

فیزیکالیسم ناتقلیل‌گرا؛

بررسی و نقد دیدگاه نسی مورفی

حامد ساجدی*

ابوالفضل ساجدی**

چکیده

دوگانگی یا یگانگی نفس و بدن از موضوعات مهم و بحث‌برانگیز میان فلاسفه و روان‌شناسان است. فیزیکالیسم از رویکردهایی است که نفس را از نظر جوهری و وجودی قابل تقلیل به بدن می‌پندارد. با این حال، فیزیکالیسم ناتقلیل‌گرا، صفات و استعداد‌های نفس را تقلیل‌ناپذیر به صفات اجزای بدن می‌شمرد. در نقطه مقابل، دوگان‌انگاری جوهری، نه تنها صفات منسوب به نفس، بلکه موصوف به این صفات، یعنی خود نفس، را نیز تقلیل‌ناپذیر به بدن می‌داند. مورفی جانب فیزیکالیسم ناتقلیل‌گرا را تقویت می‌کند. وی تبیین‌های برخاسته از علوم تجربی جدید، به ویژه عصب‌شناسی را نقطه اتکایی قوی برای این رویکرد می‌شمرد و نیازی به پذیرش جوهری فرامادی نمی‌بیند و استدلال‌های آنها را به دلیل اتکا بر شهود ناتمام می‌داند. وی «علیت از بالا» و نگاه کل‌گرایانه به جنبه مادی آدمی را برای فهم حقیقت انسان ضروری می‌داند. این مقاله دوگان‌انگاری و فیزیکالیسم ناتقلیل‌گرا را مقایسه و میان آنها داوری می‌کند. داده‌های علوم تجربی با خوانش صحیح از دوگان‌انگاری کاملاً سازگار است. بدون اتکا بر شهود نمی‌توان در عرصه خودشناسی و انسان‌شناسی وارد شد. می‌توان دوگان‌انگاری را با استدلالی فلسفی پایه‌ریزی کرد که بر گزاره‌های شهودی همه‌فهم و انکارناپذیر مبتنی باشد. علیت از بالا نیز اگر به‌خوبی تبیین شود، دوگان‌انگاری را نشان می‌دهد.

* دانشجوی دکتری فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه تهران (نویسنده مسئول: h.sajedi2@gmail.com)

** استاد گروه کلام و فلسفه دین، مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی (ره)

تاریخ دریافت: ۱۳۹۶/۰۲/۰۹ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۶/۰۴/۰۳

کلیدواژه‌ها: فیزیکالیسم، دوگانه‌انگاری، ناتقلیل‌گرایی، علیت از بالا، نفس مجرد.

مقدمه

چیستی حقیقت انسان از دیرباز محل بحث و گفت‌وگو بوده است. کشف ابعاد وجودی انسان، بی‌تردید در علوم مختلف بشری تأثیرگذار خواهد بود. رشته‌های گوناگون علوم انسانی، فقط در صورتی می‌تواند گزاره‌های متقن و جامعی را عرضه کند که بر انسان‌شناسی صحیح استوار باشد. یکی از مباحث بنیادین در انسان‌شناسی، پذیرش یا رد بُعد روحانی انسان است. پذیرش جنبه روحانی برای انسان، مسیر معرفت‌شناسی، فلسفه، کلام، حقوق، اخلاق و ... را تغییر می‌دهد. کشمکش میان مادی‌گرایان و دوگانه‌انگاران همچنان ادامه دارد. در این میان دیدگاه‌های میانجی‌گرانه‌ای نیز مطرح شده است. فیزیکالیسم ناتقلیل‌گرا از جمله آنها است.

فیزیکالیست‌ها برای انسان، غیر از وجود مادی و جسمانی بدن، ساحت وجودی دیگری قائل نیستند. اعتقاد به نفس انسانی به عنوان وجودی مجرد و غیرمحسوس نزد آنها اعتباری ندارد. جبهه مقابل این رویکرد، دوگانه‌انگاری است که مدعی است انسان از دو ساحت مادی و مجرد برخوردار است. با این حال، تفاوتی بین فیزیکالیست‌های تقلیل‌گرا و ناتقلیل‌گرا وجود دارد. تقلیل‌گرایان می‌گویند انسان چیزی جز همین اجزای مادی، مانند اتم‌ها، ملکول‌ها و سلول‌ها، نیست. ویژگی‌هایی که انسان به مثابه یک کل دارد، قابل انحلال و تقلیل به ویژگی‌های اجزای آن است. خصوصیات انسانی مانند آگاهی، محبت، اراده و ... باید در خصوصیات اتم‌ها و اجزای مادی بدن انسان خلاصه، و در غیر این صورت انکار شود. سوی دیگر، ناتقلیل‌گرایان هستند. در دیدگاه آنها، گرچه انسان دارای ساحتی مجرد و مغایر با این ساحت جسمانی و محسوس نیست، ویژگی‌هایش قابل تقلیل و تحویل به صفات اجزای مادی‌اش نیست. در واقع، اجتماع و همبستگی میان اجزای مادی انسان، صفات متمایز و جدیدی را برای این جسم ایجاد کرده است که در سایر اجسام نیست. این ویژگی‌ها در سطح میکروسکوپی قابل پی‌جویی نیست. بدین ترتیب این گروه، هر صفتی را که دوگانه‌انگاران دلیل وجود نفس مجرد قرار می‌دهند، حاصل پیوندهای بسیار پیچیده اجزای مادی و اثرات جدید حاصل از آن می‌شمرند. نتیجه اینکه صاحبان این نظر، خود را جامع بین شواهد علمی فیزیکالیسم و دلایل شهودی، فلسفی و کلامی دوگانه‌انگاران می‌دانند. ننسی مورفی یکی از طرفداران این فرضیه

است و از آن به‌خوبی دفاع می‌کند. در این نوشتار دیدگاه وی را بررسی می‌کنیم و میزان موفقیت آن در حل دعوای ماتریالیست‌ها و منتقدان فلسفی‌اش در انسان‌شناسی را می‌سنجیم.

پیشینه و محل نزاع

پیش از ورود به بحث، باید مسئله اصلی را دقیقاً تشریح کنیم. دوانگاران از «نفس» و «بدن» سخن می‌گویند. درباره این دو واژه تعاریف مختلفی بیان شده است. در بسیاری از این تعاریف، قضاوت نهایی فرد درباره هستی‌شناسی و حقیقت «نفس» و «بدن» در تعریف منعکس شده است. بدیهی است چنین تعاریفی نمی‌تواند مبنای اولیه در این بحث باشد. نقطه آغاز را باید تعریفی قرار دهیم که صرفاً جنبه مفهوم‌شناسی داشته باشد. برای آغاز می‌توان نفس را جنبه‌ای از انسان دانست که به خود آگاهی دارد و هر کسی آنگاه که می‌گوید «من» به آن اشاره می‌کند. به نظر می‌رسد فیزیکیالیست‌ها وجود چنین نفسی را انکار نمی‌کنند. آنها وجود موجودی دارای درک را می‌پذیرند گرچه در باب چیستی آن با دوانگاران اختلاف نظر دارند. بدن نیز جنبه‌ای از وجود انسان است که با حواس پنج‌گانه احساس می‌کنیم. این ویژگی بین تمام اجسام مشترک است. مقصود از این تعریف، سطحی‌نگری در حقیقت بدن نیست. ممکن است پیشرفت‌های علمی، ما را به این نتیجه برساند که بدن انسان پیچیدگی‌ها و رازهای بسیاری دارد که سایر اجسام فاقد آن هستند.

دوگانه‌انگاران معمولاً نفس یا روح را غیر از بدن، مستقل از بدن و مجرد از ماده و جسم می‌دانند. حکمای اسلامی مانند ابن‌سینا، سهروردی و صدرای شیرازی چنین‌اند (ابن‌سینا، ۱۳۷۵: ۸۱؛ سهروردی، ۱۳۷۵، ج ۴: ۵۰؛ صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۸: ۲۶۰). برخی الهی‌دانان و پیش‌گامان فلسفه غرب مانند افلاطون، فلوپین، آگوستین و آکوئیناس در این دسته جای می‌گیرند (افلاطون، ۱۳۶۷، ج ۲: ۴۳۸، ۶۰۳؛ فلوپین، ۱۳۶۶، ج ۱: ۴۶۷-۴۶۸؛ لاندین، ۱۳۸۳: ۳۲-۳۵). تعامل‌گرایی دکارت و توازی‌گرایی لایبنیتز دو تبیین از دوگانه‌انگاری است که برخی روان‌شناسان پذیرفته‌اند (همان: ۴۲-۴۱، ۷۷، ۹۱). در مقابل، برخی فلاسفه غربی، ماتریالیست‌ها، فیزیکیالیست‌ها، بسیاری از روان‌شناسان غربی، به‌ویژه رفتارگرایان و طرفداران مدل کامپیوتری ذهن و برخی از متکلمان اسلامی، نفس را همان بدن یا جزئی از آن و نوع خاصی از جسم یا ترکیب عناصر جسمانی می‌شمرند (نک: طوسی، ۱۴۱۳: ۹۹-۱۰۱؛ فاضل مقداد، ۱۴۰۵: ۳۸۸-۳۸۹؛ لاندین، ۱۳۸۳: ۱۲۷، ۱۴۲، ۱۵۰).

