

Criticism of Edward Wilson's Naturalistic Explanation of Human Nature Based on the Anthropology of Transcendental Wisdom

Mohammad Hossein Bagherizadeh

Phd student of Islamic philosophy

(bagherizadeh63@gmail.com)

Hasan Abdi

Associate professor, Baqer al-Olum University

(abdi@bou.ac.ir)

Abstract

Based on the naturalistic approach, scientists have tried to bring all aspects of nature, including human identity, to the level of matter with the help of the theory of evolution and provide a physicalist explanation of it. Based on this, Edward Wilson, one of the prominent contemporary biologists, considers the human nature to be entirely material, and considers the whole animal organism to be the carrier of the survival and reproduction of genes. What we have sought to investigate in this research is how the material explanation of human truth in Wilson's works is evaluated from the perspective of transcendental wisdom with a descriptive-analytical method. In the present article, in addition to examining the problems of his and other neo-Darwinists' naturalism in the interpretation of human nature, the purely biological reading of human "species" from the perspective of transcendental wisdom has also been examined. In addition, based on the rational evidence of the existence of a single soul and the problems of Wilson's view regarding the identity of mental states and its relationship with the brain structure, the naturalistic and biological explanation of human being cannot be accepted.

Keywords: Edward Wilson, Naturalism, Typeface, Gene, Phenomenology.



النقد ودراسة التفسير الطبيعي لإدوارد ويلسون حول ماهية الإنسان بناءً على الأنثروبولوجيا في حكمة المتعالية

محمد حسين باقرى زاده^١

حسن عبدى^٢

العلماء الطبيعيون، بناءً على نهج الطبيعية، سعوا باستخدام نظرية التطور لتحويل جميع جوانب الطبيعة بما في ذلك هوية الإنسان إلى مستوى المادة وتقديم تفسير فيزيائي لها. بناءً على ذلك، إدوارد ويلسون، أحد علماء الأحياء البارزين في العصر الحالي، يعتبر أن طبيعة الإنسان مادية بالكامل، حيث ينظر إلى الكائن الحي بأكمله كحامل للبقاء وتكاثر الجينات. هذا البحث يسعى إلى تقييم التفسير المادي لحقيقة الإنسان في أعمال ويلسون من منظور الحكمة المتعالية وباستخدام المنهج الوصفى - التحليلي. في هذه المقالة، بالإضافة إلى استعراض الاعتراضات على أساسيات منهج الطبيعة لدى ويلسون وغيره من أنصار النيو-داروينية في تفسير طبيعة الإنسان، تمت مراجعة القراءة البيولوجية البحتة لـ "نوع" الإنسان من وجهة نظر حكمة المتعالية. كما أنه، وبالاستناد إلى الأدلة العقلية على وجود النفس المجردة، والاعتراضات على رؤية ويلسون فيما يتعلق بهوية الحالات الذهنية وعلاقتها بالبنية الدماغية، لا يمكن قبول التفسير الطبيعي أو البيولوجي البحت لحقيقة الإنسان.

مفاتيح البحث: إدوارد ويلسون، الطبيعة، الصورة النوعية، الجين، ما بعد الظاهراتية.

١. طالب دكتوراه في الفلسفة الإسلامية بجامعة باقر العلوم (bagherizadeh63@gmail.com).

٢. أستاذ مشارك وعضو هيئة التدريس في جامعة باقر العلوم (abdi@bou.ac.ir).



فصلنامه علمی-پژوهشی آیین حکمت
سال شانزدهم، تیر ۱۴۰۳، شماره مسلسل ۶۰

نقد و بررسی تبیین طبیعت گرایانه ادوارد ویلسون از چیستی انسان بر اساس انسان شناسی حکمت متعالیه

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۱/۱۵

تاریخ تأیید: ۱۴۰۳/۰۴/۰۱

* محمدحسین باقری زاده

** حسن عبدی

دانشمندان علوم طبیعی بر مبنای رویکرد طبیعت گرایی تلاش کرده اند با کمک نظریه فرگشت، تمام ساحت های طبیعت از جمله هویت انسان را به سطح ماده تحویل برده و تبیینی فیزیکالیستی از آن ارائه دهند. بر این اساس ادوارد ویلسون از زیست شناسان برجسته معاصر نیز ماهیت انسان را سراسر مادی دانسته، کل ارگانیسم جانوری را حامل بقا و تکثیر زن ها می داند. آنچه در این پژوهش به دنبال بررسی آن بوده ایم، این است که از منظر حکمت متعالیه و با روش توصیفی-تحلیلی، تبیین مادی از حقیقت انسان در آثار ویلسون چگونه ارزیابی می شود. در مقاله حاضر علاوه بر بررسی اشکالات مبنای طبیعت گرایی وی و دیگر نوداروینیست ها در تفسیر سرشت آدمی، خوانش زیست شناختی محض از «گونه» انسان از منظر حکمت متعالیه نیز بررسی شده است. علاوه بر این بر اساس ادله عقلی مبنی بر وجود نفس مجرد و اشکالات دیدگاه ویلسون در باب هویت حالات ذهنی و نسبتش با ساختار مغزی، نمی توان تبیین طبیعت گرایانه و زیستی صرف از حقیقت آدمی را پذیرفت.

واژه های کلیدی: ادوارد ویلسون، طبیعت گرایی، صورت نوعیه، ژن، پی پدیدارگرایی.

* دانشجوی دکتری دانشگاه باقر العلوم (bagherizadeh63@gmail.com).

** دانشیار و عضو هیئت علمی دانشگاه باقر العلوم (abdi@bou.ac.ir).



مقدمه

دانشمندان علوم بیولوژیک به‌ویژه با پیشرفت‌های علم ژنتیک در دهه‌های اخیر تلاش کرده‌اند با کمک نظریه فرگشت و انتخاب طبیعی در سطح ژن، تبیین زیست‌شناختی از انسان ارائه دهند. با گذشت زمان در حوزه زیست‌شناسی فرگشتی، شاخه‌های علمی متعددی برای توضیح و پاسخ به مسائلی در مورد هویت و رفتارهای اجتماعی انسان و دیگر جانداران شکل گرفت. یکی از آنها «زیست‌شناسی اجتماعی»^۱ بود که توسط ادوارد اُزبورن ویلسون^۲ زیست‌شناس و به طور خاص حشره‌شناس برجسته شکل گرفت. زیست‌شناسی اجتماعی به بررسی چرایی و مکانیزم بروز رفتارهای موجودات اجتماعی در روند تکامل می‌پردازد (Wilson, 1978: 222).

نوداروینیست‌هایی همچون ویلسون در حوزه انسان‌شناسی منکر مرتبه مجرد انسانی بوده، بسیاری از آنها همه حقیقت آدمی را مبتنی بر ژن، صفات ذاتی آن و هدایت ژنی در سطح ساختار مغزی می‌دانند. در راستای همین نگاه صرفاً زیست-شناختی به حیات، تمایز بین انواع و گونه‌های جانوری را با ملاک‌های صرفاً بیولوژیک مانند اندازه مغز یا ساختار ژنتیک تبیین می‌کنند که از نظر آنان منشأ همه خصیصه‌های آدمی است. در نتیجه هیچ وجه تمایز غیربیولوژیک و نفسانی برای انسان و منزلت او قائل نیستند (ویلسون، ۱۳۸۴: ۱۵، ۲۷۵؛ Wilson, 1978: x, 74-76). مسئله‌ای که در این نوشتار بررسی می‌کنیم، این است که تبیین طبیعت‌گرایانه ویلسون از هویت انسان از منظر حکمت متعالیه چگونه ارزیابی می‌شود؟ روش انجام تحقیق در این پژوهش نیز در بخش گردآوری اطلاعات، کتابخانه‌ای و در بخش تجزیه و تحلیل، توصیفی-تحلیلی بوده است.

تا کنون پژوهش‌های فراوانی در نقد و بررسی نظریه داروین انجام گرفته است. بیشتر این تحقیقات در حوزه انسان‌شناسی به بررسی انسجام و توان تبیین‌کنندگی این نظریه نسبت به

1. Sociobiology.

2. Edward O. Wilson.

هویت و خصیصه‌های انسانی به‌ویژه بُعد اخلاقی آدمی پرداخته‌اند. محدود تحقیقاتی همچون کتاب الحاد جدید: بررسی و نقد در فیزیک و زیست‌شناسی معاصر اثر حمیدرضا شاکرین ذیل بررسی مبانی الحاد جدید، طبیعت‌گرایی انسان‌شناختی این جریان را معرفی و از منظر عقلی واکاوی کرده است. ایشان از طریق اثبات هویت غیرمادی ذهن، ادراک و پدیدارهای ذهنی سعی در نقد و بررسی این مبانی جریان الحاد جدید داشته‌اند. همچنین مقاله «امکان تبدل انواع داروینی از منظر فلسفه صدرایی» نوشته قاسم کاکایی، نظریه تبدل انواع داروین از جمله گونه انسان را از منظر فلسفه اسلامی بررسی کرده است. مسئله اصلی این مقاله واکاوی امکان تبدل انواع، دامنه تغییرات انواع و مکانیزم آن می‌باشد. مقاله «نقد و بررسی انسان‌شناسی داروین بر اساس حکمت متعالیه» تألیف فرانک بهمنی نیز بر مبانی بطلان نظریه تبدل انواع محصل داروینی و عدم تشابه آن با حرکت جوهری و تبدل انواع در مکتب ملاصدرا به دنبال نقد و بررسی انسان‌شناسی فرگشتی بوده است؛ اما در تحقیق حاضر تلاش شده است علاوه بر تبیین و نقد انسان‌شناسی فیزیکالیستی ادوارد ویلسون و طرح اشکالات دیدگاه وی در حوزه ماهیت ذهن و قوای ذهنی انسان، به مباحثی همچون ضرورت عقلی طرح صورت نوعیه در تفسیر هویت آدمی و جایگاه ژن و ساختار ژنتیک در آن، از منظر حکمت متعالیه نیز پرداخته شود.

