

بررسی دیدگاه ملاصدرا و جان هیک در باب ارتباط نفس و بدن

حسین محمدی*

عبدالرسول کشفی**، حسن ابراهیمی***

چکیده

ارتباط نفس و بدن از مباحث مهم فلسفه ذهن است. درباره این ارتباط دو دیدگاه وجود دارد: یگانه‌انگاری و دوگانه‌انگاری؛ دوگانه‌انگاری دیدگاهی است که انسان را متشکل از دو جنبه بدن مادی و نفس مجرد می‌داند. یگانه‌انگاری که در تقابل با دوگانه‌انگاری است دو شاخه دارد: یگانه‌انگاری مادی‌گرایانه که حقیقت انسان را ماده محض تلقی می‌کند و یگانه‌انگاری ایدئالیستی که حقیقت انسان را نفس محض می‌داند.

ملاصدرا و جان هیک، که متعلق به دو سنت معرفتی متفاوتند، هر دو معتقدند که انسان دارای نفس مجرد و بدن مادی است. مقاله نشان می‌دهد که دیدگاه ملاصدرا در باب ارتباط نفس و بدن دیدگاهی یگانه‌انگارانه است، اما نه به معنای مصطلح آن، بلکه دیدگاهی بدیع و منحصر به فرد که مبتنی بر اصول فلسفی و نفس‌شناسی اوست. جان هیک در باب ارتباط نفس و بدن دیدگاه دوگانه‌انگاری جوهری را اتخاذ کرده است که با نفی نظریه‌های این‌همانی و پیامد ثانوی از دیدگاه خود دفاع می‌کند. در عین حال، صرف نظر از دیدگاه او در باب نفس و بدن، بسیاری از نظریات او شبیه یا نزدیک به دیدگاه‌های ملاصدرا است. باور به دوساحتی بودن انسان و وجود نفس، کیفیت پیدایش نفس، تجرد، جسمانیه‌الحدوث بودن، حرکت اشتدادی، ذومراتب بودن و تعامل نفس و بدن و تأثیر هر یک در دیگری از جمله آن‌هاست.

کلیدواژه‌ها: ارتباط نفس و بدن، جان هیک، ملاصدرا، دوگانه‌انگاری، یگانه‌انگاری.

* دانشجوی دکتری فلسفه اسلامی و الهیات، دانشگاه تهران (نویسنده مسئول) hmohammadi45h@gmail.com

** دانشیار گروه کلام و فلسفه اسلامی، دانشگاه تهران akashfi@ut.ac.ir

*** استادیار گروه کلام و فلسفه اسلامی، دانشگاه تهران ebrahim@ut.ac.ir

تاریخ دریافت: ۱۳۹۳/۱/۲۱، تاریخ پذیرش: ۱۳۹۳/۳/۲۲

۱. مقدمه

«ارتباط نفس و بدن» (correlation soul and body) یکی از مهم‌ترین مباحث حوزه فلسفه ذهن است. در این راستا فیلسوفان به دو دیدگاه «یگانه‌انگاری» (monism) و «دوگانه‌انگاری» (dualism) معتقدند؛ دوگانه‌انگاری دیدگاهی است که حقیقت انسان را متشکل از دو بعد «بدن» (body) مادی و «نفس» (soul) مجرد می‌داند. یگانه‌انگاری که در تقابل با دوگانه‌انگاری است به شاخه‌های «یگانه‌انگاری مادی‌گرایانه» (materialistic monism) که حقیقت انسان را ماده محض تلقی می‌کند و «یگانه‌انگاری ایدئالیستی» (idealistic monism) که حقیقت انسان را نفس محض می‌داند، و همچنین به نظریه‌های «دوجنبه‌ای» (double-respect theories) و «یگانه‌انگاری بی‌طرف»^۱ تقسیم می‌شود (کشفی، ۱۳۸۶: ۲۸؛ کشفی، ۱۳۸۷: ۳-۴؛ کشفی، ۱۳۸۹: ۲۰-۲۳). از منظر بسیاری از فیلسوفان و متکلمان، مهم‌ترین مبنای نظری باور به حیات پس از مرگ، نظریه دوگانه‌انگاری نفس و بدن است. امروزه «فیزیکیالیسم» (physicalism) مهم‌ترین چالش در برابر این نظریه است. فیزیکیالیسم، نظریه‌ای است که نفس و حالات نفسانی را یا غیر واقعی و توهم محض می‌داند (فیزیکیالیسم حذف‌گرا) (eliminativism) یا آن‌ها را به امور صرفاً مادی فرو می‌کاهد (فیزیکیالیسم فروکاهش‌گرا) (reductionism). نظریه «این‌همانی ذهن و مغز» (mind-brain identity) یکی از شاخه‌های فیزیکیالیسم فروکاهش‌گراست (Nagel, 1965: 33)، که بر مبنای آن نفس و حالات نفسانی چیزی جز «فرایندهای عصب‌شناختی» (neurological processes) نیستند. از این رو، مرگ جسم، به معنای نابودی نفس و حالات نفسانی نیز است (Shaffer, 1972).

در این نوشتار به مقایسه دیدگاه‌های صدرالمتألهین^۲ و جان هیک^۳ در باب ارتباط نفس و بدن می‌پردازیم. جان هیک می‌کوشد از نظریه دوگانه‌انگاری در برابر دو دیدگاه یگانه‌انگاری (به‌خصوص شاخه این‌همانی ذهن و مغز) و «پدیدار‌شناسی» (ephenomenalism) دفاع کند. از سوی دیگر، ملاصدرا، ضمن فاصله‌گرفتن از هر دو گروه یگانه‌انگاران و دوگانه‌انگاران، روش بدیعی در باب ارتباط نفس و بدن مطرح می‌کند.

مسئله اصلی تحقیق، بررسی تطبیقی دیدگاه‌های این دو فیلسوف، به منظور مشخص کردن وجوه اشتراک و افتراق، مبانی و لوازم دیدگاه‌های آن‌ها در باب ارتباط نفس و بدن است.

۲. پیشینه تاریخی

اولین بحث‌های فلسفی از نفس و بدن یا روح و ماده، با فیثاغورس^۴ و شاگردانش آغاز شد (Benn, 1914: 33). گرچه آناکساگوراس^۵ واژه‌های «پسوخته»^۶ و «نوس» (nous) را برای اشاره به روح به کار برده است، سقراط^۷ اولین متفکری است که به طور جدی به نفس و معرفت آن توجه کرده است (Taliaferro, 2010: 218-219; Reese, 1980: 845).^۸ از نظر سقراط نفس، اصل وجود آدمی است و بر جسم تسلط دارد و بدن ابزاری برای انجام افعال نفس است. آرای سقراط در فیلسوفان بعدی، از جمله شاگردش افلاطون تأثیر به‌سزایی داشت (ارسطو، ۱۳۸۹).

بر اساس تاریخ فلسفه، در یونان باستان، فقط دو نظریه معروف در مورد نفس وجود داشت: یکی، دیدگاه افلاطون^۹ و پیروان او که نفس را حقیقتی مجرد از ماده و مستقل از آن می‌دانستند و معتقد به دوگانه‌انگاری بودند (وال، ۱۳۷۰: ۷۳۳)؛ دیگری، نظریه ارسطو و پیروانش که نفس را جوهری مادی و صورت بدن می‌دانست که با بدن اتحاد و تلازم دارد، اما مستقل از بدن و متقابل با آن است، همان طور که هر صورتی نسبت به ماده خود چنین است (ارسطو، ۱۳۸۹: ۷۵-۹۴؛ کاپلستون، ۱۳۹۱: ۱/ ۱۹۳-۲۴۸). در سده‌های میانه، سخن جدیدی پیرامون نفس گفته نشده است، بلکه تفکر فلسفی انسان‌شناسانه بیش‌تر اندیشمندان این دوره، همچون فلوطین^{۱۰} و آوگوستین^{۱۱} در باب نفس و بدن، دیدگاه دوگانه‌انگارانه مبتنی بر دیدگاه‌های افلاطون و ارسطو بوده است (ابرهیه، ۱۳۷۴: ۱/ ۳۶-۴۱؛ لاسکم، ۱۳۸۰: ۲۰۶). فقط جمع اندکی از فیلسوفان به دیدگاه «مادی‌گرایانه» (materialism) و یگانه‌گرایانه تمایل داشته‌اند. در این دوره اعتقاد به جدایی مطلق نفس و بدن رواج داشت (کاپلستون، ۱۳۹۱: ۱/ ۵۳۸-۵۴۳). در دوره تفکر فلسفی جدید، اندیشه‌های دکارت^{۱۲} نقش محوری داشت. او ذهن را جانشین نفس گردانید و نظام فلسفی انسان‌شناسانه‌ای را با تقریری جدید بنیان نهاد. دکارت با احیای تفکر افلاطونی درباره ارتباط نفس و بدن، نظریه‌ای ثنوی اتخاذ کرد (دکارت، ۱۳۶۱: ۵۷-۵۸؛ دکارت، ۱۳۶۴: ۳۷-۴۱؛ دکارت، ۱۳۷۶: ۳۳۱). در قرن‌های شانزدهم و هفدهم میلادی جریان فکری تجربه‌گرایی (empiricism) در تقابل با عقل‌گرایی ظهور کرد. فیلسوفان تجربه‌گرا، مانند هیوم^{۱۳} و هابز^{۱۴}، مبنای شناخت انسان را تجربه حسی تلقی می‌کردند. تجربه‌گرایان افراطی‌تر که وجود جوهر را انکار می‌کردند، دیدگاه دوگانه‌انگاری جوهری دکارت را نقد می‌کردند (کاپلستون، ۱۳۸۸: ۵/ ۱۸-۲۱).

