

# ارزیابی دیدگاه‌های رایج

## در مسئله «ذهن - بدن» در دو مسئله

### «هویت معرفت» و «ارتباط ذهن و بدن»

۱۷۹

حسین مطلبی کربکندی\*

ذهن

ارزیابی دیدگاه‌های رایج در مسئله «ذهن - بدن» در دو مسئله «هویت معرفت» و «ارتباط...»

#### چکیده

مسئله «ذهن - بدن» که در حوزه فلسفی اسلامی و فیلسوفان قدیمی غربی به شکل «نفس - بدن» مطرح شده است، از دیرباز یکی از مسائل محوری در فلسفه، به‌ویژه در میان فیلسوفان ذهن متأخر بوده است. در این میان، دو مسئله «هویت معرفت» و «نحوه ارتباط ذهن و بدن» را می‌توان از بنیادی‌ترین و محوری‌ترین چالش‌ها درباره دیدگاه‌های گوناگون طرح‌شده درباره مسئله ذهن - بدن دانست. این پژوهش بر آن است که دیدگاه‌های مختلف رایج در مقوله ذهن - بدن را در رویارویی با این دو چالش بنیادین بیازماید. بدین منظور و در گام نخست، یازده دیدگاه را که در حکم دیدگاه‌های رایج در دو حوزه فلسفی اسلامی و غربی هستند، معرفی کرده، سپس هر یک از این دیدگاه‌ها را با دو چالش اساسی معهود، یعنی «ارائه تحلیل مناسب از هویت معرفت» و «توجیه مناسب از نحوه ارتباط ذهن و بدن»، روبه‌رو ساخته و پاسخ هر دیدگاه را به این مسائل بنیادین آورده و این پاسخ‌ها را داوری کرده است. در پایان - و با تحلیل دستاورد این مقایسه - چنین نتیجه‌گیری می‌شود که تنها دیدگاه خاص حکمت متعالیه از رویارویی با این دو مسئله سربلند بیرون می‌آید.

واژگان کلیدی: ذهن، بدن، نفس، مغز، ملاصدرا.

h.motallebi@gmail.com

\* دانشجوی دکتری رشته کلام اسلامی دانشگاه قم.

تاریخ دریافت: ۹۶/۷/۲۴

تاریخ تأیید: ۹۵/۸/۲۰

## مقدمه

از دیرباز مسئله ذهن و اندیشیدن از مهم‌ترین مسائل بشری در حوزه فلسفه مطرح بوده است. در این میان، فیلسوفان قدیمی و همه فیلسوفان اسلامی - اعم از مشایی، اشراقی و صدرایی - از آنجاکه اندیشیدن و ذهن را از کارکردهای نفس می‌دانسته‌اند، به این مسئله در ذیل مسئله نفس و مسائل پیرامون آن به عنوان یکی از محوری‌ترین مباحث فلسفی پرداخته‌اند، تا جایی که برخی از حکیمان برای دقت بیشتر در این مسئله، دست به نگارش تک‌نگاره‌هایی در این باره زده‌اند (برای نمونه، ر.ک: ارسطو، [بی‌تا] / ابن‌سینا، ۱۳۸۳ / ابن‌باجه، ۱۹۹۲)؛ بنابراین در حوزه فلسفی اسلامی - با توجه به اعم‌بودن نفس از ذهن - درکل با واکاوی ویژگی‌های نفس، خواص ذهن را نیز بررسی کردند.

در حوزه فلسفی غرب، برخی فیلسوفان غربی منکر بعد غیرمادی برای وجود انسان هستند؛ بنابراین واژه ذهن جایگاه ویژه‌ای در نزد آنان یافت که یکی از اصلی‌ترین دلایل این امر را می‌توان این دانست که واژه ذهن، بر خلاف آنچه درباره واژه نفس رایج بود، درباره حقیقت و ویژگی‌های خاص قوای اندیشه - مانند مادی یا غیرمادی بودن آن - بی‌طرف و بدون رجحان بود؛ بنابراین فیلسوفان با رویکردهای گوناگون درباره حقیقت ذهن، از این واژه برای اشاره به واقعیت متفکر در انسان استفاده می‌کردند و رفته‌رفته «فلسفه ذهن» در میان فلسفه‌های مضاف، جایگاه ویژه‌ای یافت. در میان مسائل مطرح‌شده در فلسفه ذهن، «مسئله ذهن - بدن» را می‌توان از محوری‌ترین مباحث دانست، به گونه‌ای که در بیشتر کتاب‌هایی که به‌طورمستقیم در زمینه فلسفه ذهن نگارش شده، بخش چشمگیری از کتاب‌ها به بیان دیدگاه‌ها و نکته‌های مرتبط با مسئله ذهن - بدن می‌پردازند، برای نمونه (See: Maslin, 2001, pp.2-32 / Cockburn, 2001, pp.37-75).

ما در بخش نخست این مقاله، بیشتر دیدگاه‌های رایج را درباره مسئله ذهن و بدن با جداکردن دو حوزه فلسفی غربی و اسلامی آوردیم و خلاصه‌وار با مبانی آنها آشنا می‌شویم؛ سپس در بخش دوم نگاشته، هر یک از این دیدگاه‌ها را با دو چالش بنیادین در فلسفه ذهن - یعنی «ارائه تحلیل مناسب از هویت معرفت» و «توجیه مناسب از چگونگی

ارتباط ذهن و بدن» - روبه‌رو ساخته و به داوری پاسخ‌های ارائه‌شده می‌پردازیم. در این باره دو نکته اهمیت دارد:

نکته نخست: همان‌گونه که از واژه «رایج» در خصوص دیدگاه‌ها روشن است، ما در اینجا کوشیده‌ایم صرفاً مشهورترین دیدگاه‌ها درباره رابطه ذهن و بدن را بیان کنیم و این به معنای جامع‌بودن مجموعه دیدگاه‌های گفته‌شده نیست. دیگر اینکه ما با هر دیدگاه، صرفاً در حدی که بتوانیم آنها را در مسائل مد نظرمان بسنجیم، آشنا می‌شویم و بررسی ابعاد کامل این دیدگاه‌ها نیازمند مجالی فراخ‌تر است که از عهده این پژوهش خارج است. نکته دوم: علت برگزیدن دو «مسئله هویت معرفت» و «چگونگی ارتباط ذهن و بدن» این بوده است که اولاً می‌توان گفت این دو مسئله، در میان همه مسائل مرتبط با فلسفه ذهن، حالت محوری داشته‌اند و در طول تاریخ فلسفه همواره بحث و بررسی شده‌اند و ثانیاً - آن‌چنان‌که خواهیم دید - در میان دیدگاه‌های بررسی‌شده تنها یک دیدگاه از پس هر دو چالش با موفقیت بر می‌آید و دیدگاه‌های دیگر دست‌کم در رویارویی با یکی از این دو چالش مردود خواهند شد و این نکته در قیاس میان دیدگاه‌ها نکته‌ای کاربردی است که می‌تواند در یک سنجش بنیادین میان دیدگاه‌ها در راستای یافتن دیدگاه برتر (در پژوهش‌های آینده) مسیر روشن‌تری را در اختیار گذارد.

### الف) دیدگاه‌های رایج در حوزه فلسفی غرب

#### ۱. دوگانه‌انگاری جوهری

در میان فلاسفه غربی، اندیشه دوگانه‌انگاری جوهری (Substance Dualism) دکارت نمونه کاملی است. او با اعمال شک دستوری و پس از یقین به هستی خود، کوشید چپستی خود را تبیین کند. دکارت این ماهیت «خود» را چیزی می‌داند که باید توانایی فکرکردن داشته باشد (لاندسمان، ۱۳۹۰، ص ۱۴۵). او پس از بررسی اوصاف جسمانی خود و مقایسه آن‌ها با ویژگی‌های نفس خود، چنین نتیجه‌گیری می‌کند:

تمام اوصاف جسمانی را بارها و با دقت فراوان در ذهن خود می‌گذرانم، اما از میان آنها به هیچ وصفی برخورد نکرده‌ام که بتوانم آن را به نفس خود متعلق

بدانم؛ بنابراین چیستی و ماهیت آن (نفس) از جسم و اوصاف جسمانی به دور و پاک می‌باشد (دکارت، ۱۳۶۹، ص ۲۷).

حاصل اینکه از نگاه او جهان طبیعت سرانجام از دو ماهیت به کلی متفاوت پدید آمده است: نفس و ماده (Magee, 1998, p.88). درحقیقت دکارت ذهن را «جوهر متفکر مجرد از جسم» می‌داند (ژیلسون، ۱۳۸۹، ص ۱۳۳).

## ۲. دوگانه‌انگاری رایج

بر پایه دیدگاه دوگانه‌انگاری رایج (Popular Dualism)، انسان مانند یک «روح در ماشین» تمام‌عیار است که ماشین، جسم انسان است و روح، جوهری معنوی است که ساختار درونی آن کاملاً با ماده تفاوت دارد، ولی، با وجود این، روح کاملاً مکان‌مند است (چرچلند، ۱۳۸۶، ص ۲۷). درواقع - بر اساس این دیدگاه - بدن نوعی ظرف است و ذهن یا نفس درون این ظرف جای گرفته است (دیویس، ۱۳۹۰، ص ۲۲). علت انتخاب واژه رایج برای این بخش دوگانه‌انگاری این است که با باورهای عمومی مردم سازگارتر است؛ زیرا هم - مانند دوگانه‌انگاری جوهری - با بقای نفس به‌خوبی سازگار است و هم درک چگونگی ارتباط ذهن و بدن بر پایه این دیدگاه، برای بیشتر مردم توجیه‌پذیرتر است.

