



Explaining the Ontological Differences between Islamic Transcendent Philosophy and Emergentism on the Soul-Body Problem

ARTICLE INFO

Article Type

Original Research

Authors

Toossi Saeidi M.*

Philosophy of Science Department,
Sharif University of Technology,
Tehran, Iran

Hoseini SH

Philosophy of Science Department,
Sharif University of Technology,
Tehran, Iran

How to cite this article

Toossi Saeidi M, Hoseini SH. Explaining the Ontological Differences between Islamic Transcendent Philosophy and Emergentism on the Soul-Body Problem. *Philosophical Thought*. 2021;1(4):265-285.

ABSTRACT

Emergentism bears similarities to the Islamic Transcendent Philosophy about the relationship between the soul and the body. At the same time, despite these similarities, there seem to be fundamental differences in the ontological picture of these two. The main issue of this paper is to identify these differences. The result of this effort can be summarized as saying that the ontological foundations of Emergentism are consistent with scientific findings, while this is not the case with Transcendent Philosophy, and that there are fundamental differences between the ontological picture of Transcendent Philosophy and Emergentism in relation to the soul and the body relation; Differences rooted in the contradiction between the classical or Aristotelian image of the world and the new scientific image of the that.

Keywords Emergentism; Islamic Transcendent Philosophy; Soul-Body Problem; Matter-Form Dualism; Causation

CITATION LINKS

[Alexander S; 1920] Space [Beckermann A; 1992] Reductive and Nonreductive Physicalism [Blitz D; 2013] Emergent evolution: qualitative novelty and the levels of reality [Broad CD; 1925] The mind and its place in nature [Bunge M; 1977] Emergence and the mind [Clayton P; 2006] Mind and emergence: from quantum to consciousness [Clayton Ph, Davies P; 2006] The Re-Emergence of Emergence: The Emergentist Hypothesis from Science to Religion [Dilley FB; 2000] Review of the emergent self, by William Hasker [Hasker W; 2001a] Persons as Emergent Substances [Hasker W; 2001b] The emergent self [Hosseini SH, Toossi Saeidi M; 2020] Critical Examination of Meaning and the Possibility of Paradigm Shift by Accepting Emergentism [Humphreys P; 1997] How properties emerge [Ibrahimi Dinani GH; 2010a] General Philosophical Principles in Islamic Philosophy [Ibrahimi Dinani GH; 2010b] General Philosophical Principles in Islamic Philosophy [Jamebozorgi MJ, et al; 2018] A commentary on the theory of corporeal origination of soul according to Emergentism [Lewes GH; 1879] Problems of life and mind [Lowe EJ; 2010] Personal agency: the metaphysics of mind and action [Macdonald C, Graham MCD, editors; 2010] Emergence in mind [McLaughlin B; 1992] The rise and fall of British Emergentism [Mill JS; 2011] A system of logic, ratiocinative and inductive: being a connected view of the principles of evidence, and the methods of scientific investigation [O'Connor T, Hong YW; 2005] The metaphysics of emergence [Obudiyat AR; 2009a] An Introduction to Mulla Sadra's Theosophical System [Obudiyat AR; 2009b] An Introduction to Mulla Sadra's Theosophical System [Obudiyat AR; 2014] Precis of transcendent wisdom (From An Introduction to Mulla Sadra's Theosophical System) [Polkinghorne J; 2009] Quantum Theory: A Very Short Introduction [Popper KR, Eccles JC; 1985] The self and its brain [Rezaei M, Obudiyat AR; 2009] How to combine matter and form from the point of view of Sadr al-Muta'allehin [Shirazi HM; 2013] The transcendent philosophy of the four journeys of the intellect [Sperry RW; 1991] In defense of mentalism and emergent interaction [Stephan A; 1992] Emergence - a systematic view on its historical facets [Sulaymani F; 2007] Matter as seen in physics and philosophy [Tabatabai MH; 2008] The final of wisdom (Nihayat Al-Hikmah) [Tabatabai MH; 2010] The elements of Islamic metaphysics (Badayat Al-Hikmah) [Toner P; 2008] Emergent substance [Toossi Saeidi M; 2020] Critical Analysis of Emergentism with Respect to the Problem of Dualism [Toossi Saeidi M, Hosseini SH; 2020] Explaining the incompatibility of emergentism with physicalism by an emphasis on the ontological perspective; and propose a new emergentist view

*Correspondence

Address: Dept. of Philosophy, Tarbiat Modares University, Gisha Bridge, Tehran, Iran. Postal code: 1411713116.

Phone: +98 (21) 82884651

Fax: +98 (21) 82884651

hojatima@modares.ac.ir

Article History

Received: August 18, 2020

Accepted: November 24, 2020

ePublished: February 8, 2022

نوع مقاله: پژوهشی اصیل

تبیین تفاوت‌های هستی‌شناختی میان دیدگاه حکمت متعالیه و نخواست‌گرایی در باب رابطه نفس و بدن

مسعود طوسی سعیدی*

گروه فلسفه علم، دانشگاه صنعتی شریف، تهران، ایران

سیدحسین حسینی

گروه فلسفه علم، دانشگاه صنعتی شریف، تهران، ایران

چکیده

دیدگاه نخواست‌گرایی شباهت‌هایی با دیدگاه حکمت متعالیه در باب رابطه نفس و بدن دارد. در عین حال و علی‌رغم این شباهت‌ها، به نظر می‌رسد تفاوت‌هایی اساسی در تصویر هستی‌شناسانه حکمت متعالیه و نخواست‌گرایی در این باره در کار باشد. مسأله اصلی مدنظر این مقاله، تشخیص این تفاوت‌هاست. نتیجه این تلاش را به طور خلاصه می‌توان چنین بیان داشت که مبانی هستی‌شناختی نخواست‌گرایی، سازگار با یافته‌های علمی است در حالی که این امر درباره حکمت متعالیه صدق نمی‌کند و این مهم، تفاوت‌هایی اساسی را میان تصویر هستی‌شناختی حکمت متعالیه و نخواست‌گرایی در باب رابطه نفس و بدن رقم می‌زند؛ تفاوت‌هایی که ریشه در مغایرت تصویر کلاسیک یا ارسطویی با تصویر جدید علمی از جهان دارند.

کلیدواژگان: نخواست‌گرایی، حکمت متعالیه، رابطه نفس و بدن، دوگانه ماده-صورت، علیت

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۰۹/۱۹

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۱۰/۰۶

تاریخ انتشار: ۱۴۰۰/۱۱/۰۷

*نویسنده مسئول: masoud.toossi@staff.sharif.edu

آدرس مکاتبه: تهران، خیابان آزادی، دانشگاه صنعتی شریف، گروه فلسفه علم

تلفن: ۰۲۱۶۶۱۶۴۱۷۶؛ فکس: ۰۲۱۶۶۱۶۴۱۷۶

مقدمه

ملاصدرا نفس انسان را مستقل و بی‌نیاز از ماده ندانسته بلکه آن را جسمانیة‌الحدوث می‌داند. این دیدگاه وی، با دیدگاه نخواست‌گرایان شباهتی اولیه دارد. هم‌چنان که نخواست‌گرایان، با نفی دوگانه‌انگاری میان ذهن و بدن، ذهن را مرتبه جدیدی می‌دانند که با افزایش سطح پیچیدگی بدن مادی انسان محقق می‌شود، ملاصدرا نیز با طرح دیدگاه جسمانیة‌الحدوث‌بودن نفس، دوگانه‌انگاری میان نفس و بدن را نفی کرده و نفس را در ذات‌اش، وابسته به بدن می‌داند. شباهت‌های عام میان تصویر هستی‌شناسانه ملاصدرا از جسمانیة‌الحدوث‌بودن نفس و دیدگاه نخواست‌گرایان، به شرح زیر است [Jamebozorgi et al., 2018: 18-22]:

۱. سلسله‌مراتبی‌بودن طبیعت و اختصاص مراتبی از این سلسله به نفس/ذهن
۲. دارابودن قدرت علی غیرقابل تقلیل (منشاء آثار غیریک‌نواخت‌بودن) نفس
۳. بدیع‌بودن نفس به این معنا که در ضمن فعل و انفعالاتی حادث می‌شود
۴. وابستگی ذاتی نفس به بدن و جسمانی‌بودن نفس در حدوث

علی‌رغم وجود این شباهت‌های اولیه، به نظر می‌رسد که تفاوت‌هایی اساسی در تصویر هستی‌شناسانه حکمت متعالیه و نخواست‌گرایی در باب رابطه نفس و بدن وجود دارد. مسأله اصلی مدنظر این مقاله، تشخیص این تفاوت‌هاست.

در این راستا، لازم است تبیینی از مبانی هستی‌شناختی دیدگاه نخواست‌گرایی درباره رابطه ذهن و بدن ارائه شود. این مبانی را ضمن رجوع به خاستگاه تاریخی این دیدگاه فلسفی و نیز مقایسه آن با دیدگاه‌های رقیبش، تبیین می‌نماییم. پس از آن و پیرو ارائه تقریری از نظریه «جسمانیة‌الحدوث و روحانیة‌البقاء» بودن نفس در حکمت متعالیه از منظر مبانی هستی‌شناختی آن، تبیینی از تفاوت‌های هستی‌شناختی میان حکمت متعالیه و نخواست‌گرایی در باب رابطه نفس و بدن ارائه می‌دهیم.

تبیین مبادی و مبانی هستی‌شناختی دیدگاه نخواست‌گرایی درباره رابطه ذهن و بدن

نخواست‌گرایان سعی نموده‌اند میان دوگانه‌انگاری (Dualism) و تقلیل‌گرایی، موضع سومی اتخاذ نمایند که نقاط قوت طرفین را دارا و از نقاط ضعف آن‌ها مبرا باشد. این رهیافت نخواست‌گرایان، به تدریج با گذر زمان، با توجه به اینکه تقلیل‌گرایی، در قالب فیزیکیالیسم خود را بازسازی نمود و با بهره‌مندی از پیشرفت‌های شگرف علمی در قرن بیستم در توضیح رویدادهای طبیعت بر دوگانه‌انگاری تفوق یافت، سبب شد تا نخواست‌گرایی در انتهای قرن مذکور، خود را به‌مثابه تنها اردوگاه رقیب فیزیکیالیسم باز شناسد.

مبادی اندیشه هستی‌شناختی نخواست‌گرایی از منظر سیر تاریخی نخواست‌گرایی

از این منظر مسیر تاریخی طی شده توسط نخواست‌گرایان را می‌توان به پنج مرحله تقسیم نمود:

مرحله نخست؛ جوانه‌زدن زمینه‌های فکری

مرحله نخست فراهم‌آمدن زمینه‌های نظری و تولد نخواست‌گرایی نسل اول است که با عرضه افکار جان استوارت میل، الکساندر پین و جورج هنری لویس محقق می‌گردد. در اندیشه آن‌ها، در راستای تحلیل آنچه ترکیب *علل* (Composition of Causes) نامیده می‌شد، تفکیکی میان قوانین و نتایج نخواست‌ (Emergent) و منتهجه (Resultant) پیشنهاد گردید [Stephan, 1992: 28].