در قرون نوزدهم و بیستم میلادی، مکاتب فلسفی گوناگون ماده‌انگارانه و طبیعت‌گرایانه، مانند «رفتارگرایی» (behaviourism)، «کارکردگرایی» (functionalism)^{۱۵} و «حذف‌گرایی» (eliminativism) ظهور کرد و در نتیجه بسیاری از فیلسوفان از دیدگاه دوگانه‌انگاری فاصله گرفتند،^{۱۶} اما گروه اندکی از اندیشمندان، مانند اکلز، سویین‌برن (Swinburne) بر دیدگاه دوگانه‌انگاری باقی ماندند (Watson, 1913: 77-158; Ryle, 1949: ch 1). جان هیک مجدداً نظریهٔ دوگانگی نفس و بدن را، به طور صریح در آثار^{۱۷} خود آورده است.

تفکر فلسفی در قرون وسطی از طریق نهضت ترجمه وارد جهان اسلام شد. متکلمان و حکمای مسلمان با تأثیرپذیری از ارسطو از یکسو و اهمیت معرفت نفس در کتاب و سنت از سوی دیگر، مباحث نفس را با جدیت دنبال کردند (ابن سینا، ۱۳۷۱: ۱۸۲). از این میان، می‌توان به نظریه‌های هشام بن حکم (الاشعری، ۱۴۰۰ ق: ۱۹۰)، شیخ صدوق، علامه حلی، خواجه نصیرالدین طوسی، جعفر بن محمد معتزلی (فخر رازی، ۱۴۰۷ ق: ۷/ ۳۵-۳۸)، فیاض لاهیجی، غزالی، اکثر معتزلی‌ها از جمله معمر معتزلی (جارالله، ۲۰۰۲: ۱۳۱)، اکثر صوفیه و عرفا، همانند ابن عربی (ر. ک: ابن عربی، ۱۴۰۵ ق: ۱/ ۱۱۷-۱۲۱) اشاره کرد (خواجه طوسی، ۱۴۰۵ ق: ۳۷۸-۳۷۹).

فخر رازی و خواجه نصیرالدین طوسی مدعی هستند که بیش‌تر متکلمان در باب نفس و بدن معتقد به یگانه‌انگاری هستند و حقیقت انسان را همین جسم مادی تلقی می‌کنند. در واقع، دیدگاه آن‌ها شباهت زیادی به مادی‌گرایان دارد (رازی، ۱۴۰۷ ق: ۷/ ۳۵-۳۸؛ خواجه طوسی، ۱۴۰۵ ق: ۳۷۸-۳۷۹)، اما برخی از آن‌ها نفس را امری مجرد و متحد با بدن می‌دانند. البته تعداد کمی از متکلمان، نیز معتقد به دیدگاه دوگانه‌انگاری هستند. اکثر فیلسوفان مسلمان، برخلاف متکلمان، در مورد نفس و بدن دیدگاه دوگانه‌انگارانه دارند. از میان آن‌ها می‌توان به کندی (الفاخوری و الجبر، ۱۳۵۸: ۲/ ۳۸۴؛ کندی، ۱۳۶۹: ۱۶۵)، فارابی (الفاخوری و الجبر، ۱۳۵۸: ۲/ ۱۳۷-۱۳۶)، ابن سینا (ابن سینا، ۱۳۷۵: ۲۱)، غزالی (غزالی، ۱۳۵۱: ۵-۶)، شهاب‌الدین سهروردی (سهروردی، ۱۳۸۸: ۱/ ۲۰۶)، جمعیت اخوان الصفا، و حاج ملاهادی سبزواری (سبزواری، ۱۳۶۶: ۵/ ۳۰۵-۳۱۰) اشاره کرد. ملاصدرا با بهره‌گیری از دستاوردهای پیشینیان و با دقت نظر و تحلیل فلسفی آموزه‌های دینی به اهمیت مباحث نفس پی برده بود. او با نوآوری در مباحث نفس، زوایای جدیدی از مباحث را که از نگاه متفکران قبلی پنهان مانده بود، آشکار ساخت.

۳. دیدگاه جان هیک

۱.۳ چستی نفس از نظر جان هیک

از نظر جان هیک، انسان مرکب از دو جوهر نفس مجرد و بدن مادی است. مفهوم بدن، امری قابل فهم است، زیرا به واسطه حواس پنج‌گانه قابل درک است. جان هیک بر این باور است که خداوند برای هر انسانی، نفس به‌خصوصی می‌آفریند تا جنین را پرورش دهد. بنابراین با اراده پروردگار و فرایند طبیعی، نفسی در جنین دمیده می‌شود تا او را پروراند. هیک در باب شکل‌گیری نفس، چنین می‌گوید: «نفس کودک تازه متولد شده، با همین بدن از والدین نشئت می‌گیرد» (Hick, 1997: 39). او در مورد زمان پیدایش نفس، چنین می‌گوید: «نفس در جنینی که هنوز متولد نشده، یا کودکی که تازه متولد شده، بالقوه، وجود پیدا می‌کند» (ibid: 45). سپس می‌افزاید: «اشکالی به این امر نیست که جنین، نفس است یا دارای نفس است، زیرا که شخصیت امری فردی است» (ibid: 45-46). عبارات جان هیک در این مورد مبهم است؛ زیرا از سویی می‌گوید که نفس، قبل از تولد بالقوه در جنین وجود دارد و از سوی دیگر، عنوان می‌کند که نفس به کودک تازه متولد شده اضافه می‌شود. مضمون گفتار هیک این است که حدوث نفس در دو زمان انجام می‌شود: یکی قبل از تولد و دیگری بعد از تولد، شاید در توجیه سخن او بتوان گفت که مقصود از بعد تولد، همان زمان شکل‌گیری جنین است. جان هیک معتقد است که نفس، مخلوقی الهی است که از طریق خلقت الهی ویژه، پدید آمده است.^{۱۸} او چنین می‌نویسد که البته ایده خلقت الهی نفوس، شگفت‌آور و پذیرش آن امری دشوار است (ibid: 40)، اما در عین حال بیان می‌کند که برای انکار نفس به عنوان یک وجود مخلوق و دمیده شده از سوی خداوند، باید دلایل کافی وجود داشته باشد (ibid: 49).

نتیجه این‌که، از نظر جان هیک، پیدایش انسان در دو مرحله جنینی و مرحله نفسانی صورت می‌گیرد و باید آن‌ها را از یک‌دیگر متمایز کرد. مرحله اول، آفرینش طبیعت انسان به عنوان یک موجود عقلانی، یعنی حیوان اخلاقی و شخصی است که در اثر تکامل تدریجی زیستی به صورت ماده‌ای خام، برای مرحله دوم فرایند خلقت آماده می‌شود. مرحله دوم بیان‌گر این است که استعداد بالقوه طبیعت انسانی او تکمیل شده و او انسانی اجتماعی محسوب می‌شود. در تمامی مراحل زندگی، نفس انسان به همراه بدن، به واسطه تأثیرپذیری از یک‌دیگر، تداوم زندگی فردی و طبیعی، و همچنین زندگی اجتماعی و الهی انسان را تأمین می‌کند (ibid: 47-48).

از نظر جان هیک، همه انسان‌ها از واقعیتی بنام «خود» (self) که نفس انسان را تشکیل می‌دهد، برخوردار هستند. او در باب چیستی نفس، چنین می‌گوید: «برای اشاره به خود، از واژه «نفس» استفاده می‌شود. شخصی که عباراتی، همانند تفکر کردن (thinking)، احساس کردن (feeling)، اراده کردن (willing)، به‌خاطر آوردن (remembering)، و آگاهی (consciousness) را به‌کار می‌برد، اکنون که در حال ساختن این جملات است، نفس است و هر فردی که این جملات را می‌خواند نیز نفس است» (ibid: 35). از سخنان او برمی‌آید که او نفس را حقیقت انسان و موجودی مدرک و آگاه می‌داند. از نظر او نفس به علت تجردش، مدرک خود، به علم حضوری است، اما نسبت به غیر خود، مدرک به علم حصولی است؛ «نفس، به صورت مستقیم، از خودش آگاهی دارد در حالی که از دیگران ناآگاه است. علاوه بر این، آن نفس که هر یک از ما آن را می‌شناسد، چیزی است که به عنوان انسان دارای جسم است که عالم را از منظر منحصر به فرد درون خودش درک می‌کند» (ibid: 35). او آگاهی را هم‌سان با ذهن و آن را از ویژگی‌های مهم نفس تلقی می‌کند. بنابراین، بین نفس و ذهن، و ذهن و آگاهی این‌همانی وجود دارد.

