

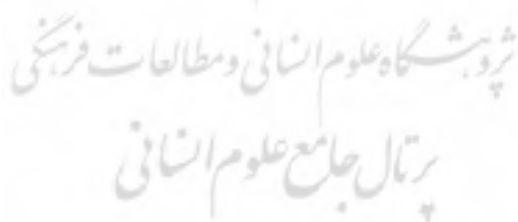
ماهیت نفس از دیدگاه نوحاسته‌گرایی و ملا صدرا

نیما نریمانی^۱

چکیده

نوحاسته‌گرایی به منزله راه حلی برای مشکلات تبیین فیزیکیالیستی از پدیدارهای طبیعی در برابر تقلیل‌گرایی فیزیکیالیستی مطرح می‌گردد. اهمیتش به ویژه در فلسفه ذهن از آن روست که مدعی حل مسأله رابطه نفس و بدن است. نکته درخور توجه این است که نوحاسته‌گرایی و فلسفه اسلامی به ویژه فلسفه صدرایی دو جنبه مشترک دارند؛ نخست اینکه هر دو منتقد دیدگاه تقلیل‌گرایی فیزیکیالیستی در حالات ذهنی اند. دوم اینکه هر دو نسبت به واقعیت عالم رویکردی یگانه‌انگارانه دارند. جستار حاضر به ارزیابی دیدگاه‌های نوحاسته‌گرایی و فلسفه صدرایی به ذهن و رابطه اش با بدن می‌پردازد.

کلمات کلیدی: فیزیکیالیسم، نوحاسته‌گرایی، نگاه صدرایی به نفس، تقلیل‌گرایی



۱. دانشجوی دکتری فلسفه دین دانشگاه تهران

مقدمه

تبیین فیزیکی از جهان و تمام پدیده‌های عالم با قوانین و مقولات فیزیکی مهمترین جوهره جهان‌بینی علمی پس از ظهور علم تجربی مدرن است. این نگاه پس از رشد هرچه بیشتر علوم تجربی و افول سلطه کلیسا در غرب به تدریج رشد یافت و قوت گرفت؛ بدین نحو که اموری که وقوع آنها تا پیش از این به عوامل ماورایی و غیر فیزیکی نسبت داده می‌شد، با ظهور علوم تجربی جدید و در رأس آنها فیزیک با پدیده‌های فیزیکی قابل تبیین شدند. هرچه این روند جلوتر رفت پدیده‌های بیشتری که تا آن زمان امکان توجیهی مادی برای آنها نبود، توسط مفاهیم فیزیکی و مادی تبیین شدند و این روند سبب شد تا این مدعا که اساساً چیزی در عالم جز موجودات و روابط فیزیکی وجود ندارد، هرچه بیشتر قوت گیرد. اموری که به نظر می‌رسید مستقیماً با مفاهیم فیزیکی قابل تبیین نیستند نیز با تحلیل و تحویل به امور جزئی‌تر و فیزیکی تبیین شوند. در نتیجه این مدعا که هر امری موجود در عالم یا خود از امور فیزیکی است و یا قابل تحویل به امور فیزیکی است، پس از رشد علم جدید برای بسیاری از فلاسفه و دانشمندان به باوری عمیق و ابطال‌نشدنی بدل شد. تا جایی که به باور دیوید پاپینو (David Papineau) عمده فلاسفه تحلیلی قرن بیستم به فیزیکالیسم پایبند شدند (Gillett, 2001, p.4 & Loewer). از نتایج این نگاه آن بود که گمان می‌رفت تمامی علوم به علم فیزیک قابل تحویل هستند. به گفته گلشنی، تحویل‌گرایی اندیشه‌ی مورد قبول دانشمندان در قرون ۱۷ و ۱۸ و ۱۹ بود و نتیجه‌ی آن در مورد علوم را می‌توان به صورت زیر نشان داد (گلشنی ۱۳۸۵، ص ۵۰):

فیزیک → شیمی → زیست‌شناسی → فیزیولوژی → روانشناسی → جامعه‌شناسی

در مقابل ماده‌گرایی مطلق، دوگانه‌انگاری بود که در دوره جدید خصوصاً توسط دکارت معرفی و ترویج شد. در نگاه دکارت همه‌عالم شکل یافته از جوهر مادی بود که بنیاد آن امتداد است جز نفس انسان و وجود خداوند که دارای جوهر غیرمادی اند. اما رشد فزاینده‌ی علوم و تبیین هرچه بیشتر پدیده‌هایی که در گذشته علل و تبیین‌های غیر مادی و غیر فیزیکی برای آنها بیان می‌شد، سبب تحکیم فیزیکالیسم (Physicalism) و تحویل‌گرایی (Reductionism) شد، و این روند به حوزه فیزیک محدود نماند و حوزه حیات و زیست‌شناسی و در ادامه ذهن را نیز در بر گرفت.

اما این دیدگاه با مسائل و مشکلاتی رو به رو بوده است که باعث پدید آمدن رویکردهایی متفاوت،

اما پایبند به فیزیکیالیسم برای حل آنها شد. عمده ترین چالش‌ها در حوزه ذهن و بدن (Mind-Body Problem) مطرح شد که از جمله آنها می‌توان به چگونگی و امکان تبیین باور، معرفت، ادراک، اراده و شخصیت بر اساس فیزیک اشاره کرد. از جمله مهمترین رویکردها برای حل چالش‌های فیزیکیالیسم، نوخاسته‌گرایی (Emergentism) است که با التزام به فیزیکیالیسم و نفی دوگانه‌انگاری جوهری انگیزه ای قوی برای تبیین مشکلات نامبرده پدید آورد.

معرفی فیزیکیالیسم و بیان مشکلات آن

فیزیکیالیسم را می‌توان نگاهی وجود شناختی به عالم دانست که قصد و انگیزه اش این است که در توصیف خود از عالم و حوادث طبیعی از هیچ امر غیر ملموس و غیر مادی استفاده نکند. این رویکرد گونه ای جدید از مادی‌گرایی است که سابقه‌ای دیرین دارد و به یونان باستان و اتمیسم منسوب به دموکریتوس باز می‌گردد که اعتقاد داشت جهان از ذرات غیر قابل تجزیه (اتم) ساخته شده است.

واژه فیزیکیالیسم در سال ۱۹۳۰ توسط اتو نرث (Otto Neurath) و رودولف کارناپ (Rudolf Carnap)، هردو از اعضای حلقه وین، به عرصه فلسفه وارد گشت (Stoljar, 2010, p.10).

فیزیکیالیسم چنانکه از اسم آن نیز پیداست، ارتباط تنگاتنگی با علم فیزیک و تحولات آن دارد. دیوید لویس (David Lewis) از اثرگذارترین فیزیکیالیست‌ها در قرن بیستم در باره ارتباط میان فیزیکیالیسم و مادی‌گرایی می‌گوید "مادی‌گرایی زمانی رایج بود که فیزیک آن روزگار تنها فیزیک ماده بود. اکنون فیزیک حوزه‌های دیگری از قبیل میدان‌ها و روابط علی-فضا-زمان را شامل می‌شود" (همان، ص ۱۱). به گفته راسل گاهی اوقات فیزیکیالیسم جزء لاینفک جهان‌بینی علمی تلقی می‌شود (همان، ص ۳).

در حقیقت فیزیکیالیسم اگرچه رویکردی فلسفی است، همزمان اقدامی علیه مابعدالطبیعه مرسوم است که در توصیف و تبیین پدیده‌های عالم از اموری غیر از امور عینی و تجربه شده استفاده می‌کند. بنابراین، این دیدگاه بر آن است که تنها از مقولات علمی و آن هم تجربی در توصیف عالم استفاده کند. بنابراین، ادعای فیزیکیالیسم آن است که زبان جهانی علم و توصیف عالم، فیزیک است و نتیجه‌اش این است که علمی همچون روان‌شناسی و جامعه‌شناسی تنها زمانی می‌توانند علم تلقی شوند که بتوان آنها را با بیان فیزیکی نشان داد (Beckermann, 1992, p.2).

آنچه در رویکرد فیزیکیالیستی به عالم نقش محوری دارد، این است که عالم را همچون یک آزمایشگاه

فیزیک در نظر آوریم. با این رویکرد هر اتفاقی در عالم را می‌توان بررسی فیزیکی کرد و منشاء و عامل آن پدیده را جويا شویم، بدون اینکه علت و عامل آن را به اموری ماورایی و غیرفیزیکی نسبت دهیم. در حقیقت، همان فرضی را که یک فیزیکدان درباره پدیده‌هایی که مورد بررسی در آزمایشگاه دارد، یک فیزیکالیست درباره تمامی پدیده‌ها و رویدادهای عالم دارد.