میل در ۱۸۴۳ در کتاب *سیستم منطق* (A System of Logic)، بر مبنای تمایزی که میان حالات مکانیکی و شیمیایی قائل شد، سعی کرد نشان دهد که چگونه برهم‌کنش علل در حالت مکانیکی متفاوت از حالت شیمیایی است. وی تبیین نمود که در حالت مکانیکی، نتیجه نهایی برهم‌کنش علل، برابر با حاصل جمع نتیجه تک‌تک آن‌ها است اما در حالت شیمیایی، چنین وضعی برقرار نیست [Mill, 2011: 430-436]. میل در آثار خود بدون آنکه از واژه نخواستگی استفاده کند به عرضه دیدگاهش پرداخته است اما همین تمایز میان قوانین توسط میل است که در آثار فیلسوفان بعدی، با واژه *نخواستن* تشریح شده است.

حدود ربع قرن بعد؛ یعنی در سال ۱۸۷۳، جرج هنری لویس، در کتاب *مسائل حیات و ذهن* (Problems of Life and Mind)، برای نخستین بار از واژه *نخواستن* در معنایی تخصصی، استفاده کرد. وی این واژه را نه در راستای تفکیک میان انواع مختلف قوانین بلکه به منظور اشاره به ویژگی‌هایی (Properties) نظیر حیات و ویژگی‌های ذهنی به کار برد که به‌زعم او، بر مبنای ویژگی‌های فیزیکی تبیین‌پذیر نبودند [Lewes, 1879: 17-19/180/189].

بنابراین نخواستگی‌گرایی از نخستین مراحل تاریخی شکل‌گیری‌اش، با تصویر علمی (Scientific Picture) از جهان و تعبیری که از مقولات هستی‌شناختی نظیر علت، قانون و ویژگی در این تصویر ارائه می‌شود، پیوندی نزدیک دارد. این مهم به خوبی در رویکرد هر دو کتاب مذکور حضور دارد.

مرحله دوم؛ بلوغ نخواستگی‌گرایی نسل اول

مرحله دوم در دهه دوم قرن بیستم و با آثار متفکرینی نظیر ساموئل الکساندر، چارلی دونبار براد و کانوی لوید مورگان محقق می‌گردد. در این مرحله، تلاش متفکرین مذکور به‌طور مشخص، بر ارائه موضع اعتدالی فلسفی میان ماشین‌نگاری و قول به اصلت حیات (Vitalism) تمرکز دارد. این مرحله را می‌توان مرحله بلوغ نخواستگی‌گرایی نسل اول دانست. آرای این متفکرین به‌وضوح، ریشه در اندیشه میل و لوپس دارد [Stephan, 1992: 26].

الکساندر در *فضا، زمان و الوهیت (Space, Time and Deity)* که در ۱۹۲۰ منتشر شد، به ارائه نظام پیچیده متافیزیکی‌ای پرداخت که برخلاف صبغه قوی هستی‌شناختی دیدگاه سایر نخواستگی‌گرایان نسل اول، از سلسله‌مراتبی‌بودن تبیین (Explanation) سخن می‌گفت. در نظر الکساندر، همه فرآیندهای طبیعت، فرآیندهایی فیزیکی-شیمیایی هستند، اما متناسب با افزایش پیچیدگی این فرآیندها، کیفیات نخواستگی‌ای بروز می‌کند که موضوع مطالعه علوم خاص (نظیر زیست‌شناسی، روان‌شناسی و غیره) خواهند بود و تبیین درجه بالاتری را طلب می‌کنند [Alexander, 1920: 183-185].

مورگان نخست در ۱۹۲۳، در کتاب *تطور نخواستگی (Emergent Evolution)* و به دنبال آن در ۱۹۲۶ در کتاب *زندگی، روح و ذهن (Life, Spirit and Mind)* و پس از آن در ۱۹۳۳ در کتاب *نخواستگی و بداعت (Emergence and Novelty)*، در مقام یک زیست‌شناس، مقوله نخواستگی را به فرآیند تطور عرضه داشت و چنین نتیجه گرفت که در ضمن فرآیند تطور، ویژگی‌هایی نظیر حیات، ذهن و تفکر ظهور می‌کنند که پیش‌بینی‌ناپذیرند. در نظر وی، این ویژگی‌های نخواستگی، صرفاً پدیداری نیستند بلکه نوع جدیدی از ارتباط قانون‌مند را در پی دارند که روند وقوع رخدادها را متأثر می‌سازند [Stephan, 1992: 27]. بدین ترتیب، مورگان برای ویژگی‌های نخواستگی، نوعی حیثیت علی نیز قائل می‌شود.

اثر مهم نسل اول نخواستگی‌گرایان که مبنای بسیاری از مباحث فلسفی امروزی پیرامون نخواستگی نیز دانسته می‌شود، کتاب *ذهن و جایگاه آن در طبیعت*، اثر براد است که در ۱۹۲۵ منتشر شد. براد در این اثر، با طرح پرسش چگونگی نسبت ویژگی‌های نظام‌های پیچیده، به ویژگی‌های اجزای آن‌ها، سه پاسخ ممکن ناظر به این پرسش را مشخص می‌کند: «پاسخ قائلین به اصلت حیات»، «پاسخ تقلیل‌گرایانه ماشین‌نگاران» و «پاسخ نخواستگی‌گرایان» [Beckermann, 1992: 15-16].

براد معتقد است که جهان برساخته سطوح مختلف است. سطوح مختلف جهان در تلقی وی، نماینده سامان‌یافتگی پیچیدگی‌های مختلف طبیعت است. وی انعکاس این عدم یکنواختی طبیعت را در سلسله مراتب علوم می‌داند که با فیزیک، به‌مثابه پایه، آغاز شده و به دنبال آن، شیمی، زیست‌شناسی و روان‌شناسی قرار می‌گیرند. وی در عین حال اظهار می‌کند که ممکن است آن‌چه ما امروز، نخواستگی می‌دانیم به سبب نقص معرفتی و نقصان علمی ما باشد و پیشرفت علم، بتواند آن را به امور مربوط به سطوح پایین‌تر تقلیل دهد؛ اما در عین حال، وی قوانینی که میان ویژگی‌های فیزیکی و کیفیات ثانویه نظیر ادراک رنگ‌ها، برقرارند را -به‌مثابه

یکی از مصادیق قوانین درون‌سطحی- قوانین فرافیزیکی می‌نامد و معتقد است که این قوانین، ضرورتاً نوخاسته‌اند [Broad, 1925: 68-72].

بدین ترتیب، نوخاسته‌گرایی در دومین مرحله تاریخی خود که حامل نوعی بلوغ نظری است، پیوندی بسیار آشکاری با علم و تبیین‌های علمی برقرار می‌سازد به این معنا که هم مسائل مورد توجه نوخاسته‌گرایان و هم مبانی و معیارهای آنان در ارائه پاسخ‌هایی به این مسائل، وابستگی و سازگاری منطقی با علم و تصویر جدید علمی از جهان دارند.

مرحله سوم: تضعیف و فراموشی نوخاسته‌گرایی نسل اول

با تنقیح افکار نوخاسته‌گرایان نسل اول در دهه دوم قرن بیستم، مرحله سوم؛ یعنی مرحله ارزیابی و نقد آرای نوخاسته‌گرایان انگلیسی آغاز می‌شود. در دهه‌های ۳۰ و ۴۰، آثاری نظیر *بداعت، عدم قطعیت و نوخاستن (Novelty, Indeterminism, and Emergence)* متعلق به والتر استیسی انتشار یافته در ۱۹۳۹، *وضعیت نوخاستن (The Status of Emergence)* نوشته شده توسط پاول هنل (Paul Henle) و منتشر شده در ۱۹۴۲ و *کل‌گرایی، تاریخ‌گرایی و نوخاستن (Holism, Historicism and Emergence)* اثر گوستاو برگمن (Gustav Bergmann) و مربوط به سال ۱۹۴۴، مفهوم نوخاستن را با در نظر گرفتن ارتباطش با مفاهیمی نظیر بداعت و پیش‌بینی‌ناپذیری مورد بررسی و نقادی قرار دادند.

با وجود آثار متعدد پیرامون نوخاستن در مباحث مرحله سوم، این مرحله را که به تضعیف این ایده فلسفی و فراموشی آن برای قریب به دو دهه انجامید، می‌توان مختوم به دو کتاب *مطالعاتی در باب منطق تبیین (Studies in the Logic of Explanation)* اثر کارل همپل و پاول اوپنهایم و مربوط به سال ۱۹۴۸ و نیز *ساختار علم (The Structure of Science)* اثر ارنست ناگل و منتشر شده در سال ۱۹۶۱ دانست. هر دو کتاب، به سنت پوزیتیویسم منطقی گرایش داشتند و مدافع تقلیل‌گرایی فیزیکی‌الیستی بودند.

در ریشه‌یابی غلبه گرایش‌های تقلیل‌گرایانه بر نوخاسته‌گرایی، علاوه بر ضعف نوخاسته‌گرایان در مناظرات فلسفی و ناتوانی‌شان در پاسخ‌دهی به انتقاداتی که از سوی فلاسفه مطرح می‌شد: [Beckermann, 1992: 15]، می‌بایست جریان عمومی پیشرفت‌های علمی در قرون نوزدهم و بیستم نیز، به‌مثابه یک عامل مؤثر، در نظر گرفته شود. پیشرفت‌های علمی به‌صورت کلی، در طول حدود یک قرن طرح افکار نوخاسته‌گرایان نسل اول، شواهدی را که به‌زعم نوخاسته‌گرایان، مصادقی از نوخاستگی در طبیعت بود، از دست‌شان خارج نمود [Macdonald & Macdonald, 2010: 1-5].

در مقطع تاریخی مورد بحث که مرحله تضعیف و به فراموشی سپرده‌شدن نوخاسته‌گرایی بریتانیایی است، پیشرفت‌های علمی در زمینه فیزیک مولکولی و زیست‌شناسی مولکولی، سبب کاهش اعتبار فلسفی نوخاسته‌گرایی شد. به بیان دقیق‌تر، کشف مولکول DNA در ۱۹۵۳ و نیز توسعه چشمگیر مدل‌های نظری و روش‌های محاسباتی در فیزیک مولکولی، این تصور را تقویت نمود که می‌توان ویژگی‌ها و قوانین مورد مطالعه در حوزه‌های شیمیایی و زیستی، از جمله *حیات* را در نهایت بر مبنای ویژگی‌ها و قوانین مورد مطالعه در فیزیک توضیح داد [McLaughlin, 1992: 89-90].^۱

علاوه بر این، واژگان پرتکرار در دیدگاه نوخاسته‌گرایان نسل اول، واژگانی معرفت‌شناختی بودند یا حداقل امکان تفسیر معرفت‌شناختی از دیدگاه آنان را تسهیل می‌کرد. واژگانی نظیر پیش‌بینی‌ناپذیری، استنتاج‌ناپذیری،

تبیین‌ناپذیری و نظیر این‌ها به موضع نخواست‌گرایان، مضمونی معرفت‌شناختی می‌داد و در نتیجه با به میان کشیده شدن ایده ناقص بودن علم موجود و در دسترس درباره عالم، با دیدگاه رقیب؛ یعنی فیزیکالیسم، به مثابه یک موضع هستی‌شناختی، امکان سازگاری داشت. این افول، با تفصیلی که توضیح داده شد، مؤید دیگری بر ارتباط مبانی هستی‌شناختی نخواست‌گرایی و تصویر علمی جدید از عالم است.