از نظر جان هیک، خود به عنوان نفس دو نقش دارد: اول حفظ و بقای فرد انسانی و دوم عامل ارزشمندی و شخصیت‌دادن به انسان. زیرا انسان توسط نفسی که دارد، همچون سایر موجودات و از جمله گیاهان و حیوانات، تغذیه و پرورش پیدا می‌کند و از خطر، نیز اجتناب می‌گزیند. بر این اساس نفس انسانی، دربر دارنده نفس گیاهی و حیوانی نیز است. از سوی دیگر، نفس پدیده‌ای است که برای انسان نوعی ارزش ذاتی به همراه می‌آورد (ibid: 49)؛ زیرا در زبان متعارف، واژه نفس به عنوان یک شاخص ارزشی، مفهوم ویژه‌ای دارد. برای مثال، زمانی که انسان مضطرب است و به او گفته می‌شود: «خود را حفظ کن»، این تعبیر، بر این معنا دلالت می‌کند که او در هنگام بروز شرایط نابسامان ارزش خود را به عنوان یک انسان حفظ کند (ibid: 50). بنابراین، گرچه هیک به طور صریح، به تعریف نفس نپرداخته است، بر این باور است که نفس، به عنوان خود، امری مجرد بوده و آگاهی از ویژگی‌های اساسی آن است. او مسئله آگاهی را اساس حالات نفسانی قرار داده و آن را همان نفس یا حالات نفسانی می‌داند، و حتی معتقد به وجود این‌همانی بین نفس و ذهن آگاه است (ibid: 35-52; Hick, 2010: 89-91). جان هیک دیدگاه برخی از اندیشمندان را در مورد حقیقت آگاهی ذکر می‌کند، و مانند آن‌ها بر این باور است که آگاهی امری ناشناخته و یک راز است و با علوم طبیعی قابل شناخت نیست و باید امید داشت که در آینده علمی

پدید آید تا ماهیت آن را روشن کند. پرداختن تفصیلی به این امر، به مجالی فراختر از این مقاله نیازمند است و به ذکر منابع مربوط بسنده می‌شود.^{۱۹}

۲.۳ کیفیت ارتباط نفس و بدن از نظر جان هیک

از منظر جان هیک، حقیقت وجودی انسان مرکب از نفس و بدن است. نفس و بدن دو جوهر متفاوت و مستقل هستند، اما در عین حال به طور اسرارآمیزی به هم گره خورده و تأثیر و تأثر متقابل بر یکدیگر دارند، با این حال نفس قادر است بعد از مرگ بدن، به طور مستقل به حیات خود ادامه دهد. او در آثار خود به دیدگاهش در مورد کیفیت ارتباط نفس و بدن تصریح می‌کند: «دیدگاه دوگانه‌انگاری را می‌پذیریم. قبول داریم، گفته شود که نفس واقعی از یک ماهیت متفاوت است» (Hick, 1997: 119-120). او در جای دیگر می‌گوید: «و دیدگاه باقی‌مانده این است که بدن و نفس دو نوع حقیقت مستقل هستند که به صورت اسرارآمیزی (numinous) با یکدیگر گره خورده‌اند ... من قصد دارم استدلال کنم که این دیدگاه قابل انکار نیست» (ibid: 112). یا چنین می‌نویسد: «بر این باورم که راه‌آوردن استدلال فلسفی (philosophical reasoning) یا دلیل تجربی (empirical reason) در مورد دیدگاه اخیر دوگانه‌انگاران برای فیلسوفان بسته نیست» (ibid). او در باب تعامل نفس و بدن چنین می‌گوید: «تأیید می‌کنیم که حالات ذهن ممکن است به عنوان علت در مغز تأثیر بگذارد، همان گونه که مغز حالات ذهنی را تحت تأثیر قرار می‌دهد» (ibid: 120).

جان هیک برای این تأثیرگذاری دو جانبه نفس و بدن بر یکدیگر، نمونه‌های چندی را ذکر می‌کند. مثلاً انسان هنگام صحبت کردن جملاتی را می‌سازد. او برای ساختن عبارات فعالیت ذهنی انجام می‌دهد. این فعالیت ذهنی، مغز او را در هر لحظه، دستخوش تغییر حالات گوناگونی می‌کند. پس زمانی که انسان به عنوان عامل آگاه، کاری مثل صحبت کردن را از روی تأمل انجام می‌دهد، درواقع نفس او است که سخن گفتن را به عنوان رویدادی جسمانی پدید می‌آورد. این فعالیت نفسانی علت حالات متفاوت مغزی است که هر لحظه تغییر می‌کنند (ibid: 112). جان هیک مواردی را هم جهت تأثیرگذاری عوامل جسمانی در حالات نفسانی ذکر می‌کند. برای مثال، زمانی که بدن خسته است نفس آدمی نیز خسته می‌شود. یا هنگامی که مغز به عنوان عضوی از بدن صدمه می‌بیند، آگاهی که از حالات نفسانی است، آسیب می‌بیند و از کار می‌افتد. یا برخی داروها در کیفیت آگاهی تأثیر می‌گذارند (ibid: 120). هیک برای اثبات دیدگاه خود دلیل فلسفی ندارد، اما مدعی است که

راه آوردن دلیل فلسفی بسته نیست. اما او از طریق ابطال نظریه «این‌همانی نفس و بدن» (mind/brain identity) و پیامد ثانوی، نتیجه می‌گیرد که دیدگاه صحیح در باب ارتباط نفس و بدن دوگانه‌انگاری است.^{۲۰}

۳.۳ نظریه این‌همانی نفس و بدن و نقد آن

از میان شاخه‌های متفاوت یگانه‌انگاری، نظریه این‌همانی نفس و بدن یا «مادی‌گرایی فروکاهش‌گرا» (reductionistic materialism) در مقابل دیدگاه دوگانه‌انگاری مشکلی جدی محسوب می‌شود. این نظریه در دهه ۱۹۵۰ در آمریکا و استرالیا مطرح شد و از حامیان جدی آن می‌توان اچ. فیگل (Herbert Feigl)،^{۲۱} یو. تی. پلیس (U. T. Place)، جی. جی. سی. اسمارت (J. J. C. Smart)، و دی. ام. آرمسترانگ (D. M. Armstrong) را نام برد (کشفی، ۱۳۸۹: ۲۸). جان هیک، این نظریه را چنین توصیف می‌کند: «... آگاهی همان «فعالیت عصبی» (neural activity) و «فعالیت الکتروشیمیایی مغز» (electro-chemical functioning of the brain) است» (Hick, 2010: 82).

نظریه این‌همانی، در فلسفه ذهن، دیدگاهی مادی‌گرایانه تلقی می‌شود. حامیان آن کیفیات نفسانی را امور واقعی می‌دانند و آن‌ها را انکار نمی‌کنند، اما این کیفیات و از جمله آگاهی را به رویدادهای مغزی فرو می‌کاهند. آن‌ها آگاهی را مجموعه‌ای از فعالیت‌های الکتریکی و تغییرات شیمیایی در ماده خاکستری مغز می‌دانند. بر مبنای نظریه این‌همانی، تمامی حالات نفسانی به واسطه رویدادهای مادی مغز، قابل تبیین است. برای مثال، درد که رویدادی نفسانی است چیزی جز تحریک عصبی نیست. جان هیک نظریه حامیان این‌همانی را در مورد نفس و بدن چنین توصیف می‌کند: «... گرچه دو کلمه نفس و بدن معنای متفاوتی دارند، بر یک شیء دلالت می‌کنند» (Hick, 1977: 112).

از منظر هیک هم‌زمانی و تقارن دو پدیده، فقط اثبات‌کننده وابستگی و ملازمت آن‌ها با یک‌دیگر است و نه هم‌سانی آن‌ها. وی در این مورد چنین می‌گوید: «اما وجود این موارد (موارد این‌همانی در طبیعت مثل این‌همانی ستاره صبحگاهی و شامگاهی) دلیلی بر این‌همانی نفس و بدن نیست؛ زیرا این موارد در باب این‌همانی دو امر مادی هستند، در حالی که مسئله نفس و بدن و کیفیات و فرایندهای آن‌ها در مورد یک امر مادی و امری ذهنی است» (Hick, 2010: 86). آگاهی دیدن رعد و برق که به علت تغییرات فیزیکی - شیمیایی حاصل می‌شود، همان تغییر فیزیکی و شیمیایی مغز نیست، بلکه پدیده آگاهی امری

غیر فیزیکی است. در نتیجه، مقایسه کردن بحث نفس و بدن با امور طبیعی قیاس مع الفارق است و سرایت دادن وضعیت طبیعیات و امور مادی به امور نفسانی که پدیده‌ای غیر مادی هستند، امری خطاست (Hick, 1977: 113-114). جان هیک، اشتباه منطقی آن‌ها را چنین توصیف می‌کند: «اما شناسایی عملکرد مناطق گوناگون مغز و شناسایی فعالیت‌های خاص مغزی مرتبط با فعالیت‌های خاص نفسانی، مربوط به هم‌بستگی دو چیز با یکدیگر است، نه دلیل بر این‌همانی و یکسان بودن آن دو» (ibid: 113). استیون رز (Steven Rose) در تأیید نظر هیک چنین می‌گوید: «باید روشن شود که هم‌بستگی دلیل بر این‌همانی نیست» (Rose, 2005: 238).

۴.۳ نظریه پیامد جانبی و نقد آن

بر اساس نظریه «پیامد جانبی» (ephenomenalism) حالات نفسانی (ذهنی) ناشی از فعالیت‌های مغزی هستند، اما آن‌ها قادر نیستند فعالیت‌های مغزی را ایجاد کنند. در واقع حالات نفسانی صرفاً پیامد جانبی فرایندهای جسمانی (مغزی) و شبه‌پدیدار، یعنی تبعی و سایه‌وار هستند. بر اساس این نظریه حالات نفسانی و حوادث جسمانی وجود دارند و رخدادهای جسمانی در نفس انسان تأثیر می‌گذارند، اما حالات نفسانی قادر نیستند بدن را تحت تأثیر قرار دهند و در نتیجه جسم از نفس تأثیرپذیری ندارد. حامیان نظریه پیامد جانبی از مفهوم «آگاهی» که از ویژگی‌های مهم نفسانی است جهت اثبات نظریه خود استفاده می‌کنند. آگاهی، حاصل فرایندهایی است که در مغز رخ می‌دهد و از حالات نفسانی انسان است. آن‌ها رابطه علی از سوی ذهن به مغز را انکار می‌کنند. جان هیک در مورد ماهیت نظریه پیامد جانبی چنین می‌گوید: «آگاهی علامت ثانوی غیر فیزیکی است که توسط مغز حاصل شده است، اما خودش هیچ قدرت سببیت و ماندگاری ندارد و فقط در طول رویداد عصبی مخصوص، به عنوان یک فرآورده جانبی است» (Hick, 2010: 92). هیک، در ادامه چنین می‌نویسد: از باب مثال، وقتی جریان الکتریسیته در داخل لامپ جاری است روشنایی تولید می‌کند، اما هنگامی که متوقف می‌شود لامپ روشنایی ندارد. در مورد وجود آگاهی، نیز به همین صورت است. زمانی که تحریک عصب در مغز صورت می‌گیرد، آگاهی تولید می‌شود، اما وقتی که متوقف می‌شود، آگاهی نیز زائل می‌شود (ibid).

