



مقاله پژوهشی

سیدحسین جمالین زاده^۱

سیداحمد فاضلی^۲

مهدی ذاکری^۳

مواجهه با مسئله «علیت ذهنی» از منظر صدرالمتألهین*

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۱۲/۱۷ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۰۷/۱۲

چکیده

مسئله علّیت ذهنی در پی تبیین چگونگی کنش و واکنش ذهن و بدن نسبت به یکدیگر است. هر نظریه کارآمد در فلسفه ذهن، باید ظرفیت پاسخ‌گویی به مسئله علّیت ذهنی را دارا باشد. ضعف دوگانه‌انگاری در ارائه تبیین صحیح برای این مسئله، موجب شد فیزیکیالیست‌ها ذهن مجرد را کنار نهند و از این طریق در پی حل این مشکل برآیند. با این حال، فیلسوفان ذهن نیز همچون دوگانه‌انگاران نتوانسته‌اند پاسخی مناسب به این مسئله بدهند. ملاصدرا مشکل هر دو طیف را عدم نگاه جامع به نفس می‌داند و خود با ترسیم درست تمام حقیقت نفس و چگونگی ظهور آن از بدن، به مشکلات تعین مضاعف، شبه‌پدیدارگرایی، مسئله طرد، مشکل لزوم تماس، مشکل جفت شدن و استدلال علّیت رو به پایین پاسخی درخور ارائه می‌دهد.

واژگان کلیدی: علّیت ذهنی، حکمت متعالیه، ذهن و بدن، تعین مضاعف، طرد علی، لزوم تماس، جفت شدن.

seyyedhj@yahoo.com

Ahmad.fazeli@gmail.com

zaker@ut.ac.ir

۱. دانشجوی دکتری فلسفه تطبیقی دانشگاه قم.

۲. استادیار دانشگاه قم.

۳. دانشیار دانشگاه تهران.



مقدمه

علیت ذهنی یکی از ابعاد متعدّد رابطه نفس و بدن است که از دیرباز ذهن فیلسوفان را به خود مشغول کرده است و همچنان در فلسفه ذهن معاصر از چنان اهمیتی برخوردار است که کارآمدی هر نظریه‌ای درباره ارتباط ذهن و بدن، در گرو ارائه تبیینی روشن از مسئله علیت ذهنی است تا بدین وسیله بتوان بر مسائل و مشکلات مطرح ذیل این مسئله فائق آمد.

یکی از دلایل اساسی کنار نهادن دوگانه‌انگاری توسط فیلسوفان ذهن، ناتوانی این نظریه از ارائه تبیینی درست از مسئله علیت ذهنی است. تأثیر و تأثر دو جوهر مستقل متمایز که در نهایت بعد و بینونت نسبت به هم قرار دارند، دشوار به نظر می‌رسد؛ هر چند دکارت و پیروان او برای ارائه پاسخی مقبول به این مسئله تلاش بسیار کردند، اما موفقیت چندانی به دست نیاوردند و در آخر نتوانستند تبیینی قابل قبول از مسئله علیت ذهنی ارائه دهند.

ناتوانی دوگانه‌انگاری از تبیین صحیح علیت ذهنی سبب شد فیلسوفان ذهن به نظریات مبتنی بر اصالت فیزیک روی بیاورند و ذهن مجرد را در تحلیل خود حذف کنند. کیم اعتراف می‌کند، خلاف آنچه در ابتدا تصور می‌شد که فیزیکالیست‌ها بتوانند این اشکالات را حل کنند، یک از نظریات فیزیکالیستی در مواجهه با مسئله علیت ذهنی موفق نبوده‌اند و این مسئله همچنان حل نشده باقی مانده است. (Kim, 1996: pp. 1-24)

در این نوشتار با عرضه ابعاد مختلف مسئله علیت ذهنی بر حکمت متعالیه، کوشیده‌ایم از منظر صدرالمآلهین با این مسئله مواجهه گشته و با استفاده از نظر صدرا در ارتباط نفس و بدن، به تحلیل مسئله علیت ذهنی پردازیم.

۱. مسئله جفت شدن و تعامل

دوگانه‌انگاران با مجرد دانستن نفس، آن را خالی از مختصات زمانی-مکانی می‌دانند و همین امر سبب پیدایش مسئله جفت شدن گشته است. نفوس متعدد به علت برخورداری از تجرد، دارای نسبت مکانی-زمانی به یک بدن نیستند، حال چگونه این نفس خاص -و نه دیگری- در رابطه علی با این بدن خاص قرار می‌گیرد؟ اگر نسبت مکانی خاصی میان این نفس خاص و بدن خاص یافت نشود، پس ترجیحی برای تعلق این نفس به این بدن نداریم. در واقع، از آنجا که نسبت نفوس متعدد به بدن‌های مختلف یکسان می‌باشد، مرجحی برای تعلق هیچ‌یک وجود ندارد.



رابطه علی در صورتی می‌تواند میان دو شیء -از جمله ذهن و بدن- تحقق پذیرد که آن دو در یک رابطه مکانی و وضع و جهت نسبت به یکدیگر قرار گیرند. از طریق جفت شدن است که اشیاء در محاذات و موازات یکدیگر قرار می‌گیرند تا بدین منوال یکی بتواند بر دیگری اثر بگذارد یا از آن تأثیر پذیرد. (Jehle, 2006: pp.565-578)

نفس از آنجاکه مکان مند نمی‌باشد، نمی‌تواند ارتباط مکانی نسبت به بدن داشته باشد؛ تجرد نفس به این معناست که نفس، جسم نیست و متشکل از ماده و صورت نمی‌باشد، ذو ابعاد نیست و نسبتی به مکان و وضع و جهات که اشیاء مادی واجد آن هستند، نخواهد داشت. مشکل از آنجا آغاز می‌شود که ذهن مجرد که ارتباط مکانی ندارد، چگونه در محاذات بدن مادی دارای مکان و جهت قرار می‌گیرد تا بتواند از طریق جفت شدن، شرایط اثرگذاری بر آن و اثرپذیری از آن را به دست آورد؟

به گفته چرچلند نظریه دوگانه‌انگاری نفس را واجد ویژگی‌های ماده نمی‌داند و به همین دلیل امتداد ندارد و دارای مکان نیست. همین توصیف از نفس این نظریه را با مسئله حل‌ناشدنی مواجه ساخت؛ مسئله این است که این دو جوهر اساساً متفاوت که به دلیل ذی‌مکان نبودن یک طرف، نمی‌توانند با هم جفت شوند، چطور و کجا می‌توانند تعامل داشته باشند. دوگانه‌انگاری از حل این مشکل عاجز است. (Churchland, 1986: p.318)

ذهن و بدن به خاطر ویژگی‌هایی که دارا هستند، ذیل مقولاتی قرار می‌گیرند که نهایت بعد را از هم دارند و همین امر موجب سلب امکان هرگونه تعامل میان آنها می‌شود. (Kenny, 1968: pp.222-223)

کیم می‌گوید از آنجاکه نفس، دارای مکان نمی‌باشد تا مصحح جفت شدن آن با بدن شود، جفت شدن یک نفس مجرد با بدن مادی، ترجیح بلا مرجح است. اگر نفس دارای مکان باشد، خود همین مکان می‌تواند واسطه در جفت شدن این نفس خاص با این بدن خاص شود؛ اما نمی‌توان گفت نفوس مجرد که ویژگی‌های یکسانی دارند، یکی به این بدن تعلق می‌گیرد و دیگری با آن جفت نمی‌شود.

