

اصالت وحدت تحویل گرایانه و اصالت وحدت کمال محور نفس و بدن

مهدی غیاثوند*

چکیده

در این مقاله، دستکم دو هدف همبسته پیگیری می‌شوند. نخست کوشش ما بر این خواهد بود که خوانشی معاصر از رهیافت اصلی سنت فلسفی مشاء دربارهٔ رابطهٔ نفس و بدن در قالب یک مدل، یعنی در سطحی انتزاعی‌تر از تحقق‌های سینوی، توماسی و ارسطویی آن، داشته باشیم. از این مدل، با عنوان اصالت وحدت کمال محور بحث خواهیم کرد. هدف دوم نیز بررسی مقایسه‌ای ظرفیت‌های این مدل در قیاس با اصالت وحدت مبتنی بر تحویل هستی‌شناختی است. در این مقاله تلاش شده است نشان داده شود رویکردهای تحویل‌گرا و کمال محور دربارهٔ رابطهٔ نفس و بدن، هردو، ذیل مفهوم اصالت وحدت قرار می‌گیرند؛ اما تحویل و حذف در مقام پرسش از هستی نفس، دو روی سکه‌ای واحدند و اتفاقاً به نظر می‌رسد که مشکل اصلی و مشترک تمامی صور تحویل‌گرایی هستی‌شناختی - فارغ از نکاتی که در بخش «بررسی و تحلیل مقایسه‌ای» همین مقاله بدان‌ها اشاره شده است - همین سنگینی سایهٔ مفهوم حذف بر سر مفهوم تحویل باشد؛ سایه‌ای که سبب می‌شود وحدت حاصل از تحویل،

* عضو هیئت علمی پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.

هزینه گراف انکار بخشی از آنچه را که به لحاظ شهودی واقعی به نظر می‌رسد، در پی داشته باشد.

واژگان کلیدی: نفس، بدن، اصالت وحدت کمال‌محور، تحویل‌گرایی هستی‌شناختی، فیزیکیالیسم.

مقدمه

تاریخ فلسفه پس از دکارت، تلاش‌های متنوعی را برای پیوند دادن دوباره نفس و بدن و توجیه رابطه آنها به خود دیده است؛ اما نکته‌ای که در مورد تمامی این تلاش‌ها صدق می‌کند، آن است که همگی واکنش‌هایی به رهیافت دکارت‌اند (ر.ک: دکارت، ۱۳۸۴، صص ۳۶-۴۶ و ۱۰۷-۱۱۰). گاهی این واکنش‌ها از سر همراهی و تکمیل پروژه دکارتی بوده‌اند - نظیر تلاش لایب‌نیتس و یا حتی اسپینوزا (برای توضیح بیشتر درباره نظریه هماهنگی پیشین‌بنیاد لایب‌نیتس و دیدگاه اسپینوزا، ر.ک: وال، ۱۳۸۰، صص ۸۸-۸۹) - و گاهی و به تعبیر دقیق‌تر غالباً از سر مخالفت - نظیر آنچه به‌ویژه از دهه سوم قرن بیستم به این سو تحت عناوین ماتریالیسم یا فیزیکیالیسم^۱ شاهد آن‌ایم و یا گزینه مقابل آن، یعنی ایدئالیسم. اما نکته‌ای که در این باره باید گفت، این است که تمامی این واکنش‌ها بحث خود را از همان نقطه‌ای آغاز می‌کنند که دکارت شروع کرده بود؛ حال یا دوگانگی اکید دکارتی مورد پذیرش قرار می‌گیرد و یا نفی شده، واکنش‌ها متمایل به وحدت نفس و بدن بوده‌اند که این تمایلات معطوف به وحدت یا در قالب نوعی ایدئالیسم ظهور کرده‌اند و یا در قالب نوعی ماتریالیسم؛ چراکه دوگانه ماتریالیسم - ایدئالیسم، محصول بازی در زمین دکارتی است. اساساً هنگامی که دو امر کاملاً متباین نقطه شروع بحث باشند، می‌توان گفت که به طور کلی دو رهیافت امکان وجود خواهند داشت: نخست آنکه این دو امر به عنوان دو واقعیت پذیرفته شوند و اگر بناست رابطه‌ای میان این دو برقرار شود، به وساطت امری انجام پذیرد که بیرون از دایره هردوست - مانند هماهنگی پیشین‌بنیاد و از این دست - و راه دوم این است که یکی از این دو امر واقعاً واقعی پذیرفته شود و از واقعیت آن دیگری، صرف نظر شود. در این صورت با گونه‌ای وحدت مواجه خواهیم بود که تمامی واقعیات را از سنخ

یکی از دو امری که بحث از آنها آغاز شده بود، در نظر می‌گیرد. با لحاظ این نکته، اگر نقطه آغاز بحث دوگانه دکارتی نفس و بدن باشد، به ترتیب با ایدئالیسم و ماتریالیسم یا به تعبیر امروزی، فیزیکالیسم مواجه خواهیم بود. در این صورت، خواه با پذیرش ماتریالیسم یا فیزیکالیسم و خواه ایدئالیسم، باید یکی از دو مؤلفه به عنوان امری غیرواقعی، از هستی‌شناسی ما به گونه‌ای کنار گذاشته شوند. این کار، به دو طریق ممکن است. طریق نخست، تحویل هستی‌شناختی یکی از این دو به دیگری است و طریق دیگر، حذف هستی‌شناختی آن است. پیداست که اگر در دوگانه دکارتی طرف ماده گرفته شود، نتیجه ماتریالیسم یا فیزیکالیسم خواهد بود. اغلب جریان‌های فلسفی قرن بیستمی نیز چنین کرده‌اند و تقریرات گوناگونی که تحت عنوان فیزیکالیسم مطرح می‌شوند، یا حذف‌گرایند^۲ و یا تحویل‌گرا (Reductionist) و البته دومی، جریان غالب است. هرچند - چنان‌که پیداست - این هر دو، دو روی یک سکه‌اند، اما به هر روی هر دو رهیافت، ذیل اصالت وحدت (Monism) تعریف می‌شوند و در واقع سرنوشت، و به دیگر سخن، نقطه پایان اصالت وحدتی‌اند که آغازگاهی دکارتی داشته باشد.

اما اصالت وحدت حذفی - تحویلی، نه‌تنها نمونه اصالت وحدت است و نه حتی به نظر می‌رسد که بهترین نمونه آن - حتی در قرن بیستم - باشد.

از دیگر نمونه‌های اصالت وحدت می‌توان به نمونه قرن بیستمی آن، یعنی اصالت وحدت خنثای راسل (برای توضیح بیشتر در این باره، رک: Jaworsky, 2011, pp. 256-263) و نمونه‌های پیش از دکارتی آن، همچون اصالت وحدت کمال‌محور مکتب مشاء و نیز اصالت وحدت صدرایی اشاره کرد که وجه تمایز همه آنها عدم شروع بحث از نقطه آغاز دکارتی است. مقاله حاضر، به دو رهیافت مبتنی بر اصالت وحدت خواهد پرداخت: تحویل‌گرایی هستی‌شناختی و اصالت وحدت کمال‌محور فلسفه مشاء. تلاش ما بر این خواهد بود که در بخش ابتدایی، زوایای اصالت وحدت فیزیکالیستی را روشن کنیم و اگر به برخی از مصادیق آن، یعنی نظریه این‌همانی^۳، رفتارگرایی^۴ و... در ضمن بحث اشاره‌ای می‌شود، صرفاً از این جهت است که روشن شود به چه معنا مبتنی بر تحویل‌گرایی

هستی‌شناختی‌اند. بخش‌های دیگر مقاله تا پایان اختصاص خواهند داشت به طرح خوانشی از آرای ارسطو و به‌ویژه توماس آکوئینی و ابن‌سینا، با وجود اختلافات غیرقابل انکار آنها، در قالب رهیافت واحد و به تعبیر امروزی، یک مدل. در نهایت و در بخش نتیجه‌گیری نیز تلاش شده است با تکیه بر نکاتی که در سرتاسر مقاله آورده شده است، به ارائه تحلیلی مقایسه‌ای درباره ظرفیت‌های این دو رهیافت در صورت‌بندی یک اصالت وحدت که کمترین مشکلات ممکن را داشته باشد، پرداخته شود.

۱. تحویل‌گرایی؛ اصالت وحدت فیزیکیالیستی

اصالت وحدت درباره رابطه نفس و بدن، به طور کلی، یعنی اینکه هم اسنادهای ناظر به نفس و هم محمولات و اسنادهای ناظر به بدن، به یک امر واحد نسبت داده شوند. در این صورت، چنانچه نقطه آغاز تفکیک اکید نفس و بدن باشد، آن‌گاه برای متحدانستن و نه حذف یکی از این دو، به نظر می‌رسد که دو گزینه پیش رو قرار بگیرد: گزینه نخست آن است که نفس یا ذهن به عنوان واقعیت بنیادین در نظر گرفته شود و بدن و هر آنچه جسمانی است، به این واقعیت بنیادی تحویل شود. انتخاب این گزینه، به معنای رفتن به سوی یک ایدئالیسم و بنابراین به کنارنهادن بخشی از آنچه به طور شهودی و دست‌کم در آغاز واقعی به نظر می‌رسد، به نفع بخش دیگر است.

گزینه دیگر نیز آن انتخابی است که به طور سنتی ماتریالیسم خوانده شده است و امروزه از آن با عنوان فیزیکیالیسم یاد می‌شود؛ یعنی تحویل هر آنچه در بادی امر غیرمادی به نظر می‌رسد- در بحث ما نفس به یک امر مادی و یا فیزیکی. حال گاهی از این امر به «رفتار» به معنای عام کلمه تعبیر می‌شود و گاهی به «کارکرد»^۵ و گاهی نیز به طور سراسر تری این تحویل انجام می‌شود و امر مادی یا فیزیکی به روشنی با یک حالت و یا فرایند مغزی خاص این‌همانی در نظر گرفته می‌شود. گاهی نیز این مسیر به قدری پیش می‌رود که ذهن و اسنادهای ذهنی یا نفسانی اساساً از هستی‌شناسی حذف می‌شوند.

