



## مقاله پژوهشی

سیدحسین جمالیان زاده<sup>۱</sup>

سیداحمد فاضلی<sup>۲</sup>

مهدی ذاکری<sup>۳</sup>

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 صدر 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 فیزیکالیسم 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» (صدرالمآلهین، ۱۹۸۱، ۸: ۳۸۵-۳۸۴).

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 به صورت 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. مشکل لزوم تماس و اتصال علی

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

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

در مسئله اتصال علیّ آنچه بعید به نظر می‌رسد و اتصال میان ذهن و بدن را غیر ممکن می‌کند، این است که نهایت بُعد جوهر ذهن از جوهر بدن، موجب شده است هیچ ویژگی مشترکی میان آن دو یافت نشود تا بتوان از طریق آن به اتصال میان این دو جوهر حکم کرد. ویژگی‌های جوهر غیر ممتد متفکر چنان متفاوت از ویژگی‌های جوهر ممتد غیر متفکر است که راه هرگونه تعامل میان آنها را سد کرده است (Kenny, 1968: pp.223-224).

کیم اعتقاد دارد 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 علیّت ذهنی شده است و همین امر موجب گردید 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 علیّت ذهنی می‌داند. ذهن که یک امر غیر فیزیکی 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 علّیت را پیش فرض غیرضروری برای رابطه علیّ تعریف می کند و می گوید می توان رابطه علیّیت را میان دو شیء برقرار دانست، بدون اینکه نیازمند اتصال مکانی میان آن دو باشیم، بنابراین علّیت نفس برای بدن از این جهت مشکل ندارد (Foster, 1991: pp.159-160).

فیزیکیالیست ها چون نگاهی محدود به فیزیک زمان خود دارند، براساس پیشرفت علم در زمان خودشان، در ابتدا زنجیره علیّ را محدود به علّیت مکانیکی دانستند و رابطه علیّ را میان دو جسم که با یکدیگر تماس داشته باشند، برقرار می دانستند. نامه نگاری الیزابت همین محدودیت را به خوبی نمایانگر است. اما پیشرفت رفتن علم و کشف مواردی از علّیت که دو شیء در عین حال که تماس فیزیکی باهم نداشتند، اما در یک زنجیره علیّ میان آنها تأثیر و تأثر برقرار بود، موجب شد از آن نگاه محدود دست بردارند و اتصال علیّ را بدون تماس فیزیکی نیز بپذیرند. 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 علیّ گردد - مشکل لزوم تماس و اتصال علیّ را مانع پذیرش نفس مجرد به شمار آورده اند.

صدرا برای عبور از این مشکل، اولاً جوهر نفسانی را واجد ویژگی هایی برشمرد که اگرچه این جوهر غیر از جواهر جسمانی و جواهر عقلانی است، اما در این ویژگی ها به طور کلی مابین هیچ یک از این جواهر فوق الذکر نیست. وحدت تشکیکی به صدرا اجازه داد تا جوهری را اثبات کند که در پاره ای از ویژگی ها، شباهت با جوهر جسمانی دارد که این ویژگی ها همان ویژگی های نفس در مرتبه جسمانی و مراتب نازله وجود خود است. از طرف دیگر در پاره ای دیگر از ویژگی ها که همان ویژگی های مراتب فوق جسمانی است، تجرد پیدا می کند که خود این مراتب گاهی چنان ضعیف است که بیشترین قرابت را به جواهر جسمانی دارد.

در سطحی دیگر برای مواجهه با مسئله لزوم تماس و اتصال علیّ، صدرا بحث تشان را مطرح ساخت. وی مراتب پایین نفس را به مثابه شأنی از شئون نفس دانست تا از این طریق فعلی را که شأن مرتکب می شود، همان فعل ذی شأن در مرتبه شأن دانسته شود. 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 مادّیت و تجرد، بریدگی و شکاف نمی بیند تا به دنبال مرزبندی باشیم و سپس از چگونگی



تماس و اتصال سخن گوئیم. نفس که در ابتدا حدوثی جسمانی دارد، این فاصله را به صورت پیوسته و در یک زنجیره متصل طی می‌کنند. تمام این فاصله بدون این که خلأ یا شکافی در آن باشد، پر شده و پیموده می‌شود و هیچ تغییر آنی که موجب گسست گردد در این زنجیره متصل راه نمی‌یابد (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ۹: ۷۶-۷۴ و ۱۵۵-۱۰۴).

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 می‌باشد و از طریق همین مراتب جسمانی بر بدن اثر می‌گذارد: «فقد تحقق ان صورة الانسان آخر المعانی الجسمانية و اول المعانی الروحانية و بهذا سماه بعضهم طراز عالم الامر و سنين ان المرتبة المسماة بالعقل الهيولاني هي صورة في هذا العالم و مادة المواد في عالم آخر» (صدرالمتألهین، ۱۳۸۲: ۹۵).

### ۳. تجرد 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، تجرد مثالی را مطرح می‌کند تا بدین گونه از شدت بینونت میان مجرد عقلی و عالم ماده بکاهد و زنجیره اتصالی میان آن‌ها را شکل دهد. نفس در مرتبه تجرد مثالی خود فاقد هیولا، مکان و وضع مادی می‌باشد؛ از این رو نه تبدیل و تبدل و حرکت آن چنان که 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.

نبود 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 دو مرتبه با نهایت تفاوت با مشکل مواجه شوند و در تبیین دقیق آن درمانند.



#### ۴. 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 برمی‌گیرد (همان، ۳: ۳۸؛ ۱۳۷؛ ۱۳۸؛ ۳۲۸ و ۳۲۹).

#### ۵. طرح جوهر جسمانی - مجرد برای اتصال ذهن و بدن

ابن سینا 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 ذومراتب 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 متفاضلی که داراست، احکام متغییری را می‌پذیرد و به دلیل همین تفاضل و ذومراتب بودن، نه در زمره جوهر مادی قرار می‌گیرد و نه از جوهر مجرد تام به‌شمار می‌آید؛ بلکه خود، جوهری است مستقل از آن‌ها که ویژگی‌های منحصر به فردی را دارد که دیگر جوهر، 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 سریان 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 مجرد امتداد و سیلان دارد، دارای مراتبی است که پیوستگی و اتصال آن مراتب، وجود هرگونه حفره‌ای را غیرممکن 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 شانی از نفس که تنزل نفس در این مرتبه است، می‌بیند و در واقع 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 ذی شأن 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).

## ۶. مواجهه ملاصدرا با مسئله تعین مضاعف

در یک تقسیم می‌توان تعین مضاعف<sup>۱</sup> را به دو بخش تقسیم کرد: تعین مضاعف متقارن<sup>۲</sup> و تعین مضاعف نامتقارن<sup>۳</sup>.  
تعین مضاعف متقارن: رویداد E به طور متقارن تعین مضاعف می‌شود اگر و فقط اگر حداقل دو رویداد دیگر C و

1. Overdetermination
2. Symmetric Overdetermination
3. Asymmetric Overdetermination



C\* وجود داشته باشد به طوری که:

۱. C و C\* علت E هستند؛

۲. اگر C رخ نمی داد C\* باعث E می شد؛

۳. اگر C\* رخ نمی داد C باعث E می شد.

تعیین مضاعف نامتقارن: رویدادی E به طور نامتقارن تعیین مضاعف می شود اگر فقط اگر دست کم دو رویداد

دیگر C و C\* وجود داشته باشد طوری که شرایط زیر برقرار باشد:

۱. رویداد C باعث E می شود؛

۲. اگر C رخ نمی داد C\* باعث E می شد (Céspedes, 2016, pp.5-8).

