



The Soul: An Immaterial Substance or an Embodied Brain in the Gap? (A Case Study of John R. Searle's and Mullā Ṣadrā's Views on the Soul)

Monireh Haddadi, Ph.D. Student, University of Ilam

Dr. Majid Ziaei Ghahnaviyeh (corresponding Author), Assistant Professor, University of Ilam

Email: m.ziaei@ilam.ac.ir

Abstract

The central issue of this research is an examination of the two differing views of John R. Searle and Mullā Ṣadrā concerning the soul. Is the one-dimensional materialistic perspective a better option for explaining the soul, or does the comprehensive immaterialist perspective offer a more solid explanation? Searle believes that all conscious states, while preserving their subjective ontology, are caused by the underlying level of the brain (neurons). Furthermore, he considers rational action to be meaningless without a gap [=freed will], yet this gap conflicts with the causal system of neurons. Searle's solution is that the gap occurs over time; the behavior of neurons at the underlying level is insufficient at any given point to determine the brain's subsequent state. Instead, the subsequent state is determined only through conscious decision-making, which is a feature of the higher-level brain system. Here, the postulate of the self merely provides a necessary framework for the gap, rational action, and the resulting responsibility, without the self being an experience or something experienceable. From Mullā Ṣadrā's perspective, the soul is a reality that possesses a body, with the meaning of body differing at each stage of its substantial motion. All conscious experiences of the faculties occur within a unity that he calls the soul; its truth is "presence" and cannot be conceptualized. From this viewpoint, the concept of "I" or the image one has of oneself in the mind is not one's "true self." Mullā Ṣadrā's pivotal point, in contrast to Searle, is transcending concept and drawing attention to the presence of the soul as the comprehensive and true structure of the human being. However, Searle's approach to the gap ultimately fails to eliminate the necessary causality of the neural system; although the individual feels free will at the higher level of the system, in reality, it is not their choice, but rather the causal and necessary breaking of old neural connections and the formation of new ones. By proposing the immateriality of the soul and removing the veil between conscious states and the soul, Mullā Ṣadrā offers a more solid explanation concerning the existential connection of these states, the expansion of semantic relations, and the substantial evolution of the human essence—an explanation that Searle's materialistic insight is incapable of providing.

Keywords: John Searle, Gap, Embodied Brain, Mullā Ṣadrā, Immaterial Soul, Pure Presence.



Authors retain the copyright. This is an open access article distributed under
[Creative Commons Attribution 4.0 International License \(CC BY 4.0\)](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/).



سال 57 - شماره 2 - شماره پیاپی 115 - پاییز و زمستان 1404، ص 360 - 337	HomePage: https://jphilosophy.um.ac.ir/
شاپا چاپی 2008-9112	شاپا الکترونیکی 2538-4171
تاریخ دریافت: 1404/03/27	تاریخ بازنگری: 1404/07/12
نوع مقاله: پژوهشی	تاریخ پذیرش: 1404/07/30
	DOI: 10.22067/epk.2025.94102.1451

نفس، جوهر مجرد یا مغز متجسد حاضر در گسست؟ (مطالعه موردی در آرای جان آر سرل و ملاصدرا درباره نفس)

منیره حدادی

دانشجوی دکترا دانشگاه ایلام

مجید ضیائی قهنویه

استادیار دانشگاه ایلام

m.ziaei@ilam.ac.ir

چکیده

مسئله اصلی پژوهش حاضر، بررسی دو رأی متفاوت از جان آر سرل و ملاصدرا درباره نفس است. آیا نگاه تک‌بعدی مادی‌گرایانه، گزینه بهتری در تبیین نفس است یا نگاه جامع‌نگر تجردی، قابلیت تبیین متن‌تری دارد. سرل معتقد است تمام حالات آگاهانه با حفظ هستی‌شناسی سوژکتیو، معلول سطح زیرین مغز (نورون‌ها) است. از سویی وی کنش عقلانی را بدون گسست بی‌معنا می‌داند، اما گسست، با سیستم موجبیتی نورون‌ها در تعارض است. راه‌حل سرل این است که گسست، در طول زمان رخ می‌دهد، رفتار نورون‌ها در سطح زیرین، در هر نقطه‌ای از زمان، برای تعیین وضعیت بعدی سیستم مغز کافی نیست، بلکه وضعیت بعدی، فقط از طریق تصمیم‌گیری آگاهانه معین می‌شود که ویژگی سطح برین مغز است، در اینجا فرض نفس، صرفاً چهارچوبی الزامی برای گسست، کنش عقلانی و مسئولیت ناشی از کنش مهیا می‌سازد، بی‌آنکه نفس، یک تجربه یا قابل تجربه باشد. از نظر ملاصدرا نفس، حقیقتی دارای بدن، با لحاظ تفاوت معنای بدن، در هر مرحله از تکامل جوهری است. تمام تجارب آگاهانه قوا در یک وحدتی اتفاق می‌افتد که صدرا المتألهین آن وحدت جمعی را نفس می‌خواند، حقیقت آن، حضور است و به مفهوم در نمی‌آید. با این نگاه، مفهوم من یا صورتی که انسان از خود در ذهن دارد، «خود حقیقی» او نیست. نقطه عطف صدرا در مقابل سرل گذر از مفهوم و توجه دادن به حضور نفس، به‌عنوان شاکله جامع و حقیقی انسان است. اما نگاه سرل به مسئله گسست، در نهایت قادر به حذف علیت ضروری سیستم عصبی نیست؛ هرچند فرد، در سطح برین سیستم، احساس آزادی اراده می‌کند، ولی در واقعیت، انتخاب او نیست، بلکه دوباره شکسته شدن پیوندهای نورونی و برقراری پیوندهای جدید به نحو علی و ضروری است. ملاصدرا با طرح تجرد نفس و حذف حجاب بین حالات آگاهانه و نفس، از پیوند وجودی این حالات، گسترش روابط معنایی و تکامل جوهره انسان، تبیین متن‌تری عرضه می‌کند، اما بینش مادی‌گرایانه سرل از پرداختن به این روابط عاجز است.

واژگان کلیدی: جان سرل، گسست، مغز متجسد، ملاصدرا، نفس مجرد، حضور محض.

مقدمه

جان آر سرل علی‌غم بیش مادی‌گرایانه معتقد است پدیده اول شخص، امری بدیهی و انکارناپذیر است، اما از سوی دیگر بر آن است که امر اول شخص، با حفظ هستی سوژکتیویته، از لحاظ علی قابل فروکاست به سطح زیرین مغز؛ یعنی سطح سلول‌های نورونی است، جایگاه و محل ظهور امر اول شخص، سطح بالای سیستم عصبی است. منظور از دو سطح زیرین و برین، نه سطوح فیزیکی واقعی، بلکه سطح در مقام توصیف و استعاره منظور است،¹ بنابراین بیش سرل، رویکردی نوین و در عین حال چالش‌برانگیز به مسائل مرتبط با ذهن است. هیوم معتقد است امری وحدت‌بخش، بین ادراکات فرد و تجربه‌ای از یک «خود»، علاوه بر دیگر تجارب وجود ندارد، بنابراین «خود» یا «من»، توهم است.² جان سرل معتقد به مسئله گسست³ (به اصطلاح قدیمی‌تر همان اراده آزاد یا اختیار)⁴ به‌عنوان یک حالت ذهنی آگاهانه است. دغدغه تبیین گسست، در همان سیستم موجیتی نورون‌ها، زیربنایی برای به میان آمدن مسئله نفس است. از نظر سرل اساس تصمیم و کنش عقلانی، گسست یا اراده آزاد است. به این معنا که شخص دلایلی برای کنش خود دارد، اما الزامی ندارد که دلایل وی شروط کافی علی را برای کنش مهیا سازد، از این‌رو، همین که با احتساب گسست، تبیین از منظر شخص کافی باشد، دال بر کنش عقلانی است. با وجود سیستم موجیتی مغز، تبیین اراده آزاد، اضطراب‌نازمند یک مفهوم صوری از نفس است، این مفهوم، آنجا که دلایل برای تعیین علی عمل کافی نیست، قادر است به نحو آزادانه عمل کند. باین‌حال، «نفس صوری»،⁶ نه موجودی حقیقی و مجرد، بلکه یک قید صوری محض، جهت پر کردن گسست، در کنش عقلانی است. اما نفس در محدوده ادراک، به سبب فقدان گسست، فاقد کارکرد و اثرگذاری است.⁷ از نگاه ملاصدرا در بستر حرکت جوهری، آغاز نفس از مرتبه مادی محض و تداوم آن در مراتب مجرد مثالی و عقلی است.⁸ با ارتقای نفس به مرتبه مجرد، هویت آن از جنس حضور و خودپیدایی است، از این‌رو، غفلت از علم حضوری نفس به خود، سبب انحراف و اشکال در معرفت‌شناسی خود است. علم حضوری نفس، از جنس صور ذهنی نیست، بلکه «نفس» یا «خود»، به نحو متداوم، «علی وجه الجزئیة» به علم

1. Searle, *Minds, brains and science*, 25-26; *Freedom and neurobiology*, 63.

2. Searle, *Mind: A brief introduction*, 291.

3. gap.

4. freedom/ volition.

5. Searle, *Rationality in action*, 13/276.

6. formal self.

7. Searle, *Mind: A brief introduction*, 217/ 293-298.

8. ملاصدرا، الشواهد البویة فی المناهج السلوکیة، 208-209.

