت‌انگار (Monism)

۲-۱. رفتارگرایی منطقی - فلسفی (Behaviorism)

این نظریه به وسیله کسانی همچون **گیلبرت رابرت** (۱۹۰۰-۱۹۷۶م)، **کارل همپل** (۱۹۰۵-۱۹۹۷م) و **لودویک ویتگنشتاین** (۱۸۸۹-۱۹۵۱م) مطرح شد. این متفکران گرچه از نظر مبانی و انگیزه‌ها تفاوت‌هایی دارند - برخی رویکرد «منطقی - فلسفی» و برخی رویکرد «روانشناختی» دارند، در اینکه همه ذهن و حالات ذهنی را به رفتار فرومی‌کاهند، هم‌داستان‌اند. اینان معتقدند تصور درست از ذهن این است که ذهن را الگویی از رفتارهای بالفعل و بالقوه

بدانیم که آشکارا قابل مشاهده است (مسلین، ۱۳۹۰، ص ۵۶)؛ به بیان دیگر رفتارگرایی عبارت است از اینکه گزاره‌های ذهنی را می‌توان بدون اینکه چیزی باقی بماند، به گزاره‌های تحویل برد که رفتار بالفعل و بالقوه انسان را توصیف می‌کنند؛ مثلاً کلمه «درد» به معنای گفتن آه، خوردن قرص، رفتن به دکتر یا مانند آن است (اکبری، ۱۳۸۲، ص ۷۲). *رایل* معتقد است انسان‌ها اگرچه در زبان روزمره برای توصیف برخی رفتارها از ویژگی‌های نفس و بدن استفاده می‌کنند، ولی این مسئله بدان معنا نیست که در حاق واقع چیزی به نام نفس وجود داشته باشد (خاتمی، ۱۳۸۶، ص ۸۴۳). وی قول به وجود نفس یا ذهنی ورای رفتارهای قابل مشاهده را اشتباه مقوله‌ای می‌داند. *رایل* در توضیح این اشتباه این گونه مثال می‌زند: شخصی را برای بازدید از دانشگاه آکسفورد دعوت می‌کنند، وی پس از بازدید از دانشکده‌های گوناگون، اتاق‌ها، کتابخانه و... به یک‌باره می‌پرسد متشکرم، ولی اگر ممکن است دانشگاه آکسفورد را به من نشان دهید! خطای این شخص بسیار روشن است؛ زیرا دانشگاه آکسفورد همان چیزهایی است که دیده است، نه اینکه امری مستقل از آنها باشد. از نظر *رایل*، همین اشتباه در مورد کسی که ورای رفتارهای انسان، ذهنی را می‌جوید نیز صادق است و بدین لحاظ ذهن چیزی جز همین رفتارها نیست، نه اینکه امری ورای آنها باشد (مسلین، ۱۳۹۰، ص ۶۷/ اکبری، ۱۳۸۲، ص ۷۳).

در نقد و بررسی مطالب پیشین باید گفت:

۱. رفتارگروی خلاف شهود عرفی است؛ زیرا درد رفتار نیست، بلکه یک احساس درونی است که هر شخصی در درون خود وجدان می‌کند:

شهود به ما می‌گوید که جدی‌ترین ایراد رفتارگرایی این پاسخ است که اگر آن را بپذیریم، باید همگی خودمان را به بی‌حسی بزنیم. چیزی وجود دارد که کیفیت دندان‌درد است یا کیفیت رفتن پونز و سوزن در پای کسی است. احساسات محتوای تجربی پدیداری دارند که اگر آنها را به الگوهای بالفعل و بالقوه رفتار تحویل ببریم، آن محتوی ازمیان می‌رود. من صرفاً برای این پیش دندانپزشک نمی‌روم که رفتارم را تغییر بدهم، بلکه برای این می‌روم که از شرّ دردی خلاص شوم که آزارم می‌دهد (مسلین، ۱۳۹۰، ص ۷۲).

این شهود عرفی به اندازه‌ای قوی است که دیدگاه رفتارگرایان به صورت لطیفه‌ای خودنمایی می‌کند. می‌گویند دو رفتارگرا با یکدیگر روبه‌رو شدند. یکی از آنان به دیگری گفت: باتوجه‌به

رفتارت معلوم است حالت خوب می‌باشد، به نظر تو حال من چگونه است؟! به بیان دیگر یکی از ویژگی‌های حالات ذهنی، خصوصی بودن آنهاست، درحالی که رفتارگرایان بی‌توجه به این مطلب از منظر سوم شخص سخن می‌گویند، نه اول شخص، درحالی که نمی‌توان منظر اول شخص را به منظر سوم شخص تحویل برد (خاتمی، ۱۳۸۶، ص ۸۵۲/ اکبری، ۱۳۹۰، ص ۷۵/ کرباسی‌زاده و دیگران، ۱۳۹۱، ص ۶۰).

۲. تمام حالات ذهنی انسان، دارای ظهورات رفتاری نیستند. لازمه چنین نظریه‌ای این است که به عدم وجود چنین حالاتی معتقد شویم؛ مثلاً نمونه آشکار این حالات ذهنی، «خواب‌دیدن» است. لازمه رفتارگروی این است که به وجود «خواب‌دیدن» معتقد نباشیم.

۳. گاهی رفتار، با حالت ذهنی متناظر نیست؛ یعنی گاهی افرادی بدون داشتن حالات متناظر ذهنی، رفتاری از خود بروز می‌دهند؛ مانند یک هنرمند و بازیگر تئاتر که رفتار ناشی از درد را از خود بروز می‌دهد، بی‌آنکه دردی احساس کند. حتی ممکن است خوشحال هم باشد که نقش خود را به خوبی ایفا کرده است. لازمه رفتارگروی این است که این افراد واقعاً درد را احساس کنند (ر.ک: اکبری، ۱۳۹۰، ص ۷۶). از سوی دیگر ممکن است درد و حالات ذهنی باشند، ولی رفتاردردمندانه موجود نباشد. **هیلا ری پاتنم** جامعه‌ای را تصور می‌کند که در آن بزرگسالان می‌توانند جلو همه رفتارهای غیرارادی درد را بگیرند. حتی زمانی که دچار درد عذاب‌آور می‌شوند، نه فریاد می‌زنند، نه ناله می‌کنند و نه اخم می‌کنند، بلکه با صدای کاملاً آرام می‌گویند درد می‌کشند (مسلین، ۱۳۹۰، ص ۷۵).

۵. مسئله «کل‌گرایی ذهن» خلاف این نظریه است. مدعای چنین اشکالی این است که کوشش رفتارگرایان در تحویل کلمات اشاره‌کننده به پدیده‌های ذهنی، به کلمات اشاره‌کننده به پدیده‌های مادی (رفتاری) ناموفق است؛ برای مثال فرض کنیم باران می‌بارد و ما به این مسئله باور داشته باشیم (باور «باران می‌بارد»).

رفتارگرایان می‌گویند این باور به معنای میل ما به بروز رفتار خاص است. فرض کنیم این میل، میل بر داشتن چتر باشد؛ یعنی:

باور (باران می‌بارد) = میل به برداشتن چتر

چنین تحویلی، هرچند در بدو امر ممکن است تحویلی کامل به نظر آید، دقت در مسئله، خلاف

این مسئله را به اثبات می‌رساند. میل به برداشتن چتر، خود از «میل به جلوگیری از خیس شدن» سرچشمه می‌گیرد و این امر خود پدیده ذهنی دیگری است. از سوی دیگر «میل به جلوگیری از خیس شدن» به تبع باور به اینکه «چتر از خیس شدن جلوگیری می‌کند» حاصل می‌شود. این فرایند نشان می‌دهد رفتارگرایان در تحویل الفاظ اشاره‌کننده به پدیده‌های ذهنی، به الفاظ اشاره‌کننده به پدیده‌های مادی (رفتاری) موفق نبوده‌اند (ر.ک: اکبری، ۱۳۹۰، ص ۷۷/ کرافت، ۱۳۸۷، ص ۵۱/ کرباسی‌زاده و دیگران، ۱۳۹۱، ص ۶۲).