اشکالاتی بر نظریه پیامد جانبی وارد شده است. ما صرفاً به طرح دو اشکالی که جان هیک بر این دیدگاه وارد کرده است، بسنده می‌کنیم.

الف) پذیرش نظریه پیامد جانبی مساوی با پذیرش جبرگرایی است؛ زیرا اگر حالات نفسانی، همانند آگاهی، پدیدار ثانوی جسم فیزیکی، یعنی مغز تلقی شوند، پدیده‌ای جبری می‌شوند. چون جسم، به مثابه پدیده‌ای فیزیکی تحت سیطره قوانین تخلف‌ناپذیر علوم طبیعی است که هیچ سنخیتی با اراده ندارد. به این معنا که از سویی، بین بدن و نفس رابطه علیت برقرار است و رویدادهای جسمانی علت وجودی حالات نفسانی هستند، از سوی دیگر، علیت و رابطه علی در رویدادهای جسمانی امری ذاتی است و بر اساس قوانین طبیعی صورت می‌گیرد. بنابراین پیدایش حالات نفسانی به واسطه بدن، نیز امری جبری می‌شود؛ زیرا علیت حوادث جسمانی نسبت به کیفیات نفسانی، بر اساس قوانین طبیعی، امری جبری است. در نتیجه، پدیدار ثانوی سر از جبرگرایی مطلق درمی‌آورد (Hick, 1997: 116-117) و حال آن‌که، جبرگرایی دیدگاهی مخدوش است.

ب) اگر وجود نفس و حالات نفسانی جبری باشد، آوردن استدلال عقلانی برای اثبات آن‌ها امری عبث است؛ زیرا استدلال‌ورزی با جبرگرایی منافات دارد. بنابراین استدلال‌آوردن برای اثبات نظریه پیامد جانبی مبتنی بر این است که جبرگرایی را مردود بدانیم. هیک ادعا می‌کند، کسانی که در صدد انکار این تأثیر متقابل هستند و دیدگاه پیامد جانبی را پذیرفته‌اند، دلیلی برای پذیرش و اثبات آن ندارند (ibid). جان هیک، به سبب وجود مشکلات اساسی برای نظریه این‌همانی نفس و بدن و پیامد جانبی، نتیجه می‌گیرد که آن‌ها باطل هستند و دیدگاه صحیح در باب ارتباط نفس و بدن، نظریه دوگانه‌انگاری است.

۴. دیدگاه ملاصدرا

۱.۴ چستی نفس از نظر ملاصدرا

صدرالمتألهین برای تبیین چستی نفس دو گام برمی‌دارد: ابتدا به اثبات وجود نفس می‌پردازد و در مرحله دوم به اثبات نحوه وجود نفس یا ماهیت نفس که بیان‌گر «مای حقیقه یا هل مرکب» است، می‌پردازد (الحلی، ۱۴۱۳ ق: ۱۶-۲۳).^{۲۲} چستی نفس از دو حیث قابل بررسی و توضیح است: یکی به حسب مفهوم اسمی و دیگری بیان ذات نفس. ملاصدرا در تعریف مقام شرح‌الاسمی نفس، از طریق تجزیه آن به حیثیاتش آن را شناسایی و مفهوم‌سازی می‌کند. ابتدا او سه حیثیت «قوه»، «صورت» و «کمال» را برای تعریف نفس در نظر می‌گیرد که از بین آن‌ها حیثیت کمال که از دو حیثیت دیگر کامل‌تر است را در تعریف می‌آورد. زیرا نوع، با حیثیت کمال، کامل می‌شود. مانند شکل برای

شمشیر که کمال آن به حساب می‌آید. زیرا نوعیت شمشیر به واسطه شکل آن محقق می‌شود. بر این اساس او در تعریف نفس می‌گوید: نفس کمال اول برای جسم طبیعی آلی بالقوه است.

پیشینیان قبل از صدرا، جسم را در تعریف نفس، تحت عنوان مضاف‌الیه برای مضاف می‌آوردند؛ به تعبیر دیگر جسم را مضاف‌الیه برای نفس (کمال اول بودن) می‌گرفتند. از این رو، بحث اضافه و نسبت مطرح می‌شود. به این صورت که بین جسم و نفس که کمال است نسبت و اضافه وجود دارد و جسمیت عارض بر نفس شده است. مانند عارض شدن ابوت بر انسان به واسطه نسبتی که پدر با فرزند دارد. بر این اساس آن‌ها برای نفس دو تعریف در نظر می‌گرفتند: یک، تعریف ذات و ماهیت نفس است که جوهر است و دیگری، تعریف نفسیت و جنبه تعلقی نفس است که به واسطه اضافه آن به بدن و عارض شدن بدن بر آن حاصل شده است از این رو، در مورد این جنبه از نفس، در طبیعات بحث می‌شود. اما شناخت جنبه ذات و ماهیت نفس توسط علم دیگری، یعنی الهیات انجام می‌پذیرد (شیرازی، ۱۳۸۳: ۸/۹-۱۰). ملاصدرا تا این جا با مبنای قوم پیش می‌آید و در واقع، سخنان آن‌ها را نقل می‌کند، اما به نکته ظریفی که در دیدگاه قدما وجود دارد، اشاره می‌کند و بیان می‌دارد که تعریف پیشینیان اشکال دارد. زیرا نفسیت و جنبه تعلقی نفس بر خلاف ابوت برای پدر است. نسبت نفسیت برای نفس با مسئله اضافه شدن و نسبت آب برای انسان، متفاوت است. در مسئله نفس، جنبه تعلق داشتن به بدن برای تمام نفس است و نفس تمام بدن است و جسمیت و مدبر بودن نفس چیزی نیست که عارض بر نفس شده باشد، بلکه جزو ذات نفس از جهت تعلق است و از ابتدا با نفس همراه بوده است. بر این اساس، تمام نفس همان تعلق داشتن به بدن و مدبریت جسم است و چیز دیگر، غیر از آن باقی نمی‌ماند که عارض بر نفس شده باشد و نفس بودن بر آن صدق کند و تعریف نفس محسوب شود. بر این اساس که نفس تمام بدن است، از ترکیب آن با بدن نوع کامل موجود جسمانی به نام انسان شکل می‌گیرد و از این جهت تصرف نفس در بدن امری ذاتی به حسب وجود شخصی نفس است نه امر عرضی که باعث شود نفس از جوهر بودن خارج شود، بلکه نفس از همان ابتدا، ذاتاً حقیقتی جوهری بوده است و صرفاً از مقام عقلی خارج شده است. اما در تعریفی که قوم از نفس دارند و مثال ابوت و بنابودن را جهت تمثیل آورده‌اند، دو امر وجود دارد؛ یکی، آب و شخص بنا که بعد از این که پدر بودن و بنابودن برای آن‌ها حاصل شد، نسبتی با فرزند و بنا یا ساختمان دارند. یعنی آن‌ها در درجه اول

انسان (حیوان ناطق) هستند نه پدر و بنا، بلکه آن دو ویژگی، بعداً که صاحب فرزند شدند یا بنا احداث کردند بر آن‌ها عارض می‌شود و به اُبوت و بُنابودن تعریف می‌شوند. دیگری، ماهیت و ذات آن دو است که طبیعت انسانی (حیوان ناطق) را تشکیل می‌دهند و از این جهت، نیز قابل تعریف هستند و به حیوان ناطق تعریف می‌شوند (همان: ۱۱-۱۲). لازم است به این نکته اشاره شود که صدرا در تعریف نفس می‌گوید که اساساً ماهیت واحدی در کار نیست تا بتوان تعریف ثابتی از آن ارائه داد، بلکه جوهری ذومراتب است. او به این مسئله در کتاب عرشیه، نیز اشاره کرده است (شیرازی، ۱۴۳۳ ق: ۴۳).