اما پیش از آنکه به نشان‌دادن هسته مرکزی و رهیافت محوری عمده جریان‌های متافیزیک تحلیلی- یعنی تحویل‌گرایی هستی‌شناختی- بپردازیم، لازم است اندکی درباره

مفاهیم تحویل و تحویل‌گرایی بحث شود. تعبیر تحویل و تحویل‌گرایی در فضای فلسفی معاصر به معانی گوناگونی به کار رفته‌اند؛ اما با این‌همه، تحویل‌گرایی را می‌توان به طور کلی رویکردی تعریف کرد که در پی تحویل یک یا مجموعه‌ای از پدیده‌ها - اعم از موجودات و یا چهارچوب‌های مفهومی معرفت به این موجودات و یا روش کسب این معرفت - به یک یا مجموعه‌ای از پدیده‌های دیگر است. با لحاظ این تعریف و بسته به اینکه تحویل در کدام حوزه از پدیده‌ها طرح شود، می‌توان تحویل‌گرایی هستی‌شناختی، معرفت‌شناختی و روش‌شناختی را از یکدیگر تفکیک کرد. آنچه از نگاه نگارنده هسته مشترک اغلب نظریات مختلف فلسفه ذهن معاصر را تشکیل می‌دهد، تحویل‌گرایی هستی‌شناختی است که در قرن بیستم در قالب فیزیکیالیسم هستی‌شناختی جلوه کرده است.

نکته مهمی که در این باره باید بدان اشاره کرد، آن است که در قرن بیستم و تا پیش از دهه‌های ششم و هفتم آن، معنای مراد فیلسوفان تحلیلی - که اغلب متمایل به پوزیتیویسم منطقی بودند و یا به شدت متأثر از آن - از تحویل، اولاً می‌بایست در قالب ایده وحدت علوم (Unity of Science) فهم می‌شد - یعنی تحویل‌گرایی در معنای معرفت‌شناختی آن - اما با افول پوزیتیویسم منطقی و اوج‌گیری رئالیسم علمی، بار دیگر تحویل‌گرایی در معنای هستی‌شناختی آن جدی گرفته شد. به‌ویژه پس از کواپن، در فضای فلسفه‌های تحلیلی، هستی‌شناسی قوتی دوباره یافت (برای توضیح بیشتر در این باره، رک: Stoeckler, 1991, pp.71-73).

این در حالی بود که فلسفه علم و فلسفه ذهن متأثر از پوزیتیویسم منطقی، جایی را برای بحث مشروع از متافیزیک ذهن و هستی‌شناسی آن باقی نمی‌گذارد و فلسفه در نهایت به یک صورت مشروع امکان حیات داشت؛ یعنی در صورتی که به تحلیل زبان علوم مختلف بپردازد. در این صورت، مفهوم تحویل هم مفهومی که در عرصه ارتباط علوم با یکدیگر قابل طرح است، می‌تواند مورد بحث قرار بگیرد. در بحث نفس نیز رابطه تحویلی، میان تبیین‌ها و نظریه‌های علوم مختلفی که هر یک به گونه‌ای از آن بحث می‌کنند، مطرح خواهد بود؛ یعنی علوم روان‌شناسی، زیست‌شناسی، شیمی و به‌ویژه علم فیزیک. در این میان و از

منظری تحویل‌گرایانه، به جهت آنکه علم فیزیک در مقایسه با سایر علوم از جایگاه بنیادی‌تری برخوردار است، می‌بایست علم پایه در نظر گرفته شده، تمامی علوم دیگر به آن تحویل شوند. چنین تحویلی به معنای فیزیکالیسم معرفت‌شناختی خواهد بود.

اما با وجود آنکه پیوستگی‌های عمیقی میان بحث از وحدت و یا عدم وحدت علم‌شناختی یا معرفت‌شناختی از یکسو و اصالت وحدت هستی‌شناختی به معنای تحویل‌گرایانه آن از سوی دیگر وجود دارد، به نظر می‌رسد که پرسش از هستی‌هویاتی چون نفس، مستقل از تحویل‌گرایی معرفت‌شناختی، پرسشی مشروع باشد. این، دقیقاً همان مسیری است که در متافیزیک تحلیلی نیمه دوم قرن بیستم به این سوطی شد و با توجه دوباره‌ای که به هستی‌شناسی ذهن شد، تحویل‌گرایی هستی‌شناختی نیز دست‌کم در عرض تحویل‌گرایی معرفت‌شناختی گسترش یافت.

با این وصف، به نظر می‌رسد مستقل از هر موضعی درباره‌ی تحویل‌گرایی معرفت‌شناختی، می‌توان از هستی‌نفس پرسش کرد؛ یعنی از تمامی رهیافت‌های گوناگون- و حتی حذف‌گرایان معرفت‌شناختی که قائل به حذف زبان و نظریاتی چون زبان و نظریات روان‌شناسی‌اند- می‌توان پرسید که آیا عالم را همه‌سر از سنخ ماده می‌دانند یا نه؟ و اگر پاسخ مثبت بود، آن‌گاه باید به نحوی تکلیف‌هویاتی که دست‌کم در ظاهر غیرمادی به نظر می‌رسند، روشن شود. پاسخ مثبت، یعنی فیزیکالیسم هستی‌شناختی و این فیزیکالیسم هستی‌شناختی، به معنای گونه‌ای اصالت وحدت تحویل‌گرایانه است. به نظر می‌رسد این اصالت وحدت تحویل‌گرایانه، هسته مرکزی و قلب اغلب نگرش‌های معاصر درباره‌ی رابطه نفس و بدن باشد. مایه اختلاف نیز برمی‌گردد به موضعی که درباره‌ی تعیین تکلیف هویات در ظاهر غیرفیزیکی گرفته می‌شود. این نکته را نیز باید یادآوری کرد که اگر در پاره‌ای موارد، کسانی مدعی ارائه نسخه‌ای از فیزیکالیسم که غیرتحویلی شده‌اند، مقصود، تحویل‌گرایی معرفت‌شناختی است، نه هستی‌شناختی. اما در مواردی و البته به اشتباه، برخی دیدگاه‌های فیزیکالیستی- مانند نظریه این‌همانی نمونه‌ای و یا فیزیکالیسم ابتدائی (برای اطلاع بیشتر ر.ک: غیاثوند، ۱۳۹۰، ش ۳۳ / Jackson, 2005) - به جهت آنکه نافی

این همانی نوعی اند، به لحاظ هستی‌شناختی، غیرتحویلی خوانده می‌شوند (ر.ک: ریونز کرافت، درآمدی بر فلسفه ذهن، ص ۸۲-۸۴). اما چرا به اشتباه؟ به این دلیل که در هر صورت، تشخیص تحویل‌گرایی هستی‌شناختی وابسته به پاسخی است که به یک پرسش ساده، سراسر است و روشن داده می‌شود: آیا پدیده‌ها- خواه نمونه خاص و خواه به طور نوعی- از یک سنخ‌اند یا نه؟ و قرارگرفتن ذیل اصالت وحدت تحویل‌گرایانه، منوط به پاسخ به همین پرسش است. پاسخ منفی به این پرسش، نافی فیزیکیالیسم به طور کلی خواهد بود، هرچند نافی فیزیکیالیسم معرفت‌شناختی نباشد.

۲. تلقی کمال‌محور از نفس

تلقی کمال‌محور از نفس، نخستین‌بار توسط ارسطو مطرح شد و بعدها فلاسفه مشائی آن را تأیید، بسط و تا حدی جرح و تعدیل کردند. هر یک از حکمای منتسب به این جریان فکری، بسته به بافت فکری و روحیات فلسفی خود، به گونه‌ای خاص این تلقی را تفسیر کرده، نکاتی را به آن افزودند. در سنت فلسفه اسلامی، رهیافت مذکور با گذر از ایستگاه‌هایی چون فارابی، به ابن‌سینا رسید و در آثار او- که سهم نفس از آنها بسیار زیاد هم هست- ادامه یافت. تلقی ارسطویی، نزد ابن‌سینا پروبال گرفته، با تأکید بیشتر بر مسئله جاودانگی نفس انسانی و نامیرایی آن و سایر نکاتی که ابن‌سینا به بحث تزریق می‌کند و نکاتی مانند متمایز لحاظ کردن عقل فعال از نفس آدمی، تحقق جدیدی را به خود می‌بیند. در فرهنگ فلسفه غرب نیز، توسط فیلسوفان ارسطویی‌مشرقی چون توماس آکوینسی، تلقی ارسطویی با تعدیلاتی دیگر حاضر است.

نکته مهم برای مقاله حاضر آن است که با وجود اختلافاتی که در مصادیق و در تقریر تلقی ارسطویی از نفس وجود دارد، می‌توان یک هسته مرکزی مشترک برای این‌گونه طیف از تقریرات در نظر گرفت: این هسته مرکزی، تلقی کمال‌محور از نفس است. اگر بتوان به نحو مشروعی از این هسته مرکزی صحبت کرد، بالطبع باید امکان برشمردن مؤلفه‌های اصلی این تلقی وجود داشته باشد. در این صورت به نظر می‌رسد این تلقی را می‌توان در قالب یک مدل برای پرداختن به دشواره نفس و بدن در نظر گرفت. اما پیش از پرداختن به

این نکته انتهایی، می‌بایست کلیاتی درباره این تلقی گفته شود که برای این منظور، عمدتاً بر آرای ارسطو، ابن‌سینا و توماس آکوئینی متمرکز خواهیم شد و برای طرح مختصر بحث، مجموعاً از عنوان «کمال‌محور» استفاده خواهیم کرد و فقط در صورت وجود اختلاف نظر تأثیرگذار بر بحث، به اختلاف مذکور اشاره خواهیم داشت.