## ۳. دوگانه‌انگاری ویژگی‌ها

درحالی‌که در دو بخش دوگانه‌انگاری پیشین که بررسی شد، دوگانگی به حقیقت و ماهیت نفس (ذهن) و بدن بر می‌گشت؛ ولی دیدگاه دوگانه‌انگاری ویژگی‌ها، دیدگاهی ماتریالیستی و منکر هرگونه جوهر غیرمادی است. از منظر این دیدگاه، دوگانگی موجود صرفاً یک دوگانگی در ویژگی‌هاست؛ بدین شکل که ذهن در اینجا چیزی فراتر از مغز نیست؛ ولی ویژگی‌هایی از خود بروز می‌دهد که قابل توصیف با ویژگی‌های ماده نیست؛ ویژگی‌هایی چون احساس زیبایی، هیجان، غم و شادی از این دست هستند (جهت تبیین بیشتر این دیدگاه، ر.ک: چرچلند، ۱۳۸۶، ص ۲۸-۳۲ / دیویس، ۱۳۹۰، ص ۲۳).

## ۴. رفتارگرایی تحلیلی (Analytical Behaviourism)

از دیدگاه یک رفتارگرا ذهن چیزی جز رفتار نیست، پس اساساً نگرانی درباره ماهیت

ذهن به عنوان جوهری غیرمادی نمی‌تواند پدید بیاید (Lycan, 2003, p.176). رفتارگرایان در واقع مدعی هستند که هر حالت ذهنی چیزی نیست جز رفتارهای قابل مشاهده متناظر با آنچه ما آن را حالت ذهنی ویژه‌ای نامیده‌ایم.

رفتارگرایی بر این باور است نسبت دادن یک حالت ذهنی به چیزهایی، نسبت دادن آن است به منش رفتاری ویژه آن؛ داشتن منش مربوطه، همان داشتن ذهن است. به عنوان نمونه، برای توصیف درد: درد چیزی است که برای نشان دادن رفتارهایی مانند ناله، گریه یا گفتن «آخ» به کار می‌رود (Feser, 2005, p.61).

### ۵. این‌همانی

فرضیه «این‌همانی» (identity) می‌گوید که حالت‌های ذهنی با ویژگی‌های فیزیکی مشخصی در مغز «این‌همان» هستند. این امر، بسیار مهم است که بدانیم «نظریه این‌همانی وجود حالت‌های ذهنی را رد نمی‌کند. ادعای این‌همانی این است که به معنای واقعی کلمه، یک حالت ذهنی مانند M، دقیقاً همان حالت فیزیکی مثلاً P است» (Crane, 2001, p.53).

از آنجاکه یک طرفدار نظریه این‌همانی حالت‌های ذهنی را عیناً همان حالت‌های مغزی می‌داند؛ از این رو می‌توان گفت او میان حالت‌های ذهنی و آنچه در مغز رخ می‌دهد به تساوق آنها قائل است. در پرتو چنین نگرش مادی‌نگرانه صرف است که این دیدگاه را «ماتریالیسم تحویل‌گرا» (Reductive Materialism) یا «مادی‌انگاری حالت مرکزی» (Central State Materialism) نامیده‌اند (دیویس، ۱۳۹۰، ص ۲۸).

از دیدگاه ماتریالیست تحویل‌گرا، آنچه این نظریه پیگیر آن است، نظایر بسیار آشنایی در تاریخ علم دارد. برای نمونه امروزه - بر خلاف گمان پیشینیان - به خوبی می‌دانیم که صوت، در اصل، دسته‌ای از امواج مکانیکی است که زیربوم بودن آن بر پایه بسامد آن تعیین می‌شود (Hewitt, 2011, p.242) و آب نیز - بر خلاف آنچه در طبیعت قدیم تصور می‌شد - نه یک عنصر، بلکه ترکیب خاصی از هیدروژن و اکسیژن است و نه چیزی فراتر از آن؛ در واقع میان صوت با نوعی از امواج مکانیکی و نیز آب با H<sub>2</sub>O

این همانی برقرار است. نظریه این همانی ادعا می‌کند، همانند آنچه در این همانی‌های علمی رخ داده است، هر نوع از حالت‌های ذهنی با گونه خاصی از حالت‌های مغزی این همان است. هرچند ما هنوز نتوانسته‌ایم به برخی از این این همانی‌ها دست یابیم، این مانع نیز با پیشرفت‌های علمی آینده برطرف خواهد شد. همان‌گونه که هر کس با آب روبه‌رو می‌شود، در واقع با  $H_2O$  روبه‌رو شده است، به شکلی مشابه، هر کس مثلاً درد دارد، در واقع تنها، حالت خاصی در مغز او رخ داده است، برای نمونه تحریک عصب A؛ پس درد چیزی نیست جز همان حالت ویژه مغزی متناظر با آن.

### ۶. کارکردگرایی

بنا بر گزارش چرچلند، کارکردگرایی امروزه پذیرفته‌ترین دیدگاه در میان فیلسوفان ذهن است (چرچلند، ۱۳۸۶، ص ۶۷). کارکردگرایان بر این باورند باید به جای بررسی اینکه ذهن از چه ماده و سخت‌افزاری پدید آمده است، باید به دنبال این بود که چه کارکردی دارد. «در تحلیل یک کارکردگرا شناخت هر گونه ویژه از حالت ذهنی - درحقیقت - شناخت کارکرد آن است» (Carter, 2007, p.45). «یک حالت ذهنی، لازم نیست که ماهیت فیزیکی مشخصی داشته باشد، بلکه آنچه ضروری است نقش علی است که در زندگی روانی موجود ایفا می‌کند» (Crane, 2000, p.3)؛ هرچند از دیدگاه این نظریه کارکرد ذهن مستقل از ساخت فیزیکی آن است، ولی نگاه ماتریالیستی به ذهن در اینجا نیز یک اصل است.

نکته مهم و وجه تمایز اصلی کارکردگرایی با این همانی در این است که کارکرد، «تحقق‌پذیری چندگانه» (multiple realizability) دارد، بدین معنا که آرایش‌های درونی فراوانی می‌توانند گونه واحدی از کارکرد را متحقق سازند (Maslin, 2001, p.132)؛ درحالی‌که این همانی بر این باور بود تنها و تنها مغز است که ذهن دارد. این ویژگی کارکردگرایی موجب شد تا آنها به دنبال تحقق‌دهنده‌های دیگری برای ساخت ذهن باشند و در این میان، پیشرفت‌های صورت‌گرفته در علوم رایانه، آنها را در به‌کاربردن این وسیله مشتاق کرد:

«کارکردگرایی» حالت‌های ذهنی را از جهت‌های بسیاری مانند حالت‌های «نرم‌افزاری» یک کامپیوتر به شمار می‌آورد که می‌توانند در غالب رابطه میان «ورودی»ها، حالت‌های دیگر نرم‌افزاری کامپیوتر و «خروجی»های آن توصیف شوند... حالت‌های نرم‌افزاری را می‌توان در تقابل با حالت‌های «سخت‌افزاری» کامپیوتر مانند حالت‌های الکترومغناطیسی مدارهای معینی در آن بیابیم که می‌توان آنها را با حالت‌های عصبی از مغز یک شخص قیاس کرد...؛ در واقع از منظر بسیاری از کارکردگرایان، عملاً مغز انسان یک کامپیوتر زیستی است که در طی دوران تکامل توسط فرایندهای انتخاب طبیعی شکل گرفته است (Lowe, 2000, pp.46-47).

در پرتو چنین نگرشی است که هریت سایمون می‌گوید:

ما هم‌اکنون ماشین‌هایی داریم که به معنای واقعی کلمه می‌توانند فکر کنند. لازم نیست صبر کنیم تا در آینده این ماشین‌ها ساخته شوند؛ زیرا کامپیوترهای دیجیتال که امروزه وجود دارند، به همان معنایی که من و شما فکر داریم، فکر دارند (Searle, 2003, p.29).

درحقیقت از دیدگاه یک کارکردگرا رایانه - و هر وسیله‌ای با کارکرد مشابه - به دلیل اینکه دارای برخی کارکردهای ذهن انسان است (مانند انجام محاسبات ریاضی) از این رو نیز ذهن دارد.

#### ۷. ماتریالیسم حذف‌گرا

ماتریالیسم حذف‌گرا (Eliminative Materialism) از این دیدگاه حمایت می‌کند که راه عام ما از فهم ذهن، نادرست است و اینکه در نتیجه، باورها، تمایلات، آگاهی و رویدادهای دیگر ذهنی که در توضیح رفتارهای روزمره ما به کار می‌رود، به‌طورمطلق وجود ندارند. از این رو، زبان روان‌شناسی معمول ما باید زدوده و از گفتمان علمی آینده حذف شود (Hardcastle, 1996, p.182).

