

واکاوی معیار بدنی در توجیه این‌همانی شخصی

محمد عباسی^۱، حسن معلمی^۲

چکیده

هر شخصی علی‌رغم وقوع تغییرات کمی و کیفی در طول زندگی، وحدت عددی خود را درک می‌کند که از آن به این‌همانی شخصی تعبیر می‌شود. معیار بدنی رویکردی است که با تقلیل اشخاص به اشیاء، ملاک این‌همانی مذکور را استمرار بدنی-فیزیکی می‌داند، زیرا بر این باور است که انسان خود و دیگران را از علم به بدن می‌شناسد و بدین سان به این‌همانی آن حکم می‌کند. در این مقاله با روش تحلیلی-انتقادی، مبانی، مدعا و ادله این نظریه بررسی شده است. «ابتناء بر پیش فرض‌های باطل»، «خلط منظر هستی‌شناختی با جنبه معرفت‌شناختی»، «جایگزین کردن فهم عرفی به جای دقت فلسفی» و «خلط اول‌شخص با سوم‌شخص» از جمله اشکالات این نظریه است. همچنین از لوازم این نظریه آن است که در صورت تسامح و پذیرش معیار بدنی برای توجیه این‌همانی شخصی در زندگی دنیا، اما معیار مذکور نمی‌تواند این‌همانی شخصی را در حیات پس از مرگ توجیه کند و تلازم منطقی با انکار معاد دارد.

واژگان کلیدی: این‌همانی شخصی، استمرار فیزیکی، استمرار بدنی، هویت.

abasi.1371.1@gmail.com

hassanmoallemi12345@gmail.com

۱. دکترای فلسفه اسلامی، دانشگاه باقرالعلوم

۲. استاد و عضو هیئت علمی دانشگاه باقرالعلوم

۱. مقدمه

مسئله شهودِ خویشتن و باور به یک هویتِ پایدار در گذشته، حال و آینده، مسئله‌ای وجدانی و غیر قابل انکار است. به همین خاطر، نظریه‌ای که خویشتن و هویت انسانی را از اساس انکار کرده و آن را صرفاً توهمی برآمده از خیالات دانسته، مورد توجه قرار نگرفته است. موقعیتی را فرض کنید که قرار است فردا به دندانپزشکی بروم. در این صورت، چه چیزی باعث می‌شود که فردا آن کسی که روی صندلی قرار می‌گیرد «من» باشم نه شخص دیگری؟ شاید امروز نسبت به جراحی فردا، احساس ترس داشته باشم. این ترس به آن خاطر است که فردا این «من» هستم که تجربه‌ای ناخوشایند را از سر خواهم گذراندم. همچنین می‌دانم که فردا دندان من جراحی خواهد شد و من به همین خاطر امروز مضطربم، اما به راستی چه رابطه‌ای بین من و دندان به عنوان جزئی از بدنم وجود دارد؟ اینها سوالاتی هستند که به مسئله این همانی شخصی مرتبط می‌شوند؛ اما آنچه مستقیماً در این نوشتار بررسی می‌شود، پاسخ به سوال از «معیار» این همانی شخصی است (Johansson, 2019, p.126). ما به علم حضوری تنها اصل تحقق خویش و به عبارت دیگر، وجود خود را ادراک می‌کنیم. چنین علمی، شهودی و بی‌نیاز از استدلال است؛ (حسین‌زاده، ۱۳۹۴، ص ۱۸۷-۱۸۰) اما همه سوالات فوق و از جمله آنها، اینکه دقیقاً چه چیزی باعث می‌شود «من» به عنوان یک هویت و خویشتن واحد در طول زندگی باقی بمانم، مسئله‌ای نظری و خاستگاه مباحث دقیق عقلی و فلسفی است. به صورت کلی، سه معیار «استمرار بدنی»، «استمرار روانی-حافظه» و «توجیه بر اساس روح»، اصلی‌ترین نظریات در این باب هستند.

آنچه در این نوشتار مورد نظر است، بررسی تفصیلی «استمرار فیزیکی» به مثابه معیاری برای این همانی شخصی است که از این پس به صورت مختصر با «معیار بدنی» از آن تعبیر خواهیم کرد. برای این منظور، در ابتدا مبانی و پیش فرض‌هایی که این نظریه مبتنی بر آن است، توضیح داده می‌شود. بعد از آن، ادله و ادعاهای قائلین به استمرار فیزیکی، تبیین می‌گردد. از آنجا که هر نظریه فلسفی، می‌تواند دلالت‌های مختلفی را در پی داشته باشد، از پیامدهای حقوقی و الهیاتی این نظریه، خصوصاً در بحث معاد، سخن به میان خواهد آمد.

۲. ابتدای معیار بدنی بر فیزیکیالیسم

نظریه «معیار بدنی» رویکردی فیزیکیالیستی است که این همانی شخصی را در گرو این همانی فیزیکی و بدنی می‌داند (مسلین، ۱۳۹۱، ص ۳۶۸). بر اساس فیزیکیالیسم، همه امور را می‌توان مطابق با نظریات فیزیکی، توصیف و تبیین کرد. کارکرد فیزیکیالیسم در مسئله این همانی شخصی،

آن است که با ارائه تبیینی مادی از مسئله ادراک و آگاهی،^۱ هر گونه ساحت مجرد و غیرمادی را از انسان انکار می‌کند و راه را برای تبیین مادی از انسان و این‌همانی شخصی، می‌گشاید (رک: عباسی و معلمی، ۱۴۰۳، ص ۸۰-۶۹). برای روشن‌تر شدن ابعاد فیزیکی‌الیسم، توجه به این نکته ضروری است که فیزیکی‌الیسم، دارای اقسام مختلفی است. حذف‌گرایی، تحویل‌گرایی و غیر تحویل‌گرایی، سه قسم ابتدایی فیزیکی‌الیسم را تشکیل می‌دهند.