به طور کلی فیلسوفانی که تعریف ارسطویی نفس (ارسطو، ۱۳۴۹، ۴۱۲ب، ص ۷۹) را به عنوان «کمال اول برای جسم آلی» پذیرند، ذیل رهیافت کمال‌محور خواهند گنجید؛* هرچند در بسیاری موارد با یکدیگر اختلاف داشته باشند. به نظر می‌رسد یکی از مناسب‌ترین شیوه‌ها برای شرح مختصر و در عین حال گویای این تعریف از نفس، همانی است که ارسطو مطرح کرد (ارسطو، همان، ۴۱۲الف) و توسط آکوئینی (-ST.1, q.75, 76) و ابن‌سینا (ابن‌سینا، ۱۳۸۳، ص ۱-۳) پیگیری شد: روشن کردن مجموعه قیودی که این تعریف را می‌سازند. برای نمونه می‌توان از جسم طبیعی شروع کرد. جسم طبیعی در مقابل جسم مصنوع و تعلیمی تعریف می‌شود. مقصود از قید «آلی» نیز تأکید بر جاندار بودن جسم مذکور است. مشخصه‌های جاندار بودن و حیات عبارت‌اند از حرکت و معرفت؛ یعنی حیات علی‌الاصول با دو فعل نمایان می‌شود: حرکت و معرفت.

از نگاه حکمای مشاء فقط یک امر غیر جسمانی می‌تواند اصل اولیه اعمال حیاتی در موجودات جاندار باشد. البته باید به واژه «اولیه» دقت کرد؛ چراکه برخی افعال و اعمال حیاتی، نظیر فعل دیدن، دارای اصل و مبدئی جسمانی - نظیر چشم - اند که البته خود، قوه‌ای است از قوای یک نفس واحد و نه آنکه چشم، خود نفس باشد. در حقیقت فلاسفه مشاء چشم و قلب و... را اصل حیاتی می‌دانند، اما نه اصل اولیه حیات. به تعبیر توماس آکوئینی «روشن است که مبدأ و اصل هر عمل حیاتی یک نفس نیست؛ چراکه در این صورت، چشم که اصل و مبدأ عمل «دیدن» است، نیز می‌بایست یک نفس باشد»

* ابن‌سینا و توماس آکوئینی در آثار زیر چنین تعریفی را پذیرفته‌اند: ابن‌سینا، ۱۰۴۰، ص ۱۰ / Aquinas, (1947, First part, Question 75, Article 1 & question 76, Article 1).

(ST1, q.75, a.1). بنابراین ممکن است برخی اجسام یا بخش‌های بدن، نظیر قلب یا چشم، مبدأ و اصل برخی افعال حیاتی باشند، اما هیچ امر مادی‌ای نمی‌تواند اصل و مبدأ «اولیه» اعمال باشد.

در هر حال روشن است که آن امر اولیه‌ای که به واسطه آن، بدن (جسم طبیعی آلی) زنده است، همان نفس است و با نظر به اینکه حیات خود را از طریق عملکردهای گوناگون و در مراتب گوناگون موجودات جاندار نمایان می‌سازد، باید گفت که آنچه ما در ابتدا به وسیله آن، تمامی این اعمال حیاتی را انجام می‌دهیم، همان نفس ماست؛ چراکه نفس، اصل و مبدأ اولیه اعمالی نظیر حرکت مکانی، حس و تغذیه است. درباره شناخت و کسب معرفت هم قضیه به همین منوال است.

خلاصه آنکه این جسم طبیعی آلی در انسان، همان چیزی است که ما با نام بدن از آن بحث می‌کنیم. پس با به‌کارگیری تعابیر مشهور ارسطویی ماده و صورت باید گفت که بدن، ترکیبی است از یک ماده و یک صورت جسمیه. در این صورت با لحاظ این نکته که در نظام حکمت مشاء جوهرهایی چون گیاه، حیوان و انسان همگی ترکیباتی‌اند از جنبه‌ای ناظر به فعلیت و از جنبه‌ای ناظر به قوه، باید گفت که این بدن، نمایانگر بخش ناظر به قوه در انسان است. با لحاظ این توضیحات اکنون می‌توان به طور دقیق‌تر مقصود از کمال در تعریف نفس را بیان کرد.

کمال، ناظر به فعلیت است. نفس که مبدأ اعمال حیاتی است، خود باید بالفعل باشد. پس نفس، نخستین فعلیت جسم طبیعی آلی است. «نفس به عنوان اصل اولیه حیات، نه یک جسم، که فعل یک جسم یا بدن است». مقصود از قید «اول» را هم می‌توان در مقابله آن با کمالات ثانی دریافت. تفکیک میان کمال ثانی و کمال اول، ناظر به تفکیک میان یک قابلیت و اعمال آن قابلیت است: «مثل علم و یا مثل به‌کاربردن علم» (ارسطو، ۱۳۴۹، ۴۱۲ الف، ص ۷۵). نفس کمالی مانند علم است و نه به‌کاربردن آن (ST.1, q.75, a.1).

درباره این تعریف، دو نکته وجود دارد که برای مقصود نگارنده واجد اهمیتی اساسی است. نخست آنکه در تعریف کمال محور نفس، بدن لحاظ شده است. دوم آنکه نقطه آغاز

بحث، مثلاً در مورد انسان، شخص انسان به عنوان یک کل و یک جوهر انضمامی است و این مطلب - یعنی لحاظ کردن آنها به عنوان یک جوهر انضمامی برای آغاز بحث - درباره سایر اشیا و جانوران نیز صدق می‌کند. در مورد این دو نکته از این پس بیشتر بحث خواهیم کرد.

۳. رهیافت کمال‌محور درباره دشواره رابطه نفس و بدن: اصالت وحدت کمال‌محور

با وجود اشتراک نظر حکمای مشاء بر سر این تعریف کمال‌محور ارسطویی از نفس، برخی از آنها - به‌ویژه *توماس آکوئینی* و *ابن‌سینا* که موضوع بحث ما در این مقاله‌اند - و هرکدام به نحوی با *ارسطو* زاویه پیدا می‌کنند. البته بهتر و دقیق‌تر آن است که بگوییم دو فیلسوف مورد بحث، به منظور تأکید بر نامیرایی و جاودانگی نفس آدمی است که هرکدام به گونه‌ای به تفسیر عبارات *ارسطو* می‌پردازند. به‌ویژه عباراتی که در آنها رابطه نفس و بدن به رابطه صورت و ماده تشبیه و جوهریت نفس به معنای جوهریت صورت در نظر گرفته می‌شود.

در حقیقت اختلاف بر سر جرح و تعدیل صورت - ماده‌گرایی ارسطویی است. آیا تلقی کمال‌محور از نفس آدمی به معنای آن است که نفس ناطقه همان صورت بدن او باشد و یا دست‌کم رابطه آنها مشابه رابطه صورت و ماده باشد. اگر چنین بود، وحدت میان نفس و بدن در آدمی، وحدتی جوهری خواهد بود. در غیر این صورت که به نظر می‌رسد درباره *ابن‌سینا* وحدت مذکور جوهری نباشد، وحدت عرضی خواهد بود. از گزینه نخست شروع می‌کنیم که به نظر می‌رسد گزینه مطلوب *آکوئینی* و *ارسطو* و یا دست‌کم *ارسطو* به تفسیر *آکوئینی* باشد: این رابطه، همچون رابطه موم و نقشی است که بر موم است (ST.1, q.76, a.1). از نظر *ارسطو* جوهریت اساساً به سه معنا قابل تصور است؛ معنای اول، ماده (چیزی که بنفسه شیء معینی نیست)، معنای دوم صورت و شکل که بر حسب آن، ماده را شیء معینی می‌خوانیم و معنای سوم نیز شیء مرکب از ماده و صورت است. در این میان و با لحاظ انسان به عنوان یک جوهر واحد، ماده، قوه خواهد بود و صورت، کمال (*ارسطو*، همان، ۴۱۲ب، ص ۷۵).

صورت به طور کلی چیزی است که شیئیت شیء به آن است. صورت می‌تواند جوهری

یا عرضی باشد. صورت جوهری یک جوهر، آن جنبه‌ای از آن جوهر است که نوعیت یک نوع به آن است یا به تعبیر دیگر، آن جنبه‌ای است که موجب می‌شود یک جوهر از همان نوعی باشد که تحت آن نوع قرار می‌گیرد. در مقابل، صورت عرضی آن است که به سبب آن، چیزی «الف» است؛ در حالی که «الف» در نظام گونه‌بندی محمولات در مقوله‌اعراض قرار بگیرد. جوهر می‌تواند هر عرض خاصی - مانند شکل و رنگ و... - را بدون آنکه هستی‌اش از دست برود، از دست بدهد؛ ولی اگر صورت جوهری آن زایل شود، از هستی ساقط خواهد شد.

آکویینی در توجیه باور خود مبنی بر صورت - ماده‌گرایی درباره‌ی رابطه‌ی نفس و بدن چنین می‌نویسد:

اما اگر کسی قائل به این باشد که نفس ناطقه صورت بدن نیست، باید توضیح دهد که در چنین شرایطی، چگونه یک عمل فهم، فعل یک شخص خاص است؛ چراکه همه می‌دانند که هنگام فهم، این خود آنهاست که می‌فهمند. حال باید گفت که یک فعل، به سه شیوه می‌تواند به یک شخص نسبت داده شود... می‌توان عمل مذکور را به «خود» شخص به عنوان یک کل نسبت داد؛ برای مثال می‌گوییم یک پزشک درمان کرد. شیوه دوم آن است که به واسطه‌ی یک بخش یا جزء آن شخص چنین اسنادی تحقق ببذیرد؛ برای مثال می‌گوییم انسان با چشمانش می‌بیند و شیوه سوم ناظر است به اینکه اسناد از طریق یک کیفیت عرضی تحقق ببذیرد؛ برای مثال وقتی می‌گوییم سپیدی برف، باعث نابینایی موقت یک شخص شد، سپیدی برف، کیفیتی عرضی است (ST.1, q.76, a.1).