درحقیقت این دیدگاه معتقد است چیزی به نام باور، میل، قصد و دیگر حالت‌های ذهنی رایج در روان‌شناسی کنونی اصلاً وجود ندارند؛ «به بیان دقیق، هیچ خاصیت روانی

وجود ندارد، تنها خواص فیزیکی وجود دارند» (Dardis, 2008, p.84). حذف‌گرایان بر این باورند علت اینکه ما از این ویژگی‌های روانی در تبیین برخی پدیده‌ها استفاده می‌کنیم، رشد ناکافی علم برای تبیین حقیقت این پدیده‌هاست؛ وگرنه بی‌گمان پیشرفت‌های آینده نشان خواهند داد که آنچه ما «حالت‌های ذهنی» می‌خوانده‌ایم، نه تنها تبیینی ناقص، بلکه سراسر کاذب ما بوده و در آینده چاره‌ای جز حذف این پندارهای نادرست نخواهیم داشت (چرچلند، ۱۳۸۶، ص ۷۸).

مادی‌گرایان حذف‌گرا با ذکر نمونه‌های تاریخی به حذف یکسره نوعی نگرش قدیمی به سود نگرش جدیدتر اشاره می‌کنند. برای نمونه در گذشته چنین می‌پنداشتند که حرارت در واقع از جنس جوهر روان نامرئی به نام «کالریک» است که آن‌گونه که آب درون اسفنج باقی می‌ماند، کالریک نیز در اجسام باقی می‌ماند و از جسمی به جسم دیگر منتقل می‌شود و توجیحات این چنینی برای توصیف ماهیت آن ارائه می‌شد؛ ولی امروزه روشن شده است که حرارت چیزی نیست جز میانگین انرژی جنبشی ذرات یک جسم. در اینجا تصویری که کالریک از گرما ارائه می‌کرد، توجیه ناقصی نبود؛ بلکه توجیهی کاملاً نادرست بود؛ زیرا گرما جوهر نیست؛ از این رو کالریک به راحتی از دایره مفاهیم ما خارج شد.

حذف‌گرایان بر این باورند داستان حالت‌های ذهنی که ما می‌شناسیم، بسیار شبیه آنچه بر مفاهیمی همچون کالریک گذشته است، خواهد بود. همان‌گونه که با پیشرفت علم به کلی باطل بودن این مفاهیم و موهومی بودنشان اثبات شد، سرنوشت آنچه ما حالت‌های ذهنی می‌خوانیم نیز از همین قبیل خواهد بود و با پیشرفت‌هایی که در آینده علم صورت می‌گیرد، موهومی و باطل بودن کلی آنها به اثبات خواهد رسید؛ یعنی با گذشت زمان و با پیشرفت‌های علمی که در آینده رخ خواهند داد، روشن خواهد شد که حالت‌های ذهنی که ما از آنها در روان‌شناسی عامه صحبت می‌کنیم، مانند غم، درد، شادی در واقع تبیینی سراسر نادرست از حالت‌های ذهنی حقیقی ما هستند؛ بنابراین سرنوشت آنها حذف خواهد بود و نگاهی کاملاً ماتریالیستی - مثلاً بر پایه علوم اعصاب پیشرفته - جایگزین این تبیین‌های نادرست خواهد شد.



## ب) دیدگاه‌های رایج در حوزه فلسفی اسلامی

مکتب‌های فلسفی در حوزه تفکر اسلامی را به‌طور معمول به سه دسته «فلسفه مشا»، «فلسفه اشراق» و «حکمت متعالیه» تقسیم می‌کنند:

### ۱. دیدگاه مشایی

برای آشنایی با نظر فیلسوفان مشایی در حوزه فلسفی اسلامی به سراغ دیدگاه برجسته‌ترین ایشان، *ابن سینا*، می‌رویم. بی‌گمان می‌توان گفت هیچ‌یک از فیلسوفان پیش از او، به اندازه وی درباره مقوله نفس، بحث نکرده‌اند (ملک‌شاهی، ۱۳۸۸، ص ۱۵۳). او در رساله *الحدود* نفس را در حالت کلی به «کمال جسم طبیعی آلی ذی حیاة بالقوة» (ابن سینا، ۱۹۸۹، ص ۲۴۱) تعریف کرده و در تبیین ویژگی‌های نفس انسانی که موضوع بحث ماست، آن را «جوهر غیر جسمانی» (همان، ص ۲۴۲) معرفی می‌کند. علامه حلی در *کشف‌المراد* علت ترجیح کمال بر صورت را چنین می‌نگارد: «وقد عرفوا النفس بالکمال دون الصورة لأن النفس الإنسانية غیر حالة فی البدن فلیست صورة له وهی کمال له» (علامه حلی، ۱۴۰۷، ج ۱، ص ۱۸۲). *ابن سینا* در طبیعیات *شفا* با تشبیه کمالی که صورت برای ماده نیست، به نسبت پادشاه و مملکت و نیز ناخدا و کشتی می‌نویسد: «کل صورة کمال، ولیس کل کمال صورة، فإن الملك کمال المدينة، والربان کمال السفينة، ولیسا بصورتین للمدينة والسفينة» (ابن سینا، ۱۴۰۴، ج ۲ (النفس)، ص ۷). هر صورتی کمال است، ولی هر کمالی صورت نیست و کمالاتی داریم که ذات جداگانه دارند و درحقیقت صورت ماده نیستند و خود آنها نیز در ماده نیستند (مانند نفس انسانی)؛ زیرا صورتی که در ماده است منطبق در آن و قائم به آن است (مانند نفس نباتی). همچنین *ابن سینا*، همچون مشائین دیگر، حدوث نفس را به همراه بدن دانسته (همان، ص ۱۹۹) و قدیم‌بودن آن را - بر خلاف *فلاطون* - نمی‌پذیرد. نکته مهم و کاربردی در پژوهش ما اینکه *ابن سینا* با عبارت «جوهر غیر جسمانی» نفس را اولاً جوهری غیر از بدن دانسته و ثانیاً بر مجرد آن (جسمانی‌نبودن آن) تأکید می‌کند. در نتیجه، هرچند نظرات *ابن سینا* و مشائین دیگر و نوع نگرش ایشان را نمی‌توان

با آنچه در غرب «دوگانه‌انگاران جوهری» خوانده می‌شود، منطبق دانست؛ ولی ایشان در اصل اینکه نفس و بدن را دو جوهر به کلی متفاوت می‌دانند، با هم مشترک هستند.

## ۲. دیدگاه اشراقی

برای تبیین نظر پیروان شیخ اشراق در حوزه فلسفی اسلامی درباره مسئله نفس - بدن مانند فیلسوفان مشائی به سراغ مشهورترین شخصیت ایشان، شیخ شهاب‌الدین سهروردی، مشهور به شیخ اشراق می‌رویم. از بررسی عبارت‌های وی درباره نفس، به این نتیجه می‌رسیم که دیدگاه او سازگاری تقریبی خوبی با دیدگاه مشائین دارد. او نیز نفس را مجرد دانسته «أنها ذات لیست بجرم ولا بجرمیة» (سهروردی، ۱۳۷۵، ج ۴، ص ۱۱۰) و بر حدوث روحانی آن تأکید دارد «لا توجد قبل البدن» (همان).

در نتیجه از نگاه شیخ اشراق، همچون دوگانه‌انگاران دیگری که تاکنون بررسی شده، دوگانه نفس - بدن را می‌توان یک «دوگانه به کلی مستقل و متمایز از هم» دانست که البته باهم مرتبط هستند.

## ۳. حکمت متعالیه

تا پیش از صدرالمتألهین در حوزه فلسفی اسلامی متأثر از نگاه فیلسوفان مشایی و اشراقی، نگرش دوگانه به کلی مستقل و متمایز از یکدیگر به نفس و بدن حاکم بود، ولی ملاصدرا با معرفی اصولی چون تشکیک در وجود و حرکت جوهری، با نگاهی انتقادی به دیدگاه فیلسوفان پیش از خود، در مقوله نفس - بدن نگرست. از نگاه او اشتباه فیلسوفان پیش از وی، این بوده که نفس را حقیقتی ثابت و بدون تغییر می‌دانستند «إن النفس الإنسانية لیس لها مقام معلوم فی الهوية ولا لها درجة معينة فی الوجود» (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۸، ص ۳۴۳).

او با تکیه بر اصل حرکت جوهری، بر این باور است نفس در ابتدای تکون، صورت جسمانی است که با بدن متحد شده و سپس هر دو به صورت یک هویت واحد، مسیر تکامل را می‌گذراند تا نفس به فعلیت و تجرد برسد، به همین دلیل است که دیدگاه صدرالمتألهین را «جسمانیة الحدوث وروحانیة البقاء» بودن نفس می‌نامند: «اعلم أن نفس

الإنسان جسمانية الحدوث، روحانية البقاء إذا استكملت وخرجت من القوة إلى الفعل» (همو، ۱۳۶۰ «ب»، ص ۲۲۱). از منظر وی ترکیب نفس و بدن اتحادی است، نه انضمامی (همو، ۱۹۸۱، ج ۸، ص ۱۳۴).

او نفسانیت نفس را به تدبیر بدن می‌داند و نه اینکه امری عارض بر بدن باشد؛ از این رو تصور نفس، بدون تعلق به بدن را ناممکن می‌داند:

نفسية النفس ليست إضافة عارضة لوجودها كما زعمه الجمهور من الحكماء من أن نسبتها إلى البدن كنسبة الملك إلى المدينة والربان إلى السفينة... لا يتصور للنفس ما دام كونها نفسا وجود لم تكن هي بحسبه متعلقة بالبدن (همو، ۱۳۶۱ «الف»، ص ۲۳۸).

