

بازخوانی نظریه حدوث جسمانی نفس در پرتو نظریه نوحاسته‌گرایی

A Commentary on the Theory of Corporeal Origination of Soul According to Emergentism

Mohamad Jafar Jamebozorgi*

Mohamad Saeedimehr**

Reza Akbari***

محمدجعفر جامه‌بزرگی*

محمد سعیدی‌مهر**

رضا اکبری***

تاریخ دریافت: ۱۳۹۵/۱/۲۹

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۵/۴/۱۵

Abstract

According to the Emergentism theory, the mind is emerged novelty and unpredictability from the physical body and depends on it, however this new level is irreducible to the brain or any physical system derived from it. One of the important readings of Emergentism is Substance Emergentism, that it is similar to theory of corporeal origination of soul in many physical characteristics. So it seems this theory could be formulated and refreshed in the contemporary philosophy of mind and so can be said of Sadra's Emergentism theory. In this theory, mind in a stage of evolution of complex biological systems of body, emerges novelty, unpredictable, and dependent on the physical base and, on the other hand, is not reducible to the body. According to unity of mind-body, the problem of mental causation and their relationship takes another face that is unprecedented before Sadra's view.

Keywords: Irreducibility of Mental States to Physical States, Origination of Soul, Mind, Substance Emergentism, Mulla Sadra.

چکیده

بر اساس نظریه نوحاسته‌گرایی، ذهن به‌طور بدیع و پیش‌بینی‌ناپذیری از بدن فیزیکی ظهور می‌کند و وابسته به آن است، در عین حال غیرقابل تقلیل به مغز یا هر گونه سیستم فیزیکی برآمده از آن است. یکی از قرائت‌های مهم نوحاسته‌گرایی، نوحاسته‌گرایی جوهری است که در بسیاری از شاخصه‌ها با نظریه حدوث جسمانی نفس قرابت دارد. از این‌رو به نظر می‌رسد این نظریه در فضای فلسفه ذهن معاصر قابل بازخوانی و صورت‌بندی است و می‌توان از نظریه نوحاسته‌گرایی صدرایی سخن گفت. در نظریه نوحاسته‌گرایی صدرایی، ذهن، در مرحله‌ای از تکامل سیستم پیچیده مغزی و اندام‌واره‌های زیستی، به‌صورت بدیع، پیش‌بینی‌ناپذیر و با وابستگی پایه‌ای به بدن مادی ظهور می‌کند و از سوی دیگر غیرقابل تقلیل به بدن است. بر اساس اتحاد خارجی ذهن-بدن مسئله علیت ذهنی و رابطه این دو چهره دیگری به خود می‌گیرد که در اندیشه فیلسوفان پیش از ملاصدرا بی‌سابقه است.

واژگان کلیدی: تقلیل‌ناپذیری حالات ذهنی به حالات بدنی، حدوث نفس، ذهن، نوحاسته‌گرایی جوهری، ملاصدرا.

*. PhD Student in Islamic Philosophy, Tarbiat Modarres University, Tehran, Iran. mj.jamebozorgi@gmail.com

** . Professor of Philosophy, Tarbiat Modarres University, Tehran, Iran. saeedimehr@yahoo.com

***. Professor of Philosophy, Imam Sadegh University, Tehran, Iran. r.akbari@isu.ac.ir

*. دانشجوی دکتری فلسفه اسلامی دانشگاه تربیت مدرس، تهران، ایران (نویسنده مسئول). mj.jamebozorgi@gmail.com

** . استاد گروه فلسفه و منطق دانشگاه تربیت مدرس، تهران، ایران. saeedimehr@yahoo.com

***. استاد گروه فلسفه اسلامی دانشگاه امام صادق (ع)، تهران، ایران. r.akbari@isu.ac.ir

مقدمه

یکی به دیگری وجود ندارد؟ پس این ثنویت «چگونه» قابل درک و تبیین خواهد بود؟ بیشتر نظریات معطوف به فیزیکالیسم همچون نظریات رفتارگرایی، کارکردگرایی، این‌همانی، ابتناء و... در پاسخ به پرسش از آگاهی، اراده آزاد و حیث التفاتی در مانده‌اند. در این میان نوحاسته‌گرایی حامل چارچوب مفهومی جدیدی است که نظریهٔ سومی را با اخذ برخی شاخصه‌های هر دو طیف عرضه کرده که در بسیاری شاخصه‌ها شبیه نظریهٔ حدوث جسمانی نفس ملاصدرا است.

پیش‌تر بهرام علیزاده (۱۳۹۰) در مقاله‌ای به مقایسهٔ نظریهٔ ملاصدرا و نوحاسته‌گرایی پرداخته است. در این مقاله بیشتر به مقایسهٔ توصیفی نظریهٔ ملاصدرا و نوحاسته‌گرایی در فضای مسئلهٔ نفس و بدن پرداخته و در این مقایسه توجهی کمتر به نتایج شده است. ما در این مقاله با طرح چارچوب مفهومی نوحاسته‌گرایی خواهیم کوشید ابتدا نظریهٔ نوحاسته‌گرایی و شاخصه‌های آن را توضیح دهیم. آنگاه مؤلفه‌های نظریهٔ ملاصدرا را در قالب نوحاسته‌گرایی خواهیم شمرد. در پایان با وام‌گیری از هفت شاخصهٔ مهم در نگاه صدرایی نشان می‌دهیم که می‌توان او را یک نوحاسته‌گرای جوهری نام نهاد. سپس نظریهٔ ملاصدرا در قالب یک نظریهٔ نوحاسته‌گرایانه بازخوانی و صورت‌بندی جدیدی از آن ارائه خواهد شد. در این نوشتار در شرح نوحاسته‌گرایی بیشتر بر نظریات اخیم استفان^۴ استناد شده، اما در بخش نوحاسته‌گرایی جوهری که در ارتباط با مسئلهٔ اصلی مقاله است نظر ویلیام هاسکر^۵ مد نظر قرار خواهد گرفت.

۱. نظریهٔ نوحاسته‌گرایی

مفهوم نوحاستگی و تئوری‌های مربوط به آن، در

مسئلهٔ منشأ و ماهیت نفس و نحوهٔ وجود آن در جهان فیزیکی و همچنین سؤال از رابطهٔ آن با بدن یکی از پراهمیت‌ترین پرسش‌ها در گسترهٔ اندیشهٔ بشری است. اگر بخواهیم با نگاه کلی به تاریخ اندیشه دربارهٔ این پرسش بپردازیم، شاید بتوان گفت این پاسخ‌ها در دو محور اصلی آفرینش‌گرایی و تقلیل‌گرایی قابل جمع هستند. از نظر آفرینش‌گرایان، نه فقط نفس، بلکه همه چیز را خدا خلق کرده است. مفهوم اصلی در نظریهٔ آفرینش‌گرایی مفهوم «همه چیز از»^۱ است (Hasker, 2015: 3). بر اساس این نظریه، نفس / ذهن، توسط خدا و در اوایل تکامل بدن، از خارج از بدن افاضه می‌شود. تصویری که آفرینش‌گرایان از هستی عرضه می‌کنند جهانی است انباشته از دو جوهر مستقل، منفک و متباین بالذات که هیچ وجه مشترکی با هم ندارند^(۱). در مقابل هستهٔ اصلی ایدهٔ تقلیل‌گرایی این است که موجودات در هر پیچیدگی و نظام سیستمی مطابق با اصول و قوانین قابل فهم فیزیکی، از موجودات و اجزاء ساده‌تر تشکیل شده‌اند. مفهوم کلیدی فهم تقلیل‌گرایی مفهوم «چیزی نیست جز»^۲ است. به این ترتیب موجودات پیچیده چیزی نیستند جز موجودات ساده‌تر (Ibid: 5). جهان تصویری و هستی‌شناسی فیزیکالیسم بر مبنای وحدت‌انگاری^۳، جهانی یکپارچه و یکنواخت تصویر می‌کند که از سطوح ریز ساختاری ذرات بنیادین تا سیستم‌های پیچیده و بزرگی که سطوح و لایه‌های آن را تشکیل می‌دهند، همگی یک واقعیت واحد هستند؛ فیزیک انسان «چیزی نیست جز» عملکرد پیچیدهٔ سلول‌های عصبی مغز که مطابق با قوانین استاندارد فیزیک و شیمی عمل می‌کند. اما مشکلات بسیاری بر تقلیل‌گرایی وارد است. فیزیکالیسم تقلیل‌گرا همیشه با این مشکل مواجه است که آیا دو پدیدهٔ کاملاً متمایز وجود دارد یا فقط یکی است؟ و اگر واقعاً دو پدیده وجود دارد، راهی برای تقلیل هستی‌شناختی

1. Every Things
2. Nothing But
3. Monism
4. Achim Stephan
5. William Hasker

غیرتقلیلی است. هستی در این تصویر نه متباین و تفکیکی و نه واحد یکنواخت است، بلکه جهانی تشکیکی، پیوسته و سیال است که در سیلان خود مراتب وجودی خود را به ظهور می‌رساند. سلسله مراتب موجودات در این دیدگاه به یکدیگر وابسته و در عین حال مستقل هستند و از این رو سطوح بالای واقعیت علیرغم اینکه از سیستم پیچیدهٔ فیزیکی برمی‌خیزند و به آن وابسته‌اند، واقعیاتی مستقل و غیرقابل تقلیلند. ایدهٔ اصلی نوحاسته‌گرایی این است که وقتی عناصر معینی به‌نحو خاص و سیستمی با یکدیگر ترکیب و مرتبط شدند، چیزهایی اساساً جدید و غیرمنتظره ظهور می‌یابند، چیزهایی که منحصرأ بر اساس دانش ما از آن عناصر قابل پیش‌بینی نیست. مفهوم کلیدی در نوحاسته‌گرایی این است که واقعیت نوحاسته «افزوده از خارج»^۱ نیست، بلکه نتیجهٔ طبیعی ترکیب و ارتباط سیستمی همان عناصر است (Hasker, 2015: 6).

