

بررسی و نقد طبیعت‌گرایی انسان‌شناختی با تأکید بر فیزیکیالیسم حذفی

حمیدرضا شاکرین*

چکیده

طبیعت‌گرایی انسان‌شناختی از جمله مبانی مهم الحاد جدید است و بر اساس آن شماری از عقاید و آموزه‌های دینی مورد مخالفت قرار می‌گیرد. این قسم از طبیعت‌گرایی در فلسفه علوم انسانی نیز مورد توجه قرار گرفته و شماری از علوم انسانی، مانند روان‌شناسی تکاملی و غیر آن بدان متکی است. بدین‌روی هم باحثان مباحث الهیاتی و هم کاوشگران فلسفه علوم انسانی و متعاطیان علوم انسانی - اجتماعی نیازمند تحقیق و تدقیق در این مسئله‌اند. از جمله رویکردهای طبیعت‌گرایانه جدید فیزیکیالیسم حذفی است که تعارض آن با عقاید دینی آشکارتر و متعصبانه‌تر است و در بحث پیش‌رو چالش‌های جدیدی را در پی دارد. بدین‌روی تحقیق حاضر بر آن است که ضمن بررسی و نقد طبیعت‌گرایی انسان‌شناختی به طور کلی، نگاهی هم به فیزیکیالیسم حذفی افکنده و آن را در معرض سنجش قرار دهد. روش گردآوری در این تحقیق اسنادی و روش داوری عقلی - تحلیلی خواهد بود. نتیجه تحقیق نیز مردودانگاری طبیعت‌گرایی انسان‌شناختی در همه اشکال آن، بویژه فیزیکیالیسم و تثبیت دوگانه‌انگاری جوهری با کاربست شماری از روش‌های معهود در علم النفس اسلامی و فلسفه ذهن و دفع چالش نوپدید فیزیکیالیسم حذفی است.

* دانشیار گروه علمی منطق فهم دین، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی (shakerinh@gmail.com).

کلیدواژه‌ها: طبیعت‌گرایی، طبیعت‌گرایی انسان‌شناختی، دوگانه‌انگاری جوهری، فیزیکالیسم حذفی.

مقدمه

طبیعت‌گرایی انسان‌شناختی^۱ بخشی از طبیعت‌گرایی هستی‌شناختی^۲ است که به جهت اهمیت ویژه مباحث مربوط به انسان و نقش آن در حوزه‌های مختلف فلسفی، الهیاتی و علمی، به طور مستقل درخور توجه است. در رابطه با انسان مسائلی مطرح شده که شماری از آنها در رابطه با دیگر پدیده‌های جهان مطرح نبوده و یا به لحاظ اهمیت کمتر آن چندان جدی تلقی نشده است. اهم این مباحث عبارتند از:

(۱) چیستی انسان، بویژه از این جهت که موجودی مادی محض است یا ساحت وجودی دیگری دارد که حقیقتی فرامادی و مجرد است.

(۲) چگونگی آفرینش انسان و اینکه حتی بر فرض پذیرش نگره تکامل زیستی در سطح گیاهان و حیوانات؛ آیا نوع کنونی انسان آفرینشی مستقل از دیگر زیستندگان دارد، یا چیزی جز برون‌داد فرگشت طبیعی تدریجی نیست؛

(۳) آگاهی‌ها و حالات ذهنی^۳ انسان، بویژه مسئله خودآگاهی^۴ و رابطه ذهن و بدن؛

(۴) عاملیت انسانی و اراده آزاد^۵، اینکه آیا می‌توان برای انسان اختیار و آزادی در تصمیمات، کنشها و فعالیت‌ها در نظر گرفت؛ یا اینکه اختیار و اراده توهمی بیش نبوده، جبر علی و معلولی با آن ناسازگار^۶ است و جایی برای آن باقی نمی‌گذارد. این مسئله بویژه آنگاه جدی‌تر می‌شود که انسان و ذهن و روان او را پدیده‌هایی صرفاً طبیعی انگاشته و حالات ذهنی، تصمیمات و فعالیت‌های او را تنها در قالب محرک - پاسخ‌های عصبی و محکوم جبر^۷ حاکم بر رویدادهای طبیعی بیانگریم؛

-
1. anthropological naturalism
 2. ontological naturalism
 3. qualia
 4. self consciousness
 5. free will
 6. incompatible
 7. determinism

۵) معنای زندگی^۱؛ اینکه اساساً زندگی چه معنایی دارد؛ چرا برای انسان این مسئله مطرح است؛ معنای زندگی امری اکتشافی است، یا جعلی و وضعی؛ شخصی و نسبی است یا نوعی و فراگیر؛

۶) گستره حیات انسان، که آیا محدود به حیات اینجهانی است و با مرگ پایان می‌پذیرد؛ یا فراختر از این جهان است و حقیقت مرگ انتقال از جهانی به جهان دیگر است؛

۷) مسئله اخلاق^۲ در منش انسان، منشا زیست اخلاقی و مسئولیت‌های اخلاقی او؛

۸) مسئله دین‌ورزی، چرایی تمایل و گرایش انسان به دین و پیدایی و پایایی آن در حیات انسان؛

