

پاسخ به اشکالات فیلسوفان تحلیلی فیزیکالیست بر دوگانه انگاری جوهری دکارتی در مسئله ذهن/ بدن، براساس نظریه حدوث جسمانی نفس صدرا

علیرضا اسماعیلی^۱

نعیمه پورمحمدی^۲

چکیده

بنابر دیدگاه دوگانه انگاری جوهری دکارتی، انسان متشکل از دو جوهر مستقل و متمایز از هم است: بدن یا ماده فیزیکی که قادر به تفکر نیست و ذات آن امتداد در فضا است، و ذهن/نفس غیر فیزیکی که فاقد امتداد است و ذات آن تفکر یا آگاهی است. در این رویکرد، نفس و بدن در طول زندگی این جهانی چنان به هم پیوند خورده و در هم تنیده‌اند که هر کدام از آن دو می‌تواند بر دیگری اثر بگذارد و در عین حال با مرگ بدن و زوال و فروپاشی آن، نفس همچنان به حیات خود ادامه دهد. هرچند نظریه دکارت در همان زمان خودش نیز با اشکالاتی مواجه شد، اما امروزه و در جامعه فلسفی غرب و از سوی فیلسوفان تحلیلی فیزیکالیست اشکالات متعددی بر آن وارد شده است. از جمله این اشکالات می‌توان «معضل لزوم تماس»، «معضل جفت شدن» و «معضلی مبتنی بر اصل بستر علل فیزیکی» را نام برد. این مقاله ضمن تبیین دوگانه انگاری دکارتی و طرح اشکالات مذکور بر دوگانه انگاری جوهری نفس/بدن، به دنبال سنجش سرفصل‌هایی از علم النفس ملاصدرا و نظریه حدوث جسمانی نفس او برای پاسخگویی به اشکالات وارد شده از سوی فیزیکالیست‌ها بر دوگانه انگاری جوهری است و مدعی است که براساس نظریه حدوث جسمانی نفس ملاصدرا و به جای فهم دو جوهری از نفس و بدن، باید این دو را در قالب یک جوهر واحد فهمید که اتحادی جوهری دارند. این پژوهش ضمن معرفی برخی نقاط قوت تبیین صدرا در مواجهه با رویکردهای فیزیکالیستی، مزیت آن را نسبت به دوگانه انگاری جوهری در ارتباط با سازوکار رابطه نفس و بدن نیز نشان می‌دهد.

کلید واژه‌ها: رابطه نفس و بدن، دوگانه انگاری جوهری، فیزیکالیسم، نظریه حدوث جسمانی، علم النفس ملاصدرا.

۱. گروه فلسفه و کلام اسلامی، واحد کرج، دانشگاه آزاد اسلامی، کرج، ایران؛

alireza.esmaeili9872@iau.ac.ir

۲. دانشیار فلسفه دین، گروه فلسفه دانشگاه ادیان و مذاهب، قم، ایران، (نویسنده مسئول)؛

naemepoormohammadi@yahoo.com

تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۵/۱۲ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۶/۲۹

مقدمه

همه باور داریم که نفس/ذهن توانایی ایجاد تاثیر علی در جهان فیزیکی را دارد و تحت عنوان علیت ذهنی^۱ معرفی می‌گردد. برای مثال، برخی حالات ذهنی معلول حالات جهان‌اند، یا برخی حالات ذهنی کنش‌هایی به بار می‌آورند و یا همچنین، برخی حالات ذهنی علت برخی دیگر از حالات ذهنی می‌شوند (ریونز کرافت، ۱۳۹۲: ۲۴۵). به عنوان مثال: «در حین بازی فوتبال به زمین می‌خورم، درد شدیدی در دست چپم احساس می‌کنم و درد چنان شدید است که فکر می‌کنم دستم شکسته و دوستانم را صدا می‌زنم تا کمکم کنند و به درمانگاه بروم.» آنچه در این عبارات آمد، سلسله‌ای از اتفاقات است که با یکدیگر رابطه علی دارند. خواه این علیت، فیزیکی به ذهنی باشد (زمین خوردن و احساس درد دست)، خواه ذهنی به ذهنی باشد (احساس درد و ایجاد باور بر شکستگی دست) و خواه از نوع ذهنی به فیزیکی باشد (باور به شکسته شدن دست و میل به درمان که موجب می‌شود دوستانم را صدا کنم).

مسئله علیت ذهنی آنقدر اهمیت دارد که هر نظریه‌ای در باب ذهن باید بتواند آن را تبیین نماید و اهمیت بیشتر آن زمانی جلوه‌گر می‌شود که معرفت انسانی را ممکن می‌سازد. به طوری که ما از طریق ادراک، کسب معرفت می‌کنیم و ادراک به وسیله تاثیر علی جهان فیزیکی در ما رخ می‌دهد. بخش مهمی از معرفت ما نسبت به جهان فیزیکی مبتنی بر تجربه و آزمایش است و تجربه نیز علیت ذهن بر بدن را پیش فرض می‌گیرد و بدون آن ناممکن است. از این رو می‌توان گفت: لازمه امکان معرفت انسانی این است که علیت ذهنی واقعیت داشته باشد (صبحی و همتی مقدم، ۱۳۹۱: ۲۲۳).

مسئله علیت ذهنی نخستین بار به صورت جدی در فلسفه دکارت مطرح شد؛ زیرا او انسان را اساساً، «نفس مجرد» می‌دانست. یعنی جوهری اندیشنده، غیر مادی و مستقل از بدن و در مقابل، بدن را «جوهری ممتد» تلقی کرد که تنها ویژگی‌اش بعد و امتداد مادی است (دکارت، ۱۳۹۸: ۹۹). در نظر دکارت، هر انسانی خویشتن را شخص واحدی می‌بیند که

هم بدن دارد و هم اندیشه، و این دو چنان در هم تنیده اند که اندیشه می تواند بدن را به حرکت در آورد و بدن نیز می تواند احوال و تاثیرات خویش را به نفس منتقل کند، یعنی او بر اساس اصالت تعامل^۱ به تعامل میان ذهن و بدن باور داشت.

دکارت در تامل ششم می نویسد: «من چیزی هستم که می اندیشد، هیچ چیز دیگری را نمی بینم که ضرورتاً به طبیعت یا ذات من تعلق داشته باشد، به درستی نتیجه می گیرم که ذات من فقط همین است که چیزی است که می اندیشد. [یا جوهری است که تمام ذات یا طبیعتش فقط اندیشیدن است] و با آنکه ممکن [یا همان طور که اندکی بعد از این خواهم گفت یقینی] است که بدنی داشته باشم که کاملاً با آن متصل باشم (همان: ۹۹).

حال مسئله بنیادین چنین صورت بندی می شود که؛ چگونه ممکن است جوهری ذهنی، و فاقد امتداد و با خصیصه ی اندیشه، بتواند با جوهری مادی، ممتد و عاری از اندیشه، به کنش و واکنش پردازد؟ چگونه جوهری که صفت امتداد را ندارد می تواند علت حرکت در جوهری شود که ذاتش امتداد است؟ این تفاوت بنیادین اوصافی، یکی غیر ممتد و اندیشه ور، دیگری ممتد و غیر اندیشه ور، چنان است که تعامل مستقیم و رابطه علی میان آنها را به ظاهر ناممکن می کند و این تقابل اوصافی همان مسئله علیت ذهنی است.

۱. دو گانه انگاری دکارتی^۲ و علیت ذهنی

دو گانه انگاری، دیدگاهی در انسان شناسی فلسفی است و مدعای اصلی آن این است که انسان مرکب از دو جوهر مستقل است. به عبارتی، در مقابل ساحت فیزیکی، برای او بُعد غیر فیزیکی در نظر می گیرد. در نگاه دو گانه انگار، نفس یا ذهن، غیر فیزیکی، و بدن فیزیکی است. شخص - صاحب آگاهی و تجربه - همان نفس است، نه بدن و این دو در طول حیات به نحوی با یکدیگر پیوند می خورند و بر یکدیگر تاثیر می گذارند و با رخداد مرگ این پیوند قطع می شود سپس بدن دچار فروپاشی شده اما نفس شخصاً و مستقل از بدن به وجودش ادامه می دهد (Feser, 2006: 19).

مهم ترین مدافع این دیدگاه در دوران مدرن رنه دکارت است. او معتقد بود ذات نفس،

1. Interactionism
2. Cartesian Dualism

تفکر و ذات بدن، امتداد است و این ایده را در اثر مهمش "تاملات در فلسفه اولی" ارائه کرده است (Chalmers, 2002: 1). دکارت می‌نویسد: "هر کسی احساس می‌کند که شخص واحدی است که هم بدن دارد و هم تفکر و این دو چنان به یکدیگر مرتبطند که تفکر می‌تواند بدن را حرکت دهد و اموری را که برای آن رخ می‌دهد احساس کند" (دکارت، ۱۳۹۸: ۹۹). در این اثر، دکارت بیش از آنکه به تبیین نحوه پیوند ذهن و بدن پردازد، اهتمام خود را صرف اثبات تمایز و جدایی ساحت‌های فیزیکی از ساعت‌های ذهنی می‌کند. از این رو، درباره چگونگی تعامل و تاثیر متقابل این دو چندان سخنی به میان نمی‌آورد. این پرسش بنیادین را او در نوشته دیگر خود، «احساسات نفس» با دقت بیشتری پیگیری کرده و به بررسی نسبت متقابل نفس - بدن می‌پردازد.

