



## بررسی و نقد بدنمندی ذهن (تأکید بر دیدگاه م. جانسون وج. لیکاف) بر اساس مبانی حکمت ملاصدرا

محمودرضا قاسمی<sup>۱</sup>؛ محمدعلی دیباجی<sup>۲</sup>

### چکیده

نظریه بدنمندی ذهن مارک جانسون و جورج لیکاف، در پاسخ به مسئله ذهن-بدن، و بر اساس نظریه استعاره اولیه مطرح کرده‌اند. مسئله مقاله تعریف بدنمندی از طرف آن دو و نقد و بررسی آثار این تعریف با تکیه بر دیدگاه صدرا می‌باشد. به این معنا که با بررسی وجوه اشتراک و اختلاف دو دیدگاه، به نقد دیدگاه جانسون و لیکاف توسط صدرا می‌پردازیم پاسخ مقاله این است که از نظر لیکاف و جانسون ذهن و کارکردهای آن به ویژگی‌های فیزیکی بدنی و سیستم عصبی وابسته است، و مغز نقش علیت در پردازش‌های ذهن دارد. آنان بر ضرورت بدن به مثابه منشأ جسمانی ساختارهای فهم مثل طرح‌واره‌های تصویری و تفصیل‌های استعاره‌ای که در مغز ما به صورت فیزیکی تحقق پیدا می‌کنند و عمدتاً در کنترل ما نیستند، تأکید می‌کنند. آن دو هر چند خود را هوادار حذف‌گرایی نمی‌دانند اما جسمانیت‌گرا هستند؛ اما در دیدگاه ملاصدرا، اگرچه حیثیت هستی شناختی بدن و نفس در ابتدای تکون یکی است و کارکردهای نفس در آن محقق می‌شود، اما در بحث بلوغ صوری و ادراکی نفس و تعامل نفس و بدن دیدگاهی فراتر از دیدگاه دکارتی و نوحاسته‌گرایی دارد، شباهت حدود جسمانی ملاصدرا با نوحاسته‌گرایی در فراتر بودن هویت ذهن از ماده جسمانی و تفاوت آن دو در این است که در نهایت صدرا بدن را مرتبه نازله نفس و از شئون آن می‌داند نه برعکس؛ و از این روی با جسمانیه‌الحدوث و روحانیه‌البقاء دانستن نفس، تجرد خیالی و وحدت نفس و قوا و حرکت جوهری نفس به چالش‌های لیکاف و جانسون، ناشی از جسمانی دانستن فعل تعقل یا عدم تمایز عقل با دیگر جنبه‌ها در انسان، دچار نیست؛ و مثل آنان نیست که ضمن قبول واقعیات غیر جسمانی، هیچ امر غیر جسمانی را برای انسان نپذیرد! بلکه از دیدگاه او، نفس در ابتدای تکون بدنمند است با تعریفی متفاوت از بدنمندی جانسون و لیکاف، آنگاه در روند استكمال، که با فاعلیت نفس برای بدن همراه است به نفسمندی بدن می‌رسد. در این مقاله مشخص می‌شود که لیکاف و جانسون اگرچه خود را فیزیکیالیست حذف‌گرا نمی‌دانند و بیشتر به کارکردگرایی تمایل دارند اما در عمل به این همانی ذهن و بدن می‌رسند و هر امر غیر جسمانی را رد می‌کنند بنابراین هم نقدهای حذف‌گرایی و هم کارکردگرایی بر آن‌ها وارد است.

**کلمات کلیدی:** لیکاف، جانسون، بدنمندی ذهن، ملاصدرا، نوحاسته، استعاره مفهومی، نفسمندی بدن.

۱. دانشجوی دکتری فلسفه پردیس فارابی دانشگاه تهران عنوان دوم: استادیار گروه معارف دانشگاه علم و صنعت ایران. (نویسنده مسئول) qasemi\_mr@iust.ac.ir  
۲. دانشیار گروه فلسفه پردیس فارابی دانشگاه تهران. dibaji@ut.ac.ir

### مقدمه

رابطه نفس و بدن از دیر باز مطرح بوده و چستی ماهیت نفس و ارتباط آن با بدن تعیین کننده هر یک از دیدگاه‌ها می‌باشد. مارک جانسون<sup>۱</sup> استاد فلسفه دانشگاه اورگن در امریکا، و جورج لیکاف<sup>۲</sup> استاد علوم شناختی در دانشگاه کالیفرنیا دیدگاه بدنمندی ذهن را مطرح و بیان می‌کنند که ذهن اساساً جسمانی، اندیشه عمدتاً ناآگاهانه، و مفاهیم انتزاعی عمدتاً استعاره‌اند و بر این باورند که درک علوم شناختی، واقعیت شیوه فکر کردن که همان بدنمندی بودن ادراک، تخیل و استدلال است را نشان می‌دهد. صدرا با نظریه جسمانیه الحدوث و روحانیه البقاء بودن در باب ماهیت نفس، ظرفیت مقایسه با برخی از دیدگاه‌های نوین در فلسفه ذهن که به دنبال فراروی از دوگانه دوآلیزم-مونیزم بوده‌اند، را دارد. در دیدگاه صدرایی، نفس با همه قوای تحریکی و ادراکی یکی است و ذهن بمثابة ساحت ادراکی نفس، وجود اشتدادی دارد. همین ویژگی است که نفس و ذهن صدرایی را با دیدگاه لیکاف و جانسون، یعنی بدنمندی نفس، تا اندازه‌ای در مراحل نخستین پیدایش قابل مقایسه می‌کند ولی تفاوت مهم دیدگاه صدرا این است که در طول زمان و با حصول استکمال نفس و نظر به فاعلیت آن برای بدن، بدنمندی نفس جای خود را به نفسمندی بدن می‌دهد.

در پیشینه این بحث مقالات و کتاب‌هایی پیرامون مفهوم بدنمندی و آثار پذیرفتن آن تعاریف در تبیین رابطه بدن-ذهن توسط لیکاف و جانسون همانند: استعاره‌هایی که با آن‌ها زندگی می‌کنیم، بدن در ذهن، فلسفه جسمانی، قلمرو علوم شناختی، نگاشته شده است. از جمله نقدها بر مقالات آن دو توسط مارینا راکوا از فلاسفه تحلیلی در سال ۲۰۰۲ بوده است اما هیچ‌گاه اشتراکات و وجوه تمایز دیدگاه آن دو با دیدگاه صدرا و نیز نقد با دیدگاه بدنمندی صدرا قرار نگرفته است.