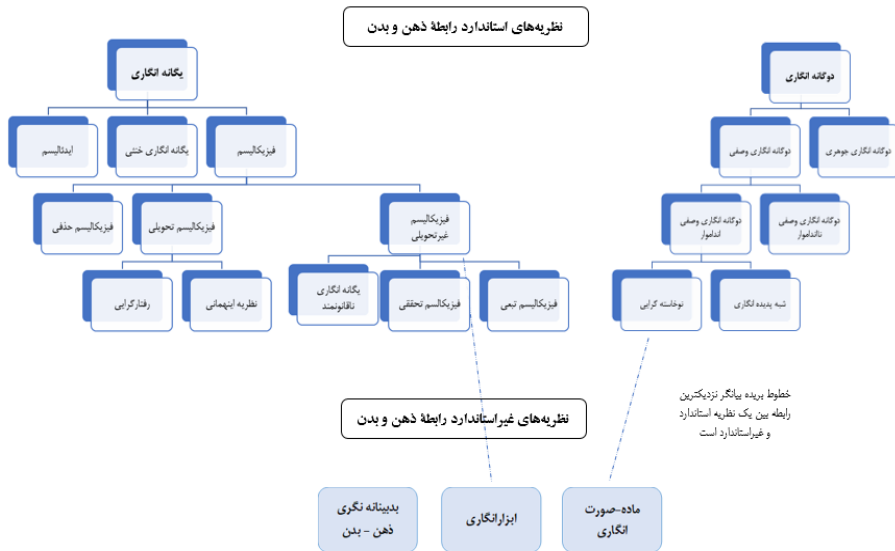
۹) تجربه‌های دینی^۳ و کشف و شهودهای عرفانی، تجربه‌های پیشامرگی^۴ یا بیرون از بدن^۵ و... در رابطه با مسائل فوق از سوی ارباب معرفت، مکاتب و ادیان پاسخ‌های مختلفی داده شده که آنها را می‌توان به دو نگاه طبیعت‌گرایانه و فراطبیعت‌گرایانه تقسیم کرد. در مسائل یاد شده بین این دو نگاه تفاوت‌های چشمگیر و تحویل و آشتی‌ناپذیری وجود دارد. اساسی‌ترین تفاوت که نقش زیربنایی برای حل دیگر مسائل داشته و کانون اصلی تعارض دو نگره طبیعت‌گرا و فراطبیعت‌گرا است، موضع آنها در برابر پرسش نخست است. از همین روی طرح آن به مثابه مبنای انسان‌شناختی الحاد جدید از سوئی و مباحث ناظر به علوم انسانی و تحول علم اهمیت مضاعفی می‌یابد و تحقیق حاضر نیز هم و غم خود را مصروف آن می‌دارد. در عین حال این مسئله گاه همراه با مسئله دوم و از طریق آن مورد بحث و بررسی قرار می‌گیرد. به عبارت دیگر اگرچه ثبوت مسئله نخست مبنای حل بسیاری از دیگر مسائل انسان‌شناختی است؛ ولی یکی از راه‌هایی که در مقام اثبات برای تعیین مادیت یا تجرد نفس پیموده می‌شود واکاوی در مسئله دوم است و از طریق آن می‌توان برای اثبات تجرد نفس یا عدم آن استمداد کرد. مسئله فوق در علوم شناختی^۶ از جمله فلسفه ذهن^۷ همراه با مسائلی چون چیستی ذهن؛ رابطه ذهن و بدن و چگونگی

-
1. the meaning of life
 2. morality
 3. religious experiences
 4. near death experiences
 5. out of body experiences
 6. cognitive science
 7. philosophy of mind

شکل‌گیری احوال و رفتارهای ذهنی مانند بینایی، تفکر و استدلال کردن، حافظه، توجه، یادگیری؛ وجوه برتری و قابلیت بیشتر انسان در تفکر و... دنبال می‌شود.

نگره‌ها در حقیقت نفس و رابطه ذهن و بدن

در رابطه با ماهیت نفس یا ذهن و نحوه رابطه آن با بدن دیدگاه‌های متنوعی رخ نموده است. دیدگاه‌های استاندارد در این زمینه به نظریات دوگانه‌انگار^۱ و یگانه‌انگار^۲ تقسیم می‌شوند. هریک از این دو اقسامی را شامل می‌شوند که امهات آنها در جدول زیر مشاهده می‌شود.



آنچه بیش از همه در مدعیات پیشگامان الحاد نو خودنمایی کرده و با مبانی آنها سازگارتر می‌نماید فیزیکالیسم، بویژه نوع حذفی آن^۳، یعنی افراطی‌ترین گونه طبیعت‌گرایی است. در الحاد جدید هرگونه هویت فراطبیعی نفی شده و هستن برابر با مادیت و هویت فیزیکی داشتن است.

1. dualism
2. monism
3. eliminative physicalism

بنابراین در این نگره جایی برای وجود نفس و ذهن مجرد، که به‌طور معمول تحت عنوان دوگانه-انگاری جوهری^۱ از آن یاد می‌شود، نمی‌توان یافت. البته نفی تجرد نفس و ذهن نقطه مشترک همه نگره‌های یگانه‌انگار و حتی دوگانه‌انگاری وصفی^۲ با زیرشاخه‌های آن است. لیکن آنچه غریب می‌نماید اینکه نگرش حذفی از سوی شماری از ماده‌گرایان تا آنجا پیش رفته که به نفی کوالیا یا حالات و رویدادهای ذهنی انجامیده است. مراد از کوالیا یا کیفیات ذهنی، وجوه پدیداری حالت‌های ذهنی است، که از طریق درون‌نگری در دسترس ما است (Tye, 2017). به بیان دیگر احساس، حالت و کیفیتی در ذهن است که با رخ دادن برخی از تجربه‌ها مانند دیدن گلهای رنگارنگ، اشتشمام بوی دلربای عطرها، مشاهده امواج خروشان دریا، مواجهه با حادثه‌ای دلخراش و... حاصل می‌شود (برای آشنایی با تعاریف کوالیا، کاربردها و اقسام آن بنگرید: Stanford Encyclopedia of Philosophy, Qualia). تجربه چنین صحنه‌هایی حالت‌هایی در ذهن ایجاد می‌کند که افزون بر دریافت اطلاعات علمی و فیزیکی مربوط به آنها مثل طول موج و... است. برای روشن شدن مطلب می‌توان به آزمایش فکری^۳ فیلسوف استرالیایی، فرانک جکسن توجه کرد. او می‌گوید فرض کنید مری، عصب شناسی در قرن بیست و سوم است که در زمینه فرایندهای مغزی مربوط به دیدن رنگها، کارشناس برجسته‌ای است. مری تمام عمر خود را در یک اتاق در بسته با یک مانیتور سیاه و سفید مرتبط با منابع اطلاعاتی لازم گذرانده و هرگز رنگهای متنوع را ندیده‌است. او همه چیز را در باره فرایندهای فیزیکی درون مغز - شامل زیست‌شناسی، ساختار و کارکرد آن - می‌داند. این شناخت به او امکان می‌دهد اطلاعات را جمع‌آوری کرده و گزارش‌های زبانی تولید کند. با شناختی که او از بینایی رنگها و نشانه‌های زبانی دارد، نام رنگ متناظر با هر طول موج خاص در طیف رنگها را نیز می‌داند. با این‌همه، مطلب بسیار مهمی درباره دیدن رنگها وجود دارد که مری هنوز از آن بی‌خبر است: اینکه دیدن یک رنگ، مثلا قرمز، چگونه است. از این رو اگر او را از اتاق دربسته‌اش بیرون آورند و چشمش به رنگ قرمز افتد نوعی درک، احساس و حالت ذهنی جدید برایش پدید خواهد آمد که پیشتر فاقد آن بوده است. برای اولین بار که او چشمش به یک گوجه فرنگی در نور مناسب افتاد، بلافاصله می‌گوید: «آخ‌جون! تازه فهمیدم قرمزی چه جوریه»

1. substance duality

2. duality

3. thought experiment

(Jackson, 198, 291-295). این نشان می‌دهد واقعیت‌هایی درباره تجربه آگاه ما وجود دارد که قابل استنتاج از واقعیت‌های فیزیکی درباره عملکرد مغز نیست.