از نظر ملاصدرا مواردی که ظاهراً به صورت مضاعف متعین گشته اند، در برخی موارد حقیقتاً موردی از علیت مشترک<sup>۱</sup> هستند، البته در برخی دیگر مانند موارد تعیین مضاعف نامتقارن، از قبیل تقدم علی<sup>۲</sup> هستند. مارتین بوزل (Bunzl, 1979, p.138) هم می گوید موارد تعیین مضاعف علی باید یا به موارد تقدم علی و یا به موارد علیت مشترک تقلیل یابد. دو رویداد متمایز C و C\* به طور مشترک باعث E می شوند، اگر و فقط اگر C و C\* رخ نمی داد، E رخ نمی داد. تمایز اثرات هر کدام از C و C\* به تنهایی و به صورت مشترک، عدم صدق مقدمه دوم و سوم را به دنبال دارد؛ از این رو نمی توان موردی از تعیین مضاعف باشد. شکستن بطری در پرتاب مشترک سوزی و بیلی متفاوت از پرتاب بیلی به تنهایی می باشد و این دو متفاوت از پرتاب سوزی به تنهایی است. زاویه پرتاب، شدت، زاویه برخورد و میزان آسیب موجب تمایز اثر می شود. در تعیین مضاعف نامتقارن در هر لحظه تنها یک علت سبب اثر می شود؛ از این جهت تضاعف علی در یک زمان رخ نمی دهد، بلکه تقدم علی یعنی تقدم پرتاب سوزی بر بیلی رخ داده است. (Céspedes, 2016, pp.4-5)

کیم تعیین مضاعف در ویژگی های ذهنی و ویژگی های فیزیکی را انکار می کند و می گوید در این جا نمی توان این

<sup>1</sup>. joint Causation

<sup>2</sup>. Causal preemption



مورد را به‌عنوان یکی از موارد تعیین مضاعف در نظر گرفت که در آن  $p_2$  دارای دو علت  $p_1$  و  $m_1$  باشد که به‌صورت مضاعف متعین گشته است. اگر هر مورد از علت ذهنی موردی از تعیین مضاعف باشد افزون بر پیامد غیرقابل قبولی که دارد با دو مشکل دیگر نیز مواجه است: اولاً به‌این‌علت که برای هر اثر فیزیکی یک علت فیزیکی نیز وجود دارد به نظر می‌رسد که علت ذهنی، غیر ضروری<sup>۱</sup> می‌شود و ثانیاً اگر هر مورد از علت ذهنی موردی از تعیین مضاعف باشد در این صورت اصل بستار نقض می‌شود؛ زیرا می‌توان جهانی را در نظر گرفت که از همه جهات شبیه دنیای ما است جز این که در آن علت فیزیکی رخ نمی‌دهد. در این صورت، علت ذهنی موجب یک رویداد فیزیکی می‌شود و اصل بسته بودن جهان فیزیکی دیگر برقرار نیست (Kim, 2000: p. 45).

کیم ادعا می‌کند اگر  $m_1$  و  $p_1$  دلایل کافی برای تحقق  $p_2$  باشند؛ در این صورت این مورد از موارد تعیین مضاعف به شمار می‌آید. اگر  $m_1$  تحقق پیدا نمی‌کرد،  $p_2$  با توجه به تحقق  $p_1$  نیز محقق می‌شد و در این صورت  $m_1$  ضرورت علی نخواهد داشت (Lim, 2015: P.50).

با تعمیم نظر کیم هر یک از دو علت با توجه به وجود دیگری ضرورت علی ندارد، اما از عدم ضرورت علی هر یک در موارد تعیین مضاعف نمی‌توان به‌عنوان شاهده‌ی علیه اثربخشی علی دیگری استفاده کرد. حتی اگر فرض کنیم عدم ضرورت به‌نحوی بر فقدان اثربخشی علی دلالت می‌کند، باز هم کمکی به کیم نمی‌کند؛ زیرا استدلال علیه اثربخشی علی بر اساس عدم ضرورت در موارد تعیین مضاعف متقارن، سبب می‌شود علت جسمانی به اندازه‌ی علت ذهنی ضرورت نداشته باشد. بنابراین استدلال از طریق عدم ضرورت بر علیه اثربخشی علی رویدادهای ذهنی کارساز نخواهد بود (Lim, 2015, P.50).

صدرا هم عدم ضرورت کیم و هم اشکال تعمیم وارد بر او را منکر است. فرض کنید انسان از روی آگاهی و با اراده، لبخند بر لب جاری کند. «لبخند آگاهانه ارادی»، هم نیازمند ویژگی‌های ذهنی (آگاهی و اراده) و هم ویژگی‌های فیزیکی (شلیک عصب D) است. هر یک از این دو تحقق پیدا نکند، «لبخند آگاهانه ارادی» محقق نمی‌شود، پس هر دو علت برای تحقق «اثر کامل» ضرورت دارند. اگر همین انسان در حالت کما قرار بگیرد و پزشکان



با تحریک عصب D لبخند بر لب او بنشانند، اگر چه ویژگی های ذهنی نقشی در این لبخند ندارند و از این رو ضرورتی هم نخواهند داشت، این «لبخند زامبی گونه» اثری متمایز از «لبخند آگاهانه ارادی» است. همین طور اگر از روی اراده و آگاهی لبخند بزنند، اما سلسله اعصاب دچار اختلال باشند، اگر چه کیفیت ذهنی در او شکل می گیرد، اما این اثر بسیار متفاوت از «لبخند کامل» است؛ مانند حالت هایی که افرادی که تجارب نزدیک به مرگ دارند، بیان می کنند. بنابراین در هر مورد، اثری ایجاد شد که علل دخیل در آن اثر برای آن اثر ضرورت دارند. از این رو از منظر صدرا هم نقد کیم بر تعین مضاعف و هم نقد دیگران بر کیم با اشکال مواجه است.

یکی دیگر از دلایلی که کیم برای انکار تعین مضاعف علی اقامه کرده، این است که اگر هر موردی از علیت ذهنی را به عنوان موردی از تعین مضاعف در نظر بگیریم، امری غیر قابل قبول<sup>۱</sup> است. کیم می گوید آیا این بدن معناست که به خود پیچیدن، دو علت متمایز دارد که عبارت از درد و حالت عصبی است؟ به نظر می رسد این موضوع قابل قبول نیست؛ زیرا منجر به این می شود که به خود پیچیدن به طور علی موردی از تعین مضاعف باشد. در واقع نتیجه این می شود که همه موارد علیت ذهنی، مواردی از تعین مضاعف باشند که باور کردن آن دشوار است (Kim, 1998b, p. 150)

یک تفسیر از این استدلال کیم این است که اگر علیت ذهنی به عنوان موردی از تعین مضاعف به شمار آید، سبب می شود تعین مضاعف علی در حوزه علت های ذهنی و فیزیکی نظام مند باشد. مثال آتش گرفتن انبار توسط دو علت مستقل و هم زمان رعد و برق و انداختن کبریت، موردی از تعین مضاعف است که نمی تواند نظام مند باشند، بلکه کاملاً تصادفی رخ می دهند. از منظر کیم مواردی از تعین مضاعف وجود دارد، اما این موارد باید کاملاً تصادفی و نامنظم باشند (Lim, 2015, P. 51-52).

موارد جوخه تیراندازی اگر چه مانند موارد قبلی مستقل در اثرگذاری هستند، اما در اینجا تصادفی نیست و تعین مضاعف مهندسی شده رخ می دهد، بنابراین تعین مضاعف در اینجا نظام مند است که می توان آن را تعین مضاعف ساختگی نامید.



تعیین مضاعف علی تصادفی: دو علت کافی C1 و C2 به طور تصادفی به صورت تعیین مضاعف E را موجب می‌شوند، اگر و فقط اگر C1 و C2 به طور تصادفی برای ایجاد E همگرا شوند.

