



A New Interpretation of Bodily Resurrection in Islamic Philosophy Inspired by Functionalism in the Philosophy of Mind

Seyed Taha Baqizadeh Bafqi¹ , Saeed Anvari² 

Submitted: 2024.05.18

Accepted: 2024.06.28

Abstract

In Islamic philosophy, sensible objects are perceived indirectly, while what is perceived directly is the form that arises in common sense (Phantasia). Although Islamic philosophers differ on how forms arise in the common sense, they agree that the emergence of a form in the common sense is equivalent to sensory perception. They explain the sensory representation of supernatural beings on this basis, positing that, in a process inverse to the direct observation of material objects, an image from the unseen realm (rather than from the five material senses) is imprinted in the common sense, thereby allowing the supernatural being to be sensorily represented and perceived. On the other hand, according to functionalism in the philosophy of mind, sensory perception is defined as whatever fulfills the functional role of sensory perception. Since sensory experience without bodily mediation is identical to that which occurs through the body, the motivating factor for sensory perception can be non-corporeal. Thus, a human can, epistemologically speaking, have sensory and bodily perception without needing a material (corporeal) body. Consequently, a human can be considered capable of sensory perception even in a non-material realm, and for this reason, bodily resurrection remains meaningful. This is because the corporeality of resurrection lies in the human having a sensory experience of their body and bodily pleasures/pains on the Day of Judgment, rather than necessarily requiring a physical body or material realization.

Keywords

bodily resurrection, functionalism, sensory perception, common sense (Phantasia)

© The Author(s) 2025.



1. Ph.D. Candidate of Philosophy and Kalam, Department of Philosophy, Allameh Tabataba'i University, Tehran, Iran. (st_baqi@atu.ac.ir)

2. Associate Professor, Department of Philosophy, Allameh Tabataba'i University, Tehran, Iran. (Corresponding Author) (saeed.anvari@atu.ac.ir)



ارائه معنایی جدید از معاد جسمانی در فلسفه اسلامی با الهام از کارکردگرایی در فلسفه ذهن

سید طه باقی‌زاده بافقی^۱ , سعید انواری^۲ 

پذیرش: ۱۴۰۳/۰۴/۰۸

دریافت: ۱۴۰۳/۰۲/۲۹

چکیده

در فلسفه اسلامی اشیاء محسوس مدرک بالعرض به شمار می‌آیند و مدرک بالذات صورتی است که در حس مشترک پدید می‌آید. گرچه فلاسفه اسلامی در مورد نحوه پدید آمدن صورت در حس مشترک اختلاف نظر دارند، اما بر این مطلب متفق‌اند که پدید آمدن صورت در حس مشترک معادل ادراک حسی است. ایشان تمثیل حسی موجودات غیبی را بر این اساس تبیین می‌کنند، بدین نحو که در فرایندی معکوس نسبت به فرایند مشاهده مستقیم اشیاء مادی، تصویری از جانب غیب (و نه از طرف حواس پنجگانه مادی) در حس مشترک نقش می‌بندد و بدین ترتیب موجود غیبی به نحو حسی متمثل و ادراک می‌شود. از طرف دیگر، بر اساس نظریه کارکردگرایی در فلسفه ذهن، ادراک حسی هر چیزی است که کارکرد ادراک حسی را ایفا کند. از آنجا که تجربه حسی بدون وساطت جسم عیناً همان است که به واسطه جسم رخ می‌دهد، عامل محرک برای ادراک حسی می‌تواند امری غیرجسمانی باشد. بنابراین انسان می‌تواند بدون نیاز به بدن مادی (فیزیکی و جسمانی)، از حیث معرفت‌شناختی ادراکی حسی و جسمانی داشته باشد. لذا می‌توان انسان را حتی در نشئه‌ای غیرمادی دارای ادراک حسی دانست، و به همین جهت معاد جسمانی خواهد بود، زیرا جسمانی بودن معاد به این است که انسان در روز قیامت درک و تجربه‌ای جسمانی از بدن خود و لذات/آلام جسمانی داشته باشد، نه این که لزوماً تحقق جسمانی بیابد و واجد بدن فیزیکی باشد.

کلیدواژه‌ها

معاد جسمانی، کارکردگرایی، ادراک حسی، حس مشترک

۱. دانشجوی دکتری فلسفه و کلام، گروه فلسفه، دانشگاه علامه طباطبائی، تهران، ایران. (st_baqi@atu.ac.ir)

۲. دانشیار، گروه فلسفه، دانشگاه علامه طباطبائی، تهران، ایران. (نویسنده مسئول) (saeed.anvari@atu.ac.ir)

۱. مقدمه

مطابق فلسفه اسلامی، در فرایند ادراک حسی، اطلاعات از پنج حس ظاهری در حس مشترک (فنتاسیا) گردآوری می‌شوند. چنان که در این مقاله نشان داده خواهد شد، فلاسفه اسلامی تصریح کرده‌اند که اگر اطلاعات به نحو دیگری (غیر از حواس پنجگانه) نیز در حس مشترک ثبت گردند، باز هم ادراک حسی اتفاق می‌افتد. بر این اساس، ادراک حسی می‌تواند مستقل از بدن نیز رخ دهد. از طرف دیگر، می‌دانیم که تفسیر مشهور از معاد جسمانی آن است که انسان با بدنی مادی محشور خواهد شد. اگر بدن جسمانی داشتن را به کارکرد آن، یعنی داشتن ادراک حسی از بدن تفسیر کنیم، می‌توان با الهام گرفتن از کارکردگرایی در فلسفه ذهن، معنای جدیدی از معاد جسمانی ارائه کرد. بدین ترتیب بدون نیاز به بدن مادی (به نحو فیزیکی) می‌توان به نحو معرفت‌شناختی قائل به ادراک حسی از بدن مادی بود و نظریه‌ای جدید در مورد معاد جسمانی ارائه داد. در این مقاله این ایده جدید مطرح و مورد بررسی قرار گرفته است. لازم به ذکر است که در این مقاله از دیدگاه فیلسوفان کارکردگرا الهام گرفته شده است و نتایج به دست آمده لزوماً در حیطه دیدگاه‌های کارکردگرایان مشهور نیست. همچنین، چنان که بیان خواهد شد، مقصود ما از معاد جسمانی داشتن تجربه‌هایی حسی در روز قیامت است که کاملاً مشابه تجربه‌های حسی ما در این دنیا باشد. این تفسیر از معاد جسمانی نیز تاکنون در آثار فلاسفه و متکلمان مسلمان مطرح نشده است.^۱ بدین جهت تلاش شده است تا با ارائه ملاکی جهت جسمانی بودن بدن، از این تفسیر جدید دفاع کنیم. این دیدگاه گرچه تفسیری از معاد جسمانی است، اما با تفسیر فیزیکی از جسمانی بودن معاد متفاوت است، و چنان که بیان خواهد شد تفسیری معرفت‌شناختی از جسمانی بودن معاد است، که با دیدگاه قائلان به معاد روحانی سازگار است.

۲. ادراک حسی در فلسفه اسلامی

ابن‌سینا تمام ادراکات حسی را حاضر شدن صورتی مجرد از ماده نزد نفس می‌داند. از نظر وی ادراک حسی مستلزم تجرید صورتی از جسم مادی است و وجود جسم مادی برای ادراک حسی ضروری است. بنابراین با غیاب ماده دیگر ادراک حسی نخواهیم داشت، بلکه در غیاب ماده اگر صورتی از امر محسوس نزد مدرک حاصل باشد، صورت متخیله خواهد بود (ابن‌سینا ۱۳۹۵، ۷۹؛ ابن‌سینا ۱۳۷۵، ۲: ۳۲۳). به عبارت دیگر، مشائیان قائل بر این بودند که با مواجهه اندام‌های حسی فرد با یک شیء بیرونی، صورتی از آن شیء نزد نفس حاصل می‌شود، و علم به اشیاء مادی همان حصول صورت شیء نزد نفس است (ابن‌سینا ۱۳۷۵، ۲: ۳۰۸-۳۱۱). سهروردی ادراک را اضافه اشراقی می‌داند. ادراک حسی نیز همانند علم حضوری بی‌واسطه است و همین که حجاب و مانعی میان مدرک و مدرک نباشد، ادراک صورت می‌پذیرد. سهروردی ابصار (رؤیت حسی) را نه ناشی از انطباع صورتی در چشم می‌داند، و نه ناشی از خروج چیزی از آن، بلکه آن را نوعی اشراق حضوری برای نفس می‌داند (سهروردی ۱۳۸۰، ب- ۴۸۶).

اما ملاصدرا قائل است که علم با صدور صورت شیء توسط نفس حاصل می‌شود. به بیان دیگر، در نظر مشاء و اشراق، نفس در برابر صور ادراکی پذیرنده و منفعل است، اما از نظر ملاصدرا نفس در مورد صور ادراکی ایجادکننده و فعال است. مثلاً زمانی که انسان چیزی را می‌بیند، چنین نیست که صورتی از طریق چشم برای نفس حاصل شده باشد، بلکه خود نفس آن صورت را ابداع کرده است (ملاصدرا ۱۹۹۰، ۶: ۴۲۴). هر ادراکی ایجاد یک

صورت ادراکی است که خود نفس آن را پدید می‌آورد. اصطلاحاً این صور نسبت به نفس قیام صدوری دارند و نفس صورت‌های ادراکی را انشاء می‌کند.