دیدگاه‌هایی چون رفتارگرایی^۱، کارکردگرایی^۲ و نگره این‌همانی^۳ فهم رایج از حیات ذهنی را می‌پذیرند، لیکن حذف گرایان برآنند که چنین هوایاتی اساساً وجود نداشته و الفاظ مشیر به آن نیز از قلمرو واژگان معنا دار و ارجاع دهنده حذف خواهند شد. حتی ماده‌گرایی فروکاهش‌گرایانه^۴ بر آن است که حالت‌های ذهنی آن‌سان که تصور می‌شود، وجود دارد؛ اما به حالات فیزیکی تحویل می‌پذیرد (Ramsey, 2016). در این نگره هر گونه‌ای از حالات ذهنی با نوعی حالت فیزیکی و عصبی در مغز یکی است، اما واژه‌های مربوط به حالات ذهنی، معنایی متفاوت از واژگان مربوط به حالات مغزی داشته و لاجرم این‌همانی یاد شده تحلیلی نیست. در مقابل، فیزیکیالیسم حذفی برآن است که کلماتی چون «عشق»، «امید»، «باور»، «میل» و «ترس» مطابق و طرف اضافه واقعی نداشته و به چیزی در جهان خارج ارجاع نمی‌دهند. در نتیجه باید گفتگو از هر گونه امر ذهنی را فرونهاد، به جای آن به بیان فرآیندهای مغزی و عصب‌شناختی بسنده کرد (بنگرید: موسوی کریمی و دیگران، ۱۳۹۵: ۴-۱۹). به تعبیر ناگل این حالت‌ها از ویژگی‌ها و حالات ذهنی به حساب می‌آیند و لاجرم وجودشان با حذفگرایی ناسازگار می‌نماید (See: Nagel, 1974, 83: 435-456). از همین روی دنت کیفیات ذهنی را با ویژگی‌هایی چون بیان‌ناپذیری^۵؛ درونی بودن^۶؛ خصوصی بودن^۷؛ دسترسی مستقیم و ذاتی بودن توصیف کرده و آن را بی‌معنی، تناقض‌آمیز، نشأت گرفته از شهود دکارتی و یک هویت نظری وابسته به متافیزیک منسوخ شده، قلمداد می‌کند (See: Dennett, 1988, 42-77, Dennett, 1990, 519-548). دنت، همچنین آزمایش‌های ذهنی مانند آنچه از جکسون نقل شد را «پمپ‌های شهود»^۸ می‌خواند که گویی می‌کوشند تا امور پیچیده فلسفی را به زبان ساده‌تر از طریق «داستان‌سرایی»^۹ برای ما بازگو کنند، به نحوی که به یک‌باره تصدیق آنچه به نظرمان رسیده بر ما هجوم آورد (see:)

1. behaviorism
2. functionalism
3. identity theory
4. reductionistic materialism
5. ineffability
6. intrinsicity
7. privacy
8. intuition pumps
9. story telling

Dennett, 1991) در عین حال او تلاش می‌کند تا با آزمایش فرضی دیگری شرایط را برای تأیید و تثبیت دیدگاه حذف‌گرایانه خود هموار کند (See: Dennett, 1988).

بن‌مایه‌های این رویکرد را در اندیشمندانی چون کواین، فایرابند و ریچارد رُرتی (Rorty, 1970, 24: 112-121) می‌توان یافت (See: Broad, 1925, pp. 607-611). در عین حال حذف‌گرایی اقسام و مراتبی دارد و همه حذف‌گرایان در اینکه کدام پدیده یا حالت ذهنی محذوف است اتفاق نظر ندارند. برای مثال دنت در باب کیفیات ذهنی حذف‌گرا بوده و در باب آگاهی پدیداری تقلیل‌گرا است. برخلاف وی شماری از فیلسوفان مانند پاول^۱ و پاتریشیا چرچلند (Churchland, 1981, 78: 3-90)، منکر وجود آگاهی پدیداری و گرایش‌های گزاره‌ای^۲، یعنی حالت ذهنی شخص نسبت به یک گزاره؛ مانند باور به آن، می‌باشند. تفصیل این مسئله تحقیق مستقلی می‌طلبد و از حوصله این دفتر خارج است (بنگرید: موسوی کریمی و دیگران، ۱۳۹۵: ۱۹-۴؛ پور اسماعیل، ۱۳۹۰: ۵۳-۷۲).

اثبات تجرد نفس و نقد فیزیکالیسم حذفی

اندیشمندان در مخالفت با طبیعت‌گرایی انسان‌شناختی روش‌های مختلفی را پیموده‌اند که در این مختصر مجال بررسی آنها نیست. این راهها در بادی امر به دو گونه ایجابی و سلبی تقسیم می‌شود. مراد از راه‌های ایجابی دلایلی است که به هدف اثبات تجرد نفس اقامه کرده‌اند. از جمله راه‌هایی که اندیشمندان مسلمان بر آن تأکید دارند یکی ادراک حضوری نفس و حالات نفسانی و دیگری تجرد ادراک است (راه‌های متعدد دیگری نیز در این زمینه وجود دارد. بنگرید: فارابی، بی‌تا: ۷ به بعد؛ این‌سینا، ۱۳۵۷: ۲۸۸-۲۹۴؛ صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج: ۹: ۲۶۰-۳۲۲، حسن زاده آملی، ۱۳۶۲، دفتر سوم؛ معلمی، ۱۳۹۵: ۱۶۲-۱۶۸). در غرب نیز افزون بر روش‌های کلاسیک آنچه امروزه بر آن تأکید می‌رود مسئله پدیدارهای ذهنی (کوالیا) است. مراد از راه‌های سلبی نیز نقدهایی است که به طور عام یا خاص بر نگره‌های طبیعت‌گرا یا دلایل آنها وارد شده است. اکنون به اختصار برخی از دلایل اثباتی در این زمینه را بررسی کرده و سپس نقدی بر حذف‌گرایی خواهیم داشت.