اما چالش علیت هنگامی برای دکارت صورت جدی یافت که الیزابت، شاهزاده بانوی بوهمیا، در مکاتبات خود با دکارت، دو ادعای محوری او در تامل ششم را به پرسش کشید. نخست آنکه: «نفس من بی گمان و به نحو یقینی متمایز از بدنم است» و دوم آنکه: «با وجود این تمایز، نفس در عین حال اتحادی عمیق با بدن دارد» (همان ۱۰۸-۱۰۷). و این دو گزاره که به ظاهر ناسازگار می‌نمایند، همان گره‌ای است که بستر اصلی چالش علیت میان ذهن و بدن را فراهم آورد. چرا که دکارت در تامل دوم از کتاب تاملات، در بررسی چیستی حقیقی نفس و پس از برهان کوژیتو، آشکارا دو دیدگاه رایج درباره رابطه نفس / ذهن - بدن را رد کرده و به طرح دیدگاه خود می‌پردازد. این دو دیدگاه عبارتند از: (۱) دیدگاه ارسطویی: که بر اساس آن انسان حیوان ناطق است و نفس صورت نوعیه بدن و تشخیص بدن به آن است. نفس در اینجا مبدا حیات و تمامی افعال آدمی است و رابطه نفس و بدن نیز رابطه ماده با صورت است. (۲) دیدگاه سنتی: که بر اساس آن نفس، جسم لطیفی است که در اجزای کثیف بدن نفوذ می‌کند و در اینجا بدن شناخته شده تر از نفس است و آنچه مایه ابهام است، وقوع حرکات ارادی و ذاتی بدن است که نمی‌دانیم از کجا پدید می‌آیند (CSM II: 182).

اما در دیدگاه دکارت نفس تنها بخش اندیشنده انسان است. او می‌گوید: "من همان

پنج اشکالات فیلسوفان تحلیلی فیزیکالیست بر دوگانه انگاری جوهری دکارتی در سلسله‌دین بدن... ۱۱۳

چیزی هستم که می‌اندیشم، من ذهن یا نفس یا فهمم یا عاقلم هستم " (دکارت، ۱۳۹۸: ۴۱) و نفس را جوهری می‌داند که فکر بی‌واسطه در آن قرار دارد (همان: ۹۹).

اغلب مخالفان دوگانه انگاری دکارتی تفاوت زیاد دو جوهر نفس/ذهن و بدن را مانع رابطه علی میان آن دو می‌دانند. چرا که نفس مجرد هویتی مکانمند و مادی ندارد تا مطابق با قواعد فیزیکی، زنجیره‌ای از اتصالات و اعمال نیرو میان آن و بدن برقرار شود. ضمن اینکه جهت داری و زاویه اعمال نیرو هم از سوی نفس بی‌معناست تا بتواند انحصار علیت نفس S1 و نه S2 را برای یک تاثیرگذاری علی خاص بر روی ابژه فیزیکی تبیین نماید. همچنین یک نفس مجرد نمی‌تواند نزدیک‌تر یا جهت‌دارتر به یک ابژه فیزیکی در نسبت با سایر ابژه‌ها باشد. لذا نمی‌توان به لحاظ علی مانع و حصار میان نفس و یکی از ابژه‌های فیزیکی نسبت به سایر ابژه‌ها برقرار ساخت (Kim, 2010: 31).

اما صرف گفتن این که نفس و بدن دو جوهر مستقل از هم اند، نمی‌تواند استدلالی علیه اصالت تعامل باشد. مخالفان دوگانه انگاری جوهری که به طور عمده فیلسوفان فیزیکالیست تحلیلی می‌باشند، تعامل گرایی میان رویدادهای ذهنی و رویدادهای بدنی که از باورهای عرفی ما می‌باشد را با اصول بنیادی علم فیزیک در تعارض دانسته و سه مشکل اصلی برای دوگانه انگاری دکارتی که موانع اصلی رابطه علی میان نفس و بدن می‌باشند را «معضل لزوم تماس»، «معضل جفت شدن» و «اصل بستار علل فیزیکی» معرفی می‌کنند. از این رو علیت ذهنی را مشکلی برای دوگانه انگاری و مویدی برای فیزیکالیسم می‌پندارند و نقطه ضعف اصلی دوگانه انگاری را عدم توانایی تبیین کافی از علیت ذهنی می‌دانند.

۲. اشکالات فیلسوفان تحلیلی فیزیکالیست بر دوگانه انگاری

فیزیکالیست‌ها معتقدند انسان جوهری فیزیکی است، یعنی جوهری که همه ویژگی‌های ذاتی آن، فیزیکی یا ویژگی‌های مترتب بر ویژگی‌هایی فیزیک‌اند. در واقع فیزیکالیست‌ها ادعا می‌کنند که همه ویژگی‌های ذهنی یا حالات نفسانی با ویژگی‌های فیزیکی این همان‌اند و یا مترتب بر آنها هستند. این دیدگاه در تضاد شدید با دوگانه انگاری جوهری است، چرا که دوگانه انگاری جوهری دکارتی معتقد است انسان جوهری ذهنی است، به

۱۱۴ «فصلنامه علمی پژوهشی پژوهشهای معرفت‌شناختی»، شماره ۲۹، بهار و تابستان ۱۴۰۴

این معنا که دست کم یک ویژگی ذهنی ذاتی، یعنی قابلیت آگاه بودن دارد که با از دست دادن آن، دیگر انسان نخواهد بود. از این منظر، فیلسوفان تحلیلی فیزیکیالیست این نکته را مورد نقد قرار می‌دهند که دو گانه انگاری جوهری دکارتی، توضیح کافی برای چگونگی تعامل ذهن و بدن ارایه نمی‌دهد و پرسش از علّیت ذهنی را بی‌پاسخ می‌گذارد. در این بخش برخی از عمده‌ترین اشکالاتی که از سوی فیلسوفان تحلیلی فیزیکیالیست بر دو گانه انگاری جوهری دکارتی مطرح شده است را مورد بررسی قرار می‌دهیم.

۲-۱. معضل لزوم تماس

برای دکارت غده صنوبری مرکز وحدت ادراکات و محل اصلی تعامل نفس با بدن است و تنها بخش یگانه مغز به شمار می‌رود که امکان تمرکز و هماهنگی حواس و افکار را فراهم می‌آورد. ادراکات حواس مختلف در این نقطه متحد می‌شوند و از طریق آن، نفس با روح حیوانی موجود در بدن پیوند می‌یابد و حرکت فعالیت‌های بدنی هدایت می‌شود. در تامل ششم، دکارت به «حس مشترک» اشاره می‌کند و آن را مرتبط با غده صنوبری می‌داند، نقطه‌ای محوری در ارتباط میان ذهن و بدن (دکارت، ۱۳۹۸: ۱۰۸). حال، از نظر فلسفی، این دیدگاه معضل لزوم تماس را مطرح می‌سازد. نفسی که امتداد مکانی ندارد، چگونه با بدنی که امتداد مکانی دارد، اتصال برقرار می‌کند؟ بدین ترتیب امکان تماس این دو جوهر متمایز، ذهن و بدن، به عنوان یکی از مشکلات اصلی دو گانه انگاری دکارتی مطرح است. شاهزاده الیزابت در نامه‌ای در ماه می ۱۶۴۳ به دکارت، چالشی را مطرح می‌کند. او می‌نویسد:

"نفس انسان که صرفاً جوهری آگاه است چگونه می‌تواند افعال ارادی را در بدن پدید بیاورد؟ زیرا هر گونه ایجاد حرکتی همیشه از حرکت دادن جسم متحرک ناشی می‌شود و به تکانه‌ای بستگی دارد که از محرک دریافت می‌کند و نیز به طبیعت و شکل سطح شیء محرک بستگی دارد. اکنون دو شرط نخست مستلزم تماس است و شرط سوم مستلزم این است که شیء محرک ممتد باشد؛ اما شما موكداً امتداد را در مفهوم‌تان از نفس حذف کردید و تماس به نظر من با مجرد بودن یک شیء، ناسازگار است" (Garber, 2001: 172).

الیزابت در واقع در این اشکال، به نوعی متافیزیک فضا - مکانی بدن‌ها را در برابر متافیزیک غیرمکانمند نفوس مجرد قرار می‌دهد. پیش فرض این اشکال که ناشی از

دیدگاه رایج مکانیکی در باب علیت اجسام است، این می‌باشد که از آنجا که نفس و بدن به نحوی رادیکال از هم متمایزند و وجه مشترکی ندارند و از سویی علیت نیازمند اتصال سطوح و انتقال حرکت می‌باشد، لذا یک نفس دکارتی نمی‌تواند بر بدن تاثیر بگذارد، یا از آن تاثیر پذیرد. به هر حال دکارت باید پاسخ دهد که اگر ویژگی‌های نفس، کاملاً متفاوت از بدن و از سنخ آگاهی و غیرمادی است، علیت از چه طریق و با چه سازوکاری انجام می‌گیرد؟ (دکارت، ۱۳۸۴: ۴۲۵).

اگر بخواهیم نقد شاهزاده الیزابت را با تفصیل بیشتری بررسی کنیم، می‌توان چنین بیان داشت که در چارچوب دوگانه انگاری جوهری دکارتی، نفس و بدن به طور بنیادین متفاوت و متمایزند و هیچ ویژگی مشترکی ندارند. ویژگی‌های امر مادی و فیزیکی ایجاب می‌کند که در بستر زمان و مکان واقع شود، در حالی که وجود ذهنی صرفاً در زمان جای دارد و از تعلق به مکان مستقل است. با توجه به این تفاوت اساسی، چنانچه علیت مستلزم تماس و انتقال حرکت میان اجسام باشد، نفس دکارتی نمی‌تواند بر بدن اثر بگذارد یا از آن تاثیر پذیرد.