فیزیکی‌الیسم حذف‌گرا،^۲ مفاهیم ذهنی مانند میل، امید، لذت و درد را که توصیفاتی روان‌شناختی به حساب می‌آیند، انکار می‌کند و آنها را غیر مطابق با واقع، یعنی ماده فیزیکی می‌شمارد. فیزیکی‌الیسم تحویل‌گرا^۳ معتقد است مفاهیم روان‌شناختی و ذهنی، تا حدی صلاحیت توصیفی و تبیینی دارند، اما این مفاهیم بر تحلیل‌های فیزیکی از رفتار انسان‌ها منطبق‌اند؛ لذا مفاهیم ذهنی و فیزیکی، هر دو به یک حقیقت اشاره دارند. از آنجاکه مطابق با این نظریه، چنین تلقی می‌شد که مفهوم ذهنی با امر فیزیکی تطابق کامل دارد، لذا این‌طور گمان می‌رفت که مباحث روان‌شناسی و همه علوم خاص، مانند شیمی، زیست‌شناسی و مانند آن، سرانجام به فیزیک تحویل پیدا می‌کنند و با این کار، فیزیک جایگزین توصیفات و تبیین‌های علوم خاص شود. فیزیکی‌الیسم غیر تحویل‌گرا^۴ می‌پذیرد که همه چیز را می‌توان با فیزیک توجیه و تبیین کرد، اما این‌طور نیست که فقط توصیفات فیزیکی از جهان معتبر باشد؛ بلکه ما در برخی از مواقع، به دنبال توصیف و تبیین‌هایی از جهان هستیم که فیزیک نمی‌تواند این توقع را برآورده کند. لذا با استفاده از علوم خاص، توصیف‌ها و تبیین‌هایی غیر فیزیکی از وقایع ارائه می‌شود (سادات منصور، ۱۳۹۹، ص ۱۷۷-۱۷۹).

پذیرش فیزیکی‌الیسم از سوی قائلین به معیار بدنی باعث می‌شود آنها در یک‌سری اصول و مبانی اتفاق نظر داشته باشند. با توجه به آنکه فیزیکی‌الیسم عمدتاً از میانه قرن بیستم به مقبولیت رسید و از لحاظ زمانی، متأثر از پارادایم برآمده از تفکرات پوزیتیویستی است، می‌توان اصلی‌ترین مبانی مورد پذیرش در این نظریات را نفی ماوراء ماده و تبیین همه‌چیز بر اساس فیزیک و روابط مادی دانست. بنابراین در هستی‌شناسی، وجود، منحصر در محسوسات دانسته می‌شود. در انسان‌شناسی، انسان موجودی صرفاً مادی تلقی می‌شود و حتی امور ذهنی و آگاهی‌های انسان نیز تبیینی مادی پیدا کند و به امر فیزیکی منتهی می‌گردد (Shoemaker, 1963, p.7-8). در معرفت‌شناسی نیز، تنها معرفتی

¹ consciousness

² Eliminative Physicalism

³ Reductive Physicalism

⁴ Non-Reductive Physicalism

معتبر تلقی می‌شود که از راه احساس به دست آمده باشد و معرفت‌های عقلی و شهودی، معتبر و حتی معنادار به حساب نمی‌آیند (آیر، ۱۹۷۴م، ص ۱۴۶).

۳. مدعای قائلین به معیار بدنی

ادعا شده است اولین معیاری که در مسئله این‌همانی شخصی به صورت طبیعی پذیرفته می‌شود، معیار بدنی است. به این صورت که شخص P2 در زمان t2، همان شخص p1 در زمان t1 است، اگر و تنها اگر P2 همان بدنی را داشته باشد که p1 داشته است. مطابق با این نظریه، این‌همانی در اشخاص، هیچ تفاوتی با این‌همانی در اشیاء مادی نخواهد داشت؛ چراکه اشیاء زنده -مانند درخت و اسب- و مصنوعات بشری -مانند کشتی و صندلی- این‌همانی خود را در اثر استمرار وجود فیزیکی خود در طول زمان به دست می‌آورند. بنابراین ملاک این‌همانی و قضاوت درباره اشیاء و اشخاص یکی خواهد بود، چراکه اشخاص عبارت خواهند بود از اندام‌های بدنی زنده، یا به‌طور خاص باید آنها را گونه‌ای از حیوانات دانست. با این بیان، این‌همانی شخصی، مسئله و مشکلی نیست که بخواهیم به صورت جداگانه از آن بحث کنیم، همچنان‌که این‌همانی دره‌ها و این‌همانی سنگ‌ها مسئله‌ای فلسفی نیست (shoemaker, 1963, p.6-7).

معیار بدنی لازم نمی‌داند که استمرار مذکور، دقیقاً توسط همان ماده قبلی صورت پذیرد؛ زیرا علی‌رغم آنکه مصنوعات بشری، قابل تعمیر و بازسازی‌اند و ماده اشیاء زنده نیز در حال تعامل دائمی با محیط پیرامونی خود هستند، اما با جایگزینی تدریجی، شکل و صورت قبلی خود را حفظ می‌کنند و بدین‌سان این‌همانی آنها نیز باقی می‌ماند. به‌همین ترتیب بر اساس معیار بدنی، لازم نیست که P2 و p1 از لحاظ ماده کاملاً یکسان باشند، بلکه صرفاً همین که ماده P2 از ماده تشکیل دهنده p1 ناشی شده باشد و علی‌رغم وقوع یک‌سری تغییرات و جایگزینی‌های تدریجی، همچنان بتوان گفت بدن P2 در زمان t2، با بدن p1 در زمان t1 یکسان است، کفایت می‌کند (Noonan, 2003, p. 2-3).

وقتی در معیار بدنی، لازم نباشد که بدن، بعینه در تمام زمان‌ها استمرار داشته باشد، گویا پاسخ به یکی از مهم‌ترین اشکالات استمرار بدنی از قبل آماده شده است. اشکال آن است که با توجه به آنکه بدن انسان در اثر سوخت‌وساز، همواره اجزایی را از دست می‌دهد و اجزای دیگری جایگزین آن می‌شود، پس با انباشت تغییرات جزئی، بدنی که پس از سال‌ها با آن مواجه هستیم، در واقع چیزی غیر از بدن قبلی است و این‌همانی آن باقی نیست. قائلین به معیار بدنی، با توجه به نکته اخیر پاسخ می‌دهند، دقیقاً به همان علتی که جایگزینی و تغییر تدریجی تخته چوب‌های تشکیل دهنده کشتی، وحدت عددی آن را به هم نمی‌زند و همچنان که مثلاً دانشگاه تهران علی‌رغم تغییر تدریجی

اساتید، دانشجویان و ساختمان‌ها، همچنان این همانی خود را حفظ کرده است، به همین وزن، این همانی شخصی بر اساس بدنی که به صورت تدریجی در حال عوض شدن است، قابل توجیه خواهد بود (مسلین، ۱۳۹۱، ص ۳۷۰-۳۶۹).