نفس نسبت به مدرکات خیالی و حسی خود، بیش از آن که به محل پذیرنده و متصف شبیه باشد، به فاعلی شبیه است که ابداع و انشاء می‌کند. بنابراین بسیاری از اشکالات وارد بر این مسئله برطرف می‌شود، که مبنای آنها این است که نفس محلی برای مدرکات و معلومات است (ملاصدرا ۱۳۸۷-الف، ۱۵۶).^۲

از نظر وی، شیء مادی هرگز نمی‌تواند معلوم بالذات یا حتی مبصر بالذات واقع شود، بلکه معلوم بالعرض و مبصر بالعرض است. شیء مادی فقط تمهیدی برای آفرینش صورتی مشابه آن توسط خود نفس فراهم می‌آورد که عامل ادراک حسی است (ملاصدرا ۱۹۹۰، ۳: ۴۶۲-۴۶۳). صورت‌هایی که نفس انشاء می‌کند صورت‌هایی هستند که گرچه با صور مادی مطابقت دارند، اما کاملاً مجرد از ماده هستند و نفس آنها را انشاء کرده است. برای نمونه، ملاصدرا دربارهٔ ابصار یا مشاهدهٔ بصری که نمونه‌ای از ادراک حسی است می‌نویسد:

ادراک دیدنی‌های خارجی توسط نفس به این نحو است که ماده و وضع آن، ابزار بینایی را مقید می‌کنند تا از این طریق از نفس صورتی مساوی با صورت مادی افاضه شود، صورتی مجرد از ماده و غواشی ماده و موجود در صقع نفس. (ملاصدرا ۱۹۸۱، ۹: ۷۴)^۳

بر اساس سه دیدگاه فوق در مورد علم، سه نظریه در مورد ابصار (مشاهدهٔ حسی) در فلسفهٔ اسلامی مطرح شده است:^۴

۱. نظریهٔ انطباع صور، که دیدگاه مشائیان است. بر این اساس در فرایند مشاهدهٔ حسی، صورتی از شیء خارجی در چشم منطبق می‌شود (ابن سینا ۱۳۷۹، ۳۲۲؛ ابن سینا ۲۰۰۷، ۵۹).
 ۲. نظریهٔ احاطه (اضافهٔ اشراقیه)، که دیدگاه شیخ اشراق است. بر این اساس در فرایند مشاهدهٔ حسی، نفس بر شیء خارجی احاطه حضوری می‌یابد (سهروردی ۱۳۸۰-ج، ۹۹-۱۰۰؛ سهروردی ۱۳۸۰-ب، ۴۸۶).
 ۳. نظریهٔ انشاء، که دیدگاه ملاصدرا است. بر این اساس نفس در صقع خود صورتی شبیه شیء خارجی انشاء می‌کند و به آن علم حضوری دارد (ملاصدرا ۱۹۹۰، ۸: ۲۱۲).
- در این سه مکتب فکری، سایر ادراکات حسی (غیر از ابصار) نیز مشابه ادراک بصری توجیه و تبیین می‌شوند.

۳. ملاک ادراک حسی در فلسفهٔ اسلامی

آنچه در مورد سه مکتب مختلف در فلسفهٔ اسلامی بیان شد، نحوهٔ مواجههٔ نفس با شیء مادی در هنگام ادراک حسی بود، اما هر سه مکتب ادراک را متعلق نفس و حس مشترک را یکی از قوای باطنی نفس دانسته‌اند. بر این اساس لازمهٔ ادراک حسی را پدید آمدن صورتی در حس مشترک می‌دانند (اعم از آن که از طریق انطباع، احاطه و انشاء ایجاد شده باشد). در ادراک مستقیم اشیاء خارجی، اطلاعات از حواس پنجگانه به حس مشترک وارد می‌شوند؛ اما در ادراک موجودات عقلانی (در هر سه مکتب) و خیالی (در اشراق و متعالیه)، این اطلاعات از طریق فرایند معکوس وارد حس مشترک می‌شوند، و از این طریق موجود عقلانی و خیالی برای فرد تمثیل حسی پیدا می‌کنند (نک. انواری ۱۴۰۲، ۸۵-۸۶). چنان که سهروردی می‌نویسد:

امور غیبی بر ایشان ظاهر شده و نفس با آنها اتصال روحانی می‌یابد. و آن امور غیبی بر متخیله به صورتی که در خور حال متخیله است سرایت می‌کند و حس مشترک می‌بیند. پس ارباب ریاضت اشباح روحانی را در زیباترین صور ممکن می‌بینند و از آنان کلام عذب (نیکو و خوش) می‌شنوند و برخوردار از علوم می‌گردند. (سهروردی ۱۳۸۰، د، ۲۷۱)^۵

همان طور که مواجهه حسی باعث ورود اطلاعات به مغز می‌شود و سپس به واسطه ارتباط نفس و بدن باعث ادراک نفس می‌شود، در مشاهده موجودات غیبی نیز نفس مستقیماً آنها را ادراک می‌کند و به واسطه ارتباط نفس و بدن، مغز تحریک می‌شود و اطلاعات در حس مشترک ثبت می‌شوند. لذا برای فرد، موجود غیبی به صورت حسی متمثل می‌شود. برای نمونه، سهروردی در ارتباط با مشاهده امور عقلی و موجودات مجرد می‌نویسد که با انعکاس این امور در عالم حس، ادراک صورت می‌پذیرد:

و باشد که نفس مشاهدت امر عقلی کند، و محاکات آن متخلیه بکند و منعکس شود به عالم حس، همچنان که از حس منعکس می‌شود به معدن خیال (سهروردی ۱۳۸۰ ه، ۱۰۷).

ابن سینا نیز اشاره می‌کند که محسوس همان چیزی است که برای انسان متمثل می‌شود، و این تمثیل می‌تواند از خارج یا داخل باشد. بنابراین اگر این تمثیل از طریق غیر از انطباق از طریق حواس باشد نیز مشابه حالتی خواهد بود که امر خارجی سبب تمثیل شده باشد:

صورت‌هایی که در مصوره است، در حس مشترک ظاهر می‌شوند و چنان به نظر می‌رسند که در خارج موجودند، زیرا اثر ادراک شده از داده خارجی و از داده داخلی آن است که در حس مشترک تمثیل می‌یابد و اختلاف آنها از جهت نسبت است، بنابراین اگر امر محسوس، در حقیقت آن چیزی باشد که تمثیل یافته است، پس اگر تمثیل بیابد وضعیش همانند وضعیت آن چیزی است که از خارج وارد [حس مشترک] می‌شود (ابن سینا ۱۳۹۵، ۲۲۶).^۶

یکسان بودن مدرک حسی که به نحو مستقیم ادراک شده باشد و مدرک حسی که به نحو معکوس متمثل و ادراک شده باشد به نحوی است که ابن عربی بزرگ‌ترین شبهه عالم را مشتبه شدن خیال به حس می‌داند (ابن عربی بی‌تا، ۵۰۷). او می‌گوید کسانی که در زمان پیامبر، جبرئیل را به صورت «دحیه کلبی» می‌دیدند یا حضرت مریم که جبرئیل را به صورت انسان مشاهده کرد، علامتی در اختیار نداشتند تا با آن ارواح تجسّد یافته را از اجسام مادی دیگر بازشناسند (ابن عربی بی‌تا، ۳۳۳؛ چیتیک ۱۳۹۲، ۱۳۸).

بر این اساس، اگر به هر نحو اطلاعاتی در حس مشترک ثبت گردد، فرد ادراک حسی پیدا می‌کند. چنان که می‌دانیم در فلسفه اسلامی میان مدرک بالذات (محسوس بالذات) و مدرک بالعرض (محسوس بالعرض) تفاوت وجود دارد (ابن سینا ۱۳۹۵، ۹۶) و مدرک حقیقی صورتی است که در حس مشترک قرار دارد.^۷ بهمنیار با اشاره به این مطلب می‌نویسد:

مدرک حقیقی و بالذات همان اثری است که در نفس حاصل می‌شود، و اما شیئی که این اثر آن است، پس به نحو بالعرض ادراک می‌شود، و بدین جهت حکم شده است که این مدرک دارای وجودی در خارج است یا دارای وجودی در خارج نیست.^۸ (بهمنیار ۱۳۷۵، ۷۴۶)

لذا تجربه و ادراک یک امر مادی و جسمانی ضرورتاً مستلزم وجود امری مادی و جسمانی در مقابل ما نیست. چنان که در ادامه بیان خواهد شد، این نکته را می‌توان دیدگاهی همسو با کارکردگرایی دانست.

۴. کارکردگرایی

ادراکات حسی (که از طریق حواس پنج‌گانه ادراک می‌شوند) بخشی از کیفیات ذهنی هستند.^۹ یعنی آنچه در پی دیدن، شنیدن، بوییدن، چشیدن و لمس شیئی نزد ما ادراک می‌شود، کیفیتی ذهنی است (مروارید ۱۳۹۵، ۱۶). کارکردگرایی در فلسفه ذهن در پی آن است که چیهستی حالت ذهنی را تبیین کند (مسلین ۱۳۹۱، ۲۱۷). کارکردگرایی نخستین بار از سوی هیلاری پاتنم (۲۰۱۶-۱۹۲۶ م) و در پی نقد دیدگاه‌های رفتارگرایانه صورت‌بندی و ارائه شد (Putnam 1975).^{۱۰} بر اساس کارکردگرایی، آنچه کیفیت ذهنی به واسطه آن، کیفیت ذهنی خاصی است، نقش کارکردی خاصی است که دارد (پوراسماعیل ۱۴۰۲، ۱۴۲). به عبارت دیگر، حالات ذهنی را می‌توان به وسیله کارکردهای علی آنها تعریف کرد (دیویس ۱۳۹۶، ۳۳). مثلاً ساعت (که شامل ساعت آفتابی، شنی، مکانیکی، دیجیتال و غیره می‌شود) عنوانی برای اشیائی است که نقش کارکردی یا علی یکسانی دارند که دارای «تحقق‌پذیری چندگانه» است، یعنی می‌تواند به صورت‌های مختلفی تحقق یابد.^{۱۱}

کارکردگرایی وابستگی و تعهدی به فیزیکالیسم^{۱۲} ندارد، زیرا این کارکرد می‌تواند در امری مادی و جسمانی و یا بُعدی غیرجسمانی از انسان (مثلاً نفس) تحقق یابد. بنابراین کارکردگرایی میان مادی‌انگاری و دوگانه‌انگاری بی‌طرف و خنثی است (لوین ۱۳۹۴، ۷۱). آنچه مهم است ایفای این نقش کارکردی است. هر کارکرد را امری تحقق می‌بخشد، مثلاً کارکرد چراغ به واسطه ادواتی که آن را ساخته‌اند تحقق می‌یابد. اگر حالات ذهنی نیز نوعی کارکرد باشند، باید چیزی وجود داشته باشد که آن کارکرد را محقق کند؛ اما لزومی ندارد که همیشه یک چیز ثابت و مشخص تحقق کارکرد را بر عهده داشته باشد. در این مورد دو دیدگاه در کارکردگرایی وجود دارد (Block 1980, 173-175).

