



حقیقت یالذت
بررسی یک باور رایج
به قلم مرتضی مردیها

رفیق تحمل کن، تو می توانی اعتراف کنی
بازخوانی نقدی از نجف دریابندری به بهانه انتشار «ظلمت در نیمروز»
گفت و گو با ابراهیم گلستان درباره سفر کوستلر به ایران

«صدر» ایران آرام گرفت
گزارشی از مقبره خانوادگی
احمد صدر حاج سید جوادی



سال دوم
شماره هفتم
فروردین
واردیهشت
۱۳۹۲
صفحه ۱۶۴
تومان ۸۰۰۰



اندیشه پویا

کودتاپس از کودتا

مقاله‌ای از مارک گازیوروسکی
درباره تلاش سپهبد قرنی
برای سرنگونی دولت اقبال

مترجمی که چریک بود

گفت و گوی منتشر نشده نجل رحیم با محمود عبادیان
به همراه یادداشتی از بابک احمدی

با آثاری از:

عبدالله کوثری | نوید بازرگان
محمدعلی همایون کاتوزیان
آبتین کلکار | عباس عبدی
محمد فاضلی | بیژن اشتری
ونسامار تین | استفانی کروئین
رسول جعفریان | فرید العطاس
منصور بنکداریان | عباس کاظمی
نامه منتشر نشده
ساعدی به جواد مجابی و...

کار نامه یک عمر
در گفت و گو با محمود دولت آبادی

محکوم شدم به گوشه نشینی

■ اگر کانون نویسندگان به حرفم گوش می کرد، قتل‌های
زنجیره‌ای رخ نمی‌داد. ■ از «نفرین شدگان» جلال آل احمد
متنفرم. ■ از همه آدم‌های صادق هدایت در «بوف کور» متنفرم
■ اگر «کنتل» رانمی‌نوشتیم، باید سر از دیوانه‌خانه درمی‌آوردم
■ جوری زندگی می‌کنم که همه فکر می‌کنند یا عارقم یا
کمونیست. ■ به سلطان پور گفتم تو می‌خواهی برای ملت
بمیری، من می‌خواهم برای آن‌ها زندگی کنم. ■ من روشن فکر
نیستم، دهقانم. ■ گلسخی را آوردند روی صحنه، زدم بیرون
بین خودم و طبیعت گلشیری، هیچ وقت وفاقی احساس نکردم
■ از زندان آزاد شدم، دیدم خودم مانده‌ام و سایه‌ام

پرونده‌ای درباره پیوند
پویولیسم و سوسیالیسم در ونزوئلا

میراث چاوزیسم

با آثاری از: سعید لیلان | جواد صالحی اصفهانی
کامران دادخواه | مجتبی مهدوی | منوچهر دراج و...

✚ گفت و گوی اندیشه پویا
با جان لی اندرسن نویسنده نیویورکر

دندار هانم با هوگو چاوز

✚ کتاب کوچی

شاهی که شاه نماند
سیمای احمدشاه
بهر روایت کاوه بیات



فهرست

سال دوم، شماره هفتم
فروردین واردیبهشت ۱۳۹۲
صفحه ۱۶۴

- صفحه ۱۵ مرور نکته‌ها و گفته‌های ماه
- صفحه ۱۱۴ یادداشت سردبیر
- صفحه ۲۸ مجله خوانی
- صفحه ۱۱۸ کتابخانه

۸۶

صفحه



شیخ چاوز بر آسمان کارائیب

نظر خواهی «اندیشه پویا» از استادان علوم سیاسی و اقتصاددانان: چاوز در برابر سرمایه‌داری و سوسیالیسم دولتی تب تند و نزول‌ناحالا در غیاب هوگو چاوز فرونشسته است. عصر پس از چاوز، آغاز شده و صندوقچه میراثش جلوی چشم‌ها افتاده است. به راستی هوگو چاوز که بود؟...

محکوم شدم به گوشه نشینی

گفت و گو با محمود دولت‌آبادی

در گفت و گویی سه ساعته با محمود دولت‌آبادی از دولت‌آباد به سبزوار و از سبزوار به مشهد و از مشهد به تهران آمدیم و پای روایت داستان زندگی آقای نویسنده نشستیم؛ پای سخن او که اگر چه اهل...



۴۳

صفحه

رو در رو

۳۵

صفحه

پرونده خبر



زن بی دستکش و کلاه

پرونده‌ای درباره مارگارت تاچر اولین باری که مارگارت تاچر را دیدم، دستکش دستش بود. راست می‌گویم. آن موقع، دفتر کارش در وزارت آموزش و پرورش انگلیس بود، خیابان کرزان...

ارثیه وارث فیدل

گفت و گوی «اندیشه پویا» با جان لی اندرسن درباره چاوزیسم و یویولیسم



۷۸

صفحه

پرونده ویژه

کودتاپس از کودتا

تحقیق مارک گاز بوروسکی در سالگرد ترور سپهبدقزنی



۶۵

صفحه

چگونه با هگل در گل نماییم؟

فلسفه تاریخ هگل در گفت و گوی اختصاصی باتری پینکارد هگل‌شناس آمریکایی



۹۴

صفحه

آکادمی

۱۰۲

صفحه



نمایشخانه

مرگ منتقد

همه نقدهای راجر ایبرت، منتقد سرشناس آمریکایی بر فیلم‌های ایرانی

۵۲

صفحه

بازور رایج



حقیقت یا لذت

مقاله‌ای از مرضی مردیپا

کمتر کسی است که نیم‌نفسی حتی، در فضای فرهیختگان و فیلسوفان و روشن‌فکران کشیده باشد و نداند و نشنیده باشد که حقیقت چقدر بر آنان عزیز است...

رژیم‌های جدید: دوگانه دموکراتیک - اقتدارگرا

نظریه جدید خوان لیتنس و آلفرد داستیان درباره گذار به دموکراسی و «بهار عربی»

بیش از ۲۵ سال از انتشار کتاب «گذار از حکومت اقتدارگرا: چشم‌اندازهایی برای دموکراسی» می‌گذرد، مجموعه چهارجلدی راهگشایی به سرپرستی گیرموا داندل...