یک پاسخ این است که علیت، امری انتقالی است و بقای چیزی که از علت به معلول منتقل می‌شود، ارتباط لازم میان علت و معلول را فراهم می‌کند. اگر چیزی از نفس به بدن منتقل شود ارتباط فراهم می‌شود. خود دکارت نیز در تامل سوم اعلام می‌کند ممکن نیست که چیزی از علت فاعلی در معلول نباشد. در این صورت مسئله این است که با وجود تفاوت شدید نفس و بدن چه چیزی ممکن است از نفس به بدن منتقل شود (ذاکری، ۱۳۸۹: ۵۹).

تنها راه حل این است که لزوم تماس در علیت را انکار کنیم. چنان که بر اساس تعریف هیوم از علیت این تماس برای علیت لازم نیست، به تعبیر هیوم: "ما می‌توانیم علت را به شیئی تعریف کنیم که در پی آن شیء دیگری می‌آید، در جایی که در پی تمام اشیای مشابه شیء نخست اشیایی مشابه شیء دوم می‌آید" (Hume, 1975: 76).

روشن است که بر اساس چنین تعریفی از علیت، تماس نه جزء تعریف علیت است و نه لازمه آن است. حتی اگر این تعریف از علیت را به شرطی‌های خلاف واقع تعبیر کنیم، باز هم ملازمه‌ای میان علیت و تماس وجود ندارد. به همین دلیل فاستر این اشکال را دارای پیش فرضی غیر ضروری می‌داند. پیش فرضی که علیت، مشروط به شرایط دنیای فیزیکی می‌شود

و بر اساس اتصال فیزیکی عمل می‌کند. اگر معضل این باشد، مواجهه دو گانه انگار روشن است، این که: درست است که علیت فیزیکی همیشه این گونه است اما می‌توان تصور کرد که گاهی هم این گونه نباشد. در واقع علیت همیشه این گونه نیست و موارد خلاف آن هم رخ می‌دهد. مواردی که تناظر دائمی بین وقوع نوعی رویداد و وقوع بلافاصله نوعی دیگر از رویداد است که اتصال بی واسطه و حتی با واسطه ندارند. زمانی درباره جاذبه تصور می‌شد که زمین بدون تماس با اشیاء، بر آنها نیرو وارد می‌کند و آنها را جذب می‌کند. دست کم این نشان می‌دهد که علیت از راه دور و در نتیجه علیت ذهنی- فیزیکی به لحاظ عدم اتصال مکانی مشکل مفهومی ندارد (Foster, 1991: 159-160). اما دکارت در پاسخ به اشکال شاهزاده الیزابت طی نامه ای در همان ماه می، مدعی می‌شود که نظریه علیت ذهن- بدن و در هم آمیختگی آن دو و اتصال ذهن غیر فیزیکی با بدن فیزیکی یک نظریه پایه‌ای^۱ است. یعنی نظریه ای است که فی نفسه مبنایی عقلانی دارد و نمی‌تواند در قالب واژگانی از دیگر نظریه‌های پایه‌ای تر تبیین شود. هرچند الیزابت قانع نمی‌شود و بی‌درنگ می‌پرسد: "برای من تسری دادن ماده و امتداد به ذهن آسان تر از این است که توانایی حرکت کردن و به حرکت در آوردن را بین دو چیز مادی و فرامادی بپذیرم." (Kim, 2018: 158-159). به بیان کیم، پاسخ دکارت نمی‌توانست الیزابت یا هر کس دیگر را قانع کند. زیرا این ایده دکارت که: در هم آمیختگی و نوعی اتحاد ذهن و بدن ایده پایه‌ای است و به تبیین نیاز ندارد، به سادگی در برابر انتقادات شانه خالی می‌کند و از پذیرش معضلی جدی که پیش روی اوست، امتناع می‌ورزد (Ibid: 159).

۲-۲. معضل جفت شدن^۲ مثال جامع علوم انسانی

دومین معضلی که توسط فیلسوفان تحلیلی فیزیکالیست علیه دو گانه انگاری جوهری دکارتی مطرح می‌شود "معضل جفت شدن" است و اگر این استدلال کارا باشد، نشان خواهد داد که نه تنها ذهن‌های غیر مادی نمی‌توانند به طور علی با ایزه‌های فیزیکی تعامل داشته باشند، بلکه نمی‌توانند داخل در ارتباط علی با دیگر اذهان غیرمادی هم بشوند. در

1. Primitive

2. Pairing Problem

این صورت پذیرش نفس/ذهن‌های فرامادی در فضای مادی امکان پذیر نبوده و لذا مبنای فلسفی دوگانه انگاری ناکارآمد خواهد بود (Ibid: 160).

جهت تقریر این مساله با مثالی از علیت فیزیکی شروع کنیم. در نظر بگیرید، از تفنگ A تیری شلیک و موجب مرگ شخص X می‌شود و دقیقاً در همان زمان از تفنگ B نیز تیری شلیک (مثلاً در مجاورت A، اما این مهم نیست) و موجب مرگ شخص Y می‌شود. چه چیزی باعث می‌شود که شلیک A باعث مرگ X و شلیک B باعث مرگ Y شود و نه برعکس؟ چرا شلیک A باعث مرگ Y و شلیک B باعث مرگ X نشد؟ چه اصلی است که جفت شدن علت درست با معلول درست را تبیین می‌کند؟ قاعداً باید رابطه‌ای باشد که این جفت شدن‌های علی و معلولی را تبیین نماید. رابطه‌ای که بین شلیک A و مرگ X برقرار است و بین شلیک B و مرگ Y، اما نه بین شلیک A و مرگ Y، یا شلیک B و مرگ X. (Ibid: 160). تقریر دیگر معضل جفت شدن می‌تواند به این صورت باشد که: دو نفس مجرد دکارتی یکسان، با ویژگی‌های درونی یکسان S1 و S2 و بدن فیزیکی B در نظر بگیرید. همچنین فرض کنید که S1 و S2 همزمان عمل ذهنی مشابهی در لحظه t انجام می‌دهند و از میان آنها تنها عمل ذهنی S1 موجب تغییر در بدن B در لحظه t می‌شود و عمل ذهنی S2 تاثیری بر B ندارد. سوال این است که آن رابطه‌ای که منجر به ارتباط میان S1 و B می‌شود و نه S2 با B، چیست؟ به عبارتی کدام سلسله‌ی علی جفت شدن S1 را با B تبیین می‌کند؟

اگر نفس نیز مانند بدن، فیزیکی و در مکان بود، موقعیت مکانی مناسب آنها می‌توانست واسطه مناسب برای جفت شدن علی باشد، اما نفس مجرد، موقعیت مکانی ندارد تا سبب جفت شدن گردد.

فیلسوفان تحلیلی فیزیکیست در اینجا دو ایده را ممکن می‌دانند. یکی "اتصال زنجیره علی و دیگری "جهت داری و زاویه مند بودن" است. اما کیم می‌گوید هیچ یک از این دو ایده به کار نمی‌آید. چرا که از سویی، نفس/ذهن مجرد، هویتی مکان مند و سه بعدی ندارد تا از طریق آن و طبق قواعد فیزیکی، زنجیره‌ای از اتصال و اعمال نیرو بین آن و بدن فیزیکی برقرار کند. از سوی دیگر، جهت داری و زاویه اعمال نیرو نیز از سوی نفس مجرد

بی معناست. یک نفس فرامادی نمی تواند بسیار نزدیک تر یا جهت دار تر به یک بدن فیزیکی نسبت به دیگر ابدان باشد (Ibid: 160-161). از این رو فیلسوفان فیزیکالیست، معضل جفت شدن و تبیین آن را، چالشی جدی برای ایده دوگانه انگاری و مویدی برای هستی شناسی فیزیکالیستی می دانند.

۲-۳. اصل بستار علل فیزیکی^۱

سومین معضل اصالت تعامل دکارتی و یکی از قواعد علیه علیت متقابل نفس/ذهن فرامادی با بدن، اصل بستار علل فیزیکی است. در ارتباط با این اصل که به عنوان پیش فرض متافیزیکی طبیعت گرایی روش شناختی به شمار می آید، تفاسیر متعددی ارائه شده است، برای مثال پاپینو^۲ معتقد است: "مطابق این اصل، هر اثر فیزیکی دارای یک علت کافی فیزیکی است." (Papineau, 2008: 53) و یا بیشاپ^۳ آن را این گونه تعبیر می کند: "تمام معلول‌های فیزیکی به طور کامل توسط قوانین پایه ای فیزیک و رویدادهای فیزیکی متعین می شوند." (Bishop, 2006: 1).

با صرف نظر از تفاوت در جزئیات تفسیر به طور کلی می توان گفت این اصل مبتنی بر این است که جهان فیزیکی در درون خود دارای منابع کامل و کافی برای ارائه یک تبیین علی از هر یک از رویدادها و عناصر خودش می باشد. به طوری که اگر یک رویداد فیزیکی را انتخاب کنیم و زنجیره علی را در ماقبل و مابعد آن پی بگیریم، هیچگاه به بیرون از قلمرو فیزیک هدایت نخواهیم شد. حال از آنجایی که اصل بستار بر مبنای تمایز میان "فیزیکی" و "غیرفیزیکی" است، به بیان کیم، یک معضل عمیق برای دوگانه انگاری جوهری و اصالت تعامل به شمار می آید (Kim, 1998: 40).