کیم تنها در صورتی تعامل علی میان ذهن و بدن را می‌پذیرد که یک زنجیره علی یا روابط مکان مند بتواند میان آنها شکل بگیرد؛ از آنجاکه چگونگی شکل‌گیری این روابط در فیزیک روشن نیست، این تعامل علی فهم‌ناپذیر است.

(Kim, 2001: p.35; O'Connor & Robb, 2003: pp.65-78)



مسئله تعامل و فقدان پاسخ کارآمد از جانب دوگانه‌انگاران باعث شده که فیلسوفان ذهن، دوگانه‌انگاری جوهری را کنار گذاشته و می‌کوشند با تحلیل در چهارچوب فیزیکیالیسم نظریه‌ای ارائه دهند که بتواند این مشکل را حل کند.

صدرا به اشکال جفت شدن آگاه بود و به همین دلیل بر آن بود که جسم مادی نمی‌تواند مرجح حدوث امری باشد که در نهایت بینونت با آن قرار دارد که همان نفس مجرد - به مجرد عقلی - است. نفس به واسطه تجردی که دوگانه‌انگاران بیان می‌کنند، دارای نسبتی یکسان به بدن‌های مختلف است؛ از این رو ارتباط یک نفس خاص با یک بدن خاص که مرجح حدوث آن نفس به شمار می‌رود، ترجیح بلا مرجح است: «لا معنی لکون امر مادی استعداداً او شرطاً لوجود جوهر مفارق الذات غنی الوجود عن المواد و احوالها». (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ۸: ۳۸۴-۳۸۵)

چگونگی جفت شدن و تعامل میان دو جوهر مجرد و مادی، آن‌گونه که ابن‌سینا و دکارت مطرح کرده‌اند، از منظر حکمت متعالیه از جهات مختلف با اشکال مواجه است و همین صدرا را بر آن داشت تا با توجه به مبانی فلسفی خود راه‌حل کارآمدی برای حل این اشکالات ارائه دهد.

اگر نفس هم‌زمان با پیدایش استعداد در بدن به‌صورت مجرد حادث شود، آنگاه جفت شدن این امر مجرد با بدن مادی اشکالاتی را به همراه دارد که صدرا با توجه به همین مشکلات، مدعی شد که نفس در پیدایش خود امری جسمانی است. پیدایش جسمانی نفس و قائم بودن آن به بدن مادی، نهایت تباین و مفارقت را که دلیل بر عدم امکان جفت شدن به شمار می‌آیند، کنار نهاده و از این راه، بسیاری از اشکالاتی که جفت شدن نفس و بدن و اتصال علی میان آن دو به بار می‌آورد، برطرف گشت: «به ينحل كثير من الاشکالات الواردة فی حدوث النفس و بقائها بعد الطبيعة» (همان، ۸: ۳۴۶).

یکی دیگر از جهاتی که سبب شده است که صدرا دوگانه‌انگاری را ناتمام بداند، مشکل عدم تأثیر نفس از بدن در صورت پذیرش دوگانه‌انگاری است. اگر نفس - آن‌گونه که دوگانه‌انگاران بیان می‌کنند - در ابتدای حدوث خود تجرد تام داشته باشد، امکان ندارد که متفعل واقع شود و تحت تأثیر بدن قرار گیرد؛ زیرا انفعال تنها در صورتی است که امکان و استعداد در آن باشد و حال آنکه مجرد تام، فاقد استعداد می‌باشد. بنابراین مطابق نظریه دوگانه‌انگاری نمی‌توان در یک زنجیره علی، بدن را علت برای حدوث امری و ایجاد اثری در نفس دانست: «ان کونها روحانية



الحقیقة عقلیة، یناقض تعلقها بالبدن و انفعالاتها البدنیة - کالصحة و المرض و اللذة و الالم الجسمانیین». (صدرالمآلهین، ۱۹۸۱، ۸: ۳۴۴)

۲. تجرّد مثالی گامی برای حل مشکل بینونت

صدرا برای حل مشکل بینونت و نهایت بُعد نفس مجرد عقلی از بدن مادی که مانع جفت شدن می‌شد، تجرّد مثالی را مطرح می‌کند تا بدین‌گونه از شدت بینونت میان مجرد عقلی و عالم ماده بکاهد و زنجیره اتّصالی میان آن‌ها را شکل دهد. نفس در مرتبه تجرّد مثالی خود فاقد هیولا، مکان و وضع مادی می‌باشد؛ از این‌رو نه تبدیل و تبدل و حرکت آن چنان‌که در عالم ماده است در آن جریان دارد، نه مکانی را اشغال می‌کند و نه با موجودات عالم ماده در محاذات و قرب و بُعد قرار می‌گیرد.

فقدان برخی از ویژگی‌های اجسام عالم ماده، سبب نمی‌شود که جسمانیت را در اجسام عالم ماده منحصر بدانیم؛ زیرا در عالم مثال نیز اجسام مثالی برخی از ویژگی‌های جسمانیت را دارا هستند و دارای شکل، وضع و اندازه - که همان امتداد جسمانی است - می‌باشند. بنابراین نفس در مرتبه مثالی خود ویژگی‌هایی دارد که او را به عالم ماده شبیه کرده است و با موجودات مادی در این ویژگی‌ها مشترک است. از طرفی نفس در این مرتبه فاقد برخی از ویژگی‌های موجودات مادی است که موجب اختلاف مرتبه آن از مراتب مادی می‌گردد.

فیلسوفان دوگانه‌انگار و فیلسوفان ذهن به دلیل اینکه به این شباهت‌ها و تفاوت‌ها آگاه نبوده‌اند، نتوانسته‌اند این خطوط را به این شکل به صورت دقیق ترسیم کنند و همین امر موجب گردید در جفت شدن دومرتبه با نهایت تفاوت با مشکل مواجه شوند و در تبیین دقیق آن درمانند.

۳. گذر از تکامل عرضی برای اتصال ذهن و بدن

مشکل دیگری در اینجا رخ می‌نماید که چگونه نفس که در پیدایش خود امری جسمانی است، تجرّد پیدا می‌کند و تبدیل به جوهری مجرد می‌شود؟ صدرا در این مرحله با گذر از تغییر عرضی در نفس و ثابت پنداشتن ذات نفس، حرکت جوهری نفس را مطرح می‌کند تا از این مسیر به حل این مشکل پل بزند. تکامل عرضی که دیگران در مورد نفس می‌پنداشته‌اند، مانع از این می‌شد که بتوان فرد سیالی را پذیرفت که با حرکت جوهری اشتدادی از مراحل مادی



طبیعی تا مرحله تجرّد عقلی در جوهر خود تکامل پیدا کند. (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ۸: ۱۱؛ ۱۲؛ ۱۴۷؛ ۱۴۸؛ ۲۲۳؛ ۲۴۵؛ ۳۳۰ و ۳۹۵)

با تحقق ویژگی‌های ذهنی از جمله آگاهی که صدرا آن‌ها را برخوردار از تجرّد-مثالی یا عقلی- به شمار می‌آورد، نفس به مرحله تجرّد گام می‌نهد؛ البته ناگفته پیداست که با توجه با مبانی فلسفی صدرا، خود این مرحله دارای شدت و ضعف است و از ضعیف‌ترین مراتب علم و آگاهی تا مراتب برتر آن را در بر می‌گیرد. (همان، ۳: ۳۸؛ ۱۳۷؛ ۱۳۸؛ ۳۲۸ و ۳۲۹)

۴. طرح جوهر جسمانی- مجرد برای اتصال ذهن و بدن

ابن‌سینا به این خاطر که نفس را حقیقت بسیطی می‌پنداشت که دارای مراتب نیست، نمی‌توانست امتداد و کشش و سیلان نفس از عالم طبیعت تا عالم عقول را در نفس توجیه کند؛ اما صدرا که بحث تشکیک در وجود را به‌عنوان یکی از مبانی فلسفی خود مطرح ساخت، با طرح همین بحث در نفس، یک حقیقت واحد سیالی را اثبات کرد که به علت ذو مراتب بودن در هر مرتبه‌ای، حکمی را پذیرا باشد غیر از حکمی که مرتبه‌ای دیگر دارای آن است. (همان، ۸: ۳۷۷)

نفس صدرایی با این ویژگی و مراتب متفاوتی که داراست، احکام متغییری را می‌پذیرد و به دلیل همین تفاضل و ذومراتب بودن، نه در زمره جواهر مادی قرار می‌گیرد و نه از جواهر مجرد تام به‌شمار می‌آید؛ بلکه خود، جوهری است مستقل از آن‌ها که ویژگی‌های منحصر به فردی را دارد که دیگر جواهر، فاقد آن هستند. توجه به این نکته صدرا را قادر ساخت بتواند اشکالات مختلف را از این طریق پاسخ گوید. در اینجا دیگر با دو امر مباین روبرو نیستیم تا از چگونگی اتصال و جفت شدن آن‌ها سخن بگوییم، بلکه امر واحد سیال ذومراتبی را داریم که به‌حسب هر مرتبه، واجد حکمی می‌گردد.

با سر بیان وحدت تشکیکی وجود به عالم نفس، ارتباط علی و پیوند امر مجرد با مادی شکل دیگری پیدا می‌کند. در اینجا دیگر ما با دو امر متباین در دو طرف مواجه نیستیم تا در تبیین اتصال و ارتباط علی آن دو با مشکل روبرو شویم. حقیقت واحد سیالی که از عالم طبیعت، حدوثی جسمانی دارد و تا عالم تجرّد امتداد و سیلان دارد، دارای مراتبی است که پیوستگی و اتصال آن مراتب، وجود هرگونه حفره‌ای را غیر ممکن می‌سازد.



نفس با حرکت اشتدادی، واجد مراتبی می‌شود که مرتبه بالاتر نه تنها آثار مراتب پایین‌تر را دربرمی‌گیرد که دربردارنده آثار جدیدی نیز می‌باشد. نفس که خود بالاترین مرتبه است، تمام مراتب مادون خود را به شکل وجود برتر جمعی واجد است. تمام مراتب و قوای نفس، نفس تنزل یافته و معالیل آن به شمار می‌روند. (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ۸: ۱۲۱؛ ۱۲۵؛ ۱۳۴ و ۱۳۵)

مراتب و قوای مادون برخلاف آنچه دیگران مطرح کرده‌اند، مابین نفس نیستند، بلکه همه، شئون نفس به شمار می‌آیند. قوه بینایی به عنوان شأنی از نفس که تنزل نفس در این مرتبه است، می‌بیند و درواقع خود نفس است که -نه در مرتبه ذات- در مرتبه قوه ادراک می‌کند و می‌بیند.

صدرا چون قوا و مراتب مادون نفس را شأن نفس می‌داند، پس این خود نفس است که در مرتبه شأن، تنزل می‌کند و فعلی که شأن انجام می‌دهد، در حقیقت از آن خود نفس در مرتبه شأن می‌باشد؛ زیرا شأن وجودی مابین از ذی‌شأن ندارد. اما آنان که قوای نفس را مابین نفس می‌دانند، نمی‌توانند این اتصال علی را به‌طور صحیحی که دارای اشکال نباشد، تبیین کنند. (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ۶: ۳۷۷، ۳۷۹، ۷: ۲۵۵، ۲۵۶؛ ۸: ۷۱؛ ۹: ۵۶-۶۵؛ ۸: ۲۲۱-۲۳۰)

۵. مشکل لزوم تماس و اتصال علی

در طرح اولیه این مسئله، الیزابت در نامه خود به دکارت بر آن بود که براساس تفسیر مکانیکی که از علیت داریم، تأثیر و تأثر علی میان دوشیء، در صورتی رخ می‌دهد که تماسی میان آن دو شکل گیرد؛ اما تماس تنها میان دوشیء مادی واقع می‌شود؛ بنابراین ذهن که امری مجرد پنداشته می‌شود، نمی‌تواند با بدن مادی در تماس قرار گیرد و تعامل علی داشته باشد. (Anscombe, 1954: pp.274-275)

امروزه علیت اشکال گوناگونی یافته است و لزوم تماس میان اشیاء در روابط علی، در همه اشکال آن ضرورت ندارد؛ اما آنچه بایسته است، وجود اتصال علی میان اشیاء دارای روابط علی می‌باشد. البته برای فرار از این مشکل می‌توان تقریرهای دیگری از اصل علیت را از جمله نظریه انتظام (Mackie, 1965: pp.245-264) یا تحلیل علیت بر اساس شرطی‌های خلاف واقع ارائه داد که برخی چنین کرده‌اند. (Lewis, 1973: pp.556-567)

در مسئله اتصال علی آنچه بعید به نظر می‌رسد و اتصال میان ذهن و بدن را غیرممکن می‌کند، این است که نهایت



بُعد جوهر ذهن از جوهر بدن، موجب شده است که هیچ ویژگی مشترکی میان آن دو یافت نشود تا بتوان از طریق آن به اتصال میان این دو جوهر حکم کرد. ویژگی‌های جوهر غیرممتد متفکر، چنان متفاوت از ویژگی‌های جوهر ممتد غیرمتفکر است که راه هرگونه تعامل میان آنها را سد کرده است. (Kenny, 1968: pp.223-224)

کیم معتقد است ممکن نیست چیزی که در یک مکان فیزیکی جای نگرفته باشد، حتی کمترین اثری بر امر مادی بگذارد؛ به همین دلیل ذهن نمی‌تواند هیچ‌گونه تغییری در جهان مادی ایجاد کند. این ناتوانی ذهن بر اثرگذاری بر ماده، مانع ارائه تبیینی درست از مسئله علیت ذهنی گشته است و همین امر سبب شد که فیلسوفان ذهن، دوگانه‌انگاری را که مشکلات زیادی در تبیین دارد، کنار نهند. (kim, 1996: pp.1-24)

جری فودر نقطه ضعف اصلی دوگانه‌انگاری را ناتوانی این نظریه از ارائه تبیین درست برای مسئله علیت ذهنی می‌داند. ذهن که یک امر غیرفیزیکی است و در فضای فیزیکی قرار ندارد، نمی‌تواند بر یک امر مادی در فضای فیزیکی اثر بگذارد. (Warner, 1994: p.25)

فاستر اتصال مکانی در علیت را پیش فرضی غیرضروری برای رابطه علی تعریف می‌کند و می‌گوید می‌توان رابطه علیت را میان دو شیء برقرار دانست، بدون اینکه نیازمند اتصال مکانی میان آن دو باشیم؛ بنابراین علیت نفس برای بدن از این جهت با مشکل روبرو نیست. (Foster, 1991: pp.159-160)

فیزیکالیست‌ها چون نگاهی محدود به همان فیزیک زمان خود دارند، مطابق با پیشرفت علم در زمان خودشان، در ابتدا زنجیره علی را محدود به علیت مکانیکی دانستند و رابطه علی را میان دو جسم برقرار می‌دانستند که با یکدیگر تماس داشته باشند. نامه‌نگاری الیزابت همین محدودیت را به خوبی نشان می‌دهد. اما فیزیکالیست‌ها با جلوتر رفتن علم و کشف مواردی از علیت که در عین نداشتن تماس فیزیکی، در یک زنجیره علی بر یکدیگر تأثیر و تأثر داشتند، از آن نگاه محدود دست برداشتند و اتصال علی را بدون تماس فیزیکی نیز پذیرفتند. ایشان با نگاه به جوهر جسمانی و جوهر مجرد و نهایت اختلاف میان آن دو که سبب شده هیچ ویژگی مشترکی وجود نداشته باشد تا مصحح اتصال علی گردد، مشکل لزوم تماس و اتصال علی را مانع پذیرش نفس مجرد به شمار آورده‌اند.

صدرا برای عبور از این مشکل، اولاً جوهر نفسانی را واجد ویژگی‌هایی برشمرد که اگرچه این جوهر غیر از جواهر



جسمانی و جواهر عقلانی است، اما در این ویژگی‌ها به‌طور کلی مابین هیچ‌یک از این جواهر نیست. وحدت تشکیکی به صدرا اجازه داد تا جوهری را اثبات کند که در پاره‌ای از ویژگی‌ها، با جوهر جسمانی شباهت دارد که این ویژگی‌ها همان ویژگی‌های نفس در مرتبه جسمانی و مراتب نازله وجود خود است. از سوی دیگر، نفس در پاره‌ای دیگر از ویژگی‌ها که همان ویژگی‌های مراتب فوق جسمانی است، تجرد پیدا می‌کند که خود این مراتب گاهی چنان ضعیف است که بیشترین نزدیکی را به جواهر جسمانی پیدا می‌کند.

از سوی دیگر برای مواجهه با مسئله لزوم تماس و اتصال علی، صدرا بحث تشان را مطرح ساخت. وی مراتب پایین نفس را به مثابه شأنی از شتون نفس دانست تا از این طریق فعلی را که شأن مرتکب می‌شود، همان فعل ذی‌شأن در مرتبه شأن بداند. این نفس است که در مراتب نازله خود - نه در ذات خود - مرتکب این فعل گشته و فاعل حقیقی آن است.

با این مقدمات، صدرا میان مادیت و تجرد، بریدگی و شکاف نمی‌بیند تا به دنبال مرزبندی باشد و سپس از چگونگی تماس و اتصال سخن گوید. نفس که در ابتدا حدوثی جسمانی دارد، این فاصله را به‌صورت پیوسته و در یک زنجیره متصل طی می‌کند. تمام این فاصله بدون این‌که خلأ یا شکافی در آن باشد، پر شده و پیموده می‌شود و هیچ تغییری که موجب گسست گردد، در این زنجیره متصل راه پیدا نمی‌کند. (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱م، ۷۴-۷۶، ۱۰۴-۱۵۵)

حقیقت واحد سیالی که صدرا مطرح می‌کند به خاطر پیدایش جسمانی خود، در مراتب مادون، قائم به ماده است و از این جهت، فاقد گسست است و از طریق همین مراتب جسمانی بر بدن اثر می‌گذارد: «فقد تحقق ان صورة الانسان آخر المعانی الجسمانیة و اول المعانی الروحانیة و بهذا سماه بعضهم طراز عالم الامر و سنین ان المرتبة المسماة بالعقل الهیولانی هی صورة فی هذا العالم و مادة المواد فی عالم آخر». (صدرالمتألهین، ۱۳۸۲: ۹۵)

۶. مسئله تعیین مضاعف علیه صدرا

از نظر فیزیکی‌الیست‌ها مسئله تعیین مضاعف^۱ یکی از مسائلی است که نظریاتی را که در پی تأثیر علی مستقل برای ذهن هستند، با اشکالات غیرقابل حلی مواجه ساخته است. اصل بستار^۲ اقتضا می‌کند که هر رویداد فیزیکی، دارای علتی

1. overdetermination
2. clouser



فیزیکی می‌باشد و جهان فیزیکی از این جهت بسته است. این اصل بر علّت فیزیکی داشتن هر معلول فیزیکی دلالت دارد و به‌تنهایی نمی‌تواند دخالت علیّ امور ذهنی در امور فیزیکی را نفی کند؛ زیرا چه‌بسا یک رویداد فیزیکی، افزون بر داشتن علّت فیزیکی، متأثر از یک علّت غیرفیزیکی نیز باشد. ضمیمه کردن اصل عدم تعین مضاعف به اصل بسته بودن جهان فیزیکی، طرد علّت ذهنی را نتیجه خواهد داد. تفصیل استدلال به این صورت است که اگر ذهن و ویژگی‌های ذهنی را داری تأثیر علیّ بر امر فیزیکی بدانیم، از آنجا که آن امر فیزیکی، برخوردار از یک علّت فیزیکی هم می‌باشد، دو علّت کافی و مستقل برای یک معلول خواهیم داشت؛ دو علّت کافی داشتن یعنی پذیرش تعین مضاعف که با اصل عدم تعین مضاعف در تناقض است. (Kim, 2009: pp.10-17)

براساس اصل عدم تعین مضاعف، نمی‌توان برای یک امر فیزیکی بیش از یک علّت کافی در نظر گرفت و چون مطابق اصل بستار این معلول فیزیکی دارای علّت فیزیکی است، پس علّت ذهنی طرد خواهد شد. یک نظریه کارآمد تنها در صورتی از عهده حلّ مسئله علّیت ذهنی برخواهد آمد که بتواند علاوه بر تأثیر علیّ امور فیزیکی، تأثیر علیّ امور ذهنی را بدون اینکه در دام تعین مضاعف گرفتار آید، به‌درستی تبیین کند. چالمرز می‌گوید: «یک راه‌حل ایده آل برای مسئله طرد علیّ باید تا حدی اهمیت علیّ حالات ذهنی و حالات فیزیکی متحقق‌کننده آن‌ها را حفظ کند، بدون آنکه به دام تعین مضاعف بیفتد». (ریونزکرافت، ۱۳۹۳: ۲۵)

۷. چالش کیم در استدلال علّیت رو به پایین برای صدرالمتألهین

کیم با طرح استدلال علّیت رو به پایین^۲ آن دسته از فیلسوفان ذهن را که کوشیده‌اند از طریق رابطه ابتناء، ویژگی‌های ذهنی را داری نقش علیّ متمایزی از امور فیزیکی بدانند، به چالش کشید و تمام پاسخ‌هایی را که از طرف آنها نسبت به این استدلال ارائه گشته است، قانع‌کننده نمی‌داند. (Kim, 2006: p.558)

کیم نتیجه می‌گیرد اگر ویژگی‌های ذهنی را به امور فیزیکی تحویل نبریم و برای آنها توانایی علیّ متمایز و مستقلی قائل نشویم، در این صورت نمی‌توان تبیینی درست از علّیت رو به پایین ارائه داد.

1. exclusion
2. downward causation



یک راه‌حل این است که ویژگی‌های ذهنی را از حیطة تأثیر علی خارج کنیم و آنها را صرفاً شبه‌پدیدار به‌شمار آوریم؛ اما این راه‌حل از آنجا که برای ویژگی‌های ذهنی نقش علی مستقل و متمایزی در نظر نمی‌گیرد، از سوی کسانی که امور ذهنی را دارای تأثیر علی مستقلی می‌دانند، مورد پذیرش قرار نمی‌گیرد.

گزینهٔ دیگری که پیش رو قرار دارد، این است که افزون بر علت فیزیکی کافی که برای هر معلول فیزیکی مطابق با اصل بستار وجود دارد، یک علت ذهنی نیز برای آن در نظر بگیریم؛ اگرچه در این مورد، علت ذهنی به‌نحو مستقل دارای اثر است، اما مشکلی که در این فرض پیش می‌آید این است که یک معلول فیزیکی دارای دو علت کافی است که هر دو به‌نحو مستقل در رابطه علی با آن قرار دارند؛ و این همان تعین مضاعف است که نزد فیلسوفان مردود شمرده می‌شود.

راه‌حل دیگر این است که دست از توانایی مستقل ویژگی‌های ذهنی برداریم و امور ذهنی را به امور فیزیکی تحویل ببریم. بنابراین از آنجا که فرض پذیرش تأثیر علی متمایز برای امور ذهنی موجب تعین مضاعف است، تنها دو گزینه پیش روی ما قرار دارد؛ یا باید تحویل ویژگی‌های ذهنی به ویژگی‌های فیزیکی را پذیرفت یا به فقدان اثرگذاری علی برای آنها قائل شد. (Kim, 1999: p. 27-32)

با توجه به تبیینی که صدرالمتألهین در رابطه با چگونگی علیت ذهن و بدن ارائه کرده است، براهینی از این قبیل که کیم اقامه کرده است از جهات متعددی نقض می‌شود.

مغالطه‌ای که در بیان فیلسوفان ذهن به چشم می‌آید، این است که گفته‌اند یا باید به تحویل ذهن به بدن قائل شد و یا تعین مضاعف را پذیرفت. در واقع این‌گونه بیان کرده‌اند که دو امر مستقل در نظر گرفته‌ایم که هر یک از آنها به‌خاطر تمایزی که از یکدیگر دارند، جدا از هم هستند؛ اگر یکی از این دو تأثیر علی داشت، نمی‌توان نقش علی برای دیگری نیز در نظر گرفت؛ زیرا در این صورت ما یک معلول خواهیم داشت که دو علت کافی در آن تأثیر علی دارند.

اگر علت فیزیکی نقش علی خود را به‌نحو کافی ایفا کرد، دیگر نیازی به تأثیر علی علت ذهنی نخواهیم داشت. مغالطهٔ دیگری که در کلام آنها وجود دارد، علت کافی دانستن ویژگی‌های فیزیکی است که مطابق دیدگاه صدرالمتألهین خواهد بود که نمی‌توان ویژگی‌های فیزیکی را علت تامه در یک فرایند مبتنی بر ذهن و بدن به‌شمار آورد.



صدرالمتألهین به گونه‌ای ارتباط علیّ ذهن و بدن را تقریر می‌کند که برخلاف آنچه کیم پنداشته است، نه لازم می‌آید که دست به تحویل ذهن به بدن بزنیم و نه اینکه پذیرش تأثیر علیّی ذهن، پذیرش تعین مضاعف را به دنبال خواهد داشت.

فیلسوفان ذهن به دلیل اینکه نفس را فقط همان بعد معجزه فرض کرده‌اند، به مرزبندی و استقلال آن از وجود مادی بدن رسیده‌اند؛ اما از نظر صدرا آنان نتوانسته‌اند، نفس را به درستی تصور کنند و از مراتب دیگر نفس غفلت کرده‌اند. همین غفلت، اثرات زیادی در پی داشته و بسیاری از اشکالات فیلسوفان ذهن را سبب شده است «واعلم ان حقیقة النفس ونحو وحدتها شیء غامض غفل عنه الاکثرون». (صدرالمتألهین، ۱۳۵۴، ۲: ۵۰۶)

نادیده گرفتن مراتب نازله نفس باعث به وجود آمدن اشکالاتی شد که فیلسوفان ذهن را ناچار به نادیده گرفتن همان بعد معجزه - که تنها و تنها آن را نفس انگاشته‌اند - کرده است.

صدرا می‌گوید چه در فرض اول و چه در نتیجه‌ای که در آخر به آن رسیده‌اید راه اشتباهی را پیموده‌اید و در هر دو صورت آنچه تصور کرده‌اید، نفس نبوده و فقط جنبه‌ای از آن را تمام آن پنداشته‌اید: «فمن شبهها من غیر تنزیه، فعمی بصره الیمنی عن ادراکها، فما عرفها حق معرفتها و من جردها من غیر تشبیه، فنظر الیها بالعين العوراء، فما رعاها حق رعایتها؛ و الکامل المحقق من لا یهمل احد الجانبین ولا یتعطل عن ادراک مجموع النشئین». (همان، ۲: ۴۲۷)

بنابراین اگرچه فیلسوفان ذهن که مراتب تجرّد را انکار کرده‌اند به خطا رفته‌اند، دوگانه‌انگاران هم که حقیقت نفس را منحصر در مقام ذات نفس دانسته‌اند خطا کرده‌اند؛ زیرا حقیقت نفس - تنها - همان بعد معجزه نفس که منزه از امور جسمانی است نمی‌باشد: «لیست حقیقة النفس معرّذ قوه عاقله منزّه عن الاجرام». (همان، ۲: ۵۰۶)

نفس، حقیقتی است که مراتب مختلف دارد و به حسب مراتب پایین خود با بدن متحد است و از این طریق با به‌کارگیری مراتب نازله، با عالم طبیعت ارتباط برقرار می‌کند و به نحو علیّی در مراتب خود و در نهایت بدن مادی اثر می‌گذارد.

در اینجا با امر واحد سیالی روبه‌رو هستیم که اگرچه در ابتدای ظهور خود امری جسمانی بوده است، اما با حرکت جوهری اشتدادی، همین صورت جسمانی به صورت پیوسته و بدون اینکه طفره‌ای در این میان پیدا شود، امتداد می‌یابد



و در نهایت به مراحل تجرّد می‌رسد. در میانه این سیر، مراحلی یافت می‌شود که هر چه به صورت جسمانی نزدیک باشند، از تجرّد کمتری برخوردارند و هر چه از این صورت جسمانی فاصله بگیرد، تجرّد بیشتری را برخوردار می‌شود. پس این طور نیست که خلأ و مرزی در این میان باشد تا ارتباط نفس و بدن با مشکل مواجه شود؛ بلکه یک حقیقت واحد متصل است که مراتب مختلفی را درون خود داراست: «ان کلا من النفس و البدن لیس بمنفصل عن الآخر».

(تعلیق بر حکمه الاشراف، ۴۵۷)

نفس براساس با آموزه تشکیک، با جسمانیت آغاز می‌شود و بدون آنکه جهشی در این میان رخ دهد به تجرّد می‌رسد. بالاترین مرتبه در این سیر، همان ذات نفس است و مراتب نازله، شأن آن هستند.

بنابراین از نظر صدرا -برخلاف آنچه فیلسوفان ذهن تصور کرده‌اند- تأثیر علی ذهن و ویژگی‌های ذهنی، به تعیین مضاعف منجر نخواهد شد؛ زیرا آن طور که فیلسوفان ذهن در توضیح تعیین مضاعف گفته‌اند، تعیین مضاعف در مواردی رخ خواهد داد که دو علت به نحو مستقل و بدون اینکه اشتراک و ارتباطی در نحوه اثرگذاری داشته باشند، در یک معلول به نحو کافی تأثیر علی داشته باشند. این در حالی است که مطابق آنچه صدرا بیان داشته است، در نفس اگرچه امر جسمانی و امر فیزیکی هر دو علت برای یک فعل گشته‌اند و این علیت نیز حقیقی است، اما تعیین مضاعف پیش نخواهد آمد؛ یعنی این فعل را می‌توان به نحو حقیقی و بالذات به همین مرتبه جسمانی نسبت داد؛ اما همین فعل به نحو حقیقی و بالذات به آن بعد مجرّد که همان ذهن و ویژگی‌های ذهنی می‌باشد، نیز نسبت داده می‌شود و فعل حقیقی آن به‌شمار می‌آید.

بنا به آنچه صدرا در تفصیل حقیقت نفس گفته است، مرتبه جسمانی یکی از مراتب همان حقیقت سیال واحد است که اگرچه از این مرتبه آغازیده است، اما دارای مراتب دیگری گشته که در مراتب بالاتری نسبت به مرتبه جسمانی قرار دارند. مراتب نازله و قوای نفس، چون مطابق تفسیر صدرا، شأن نفس هستند، و فعل شأن، حقیقتاً فعل ذی شأن نیز می‌باشد، آنچه را که این شئون مرتکب می‌شوند، فعل ذی شأن در مرحله شأن می‌باشد؛ یعنی در حقیقت این نفس است که در مراتب مادون خود، فعل را انجام می‌دهد؛ پس این فعل هم به مراتب پایین و از جمله مرتبه جسمانی و هم به نفس که صاحب این مراتب است، نسبت داده می‌شود.



با این توضیح هم ذهن و ویژگی‌های ذهنی و هم امور فیزیکی به نحو علی در ایجاد یک فعل نقش علی داشته‌اند با وجود این، تعیین مضاعفی که فیلسوفان ذهن گفته‌اند، لازم نیامده است.

۸. طرد مسئله طرد در نفس صدرایی

استدلال طرد یکی دیگر از براهینی است که در مسئله علیت ذهنی علیه غیرتحویل‌گرایان اقامه گشته است. ذهن و ویژگی‌های ذهنی مطابق با این استدلال، نمی‌توانند به‌عنوان یک علت متافیزیکی به ایفای نقش پردازند. از آنجاکه هر رویداد فیزیکی از یک علت فیزیکی برخوردار است، پس چگونه می‌توان برای ویژگی‌های ذهنی نیز نقشی یافت؟ در نتیجه مفاد این برهان ما را به سمت پذیرش فیزیکالیسم تحویل‌گرا سوق می‌دهد و نقش علی و ویژگی‌های علی را - به‌طور مستقل - نفی می‌کند.

ایان ریونزکرافت می‌گوید: «همین‌که روا می‌دانیم حالات ذهنی با حالات فیزیکی متحقق شوند، آنگاه به نظر می‌رسد که هیچ کاری برای حالات ذهنی باقی نمانده است. آنها از داستان علی ما «طرد» شده‌اند». (ریونزکرافت، ۱۳۹۳: ۲۴۸)

هر رویداد فیزیکی دارای یک علت فیزیکی می‌باشد؛ اگر مطابق ادعای غیرتحویل‌گرایان، امور ذهنی نیز دارای نقش علی باشند، لازم می‌آید دو علت کافی برای یک رویداد داشته باشیم، اما هیچ رویدادی نمی‌تواند بیش از یک علت کافی داشته باشد وگرنه منجر به تعیین مضاعف خواهد شد. علیت امر فیزیکی مطابق با اصل بستار حفظ می‌شود و چون نقشی برای ایفای ویژگی‌های ذهنی باقی نمانده است و از طرفی پذیرش نقش برای آنها منجر به تعیین مضاعف می‌شود، اصل طرد، در اینجا علیت حالات ذهنی را طرد می‌کند و مانعی برای نقش علی داشتن آنها می‌شود. (Kim,)

(2009: pp.10-17)

فیلسوفان ذهن برای حل این اشکال با توجه به مبانی خود چاره‌ای اندیشیده‌اند؛ دوگانه‌انگاران با عدم پذیرش بسته بودن جهان فیزیکی، سعی در حل مشکل داشته‌اند و این‌طور پاسخ داده‌اند که می‌توان برای برخی از رویدادهای



فیزیکی، علت ذهنی در نظر گرفت. (O'Connor, 2005: pp.658-678) شبه‌پدیدارگرایان برای اینکه از سد این مشکل عبور کنند، تأثیر علی و ویژگی‌های ذهنی را مورد انکار قرار دادند. برخی تلاش کرده‌اند با ابتدای ویژگی‌های ذهنی بر ویژگی‌های فیزیکی، تأثیر علی را برای ویژگی‌های ذهنی اثبات کنند. (Kim, 2005:p. 450)

کیم در این باره می‌گوید، اثبات نقش علی از طریق ابتدای ویژگی‌های ذهنی بر فیزیکی، اثبات مطلوب نیست؛ زیرا آنچه در اینجا اثبات می‌شود، نقش واسطه داشتن امور ذهنی در یک رابطه علی است، ولی آنچه مطلوب مدعیان است اثبات نقش علی متمایز برای حالات ذهنی می‌باشد. (kim, 2000: pp.60-67)

در مسئله طرد آنچه باعث شد فیلسوفان ذهن دست به طرد ویژگی‌های ذهنی بزنند، علت کافی فرض کردن هر یک از ذهن و بدن به طور مستقل است. با همان بیان که صدرا از سد مشکل تعیین مضاعف گذر کرد و با تحلیل مسئله، منشأ اشتباه فیلسوفان ذهن را بیان داشت؛ این مشکل، علت کافی فرض کردن هر یک از ذهن و بدن به طور مستقل، که فیلسوفان ذهن به عنوان پیش فرض خود در استدلال مطرح کرده‌اند، نیز پاسخ خود را پیدا می‌کند.

ویژگی‌های فیزیکی به عنوان مرتبه جسمانی نفس، به حقیقت علت برای یک فعل هستند، اما این علیت به صورت جدا و مستقل از ویژگی‌های ذهنی و ذهن نمی‌باشد؛ بلکه این علیت در مرتبه‌ای از سلسله مراتب ذهن رخ می‌دهد؛ بنابراین ذهن به نحو حقیقی علت برای فعل است و فعلی که در مرتبه نازل نفس رخ می‌دهد، فعل نفس است.

صدرا اگرچه تأثیر علی و ویژگی‌های فیزیکی را می‌پذیرد، کافی دانستن تأثیر علی آن را، ناشی از غفلت فیلسوفان ذهن از ابعاد دیگر نفس می‌داند که همین بی‌توجهی به لایه‌های مختلف ذهن، سبب پیدایش مشکلات متعددی برای فلسفه ذهن معاصر گشته است و با تصور درست این اتصال علی، بسیاری از اشکالات رفع و دفع خواهد گشت.

۹. بستار جهان فیزیکی مطابق کدام فیزیک

ضعف مفهومی فیزیک کلاسیک سبب ناتوانی فیزیک‌دانان و فیلسوفان ذهن در تبیین پدیده‌های ذهنی شده است، اما فیزیکالیست‌ها به جای پذیرفتن این ضعف و ناکارآمدی فیزیک کلاسیک، به انکار ویژگی‌های ذهنی که در چهارچوب دانسته‌های فیزیکی آنها نمی‌گنجد روی آورده‌اند. حال اینکه ویژگی‌های ذهنی به طور کلی از سنخ امور فیزیکی نیستند



و به طور طبیعی هم آن طور که پنرز توضیح داده است با مبانی و مفاهیم حاکم بر فیزیک کلاسیک نمی توان پدیده های روانی مثل آگاهی و شعور را توضیح داد. (Penrose, 1999: p.118)

تقلیل گرایی فیلسوفان ذهن که نشأت گرفته از فیزیک کلاسیک بود، در فیزیک مدرن موردانکار قرار گرفت. از سویی با آشکار شدن ناکارآمدی تقلیل و ویژگی ها به اجزای اتمی مستقل در تبیین صحیح پدیده های عالم، فیزیک مدرن وحدت حاکم بر اجزاء را مطرح کرد، به گونه ای که این وحدت بر همه اجزاء اثرگذار است و از این طریق راه برای تبیین های بهتری از ذهن و ویژگی های ذهنی که هم قابل تقلیل به پدیده های فیزیکی نیستند و هم وحدت و یکپارچگی و به بیان صدرا احاطه از بالا به پایین بر مراتب خود دارد، هموار کرده است. (Stapp, 1995: pp.16-17)

در فیزیک مدرن این مبنای فیزیکیالیست ها که با تقلیل ذهن به فیزیک به دنبال علمی جلوه دادن گزاره های فیزیک بودند و هر آنچه قابل آزمایش و تجربه نباشد، علمی نمی دانستند، با ظهور نسبیّت عام از بین رفت. (Stapp, 2009: p.16)

اگرچه فیزیکیالیست ها در مواضع متعددی ارتباط و اتصال علی را بر مبنای ماده و مکان تبیین کرده اند و به همین خاطر ذهن و پدیده های ذهنی را که مکان خاصی برای ارتباط با بدن مادی ندارند، براساس این آموزه فیزیکی کنار نهاده اند، اما امروزه در فیزیک مدرن، این آموزه که مبنا برای حرف بسیاری از فیلسوفان ذهن قرار گرفته است، از سوی برخی از فیزیکدانان تضعیف گشته و مورد انکار قرار گرفته است. در فیزیک کوانتوم موج خلبان که فاقد مکان خاصی می باشد، با ذراتی که دارای مکان خاصی هستند نسبت خاصی داشته و از این طریق توانایی اثرگذاری بر ذرات را دارا می باشد. ذرات که مادی هستند، تفاوت زیادی از موج خلبان که از جنس ذرات نیست دارند اما این تفاوت و بُعد، مانعی برای اتصال علی میان این دو نگشته است. در اینجا معادلات کوانتوم به تبیین چگونگی اثرگذاری موج خلبان بدون مکان بر ذره مادی مکان مند و چگونگی هدایت ذرات توسط موج خلبان می پردازد. (Jamali, 2019: p.3)

از این جهت می توان گفت نفس مجرد که اختصاص به مکان ندارد ولی می تواند به نحوی در بدن مادی دارای مکان مؤثر واقع شود، در فیزیک مدرن نمونه ها و مثال هایی دارد که آن عدم امکان عقلی و محال بودن که فیلسوفان فیزیکیالیست به تبع فیزیک کلاسیک برای ارتباط ذهن و بدن به خاطر مکان مند نبودن ذهن و ذو مکان بودن بدن قائل



بودند، طرد خواهد شد و تصور اتصال علی ذهن و بدن را ممکن کرده است.

نمونه دیگری از این دست که اتصال علی امر غیر مکان مند با امر مادی دارای مکان را توضیح داده است، موج شرویدنگری است که با وجود اینکه دارا مکان خاص نیست، اما به واسطه نسبت با ذراتی که واجد مکان هستند در آنها تأثیر می گذارد. (Ibid: p6)

این ها صرفاً نمونه هایی است که فیزیک دانان در فیزیک مدرن قادر بوده اند چگونگی ارتباط امر بی مکان با امور مادی مکان مند را بیان کنند و این تبیین صرفاً در محدوده علم فیزیک مدرن با توجه به محدودیت های فیزیک از یک سو و از سنخ دیگر بودن ذهن و ویژگی های ذهنی از سوی دیگر است. این غیر هم سنخ بودن ذهن با ماده، سبب گشته است فیزیک صرفاً در حوزه اثرگذاری آن بر بدن یا اثرپذیری آن از ماده، تا حدودی امید به شناخت ذهن و ویژگی های ذهنی داشته باشد، اما شناخت دقیق ذهن، نیازمند استفاده از روش های دیگر از جمله روش عقلی است که جناب صدرالمتألهین به خوبی توانست کیفیت و چگونگی این تأثیر و تأثر را تبیین کند. عبور فیزیک مدرن از محدودیت های فیزیک کلاسیک، به همین اندازه خاتمه نیافته، بلکه ابعاد جدیدی در فیزیک مدرن یافت می شود که تا اندازه ای امکان نزدیک شدن به مشکل ذهن و بدن را از بُعد فیزیکی برای ما ممکن می کند.

«وحدت و یکپارچگی مربوط به یک سیستم بس ذره ای در هم تنیده کوانتومی که قابل تقلیل به اجزاء نیست. موج خلبان، میزان انرژی کل یک سیستم و غیره با جدا شدن از ذره و سیستم خود بدون نیاز به آنها به وجود خود ادامه می دهند.» (جمالی، ۱۳۹۸: ۸۱)

مفاهیم و ویژگی هایی که در فیزیک کوانتوم به آنها پرداخته می شود، تا اندازه زیادی به مفاهیم و ویژگی هایی که برای امور ذهنی در نظر داریم، قرابت دارد؛ از جمله «خواصی نظیر ناموضعیّت، یکپارچگی و وحدت، لطافت فلسفی و اطلاعاتی بودن آن و از جنس انرژی و ماده فیزیکی نبودن آن.» (همان: ۸۲).

فیزیک جدید، قلمرو بسته فیزیک کلاسیک را پشت سر گذاشت و از بسیاری از قوانین فیزیک کلاسیک مانند موجیت که باعث محدودیت در تبیین صحیح می شد، عبور کرد. امروزه ادعاهای فیزیک کلاسیک دیگر در قلمرو



فیزیک مدرن پذیرفته نیست و به طور طبیعی بسیاری از گزاره‌ها و تبیین‌هایی که فیلسوفان ذهن مبتنی بر آن ادعاها ارائه کرده‌اند، باید از مدار مباحث علمی خارج گردد. نمی‌توان به آن دید بسته و جهان بسته مبتنی بر آن که فیزیکدانان در گذشته به آن بسنده می‌کردند، بسنده کرد. همان‌طور که فیزیک‌دانان از محدودیت علّیت مکانیکی زمان دکارت عبور کرده‌اند، از صورت‌های محدود ارتباط علّی فیزیک کلاسیک نیز گذشته‌اند تا بتوانند تبیین بهتری از پدیده‌های عالم ارائه دهند.

با ظهور و گسترش نوحاسته‌گرایان در میان فیزیکالیست‌ها و تلاش برای گام نهادن ورای مرزهای بسته فیزیکالیسم، ماده به آن معنای بسته قدیم نیز محدود نشد؛ در برخی از امور مادی، اموری ظهور می‌کرد که از سنخ امور جسمانی به شمار نمی‌رود و راه برای تبیین فراتر از جهان بسته فیزیکی گذشته، گشوده شده است تا بلکه بتوان با توجه به ویژگی‌های نوظهور یا جواهر نوحواسته، تبیین درستی از ذهن و ویژگی‌های ذهنی و تأثیر علّی آن بر بدن ارائه دهند.

از سوی دیگر نحوه ارائه استدلال مبتنی بر اصل بستار نیز خدشه‌پذیر است. انگاره جدایی دو حقیقت مستقل در دو طرف که یکی مجرد محض و دیگری مادی صرف است، از نظر صدرا پیش فرض غلطی است که در ارتباط علّی مسلم انگاشته شده و حال آنکه صدرا با دلایل و براهین متعدد، این امر را مردود اعلام می‌کند. وی در این میان سلسله‌ای از علل را مسلم می‌داند که در میانه این دو طیف واقع گشته‌اند و نه به‌طور کامل مادی و نه مجرد هستند، بلکه این علل که در مراتب میانی از یک حقیقت سیال قرار گرفته‌اند، هر چه به مرتبه جسمانی نفس نزدیک‌تری داشته باشند، جسمانیت در آن مراتب غلبه دارد و هر چه از مرتبه جسمانی بعد بیشتری بیابند، تجرد آن مراتب فزون می‌یابد.

