

نسبت نفس و مزاج در فلسفه اسلامی و فلسفه ذهن

منصور مهدوی^۱، محمدتقی یوسفی^۲

چکیده

نفس و مباحث مربوط به آن از مهم‌ترین مباحث فلسفه و البته ارزشمندترین آنها به‌شمار می‌رود. از این‌رو بررسی نفس و یافتن نسبت آن با مزاج بسیار مهم و پر اهمیت است. به‌علاوه اینکه امروزه با ظهور فلسفه ذهن، مباحث نفس و بدن اهمیتی دو چندان پیدا کرده است. به‌لحاظ تبارشناسی بحث، بنیان باور به مزاج را می‌توان بر اساس طبیعیات قدیم و تفکر مشاء بررسی کرده و آن را در سنت فلسفی اسلامی پیگیری نمود. البته دوگانگی نفس و مزاج در چنین سنتی با ادله فراوانی قابل اثبات است. بر این اساس عموم فیلسوفان مسلمان، نفس و مزاج را دو امر جدا از هم تلقی می‌کنند. این در حالی است که بحث مزاج با وجود فیزیکی بودن ماهیتش، در فلسفه ذهن که خود رویکرد فیزیکیستی دارد مورد بحث قرار نگرفته است. البته شاید این عدم توجه به‌خاطر تفاوت ماهیت طب قدیم و طب جدید باشد که موضوع به حاشیه رانده شده است؛ به‌گونه‌ای که در فیزیک جدید خبری از آن نیست. از این‌رو نفس‌شناسی آنها متفاوت شده و بحث مزاج پوشیده مانده است.

واژگان کلیدی: مزاج، بدن، نفس، رابطه نفس و مزاج، ذهن.

mahdavi.mnsr@gmail.com

yosofi@bou.ac.ir

۱. دکترای رشته فلسفه اسلامی

۲. استادیار و عضو هیأت علمی دانشگاه باقرالعلوم 7

مقدمه

از دیرباز مسئله بدن و روح، ذهن آدمی را به خود مشغول کرده است. آدمی در طول تاریخ سعی وافری برای شناخت اجزای وجودی خود به کار برده است. در این راستا شاید ملاحظه سیر پیدایش موجودات دیگر، منشأ طرح پرسش از نحوه تکون آدمی و یا اجزای تشکیل دهنده آن بوده است. لذا پرسش از مبدأ، همواره در برابر انسان خودنمایی کرده است.

کشف مراحل تکوین آدمی امری بسیار مهم و البته مطلوب آدمی بوده است. به طوری که برخی ادیان آسمانی مانند اسلام، بارها در صدد پاسخ به این پرسش دیرینه برآمده است (غافر (۴۰)، ۶۷؛ حج (۲۲)، ۵؛ مؤمنون (۲۳)، ۱۲-۱۴). دانشمندان و فیلسوفان نیز همواره در صدد پرده برداشتن از فرایند تکوین مراحل پیچیده آن بوده‌اند.

در گذشته فیلسوفان بر اساس عناصر چهارگانه ارسطویی به تبیین طبیعیات عالم می‌پرداختند. مقاله حاضر می‌کوشد بر این مبنا «نحوه ترکیب عناصر و تحولات بعدی تا پیدایش مزاج» را به تصویر بکشد. آنگاه به امکان عینیت یا تمایز نفس از مزاج را در محکمه برهان بررسی کند.

البته می‌دانیم که امروزه با پیشرفت‌های دانش طبیعیات (فیزیک) و شیمی فرضیه‌های جدیدی چون ذرات بنیادین و عناصر جدول مندلیوف، عناصر چهارگانه ارسطو با چالش مواجه شده است. از این رو در پایان مقاله می‌کوشیم به نظریه‌های جدید نیز اشاره کنیم. با این همه، فرضیه اصلی مقاله بر تغایر نفس از مزاج استوار است و می‌کوشد پیشینه، بسترهای علمی و ادله آن را در تاریخ فلسفه اسلامی مورد کاوش قرار داده و عرضه کند.

پیشینه مسئله

در نگاه نخست چنین به نظر می‌آید که بحث تمایز نفس از مزاج، نخستین بار در فلسفه اسلامی مطرح شده باشد؛ چراکه می‌دانیم نخستین کسی که به طور مفصل ماهیت نفس را بررسی کرده افلاطون است. او که طرفدار اصالت روح است، نفس را ارزشمندترین دارایی انسان و امری بالذات متمایز از بدن می‌داند. از منظر او نفس «آغازگر حرکت» یا «منشأ حرکت» است. از این رو نفس بر بدن تقدم دارد؛ یعنی برتر از بدن است و باید بر بدن حکومت کند. با این همه، او تأثیرپذیری مستقیم و غیر مستقیم بدن بر نفس را نیز رد نمی‌کند. حتی گاهی توارث را در نفس برجسته می‌کند (کاپلستون، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۲۳۹-۲۴۰).

افلاطون نفس را واجد سه جزء (عقلانی، اراده و شهوانی) می‌داند (همان، ج ۱، ص ۲۴۲) و بر این باور است که ارتباط این اجزاء به صورت طولی است و برترین آنها جزء عقلانی است. او حتی برای اجزاء نفس جاهای مشخصی را در بدن تعیین می‌کند (همان، ج ۱، ص ۲۴۱). اگر چه افلاطون بر نفس، قدمت نفس نسبت به بدن و اجزاء آن تأکید بسیار داشته و حتی بدن را جایگاه اجزای نفس می‌شمارد، ولی سخنی از مزاج به میان نمی‌آورد.

ارسطو فیلسوف دیگری است که مسئله نفس را جدی گرفته و در ابتکار قابل توجهی پیش از هر چیز به تعریف نفس مبادرت می‌ورزد (همان، ج ۱، ص ۳۷۳).

فضای بحث ارسطو - به تبع افلاطون - بر موضع تمایز نفس و بدن است و چنین می‌نماید که وی نیز سخن صریحی درباره نسبت نفس و مزاج نداشته باشد. ولی بوعلی سینا با نقل عبارتی از ارسطو، اشاره می‌کند که معلم اول نیز بحث مزاج را مد نظر داشته است (ابن سینا، ۱۴۰۴ق، الف، ج ۲، ص ۱۲۷). از همین رو ملاصدرا بدین نظر متمایل است که باور به تمایز نفس از مزاج، از دوران قدما وجود داشته است؛ هر چند وی نیز با تردید از آن یاد می‌کند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۷۵، ص ۳۸۷-۳۸۸). با این همه، نخستین کسی که در فلسفه اسلامی بحث تمایز نفس از مزاج را مطرح کرده و به طور مفصل بدان پرداخته، شیخ الرئیس بوعلی سینا بوده است. پس از او، این بحث از سوی شاگردش بهمنیار ادامه پیدا کرده و دیگران نیز به آنها پیوسته‌اند. این بحث تا جایی ادامه یافته که به یکی از مباحث مسلم مبدل گشته و در کتاب‌های فلسفی به طور معمول از آن سخن به میان آمده است.