1. paul churchland
2. propositional attitudes

۱. خودآگاهی

انسان خویشتن را با علم حضوری می‌یابد و امور دیگر را با وساطت گیرنده‌های حسی، مفاهیم، اندیشه و تفکر ادراک می‌کند، لاجرم او دارای حقیقتی غیر مادی و مجرد به نام روح است که هرگز احکام ماده و قوانین مادی در او راه ندارد (بنگرید: عبودیت، ۱۳۸۶، ج ۳: ۱۱۷ - ۱۱۸). خودآگاهی امری همگانی، بدیهی و بی‌نیاز از اثبات و مورد قبول الهیون و مادیون است؛ لیکن آنچه محل بحث است حقیقت این آگاهی و ویژگی‌های آن است. واکاوی در این مسئله ویژگی‌هایی را نشان می‌دهد که به خوبی حکایت از مجرد نفس دارند. این ویژگی‌ها عبارتند از درک تمایز خود از بدن، فراموشی ناپذیری خود، ثبات، وحدت، صرافت و عدم غیبت از خویش. علامه طباطبایی و شهید مطهری این مطلب را به شرح زیر توضیح می‌دهند:

۱. هر یک از ما درمی‌یابد که حقیقتی است متشخص و متمایز از بدن و خواص آن؛ به گونه‌ای که قابل انطباق به هیچیک از اعضای بدن نبوده، زیرا با زیاده و نقیصه اعضا تفاوت نمی‌کند و با اختلاف سنین عمر و تحلیل رفتن قوا تغییری نمی‌پذیرد، جز اینکه کامل‌تر و روشن‌تر می‌شود.

۲. گاهی می‌شود که انسان یک یا چندین عضو و گاهی همه بدن را فراموش می‌کند، ولی «خویشتن» هرگز فراموش شدنی نیست.

۳. انسان درمی‌یابد که حقیقتی ثابت و باقی در ضمن جمیع حالات و عوارض است. سلول‌هایی که مراکز سلسله اعصاب را تشکیل داده‌اند دائماً با همه محتویات خود در تغییر و تبدیل‌اند، یک دسته می‌میرند و دسته دیگر جای آنها را می‌گیرند، و حال آنکه هر کسی حضوراً تشخیص می‌دهد که بدون تغییر و تبدیل و زیاده و نقصان (البته در خود نه در حالات) همان کسی است که در شصت یا هفتاد سال پیش بوده است و از آن دمی که می‌تواند از روزهای گذشته خود به یاد آورد و این حال شهودی خود را متذکر شود، پیوسته یک امر ثابت و دگرگون ناشونده را مشاهده می‌کرده و کمترین تبدل و تغییری در خود «من» نمی‌دیده و نمی‌بیند.

۴. هر کسی بالوجدان تشخیص می‌دهد که در گذشته و حال یکی است، نه بیشتر و هیچ گونه تعدد، تکثر و انقسام در او راه ندارد. استاد مصباح یزدی در این باره می‌نویسد:

روح متعلق به بدن که به یک معنا اتحاد با آن دارد جسمانی نخواهد بود؛ زیرا حتی به تبع بدن هم انقسام‌پذیر نیست، بر خلاف صفات و اعراض اجسام مانند رنگ و شکل

که به تبع اجسام قابل انقسام هستند و از این رو اموری جسمانی به شمار می‌روند

(مصباح یزدی، ۱۳۷۹، ج ۲: ۱۳۵).

۵. هر شخصی از درون شهود می‌کند که واقعیتی است صرف و خالص که هیچ‌گونه تحدید

نهایی و خلیط در وی موجود نیست.

۶. نفس آدمی همواره می‌یابد که هیچ‌گونه غیبتی از خود ندارد و هیچ‌حائلی میان او و

خودش نیست.

این ویژگی‌ها نتیجه می‌دهد که علم به نفس، مادی نیست؛ بلکه بالاتر از این، نتیجه می‌دهد

که نفس خودش علم به خودش می‌باشد، یعنی واقعیت علم و واقعیت معلوم در مورد نفس یکی

است (مطهری، ۱۳۸۲، ج ۶: ۱۵۰-۱۴۲؛ طباطبایی، ۱۳۶۴، ج ۱، مقاله چهارم).

استاد مطهری در این باره اظهار می‌دارد ذهن انسان، هم آنچه را که در برابرش واقع است

ادراک می‌کند و هم خودش را، یعنی خودیاب و «خودآگاه» است، نه فقط «غیرآگاه». این یکی

از ظریف‌ترین مسائل فلسفی است و فلاسفه در این زمینه به این تعمق بسیار ژرف رسیده‌اند که

در سایر آگاهیها- یعنی وقتی انسان به دنیا آگاهی پیدا می‌کند- «آگاه» یک چیز است (من)،

«آگاهی» چیز دیگر (صورتی از جهان که در ذهن من است)، و «آنچه انسان، آگاه به آن شده»

چیز دیگری است (عالم عینی). اما در «خودآگاهی» به معنای دقیق، عامل «آگاه» و به تعبیری

فاعل شناسایی، نیز نفس «آگاهی»، و هم متعلق آن یا موضوع «آگاه شده به او» هر سه یکی

است؛ یعنی نفس انسان در آن واحد هم آگاه است، هم آگاهی است و هم آگاه شده‌ی به خودش.

این یکی از لطیف‌ترین مسائل است، و اولین دلیل خدشه‌ناپذیری که فلاسفه بر تجرد روح و تجرد

نفس می‌آورند خودآگاهی است (مطهری، ۱۳۷۴، ج ۱۳: ۴۲۴-۴۲۳).