۳. نفس به‌مثابه امر نوحاسته

اکنون پرسش این است که آیا می‌توان ذهن را به مثابه امری نوحاسته تلقی کرد. پاسخ به این پرسش مستلزم آن است که ذهن و به‌ویژه آگاهی واجد تمام شاخصه‌های نوحاستگی باشد. در مورد ذهن، ایده این است که آگاهی، فکر، اراده و... نتیجهٔ طبیعی ساختار و کارکرد مغز و سیستم عصبی انسان است. با این حال نوحاسته‌گرایان معتقدند آگاهی، مبتنی بر سیستم واحد بدن است نه اینکه اجزاء و سلول‌های عصبی خود دارای آگاهی باشند. از سوی دیگر آگاهی در زمان خاصی از فرایند تکامل تعین یافته و پیش از آن مصداقی نداشته و از این رو آگاهی امری بدیع است. از نظر نوحاسته‌گرایان در نقطه‌ای از فرایند تکامل حیات، ارگانسیم مادی در سطح

جریان اصلی فلسفهٔ معاصر که عرصهٔ آن بیشتر به نظریه‌های فیزیکالیستی مربوط می‌شود، پدید آمده است. اگر چه سرآغاز نوحاسته‌گرایی به اثر منطقی جان استورات میل با عنوان سیستم منطق^۲ بازمی‌گردد اما نوحاسته‌گرایی انگلیسی در ۱۹۲۰ با آثار مهمی از ساموئل الکساندر با عنوان فضا، زمان و الوهیت^۳ (۱۹۲۲)، سی. ال. لوید مرگان با عنوان تکامل نوحاسته^۴ (۱۹۲۳) و سی. دی. براد با عنوان ذهن و جایگاه آن در طبیعت (۱۹۲۵)، پا به گسترهٔ فضای فلسفی معاصر نهاد^(۲) (Mclaughlin, 1992: 49). تبیین مفاهیم سازندهٔ نظریه‌های نوحاسته‌گرایی درک درستی از نظریهٔ آنها در مورد نحوهٔ تحقق و ظهور ذهن در جهان فیزیکی و همچنین ماهیت آن به دست خواهد آمد.

۲. چارچوب مفهومی نوحاسته‌گرایی و تعریف امر نوحاسته

منظور ما از چارچوب مفهومی نظریهٔ نوحاسته‌گرایی تحلیل مفهومی تعریف واقعیت نوحاسته است. به عبارت دیگر، هنگامی که یک واقعیت را به عنوان امر نوحاسته معرفی می‌کنیم باید نشان دهیم از چه خصوصیاتی برخوردار است. از نظر نوحاسته‌گرایان این خصوصیات عبارتند از: سیستمی بودن، بدیع بودن، داشتن توانایی‌های علی، سلسله مراتبی بودن، وابستگی به سطح پایه، تقلیل‌ناپذیری و پیش‌بینی‌ناپذیری^(۳). با توجه به مفاهیم ذکر شده، تعریف یک واقعیت نوحاسته را می‌توان به شکل زیر صورت‌بندی کرد:

ویژگی E متعلق به سطح H نسبت به ویژگی‌های B_1 تا B_n متعلق به سطح L نوحاسته است، اگر و تنها اگر: سیستمی، بدیع، دارای توانایی‌های علی بدیع، به لحاظ کارکردی تقلیل‌ناپذیر، پیش‌بینی‌ناپذیر و در عین حال متعین و وابسته به ویژگی‌های B_1 تا B_n باشد.

هستی در تلقی نوحاسته‌گرایی و در تقابل با دو نظریهٔ آفرینش‌گرایی و تقلیل‌گرایی، واقعیتی واحد و پویا^۹ و در عین حال دارای سلسله مراتب

6. *The System of Logic*

7. Samuel Alexander, *Space, Time and Deity*

8. C. Lloyd Morgan, *Emergent Evolution*

9. Dynamic

10. Added from the outside

که مستلزم شبه‌پدیدارگرایی است. بسیاری از فیلسوفان معتقدند مفهوم علیت رو به پایین مبهم است و از این رو این نسخه از نوحاسته‌گرایی را می‌توان نوعی فیزیکالیسم غیرتقلیلی^{۱۱} یا تئوری اشخاص فیزیکی نوحاسته^{۱۲} نامید (Hasker, 2015: 17). در این دیدگاه، شخص غیرفیزیکی با تجربه یکپارچه آگاهی وجود ندارد^{۱۳}. بلکه شخص انسان متشکل از ماده فیزیکی است و نه چیز دیگر. بنابراین وقتی گفته می‌شود شخص واجد تجربه آگاهی است به این معناست که بدن به‌عنوان یک کل، واجد تجربه آگاهی شده است. این نوحاسته‌گرایی به‌همراه نوحاسته‌گرایی نوع اول را «نوحاسته‌گرایی ویژگی»^{۱۴} نیز نامیده‌اند.

اما تعبیر سوم از نوحاستگی قرائتی خاص و متعلق به هاسکر است که تحت فیزیکالیسم تعریف نمی‌شود. او نوحاسته‌گرایی خود را از دریچه آموزه‌های دینی کلامی و در نسبت با نظریه‌های دوگانه‌انگارانه پی می‌گیرد. از نظر او بیشتر این صورت‌بندی‌های دوگانه‌انگارانه، دکارتی، تومیستی و با محور آفرینش‌گرایی است که در تبیین رابطه نفس با بدن فیزیکی ناتوانند (Idem, 1999: 198).^{۱۵} او همچنین این دیدگاه‌ها را در برابر تکامل زیستی و همچنین علوم نوین ناتوان می‌داند (Idem, 2015: 9).^{۱۶} به نظر هاسکر، وقتی آگاهی در فرایند تکامل سیستم بیولوژیکی رخ می‌دهد، نه تنها ویژگی‌ها و توان علی جدید، بلکه فردی جدید با تجربه آگاهی به‌وجود می‌آید و ارگانیسم مورد بحث، بدن این فرد آگاه می‌شود. این ایده «نوحاسته‌گرایی جوهری»^{۱۷} است.

بنا بر نوحاستگی جوهری، ظهور افراد آگاه وابسته و مبتنی بر ارگانیسم مادی برآمده از آن است اما این فرد جدید متشکل از هیچ مؤلفه فیزیکی‌ای

خاصی از پیچیدگی سیستمی، آرایش خاصی به خود قرار می‌گیرد و چیزی اساساً جدید ظهور می‌کند. این تغییر بنیادین چیست و دقیقاً چه چیزی به‌طور بدیع ظهور می‌کند؟ ویلیام هاسکر سه پاسخ که منجر به سه قرائت متفاوت از نوحاسته‌گرایی می‌شود ارائه می‌دهد.

اولین تفسیر از نوحاسته‌گرایی این است که آنچه در این سطح جدید وجودشناختی ظهور می‌یابد، ویژگی‌های ذهنی، رویدادهای ذهنی و به‌طور خاص تجربه‌های آگاهانه است. لازم به ذکر است که این ویژگی‌ها در هر گونه نظریه تبیینی در باب ذهن‌بدن ضروری هستند و بدون آنها اصولاً نمی‌توان بحثی از ذهن بحثی به میان آورد. از این رو این ویژگی‌ها فقط به‌عنوان امور نوحاسته مطرح نمی‌شوند. اما نکته مهم این است که این ویژگی‌ها تقلیل‌ناپذیرند. با این وجود توان علی برای این ویژگی‌ها در نظر گرفته نمی‌شود. این ایده برداشتی مادی‌انگارانه از نوحاسته‌گرایی است و غالباً در فیزیکالیسم غیرتقلیلی جای می‌گیرد.