نکته‌ای که در معیار بدنی باید مورد توجه قرار گیرد، جایگاه مغز در این نظریه است. آیا مغز هم جزئی از بدن به حساب می‌آید و شرط لازم برای استمرار بدنی است یا آنکه مهم نیست درون بدن و به خصوص مغز چه اتفاقی می‌افتد و تنها ظاهر بدن در قول به این همانی شخصی کفایت می‌کند؟ با توجه به آنکه بسیاری از فلاسفه ذهن، جایگاه حافظه را مغز می‌دانند، لذا استمرار مغزی، بیشتر به نظریه استمرار روانی (حافظه)، تعلق دارد. از نظر قائلین به استمرار روانی، استدلال تعویض بدن^۱ نشان می‌دهد، حداقل برخی از ملاک‌های این همانی شخصی، ملاک‌های روان‌شناختی‌اند. آنها برای اثبات مدعای خود، به نقش برجسته مغز در ادراکات روانی، تأکید می‌کنند. موقعیتی را فرض کنید که مغز شاهزاده‌ای را به همراه همه خاطرات گذشته‌اش به مغز پینه‌دوزی پیوند بزنند. وقتی پینه‌دوز چشم باز کند، خود را شاهزاده‌ای می‌یابد که بدنش عوض شده است (Shoemaker, 1963, p. 22).

پیش فرض این استدلال آن است با پیوند مغزها، این بدن است که تعویض می‌شود نه مغز، چراکه همه جنبه‌های اصلی شخصیت از نگاه قائلین به استمرار روانی وابسته به مغز است. هرچند فعلاً در مقام نقد این رویکرد نیستیم، چراکه نهایتاً اثبات می‌کند قوام شخصیت به حافظه و حالات ذهنی است، اما می‌توان حالتی را فرض کرد که شخص با داشتن مغز جدید، همه ویژگی‌های شخصیتی مربوط به مغز قدیمی را همچنان داشته باشد (جاناتان لو، ۱۳۸۹، ص ۳۱۲). اما این استدلال نشان می‌دهد، از آنجاکه از منظر بسیاری از فلاسفه ذهن، مغز محل حافظه و ویژگی‌های شخصی است، لذا قائلین به استمرار روانی، مغز را به نفع «معیار روانی» مصادره کرده‌اند. بنابراین همان‌طور که مقصود از استمرار فیزیکی و استمرار بدنی، یک چیز است، استمرار روانی و استمرار مغزی نیز به یک مطلب اشاره می‌کند.

۴. دلیل قائلین به معیار بدنی

به طور کلی، معیار بدنی دو دلیل عمده دارد؛ یکی دلیل ایجابی که بر اهمیت یگانه بدن تأکید می‌کند و دیگری دلیل سلبی که غیر از بدن را برای توجیه این همانی، ناکارآمد می‌داند.

۴-۱. دلیل ایجابی

به عقیده قائلین به معیار بدنی، انسان، طبیعتی مادی است. هاسپرس برای اثبات این مدعا که انسان

1. Change of body argument

چیزی جز همین بدن مادی نیست، به کارکردهای مادی بدن توجه می‌دهد. به عقیده او اگر بدن مادی نباشد، انسان نمی‌تواند راه برود، خود را در آینه ببیند و فعالیتی داشته باشد؛ ما هر آنچه برای شخصیت انسانی قائل هستیم، با بدن مادی در ارتباط است. به ادعای وی، در فرضی که برای انسان بدنی نباشد، حتی دیگر نمی‌تواند بدن خود را ببیند یا لمس کند. او معتقد است، در صورت فقدان بدن، حتی همین مطالب را هم نمی‌توان گفت، زیرا وقتی بدنی در کار نیست از کجا می‌توان در مورد لمس نکردن یا ندیدن سایر امور از جمله بدن خود، حکم کرد؟ دیگر «من» نیستم که بگویم چه چیزی را درک می‌کنم و چه چیز را درک نمی‌کنم (Hospers, 1936, p. 280-281). بنابراین وقتی در مورد شخصیت انسانی و فعالیت‌های آن صحبت می‌کنیم، باید دقت داشته باشیم که چنین شخصیتی بدون بدن نمی‌تواند وجود داشته باشد. لذا بدون آنکه بدنی وجود داشته باشد و امکان ملاقات با آن میسر باشد، سخن گفتن در مورد ملاک این‌همانی شخصی منتفی خواهد بود (Lamont, 1936, p. 47). پیشرفت‌های علمی، راه‌های متفاوتی را در اختیار قائلین به معیار بدنی قرار داده است تا نشان دهند با استفاده از بدن، به این‌همانی اشخاص حکم می‌شود. آزمایش خون، اثر انگشت، عکس و نقشه DNA مربوط به هر شخص، از جمله مواردی هستند که صرفاً از طریق بدن، این‌همانی اشخاص را به راحتی نشان می‌دهند (اکبری، ۱۳۹۰، ص ۶۳-۶۲).

۲-۴. دلیل سلبی

علاوه بر ادله ایجابی بر معیار بدنی، قائلین به معیار بودن استمرار بدنی، بر این مطلب تأکید می‌کنند که اگر غیر از بدن قابل مشاهده، امری دیگری - مثل روح مجرد یا نفس انسانی - بخواهد معیاری برای این‌همانی شخصی قرار گیرد، با اشکال مهمی مواجه می‌شود. به این بیان که ما به طور مسلم، این‌همانی اشخاص در طول زمان را ادراک می‌کنیم، اما اگر نفس که امری غیر قابل مشاهده است، ملاک این‌همانی اشخاص باشد، ما راهی برای درک این‌همانی اشخاص نخواهیم داشت، زیرا نفس، امری غیر قابل مشاهده است و ما نمی‌توانیم بفهمیم که نفس هر شخص، کدام است. در نتیجه، اگر چیزی غیر از بدن، ملاک این‌همانی اشخاص بود، امکان درک اشخاص برای ما منتفی می‌گشت. لذا ملاک این‌همانی شخصی، استمرار همین بدن قابل مشاهده است (Perry, 1978, p. 11-15).

۵. ارزیابی مدعا و ادله معیار بدنی

اشکالات نظریه معیار بدنی، می‌تواند در سه حوزه «مبانی و پیش‌فرض‌ها»، «ادله» و «اصل مدعا» مطرح شود. در اینجا به صورت اجمالی به برخی از اشکالات هر سه حوزه پرداخته می‌شود. خصوصاً اشکالات ناظر به مبانی این نظریه، جای بحث‌های طولانی و مفصلی است که در اینجا، به صورت اشاره‌ای مورد توجه قرار گرفته است.