تعیین مضاعف علی ساختگی: دو علت کافی C1 و C2 به طور ساختگی به صورت تعیین مضاعف علی E را موجب می‌شوند اگر و فقط اگر C1 و C2 برای ایجاد E مهندسی شده باشند

بنابراین می‌توان تعیین مضاعف علی مهندسی شده را در علیت ذهنی جاری دانست و از این طریق از اشکال کیم در امان ماند (Lim,2015,P.52)

علل در تعیین مضاعف ساختگی و تصادفی مستقل از هم هستند و حال آنکه در علیت ذهنی دست‌کم بنا به نظر فیزیکالیست‌های تحویل‌گرا، از یکدیگر مستقل نیستند.

تعیین مضاعف مستقل<sup>۱</sup> دو علت کافی C1 و C2 به طور مستقل و به صورت مضاعف باعث ایجاد E می‌شوند، اگر و تنها اگر هیچ ارتباط ضروری میان C1 و C2 وجود نداشته باشد و آنها برای ایجاد E همگرا شوند.

تعیین مضاعف وابسته<sup>۲</sup> دو علت کافی C1 و C2 به صورت مضاعف سبب ایجاد E می‌شوند، اگر و تنها اگر ارتباط ضروری میان C1 و C2 وجود داشته باشد و آنها برای ایجاد E همگرا شوند.

البته روشن است که تعیین مضاعف علی که در علیت ذهنی جاری است، اگر واقعاً موردی از تعیین مضاعف باشد از انواع تعیینی مضاعف وابسته به شمار می‌رود؛ در این صورت تعیین مضاعف نظام‌مند نه تنها ممکن، بلکه ضروری است؛ از این رو دلایل کیم علیه تعیین مضاعف در علیت ذهنی عقیم می‌ماند. (Lim, 2015, P.53)

در نقد دلیل اول با تمایز آثار نشان دادیم تعیین مضاعف رخ نمی‌دهد، بلکه آن چه متعین می‌شود در هر مورد بسیار متفاوت از موارد دیگر است. وقتی علیت ذهنی، موردی از تعیین مضاعف نیست، طبعاً تعیین مضاعف وابسته هم نخواهد بود. برخی (Kroedel, 2020, pp. 167-175) کوشیده‌اند با توجه به تفاوتی که تعیین مضاعف در علیت ذهنی با موارد دیگر دارد آن را غیرقابل اعتراض جلوه دهند. آنها مورد جوخه تیراندازی را در ایجاد اثر مستقل می‌دانند، اما

1. Random Causal Overdetermination
2. Contrived Causal Overdetermination



مورد علیت ذهنی را وابسته به شمار می‌آورند. به بحث تعیین مضاعف در علیت ذهنی پرداختیم. اشتباهی که در مورد جوخه تیراندازی رخ داده این است که شلیک را علت کشته شدن فرض کرده‌اند و کشته شدن هم در همه موارد - چه شلیک یک نفر چه شلیک جوخه - اثری واحد است، بنابراین تعیین مضاعف واقع شده است. حال آنکه آنچه سبب کشته شدن فرد می‌شود، صدمه‌ای است که به قلب او وارد می‌آید، یعنی اثری که از شلیک حاصل می‌شود، صدمه است و صدمه هم در شلیک جوخه اثری متفاوت از شلیک یک نفر است. در نتیجه، چون آثار متفاوت هستند، تعیین مضاعف صورت نمی‌گیرد.

صدرالمتألهین به گونه‌ای ارتباط علی 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 علی ذهن، پذیرش تعیین مضاعف را به دنبال خواهد داشت.

فیلسوفان ذهن به دلیل اینکه نفس را فقط همان بعد مجرد 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 و نحو 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 مجرد - 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 تزیه، فعمی بصره الیمنی عن ادراکها، فما عرفها حق معرفتها و من جردها من غیر تشبیه، فنظر الیها بالعين العوراء، فما رعاها حق رعايتها؛ و الکامل المحقق من لا یهمل احد الجانبین ولا یتعطل عن ادراک مجموع النشئین» (همان، ۲: ۴۲۷).

بنابراین اگرچه فیلسوفان ذهن که مراتب مجرد 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 مجرد نفس که منزه از امور



جسمانی است نمی‌باشد: «لیست حقیقة النفس مجرد قوه عاقله منزّه عن الاجرام» (همان، ۲: ۵۰۶).

نفس، حقیقتی است که مراتب مختلف دارد و به‌حسب مراتب پایین خود با بدن متحد است و از این طریق با به‌کارگیری مراتب نازله، با عالم طبیعت ارتباط برقرار می‌کند و به نحو علی 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 به‌صورت 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 به‌صورت جسمانی نزدیک باشند، از تجرّد کمتری برخوردارند و هر چه از این صورت جسمانی فاصله بگیرد، تجرّد بیشتری را برخوردار می‌شود. پس این‌طور 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» (سهروردی، ۱۳۹۲: 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 آن‌طور 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 به‌نحو حقیقی و بالذات به همین مرتبه جسمانی نسبت داد؛ اما همین فعل به‌نحو حقیقی و بالذات به آن بعد مجرد 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 می باشد، آنچه را که این شئون مرکب می شوند، فعل ذی شأن در مرحله شأن می باشد؛ یعنی در حقیقت این نفس است که در مراتب مادون خود، فعل را انجام می دهد؛ پس این فعل هم به مراتب پایین و از جمله مرتبه جسمانی و هم به نفس که صاحب این مراتب است، نسبت داده می شود.

با این توضیح هم ذهن و ویژگی های ذهنی و هم امور فیزیکی به نحو علی در ایجاد یک فعل نقش علی داشته اند با وجود این، تعیین مضاعفی که فیلسوفان ذهن گفته اند، لازم نیامده است.

#### ۸. طرد مسئله طرد در نفس صدرایی

چگونه در جهان فیزیکی جایی برای علت های ذهنی که متمایز از علت های فیزیکی هستند، باقی می ماند؟ در اینجا دو مسئله وجود دارد: نخست این که جهان فیزیکی ممکن است اجازه هیچ گونه تأثیر علی ذهنی را ندهد. همان گونه که لاینیتس معتقد بود با توجه به قوانین بقای انرژی، ذهن به هیچ وجه نمی تواند دارای اثرات فیزیکی باشد. اما از آنجا که استدلال لاینیتس گرفتار خدشه هایی شد، می توان این مسئله را مطرح کرد که با توجه به اینکه قوانین فیزیکی واقعی، وقوع یک رویداد فیزیکی را در آینده ضروری می کند، ممکن است به نظر برسد که این رویداد نمی تواند دلایل ذهنی اضافه داشته باشد. مسئله نخست را می توان این گونه حل کرد که علت های ذهنی اثرات جسمانی به تنهایی و متمایز در ایجاد این اثرات اثربخش نیستند، بلکه همیشه همراه با علت های فیزیکی همان اثر عمل می کنند. در این صورت مسئله دوم به وجود می آید که اگر اثرات جسمانی علت های ذهنی همیشه دارای علت های جسمانی اضافی نیز باشند، به نظر می رسد گرفتار تعیین مضاعف می شویم؛ در این صورت موارد علیت ذهنی مشابه مورد جوخه های تیراندازی می شود. با این حال به نظر می رسد این نکته، قابل قبول نیست که هر زمان علیت ذهنی محقق باشد، گرفتار تعیین مضاعف باشیم. ما در اینجا با مشکل طرد مواجه هستیم (Kroedel, 2020: pp.152-153)

یک نظریه کارآمد تنها در صورتی از عهده حل مسئله علیت ذهنی بر خواهد آمد که بتواند افزون بر تأثیر علی امور





فیزیکی، تأثیر علیّ امور ذهنی را بدون اینکه در دام تعین مضاعف گرفتار آید، به درستی تبیین کند.