۶. پیش‌فرض اصلی رفتارگرایی - دست‌کم در تحلیل (منطقی - فلسفی) آن - اصل تحقیق‌پذیری است، درحالی‌که این اصل پوزیتیویستی خود متزلزل و لرزان بوده، نقدهای زیادی به آن وارد شده است (ر.ک: تالیافرو، ۱۳۸۲، ص ۱۷۹/ کرباسی‌زاده و دیگران، ۱۳۹۱، ص ۶۱)؛ براین‌اساس موارد یادشده نشان می‌دهد رفتار نمی‌تواند همان حالت ذهنی باشد.

۱-۲. این‌همانی ذهن و مغز (Mind-Brain Identity Theory)

این نظریه به وسیله صاحب‌نظرانی همچون پلیس، اسمارت و آرمسترانگ مطرح شد. از منظر این متفکران، اگرچه معنای ویژگی‌های نفسانی و حالات فیزیکی متفاوت است، ولی از جهت وجودی و مصداقی، میان آنها این‌همانی برقرار است؛ بدین‌معناکه ذهن همان مغز و امری کاملاً فیزیکی (این‌همانی مصداقی) است (کرافت، ۱۳۸۷، ص ۶۸/ مسلین، ۱۳۹۰، ص ۳۳). اسمارت معتقد است همان‌گونه که آب چیزی جز H₂O نیست، امر ذهنی همانند درد نیز چیزی زاید بر فعالیت‌های فیزیکی - شیمیایی مغز نیست، بلکه درحقیقت درد همان فعالیت یکی از عصب‌های مغز می‌باشد، یا رعدوبرق همان تخلیه بار الکتریکی در اتمسفر (این‌همانی نوعی) است (همان، ص ۳۳). تقریرهای متفاوتی از این‌همانی ارائه شده است: «این‌همانی نوعی»، «این‌همانی مصداقی» و... (ر.ک: کرافت، ۱۳۸۷، ص ۶۹/ مسلین، ۱۳۹۰، ص ۳۴/ اکبری، ۱۳۹۰، ص ۷۷-۸۲)، ولی همگی در آنچه گفته شد، اتفاق نظر دارند.

گفتنی است توجه به تفاوت‌های فیزیک عرفی و علمی و تسری آن به روانشناسی عمومی و علمی، پایه اصلی این نظریه است؛ برای مثال در فیزیک علمی مشخص شده است که آنچه مردم به آن نور می‌گویند، چیزی جز امواج الکترومغناطیسی نیست. در فیزیک علمی، رنگ عبارت است از ذرات طول موجی که از جسم خارج می‌شود یا ابر عبارت است از ذرات معلق آب در هوا؛

بنابراین آنچه فیزیک علمی به ما نشان داد این بود که نباید نور را واقعیت دیگری در برابر واقعیت امواج الکترومغناطیسی دانست. تسری این مسئله به پدیده‌های ذهنی بدین معناست که برای مثال درد، حقیقت مستقل دیگری در برابر تحریک عصبی به نام c نیست، بلکه درد، دو تعبیر گوناگون - عرفی و علمی - برای یک واقعیت است. همان‌گونه که تحویل الفاظ مرتبط با فیزیک عرفی به فیزیک علمی، به دقت فیزیک افزود، تحویل مربوط به پدیده‌های ذهنی نیز به دقت روانشناسی خواهد افزود (ر.ک: اکبری، ۱۳۹۰، ص ۷۸).

در نقد و بررسی مطالب پیشین باید گفت:

۱. **ضروری نبودن رابطه حالات ذهنی با فرایندهای مغزی:** قوی‌ترین استدلال علیه این دیدگاه، از سوی کریپیکی فیلسوف امریکایی ابراز شده است. کریپیکی بیان می‌کند که اگر الف و ب بر شیء واحدی دلالت می‌کنند، پس گزاره این‌همانی (الف = ب) بالضروره صادق خواهد بود؛ یعنی در هر شرایطی و در تمام جهان‌های ممکن این رابطه برقرار است (کرباسی‌زاده، ۱۳۹۱، ص ۷۰/ کشفی، ۱۳۸۹، ص ۲۷/ مسلین، ۱۳۹۰، ص ۳۹-۴۰)؛ براین اساس اگر طبق نظر قائلان به این‌همانی، حالات ذهنی همان حالات مغزی‌اند و برای مثال درد برابر است با تحریک یکی از نسوج عصبی، باید بالضروره این گزاره صادق باشد که هر جا درد هست، تحریک نسوج هست و هر جا تحریک نسوج باشد، درد هست. کریپیکی می‌گوید این رابطه ضروری میان درد و تحریک نسوج عصبی خاص نیست و برای توضیح آن از نظریه جهان‌های ممکن سود می‌برد و می‌گوید: می‌توان جهان ممکنى فرض کرد که در آن تحریک نسوج مغزی باشد، ولی درد نباشد؛ مثل سربازی که در بحبویه جنگ زخمی می‌شود و همه عوامل فیزیکی برای احساس درد وجود دارد، درحالی که احساس دردی وجود ندارد و جهان ممکنى که در آن درد باشد، ولی تحریک نسوج مغزی نباشد، بنابراین میان ذهن و مغز و حالات آن دو، رابطه این‌همانی برقرار نیست (اکبری، ۱۳۹۰، ص ۸۰-۸۲).

۲. **اشکال مبتنی بر قانون لابینیتز؛** این اشکال را نیگل و جکسون مطرح کردند. طبق قانون لابینیتز، اگر دو چیز واقعاً یکی باشند، هر صفتی که یکی از آن دو دارد، دیگری نیز باید آن را داشته باشد؛ مثلاً از آنجا که جیحون همان آمودریاست، اگر جیحون رود خروشانى باشد، آمودریا نیز رود خروشانى است. اشکال نیگل و جکسون به جنبه‌های کیفی حالات ذهنی مربوط می‌شود.

می‌دانیم که حالات ذهنی یک شخص فقط و فقط از یک دیدگاه و آن هم فقط از منظر اول شخص قابل شناسایی است، درحالی که فرایندهای فیزیکی از منظرهای گوناگون قابل دسترسی و شناسایی‌اند؛ بنابراین باتوجه به چگونگی شناسایی حالات ذهنی و فرایندهای مغزی، معلوم می‌شود که این دو دارای رابطه این‌همانی نیستند (همان، ص ۷۹/ مسلین، ۱۳۹۰، ص ۴۲).

۳. ارتباط فاعلی غیر از رابطه ابزاری: اشکال دیگر به نظریه این‌همانی، این است که تبیین‌های علمی و فیزیکی فقط می‌توانند رابطه و همراهی میان فعالیت‌های ذهنی و مغزی را بیان کنند، درحالی که همراهی و رابطه غیر از این‌همانی است؛ به عبارت دیگر ارتباط فاعلی غیر از ارتباط ابزاری است و آنچه دیدگاه این‌همانی اثبات می‌کند، رابطه ابزاری و همراهی میان ذهن و مغز است، نه اینکه مغز همان ذهن یا علت فاعلی آن باشد، درست مثل رابطه عینک با عمل دیدن که اگرچه شخص با عینک می‌بیند، ولی نمی‌شود دیدن را به خود عینک نسبت داد؛ زیرا عینک، ابزار دیدن است، نه اینکه فاعل دیدن باشد (محمدی و دیگران، ۱۳۹۳، ص ۴۳).