۱. دیدگاه قابل جمع با فیزیکالیسم. جریان اول دیدگاه آرمسترانگ، لوئیس و اسمارت^{۱۳} است که کارکردگرایی با تقریر آنها را می‌توان به سود فیزیکالیسم به کار برد. مطابق این دیدگاه، کارکردگرایی نظریه‌ای است که تبیینی مفهومی از حالات ذهنی ارائه می‌دهد، و نه تبیینی وجودشناسانه، به این معنا که وجه اشتراک تمام حالات ذهنی را در یک حقیقت مفهومی مبتنی بر نوع کارکرد آن بیان می‌دارد، نه یک حقیقت خارجی که تحقق ملموس و خارجی داشته باشد. مفهوم یک حالت ذهنی مانند «درد» از آن جهت بر آن امر خارجی اطلاق شده است که نقش کارکردی مشخصی را ایفا می‌کند؛ چه این نقش در یک امر جسمانی تحقق یابد و چه در امری غیرجسمانی. اگر پیرو یک دیدگاه فیزیکالیستی باشیم، تفاوتی ندارد که این کارکرد مثلاً با تحریک عصب A تحقق یابد یا با تحریک عصب B. در حالات ذهنی، حقیقت وجودی و خارجی یک حالت ذهنی نقش کارکردی آن نیست، و کارکرد صرفاً وجه اشتراک مصداق‌های یک حالت ذهنی را مشخص می‌کند، به گونه‌ای که این مفهوم تمام ویژگی‌های هر مصداق دیگری از آن را نیز دارا باشد.

۲. دیدگاه مخالف با فیزیکالیسم. این دیدگاه که پاتنم و فودر^{۱۴} آن را مطرح کرده‌اند کارکردگرایی را مستلزم کذب فیزیکالیسم قلمداد می‌کند (مجموعه نویسندگان ۱۳۹۳، ۳۴-۳۵؛ Block 1980, 177). لازم به ذکر است که دیدگاه گروه اول گرچه به نفع فیزیکالیسم ارائه شده است، اصولاً تعهدی به فیزیکالیسم ندارد، بلکه تفاوت آن با گروه دوم در این است که دیدگاه دوم لزوماً غیرفیزیکالیستی است، حال آن که دیدگاه اول لزوماً این گونه نیست.

در دیدگاه دوم، کارکرد تحقق وجودی حالت ذهنی است، یعنی حالت ذهنی به جز کارکرد هیچ مابازائی در خارج ندارد. طبعاً در این دیدگاه کارکرد امری فیزیکی نیست. بنابراین، دیدگاه دوم نمی‌تواند حالات ذهنی را امری فیزیکی به شمار آورد و از این حیث غیرفیزیکی‌الستی است (مجموعه نویسندگان ۱۳۹۳، ۳۶-۳۷؛ block 1980، 178). در این دیدگاه نیز با این که حالت ذهنی را امری فیزیکی نمی‌داند، ضرورت ندارد که قائل به بُعدی غیرمادی برای انسان باشیم، بلکه حالت ذهنی با چیزی که صرفاً کارکرد آن است یکی انگاشته می‌شود و هیچ امر وجودی دیگری آن را نمایندگی نمی‌کند. لذا وجود نفس مجرد نیز ضرورتی نمی‌یابد.

گرچه هر دو دیدگاه بالا برای فیلسوفانی فیزیکی‌الست و مادی‌انگار جذاب بوده است، اما چنان که گفته شد می‌توانند با نظریاتی که انسان را واجد نفس مجرد یا بُعدی غیرمادی می‌دانند (دوگانه‌انگاری) قابل جمع باشند (لویس ۱۳۹۴، ۷۱). هیچ کدام از این دو دیدگاه تعهدی به جسم‌انگاری انسان ندارند. در هر دو دیدگاه می‌توانیم فرض کنیم کارکردی که مفهوم یک حالت ذهنی را مصداق می‌بخشد تحقق غیرمادی داشته باشد. این مطلبی است که از آن در تبیین خود از معاد جسمانی نفس استفاده خواهیم کرد.

۵. ملاک ادراک حسی با الهام از کارکردگرایی

با الهام از کارکردگرایی می‌توان تبیینی از حالات ذهنی به دست داد که انسان پس از مرگ جسمانی واجد حالات ذهنی ادراکات حسی باشد. بر این اساس، با الهام از کارکردگرایی قابل جمع با فیزیکی‌السم، ادراک حسی را می‌توان مصداق کارکردی دانست که تحقق‌پذیری چندگانه دارد و لزوماً وابسته به امر مادی و جسمانی نیست.

دیوید لوئیس در «درد مریخی و درد دیوانه» (Lewis 1980, 216-222) دیدگاهی کارکردگرایانه برای تبیین مفهوم «درد» نزد فردی دیوانه و فردی مریخی بیان می‌کند. در نظر وی مفهوم هر حالت ذهنی نقش علی خاصی را به عهده دارد که با علت‌ها و معلول‌های مشخصی همراه است. برای مثال، مفهوم درد مفهوم حالتی است که نقش علی خاصی را بر عهده دارد و هر حالتی که آن نقش را ایفا کند درد نامیده می‌شود (Lewis 1980, 218).^{۱۰} لوئیس درد را مفهومی غیرصلب می‌داند. منظور از مفهوم غیرصلب مفهومی است که در جهان‌های ممکن دیگر بتواند مصداق‌های دیگری بیابد. مثلاً «رنگ آسمان» یک مفهوم غیرصلب است، زیرا در جهان ما مصداق آن «آبی» است و می‌تواند در جهانی دیگر مصداق آن «قرمز» باشد. «رنگ آسمان» همیشه و در همه جهان‌های ممکن به یک مصداق و رنگ ثابت دلالت ندارد. از این روی، «رنگ آسمان» را یک دال غیرصلب می‌نامند. اما دالی همچون «آبی» دال صلب است، زیرا همواره بر مصداق ثابتی دلالت دارد و اگر آبی در جهان ممکن دیگری همین رنگ را نداشته باشد دیگر نمی‌تواند آبی باشد (مجموعه نویسندگان ۱۳۹۳، ۱۶۵).

اکنون انسانی را فرض بگیرید که دچار توهم دیداری است. او هر روز فردی را می‌بیند که اصلاً وجود ندارد. صدای او را هم می‌شنود، و تا وقتی اطرافیان دلایل محکمی ارائه نکنند، به هیچ وجه باور نمی‌کند که چنین انسانی وجود نداشته باشد. فرض این مسئله دشوار نیست، زیرا نمونه‌های واقعی نیز دارد. برای مثال، بیماران مبتلا به اسکیزوفرنی دارای اختلال هذیان هستند که این اختلال می‌تواند در ساحت هر یک از حواس پنجگانه روی دهد (انجمن روان‌پزشکی آمریکا ۱۴۰۲، ۱۷۳). فرد متوهم تجربه خود را این طور توصیف می‌کند: «من او را می‌بینم، من صدایش را می‌شنوم». آنچه فرد متوهم ادراک می‌کند عیناً و کاملاً مشابه چیزی است که یک فرد عادی از رویدادهای روزمره تجربه می‌کند. فرد متوهم خود را واجد ادراک حسی معطوف به آن فرد می‌داند. در فلسفه ذهن بر

سر این که آیا توهم حسی را نیز می‌توان سنخی از ادراک حسی به شمار آورد یا خیر، اختلاف نظر وجود دارد (پوراسماعیل ۱۳۹۵، ۶۷). بر این اساس، می‌توان ادراک حسی را به گونه‌ای تبیین کرد که مفهوم آن وابستگی ذاتی به تحقق‌گرهای آن نداشته باشد. در این صورت ادراک حسی حتی می‌تواند برای موجوداتی که اندام حسی ندارند تحقق پذیرد.