در پرتو چنین نگرشی است که ملاصدرا استقلال نفس از بدن - حتی پس از مرگ - را ناممکن می‌داند. او رابطه نفس و بدن را همچون ماده و صورت یک علاقه لزومیه می‌داند که در هر یک به گونه‌ای نیازمند دیگری است، بدن در مطلق وجودش نیازمند نفس است و در مقابل، نفس نیز در تعیین شخصی‌اش و حدوث هویت نفسانی‌اش به بدن نیاز دارد (همو، ۱۹۸۱، ج ۸، ص ۳۸۲). او نفس را علت صوری برای ماهیت انسانی و بدن را علت مادی آن معرفی کرده (همان، ج ۹، ص ۳) و تأکید می‌کند همان‌گونه که ترکیب میان ماده و صورت اتحادی است، ترکیب نفس و بدن نیز به همین شکل است (همان، ج ۹، ص ۱۰۷). از نگاه وی ترکیب نفس و بدن اتحادی است، نه انضمامی (همان، ج ۸، ص ۱۳۴). ملاصدرا با استفاده از این مطلب و نیز اصولی فلسفی که در پرتو اصالت وجود آنها را مطرح کرده، همچون تشکیک در وجود و حرکت جوهری چنین مطرح می‌کند که نفس در حرکت اشتدادی خود، به صورتی کاملاً پیوسته و متصل، از هویت مادی محض به سوی هویت مجرد امتداد می‌یابد، این حرکت پیوسته به گونه‌ای است که در آن هیچ‌گونه گسستگی و انفصال راه ندارد. بدین سان، هرچند نفس در آغاز جسمانی و مادی است؛ رفته‌رفته با حرکت جوهری استوار، ضمن حفظ مرتبه پیشین، به سوی تجرد پیش می‌رود؛ ولی همچنان مراتب پیشین را داراست؛ به این صورت که ابتدا نفس مادی است

و در سیر تکامل خود، مادی - مثالی می‌شود و در برخی انسان‌ها مادی - مثالی و عقلی می‌شود.

ملاصدرا درباره شیوه تصرف در بدن، چنین توضیح می‌دهد که تصرف یک چیز در چیز دیگر، یا ذاتی (طبیعی) است و یا عرضی (صناعی)، و تصرف نفس در بدن از نوع نخست، یعنی ذاتی است. او توضیح می‌دهد که نفس چنین نیست که وجود فی‌نفسه لِنفسه‌اش دارای وجودی تام باشد که از این راه به تصرف عرضی در اجسام پردازد، مانند آنکه بنا در بناء چنین تصرف می‌کند؛ بلکه نفس تا زمانی که نفس است، وجود ذاتی تعلقی دارد که در این چگونگی وجودش به بدن مقومش نیاز دارد (همان، ج ۸، ص ۳۷۶). ملاصدرا نفسانیت نفس را به تدبیر بدن می‌داند، از این رو تصور نفس بدون تعلق به بدن را ناممکن می‌داند. در پرتو چنین نگرشی است که ملاصدرا استقلال نفس از بدن - حتی پس از مرگ - را ناممکن می‌داند. در ادامه نوشتار با دیدگاه خاص صدرایی بیشتر آشنا می‌شویم.

### ج) ارزیابی دیدگاه‌های رایج در مسئله «ذهن - بدن»

#### ۱. تحلیل مناسب از هویت معرفت

از مهم‌ترین و اساسی‌ترین چالش‌ها در زمینه مسئله ذهن - بدن، نوع نگرش دیدگاه‌ها به هویت معرفت است. در این زمینه می‌توان دو رویکرد بزرگ را برشمرد که این دو دیدگاه در تقابل با یکدیگر هستند. رویکرد نخست مدعی «مادی‌بودن شناخت» و منکر هرگونه شناخت غیرمادی است. در مقابل، رویکردی قرار دارد که معرفت را غیرمادی یا اصطلاحاً مجرد می‌داند.

برای داوری مناسب میان این دو رویکرد، باید بنیادی‌ترین مسائل معرفت را بررسی کرد. از یک منظر علم به حضوری و حصولی تقسیم می‌شود. معرفت بی‌واسطه را که واقعیت و وجود واقعی معلوم نزد درک‌کننده حاضر است، «علم حضوری» می‌گویند و اگر این معرفت از راه چیز دیگری که واسطه میان عالم و معلوم می‌شود، به دست آید، آن را «علم حصولی» می‌نامند (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۶، ص ۱۶۳). آنچه را که ما علم می‌دانیم،

باید نزد عالم باشد؛ وگرنه - درواقع - علم برای عالم حاصل نشده است. این مطلب درباره علم حضوری روشن است، ولی درباره علم حصولی جای بحث و تبیین بیشتری دارد.

فرض می‌کنیم در یک علم حصولی فرضی، عالم ما  $A$ ، معلوم ما  $B$  که چیزی خارج از  $A$  است و  $K$  نیز واقعیتهای منطبق بر  $B$  باشد. هنگامی که می‌گوییم  $A$  به  $B$  علم یافته است، باید دید چه چیزی به  $A$  منتقل شده و درواقع به آن افزوده شده که ما آن را عالم می‌دانیم؛  $B$  یا  $K$ ؟ روشن است چون  $B$  خارج از  $A$  است، امکان افزوده شدن اصل آن به  $A$  وجود ندارد؛ درواقع آنچه به  $A$  افزوده شده،  $K$  است که به دلیل انطباق آن بر  $B$ ، علم حصولی به  $B$  را برای ما به دست می‌آورد. اما خود  $K$  به علم حضوری برای  $A$  معلوم است و یا علم حصولی؟ اگر  $K$  به علم حصولی برای  $A$  روشن باشد - از راه مشابه و با توجه به توضیحات بالا - لازم است واسطه دیگری چون  $K_1$  که منطبق بر  $K$  است، میان  $A$  و  $K$  واسطه شود و باز واسطه دیگری مانند  $K_2$  میان  $A$  و  $K_1$  واسطه شود و بدین ترتیب سلسله بی‌پایان از واسطه‌ها در حصول علم لازم می‌آید که این به معنای تسلسل است که امری ناممکن است؛ ازاین‌رو باید  $K$  به علم حضوری برای  $A$  معلوم باشد.

پس، مانند مثال پیشین در هر علم حصولی با دو نوع معلوم روبه‌رو هستیم:

۱. معلوم باواسطه -  $B$  در مثال پیشین - به سبب معلوم بودن واقعیت منطبق بر آن معلوم که وجودی مغایر با خود معلوم دارد؛ اگرچه بر آن منطبق است، برای عالم حاصل شده است و آن را «معلوم بالعرض» می‌نامیم.
۲. معلوم بی‌واسطه -  $K$  در مثال پیشین - اگرچه خود واسطه میان معلوم حصولی و عالم است؛ ولی برای عالم بدون وساطت، چیز دیگری معلوم است و آن را «معلوم بالذات» می‌گویند؛ درواقع معلوم باواسطه، معلوم به علم حصولی و معلوم بی‌واسطه، معلوم به علم حضوری است؛ یعنی معلوم بالذات، خود، معلوم به علم حضوری است و نه حصولی؛ بنابراین  $K$  که موجب انکشاف  $B$  برای  $A$  و درواقع علم حصولی  $A$  به  $B$

است، خودش از بخش علم حضوری است. نتیجه کاربردی که در اینجا به دست می‌آید، این است که بازگشت علم حصولی نیز در واقع به علم حضوری بوده (طباطبایی، ۱۳۸۹، ص ۳۰۱) و در واقع هر علمی فی‌نفسه حضوری است. پس ملاک و شرط معرفت، یافتن چیزی جز «حضور» نیست.

حال که دانستیم شرط معرفت حضور است، باید بررسی کنیم شرط حضور چیست؟ حضور برای کدام یک از بخش‌های مادیات یا مجردات رخ می‌دهد؟ به بیان دیگر، جهان باید مجرد باشد یا مادی؟ نخست به سراغ جهان مادی می‌رویم و دو چیز را بررسی می‌کنیم: علم به خود و علم به دیگری.

در علم مادیات برای یافتن تحلیل مناسب، جسم مادی  $M$  را در یک لحظه زمانی خاص - مانند لحظه  $T$  - در نظر می‌گیریم. در این لحظه، جسم را از یکی از ابعاد آن که آن را  $L$  می‌نامیم، به دو نیمه فرضی  $ML_1$  و  $ML_2$  تقسیم می‌کنیم. هر یک از این دو نیمه، اگرچه از نگاه بُعد زمانی و سیالشان معدوم نیستند، ولی از دید بعد مکانی‌شان، هر یک در مرتبه مکانی خود موجود و در مرتبه مکانی دیگری معدوم است و در واقع در آنجا «حضور» ندارد، یعنی هر یک از دیگری غایب است و با نخستین تقسیم، جسم مادی از دو نیمه غایب‌ازهم تشکیل شده است. حال اگر در همان لحظه  $T$  این مراحل را درباره هر کدام از نیمه‌ها تکرار کنیم، این بار به چهار بخش غایب از یکدیگر می‌رسیم. بدین ترتیب در مرحله  $n$ ام از این تقسیمات و در هر یک از آن (لحظه  $T$ ) با  $2^n - n_2$  جزء غایب از یکدیگر روبه‌رو هستیم. با ادامه این تقسیمات، شاهد افزایش اجزای غایب این جسم هستیم و از آنجاکه تعداد این مراحل تقسیم بی‌انتهاست؛ بنابراین غیبت، سراسر وجود موجود مادی  $M$  را فرا می‌گیرد و اثری از حضور نخواهد بود؛ یعنی هر موجودی مادی، در هر آنی، نزد خود حضور ندارد و علم حضوری به خود ندارد.