آکویینی ضمن رد و نقد دو شیوه دیگر، تأکید می‌کند که در نهایت هیچ تبیینی جز آنچه ارسطو ارائه کرده است، باقی نمی‌ماند - یعنی همان شیوه اول؛ بدین معنا که آنچه موجب می‌شود فکر من، فکر من باشد، این است که اصل و خاستگاه فکر، صورت من است؛ صورت بدن من. از نگاه آکویینی انسان، حیوان ناطق است و این قابلیت تفکر است که انسان را انسان می‌سازد؛ خاصه‌ای که او را از حیوانات متمایز می‌سازد. پس آنچه سبب

می‌شود «الف»، «الف» باشد، صورت آن است. بنابراین نفس ناطقه که اصل و مبدأ اندیشه و تفکر است، صورت انسان است.

درجات صعودی صورت‌ها نزد آکوینی را می‌توان به این ترتیب فهرست کرد: صورت جوهری غیرآلی، صورت جوهری نباتی، صورت جوهری حساس و غیرعقل (حیوانات)، صورت جوهری عقلانی - یا نفس ناطقه انسانی - و فعلیت محض (خداوند). در این سلسله، نفس ناطقه انسان که مشخصه انسان و آنچه انسانیت انسان به آن است، مطرح می‌شود و در عین حال حاوی جنبه‌های پایین‌تر - در سیر صعودی مذکور - هم می‌باشد. یک نفس در انسان است که همه تعینات انسان را، اعم از جسمانیت (با صورت‌شدن برای هیولی اولی) و کارکردهای نباتی و حسی و عقلانی‌اش، به وی اعطا می‌کند. اما این کارکردها به یک جوهر، یعنی انسان نسبت داده می‌شوند و آدمی بدون داشتن بدن نمی‌تواند احساسی داشته باشد. پس بدن و نه تنها نفس باید به انسان تعلق داشته باشد (ST.1, q.76, a.1)؛ البته به استثنای قوه عقل آدمی که به بدن وابسته نیست، هرچند در حالت اتحاد با بدن از جهت ماده شناخت، نوعی وابستگی وجود دارد (ST.1, q.84.aa.7, 8/ q.85, a.1/ q.101, aa.1,2).

نزد آکوینی عملکردهای مختلف انسانی، می‌بایست به انسان - یعنی شخص زنده - نسبت داده شود. هم اسناداتی که ناظر به اعمال بدنی‌اند و هم آنها که عقلانی‌اند، همگی باید به موجودی واحد به نام انسان نسبت داده شوند. خلاصه آنکه جنبه جسمانی انسان و جنبه عقلانی یا ذهنی انسان دو وجود متمایز و کاملاً جدا از هم نیستند، بلکه صرفاً دو جنبه از موجود واحدی به نام انسان‌اند و به تعبیر ارسطو رابطه آنها رابطه‌ای است چونان «رابطه موم و نقشی که بر موم است و به طور کلی ماده یک شیء معین و آنچه این ماده از آن اوست» (ارسطو، همان، ۴۱۲ب، ص ۷۹). تأکید آکوینی بر این است که عملکرد اجزای یک کل، به واسطه اسناد آنها به کل مذکور شکل می‌گیرد. بر همین مبناست که ما صحبت از این می‌کنیم که انسان از طریق چشمانش می‌بیند، با دستانش فلان چیز را حس می‌کند و از این قبیل. بنابراین به رأی توماس شاید بتوان گفت که نفس می‌فهمد، به همان معنایی که

چشم می‌بیند؛ اما درست‌تر آن است که بگوییم: «انسان از طریق نفس خود ادراک می‌کند» (ST.1, q.75, a.2). بنابراین انواع عملکردهای حیاتی انسانی، اعم از ذهنی و بدنی، می‌بایست به انسان در مقام یک جوهر انضمامی و به عنوان یک کل نسبت داده شود. به تعبیر دیگر، جایگاه درست این حالات «انسان خاکی آشناست» (مسئله، ۱۳۸۸، ص ۲۹۷).

اما این تمام ماجرا نیست. آکوینی به عنوان یک مسیحی راست‌گیش، با آموزه‌ای دینی به نام نامیرایی یا بقای پس از مرگ هم درباره‌ی نفس روبه‌رو بوده است. شرط نامیرایی و بقا، متقوم‌بودن (Subsistent) یا گونه‌ای قیام به خودداشتن است و او چنین تقویمی را برای نفس قائل می‌شود. درست است که صورت نیز به همان معنای ماده، جسمانی و مادی نیست، اما با این وجود، فاصله‌ی میان غیرمادی‌بودن صورت تا غیرمادی‌بودن یا به تعبیر بهتر، نامیرایی و تجرد و روحانیت نفس، بسیار زیاد است. روشن است که صورت این صندلی، دست‌کم به آن معنایی که خود صندلی مادی است، مادی نیست؛ اما این غیرمادی‌بودن کجا و غیرمادی‌بودن نفس کجا. به تعبیر کنی «این نحو غیرمادی‌بودن نفس را حتی ترش‌روترین مادی‌انگاران هم خواهند پذیرفت» (Kenny, 1993, p.131). از این‌رو آکوینی تأکید می‌کند که تفاوتی اساسی میان فعلیت‌هایی چون فعلیت گرما برای آتش و صورت صندلی برای صندلی با فعلیت‌بودن نفس برای بدن وجود دارد و آن اینکه: نفس بر خلاف این‌گونه صور یا فعلیت‌ها، متقوم است (ST.1, q.75, a.2). پس نفس انسانی صرفاً امری غیرجسمانی نیست، بلکه متقوم هم می‌باشد. آکوینی مقاله‌ی دوم از موضوع هفتادوپنجم را با این عنوان که «آیا نفس انسان امری متقوم است؟» به همین موضوع اختصاص می‌دهد. وی ضمن دلایلی که در مقاله‌ی دوم از موضوع هفتادوپنجم (برای توضیح بیشتر، ر.ک: Kertzman, 1993, p.132-133) درباره‌ی تجرد نفس ناطقه اقامه می‌کند، می‌کوشد توجیه خود را ارائه کند. آکوینی در توجیه تجرد نفس می‌نویسد: «اگر "الف" به اموری چون "ب"، "ج" و... معرفت کسب کند، نشان‌دهنده‌ی آن است که هیچ‌یک از آنها را در ماهیت خود ندارد. بنابراین از آنجا که نفس می‌تواند نسبت به اجسام مادی معرفت کسب کند، بنابراین نفس باید مجرد از ماده باشد تا بتواند معرفت به آنها را کسب کند» (ST.1, q.75, a.2).

q.75, a.2). بنابراین اصل و مبدأ عقلانی (ناطقه) ما که ما آن را عقل می‌نامیم، عملکردی فی‌نفسه و جدای از بدن دارد. از سوی دیگر، چیزی می‌تواند عملکردی فی‌نفسه داشته باشد که متقوم باشد؛ چراکه یک چیز نمی‌تواند اساساً عملکرد داشته باشد، الا اینکه بالفعل باشد.

اما چطور چنین چیزی ممکن است؟ اتحاد صورت و ماده، ذاتی صورت است و در واقع صورت اساساً چیزی جز این نیست و اتحاد با ماده، ذاتی صورت است: صورت، فعلیت ماده است. در غیر این صورت اتحاد صورت و ماده امری عرضی خواهد بود. پس یا نفس متقوم و قائم به خود صورت نیست و یا آنکه متقوم و نامیرا نیست. به تعبیر دیگر آیا صورت - ماده‌گرایی با جاودانگی نفس ناسازگار نیست؟ اساساً طرح مسئله متقوم بودن نفس برای صورت - ماده‌گرایی توأمان، متضمن نکاتی مثبت و منفی است. از یکسو متقوم بودن نفس، شرط اصلی جاودانگی را فراهم می‌آورد و بسترساز شرایطی می‌شود که مرگ انسان به لحاظ زیستی، به معنای مرگ شخصی او نباشد. از دیگر سو طرح مسئله بقا، بر وحدت ادعایی آکوینی میان نفس و بدن خدشه وارد می‌کند. به هر حال صورت همواره صورت چیزی است؛ چطور می‌توان این نکته را با متقوم بودن آن جمع کرد؟

آکوینی خود این ایراد را مطرح و پاسخی هم به آن ارائه می‌کند. وی در طرح ایراد می‌نویسد: «هرچه وجود فی‌نفسه داشته باشد، به عنوان صورت بدن با آن متحد نشده است؛ چراکه صورت فی‌نفسه نیست. اما اصل و مبدأ عقلانی ما (نفس ناطقه) وجودی فی‌نفسه دارد و متقوم است... بنابراین به عنوان صورت بدن با آن متحد نیست» (ST.1, q.6, a.1, obj.5). وی در پاسخ می‌گوید: «نفس با آن وجودی (بدن جسمانی) که به آن قائم است، ارتباط دارد؛ وجودی که از آن و نفس ناطقه، یک وجود واحد پدید می‌آید. بنابراین وجود این ترکیب، وجود نفس نیز می‌باشد؛ اما این مسئله درباره سایر صور نامتقوم برقرار نیست. به همین دلیل است که نفس انسان پس از منحل شدن بدن او باقی می‌ماند؛ مسئله‌ای که درباره سایر صور صدق نمی‌کند» (ST.1, q.6, a.1, rep.to obj.5).