نظریه طبیعت‌گرایانه ادوارد ویلسون در تحلیل هویت انسان

ادوارد ویلسون به تقلیل‌گرایی معرفت‌شناختی^۱ تمام‌عیار معتقد است؛ به طوری که همه رشته‌های علمی از جمله انسان‌شناسی را در زمره زیرشاخه‌های زیست‌شناسی می‌داند. وی می‌گوید: «شاید چندان جای بحث نباشد که جامعه‌شناسی و دیگر علوم اجتماعی همانند علوم انسانی، آخرین شاخه‌های زیست‌شناسی به شمار می‌آیند که باید در چارچوب تلفیق نوین جای گیرند» (ویلسون، ۱۳۸۴: ۴).

بر اساس این دیدگاه اصل «انتخاب طبیعی»^۲ به عنوان مکانیزم شکل‌گیری حیات، بهترین تبیین پیدایش ارگانیسم هوشمند از منشی کور و غیرهوشمند ارائه می‌دهد. در نگاه ویلسون

1. Epistemological reductionism.

2. Natural selection.

ذات انسان را ژنتیک، ساختار خاص مغزی و غرائزش تشکیل می‌دهند. او خودآگاهی و حالات ذهنی را محصول فعل و انفعالات مغز می‌داند که واقعیتی فیزیکی داشته، فاقد منشأ فراطبیعی است (ویلسون، ۱۳۸۴: ۱۵).

او ذاتی^۱ را به معنای غریزی^۲ به کار می‌برد. از طرفی غریزه را به رفتارهای برنامه‌ریزی شده و جبری توسط ژن‌ها تعریف می‌کند (Wilson, 1978: 56). در نتیجه در نگره وی ساختار ژنتیک و هدایت ژنی، تمام هویت انسان را تشکیل می‌دهد. ویلسون و برخی دیگر از فلاسفه و زیست‌شناسان، ارگانیسم‌ها از جمله انسان را حتمال و ابزاری برای بقا و تکثیر ژن‌ها می‌دانند (ویلسون، ۱۳۸۴: ۱۵). از نظر وی مغز، عضو و شبکه‌ای پیچیده برای بقا و تکثیر ژن‌هایی است که کل ارگانیسم را هدایت می‌کند و «ذهن انسان وسیله‌ای برای بقا و تولید مثل است و عقل یا قدرت تعقل تنها یکی از فنون مختلف آن می‌باشد» (Ibid: 2). البته نقض رفتار غریزی و غلبه بر هدایت ژنتیکی به وسیله انتخاب آگاهانه و آموزش را انکار نمی‌کند و منکر تأثیر محیط در تعیین رفتارهای انسانی نیست؛ اما تأکید وی بر هدایت ژنتیکی و ساختار مغزی در تبیین هویت انسان بسیار جدی و محوری می‌باشد (Ibid: 56-57).

ویلسون شکل‌گیری گونه انسان هوشمند^۳ را در ادامه نخستین‌هایی نظیر گوریل و شامپانزه تحلیل کرده و تمایز انسان را در ویژگی‌های زیستی و تکامل صفات اجتماعی می‌داند؛ ویژگی‌هایی همچون مهارت راست‌قامتی، بی‌مویی یا کم‌مویی، تکامل فیزیولوژی، رفتار تولیدمثلی (قاعدگی در ماده، فحلی یا پذیرش دوره‌ای به جای فعالیت‌های جنسی مداوم، رفتارهای تحریک‌آمیز جنسی، جذابیت‌های جنسی ماده) و اندازه مغز که موجب رشد هوش و قدرت تعقل و تکامل نوع حیات اجتماعی گونه انسان شده است (ویلسون، ۱۳۸۴: ۲۷۵). بنابراین منشأ تمام تفاوت‌های گونه انسان با بقیه حیوانات را در حجم مغز و در نتیجه رشد فکری می‌داند نه وجود نفس مجرد انسانی و فطرت الهی‌اش.

رویکرد او در شناخت سرشت انسان، طبیعت‌گرایی علمی^۴ است که طبق آن، شناخت آدمی منحصرأ با روش علوم تجربی به‌ویژه زیست‌شناسی ممکن است. بر این اساس مسئله

1. Innate.

2. Instinctive.

3. Homo sapiens.

4. Scientific Naturalism.

شناخت ماهیت انسان تنها در صورتی قابل حل است که تبیین‌های حسی - تجربی در باب چرایی شکل‌گیری مغز و چگونگی عملکرد آن با کمک علم عصب‌شناسی و زیست‌شناسی فرگشتی ارائه بشود (*Ibid: X*).

از منظر ویلسون، ذهن ما و فرایندهای ذهنی آن، محصول^۱ فعل و انفعالات فیزیکی مغز است؛ البته اثر مستقیم فرایند انتخاب طبیعی نبوده است؛ بلکه حالات ذهنی محصول فرعی^۲ دستگاه عصبی مغز می‌باشند (*Ibid: 195, xiv*)؛ لذا انسان را صرفاً گونه‌ای بیولوژیک دانسته که جهش‌های ژنتیکی تصادفی و ضرورت محیطی و نه خداوند گونه ما را ساخته‌اند (*Ibid: 1*). او ذهن را حقیقتی مستقل و لوحی سفید نمی‌داند که تجربه و ادراک‌های تجربی خطوطی روی آن ترسیم کنند؛ بلکه حالات ذهنی ما محصولی از فعالیت‌های مغزی است که به طور ذاتی در هر فرد، او را به سمت انتخاب گزینه‌های خاصی سوق می‌دهد. در عین حال این هدایت ژنتیکی منعطف بوده و به تناسب در طول عمر فرد، متغیر است. انباشت انتخاب‌های قدیمی در طول عمر، خاطره آنها، تأمل در مورد آینده، تجربه پدیداری مجدد احساساتی که توسط آنها ایجاد شده‌اند، همگی ذهن را می‌سازند؛ اما قوانین موجود در طبیعت ژن‌ها که در تولید «ذهن» دنبال می‌شوند، به اندازه‌ای مستحکم بوده و همگرایی دارند که به عنوان ماهیت انسان برچسب‌گذاری می‌شوند (*Ibid: 67*).

ادوارد ویلسون «تجربه آگاهانه»^۳ به عنوان یکی از اقسام حالات ذهنی را شامل تعداد فراوانی بازنمایی نمادین^۴ همزمان و هماهنگ توسط نورون‌های شرکت‌کننده در نوکورتکس مغز می‌داند (*Ibid: 74*). او همچنین به دنبال تبیینی فیزیکی از «خودآگاهی» و ادراک «من» است که توسط سیستم عصبی مغز ایجاد می‌شود (*Ibid: 75-76*).

1. Epiphenomenon.

2. by-product.

3. Consciousness.

۴. Symbolic representations: ویلسون این گونه توضیح می‌دهد که الگویی از سیگنال‌های الکتریکی ثبت شده در شبکه چشم که به سلول‌های خاص دیگری در پشت شبکه منتقل شده و در آنجا با نوعی انتزاع پردازش می‌شود. سپس این اطلاعات به ناحیه قشری مغز در پایین سر انتقال می‌یابد. سلول‌های عصبی مغز (نورون‌ها) آن اطلاعات را دوباره تفسیر می‌کنند (*Wilson, 1978: 74*). در نتیجه وی امور ذهنی را صرفاً بازنمودهایی بدون محتوا می‌داند (شبه‌پدیدار).

بنابراین زن‌ها سازنده و طراح طبیعت آدمی و دیگر جانوران‌اند و جایگاه انسان مانند هر موجود زنده دیگری، تنها حامل موقت ژن‌هاست که با سیستم پیچیده عصبی مغز به عنوان یک ماشین بقا عمل می‌کند تا ژنوم اجدادی خود را از طریق تولید مثل جنسی و انتخاب خویشاوندی به نسل‌های آینده انتقال دهد: «فرد موجود زنده تنها محملی است برای آن ژن‌ها... موجود زنده فقط راهی است برای DNA در ساختن DNA بیشتر» (ویلسون، ۱۳۸۴: ۱۵).

نقد و بررسی دیدگاه ادوارد ویلسون

بررسی انسان‌شناسی ویلسون در دو حوزه انجام خواهد شد: نخست، واکاوی پیش‌فرض‌های معرفت‌شناختی، روش‌شناختی و هستی‌شناختی وی و در انتها اشکالات دیدگاه ایشان در باب ماهیت ذهن و حالات ذهنی انسان بیان خواهد شد. قبل از ورود به ایرادهای مبنایی از جمله مبنای طبیعت‌گرایی برای وضوح بیشتر بحث اقسام طبیعت‌گرایی بیان می‌شود.