۱-۵. ابتناء بر پیش فرض‌های باطل

توجیه این همانی شخصی بر اساس استمرار بدنی، معیاری فیزیکیالیستی است و بر یک‌سری مبانی و پیش فرض‌های باطل بنا شده است. این تفکرات عمدتاً متأثر از منطق پوزیتیویستی هستند. این رویکرد، در هستی‌شناسی، وجود را مساوی با مادی و محسوس دانسته، در نتیجه چنین نتیجه گرفته است هر غیر محسوس، غیر حقیقی و ناموجود است؛ در حالی که در مقابل محسوس و مادی، نامحسوس و غیر مادی قرار می‌گیرد، نه ناموجود و غیر حقیقی. طبق ادله فراوان، وجود و حقیقت، منحصر در مادیات و محسوسات نیست، همچنان که ریاضیات و خود «حقیقت» و «صدق»، اموری غیر مادی و نامحسوس هستند و در عین حال نمی‌توان آنها را غیر واقعی به حساب آورد (Hallpike, 2017). مضافاً آنکه ادله فراوانی وجود دارد که انحصار هستی در مادیات و محسوسات را نقض می‌کند (ابن‌سینا، ۱۳۹۲، ص ۲۶۴-۲۶۳).

نظریه‌های فیزیکیالیستی، در معرفت‌شناسی، تنها راه معتبر در معرفت را حس و تجربه می‌دانند، در حالی که اصل این مدعا خود شکن است و قبول آن به معنای انکار همه علوم و معارف بشری، حتی علوم تجربی است (شریفی، ۱۳۹۳، ص ۳۹۱-۳۹۰). همچنین در انسان‌شناسی، حقیقت انسانی را به حقیقتی مادی تقلیل می‌دهد، در حالی که تبیین‌های مادی‌گرایانه از پدیده‌های نفسانی، محکوم به شکست هستند و تحلیل‌های فیزیکی در مورد آنها، کارایی خود را از دست می‌دهند. فلاسفه اسلامی، ادله فراوانی اقامه کرده‌اند که روح و نفس مجرد انسانی را اثبات می‌کند و به نظر می‌رسد، ادله آنها تمام است (ر.ک: عباسی، ۱۴۰۱، ص ۸۷-۸۴)، همچنان که بعضی از تجربیات بشری نیز استدلال حکمای اسلامی را تأیید می‌کند (Kason, 2000, p. 9-11, 55).

۲-۵. خلط بحث هستی‌شناختی با معرفت‌شناختی

در این مبنا، بین جنبه معرفت‌شناختی و هستی‌شناختی مسئله تفکیک داده نشده است. معیار این همانی شخصی، نمی‌خواهد بگوید از لحاظ معرفتی ما با چه معیاری درک می‌کنیم که آقای p2 در زمان t2، همان آقای p1 در زمان t1 است؛ بلکه بحث بر سر این است که ملاک وحدت وجودی (نه معرفتی) چیست؟ به عبارت دیگر، مسئله اصلی آن است که فارغ از اینکه ما چگونه این همانی شخصی افراد را متوجه می‌شویم، از لحاظ وجودی و هستی‌شناختی، چه چیزی حافظ چنین استمراری در اشخاص است (اکبری، ۱۳۹۱، ص ۵۴). دقت در ادله معیار بدنی مثل اینکه ما اشخاص را با بدنشان می‌شناسیم و اینکه تغییرات تدریجی باعث نمی‌شود فهم ما از افراد و اشیاء عوض شود، نشان می‌دهد که رویکرد آنها معرفتی بوده، نه هستی‌شناختی.

اما این اشکال که غیر از بدن مادی چیزی قابل مشاهده نیست تا بتواند معیاری برای شناخت

این‌همانی اشیاء باشد، نهایتاً می‌رساند که در موطن عالم ماده، بدنِ مادی شرط لازم برای چنین معرفتی است؛ اما با توجه به اشکالات فراوانی که متوجه معیار بدنی است، نمی‌توان آن را شرط کافی در این‌همانی شخصی دانست. اگر جنبه معرفت‌شناختی بحث را در نظر نگیریم، هرکسی برای آنکه بداند این‌همانی شخصی دارد، به‌هیچ‌عنوان به معیار بدنی نیاز ندارد. ابن‌سینا با استدلال «هوای طلق» این مطلب را به خوبی نشان داده است (ابن‌سینا، ۱۳۹۲، ص ۲۳۳). همچنین وقتی انسان خودش را درک می‌کند، آن را بدون امتداد و غیرقابل تقسیم می‌یابد، درحالی‌که یکی از اساسی‌ترین ویژگی اجسام، قسمت‌پذیری است؛ پس آنچه انسان از خود درک می‌کند، امری مجرد و غیر مادی است (مصباح یزدی، ۱۳۶۶، ص ۱۵۶). از اینجا دانسته می‌شود که علم ما به خودمان، به‌واسطه مشاهده اعضای بدنمان نیست. به تعبیر فنی، معرفت به نفس، معرفتی به علم حضوری است و خود واقعیت معلوم نزد شخص حاضر است، درحالی‌که مشاهده بدنی، علم باواسطه است و صرفاً تصویری از بیرون را نزد شخص عالم حاضر می‌کند^۱ (طباطبایی، ۱۴۱۶ق، ص ۲۳۶).

۳-۵. ابتدای بحث فلسفی بر فهم عرفی

معیار بدنی، مبتنی بر یک نگرش عرفی و غیرفلسفی است. همان‌طور که در این نظریه تأکید شد، هیچ لزومی ندارد ماده اولیه در زمان‌های بعدی نیز بعینه حضور داشته باشد؛ لذا ممکن است چیزی از دید ناظر خارجی، همان شیء قبلی باشد درحالی‌که اجزاء آن شیء به صورت تدریجی به طور کامل عوض شده‌اند، به‌گونه‌ای که به دقت فلسفی، شیء کاملاً متفاوتی پیش روی ما است. حال اگر مطابق با معیار بدنی، این‌همانی شخصی را همسان با این‌همانی اشیاء بدانیم، درواقع پذیرفته‌ایم که از منظر فلسفی، این‌همانی حقیقی در اشخاص وجود ندارد؛ همچنان که در امور طبیعی و مصنوعی، این‌همانی واقعی و کامل منتهی است و در حد یک گفتار به حساب می‌آید (Reid, 1941, p. 206).