بنیان‌های مزاج

به اجمال دانستیم که باور به تغایر نفس و مزاج یک اصل راهبردی در فلسفه اسلامی بوده

است. به طوری که فیلسوفان در طول هزار سال به طور جدی در این زمینه اظهار نظر کرده و هر کدام با دلیل یا تقریر جدیدی از یک دلیل کوشیده‌اند این اصل را بیش از پیش به اثبات برسانند. با این همه، چند پرسش مهم مطرح می‌شود؛ اینکه نفس چیست؟ مزاج چیست؟ کیفیت تصویر صحیح دوگانگی این دو چگونه است؟

برای سیر دقیق پاسخ به این پرسش‌ها بهتر است ابتدا پرسش سوم را پاسخ دهیم. برای پاسخ به پرسش از چیستی مزاج، نخست باید ارکان مزاج را بشناسیم. مطابق طبیعیات ارسطو، چهار عنصر «آب، خاک، آتش و هوا» در طبیعت وجود دارد. هر یک از این عناصر خصوصیت ویژه‌ای دارند؛ مثلاً آب سرد شدید و مرطوب، خاک خشک شدید و سرد، آتش گرم شدید و خشک و هوا مرطوب شدید و گرم است که اجتماع برخی از این عناصر یا همه آن‌ها به پیدایش مزاج می‌انجامد. اما کیفیت پیدایش مزاج شرح مفصلی دارد.

در وهله بعد باید بدانیم که نظریه مزاج بر پایه طبیعیات قدیم و بنیان‌های نظام حکمت مشاء استوار است. به طوری که برای بررسی نظریه مزاج باید جوهر و عرض، صورت و ماده، رابطه بین آنها، نحوه ترکیب آنها و پیدایش عناصر بسیط و مرکب را واریسی کنیم. در حقیقت، اگر مزاج را انکار کنیم باید مرکباتی چون جسم‌های معدنی، گیاه، حیوان و انسان را نیز انکار کنیم؛ چرا که وجود مرکبات مشروط به وجود مزاج مناسب در جسم است. از این رو باید بنیان‌های این بحث را مورد بررسی قرار دهیم.

در حکمت مشاء دو مفهوم جوهر و عرض وجود دارد. این دو در نسبت با حلول دارای اقسام گوناگونی هستند. برخی از جوهرها در جوهر دیگری حلول می‌کنند؛ مانند صورت که در ماده حلول می‌کند و با آن جوهر جدیدی به نام جسم را می‌سازد. ولی برخی این‌گونه نیستند (ر.ک: صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۵، ص ۱۵۴). صورت نوعیه نیز در جسم حلول می‌کند و اولین دسته از انواع جسمانی (عناصر اربعه) شکل می‌گیرد و با ترکیب آنها زمینه برای پیدایش انواع بعدی فراهم می‌شود. البته ترکیب عناصر به سه‌گونه «اختلاط، کون و فساد و امتزاج» است که تنها با امتزاج، ممکن است مزاج هم پدید آید. امتزاج گونه ویژه‌ای از ترکیب است که واجد نوع خاصی از تأثیر و تأثر می‌باشد؛ بدین‌سان که هر عنصری پایداری خود را حفظ کرده و به هویت خود ادامه می‌دهد، ولی کیفیت فعلی یا انفعالی موجود در آن بر اثر مواجهه با کیفیت متضادی که در عنصر دیگر حاضر در محل اجتماع است دچار تغییر می‌شود. برای مثال، آب واجد کیفیت فعلی سردی (برودت) و کیفیت انفعالی تری (رطوبت)

است و آتش دارای کیفیت فعلی گرمی (حرارت) و کیفیت انفعالی خشکی (یبوست) است. مواجهه کیفیت فعلی آب و آتش، از شدت سردی آب و گرمی آتش فرو می‌کاهد؛ چرا که کیفیت فعلی هر یک، کیفیت فعلی دیگری را به سوی تعدیل وامی‌دارد و کیفیت دیگری دچار انفعال می‌شود. بوعلی درباره فعل و انفعال بین عناصر می‌گوید: «فعل در این مقام [اجتماع عناصر] یعنی تحریک در کیف و انفعال، یعنی تحرک در آن» (ابن سینا، ۱۴۰۴ق. الف، ج ۲، ص ۱۲۵). بدین معنا که از یک سو فاعلیت است و از سوی دیگر پذیرش و حرکت کیفیت به سوی اعتدال (همان، ج ۲، ص ۱۲۶-۱۲۷).

لذا تنها امتزاج بین عنصرهاست که می‌تواند با حفظ شرایط و هویت عناصر به کمال آنها مدد رسانده و بستر لازم را برای پذیرش صورت معدنی فراهم سازد؛ چرا که در این صورت، کیفیت عناصر که پیش از امتزاج در نهایت قوت و تضاد نسبت به یکدیگر بودند، پس از امتزاج به سوی ضعف و همسانی میل می‌کنند. این وضعیت جدید در واقع یکسانی و اعتدال در عناصر را پدید می‌آورد. از همین رو در تعریف مزاج گفته‌اند: «کیفیت معتدل تری که در همه اجزاء به‌طور یکسان جریان دارد» (عبودیت، ۱۳۹۱، ص ۳۲). مزاج همان کیفیت معتدلی است که در اجزای ممتزج پدید می‌آید. در حقیقت، امتزاج چند عنصر باید به نحوی باشد که هر یک به اجزائی ریز تبدیل شده و سطوح بیشتری از هر یک با دیگری تماس پیدا کند.

نوع مزاج پدید آمده می‌تواند پیامدهای خاصی داشته باشد. بدین معنا که مزاج پدید آمده گاهی باعث حدوث قابلیت عرضی یا جوهری خاصی در ماده ممتزج نمی‌شود، گاهی باعث حدوث کیفیت جدیدی در آن می‌گردد (مانند جایی که رنگ یا شکل خاصی را پدید آورد) و گاهی نیز مزاج پدید آمده باعث پیدایش استعداد جوهر (صورت) جدیدی در ماده ممزوج می‌شود که بدان صورت معدنی گویند.

در حقیقت، هر عنصر با ترکیب و مزاج خاصی که پیدا کرده، ماده مرکب و صورت معدنی است (بهمنیاربن مرزبان، ۱۳۷۵، ص ۷۳۷) و صورت معدنی نیز حافظ ترکیب و مزاج عناصر درون خود است. تداوم پیدایش مرکبات جدید و پیچیده‌تر شدن آن، سرانجام به مرکبی می‌انجامد که مزاج موجود در آن قابلیت دریافت نفس (گیاهی، حیوانی یا انسانی) را دارد. با این اوصاف، پیدایش مزاج مقدمه دریافت صورت معدنی و نفس به شمار می‌رود و اگر مزاج تحقق نیابد، صورت معدنی یا نفس به عناصر اجتماع یافته تعلق نمی‌گیرد. این امر

از جمله محورهای مورد اتفاق حکمت مشاء و حکمت صدرایی است.