حضور و وجدان شده و به نحو اتحادی، محیط بر تمام حالات آگاهانه است.^۱ از جمله پژوهش‌های مرتبط با آراء سرل می‌توان به پایان‌نامه ارشد از نفیسه رستمی با عنوان «دوگانه‌انگاری نفس و بدن؛ مقایسه دیدگاه صدرا و سرل» اشاره کرد. این پژوهش به نظریه صدرا درباره انسان به‌عنوان امر واحد، اما مشکک بین مراتب مادی و مجرد و نگاه زیست‌شناختی سرل به حالات ذهنی پرداخته شده است. مقاله «ارزیابی تطبیقی اراده آزاد در نظرگاه محمدتقی جعفری و جان سرل» از مرتضی زارع گنجارودی که به تحلیل و ارزیابی تطبیقی معنای اختیار و اراده آزاد از منظر دو فیلسوف مذکور، مؤلفه‌های مورد استفاده هر یک و کاستی‌هایی که بر هر دو رأی وارد می‌شود، پرداخته است. در مقاله «بررسی تطبیقی-انتقادی خود صوری در فلسفه ذهن جان سرل» از مهدی عبداللهی بیان شده که خود صوری سرل برآمده از طبیعی‌باوری وی و تلاش برای تحلیل پدیده‌های ذهن بر اساس امور فیزیکی است، اما این نگرش نمی‌تواند اتصال تجارب نفسانی و نیز مسئله شکاف در ساختار کنش ارادی را تبیین نماید؛ همچنین نویسنده نامبرده کتابی با عنوان نظریه کنش جان سرل تألیف نموده که در همان چهارچوب مقاله وی شکل گرفته است. اما پژوهش کنونی به این سؤال پاسخ می‌دهد که آیا می‌توان به واسطه تحلیل ارتباط گسست با سیستم موجبیتی مغز، نفس را به یک امر صوری محض تقلیل داد یا نه. پاسخ این سؤال، از طریق مقایسه آراء سرل با ملاصدرا؛ فیلسوفی که نفس را امر وجودی مستقل و ماورای سیستم مغز می‌داند، بهتر تبیین می‌شود. واقعیت آن است که سیستم موجبیتی مغز به هیچ روی با پدیده‌ای غیر موجبیتی به نام گسست هم‌خوانی ندارد، از سویی، در نگاه صدرا گسست و اراده آزاد یکی از حالات آگاهانه نفس مجرد است، پس همچنان که ردیابی گسست در سیستمی ضروری، عقلانی نیست، فروکاست نفس به امر انتزاعی محض نیز عقلانی نیست. پژوهشی با این نگاه جزئی‌نگر و تحلیلی به آرای سرل و صدرا صورت نگرفته است. از آنجا که آراء دو فیلسوف، در مقابل هم است، تطبیق آراء در مقاله حاضر وجهی ندارد.

۱- عقلانیت

از نظر سرل بدون گسست، فرایند تصمیم و کنش عقلانی منتفی است؛ در واقع، عقلانیت، مسئله‌ای درباره گسست است. شخص در گسست، امکان جایگزین‌های متعددی در تصمیم و کنش دارد و دلایل تصمیم و کنش، تبیین‌گر شروط علی کافی نیست. ازاین‌رو، نمی‌توان بدون پیش‌فرض گسست، کنش داشت و گسست، نتیجه تکامل (تکامل داروینی) و جنبه‌ای از آگاهی در کنش‌های اختیاری است.^۲

۱. ملاصدرا، الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الاربعة، ۴۷/۸.

۲. Searle, *Rationality in action*, 13-61/269; *Mind: A brief introduction*, 23.

1-1- گسست در عقلانیت؛ زیربنای التزام به وجود نفس

در نظریه کلاسیک عقلانیت، کنش عقلانی، مسبوق به تبیین علی مکفی و متعین است. عقلانیت مجموعه‌ای از قواعد متعین است که الزاما به نتیجه منتهی می‌شود، بنابراین در نظریه کلاسیک، گسست و اختیار، امری بی‌معناست.¹ اما سرل در جهت خلاف این نظریه، پیش‌فرض عقلانیت را گسست میان حالات التفاتی (باورها و امیال، تعهدات و ...) که مبنای تصمیم‌گیری‌اند و تصمیم‌گیری واقعی می‌داند، به نحوی که بدون پیش‌فرض گسست، فرایند تصمیم‌گیری عقلانی شکل نمی‌گیرد. در کنش عقلانی، سه گسست؛ یعنی گسست بین دلایل موجود برای تصمیم‌گیری و خود تصمیم؛ گسست بین تصمیم و شروع کنش توسط فرد و گسست بین آغاز کار و استمرار آن تا اتمام قابل تصور است. بنابراین از منظر سرل گسست در عقلانیت، امری معنادار و در واقع، ملاک و اساس عقلانیت است.² طبق این مبنا، تصمیم‌گیری ارادی و عمل عقلانی انسان، خارج از چهارچوب تبیین‌های علی معمول، مستلزم یک تبیین التفاتی متمایز است. سرل این تمایز را در قالب گزاره نشان می‌دهد. گزاره‌ای مانند «دل‌درد گرفتم؛ زیرا قصد داشتم به بوش رأی بدهم»، بیانگر شرط کافی برای دل‌درد است، اما گزاره‌ای مانند «روی برگه رأی‌گیری، علامت X را نوشتم؛ زیرا می‌خواستم به بوش رأی بدهم» شروط علی کافی را بیان نمی‌کند؛ زیرا فرد در اینجا انتخاب‌های متعددی در اختیار دارد که حتی ممکن است برخلاف محتوای گزاره باشد، مثلا فرد از رأی دادن منصرف شود، ولی در گزاره اول، انتخاب‌های متعدد آزادانه معنا ندارد.³ نظریه کلاسیک عقلانیت بر آن است که تبیین درست و متقن، ملزم به بیان شروط کافی علی⁴ است، اما از نگاه سرل فرد در عین حالی که دلایلی⁵ برای انجام کار خود دارد، ولی تعهدی ندارد که دلایل، الزاما باید شروط کافی علی را تعیین کند، بلکه ممکن است فرد کاملا آگاه باشد که دلایل وی شروط علی کافی را تعیین نمی‌کند، اما باز تبیین از منظر وی کافی باشد. بنابراین گزاره دوم، نمایانگر رفتار آزادانه انسان است. به همین سبب تبیینی می‌طلبند که علاوه بر مجموعه ادراکات، هویتی مفروض، آگاه و مختار نیز در نظر گرفته شود. نفس وظیفه خود را در مورد گسست، بر اساس دلایل انجام می‌دهد؛ در واقع، آنجا که دلایل به نحو علی، تعیین‌بخش کنش نیست، نفس صوری این توانایی را دارد که حیث التفاتی خویش (باورها و امیال و تعهدات و...) را سازمان‌دهی کرده و اعمال اختیاری را عهده‌دار شود. بنابراین فقط با لحاظ یک نفس است که می‌توان امری

1. Searle, *Rationality in action*, 80.

2. Searle, *Rationality in action*, 12-17; *Mind: A brief introduction*, 218.

3. یوسفی، 1398، 273-275.

4. Cause.

5. Reason.

را دلیل انجام کنش دانست و بدون داشتن یک مفهوم تقلیل ناپذیر از نفس، درک روشنی از گسست، استدلال، کنش انسانی و عقلانیت میسر نیست.^۱

1-1-1- دو فرضیه کلی، در مسئله گسست

سرل با پذیرش اراده آزاد، به تعارض سیستم موجبیتی عصب زیست‌شناختی مغز با گسست و اختیار اشاره کرده، مفروضاتی را مطرح و فرضیه دوم را به عنوان راه حل انتخاب می‌کند.

1-1-1-1- فرضیه اول. ابتدای آزادی روانی بر موجبیت عصب زیست‌شناختی

طبق این فرضیه، همه حالات آگاهانه، معلول فرایندهای زیست‌عصب‌شناختی پایین به بالا در مغز است، این حالات آگاهی، می‌توانند علت حالات آگاهی پسین یا حرکات بدنی باشند؛ زیرا پایه و اساس آن‌ها زیست‌عصب‌شناسی است. در این وضعیت بدون گسست، علت در سطح بالا زمانا با علت در سطح پایین هم‌خوانی دارد. به طور مثال، فرایندهای سطح پایین‌تر در مغز، علت نیت در حین کنش‌اند که در مرحله بعد، موجب بالا رفتن دست می‌شود. فرایندهای زیست‌عصب‌شناختی که علت نیت در حین کنش‌اند، سبب تغییرات روانی می‌شوند که حرکت دست را محقق می‌سازند. در واقع، سرل طبق فرضیه اول، اراده را در سطح عصب بررسی می‌کند. در سطح بالا، نیت در حین کنش، سبب حرکت در بدن است، در سطح پایین نیز شلیک عصبی، باعث تغییرات روانی می‌شود، ازاین‌رو، سطح پایین، موجب تحقق سطح بالا می‌شود و کل این فرایندها در هر مرحله، ساختاری موجبیتی دارد. اما در مواردی که گسست و اختیار وجود دارد، محتمل است که عدم تعین در سطح روان‌شناختی، با سیستم موجبیتی در سطح زیست‌عصب‌شناختی هم‌خوانی داشته باشد. بنابراین هرچند بین دلیل کنش و تصمیم، گسستی وجود دارد، ولی در سطح زیست‌عصب‌شناختی، بین تحقق عصبی-فیزیولوژی دلایل، به شکل باورها و امیال و تحقق عصبی-فیزیولوژی تصمیم، که از آن ناشی شده گسستی وجود ندارد. پس موجبیت فیزیولوژیکی با آزادی روان‌شناختی توأم است. اما این نتیجه، عدم تأثیرگذاری علی ذهن بر بدن را در پی دارد؛ به این معنا که فرایندهای روانی، در تصمیم‌گیری عقلانی اهمیتی ندارند. کل سیستم، در سطح پایین، موجبیتی است و اعتقاد به آزادی و شکاف در سطح بالا، صرفاً توهم است. بنابراین هرچند زیست‌آگاهانه، تصمیم‌گیری عقلانی و کنش ناشی از آن، تجربه‌ای از آزادی اراده و تفاوت علی در رفتار را به دنبال دارد، اما در واقع امر، این فرایندها سبب هیچ تفاوت و تمایزی نمی‌شوند و حرکات بدنی یکسانی از افراد سر می‌زند. از منظر سرل این نگاه با نظریه تکامل در تعارض است؛ زیرا مبتنی بر این نگاه، فرایند تصمیم‌گیری عقلانی

1. Searle, *Mind: A brief introduction*, 293-296; *Rationality in action*, 8/75-89/296.

و آگاهانه انسان، هیچ‌گونه تأثیری در حیات و بقای ارگانیسم‌ها نخواهد داشت، این امر، گرچه ممکن، ولی غیر قابل پذیرش است.¹