بر این اساس و مطابق این اصل، که علم فیزیک، جهان را دستگاه بسته ای می داند، هر مصداقی از رفتارهای جسمی و هر اتفاقی که در بدن ما رخ می دهد، دارای یک علت فیزیکی کافی و بسنده است و آن علت نیز خود علت فیزیکی کافی و بسنده دیگری دارد و

1. Physical Closure

2. Papineau

3. Bishop

همینطور الی آخر. لذا ما در جستجوی علت امور فیزیکی، هیچگاه نیازمند توسل به امور غیر فیزیکی نیستیم. بر این اساس، بستر فیزیکی، نه فقط دو گانه انگاری. بلکه اصل و اساس امکان علیت ذهنی را به پرسش می‌گیرد. چرا که وقتی تمام پدیده‌های فیزیکی از طریق رویدادهای پیشین صرفاً فیزیکی تعیین می‌شوند، آنگاه در این صورت رویدادهای ذهنی هیچ نقش علی مستقلی در تعیین رخداد های فیزیکی نخواهند داشت (Horst, 2007: 101).

اما این اصل به تنهایی مستلزم این نیست که امور غیر فیزیکی نمی‌توانند علت امور فیزیکی باشند، زیرا اگر هر امر فیزیکی علت تامه فیزیکی داشته باشد، ممکن است برخی از امور فیزیکی علت غیر فیزیکی نیز داشته باشند. پس برای اینکه اشکال کامل شود نیازمند مقدمه دیگر می‌باشیم و آن عبارت است از: اصل "تعیین مضاعف"^۱ تعین مضاعف، یعنی یک معلول فیزیکی توسط علت های مضاعف ذهنی و فیزیکی تعیین پیدا می‌کند و گفته می‌شود که فرض تعین مضاعف معلول فیزیکی محال است (Kim, 1998: 281 & 345). و از این رو، از عدم تعین مضاعف صحبت می‌شود.

صورت ساده استدلال این است که هر گزاره علی صادق، مستلزم یک شرطی خلاف واقع است. اگر قرار باشد A و B علت های مضاعف C باشند، شرطی های خلاف واقع نیز صادق خواهند بود.

(۱) اگر A رخ نمی‌داد، C رخ نمی‌داد.

(۲) اگر B رخ نمی‌داد، C رخ نمی‌داد.

بر اساس شرطی (۱)، C، علت دیگری غیر از A ندارد، اما بر اساس شرطی (۲)، B نیز علت کافی C است و بنابراین بدون رخ دادن A نیز C رخ می‌داد.

حال هر گاه ما دو اصل بستر علل فیزیکی و عدم تعین مضاعف را به یکدیگر ضمیمه کنیم، نتیجه می‌گیریم که هر معلول فیزیکی تنها یک علت فیزیکی دارد و بر این اساس پدیده فیزیکی و از جمله رفتار انسان نمی‌تواند علت غیر فیزیکی داشته باشد. چرا که بر اساس اصل بستر هر معلول فیزیکی علتی فیزیکی دارد و بر اساس عدم تعین مضاعف، هر معلول فیزیکی تنها یک علت فیزیکی دارد. لذا هیچ پدیده فیزیکی در انسان

نمی‌تواند علت ذهنی داشته باشد و هویات فراطبیعی هیچ گونه اثر علی در ایجاد هیچ سطحی از واقعیت جهان طبیعی و در همه زمان‌ها ندارند. حال، دو گانه انگار چند راه بیشتر پیش رو ندارد یا باید بپذیرد که امور ذهنی معلول امور فیزیکی واقع می‌شوند، اما علت آنها نه، یا اصل توازی را بپذیرد که بر اساس آن امور ذهنی و فیزیکی هیچ گونه تاثیر علی روی هم ندارند. برخی دلایل ارائه شده به نفع اصل بستر علل فیزیکی نیز به قرار زیرند:

۱. قانون پایستگی انرژی: قانون پایستگی انرژی به صورت کلی عبارت آن است که در جهان طبیعت، انرژی نه خلق می‌شود نه زایل می‌گردد، بلکه همواره مقدار آن ثابت است. حال اگر تاثیر نفس یا ذهن غیر مادی بر مغز را بپذیریم، بدان معناست که ذهن می‌تواند موقعیت دست کم برخی ذرات فیزیکی سازنده مغز را تغییر دهد و این به معنای تغییر اندازه انرژی است. چرا که هیچ تغییر فیزیکی بدون داد و ستد انرژی -هرچند ناچیز- رخ نمی‌دهد و تاثیر ذهن غیر فیزیکی بر مغز به معنای ورود انرژی جدید به محدوده جهان فیزیکی است که با قانون پایستگی انرژی سازگار نیست.

۲. شواهد علوم تجربی: شواهد تجربی نیز نشان می‌دهد که بسیاری از مواردی که زمانی تصور می‌شد علل فراطبیعی دارند، به مرور علل طبیعی آنها کشف شد. برخی فیلسوفان در این زمینه، عموماً به تبیین‌های عصب‌شناسانه تجربه‌های دینی و امور فراطبیعی و همچنین تبیین‌های ارائه شده از سوی زیست‌شناسی تکاملی در باب حیات اشاره می‌کنند.

۳. اصل سنخیت: یکی دیگر از دلایل دفاع از بستر فیزیکی نیز اصل سنخیت است. در نظریه وجود شناختی که برای هر موجود و هر پدیده، پیشینه وجودی می‌شناسد و بین موجودات پیوند علی برقرار می‌سازد، اصل سنخیت امری ضروری شناخته می‌شود. به این معنا که هر چیزی از هر چیزی حاصل نمی‌شود و هر معلول و موجود، علت خاص خود را می‌طلبد و چنین نیست که از هر مقدمه‌ای بتوان هر نتیجه‌ای را به دست آورد، بلکه سنخیت و تناسب خاصی بین اشیاء حاکم است.

به هر حال در دوره معاصر بسیاری از فیلسوفان فیزیکالیزم، آسیب پذیرترین بخش دیدگاه دکارت را، ترسیم تاثیر متقابل نفس و بدن دانسته و برخی آن را به پاشنه آشیل این دیدگاه تشبیه کرده‌اند (Lowe, 2000: 21). البته به رغم اینکه برخی از

فیلسوفان فیزیکالیست، اصل بستر علل فیزیکی را دارای مدارک علمی و متقن می‌دانند، برخی نیز آن را به چالش می‌کشند و به تعبیر کرین^۱ شاید برخی به این دلیل اکراه به انکار اصل بستر داشته و دارند که تصور می‌کنند با تکذیب این اصل باید به دوگانه انگاری دکارتی متعهد شوند. (همارزاده ایبانه، ۱۳۹۸: ۴۶).

۳. وحدت انگاری نفس و بدن، پاسخی مبنایی بر اشکالات فیلسوفان فیزیکالیست

حال در برابر اشکالات مذکور وارد شده از سوی فیلسوفان تحلیلی فیزیکالیست بر ایده دوگانه انگاری جوهری دکارتی، در سنت اسلامی، صدرالمتالهین، به جای فهم دو جوهری نفس و بدن و با ارائه کیفیتی متفاوت از رابطه این دو، بیان می‌کند که باید نفس و بدن را در قالب یک جوهر که اتحاد جوهری با یکدیگر دارند فهمید. ملاصدرا اعتقاد به تجرد نفس (مطابق دوگانه انگاری جوهری) را مشکل ساز می‌داند و به عنوان مثال، او هم مشکلی همچون، مشکل جفت شدن را وارد می‌داند. چرا که به اعتقاد او، نفس که به واسطه تجردش نسبت وضعی و مکانی با اجسام ندارد و در نتیجه با همه بدن‌ها نسبت یکسان دارد، چگونه می‌تواند با بدنی خاص ارتباط داشته باشد، بدون آنکه آن بدن ترجیحی بر دیگر بدن‌ها داشته باشد و این اشکال را از همان ابتدای حدوث نفس وارد می‌داند. ملاصدرا می‌گوید: امر مادی نمی‌تواند استعداد یا شرط وجود جوهر مجردی باشد که نه ماده دارد، نه احوال مادی و ماده تنها می‌تواند استعداد و زمینه حدوث چیزی باشد که از احوال ماده باشد. (صدرالمتالهین، ۱۹۸۱، ج ۸، ۳۸۴ - ۳۸۵) و راه حل ملاصدرا این است که نفس از صورتی که در ماده موجود است پدید آمده است، پس ماده می‌تواند مرجع پدید آمدن آن باشد. و لذا نفس امری جسمانی است و بدن مادی می‌تواند شرط پدید آمدن آن باشد. خلاصه اینکه: نفس و بدن، به یک وجود موجودند و به نوعی وحدت انگاری در این زمینه قائل است. اما نشان دادن و آوردن شواهدی مبنی بر وحدت انگاری صدرایی میسر نیست، مگر اینکه اشاره ای گذرا به حرکت اشتدادی در جوهر که از مبانی وجود شناختی تاثیر گذار بر نفس شناسی حکمت متعالیه است داشته باشیم.