بر این اساس، همان‌طور که «امتزاج عناصر» بستر حلول صورت معدنی را در آنها فراهم می‌کند تا مقوم و حافظ آنها باشد، مزاج مرکبات نیز شرایط را برای حلول یا تکون نفس پدید می‌آورد و نفس نیز در حفظ آنها تأثیرگذار است.

پیدایش، انواع و کارکرد مزاج

با این اوصاف، مزاج کیفیت خاصی است که بر اثر پیدایش اعتدال پدید می‌آید. یعنی با حصول اعتدال نسبی در بین عناصرها و کیفیت‌های آنها، مزاج رخ می‌نماید. این اعتدال به دو گونه ممکن است تحقق یابد: مطلق یا نسبی.

وقوع تعادل دو کیفیت از یک جنس در میانگین دو طرف متضاد را «اعتدال مطلق» و بروز عدم تعادل در دو کیفیت را «اعتدال نسبی» می‌گویند؛ مثلاً اگر در اثر تأثیر و تأثر آب و آتش، کیفیتی پدید آید که نه سردی باشد و نه گرمی، در این صورت اعتدال مطلق پدید آمده است. ولی اگر تعادل پدید آمده در جانب یکی از دو طرف باشد، در این صورت، اعتدال نسبی است.

مزاج گونه‌های بی‌شماری دارد که در دو دسته مفرد (بسیط) - که شامل معتدل، تر، خشک، گرم و سرد است - و مرکب - که شامل گرم و تر، گرم و خشک، سرد و تر و در نهایت سرد و خشک است - قرار می‌گیرد. بنابراین مزاج‌ها در نه گروه اصلی سامان می‌یابند. در حقیقت، کارکرد مزاج در فرایند کمال بدین‌سان است که با پیدایش مزاج، مانع یا موانع استعداد ماده ممزوج برای کمال جدید از میان می‌رود؛ چراکه هیولا قوه صرف است و در آن هیچ فعلیتی بر فعلیت دیگر رجحان ندارد. لذا با پیدایش مزاج، شرایط برای حصول کمال جدید فراهم می‌آید (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ق، الف، ج ۲، ص ۵۷-۵۹).

حال پس از پاسخ به پرسش از چیستی مزاج، جا دارد نکته مهمی را واری کنیم؛ اینکه آیا با افزایش تعداد عناصرها از چهار به بیش از یکصد عدد، باز هم می‌توان به مزاج باور داشت؟ نکته قابل توجه اینکه اولاً باور به مزاج امری موضوعی در فلسفه است و خلل به چگونگی آن، تأثیری در سایر مباحث فلسفی ندارد. دیگر اینکه حتی در شرایط جدید و با افزایش چشمگیر تعداد عناصرها، باید بپذیریم که تنها گونه پیچیده‌تری پدید آمده است. سرانجام اینکه کارآمدی طب قدیم، دلیلی قوی بر درستی باور به مزاج است.

نفس

پرسش نخست، از چیستی نفس بود. توجه به نفس از گذشته مورد عنایت فیلسوفان بوده است (ر.ک: ارسطو، ۱۳۴۹، ص ۲۳-۲۷). اگرچه فیلسوفان پیش از ارسطو میراثی گرانسنگ در شناخت نفس به جا گذاشته‌اند، اما نخستین کسی که به‌طور روشمند بحث نفس را پیش می‌کشد و از آن سخن می‌گوید «ارسطو» است. وی اهمیت، فایده، موضوع و روش پژوهش در نفس را به‌گونه‌کم سابقه‌ای بررسی می‌کند.

ارسطو در تعریف نفس می‌گوید: «نفس کمال اول برای جسم طبیعی آلی است» (ر.ک: همان، ص ۷۸-۷۹؛ کاپلستون، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۳۷۳). همین تعریف در سنت فلسفه اسلامی جای گرفته است (نصیرالدین طوسی، ۱۳۷۵، ص ۲۹۲). این تعریف با حفظ آن در همه انواع نفس (نباتی، حیوانی و انسانی)، دست کم نفس انسانی را مجرد دانسته و تعریف ویژه‌ای از آن ارائه داده است که عبارت است از: «جوهری که ذاتاً مجرد از ماده، ولی در مقام فعل نیازمند ماده است» (طباطبایی، ۱۳۸۵، ج ۴، ۱۰۱۹).

ادله بسیاری بر تجرد نفس اقامه شده است؛ مانند «برهان هوای طلق» (نصیرالدین طوسی، ۱۳۷۵، ص ۲۹۲) و وحدت هویت، امتناع انطباع کبیر در صغیر و اشاره‌ناپذیری علم حصولی» که تبیین آنها در این مقال نمی‌گنجد (فیاضی، ۱۳۸۹، ص ۲۱۷-۲۳۰).

یگانگی نفس و مزاج

در کنار منکران جاودانگی نفس، ملحدان، دهریه، طباعیان (ر.ک: صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۹، ص ۱۶۴)، طبیعی دانان و اغلب پزشکان از نظریه عرضیت نفس و همسانی آن با مزاج دفاع کرده‌اند. یکی از پیامدهای نظریه یگانگی نفس و مزاج، حذف معاد از منظومه فکری قائلان این نظریه است (همانجا). البته بخش عمده متکلمان به عرضیت نفس قائل شده و آن را معادل مزاج می‌دانستند. شهرستانی می‌گوید: «عمده متکلمان اشعری و معتزلی و عالمان طبیعی به عینیت نفس و مزاج باور دارند» (شهرستانی، ۱۴۲۵ق، ص ۱۸۶)؛ با این تفاوت که نمی‌توان اینها را در زمره منکران معاد قلمداد کرد.

مغایرت نفس و مزاج

در مقابل نظریه فوق، اغلب فیلسوفان و متکلمانی مانند فخر رازی، خواجه نصیر طوسی، علامه حلی و... به مغایرت نفس و مزاج قائل بوده‌اند. این گروه بر جوهریت نفس تأکید

کرده و بر تمایز این دو تصریح می‌کنند.

در این دیدگاه - مطابق آنچه پیش‌تر گفتیم - عنصرها به مثابه اموری مادی در اثر ترکیب خاصی مزاج را پدید می‌آورند و آنگاه استعداد پذیرش صورت معدنی یا نفس را پیدا می‌کنند. از این رو هویتی مادی دارند. درحالی که نفس، امری مجرد و فراتر از ماده است. همین اندازه شاید برای دلالت تمایز نفس از مزاج کافی باشد. ولی فیلسوفان مسلمان به این اندازه اکتفا نکرده و ادله بسیاری بر این امر اقامه کرده‌اند.

ادله جدایی نفس و مزاج

ادله فیلسوفان مسلمان را در این باره می‌توان به دو دسته کلی تقسیم کرد: گروهی که قول به یگانگی نفس و مزاج را ابطال کرده‌اند و گروهی که با تمرکز بر دوگانگی نفس و مزاج، بر آن ادله بیان نموده‌اند.