سیاست‌نامه

۵۱

صفحه

یادداشت‌مهمان

۱۲ | بهار و امید • محمدنوید بازرگان

دیدهبان

۱۱۵ | گزارش خبری • جشن هفت‌صدمین نشست شهر کتاب /

نشست ایران و هند / سخنرانی آصف بیات دربارهٔ تحولات عربی

۱۱۷ | یاد: سعدی افشار • محمدحسین ناصر بخت

۱۱۸ | نظر خواهی: بهار عربی و دموکراسی • فریدالطاس

۱۲۲ | تیتراژ یک • گزارشی از مقبرهٔ خانوادگی احمد صدر

حاج سید جوادی / مریم شبانی • مرگ فیلسوف / یادداشتی از

بابک احمدی دربارهٔ محمود عبادیان و گفت‌وگوی منتشر نشده

عبدالرحمن نجل رحیم با او

۱۲۸ | مجله‌گردی • شوخ‌طبعیسم در سیاست / مایکل سندل،

فیلسوف دوره‌گرد / انور ابراهیم در زندان / چرا برای دموکراسی

صبر کنیم؟ / انتخاب مهم‌ترین فیلسوف

پرونده‌خبر: مرگ‌ناچر

۱۳۵ | زن بی‌دستکش و کلاه • ترجمهٔ فرزانه سالمی

۱۳۶ | قهرمان کدام سپهر • محمدرضا معینی

۱۳۸ | بانوی آهنین • گفت‌وگوهایی با سر جان گراهام و سردبیر

سایت ناچر / سامان صفرزایی

۱۴۲ | ناچر در افغانستان • عبدالشهید ثاقب

۱۴۲ | ناچر مرد، زنده باد ناچر • فرید زکریا

روزادو

۱۴۳ | محکوم شدم به گوشه‌نشینی • گفت‌وگو با محمود دولت‌آبادی

/ رضا خجسته رحیمی، سرگه بارسقیان، امیلی امرایی

بلورنویج: آیا موم مردم به دنبال حقیقت‌اند؟

۱۵۲ | حقیقت یا لذت • مرتضی مردیها

دربین: روزگاران در تحولات عربی

۱۵۸ | رژیم‌های جدید در کشورهای عربی: دوگانهٔ دموکراتیک -

اقتدارگرا • خوان لیبنتس و آلفرد استپان

بلیک‌ن: سالگرد ترور سه‌بقرنه

۱۶۵ | کودتا پس از کودتا • مارک گازیوروسکی

۱۷۵ | کودتای قرنی به روایت اسفندیار بزرگمهر

پرونده‌فروز: چاوز سی‌وپوپولیس

۱۷۸ | ارثیهٔ وارث فیدل • جان لی اندرسن / ترجمهٔ علیرضا رفوگران

• به همراه گفت‌وگوی اختصاصی با جان لی اندرسن

۱۸۴ | نفت نبود، چاوز هم نبود • جواد صالحی اصفهانی

۱۸۶ | شب چاوز بر کارائیب • نظر خواهی به قلم: منوچهر دراج،

سعید لیلز، دیگو ون و کنو، مجتبی مهدوی، سیروس بینا

۱۹۲ | اقتصاد پوپولیستی آقای قهرمان • کامران دادخواه

آکلن: هگل خوب

۱۹۴ | چگونه با هگل در گل نماییم • گفت‌وگوی اختصاصی با تری

پینکارد، هگل‌شناس معاصر آمریکایی / آرش ابادری

فرهنگ‌وهنر: مرگ‌ناچر ابریت

۱۱۰۲ | بنیان‌گذار عصر طلایی نقد فیلم • یادداشتی از بیژن اشتری

به همراه ترجمهٔ همهٔ نقدهای ابریت به فیلم‌های ایرانی

کتاب‌کوچه

۱۱۱۴ | رفیق اعتراف کن • بازخوانی نقدی از نجف دریاوندی

دربارهٔ کوستلر و «ظلمت در نیمروز» / رضا خجسته رحیمی

۱۱۱۶ | فقر کتاب‌خوانی • محمد فاضلی و سحر جعفر صالحی

کتابخانه

۱۱۱۸ | پروندهٔ کتاب: «ظلمت در نیمروز» • خاطرات منشی کوستلر /

گفت‌وگو با ابراهیم گلستان دربارهٔ سفر کوستلر به ایران / کوستلر

به روایت تونی جات

۱۱۲۴ | کلاسیک‌خوانی: «دل تاریکی» نوشتهٔ جوزف کنراد • مقاله‌ای

از یوسا به ترجمهٔ عبدالله کوثری

۱۱۲۷ | مرور کتاب • تروتسکی کاهن معبد سرخ / ذهن روسی در

نظام شوروی / کنفدراسیون / آوازهای کوچکی برای ماه / ایرانیان

۱۱۳۱ | «سیمای احمد شاه» • منوچهر قاجار / کاوه بیات

۱۱۳۴ | بریتانیا و انقلاب مشروطه • منصور بنکداریان / ونسا مارتین

۱۱۳۸ | مواجهه‌های ایران و روسیه • استفانی کرونینگ

۱۱۴۲ | «ذهن و کیهان»: کتاب جنجالی توماس نیگل • یاسر

میردامادی / آلویین پلانینگ / جواد حیدری / امید همدانی

نامه‌نگاری

۱۱۵۲ | آوارگی مجدد • نامهٔ منتشر نشدهٔ سعدی به مجایی

پلورق

۱۱۵۴ | رایگان • واینویچ به ترجمهٔ آبتین گلکار

بلیک‌ن

۱۱۵۶ | از فرهنگ انقلابی تا انقلاب فرهنگی • امید ایران‌مهر

۲۲

گزارش خبری

صفحه

«صدر» انقلاب آرام گرفت

یک روز در قزوین و مقبرهٔ خانوادگی خاندان حاج سید جوادی

کتاب‌کوچه ۱۱۳-۱۵۸

۱۱۴

صفحه

رفیق، تحمل کن! تو می‌توانی اعتراف کنی

بازخوانی نقدی از نجف دریاوندی
به بهانهٔ انتشار «ظلمت در نیمروز»

۱۱۸

صفحه

سرانجام به سراغ من آمدند

پرونده‌ای به بهانهٔ انتشار «ظلمت در نیمروز»
نوشتهٔ آر تور کوستلر با ترجمهٔ مزده دقیقی

۱۲۴

صفحه

ریشه‌های بشریت

یادداشتی از یوسا دربارهٔ رمان «دل تاریکی» / ترجمهٔ عبدالله کوثری

۱۳۱

صفحه

مظلوم نگون بخت یا طماع نگون بخت

به بهانهٔ انتشار کتاب «سیمای احمدشاه قاجار»

۱۴۲

صفحه

ماده بود و دیگر هیچ نبود؟ ممکن نیست

فصلی از کتاب جدید و جنجالی توماس نیگل در نقد داروینیسیم

۱۵۲

صفحه

آوارگی مجدد

نامه‌ای منتشر نشده از غلامحسین سعدی به جواد مجایی

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

اندیشه پویا

دوماهنامه سیاسی فرهنگی
باروش اطلاع رسانی، تحلیلی و آموزشی

صاحب امتیاز و مدیر مسئول
برات الله صمدی راد

سردبیر
رضا خجسته رحیمی

دستیاران سردبیر
مریم شبانی و علی بزگیان

مدیر اجرایی
فرید مدرسی

دبیران

سرگه بارسقیان و علی ملیحی (تاریخ)
مریم شبانی (جامعه شناسی و روشنفکری)
علی بزگیان (سینما و خبرنگار)
امیلی امرابی (ادب و فرهنگ)
امید ایران مهر (بایگانی)
کاوه شجاعی، فرزانه سالمی و بهرنگ رجبی
(مجلات خارجی و ترجمه)
ثمینار سنگاری (علوم سیاسی)
عباس کوثری (عکس)

همکاران تحریریه در این شماره

سامان صفرزایی، سیاوش رنجبر دانهی، زینب کاظم خواه
آرش ابادری، مهدی نوری، آزاده افتخاری

آتلیه

مدیر هنری: علیرضا لطیفیان
صفحه آرایی: افشین جم
ویرایش عکس: نگین دانش
تصحیح و ویراستاری: مریم بحرانی، رضا بیات، شیرین ویژه

امور دفتری و اشتراک: فهیمه نظری

ناظر چاپ: هانی شمس

چاپ: رواق

توزیع: شرکت پیام رسان پیروز

نشانی

تهران، خیابان کریمخان زند، آبان شمالی، کوچه پزشک، ساختمان
شماره دوازده، پلاک ۱۴، طبقه سوم، واحد ۲۴
کد پستی: ۱۴۵۷۳-۱۵۹۷۶
تلفن: ۳-۸۸۹۴۶۱۴۱
فکس: ۸۸۸۰۳۱۰۸

[اندیشه پویا در خلاصه کردن و ویرایش مطالب آزاد است.]

همکاران عزیز

سرگه بارسقیان، سامان صفرزایی و بهروز مهری

مصیبت وارده را به شما عزیزان تسلیت می گویم.