۱. نقدهای مبنایی

طبیعت‌گرایی^۱ یکی از مهم‌ترین پیش‌فرض‌های ماتریالیسم علمی معاصر است. باآنکه تعریف دقیق و واحدی از آن وجود ندارد، در عین حال بر اساس تعریف دایرةالمعارف استنفورد، طبیعت‌گرایی عبارت است از: «تنها عوامل و قوانین طبیعی در این جهان اثرگذارند».^۲ بنابراین طبیعت‌گرایی به معنای کنارگذاشتن هر امر غیرمادی در تبیین پدیده‌های مادی می‌باشد.

اقسام طبیعت‌گرایی به عنوان پروژه‌ای برای همه ساحت‌های علوم در دوران معاصر، عبارت‌اند از: (۱) طبیعت‌گرایی هستی‌شناختی؛^۳ (۲) طبیعت‌گرایی معرفت‌شناختی؛^۴ (۳) طبیعت‌گرایی علمی؛^۵ (۴) طبیعت‌گرایی روش‌شناختی.^۶

1. Naturalism.
2. "Naturalism", Stanford Encyclopedia of philosophy.
3. Ontological Naturalism.
4. Epistemological Naturalism.
5. Scientific Naturalism.
6. Methodological Naturalism.

۱. طبیعت‌گرایی هستی‌شناختی به عنوان یک مکتب فلسفی، ماده را مساوق با وجود و واقعیت دانسته، معتقد است فراطبیعی وجود ندارد.
۲. در چیستی طبیعت‌گرایی معرفت‌شناختی اتفاق نظری وجود ندارد؛ اما بنا بر یک تعریف، به معنای انکار منابع معرفتی غیر از تجربه حسی و رد فلسفه اولی است؛ بدین معنا که شیوه حسی-تجربی حاکم در عصر مدرن برای کشف و توضیح همه حقایق درباره جهان کافی است (Haught, 2006: 4-5).
۳. اصطلاح «طبیعت‌گرایی علمی» را نخستین بار توماس هاکسلی برای جلوگیری از ورود ماوراءالطبیعه به علوم تجربی به کار برد. او دانش تجربی را تنها منبع معتبر معرفتی برای شناخت جهان معرفی کرد (Numbers, 2011: 62). دیوید گرینین دو تفسیر حداقلی و حداکثری از طبیعت‌گرایی علمی بیان می‌کند: طبیعت‌گرایی حداقلی صرفاً به معنای نفی آن دسته امور فراطبیعی در نظام جهان طبیعت است که موجب بی‌اثر شدن روابط علی-معلولی جهان طبیعت می‌شوند. این رویکرد با تأثیر و نقش‌آفرینی الهی در جهان همخوانی دارد؛ اما طبیعت‌گرایی حداکثری برابر با حس‌گرایی، الحاد، موجبت علی، تقلیل‌گرایی و نافی هر گونه تأثیر امور فراطبیعی است (Griffin, 2000: 11-12). هسته مرکزی و محور طبیعت‌گرایی باور به این مطلب است که امور غیرطبیعی حتی در صورت وجود، هیچ تأثیری بر جهان مادی ندارند. بنابراین در رویکرد طبیعت‌گرایانه علوم تجربی هر نگرش غیرمادی به پدیده‌ها و موجودات از جمله انسان ناموجه است. پس اصول محوری طبیعت‌گرایی، حاکمیت روش حسی-تجربی به عنوان تنها منبع شناخت و «بستار فیزیکی»^۱ جهان طبیعت می‌باشد (Kim, 2003: 83-98).
۴. طبیعت‌گرایی روش‌شناختی نیز به معنای بسنده کردن به علل طبیعی در تبیین پدیده‌های مادی و حذف علل فراطبیعی در فرایند تبیین حسی-تجربی از جهان پیرامون است (Campbell, 2005: 492-495)؛ فارغ از آنکه علل فرامادی وجود و تأثیر داشته باشند یا نه.

۱. Physical Closure: بر اساس این اصل هر اثر و پدیده مادی دارای علت فیزیکی کافی و مستقل می‌باشد. بنابراین جهان فیزیکی در درون خود دارای منابع کامل و کافی برای ارائه تبیین علی پدیده‌های طبیعی است (نریمانی، ۱۴۰۱: ۹۰؛ همزاده ابیانه، ۱۳۹۷: ۴۵).

۱-۱. عدم کفایت تبیین‌های طبیعت‌گرایی

طبیعت‌گرایان در توجیه نگره هستی‌شناختی خود بر موفقیت علوم طبیعی تکیه می‌کنند، و دستاوردهای علوم تجربی را دلیل بر حجیت طبیعت‌گرایی هستی‌شناختی می‌انگارند. فردریک اشمیت در این باره می‌گوید: «... طبیعت‌گرایی هستی‌شناختی به وسیله موفقیت‌های علم طبیعی حمایت می‌شود و این موفقیت، موفقیت در شناخت آن چیزی است که واقعی است» (Schmitt, 1995: 343-345).

در ابتدا برخی اشکالات ناظر به طبیعت‌گرایی هستی‌شناختی را بیان می‌کنیم:

۱. ماده‌باوری اساساً قابل اثبات و استدلال نیست؛ چراکه نفی یا اثبات وجود یا عدم ماورای طبیعت نیازمند ابزارها و منابع معرفتی متناسب با خود است؛ در حالی که ابزارهای حسی و روش تجربی امکان بررسی و نفی و اثبات امور فرامادی را ندارند. بنابراین تا زمانی که ابزارها و منابع معرفتی غیرحسی را معتبر نمی‌دانند، در مورد فراطبیعت قادر به اظهار نظر نیستند و تنها می‌توانند سکوت کنند (مصباح یزدی، ۱۳۹۲: ۱۱۲/۱-۱۱۳).
 ۲. همه براهین اثبات وجود خداوند، ادله اثبات نفس مجرد و براهین تجرد ادراک و پدیدارهای ذهنی هر یک مستقیماً از وجود واقعی و رای ماده و پدیده‌های طبیعی پرده برمی‌دارند و خود دلایلی ضد طبیعت‌گرایی هستی‌شناختی خواهند بود.
- طبیعت‌گرایی معرفت‌شناختی نیز به اشکالاتی مبتلاست که در اینجا برخی از آنها ذکر می‌شود:

۱. خود تجربه و علوم حسی لسان حصر ندارند؛ بدین معنا که اگر عقل حسی-تجربی در سایه آزمایش‌های متعدد به کشف رابطه‌ای میان دو چیز دست یافت و نشان داد که پدیده «الف» مبتنی بر طی مراحل خاص یا مبتنی بر پدیده مادی «ب» است، نمی‌تواند راه‌های دیگر برای به‌وجودآمدن پدیده «الف» را انکار کند. دانش تجربی قادر است تنها در مورد امور مشاهده‌پذیر و محسوس و همچنین مسیری که در دسترس آزمون‌اند، اظهار نظر کند؛ اما در مورد امور فرامادی و علل فراطبیعی که خارج از دسترس حس و تجربه می‌باشند، نفیاً و اثباتاً نمی‌تواند سخنی بگوید (جوادی آملی، ۱۳۹۴: ۱۲۰-۱۲۱).

۲. آنچه از طریق آزمایش و مشاهده و با تکیه بر حس به دست می‌آید، اگر بر قواعد بدیهی عقلی مانند استحاله اجتماع و ارتفاع نقیضین، اصل علیت و فروعاتش تکیه نداشته باشد، با تکرار مشاهدات امکان کسب حکم نهایی یقینی و زوال‌ناپذیر وجود نخواهد داشت. اگر در مواردی نیز یقین حاصل شده باشد، نتیجه تجربه صرف نیست، بلکه برهان عقلی داشته است (مصباح یزدی، ۱۳۹۲: ۱/۱۲۲؛ گلشنی، ۱۳۹۸: ۱۵).

طبیعت‌گرایی روش‌شناختی به مثابه یک ابرپارادایم در علم تجربی جدید نیز با اشکالاتی مواجه است که در ذیل به برخی از آنها اشاره می‌شود:

۱. طبیعت‌گرایان برای توجیه رویکرد روش‌شناختی خود به اصل سادگی یا تیغ اُکام^۱ تمسک کرده‌اند؛ در حالی که این اصل از جهات مختلفی در معرض نقد بوده که برخی از آنها در ذیل بیان می‌شود:

الف) کشف علل طبیعی و ارائه تبیین فیزیکیالیستی از پدیده‌های مادی به معنای نفی علل فرامادی نیست؛ زیرا پدیده‌های بسیاری وجود دارند که معلول علل با واسطه و در طول هم می‌باشند. بنابراین کشف علت‌های قریب و بدون واسطه مادی مستلزم نفی علل با واسطه و غیرمادی نخواهد بود.