۱۵۷، ۱۶۳، ۱۶۵، ۲۵۰، ۲۵۴؛ جمعی از مترجمان، ۱۳۹۳: ۳۱۷، ۳۷۵). با این حال، دوگانه‌انگار مادی‌گرا نیز وجود دارد. برخی طبیعت‌گرایان یونانی و اخباریان مسلمان این‌گونه شناخته می‌شوند، گرچه ممکن است دوگانه‌انگار جوهری نباشند (نک: خواجویی، ۱۴۱۸: ۷۵؛ مولر، ۱۳۶۷، ج ۱: ۲۶، ۲۸). چنین شخصی، نفس را غیر از بدن و در عین حال مادی و جسمانی می‌شمرد. یگانه‌انگار ایدئالیست نیز وجود دارد که اصالت را به روح یا ذهن می‌دهد. برکلی را در این دسته جای داده‌اند، گرچه دیدگاه وی بیشتر جنبه معرفت‌شناختی دارد تا هستی‌شناسی نفس (السون و هرگنهان، ۱۳۹۴: ۷۷).

در این نوشتار، دوگانه‌انگاری جوهری مد نظر است نه دوگانه‌انگاری ویژگی‌ها. بنابراین، دو جنبه‌نگری اسپینوزا دیدگاه دوانگار شمرده نمی‌شود؛ چراکه وی دو جوهر مستقل خارجی را پذیرفته است (مسلمین، ۱۳۹۰: ۷؛ لاندین، ۱۳۸۳: ۴۳-۴۴). به همین صورت، دوانگاری نظریه صورت-ماده ارسطو و همچنین دوانگاری کارکردگرایان، دوانگاری جوهری نیست (مسلمین، ۱۳۹۰: ۷۷-۷۸). البته اینکه به گفته ارسطو، نفوسی که به مرتبه عقل فعال رسیده باشند، پس از مرگ زائل نمی‌شوند وی را به این دیدگاه نزدیک کرده است (ارسطو، ۱۳۶۶: ۴۱۷).

تجرد در مدعای حکمای دوگانه‌انگار، معمولاً علاوه بر تجرد از جسم، تجرد از ماده فلسفی را می‌رساند (مجمع البحوث الاسلامیه، ۱۴۱۴: ۵۲ و ۳۴۰-۳۴۱). ماده فلسفی همان مبدأ قابل‌موجود در اجسام است که پذیرای صورت‌های مادی و تغییراتی است که در آنها ایجاد می‌شود. اما آنچه بیشتر در نگاه فیزیکیالیستی انکار می‌شود، تجرد از ماده فیزیکی یا تجرد از جسم است. فیزیکیالیست‌ها هیچ‌گاه حقیقت انسان را یک ذره بنیادین فیزیکی و میکروسکوپی نشمرده‌اند. بنابراین، لزومی ندارد به اختلافات بحث‌انگیز فیزیک‌دانان درباره حقیقت ماده و ذرات بنیادین بپردازیم. آنها انسان را حاصل مجموعه‌ای از سلول‌ها می‌دانند که خود از مولکول‌ها و اتم‌ها تشکیل شده‌اند. لذا انسان فیزیکیالیست‌ها به حوزه مایکروسکوپی تعلق دارد و باید ویژگی‌های موجودات این حوزه را دارا باشد. باید امتداد، بُعد، ترکیب و دارای اجزا بودن و تقسیم‌پذیری، شکل و وضع، مکان و فاصله مکانی با سایر اشیا، قابلیت اشاره حسی و درک با حواس پنج‌گانه و ... داشته باشد. اینها همان خصوصیات است که فلاسفه برای جسم تصویر می‌کنند (عبودیت، ۱۳۹۲، ج ۳: ۸۵-۸۹). بنابراین، باید محل نزاع اصلی را جسم‌بودن یا نبودن نفس قرار دهیم.

تبیین دیدگاه ننسی مورفی

مورفی دیدگاه خویش را در چهار فصل تنظیم کرده است. وی در فصل اول بیشتر به این مدعا می‌پردازد که برای مسیحی‌بودن نیاز نیست دوگانه‌انگار باشیم. از نظر وی، گزاره‌های اصیل کتاب مقدس بر نفس مجرد دلالت ندارد. دوگانه‌انگاری در تطوری تاریخی وارد کلام اندیشمندان دینی شده است. این دیدگاه‌های کلامی بیشتر تحت تأثیر فلسفه یونانی، ترجمه اشتباه متون دینی و برداشت ظاهری از متون دوپهلوی بوده است نه خود متن کتاب مقدس (مورفی، ۱۳۹۱: ۳۳-۳۴، ۳۸). نویسندگان عهدین موضع روشنی درباره این یا آن نظریه اتخاذ نکرده‌اند و در صدد بیان چنین مطلبی نبوده‌اند. آنچه مسلم است وجود برخی آموزه‌های دینی است که مسیحیان برای التزام به آنها، به سمت دوانگاری رفته‌اند. اگر نشان دهیم آن آموزه‌ها با فیزیکیالیسم هم سازگار است، دیگر در مقام شخص دیندار ضرورتی برای پذیرش تجرد نفس نمی‌بینیم. بر اساس متون دینی، انسان دارای بُعد روانی است و قدرت ارتباط برقرار کردن با خدا و جامعه مؤمنان را دارد و دارای حیات ابدی است. این حیات ابدی قائم به رستخیز بدنی است نه لزوماً نفسی جاودان و فناپذیر. مورفی معتقد است تمام این گزاره‌ها با فیزیکیالیسم ناتقلیل‌گرا هم توجیه می‌شود (همان: ۴۰). اتخاذ انسان‌شناسی فیزیکیالیستی می‌تواند با عرضه نظامی جدید در الاهیات، عناصر معنویت، آخرت‌اندیشی و درون‌نگری را اصلاح و تعدیل کند و به بهبود ارتباطمان با خدا و جامعه بینجامد (همان: ۵۶).

فصل دوم کتاب، پیشرفت‌های علمی بشر را مرور می‌کند؛ پیشرفت‌هایی که به بازنگری در چیستی سرشت انسانی منجر شده است. انقلاب کپرنیکی، جهان‌بینی انسان را تغییر داد. انسان دیگر در مرکز عالم نبود و در مرز بین زمین و آسمان قرار نداشت. لذا سرشت دوگانه انسان که هم شرافت او بر سایر موجودات را تبیین می‌کرد و هم موقعیت مرزی و حساس او را نشان می‌داد، دیگر وجهی نداشت. بازگشت اتمیسم به فیزیک و مقبول‌افتادن آن نیز نظریه صورت-ماده ارسطویی را کنار زد و دیگر نمی‌شد نفس را مانند ارسطو «صورت بدن» شمرد (همان: ۶۷). همچنین، تعامل ذهن- بدن مشکلاتی را با قانون بقای ماده و انرژی ایجاد می‌کرد. اگر ذهن و اراده او عامل حرکت بدن باشد، امری غیرفیزیکی عامل تحقق انرژی در دستگاهی فیزیکی شده است. در این صورت باید قانون بقای انرژی را از کلیت بیندازیم (همان: ۶۹). تکامل داروینی نیز

نقشی اساسی در تغییر نگرش به انسان داشته است. بر اساس این نظریه، انسان در طیفی کاملاً پیوسته در مسیر تکامل سایر موجودات زنده قرار می‌گیرد. این امر، نفس مجرد را به عنوان عامل تمایز انسان از حیوانات با مشکل مواجه می‌کند؛ چراکه این وجه تمایز، گسستگی انسان از سایر موجودات زنده را نشان می‌دهد. پیشرفت‌های علم ژنتیک نیز به نظریه تکامل کمک کرد. هیچ ژنی نیست که فقط نوع انسان آن را دارا باشد (همان: ۷۲).