فرانک جکسون با بیانی دقیق‌تر می‌گوید: " فیزیکالیسم درست است اگر و تنها اگر هر جهانی که به صورت فیزیکال رونوشتی از جهان واقعی باشد به طور مطلق نیز رونوشت و نسخه دوم جهان واقعی باشد" (Gillett & Loewer, 2001, p.39). در حقیقت، این بیان بدین معناست که اگر موجودات و قوانین فیزیکی را از این عالم در عالم دیگری نسخه‌برداری کنیم، جهان دیگر عیناً مطابق با جهان کنونی خواهد شد. در واقع، هیچ قانون و یا موجودی نیست که رونوشت یا نتیجه عالم فیزیک نباشد. فیزیکالیسم را شاید به علت کثرت تعاریف و مدافعاتش نتوان در یک عبارت بیان کرد و باید دانست که نحله‌های گوناگونی از دیدگاه‌ها وجود دارند که خود را فیزیکالیست می‌دانند، درحالی‌که در توصیف پدیده‌های عالم تفاوت زیادی دارند. اما در هر حال اگر بخواهیم به صورت اجمالی آن را معرفی کنیم باید محور اصلی این دیدگاه را تبیین فیزیکی از پدیده‌های عالم بدانیم؛ چنانکه جفری پولند (Jeffrey Poland) می‌گوید محور اصلی باور به فیزیکالیسم آن است که هر پدیده‌ای که در عالم اتفاق می‌افتد به علت امری فیزیکی است. در حقیقت هر پدیده‌ای در عالم توضیح و تبیینی فیزیکی خواهد داشت (Gillett & Loewer, 2001, p. 57).

فیزیکالیسم و مسأله حالات ذهنی

مهمترین حوزه‌ای که فیزیکالیسم در آن دچار بحران و چالش است، حوزه ذهن است. هنگامی که پذیرفتیم در عالم چیزی جز امور فیزیکی نیست، آنوقت این سؤال مطرح خواهد شد که پس درک عمومی ما از نفس، حیات، درک، شعور، اراده یا اساساً توهم و غلط است یا اینکه این موارد به نوعی بازگشت به امور فیزیکی خواهد کرد. اگر بگوییم تنها امور فیزیکی واقعیت دارند، آنگاه با این پرسش روبرو خواهیم شد که چگونه می‌توان ادراکات، احساسات، اراده، معرفت، تفکر، ذهن را با امور فیزیکی تبیین کرد؟ در حقیقت برای این کار باید از تبیین حالات ذهنی توسط حالات مغزی و اتفاقات

فیزیولوژیک درون بدن سخن گوئیم و این بدین معناست که اموری که ذکر آنها رفت واقعیتی افزون بر برهم کنش‌های فیزیکی ندارند.

مسئله ذهن و حالات ذهنی همواره مستمسکی برای دوگانه‌انگاران مخالف فیزیکالیسم بوده است تا با تمسک بدان نادرستی فیزیکالیسم را نشان دهند و به نفع دوگانه‌انگاری جوهری اقامه دلیل نمایند. از جمله مهمترین دلایلی که معتقدان به دوگانه‌گرایی (Dualism) برای رد مادی‌گرایی (فیزیکالیسم) ذکر کرده‌اند، مسأله‌ی حالات ذهنی، باورها و معرفت انسان است. در سنت اسلامی نیز بحث مادی نبودن نفس بحث کلیدی و پر اهمیتی است که متفکران اسلامی دلایلی برای اثبات مجرد بودن نفس و آثار آن بیان نموده‌اند که در اینجا پس از تعریف دو اصطلاح مادی و مجرد به ذکر عناوین این دلایل بسنده می‌نماییم.

در سنت اسلامی، مادی به جسم طبیعی و جسمانی اطلاق می‌شود که قابل اشاره‌ی حسی است و مجرد آن است که جسم طبیعی و جسمانی و قابل اشاره حسی نباشد. تجرد نفس بدین معناست که نفس نه جسم است نه جسمانی، هرچند آثاری شبیه آثار ماده داشته باشد؛ مادی بودنش به این معناست که یا جسم (جسم لطیف) است یا منطبع در جسم است (فیاضی، ۱۳۹۳، صص ۱۸۴-۱۸۵).

به طور کلی می‌توان ادله تجرد نفس را به سه دسته تقسیم نمود که عناوین این دلایل بدین شرح است: ادله ناتمام: تقسیم ناپذیری ادراک، وحدت نفس، درک کثرت، توانایی ادراک بدون فاصله. ادله اصلاح پذیر: هوای طلق (یا رجل معلق در فضا)، ادراک کلیات و ادله تام: وحدت هویت، استحاله انطباع کبیر در صغیر، اشاره ناپذیری ادراکات حصولی (فیاضی، ۱۳۹۳، صص ۲۰۰-۲۳۰).

در فضای فلسفه ذهن معاصر نیز برخی از ویژگی‌های حالات ذهنی که مورد استناد دوگانه‌انگاران در باب وجود امری غیر مادی است و سبب ایجاد مشکلاتی برای فیزیکالیست‌ها گشته است عبارتند از آگاهی، حیث التفاتی، کلیت و علیت ذهنی. اشکالی که از جانب دوگانه‌گرایان در مورد ویژگی‌های حالات ذهنی می‌شود آن است که ویژگی‌های حالات ذهنی تمایز ذاتی با خواص ماده و امور فیزیکی دارند. برای نمونه، آگاهی از خود را که در سنت اسلامی به علم حضوری معروف است چگونه می‌توان به امور فیزیکی نسبت داد، در حالی که درک ما از خود به قدری واضح است که نمی‌توان در آن شک کرد. ابن سینا برای اثبات نفس و غیریت آن از بدن استدلال کرده است که اگر خود را در فضای خلأ

فرض کنیم که هیچ ادراک مادی نداشته باشیم و حتی خود را از درک بدن خویش فارغ سازیم، باز می‌توانیم خود را درک کنیم و این شاهدهی بر وجود نفس است (نصری، ۱۳۸۰، صص ۴۵ و ۴۶). این نکته به دلیل بدیهی و شهودی بودنش باعث رواج دیدگاه دوگانه‌انگاری تا قبل از قرن بیستم بوده است (کرباسی زاده و شیخ رضایی، ۱۳۹۱، ص ۲۷).

حیث التفاتی از مهمترین و چالش‌برانگیزترین خواص برخی حالات ذهنی مانند باور و یا معرفت است که فیزیکالیست‌ها را با مشکل جدی روبه‌رو ساخته است. هنگامی که می‌گوییم "درخت سبز است" و یا "من باور دارم که باران می‌بارد" در مورد اموری خارج از ذهن سخن می‌گوییم. در حقیقت، این باور و یا معرفت ما راجع به اموری خارج از ذهن است و به علاوه قابلیت صدق و کذب دارد. حال سؤال این است که چگونه اموری مادی و فیزیکی می‌توانند راجع به چیزی باشند؟ ویژگی درباره چیزی بودن را برنتانو اصلی‌ترین ویژگی ذهن می‌داند و از نظر او جالب تر آن است که حالات ذهنی می‌تواند درباره امور و حالات معدوم نیز باشد (کرباسی زاده و شیخ رضایی، ۱۳۹۱، ص ۱۳۹).

اما مهمترین و شهودی‌ترین ویژگی ذهن، علیت ذهنی یا اراده آدمی است. عموم افراد بشر خود را مختار و نفس خود را مسؤل اعمال ارادی خویش می‌دانند. در حالی که اگر نفس را انکار کنیم و به جای آن حالات مغزی را قرار دهیم، دیگر نمی‌توان از اراده و مسئولیت نسبت به اعمال انسان‌ها سخن گفت و رفتار انسان‌ها را تنها می‌توان به واکنش‌ها و فعل و انفعالات فیزیکی-شیمیایی درون بدن نسبت داد. در حالی که این امر به شدت خلاف شهود و قواعد اجتماعی و اخلاقی انسانی است. ویژگی اراده و علیت ذهنی از جهت دیگری نیز بسیار مهم و چالش‌برانگیز است؛ زیرا همانطور که در قسمت پیش گفته شد، فیزیکالیسم با اینکه انواع گوناگونی دارد ولی به نظر می‌رسد وجه اشتراک این گونه‌ها در علیت فیزیکی است؛ یعنی تمام پدیده‌ها یا مستقیماً نتیجه امور فیزیکی اند یا تحت عوامل فیزیکی تعیین می‌شوند.

علاوه بر حالات ذهنی که مهمترین ویژگی‌های چالش‌برانگیز آنها بیان شد، مسأله حیات و زندگی نیز از مشکلات رویکرد فیزیکال است. اینکه چگونه از امور فیزیکی بی‌جان جانداران و موجودات زنده ایجاد شده‌اند و قابلیت‌های خاصی غیر از مجموع خواص امور فیزیکی سازنده آنها دارند نیز از دیگر مشکلات فیزیکالیسم برای توضیح امور حقیقی است که رویکرد نوحاسته‌گرایی مدعی حل آن است.

امور نامبرده باعث شده است تا توضیح حالات ذهنی در پرتو فیزیکیالیسم مهمترین مسأله فیلسوفان تحلیلی کنونی شود. برنامه مشترک اکثریت افرادی که بر روی مسأله ذهن و بدن در چند دهه گذشته فعالیت می کنند این است که حالات ذهنی را به نوعی با فیزیکیالیسم مطابقت دهند (Craig & Moreland, 2001, p. 134).