همکارانتان در اندیشه پویا



سی امین سال = ۷۲۵ باب مدرسه و فضاهای آموزشی



نشانی: خیابان شهید خرمی، جنب شهرداری منطقه ۳، خیابان کوچه میدان جوانان، پلاک ۵، خانه پاساژی
تلفن (۰۲۱-۶۰۳۱۰۸) ۲۱-۶۰۳۱۰۸ فکس: ۲۲۲۴۵۷۷

حساب بانک پاسارگاد شعبه میدان جوانان (کد ۱۱۱۱) حساب شماره ۰۳-۱۰۷۲۶۳۰۰۰۳ کارت شبانه ۰-۰۴۹۹۱۱ ۹۹۵۴ ۶-۳۲

مدرسه سازی رو بیا یک آبر نگار با ما

اشتراک داخل

شماره: ۷۰۰/۰۰۰ ریال

شماره: ۱/۳۰۰/۰۰۰ ریال

اشتراک خارج

شماره: ۲/۲۰۰/۰۰۰ ریال

شماره: ۴/۱۵۰/۰۰۰ ریال

شماره: ۳/۲۰۰/۰۰۰ ریال

شماره: ۵/۸۵۰/۰۰۰ ریال

علاقه مندان به اشتراک و دریافت مجله اندیشه پویا می توانند پرسش نامه زیر را تکمیل و مبلغ مشخص شده را به حساب جاری شماره ۲۱۹۸۰۰۰۱۰۷۶۲۹۵۷۱ بانک پاسارگاد شعبه مطهری یا به شماره کارت ۵۰۲۲۹۱۰۱۷۸۴۵۲۷۰ آقای فرید مدرسی پرداخت کرده و قبض بانکی را همراه با مشخصات خود به شماره ۸۸۸۰۳۱۰۸ فکس کنند.



نام و نام خانوادگی

تحصیلات

شماره تماس

کد پستی

دوره اشتراک (۶ شماره یا ۱۲ شماره)

تعداد درخواستی

نشانی

برای دریافت شماره های قبله اندیشه پویا دفتر نشر به تماس بگیرید

تلفن: ۳-۸۸۹۴۶۱۴۱

حضرت حجت الاسلام والمسلمین معراجی

درگذشت والد معظم را به حضر تعالی و خانواده محترم تسلیت عرض می کنیم.

مهدی فیروزان، فرید مدرسی

جناب آقای مراد ثقفی

در گذشت مادر ارجمندتان را تسلیت می گوئیم.
رضا خجسته رحیمی، مریم شبانی، ثمینار سنگاری

جناب آقای علی تاجرنیا

در گذشت پدر گرامی تان را تسلیت می گوئیم.
رضا خجسته رحیمی، فرید مدرسی، علی ملیحی، مریم شبانی، امید ایران مهر



یاسر میر دامادی

دانشجوی دکتری
مطالعات اسلامی،
دانشگاه ادینبرا،
اسکاتلند

ماده‌انگاری یا ماتریالیسم که امروزه گاهی به آن فیزیکالیسم هم گفته می‌شود، دیدگاهی است جهان‌شناختی که موجودات و پدیده‌های جهان (و حتی پدیده‌های آگاهی و حالات التفاتی) را صرفاً (این قید مهم است) شکل گرفته از ماده یا انرژی یا نهایتاً قابل فرو کاستن به ماده یا انرژی می‌داند. این دیدگاه که از نظر تاریخی تنوع فراوانی به خود دیده و به گرایش‌های فراوانی تقسیم شده است، دیدگاهی با سابقه‌ی دراز و گستره‌ی جغرافیایی وسیع در تاریخ تفکر بشری است؛ از هند و چین باستان گرفته تا یونان باستان (تالس، دموکریتوس، اپیکور و...) و از پاره‌های مسیحیان نخستین گرفته تا پاره‌های مسلمانان دو قرن اول هجری (و حتی بعدتر) و بسیاری از دانشمندان و فیلسوفان عصر روشنگری (توماس هابز و...) و دوران معاصر (چامسکی و پاتنم و...) همه را می‌توان ذیل چتر کلی ماده‌انگاری، در معنای وسیع آن، طبقه‌بندی کرد.

در دوران مدرن، به‌ویژه فوئرباخ و مارکس چرخش نوینی در ماده‌انگاری پدید آوردند. ماده‌انگاری البته از همان دیرباز، مخالفانی جدی داشته است. افلاطون، نفس و بدن را از یکدیگر، به‌نحوی بنیادی متمایز می‌انگاشت و اولی را غیرمادی و دومی را مادی می‌انگاشت و در فلسفه‌ی مدرن نیز دوگانه‌انگاری دکارت نمونه‌ی برجسته‌ای از ضد ماده‌انگاری است. ایدئالیسم هگل و بارکلی نیز در اساس، طرحی علیه ماتریالیسم بودند. در واقع، بارکلی نام فلسفه‌ی خود را «ناماده‌انگاری» گذارده بود که اشاره‌ی مستقیمی به ضدیت این فلسفه با ماده‌انگاری است.



در ایران معاصر، ماده‌انگاری عموماً با تفکر چپ پیوند خورده است و نقد ماده‌انگاری در ایران نیز با نقد چپ و نیز دفاع از دین‌داری پیوندی تنگاتنگ داشته است. گفت‌وگوهای محمدتقی شریعتی در دهه‌ی پست شمس در خراسان، با افرادی با گرایش چپ (عموماً از حزب توده) در باب موضوعات دینی و جهان‌شناختی، از نمونه‌های مشهور این پیوند است. اکثر این گفت‌وگوهای شفاهی نوشته نشده و به دست ما نرسیده است؛ اما ظاهراً از درون این گفت‌وگوها، محمدتقی شریعتی، بعداً گفتارهایی را دیوبندی عرضه کرد و آن‌ها را در قالب کتابی با عنوان «فایده و لزوم دین» منتشر کرد. وی همچنین به سال ۱۳۲۳ شمسی «کانون نشر حقایق اسلامی» را در مشهد تأسیس کرد که از جمله اهداف مهم تأسیس آن «مبارزه با بی‌خدایی که توسط کمونیست‌ها ترویج می‌شود» اعلام شد. این کوشش‌های فردی از سوی او، در زمانی صورت می‌گرفت که در میان مذهبی‌ها، کمتر کسی یافت می‌شد که به نقد ماده‌انگاری بپردازد؛ زیرا برای مذهبی‌ها در آن دوره، مبارزه با بهائیت و نیز «سنّتی‌گری» اولویت داشت



ماده بود و دیگر هیچ نبود؟ ممکن نیست

در آمدی بر کتاب جدید و جنجالی توماس نیگل
در نقد داروینیسیم: «ذهن و کیهان: چرا تلقی ماده‌انگارانه
نوداروینی از طبیعت، تقریباً، به یقین خطاست»



و حتی بعدتر نیز مقابله با آراء و افکار پسر محمدتقی شریعی، علی، برای آن‌ها از نقد ماده‌انگاری مهم‌تر بود. با این حال، از جمله افرادی که دو دهه بعد، یعنی اواخر دههٔ چهل شمسی، از میان مذهب‌ها به جمع محدود مذهب‌های منتقد ماده‌انگاری پیوست، یکی از دوستان و هم‌استانی‌های محمدتقی شریعی، یعنی مرتضی مطهری بود. وی در این راستا، کتابی با عنوان «علل گرایش به ماتریالیسم» نوشت و در مقدمهٔ این کتاب توضیح داد که چگونه از کودکی و نیز بعدتر، در اوایل طلبگی، مسئلهٔ خدا، ذهن او را به خود مشغول داشته است تا اینکه در اوایل دههٔ دوم زندگی خود، به کتاب‌های ماده‌انگاران چپ آن دوره برمی‌خورد: «این میل را همیشه در خود حس می‌کردم که با منطق و اندیشهٔ مادیین از نزدیک آشنا گردم. [...] کتاب‌های دکتر تقی‌ارانی را هر چه می‌یافتم، به‌دقت می‌خواندم [...] بعضی از کتاب‌های ارانی را آن قدر مکرر خوانده بودم که جملات در ذهنم نقش بسته بود» (ص ۱۰ تا ۱۱). مطهری سپس توضیح می‌دهد که در اوایل دههٔ سی شمسی، در سلسله‌جلساتی که محمدحسین طباطبایی برای نقد «فلسفهٔ مادی» تشکیل داده بود، شرکت می‌کرده است. حاصل این جلسات، کتاب «اصول فلسفه و روش رئالیسم» از محمدحسین طباطبایی با حواشی مرتضی مطهری بود. به‌نظر مطهری، این کتاب «نقش تعیین‌کننده‌ای در ارائهٔ بی‌پایگی فلسفهٔ مادی برای ایرانیان داشته است». مطهری در مقدمه‌ای هم که بر «اصول فلسفه و روش رئالیسم» نگاشته نیز به هدف اصلی طباطبایی از نگارش این کتاب اشاره می‌کند: «انتشارات مجهز به تبلیغات سیاسی و حزبی فلسفهٔ مادی جدید ماتریالیسم دیالکتیک بیش از پیش، حضرت معظم له [محمدحسین طباطبایی] را مصمم نمود که در راه مقصود خود گام بردارد.»

