



Scientific-research Biannual Journal of
Islamic Philosophy

Vol. 11. Issue 2. successive No. 21. fall - winter 2026

**A Critical Analysis of Gilbert Ryle's View
on the Soul and the Consideration of Belief
in Its Substantiality as a Category Mistake
Based on the Foundations of Transcendent
Philosophy (*al-Hikmat al-Muta'ālīyah*)¹**

Leila Nosrati², Mohammad-Javad Rezaei-Rah³, Abbas Sheikh Shoaee⁴

ABSTRACT

In his book *The Concept of Mind* (1949), Gilbert Ryle denies the existence of the soul and considers belief in its existence a category mistake. Using a series of illustrative examples, Ryle explains the nature of category mistakes, generalizing this concept to the soul, and considering belief in the soul a similar error. While he accepts the existence of mental states, he argues that, unlike physical states attributed to the body, non-physical states should not be attributed to an immaterial substance called the soul. According to Ryle, mental states are nothing more than behavioral dispositions, and the belief in a substance that underlies these states stems from a misuse of language. In his view, the soul is merely a name assigned to the collection of mental states and has no reality beyond language. This study employs an analytical-critical method to examine and evaluate Ryle's view. Although the notion of a *category mistake* or *confusion of categories*—which he employs to deny the existence of the soul—is a valid and well-defined fallacy in its proper context, its unjustified generalization to the soul is unwarranted. Applying the conclusions drawn from Ryle's examples to the soul constitutes a fallacy of *faulty generalization*. On the other hand, strong philosophical arguments have been presented to prove the existence of the soul, demonstrating that the soul's reality is undeniable and that a rational and justified belief in its existence cannot be dismissed as a mere category mistake.

KEYWORDS: category mistake, Gilbert Ryle, soul, body, dualism.

1. **Received:** 2025.Aprill.6 **Accepted:**2025.June.3

2. Ph.D. in Transcendent Philosophy, Graduated from Kharazmi University, Official Teacher in Ministry of Education; Visiting Professor in Farhangian University, Tehran, Iran. Email: Lnosrati295@gmail.com

3. Associate Professor, Department of Philosophy, Faculty of Literature and Humanities, Kharazmi University, Tehran, Iran. Email: Rezaeirah@khu.ac.ir

4. Assistant Professor, Department of Philosophy, Faculty of Literature and Humanities, Kharazmi University, Tehran, Iran. **Email:** Sheikhshoaee@khu.ac.ir

نسخه

دوفصلنامه علمی پژوهشی فلسفه اسلامی
سال یازدهم / شماره دوم / پیاپی ۲۱ / پاییز - زمستان ۱۴۰۴

تحلیل انتقادی دیدگاه رایل درباره نفس و خطای مقوله‌ای خواندن باور به جوهریت آن با استفاده از مبانی حکمت متعالی^۱

لیلا نصرتی^۲، محمدجواد رضایی‌ره^۳، عباس شیخ‌شعاعی^۴

چکیده

گیلبرت رایل در کتاب مفهوم ذهن (۱۹۴۹) وجود نفس را انکار و باور به وجود آن را خطایی مقوله‌ای می‌داند. او با استفاده از مثال‌هایی به توضیح خطای مقوله‌ای می‌پردازد و با تعمیم حکم آنها به نفس، باور به وجود نفس را نیز خطایی از این سنخ می‌خواند. او وجود حالات نفسانی را می‌پذیرد، ولی در عین حال، اظهار می‌کند که نباید آنگونه که حالات فیزیکی را به بدن نسبت می‌دهیم، حالات غیرفیزیکی را نیز به جوهری غیرمادی به نام نفس نسبت دهیم. حالات نفسانی، چیزی جز رفتار نیستند و باور به وجود جوهری که این حالات قائم به آن باشند، ناشی از خطایی است که به سبب کاربرد نادرست زبان رخ می‌دهد. نفس فقط نامی است که به ازای مجموعه حالات نفسانی وضع شده است و واقعیتی و رای زبان ندارد. در این نوشتار با استفاده از روش تحلیلی-انتقادی، دیدگاه وی نقد و بررسی می‌شود. «خطای مقوله‌ای» یا «خلط مقولاتی» که او با استفاده از آن به انکار وجود نفس می‌پردازد، گرچه در جای خود مفهوم و مغالطه بودن آن واضح است، ولی تعمیم ناروای آن به نفس، ناموجه و سرایت حکم آن مثال‌ها به مورد نفس، خود دچار شدن به مغالطه «تعمیم ناروا» است؛ از طرف دیگر، دلایل معتبری بر اثبات وجود نفس اقامه شده است که ثابت می‌کند وجود نفس واقعیتی انکارناپذیر است و نمی‌توان باور موجه و معقول به وجود آن را ناشی از خطایی مقوله‌ای خواند.

کلیدواژگان: خطای مقوله‌ای، رایل، نفس، بدن، دوگانه‌انگاری.

۱. تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۱۷/۱۲؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۳/۱۲

۲. دانش‌آموخته دکتری حکمت متعالیه، گروه فلسفه، دانشگاه خوارزمی؛ Lnorsrati295@gmail.com

۳. دانشیار گروه فلسفه، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه خوارزمی، تهران، ایران؛ Rezaeirah@khu.ac.ir

۴. استادیار گروه فلسفه، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه خوارزمی، تهران، ایران؛ Sheikhshoae@khu.ac.ir

۱. مقدمه

مقولات^۱ در فلسفهٔ رایل از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است، به گونه‌ای که او فلسفه‌ورزی بدون شناخت مقولات را ناممکن می‌داند. او در این باره در مقالهٔ مقولات که در سال ۱۹۳۸ منتشر شد می‌گوید: عدم شناخت مقولات، باعث عدم شناخت ماهیت مسائل و روش فلسفه خواهد بود (Ryle, 1938: 2). به عقیدهٔ او بسیاری از مسائل و پارادوکس‌های فلسفی از جمله پارادوکس دروغگو و پارادوکس نظریهٔ مجموعه‌های راسل، ناشی از خطای مقوله‌ای است که در آن رخ داده است. این‌ها، خطاهایی است که زبان بر واقعیت تحمیل می‌کند. یکی از این خطاها، خطایی است که دربارهٔ باور به وجود نفس صورت گرفته است.

او در کتاب *مفهوم ذهن*، با مبنا قرار دادن دوگانه‌انگاری دکارتی، باور به وجود نفس را خطایی می‌داند که فیلسوفان به دلیل کاربرد نادرست زبان مرتکب آن شده‌اند. بر اساس آموزهٔ دکارت، هر انسانی از دو جوهر مادی و غیرمادی به نام نفس و بدن تشکیل شده است. بدن انسان در مکان قرار دارد و حالات و رفتار آن برای همگان قابل مشاهده است؛ اما نفس در مکان قرار ندارد و حالات آن از دسترس مشاهده دیگران خارج است. فقط خود شخص می‌تواند از حالات نفسانی خود آگاهی یابد؛ بنابراین دو سنخ وقایع وجود دارند: وقایع قابل مشاهده که مربوط به بدن است و وقایع غیرقابل مشاهده که مربوط به نفس است. ارتباط شخص با حالات نفسانی خود، بی‌واسطه و خطاناپذیر است، اما هیچ آگاهی‌ای نسبت به حالات نفسانی دیگران ندارد و صرفاً از راه تمثیل و مقایسهٔ رفتار دیگران با رفتار خود، می‌تواند بفهمد که دیگران نیز مانند او از وجود نفس برخوردارند؛ اما وقایع مربوط به بدن برای همه به صورت یکسان قابل مشاهده‌اند (Ryle, 2009: 1-5).

خطای این دیدگاه به این دلیل است که واژگانی را که مربوط به بدن است و در مقولهٔ خاص خود دارای معنا هستند، به مقوله‌ای دیگر یعنی نفس سرایت داده است. وظیفهٔ فیلسوف اینست که این خطاها را کشف کند تا اولاً موجودات موهومی به جهان اضافه نشود و ثانیاً ابهام مسائل فلسفی از بین برود. به عقیدهٔ رایل، نفس تنها نامی است که افراد به ازای مجموعهٔ حالات نفسانی وضع کرده‌اند و این وضع نباید ما را دچار این خطا کند که برای آن به دنبال مصداق و مدلول واقعی باشیم، به همین دلیل، او همت

۱. چنانکه خواهد آمد بحث مقولات در فلسفهٔ رایل مبهم است و او توضیحی در این باره نداده است و صرفاً به بیان مثال‌هایی بسنده کرده است. برای مثال، به عقیدهٔ او مقوله‌ای که دانشگاه به آن تعلق دارد، متفاوت از مقوله‌ای است که ساختمان‌های آن به آن تعلق دارند. همچنین لشکر در مقوله‌ای متفاوت از سربازان قرار دارد. او برای این تفاوت در مقولات معیار مناسبی ارائه نداده است.

خود را معطوف به تخریب چنین نظریه‌ای می‌کند و می‌گوید:

«هدف سلبی من این است که نشان دهم گروهی از خطاهای مقوله‌ای وجود دارند که منشأ باور به حیات دو بعدی بوده است. تصویر انسان به عنوان روحی که به طور اسرارآمیز در ماشین (بدن) قرار دارد، از همین نوع خطا است» (Ibid: 8).

بر این اساس، او باور به دوگانه‌انگاری را به طور کلی رد و آن را خطای مقوله‌ای می‌خواند (Ibid: 5, 6). صاحب این قلم پیش‌تر، در (۱۴۰۱) مقاله‌ای با عنوان «تحلیل انتقادی دیدگاه رایل دربارهٔ جوهریت نفس، با استفاده از مبانی حکمت متعالیه» به رشتهٔ تحریر درآورد. در آن مقاله، دیدگاه رایل در انکار جوهریت نفس مورد ارزیابی و نقد قرار گرفته و با استفاده از مبانی حکمت متعالیه، جوهریت نفس اثبات شده است.