ملاصدرا در تبیین ماهیت نفس، یعنی جنبه ذاتی آن، بدون لحاظ کردن ارتباطش با غیر، مؤلفه‌های شکل‌دهنده ماهیت نفس را جوهریت، تجرد و اموری از این قبیل می‌داند. او به جوهریت مطلق نفس از جمله نفس ناطقه باور دارد (شیرازی، ۱۳۸۳: ۴/ ۳۹۹-۴۷۵؛ علامه طباطبایی، ۱۳۷۴: ۳۰۴-۳۱۷) و به واسطه پدیده «حیات» که از ویژگی‌های نفس و امری جوهری است، جوهریت نفس را به معنای عام ثابت می‌کند (← شیرازی، ۱۳۸۳: ۸/ ۲۴-۲۵؛ شیرازی، ۱۳۸۰: ۲/ ۱۴۰-۱۳۹). همچنین صدرا به واسطه علم حضوری انسان به خود، جوهریت نفس انسانی را ثابت می‌کند. زیرا مبدأ ادراکات انسان نفس اوست و نفس حال در محلی نیست. پس نفس انسان که مدرک خود به علم حضوری است، جوهر است (شیرازی، ۱۳۹۱: ۳۱۳؛ ← شیرازی، ۱۳۸۲: ۲۱۱). ملاصدرا در کتاب مبدأ و معاد، نیز از طریق وجود معانی جوهری در نفس، جوهریت نفس را ثابت می‌کند (شیرازی، ۱۳۶۲: ۳۴۷). صدرالمُتألّهین همچنین، بر این باور است که نفس حقیقتی مجرد است. زیرا امور مهمی چون جاودانگی نفس، معاد و حشر و نشر موجودات بر تجرد نفس مترتب هستند. بحث مجرد و مادی بودن نفس از مباحث دیرینه در فلسفه است. از میان فلاسفه، ابن سینا، (ابن سینا، ۱۳۹۵: ۱۸۷) شیخ اشراق (سهروردی، ۱۳۸۰: ۱۷) و ملاصدرا نفس را مجرد می‌دانند. ارسطو در این باره سخنانی متعارض و مبهم دارد، گرچه ملاصدرا قول به تجرد نفس را به او نسبت داده است. استناد ملاصدرا در این باب کتاب *تولوجیا* است (شیرازی، ۱۳۸۳: ۸/ ۳۰۷). دیدگاه ملاصدرا در مورد تجرد نفس متفاوت با مکاتب پیشین است (همان: ۸/ ۴۴-۶۶ و ۳۰۷-۳۷۵؛ شیرازی، ۱۳۶۲: ۳۴۷-۳۵۱). صدرا با توجه به مبانی فلسفی خود، مانند «حرکت جوهری» و «جسمانیة الحدوث و روحانیة البقا» بودن، نفس را حقیقتی ذومراتب به حساب می‌آورد و ذات نفس را در بدو پیدایش جسمانی می‌داند. در نظر او «نفس به واسطه حدوث بدن‌ها حادث‌اند» (شیرازی، ۱۴۱۰ ق: ۸/ ۳۸۵؛ شیرازی،

۱۳۷۵: ۸۸-۸۹). او بر این باور است که نفس در سیر تکاملی به سوی تجرد پیش می‌رود و در نهایت بعد از مرگ به صورت عقل از تجرد تام برخوردار می‌شود. ملاصدرا در رساله *اتحاد عاقل و معقول*، چنین می‌نویسد: «نفس در ابتدای افاضه شدن به بدن مثل هیئت موجودی از موجودات جسمانی است ... این نفس قوه رسیدن به علم ملکوت را دارد ... بنابراین نفس جسمانیة الحدوث و روحانیة البقااست. ... نفس در استکمال‌های خود به جمیع حدود طبیعی از سخت‌ترین تا لطیف‌ترین حدود منتقل می‌شود» (همان: ۸۸-۸۹). صدرا در باب مادیت و تجرد نفس می‌گوید: «صورت [نفس] انسان آخرین معانی جسمانیت و اولین معنای روحانیت است» (همان: ۳۱۳). البته، فیلسوفان پیش از صدرا، از جمله مشائیان، برخلاف صدرا که نفوس نباتی، حیوانی، و انسانی را مجرد به حساب می‌آورند، فقط نفس انسانی را مجرد می‌دانند (فیاضی، ۱۳۸۹: ۱۸۶؛ شیرازی، ۱۳۶۰: ۱۴۳؛ شیرازی، ۱۳۸۳: ۸/ ۴۰۲). ملاصدرا شناخت ماهیت نفس را آن‌گونه که شایسته است، غیر ممکن می‌داند، جز برای اولیای الهی که به عالم مجردات راه یافته‌اند (شیرازی، ۱۴۱۹ ق: ۵۲۵-۵۲۶).

۲.۴ ارتباط نفس و بدن از نظر ملاصدرا

صدرالمتألهین با ارائه تفکرات فلسفی بدیع خود، دیدگاه منحصر به فردی در باب ارتباط نفس و بدن ارائه می‌دهد که به واسطه آن مشکل ارتباط نفس مجرد با بدن مادی را بدون مواجه شدن با معضل فلسفی خاصی حل می‌کند. از نظر او، نفس ماهیت واحدی ندارد و جوهری «ایستا» نیست، بلکه یک وجود با مراتب طولی گوناگون است که بر اساس حرکت جوهری از وجود ضعیف به سوی شدید پیش می‌رود تا به مرتبه «تجرد تام عقلی» می‌رسد. بر اساس این تفکر، نفس، در هر مرتبه اسم خاصی، تحت عنوان طبیعی، نفسانی و مثالی یا عقلانی محض دارد؛ اما بین این مراتب اتصال وجود دارد و همه این وجودات یک وجود محسوب می‌شوند (شیرازی، ۱۳۸۳: ۹/ ۱۲۵؛ شیرازی، ۱۴۱۰ ق: ۲۶۱-۲۷۳).

ملاصدرا در باب تحقق انسان می‌نویسد که نفس و بدن با ترکیب اتحادی خود انسان را پدید آورده‌اند و ارتباط آن‌ها از نوع رابطه ماده و صورت و ملازمت است که ارتباطی ضروری است. به این معنا که هر یک از ماده و صورت به یکدیگر نیاز داشته و در یکدیگر تأثیر می‌گذارند. نیاز بدن به نفس، در مرتبه طبیعی، متحقق است. بر این اساس نفس در کل بدن حضور دارد، و نیاز نفس به بدن در تشخیص پیدا کردن است، اما نه از حیث جوهر عقلی بودنش، بلکه از جهت وجود نفسانیش که ابتدا به صورت جسم شکل

گرفته است (شیرازی، ۱۴۱۰ ق: ۳/۵۵؛ ۵/۲۸۶ و ۷/۱۰۷-۱۰۹؛ ۶/۶۷؛ ۸/۷۶-۷۷؛ شیرازی، ۱۳۷۹: ۸/۳۸۰-۳۸۴؛ شیرازی، ۱۳۸۲: ۹/۴۳۸). او می‌نویسد که واسطه در این ارتباط و تأثیر و تأثر «روح بخاری» است (شیرازی، ۱۳۸۳: ۹/۹۶-۱۰۰).

در تفکرات فلسفی ملاصدرا، نفس ادامه وجود بدن و با بدن یک وجود محسوب می‌شود؛ مانند میوه که ثمره درخت است، نه عارض بر درخت. زمانی که بدن عوالم جمادی و نباتی و حیوانی را پشت سر گذاشت و وجودش کامل‌تر شد، گرچه خیلی ضعیف است و آخرین قشر جسمانی و اولین مرحله روحانی است، اما استعداد رسیدن به مقام بسیار متعالی را دارد و به واسطه حرکت جوهری به آن مقام می‌رسد و همچون مراحل سابق، آماده قبول فیض خداوند می‌شود و کمالی در مسیر تحول ذاتی‌اش به آن افاضه می‌شود (شیرازی، ۱۳۸۳: ۸/۹۸ و ۳۵۲). صدرا در این باب می‌نویسد که همراهی نفس با بدن تا جایی است که نفس در دوره تکاملی و انتظار، کمال خود را طی کند و تا مفارق محض نشده است، باید از بدن استفاده کند (همان: ۳۸۲). ملاصدرا در باب وجه نیاز نفس به بدن می‌گوید که بعضی از حالات نفس قائم به بدن است و استعداد بدن شرط وجود این حالات است، البته این نیاز از روی فقر و حاجت، امکان و نقص و مرتبه دنیوی اوست، نه به علت غنا و وجوب و تمامیت آن (همان: ۴۰۲). بنابراین، نفس در آغاز، از لحاظ ذات به طور کامل از وحدت و تجرد برخوردار نیست. از این رو، با بدن پیوند می‌خورد. زیرا از نظر صدرا دو شیء مادی و مجرد را نمی‌توان با یکدیگر پیوند داد (همان: ۸/۴۳۱-۴۳۲). «نفس در آغاز وجود زمانی خود، آن‌گاه که به ماده بدن افاضه می‌شود، صورتی عقلی (غیر مادی) نیست، بلکه مانند صورت حسی و خیالی است» (همان: ۳/۳۵۸).

بنابراین، بر اساس دیدگاه صدرا، حقیقت نفس جوهری مجرد و ذومراتب و دارای ترکیب اتحادی و از نوع ملازمت است. از دیدگاه‌های او در مورد نفس و بدن چنین استنباط می‌شود که نفس قبل از مرتبه جمادی به عنوان عقل مفارق، برخوردار از وجود عقلانی بوده است و پس از مرگ، نیز بعد گذر از مرز انسانی، به صورت عقل مفارق به عقل فعال ملحق می‌شود. بنابراین انسان در ابتدا و در انتها، وجودی عقلانی داشته و تجرد محض است، اما برای مدتی کوتاه دارای وجود طبیعی، نفسانی و خیالی می‌شود و همه این مراتب از عقلانی تا نفسانی (طبیعی، نفسانی - طبیعی، نفسانی - خیالی) و سپس از طبیعی تا عقلانی یک وجود ذومراتب است که از شدت و ضعف برخوردار است.