مرحله چهارم؛ ظهور مجدد نخواست‌گرایی

فارغ از مقالات پراکنده‌ای که پیرامون نخواست‌گرایی نوشته می‌شد، این موضع فلسفی تا اواخر دهه ۸۰ قرن بیستم، کنار گذاشته شده بود. اما در این میان، مسئله ذهن و ویژگی‌های آن، نظیر تشخیص، حیطه‌تفاتی، اراده آزاد و به ویژه آگاهی، همچنان مساله‌ای بود که پیشرفت‌های علمی، نتوانسته بودند توضیح قانع‌کننده تقلیل‌گرایانه و فیزیکالیستی از آن ارائه نمایند. ظهور مجدد نخواست‌گرایی در این مرحله، بر محور مسئله روان-فیزیک (Psycho-Physical Problem) محقق گردید.

در این مرحله آثاری نظیر *نخواستن و ذهن (Emergence and the Mind)* اثر ماریو بانژ در ۱۹۷۷، *نفس و مغزش (Self and Its Brain)* اثر کارل پوپر در ۱۹۷۷، *رابطه ذهن-مغز: ذهن‌گرایی: آری، دوگانه‌انگاری: نه (Mind-Brain Interaction: Mentalism: Yes; Dualism: No)* و *تعیین بزرگ‌مقیاس در برابر تعیین کوچک‌مقیاس (Macro- versus Micro- Determinism)* از راجر اسپری به ترتیب در ۱۹۸۰ و ۱۹۸۶، *فیزیکالیسم و نخواستن (Physicalism and Emergence)* اثر جان اسمارت (John J. C. Smart) در ۱۹۸۱، *تعیین کوچک‌مقیاس و مفاهیم نخواستن (Micro- Determinism and Concepts of Emergence)* اثر رابرت کلی، *ذهن؛ غباری ناچیز یا معجزه؟ همه‌روان‌انگاری در مقابل نخواستن (Mind: Emergence)* اثر جیمز ون کلیو و *فرارویا/دگی به مثابه یک مفهوم فلسفی (Supervenience as a Philosophical Concept)* اثر جیگوان کیم در ۱۹۹۰، همگی آثاری است که با محوریت مسئله رابطه ذهن و بدن به مقوله نخواستن پرداخته‌اند. بر این اساس می‌توان چنین نتیجه‌گیری کرد که فلسفه علم، به مثابه بستر نخواست‌گرایی نسل اول، در نخواست‌گرایی نسل دوم، موقعیت خود را به مباحث فلسفه ذهن واگذار کرده است.

در میان آثار مرحله چهارم، آثار کارل پوپر و راجر اسپری، اعتبار زیادی نزد نخواست‌گرایان بعدی داشته است. در این مرحله، رساترین صدای فلسفی، صدای پوپر بود که از آثار و اندیشه‌های اسپری نیز آگاهی داشت. راجر اسپری، عصب‌شناس و برنده جایزه نوبل فیزیولوژی و داروسازی در ۱۹۸۱، از دهه شصت میلادی، رویکردی انتقادی نسبت به جریان غالب فیزیکالیستی در روان‌شناسی اتخاذ کرد و به این نتیجه رسید که برای اصلاح رویکرد حاکم، می‌بایست نوعی حیثیت علمی، به آگاهی نسبت داده شود. شاید بتوان اسپری را مؤثرترین چهره در مرحله چهارم سیرتاریخی نخواست‌گرایی معرفی نمود، چراکه وی، نه در مقام یک فیلسوف نخواست‌گرا، بلکه به مثابه دانشمند برجسته‌ای که علیه جریان غالب فیزیکالیستی علم؛ یعنی جریان مطلوب اردوگاه رقیب نخواست‌گرایان و با تکیه بر نظریه‌های علمی سخن می‌گفت، از مقوله نخواستن دفاع کرد [Sperry, 1991]. این مهم نیز مؤیدی دیگر بر پیوند عمیق نخواست‌گرایی و تصویر علمی از جهان در مبانی و مبادی هستی‌شناختی و روش‌شناختی است.

رویکرد او در دهه‌های بعدی، به دامنه وسیعی از تلاش‌های فلسفی سرایت کرد که بر نسخه‌ای از تطور نوحاسته مبتنی و در صدد بودند، مسائلی نظیر «تعارض علم و دین»، «اراده آزاد» و «دوگانگی واقعیت-ارزش» را از طریق استنباط ارزش‌های دینی-اخلاقی از علم پاسخ دهند [Hasker, 2001b].

مرحله پنجم؛ بلوغ نوحاسته‌گرایی نسل دوم

با ظهور مجدد نوحاسته‌گرایی، در دهه پایانی قرن بیستم و دهه‌های ابتدایی قرن بیست و یکم، ایده‌پردازی پیرامون این موضع فلسفی، رونق زیادی یافت. حجم انبوهی از کتب و مقالات پیرامون نوحاستن منتشر شد که بخش قابل توجهی از آن‌ها، به مقولات و مسائلی فراتر از مسئله رابطه ذهن و بدن می‌پردازند. سعی نوحاسته‌گرایان در این مرحله این بوده است که ضمن تقابل مستقیم با فیزیکالیسم، تصویری جدید از جهان ارائه نمایند که در برگزیده هم‌زمان انگاره‌های دینی و علمی باشد. *علیت نزولی یا بالا به پایین (Downward Causation)*، از کلیدی‌ترین مفاهیم این مرحله است که در تقابل با تقلیل‌گرایی فیزیکالیستی، مورد تأکید نوحاسته‌گرایان بوده است.

کتب و مقالاتی نظیر *تطور روح (The Evolution of the Soul)* اثر ریچارد سویین‌برن در ۱۹۷۷، *نفس نوحاسته (The Emergent Self)* اثر ویلیام هاسکر در ۱۹۹۹، *ظهور مجدد نوحاستن؛ فرضیه نوحاسته‌گرا از علم به دین (Re-Emergence of Emergence: The Emergentist Hypothesis from Science to Religion)* ویرایش فیلیپ کلیتون و پاول دیویس در ۲۰۰۶، *نوحاستن؛ مطالعات معاصر در فلسفه و علم (Emergence: Contemporary Readings in Science and Philosophy)* ویرایش مارک بیدائو و پاول هامفریز در ۲۰۰۸، *فعل الهی، نوحاستن و تبیین علمی (Divine Action, Emergence and Scientific Explanation)* نوشته نانسو مورفی در ۲۰۱۰، *مراتب انتزاع، نوحاسته‌گرایی و زندگی مجازی (Levels of Abstraction, Emergentism and Artificial Life)* نوشته امانوئل راتی و *وحدت/انگاری در برابر نوحاستن؟ وحدت و کثرت (Monism versus Emergence? The One and the Many)* نوشته میکائیل سیلبرشتاین هر دو در ۲۰۱۵، نمونه‌هایی از میان انبوه مطالب منتشر شده درباره نوحاستن در این مرحله است که ایده‌های نوحاسته‌گرایانه را به خارج از مباحث فلسفه ذهن و مسئله رابطه ذهن و بدن، از جمله به علم از فیزیک تا روان‌شناسی، فلسفه علم، انسان‌شناسی، متافیزیک و الهیات، تعمیم داده‌اند. این در حالی است که می‌توان نشان داد علی‌رغم ادعای نوحاسته‌گرایان مبنی بر وقوع تحول پارادایمی در تصویر کلی ما از عالم در صورت قبول این دیدگاه، نوحاسته‌گرایی به دلیل باقی‌ماندن در چارچوب‌های طبیعت‌گرایانه ناتوان از رقم‌زدن تحول پارادایمی است [Hosseini & Toossi Saeidi, 2020].

مبانی هستی‌شناختی نوحاسته‌گرایان از منظر صورت‌بندی‌های مختلف تعریف نوحاستگی

در ادامه این مقاله تلاش می‌شود با واکاوی تعاریفی دقیق از نوحاستگی، مبانی هستی‌شناختی مشترک در این تعاریف استنباط گردند. با صرف‌نظر از تعریف نوحاستگی به مثابه بروز نظم‌های دور از انتظار اما قابل تبیین بر اساس ترکیب اجزای یک کل (سیستم؛ نظیر برخال‌ها (Fractals)) و تلفیق تعاریفی که از منظر مقولات هستی‌شناختی تفاوتی با یکدیگر ندارند، به نظر می‌رسد که می‌توان تعاریف پایه نوحاسته‌گرایان از نوحاستن را ذیل سه قسم زیر، تبیین و بررسی نمود [Toossi Saeidi, 2020: 89-115].

نوخاستگی: تحقق معلول‌های حاصل از برهم‌کنش غیرتجمیعی علل متعدد

در این تعریف اطلاق نوخاستن بر مشخصاتی از سیستم است که ماحصل برهم‌کنش علی (Casual Interaction) میان اجزای آن بوده باشد و نه صرف جمع و ترکیب آن‌ها [Deacon, 2006: 121-24]. این تلقی از ابتدایی‌ترین ادوار طرح ایده نوخاستگی مطرح بوده است. جان استوارت میل، تفکیک موارد جمع‌شدنی و جمع‌ناشدنی را به ترتیب با دو واژه هوموپاتیک (Homopathic) و هتروپاتیک (Heteropathic) مشخص می‌کند و این واژگان را هم‌زمان، هم درباره قوانین و هم درباره معلول‌ها، به کار می‌برد. اما هنری لویس ضمن ارائه واژگانی متفاوت، این تمایز را صرفاً ناظر به معلول‌ها و با دو واژه منتجه (Resultant) و نوخاسته بیان می‌دارد. او معتقد است که اگرچه هر معلولی نتیجه اجزا و محصول عوامل تشکیل دهنده خود است، با این حال، چنین نیست که ما همواره بتوانیم گام به گام فرآیند طی‌شده و نحوه عملکرد هر کدام از عوامل در محصول نهایی را مشاهده کنیم. در این موارد است که لویس پیشنهاد می‌کند معلول را نوخاسته بنامیم [Stephan, 1992: 28].

اگرچه باب دو تفسیر متفاوت هستی‌شناختی و معرفت‌شناختی از این تعابیر باز است و این موضوع، طی دهه‌های بعد نیز بروز کرده است و مبنایی برای تقسیم دیدگاه‌های نوخاسته‌گرایانه به دو قسم قوی و ضعیف شده است، اما روشن است که با توجه به مسأله مدنظر این مقاله، در اینجا دیدگاه‌های سازگار با تفاسیر معرفت‌شناختی از نوخاستن مورد نظر نباشند.

در میان نوخاسته‌گرایان متأخر نیز، اوکانر و ونگ (Hoi Ying Wong)، در مقاله‌ای با عنوان *متافیزیک نوخاستن (Metaphysics of Emergence)*، از موضعی دفاع کرده‌اند که در آن، علیت از حیث هستی‌شناختی، اصیل دانسته می‌شود. دیدگاه اوکانر و ونگ درباره نوخاستگی، به تصریح خودشان در مقاله مذکور، به میزان بسیار زیادی متأثر از دیدگاه‌های متافیزیکی آرمسترانگ است. این دیدگاه از جمله معدود دیدگاه‌های معاصر در باب نوخاستگی است که به تأسی از آرای آرمسترانگ، به مقوله علیت از حیث متافیزیکی اصالت می‌دهد [O'Connor & Wong, 2005: 664]. اوکانر و ونگ از اثرگذاری علی ویژگی‌های نوخاسته بر ویژگی‌های فیزیکی (علیت بالا به پایین) دفاع می‌کنند که با فیزیکالیسم، ناسازگار است [Toossi Saedi & Hosseini, 2020: 26-29]. از این رو و به منظور تحلیل مبانی هستی‌شناسانه تعاریف نوخاستگی، نوخاستگی را بر اساس آرای ایشان و به صورت زیر تعریف می‌کنیم:

- نوخاستگی یک تفسیر هستی‌شناختی: یک ویژگی معلول، نوخاسته است اگر و تنها اگر به‌طور کامل، غیرساختاری باشد. یک ویژگی معلول، ساختاری است اگر و تنها اگر اجزایی که آن ویژگی را دارند، ویژگی‌هایی داشته باشند که هیچ کدام با آن ویژگی، این‌همان نباشد و ۲- این ویژگی‌ها در رابطه‌ای با یکدیگر باشند که وضعیت را با دارا بودن ویژگی مدنظر، این‌همان نماید [O'Connor & Wong, 2005: 663].