اگرچه در آن مقاله نیز دیدگاه رایل مورد نقد قرار گرفته است، لکن مضمون این مقاله با آن متفاوت است. در آن مقاله، انکار جوهریت نفس را مورد ارزیابی و نقد قرار گرفته؛ اما در این مقاله، خطای مقوله‌ای و تعمیم مورد نظر او، مورد بحث و ارزیابی است. در این نوشتار با روشی تحلیلی-انتقادی و با استفاده از مبانی حکمت متعالیه، پاسخ به این سؤال مطرح خواهد شد که خطای مقوله‌ای رایل به چه معناست و چگونه می‌توان دیدگاه او را در خطای مقوله‌ای خواندن باور به وجود نفس مورد نقد و ارزیابی قرار داد؟

برای پاسخ به سؤال‌های تحقیق، نخست گزارش مختصری از «خطای مقوله‌ای» مورد نظر رایل، ارائه و سپس اثبات می‌شود که باور به وجود نفس، خطای مقوله‌ای نیست و می‌توان از وجود نفس در برابر دیدگاه رایل دفاع کرد.

۲. خطای مقوله‌ای (category mistake)

رایل برای توضیح خطای مقوله‌ای از مثال‌هایی استفاده می‌کند؛ به عقیدهٔ او، بسیاری از جملات با وجود ساختار ظاهری یکسان با یکدیگر متفاوتند و در واقع به مقولات مختلفی تعلق دارند؛ برای نمونه، اگر کسی شاخهٔ درختی را بشکند و سببی از آن به زمین بیفتد، جملات مختلفی را می‌توان دربارهٔ این اتفاق بیان کرد: ۱. سبب تابع قانون جاذبه است. ۲. فردی شاخهٔ درخت را شکست. ۳. سبب به واسطهٔ قانون جاذبه به زمین افتاد. ۴. سبب به واسطهٔ شکسته شدن شاخه به زمین افتاد.

رایل می‌گوید این جملات به یک مقوله تعلق ندارند و اگرچه همهٔ ساختار ظاهری حملی دارند، برخی از آنها شرطی و برخی دیگر شبه‌شرطی‌اند. جملاتی که بیانگر وقوع رویدادی هستند که می‌توان

از مکان و زمان و چگونگی آن سؤال کرد، جملات حملی و جملائی که اینگونه نیستند، شرطی و جملائی که هر دو ویژگی را دارند، شبه‌شرطی‌اند. بر اساس این معیار، جمله ۱، جمله شرطی است، زیرا نمی‌توان از چگونگی وقوع قانون جاذبه و از مکان و زمان آن سؤال کرد و مثلاً نمی‌توان پرسید: سبب در چه زمان و مکانی تابع قانون جاذبه است؟ زیرا قانون جاذبه، واقعه‌ای نیست که توسط فردی انجام شده باشد. اما جملات ۲ و ۴، چون بیانگر وقوع رخدادی مانند شکسته شدن شاخه‌اند، می‌توان چنین سؤالاتی را درباره آنها پرسید و گفت: آن شخص در چه زمان و مکانی آن شاخه را شکست؟ یا از کدام قسمت شاخه شکسته شد؟ و ... اما جمله ۳، شبه‌شرطی است، زیرا از طرفی بیانگر امری است که در واقع رویدادی نیست که در حال وقوع باشد، یعنی بیانگر قانون جاذبه است و از طرفی بیانگر افتادن سبب به زمین است که خبر از وقوع رخدادی می‌دهد.

رایل قانون جاذبه و شکسته شدن شاخه را متعلق به یک مقوله نمی‌داند و بیان می‌کند قانون جاذبه در واقع یک قانون است، نه علت؛ اما شکسته شدن شاخه، علت وقوع رخدادی است؛ بنابراین، وقتی گفته می‌شود سبب به واسطه قانون جاذبه به زمین افتاد، نباید لفظ "به واسطه" ما را به خطا اندازد و گمان کنیم که قانون جاذبه، علت وقوع رخدادی است، بلکه این جمله، تنها بیانگر یک قانونی است؛ اما در جمله «سبب به واسطه شکسته شدن شاخه به زمین افتاد»، لفظ "به واسطه" بیانگر وقوع امری است، زیرا شکسته شدن شاخه، علت وقوع فعلی (افتادن سبب) است. خطای مقوله‌ای هنگامی رخ می‌دهد که جملات حملی را همانند جملات شرطی و شبه‌شرطی بدانیم و رویدادی را که تنها بیانگر یک قانون است، بیان علت آن رویداد بخوانیم. جمله «او با اراده خود شاخه درخت را شکست» علت اراده نسبت به فعل را بیان نمی‌کند، زیرا اراده مانند شکسته شدن شاخه نیست که بتواند علت وقوع امری باشد، بلکه مانند قانون جاذبه است که تنها بیانگر یک قانون است. (هارت ناک، ۱۳۵۱: ۱۲۴-۱۳۸) اگر اراده کردن علتی واقعی بود می‌توانستیم بگوییم او در ساعت ۱۰ اراده کرد یا پنج اراده سریع و آسان و دو اراده آهسته و سخت بین ظهر و عصر انجام داد. اینکه یک متهم می‌تواند بپذیرد یا انکار کند که کاری را انجام داده یا آن را به عمد انجام داده است (مثلاً شاخه‌ای را شکسته است) اما نمی‌تواند بپذیرد یا انکار کند که در حال اراده کردن بوده است، بیانگر آن است که اراده کردن، در مقوله‌ای متفاوت از انجام افعالی مانند شکستن شاخه یا پرتاب گلوله و ... است (Ryle, 2009: 51).

به طور کلی جملائی که محمول آنها حالات نفسانی است، جملائی شبه‌شرطی‌اند که از وقوع فعلی خبر نمی‌دهند. هنگامی که کاری را با دقت و توجه انجام می‌دهیم می‌توانیم بگوییم به دلیل آن که دقت

داشته‌ایم آن کار خوب انجام شده است. اما نباید لفظ "به دلیل آن که" ما را به اشتباه اندازد و گمان کنیم "دقت داشتن" امری واقعی است که علت انجام کاری شده است. "دقت داشتن" چیزی نیست که بتوان علیت را به آن نسبت داد. فیلسوفان گمان کرده‌اند حالاتی چون دقت داشتن، غمگین بودن، خوشحال بودن، اراده کردن و ... امری واقعی‌اند که در درون شخص قرار دارند و شخص بر اساس آنها، افعال خود را انجام می‌دهد. این باور درست نیست و ناشی از خلط این مفاهیم با مفاهیم فیزیکی است. برای مثال از آنجا که مفاهیمی مانند "عینک یا کلاه داشتن" دارای مصداق است آنها گمان کرده‌اند که می‌توان برای مفاهیمی مانند "دل‌درد یا عذاب وجدان داشتن" نیز مصداقی در نظر گرفت و چون چنین مفاهیمی مصداق فیزیکی ندارند، پس باید مصداق غیرفیزیکی داشته باشند که در درون شخص قرار دارد (Ibid: 189). رایل منشأ این خلط‌ها را این باور می‌داند که هر لفظی باید مسمی و مدلول داشته باشد؛ اگر مسمای فیزیکی برای آن نیافتیم، باید به دنبال مسمای غیرفیزیکی باشیم.

مثال دیگر: فرض کنید شخصی قصد دیدن دانشگاهی را دارد اگر او بعد از دیدن دانشکده‌ها، گروه‌های علمی، کتابخانه‌ها و ... از وجود "دانشگاه" سؤال کند و انتظار داشته باشد که دانشگاه نیز همانند دانشکده‌ها، کتابخانه‌ها و ... مصداق و مدلولی داشته باشد، دچار خطای مقوله‌ای شده است. دانشگاه چیزی نیست جز همان مجموعه دانشکده‌ها، کتابخانه‌ها و ... بنابراین مقوله‌ای که دانشگاه به آن تعلق دارد، با مقوله‌ای که دانشکده‌ها، کتابخانه‌ها و ... به آن تعلق دارند، متفاوت است.

همچنین اگر کسی بعد از دیدن سربازهای در حال رژه، از وجود "لشکر" سؤال کند و لشکر را نیز مانند سربازان، دارای وجودی جدا بیندارد، گرفتار خطای مقوله‌ای شده است؛ همچنین، اگر شخصی ناآشنا هنگام مشاهده بازی کریکت و بازیکنان آن، از وجود "روح همکاری" سؤال کند، دچار خطای مقوله‌ای شده است؛ زیرا به گمان او، روح همکاری نیز وجودی جدا در عرض بازیکنان دارد، در حالی که روح همکاری همان تعامل بین بازیکنان است و نباید برای آن وجودی در عرض بازیکنان در نظر گرفت. چنین نیست که بازیکنان ماهر، وقتی که توپ را با مهارت پرتاب می‌کنند، هم‌زمان دو کار انجام دهند: نخست روح همکاری را به نمایش بگذارند و بعد توپ را با مهارت پرتاب کنند؛ این دو به یک مقوله تعلق ندارند. روح همکاری، همان پرتاب ماهرانه توپ است، نه وجودی جدا در عرض آنها؛ همچنین، هنگامی که دانشجوی علوم سیاسی از "قانون اساسی" سخن می‌گوید، از لحاظ منطقی متفاوت از هنگامی است که از "وزارت کشور" و "کلیسای انگلستان" گزارش می‌دهد. قانون اساسی سازمانی در کنار دیگر سازمان‌ها نیست (Ibid: 6-7).