این پاسخ توماس را به‌سختی می‌توان پذیرفت؛ چراکه به نظر می‌رسد پذیرش استثنای

مورد نظر *توماس* معنایی جز طفره نداشته باشد؛ اما از آنجا که هدف مقاله حاضر تأیید و یا انکار و نقد یک تحقیق خاص از مدل کمال محور نیست، به همین اندک اکتفا می‌شود. اگر *توماس* به صورت بودن نفس برای بدن تأکید می‌کند و به یکی‌انگاشتن کمال و صورت تمایل نشان می‌دهد و قیام به ذات نفس را موردی استثنا لحاظ می‌کند و با این وصف، قیام به ذات نفس و بنابراین نامیرایی آن با تهدید جدی تری مواجه می‌شود، *ابن‌سینا* مسیری را می‌پوید که در مقایسه با *توماس*، بنیان محکم‌تری را برای مسئله جاودانگی نفس ناطقه آدمی فراهم می‌آورد. از نگاه شیخ، کمال همان صورت نیست؛ چراکه از نگاه وی هر صورتی کمال است، ولی هر کمالی صورت نیست (*ابن‌سینا*، نسخه الکترونیکی، ص ۷). به رغم آنکه شیخ گاهی نفس را افزون بر آنکه جوهری قائم به ذات معرفی می‌کند، در آن واحد آن را صورت نیز می‌داند (همان، ص ۲۳-۲۶)، اما در نهایت تعبیر کمال را برای نفس مناسب‌تر از صورت می‌داند (همو، ۱۳۸۳، ص ۹). در حقیقت با وجود آنکه *ابن‌سینا* نفس را مشابه *ارسطو* تعریف می‌کند، در تعیین معنای تعبیر «کمال» اندکی با وی زاویه پیدا می‌کند.

چنان‌که اشاره شد، کمال از نظر شیخ، عمومیت بیشتری از صورت دارد. وی آن‌قدر این مسیر را پی می‌گیرد و با محوریت تعبیر کمال، آن‌قدر تعریف نفس را بسط می‌دهد که در نهایت رابطه‌ای از نوع رابطه کشتیبان و کشتی و شاه و شهر نیز در آن می‌گنجد (همو، نسخه الکترونیکی، ص ۷). نتیجه چنین بسط و زاویه یافتن آن می‌شود که نزد *ابن‌سینا*، رابطه اتحادی نفس و بدن از اتحادی جوهری به اتحادی عرضی تبدیل می‌شود.

گفته شد که شیخ تعبیر کمال را در مقایسه با تعبیر صورت، مناسب‌تر ارزیابی کرده، به‌کارگیری صورت را به شرطی مجاز می‌شمرد که قرار شده باشد که به کمال نوع، صورت نوع گفته شود (همان)؛ چراکه صورت فی‌الماده است و منطبع در آن و قائم به آن است و این، چیزی نیست که شیخ بتواند بپذیرد. از نگاه او جوهریت نفس همچون جوهریت صورت نیست؛ چراکه در این صورت رابطه نفس و بدن انطباعی خواهد بود؛ این در حالی است که از نگاه شیخ، رابطه نفس و بدن از نوع تدبیری است (همان، ص ۲۲-۲۳).

مسیری که ابن‌سینا پیمود، بر خلاف مسیر توماس آکوئینی و ارسطو، مبنای محکم‌تری را برای جاودانگی نفس ناطقه آدمی فراهم می‌آورد؛ اما این مسیر هزینه‌ای هم دارد و آن اینکه به نظر می‌رسد بیش از حد از تعریف اولیه ارسطویی خود دور شده و بیشتر رنگ و بوی افلاطونی به خود گرفته است؛ یعنی اتحاد نفس و بدن را به نحو ضعیفی در نظر می‌گیرد. نکته انتهایی این بخش نیز به مسئله جاودانگی نفس نزد ارسطو برمی‌گردد. وی درباره نامیرایی نفس آدمی می‌نویسد: «و تنها اوست که فناپذیر و ازلی است» (ارسطو، ۱۳۴۹، ۴۳۰ الف، ص ۲۲۷-۲۲۸) و در اخلاق نیکوماخوس عقل آدمی را به نیروهای قدسی پیوند می‌دهد و می‌گوید: «عقل آدمی واجد ماهیتی الهی است» (همو، ۱۳۸۵، ۱۱۷۷ ب). در این میان اگر مقصود از بخشی از نفس را عقل فعال بدانیم و عقل فعال را به شیوه توماس، جنبه‌ای از جنبه‌های دوگانه نفس آدمی تفسیر کنیم، در این صورت باید ارسطو را قائل به نامیرایی نفس ناطقه انسانی دانست. اما اگر به جدایی عقل فعال از نفس قائل باشیم - چنان‌که شیخ‌الرئیس چنین می‌اندیشد - در این صورت مساوی‌انگاشتن صورت و کمال به عدم امکان نامیرایی نفس ناطق انسانی خواهد انجامید. از همین روست که کسی مثل توماس که عقل فعال و منفعل را دو جنبه از نفس آدمی می‌شمرد، اشکالی در اینکه رابطه نفس و بدن را صورت - ماده‌گرایانه تعبیر کرده، کمال و صورت را تقریباً برابر در نظر بیاورد، نمی‌بیند؛ چراکه در این صورت مشکلی هم از بابت نامیرایی نفس حس نمی‌کند؛ اما شیخ‌الرئیس، به سبب اینکه عقل فعال را متمایز از نفس آدمی می‌داند، در تعریف ارسطویی نفس به «کمال اول» به چنان بسطی دست می‌زند که نامیرایی به گونه‌ای تأمین شود.

۴. تحلیل و بررسی مقایسه‌ای اصالت وحدت کمال‌محور و برخی تحقق‌های

تحویل‌گرایی هستی‌شناختی

۱. اصالت وحدت کمال‌محور، از این جنبه که بر معرفت و به‌ویژه حرکت به عنوان مشخصه‌های جاندار بودن و حیات تأکید می‌کند، به رفتارگرایی نزدیک می‌شود. به هر روی مسیر فلاسفه مشاء برای رسیدن به اصول جسمانی و در نهایت به اصل اولیه حیات یا همان نفس ناطقه انسانی، مسیری است که از این عملکردهای حیاتی می‌گذرد. بنابراین در

این نکته که می‌بایست نقش انکارناپذیر این مشخصه‌های حیات را برای ارائه یک مدل در نظر گرفت، با رفتارگرایی همسوست؛ اما آنچه موجبات تفاوت این دو مدل را فراهم می‌آورد، گام‌های بعدی هر یک از این دو است. نظام حکمت‌مثنائی برای این مشخصه‌ها قائل به یک مبدأ یا اصل است. در مقابل، رفتارگرایی با دلایلی چون ارتکاب به اشتباه مقوله‌ای (برای توضیح بیشتر در این باره، ر.ک: Ryle, 1949, pp.15-16) چنین اصلی را کنار می‌گذارد و آن را صرفاً جنبه‌ای از همان رفتار می‌داند و به انکار نفس به عنوان امری متمایز از بدن می‌پردازد. از سوی دیگر تقریر کارنپ از رفتارگرایی با معیار معناداری خاص خود-تحقق‌پذیری- صرفاً بر امور مشاهده‌پذیری چون رفتارها و تغییرات فیزیکی تأکید می‌کند و بنابراین جایی برای اصل حیاتی مورد نظر حکمای مشاء باقی نمی‌گذارد؛ اما این پیش‌فرض کسانی چون کارنپ با نقدهای بسیار جدی روبه‌رو شد که تا افول پوزیتیویسم منطقی هم پیش رفت.

رفتارگرایی ضعیف رایل، از این جهت که مبتنی بر چنین پیش‌فرضی نیست، در قیاس با رفتارگرایی کارنپ دارای مزیت نسبی است و می‌توان آن را مدل اصلاح‌شده رفتارگرایی در نظر آورد؛ به‌ویژه با تأکید آن بر مفهوم استعداد (Disposition). همچنین با نظر به مشکلات مطرح‌شده درباره رفتارگرایی- یعنی مشکل ابر رواقیون* و کیفیات ذهنی غایب (برای توضیح بیشتر، ر.ک: غیاثوند، ۱۳۹۰، ص ۱۶۲-۱۶۶)- اشتباه مقوله‌ای هم کنار گذاشته خواهد شد؛ چراکه مثال دانشگاه، قابل انطباق بر ذهن/ بدن نیست؛ بدین طریق که برای نمونه در ایراد ابر رواقیون، یک رفتارگرا باید حکم به عدم وجود هرگونه حالت ذهنی کند؛ در صورتی که می‌دانیم درباره این موجودات آنچه غایب است، صرفاً اعمال استعداد یا قابلیت اظهار درد است. به طور کلی مشکل رفتارگرایی رایلی، خلط میان کمال اول-قابلیتی نظیر برندگی برای چاقو- و کمال ثانی- اعمال آن قابلیت- است؛ بدین معنا که تأکید

* ابر رواقی‌های مورد اشاره پاتنم، به گونه‌ای پرورش پیدا کرده‌اند که حتی اگر از ایشان در مورد دردی که آزارشان می‌دهد، پرسیده شود، هیچ تمایل و استعدادی در آنها برای اظهار درد وجود ندارد (درباره استدلال او، ر.ک: Putnam, 1968, p.49).

بیش از حد بر اعمال قابلیت، منجر به نفی قابلیت یا کمال اول می‌شود - چنان‌که اشاره شد - مشکلات رفتارگرایی در هردو تقریر، ناشی از همین خلط و انکار امور درونی یا نفس به مثابه کمال اول بدن است. مشخصاً در مثال ابر رواقیون، پاسخ مناسب از منظر اصالت وحدت کمال‌محور آن خواهد بود که این افراد قابلیت رفتار و اظهار درد را دارند، اما نه تمایلی به آن دارند و نه در عمل آن را متحقق می‌کنند.