### ۱. رابطه نفس و بدن یا مسئله ذهن-بدن

افلاطون نفس را مبداء حیات و حرکت اجسام عنصری (افلاطون، ۱۳۶۷: ۲۳۵۷ - کاپلستون، ۱۳۶۲: ۲۸۳) الهی، فناپذیر، معقول، تجزیه‌ناپذیر می‌داند. (همان) ارسطو نفس را کمال نخستین برای جسم طبیعی دارای اندام ارگانیک (طوسی، ۱۳۷۵: ۲۹۰) و از بدن جداناپذیر می‌داند. (ارسطو، ۱۳۸۹: ۷۸) که نمی‌توان به جدایی آن دو از یکدیگر قائل بود. (رأس، ۱۳۷۷: ۲۰۷) بوعلی سینا نفس را کمال نخستین برای جسم طبیعی که فاعل کارهای حیاتی است

1. Mark Johnson  
2. George Lakoff

محمودرضا قاسمی، محمدعلی دیباجی ♦ ۱۰۴۹

می‌داند (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ ق: ۱۰) بدن چیزی است که استعداد پذیرش جوهر نفسانی را از عناصر متضاد دارد (ابن‌سینا، ۱۳۵۷: ۲۸۳-۲۹۸) که خود مزاج را تشکیل داده و بر اثر تفاعل صورت آن‌ها حاصل می‌شود. (بهمنیا، ۱۳۷۵: ۶۶۷-۶۹۹) و اتحاد نفس و بدن انضمامی است (همان: ۷۲۶)

دو گانه انگاری دکارت در مورد جسم و ذهن تا او اواسط قرن بیستم، طرز تفکر غالب در غرب به شمار می‌رفت. (تامپسون، ۱۳۹۸: ۷۱). در فلسفه ذهن معاصر چهار ویژگی، یعنی آگاهی، حیث التفاتی، شخصی بودن و علیت ذهنی، اموری هستند که چالش‌های مسئله ذهن و بدن بشمار می‌آیند. (سرل، ۱۳۸۲: ۲۶) هوسرل در پدیدارشناسی، مجموعه ادراکاتی را که بی‌واسطه تحت اختیار من اند و شکل جسمی به خود می‌گیرند که من بر آن و بر اعضایش تسلط دارم را بدن می‌نامد. (هوسرل، ۱۳۹۹: ۱۵۶-۱۴۸) مرلو پونتی با بیان اینکه من همواره بدن خود را ادراک می‌کنم (PP,2002:107,91) به‌جای جدایی بین بدن و ذهن دکارتی، آگاهی را بدنمند، غیر تأملی و ناآگاهانه می‌داند (S,1964: 97).

## ۲. تعریف بدنمندی ذهن

مشکل ذهن و بدن از این فرض دکارتی ریشه می‌گیرد که «ذهنی» و «فیزیکی» نام دو دسته از پدیده‌هاست که در دو مقوله متافیزیکی متفاوت جای می‌گیرند. (سرل، ۱۳۸۸: ۴۸) بدنمندی در فلسفه ذهن معاصر همچنان تعریف مبهمی دارد و افراد بسیاری تلاش کرده‌اند تا حدود این حوزه را مشخص کنند (Wilson,2002: 625-635\_ Barsalou,2008: ) (617).

رویکرد بدنمندی به ذهن در دهه ۱۹۸۰ در واکنشی به رویکرد محاسباتی به وجود آمد. در رویکرد محاسباتی شناخت از طریق دستکاری نمادها درون مغز رخ می‌دهد و بدن تنها به‌مثابه یک واسطه ورودی و خروجی نگریسته می‌شود؛ اما در رویکرد بدنمند فرایند شناخت به تجربیاتی وابسته است که این تجربیات محصول تعامل بدن با محیط پیرامونش است.

(Dorffner, 1999:23) شناخت زمانی بدنمند می‌شود که عمیقاً به ویژگی‌های بدن

فیزیکی یک عامل وابسته باشد. (Wilson, Foglia,2017)

مارک جانسون در کتاب *بدن در ذهن* بیان می‌کند: بدن به‌مثابه یک اصطلاح عام برای منشأ جسمانی ساختارهای فهم، مثل طرح‌واره‌های تصویری و تفصیل‌های استعاری به کار می‌رود. (جانسون، ۱۳۹۶: ۱۹) ذهن جسمانی است، هیچ ذهن و اندیشه مستقل از جسم و مغز وجود ندارد. (لیکاف و جانسون، ۱۳۹۵: ۳۷۸) واژه ذهنی آن ظرفیت‌ها و عملکردهای بدنی

را برمی‌گزیند که هشیاری ما را تشکیل می‌دهد. (همان: ۳۷۹) بعضی از پیامدهای ذهن بدنمند از نظر جانسون عبارتند از: ذهن و بدن دو چیز نیستند؛ انسان جسمانی است؛ فهم و استدلال (خرد) جسمانی است؛ انسان یک موجود استعاری است؛ انسان نمی‌تواند بعد از بدن مرده خود دوام بیاورد. (جانسون، ۱۳۹۷: ۳۸۱-۳۸۳) بدن و ذهن ما ابعادی از دادوستدهای ازلی و جاری ارگانسیم - محیط هستند، در نتیجه هیچ ذهنی که کانون خرد باشد وجود ندارد. ما خرد را نه یک چیز عینی می‌دانیم و نه یک چیز انتزاعی، بلکه فرایندهای جسمانی می‌دانیم که تجربه ما با آن در جریان کاوش کشف و نقد می‌شود و تحول پیدا می‌کند. (همان: ۳۷) مسئله تبیین روابط علی میان ذهن و بدن برای همه دوگانه‌انگارانی که ذهن را جوهری غیرفیزیکی بدانند و در عین حال به تعامل میان ذهن و بدن معتقد باشند و از جمله نوحاسته‌گرایی‌انی که به این دیدگاه تمایل داشته باشند، مطرح است. (خوشنویس و دیگران، ۱۳۹۳: ۳۰۹-۳۱۱)

### ۳. جایگاه بدنمندی ذهن در علوم شناختی

نگاه محاسباتی به ذهن ادامه همان مسیر فلسفه قدیم است؛ کلانسی از لیکاف این گونه نقل می‌کند: دیدگاه سنتی یک دیدگاه فلسفی است. بر خلاف وجود نتایج تجربی بسیار علیه این رویکرد، هنوز به همین روش اندیشه ورزی آموزش داده می‌شود. (Clancey, 1997: 52) جانسون و لیکاف شکل‌بندی فلسفی را که برای نسل اول علوم شناختی به کار گرفته شده بود، برای صورت بدنمندی شناخت به چالش کشیدند (Johnson and Lakeoff, 1999: 78). لیکاف و جانسون ویژگی‌های دوره اول علوم شناختی را این گونه می‌دانند ۱. معنای کلمه به کلمه و بدون توجه به استعاره یا تمثیل بودن آن ۲. مقولات کلاسیک که با شرط لازم و کافی تعریف می‌شوند ۳. کارکردگرایی<sup>۱</sup>: بر پایه آن ذهن در واقع غیر بدنمند است. ۴. بازنمایندگی ذهن<sup>۲</sup> که در ارتباط با حقایق عینی یا نمادهای دیگر مشخص می‌شوند. ۵. تغییر معنای نماد: همه انواع اندیشه ورزی در مباحث شناختی تنها به صورت ظاهری بر نمادها اعمال می‌شوند و معنای نماد مدنظر نیست. (Johnson and Lakeoff, 1999: 78).