در عین حال، تلقی آرمسترانگ از علیت یک تلقی رویدادی است. تلقی رویدادی از علیت میان ویژگی‌ها، بر مبنای هستی‌شناختی نوخاسته‌گرایی در این باره و نسبت آن با تصویر علمی جدید از جهان دلالت دارد. در متافیزیک تحلیلی معاصر، دو تلقی اصلی از علیت وجود دارد: یکی علیت رویدادی (Event Causation) و دیگری علیت جوهری (Substantial Causation). در علیت رویدادی، یک رویداد (رخداد یا حادثه) علت رویدادی دیگر است و ما آن را به نحو پدیداری درک می‌کنیم. این رویکرد به علت، متناسب با تصویر

تبیین‌های علمی از طبیعت است. در مقابل، باور به علیت جوهری، به معنای بازگشت به تلقی کلاسیک (ارسطویی) از علیت است که آن را به ذات جواهر و روابط ضروری میان هویت‌های وجودی جهان باز می‌گرداند. جایگزینی تلقی رویدادی از علیت نسبت به تلقی کلاسیک آن نیز مانند نوحاسته‌گرایی، ریشه در سیستم منطقی میل دارد.

نوحاستگی: ظهور ویژگی‌های بدیع مربوط به سطوح بالاتر پیچیدگی

مورگان، نوحاسته‌گرایی نسل اولی است که قائل‌بودنش به نوحاستگی را با دفاع از سلسله‌مراتبی‌بودن طبیعت و بدیع‌بودن ویژگی‌های سطوح بالاتر پیچیدگی، دقیق‌تر می‌سازد. او به‌صورت مداوم بر مطالعه طبیعتی اصرار می‌کند که ویژگی‌های بدیع آن در سطح سیستم‌ها به‌مثابه یک کل و نه در اجزای آن سیستم‌ها حضور دارند. «نظریه سطوح یا مراتب واقعیت [...] بر این موارد دلالت دارد که ۱- به موازات ابتدای پی در پی انواع جدید ارتباط، پیچیدگی در سیستم‌های حاصل تجمیع آن‌ها، افزایش می‌یابد؛ ۲- و بدین معنا، واقعیت در مسیر توسعه است؛ ۳- بنابراین معیار غنای واقعیت، سیر صعودی دارد و ۴- غنی‌ترین سطح واقعیت که ما می‌شناسیم در قله هرم تطور نوحاسته، به‌صورت نو به نو قرار می‌گیرد» [Clayton, 2006: 12].

بحث پیرامون این نحوه تعریف از نوحاستگی، در میان نوحاسته‌گرایان نسل دوم نیز مشاهده می‌شود. بانز، از جمله نوحاسته‌گرایان نسل دومی است که در اثر خود با نام *نوحاستن* و *ذهن*، نخست از عدم وضوح تعاریف موجود از مفاهیم نوحاستن و سطح (Level)، انتقاد می‌کند و از جمله علل این عدم شفافیت مفهومی را، این می‌داند که فیلسوفان عقل‌گرا، عموماً تقلیل‌گرا و در نتیجه از اساس، منکر نوحاستگی بوده‌اند و فیلسوفان نوحاسته‌گرا، عقل‌گرا نبوده‌اند و لذا نوحاستگی را واجد رمزگونگی دانسته، نیازی به تدقیق آن نمی‌یافتند. وی سپس تعریف ذیل از نوحاستگی را پیشنهاد می‌دهد که به سبب برخی مزیت‌هایش از جمله شفافیت بیشتر نسبت به ادبیات مورد استفاده از سوی الکساندر و مورگان- آن را تعریف معیار نوحاستگی در نظر می‌گیریم:

- نوحاستگی: P را ویژگی شیء پیچیده X، به جز خصلت مرکب بودن آن، در نظر بگیرید. اگر هیچ یک از اجزای تشکیل‌دهنده X، واجد P نباشند آن‌گاه این ویژگی نوحاسته، مشاع (Collective)، سیستمیک یا گشتالت است و در غیر این صورت؛ یعنی چنانچه یکی از اجزای تشکیل‌دهنده X واجد P باشد آن‌گاه، این ویژگی منتجه یا موروثه (Hereditary) است [Bunge, 1977: 502].

در تقریر نوحاستگی، فرض این مقاله بر این است که ویژگی‌ها، مقوله‌ای دارای تحقق عینی در نظام هستی‌شناختی‌اند؛ هم‌چنان که برخی نوحاسته‌گرایان در تلقی حداکثری یا قوی‌شان از نوحاستگی، برای سطوح جدید برآمده و ویژگی‌های آن، شأن وجودشناختی قائل‌اند. به عنوان نمونه، مورگان بر این باور است که واقعیت متشکل از *طبقات منطقی (Logical Strata)* است که هر طبقه، به تناسب رشد شماره آن‌ها، مشتمل بر تعداد کمتری از انواع موجودات متمایز است [Blitz, 2013: 90]. در این تصویر از جهان، ریاضیات و منطق، زیرساختی و جهان‌شمول‌اند و پس از آن‌ها طبقات فیزیکی، زیستی، ذهنی و اجتماعی قرار دارند که به ترتیب، وسعت‌یافتگی کمتری در جهان دارند.

دیدگاه پاول هامفریز، یک نمونه از آخرین تلاش‌ها برای صورت‌بندی نوحاستگی با محوریت مقوله ویژگی‌های بدیع و سلسله مراتب پیچیدگی است. هامفریز، ایده هستی‌شناسانه خود را به پشتوانه مفهوم «امتزاج» (Fusion) ارائه می‌دهد. هامفریز، ویژگی‌های مربوط به سطح i ام طبیعت را به ترتیب با P_m^i و x_r^i نشان می‌دهد. یک ویژگی، ویژگی مربوط به سطح i ام ($i \geq 0$) است، اگر i ، نخستین سطحی باشد که در آن مصادیق

$P_m^i(x_r^i)$ محقق می‌شوند. حال مجموعه I را در نظر بگیرید که جامع تمامی ویژگی‌های سطح λ_m است؛ یعنی $I = \{ P_1^i, \dots, P_n^i, \dots \}$. هامفریز عملگر امتزاج $[.*]$ را چنین تعریف می‌کند که $[P_m^i(x_r^i)(t_1) * P_n^i(x_s^i)(t_1)]$ یک ویژگی مربوط به سطح $(i+1)$ ام و نتیجه امتزاج $P_m^i(x_r^i)(t_1)$ و $P_n^i(x_s^i)(t_1)$ است. هامفریز تأکید می‌کند که برای نخواستن، عملگر امتزاج است که واجد اهمیت اساسی است. وی بیان می‌کند که در ضمن عملگر امتزاج، اشیاء به یکدیگر ملحق می‌شوند. الحاق اشیاء به یکدیگر از طریق عملگر $[.*]$ و با $[(x_r^i) * (x_s^i)]$ نمایش داده می‌شود. بدین ترتیب $[P_m^i(x_r^i)(t_1) * P_n^i(x_s^i)(t_1)] = [P_m^i * P_n^i] [(x_r^i) * (x_s^i)](t_1)$ هامفریز تصریح دارد که امتزاج، یک عملگر واقعاً فیزیکی است، به‌جای آنکه یک عملگر منطقی یا ریاضی بر نمود محمولاتی ویژگی‌ها باشد [Humphreys, 1997, 6-7].

بر اساس آنچه وی درباره امتزاج ویژگی‌ها می‌گوید در زمان t_1' در سطح λ_m ، چیزی وجود ندارد. $[P_m^i * P_n^i] [(x_r^i) * (x_s^i)](t_1')$ که بخواهد بر آن فرارویداده باشد، یا به هر طریق دیگر، مبتنی باشد. $[P_m^i * P_n^i] [(x_r^i) * (x_s^i)](t_1')$ یک ویژگی مستقل و موجود در سطح $(i+1)$ ام است. نگاه هامفریز به امتزاج ویژگی‌ها، نگاه مصداقی است؛ یعنی مصداقی از ویژگی‌های P_m^i و P_n^i ، ممزوج شده و یک مصداق از P_{i+1}^i محقق می‌شود که یک ویژگی نخواستسته است. بر این اساس، نخواستستگی دو سلسله مراتب طبیعت را بر اساس آرای هامفریز، به شرح زیر تعریف می‌کنیم:

- نخواستستگی دو سلسله مراتب طبیعت: P ویژگی متعلق به سطح λ_i ، نخواستسته است، اگر و فقط اگر نتیجه امتزاج ویژگی‌های متعلق به سطح $i-1$ باشد.

برای هامفریز، یک مثال خوب از این وضعیت، «درهم‌تنیدگی کوانتومی» است. بدین ترتیب، روشن می‌شود که نخواستسته‌گرایی و تبیین‌های علمی درباره طبیعت، بر اساس دومین تعریف از نخواستستگی نیز تا چه میزان در مبانی هستی‌شناختی قرابت دارند.

نخواستستگی: تحقق جوهر نخواستسته

ویلیام هاسکر، از جمله مشهورترین چهره‌های طرفدار نخواستستگی جوهری است. وی، در بخش مربوط به خود در کتاب روح، جسم و نجات (Soul, Body and Survival) با عنوان اشخاص به مثابه جوهرهای نخواستسته (Persons as Emergent Substances)، نخواستستگی جوهری مدنظر خود را چنین معرفی می‌کند:

تجربه آگاهی، به‌وضوح دارای وحدت است و تجزیه آن به مجموعه‌ای از اجزای مجزا، به معنای انکار این وحدت است. بر این اساس، (برای تبیین آگاهی به‌مثابه یک ویژگی ذهن) صرف اینکه بگوییم ویژگی‌های نخواستسته داریم کافی نیست؛ آنچه نیاز است یک فرد نخواستسته (Emergent Individual) است، یک موجود منفرد جدید که در نتیجه عملکرد مشخص ساختاری از مواد تشکیل‌دهنده مغز و سیستم‌های عصبی، به‌وجود می‌آید [Hasker,

2001a: 116].

این بیان هاسکر، در شرایطی است که در فلسفه و طبیعیات کلاسیک، مفهوم جوهر، با ذات اشیاء، گره خورده بود و یکی از مقولات محوری در هستی‌شناسی محسوب می‌گردید. اما با پیشرفت‌های علمی به ویژه در حوزه فیزیک، دانشمندان برای تبیین پدیده‌های طبیعت، دیگر نیازی به فرض ذاتیات و تبیین فعل و انفعالات از طریق آن نداشتند. می‌توان گفت که نتایج فیزیک مدرن نشان از آن می‌داد که برای تبیین طبیعت و پیش‌بینی آن؛ دیگر به ایده ذات نیازی نداریم. در تصویر کلی دانشمندان فیزیک از عالم، موجودی که در طول تمام تغییرات در زمان، ثابت بماند جایگاهی نداشت؛ یعنی ذات اهمیتی نداشت. یکی از پیامدهای این تصویر این

بود که وجود جوهری که حامل و یا صاحب خواص یا ویژگی‌های یک چیز باشد تضعیف گردید [Popper & Eccles, 1985: 7].