چالمرز می‌گوید: «یک راه‌حل ایده‌آل برای مسئله طرد علیّ باید تا حدی اهمیت علیّ حالات ذهنی و حالات

فیزیکی محقق‌کننده آنها را حفظ کند، بدون آنکه به دام تعین مضاعف بیفتد» (ریونزکرافت، ۱۳۹۳: ۲۵).

اگر ما هر اثر فیزیکی را دارای علیّی فیزیکی بدانیم، در این صورت اثرات فیزیکی چگونه می‌توانند علّت‌های ذهنی اضافی داشته باشند؟ پس یک بحث این است که چگونه می‌توان ویژگی‌های ذهنی را که واجد شرایط جسمانی نیستند، دارای آثار جسمانی بدانیم و در مرحله بعد این بحث پیش می‌آید که حتی اگر به‌نوعی قائل شویم که ویژگی‌های ذهنی می‌توانند آثار جسمانی داشته باشند، چگونه می‌توانند در کنار علّت‌های کافی فیزیکی نقش ایفا کنند؟ زیرا در این صورت چون هر اثر فیزیکی، یک علّت فیزیکی دارد، اگر آثار و ویژگی‌های ذهنی را هم دارای اثر فیزیکی بدانیم، مانند مثال دو تیرانداز که در یک‌زمان به یک هدف شیک کرده‌اند به تعین مضاعف منجر می‌شود؛ یعنی هر جا که ما علیّت ذهنی را جاری بدانیم، به سبب وجود یک علّت فیزیکی، موردی از تعین مضاعف رخ می‌دهد. (Kroedel, 2020: p.153)

قوای فیزیکی گرچه «اثر آگاهانه ارادی» را ضروری می‌کند، اما براساس دیدگاه صدرا قوای جسمانی به‌تنهایی نمی‌توانند یک «اثر آگاهانه ارادی» را ضرورت بخشند، بلکه حالات ذهنی برای ضرورت بخشیدن به این اثر باید همراه حالات فیزیکی باشند، بنابراین ذهن دارای تأثیر اضافی بدون تعین مضاعف است. ذهن هم بدون سیستم عصبی نمی‌تواند رفتاری را سبب شود، بنابراین هر اثر فیزیکی اگرچه از نگاه صدرا دارای علیّی فیزیکی است، اما این علّت‌های ذهنی هستند که آن اثر را همان اثر مشخص می‌کنند. در مثال جوخه تیراندازی یک اثر صرفاً فیزیکی وجود دارد، اما اینجا یک اثر فیزیکی همراه با اراده و قصد و کیفیت و هدف داریم. در مثال حرکت ارادی دست اگر بتوانیم در آزمایشگاه یا اتاق عمل با تحریک سلسله اعصاب دست فرد را به حرکت درآوریم، اگرچه علّت فیزیکی به‌تنهایی سبب ایجاد اثر گشته است، اما این حرکت، حرکت ارادی نیست و در واقع فعل اختیاری من نمی‌باشد، بنابراین میان این دو حرکت، تفاوت زیادی وجود دارد که آنها را به دو اثر تبدیل می‌کند.

از جهت دیگر نیز قیاس موارد علیّت ذهنی به تیراندازی ایراد دارد؛ زیرا در مثال تیراندازی دو اثر مستقل هستند و



هر یک به‌تنهایی می‌تواند اثر نهایی را ایجاد کنند، اما در اینجا استقلال در تأثیر وجود ندارد و در اثرگذاری به هم وابسته هستند. علل سطح بالا یا علل ذهنی با علل سطح پایین یا علل فیزیکی در ایجاد اثر مشارکت می‌کنند و علل فیزیکی سطح پایین هماهنگ با خواست و اراده علل‌های ذهنی در ایجاد اثر تأثیر دارند.

از منظر ملاصدرا مشکل طرد زمانی رخ می‌نماید که دو هویت مستقل دارای اثر مستقل داشته باشیم، اما در مسئله علیت ذهنی اولاً استقلال علی وجود ندارد، بلکه وابستگی در ایجاد اثر داریم و ثانیاً در اینجا هویتی واحد داریم نه هویت مجزا. طرد جایی امکان دارد که هویت مجرد و مادی مجزا از هم بخواهند به‌طور مستقل در ایجاد یک شیء مؤثر باشند، اما در این مسئله که ما با یک حقیقت مواجه هستیم، مشکل طرد مطرح نمی‌شود. در مثال جوخه ما با دو هویت مواجه بودیم و از این جهت با مسئله علیت ذهنی قابل قیاس نیست.

مشکل طرد را در قالب پنج ادعای متعارض، مطرح می‌کنیم: (Kroedel, 2020: pp.153-154)

۱. تمایز: همه رویدادهای ذهنی از رویدادهای فیزیکی متمایز هستند؛
  ۲. اثربخشی: برخی رویدادهای ذهنی دارای اثرات جسمانی هستند؛
  ۳. کامل بودن: هر رویداد جسمانی که دارای علتی باشد علتی جسمانی دارد؛
  ۴. طرد: هیچ اثری در یک‌زمان معین بیش از یک علت ندارد، مگر اینکه تعیین مضاعف رخ داده باشد؛
  ۵. عدم تعیین مضاعف: تأثیرات رویدادهای ذهنی به‌طور نظام‌مند موجب تعیین مضاعف نمی‌شوند.
- به نظر می‌رسد هر یک از این پنج ادعا قابل قبول بوده و در عین حال با یکدیگر ناسازگار و یا حداقل در تنش هستند. بر اساس طرد، هیچ اثری در یک‌زمان معین بیش از یک علت ندارد مگر اینکه تعیین مضاعف رخ داده باشد. به بیان دیگر اگر یک معلول در یک زمان معین بیش از یک علت داشته باشد، آنگاه به تعیین مضاعف منجر خواهد شد. به نظر می‌رسد یکی از ویژگی‌های اساسی موارد تعیین مضاعف مانند جوخه تیراندازی این است که اگر هر یک از این رویدادهای تعیین بخش، بدون دیگری رخ می‌داد، رویداد تعیین شده همچنان اتفاق می‌افتاد، بنابراین برای اینکه رویدادهای C و D، رویداد E را به‌صورت مضاعف تعیین بخشند، خلاف واقع‌های زیر باید درست باشند:

الف. اگر C بدون D رخ می‌داد E همچنان رخ می‌داد.



ب. اگر D بدون C رخ می‌داد E همچنان رخ می‌داد.

این مورد را در نظر بگیرید که تصادف اتومبیل رخ داده است و اگر راننده مست نبود یا اگر جاده، یخبندان نبود، تصادف رخ نمی‌داد، بنابراین هم مست بودن راننده و هم یخ‌زدگی جاده موجب تصادف شده است. اما فرض کنید تصادف هم به مست بودن راننده و هم به یخ‌زدگی جاده حساس بود، یعنی اگر یکی از مستی راننده و جاده یخبندان بدون دیگری اتفاق می‌افتاد، تصادف رخ نمی‌داد، پس الف و ب نادرست هستند و با توجه به اینکه صدق الف و ب برای تعیین مضاعف، ضروری است، مست بودن راننده و یخ‌زدگی جاده به تعیین مضاعف تصادف منجر نمی‌شود. مثال دیگر اینکه یک متهم توسط هیئت منصفه دونفره محاکمه می‌شود و هر دو نفر به محکومیت وی رأی می‌دهند و متهم به زندان می‌رود. در دادگاه، محکومیت‌ها باید به اتفاق آراء باشد، بنابراین اگر هر یک از دو عضو هیئت منصفه به محکومیت رأی نمی‌داد، متهم به زندان نمی‌رفت؛ یعنی اگر یکی از اعضای هیئت منصفه به محکومیت رأی می‌داد، در حالی که دیگری رأی نمی‌داد، متهم به زندان نمی‌رفت. در نتیجه، باز هم الف و ب نادرست هستند، در حالی که ما دو علت هم‌زمان داریم. (Kroedel, 2020: pp.157-158)

فیزیکالیست‌های غیرتقلیل‌گرا و دوگانه‌انگاران می‌توانند با نشان دادن اینکه حتی در مورد علل ذهنی و فیزیکی حداقل یکی از خلاف واقع‌های الف و ب نادرست است، علیه مقدمه طرد، استدلال کنند: (Kroedel, 2020: p.158)

الف. اگر M بدون P تحقق پیدا می‌کرد، آنگاه P\* نیز محقق می‌شد.