۴-۵. خلط اول شخص با سوم شخص

معیار بدنی، این‌همانی شخصی را تنها از منظر سوم شخص می‌نگرد؛ درحالی‌که شخص، آن

۱. «و من العلم أيضا علم الواحد منا بذاته - التي يشير إليها ويعبر عنها بأنا - فانه لا يلهو عن نفسه ولا يغفل عن مشاهدة ذاته - و إن فرضت غفلته عن بدنه و أجزائه و أعضائه - و ليس علمه هذا بذاته بحضور ماهية ذاته - عند ذاته حضورا مفهوما و علما حصوليا - لأن المفهوم الحاضر في الذهن كيفما فرض - لا يأتي بالنظر إلى نفسه الصديق على كثيرين - وإنما يتشخص بالوجود الخارجي - و هذا الذي يشاهده من نفسه و يعبر عنه بأنا - أمر شخصي بذاته غير قابل للشركة بين كثيرين - و قد تحقق أن التشخص بالوجود - فعلنا بذاتنا أما هو بحضورها لنا بوجودها الخارجي - الذي هو عين وجودنا الشخصي المترتب عليه الآثار.»

حقیقتی است که با اول شخص در ارتباط است. به تعبیر دیگر، بدن بدون داشتن منظر اول شخص می تواند وجود داشته باشد، اما هیچ شخصی بدون برخوردار از قابلیت اول شخص نمی تواند وجود داشته باشد (Baker, 2000, p. 91). لذا با توجه به آنکه گزاره‌ها و اظهاراتی که با اول شخص، ساخته و شناخته می شوند، متفاوت از اموری هستند که صرفاً از منظر سوم شخص می توان به آنها نگریست، لذا نمی توان تبیینی از شخص ارائه نمود که صرفاً از منظر سوم شخص قابل توجه و توجیه باشد.

سؤال از اینکه «شخص چیست»، با این سؤال که «من چه هستم» پیوند و ارتباط وثیقی دارد. شخص به گونه‌ای است که با «من» از آن تعبیر می کنم و هویت شخصی، متوجه همین جنبه است، هرچند گاهی با سوم شخص نیز به آن اشاره می شود؛ چراکه بین اول شخص و سوم شخص، یک نحوه تطابق منطقی وجود دارد. مثلاً وقتی از حسن می شنوم که می گوید «من در حال تفکر هستم»، آنگاه من نیز می توانم بگویم «حسن در حال تفکر است». در این دو گزاره، «حسن» و «من» به یک حقیقت - شخص - اشاره دارند. پس ما به این سؤال که «این [شخص] کیست» می توانیم دو گونه جواب دهیم؛ یکی آنکه خود حسن بگوید «این من هستم» و دیگر آنکه کسی غیر از حسن بگوید «او حسن است». پس دانسته شد اول شخص همیشه ناظر به شخص است و بدین گونه پیوندی بین اول شخص، یعنی «من» و «شخص» برقرار است.

اما نمی توان سؤال از شخص را با سؤال دیگری مانند سؤال از «مهره‌دار بودن» یکی دانست. اگر کلمه شخص بخواهد در دسته کلماتی مانند حیوان، انسان خردمند و مهره‌دار دسته بندی شود، باید ممکن باشد انسان واژه شخص را فهمیده باشد ولی همچنان نداند آیا این کلمه - شخص - بر او قابل اطلاق است یا نه؛ همچنان که ممکن است کسی کلمه مهره‌دار را بداند و بتواند به کار ببرد اما نداند که او مهره‌دار هست یا نه. از لحاظ منطقی ماده جملائی مانند «من مهره‌دار هستم»، «من سفیدپوست هستم»، «من ایرانی هستم»، «امکان» است و جایز است در مورد برخی افراد صدق نکند. حال اگر کسی بخواهد معنای «شخص» را هم‌ردیف با این کلمات قرار دهد، باید ممکن باشد که جمله «من شخص هستم» نیز ممکن الخطا باشد، درحالی که هیچ‌گاه من در شخص بودن خودم، دچار خطا نمی شوم. این بحث نسبتاً طولانی برای آن بود که نشان دهد، من و شخص به یک حقیقت اشاره دارند و آن حقیقت چیزی غیر از بدن است، لذا می توانم به من و هویت خویش اشاره کنم، بدون آنکه به هیچ امر فیزیکی ای اشاره کرده باشم (Shoemaker, 1963, p. 8-16).

۵-۵. خلط شخص با انسان

بحث در این همانی شخصی، متوجه «شخص» است، اما در معیار بدنی، شخص به بدن انسانی

معنا شده است؛ درحالی که از منظر عقلی و فلسفی شخص متفاوت از بدن انسانی است. همان طور که لاک تذکر داده، «انسان» مفهومی بیولوژیک است و به موجودی با ارگانسیم خاص اطلاق می شود؛ در مقابل «شخص» به موجودی خودآگاه معنا می شود که این همانی آن، صرفاً در گرو آگاهی است. تذکر به این نکته ضروری است که آگاهی در نظر لاک هیچ ارتباطی به نفس و روح مجرد انسانی ندارد، بلکه آن را انکار می کند (Lock, 1947, p. 171-172). البته اینکه ذهن حقیقتی مادی دارد یا مجرد فعلاً محل بحث نیست، اما مسلماً اگر شاخصه اصلی شخص، داشتن ذهن و آگاهی باشد، از آنجاکه ذهن، حقیقتی متمایز از اندام‌های بدنی به حساب آید، لذا نمی توان معیار بدنی را در توجیه این همانی شخص معتبر دانست، مگر نزد کسی که با قبول رفتارگرایی، ذهن و امور ذهنی را به رفتارهای بدنی تقلیل می دهد (Shoemaker, 1963, p. 6-8)؛ هرچند این رویکرد، خود با اشکالات مهمی مواجه است (کشفی، ۱۳۸۷، ص ۴۵-۴۲).

برای درک تفاوت بین انسان و شخص باید به این سوال پرداخت که چه چیز در ما انسان‌ها وجود دارد که ما به واسطه آن اشخاص می شویم؛ یا به عبارت دیگر، ملاک «شخصیت» چیست؟ یک پاسخ، آن است که هرچه قابلیت اول شخص داشته باشد، شخص خواهد بود؛ لذا شخص به انسان‌ها اختصاص ندارد و از لحاظ منطقی می تواند در هر موجودی که شرط مذکور را داشته باشد، اعم از خداوند، فرشتگان، انسان‌های مریخی و حتی بر خلاف نظریه دکارت که حیوانات را ماشین‌های دارای پوست و گوشت و استخوان می دانست (Descartes, 2006, p. 46)، در حیوانات نیز یافت شود. اما به راستی چه کسی می تواند منظر اول شخص داشته باشد؟ بعضی جواب داده‌اند تنها، موجودی می تواند دیدگاه اول شخص داشته باشد که قابلیت سوژه قرار گرفتن برای حالت‌های عمدی گوناگونی مانند ترس، امید، قصد و ... را داشته باشد. به گفته برخی روان‌شناسان، این حالت در نوزاد انسان از حدود هفته بیست و هفتم به بعد پدید می آید، حالتی که او علاوه بر درک خود، از افعال خود نیز آگاه است و با ضمیر اول شخص، حالات مختلف را به خود منتسب می کند (Baker, 1992, p. 91-92).