رایل مثال‌های دیگری نیز برای توضیح خطای مقوله‌ای می‌آورد و منشأ همهٔ این خطاها را استفاده نادرست گویندگان از الفاظ دانشگاه، لشکر، روح همکاری و ... می‌داند. می‌توان همگام با رایل از مثال‌های دیگری نظیر دریا، جنگل، خانواده، جامعه و ... نیز استفاده کرد، بدینگونه که اگر کسی برای دریا، جنگل، خانواده و جامعه هم وجودی جدا در عرض درختان و آب و اعضای خانواده و افراد جامعه قائل شود، دچار خطای مقوله‌ای شده است. رایل باور به وجود نفس را نیز ناشی از چنین خطایی می‌داند و معتقد است کسانی که با مشاهدهٔ حالات غیرفیزیکی چون غم، شادی، درد و ... گمان می‌کنند این امور مانند حالات فیزیکی دارای مصداق هستند و نفس را به عنوان منشأ این حالات در نظر می‌گیرند همانند کسی هستند که با مشاهدهٔ تعامل بازیکنان در یک بازی گروهی یا مشاهدهٔ سربازان در حال رژه، به دنبال روح همکاری و لشکر هستند (Ibid: 8). او حالات نفسانی را انکار نمی‌کند و آنگونه که خود گفته است در پی انکار یا حذف آنها نیست، اما معتقد است وجود آنها باید به گونه‌ای دیگر تبیین شود (Ibid: 12).

۳. تبیین رایل از حالات نفسانی

رایل تبیین خود از حالات نفسانی را با تفکیک دو نوع از معرفت توضیح می‌دهد: "معرفت (knowing that)" و "مهارت (knowing how)". او بیان می‌کند ما در زندگی معمولی با مهارت و توانایی‌های افراد سر و کار داریم، نه معرفت‌شان. هنگامی که الفاظ کودن یا زیرک را برای افراد به کار می‌بریم، به توانایی یا ناتوانی آنها در انجام کارها نظر داریم نه به اینکه آیا شناختی از آن امور دارند یا ندارند (Ibid: 17). همچنین هنگامی که در جملات خود از واژگانی چون "اراده‌کردن، دانستن، خودخواه بودن، خشمگین شدن" استفاده می‌کنیم و می‌گوییم کسی از روی خشم کاری را انجام داد یا به سبب خودخواهی مرتکب فعلی شد، به معنای این است که اگر آن شخص در شرایط خاصی قرار گیرد، دست به کارهایی می‌زند که افراد خشمگین یا خودخواه انجام می‌دهند؛ بنابراین هنگامی که گفته می‌شود فردی فعلی را از روی خودخواهی انجام داد، «خودخواهی» موجودی واقعی نیست که علت وقوع آن فعل باشد. زیرا لفظ "از روی" بیانگر علّیت نیست و اگر آن را در معنای علّی به کار ببریم، دچار خطای مقوله‌ای شده‌ایم؛ زیرا خودخواه بودن عمل یا جریانی جدا از فعلی که از روی خودخواهی انجام شده نیست؛ یعنی چنین نیست که اگر کسی کاری را از روی خودخواهی انجام دهد، هم‌زمان دو کار انجام داده باشد: نخست فعل خودخواهی که امری ذهنی است، سپس فعلی که از روی خودخواهی انجام داده است.

خودخواهی چیزی نیست که ما افعال را بر اساس آن انجام دهیم؛ برخی رفتارها به گونه‌ای هستند که اگر شخصی آنها را انجام دهد، متصف به خودخواه بودن می‌شود. درست مانند وقتی که می‌گوییم بازیکنان روح همکاری را به نمایش گذاشتند، به معنای این نیست که آنها یک عمل ذهنی که همان روح همکاری است را انجام داده‌اند و سپس بر اساس آن رفتارهایی هماهنگ که بیانگر همکاری آنهاست به نمایش گذاشته‌اند. اینکه بگوییم شخصی می‌داند چگونه لطیفه بسازد یا جواب مسئله‌ای را می‌داند، "دانستن" فعل مرموز درونی نیست که شخص بر اساس آن عمل کند. قواعد و قوانین پنهانی در ذهن شخص وجود ندارد که اگر بر اساس آنها عمل کند، متصف به القاب کودک یا احمق و مانند آن شود. قوانینی جدای از رفتار فرد وجود ندارند؛ زیرا قوانین نیز از رفتار افراد استخراج می‌شوند. برای مثال، اگرچه آشپز اصول آشپزی را از کتاب آشپزی آموخته است، اما خود این اصول از عملکرد آشپزهایی که می‌دانند چگونه آشپزی کنند، گرفته شده است. همان‌گونه که اصول شطرنج و برهان معتبر از عملکرد کسانی که با چگونگی استدلال کردن و شطرنج بازی کردن آشنا هستند، گرفته شده است (Ibid: 63).

واژگانی مانند مهارت، دانایی و ... نیز به همین گونه با ارجاع به رفتار معنا می‌یابند. مهارت یک وکیل، همان دفاع ماهرانه از موکل است که یک رفتار قابل مشاهده است، نه امری پنهانی (Ibid: 103). این که دانش آموزشی ضرب، شطرنج و چیزهای دیگری را آموخته است، بیانگر آن نیست که قانونی را یاد گرفته است و بر اساس آن قانون عمل می‌کند، بلکه به معنای این است که او می‌تواند شطرنج بازی کند (Ibid: 105). اینکه بگوییم شخصی می‌تواند فرانسوی صحبت کند، "توانایی فرانسوی صحبت کردن" یک ویژگی درونی نیست که از یک عامل پنهانی نشأت گرفته باشد، بلکه به این معناست که اگر با او سخن بگوییم، فرانسوی صحبت می‌کند یا می‌تواند روزنامه فرانسوی بخواند (Ibid: 107)؛ همین‌طور هنگامی که می‌گوییم کسی خودخواه است، به معنای این نیست که احساس خاصی که اسمش خودخواهی است، در او حاصل شده است؛ بلکه به این معناست که می‌توان انتظار داشت که در شرایطی تمایل دارد مانند یک فرد خودخواه بیاندیشد یا احساس نماید؛ بنابراین علم ما به خودخواهی دیگران و حتی خودخواهی خود، با مشاهده رفتارمان است که در شرایط خاصی ابراز می‌کنیم. من و دیگران دسترسی یکسانی به حالات خود داریم. دیگران به همان اندازه قادر به تشخیص خودخواهی من هستند که خودم هستم. پس من دسترسی ممتازی از این بابت ندارم. به عقیده او، برای ارجاع حالات نفسانی به رفتار، لازم نیست شخص دارای رفتار بالفعل باشد. همین که قابلیت ابراز رفتار را داشته باشد، کافی است. این حالات صرفاً قابلیت و استعدادی است که در شخص وجود دارد و در شرایط مختلف می‌تواند

در قالب رفتار آشکار شود. او چنین ویژگی‌هایی را مانند ویژگی و استعداد حل شدن شکر در آب و شکسته شدن شیشه می‌داند (Ibid: 31, 103, 107)، به این معنا که در شکر و شیشه قابلیت و استعداد حل شدن در آب و شکسته شدن وجود دارد که اگر این دو در شرایط خاصی قرار گیرند، آن قابلیت‌ها به ظهور می‌رسد. اما باید به این نکته توجه داشت که رایل، استعداد شکسته شدن و حل شدن در آب را یک ویژگی درونی نمی‌داند که در شیشه و شکر موجود باشد، بلکه این استعداد به معنای اینست که اگر شکر در آب قرار گیرد، حل می‌شود.

بنابراین اینکه شکر در آب حل می‌شود یا شخصی که خواب است، می‌تواند فرانسوی صحبت کند، نشان‌دهنده یک عامل پنهانی درونی نیست؛ جملاتی که شامل لغاتی مانند "ممکن است"، "می‌تواند" و "اگر..." هستند (مانند این جمله که اگر شکر در آب قرار گیرد، حل می‌شود یا آن فرد می‌تواند فرانسوی صحبت کند و...) حقایق غیرمادی را گزارش نمی‌کنند، بلکه این جملات، بیانگر کاری است که شخص انجام می‌دهد (Ibid: 103-104).

با چنین جملاتی که بیانگر حالات و گرایش‌هایی در انسان‌ها است، ما می‌توانیم رفتار آنها را در شرایط خاص پیش‌بینی کنیم (Ibid: 108). بسیاری از مفاهیم اساسی که ما رفتار انسان‌ها را با آن توصیف می‌کنیم، مفاهیم استعدادی‌اند. عادت افسانه فرامکانیکی (دوگانه‌انگاری دکارتی) این بود که مردم را به سمت فراموش کردن اینکه این مفاهیم در واقع رفتارند، کشاند و آنها را به این سمت سوق داد که این کلمات را برگرفته از علل و مؤثراتی مخفی بدانند (Ibid: 101).

به عقیده رایل، دکارت از لحاظ منطقی دچار اشتباه شده است، زیرا به جای اینکه ملاک رفتار عاقلانه و غیرعاقلانه را بیان کند گفت: حال که حالات نفسانی با فرایندهای مکانیکی قابل تبیین نیستند، باید با فرایندهایی شبیه آنها اما غیرمکانیکی تبیین شوند. اینکه گفته شود هم نفوس وجود دارند هم بدن‌ها، مانند اینست که بگوییم هم دستکش دست چپ وجود دارد، هم دستکش دست راست و هم یک جفت دستکش. همان‌گونه که باور به وجود یک جفت دستکش در عرض دستکش دست چپ و راست خطاست، باور به وجود نفس در کنار بدن هم خطاست؛ زیرا آن دو در یک مقوله قرار ندارند (Ibid: 11)؛ بنابراین پرسش از اینکه آیا نفس وجود دارد یا بدن یا هر دو، پرسش نابجایی است و بحث ماتریالیسم و ایده‌آلیسم درباره وجود نفس یا بدن بحث بیهوده‌ای است.