۲. تجرد ادراک

ادراک امری مجرد و غیرمادی است و ویژگی‌های ماده را ندارد. علم، حضور مجرد نزد مجرد است

و از همین رو صورت علمیه؛ یعنی وجود ذهنی، و هم عالم که نفس است، مجرداند. از علایم تجرد

ادراک این است که: ۱. ادراک، فعلیت محض است و قوه و تغییر در آن راه ندارد، ۲. امری زمانمند

نیست، ۳. نامکان‌مند است، ۴. اشاره حسی نمی‌پذیرد، ۵. تقسیم‌پذیر نیست؛ درحالی که موجود

مادی، امری تغییرپذیر، زمانی، مکانی و تقسیم‌پذیر است، ۶. امتناع انطباق کبیر بر صغیر نیز به

روشنی بر مجرد ادراک و فرافیزیکی و غیر مادی بودن نفس مُدرک دلالت دارد (بنگرید: طباطبایی، ۱۳۶۴، ج ۱: ۵۶-۵۹؛ مطهری، ۱۳۸۲، ج ۶: ۱۱۲-۱۱۹) در عین حال برخی از ماده‌گرایان برآنند که آنچه ما می‌بینیم صورت‌های کوچک شده‌ای نظیر میکروفیلم است که در دستگاه عصبی ما به وجود می‌آید و ما به کمک قرائن و نسبت سنجی‌ها به اندازه واقعی آنها پی می‌بریم (بنگرید: طباطبایی، ۱۳۶۴، ج ۱: ۵۶-۵۹؛ مطهری، ۱۳۸۲، ج ۶: ۱۱۲-۱۱۹).

استاد مصباح در جواب از این اشکال می‌نویسد:

دانستن مساحت غیر از دیدن صورت بزرگ است و ثابیا، به فرض اینکه صورت مرئی، خیلی کوچک باشد و ما با مهارت‌هایی که در اثر تجارب به دست می‌آوریم و با استفاده از قرائن و نسبت‌سنجی‌ها آن را بزرگ می‌کنیم گویی زیر ذره‌بین ذهن، قرار می‌دهیم، اما سرانجام، صورت بزرگی را در ذهن خود می‌یابیم و دلیل مزبور عیناً درباره این صورت ذهنی و خیالی تکرار می‌شود (مصباح یزدی، ۱۳۷۹، ج ۲: ۲۰۶).

اگر خواسته باشیم با مثالی تفاوت اندازه صورت مرئی و آنچه بزرگی آن با محاسبه دریافت می‌شود را دریابیم، می‌توان به تصاویر، نقشه‌های ساختمان‌ها یا نقشه‌های جغرافیایی توجه کرد که همه آنها با مقیاس معینی کوچک شده و ما از این مسئله آگاهی داریم. در نقشه‌های ساختمانی، راه و شهرسازی و جغرافیایی به طور معمول مقدار تفاوت را مشخص ساخته، روشن می‌سازند که نسبت نقشه و واقعیت خارجی مثلاً یک در میلیون یا کسر دیگری است. سپس ما با ضرب کردن می‌توانیم به اندازه واقعی آن امر خارجی پی ببریم، لیکن در عین حال تصویر را همچنان کوچک دیده و با صرف عملیات ریاضی ضرب کردن تصویر مرئی بزرگ دیده نمی‌شود. جالب اینکه حتی اگر ما پس از ضرب کردن تصویر بزرگتری در ذهن خود پدید آوریم، این تصویر صورت خیالی جدیدی افزون بر صورت مرئی است که ذهن ما قادر به خلق آن بوده و صورت مرئی همچنان در اندازه کوچک خود مشاهده می‌شود.

۳. پدیدارهای ذهنی

چنانکه پیشتر اشاره شد یکی از راه‌های حل مسئله ذهن - بدن و اثبات دوگانگی این دو از طریق پدیدارهای ذهنی است که چندان هم بیگانه با مباحث مطرح شده در مجرد ادراک نیست. برای آشنایی با این روش ابتدا اشاره‌ای به اقسام پدیدارهای ذهنی و سپس ویژگی‌های آنها خواهیم

داشت. مهمترین اقسام حالات ذهنی عبارتند از: ۱. احساسات؛ مانند درد و رنج، احساس خارش، سوزش و... ۲. شناخت‌ها؛ از قبیل: ترس، حسادت، غبطه، عصبانیت، اندوه و... ۳. ادراکات حسی؛ همچون دیدن، شنیدن و... ۴. حالات نیمه ادراکی یا شبه ادراکی؛ از قبیل رویا، تصور و تخیل، توهم، (حالتی که شخص می‌پندارد چیزی را می‌بیند یا می‌شنود ولی واقعاً اینگونه نیست)، باور کاذب (که برخلاف باور صادق باز نمود واقعی عینی نیست) ۵. حالات کنشی؛ مانند قصد کردن، آرزو کردن، خواستن و...

حالات و پدیدارهای ذهنی ویژگی‌هایی متمایز از پدیدارهای جسمانی و فیزیکی دارند. شماری از این ویژگی‌ها از قرار زیراند:

۱. **آگاهانگی**؛ پدیدارهای ذهنی آگاهانه‌اند، اما پدیدارهای جسمانی چه بسا ناآگاهانه تحقق پذیرند. به عبارتی سنخ پدیدارهای ذهنی از جنس آگاهی است و منهای آگاهی هیچ تحقق‌ی برایشان متصور نیست؛ بر خلاف امور فیزیکی که صرفنظر از آگاهی امکان وجود دارند. از طرف دیگر برخی از پدیدارهای ذهنی، مانند توهمات و... مابازای خارجی ندارند؛ درحالی‌که هیچیک از امور صرفاً فیزیکی اینگونه نبوده و چنین نظیری ندارند.

۲. **شخصی و مشارکت‌ناپذیر بودن**؛ هر کسی مستقیماً، یعنی به نحو اول شخص، با علم حضوری و شفاف به حالات ذهنی خود آگاهی و دسترسی دارد. ولی دیگران در این جهت مشارکت نداشته و مرجع آگاهیشان عبارت است از مدعای شخص و یا نشانه‌ها و پدیدارهای فیزیکی ثانوی دال بر آن. این ویژگیها برخلاف امور فیزیکی مانند شکل و قیافه شخص است که دسترسی به آن درونی، اختصاصی و به صورت اول شخص نبوده؛ بلکه از بیرون و به نحو سوم شخص است.