به نظر می رسد علاوه بر فرق‌گذاری بین انسان و شخص و لزوم توجه به منظر اول شخص در مورد «شخص»، باید ملاک شخص بودن را آن نحوه از خودآگاهی بدانیم که مستوجب مسئولیت اخلاقی باشد. در چنین موقعیتی، تنها موجوداتی که دارای عقل هستند، شخص قلمداد می شود. لذا می توان آگاهی و نوعی معرفت به نفس را در حیوانات پذیرفت، اما آنها را شخص ندانست، چراکه رفتار حیوان بر اساس قوای شهوی و غضبیه سامان می یابد و فاقد قوه‌ای ادراکی است که به واسطه آن، قدرت تمیز حق از باطل، درست از نادرست و خوب و از بد را داشته باشد (ابن سینا، ۱۳۶۳، ص ۹۶-۹۳)؛ برخلاف انسان که به خاطر برخورداری از موهبت عقل، اعمال و کردارش، مستوجب

مسئولیت اخلاقی و حقوقی است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۰، ص ۲۰۹-۲۰۸). به عبارت دقیق تر، شخص همان موجود مختاری است که «قابلیت» تعقل و مسئولیت اخلاقی دارد. تأکید بر قابلیت، باعث می‌شود کودکان و حتی بزرگسالانی که توانایی عقلی آنها هنوز به فعلیت نرسیده و یا از آن استفاده نمی‌کنند، بلکه بر مبنای شهوت و غضب حرکت می‌کنند، در تعریف داخل شوند. بنابراین، مقصود از این‌همانی شخصی، استمرار هویت مختار و آگاهی است که نسبت به تمام رفتار خود در مراحل مختلف زندگی، مسئولیت اخلاقی دارد و در تمام این مراحل وحدت عددی او باقی می‌ماند. مسلماً این معنا را نمی‌توان به بدن انسانی نسبت داد.

۶. تلازم منطقی معیار بدنی با نفی معاد

هر نظریه بنیادینی، دارای دلالت‌ها و پیامدهای مهمی در عرصه‌های مختلف خواهد بود. نظریه استمرار فیزیکی، چالش‌های مهمی را در مباحث حقوقی و مسئله مجازات مجرمین در پی خواهد داشت. مخالفین این نظریه، به ضعف‌های آن در این‌باره تصریح کرده‌اند و برخی با فرق گذاشتن بین این‌همانی در هویت شخصی و این‌همانی در پیامدها، به دفاع از نظریه خود پرداخته‌اند (Bernard, 1973, p. 20-22). از آنجاکه مسئله ثواب و عقاب چه در دنیا باشد و چه در آخرت، متوقف بر این‌همانی شخصی است، لذا دلالت‌های حقوقی و الهیاتی این نظریه، در بسیاری از موارد، با سیر و سرانجام مشابهی مواجه می‌شود. در اینجا بحث را با تمرکز بر مسئله معاد پیش می‌بریم.

کسانی که حقیقت و هویت انسانی را به بدن مادی تقلیل می‌دهند، لزوماً ملحد و دهری نیستند. حتی در میان مسلمانان - خصوصاً متکلمین - کسانی هستند که با مادی انگاشتن روح و نفس انسانی، ضروری بودن معاد را نتیجه گرفته‌اند. نظام از متکلمین معتزلی، روح را جسمی لطیف و شبیه بدن دانسته است (شهرستانی، ج ۱، ۱۳۶۴، ص ۶۹).^۱ سید مرتضی، با انکار نفس مجرد انسانی، حقیقت انسان را همین بدن قابل مشاهده می‌داند و از آن با لفظ «حی» تعبیر می‌کند (شریف مرتضی، ۱۴۱۱ق، ص ۴۱۱).^۲ از نظر برخی دیگر از متکلمین، هویت انسان، تنها در گرو بعضی از اعضای بدنی و مادی اوست که از ابتدا تا پایان عمر، ثابت باقی می‌مانند (محقق حلی، ۱۴۱۴ق، ص ۱۰۷-۱۰۶).^۳ قائلین به وجود اجزاء اصلی و پایدار در انسان، مسئله معاد جسمانی با

۱. «أن الروح جسم لطیف مشابك للبدن مداخل للقلب بأجزائه مداخلة المانیة فی الورد».

۲. «الفلاسفة یسمون الحی الفعّال بأنه نفس. و الحی علی المذهب الصحیح هو هذه الجملة التی نشاهدها دون أبعاضها، و به تعلقت الأحكام من أمر و نهی و مدح و ذم».

۳. «اختلف الناس فی الإنسان الذی یشیر إلیه کلّ واحد بقوله: «انا» ما هو؟ و قال آخرون: هو الأجزاء الأصلیة من هذا البدن التی لا یتغیّر بصغر و لا کبر و لا هزال و لا سمن، و هذا القول أقرب إلی الصواب».

بدنِ عنصری را به اعاده همین اجزای اصلی، پیوند می‌زنند. حال عده‌ای از آنها، اعاده این اجزاء را به تنهایی کافی دانسته‌اند و برخی دیگر، معتقد به لزوم همراهی نفس مجرد با اجزاء بدنی شده‌اند (علامه حلی، ۱۴۱۳ق، ص ۴۰۷-۴۰۶).^۱ غرض آنکه، از زمان‌های گذشته جمعی از قدمای متکلمین، ذیل بحث از «مکلف» و متعلق حسن و ذم، به مسئله هویت انسانی ورود کرده‌اند و آن را صرفاً مادی دانسته‌اند. حال، چندان فرقی نمی‌کند که نفس انسانی اساساً نفی شود یا آنکه با پذیرشِ تغایر نفس و بدن، حقیقت نفس به جسم لطیف - و نه غیر مادی - دانسته شود. در هر صورت، فرضِ بحث جایی است که جنبه تجردی انسان انکار شده باشد و در حقیقت او چیزی فراتر از جنبه یا جنبه‌های مادی باقی نمانده باشد.