از منظر مورفی، سرنوشت‌سازترین سهم علمی در مسئله مؤلفه‌های وجودی انسان را علوم عصب‌شناسی شناختی دارد. تمام استعدادهایی که زمانی به ذهن یا نفس نسبت داده می‌شد امروزه به عنوان فرآیندهای مغز مطالعه می‌شود. وی در ادامه، بیان سنتی درباره مراتب نفس و حیات را متذکر می‌شود: نفس نباتی، نفس حیوانی، نفس ناطقه. توماس آکوئیناس، به تبع فلاسفه اسلامی، این سه مرتبه از حیات را شرح و بسط داده است. ویژگی‌هایی را که برای این سه نوع حیات شمرده شده است، تا حد بسیاری مورفی می‌پذیرد؛ با این تفاوت که این ویژگی‌ها فقط به کارکرد مناسب موجودات پیچیده مادی مستندند، نه نیرویی حیاتی که شکل‌گیری موجود زنده را هدایت می‌کند (همان: ۸۰ - ۸۱). کمترین لوازم حیات از نظر زیست‌شناسان، صیانت ذات، رشد و تولید مثل هستند که در یک توده پروتئین هم ممکن است حاصل شود. این خصوصیات بسیار نزدیک به خصوصیات نفس نباتی است. توانایی حرکت و احساس داشتن که وجه تمایز حیوان از نبات بود، در موجودات زنده تک‌سلولی مجهز به تاژک یافت می‌شود. ویژگی احساس و حرکت به تدریج پیچیده‌تر می‌شود. با شکل‌گیری موجودات چندسلولی و ایجاد شدن نوروها و شبکه حاصل از آنها، سرعت انتقال پیام از سلولی به سلول دیگر بسیار افزایش می‌یابد. مغزدار شدن موجب جمع‌شدن کارکردهای احساسی و کنترلی در جلویی‌ترین قسمت ارگانیسم می‌شود. در انسان و حیوانات عالی، حرکت به وسیله لایه‌ای از قشر مخ در بالای مغز و نواحی زیرقشری کنترل می‌شود. مغز پیوسته با توجه به موقعیت‌ها و جنبش‌هایش از بدن بازخورد می‌گیرد (همان: ۸۳).

وی در ادامه منشأ مادی انواع مختلف امیال، احساسات و ادراک‌های حیوانی را بیان می‌کند. مورفی لذت‌طلبی، هیجان خشم، میل جنسی، طلب غذا، ادراک بصری، ادراک آگاهانه و ناآگاهانه، قوه خیال و وهم، قوه شناخت الگوها و اشخاص، قدرت تشخیص قصد افراد دیگر و انواع مختلف حافظه را ریشه‌یابی فیزیکی‌لیستی می‌کند. انتزاع، استدلال، استعدادهای زبانی، اراده خیر اخلاقی

و استعداد مجذوب خدا شدن خصلت‌های حیات انسانی هستند که می‌توان آنها را به فرآیندهای عصبی نسبت داد. وی اذعان می‌کند که چگونگی ناشی شدن آگاهی از کارکرد مغز مسئله‌ای بسیار دشوار است (همان: ۸۵). با این حال، طیف‌بندی انواع آگاهی و شروع تحقیق از ساده‌ترین انواع آگاهی، ما را به تبیین آن نزدیک می‌کند.

در فصل سوم، نویسنده به نقد فیزیکیالیست‌های تقلیل‌گرا می‌پردازد. آنها نمی‌توانند اختیار و مسئولیت اخلاقی را تبیین کنند. مورفی از زبان تقلیل‌گرایان می‌گوید: «اگر آدمی موجودی کاملاً فیزیکی است، رفتار او باید کاملاً متعین به قوانین طبیعت باشد و لذا انسان نمی‌تواند آزاد و مختار و اخلاقاً مسئول باشد». به نظر وی، منشأ چنین دیدگاهی، اعتقاد به «علیت از پایین» است. علیت از پایین می‌گوید رفتار اجزای یک موجود، تعیین‌کننده رفتار کل است و چون قوانین فیزیکی جبرگرایانه بر اجزا حاکم است، رفتار موجودات پیچیده نیز محکوم این قوانین است. اما صحیح این است که علاوه بر ملاحظه تأثیر عوامل از پایین، باید نگاه کل‌نگرانه در موجود و تعامل آن با محیط را در نظر گرفت. علیت از بالا این واقعیت را می‌رساند که عوامل موجود در سطح بالای پیچیدگی و ترکیب، بر مؤلفه‌ها و اجزای ترکیبی موجود تأثیر علی می‌گذارد (همان: ۱۰۵). درست است که اجزا و اتم‌ها بر کل، تقدم وجودی دارند اما این بدان معنا نیست که فقط اتم‌ها واقعاً واقعی هستند و هر چیز دیگر صرفاً ساخت یا چینی‌اش از آنها است. گاهی بر اثر نحوه ترکیب و پیوند عمیق بین اجزا، استعدادهای علی جدیدی برای کل حاصل می‌شود. همچنین، ویژگی کل‌گرایانه شیء، تأثیر و تأثر جدیدی برای شیء در تعامل با محیط ایجاد می‌کند که در هیچ یک از اجزایش به‌تنهایی نبود. بنابراین، نظم و قواعد فیزیکی «نوپدید» بر کل حاکم است که بر اجزا حاکم نیست (همان: ۱۱۱). بر این اساس، می‌توان از نوپدیدی «خودفرمانی» سخن گفت. هر دستگاهی می‌تواند طوری طراحی شود که بر اساس اطلاعات و داده‌های مربوط به محیط پیرامون، در راستای هدف خاصی رفتار خود را تغییر دهد. درجات مختلف قدرت شناخت به درجات مختلف انعطاف‌پذیری در واکنش به ناهمخوانی‌ها منجر می‌شود. از این‌رو پستانداران در تعامل با محیط انعطاف‌پذیری بیشتری نشان می‌دهند. اهداف صور ابتدایی حیات، از پیش تعیین شده است و چیزی بیرون از دستگاه آن را مشخص می‌کند. اما ارگانیسم‌های پیچیده‌تر به جایی می‌رسند که می‌توانند هدف‌های خود را نیز تغییر دهند یا اصلاح کنند (همان: ۱۱۹). بدین‌منظور

موجود باید قدرت «خودفراری» داشته باشد، یعنی نه تنها به طرح‌ها و الگوهای موجود در محیط خود، بلکه همچنین به طرح‌ها و الگوهای موجود در واکنش‌های خود به طرح‌های محیطش، حساس باشد و بتواند داوری‌های خود را داوری کند. این ویژگی کلید گریز از جبرگرایی زیست‌شناختی است (همان: ۱۲۵).

برای تحقق مسئولیت اخلاقی در فرد، وجود سه چیز ضروری است: درکی از خود، توانایی دنبال کردن اهداف انتزاعی، و توانایی ارزیابی آنچه انسان را به عمل برمی‌انگیزد (همان: ۱۲۹). هر یک از این ویژگی‌ها به بخشی از دستگاه عصبی انسان مربوط می‌شود و در تعامل با هم نوعی تأثیر از بالا به پایین را موجب می‌شود و باعث تغییر در تصمیم‌ها و پایه‌های عصبی آن تصمیم‌ها می‌شود. این توضیح، اختیار در انسان را به معنای «رفتار بر طبق عقل و دلیل» توضیح می‌دهد. اما اختیار به معنای «برون‌رفت از موجبیت علی» قابل دفاع نیست. «دلیل» و «علت» هیچ‌گونه تنافری ندارند (همان: ۱۴۳). اگر علیت از بالا و تأثیر آن در شکل‌گیری و تغییر دستگاه عصبی ثابت شود، موجبیت علی قوانین زیست‌شناسی اعصاب در عمل ربطی به موضوع اختیار و اراده آزاد نخواهد داشت (همان: ۱۴۶). وی در نهایت تذکر می‌دهد که خودمختاری مطلق با مشکلاتی روبه‌رو است. آنچه واقعی است «درجه‌ای از خودمختاری و آزادی از سائق‌های زیستی و نیروهای اجتماعی» است (همان: ۱۴۹).

در فصل پایانی کتاب، وی به معضلات فلسفی فیزیکالیسم می‌پردازد و براهین دوگانه‌انگاری را نقد می‌کند. ویژگی خاص بسیاری از براهین دوگانه‌انگاری، اتکا به وضعیت‌های قابل تصور و شهوذهای فلسفی است، مثل اینکه انسان می‌تواند تصور کند بدنش یک شب مرده باشد و روز بعد او همچنان به حیات خود ادامه دهد. اما بسیار رخ می‌دهد که شهود فردی که برای او کاملاً واضح و بی‌ابهام است برای دیگران مبهم و غیرواضح باشد و گاه شهوذهای معارضی در مقابل آن وجود دارد و لذا این قبیل شهوذهای تکیه‌گاه‌های نامطمئنی برای فلسفه‌اند (همان: ۱۵۸).