می‌توان از تبیین فیلسوفان مسلمان از ادراک حسی تقریری غایت‌شناختی ارائه کرد. بر این اساس، ادراک حسی هدف مشخصی را تحقق می‌بخشد که ادراک معرفت‌شناختی از محسوسات است. در این تقریر، ادراک حسی می‌تواند منشأ مادی (فرایند مستقیم ادراک حسی) یا غیرمادی (فرایند معکوس) داشته باشد. همچنین بر اساس این تقریر، تفاوتی ندارد که نحوه مواجهه با شیء مادی و شکل‌گیری ادراک حسی در نفس (در حس مشترک) بر اساس دیدگاه کدام یک از سه مکتب اصلی در فلسفه اسلامی باشد. بنابراین از منظر غایت‌شناسانه، به نظر می‌رسد کارکرد ادراک حسی در تمام دیدگاه‌های فیلسوفان مسلمان یکسان است. کارکرد ادراک حسی بر اساس دیدگاه‌های مختلف در فلسفه اسلامی خروجی مشخصی دارد و ایفای نقش کارکردی ادراک حسی منجر به نتیجه واحدی می‌شود که پدید آمدن صورت‌هایی در حس مشترک است. چنان که ابن‌سینا می‌نویسد:

و صورت اگر در حس مشترک باشد، حس می‌شود ... تا جایی که اگر صورت کاذبی در آن منطبع شود، آن را حس می‌کند؛ همان طور که این حالت بر کسانی که صفرا در آنها غلبه کرده است (ممرورین) عارض می‌شود. (ابن‌سینا ۱۴۰۴، ۲: ۱۳۳)^{۱۶}

مراد از صورت کاذب صورتی است که ساخته ذهن و متخیله فرد است و منشأ بیرونی ندارد (نک. انواری ۱۴۰۲، ۹۷). سهروردی نیز می‌نویسد:

اگر نقشی که در حس مشترک حاصل می‌شود از جانب متخیله باشد، امری شیطانی و کاذب است. (سهروردی ۱۳۸۰-ب، ۴۹۵)^{۱۷}

برای فرد مدرک، این صورت‌ها صور حسی هستند و فرد ادراکی کاملاً مشابه ادراک حسی دارد. در آثار فیلسوفان مسلمان به چنین ادراکاتی برای بیماران در موارد متعدد اشاره شده است، همچون بیمارانی که دچار سرسام یا صرع هستند یا کسانی که بر مزاج آنها صفرا یا سودا غالب شده است (ابن‌سینا ۱۳۷۵، ۳: ۴۰۳؛ سهروردی ۱۳۸۰-الف، ۱۰۰-۱۰۱؛ بهمنیار ۱۳۷۵، ۷۹۸؛ شهرزوری ۱۳۸۵، ۳: ۶۶۰، ۶۶۲).^{۱۸}

بنابراین، می‌توان ناظر به نظریات مربوط به ادراک حسی در فلسفه اسلامی و با الهام از تبیین کارکردگرایانه از حالت ذهنی، چیزی را که باعث می‌شود یک ادراک را ادراک حسی بدانیم کارکردی به شمار آورد که به هر ترتیب نقش کارکردی این ادراک را ایفا می‌کند و غرض و غایت آن را محقق می‌سازد. زمانی که کسی شهوداً خود را واجد یک ادراک حسی می‌داند، این کارکرد در حال تحقق است، و برای آن که آن تجربه را یک ادراک حسی بدانیم، ضرورت ندارد که حتماً تحقق‌گر خاصی (ورودی خاصی) در میان باشد. عامل محرک برای این کارکرد می‌تواند هر چیزی باشد که به نحو خاصی سبب ایفای نقش علی مورد نظر شود، و این کارکرد نیز خود علت صدور چیزی می‌شود که می‌توان آن را خروجی و حاصل کارکرد دانست. ادراک حسی مطابق تقریر بالا وابستگی به ابزارهای حسی ندارد، بلکه بدون وساطت اندام‌های حسی نیز می‌تواند تحقق یابد. چنان که گفته شد، تجربه فردی که دچار توهم حسی است یک نمونه واقعی برای چنین فرضی به شمار می‌آید. طبعاً زمانی که ادراک حسی مستلزم اندام حسی یا

حتی جهان مادی نباشد، می‌تواند در جهانی غیرمادی نیز عیناً تحقق پذیرد. تحقق چنین کارکردی در جهانی غیرمادی به منزله از سر گذراندن یک تجربه حسی و جسمانی برای فردی است که جسم ندارد و در عالمی غیرمادی قرار گرفته است. ملاک نام‌گذاری یک تجربه به تجربه حسی و جسمانی این است که برای انسان‌هایی که در قید حیات دنیایی هستند، در اغلب قریب به اتفاق موارد (به جز آنچه از طریق فرایند معکوس ادراک می‌شود)، تجربه این‌چنینی با وساطت اندام حسی و ناشی از یک امر جسمانی است، نه این که در همه موارد وساطت حس و جسم ضرورت داشته باشد.

۶. معاد جسمانی

بحث بر سر امکان جسمانی بودن معاد در سنت اسلامی پر دامنه بوده است. ابن‌سینا امکان وجود بدن جسمانی در معاد را همراه با نفس عقلاً محال می‌دانست (ابن‌سینا ۱۳۸۲، ۱۱۴)، گرچه به دلیل پایبندی دینی خود آن را پذیرفت (ابن‌سینا ۱۳۷۶، ۴۶۰). فیلسوفان دیگری همچون ملاصدرا معاد جسمانی را پذیرفتند، اما از جسم تفسیری ارائه کردند که با جسم مادی عنصری مطابق نبود. ملاصدرا جسم مثالی را مطرح کرد و معاد جسمانی را همراهی جسم مثالی با نفس مجرد دانست (ملاصدرا ۱۳۹۴، ۳۶۲). از سوی دیگر، متکلمین با تأکید بر ظاهر متون دینی احیای جسم انسان را در معاد ضروری می‌دانستند، اما شبهاتی مانند شبهه «آکل و مأکول» یا «اعاده معدوم» راه را بر توجیه عقلی معاد جسمانی دشوار می‌کرد (حلی ۱۴۰۸، ۳۸۰-۳۸۲).^{۱۹} در این مقاله با الهام از کارکردگرایی، جسمانی بودن معاد به معنای «داشتن ادراک حسی» در روز قیامت تفسیر شده است.

برخی از اندیشمندان استدلال بر معاد جسمانی را غیرلازم دانسته‌اند و برخی دلایلی در مورد آن اقامه کرده‌اند (رضایی ۱۳۹۴، ۱۶۳، ۱۷۲). خواجه نصیرالدین طوسی در تخرید الاعتقاد دو استدلال عقلی بر ضرورت معاد جسمانی ارائه کرده است که بدین شرح‌اند:

ضرورت وفای به عهد و حکمت الهی اقتضا می‌کند که برانگیختن انسان‌ها ضروری باشد، و جسمانی بودن این برانگیختن در دین پیامبر ضروری است، در حالی که وقوع آن نیز امکان‌پذیر است.^{۲۰}

یکی از دلایل ضرورت معاد وفا کردن به وعده‌هایی است که پروردگار داده است، و دیگری اقتضای حکمت خداوند که تناسب میان عمل و ثواب یا عقاب است، و چنین چیزی در ساحت محدود دنیا امکان‌پذیر نیست. هر دو دلیل با فرض معاد جسمانی به معنایی که در این مقاله تقریر شد نیز سازگار است و دیدگاه‌های رایج را بر دیدگاه طرح‌شده در این مقاله برتری نمی‌دهد. به بیان روشن‌تر، مطابق این ادله عقلی، اگر معاد جسمانی صرفاً «داشتن ادراک حسی» در نفس انسان باشد، وعده‌های پروردگار برای آن که انسان لذت یا دردی را تجربه کند وفاپذیر است و مقتضای حکمت الهی نیز محقق خواهد شد، و لذا دیگر ضرورتی برای حضور و همراهی جسم مادی با نفس مجرد وجود ندارد.

برای نزدیک‌تر شدن به ذهن، مثال فرد متوهم را بار دیگر پیش می‌کشیم. اگر فردی توهم دیدار با یک فرد زیبا و خوش‌سخن را داشته باشد و از این ملاقات و مکالمه لذت ببرد، خود کاملاً بر این باور است که امری جسمانی و مادی را تجربه کرده است. دلیل این امر را تحقق نقش کارکردی ادراک حسی دانستیم، بدون حضور عاملی که ابزار و اندام حسی را واقعاً تحریک کند. بنابراین یک تجربه حسی لذت‌بخش بدون وجود امر مادی لذت‌آفرین امکان‌پذیر است، چرا که تجربه حسی ضرورتاً نیازمند اندام حسی نیست.

خلاصه آن که چون ادله عقلی مربوط به ضرورت معاد جسمانی ناظر بر تجربه یک امر لذت بخش یا دردناک است، تحقق آن در ساحت ادراکی و معرفتی امکان پذیر است و ضرورت حضور جسم را پیش نمی کشد. چنان که پیش تر نیز گفته شد، جسمانی نامیدن چنین معادی به دلیل ادراکی است که عیناً مشابه ادراک جسمانی است. گرچه در قریب به اتفاق آثار فلسفی و کلامی فیلسوفان، جسمانی بودن معاد را وابسته به تحقق امر وجودی جسمانی در ساحت پس از مرگ دانسته اند، و به عبارتی جسمانیت فیزیکی را شرط لازم برای تحقق معاد جسمانی دانسته اند، اما به نظر می رسد که چنین شرطی لازم نیست. جسمانی بودن یک چیز برای انسان ها یا هر موجود مدرک دیگری، چیزی نیست جز «جسمانی درک شدن» آن چیز. وقتی چیزی برای ما دارای ماده به نظر می رسد و شاهدی خلاف آن وجود ندارد، آن را جسمانی می دانیم. فرد متوهم هم تا زمانی که شواهد کافی برای خطا بودن ادراک خود نیافته باشد، آن را درست و مطابق واقع می پندارد. ادراک امر جسمانی با واقعیت داشتن امر جسمانی دو مقوله متفاوت هستند. و وقتی قرار است که انسان یک امر جسمانی را «ادراک» کند، این جسمانی بودن صرفاً از منظر معرفت شناسانه حائز اهمیت است، و نه وجود شناسانه.