از راه مشابه، می‌توان اثبات کرد که از دید بُعد سیال آن نیز همین شرایط برقرار است و ماده در هر لحظه از زمان، نسبت به لحظه‌ای دیگر از زمان در غیبت از خود به سر می‌برد و علم حضوری به خود ندارد.

و روشن است که آنچه فاقد علم حضوری به ذات خویش است، علم حضوری به دیگران نیز ندارد و به گفته ملاصدرا «ما لا حضور له فی نفسه لا حضور لأمر آخر عنده ولهذا لا یدرک غیره کما لا یدرک ذاته» (ملاصدرا، ۱۳۷۵، ص ۳۸۹).

پس مادیات نه علم حضوری به خویش دارند و نه به دیگری و از آنجاکه پیش از این توضیح دادیم که حقیقت علم و شرط معرفت یافتن، چیزی جز حضور نیست؛ از این رو مادیات توان عالم شدن را ندارند. از سوی دیگر، مجردات با محدودیت‌های ماده روبه‌رو نیستند؛ زیرا در تعریف آن گفته‌اند: «التجرّد هو مفارقة الاحیاز والواضع والجهات والابعاد والازمنة والاوقات والحدود والامتدادات رأساً، لكونها جميعاً من عوارض المادّة» (میرداماد، ۱۳۶۷، ص ۱۶۷). در نتیجه، مجردات توان عالم شدن را دارند. این همان قاعده مشهور فلسفی در فلسفه اسلامی است که بیان می‌کند «کل عاقل یجب ان یکون مجرداً عن المادّة» و همه بزرگان فلسفه اسلامی بر این مطلب اعتراف کرده و بر آن اقامه برهان کرده‌اند (ابراهیمی دینانی، ۱۳۸۹، ج ۱، ص ۳۰۲).

پس اگر موجودی صرفاً مادی باشد، امکان دستیابی به معرفت برای آن شدنی نیست. از میان دیدگاه‌های گوناگون در مسئله ذهن و بدن، پنج دیدگاه «دوگانه‌انگاری ویژگی‌ها، رفتارگرایی تحلیلی، این‌همانی، کارکردگرایی و ماتریالیسم حذف‌گرا» رویکردی کاملاً مادی‌انگارانه به ذهن و ویژگی‌های آن دارند؛ در نتیجه می‌توان گفت در تحلیل هویت معرفت (با توجه به استدلال‌های ارائه شده) ناتوان هستند.

حکمت متعالیه	✓
اشراقی	✓
مشائی	✓
ماتریالیسم حذف‌گرا	x
کارکردگرایی	x
این‌همانی	x
رفتارگرایی تحلیلی	x
دوگانه‌انگاری	x
دوگانه‌انگاری رایج	✓
دوگانه‌انگاری	✓
تحلیل مناسب از هویت معرفت	

جدول ۱. مقایسه دیدگاه‌های گوناگون نفس و بدن در تحلیل مناسب از هویت معرفت

## ۲. توجیه مناسب از چگونگی ارتباط ذهن و بدن

از مسائل مهمی که در تاریخ فلسفه همواره مطرح و در کانون توجه بوده، موضوع ذهن و چگونگی رابطه آن با بدن است. دیدگاه‌های گوناگونی در این رابطه از سوی فیلسوفان مطرح شده و اختلاف دیدگاه‌های اساسی در این باره وجود داشته است. در این ارتباط، دیدگاه‌های بررسی شده در این مقاله را می‌توان در سه دسته کلی طبقه‌بندی کرد: ۱. دیدگاه‌های مادی‌انگارانه از ذهن؛ ۲. دیدگاه‌های دوگانه‌انگارانه؛ ۳. دیدگاه خاص صدرایی.

دیدگاه‌های مادی‌انگارانه، همان‌گونه که پیش‌تر گفته شد، پنج دیدگاه دوگانه‌انگاری ویژگی‌ها، رفتارگرایی تحلیلی، این‌همانی، کارکردگرایی و ماتریالیسم حذف‌گرا را در بر می‌گیرد که نگرش مادی‌گرایی به ذهن دارند. برای اینها دغدغه ارتباط ذهن و بدن وجود ندارد. وقتی قرار باشد ذهن کاملاً مادی باشد (همان مغز باشد)، بدن هم مادی است و مرتبط کردن دو جسم مادی، مسئله و مشکلی را پیش نخواهد آورد. پس این پنج دیدگاه - جدا از صحت و سقمشان - در توجیه مناسب از چگونگی ارتباط ذهن و بدن کاملاً موفق عمل می‌کنند.

دسته دوم از دیدگاه‌ها، دربردارنده چهار دیدگاه «دوگانه‌انگاری جوهری، دوگانه‌انگاری رایج، مشایی و اشراقی» است که همگی - با وجود برخی اختلافات - نگرشی دوگانه‌انگارانه به ذهن و بدن دارند و به وجود نفس کاملاً مجرد در برابر بدن کاملاً مادی قائل هستند. پرسش اصلی که همواره طرفداران این نظریه‌ها با آن روبه‌رو بوده‌اند، چگونگی برقراری رابطه میان دو چیز کاملاً غیرهم‌سنخ بوده است. چگونه یک امر مجرد عقلی می‌تواند در یک امر مادی تأثیر بگذارد و با یک امر مادی خاص نسبت برقرار کند و به او تعلق بگیرد؟ چه وجه اشتراکی میان این دو وجود دارد که موجب



رابطه میان آنها می‌شود؟ چرا یک نفس خاص در یک بدن خاص اثر می‌گذارد و نه در بدن‌های دیگر؟ و پرسش‌هایی از این دست.

در مادیات چگونگی این تأثیر و تأثر به‌طور کامل روشن است. برای نمونه هنگامی که آتش قرار است چند قطعه چوب را بسوزاند، لازم است به آنها نزدیک شود و اگر دور باشد، بی‌اثر است و شرایطی از این دست. ولی در مجردات چگونه؟ نفس مجرد نه نزدیک بدن است و نه دور و نیز این جسم هنگامی می‌تواند تأثیر بگذارد که با یک چیزی رابطه وضعی داشته باشد. آن‌گاه چگونه این دو با همدیگر می‌توانند تأثیر و تأثر داشته باشند (نفس، روی بدن و بدن، روی نفس)؟

همان‌گونه که گفته شد، مشهورترین دوگانه‌انگار جوهری در میان فیلسوفان غربی، دکارت است. از دید او ذهن حقیقتی به‌کلی متفاوت با بدن دارد. او به‌خوبی متوجه مشکلات دیدگاهش در مسئله ارتباط ذهن و بدن شد و می‌کوشد معضل ارتباط ذهن به‌کلی غیرمادی با بدن مادی را از طریق جایی در مغز به نام غده صنوبری حل کند و از راه این واسطه، فعل و انفعالات ذهن و بدن را توجیه کند (Russell, 2005, p.561)، ولی با فرض وجود این غده صنوبری باز مشکل حل نمی‌شد؛ زیرا این غده صنوبری باید مادی باشد یا غیرمادی؛ در واقع با تعریف غده صنوبری صرفاً مسئله رابطه ذهن و بدن جای خود را به موضوع رابطه ذهن و غده صنوبری می‌داد. دکارت در پایان عمر خود - طی نامه‌ای - چنین می‌نویسد که «اتحاد نفس و بدن با فکرنکردن درباره آن، بهتر فهمیده می‌شود. این، یکی از رازهایی است که باید آن را پذیرفت، بدون آنکه فهمید» (پایکین، ۱۳۷۳، ص ۱۵۳). این عبارتها را می‌توان در حکم پذیرش شکست از سوی دکارت در ارائه تحلیل مناسب از رابطه ذهن و بدن شمرد.

البته پیروان و شاگردان دکارت برای توجیه این رابطه تلاش کرده‌اند؛ ولی هیچ‌یک از پاسخ‌ها نتوانست این خلأ را پر کند. گولینکس (Geulinx) یکی از این توجیه‌ها را ارائه داد. پاسخ او به نظریه «دو ساعت» مشهور است. او چنین توجیه می‌کند:

فرض کنید دو عدد ساعت دارید که هر دو کاملاً با هم برابر هستند: هرگاه عقربه

یکی، ساعتی را نشان می‌دهد، دیگری زنگ می‌زند؛ به گونه‌ای که اگر شما یکی را ببینید و دیگری را بشنوید، می‌پندارید که اولی سبب شده است (علت شده است) که دومی زنگ بزند. در مورد ذهن و بدن نیز همین گونه است؛ هر یک از اینها به گونه‌ای توسط خداوند کوک شده است تا با دیگری میزان کار کند، به گونه‌ای که هرگاه من اراده می‌کنم، قوانین فیزیکی صرف موجب می‌شود بازوی من حرکت کند؛ اگرچه اراده من واقعاً بر بدن من عمل نکرده است (Russell, 2005, pp.561 & 562).