2-1-1-2- فرضیه دوم. علیت سیستم با عدم موجبیت آگاهانه

طبق این فرضیه، فرد به موازات نبود شرایط علی کافی در سطح روان‌شناختی، با فقدان شرایط کافی علی در سطح زیست‌عصب‌شناختی مواجه است. آگاهی، ویژگی‌ای از کل سیستم است و در هر موقعیتی از سیستم عصبی، به همان معنایی وجود دارد که آب در سراسر لیوان، مایع است. وجود آگاهی در یک سیناپس معجزه، بیش از وجود ویژگی مایع بودن در یک مولکول معجزه نیست؛ یعنی همان‌طور که یک مولکول واحد، به تنهایی نه مایع است و نه شفاف، به همین نحو یک سیناپس و سلول نورونی نیز به تنهایی، فاقد آگاهی است. ویژگی مایع‌گی یا شفافیت خصلت نمودار شده در سطح کلان سیستم آب است، نیز آگاهی، خصلت کل سیستم مغز است. با این توصیف، تصور سطوح مختلف که به موازات یکدیگر جریان دارند، خطاست، بلکه کل سیستم، دارای جریان واحدی است. بر اساس این فرضیه، عدم تعیین سطح روان‌شناختی و تعیین سطح زیست‌عصب‌شناختی از هم جدا نیست و عدم شرایط کافی علی در سطح روان‌شناختی، به سطح زیرین نیز قابل تسری است و سیستم، به‌عنوان یک سیستم، بر هر یک از اجزاء خود، تأثیر علی دارد، حتی اگر خود، از آن اجزاء تشکیل شده باشد. در این گسست است که نفس صوری، ظهور و کارکرد یافته و قادر به تصمیم‌گیری و کنش است.²

2- مؤلفه‌های نفس صوری

2-1- عاملیت آگاهانه در گسست

از نظر سرل وجود آگاهی، به‌عنوان پدیده‌ای اول شخص، کیفی و دارای حیث التفاتی، امری بدیهی و غیرقابل انکار است و طبق کشفیات عصب‌شناسی، سلول‌های نورونی، علت ایجاد آگاهی است. فرایندهای ذهنی، علی‌رغم خاصیت سوژکتیو، نه امری ماورای سیستم عصبی، بلکه صرفاً بخشی از سیر تکامل عصب زیست‌شناختی انسان و در نتیجه مادی‌اند.³ رفتار لایه زیرین؛ یعنی فرایند رفتار نورون‌ها در سطح پایین، به پیدایش و ظهور آگاهی، در لایه بالایی یا سطح سیستم عصبی منجر می‌شود. بنابراین آگاهی، در عین حالی که خود سلول‌های نورونی در سطح پایین نیست، اما امری خارج از سیستم عصبی

1. Searle, *Rationality in action*, 281-286.

2. Searle, *Rationality in action*, 286-288.

3. Searle, *Minds, brains and science*, 16-26; *Freedom and neurobiology*, 40.

هم نیست؛ سراسر سطح بالا یا سطح سیستم عصبی، جایگاه آگاهی است^۱ و به کارگیری تعبیر «سطح بالا و پایین» از باب استعاره است و منظور لایه‌ها و سطوح واقعی نیست، بلکه صرفاً سطح، در مقام توصیف منظور است.^۲ از آنجا که گسست و اراده آزاد، یکی از حالات ذهنی آگاهانه است،^۳ پس جایگاه و محل ظهور گسست نیز در سطح کلان سیستم خواهد بود. بنابراین قاعدتاً با تحلیل رفتار سلول‌های نورونی، در سطح زیرین، باید بتوان تبیین علی کافی، برای ظهور گسست در سطح بالا عرضه کرد. اما سیستم موجبتی نورون‌ها با اراده آزاد و گسست، در تعارض است، ازاین‌رو، نیاز به یک مفهوم صوری آگاه است که عامل رفتار آزادانه در گسست باشد، بنابراین علاوه بر مجموعه ادراکات، باید هویتی مفروض نیز در نظر گرفته شود، به نحوی که آن هویت فرضی، آگاه باشد، در طول زمان، وجود داشته، هنگام کنش عقلانی، با اندیشه در دلایل، تصمیم‌گیری کند و آزادانه آن تصمیم را به مرحله انجام برساند.^۴ در واقع، گسست حاکم در عقلانیت، بدون لحاظ مفهومی صوری از نفس بی‌معناست.

2-2- عدم کارکرد در فرایند ادراک

از نظر سرل گسست، در فرایند ضروری ادراک وجود ندارد، دست خویش را می‌توان در مقابل صورت گرفت و با وجود نور کافی و سلامت چشم، دست را دید، بدون اینکه گسستی در فرایند دیدن وجود داشته باشد و به سبب این فقدان گسست، عقلانیت یا عدم آن، در فرایند ادراک معنا ندارد؛ در ادراک، این واقع است که خود را به انسان عرضه می‌کند و وی نقشی در این عرضه شدن و نحوه آن ندارد. بنابراین سرل به سبب تصویر موجبتی‌ای که از ادراک ارائه می‌دهد، ناچار گسست را در محدوده ادراک نفی می‌کند؛ هنگام دیدن یک لیوان، تصویر آن در اعصاب تأثیر گذاشته، تغییراتی در مغز ایجاد می‌شود و شکافی وجود ندارد. بنابراین هیچ مرحله‌ای از این فرایند را نمی‌توان تغییر داد، مثلاً نمی‌توان کاری کرد که چشم طور دیگری ببیند یا سلول‌های عصبی، به نحو دیگری تأثیر بگذارند. باین حال، هرچند ادراک، نیازی به اراده و نفس ندارد، اما هویتی که واجد گسست است، باید دارای ادراک نیز باشد، در واقع، نقش ادراک در مسئله نفس، تبیین است؛ به این معنا که نفس صوری در گسست، برای تصمیم‌گیری نیاز به دلیل دارد، ادراکات و خاطرات، بنیاد دلایل نفس است و نفس برای کنش، بر اساس آن دلایل تأمل کرده و تصمیم می‌گیرد. اما به دلیل عدم گسست در ادراک، نفس در فرایند ضروری ادراک، فاقد کارکرد و اثرگذاری است.^۵

1. Searle, *The rediscovery of the mind*, 49; *The mystery of consciousness*, 8/213.

2. Searle, *Mind: A brief introduction*, 209-211; *Freedom and neurobiology*, 63.

3. Searle, *Rationality in action*, 61.

4. Searle, *Mind: A brief introduction*, 297.

5. Searle, *Rationality in action*, 217-275/68-75; *Philosophy in a new century*, 148.

2-3- عدم استقلال وجودی نفس تقلیل ناپذیر

هیوم معتقد است امری وحدت‌بخش بین ادراکات فرد وجود ندارد، بلکه هر فرد تنها یک کالبد، تجاربی خاص، عواطف و ادراکاتی دارد، اما تجربه‌ای از یک «خود» یا «نفس»، علاوه بر دیگر تجارب وجود ندارد، بنابراین «خود» یا «نفس» یک توهم است. اما سرل برخلاف هیوم معتقد است علاوه بر جسم و سلسله تجارب، باید یک خود یا یک نفس را مفروض گرفت؛ زیرا ساختار منطقی توضیح رفتار انسان که در آن کنشگر به نحو اختیاری بر اساس دلیل عمل می‌کند، الزامی برای فرض وجود یک نفس تحویل‌ناپذیر ایجاد می‌کند، اما عملکرد نفس در تصمیم و کنش، مستلزم یک حوزه آگاهانه یکپارچه است؛ زیرا نمی‌توان صرفاً بر اساس مجموعه‌ای از ادراکات منفصل و مجزای هیومی، درکی از کنش عقلانی آگاهانه داشت، بلکه انسان دارای تجارب منظم در یک حوزه آگاهانه واحد است، تجارب آگاهانه گذشته جدا از تجارب حال و آینده نیست، بلکه فرد دارای تجربه‌ای از یک آگاهی پیوسته است.¹ اما این جریان واحد سیال، وجود نفس را نتیجه نمی‌دهد، نفس، موضوع و مدرک تجارب نیست، بلکه صرفاً ویژگی صوری حوزه یکپارچه است و این مغز است که حوزه آگاهانه را ایجاد کرده و قادر به کنشگری عقلانی است. بنابراین خود یا نفس، وجود حقیقی مستقل ندارد، بلکه مفهوم یا اصلی کاملاً صوری است.²

1-3-2- مغز متجسد

از نظر سرل حتی اگر انسان، تجربه ثابتی، هم‌زمان با همه تجارب خود داشته باشد، به طور مثال، تجربه ثابت او نقطه زردی در حوزه دید وی باشد، به نحوی که این تجربه، تا پایان عمر باقی بماند، باز آن نقطه ثابت، یک نفس نیست، بلکه تنها یک نقطه زرد است. پیش‌فرض این است که انسان تجارب متعددی دارد، مثلاً تجربه‌ای از رنگ قرمز، تجربه‌ای از بدن و...، یک تجربه ثابت هم وجود دارد که تجربه «من» یا تجربه «نفس» نام دارد. اما اگر ثبات یک تجربه، برای نفس بودن آن کفایت می‌کند، در نتیجه باید تجربه ثابت انسان از نقطه زرد هم، نفس یا حداقل مستلزم یک نفس برای آن باشد. سرل با طرح این إشکال، سعی دارد کلیت ثبات نفس را طرد کند؛ به این معنا که صرف وجود یک تجربه ثابت، مستلزم این نیست که اثبات نفس کند. بنابراین علاوه بر مجموعه تجربیات آگاهانه، نمی‌توان وجود نفس را هم نتیجه گرفت. اما از آنجا که سرل مغز را عامل و مکان تجربیات آگاهانه می‌داند، وجود بدن را برای داشتن آگاهی، ضروری می‌داند. در عین حال، بر آن است که مفهوم اصلاح‌شده نوهیومی وی از نفس، باید صوری باشد، «روی

1. Searle, *Rationality in action*, 276-278; *Mind. A brief introduction*, 291-298; *Philosophy in a new century*, 142-148.