لفظ "وجود" در جملات "بدن‌ها وجود دارند" و "نفوس وجود دارند" به یک معنی و با دو نوع مجرد و مادی به کار نرفته است، همان‌گونه که لفظ "rising" در جملات "The tide is rising" (جزر و مد در حال بالا آمدن

است)، "Hopes are rising" (آرزوها در حال برآورده شدن اند)، "The average age of death is rising" (متوسط سن مرگ در حال افزایش است)، مشترک لفظی است و در هر یک، معنای خاصی دارد. کلمه "rising" در جمله اول، به معنای "بالا آمدن"، در جمله دوم، به معنای "برآورده شدن" و در جمله سوم، به معنای "افزایش" یافتن است (Ibid: 12).

حال ممکن است سؤال شود از کجا بدانیم الفاظی که استفاده می‌کنیم، در یک مقوله قرار دارند یا دچار خطای مقوله‌ای شده‌ایم؟ رایل معیاری مطرح می‌کند که بر اساس آن بتوانیم کلماتی را که در یک مقوله نیستند، بشناسیم. اگر بتوانیم از واژه‌ها گزاره‌هایی عطفی و فصلی معنادار بسازیم، به معنای آن است که آن واژه‌ها متعلق به یک مقوله‌اند؛ برای مثال، الفاظ "یک جفت دستکش" و "دستکش دست راست و دست چپ" متعلق به یک مقوله نیستند؛ زیرا نمی‌توانیم بگوییم "دستکش دست چپ و راست و یک جفت دستکش خریدم" اما گفتن این که "یک عینک و یک دستکش خریدم" صحیح است، زیرا عینک و دستکش متعلق به یک مقوله‌اند. همچنین گفتن اینکه "او در تختی روان یا در سیلی از اشک آمد" بی‌معنی است؛ زیرا مقوله "سیلی از اشک" متفاوت از مقوله "تختی روان" است. به همین سان، جمله "بدن موجود است و نفس موجود است" یا جمله "با بدن موجود است یا نفس" نیز بی‌معنی‌اند؛ زیرا نفس و بدن متعلق به یک مقوله نیستند (Ibid: 11,12).

۴. نقد خطای مقوله‌ای

رایل برای توضیح خطای مقوله‌ای از مثال‌هایی استفاده کرده است و بدون آن که استدلالی بیاورد، صرفاً با تشبیه نفس به آنها، به دنبال اثبات مدعای خویش است. در بخش قبل، این مثال‌ها بیان شد و اکنون به بررسی و نقد آنها پرداخته خواهد شد تا نشان داده شود که اولاً مثال‌های او بیانگر خطای مقوله‌ای نیست؛ ثانیاً حکم آنها قابل سرایت به نفس نیست.

۴-۱. نقد دیدگاه رایل دربارهٔ تعلق جملات حملی به مقولات متعدد

رایل معتقد است برخی جملات حملی، گرچه دارای ساختار یکسانی هستند، در واقع به مقولات مختلفی تعلق دارند. او با بیان مثالی به توضیح این دیدگاه پرداخت. به باور او، هنگامی که می‌گوییم «سیب به واسطهٔ قانون جاذبه به زمین افتاد»، متفاوت از گفتن این جمله است که «سیب به واسطهٔ شکسته شدن شاخه به زمین افتاد»؛ زیرا «قانون جاذبه» یک رویدادی نیست که کسی آن را انجام داده باشد و به

همین دلیل نمی‌توان آن را به عنوان علت وقوع امری در نظر گرفت؛ به همین دلیل، این دو جمله در دو مقوله متفاوت قرار دارند. او هدف علم تجربی را کشف و در اختیار گذاشتن قوانینی از جمله قانون جاذبه می‌داند و معتقد است اگر این قوانین را به عنوان علت در نظر بگیریم، دچار خطای مقوله‌ای شده‌ایم؛ زیرا قانون جاذبه، برخلاف شکسته شدن شاخه و افتادن سیب، واقعه معینی نیست که متصف به علت یا معلول شود، سپس در توضیح اینکه "چرا افتادن سیب و شکسته شدن شاخه، واقعه معینی است اما قانون جاذبه، واقعه معینی نیست" گفته است: زیرا قانون جاذبه برخلاف افتادن سیب و شکسته شدن شاخه، زمان‌مند و مکان‌مند نیست و مثلاً نمی‌توان پرسید قانون جاذبه در چه زمان و مکانی اتفاق افتاد؟ یعنی چون قانون جاذبه همیشه بوده است، بنابراین رخداد معینی نیست و نمی‌تواند علت باشد. به عقیده او، تنها اموری می‌توانند علت باشند که پای عمل در میان باشد، یعنی شخصی آن را انجام داده باشد، مثل شکسته شدن شاخه. اما قانون جاذبه چون فعلی نیست که کسی انجام داده باشد، متصف به علیت نمی‌شود.

اما این سخن رایل قابل قبول نیست و معنای علت، گسترده‌تر از چیزی است که رایل پذیرفته است. فیلسوفان مسلمان اثبات کرده‌اند که برای نیازمندی فعلی به علت، لازم نیست آن فعل مسبوق به عدم زمانی باشد و اگر علت در همهٔ زمان‌ها همراه معلول باشد، باز متصف به علیت می‌شود (ابن‌سینا، ۱۳۷۵: ۱۰۵-۱۰۳). در مثالی که رایل آورده است، علت حقیقی همان جاذبه زمین است که اگر مانعی در کار نباشد، همیشه عمل می‌کند و شکسته شدن شاخه، فقط رفع مانع برای تأثیر این علت است؛ نه علت حقیقی.

در پاسخ این پرسش که چرا رایل شکسته شدن شاخه را علت وقوع فعلی می‌داند، اما علیت قانون جاذبه را انکار می‌کند، می‌توان به مبنای مادی‌گرایی او اشاره کرد. به باور او، چون شکسته شدن شاخه زمان‌مند و مکان‌مند است و می‌توان پرسید شاخه درخت در چه زمان و مکانی شکسته شد، می‌توان آن را علت دانست. اما قانون جاذبه اینگونه نیست و بنابراین نمی‌تواند علت وقوع فعلی باشد. این سخن رایل قابل پذیرش نیست؛ اینکه شکسته شدن شاخه، امری قابل مشاهده حسی است، اما قانون جاذبه اینگونه نیست، نمی‌تواند دلیلی بر پذیرش علیت شکسته شدن شاخه و انکار علیت قانون جاذبه باشد؛ زیرا بسیاری از امور، حتی در قلمرو علم فیزیک، وجود دارند که اگرچه قابل مشاهده حسی نیستند، دارای تأثیر علی هستند. برای مثال، میدان‌های انرژی، جریان الکتریسیته از جمله مواردی هستند که اگرچه قابل مشاهده با حواس نیستند، دارای تأثیر علی هستند و در علم فیزیک مورد بررسی قرار می‌گیرند.

۲-۴. نقد دیدگاه رایل درباره لفظ وجود

بیان دیگر رایل برای توضیح خطای مقوله‌ای، توضیحی است که درباره لفظ "وجود" ارائه کرده است. به عقیده او، لفظ "وجود" در جملات "نفس وجود دارد" و "بدن وجود دارد"، به یک معنا به کار نرفته است؛ همان‌گونه که در جملات "دانشگاه وجود دارد" و "کتابخانه‌ها ... وجود دارند" به یک معنا نیست و اگر کسی این دو را به یک معنا به کار ببرد، دچار خطای مقوله‌ای شده است. برای اجتناب از چنین خطایی، نباید برای ذهن وجودی در عرض بدن قائل شویم.

این دیدگاه رایل نیز قابل قبول نیست؛ زیرا خود او در این بیان گرفتار خلط بین مفهوم و مصداق شده است و احکام یکی را به دیگری سرایت داده است. مفهوم وجود دارای معنای واحدی است، اما مصادیق آن متفاوت است.^۱ مصادیق آن ممکن است مادی باشد، مانند بدن و حالات آن و ممکن است مجرد باشد، مانند نفس و حالات آن. "وجود" مشترک لفظی نیست تا در موارد مختلف، معانی مختلف داشته باشد. فیلسوفان اسلامی با دلایلی اشتراک معنوی "وجود" را اثبات کرده‌اند.

بنابراین، تفاوت در مصادیق وجود نباید منجر به این تفکر شود که این مصادیق مختلف دارای معانی مختلفی است. باور به وجود مستقل نفس در کنار بدن، موجب خطای مقوله‌ای نیست؛ زیرا وجود در هر دو جمله "نفس وجود دارد" و "بدن وجود دارد" به یک معنا که مقابل عدم است به کار رفته است. بنابراین قیاس "وجود" با "برآمدن" در مثال گفته شده (آرزوها، جزر و مد و متوسط سن مرگ) قیاس مع الفارق است.