درواقع - به موجب این نظریه - دو جوهر کاملاً مستقل ذهن و بدن تنها به صورت هم‌زمان و هماهنگ کار می‌کنند، بدون اینکه میان آنها هیچ گونه رابطه علیتی باشد؛ فقط خداوند این دو را به گونه‌ای آفریده که اگر در ذهن اراده‌ای رخ داد، در یک هماهنگی صرف، همان زمان حالتی خاص در بدن ظاهر شود، بدون اینکه این کار بدن واکنشی به کار نفس باشد. درواقع این توجیهاات پاسخ به مسئله ارتباط ذهن و بدن نبوده؛ بلکه پاک کردن صورت مسئله است. گولینکس به جای توجیه چگونگی این ارتباط، اصل ارتباط را نپذیرفته و آن را در سطح یک هماهنگی میان دو ماهیت کاملاً مستقل، کاهش داده است و این کار مشکل عجیب‌تری را پدید می‌آورد. این، در حکم نفی تعامل ذهن و بدن است که دکارت کاملاً به آن تأکید داشت. در نتیجه این پاسخ نیز توجیه قانع‌کننده‌ای برای مسئله چگونگی ارتباط نفس و بدن نیست.

دیدگاه دیگر از میان دیدگاه‌های دوگانه‌انگاران، «دوگانه‌انگاری رایج» یا دوگانه‌انگاری عامه‌پسند است. این بخش دوگانه‌انگاری با دوگانه‌انگاری دکارتی یک وجه تمایز مشخص دارد. بر اساس این دیدگاه، بدن در حکم یک ظرف بوده و نفس درون این ظرف جای گرفته است، مانند ناخدایی درون کشتی (دیویس، ۱۳۹۰، ص ۲۲). این دیدگاه ذهن را کاملاً غیرمادی و متفاوت از بدن می‌داند؛ ولی آن را مکان‌مند و مستقر در بدن معرفی می‌کند. اگرچه به ظاهر با چنین فرضی معضل رابطه ذهن و بدن حل شده، به نظر می‌رسد اینجا با مشکل اساسی‌تر روبه‌رو می‌شویم و آن معضل، این است که چگونه نفس و ذهن، با وجود اینکه به عنوان امری غیرمادی پذیرفته شده، در عین حال مکان‌مند

فرض شده است؟! مکان‌مندی از ویژگی‌های مادیات است و مجردات غیرمکانی‌اند؛ از این رو پاسخ این رویکرد نیز چون با فرض نادرست مکان‌مندی یک امر کاملاً غیرمادی ارائه شده است، نمی‌تواند توجیه مناسبی برای رابطه ذهن و بدن باشد.

همان‌گونه که پیش از این توضیح داده شد، دیدگاه *ابن‌سینا* را به عنوان نماد اندیشه مشایی در میان فیلسوفان مسلمان، درباره مسئله نفس و بدن، می‌توان «دوگانه به‌کلی مستقل و متمایز از هم» معرفی کرد؛ یعنی او باور دارد که نفس انسانی کاملاً غیرمادی و مجرد و بدن نیز کاملاً مادی است (ابن‌سینا، ۱۳۷۵، ص ۸۸-۸۹) و نیز توضیح داده شد که نفس از نگاه او، امری ثابت و بدون تغییر است و تغییرات تنها در عوارض آن رخ می‌دهد.

*ابن‌سینا* در **طبیعیات** خود، می‌کوشد واسطه‌ای شایسته را میان نفس کاملاً مجرد و بدن کاملاً مادی معرفی کند. راه‌حل *ابن‌سینا* برای این رابطه، «روح بخاری» است. روح بخاری مسئله‌ای پذیرفته‌شده در طبیعیات قدیم بود. ایشان چیزی برای انسان و حیوان قائل بودند که در سراسر بدن جریان داشت. روح بخاری بر پایه طبیعیات قدیم عبارت بود از: «جسم لطیفی که منبع آن قلب است و از طریق رگ‌ها به اجزای دیگر بدن می‌رسد» (جرجانی، ۱۳۷۰، ص ۵۰) و یا به گفته علامه حسن‌زاده «روح بخاری جسم لطیف گرم است که از لطافت اخلاط اربعه تن حاصل می‌شود، چنان‌که اعضا از کثافت اخلاط متکون می‌گردند» (حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۵، ص ۵۳۹). همه اسرار آنچه موجب می‌شود روح بخاری را سبب ارتباط نفس و بدن معرفی کنند، در واژه «لطیف» نهفته است و در واقع چنین ادعا می‌شود که روح بخاری به دلیل لطافت خود، امکان ارتباط با نفس مجرد را دارد، ولی آیا روح بخاری با این تعاریف و بر مبنای مشاییان شایستگی چنین وساطتی را دارد؟ در فلسفه سینوی جواهر به دو بخش مجرد و مادی تقسیم می‌شوند و مرتبه‌ای را میان این دو نمی‌توان تصور کرد. علت این امر، این است که فیلسوفان مشایی تشکیک در وجود را نمی‌پذیرند. چنان‌که از تعریف روح بخاری نیز بر می‌آید، «جسم» بودن آن روشن است و صفت «لطیف» نمی‌تواند آن را از ماده بودن خارج کند. نتیجه اینکه با تعریف چیزی به نام روح بخاری با اوصافی که از آن گفته می‌شود، مسئله رابطه نفس و بدن پاسخ درخور

نمی‌یابد و تنها تبدیل به رابطه نفس و روح بخاری می‌شود که از همان سنخ مسئله رابطه نفس و بدن است.

دیدگاه شیخ اشراق درباره نفس و بدن را تا حدودی واکاوی کردیم و روشن شد که شیخ اشراق نیز همانند ابن‌سینا درباره نفس و بدن به «دوگانه به کلی مستقل و متمایز از هم» باور دارد و وی نیز به بدن مادی و نفس مجرد معتقد است. توجیهاش شیخ اشراق از رابطه نفس و بدن بسیار مانند ابن‌سینا است و در واقع روح بخاری را واسطه این ارتباط می‌سازد:

النور الاسفهد لا يتصرف في البرزخ الا بتوسط مناسبة ما، وهي ما له مع الجوهر اللطيف الذي سموه الروح، ومنبعه التجويف الأيسر من القلب، اذ فيه من الاعتدال والبعد عن التضاد ما يشابه البرازخ العلوية...، وفيه أيضا اللطافة والحرارة المناسبة للنور...، وهذا الروح فيه المناسبات الكثيرة، وهو متبدد في جميع البدن، وهو حامل القوى النورية ويتصرف النور الاسفهد في البدن بتوسطه ويعطيه النور (سهروردی، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۲۰۶-۲۰۷).

برای فهم منظور شیخ اشراق، باید با اصطلاحات خاص او آشنا شویم: «برزخ هم آن است که قابل اشاره حسیه است، در جهت و مکان قرار دارد و به وسیله عوارض و هیئت ظلمانی (غیرنورانی) یا نورانی محدود و مشخص می‌شود» (غفاری، ۱۳۸۰، ص ۹۴) و منظور از برزخ در اینجا بدن مادی انسان است. نور اسفهد هم همان نفس ناطقه انسان است که مدیر و مدبر برزخ جسمانی است (همان، ص ۴۳ - ۴۴). آن جوهر لطیفی هم که شیخ اشراق از آن به روح تعبیر کرده، همان روح بخاری است. بدین ترتیب مشخص می‌شود که راه حل سهروردی بر ایجاد ارتباط میان ذهن و بدن تفاوتی با راه حل شیخ‌الرئیس ندارد و بدین ترتیب توجیهاش شیخ اشراق بر رابطه نفس (نور اسفهد) و بدن (برزخ) نیز با همان مشکلاتی روبه‌روست که دیدگاه ابن‌سینا با آنها روبه‌رو بود و اینجا نیز - با توجه به مبانی شیخ اشراق - پذیرفته نیست که چیزی به نام روح بخاری که خود از جنس برزخ است، بتواند واسطه میان نور اسفهد و برزخ شود.

تا به اینجا ما با دو رویکرد مختلف درباره مسئله ذهن و بدن روبه‌رو بودیم:

۱. دیدگاه‌های مادی‌انگارانه به مسئله ذهن و بدن که با مشکلی به نام رابطه ذهن و بدن روبه‌رو نیستند که به دنبال پاسخ درخور برای این مشکل باشند؛
۲. دیدگاه‌هایی که رویکردی کاملاً دوگانه‌انگارانه به ذهن و بدن دارند که در ارائه یک توجیه مناسب از رابطه میان این دو ناتوان‌اند.

تنها دیدگاه باقی‌مانده که در قالب این دو رویکرد اصلی نمی‌گنجد و به بررسی جداگانه نیاز دارد، دیدگاه صدرایی است؛ زیرا *ملاصدرا* از سویی، به دلیل اینکه بر تجرد ادراک تأکید دارد، نمی‌توان او را مادی‌انگار دانست و از سوی دیگر به دلیل نوع نگرش خاص آن در مسئله رابطه نفس و بدن، نمی‌توان او را یک دوگانه‌انگار تمام‌عیار - دست‌کم به معنایی که درباره دیدگاه‌های دیگر به کار بردیم - به شمار آورد.

آنچه دیدگاه *ملاصدرا* را از دوگانه‌انگاران مورد بحث جدا می‌کند دو مبنای «حرکت جوهری» و «تشکیک در وجود» است. *ملاصدرا* بر اساس تشکیک در وجود، به دو جهان موازی و مجزای مجرد و مادی قائل نیست و می‌تواند بی‌نهایت مرتبه، آنچه میان تجرد صرف و ماده محض هست، تعریف کند. *ملاصدرا* بر پایه حرکت جوهری نیز برای اثبات ادراک در انسان لازم نیست نفس را از همان ابتدای حدوث مجرد تام بداند. با این دو مبنای او یک تبیین دقیق و هنرمندانه از رابطه نفس و بدن ارائه می‌دهد.