۴. درک درست ماهیت هر دو پدیده: علاوه بر اینکه قضاوت میان دو پدیده به اینکه بگوییم این آن است، به درک ماهیت هر دو پدیده نیاز دارد تا اگر تغییری در ویژگی‌ها مشاهده نشد، حکم به این‌همانی شود و در غیر این صورت، حکم به این‌همانی ناصحیح است؛ در بحث فعلی اولاً، یکی از طرفین یعنی ذهن برای ما ناشناخته است؛ ثانیاً، باتوجه به مطالب پیش گفته، برخی ویژگی‌های امور ذهنی با ویژگی‌های سلول‌های مغزی کاملاً متفاوت بوده، این دو نکته ما را از حکم قطعی به این‌همانی بازمی‌دارد یا قرینه و شاهی‌اند بر حکم به عدم این‌همانی ذهن و مغز (همان).

۵. تفاوت‌های حالات ذهنی و فرایندهای عصبی و مغزی: اشکال دیگری که می‌توان به این نظریه وارد کرد، مبتنی بر تفاوت‌های حالات ذهنی و فرایندهای عصبی و مغزی است؛ زیرا پیش‌تر اشاره شد که یکی از ویژگی‌های حالات ذهنی، حیث التفاتی داشتن است، درحالی که فرایندهای عصبی حیث التفاتی ندارند (ر.ک: مسلین، ۱۳۹۰، ص ۴۵/ کرباسی‌زاده و دیگران، ۱۳۹۱، ص ۶۹)؛ براین اساس نظریه نیز نمی‌تواند راهکار مناسب در توضیح ارتباط نفس و بدن باشد.

۱-۳. کارکردگرایی (Functionalism)

باتوجه به مطالب پیش گفته، ایرادهای گوناگونی به نظریه‌های این‌همانی و رفتارگرایی شده است؛ از این رو عده‌ای از متفکران مانند **هیلاری پاتنم** نظریه جدیدی ارائه دادند که به کارکردگرایی شهرت یافت؛ بدین بیان که حالات ذهنی صرفاً کارکرد ذهن اند، نه اینکه درکنار آن چیزی به نام نفس وجود داشته باشد (کرباسی‌زاده و دیگران، ۱۳۹۱، ص ۸۳)؛ به عبارت دیگر کارکردگرایی همچون رفتارگرایی تحلیلی، منکر مفهوم ذهن به مثابه یک شیء - یعنی جوهری منطقی - است، بلکه ذهن را کارکرد می‌داند. کارکرد شیء اساساً کاری است که آن شیء انجام می‌دهد (مسلین، ۱۳۹۰، ص ۷۷)؛ برای مثال «کاربراتور» می‌تواند دارای تحقق چندگانه باشد. آنچه میان کاربراتورهای گوناگون مشترک است اینکه نقشی واحدی را ایفا می‌کنند؛ یعنی همگی بنزین و هوا را مخلوط و سپس به موتور ارسال می‌کنند. این امر که مثلاً کاربراتور ماشین الف از برنج و کاربراتور ماشین ب از پلاستیک یا آلایژ دیگری ساخته شده است، ارتباطی به موضوع ندارد. مهم آن است که هر دو، وظیفه مذکور را انجام می‌دهند. مثال دیگر، کارکرد ساعت است. ساعت نیز می‌تواند تحقق چندگانه داشته باشد. آنچه میان ساعت‌های مختلف مشترک است اینکه نقش واحدی ایفا می‌کنند؛ یعنی همگی در اینکه زمان را برای ما نشان می‌دهند، مشترک‌اند، ولی ممکن است برخی از پلاستیک، برخی از طلا، برخی از آهن یا آلایژ دیگر ساخته شده باشند. این امور مهم نیستند؛ مهم آن است که همگی کارکرد واحدی دارند (ر.ک: همان، ص ۷۸-۸۱/ کرافت، ۱۳۸۷، ص ۸۹). کارکرد معمولاً شامل گرفتن یک ورودی و تبدیل آن به خروجی است. در بازکن مثال بسیار ساده‌ای برای کارکرد است. ورودی در بازکن، بطری دردار و خروجی آن بطری بدون در است. در بازکن ممکن است انواع و اشکال گوناگون داشته باشد و این مسئله که طراحی در بازکن‌ها چگونه باشد، چندان مهم نیست؛ مهم این است که آنها وظیفه خود را به خوبی انجام دهند؛ براین اساس نقش درد براساس ورودی، خروجی و ارتباط درونی تحلیل می‌شود. ورودی‌ها شرایطی‌اند که سبب ایجاد آسیب در بدن (مانند شکسته شدن پا) و در نتیجه ایجاد درد می‌شوند. خروجی‌ها رفتارهایی‌اند که درد به وجود می‌آورد (مانند آخ‌گفتن). ارتباطات درونی نیز شامل رابطه میان حالت درونی درد با دیگر حالات ذهنی همچون خشمگین شدن یا میل به خلاص شدن از درد است (کرافت، ۱۳۸۷، ص ۹۱-۹۲/ مسلین، ۱۳۹۰، ص ۸۰). کارکردگرایی

دارای دو رویکرد ماشینی و علی می‌باشد. اگر بگوییم حالات ذهنی و امور درونی، یک برنامه‌اند و به همین دلیل مکانیکی و تخلف‌ناپذیرند؛ کارکردگرایی ماشینی نامیده می‌شود و اگر بگوییم علیت دارند، پس غیردیترنیستی‌اند، کارکردگرایی علی نامیده می‌شوند (خاتمی، ۱۳۸۶، ص ۸۵۶-۸۵۷). در نقد و بررسی مطالب پیشین باید گفت استدلال‌های مخالفان به منظور نشان دادن موقعیت‌هایی طرح شده‌اند که در آنها به طور شهودی درمی‌یابیم که هیچ حالت ذهنی وجود ندارد، ولی نقش کارکردی مربوطه وجود دارد (کرافت، ۱۳۸۷، ص ۹۹). این امر نشان می‌دهد که نقش کارکردی ارتباطی به حالات ذهنی مذکور ندارد و برای تحلیل این حالات به فرض ذهن و نفس نیاز است؛ به بیان دیگر کارکردگرایی از تبیین دو بُعد اساسی ذهن ناتوان است. این دو بُعد عبارت‌اند از:

۱. **حیث التفاتی:** استدلال **جان سرل** به خوبی روشن کرد که ممکن است درجایی ورودی، خروجی، برنامه و در نتیجه کارکرد باشد، ولی ذهن‌مندی و التفات موجود نباشد؛ برای این اساس ایجاد مشابهت میان کامپیوتر و انسان که از سوی کارکردگرایان صورت گرفته، مردود است. مثال **جان سرل**، فرد انگلیسی‌زبانی است که به هیچ عنوان با زبان چینی آشنا نیست. از وی خواسته می‌شود درون اتاقی قرار بگیرد که دارای دو درب ورودی و خروجی 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 این شخص کاملاً به زبان چینی آشناست، درحالی که چنین نیست. این مثال که ضربه‌ای جدی به یکی از بنیان‌های کارکردگرایی یعنی مشابهت انسان و ماشین وارد کرد، نشان داد که نقش کارکردی نمی‌تواند حالات ذهنی را توجیه کند (مسلین، ۱۳۹۰، ص ۸۷/ خاتمی، ۱۳۸۶، ص ۸۵۶-۸۵۷).