دسته اول: ادله ابطال قول به یگانگی نفس و مزاج

شمس‌الدین شهرزوری در مجموع ۱۰ دلیل اقامه می‌کند که عبارتند از:

۱. اگر نفس همان مزاج باشد، لازم می‌آید اموری مانند ادراک و تحریک که از نفس سر می‌زند از عناصر بسیط صادر شود؛ چراکه مزاج کیفیتی متوسط بین کیفیت‌های چهارگانه (حرارت، رطوبت، یبوست و...) است. اما اگر نفس همان مزاج بوده و این کیفیت‌های چهارگانه مقتضی یکی از فعل‌های نفس باشد، لازم می‌آید که جسم بسیط صاحب آن کیفیت باشد.

۲. مقتضای مزاج مخالف مقتضای نفس است؛ چون هنگامی که برودت بر مزاج غلبه می‌کند، مزاج خواهان حرکت به سمت پایین است، در حالی که نفس حرکت به سمت بالا را می‌طلبد. اگر نفس همان مزاج باشد، هیچ مانعی در برابر آنچه مزاج خواهان آن است نباید موجود باشد.

۳. اگر نفس همان مزاج باشد، هنگامی که شیء بسیار گرمی را لمس کنیم و مزاج عضو بدن به کیفیتی متضاد با آن شیء تغییر کند، نباید این کیفیت حادث شود؛ چون شبیه به کیفیت ملموس است و به دلیل مشابهت نباید عضو بدن آن را ادراک کند. از این رو انفعال حاصل نمی‌شود. درحالی که ادراک مستلزم انفعال کائن از ضد خویش است. در غیر این صورت لازم می‌آید نسبت ادراک‌کننده با ادراک‌شونده قبل و بعد از ادراک یکسان باشد و چنین امری محال است. همچنین نباید ادراک‌کننده همان کیفیت معدومی باشد که قبل از

لمس در عضو بدن موجود بود؛ چون معدوم چیزی را ادراک نمی‌کند. بنابراین لازم است ادراک‌کننده امری جدا از مزاج باشد که همان نفس است.

۴. از آنجاکه حیوان ترکیب یافته از عناصر چهارگانه بوده و این عناصر نیز به دلیل تضاد بین خودشان خواهان جدایی از یکدیگر هستند، لازم است جامعی در کار باشد تا مانع از جدایی آنها بشود. البته نباید این جامع مزاج باشد.

۵. نفس به‌طور پیوسته و بدون تبدل به ذات خود آگاه است. این در حالی است که مزاج به دلیل عروض اموری چون صحت، بیماری، قوت و ضعف تبدل پذیر است.

۶. مزاج پذیرای شدت و ضعف است. درحالی‌که هیچ امری از نفس پذیرای شدت و ضعف نیست.

۷. اگر نفس مزاج باشد، لازم است هر یک از اجزای امتزاج یافته به شکل کل باشند؛ چون هر جزء بر اساس مزاج کل است. درحالی‌که تالی باطل و مقدم نیز باطل است.

۸. مزاج کیفیتی واحد دارد و نمی‌تواند مصدر کارهای مختلفی که بالوجدان آنها را در خود می‌یابیم باشد.

۹. مزاج، کیفیت جسمانی فاقد ادراک است؛ درحالی‌که ما بالوجدان مدرک کلیات هستیم.

۱۰. اگر نفس همان مزاج باشد، در صورت دچار تغییر و انحراف شدن مزاج از حالت طبیعی، دیگر نمی‌تواند آن را به حالت اول برگرداند؛ چون مزاج سابق معدوم شده است (شهرزوری، ۱۳۸۳، ص ۴۱۸-۴۲۰).

ملاصدرا نیز با تکیه بر معدوم بودن مزاج و اینکه امر معدوم نمی‌تواند ذاتش را به حالت اصلی بازگرداند، بر تغایر نفس و مزاج تأکید می‌کند. وی در این بحث به قاعده فلسفی «اعاده معدوم محال است» تمسک می‌جوید (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۳، ص ۴۹).

دسته دوم: ادله تغایر نفس و مزاج در فلسفه اسلامی

این دسته را در ذیل چهار عنوان حرکت، ادراک، احیای مزاج و وحدت نفس ارائه می‌کنیم.

۱. حرکت

جسمیت و مزاج نمی‌توانند منشأ حرکت باشند؛ زیرا اگر جسم منشأ حرکت باشد، اقتضای ذاتش باید همه‌جا - از جمله در جماد - منشأ حرکت باشد؛ درحالی‌که چنین نیست. از این رو در انسان نیز نمی‌تواند منشأ حرکت باشد. همچنین مزاج هم نمی‌تواند از عهده

چنین کاری برآید؛ چرا که مزاج کیفیت همسانی است که نمی‌تواند منشأ حرکت‌های مختلف باشد. بلکه اقتضای آن، حرکت یا سکونی است که مطابق میل اکثر اجزای آن می‌باشد. از این گذشته، گاهی انسان اراده می‌کند بر فراز قله‌ای برود، ولی مزاج به دلیل سنگینی مایل به پایین آمدن است. با این اوصاف، جسم و مزاج نمی‌توانند منشأ حرکت باشند (نصیرالدین طوسی، ۱۳۷۵، ص ۲۹۸).

شیخ‌الرئیس همین مسئله را با تأکید بر میل‌های مختلف در اجسام، به نحو دیگری عرضه می‌کند. وی می‌گوید: «گاه که نیروهای موجود در جسم ما به خلاف میلشان به حرکت درمی‌آیند، چیزی غیر از این نیروها آنها را به حرکت در می‌آورد؛ چرا که این حرکت به خلاف میل آنها بوده است. اگر بنا بود این حرکت از سوی آنها سامان یابد، لازم بود مطابق جهتی که میل آنها می‌خواهد رخ دهد. از این رو می‌توان نتیجه گرفت که مبدأ این حرکت نفس است» (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ق، ب، ص ۶۹). لوکری از این برهان بهره‌جسته (لوکری، ۱۳۷۳، ص ۱۴۰-۱۴۱) همچنانکه فخر رازی نیز بهره‌مند گشته است. (فخرالدین رازی، ۱۴۱۱ق، ص ۲۳۲).

۲. ادراک

بوعلی سینا ادراک را نیز از اموری می‌داند که نمی‌توان به جسم یا مزاج نسبت داد. انسان امور مختلفی را ادراک می‌کند. اما پرسش اینجاست که چه چیزی این ادراک را سامان می‌دهد؟ اگر جسمیت مبدأ ادراک باشد، لازم است به حسب اقتضای ذاتش در جماد نیز مبدأ ادراک باشد؛ درحالی‌که چنین نیست. همچنین مزاج نمی‌تواند منشأ ادراک باشد. این امر از سه جهت امکان‌پذیر نیست:

نخست اینکه مزاج ترکیب‌یافته از کیفیات ملموس است و فقط می‌تواند کیفیات ملموس را درک کند و از ادراک سایر محسوسات و دریافت امور تخیلی، وهمی و عقلی عاجز خواهد بود.