بیشتر تفاوت‌های انسان با سایر حیوانات، اموری ذومراتب و نسبی‌اند و نمی‌توان از بود و نبود مطلق سخن گفت. استعداد اخلاقی بودن و استعداد ارتباط با خدا و دیگر انسان‌ها تفاوت اصلی را شکل می‌دهند. نوع‌دوستی حیوانات بر اساس نظریه تکامل و بقای ژن‌های مفید تفسیرپذیر است؛ اما ایثار و اخلاقیات مسیحی محتوای متفاوتی دارد. پیچیدگی زیست عصبی و تاریخ تحول

فرهنگی ما به چنین استعدادی انجامیده است. تجربه دینی نیز بر اساس توانایی شناختی معمولی است که همه ما داریم. رشته‌ای از تصورات به ذهن خطور می‌کند که برای تحقق آن چیزی بیش از امکانات و قابلیت‌های عصبی که همه ما داریم، نیاز نیست. اوضاع و احوالی که چنین تجربه‌ای در آن صورت می‌گیرد و پیامدها و نیز تأییدهای اجتماعی آن، باعث می‌شود آن را به خدا نسبت دهیم (همان: ۱۶۹). ارتباط مستقیم خداوند با اشیای فیزیکی هیچ اشکالی ندارد. پس چرا باید با این اندیشه مخالفت کرد که خدا با تأثیر گذاشتن بر سلسله اعصاب و دیگر فرآیندهای جسمانی که به آگاهی منجر می‌شوند، ما را از حضور خود آگاه سازد؟

مورفی در تبیین دخالت عمل الهی در جهان فیزیک و قوانین طبیعت، سه دیدگاه دخالت‌گرایی، حلول‌گرایی و دئیسم را بیان می‌کند. دخالت‌گرایی دست‌کاری معجزه‌آسا و نقض قوانین طبیعت از سوی خدا است. حلول‌گرایی بر حضور فراگیر خداوند در جهان و فعالیت مستمر وی در فرآیند طبیعت تأکید می‌کند و پیشرفت جهان طبیعت را تجلی و مظهر اهداف خدا می‌داند. دئیسم عالم را امری کوک‌شده و خودکار تلقی می‌کند که خدا صرفاً پدیدآورنده اولیه قوانین آن است. نویسنده مذکور در نهایت پاسخ اصلی را فهم علیت از بالا و تأثیر کل بر اجزا می‌داند که متضمن نوعی وحدت وجود و یکسان‌انگاشتن خدا و جهان است. راه‌حل دخالت در سطح کوانتومی نیز با خصلت آماری و نامتعیین واقعیت‌های کوانتومی تبیین‌پذیر است، گرچه به‌تنهایی راه‌گشا نیست (همان: ۱۷۸).

معضل دیگر فیزیکیالیسم، مسئله هویت شخصی است. هویت در اینجا به معنای هویت کیفی و آنچه در روان‌شناسی مطرح است نیست، بلکه هویت عددی مد نظر است. به چه معیاری می‌توان گفت من همان فردی هستم که چهل سال پیش بودم؟ جواب این پرسش از نظر مورفی این جمله است: بدن از آن حیث که شیئی مادی است مقوم هویت ما نیست بلکه آنچه مقوم هویت ما است استعدادهایی است که بدن وجودشان را ممکن می‌سازد: آگاهی و حافظه، منش اخلاقی، ارتباط میان فردی و به‌ویژه ارتباط با خدا. آگاهی من چیزی بیش از خاطرات من است. منش اخلاقی نیز چیزی بیش از این دو است و به فضایل و عواطف من بستگی دارد. روابط من با سایرین و به‌خصوص با خدا جنبه دیگر هویت شخصی من است. با این حال، هم آگاهی و حافظه و هم منش اخلاقی و ارتباط فرد با دیگران، به بخش خاصی از مغز منسوب است. لذا کسانی که بر اثر صدمات مغزی

دچار سندروم سوء تشخیص هستند، شاید یک ذهن را به چندین بدن نسبت دهند یا یک بدن را تحت تسلط یک ذهن خارجی بدانند. استعدادهای بدنی پیش گفته، به یک شیء مادی دارای استمرار زمانی مکانی تعلق دارد. شیء مادی می‌تواند به رغم تغییر در مواد سازنده خود، در طی زمان هویتش را حفظ کند (همان: ۱۹۰).

وی در نهایت کتاب خویش را با این جمله به پایان می‌برد: «خودیت متجسد ما اصلاً مانع از آن نیست که با ژرف‌ترین واقعیت موجود در درون و ورای عالم، در تماس باشیم» (همان: ۱۹۶).

بررسی و نقد

مورفی فیزیکالیسم را از سه جنبه بررسی کرد و به سازگاری آن با این سه جنبه معتقد شد: کلام مسیحی، علم و فلسفه. در این مقاله از مقایسه فیزیکالیسم و الاهیات مسیحی صرف نظر می‌کنیم و فقط انسان‌شناسی علمی و انسان‌شناسی فلسفی را در کانون نظر قرار می‌دهیم. بحث‌های فراوانی در این زمینه می‌توان مطرح کرد. عناوین آتی، نقدهای مهمی است که بر دیدگاه مورفی وارد می‌کنیم.

پیشرفت‌های علمی و انسان‌شناسی

به گفته مورفی، تکامل داروینی، اثبات اتمیسم و علم عصب‌شناسی سه حوزه از علوم تجربی است که انسان را به سوی فیزیکالیسم سوق داد. از نظر تاریخی، قطعاً چنین است؛ اما از نظر منطقی باید ببینیم این سه کشف بزرگ چقدر احتمال وجود نفس مجرد را دور می‌کند.

نظریه تکامل پیوستگی روند رشد موجودات زنده تا رسیدن به انسان را نشان می‌دهد و به گونه‌ای با دوگانه‌انگاری دکارت تضاد دارد. دکارت فقط انسان را دارای نفس مجرد می‌دانست و حیوانات و سایر موجودات زنده را از این امتیاز محروم می‌شمرد. در نتیجه گسست و شکافی مهم میان انسان و سایر حیوانات می‌دید (مولر، ۱۳۶۷: ۲۲۵؛ السون و هرگنهان، ۱۳۹۴: ۸۱). اما حکمای اسلامی از دیرباز به مراتب گوناگون تجرد و شدت و ضعف آن پی برده بودند و نفس حیوانی را دارای درجه‌ای از تجرد دانسته‌اند (فخر رازی، ۱۴۱۱، ج ۲: ۳۳۷؛ سهروردی، ۱۳۷۹: ۹۶). سال‌ها قبل از کشف داروین، مشخصاً ملاصدرا و پیروان او، پیوستگی درجات تجرد از نفس نباتی تا نفس ناطقه، طیف‌گونه‌بودن این درجات و فقدان طفره و گسست بین آنها را تبیین کرده بودند (صدرالدین

شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۸: ۱۷ و ۳۹۶ و ج ۹: ۹۷ و ۱۰۰ و ۱۰۴؛ عبودیت، ۱۳۹۲: ۹۶ و ۹۷). آنها معتقدند انسان از زمان جنینی تا بزرگسالی تمام این مراحل را طی می‌کند (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۹: ۹۷ و ۱۹۴). بنابراین، کشف زیست‌شناختی قرن نوزده با دیدگاه دوانگاران مشرق‌زمین کاملاً سازگار به نظر می‌رسد. حکما می‌گویند به موازات پیچیده‌شدن ساختار مادی موجود زنده و افزایش قابلیت‌های آن، نفسی که به آن تعلق می‌گیرد از تجرد و کمال بالاتری برخوردار است (طوسی، ۱۳۷۵: ۲۸۶ و ۲۸۷؛ سهروردی، ۱۳۷۵، ج ۴: ۲۰۱؛ قطب‌الدین شیرازی، ۱۳۸۳: ۴۵۸).