دوره دوم علوم شناختی با ورود به تحقیق گسترده به مباحث تجربی این پنج ویژگی را قبول ندارد. بدنمندی یک دیدگاه اعتراضی به دیدگاه محاسباتی دوره اول بود که در دهه

1. Functionalism.

2. The representational theory of mind.

۱۹۷۰ به بعد توسط جانسون و لیکاف مطرح شد. دیدگاه بدنمندی نقش بیشتری برای بدن قائل است و بر تعامل میان فرد و محیط تأکید دارد و تفاوت فردی و تجربه‌های افراد را مهم می‌داند و بر کاربرد رویکرد کل‌گرایانه در پژوهش‌های شناخت انسان تأکید دارند. (Dorffner, 1999: 23) جانسون و لیکاف معتقدند که دیدگاه محاسباتی دربرگیرنده پژوهش تجربی نیست، و دوره دوم علوم شناختی بر اساس این نتایج به بحث بدنمندی ذهن رسیده است، مفاهیم انتزاعی می‌توانند استعاره‌هایی از مفاهیم فیزیکی و بدنی باشند و معنا، فهم و عقلانیت انسانی نتایج تجربه بدنمند بودن در جهان است (Lakoff and Johnson, 1999: 80). جورج لیکاف و مارک جانسون دو نظریه «واقعیت‌گرایی بدنمند» و «اندیشه جسمانی شده» را مطرح کرده‌اند. این دو ذهن را بدنمند می‌دانند، یعنی اندیشه‌های انسان تحت تأثیر چگونگی بدن انسان است. لیکاف در ابتدای کتاب فلسفه جسمانی نظریه بدنمندی را ناقض مکتب‌های فلسفی پیشین از جمله فلسفه استعلایی کانت، پست‌مدرنیسم، فلسفه تحلیلی آمریکایی، مبانی چامسکی، پدیدارشناسی و... می‌داند. (لیکاف و جانسون، ۱۳۹۵: ۲۷)

مارینا راکوا در انتقاد به مبانی این دو زبان‌شناس اشکالاتی را بیان داشت که بسیاری از موضوعاتی که در فلسفه تجربه‌گرایی مشکل‌ساز بودند، در فلسفه بدنمند هم حل نشده باقی‌مانده‌اند، همانند؛ چگونگی توضیح تجربه‌گرایی در باره منشأ طرح‌واره‌های تصویری، مغایرت مطالعات نوروفیزیولوژی با نظریه بدنمندی عصبی در پشتیبانی از استعاره‌های مفهومی، مبهم بودن ادعای فیلوژنتیک در مورد توسعه مفاهیم انتزاعی استعاره‌های مفهومی. (Rakova, 2002: 215).

لیکاف و جانسون در مقاله‌ای به اشکالات راکوا پاسخ دادند، در این مقاله لیکاف بیان می‌کند نظریه بدنمندی وی، نه ذیل عقل‌گرایی و نه حس‌گرایی، جای نمی‌گیرد و آن را نظریه سومی می‌داند (Lakoff, and Johnson, 2002: 245-263).

**۴. ذهن بدنمند، نظریه نورونی استعاره، اندیشه ناآگاهانه در دیدگاه لیکاف و جانسون**  
نظریه کلی استعاره اولیه لیکاف چهار بخش دارد. یک: نظریه اختلاط جانسون در جریان یادگیری؛ به‌عنوان مثال برای یک نوزاد تجربه ذهنی - عاطفی نوعاً با تجربه حسی گرما، گرمای آغوش مادر، از همدیگر قابل تفکیک نیستند. (همان: ۸۰) دوم: نظریه استعاره اولیه گردی: تمام استعاره‌های مرکب مولکول‌هایی هستند که از استعاره‌های اتمی به نام استعاره‌های اولیه ساخته می‌شوند. (همان: ۸۱) سوم: نظریه نورونی استعاره نارایانان:

تداعی‌های دوران اختلاط (تداخل حوزه‌های مفهومی)، طی شبیه‌سازی‌هایی که به اتصالات نورونی دائم میان شبکه‌های نورونی منجر می‌شود به صورت نورونی تحقق پیدا می‌کند. این شبکه‌ها حوزه‌های مفهومی را تعریف می‌کنند. این اتصالات اساس آناتومیکی (ساختار بدنی) فعال‌سازی‌های مبدأ به هدف را تشکیل می‌دهند که پیامدهای استعاری را به دنبال دارند. (همان) چهارم: نظریه آموزش مفهومی فوکونیه و ترنر: حوزه‌های مفهومی متفاوت می‌توانند با هم فعال شوند و در پاره‌ای شرایط اتصالاتی میان حوزه‌ها برقرار شود که به استنباط‌های جدید می‌انجامد، یعنی دو یا چند استعاره اولیه به استعاره مرکب بزرگتر منجر می‌شوند. (همان: ۸۲) نظریه کامل این چهار بخش این است که؛ ما از همان اولین روزهای زندگی به صورت خودکار و ناخودآگاه نظام گسترده استعاره‌های اولیه را به دلیل اتصالات نورونی فرامی‌گیریم. (همان)

از دیدگاه لیکاف و جانسون، استعاره یک پدیده نورونی است آنچه ما به مثابه نگاشت‌های استعاری به آن‌ها اشاره کردیم، ساختار نورونی تشکیل می‌دهند که به‌طور طبیعی و اجتناب‌ناپذیر استنباط حسی - حرکتی را برای استفاده در اندیشه انتزاعی به کار می‌برند. استعاره‌های اولیه به صورت خودکار، بدون آگاهی ما شکل می‌گیرند. صدها از این استعاره مفهومی اولیه وجود دارد که بیشتر آن‌ها به صورت ناآگاه در دوران بچگی و صرفاً در جریان زندگی روزمره با جسم و مغز انسان فراگرفته می‌شود. این استعاره‌ها برای اندیشه انسانی حیاتی اند و همچنین ربنایی برای نظام‌های اندیشه استعاری پیچیده و زبان ما را فراهم می‌کند. (همان، ۱۳۹۸: ۲۹۸)

لیکاف و جانسون اندیشه را کاملاً استعاری می‌دانند (همان، ۱۳۹۵: ۲۴) و در بحث مفهوم‌سازی استعاری برگشت‌های جسمانی انسان تأکید می‌ورزند به گونه‌ای که همه فعالیت‌های ذهنی انسان توسط مغز و ریشه آن در استعاره است، استعاره‌ها نیز در مغز ما به صورت فیزیکی بوده و عمدتاً در کنترل ما نیستند. (همان: ۹۸) البته آن دو امور غیر جسمانی را نفی نمی‌کنند اما در عین حال فیزیک‌گرا هستند و بیان می‌کنند: حذف، یک دیدگاه فلسفی است که می‌گوید تنها پدیده‌های واقعی هستی‌های موجود فیزیکی هستند. آشکار است که ما هواداران واقع‌گرایی جسمانی حذف‌گرا نیستیم. (همان: ۱۷۰) از نظر لیکاف و جانسون واقعیت‌های نظریه استعاره مفهومی با بسیاری از فرض‌های عمده فلسفه غرب ناسازگار است (یعنی) مطلقاً درست نیست که اندیشه به کلی آگاهانه، لفظی و ناجسمانی است.