ب) این اصل، ادراک‌های حسی را بر ادراک‌های عقلی و فلسفی مقدم دانسته است؛ در حالی که دریافته‌های حسی با پشتوانه حکم عقل از قطعیت منطقی برخوردارند؛ چراکه علم ما به وجود اشیای خارجی به واسطه صورت‌های ذهنی است و در چنین مواردی احتمال خطای حواس پنج‌گانه وجود دارد، مگر آنکه برهانی عقلی بر نفی خطای حواس داشته باشیم. از طرفی به دلیل استحاله اجتماع و ارتفاع نقیضین، انسان معرفت‌هایی را که با قوای حسی خود درک می‌کند، هرگز انکار نمی‌کند (شاکرین، ۱۴۰۲: ۷۲).

۲. اینکه همواره تبیین‌های طبیعی، موافق با اصل سادگی و با پیش‌فرض‌های کمتری تلقی شده است، باوری نادرست بوده و در مواردی تبیین‌های فراطبیعی با اصل سادگی تناسب

۱. تیغ اُکام (Occam's razor): طبق این قاعده هرگاه درباره علت بروز پدیده‌ای دو توضیح مختلف ممکن باشد، در آن تبیینی که پیچیده‌تر باشد، احتمال بروز اشتباه بیشتر است و بنابراین در صورت مساوی بودن سایر موارد و شرایط، احتمال صحیح بودن تبیین ساده‌تر بیشتر می‌باشد (مگی، ۱۳۸۸: ۵۴).

بیشتری دارند؛ برای نمونه شماری از دانشمندان از جمله پل دیویس معتقدند تبیین خدا باورانه تنظیم ظریف کیهانی از نظر علمی ساده‌تر و بهتر از فرضیه جهان‌های موازی است (Barbour, 1990, 1 / 133-134). توضیح اینکه فرض مهم جهان شناخت کوانتومی این است که برای به وجود آمدن جهان ما، تابع موجی آغازین جهان باید متلاشی گردد. بر اساس تعبیر کپنهاگی نظریه کوانتوم این پرسش مطرح است که چه چیزی یا چه کسی این تابع موجی را متلاشی کرده است؟ به دلیل آنکه خود زمان و مکان پس از به وجود آمدن جهان، هستی و معنا یافته است، پس هیچ ناظر زمان‌مند و مکان‌مند محصور در خود جهان موجود نمی‌توانسته عامل متلاشی شدن تابع موجی بوده باشد. در نتیجه پاسخ، تنها در عقیده به ناظری متعالی از زمان و مکان و جهان مادی است که با تقلیل دادن تابع موجی، جهان را به وجود آورده است؛ از این رو خدا باوری و نظریه تنظیم ظریف کیهانی که تفسیری منسجم و دارای کفایت تبیینی است، نسبت به وجوه شناخت سرسام‌آور نظریه جهان‌های متعدد نظریه‌ای ساده‌تر، دارای قوت شواهد و مستندات، انسجام و ... می‌باشد (ر.ک: کریگ، ۱۳۸۸، ش ۱۲). همچنین دانشمندانی مانند مک‌گراث، پلانتینگا، سویین‌برن تبیین‌های غایت‌مندانه فرایند تحولات فرگشتی جهان زیست را نسبت به تبیین طبیعت‌گرایانه، تصادفی و کور، ساده‌تر و محتمل‌تر می‌دانند.^۱

با وجود نقد و بررسی طبیعت‌گرایی هستی‌شناختی، معرفت‌شناختی و روش‌شناختی، بررسی مستقل طبیعت‌گرایی علمی ضرورت نخواهد داشت؛ چراکه طبیعت‌گرایی علمی حداکثری عبارت است از: حس‌گرایی، نفی حقایق فرامادی، تقلیل‌گرایی و نفی هرگونه تأثیر امور فراطبیعی بر پدیده‌های مادی. از طرفی این اشکال‌های اساسی به مبنای طبیعت‌گرایانه دانشمندان فرگشت‌گرا، اجازه پذیرش تفسیرهای زیست‌شناسانه صرف از پدیده‌های مادی، حیات و هویت جانداران از جمله انسان را نخواهند داد.

۱. ر.ک: علیرضا فرخی بالا جاده، «بررسی استدلال سادگی ریچارد داوکینز درباره پیدایش جهان با تکیه بر آرای کیث وارد» و علیرضا فرخی بالا جاده و امیرعباس علی زمانی، «بررسی استدلال‌های ماتریالیستی ریچارد داوکینز درباره خدا و تکامل».

۱-۲. نادیده‌انگاری صورت‌نوعیه

درک نوداروینیست‌هایی همچون ادوارد ویلسون از گونه انسان مبتنی بر خوانش زیست‌شناسانه محض از سرشت آدمی است؛ در نتیجه مسئله‌ای که در اینجا مطرح می‌باشد، این است که حقیقت نوع انسان به چیست؟ آیا می‌توان حقیقت نوع انسان را با معیارهای زیستی مشخص کرد یا آنکه هویت انسانی وابسته به ساحت اصیل مجرد و صورت‌نوعیه متخذ از آن است؟

مارک ارشفسکی معتقد است فهم درست از «گونه»^۱ به سه دلیل از اهمیت خاصی برخوردار است: نخست آنکه گونه‌ها واحدهای اساسی در طبقه‌بندی زیستی‌اند؛ همچنین گونه نقش اساسی در قوانین حاکم بر محیط زیست دارد و سوم آنکه مفهومی که از سرشت انسان درک می‌کنیم، متأثر از درک ما از گونه می‌باشد (Ereshefsky, 2002).

تا قبل از قرن نوزدهم میلادی و چاپ کتاب اصول زمین‌شناسی چارلز لایل^۲ (۱۸۳۰) نظریه رایج در حوزه زمین‌شناسی، دیدگاه فاجعه‌باوری^۳ بود که خداوند طی سلسله‌ای از بلایای عظیم طبیعی در تاریخ زمین‌شناسی، گونه‌های جدید را -به طور جداگانه و دفعی- در فواصل این رخدادها آفریده است (باربور، ۱۴۰۱: ۱۳۹)؛ اما لایل مدعی شد که گستره رویدادهای زمین‌شناسی و شواهد فسیلی موجود را می‌توان با استفاده از قوانین طبیعی حاکم بر طبیعت توضیح داد. او به جای رویدادهای ناگهانی و شدید، از فرایندهای تدریجی و کند برای توضیح تغییرات زمین‌شناختی استفاده کرد. بنابراین از این منظر، عمر زمین بسیار طولانی‌تر از برآورد دیدگاه فاجعه‌باوری بود (باربور، ۱۴۰۱: ۱۰۱-۱۰۲). چارلز داروین متأثر از این ایده لایل در کتاب «منشأ انواع» توصیفی نو از پیدایش گونه‌های جانوری ارائه داد. داروین پیدایش گونه‌های جانوری را نه محصول خلقت‌های دفعی در مقاطع خاص بلکه محصول تنازع همیشگی برای بقا، وجود تفاوت‌ها میان اعضای یک گونه، بقای صفات سازگار و توارث صفات می‌دانست. اکنون داروین ادعا می‌کرد که همین سازوکارهای شناخته‌شده در طبیعت در درازمدت به پیدایش گونه‌های متفاوت و جدید می‌انجامد (نریمانی و همکاران، ۱۴۰۱: ۶۲-۶۳).

1. Species.

2. Charles lyell.

3. Catastrophism.

نتیجه این تغییر رویکرد از موضع «ذات‌اندیشی»^۱ به سمت «پدیدارنگری»^۲ (خاتمی، ۱۳۹۶: ۱۲۱-۱۲۲) نادیده گرفتن جنبه فراطبیعی نفس در موجودات حیات‌مند و توجه به آناتومی و جنبه‌های صرفاً زیستی در آنها بود. داروین با آنکه عنوان کتابش «منشأ انواع» یا گونه‌ها بود؛ اما هیچ‌گاه انواع را تعریف نکرد. او حتی گونه‌ها را هویتی قراردادی و صرفاً برای سهولت در گفت‌وگو معرفی می‌کند. در مسئله تعریف و ملاک تشخیص «گونه» باید به این پرسش پاسخ گفت که از نگاه زیست‌شناسان چه ویژگی‌هایی مشخص‌کننده یک گونه جانوری است؟ ارنست مایر یکی از برجسته‌ترین داروینیست‌های قرن بیستم و به عنوان واضع مفهوم زیستی «گونه»، آن را چنین تعریف می‌کند: «گونه‌ها گروه‌هایی از موجودات زنده هستند که در جمعیت‌های طبیعی با هم آمیزش می‌کنند و این جمعیت‌ها از دیگر گروه‌ها به لحاظ باروری جدا می‌باشند» (Mayr, 1996: 262-277). تأکید این تعریف زیست‌شناختی نه بر میزان تفاوت ریختی بلکه بر خویشاوندی ژنتیکی است (مایر، ۱۳۸۸: ۱۷۵). بر همین اساس امروزه رده‌بندی^۳ شاخه‌ای بر مبنای شباهت‌های مولکولی به دلیل برتری‌هایش بر دیگر اقسام رده‌بندی زیستی رواج بیشتری دارد (کارترایت، ۱۳۹۵: ۲۰۱-۲۰۲).