نوخاسته گرایی

پیش از ورود به تبیین نوخاسته گرایی ابتدا باید رویکرد دیگری به نام تقلیل گرایی را که مهمترین تقریر برخاسته از فیزیکیالیسم است توضیح مختصری دهیم. در حقیقت، مهمترین ویژگی نوخاسته گرایی را می توان تقابل با تقلیل گرایی دانست. تقلیل گرایی تمام حوادث عالم را نتیجه علیت فیزیکی و مکانیکی در سطح فیزیک می داند و معتقد به هیچ حقیقت و واقعیتی غیر از امور فیزیکی نیست. تقلیل گرا در باب حالات ذهنی معتقد است که حالات ذهنی به امور مغزی تقلیل پیدا می کنند و چیزی افزون بر حالات مغزی واقعیت ندارد. طبق این رویکرد تمام پدیده های ذهنی را می توان با اتفاقات فیزیکی توضیح داد و برای هر پدیده ای ذهنی یک عامل فیزیکی بیان کرد. علاوه بر این، مطابق این رویکرد هر گزاره ای ذهنی را می توان به گزاره ای فیزیکی تحویل داد بدون اینکه هیچ تغییری و کاستی ای در مفهوم آن گزاره ایجاد شود (Stoljar, 2010, pp. 7-9). در حقیقت، برای تبیین بهتر این رویکرد در قبال نسبت حالات ذهنی و مغزی می توان آن را به مثال آب و H O تشبیه کرد که آب چیزی غیر از H O نیست و صرفاً لفظی متفاوت است و نه واقعیتی افزون بر آن. اما این تشبیه را باید با احتیاط به کار برد. نتیجه ای رویکرد تقلیل گرا انکار حالات ذهنی به منزله اموری واقعی و اثرگذار است. در حقیقت، با نگاه تقلیل گرایانه هنگامی که از ذهن، احساسات، باورها و معرفت سخن می گوئیم، در مورد واکنش هایی بیوفیزیکی سخن می گوئیم و در ضمن اگر بخواهیم به صورت علمی سخنان خود را بیان کنیم، باید تنها از همین امور فیزیکی صحبت کنیم و نه اینکه در مورد حالات ذهنی خود مطلبی بگوئیم؛ برای مثال، هنگامی که می گوئیم من باور دارم که علی آدم خوبی است این گزاره مطابق با این است که بگوئیم در فلان نقطه از مغز من فلان اتفاق فیزیکی رخ داده است و همین طور در مورد سایر حالات ذهنی. برپایه ای نگاه تقلیل گرایی تنها معنای علم به معنای تبیین پدیده ها بر پایه ای اجزای سازنده آنها و قوانین مرتبط خواهد بود (Clayton, 2004, p.3).

همانطور که ملاحظه می شود رویکرد تقلیل‌گرا بسیار خلاف درک و شهود عمومی است و نتایج خطیر و عجیبی به همراه دارد. در نتیجه این رویکرد ممکن است به نابودی فیزیکالیسم منجر شود. به همین سبب رویکردهای دیگری که مدافع فیزیکالیسم هستند پا به عرصه‌ی وجود گذاشته‌اند تا با بیانی پذیرفتنی در باب حالات ذهنی هم فیزیکالیسم را از تقابل با شهود و خطر انزوا نجات دهند و هم توضیح و توصیفی پذیرفتنی از حالات ذهنی ارائه دهند. از آنجا که رویکرد مقابل فیزیکالیسم در باب حالات ذهنی دوگانه‌انگاری است که معتقد به وجود جوهری ذاتاً غیرمادی و غیرفیزیکی در انسان از قبیل نفس و یا روح است که ویژگی‌های حالات ذهنی را به این امور غیر فیزیکی نسبت می‌دهد و درک اولیه‌ی شهودی نیز مطابق با این رویکرد است، که همانطور که پیشتر گفته شد، این رویکرد تا قبل از قرن بیستم رویکرد پذیرفته شده بوده است. نوحاسته‌گرایی را شاید بتوان پلی میان فیزیکالیسم و دوگانه‌انگاری نامید. در حقیقت نوحاسته‌گرایی از طرفی خود را متعهد به یگانه‌انگاری جوهری می‌داند و از طرفی در مورد ویژگی‌های ذهنی دوگانه‌انگار است که در ادامه به صورت تفصیلی این رویکرد را معرفی می‌کنیم.

در دوره‌ی جدید، نوحاسته‌گرایی در فلسفه انگلیسی در اواخر قرن نوزدهم و اوایل قرن بیستم خصوصاً در حوزه‌ی شیمی و زیست‌شناسی پذیرفته شد. در این زمان بسیاری زیست‌شناسان معتقد به اصالت حیات بودند که مطابق آن موجودات زنده علاوه بر جسم مادی خویش از جوهر غیر مادی دیگری نیز بهره‌مند بودند که موجب حیات و تحرک شان بود. اصالت حیات در تعارض با اصالت فیزیک بود که مطابق آن موجودات صرفاً ماشین‌های بسیار پیچیده‌ای هستند که رفتار آنها برپایه‌ی قوانین فیزیکی اعمال شده بر سطح مولکولی تبیین می‌گردد. در این میان نوحاسته‌گرایی موضعی میانه را اتخاذ نمود؛ چنانکه از طرفی جوهر متمایز حیات را کنار گذاشت و از طرف دیگر تقلیل تمام ویژگی‌های موجود زنده به اجزایش را نیز منکر بود (Davies, 2006, p. x).

نوحاسته‌گرایی نگاهی است که مطابق آن پدیده‌های نو و غیرقابل پیش‌بینی از طریق برهم‌کنش‌های درون طبیعت به وجود می‌آیند؛ که این ساختارها، سازواره‌ها (Organisms)، و ایده‌ها و افکار نمی‌توانند به زیرساختارها که مبتنی بر آنهاست تقلیل بیابند و علاوه بر این، این واقعیات تکامل یافته اثری علی بر اجزای خود خواهند داشت (Clayton, 2004, p.vi). در توضیح ویژگی‌های نوحاسته،

مورگان مثال ترکیب کربن و گوگرد را می‌زند و بیان می‌کند هنگامی که این دو ماده با یکدیگر ترکیب می‌شوند، برخی خواص مانند جرم نهایی مجموع جرم اجزاست؛ اما ویژگی‌های دیگری همچون خواص شیمیایی و رفتار واکنشی آن دیگر مجموع خواص اجزا نخواهد بود و نمی‌توان آن را با دانستن ویژگی اجزا معین کرد. راجر اسپری نیز ویژگی‌ای که برای خواص نوخاسته ذکر می‌کند، توان علی و اثرگذاری آنها بر اجزا به مثابه کل است. درحقیقت، هنگامی که کلی توسط اجزا به وجود آمد که نتیجه‌ی مکانیکی برهم کنش آنها نبود، می‌تواند به منزله کل بر روی اجزا اثری فراتر از مجموع آثار اجزا گذارد و به نحوی به صورت یک کل نقش علی ایفا کند.

اشیم استفان (Achim Stephan) رشد و توسعه نوخاسته‌گرایی را به چهار مرحله تقسیم می‌کند؛ مرحله نخست توسط جان استوارت میل (John Stuart Mill)، الکساندر بین (Alexander Bain) و جورج هنری لويس (George Henry Lewes)، در پی تحلیل شان از تمایز نهادن میان نتایج و محصولات مستقیم چند علت ترکیب‌شده و پدیده‌ی نوخاسته شدن ایجاد شد؛ بدین معنا که نوخاستگی پدیده‌ای متفاوت از نتیجه و یا حاصل مجموعی از عوامل فیزیکی است. مرحله دوم در تلاش برای بیان و معرفی راهکاری جانشین برای دو رویکرد اعتقاد به اصالت حیات (Vitalism) و رویکرد مکانیکی یا همان تقلیل‌گرایی فیزیکی در مورد حیات رخ داد که این نظر سوم Emergentism نامیده شد. افراد شاخص در این فاز ساموئل الکساندر (Samuel Alexander)، لیوید مورگان (C. Lloyd Morgan) و برود (C.D. Broad) بودند که کارشان ریشه در تمایزی داشت که پیشتر میل و لويس بیان کرده بودند. در فاز سوم تکامل نوخاسته‌ای (Emergent Evolution) معرفی و بررسی و بحث گردید. در فاز آخر نیز افرادی همچون ماریو بونزه (Mario Bunge)، کارل پوپر (Karl R. Popper)، راجر اسپری (Roger Sperry) با بیان موضوعاتی در ارتباط با مسائل فیزیکی- روان‌شناختی به این ایده پرداخته و آن را کامل‌تر کرده‌اند (Beckermann, 1992, pp. 25,26).