2. Searle, *Rationality in action*, 77; *Mind. A brief introduction*, 298; *Freedom and neurobiology*, 73. *Philosophy in a new century*, 146.

دیگر سیستم مغز بودن»، همان صوری مورد نظر سرل است؛ انسان به مغز، نگاه دیگری که داشته باشد، همان عبارت از نفس صوری است. در واقع، امر مهم از نگاه سرل تحقق فیزیکی داشتن حالات آگاهانه؛ یعنی تحقق در یک مغز فیزیکی است. بنابراین وجود مغز ضرورت می‌یابد، طبق این نگاه، مفهوم نوهیومی نفس، به معنای مغز متجسدی^۱ (بدن‌مند) است که دارای ارتباط علی با جهان است^۲ پس نفس، یک امر صوری بدن‌مند است.

2-3-2- پایه نبودن نفس صوری برای حالات آگاهانه

از منظر سرل ممکن است انسان‌های بسیاری دارای احساسی از نوع احساس من باشند، از آنچه که تصور می‌شود گویا خود من انسان است،^۳ فرد الف، یک «من بودن» برای خود دارد، فرد ب، ج و ... نیز یک من بودن، برای خود دارند، نه اینکه هر یک از آن‌ها یک من جدا و متمایز داشته باشند.^۴ در واقع سرل با این نگاه قصد دارد نتیجه بگیرد که من بودن، احساسی مانند بقیه احساسات است، همچنان که فرد الف یک احساسی از فلان شیء سبز دارد، همان احساس را فرد ب و ج هم دارند، حال بین آن‌ها این احساس سبز، مشترک است. اگر «من» نیز امری در مایه‌های احساس مشترک رنگ سبز باشد، ممکن است فرد دیگری هم در دنیا پیدا شود که دقیقاً همین را ادراک می‌کند، یعنی فرد ب همان من بودنی که فرد الف دارد را احساس کند، نه من خودش را، بنابراین آن «من»، صرفاً مختص فرد الف نیست، بلکه مثل احساس رنگ سبز، بین بی‌شمار افراد، مشترک است، سرل با طی چنین روندی می‌خواهد نتیجه بگیرد که احساس من بودن، چیزی شبیه بقیه احساسات، مثل احساس رنگ است، نه اینکه پایه‌ای برای بقیه ادراکات باشد.

2-3-3- تبیین مفهوم صوری نفس

از نظر سرل مفروض دانستن نفس، مستلزم داشتن تجربه‌ای از نفس نیست، تبیین صوری بودن و عدم واقعیت نفس صوری، از راه مقایسه دو مفهوم صوری «خود» و «منظر»^۵ (نقطه‌نظر، زاویه دید) حاصل می‌شود؛ هنگام دیدن شیء و حصول یک تجربه بصری از آن، به منظور تبیین تجربه بصری خود، ناگزیر باید یک منظر را اتخاذ کرد که تجربه بصری از آن منظر رخ می‌دهد، هرچند آن منظر به تجربه در نمی‌آید؛ یعنی نه می‌توان منظر را دید و نه آن منظر، بخشی از تجربه بصری است، بلکه منظر شرطی صرفاً صوری، اما الزامی برای حصول تجربه بصری است. منظر یا زاویه دید، یک محدوده و چهارچوب را برای فرد ایجاد

1. embodied brain.

2. Searle, *Rationality in action*, 77-78; *Mind: A brief introduction*, 292.

3. It is like to be me.

4. Searle, *Rationality in action*, 78-79; *Mind: A brief introduction*, 292.

5. Point of view.

می‌کند، به طور مثال، فرد گربه‌ای را می‌بیند، ولی هیچگاه زاویه دید خود را نسبت به گربه نمی‌بیند، مثلاً وی گربه را از زاویه 25 درجه می‌بیند، اما خود زاویه 25 درجه را نمی‌بیند. در واقع، فرد هنگام دیدن گربه، به خود چهارچوب و زاویه دید توجه ندارد و آن را مشاهده نمی‌کند، ولی چهارچوب، در بینایی و تجربه دیداری وی وجود داشته و در عین حال، این چهارچوب، پدیده‌ای واقعی در جهان واقعی نیست، بلکه صرفاً امری صوری است که امر بصری، از همین چهارچوب صرفاً صوری رؤیت می‌شود. به همین نحو، تجربه کنش‌های اختیاری نیز مستلزم وجود نفس است، نفس نیز شبیه زاویه دید، امری صرفاً صوری است که چهارچوبی برای کنش اختیاری و اراده آزاد و مسئولیت ناشی از کنش مهیا می‌سازد، هرچند خود نفس، نه یک تجربه و نه قابل تجربه است. بنابراین نفس صوری، از واقعیتی مستقل برخوردار نیست.¹

4-2- اختیار و مسئولیت‌پذیری

کنش عقلانی آگاهانه و ارادی، به ناچار بحث از واقعیتی به نام مسئولیت را نیز پیش می‌کشد. با فرض وجود یک نفس آگاه تقلیل‌ناپذیر که بر اساس دلایل و با شروط عقلانیت و با فرض گسست عمل می‌کند، می‌توان به تصویری از مسئولیت و الزامات ناشی از آن دست یافت. در واقع، از آنجا که نفس در هنگام بروز گسست، بر اساس دلایل برای تصمیم‌گیری و انجام کنش‌ها وارد عمل می‌شود، دارای مسئولیت است. مفاهیمی مانند پاداش، ستایش، سرزنش و لیاقت، زمانی دارای کارکرد و معنا هستند که اعمال انسان، ناشی از مسئولیت باشد، اما اگر مسئولیتی متوجه اعمال انسان نباشد، مفاهیم مذکور نیز فاقد معنا خواهند بود. بنابراین تصمیمات و اعمالی که فرد در گذشته انجام داده، مسئولیت آن‌ها بر عهده اوست، ولی این امر مستلزم وجود هویتی است که هم در گذشته و هم در حال حاضر، عامل انجام کنش باشد، این هویت، «نفس صوری» است. نفس صوری، سوای ترتیب دادن برنامه‌ریزی‌های فعلی، در زمان آتی نیز برای انجام دادن آن برنامه‌ها وجود خواهد داشت. بنابراین مجموعه‌ای از مفاهیم کنش آزاد، تبیین، مسئولیت و دلیل، سازنده هویت مفروض است. در واقع، جهت توجیه اعمال آزادانه معقول، باید هویتی مجزا فرض گرفت، به نحوی که حداقل برای بعضی از کارهای خویش مسئول باشد. از نگاه سرل بحث مسئولیت ناشی از اراده آزاد، یک استدلال جداگانه برای نفس صوری است.²

3- مؤلفه‌های نفس مجرد

تلقی فلاسفه اسلامی از وجود حقیقی نفس و مسائل مرتبط با آن از جمله تجرد و خودآگاهی نفس،

1. Searle, *Mind: A brief introduction*, 297; *Philosophy in a new century*, 150.

2. Searle, *Rationality in action*, 89-90.

تلقى امر بدیهی است. بنابراین هرچند حکمای اسلامی در اثبات نفس و حضور لذاته آن، براهین متعددی اقامه نموده‌اند، اما این براهین نزد ایشان حکم امر ثانویه‌ای را دارد که صرفاً در جهت تقویت امری بدیهی مورد بحث قرار می‌گیرند. در حکمت متعالیه با انتقال مسئله نفس، از طبیعیات به فلسفه، این مسئله ابتدای کامل بر مبنای خاص حکمت صدرایی؛ از جمله اصالت وجود، وحدت تشکیکی و حرکت جوهری پیدا می‌کند که به منظور پرهیز از اطاله کلام، فقط اهم مؤلفه‌های صدرای در علم‌النفس ذکر می‌شود.

1-3- جسمانیة الحدوث و روحانیة البقا

ملاصدرا تنها متفکری است که نه تنها بحث جسمانیة الحدوث و روحانیة البقا را با وضوح تنقیح کرده، بلکه به تمام لوازم و نتایج این طرح نیز ملتزم مانده و همین امر، نقطه عطفی تأثیرگذار در دیگر مباحث نفس، از جمله تبیین تکامل نفس، نحوه بقا و جاودانگی آن به شمار می‌آید. نفس به سبب محذوراتی مانند عدم تغییر امر مجرد، به هیچ‌وجه قبل از بدن، به وصف نفسیت نفس و با حفظ خصوصیات «نفس» وجود ندارد، بلکه حدوث نفس، عین حدوث جسمیت جسم و نه امری مضاف بر آن است.^۱ نفس پدیده‌ای دارای بدن، در هر مرحله از تکامل جوهری است، با این تفاوت که معنای بدن، در هر مرتبه از حرکت جوهری نفس، با مرتبه پیشین فرق دارد. اما نکته اساسی در بینش صدرای آن است که فرض نفس بدون بدن، به معنای حذف نفسیت نفس، انقلاب ذات و تبدیل نفس به عقل محض بوده که امری محال است. بنابراین در هیچ مرحله‌ای از مراحل ارتقای نفس، بدن قابلیت حذف از جوهره حقیقی نفس را ندارد. آنچه از مرحله معدن، به مرحله نبات، حیوان، انسان و سپس از مرتبه انسان تا مرتبه عقل محض، پیشرفت جوهری دارد، نفس دارای بدن است، نه اینکه به طور مثال، نفس با رسیدن به مرتبه عقل محض، شاخصه تفکیک‌ناپذیر بدن داشتن را رها کند.^۲ از نظر صدرای (حدوث) نفس انسان، آخرین مرحله تکامل صورت جسمانی و اولین مرحله معانی عقلی؛ یعنی عقل هیولانی است، عقل هیولانی اگر توجه به جانب معقولات کرد، صور عقلی و اگر توجه به جانب صور حسی و خیالی کرد، همان فعلیت را می‌گیرد.^۳ بنابراین ابتدای نفس، از ماده محض است و نفس از همین ماده، مراتب تکامل را طی کرده و بسته به اینکه چگونه عمل داشته باشد، به تدریج نفس شکل می‌گیرد.^۴

2-3- حرکت جوهری

نزد صدرای نفس، حقیقت واحده‌ای است که بین مراتب تکامل آن، فصل عدمی روی نمی‌دهد. از این رو،

۱. ملاصدرا، الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الاربعة، ۳۳۳-۳۳۴/۸؛ الشواهد البویة فی المناهج السلوکیة، ۳۱۰-۳۰۹.