محمودرضا قاسمی، محمدعلی دیباجی ♦ ۱۰۵۳

(لیکاف و جانسون، ۱۳۹۸: ۳۱۲) استعاره انطباق مفهومی بی‌واسطه از طریق ارتباط نورونی است که آگاهانه نیست. (همان، ۱۳۹۵: ۸۶-۹۰)

### ۵. بدنمندی نفس و نفسمندی بدن در دیدگاه ملاصدرا

صدرالمتألهین در مباحث فلسفی و به‌ویژه در مباحث نفس (ذهن)، اصول، مبانی و آموزه‌های دارد که بدون توجه به آن‌ها فهم دیدگاهش دشوار می‌نماید. اصالت و تشکیک وجود، جزو مبانی عام‌تر و حرکت جوهری و ترکیب اتحادی نفس و بدن جزو مبانی خاص‌تر فلسفه او به شمار می‌آیند.

تبیین دقیق دیدگاه صدرالمتألهین در ضمن سه بحث بنیادی امکان‌پذیر است: ۱. ماهیت و هویت نفس؛ ۲. نحوه حدوث نفس؛ ۳. وضعیت نفس پس از حدوث، و نحوه بقای آن. ملاصدرا به این دیدگاه متمایل می‌شود که نفس دارای وجودی واحد است که مفهوم اضافی نفس از آن انتزاع می‌شود؛ ولی نه به نوع اضافه مقولی، که حاکی از نوعی عرض است، بلکه نفس دقیقاً مانند صورت است که وجود فی‌نفسه‌اش عین وجود للبدن و وجود اضافی آن است. (شیرازی، ۱۳۷۹، ج ۸: ۱۱۱) در دیدگاه وی هرچند جداسازی نفس\_بدن یا صورت و ماده در تحلیل عقلی امکان‌پذیر است، ولی در متن وجود خارجی، ماده و صورت، دو جهت و حیثیت مختلف از یک وجود واحد هستند؛ یکی جهت قابلیت و دیگری جهت فعلیت. (شیرازی، ۱۳۷۹، ج ۵: ۲۹۵-۲۹۳) نفس از حین حدوث، مجرد محض نیست؛ بلکه از آن‌جا که صورت جسم طبیعی است، حدوث جسمانی و وجود مادی دارد که به تدریج به نوعی تجرد ناقص (مثالی) می‌رسد. نحوه وجود نفس در حکمت متعالیه، اتصال تدبیری برای بدن است؛ نه مانند نحوه وجود مجردات محض، مفارق تام است و نه مانند وجود ماده محض. بلکه نحوه وجود نفس، خاص خودش می‌باشد و تعلق و تصرف در بدن، امری ذاتی برای نفس است و در نحوه وجود آن اخذ شده است. بدن در تحقق خویش، محتاج وجود مطلق نفس است و نفس نیز از حیث تعین وجود شخصی و شکل‌گیری هویت نفسی‌اش، محتاج بدن می‌باشد. (همان، ج ۸: ۳۸۲).

### ۶. نقد و بررسی نظرات لیکاف و جانسون

#### ۶-۱. آیا استعاره رویکرد زبانی به نفس است؟

بر اساس مقاله نظریه معاصر استعاره لیکاف (lakoff, 1993) استعاره ساز و کار اصلی‌ای است که از طریق آن ما مفاهیم انتزاعی را می‌فهمیم و استدلال انتزاعی اجرا می‌کنیم. بیشتر

موضوعات از عادی‌ترین تا پیچیده‌ترین نظریه‌های علمی، فقط از طریق استعاره قابل فهم می‌شوند، ماهیت استعاره اساساً مفهومی است نه زبانی، زبان استعاری تجلی سطحی استعاره مفهومی است، استعاره‌ها به ما امکان می‌دهند که موضوع‌های نسبتاً انتزاعی یا ذاتاً ناساختمند را برحسب یک موضوع عینی‌تر یا دست‌کم ساختمندتر بفهمیم. (Lakoff, 1993: 202-251)

251 الگوهای استنباطی به صورت نظام‌مند از یک حوزه مفهومی برای استدلال درباره حوزه مفهومی دیگر، استعاره مفهومی نامیده می‌شود و تناظرهای نظام‌مند میان این حوزه‌ها را نگاشت استعاری می‌نامد. (لیکاف و جانسون، ۱۳۹۸: ۲۹۷) و استعاره‌ها نگاشت‌هایی نامتقارن و جزئی که می‌توانند الگوهای استنباطی حوزه مبدأ را بر الگوهای استنباطی حوزه هدف تصویر کنند. نگاشت‌های استعاری از اصل ثبات پیروی می‌کنند اما اختیاری نیستند، بلکه ریشه در بدن و در تجربه و دانش روزمره دارند و دو نوع نگاشت مفهومی و نگاشت تصویری وجود دارند، نظام مفهومی حاوی هزارها استعاره مفهومی متعارف است. (Lakoff, 1993: 202-251)

لیکاف و جانسون بیان می‌کنند چهار مانع تاریخی عمده در برابر فهم موقعیت اندیشه استعاری وجود دارد؛ اول؛ استعاره مسئله‌واژه‌هاست نه مفاهیم. دوم؛ استعاره مبتنی بر شباهت است. سوم؛ همه مفاهیم لفظی‌اند و هیچ کدام نمی‌توانند استعاری باشد. چهارم اندیشه عقلانی هیچ رابطه‌ای با ماهیت مغزها و بدنهایمان ندارد. (لیکاف و جانسون، ۱۳۹۸: ۲۸۶) آن‌ها بیان می‌کنند این چهار مانع صحیح نیستند زیرا؛ کانون استعاره مفاهیم است نه واژه‌ها دوم؛ استعاره به‌طور کلی مبتنی بر شباهت نیست در عوض نوعاً مبتنی بر همبستگی‌های میان حوزه‌ای در تجربه ماست که به شباهت‌های ظاهری بین دو حوزه در درون استعاره منجر می‌شود سوم اینکه حتی عمیق‌ترین مفاهیم ما مثل زمان، رویدادها، علیت، اخلاق، خود ذهن از طریق استعاره‌های چندگانه مفهوم‌سازی می‌شود و درباره آن‌ها استدلال می‌شود، چهارم؛ نظام استعاره‌های مفهومی اختیاری نیست برعکس تا حد بسیار زیادی توسط ماهیت بدن‌های ما و راه‌های مشترکی که ما همه در جریان فعالیت‌های زندگی به کار می‌بریم تولید می‌شوند. (همان: ۲۸۷) پس بنیادی‌ترین ایده‌های ما تقریباً به‌طور کامل توسط نظام‌های گوناگون استعاری مفهومی ساختمند می‌شود و مفاهیم پایه‌ای چون علیت توسط نظامی از استعاره‌ها شکل می‌گیرد. از این رو علیت را می‌توان برحسب حرکت اجباری به یک محل جدید مفهوم‌سازی کرد (همان: ۲۹۱) بر این اساس دیدگاه‌های گسترده‌ای به چالش کشیده می‌شود که بنابر آن یک تک علیت وجود دارد که با یک تک منطق به جهان ساختار می‌بخشد.