البته زیست‌شناسان به همین تعریف مایر نیز اشکالاتی وارد دانسته‌اند و لذا تا کنون تعریف جامع و مانعی از گونه وجود ندارد (صمدی، ۱۳۸۳: ۸۴). تعریف‌های متعدد دیگری نیز برای گونه ارائه شده است؛ اما همگی دچار اشکالاتی هستند. ارنست مایر یکی از علل اختلاف آرا در تعریف و فهم گونه یا نوع را تغییر جهت از «مفهوم سنخ‌شناختی گونه»^۴ به «مفهوم

۱. Essentialism: مراد از ذات‌اندیشی و ماهیت‌باوری، تعریف‌های نومی‌نال ناظر به ذات (ماهیت) به وسیله مقولات عشر ارسطویی است که در دوران جدید فلسفه غرب و ظهور علوم تجربی مدرن کنار گذاشته شد و به عنوان مثال تعریف از «نوع» صرفاً با تکیه بر جنبه‌های زیستی و آثار قابل مشاهده حسی انجام می‌شود و لذا در همین حد که در واقعیت تجربی کارآمد باشد، کفایت می‌کند.

2. Phenomenalism.

3. Systematics.

4. Typological species concept.

زیست‌شناختی گونه»^۱ می‌داند (مایر، ۱۳۹۶: ۲۶۰) که مراد وی همان تغییر رویکرد از «ذات‌اندیشی» ارسطویی به «پدیدارنگری» در علوم جدید است.

منشأ زیست‌شناختی شکل‌گیری گونه انسان از منظر فرگشت‌باوران

اکنون پس از تعریف زیستی از هویت گونه انسان باید بینیم پاسخ نوداروینیست‌ها به منشأ شکل‌گیری گونه ما چیست؟ از نظر زیست‌شناسان فرگشتی، جهش و تغییرات تصادفی در همانندسازی ژنوم عامل شکل‌گیری گونه انسان هوشمند بوده است. این جهش ژنتیکی بخشی از فرگشت بوده و در فرایند انتخاب طبیعی باعث پیدایش گونه‌ها می‌شود (Desalle & Yudell, 2020: 161). در نتیجه پاسخ نوداروینیست‌ها از منشأ شکل‌گیری گونه‌ها این است که منشأ تفاوت‌های ژنتیکی و ایجاد گونه جدید، تولید مثل جنسی، جهش ژنتیکی و ترکیب مجدد ژنتیک است. تغییرات ایجادشده توسط این عوامل اگر در جهت سازگاری بیشتر با محیط باشد، این موجود زنده و صفات ژنتیک او در تنازع بقا ماندگار می‌شود. تجمع این جهش‌ها و تغییرات مفید در جهت سازگاری، پس از مدتی در یک جمعیت موجب بروز یک گونه جدید خواهد شد (Ibid: 164-165). بنابراین با تکیه بر همین تحلیل تقلیل‌گرایانه، هویت گونه انسان را از دیگر گونه‌های جانوری متمایز می‌کنند.

ضرورت صورت نوعیه

مسئله‌ای که به دنبال پاسخ آن بودیم، این است که حقیقت نوع انسان به چیست؟ چرا ملاک نوعیت و تمایز انواع نزد فلاسفه صورت نوعیه^۲ است نه درهم‌آمیزی موفق در جانداران یا ساختار ژنتیکی یا اختلاف وضع و ساختار اتمی؟ آیا با وجود اصول علمی جدید و

۱. Biological species concept (BSC): تشخیص گونه بر این اساس که افراد یک گونه، اجتماعی تولیدمثلی تشکیل می‌دهند (مایر، ۱۳۸۸: ۱۷۵).

۲. طبیعت یا صورت نوعیه آن نیرویی است که مبدأ آثار در اجسام است و همان نیروست که حکما آن را مبدأ تنوع اشیا که در جسمیت با یکدیگر شریک‌اند، می‌دانند (مطهری، ۱۳۹۵: ۱۱/۱۳۴).

پیشرفت‌های علوم تجربی از جمله فیزیک و علم ژنتیک می‌توان به تباین ذاتی یا ماهوی انواع خارجی یا ثبات انواع محصل قائل بود؟

ممکن است اشکال شود که بر اساس تحقیقات علمی جدید -به‌ویژه نظریه فرگشت داروین و علم ژنتیک- آنچه در خارج واقعیت دارد، تنها یک حقیقت واحد مانند ذرات زیراتمی -یا ساختار ژنتیک در حوزه جهان زیست- است و اختلاف موجودات تنها مربوط به نحوه ترکیب اجزا -یا ساختار ژنتیکی- آنهاست؛ به همین دلیل اختلاف جانداران ذاتی نبوده و تمام مباحث «مقولات ارسطویی» و مبحث «صورت نوعیه» و مباحث مربوط به نفوس گیاهی، حیوانی و انسانی و برخی مباحث مرتبط دیگر در منطق و فلسفه از درجه اعتبار ساقط است (مطهری، ۱۳۹۵: ۳۱۳/۶-۳۱۶).

در پاسخ به این اشکال می‌توان دلایلی بر ضرورت وجود صورت نوعیه ذکر کرد. یکی از مهم‌ترین دلایل بر وجود آن نزد فلاسفه این است که همه اجسام و اشیای مادی در جسمیت و طول و عرض و عمق داشتن مانند یکدیگرند و تفاوتی از این جهت ندارند؛ اما با وجود این وجه مشترک از نظر آثار و خواص، مختلف و متباین‌اند. بنابراین اگر طبیعت واحدی بر اشیا و عالم اجسام حکم فرماست، باید یکنواختی و همانندی کامل در جهان برقرار می‌بود. پس اختلاف آثار و خواص از کجا نشئت گرفته است؟ اگر چیزی جز ذرات مشترک در کار نیست، منشأ این اختلاف شگرف آثار و خواص بعضاً متضاد چیست؟ در نتیجه قوه یا قوایی (صورت نوعیه) در کار است (طباطبایی، ۱۴۱۶ق: ۱۰۷). اما اگر گفته شود علت به‌وجود آمدن آثار و خواص جدید، نحوه ترکیب و چیدمان ذرات زیراتمی است؛ در پاسخ باید گفت: آیا از دید این طبیعت‌گرایان ذرات سطوح بالاتر اجسام مادی مانند ذرات اتمی و مولکولی که بر اثر ترکیب ذرات زیراتمی به وجود می‌آیند، از آثار و خواص جدیدی غیر از آثار ذرات زیراتمی برخوردارند یا نه؟ طبق قاعده پاسخ زیست‌شناسان منفی نبوده و ترکیب ذرات زیراتمی را اعتباری و صرف چیدمان در کنار یکدیگر نمی‌دانند. پس ترکیب این ذرات ترکیبی حقیقی است؛ یعنی بر اثر آن، خواص و ویژگی‌های جدیدی در مرکب پدید می‌آید که نه در اجزای آن ذرات بنیادی و نه در خواص آن اجزا وجود نداشت و به دلیل وجود همین آثار جدید، شیء

مركب، انواع جدیدی از ماده به شمار می‌آید. با توجه به این مطلب باید دید چه عاملی این خواص نوپدید را در انواع مادی ایجاد کرده است. آیا ذرات زیراتمی چنین نقشی داشته‌اند یا عاملی دیگر علت ظهور آنها بوده است؟ فرض نخست محال است؛ چراکه ممکن نیست چیزی که فاقد گونه‌ای از کمال و فعلیت است، آن را در خود یا در شیء دیگری به وجود آورد (عبودیت، ۱۴۰۱: ۲۳۸-۲۴۱).

در ادامه این سؤال مطرح می‌شود که اگر حقیقت موجودات را صورت نوعیه آنها تشکیل می‌دهد، خود آن صورت نوعیه، جوهر است یا عرض؟ در ابتدا دو فرض وجود دارد:

(۱) یا آن صورت نوعیه و مبدأ آثار، موجودی است مستقل و خارج از جسم اما همراه جسم. این نظریه دچار اشکالاتی است؛ از جمله اینکه لازمه ترکیب انضمامی بین ماده و صورت و همچنین صورت جسمیه و صورت نوعیه نفی ترکیب حقیقی و بالذات خواهد بود؛ یعنی حاصل ترکیب انضمامی یا همان مركب، شیء حقیقی نیست تا ماهیتی دیگر داشته باشد (صدرالمتألهین، ۱۳۶۸: ۵/۲۸۳-۲۹۲).

(۲) یا صورت نوعیه با ماده متحد است. این نظریه به دو نحو قابل طرح می‌باشد: الف) قوه (صورت نوعیه) عرض است و قائم به ماده و به منزله خاصیتی از خواص ماده می‌باشد. ب) قوه (صورت نوعیه) جوهر است و متحد با ماده.^۱ نسبت این دو نیز نقص و کمال است؛ یعنی ماده در مرتبه ذات خود کمالی وجودی پیدا می‌کند و به موجب آن کمال جوهری، مبدأ آثار مخصوص می‌گردد.