ب. اگر P بدون M تحقق پیدا می‌کرد، آنگاه P\* نیز محقق می‌شد.

ملاصدرا از پنج مدعایی که برای طرح مشکل طرد مطرح شده است، اثربخشی علی رویدادهای ذهنی را قبول دارد. اصل کامل بودن نیز در فلسفه صدرایی پذیرفته است و رفتارهای ما دارای علل فیزیکی هستند، همچنین عدم تعیین مضاعف در مسئله علیت ذهنی مورد پذیرش صدرای می‌باشد. صدرا تمایز را به گونه دیگری مطرح می‌کند تا موجب شکاف در هویت واحد نشود، اما ادعای طرد ویژگی‌های ذهنی توسط ویژگی‌های فیزیکی توسط صدرا انکار می‌شود، در واقع با تبیین تمایز مبتنی بر تشکیک که تمایز در حقیقتی است که اشتراک در آن وجود دارد، راه برای رد



طرد هموار می‌شود.

اشکالات دوگانه‌انگاران در تمایز ذهن و بدن و در نتیجه شکاف میان آن دو سبب شد اغلب فیزیکی‌الیست‌ها برای ارائه تبیینی قابل قبول از مسئله علّیت ذهنی دست از تمایز بردارند و با جایگزینی این‌همانی در پی پاسخ مسئله علّیت ذهنی برآیند. این نوع این‌همانی خود اشکالات دیگری دارد و نمی‌تواند مسائل آگاهی، کارآمدی و کیفیات ذهنی را توجیه کند. ملاصدرا هم تمایز مطرح توسط دوگانه‌انگاران را انکار کرده و راه‌حل مسئله علّیت ذهنی را در این‌همانی می‌داند.

صدرا با این همان دانستن ویژگی‌های ذهنی و ویژگی‌های فیزیکی از اشکالاتی که فیزیکی‌الیست‌ها بر دوگانه‌انگاری وارد ساختند، رهایی می‌یابد، اما به‌خاطر تفاوت این‌همانی صدرایی با این‌همانی فیزیکی‌الیست‌ها، کارآمدی و آگاهی و کیفیات ذهنی در نظریه صدرایی حفظ می‌شوند. صدرا مراتب مادی و مجرد ذهن را یک حقیقت واحد می‌داند و از این‌رو تمایز و شکافی در این بین وجود ندارد. این حقیقت واحد، دارای سطوح مختلفی است که وقتی این مراتب را باهم مقایسه می‌کنیم، هر مرتبه، احکام خاص خود را خواهد داشت، از این جهت در عین این‌همانی، نوعی از تمایز را به درون این حقیقت واحد می‌کشاند. همین تمایز موجب شد صدرا با نسبت دادن آثار خاص به هر مرتبه، اثربخشی حالات ذهنی و حالات فیزیکی را اثبات کند و بر خلاف فیزیکی‌الیست‌ها بتواند تبیین منسجمی از اثربخشی ویژگی‌های ذهنی و کیفیت آنها ارائه دهد.

اگرچه صدرا با این همان دانستن سطوح متعدد، حقیقت واحدی را مطرح می‌کند، اما به‌سبب طرح تمایز این سطوح، گرفتار تقلیل نمی‌شود و در واقع، این‌همانی صدرایی مانع افتادن در دام تعیین مضاعف می‌گردد. از سوی دیگر، تمایز در مراتب، جلوی گرفتار شدن در وادی تقلیل را می‌گیرد؛ از جهت دیگر به‌خاطر آثار خاص هر مرتبه، کارآمدی و اثربخشی هر مرتبه اثبات می‌شود که مانع شبه پدیدارگرایی را نیز در مقابل ندارد.

عدم گسست حالات ذهنی و حالات فیزیکی که نتیجه این‌همانی است و اثربخشی هر یک که نتیجه تمایز است، برخاسته از مسئله تشکیک در حقیقت وجود می‌باشد که موجب می‌شود هم مابه‌الامتیاز و هم مابه‌الاشتراک داشته باشیم و با بازگشت مابه‌الامتیاز، به ما به اشتراک، این‌همانی را به دست آوریم. این نوع این‌همانی سبب می‌شود نتوان



علّیت حالات فیزیکی در مسئله علّیت ذهنی را مستقل از علّیت حالات ذهنی توصیف کرد؛ زیرا قوا اعم از قوای فیزیکی و قوای ذهنی، علّیت مستقل ندارند، بلکه این همان حقیقت واحد است که در هر مرتبه کار می‌کند. این وابستگی حالات ذهنی و فیزیکی موجب می‌شود، صفت مراتب به یکدیگر سرایت کند.

صدرا و دیگر غیرتحویل‌گرایان می‌توانند با نشان دادن نادرستی حتی یکی از خلاف واقع‌های الف و ب علیه طرد، استدلال کنند. مدعای ب از نظر ملاصدرا مردود است؛ زیرا صدق ب به این معناست قوای فیزیکی به طور مستقل علّت حرکت دست واقع شوند. حال آنکه براساس نظریه صدرا، این همانی صدرایی سبب می‌شود نتوان علّیت مستقلی برای حالات فیزیکی مستقل از حالات ذهنی در نظر گرفت؛ انکار همین مقدمه به‌تنبهایی برای رد استدلال طرد، بسنده است. اما در مقدمه الف از منظر صدرا باید گفت ویژگی‌های ذهنی بدون مراتب فیزیکی نمی‌توانند رفتار انسان را تحقق بخشند، بنابراین  $m$  برای تحقق  $p^*$  نیازمند  $p$  می‌باشد، اما با توجه به تحقق‌پذیری چندگانه می‌توان گفت اگر بخشی از مغز - که شلیک عصبی در آن موجب حرکت دست می‌شد - از کار بیفتد و بخش دیگری فعل آن را بر عهده گیرد، تحقق  $m$  به همراه شلیک عصب دیگری که در بخش دیگر مغز وجود دارد، می‌تواند به حرکت دست منجر شود، پس به این معنا خلاف واقع الف می‌تواند درست باشد، اگرچه به معنای اول نادرست است.

## بستار

کیم بر آن است که پذیرش تعین مضاعف، نقض اصل بستار را در پی دارد. جهان‌های مجاوری را فرض کنید که از نظر رویدادهایی که در آنها اتفاق می‌افتد، تاحدامکان شبیه به دنیای واقعی هستند. به نظر می‌رسد در جهان مجاوری که یکی از عللی که منجر به تعین مضاعف می‌شد، وجود نداشته باشد، باید علّت دیگر به همراه اثر فیزیکی آن موجود باشد. در جهان واقع، یک اثر که سوختن انبار است، توسط دو علّت  $C1$  و  $C2$  به صورت مضاعف متعین گشته است. نزدیک‌ترین جهان که در آن  $C1$  - که همان برخورد صاعقه است - وجود نداشته باشد، چگونه است؟ در این جهان  $C2$  که همان شعله کبریت است و  $E$  که همان شعله‌ور گشتن انبار است، هنوز موجود هستند؛ زیرا  $C2$  مستقل از  $C1$  است و دلیل کافی برای ایجاد  $E$  نیز می‌باشد؛ یعنی نزدیک‌ترین جهان ممکن، جهانی است که در آن  $C2$  به همراه اثرش  $E$  رخ می‌دهد. در مورد علّیت ذهنی که  $m1$  و  $p1$  به طور مضاعف باعث ایجاد  $p2$  می‌گردند، از آنجاکه جهان



مجاور باید از نظر رویدادهایی که در آن اتفاق می‌افتد، تا حد ممکن شبیه به جهان واقعی باشد در نتیجه نزدیک‌ترین جهان، دارای  $m1$  و  $p2$  می‌باشد. باتوجه‌به اینکه وقوع  $p2$  به طور علیّی توسط  $p1$  و  $m1$  در دنیای واقعی به‌صورت مضاعف، متعین می‌شود، به نظر می‌رسد که  $p2$  همچنان در نزدیک‌ترین جهان مجاور که در آن  $p1$  وجود ندارد، رخ می‌دهد و  $m1$  در این جهان به‌عنوان علت کافی برای  $p2$  عمل می‌کند (Lim, 2015: p.56).