۲. **جنبه‌های کیفی حالات ذهنی:** امر دیگری که کارکردگرایی نمی‌تواند از عهده تبیین آن برآید، کیفیات ذهنی است. **نِد بلاک** با ذکر مثال‌های نقضی این نکته را اثبات کرده است (مسلین، ۱۳۹۰، ص ۸۹). وی وضعیتی را فرض می‌کند که در آن، دو چیز نقش کارکردی واحدی دارند، ولی یکی کاملاً فاقد جنبه‌های کیفی دیگری است (اکبری، ۱۳۸۲، ص ۷۵)؛ یعنی ممکن است چیزی داشته باشیم که به لحاظ کارکردی معادل آنچه در مورد ذهن انسان‌ها رخ می‌دهد، باشد، اما کوچک‌ترین نمادی از ذهن‌مندی نداشته باشد. **بلاک** می‌گوید: فرض کنید حکومت چین هریک

از شهروندان خود را به یک رادیوی گیرنده - فرستنده مجهز کرده؛ به گونه‌ای که با دیگران در ارتباط‌اند. همچنین ماهواره‌هایی قرار دارند که از همه جای چین دیده می‌شوند. این دستگاه متشکل از بیش از یک میلیارد نفر که با یکدیگر در ارتباط‌اند، به‌ضمیمه ماهواره‌ها، یک مغز غول‌پیکر مصنوعی و بیرونی را تشکیل داده‌اند. چنین دستگاهی اگرچه به‌لحاظ کارکردی می‌تواند معادل یک انسان باشد، قطعاً دارای کیفیات ذهنی همچون احساس درد نخواهد بود و به‌همین دلیل استناد دردمندی و احساس درد به کشور و جمعیت چین به‌عنوان واحدی یک‌پارچه مردود است (مسلین، ۱۳۹۰، ص ۹۱/ کرافت، ۱۳۸۷، ص ۱۰۰).

۳. اشکال چهارچوب: این اشکال از سوی هربرت دریفوس ذکر شده است. بر اساس این اشکال، کامپیوتر به‌دلیل داشتن الگوریتم خاص، به‌اندازه دارندگان هوش طبیعی از انعطاف برخوردار نیست؛ به عبارت دیگر کامپیوتر محصور چهارچوبی است که الگوریتم برای آن حاصل کرده است، درحالی که انسان می‌تواند قواعد کلی خود را در شرایط خاص کنار نهاده، از قانون جدید یا مورد خاصی پیروی کند (اکبری، ۱۳۸۲، ص ۱۰۰)؛ پس حیات ذهنی بیش از آن چیزی است که کارکردگرایی توصیف می‌کند.

باتوجه با اشکال‌هایی که هریک از نظریات وحدت‌انگاری داشتند، نوبت به نظریات دوگانه‌انگاری می‌رسد که پیش‌فرض آنان بر تمایز نفس و بدن استوار است، گرچه خود قرائت‌های متعددی دارند. در این بخش از مقاله به تبیین و بررسی این دیدگاه‌ها خواهیم پرداخت.

۳. دیدگاه‌های دوگانه‌انگار (Dualism)

پیش‌تر ذکر شد که دوآلیزم یا دوگانه‌انگاری، به دیدگاهی گفته می‌شود که ادعای اصلی آن این است که انسان مرکب از دو موجود مستقل می‌باشد؛ «نفس غیرفیزیکی» و «بدن فیزیکی» یا «نفس مجرد» و «بدن مادی». شخص، یعنی صاحب آگاهی و صاحب تجربه، همان نفس است، نه بدن؛ به تعبیری حقیقت انسان به نفس اوست که در طول حیات دنیایی انسان، این نفس به شکلی با بدن پیوند می‌خورد؛ به گونه‌ای که هریک می‌تواند بر دیگری تأثیر بگذارد و متقابلاً از آن اثر بپذیرد، ولی اگر این پیوند قطع شود، چنان که در لحظه مرگ اتفاق می‌افتد، بدن فرومی‌باشد، ولی نفس شخصاً و مستقل از بدن به وجود خود ادامه می‌دهد (مسلین، ۱۳۹۰، ص ۸).

دوگانه‌انگاری دو قرائت متفاوت دارد: «دوگانه‌انگاری جوهری» و «دوگانه‌انگاری ویژگی‌ها». دوگانه‌انگاری جوهری بدین معناست که دو دسته از اشیای اساساً متفاوت وجود دارند: اذهان غیرفیزیکی و بدن‌های مادی. اشخاص، یعنی وجدان تجربه و به‌طور کلی آگاهی را باید با اذهان یا نفوس غیرفیزیکی یکی گرفت. ازسوی دیگر دوگونه ویژگی نیز می‌تواند موجود باشد: ویژگی‌های ذهنی و ویژگی‌های فیزیکی. ویژگی‌های ذهنی به اذهان یا نفوس غیرفیزیکی و ویژگی‌های فیزیکی به بدن‌های مادی مربوط‌اند؛ بنابراین دوگانه‌انگاری جوهری معتقد است اشخاص ویژگی‌های فیزیکی ندارند و بدن‌های آنها نیز ویژگی‌های ذهنی ندارند (همان، ص ۹۶/ کرباسی‌زاده و دیگران، ۱۳۹۱، ص ۲۵).

درمقابل، دوگانه‌انگاری ویژگی‌ها حاضر است دوگانگی ویژگی‌ها را - که پیش‌تر گذشت - بپذیرد، ولی دوگانگی جوهرها را رد می‌کند و معتقد است جوهرها فقط یک نوع‌اند؛ یعنی جوهرهای مادی، ولی مایل است بپذیرد جوهرهای مادی می‌توانند هردو نوع ویژگی را داشته باشند؛ هم ویژگی‌های ذهنی غیرفیزیکی و هم ویژگی‌های مادی (مسلین، ۱۳۹۰، ص ۹۶). باتوجه به اینکه دوگانه‌انگاری ویژگی‌ها را می‌توان به وحدت‌انگاری برگرداند (ر.ک: همان)، فقط یک قرائت از دوگانه‌انگاری باقی می‌ماند که همان دوگانه‌انگاری جوهری است. چنان‌که پیش‌تر اشاره شد، پیشینه تاریخی دوگانه‌انگاری جوهری، عمری به بلندای تاریخ فلسفه دارد و نظریه‌پرداز اصلی آن را می‌توان *افلاطون* نامید و در عصر روشنگری، *دکارت* یگانه پرچمدار دوگانه‌انگاری بود، ولی درمیان فلاسفه مسلمان، *ابن‌سینا*^۱ و پیروان آن عموماً از دیدگاه دوگانه‌انگاری دفاع می‌کنند. بایسته است اکنون به تبیین هرچند مختصر ادله طرفداران

۱. گفتنی است فلاسفه اسلامی پیش از *ملاصدرا* - یعنی *ابن‌سینا*، *شیخ اشراق* و پیروان آن دو - دیدگاه *ارسطو* را با اندکی تفاوت پذیرفتند، ولی *ملاصدرا* با بهره‌گیری از اصول فلسفی عام خویش، همچون اصالت و تشکیک وجود، حرکت جوهری و سرانجام ترکیب اتحادی ماده و صورت، به ترکیب اتحادی و ذاتی نفس و بدن نایل می‌شود و حقیقت نفس را حقیقت تعلقی می‌داند. به‌نظر *ملاصدرا* نفس در آغاز جسمانی و مادی محض است، ولی رفته‌رفته با حرکت جوهری اشتدادی، ضمن حفظ مرتبه پیشین، به سمت تجرد پیش می‌رود؛ یعنی نخست مادی محض است. سپس مادی - مثالی می‌شود و ممکن است به مرتبه مادی مثالی عقلی نیز برسد. بازتاب طبیعی رابطه اتحادی نفس و بدن و بهره نفس از ساحت مادی و تجردی، نظریه وحدت نفس و بدن است. بر پایه این دیدگاه، تأثیر و تأثر دوجانبه نفس و بدن، به تأثیر درمیان مراتب تفسیر می‌شود (ر.ک: شیرازی، ۱۳۷۹، ج ۸، ص ۱۱).

دوگانه‌انگاری بپردازیم، گرچه بررسی تک‌تک ادله از عهده این مختصر بیرون است.

۴. تبیین دکارت از دوگانه‌انگاری و راه‌های اثبات آن

پیش‌تر گفته شد که مشهورترین شارح و مدافع این نظریه در دوره جدید، رنه دکارت است. وی حیاتی تازه به آن بخشید و استدلال‌های پُرشماری همچون کاربرد زبان، خلاقیت رفتاری، شک روشمند، ادراک حسی متمایز و تقسیم‌ناپذیری نفس را به سود آن صورت‌بندی کرد. اکنون نخست این چند استدلال به‌روشنی تبیین و سپس بررسی می‌شود.