نقد ماده‌انگاری، نزدیک به میانهٔ دههٔ پنجاه شمسی، توسط فردی دیگر از میان مذهب‌ها که خود گرایش چپ داشت، صورت پذیرفت. علی شریعی در اثر جنجال‌برانگیز خود «انسان، اسلام و مکتب‌های مغرب‌زمین» به نقد ماده‌انگاری تفکر چپ پرداخت. شریعی گرچه مارکسیسم را برای فهم جامعه و تاریخ جدید سراسر رد نمی‌کرد، اما ماده‌انگاری جهان‌شناختی رایج در این تفکر را به‌نقد کشید.

در نیمهٔ دوم دههٔ پنجاه شمسی و در آستانهٔ انقلاب ایران، فرد دیگری از میان مذهب‌ها، یعنی عبدالکریم سروش، با نوشتن کتاب «تضاد دیالکتیکی» به نقد تفکر چپ و به‌ویژه سوبیهٔ ماده‌انگاران آن پرداخت. پس از تغییر حاکمیت در سال ۵۷ و پیش از آنکه ماشین حذف، چپ‌ها را نیز از آرایش سیاسی حاکمیت جدید بیرون براند، سروش در تلویزیون دولتی ایران، در مناظره‌هایی با نمایندگان تفکر چپ (احسان طبری و فرخ نگهدار)، به‌همراه مصباح یزدی، از ایدئولوژی اسلامی در برابر ایدئولوژی مارکسیستی دفاع کرد. با بسته‌تر شدن فضا، محیط نقد و دفاع از ماده‌انگاری هم در ایران، دست‌کم در فضای رسمی، به محاق رفت. با این حال شاید یک دهه باشد که با رواج فلسفهٔ تحلیلی در ایران، از یک سو و پیدایش گرایش‌های چپ نو، از سوی دیگر، نقد ماده‌انگاری و نیز دفاع از آن، این بار با آمیختگی کمتری به امر سیاسی، به چشم می‌آید.

یک نمونهٔ کاملاً اخیر از این امر، انتشار کتاب «نظریه‌های مادی‌انگاران ذهن: بررسی و نقد نظریه‌های فیزیکیالیستی در فلسفهٔ ذهن» نوشتهٔ علی صبحی و احمدرضا

همتی‌مقدم، چاپ پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، در سال ۱۳۹۱ است. از سوی دیگر، به‌عنوان نمونه‌ای از دفاع از ماده‌انگاری، می‌توان به انتشار ترجمهٔ فارسی برخی کتاب‌های اسلاوی ژیزک، فیلسوف و منتقد فرهنگی اسلوانیایی، در چندسالهٔ اخیر اشاره کرد. ژیزک نه تنها آشکارا و پر شور مدافع ماتریالیسم است، بلکه می‌کوشد نشان دهد اگر مسیحیت بخواید از تمام ظرفیت خود استفاده کند، باید ماده‌انگاری را در آغوش بگیرد.



با نظر به این پیش‌زمینه، اکنون چه‌بسا بهتر بتوان اهمیت گشودن پرونده‌ای برای کتاب «ذهن و کیهان» اثر تامس نیگل را در یافت. تامس نیگل، فیلسوف نامور آمریکایی، در درون سنت تحلیلی، به فلسفه‌ورزی می‌پردازد. نیگل در مقالهٔ کوتاهی با عنوان «فلسفهٔ تحلیلی و زندگی انسانی» سیر آموزش و تفکر فلسفی خود را توضیح می‌دهد. او دورهٔ کارشناسی را در دانشگاه کورنل گذرانده است، جایی که در زمان دانشجویی او، تحت تأثیر آراء ویتگنشتاین متأخر بوده است. وی در آنجا شاگرد نورمن مالکوم، از شاگردان نزدیک ویتگنشتاین و جان رازر، فیلسوف سیاسی مشهور، بوده است. کارشناسی ارشد را در آکسفورد زیر نظر جی‌ال استین، فیلسوف زبان مشهور بریتانیایی، می‌گذراند و برای دکترای خود به هاروارد می‌رود. گرچه او در سنت فلسفهٔ تحلیلی رشد کرده، اما علائقی که عمدتاً فیلسوفان قاره‌ای آن را می‌می‌گیرند، مثل موضوع معنای زندگی، همیشه با او بوده است، به تعبیر خود او «من طبعاً و به‌تجوی نامحسوس، به‌سوی جنبه‌هایی از گرایش‌های قاره‌ای کشیده شدم، یعنی به‌سوی نا‌کجا‌آبادگری برای برابری طلب مارکس، حس پوچی اگر یستانسالیست‌ها، و اجتناب‌ناپذیر بودن نظرگاه ذهنی در پدیدارشناسی؛ ولی من این علایق را در چارچوب تحلیلی پی‌گرفتم». او در فلسفهٔ ذهن، فلسفهٔ اخلاق و حقوق، فلسفهٔ سیاسی و فلسفهٔ دین صاحب‌نظر است و در احیای برخی از این شاخه‌های فلسفی در سنت تحلیلی، پیشتاز بوده است.

نیگل در کتاب اخیر خود «ذهن و کیهان» چرا تلقی ماده‌انگاران نوداروینی از طبیعت، تقریباً، به‌یقین خطاست» که از انتشار آن چندماه پیشتر نمی‌گذرد، می‌کوشد نشان



اثر نیگل، در همین مدت کم بعد از انتشارش، مورد استقبال خداپاوران در سنت‌های دینی مختلف قرار گرفته است. این بی‌شک تاحدوی به‌خاطر نقدهایی است که نیگل بر ماده‌انگاری وارد آورده است. استقبال پلانتینگا، فیلسوف مسیحی پروتستان از این کتاب، نمونه‌ای از این امر است.

دهد که اگر نتوان ذهن و آگاهی را به‌نحوی ماده‌انگارانه توضیح داد، که در نظر او نمی‌توان، چنین امری پیامد مهمی برای جهان‌شناسی ما دارد: این تصور رایج که علوم فیزیکی می‌تواند همه چیز، شامل ذهن و آگاهی، را توضیح دهد، خطا از کار خواهد آمد و از این رو، ما نیازمند تلقی متفاوتی از جهان هستیم که آگاهی نیز در آن گنجانده شود. اتخاذ چنین موضعی، نیگل را به فراطبیعت‌باوری، یعنی این دیدگاه که امری کاملاً مجزا از طبیعت وجود دارد که طبیعت وابسته به آن است، سوق نمی‌دهد، بلکه او به نوعی طبیعت‌باوری غیرمادی متمایل می‌شود که از آن تحت‌عنوان «همه‌جان‌انگاری» (پان‌سایکیزم) یاد می‌کند. به‌نظر او، طبیعت جنبه‌ای ذهنی دارد که اولاً، محصول جانبی ماده نبوده و ثانیاً، قابل فروکاستن به ماده یا انرژی نیست. این دیدگاه البته با نقدهای بسیاری مواجه شده که از میان این نقدها، دو نقد از دو

منظر متفاوت را برای انتشار در پروندهٔ این کتاب برگزیده‌ایم. اولین پلانتینگا، فیلسوف دین مشهور آمریکایی، نقدهای نیگل بر ماده‌انگاری فروکاست‌گرا را می‌پذیرد؛ اما معتقد است نیگل به‌جای همه‌جان‌انگاری باید خداپاوری را بپذیرد و این جایگزین‌بهتری برای ماده‌انگاری فروکاست‌گراست. از سوی دیگر، امید همدانی، استاد نظریه و نقد ادبی دانشگاه فردوسی مشهد، نقدهای نیگل بر ماده‌انگاری فروکاست‌گرا را نمی‌پذیرد و معتقد است طبیعت‌باوری

فروکاست‌گرای ماده‌انگار می‌تواند از نقدهای نیگل جان‌سالم به‌در برد و این یعنی به‌نظر او، برخلاف ادعایی که نیگل در عنوان فرعی کتابش مطرح کرده، نقدهای وی علیه ماده‌انگاری، نقدهایی تقریباً قاطع نیستند.