مورفی اثبات اتمیسم را پایان تلقی صورت و ماده ارسطویی از اجسام می‌داند. در نتیجه نفس که به منزله صورت بدن تعریف می‌شود بی‌معنا خواهد شد و خود به خود کنار گذاشته می‌شود. بدین ترتیب گام دیگری به سمت فیزیکیالیسم برداشته می‌شود. در این زمینه توجه به چند نکته ضروری است:

نخست، نگاه صورت- ماده و نگاه اتمیک به جسم، منطقی‌تر در مقابل هم نیستند. در واقع، این دو نظر، به دو پرسش متفاوت پاسخ می‌دهند. اتمیسم، وحدت و پیوستگی حاکم بر اجسام مایکروسکوپی را با تردید مواجه می‌کند؛ در عوض خود، یکپارچگی و نشکن بودن اتم را عرضه می‌کند. در نتیجه امکان تطبیق نظریه صورت- ماده بر خود اتم و ذرات بنیادین همچنان باقی است. در واقع، اتمیسم فقط می‌تواند موضوع نظریه صورت- ماده را تغییر دهد نه اینکه خود آن را به پرسش بکشد. لذا برخی اندیشمندان بین این دو دیدگاه جمع کرده‌اند (طباطبایی، بی‌تا: ۸۹). دوم، اگر نفی نگاه ارسطویی به جسم و تثبیت نظریه اتمیسم بخواهد در انسان‌شناسی تأثیر بگذارد بیش از همه ما را به تردید در فیزیکیالیسم ناتقلیل گرا می‌کشاند. بسیاری از حکمای اسلامی قائل به تجرد نفس، همواره کوشیده‌اند به گونه‌ای تفاوت رابطه نفس- بدن و رابطه ماده- صورت را تبیین کنند و نفس را صرفاً «مانند» صورت برای بدن بدانند (ابن‌سینا، ۲۰۰۷: ۵۲ و ۵۵ و ۵۶؛ طوسی، ۱۳۷۵، ج ۳: ۲۳۷). بنابراین، نفی نظریه صورت- ماده، نه تنها خدشه‌ای به دیدگاه تجرد نفس وارد نمی‌کند بلکه دوگانگی نفس و بدن را بیشتر تأیید می‌کند. دوگانه‌انگار نیازی به اثبات یکپارچگی بدن ندارد. این فیزیکیالیست ناتقلیل گرا است که باید به گونه‌ای وحدت و یگانگی را در بدن انسان ثابت کند تا با فهم یگانگی که انسان از خود دارد سازگار شود و ویژگی‌های نوپدید حاکم بر کل

و تأثیر کل بر اجزا را توجیه کند. وی در این خصوص باید تعارض این وحدت و یکپارچگی با دیدگاه اتمیک را حل و فصل کند.

مهم‌ترین گام علمی به سوی فیزیکیالیسم، به گفته مورفی، پیشرفت‌های علم عصب‌شناسی است. با توسعه این علم، ریشه مادی تمام استعدادها و ویژگی‌های انسان یافت شد و هر آنچه روزی به نفس نسبت داده می‌شد، زین پس به شبکه‌های عصبی مغز مستند شد. با تبیین علمی مادی بودن انسان، دیگر نیازی به اضافه کردن بُعد ماورایی وجود نداشت.

با این حال، باید توجه داشت که ایده استناد هر یک از قوای نفسانی به جزئی از بدن، از دیرباز وجود داشته است. به طور کلی، رابطه داشتن نفس و بدن و اینکه بدن زمینه استکمال نفس را فراهم می‌کند مطلب بسیار واضحی است که در کتب فلسفی و طبی قدیم نیز به آن پرداخته شده است. بقراط چهار گونه مزاج را با چهار روحیه شاد، غمگین، جوشی و کند پیوند می‌دهد (لاندین، ۱۳۸۳: ۲۳). افلاطون دوگانه‌انگار مغز، قلب و کبد را به ترتیب محل قوای عقلانی، شهوانی و قوه غضب می‌داند (افلاطون، ۱۳۶۷، ج ۲: ۴۴۰ و ۴۴۲). گاه سعی شده است انواع مختلف آگاهی به بخش‌های مختلف مغز نسبت داده شود. ابن‌سینا که خود دوگانه‌انگار است به برخی از این تحقیقات اشاره می‌کند و محل حواس باطنی (حس مشترک، تخیل، حافظه، قوه وهم که معانی جزئی را درک می‌کند) را در مغز مشخص می‌کند (ابن‌سینا، ۱۴۰۰: ۱۹۴). اما از نظر دوگانه‌انگاران، پیدا کردن ریشه مادی استعدادهای آدمی، ربطی به ادله مجرد نفس ندارد. نفس مجرد به عنوان تبیینی جایگزین‌پذیر برای سبب و عامل تحقق این استعدادها مطرح نشده است تا علم عصب‌شناسی، با یافتن منشأ مادی این استعدادها، وجود نفس را به پرسش بکشد. به عبارت دیگر، اگر دوانگاران بگویند:

۱. انسان استعداد الف را دارد.

۲. این استعداد کاشف از وجود منشأیی خاص در او است.

۳. ما منشأ استعداد الف را نمی‌دانیم اما برای تبیین وجود این استعداد در انسان، ویژگی ب را به عنوان منشأ و عامل استعداد الف، در او فرض می‌گیریم که بر اساس اطلاعات فعلی ما، بهترین تبیین برای توضیح منشأ پیدایش این استعداد است.

فیزیکیالیست‌ها در مقابل می‌توانند بگویند:

۱. ما به کمک علم عصب‌شناسی تبیین می‌کنیم که استعداد الف می‌تواند وابسته به ویژگی ج باشد، به طوری که با از بین رفتن ویژگی ج، استعداد الف در انسان از بین می‌رود.
 ۲. در این صورت دیگر هیچ وجه علمی برای پذیرفتن ویژگی ب وجود ندارد، گرچه منطقاً احتمال وجود آن باقی است.

اما حقیقت این است که دوانگاران می‌گویند:

۱. انسان استعداد الف را دارد.
 ۲. بر اساس ادله‌ای که می‌آوریم، فقط موجودی می‌تواند استعداد الف را دارا باشد که ویژگی ب را داشته باشد. این ادله از نوع استنتاج از طریق بهترین تبیین نیست تا با پیشرفت‌های علمی، احتمال بی‌اعتبارشدنش وجود داشته باشد، بلکه از نوع دلیل عقلی و برهان جایگزین‌ناپذیر است.

در این صورت حتی اگر علم عصب‌شناسی نشان دهد که عامل و منشأ استعداد الف، ویژگی ج است، استدلال دوانگاران از بین نمی‌رود؛ بلکه معلوم می‌شود انسان، هم ویژگی ب را دارد و هم ویژگی ج را. بنابراین، تمرکز اصلی بحث باید بر روی این باشد که آیا استدلال فائلان به مجرد نفس، صحیح و پذیرفتنی است یا خیر؛ نه اینکه فیزیکیالیست‌ها در تبیین منشأ مادی استعدادهای خاص انسانی تا چه حد موفق بوده‌اند.

انسان‌شناسی غیرمتمکی بر شهود

نویسنده مذکور، در فصل چهارم کتابش، استدلال‌های دوگانه‌انگاران را رد می‌کند. البته وی به ذکر تفصیلی آن استدلال‌ها نمی‌پردازد و فقط یکی از آنها را به طور گذرا بیان می‌کند. اشکال کلی وی به تمام این استدلال‌ها، ابتدای آنها بر شهود است. مدعیان این شهودها، آنها را واضح می‌پندارند در حالی که برای دیگران مبهم است، یا حتی دیگران شهودهای متناقض و متضادی با آن دارند. بنابراین، شهود تکیه‌گاه نامطمئنی برای داوری است.

این سخن صحیح است که شهود هر کس فقط برای خود او معتبر است و دیگرانی که آن شهود را ندارند یا شهود متضادی دارند، نمی‌توانند به آن اتکا کنند اما:

۱. این وضعیت درباره همه منابع ادراکی ما صادق است. یعنی احساس و تجربه و استدلال و ... هر کس، فقط برای خود او معتبر است و دیگری که آن ادراک را ندارند نمی‌توانند به آن اتکا کنند. یک استدلال ممکن است برای فردی صحیح و بی‌نقص باشد ولی از نظر دیگری ناقص و مبهم باشد. تعارض و ناسازگاری نیز در انواع مختلف ادراک روی می‌دهد. حس و تجربه افراد گاه متناقض می‌نماید. اگر تعارض ادراکات دلیلی بر بی‌اعتباری منبع آنها باشد، تمام منابع ادراکی بشر در معرض تردید قرار می‌گیرد. در واقع، باید با واریسی دقیق ادراکات، شناخت‌های صحیح و خطا را تمییز دهیم تا از این تناقضات رهایی بیابیم، نه اینکه به دلیل تعارض، ارزشمندی منبع آن ادراکات را خدشه‌دار کنیم.