۳-۴. نقد دیدگاه رایل درباره خلط ترکیب‌ها و مفاهیم حقیقی و اعتباری

مثال‌های دانشگاه، لشکر، روح همکاری و قانون اساسی، مثال‌های دیگری است که رایل برای توضیح خطای مقوله‌ای آورده است. این مثال‌ها نیز نمی‌توانند مدعای او را اثبات کنند و حکم آن‌ها قابل سرایت به نفس نیست. رایل با این فرض غلط که نفس چیزی جز مجموعه حالات نفسانی نیست و وجودی جدا از این حالات ندارد، معتقدان به وجود نفس را همانند کسی می‌داند که برای دانشگاه، لشکر، روح

۱. شایان توجه است که گرچه "وجود" در حکمت متعالیه به نحو مشترک لفظی در معنای وجود مصدری، وجود حقیقی و عینی یا حقیقت عینی وجود، وجود مطلق، وجود ربطی و امثال آن به کار می‌رود (ر.ک: صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۶۰/۱، ۶۱، ۶۴-۶۵، ۳۴۰؛ ۳۳۳/۲-۳۳۴؛ ۵۴/۶، ۷۵؛ همو، ۱۳۰۲ق: ۱۱۷)، خود وجود مصدری که در قضایای ثلاثی یا هل بسیط محمول واقع می‌شود، به نحو مشترک معنوی به کار می‌رود و مراد ما از مشترک لفظی نبودن وجود، وجود به همین معناست. پاره‌ای از متکلمان، همین وجود مصدری را مشترک لفظی دانسته‌اند و حکما دلایلی بر نفی آن و اثبات اشتراک معنوی آن اقامه کرده‌اند که در بسیاری از آثار فلسفی ما آمده است.

همکاری و قانون اساسی، وجودی در عرض دانشکده‌ها، سربازان، بازیکنان و کلیسا قائل است؛ در حالی که همان‌گونه که دانشگاه چیزی جز مجموعه دانشکده‌ها و کتابخانه‌ها و... نیست و لشکر، روح همکاری و قانون اساسی، وجودی در عرض سربازان، بازیکنان و کلیسا ندارند، نفس نیز چیزی جز حالات نفسانی نیست و وجودی جدا از آن ندارد.

برای بررسی این دیدگاه، باید اندکی بیشتر درباره مثال‌هایی که رایل از آنها استفاده کرده است، تأمل شود. مفاهیمی چون دانشگاه و لشکر، مفاهیم مرکبی‌اند که حاصل ترکیب اعتباری‌اند. در ترکیب‌های اعتباری - برخلاف ترکیب‌های حقیقی - "کل" وجودی جدا از اجزاء ندارد، اما در ترکیب‌های حقیقی، "کل" هویتی بیش از اجزاء دارد. در این‌گونه ترکیب‌ها، اجزاء بعد از ترکیب، واجد صورت نوعی جدیدی می‌شوند که با صورت نوعی اجزاء متفاوت است؛ اما در ترکیب‌های اعتباری، اگرچه شیء ویژگی متفاوتی از اجزانش دارد، اما نوع جدیدی حاصل نشده است؛ برای مثال، آب که حاصل ترکیب حقیقی اکسیژن و هیدروژن است، واجد صورت نوعی آبی است که این صورت نوعی متفاوت از صورت نوعی اجزای آن است؛ به عبارت دیگر، با ترکیب اکسیژن و هیدروژن، نوع جدیدی با ویژگی‌هایی جدید حاصل شده است که اجزاء فاقد این ویژگی‌ها هستند، اما در تغییرات عرضی و ترکیب‌های اعتباری، شیء جدیدی با صورت نوعی جدید حاصل نمی‌شود؛ برای مثال، هنگامی که آهن به شمشیر تبدیل می‌شود، ذات شیء تغییر نیافته و صورت نوعی جدیدی حاصل نشده است. شمشیر مرکب حقیقی نیست که واجد صورت نوعی‌ای باشد که بر اساس آن، آثار خاصی غیر از آثار اجزاء داشته باشد (طباطبائی، ۱۳۸۳: ۳۵۳-۳۵۵).

درباره مفاهیمی چون روح همکاری و قانون اساسی نیز باید گفت: این گونه مفاهیم، مفاهیمی اعتباری‌اند که فاقد مابازاء خارجی اما دارای منشأ انتزاع هستند. برای مثال، مفهومی مانند پیروزی که در یک جنگ، نصیب گروهی از رزمندگان می‌شود وجودی جدا از رزمندگان ندارد و مفهومی است که از مجموع آثار همه رزمندگان انتزاع می‌شود و وجود واقعی ندارد (مصباح، ۱۳۹۱: ۴۴).

بنابراین، اینکه مفاهیم و مرکب‌های اعتباری دارای وجود حقیقی نیستند و تنها منشأ انتزاع دارند، مورد پذیرش است، اما اینکه نفس را نیز مانند این مفاهیم اعتباری بدانیم، قابل قبول نیست. نفس مفهومی حقیقی است که از وجود واقعی برخوردار و دارای مصداق خارجی است و فیلسوفان دلایل مختلفی برای اثبات آن اقامه کرده‌اند. رایل در این مثال‌ها، حکم مفاهیم اعتباری و مرکب‌هایی را که حاصل ترکیبی اعتباری‌اند، به نفس که نه مفهومی اعتباری است و نه کل و مرکبی حاصل از اجزاء، سرایت داده است. البته این نقد با فرض صدق این نظریه است که «جامعه» و «روح جمعی» و «وجدان جمعی» و مانند

آن، وجود و شخصیتی منحاز از وجود و شخصیت افراد خود ندارد. روشن است که با موضع امثال دورکیم، که برای این گونه امور شخصیت و وجود مستقل قائلند (دورکیم، ۱۳۶۰: ۵۱؛ همو، ۱۳۶۹: ۹۲-۹۳)، اشکال نظریه رایل، عام‌تر و قوی‌تر می‌شود.

رایل علت سوء تفاهم‌ها و خطاهای مقوله‌ای را در این می‌داندست که هر کلمه به عنوان اسم تلقی شده و باید مدلول و مسمی داشته باشد و اگر مدلول فیزیکی برای آن نیافتیم، باید به دنبال مدلول غیر فیزیکی باشیم. به عقیده او، معتقدین به وجود نفس از سر ناچاری و به دلیل آن که نتوانسته‌اند برای حالات ذهنی منشأ مادی بیابند، به وجود امر موهومی چون نفس به عنوان روحی که به طور اسرارآمیزی درون بدن قرار گرفته، قائل به آن شده‌اند.

این دیدگاه او و نیز نسبتی که به همه معتقدان به وجود نفس داده است، درست نیست. فیلسوفان مسلمان با تفکیک مفاهیم حقیقی و اعتباری، اضافی و نفسی، معقولات اولیه و ثانویه و داشتن مابازاء یا منشأ انتزاع از این سوء تفاهم‌ها اجتناب کرده‌اند و این گونه نبوده است که برای همه مفاهیم به دنبال مصداق و مدلول واقعی باشند. مفاهیمی چون دانشگاه، لشکر، روح همکاری نه معدوم صرف‌اند که باور به آنها خطای مقوله‌ای باشد، نه مانند معقولات اولی دارای مابازاء مستقل‌اند؛ اما نفس، مفهومی حقیقی است که دارای مصداق واقعی و خارجی است و چنین نیست که فیلسوفان به ناچار آن را جعل کرده باشند، بنابراین برخلاف آنچه رایل گفته است، فیلسوفان بین مفاهیم تفکیک قائل شده و همه مفاهیم را دارای مابازاء و مدلول و مسمای منحاز و مستقل ندانسته‌اند.

۴-۴. نقد مبنای فیزیکالیستی رایل

آنچه موجب شده که رایل باور به وجود نفس را خطای مقوله‌ای بدانند، اما باور به وجود بدن را دارای این خطا ندانند، در حالی که در هر دو مورد، منکر جوهر است و تنها از حالات فیزیکی و غیر فیزیکی سخن می‌گوید؛ نه جوهری که محل این حالات است، پیش فرض غلط فیزیکالیستی^۱ و مادی‌گرایی اوست. رایل با این پیش فرض که تنها یک جهان وجود دارد که جهانی فیزیکی و مادی است، جهان غیر فیزیکی و غیر مادی را انکار کرده و باور به موجودی مانند نفس را که از وجودی فیزیکی و مادی برخوردار نیست، خطای مقوله‌ای دانسته است. انحصار موجودات به موجودات مادی و فیزیکی نیز خطای دیگری است

۱. در این که آیا می‌توان رایل را فیزیکالیست دانست یا خیر، اختلاف نظر وجود دارد. او خود را فیزیکالیست ندانسته است، اما عباراتی در کتاب مفهوم ذهن وجود دارد که نشان‌دهنده گرایش فیزیکالیستی اوست.

که رایل مرتکب شده است. موجودات، تنها منحصر به امور مادی و فیزیکی نیستند و موجودات غیرمادی مانند نفس نیز، بخشی از موجودات جهان هستند. این موجودات به دلیل ساختار و ذات متفاوتشان، خارج از دسترس تجربه حسی اند و برای اثبات وجود آنها باید از شیوه‌های دیگر کسب معرفت، کمک گرفت. بر اساس مبانی حکمت متعالیه، وجود دارای مراتب مختلف مادی و مجرد است. شیوه بررسی موجودات مجرد با شیوه بررسی موجودات مادی متفاوت است. این که نتوانیم با روش تجربی به وجود مجردات پی ببریم، نباید دلیلی بر انکار آنها یا خطای مقوله‌ای خواندن باور به وجودشان باشد.

مراد رایل از خطای مقوله‌ای دانستن وجود نفس اینست که نمی‌توانیم با روش تجربی و فیزیکی به آن برسیم و با زبان فیزیک دربارهٔ آن سخن بگوییم. اگر مراد او این باشد، ما نیز با او هم عقیده‌ایم و معتقدیم که اثبات وجود نفس و دیگر مجردات، زبان و روش خاص خود را می‌طلبند. امروزه بسیاری از فیزیک‌دانان اذعان کرده‌اند که ویژگی‌هایی چون آگاهی، حیات و اراده، خارج از دسترس بررسی‌های علمی و فیزیکی‌اند. برای مثال، نیلز بور (Niels Bohr) می‌گوید: وجود حیات قابل توضیح نیست و آن را باید به عنوان نقطه شروع در زیست‌شناسی پذیرفت (Bohr, 1933: 458). شروودینگر (Schrodinger) نیز معتقد است نمی‌توانیم آگاهی را با زبان فیزیک توضیح دهیم و باید آن را امری بنیادین تلقی کنیم (Schrodinger, 1984: 334) او همچنین می‌گوید: ما انتظار نداریم که علوم طبیعی بصیرت مستقیمی به ما دربارهٔ سرشت روح بدهد (Gotschl, 1992: 130).