باید بررسی کرد که با معیار بدنی و تبیین انسان بر اساس جنبه مادی، آیا «من» و هویت مستقل انسانی، می‌تواند پس از مرگ باقی بماند یا نه؟ به نظر می‌رسد، در جایی که این‌همانی شخصی، صرفاً بدنی و فیزیکی در نظر گرفته شده باشد، از لحاظ منطقی، امکان بقای شخص پس از مرگ وجود ندارد و مسئله معاد منتفی می‌گردد؛ زیرا معاد تنها زمانی امکان عقلی دارد که عین همان چیزی که در زندگی دنیا بوده، بتواند وارد بر زندگی پس از مرگ شود. بنابراین، اگر معاد برای انسانی اتفاق بیفتد که شبیه به انسان دنیایی است، نه عین آن، چنین اعاده‌ای نمی‌تواند معاد و مسئله عقوبت و ثواب را توجیه کند (طباطبایی، ۱۴۱۹ق، ص ۲۴۲-۲۴۱).

موقعیتی را فرض کنیم که اجزاء فعلی بدن انسان دچار تغییر شوند؛ مثل آنکه بدن انسان در قبر به تدریج تجزیه شود یا آنکه در کوره جسدسوزی، دود شده و در منطقه وسیعی پراکنده گردد. در این صورت، روشن است که همان اجزاء بدنی، دیگر وجود ندارند که بتوان بعینه آنها را اعاده کرد، بلکه آنچه موجود است اجزایی است که الآن اجزای افراد دیگر، حیوانات و یا گیاهان را تشکیل می‌دهند. حتی اگر بپذیریم آن اجزایی که بدن در زمان حیات از آنها تشکیل شده بود، پس از مرگ و پراکنده شدن در طبیعت نیز باقی می‌مانند و همان مولکول‌ها هستند که بدن انسان پس از مرگ را تشکیل می‌دهند، باز هم مسئله این‌همانی و به تبع آن معاد با مشکل مواجه می‌شود؛ زیرا با به هم خوردن هیئت ترکیبی بین اجزاء، آن بدنی که دوباره به وجود می‌آید همان بدن قبلی نیست، بلکه نهایتاً بدل و چیزی شبیه به آن است. باید دقت کرد که شخص در این مثال، یک ساختار سازمانی و یک هیئت ترکیبی دارد که با تجزیه، آن ساختار و ترکیب از بین می‌رود. حال اگر اجزاء که به صورت منفرد این‌همانی

۱. «الواجب فی المعاد هو إعادة تلك الأجزاء الأصلية أو النفس المجردة مع الأجزاء الأصلية أما الأجسام المتصلة بتلك الأجزاء فلا تجب إعادتها بعينها». «أن لكل مكلف أجزاء أصلية لا يمكن أن تصير جزءاً من غيرها بل تكون فواضل من غيره لو اغتذی بها فإذا أعيدت جعلت أجزاء أصلية لما كانت أصلية له أولاً و تلك الأجزاء هي التي تعاد و هي باقية من أول العمر إلى آخره».

خود را حفظ کرده‌اند، بخواهند دوباره شخص و ساختار قبلی را بسازند، آنچه ساخته می‌شود تنها شبیه به بدن قبلی است، نه عین آن؛ زیرا هیچ جوهری نمی‌تواند دو آغاز داشته باشد (مسئله ۱۳۹۱، ص ۳۷۷-۳۷۰).

با عنایت به اینکه خلق مثل شیء، نمی‌تواند معاد را به درستی توجیه کند (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۱۷، ص ۱۱۳)، روشن می‌شود اعاده انسان حتی در فرض بقاء اجزاء نیز، نمی‌تواند مشکل را حل نماید؛ زیرا بازسازی انسان به مثابه یک کل، پس از متفرق شدن اجزاء، مانند آن است که ساختمانی در اثر زلزله فروریزد و اجزای آن از یکدیگر متفرق شوند، سپس بنایی بیاید و با استفاده از همین اجزاء متفرق، ساختمانی را شبیه به ساختمان اول بنا کند. در این موقع، آنچه ساخته می‌شود، همان ساختمان اول نیست، بلکه مثل و مشابه آن است. لذا بازسازی انسان از اجزای ثابت و متفرق او، پاسخی به مشکل معاد بر اساس معیار بدنی به حساب نمی‌آید. مضافاً آنکه با توجه به سوخت‌وساز بدن، ادعای باقی ماندن ذرات بدنی و عدم تغییر در آنها ادعایی بدون دلیل است؛ بلکه دلیل بر علیه آن وجود دارد. غرض از این سخنان آن نیست که قائلین به معیار بدنی را باید منکر ضروری دین دانست. آنها معاد را قبول دارند اما به خاطر مبانی ناصواب خود، نهایتاً از توجیه عقلی و فلسفی آن ناتوانند (Jantzen, 2023, p. 579).

البته اگر کسی حافظ ثبات شخصیتی انسان را روح بدانند و با این وجود، معتقد باشد بدن عنصری انسان یا چیزی شبیه به بدن عنصری انسان اعاده می‌شود، در این صورت، اشکال اعاده مثل و نه عین، وارد نمی‌شود، چراکه این نظریه با پذیرش جنبه‌ای غیرمادی و بالتبع غیرمتغیر در وجود انسان، توانسته است مسئله عینیت شخص در دنیا و پس از مرگ را توجیه کند (فیاضی، ۱۳۸۹، ص ۵۱۰-۵۰۷). اما این نظریه بر خلاف جایی است که هرگونه جنبه غیرمادی از انسان نفی شده باشد و در عین حال، بخواهد معاد و این همانی شخص در دنیا و آخرت توجیه شود؛ زیرا همان‌طور که گفته شد، ثبات امر مادی و زمانمند، ادعایی غیرقابل پذیرش است.

۷. نتیجه‌گیری

مسئله این همانی شخصی، از جمله مباحث بنیادینی است که نوع نگرش به آن، در حوزه‌های مختلفی از مباحث علمی و ارزشی، دلالت‌های مستقیم و آشکاری دارد. معیار بدنی با نفی هرگونه جنبه فرامادی از عالم و آدم، اشخاص را حقایقی مادی مانند سایر اشیاء محسوس می‌داند و به همین خاطر، استمرار بدنی-فیزیکی را شرط کافی برای این همانی شخصی می‌شمارد. با بررسی مدعا، ادله و مبانی این نظریه، دانسته می‌شود که چنین رویکردی، ریشه در پیش‌فرض‌های باطلی دارد. مضافاً آنکه نتوانسته به درستی محل نزاع را تشخیص دهد؛ چرا که «شخص» حقیقتی غیر از