پاسخ دوم این است که افزون بر ظهور ویژگی‌های جدید در سیستم بیولوژیکی، هر ویژگی نوحاسته تأثیر علی بدیعی بر کارکرد همان سیستمی دارد که موجب آگاهی شده است (Nida-Rümelin, 2006: 1). نوحاسته‌گرایان معتقدند هنگام ظهور رویدادهای ذهنی، رویدادهایی در ریزساختارهای فیزیکی روی می‌دهد که در عدم حضور آن رویدادها رخ نمی‌دهد. این مسئله مهمی است که در تئوری‌های مادی‌انگارانه حضور ندارد. از این مسئله با عنوان علیت رو به پایین^{۱۱} یاد می‌شود. به این ترتیب سطوح بالاتر ذهنی اثرات علی بر آنچه در سطوح پایین‌تر عصبی مغز روی داده است، اعمال می‌کنند. فیزیکالیست‌ها و به‌ویژه الکساندر این موضوع را می‌پذیرند: موجود بودن یعنی توانایی علی داشتن. زیرا در غیر این صورت این ویژگی‌ها صرفاً متعاقب حالات فیزیکی در مغز روی می‌دهند

11. Downward Causation

12. Non-reductive physicalism

13. Theory of Emergent Mental Persons (The EMP theory)

14. property emergentism

15. Substance Emergentism

است که در درک دقیق از محیط زیست و پاسخ به آن سازگاری بیولوژیکی، بقا و تولید مثل را افزایش می‌دهد. این واکنش‌ها به محیط در سطحی بالاتر منجر به حفاظت از تغییرات ژنتیکی و تأسیس جامعه و لوازمات آن می‌شود (Hasker, 2015: 12). فرد نوحاسته با بدن و مغز خود در ارتباط پایدار است و توان علی و فعالیت‌های آن عمیقاً وابسته به شرایط و عملکرد بدن و مغز است.

برخلاف آفرینش‌گرایی خود نوحاسته حادث در بدن است نه قدیم یا حادث و نه به صورت افاضه از خارج از بدن.^(۷) نوحاسته‌گرایی برخلاف تقلیل‌گرایی به دنبال تقلیل یا حذف پدیده‌های ذهنی به سود عناصر پایه‌ای مادی نیست. بلکه با پذیرش خودها و افراد نوحاسته نشان می‌دهد پذیرش تجربه ویژگی‌های ذهنی بدون وجود فرد تجربه‌گر سخنی مهم است. از نظر نوحاسته‌گرایی این فرد جدید با بدنی که از آن برخاسته «این همان» نیست. نوحاسته‌گرایی ایده «چیزی نیست جز» تقلیل‌گرایی را به ایده «چیزی افزون بر» ارتقا می‌دهد (Ibid: 4). در واقع از نظر نوحاسته‌گرایی برخلاف تقلیل‌گرایی نخستین تعیین ویژگی‌های آگاهی مقتضی به وجود آمدن سوژه‌های تجربه است و بنابراین تقلیل با تمام صورت‌بندی‌های متفاوت آن رد می‌شود.

نوحاسته‌گرایی برخلاف تقلیل‌گرایی در برابر شکاف تبیینی درمانده نمی‌ماند. پاسخ نوحاسته‌گرایی به شکاف تبیینی دو گونه است: نخست، چگونه طبیعت بر پایه چیزی کاملاً متفاوت قادر به تولید این پدیده جدید است، شایسته حیرت و رازناکی و بنابراین عدم شناخت آن صرفاً بر اساس وضعیت شناختی و نقص علمی ماست (Nida-Rümelin, 2006: 14). چنانکه گفتیم این رویکرد نوحاسته‌گرایی معرفت‌شناختی نام دارد. در مقابل رویکرد وجودشناختی می‌گوید وجود شکاف تبیینی نشان می‌دهد که آگاهی اصولاً به لحاظ وجودشناختی غیرقابل تقلیل به سطح فیزیکی است (Chalmers,

نست. در واقع فرد جدید یک ذات غیرمادی نوحاسته است (Nida-Rümelin, 2006: 20). یک خود نوحاسته که با کلیتی یکپارچه و تقسیم‌ناپذیر تجربه‌گر انواع مختلفی از حالات و رویدادها است. بر این اساس هر گاه یک فرد آگاه فعلی را انجام می‌دهد، خودش یک مبدأ فاعلی است نه بخشی از علیت رویدادهای فیزیکی (Ibid: 8). به این ترتیب هاسکر اصل بستار فیزیکی را رد می‌کند و معتقد است علیت سوژه، خود یک مبدأ فاعلی است نه بخشی از زنجیره رویدادهای فیزیکی.

دیدگاه هاسکر برخلاف آفرینش‌گرایی نمی‌پذیرد که ذهن و توانایی‌های خارج از سیستم بیولوژیکی انسان به وجود مادی او افاضه شده باشد، بلکه نفس به‌طور طبیعی با توجه به سازمان مناسب فیزیکی و عملکرد سیستم بدن و مغز ظهور می‌یابد. هاسکر معتقد است نوحاسته‌گرایی در مقابل اشکالات وارد بر آفرینش‌گرایی و دوگانه‌انگاری مصون است و حتی در برخی موارد قادر به تبدیل مسائل مشکل‌ساز آن به سود خود است. از نظر او اگر چه ما فاقد بینش روشنی از چگونگی ایجاد ذهن توسط مغز هستیم، اما با توجه به اینکه روابط علی میان ذهن و مغز از ابتدای شکل‌گیری بدن، سامان یافته است، دیگر نیازی نیست مسئله رابطه نفس و بدن فرضی جداگانه در نظر گرفته شود. به این ترتیب، نحوه تعامل نفس با بدن بهتر از آفرینش‌گرایی فهمیده می‌شود.

از سوی دیگر نوحاسته‌گرایی مشکلی با اذهان حیوانات ندارد؛ چنانکه در دوگانه‌انگاری دکارتی نفی می‌شود. بلکه حیوانات نیز مناسب با بدن خود ذهنی دارند که توسط سیستم عصبی آنها شکل می‌گیرد. همچنین نوحاسته‌گرایی تبیین مناسبی از تکامل بیولوژیکی انسان و تکامل مشترک ذهن و بدن ارائه می‌دهد. تغییرات ژنتیکی که به نوبه خود منجر به ظهور مغز می‌شود، به شدت گسترش یافته و به نوحاستگی نفس منتهی می‌شود و این ذهن

فیزیکی که با داشتن ساختاری یکنواخت، موجوداتی را می‌پروراند که از حیات، احساس و آگاهی برخوردارند و قادرند رفتارهای ارادی و غیریکنواخت انجام دهند. پاسخ ابن سینا به این پرسش، موجود حادثی به نام نفس است که آن را به‌طور عام برای پدیده آگاهی، ادراک، اراده و حرکت در موجودات زیستی به‌کار می‌برد (ابن سینا، ۱۴۰۴: ۲/۵؛ فخر رازی، ۱۴۱۱: ۲/۲۲۰؛ ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۸/۶).^(۱۰) یک موجود غیرمادی با ویژگی‌های غیرمادی که از سوی فعلیات محض در مرحله‌ای خاص از تکامل زیستی نطفه به اندام‌واره‌های زیستی افزوده می‌شود. این نگاه در بنیان برگرفته از آموزه‌های ارسطویی است. با این وجود، فیلسوفان مکتب سینوی بلافاصله با مشکلات عدیده‌ای روبه‌رو می‌شوند. مهم‌ترین معضل، تبیین نحوه وجود موجودات غیرفیزیکی در جهان فیزیکی و نحوه ارتباط آنها با یکدیگر است که به عنوان مسئله غامض و سخت^{۱۶} تلقی می‌شود. راهکار ابن سینا و پیروان او طرح روح بخاری به‌عنوان واسطه میان نفس و بدن بود. روح بخاری در واقع بسان پلی ارتباطی میان نفس و بدن لحاظ شده است. به اعتقاد ابن سینا، روح بخاری با اخلاط لطیف نسبت دارد و نسبت آن با این اخلاط رقیق و لطیف همانند نسبت اعضای بدن به اخلاط غلیظ است (ابن سینا، ۱۴۰۴: ۲/۲۳۲).^(۱۱)

با این وجود، این ایده نه تنها مشکلی را از پیش رو بر نمی‌دارد بلکه مشکلات دیگری را نیز به‌وجود می‌آورد. اگر روح بخاری بنا بر تعریف مادی است، همچنان نحوه ارتباط میان موجود غیرفیزیکی با موجود فیزیکی بی‌پاسخ می‌ماند و اگر بپذیریم روح بخاری مجرد است باز هم همین پرسش باقی است. بعدها و در سنت فلسفی جدید غرب، پرسش‌های بسیار اساسی‌تر دیگری نیز از سوی فیلسوفان در اعتراض به طرح روح بخاری توسط دکارت مطرح شد^(۱۲) که ایده دکارتی در برابر آنها ساکت و

103: 1996). بر این اساس، آگاهی در موجودات حیتمند انکار نمی‌شود و در عین حال با توجه به اینکه آگاهی برآمده از بدن فیزیکی است، امری کاملاً متباین با آن قلمداد نشده و از این رو این دو در هم تنیده‌اند و به‌صورت ترکیبی عمل می‌کنند. به عبارت دیگر، هر فعل انسان مجموعه‌ای از فعالیت ذهن و بدن با هم است. لذا رابطه این دو رابطه‌ای تعاملی است که در آن هر رویداد ذهنی مبتنی بر رویدادهایی در مغز فیزیکی است و از سوی دیگر، رویدادهای فیزیکی دارای مبدأ علی ذهنی مستقلند.