جسمانی بودن معاد نیز، زمانی که قرار است برای انسان تحقق پذیرد، تنها می تواند به این معنا باشد که انسان آن را به صورت جسمانی درک کند. برای انسان وجود داشتن یا نداشتن یک چیز صرفاً بر اساس پدیدار آن است، و بنابراین صرفاً به این معناست که «به صورت موجود درک می شود» یا «به صورت موجود درک نمی شود». بنابراین برای تحقق یک حیات جسمانی برای انسان، کافی است که انسان چنین ادراک کند که در حال یک حیات جسمانی است. چنین انسانی هرگز تصور نمی کند که واقعیت غیر از این باشد، مگر آن که شاهدی معتبرتر از آنچه ادراک می کند با آن مخالفت کند. بر این اساس، جسمانی بودن معاد امری است که به نحوه ادراک انسان وابسته است، و به تعبیر دیگر، جنبه معرفت شناسانه دارد تا وجود شناسانه. ملاک جسمانی بودن معاد برای یک انسان آن است که آن انسان معاد را به گونه ای تجربه کند که عیناً مشابه تجربه یک امر جسمانی باشد.

اجمالاً به نظر می رسد اگر «مقصود» و «مخاطب» ادیان و متون مقدس را در نظر داشته باشیم، این تبیین از معاد جسمانی می تواند با آنچه در متون مقدس مطرح شده است قابل جمع باشد. تبیین حاضر از معاد جسمانی، با شهود انسان از یک تجربه جسمانی سازگار است و لذا این تفسیر از معنای معاد جسمانی، معقول است. اگر این معنا را بپذیریم، هیچ کدام از محذورات عقلی گذشته برای اثبات معاد جسمانی پیش کشیده نمی شود. شبهاتی مثل «آکل و مأکول» و «اعاده معدوم» نیز منحل خواهند شد، زیرا تمام این شبهات ناظر بر «وجود» امر جسمانی در معاد است، و نه «ادراک» امور آن چنان که جسمانی باشند. همچنین ادراک لذت و الم در این صورت بسیار بیشتر و شدیدتر از تبیین های دیگر از معاد جسمانی است. چنان که لاهیجی می نویسد:

ملذ و مودى فى الحقیقه صورت مرتسمه در حس مشترک است، خواه از ماده خارجیه متأدى به وی شود و خواه از متخیله و از قوای داخله مرتسم در او گردد. بلکه لذت صور متخیله به غایت اتم و آشد و اصفی و ألطف از لذت صور مادیه است. (فیاض لاهیجی ۱۳۸۳، ۶۴۲)

۷. امکان معاد جسمانی بر اساس خوانش مختار

چنان که گفته شد اشیاء حسی (از جمله بدن انسان) معلوم بالعرض و حواس ظاهری علل معدّه ایجاد صورت حسی (معلوم بالذات) در حس مشترک هستند. از آنجا که از نظر فلاسفه اسلامی از طریق فرایند معکوس نیز می توان

صورت حسی در حس مشترک ایجاد کرد، با الهام از کارکردگرایی، ایجاد صورت حسی در حس مشترک را کارکرد ادراک حسی در نظر می‌گیریم.

بنابراین برای ادراک حسی نیازی به مواجهه حسی با اشیاء (از جمله بدن انسان) نیست و انسان می‌تواند بدون داشتن بدن مادی در روز قیامت، ادراکی حسی از بدن خود داشته باشد. عدم وابستگی معاد جسمانی به ادراک حسی را بر اساس تقریری که ارائه شد می‌توان به شکل زیر صورت‌بندی کرد:

۱. معاد جسمانی، زندگی انسان پس از مرگ، همراه با تجربه‌هایی است که عیناً مشابه تجربه‌های جسمانی است.
۲. همه تجربه‌های جسمانی انسان وابسته به ادراک حسی است. هر تجربه‌ای که به واسطه ادراک حسی فراچنگ قوای ادراکی انسان آید، تجربه‌ای حسی و جسمانی است.
۳. حسی بودن یک ادراک به کارکردی وابسته است که متحقق می‌شود (ادراک حسی نقش کارکردی مشخصی را ایفا می‌کند).

۴. خروجی ادراک حسی صورت‌های خاصی هستند که در حس مشترک شکل می‌گیرند (خروجی کارکرد ادراک حسی از سنخ رفتار یا حالت بدنی نیست).

۵. هر تجربه‌ای که طی آن صورت‌هایی در حس مشترک تشکیل شوند یک تجربه حسی و جسمانی است. (از ۲ تا ۴)
۶. حسی بودن ادراک به کارکرد غایت‌شناختی ادراک حسی و نقش کارکردی‌ای وابسته است که ایفا می‌شود، و نه به نوع ورودی آن. هر ورودی‌ای که سبب شود نقش کارکردی ادراک حسی ایفا گردد، عامل ادراک حسی است.

۷. ادراک حسی ضرورتاً مستلزم اندام‌ها و ابزارهای حسی نیست. (بر اساس ۶)

۸. تجربه جسمانی ضرورتاً مستلزم اندام‌ها و ابزارهای حسی نیست. (بر اساس ۵ و ۷)

۹. معاد جسمانی مستلزم اندام‌ها و ابزارهای حسی نیست. (بر اساس ۱ و ۸)

از آنجا که ضرورت حضور جسم در معاد جسمانی به آن است که ادراکاتی جسمانی پدید آیند، زمانی که فراهم آمدن مدرکات حسی مستلزم جسم نباشد، دیگر حضور جسم برای آن که یک تجربه جسمانی باشد ضرورتی ندارد. بنابراین معاد جسمانی بدون حضور جسم مادی نیز امکان‌پذیر است. در این صورت هیچ کدام از محذوراتی که فلاسفه را به رد معاد جسمانی ملزم کرده است، در اینجا پیش نمی‌آید،^{۲۱} و حتی نیازی به اثبات جسم مثالی و اخروی نیز نداریم.

۸. مقایسه خوانش مختار با معاد جسمانی ملاصدرا

در معادشناسی صدرایی سخن از جسم مثالی است که همراه جسم مادی وجود دارد، اما با مرگ جسم مادی از بین نمی‌رود و ثواب و عقاب اخروی نیز به آن تعلق می‌گیرد (ملاصدرا ۱۳۸۷-ب، ۱۱۷؛ پویان ۱۳۸۸، ۵۴۹). در حکمت متعالیه ارتباط نفس با بدن (چه مادی و چه مثالی) را مقوم آن دانسته‌اند (عبودیت ۱۳۹۱، ۳: ۴۴۲).

اما در تقریری که در این مقاله ارائه شده است، نیازی به جسم مثالی نیست، بلکه همان نفس مجرد برای تحقق معاد جسمانی کافی است. جسمانی بودن معاد، یا هر امر دیگری، وابسته به تجربه‌ای است که مدرک از سر می‌گذراند. اگر تحقق یک تجربه جسمانی بدون حضور جسم امکان‌پذیر باشد، آن تجربه هیچ تفاوتی با تجربه‌ای که به واسطه جسم تحقق می‌پذیرد نخواهد داشت. بنابراین اساساً سخن گفتن از تمایز آن برای انسان بی‌معنا است، و دلیلی بر اصرار برای حضور جسم در آن ساحت وجود نخواهد داشت.

نکته دیگر در معاد جسمانی ملاصدرا آن است که محسوسات عالم آخرت را نوع دیگری از محسوسات دانسته و می‌نویسد: «محسوسه لا بهذه الحواس الطبيعية، بل موجودة في عالم الآخرة محسوسة بحواس أخروية» (ملاصدرا ۱۹۹۰، ۹: ۱۷۵؛ نیز نک. آذریان ۱۳۹۴، ۴۳). اما بر اساس خوانش مختار از معاد جسمانی در این مقاله، محسوسات اخروی مشابه محسوسات دنیوی خواهند بود. چنان که ذکر شد، تفسیر رایج از معاد جسمانی، ادراک جسم از طریق فرایند مستقیم ادراکی است و تفسیر ارائه شده در این مقاله بر اساس فرایند معکوس ادراکی شکل گرفته است.

چنان که دیدیم، این تبیین از معاد جسمانی بدون نیاز به بدن فیزیکی، ادراک حسی از بدن را ملاک جسمانی بودن معاد دانسته است. بر این اساس، دیگر نیازی به در نظر گرفتن بدن برزخی و بدن اخروی نیست (نک. سبزواری ۱۳۸۳، ۴۱۴)، و تبیین ساده‌تر از معاد جسمانی ارائه شده است و اشکالات وارد بر معاد جسمانی ملاصدرا (نک: آذریان ۱۳۹۴، ۲۳۱) بر این تبیین وارد نیست.

با این حال اگر معاد جسمانی را بدین نحو، غیرمادی و معرفت‌شناختی تبیین کنیم، این سؤال مطرح می‌شود که عامل ایجاد ادراک حسی در آخرت چیست؟ به عبارت دیگر، چه ورودی‌ای در آخرت باعث ایجاد خروجی صورت حسی در حس مشترک می‌شود؟ این پرسش می‌تواند در مکاتب مختلف فلسفه اسلامی پاسخ‌های متفاوتی داشته باشد. آنچه باعث می‌شود تا برای نفس در آخرت پاداش یا عقاب حسی ایجاد شود، می‌تواند واهب الصور (عقل فعال) یا حتی خود نفس فرد باشد.

ممکن است در اینجا پرسشی مشابه مسئله مغز در خمره (Putnam 1981) نیز مطرح شود. بدین نحو که اگر معاد جسمانی فقط جنبه معرفت‌شناختی دارد، پس زندگی فعلی نیز می‌تواند صرفاً نوعی ادراک جسمانی باشد و تحقق فیزیکی نداشته باشد. این اشکال نقضی بر مدعای این مقاله وارد نمی‌سازد، زیرا حتی به فرض عدم وجود هیچ جهان مادی، و جنبه معرفت‌شناختی داشتن تمام ادراکات انسان از جهان ماده و از جسم، همچنان فرض «امکان تحقق معاد جسمانی در جهان غیرمادی» قابل دفاع است. لذا اثبات وجود یک جهان مادی در نشئه فعلی، مسئله جداگانه‌ای است که تداخلی با مسئله این مقاله ندارد. به عبارت دیگر، در این تبیین، جسمانی بودن یک تجربه را وابسته به نحوه ادراکی می‌دانیم که در آن تجربه اتفاق می‌افتد، و وجود یا عدم یک جهان خارجی مادی در این تبیین بی‌اهمیت است.