عرض بودن صورت نوعیه باطل است؛ زیرا اگر خود صورت نوعیه خاصیت و عرضی از خواص ماده و جسم بوده و از خود ماده ناشی شده است، پس -به حکم اینکه ماده در همه جا یکسان است- اگر ماده و جسم منشأ صورت نوعیه می‌بود، در نتیجه در همه جا صورت

۱. قائلان به جوهریت صورت نوعیه، قائل به ترکیب آن با ماده شدند و در مرحله بعد اختلاف کردند که آیا این ترکیب انضمامی است یا اتحادی؟ صدرالمتألهین قائل به ترکیب اتحادی ماده و صورت نوعیه می‌باشد. البته بحث حکمای اسلامی درباره ترکیب ماده و صورت است و چون صورت اعم از صورت جسمیه و صورت نوعیه می‌باشد، قهراً در بحث ماده و قوه (صورت نوعیه) نیز صادق است (مطهری، ۱۳۹۵: ۶/۸۲۸).

نوعیه یکسانی باید به وجود می‌آورد؛ اما اینکه صورت نوعیه دیگری منشأ صورت مفروض باشد، نقل کلام می‌کنیم به خود آن صورت نوعیه. آیا خود او نیز خاصیتی از ماده است یا نه؟ در صورت اول یعنی خاصیت ماده‌بودن، باز سؤال باز می‌گردد.

در نتیجه باید قوه یا صورت نوعیه را جوهری در مرتبه ذات ماده و متحد با ماده بدانیم؛ به این معنا که مجموع ماده و صورت نوعیه، یک واحد جوهری را به وجود می‌آورند و نسبت صورت نوعیه به ماده نسبت متعین به لامتعین است. بنابراین موجودات با آنکه ساختمان جسمانی‌شان مرکب از اجزاست، خصایص و آثار مجموعه‌ها با خصایص اجزا معادل و یکی نیست و چیزی زیاده دارد (مطهری، ۱۳۹۵: ۶/۸۲۷-۸۳۰).

پس ملاک وحدت و شخصیت هر شیء همان صورت نوعیه اوست؛ یعنی برای مثال انسانیت انسان وابسته به صورت نوعیه‌اش (قوه عقل) می‌باشد؛ زیرا ماده و صرف بُعد مندی در سه جهت (صورت جسمیه) بدون صورت نوعیه در خارج وجود ندارد و فعلیت و تعین جسم به صورت نوعیه آن است (مطهری، ۱۳۹۵: ۶/۸۳۲). بنابراین مبدأ آثار نفسانی و افعال حیاتی در موجودات زنده را نمی‌توان به نحوه ترکیب ذرات زیراتمی یا ترکیب پیچیده اجزای مغزی آنها تفسیر کرد؛ زیرا همان طور که در بالا اشاره شد، چنین تحویل و فروکاهشی ممکن نیست. از طرفی ادله متقن بر مغایرت نفس با بدن و مزاج وجود دارد. همچنین براهین متعدد مبنی بر «جوهریت نفس» مانع پذیرش مبدائیت ترکیب خاص اجزای اتمی یا ساختار مغزی، نسبت به آثار خاص منتسب به نفس مجرد می‌باشد (صدرالمثلهین، ۱۳۶۸: ۸/۲۷؛ صدرالمثلهین، ۱۳۶۰: ۱۱/۲۱۱؛ عبودیت، ۱۳۹۲: ۳/۷۰-۷۳).

همچنین تفاوت آثار در انواع مختلف را نمی‌توان به اختلاف در ساختار ژنتیک نسبت داد؛ زیرا برای نمونه وقتی با گونه انسان روبه‌رو می‌شویم، با یک حقیقت وحدانی واجد آثار و خواص نوپدید مواجه‌ایم. در نتیجه اگر نحوه خاص توالی و ترکیب واحدهای ژنی، ترکیبی حقیقی بوده و موجب بروز آثار جدیدی غیر از آثار واحدهای ژنتیک و غیر از جمع آثار

تک تک اجزا می‌شود، اختلاف فلاسفه و نوداروینیست‌ها در بحث صورت نوعیه و حقیقت گونه، بر سر همین نکته است که اگر ترکیب واحدهای ژنی یا اجزای بنیادی، دارای آثار جدیدی شده که خود اجزا فاقد آنها بوده‌اند، پس آثار نوپدید باید به آن امر وحدانی نسبت داده شود نه به واحدهای ژنی یا صرف ساختار و نحوه توالی و چینش آنها.

از طرفی تأثیر مهندسی ژنتیک یا تغییرات طبیعی ساختار ژن‌ها بر صفات جسمانی و حتی ویژگی‌های شخصیتی انسان انکارناپذیر است؛ اما آنچه به لحاظ فلسفی جای تأمل دارد، این است که آیا منشأ بروز تغییر در حقیقت و نوعیت انسان نیز هست؟ بنا بر انسان‌شناسی صدرالمآلهین (حدوث جسمانی نفس)، برخی دستکاری‌ها در ژن‌های خاص یا موجب از بین رفتن استعداد ذاتی نطفه و ایجاد اختلال در آن یا منشأ شکوفایی و افزایش استعداد مرتبه جسمانی نفس در جهت کسب کمالات بالاتر نفسانی می‌شود؛ ولی همان طور که قبلاً نیز اشاره شد، این تغییرات باعث تبدیل نوع یا تغییر اصل هویت انسانی نمی‌شود؛ بلکه هر گونه تغییر در سلول‌های جرم‌لاین^۱ یا گزینش و ارتقای کیفیت بین تخمک‌های بارور شده، موجب تحول شخصیت آن فرد خواهد شد (ایمانی خوشخو، ۱۳۹۰: ۲۶۳)؛ زیرا تغییرات جسمانی در مرحله شکل‌گیری ابتدایی جنین یا حتی مراحل پیش از آن، به معنای تغییر در مرتبه جسمانی نفس بوده و با توجه به همین تغییرات، از طرف واهب‌الصور و علت فاعلی، نفسی متناسب با همین مراتب جسمانی تغییر یافته افاضه خواهد شد.

۱-۳. نادیده‌انگاری براهین وجود نفس مجرد

حکمای اسلامی و فیلسوفان ذهن مغرب‌زمین برای نفی تفسیر مادی از انسان به دو دسته دلیل تمسک کرده‌اند: ادله ایجابی و سلبی. مراد از دلایل ایجابی، دلایل اثبات‌کننده تجرد نفس است. اندیشمندان مسلمان در این حوزه بر یافت حضوری «خود» و حالات نفسانی و همچنین بر تجرد علم و ویژگی‌های انواع ادراک‌ها تأکید داشته‌اند. مراد از راه‌های سلبی نیز نقدها و موارد نقضی است که بر نظریه‌های طبیعت‌گرایانه در حوزه انسان‌شناسی و به طور خاص فلسفه ذهن وارد شده است.

۱. Germ line: سلول‌هایی که فقط در غدد جنسی یافت می‌شوند و مسئول تولید مثل جنسی‌اند؛ لذا جهش یا تغییر در آنها به نسل‌های بعدی منتقل می‌شوند.

به عنوان اشکالات مبنایی، برخی از دلایل اثباتی تجرد نفس و ادراک عبارت‌اند از:

۱. واکاوی عمیق درک حضوری و بی‌واسطه از «خود» اوصافی را روشن می‌کند که حکایت از تجرد نفس دارند. ویژگی‌هایی از جمله وحدت، ثبات، انقسام‌ناپذیری، درک تمایز «من» از بدن و عدم غیبت از خود در عین فراموشی اعضای جسمانی. در اینجا به برخی دلایل اشاره می‌شود:

الف) دلیل بر اینکه «من» حقیقتی است وحدانی و متشخص نه مجموعه ادراکات متوالی این است که اولاً «من» همه این ادراک‌های متوالی را به خود نسبت می‌دهم و خود را غیر از آن افکار و ادراک‌ها می‌یابم و این تمایز را نیز به علم حضوری درک می‌کنم؛ ثانیاً همه ما بالوجدان می‌یابیم که در گذشته و حال یکی هستیم و اگر مجموعه‌ای از ادراکات بودیم که در هر زمانی فقط ادراکی خاص یا تعداد معدودی ادراک موجود بود، این تشخیص که «من» در گذشته و حال یکی هستیم، ممکن نبود؛ ضمن اینکه نفس برای یافت حضوری وحدت در گذشته و حال نیازی به احیا و تجمیع خاطرات گذشته ندارد؛ در حالی که اگر «من» مجموعه احساسات، تخیلات و افکار بودم، ادراک «خود» در گذشته بدون یادآوری خاطرات امکان نداشت (مطهری، ۱۳۹۵: ۱۴۵/۶-۱۴۶).

ب) انسان می‌یابد که حقیقتی ثابت و باقی در ضمن تعدد و تغیر حالات و عوارض نفسانی است. سلول‌های بدن به‌ویژه سلول‌های عصبی مغز دائماً با همه محتویاتشان در حال تغیر و تبدیل‌اند؛ در حالی که هر کسی با علم حضوری می‌یابد که «شخصیت» و حقیقت «من» بدون تبدیل و زیاده و نقص -البته در خود نه حالات نفسانی- همان شخص زمان تولد و کودکی است (مطهری، ۱۳۹۵: ۱۴۲/۶-۱۴۴؛ صدرالمآلهین، ۱۳۶۸: ۴۲/۸).

۲. ویژگی کلیت و فقدان عوارض مادی برای صور معقول: این برهان را می‌توان بدین گونه صورت‌بندی کرد:

(۱) به علم حضوری و شهودی می‌یابیم که انسان قادر است امور کلی یا مفاهیم معقول قابل صدق بر افراد کثیر را ادراک کند.