۳-۱. حرکت اشتدادی در جوهر

پیش از ورود به حرکت اشتدادی در جوهر، باید تاکید کرد که در حکمت صدرایی مبنا اصالت وجود است. ملاصدرا وجود را حقیقتی واحد و مشکک در مراتب شدت و ضعف می‌داند و این تشکیک، اختلاف درجه وجود (شدت و ضعف وجود) را نشان می‌دهد، نه صرفاً تنوع ماهوی را. بر این بنیاد، حرکت جوهری اشتدادی را باید به عنوان صعود پیوسته و افزایش شدت وجود در جوهر فهم کرد. پیوند دو اصل اصالت وجود و وحدت تشکیکی، بنیاد طرح حرکت اشتدادی است. حال بر اساس دو اصل مذکور می‌توان گفت: وجود جسمانی به واسطه حرکت جوهری، مراحل و مراتب گوناگون ماده را طی می‌کند، آنگاه به جایی می‌رسد که مرز میان ماده و مجرد است و سپس مراحل مجرد را یکی پس از دیگری طی کرده، از عالم حس به خیال و سپس به عالم عقل راه می‌یابد. به عبارت دیگر، واقعیتی که ماهیتی جوهری دارد. مثلاً نطفه، از هنگام تکون تا تبدیل شدنش به انسان در طول چهار ماه، واقعیتی است که کل آن در یک «آن» موجود نیست، بلکه کل آن در طول چهار ماه موجود است و در هر آنی مقطعی که از آن یافت می‌شود، غیر از مقطعی است که قبل یا بعد از آن «آن» یافت می‌گردد. ولی هر مقطعی که یافت می‌شود، با اینکه غیر از مقطعی است که زایل شده، اما نه تنها همه کمالات و ویژگی‌های زایل را دارد، ویژگی‌ها و کمالات دیگری نیز دارد که در زایل یافت نمی‌شود. حقیقت امر این است که در حرکت اشتدادی، در هر آنی، امری معدوم می‌شود و امر جدیدی غیر از آن، به جای آن، موجود و حادث می‌گردد و این دو امر به هم پیوسته‌اند و مقاطع فرضی یک امر متصل زمانی‌اند.

به بیانی دیگر، می‌توان فرض کرد، از امری زایل ماهیت A و از امر حادث ماهیت B قابل انتزاع باشد، و همچنین فرض کرد که آثار و کمالات جدیدی که فقط در حادث وجود دارد، همان کمالاتی باشد که از ماهیتی همچون C انتظار می‌رود. در این صورت، امر حادث، در عین بساطت، هم وجود خاص B و هم وجود جمعی A و C است. یعنی با تحقق امر حادث، علاوه بر ماهیت B، ماهیت A و C نیز متحقق شده‌اند، یعنی هر دو با یک وجود، موجود شده‌اند و در نگاه ملاصدرا، این، اتحاد است و A و C در B اتحاد یافته‌اند و لذا وقتی در حکمت متعالیه صدرایی سخن از اتحاد به میان می‌آید، مراد اتحاد دو واقعیت

پانچ برائے اشکالات فیثوفان تحلیلی فزیکالیت بر «گازا» محاری جوهری دکارتی «مسئله ذنب» بدن ... ۱۲۳

خارجی بالفعل یا اتحاد دو مفهوم یا دو ماهیت نمی باشد. (عبودیت، ۱۳۹۲: ۳۲۷-۳۲۹).

«إنَّ الاتحاد يتصور على وجوه ثلاثة: الأول، أن يتحد موجود بموجود بأن يصير الوجودان لشيئين وجوداً واحداً وهذا لا شك في استحالته ... و الثاني، أن يصير مفهوم من المفهومات أو ماهية من الماهيات عين مفهوم آخر مغاير له أو ماهية أخرى مغايره لها بحيث يصير هو هو أو هي حملاً ذاتياً أولاً وهذا أيضاً لا شك في استحالته ... و الثالث، صيرورة موجود بحيث يصدق عليه مفهوم عقلي أو ماهية كليہ بعد مالم يكن صادقاً عليه أولاً، لاستكمال وقوع له في وجوده و هذا ليس بمستحيل، بل هو واقع» (صدرالمتألهين، ۱۹۸۱، ج ۳: ۳۲۴-۳۲۵)

همچنین چون در حرکت اشتدادی، حادث به لحاظ مرتبه وجودی کامل تر از زایل است، ممکن است از نظر ماهیت نوعیه - که همان تصویر ذهنی واقعیت خارجی است - با آن فرق داشته باشد، یعنی ماهیت نوعیه آن تغییر کند و بر این اساس صدرالمتألهین از «انقلاب در ذات» یا «انقلاب در حقیقت» سخن به میان می آورد. برای مثال، نطفه، که در ابتدا ماهیتی جز نطفه بودن ندارد، بر اثر تغییر تدریجی و انقلاب در ذات در چهار ماهگی به ماهیت انسانی می رسد.

صدرالمتألهین در توضیح این نکته که در حرکت اشتدادی، تغییر در ماهیت نوعیه، به سبب اشتداد وجودی رخ می دهد و از آن به «انقلاب در ذات» تعبیر می کند می نویسد:

«انَّ السواد، لما ثبت أنَّ له في حال اشتداده أو تضعفه هوية واحدة شخصية، ظهر أنَّها مع وحدتها و شخصيتها تندرج تحت أنواع كثيرة و تبدل عليه معاني ذاتية و فصول منطقیه حسب تبدل الوجود في کمالیه او نقصه و هذا ضرب من الانقلاب [في الذات] و هو جائز، لأنَّ الوجود هو الاصل و الماهية تبع له ... فليجز مثله في الجواهر» (همان: ۸۴).

لازم به اشاره است که بر همین اساس ملاصدرا معتقد است، تنها انسان به عنوان «کون جامع» می تواند هر سه عالم «طبیعت»، «مثال» و «تجرد» را در سعه وجودی خود داشته باشد و از طریق حرکت جوهری این عوالم را طی کن و از مرحله جمادی به بالاترین حد تجرد نایل شود (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۹: ۸۵ - ۸۶). از این رو حرکت اشتدادی در جوهر در حکمت متعالیه، نه صرفاً تحولی تدریجی در اوصاف، بلکه صیورورتی وجودی است که بر مبنای اصالت و تشکیک وجود، هر مرتبه حادث را واجد کمالات مراتب

پیشین و فراتر از آن می‌سازد. بر این اساس حرکت جوهر ملاصدرا زمینه‌ای برای تبیین سیر تکاملی وجود از مراتب مادی تا عوامل تجرد به شمار می‌آید.

۳-۲. ترکیب اتحادی نفس و بدن

در ترکیب اتحادی ذات یک شی با ذات شیء دیگر یکی می‌شود و ذات کامل تری را می‌سازد و در این حالت تنها با یک موجود مواجهیم و اجزاء، وجود و ذات متمایز و متعددی در خارج ندارند (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۵، ۲۸۳).

إن التركيب قسمان:.... الثاني أن يتحول شيء في ذاتها إلى أن يصير شيئاً آخر و يكمل به ذاتاً واحدة، فيكون هناك أمر واحد و هو عين كل واحد منها وعين المركب، كالجنين إذا صار حكيماً و بالجملة كل مادة طبيعية إذا تصورت بصورة جوهرية و التركيب في هذا القسم لا بأس بأن يسمى تركيباً اتحادياً (همان: ۲۸۳).

بر این اساس می‌توان گفت: واقعیت جوهری جسمانی ای، با ماهیتی مانند A، از طریق حرکت جوهری اشتدادی، به واقعیت جوهری کامل تری دارای ماهیت B تبدیل می‌شود و این ترکیب، ترکیبی حقیقی است. چرا که شرط ترکیب حقیقی این است که اجزای مرکب در خارج حقیقتاً متحد شوند، یعنی، باید در خارج یک واقعیت بسیط باشد که بعینه هم مصداق هر یک از اجزاست و هم مصداق مرکب و کل. اما از آنجایی که قوام اتحاد و ترکیب حقیقی تنها به جهت وحدت نیست، بلکه به جهت کثرت هم هست، پس علاوه بر وحدت، جهت کثرت هم هست. اما از آنجایی که جهت کثرت نمی‌تواند در خارج باشد، پس ناچار در ذهن است. یعنی در ترکیب اتحادی، گرچه هر یک از اجزا همانند مرکب و کل، در خارج حقیقتاً موجودند، هیچ یک از آنها در خارج مغایر دیگری نیست و فقط در ذهن، از جهت مفهوم و ماهیت، مغایر و متکثرند.

در ادامه و پس از ذکر برخی مبانی وجود شناختی تاثیرگذار در نفس شناسی ملاصدرا، به کیفیت رابطه نفس و بدن در دیدگاه او می‌پردازیم.

۴. کیفیت رابطه نفس و بدن در علم النفس ملاصدرا

پانچ برائے اشکالات فیلوفان تحلیلی فیزیکیست بر «وگاذا» محوری دکارتی «مسئله ذہن بدن» ... ۱۲۵

در نگاه ملاصدرا نفس و بدن دو موجود مجزا نیستند، بلکه مراتب یک وجودند و از حدوث جسمانی نفس سخن به میان می آید. یعنی تکوّن نفس از مواد جسمانی است. او در ابتدای جلد هشتم از مجموعه اسفار به صراحت بیان می کند که پیدایش نفس از دل ماده و از بستر بدن است. یعنی نفس با این که از مواد جسمانی تکوّن می یابد، اما در سیر وجودی خود، مراتب عالی تر را یکی پس از دیگری طی می کند و در نهایت به غایت و کمال نهایی خویش باز می گردد (صدرالمطالعهین، ۱۹۸۱، ج ۸: ۵).