بنابراین، ناتوانی علم تجربی و فیزیک در اثبات وجود نفس، دلیلی بر نبودن نفس نیست و خطای مقوله‌ای خواندن باور به وجود، آن را توجیه نمی‌کند. رایل با این پیش‌فرض که "نفس وجود ندارد، چون با دلایل تجربی قابل اثبات نیست"، بی‌هیچ‌گونه دلیل موجهی و صرفاً با بیان مثال‌هایی نامربوط، باور به وجود آن را خطای مقوله‌ای خوانده است.

۴-۵. ابهام در تعریف مقولات

گذشته از نقدهای پیش‌گفته، روشن نیست منظور رایل از مقولات چیست و موجودات بر چه اساسی تحت یک مقوله قرار می‌گیرند. برای مثال، چرا باور به وجود دانشکده که شامل کلاس‌ها، گروه‌های علمی، قسمت اداری، کتابخانه، آزمایشگاه‌ها و مانند آن است، خطای مقوله‌ای نیست؛ اما باور به وجود دانشگاه که شامل دانشکده‌ها، قسمت‌های اداری، کتابخانه، سالن‌های ورزشی و مانند آنهاست، خطای مقوله‌ای است؟

به علاوه، معیارِ رایِل برای اندراج مفاهیم تحت یک مقوله، پذیرفتنی نیست. (ساختن جملات عطفی و فصلی) گویی او از قبل فرض گرفته است که نفسی وجود ندارد و بنابراین از نظر او، جمله عطفی "هم نفس وجود دارد و هم بدن" جمله‌ای بی‌معنا^۱ شمرده شده است؛ در حالی که چنین جمله‌ای به خودی خود معنادار است و اگر دلایلی که برای اثبات وجود نفس ارائه شده، معتبر باشد، باور به وجود نفس صادق و اگر آن دلایل معتبر و کافی نباشد، این باور ناموجه است، اعم از آن که صادق یا کاذب باشد. در هر صورت رایِل برای انکار نفس باید علاوه بر نقد این دلایل، عدم آن را نیز اثبات کند؛ در حالی که او هیچ کدام از این دو کار را نمی‌کند. او به نحوی ناموجه، عدم آن را از قبل فرض می‌گیرد و باور به وجود آن را خطای مقوله‌ای می‌خواند.

حال که روشن شد برخلاف نظر رایِل، باور به وجود نفس مستلزم خطای مقوله‌ای نیست؛ شایسته است در اینجا نشان دهیم که دلایل معتبری بر اثبات نفس وجود دارد که صدق این باور را موجه می‌سازد و نمی‌توان آن را به بدن، حالات نفسانی، رفتار و مانند آن فروکاست. پاره‌ای از این دلایل به قرار زیر است:

۵. دلایل اثبات نفس

دلیل اول:

در این دلیل، با توجه به آثاری چون احساس، حرکت ارادی، تغذیه، نمو و تولید مثل که مختص برخی از اجسام است، وجود نفس را اثبات می‌کنند و می‌گویند: انواعی از اجسام آثار حیاتی چون احساس، حرکت ارادی و ... دارند. این آثار مبدأ و علتی دارند. علت آنها نمی‌تواند جسمیت آنها باشد؛ زیرا اگر جسم بودن علت این آثار بود، همه اجسام باید واجد این آثار بودند در حالی که اینگونه نیست؛ بنابراین امر دیگری علت این آثار است که همان نفس است (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ج ۸، ۶).

ممکن است گفته شود چرا نمی‌توان منشأ آثار حیاتی را صورت نوعیه که امری جسمانی است دانست؟ به این ترتیب نیازی به فرض وجود نفس نیست. پاسخ صدرا این است که صورت نوعیه نمی‌تواند منشأ آثار متنافی و غیر یکنواخت باشد؛ زیرا برای مثال، آثار صورت نوعیه آهن، سنگ یا آتش همواره ثابت است. آتش همیشه می‌سوزاند و نمی‌تواند گاهی به جای سوزاندن، خنک کند؛ اما انسان یا حیوان می‌توانند آثار متنافی و غیر یکنواخت داشته باشند. برای مثال، هنگامی که کبوتری را از ارتفاعی رها می‌کنیم، می‌تواند در

۱. همانگونه که برخی اندیشمندان اشاره کرده‌اند به کار بردن عباراتی نظیر بی‌معنا در کلام رایِل نشان‌دهنده این است که هنوز رگه‌هایی از اندیشه‌های پوزیتیویستی در او وجود دارد.

مسیرهای مختلف تغییر جهت بدهد؛ برعکس، سنگ رها شده که به دلیل آن که فاقد نفس است، پیوسته به یک مسیر ادامه می‌دهد. همچنین موجودات واجد نفس دارای فعل (مانند تغذیه، تولید مثل و...) و انفعال (مانند ادراک و...) هستند که آثاری متنافی اند (عبودیت، ۱۳۹۲: ج ۳، ۶۰ و ۶۱)؛ بنابراین نفس از دو جهت با صورت نوعیه متفاوت است؛ نخست اینکه نفس، برخلاف صورت، منشأ آثار نایکنواخت است (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ج ۸، ۶)؛ دوم اینکه منشأ آثار متنافی است (صدرالمآلهین، بی تا: ۴۶۷).

ممکن است گفته شود همهٔ این آثار حیاتی متنافی و نایکنواخت برگرفته از صورت نوعیه و ساختار پیشرفته‌ای است که در سیستم‌های پیچیدهٔ مادی مثل بدن وجود دارد؛ یعنی نحوهٔ قرار گرفتن اجزای یک سیستم (مغز) می‌تواند به گونه‌ای باشد که آن سیستم واجد آثار حیاتی شود، بدون این که نفسی وجود داشته باشد؛ به عبارت دیگر، می‌توان این آثار را نتیجهٔ ساختاری دانست که اجزای یک سیستم دارند. این همان دیدگاهی است که تحت عنوان نظریهٔ نوحاسته‌گرایی (emergentism) در فلسفهٔ ذهن معاصر مطرح شده است که بر اساس آن سیستم‌های پیچیدهٔ مادی می‌توانند دارای آثاری غیر مادی مانند آگاهی و اختیار شوند.^۱

با توجه به اینکه سیستم‌های پیچیده می‌توانند واجد صورتی شوند که هر دو ویژگی، یعنی آثار نایکنواخت و متنافی را داشته باشند، این دو تفاوت نمی‌تواند دلیل وجود منشأیی غیر از صورت نوعیه، یعنی نفس باشد. به عبارت دیگر، می‌توان همهٔ ویژگی‌هایی را که دوگانه‌انگاران به نفس نسبت می‌دهند، سازوکار امری مادی مانند مغز دانست و نیازی به فرض وجود جوهری غیر مادی به نام نفس نیست.

این دیدگاه نیز با اشکال‌هایی مواجه است که مهم‌ترین آن، تبیین چگونگی پیدایش ویژگی‌های غیرفیزیکی از جوهری فیزیکی است. این که چگونه جوهری فیزیکی می‌تواند منشأ ویژگی‌هایی غیر فیزیکی باشد؟ -به‌ویژه اگر آن ویژگی‌ها خاصیت بازنمایی داشته باشند- در این دیدگاه پاسخ مناسبی ندارد. حالاتی چون باور، آرزو، میل، امید و... که دربارهٔ چیزی هستند و خاصیت بازنمایی دارند از دو مؤلفه تشکیل شده‌اند؛ برای مثال، "باور" به تنهایی معنا ندارد و بلکه باید دربارهٔ چیزی باشد؛ مثلاً باور به این که "امروز پنجشنبه است"، یا حالت ذهنی "میل" صرفاً به تنهایی بیانگر چیزی نیست، بلکه میل به چیزی مانند "غذا خوردن" می‌تواند میل را معنادار کند. سازوکار مغز به تنهایی نمی‌تواند باعث ایجاد چنین ویژگی‌هایی شود. از آنجا که هیچ حالت مغزی صرفاً مادی، نمی‌تواند دربارهٔ چیزی باشد، نمی‌تواند باور، میل، آرزو و مانند آن را ایجاد کند.

۱. برای مطالعهٔ بیشتر دربارهٔ این نظریه رک: Moergan، 1922.

جان فاستر^۱ دو احتمال برای این فرض که جواهر فیزیکی منشأ و فاعل ویژگی‌های غیر فیزیکی باشند، مطرح و هر دو را رد می‌کند؛ احتمال نخست اینست که فاعل ویژگی‌های غیر فیزیکی را موجودی فیزیکی صرف بدانیم؛ احتمال دیگر اینست که فاعل‌های ذهن‌مند دارای ماهیتی کاملاً دوگانه باشند. این فاعل‌ها مانند اشیای مادی معمولی دارای شکل، اندازه و ترکیب مادی‌اند، اما ماهیت ذاتی آنها شامل یک مؤلفه غیر فیزیکی هم هست که کاملاً از خصوصیات فیزیکی آنها مجزاست. این مؤلفه، فاعل را برای فعالیت‌های ذهنی آماده می‌کند.