اثر جدید نیگل از چند جهت واجد اهمیت است. اول آنکه این کتاب نشان می‌دهد، برخلاف برداشت رایج، فلسفهٔ تحلیلی، به‌ویژه فلسفهٔ تحلیلی متأخر، فلسفه‌های بریده از پرسش‌های بنیادی زندگی، مانند پرسش‌های جهان‌شناختی، و صرفاً مشغول به تحلیل زبان نیست. دوم آنکه تلاش او نشان می‌دهد طبیعت‌باوری با ماده‌انگاری یکسان نیست، گرچه روایت رایج از طبیعت‌باوری، ماده‌انگاری را فرض می‌گیرد. سوم آنکه این اثر گرچه نقدی بر ماده‌انگاری است، اما این نقد از یک سو، مستقل از نقد یا دفاع از تفکر چپ و از سوی دیگر، مستقل از دینی خاص یا اصولاً خداپاوری و دیانت صورت گرفته است. چهارم آنکه نیگل اگر چه، به‌تصریح خود، خداپاوار است، اما اثر وی، در همین مدت کم بعد از انتشارش، مورد استقبال خداپاوران در سنت‌های دینی مختلف قرار گرفته است. این بی‌شک تاحدوی به‌خاطر نقدهایی است که نیگل بر ماده‌انگاری وارد آورده است و خداپاوران، دست‌کم در سنت ادیان سامی، در ساحت نظری، همیشه به نقد ماده‌انگاری متمایل بوده‌اند. استقبال پلانتینگا، فیلسوف مسیحی پروتستان از این کتاب، نمونه‌ای از این امر است. نکتهٔ آخر اینکه این اثر نشان می‌دهد تنوعی چشمگیر و فروناکاستنی در میان خداپاوران برقرار است و از این رو حتی از منظری خداپاورانه نیز نمی‌توان حکم واحدی در باب خداپاواران صادر کرد.



ذهن و کیهان

توماس نیگل

انتشارات دانشگاه آکسفورد

۲۰۱۲

صفحه ۱۳۰

قیمت: ۲۴ دلار

ردیهای بر کفرگویی سکولار

نقد آلوین پلاتینگا فیلسوف مسیحی بر آراء تامس نیگل در کتاب اخیرش:
«چرا ماده‌انگاری داروینی خطاست؟»

ترجمه یاسر میردامادی



بر اساس اجماع تقریباً نیم‌پندی در میان نخبگان فکری در غرب، موجود ما و اهل‌الطبیعی وجود ندارد: حیات روی سیاره ما از طریق فرایندهای ناقص فهمیده شده اما کاملاً طبیعت‌گرایانه‌ای، که تنها شامل قوانین طبیعی می‌شود، به وجود آمده است. حیات موجودات زنده را که در نظر بگیریم، انتخاب طبیعی، مهار همه چیز را در دست گرفته و تنوع فراوانی را که در جهان زنده می‌یابیم، پدید آورده است. انسان‌ها مانند بقیه جهان، انشایی سراسر مادی‌اند. آن‌ها واجد روح یا خود یا نفسی غیر مادی نیستند. اساساً آنچه در جهان ما وجود دارد، در ذاتی بنیادی است که فیزیک آن‌ها را تبیین می‌کند، به همراه چیزهایی که از این ذرات تشکیل شده‌اند.

گفتم که اجماع تقریباً نیم‌پندی شکل گرفته است؛ البته برخی افراد، چه در میان دانشمندان و چه غیر آن‌ها، وجود دارند که با این اجماع مخالف‌اند. همچنین ندانم‌انگاری وجود دارند که به نحوی از انحاء، در مورد برخی از تزه‌های بالا نظری ندارند. تنوع‌هایی نیز در باب موضوعات فوق در میان است و نیز منزلگاه‌های میانه مختلفی نیز وجود دارد. باین حال، روی هم رفته، موضوعات فوق، نظر دانشگاهیان و روشن‌فکران در آمریکای کنونی است. بگذارید مجموعه این دیدگاه‌ها را طبیعت‌باوری علمی بنامیم؛ اگر چه می‌توان همچین نامیدش؛ زیرا هیچ چیز به ویژه علمی‌ای در مورد آن وجود ندارد؛ الا اینکه طرفداران طبیعت‌باوری علمی متمایل‌اند خود را تحت لوای علم جا بزنند. درست شبیه سیاستمداران که متمایل‌اند خود را تحت‌لوای پرچم کشورشان جا بزنند. اما هر اسمی که داشته باشد، می‌توان آن را راست‌کشی دانشگاه نامید یا اگر راست‌کشی نه، مطمئناً می‌توان نامش را گذاشت عقیده اکثر دانشگاهیان.

نظر برای فهم کلیت عالم کفایت نمی‌کنند. نشان دادن محدودیت‌های این ابزارها یکی از وظایف فلسفه است و وظیفه هر کسی است که مشغول به کار فلسفی است؛ اما نه وظیفه آن کسی که به فعالیت در درون علم مشغول است. اگر این محدودیت‌ها بازشناسی شوند، می‌توانیم امیدوار باشیم که سرانجام، به کشف صورت‌های جدیدی از فهم علمی نائل می‌یابیم. دانشمندان علوم تجربی از اینکه چقدر کم می‌دانند، به خوبی آگاه‌اند؛ اما مسئله ما اهل فلسفه، چیز دیگری است. مسئله ما صرفاً اعتراف به محدودیت‌های آنچه عملاً فهمیده شده، نیست؛ بلکه تلاش برای بازشناسی این نکته است که بارش‌های موجود، چه اموری اصولاً دانستنی یا نادانستنی‌اند.

نوک پیکان نقد من، تصویرسازی‌ای گمانه‌محور و فراگیر از جهان را نشان رفته است که بر مبنای پاره‌ای کشفیات در زیست‌شناسی و شیمی و فیزیک شکل گرفته است. کتاب من، جهان‌بینی خاص طبیعت‌گرایانه‌ای را هدف نقد خود قرار می‌دهد که ارتباط‌های سلسله‌مراتبی میان موضوعات علوم فرض می‌کند و معتقد است، به واسطه وحدت علوم، می‌توان تبیین جامعی از هر آنچه در جهان هست، ارائه کرد. حال آنکه این جهان‌بینی، شرط لازم فعالیت علمی در هیچ‌یک از شاخه‌های علمی نیست و پذیرش یا رد آن، تأثیری بر عموم تحقیقات علمی ندارد. اگر از من بپرسید، چه بسا اکثر شاغلان به علوم تجربی هیچ عقیده‌ای درباره پرسش‌های فراگیر کیهان‌شناختی نداشته باشند؛ اگر چه ماده‌انگاری فروکاست‌گرا جوابی برای آن‌ها دارد. تحقیقات مفصل و یافته‌های اساسی این عده عموماً، بر هیچ کدام از پاسخ‌های ارائه شده به پرسش‌های کیهان‌شناختی بناننده و از دل هیچ‌یک از این پاسخ‌ها در نمی‌آید. باین حال، ماده‌انگاری فروکاست‌گرا عموماً در میان دانشمندان علوم تجربی و فیلسوفانی که از آن‌ها نظریاتی در باب کلیت نظام طبیعی دارند، یگانه امکان جدی برای توضیح منشأ حیات به حساب می‌آید.