تحلیل عمیق همچنین آشکار می‌سازد که فهم پایه ما از اخلاق حاصل استعاره مفهومی است. (همان)

با توجه به گستره‌ای که لیکاف و جانسون برای استعاره مطرح می‌کنند همچون؛ سازوکار درک مفاهیم انتزاعی و استدلال (lakoff, 1993:202-251)، ساختمان شدن بنیادی‌ترین ایده‌های انسان مثل زمان، علیت، اخلاق و (شناخت) خویشتن توسط استعاره (لیکاف و جانسون، ۱۳۹۸: ۲۹۱) که در نهایت همه این‌ها از همبستگی‌ها در تجربه‌های جسمانی ما برمی‌خیزند (همان: ۲۸۹) نه از تک علیتی که به جهان ساختار می‌بخشد. (همان: ۲۹۱) در نگاه لیکاف و جانسون ماهیت استعاره تجربی و جسمانی است و اگر حتی نتوانیم بگوییم که استعاره در نگاه آن دو جایگزین نفس شده است بلکه می‌توان گفت که بسیاری از کارکردهای نفس با رویکردی تجربی به آن نسبت داده می‌شود و عقل جسمانی انگاری شده است (لیکاف و جانسون، ۱۳۹۵: ۲۷) به نظر می‌رسد لیکاف و جانسون معتقد به فیزیکیسم کارکردگرا باشند زیرا آن‌ها خود را فیزیکی می‌دانند اما نه از نوع تقلیل‌گرا (این همانی مغز و ذهن از نوع مصداقی یا نوعی) زیرا خود بیان می‌کنند که فیزیکیست هستند اما تقلیل‌گرا نیستند (لیکاف و جانسون ۱۳۹۵: ۱۷۰) اما بر خلاف این مطلب در مقام پرداخت نظری حذف گرا هم هستند مثلاً از اینکه ذهن ما از جهان مادی تأثیر می‌پذیرد نتیجه می‌گیرند که عقل جسمانی است و اساساً معتقدند هیچ چیز غیرجسمانی (مثل نفس) وجود ندارد و همه امور ذهنی را مربوط به مغز و بدن می‌دانند (لیکاف و جانسون، ۱۳۹۵: ۳۷۸) بنابراین نقدها به این همانی و کارکردگرایی بر آن دو وارد است که خود بحث مستقلی می‌طلبد. (همانند استدلال معرفت و حالات ذهنی معکوس)

از نظر ملاصدرا بدنمندی ذهن شرط لازم برای فهم مفاهیمی چون علیت، اخلاق ... است اما ادراک توسط نفس صورت می‌پذیرد. (شیرازی، ج ۸: ۵۱) نه بدن یا مغز. درحالی که از دیدگاه لیکاف و جانسون آنچه باعث می‌شود خرد توانایی مشترک همه ما باشد جسمانی بودن آن است (لیکاف و جانسون ۱۳۹۵: ۲۱)

## ۶.۲ نقد نگاه فیزیکیستی لیکاف و جانسون توسط نوح‌الستاره گرایان و صدرا

### ۶.۲.۱ نوح‌الستاره گرای<sup>۱</sup> به‌مثابه فراروی از یگانه انگاری و دوگانه انگاری

در بحث‌های معاصر رابطه ذهن و بدن سه ایده به‌طور برجسته در صحنه بوده‌اند: اول، تحقق امر ذهنی توسط امر فیزیکی؛ دوم، امر ذهنی بر امر فیزیکی «فرارویداده» است و سوم،

---

1. Emerging.

این که امر ذهنی از امر فیزیکی برخاسته است. (پور اسماعیل، ۱۳۹۴: ۲۵۸) جوهری که شاید نتواند جدا از بدن وجود داشته باشد، اما از خمیرمایه‌ای متفاوت با امور مادی متعارف ساخته شده است. (Hasker, 1999: 41)

در ویژگی نوحواسته مشخصه‌های یک کل، به‌طور کامل از اجزای تشکیل‌دهنده خود مستقل نیست. گفته می‌شود که از ویژگی‌های اعضایشان فراتر می‌روند یا از آن‌ها ظهور می‌کنند. هالند (۱۹۹۸) بیان می‌کند: سامانه‌های ظهور یافته از اجزای تعامل‌کننده ساخته شدند؛ قوانین تغییری نمی‌کند حتی اگر اجزا با گذشت زمان تغییر یابند؛ این تحول و پویایی مداوم باعث تازگی و عدم قابلیت پیش‌بینی می‌شود. (فرندبرگ، سیلورمن، ۱۳۹۹: ۵۹) جان سرل از مفهوم نوظهور در کتاب خود کشف دوباره ذهن استفاده می‌کند و تعبیر تازه از آگاهی ارائه می‌کند و استدلال می‌کند آگاهی یک ویژگی نوظهور از مغز است. (همان: ۶۰) او در پی این است که از پدیدار دوتائی یگانه‌انگاری - دو گانه‌انگاری مسئله ذهن و بدن اجتناب کند. به صورت خلاصه ویژگی‌های نوحواسته عبارت است از: ۱. سیستمی بودن: یعنی تنها یک سیستم و نه هیچ‌یک از اجزای سیستم آن را دارا باشد. ۲. بدیع بودن: یعنی از زمان خاصی به بعد مصداق داشته باشد. ۳. توانایی علی: یعنی تمایز ویژگی‌های نوحواسته از ویژگی‌های سطح پایه. (خوشنویس و دیگران، ۱۳۹۳: ۲۸۵-۲۸۶)