احتمال اول قابل پذیرش نیست؛ زیرا نمی‌توان فهمید چگونه چیزی که ماهیت آن صرفاً فیزیکی است، می‌تواند فاعل ویژگی‌های غیر فیزیکی باشد. احتمال دوم نیز قابل پذیرش نیست؛ زیرا مستلزم این است که یک شیء دارای ماهیتی دوگانه باشد (Foster, 2001).

درک این که چگونه فرآیندهای مغزی که اموری مادی هستند، می‌توانند علت ویژگی‌هایی چون تعقل، آگاهی، شعور و ... باشند، دشوار است. به قول ابن‌سینا: هیچ جسمی قادر به تعقل نیست (ابن‌سینا، ۱۴۰۰: ۲۶۹ و ۲۷۰). سرل نیز به وضوح اظهار می‌کند که ما هیچ تصور روشنی نداریم از این که چگونه این ویژگی‌ها مخصوصاً آنها که خصوصی، قائم به شخص و کیفی هستند، می‌توانند معلول فرآیندهای فیزیکی معمولی، مانند شلیک‌های الکتروشیمیایی عصب در سیناپس‌های اعصاب، باشند (Searl, 1997: 194-195).

برای اثبات این که فاعل‌های ویژگی‌های غیر فیزیکی نمی‌توانند اموری فیزیکی مانند مغز و سلسله اعصاب باشند، دلایل دیگری نیز وجود دارد؛ برخی از این دلایل، مبتنی بر مغایرت فاعل با بدن است و برخی مبتنی بر تجرد این فاعل است. اگر اثبات شود که فاعل این ویژگی‌ها، موجودی مجرد است، روشن می‌شود آن فاعل نمی‌تواند بدن که جوهری مادی است باشد. در ادامه به این دلایل می‌پردازیم.

دلیل دوم:

در انسان ویژگی‌هایی وجود دارد که با فرسوده شدن بدن، نه تنها ضعیف نمی‌شوند، بلکه گاهی قوی‌تر هم می‌شوند. برای مثال، قوه عاقله - که به عقیده صدرای مرتبه‌ای از مراتب نفس است - در انسان با تداوم عمل - برخلاف بدن و قوای آن - قوی‌تر می‌شود. نمی‌توان این ویژگی‌ها را به موجودی فیزیکی مانند بدن فروکاست (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ج ۸، ۲۹۳-۲۹۴ و ۲۹۵)، زیرا اگر این ویژگی‌ها قابل فروکاستن

^۱ John Foster

تحلیل انتقادی دیدگاه رایل درباره نفس و خطای مقوله‌ای خواندن باور به جوهریت آن با استفاده از مبانی حکمت متعالی

به بدن باشند، باید با فرسایش بدن، ضعیف شوند؛ بنابراین، چون بدن نمی‌تواند حداقل فاعل برخی از ویژگی‌های غیرمادی مانند تعقل باشد، نشان می‌دهد که این ویژگی‌ها از فاعلی غیرمادی نشأت می‌گیرند.

دلیل سوم:

شرایط مختلفی وجود دارد که انسان بین "خود" و بدنش تمایز را درک می‌کند. برای مثال، هنگامی که گرسنه است و بدن تمایل به غذا دارد، اما در برابر این تمایل ایستادگی می‌کند؛ یا هنگامی که خسته و خواهان استراحت است، اما ترجیح می‌دهد به ادامه فعالیت بدنی بپردازد. در این موارد، انسان به وضوح نوعی دوگانگی در درون خود احساس می‌کند و "خود" را متفاوت از بدن می‌یابد (همان: ۳۹). اگر نفس قابل تقلیل به بدن بود، انسان باید به محض گرسنگی و خستگی سراغ غذا و استراحت می‌رفت؛ اما همین که در برابر این میل مقاومت می‌کند، بیانگر وجود امری غیرمادی در کنار بدن است.

دلیل چهارم:

اجزای بدن انسان و سلول‌های آن، همواره تغییر می‌کند و به طور کلی عوض می‌شوند. حتی سلول‌های مغز نیز در طول زندگی دچار تحولاتی می‌شوند. با وجود همه تغییراتی که در بدن و اعضای آن رخ می‌دهد، هر انسانی در طول زندگی، خود را یک شخص واحد می‌یابد. اگر نفس، همان بدن بود، باید با تغییر بدن، وحدت شخصی هر کس دچار تغییر می‌شد (همان: ۴۲). برخی فیلسوفان غربی از جمله ویلیام هسکر نیز از این استدلال برای اثبات مغایرت نفس و بدن استفاده کرده‌اند (Hasker, 1999: 144 & 190).

دلیل پنجم:

انسان می‌تواند در شرایطی قرار گیرد که از بدن و هر آنچه مربوط به آن است، غافل شود؛ اما در همان هنگام نسبت به خود علم داشته باشد. این "خود" که انسان در این شرایط نسبت به آن علم دارد، نمی‌تواند بدن یا اعضای آن باشد، زیرا فرض بر اینست که از آنها غافل است؛ بنابراین آنچه انسان به آن علم دارد، غیر از بدن است (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ج ۸، ۴۴).

مجموعه تجربیات خلع بدن، رؤیاهای صادقه و تجربه‌های نزدیک به مرگ را می‌توان ذیل این برهان قرار داد. تجربیات فراوان و متنوع افرادی که به طور اختیاری (خلع بدن) یا اجباری (مرگ و بازگشت از آن) برای مدتی از بدن خود غافل شده‌اند و در همان حال به خود آگاه بوده‌اند نشان می‌دهد که انسان

علاوه بر بدن، دارای نفسی است که می‌تواند محیط پیرامون خود را درک و مشاهده کند.^۱ به موارد گفته شده می‌توان پیشگویی‌هایی را که از حوادث آینده خبر می‌دهند نیز اضافه کرد. هیچ سازوکار مادی مانند مغز و ... نمی‌تواند از حوادث آینده خبر دهد؛ بنابراین بسیاری از حالات غیرمادی با سازوکار مغز قابل تبیین نیست و برای تبیین وجود آنها، نیاز به امری غیرمادی است.

دلیل ششم:

دلیل تجربی دیگری توسط ابن‌سینا مطرح شده است که به برهان معلق در فضا مشهور است. در این برهان، فرض می‌شود انسانی در فضا خلق شده است که از همه اعضا و جوارحش غافل است و هیچ احساسی نسبت به آنها ندارد، چنین انسانی در عین حال که از بدن خود غافل است، نسبت به خود علم دارد؛ بنابراین آنچه از آن غافل هستیم یعنی بدن، متفاوت از چیزی است که به آن علم داریم (ابن‌سینا، ۱۳۷۵: ۸۰). به باور برخی در فلسفه غرب، این برهان توسط دکارت نیز مطرح شده است^۲ (دکارت، ۱۳۹۹: ۲۷۶-۲۸۸).

دلیل هفتم:

یکی دیگر از دلایلی که اثبات می‌کند حالات غیرمادی کار نفس است نه مغز به تنهایی، مربوط به ادراک است. اگر مغز به تنهایی برای ادراک (برای مثال دیدن چیزی) کافی بود، همواره هنگامی که تصویری در مقابل چشم قرار می‌گرفت و فعل و انفعالات مغزی برای دیدن صورت می‌پذیرفت، باید احساس دیدن ایجاد می‌شد؛ در حالی که این‌گونه نیست و گاهی اتفاق می‌افتد با این که همه شرایط دیدن مهیاست و تصویر در برابر چشم قرار گرفته و در مغز فعل و انفعالات مربوط به دیدن محقق شده است، چون نفس توجهی نداشته، لذا احساس دیدن حاصل نشده است؛ این نشان می‌دهد مدرک و منشأ ادراک، نفس است نه مغز و دیگر امور مادی.

۶. سازوکار مغز شرط لازم برای حالات نفسانی‌اند نه شرط کافی

رایل معتقد است فیلسوفان به این دلیل به امر موهومی به نام نفس معتقد شده‌اند که نتوانستند برای حالات

۱. برای مطالعه این تجربیات رجوع کنید به: کامیل فلاماریون، مرگ و اسرار آن، ترجمه بهنام جمالیان، ص ۱۲۶-۱۰۷؛ جمال صادقی، آنسوی مرگ؛ مکارم شیرازی، معاد و جهان پس از مرگ، ص ۲۶۷-۲۶۹.

۲. برخی از اندیشمندان معتقدند دکارت در باب اثبات نفس و تغایر آن با بدن از برهان انسان معلق در فضای ابن‌سینا الهام گرفته است (حسن‌زاده آملی، ۱۳۷۲: ۵۸).

غیرفیزیکی تبیینی فیزیکی ارائه دهند (Ryle, 2009: 11). این مدعای رایل نیز صحیح نیست و دلیل باور به وجود نفس، ناتوانی فیلسوفان از تبیین‌های فیزیکی برای حالات غیرفیزیکی نیست. حتی اگر بتوان برای حالات غیرفیزیکی تبیینی فیزیکی یافت و آن را با سازوکار مغز و دیگر امور مادی توجیه کرد، باز می‌توان از وجود نفس دفاع کرد. امور مادی و فیزیکی چون سازوکار مغز و... شرط لازم برای این حالات هستند، نه شرط کافی. شلدریک (Sheldrake) در این باره مثالی را مطرح می‌کند: فرض کنید شخصی برای اولین بار رادیو را دیده است و هنگامی که موسیقی آن را می‌شنود، گمان می‌کند خود رادیو این موسیقی را تولید می‌کند. اگر کسی بگوید این موسیقی از خارج از رادیو و از یک فرستنده می‌آید، ممکن است صرفاً به دلیل آن که امواج را نمی‌بیند، منکر آن شود. او ممکن است اجزای آن رادیو را فراهم کند و صدا را بشنود، اما هنوز نمی‌داند فرستندهٔ صدا چیزی غیر از رادیو و اجزای آن است و رادیو فقط آن را می‌گیرد و پخش می‌کند. این درست وضعی است که ما با حیات داریم. دیدگاه مکانیستی فقط بخشی از حقیقت را بیان می‌کند، نه کل آن را (Varghese, 1984: 56-57).