دوم اینکه وقتی مزاج فقط قادر به ادراک کیفیات ملموس باشد و مدرکات محسوس نیز مانند خود مزاج باشند، به دلیل همانندی آنها با مزاج، ادراک حاصل نمی‌شود و اگر مدرکات ضد مزاج باشند، باعث استحاله مزاج و استقرار مزاج دیگری به جای آن خواهد بود. در این صورت نیز ادراک رخ نمی‌دهد؛ چرا که بقای عالم و معلوم در ادراک، از شروط ادراک است.

جهت سوم اینکه دانستیم «مزاج» حاصل کیفیت اضدادی است که هر یک متمایل به جدایی است. با این اوصاف، مزاج معلول اجتماع عناصر مختلف بوده و اجتماع عناصر نیز معلول نیروی جامع است. علاوه بر جامع، مزاج به نگه‌دارنده نیز احتیاج دارد. از این رو مزاج به دو نیروی جمع‌کننده (علت پیدایش مزاج) و نگه‌دارنده (علت پایداری مزاج) نیازمند است و این دو نیرو باید پیش از انسجام موجود باشد و انسجام نیز پیش از مزاج وجود داشته باشد (نصیرالدین طوسی، ۱۳۷۵، ص ۳۰۱-۳۲۰؛ ابن‌سینا، ۱۴۰۴ق، ب، ص ۷۰؛ سهروردی، ۱۳۷۵، ص ۴۹).

۳. احیای مزاج

راه دیگری که فیلسوفان برای اثبات معاشرت نفس و مزاج بدان تمسک جسته‌اند، نقش نفس در بازگرداندن مزاج به شرایط مطلوب است؛ چراکه مزاج گاهی دچار کاستی‌هایی می‌شود و پس از مدتی به حال سابق خود باز می‌گردد. پس تغییرپذیری مزاج در اثر اسباب خارجی و بازگشت بدن به حالت سابق، دلیلی بر تمایز نفس و مزاج است (بهمنیاربن مرزبان، ۱۳۷۵، ص ۷۳۴).

برخی دیگر بر بساطت مزاج تکیه کرده و بر این باورند که مزاج عضوی بسیط است که مشابه جزء خود است. لذا اگر این عضو بسیط دچار مشکل شود، مزاجش شکل کل خواهد بود و به دلیل وحدت شکل کل و جزء، این امر باعث فساد خواهد بود (فخرالدین رازی، ۱۴۱۱ق، ص ۲۳۲). این‌گونه از استدلال توجه سهروردی را نیز به خود جلب کرده است. او به کاستی‌پذیری بدن در گذر زمان اشاره کرده و بر کاستی‌ناپذیری نفس تأکید می‌کند. وی بر این باور است که اگر قوه غذایی همه آنچه دریافت می‌کند را نگه‌دارد و هیچ جزئی از آورده‌های غذایی از میان نرود، حجم بدن انسان به میزان بسیار زیادی افزایش می‌یابد؛ در حالی که چنین اتفاقی رخ نمی‌دهد. پس به ناچار بخشی از آورده‌های قوه غذایی تحلیل می‌روند. در حقیقت هیچ جزئی از بدن نیست، مگر آنکه به سبب حرارت نقصان می‌پذیرد و یا به‌طور کامل، امر دیگری جایگزین آن می‌شود...؛ درحالی‌که «من» بودن انسان، کاستی یا تبدیل نمی‌پذیرد. بنابراین امری جدا از مزاج است و عضو یا چیزی از عالم اجرام نیست (سهروردی، ۱۳۷۵، ص ۵۰؛ شهرزوری، ۱۳۸۳، ص ۴۱۸).

۴. وحدت شخصیت

یکی دیگر از محورهای اثبات تغایر نفس و مزاج، تأکید بر وحدت شخصیت انسان

است. بدین معنا که با وجود تحولات بنیادین بدن و مزاج، نفس از ابتدای زادن تا مردن دارای شخصیت واحدی است. البته با آنکه برخی استدلال‌های پیشین نیز اشاره‌ای به این امر داشتند، ولی فیلسوفان در مواردی با صراحت تمام وحدت شخصیت نفس را محور استدلال خود قرار داده‌اند؛ زیرا مزاج امری سیال و تجددپذیر است که بین هر یک از طرفین، انواع بی‌شماری در نوسان است. درحالی که «هر انسانی در ذات خود می‌یابد که امر واحد شخصی است که تغییرناپذیر است و این اتصال به معنای واحدی تا پایان عمر او باقی است» (بهمنیاربن مرزبان، ۱۳۷۵، ص ۴۲۵-۴۲۶).

شیخ در همین راستا بیان دیگری را در مباحثات مطرح می‌کند. وی می‌گوید: «مزاج و همه کیفیاتی که پذیرای شدت و ضعف هستند، اگر تبدیل یابد تغییر می‌کند ... درحالی که ذات انسانی که به وسیله آن ثبات دارد، چیزی غیر از این تبدلات متعدد است» (ابن سینا، ۱۳۷۱، ص ۶۸). افزون بر این، اگر نفس همان مزاج ما بود باید ذاتمان را به مثابه یک کیفیت (عَرَض) حس می‌کردیم. درحالی که چنین احساسی نداریم (همان، ص ۳۶۶).

بیان دیگر آن است که انسان با لفظ «من» به ذات خود اشاره می‌کند و آن را از هر آنچه منسوب به من و منیت اوست جدا می‌نماید (سهروردی، ۱۳۷۵، ص ۴۹).

صدرالمتألهین نیز این‌گونه استدلال را مورد توجه قرار داده و می‌گوید: «هر انسانی ذاتاً احساس می‌کند امر واحد شخصی است که تغیر را نمی‌پذیرد؛ هرچند به حسب قدرت طبیعی که تا پایان عمر در جسمش جاری است واحد به معنای اتصال باشد» (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۰، ص ۹۶). وی در ادامه، در قالب حکمتی مشرقی بر این باور است که تمام وجود واحد، واجد حرکت اشتداد کیفی است. از این رو می‌گوید: «حرکت واحد، امری شخصی است در مسافتی شخصی و برای موضوعی شخصی» (همانجا).

ملاصدرا نیز در ادامه این سیر تمایز میان نفس و مزاج، به پایداری نفس تمسک کرده و می‌گوید: «نفس غیر از مزاج است؛ چون نفس باقی است ولی مزاج امری سیال و تجددپذیر است. تجددپذیری مزاج میان دو طرفی است که بی‌نهایت انواع بالقوه دارند و معنای بالقوه بودن این است که هر نوعی غیر قابل تمیز بالفعل از نوع دیگری است که در پی آن می‌آید؛ همان‌طوری که حدود و نقطه‌ها در مسافت اینی تمیز بالفعل ندارند» (همانجا).