۲. همان، ۳۴۷-۳۴۶/۳۴۵-۳۴۴.

۳. همان، ۳۱۱.

۴. ملاصدرا، المبدأ و المعاد، ۱۳۳.

نفس به عنوان شخص واحد جوهری می تواند اشتداد اتصالی وجودی پیدا کند و در عین متصل بودن، از یک نوع به نوع دیگر برسد، مثلاً نطفه ابتدا در مرتبه جسم معدنی است، تا به مرتبه جسم نباتی و از مرتبه نباتی به مرتبه حیوانی و از مرتبه حیوانی به مرتبه انسانی برسد و باز از انسانی که تعلق به جهت ماده دارد، تا انسانی که فارغ از ماده است، ارتقای وجود یابد. درحالی که همه این مراتب، حقیقت واحده متصله است. بنابراین از نظر صدرا حرکت جوهری، امری وجودی و متصل بوده و این اتصال وجودی، مساوق وحدت است.¹ برخلاف مشهور حکما که قائل اند انسان، نوع واحد است، صدرا با پذیرش حرکت جوهری به این نتیجه رسید که انسان تنها برحسب نشئه اولی، نوع واحد است، اما برحسب نشئه ثانیه و با تکامل در بستر حرکت جوهری، دیگر انسان، نوع واحد نیست، بلکه نوع متوسط است و در تحت این نوع، انواع و اصناف گوناگون قرار می گیرد. از این رو، در نشئه ثانیه، بسته به اینکه هر انسان، چه مسیری را به فعلیت رسانده باشد، از حیث نوع و ماهیت، با دیگر انسان ها متمایز خواهد شد.² بنابراین از نظر صدرا نفس، حقیقت سیال و تغییرپذیری دارد که به تدریج تمام قوا و کمالات وجودی اش حصول می یابد.³ در واقع، نفس به مثابه امری وجودی، چنین تطوراتی دارد و از این لحاظ دارای مقام معلوم و معینی نیست.⁴

3-3- تجرد و حضور ذات

نفس با طی مرحله جسمیت محض و رسیدن به تجرد مثالی که با شکل گیری اولین ادراکات حسی و خیالی ظهور می یابد، به خود، علم حضوری دارد و علم حضوری نفس به خود، عین ذات نفس است و هرگز به مفهوم در نمی آید، حتی در حین ارائه برهان بر اثبات علم حضوری، خود نفس مفهوم سازی کرده و با این مفهوم که خود ساخته، اشاره گر به خویش است، اما اشاره و مفهوم، تماماً علم حصولی و فرع خود نفس است. بنابراین حقیقت علم حضوری، نحوه وجود انسان است و علم به خود؛ نه توجه به صورت، شکل، مقدار، زمان و مکان، بلکه توجه به حقیقت مجرد خویش است که به مفهوم در نمی آید.⁵ البته نزد اندیشمندانی چون هیوم و جان سرل، وجود و حضور «خود» یا «نفس»، با مفهوم و ماهیت خلط و معضلاتی را سبب شده؛ زیرا انسان پیوسته در محدوده علم حصولی است که می خواهد از علم حضوری خبر دهد و از یک عنوان فرعی، به عنوانی دیگر که اصل و سازنده فرع است، برسد، درحالی که آن اصل پیشین، سازنده فرع و محیط بر آن است. بنابراین هر آنچه که به صورت درمی آید، علم حصولی است،

1. همان، 333-343/330؛ الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الاربعة، 96/9.

2. ملاصدرا، تفسیر القرآن الکریم، 430/7-431.

3. ملاصدرا، الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الاربعة، 461/3؛ العرشية 235.

4. همان، 8/343.

5. همان، 8/47؛ 155-156/6.

از این رو، تمام براهین برای اثبات یا انکار «خود» یا «نفس»، از جنس علم حصولی است، به عبارت دقیق تر، اتصاف «خود»، به صدق و کذب بی معناست و قیاس علم حضوری «خود»، با بدیهیات ضروری، از حیث صدق و کذب درست نیست؛ زیرا مطابقت، در مورد علم حضوری «خود» معنا ندارد، بلکه سخن از صدق و کذب، هنگامی معقول است که پدیده‌ای با پدیده دیگر سنجیده شود و انطباق یا عدم انطباق به دست آید، در حالی که علم حضوری «خود»، مقابلی برای سنجش صحت و بطلان ندارد، به این معنا در مورد حضور «خود»، اشتباه رخ نمی‌دهد؛ یعنی خودش، خودش و عین خود است. با این نگاه، مفهوم من یا صورتی که انسان از خود در ذهن دارد، «خود حقیقی» او نیست؛ زیرا «خود حقیقی»، هرگز به صورت و لفظ و مفهوم در نمی‌آید، بلکه از جنس حضور محض است. بنابراین از نگاه صدرا انسان باید جدا از مفاهیم و الفاظ، نحوه وجود را ملاحظه کند که عین حضور است. حضور و شهود نفس، بدون واسطه هیچ ویژگی‌ای، جز ادراک خود یافت نمی‌شود؛ جوهریت، جهت تدبیری نفس، نسبت به بدن و امثال آن، از حقایق ذاتی نفس نیست، بلکه آن حقیقت محضی که مورد شهود انسان است، وجود بسیط نفس است.^۱ از سویی صدرا معتقد است موجود مادی، حضور و ادراک ذات ندارد؛ یعنی نمی‌تواند خود را بیابد و بفهمد که خود است، بلکه از خود و از جزء خود غایب است، از این رو، تنها موجود مجرد است که حضور ذات دارد، بنابراین «خود» یا «نفس»، قطعاً امر مجرد است.^۲

1-3-3-1- ابتدای کامل حالات ذهنی آگاهانه بر نفس

مطابق با نگرش ملاصدرا نفس، امری منفک از دیگر تجارب آگاهانه نیست، بلکه نفس در ضمن تمام این تجارب حضور داشته و مدرک آن‌هاست.^۳ بنابراین دیگر احساسات، احساس «من» بودن را به طور ضمنی، همراه خود دارند، ولی در احساس «من»، لزومی به دو ادراک مجزا نیست، بلکه احساس «من» بودن، یک احساس بسیط مستقل است، ولی سایر احساسات دیگر، احساساتی‌اند که متضمن احساس «من» بودن هستند، احساس «من» بودن، چیزی مانند سرخ بودن گل نیست، بلکه «من» بودن، کاملاً یک احساس مجزا و پایه برای احساس سرخ بودن گل است، قبل از اینکه فرد بفهمد گل سرخی هست، می‌داند که یک «من» هست که در حال ادراک گل سرخ است، بنابراین نفس، پایه و اصلی است که تمام تجارب آگاهانه همچون فروعاتی، مبتنی بر این اصل‌اند.

4-3- وحدت تشکیکی

۱. همان.

۲. ملاصدرا، الشواهد البویة فی المناهج السلوکية، 328؛ مفتاح الغیب، 262.

۳. ملاصدرا، الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الاربعة، 221-230/8.

در نگاه صدرا وحدت، اطلاعات متعددی دارد، به طور مثال، وحدت عددی، مفهوم و معنایی است که زائد بر ذات خود شیء و در حد اعتبار عقلی و انتزاع است، نوع دیگر از وحدت، وحدت سعی حقیقی است که عین وجود شیء و به منزله بساطت و عین احاطه بر مراتب مادون خود است.¹ نفس از بساطت سعی و وحدت جمعی برخوردار و از این رو، محیط بر تمام حالات آگاهانه خویش است، با این لحاظ، دیگر نمی‌توان نفس را همراه صور ادراکی شمرد، صور ادراکی، صرفاً نسبت به هم قابل‌شمارش‌اند، اما نسبت به خود نفس شمرده نمی‌شوند و از فروعات وجود واحد نفس‌اند.² سرل برخلاف هیوم تأکید می‌کند که تجربیات ادراکی انسان، نه به صورت مجزا و متمایز، بلکه آن‌ها در هر زمانی، در یک حوزه آگاهی واحد، به صورت یکپارچه درمی‌آید؛ در واقع، سرل وحدت آگاهی را از پیوستگی ادراکات در زمان استخراج کرده (مثلاً ادراکات فرد از منزل تا محیط کار به هم پیوسته است)، اما نکته آن است که از نظر وی حتی حوزه آگاهی واحد و متداوم در زمان هم وجود مستقل نفس را اثبات نمی‌کند.³ مشابه با نگاه سرل، مشاء نیز معتقدند قوه‌ای باطنی به نام «حس مشترک» وجود دارد که مشترک بین تمام ادراکات حواس ظاهری است.⁴ در این قوه مثلاً در مورد شکر، ادراک بصری سفیدی و ادراک چشایی شیرینی، در یک وحدتی قرار می‌گیرند و می‌توان تعبیر «شیرین سفید» را در مورد شکر به کار برد. اما صدرا این نگاه را متعالی‌تر ساخت؛ طبق نظر وی، به طور کلی در مرتبه‌ای بالاتر از وحدت حس مشترک، تمام آگاهی‌های انسان، یک جنبه وحدتی پیدا می‌کنند؛ زیرا یک ادراک‌کننده واحد دارند، همه ادراکات، در نفس اتفاق می‌افتد؛ در واقع، به سبب وحدت نفس و یکی بودن مدرک، شونده همان بیننده؛ بیننده همان چشنده؛ چشنده همان لمس‌کننده؛ لمس‌کننده همان بوینده و ... است. بنابراین در بینش صدرا برخلاف سرل وحدت ادراکات قطعاً دال بر یک مدرک واحد؛ یعنی نفس مجرد واحد است. مطابق با این نگرش، صدرا مخالف انفکاک نفس و قواست و در مقابل مشاء نظریه این همانی نفس و قوا را مطرح می‌کند. اگر خود نفس، یک تجربه مجزا از تجارب دیگر باشد، همه تجارب نسبت به نفس می‌شوند دیگری و تجربه «من»، فقط تجربه نفس من است، به طور مثال، اگر تجربه «من»، یک تجربه جدا از بوی خوش باشد، آنگاه یک تجربه «من» و یک تجربه بوی خوش برای فرد وجود دارد و تجربه بوی خوش، جدا از تجربه «من» انسان است، جزئی از تجربه «من» نیست، بلکه تجربه دیگری است. ابن‌سینا معتقد است تجارب حسی، در

1. ملاصدرا، الشواهد البویة فی المناهج السلوکية، 181-182.