بر این اساس، قائلین به نخواستگی جوهری نیز می‌بایست، معنای مدنظر خود از مفهوم جوهر و بهره‌مندی چنین مفهومی از هستی و مصداق واقعی داشتن را تبیین نموده و اثبات نمایند. آنچه از ادبیات نخواست‌گرایی برمی‌آید، این است که قائلین به وجود جوهر نخواست، چندان وارد جزئیات مناقشات خالص هستی‌شناسانه پیرامون جوهر نشده‌اند. هاسکر تنها صفحات معدودی از کتاب *نفس نخواست* خود را به تبیین مختصات نخواستگی جوهری اختصاص داده است و بخش اصلی کتاب، رد کردن دیدگاه‌های دیگر راجع به ذهن است [Dilley, 2000: 125].

پاتریک تونر (Patrick Toner) در مقاله *جوهر نخواست (Emergent Substance)*، دقیق‌تر از هاسکر به این دغدغه پرداخته است. بخش دوم مقاله وی که سخن اصلی اوست به این دغدغه اختصاص یافته است. معیاری که او برای قبول وجود جوهر پذیرفته و بر آن تأکید کرده است، وجود علیت غیرزائد (Nonredundant Causality) است. به بیان دیگر، در نخواست‌گرایی، همین که یک موجودیت واجد علیتی غیرزاید و اصیل باشد، کفایت می‌کند و برای اینکه نخواست‌گرا بپذیرد که آن موجودیت، یک جوهر مستقل است. تونر چنین می‌گوید:

وقتی که من درباره یک جوهر صحبت می‌کنم، منظورم شیئی با قدرت علی غیرزائد (غیرقابل تقلیل) است. این استفاده از اصطلاح تا حدودی منحصر به فرد است. اما با این وجود، مطمئناً چیزی را که از دیرباز به عنوان یک علامت از جوهر؛ یعنی فعال بودن شناخته می‌شود مشخص می‌کند. همان‌طور که سنت توماس می‌گوید، «هم‌چنان که قدرت منفعل یا انفعال، وجودش بالقوه است، قدرت فعال در واقعیت وجود دارد؛ برای اینکه هر چیزی که فعالیتی دارد، فعل‌اش در واقعیت در حال انجام است...». بنابراین ساده به نظر می‌رسد که داشتن قدرت غیرزائد علی را به عنوان شرط لازم جوهر بودن بپذیریم. برای اهداف جاری، من با آن به‌متابۀ شرط لازم و کافی برخورد می‌کنم [Toner, 2008: 285].

لو (Edward Jonathan Lowe) نیز، متفکر دیگری است که به‌طور مشخص، از تعبیر نخواستگی جوهری استفاده کرده است و معیار خود را برای جوهر بودن چیزی، چنین بازگو می‌کند:

من باید این را بپذیرم که مراد ما از یک جوهر، در اینجا، یک موضوع منفرد یا حامل ویژگی‌ها است به‌نحوی که این ویژگی‌ها شامل نیروهای علی مجزاء و مستقل‌اند، زیرا یک جوهر بدون نیروهای علی مستقل، صرفاً سابه‌ای از یک جوهر است به‌جای آنکه یک جوهر واقعی باشد [Lowe, 2010: 93].

بر این اساس، با تأکید بر آرای هاسکر و تونر، نخواستگی را به شرح زیر، صورت‌بندی می‌کنیم:

- نخواستگی: جوهر S نخواست است اگر و فقط اگر واجد نیروی علی غیرزائد؛ یعنی غیرقابل تقلیل به اجزای خود باشد.

در فهم دقیق‌تر این تعریف باید دانست که منظور از علیت در آن، از طریق بررسی‌های علمی و روش علم در کشف روابط علی-معلولی روشن می‌گردد؛ یعنی منظور علت هستی‌بخش، فاعلی یا چیزی مثل این‌ها نیست و باز هم نوعی تلقی رویدادی از علیت در کار است. اگرچه جوهر مفهومی متعلق به متافیزیک کلاسیک است که

در اینجا مورد تأکید قرار گرفته است؛ اما با دقت نظر در مفاد تعریف نخواستگی جوهری، روشن می‌شود که کاربرد این مفهوم، بیش از آنکه در چارچوب‌های هستی‌شناسانه کلاسیک انجام شده باشد، در زمینه یافته‌های علمی جدید درباره عالم و بیشتر به صورت اقتباسی از مفهوم اصلی جوهر در نظام‌های هستی‌شناختی پیش از دوره جدید استفاده گردیده است.

بنابراین، روشن می‌گردد در تمامی تلقی‌های نخواستگرایان از تعریف نخواستگی، مبانی هستی‌شناختی تجربه‌گرایانه در باب علّیت (رویدادی)، ویژگی (پدیداری) و سلسله مراتب داشتن طبیعت (پیچیدگی) حضور دارند. از این رو در ادامه و به منظور مقایسه میان مبانی هستی‌شناختی حکمت متعالیه و نخواستگرایان، تصویر علمی از عالم را مبنای مورد قبول نخواستگرایان قلمداد خواهیم نمود.

تقریر دیدگاه حکمت متعالیه در باب «جسمانیة الحدوث و روحانیة البقاء» بودن نفس

برای تبیین دقیق نظریه جسمانیة الحدوث و روحانیة البقاء بودن نفس در حکمت متعالیه، باید به دیدگاه‌های این دستگاه فلسفی راجع به حرکت و نحوه وجود نفس، رجوع نمود. به بیانی هستی‌شناسانه، جسمانیة الحدوث و روحانیة البقاء بودن نفس؛ یعنی اینکه موجودی مجرد، سابقه مادی بودن دارد. بر همین اساس می‌توان گفت این مدعا، نیازمند ارائه تبیینی درباره چیستی و چگونگی نوعی از «تغییر» است که در ضمن آن، جوهری مادی، مجرد می‌شود.

تحلیل تغییر (حرکت) در حکمت متعالیه

مسئله تغییر، از دیرباز مورد توجه فلاسفه بوده است. برای تبیین دیدگاه حکمت متعالیه درباره نحوه وجود و حرکت نفس، لازم است تقسیم‌بندی زیر از اقسام تغییر را مدنظر قرار دهیم. تا پیش از ملاصدرا، توجه عموم متفکران مسلمان، به تصویر مستمر (تغییر غیرمنطق بر زمان، مثل اینکه شیئی بین دو نقطه، مانند A و B، آنچنان باشد که اگر در آنی در نقطه‌ای باشد، پیش از آن «آن» و پس از آن «آن» در آن نقطه نباشد) از تغییر است؛ برخی منکر تصویر تدریجی آن‌اند و برخی به آن توجه زیادی ندارند. اما ملاصدرا بر وجود تغییر تدریجی تأکید دارد و از آن دفاع می‌کند. وی تمام مباحث مربوط به حرکت را بر اساس تصویر قطعی (تدریجی) از حرکت بنا می‌نهد و به ندرت از تصویر توسطی (مستمر) سخن به میان می‌آورد. وی معتقد است که ممکن نیست چیزی زمانی باشد اما منطبق بر زمان نباشد. تغییر تدریجی به این معناست که تغییر مدنظر، همانند زمان، خود امتدادی «سیال» دارد. در نتیجه چنین نیست که کل آن در یک «آن» موجود باشد، بلکه کل آن فقط در کل مدت زمان حرکت موجود است [Obudiyyat, 2009b: 277-279].

این تصویر از تغییرات جهان، تصویری نه چندان رایج است. به‌طور معمول، هنگامی که از حرکت سخن می‌گوییم منظور همان حرکت توسطیه یا تغییر مستمر است.

ملاصدرا پا را فراتر هم می‌گذارد و قائل می‌شود به اینکه همه جواهر عالم طبیعت، حتی در اوقاتی که ثابت به نظر می‌رسند، در حال حرکت جوهریند؛ یعنی، آن به آن در حال عوض شدن‌اند؛ چراکه این جواهر، زمانی‌اند. واضح است که حرکت در جوهر مستلزم حرکت در کلیه اعراض نیز هست [Obudiyyat, 2009b: 264-265]. حرکت در جوهر از نظر ملاصدرا، به معنای تحقق مصداق سیال مقوله جوهر است [Obudiyyat, 2009b: 110].

اگر در سخنان صدرالمتهلین در باب موضوع حرکت، متشابهات را به محکّمات ارجاع دهیم، می‌توان مدعی شد که به نظر او، حرکت بما هی هی، به موضوعی ثابت و باقی نیاز ندارد؛ [یعنی] به موضوعی ثابت و باقی به منزله محل مستغنی نیازمند نیست، زیرا گذشت که اعراض به چنین موضوعی نیازمندانند و به نظر صدرالمتهلین، حرکت اساساً عرض نیست تا به چنین موضوعی نیازمند باشد، بل نحوه وجود فرد مقوله‌ای است که حرکت در آن رخ می‌دهد؛ همان سیلان و تجدد فرد سیال مقوله است که در حین حرکت وجود می‌یابد. طبعاً اگر فرد مزبور، عرض باشد، چنین فردی نیازمند چنین موضوعی است، نه اینکه خود حرکت نیازمند موضوع باشد. البته باز در این صورت، لازم نیست موضوع، ثابت و باقی باشد؛ زیرا فقط عرضی که ثابت و باقی است نیازمند موضوعی ثابت و باقی است نه عرضی که سیال است [Obudiyyat, 2014: 116-117]. در حقیقت اتصال ذاتی حرکت است که حافظ وحدت آن است نه ثبات و بقای موضوع [Obudiyyat, 2014: 119].

بررسی استدلال‌های ملاصدرا مبنی بر اثبات حرکت در جوهر طبیعی، خارج از موضوع این پژوهش است و آنچه اهمیت دارد، تصویر هستی‌شناسانه‌ای است که وی از جهان طبیعت ارائه می‌دهد. از نظر وی، همه چیز در حال تغییر است و اساساً موجودات جهان طبیعت، ثبات و سکون ندارند.

ملاصدرا هم‌چنین به حرکت جوهری اشتدادی قائل است و آن را مبنای حل برخی مشکلات، از جمله مسئله چگونگی جسمانیة الحدوث و روحانیة البقاء بودن نفس قرار می‌دهد. حرکت جوهری اشتدادی، به این معناست که در یک جوهر سیال، زایل، از حیث وجودی، ناقص‌تر از حادث است؛ مانند نطفه و جنین، در فرآیند تغییر نطفه به جنین [Obudiyyat, 2014: 122].