با این حال کیم نتیجه این استدلال را نامطلوب تلقی می‌کند؛ زیرا در این صورت، رویداد فیزیکی  $p2$  دارای علت فیزیکی  $p1$  نیست و تنها دارای علتی غیرفیزیکی می‌باشد؛ یعنی یک علت ذهنی موجب یک رویداد فیزیکی می‌شود و اصل بستر علیّی برقرار نیست (Kim, 2000: p. 45).

در اینجا به نظر می‌رسد کیم اشتباه می‌کند؛ زیرا نزدیک‌ترین جهان مجاور، جهانی است که در آن ابتدا وجود دارد؛ در نتیجه  $m1$  در این جهان همچنان دارای یک ویژگی پایه می‌باشد و  $p1$  با یک رویداد فیزیکی مشابه مانند  $p^*$  جایگزین می‌شود. بنابراین در جهان‌های مجاور،  $p^*$  دلیل کافی برای  $p2$  خواهد بود. تا زمانی که نزدیک‌ترین جهان‌های مجاور، جهان‌هایی هستند که فرارویدادگی در آنها رخ می‌دهد، همچنان رویدادهای فیزیکی به‌عنوان پایه برای رویدادهای ذهنی وجود دارند و همین رویدادهای فیزیکی دلیل کافی برای  $p2$  هستند. نتیجه اینکه اصل بستر به خطر نمی‌افتد و تعین مضاعف، لزوماً نقض اصل بستر را در پی ندارد (Lim, 2015: pp.56-57).

فیزیکالیست‌ها با طرح مفهوم فرارویدادگی یا ابتدا، ویژگی‌های ذهنی را مبتنی بر ویژگی‌های فیزیکی می‌دانند؛ یعنی هیچ تغییری در ویژگی‌های ذهنی واقع نمی‌شود، مگر اینکه ویژگی‌های فیزیکی پایه نیز تغییر کنند (Harbecke, 2008: pp.52-56).

صدرا به‌جای ابتدا، اشتداد را مطرح می‌کند. وی از این جهت نیز با فیزیکالیست‌ها همراه است که ویژگی‌های ذهنی از دل همان ویژگی‌های فیزیکی برمی‌آیند و حتی معتقد است تغییر در ویژگی‌های فیزیکی به تغییر در ویژگی‌های ذهنی منجر می‌شود. اگرچه در برخی جهات ابتدا و اشتداد به هم شبیه هستند، تفاوت آشکار زیادی وجود دارد؛ در ابتدا، ویژگی‌های برآمده، فرع ویژگی‌های پایه هستند و از خود، هیچ تأثیر علیّی ندارند، اما در اشتداد صدرا، حرکت رو به کمال است. امکان اشتداد در وجود نفس، سبب حرکت جوهری گشته و این حرکت از مرتبه جسمانی آغاز



می‌شود و به تدریج و پیوسته فعلیت‌های خود را گسترش می‌دهد و کمالات وجودی جدیدی به کمالات خود می‌افزاید. نفس در هر مرتبه‌ای که باشد برخی فعلیت‌ها را دارد و نسبت به برخی فعلیت‌ها بالقوه است. با رسیدن به مرحله بعدی قوه‌ها به فعلیت تبدیل می‌شود و فعلیت‌ها گسترش می‌یابند. حرکت اشتدادی، سبب تحقق مراحل وجودی سطح بالاتر و در نتیجه افزایش آثار وجودی می‌شود. نفس در هر مرحله وجودی، آثار وجودی بیشتری نسبت به مرحله قبل دارد. شاهد قوت و اشتداد در وجود نفس این است که بسیاری از قوه‌ها و ندراری‌های نفس به تدریج و پیوسته تبدیل به دارایی می‌شوند. وجودی که کمالات وجودی بیشتری دارد، نسبت به وجود فاقد این کمالات از قوت بیشتری برخوردار است.

اشتداد صدرایی تأثیر علی  $m1$  را بدون ویژگی‌های فیزیکی ممکن نمی‌دانند. در هر جهان مجاوری که ماده باشد، قوه وجود دارد و با سیر پیوسته، به فعلیت تبدیل می‌گردد. برای اثرگذاری از سطح بالا به پایین باید همین سیر بدون ظفره طی شود. در هر جهان شبیه جهان ما ویژگی‌های ذهنی از طریق ویژگی‌های فیزیکی رفتار را رقم می‌زند. اگر در آن جهان  $p1$  نباشد، ویژگی فیزیکی دیگری مانند  $p^*$  نقش آن را عهده‌دار می‌شود، بنابراین در اینجا بر خلاف ادعای کیم  $m1$  همراه با ویژگی فیزیکی  $p^*$  سبب تحقق اثر شده است. پذیرش همین مطلب از سوی کیم، نقد دیگری بر ادعای او نیز وارد می‌کند؛ زیرا  $m1$  بدون  $p$  سبب ایجاد  $p2$  گشته است، اما  $p1$  نمی‌تواند بدون  $m1$  موجب ایجاد  $p2$  شود. براساس اشتداد صدرایی ممکن نیست مراتب جسمانی بدون مراتب فوقانی خود موجب رفتاری شوند. اما حتی براساس ابتدا هم  $p1$  نمی‌تواند بدون  $m1$  سبب ایجاد  $p2$  شود؛ زیرا وقتی ویژگی‌های پایه وجود دارد، مطابق ابتدا، ویژگی ذهنی مربوط به آن هم باید وجود داشته باشد.

کیم در پاسخ این‌گونه استدلال می‌کند که در این صورت معنادار بودن این ادعا که  $m1$  و  $p1$  که به طور علی  $p2$  را به صورت مضاعف تعیین می‌بخشند، تهدید می‌شود. اگر تمام جهان‌های مجاور، جهان‌هایی هستند که فرارویدادگی در آنها وجود دارد، نمی‌توانیم تعیین کنیم که آیا وقوع  $p2$  نتیجه تعیین مضاعف علی است یا خیر. (Lim, 2015: p.57)

از منظر کیم با تعهد به تعیین مضاعف علی، اگر  $P1$  و  $M1$  هرگز نتوانند از هم جدا شوند، تعیین مضاعف معنای خود را از دست می‌دهد؛ زیرا تنها راه برای درک بسندگی علی این است که بینیم آیا  $p1$  یا  $m1$  می‌توانند مستقل از



یکدیگر موجب وقوع  $p_2$  شوند یا خیر؛ یعنی وجود جهان ممکنی که در آن  $p_1$  و  $m_1$  از هم جدا شوند برای ارزیابی کیم از بسندگی علی و تعیین مضاعف علی ضروری است. اما در این جهان ممکن با توجه به فرارویدادگی، هر علت فیزیکی دارای یک ویژگی ذهنی مرتبط است؛ از این رو نمی‌توانیم این ادعا را درک کنیم که هر رویداد فیزیکی که در زمان  $t$  رخ می‌دهد دارای یک علت فیزیکی کافی است. اگر آنها هرگز نمی‌توانند از هم جدا شوند چگونه با این ادعا که  $p_1$  از نظر علی برای  $p_2$  کافی است، می‌تواند معنایی داشته باشد؛ زیرا لزوماً  $p_1$  همراه با  $m_1$  است (Lim, 2015, p.59)