۳. **حیث‌التفاتی**؛ شماری از حالات روحی، مانند کنشهای شناختاری چون آگاهی، یادآوری؛ همچنین حالاتی چون ترس، امید و... افزون بر علت، دارای طرف اضافه، تعلق و متناظر به چیزی هستند. از این ویژگی به حیث‌التفاتی، دربارگی یا قصدمندی یاد شده و ناظر به این معنا است که شناختها و تجربه‌های ما ضرورتاً «شناخت» یا «تجربه» چیزی خاص بوده و متوجه عین‌ها

یا متعلق‌های شناسایی‌اند. اگر نگاه می‌کنیم، یک «عین» دیدنی، مانند گل، بوستان یا دشت و دریا را می‌نگریم. در فرایند یادآوری، یک «عین» مربوط به زمان گذشته را در ذهن حاضر می‌کنیم؛ اگر داوری می‌کنیم، موضوع آن نیز وضعیتی از امور یا یک واقعیت است. حتی آنگاه که تخیل می‌ورزیم، قوه خیال ما یک «عین» خیالی مانند غول، بخت، سیمرغ و... را حاضر می‌سازد؛ درحالیکه امور فیزیکی اینگونه نیستند. گفتنی است مراد از «قصد»^۱ در حیث التفاتی یاد شده غیر از «قصد»^۲ به معنای هدف و مقصودی است که هنگام انجام دادن کاری در نظر داریم، (see: Sokolowski, 2000: Part 1) هرچند از جهت تعلق و ذات اضافه بودن فرقی بین این دو نیست و قصد و اراده نیز یک پدیدار ذهنی ذات اضافه و دارای حیث تعلق است.

۴. نامکان‌مندی؛ از ویژگی‌های پدیدارهای جسمانی مانند سلول‌های عصبی و نورون‌های مغزی و... داشتن موقعیت مکانی خاص است؛ در حالی که پدیدارهای ذهنی مانند آگاهی و ... چنین نبوده و نمی‌توان آنها را جایگزیده در وضعیت مکانی معینی انگاشت.

۵. کیفیات پدیداری خاص؛ از ویژگی‌های پدیدارهای جسمانی و فیزیکی دارا بودن ابعاد و امتدادهای چهارگانه فضا - زمانی، تجزیه و انقسام‌پذیری و... است. درمقابل پدیدارهای ذهنی فاقد این خصوصیات بوده و ویژگی‌های متفاوتی چون فقدان بعد، تجزیه و انقسام‌ناپذیری دارند. خصوصیات دیگری برای پدیدارهای ذهنی بیان شده است، مانند کلیت و... که به جهت اختصار از تفصیل در آن چشم‌پوشی می‌کنیم (بنگرید: مسلین، ۱۳۹۱: ۵۹) از آنچه گذشت نتیجه می‌گیریم که:

- ذهن و بدن تفاوت‌های اساسی داشته و حالات ذهنی با امور فیزیکی به هیچ روی این‌همانی نداشته و به آنها تحویل‌ناپذیر نیستند.

- امور ذهنی قائم به نفس و وابسته به آنها؛ زیرا اولاً اینکه امور ذهنی بتوانند بدون وجود موضوع رخ دهند مانند علم منهای عالم، درد بدون دردمند و... ممکن نیست؛ چنانکه حرکت بدون متحرک نشاید. ثانیاً امر فیزیکی مانند مغز و سلسله اعصاب با تفاوت‌هایی که از منظر هستی‌شناختی دارد، نمی‌تواند محل و موضوع امر ذهنی باشد. در نتیجه نفس یا ذهن که امور ذهنی بدان قائم است حقیقتی مجرد و غیر فیزیکی است.

بر این اساس آن همه نگره‌های مادی و یگانه‌انگار در باب نفس و بدن و حتی نگره‌ای چون دوگانه‌انگاری وصفی مورد نقد و ابطال واقع می‌شوند. ضمن آنکه هر یک از این گمانه‌ها دچار اشکالات ویژه‌ای نیز هستند که بررسی آنها از حوصله این مختصر خارج است (در نقد هریک بنگرید: کیت مسلین، ۱۳۹۱).

اشکال: در اینجا دو اشکال باقی می‌ماند: ۱. چگونگی رابطه نفس و بدن و اینکه با وجود تفاوت جوهری آن دو، که یکی حقیقتی عقلی و دیگری جوهری فیزیکی است، چگونه با یکدیگر پیوند یافته و ترکیب یا متحد شده‌اند؟ ۲. با توجه به شخصی بودن و مشارکت ناپذیری پدیده‌های ذهنی، از کجا بفهمیم کسی که در کالبد جسمانی معینی در گذشته با ما سخن گفته همان کسی است که امروز با ما سخن می‌گوید؟

پاسخ: هر دو اشکال در نگره صدرایی بر اساس جسمانیه الحدوث بودن نفس و مرتبه تجرد آن حل شده است؛ توضیح اینک:

۱. نفس محصول عالی و مرتبه برین تکامل ماده است. بنابراین رابطه نفس و بدن یک رابطه انضمامی و تلفیقی نیست؛ بلکه پیوندی ذاتی و اتحادی است. در نتیجه مشکلی در پیوند آن دو وجود ندارد. از طرف دیگر در فلسفه مجردات به تام و ناقص تقسیم می‌شوند. مجرد تام یا محض آن است که در ذات و فعل خود هر دو مجرد باشد. مجرد ناقص نیز آن است که از نظر ذات مجرد، اما به لحاظ فعل مادی، یعنی نیازمند استفاده از ابزار و معادات مادی و جسمانی است. تجرد نفس از گونه اخیر، یعنی ناقص و بدنمند است (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۲: ۱۹۳؛ ج ۱: ۱۳۴؛ مصباح یزدی، ۱۳۷۹، ج ۲: ۱۳۳-۱۳۰). بنابراین نفس اگرچه جوهری مجرد است، لیکن در مرحله نخست فروترین مرتبه تجرد و نزدیکترین وضعیت به جسم فیزیکی را دارا بوده و بتدریج ارتقاء یافته و همواره با بدن‌هایی متناسب با مرتبه وجودی خود ادامه حیات می‌دهد.

۲. بر اساس رابطه اتحادی نفس و بدن، هر نفس تنها بدن عرضی واحدی می‌تواند داشته باشد. در پرتو این مسئله از وحدت بدن زنده، وحدت شخص نیز نتیجه می‌شود.