رشد فزاینده‌ی علم در قرن بیستم خصوصاً در وضوح بخشیدن به ساختار ماده و زیست‌شناسی مولکولی سبب تقویت جریان تقلیل‌گرایی در علم گشت. در این دوره برای بسیاری دانشمندان نوخاسته‌گرایی در بهترین حال میراث جای مانده از اصالت حیات بود. اما در دهه‌های پایانی این قرن خصوصاً تحت تأثیر پیشرفت در حوزه سیستم‌های پیچیده مجدداً به این رویکرد بازگشت شد

(Davies, 2006, p.xi). بنابراین، امروزه انگیزه و نیروی محرک نوخاسته‌گرایی دیگر صرفاً متافیزیکی نیست، بلکه علم تجربی است. بررسی تجربی جهان به خوبی بیانگر این است که هستی شامل مجموعه‌ای از سطوح نوخاسته است، نه اینکه صرفاً از ماده بنیادینی تشکیل شده باشد (Clayton, d, 2004, p.14).

به طور کلی نوخاسته‌گرایی را باید در برابر دو موضع رقیب دیگر دانست: یکی تقلیل‌گرایی فیزیکالیستی که معتقد است تمامی تبیین‌ها باید بر پایه اجزای سازنده سیستم فیزیکی بنا شوند؛ دیگری دوگانه‌انگاری که علاوه بر وجودات فیزیکی به اثرگذاری علی نوع دیگری از موجودات همچون روح یا نفس قائل است که ذات آنها هرگز برآمده از ویژگی‌های فیزیکی پایه نیست (Clayton, 2004, p.39). نوخاسته‌گرایی در تعریف اولیه رویکردی پایبند به فیزیکالیسم، اما مخالف تقلیل‌گرایی است. نظریات نوخاسته‌گرایانه ادعا می‌کنند که شاخص‌های رفتاری کلی را، حتی در نظر و با شناخت کامل ویژگی‌های اجزاء، نمی‌توان به رفتار اجزا نسبت داد. این در حالی است که مطابق رویکرد تقلیل‌گرایی که رویکردی مکانیکی است، ویژگی‌های جمعی یا کلی چیزی جز ویژگی‌های اجزا و مجموع آنها نیست (Beckermann, 1992, pp.16-18). نظریات نوخاسته‌گرا چنین می‌پندارند که برنامه تبیین تقلیل‌گرایانه - تبیین تمامی پدیدارها در جهان طبیعت بر پایه‌ی امور و قوانین فیزیکی - در نهایت ناممکن خواهد بود (Clayton, 2004, p. 2).

نوخاسته‌گرایی در ارتباط با نحوه پیدایش پدیده‌های موجود از قبیل حیات، ذهن و حتی خدا!!! نظریه تکامل‌گرایی نوخاسته‌ای (Emergent Evolutionism) را مطرح می‌کند. مطابق گفته الکساندر چهار مرحله بزرگ در تکامل جهان وجود دارد. اول، پدیدآمدن ماده از فضا و زمان است؛ دوم پدیدآمدن حیات از ترکیبات پیچیده‌ی ماده است؛ سوم ایجاد درک و ذهن از فرآیندهای بیولوژیکی است و در آخر پدیدآمدن خداوند از ذهن و ادراک است! البته گفتنی است که مراحل اول و چهارم این سیر را بسیاری قبول ندارند (Beckermann, 1992, p.15). نظریه تکامل‌گرایی نوخاسته‌ای بسیار مهم است، چراکه به خوبی طرح نوخاسته‌گرایان را توضیح می‌دهد؛ بدین نحو که معتقد است آنچه اصالتاً در جهان وجود دارد، همان حقایق فیزیکی مبتنی بر فرضیه نسبیت فضا-زمان است. اگرچه برخی معتقدند همان ماده‌ی فیزیکی است، این واقعیت فیزیکی در تعاملی که دارد خاصیتی فراتر از خاصیت

مجموع تک تک خواص اجزا می یابد و در حقیقت سطح بالاتری از اموری ایجاد می شود که اگرچه اصالتاً واقعیت و جوهری جدای از همان جوهر اولیه و فیزیکی ندارند، هم اثر علی دارند و هم قوانین و روابط غیرقابل تقلیل و تعیین از روابط و قوانین سطح پایین تر را دارا هستند؛ برای، مثال حیات و زندگی موجودات یا ذهن و امور ذهنی خاصیتی است که اگرچه نمی توان آن را به اموری همچون روح یا نفس نسبت داد، یک سطحی است که خواص و قوانین خود را دارد. این خواص و روابط اگرچه در پیدایش متوقف بر سطح زیرین است، افزون بر آن است و نمی توان با دانستن خواص و ویژگی های اجزا و روابط سطح زیرین، خواص و روابط سطح بالاتر را تعیین کرد.

نوخاسته گرایی در قرائت غالب از لحاظ وجود شناختی به فیزیکالیسم پایبند است و دوگانه انگاری را نفی می کند، اما در مورد ویژگی های یک کل دوگانه انگار است و وجود ویژگی های تقلیل ناپذیر به ویژگی های فیزیکی را می پذیرد و از همین موضع به حل مشکلات و چالش های فیزیکالیسم می پردازد. در مورد اینکه ویژگی های یک خاصیت نوخاسته چیست و چه هنگام می توان گفت یک صفت و ویژگی نوخاسته است باید ویژگی های ذیل را برشمرد (Beckermann, 1992, pp.27-44; Clayton, 2004, p.39; خوشنویس, ۱۳۸۹):

۱. بدیع بودن: ویژگی های نوخاسته بدیعند، بدین معنا که تا پیش از ایجاد سطح نوخاسته نبوده اند و با ایجاد سطح نوخاسته این ویژگی ها به وجود می آیند.
۲. اثرگذاری و علیت: یک ویژگی نوخاسته قابلیت اثرگذاری بر اجزا را دارد، بدون اینکه این اثرگذاری نتیجه مجموع آثار اجزا باشد؛ برای مثال، می توان علیت ذهنی و یا اراده را بدین نحو تبیین کرد که ذهن قابلیت اثرگذاری بر روی اجزا به منزله یک کل را دارد، در حالی که این اثرگذاری حاصل و نتیجه آثار تک تک اجزا نیست. اما این نکته را باید ذکر کرد که در نظر یک نوخاسته گرا چیزی به عنوان حقیقت مستقل ذهن یا نفس وجود ندارد که این اثرگذاری را داشته باشد.
۳. پیش بینی ناپذیری: یک ویژگی نوخاسته را نمی توان با دانستن تمام خواص و ویژگی های اجزای سیستمی که آن ویژگی را دارند، تعیین و پیش بینی کرد؛ برای مثال، ویژگی حیات را نمی توان با دانستن تمامی خواص اجزا مادی و مولکول های سازنده موجود زنده پیش بینی و تعیین کرد.

۴. تبیین ناپذیری: اتفاقات حاصل در سطح ویژگی نوحاسته را نمی‌توان حتی با دانستن تمام ویژگی سطح پایین‌تر تبیین و تشریح کرد. درحقیقت، سطح نوحاسته دارای ویژگی‌ها و روابط خویش است و نمی‌توان این روابط و ویژگی‌ها را با استفاده از روابط سطح زیرین تبیین کرد؛ برای مثال، ذهن یک سطح نوحاسته از سطح زیرین بیولوژیکی است، بنابراین حالات ذهنی و قواعد آن را نمی‌توان با استفاده از دانش کامل درباره سطح بیولوژیکی تبیین کرد.

۵. تحویل ناپذیری: نوحاسته‌گرایی بر خلاف تقلیل‌گرایی مدعی است که روابط و پدیده‌های نوحاسته قابل تحویل و تقلیل به امور فیزیکی و اصیل نیستند.

۶. وابستگی به سطح پایه: اگرچه نوحاسته‌گرایان به تقلیل‌گرایی معتقد نیستند، از آنجا که خود را پایبند به فیزیکیالیسم می‌دانند و دوگانه‌انگاری را طرد می‌کنند، باور دارند که ویژگی نوحاسته توسط سطح زیرین و پایه تعیین و مشخص می‌شود. درحقیقت، چیزی افزون بر سطح پایه در شکل‌گیری سطح نوحاسته مؤثر نخواهد بود و با داشتن دو حالت یکسان پایه، دو سطح یکسان نوحاسته را شاهد خواهیم بود.

در تعریف کلاسیک نوحاستگی ال هانی (El-Hani) و پریرا (Pereira) چهار ویژگی را به طور کلی معرفی می‌نمایند (Clayton, 2004, p. 4):

۱. فیزیکیالیسم هستی‌شناختی

۲. نوحاستگی در سطح ویژگی‌ها

۳. تقلیل ناپذیری ویژگی‌های نوحاسته

۴. علیت بالا به پایین (Downward Causation)

کلیتون (Clayton) در تدقیق و اصلاح این ویژگی‌ها معتقد است در سطح هستی‌شناختی، نوحاسته‌گرایی این مدعا که فیزیک سطح بنیادین عالم است را کنار می‌گذارد و به جای آن از یگانه‌انگاری هستی‌شناختی پشتیبانی می‌کند که مطابق آن هستی نهایتاً از یک جوهر تشکیل یافته است و بر اساس آن فیزیک به تنهایی برای توضیح تمام حالاتی که این جوهر پایه به خود می‌گیرد ناکافی است و بدین طریق پا را از تعهد به فیزیکیالیسم فراتر می‌گذارد و به جای آن از یگانه‌انگاری سخن می‌گوید. همچنین در تبیین مدعای محوری نوحاسته‌گرایی مبنی بر تقلیل ناپذیری ویژگی‌های

نوخاسته بیان می‌نماید که نتیجه پذیرش این مدعا آن است که هستی دارای سطوح و مراتب متمایزی خواهد بود (Clayton, 2004, pp. 4-5).