(۲) هر مفهوم و صورتی که کلی و مشترک بین افراد متعدد باشد، مجرد از ماده و لواحق ماده مانند وضع و شکل خاص، مقدار معین و ... خواهد بود؛ زیرا در غیر این صورت امکان صدق بر افراد و مصادیق متعدد و غیر متناهی را نخواهد داشت.

(۳) پس نفسی که محل صورت کلی و مقوم آن است، مجرد از ماده و لواحق ماده می‌باشد؛ چراکه در غیر این صورت، صورت معقول به تبع محل جسمانی و مادی خود قابلیت اشتراک و صدق بر افراد کثیر را نداشت.

(۴) صورت معقول و کلی قابل صدق بر کثیرین و مشترک بین افراد غیر متناهی است. نتیجه: نفس، مجرد از ماده و عوارض مادی است (صدرالمتألهین، ۸۰: ۱۳۶۸/۲۷۹؛ سبزواری، ۱۳۶۹: ۵/۱۲۸). همچنین صورت نوعیه انسان ناشی از نفس اوست و فصل ممیزه و نوعیت نوع آدمی به همین سطح از وجود تجردی او برمی‌گردد.

۲. نقد بنایی

۱-۲. اشکالات دیدگاه پی‌پدیدارگرایی^۱ ادوارد ویلسون درباره ذهن و حالات ذهنی یکی از سؤالات اساسی مباحث فلسفه ذهن این است که بدن مادی چگونه با حالات ذهنی در ارتباط است؟ این مسئله تحت عنوان «مسئله ذهن-بدن»^۲ یا با کمی مسامحه «مسئله نفس-بدن» مطرح می‌باشد.^۳ در این زمینه نظریات متعددی در میان اندیشمندان غربی مطرح شده است. برخی با پذیرش دو جوهر نفس و بدن به تبیین نحوه ارتباط این دو پرداخته‌اند. در مقابل برخی فقط وجود نفس را پذیرفته، بدن را در پرتو وجود نفس تفسیر می‌کنند؛ اما بسیاری تنها وجود بدن را پذیرفته، منکر جوهر مستقلی به نام نفس یا ذهن مجردند. این نظریه هم در بین فیلسوفان و هم در بین زیست‌شناسان طرفدارانی دارد (اکبری، ۱۳۸۲: ۷۰). اینان با

1. Epiphenomenalism.

2. Mind- body problem.

۳. Mind یا ذهن که در غرب و نزد فلاسفه ذهن مطرح است، به جنبه ادراکی و فکر انسان اشاره دارد و درواقع معادل قوای ادراکی نفس می‌باشد. در نتیجه نسبت mind و soul همان نسبت قوای نفسانی و نفس خواهد بود؛ یعنی ذهن یا قوای ادراکی، شئون و مراتب وجود نفس‌اند. (صدرالمتألهین، ۱۳۶۸: ۹/۱۰۴)؛ اما در مقام گفت‌وگو و مواجهه با نظرات فلاسفه ذهن در مغرب‌زمین با کمی تسامح واژه ذهن معادل نفس در فلسفه‌ی اسلامی به کار برده می‌شود.

تکیه بر قاعده تیغ اُکام، حالات ذهنی و ادراکی را به پدیده‌های مادی همچون رفتار، فعالیت‌های نورونی مغزی و... ارجاع می‌دهند (اکبری، ۱۳۸۲: ۷۱) یا همچون ادوارد ویلسون حالات و پدیده‌های ذهنی با ویژگی‌های متفاوت را اثر فعالیت‌های مغزی می‌دانند. طبق دیدگاه پی‌پدیدارگرایی که ویلسون در نوشته‌های متعددی به آن تصریح می‌کند (Wilson, 1978: xiv, 195)، حالات ذهنی محصول فرعی^۱ پدیده‌های مادی و خارجی همچون فعالیت سلول‌های عصبی مغز می‌باشند؛ اما علت چیزی نخواهند بود (شبه‌پدیدار).^۲ برای مثال علت حرکت دستم به سمت لیوان آب و نوشیدن آن، پدیده‌های عصب‌شناختی و مغزی‌اند نه احساس تشنگی و اراده من بر حرکت و نوشیدن؛ بلکه بنا بر این دیدگاه حتی فعالیت مغزی من علت احساس تشنگی و اراده‌های من نیز هست.

این دیدگاه، تنها رابطه علیّت یک‌طرفه بین پدیده‌های مغزی و حالات ذهنی را می‌پذیرد تا بر اصل مبنایی «بستار فیزیکی» خدشه‌ای وارد نشود (فاطمی‌نیا، ۱۴۰۲: ۱۲۴ و ۱۳۱). بنابراین پی‌پدیدارگرایی را می‌توان این گونه تعریف کرد: «پی‌پدیدارگرایی صورتی از دوگانه‌انگاری در ویژگی^۳ است که بر این نکته تأکید دارد که ویژگی‌های ذهنی تأثیری علی بر مغز نمی‌گذارند» (دیونزکرافت، ۱۳۹۳: ۳۲۳). طرفداران نظریه جنبی‌بودن ویژگی‌ها و حالات ذهنی (پی‌پدیدارگرایی)، جوهر مستقل بودن ذهن را رد می‌کنند و تنها این حالات ذهنی را به عنوان اثرات فرعی مغز و فعالیت نوروها می‌پذیرند (مروارید، ۱۳۹۵: ۴۲-۴۳).

در بررسی این دیدگاه ویلسون باید توجه داشت که بر اساس رویکرد طبیعت‌گرایی و بستار فیزیکی، منکر وجود نفس مجرد بوده، تنها وجود مغز مادی به عنوان ابزار ژن‌ها را می‌پذیرد؛ در حالی که در نظام فکری فلسفه اسلامی به‌ویژه حکمت متعالیه ادله کافی بر وجود نفس مجرد و جوهریت آن و تبیین موجه تأثیر و تأثر مرتبه مادی و مجرد نفس وجود دارد. از طرفی منشأ عالم طبیعت و پدیده‌های مادی، وجود واجبی و سپس در سلسله علل طولی، مجردات محض می‌باشند. بدین ترتیب قاعده بستار علل فیزیکی به معنای بسته‌بودن زنجیره علی

1. by-product.

2. Stanford Encyclopedia of Philosophy.

3. Property dualism.

رویدادهای طبیعی، بی‌معنا و ادعایی بدون دلیل خواهد بود. در نتیجه همه رویدادهای فیزیکی به نحو با واسطه تحت تأثیر و معلول واقعیت‌های فرامادی می‌باشند (همارزاده ایبانه، ۱۳۹۷: ۱۲۹). همچنین بنا بر انسان‌شناسی صدرالم‌تألهین یعنی وجود تشکیکی نفس، حرکت جوهری اشتدادی آن و ظهور مرتبه مجرد نفس از دل بدن مادی، بسیاری از مسائل از جمله نحوه ارتباط نفس - یا ذهن - و بدن بهتر تبیین شده و پاسخ داده می‌شوند (ر.ک: صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۸: ۳۳۰/۸، ۳۴۷، ۳۷۳، ۳۷۵-۳۷۷، ۳۸۲ و ۳۴۱/۵ و ۱۰۷/۹؛ صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۱: ۵۷۳/۲).

برخی اشکالات دیدگاه پی‌پدیدارگرایی

۱. مهم‌ترین اشکال بر پی‌پدیدارداشتن حالات ذهنی، تقابل با شهود است (مهدی‌پور، ۱۳۹۵: ۱۶۹). همان‌طور که در بالا بیان شد، در نگره طرفداران پی‌پدیدارگرایی، امور و حالات ذهنی هیچ نوع عاملیت و علیّتی ندارند؛ در حالی که همه ما به علم حضوری باطنی و خطاناپذیر می‌یابیم که وقتی به یاد یکی از بستگان ازدست‌رفته خود می‌افتیم، دچار رقت قلب می‌شویم. در این مثال هر دو رخداد «یادآوری» و «رقت قلب» جزء حالات ذهنی ما هستند که به علم حضوری بی‌واسطه آنها را در خود می‌یابیم. در نتیجه تأثیر «یادآوری» بر «رقت قلب» به دلیل درونی و حضوری بودن، قطعی و یقینی است و مورد نقضی بر این دیدگاه می‌باشد. البته تأثیر «رقت قلب» بر جاری شدن اشک از چشمان ما به دلیل آنکه یک طرف این ارتباط (اشک چشم) معلوم به ساحت تجربه حسی است، یقینی بودن آن را نمی‌توان با علم حضوری اثبات کرد؛ اما با فراهم کردن ابزارهای حس و تجربه و کنترل تمام عوامل فیزیکی می‌توان اطمینان کافی حاصل کرد که «رقت قلب» که امری غیرفیزیکی است، بر «جاری شدن اشک» که فیزیکی محسوب می‌شود، عاملیت و تأثیر دارد (فاطمی‌نیا، ۱۴۰۲: ۱۳۵-۱۳۶).