۴. بطلان حذف‌گرایی

چنانکه گذشت دلایل تجرد نفس همه اشکال یگانه انگاری، به‌ویژه فیزیکی‌لیزم را از اساس ابطال می‌کند. لیکن در این میان توجه به نگره حذف‌گرایی از این جهت ضرورت دارد که فی الجمله موضوع دلیل سوم، یعنی پدیدارهای ذهنی را منکر است و به اصطلاح آن را سالبه به انتفاء موضوع ساخته و چالش جدیدی فراروی اثبات تجرد ذهن ایجاد می‌کند. با توجه به این نکته به اختصار در نقد آن می‌توان گفت:

۱. حذف‌گرایی بر خلاف شهود است و شمار زیادی از فیلسوفان بر این باورند که وجود کوالیا و هویتی چون احساس درد و ... چنان واضح و روشن است که هیچ استدلالی نمی‌تواند آن را انکار کند (See: Nagel, 1974, 83: 435-456). به بیان دیگر چیزی برای انسان واضح‌تر از داشتن این حالات ذهنی نیست و وجود آنها آنگاه آشکارتر رخ می‌نماید که شخص صادقانه از خود بپرسد: «حالات ذهنی وجود دارند یا نه؟» بنابراین، بطلان حذف‌گرایی از شدت وضوح حاجتمند استدلال نبوده؛ بلکه در مقابل، انکار پدیده‌های ذهنی نیازمند استدلالی نیرومند است (Lycan, & Pappas, 1972, pp:149-59).

این مسئله در تفکر اسلامی از طریق علم حضوری به نحو بهتری تبیین پذیر است. توضیح اینکه شهود در اندیشه غربی خالی از پاره‌ای ابهامات و خلط کاربردهای مختلف نیست.^۱ از جمله کاربردهای آن عبارت است از درک و دریافت چیزی بدون وساطت مقدمه و استدلال (see: Wikipedia, Intuition). چنین چیزی اعم است از ادراکات حضوری و حصولی، و در میان معلومات حصولی اعم است از بدیهیات، حدسیات و استحسانات، یا به تعبیری آنچه در بادی امر به نظر می‌آید. از همین رو چرچلند در مخالفت با اعتبار معرفتی شهود مدعی است که چه بسا به نظر رسد خورشید بر گرد زمین می‌چرخد، درحالی‌که این پنداره با همه وضوحش نادرست است. به همین سان، ممکن است آشکار به نظر آید که افزون بر رخدادهای عصبی، حالات ذهنی هم از واقعیت برخوردارند و آن نیز تصور نادرستی باشد (Churchland, 1981, 78: 67-90).

۱. جهت آگاهی بیشتر پیرامون معنای شهود و کاربردهای مختلف آن بنگرید:

Stanford Encyclopedia of Philosophy, Intuition, also: Wikipedia, the free encyclopedia, Intuition.

در نقد اشکال چرچلند گفتنی است بیان او مبتنی بر نوعی قیاس مع الفارق است. به عبارت دیگر پنداشت گردش خورشید بر گرد زمین، یا بنا بر برخی تعاریف، اساساً از سنخ ادراکات شهودی به حساب نمی‌آید و یا اگر به حساب آید از نوع استحسانات است، نه گونه دیگری مانند بدیهیات یا ادراکات حضوری. این درحالی است که علم ما به وجود حالات ذهنی، باورها، بیم و امیدها و عشق و نفرت‌هایمان از سنخ علم حضوری است که به طور مستقیم و بدون هیچ واسطه‌ای؛ یعنی نه تنها بدون وساطت مقدمات و استدلال‌ها، بلکه حتی بدون واسطه شدن مفاهیم و تصورات ذهنی و ابزارها و اندام‌های حسی، وجودشان را در خود می‌یابیم.

بنابراین عنصر مهمی که در معرفت‌شناسی اندیشمندان مسلمان مورد توجه قرار گرفته و کلید حل این معما است مسئله علم حضوری است. علمی که برخلاف علم حصولی، واقعیت آن از واقعیت معلوم جدا نبوده؛ عین آن است. برای مثال آنگاه که اراده کاری را می‌کنیم، یا احساسی چون ترس، اندوه و شادی در ما پدید می‌آید، عین واقعیت آنها نزد ما حاضر است؛ بلکه وجود عینی آنها عین همان وجود ذهنی‌شان است و علم و معلوم در آنها واقعیت واحدی بیش نیستند. از همین رو شک و تردید و خطا در اینگونه امور هیچ جایگاهی نداشته و فرض وقوعشان تناقض-آمیز است. بنابراین برخلاف گفته لیکان که انکار چنین پدیده‌هایی نیازمند استدلالی نیرومند است؛ باید گفت چنین پدیده‌هایی با هیچ استدلالی قابل انکار نیست، چرا که اولاً مفاد هر استدلالی از جنس علم حصولی و مفهومی است، اما پدیدارهای ذهنی با علم حضوری درک شده و علم حصولی توان تعارض با معلوم حضوری را ندارد. ثانیاً علم حضوری افزون بر خطاناپذیری، زیرساخت و بنیاد اعتبار دهنده به معلومات حصولی است و مخالفت با آن از طریق علم حصولی، بر سر شاخ بن بریدن، نابودی بنیادی‌ترین ارکان معرفت و ایجاد شکاکیت بزرگ معرفتی است.

نتیجه‌گیری

چنانکه گذشت طبیعت‌گرایی انسان‌شناختی غیر از بعد فیزیکی انسان، که مورد مطالعه علوم فیزیولوژیکی و زیستی است، حقیقت دیگری را باور نداشته و با تقریرهای متفاوتی ذهن و نفس را با مغز و کارکردهای آن یکی انگاشته و یا بدان تحویل می‌برد. این پنداره از جهات مختلفی مورد نقد واقع شده است. از جمله راه‌هایی که در نقد آن و اثبات دیدگاه مخالف پیموده شده

ادراک حضوری نفس است که بر اساس آن هر کسی درمی‌یابد حقیقتی متشخص و متمایز از بدن است. افزون بر آن فراموشی ناپذیری خود، ثبات شخصیت، وحدت، صرافت و خلیط‌ناپذیری نفس، تجزیه و انقسام‌ناپذیری آن؛ حائل ناپذیری و عدم غیبت از خویشتن و اتحاد علم و عالم و معلوم در خودآگاهی، هر یک بر تفاوت جوهری نفس و بدن و تجرد نفس گواهی می‌دهند. روش دیگر بر اثبات تجرد نفس مسئله ادراک است؛ چرا که ادراک برخلاف ماده فعلیت محض و فاقد قوه، امری نازمانمند و نامکانمند، تقسیم‌ناپذیر و فاقد قابلیت اشاره حسی است. افزون بر آن امتناع انطباق کبیر بر صغیر، در عین امکان رویت صور کبیره، به روشنی بر تجرد ادراک و فرامادی بودن نفس مُدرک دلالت دارد.