بر این اساس کلیتون معتقد است که نوخاسته‌گرایی را می‌توان به دو قرائت ضعیف و قوی تقسیم نمود. نوخاسته‌گرایی قوی بر آن است که روند تکامل جهان منجر به پیدایش سطوح متمایز و جدید هستی‌شناختی می‌گردد که از طریق قوانین و قوای علی متمایزشان قابل تشخیص هستند. در مقابل، نوخاسته‌گرایی ضعیف مصر است که با وجود پدید آمدن الگوهای جدید در طبیعت تنها فرایند علی بنیادین و پایه (اثرگذار) همان امور فیزیکی است (Clayton, 2004, p.9). نوخاسته‌گرایی قوی نتایج حادی نسبت به قرائت ضعیف در پی خواهد داشت. اگر پدیده‌های نوخاسته قوی وجود داشته باشند، آنگاه این پدیده‌ها اساساً قابل تحویل به سطوح بنیادین فیزیک نخواهند بود و نیاز به قوانین بنیادین جدیدی برای تبیین آنهاست (Chalmers, 2006, p. 245).

بنابراین، آنچه نوخاسته‌گرایان قوی بر آن تأکید می‌کنند و نکته حائز اهمیت است این است که مسأله ویژگی‌های نوخاسته و تبیین ناپذیری این ویژگی‌ها بر اساس اجزای فیزیکی ناشی از جهل ما نیست، بلکه با دانستن تمام خواص و آثار اجزای فیزیکی نیز نمی‌توان ویژگی‌های نوخاسته را تبیین و یا پیش‌بینی کرد. در حقیقت، قبول این نکته است که نوخاسته‌گرایان را از تقلیل‌گراها جدا می‌سازد و گرنه اگر کسی قائل باشد که تبیین ناپذیری خواص نوخاسته از اجزا به علت جهل و عدم آگاهی ما از خواص اجزاست (نوخاسته‌گرایی ضعیف) نظر او در واقع تفاوتی با نظر تقلیل‌گرایان نخواهد کرد، اگرچه قلیلی از نوخاسته‌گرایان به اشتباه چنین امری را معتقدند (Beckermann, 1992, p.38). بدین صورت می‌توان قرائت ضعیف را نوخاستگی معرفت‌شناختی و قرائت قوی را نوخاستگی هستی‌شناختی نامید (Clayton, 2004, p. 10).

به بیان دیوید چالمرز در صورتی می‌توان یک پدیده‌ی سطح بالا را نوخاسته قوی دانست که زمانی که این سطح بالا از سطح پایین پدید می‌آید، حقیقت و ویژگی‌های مربوط به این پدیده را اصولاً و حتی در امکان نتوان از سطح زیرین به دست آورد. در مقابل، زمانی که پدیده غیرمنتظره سطح بالا نسبت به اصول سطح زیرین را علی‌الاصول بتوان از حقایق سطح زیرین به دست آورد آن نوخاسته ضعیف خواهد بود. چالمرز معتقد است آگاهی نمونه واضحی از وجود پدیده نوخاسته قوی است و

این پدیده به هیچ روی قابل تحویل و تقلیل به حقایق فیزیکی نیست (Chalmers, 2006, pp. 244-246).

نظریاتی را از لحاظ نوحاسته‌گرایی قوی می‌توان خیلی قوی نامید که به ایجاد سطوح جدید حقیقی همراه با اثر علی جدید و نیز به روند نوحاستگی منجر به پیدایش جواهر متشخص جدید معتقدند. در دفاع جدید از این موضع، ویلیام هسکر (William Hasker) در کتاب *نفس نوحاسته* در تبیین نوحاسته‌گرایی بیان می‌نماید که تنها کافی نیست گفته شود ویژگی‌های جدیدی به وجود می‌آیند، بلکه لازم است افراد (جوهر) نوحاسته‌ای در نتیجه چیدمان مؤثر اجزای مادی در مغز و سیستم عصبی به وجود می‌آید (Clayton, 2004, p.16).

رویکرد صدرایی به ماهیت نفس

دیدگاه صدرا درباره عالم و خصوصاً ماهیت نفس کاملاً وابسته و برآمده از سه اصل متافیزیکی ذیل است (علیزاده، ۱۳۹۰):

۱. اصالت وجود

آنچه حقیقت عینی و خارجی موجودات است، وجود و نه ماهیت آنهاست. از طرفی، وجود مشترک میان همه موجودات است. از این رو، عالم واقع و خارج را یک حقیقت واحد به نام وجود شکل داده است و نه ذات‌ها و جوهرهای متمایز و متعدد.

۲. تشکیک وجود

وجود خارجی واحد، در عین وحدت دارای تشکیک و لایه‌های متفاوت از جهت شدت و ضعف خود وجود است. این تفاوت منشأ پیدایش تفاوت‌های ماهوی در ادراک انسان می‌گردد.

۳. صیوروت وجود

درباره تغییرات جوهری که در جهان ماده رخ می‌دهد، از سوی صاحب‌نظران تفاسیری متفاوت بیان شده است. فیلسوفان مشاء آن را از گونه کون و فساد شمرده‌اند؛ عرفا آن را از نوع تجدد امثال دانسته‌اند؛ ملاصدرا آن را از گونه حرکت جوهری شمرده است (فیاضی، ۱۳۹۳، ص ۲۵۹). از نگاه ملاصدرا علاوه بر حرکات ظاهری و عرضی و محسوس که بر سطح عالم حکمفرماست، یک حرکت جوهری و عمقی

و نامحسوس بر جوهره عالم حکمفرماست و آن حرکت است که اصل این حرکت‌های ظاهری و محسوس است (مطهری، ۱۳۷۳، صص ۱۸-۱۹). در حقیقت، متن واقع مملو از یک وجود دینامیک و پویا و منبسط، نه ثابت و متکثر، است. وجود واحد منبسط صفات و ویژگی‌های متکثر به خود می‌گیرد و در اشکال و صور مختلف نمایان می‌شود (علیزاده، ۱۳۹۰). بنابراین، به اعتقاد ملاصدرا نه تنها ظواهر و نمودهای (اعراض) طبیعت همواره در حال تغییر بوده و دارای حرکت می‌باشند، بلکه ذوات و جواهر آنها نیز در حرکتند (پهلوانیان، ۱۳۹۳، ص ۱۵۹).

بر این اساس در نگاه صدرایی، مشکل رابطه نفس و بدن از اساس محصول غفلت از "حقیقت وجود" است. در نگاه ماهوی، جهان مملو از ماهیات متباین و اصطلاحاً یک جهان تفکیکی، نه تشکیکی، است. نقطه اشتراک وجودات متباین "مفهوم وجود" است. در هستی‌شناسی، آثار و لوازم کثیر نشان از تباین موجودات دارد. آنچه در این دوگانه‌انگاری حل نشده باقی می‌ماند، مسأله تعامل مجرد و ماده، مانند تعامل نفس و بدن است. صدرا به جای وارد شدن به این مسأله و حل آن، اقدام به انحلال مسأله می‌نماید و سخن گفتن از دو وجود متباین در عالم را روا نمی‌داند. مجرد و مادی ناپیوسته نیستند. دوگانه‌انگاری می‌گوید، ویژگی منحصر به فرد ماده "امتداد" و ویژگی منحصر به فرد مجرد "اندیشه" است؛ در حالی که از دیدگاه صدرا، ماده می‌تواند از خصلت اندیشیدن برخوردار شود. این تحول بنیادین در اندیشه صدرا با نظریه "حرکت جوهری" تبیین می‌شود (علیزاده، ۱۳۹۰).

مطابق اصل حرکت جوهری، طبیعت، نردبان ماورای طبیعت است و مادیات در عین غوطه‌وری در حرکت جوهری در مسیر تجردند (پهلوانیان، ۱۳۹۳، ص ۱۶۲). بر مبنای حرکت جوهری، نفس آدمی در ابتدای وجود جسم است، ولی در نتیجه حرکت جوهری تکامل می‌یابد و به مرحله تجرد و بساطت می‌رسد (علیزاده، ۱۳۹۰). در این نگاه، نفس و روح هم به نوبه خود محصول قانون حرکت است. مبدا تکون نفس، ماده جسمانی است. ماده این استعداد را دارد که در دامن خود موجودی بیرواند که با ماوراء الطبیعه هم افق باشد. اساساً بین طبیعت و ماوراء الطبیعه دیوار و حایلی وجود ندارد. هیچ مانعی نیست که یک موجود مادی در مراحل ترقی و تکامل خود تبدیل شود به موجودی غیرمادی (مطهری، ۱۳۷۳، صص ۱۸-۱۹). بر این اساس، پاسخ ملاصدرا به مسأله‌ی تعامل نفس و بدن نه منطبق بر اصول دوگانه‌انگاری و نه همساز با نظریه‌های فیزیکالیستی رایج است (علیزاده، ۱۳۹۰).