۲. همچنین طرفداران این نظریه باید این تجربه شهودی (شهود عمومی و عرفی) ما را که مثلاً «علی به خاطر باور و یقینش به خداوند و معاد (ادراک و حالت ذهنی) نماز (عمل فیزیکی) می‌خواند» را انکار کنند؛ یعنی باید منکر این باشند که این حالت ذهنی و ادراک علی، علت چیزی باشد (مسلین، ۱۳۹۱: ۲۷۱)؛ در حالی که همه ما در

زندگی روزمره باورهای افراد را نسبت به رفتارهایشان مؤثر می‌دانیم؛ به همین دلیل از نیت، انگیزه و باورهای آنها می‌پرسیم.

۳. ادعای پی‌پدیدارگرایی مانند ادوارد ویلسون که نوعی دوگانه‌انگاری ویژگی است و معتقد به وجود دو نوع ویژگی در جوهر تماماً فیزیکی انسان‌اند (ویژگی فیزیکی و ذهنی)، ادعایی خودمتناقض می‌باشد؛ بدین سان که اگر از بین دو ویژگی ذهنی و فیزیکی، ویژگی‌ها و امور ذهنی صرفاً سایه و شبه‌پدیدار ویژگی‌های فیزیکی مغزند و هیچ اثر علی ندارند، نمی‌توانند از هستی برخوردار باشند. به بیان دیگر آیا ممکن است چیزی غیرقابل تقلیل به سطوح پایین فیزیکی باشد، اما هیچ اثر علی نداشته باشد؟ بنابراین پی‌پدیدارگرایی که نوعی دوگانه‌انگاری ویژگی است، منجر به یگانه‌انگاری ویژگی خواهد شد (فاطمی‌نیا، ۱۴۰۲: ۱۲۹).

نتیجه‌گیری

بر اساس انسان‌شناسی حکمت متعالیه و ضرورت باور به صورت نوعیه به عنوان ملاک تمایز انواع و حقیقت گونه انسان و تأثیر بنیادین تغییرات ژنتیکی بر شخصیت و هویت آدمی و همچنین با توجه به وجود براهین عقلی مبنی بر وجود جوهر مجرد نفس و ویژگی‌های فراطبیعی آگاهی و حالات ذهنی، تقلیل هویت انسان به عنوان یک نوع بالفعل به سطح ژن یا ساختار عصبی مغز و فعالیت‌های آن، قابل پذیرش نیست. بر اساس دیدگاه صدرالمآلهین حقیقت انسان را صورت نوعیه، فصل اخیر و ساحت اصیلش یعنی مرتبه مجرد نفس و نحوه وجود عقلانی آدمی تشکیل می‌دهد نه ویژگی‌های جسمانی و رفتارهای زیستی او. تقلیل‌گرایی انسان‌شناختی در آرای ادوارد ویلسون و دیگر دانشمندان فرگشت‌باور ریشه در پیش‌فرض‌های معرفت‌شناختی و روش‌شناختی در حوزه علوم تجربی جدید دارد. با وجود آنکه این پیش‌فرض‌ها خود با اشکالات متعددی روبرویند، به عنوان یک پارادایم و جهان‌بینی غیرمستدل در سایه موفقیت‌های علمی در بین بسیاری از دانشمندان علوم تجربی پذیرفته شده است.

منابع

- اکبری، رضا (۱۳۸۲)، جاودانگی، قم: بوستان کتاب.
- ایمانی خوشخو، محمدرسول (۱۳۹۰)، اخلاق ژنتیک از دیدگاه قرآن و اهل بیت (علیهم‌السلام)، قم: انتشارات مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی (ره).
- باربور، ایان (۱۴۰۱)، دین و علم، ترجمه پیروز فطوریچی، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۹۴)، منزلت عقل در هندسه معرفت دینی، مرکز نشر اسراء.
- خاتمی، محمود (۱۳۹۶)، مدخل فلسفه تکامل زیستی، تهران: نشر علم.
- ریونزکرافت، ایان؛ فلسفه ذهن یک راهنمایی مقدماتی، ترجمه شیخ‌رضایی، قم: انتشارات پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، ۱۳۹۳.
- سبزواری، هادی (۱۳۶۹)، شرح المنظومه، تهران: نشر ناب.
- شاکرین، حمیدرضا (۱۴۰۲)، الحاد جدید؛ بررسی و نقد در فیزیک و زیست‌شناسی معاصر، تهران: سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۳۶۸)، الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة، قم: انتشارات مکتبة المصطفوی.
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۳۸۱)، المبدأ والمعاد، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- صمدی، هادی (پاییز ۱۳۸۳)، مروری بر فلسفه زیست‌شناسی، مجله ذهن، ۱۹، ۷۵-۹۶.
- طباطبایی، سید محمد حسین (۱۴۱۶)، نهاية الحکمة، قم: جماعة المدرسين فی الحوزة العلمية، مؤسسة النشر الإسلامی.
- عبودیت، عبدالرسول (۱۳۹۲)، درآمدی به نظام حکمت صدرانی، تهران: انتشارات سمت.
- عبودیت، عبدالرسول (۱۴۰۱)، حکمت صدرایی به روایت علامه طباطبایی: مبحث علت و معلول: احکام اقسام علت، قم: انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).
- فاطمی‌نیا، محمدحسن (تابستان ۱۴۰۲)، ابطال شبه‌پدیدارگرایی در نظریه دوگانه‌انگاری ویژگی، مجله ذهن، ۲۴ (۹۴)، ۱۴۹-۱۲۱.
- کارترایت، جان (۱۳۹۵)، تکامل و رفتار انسان، ترجمه بهزاد سروری، جهاد دانشگاهی مشهد.
- کریگ، ویلیام (اسفند ۱۳۸۸)، خداباوری و جهان شناخت فیزیکی، ترجمه انشاءالله رحمتی، ماهنامه اطلاعات حکمت و معرفت، ۱۲ (۴۸).
- مایر، ارنست (۱۳۸۸)، چه چیزی زیست‌شناسی را بی‌همتا می‌سازد، ترجمه کاوه فیض‌اللهی، نشر دانشگاهی مشهد.
- مایر، ارنست (۱۳۹۶)، تکامل چیست؟، ترجمه سلامت رنجبر، سپهر خرد.
- مروارید، هاشم (۱۳۹۵)، دوگانه‌انگاری جوهری، تهران: هرمس.

- مسلین، کیت (۱۳۹۱)، درآمدی به فلسفه ذهن، ترجمه مهدی ذاکری، قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
- مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۹۲)، آموزش فلسفه، قم: انتشارات موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی رحمته الله علیه.
- مطهری، مرتضی (۱۳۹۵)، مجموعه آثار، قم: انتشارات صدرا.
- مگی، برایان (۱۳۸۸)، داستان فلسفه، ترجمه مانی صالحی علامه، تهران: انتشارات کتاب آمه.
- مهدی‌پور، محمد، و کشفی، عبدالرسول (تابستان ۱۳۹۵)، بررسی دیدگاه دوگانه‌انگاری و ویژگی‌ها با تأکید بر شبه‌دیدار انگاری و استدلال تصویرپذیری زامبی، مجله ذهن، ۶۶، ۱۴۵-۱۷۲.
- نریمانی، نیما و جمعی از نویسندگان (۱۴۰۱)، طبیعت‌گرایی؛ چیستی و چالش‌ها، تهران: مؤسسه انتشارات دانشگاه صنعتی شریف.
- ویلسون، ادوارد (۱۳۸۴)، سوسیوبیولوژی؛ تلفیق نوین، ترجمه عبدالحسین وهاب‌زاده، جهاد دانشگاهی مشهد.
- همزاده ایبانه، مهدی (۱۳۹۷)، دونالدالسم سینوی دکارتی و مونیسم صدرایی از منظر اشکالات فیزیکیالسم، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- Barbour, Ian (1990), Religion in an Age of Science, vol.1, HarperCollins .
- Campbell, Keith (2005), Naturalism, In: D. Borchert (ed), Encyclopedia of philosophy, 6, 492-495, Detroit: Macmillan Reference USA, Thomson Gale.
- Darwin, C. (1952), On the Origin of Species by Means of Natural Selection, in: Encyclopedia of Britania, university of Chicago.
- Desalle, Robert & Yudell, Michael (2020), Welcome to the genome: a user's guide to the genetic past, present and future, India: John Wiley & Sons.
- Ereshefsky, Marc (2002), Species P 1: Stanford inline encyclopedia of Philosophy, <http://plato.stanford.edu/entries/species>.
- Griffin, David Ray (2000), Religion and Scientific Naturalism, Overcoming the Conflicts, state university of New York.
- Haight, J. F. (2006), Is Nature enough? Meaning and truth in the age of science, Cambridge University press.
- Kim, J. (2003), The American Origins of philosophical Naturalism, journal of philosophical Research, 28.(۹۹۹۹)
- Mayr, E. (1996), What is a species and what is Not?, philosophy of science.
- Numbers, Ronald L. (2011), Science without God: Natural Laws and Christian Beliefs, in: The Nature of Nature, Bruce L. Gordon and William A. Dembski (eds.), USA: ISI Books.
- Schmitt, Frederick (1995), Naturalism, in: Kim and Sosa, Companion to Metaphysics, Oxford: Basil Blackwell.
- Wilson, E, (1978), on human nature, Harvard University, Press Cambridge.