۲. شهود هر کس برای خود او واقعاً معتبر است. یعنی به دوگانه‌انگاران نمی‌توان خرده گرفت که شما چرا بر اساس شهود، که منبعی نامطمئن است به این نظریه رسیده‌اید. اینکه آنها فرضاً نتوانند این درک خود را به دیگران انتقال دهند باعث نمی‌شود آنها مجاز نباشند چنین درکی داشته باشند و به آن اعتماد کنند. آنها اگر به شهود مستقیم و بی‌واسطه خود اعتماد نکنند، به چه چیزی اعتماد کنند؟

۳. اساساً آیا می‌توان بدون شهود خود، دست به انسان‌شناسی زد؟ فرض کنید انبوهی از اطلاعات درباره ویژگی‌های بدن، حافظه، انواع ادراکات و ... پیدا کرده‌اید. در عین حال، انبوه دیگری از اطلاعات درباره نوعی ماشین و سیستم‌های موجود در آن یافته‌اید. پرسش این است که چه تفاوتی بین این دو مجموعه اطلاعات هست که باعث می‌شود مجموعه اطلاعات اول، مربوط به بحث خودشناسی و شناخت ویژگی‌های «من»، حساب شود و دسته دوم اطلاعات، در طبقه داده‌های مربوط به «اشیای دیگر» گذاشته شود؟ تنها تفاوتی که هست درک بی‌واسطه‌ای است که هر کس از خودش دارد و بر اساس آن، اطلاعات را به دو بخش «اطلاعات درباره من» (یعنی اطلاعات درباره آنچه بی‌واسطه درکش می‌کنم) و «اطلاعات درباره اشیای دیگر» تقسیم می‌کند.

در واقع، این گزاره که «من غیر از این بدن هستم» به همان اندازه مبتنی بر شهود است که «من غیر از مورفی هستم». بنابراین، اگر انسان قدرت تشخیص و تمییز خود از اشیای دیگر را نداشته باشد، خودشناسی شکل نمی‌گیرد و به تبع آن انسان‌شناسی، که در واقع تعمیم خودشناسی است، محقق نمی‌شود.

دوگانه‌انگاران استدلال‌های گوناگونی برای مدعای خود می‌آورند. در ادامه یکی از دلایل دوگانه‌انگاری را ذکر می‌کنیم. در این استدلال سعی می‌شود از کمترین و همه‌فهم‌ترین گزاره‌های شهودی استفاده شود.

علیت از بالا

مورفی برای حل اشکالات فیزیکیالیسم از مفهوم «علیت از بالا» و «نوپدیدی» استفاده کرد. علیت از بالا این معنا را می‌رساند که گاهی کل بر اثر پیوند خاصی که میان اجزا شکل می‌دهد و رابطه‌ای که با محیط پیرامونش برقرار می‌کند، دارای ویژگی‌ها و آثار نوظهوری است که قابل تقلیل و ارجاع به ویژگی‌ها و آثار اجزا نیست (Murphy et al, 2009: 64; Lewin, 1992: 13, 14, 189). این مفهوم نیاز به واکاوی بیشتری دارد. مقصود از قابل ارجاع نبودن خصوصیات کل به اجزا باید دقیقاً معلوم شود. فرض کنید کلی به نام M از اجزایی به نام a_x تشکیل شده است که این اجزا دارای نوع خاصی از ارتباط و پیوند هستند.

$$M = \{a_1, a_2, a_3, \dots, a_n\}$$

حالات زیر را می‌توان مطرح کرد:

الف. اگر جزء a_x وقتی تنها و جدا از سایر اجزا باشد، اثر و خاصیت b_x را نداشته باشد اما همین جزء وقتی با سایر اجزا پیوند برقرار می‌کند، این خاصیت را دارا می‌شود، M دارای مجموعه‌ای از خصوصیات است به نام B که قبل از وجود کل نبودند.

$$B = \{b_1, b_2, b_3, \dots, b_n\}$$

در این حالت تقلیل‌ناپذیربودن خصوصیات به این معنا است که خود اجزا در حالت ارتباط، خصوصیات نوپدید می‌یافتند که در حالت فقدان ارتباط، فاقد آنها بوده‌اند. اگر مجموعه حاصل از خصوصیات اجزا در حالت تنها و جدا بودن را A بنامیم، می‌گوییم B به A تقلیل‌پذیر نیست.

ب. M ویژگی C را داشته باشد، به طوری که این ویژگی نه حاصل جمع ویژگی اجزا در حالت انفراد باشد و نه حاصل جمع ویژگی اجزا در حالت اجتماع و پیوند. در واقع، C نه به A تقلیل‌پذیر است و نه به B .

در حالت ب پذیرفته‌ایم که ویژگی‌های M به ویژگی‌های اجزایش تقلیل‌پذیر نیست. حال رابطه خود M با اجزایش چگونه است؟ سه فرض متصور است.

نخست اینکه، اجزا «تبدیل» به کل شده باشند، به طوری که دیگر اجزا وجود مستقلی نداشته باشند. آنها فقط قبل از تشکیل کل وجود داشته‌اند. وقتی کل وجود دارد تعداد اشیای موجود برابر با یک است.

دوم اینکه، کل همان اجزا باشد. اگر تعداد اجزا n است، تعداد اشیای موجود هم برابر با n است. سوم اینکه، اجزا، کل را تولید کرده باشند. یعنی M به اجزا تقلیل‌پذیر نیست و در نتیجه تعداد اشیای موجود برابر $n+1$ است.

فرض اول، قطعاً منظور مورفی نیست؛ چراکه در بحث حاضر، اتم‌ها، ملکول‌ها و سلول‌ها اجزای بدن یا مغز را تشکیل می‌دهند و این اجزا، حتی پس از به وجود آمدن بدن یا مغز، همچنان وجود دارند و از بین نرفته‌اند.

فرض دوم نیز نامعقول است. فرض گرفته‌ایم که ویژگی جدیدی به نام C وجود دارد. این ویژگی، موضوع می‌خواهد. صفت جدید، موصوف جدیدی را طلب می‌کند. اگر غیر از خود اجزا چیز دیگری وجود نداشته باشد، غیر از ویژگی خود اجزا هم نباید ویژگی دیگری وجود داشته باشد. به عبارت دیگر، در این فرض، «کل» همان «اجزا» است و صرفاً در نظر و لحاظ ما این دو مغایرت دارند. بنابراین، صفات و ویژگی‌های کل نیز باید همان صفات اجزا باشد. اگر کل، صفت جدیدی داشته باشد که صفت هیچ یک از اجزا نیست و حاصل جمع صفات اجزا هم نیست، لاجرم باید هویت جدیدی نسبت به اجزا داشته باشد، نه اینکه فقط اعتباراً و لحاظاً غیر از اجزا باشد. بحث درباره منشأ پیدایش این صفت جدید نیست که گفته شود خود اجتماع و پیوند اجزا، این صفت را ایجاد کرده است، بلکه بحث درباره دارنده این صفت است. وقتی این صفت، حقیقی است و موصوف آن هیچ یک از اجزا نیست، باید موصوف دیگری برای آن در نظر گرفت که حقیقتاً وجود داشته باشد.

بنابراین، در حالت ب، فقط فرض سوم را می‌توان مطرح کرد.

مرز فیزیکیالیسم ناتقلیل‌گرا و دوگانه‌انگاری

ناتقلیل‌گرایان و دوگانه‌انگاران در این ویژگی مشترک‌اند که هر دو، چیزی بیش از صرف سلول‌های تشکیل‌دهنده بدن انسان را پذیرفته‌اند. «این چیز بیشتر» از نظر فیزیکیالیست، صرفاً تعدادی از

صفات، استعدادها و قوانین جدیدی است که بر کل حاکم است. با این حال، آنها علاقه ندارند از نظر هستی‌شناختی، به غیر از وجود اجزاء، وجود جوهر دیگری را بپذیرند. پس هر دو گروه از نظر اوصاف انسان، ناتقلیل‌گرا هستند اما از نظر موصوف به این اوصاف تفاوت دارند. دوگانه‌انگاران حتی از نظر موصوف این اوصاف هم ناتقلیل‌گرا هستند، اما فیزیکیالیست‌ها از نظر موصوف به این اوصاف، تقلیل‌گرا هستند.

پیش از این درباره صفات جدید و تقلیل‌ناپذیری که یک کل ارگانیک می‌تواند داشته باشد سخن گفتیم و دو حالت الف و ب را مطرح کردیم. معلوم شد که معنای دوم از صفات تقلیل‌ناپذیر، مستلزم موصوف تقلیل‌ناپذیر است و این یعنی پذیرش وجود جوهری غیر از مجموعه سلول‌ها. بنابراین، فیزیکیالیست که از نظر موصوف، قطعاً تقلیل‌گرا است، فقط به معنای الف می‌تواند قائل به صفات تقلیل‌ناپذیر به صفات اجزا باشد. این تنها فرضی است که او می‌تواند بین تقلیل‌پذیری موصوف و تقلیل‌ناپذیری اوصاف جمع کند.