باید توجه داشت که حدوث جسمانی نفس با حرکت جوهری در هم تنیده است و از سوی دیگر، حرکت جوهری نیز وابستگی تام به تشکیک مراتبی وجود دارد. به طور مقدماتی باید گفت: مهمترین نکته در جسمانی بودن حدوث نفس این است که ملاصدرا نمی پذیرد که موجودی مجرد که قبل از بدن وجود داشته است، به بدن خاصی تعلق گیرد و از این منظر در تقابل با ایده اصلی دو گانه انگاری جوهری است. او در این خصوص بیان می کند که اگر امری مجرد از ماده باشد، نمی تواند لواحق و عوارض مادی را بپذیرد، چون ماده را که جهت استعداد و قبول است، ندارد. در حالی که نفس انسان پذیرایی عوارض مادی است و این یعنی، مجرد نبوده و مادی بوده است (صدرالمطالعهین، ۱۳۹۴: ۲۷۸).

پس می توان نتیجه گرفت که در علم النفس ملاصدرا، نفس نه موجود پیشین و مستقل از بدن، بلکه برآمد از بستر مادی و همزاد با حرکت جوهری است. از این رو، پیدایش و کمال یابی آن در چارچوب تشکیک وجود و سیر تدریجی از مادیت به مجرد فهم پذیر است. با توجه به آنچه گفته شد، روشن است که تحلیل ملاصدرا از نفس نه در چارچوب دو گانه انگاری جوهری، بلکه در بستر حرکت جوهری و تشکیک وجود معنا می یابد. از این رو، در جمع بندی می توان گفت: رابطه نفس و بدن در حکمت متعالیه بر دو اصل بنیادین زیر استوار است:

مقدمه اول: وجود نفس جسمانی و حادث به حدوث بدن است و نفس در حدوث و تشخیص به بدن محتاج است و نه در بقا:

«ما بحسب الوجود و التَّشَخُّصِ حُدُوثاً لِبَقَاءِ كَتَعَلَّقِ النَّفْسُ بِالْبَدَنِ عِنْدَنَا»: آن [تعلقی که به حسب وجود و تشخّص است، در حدوث نه در بقا، مانند تعلق نفس به بدن نزد ما]

نکته قابل توجه این است که از آنجایی که نفس در مقام حدوث جسمانی است، به همین جهت می‌تواند به بدن تعلق داشته باشد؛ اما چون در بقا مجرد می‌شود، احتیاجی به بدن ندارد. به عبارتی می‌توان گفت، ملاصدرا تعلق نفس و بدن را از نوع تعلق به حسب وجود و تشخص در حدوث و نه بقا می‌داند؛ زیرا نفس در ابتدای تکون و پیدایش خود مانند طبایع و صورت‌های مادی که نیازمند ماده‌ای مبهم هستند، به ماده بدنی محتاج است (همان، ج ۸: ۳۲۵). ماده‌ای که پیوسته در حال تبدل و استحاله است، اما وحدت شخصی و هویت نفسانی به سبب وحدت و اتصال نفس حفظ می‌شود. بنابراین تعلق نفس به بدن به لحاظ وجود و تشخص می‌باشد، به گونه‌ای که در آغاز وجود، وابسته به بدن است و پس از طی سیر وجودی، در بقا و استمرار خود بی‌نیاز از بدن می‌شود.

به این ترتیب، منظور ملاصدرا از واژه «جسمانیت» در نظریه اش، تمامی مراحل وجود جسم مادی است. این واژه، مفهومی عام دارد که هم شامل مرتبه‌ای می‌شود که جسم تنها دارای صورت جسمیه است و هیچ صورت نوعیه ندارد و هم شامل مرتبه‌ای است که نفس در آن یکی از صورت‌های نوعیه را دارد و صدرالمتالهین همین مفهوم را در بخش‌های مختلف آثار خود نیز تبیین کرده و تاکید می‌کند که جسمانیت شامل تمامی مراحل جسم مادی، از صورت جسمیه تا همراهی با صورت‌های نوعیه نفس است (صدرالمتالهین، ۱۹۸۱، ج ۳: ۴۶۱؛ صدرالمتالهین، ۱۳۶۳: ۵۳).

مقدمه دوم: ترکیب نفس و بدن در علم النفس ملاصدرا اتحادی است و نه انضمامی. «الْأَنفُوسُ فِي هَذِهِ النِّشَاطَةِ الْبَدَنِيَّةِ صَارَتْ بِحَيْثُ تَرْتَبُطُ وَتَتَّحِدُ كُلُّ وَاحِدَةٍ مِنْهَا بِالْبَدَنِ اتِّحَاداً طَبِيعِيّاً يَحْصُلُ مِنْهُمَا نَوْعٌ طَبِيعِيٌّ»: [نفس‌ها در این نشئه بدنی به گونه‌ای هستند که هر کدام از آنها با بدنی ارتباط و اتحاد طبیعی دارند که از آن دو، نوعی طبیعی حاصل می‌شود] (همان، ۳۵۲).

پیش‌تر بیان گردید که درک رابطه اتحادی میان ماده و صورت کمک‌شایانی به فهم رابطه نفس و بدن در حکمت متعالیه می‌کند و ترکیب اتحادی نیز به این معناست که نفس و بدن، ترکیبی حقیقی پدید می‌آورند که در واقع از ترکیب این دو در خارج، یک وجود

و یک حقیقت نوعی پدید می آید و این مرکب آثار خاصی فراتر از آثار اجزایش دارد. در ترکیب اتحادی، نفس و بدن، اجزای عقلی این حقیقت واحد هستند و نه اجزای خارجی آن، برخلاف ترکیب انضمامی که نوعی ترکیب اعتباری است. در واقع ترکیب اتحادی بین دو امر بالفعل و متحصّل برقرار نمی شود، بلکه حتماً لازم است که یکی از دو طرف این اتحاد، امری بالفعل و متحصّل و طرف دیگر امری بالقوه و لامتحصّل باشد.

مقدمه سوم: ترکیب اتحادی نفس و بدن بر سه امر متوقف و وابسته است؛ امر اول اینکه: هر کدام از نفس و بدن یک هویت دارند و یک ماهیت، امر دوم: بنا بر اصالت وجود، ماهیت امری اعتباری است، پس هرگونه ترکیب در ماهیت نیز اعتباری است، حال آنکه ترکیب اتحادی، ترکیبی حقیقی است و برگرفته از وجود است و نه اعتباری، از سویی امر سوم این است که: در ترکیب اتحادی رابطه ذاتی میان نفس و بدن برقرار است و همچنین نمی توان این اتحاد را به امر عرضی این دو نسبت داد. به عبارتی دیگر، این اتحاد در وجود و در ذات نفس و بدن است و نفس و بدن به یک وجود موجودند. عبارت ملاصدرا در این باره در اسفار این چنین است:

[پس دانسته شد که اقتران نفس به بدن و تصرف نفس در آن امری ذاتی برای نفس به حسب وجود شخصی اش است. پس اضافه نفسیت برای نفس به بدن، مقوم نفس است. اما این باعث نمی شود که نفس از معقوله اضافه باشد و با این وصف از حد جوهر بودن خارج نمی شود] (همان: ۳۷۵).

آنچه ملاصدرا بیان می دارد این است که اضافه نفس به بدن مقوم وجود نفس است. اما نکته در این است که این اضافه چون از ذات و مرتبه آن است و نه خارج از آن، لذا در داخل مقوله مضاف ماهوی نیست. هرچند این عبارت دلیلی بر این نیست که نفس باید، این وجود تعلق به بدن را پیوسته همراه داشته باشد، بلکه نفس بر اثر حرکت جوهری این وجود تعلق در حدوث را به وجود مستقل از بدن در بقا تبدیل می کند و این همان تاثیر مبانی وجود شناسی ملاصدرا بر نفس شناسی اوست.

«اعلم انّ نفس الانسان جسمانيّة الحدوث و روحانيّة البقاء اذا استكملّت و خرجت من القوّة الى الفعل»:

۱۲۸ «فصلنامه علمی پژوهشی پژوهشهای معرفت‌شناختی»، شماره ۲۹، بهار و تابستان ۱۴۰۴

[بدان که نفس انسانی جسمانیه الحدوث و روحانیت البقااست هنگامی که کامل شود و از قوه به سوی فعل برود] (صدرالمتهلین، ۱۳۹۴: ۳۰۹).

نتیجه این که مطابق علم النفس ملاصدرا، در ارتباط با رابطه نفس و بدن، نفس تنها در حدوث محتاج بدن است. البته در این ارتباط، دو ویژگی در حکمت متعالیه وجود دارد که او را خاص می‌کند:

اول: نیاز نفس به بدن در وجود و ذات نفس معتبر است و نه در خارج از ذات او و دوم: نفس در مقام حدوث جسمانی است و از طریق حرکت جوهری هم به مجرد می‌رسد و هم نیاز تعلقی او به بدن در بقا برطرف می‌شود.