۵. مقایسه دیدگاه‌های ملاصدرا و جان هیک

۱.۵. وجوه اشتراک

۱. تفکرات فلسفی نفس‌شناسانه هر دو فیلسوف، مبتنی بر آموزه‌های دینی است. بر همین اساس، هر دو به وجود نفس مجرد اعتقاد دارند و مصمم هستند که وجود آن را اثبات کنند؛ جان هیک در آثار خود به وجود نفس تصریح کرده است و خود انسانی را حقیقت انسان و نفس او تلقی می‌کند. ملاصدرا، نیز تصریح به وجود نفس دارد. زیرا او حتی جسم را در مرحله جنینی مرتبه طبیعی نفس تلقی می‌کند. او نفس را ذومراتب می‌داند که از مرحله جنینی تا مجرد مثالی و مجرد تام پیش می‌رود. بر همین اساس، نقطه اشتراک هر دو فیلسوف در این باب، این است که به دفاع از وجود نفس و دوساحتی بودن انسان، در برابر منکران آن پرداخته‌اند، مخصوصاً جان هیک که در مقابل حامیان دیدگاه این‌همانی، که نفس را به بدن مادی فرو می‌کاهند، موضع مستحکمی اتخاذ کرده است.

۲. نقش اراده خداوند و عوامل طبیعی در پیدایش بدن و سپس نفس از دیدگاه‌های مشترک ملاصدرا و جان هیک است؛ زیرا هر دو فیلسوف خداوند را خالق انسان می‌دانند، اما در روند شکل‌گیری جسم به عنوان بدن، نقش عوامل طبیعی را نیز نادیده نمی‌گیرند. آن‌ها بر این باورند که اراده خداوند از طریق عوامل طبیعی در تحقق بدن اعمال می‌شود، اما نفس سنخیتی با عالم مادی نداشته و صرفاً بر اساس خواست و مشیت خداوند به انسان افزوده می‌شود.

۳. هر دو فیلسوف حقیقت واقعی انسان را نفس می‌دانند نه بدن. آن‌ها بر این عقیده هستند که نفس حقیقت انسان را تشکیل می‌دهد و همین نفس مجرد است که حقیقت انسان بعد از مرگ و فساد بدن، را در عالم دیگر تشکیل می‌دهد. نکته مهم از منظر جان هیک آن است که او با توجه به سنت فلسفی خود، مانند ملاصدرا آغاز زندگی انسان را به عنوان یک شخص، به صورت جنینی می‌داند که بالقوه واجد نفس است و با سیر تکاملی از نفس مجرد برخوردار می‌شود. با توجه به این دیدگاه، در تفکر فلسفی جان هیک، همچون ملاصدرا مشکل ارتباط نفس مجرد با بدن مادی که بسیاری از فیلسوفان با آن مواجه بوده‌اند، حل می‌شود.

۴. ملاصدرا نقش نفس به مثابه حقیقت وجودی انسان، را محافظت از او در مراحل گوناگون زندگی و عامل اصلی برای فعالیت‌های انسان و در نهایت جهت راه پیدا کردن انسان به عالم آخرت و جاودانگی او می‌داند. از نظر صدرا، همچنان که جسم به نفس نیاز

دارد، نفس، نیز در مرتبه نفسانیت به جسم نیازمند است و بین آن‌ها تعامل طرفینی وجود دارد و در یک‌دیگر تأثیر گذاشته و از هم‌دیگر تأثیر می‌پذیرند. جان هیگ، نیز دو کارکرد برای نفس ذکر می‌کند: یکی حفظ بقای انسان، و در مراحل کامل‌تر عاملی برای ارزش دادن و شخصیت‌دادن به انسان. به عبارت دیگر، نفس دو نقش دارد: یکی، نقش آن در مراحل اولیه و قبل از بلوغ کامل، و دیگری نقش اجتماعی آن در مراحل متکامل‌تر، که به انسان در زندگی اجتماعی کمک می‌کند تا نقش خود را در جامعه ایفا کند. هیگ، همچون ملاصدرا نفس و بدن را مرتبط با یک‌دیگر دانسته و قائل است که بین آن‌ها تعامل وجود دارد. بنابراین، دیدگاه دو فیلسوف از این جهت شبیه یک‌دیگر است، گرچه به علت داشتن دو سنت فلسفی و دینی، در برخی جزئیات با یک‌دیگر اختلاف نظر دارند که کیفیت جاودانگی انسان از جمله آن موارد است.

۵. ملاصدرا قائل به ترکیب حقیقی و اتحادی نفس و بدن است، به گونه‌ای که پیدایش نفس از درون جسم جنینی، را موهبتی الهی می‌داند که به انسان افزوده شده است. لذا آن را عارض بر بدن تلقی نمی‌کند. جان هیگ، نیز تصریح کرده است که نفس و بدن به طور اسرارآمیزی با یک‌دیگر درآمیخته‌اند. او همچون ملاصدرا، نفس را موهبتی الهی می‌داند که به انسان افزوده شده است. از نظر او جنینی که توسط والدین شکل گرفته است و بالقوه استعداد قبول نفس را دارد وقتی که قابلیت قبول نفس را پیدا کند، نفس تحقق می‌یابد. حتی هیگ سخنی دارد مبنی بر این‌که نفس از طریق والدین به طفلی که در مرتبه جنینی است، منتقل می‌شود. نکته مهم در دیدگاه دو فیلسوف این است که بر این باورند که نفس عارض بر بدن نشده است، بلکه از حاق جسم ظهور پیدا می‌کند و با بدن ترکیب می‌شوند. لازم است به این نکته اشاره شود که در این مورد جان هیگ، همچون بسیاری از دیدگاه‌های خود کلی‌گویی کرده است و جزئیات را صریح و شفاف توضیح نداده است، اما ملاصدرا به طور منسجم، صریح، و شفاف وارد جزئیات شده است و تا آن‌جایی که ممکن است مسائل را به طور منطقی و مستدل توضیح داده است.

۶. با توجه به قول ترکیب نفس و بدن، ملاصدرا و جان هیگ قائل به تعامل، و فعل و انفعال آن دو هستند. به گونه‌ای که تا زمانی که نفس همراه بدن است و از مرحله نفسانیت خارج نشده است، در یک‌دیگر تأثیر گذاشته و از یک‌دیگر تأثیر می‌پذیرند. به این معنا که بسیاری از حالات نفسانی در بدن تأثیر می‌گذارند. از باب نمونه، شادی که کیفیتی نفسانی است سبب بشاشیت و افروختگی چهره می‌شود. همچنین بسیاری از امراض جسمی سبب

ملالت نفس می‌شوند. مانند آثار سوء نفسانی که از طریق برخی داروها یا در برخی موارد به واسطه عمل جراحی برای انسان ایجاد می‌شود.

۷. جان هیک و ملاصدرا به ذومراتب بودن نفس باور دارند. به این معنا که نفس نباتی، حیوانی، و انسانی را قبول داشته و هر دو قائل به مرتبه طبیعی آن در قالب جنین هستند که نفس با تکامل خود مراتب دیگر را می‌پیماید. البته در این جهت دیدگاه صدرا مفصل و روشن است. اما هیک به تفصیل و شفاف ذومراتب بودن نفس را بیان نکرده است.

۲.۵ وجوه اختلاف

۱. جان هیک ماهیت نفس را به‌خوبی تشریح نکرده و به تعریف آن نپرداخته است. نهایت چیزی که در آثار او در مورد نفس وجود دارد این است که به صورت مختصر، کلی، و مبهم اشاره کرده است که نفس، خود واقعی انسان و جوهری مجرد است. اما ملاصدرا به طور مفصل و روشن اولاً به تعریف نفس از جنبه تعلقی آن پرداخته است و ثانیاً در مورد ماهیت آن تحت عنوان جوهریت، تجرد، و ذومراتب بودن و سایر ویژگی‌های آن در بسیاری از آثار خود سخن گفته است و تا جایی که ممکن است چستی نفس را به صورت شفاف و صریح روشن کرده است. اختلاف دیگر جان هیک با ملاصدرا این است که او با توجه به سنت فلسفی عالم غرب در مورد «نفس - بدن» که تعبیر به «ذهن - مغز» می‌شود، تأکید بیش از حد به پدیده «آگاهی» دارد به گونه‌ای که آگاهی را مساوی با ذهن تلقی می‌کند و در بحث‌های مربوط به ذهن، آگاهی را کانون مباحث قرار می‌دهد. به نظر می‌رسد که مقصود او از توجه بیش از حد به آگاهی این است که انسان را به عنوان موجودی برخوردار از نفس ناطقه، به عنوان انسان مدرک تلقی می‌کند، و وی انسان مدرک را همان نفس می‌داند. در مقابل ملاصدرا، گرچه نفس را مدرک امور می‌داند، آن را کافی نمی‌پندارد، بلکه حالات و کیفیات روحی و روانی انسان را، نیز فعل نفس می‌داند. در واقع ملاصدرا سعی وجودی نفس را فراتر از آنچه جان هیک تصور می‌کند در نظر گرفته است.

۲. اختلاف اساسی دیدگاه ملاصدرا با جان هیک در باب ارتباط نفس و بدن است؛ جان هیک، همچون برخی از اسلاف خود در باب نفس و بدن، جهت دفاع از دو ساحتی بودن انسان، دیدگاه دوگانه‌انگاری جوهری را اتخاذ کرده است. اما ملاصدرا را نه می‌توان دوگانه‌انگار و نه یگانه‌انگار مصطلح که پیشینیان از او قائل بوده‌اند، به حساب آورد. البته با توجه به دیدگاه‌های صدرا در مورد نفس و بدن به دست می‌آید که دیدگاه او بیش‌تر تمایل

به یگانه‌انگاری دارد که در آن هم نفس و هم بدن وجود دارند. یعنی با حفظ قول به دو ساحتی بودن انسان صدرا را می‌توان فیلسوفی یگانه‌انگار فرض کرد، البته نه یگانه‌انگار مصطلح که مادی‌گرا یا ایدئالیست محسوب شود. در واقع ملاصدرا باور به وجود یک حقیقت خارجی به عنوان انسان دارد، اما آن حقیقت، با توجه به ذومراتب بودن واجد دو ساحت نفس و بدن است. لازم است به این نکته اشاره شود که صدرا نفس را جوهری مستقل از بدن، آن‌گونه که جان هیک گفته است، فرض نمی‌کند، بلکه نفس و بدن را یک جوهر به عنوان نفس تلقی می‌کند که ذومراتب است، اما در برخی از مراتب مادی محض و در برخی دیگر مادی - نفسانی و مثالی - نفسانی است و در نهایت برخی از نفوس از مرحله نفسانی خارج و به مرحله مجرد عقلی محض راه پیدا می‌کنند.