۴. حدوث جسمانی نفس به‌مثابه راه سوم در فلسفه اسلامی

اینک در صددیم نظریه حدوث جسمانی نفس را در چارچوب نظریه نوحاسته‌گرایی بررسی و بازتعریف نماییم. به همین منظور لازم است جایگاه، اهمیت و نوآوری نظریه ملاصدرا در میان آراء گوناگون بازشناسی شود. نقطه شروع ملاصدرا در طرح ایده حدوث جسمانی نفس، ملاحظه بسیار دقیق او در شکست ایده‌های دوگانه‌انگاری جوهری، دوگانه‌انگاری ویژگی و همچنین وحدت‌انگاری آفرینش‌محور^(۸) در حوزه اسلامی است؛ یعنی موضعی در فلسفه که می‌بایست به‌طور دقیق چگونگی وجود موجود مجرد در جهان مادی به‌طور عام و رابطه نفس مجرد با بدن مادی به‌طور خاص را نشان می‌داد.^(۹) فیلسوفانی همچون فارابی، ابن سینا و پیروان او با اثبات وجود موجوداتی که اساساً ویژگی‌های فیزیکی ندارند و نامگذاری آنها به‌عنوان فعلیات محض، حیات و ذهنمندی موجودات را نتیجه مداخله نیروهای فراطبیعی در جهان فیزیکی می‌دانند. البته این خود پاسخ به سؤال بنیادین دیگری بود؛ این جهان اصولاً چگونه جهانی است که جواهر یا ویژگی‌های غیرفیزیکی می‌تواند در آن وجود داشته باشد؟ به عبارت دیگر واقعیات بیرونی در بنیادی‌ترین لایه خود از چه چیزی شکل یافته است که جهانی که درک می‌کنیم چنین است؟ یک طبیعت

نو به‌شمار می‌رود. این نظریه با پاسخ به پرسش‌های هر دو طرف نزاع، چشم‌انداز جدیدی به سوی مسائل فلسفی و همچنین کلامی می‌گشاید.

مهم‌ترین مبانی ملاصدرا عبارتند از اصل اصالت وجود، تشکیک مراتب وجود و نظریه مهم حرکت جوهری. تصویری که ملاصدرا از هستی بر مبنای این سه اصل ارائه می‌دهد، جهانی واحد و یکپارچه است که در عین حال دارای سلسله مراتب تشکیکی است. جهانی که دو مرتبه ثابت و سیال دارد. هستی در مراتب مادی خود عین پویایی و سیلان است و در همین وجود متدرج و سیلانی خود مراتب دیگر خود را که در وجود ماده نهفته است به ظهور می‌رساند. از نظر صدرالمتألهین، ماده در ذات خود گرایش به بالندگی، فراتر رفتن از خود و آگاه شدن دارد (لاهوری، ۱۳۸۸: ۱۸۹) در واقع نفس ظهور عالم برتر در جهان فیزیکی است.^(۱۵) بر این اساس چیزی به نام ماده محض وجود ندارد. این تصویر از هستی مخالف جهان تصویری مشائین است که قائل به جهان تفکیکی هستند و موجودات را هویات متباین بالذاتی قلمداد می‌کنند که رابطه‌ای جز در مفهوم وجود ندارند. از سوی دیگر تصویر صدرایی، تفسیر متکلمان را از یکپارچگی سراسر مادی جهان نیز برنمی‌تابد. زیرا کثرت مراتب وجود علیرغم وحدت واقعی، کثرتی حقیقی است و از این رو نفس از نظر صدرا، نه یک ویژگی فیزیکی متمایز از بدن و نه قابل تقلیل به بدن مادی، بلکه جوهری مستقل است.

ترکیب این مبانی با تعریفی که ملاصدرا از نفس ارائه می‌دهد، نظریه‌ای جدید را رقم می‌زند که در چارچوب مفهومی خود به نوحاسته‌گرایی نزدیک است. بر این اساس نفس در حرکت جوهری اشتدادی بدن ابتدا در حد طبیعت بوده و جسمانی است و لذا نفس جزئی از مجموعه متحرکی است که به سوی تکامل است (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۳/۶۶). لذا از ابتدا مجرد نیست بلکه جسمانیه الحدود است. او بر اساس اصل اصالت و تشکیک وجود و

بی‌پاسخ ماند.^(۱۳) در کنار مباحث فلسفی، متکلمان نیز به بحث از منشأ، ماهیت و نحوه حیات انسان به‌عنوان موجود زنده توجه جدی داشتند. اگرچه تعداد کمی از متکلمان به ایده تجرد نفس تمایل دارند، اما نظریه‌های ماده‌انگارانه نفس از تنوع چشمگیری نزد آنان برخوردار است به‌طوری که عضالدین ایجی با بیان نظریه‌های مختلف متکلمان در نهایت نظریه «هیكل خاص جسمانی» یا همان نظریه «جسم لطیف» را نظر جمهور متکلمین قلمداد می‌کند (ایجی، ۱۳۸۰: ۷/۲۵۰). قاضی عبدالجبار معتزلی نیز ایده نفس غیرمادی فیلسوفان را دارای معضلات دشوار و پرسش‌های بی‌پاسخ زیادی می‌داند. برای نمونه این پرسش که تعلق یک روح بی‌مکان، بی‌زمان، بی‌حرکت (و به‌طور کلی مجرد) به یک بدن خاص چه ترجیحی دارد؟ چرا یک روح به تدبیر این بدن و نه بدن دیگر- می‌پردازد؟ رابطه میان روح و جسمی به نام بدن، چه تفاوتی با رابطه میان روح و اجسام دیگر دارد؟^(۱۴) چرا فقط روح می‌تواند بدن را به حرکت وادارد و چرا نمی‌تواند اجسام دیگر را به حرکت وادارد؟ (عبدالجبار، ۱۹۶۵: ۱۱/۳۲۲). از سوی دیگر و در قرن‌های بعدی ایرادهای گسترده متکلمان به بیشتر دیدگاه‌های فلسفی به‌ویژه مباحث نفس، چراغ فلسفه اسلامی را کم‌فروغ کرد (غزالی، ۱۳۸۲: ۲۵۸-۲۴۲). اگرچه سه‌روردی، خواجه طوسی و برخی دیگر از فیلسوفان تلاش بسیاری در حل معضلات رابطه نفس غیرمادی و بدن مادی می‌کنند اما به دلیل ضعف و نقصان در برخی مبانی فلسفی و عدم سازگاری در چارچوب مفهومی منشأ و ماهیت نفس، این مسئله همچنان بی‌پاسخ می‌ماند. ملاصدرا با موشکافی در میان آراء مطروحه، از ثنویت افراطی که عامل شکست ایده‌های پیشین است فاصله گرفته و با طرح مبانی خاص حکمت متعالیه و پی‌ریزی چارچوب مفهومی دقیقی به نظریه سومی به‌عنوان نظریه رقیب نائل آمد که ضمن در بر داشتن برخی عناصر و مؤلفه‌های دیدگاه‌های پیشین، اساساً ایده‌ای

فیزیکی است. او رفتار غیریکنواخت برخی از اجسام را دلیلی عام بر وجود مطلق نفس می‌داند (همان: ۸/۶). درحالی‌که طبیعت از نظر ویژگی‌های مادی خود، همواره دارای اجزای متشابه و رفتاری یکنواخت است (همو، ۱۳۶۳: ۵۰۸-۵۰۹).