نسبت نفس و مزاج در فلسفه غرب

در قرون وسطی که حکمت مشاء در غرب سیطره داشت، مطابق آموزه‌های حکمت

مدرسی، انسان آمیخته‌ای از نفس و بدن بود که جوهر نفس به مثابه اصل و مبدأ حیات حیوانی، قوه حساسه و عاقله تلقی می‌شد. از نظر «توماس آکویناس» نفس علت موجد بدن بود. بدین معنا که نفس ماهیت بدن را چنان‌که هست می‌سازد. یعنی بدنی انسانی می‌سازد (کاپلستون، ۱۳۸۰، ج ۴، ص ۱۵۴).

نخستین کسی که در این تبیین اتحادی میان نفس و بدن شکاف ایجاد کرد، «دکارت» بود. پس از او «کانت» که به خاطر باز کردن جا برای ایمان مسیحی در تکاپو بود، نفس را یکی از سه اصل موضوعه عقل عملی دانست که آن سوی خردورزی منزل کرده‌اند. کانت آزادی، جاودانگی نفس و خدا را اموری تلقی کرد (همو، ۱۳۸۰، ج ۶، ص ۳۴۱) که خرد انسان صرفاً می‌تواند آنها را بپذیرد. بدین سان، مسئله نسبت نفس و بدن به محاق رفت. اما این مسئله‌ای نبود که به زودی از ذهن فلاسفه غرب بیرون برود. قبل و بعد از کانت نیز همچنان غربیان به‌طور جدی این مسئله را پی گرفتند.

گذر از نفس به ذهن

در فلسفه غرب، مفهوم نفس در گذر زمان جای خود را به ذهن داده است. نقطه عطف این چرخش «دیوید هیوم» است که به‌طور اساسی دست به انکار نفس زد. اگر نفس در قرون وسطی و اوایل قرون جدید به مثابه جوهری مجرد خوانده می‌شد، به تدریج در دیدگاه فیلسوفان غرب ماهیت مجرد خود را از دست می‌داد. هیوم نخستین کسی است که اصطلاح ذهن را به جای نفس به کار برده است. وی وقتی نفس و جوهر روحانی را انکار کرد، عالم را مجموعه پدیدارها دانست. «خشم» در فلسفه پیش از هیوم یک پدیده روحانی به حساب می‌آمد. ولی هیوم به تحلیل پدیداری آن مبادرت ورزید و آن را به سرخ شدن رنگ پوست، منقبض شدن عضلات گردن و ... تعبیر می‌کرد. در نظر او ذهن سلسله‌ای از انطباعات (داده‌های تجربه) است. هیوم ذهن را رودخانه‌ای می‌داند که تصورات یکی پس از دیگری در آن جریان دارد. وی ذهن را به صحنه تئاتر تشبیه می‌کند که افراد و نقش‌های مختلف در آن مجال عرضه پیدا کرده و همواره نقشی در پی نقش دیگر می‌آید و می‌گذرد. با این‌همه، او هشدار می‌دهد که نباید ذهن را امری ثابت تلقی کرد. در نگاه او ذهن امری فراتر از این تصورات نیست، بلکه ذهن خود این تصورات است. هیوم می‌گوید:

ذهن به گونه تئاتر است که در آن ادراکات چندگانه پیاپی پیدا می‌آیند و می‌گذرند و باز می‌گذرند. آرام آرام می‌روند و در تنوعی بی‌نهایت از احوال و مواقع به هم می‌آمیزند. ...

تشبیه تفاتر نباید ما را گمراه کند. فقط ادراکات پیاپی اند که ذهن را بر می سازند؛ ما نه از مکانی که جلوه گاه این صحنه‌ها است کمترین مفهومی داریم و نه از مصالحی که چنین مکانی را فراهم می آورند (کاپلستون، ۱۳۷۵، ج ۵، ص ۳۱۹).

در ادامه سستی که هیوم بر جای گذاشت، آنچه در سابق به نام نفس نام بردار بود، به نام ذهن معروف گشت. در این اصطلاح، ذهن به معنای «فهمیدن، استدلال کردن، توانایی‌های هوش و ذکاوت و فرایندهایی است که به آن‌ها به طور مجموعه و اغلب در برابر بدن یا احساسات توجه می شود» (حاتمی، ۱۳۸۵، ص ۵۶).

امروزه در فلسفه ذهن، امری به نام mind (ذهن) محوریت دارد. Mind به جای ذهن نشسته است و تلقی‌های مختلفی نسبت به آن شکل گرفته‌اند. برخی آن را به مثابه امری فیزیکی می‌پندارند و برخی در راستای نظریه ثنویت‌گرایی، آن را جوهری متمایز از بدن می‌پندارند. ولی آنهایی که ذهن را امری فیزیکی تلقی می‌کنند، درباره اینکه ذهن عین بدن است یا به مثابه نرم‌افزار بدن عمل می‌کند یا امر دیگری مانند مجموعه رفتارهاست، دچار اختلاف نظر هستند.

برای درک موضع فلسفه ذهن لازم است رویکردهای آنها به پدیده ذهن را به‌طور کلی بررسی کنیم. مجموعه رویکردهای فیلسوفان ذهن را می‌توان به دو دسته تقسیم کرد:

۴. ثنویت‌گرا

این شاخه از فلسفه ذهن، خود شامل شاخه‌های متعددی است. دوگانه‌گرایی جوهری، افلاطونی، دکارتی، ذهن و بدن و ... از این شاخه‌ها به‌شمار می‌روند (مسلمین، ۱۳۸۸، ص ۶۵-۱۱۸).

اگر بخواهیم تعریفی از نظریه ثنویت‌گرا ارائه دهیم که شامل همه انواع آن باشد، باید بگوییم قائل به وجود دو امر با عنوان‌های بدن و ذهن یا نفس است. بدن جایگاه نفس یا ذهن است (دیویس، ۱۳۹۱، ص ۲۲).

«مطابق نظریه ثنویت‌گرای ذهن - بدن، شخص مرکب نیست. شخص بدن دارد ولی بدن، بخشی از او یا برای او نیست. این تفاوت ساختگی نیست. مطابق این نظریه (ذهن - بدن) بین شخص و خودش دوگانگی وجود دارد. هنگامی که شخص از ضمیر اول شخص استفاده می‌کند یا با ضمیر دوم شخص مخاطب قرار می‌گیرد و یا با نامش مورد اشاره قرار می‌گیرد، همه این موارد به طور یکسان به یک امر اشاره دارد: خود شخص» (Koons & Bealer, 2010, p.192).

این نظریه، مفهوم سنتی روح را رد می‌کند که به‌طور معمول به مثابه امری غیر مادی تلقی می‌شود. در تلقی سنتی، ارواح در واقع بخش غیر مادی شخص هستند. نظریه ذهن - بدن، به وجود بخش غیر مادی انسان‌ها باور ندارد. [در این دیدگاه]، «اشخاص همان اذهان هستند» (ibid). مطابق نظریه ثنویت‌گرای ذهن - بدن، ذهن‌ها جایی هستند که بدن‌ها هستند (ibid).