نظریه صدرایی، انسان را در یک کلیت واحد و یکپارچه تعریف می‌کند؛ اگر مادی است یا مجرد است، تنها یک حقیقت ذومراتب است و ترکیبی از دو وجود مادی و مجرد. او طرح دوگانه‌انگاری نفس و بدن را محصول نگرش ماهوی به جهان و غفلت از وجود می‌داند (علیزاده، ۱۳۹۰). ملاصدرا با تکیه بر مبانی خویش در بحث حرکت جوهری و مادی دانستن یکی از مراتب نفس به وقوع حرکت جوهری در نفس تا زمانی که تعلقش به بدن قطع نشده است اعتقاد دارد (فیاضی، ۱۳۹۳، ص ۲۷۳). به باور ملاصدرا، نفس در زمانی که حادث می‌شود و در عالم طبیعت ظهور پیدا می‌کند، موجودی جسمانی است و به تعبیر دیگر دارای حدوثی جسمانی است (پهلوانیان، ۱۳۹۳، ص ۴۴).

پیش از صدرا، ترکیب نفس و بدن همچون ترکیب ماده و صورت قلمداد می‌شد. صدرا با طرح حدوث جسمانی نفس از این نظر فراتر می‌رود؛ نفس و بدن یک چیزند و تنها با حرکت جوهری است که حقیقتی به نام نفس پدید می‌آید و دارای هویت مستقل می‌شود (علیزاده، ۱۳۹۰). وی بر اساس نظریه ابتکاری خود درباره حرکت جوهری، پیدایش نفس را جسمانی می‌داند، با این توضیح که ماده جسمانی طی حرکت جوهری خود به تدریج مراتب استکمال خود را یکی پس از دیگری می‌گذراند تا به مرز ماده و مجرد می‌رسد (پهلوانیان، ۱۳۹۳، ص ۶۰). براین اساس، ملاصدرا حدوث نفس حیوانی و انسانی را جسمانی می‌داند و از این جهت بین آنها و نفس نباتی تمایزی قائل نیست. *فالحق ان النفس الانسانیه جسمانیه الحدوث و التصرف روحانیه البقا و التعقل* (فیاضی، ۱۳۹۳، ص ۱۸۷).

نفس در آغاز پیدایش مادی محض است. چنان که حضرت آدم از خاک آفریده شده، بنی آدم نیز از نطفه آفریده شده‌اند که مادی محض است. به نظر ملاصدرا جنین نیز در آغاز مراحل تکونش از نفس برخوردار است، اگرچه این نفس مادی بوده و کارکرد آن حفظ انسجام اعضا و وحدت بخشی به آن موجود مادی است (پهلوانیان، ۱۳۹۳، ص ۱۵۴). سپس همین ماده با حرکت جوهری، مجرد می‌شود. این تفسیر را به علامه‌ی طباطبایی نسبت داده‌اند و دلیل این نسبت دادن نیز پاسخ وی به شاگردش علامه تهرانی است: قدمای از حکما می‌گفتند: انسان مرکب از روح و بدن است، ولی آیه ۱۴ سوره مومنون ترکیب را نمی‌رساند. آیه می‌فرماید: خلقت الهی بر اساس مجرای مادی قدم به قدم سیر می‌کند تا می‌رسد به جایی که از ماده می‌پرد. "ثم انشأناه خلقاً" آخر می‌گوید: ماده، این شد. در اثر حرکت جوهریه ماده تبدیل به موجود مجرد می‌گردد. جسم نفس ناطقه می‌شود (فیاضی، ۱۳۹۳، صص ۱۹۰-۱۹۱).

۱۹۱). بنابراین، باید دقت نمود که در نگاه صدرایی، روح خاصیت و اثر ماده نیست، کمالی است جوهری که از برای ماده پیدا می‌شود و به نوبه خود منشأ آثاری بیشتر و متنوع‌تر از آثار ماده می‌شود و البته از این جهت اختصاص به روح انسان یا حیوان ندارد، در مطلق حیات و زندگی هست (مطهری، ۱۳۷۳، ص ۲۰).

از دلایل اعراض صدرا از نظریه‌ی مشهور دوگانه‌انگاری نفس و بدن توان تبیین آن است. تعامل نفس و بدن، تکثر نفوس، تغییرات و تحولات شخصیتی، مسأله‌ی عدم فعلیت ادراک در ابتدای تولد و یکارچگی از مسائل مهمی‌اند که هر نظریه‌ای درباره نفس باید بتواند تبیین قابل قبولی برای آنها ارائه کند. صدرا مدعی است نظریه‌اش در تبیین این امور کارآمدتر از نظریات پیشین است (علیزاده، ۱۳۹۰). ملاصدرا با بیان اینکه نفس به صفات و ویژگی‌های معین که برای بدن است متصف می‌شود و از طرفی هر چیزی که متصف به صفات معین دیگر بشود، عین آن شیء دوم است، نتیجه می‌گیرد که نفس عین بدن است. لذا نفس و بدن با هم‌دیگر رابطه‌ی اتحادی داشته و در واقع یک وجودند با دو حیثیت (پهلوانیان، ۱۳۹۳، ص ۱۵۶). ملاصدرا می‌گوید اگر رابطه نفس و بدن رابطه اتحادی نباشد، سوء مزاج بدن یا بروز جراحت یا آسیبی به بدن نباید موجب درد و الم برای نفس باشد و تنها موجب آسیب حسی و درد جسمی بشود (پهلوانیان، ۱۳۹۳، ص ۱۵۷).

نفس در سایه وحدت با قوا، شنیدن، دیدن و دیگر کارها را انجام می‌دهد، نه اینکه قوا کارها را انجام دهند و او از کار آنها آگاه شود (فیاضی، ۱۳۹۳، ص ۹۴). به نظر ملاصدرا انسان یک نفس دارد که عین همه قواست: النفس فی وحدتها کل القوی؛ و قوا همان نفس‌اند (همان، ص ۹۷). ترکیب نفس و بدن ترکیبی حقیقی است که از ترکیب آن دو یک نوع کامل حاصل می‌شود. از دیدگاه صدرا، چنین ترکیبی میان یک امر مجرد و امر مادی غیرممکن است. نفس و بدن یک نوع کامل جسمانی را تشکیل می‌دهند. از سویی، اتحاد کامل میان امر مجرد و امر مادی غیرممکن است. بنابراین، می‌توان نتیجه گرفت، که نفس مجرد نیست (علیزاده، ۱۳۹۰). بنابراین، می‌توان گفت نفس در عالم طبیعت به منزله یک جوهر جسمانی عمل می‌کند (پهلوانیان، ۱۳۹۳، ص ۱۶۴). ملاصدرا تصریح می‌کند که نفس از جهت نفسیت آن به عنوان متعلق بدن و مدبر و متصرف در آن، نیازمند بدن و لذا بدن علت مادی برای نفس است (همان، ص ۱۴۲).

بررسی و مقایسه نوحاسته‌گرایی و نگاه صدرایی به نفس

پیش از ورود به بررسی و مقایسه نوحاسته‌گرایی و نگاه صدرایی به نفس، بیان نکاتی پیرامون نوحاسته‌گرایی و همچنین نگاه صدرایی به نفس لازم است.

همچنان که در متن بیان گشت، نوحاسته‌گرایی قرائت‌های متعددی دارد. نکته نخست قابل توجه آن است که نوحاسته‌گرایی ضعیف در واقع تفاوتی با تقلیل‌گرایی به لحاظ هستی‌شناسی نخواهد داشت و بنابراین این نگاه نیز رویکردی کاملاً فیزیکی و مادی به جهان و موجودات آن از جمله نفس دارد و بنابراین بدون تردید این قرائت نمی‌تواند محل توجه این مقاله از باب مقایسه با نگاه صدرایی که بدون تردید مادی صرف نیست باشد.

اما قرائت قوی نوحاسته‌گرایی نیز خود شامل چند بیان و نسخه است که باید پیرامون آن به توضیح پرداخت. قرائت رایج از نوحاسته‌گرایی قوی، در باب جوهر عالم هم‌رای با فیزیکالیسم است و آنچه محل اختلاف خواهد بود، ویژگی‌هایی است که در پدیده‌های نوحاسته به وجود می‌آید. نوحاسته‌گرایی قوی در قرائت غالب معتقد است جوهر عالم فیزیکی است، اما این جوهر در شرایط خاصی از پیچیدگی که ذکر آن در متن مقاله رفت، می‌تواند منجر به بروز ویژگی‌هایی شود که به سطح بنیادین فیزیکی قابل تقلیل نیستند و بدین طریق در سطح ویژگی‌ها غیرفیزیکالیست است. اما به نظر می‌رسد این قرائت دچار ابهامات و اشکالاتی است که باید بدانها توجه نمود و در این محل به طور اجمال برخی از این ابهامات و اشکالات بیان می‌شوند تا به گام بعدی و یافتن بهترین قرائت نوحاسته‌گرایی و نزدیک‌ترین آن به نگاه صدرایی به نفس برسیم.