۲-۵. جسمانیت نفس

جسمانیت نفس، دومین مفهوم کلیدی در نظریه صدرای است که در تعریف نفس نیز وجود دارد. بر اساس نظر ملاصدرا ترکیب اجزا در طبیعت به دو نحو صورت می‌گیرد؛ نخست، از برابند ترکیب مواد و اجزای بنیادین، موجودات مرکب مادی ثانوی به دست می‌آید (همو، ۱۳۶۰: ۱۸۰). او این مؤلفه‌های بنیادین را عناصر بسیط و ترکیبات ثانوی را معدن می‌نامد (همان: ۴۹۸). از نظر صدرای ماده در ذات خود گرایش به تجرد دارد اما عناصر بسیط در حالت مجزا از هم، به خاطر تضاد در صورت و کیفیات اولیه از پذیرش حیات قاصرند (همان: ۱۸۲). مرحله بعد ترکیب این عناصر بسیط و شکل‌گیری معدنیات است که صدرای از آن به مزاج و مرتبه معدنی تعبیر می‌کند (همان: ۱۸۳). اما از آنجا که ترکیب اجزای عناصر معدنی، ترکیبی است که از برابند اجزا و غلبه بر جانب بر هم زنده ترکیب حاصل شده است، می‌توان اجزا را از هم بازشناخت و حتی برابند ترکیب آنها را پیش‌بینی کرد. ملاصدرا مرکباتی از سنگ‌ها مانند زرنیخ، یشم، نمک و یاقوت را از این جمله می‌داند (همان: ۱۸۲). این ترکیبات سیستمی نیستند، زیرا ویژگی‌هایی که این ترکیبات از خود بروز می‌دهند، در تمام اجزا به‌نحو متشابه وجود دارد. یعنی با افزایش یا کاهش مقدار کمی از این ترکیبات، ویژگی بدیعی محقق نمی‌شود. بنابراین می‌توان گفت از نظر ملاصدرا جهان طبیعت دارای موجبت، تعین و لذا پیش‌بینی‌پذیری است و لایه‌های آن به یکدیگر قابل تقلیل علی و هستی‌شناختی هستند.

اما او از ترکیب دیگری هم نام می‌برد که از قبل ترکیب اجزای بنیادین و سپس معدنیات

تقسیم آن به وجود سیال و متحرک و پیوستگی هستی‌شناختی این دو لایه از وجود، معتقد است بدن مادی مرتبه نازل نفس است (همو، ۱۳۶۱: ۲۳۵) و نفس ظهور مرتبه بالاتر همین بدن است و از آنجا که این دو ترکیب اتحادی دارند (همو، ۱۹۸۱: ۸/۱۲) اضافه نفس به بدن ذاتی است نه عرضی و این اضافه ذاتی، نحوه وجود و هویت نفس است. بر همین اساس ملاصدرا اساساً وارد بحث رابطه نفس و بدن و روح بخاری به‌عنوان رابط این دو نمی‌شود. زیرا نفس و بدن دو مرتبه از یک وجودند و روح بخاری مرتبه نازل وجود نفس و بدن اول اوست (همو، ۱۳۵۴: ۳۵۷).

۵. بازخوانی نظریه حدوث جسمانی نفس در

چارچوب نوخاسته‌گرایی جوهری

بازخوانی یک نظریه در قالب نظریه‌ای دیگر مستلزم این است که مفاهیم سازنده نظریه بازخوانی‌شونده متناظر با نظریه پایه باشد. از آنجا که نوخاسته‌گرایی قرائت‌های مختلفی دارد، نوخاسته‌گرایی جوهری نزدیک‌ترین قرائت آن به نظریه ملاصدرا است. بنابراین نظریه صدرای را در قالب نوخاسته‌گرایی جوهری و با توجه به تعریف واقعیت نوخاسته بازخوانی خواهیم کرد.

۱-۵. کمال بودن نفس

کمال بودن نفس اولین مفهوم در نظریه ملاصدرا و در تعریف نفس است. کمال اول از نظر صدرای اشاره به فعلیت، توان علی، منشأ اثر و کارکردی است که او برای جسم طبیعی آلی در نظر گرفته است (همو، ۱۹۸۱: ۵/۸). این یک ویژگی نو و بدیع است که در سطوح بنیادین فیزیکی موجود نیست. او برخلاف فیلسوفان پیشین، این ویژگی را نه افزوده از خارج و نه همانند متکلمان این‌همان با جسم فیزیکی می‌داند، بلکه این ویژگی از همین سیستم فیزیکی نشأت گرفته و دارای توان علی بر همین سیستم و در عین حال غیرقابل تقلیل به سطح

مراتبی به وجود، آنجایی بروز می‌کند که او نفس و بدن را دو مرتبه از یک وجود می‌داند و میان بدن و نفس نیز مراتب دیگری را مانند روح بخاری، قوای نفس و ... نیز قائل است. او با اثبات قاعدهٔ «النفس فی وحدتها کل القوا» که یکی از ابتکارات مهم او به‌شمار می‌رود، بار دیگر بر دیدگاه سلسله مراتبی و در عین حال پیوستگی سطوح وجودی نفس‌بدن تأکید می‌کند (همو، ۱۹۸۱: ۸/ ۱۴۹).

۴-۵. بدیع بودن نفس به‌مثابه امر نوحاسته

بدیع بودن نفس به‌مثابه امر نوحاسته چهارمین مفهومی است که به‌طور متناظر در نظریهٔ حدوث جسمانی نفس قابل رصد و بررسی است. البته در بخش قبلی اشاره‌ای کوتاه به این مفهوم داشتیم. بدیع بودن یک خصوصیت زمانی است به این معنا که واقعیت نوحاسته از زمان خاصی به بعد مصداق می‌یابد و پیش از آن دارای مصداقی نبوده است. این مفهوم در دستگاه فلسفی صدرای دو صورت قابل فهم و برداشت است.

نخست، مفهوم بدیع بودن نفس به‌عنوان امر نوحاسته معطوف به مفهوم حدوث در نظریهٔ حدوث جسمانی نفس باشد. به این معنی که حدوث نفس از زمانی خاصی در سیستم بدنی مصداق یافته و پیش از این تحقق نداشته است. اصطلاح حدوث در فلسفهٔ اسلامی به چندین معنا به کار می‌رود. اما آنچه در اینجا مناسب با مفهوم بدیع بودن است حدوث زمانی است. حادث زمانی در فلسفهٔ اسلامی موجودی است که مسبوق به عدم زمانی است. یعنی در بازه‌ای از زمان مصداق نداشته و از بازه‌ای دیگر تحقق یافته و دارای مصداق می‌شود. از آنجا که در نظریهٔ ملاصدرا بدن شرط تحقق و تعلق نفس به بدن است و از دیگر سوی بدن به‌عنوان امری مادی حادث است بنابراین نفس متعلق به آن نیز حادث است. زیرا طبق نظر ملاصدرا نفس تمام بدن است و از ترکیب حقیقی این دو نوع جدید محقق می‌شود

به‌دست می‌آید و سیستمی است که ویژگی‌های نوحاستهٔ آن در همهٔ اجزا وجود ندارد، بلکه بدیع و متعلق به کل سیستم است. این سیستم با مفهوم جسم طبیعی آلی بیان می‌شود. این مفهوم اساس بحث از حرکت جوهری در نظریهٔ حدوث جسمانی نفس را تشکیل می‌دهد. طبیعی بودن در مقابل سیستم‌های صناعی قرار می‌گیرد. از این منظر بدن مادی به‌عنوان یک سیستم که دارای اندام‌وارهٔ زیستی طبیعی است، در حرکت جوهری اشتدادی و سیر تکاملی خود از عناصر اولیه و سپس معدنیات، به مزاج متعادل رسیده و این مزاج متعادل سیستمی است که موجود بدیعی به نام نفس به‌نحو پیش‌بینی‌ناپذیری از آن ظهور می‌کند. این ویژگی جدید شامل کل سیستم است و اجزا به‌تنهایی فاقد آن هستند.