۹. نتیجه‌گیری

در این مقاله با بررسی ملاک ادراک حسی از دید فلاسفه اسلامی، و با الهام از رویکرد کارکردگرایی در فلسفه ذهن، نشان داده شد که معاد جسمانی می‌تواند بدون وجود خارجی اجسام حسی تحقق یابد. در صورتی که ملاک جسمانی بودن معاد را داشتن تجربه‌ای در آخرت مطابق تجربه‌های حسی در این دنیا بدانیم، بر اساس دیدگاه فلاسفه اسلامی، که ملاک حسی بودن ادراک را پدید آمدن صورت در حس مشترک دانسته‌اند، می‌توان معاد جسمانی‌ای را در نظر گرفت که ادراکات حسی به عنوان حالاتی ذهنی، بدون حضور اشیاء مادی، توسط عامل دیگری که نقش کارکردی مشابهی با ادراکات حسی دارد، در فرد ایجاد شوند. تبیین فلاسفه اسلامی از نحوه ادراک حسی موجودات غیرمادی که فرایند ادراک معکوس نامیده شده است مؤید این دیدگاه است. در این فرایند معکوس، بر اثر ملاقات با موجود غیرمادی، نقشی در حس مشترک ایجاد می‌شود و فرد بدون آن که اطلاعاتی از حواس پنجگانه حسی خود دریافت

کند، از آن موجود غیرمادی، تجربه حسی پیدا می‌کند. بر این اساس نوعی معاد جسمانی غیرفیزیکی و معرفت‌شناختی مطرح می‌شود که از دیدگاه کارکردگرایی دارای ملاک جسمانی بودن است. در این صورت بدون نیاز به پرداختن به اشکالات مطرح‌شده در مورد معاد جسمانی فیزیکی و بدون نیاز به مثالی دانستن بدن اخروی، می‌توان از معاد تقریری جسمانی ارائه داد که جوابگوی دلایل عقلانی بر ضرورت معاد جسمانی است. این تفسیر معرفت‌شناختی از جسمانی بودن معاد با دیدگاه قائلان به معاد روحانی نیز سازگار است.

کتاب‌نامه

- ابن سینا، حسین بن عبدالله. ۱۳۷۵. *الاشارات والتنبیهات*. شرح خواجه نصیرالدین طوسی. قم: نشر البلاغة.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله. ۱۳۷۶. *الالهیات من کتاب الشفاء*. تحقیق آیه الله حسن حسن‌زاده آملی. قم: بوستان کتاب قم.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله. ۱۳۷۹. *النجاه من الغرق فی بحر الضلالات*. تهران: دانشگاه تهران.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله. ۱۳۸۲. *الأضحویة فی المعاد*. تصحیح حسن عاصی. تهران: شمس تبریزی.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله. ۱۳۹۵. *النفس من کتاب الشفاء*. تحقیق آیت‌الله حسن حسن‌زاده آملی. قم: بوستان کتاب قم.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله. ۱۴۰۴ ق. *الشفاء (الطبیعیات)*. تحقیق جورج قنوتی و سعید زاید. تصدیق ابراهیم مدکور. قم: کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله. ۱۹۵۳ م. *رسالة فی النفس وبقائها و معادها*. در *رسائل ابن سینا*. تصحیح: حلمی ضیاء اولکن. استانبول: دانشکده ادبیات.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله. ۲۰۰۷ م. *رسالة احوال النفس*. پاریس: دار بیبلون.
- ابن عربی، محی‌الدین. بی‌تا. *الفتوحات المکیة*. بیروت: دار إحياء التراث العربی.
- انجمن روان‌پزشکی آمریکا، ۱۴۰۲. *راهنمای تشخیصی و آماری اختلال‌های روانی متن بازنگری شده*. ترجمه فرزین رضاعی و دیگران. تهران: ارجمند.
- انواری، سعید. ۱۴۰۲. «نظریه فرآیند معکوس و کاربرد آن در تبیین نحوه مشاهده و اطلاع از امور غیبی توسط ابن‌سینا و شیخ اشراق». *فلسفه* ۴۰: ۸۳-۱۰۰.
- آذریان، رضا. ۱۳۹۴. *بازخوانی معاد جسمانی صدرائی*. قم: انتشارات حکمت اسلامی.
- آشتیانی، جلال‌الدین. ۱۳۸۱. *شرح بر زاد المسافر*. قم: بوستان کتاب قم.
- بهمنیار، ۱۳۷۵. *التحصیل*. تصحیح مرتضی مطهری. تهران: دانشگاه تهران.
- پاتنم، هیلاری. ۱۴۰۱. *منتخب مقاله‌های فلسفی*. تدوین کاوه لاجوردی. تهران: نشر نو.
- پوراسماعیل، یاسر. ۱۳۹۵. «واقعیت و مسائل پیش روی نظریه‌های ادراک حسی». *نقد و نظر* ۸۲: ۶۲-۹۴.
- پوراسماعیل، یاسر، و احمد رضا همتی مقدم. ۱۴۰۲. *بررسی مسئله کیفیات ذهنی*. قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
- پویان، مرتضی. ۱۳۸۸. *معاد جسمانی در حکمت متعالیه*. قم: بوستان کتاب.
- تای، مایکل. ۱۴۰۲. «کیفیات ذهنی». ترجمه یاسر پوراسماعیل. در *دانشنامه فلسفه استنفورد* (جلد ۱۱)، *فلسفه ذهن فلسفه علم*. تهران: ققنوس.
- چیتیک، ویلیام. ۱۳۹۲. *عواالم خیال*. ترجمه قاسم کاکایی. تهران: هرمس.
- حلی، جمال‌الدین حسن بن یوسف. ۱۴۰۸ ق. *کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد*. بیروت: مؤسسة الأعلمی للمطبوعات.
- دیویس، مارتین. ۱۳۹۶. *فلسفه ذهن*. ترجمه مهدی ذاکری. تهران: انتشارات حکمت.
- رضائی، غلامرضا. ۱۳۹۴. *معاد جسمانی از منظر صاحب نظران مسلمان*. قم: نشر رائد.

- ریونزکرافت، ایان. ۱۳۹۲. فلسفه ذهن: یک راهنمای مقدماتی. ترجمه حسین شیخ‌رضایی. تهران: صراط.
- سبزواری، ملاهادی. ۱۳۸۳. اسرار الحکم. تصحیح کریم فیضی. قم: مطبوعات دینی.
- سهروردی، شهاب‌الدین. ۱۳۸۰-الف. التلویحات اللوحیه و العرشیه. در مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج. ۱. تصحیح هانری کربن. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- سهروردی، شهاب‌الدین. ۱۳۸۰-ب. حکمة الاشراق. در مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج. ۲. تصحیح هانری کربن. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- سهروردی، شهاب‌الدین. ۱۳۸۰-ج. رساله فی اعتقاد الحکماء. در مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج. ۲. تصحیح هانری کربن. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- سهروردی، شهاب‌الدین. ۱۳۸۰-د. المشارع والمطارحات. در مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج. ۱. تصحیح هانری کربن. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- سهروردی، شهاب‌الدین. ۱۳۸۰-ه. هیاکل النور. در مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج. ۳. تصحیح سیدحسین نصر. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- شهرزوری، شمس‌الدین محمد. ۱۳۸۵. رسائل الشجرة الإلهية فی علوم الحقائق الربانية. تصحیح نجفقلی حبیبی. تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
- طباطبایی، سید محمدحسین. ۱۳۷۵. اصول فلسفه و روش رئالیسم. تعلیق مرتضی مطهری. تهران: صدرا.
- عبودیت، عبدالرسول. ۱۳۹۱. درآمدی به نظام حکمت صدرائی. تهران: انتشارات سمت.
- فیاض لاهیجی، ملاعبدالرزاق. ۱۳۸۳. گوهر مراد. تصحیح مؤسسه تحقیقاتی امام صادق. تهران: نشر سایه.
- لوین، جنت، و جورج گراهام. ۱۳۹۴. رفتارگرایی و کارکردگرایی. ترجمه یاسر پوراسماعیل. تهران: ققنوس.
- مجموعه نویسندگان. ۱۳۹۳. نظریه کارکردگرایی در فلسفه ذهن. ترجمه یاسر پوراسماعیل. قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
- مروارید، هاشم. ۱۳۹۵. دوگانه‌گرایی جوهری. تهران: هرمس.
- مسلمین، کیت. ۱۳۹۱. درآمدی به فلسفه ذهن. ترجمه مهدی ذاکری. قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
- ملاصدرا، محمد بن ابراهیم. ۱۳۸۷-الف. سه رساله فلسفی. تصحیح سید جلال‌الدین آشتیانی. قم: مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی.
- ملاصدرا، محمد بن ابراهیم. ۱۳۸۷-ب. المظاهر الإلهية فی أسرار العلوم الكمالية. تصحیح سید محمد خامنه‌ای. تهران: بنیاد حکمت صدرا.
- ملاصدرا، محمد بن ابراهیم. ۱۳۹۴. الشواهد الربوبية فی المناهج السلوکية. تصحیح و تعلیق سید جلال‌الدین آشتیانی. قم: بوستان کتاب قم.
- ملاصدرا، محمد بن ابراهیم. ۱۹۹۰ م. الحکمة المتعالیة فی اسفار العقلية الاربعة. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- واعظی، محمدجواد. ۱۴۰۲. معاد جسمانی و حشر عنصری: بازخوانی تحقیقی و تطبیقی آرای حکیمان مسلمان با نگاهی به آیات و روایات. قم: بوستان کتاب.
- هیوئیت، پل جی. ۱۴۰۱. فیزیک مفهومی. ترجمه منیژه رهبر. تهران: انتشارات فاطمی.