نوحاسته‌گرایی قوی در قرائت رایج، معتقد است که مجموعه واقعیات فیزیکی این قابلیت را دارد که در وضعیتی خاص، سطحی از ویژگی را ایجاد کند که با سطح ویژگی‌های فیزیکی و آثار آن متفاوت است و قابل تجزیه و تقلیل به آن سطح نیز نیست؛ یعنی اینگونه نیست که مجموع اثرگذاری فیزیکی و برآیند عوامل فیزیکی باعث پدید آمدن سطح نوحاسته شود، بلکه سطح نوحاسته را نمی‌توان مجموع و برآیند عوامل فیزیکی دانست. اما یکی از ابهاماتی که در آرای نوحاسته‌گرایان در باب سطح و ویژگی‌های نوحاسته وجود دارد آن است که ماهیت این سطح و ویژگی‌ها چیست؟ آیا حقیقتاً چنین سطح و ویژگی‌هایی در عالم وجود دارند و یا اعتباریند؟ نوحاسته‌گرایان مثال‌های متعدد و متفاوتی را

برای تبیین ویژگی‌های نوخاسته ذکر می‌کنند؛ برای مثال، روابط انسانی همچون زن و شوهری یا فرزند و پدری که قابل تقلیل به افراد و اجزا نیستند و یا ویژگی ترکیبات شیمیایی که آنها نیز با دانستن ویژگی‌های عناصرشان تعیین نمی‌شوند و همچنین حیات و حالات و امور ذهنی. اما باید دانست که این مثال‌ها بسیار متفاوتند و شاید اشتباهات نوخاسته‌گرایان با بررسی بیشتر پدیدار گردد؛ مثلاً، در باب روابط انسانی باید دانست که این ویژگی‌ها و روابط اموری اعتباری‌اند و حقیقتی خارج از ذهن ندارند. بنابراین، این سخن که این امور از سطح افراد نوخاسته شده است، غیر از آن است که بگوییم این افراد منشأ انتزاع این اعتبارات در ذهنند. اما در مورد ترکیبات شیمیایی، شاید زمانی این تصور بود که خواص شیمیایی اموری جدا و غیرقابل تقلیل به سطح فیزیکی است، اما امروز حداقل بخش مهمی از خواص شیمیایی را که بیشتر تصور می‌شد غیر از ویژگی‌های فیزیکی‌اند، به راحتی می‌توان با خواص فیزیکی تبیین کرد و توضیح داد و رای تقلیل‌گرایی در این مورد بسیار پسندیده‌تر و معقول‌تر است تا قائل شدن به نوخاسته‌گرایی.

در مورد حیات و حالات ذهنی، نوخاسته‌گرایان این امور را ویژگی‌های یک کل می‌دانند که خود آن کل حقیقتاً و در واقع چیزی جز امور فیزیکی نیست؛ اما ویژگی‌هایی دارد از قبیل حیات در ارگانیزم‌های زنده یا ذهن برای موجودات ذی‌شعور که این ویژگی‌ها را نمی‌توان به اجزا تحویل نمود، ولی ویژگی مجموع و کل آن امور فیزیکی در ارتباط خاص با یکدیگر است. اما آیا می‌توان چنین قولی را پذیرفت؟ باید توجه کرد که دلیل مهمی که دوگانه‌انگاران برای قائل شدن به جوهری غیرمادی اقامه می‌کردند مغایرت ذاتی و اساسی ویژگی‌های ذهنی با ویژگی‌های فیزیکی بود. تقلیل‌گرایان این امور را اساساً انکار می‌کردند و بنابراین نیازی به فرض جوهر غیرمادی نیز نمی‌دیدند. اما نوخاسته‌گرایان این ویژگی‌ها را می‌پذیرند. حال سؤال اینجاست که چگونه می‌توان پذیرفت که از مجموعه‌ای امور فیزیکی که هیچ‌یک چنین خواصی ندارند و آثار آنها بریکدیگر و برآیند این آثار نیز مغایرت اساسی با این ویژگی‌ها، از قبیل خودآگاهی و یا حیث التفاتی و و یا کلیت دارد، بتوان توقع ایجاد چنین ویژگی‌هایی را داشت. به نظر این امر همان قدر چالش‌برانگیز است که دوگانه‌انگاران در توضیح ارتباط میان ذهن و بدن دچار چالشند و همین امر شاید مهمترین عامل به حاشیه رفتن این نگاه است. به نظر می‌رسد پذیرفتنی نباشد از اموری که نه خود و نه برآیند تأثیراتشان بر یکدیگر آثار و خواص امور ذهنی را دارند،

بتوان ویژگی‌های امور ذهنی را ایجاد کرد؛ مگر آنکه در مجموعه امور فیزیکی که سطح پایه را ایجاد می‌کنند یا امور ذهنی را جای دهیم و یا خواص و آثاری را قرار دهیم که به وجودآورنده‌ی ویژگی‌های ذهنی‌اند.

اشکال دیگر نظریه نوحاسته‌گرایی بحث علیت و ویژگی نوحاسته است. نوحاسته‌گرایان برای سطح نوحاسته امکان اثر علی بر اجزا قائلند. این در حالی است که اساساً ویژگی نوحاسته، یک واقعیت وجودی غیر از اجزا نیست و اینطور نیست که این ویژگی را بتوان به امری حقیقی غیر از مجموع اجزا نسبت داد. حال سؤال اینجاست که چگونه امری که حقیقتی وجودی غیر از اجزا و روابط آنها ندارد، می‌تواند بر اجزا اثری غیر از آثار خود اجزا بر یکدیگر بگذارد؟ اشکال اینجاست که نوحاسته‌گرایان به لحاظ وجودی سطح نوحاسته را در عرض سطح پایه و فیزیکی نمی‌دانند، وگرنه این چالش بزرگتر پدید می‌آید که چگونه سطح فیزیکی توان ایجاد یک سطح دیگر از واقعیت با ویژگی‌هایی مغایر با سطح فیزیکی را دارد. حال چگونه سطحی که به لحاظ وجودی در عرض سطح فیزیکی نیست و بعلاوه کاملاً وابسته به سطح پایه است می‌تواند در سطح پایه و فیزیکی اثر علی بگذارد و باعث تغییر آن بلکه عامل تعیین کننده رفتار اجزا شود؛ برای مثال، در حالی که اراده آدمی رفتار آدمی را تعیین می‌کند و نوحاسته‌گرایان نیز آن را می‌پذیرند، چگونه می‌توان پذیرفت که اراده عاملی در عرض اجزا فیزیکی نیست و کاملاً پابند و وابسته‌ی به اجزا و روابط فیزیکی است؟

اشکال دیگر بر نوحاسته‌گرایی ابهام در تعیین سطح نوحاسته توسط سطح پایه است. از طرفی نوحاسته‌گرایان به تحویل‌ناپذیری و عدم تعیین و پیش‌بینی سطح و ویژگی‌های نوحاسته از سطح پایه معتقدند و از طرف دیگر پدیدآمدن ویژگی‌های نوحاسته از سطح پایه را امری احتمالی و اتفاقی نمی‌دانند بلکه معتقدند هرگاه مجموعه خاصی از امور فیزیکی در روابط خاصی با یکدیگر قرار گیرند، ویژگی‌های نوحاسته پدید می‌آیند. حال سؤال اینجاست که چنانچه مطابق با رای نوحاسته‌گرایان عدم تعیین سطح نوحاسته و پیش‌بینی‌ناپذیری آن ناشی از عدم دانش نباشد، بلکه با دانش کامل نسبت به سطح پایه نیز نتوان این ویژگی‌ها را تعیین و پیش‌بینی کرد، پس نحوه پدیدآمدن ویژگی‌های نوحاسته مطابق با کدام قوانین است؟ از طرفی نوحاستگی امری قطعی و همیشگی است، و از طرفی با دانستن تمام قوانین و روابط و امور فیزیکی نمی‌توان در نظر آن را تعیین و پیش‌بینی کرد و از دیگر سو طبق رأی

نوخاسته‌گرایان، در عالم قانون و امری غیر فیزیکی لااقل در ابتدا و پیش از پدیدآمدن سطح نوخاسته وجود ندارد. در حقیقت ویژگی نوخاسته از سطح پایه با قطعیت تعیین می‌شود، در حالی که با دانش کامل ما از واقعیات و قوانین نمی‌توان آن را تعیین و پیش‌بینی کرد.

با توجه به اشکالات وارد بر قرائت رایج نوخاسته‌گرایی قوی به نظر نمی‌رسد این تقریر در حالی که جوهر فیزیکی را واقعیت عالم می‌داند، بتواند تبیین کند ویژگی‌های غیرقابل تقلیل به سطح فیزیکی از آن بروز می‌نماید. چرا که ویژگی‌های غیرفیزیکی و تقلیل‌ناپذیر به فیزیک را نمی‌توان برآمده از جوهری فیزیکی دانست. بنابراین، چنانچه این نگاه نخواهد به دو طرف فیزیکالیسم تقلیل‌گرا و دوگانه‌انگاری متمایل گردد، راه پیش روی او نوخاسته‌گرایی بسیار قوی خواهد بود.

نوخاسته‌گرایی قوی به بیان کلیتون یا نوخاسته‌گرایی بسیار قوی، به جای تعهد به فیزیکالیسم در سطح هستی‌شناسی، به یگانه‌انگاری قائل است؛ جوهری یگانه که فیزیک نمی‌تواند نماینده شایسته‌ای برای آن باشد. بنابراین، این نوخاسته‌گرایی معتقد است جوهر یگانه عالم در حرکت خود دچار تغییر و تحول می‌شود و از جهت هستی‌شناختی دارای سطوح حقیقی تازه‌ای می‌گردد و بروز ویژگی‌هایی همچون امور ذهنی و حیات نتیجه این تحول حقیقی در جوهر عالم است.

اکنون، به نظر می‌رسد این قرائت از نوخاسته‌گرایی شباهت بسیاری به نگاه صدرایی به عالم و نفس دارد؛ زیرا هر دو نگاه، مخالف نگاه مادی صرف و تقلیل‌گرایانه به نفس هستند و از طرف دیگر دوگانه‌انگاری جوهری را نیز رد می‌نمایند و علاوه بر این قائل به حرکت جوهری و حقیقی در روند جهان و از جمله بدن و جسم انسانند که منجر به بروز سطح حقیقی جدیدی به نام نفس می‌گردد. نکته جالب توجه دیگر، خاستگاه مشترکی است که می‌توان برای این دو نگاه یافت. چنانکه کلیتون در ریشه‌یابی مبنای نوخاسته‌گرایی معتقد است خاستگاه نظریه مراتب و سطوح هستی که در نوخاسته‌گرایی نیز وجود دارد به فلوطین بازمی‌گردد؛ زیرا وی بر این عقیده بود که تمامی امور در مراتب و سطوح متفاوت از امر واحد صادر می‌یابد و تجلی می‌نماید (Clayton, 2004, p.14). از طرف دیگر نقش فلسفه فلوطین و اثر آن بر مبانی حکمت صدرایی بر اهل نظر پوشیده نیست.

اما پس از تبیین شباهت و نزدیکی قرائت بسیار قوی نوخاسته‌گرایی با نگاه صدرایی به نفس باید به یک مسأله کلیدی توجه کرد و آن این است که آیا روند تحول جوهری و پیدایش سطوح جدید هستی

از جمله پیدایش نفس انسان بر پایه‌ی جسم، روندی یکسره طبیعی است و جوهر اولیه خود بخود چنین اقتضایی دارد و چنین مسیری را طی می‌نماید یا به افاضه، دخالت و عاملیت امری خارجی، همچون خداوند نیاز دارد؟

به نظر می‌رسد پاسخ این دو رویکرد به این مسأله متفاوت است. در نگاه صدرایی، آنگاه که در عالم طبیعت و دنیای مادی عناصر مختلف به عالی‌ترین قسم و معتدل‌ترین وجه با هم ترکیب شدند، این ترکیب مادی استدعای نفس انسانی را دارد و نفوس جزئی‌ای از مبادی عالی بر او تعلق می‌گیرد که همه قوای نباتی و حیوانی را به استخدام خواهد گرفت (پهلوانیان، ۱۳۹۳، ص ۴۱). بدن پس از حصول آمادگی و شایستگی از واهب الصور، صورتی را می‌طلبد که مدبر آن بوده و در آن به نوعی شخصش و نوعش محفوظ بماند، در این هنگام بالضروره و بدون معطلی از جانب خداوند، نفس صادر می‌شود؛ مانند فیضان نور از خورشید بر هر آنچه که در مقابلش قرار دارد (همان، ص ۱۲۹). ذکر این نکته ضروری است که به بیان ملاصدرا قوای حیوانی همه یکباره به بدن تعلق نمی‌گیرند، قوای مدرک خارج اولین نسیمی هستند که از ملکوت بر جسم ذی‌الروح می‌وزد (همان، ص ۵۰-۵۱). فاعل و غایت نفس، هردو عبارتند از ذات مقدس واجب‌الوجود که فرض نیستی اش محال است. پس ذات و حقیقت نفس به بقای ذات واجب‌الوجود باقی است (همان، ص ۱۸۲).

بنابراین، به نظر می‌رسد رویکرد صدرایی به مسأله نقش فاعلیت الهی و افاضه‌اش در پدید آمدن و بقای نفس توجه دارد. هرچند شاید بتوان قرائتی از صدرا ارائه نمود که در پدید آمدن نفس فرض وجود امر خارجی و مجزا و مستقلی همچون خداوند به عنوان جوهری جدای از وجود عالم را لازم نداند، بلکه خداوند را همان صرف‌الوجود می‌داند که جوهر حقیقی این عالم است و مرتبه‌ای از مراتب وجودش در حال تطور و تکامل به سوی کمال خویش است و این روند بدون مداخله‌ی امری خارجی صورت می‌پذیرد. این اختلاف اگرچه بسیار مهم است، نگارنده اکنون قصد و توان پرداخت به آن را ندارد.

اما در مورد نوحاسته‌گرایی چه می‌توان گفت؟ کلیتون به نقل از برود (Broad) از مدافعان نوحاسته‌گرایی قوی بیان می‌نماید که نوحاسته‌گرایی اگرچه لزوماً به خداباوری دلالت نمی‌کند، بر خلاف فیزیکالیسم با آن سازگار است (Clayton, 2004, p. 11). این مطلب می‌رساند که بر خلاف

نگاه صدرایی که سمت و سوی آن به سوی نیاز به فاعلیت الهی در تطور جوهری جسم و شکل‌گیری نفس است، اگرچه بیان گشت که شاید بتوان قرائتی دیگر نیز از نگاه صدرا بیان نمود، سمت و سوی نظریات نوح‌خاسته‌گرایی به سوی تبیین طبیعی و بدون نیاز به مدخلیت و فاعلیت الهی به عنوان امری خارجی در شکل‌گیری نفس است؛ هرچند در این مورد نیز نباید امکان طرح کردن نظریه‌ای را کنار گذارد که در آن پیدایش نفس در سیر تطور جوهری جسم بنا بر فاعلیت الهی صورت پذیرد. به هر روی، خصوصاً به علت نزدیکی نظریات نوح‌خاسته‌گرایانه با فضای علمی و غلبه نگاه طبیعت‌گرایانه در آن، گرایش نظریات نوح‌خاسته‌گرایی به سمت حذف نیاز به فاعلیت خداوند در پیدایش نفس است. همچنانکه هسکر در نقل قولی در همراهی با توماس آکویناس بیان می‌نماید که چنین انسانی به حالتی می‌رسد که توان میزبانی و دریافت روح انسانی را داراست. وی می‌گوید اگر ما خداوند (فعل خاص الهی) را از این تصویر کنار بگذاریم می‌توان روح توماسی را جایگزین یک جوهر نوح‌خاسته نمود (Clayton, 2004, p.17).

منابع

- Beckermann, A. (Ed.). (1992). *Emergence or reduction? : essays on the prospects of nonreductive physicalism* Bielefeld, Germany: Walter de Gruyter & Co., D-1000 Berlin 30.
- Chalmers, D. (2006). Strong and Weak Emergence. In P. D. P. Clayton (Ed.), *The Re-Emergence of Emergence*: Oxford University Press.
- Clayton, P. (2004). *Mind and Emergence*: Oxford University Press.
- Craig, W. L., & Moreland, J. P. (Eds.). (2001). *Naturalism: a critical analysis*. New York: Routledge.
- Davies, P. (2006). Preface. In P. C. P. Davies (Ed.), *The Re-Emergence of Emergence*: Oxford University Press.
- Gillett, C., & Loewer, B. (Eds.). (2001). *Physicalism and its discontents*. New York: Cambridge University Press.
- Stoljar, D. (2010). *Physicalism*. New York: Routledge.

پهلوانیان، ا. (۱۳۹۳). *رابطه نفس و بدن از نظر ملاصدرا*: بوستان کتاب.

خوشنویس، ی. (۱۳۸۹). نسخه علی "نوح‌خاسته گرایی در مورد ویژگی های کیفی". *نقد و نظر*, ۲, ۲۳-۵۴.

علیزاده، ب. (۱۳۹۰). "مسأله نفس-بدن؛ یگانه انگاری صدرایی و نوح‌خاسته گرایی". *ذهن*, ۴۵, ۵-۴۴.

- فیاضی، غ. (۱۳۹۳). علم النفس فلسفی، موسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی.
- کریاسی زاده، ا.، & شیخ رضایی، ح. (۱۳۹۱). آشنایی با فلسفه ذهن. تهران: هرمس.
- گلشنی، م. (۱۳۸۵). تحلیلی از دیدگاه‌های فلسفی فیزیکدانان معاصر، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- مطهری، م. (۱۳۷۳). مقالات فلسفی: صدرا.
- نصری، ع. (۱۳۸۰). سفر نفس؛ تقریرات استاد دکتر مهدی حائری یزدی. تهران: نقش جهان.