بر اساس آنچه بیان شد و بر اساس اندیشه صدرایی و مبتنی بر حرکت جوهری، می‌توانیم بگوییم که نفس و بدن دو جوهر مستقل و جدا از هم نیستند، بلکه انسان جوهری ممتد است که مرتبه پایین آن مادی و جسمانی است و بدن نامیده می‌شود و مرتبه بالاتر که غیر جسمانی است و مجرد است، نفس نام دارد. نفس ابتدا صورتی بی‌جان است و کاملاً نیازمند ماده است و لذا امری کاملاً جسمانی است و بر اثر حرکت جوهری به نفس گیاهی تبدیل می‌شود که دارای رشد و تغذیه و تولید مثل است، اما پس از رشد و رسیدن به مراتب بالاتر، به نفس حیوانی تبدیل می‌شود و در نهایت به نفس انسانی می‌رسد.

توجه به این نکته نیز لازم است که نفس در حرکت جوهری در همان حال که به مراتب بالاتر می‌رسد، کمالات مراتب پایین تر را داراست. به این ترتیب، نفس که در ابتدا جسمانیت با پشت سر گذاشتن مراحل حرکت در طول زمان، افزودن بر مرتبه جسمانی، مرتبه مجرد را هم دارد (صدرالمتهلین، ۱۹۸۱، ج ۸: ۳۴۵).

بر اساس آنچه بیان شد، مراتب مختلف نفس و بدن، که در واقع مراتب مختلف یک چیز با درجات وجودی متفاوت اند، با یکدیگر اتصال دارند. به این معنا که حد بالای هر مرتبه‌ای، حد پایین مرتبه بالاتر از آن و حد پایین آن، حد بالای مرتبه پایین تر از آن است. به عبارت دیگر در میان مراتب انسان، جای خالی وجود ندارد و در نتیجه می‌توانیم انسان را زمانی که به مرتبه انسانی رسیده است، واقعیت سیالی بدانیم که مانند یک طیف از یک سو به بدن جسمانی منتهی می‌شود و از سوی دیگر به نفس مجرد انسانی. لذا نفس در هر مرحله، دارای

کثرتی واقعی از مراتب است و هر مرتبه حکم خاص خودش را دارد. اما به هر حال نفس در عین این کثرت واقعی، امری واحد و بسیط است که همان واقعیت جوهری سیال است که آن را انسان می‌نامیم. و بر این اساس نفس و بدن با یکدیگر متحدند.

به این ترتیب تفاوت دیدگاه ملاصدرا با دوگانه انگاری و فیزیکیسم روشن می‌شود. در دیدگاه دوگانه انگاری جوهری که نفس را در ابتدا جوهری غیر فیزیکی می‌داند و روایت‌های گوناگون فیزیکیسم که تمام ویژگی‌های ذهنی و نفسانی را به ویژگی‌های فیزیکی و جوهرهای فیزیکی بدن یا مغز تحویل می‌برند. اما صدرالمتهلین باور دارد که نفس در حدود جسمانی است اما در مراتب بالاتر جوهری مجرد است.

حال پاسخی که می‌توان به اشکالات وارد شده از سوی فیزیکیست‌ها بر دوگانگی ذهن و بدن و بر اساس علم النفس ملاصدرا داد به شرح ذیل است:

اولین اشکال، اشکال لزوم تماس بود. از آنجایی که مطابق نظر ملاصدرا، ممکن نیست که نفس با بدن در مقام ذات مرتبط نباشد ولی در مقام فعل مرتبط باشد، لذا باید پذیرفت که این رابطه، ذاتی وجود نفس است. از سویی نفس و بدن وحدتی تشکیکی نیز دارند و هر تغییری که در بدن رخ دهد، همان تغییر به واسطه وحدت سریانی نفس در مرتبه بالاتر این بدن (تجرد) ظاهر می‌شود. پس در این حالت نیازی نیست بگوییم چگونه تماس برقرار می‌شود. در واقع وقتی معتقد باشیم که نفس و بدن هر دو به یک وجود واحد، موجود می‌شوند و نفس نیز امری بسیط است که در سیر تحولاتش از بساطت خارج نمی‌شود در این صورت اساساً مسئله لزوم تماس جایی برای طرح پیدا نمی‌کند.

دومین اشکال، اشکال جفت شدن بود. در مشکل جفت شدن پرسش این بود که اگر دو نفس و دو بدن داشته باشیم، چه عاملی سبب می‌شود که نفس ۱ به بدن ۱ متصل شود و آنها را با هم جفت کند؟ ریشه این اشکال در این بود که در دوگانه انگاری جوهری، نفس خاصیت مکانی - زمانی ندارد و هیچ عاملی نمی‌تواند نفس خاصی را با بدن خاصی جفت کند و نمی‌توانیم بگوییم علتی که در نفس ۱ هست در بدن ۱ یک اثر داشته است. اما مطابق علم النفس ملاصدرا، بدن در تحققش محتاج وجود مطلق نفس است و نفس نیز از حیث تعین، وجود شخصی و شکل‌گیری هویت نفسی‌اش، محتاج بدن است (همان: ۳۸۲).

از سویی دیگر، در همین ارتباط می‌توان به ارتباط امر «متغیر به ثابت» که از پیچیده‌ترین مسائل فلسفی است (چرا که متغیر از جهتی که متغیر است، نمی‌تواند با ذات ثابت در ارتباط باشد) اشاره کرد که بر اساس آموزه‌های حکمت متعالیه حل می‌شود و چگونگی تبیین به این صورت است که:

الف) مطابق نظریه حدوث جسمانی نفس، نفس در آغاز پیدایش مادی محض است و بر اثر حرکت جوهری، مجرد می‌شود. در این نظام، نفس، جوهری ثابت به معنای غیر متحرک نیست، بلکه نفس همراه با حرکت جوهری بدن در سیری وجودیست. لذا از آنجایی که نفس در حدوث و تکونش، عین حرکت و سیوروت است و همان تغییر و تجدد جسمانی را در سطحی برتر و وحدت یافته‌تر حمل می‌کند، از این رو، دوگانه «ثابت/متغیر» در اینجا از اساس دگرگون می‌شود. به عبارتی، نفس ثابت ایستا نیست، بلکه ثباتش در وحدت وجودی و هویت تشکیکی اش معنادار می‌شود و نه در سکون.

ب) مطابق آموزه (ترکیب اتحادی) نفس و بدن، این دو، دو شیء جداگانه نیستند که به یکدیگر متصل شده باشند. بلکه بدن «تعجلی نازل» و مرتبه‌ای از وجود نفس است و این اتحاد موجب می‌شود که بدن و نفس یک هویت سیال داشته باشند، نه دو ذات گسسته با ربط خارجی. بنابراین، مطابق این نظریه، ربط «ثابت به متغیر» مطرح نیست، بلکه مراتب یک حقیقت واحد است که یکی لطیف‌تر (نفس) و دیگری کثیف‌تر (بدن) می‌باشد.

پ) از سویی دیگر، نفس اگرچه در ذات خود به کمال می‌رود و در مرتبه‌ای باقی است، اما این بقا، بقای وجودی است. یعنی ثبات در هویت و وحدت، نه ثبات در سکون و بی‌حرکتی. پس اگر بدن متغیر باشد و نفس در مرتبه وجودی خود، ثابت، این ثبات از جنس وحدت سیال است و نه سکون ایستا.

در این دیدگاه، نفس در ابتدای پیدایش خود همان صورت جسمیه است که با حرکت جوهری اشتدادی به نحو گیس بعد لبس واجد کمالات بعدی شده، به نحوی که در مرحله بعد واجد کمالات صورت عنصری، معدنی، گیاهی، حیوانی و در نهایت انسانی می‌شود. بنابراین می‌توان گفت معضل جفت شدن در اینجا منتفی است. چرا که هر نفسی از بدن خاصی موجود می‌شود و برخاسته از آن است و اساسا مرزی میان نفس و بدن نیست و این دو مراتب یک وجودند و تا جدایی ای نباشد، مسئله جفت شدن طرح نمی‌گردد.

پنج اشکالات فیوفان تحلیلی فیزیکیست بر «کلامی جوهری دکارتی در سلاوین ابدن...» ۱۳۱

همچنین لازم به اشاره است که مراد از «مرزی میان نفس و بدن نیست» این است که، مطابق ترکیب اتحادی، نفس و بدن، همچون دو شیء کنار هم (نفس + بدن) نیستند، بلکه همانطور که پیشتر ذکر گردید، به یک وجود موجودند، و یک حقیقت سیال واحد با مراتب وجودی مختلف اند. بدن مرتبه نازل تر و مادی تر نفس، و نفس مرتبه عالی تر همان حقیقت است. یعنی ترکیب اتحادی به معنای نفی تمایز مراتب نیست، بلکه نفی جدایی جوهری است، و در اینجا مراتب اند که از هم جدا می شوند و زمانی هم که مرگ تن رخ می دهد، بدن مادی که پایین ترین مرتبه وجودیست جدا و نفس از مسیر حرکت جوهری به فعلیت می رسد و باقی می ماند. نکته اینجا است که هر چند به ظاهر گسستی دیده می شود. اما در نظام صدرایی، این گسست به معنای انفصال دو جوهر مستقل نیست، بلکه به معنای تبدیل مرتبه ی وجودیست. یعنی با اینکه تمایز مرتبه میان نفس و بدن هست، اما نباید آن را تمایز به معنای دو گانگی جوهری در نظر بگیریم و ترکیب اتحادی همچنان محفوظ می ماند و مراد از مرز در عبارات پیشین، مرز میان مراتب وجودی یک حقیقت سیال است، نه مرز میان دو ذات بیگانه.