یکی دیگر از دلایلی که نشان می‌دهد سازوکار مغز برای تبیین حالات نفسانی کافی نیست، برهانی موسوم به "برهان معرفت" است. کسی را تصور کنید که به طور مادرزادی ناشنواست و هیچ معرفت درون‌نگرانه‌ای از چگونگی شنیدن ندارد. چنین شخصی با وجود ناشنوایی، دربارهٔ سازوکار مغزی شنیدن و همهٔ اموری که مربوط به صدا و... است، اطلاعاتی دارد؛ اما با وجود این که او متخصص در این زمینه است و هیچ امری که مربوط به شنوایی باشد از او پنهان نیست، نمی‌تواند کیفیت و چگونگی شنیدن را درک کند؛ به عبارت دیگر، اگر او به طور اتفاقی شنوایی خود را به دست آورد، چیزی را درک می‌کند که قبلاً با وجود همهٔ اطلاعاتی که دربارهٔ شنوایی داشت، درک نکرده بود. این برهان نشان می‌دهد تجربهٔ سابعکتیو حالاتی چون شنیدن، دیدن، بوییدن و... فراتر از چیزی است که با سازوکار مغز تبیین شود (Robinson, 1982: ch. 1 & Jackson, 1998: 127-36). بنابراین حتی اگر روزی همهٔ حالات و ویژگی‌های غیرمادی تبیین علمی و فیزیکی پیدا کنند، این امر نمی‌تواند دلیلی بر انکار نفس باشد.

۷. نتیجه‌گیری

خطای مقوله‌ای، مفهومی است که رایل با استفاده از آن به انکار نفس می‌پردازد. او دوگانه‌انگاری و باور به وجود نفس را خطایی مقوله‌ای می‌خواند که فیلسوفان به دلیل خلط مقولات مختلف گرفتار آن شده‌اند. او با بیان مثال‌هایی، می‌کوشد خطای مقوله‌ای مورد نظر خود را تبیین کند و با سرایت دادن حکم آنها به

نفس، باور به وجود نفس را نیز خطایی از همان سنخ بدانند. به عقیده او، از آنجا که حالات نفسانی چیزی جز رفتار نیستند، نیازی به جوهری به نام نفس که این حالات قائم به آن باشند نیز وجود ندارد. به باور او، نباید آن گونه که حالات فیزیکی را به بدن نسبت می دهیم، حالات غیرفیزیکی را نیز به جوهری غیرفیزیکی به نام نفس نسبت دهیم.

دیدگاه رایل پذیرفتنی نیست و اشکال های مهمی بر آن وارد است. او بدون این که تعریف واضحی از خطای مقوله ای ارائه دهد، صرفاً با بیان مثال هایی، باور به وجود نفس را خطای مقوله ای می خواند؛ مثال هایی که او برای توضیح خطای مقوله ای ارائه می کند نیز دچار ابهام است و بیانگر خطای مقوله ای نیست و بر فرض که آن ها را خطای مقوله ای بنامیم، حکم آنها قابل سرایت به نفس نیست. رایل با خلط بین مفاهیم حقیقی و اعتباری، خلط بین مفهوم و مصداق وجود، می کوشد که وجود نفس را انکار کند. او با پیش فرض فیزیکالیستی و مادی گرایی اش، عدم نفس را مفروض گرفته و باور به وجود آن را خطای مقوله ای می خواند؛ در حالی که دلایل معتبری بر اثبات نفس اقامه شده که وجود آن را اثبات و باور به وجود آن را موجه می سازد.

منابع

۱. ابن‌سینا، حسین بن عبدالله (۱۴۰۰)، *رسائل ابن‌سینا، رساله الحدود*، قم: بیدار.
۲. — (۱۳۷۵)، *الاشارات والتنبيهات*، قم: نشر البلاغة.
۳. حسن‌زاده آملی، حسن (۱۳۷۲)، *معرفت نفس*، دفتر اول، تهران: علمی فرهنگی.
۴. دکارت (۱۳۹۹)، *اعتراض‌ها و پاسخ‌ها*، ترجمه علی موسایی افصلی، تهران: علمی فرهنگی، چاپ چهارم.
۵. دورکیم، امیل (۱۳۶۹)، *درباره تقسیم کار اجتماعی*، ترجمه باقر پرهام، بابل: انتشارات کتابسرای بابل.
۶. — (۱۳۶۰)، *فلسفه و جامعه‌شناسی*، ترجمه فرحناز خمسه‌ای، تهران: مرکز مطالعه فرهنگ‌ها.
۷. صادقی، جمال (۱۳۹۷)، *آنسوی مرگ*، قم: زیتون، چاپ نهم.
۸. صدرالدین شیرازی (۱۹۸۱)، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة*، ج ۱، ۲، ۶، ۸، بیروت: دار احیاء التراث، چاپ سوم.
۹. — (۱۳۰۲ق)، *مجموعه الرسائل التسعة*، قم: مکتبه المصطفوی.
۱۰. — (بی‌تا)، *تعلیقات بر الهیات شفا*، قم: بیدار.
۱۱. طباطبائی، محمدحسین (۱۳۸۳)، *نهایة الحکمة*، نگارش علی شیروانی، ج ۱، تهران: الزهراء، چاپ ششم.
۱۲. عبودیت، عبدالرسول، (۱۳۹۲)، *درآمدی به نظام حکمت صدرایی*، ج ۳، تهران: سمت، چاپ دوم.
۱۳. کامیل فلاماریون (۱۳۷۳)، *اسرار مرگ و زندگی*، ترجمه بهنام جمالیان، تهران: مرکز نشر فرهنگی شرف.
۱۴. مصباح یزدی، محمد تقی (۱۳۹۱)، *جامعه و تاریخ از نگاه قرآن*، قم: موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
۱۵. مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۷۶)، *معاد و جهان پس از مرگ*، قم: سرور.
۱۶. نصرتی، لیلا (۱۴۰۱)، "تحلیل انتقادی دیدگاه رایل درباره جوهریت نفس، با استفاده از مبانی حکمت متعالیه"، *دوفصل‌نامه علمی پژوهش‌های مابعدالطبیعی*، ج ۳، شماره ۲، صص ۲۴۹-۲۷۴.
۱۷. هارت ناک، ویگنشتاین (۱۳۵۱)، تهران: خوارزمی.

18. Bohr, Niels , (1933), "Light and Life" *Nature*, Vol. 131.
19. Foster, J. (2001). A brief defense of the Cartesian view. *Soul, body, and survival: Essays on the metaphysics of human persons*, 15-29.
20. Gotschl, John, ed., (1992), *Erwin Schrodinger's World View: The Dynamics of knowledge and Reality*, Berlin/Heidelberg, Springer Science+ Business Media, B.V.
21. Hasker, W; *The Emergent Self*, Ithaca: Cornell University Press: 1999.
22. Jackson, F. (1998). Epiphenomenal qualia. In *Consciousness and emotion in cognitive science* (pp. 197-206). Routledge.
23. Moergan, *Emergent Evolution*, the Gifford lecture, delivered in the university of st. Andrews, 1922
24. Robinson, H., & Lucan, W. G. (1982). *Matter and sense: a critique of contemporary materialism*. Cambridge University Press.
25. Ryle, G. (1938). "IX.-CATEGORIES". In *Proceedings of the Aristotelian Society* (Vol. 38, No. 1, pp. 189-206). Oxford, UK: Oxford University Press.
26. Ryle, G. (2009). *The concept of mind*. Routledge.
27. Schrodinger, Erwin, (1984), "General Scientific and Popular Papers", in *Collected Papers*, Vol. 4; Austrian Academy of Sciences
28. Searl, 1997, *The Mystery of Consciousness* (London: Granta Books)
29. Varghese, Abraham, ed. (1984), *Intellectuals Speak out about God : A Handbook for the Christian Student in a Secular Society*, Washington: Regnery Publishing.
30. Bohr, **Niels** , (1933), "Light and Life" *Nature*, Vol. 131.
31. Foster, J. (2001). *A brief defense of the Cartesian view. Soul, body, and survival: Essays on the metaphysics of human persons*, 15-29.
32. Gotschl, **John**, ed., (1992), *Erwin Schrodinger's World View: The Dynamics of knowledge and Reality*, Berlin/Heidelberg, Springer Science+ Business Media, B.V.
33. Hasker, W; *The Emergent Self*, Ithaca: Cornell University Press: 1999.
34. Jackson, F. (1998). Epiphenomenal qualia. In *Consciousness and emotion in cognitive science* (pp. 197-206). Routledge.
35. Moergan, *Emergent Evolution*, the Gifford lecture, delivered in the university of st. Andrews, 1922.

36. Robinson, H., & Lucan, W. G. (1982). *Matter and sense: a critique of contemporary materialism*. Cambridge University Press.
37. Ryle, G. (1938). "IX.-CATEGORIES". In *Proceedings of the Aristotelian Society* (Vol. 38, No. 1, pp. 189-206). Oxford, UK: Oxford University Press.
38. Ryle, G. (2009). *The concept of mind*. Routledge.
39. Schrodinger, Erwin, (1984), "General Scientific and Popular Papers", in *Collected Papers*, Vol. 4 ; Austrian Academy of Sciences.
40. Searl, 1997, *The Mystery of Consciousness* (London: Granta Books).
41. Varghese, **Abraham**, ed. (1984), *Intellectuals Speak out about God : A Handbook for the Christian Student in a Secular Society*, Washington: Regnery Publishing.