۴-۱. استدلال تصویرپذیری

استدلال تصویرپذیری شامل دو مقدمه می‌شود: می‌توانم تصور کنم که بدنی ندارم، اگر بتوانم تصور کنم که بدنی ندارم؛ بنابراین ممکن است بدون بدنم وجود داشته باشم. از این استدلال دو نتیجه گرفته می‌شود: ۱. ممکن است بدون بدنم وجود داشته باشم، ولی اگر نتیجه نخست درست باشد، من چیزی بیش از بدنم هستم؛ ۲. من چیزی بیش از بدنم هستم؛ پس ذهن غیر از بدن است (ر.ک: کرباسی‌زاده و دیگران، ۱۳۹۱، ص ۲۶).

نقد و بررسی: در نقد یک استدلال به سراغ مقدمات آن می‌روند. اگر مقدمات درست بودند، نتیجه ضروری است و باید آن را پذیرفت، ولی هنگامی که سراغ مقدمات این استدلال می‌رویم و در آن دقت و تأمل می‌کنیم، درمی‌یابیم که مقدمات لزوماً درست به‌نظر نمی‌رسد؛ زیرا مقدمه نخست، خود مصادره به مطلوب است و دوگانه‌انگاری را پیش‌فرض گرفته و استدلال می‌کند. در مقدمه نخست، فرض شده است که نفس و بدن با یکدیگر متفاوت‌اند و تصور اولی بدون دومی ممکن نیست، درحالی‌که این امر خود عین مدعاست. مقدمه دوم نیز صحیح به‌نظر نمی‌رسد؛ زیرا هرچه تصورپذیر است، لزوماً امکان وجود ندارد؛ برای مثال تصور کوه طلا، انسان ده سر و مانند آنها ممکن است، ولی واقعیت خارجی ندارند.

۴-۲. استدلال تقسیم‌ناپذیری

استدلال تقسیم‌ناپذیری بدین‌گونه بیان می‌شود: ذهن تقسیم‌پذیر نیست؛ همه موجودات مادی، از جمله مغز، تقسیم‌پذیرند؛ بنابراین ذهن، مغز یا هیچ موجود مادی دیگر نیست (ر.ک: همان).

تقسیم‌پذیری گاهی به صورت کامل است که یک چیز را همچون خط‌کش چوبی، به دو نیمه کنیم و گاهی تجزیه به ویژگی‌ها و کارکردهای آن است؛ مثل اناری که به رنگ، طعم و شکل مدور آن تجزیه شود. مقصود **دکارت** از تقسیم‌ناپذیری، هردو قسم پیش گفته است و ذهن را نه می‌توان به دو یا چند ذهن کامل و نه به اجزایش تقسیم کرد.

نقد و بررسی: در نقد این استدلال می‌توان گفت: دوگانه‌انگار فقط به دنبال آن نیست که نشان دهد ذهن و بدن دو چیز متفاوت‌اند. او اعتقاد دارد ذهن موجود غیرمادی است و از ماده ساخته نشده است. چنین نتیجه‌ای از استدلال تقسیم‌ناپذیری به دست نمی‌آید. تقسیم‌ناپذیری که در استدلال مذکور آمده است، برای برخی اشیای مادی نیز صادق است؛ برای مثال کارکردهای متفاوت «رادیو» را نمی‌توان به صورت مستقل و جدا در نظر گرفت. قابلیت پخش امواج دریافتی، امری جدا و مستقل از رادیو نیست و خارج از رادیو وجود ندارد، ولی این امر دلیل نمی‌شود که رادیو را چیزی بیش از اجزای تشکیل‌دهنده آن بدانیم؛ به عبارت دیگر تقسیم‌ناپذیری کل‌های کارکردی به اجزای‌شان، هم در مورد کل‌های مادی و هم در مورد ذهن برقرار است و این امر نشان‌دهنده غیرمادی بودن هیچ یک نیست.

۴-۳. استدلال استفاده از زبان

این استدلال این گونه بیان می‌شود: ذهن می‌تواند از زبان استفاده کند؛ هیچ شیء فیزیکی نمی‌تواند از زبان استفاده کند؛ بنابراین ذهن شیء فیزیکی نیست (کرافت، ۱۳۸۷، ص ۲۱).
نقد و بررسی: در نقد این استدلال گفته‌اند: ماشین‌های امروزی مانند کامپیوتر نیز می‌توانند از دستور زبان و نحو زبان استفاده کنند؛ زیرا این امر بستگی به برنامه‌نویس دارد که چه برنامه زبانی را به کامپیوتر یا ماشین می‌دهد و صرف استفاده از زبان، دلیل بر مجرد و غیرمادی بودن نمی‌شود.

۴-۴. استدلال استفاده از استدلال

این دلیل بدین صورت تنظیم می‌شود: ذهن می‌تواند استدلال کند؛ هیچ شیء فیزیکی نمی‌تواند استدلال کند؛ پس ذهن، شیء فیزیکی نیست. این استدلال نیز قابل نقد است؛ زیرا مقصود از استدلال هرچه باشد، شامل استدلال ریاضی می‌شود و می‌دانیم ماشین از عهده استدلال ریاضی

به‌خوبی برمی‌آید؛ مثلاً ماشین حساب‌های امروزی می‌توانند انواع محاسبات و استدلال‌های پیچیده را انجام دهند، درحالی‌که امر فیزیکی‌اند؛ بنابراین صرف قدرت بر استدلال نمی‌تواند دلیل بر غیرمادی بودن باشد. افزون‌براین، دیدگاه دکارت گرفتار اشکالات زیادی است؛ ازجمله کیفیت ارتباط امر مجرد و غیرفیزیکی به امر فیزیکی است که خود دکارت در پاسخ به ملکه الیزابت، به آن معترف بوده، معتقد است دیدگاه دوگانه‌انگاری زمانی قابل فهم است که به فهم عرفی اتکا شود، نه دقت عقلی (ر.ک: همان، ص ۲۷).

۵. ادله تجرد نفس از دیدگاه فیلسوفان مسلمان

پیش‌تر اشاره شد که فیلسوفان مسلمان و بسیاری دیگر به تجرد نفس معتقد شده‌اند و درمقابل، عموم متکلمان به عدم تجرد نفس رأی داده‌اند، گرچه به تمایز نفس و بدن قائل بوده‌اند. این امر نشان می‌دهد که صرف اثبات تمایز نفس و بدن، تجرد نفس را نتیجه نمی‌دهد؛ زیرا ممکن است کسی به جوهر مستقل از بدن قائل باشد، ولی آن را مجرد نداند (برنجکار، ۱۳۸۹، ص ۱۹)؛ بنابراین لازم است پس از اثبات ثنویت مذکور، تجرد نفس بررسی شود.

از راه‌های متعددی بر تجرد نفس استدلال شده است که می‌توان آنها را به چند دسته تقسیم کرد؛ برخی از شواهدی همچون رؤیاهای صادق، تله‌پاتی ذهنی، اتوسکپی و احضار روح استفاده می‌کنند (یارعلی کرد فیروزجایی و یگران، ۱۳۹۲، ص ۴۹). دسته دیگر، براهین خالص فلسفی‌اند 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 را که نفس است، نتیجه می‌گیرند؛ یعنی با بیان غیرمادی 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» منسوب‌اند، غیرمادی و مجردند؛ پس به‌طور مسلم من به‌عنوان فاعل و عامل این پدیده‌ها جوهری مجرد خواهد بود (واعظی، ۱۳۹۰، ص ۴۳/ مصباح یزدی، ۱۳۸۸، ج ۲، ص ۱۶۸). اکنون به دلایلی که مغایرت نفس و بدن را اثبات می‌کنند و سپس به دلایلی که تجرد عقلی را بیان می‌کنند، می‌پردازیم.

۵-۱. اثبات نفس و تغایر نفس و بدن

فلاسفه مسلمان برای اصل وجود نفس، دلایل متعددی ارائه کرده‌اند که در ذیل به نمونه‌هایی از آن اشاره می‌شود.

۵-۱-۱. اثبات نفس از راه حرکت و افعال گوناگون

ابن‌سینا که یکی از طرفداران اصلی دوگانه‌نگاری در جهان اسلام است، در دلیل نخست که در نفس شفا برای اثبات نفس اقامه می‌کند، صفاتی را بیان می‌کند که محال است از ناحیه جسم - بما هو جسم - قابل انتزاع باشد. تقریر وی از این برهان این‌گونه است:

ما اجسامی را مشاهده می‌نماییم که صاحب حس و حرکت ارادی‌اند و نیز اجسامی را ملاحظه می‌کنیم که غذا می‌خورند، رشد می‌کنند و تولیدمثل می‌نمایند. این افعال به جهت جسم بودن آنها نیست؛ از این‌رو بایستی در ذات آنها مبادی غیر جسمانی و چیزی که افعال از آن صادر می‌شود، باشد. و بالجمله هرچه منشأ پیدایش افعالی باشد که آن بر یک منوال نباشد (لیست علی و تیره واحده) و فاقد اراده باشد، آن را نفس می‌نامیم (ابن‌سینا، ۱۳۷۵، ص ۱۳).

همان گونه که روشن است، این برهان با این پرسش آغاز می‌شود که منشأ آثار در انسان و حیوانات چیست؟ آیا منشأ آثار، جسم و مزاج است یا اینکه ماده مشترک بوده، یا اینکه صورت نوعیه (نفس) است؟ به بیان دیگر در اجسامی که تنمیه، تغذیه، تولیدمثل و حرکت ارادی وجود دارد، محرک و منشأ آثاری باید وجود داشته باشد. شیخ مدعی است جسم نمی‌تواند منشأ این افعال باشد؛ چراکه جسم بین همه اجسام مشترک است و لازمه آن این است که این آثار و افعال در همه اجسام باشد و حال آنکه در بعضی اجسام وجود ندارد. مزاج نیز نمی‌تواند منشأ این افعال و محرک ارادی باشد؛ زیرا حرکت مزاج چه بسا مخالف حرکت ارادی باشد و خلاف حرکت ارادی، مقتضی سکون اجسام باشد. ماده نیز نمی‌تواند منشأ حرکت باشد؛ زیرا اولاً، حیثیت ماده فقدان و قبول است و حیثیت فعل، حیثیت وجدان است؛ ثانیاً، ماده در همه اجسام مشترک است و لازمه آن این است که این آثار در همه اجسام باشد، در حالی که در برخی موجود و در برخی نیست؛ پس چیزی به نام نفس باقی می‌ماند که منشأ همه این آثار و افعال و ازجمله حرکت ارادی است.

۵-۱-۲. اثبات نفس از راه فرض انسان معلق در هوا

برهان دومی که در نفس شفا و نیز در نمط سوم اشارات برای اصل وجود نفس اقامه می‌کند، خاص انسان است که معروف به برهان «معلق در هوا» می‌باشد. ایشان می‌نویسد:

ولو توهمت أن ذاتک قد خلقت أول خلقها - صحیحة العقل والهیة -
و فرض أنها علی جملة من الوضع و الهیة - لاتبصر أجزاءها و
لاتتلمس أعضاؤها - بل هی منفردة و معلقة لحظة ما فی هواء طلق
وجدتها قد غفلت عن کل شیء إلا عن ثبوت إنباتها (همان، ص ۲۹۲).

در توضیح این برهان می‌توان گفت شیخ، فرضی را در نظر می‌گیرد که انسان بر احوال و اعضای خود آگاهی ندارد، مع ذلک بر نفس و ذات خود آگاهی دارد؛ به بیان دیگر در این فرض (انسان معلق در هوا)، حواس ظاهر هیچ نقشی در ادراک ذات ندارند و باین حال انسان از ذات و «من» خود، آگاهی دارد؛ پس نتیجه‌ای که از این برهان به دست می‌آید اینکه نفس غیر از بدن است و انسان به نفس و ذات خود بدون واسطه و از راه علم حضوری و شهود آگاهی دارد؛ یعنی می‌توان وضعیتی را تصور کرد که انسان از بدن یا جزئی از آن غافل باشد، ولی به خود علم داشته باشد و به همین دلیل نفس، جزئی از بدن نیست و هنگامی که جزئی از بدن نباشد، به طور قطع مادی نیست؛ یعنی مجرد است (فیاضی، ۱۳۸۹، ص ۲۱۸-۲۲۰).

۵-۲. دلایل اثبات تجرد نفس

۵-۲-۱. تجرد صور کلیه اقتضای تجرد محل را دارد

این دلیل بدین صورت تقریر شده است: صور معقوله و کلیات امور مجردند؛ زیرا اختصاص به امری دون امری ندارد. محل این صور نیز باید مجرد باشد، وگرنه خلف فرض لازم می‌آید؛ بنابراین نفس انسان که محل کلیات است، باید مجرد باشد (ابن سینا، ۱۳۷۵، ص ۱۹۱/همو، ۱۳۷۹، ص ۳۶۲)؛ به عبارت دیگر: ۱. علم و تعقل وجود دارد که همان حصول صور معقوله نزد عاقل است؛ ۲. صور معقوله دارای مقدار نیستند، یعنی مجردند؛ ۳. چیزی که مقدار ندارد، نمی‌تواند در امری که ذی مقدار است (نفس)، حلول کند؛ بنابراین نفس عاقله که محل این صور معقوله و مجرده‌اند، باید مجرد باشد و هوالمطلوب (حسن زاده، ۱۳۸۱، ص ۱۴۷).

۵-۲-۲. عدم تناهی توانایی قوه عاقله

این دلیل از دو مقدمه تشکیل می‌شود:

۱. قوه عاقله انسان می‌تواند بی‌نهایت صور عقلی را تعقل کند؛ یعنی نفس انسان قادر است بی‌نهایت صورت عقلی را درک کند. این مقدمه وجدانی است. حکیم سبزواری در توضیح این مقدمه می‌نویسد:

... اما اثبات صغری بدین جهت است که قوه عاقله توانایی تمام معقولات را دارد؛ زیرا ادراک کلیات این ویژگی را دارد که عقل با درک یک حقیقت به تمام امور دیگر احاطه می‌یابد؛ زیرا امر مورد تعقل از حیث تحقق، عین تمام مشترک نوعی و جنسی است. زمانی که عقل این چنین گزاره‌ای را تشکیل می‌دهد که: آتش روشن است، ذهن و عقل انسان به تمام آتش‌های گذشته، آینده، خارجی و ذهنی احاطه می‌یابد (سبزواری، ۱۴۲۲، ص ۱۳۴).

۲. جسم و صورت منطبق در جسم، قدرت بر امور نامحدود را ندارد؛ زیرا اگر مادی باشد، درنهایت گنجایش آن به اتمام می‌رسد. این مقدمه نیز جزء بدیهیات است؛ بنابراین نفس انسان باید مجرد باشد تا توانایی امور بی‌نهایت را داشته باشد؛ یعنی برای ما این امکان وجود دارد که قوه عاقله تک‌تک امور معقوله را به صورت غیرمتناهی تصور کند. ازسوی دیگر شیء که توانایی تصور امور غیرمتناهی را دارد، امکان ندارد جسم و جسمانی باشد؛ بنابراین نفس انسان که توانایی معقولات را دارد، مجرد است و در جسم و امور جسمانی قائم نیست (ابن سینا، ۱۳۷۵، ص ۱۹۲/ همو، ۱۳۷۹، ص ۱۷۸).