۵-۳. مشکک بودن مراتب نفس

مشکک بودن مراتب نفس سومین مفهوم در نظریهٔ صدرای است که از لوازم دیدگاه سلسله مراتبی او به هستی است. از منظر سلسله مراتبی، تمام مراتب وجود به‌صورت یک واحد یکپارچه و به هم پیوسته‌اند و در عین حال بر اساس تشخیص وجودی هر مرتبه، از هم متمایز می‌شوند. این مسئله در حرکت جوهری طبیعت نیز جاری است. طبق نظر ملاصدرا در حرکت جوهری لایه‌های بنیادین و بسیط موجود طبیعی در حرکت خود به‌نحو لیس - لیس لایه‌ها و سطوح بالایی موجود را به ظهور می‌رسانند. این موجود، یک موجود یکپارچه و به هم پیوسته است که در عین پیوستگی از هر حد آن ماهیتی اخذ می‌شود. در مراتب بالاتر این حرکت سطح آگاهی و مجرد محض قرار دارد. همهٔ این سطوح به یکدیگر مبتنی بوده و در عین حال سطح‌اعلی که همان نفس است غیرقابل تقلیل به سطوح پایین است. از این جهت تمامی مراتب وجودی شیء به‌نحو ابتناء به یکدیگر وابسته‌اند. اما ابتکار مهم ملاصدرا و نقش اساسی دیدگاه سلسله

نفس و تناسخ می‌بندد و مسئله اذهان دیگر و همین طور بقای نفس را چهره‌ای دیگر می‌بخشد. پس بدیع بودن نفس در نظریه صدرای به این معنا است که در مرحله خاصی از فرایند تدریجی حرکت جوهری و تکامل سیستم اندام‌واره بدن و از زمان خاصی به بعد، نفس به صورت بدیع و به طور بی سابقه و منحصر به فردی از بدن مادی ظهور می‌کند.

۵-۵. رابطه ذاتی نفس و بدن

رابطه ذاتی نفس و بدن پنجمین مفهومی است که در نظریه ملاصدرا بازخوانی می‌شود و با رابطه وابستگی به سطح پایه در نظریه نوحاسته‌گرایی متناظر است. این مفهوم یکی از لوازمات نظریه حرکت جوهری است. ملاصدرا معتقد است ظهور مراتب عالی وجود در قوس صعود از دریاچه طبیعت می‌گذرد. ظهور این لایه‌های هستی وابسته به حرکت جوهری و بروز استعدادها با القوه ماده و فعلیت آنها است. زیرا بنا بر اصالت وجود و تشکیک آن، پس از قوس نزول که مراتب وجود به صورت اعطای وجود تا مرتبه مادی به مرحله ظهور رسید، در مرتبه مادی، ظهور مراتب وجودی در قوس صعود به صورت حرکت استکمالی است زیرا طبیعت نمی‌تواند فاعل ایجاد باشد، بلکه صرفاً معطی‌الحركة است و در همین حرکت لایه‌های برتر وجود به ظهور می‌رسند. به عبارت دیگر بستر ظهور مراتب عالی وجود، طبیعت است. از این رو، این سطوح عالی وابسته و مبتنی بر سطوح پایین هستند. بر این اساس بستر ظهور نفس بدن است و نفس در حدوث و ظهور خود وابسته و مبتنی به بدن است. همه قوای ادراکی و تحریکی نفس نیز در افعال خود وابسته و مبتنی به بدن هستند (همان: ۸۱-۸۰).

۵-۶. پیش‌بینی ناپذیری نفس

پیش‌بینی ناپذیری نفس ششمین مفهوم متناظر است. پیش‌بینی ناپذیری یک مفهوم معرفت‌شناختی و مربوط به ضعف شناخت ما از چگونگی ظهور

(همان: ۸/ ۱۲). بنابراین بدیع بودن به نحو التزامی در چارچوب نظریه صدرایی قابل بازخوانی است. اما برداشت دوم که به دیدگاه ویلیام هاسکر نزدیکی بیشتری دارد، این است که بدیع بودن صرفاً به معنای مصداق یافتن در زمان خاصی نیست. بلکه بدیع بودن به این معنی است که امر نوحاسته اساساً خود واقعییتی جدید افزون بر واقعییتی است که از آن ظهور یافته و بنابراین مصداق یافتن آن در یک بازه زمانی لازمه چنین فرایندی است. زیرا از آنجا که این فرایند در طبیعت روی می‌دهد و بنابراین واقعیت جدید در زمان محقق می‌شود. این واقعیت، فردی جدید است که تجربه‌گر بدن خاص می‌باشد و به این صورت از افراد و سابجکت‌های دیگر متمایز می‌شود. به عبارت دیگر، این موجود به عنوان تجربه‌گر آگاهی، اراده آزاد و موجودیتی یکپارچه، موجودی منحصر به فرد، مشخص و متمایز از سابجکت‌های دیگر است. از این رو می‌توان گفت تمام تشخیص این موجود مرکب از بدن و نفس به همین نفس است. اهمیت این موضوع آنگاه که بحث از بقای نفس، تناسخ و اذهان دیگر به میان می‌آید آشکار می‌شود.

در دیدگاه صدرایی این مفهوم با اصل اصالت وجود، تشخیص وجود و حیثیت تعلق ذاتی نفس به بدن در ارتباط است. از نظر ملاصدرا و بر اساس اصالت وجود، موجود شدن یعنی همان متمایز شدن. بنابراین هر موجودی از جهت موجودیتش و در مرتبه وجودی خود، مشخص و متفرد است. با تکیه بر اصل اصالت وجود، نظریه حدوث جسمانی نفس تأکید می‌کند که هر بدنی منحصرأ متعلق به نفس خاص خود است. بر اساس این نظریه، هویت نفس چیزی جز تعلق به بدن نیست و این تعلق ذاتی و حاکی از نحوه وجود اوست. براینکه این سخن این است که حدوث و ظهور هر نفس به طور خاص، بدیع، بی سابقه و منحصر به فرد است به گونه‌ای که فرض تکرار و تثنی ندارد. این موضوع راه را بر هر گونه پذیرش قدم

نخواهد آمد. چنانکه پیش‌تر گفتیم این رویکرد نوحاسته‌گرایی معرفت‌شناختی نام دارد. در مقابل رویکرد وجودشناختی نشان می‌دهد که نفس اصولاً به‌لحاظ وجودشناختی غیرقابل تقلیل به سطح طبیعت فیزیکی است و همین تقلیل‌ناپذیری موجبیت طبیعت در سطوح بالا را زیر سؤال می‌برد. زیرا هیچ ساز و کار فیزیکی نمی‌تواند چنین رفتارهای متفاوت، غیریکنواخت و غیرمنتظره‌ای از خود نشان دهد.

۷-۵. تقلیل‌ناپذیری نفس

تقلیل‌ناپذیری نفس هفتمین مفهوم متناظر است که البته در لابه‌لای مباحث گذشته بررسی شد. نظریه حدود جسمانی نفس علیرغم اینکه یک نظریه وحدت‌انگارانه است و ترکیب بدن و نفس را حقیقی می‌داند، با این وجود واقعیت نوحاسته نفس و ویژگی‌های آن را غیرقابل تقلیل به بدن فیزیکی می‌داند. زیرا نفس لایه‌ای بدیع از هستی است که به ظهور رسیده و ویژگی‌های آن علیرغم ابتنا بر سطح فیزیکی فاقد هر گونه خصوصیت امور مادی است. این تقلیل‌ناپذیری، تقلیل‌ناپذیری هستی‌شناختی است زیرا ثنویت و استقلال نفس در مسئله بقا محفوظ می‌ماند.

۶. تعریف نفس بر اساس نوحاسته‌گرایی

اکنون، بر اساس بازخوانی چارچوب مفهومی نظریه حدود جسمانی نفس، می‌توان تعریف جدیدی از نفس ارائه داد:

واقعیت نفس (E)، متعلق به مرتبه وجودی مجرد (H)، نسبت به ویژگی‌های عناصر بسیط تا مزاج (B_1 تا B_n) متعلق به مرتبه جسم طبیعی آلی (L)، نوحاسته نوظهور و نوپدید است، اگر و تنها اگر، سیستمی (مزاج متعادل قابل)، بدیع (حادث)، دارای توانایی‌های علی بدیع (مبدأ آثار غیریکنواخت)، پیش‌بینی‌ناپذیر، تقلیل‌ناپذیر (جوهری مستقل از بدن) و در عین حال

واقعیت نوحاسته نفس است. این مفهوم از یک سو همپوند با مفهوم موجبیت و تعیین‌گرایی و از سوی دیگر در ارتباط با مفهوم تقلیل‌ناپذیری است. در واقع این مفهوم در فیزیکالیسم و در طرح ایده وحدت فیزیکی هستی وارد مباحث فلسفی شده است. فیزیکالیسم و نوحاسته‌گرایی در تلقی لایه‌ای از هستی اشتراک دارند اما وجه افتراق آنها در امکان تقلیل یا عدم تقلیل سطوح بالا بر سطوح پایین و در نهایت سطح بنیادین فیزیکی است. اگر تقلیل را که مفهومی هستی‌شناختی است بپذیریم لاجرم پذیرفته‌ایم که هستی به‌لحاظ معرفتی متعین و با ابزار معرفتی ما پیش‌بینی‌پذیر است اما اگر تقلیل سطح وجودی را انکار کنیم آنگاه دست‌کم برخی از سطوح هستی پیش‌بینی‌ناپذیر خواهد بود. نوحاسته‌گرایان معتقدند ذهن و ویژگی‌های ذهنی با کامل‌ترین دانش ما از سطح پایه قابل محاسبه و پیش‌بینی نیست. علت این امر این است که واقعیت نوحاسته علی‌الاصول سطح بدیع و جدیدی از واقعیت را محقق می‌کند که ویژگی‌هایی مخصوص به خود دارد و با ویژگی‌های سطوح فیزیکی قابل انطباق، این همان و حتی قابل تقلیل هم نیست.