با آنکه این گرایش در حقیقت تداوم‌بخش نظریه دکارت در ایجاد تمایزی بنیادین میان نفس و بدن است، ولی با این توضیح مختصر شاید روشن شود که این نظریه، فاصله زیادی تا نظریه دکارت درباره ثنویت دارد. با این حال، گاهی با دکارت دارای تمایزهایی شده‌اند. افزون بر این، ثنویت‌گرایی موجود در فلسفه ذهن هیچ‌گونه بنیان و انگیزه مذهبی ندارد (ibid, p. 193).

برخی از صاحب‌نظران، سه انگیزه برای نظریه ثنویت‌گرا برشمرده‌اند: پدیده آگاهی، پدیده فعال بودن و هویت در گذر زمان (ibid). این گروه خود دارای چند شاخه «تعامل‌گرایی (کاپلستون، ۱۳۸۰، ج ۴، ص ۱۵۵-۱۵۶) اتفاق‌گرایی، توازی‌گرایی (همان، ج ۴، ص ۳۹۸) و فرانمودگرایی (حاتمی، ۱۳۸۵، ص ۳۵) است.

۵. وحدت‌گرا

در برابر دوگانه‌گرایی دکارتی، وحدت‌گرایان کوشیده‌اند تا راهی را انتخاب کنند که هم آنان را پیشاپیش از چالش ارتباط نفس و بدن برهاند و هم خود آنها تبیینی سازوار به دست آورند. البته باید بدانیم که «پیرگاسندی» (۱۶۵۵م) و توماس هابز (۱۶۷۹م) از پیشگامان این نظریه هستند. آنان در قرن هفدهم میلادی حالات ذهن را برخاسته از مغز دانستند و بین آنها این‌همانی برقرار کردند (ریونزکرافت، ۱۳۸۷، ص ۶۸).

مطابق نظریه این‌همانی یا وحدت‌گرا، ذهن همان مغز است. بدین‌معناکه حالات ذهنی در حقیقت حالات فیزیکی مغز هستند (همان، ص ۶۷). برای اینکه بهتر تفاوت این معنا را درک کنیم، جا دارد بدانیم در نظریه دوگانه‌انگاری، حالات ذهنی، ویژگی‌های غیر فیزیکی مغزند. درحالی‌که در نظریه این‌همانی، چنین تمایزی وجود ندارد؛ بلکه حالات ذهنی در مغز که جزئی از بدن است جای گرفته است.

وحدت‌گرایان در دو دسته اصلی ایدئالیسم و ماده‌گرا می‌گنجند. ایدئالیست‌ها یا مانند «بارکلی» منادی اصالت ذهنی خودبنیاد هستند که به‌طور کامل جوهر مادی را انکار می‌کنند (کاپلستون، ۱۳۷۵، ج ۵، ص ۲۲۲) و یا مانند «هگل» اصالت ذهن عینی هستند.

ماده‌گراها می‌کوشند موازنه نسبت نفس و بدن را به نفع بدن سنگین کنند. البته نباید تلقی از ماده را به معنای قرن نوزدهمی آن در غرب دانست. این گروه خود چند دسته‌اند: رفتارگرایی (دیویس، ۱۳۹۱، ص ۲۵)،^۱ این‌همانی نوعی، دو جنبه‌ای، این‌همانی مصداقی، حذف‌گرایی (ریونزکرافت، ۱۳۸۷، ص ۱۱۲؛ دیویس، ۱۳۹۱، ص ۵۱) و کارکردگرایی (دیویس، ۱۳۹۱، ص ۳۳).

پس از واریسی مسئله نفس، اکنون جا دارد درباره نسبت مزاج در فلسفه ذهن بپرسیم. در این باره باید گفت مزاج با تفصیلی که در فلسفه اسلامی گذشت، جایگاهی در فلسفه ذهن ندارد؛ هر چند فضای فیزیکیسم بر عمده نظریات جدید غربی سایه افکنده و این توقع را ایجاد می‌کند که بحث مزاج با وجود فیزیکی بودن ماهیتش در آن مطرح شود. ولی متأسفانه مورد بحث قرار نگرفته است. شاید مهم‌ترین دلیل آن، تفاوت ماهیت طب قدیم و جدید باشد که با تشریح بدن انسان آشکار شده و دستاوردهای طب قدیم را به حاشیه رانده است؛ به‌گونه‌ای که در کتاب‌هایی که با رویکرد شناخت اعضای بدن و آناتومی انسان تحریر شده، خبری از مزاج نیست. به علاوه در تبیین مزاج، افزون بر ابتدای بر فیزیک و طبیعات سستی، نوعی نگاه عقلانی نیز وجود دارد که در فیزیک جدید خبری از آن نیست.

جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

پس از بررسی مقوله نفس و مزاج، اکنون جا دارد برخی تمایزهای میان رویکرد فلسفه اسلامی و فلسفه ذهن به مقوله نسبت نفس و بدن را مرور کنیم. نفس در فلسفه قرون وسطی واجد جایگاه فلسفی بوده و بحث‌های فراوانی پیرامون آن سامان یافته است. در

۱. این دیدگاه درباره معنای گفتمان ذهنی افراد است. هدف رفتارگرایی آن است که با تحلیل یا ترجمه سخنان درباره عواطف، احساسات، باورها، امیال و ... از سخنان پیچیده پرهیز کند، آنگاه شرایط گوناگونی مانند دردکشیدن، محبت، باور داشتن که برای فردی مانند زید رخ می‌دهد را با مجموعه‌های فرضی یا شرطی (اگر ... آنگاه ...) درباره اینکه زید در شرایط گوناگون چگونه رفتار می‌کند را تحلیل کند (دیویس، ۱۳۹۱، ص ۲۵). این نظریه خود به دو قسم رفتارگرایی فلسفی و رفتارگرایی روش شناختی تقسیم می‌شود. رفتارگرایی فلسفی در پی پاسخی مبتنی بر اصالت فیزیک به این پرسش است که «حالات ذهنی چیستند؟» و رفتارگرایی روش شناختی پیشنهادی برای روان‌شناسان است که چگونه باید تحقیقات خود را به انجام برسانند (ریونزکرافت، ۱۳۸۷، ص ۴۳).

در دیدگاه رفتارگرایی در فلسفه ذهن، رفتار به مثابه بنیان سازنده ذهن است. داشتن ذهن تنها به مثابه ماده نشان‌دهنده یا داشتن گرایش یا گنجایش لازم برای نشان‌دادن الگوی رفتاری مناسب است (kim,2010, p.38).