آنچه موجب می‌شد دیدگاه‌های دوگانه‌انگارانه به مسئله نفس و بدن، نفس را امر مجرد ثابت بدانند، مسئله تجرد ادراک است. ایشان چون از سویی وجود یک مدرک مجرد را لازم می‌یافتند و از سوی دیگر حرکت در جوهر را امری ناممکن می‌دانستند، باید به «حدوث روحانی نفس» قائل می‌شدند، ولی اصل حرکت جوهری به *ملاصدرا* این اجازه را می‌دهد که به «حدوث جسمانی نفس» قائل شود و مدرک مجرد را در سیر تکامل این نفس جسمانی در نظر بگیرد. بدین ترتیب - و بنا بر باور *ملاصدرا* - این گونه نیست که دو موجودی که در دو عرصه متفاوت و در دو افق متباین به سر می‌برند، با هم مرتبط شوند؛ بلکه نفس در آغاز پیدایش خود، صورت بدن مادی بوده و سپس در اثر

حرکت جوهری به مقام‌های گوناگون می‌رسد.

از پرسش‌هایی که همواره دوگانه‌انگاران با آن روبه‌رو بوده‌اند، اینکه چگونه ارتباط میان یک موجود خاص از عالم مجردات (نفس) و موجود خاص دیگری از عالم ماده (بدن جسمانی) در لحظه نخست ارتباط برقرار می‌شود؟ دوگانه‌انگاران تمام‌عیار از ارائه یک توجیه مناسب بر این مسئله ناتوان‌اند، صدرالمتألهین خود با انتقاد از ایشان در این باره می‌گوید:

اگر مطلب آن‌گونه بود که جمهور حکما پنداشته‌اند (که نفس روحانیه الحدوث و ترکیبش با بدن انضمامی) لازم می‌آمد که نفس جوهری متحصّل بالفعل، جزو جواهر عقلی مفارق باشد و سپس امری برای آن اتفاق بیفتد که آن را به تعلق به بدن و مفارقت از عالم قدس و اشتغال به عالم عناصر وادار کند، ولی تالی (تعلق یک جوهر عقلی مفارق به بدن و مفارقت از عالم قدس) محال است برای اینکه آنچه ذاتی است زوال نمی‌یابد و برای جوهر مفارق چیزی اتفاق نمی‌افتد که در ذاتش نیست؛ زیرا محل حوادث، ماده جسمانی و آنچه مقارن آن است، می‌باشد، پس در مجردات راه ندارد (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۸، ص ۱۲).

در مقابل پاسخ صدرالمتألهین، روشن است هرگاه قرار شد نفس انسانی در لحظه حدوث جسمانی باشد، دیگر صورت مسئله گره‌زدن یک موجود مادی با یک موجود مجرد بی‌معنا است. تا بدین جا توفیق دیدگاه ملاصدرا در تحلیل رابطه نفس و بدن در لحظه حدوث بسیار روشن است.

مسئله بعدی که دوگانه‌انگاران از پس توصیف آن برنیامدند، چگونگی تأثیر متقابل دوگانه نفس و بدن بر یکدیگر است، ولی ملاصدرا مسئله رابطه نفس و بدن را به گونه‌ای طرح می‌کند که از همان ابتدا گرفتار دوگانگی نشود. صدرالمتألهین بر این باور است زمانی که از تمایز نفس و بدن سخن می‌گوییم، منظور تمایز عقلی است و نه تمایز خارجی و عینی؛ در واقع او نفس و بدن را مراتب گوناگون یک حقیقت واحد می‌داند که در اثر حرکت جوهری تکامل یافته و به درجات و مراتب گوناگون رسیده است. بدین ترتیب هیچ‌یک از آن درجات، گسسته و متفاوت از هم نیستند؛ بلکه تنها مراتب گوناگون

یک حقیقت یگانه‌اند که در این مجموعه درجات پیوسته نازل‌ترین مرتبه متعلق به بدن مادی و عالی‌ترین مرتبه از آن نفس ناطقه است. این همان دیدگاهی است که از آن به «النفس جسمانية الحدوث و روحانية البقا» تعبیر می‌شود. نقد ملاصدرا بر دانشمندان مشایی این است که تعریف آنان نفس را داخل در مقوله اضافه کرده است. او می‌گوید:

نفسانیت نفس اضافه‌ای عارض بر وجودش نیست، آن‌چنان‌که جمهور حکما پنداشته‌اند که نسبت نفس به بدن مانند نسبت پادشاه به مُلک و ناخدا به کشتی باشد، بلکه نفسانیت نفس همان نحوه وجود است، نه مانند پادشاه و ناخدا و پدر (نسبت به مُلک و کشتی و فرزند) که دارای ذات مخصوصی هستند که اضافه به غیر بر آن‌ها عارض می‌شود، بعد از وجود ذات؛ چراکه برای نفس تا زمانی که نفس است، نمی‌توان وجودی را تصور کرد (وجود نخواهد داشت)؛ اگر متعلق به بدن نباشد و قوای آن را به کار نگیرد. مگر اینکه وجودش منقلب شود و جوهرش متشدد شود تا اینکه ذاتی مستقل گردد و از تعلق به بدن طبیعی بی‌نیاز گردد (ملاصدرا، ۱۳۶۱، ص ۲۳۸).

با این توضیحات، ملاصدرا به دلیل اینکه خود را گرفتار در ثنویت به معنای «دوگانه به‌کلی مستقل و متمایز از هم»، نمی‌بیند، ضروری نیست که چیزی را واسطه میان نفس مجرد و بدن مادی کند. نفس با حدوث جسمانی خود و از راه حرکت جوهری، همین‌گونه که کامل می‌شود و به سوی مجرد پیش می‌رود، به دلیل اینکه این پیش‌روندگی پیوسته است و نه گسسته، ارتباط مراتب گوناگون آن به‌صورت پیوسته فراهم می‌شود. توضیح اینکه دوگانه‌انگاران به دلیل گسستگی تمامی که میان ذهن و بدن قائل بودند، برای توجیه تأثیر و تأثر این دو، باید واسطه‌ای میان این دوگانه تعریف کنند و یا مانند گولینکس، آن‌گونه که توضیح داده شد، منکر این تأثیر متقابل شده و آن را در حد یک هماهنگی فرو بکاهند؛ از این رو از واسطه‌هایی چون غده صنوبری و روح بخاری دم می‌زدند. اگرچه ملاصدرا نیز در برخی از آثار خود از روح بخاری نام برده، یا این اصطلاح را بر مبنای دیدگاه مشاییین و برای توضیح دیدگاه‌های آنها به کار برده است (ملاصدرا، ۱۳۶۰ «الف»، ص ۱۴۴) و یا - همان‌گونه که توضیح داده شد - بر مبنای او نفس و بدن، به

دلیل اینکه صرفاً مراتب گوناگون یک حقیقت و هویت یگانه هستند، نیازی به واسطه برای ارتباط ندارند و روح بخاری نیز تنها مرتبه‌ای از میان این مراتب به هم پیوسته است: «روحه البخاری الذی هو أقرب جسم طبیعی إلى ذاته وأول منزل من منازل نفسه فی هذا العالم» (همو، ۱۳۶۱، ص ۲۴۹). درحقیقت از نظر او انسان یک هویت یگانه و یکپارچه است که از مراتب و شئون فراوانی تشکیل شده است و در این میان پایین‌ترین مرتبه در میان این مراتب، بدن اوست.

ملاصدرا با این مبانی، با دو مشکلی که دیدگاه‌های دوگانه‌انگار درباره توجیه رابطه نفس و بدن روبه‌رو بودند، یعنی چگونگی تعلق و ارتباط نفس و بدن خاص در لحظه حدوث آنها و نیز توجیه تداوم این ارتباط و چگونگی آن روبه‌رو نیست؛ زیرا او نفس و بدن را مراتب یک وجود ممتد معرفی می‌کند.

بدین سان می‌توان نتیجه مباحث مطرح شده در ارتباط با ارائه توجیه مناسب از رابطه ذهن و بدن از سوی دیدگاه‌های گوناگون را در جدول زیر به صورت خلاصه، چنین نشان داد:

دوگانه‌انگاری جبروری	دوگانه‌انگاری رایج	دوگانه‌انگاری سبغی	مؤگانه‌انگاری	رفتارگرایی تحلیلی	این‌همانی	کارکردگرایی	ماتریالیسم حذف‌گرا	مشائی	التراتی	حکمت متعالیه
x	x	✓	✓	✓	✓	✓	✓	x	x	✓

جدول ۲. مقایسه دیدگاه‌های گوناگون نفس و بدن در توجیه مناسب از چگونگی ارتباط ذهن و بدن

### ۳. ارزیابی نتایج

همان‌گونه که بیان شد، ما پس از آشنایی با دیدگاه‌های گوناگون رایج در مسئله «ذهن - بدن» در دو حوزه فلسفی اسلامی و غربی، این دیدگاه‌ها را با دو موضوع بنیادین در فلسفه ذهن، یعنی «هویت معرفت» و «چگونگی ارتباط ذهن و بدن» روبه‌رو کردیم. در پایان،



نتایج به دست آمده را به صورت مقایسه‌ای در قالب جدول شماره سه می‌آوریم. این جدول مقایسه‌ای روشن می‌کند که تنها دیدگاهی که هم تحلیل مناسبی از هویت معرفت ارائه می‌کند و هم در توجیه چگونگی ارتباط ذهن و بدن موفق است، دیدگاه حکمت متعالیه می‌باشد:

حکمت متعالیه	اشراقی	مشایی	ماتریالیسم حذف‌گرا	کارکردگرایی	این‌همانی	رفتارگرایی تحلیلی	دوگانه‌انگاری ویژگی‌ها	دوگانه‌انگاری رایج	دوگانه‌انگاری جوهری	
✓	✓	✓	x	x	x	x	x	✓	✓	تحلیل مناسب از هویت معرفت
✓	x	x	✓	✓	✓	✓	✓	x	x	توجیه مناسب از چگونگی ارتباط ذهن و بدن

جدول ۳. ارزیابی قیاسی دیدگاه‌های رایج در مسئله «ذهن - بدن» در دو مسئله «هویت معرفت» و «ارتباط ذهن و بدن»

### نتیجه‌گیری

در این مقاله ابتدا با رایج‌ترین دیدگاه‌ها در مسئله «ذهن - بدن» در دو حوزه فلسفی غرب و اسلامی در حد نیاز آشنا شدیم، سپس این دیدگاه‌ها را در برابر دو مسئله بنیادی در فلسفه ذهن به چالش کشانندیم. چالش نخست «ارائه تحلیل مناسب از هویت معرفت» بود و آن‌گونه که روشن شد، در برابر این چالش، دیدگاه‌های «دوگانه‌انگاری جوهری و دوگانه‌انگاری رایج» از حوزه فلسفی غرب و دیدگاه‌های «مشایی، اشراقی و حکمت متعالیه» از حوزه فلسفی اسلامی موفق عمل کرده و دیدگاه‌های دیگر از ارائه یک توجیه مناسب ناتوان بوده‌اند. چالش دوم «توجیه مناسب از چگونگی ارتباط ذهن و بدن» بود که پنج دیدگاه «دوگانه‌انگاری ویژگی‌ها، رفتارگرایی تحلیلی، این‌همانی، کارکردگرایی و ماتریالیسم حذف‌گرا» در حوزه فلسفی غرب و دیدگاه «حکمت متعالیه» در حوزه فلسفی اسلامی،

پاسخ درخور برای این پرسش داشته و توجیحات دیدگاه‌های دیگر با کمبودهای جدی روبه‌رو بود؛ در نتیجه، تنها دیدگاهی که در برابر این دو مسئله اساسی در حوزه فلسفه ذهن توانایی ارائه پاسخ مناسب را دارد، دیدگاه حکمت متعالیه است.



۲۰۴  
دین

بهار ۱۳۹۷ / شماره ۷۳ / حسین مطلبی کرکندی

## منابع و مأخذ

۱. ابراهیمی دینانی، غلامحسین؛ قواعد کلی فلسفی در فلسفه اسلامی؛ ج ۱، چ ۵، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۸۹.
۲. ابن باجه، محمد بن یحیی؛ کتاب النفس؛ ط ۲، بیروت: دار صادر، ۱۹۹۲م.
۳. ابن سینا، حسین بن عبدالله؛ الاشارات والتنبیها؛ ج ۱، قم: نشر بلاغت، ۱۳۷۵.
۴. \_\_\_\_\_؛ رساله نفس؛ ج ۲، همدان: دانشگاه بوعلی سینا، ۱۳۸۳.
۵. \_\_\_\_\_؛ الشفاء (الطبیعیات)؛ ج ۲، قم: مکتبه آیت الله مرعشی، ۱۴۰۴ق.
۶. \_\_\_\_\_؛ الحدود؛ ط ۲، قاهره: هیئة المصریة، ۱۹۸۹م.
۷. ارسطو؛ فی النفس؛ مقدمه و تحقیق عبدالرحمن بدوی؛ بیروت: دار القلم، [بی تا].
۸. پایکین، ریچارد و استرول آوروم؛ کلیات فلسفه؛ ترجمه مجتبیوی؛ ج ۸، تهران: انتشارات حکمت، ۱۳۷۳.
۹. جرجانی، علی بن محمد؛ کتاب التعریفات؛ ج ۴، تهران: ناصر خسرو، ۱۳۷۰.
۱۰. چرچلند، پاول؛ ماده و آگاهی؛ ترجمه امیر غلامی؛ ج ۱، تهران: نشر مرکز، ۱۳۸۶.
۱۱. حسن زاده آملی، حسن؛ دروس معرفت نفس؛ ج ۳، قم: الف لام میم، ۱۳۸۵.
۱۲. دکارت، رنه؛ تأملات در فلسفه اولی؛ ترجمه احمد احمدی؛ ج ۲، تهران: مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۶۹.
۱۳. دیویس، مارتین؛ فلسفه ذهن؛ ترجمه مهدی ذاکری؛ ج ۱، تهران: حکمت، ۱۳۹۰.
۱۴. ژیلسون، اتین؛ نقد تفکر فلسفی غرب؛ ترجمه احمد احمدی؛ ج ۴، تهران: سمت، ۱۳۸۹.
۱۵. سهروردی، شهاب الدین؛ مجموعه مصنفات شیخ اشراق؛ مقدمه و تصحیح هانری کربن؛ ج ۲ و ۴، چ ۲، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۷۵.
۱۶. طباطبایی، سید محمدحسین؛ بدایة الحکمة؛ ج ۱۶، قم: مؤسسه انتشارات دار

- العلم، ۱۳۸۹.
۱۷. عبودیت، عبدالرسول؛ درآمدی به نظام حکمت صدرایی؛ ج ۲، چ ۲، تهران: سمت، ۱۳۸۷.
۱۸. علامه حلی، حسن بن یوسف؛ کشف‌المراد فی شرح تجرید الاعتقاد؛ ج ۱، چ ۱، قم: مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۴۰۷ق.
۱۹. غفاری، سیدمحمدخالد؛ فرهنگ اصطلاحات آثار شیخ اشراق؛ ج ۱، تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، ۱۳۸۰.
۲۰. لاندسمان، چارلز؛ درآمدی بر معرفت‌شناسی؛ ترجمه مهدی مطهری؛ ج ۱، قم: نشر معارف، ۱۳۹۰.
۲۱. ملاصدرا، محمد بن ابراهیم؛ اسرار الآیات؛ تصحیح محمد خواجه‌ای؛ ج ۱، تهران: انجمن حکمت و فلسفه، ۱۳۶۰ «الف».
۲۲. \_\_\_\_\_؛ الشواهد الربوبية فی المناهج السلوكية؛ تصحیح و تعليق سيدجلال‌الدين آشتیانی؛ ج ۲، مشهد: مرکز الجامعی للنشر، ۱۳۶۰ «ب».
۲۳. \_\_\_\_\_؛ العرشية، تهران: انتشارات مولی، ۱۳۶۱.
۲۴. \_\_\_\_\_؛ مجموعه رسائل فلسفی صدر المتألهين؛ ج ۱، تهران: انتشارات حکمت، ۱۳۷۵.
۲۵. \_\_\_\_\_؛ الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة؛ ج ۶، ۸ و ۹، چ ۳، بیروت: دار احیاء التراث، ۱۹۸۱م.
۲۶. ملک‌شاهی، حسن؛ ترجمه و شرح اشارات و تنبیهات ابن‌سینا؛ ج ۱، چ ۶، تهران: سرو، ۱۳۸۸.
۲۷. میرداماد، محمدباقر بن محمد؛ القبسات؛ ج ۲، تهران: انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۶۷.

28. Bertrand Russell; **The History of Western Philosophy**;  
New York: Simon and Schuster, Fourth, 2005.

29. Carter, Matt; *Minds and Computers: An Introduction to the Philosophy of Artificial Intelligence*; Edinburgh: Edinburgh University Press, first, 2007.
30. Cockburn, David; **An Introduction to the Philosophy of Mind**; Basingstoke: Palgrave, first, 2001.
31. Crain, Tim; Patterson, Sarah; **History of the Mind – Body Problem**; London: Routledge, first, 2000.
32. Crane, Tim ;*An Introduction to the Philosophy of Mind*; New York: oxford, first, 2001.
33. Dardis, Anthony; **Mental Causation :the mind – body problem**; New York: Columbia University Press, first, 2008.
34. Feser, Edward; **Philosophy of Mind ,A Beginner’s Guide**; London: Oneworld, first, 2005.
35. Hardcastle, Valerie G; “Eliminative materialism, in: Borchert, Donald (2006)”; **Encyclopedia of Philosophy**, Detroit: Thomson Gale, first, V.2, 1996.
36. Hewitt, Paul G, John, Suchocki, Leslie A. Hewitt; **conceptual physical science**; San Francisco: Pearson, fifth, 2011.
37. Lowe, E.janathan; **An Introduction to the Philosophy of Mind**, Cambridge: Cambridge university press, first, 2000.
38. Lycan, William G; “Philosophy of Mind, in: Bunnin, Nicholas”; **Blackwell Companions to Philosophy**, Molden: Blackwell, 2003, pp.173-201.
39. Magee, Brayan; **The story of philosophy**; London: Dorling Kindersley, first, 1998.
40. Maslin, Keith.T; **An Introduction to the Philosophy of Mind**; Molden: Blackwell, first, 2001.
41. Searle, John R; **Minds Brains And Science**; Cambridge: Harvard university press, thirteenth, 2003.



پښتونستان د علومو او انساني مطالعاتو فریښتی  
پرتال جامع علوم انسانی

۲۰۸  
د وین

بهار ۱۳۹۷ / شماره ۷۳ / امیر نئی عصار



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی  
پرتال جامع علوم انسانی