#### ۶.۲.۲. نقد صدرا به لیکاف و جانسون

ملاصدرا و نوحواسته‌گرایان بر خلاف لیکاف و جانسون که قائل به فیزیکیالیسم هستند هر دو ذهن را هویتی بالاتر از ماده جسمانی دانسته و هر دو یگانه‌انگاری جسمانی تقلیل‌گرا را رد می‌کنند (شیرازی، ج ۳: ۳۸۹-۴۱ Hasker, 1999) آن‌ها بیان می‌دارند ممکن است ذهن ویژگی ظهوری از مغز فیزیکی باشد یعنی اینکه نمی‌توان آن را با درک اجزای تشکیل‌دهنده‌اش به‌طور کامل تبیین کرد (فرندبرگ و سیلورمن ۱۳۹۸: ۷۵) اما صدرا تنها قائل به بدنمندی ذهن (نفس) و تأثیر آن از بدن نیست، بلکه در بحث حدوث، نفس را در ابتدای تکون صورتی از صورت‌های طبیعی می‌داند که در بلوغ تکوینی مجرد می‌شود (همان) و آنگاه این بدن است که مرتبه‌ای از مراتب نفس است (انصاری: ۲۸۶) و نفس نگهدارنده مزاج (آن) بدن است (همان: ۳۷۶) و بدن را مرتبه نازله نفس دانسته (حسن‌زاده: ۲۵۷) و بعد از رسیدن نفس به مجرد این نفس است که بدن را کنترل می‌کند و بدن در واقع از شئون نفس می‌شود. (شیرازی، ج ۸، ۱۱۹)

نه برعکس آن طور که لیکاف و جانسون ذهن را از شئون بدن می‌دانند. (لیکاف و جانسون، ۱۳۹۵: ۲۷) اگرچه لیکاف و جانسون بحث کیفیات ذهنی را مثل رنگ‌ها بررسی کرده‌اند اما در تبیین علی ادراک کیفیات ذهنی مطلبی را بیان نمی‌کنند اما ملاصدرا با تعریف جدیدی از نفس حضور بی‌واسطه آن را نزد بدن بیان می‌کند ملاصدرا قوای بدن را از شئون نفس دانسته و قائل به حضور بی‌واسطه نفس نزد بدن است. (دیباجی، ۱۳۸۳: ۹۲) اگرچه دیدگاه ملاصدرا به بحث بدنمندی ذهن لیکاف و جانسون شباهت دارد، او و شارحان آثارش بدن را مرتبه نازله نفس دانسته‌اند (حسن‌زاده، ۱۳۹۳: ۲۵۷) اما وجه افتراق صدرا با جانسون و لیکاف این است که صدرا بر فاعلیت نفس برای بدن تأکید می‌کند (شیرازی، ج ۸: ۱۱۹) و همان‌طور که در ابتدای تکون قائل به بدنمندی ذهن (نفس) با حداقل تمایز با نظر لیکاف و جانسون بود (همان: ۳۷۹) در انتهای تکون به نفسمندی بدن قائل است (همان: ۱۱۹) و نفس را نگهدارنده مزاج دانسته (انصاری، ۱۳۸۷: ۳۷۶) یعنی نفس بدن لا به شرط است (همان: ۲۷۱) و این نفسمندی بدن در انتهای تکون، وجه امتیاز او از نظر لیکاف و جانسون است. با نظر به سه اصل حرکت جوهری، وحدت نفس و قوا و نوع رابطه نفس با بدن می‌توان به نظریه‌ای از ملاصدرا رسید که آن را بدنمندی ذهن (نفس) و نفسمندی بدن می‌نامیم که فیزیکیالیسم لیکاف و جانسون را به چالش می‌کشد.

در نظام صدرايي ادراک توسط نفس صورت می‌پذیرد و چون تکوین نفس با ماده عجین است و مراتب ادراک به مراتب تحولات نفس دانسته می‌شود و در هر مرتبه از ادراک حسی، خیالی و عقلی، نفس را متحد با همان نوع از مدرکات می‌داند. (شیرازی، ج ۸: ۵۱- ج ۹: ۵۶) بر این اساس نفس عین همه قواست (همان، ج ۸: ۲۲۱) یعنی قوای طبیعی، نباتی، حیوانی و انسانی به صورت تشکیکی در نفس انسانی ایجاد می‌شوند؛ این نفس است که می‌بیند، ادراک می‌کند، حس می‌کند و از این نظر قوا هم عین نفس‌اند و به‌رغم تکثر در مفهوم و معنا به وجود واحد بسیط نفس موجودند. (همان) بین قوای نفس رابطه شدت و ضعف وجود دارد و ملاک این مراتب دوری یا نزدیکی به ماده و جسمانیت است. (همان: ۱۰۴) از این نظر ملاصدرا قوا را از مراتب و شئون نفس می‌داند و قوای هر مرتبه در طول قوای مرتبه بالاتر هستند (همان: ۷۰) پس ملاصدرا این نظر را نمی‌پذیرد که ادراک و تعقل تنها کار مغز و سلسله اعصاب باشد بلکه این قوا را از شئون نفس دانسته و ادراک را بواسطه نفس می‌داند. (همان: ۵۱)

به نظر ملاصدرا، بین نفس و بدن ترکیب اتحادی برقرار است؛ به گونه‌ای که نفس، صورت بدن، و فعلیت به نفس است. (همان، ج ۸: ۳۸۲) بدن تنها مرجح حدوث نفس نیست، بلکه ماده نفس و در نتیجه علت قابل نوع انسانی است. (همان) نفس در پیدایش، مانند طبایع و صورت‌های مادی که نیازمند ماده‌ای مبهم‌اند، به ماده‌ای بدنی و مبهم نیاز دارد؛ ماده‌ای که در تبدلات پیاپی، تحول می‌یابد؛ ولی وحدت شخصیه و هویت نفسانی‌اش به سبب وحدت و اتصال نفس باقی می‌ماند. از این رو تعلق نفس به بدن، به لحاظ وجود و تشخیص است؛ به گونه‌ای که «متعلق» در پیدایش خود، به متعلق به نیازمند است؛ ولی در بقایش نیازی به آن ندارد. (همان: ۳۲۰)

تصرف نفس، از نوع تصرف عرضی و صناعی نیست که نفس تنها در تصرف نیازمند بدن باشد، بلکه از نوع ذاتی و طبیعی است که علاوه بر تصرف در بدن، بدن شرط وجود نفس نیز هست؛ زیرا نفس در حقیقت و ماهیتش به گونه‌ای نیست که در وجود فی‌الذاتش دارای وجودی تام باشد، و پس از وجود یافتنش، در اجسام تصرف کند و کار تدبیر، تحریک، رشد و نمو، تکامل، سیر کردن را به عهده گیرد؛ بنابراین تصرف نفس در بدن، همچون تصرف بنا در ساختمان نیست زیرا نفس تا هنگامی که نفس است و دارای وجود ذاتی تعلقی است، در وجود ذاتی‌اش به بدن نیازمند است. (همان) نفس در حدوثش جسمانی محض است، رفته‌رفته به سمت تجرد پیش می‌رود، نخست مادی محض، سپس مادی - مثالی و ممکن است به مرتبه مادی - مثالی - عقلی هم برسد. (همان: ۳۷۹)