۲. نظریه این‌همانی بر همبستگی و ارتباط وثیق حالات ذهنی و مغزی تأکید بسیار دارد که در اصالت وحدت کمال‌محور نیز بر چنین تأکیدی تصریح می‌شود و اختلاف در این است که به این‌همانی آنها قائل شویم یا اتحاد آنها در یک جوهر واحد به نام انسان. از منظر حکمای مشاء می‌توان گفت که این فیلسوفان دو مسئله را با یکدیگر خلط کرده‌اند: الف) شرایط مادی یک عمل حیاتی؛ ب) نفس که در پس این شرایط قرار دارد. به تعبیر دیگر، مشکل نظریه این‌همانی آن است که دو امر متمایز، یعنی شرایط مادی یک قابلیت و خود قابلیت را با هم خلط کرده، دومی را به اولی تحویل می‌برند. در مدل اصالت وحدت کمال‌محور، این مغز نیست که دارای حالات ذهنی است، بلکه این انسان است که واجد آنهاست. اساساً مشکل مشترک میان دوگانه‌نگاری و این‌همانی، اسناد نادرست این حالات است: یکی به ذهن مجرد و دیگری به مغز و برگزیدن چنین مدل‌هایی مشکلات متعددی را دربر خواهد داشت. به طور کلی به نظر می‌رسد که در این موارد رابطه همبستگی علی با این‌همانی خلط می‌گردد. اساساً موضوع مسئله ذهن/ بدن به هیچ‌روی وجود یا عدم وجود این همبستگی نیست؛ چراکه حتی مدل‌هایی چون اصالت توازی و اصالت علل موقعی هم که روابط علی را نفی کرده‌اند، تلقی فلسفی خاص آنها از علیت در موضع‌گیری آنها دخیل بوده است، نه عدم توجه آنها به حالات جسمانی.

۳. در میان مدل‌های معاصر، کارکردگرایی - و به‌ویژه تقریر پاتنم از آن - بیش از همه به اصالت وحدت کمال‌محور نزدیک است؛ چراکه اساساً این مدل، خوانشی خاص از دیدگاه ارسطوست که توسط ارسطوئیان جدیدی چون پاتنم و نوسباوم برای نخستین بار به صورت مدون طرح شد (ر.ک: Cohen, / Putnam & Nuassbaum, 1991, pp.30-61).

1991, pp.61-78). در مدل کمال محور، نفس در مقام ارتباط آن با بدن به صورت جوهری تشبیه می شود و صورت جوهری هم چیزی است که نوعیت یک نوع به آن است و یک شیء به واسطه آن، همانی است که هست. افزون بر این، مشخصه های این نفس هم عبارت اند از: معرفت و حرکت که هر دو ناظر به فعلیت و کارکردند. از دیگرسو در کارکردگرایی هم مشخصه یک شیء عبارت است از: مجموعه ای از کارکردهای خاص آن شیء؛ مشخصاً درباره انسان، انواع کارکردهای انسانی چون معرفت و حرکت اند که انسان را انسان می سازند. بنابراین تحویل گرایی هستی شناختی در قالب کارکردگرایی و اصالت وحدت کمال محور، بسیار به یکدیگر نزدیک اند؛ اما با وجود ضرورت توجه به این مشابهت ها، اختلافی اساسی میان این دو مدل وجود دارد که به زعم نگارنده، موجبات دورماندن مدل کمال محور را از مشکلات طرح شده درباره کارکردگرایی فراهم می آورد. در مدل مذکور، اگر نفس به صورت جوهری تشبیه می شود، به هیچ روی منظور این نیست که نفس، همان مجموعه ای از کارکردهاست و نه چیزی بیشتر. در حقیقت نفس، مشخصه شیئی به نام بدن نیست، بلکه مشخصه موجودی است که از ترکیب این بدن و آن مشخصه شکل یافته است؛ یعنی انسان. از این رو و به دلیل تحویل گرایانه نبودن این مدل، مشکلاتی نظیر کیفیات ذهنی غایب و معکوس (برای توضیح بیشتر، ر.ک: غیاثوند، ۱۳۹۰، ص ۱۶۰-۱۷۰) که به روشنی ناشی از تحویل نفس به مجموعه ای از کارکردهاست، برای مدل کمال محور مطرح نمی شوند.

۴. همان گونه که دیدیم، حذف گرایی در چاره جویی خود برای حل مسئله، کار را به جایی رساند که حالات و رویدادهای نفسانی و تمامی اسنادهای حاکی از آنها به کلی انکار شوند؛ اما - چنان که اشاره شد - با فرض ناکارآمدی تعبیرات روان شناختی عامیانه و حذف آنها، تنها چیزی که حذف شده است، این تعبیرات اند و نه حالات ذهنی؛ یعنی فقط یک توصیف خاص از واقعیت کنار گذاشته می شود، نه آنکه در خود واقعیت، تغییری پدید آید. بنابراین چنین مدلی بیشتر معطوف به پاک کردن صورت مسئله است تا حل آن. مزیت مدل کمال محور در مقام یک مدل تبیینی در مقایسه با تحویل گرایی هستی شناختی در قالب

حذف‌گرایی در این است که بدون حذف و چشم‌پوشی از مؤلفه‌های مسئله در حل آن می‌کوشد.

نتیجه‌گیری

رهیافت فلاسفه مشاء دربارهٔ رابطهٔ نفس و بدن را می‌توان گونه‌ای اصالت وحدت به شمار آورد؛ وحدتی که در قالب جوهری انضمامی به نام انسان تحقق می‌یابد. نفس و بدن، هیچ‌یک به لحاظ ماهوی از سنخ یکدیگر نیستند؛ بلکه هردو، بدون اینکه به یکدیگر قابل تحویل باشند، اجزائی از یک کل‌اند؛ کلی به نام انسان. بدن و نفس اجزائی‌اند که در امر واحدی به نام انسان با یکدیگر متحد بوده، به ترتیب می‌توان این دو جزء را ماده و صورت و یا کمال دانست.

آنچه موجب می‌شود این اتحاد، به لحاظ فلسفی موجه باشد، آن است که نسبت نفس و بدن، از همان نقطهٔ شروع بحث لحاظ شده است؛ یعنی از یکسو بدن انسان برای آنکه بدن انسان باشد، باید صورت نوعیه‌ای به نام نفس ناطقه آن را به فعلیت برساند و از دیگرسو در تعریف نفس، بدن لحاظ شده است؛ یعنی به مانند آنچه پس از دکارت و تا قرن حاضر در فلسفهٔ ذهن با آن مواجه‌ایم، بحث از دیدگاه دکارتی دو امر ماهوی متباین شروع نمی‌شود. این نکته، وجه تمایز اصلی رهیافت کمال‌محور در قیاس با انواع رهیافت‌های فلسفهٔ جدید و معاصر غربی است. در حقیقت، آغاز نکردن از منظر دکارتی، این امکان را فراهم می‌آورد که به سمت گونه‌ای وحدت - هرچند این وحدت، مانند نمونهٔ ابن‌سینا، عرضی باشد - حرکت کنیم، بدون اینکه در دامن تحویل‌گرایی بغلطیم. آغاز کردن از انسان به عنوان یک کل و یک شخص به عنوان مناط وحدت، مؤلفه‌ای است که مرزهای نگاه کمال‌محور را از رویکردهای تحویل‌گرا مشخص می‌کند.

اما در هر حال باید گفت که هردو رویکرد، ذیل مفهوم اصالت وحدت قرار می‌گیرند. با این تفاوت که بر مبنای رویکرد کمال‌محور، این امکان فراهم می‌آید که از یکسو رابطهٔ نفس و بدن در قالب یک اصالت وحدت تبیین شود و در عین حال، یک حوزه از واقعیت، دست‌کم به لحاظ هستی‌شناختی، به کناری نهاده نشود. چنان‌که پیش از این نیز اشاره شد،

تحویل و حذف در حوزه پرسش از هستی نفس، دو روی یک سکه‌اند و اتفاقاً به نظر می‌رسد که مشکل اصلی و مشترک تمامی صور تحویل‌گرایی هستی‌شناختی - فارغ از نکاتی که در بخش «بررسی و تحلیل مقایسه‌ای» همین مقاله بدان اشاره شد - همین سنگینی سایه مفهوم حذف بر سر مفهوم تحویل باشد؛ سایه‌ای که سبب می‌شود وحدت حاصل از تحویل، هزینه گراف انکار بخشی از آنچه را به لحاظ شهودی واقعی به نظر می‌رسد، در پی داشته باشد.

آنچه در این مقاله به عنوان مدلی که در پی دستیابی به اصالت وحدت بدون درافتادن در مسیر تحویل است، مطرح شد، ناظر به تحقق مشائی آن بود؛ اما اینکه تحقق مشائی این مدل، بهترین نمونه آن است یا خیر، اینکه آیا اساساً تحقق دیگری ممکن است و یا موجود است یا خیر، بحثی است دیگر. مسلماً تحقق مشائی مدل مذکور با مشکلاتی روبه‌روست. مشکلاتی که هم در فلسفه غرب درباره توماس آکوئینی و هم در فلسفه اسلامی درباره ابن‌سینا، از دشتکی (ر.ک: شکبیا، مجموعه مقالات همایش ملاصدرا، ج ۱۱، ص ۵) گرفته تا نقدهای دقیق و موشکافانه ملاصدرا (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۷، ص ۲۴۳) به آنها اشاره شده است. اما با این همه آنچه اهمیتی اساسی دارد، این است که اگر مسیر رفع دشواره رابطه نفس و بدن از دوگانگی اکید دکارتی آغاز نمی‌شود و به تحویل‌گرایی هستی‌شناختی نیز نباید منجر شود، پس آغازگاهی واحد بایسته است و اصالت وحدتی غیر تحویل‌گرایانه. اما اینکه این وحدت را باید در کجا جست و رسیدن به این وحدت کدام هزینه را در بر خواهد داشت، نکاتی است که در هر تحقق مناسب‌تری از این مدل در آینده باید لحاظ شوند.