نقطه شروع استدلال من، اثبات ناکامی فروکاست‌گرایی روانی فیزیکی به عنوان دیدگاهی در فلسفه ذهن است که امیدوارانه می‌خواهد نشان دهد، علوم فیزیکی می‌توانند در باب هر چیزی در جهان، نظریه‌ای ارائه کنند. اگر این ناکامی اثبات شود، این پرسش مطرح می‌شود که آیا می‌توان همچنان فهم نسبتاً یکپارچه‌ای از کل کیهانی که می‌شناسیم، به دست داد. به اعتقاد من، در میان شقوق سنتی که برای فهم رابطه ذهن با جهان فیزیکی مطرح شده، قرآن و شواهد به سود شکلی از یگانه‌انگاری بی‌طرفانه، بیش از شواهدی است که به سود ماده‌انگاری، ایدئالیسم و دوگانه‌انگاری اقامه شده است.

ابعاد جهان‌شناختی مسئله ذهن بدن

ترجمه فصل اول از کتاب «ذهن و کیهان»، نوشته تامس نیگل:
در بجه‌ای به سوی فهمی متفاوت از منشأ و تطور حیات

ترجمه جواد حیدری

مدرس نظریه
سیاسی، دانشگاه
شاهد تهران

مسئله ذهن بدن، مسئله‌ای بادامنه محدود نیست که صرفاً رابطه میان ذهن و مغز و رفتار موجودات زنده سروکار داشته باشد؛ بلکه به فهم ما از کل کیهان و تاریخ آن تدریجاً پی‌دا می‌کند. علوم فیزیکی و زیست‌شناسی تکاملی را نمی‌توان از مسئله ذهن بدن جدا کرد و به اعتقاد من، درک درست از دشواری این جداسازی، در نهایت و ناگزیر، تصور ما را نسبت به جایگاه علوم فیزیکی، به عنوان تبیین‌گر نظام طبیعی دگرگون می‌سازد.

یکی از وظایف شایسته فلسفه، تحقیق در باب محدودیت‌های رشد یافته‌ترین و موفق‌ترین صورت‌های معرفت علمی در روزگار ماست. گرچه این اعتراف شاید نومییدکننده باشد؛ ایندگان چه بسا صورت‌هایی از فهم را کشف کنند و بسط دهند که مادر خواب هم نمی‌دیدمشان. آدمیان برای بستن پرونده هر موضوع مناقشه‌برانگیزی شیفته و مشتاق‌اند؛ اما تواضع فکری، مستلزم مقاومت در برابر این وسوسه آساده‌انگاره‌ها و پذیرفتن این نکته است که ابزارهایی که اینک در اختیار ماست،

فیلسوف برجسته آمریکایی، تامس نیگل، آن را چیز دیگری می‌نامد: بت قبیلۀ دانشگاه شاید یا گاو مقدسشان: «من این نظر را که هر چیز، باور ناپذیر یافتیم: پیروزی قهرمانانۀ نظر به‌ای ایدئولوژیک بر عقل سلیم. شرط می‌بندم که این اجماع عام و مقبول، یکی دو نسل دیگر مضحک به‌نظر خواهد آمد.» نیگل خداناباور است؛ با این حال او اجماع فوق را نمی‌پذیرد. اجماعی که آن را طبیعت‌باوری ماده‌انگار می‌نامد. چنین اجماعی از واقع به‌دور است و کتاب مهم اخیر او حمله کوتاه، اما قدرتمندی به طبیعت‌باوری ماده‌انگار است.

نیگل از اینکه موضع شاذی گرفته است، هراسان نیست و به‌نظر نمی‌رسد به‌بدگویی‌هایی که خواهی‌نخواهی نثار او خواهد شد، اهمیتی بدهد. «در جو کنونی که طبیعت‌باوری علمی غلبه دارد و به‌شدت وابسته به گمانه‌زنی‌هایی دارویی است (گمانه‌زنی‌هایی که عملاً همه چیز را تبیین می‌کند و علیه حمله‌های دینی تا بن دندان مسلح است)، به‌نظم سودمند آمد تا در باب جایگزین‌های ممکن، به گمانه‌زنی بپردازیم. بیش از هر چیز، می‌خواهم در پرتو این واقعیت که ما در مورد جهان واقعا چقدر کم می‌دانیم، مرزهای آنچه را ناندیشیدنی انگاشته می‌شود، گسترش دهم.» او نتایج سلبی‌ای را که جنبش طراحی هوشمند به آن رسیده است، می‌پذیرد (جنبشی که به‌ناحق تحت انتقاد شدید قرار دارد) و از آن جنبش، در مقابل اتهام ذاتاً غیر علمی بودن دفاع می‌کند. در سال ۲۰۰۹، او تا آنجا پیش رفت که کتاب استفان مایر، با عنوان «امضا بر روی سلول: دی.ان.ا.ی. و شواهدی به‌سود طراحی هوشمند» را که بیانی شاخص از طراحی هوشمند بود، به‌عنوان کتاب سال معرفی کرد. قابل‌پیش‌بینی بود که نیگل هزینه این کفر گوی‌های خود را نیز بپردازد؛ و از او خودراضی و خطرناک برای ارشد فکری آنچه‌ها، بی‌آبرو، دورو، جاهل،

ذهن خراب‌کن، سزاوار سرزنش، احق، غیر علمی و در کل، کوچک‌تر از آن دانستند که شهروند کاملاً شرافتمند جمهوری اهل قلم باشد.

کتاب جدید او اتهامات نوینی را متوجه او خواهد کرد. نیگل، به‌استثنای خداناباوری، تقریباً همه ادعاهای طبیعت‌باوری ماده‌انگار را رد می‌کند. کتاب «ذهن و کیهان»، نخست این ادعا را رد می‌کند که حیات، تنها بر اثر فعالیت‌های قوانین فیزیک و شیمی به‌وجود آمده است. نیگل خاطر نشان می‌کند که دست‌کم، با در نظر گرفتن شواهدی که تاکنون در اختیار ماست، چنین چیزی شدیداً نامحتمل است: هیچ‌کس فرایند معقولی پیشنهاد نکرده است که از طریق آن، به‌وجود آمدن حیات رخ‌دادنی باشد. همان‌طور که نیگل اظهار می‌کند: «این فرض که حیات، تنها بر اثر فعالیت قوانین فیزیک و شیمی به‌وجود آمده، فرضی است که بر پروژۀ علمی حاکم است و نه بر فرضیه‌های علمی که به‌درستی تأیید شده باشد.» پایه دوم، طبیعت‌باوری ماده‌انگار که نیگل آن را سرنگون می‌کند، این ایده است:

کتاب «ذهن و کیهان»، نخست این ادعا را رد می‌کند که حیات، تنها بر اثر فعالیت‌های قوانین فیزیک و شیمی به‌وجود آمده است. نیگل خاطر نشان می‌کند که دست‌کم، با در نظر گرفتن شواهدی که تاکنون در اختیار ماست، چنین چیزی شدیداً نامحتمل است.