با توجه به مطالب پیش‌گفته، فیزیکیالیست ناتقلیل‌گرا باید وجود انسان را از نظر هستی‌شناختی این‌گونه تعریف کند: مجموعه‌ای از سلول‌ها که هر یک از این سلول‌ها بر اثر ارتباط و پیوند با دیگر سلول‌ها، ویژگی‌ها و خصوصیات را یافته است که در صورت تنها و جدا بودن از آن مجموعه، آن خصوصیات را نمی‌داشت.

فیزیکیالیسم و حقیقت انسان

در بخش‌های پیشین مفاهیم «علیت از بالا» و «ناتقلیل‌گرایی» را کمی بررسی کردیم. نوبت آن رسیده است که درباره تعریف فوق از حقیقت انسان داوری کنیم.

دوگانه‌انگاران گاه برای اثبات مدعای خود از شهودهایی استفاده می‌کنند که فیزیکیالیست‌ها در آنها تردید دارند؛ مثل شهود انقسام‌ناپذیری نفس، شهود بقای نفس با فرض از بین رفتن بدن، غفلت از بدن در عین استحضار دائمی نفس و ... ؛ اما در این بحث، از شهودی آغاز می‌کنیم که فیزیکیالیست‌ها هم پذیرفته‌اند:

- «خود» من «واقعاً» وجود دارم.
- من یک نفر بیشتر نیستم.

برای آنکه معنای دقیق گزاره نخست روشن شود، توضیحاتی لازم است. برای نمونه یک پیچ و یک مهره را در نظر بگیرید. فرض کنید مهره داخل پیچ قرار بگیرد. در این فرض، ما دو شیء داریم که در خارج وجود دارند و یک واقعیت که این دو با هم نوع خاصی از ارتباط را دارند. ما می‌توانیم برای این دو شیء با همدیگر، نام خاصی را قرار دهیم. مثلاً نام این مجموعه را «مهرپیچ» می‌گذاریم. می‌دانیم در عالم واقع، «مهرپیچ» چیزی نیست جز همان پیچ و مهره. در واقع، با وارد شدن مفهوم «مهرپیچ» به ذهن ما، به تعداد مفاهیم ذهنی ما یکی افزوده شد اما تعداد اشیایی که در خارج هستند اضافه نشد. همچنین، می‌توانم مفهوم دیگری نیز در ذهنم تولید کنم: مفهوم «پیچ یا مهره». این مفهوم نیز گرچه تعداد مفاهیم ذهنی مرا افزایش می‌دهد تعداد موجودات خارجی را تغییر نمی‌دهد.

حال به دو جمله زیر دقت کنید:

- پیچ و مهره وجود دارند.

- مهرپیچ وجود دارد.

در جمله نخست از مفهوم پیچ و مفهوم مهره استفاده شده است. در واقع، از دو مفهوم استفاده شده و به دو شیء خارجی اشاره شده است. در نتیجه به وجود دو چیز حکم شده است. اما در جمله دوم از یک مفهوم استفاده، و به وجود آن حکم کرده‌ایم. اما می‌دانیم مصداق خارجی «مهرپیچ» همان مصداق خارجی «پیچ» و «مهره» است. با این حال، در جمله نخست، پیچ و مهره، دو چیز دیده شده‌اند و در جمله دوم پیچ و مهره، یک چیز دیده شده‌اند. لذا در جمله اول از فعل «وجود دارند» و در جمله دوم از فعل «وجود دارد» استفاده کرده‌ایم. سخن در این است که: کدام جمله واقعیت را دقیق‌تر و بدون تصرف ذهنی توصیف می‌کند؟ بدیهی است جمله نخست دقیق‌تر است. چون پیچ و مهره واقعاً دو چیزند. پس دو چیز دیدن آنها به دلیل دخالت ذهنی نیست. چون دو چیزند دو چیز می‌بینیمشان. اما در جمله دوم، این دو، یک چیز دیده شده‌اند. فرض شده است که هر دو با هم یک شیء هستند. در عالم واقع، دو چیز وجود دارد که ما با دخالت ذهنی، آنها را یکی در نظر می‌گیریم. بنابراین، جمله دوم کمی تسامح در بر دارد و به شفافیت و وضوح جمله اول واقعیت را گزارش نمی‌دهد. اگر بخواهیم دقیق سخن بگوییم فقط باید گزاره

نخست را به کار ببریم. مهریچ از وحدتی اعتباری و فرضی سخن می‌گوید که در واقع وجود ندارد (برای توضیح بیشتر نک: صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۸: ۱۳۲؛ آشتیانی، ۱۳۸۱: ۲۹۶).

حال به بحث حقیقت انسان باز می‌گردیم. بنا بر فیزیکالیسم، حقیقت انسان مجموعه‌ای از سلول‌ها است که خصوصیات خاصی دارد، از جمله: آگاهی، حافظه، منش اخلاقی و ارتباط میان‌فردی و به‌ویژه ارتباط با خدا. در تفاوت ناتقلیل‌گرایی فیزیکالیستی و دوگانه‌انگاره، معلوم شد که «مجموعه‌ای از سلول‌ها» در عبارت فوق از نظر هستی‌شناختی غیر از خود سلول‌ها نیست گرچه صفات و ویژگی‌های نوپدیدی دارد. اگر بیش از این بگوییم، دوگانه‌انگار شده‌ایم. پس آنچه در خارج هست، انبوهی از سلول‌های به هم مرتبط است. اگر بخواهیم درباره آنها دقیق سخن بگوییم، باید فعل «وجود دارند» را به کار ببریم. پس اگر نام این مجموعه سلول‌ها را انسان بگذاریم و بگوییم انسان وجود دارد دقیق سخن نگفته‌ایم. اما وقتی می‌گوییم «من وجود دارم»، با جدیت معتقدم بی‌هیچ تسامحی «خود» من «واقعاً» وجود دارم. بنابراین، نمی‌توانم مجموعه‌ای از سلول‌ها باشم که خصوصیات نوپدیدی دارد.

ممکن است مورفی بگوید شما آن مجموعه سلول‌ها نیستید بلکه خود آن آثار نوپدید هستید. در این فرض، پرسشی اساسی وجود دارد: رابطه سلول‌ها و این آثار خاص چگونه است؟ دو حالت را می‌توان فرض کرد:

۱. آثار مذکور، ویژگی سلول‌ها محسوب شوند و رابطه بین این دو، رابطه صفت و موصوف باشد.

با این توضیح دو اشکال روی می‌دهد.

اول اینکه صفت، وجودی غیر از وجود موصوفش ندارد و فقط توضیح‌دهنده موصوف است. در واقع، صفت فقط در ذهن تصور می‌شود برای اینکه موصوف بهتر فهمیده شود. پس «خود» صفت «واقعاً» در خارج وجود ندارد، بلکه صرفاً حکایت‌کننده و تبیین‌کننده آن چیزی است که خودش واقعاً وجود دارد. از طرفی می‌دانم که من خودم واقعاً وجود دارم. پس نمی‌توانم صرفاً یک صفت باشم (نک: فیض کاشانی، ۱۳۷۵، مقدمه: ۳۰۱-۳۰۲).

دوم اینکه صفت هر موصوفی، غیر از صفت موصوف دیگر است. پیش‌تر معلوم شد که فیزیکالیست، فقط تقلیل‌ناپذیری نوع الف را درباره صفات سلول‌ها می‌تواند ادعا کند. در این نوع ناتقلیل‌گرایی، هر یک از اجزاء، صفت جدیدی پیدا می‌کند که در فرض جدابودن از کل ارگانیک،

آن صفت را نمی‌داشت. بنابراین، ما با مجموعه‌ای از صفات نوپدید مواجهیم نه یک صفت. در این صورت همان اشکالی که در بحث گذشته وجود داشت اینجا هم رخ می‌دهد. یعنی «من» تبدیل می‌شود به یک مفهوم ذهنی حاصل از واحد فرض کردن این صفات متعدد. اگر گفته شود حاصل پیوند اجزاء، شکل‌گیری صفت واحدی است، این صفت واحد، نیاز به موصوف واحد دارد. بنابراین، باید وحدتی حقیقی را در مجموعه سلول‌ها در نظر بگیریم، در حالی که فرض این است که این مجموعه فقط وحدت اعتباری دارند.