۳. ملاصدرا و جان هیک فرجام انسان را مشخص کرده‌اند، اما در مورد فرایند و کیفیت آن، جان هیک به تفصیل و شفاف توضیح نداده است. از باب نمونه سخنی دارد مبنی بر این‌که نفس با مرگ بدن، آن را رها کرده و به عالم دیگر می‌رود. در حالی که در باب جاودانگی انسان و نفس، اشاره‌ای به نقش نفس نکرده است و صرفاً نظریه بدل را عنوان کرده است که دال بر این است که بعد از مرگ، نسخه دوم انسان در عالم دیگر ظاهر می‌شود که در تمام حالات نفسانی از جمله حافظه و آگاهی با انسان دنیوی همانندی دارد، اما فرایند این نظریه را جهت جاودانگی انسان توضیح نداده است و سخنی از نفس به میان نیاورده است. در مقابل ملاصدرا، علاوه بر این‌که فرجام نفس را معلوم کرده است، فرایند آن و نقش اساسی نفس را در این حیطة به طور مفصل و شفاف تشریح کرده است.

۴. اختلاف اساسی ملاصدرا با جان هیک آن است که دیدگاه‌های صدرا بسیار مفصل، منسجم، شفاف، و صریح است. او از کلی‌گویی اجتناب کرده است و برای هر یک از دیدگاه‌های خود دلیل منطقی و شواهد کافی اقامه کرده و با برهان و استدلال آن‌ها را ثابت کرده است. از باب نمونه، صدرا برای اثبات وجود نفس، مجرد و جوهریت آن براهین منطقی اقامه می‌کند. در مقابل، جان هیک از این نظر ضعیف عمل کرده است. گرچه برخی از دیدگاه‌های او در باب نفس و بدن شباهت زیادی به نظریات ملاصدرا دارد، همچون صدرا، دیدگاه‌های خود را به تفصیل و شفاف تشریح نکرده است و مبهم و غیر منسجم سخن گفته است. حتی او در برخی از مواضع ادعاهایی دارد که برای اثبات آن‌ها دلیلی ارائه نداده است. مانند بحث وجود نفس و مجرد آن. یا جداسدن نفس از بدن به واسطه مرگ و رفتن آن به عالم آخرت.

۶. نتیجه‌گیری

دیدگاه ملاصدرا در باب ارتباط نفس و بدن دیدگاهی یگانه‌انگارانه است، اما نه به معنای مصطلح آن، بلکه دیدگاهی بدیع و منحصر به فرد که مبتنی بر اصول فلسفی و نفس‌شناسی اوست. به این معنا که او بر این باور است که در مورد انسان یک جوهر، بیش وجود ندارد و آن نفس است، اما به واسطه ذومراتب بودن آن، انسان را می‌توان موجودی آمیخته از دو ساحت نفس و بدن تلقی کرد. جان هیک در باب ارتباط نفس و بدن دیدگاه دوگانه‌انگاری جوهری را اتخاذ کرده است که با نفی نظریه‌های این‌همانی و پیامد ثانوی از دیدگاه خود دفاع می‌کند. اما در عین حال، صرف نظر از دیدگاه او در باب نفس و بدن، بسیاری از نظریات او شبیه یا نزدیک به دیدگاه‌های ملاصدرا است. باور به دو ساحتی بودن انسان و وجود نفس، کیفیت پیدایش نفس، تجرد، جسمانیة الحدوث بودن، حرکت اشتدادی، ذومراتب‌بودن، و تعامل نفس و بدن و تأثیر هر یک در دیگری از جمله آن‌هاست.

پی‌نوشت

۱. برای توضیحات بیش‌تر ← Shaffer, 1972.
۲. صدرالدین محمد شیرازی، مشهور به ملاصدرا (۹۷۹/۱۵۷۱ - ۱۰۵۰ ق/ ۱۶۴۰ م)، مؤسس حکمت متعالیه (کرین، ۱۳۸۰: ۴۸۲).
۳. John Hick فیلسوف انگلیسی معاصر که نظریه پلورالیسم دینی به او نسبت داده می‌شود.
۴. Pythagoras (۵۴۰ ق. م)، اهل جزیره ساموس از توابع ایونیا و فیلسوف و ریاضی‌دان، که از ویژگی‌های دینی و مرتاضی‌گری برخوردار بود. او مؤسس انجمن سیاسی - مذهبی در شهر کروتون ایتالیا نیز بود.
۵. Anaxagoras (متولد حدود ۵۰۰ - ۴۲۸ ق. م)، در شهر کلاژمنا در آسیای صغیر. او گرچه یونانی بود، شهروندی ایرانی محسوب می‌شود. او نخستین فیلسوفی بود که در آتن اقامت گزید.
۶. کلمهٔ پسوخه در انگلیسی به «soul» و در فارسی به «روح» یا «نفس» ترجمه شده است.
۷. Socrates (۴۰۰-۴۷۰ ق. م)، از فیلسوفان عهد باستان در آتن.
۸. برای توضیح بیش‌تر جهت آرای سقراط ← آثار گزنفون. گزنفون (Xenophon) (۳۵۵-۴۳۰ ق. م) فیلسوف و مورخ یونانی و از شاگردان سقراط. اما مهم‌ترین منبع برای شناخت سقراط، دیالوگ‌های افلاطون به ویژه دیالوگ‌های اول اوست ← Xenophons, 1997; Aristophanes, 2008
۹. Plato (۳۴۸-۴۲۸ ق. م)، از شاگردان سقراط که در آتن به دنیا آمد.

۱۰. Plotinus (۲۰۵-۲۷۰ م)، فیلسوفی رومی - مصری و مؤسس مکتب نوافلاطونی.
۱۱. Augustine Saint (۳۵۴-۴۳۰ م)، فیلسوف و حکیم الهی مشهور و از آباء لاتینی کلیسا.
۱۲. Rene Decartes (۱۶۵۰-۱۵۹۶ م)، فیلسوف، ریاضی‌دان، و فیزیک‌دان مشهور فرانسوی عهد رنسانس.
۱۳. David Hume (۱۷۷۶-۱۷۱۱ م)، فیلسوف اسکاتلندی و از مدافعان اصلی مکتب تجربه‌گرایی.
۱۴. Thomas Hobbes (۱۶۷۹-۱۵۸۸ م)، فیلسوف تجربه‌گرا و سیاستمدار برجسته انگلیسی.
۱۵. Functionalism: از نظر کارکردگرایان، حالت‌ها و حوادث نفسانی واسطه‌ای علی میان ورودی‌های حسی یک شناسا و رفتار بعدی اوست.
۱۶. ← رایل، ۱۳۹۲.

17. The New Frontier of Religion and Science /Death and Eternal Life.

۱۸. برای توضیح بیش‌تر در باب کیفیت شکل‌گیری نفس و بدن، ← Migne, 1844-64: 9.
۱۹. برای توضیح بیش‌تر در باب حقیقت آگاهی، ← Hick, 2010: 82, 89-91, 112-113; Hick, 1997: 33-52, 113; Churchland, 1988: 95-107; Ramachandran, 1998: 6; Roger, 1995: 409; Rose, 2005: 88; Rose, 1999: 14; Damasio, 1990: 11-15; Greenfield, 1999: 220.
۲۰. برای توضیح بیش‌تر در باب دیدگاه جان هیک و ابطال دو فرضیه مذکور ← Libet, 1999: 55-56; Hick, 2010: 82-83; Hick, 1977: 114-121.
۲۱. Herbert Feigl (1902-1988)، فیلسوف اتریشی و از اعضای حلقه وین.
۲۲. برای توضیح بیش‌تر در باب انواع «ما» ← خوانساری، ۱۳۶۳: ۹۹-۱۲۴ و ۱۶۱-۱۶۳؛ المظفر، ۱۴۰۰ ق: ۹۳-۹۵.

منابع

- ابن عربی، محی‌الدین (۱۴۰۵ ق). *الفتوحات المکیه*، ج ۱، مصر: بی‌جا.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۷۱). *رساله فی معرفه النفس الناطقه و احوالها*، تحقیق احمد الاهوانی، بیروت: دار احیاء الکتب العربیه.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۹۵). *الشفاء*، به تحقیق جورج قنوتی و سعید زاید، قاهره: المکتبه العربیه.
- ارسطو (۱۳۸۹). *درباره نفس*، ترجمه علیمراد داودی، تهران: حکمت.
- الاشعری، ابوالحسن (۱۴۰۰ ق). *مقالات الاسلامیین و اختلاف المصلین*، بی‌جا: دارالنشر.
- برهیه، امیل (۱۳۷۴). *تاریخ فلسفه*، ج ۱، ترجمه علیمراد مرادی، تهران: نشر دانشگاهی.
- جارالله، مهدی حسن (۲۰۰۲). *المعتزله*، قاهره: المکتبه الأزهريه للتراث.
- الحلی، حسن بن یوسف (۱۴۱۳). *الجواهر النضید*، قم: بیدار.