از این سخن می‌توان دریافت که پیش‌بینی‌ناپذیری مفهومی است که در فیزیک و علوم تجربی نوین که دیدگاه پوزیتویستی دارند قابل طرح است. از این رو این مفهوم در نظریه صدرا که نظریه‌ای تمام‌متافیزیکی است صورت دیگری می‌یابد. حکمت متعالیه با نظریه حرکت جوهری نشان می‌دهد عالم طبیعت و ماده یک‌سره قوه شدن است و از این رو همواره حالت منتظره دارد. این حالت منتظره به دو صورت در نظریه صدرا قابل بررسی است: یکم شگفتی‌آور است که چگونه طبیعت بی‌جان بر پایه حرکت جوهری می‌تواند پدیده‌هایی کاملاً متفاوت از خود را محقق کند و بنابراین عدم شناخت آن صرفاً بر اساس وضعیت شناختی و نقص علم حصولی ما است. بنابراین حقیقت نفس به‌هیچ روی با علم حصولی به‌دست

بحث و نتیجه گیری

بازخوانی نظریه حدوث جسمانی نفس از منظر ملاصدرا در چارچوب مفهومی نوحاسته‌گرایی فرصت طرح این نظریه را در فضای فلسفه ذهن معاصر که بیشتر متمایل به فیزیکیسم است می‌گشاید. بنا بر نظریه حدوث جسمانی وقتی آگاهی در فرایند حرکت جوهری در سیستم بیولوژیکی بدن رخ می‌دهد، نه تنها ویژگی‌ها و توان علی جدید، بلکه فردی جدید با تجربه آگاهی به وجود می‌آید و با آن سیستم بیولوژیکی، بدن این فرد آگاه می‌شود. بنا بر نظریه صدرا، حدوث نفس وابسته و مبتنی بر ارگانیکسم مادی برآمده از آن است، با این حال نفس، متشکل از هیچ مؤلفه فیزیکی نیست و از این رو این همانی ذهن‌بدن، تقلیل‌گرایی و شبه‌پدیدارگرایی باطل است. در واقع نفس یک ذات غیرفیزیکی نوحاسته است. یک واقعیت نوحاسته که با کلیتی یکپارچه و تقسیم‌ناپذیر تجربه‌گر انواع مختلفی از حالات و رویدادهاست. این نظریه در عین وحدت‌انگاری، با دیدگاه سلسله مراتبی به هستی، مانع تقلیل هستی‌شناختی نفس به سطح فیزیکی می‌شود. در این نظریه تعلق نفس به بدن تعلقی ذاتی و حاکی از هویت وجودی نفس است. بر این اساس علیت ذهن به بدن نیز مانند مسئله ربط حادث به قدیم چهره‌ای دیگر می‌یابد. از آنجا که بدن رقیقه و مرتبه نازل حقیقت نفس است، تمامی رفتارهای بدن شئونات و تجلیات نفس است.

پی‌نوشت‌ها

۱. در ادوار بعدی به‌ویژه قرن بیستم و با غلبه شدید فیزیکیسم نقدهای سنگینی بر آفرینش‌گرایی و دوگانه‌انگاری منبعث از آن وارد شد و جای خود را به نظریات تقلیلی داد. مهم‌ترین این اشکالات مسئله رابطه نفس-بدن بود که دوگانه‌انگاری دکارتی در برابر آن ساکت ماند. پیروان دکارت نیز در طرح نظریاتی همچون نظریه توازی مالبران، دیدگاه اتحاد جوهری اسپینوزا و هماهنگی پیش‌بنیاد لایب‌نیتس موفق نبودند

حدوثاً وابسته به بدن و ویژگی‌های جسم طبعی آلی از (B_1 تا B_n) باشد.

علیت ذهن‌بدن به‌عنوان مسئله‌ای مهم که متفرع بر رابطه این دوست در نظریه صدرایی چهره‌ای متفاوت دارد. به باور ملاصدرا بدن مرتبه نازل نفس است (همو، ۱۳۶۳: ۲۱۸) و نفس در عین بساطت جامع همه قوای ادراکی و تحریکی است و از این رو رابطه نفس-بدن رابطه‌ای لزومی و اتحادی است (همو، ۱۹۸۱: ۸/۳۷۳). از نظر او نفس به صفات و ویژگی‌های معین که متعلق به بدن است، متصف می‌شود و از سوی دیگر هر چیزی که متصف به صفات معین شیء دیگر شود، عین شیء دوم است و بنابراین نفس عین بدن است (همان: ۵/۲۸۶؛ ۴/۹۹). بر اساس نظر ملاصدرا تغایر میان نفس و بدن اعتباری است و برخلاف دوگانه‌انگاران، ناظر به جهان خارج نیست. در واقع نفس و بدن یک موجود واحد با دو حیثیتند و از آنجا که در نظریه حدوث جسمانی، نفس از ابتدا مجرد نیست این وحدت روشن‌تر درک می‌شود و نیازی به رابطه میان این دو نیست، دست به توجیحات دوگانه‌انگارانه زد. با اثبات اتحاد و عینیت نفس و بدن، می‌توان گفت مسئله علیت ذهن بر بدن به‌صورت علیت امر غیرمادی بر امر مادی در این نظریه جایگاهی ندارد بلکه از نظر ملاصدرا از آنجا که نفس با افاضه قوا و آلات به بدن و تدبیر آن، بدن را در مسیر تکامل قرار می‌دهد، هر کیفیت نفسانی که در نفس شکل می‌گیرد اثر آن به بدن منتقل می‌شود و از سوی دیگر هر حالت جسمانی که در بدن رخ می‌دهد اثری در نفس می‌گذارد و بنابراین رابطه سبب و مسبب میان آن دو وجود دارد (همو، ۱۳۵۴: ۴۷۳). او این رابطه را تحت نظریه حقیقت و رقیقت مطرح می‌کند. بر این اساس از آنجا که بدن مرتبه نازل نفس و رقیقه حقیقت نفس است، هر کمالی در بدن شأنی از شئونات نفس و تجلی حقیقت نفس در مرتبه بدن است.

و بدن قائلند همگی دوگانه‌انگار محسوب می‌شوند. سایر متکلمانی که به تجرد نفس معتقدند در همان دیدگاه دوگانه‌انگاری جوهری قابل بررسی هستند.

۹. این موضع را می‌توان در مقایسه با جریان فکر فلسفی غرب در شکست ایده آفرینش‌محور دکارت و پیروان او و همین‌طور شکست ایده‌های تقلیل‌گرایانه مادی‌محور رصد کرد. با این تفاوت مهم که در منظومه اندیشه اسلامی سنتی و معاصر هرگز تمایلی به ماشین‌گرایی به مفهوم امروزی وجود نداشته است.

۱۰. ... و بالجمله کل ما یكون مبدأ لصدور أفعال لیست علی وتیره واحدة عادمة للإرادة، فإنا نسیمه نفساً. و هذه اللفظة اسم لهذا الشيء، لا من حیث جوهره، و لكن من جهة إضافة ما له، أي من جهة ما هو مبدأ لهذه الأفعال...

۱۱. شیخ اشراق نیز درباره رابطه نفس و بدن نیز با مشائیان همداستان است. از نظر او روح حیوانی بخاری لطیف و شفاف است که از جهت اعتدال شبیه اجرام آسمانی است و از این رو پذیرای صورت‌های مثالی و اشباح خیالی است. این روح لطیف نور نفس را پذیرفته و برای بدن حفظ می‌کند (سهروردی، ۱۳۷۵: ۲/۲۰۷-۲۰۶).

۱۲. نظریه روح بخاری و اعتقاد به چیزی به نام غده صنوبری به‌نوبه خود در مسئله ارتباط نفس و بدن مشکلات را زیاد و مسئله را پیچیده‌تر کرده است. دکارت خود تصریح دارد که روح بخاری امر مادی است و می‌گوید آنچه من ارواح می‌نامم چیزی نیست جز اجسام مادی و صفت خاص آنها این است که در نهایت لطافت قرار دارند و حرکت آنها مانند حرکت اجزای شعله آتش بسیار سریع است (دکارت، ۱۳۷۶: ۳۲۰). حال که روح بخاری امر جسمانی است چگونه در کنار مجرد قرار گرفته؟ نحوه ارتباط روح بخاری با نفس مجرد چگونه است؟

۱۳. برای بحث تفصیلی می‌توان به آثار دکارت به‌ویژه دو اثر اعتراضات و پاسخ‌ها (۱۳۸۶) و تأملات در فلسفه اولی (۱۳۶۹) اشاره و مراجعه کرد.