پی‌نوشت‌ها

۱. نگارنده در دو مقاله مجزا به ادله جابه‌جایی تعبیر ماتریالیسم و فیزیکالیسم و انگیزه‌ای موجود در پس این جابه‌جایی و ارائه تحلیلی درباره تأثیر آن بر صدق و کذب فیزیکالیسم پرداخته است که رجوع به آن برای مطالعه مقاله حاضر کارگشا خواهد بود:

- (الف) غیاثوند؛ «فیزیک و فیزیکالیسم»؛ دو فصلنامه علمی - پژوهشی فلسفه علم، ش ۲؛
 (ب) غیاثوند؛ «نقد و بررسی کارکرد رویه سلبی در صورتبندی فیزیکالیسم»؛ ذهن، ش ۴۶.

۲. حذف‌گرابودن دربارهٔ مثلاً X، عبارت است از قائل‌بودن به اینکه X واژه‌ای از زبان روزمره است که متناظر با هیچ واقعی نیست و بنابراین باید از توصیفات و تبیین‌های علمی حذف شود. حال دعوی ماده‌انگاران یا به تعبیر دقیق‌تر فیزیکالیست‌های حذف‌گرا این است که «یک نظریهٔ پیشرفتهٔ علمی مستلزم وجود چیزهایی از قبیل اندیشه‌ها، باورها و قصدها نیست، بلکه فقط مستلزم وجود فعالیت عصبی در مغز است» (آسترو، ۱۳۸۳، ص ۴۰۱). حذف‌گرایان مدعی‌اند که هیچ قرینهٔ مشاهده‌پذیر علمی‌ای برای اینکه موجودات واقعی نظیر باور، دردمندی و... وجود داشته باشند، در کار نیست. بنابراین چیزی وجود ندارد که بخواهیم به فرایندهای جسمانی و فیزیکی تحویل ببریم. فلورزیستن مثال مورد علاقهٔ آنهاست. «فلورزیستن در زبان عامیانه به کار می‌رفت و به هیچ چیز واقعی هم اشاره نداشت، بنابراین به‌راحتی حذف شد» (چرچلند، ۱۹۸۳، ص ۷۹). حال چرا واژه‌هایی نظیر دردمندی، باورداشتن و از این دست نیز چنین وضعیتی نداشته باشند؛ اما- چنان‌که در بخش مربوط به نظریهٔ این‌همانی هم به آن اشاره شد- نظریهٔ این‌همانی هم اسنادات حاکی از امور ذهنی را به این قصد می‌پذیرد که در مرحلهٔ بعد آنها را به امور و حالات و رویدادهای فیزیکی تحویل ببرد. بنابراین این پذیرش را از سوی حامیان این دیدگاه بیش از حد نباید جدی تلقی کرد. در واقع هر دو دیدگاه جهان را یکسره برساخته از امور فیزیکی می‌دانند، با این تفاوت که حذف‌گرایان معتقدند به‌کارگیری زبان طبیعی توهم وجود اموری نظیر کیفیات نفسانی یا ذهنی را پدید می‌آورند و بنابراین واژه‌های رهن این جنس زبان باید حذف شوند و قائلان به این‌همانی حاضر به چنین برخوردی با زبان طبیعی نیستند و در نتیجه نمی‌توانند دستور حذف این واژگان و مفاهیم را بدهند.

این رویکرد به مسئلهٔ ذهن- بدن چندان مورد اقبال فیلسوفان مادی‌انگار قرار نگرفت. علت این عدم استقبال «خودناسازگاری» روشن این نظریه است. خود حذف‌گرایی یک نظریه است؛ اما همهٔ نظریه‌ها ویژگی‌های معناشناختی دارند؛ مثلاً یا صادق‌اند یا کاذب، متکی به داده‌های مشاهده‌ای‌اند یا نه و هکذا. حال برای مثال چه معنایی دارد که بگوییم فعالیت عصبی از حیث منطقی ناخودسازگار یا کاذب است؟ واژه‌های «منطقاً» یا «گزاره» چه معنایی می‌دهند؟ اگر گزاره فقط فعالیت عصبی است، چگونه می‌تواند چیزی را وصف کند. در جمع این ایراد مدعی است که انتساب صدق یا کذب یا هر مفهوم معناشناختی به فرایندهای مغزی یک اشتباه مقوله‌ای است» (آسترو، ۱۳۸۴، ص ۴۰۹). ایراد دیگر مبتنی بر این است که «کیفیات نفسانی همان منزلت مسئله‌برانگیز فلورزیستن را ندارند. آنها به‌وضوح وجود دارند» (همان)؛ هر انسانی می‌داند که وجود دارد. البته قابل فهم است که سخن از ارتباط یا همبستگی بین اینها و حالت عصب‌شناختی کنیم، اما باید دقت کرد که در این‌حال، در حال فرض وجود اینها نیستیم. بنابراین حذف‌گرابودن دربارهٔ اسنادات حاکی از امور نفسانی و سنجش نسبت آنها با حالات عصب‌شناختی، نه حل مسئله که پاک‌کردن صورت مسئله است.

۳. نظریهٔ این‌همانی در دههٔ شصت میلادی توسط پلیس (Place) و در مقاله‌ای با عنوان «آیا آگاهی،

فرایندی مغزی است؟» مطرح شد و توسط فیلسوفانی چون اسمارت (Smart) و فایگل (Feigl) با اعمال تغییراتی تفصیل داده شد. بر اساس این نظریه، جوهری مستقل به نام ذهن یا نفس در کار نیست و هر نوع ویژگی، حالت و رویداد ذهنی یا نفسانی با یک نوع ویژگی، حالت و رویداد جسمانی، «این همان» است. به تعبیر اسمارت «چرا احساس‌های ما نباید صرفاً گونه‌ای خاص از فرایندهای مغزی ما باشند» (Smart, 1959, p.62). این تقریر از نظریه این‌همانی به نظریه این‌همانی نوع-نوع (Type-Type) موسوم است: «برای هر نوع حالت ذهنی "الف" یک نوع حالت عصب‌شناختی "ب" وجود دارد؛ به طوری که: الف = ب» (McLaughlin, 2005, p.276). اما- چنان‌که پاتنم به آن اشاره کرده است، امور ذهنی قابلیت تحقق چندگانه دارند. نظریه‌پردازان این‌همانی نوعی هر نوع حالت ذهنی را با نوعی حالت عصبی خاص یکی می‌گیرند، در حالی که هر یک از حالات ذهنی با نوع دیگری از حالت عصبی یا اساساً وقوع حالت غیر عصبی قابل تحقق‌اند. برای مثال ممکن است درد در موش به جای شلیک عصب C، با شلیک عصب D تحقق پیدا کند (Putnam, 1973, pp.75-6). اما اگر بنا باشد حکمی درباره انواع ذهنی و بدنی صادر نکنیم و حکم خود را محدود به مصادیق یا نمونه‌ها کنیم، با نظریه این‌همانی مصادیقی یا نمونه-نمونه (Token-Token) مواجه خواهیم بود: «هر نمونه حالت ذهنی "الف"، یک نمونه حالت عصب‌شناختی "ب" وجود دارد؛ به طوری که: الف = ب» (Ibid).

توضیح تفاوت میان نوع و نمونه را هم می‌توان با یک مثال نشان داد؛ برای مثال واژه «دندان» از سه نوع حرف «نون»، «دال» و «الف»- تشکیل شده است و از دو نوع «نون» و «دال» دو نمونه وجود دارد و از نوع «الف» یک نمونه. نظریه این‌همانی، بر خلاف رفتارگرایی، مبتنی بر تحلیل ما از گزاره‌ها و مفاهیم ناظر به حالات ذهنی نیست (Place, 1956, p.55). در حقیقت، طرح‌کننده‌های این نظریه بر تجربی بودن این‌همانی‌های مورد ادعای خود تأکید می‌کنند و آنها را مشابه این‌همانی‌هایی چون «آب = H₂O» ارزیابی می‌کنند (دقت می‌کنیم که چنین این‌همانی‌هایی تحلیلی نیستند، بلکه پس از تجربه کسب می‌شوند؛ پسینی‌اند).

برای آشنایی با مشکلات مطرح درباره نظریه این‌همانی، یعنی استدلال‌هایی چون استدلال کریپکی (Kripke) که بر مبنای برخی نظریات خاص خود درباره معنانشناسی اسامی خاص (Proper Names) و تعمیم آن به اسامی اجناس طبیعی (Natural kinds Names) شکل می‌گیرد و سایر استدلال‌ها رجوع به منابع زیر کارگشا خواهد بود:

الف) کریپکی، نام‌گذاری و ضرورت، ص ۱۶۴-۱۷۱؛

ب) مسلین، درآمدی بر فلسفه ذهن، ص ۱۳۲-۱۵۸.

۴. به طور کلی رفتارگرایی شامل طیفی از تلقی‌های رفتارگرایانه درباره معنای گزاره‌های حاکی از حالات ذهنی است. از این‌میان، دو تقریر مبتنی بر پوزیتیویسم منطقی کسانی چون کارنپ (Carnap) و تقریر

غیرپوزیتیویستی و ضعیف‌تر رایل (Ryle) جزو برجسته‌ترین‌هایند. رفتارگرایی به‌روشنی رویکردی تحویل‌گرایانه دارد. ذهن، رویدادهای ذهنی و حالات ذهنی ما همگی به رفتارهای ما تحویل برده می‌شوند. (درباره رفتارگرایی شدید کارنپ و رفتارگرایی ضعیف رایل و به ترتیب، ر.ک:

Carnap, *Psychology in Physical Language*, pp.39-41/ Ryle, *The Concept of Mind*, p.17).

۵. ایده کانونی کارکردگرایی، مبتنی بر آن است که آنچه مشخص‌کننده و وجه ممیزه یک شیء از اشیای دیگر است، «کارکرد» آن است، نه ماده‌ای که از آن ساخته شده است؛ برای مثال چاقوبودن یک چاقو را عناصر سازنده آن - مثلاً پلاستیک یا استیل - مشخص نمی‌کنند، بلکه چاقوبودن امری است مستقل از این عناصر و بستگی کامل به نقش کارکردی آن دارد. این رهیافت، در دهه هفتاد میلادی توسط کسانی چون پاتنم، دیوید آرمسترانگ و لوئیس و در صورت‌بندی‌هایی نسبتاً متفاوت طرح و پیگیری شد که در اینجا ما به صورت‌بندی پاتنم و آرمسترانگ خواهیم پرداخت.