۵-۲-۳. عدم ادراک همیشگی نفس با آلت

خلاصه این برهان این است که اگر قوه عاقله دارای آلت جسمانی باشد، یا باید هرگز آن آلت را درک نکند یا همواره آن را درک کند و حال اینکه نفس، گاهی آلت و اعضای بدن را درک می‌کند و گاهی از آن غافل است؛ پس نفس، مجرد است و قوه عاقله در هیچ عضوی منطبق نیست.

۵-۲-۴. عدم خستگی قوه عاقله از تکرار فعل

خلاصه این برهان بدین صورت است که اگر نفس، جسم یا جسمانی بود، از تکرار فعل کلال و

خستگی به آن دست می‌داد و حال آنکه امر درمورد نفس و قوه عاقله برعکس است؛ زیرا نفس در امور عقلی و فکری نه تنها خسته نمی‌شود که قوت و شدت می‌یابد؛ پس نفس، مجرد است و امر مادی نیست؛ به بیان دیگر این دلیل از دو مقدمه تشکیل می‌شود: ۱. قوه عاقله با تکرار، قوت و سرعت افعال، دستخوش کلال نمی‌شود؛ ۲. قوای بدنی همواره با تکرار، قوت و سرعت افعال، دستخوش کلال می‌شوند؛ ۳. قوه عاقله، بدنی و جسمانی نیست.

ابن سینا در این باره می‌نویسد:

... تمام قوایی که به وسیله آلت جسمانی ادراک می‌کنند، این خصوصیت را دارند که استمرار ادراک آنها را خسته و ادراک‌های شدید و سخت آنها را ضعیف می‌کند؛ به طوری که بعد از یک ادراک شدید، قادر به ادراک امر ضعیف نیستند؛ برای مثال به دنبال صدای شدید، صدای ضعیف دیگر شنیده نمی‌شود و یا دیدن نور شدید موجب می‌شود انسان نتواند بلافاصله نورهای ضعیف را ببیند، اما در قوه عاقله چنین نیست؛ زیرا کسی که مطلب پیچیده و سختی را تعقل کند، بلافاصله بعد از آن راحت می‌تواند مطلب ساده‌ای را درک کند و ادامه تعقل موجب خستگی نمی‌شود (همو، ۱۳۷۵، صص ۱۹۵ و ۲۷۳/ همو، ۱۳۷۹، ص ۳۶۸).

۵-۲-۵. عدم ضعف قوه عاقله با مرور زمان

تقریر این دلیل این گونه است که اگر قوه عاقله یکی از قوای جسمانی باشد، باید همواره با ضعف بدن، رو به ضعف رود و حال آنکه از حدود چهل سالگی، قوه عاقله رو به کمال و قوت و بدن، رو به ضعف و ناتوانی می‌رود؛ پس نفس انسان مجرد است، نه مادی (همو، ۱۳۷۵، صص ۱۹۵ و ۲۶۷/ همو، ۱۳۷۹، ص ۳۶۷).

۵-۲-۶. درک بی‌واسطه نفس از خودش

این برهان نزد ابن سینا از قوی‌ترین براهینی است که بر تجرد نفس قائم شده است. ایشان در کتاب مباحثات، از این برهان به عنوان «أجل البراهین» یاد کرده است. تقریر ساده این برهان بدین صورت است که نفس ذات خود را بدون وساطت امر دیگری تعقل می‌کند؛ پس ذاتش برای نفس حاضر است. هرآنچه ذاتش نزدش حاضر باشد، قائم به ذات و غیرجسمانی است؛ پس نفس، غیرجسمانی است (همو، ۱۳۷۱، صص ۱۵۵-۱۵۶/ همو، ۱۴۰۰، ص ۲۷).

۵-۲-۷. خصلت ذاتی نفس در بازگرداندن معلومات فراموش شده

این دلیل در نفس شفا به عنوان توهّم ذکر شده است و استاد حسن زاده آملی معتقد است این امر خود دلیل مستقل بوده، همین دلیل در کتاب رسائل ابن سینا به عنوان حجت و دلیل نهم ذکر شده است (همو، ۱۴۰۴، ج ۲، ص ۱۹۶/ همو، ۱۴۰۰، ص ۲۶۹).

تقریر این دلیل بدین گونه است که نفس در به یاد آوردن و استرجاع امور و صور فراموش شده به تنهایی کافی است و نیازی به تکرار سبب نیست و از سوی دیگر امور جسم و جسمانی در استرجاع صفت زائل شده، نیازی به تکرار و به کار بردن مجدد سبب دارد؛ برای مثال اگر آبی که گرم شده است و سپس سخونت آن زایل شود، برای بازگشت سخونت نیازی دوباره به آتش وجود دارد، درحالی که امور معنوی این گونه نیست؛ پس نفس، مجرد است.

۵-۲-۸. زایل نشدن معلومات قبلی نفس با افزوده شدن معلومات جدید

تقریر ساده این دلیل بدین صورت است که یکی از ویژگی های اجسام است که ابعاد سه گانه جسم (طول، عرض و عمق) زمانی که بر جسم افزوده شود، جسم به تبع آنها طویل، عریض و عمیق می شود. در این صورت اگر ابعاد دیگری بر جسم افزوده شود، امکان ندارد جسم ابعاد جدید را پذیرا باشد، مگر اینکه ابعاد سابقه زایل شود، درحالی که نفس ناطقه انسان از این قاعده مستثناست و با افزودن معلومات دیگر، معلومات سابق نه تنها زایل نمی شود، بلکه اتساع و افزایش می یابد و این امر دلیل است بر اینکه نفس ناطقه یا قوه عاقله انسان، مجرد است (ابن سینا، ۱۴۰۰، ص ۲۶۷).

۵-۲-۹. ثبات شخصیت

دلیل دیگر هویت و شخصیت ما که از آن به «من» تعبیر می کنیم، در طول عمر ثابت است و با یک تشخص موجود است، درحالی که بدن دائماً تغییر می کند. اکنون اگر حقیقت انسان همین بدن بود، باید با تغییر بدن، آن حقیقت که با من به آن اشاره می کنیم نیز کاملاً عوض شده باشد، درحالی که چنین نیست؛ بنابراین «من» امری غیر از بدن است (فیاضی، ۱۳۸۹، ص ۲۲۳/ طباطبایی، ۱۳۶۴، ج ۱، ص ۱۱۸). **توماس رید** بیان روشنی در این باره دارد:

هویت شخصی من، مستلزم تداوم وجود چیز تقسیم ناپذیری است که من آن را خود می نامم. این خود هرچه باشد، چیزی است که می اندیشد، عمل می کند و رنج می برد. اندیشه ها و اعمال و احساسات هر لحظه در تغییرند و یک موجودیت متوالی و پی در پی دارند، 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، ص ۴۱).

براین اساس از آنجاکه ما در سراسر عمر، خود را یک «من» واحد می‌یابیم، بدین معنا که از ابتدای عمر تا آخر آن احساس می‌کنیم یک شخص هستیم و چنین احساسی برای همه انسان‌ها وجود دارد، ولی بدن، امری تغییرپذیر است؛ پس نفس، غیر از بدن است.

۵-۲-۱۰. محال بودن انطباع کبیر در صغیر

یکی از ادله‌ای که مرحوم علامه برای تجرد نفس اقامه کرده است، عدم انطباع کبیر در صغیر است. انسان بالبداهه می‌تواند صورت‌های بزرگی مانند کوه و دریا را با همان بزرگی تصور کند. اگر نفس، مدرک همان بدن مادی یا جزئی از آن مثلاً مغز باشد، لازمه‌اش انطباع کبیر در صغیر است، درحالی که انطباع کبیر در صغیر، ممکن نیست؛ بنابراین محال است محل انتقاش این صور عظیمه، مادی باشد (طباطبایی، ۱۳۶۴، ج ۱، ص ۱۹۰ / همو، ۱۳۸۵، ج ۱، ص ۱۵۹).