تبیین چگونگی حرکت نفس در حکمت متعالیه

در این تصویر هستی‌شناسانه، چگونگی «تغییر» نفس که در ضمن آن، جوهری مادی، مجرد می‌شود (جسمانیة الحدوث و روحانیة البقاء بودن نفس) به این شرح است که [Obudiyyat, 2014: 202-204]:

۱. نحوه وجود نفس انسان، هم‌چون سایر جواهر، سیال است و نفس در نشئات مختلف‌اش، حرکت جوهری اشتدادی دارد به این صورت که مراحل و اجزاء اولیه این واقعیت، دارای خواص صور عنصری است و با زوال آن، مراحل دیگری به نحو پیوسته حادث می‌شود که افزون بر آن خواص، خواص معدنی را نیز دارند و با زوال مراحل اخیر، مراحلی حادث می‌شوند که افزون بر خواص مذکور تا اینجا، خواص گیاهی را نیز واجدند. نفس در این حالت، نوع کاملی از گیاه است مانند سایر گیاهان کامل، اما فصل ممیز آن از دیگر انواع کامل گیاه، این است که بالقوه حیوان است. این سیر با زوال آخرین مراحل گیاهی و حادث شدن اولین مراحل حیوانی، ادامه می‌یابد به این صورت که واقعیت مزبور در این مرحله جدید، افزون بر خواص عنصری و معدنی و گیاهی، «خودآگاه» نیز می‌شود. حرکت جوهری اشتدادی نفس، با حدوث مرحله حیوانی پایان نمی‌یابد بلکه در مراحل حیوانی کامل‌تر و به دنبال آن، انسانی، ادامه می‌یابد.

۲. از نظر ملاصدرا، هر نوع علم و آگاهی، هم خود نوعی تجرد مثالی است و هم مستلزم این است که عالمی که دارای آن علم است نیز نوعی تجرد مثالی یا عقلی داشته باشد. بنابراین، با تحقق نخستین مراحل حیوانی، تجرد نفس آغاز می‌شود و به این صورت، از طریق حرکت جوهری اشتدادی، جوهری جسمانی به جوهر مجرد مثالی تبدیل می‌شود.

بنابراین، از منظر حکمت متعالیه، «نفس از وجود صورت برآمده و از آن تکون یافته است» [Obudiyyat, 2009a: 294]. بر همین اساس، ملاصدرا معتقد است که رابطه میان نفس و بدن، از نوع رابطه میان صورت و ماده است [Obudiyyat, 2014: 207].

بیان اهمیت دوگانه ماده-صورت در تصویر هستی‌شناسانه حکمت متعالیه در باب رابطه نفس و بدن

بدین ترتیب دوگانه ماده-صورت نیز، در تصویر هستی‌شناسانه حکمت متعالیه از رابطه میان نفس و بدن، نقشی کلیدی دارد. جایگاه این دوگانه در تصویر مذکور، جایگاهی علی است؛ به این معنا که بخشی از تبیین علی حرکت جوهری نفس - حرکت از صور عنصری به نفس ناطقه- مبتنی بر این دوگانه است.

توضیح اینکه موضوع حرکت؛ یعنی چیزی که حرکت و تغییر را می‌پذیرد، باید هم‌زمان، هم بالقوه باشد و هم بالفعل. اگر چیزی فقط بالقوه باشد، هیچ چیز (از جمله حرکت و تغییر) را، نمی‌پذیرد و اگر فقط بالفعل باشد، جایی برای تغییر ندارد. بر این اساس، ملاصدرا معتقد است که حرکت، تنها در جوهر جسمانی که واجد هیولاست، واقع می‌شود [Obudiyyat, 2009b: 284]. به بیان دیگر، علت مادی یا قابلی حرکت، بالقوگی موجود در جوهر جسمانی است.

از جمله چالش‌های مهم متوجه دیدگاه فیلسوفان مسلمان قبل از ملاصدرا در باب نفس، ترجیح بلامرجه بودن حدوث آن بود. واضح است که اگر مفهوم «ماده» در زمان حدوث نفس، هیولای اولی باشد آن‌گاه باز هم نفس، با همه بدن‌ها نسبتی یکسان خواهد داشت، چراکه هیولای اولی، در همه بدن‌ها به صورت یکسان مصداق دارد و لذا در حدوث نفس، باز هم با چالش ترجیح بلامرجه مواجه خواهیم بود. ملاصدرا علی‌رغم باور به ترکیب اتحادی میان ماده و صورت، هم‌چون فیلسوفان مسلمان قبل از خود، جنبه استعدادی و قابلیت دریافت صورت جدید توسط ماده را از طریق مفهوم «مزاج» تبیین می‌کند. نظریه مزاج نزد ملاصدرا و سایر فیلسوفان مسلمان، ضمن اعتقاد به عناصر چهارگانه «آتش»، «آب»، «هوا» و «خاک» ارائه شده است [Obudiyyat, 2009a: 28].

ویژگی عنصر اول؛ یعنی آتش، گرم شدید و خشک بودن است. آب؛ یعنی عنصر دوم، سرد شدید و مرطوب است. سومین عنصر؛ یعنی هوا، مرطوب شدید و گرم است و ویژگی آخرین عنصر؛ یعنی همان خاک، خشک شدید و سرد بودن است. از نظر فیلسوفان مسلمان، ترکیب این عناصر با یکدیگر، از سه حالت خارج نیست [Obudiyyat, 2009a: 31-33]: ۱. «اختلاط» که ضمن آن تغییری در ویژگی‌های عناصر حاضر در ترکیب رخ نمی‌دهد، ۲. «کون و فساد» که ضمن آن ویژگی‌ای یکی از عناصر بر سایرین غلبه می‌کند و ۳. «امتزاج» که ضمن آن عناصر حاضر در ترکیب، آن‌چنان به اجزایی ریز تبدیل شوند که در اثر تماس میان سطوح آن‌ها، از شدت ویژگی‌های غالب هر عنصری، به دلیل وجود ویژگی ضد آن در عنصر دیگر، کاسته شود. بدین ترتیب، ویژگی‌های همه عناصر موجود در ممتزج، در نهایت معتدل‌تر شده و با یکدیگر یکسان و مشابه می‌شوند.

ملاصدرا، «امتزاج» را آن فرآیندی می‌داند که ضمن آن، ماده مستعد دریافت صور گوناگون و نیز نفوس می‌شود. از نظر وی، از جمله آثار حصول مزاج می‌تواند مستعدشدن ماده ممزوج برای تعلق یافتن نفوس نباتی، حیوانی و انسانی بدان باشد. باید توجه داشت در نظام هستی‌شناسی ملاصدرا، اینکه گفته شود مزاج حاصل شده، در مواردی، ماده ممتزج را مستعد کمالات جوهری جدید می‌کند، به این معنا نیست که مزاج، به وجودآورنده این کمالات است بلکه علت وجود بخش، در این هستی‌شناسی، امر دیگری است [Obudiyyat, 2009a: 278] و با حصول مزاج، در واقع مانع یا موانع استعداد ماده ممتزج برای کمالات جدید، برطرف می‌شود [Obudiyyat, 2009a: 35-36].

بیان جایگاه علت فاعلی در تحلیل حکمت متعالیه از علّیت

در حکمت متعالیه، بنا بر اصالت وجود، فقر و وابستگی علی، از آن وجود معلول است. به بیان دیگر، علّیت و معلولیت در هستی‌شناسی حکمت متعالیه، رابطه‌ای وجودی میان معلول و علت‌اش است و طرفین این رابطه را وجود علت و وجود معلول تشکیل می‌دهند نه ماهیت معلول و علت [Tabatabai, 2008: 28-29].

در این نگاه، ماهیت ممکن، برای به‌وجودآمدن، نیازمند چیزی است که وجودش را رجحان بخشد و مرجح وجود ماهیت، رابطه و نسبت خاصی با وجود دارد، غیر از رابطه و نسبتی که میان خود ماهیت و وجود برقرار است. مرجح یا همان علت فاعلی، وجود ماهیت را به ماهیت می‌دهد که این رابطه را در اصطلاح، «فعل» می‌نامند. از آن‌چه بیان شد این نتیجه به‌دست می‌آید که پدیده‌ی مادی در وجود خود نیازمند علتی است که آن را بسازد [آن را هست کند] که به آن «علت فاعلی» می‌گویند [Tabatabai, 2008: 108-110].

بدین ترتیب، چنین نیست صدور فعل از علت فاعلی، تابع استعداد ماده باشد بلکه هرگونه انفعال و استعداد در ماده، تابع فعل فاعل است. به بیان دقیق‌تر، در هیولای اولی که قوه محض است، هیچ‌گونه امتیازی نیست تا صورت نباتی گندم و نه جو را بپذیرد. هر گونه انفعال؛ یعنی قبول فعل، از سوی ماده، بر اساس استعداد موجود در ماده انجام می‌شود و این استعداد، خود تابع فعل فاعل است [Ibrahimi Dinani, 2010a: 79-80].

بر اساس همین تلقی از نسبت علت فاعلی و معلول آن، در حرکت جوهری، وجود سیال، احتیاج به محرک ندارد و جعل وجود آن توسط علت فاعلی‌اش، عیناً همان جعل حرکت نیز هست. به بیان دیگر وجود سیال، احتیاج به علت وجودی‌اش دارد و همان علت وجودی‌اش، علت حرکت‌اش نیز هست و علتی زائد بر علت وجودی‌اش برای حرکت و تغییر نمی‌خواهد. ملاصدرا در این‌باره می‌گوید:

برای وجود، چیزی جز حرکت و جز قابلیت حرکت لازم نیست چراکه ذاتاً متحرک است و به نفس خودش متجدد است و آغازگر حرکت در صورت لزوم است و برای آن، فاعل محرک، به معنای به‌وجودآورنده ذات متجددش است، نه به معنای جعل‌کننده حرکتش، چراکه بین جعل شیء و ذاتیات‌اش خللی وارد نیست [Ibrahimi Dinani, 2010a: 190; Shirazi, 2013: 39-40].

بنابراین، می‌توان چنین گفت که استعداد حدوث نفس، از ابتدا^۲ در وجود سیالی که صور مختلف جسمیه، عنصری، معدنی، نباتی و حیوانی را در مراتب مختلف وجودی خود و در ضمن حرکت جوهری اشتدادی دریافت می‌کند، توسط علت فاعلی وجودبخش بدان، جعل شده است. این وجود سیال، در ضمن حرکت جوهری خود، صور مختلف را دریافت می‌کند تا بدان‌جا که مبدل به حیوان کاملی می‌شود که بالقوه انسان است و در این مسیر، در واقع موانع مختلف را برای حدوث نفس برطرف می‌سازد تا در مرحله بعدی حرکتش، به نفس انسانی مبدل گردد.

تبیین تفاوت‌های دیدگاه حکمت متعالیه و نوحاسته‌گرایان درباره رابطه نفس و بدن

علی‌رغم وجود شباهت‌های اولیه میان نوحاسته‌گرایی و حکمت متعالیه در باب رابطه نفس (ذهن) و بدن که در پژوهش‌های متعددی به آن‌ها اشاره شده است، به نظر می‌رسد که تفاوت‌هایی اساسی در تصویر هستی‌شناسانه مدنظر این دو مکتب فلسفی وجود دارد. با توجه به آن‌چه گذشت، برخی از این تفاوت‌های به شرح زیر است:

نگرش اتصالی به جسم و قبول ثنویت قوه-فعل و ماده-صورت در برابر نگرش اتمی

جسم از منظر حکمت متعالیه، پذیرای تقسیمات نامتناهی است. به بیان دقیق‌تر، صورت جسمیه که نخستین صورتی است که عارض بر هیولا می‌شود، اتصال جوهری جسم طبیعی را به دنبال دارد و تقسیم آن تا بی‌نهایت را ممکن می‌سازد. این تلقی از جوهر جسمیه، برای قبول ثنویت ماده-صورت، در تصویر هستی‌شناسانه حکمت متعالیه از جهان، نقشی اساسی دارد. از آنجایی که اتصال و انفصال، دو امر متقابل‌اند و پذیرای یکدیگر نیستند، امر ثالثی باید در میان باشد که پذیرای هر دو باشد و این امر، همان هیولا است. ملاصدرا بر این باور است که جسم در ذات خود مرکب است از دو حیثیت قوه و فعل یا همان هیولا و صورت [Rezaei & Obudiyat, 2009: 20-23]. ماده یا جنبه هیولانی اجسام طبیعی، علت مادی یا قابلی حرکت و تغییر را فراهم می‌آورد و صور مختلف، علت صوری به فعلیت رسیدن بالقوگی‌ها را.