پاتنم ضمن طرح پاره‌ای اشکالات درباره رفتارگرایی و این‌همانی (Putnam, 1973, pp.73-76)، به ارائه تلقی خاص خود - که از آن با عنوان کارکردگرایی ماشینی یاد می‌شود - می‌پردازد. به رأی او، مشخصه حالات ذهنی، کارکردی بودن آنهاست و به تعبیر دیگر، حالات ذهنی، چیزی جز مجموعه‌ای از کارکردها نیستند. این رهیافت، تأکید خود را بر همین مشخصه کارکردی قرار می‌دهد و از این‌رو فی‌نفسه نه با دوگانه‌انگاری در تعارض است و نه سایر دیدگاه‌ها (Ibid, p.76). مشابه یک کارکرد خاص در رایانه‌ها که با برنامه‌نویسی‌های متفاوت قابل پیاده‌سازی است. در این صورت ما با چنین رابطه‌ای مواجه خواهیم بود:

نرم‌افزار = $\frac{\text{ذهن}}{\text{سخت‌افزار بدن}}$. چنین رهیافتی نه‌تنها به هیچ‌وجه با مسئله تحقق‌پذیری چندگانه که توسط خود پاتنم طرح شده است، متعارض نیست که مؤید آن نیز می‌باشد. در عین حال ارتباطی هم میان حالات ذهنی و رفتار - البته نه معنای رفتارگرایانه آن؛ چراکه ارتباط مطلق که در رفتارگرایی میان این دو برقرار می‌شود، در کارکردگرایی نیست (Putnam, 1968, p.49) - هم وجود دارد: برخی کارکردها رفتاری‌اند.

اما در کارکردگرایی نقش علی (Causal role) یا تحلیلی آرمسترانگ ما با تلفیقی از نظریه این‌همانی و کارکردگرایی مواجه‌ایم. وی به جای مددگرفتن از تشبیه ماشین محاسباتی، بر نقش علی حالات ذهنی تأکید می‌کند. به رأی او معنا و مفهوم یک حالت ذهنی، عبارت از معنای حالتی است که مستعد علت واقع شدن برای یک معلول یا مستعد معلول واقع شدن برای یک علت است (Armstrong, 1981, p.82). او بر خلاف پاتنم که تقریر خود را تجربی تلقی می‌کرد، تقریر خود را گونه‌ای تحلیل مفهومی می‌داند و تأکید می‌کند که «اساساً معنا و جایگاه فلسفه همان تحلیل مفهوم است و درباره مسئله ذهن/بدن هم نمی‌تواند غیر از این باشد» (Ibid, p.80). اختلاف دیگر در تقریرات این دو آن است که او بر خلاف

پاتنم، نه تنها موضعی علیه نظریه این همانی ندارد که اساساً مفهوم کارکرد را برای تقویت و رفع اشکالات آن به کار می‌بندد؛ بدین معنا که حالات ذهنی با نقش‌های علی- کارکردی‌شان مشخص می‌شوند تا در گام بعد با نسبت دادن این نقش‌ها به مغز، این همانی ذهن و مغز نتیجه شود: ۱. «حالت ذهنی $M =$ حالتی که نقش علی R را بازی می‌کند؛ ۲. حالتی که نقش علی R را بازی می‌کند = حالت مغزی B . پس: $M=B$ » (Jackson, 2007, p.185).

منابع و مأخذ

۱. آسترول، اورام؛ *فلسفه تحلیلی در قرن بیستم*؛ ترجمه فریدون فاطمی؛ تهران: نشر مرکز، ۱۳۸۴.
۲. ابن سینا، حسین بن عبدالله؛ *النفس من کتاب الشفاء*؛ تصدیر الدكتور ابراهیم مدکور؛ نسخه ارائه شده در نرم افزار حکمت اسلامی، مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم انسانی، ۱۰۴۰ق.
۳. —؛ *رساله نفس*؛ مقدمه و تصحیح دکتر موسی عمید؛ همدان، دانشگاه بوعلی سینا، ۱۳۸۳.
۴. ارسطو؛ *درباره نفس*؛ ترجمه علیمیراد داودی؛ چ نخست، دانشگاه تهران، ۱۳۴۹.
۵. —؛ *اخلاق نیکوماخوس*؛ ترجمه محمدحسن لطفی؛ تهران: طرح نو، ۱۳۸۵.
۶. چرچلند، پاول؛ *ماده و آگاهی*؛ ترجمه امیر غلامی؛ نشر مرکز، ۱۳۸۲.
۷. دکارت، رنه؛ *تأملات در فلسفه اولی*؛ ترجمه احمد احمدی؛ انتشارات سمت، ۱۳۸۴.
۸. صدرالدین شیرازی، محمدبن ابراهیم؛ *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة*. بیروت: ۱۹۸۱.
۹. غیاثوند، مهدی؛ «فیزیک و فیزیکالیسم»؛ *فلسفه علم*، ش ۲، زمستان ۱۳۹۰.
۱۰. —؛ «معانی چهارگانه آگاهی»؛ *ذهن*، ش ۴۵، ۱۳۹۰.
۱۱. —؛ «نقد و بررسی کارکرد رویه سلبی در صورتبندی فیزیکالیسم»؛ *ذهن*، ش ۴۶، ۱۳۹۰.
۱۲. —؛ «نقدی بر فیزیکی‌انگاری بر مبنای اختلاف میان فیزیکی‌انگاری پیشینی و پسینی»؛ *معرفت فلسفی*، ش ۳۳، ۱۳۹۰.
۱۳. کریپکی، سول؛ *نام‌گذاری و ضرورت*؛ ترجمه کاوه لاجوردی؛ تهران: هرمس، ۱۳۸۱.
۱۴. مسلین، کیت؛ *درآمدی به فلسفه ذهن*؛ ترجمه مهدی ذاکری؛ انتشارات پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، ۱۳۸۸.
۱۵. وال، ژان؛ *بحث در مابعدالطبیعه*؛ ترجمه یحیی مهدوی؛ تهران: انتشارات خوارزمی، ۱۳۸۰.
16. Aquinas, Thomas; **Summa Theologica**; Translated by Fathers of the English Dominican Province; Benziger Bros edition, 1947.
17. Armstrong, D.; "The Causal Theory of Mind" In: **The Nature of Mind**; pp.16-31; University of Queensland Press; Reprinted in: *Philosophy of Mind: Classical and Contemporary Readings*; Ed. David J. Chalmers, pp 80-7, New York: Oxford University Press, 1981.

18. Carnap, R; "Psychology"; in **Physical Language**; Erkenntnis; 3:107-42; Reprinted in: *Philosophy of Mind: Classical and Contemporary Readings*; Ed. David J. Chalmers; pp.80-7; New York: Oxford University Press, 1932/33.
19. Cohen, S; "Hylomorphism and Functionalism"; In **Essays on Aristotle's De Anima**, edited by Martha C. Nussbaum & Amélie Oksenberg Rorty; pp.61-78, Clarendon Press: OXFORD, 1991.
20. Jackson, Frank; A Case for A Priori Physicalism. In: Christian Nimtz and Ansgar Beckermann (eds.) (2005), *Philosophy– Science– Scientific Philosophy; Main Lectures and Colloquia of GAP.5, Fifth International Congress of the Society for Analytical Philosophy*; Bielefeld, 22–26 September 2003, Paderborn: mentis, 2005.
21. Jaworsky, W; **Philosophy of Mind**; Wiley-Blackwell; 2011.
22. Kenny, A ; **Aquinas on Mind**; Routledge, 1993.
23. Kertzman, N; "Philosophy of Mind"; In **The Cambridge Companion to Aquinas**; pp.128-59; Cambridge University Press, 1993.
24. McLaughlin, B; "Supervenience"; *Stanford Online Encyclopedia of Philosophy*, 2005.
25. Place, U.T; "Is consciousness a brain process?"; **British Journal of Psychology**; 45; pp.243–55, Reprinted in: *Philosophy of Mind; Classical and Contemporary Readings*; Ed. David J. Chalmers; pp.55-60; New York: Oxford University Press, 1956.
26. Putnam, H, Brains and behavior; In R. J. Butler (ed.); "Analytical Philosophy"; vol. 2; Oxford University Press, pp.1-19; Reprinted in *Philosophy of Mind; Classical and Contemporary Readings*; Ed. David J. Chalmers; pp.45-54, New York: Oxford University Press, 1968.
27. Putnam, H, The Nature of Mental States, Published as Psychological Predicates, In: *Art, Mind and Religion*, pp.37-48, Reprinted in: *Philosophy of Mind: Classical and Contemporary Readings*; Ed. David J. Chalmers; pp.73-9, New York: Oxford University Press, 1973.
28. Putnam & Nuassbaum; "Changing Aristotle's Mind"; In **Essays on Aristotle's De Anima**; edited by Martha C. Nussbaum & Amélie Oksenberg Rorty; pp.30-61, Clarendon Press: Oxford, 1991.
29. Ryle, G ; **The Concept of Mind**; New York: Barnes & Noble, 1949.
30. Stoeckler, M; "A Short History of Emergence and Reductionism"; pp.71-91; printed in *The Problem of Reductionism in Science*; Ed. Evandro Agazzi, Kluwer, 1991.
31. Smart, J. J. C; "Sensations and brain processes"; **Philosophical Review**, 68, 141–56; Reprinted in *Philosophy of Mind: Classical and Contemporary Readings*; Ed. David J. Chalmers; pp.60-8; New York: Oxford University Press, 1959.