

Origin of Soul in Sadra's Evolutionary View and Emergentism Evolutionary View

Mohammad Mahdi Amosoltani*
Mohammad Mahdi Alimardi**

Abstract

In the theological discussions of Christianity, which is not alien to the theological issues of Islam, there are three broad views on the soul's origin: traducianism, creationism and pre-existence view. But today, in philosophy of religion and literature of mind, William Hasker posits an alternative view of origins called emergent substance dualism.

Tertullian believed in traducianism that means "souls following the creation of the first pair (i.e. Adam and Eve) successively generate additional souls (i.e. diachronically not synchronically) where souls are parturient or fissile". "According to traducianism, God creates at least one soul directly and immediately". Soul is produced by physical parents and with physical body. Some verses of the holy book support this but it is not clear how immaterial soul can be generated through a completely physical process.

The view of creationism is that God creates souls directly and immediately in mother's womb. This view was supported by many early fathers of the church and some statements of the holy book.

On the pre-existence view God created all human souls prior to the creation of the world in a heavenly state. This view is based on the idea that there is a kind of "store of souls" in the sky where God stores souls and he expects to baby's body in mother' womb be created and then attaches the soul to it. This view has no holy book support.

On Hasker's emergent substance dualism, evolutionary movement, hierarchical system, systematic communications and network interactions of elements lead to emergence of novel soul, a new thing which cannot be attributed to its underlined components and relation of those components. It is the physics that has the power or ability to develop and create soul - regardless of the divine relief and assistance of God. At first glance, emergentism and creationism seem to be alien; but, if causality is put aside in emergentist arguments, it becomes a magical quality. Because without any explanation, higher level features suddenly are occurred and if causation is accepted, this theory has an explanatory gap. In fact, the emergence of higher levels such as thinking from the lower level neurological events needs the existence of effect to be superior than cause. If the effect is more complete, then the effect has given up something that lacks it! And then higher level features have emerged from nothing. Lower level entities can be able to produce system properties, but these properties do not exceed in their existences from the level existence of those entities.

* Ph. D. Student of religions from University of Religions and Denominations, Qom, Iran

Mahdi.amosoltani@yahoo.com

** Assistant Professor, Department of religions from University of Religions and Denominations, Qom, Iran
(Responsible author)

alim536@outlook.com

Received: 29.04.2018

Accepted: 28.11.2018



This work is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 International License

assuming this scientific fact that in the course of evolution , creatures become more complex and higher than simpler and lower ones, this problem arises that how these phenomena can be realized without destroying the causality principle that: no effect can be greater than its own cause.

Sadra with offering philosophical foundations of principality of the existence, intensifying and substantial movement, analogical gradation and hierarchy of existence gave his theory of soul's corporeal origination. , there are similarities and differences between this approach and Hasker's approach.

In the monotheistic and quranic viewpoint of Sadra, everything reflects the existence of god , then the soul apparently emerge from matter but verily God diffuses as it seems that water slake, but God really slakes, or seems that doctor cures but God really cures. Because the relationship between the creatures and the creator is reflective, like as reflection of the sunlight and moonlight. therefore , if the matter is productive and the creator of the soul , this creation and production in sadra's view is reflective and true agent is God the creator of the soul .But even in sadra 's view, the body has not reflective agency and creation for soul; Body is merely receptive. Somebodies unfortunately make mistakes that in Sadra's view the producer of soul is body like evolutionism and dualist emergentism of Hasker. Sadra's view about soul origination includes creationism, evolutionism, emergentism and even pre-existence view. It has positive points of creationism, evolutionism, emergentism and even pre-existence without negative points of them.

Keywords: emergent substance dualism; dualism; creationism; relationship of soul and body; Corporeal origination.

Bibliography

- Alizadeh, Bahram (1390). Soul-body problem; Sadra's monism and emergentism, Zehn, No, 45, p.5-44.
- Amoosoltani, Mohammadmahdi & Azarbayjani, Masuod (1397). free will, manifestation of immaterial substance of soul or an emergent property?, Inquiries of philosophy of religion, No.1, p.111-136.
- Ashtiani, Jalal Al-Din (1381). Sharh Bar Zad Al-Mosafer, Qom: Bustan Ketab.
- Archinov, Vladimir & Christian Fuchs (2003), Causality, Emergence, Self-Organisation, a publication of the international working group on 'Human Strategies in Complexity: Philosophical Foundations for a Theory of Evolutionary Systems, Moscow: NIA-Priroda.
- Baker, Mark & Stewart Goetz (2011), The soul hypothesis, New York, Continuum.
- Berenjkari, Reza (1392). The Soul in Quran and Narration, Published in: Soul and Body, Qom: Resarch Center for Islamic Theology and Philosophy, Vol.1, p105-144.
- Bunge, M (2010), Matter and mind: a philosophical inquiry, Springer, New York.
- Campbell, Richard (2015), The Metaphysics of Emergence, Palgrave Macmillan.
- Clarke, W. Norris (2001) The One and the Many: A Contemporary Thomistic Metaphysics, NotreDame, Indiana: Notre Dame Press.
- Clayton, Philip (2004), Mind & Emergenc, Oxford.
- Corradini, A., & O'Connor, T. (2010), Emergence in science and philosophy. New York/London: Routledge.
- Crane, Tim (2001), Elements of Mind, An Introduction to the Philosophy of Mind, New York. Oxford.
- Dyson, Freeman (1979), Disturbing the Universe, New York:Harper and Row.

- Farris, Joshua (2014), "Emergent creationism: another option in the origin of the soul debate", *Religious Studies*, 50, 321–339.
- Fazeli, Asghar (1389). *Studies of challenges on corporeal creation of soul*, Qabasat, No. 58, p. 59-84.
- Goodman, Lenne & d. Caramenico (2013), *Coming to Mind, The Soul and Its Body*, University of Chicago Press.
- Hasker, W. (2014), "The dialectic of soul and body", In: Lavazza, A., Robinson, H. (eds.) *Contemporary Dualism: A Defense*, Routledge/Taylor & Francis Group, New York, 204–219.
- Hasker, W.(1999), *The Emergent Self*, Cornell University Press, London,.
- Hasker, William (2011) "Souls Beastly and Human", published in: *The soul hypothesis*. Mark Baker& Stewart Goetz, New York, Continuum.
- Hasker, William (2015), "Why Emergence?", Published in: Joshua R. Farris & Charles Taliaferro (eds.), *The Routledge Companion to Theological Anthropology*, Newyork Routledge.
- Ibrahimi dinani, Gholam Hossein (2002). *General Philosophical Principles in Islamic Philosophy*, Vol.1,Tehran: Institute for Humanities and Cultural Studies.
- Jambozorgi, Mohamad jafar & Saeedimehr, Mohamd (1394) *The Emergentism approach to the problem of mind, knowledge*, No 73/1, p. 51-70.
- Jeffreys, Derek S.(2004) "The Soul is Alive and Well: Non-reductive Physicalism and Emergent Mental Properties", *Theology and Science*, 2:2, 205-225.
- Khamenei, Sayyed Mohammad (1380), *Soul in sadra's transcendent philosophy*, *Kheradname-ye Sadra Quarterly*, No.24, p. 34-42.
- Khushnevis, Yaser (1394) *Upward Mobility and Awareness*, Qom: Research Center for Islamic Theology and Philosophy.
- Lee, Patrick & Robert George (2007), *Body–Self Dualism in Contemporary Ethics and Politics*, New York: Cambridge University Press.
- Levine, J.(1983), "Materialism and qualia: The explanatory gap", *Pacific Philosophical Quarterly*, 64, 354–361.
- Lubashevsky, Ihor (2017), *Physics of the Human Mind*, Springer International Publishing.
- Morowitz, Harold J. (2003), "emergence of transcendence", Published in: Niels Henrik Gregersen, *From complexity to life*, New York: Oxford.
- Murphy, Nncey (2006). *Bodies and Souls, or Spirited Bodies?*, Cambridge University Press.
- Narimani, Nima (1394). *Soul's essence on viewpoints of emergentism and Mullasadra*, *Ishsrat*, No.4,p.111-134.
- Nida-Rümelin, Martine (2007), "Dualist Emergentism", Published in: Brian Mc Laughlin, & Jonathan Cohen, *Contemporary Debates in Philosophy of Mind*. Blackwell.
- O'Connor, Timothy (2000), "Causality, Mind, and Free Will", Published in James E. Tomberlin (ed.) *Philosophical Perspectives 14: Action and Freedom*. Oxford: Blackwell, 105–117.
- O'Connor, Timothy (1994), "Emergent Properties", *American Philosophical Quarterly*, 31, 91–104.
- O'Connor, Timothy & Jonathan D. Jacobs (2000) "Emergent Individuals", *Philosophical Quarterly*, 53 (213), 540–555.
- O'Connor, Timothy (2003), "Groundwork for an Emergentist Account of the Mental", *Progress in Complexity,Information and Design*, 2.3.1, 1–14.
- O'Connor, Timothy & John Ross Churchill (2010), "Nonreductive Physicalism or Emergent Dualism?The Argument from Mental Causation",Published in: Robert C. Koons and

- George Bealer (eds.), *The Waning of Materialism: New Essays*. Oxford: Oxford University Press, 261–279.
- O'Connor, Timothy (2000), *Persons and Causes: The Metaphysics of Free Will*, Oxford.
 - O'Connor, T., & H. Y. Wong (2005), "The metaphysics of emergence", *Nous*, 39, 659–679.
 - Popper, K. (1978), "Natural selection and the emergence of mind", *Dialectica* 32, 279-355.
 - Safari, Reza & Valeh, Hossein (1393). *Sadraian Monism, Sadra's wisdom*, No.5, p.125-136.
 - Searle, John (1992), *The rediscovery of the mind*, Cambridge: MIT Press.
 - Sheldrake, Rupert (2013), "Setting science free from materialism", *explore*, Vol. 9, 211-218.
 - Shahgoli, Ahmad (1390). *The analysis of the problem of monism and dualism of soul and body in Mulla Sadra's view*, *Zehn*, No46, p.101-120.
 - Shakar, Abdul Ali (1394). *Substantial Motion and Perfection of Soul after Its Separation from Body*, *Open Journal of Philosophical Theological Research*, No4, p.133-148.
 - Shirazi, Mohammad b. Ibrahim (1368). *Al-hekma Al-motaalia fi Al-asfar Al-aghliia Al-arbaa*, Vol.1-9, 2th, Qom: Maktaba Al-mostafavi.
 - Shirazi, Mohammad b. Ibrahim (1354). *Al-mabda va Al-maad*, Tehran: Iranian Philosophical Society.
 - Shirazi, Mohammad b. Ibrahim (1360b). *Al-shavahed Al-robubiyya*, 2th, Tehran: University Publication Center.
 - Shirazi, Mohammad b. Ibrahim (1360a), *Asrar Al-ayat Va Anvar Al-bayyenat*, Tehran: Iranian Philosophical Society.
 - Soroush, Abdolkarim (1384). *Nahad-e Naaram-e Jahan*, 5th ed, Tehran: Serat.
 - Stephan, Achim (2013), "theories of Emergence", Published in: Runehov, Anne L. C & Lluís Oviedo, *Encyclopedia of Sciences and Religions*, New York London: Springer.
 - Strawson, Galen (2006), "Realistic monism: why physicalism entails panpsychism", *Journal of Consciousness Studies*, 13 , 3-31.
 - Tanner, Kathryn (2005), *God and Creation in Christian Theology*, Minneapolis: Fortress Press.
 - Vimal, Ram L. P (2013), "Emergence in dual-aspect monism", Published in: Alfredo Pereira Jr. and Dietrich Lehmann(ed), *The Unity of Mind, Brain and World*, New York: Cambridge University Press.
 - Vimal R. L. P. (2008), "Proto-experiences and subjective experiences: Classical and quantum concepts", *J Integr Neurosci* 7(1), 49–73.
 - Zimmerman, Dean (2011), "From Experience to Experiencer", Published in: Mark Baker & Stewart Goetz, *The soul hypothesis*, New York, Continuum.

خاستگاه نفس در نگاه تکاملی صدرایی و نگاه تکاملی نوخاسته‌گرایی

محمد مهدی عموسلطانی* - محمد مهدی علیمردی**

چکیده

در الهیات مسیحی که با الهیات اسلامی بیگانه نیست، راجع به خاستگاه نفس، به‌طور سنتی سه دیدگاه وجود دارد: «آفرینش‌گرایی»، «تولد‌گرایی»، و «تقدم وجودی». «دوگانه‌انگاری جوهری نوخاسته» دیدگاه چهارمی است که به‌تازگی با تأثیر از نگاه علمی و تکاملی نوخاسته‌گرایان مطرح شده است. در این نگاه سیستمی و کل‌گرایانه، ذهن/نفس از نظام ارگانیک بدن و از طریق فرایندها و تعاملات طبیعی و شبکه‌ای پیچیده از ارتباطات عصبی تولید شده است، نه اینکه از بیرون بدن قرار داده شده باشد. در این مقاله با توجه به شباهت زیاد «دوگانه‌انگاری جوهری نوخاسته» و دیدگاه جسمانی‌الحدوث صدرای، این دو نظریه درباره خاستگاه و منشأ نفس مطالعه می‌شوند. روش پژوهش، تطبیقی، تحلیلی و استدلالی است. هدف این پژوهش، کشف و طرح نقاط ضعف و قوت هریک از این دو نظریه و رسیدن به دیدگاه متعالی‌تر در این باره است. یافته‌ها: تصور برخی شارحان از جسمانی‌الحدوث صدرایی آن است که نفس با ترکیب عناصر و تحقق مزاج و از طریق حرکات اشتدادی و جوهری، از جسم تولید می‌شود؛ اما توجه دقیق‌تر به نگاه صدرایی، علاوه از اینکه او را پیش‌تاز نوخاسته‌گرایی معرفی می‌کند، با رفع خلأهای تبیینی این دیدگاه، او را در زمره آفرینش‌گرایان قرار می‌دهد. نگاهی که امروزه جامع بین علم، دین و فلسفه است و از این رو با نام «آفرینش‌گرایی نوخاسته صدرایی» در حکم گزینه و نظریه‌ای بسط‌پذیر و شایان توجه به فلاسفه دین و متکلمان پیشنهاد می‌شود.

واژه‌های کلیدی

نوخاسته‌گرایی جوهری، دوگانه‌انگاری، آفرینش‌گرایی، رابطه نفس و بدن، جسمانی‌الحدوث

mahdiamosoltani.63@gmail.com

alim536@outlook.com

* دانشجوی دکتری دین پژوهی دانشگاه ادیان و مذاهب، قم، ایران

** استادیار گروه ادیان و عرفان دانشگاه ادیان و مذاهب، قم، ایران (مسئول مکاتبات)

تاریخ وصول: ۱۳۹۷/۲/۹ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۷/۹/۷

۱- مقدمه

۱-۱- معرفی نوحاسته‌گرایی و دوگانه‌انگاری جوهری

نوحاسته

امروزه ماده‌گرایی در مسئله ذهن دچار عویصه‌ها و معضلاتی است. علوم شناختی تصدیق کرده است تاکنون به لیست وسیعی از مسائل حل نشده و ناتمام در شناخت و تبیین ذهن و حالات ذهنی انسان رسیده است؛ از جمله چه چیزی به تجربه آگاهانه، مشخصه ساجکتیو خاص آن را می‌دهد؛ چگونه رخدادهای الکتریکی شیمیایی در مغز (و نه در هیچ جای دیگر) طعم لیمو، صدای متمایز یک فلوت یا درد دندان را تولید می‌کند (مسئله کوالیا)؛ چگونه کلمات و افکار ما طبق الگوهای فعالیت مغزی فهمیده می‌شوند؛ چگونه می‌توانند معنادار و به چیزهایی اشاره داشته باشند که هرگز نمی‌توان با آنها تماس مستقیم داشت و حالاتی از امور را ارائه دهند که صادق یا کاذب‌اند؛ قصدیت و حیث التفاتی چه تبیینی دارد؛ چگونه است که می‌توانیم عامل مختار باشیم و نه اینکه عاملیت، صرفاً جبر و از پیش با فرایندهای فیزیکی و عصبی تعیین یافته یا زنده و تصادفی باشد، بلکه مغز انعطاف‌پذیر را نیز با آموزش، آگاهی و خواستن خود همراه کند (مسائل اراده آزاد و اخلاق)؛ توانایی و استعداد انسان برای استدلال منطقی صحیح و محاسبه آنچه به مسئله مربوط است و سازمان‌دهی اطلاعات درباره آن، حتی وقتی راه ساده‌ای وجود ندارد که پیشاپیش بتوان گفت چه نوع اطلاعاتی مربوط به مسئله است، به‌صورتی کل‌نگران و پایان‌باز، چگونه تحقق می‌یابد و تبیین می‌پذیرد؛ چگونه ویژگی‌های ادراکی خاص که به نورون‌های منفرد اختصاص داده می‌شوند (مثل رنگ‌ها، بوها، شکل‌ها، نرمی و زبری‌ها) ابتدا با خود اشیا، درک و آنگاه با مجموع تجارب ادراکی از راه‌های حسی مختلف، تلفیق و ادراک می‌شوند (مسئله تلفیق و وحدت آگاهی)؛ چگونه مقادیر ثابتی از درک و شناخت انتزاعی با وجود جریان دائم‌التغییر فعالیت الکتریکی و شیمیایی مغز وجود و جلوه دارند (Baker & Goetz, 2011: p.1-9).

به‌منظور حل این عویصه‌ها و معضلات، نظریه نوحاسته‌گرایی طرح شد. نوحاسته‌گرایی، ذهن را نه به بدن فروکاهش می‌دهد و نه قائل است که از بیرون به بدن دمیده شده باشد؛ بلکه در این دیدگاه، ویژگی‌های ذهنی (در نوحاسته‌گرایی ویژگی‌ها) و ذهن (در نوحاسته‌گرایی جوهری) به‌طور طبیعی محصول سازمان و کارکرد مناسب فیزیکی بدن و مغز دانسته می‌شود (Clayton, 2004: p.39). این دیدگاه از علم روز نیز تأییدیه گرفته است؛ چون یافته‌های زیست‌شناختی و عصب‌شناختی، حکایت از نسبت هماهنگ میزان تکامل جسم و ویژگی‌های حیاتی و ذهنی دارد (Morowitz, 2003: p.185).

ایده اصلی نوحاستگی این است: همان‌طور که سیستم در طول تکامل به‌طور فزاینده پیچیده‌تر می‌شود، ممکن است ویژگی‌های بدیعی را بروز دهد که پیش‌بینی‌ناپذیر است و براساس قوانین کنترل‌کننده رفتار اجزای سیستم‌ها تبیین‌پذیر نیست؛ به‌خصوص اینکه کل مرکب پیچیده به ویژگی‌هایی نائل می‌شود که تقلیل‌پذیر به چینش و ویژگی مؤلفه‌های سازنده آنها نیست. براساس این، در متافیزیک، معرفت‌شناسی و فلسفه علم، معنای «نوحاستگی» و «نوحاسته‌بودن» با خصوصیات از قبیل «بدیع»، «پیش‌بینی‌ناپذیر» و «تقلیل‌ناپذیر» بودن همبستگی دارد (Stephan, 2013: p.714-720). آرشیونوف و فوکس برای نوحاستگی، شش جنبه مهم و معروف ذکر می‌کنند: (۱) هم‌افزایی؛ (۲) بدیع‌بودن؛ (۳) فروکاهش‌ناپذیری؛ (۴) پیش‌بینی‌ناپذیری؛ (۵) انسجام و هم‌پیوستگی و (۶) تاریخ‌مندی. با توجه به اینکه نوحاستگی، کیفیت بنیادین سیستم‌های خودسازمان‌دهنده دانسته شده است، جنبه‌های متعدد این سیستم‌ها از جمله حفظ خود، سیستمی‌بودن، نوحاستگی از پایین به بالا (Bottom-up-Emergence)، علیت رو به پایین (Downward Causation)، علیت غیرخطی (non-linear causality) و علیت چرخشی (Circular causality)، سلسله‌مراتبی بودن (Hierarchy) و وحدت در عین کثرت (Unity in

هویات هنگامی شکل می‌گیرند که فرایندهای سطح پایین‌تر آن‌چنان سازمان‌یافته باشند و پیوندهایی را تولید کرده باشند که آنها را درون سیستم‌های تقریباً یکپارچه، به هم پیوسته، منسجم و مستقل متحد می‌کند؛ به طوری که ویژگی‌ها و قدرت‌های علی جدیدی را بروز می‌دهند. موجودات انسانی از جمله این هویت‌ها هستند؛ اما ذهن‌ها نیستند. «حالات ذهنی» (mental states)، بهترین اطلاق است که از نظر فلسفی درباره فعالیت‌های ذهنی وجود دارد (Campbell, 2015: p.263-292).

افراد اندکی از نوخاسته‌گرایان بحث و استدلال می‌کنند که ذهن و عامل آگاه، از طبیعت فیزیکی نشئت گرفته است؛ با وجود این، آنها از لحاظ کیفی از ماده محض یا وجود فیزیکی متفاوت‌اند (Hasker, 1999, Goodman & Caramenico, 2013, Zimmerman, 2011).

ویلیام هسکر (1999 و 2014)، مفهوم بدیع دوگانه‌انگاری جوهری نوخاسته (Emergent substance dualism) را مطرح کرده است. در نظر هسکر، ذهن به عنوان جوهری بسیط، در مرحله‌ای خاص از رشد و تکامل پدید می‌آید. این نگاه تبیین می‌کند چگونه مغز فرد و جوهر ذهنی ارتباطی مداوم و پایدار می‌گیرند (Lubashevsky, 2017: p.177-178).

او استدلال می‌کند آگاهی را نمی‌توان صرفاً عارض ماده فیزیکی دانست؛ به دو دلیل: وحدت آگاهی و اراده آزاد؛ چون موجود فیزیکی همیشه در حال تغییر و ترکیبی از اتم‌های منفصل و فاصله‌دار است. اراده آزاد نیز محصول حرکات تعیینی فیزیکی نیست؛ بنابراین، هسکر نتیجه می‌گیرد باید سابجکتی برای تجربه وجود داشته باشد که غیرمادی و یکپارچه باشد (Hasker, 1999: p.190).

او به شدت دوگانه‌انگاری جوهری دکارتی را رد می‌کند و تأکید می‌کند مغز انسان پس از طی دوره‌های تکاملی زیستی جوهر ذهن/نفس را تولید می‌کند، نه اینکه از بیرون به آن اضافه شده باشد (Hasker, 1999: p.189).

Generality and Specificity/Plurality) نیز در شمار خصوصیات نوخاستگی قلمداد می‌شود (Archinov & Fuchs, 2003: p.6-8) که تفصیل آن در این مقال نمی‌گنجد.

نوخاسته‌گرایی، طیف‌های متعددی دارد؛ از ماده‌گرایی که ویژگی‌های نوخاسته ذهنی را مادی می‌داند و ماده را آن قدر بسط می‌دهد که شامل ویژگی‌های ذهنی نیز می‌شود (Bunge, 2010; O'Connor, 1994, 2000a, 2000b, 2003; O'Connor & Wong, 2005; O'Connor & Churchill, 2010; O'Connor & Searle, 1992 Jacobs, 2000; Shelldrake, 2013; Strawson, 2006; Dyson,) که همه مواد و اشیای فیزیکی را واجد مراتبی از ویژگی‌های ذهنی می‌داند؛ اما بیشتر نوخاسته‌گرایان در میانه این طیف قرار دارند و قائل به نوخاستگی ویژگی‌ها و حالات ذهنی و البته منکر جوهر ذهن‌اند.

ادعای نوخاستگی ویژگی‌ها این است که در اثر فرایندهای تکاملی در مرحله‌ای از تکامل حیات، برخی از اجزای خاص ماده به نحوی آرایش می‌یابند که منجر به حدوث افراد جدید نمی‌شود؛ بلکه ارگانیسم مدنظر ویژگی‌های کیفی جدید، نظیر ویژگی‌های آگاهی را به دست می‌آورند. آرایش خاصی از ماده توأم با ایجاب قوانین طبیعی، افراد آگاه با ویژگی کیفی جدید را به وجود می‌آورد (Nida-Rümelin, 2007: p.270). به تعبیر کرین، براساس دوگانه‌انگاری ویژگی‌ها، ویژگی‌های ذهنی از ویژگی‌های فیزیکی متمایزند؛ اگرچه هر دو ویژگی‌های یک جوهرند (Crane, 2001: p.38).

دیدگاه ریچارد کمپل بر آن است که واژه ذهن هنوز در سطح وسیعی از گفتگوهای روزمره، روانشناسی و فلسفی کاربرد دارد؛ اما در واقع چیزی به عنوان ذهن وجود ندارد. اشتباهی جدی است اگر به گونه‌ای صحبت شود که گویی فعالیت ذهنی، درون هویت ذهنی متمایز و مستقلی رخ می‌دهد. این باور بنیادین دکارتیان است؛ اما در واقع

دیدگاه نوحاسته‌گرایی و ملاصدرا» (نریمانی، ۱۳۹۴: ۱۳۴-۱۱۱) و «اراده آزاد، برخاسته از جوهر مجرد نفس یا ویژگی‌ای نوحاسته» (عموسلطانی و آذربایجانی، ۱۳۹۷: ۱۳۶-۱۱۱) منتشر شده است. مقاله‌ای نیز با عنوان «رویکرد نوحاسته‌گرایی به مسئله ذهن در پاسخ به چالش‌های آفرینش‌گرایی و فیزیکالیسم» (جامه‌بزرگی و سعیدی‌مهر، ۱۳۹۴: ۷۱-۵۰) به چاپ رسیده که برگرفته از مقاله «Why Emergence?» (Hasker, 2015: p.162-) است. (151)

۲- نوحاسته‌گرایی جوهری و خلأ تبیینی آن

در مباحث الهیاتی مسیحیت که بیگانه با مباحث الهیاتی اسلام نیست، راجع به خاستگاه نفس، به‌طور سنتی سه دیدگاه کلی وجود دارد؛ «آفرینش‌گرایی»، «تولدگرایی» و «تقدم وجودی» اوریگن؛ اما امروزه در فلسفه دین و ادبیات ذهن، دیدگاه ویلیام هسکر به‌عنوان دیدگاه دیگری به نام دوگانه‌انگاری جوهری نوحاسته مطرح شده است.

ترتولیان نظریه «تولدگرایی» (Traducianism) را در ۲۰۰ میلادی مطرح می‌کند و قائل است که جان توسط والدین جسمانی و همراه با بدن جسمانی تولید می‌شود. مطالب کتاب مقدسی که در پشتیبانی از تولدگرایی مطرح می‌شود این موارد است: (۱) در سفر پیدایش ۲:۷: «خدا در آدم، روح حیات را دمید و آدم، نفس (جان) زنده شد» در هیچ جای دیگری از کتاب مقدس اشاره نمی‌کند که خدا این عمل را درباره سایر انسان‌ها و دیگر موجودات تکرار کرده باشد. (۲) «آدم پسری به شباهت خود داشت» (پیدایش ۳:۵). به نظر می‌رسد نوادگان آدم بدون اینکه خدا در آنها بدمد، «جان‌های زنده» شدند. (۳) سفر پیدایش ۲:۲-۳ اشاره می‌کند خدا از کار آفرینش خود دست کشید. (۴) گناه آدم بر تمام انسان‌ها از لحاظ جسمی و روحی اثر می‌گذارد و این زمانی معنا پیدا می‌کند که جسم و جان انسان، هردو از والدینشان نشئت بگیرد. ضعف دیدگاه تولدگرایی این است که روشن نیست جان غیرمادی چطور می‌تواند از طریق یک فرایند

از نظر هسکر، مغز، نفس (میدان آگاه) را تولید می‌کند که متمایز از مغز اما در وجودش وابسته به آن است. مثال مطرح شده برای تفهیم این مطلب این است که مجموعه‌ای از نورون‌ها که به‌طور مناسبی در کنار هم در مغز چیدمان یافته‌اند، نفس را تولید می‌کنند؛ همان‌طور که اتم‌های میله‌ای از آهن که به خوبی نظم یافته باشند، میدان مغناطیسی را تولید می‌کنند. میدان مغناطیسی از میله آهنی متفاوت است و قدرت علی رخداد حوادثی را هم با کشش الکترومغناطیسی خود دارد. به این صورت، نفس نیز از مجموعه تعامل نورون‌ها متفاوت است و قدرت‌های متمایز علی خود را در رخداد اموری دارد و در عین حال به‌طور خودکار از چینش‌های خاصی از این نورون‌ها به وجود آمده است. از نظر هسکر، این نگاه پلی بین ماتریالیسم و دوگانه‌انگاری ایجاد می‌کند (Hasker, 2011: p.190; 1999: p.190 & 2015: p. 153-155).

۲-۱- مسئله پژوهش

مسئله پژوهش این است که با توجه به شباهت دیدگاه «دوگانه‌انگاری جوهری نوحاسته» و «جسمانی‌الحدوث و روحانی‌البقا» در حکمت متعالیه، نقاط قوت و ضعف و هرکدام از این دیدگاه‌ها از منظر فلسفی و کلامی راجع به خاستگاه و پیدایش نفس، چگونه ارزیابی و حل و فصل می‌شوند.

۳-۱- ضرورت پژوهش

نظر به تعارضات یافته‌های جدید تکامل‌گرایانه علم و فلسفه با دین و مباحث سنتی فلسفه و کلام، در مسئله ظهور و پیدایش نفس، بررسی این تقابلات با نگاهی تطبیقی و تحلیلی و ارائه راه‌کار در این زمینه ضروری به نظر می‌رسد.

۴-۱- پیشینه پژوهش

درباره این موضوع، پژوهش انجام نشده است؛ اما در خصوص معرفی نوحاسته‌گرایی به فارسی کتاب «نوحاستگی و آگاهی» (خوشنویس، ۱۳۹۴) و مقالاتی با عنوان «مسئله نفس - بدن، یگانه‌انگاری صدرایی و نوحاسته‌گرایی»، (علیزاده، ۱۳۹۰: ۴۴-۵)، «ماهیت نفس از

کاملاً فیزیکی تولید شود.

دیدگاه «آفرینش‌گرایی» (Creationism) می‌گوید در زمانی که انسان در رحم قرار می‌گیرد، خدا جان تازه‌ای می‌آفریند. بسیاری از آباء اولیه کلیسا دیدگاه آفرینش‌گرایی را حمایت کردند و پشتیبانی کتاب مقدسی نیز دارد. نخست، کتاب مقدس بین منشأ جان و منشأ جسم تفاوت قائل می‌شود (جامعه ۷:۱۲؛ اشعیا ۴۲:۵؛ زکریا ۱:۱۲؛ عبرانیان ۹:۱۲). دوم، اگر خدا جان تک‌تک افراد را در زمانی بیافریند که نیاز است، جدایی جان و جسم پابرجا می‌ماند.

ضعف دیدگاه آفرینش‌گرایی در مسیحیت این است که خدا همچنان جان‌های تازه انسان‌ها را می‌آفریند، درحالی‌که پیدایش ۲:۲-۳ اشاره می‌کند خدا از آفرینش دست کشید. همچنین با توجه به اینکه گناه به تمامیت وجود آدمی، یعنی جسم، جان و روح سرایت کرده است و خدا جان تازه‌ای برای هر انسان می‌آفریند، چطور است که گناه در آن جان سرایت کرده است.

«تقدم وجودی» بر آن است که خدا تمام جان‌های انسان‌ها را در یک زمان آفرید و در زمان لقاح، جانی را به انسان «وصل می‌کند». این دیدگاه بر این عقیده است که نوعی «انبار جان‌ها» در آسمان وجود دارد که خدا جان‌ها را در آنجا انبار می‌کند که انتظار بدنی بشری را می‌کشد تا به آن وصل شود. این دیدگاه، پشتیبانی کتاب مقدسی ندارد و معمولاً کسانی آن را مطرح می‌کنند که دیدگاه «عصر جدید» یا تناسخ دارند. چه دیدگاه تولدگرایی درست باشد یا آفرینش‌گرایی، هر دو دیدگاه هم‌عقیده‌اند که پیش از لقاح و آستن‌شدن، جان موجودیت ندارد. به نظر می‌رسد این تعلیم روشن کتاب مقدس باشد؛ چه اینکه خدا جان تازه انسان را در لحظه لقاح آفریده باشد یا اینکه خدا فرایند تولیدمثل انسان را طوری طراحی کرده باشد که جان را نیز دوباره تولید کند. درنهایت، خداست که مسئولیت خلقت همه جان‌های انسان‌ها را بر عهده دارد (نسی، ۱۳۹۱: ۳۰-۲۹؛ Farris, 2014: p. 321-324)

دوگانه‌انگاری جوهری نوحاسته به این معناست که

نفس به‌طور بالقوه در ماده فیزیکی وجود دارد و براساس تغییرات مادی متناسب به‌عنوان جوهری بدیع نوحاسته می‌شود. این جوهر در طبیعت، بی‌مثل و ماند و به اندازه کافی از مجموعه مادی متمایز است. در نوحاسته‌گرایی جوهری حرکت تکاملی، نظام سلسله‌مراتبی و ارتباطات سیستمی و شبکه‌ای عناصر به پیدایش وجود بدیع نفس منجر می‌شود که فروکاهش‌پذیر به اجزا و روابط فی‌مابین نیست. این فیزیک است که قوه یا استعداد ارتقایافتن و به وجود آوردن نفس را فارغ از امداد الهی دارد (Goodman & Caramenico, 2013; Hasker, 1999). در نگاه اول، نوحاسته‌گرایی و آفرینش‌گرایی واژگانی بیگانه به نظر می‌رسند.

در سال ۱۹۷۷، کارل پوپر در نخستین کنفرانس داروین در دانشگاه کمبریج موضوع جالبی را مطرح کرد. او این ایده را بحث کرد که انسان‌ها (به همراه خصائص ذهنی خاص) پدیده‌هایی «نوحاسته»‌اند. در تقابل با نظریه ویلیام پیلی که خالق در آغاز، هر نوع موجود زنده‌ای را به‌صورت جداگانه به روشی خاص در آفرینش ابداع کرده است، پوپر تصویری از جهان ارائه می‌کند که در آن، در طول زمان، اشیا، رخدادها و حالات خاص به طرق جدید ترکیب و تلفیق می‌شوند و «چیزهایی جدید» در «سطوح جدید» سازمان از جمله موجودات به وجود می‌آیند (Popper, 1978: p. 342-343).

باین حال، اگر نوحاستگی، حالت و شیوه آفرینش الهی دانسته شود، آنگاه این دو واژه (آفرینش‌گرایی نوحاسته) لزوماً ناسازگار نخواهند بود (Farris, 2014: p.322). در آفرینش‌گرایی خاص، خدا به‌طور مستقیم و بی‌واسطه نفوس را می‌آفریند. خدا به‌طور مستقیم علت است؛ به این معنا که او از هیچ علت دیگری برای ایجاد نفس بهره نمی‌گیرد. در آفرینش‌گرایی، آفرینش نفس رویدادی است که به‌طور مستقیم ریشه در اراده و خواست الهی دارد و فرایندی نیست که پیش از وقوع اراده و خواست الهی شروع شده باشد یا رویداد نوحاسته صرف باشد.

معلولی نمی‌تواند بزرگ‌تر از علت خودش باشد» محقق می‌شود.

به‌طور خلاصه، نوحاسته‌گرایی نظیر طبیعت‌گرایی می‌گوید طبیعت خودکفا است؛ یعنی طبیعت صرفاً بر پایه ساختار و علل طبیعی خود و بدون دخالت هرگونه علتی بالاتر از بیرون سیستم مفروض، کاملاً قادر به تولید همه نتایج تاریخ تکامل از پایین‌ترین تا بالاترین سطح از جمله انسان‌هاست. این نظریه به‌عنوان قانون تکوینی پایه می‌پذیرد که سطح بالاتر از سطح پایین‌تر، بدون نیاز به علتی دیگر نوحاسته می‌شود؛ اما نوحاسته‌گرایی چگونگی علی رخداد نوحاسته را تبیین نمی‌کند و دلیل کافی برای آن مطرح نمی‌کند و گفتنی است با طرح «این یک قانون طبیعی» است، خلأ تبیین فلسفی آن پر نمی‌شود.

قائل شده‌اند ذهن و ویژگی‌های ذهنی در اجزای سطح پایین‌تر وجود دارند و شبکه سیستمی و ارتباطات حاصله در اجزا، علت ظهور جوهر ذهن است (Sheldrake, 2013: p.9; Strawson, 2006; Dyson, 1979; Vimal, 2013)؛ اما در نقد این دیدگاه نیز گفتنی است درباره جهش‌های بزرگ به ویژگی‌های به کیفی بالاتر عالم موجودات زنده یعنی از غیرزنده به حیات سلولی، از حیات نباتی بدون حس به حیات حیوانی حساس و به‌خصوص از حیات حیوانی به حیات عاقله انسانی کافی به نظر نمی‌رسد؛ چون اگر آنچه نوحاسته می‌شود به‌وضوح از نظر کیفی در سطح بالاتری از وجود باشد، مازاد این موجود جدید از سطح سابق، از هیچ به وجود می‌آید و از این رو ناقض اصل دلیل کافی (sufficient reason) است. بنابراین نکته کلیدی این است که خواه‌ناخواه آنچه در سطح جدید نوحاسته می‌شود، از نظر کیفیت وجودی کامل‌تر از سطح سابق است؛ حیات نوحاسته از نظر کیفی در سطحی بالاتر از سطح بدون حیات، شناخت حسی موجود آگاه در حیوانات در سطحی بالاتر از حیات گیاهی و به‌طور ویژه هوش عقلانی انسان بالاتر از شناخت حسی حیوانی است؛ بنابراین، نوحاسته‌گرایی همچون طبیعت‌گرایی بدون تبیین متافیزیکی مناسبی از چگونگی این

در نوحاسته‌گرایی جوهری علت مستقیم وجود نفس، فیزیکی است. فیزیک است که نفس را به وجود می‌آورد؛ به این معنا، خدا می‌تواند در نهایت علت بعید نفس باشد که حدوث نفس را برحسب تکامل فیزیکی روشن کرده است.

اگر در نوحاستگی بحث از علیت کنار گذاشته شود، نوحاستگی کیفیتی جادویی می‌یابد؛ چون بدون هیچ تبیینی ویژگی‌های سطح بالاتر ناگهان حادث می‌شوند و اگر علیت پذیرفته شود، این نظریه خلأ تبیینی دارد. در نوحاستگی پدیده سطح بالاتری نظیر تفکر از رویدادهای عصب‌شناختی سطح پایین‌تر، لازم می‌آید معلول برتر از علت خود باشد (Jeffreys, 2004: p. 212-222).

نزد توماسیان یک معلول نمی‌تواند از نظر کیفی کامل‌تر از علت ایجاد خود یا مجموع عللی باشد که آن را تولید می‌کنند. اگر معلول از علت خود کامل‌تر باشد، معلول چیزی را عطا کرده که فاقد آن است! در این صورت، ویژگی‌های سطح بالاتر، از هیچ پدیدار شده‌اند! هویات سطح پایین مسلماً ویژگی‌های سیستمی تولید می‌کنند؛ اما این ویژگی‌های سیستمی از نظر کمال و رتبه وجودی فراتر نمی‌روند (Clarke, 2001: 245-260).

معضل اصلی ماده‌گرایی شکاف تبیینی لَوین است (Levine, 1983: p. 354-361)؛ شکاف بین تجربه‌ها و توصیف علمی این تجربه‌ها؛ به بیان دیگر، تبیین این مسئله است که چگونه تجربه‌های ما از ماده بدون تجربه نظیر شبکه عصبی یا مغز یا تعاملات محیط و ارگانیسم نشئت می‌گیرد یا نوحاسته می‌شود. ذهن و ماده دو مقوله متفاوت‌اند و از این رو نمی‌توانند از یکدیگر نشئت بگیرند (Vimal, 2008: p. 49-73).

با فرض قبول این واقعیت علمی که در طول تکامل، موجودات پیچیده‌تر و بالاتر از موجودات ساده‌تر و پایین‌تر نوحاسته می‌شوند، مسئله متافیزیکی وجودشناسانه‌ای که مطرح می‌شود این است که چگونه این فرایند بدون مخدوش کردن این اصل علیت که «هیچ

فرامادی و به‌طور خاص در رابطه با تعامل نفس و بدن، در توجه به دو جنبه اصلی ذیل به دست می‌آید: ۱- نظام سلسله‌مراتبی طولی هستی؛ بدین‌صورت که سطوح و مراتب وجودی از پایین به بالا نوحاسته و حادث می‌شوند و همچنین از نظر کمال وجودی به‌طور کیفی مختلف‌اند؛ نه اینکه صرفاً از نظر ظهور و بروز کمی ماده در همان سطح (عرضی) متفاوت باشند. ۲- عللی که از نظر کیفی در سطح پایین‌تر قرار دارند، به‌خودی‌خود علت تامه و دلیل کافی برای نوحاستگی چیزی نیستند که از نظر کیفی بالاتر است؛ علل نمی‌توانند چیزی را اعطا کنند که آن را ندارند؛ بنابراین، علتی فراتر از آن سطح (سطح بالاتر) مسبب آن مقدار وجود افزوده است که آن علت در دسترس علوم تجربی نیست (Clarke, 2001: 241).

بنابراین، برخی با گرایش‌های نوحاسته‌گرایانه متأثر از دیدگاه آفرینش‌گرایی توماسی استدلال می‌کنند خدا نفس را به‌طور مستقیم آفریده است؛ اما دقیقاً موقعی حاصل می‌شود که مغز به مرحله پیچیدگی و تکامل خاصی برای میزبانی نفس برسد. خدا علت نفس است و آن را مستقیماً آفریده است؛ اما این آفرینش صرفاً در زمان و در ارتباط با اجزای فیزیکی (عصبی یا سلول‌های بدنی) به دست می‌آید (Farris, 2014: p.327-328). در نگاه توماسی درست است که نفس پس از تکامل بدن به وجود می‌آید، اما تکامل بدن فیزیکی علت کافی برای پیدایش نفس نیست؛ چون نفس ناطقه فراتر و متمایز از فعالیت عصبی یا بدنی است و این به‌منزله انتقادی به نوحاستگی جوهری هسکر مطرح شده است (Lee & George, 2007, p.71)؛ یعنی با پذیرش جوهریت نفس، این مسئله در نوحاسته‌گرایی مطرح می‌شود که علت فاعلی نفس ناطقه، موجودی ضرورتاً غیرمادی و فراتر و قوی‌تر از آن است. واقعیت این است که وجود علت مادی، فعالیت علت صوری و غایت‌مندی علت غایی همه از علت فاعلی است (Tanner, 2005: p. 63).

صدرا با طرح مبانی فلسفی اصالت وجود، حرکت

امکان است. با این دقت مشخص می‌شود اگر طبیعت‌گرایان و نوحاسته‌گرایان مدعی‌اند سطح بعدی به‌طور واقعی و ذاتی بالاتر از سطح قبلی نیست و صرفاً در ترتیبی پیچیده‌تر از آن است، به نوعی تحویل‌گرایی مبتلا می‌شوند. همچنین، اگر قائل شوند سطح بالاتر در مرتبه وجودی کامل‌تر و متمایزی وجود دارد، اصل علیت نقض می‌شود (Clarke, 2001: 249-250).

شاید گفته شود «مدعای نوحاسته‌گرایی درست نقل و نقد نشد؛ چون در نوحاسته‌گرایی پدیده سطح بالاتر صرفاً معلول اجزای سطح پایین‌تر نیست؛ بلکه نحوه چینش و ارتباط تعاملی آنها اهمیت دارد و موجب نوزایی امور بدیع می‌شود؛ چنانچه از کامپیوتر چیزهایی نوحاسته می‌شود که همگی معلول اجزا و نیز نحوه چینش آنهاست و هر نوع چینی به تحقق آن پدیده‌های نوحاسته منجر نمی‌شود». خواننده هوشیار باشد بر پدیده‌هایی که از نظر کیفیت و رتبه وجودی از سطح پایین‌تر متمایز نیستند و هر دو سطح از نظر وجودی فیزیکی‌اند، ایرادی وارد نیست و این هم‌افزایی پذیرفتنی است؛ اما این نقد و مشاهده خلأ تبیینی در آنجایی است که موجود سطح بالاتر، از نظر وجودی، متمایز از سطح فروتر و زیرلایه است.

نوحاستگی حیات ناطقه و خودآگاه انسان، بالاترین سطح و غایت فرایند تکامل، مسائل متافیزیکی خاصی را پیش رو می‌گذارد. با توجه به اینکه جوهریت و روحانیت نفس انسانی که از ویژگی‌های مادی است و امتداد زمانی و مکانی فراتر دارد (فراتر از زمان، مکان و همه زمینه‌های مادی خاص است، ارزش‌ها را می‌فهمد، خودآگاهی دارد و ...)، این سؤال وجودشناختی مطرح می‌شود که چه چیزی می‌تواند علت منشأ نفس باشد؛ چون چنین ماهیت‌های غیرمادی که اجزای مادی ندارند، بلکه بسیط و کانون غیرممتد انرژی روحانی‌اند، از اجزای مادی مختلف فراهم‌شده با علل مادی مختلف نمی‌توانند ساخته شده باشند.

۳- نوحاسته‌گرایی دوگانه‌انگار و خلقت‌نگرانه صدرایی

دیدگاه معقول در بررسی رابطه علم و دین یا داستان تکامل جهان و ماجرای خلقت، علل طبیعی با علل

اشتدادی و جوهری، تشکیک و سلسله‌مراتب وجود، قائل به جسمانیه‌الحدوث بودن نفس می‌شود؛ از این رو مبانی نظری صدرایی و نوخاسته‌گرای جوهری (دوگانه‌انگاری نوخاسته) تشابهات و البته امتیازاتی دارند.

در نگاه توحیدی قرآنی و فلسفی صدرایی، چون همه چیز بازتاب وجود خداست، ظاهراً نفس از ماده نوخاسته می‌شود؛ اما حقیقتاً از جانب خدا افاضه می‌شود؛ چنانچه ظاهراً آب سیراب می‌کند؛ اما به حقیقت خدا سیراب می‌کند یا به ظاهر پزشک شفا می‌دهد؛ اما به حقیقت خدا شفا می‌دهد؛ چون رابطه مخلوق و خالق رابطه بازتابی است، مانند رابطه نور ماه و نور خورشید. از این رو، ولو ماده را مولد و خالق نفس بدانیم، در نظرگاه فلسفه صدرایی، این خالقیت و تولید، بازتابی است و فاعل حقیقی آن خداست (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۸، ج ۲: ۲۹۴-۲۹۲)؛ اما حتی در نگاه صدرا بدن، فاعلیت و خالقیت بازتابی هم برای نفس ندارد؛ بلکه صرفاً قابل است. متأسفانه نظریه جسمانیه‌الحدوث صدرایی گاهی اشتباه درک و نقل شده است؛ به گونه‌ای که تصور کرده‌اند صدرا همچون تکامل‌گرایان و نوخاسته‌گرایان جوهری، جسم و بدن خاکی را خالق جوهر نفس / روح می‌داند.

از سخنان صدرا برمی‌آید که موجود عنصری پس از طی نشئت عنصری، جمادی، نباتی و حیوانی به صورتی کمالیه دست می‌یابد که نخست، دیگر جسمانی نیست بلکه روحانی است و دوم، این صورت (نفس ناطقه) را در واقع موجود مجرد افاضه می‌کند و از عالم امر است نه خلق. او در المبدأ و المعاد تصریح می‌کند بدن و مزاجش علت برای نفس‌اند؛ از آن حیث که نفس است؛ یعنی به این دلیل که حیثیت اضافه و تعلق دارد و علت بالذات برای جوهریت نفس و ذات نفس نیستند: «فالحق أن البدن و مزاجه علّة للنفس بما هی نفس، أی متعلّقه و لیست علّة بالذات لجوهریة النفس و ذاتها» (صدرالدین شیرازی، ۱۳۵۴: ۳۱۴).

پس علیّت بدن برای حدوث نفس، صرفاً علیّت اعدادی برای تعلق نفس جزئی به بدن خاص برحسب

استعدادش است، نه علت ایجاد آن: «و البدن بما هو بدن مادة للنفس المتعلّقه به» (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۸، ج ۹: ۴). نفس در ابتدا با بدن و جسم عینیت دارد و سپس با ارتقا و حرکت جوهری و تکاملی بدن، مستعد دریافت مدارج بالاتر نفس نباتی، تجرد جوهری حیوانی و در نهایت تجرد جوهری انسانی می‌شود. «همانا برای نفس مجرد وجودی برای بدن و وجودی برای ذاتش است و بدن علت قابل وجود نفس برای بدن است، نه علت فاعلی برای وجود ذات نفس. پس هنگامی که ماده بدنی واجد چنان کیفیت مزاجی شد که شایستگی آلت و مملکت نفس بودن را یافت، خدای باری و جواد با استخدام برخی ملائکه مقرب و مفارق از عالم مواد و قوای آن به نحو کلی، نفس جزئی‌های را حادث می‌کند که صورت بدن و مبدأ افعال انسانی و اخلاق و تدابیر بشری مؤید به روح القدس است؛ زیرا آن تدابیر، جز به جوهر قدسی تمام نشود که واجد تعقلات کلیه است. پس بدن با استعدادش، خواهان صورتی مادی است و وجود مبدأ و اهب فیاض، کلمه عقلیه و لطیفه‌ای ملکوتی (که فراتر از طلب بدن به زبان استعدادش از باب تدریج و پیروی است) افاضه می‌کند؛ پس بدن علت قابلی برای جوهر نفس است؛ بالعرض نه بالذات (صدرالدین شیرازی، ۱۳۵۴: ص ۳۱۵). «علت فاعلی نفس ناطقه، امری قدسی است که از ماده و علایق آن، اعم از صورت یا نفسی دیگر مفارق است» (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۸، ج ۸: ۳۹۸).

بنابراین، تفاوت این نفس حادث با نفس حادث در نظرگاه مشایی در این است که مشائین تعلق نفس به بدن حین حدوث را عارضی می‌دانند، اما صدرا ذاتی می‌داند؛ نه اینکه تفاوت در این باشد که مشایین قائل به حدوث مع البدن نفس باشند و صدرا قائل به حدوث بالبدن به معنای حدوث از بدن. صدرا خود به این نکته (که در درک تفاوت نگاهش در حدوث نفس با دیدگاه مشایی حائز اهمیت است) تذکر می‌دهد و می‌گوید: روح انسانی مع الخلق تکون یافته است؛ اما بالخلق تکون نیافته است و از چیزی خلق نشده است؛ نفس حادث مع البدن نه بالبدن،

روح حالت زمینه و قوه دارد. در زمینه بدن است که روح پرورش می‌یابد؛ اما نه اینکه بدن روح را می‌زاید. بدن تنها شرایط ظهور روح را فراهم می‌کند. روح موجود خاصی است که در پیدایش و ظهور نیازمند زمینه مادی است؛ اما در بقا و دوام مستقل از ماده و شرایط مادی است... یعنی در زمینه‌ای مادی شرایط ظهورش فراهم می‌شود؛ اما همین که ایجاد شد، دیگر موجودی است و روحی مستقل از ماده؛ اینجاست که تفاوت روح با سایر صفات ماده آشکار می‌شود. حرارت، نرمی، سختی، قابلیت احتراق، آهن‌ربایی و بسیاری خواص دیگر که در ماده‌اند، همواره قائم به ماده‌اند؛ زمینه ظهور و نیز شرط بقایشان مادی است؛ در ماده پیدا می‌شوند و نیز متکی به شیء مادی‌اند؛ می‌مانند و هم با از بین رفتن ماده از بین می‌روند؛ اما روح فقط زمینه ظهورش مادی است و در بقا به حامل مادی نیاز ندارد» (سروش، ۱۳۸۴: ۷۵-۷۴).

صدرا علت ایجاد بودن مرکبات برای مجردات را رد می‌کند. او هیچ جسمی را علت وجودبخش (فاعلی) برای هیچ وجودی نمی‌داند، مگر به امداد از عالم بالا؛ جسم استقلالاً و بالذات افاده وجود هیچ شیئی را ندارد، مگر بالعرض و اعدادی (علت معده): «أن الموجودات المركبة لا تكون علّة للبسائط لتقدم البسيط على المركب فلا يكون جسم علّة لعقل أو نفس و لا محسوس علّة لمعقول و لا المتعلق علّة للمفارق إذ العلة يجب أن يكون حظها من الوجود أو كد من المعلول» (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۸، ج ۲: ۲۱۴-۲۱۳).

از طرفی نوخاسته‌گرایی وحدت‌انگار دانستن صدرا اشتباه فاحشی است که برخی نویسندگان مرتکب آن شده‌اند (علیزاده، ۱۳۹۰: ۴۳-۵).

در نظر صدرا انسان متشکل از نفس و بدن است و این دو با وجود تمایزشان شیء واحدی‌اند که دو مرتبه دارد: یک مرتبه آن متبدل و فانی و ساحت دیگر آن ثابت و باقی است؛ چون نگاه صدرایی به نفس و بدن، وحدت‌تشکیکی است: «ففى الإنسان هویة واحدة ذات أطوار

بلکه به امر خدا و تکوین خداست (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۰ الف: ۱۰۵). باید توجه داشت طبق عبارات صدرا نفس در مرتبه‌ای که حدوث می‌یابد و تعلق ذاتی به بدن دارد، نفس ناطقه (روح) نیست. نفس مادامی که وجودش ضعیف و پست است، مانند سایر صور و اعراض جسمانی به مقارنت با بدن طبیعی نیازمند است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۸، ج ۹: ۴). همچنین از این کلام استفاده می‌شود که نفس در ابتدا با بدن وحدت و تعلق اتحادی دارد؛ منتها می‌تواند بر اثر اشتداد وجودی و رسیدن به مرتبه نفس انسانی بی‌نیاز از بدن شود. «نفس ناطقه در ابتدای وجود و به حسب حصول در مواد و استعدادات، امری بالقوه و حقیقتی غیرمتحصل است و از ناحیه استکمال ذاتی و جوهری به مقام مجرد برزخی و بعد از عبور از مراتب برزخ و سماوات مثالی، به مقام مجرد عقلی می‌رسد» (آشتیانی، ۱۳۸۱: ۳۱۹-۳۱۸).

پس برخلاف نظر برخی پژوهشگران (شکر، ۱۳۹۴: ۱۳۵؛ خامنه‌ای، ۱۳۸۰: ۳۴؛ فاضلی، ۱۳۸۹: ۷۶-۷۵)، نظر صدرا این نیست که نفس از ماده بدن تراوش می‌کند، با حرکت جوهری صورت خود را می‌سازد و با حرکت جوهری به مرحله‌ای می‌رسد که تبدیل به وجود مجرد می‌شود. در مکتب صدرایی هم‌افزایی سطوح مادون نفس (امتزاج عناصر، حیات نباتی و حیوانی) صرفاً زمینه‌ساز حدوث نفس انسانی است. اگر بدن در مرتبه‌ای از حرکت جوهری به نفس تبدیل می‌شد، باید شاهد کاسته‌شدن از بدن و افزوده‌شدن بر موجودات غیرمادی می‌بودیم. پس «اینکه می‌گوییم روح محصول حرکت جوهری بدن است، بدین معنا نیست که روح معلول بدن است یا متکی و قائم به بدن یا عرض و صفتی برای بدن همچون سایر صفات و اعراض بدن است؛ هیچ‌یک از اینها منظور نیست. ماتریالیست‌ها نیز گاهی روح را محصول ماده قلمداد می‌کنند. مقصود آنان این است که آنچه به نام روح خوانده و نامیده می‌شود، در حقیقت حالتی است از حالات پیچیده ماده؛ مانند حرارت یا الکتریسیته ... بدن نسبت به

متعدده» (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۸، ج ۸: ۲۲۵). «نفس هنگام به تمامی رسیدن استعداد بدن حادث می‌شود و چون استکمال پیدا کرد پس از بدن باقی می‌ماند... آنچه متوقف بر بدن است، پاره‌ای از نشئت نفس است. استعداد بدن، شرط وجود این نشئه پست و هستی طبیعی است و این نشئه به دلیل فقر، حاجت و امکان و نقص نفس است، نه به دلیل وجوب و غنا و تمام آن» (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۸، ج ۸: ۳۴۸-۳۴۷).

ملاصدرا نفس را علت صوری برای انسان و شریک علت برای بدن و بدن را نیز علت مادی برای انسان و علت قابلی برای نفس می‌داند. هرکدام از نفس و بدن به یکدیگر احتیاج دارند. بدن در تحققش به نفس^۱ ما و نفس به بدن نیاز دارد؛ نه از حیث حقیقت مطلقه عقلیه‌اش، بلکه از حیث وجود تعین شخصی و حدوث هویت نفسیه‌اش نیاز دارد (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۸، ج ۸: ۳۸۲). واقعیت این است که این مباحث صرفاً مباحثی تحلیلی و توتولوژیک است؛ زیرا در تعریف بدن، تعلق به نفس، نهفته و در تعریف نفس، تعلق به بدن. بدن بدون تعلق به نفس، جسم و جسدی بیش نیست و نفس بدون تعلق به بدن و تدبیر آن، نفس نیست؛ بلکه حقیقتی کلیه و عقلی است؛ بنابراین، این نحوه علیت و معلولیت بیشتر جنبه ذهنی و ماهوی دارد؛ چنانکه در تجزیه و تحلیل ماهوی (که براساس اصالت وجود، امری انتزاعی و بالعرض وجود است)، هیولای اولی (ماده) و صورت در تحقق نوع دخیل‌اند. «نفس به این دلیل که نفس است صورت نوعی بدن و علت صوری ماهیت نوع محصل نفسانی است و بدن به این دلیل که بدن است، ماده نفسی است که به بدن تعلق دارد و علت مادی نوع است.

پژوهشگران دیگری نیز قائل به وحدت‌انگاری نفس و بدن نزد صدرا شده‌اند و بر آن‌اند که چون ملاصدرا نفس را فعلیت (صورت) و بدن (ماده) را قوه دانسته است و فعل و قوه در خارج با هم وحدت دارند، انسان نیز واحد است و فقط در مقام تحلیل به نفس و بدن تحلیل می‌شود،

وگر نه نفس و بدن یک حقیقت‌اند. در نظر صدرا نفس جنبه متحصل و بدن جنبه نامتحصل است و با اینکه جنبه متحصل و نامتحصل با هم ارتباط ذاتی دارند، بر هم حمل می‌شوند و می‌توانیم بگوییم نفس بدن است و بدن نفس است، براساس این، ملاصدرا یگانه‌انگار است و برای نفس وجودی جدای از بدن قائل نیست تا به دوگانه‌انگاری مبتلا شود! (صفری و واله، ۱۳۹۳: ۱۳۳ و ۱۲۷، ۱۳۱-۱۳۲).

درخور توجه است ملاصدرا گرچه نفس را صورت ماده می‌داند، در فلسفه دو نوع ماده وجود دارد: یکی ماده اولی که بدون هرگونه تحصل، فعلیت و وجود است و امری انتزاعی صرف است؛ صورت جسمیه به این ماده اولی تحصل، فعلیت و وجود می‌بخشد و با هم وحدت دارند. با توجه به این مسئله آنجا که ملاصدرا وحدت عینیت نفس و بدن را مطرح می‌کند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۸، ج ۵: ۲۸۶) در مقامی است که نفس و بدن را صورت و ماده در نظر می‌گیرد. ماده و صورت در خارج به یک وجود موجودند و تفاوت آنها به تحلیل و اعتبار ذهن است؛ بنابراین، این وحدت و عینیت با مرتبه حدوث نفس سازگار است؛ اما مسلماً در هنگام تجرد و پس از مفارقت نفس از بدن و بقا بعد از فنای بدن مادی، چنین وحدتی در میان نیست؛ زیرا محال است موجود مجرد و موجود مادی وحدت پیدا کنند. نفس با بدن در مرتبه طبیعی عینیت دارد، نه با مرتبه تجرد. همچنین، طبق مبانی صدرايي گفتنی است نفس، موجود فراتر و بدن موجود فروتر است و با توجه به اینکه وجود شدید جامع کمالات مادون است، اگر موجود ضعیف لایشرط اخذ شود (یعنی ضعف آن لحاظ نشود)، می‌توان گفت موجود شدید (نفس) همان بدن است؛ زیرا تمام کمالات بدن را دارد. بنابراین، براساس لحاظ لایشرطی بدن، نفس همان بدن لایشرط است (شه‌گلی، ۱۳۹۰: ۱۱۸).

نوع دیگر ماده، ماده ثانویه است که به صورتی فعلیت یافته و متحصل شده است؛ یعنی جسم طبیعی. از آنجاکه

تمام حقیقت انسان نیز همان نفس انسانی است، فارغ از بدنش. نفس، صورت ماده‌اش است و این ماده مبهمه در بدن است نه اینکه بدن، خود ماده مبهمه باشد و نفس، صورت بدن و تمام حقیقت بدن باشد! بدن با صورت جسمیه فعلیت می‌یابد و از طرفی ماده دریافت صورت نفسیه را نیز دارد و با افاضه این صورت نفسیه، تمام حقیقت انسان این صورت نفسیه خواهد بود که در ابتدای حدوث تعلق ذاتی به بدن دارد (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۰: ۸۰-۷۹).

هرگاه بدنی فانی شود، نفس نیز که متعلق به بدن است فانی می‌شود؛ اما نفس به‌غیر از وجودی که برای بدن (وجود لغیره) دارد با حرکت جوهری به وجود فی‌نفسه لافسه نائل می‌شود. فساد بدن باعث فساد جنبه تعلقی نفس می‌شود؛ اما به وجود فی‌نفسه لافسه نفس که با حرکت جوهری مستقل می‌شود، آسیبی نمی‌رسد (صدرالدین شیرازی، ۱۳۵۴: ۳۴۹). با این عبارات روشن می‌شود نفس اشتداد یافته (نفس انسانی) با بدن وحدت خارجی ندارد؛ بلکه تعلق و ارتباط و اتحاد بالعرض دارد و تمایز نفس و بدن صرفاً ذهنی نیست. پس صدرا دوگانه‌انگار صرف است؛ نه دوگانه‌انگار دکارتی و مشایی؛ بلکه دوگانه‌انگار جوهری نوخاسته‌گرا و در عین حال خلقت‌گرا.

از حکمت متعالیه استنباط می‌شود مرتبه‌ای که نفس به طور ذاتی به بدن وابستگی دارد و به فنای بدن ناپود می‌شود، مرتبه نباتی است؛ یعنی در آن هنگام که صورت نباتی و قوه حیوانیت و انسانیت دارد:

«نخست صورتی که از حرکت جوهری صورت مادی حاصل در بدن انسانی به وجود می‌آید و به اعتبار ذات مجرد و متحصّل منسلخ از ماده، برای تعلق تدبیری صلاحیت دارد، صورت خیالی و نفس جزئی حیوانی است که حد ممیز حیوان و نبات است و به‌منظور ظهور همین صورت، صورت حاصل در ماده یا صورت لامتحصل و لابشرط صورت نباتی است که برای قبول صورت حیوانی مستعد است و صورت نباتی تام‌الاعضا و

این جسم طبیعی مستعد دریافت صور دیگر (به‌صورت لبس بعد لبس) است، نسبت به صور لاحق ماده نامیده می‌شود. در اینجا اتحاد نفس مجرد با بدن به‌صورت عینیت نیست؛ چون نفس مرتبه‌ای بالاتر از جسم طبیعی است و جسم طبیعی، ماده مبهم و لامتحصل نیست تا نفس، تحصل بخش جسم طبیعی و تفاوت آنها صرفاً ذهنی، انتزاعی و تحلیلی باشد؛ بلکه در حقیقت در مراتب وجود با هم متفاوت‌اند.

نفس در مرتبه بالقوه جسمانی است که این قوه را جسم طبیعی (بدن) داراست؛ چنانچه گفته می‌شود مرغ در ابتدا تخم مرغ است. نفس، خواندن جسم طبیعی به لحاظ قوه و استعداد بودن برای نفس است و گرنه در همان مرتبه حقیقتاً نفس نیست. مرغ خواندن تخم مرغ نیز به لحاظ کسب کمالات آتیۀ تخم مرغ است. تخم مرغ، مرغ است بالقوه و مرغ، تخم مرغ است بالفعل. «و النفس فی أول حدوثها امر بالقوه فی کل ما لها من الأحوال» (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۸، ج ۹: ۳) و این نفس در این مرحله فعلیتی ندارد، چه رسد جسمانی یا مجرد باشد؛ بلکه صرفاً قوه پذیرای نفس است و تسامحاً به آن نفس گفته می‌شود «فإن نسبة المادة إلى الصورة نسبة النقص» (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۸، ج ۹: ۴)

پس چنانکه تذکر داده شد نباید چنین گمانی برده شود که «همان‌گونه که در ابتدا ماده و صورت منی یک حقیقت واحد بودند در مرتبه نفس انسانی نیز نفس و بدن یک حقیقت واحد را تشکیل می‌دهند» (صفری و واله، ۱۳۹۳: ۱۲۷)؛ چون صورت جسمیه نطفه بر اثر حرکت جوهری به‌صورت مجرد فائق می‌آید و این صورت جسمیه از آن حیث که قابل صور جدید هست، ماده نیز نامیده می‌شود و هنگامی که صورت جسمیه به صور جدید نائل شد، خواه مادی و خواه مجرد، تمام حقیقت آن، این صورت جدید خواهد بود؛ چنانکه تخت، تخت است به هیئتش نه به ماده‌اش و ماده تخت همان حامل امکان و استعدادش است، نه صورت چوبی آن؛ بنابراین،

معنای نفخ روح در جنین تفسیر کرده‌اند (برنجکار، ۱۳۹۲، ج ۱: ۱۰۷-۱۰۹).

آنچه ویلیام هسکر به‌عنوان نظریه جدید در خاستگاه نفس مطرح می‌کند، همسو با دیدگاه صدرایی است؛ اما نگاه صدرایی به‌صورتی است که مزایای خلقت‌گرایی، تولد‌گرایی و نوحاسته‌گرایی را واجد است و حتی با خلقت نفوس پیش از ابدان نیز سازگاری دارد و درک جدیدی از آن را ارائه می‌کند؛ از این رو، قدرت انطباق بالاتری با آیات متنوع کتاب مقدس و قرآن کریم دارد.

دیدگاهی که با دلایل مختلف از سخنان صدرای استنباط می‌شود این است که جسمانیه‌الحدوث بودن نفس در نظر صدرای به این معنا نیست که نفس بالبدن حادث می‌شود، یعنی خود بدن مولد نفس باشد (برخلاف برداشتی است که از سخن ملاصدرای می‌شود و خالی از اشتباه نیست)؛ بلکه خدا از مراتب قوه تا فعلیت کامل نفس، معطی نفس به مقدار استعداد بدن است، نه اینکه خود بدن بالقوه واجد نفس و مولد نفس باشد؛ بنابراین در زیست‌شناسی طیفی از حیات و آگاهی در موجودات، از تک‌سلولی‌ها تا مرکبات پیچیده‌ای همچون انسان مشاهده می‌شود. پس حدوث نفس نزد صدرای نه مع‌البدن (همان آفرینش‌گرایی بالمره مشایی و دکارتی و نظریه خلقت‌گرایی)، نه تولد‌گرایانه و نه نوحاسته‌گرایانه هسکری است. از طرفی، مزایای همه آنها به‌علاوه مزایای علمی، عقلی و دینی آنها را دارد؛ چون از نظر متافیزیکی فضا برای فعالیت پویاتر و مستمر الهی با نظمی فیزیکی یا طبیعی وجود دارد.

صدرای تصویری خاص از خاستگاه نفس ارائه می‌کند. نفس گرچه جسمانیه‌الحدوث است، اما مورد اراده مستقیم الهی است؛ بنابراین، مدافع آفرینش‌گرایی نوحاسته می‌تواند این نگرش آفرینش‌گرایان را تأیید کند که نفس صرفاً با فرایندهای فیزیکی تکامل به وجود نمی‌آید و علت منطقی بالاتری - یعنی خدا - را لازم می‌بیند. خدا واقعاً علت وجود نفس است. بدین ترتیب خدا، نفس را مستقیماً خلق کرده است؛ اما نفس تنها آنگاه وجود

تام‌الوجود اول فطرت حیوان است و طینت حیوانی در همین صورت (صورت نباتی که متهباً است از برای قبول صورت حیوانی) خلق می‌شود و این حیوان تام‌الوجود با حیوانات دیگر، این تفاوت را دارد که نسبت به صورت منطقی ملکوتی لابشرط و غیرمتعین و بالآخره برای قبول صورت انسانی مهیاست و صورت انسانی از حرکت طبیعی و جنبش جوهری طبیعت حیوان به دست می‌آید؛ بنابراین، فطرت انسان آخرین مرحله حقیقت حیوان است و این مرحله نخستین فطرت بلکه پایه و موضع و محل فطرت انسانی است» (آشتیانی، ۱۳۸۱: ۳۲۳-۳۲۲).

در اسلام، برگرفته از آیات و روایات، بیشتر، سه گرایش مشاهده می‌شود؛ یکی خلقت نفوس پیش از ابدان که شاهد قرآنی دارد: «وَ إِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَ أَشْهَدَهُمْ وَ أَشْهَدَهُمْ عَلَي أَنْفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَىٰ شَهِدْنَا أَنْ تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ^۱ و دیگری آفرینش‌گرایی که به روحانیه‌الحدوث مشایبان معروف است و شاهد قرآنی نیز دارد: «ثُمَّ سَوَّاهُ وَ نَفَخَ فِيهِ مِنْ رُوحِهِ وَ جَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَ الْأَبْصَارَ وَ الْأَفْئِدَةَ قَلِيلًا مَّا تَشْكُرُونَ^۲ و سومین و متأخرترین دیدگاه، دیدگاه صدرای موسوم به جسمانیه‌الحدوث است که دلالت قرآن دارد: «ثُمَّ خَلَقْنَا النَّطْفَةَ عَلَقَةً فَخَلَقْنَا الْعَلَقَةَ مُضْغَةً فَخَلَقْنَا الْمُضْغَةَ عِظَامًا فَكَسَوْنَا الْعِظَامَ لَحْمًا ثُمَّ أَنْشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ^۳». مفسران با استفاده از معنای لغوی «نشأ»، به معنای رشد، ارتفاع‌یافتن و تعالی و نیز اشاره ضمیر مفعولی «انشأناه» و تعبیر «خلقاً آخر»، چنین نتیجه گرفته‌اند که جنین علوی مرتبه پیدا کرده و آفرینشی دیگر و متفاوت با مراحل قبل یافته است. احادیث منقول در کتاب‌های فریقین علت این امر را دمیدن روح در جنین معرفی کرده‌اند. بسیاری از مفسران نیز «انشأناه خلقاً آخر» را به

^۱ اعراف: ۱۷۳

^۲ سجده: ۹

^۳ مومنون: ۱۴

پیدایش نفس تبیین شد و با توجه به قرابت دیدگاه «جسمانیه‌الحدوث و روحانیه‌البقا»، صدرا نوخاسته‌گرایی دوگانه‌انگار (دوگانه‌انگار جوهری) و در عین حال، خلقت‌نگر معرفی شد. نگاهی که از انتقادات نوخاسته‌گرایی جوهری بر دوگانه‌انگاری دکارتی و نیز از انتقادات وارد بر نوخاسته‌گرایی جوهری هسکر میراست؛ چون از طرفی، مسئله حرکت اشتدادی، تکاملی و جوهری و تشکیک وجود جزء مسلّمات فلسفه صدرایی است و در حدوث نفس دخالت تام دارد و از طرفی در این نظام تشکیکی و سلسله‌مراتبی، مراتب مختلف تحقق و حدوث نفس از مرتبه جسمانی و تعلق ذاتی به جسم تا مرتبه تجرد تام و تعلق عرضی به بدن و مرتبه مفارقت عقلی صورت می‌گیرد. در مرتبه استکمال، نفس جوهری غیرمادی و مفارقت‌پذیر است.

علاوه بر این نکات، براساس قاعده «فاقد شیء معطی شیء نمی‌شود»، عالم جسمانی عاجز از خلقت نفس است؛ بلکه خداوند چون کمال محض و واجد صفات کمالیه مانند خلاقیت و فیاض بودن است، به اندازه استعداد و ظرفیت ماده، ماده را برخوردار از ویژگی‌های نفسانی و ذهنی می‌کند. بدین معنا بدن به مرحله‌ای از رشد و تکامل می‌رسد که تکویناً مستعد دریافت نفس و طالب آن می‌شود و در آنجا از محض فیاض وجود به اندازه وسع و ظرفیت نظام بدن، فیض وجود می‌یابد و این مدعای خلقت‌گرایی صدرایی است که نسبت به نوخاستگی جوهری تبیین بهتری دارد.

در پدیده‌ای مثل H_2O ، آب کماکان در همان مرتبه وجودی، یعنی مادی است و از این رو در تمام این گونه موارد علت و معلول سنخیت دارند؛ اما جوهر ذهن / نفس به مرتبه متمایزی از حیث وجود رسیده است و آیه «انشأناه خلقاً آخر» در کنار دیگر آیات نیز همین مسئله را فرا روی پژوهشگر می‌گذارد. با توجه به اینکه در وجود متمایز است و سنخیت وجودی با زیرلایه‌های خود ندارد و زیرلایه‌ها این مرتبه از وجود را ندارند، نمی‌توان علت

می‌گیرد که طبیعت انسانی کامل وجود یابد و کار کند. چه بسا بحث شود این شکل از آفرینش نفس، گونه‌ای واسطه‌گری را در خود دارد؛ نه از آن نوع واسطه‌گری که تولد‌گرایی یا نوخاسته‌گرایی جوهری توصیف می‌کند؛ بلکه یک نوع وساطتی که در آن نفس‌آفرینی خدا در زمانی خاص با یا وابسته به مجموعه فیزیکی خاص تحقق می‌یابد. از این رو در آفرینش‌گرایی نوخاسته شرایط لازمی برای به وجود آمدن نفس مطرح است؛ اما نه ضرورتاً شرایط کافی و تمام (بلکه همان تعبیر علت قابلی). وجودیافتن نفوس ضرورتاً وابسته به مجموعه‌ای فیزیکی است که در آن وجود می‌گیرند و کارکرد دارند؛ اما این شرط کافی وجود و ماهیت نفس نیست. در اینجا آفرینش‌گرایی نوخاسته صدرایی مشابه نوخاسته‌گرایی جوهری است که طبق آن مجموعه فیزیکی نقش علی مثبتی در به وجود آمدن نفوس دارد.

همان نکته عدم سنخیت در فلسفه اسلامی (ابراهیمی دینانی، ۱۳۸۰، ج ۱: ۲۴۷) است که صدرا را به علت معده (نه علت فاعلی) بودن جسم برای حدوث نفوس سوق داده است. این مسئله را می‌توان جایگزین استدلال «فاقد شیء معطی شیء نمی‌شود» کرد (ابراهیمی دینانی، ۱۳۸۰، ج ۱: ۲۷۲) یا «فاقد شیء معطی شیء نمی‌شود» را چنین تفسیر کرد که هر چقدر در نوخاستگی گفته شود تعامل و ارتباط سیستمی منجر به نوخاستگی پدیده‌ای بدیع می‌شود که فراتر و بیشتر از مجموع اجزا است، اما به دلیل نبود سنخیت ذهن و ماده فیلسوفان ما و نیز امثال آکویناس، باز آن تعاملات سیستمی را علت معده و قابلی می‌دانند، نه فاعلی و معطی نفس یا حالات ذهنی.

۴- نتیجه

پس از طرح نوخاسته‌گرایی جوهری، طرح خلأ تبیینی نظریه نوخاسته‌گرایی جوهری و سپس رفع این خلأ به کمک حکمت متعالیه، ضمن پذیرش تکامل نوخاسته‌گرایانه، خالقیت مستقیم الهی در مسئله خاستگاه

۱۰- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، (۱۳۶۰ الف)، اسرارالآیات و انوارالبینات، تهران، انجمن حکمت و فلسفه اسلامی.

۱۱- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، (۱۳۶۸)، الحکمه المتعالیه فی الأسفار العقلیه الأریعہ، ج ۱-۹، چاپ دوم، قم، مکتبه المصطفوی.

۱۲- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، (۱۳۶۰ اب)، الشواهد الربوبیه، چاپ دوم، تهران، مرکز نشر دانشگاهی.

۱۳- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، (۱۳۵۴)، المبدأوالمعاد، تهران، انجمن حکمت و فلسفه ایران.

۱۴- صفری کندسری، رضا و واله، حسین، (۱۳۹۳)، «یگانه‌انگاری صدرایی»، حکمت صدرایی، سال سوم، شماره اول، ۱۲۵-۱۳۶.

۱۵- علیزاده، بهرام، (۱۳۹۰)، «مسئله نفس - بدن، یگانه‌انگاری صدرایی و نخواستگی»، ذهن، شماره ۴۵، ۴۴-۵.

۱۶- عموسلطانی، محمدمهدی و آذربایجانی، مسعود، (۱۳۹۷)، «اراده آزاد، برخاسته از جوهر مجرد نفس یا ویژگی‌ای نخواستگی»، جستارهای فلسفه دین، شماره ۱، ۱۳۶-۱۱۱.

۱۷- فاضلی، اصغر، (۱۳۸۹)، «بررسی چالش‌های حدود جسمانی نفس»، قبسات، شماره ۵۸، ۵۹-۸۴.

۱۸- نریمانی، نیما، (۱۳۹۴)، «ماهیت نفس از دیدگاه نخواستگی‌گرایان و ملاصدرا»، اشارات، شماره ۴، ۱۳۴-۱۱۱.

۱۹- ننسی، مورفی، (۱۳۹۱)، چیستی سرشت انسان، ترجمه علی شهبازی و سیدمحسن اسلامی، قم، انتشارات دانشگاه ادیان و مذاهب.

20- Archinov, V., & Fuchs, C. (2003). *Causality, Emergence, Self-Organisation*, a publication of the international working group on 'Human Strategies in Complexity: Philosophical Foundations for a Theory of Evolutionary Systems, Moscow: NIA-Priroda.

21- Baker, M., & Goetz, S. (2011). *The soul hypothesis*, New York, Continuum.

22- Bunge, M. (2010). *Matter and mind: a*

وجودی نفس را به زیرلایه‌ها نسبت داد؛ بنابراین، همان تعبیر صدرایی مبنی بر علت قابل‌بودن بدن برای نفس صحیح است. نفس، جوهر بسیط، به جسمی تعلق می‌گیرد که طی فرایندهای تکاملی و سیستمی به ترکیبی در نهایت کمال و توحید رسیده باشد.

منابع

۱- ابراهیمی دینانی، غلامحسین، (۱۳۸۰)، قواعد کلی فلسفی در فلسفه اسلامی، ج ۱، چاپ سوم، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.

۲- آشتیانی، جلال‌الدین، (۱۳۸۱)، شرح بر زادالمسافر، قم، بوستان کتاب.

۳- برنج‌کار، رضا، (۱۳۹۲)، «نفس در قرآن و روایات»، نفس و بدن در متون دینی، ج ۱، قم، مجموعه مقالات همایش بین‌المللی آموزه‌های دینی و مسئله نفس و بدن، ۱۰۵-۱۴۴.

۴- جامه‌بزرگی، محمدجعفر و سعیدی‌مهر، محمد، (۱۳۹۴) «رویکرد نخواستگی‌گرایان به مسئله ذهن در پاسخ به چالش‌های آفرینش‌گرایی و فیزیکالیسم»، شناخت، شماره ۷۳، ۵۰-۷۱.

۵- خامنه‌ای، محمد، (۱۳۸۰)، «نفس در حکمت متعالیه ملاصدرا»، *خردنامه صدرا*، تابستان، شماره ۲۴، صص ۴۳-۴۲.

۶- خوشنویس، یاسر، (۱۳۹۴)، نخواستگی و آگاهی، قم، پژوهشکده فلسفه و حکمت اسلامی.

۷- سروش، عبدالکریم، (۱۳۸۴)، نهاد ناآرام جهان، چاپ پنجم، تهران، مؤسسه فرهنگی صراط.

۸- شکر، عبدالعلی، (۱۳۹۴)، «حرکت جوهری و استكمال نفس پس از مفارقت از بدن»، پژوهش‌های فلسفی-کلامی، شماره ۴، ۱۳۳-۱۴۸.

۹- شه‌گلی، احمد، (۱۳۹۰)، «بررسی و تحلیل مسئله وحدت‌انگاری و دوگانه‌انگاری نفس و بدن از دیدگاه ملاصدرا»، ذهن، شماره ۴۶، ۱۰۱-۱۲۰.

- 39- Nida-Rümelin, M. (2007). Dualist Emergentism, Published in: Brian McLaughlin, & Jonathan Cohen, *Contemporary Debates in Philosophy of Mind*. Blackwell.
- 40- O'Connor, T. (2000). Causality, Mind, and Free Will, Published in James E. Tomberlin (ed.) *Philosophical Perspectives 14: Action and Freedom*, Oxford: Blackwell, 105–117.
- 41- O'Connor, T. (1994). Emergent Properties, *American Philosophical Quarterly* 31, 91–104.
- 42- O'Connor, T., & Jacobs, J. D. (2000). Emergent Individuals, *Philosophical Quarterly* 53(213), 540–555.
- 43- O'Connor, T. (2003). Groundwork for an Emergentist Account of the Mental, *Progress in Complexity, Information and Design* 2.3.1, 1–14.
- 44- O'Connor, T. & Churchill, J. R. (2010). Nonreductive Physicalism or Emergent Dualism? The Argument from Mental Causation, Published in: Robert C. Koons and George Bealer (eds.), *The Waning of Materialism: New Essays*, Oxford: Oxford University Press, 261–279.
- 45- O'Connor, T. (2000). Persons and Causes: *The Metaphysics of Free Will*, Oxford.
- 46- O'Connor, T., & Wong, H. Y. (2005). The metaphysics of emergence, *Nous* 39, 659–679.
- 47- Popper, K. (1978). Natural selection and the emergence of mind, *Dialectica* 32, 355–339.
- 48- Searle, J. (1992). *The rediscovery of the mind*, Cambridge: MIT Press.
- 49- Sheldrake, R. (2013). Setting science free from materialism, *explore* 9(4), 211–218.
- 50- Stephan, A. (2013). theories of Emergence, Published in: Runehov, Anne L. C & Lluís Oviedo, *Encyclopedia of Sciences and Religions*, New York London: Springer.
- 51- Strawson, G. (2006). Realistic monism: why physicalism entails panpsychism, *Journal of Consciousness Studies* 13, 3–31.
- 52- Tanner, K. (2005). *God and Creation in Christian Theology*, Minneapolis: Fortress Press.
- 53- Vimal, R. L. P. (2013). Emergence in dual-aspect monism, Published in: Alfredo Pereira Jr. and Dietrich Lehmann (ed), *The Unity of Mind, Brain and World*, New York: Cambridge University Press.
- 54- Vimal R. L. P. (2008). Proto-experiences and subjective experiences: Classical and quantum concepts, *J Integr Neurosci* 7(1), 49–philosophical inquiry, *Springer*, New York.
- 23- Campbell, R. (2015). *The Metaphysics of Emergence*, Palgrave Macmillan.
- 24- Clarke, W. N. (2001). *The One and the Many: A Contemporary Thomistic Metaphysics*, Notre Dame, Indiana: Notre Dame Press.
- 25- Clayton, P. (2004). *Mind & Emergenc*, Oxford.
- 26- Crane, T. (2001). *Elements of Mind, An Introduction to the Philosophy of Mind*, New York. Oxford.
- 27- Dyson, F. (1979). *Disturbing the Universe*, New York: Harper and Row.
- 28- Farris, J. (2014). Emergent creationism: another option in the origin of the soul debate, *Religious Studies* 50, 321–339.
- 29- Goodman, L., & Caramenico, D. (2013), *Coming to Mind, The Soul and Its Body*, University of Chicago Press.
- 30- Hasker, W. (2014). The dialectic of soul and body, In: Lavazza, A., Robinson, H. (eds.) *Contemporary Dualism: A Defense*, Routledge/Taylor & Francis Group, New York, 204–219.
- 31- Hasker, W. (1999). *The Emergent Self*, Cornell University Press, London.
- 32- Hasker, W. (2011). Souls Beastly and Human, published in: The soul hypothesis. Mark Baker & Stewart Goetz, New York, Continuum.
- 33- Hasker, W. (2015). Why Emergence?, Published in: Joshua R. Farris & Charles Taliaferro (eds.), *The Routledge Companion to Theological Anthropology*, New York: Routledge.
- 34- Jeffrey, D. S. (2004). The Soul is Alive and Well: Non-reductive Physicalism and Emergent Mental Properties, *Theology and Science* 2: 2, 205–225.
- 35- Lee, P., & George, R. (2007). *Body–Self Dualism in Contemporary Ethics and Politics*, New York: Cambridge University Press.
- 36- Levine, J. (1983). Materialism and qualia: The explanatory gap, *Pacific Philosophical Quarterly* 64, 354–361.
- 37- Lubashevsky, I. (2017). *Physics of the Human Mind*, Springer International Publishing.
- 38- Morowitz, H. J. (2003). emergence of transcendence, Published in: Niels Henrik Gregersen, *From complexity to life*, New York: Oxford.

73.

55- Zimmerman, D. (2011). From Experience to Experiencer, Published in: Mark Baker & Stewart Goetz, *The soul hypothesis*, New York, Continuum.