راه دیگر برای اثبات دوگانگی نفس و بدن و فرامادی بودن نفس از طریق پدیدارهای ذهنی چون احساسات، شناخت‌ها، ادراکات حسی، حالات نیمه ادراکی یا شبه ادراکی و حالات کنشی است. این امور ویژگی‌هایی متمایز از پدیدارهای جسمانی و فیزیکی دارند. شماری از ویژگی‌های بیان شده عبارت بود از: آگاهانگی، شخصی و مشارکت‌ناپذیر بودن، اشتغال بر حیث التفاتی و شماری از دیگر کیفیات پدیداری که نشان می‌دهد ذهن و بدن با یکدیگر تفاوت‌های جوهری داشته و حالات ذهنی به هیچ روی با امور فیزیکی این‌همانی نداشته و به آنها تحویل‌پذیر نیستند؛ لاجرم نفس یا ذهن که این امور قائم و وابسته به آنند نیز حقیقتی مجرد و غیر فیزیکی است. این دلایل همه اشکال طبیعت‌گرایی انسان‌شناختی را از اساس ابطال و دوگانه‌باوری جوهری را اثبات می‌کند. در عین حال فیزیکالیزم حذفی به دلیل مخالفت با پدیدارهای ذهنی می‌رود تا روش سوم را سالبه به انتفاع موضوع ساخته و آن را به چالش بکشاند. در مقابل گفته آمد که این پنداره بر خلاف شهود، بلکه مغایر با علم حضوری است و آنچه با علم حضوری درک می‌شود به هیچ روی و با هیچ استدلالی قابل انکار نیست.

منابع

- قرآن کریم.
- آقا سنجرى، حسین، سنجرى، زهرا (۱۳۸۹)، *نقش شریعت در سیر کمال انسان*، پژوهش‌های فلسفی - کلامی، (۱-۲)، ۲۰۳-۲۲۶.

-
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۵۷)، الشفاء، (کتاب النفس) تحقیق: حسن حسن زاده آملی، قم: دفتر تبلیغات اسلامی، چاپ اول.
 - پور اسماعیل، یاسر (۱۳۹۰)، صورت‌بندی حذف‌گرایی در باره حالات ذهنی، ذهن، ش ۵۶، صص ۵۳ - ۷۲.
 - حسن زاده آملی، حسن (۱۳۶۲)، دروس معرفت نفس، دفتر سوم، تهران: مرکز انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ اول.
 - خسروپناه، عبدالحسین؛ پناهی‌آزاد، حسن (۱۳۸۹)، هستی‌شناسی معرفت، تهران: انتشارات امیرکبیر، چاپ اول.
 - شیرازی، صدرالدین محمد (صدرالمتألهین) (۱۹۸۱م)، الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه، ج ۲ و ۹، بیروت: دار احیاء التراث العرب، الطبعة الثالثه.
 - طباطبایی، سید محمدحسین (۱۳۶۴)، اصول فلسفه و روش رئالیسم، ج ۱، قم: صدرا، چاپ دوم.
 - عبودیت، عبدالرسول (۱۳۸۶)، درآمدی به نظام حکمت صدرایی، ج ۳، (انسان‌شناسی)، قم: مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی علیه السلام، چاپ اول.
 - فارابی، ابونصر (بی‌تا)، رساله فی اثبات المفارقات، مجموعه رسائل، بی‌جا، بی‌نا.
 - مسلین، کیت (۱۳۹۱)، درآمدی بر فلسفه ذهن، ترجمه مهدی ذاکری، قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
 - مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۷۹)، آموزش فلسفه، ج ۲، تهران: شرکت چاپ و نشر بین الملل، چاپ دوم.
 - مطهری، مرتضی (۱۳۷۴)، مجموعه آثار، ج ۱۳، تهران: انتشارات صدرا، چاپ پنجم.
 - _____ (۱۳۸۲)، مجموعه آثار، ج ۶، تهران: انتشارات صدرا، چاپ دوم.
 - معلمی، حسن (۱۳۹۵)، نفس و روح در فلسفه اسلامی و آیات و روایات، تهران: سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، چاپ اول.
 - موسوی کریمی، فخرالسادات و دیگران (۱۳۹۵)، بررسی و نقد نظریه حذف‌گرایی ماده‌باور، دوفصلنامه هستی و شناخت، ج ۳، ش ۲، صص ۱۹ - ۴.
 - Braod, C. D, (1925), *The Mind and Its Place in Nature*, pp. 607 - 611.
 - Churchland, P. M, (1981), "Eliminative Materialism and the Propositional Attitudes", *Journal of Philosophy*, 78: 67 - 90.
 - Dennett, Daniel C, (1988), "Quining Qualia", in: *Marcel, A and Bisiach, E (eds), Consciousness in Contemporary Science*, 42 - 77. New York, Oxford University Press.

-
- Dennett, Daniel C, (2013), *Intuition Pumps and Other Tools for Thinking*, New York: W. W. Norton & Company.
 - Dennett, Daniel C, (1991), *Consciousness Explained*, Boston: Little, Brown and Company.
 - Dennett, Daniel C, (1990), "Quining Qualia," in *Mind and Cognition*, W. Lycan (ed.), Oxford: Blackwell, 519 – 548.
 - Zalta, Edward N. Ed. *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Qualia, substantive revision Mon Dec 18, 2017.
 - Jackson, Frank, (1986) *What Mary Didn't Know*, *Journal of Philosophy* 83 (5):291 - 295.
 - Lycan, W. G. & Pappas, G, (1972), "What is eliminative materialism?", *Australasian Journal of Philosophy*, 50: No: 2, pp:149 - 59
 - Nagel, T, (1974), "What is it like to be a Bat?", *Philosophical Review*, 83: 435 - 456.
 - Ramsey, William, (2016), "Eliminative Materialism", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2016 Edition), Edward N. Zalta (ed.), <https://plato.stanford.edu/archives/win2016/entries/materialism-eliminative>.
 - Rorty, R, (1970), "In Defense of Eliminative Materialism", *Review of Metaphysics*, 24: 112–121.
 - Sokolowski, Robert, (2000), *Introduction to Phenomenology*, Cambridge: Cambridge University Press.
 - *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Intuition, *First published Tue Dec 4, 2012; substantive revision Tue May 9, 2017*.
 - Tye, Michael, 2017, "Qualia", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2017 Edition), Edward N. Zalta (ed.), <https://plato.stanford.edu/archives/win2017/entries/qalia/>.
 - Wikipedia, the free encyclopedia, Intuition, edited on 19 July 2021, at 10:23 (UTC).