2. همان، 314-315؛ الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلية الأربعة، 74/8؛ الحاشیة علی الهیات الشفاء، 240.

3. Searle, *Rationality in action*, 77; *Philosophy in a new century*, 142.

4. ابن‌سینا، النجاة من الغرق فی بحر الضلالات، 328.

قوای حسی اتفاق می‌افتد.^۱ اما صدرا با نقد این نگاه، بیان کرد که در این صورت دیگر ممکن نیست تجربه قوای حسی انسان، مال «من» او باشد، بلکه صرفاً تجربه قوه حسی‌اند. صدرا برای حل این معضل، نظریه «النفس فی وحدتها کل القوا» را طرح کرد، نفس همه قوای ادراکی و عین قواست، پس تجربیات قوای ادراکی انسان جدا از تجربه نفس او نیست، ازاین‌رو، بویا همان شنوا، همان بینا و همان چشمنده لمس‌کننده است. پس تجارب همه قوا، در یک وحدتی اتفاق می‌افتد که صدرا به آن وحدت جمعی، نفس می‌گوید. در عین حال، این وحدت جمعی، ساختاری تشکیکی دارد؛ ادراکات حسی، در مرتبه نازله نفس، ادراکات خیالی و وهمی، در مرتبه‌ای بالاتر و ادراکات عقلی، در عالی‌ترین مرتبه نفس شکل می‌گیرد. بنابراین نفس، یک موجود واحد دارای تشکیک است که در هر مرتبه‌ای حضور دارد^۲ و بدون لحاظ مراتب تشکیکی، امکان تبیین درست ارتباط نفس با قوا و مراتبی که دارد و نیز تبیین ارتباط قوا با هم از بین می‌رود.^۳

4- تحلیل آرای سرل و ملاصدرا

سرل از قیاس زاویه دید و نفس، صوری بودن نفس را نتیجه می‌گیرد، درحالی‌که از نگاه ملاصدرا طبق اصولی همچون خلایقیت نفس در خلق صور، ارتقای وجودی نفس و دستیابی به ادراکات عقلی می‌توان نفس مدرک را یک نوع منظر تلقی کرد، مدرکی که خود، زاویه نگرشی دارد. بنابراین در تفکر صدرا بی مرتبه تکامل نفس، تجارب پیشین کسب‌شده، نوع تفکر و تعمق، زاویه دیدی به مدرک ارائه می‌دهد که مهم و اثرگذار است و شاید به همین سبب است که قضاوت‌های افراد در تجربه بصری، متفاوت با همدیگر است، فردی از هواپیما و دیگری از لب ساحل، اقیانوسی را نگاه می‌کند، اما انتخاب افراد هم در انتخاب آن منظر تأثیر دارد، در واقع، این خود مدرک است که منظر را انتخاب می‌کند، پس هرچند منظر، پدیده‌ای صوری تصور شود، ولی ظرفیت خلق و ایجاد نفس در بینش حکمت متعالیه نفس را امری بیش از منظر می‌داند، بلکه خود نفس، عامل منظر و مؤثر در آن است. بنابراین با تشبیه نفس به منظر نمی‌توان صوری و انتزاعی بودن نفس را نتیجه گرفت. از طرفی، جدا کردن زاویه دید از ادراک، به تحلیل انسان برمی‌گردد، فرد مثلاً در دیدن گربه از پشت پنجره، ادراک خویش را جدا از زاویه دید درک می‌کند؛ در واقع، ذهن، ناخودآگاه و به نحو تحلیلی، گربه را از بقیه ادراکات تفکیک می‌کند، آن چیزی که فرد ادراک می‌کند، نه صرف گربه، بلکه کل پنجره است، نه اینکه فرد از یک پنجره به گربه نگاه می‌کند، سرل در اینجا به نحو جداگانه، نام زاویه دید را بر پنجره می‌گذارد که آن را صوری دانسته و تنها گربه را موضوع ادراک فرد می‌داند، ولی در واقع، موضوع

۱. ابن‌سینا، النفس من کتاب الشفاء، ۸۹-۸۸.

۲. ملاصدرا، الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الاربعة، ۲۲۱-۲۳۰/۸؛ ۵۶/۹؛ الشواهد البویة فی المناهج السلوکیة، ۳۱۴.

۳. ملاصدرا، المبدأ و المعاد، ۴۳۹.

ادراک فرد کل پنجره با هم است، اما این خلاقیت ذهن است که اجزاء مجموعه را از هم تفکیک می‌کند، صندلی، درخت، گربه، ساختمان روبروی پنجره و ... هر کدام محدوده خاص خود را در مجموعه دارند و ذهن آن‌ها را از هم منفک می‌سازد، پس آنچه که ادراک می‌شود، صندلی، درخت و گربه نیست، بلکه کل اجزاء مجموعه، در آستانه آگاهی فرد قرار می‌گیرد، سپس وی انتخاب می‌کند به کدام یک از آن‌ها توجه نماید. بنابراین مثال و سخن سرل خلاف امر صوری است. اما جنبه خلاقانه نفس نزد صدرا نفس را وری منظر صوری، بلکه آن را حقیقتی وجودی می‌داند. همین‌طور این نقد اساسی نیز بر سرل وارد است که آن انسانی که دارنده یک «نفس صوری» است، خودش چه کسی و دارای چه ماهیتی است، سرل به این موضوع نپرداخته، بلکه صرفاً انسان را کالبدی می‌داند که برخوردار از آگاهی‌های برآمده از سیستم عصبی است. اما در بینش ملاصدرا وجود واقعی «نفس» یا «خود»، برای انسان بالبداهه و به نحو حضوری قابل درک است و براهین تجرد بر نفس، انسان را فراتر از یک موجود مادی صرف و طبعاً وری منظر انتزاعی می‌داند.

سرل مسئولیت‌پذیری نفس را منحصر در کنش دانسته، مطابق این نگاه، به سبب فقدان گسست در ادراک، انسان در ادراکات خویش مسئولیتی هم ندارد؛ زیرا وی هنگام وقوع ادراکات، منفعل است، بنابراین آن‌طور که مسئول کنش‌های ارادی خود است، مسئول ادراکات خویش نخواهد بود. سرل بحث مسئولیت را استدلالی مجزا بر نفس صوری می‌داند.¹ بنابراین اگر مسئولیت، ضرورتاً در جامعه وجود داشته باشد، آنگاه مسئولیت، اقتضای یک کنشگر آگاه را دارد و این استدلالی بر وجود نفس است. اما ممکن است کسی خود مسئولیت را قبول نداشته باشد و مدعی شود پدیده‌ای به اسم مسئولیت وجود ندارد و نظم اجتماعی را اعتباری بداند، اینجا دیگر مسئله مسئولیت، ارتباطی با کنشگر آگاه ندارد؛ زیرا می‌توان طبق تفکر جبرگرایی مطلق، منکر تکلیف اختیاری و مسئولیت ناشی از آن شد یا مطابق با تفکر لایب نیتسی معتقد به یک هماهنگی پیشین - بنیاد شد و هماهنگ با آن عمل کرد. با این نگاه، عدم پذیرش مسئولیت به انکار نفس می‌انجامد. صدرا در رأس هر حالت آگاهانه‌ای از جمله احساس مسئولیت، نفس را به عنوان پیش‌فرضی مسلم در نظر دارد، اما اثبات نفس را مبتنی بر مسئله مسئولیت نمی‌داند، بلکه اثبات نفس در نگاه وی ابتدای کامل بر براهین فلسفی دارد. در عین حال، مسئولیت‌پذیری از آن جهت با نفس ارتباط مستقیم دارد که نفس از حقیقتی وجودی، آگاه، مختار و مستقل برخوردار است، نه آنکه امر صوری محض بوده و با این وصف، مسئولیت‌پذیر باشد.

1. Searle, *Rationality in action*, 89/275.

با به میان آمدن اراده آزاد، یک عدم انسجام در دستگاه سرل به وجود می‌آید، گسست، در امر اول شخص اتفاق می‌افتد، ولی از آنجا که سطح زیرین، سطح نورن‌های موجیتی است، پس در سیستم عصبی ضرورت علی کاملاً برقرار است، اما نمایش بیرونی آن است که فرد حس شکاف و آزادی اراده دارد، حال آنکه در واقع، در لایه زیرین گسستی وجود ندارد. سرل این نظریه را رد می‌کند. روش سرل در ابطال این نظریه آن است که در مرحله گسست و اختیار، «تکامل داروینی» را جایگزین «خداوند حکیم» ساخته و جایگاهی الهی‌گونه به آن می‌دهد؛ به این معنا که چون تکامل داروینی اقتضای این را دارد که در سطح بالا؛ یعنی در مرحله پیچیده‌ای از ادراک، ارگانیسم تصمیم‌گیری آگاهانه داشته باشد، اما تبیین ناشی از موجیتی بودن سیستم نورونی، در فرضیه اول، تصمیم‌گیری آگاهانه و آزادانه ارگانیسم را بر نمی‌تابد. در نتیجه سرل این نظریه را به سبب تعارض با نظریه تکامل رد می‌کند. اما چرا باید تکامل داروینی، مبتنی بر آگاهی و سازگار با آن باشد، در واقع، سرل ناخودآگاه برای تکامل، نوعی شعور، غایت و آگاهی در نظر می‌گیرد که کاملاً با مبانی خود وی در تعارض است؛ زیرا وی همه جهان، از جمله سیستم‌های عصبی آگاه را نتیجه تکامل زیست‌شناختی داروینی می‌داند، از سویی مطابق با دیدگاه داروین تکامل زیست‌شناختی، از طریق نیروهای مادی کور محقق شده و هیچ‌گونه غایت درونی برای ایجاد و بقای گونه‌های طبیعی وجود ندارد^۱ نیز سرل آگاهی را نه مختص کل فرایند تکامل، بلکه آن را فقط مختص اقسام ویژه‌ای از ارگانیسم‌های زیست‌شناختی، از جمله انسان و برخی حیوانات می‌داند.^۲ بنابراین پاسخ سرل در رد احتمال اول، پاسخ قانع‌کننده‌ای نیست. اما در حکمت متعالیه گسست در خود نفس اتفاق می‌افتد و سیستم عصبی صرفاً پیش‌درآمدی معده در شکل‌گیری هر حالت آگاهانه از جمله گسست است. بنابراین ضرورت ناشی از روابط بین نورونی، خللی در اراده آزاد که نفس، عامل و آگاه به آن است، ایجاد نمی‌کند. آنچه اقتضا آگاهی و اراده آزاد دارد، نه تکامل داروینی، بلکه تکامل انسان، در بستر گسترده‌ای به نام نظام احسن است.