۱۴. او در بخشی از نظرات خود می‌گوید: نمی‌توان با مقایسه نحوه تدبیر روح با نحوه تدبیر خداوند نتیجه گرفت همان‌گونه که خداوند به‌عنوان یک امر مجرد قادر به تحریک است، روح نیز چنین است، زیرا خداوند، برخلاف ما، حی و قادر بالذات است و می‌تواند به خلق

و از سوی فیلسوفان بعدی مورد نقد واقع شدند.

۲. جیگون کیم در مقاله خود نام افراد دیگری را نیز در جمع نوحاسته‌گرایان اولیه آورده است (Kim, 1999).

۳. همه این مفاهیم به‌صورت مبسوط در مقاله‌ای که برگرفته از رساله نگارنده است، توضیح داده شده است. برای بحث تفصیلی رجوع کنید به: جامه‌بزرگی و سعیدی‌مهر (در نوبت انتشار) و خوشنویس (۱۳۸۸).

۴. یکپارچگی تجربه آگاهی و اراده آزاد از مهم‌ترین دلایل هسکر برای اثبات تقلیل‌ناپذیری ویژگی نوحاسته است (Hasker, 1982; Idem, 2003).

۵. او در کتاب خود صورت‌های مختلف دوگانه‌انگاری را نام برده و نقدهایی به آن وارد کرده و سپس نظریه خود را بیان نموده است (Hasker, 1999: Chapter 6-7).

۶. البته ریچارد سوئین‌برن در کتاب تکامل نفس، دفاعی جانانه از دوگانه‌انگاری آفرینشی می‌کند و با این وجود تکامل را نیز رد نمی‌کند. با این حال به بحث از تضاد میان تکامل و آفرینش ورودی نمی‌کند. از سوی دیگر آوین پلانتینگا به‌شدت بر تکامل بیولوژیکی می‌تازد و هر گونه پذیرش تکامل را در تضاد با آفرینش الهی قلمداد می‌کند (Swinburne, 1998; Plantinga, 2011).

۷. لازم به ذکر است اگر چه ایده نوحاسته‌گرایی نسبتاً نوپدید است اما تمایل خاصی به «انتقال‌باوری» (Traducianism) دارد. انتقال‌باوری ایده‌ای است که مطابق با آن نفس هر فرد به‌عنوان نتیجه روند طبیعی تولید مثل، به‌نحوی از پدر و مادر مشتق شده است. این ایده آشکارا با آفرینش‌گرایی که نفس را موجودی حادث که آفرینش آن را در چارچوب «خلق از عدم» می‌فهمد در تضاد است. آگوستین از مدافعان ایده انتقال‌باوری بوده است. به نظر او فهم چگونگی انتقال گناه نخستین در فرزندان آدم و حوا جز با این ایده قابل فهم نیست (بیورک، ۱۳۹۳).

۸. انتخاب این مفهوم برای نظریات مطرح‌شده از سوی فیلسوفان و متکلمان اسلامی از آن رو است که جریان‌های فکری در حوزه اسلامی ضمن اینکه هیچ یک قدم نفس را نپذیرفته‌اند، همه بر ماهیت نفس به‌عنوان مخلوق خداوند تأکید دارند. از این رو نقطه اشتراک این جریان‌ها آفرینش‌گرایی است. از سوی دیگر تمامی این دیدگاه‌ها بنا بر تمایزی که میان نفس

لاهوری، محمد اقبال (۱۳۸۸). بازسازی اندیشه دینی اسلام. ترجمه محمد بقایی (ماکان). تهران: فردوس. ملاصدرا، محمد ابن ابراهیم (۱۳۵۴). المبدأ و المعاد. تهران: انجمن حکمت و فلسفه ایران. _____ (۱۳۶۰). الشواهد الربوبیه. مشهد: مرکز نشر دانشگاهی.

_____ (۱۳۶۱). العرشیه. تصحیح غلامحسین آهنی. تهران: مولی. _____ (۱۳۶۳). مفاتیح الغیب. تهران: مؤسسه تحقیقات فرهنگی. _____ (۱۹۸۱م). الحکمة المتعالیه فی الأسفار العقلیه الأربعة. بیروت: دارالحیاء التراث العربی.

Beorlegui, Carlos (2009). "Emergentism". *PENSAMIENTO*, vol. 65, nom. 246, pp.881-914.
Chalmers, D. J. (1996). *Conscious Mind, in Search of a Fundamental Theory*. Oxford: Oxford University Press.
Kim, Jaegwon (1999). *Make sense Emergence*. Kluwer Academic Publishers. Printed in the Netherlands.
Hasker, William (1982). "Emergentism". *Religious Studies*. Vol. 18, No. 4. pp. 473-488. Cambridge University Press.
_____. (1999). *The Emergent Self*. Ithaca: Cornell University Press.
_____. (2003). "How Not to Be a Reductivist" from book: *Mind: Its Place in the World: Non-reductionist approaches to the Ontology of Consciousness*. Ed. Alexander Batthyany, Dimitri Constant and Avshalom Elitzur PCID 2.3.5.
_____. (2015). *why Emergence?* sent to author's email, october 2015.
McLaughlin, Brian P. (1992). "The Rise and Fall of British Emergentism". in *Emergence or Reduction?* edited by Flor Beckerman and J. Kim. Berlin: Walter DeGruyter & Co.
Nida-Rümelin, Martine (2006). "Dualist Emergentism". in *Contemporary Debates in Philosophy of Mind*. edited by Brian McLaughlin and Jonathan Cohen. Blackwell.
Plantinga, Alvin (2011). *Science, Religion, and Naturalism*. Oxford: Oxford University Press.
Stoljar, Daniel (2015). "Physicalism". *Stanford Encyclopedia of Philosophy*; <http://plato.stanford.edu/entries/physicalism>.
Swinburne, Richard (1998). *The Evolution of the Soul*. Revised edition, Oxford: Clarendon Press.

اجسام و افعال بپردازد بدون اینکه برای این کار نیازمند عمل مباشرتی باشد (عبدالجبار، ۱۹۶۵: ۱۱/۳۲۲).
۱۵. اقبال لاهوری اولین متفکر اسلامی است که نظریه حدوث جسمانی نفس را در قالب نظریه نوحاسته‌گرایی عرضه کرده است (لاهوری، ۱۳۸۸).

منابع

ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۴۰۴ق). الشفاء. تصحیح سعید زاید. قم: کتابخانه آیت الله مرعشی. بیورک، راسل. سی. (۱۳۹۳). «هوش مصنوعی و روح». ترجمه میترا سرحدی. اطلاعات حکمت و معرفت. شماره ۷. آبان.
دکارت، رنه (۱۳۶۹). تأملات در فلسفه اولی. ترجمه احمد احمدی. تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
_____ (۱۳۷۶). فلسفه دکارت. ترجمه و تألیف منوچهر صانعی دره‌بیدی. تهران: الهدی.
_____ (۱۳۸۶). اعتراضات و پاسخها. ترجمه علی موسائی. تهران: علمی و فرهنگی.
جامه‌بزرگی، محمدجعفر؛ سعیدی‌مهر، محمد (در نوبت انتشار). «خلقت‌گرایی، فیزیکالسم و نوحاسته‌گرایی و مسئله ذهن و بدن». مجله شناخت. دانشگاه شهید بهشتی.
خوشنویس، یاسر (۱۳۸۸). «تحلیل نظریه نوحاسته‌گرایی وجودشناختی و کاربرد آن در مسئله ذهن و بدن»؛ پایان‌نامه کارشناسی ارشد، دانشگاه صنعتی شریف.
رازی، فخرالدین محمد بن عمر (۱۴۱۱). المباحث المشرقیه فی علم الالهیات والطبیعیات. قم: بیدار.
سهروردی، شهاب‌الدین (۱۳۷۵). مجموعه مصنفات شیخ اشراق. تصحیح هانری کرین. تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
عبدالجبار (۱۹۶۵م). المغنی. قاهره: المؤسسة العامة المصرية للتالیف و الانباء و النشر.
علی‌زاده، بهرام (۱۳۹۰). «مسئله نفس‌بدن؛ یگانگانگاری صدرایی و نوحاسته‌گرایی». ذهن. شماره ۴۵.
ایجی، عضدالدین (۱۳۷۰). المواقف، ج ۷ و ۸. به‌همراه شرح سید شریف جرجانی. قم: شریف رضی.
غزالی، محمد (۱۳۸۲). تهافت الفلاسفه. تهران: شمس تبریزی.