وقتی که حیات روی کره ما شکل گرفت، تمام تنوع‌های پر شمار حیات امروزیمان، بر اثر فرایندهایی که علم تکاملی برای ما تبیین می‌کند، پدید آمده است: انتخاب طبیعی، عامل جهش ژنتیکی و رانش ژنتیکی و چه بسا دیگر فرایندهاست. از این گذشته، این فرایندهایی هدف‌اند: هیچ موجود دیگری به‌آن‌ها جهت یا نظم نبخشیده است. به‌نظر می‌رسد که نیگل، در مقایسه با پایه نخست طبیعت‌باوری ماده‌انگار، به این پایه دوم قدری کمتر شک دارد. با این حال به‌نظر او قابل‌پذیرش نیست که بگوییم حیات خارق‌العاده که شامل حیات انسانی نیز می‌شود، لاجرم به این شیوه به‌وجود آمده است: «هر چه جزئیات بیشتری در باب پایه شیمیایی حیات و پیچیدگی کدهای ژنتیکی می‌آموزیم، روایت تاریخی متعارف، باور نکر دنی‌تر می‌شود.» نیگل از این نظر عمومی پشتیبانی می‌کند که احتمال پدید آمدن حیات، در زمان موجود، شدیداً پایین است و به باور او، هیچ شاهد کافی و وافی‌ای برای اعتبار ساختن این حکم ارائه نشده است.

تابه اینجای کار به‌نظم می‌رسد نیگل درست هدف‌گیری کرده است. با در نظر گرفتن شواهدی که اکنون در اختیار ماست، احتمال اینکه حیات به‌نحوی از انحاء، از طریق عملکرد قوانین فیزیک و شیمی به‌وجود آمده باشد، بسیار اندک است و با در نظر گرفتن وجود صورت ابتدایی حیات، احتمال اینکه تمام انحاء کنونی حیات، حاصل روند تکاملی بی‌هدفی باشد، نیز اندک است؛ گرچه نه بسیار اندک. این دو تلقی از طبیعت‌باوری ماده‌انگار، به‌احتمال خیلی زیاد باطل‌اند.

اما کسانی خواهند گفت که امور نامحتمل همیشه رخ می‌دهد. اینکه چیزی نامحتمل رخ دهد، اصلاً نامحتمل نیست. به‌این‌مثال بنگرید: شما مشغول کارت‌بازی هستید و بازی مثلاً پنج دور دارد. احتمال اینکه کارت‌ها دقیقاً در

هدف من در این اثر، کندو کاو در شقوق احتمالی است که با دانسته‌های ما سازگار باشد. به‌ویژه با دانسته‌های مادر این باب سازگار باشد که چگونه می‌توان ذهن و وابسته‌های ذهنی را - در فرایند تحولات فیزیکی و شیمیایی و سپس تحولات زیست‌شناختی در جهان - وابسته به پیدایش و رشد موجودات زنده دانست. ادعای من این است که اگر فرو کاست‌گرایی فیزیکی روانی، کاذب باشد، آنگاه این فرایندها و روندهای آن را باید مورد بازنگری قرار داد.

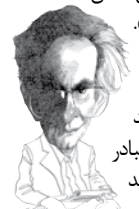
دفاع از ناکامی فرو کاست‌گرایی روانی فیزیکی، دفاعی فلسفی است؛ اما به‌باور من، ادله تجربی مستقلی هم وجود دارند که شکاکیت ما را نسبت به صدق فرو کاست‌گرایی در زیست‌شناسی برمی‌انگیزند. اگر چه فرو کاست‌گرایی فیزیکی شیمیایی در زیست‌شناسی، رأی و نظری راست کیشانه است و هر گونه مقاومت در برابر آن نه تنها از نظر علمی، بلکه از لحاظ مصلحت‌اندیشانه نیز نادرست تلقی می‌شود، مدت‌های مدیدی است که من با روایت ماده‌انگار، از چگونگی به‌وجود آمدن ما و جاندارانی مثل ما و همچنین باور رایج درباره فرایند تکامل مشکل دارم. هر چه جزئیات بیشتری راجع به مبانی شیمیایی زندگی و پیچیدگی و ظرفیت کدگذاری ژنتیکی آموختم، بیشتر راجع به باور تاریخی رایج در باب تکامل مرد دادم. البته این ادعا صرفاً نمایانگر عقاید یک آدم غیر متخصص است که خواننده بسیاری از آثار و نوشته‌هایی بوده که علم معاصر را برای افراد غیر متخصص شرح و توضیح می‌دهد. شاید این نوشته‌ها موضوع را با ساده‌سازی و اعتماد به نفسی ارائه می‌کنند که بازتاب پیچیده‌ترین تفکر علمی موجود در این حوزه همان باشد؛ اما به‌نظم من، روایت راست کیشانه کنونی از نظام کیهانی، در قالب رایجش، حاصل سیطره پیش‌فرض‌هایی بی‌پایه و اساس و نیز مخالف فهم عرفی است.

من در این اثر می‌خواهم از واکنشی ناباورانه دفاع کنم که فردی غیر متخصص (در علوم طبیعی) نسبت به رویکرد «فرو کاست‌گرایی نوداروینی» درباره خاستگاه و تکامل حیات دارد. در نگاه اول، بسیار ناموجه به‌نظر می‌رسد که زندگی، آن‌گونه که ما می‌شناسیم، نتیجه توالی حوادث فیزیکی به‌همراه ساز و کار انتخاب طبیعی باشد. ما باید از این پاسخ خام دست‌بشوییم؛ اما نه اینکه از آن دست‌بشویم به‌سود تبیین کاملاً شسته و رفته‌ای فیزیکی شیمیایی، بلکه به‌سود شقوقی که واقعا دارای طرحی کلی برای تبیین باشند و پاره‌ای نمونه‌های واقعی، آن‌ها را تأیید کند. تا آنجا که من می‌دانم، ما استدلال قابل‌قبولی نداریم که نشان دهد، احتمال صدق فرو کاست‌گرایی نوداروینی، غیر قابل چشم‌پوشی است. در اینجا، دو پرسش مطرح می‌شود: پرسش اول اینکه با در نظر گرفتن آنچه درباره مبنای

شیمیایی زیست‌شناسی و علم ژنتیک می‌دانیم، آیا احتمال دارد که شکل‌هایی از حیات که مولدند و خود را تکثیر می‌کنند، خود به‌خود در دوران اولیه زمین، تنها از طریق عملکرد قوانین فیزیک و شیمی به‌وجود آمده باشند؟ پرسش دوم درباره خاستگاه‌های تنوع در فرایند تکامل است که به‌محض آغاز حیات به‌کار افتاد. در دوره کنونی زمین شناختی، از وقتی که شکل‌های اولیه حیات بر روی زمین پدیدار شد، آیا احتمال دارد که یک سلسله از جهش‌های ژنتیکی پایدار در نتیجه تصادفات فیزیکی رخ داده باشد، به‌نحوی که این تصادفات، امکان انتخاب طبیعی را برای ایجاد موجود زنده‌ای که عملاً به‌وجود آمده، امری بسنده سازد؟

در محافل علمی، راجع به پرسش اول در قیاس با پرسش دوم، عدم قطعیت بیشتری وجود دارد. به عقیده بسیاری از انسان‌ها، بسیار دشوار می‌توان تبیینی فرو کاست‌گرا از خاستگاه حیات به‌دست داد؛ اما اکثر انسان‌ها هیچ‌شک و شبهه‌ای ندارند که وقتی موجودات زنده مولد پایه به‌صورت وجود گذاشتند، تنوع ژنتیکی تصادفی، برای تأیید تاریخ تکامل از راه انتخاب طبیعی کافی است. ولی از آنجا که این پرسش با رویدادهای بسیار خاصی در یک دوره تاریخی طولانی در گذشته‌های دور سرو کار دارد، قرائن و شواهد موجود بسیار مبهم‌اند و ناگزیر، مفروضات کلی، محوریت می‌یابند.