Bibliography

American Psychiatric Association. 2024. *Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders* (Dsm-5-tr). Translated by Farzin Rezaei et al. Tehran: Arjmand. (In Persian)

- Anvari, Saeed. 2023. "The Theory of the Reverse Process and its Application in Explaining the Way of Observing and Knowing about Occult Matters by Ibn Sīnā and Sheykh Eshraq." *Falsafeh* 40: 83-100. (In Persian)
- Ashtiani, Jalal-ed-Din. 2003. *Sharḥ bar Zād al-Mūsāfir*. Qom: Bustan-i Kitab-i Qom. (In Persian)
- Azarian, Reza. 2016. *Rereading Sadraian Bodily Resurrection*. Qom: Intisharat-i Hikmat-i Islami. (In Persian)
- Bahmanyār. 1996. *Al-Taḥṣīl*. Edited by Morteza Motahhari. Tehran: University of Tehran Press. (In Arabic)
- Block, Ned. 1980. "What is Functionalism?." *Reading in Philosophy of Psychology* 1: 171-184.
- Chittick, William. 2014. *Imaginal Worlds*. Translated by Ghasem Kakaei. Tehran: Hermes. (In Persian)
- Davies, Martin. 2018. *The Philosophy of Mind*. Translated by Mehdi Zakiri. Tehran: Intesharat-i Hekmat. (In Persian)
- Fayyāḍ Lāhijī, Mulla 'Abd-Al-Razzāq. 2005. *Guhar-i Murād*. Edited by Mu'assisih-yi Tahqiqati-yi Imam Sadiq. Tehran: Nashr-i Sayeh. (In Persian)
- Group of Authors. 2015. *Functionalism Theory in the Philosophy of Mind*. Translated by Yasser Pouresmaeil. Qom: Islamic Sciences and Culture Academy. (In Persian)
- Hempel, Carl. 2012. *Selected Philosophical Essays*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hewitt, Paul G. 2023. *Conceptual Physics*. Translated by Manizheh Rahbar. Tehran: Intesharat-i Fatimi. (In Persian)
- Hillī, Jamāl al-Dīn Hasan ibn Yūsuf. 1988. *Kashf al-Murād fī Sharḥ Tajrīd al-I'tiqād*. Beirut: Mu'assasah al-'Alami li-l-Matbu'at. (In Arabic)
- Ibn Arabī, Muḥyiddīn. (n.d). *Al-Futūḥāt al-Makkiyya*. Beirut: Dar Ihya' al-Turath al-Arabi. (In Arabic)
- Ibn Sīnā, Ḥusayn bin 'Abdullāh (Avicenna). 1953. "Risāla fī al-Nafs wa Baqā'ihā wa Ma'ādiḥā". In *Rasā'il ibn Sīnā*, Edited by Hilmi Ziya Ulken. Istanbul: Daneshkadeh-yi Adabiyat. (In Arabic)
- Ibn Sīnā, Ḥusayn bin 'Abdullāh (Avicenna). 1984. *Al-Shifā' (Al-Ṭabī'īyyāt)*. Edited by Georges Anawati and Saeed Zayed. Prefaced by Ibrahim Madkour. Qom: Kitabkhanah-yi Ayatollah Mar'ashi Najafi. (In Arabic)
- Ibn Sīnā, Ḥusayn bin 'Abdullāh (Avicenna). 1996. *Al-Ishārāt wa-l-Tanbīhāt*. Commented by Naṣīr al-Dīn al-Ṭūsī (al-Tusi). Qom: Nashr al-Balagha. (In Arabic)
- Ibn Sīnā, Ḥusayn bin 'Abdullāh (Avicenna). 1998. *Al-Ilāhiyyāt min Kitāb al-Shifā'*. Edited by Hassan Hassanzadeh Amoli. Qom: Bustan-i Kitab-i Qom. (In Arabic)
- Ibn Sīnā, Ḥusayn bin 'Abdullāh (Avicenna). 2000. *Al-Najāt min al-Gharq fī Baḥr al-Ḍalālāt*. Tehran: University of Tehran Press. (In Arabic)
- Ibn Sīnā, Ḥusayn bin 'Abdullāh (Avicenna). 2004. *Al-Aḍḥawiyya fī-l-Ma'ād*. Edited by Hassan 'Asi. Tehran: Shams Tabrizi. (In Arabic)
- Ibn Sīnā, Ḥusayn bin 'Abdullāh (Avicenna). 2007. *Risāla Aḥwāl al-Nafs*. Paris: Dar Biblion. (In Arabic)
- Ibn Sīnā, Ḥusayn bin 'Abdullāh (Avicenna). 2017. *Al-Nafs min Kitāb al-Shifā'*. Edited by Hassan Hassanzadeh Amoli. Qom: Bustan-i Kitab-i Qom. (In Arabic)
- Levin, Janet, & George Graham. 2016. *Functionalism and Behaviorism*. Translated by Yasser Pouresmaeil. Tehran: Qoqnoos. (In Persian)
- Lewis, Dawid. 1980. "Mad Pain and Martian Pain?." *Reading in Philosophy of Psychology* 1: 216-222.
- Maslin, Keith. 2013. *An Introduction to the Philosophy of Mind*. Translated by Mehdi Zakari. Qom: Islamic Sciences and Culture Academy. (In Persian)

- Morvarid, Hashem. 2016. *Substantive Dualism*. Tehran: Hermes. (In Persian)
- Mullā Ṣadrā, Muḥammad ibn Ibrāhīm (Mulla Sadra). 1990. *Al-Ḥikma al-Muta‘aliyya fī Asfār al-‘Aqliyya al-‘Arba‘a*. Beirut: Dar Ihya’ al-Turath al-Arabi. (In Arabic)
- Mullā Ṣadrā, Muḥammad ibn Ibrāhīm (Mulla Sadra). 2009a. *Si Risālih-yi Falsafī* (Three Philosophical Treatises). Edited by Seyyed Jalal-ed-Din Ashtiani. Qom: Markaz-i Intisharat-i Daftar-i Tablighat-i Islami. (In Arabic)
- Mullā Ṣadrā, Muḥammad ibn Ibrāhīm (Mulla Sadra). 2009b. *Al-Maẓāhir al-Ilāhiyya fī Asrār al-‘Ulūm al-Kamāliyya*. Edited by Seyyed Mohammad Khamenei. Tehran: Bonyad-i Hikmat-i Sadra. (In Arabic)
- Mullā Ṣadrā, Muḥammad ibn Ibrāhīm (Mulla Sadra). 2016. *Al-Shawāhid al-Rubūbiyya fī-l-Manāhij al-Sulūkiyya*. Edited by Seyyed Jalal-ed-Din Ashtiani. Qom: Bustan-i Kitab-i Qom. (In Arabic)
- Pouresmaeil, Yasser, & AhmadReza Hemmati Moghadam. 2023. *Examining the Issue of Mental Qualities*. Qom: Islamic Sciences and Culture Academy. (In Persian)
- Pouresmaeil, Yasser. 2016. “Facts and Problems Concerning the Theories of Perception.” *Naqd va Nazar* 82: 62-94. (In Persian)
- Pouyan, Morteza. 2010. *Bodily Resurrection in Transcendent Wisdom*. Qom: Bustan-i Kitab. (In Persian)
- Putnam, Hilary. 1975. “Brains and Behaviors.” In *Mind, language and reality* (Vol. 2). Cambridge: Cambridge University Press.
- Putnam, Hilary. 1981. “Brain in a Vat.” In *Reason, Truth and History*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Putnam, Hilary. 2023. *Selected Philosophical Essays*. Edited by Kaveh Lajevardi. Tehran: Nashrenow. (In Persian)
- Ravenscroft, Ian. 2014. *Philosophy of Mind: A Beginner's Guide*. Translated by Hossein Sheikh Rezaei. Tehran: Serat. (In Persian)
- Rezaei, Gholamreza. 2015. *Bodily Resurrection from the Perspective of Muslim Scholars*. Qom: Nashr-i Raed. (In Persian)
- Sabzavārī, Mullā Hādī. 2005. *Asrār al-Ḥikam*. Edited by Karim Fayzi. Qom: Matbu'at-i Dini. (In Arabic)
- Shahrazūrī, Shams al-Dīn Muḥammad. 2007. *Rasā'il al-Shajara al-Ilāhiyya fī 'Ulūm al-Haqā'iq al-Rabbāniyya*. Edited by Najafqoli Habibi. Tehran: Iranian Research Institute of Philosophy. (In Arabic)
- Sober, Elliott. 1990. “Putting the Function Back into Functionalism.” In *Mind and Cognition*, edited by William G. Lycan. Blackwell.
- Suhrawardī, Shāhāb al-Dīn (Suhrawardi). 2002a. “Al-Talwīḥāt al-Lawḥiyya wa al-‘Arshiyya.” In *Majmū'ih Muṣannafāt-i Sheykh-i Ishrāq* (Complete Works of Shaikh al-‘Ishraq), Vol. 1, Edited by Henry Corbin. Tehran: Research Institute of Humanities and Cultural Studies. (In Arabic)
- Suhrawardī, Shāhāb al-Dīn (Suhrawardi). 2002b. “Ḥikmat al-Ishrāq.” In *Majmū'ih Muṣannafāt-i Sheykh-i Ishrāq* (Complete Works of Shaikh al-‘Ishraq), Vol. 2, Edited by Henry Corbin. Tehran: Research Institute of Humanities and Cultural Studies. (In Arabic)
- Suhrawardī, Shāhāb al-Dīn (Suhrawardi). 2002c. “Risālāt fī I'tiqād al-Hukamā'.” In *Majmū'ih Muṣannafāt-i Sheykh-i Ishrāq* (Complete Works of Shaikh al-‘Ishraq), Vol. 2, Edited by Henry Corbin. Tehran: Research Institute of Humanities and Cultural Studies. (In Arabic)
- Suhrawardī, Shāhāb al-Dīn (Suhrawardi). 2002d. “al-Mashārī' wa-l-Muṭārahāt.” In *Majmū'ih Muṣannafāt-i Sheykh-i Ishrāq* (Complete Works of Shaikh al-‘Ishraq), Vol. 1, Edited by Henry Corbin. Tehran: Research Institute of Humanities and Cultural Studies. (In Arabic)