این در حالی است که با توجه به یافته‌های علمی، تصویر نوخاسته‌گرایان از هستی، تصویری اتمی است. آنچه در ضمن واکاوی‌های علمی طبیعت حاصل شده است، از میان دیدگاه‌های کلاسیک راجع به ماده، بسیار شبیه به دیدگاه دیمقراطیس است. توضیح آنکه به دنبال کشف امکان تبدیل ماده و انرژی به یکدیگر، ایده وحدت جهان ماده و یگانگی ساختار طبیعت، تقویت می‌شود به این صورت که ماده و انرژی، دو صورت دوگانه از یک حقیقت بنیادین هستند که از آن‌ها تحت عنوان «ذرات بنیادین» یاد می‌شود. این ذرات بنیادین را می‌توان معادل همان ایده دیمقراطیس دانست چراکه دقیقاً ویژگی ذرات دیمقراطیسی را دارايند؛ یعنی ذرات بسیار ریزی که به هیچ وجه قابلیت تجزیه‌شدن یا شکافتن خارجی را ندارند ولی به جهت داشتن بعد، می‌توانند انقسام عقلی و وهمی بپذیرند. ویژگی معرف این ذرات، جنبش آن‌ها است و در واقع میزان این جنبش است که صورت ماده یا انرژی به این ذرات می‌دهد [Sulaymani, 2007: 30-31].

تحلیل علامه طباطبایی از مسئله یکپارچگی جسم و موضعی که در نهایت اتخاذ می‌کند، شاهدهی بر ناسازگاری دیدگاه عموم فیلسوفان مسلمان از جمله ملاصدرا، با یافته‌های علمی جدید است. علامه طباطبایی در *بداية الحکمة*، پنج احتمال را درباره مسئله مذکور بیان می‌دارد [Tabatabai, 2010: 141-143]. وی در *نهایة الحکمة*، برخی دیگر از دیدگاه‌ها را به این لیست می‌افزاید. اما در نهایت ارزیابی او درباره دیدگاه فیلسوفان مسلمان، به این شرح است:

ادله‌ای که با آن خواسته‌اند اثبات کنند جسم بسیط، همان‌طور که حواس درک می‌کند، یک واحد جوهری متصل و بدون فاصله است، ادله‌ای سست و موهوم است و از طرف دیگر، دانشمندان علوم طبیعی، بعد از آزمایش‌های علمی دامنه‌دار، سرانجام پذیرفته‌اند که اجسام، از ذرات کوچکی تشکیل یافته‌اند و هر یک از آن ذرات، از ذرات دیگری که گردآگرد یک هسته مرکزی جرم‌دار قرار گرفته‌اند، تألیف شده‌اند. این مطلب را باید به عنوان یک اصل موضوع، از آن‌ها پذیرفت [Tabatabai, 2010: 144].

طباطبایی با بررسی و رد بسیاری از احتمالات مطرح شده، مصداق جوهر متصل جسمانی را اجزاء نخستینی می‌داند که انواع مختلف اجسام به آن‌ها تجزیه می‌شوند و این را همان دیدگاه دیمقراطیس می‌داند «همراه با کمی اصلاح» [Tabatabai, 2010: 145]. در عین حال، او باز هم به ثنویت ماده-صورت در تحلیل هستی‌شناسانه از اجسام باور دارد:

تردیدی در این نیست که جسم مرکب از ماده و اتصال جوهری‌ای است که تا بی‌نهایت قابل انقسام می‌باشد، اما دلیلی وجود ندارد که نشان دهد اتصال جسم همان‌گونه است که حس می‌یابد، ما ایمن از خطای حس نیستیم و این در حالی است که دانشمندان علوم طبیعی پس از تجربه‌های دقیق فئی به این نتیجه رسیده‌اند که اجسام از ذراتی تشکیل شده‌اند که فی‌الجمله دارای جرم هستند و فاصله‌ی میان آن ذرات چندین برابر امتداد جرم آنها است. بنابراین، باید نظریه‌ی فوق [ثنویت ماده-صورت] را بر آن چه این دانشمندان کشف کرده‌اند، منطبق ساخت؛ یعنی اجسام بسیار ریزی که منشأ پیدایش اجسام محسوس می‌باشند و باید وجود جسم به این معنا یک اصل موضوعی برای ما باشد. آری، اگر نظریه‌ای که می‌گوید: «ماده- یعنی اجسام ریز نخستین-قابل تبدیل به انرژی است و درواقع آن اجسام مجموعه‌ی متراکمی از ذرات انرژی هستند»، پذیرفته شود باید در بحث فلسفی «انرژی» را یک نوع عالی به شمار آورد و آن را پس از جوهر و پیش از جسم قرار داد و آن‌گاه بحث‌های متفرق را به نحوی که با این چینش مناسب باشد، تنظیم کرد، دقت شود [Tabatabai, 2008: 401-402].

در این مقاله، مناقشه درباره اینکه ثنویت ماده-صورت، قابل اعمال بر دیدگاه اتمی (ذیمقراطیسی) است یا خیر، اولویت ندارد بلکه اصل وجود تفاوت هستی‌شناختی میان دیدگاه نوحاسته‌گرایان و حکمت متعالیه درباره منشأ جسم مدنظر است. هم‌چنین از جمله بحث‌های وابسته به قبول ایده اتصالی‌بودن جسم که در این راستا اهمیت محوری دارد، مبحث تغییر و حرکت است.

حرکت تدریجی در برابر تغییر دفعی

تغییر و حرکت تدریجی در جوهر، در تثبیت نظریه جسمانیة‌الحدوث‌بودن نفس، اهمیت کلیدی دارد. اما چنان‌چه پیشنهاد علامه طباطبایی مبنی بر قبول دیدگاه اتمی راجع به جسم و اعمال ثنویت ماده-صورت بر آن را بپذیریم، آن‌گاه به نظر می‌رسد که ایده تغییر تدریجی و امتداد سیال با چالش مواجه شود.

به بیان دقیق‌تر، چنان‌چه بپذیریم که اتصال جسمیه، صرفاً در سطح ذرات بنیادین طبیعت، آنچنان که در یافته‌های علمی می‌یابیم، معنا و مصداق دارد و نه در اجسام ترکیب یافته از آن‌ها، آن‌گاه در اجسام مرکب، در اثر ترکیب اجزاء، دیگر آثار و ویژگی‌های جدیدی نخواهیم داشت که با آثار اجزای آن ترکیب مغایرت داشته باشند؛ یعنی قابل فروکاست به آن‌ها نباشد.

دلیل این ادعا، عبارت است از اینکه از نظر فیلسوفان مسلمان، تنها زمانی ممکن است که مرکب مدنظر، واجد آثار بدیع شود که اجزای آن، با یکدیگر رابطه علی-معلولی داشته باشند و این رابطه، جز به این صورت نمی‌تواند باشد که جزئی به سبب بالقوه‌بودن، علت قابل (مادی) جزء دیگری باشد به‌صورتی که جزء اخیر، به سبب فعلیتش، در تحقق جزء اول دخیل باشد. این نوع رابطه علی، همان رابطه میان ماده و صورت است که با توجه به یافته‌های جدید علمی و با ارجاع به تحلیل و پیشنهاد علامه طباطبایی، در هم‌دلانه‌ترین رویکرد، می‌توان تنها آن را محدود به سطح ذرات بنیادین طبیعت دانست.

علاوه بر این، یافته‌های علمی و تصور اتمی از اجسام، از این واقعیت حکایت دارند که تغییرات مربوط به سطوح مختلف طبیعت؛ یعنی همان تغییراتی که ملاصدرا با ایده حرکت جوهری اشتدادی آن‌ها را تبیین می‌کند، از نوع حرکت نبوده بلکه از نوع تغییرات آنی؛ یعنی از نوع کون و فسادند. در سطح ذرات اتمی، با مفروض گرفتن آن‌چه در مکانیک کوانتومی مطرح می‌شود، چنین نیست که الکترون‌ها یا اتم‌ها، مجاز به

دارا بودن همه سطوح انرژی (همه حالت‌ها) باشند بلکه سطوح انرژی مجاز، غیرپیوسته‌اند؛ یعنی ممتد نیستند و فاصله میان سطوح مجاز انرژی، به‌هیچ‌وجه پر نمی‌شود [Polkinghorne, 2009: 26-29]. هم‌چنین در سطح عناصر شیمیایی، به عنوان مثال، تبدیل هیدروژن به هلیوم، یک تغییر از نوع کون و فساد و تغییرات آبی است [Obudiyat, 2009b: 274].

بنابراین، دیدگاه ملاصدرا مبنی پیوستگی طیف جواهر؛ یعنی بر امکان دائمی جست‌وجوی انواعی از جواهر منفرد در مرز جواهر شناخته شده و نفی طفره در سلسله جواهر، با قبول دیدگاه اتمی درباره جسم که مورد قبول نخواستگرایان است، ناسازگار است. بدین ترتیب تصویر نخواستگرایان از تغییرات اجسام و تصویر ملاصدرا از آن، دارای دو ناسازگاری اساسی است:

۱. نخست اینکه با فرض قبول کلیت تصویر هستی‌شناسانه حکمت متعالیه و پذیرش این پیشنهاد علامه طباطبایی که اتصال جسمیه، صرفاً در سطح ذرات بنیادین طبیعت، آنچنان که در یافته‌های علمی می‌یابیم، معنا و مصداق دارد و نه در اجسام ترکیب یافته از آن‌ها، آن‌گاه در اجسام مربوط به سطوح بالاتر پیچیدگی و برخلاف دیدگاه نخواستگرایان، در اثر ترکیب اجزاء، دیگر آثار و ویژگی‌ها و نیروهای علی بدیعی نخواهیم داشت که با آثار اجزای آن ترکیب مغایرت داشته باشند و قابل فروکاست به آن‌ها نباشد.
۲. دوم اینکه با توجه به یافته‌های علمی، اولاً تغییرات اجسام پیوسته نبوده و ثانیاً از نوع تغییرات تدریجی و حرکت نیست بلکه گسسته بوده و از نوع کون و فساد و تغییرات آبی است. این مطلب، مورد قبول نخواستگرایان است اما با دیدگاه ملاصدرا مبنی بر نفی طفره در سلسله جواهر و نیز انحصار تغییرات اجسام به حرکت قطعیه (تغییرات تدریجی) تفاوت اساسی دارد.