بنابراین از نظر صدرا این‌گونه طرح کردن مسئله در اصل بستار، با توجه به حقیقت مراتب میانی، جور در نمی‌آید و ادله ردّ دوگانه‌انگاری به‌عنوان دو امر متمایز مستقل، این فرض را نیز رد می‌کند. ناکارآمدی نظریات فیزیکالیستی که به انکار بعد مجرد می‌انجامد و همین‌طور ناسازگاری آن نظریات با شهود درونی، باعث شد که تنها طریق تبیین درست ارتباط علّی، اتصال از طریق سلسله علل میانی در این واحد سیال باشد.

با پی بردن به خلل فیزیک کلاسیک و در نتیجه شکاف‌های عمیق نظریات فیلسوفان ذهن که مبتنی بر نظریات فیزیک



کلاسیک شکل می‌گرفت، فیزیک جدید، میدان تبیین جهان فیزیکی را در دست گرفت که حاصل آن نظریاتی است که می‌توان تا حدودی شواهد و دلایل ممکن بر این حرکت امر سیال واحد و مادی صرف ندانستن حلقه‌های واسط باشد. علم‌النفوس صدرایی به دلیل حفظ نقاط قوت نظریات فیزیکالیستی در تبیین نقش علی امور فیزیکی از یک طرف و همین‌طور برخورداری از نقاط قوت نظریات غیر تحویل‌گرا و دوگانه‌انگاری از طرف دیگر، و با توجه به مبانی دقیق و منقح حکمت متعالیه، تبیین علیت ذهنی و مسائل مختلف آن را به گونه‌ای اراده داد که مشکلاتی را که دیگر نظریات با آن مواجه بودند، در اینجا پاسخ خود را یافتند.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی



نتیجه گیری

دوگانه‌انگاران اگرچه با پذیرش نفس مجرد همگام با شهود درونی گام برداشته و شعور، آگاهی و کیفیات ذهنی را از این طریق تبیین کرده‌اند، اما به علت نهایت بُعد نفس و بدن و ناتوانی از ارائه تبیین صحیح برای علیت ذهنی از سوی فیزیکالیست‌ها مورد رد و انکار قرار گرفتند.

فیزیکالیست‌ها که برای حل مسئله علیت ذهنی، ذهن مجرد را کنار نهادند، خود اذعان می‌کنند که توانستند پاسخ قابل قبولی برای این مسئله ارائه دهند.

صدرالمآلهین با رد دوگانه‌انگاری به خاطر نهایت بُعد ذهن و بدن و در نتیجه اشکالات حل‌ناشدنی که در پی دارد، خود را از صف دوگانه‌انگاران جدا می‌سازد؛ از سویی به خاطر ناکارآمدی نظریات فیزیکالیست‌ها در تبیین صحیح رابطه ذهن و بدن، با توجه به بازخوانی نظریه صدرای در مسئله علیت ذهنی می‌توان آنها را از فهم حقیقت مسئله دور دانست. بنابراین صدرای با فاصله گرفتن از دوگانه‌انگاران و فیزیکالیست‌ها، نظریه خود را مطرح می‌کند که ابعاد و لایه‌های مختلف نفس را پوشش می‌دهد. با این نظریه ظرفیت لازم برای پاسخ‌گویی به مسئله تعیین مضاعف، استدلال طرد علی، مشکل جفت شدن، لزوم تماس و برهان علیت رو به پایین فراهم کرده تا در نهایت بتواند با غلبه بر این مسائل، مسئله علیت ذهنی را در نهایت اتقان تبیین کند.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی



منابع و مأخذ

۱. جمالی، محمد (۱۳۹۸)، فیزیک حاکم بر ارتباط ذهن، مغز و ماشین از منظر کوانتوم بوهمی، رساله دکتری، دانشگاه صنعتی شریف، دانشکده فیزیک.
۲. ریونزکرافت، ایان (۱۳۹۳)، فلسفه ذهن، ترجمه حسین شیخ‌رضایی، تهران: صراط.
۳. سهروردی، شهاب‌الدین یحیی (۱۳۹۲)، حکمة الإشراف، با شرح قطب‌الدین شیرازی و تعلیقات صدرالمتألهین، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
۴. صدرالمتألهین، محمد بن ابراهیم، (۱۹۸۱م)، الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعه، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۵. صدرالمتألهین، محمد بن ابراهیم، (۱۳۸۲)، الشواهد الربوبیة فی المناهج السلوکیة، قم: بوستان کتاب.
۶. صدرالمتألهین، محمد بن ابراهیم، (۱۳۵۴)، المبدأ و المعاد، تهران: انجمن حکمت و فلسفه ایران.
7. Anscombe, G. E. M. & P. T. Geach (trans. & eds.), (1954) *Descartes: Philosophical Writings*, Indianapolis: Bobbs-Merrill Company.
8. Churchland, P., (1986), *Neurophilosophy*, Cambridge, MA: MIT Press.
9. Foster, J., (1991), *The Immaterial Self: A Defence of the Cartesian Dualist Conception of the Mind*, London: Routledge.
10. Jamali, M& Golshani, M. & Jamali, Y., (2019), A proposed mechanism for mind-brain interaction using extended Bohmian quantum mechanics in Avicenna's monotheistic perspective, *Heliyon* 5 (2019) e02130.
11. Jehle, David (2006), kim against Dualism, *philosophical studies* 130, pp.565-578.
12. Kenny, A., (1968), *Descartes*, New York: Random House.
13. Kim, J., (1992), "Downward Causation" in Emergentism and Nonreductive Physicalism, in Ansgar Beckermann, Hans Flohr & Jaegwon Kim (eds.), *Emergence or Reduction?: Prospects for Nonreductive Physicalism*. De Gruyter. pp. 119—138.
14. Kim, J., (2006), *Emergence: Core Ideas and Issues*, in *Synthese*, Vol. 151, No. 3, pp.547-559.



15. Kim, J., (2001), *Lonely Souls: Causality and Substance Dualism*, reprinted in O'Connor, T. & Robb, D. (eds.), 2003, *Philosophy of Mind, Contemporary Readings*, Routledge publishing.
16. Kim, J., (1999), *Making Sense of Emergence*, in *Philosophical Studies: An International Journal for Philosophy in the Analytic Tradition*, Vol. 95, No. ½, pp. 3-36.
17. Kim, J., (2009), "Mental Causation", a chapter in *the Oxford Handbook of Philosophy of Mind*, ed. Brian McLaughlin and Ansgar Beckermann, Oxford University Press.
18. Kim, J., (1998), *Mind in a Physical World, AN Essay on the mind-body problem and Mental Causation*, Cambridge, MA: MIT Press, pp.60-67
19. Kim, J., (1996), *philosophy of Mind – Introduction – westview press*.
20. Kim, J., (2007), *Physicalism, or Something Near Enough*, Princeton University Press.
21. Lewis, David (1973), *Causation*, *Journal of philosophy*, vol.70.
22. Mackie, J.L (19650), *Causes and Condition*, in *American philosophical Quarterly*, vol.2, pp.245-264.
23. O'Connor, T. and Robb, D. (eds.) (2003), *Philosophy of Mind Contemporary Readings*, Routledge publishing
24. O'Connor, T. & Wong H. Y., (2005) "The Metaphysics of Emergence", *Nous*, 39: 658-78.
25. Penrose, R., (2002), *The emperor's new mind: Concerning computers, minds, and the laws of physics*, Oxford University Press.
26. Stapp, H.P. (1993), *Mind, matter, and quantum mechanics*, Springer.
27. Stapp, H.P. (1995), *Why Classical Mechanics Cannot Naturally Accommodate Consciousness But Quantum Mechanics Can*. arXiv preprint quant-ph/9502012.
28. Warner, Richard & Szubka, Tadeusz (1994), *The Mind-Body Problem: A Guide to the Current Debate*, Blackwell publishers.