- Suhrawardī, Shāhāb al-Dīn (Suhrawardī). 2002e. "Hayākil al-Nūr." In *Majmū'ih Muṣannafāt-i Shaykh-i Ishrāq* (Complete Works of Shaikh al-'Ishraq), Vol. 3, Edited by Seyyed Hossein Nasr. Tehran: Research Institute of Humanities and Cultural Studies. (In Arabic)
- Tabataba'i, Seyyed Muhammad Husayn. 1996. *Uṣūl-i Falsafih va Ravish-i Ri'ālism* (The Principles of Philosophy and the Method of Realism). Commented by Morteza Motahhari. Tehran: Sadra. (In Persian)
- Tye, Michael. 2024. "Qualia." Translated by Yasser Pouresmaeil. Part of the book *Philosophy of Mind, Philosophy of Science* (Vol. 11, Stanford Encyclopedia of Philosophy). Tehran: Qoqnoos. (In Persian)
- Ubudiyat, Abdur-Rasul. 2013. *An Introduction to the Sadraian System of Wisdom*. Tehran: Intisharat-i Samt. (In Persian)
- Vaezi, Mohammad Javad. 2024. *Bodily Resurrection and Elemental Resurrection: A Research and Comparative Rereading of the Opinions of Muslim Scholars with a Look at Verses and Narrations*. Qom: Bustan-i Kitab. (In Persian)

یادداشت‌ها

۱. تاکنون معاد جسمانی را به جسمانی بودن بدن در روز قیامت تفسیر کرده‌اند. چنان که ملاصدرا می‌نویسد: «النصوص القرآنية دالة على أن البدن الآخروی لكلّ إنسان هو بعینه هذا البدن الدنیوی له» (ملاصدرا ۱۹۹۰، ۹: ۳۱). در این مقاله معاد جسمانی را به داشتن کارکردی مشابه بدن، یعنی داشتن تجربه‌های حسی در روز قیامت تفسیر می‌کنیم.
۲. إن النفس بالقياس إلى مدرکاتها الخیالیة والحسیة أشبه بالفاعل المبدع المشیء منها بالمحلّ القابل المتّصف، إذ به یندفع کثیر من الإشکالات الواردة على هذه المسئلة التي میناها أن النفس محلّ للمدرکات والمعلومات.
۳. وأما إدراکها [أی النفس] للمبصرات الخارجیة ... أن المادة ووضعها بالنسبة إلى آلة الإبصار مخصص لأن یفیض من النفس صورة مساویة للصورة المادیة وهی مجردة عنها وعن غواشیها موجودة فی صقع النفس.
۴. نظریه چهارمی با عنوان نظریه «خروج شعاع» نیز در آثار فلاسفه اسلامی مورد نقد قرار گرفته است، اما در میان فلاسفه اسلامی کسی قائل به آن نبوده است (ملاصدرا ۱۹۹۰، ۸: ۲۱۲؛ طباطبائی ۱۳۷۵، ۱: ۱۰۰).
۵. فیظهر لهم أمور غیبیة ویتمّصل بها النفس اتّصالا روحانیا. و یسری ذلک على المتخیلة على ما یلیق بحال المتخیلة، ویری الحسنّ المشترك. فیرون الأشباح الروحانیة على أحسن ما یتصور من الصور، ویسمعون منه الکلام العذب، ویستفیدون منه العلوم.
۶. فتلوح الصور التي فی المصورة فی الحاس المشترك، فتري كأنها موجودة خارجا، لأن الأثر المدرك من الوارد من خارج ومن الوارد من داخل هو ما یتمثل فیها وإنما یختلف بالنسبة، وإذا كان المحسوس بالحقیقة هو ما یتمثل، فإذا تمثّل كان حاله کحال ما یرد من خارج.
۷. فإنّ السبب الذاتی هو هذا المترسم والخارج سبب بالعرض (ابن سینا ۱۹۵۳، ۱۵۳).
۸. والمدرك بالحقیقه وبالذات هو الأثر الحاصل فی النفس، وأمّا الشیء الذی ذلک أثره فإنّه یدرك بالعرض؛ فلهذا یحکم بأنّ لهذا المدرك وجوداً من خارج أو لیس له وجود من خارج.
۹. در فلسفه اسلامی نیز آنها را کیفیات محسوس نامیده‌اند (ابن سینا ۱۴۰۴، ۲: ۵۳).
۱۰. در فلسفه ذهن، کارکردگرایی در مقابل رفتارگرایی مطرح شده است (لوین ۱۳۹۴، ۷۶). رفتارگرایان حالت ذهنی را با رفتاری که همراه با آن حالت ذهنی بروز می‌یابد یکسان می‌دانند (Hempel 2012, 171).
۱۱. دو تقریر از کارکردگرایی مطرح شده است که بدین قرارند: (۱) تقریر ماشینی از کارکردگرایی. در این تقریر، کارکردی که نماینده یک حالت ذهنی است ناشی از محرکی است که می‌توان آن را ورودی نامید. این ورودی علت رفتار یا یک حالت ذهنی دیگر است که

خروجی این ماشین است (Block 1980, 174). برای مثال، برای حالت ذهنی درد، ورودی آسیب بدنی منجر به خروجی کنار کشیدن بدن می‌شود (تای ۱۴۰۲، ۳۳۵). این دیدگاه نگاهی نسبتاً ریاضیاتی به کارکرد دارد. در این دیدگاه، همانند تابع‌های ریاضی، همیشه ورودی‌های مشخص به خروجی‌های مشخصی منجر می‌شوند (ریونزکرافت ۱۳۹۲، ۸۷؛ لوین ۱۳۹۴، ۸۴). (۲) تقریر غایت‌شناختی از کارکردگرایی. این تقریر ناظر به هدفی است که از آن کارکرد انتظار می‌رود. مثلاً کارکرد پمپاژ خون برای قلب یک کارکرد غایت‌شناختی است (Sober 1990). بنابراین لزومی ندارد که مشابه کارکردهای ریاضیاتی، ورودی‌های یکسان در همه شرایط به خروجی‌های یکسان منجر شوند. برای مثال، در دو چراغ (نفتی، الکتریکی) که کارکرد غایت‌شناسانه یکسانی دارند، همیشه ورودی واحد به خروجی یکسانی تبدیل نمی‌شود.

۱۲. فیزیکیالیسم به این معنا است که تمامی حالات ذهنی را باید به فعالیت‌های فیزیکی مغز نسبت داد و امری غیرفیزیکی (مانند نفس) وجود ندارد.

13. David M. Armstrong, David Lewis, John Jamieson Carswell Smart.

14. Jerry Alan Fodor.

۱۵. به نظر می‌رسد در دیدگاه لوئیس حمل درد بر ایفاکننده نقش علی درد یک حمل شایع صناعی در نظر گرفته شده است، حال آن که برخی دیدگاه‌ها، مثل این‌همانی ذهن و مغز یا رفتارگرایی، این حمل را حمل اولی ذاتی می‌دانستند. لوئیس در صدد ارائه دیدگاهی است که مفهوم درد را روشن سازد و ویژگی ذاتی آن را به دست دهد که مصداقاً می‌تواند تحقق‌پذیری چندگانه داشته باشد.

۱۶. والصورة إذا كانت في الحس المشترك كانت محسوسة... حتى إذا انطبع فيه صورة كاذبة في الوجود أحسها كما يعرض للممرورين. ۱۷. فالنقش الذي يحصل في الحس المشترك إن كان من تلقاء المتخيلة فيكون أمراً شيطانياً كاذباً.

۱۸. این دیدگاه فلاسفه مسلمان در تبیین نحوه توهم بیماران، با مثال مفهوم درد و فرد دیوانه در کارکردگرایی قابل مقایسه است.

۱۹. در حقیقت راه‌حل اصلی کسانی که قائل به معاد جسمانی شده‌اند و کوشیده‌اند تا به این دو اشکال پاسخ دهند، این بوده است که یا بدن اخروی را غیر از بدن مادی (مثلاً مثالی یا هورقلیایی و...) دانسته‌اند و یا نظام اخروی را مجزا و متفاوت با نظام عالم ماده به شمار آورده‌اند (نک. واعظی ۱۴۰۲، ۲۷۷).

۲۰. وجوب إيفاء الوعد والحكمة يقتضى وجوب البعث والضرورة قاضية بثبوت الجسماني من دين النبي ص مع إمكانية (حلی ۱۴۰۸، ۳۸۰).

۲۱. برای مثال، ابن‌سینا معاد جسمانی را مستلزم تناسخ دانسته و بدین جهت آن را نمی‌پذیرد (ابن‌سینا ۱۳۸۲، ۱۰۹).