سرل طبق فرضیه دوم معتقد است در مغز آگاه، هر یک از اعصاب در بخش سیستم می‌تواند از آگاهی مغز تأثیر بپذیرد، هر چند هیچ چیز قابل شهود غیر از اعصاب وجود نداشته باشد. بنابراین آگاهی سیستم تأثیراتی بر اجزاء آن دارد، هر چند خود سیستم، از آن اجزاء تشکیل شده باشد. آگاهی، چیز اضافه‌ای در مغز نیست، بلکه فقط حالت^۳ و وضعیتی است که سیستم اعصاب در آن است.^۴ می‌توان گفت سرل مغز را یک

1. Searle, *The construction of social reality*, 16; *The mystery of consciousness*, 105/213.

2. Searle, *The mystery of consciousness*, 5; *Mind. A brief introduction*, 301-303.

3. state.

4. Searle, *Rationality in action*, 286-288; *Mind. A brief introduction*, 208.

نوع «ماشین حالت»¹ در نظر گرفته که سلول‌ها با هم شروع به فعالیت کرده، از حالتی به حالت دیگر حرکت می‌کنند. آگاهی هم یکی از این حالات است؛ یعنی یکی از حالت‌هایی که ماشین سلول‌ها می‌تواند در آن قرار بگیرد، حالتی به نام حالت آگاهی است. در عین حال، آگاهی امر اضافه‌ای علاوه بر سیستم عصبی نیست، بلکه صرفاً وضعیت و حالتی است که سلول‌های نورونی در آن هستند. از نگاه سرل با تثبیت ویژگی‌های سیستم به وسیله اجزاء آن، گسست و اراده آزاد انکار نمی‌شود؛ زیرا گسست، در طول زمان رخ می‌دهد؛ گسست مورد نظر، نه شکافی بین حالت کنونی اعصاب و حالت کنونی آگاهی، بلکه شکافی است بین آنچه اکنون در مؤلفه اختیاری آگاهی کل سیستم مغز در حال رخ دادن است و آنچه در آینده اتفاق خواهد افتاد؛² زیرا طبق نگاه سرل مغز، ماشین حالت است و شکاف مذکور، خودش یک حالت است. شکاف بین سلول‌های الان فرد و حالات آگاهانه کنونی وی نیست، بلکه شکاف بین وضعیت فعلی او و وضعیتی که فردا برای وی اتفاق خواهد افتاد، است. اینکه فرد چگونه از حالت کنونی به حالت فردا می‌رود، اراده و انتخاب او اینجا اتفاق می‌افتد و موجبیت اکنون سطح پایین سبب نمی‌شود که فرد آزادی فردا را از دست بدهد. به طور مثال، فرد اکنون در حالت مطالعه است، حال وی می‌تواند از حالت مطالعه، به حالت خستگی یا از حالت مطالعه، به حالت علاقه و مطالعه بیشتر برود. اینکه وی به کدام یک از این دو حالت برود، گسستی است که بین حالت فعلی و حالت چند دقیقه بعد وی قرار دارد، اینجا او طبق اراده خویش می‌تواند از حالت مطالعه فعلی به حالت خستگی یا به حالت علاقه و مطالعه بیشتر سیر کند، در این گسست، اراده آزاد اتفاق می‌افتد. در سیستم مغز، ساختار و رفتار اجزاء ریز در سطح زیرین، در هر نقطه‌ای از زمان، برای تعیین وضعیت بعدی سیستم کافی نیست، بلکه وضعیت بعدی سیستم، فقط از طریق تصمیم‌گیری آگاهانه معین می‌شود که خصلت کل سیستم است. در واقع، از آنجا که از نظر سرل مغز، ماشین حالت است، اراده آزاد آنجاست که فرد می‌تواند تصمیم بگیرد در حالت الف 1، با کنش ب 1 به حالت بعدی رفته یا با کنش ب 2 به آن حالت برود. البته نگاه سرل به مسئله گسست، در فرضیه دوم باز در نهایت، قادر به حذف علیت ضروری نیست و به این سبب، توجیه وی در فرضیه دوم، ناخودآگاه دوباره به فرضیه اول برمی‌گردد. طبق فرضیه اول، در سطح پایین؛ یعنی در ساختار سلول‌های نورونی، اتفاقات به نحو ضروری رخ می‌دهد و در سطح بالا، این ضرورت به شکل توهم شکاف و اختیار ظهور می‌یابد. سؤال این است که فرد در حالت شماره 1 که هست، یک حالتی از ترکیب سلول‌های مغزی را دارد، چه می‌شود

1. ماشین حالت (state machine) یک مدل ریاضی محاسباتی است که از آن برای طراحی الگوریتم‌های مختلف استفاده می‌شود و نوعی ماشین انتزاعی است که می‌تواند در هر زمان معین با تغییر ورودی و خروجی‌ها، برای انتقال بین حالات مختلف تصمیم‌گیری کند.

2. Searle, *Rationality in action*, 293-294.

که به آن حالت، دلیل می‌گوید. در واقع، دلیل وی همان حالت است؛ یعنی ترکیب‌ها و کارکردهای عصب‌ها به نحو علی وی را به حالت ب رساند و این واقعیتی چالش‌برانگیز است که سرل از آن طفره رفته و دچار مغالطه شده است. از نگاه سرل فرد در کنشی که از حالت الف 1 به حالت الف 2 می‌رود، در اینجا اراده آزاد تحقق پیدا می‌کند، اما در زمان t1 که سلول‌های مغزی فرد، در حالت الف 1 بودند، اتفاقی که منجر به قطع این حالت شد، یک اتفاق لزومی و ضروری است و قطعاً تحت تأثیر روابط شیمیایی و فیزیکی بین سلول‌های نورنی، آن حالت قطع شده و فرد به حالت الف 2 می‌رود. بنابراین در واقع، فرضیه دوم به فرضیه اول برمی‌گردد؛ یعنی گرچه در فرضیه دوم، سرل مغز را ماشین حالت در نظر گرفته که از حالتی به حالت بعدی می‌رود و بین این حالات، گسستی را در نظر گرفته، اما این فرضیه نیز نمی‌تواند ضرورت علی را از بین ببرد. پس این فرضیه، نوعی مغالطه است؛ زیرا در سطح پایین، اتفاق‌هایی بر مبنای اصول و قواعد فیزیکی اتفاق می‌افتد و در سطح بالا فرد حس اراده آزاد و انتخاب می‌کند، ولی در واقعیت، انتخاب او نیست، بلکه دوباره شکسته شدن پیوندهای نورونی و برقراری پیوندهای جدید است و این توجیه، همان اشکال فرضیه اول را دارد. بنابراین روابط موجبیتی بین سلولی، راه هرگونه تبیین متقن از امری غیر موجبیتی به نام گسست را مسدود می‌سازد. اما در حکمت متعالیه گسست به‌عنوان یک حالت آگاهانه طبعاً از کارکردهای نفس مجرد است و تبیینی متناسب با جایگاه نفس می‌طلبد که چنین تبیینی، اقتضای تحقیقی مستقل دارد و از حوصله و محدوده تحقیق فعلی خارج است.

سرل نفس و کارکرد آن را بسیار محدود کرده؛ در نگاه وی نفس فقط همان نقطه گسست در تصمیم و عمل است، حتی علم، عواطف و احساسات، نه جزء نفس، بلکه صرفاً پیش‌درآمدی برای تصمیم و عملکرد نفس در شکاف‌اند. از آنجا که سرل نمی‌تواند گسست و آزادی اراده را به سیستم موجبیتی نورون‌ها نسبت دهد، ناچار برای مسئله اراده آزاد متوسل به یک نفس صوری می‌شود، در واقع، سرل با اراده آزاد، ناخودآگاه می‌خواهد بخشی از قاعده علیت را حذف کند. ولی مسئله عمده آن است که جان سرل هم ادراک و هم عقلانیت را در فضای سیستم عصبی مطرح می‌کند، اما فقط در بحث عقلانیت است که مسئله گسست را به میان می‌آورد، اگر وی قائل به وجود علت و معلول و قائل به فعالیت یکسره عصب‌هاست، به نحوی که روی دیگر این فعالیت، اضطراب آگاهی است، چگونه می‌توان در این فضا و در مسئله عقلانیت، گسستی قائل شد که می‌خواهد خارج از قابلیت سیستم عصبی عمل کند. اما ملاصدرا رویکردی جامع‌نگر نسبت به ابعاد مختلف نفس در پیش گرفته؛ نفس مجموعه‌ای از کنش‌ها (اعم از عقلانی ارادی و طبیعی) و ادراکات آگاهانه است و با وحدت جمعیه ذومراتبی‌ای که دارد، حضور او در هر مرتبه عین و مدرک آن مرتبه است، نفس بدون آنکه گسستگی بین ادراکات و تحریکاتش باشد، خود به‌عنوان موجودی حقیقی،

عامل هماهنگ‌ساز ادراک و تحریک است. از نگاه صدرا دریافت وحدت جمعیه نفس، تنها با تأمل و تعمق در خویشتن خویش قابل حصول است¹ و در همین راستاست که سطور زیادی از کتب وی به «خویشتن‌اندیشی» اختصاص یافته و می‌توان گفت مسئله خویشتن‌اندیشی، گذر از مفهوم و ماهیت نفس و رسیدن به حضور نفس جامع واحد، هم بزرگ وی در علم النفس است.