با این حال به نظر می‌رسد با توجه به مسئله تحقق‌پذیری چندگانه و ویژگی‌های ذهنی، اثربخشی علی رویدادهای فیزیکی مربوط به خطر می‌افتد. کیم استدلال کرد که جهان‌های مجاور، جهان‌هایی هستند که  $m_1$  و  $p_2$  هنوز در آنها وجود دارد، اگرچه وی در ابتدا این را به نقض اصل بستر منجر می‌دانست، اما بعدها اذعان کرد که با توجه به اصل ابتدا، نقضی برای اصل بستر در پی نخواهد داشت. این تصدیق کیم مبتنی بر تعهد به تحقق‌پذیری چندگانه است؛ زیرا کیم در ادامه این طور تبیین می‌کند که جهان‌های مجاور جهان ما هنوز در بردارنده برخی رویدادهای فیزیکی  $p^*$  هستند که  $m_1$  بر آنها مبتنی است، بنابراین با توجه به این توضیحات تنها یکی از دو شرطی خلاف واقع می‌تواند درست باشد:

۱. اگر  $m_1$  بدون  $p_1$  اتفاق می‌افتاد  $p_2$  همچنان اتفاق می‌افتاد؛

۲. اگر  $p_1$  بدون  $m_1$  اتفاق می‌افتاد  $p_2$  همچنان اتفاق می‌افتاد.

بدیهی است با توجه به آنچه گفته شد، مقدمه یک درست می‌باشد؛ یعنی جهان‌هایی وجود دارد که در آن  $m_1$  وجود دارد، بدون اینکه  $p_1$  وجود داشته باشد، اما  $p_2$  همچنان وجود دارد. اما هیچ جهانی وجود ندارد که در آن  $m_1$  نداشته باشد و  $p_1$  وجود داشته باشد و با این حال  $p_2$  هم به عنوان اثر آن موجود باشد، پس مقدمه دوم نمی‌تواند درست باشد. یعنی تحقق‌پذیری چندگانه، ایجاد  $p_2$  توسط رویدادهای فیزیکی غیر از  $p_1$  را فراهم می‌کند و در نتیجه می‌توانیم ادعا کنیم  $m_1$  مستقل از  $p_1$  علت  $p_2$  است، اما نمی‌توان همین را برای  $p_1$  نیز گفت. (Lim, 2015: p.61)

ضعف مفهومی فیزیک کلاسیک سبب ناتوانی فیزیک‌دانان و فیلسوفان ذهن در تبیین پدیده‌های ذهنی شده است،





اما فیزیکیالیست‌ها 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 به‌طور کلی از سنخ امور فیزیکی نیستند و به‌طور طبیعی هم آن‌طور که پرنرز توضیح داده است با مبانی و مفاهیم حاکم بر فیزیک کلاسیک نمی‌توان پدیده‌های روانی مثل آگاهی و شعور را توضیح داد (Penrose, 1999: p.118).

تقلیل‌گرایی فیلسوفان ذهن که نشأت گرفته از فیزیک کلاسیک بود، در فیزیک مدرن موردانکار قرار گرفت. از سویی با آشکار شدن ناکارآمدی تقلیل ویژگی‌ها به اجزای اتمی مستقل در تبیین صحیح پدیده‌های عالم، فیزیک مدرن وحدت حاکم بر اجزاء را مطرح کرد، به‌گونه‌ای که این وحدت بر همه اجزاء اثرگذار است و از این طریق راه برای تبیین‌های بهتری از ذهن و ویژگی‌های ذهنی که هم قابل تقلیل به پدیده‌های 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 فیزیکیالیست‌ها که با تقلیل ذهن به فیزیک به دنبال علمی جلوه دادن گزاره‌های فیزیک بودند و هر آنچه قابل آزمایش و تجربه نباشد، علمی نمی‌دانستند، با ظهور نسبیت عام از بین رفت (Stapp, 2009: p.16).

اگرچه فیزیکیالیست‌ها در مواضع متعددی ارتباط و اتصال علی را بر مبنای ماده و مکان تبیین کرده‌اند و به همین خاطر ذهن و پدیده‌های ذهنی را که مکان خاصی برای ارتباط با بدن مادی ندارند، براساس این آموزه فیزیکی کنار نهاده‌اند، 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 می‌باشد، با ذراتی که دارای مکان خاصی هستند نسبت خاصی داشته و از این طریق توانایی اثرگذاری بر ذرات را دارا می‌باشد. 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 مکان‌مند و چگونگی هدایت ذرات توسط موج خلبان می‌پردازد (Jamali, 2019: p.3).

از این جهت می‌توان گفت نفس مجرد که اختصاص به مکان ندارد ولی می‌تواند به نحوی در بدن مادی دارای مکان مؤثر واقع شود، در فیزیک مدرن نمونه‌ها و مثال‌هایی دارد که آن عدم امکان عقلی و محال بودنی که فیلسوفان



فیزیکیالیست به تبع فیزیک کلاسیک برای ارتباط ذهن و بدن به خاطر مکان‌مند 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 مکان‌مند 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 می‌گذارد (Ibid: p.6).

این‌ها صرفاً نمونه‌هایی است که فیزیک‌دانان در فیزیک مدرن قادر بوده‌اند چگونگی ارتباط امر بی مکان با امور مادی مکان‌مند را بیان کنند و این تبیین صرفاً در محدوده علم فیزیک مدرن با توجه به محدودیت‌های فیزیک از یک سو و از سنخ دیگر بودن ذهن و ویژگی‌های ذهنی از سوی دیگر است. این غیر هم‌سنخ 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 ویژگی‌های ذهنی داشته باشد، اما شناخت دقیق ذهن، نیازمند استفاده از روش‌های دیگر از جمله روش عقلی است که جناب صدرالمآلهین به خوبی توانست کیفیت و چگونگی این تأثیر و تأثر را تبیین کند. عبور فیزیک مدرن از محدودیت‌های فیزیک کلاسیک، به همین اندازه خاتمه نیافته، بلکه ابعاد جدیدی در فیزیک مدرن یافت می‌شود که تا اندازه‌ای امکان نزدیک شدن به مشکل ذهن و بدن را از بُعد فیزیکی برای ما ممکن می‌کند.

«وحدت و یکپارچگی مربوط به یک سیستم بس ذره‌ای 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 می‌دهند» (جمالی، ۱۳۹۸: ۸۱).

مفاهیم و ویژگی‌هایی که در فیزیک کوانتوم به آنها پرداخته می‌شود، تا اندازه زیادی به مفاهیم و ویژگی‌هایی 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).



با پیشرفت علم فیزیک و ظهور فیزیک کوانتوم، دیدگاه‌های دوگانه‌انگار حیاتی دوباره یافتند. جان اکلس<sup>۱</sup> تأثیر ویژگی‌های ذهنی بر ویژگی‌های فیزیکی را این‌گونه تبیین می‌کند که برخی رویدادهای ذهنی با تغییر توزیع احتمال تعداد زیادی از رویدادهای کوانتومی خاص<sup>۲</sup> به طور لحظه‌ای احتمال آگزوسیتوز<sup>۳</sup> را در نواحی منتخب قشر مغز<sup>۴</sup> افزایش می‌دهند؛ افزایش این نوع احتمالات در نهایت، اثرات قابل مشاهده ماکروسکوپی دارد. جان اکلس می‌گوید قوانین فیزیک که معمولاً احتمالات کامل وقوع رویدادهای کوانتومی را تعیین می‌کنند، همه احتمالات رویدادهای کوانتومی را در مغز ثابت نمی‌کنند به بیان دیگر، اگر شخص الف قصد حرکت دست خود را دارد، احتمالاً برخی رویدادهای عصبی مرتبط با قصد آن شرط در نبود قصد و متفاوت می‌باشند ( Cf. Popper&Eccles ,1977; Harbecke, 2008: p.107).