بدن است و معیار بدنی، این همانی شخصی را توجیه نمی‌کند، زیرا هرکسی حداقل شخصیت خود را به علم حضوری می‌یابد در حالی که علم به بدن، معرفتی حصولی و با وساطت مفاهیم است. اختلاف نوع علم درباره شخص و بدن، به اختلاف مدرک و تمایز آن دو از یکدیگر حکم می‌کند. ضعف‌های نظریه معیار بدنی در توجیه این همانی شخصی، برای آشنایان به فلسفه اسلامی پوشیده نیست. با این وجود، اشکالات مختلفی از سوی اندیشمندان غربی نیز به این نظریه وارد شده است که به مهم‌ترین آنها اشاره شد. در هر صورت، نتیجه‌ای که از مباحث این مقاله به دست می‌آید، آن است که نه تنها اصل این نظریه باطل است، بلکه دلالت‌ها و پیامدهای آن نیز بالتبع غیرقابل پذیرش هستند. مسئله معاد از ضروریات ادیان است، اما کسانی که همزمان هم قائل به معیار بدنی هستند و هم معاد را می‌پذیرند، باید توجه داشته باشند که این دو با هم مانعة‌الجمع هستند و پذیرش یکی مستلزم انکار دیگری است.

منابع

۱. ایر، آلفرد ج (۱۹۷۴م). زبان، حقیقت و منطق. منوچهر بزرگمهر. تهران: مؤسسه انتشارات علمی دانشگاه صنعتی شریف.
۲. ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۹۲). الاشارات و التنبیها. چاپ سوم. قم: بوستان کتاب.
۳. _____ (۱۳۶۳). المبدأ و المعاد. تصحیح عبدالله نورانی. تهران: مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه تهران-مک گیل.
۴. حسین زاده، محمد (۱۳۹۴). منابع معرفت. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.*
۵. عبدالرسول، کشفی (۱۳۸۷). بررسی و نقد نظریه رفتارگرایی فلسفی، نشریه پژوهش‌های فلسفی و کلامی (دانشگاه قم). (۴(۹)، صفحات ۴۶-۲۷.
۶. اکبری، رضا (۱۳۹۰). جاودانگی. چاپ دوم. قم: مؤسسه بوستان کتاب.
۷. لو، جانانان (۱۳۸۹). مقدمه‌ای بر فلسفه ذهن. ترجمه امیر غلامی. تهران: مرکز نشر.
۸. سادات منصورى، محمد (۱۳۹۹). معرفت و ذهن. تهران: کتاب ارجمند.
۹. شریف، مرتضی (۱۴۱۱ق)، الذخيرة في علم الکلام، تحقیق سی احمد حسینی، قم: مؤسسه النشر الإسلامی.
۱۰. شریفی، احمدحسین (۱۳۹۳). مبانی علوم انسانی اسلامی. تهران: انتشارات آفتاب توسعه.
۱۱. شهرستانی، محمد بن عبدالکریم (۱۳۶۴). الملل و النحل. (ج ۱). چاپ سوم. قم: الشریف الرضی.
۱۲. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۳۶۰). الشواهد الربوبیه. تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
۱۳. طباطبایی، سیدمحمدحسین (۱۴۱۶ق). نهاییه الحکمه. قم: جماعة المدرسين فی الحوزة العلمية بقم. مؤسسه النشر الإسلامی.
۱۴. _____ (۱۴۱۹ق). رسالة الإنسان بعد الدنيا (الرسائل التوحيدية). بيروت: مؤسسه النعمان.
۱۵. _____ (۱۳۹۰). الميزان فی تفسیر القرآن (ج ۱۷). چاپ دوم. بيروت: مؤسسه الأعلمی للمطبوعات.
۱۶. عباسی، محمد و معلمی، حسن (۱۴۰۳). بررسی انتقادی فیزیکالیسم به مثابه پیش فرض معیار روانی در توجیه این همانی شخصی، فصلنامه اندیشه دینی. شماره ۹۲، صفحه ۸۰-۶۹.

۱۷. عباسی، محمد (۱۴۰۱). بررسی انتقادی انسان شناسی هراری از منظر حکمت اسلامی. رساله دکتری. قم. دانشگاه باقرالعلوم علیه السلام. دانشکده فلسفه و اخلاق.
۱۸. علامه حلی (۱۴۱۳ق). کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد، تحقیق حسن حسن‌زاده آملی. چاپ چهارم. قم: مؤسسه النشر الإسلامی.
۱۹. فیاضی، غلامرضا (۱۳۸۹). علم النفس فلسفی. تحقیق محمدتقی یوسفی. قم: موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
۲۰. محقق حلی (۱۴۱۴ق). المسلك فی أصول الدین و الرسالة الماتعیة. تحقیق رضا استادی. مشهد: مجمع البحوث الإسلامیة.
۲۱. مسلین، کیت (۱۳۹۱). درآمدی بر فلسفه ذهن. قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
۲۲. مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۶۶). آموزش فلسفه. (ج ۲). تهران: سازمان تبلیغات اسلامی.
23. Baker, L. R. (2000), *Persons and Bodies: A Constitution View*, Cambridge: Cambridge University Press.
24. Hallpike, C. R. (2017), *A Response to Yuval Harari's 'Sapiens: A Brief History of Humankind'*, from: <https://www.newenglishreview.org/articles/a-response-to-yuval-hararis-sapiens-a-brief-history-of-humankind/>
25. Lamont, Corliss (1936), *the illusion of immortality*, London: The Continuum Publishing Company.
26. Descartes, Rene (2006), *Discourse on the Method*, translated by Ian Maclean, New York: Oxford University Press.
27. Jantzen, Grace M. (2023), "Do we need Immortality?", in *Philosophy of religion : an anthology*, John Wiley & Sons.
28. Noonan, Harold W. (2003), *Personal Identity*, Second edition, New York: Routledge.
29. Hospers, John (1997), "Is the notion of Disembodied Existence Intelligible?", in *Immortality*, Edited by, Paul Edward, New York: Prometheus.
30. Locke, John (1947), *An Essay Concerning Human Understanding*, Book 2, , chap. 27.
31. Perry, John (1978), *A dialogue on personal identity and immortality*, Indianapolis, Hachett Publishing Company.
32. Shoemaker, Sydney (1963), *Self-Knowledge and Self-Identity*, Philosophy 39, Cambridge University Press.
33. Reid, Thomas (1941), *Essays on the Intellectual Powers of Man*, edited by: A.D. Woozely, London.
34. Bernard, Williams (1973), *Problems of the Self*, London: Cambridge University Press.
35. Kason, Yvonne (2000), *Farther Shores: Exploring How Near-Death*, Toronto: Harper Collins.