6. ملاصدرا با طرح تجرد تمام اقسام آگاهی و حذف حجاب بین صور ادراکی و نفس، از پیوند حالات آگاهانه، ازدیاد روابط معنایی و تکامل جوهره‌ی انسان، تبیین متقن‌تری عرضه می‌کند. از نظر وی هرچه انسان بیشتر به وحدت برسد، کامل‌تر شده و قادر به ترسیم جهانی از معانی، در ذات مجرد خویش است.² اما بیش امثال سرل که سعی دارد مسئله نفس و آگاهی را صرفاً در سیستم مغز سامان‌دهی کند، از پرداختن به این روابط پیچیده معنایی و نحوه شکل‌گیری آن‌ها عاجز است.

مطابق با نگاه سرل احساس «من» بودن، احساسی مثل احساسات دیگر و یکی از تولیدات مغز است³ اما این سؤال مطرح می‌شود که چه کسی، «من» بودن را احساس می‌کند، درحالی‌که سرل فقط مسئله را جابه‌جا کرده، حال آنکه سؤال اصلی این نیست که احساس من بودن را چه کسی یا چه چیزی ایجاد می‌کند، بلکه مسئله اصلی این است که احساس من بودن را چه کسی دارد احساس و درک می‌کند. صرف اینکه سرل بگوید من بودن مثل ادراک رنگ زرد است کافی نیست، بلکه وی باید پاسخ دهد چه کسی است که من بودن و زرد بودن را هم‌زمان می‌فهمد، آیا من بودن، زردی را می‌فهمد، اما من بودن، از نگاه سرل یک تجربه و زرد هم یک تجربه است، ولی این دو، تجربه چه کسی هستند، سرل قادر نیست این مسئله اساسی را جواب بدهد. پس یا باید گفت یک تجربه «من»، تجربه زرد را می‌فهمد، که سرل این را نمی‌پذیرد، یا باید گفت یک امر سومی وجود دارد که هم من بودن من و هم زرد بودن کاغذ را می‌فهمد، اما دوباره این سؤال مطرح می‌شود که این امر ثالث کجاست، اگر آن هم یک جای دیگر، در مغز است، تسلسل رخ می‌دهد؛ زیرا از نو سؤال می‌شود که آن امر ثالث را چه کسی می‌فهمد. بنابراین سرل به هیچ‌وجه نمی‌تواند از تجرد نفس طفره برود. اما مطابق با نظریه «النفس فی وحدتها کل القوا» ی ملاصدرا می‌توان گفت «من» یا «نفس»، در همه خاطرات گذشته فرد، مشترک است و خاطرات، ادراکات آن نفس‌اند. نفس نه یک تجربه از ادراک حصولی، بلکه عین حضور و عین هر مرتبه از حالات ادراکی است و پیش از هر ادراکی، حضور نفس تحقق دارد و منجر به ادراک تمام حالات آگاهانه، بدون گسستگی و تراحم می‌شود.

1. ملاصدرا، الشواهد البویة فی المناهج السلوکیة، 107-314/104-315؛ الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الاربعة، 8/66-65.

2. همان.

3. Searle, *Rationality in action*, 79.

نتیجه‌گیری

اگرچه جان آر سرل زیربنای آرای خویش را در مسائل مرتبط با ذهن، تماماً مادی و مبتنی بر کشفیات علم عصب‌شناسی قلمداد می‌کند، اما وی برخلاف تمام فلاسفه مادی‌گرا به اصول مهمی، همچون سوژکتیو بودن حالات ذهنی، اعتقاد به اراده آزاد و حتی پذیرش تصویری حداقلی از یک نفس صوری روی آورده است. هرچند وی دهه‌های متمادی تلاش کرده این اصول را هم به سیستم مغز مرتبط سازد، اما از تبیین این امور، در چارچوب مورد پذیرش خویش؛ یعنی سیستم زیست عصب‌شناختی مغز عاجز مانده و به این عجز خود نیز معترف است.¹ ملاصدرا برای بحث از هر حالت ذهنی، اصلی جامع به نام نفس واحد مشکک را در نظر گرفته که ابتدایش ماده محض است، اما جوهره آن، قادر به حرکت در مراتب متعالی‌تر از ماده است. نفس با دستیابی به اولین ادراکات جزئی مثالی، به حضور ذات نائل می‌شود، حضور ذات، «خود حقیقی» انسان است و به صورت و لفظ و مفهوم در نمی‌آید. در واقع، هر امری مادامی که ذاتاً در محدوده علم حصولی، قابل مفهوم‌سازی و تبیین نباشد، متعلق به قلمرو متافیزیک است و تبیین آن تنها با به میان آمدن متافیزیک هم‌خوانی دارد.

منابع

- ابن‌سینا، حسین بن عبدالله. النفس من کتاب الشفاء. به تحقیق حسن حسن‌زاده آملی، قم: مکتب الاعلام الاسلامی، 1375.
- ابن‌سینا، حسین بن عبدالله. النجاة من الغرق فی بحر الضلالات. تهران: چاپ محمدتقی دانش‌پژوه، 1364.
- سرل، جان. درآمدی کوتاه به ذهن. ترجمه محمد یوسفی، تهران: نشر نی، 1398.
- ملاصدرا، محمد بن ابراهیم. المبدأ و المعاد. تهران: انجمن حمت و فلسفه ایران، 1354.
- ملاصدرا، محمد بن ابراهیم. المبدأ و المعاد. قم، دفتر تبلیغات اسلامی، 1377.
- ملاصدرا، محمد بن ابراهیم. مفاتیح الغیب. محشی علی بن جمشید نوری، تهران: انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران، 1363.
- ملاصدرا، محمد بن ابراهیم. تفسیر القرآن الکریم. به تصحیح محمد خواجوی، قم: بیدار، 1366.
- ملاصدرا، محمد بن ابراهیم. الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الاربعة. قم: مکتبة المصطفوی، 1368.
- ملاصدرا، محمد بن ابراهیم. الشواهد البویبة فی المناهج السلوکیة. با حواشی حاج ملاهادی سبزواری، مقدمه، تصحیح و تعلیق سید جلال‌الدین آشتیانی، قم: بوستان کتاب، 1392.

ملاصدرا، محمد بن ابراهیم، العرشية. بيروت: مؤسسة التاريخ العربي، 1424ق.

ملاصدرا، محمد بن ابراهیم، الحاشية على الهيات الشفاء. قم: بيدار، بی تا.

Searle, John R. *The rediscovery of the mind*. The MIT Press, 1992.

Searle, John R. *The construction of social reality*. The free press, 1995.

Searle, John R. *The mystery of consciousness*. New York: New York review books, 1997.

Searle, John R. *Rationality in action*. MIT press, 2001.

Searle, John R. *Minds, brains and science*. Harvard universitr press, 2003.

Searle, John R. *Mind: A brief introduction*. Oxford university press, 2004.

Searle, John R. *Freedom and neurobiology*. Columbia universitr press, 2007.

Searle, John R. *Philosophy in a new sentury*. Cambridge universitr press, 2008.

Transliterated Bibliography

Ibn Sīnā, Ḥusayn ibn ‘Abd Allāh. *al-Najāh min al-Gharq fī Baḥr al-Ḍalālāt*. Tehran: **Chāp Muḥammad Taqī** Dānishpazhūh, 1386/1364.

Ibn Sīnā. Ḥusayn ibn ‘Abd Allāh. *al-Nafs min Kitāb al-Shifā’*. **researched** by Ḥasan Ḥasanzādih Āmulī. Qum: Maktab al-‘**lām al-Islāmī**, 1397/1375.

Mulāṣadrā, **Muḥammad** ibn Ibrāhīm. *al-‘Arshiyya*. Beirut: Mū’assisa al-Ṭārīkh al-‘Arabī, 1403/1424.

Mulāṣadrā, **Muḥammad** ibn Ibrāhīm. *al-Ḥāshiyā ‘alā Ilāhiyāt al-Shifā’*. Qum: Bīdār, s.d.

Mulāṣadrā, **Muḥammad** ibn Ibrāhīm. *al-Ḥikma al-Muta‘āliya fī al-Asfār al-‘Aqliya al-Arba‘a*. Qum: Maktaba al-Muṣṭafawī, 1390/1368.

Mulāṣadrā, **Muḥammad** ibn Ibrāhīm. *al-Mabda’ wa al-Ma‘ād*. Qum: Daftar Tablighāt-i Islāmī, 1398/1377.

Mulāṣadrā, **Muḥammad** ibn Ibrāhīm. *al-Mabda’ wa al-Ma‘ād*. Tehran: Anjuman Ḥikmat va Falsafah-yi Irān, 1376/1354.

Mulāṣadrā, **Muḥammad** ibn Ibrāhīm. *al-Shawāhid al-Rubūbiyah fī Manāhij al-Sulūkiyah*. Bā Ḥavāshī Ḥāj

Mulā Ḥādī **Sabzavārī**, Muqaddamah-yi Sayyid Jalāl al-Dīn Āshtiyānī. Qum: Bustān-i Kitāb, 1404/1392.

Mulāṣadrā, **Muḥammad** ibn Ibrāhīm. *Ma‘ātiḥ al-Ghayb*. Bi Hamrah Ta‘liqāt Mūlā Muḥashshī ‘Alī ibn Jamshīd Nūrī, Tehran: Anjuman Islāmī Ḥikmat va Falsafah-yi Irān, 1384/1363.

Mulāṣadrā, **Muḥammad** ibn Ibrāhīm. *Tafsīr al-Qurān al-Karīm*, ed. Muḥammad Khvājavi, Qum: Bīdār, 1388/1366.