۲. آثار مذکور در واقع وجود جدیدی باشند که بر اثر ترکیب سلول‌ها ایجاد می‌شوند، به طوری که سلول‌ها فقط عامل به وجود آمدن آنها باشند و قابل فرض باشد که سلول‌ها نباشند ولی آن موجود جدید باقی باشد، گرچه عملاً چنین چیزی اتفاق نیفتد. در این صورت ما دقیقاً دوانگار شده‌ایم و به وجود جوهری اعتراف کرده‌ایم که از سلول‌ها تشکیل نشده است.

نتیجه

مورفی معتقد است دوگانه‌انگاری جوهری نفس و بدن باید جای خود را به فیزیکیالیسم ناتقلیل‌گرا بدهد. بدین ترتیب هم ویژگی‌های منحصر به فرد نفس محفوظ می‌ماند و هم پیشرفت‌های علمی بشر محل توجه قرار می‌گیرد. آنچه باقی می‌ماند استدلال‌های شهودی نامعتبری است که دوگانه‌انگاران مطرح می‌کنند.

در این نوشتار نشان داده شد که علوم تجربی جدید، از نظر منطقی هیچ استبعادی برای دوگانه‌انگاری ایجاد نمی‌کند. تصور شده است که کشف ساختار اتمیک ماده، با نظریه صورت-ماده ارسطو ناهمگون است. حتی اگر این تصور صحیح باشد، خدشه‌ای به دوگانه‌انگاری وارد نمی‌کند. حکمای دوگانه‌انگار تأکید کرده‌اند رابطه نفس و بدن همانند رابطه صورت و ماده نیست. به گفته مورفی، تکامل داروینی از پیوستگی حقیقت انسان و حقیقت سایر حیوانات پرده برداشته است. در این صورت، روح مجرد انسانی که حیوانات دیگر از آن هیچ بهره‌ای ندارند، نمی‌تواند تبیین‌کننده تمایز انسان و حیوان باشد. معلوم شد که این اشکال فقط بر خوانش دکارتی از دوگانه‌انگاری وارد است. در میان حکمای اسلامی، پیوستگی بین درجات مجرد نفس نباتی، حیوانی و انسانی تبیین شده است. لذا کشف نظریه تکامل کاملاً با آن سازگار است.

پیشرفت علم عصب‌شناسی تبیین مناسبی برای منشأ و زمینه مادی استعداد‌های ویژه انسانی به دست داده است؛ اما این تبیین‌ها برای دست‌کشیدن از دوگانه‌انگاری کافی نیست. در واقع، باید ادله دوگانه‌انگاری بررسی شود. در صورت صحت این ادله، تبیین منشأ مادی استعداد‌های انسانی، منافاتی با وجود نفس مجرد ندارد.

مورفی استدلال‌های دوانگاری را با برچسب شهودی‌بودن به نقد کشید. این در حالی است که بدون پایه شهودی، بحث از خودشناسی بی‌معنا می‌شود، چراکه «خود» چیزی نیست جز آنچه هر فردی بی‌واسطه درک می‌کند. بدون خودشناسی، انسان‌شناسی نیز بی‌محتوا می‌شود.

«علیت از بالا» از مفاهیمی است که در دیدگاه مورفی بسیار مهم است و در این نوشتار بررسی شد. «علیت از بالا» معانی مختلفی دارد؛ اما تنها معنایی که با فیزیکیالیسم سازگار است، این است که اجزای یک کل ارگانیک، در وضعیت کنار هم بودن، صفاتی داشته باشند که در حالت تنها و جدا افتادن، این ویژگی‌ها را نداشته باشند، بدون اینکه وحدتی حقیقی بر کل ارگانیک حاکم شود. وحدت حقیقی داشتن کل ارگانیک، با فیزیکیالیسم سازگار نیست؛ چراکه اعتراف به وجود حقیقتی است که از سلول‌ها تشکیل نیافته است. بنابراین، وحدت حاکم بر بدن یا مغز، وحدت اعتباری خواهد بود. این در حالی است که تحلیل گزاره «خود من واقعاً وجود دارم» ما را به این حقیقت می‌رساند که باید وحدتی حقیقی بر بدن حاکم باشد. بنابراین، فیزیکیالیسم ناتقلیل‌گرا نمی‌تواند صدق این گزاره را تأمین کند.

منابع

- آشتیانی، سید جلال‌الدین (۱۳۸۱)، شرح بر *زاد المسافر*، قم: دفتر تبلیغات اسلامی، چاپ سوم.
- ابن‌سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۷۵)، *الاشارات والتنبيهات*، قم: نشر البلاغه، چاپ اول.
- _____ (۱۴۰۰)، *رسائل ابن سینا*، قم: بیدار.
- _____ (۲۰۰۷)، *رساله احوال النفس*، پاریس: دار بیبلیون.
- ارسطو (۱۳۶۶)، *درباره نفس*، ترجمه: علی‌مراد داودی، تهران: حکمت، چاپ دوم.
- افلاطون (۱۳۶۷)، *دوره کامل آثار افلاطون*، ترجمه: محمدحسن لطفی، تهران: خوارزمی.
- السون، میتو اچ؛ هرگنهان، بی. آر. (۱۳۹۴)، *مقدمه‌ای بر نظریه‌های یادگیری*، ترجمه: علی‌اکبر سیف، تهران: داوران، چاپ بیست‌وششم.

- جمعی از مترجمان (۱۳۹۳)، *نظریه‌های دوگانه‌انگاری و رفتارگرایی در فلسفه ذهن*، قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
- خواجویی، محمداسماعیل (۱۴۱۸)، *جامع الشتات*، بی‌جا: چاپ اول.
- سهروردی، یحیی (۱۳۷۵)، *مجموعه مصنفات شیخ اشراق*، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، چاپ دوم.
- _____ (۱۳۷۹)، *هیاکل النور*، تهران: نقطه، چاپ اول.
- صدرالدین شیرازی، محمد (۱۹۸۱)، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة*، بیروت: دار احیاء التراث، الطبعة الثالثة.
- طباطبایی، محمدحسین (بی‌تا)، *نهایة الحکمة*، قم: دار التبلیغ اسلامی.
- طوسی، محمد بن محمد (۱۳۷۵)، *شرح الاشارات والتنبیہات مع المحاکمات*، قم: نشر البلاغة، چاپ اول.
- طوسی، محمد بن محمد (۱۴۱۳)، *قواعد العقائد*، لبنان: دار الغربية، الطبعة الاولى.
- عبودیت، عبدالرسول (۱۳۹۲)، *درآمدی به نظام حکمت صدرایی*، تهران: سمت.
- فاضل مقداد، جمال الدین (۱۴۰۵)، *ارشاد الطالبین الی نهج المسترشدین*، قم: انتشارات کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی.
- فخر رازی، محمد (۱۴۱۱)، *المباحث المشرقیة فی علم الالهیات والطبیعیات*، قم: بیدار، چاپ دوم.
- فلوطین (۱۳۶۶)، *دوره آثار فلوطین*، ترجمه: محمدحسن لطفی، تهران: خوارزمی.
- فیض کاشانی، ملامحسن (۱۳۷۵)، *اصول المعارف*، مقدمه و تصحیح: سید جلال‌الدین آشتیانی، قم: دفتر تبلیغات اسلامی، چاپ سوم.
- قطب‌الدین شیرازی، محمود بن مسعود (۱۳۸۳)، *شرح حکمة الاشراق*، تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، چاپ اول.
- لاندین، رابرت ویلیام (۱۳۸۳)، *نظریه و نظام‌های روان‌شناسی: تاریخ و مکتب‌های روان‌شناسی*، ترجمه: یحیی سیدمحمدی، تهران: نشر ویرایش، چاپ سوم.
- مجمع البحوث الاسلامیة (۱۴۱۴)، *شرح المصطلحات الفلسفیة*، مشهد: مجمع البحوث الاسلامیة، الطبعة الاولى.
- مورفی، ننسی (۱۳۹۱)، *چیستی سرشت انسان*، ترجمه: علی شهبازی و سید محسن اسلامی، قم: دانشگاه ادیان و مذاهب.
- مسلین، کیت (۱۳۹۰)، *فلسفه ذهن از کتاب فهم فلسفه*، ترجمه: مهدی ذاکری، تهران: علمی فرهنگی.
- مولر، فرنان لوئیس (۱۳۶۷)، *تاریخ روان‌شناسی*، تهران: مرکز نشر دانشگاهی، چاپ اول.
- Lewin, Roger (1992), *Complexity: Life on the Edge of Chaos*, New York: Macmillan.
- Murphy, Nancey; Ellis, George (2009), *Downward Causation and Neurobiology of Free Will*, Ed. By Timothy O'Connor, Berlin: Springer.