نتیجه

در این مقاله، رابطه نفس و بدن از دیدگاه فیلسوفان بررسی شد و دیدگاه‌های گوناگونی برای تبیین آن از سوی صاحب‌نظران ابراز شد که به دو گروه عمده «وحدت‌انگاری» و «دوگانه‌انگاری» قابل تقسیم است. در دیدگاه وحدت‌انگار، نفس و بدن یکی‌اند و دو کارکرد یک جوهر واحدند، درحالی که در دیدگاه دوگانه‌انگار، نفس و بدن دو جوهر مجزا و مستقل از یکدیگرند که هریک کارویژه خاص خود را دارند. دیدگاه وحدت‌انگاری به شاخه‌های متعددی منشعب شده است که رفتارگرایی، این‌همانی و کارکردگرایی از شاخه‌های مهم آن بوده، نقدهای مهم و اساسی به هریک از شعب وحدت‌انگاری وارد شده است که باتوجه به این نقدها، قرائت وحدت‌انگاری رنگ می‌بازد، ولی قرائت دوگانه‌انگاری که سابقه‌ای به بلندای تاریخ فلسفه دارد، طرفداران جدی همچون افلاطون از متقدمان و دکارت از متأخران دارد؛ هرچند بر این دیدگاه نقدهای خاصی نیز وارد است. دراین میان فیلسوفان مسلمان - به جز ملاصدرا - عموماً به دیدگاه دوگانه‌انگاری متمایل بوده‌اند که ابن‌سینا یکی از نظریه‌پردازان اصلی آن است. وی ادله متعددی برای این منظور اقامه کرده است که ذیل دو عنوان کلی قابل بررسی است:

۱. اثبات اصل نفس و غیریت آن با ماده و جسم که در این باره دو دلیل اقامه شد: نخست، از راه حرکات و کارهای گوناگون انسان و حیوانات پی بریم که در انسان و حیوانات، امری ورای جسمیت باید باشد که باعث این حرکات شده است؛ دوم، از راه برهان «انسان معلق در فضا» نیز به این نتیجه نایل می‌آییم که نفس خود را به علم حضوری درک می‌کند؛ پس نفس غیر از بدن است.

۲. اثبات تجرد نفس که در این باره دلایل متعددی بر تجرد نفس اقامه شد. نکته‌ای که باید در آخر این نوشته یادآوری شود اینکه ادله طرفداران دوگانه‌انگاری نیز نقد و ایراداتی دارد که پرداختن به آنها از عهده این مختصر بیرون است.

منابع

۱. ابن سینا، حسین بن عبدالله؛ الشفاء (الطبیعیات)؛ تحقیق سعید زاید؛ قم: مکتبه آیه الله المرعشی، ۱۴۰۴ق.
۲. ابن سینا، حسین بن عبدالله؛ المباحثات؛ تحقیق و تعلیقه محسن بیدارفر؛ قم: انتشارات بیدار، ۱۳۷۱.
۳. ابن سینا، حسین بن عبدالله؛ النجاة من الغرق فی بحر الضلالات؛ مقدمه و تصحیح محمدتقی دانش‌پژوه؛ تهران: انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۷۹.
۴. ابن سینا، حسین بن عبدالله؛ النفس من کتاب الشفاء؛ تحقیق آیت الله حسن زاده آملی؛ قم: مرکز النشر التابع لمکتب الاعلام الإسلامی، ۱۳۷۵.
۵. ابن سینا، حسین بن عبدالله؛ رسائل ابن سینا؛ قم: انتشارات بیدار، ۱۴۰۰ق.
۶. اکبری، رضا؛ جاویدانگی؛ چ ۱، قم: بوستان کتاب، ۱۳۸۲.
۷. برنجکار، رضا؛ «نفس در قرآن و روایات»، مجله نقد و نظر؛ ش ۵۹، پاییز ۱۳۸۹، ص ۲۸۴.
۸. تالیافرو، چارلز؛ فلسفه دین در قرن بیستم؛ ترجمه انشاءالله رحمتی؛ تهران: دفتر پژوهش و نشر سهرودی، ۱۳۸۲.
۹. حسن زاده، حسن؛ الحجج البالغة علی تجرد النفس الناطقة؛ قم: بوستان کتاب، ۱۳۸۱.
۱۰. خاتمی، محمود؛ مدخل فلسفه غربی معاصر؛ تهران: علم، ۱۳۸۶.
۱۱. رازی، فخرالدین؛ المطالب العالیة من العلم الإلهی؛ ج ۷، بیروت: دارالکتاب العربی، ۱۴۰۷ق.
۱۲. ژلسون، اتین؛ روح فلسفه قرون وسطی؛ ترجمه ع. داودی؛ چ ۱، تهران: انتشارات علمی فرهنگی، ۱۳۶۶.
۱۳. شیرازی، صدرالدین محمد بن ابراهیم؛ الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة؛ ج ۲،

- قم: مکتبه المصطفوی، ۱۳۷۹.
۱۴. طباطبائی، سیدمحمدحسین؛ اصول فلسفه و روش رئالیسم؛ تهران: صدرا، ۱۳۶۴.
 ۱۵. طباطبائی، سیدمحمدحسین؛ نه‌ایة الحکمة؛ تصحیح غلامرضا فیاضی؛ قم: مؤسسه امام خمینی، ۱۳۸۵.
 ۱۶. طوسی، خواجه نصیرالدین؛ تلخیص المحصل؛ بیروت: دارالأضواء، ۱۴۰۵ق.
 ۱۷. فیاضی، غلامرضا؛ علم النفس فلسفی؛ قم: مؤسسه امام خمینی، ۱۳۸۹.
 ۱۸. مسعودصادقی، مجید احسن؛ «بررسی انتقادی رویکردهای فیزیکیالیستی به نفس با تکیه بر شواهد عقلی و نقلی»، فصلنامه علمی - پژوهشی اندیشه‌ی نوین دینی؛ ش ۳۸، پاییز ۱۳۹۳، ص ۹۵-۱۱۴.
 ۱۹. کاپلستون، فردریک؛ تاریخ فلسفه؛ ترجمه امیرجلال‌الدین اعلم؛ ج ۵، تهران: انتشارات علمی فرهنگی، ۱۳۸۸.
 ۲۰. کاپلستون، فردریک؛ تاریخ فلسفه؛ ترجمه جلال‌الدین مجتبی؛ ج ۱، تهران: انتشارات علمی فرهنگی، ۱۳۹۱.
 ۲۱. کرافت، ایان ریونز؛ فلسفه ذهن؛ ترجمه حسین شیخ‌رضایی؛ ج ۱، تهران: صراط، ۱۳۸۷.
 ۲۲. کرباسی‌زاده، امیراحسان و حسین شیخ‌رضایی؛ آشنایی با فلسفه ذهن؛ تهران: هرمس، ۱۳۹۱.
 ۲۳. کشفی، عبدالرسول؛ «نقد روایت پاول چرچلند از فیزیکیالیسم حذف‌گرایانه»، فصلنامه اندیشه دینی؛ ش ۲۶، بهار ۱۳۸۷، ص ۱-۱۸.
 ۲۴. محمدی، محمدحسین؛ «بررسی دیدگاه ملاصدرا و جان هیک درباره ارتباط نفس و بدن»، حکمت معاصر؛ ش ۱، بهار ۱۳۹۳، ص ۱۰۹-۱۳۱.
 ۲۵. مسلین، کیت؛ درآمدی به فلسفه ذهن؛ ترجمه مهدی ذاکری؛ تهران: انتشارات علمی فرهنگی، ۱۳۹۰.
 ۲۶. مصباح یزدی، محمدتقی؛ آموزش فلسفه؛ تهران: نشر بین الملل، ۱۳۸۸.
 ۲۷. واعظی، احمد؛ انسان در اسلام؛ تهران: سمت، ۱۳۹۰.