نفس، واقعیت جوهری ممتدی است که اجزایی فرضی دارد که به گونه پیوسته و متصل، یکی پس از دیگری حادث می‌شوند؛ به گونه‌ای که اولاً حدوث هر یک مشروط به زوال قبلی است و ثانیاً همواره جزء حادث کامل‌تر از جزء زایل است و درجه وجودی برتری دارد؛ آن‌چنان که مراحل و اجزای اولیه این واقعیت دارای آثار و خواص عنصری‌اند و با زوال آن‌ها مراحل دیگر به گونه پیوسته به آن‌ها حادث می‌شوند که افزون بر خواص مزبور، خواص صور معدنی را هم دارند و با زوال آن‌ها، مراحل دیگر به نحو پیوسته به آن‌ها حدوث می‌یابند که علاوه بر خواص عنصری و معدنی، خواص گیاهی دارند. (همان: ۳۸) با توجه به ادله اثبات حرکت جوهری توسط صدرا؛ که مبدأ حرکت شی را طبیعت آن شی می‌داند (شیرازی، ۱۳۷۹، ج ۳، ۶۲) و نیز ادله حرکت جوهری در نفس را همان ادله اتحاد عاقل و معقول می‌داند (همان، ج ۴: ۲۳۴) که مستلزم این است که نفس (در ابتدا و استکمال) مادی و جسمانی باشد تا به صورت مرحله به مرحله فعلیت یابد.

## نتیجه گیری

لیکاف و جانسون بر این عقیده‌اند که ذهن اساساً جسمانی، ناآگاهانه و استعاری است. در علوم شناختی ساختار خرد انسان ریشه در ساختار مغز او دارد و نظام نورونی مغز انسان شکل‌دهنده صورت‌های فهم و خرد انسان است. همچنین جسم انسان و تجربه جسمانی او نقشی محوری در این زمینه دارد. همان‌طور که مغز و ساختار نورونی آن توانایی حسی-حرکتی را برای انسان فراهم می‌آورند، توانایی خلق نظام‌های مفهومی و روش‌های فهم و استدلال را نیز به او ارزانی می‌کنند، خرد عمدتاً ناآگاهانه و استعاری است و نه آگاهانه. می‌توان به ماهیت تجربی و جسمانی استعاره پی برد و اگر حتی نتوانیم بگوییم که استعاره در نگاه لیکاف و جانسون جایگزین نفس شده است بلکه می‌توان گفت که تمام کارکردهای نفس با رویکردی تجربی به آن نسبت داده می‌شود اما از نظر ملاصدرا ذهن، استعداد و توانایی نفس در کسب علوم است. این استعداد مدرج و ذومراتب است. دیدگاه ملاصدرا شباهتی به دیدگاه نوح‌خاسته گرایان (که آنان نیز منتقد به دیدگاه‌های فیزیکالیستی نظیر لیکاف و جانسون هستند) معاصر و نه مونیسم یا دوآلیسم، دارد. هم ملاصدرا و هم نوح‌خاسته گرایان بیان می‌کنند که ذهن هویتی بالاتر از ماده اولیه دارد و نگاه لیکاف و جانسون را که تنها بدن را علت ذهن می‌دانند نمی‌پذیرند زیرا همان اشکالات این همانی و کارکردگرایی بر این مطلب وارد است. لیکاف و جانسون اگرچه خود را فیزیکالیست غیر حذف‌گرا می‌دانند اما در عمل حذف‌گرا هستند و هیچ امر غیر جسمانی را (مثل نفس) نمی‌پذیرند بنابراین نقدهای بالا در رابطه با حذف‌گرایان بر آن‌ها نیز وارد است؛ اما تفاوت ملاصدرا این است که تنها قائل به بدنمندی ذهن (نفس) و اثرپذیری آن از بدن نیست بلکه در بحث حدوث، نفس را در ابتدای تکوین صورتی از صورت‌های طبیعی می‌داند که در بلوغ تکوینی مجرد می‌شود و آنگاه این بدن است که مرتبه‌ای از مراتب نفس است، نفس نگهدارنده مزاج بدن و بدن مرتبه نازله نفس است که بعد از رسیدن نفس به مجرد این نفس است که بدن را کنترل می‌کند و بدن در واقع از شتون نفس است نه برعکس درحالی که لیکاف و جانسون ادراک و استدلال را توسط بدن می‌دانند تفکیک صورت و ماده در تحلیل عقلی امکان‌پذیر است؛ بنابراین ملاصدرا ارتباط بین اجزا بدن مثل سلسله اعصاب را نه تنها رد نمی‌کند بلکه آن را لازمه مراتب نفس می‌داند. از این رو تعلق نفس به بدن، به لحاظ وجود و تشخیص است؛ به گونه‌ای که «متعلق» در پیدایش خود، به متعلق به نیازمند است؛ ولی در کمال و بقاء نیازی به آن ندارد.

از نظر ملاصدرا بدنمندی ذهن شرط لازم برای فهم مفاهیمی چون علیت، اخلاق ... است اما ادراک توسط نفس صورت می‌گیرد و همان نقدهایی که بر فیزیکالیسم وارد می‌شود بر لیکاف و جانسون نیز از طرف صدرا وارد است، او عقل را همچون لیکاف و جانسون جسمانی نمی‌داند و اندیشه را نیز آگاهانه می‌داند. برخی استعاره‌های حسی که لیکاف و جانسون مثال می‌زنند با ناآگاهانه دانستن آن یکی نیست، زیرا ممکن است انسان در گذشته نسبت به بعضی امور توجه نموده و دیگر نیازی به تأمل نبیند و این امور عادتاً انجام می‌شود اما به این معنا نیست که سرعت در تفکر نتیجه ناآگاهانه بودن آن است. از نظر ملاصدرا نفس در ابتدای تکون با بدن یکی است، این را با مسامحه می‌توان بدنمندی ذهن (نفس) دانست، اما در دیدگاه وی به تدریج و در مرحله کمال از بدنمندی ذهن (نفس) به فاعلیت نفس برای بدن و نفسمندی بدن می‌رسیم.