- خوانساری، محمد (۱۳۶۳). *منطق صوری*، تهران: آگاه.
- دکارت، رنه (۱۳۶۱). *تأملات در فلسفه اولی*، ترجمه احمد احمدی، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- دکارت، رنه (۱۳۶۴). *اصول فلسفه*، ترجمه منوچهر صانعی دره‌بیدی، تهران: آگاه.
- دکارت، رنه (۱۳۷۶). *انفعالات نفس*، ترجمه منوچهر صانعی دره‌بیدی، تهران: الهدی.
- الرازی، فخرالدین (۱۴۰۷ ق). *المطالب العالیة من العلم الالهی*، ج ۷، بیروت: دارالکتب العربی.
- رایل، گیلبرت (۱۳۹۲). «اسطوره دکارت»، ترجمه محمدرضا محسنی‌نیا، مجموعه مسأله ذهن و بدن، *رفتارگرایی و دوگانه‌انگاری*، قم: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- سبزواری، ملاحادی (۱۳۶۶). *شرح منظومه*، قم: دارالعلم.
- سهروردی، شهاب‌الدین (۱۳۸۸). *مجموعه مصنفات شیخ اشراق*، ج ۱، تصحیح و مقدمه هانری کربن، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- شیرازی، صدرالدین محمد (۱۳۶۲). *مبدأ و معاد*، ترجمه احمد بن محمد الحسینی اردکانی، به‌کوشش عبدالله نوری، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- شیرازی، صدرالدین محمد (۱۳۸۲). *الحکمة المتعالیة فی الاسفار الاربعه*، ج ۹، به‌ضمیمه تعلیقات سبزواری، تصحیح و تحقیق و مقدمه: رضا اکبریان، باشراف سید محمد خامنه‌ای، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- شیرازی، صدرالدین محمد (۱۴۱۰ ق). *الحکمة المتعالیة فی الاسفار الاربعه*، جلد‌های ۳ و ۵ و ۶ و ۷ و ۸ و ۹، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- شیرازی، صدرالدین محمد (۱۴۳۳ ق). *عرشیه*، ترجمه و تصحیح محمد خواجوی، تهران: مولی.
- شیرازی، صدرالدین محمد (۱۳۶۰). *اسرار الآیات*، با مقدمه و تصحیح محمد خواجوی، تهران: انجمن حکمت و فلسفه ایران.
- شیرازی، صدرالدین محمد (۱۳۶۰). *الشواهد الربوبیة فی المناهج السلوکیة*، مشهد: مرکز الجامعی للنشر.
- شیرازی، صدرالدین محمد (۱۳۷۹). *الحکمة المتعالیة فی الاسفار الاربعه*، جلد‌های ۷ و ۹، تهران: دارالمعارف الاسلامیه.
- شیرازی، صدرالدین محمد (۱۳۸۰). *ملاصدرا، الحکمة المتعالیة فی الاسفار الاربعه*، ج ۲، به‌ضمیمه تعلیقات سبزواری، تصحیح و تحقیق و مقدمه مقصود محمدی، باشراف سید محمد خامنه‌ای، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- شیرازی، صدرالدین محمد (۱۳۸۳). *الحکمة المتعالیة فی الاسفار الاربعه*، ج ۳، به‌ضمیمه تعلیقات سبزواری، تصحیح و تحقیق و مقدمه مقصود محمدی، باشراف سید محمد خامنه‌ای، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- شیرازی، صدرالدین محمد (۱۳۸۳). *الحکمة المتعالیة فی الاسفار الاربعه*، ج ۴، به‌ضمیمه تعلیقات سبزواری، تصحیح و تحقیق و مقدمه مقصود محمدی، باشراف سید محمد خامنه‌ای، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- شیرازی، صدرالدین محمد (۱۳۸۳). *ملاصدرا، الحکمة المتعالیة فی الاسفار الاربعه*، ج ۸، به‌ضمیمه تعلیقات

۱۳۰ بررسی دیدگاه ملاصدرا و جان هیک در باب ارتباط نفس و بدن

- سبزواری، تصحیح و تحقیق و مقدمه علی اکبر رشاد، باشراف سید محمد خامنه‌ای، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- شیرازی، صدرالدین محمد (۱۳۹۱). *شواهد الربوبیه*، ترجمه جواد مصلح، تهران: سروش.
- شیرازی، صدرالدین محمد (۱۴۱۹ ق.). *مفاتیح الغیب*، تعلیقات للمولی علی النوری، بیروت: مؤسسه التاریخ العربی.
- طباطبایی، محمدحسین (۱۳۷۴). *نهایه الحکمه*، ج ۱، ترجمه و شرح علی شیروانی، تهران: الزهرا.
- الطوسی، الخواجه نصیرالدین (۱۴۰۵ ق.). *تلخیص المحصل*، بیروت: دار الاضواء.
- غزالی، محمد بن محمد (۱۳۵۱). *احیاء علوم الدین*، ج ۳، ترجمه مؤیدالدین محمد خوارزمی، به کوشش حسین خدیو جم، تهران: علمی و فرهنگی.
- الفاخوری، حنا و جلیل الجر (۱۳۵۸). *تاریخ فلسفه در جهان اسلام*، ج ۲، ترجمه عبدالمحمد آیتی، تهران: کتاب زمان.
- فیاضی، غلامرضا (۱۳۸۹). *علم النفس فلسفی*، تحقیق و تدوین: محمد تقی یوسفی، انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، قم.
- کاپلستون، فردریک (۱۳۸۸). *تاریخ فلسفه*، ج ۵، ترجمه امیرجلال الدین اعلم، تهران: علمی و فرهنگی و سروش.
- کاپلستون، فردریک (۱۳۹۱). *تاریخ فلسفه*، ج ۱، ترجمه جلال‌الدین مجتوبی، تهران: علمی و فرهنگی.
- کرین، هانری (۱۳۸۰). *تاریخ فلسفه اسلامی*، ترجمه جواد طباطبایی، تهران: کویر.
- کشفی، عبدالرسول (۱۳۸۶). «بررسی و نقد نظریه رفتارگرایی فلسفی»، فصل‌نامه علمی - پژوهشی دانشگاه قم، سال نهم، ش ۴.
- کشفی، عبدالرسول (۱۳۸۷). «نقد روایت پاول چرچلند از فیزیکالیسم حذف‌گرایانه»، *اندیشه دینی*، ش ۲۶.
- کشفی، عبدالرسول (۱۳۸۹). «بررسی نظریه این‌همانی ذهن و مغز»، *مجله فلسفه دین*، پردیس قم دانشگاه تهران، سال هفتم، ش ۵.
- کندی، یعقوب بن اسحاق (۱۳۶۹). *رسائل الکندی الفلسفیه*، رساله فی حدود الاشیاء و رسومها، به کوشش محمد عبدالهادی ابوریده، دار الفکر العربی.
- لاسکم، دیوید (۱۳۸۰). *تفکر در دوره قرون وسطی*، ترجمه محمد سعید حنایی کاشانی، تهران: قصیده.
- المظفر، محمدرضا (۱۴۰۰ ق.). *المنطق*، بیروت: دارالکتب.
- وال، ژان (۱۳۷۰). *بحث در مابعدالطبیعه*، ترجمه یحیی مهدوی و همکاران، تهران: خوارزمی.

Benn, Alfred William (1908). *The Greek Philosophers*, Port Washington, N. Y.: Kennikat Press.

Benn, Alfred William (1914). *The Greek Philosophers*, London: Smith, Elder.

Charles Taliaferro and Elsa J. Marty (eds.) (2010). *A Dictionary of Philosophy of Religion*, Bloomsbury Academic.

Churchland, Paul (1988). *Matter and Consciousness*, Cambridge, Massachusetts: MIT Press.

- Damasio, Antonio (1990). *The Feeling of What Happens*, New York and London: Harcourt.
- Greenfield, Susan (1997). 'How Might the Brain Generate Consciousness?', S. Rose (ed), *Communication and Cognition*, Vol. 30.
- Hick, John (1997). *Death And Eternal Life*, Louisville, Kentucky: Westminster/ John Knox Press
- Hick, John (2010). *The New Frontier of Religion and Science*, Palgrave Macmillan.
- Libet, Benjamin (1999). 'Do We Have Free Will?', *Journal of Consciousness Studies*, Vol. 6, No. 8-9.
- Migne, J. P. (ed.) (1844). *Patrologia Latina*, Vol. 30, Paris.
- Penrose, Roger (1995). *Shadows of the Mind?*, London: Vintage.
- Ramachandran, Vilayanur S. (1998). *Phantoms in the Brain*, New York: William Morrow.
- Rose, Steven (1999). Brains, Minds and the World, in Rose (ed.).
- Rose, Steven (2005). *The 21st Century Brain*, London: Jonathan Cape.
- Ryle, Gilbert (1949). *The Concept of Mind*, London: Hutchinson and Company, Ltd.
- Shaffer, Jerome (1972). 'Mind Body Problem', *The Encyclopedia of Philosophy*, Vol. 5, Paul Edwards (ed.), New York.: Macmillan.
- Watson, J. B. (1913). 'Psychology as the Behaviourist Views it', *Psychological Review*, Vol 20.
- William L. Reese (ed.) (1980). *Dictionary of Philosophy and Religion*, New Jersey: Humanities Press.
- Xenophons (1997). *Memorabilia, Oeconomicus, Apologia, Symposium*, E. C. Marchant and O. J. Todd (Trans.), Cambridge: Harvard University Press.