تبیین فاعلی از تغییرات اجسام در برابر تبیین اتمی از آن

از نظر ملاصدرا و عموم فیلسوفان مسلمان، هیچ جسمی نمی‌تواند برای جسم دیگر، علت فاعلی؛ یعنی علت هستی‌بخش باشد. این دیدگاه، به قاعده «الجسم لا یکون علّة فاعلیه لجسم آخر» مشهور است. استدلال این فیلسوفان برای اثبات این قاعده، به این ترتیب است که بیان می‌دارند فاعل بودن یک جسم نسبت به جسم دیگر یا از جهت هیولای آن می‌تواند باشد یا از جهت صورت آن که در هر دو صورت محال است. توضیح آنکه فاعل بودن نمی‌تواند به جنبه هیولانی آن بازگردد؛ زیرا این حیثیت در جسم، یک امر عدمی است و چیزی که عدمی باشد، هرگز نمی‌تواند علت پیدایش چیز دیگری گردد. اگر هم گفته شود که جسم از جهت صورت یا فعلیت خود، علت پیدایش جسم دیگر می‌شود، آن‌گاه از آنجایی که تأثیر صورت جسمانی در هر چیز، پیوسته به واسطه هیولا یا ماده انجام می‌پذیرد در نتیجه در اینجا هم باز باید هیولا علت قریب پیدایش یک جسم دیگر واقع شود و مجدداً همان اشکال قبلی پیش می‌آید [Ibrahimi Dinani, 2010b: 607-608].

بدین ترتیب، ثنویت ماده-صورت، در اینکه علت فاعلی حرکت و تغییر چیست نیز نقش مهمی دارد. به بیان دقیق‌تر، در حکمت متعالیه علت تغییر تدریجی و حرکت جوهری اشتدادی جسم طبیعی که می‌تواند مراتب مختلف وجود را طی کرده و به حدوث نفس ناطقه هم برسد، خود ماده و جسم نمی‌تواند باشد.

آن‌چه جسم در حرکت جوهری اشتدادی فراهم می‌آورد و جسمانیت نفس، از آن ناشی می‌شود عبارتست از همین علیّت مادی-صوری و در حقیقت، علّت تغییر و حرکت جسم یا به بیان دقیق‌تر علّت اینکه جسم ذاتاً متغیر است، خارج از خود جسم است.

از منظر رویکرد اتمی به جسم و ماده که مورد قبول نخواست‌گرایان است یک جسم به‌خودی‌خود، می‌تواند علت تغییر و حرکت در خود و در جسم دیگر شود. به بیان دیگر، در نگاه اتمی، ذرات بنیادین جهان، می‌توانند بر یکدیگر اثر گذاشته و در هم تغییر ایجاد کنند و اجسام متنوعی از ترکیب خود پدید آورند و به دنبال این اثرگذاری و ترکیب، ویژگی‌های جدید و بدیعی را از خود بروز دهند و به این صورت تغییرات و تحولات مختلفی را در جهان رقم زنند.

تفاوت دیگر در نسبت و میزان وابستگی ویژگی‌های منتسب به نفس/ذهن به جسم و مادیت است. در نگاه ملاصدرا، ترکیب عناصر سبب می‌شود که تزامم‌های میان عناصر از بین رفته و جسمی دارای طبع و مزاج متعادل به دست آید که استعداد حدوث نفس را داراست. به بیان دیگر، زمانی که این طبع حاصل می‌شود از شدت مادیت کاسته می‌شود. اما در تلقی نخواست‌گرایان، تحقق امر نخواست‌گرا به دنبال افزایش پیچیدگی؛ یعنی افزایش شدت ارتباطات میان ماده حاصل می‌شود. در نتیجه، در دیدگاه نخواست‌گرایان، امر نخواست‌گرا در حدوث خود، به افزایش پیچیدگی یعنی افزایش شدت مادیت وابسته است.

نتیجه‌گیری

شباهت میان دیدگاه حکمت متعالیه و نخواست‌گرایی در باب رابطه میان نفس و بدن، یک شباهت ظاهری است. دقت بیشتر در مبانی هستی‌شناختی هر کدام از این دیدگاه‌ها، تفاوت‌های عمیق میان‌شان را آشکار می‌سازد. تفاوت‌هایی که ریشه در مغایرت تصویر کلاسیک یا ارسطویی با تصویر جدید علمی از جهان دارند. توجه به این تفاوت‌ها و مقایسه نقاط قوت و ضعف هر کدام از این دو دیدگاه در این چارچوب از منظرهای فلسفی و علمی، می‌تواند ثمرات نظری فراوانی در پی داشته باشد. ثمراتی که از طریق تأکید بر شباهت ظاهری این دو دیدگاه بدست نمی‌آید.

تشکر و قدردانی: موردی برای گزارش وجود ندارد.

تأییدیه اخلاقی: موردی برای گزارش وجود ندارد.

تعارض منافع: موردی برای گزارش وجود ندارد.

سهام نویسندگان: مسعود طوسی سعیدی (نویسنده اول)، نگارنده/پژوهشگر اصلی (۵۰٪)؛ سیدحسن حسینی (نویسنده دوم)، نگارنده/پژوهشگر اصلی (۵۰٪).

منابع مالی: موردی برای گزارش وجود ندارد.

منابع

- Alexander S (1920). Space, Time, and deity. London: Macmillan.
- Beckermann A (1992). Reductive and Nonreductive Physicalism. In: Beckermann A, Flohr H, Kim J, editors. Emergence or reduction?: prospects for nonreductive physicalism. Berlin: de Gruyter.
- Blitz D (2013). Emergent evolution: qualitative novelty and the levels of reality. Berlin: Springer Science & Business Media.
- Broad CD (1925). The mind and its place in nature. London: Routledge.
- Bunge M (1977). Emergence and the mind. Neuroscience. 2(4):501-509.
- Clayton P (2006). Mind and emergence: from quantum to consciousness. Oxford: Oxford University Press.
- Clayton Ph, Davies P (2006). The Re-Emergence of Emergence: The Emergentist Hypothesis from Science to Religion. Oxford: Oxford Scholarship Online. pp. 111-150.

- Dilley FB (2000). Review of the emergent self, by William Hasker. *International Journal for Philosophy of Religion*. 48(3):125-129.
- Hasker W (2001a). *Persons as Emergent Substances*. In: Corcoran KJ, editor. *Soul, body, and survival: essays on the metaphysics of human persons*. Ithaca: Cornell University Press.
- Hasker W (2001b). *The emergent self*. Ithaca: Cornell University Press.
- Hosseini SH, Toossi Saeidi M (2020). Critical Examination of Meaning and the Possibility of Paradigm Shift by Accepting Emergentism. *Philosophy of Religion Research (Namah-i Hikmat)*. 17(2):27-56. [Persian]
- Humphreys P (1997). How properties emerge. *Philosophy of Science*. 64(1):1-17.
- Ibrahimi Dinani GH (2010a). *General Philosophical Principles in Islamic Philosophy*. Volume 1. Tehran: Institute for Humanities and Cultural Studies. [Persian]
- Ibrahimi Dinani GH (2010b). *General Philosophical Principles in Islamic Philosophy*. Volume 2. Tehran: Institute for Humanities and Cultural Studies. [Persian]
- Jamebozorgi MJ, Saeedimehr M, Akbari R (2018). A commentary on the theory of corporeal origination of soul according to Emergentism. *Biannual Scientific Journal SADRA'1 WISDOM*. 6(2):11-24. [Persian]
- Lewes GH (1879). *Problems of life and mind*. London: Trübner & Company.
- Lowe EJ (2010). *Personal agency: the metaphysics of mind and action*. Oxford: OUP Oxford.
- Macdonald C, Graham MCD, editors (2010). *Emergence in mind*. 1st Edition. Oxford: Oxford University Press.
- McLaughlin B (1992). The rise and fall of British Emergentism. In: Beckermann A, Flohr H, Kim J, editors. *Emergence or reduction?*. Berlin: de Gruyter.
- Mill JS (2011). *A system of logic, ratiocinative and inductive: being a connected view of the principles of evidence, and the methods of scientific investigation*. Volume 1: Cambridge library collection - philosophy. Cambridge: Cambridge University Press.
- O'Connor T, Hong YW (2005). The metaphysics of emergence. *Noûs*. 39(4):658-78.
- Obudiyyat AR (2009a). *An Introduction to Mulla Sadra's Theosophical System*. Volume 1. Qom: Imam Khomeini Education and Research Institute. [Persian]
- Obudiyyat AR (2009b). *An Introduction to Mulla Sadra's Theosophical System*. Volume 3. Qom: Imam Khomeini Education and Research Institute. [Persian]
- Obudiyyat AR (2014). *Precis of transcendent wisdom (From An Introduction to Mulla Sadra's Theosophical System)*. Tehran: SAMT. [Persian]
- Polkinghorne J (2009). *Quantum Theory: A Very Short Introduction*. Haghirir A, translator. Tehran: Basirat. [Persian]
- Popper KR, Eccles JC (1985). *The self and its brain*. New York: Springer Science & Business Media.
- Rezaei M, Obudiyyat AR (2009). How to combine matter and form from the point of view of Sadr al-Muta'allehin. *Ma'rifat-i Falsafi*. 7:11-35. [Persian]
- Shirazi ŞM (2013). *The transcendent philosophy of the four journeys of the intellect (Al-Hikmah al-Muta'aliyyah fi 'l-Asfar al-'Aqliyyah al-Arba'ah)*. Volume 3. Beirut: Dar Ihya Turath al-Arabi. [Arabic]
- Sperry RW (1991). In defense of mentalism and emergent interaction. *Journal of Mind and Behavior*. 12(2): 221-245.
- Stephan A (1992). *Emergence - a systematic view on its historical facets*. In: Beckermann A, Flohr H, Kim J, editors. *Emergence or reduction?: essays on the prospects of nonreductive physicalism*. Berlin: de Gruyter.
- Sulaymani F (2007). Matter as seen in physics and philosophy. *Avecinnian Philosophy Journal*. 11(36):20-55. [Persian]
- Tabatabai MH (2008). *The final of wisdom (Nihayat Al-Hikmah)*. Shirvani A, translator. Volume 2. Qom: Dar al-Fekr. [Arabic-Persian]
- Tabatabai MH (2010). *The elements of Islamic metaphysics (Badayat Al-Hikmah)*. Shirvani A, translator. Qom: Dar al-Elm. [Arabic-Persian]
- Toner P (2008). Emergent substance. *Philosophical Studies: An International Journal for Philosophy*. 141(3):281-97.
- Toossi Saeidi M (2020). *Critical Analysis of Emergentism with Respect to the Problem of Dualism (PhD Thesis)*. Tehran: Institute for Humanities and Cultural Studies. [Persian]
- Toossi Saeidi M, Hosseini SH (2020). Explaining the incompatibility of emergentism with physicalism by an emphasis on the ontological perspective; and propose a new emergentist view. *Journal of Philosophical Meditations*. 10(24):11-42. [Persian]

پی‌نوشت

۱ باید دقت داشت که این پیشرفت‌ها به لحاظ فلسفی، شاهدهی علیه خواسته‌گرایی محسوب نمی‌شود، اما فضای فکری اردوگاه تقلیل‌گرایان را تقویت می‌کرد.

۲ منظور، نازل‌ترین مرتبه خودآگاهی است.

۳ مفهوم «ابتدا» در اینجا با مسامحه به کار رفته است چرا که در وجود سیال، حرکت، مسافت و زمان منطبق بر یکدیگرند. در نتیجه ابتدا در اینجا، به معنای ابتدایی‌ترین مرحله وجود و حرکت است که عبارت است از تحقق جوهر جسمیه.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی