



A New Analysis of Mulla Sadra's Theory of Corporeal Origination and Spiritual Subsistence Based on Emergentism



ARTICLE INFO

Article Type

Original Research

Authors

Karimi S.*

Department of Moral Philosophy,
Faculty of Philosophy, University
of Religions and Denominations,
Qom, Iran

Tabatabaie M.

Department of Moral Philosophy,
Faculty of Philosophy, University
of Religions and Denominations,
Qom, Iran

How to cite this article

Karimi S, Tabatabaie MS. A New Analysis of Mulla Sadra's Theory of Corporeal Origination and Spiritual Subsistence Based on Emergentism. Philosophical Thought. 2025;5(3):417-432.

ABSTRACT

The theory of Jismāniyyat al-Ḥudūth wa Rūḥāniyyat al-Baqā' (corporeal origination and spiritual subsistence) in Mulla Sadra's philosophy is one of the most fundamental perspectives in explaining the nature and evolution of the soul. This theory dynamically explains the relationship between matter and form, holding that the human soul originates as a material phenomenon but ascends to a spiritual, immaterial level in its developmental process. In contrast, emergentism in contemporary philosophy of mind and science argues that new qualitative properties, such as mind and consciousness, emerge from the complex interactions of material components and possess causal efficacy irreducible to their physical bases. The present article provides a comparative analysis of Mulla Sadra's theory within the framework of emergentism, identifying key similarities and differences. It further examines the metaphysical and epistemological foundations of both views, assessing their relevance to contemporary debates in philosophy of mind and artificial intelligence. Additionally, the present article offers a distinction between physical and immaterial consciousness in line with Sadra's view.

Keywords Mulla Sadra, Soul, Corporeal Origination, Spiritual Subsistence, Emergentism, Philosophy of Mind, Consciousness, Artificial Intelligence

*Correspondence

Address: Ayatollah Khansari
Seminary, Islamic Republic Street,
Sepah Square, Qom, Iran. Postal
Code: 3716685196

Phone: +98 (25) 32903018
saeed.karimi@urd.ac.ir

Article History

Received: May 31, 2025

Accepted: August 3, 2025

ePublished: September 11, 2025

CITATION LINKS

[Abudiyat, 2010] Précis of Transcendent Wisdom: from An Introduction to Mullā Sadra's Theosophical System; [Aristotle, 1976] Metaphysics: Books M and N; [Broad, 1925] The mind and its place in nature; [Chalmers, 1996] The conscious mind: In search of a fundamental theory; [Chalmers, 2006] Strong and weak emergence; [Crane, 2001] The significance of emergence; [Fayyazi, 2022] Essays in Islamic philosophy (Volume 4); [Ghaffari, 2013] A study of the principles of critical philosophy; [Khatami, 2021] Philosophy of mind; [Khoshnevis, 2015] Emergence and consciousness; [Lewes, 1875] Problems of life and mind (Volume 2); [Mill, 1843] A system of logic; [O'Connor, 2020] Emergent properties; [O'Connor, 2022] Metaphysical emergence; [Obudiyat, 2015] Introduction to Sadrian philosophy, Volume 3: Anthropology; [Sadr Al-Din, 1981a] AL-HIKMAT AL-MUTA'ĀLIYAH FĪ AL-ASFĀR AL-'AQLIYYAH AL-ARBA'A (Volume 8); [Sadr Al-Din MII, 1981b] AL-HIKMAT AL-MUTA'ĀLIYAH FĪ AL-ASFĀR AL-'AQLIYYAH AL-ARBA'A (Volume 9); [Sadr Al-Din MII, 1984b] MAFĀTĪH AL-GHAYB; [Searle, 1980] Minds, brains, and programs; [Taylor, 2022] Power emergentism and the collapse problem;

تحلیل نوین نظریه جسمانیة الحدوث و روحانیة البقاء ملاصدرا بر پایه نوخاسته‌گرایی

سعید کریمی*

گروه فلسفه اخلاق، دانشکده فلسفه، دانشگاه ادیان و مذاهب، قم، ایران

سیدمرتضی طباطبایی

گروه فلسفه اخلاق، دانشکده فلسفه، دانشگاه ادیان و مذاهب، قم، ایران

چکیده

نظریه جسمانیة الحدوث و روحانیة البقاء در فلسفه ملاصدرا یکی از اصولی‌ترین دیدگاه‌ها در تبیین ماهیت و تکامل نفس است که رابطه میان ماده و صورت را به صورت پویا و تکاملی توضیح می‌دهد. براساس این نظریه، نفس انسان در آغاز به عنوان پدیده‌ای مادی شکل می‌گیرد، اما در فرآیند تکاملی به مرتبه‌ای روحانی ارتقا می‌یابد. در مقابل، نوخاسته‌گرایی در فلسفه ذهن و علوم مدرن بر آن است که ویژگی‌هایی مانند ذهن و آگاهی از تعامل پیچیده اجزای مادی پدید می‌آیند و واجد خاصیت علی هستند. مقاله حاضر با رویکردی تطبیقی، نظریه صدرا را در چارچوب نوخاسته‌گرایی تحلیل کرده و نقاط اشتراک، تفاوت‌ها و ظرفیت‌های آن برای پاسخ‌گویی به مسایل فلسفه ذهن و هوش مصنوعی را بررسی می‌کند. همچنین در مقاله حاضر، تفکیکی میان آگاهی فیزیکی و آگاهی مجرد براساس دیدگاه صدرا ارائه می‌شود.

کلیدواژه‌گان: ملاصدرا، نفس، جسمانیة الحدوث و روحانیة البقاء، نوخاسته‌گرایی، فلسفه ذهن، آگاهی، هوش مصنوعی

تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۳/۱۰

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۵/۱۲

تاریخ انتشار: ۱۴۰۴/۰۶/۲۰

*نویسنده مسئول: saeed.karimi@urd.ac.ir

آدرس مکاتبه: قم، خیابان جمهوری اسلامی، میدان سپاه، مدرسه علمیه آیت‌اله خوانساری^(ع)

تلفن محل کار: ۰۲۵) ۳۲۹۰۳۰۱۸

مقدمه

پرسش از ماهیت نفس و آگاهی همواره یکی از بنیادی‌ترین دغدغه‌های فلاسفه و اندیشمندان در طول تاریخ بوده است. از فلاسفه یونان باستان گرفته تا حکمای اسلامی و دانشمندان علوم شناختی معاصر، هر یک به سهم خود کوشیده‌اند تا راز این پدیده پیچیده را بگشایند. در سنت فلسفه اسلامی، ملاصدرا، فیلسوف برجسته مکتب حکمت متعالیه، با طرح نظریه بدیع جسمانیة الحدوث و روحانیة البقاء گامی سترگ در تبیین تکامل نفس برداشت. این نظریه، برخلاف دیدگاه‌های پیشین مانند نظریه روحانیة الحدوث و روحانیة البقاء فلاسفه مشاء، نفس را پدیده‌ای می‌داند که مسیر تکاملی خود را از یک آغاز مادی آغاز کرده و به تدریج به مرتبه‌ای روحانی و غیرمادی ارتقا می‌یابد و در عین حال، تمام مراتب وجودی پیشین خود را حفظ می‌کند. این رویکرد پویا و تکاملی به نفس، زمینه‌ساز بحث‌های عمیقی در فلسفه اسلامی شده است.

در دوران معاصر، با پیشرفت‌های چشمگیر در علوم اعصاب، روان‌شناسی و به‌ویژه هوش مصنوعی، مجدداً پرسش از ماهیت ذهن و آگاهی، این بار با رویکردی متفاوت، مطرح شده است. در این میان، نظریه نوخاسته‌گرایی (Emergentism) در فلسفه ذهن، به عنوان یکی از مهم‌ترین رویکردهای نوین، به چگونگی ظهور ویژگی‌های پیچیده‌ای چون ذهن و آگاهی از تعامل اجزای ساده‌تر مادی می‌پردازد. مطابق این نظریه، ویژگی‌های نوخاسته، هرچند از بستر مادی پدید می‌آیند، اما قابل فروکاهش به اجزای اولیه خود نیستند و از خاصیت علی (Causal Efficacy) مستقل برخوردارند. این ایده که کل چیزی فراتر از مجموع اجزا است، شباهت‌های ساختاری قابل توجهی با نظریه تکاملی ملاصدرا در باب نفس پیدا می‌کند.

مقاله حاضر بر آن است تا با رویکردی تطبیقی و تحلیلی، نظریه جسمانیة الحدوث و روحانیة البقاء ملاصدرا را در پرتو مبانی نوحاسته‌گرایی مورد بازخوانی قرار دهد. هدف اصلی این پژوهش، کشف نقاط اشتراک و افتراق این دو دیدگاه در تبیین ماهیت و تکامل نفس/آگاهی است. ما در این مقاله به بررسی این پرسش‌های کلیدی خواهیم پرداخت که آیا می‌توان با اتکا به چارچوب نوحاسته‌گرایی قوی، فهمی نوین از فلسفه صدرا ارائه داد؟ و آیا نظریه ملاصدرا می‌تواند به چالش‌های معاصر در حوزه فلسفه ذهن و هوش مصنوعی (مانند مساله آگاهی ماشین یا رابطه ذهن و بدن) پاسخی عمیق و بنیادین ارائه دهد؟ این پژوهش نه تنها تلاشی برای پل زدن میان دو سنت فکری عظیم - یعنی فلسفه اسلامی و علوم شناختی معاصر - است، بلکه می‌کوشد تا ظرفیت‌های پنهان حکمت متعالیه را برای گفت‌وگوهای میان‌رشته‌ای در دنیای امروز آشکار سازد و افق‌های جدیدی برای پژوهش‌های آتی در این حوزه بگشاید.

لازم به ذکر است که مقاله حاضر با دو نوآوری کلیدی، به گفت‌وگو در زمینه هوش مصنوعی جامع (AGI) و آگاهی عمق می‌بخشد؛ تفکیک صریح میان آگاهی فیزیکی و آگاهی مجرد و تطبیق این مباحث بر نظریه AGI براساس فلسفه ملاصدرا. این دو نکته، تمایزات اساسی با رویکردهای موجود را آشکار می‌سازند. مهم‌ترین نوآوری این مقاله، تفکیک قاطع و نظری میان آگاهی فیزیکی و آگاهی مجرد است. این تمایز، که اغلب در آثار دیگر مورد غفلت قرار گرفته یا به‌وضوح بیان نشده است، به درک عمیق‌تر از قابلیت‌ها و محدودیت‌های AGI کمک می‌کند. آگاهی فیزیکی (Physical Consciousness) که در چارچوب فعالیت‌های پیچیده مغزی و تعاملات مادی قابل توضیح است؛ می‌تواند شامل پردازش اطلاعات، یادگیری، حل مساله و شبیه‌سازی‌های رفتاری باشد. سامانه‌های AGI، در صورت دستیابی به سطوح پیشرفته، می‌توانند این نوع آگاهی را در حد شبیه‌سازی یا حتی فراتر از عملکرد انسانی به نمایش بگذارند. این همان جنبه‌ای است که بسیاری از نوحاسته‌گرایان به آن می‌پردازند.

آگاهی مجرد (Immaterial Consciousness) که این آگاهی فراتر از بستر مادی است و شامل ویژگی‌های کیفی (qualia)، خودآگاهی حقیقی (self-awareness)، اراده آزاد و ابعاد معنوی و شهودی می‌شود. این نوع آگاهی، که ریشه در حقیقت وجودی و غیرمادی نفس دارد، نمی‌تواند صرفاً از طریق فرآیندهای فیزیکی ظهور یابد یا به آنها تحویل شود. این تفکیک، برخلاف بسیاری از تحلیل‌ها که آگاهی را یکپارچه یا تنها از منظر فیزیکی بررسی می‌کنند، به ما امکان می‌دهد تا دقیقاً مشخص کنیم AGI تا کجا می‌تواند پیش برود و چه چیزهایی همچنان مختص نفس انسانی باقی می‌مانند.

فلسفه نفس ملاصدرا

فلسفه نفس در حکمت متعالیه ملاصدرا از پشتوانه‌ای نیرومند در حوزه متافیزیک برخوردار است. مبانی همچون اصالت وجود و اعتباریت ماهیت، تشکیک در وجود و به‌ویژه حرکت جوهری، نقشی بنیادین در تبیین دیدگاه او نسبت به نفس ایفا می‌کنند. در این چارچوب، وجود نه تنها اصل بنیادین واقعیت است، بلکه تمامی مراتب هستی را دربر می‌گیرد و ماهیت‌ها صرفاً اعتباری و وابسته به مرتبه‌ای از وجود هستند. براساس نظریه تشکیک وجود که به نوعی نفی دوگانه‌انگاری رادیکال است، عالم واقع یکپارچه متشکل از وجودات دارای مراتب است، نه از دو ساحت متافیزیکی کاملاً جدا همچون نومن و فنومن در فلسفه کانت. به بیان دیگر، هر آنچه در حیطه ادراک درمی‌آید، مرتبه‌ای از وجود است و کثرت‌ها نیز نه حاصل ماهیت‌های متکثر، بلکه نتیجه تفاوت در شدت و ضعف وجودی هستند [Ghaffari, 2013: 196].

در این دستگاه فلسفی، تحلیل نفس انسانی نیز تابع همین مبانی است. نفس، امری اصیل، مجرد و در عین حال دارای سیر وجودی از ماده به مجرد است. برخلاف دیدگاه‌های دوگانه‌گرایانه‌ای که بر گسست میان نفس و بدن تاکید می‌کنند، ملاصدرا با طرح نظریه جسمانیة‌الحدوث و روحانیة‌البقاء، تبیینی وحدت‌گرا و پیوسته از پیدایش و تکامل نفس ارائه می‌دهد. بر این اساس، نفس انسانی در آغاز، وابسته به ماده و جسم است، اما با حرکت جوهری و سیر تکاملی خود به مرحله مجرد و استقلال از ماده می‌رسد. این نگرش، تجلی نوعی یگانه‌انگاری هستی‌شناختی است که در آن، بدن و نفس در طول هم قرار دارند و جدایی ریشه‌ای میان آنها وجود ندارد.

بسیاری از بدفهمی‌ها نسبت به این نظریه، ریشه در پیش‌فرض‌های فلسفه‌های گذشته دارد؛ از جمله اعتقاد به اصالت ماهیت، دوگانه‌گرایی افلاطونی یا دکارتی، و عادت ذهنی به تمایزهای حاد میان جسم و جان. تا زمانی که این زمینه‌های مفهومی اصلاح نشوند، نظریه یگانگی وجودی نفس و بدن در حکمت متعالیه ممکن است «غریب» یا ناسازگار با عقل سلیم جلوه کند. در حالی که با بازاندیشی در مبانی فلسفی رایج و پذیرش منطق هستی‌شناسی صدرایی، می‌توان عمق و انسجام این نظریه را دریافت و جایگاه آن را در نظام کلان فلسفه اسلامی به‌درستی فهم کرد.

حرکت جوهری اشتدادی نفس

در فلسفه ملاصدرا، ضرورت حرکت جوهری نفس از این نظر توضیح داده شده که موجودات دارای حرکت و تغییرات ذاتی هستند. این حرکت شامل مراحل ابتدایی و اجزای اولیه وجود است که طی فرآیندی پیوسته تکامل می‌یابند و به درجات بالاتر می‌رسند. به این ترتیب، خواص ابتدایی آنها دستخوش تغییر می‌شود و به خواصی برتر و کامل‌تر تبدیل می‌شوند. در این مسیر، هر مرحله وابسته به مرحله پیشین است و به تکامل نهایی می‌انجامد. برای مثال ملاصدرا از مراحل رشد گیاهان به عنوان نمونه‌ای برای این تکامل استفاده می‌کند، که در نهایت به نوع کامل‌تر خود دست می‌یابد. حرکت جوهری اشتدادی این است که واقعیت مورد اشاره با واژه من، واقعیت جوهری ممتدی است که دارای اجزایی فرعی است که به نحو پیوسته یکی پس از دیگری حادث می‌گردد؛ با این شرط که حدوث هر یک مشروط بر زوال قبلی است و اینکه جزء حادث کامل‌تر از جزء زایل شده است. بنابراین دارای درجه وجودی قوی‌تری نیز هست [Obudiyyat, 2015: 300].

نفس انسانی مراحل مختلفی را طی می‌کند. در ابتدا مرحله حیوانی با خواص عنصری و معدنی و گیاهی وجود دارد. با زوال هر مرحله، مرحله بالاتری شکل می‌گیرد که افزون بر ویژگی‌های مرحله قبل، خواص جدیدی نیز دارد. این حرکت جوهری نفس تا جایی ادامه می‌یابد که به مرحله عقلی خالص می‌رسد. از نظر صدرالمتألهین انسان در بدو تولد دارای نفس نباتی است و با ادامه حرکت اشتدادی، صاحب مرتبه نطقی نیز می‌شود. اگر شرایط مناسب فراهم باشد، این حرکت می‌تواند تا رسیدن به عقل مستفاد که همان غایت نهایی است، ادامه یابد [Obudiyyat, 2015: 301].

همان‌طور که صدرا در اسفار بیان می‌کند [Sadr Al-Din, 1981a: 330]:

«این نفوس با حدوث بدن‌ها حادث می‌شوند، چرا که روشن شد که این نفوس دایماً در حال

تجدد و تغییرند و از پایین‌ترین حالات جوهری به بالاترین آنها منتقل می‌شوند.»

براساس نظریه صدرا در روش‌های دیگر این اشکال پیش می‌آید که ابزارها و قوای نفس، مانند نیروی تغذیه‌کننده، باید پیش از وجود نفس ناطقه وجود داشته باشند. این امر مشکلات فلسفی متعددی به دنبال دارد؛ اما براساس دیدگاه ملاصدرا، جوهر نفس به‌تدریج کامل می‌شود و قوای لازم را به همراه افزوده‌های کمی و

کیفی جدید در خود جای می‌دهد. این قوا و شاخه‌ها نیز همگام با افزایش شدت و کمال نفس، دستخوش تجدید و تحول می‌شوند. ملاصدرا در ادامه با استفاده از مثالی از برخی حکما، حالت نفس را از آغاز تشکیل تا رسیدن به کمال نهایی و اتصال آن به عقل فعال، به زغالی تشبیه می‌کند که تحت تاثیر آتش ابتدا گرم و سپس سرخ و شعله‌ور می‌شود. بنابراین همان‌گونه که آتش تاثیر خود را می‌گذارد، عقل فعال نیز مراتب آثار خود را در نباتات، حیوانات و انسان اعمال می‌کند [Sadr Al-Din, 1981a: 147-148].

ملاصدرا توضیح می‌دهد که نفس انسان در واقعیت، دارای ویژگی‌ها و مبادی است که براساس درجات وجودی مرتب شده‌اند؛ به گونه‌ای که هر مرحله برتر از مرحله پیشین است. نفس در حرکت استکمال جوهری خود، به تدریج به مراتب بالاتر می‌رسد، و با رسیدن به هر مرتبه کمالی، شمول و احاطه بیشتری نسبت به مراحل پیشین پیدا می‌کند. او بیان می‌کند که انواع برتر و کامل‌تر شامل انواع ناقص‌تر هستند. برای مثال، نوع حیوان و طبیعت آن کمال طبیعت گیاه است، طبیعت گیاه کمال طبیعت ترکیب معدنی و طبیعت ماده معدنی کمال طبیعت جسم است. به همین ترتیب، طبیعت انسان، که همان ذات و نفس او است، کمال تمامی انواع پیشین از حیوانات، گیاهان، و عناصر است. به عبارت دیگر، کمال یک چیز به معنای وجود همان چیز به همراه افزوده‌های برتری است که بر آن اضافه شده است. در نتیجه، انسان به معنای حقیقی، شامل تمامی این انواع است و صورت او، صورتی جامع از همه این انواع است [Sadr Al-Din, 1981a: 223].

ملاصدرا بیان می‌کند که هویت حقیقی انسان در واقع به نفس او بستگی دارد، نه به بدنش. به همین دلیل، وجود و تشخیص فرد تا زمانی که نفس در او باقی است، استمرار دارد، حتی اگر اجزا و ویژگی‌های بدنش مانند مکان، مقدار، کیفیت، وضعیت و سایر خصوصیات او در طول عمر تغییر کنند. این مساله حتی در تحولاتی مانند تغییر صورت طبیعی به صورت مثالی در خواب یا عالم برزخ و قبر تا روز قیامت یا به صورتی اخروی در آخرت نیز صادق است.

هویت انسانی در تمام این تحولات و تغییرات، واحد و همان باقی می‌ماند؛ زیرا این تحولات به صورت پیوسته و تدریجی رخ می‌دهند. ملاصدرا تاکید می‌کند که خصوصیات جوهری و حدود وجودی که در مسیر این حرکت جوهری قرار دارند، اهمیتی ندارند؛ آنچه اهمیت دارد، چیزی است که استمرار و بقا دارد، یعنی نفس. نفس به عنوان صورت کامل انسان، اصل هویت، ذات، ماهیت و حقیقت او محسوب می‌شود. همچنین نفس، منبع قوای او، ابزارها، اعضا و اجزای او است و در حیات طبیعی او این امور را حفظ می‌کند. سپس به تدریج این اعضا را به اعضای روحانی تبدیل می‌کند، تا اینکه در نهایت، با رسیدن به کمال عقلی، به صورتی بسیط و عقلانی در می‌آید، مشروط به تقدیر الهی و جذب رسانی [Sadr Al-Din, 1981b: 190].

براساس دیدگاه ملاصدرا، نفس انسان از مرحله جنینی تا رسیدن به کمال عقلانی در فرآیندی تدریجی حرکت می‌کند. او توضیح می‌دهد که نفس در ابتدا در رحم، در مرتبه نفس نباتی است. پس از تولد، به درجه نفوس حیوانی می‌رسد و با رشد و تفکر، به بلوغ معنوی و کمال عقلی دست می‌یابد؛ معمولاً در حدود چهل سالگی. اگر فرد استعداد ارتقا به مرتبه نفس قدسیه را داشته باشد و مسیر معنوی را طی کند، پس از مرگ، به مرتبه فرشتگان الهی خواهد رسید؛ اما اگر از مسیر الهی منحرف شود، ممکن است به شیطان یا موجودی پست‌تر تبدیل شود [Sadr Al-Din, 1984: 554-555].

نظریه جسمانیة الحدوث و روحانیة البقاء

بحث درباره حدوث یا قدم نفس یکی از موضوعات دیرینه در فلسفه است. مطابق گزارش‌های تاریخی، افلاطون به قدم نفس باور داشت، در حالی که ارسطو نظریه حدوث آن را مطرح کرد. فلاسفه مسلمان، به طور کلی

دیدگاه ارسطو را پذیرفتند، اگرچه برخی، مانند قطب‌الدین شیرازی، پیرو نظریه افلاطون بودند. متکلمان مسلمان نیز حدوث نفس را تایید می‌کنند، اما برخلاف فلاسفه، معتقدند که نفس پیش از بدن حادث می‌شود، در حالی که فیلسوفان بر همزمانی حدوث نفس و بدن تاکید دارند. در این میان صدرالمتألهین با این نظر فلاسفه هم‌رای است، اما با این تفاوت که حدوث نفس را جسمانی (نه روحانی) می‌داند. بنابراین، اندیشمندان مسلمان را می‌توان به سه دسته تقسیم کرد؛ گروهی که نفس را قدیم می‌دانند، گروهی که آن را پیش از بدن حادث می‌پندارند و گروهی که به حدوث نفس همراه با حدوث بدن باور دارند. در مقاله حاضر، مقصود از حدوث نفس، همان دیدگاه اخیر است [Obudiyat, 2015: 261].

وجود نفس در ابتدا عین وجود بدن است و در ابتدای حدوث با دو وجود مواجه نیستیم؛ بلکه یک وجود است که نفس و بدن به عین آن موجودند. پس نفس در ابتدای حدوثش مادی است. وی معتقد است که وجود نفس در ابتدا عین وجود بدن است و ماهیت مستقلی ندارد. به بیان دیگر، در آغاز، نفس دارای وجودی مادی است که با بدن یکی است. با حرکت جوهری، نفس از مرحله نباتی (تغذیه، رشد، تولید مثل) عبور می‌کند و وارد مرحله حیوانی (ادراک و حرکت ارادی) و سپس مرحله انسانی (عقلانی) می‌شود. بنابراین نفس انسانی در طول حرکت جوهری دارای مراتبی می‌گردد که به مقتضای هر یک از آن مراتب، آثار و خصوصیات خاصی را هم در پی دارد. البته باید توجه داشت که همه مراتب گفته شده در خارج با یک وجود بسیط موجود است. نفس جسمانی‌الحدوث است و روحانی‌البقاء است، چون نفس در آغاز حدوث به عین وجود بدن جسمانی موجود می‌گردد. اما در ادامه از طریق حرکت جوهری به مراحل تجرد مثالی و در برخی به تجرد عقلی راه پیدا می‌کند. بنابراین باید توجه داشت که نفس در ابتدا مادی است؛ اما در بقا، مادی‌مثالی و در برخی هم مادی‌مثالی-عقلی است [Fayyazi, 2022: 258].

نفس انسان دارای مراحل تکامل و متفاضل است که به دو دسته کلی تقسیم می‌شود؛ مراحل مادی و مجرد. مراحل ابتدایی نفس شامل مراتب عنصری، معدنی و گیاهی است که همگی مادی هستند و در طول زمان به‌تدریج کامل‌تر می‌شوند. این مراتب به نظریه «جسمانی‌الحدوث» نفس اشاره دارند. پس از آن، نفس وارد مراحل حیوانی، انسانی و گاه عقلی می‌شود که مجرد است و بیانگر جنبه «روحانی‌البقاء» نفس است. هر یک از این مراحل نیز شامل زیرمجموعه‌های جزئی‌تری است که شدت وجودی متفاوتی دارند [Aboudiyat, 2010: 213-214].

ملاصدرا بر این باور است که نفس در ابتدا «جسمانی‌الحدوث» است، اما با ادامه حرکت جوهری به وضعیت «روحانی‌البقاء» می‌رسد و در نهایت، وجودی مرکب از مراتب مادی، مثالی و عقلی پیدا می‌کند. همچنین، ارتباط نفس و بدن به صورت تدبیری است، به این معنا که وجود نفس همواره همراه با تدبیر بدن است و این رابطه مانند رابطه علت و معلول، پیوسته و غیرقابل تفکیک است [Fayyazi, 2022: 258-259]. به عبارت دیگر یکی از اندیشه‌های برگرفته شده از حرکت جوهری، اندیشه جسمانی‌الحدوث و روحانی‌البقاء بودن نفس است.

به عقیده صدرا نفس تمام بدن است. ملاصدرا بر رابطه ذاتی و اساسی میان نفس و بدن تاکید می‌کند. براساس این دیدگاه، نفس کمال بدن است و همراه با ماده بدنی، نوعی کامل با ماهیت جسمانی را به وجود می‌آورد. ملاصدرا معتقد است که از موجودی مجرد و مادی، نمی‌توان به طور طبیعی یک نوع مادی کامل حاصل کرد. بنابراین، اقتران نفس با بدن و تصرف آن در بدن، امری ذاتی و متناسب با وجود شخصی نفس است. این رابطه یا اضافه، جزء مقوم نفس به شمار می‌آید، اما این امر سبب نمی‌شود که نفس از جوهریت خارج شود، بلکه تنها آن را از مرتبه عقلانیت جدا می‌کند [Sadr Al-Din, 1981a: 12-13].

ملاصدرا به تصرف نفس در بدن به عنوان امری ذاتی و مرتبط با نحوه وجودی نفس اشاره می‌کند. وی این رابطه را به کمال‌بخشی صورت به ماده تشبیه می‌کند، که تعلق آن به ماده ذاتی و نحوه وجود آن است. همچنین، این رابطه به حلول عرضی مانند سفیدی در جسم شبیه دانسته شده، که آن نیز نحوه‌ای از وجود عرض است. ملاصدرا تأکید می‌کند که این رابطه (تصرف نفس در بدن یا تعلق صورت به ماده) باعث نمی‌شود که نفس، صورت یا عرض به مقوله مضاف تنزل یابند. وی تصریح می‌کند که زوال تصرف نفس در بدن، مساوی یا همزمان با زوال وجود نفس در ذات خویش است، مگر آنکه نفس به مرتبه‌ای بالاتر، مانند عقل مفارق، ارتقا یابد. در چنین حالتی، دیگر نفس محسوب نمی‌شود، بلکه موجودی برتر از نفس خواهد بود. همان‌طور که قبل از رسیدن صورت طبیعی به مقام نفس، موجودی فروتر و دارای مرتبه‌ای پایین‌تر از نفس بوده است [Sadr Al-Din, 1981a: 376-377].

ملاصدرا بدن را علت مادی نفس می‌داند، از آن جهت که نفس وجودی نفسانی دارد. وی تأکید می‌کند که نفسانیت نفس به معنای توانایی تصرف در بدن و کمال‌بخشی به آن، امری ذاتی و حقیقی برای نفس است و این ویژگی مانند عوارضی نیست که پس از تحقق ذات یک شیء به آن افزوده شوند. بلکه نفسانیت نفس، همانند صورت‌بودن صورت یا ماده‌بودن ماده، امری ذاتی و متناسب با وجود واحد آن است و صورت و ماده هر دو به صور واحد وجود دارند و دارای حقیقت واحد هستند [Sadr Al-Din, 1981a: 383].

وی در پاسخ به این دیدگاه که بدن نمی‌تواند علت مادی نفس باشد؛ زیرا نفس مجرد است و موجود مجرد نیازی به ماده ندارد، استدلال می‌کند که نفس، برخلاف عقل مفارق، کاملاً از ماده بی‌نیاز نیست. اگرچه عقل مفارق به هیچ وجه با اجسام ارتباط ندارد و فساد بدن بر وجود آن تاثیری نمی‌گذارد، اما نفس، به عنوان نفسی که بدن را تدبیر می‌کند، از این قاعده مستثنا است. نفس از طریق رابطه با بدن، انفعالات و کمالاتی به‌دست می‌آورد که این ویژگی‌ها با عقل مفارق ناسازگار است. ملاصدرا نتیجه می‌گیرد که رابطه نفس و بدن تنها یک معیت ساده نیست بلکه رابطه‌ای خاص و ضروری است [Sadr Al-Din, 1981a: 383].

از نظر صدرا بدن علت مادی برای نفس است، به‌ویژه هنگامی که نفس به عنوان وجود نفسانی در نظر گرفته می‌شود. در این دیدگاه، نفس‌بودن به معنای توانایی آن در تصرف در بدن و تکمیل چیزی که به آن تعلق دارد، به هیچ وجه مشابه عوارضی نیست که پس از تکمیل ذات و هویت یک چیز به آن اضافه می‌شود. برعکس، نفس بودن به طور مشابه صورت‌بودن برای ماده است، به این معنا که مفهوم و نام هر دو به طور واحد وجود دارند. همچنین باید گفت که همان‌طور که عالم‌بودن واجب به معنای توانایی او برای خلق جهان به عنوان صفتی اضافی به ذات او نیست، نفس‌بودن نفس هم به عنوان یک ویژگی اضافی بر وجود آن نیست بلکه این ویژگی در چارچوب ماهیت نفس و مفهوم آن قرار دارد [Sadr Al-Din, 1981a: 382].

اعتراض به اینکه نفس به عنوان علت نباید به بدن نیاز داشته باشد، رد می‌شود؛ زیرا نفس در مقام طبیعت نفسانی مطلق، با حفظ وحدت خود، به بدن وابسته است؛ همان‌گونه که صورت برای ویژگی‌های خاص خود به ماده نیاز دارد. این وابستگی به معنای شراکت نفس با امور مفارق در تاثیرگذاری بر ماده است، نه استقلال مطلق آن [Sadr Al-Din, 1981a: 382-383].

نوخاستگی و آگاهی

نوخاستگی به معنای برخاستن، حادث‌شدن، بالآمدن، ظهورکردن یا بیرون‌آمدن است [Khatami, 2021: 265]. رگه‌هایی از مباحث نوخاسته‌گرایی را می‌توان در آثار ارسطو و میل دید. به اعتقاد ارسطو، کل چیزی است فراتر از مجموع اجزایش [Aristotle, 1976]. جان استورات میل نیز در کتاب نظام منطق مبحث نوخاسته‌گرایی را با تمایز قابل‌شدن میان قوانین هوموپاتیک و هتروپاتیک طرح می‌کند [Mill, 1843: Ch.

6. میل معتقد بود که رفتار موجودات زنده را نمی‌توان صرفاً از طریق جمع تاثیرات اجزای آنها توضیح داد. به همین دلیل، او دو نوع قانون هوموپاتیک و هتروپاتیک و اثر را از هم تفکیک کرد.^۱ به باور او، قوانین هتروپاتیک که مربوط به پدیده‌های نوظهور هستند، قوانین فیزیکی پایه را نقض نمی‌کنند؛ بلکه آنها را تکمیل می‌کنند [O'Connor, 2020].

نظریه نوحاسته‌گرایی بریتانیایی به پیشرفته‌ترین شکل خود در اثر براود با عنوان ذهن و جایگاه آن در طبیعت (۱۹۲۵) مطرح شده است. براود از معیاری معرفت‌شناختی برای آنچه می‌خواهد شرط متافیزیکی استقلال نوظهور باشد استفاده می‌کند [O'Connor, 2022].

براود معتقد است که «در قالبی انتزاعی، نظریه ظهور ادعا می‌کند که برخی کل‌ها وجود دارند که از اجزایی مانند A, B و C تشکیل شده‌اند که در رابطه‌ای R با یکدیگر قرار دارند. این نظریه می‌گوید همه کل‌هایی که از اجزایی مشابه A, B و C و روابطی از همان نوع R تشکیل شده‌اند، دارای ویژگی‌های خاصی هستند. همچنین، A, B و C می‌توانند در دیگر ساختارهایی ظاهر شوند که رابطه میان آنها از نوع R نیست. با این حال، ویژگی‌های خاص کل R (A, B, C) حتی در تئوری هم نمی‌توانند از کامل‌ترین شناخت درباره ویژگی‌های A, B و C به صورت جداگانه یا در کل‌های دیگر که از نوع R (A, B, C) نیستند، استنباط شوند. نظریه مکانیکی این بند آخر را رد می‌کند» [Broad, 1925: 61].

براود در مورد ترکیب شیمیایی توضیح می‌دهد که ویژگی‌های یک ترکیب، مانند آب، قابل پیش‌بینی از ویژگی‌های اجزای تشکیل‌دهنده آن، یعنی اکسیژن و هیدروژن، به صورت جداگانه نیست. او بیان می‌کند که هیچ دانشی از ویژگی‌های اکسیژن یا هیدروژن به‌تنهایی یا حتی از ترکیب این عناصر با مواد دیگر، نمی‌تواند ما را به این نتیجه برساند که این دو با یکدیگر ترکیب می‌شوند. علاوه بر این، بیشتر ویژگی‌های آب هیچ ارتباط کمی یا کیفی مستقیمی با ویژگی‌های اجزای سازنده آن ندارند. بنابراین براود معتقد است که شناخت اجزای یک ترکیب برای پیش‌بینی ویژگی‌های آن ترکیب کافی نیست و بررسی مستقیم خود ترکیب ضروری است [Broad, 1925: 62-63].

براساس نظریه نوحاسته‌گرایی، انسجام در جهان خارجی و ارتباط بین علوم مختلف محدودتر از آن چیزی است که ممکن است تصور شود. در این دیدگاه، جهان و علوم مرتبط با آن به صورت یک سلسله‌مراتب در نظر گرفته می‌شوند. اگرچه ممکن است همچنان یک نوع ماده بنیادی را بپذیریم، باید وجود تجمعاتی با مراتب مختلف و دو نوع قانون اساسی، یعنی قوانین درون‌مرتب‌ه‌ای (Intra-ordinal) و میان‌مرتب‌ه‌ای (Trans-ordinal) را نیز به رسمیت بشناسیم^۲ [Broad, 1925: 77].

در سال‌های اخیر، فیزیکالیست‌های غیرکاهشی احساس نیاز کرده‌اند که دیدگاه خود را از مکتب ظهور ذهن، متمایز سازند؛ دیدگاهی که ویژگی‌های ذهنی را از ویژگی‌های فیزیکی متمایز می‌کند و مدعی است ویژگی‌های ذهنی از ترکیب پیچیده‌ای از ماده «ظهور» می‌کنند. در واقع براساس این دیدگاه، ویژگی‌های ذهنی از زیرساخت‌های فیزیکی خود به طور غیرقابل توضیح در علوم مادی پدیدار می‌شوند. هورگان با رد این نظر، می‌گوید که برای هر نوع فیزیکالیسم باید پذیرفته شود که فیزیک از نظر علی کامل است و هر حقیقت متافیزیکی بنیادی در چارچوب فیزیک توضیح داده می‌شود. بنابراین تفاوت اصلی بین فیزیکالیسم غیرکاهشی و نوحاسته‌گرایی این است که نوحاسته‌گرایان ویژگی‌های ذهنی را قابل فروکاست به ویژگی‌های فیزیکی نمی‌دانند و قایل به شکاف تبیینی‌اند؛ در حالی که فیزیکالیست‌های غیرکاهشی چنین ویژگی‌هایی را براساس ویژگی‌ها و قوانین فیزیکی قابل توضیح می‌دانند [Crane, 2001].

ویژگی‌های امر نوحاسته (ویژگی‌های نوحاسته)

۱. سیستمی‌بودن: ویژگی‌های نوحاسته، ویژگی‌های سیستمی هستند که باید کل سیستم آن را دارا باشد، نه اجزای آن. مثل ویژگی تنفس در یک اندامواره که سلول‌های منفرد آن این ویژگی را ندارند؛

۲. بدیع‌بودن: ویژگی نوحاسته در یک زمان خاص پدید می‌آید و پیش از آن مصداقی نداشته است؛ یعنی این ویژگی‌ها زمانمند هستند؛

۳. داشتن توانایی‌های علی بدیع: ویژگی‌های نوحاسته باید دارای توانایی‌های علی مخصوص به خود باشند که متمایز از ویژگی‌های سطح پایه است. به گفته Alexander، هر ویژگی که توانایی علی نداشته باشد، ویژگی واقعی نیست؛

۴. استقلال: توانایی‌های علی ویژگی‌های نوحاسته را نمی‌توان صرفاً براساس توانایی‌های علی سطح پایه تبیین کرد؛

۵. پیش‌بینی‌ناپذیری: ویژگی‌های نوحاسته تبیین‌ناپذیر و تحویل‌ناپذیر هستند. حتی با داشتن کامل‌ترین نظریه درباره ویژگی‌های سطح پایه، نمی‌توان وقوع ویژگی نوحاسته را پیش‌بینی کرد؛

۶. تبیین‌ناپذیری: این ویژگی‌ها نشان می‌دهند که پدیده‌های نوحاسته، پدیده‌هایی سیستمی، زمانمند، دارای علیت مستقل و پیش‌بینی‌ناپذیر و تبیین‌ناپذیر هستند که نمی‌توان آنها را به سطوح پایه‌تر تقلیل داد [Khoshnevis, 2015: 46-50].

جرج لوئیس نیز سه ویژگی برای این امر برمی‌شمارد: نخست اینکه نوحاستگی یک پدیده طبیعی و مرتبط با ساختار و حیات زیستی است؛ دوم اینکه امر نوحاسته رابطه بین خواص یک موجود و خواص اجزای همان موجود را بیان می‌کند؛ سوم اینکه امکان تحویل‌گرایی توسط نوحاسته‌گرایی منتفی می‌گردد [Lewes, 1875].

نوحاسته‌گرایی قوی و ضعیف

در فهم پدیده نوحاستگی (Emergence)، تمایز میان انواع مختلف آن اهمیت بنیادین دارد. برخی فلاسفه، امرجنتیسم را به امرجنت معرفت‌شناختی و امرجنت وجودشناختی تقسیم کرده‌اند [O'Connor, 2020: 105-117]. این دسته‌بندی راهگشای بررسی ماهیت واقعی ویژگی‌های نوحاسته‌گرایی است: آیا این ویژگی‌ها صرفاً به دلیل محدودیت‌های معرفتی ما غیرقابل پیش‌بینی هستند (معرفت‌شناختی)، یا واقعاً دارای وجودی مستقل و غیرقابل فروکاهش به اجزای پایه‌ای خود هستند (وجودشناختی)؟ این تمایز در بحث ما درباره نفس ملاصدرا بسیار حایز اهمیت است، زیرا تعیین می‌کند آیا روحانیة البقاء بودن نفس صرفاً یک ویژگی غیرقابل پیش‌بینی از ماده است یا یک حقیقت وجودی مستقل.

برخی دیگر، از جمله دیوید چالمرز، آن را به امرجنتیسم ضعیف و قوی تقسیم کرده‌اند که برای توصیف دو مفهوم متفاوت به کار می‌رود؛ ظهور قوی و ظهور ضعیف. هر دو مفهوم اهمیت دارند، اما لازم است آنها را متمایز بدانیم تا بتوانیم جایگاه نظریه صدرا را در این طیف مشخص کنیم.

چالمرز بیان می‌کند که یک پدیده سطح بالا زمانی به عنوان ظهور قوی تعریف می‌شود که از یک حوزه سطح پایین پدید آید، اما حقیقت‌های مربوط به آن پدیده حتی در اصول از حقیقت‌های موجود در سطح پایین قابل استنتاج نباشند. این نوع ظهور، بیشتر در مباحث فلسفی مطرح می‌شود و نوحاسته‌گرایان بریتانیایی در دهه ۱۹۲۰ به آن توجه داشتند [Chalmers, 2006: 1]. این تعریف از نوحاسته‌گرایی قوی، شباهت‌های چشمگیری با جنبه روحانیة البقاء بودن نفس در نظریه ملاصدرا پیدا می‌کند. اگر روحانی بودن نفس به معنای ظهور ویژگی‌هایی باشد که صرفاً از ترکیب اجزای مادی قابل استنتاج نیستند و نیاز به قوانین یا مبانی وجودی جدیدی دارند، آنگاه می‌توان نفس انسانی را یک پدیده نوحاسته قوی قلمداد کرد. ملاصدرا معتقد است که نفس در

مراحل تکاملی خود، ماهیتی را کسب می‌کند که دیگر صرفاً یک صورت مادی نیست و دارای ادراکات و فعل و انفعالات خاص خود است که از جنس ماده نیستند.

خاتمی نیز برای نخواست‌گرایی قوی سه ویژگی را برمی‌شمارد:

۱. پدیدآمدن خواص نوین و جدیدی از منشا؛ این ویژگی با اصل حرکت جوهری ملاصدرا که منجر به ایجاد صور نوعیه جدید و تکامل وجودی می‌شود، کاملاً همخوانی دارد. نفس از مرتبه‌ای مادی آغاز کرده و به مرتبه‌ای کاملاً متفاوت (روحانی) می‌رسد.

۲. تحویل‌ناپذیری خواص نوپدید به خواص و امور متعلق به منشا خود؛ این نکته اساسی‌ترین وجه اشتراک نخواست‌گرایی قوی و نظریه صدرا است. روحانیه‌البقاء بودن نفس دقیقاً به معنای تحویل‌ناپذیری آن به ماده است. نفس پس از رسیدن به مرتبه روحانی، دیگر صرفاً یک صورت مادی قابل فروکاهش به عناصر اولیه نیست. ادراکات عقلی، اراده و آگاهی نفسانی در مرتبه روحانی، ویژگی‌هایی هستند که نمی‌توان آنها را به صرف فعل و انفعالات مادی و فیزیکی تقلیل داد.

۳. خاصیت علی داشتن خواص جدید؛ یعنی خواص جدید توان تاثیر علی بر منشا خود دارند [Khatami, 2021: 296]. این ویژگی (معروف به علیت نزولی یا Downward Causation) یکی از مهم‌ترین چالش‌ها و در عین حال وجوه جذاب نخواست‌گرایی قوی است. در مورد نفس ملاصدرا، می‌توان استدلال کرد که نفس روحانی پس از تکامل، می‌تواند بر بدن (منشا مادی خود) تاثیر بگذارد؛ مثلاً اراده و تصمیمات نفسانی، منشا حرکات و افعال بدنی می‌شوند. این نکته نشان‌دهنده یک رابطه دیالکتیکی میان نفس و بدن است که فراتر از یک رابطه یک‌سویه از ماده به نفس عمل می‌کند.

از سوی دیگر، یک پدیده سطح بالا زمانی به عنوان ظهور ضعیف شناخته می‌شود که از یک حوزه سطح پایین ناشی شود، اما حقیقت‌های مربوط به آن پدیده غیرمنتظره و برخلاف اصول حاکم بر سطح پایین به نظر برسند. ظهور ضعیف بیشتر در مباحث علمی اخیر، به‌ویژه در نظریه سیستم‌های پیچیده استفاده می‌شود. چالمرز در این زمینه به بحث‌های ارایه شده توسط «بداو» در سال ۱۹۹۷ اشاره می‌کند که به مقایسه این دو نوع ظهور پرداخته است [Chalmers, 2006: 1-2]. نخواست‌گرایی ضعیف همچنین به این صورت بیان می‌شود که خواص نوپدید از منشا خود، خاصیت علی یعنی علیت نزولی ندارند. بنابراین می‌توان گفت که نخواست‌گرایی ضعیف ملازم با غیرعلی بودن و غیرتحویلی بودن است [Khatami, 2021: 298-299].

تفاوت اصلی نخواست‌گرایی ضعیف با نظریه ملاصدرا در همین نکته اخیر است. اگر نفس صرفاً یک پدیده نخواست‌گرایی ضعیف می‌بود، به این معنا بود که روحانی بودن آن تنها به دلیل پیچیدگی و غیرمنتظره بودن آن بود، اما در نهایت قابل تقلیل به قوانین فیزیکی و مادی بود و مهم‌تر از آن، نمی‌توانست خاصیت علی مستقل بر بدن داشته باشد. این امر با دیدگاه صدرا مبنی بر استقلال وجودی نفس روحانی و تاثیر آن بر بدن در تضاد است.

اکانر در توضیح پنج پیش‌فرض ظهور ضعیف اشاره می‌کند که ویژگی‌های پدیدار شونده به طور همزمان به ویژگی‌های پایه‌ای وابسته هستند، به طوری که وقوع یک ویژگی پدیدار شونده مستلزم وقوع ویژگی پایه‌ای در همان زمان است. علاوه بر این، ویژگی‌های پدیدار شونده واقعیت دارند و نه تنها وجود دارند بلکه می‌توانند تاثیرات علی بر دیگر پدیده‌ها داشته باشند. این ویژگی‌ها از ویژگی‌های پایه‌ای متمایزند و در عین حال، تمام اثرات فیزیکی در سطوح پایین‌تر می‌توانند تنها از طریق علل فیزیکی در همان سطوح توضیح داده شوند؛ به این معنا که قلمرو فیزیکی از نظر علی بسته است و نیازی به توضیحات علی «خارجی» نیست [O'Connor, 2022]. این تاکید بر بسته بودن علی قلمرو فیزیکی در نخواست‌گرایی ضعیف، نقطه افتراق مهمی با دیدگاه ملاصدرا است؛

چرا که نفس روحانی ملاصدرا، اگرچه از بستر مادی پدید می‌آید، اما در نهایت به مرتبه‌ای می‌رسد که می‌تواند منشا علیت‌هایی باشد که صرفاً در چارچوب علیت‌های فیزیکی قابل توضیح نیستند.

چالمرز تصریح می‌کند که این تعاریف از ظهور قوی و ضعیف، در واقع تقریبی اولیه هستند و ممکن است بعداً اصلاح شوند. با این حال، این تعاریف برای نشان‌دادن تفاوت‌های اصلی بین این دو مفهوم کافی هستند. طبق این تعاریف، مواردی که در آنها ظهور قوی رخ می‌دهد، احتمالاً شامل ظهور ضعیف نیز خواهند بود، اگرچه این امر به چگونگی تعریف «غیرمنتظره‌بودن» بستگی دارد. اما برعکس، موارد ظهور ضعیف لزوماً به معنای ظهور قوی نیستند. گاهی اوقات پیش می‌آید که یک پدیده سطح بالا براساس اصول حاکم بر سطح پایین غیرمنتظره به نظر می‌رسد، اما همچنان در اصول از حقایق مربوط به سطح پایین قابل استنتاج است: [Chalmers, 2006: 2]. این تمایز به ما اجازه می‌دهد تا استدلال کنیم که نظریه ملاصدرا به طور کامل در دسته نخواستہ گرایي ضعیف قرار نمی‌گیرد. در حالی که پدیده نفس ممکن است در آغاز به عنوان یک پدیده پیچیده و غیرمنتظره از ماده ظاهر شود (که با نخواستہ گرایي ضعیف همخوانی دارد)، اما تعالی و روحانی‌شدن آن، ویژگی‌های غیرقابل استنتاج در اصول را ایجاد می‌کند که آن را به سمت نخواستہ گرایي قوی سوق می‌دهد.

او ادامه می‌دهد که ظهور قوی پیامدهای بسیار رادیکال‌تری نسبت به ظهور ضعیف دارد. اگر پدیده‌هایی وجود داشته باشند که به طور قوی از حوزه فیزیک ظهور یافته باشند، در این صورت باید درک ما از طبیعت گسترش یابد تا بتوان این پدیده‌ها را توضیح داد. به عبارت دیگر، اگر پدیده‌هایی وجود داشته باشند که وجودشان از حقایق مربوط به توزیع ذرات و میدان‌ها در فضا و زمان (همراه با قوانین فیزیک) قابل استنتاج نباشد، این موضوع نشان‌دهنده نیاز به قوانین بنیادی جدیدی در طبیعت است [Chalmers, 2006: 2]. این دقیقاً همان نقطه‌ای است که نظریه ملاصدرا می‌تواند به فلسفه ذهن معاصر کمک کند. جسمانیة الحدوث و روحانیة البقاءبودن نفس، دلالت بر این دارد که ماهیت نهایی نفس (در مرتبه روحانی) چیزی فراتر از صرف قوانین فیزیکی و مادی است و برای تبیین آن، نیاز به مبانی متافیزیکی جدیدی است که ملاصدرا در حکمت متعالیه خود به آن می‌پردازد (مانند وحدت وجود، اصالت وجود، حرکت جوهری). این قوانین جدید، غیرفیزیکی بودن نهایی نفس را تبیین می‌کنند و در کنار آن می‌توان گفت که در جهان امور مجرد و غیرفیزیکی نیز وجود دارند.

از سوی دیگر، وجود پدیده‌هایی که تنها به طور ضعیف از حوزه فیزیک ظهور یافته‌اند، چنین پیامدهای بنیادینی ندارد. برای مثال، وجود پدیده‌های غیرمنتظره در سیستم‌های زیستی پیچیده تهدیدی برای کامل‌بودن قوانین بنیادی فیزیک محسوب نمی‌شود. تا زمانی که وجود این پدیده‌ها اصولاً از مشخصات فیزیکی جهان قابل استنتاج باشد (همانند مورد اتوماتای سلولی)، نیازی به قوانین یا ویژگی‌های بنیادی جدید نیست. همه چیز همچنان پیامدی از فیزیک خواهد بود. بنابراین اگر بخواهیم از ظهور برای نتیجه‌گیری درباره ساختار بنیادین طبیعت استفاده کنیم، ظهور قوی است که اهمیت دارد، نه ظهور ضعیف [Chalmers, 2006: 2-3]. این نتیجه‌گیری چالمرز، جایگاه نظریه ملاصدرا را به عنوان یک نخواستہ گرایي قوی تایید می‌کند. اگر نفس ملاصدرا واقعاً به مرتبه روحانی غیرقابل تقلیل به ماده می‌رسد، آنگاه این نشان‌دهنده لزوم بازنگری در قوانین بنیادی طبیعت صرفاً مادی است و از این رو، نظریه صدرا می‌تواند به عنوان یک مدل قوی برای پدیده‌های آگاهی و ذهن در بحث‌های معاصر مطرح شود.

همان‌گونه که بیان شد امرجنتیسم می‌تواند به اشکال قوی و ضعیف دسته‌بندی شود که هرکدام پیامدهای متمایزی برای رابطه بین خواص سطح بالاتر و سطح پایین دارند. امرجنتیسم قوی تصور می‌کند که برخی خواص سطح بالاتر از پایه‌های سطح پایین خود استقلال متافیزیکی دارند، و این نشان می‌دهد که این

خصوصیات را نمی‌توان به طور کامل با خواص مولفه‌های آنها توضیح داد [Taylor, 2022]. استقلال متافیزیکی خواص نوپدید در خواسته‌گرایی قوی، مستقیماً با روحانیه‌البقاء بودن نفس در نظریه ملاصدرا مطابقت دارد. این استقلال، به معنای عدم نیاز نفس روحانی به ابقای مادی برای ادامه وجود است و در عین حال، به آن اجازه می‌دهد تا ویژگی‌های خاص خود را داشته باشد که از جنس ماده نیستند.

در مقابل، امرجنتیسم ضعیف معتقد است که خواص سطح بالاتر وابسته به خواص سطح پایین است؛ اما ممکن است ویژگی‌های منحصر به فردی را نشان دهد که به آنها قابل کاهش نیست [O'Connor, 2022].

چالمرز در جایی دیگر به این دو گونه خواسته‌گرایی می‌پردازد؛ در کتاب ذهن آگاه وقتی می‌خواهد مبحث آگاهی را توضیح دهد. البته آنجا از نوپدیدبودن آگاهی بحث می‌کند و همان دو نوع خواسته‌گرایی ضعیف و قوی را مطرح می‌کند که نوع ضعیف خواسته‌گرایی از آگاهی با مبحث فیزیکیسم همخوانی دارد و از نظر منطقی نیز بر آن مترتب می‌گردد. طبق این نظریه ویژگی‌های نوپدید نمی‌توانند از طریق ویژگی‌های سطح پایین قابلیت پیش‌بینی داشته باشند؛ اما با این وجود فیزیکی هستند. این جنبه از خواسته‌گرایی ضعیف، نمی‌تواند به طور کامل تبیین‌کننده نفس روحانی ملاصدرا باشد، زیرا نفس روحانی در نهایت ماهیتی غیرفیزیکی پیدا می‌کند. اما در خواسته‌گرایی قوی که خواسته‌گرایان بریتانیایی به آن قایل‌اند، خواسته‌گرایی قوی مد نظر است و این‌گونه از خواسته‌گرایی برای خواسته‌شدن ویژگی‌های خواسته، به قوانین بنیادی جدیدی نیاز دارد [Chalmers, 1996: 129-130]. بنابراین، برای تطبیق کامل نظریه ملاصدرا با خواسته‌گرایی، باید آن را در چارچوب خواسته‌گرایی قوی قرار دهیم؛ چرا که تکامل نفس به مرتبه روحانی، نیازمند مفاهیم و قوانین متافیزیکی فراتر از فیزیک صرف است. این قوانین جدید، همان مبانی حکمت متعالیه هستند که درک پدیده آگاهی و نفس را در بعدی فرامادی ممکن می‌سازند. نظریه ملاصدرا درباره نفس و خواسته‌گرایی قوی (به‌ویژه دیدگاه دیوید چالمرز) هر دو به دنبال فهم آگاهی هستند، اما از مسیرهای بنیاداً متفاوتی حرکت می‌کنند. این تفاوت اصلی در مبانی وجودی و جهت‌گیری فلسفی آنها است.

سنجش نظریه ملاصدرا بر مبنای خواسته‌گرایی قوی

مقایسه هستی‌شناختی: تقدم ماده یا تجرد؟

خواسته‌گرایی قوی یک رویکرد فیزیکیستی است که جهان فیزیکی را مبنا قرار می‌دهد. در این دیدگاه، آگاهی یک ویژگی خواسته است؛ یعنی هرچند از ویژگی‌های فیزیکی قابل تقلیل نیست، اما برای ظهور به بستر مادی وابسته است. چالمرز با استدلال زامبی فلسفی خود، نشان می‌دهد که آگاهی یک پدیده منحصر به فرد است که صرفاً با ویژگی‌های فیزیکی قابل توضیح نیست. با این حال، حتی در این استدلال، پیش‌فرض او این است که جهان فیزیکی (زامبی فیزیکی) می‌تواند به طور کامل وجود داشته باشد، حتی بدون آگاهی پدیداری.^۳ این یعنی ترتب طبیعی آگاهی وابسته به ماده است، گرچه از نظر منطقی مستقل است. به عبارت دیگر، جهت حرکت از ماده به سوی آگاهی است.

در مقابل، ملاصدرا در سنت فلسفه اسلامی، بر تقدم تجرد و امر غیرمادی تاکید دارد. از نظر او، نفس حقیقت مجردی است که اگرچه در ابتدا مادی (جسمانی‌الحدوث) است، اما در سیر تکاملی خود به تجرد کامل می‌رسد (روحانیه‌البقاء). برهان انسان معلق در فضا ابن‌سینا که ملاصدرا نیز بر آن تکیه می‌کند، نمونه‌ای از این رویکرد است. این برهان با کنارگذاشتن تمامی ارتباطات مادی، به اثبات وجود نفس مجرد و مستقل می‌پردازد. در این دیدگاه، ماده امری ثانوی است و نفس استقلال وجودی از آن دارد. بنابراین، جهت حرکت از تجرد به سوی تبیین وجود (که شامل ماده هم می‌شود) است.

در نهایت، تفاوت اساسی میان ملاصدرا و نخواستہ گرایي قوی در نقطه آغازین و مبنای فلسفی آنها است. نخواستہ گرایي قوی سعی دارد آگاهی را در چارچوب یک جهان فیزیکی گسترش یافته تبیین کند، در حالی که ملاصدرا از ابتدا بر مجرد و استقلال وجودی نفس تاکید دارد و ماده را در پرتو آن معنا می‌کند. این تفاوت در پیش‌فرض‌های بنیادین، ارزیابی این دو نظریه را با چالش مواجه می‌سازد و نمی‌توان آنها را صرفاً بر مبنای شباهت‌های ظاهری مقایسه کرد.

تفاوت در بستر معرفتی و رویکرد فلسفی

نخواستہ گرایي قوی در چارچوب فیزیکیسم باقی می‌ماند. هرچند ویژگی‌های نخواستہ را به آگاهی نسبت می‌دهد، اما همچنان در تبیین آن، وابسته به تبیین‌های مادی است و با «شکاف توضیحی» آگاهی (Explanatory Gap) مواجه می‌شود. در این دیدگاه، همچنان این پرسش باقی می‌ماند که چرا فعالیت مغزی خاص، تجربه خاصی مانند درد را موجب می‌شود؟ ملاصدرا، با فرارفتن از چارچوب فیزیکیسم، آگاهی را نه پدیده‌ای مرموز، بلکه ذات نفس می‌داند. او با نظریه حرکت جوهری، مسیر تکامل نفس را از ماده به مجرد ترسیم می‌کند و با پذیرش وحدت وجودی میان علم و عالم، آگاهی را نحوی از وجود معرفی می‌کند. از این رو، آگاهی کیفیتی فرعی نیست، بلکه وجهی از حقیقت هستی است.

تفاوت بنیادین میان دیدگاه ملاصدرا و نخواستہ گرایي قوی نه در سطح توصیف آگاهی بلکه در سطح هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی است. نخواستہ گرایي، که غالباً در چارچوب فیزیکیسم سخت تعریف می‌شود، تلاش می‌کند با افزودن لایه‌های پیچیدگی و سازوکارهای محاسباتی، آگاهی را به گونه‌ای طبیعی و مادی تبیین کند. به بیان دیگر، در این دیدگاه آگاهی یک پدیده فیزیکی-بیولوژیکی است که می‌توان آن را براساس فرآیندهای مغزی، نورون‌ها و پردازش‌های اطلاعاتی تحلیل و فهمید. در مقابل، ملاصدرا آگاهی را حقیقتی ذاتی، مجرد و مرتبط با مراتب عالی وجود می‌داند که فراتر از سطح مادی و فیزیکی است. این آگاهی که در فلسفه حکمت متعالیه به آن پرداخته شده، از نوع اشراقی و معنوی است و به نفس انسانی به عنوان جوهری مجرد و متحرک نسبت داده می‌شود.

برتری دیدگاه ملاصدرا در این است که هم تبیینی جامع از آگاهی ارائه می‌دهد - از آگاهی حسی و مادی تا آگاهی اشراقی و مجرد - و هم امکان تحقق آگاهی در هوش مصنوعی را به لحاظ فلسفی نقد می‌کند. به عبارت دیگر، او میان آگاهی فیزیکی که ممکن است در موجودات یا سیستم‌های مادی محدود وجود داشته باشد و آگاهی مجرد و معنوی که مختص انسان، فرشتگان و خداوند است، تمایز قایل می‌شود. این تمایز فلسفی مهم، بستری برای بازاندیشی در مباحث فلسفه ذهن و اخلاق هوش مصنوعی فراهم می‌آورد. به عبارت دیگر، پرسش کلیدی این است که آیا آگاهی می‌تواند صرفاً از فرآیندهای محاسباتی ساده و فیزیکی ظهور کند، یا ویژگی‌های معنوی، اشراقی و مجرد آگاهی تنها مختص موجودات زیستی، به‌ویژه انسان است؟ این سوال همچنان در فلسفه هوش مصنوعی و علوم شناختی بحث‌برانگیز است و پاسخ‌های مختلفی برای آن مطرح شده است.

در این میان، دیدگاه دیوید چالمرز (David Chalmers)، فیلسوف معاصر ذهن، نقش کلیدی دارد. او در بخش اول اثر خود یعنی ذهن آگاه به مباحث سلبی می‌پردازد و در کنار جدی‌گرفتن علم، آگاهی را هم جدی می‌گیرد و معتقد است که آگاهی قابل تبیین فروکاهشی نیست. چالمرز مساله «سخت آگاهی» (Hard Problem of Consciousness) را مطرح می‌کند و می‌گوید که توصیف فرآیندهای فیزیکی مغز نمی‌تواند به

تنهایی توضیح دهد که چگونه و چرا آگاهی به وجود می‌آید. با وجود این، چالمرز طرفدار نوعی کارکردگرایی (Functionalism) است و معتقد است که اگر ساختار کارکردی مغز در هر سیستم دیگری پیاده شود، آن سیستم می‌تواند آگاهی داشته باشد. به عبارت دیگر، چالمرز به امکان هوش مصنوعی قوی (Strong AI) باور دارد، چرا که آگاهی را قابل تحقق در هر سیستم با ساختار مناسب می‌داند [Chalmers, 1996].

در نقطه مقابل، جان سرل (John Searle)، فیلسوف زبان و ذهن، با نقد نظریه هوش مصنوعی قوی از طریق آزمایش فکری «اتاق چینی» (Chinese Room Argument)، نشان می‌دهد که ماشین‌ها صرفاً به دلیل اجرای قواعد محاسباتی نمی‌توانند آگاهی واقعی و فهم را داشته باشند. سرل معتقد است که آگاهی و ذهن مختص موجودات زیستی است و ویژگی‌های خاص زیست‌شناختی انسان، برای داشتن ذهن و آگاهی ضروری است. از دید سرل، ماشین‌ها می‌توانند صرفاً داده‌ها را پردازش کنند اما فاقد درک و شعور واقعی هستند [Searle, 1980: 417-424].

بر مبنای نظریه نفس ملاصدرا، می‌توان گفت که موجودات مادی و فیزیکی صرفاً ممکن است آگاهی در حد فرآیندهای پایه مادی و فیزیکی داشته باشند، اما آگاهی مجرد و ماورایی، که با نفس انسانی و عوالم معنوی مرتبط است، مختص خداوند، فرشتگان و انسان است. خداوند مجرد محض است، فرشتگان آگاهی مجرد دارند و انسان نیز از طریق نفس خود می‌تواند به مراتب بالای آگاهی مجرد و اشراقی دست یابد. این نوع آگاهی فراتر از هر سیستم محاسباتی و مادی است و به همین دلیل، تحقق آن در سیستم‌های هوش مصنوعی امکان‌پذیر نیست.

نظریه نفس ملاصدرا بر این نکته کلیدی تأکید دارد که آگاهی مجرد و اشراقی، که ویژگی خاص نفس انسانی است، ماهیتی فراتر از فرآیندهای فیزیکی و محاسباتی دارد و نمی‌توان آن را به هوش مصنوعی تعمیم داد. بنابراین، تفاوت بنیادینی میان آگاهی مجرد (معنوی) و آگاهی فیزیکی (محاسباتی) وجود دارد که باید در بحث‌های فلسفی، علوم شناختی و هوش مصنوعی به‌دقت مد نظر قرار گیرد. در نتیجه، استفاده از نظریه نفس ملاصدرا می‌تواند مسیر نوینی را برای بررسی ماهیت آگاهی و محدودیت‌های هوش مصنوعی ترسیم کند و راهی متفاوت از رویکردهای رایج فیزیکیالیستی و کارکردگرا ارائه دهد.

نتیجه‌گیری

مطابق با تحلیل تطبیقی انجام‌شده، نظریه ملاصدرا درباره نفس با تأکید بر حرکت جوهری و گذار تدریجی از ماده به مجرد، الگویی پویاتر و غنی‌تر نسبت به نوحاسته‌گرایی در تبیین ماهیت آگاهی ارائه می‌دهد. در این چارچوب، آگاهی نه حاصل صرف پیچیدگی‌های مادی، بلکه ثمره سیر وجودی و تعالی نفس است. برخلاف نوحاسته‌گرایی که پیدایش ذهن را نتیجه نظم‌یافتگی ساختارهای فیزیکی می‌داند، فلسفه صدرا با اتکا به مراتب وجود و هستی‌شناسی روحانی، آگاهی را امری متعالی و فرامادی تلقی می‌کند.

این تفاوت رویکرد، در تحلیل امکان آگاهی در هوش مصنوعی نیز نتایج مهمی در پی دارد. از آنجا که در فلسفه صدرا، تحقق آگاهی در گرو مجرد وجودی و پیوند با عالم عقلانی است، موجودی که فاقد این سیر جوهری باشد، حتی اگر دارای پیچیدگی پردازشی بالا باشد، نمی‌تواند برخوردار از آگاهی حقیقی و شهودی شود. از این رو، تحقق هوش مصنوعی جامع با ویژگی‌های آگاهی انسانی، در چارچوب حکمت متعالیه امری ناممکن خواهد بود.

بررسی حاضر همچنین نشان می‌دهد که فلسفه اسلامی، با بهره‌گیری از ظرفیت‌های نظریه ملاصدرا، می‌تواند به گفت‌وگوی فلسفی معاصر درباره ذهن و آگاهی ورود کند و الگویی بدیل در برابر رویکردهای صرفاً طبیعت‌گرا

ارایه دهد. بازخوانی صدرایی از مساله آگاهی، نه تنها گامی در جهت تعمیق بحث‌های متافیزیکی پیرامون هوش مصنوعی است، بلکه می‌تواند مرزهای فلسفه اسلامی را به سوی مسایل نو و زیست جهان معاصر گسترش دهد.

تشکر و قدردانی: موردی برای گزارش وجود ندارد.

تاییدیه اخلاقی: موردی برای گزارش وجود ندارد.

تعارض منافع: موردی برای گزارش وجود ندارد.

سهم نویسندگان: سعید کریمی (نویسنده اول)، نگارش مقاله (۶۰٪)؛ مرتضی طباطبایی (نویسنده دوم)، نگارش مقاله (۴۰٪)

منابع مالی: مقاله حاضر هزینه خاصی دربر نداشته و از جای خاصی حمایت مالی صورت نگرفته است.

منابع

- Abudiyat, A. (2010). Précis of Transcendent Wisdom: from An Introduction to Mullā Sadrā's Theosophical System. Qom: Imam Khomeini Educational and Research Institute, Publication Center. [Persian]
- Aristotle (1976). *Metaphysics: Books M and N*. Annas J, translator. Oxford: Clarendon Press.
- Broad CD (1925). *The mind and its place in nature*. London: Routledge.
- Chalmers DJ (1996). *The conscious mind: In search of a fundamental theory*. New York: Oxford University Press.
- Chalmers DJ (2006). Strong and weak emergence. In: Clayton P, Davies P, editors. *The re-emergence of emergence: The emergentist hypothesis from science to religion*. New York: Oxford University Press.
- Crane T (2001). The significance of emergence. In: Loewer B, Gillett G, editors. *Physicalism and its discontents*. Cambridge: Cambridge University Press. p. 207-224.
- Fayyazi G (2022). *Essays in Islamic philosophy (Volume 4)*. 2nd ed. Nabavian SMM, editor. Qom: MAJMA'-E 'ĀLI-YE HIKMAT-E ESLAMI. [Persian]
- Ghaffari H (2013). *A study of the principles of critical philosophy*. 2nd ed. Tehran: NASHR-E HIKMAT. [Persian]
- Khatami M (2021). *Philosophy of mind*. 1st ed. Tehran: NASHR-E ELM. [Persian]
- Khoshnevis Y (2015). *Emergence and consciousness*. 1st ed. Qom: Research Institute for Islamic Culture and Thought. [Persian]
- Lewes GH (1875). *Problems of life and mind (Volume 2)*. London: Kegan Paul, Trench, Trübner & Co.
- Mill JS (1843). *A system of logic*. 8th ed. London: Longmans, Green, Reader and Dyer.
- O'Connor T (2020). Emergent properties. Stanford: Stanford Encyclopedia of Philosophy.
- O'Connor T (2022). Metaphysical emergence. *The Philosophical Review*. 131(4):532-536.
- Obudiyat A (2015). *Introduction to Sadrian philosophy, Volume 3: Anthropology*. 3rd ed. Qom: Imam Khomeini Education and Research Institute. [Persian]
- Sadr Al-Din MII (1981a). *AL-HIKMAT AL-MUTA'ĀLIYAH FĪ AL-ASFĀR AL-'AQLIYAH AL-ARBA'A (Volume 8)*. 3rd ed. Beirut: DAR IHYA' AL-TURATH. [Arabic]
- Sadr Al-Din MII (1981b). *AL-HIKMAT AL-MUTA'ĀLIYAH FĪ AL-ASFĀR AL-'AQLIYAH AL-ARBA'A (Volume 9)*. 3rd ed. Beirut: DAR IHYA' AL-TURATH. [Arabic]
- Sadr Al-Din MII (1984b). *MAFĀTĪH AL-GHAYB*. 1st ed. Tehran: Institute for Cultural Research Publications. [Arabic]
- Searle JR (1980). Minds, brains, and programs. *Behavioral and Brain Sciences*. 3(3):417-424.
- Taylor E (2022). Power emergentism and the collapse problem. *Philosophy of Science*. 89(2):302-318.

پی‌نوشت

۱. جان استوارت میل در کتاب نظام منطق (System of Logic) دو قانون «هوموپاتیک» (Homopathic Laws) و «هتروپاتیک» (Heteropathic Laws) را مطرح می‌کند که به تبیین پدیده‌های طبیعی و روابط علی آنها کمک می‌کنند. قوانین هموپاتیک بیان می‌کنند که وقتی علت خاصی عمل می‌کند، نتیجه یا اثر آن از همان نوع یا ماهیت علت است. به عبارت دیگر، ویژگی‌های علت در اثر بازتاب می‌یابند. برای مثال، گرمای ناشی از شعله باعث گرم شدن اجسام دیگر می‌شود؛ در اینجا اثر (گرما) هم‌ماهیت با علت (شعله) است. قوانین هتروپاتیک به مواردی اشاره دارند که اثر یک

علت از نظر ماهیت با علت متفاوت است و ویژگی‌های جدیدی پدید می‌آیند که در خود علت یافت نمی‌شوند. برای نمونه، وقتی عناصر شیمیایی با هم ترکیب می‌شوند، ممکن است ترکیبی کاملاً جدید با خواص متفاوت از عناصر اولیه به وجود آید (مانند ترکیب اکسیژن و هیدروژن برای ایجاد آب) [Mill, 1843: Ch. 6].

۱. برآورد دو نوع از قوانین را از هم تفکیک می‌کند.

۱. قوانین درون‌رتبه‌ای (Intra-ordinal Laws): این قوانین ویژگی‌های تجمعات از یک رتبه را به هم مرتبط می‌سازند. به عبارت دیگر، ویژگی‌هایی که مختص یک نوع از تجمعات هستند، در درون همان رتبه از تجمعات به هم مرتبط می‌شوند. برای مثال، قوانینی که تولید مثل اجسام زنده را با دیگر ویژگی‌های اساسی اجسام زنده مرتبط می‌کنند، نمونه‌هایی از قوانین درون‌رتبه‌ای هستند. این قوانین خاص به ویژگی‌هایی که در تمام تجمعات زنده مشترک است مربوط می‌شوند و به طور خاص به خود این نوع تجمعات اشاره دارند.

۲. قوانین فراتر از رتبه (Trans-ordinal Laws): این قوانین ویژگی‌های تجمعات از رتبه‌های مجاور را به هم مرتبط می‌کنند. در واقع، این نوع قوانین به ارتباطات میان ویژگی‌های تجمعات از رتبه‌های مختلف اشاره دارند. برآورد توضیح می‌دهد که قانونی که بیان می‌کند تمام تجمعاتی که از مواد شیمیایی خاصی در نسبت‌ها و روابط خاصی تشکیل شده‌اند، قدرت تولید مثل دارند، نمونه‌ای از یک قانون فراتر از رتبه است. این قانون به ارتباط میان ویژگی‌های تجمعات مختلف (مثلاً تجمعات شیمیایی و تجمعات زنده) پرداخته و به خواص مشترک آنها اشاره می‌کند. بنابراین، قوانین درون‌رتبه‌ای تنها ویژگی‌های تجمعات در یک رتبه خاص را بررسی می‌کنند و براساس ساختار درونی آنها عمل می‌کنند، در حالی که قوانین فراتر از رتبه به ویژگی‌های مشترک میان رتبه‌های مختلف تجمعات اشاره دارند که ویژگی‌های آنها نمی‌توانند به‌سادگی از ویژگی‌های رتبه‌های پایین‌تر استنتاج شوند. برآورد همچنین معتقد است که از نظر او هیچ چیزی مرموز یا غیرعلمی در مورد یک قانون فراتر از رتبه یا مفهوم ویژگی‌های اساسی یک رتبه خاص وجود ندارد. یک قانون فراتر از رتبه به اندازه هر قانون دیگری معتبر است و وقتی کشف شود، می‌توان از آن مانند هر قانون دیگری برای پیش‌بینی آزمایش‌ها، پیش‌بینی‌ها و کنترل عملی بر اشیای خارجی استفاده کرد. ویژگی خاص آن این است که باید منتظر بمانیم تا نمونه‌ای از شی متعلق به رتبه بالاتر را مشاهده کنیم تا بتوانیم چنین قانونی را کشف کنیم و نمی‌توانیم آن را پیش از این با ترکیب قوانین کشف شده برای تجمعات رتبه‌های پایین‌تر استنتاج کنیم [Broad, 1925: 77-80].

۳. چالمرز در کتاب ذهن آگاه در فصل دوم بحث ترتب (Supervenience) را بیان می‌کند و از آن طریق به اثبات آگاهی که امری غیرفیزیکی است، دست می‌یابد و معتقد است که آگاهی بر امر فیزیکی ترتب طبیعی دارد؛ اما ترتب منطقی ندارد. جغرافیای منطقی استدلال او به این شرح است: «۱. تجربه آگاهانه وجود دارد. ۲. تجربه آگاهانه به صورت منطقی بر واقعیت‌های فیزیکی ترتب ندارد. ۳. (not logically Supervenient). اگر پدیده‌هایی وجود داشته باشند که به صورت منطقی بر واقعیت‌های فیزیکی مترتب نشوند، آنگاه مادی‌گرایی نادرست است. ۴. حوزه فیزیکی به طور علی بسته است.» [Chalmers, 1996: 161].

به اعتقاد چالمرز آگاهی را نمی‌توان به صورت تبیین فروکاهشی مطرح کرد و تبیین‌های آرایه‌شده در قالب فیزیکی توان شرح نوپیدایی تجربه آگاهانه را ندارند [Chalmers, 1996: 93]. چالمرز همچنین از سه نوع استدلال (تصورپذیری، معرفت‌شناختی و تحلیلی) برای نشان دادن اینکه آگاهی پدیداری (phenomenal consciousness) نمی‌تواند به طور کامل از امور فیزیکی ناشی شود، استفاده می‌کند. اصطلاح Supervenience که برخی آن را به فارسی ترتب ترجمه کرده‌اند، اصطلاحی است که در فلسفه اخلاق، زیبایی‌شناسی و فلسفه ذهن کاربرد دارد. برخی هم آن را به ابنتا، فرارویدادگی ترجمه کرده‌اند. برخی نیز از خود اصطلاح سوپرویننسیس استفاده کرده و آن را ترجمه نمی‌کنند. جیگوان کیم نیز از جمله افرادی است که در آثار خود به صورت مفصل به مبحث ترتب یا ابنتا می‌پردازد.