## منابع

- ابن سینا، الشفاء، تصحیح حسن حسن زاده آملی، نشر مکتب الاعلام الاسلامی، قم، ۱۳۷۵.
- \_\_\_\_\_ المبدأ و المعاد، به اهتمام عبدالله نوری، موسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مک گیل شعبه تهران، ۱۳۶۳.
- \_\_\_\_\_ الشفاء، الطبیعیات، تحقیق سعید زاید، ج ۲، کتاب النفس، مکتبه آیه الله مرعشی النجفی، قم، ۱۴۰۴ ق.
- \_\_\_\_\_ النجاة، المکتبه المرتضوی، تهران، ۱۳۵۷.
- ارسطو، درباره نفس، ترجمه علی مراد داوودی، نشر حکمت، چ ۵، تهران، ۱۳۸۹.
- انصاری شیرازی، یحیی، شرح منظومه ملاهادی سبزواری، بوستان کتاب، ج ۴، چاپ ۱، قم، ۱۳۸۷.
- افلاطون، دوره آثار، ترجمه محمد حسن لطفی، ج ۱ و ۲ و ۳، چ ۱، نشر خوارزمی، تهران، ۱۳۶۶.
- بهمنیار بن المرزبان، التحصیل، تصحیح مرتضی مطهری، ج ۲، نشر دانشگاه تهران، ۱۳۷۵.
- پور اسماعیل، یاسر، نظریه حذف گرایی در فلسفه ذهن؛ مجموعه مقالات، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، ۱۳۹۴. (دیجیتال پژوهان)
- تامپسون، مل (۲۰۰۴)، فلسفه ذهن، ترجمه مهران داور و نیلوفر خوش زبان، نشر نقش و نگار، تهران، ۱۳۹۴. (دیجیتال کتابراه)
- جانسون، مارک، بدن در ذهن؛ مبانی جسمانی معنا تخیل و استدلال (۱۹۸۷)، ترجمه جهانشاه میرزاییگی، نشر آگاه، چ ۱۳۹۳، ۳.
- \_\_\_\_\_ زیبایی شناسی فهم انسان معنای بدن (۲۰۰۷)، ترجمه جهانشاه میرزاییگی، نشر آگاه، چ ۲، ۱۳۹۷.
- حسن زاده آملی، حسن، شرح العیون فی شرح العیون، بوستان کتاب، چ ۵، ۱۳۹۳.
- خوشنویس و دیگران، نفس بدن و مسئله معاد، مجموعه مقالات، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، ۱۳۹۳. (دیجیتال پژوهان).
- دیباجی، سید محمد علی، معضله نفس-بدن از دیدگاه ملاصدرا ولایتیتس، اندیشه های فلسفی، سال اول، ش ۱، زمستان ۱۳۸۳، ص ۶۷-۹۵.
- راس، ویلیام دیوید (۱۸۷۷) کتاب ارسطو، ترجمه مهدی قوام صفری، نشر فکر روز، تهران، ۱۳۷۷.

- فرندنبرگ، جی؛ سیلورمن، گوردن (۲۰۱۶)، ترجمه محسن افتاده حال و همکاران، تهران، موسسه آموزشی و تحقیقاتی صنایع دفاعی، چ ۱، ۱۳۹۹.
- سرل، جان، ذهن مغز و علم، ترجمه امیر دیوانی، بوستان کتاب، قم، ۱۳۸۸. (دیجیتال پژوهان)
- شریعتی، فهمیه؛ حسینی شاهرودی، سید مرتضی، ذهن و تاثیرات متقابل آن از نظر ملاصدرا، الهیات و علوم اسلامی، پاییز و زمستان ۱۳۹۲، ص ۷۱-۸۴.
- شیرازی، صدرالدین محمد بن ابراهیم، الحکمة المتعالیه فی الأسفار العقلیه الأربعة، ج ۸، ۷، ۵، ۴، ۳، مکتبه المصطفوی ۱۳۷۹.
- \_\_\_\_\_، مجموعه رسائل فلسفی صدرالمتهلین، رساله اجوبه المسائل النصیریة، تحقیق حامد ناجی اصفهانی، نشر حکمت، تهران، ۱۳۷۵.
- \_\_\_\_\_، العرشیه، تصحیح غلامحسین آهی، چ ۲، نشر مولی، تهران، ۱۳۶۱.
- \_\_\_\_\_، المبدأ و المعاد ف تصحیح جلال الدین آشتیانی، انجمن حکمت و فلسفه ایران، تهران، ۱۳۵۴.
- طوسی، نصیرالدین، شرح الاشارات و التنبیها، ج ۱-۳، نشر البلاغه، قم، ۱۳۷۵.
- کاپلستون، فردریک چارلز، تاریخ فلسفه، ج ۱ (یونان و روم)، ترجمه جلال الدین مجتوبی، نشر علمی و فرهنگی، تهران، ۱۳۶۲.
- \_\_\_\_\_، تاریخ فلسفه، ج ۵ (از هابز تا هیوم)، ترجمه امیر جلال الدین اعلم، نشر علمی و فرهنگی، تهران، ۱۳۷۵.
- کارمن، تیلر، مرلوپونتی ستایشگر فلسفه، ترجمه هانیه یاسری، نشر ققنوس، ۱۳۹۴. (دیجیتال فیلدو).
- لیکاف، جورج و مارک جانسون، استعاره‌هایی که با آن‌ها زندگی می‌کنیم (۲۰۰۳)، ترجمه جهان‌شاه میرزاییگی، چ ۲، نشر آگاه، ۱۳۹۸.
- \_\_\_\_\_، (۱۹۹۹)، فلسفه جسمانی: ذهن جسمانی و چالش آن با اندیشه غرب، ترجمه جهانگیر میرزاییگی، نشر آگاه، چ ۲، ۱۳۹۵.
- هوسرل، ادموند، تاملات دکارتی، ترجمه عبدالکریم رشیدیان، نشر نی، چ ۹، تهران، ۱۳۹۹.
- Barsalou, L.W. 2008, "Grounded Cognition," Annual Review of Psychology 59,p.617-645.
- Clancey, William J,1997, Situated Cognition: On Human Knowledge and Computer Representations,Cambridge University Press.
- Dorffner, G. (1999). The connectionist route to embodiment and dynamicism. In A. Reigler, M. Peschl, & A. von Stein (Eds.), New York: Kluwer Academic/Plenum.
- Hasker, William, (1999), The Emergent Self, Cornell University Press.
- Lakoff, George, (1993), In Andrew Ortony (ed.), Metaphor and Thought. Cambridge University Press. pp. 202-251.



- Lakoff, G. and M. Johnson, 1999, *Philosophy in the Flesh: The Embodied Mind and its Challenge to Western Thought*, New York: Basic Books.
- Lakoff, G. and M. Johnson, 2002, *Why cognitive linguistics requires embodied realism*, *Cognitive Linguistics* 13(3), p.245-263.
- PP: *Phénoménologie de la perception*. Paris: Gallimard, 1980. / *Phenomenology of Perception*. C. Smith, trans. London and New York: Routledge, 2002.
- Rakova, M. (2002). *The philosophy of embodied realism: A high price to pay?* *Cognitive Linguistics*, 13(3), p.214-244.
- Regier, Terry, 1996, *The human semantic potential: Spatial language and constrained connectionism*, Cambridge, MA: MIT Press.
- S: *Signes*. Paris: Gallimard, 1960 / *Signs*. R. McCleary, trans: Evanston: Northwestern University Press, 1964.
- Suchman, L. 1987, *Plans and Situated Action*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Wilson, M. 2002, "Six views of embodied cognition," *Psychonomic Bulletin and Review*, 9, p. 625-636.
- Wilson, Robert A. and Lucia Foglia, "Embodied Cognition", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2017 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/spr2017/entries/embodied-cognition/>>.