دوران جدید نیز دکارت و پیروانش همچنان از نفس به عنوان جوهری همتای بدن نام برده‌اند. ولی به تدریج، نظریه‌های دیگری در فلسفه غرب از سوی حس‌گرایانی مانند هیوم مطرح شد که به انکار جوهریت نفس انجامید. این رویه به تدریج به انکار خود نفس رسید. با این اوصاف، مسئله فلسفه ذهن به عنوان میراث‌دار بحث نفس و مزاج، به هیچ‌یک باور ندارد. بیان تفاوت موضع فکری این فلسفه نوظهور با محتوای فلسفه اسلامی درباره ذهن بدین شرح است:

۱. در فلسفه اسلامی، اصل تمایز میان نفس و مزاج امری پذیرفته شده و مورد اتفاق است. درحالی‌که در فلسفه ذهن، نفس به ذهن فروکاسته شده و دیگر جوهری به نام نفس کنار رفته است. مزاج نیز با تفصیل موجود در فلسفه اسلامی مورد نظر آنان نیست.
۲. در فلسفه اسلامی، ذهن را قوه‌ای در نفس می‌گویند که «مستعد برای اکتساب حدود و آراء» است. درحالی‌که در فلسفه غرب، به فهمیدن، استدلال کردن، توانایی‌های هوش و ... ذهن می‌گویند و به جای نفس نشسته است. یعنی در فلسفه اسلامی، ذهن قوه‌ای در نفس است، ولی در فلسفه ذهن، معادل خود نفس است.
۳. در فلسفه اسلامی، مزاج به مثابه بخشی از بدن است که بستر حلول جوهر نفس را پدید می‌آورد. درحالی‌که در فلسفه ذهن، چنین امری وجود ندارد و بدن به‌عنوان مجموعه سر، دست، پا و ... به مثابه امری واجد حیات مورد بحث است.

کتابنامه

۱. ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۷۱). المباحثات. توضیح، مقدمه و تحقیق از محسن بیدارفر. قم: انتشارات بیدار.
۲. _____ (۱۴۰۴ق). التعليقات، تحقیق از عبدالرحمن بدوی. بیروت: مكتبة الاعلام الاسلامي.
۳. _____ (۱۴۰۴ق الف). الشفا (طبیعیات) (ج ۲). تصحیح سعید زاید. قم: مكتبة آية الله المرعشي.
۴. _____ (۱۴۰۴ق ب). الشفا (الالهيات). تصحیح سعید زاید. قم: مكتبة آية الله المرعشي النجفي.
۵. _____ (۱۳۷۵ق). الشفاء (البرهان). تحقیق دکتر ابوالعلاء عقیقی. قاهره: المطبعة الاميرية.
۶. ارسطو (۱۳۴۹). درباره نفس. ترجمه علیمراد داودی. تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
۷. بهمینارین مرزبان (۱۳۷۵). التحصیل. تصحیح و تعلیق از استاد شهید مرتضی مطهری. تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
۸. حاتمی، محمدرضا (۱۳۸۵). معمای روانشناسی. قم: مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی ۱.
۹. ریونزکرافت، ایان (۱۳۸۷). فلسفه ذهن. حسین شیخ رضایی. تهران: صراط.
۱۰. سهروردی، شهاب‌الدین (۱۳۷۵). مجموعه مصنفات (ج ۴). به تصحیح و مقدمه هانری کرین و سیدحسین نصر و نجفقلی حبیبی. تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۱۱. شهرزوری، شمس‌الدین (۱۳۸۳). رسائل الشجرة الالهية في علوم الحقایق الربانية. مقدمه و تصحیح نجفقلی حبیبی. تهران: مؤسسه حکمت و فلسفه ایران.
۱۲. شهرستانی، محمدبن عبدالکریم (۱۴۲۵ق). نهاية الاقدام في علم الکلام. بیروت: دار الکتب العلمي العلمية.
۱۳. صدرالدین شیرازی، محمدبن ابراهیم (۱۳۷۵). مجموعه رسائل فلسفی صدرالمتألهین. تصحیح حامد ناجی اصفهانی. تهران: نشر حکمت.

۱۴. _____ (۱۳۶۰). الشواهد الربوبية في المناهج السلوكية. تصحيح و تعليق از سيدجلال الدين آشتياني. چاپ سوم. مشهد: المركز الجامعي للنشر.
۱۵. _____ (۱۹۸۱م). الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة. چاپ سوم. (ج ۳ و ۹). بيروت: دار احياء التراث.
۱۶. طباطبائي، محمدحسين، (۱۳۸۵). نهاية الحكمة (ج ۴). صححها و علق عليها. غلامرضا فياضی، چاپ سوم، قم: انتشارات مؤسسه امام خمینی ۱.
۱۷. عبودیت، عبدالرسول (۱۳۹۱). درآمدی به نظام حکمت صدرایی (ج ۳). تهران: سمت. مرکز تحقیق و توسعه علوم انسانی و مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ۱.
۱۸. فخرالدین رازی، محمدبن عمر (۱۴۱۱ق). المباحث المشرقية في علم الالهيات و الطبيعيات (ج ۲). قم: انتشارات بيدار.
۱۹. فياضی، غلامرضا (۱۳۸۹). علم النفس فلسفی. تدوین و تحقیق محمدتقی یوسفی. قم: انتشارات مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی ۱.
۲۰. کاپلستون، فردریک (۱۳۸۰). تاریخ فلسفه (ج ۴). غلامرضا اعوانی. تهران: انتشارات علمی فرهنگی و سروش.
۲۱. _____ (۱۳۸۰). تاریخ فلسفه (ج ۶). ترجمه اسماعیل سعادت و منوچهر بزرگمهر. تهران انتشارات علمی فرهنگی و سروش.
۲۲. _____ (۱۳۷۵). تاریخ فلسفه (ج ۵). ترجمه امیرجلال الدین اعلم. چاپ سوم. تهران: انتشارات علمی فرهنگی و سروش.
۲۳. _____ (۱۳۷۵). تاریخ فلسفه (ج ۱). ترجمه سيدجلال الدين مجتبوی، چاپ سوم، تهران: انتشارات علمی فرهنگی و سروش.
۲۴. لوکری، ابوالعباس (۱۳۷۳). بیان الحق بضمن الصدق. مقدمه و تحقیق سيدابراهيم ديباجی. تهران: مؤسسه بين المللی اندیشه و تمدن اسلامی.
۲۵. مارتین، دیویس (۱۳۹۱). آشنایی با فلسفه تحلیلی فلسفه ذهن. ترجمه مهدی ذاکری. تهران: انتشارات حکمت.
۲۶. مسلین، کیت (۱۳۸۸). درآمدی به فلسفه ذهن. ترجمه مهدی ذاکری. قم: پژوهشکده فلسفه و کلام اسلامی.

۲۷. نصیرالدین طوسی، محمدبن محمد (۱۳۷۵). شرح الاشارات و التنبیحات (ج ۲). قم: نشر البلاغه.

28. Robert koons & Gorge bealer (2010). *The Waning of Materialism*. oxford.

29. Jeagwon kim(2010). *Philosophy Of Mind*. third edition. westview press.