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 می‌شد، 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 علیت مکانیکی زمان دکارت عبور کرده‌اند، از صورت‌های محدود ارتباط علی 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، مادّه 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

- 
1. John Eccles
  2. the Probability Distribution of a Great Number of Certain Quantum Events
  3. Exocytosis
  4. Selected Cortical Areas



ویژگی‌های نوظهور یا جواهر نخواستہ، تبیین درستی از ذهن و ویژگی‌های ذهنی و تأثیر علی آن بر بدن ارائه دهند.

از سوی دیگر نحوه ارائه استدلال مبتنی بر اصل بستر 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 علی 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 فرارگرفته‌اند، هر چه به مرتبه جسمانی نفس نزدیکی بیشتری 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 بستر، با توجه به حقیقت مراتب میانی، جور در نمی‌آید و ادله رد 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 علی، 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.

علم النفس 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 به‌گونه‌ای اراده داد که مشکلاتی را که دیگر نظریات با آن مواجه بودند، در اینجا پاسخ خود را یافتند.



## نتیجه‌گیری

در نوشتار پیش رو با توجه به ظرفیت‌های حکمت متعالیه، به بازخوانی فلسفه صدرا پرداخته ایم تا از این ظرفیت‌ها برای ارائه پاسخی منسجم به مشکلاتی که نظریات دوگانه‌انگاری و فیزیکیالیستی در حل مسئله علیت ذهنی با آن مواجه بوده‌اند، بهره بگیریم. به نظر می‌رسد نه تنها با استفاده از مبانی حکمت متعالیه می‌توان پاسخ این مشکلات را داد، بلکه مزایایی که هر یک از نظریات دوگانه‌انگاری و نظریات فیزیکیالیستی دارای آن می‌باشند نیز در حکمت متعالیه به نحو برتر یافت می‌شود و افزون بر آن مزایای دیگری که هر دو طیف از این نظریات فاقد آن می‌باشند، حکمت متعالیه دارای آن است.

صدرالمتألهین برای اینکه گرفتار شکاف دوگانه‌انگاری نشود و در پی آن درگیر مشکلات جفت شدن و اتصال علی نگردد، همراه و همگام با فیزیکیالیست‌ها به نفی شکاف و تمایز و «این نه آنی» می‌پردازد. نفی «این نه آنی» سبب روی آوردن فیزیکیالیست‌ها به این همانی گشته است. «این همانی فیزیکیالیستی» نظریه‌ای است که منشأ آن انکار «این نه آنی» دوگانه‌انگاری بوده است. صدرالمتألهین هم با نفی «این نه آنی»، به نوعی این همانی روی می‌آورد که اگرچه این دو نظریه در نفی «این نه آنی» اشتراک دارند، اما «این همانی صدرایی» تفاوت زیادی از «این همانی فیزیکیالیستی» دارد.

این همانی مطابق با اصطلاحی که فیزیکیالیست‌ها تبیین کرده‌اند، اگرچه آنها را از اشکالاتی چون جفت شدن و اتصال علی رها می‌کند، اما خود گرفتار اشکالات متعدد دیگری از قبیل اشکال تعیین مضاعف، مشکل طرد و اشکال بستار می‌باشد. صدرالمتألهین اگرچه تا اینجا با فیزیکیالیست‌ها همگام بوده است، به خاطر ویژگی‌ای که «این همانی صدرایی» دارد، اشکالات فوق که بر «این همانی فیزیکیالیستی» وارد می‌شود بر «این همانی صدرایی» وارد نیست.

صدرالمتألهین معتقد است درون این همانی مدنظر او، تمایزی نهفته است که متفاوت از تمایزی است که دوگانه‌انگاران میان ذهن و بدن ترسیم می‌کنند و از این رو اشکالات آن را نیز ندارد، اما مزایایی را که دوگانه‌انگاران برای نظریه خود مطرح می‌کنند و نقاط قوت آن نظریه را در دل خود دارا می‌باشد.

«تمایز صدرایی» که در دل «این همانی صدرایی» نهفته است، تمایزی است که مبتنی بر مبانی حکمت متعالیه از



مواجهه با مسئله «علیت ذهنی» از منظر صدرالمتألهین

جمله اصالت و تشکیک در وجود می‌باشد. این نحوه تمایز برآمده از تشکیک که مختص فلسفه صدرایی است، توانسته است این ظرفیت را در درون این فلسفه فراهم کند تا بتواند مشکلات پیش روی دوگانه‌انگاران از جمله مشکل جفت شدن و اتصال علی و موانع پیش روی فیزیکالیست‌ها از جمله تعیین مضاعف، طرد و بستار را کنار نهد و از این طریق به پاسخی مناسب برای مسئله علیت ذهنی دست پیدا کند.



## 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 الإشراق، 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. Bunzl, M. (1979), *Causal overdetermination*. *Journal of Philosophy*, 76 (3), 134–150.
9. Céspedes, M. (2016), *Causal Overdetermination and Contextualism*, Springer Briefs in Philosophy.
10. Churchland, P., (1986), *Neurophilosophy*, Cambridge, MA: MIT Press.
11. Foster, J., (1991), *The Immaterial Self: A Defence of the Cartesian Dualist Conception of the Mind*, London: Routledge.
12. Harbecke, J. (2008), *Mental Causation: Investigating the Mind's Powers in a Natural World*, Rutgers University.
13. 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.
14. Jehle, David (2006), kim against Dualism, *philosophical studies* 130, pp.565-578.
15. Kenny, A., (1968), *Descartes*, New York: Random House.



16. 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.
17. Kim, J., (2006), *Emergence: Core Ideas and Issues*, in *Synthese*, Vol. 151, No. 3, pp.547-559.
18. 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.
19. 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.
20. Kim, J., (2009), "Mental Causation", a chapter in *the Oxford Handbook of Philosophy of Mind*, ed. Brian McLaughlin and Ansgar Beckermann, Oxford University Press.
21. 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
22. Kim, J., (1996), *philosophy of Mind* – Introduction – westview press.
23. Kim, J., (2007), *Physicalism, or Something Near Enough*, Princeton University Press.
24. Kroedel, M. (2020). *Mental Causation: A Counterfactual Theory*, Cambridge University Press.
25. Lewis, David (1973), *Causation*, *Journal of philosophy*, vol.70.
26. Lim, D. (2015), *God and Mental Causation*, Springer Heidelberg New York Dordrecht London.
27. Mackie, J.L (19650), *Causes and Condition*, in *American philosophical Quarterly*, vol.2, pp.245-264.
28. O'Connor, T. and Robb, D. (eds.) (2003), *Philosophy of Mind Contemporary Readings*, Routledge publishing





سال هشتم، شماره شانزدهم، پاییز و زمستان ۱۴۰۲

29. O'Connor, T. & Wong H. Y., (2005) "The Metaphysics of Emergence", *Nous*, 39: 658-78.
30. Penrose, R., (2002), *The emperor's new mind: Concerning computers, minds, and the laws of physics*, Oxford University Press.
31. Stapp, H.P. (1993), *Mind, matter, and quantum mechanics*, Springer.
32. Stapp, H.P. (1995), *Why Classical Mechanics Cannot Naturally Accommodate Consciousness But Quantum Mechanics Can*. arXiv preprint quant-ph/9502012.
33. Warner, Richard & Szubka, Tadeusz (1994), *The Mind-Body Problem: A Guide to the Current Debate*, Blackwell publishers.