سومین اشکال، اشکال مربوط به بسته بودن فیزیکی بود. ملاصدرا با مطرح کردن حرکت جوهری و وحدت تشکیکی نفس، واسطه ای را میان مجرد و مادی مطرح می سازد که صورت مسئله تاثیر امر غیر فیزیکی به امر فیزیکی را تغییر می دهد. او با ترسیم رابطه اتحادی میان نفس و بدن و با تکیه بر سریانی بودن نفس، متصف شدن نفس به هر یک از آثار جسمانی را به نحو حقیقی می داند. زیرا بین نفس و مراتب آن اعم از جسمانی و غیر جسمانی، این همانی تشکیکی وجود دارد. به این شکل که، نفس با حفظ تشخصی که دارد، و در عین حال به واسطه حقیقت واحدی که بین نفس و مراتب آن، به شدت و ضعف در جریان است، به اوصاف مراتب نیز متصف است.

بر این اساس تصور تغییراتی که در نفس و بدن رخ می دهد به این صورت است که هر تغییری که برای مثال در مرتبه نطقی نفس اتفاق می افتد، به واسطه سریان نفس، به مرتبه جسمانی هم ظهور و بروز پیدا می کند. مثلاً در سیستم عصبی فرد ظاهر می شود و یا به صورت رفتار بدنی خاصی پدید می آید. اما این به معنای علیت این تغییرات نسبت به

۱۳۲ «فصلنامه علمی پژوهشی پژوهش‌های معرفت‌شناختی»، شماره ۲۹، بهار و تابستان ۱۴۰۴

یکدیگر نیست. با این رویکرد ما اوصاف و آثار بدنی را به واسطه همین حقیقتی که بین مراتب متعدد، تحت عنوان نفس، ساری است، به نفس نسبت می‌دهیم. البته بعضی از این آثار بلافاصله به نفس نسبت داده می‌شوند و برخی دیگر با واسطه مراتب دیگرند.

نتیجه‌گیری

هر چند چارچوب علم النفس در فلسفه اسلامی را ابن سینا شکل داده و با دانش تجربی خویش در طب و طبیعیات آن دوران، توسعه‌ای قابل توجه بدان بخشیده است، اما نوآوری و تغییری که ملاصدرا در این بخش ایجاد کرده، از مهم‌ترین تمایزات حکمت متعالیه با فلسفه سینوی و اشراقی بشمار می‌رود.

با اینکه در حله نخست می‌توان گفت: فیلسوفان اسلامی، مسأله علیّت ذهنی (مانند قاعده بستار علل فیزیکی و تعین علی مضاعف) را در هستی‌شناسی خود بلاموضوع می‌یابند، چرا که وقتی در این تفکر عوالم چندگانه‌ای میان واجب الوجود و عالم مادی ترسیم و اثبات می‌شود، دیگر سخن از اصل بستار علل فیزیکی و بسته بودن فیزیک، بی‌معناست و بسیاری از رویدادهای فیزیکی تحت تاثیر عوامل فرافیزیکی توضیح داده می‌شوند. با این حال صدرالمتألهین در شرایطی که دیدگاه تجرد تام (تجرد عقلی) در باب نفس انسانی برای قرن‌ها در میان فیلسوفان مسلمان جاافتاده بود و پیدایش آن را نیز از ابتدا روحانی و منوط به امر الهی می‌دانستند (یا برخی به پیروی از افلاطون قائل به ازلیت آن بودند)، دیدگاه حدوث جسمانی را مطرح کرد و لااقل یک سر این پدیده (آغاز و پیدایش آن) را بجای عوالم قدسی، در رحم مادر قرار داد و با طرح نظریه جسمانیه الحدوث و دور شدن از دیدگاه دوگانه انگاری متداول در سنت اسلامی، نگرشی متفاوت در ارتباط نفس با بدن مطرح نمود. وی نگرش تجرد تام درباره نفس انسانی (عموم انسان‌ها) را کنار نهاد و به تجرد مثالی اکتفا کرد؛ تجردی که همچنان بدنمند و دارای ابعاد و جسمانیت و زمان و مکان خاص خودش (جسم مثالی و مکان‌مندی مثالی) است. او هر چند در چارچوب سیستم فلسفی خویش و براساس تحلیل‌های عقلی (مبتنی بر اصالت وجود و حرکت جوهری و النفس فی وحدتها کل القوی و ...) به یک تبیین درباره چیستی نفس و رابطه آن

پنج اشکالات فیلسوفان تحلیلی فیزیکالیست بر «گاز انکاری جوهری دکارتی» مسلدین ابدن ... ۱۳۳

با بدن رسیده بود، اما تبیین تجربی و بر مبنای علوم طبیعی زمان خویش را کنار نگذاشت. بلکه در آن بخش نیز دست به ابتکاراتی زد و علاوه بر واسطه روح بخاری (بین نفس و بدن)، دو واسطه دیگر هم در طرف بالا و پایین آن قرار داد (بدن مثالی در سمت بالا و خون لطیف در سمت پایین) و ارتباط تشکیکی ترسیم کرد که همچنان تلاش داشت ارتباط رأس و قاعده را هرچه طبیعی تر و شدنی تر تبیین نماید.

روشن است که این مسئله نیز تا چه اندازه می تواند شدت اشکالات اساسی فیزیکالیسم علیه دوئالیسم و از جمله اشکال علیت ذهنی و نیز مسئله نحوه ارتباط پدیده فرامکان با یک شیء مکان مند و سه بعدی را کاهش دهد. این نیز یکی دیگر از وجوه بسیار مهم ابداعات ملاصدراست که نفس مجرد تام را به یک پدیده بدن مند و مکان مند تقلیل داده و سنخیت بیشتری با طبیعت برقرار می سازد. در این مقاله نیز نگارندگان بر این باورند که مطابق تبیین ارائه شده از علم النفس ملاصدرا، اشکالات وارده از سوی فیلسوفان تحلیلی فیزیکالیست، بر دو گانه انگاری جوهری، مطابق علم النفس صدرایی قابل پاسخگویی است.

منابع

- جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۹۴). **رحیق مختوم**، ج ۱۲، تدوین و نگارش، حمید پارسا، قم، اسراء.
- دکارت، رنه. (۱۳۸۴). **اعتراضات و پاسخ‌ها**، ترجمه و توضیح علی م افصلی، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
- همو. (۱۳۹۸). **تأملات در فلسفه اولی**، ترجمه احمد احمدی، تهران، سمت.
- ذاکری. مهدی. (۱۳۸۹). **علیت ذهنی**، نقد و نظر.
- ریونز کرافت، ایان. (۱۳۹۲). **فلسفه ذهن؛ یک راهنمای مقدماتی**، حسین شیخ رضایی، تهران، موسسه فرهنگی صراط.
- صبحی، علی و احمد رضا همتی مقدم. (۱۳۹۱). **نظریه‌های مادی انگارانه ذهن**، قم، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
- صدرالمتألهین، محمد بن ابراهیم. (۱۳۶۳). **مفاتیح الغیب**، تهران، موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- همو. (۱۳۹۴). **الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه**، با حواشی حاج ملاهادی سبزواری، قم، موسسه بوستان کتاب.
- همو. (۱۹۸۱). **الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه**، ج ۳، ۵، ۸ و ۹، بیروت، دارالاحیاء التراث العربی.
- عبودیت، عبدالرسول. (۱۳۹۵). **درآمدی به نظام حکمت صدرایی**، ج ۳، تهران، سمت.
- مسلمین، کیت. (۱۳۹۱). **درآمدی به فلسفه ذهن**، مهدی ذاکری، قم، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
- همازاده ایبانه، مهدی. (۱۳۹۸). **دوئالیسم سینوی-دکارتی و مونیسیم صدرایی از منظر اشکالات فیزیکالیسم**، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.

Bishop, Robert, (2006), *The Hidden Premiss in the Causal Argument for Physicalism*. Analysis, 76: 44-52
Chalmers, D., (2002), *Philosophy of Mind, Classical and Contemporary Readings*, Oxford University Press

- CSM II: *The Philosophical Writing of Descartes*, Translated by John Cottingham, Robert Stoothoff & Duglad Muruch (Anthony Kenny, Vol III), Cambridge University Press. First Published, 1985
- Feser, Edward (2006), *Philosophy of Mind: A Beginner's Guide*, Oneword Publication
- Foster, J., (1991), *The Immaterial Self: A Defence of the Cartesian Dualist Conception of the Mind*. London: Routledge
- Garber, Daniel (2001), *Understanding Intraction: What Descartes Should Have Told Elisabeth*, "In Descartes Embodied, 168-188. Cambridge University Press
- Heil, John (2000), *Philosophy of Mind, Contemporary Introduction*, London and New York
- Horst, S, (2007), *Beyond Reduction: Philosophy of Mind and Post-Reductionist Philosophy of science*, Oxford University Press
- Hume, David, (1975), *Enquiries Concerning Human Understanding and Concerning the Principles of Morals*, Edited by Peter Nidditch, Oxford: Claremont Press
- Kim, J, (1998), *Mind In a Physical Wold*, Cambridge, The MIT Press
- Kim, J., (2010), *Philosophy of Mind*, 3th Ed. Westview Press.
- Kim, J, (2018), *Against Cartesian Dualism, The Blackwell Companion to Substance Dualism*, Edited by: Jonathan J. Loose, Angus J. L. Menage and J. P. Morland, Wiley Blackwell
- Lowe, E. J, (2000), *An Introduction to the Philosophy of Mind*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Papineau, David, (2008), *The Causal Closure of the Physic and Naturalism*. Brain Mac Laughlin.