شکاکیت من در این باب، مبتنی بر باور دینی یا مبتنی بر باور به هر گونه شق‌بديل مشخصی نیست. شکاکیت من صرفاً مبتنی بر این باور است که قرائن و شواهد علمی موجود، به‌رغم اجماع علمی به‌نحو عقلانی، از ما نمی‌خواهند که به‌ناباوری حاصل از فهم عرفی، اهمیت کمتری بدهیم. این سخن به‌ویژه در خصوص خاستگاه حیات صادق است. جهان جای حیرت‌انگیزی است و این فکر که ما ابزارهای مورد نیاز برای فهم این جهان را در اختیار داریم، امروز پذیرفتنی‌تر از دوران ارسطو نیست. این سخن حیرت‌انگیزترین سخن راجع به جهان است که «جهان، من و تو و سایر انسان‌ها را به‌وجود آورده است». اگر پژوهش‌های کنونی در زیست‌شناسی مولکولی، امکان شک‌موجه در خصوص روایت کاملاً مکانیکی از خاستگاه حیات و تکامل را که متکی بر قوانین فیزیک و شیمی است، گشوده نگاه داشته، در این صورت این شک می‌تواند با ناکامی فرو کاست‌گرایی فیزیکی روانی تلفیق شود و این عقیده را به ذهن متبادر کند که نوع متفاوتی از اصول نیز در تاریخ طبیعت در کارند؛ اصولی ناظر به رشد



هر پنج دور یکسان بیفتند، بسیار کم است؛ چیزی در حد یک، از ده به توان ۱۴۰. با این حال چنین اتفاقی می‌افتد. درست؛ این اتفاق افتاده است. امر نامحتمل همانا اتفاق می‌افتد. در هر قمار منصفانه‌ای، احتمال اینکه هر یک از بلیت‌ها برنده شود، کم است؛ اما شکی نیست که یکی از بلیت‌ها برنده می‌شود؛ بنابراین قطعی است که چیزی نامحتمل رخ خواهد داد. اما این نکته چگونگی به بحث کنونی ما ربط دارد؟ من این ادعای بیش از حد خوش‌بینانه را مطرح می‌کنم که برنده جایزه نوبل شیمی خواهم شد. شما به نحوی کاملاً معقول، به من گوشزد می‌کنید که چنین چیزی، شدیداً نامحتمل است. آیا من می‌توانم از باور خود این گونه دفاع کنم که بگویم: امر نامحتمل مرتب اتفاق می‌افتد؛ البته که نمی‌توانم. شما نمی‌توانید به نحو معقول به باوری بچسبید که بر اساس تمام شواهدی که در اختیار شماست، نامحتمل است.

نیگل ادامه می‌دهد: اگر طبیعت باوری ماده‌انگار درست باشد، به وجود آمدن آگاهی و عقل، نامحتمل خواهد بود. «آگاهی آشکارترین مانع بر سر راه طبیعت باوری فراگیری است که تنها، بر منابع علوم فیزیکی استوار گردیده.» چرا این گونه است؟ به نظر می‌رسد نکته مورد نظر نیگل این باشد که علوم فیزیکی (فیزیک، شیمی، بیولوژی و عصب‌شناسی) نمی‌تواند این واقعیت را که ما انسان‌ها، و چه بسا برخی دیگر از حیوان‌ها، موجوداتی آگاه هستیم، تبیین کند. علوم فیزیکی می‌تواند جزو و مد را تبیین کند یا اینکه چرا پرندگان استخوان‌های توخالی دارند یا چرا آسمان آبی است؛ اما نمی‌تواند آگاهی را تبیین کند. علوم فیزیکی چه بسا بتواند ارتباط دوسویه میان نحوه‌ای از شرایط فیزیکی را با نحوه‌ای از حالات آگاهی اثبات کند؛ اما این امر، آگاهی را تبیین نمی‌کند. ارتباط دوسویه تبیین یک پدیده نیست، به تعبیر نیگل، «پدید آمدن آگاهی

حیوانی، آشکارا نتیجه تکامل زیست‌شناختی است؛ اما این واقعیت تأیید شده تجربی، هنوز تبیین آن پدیده نیست. فهمی از پدیده به دست نمی‌دهد یا ما را قادر نمی‌سازد که در پیامی چرنا نتیجه، مطابق انتظار از کار درآمد یا چگونه به وجود آمد.»

نیگل سپس توجهش را معطوف به باور و شناخت می‌کند: «مشکلی که می‌خواهم به آن بپردازم، به کار کرده‌های ذهنی، مانند فکر و استدلال و رزی و ارزیابی ربط دارد؛ یعنی حالاتی که منحصر به انسان‌هاست؛ گرچه در بدو شکل‌گیری این کارکردها، شاید آن‌ها را در برخی گونه‌های دیگر نیز بتوان یافت.» ما انسان‌ها و چه بسا برخی دیگر از حیوانات، نه تنها موجوداتی آگاهمند هستیم، بلکه موجوداتی باورمند هستیم؛ باورهایی که بسیاری از آن‌ها در واقع، صادق‌اند. اینکه احساس درد داشته باشیم، یک چیز است؛ اما این کاملاً چیز دیگری است که مثلاً باور داشته باشیم درد نشانه خوبی است بر آنکه عضوی از بدن درست کار نمی‌کند. به نظر نیگل، طبیعت باوری ماده‌انگار

به نظر نیگل، بسیار نامحتمل است که انتخاب طبیعی بی‌هدفی توانسته باشد «موجوداتی با توانایی کشف واقعیات از طریق عقل پدید آورد، آن‌هم واقعیاتی که عمیقاً فراسوی ظواهرند.» او به طور خاص، به خود علم نظر دارد.

مشکل بزرگی با آگاهی دارد؛ اما مشکلی از این هم بزرگ‌تر با شناخت و باور دارد. به نظر نیگل، بسیار نامحتمل است که انتخاب طبیعی بی‌هدفی توانسته باشد «موجوداتی با توانایی کشف واقعیات از طریق عقل پدید آورد، آن‌هم واقعیاتی که عمیقاً فراسوی ظواهرند.» او به طور خاص، به خود علم نظر دارد.

انتخاب طبیعی به رفتار علاقه‌مند است و نه صدق باور؛ مگر زمانی که صدق باور به رفتار ربط داشته باشد. بنابراین، بگذارید فعلاً به این نکته اذعان کنیم که ممکن است بتوان از انتخاب طبیعی انتظار داشت موجوداتی با قوایی شناختاری پدید بیاورد که وقتی باوری در باب محیط فیزیکی کسب می‌کنند، باورشان معتبر باشد؛ مثلاً باورهایی در باب وجود شکارچیان یا غذا یا جفت بالقوه‌شان. اما چه می‌توان گفت در باب باورهایی که بسا فراتر از اموری دارای ارزش بقا هستند؟ در باب فیزیکی یا عصب‌شناسی یا زیست‌شناسی مولکولی یا نظریه تکاملی چه می‌توان گفت؟ با فرض گرفتن طبیعت باوری ماده‌انگار، چقدر احتمال دارد که قوای شناختاری ما در این حیطه‌ها نیز معتبر باشد؟ همانا احتمال بسیار اندکی وجود دارد. نتیجه اینکه، و این طنز شگفت‌انگیزی است، طبیعت باور ماده‌انگار باید در باب علم و هر بخشی از علم که از زندگی

روزمره فراتر می‌رود، شکاک باشد. این مطمئناً درست به نظر می‌رسد؛ اما چه بسا بتوانیم از این هم فراتر رویم. چه بسا در ابتدای امر نامعقول نباشد این طور بیندیشیم که: انتخاب طبیعی بی‌هدف می‌توانست موجوداتی با قوایی شناختاری پدید آورد که در موضوعات مربوطه بقا و تولید نسل معتبر باشند. اما درباره باورهای متافیزیکی، مثل خدا باوری یا جبر یا ماده‌انگاری یا خدا ناباوری چه می‌توان گفت؟ چنین باورهایی ربط اندکی به رفتارهای مربوطه بقا و باروری

شده است، خواهد انداخت.

اما پرسش این است که آیا می‌توان این منظر را با منظر علوم فیزیکی که برای جهانی مکانیکی شرح و بسط یافته، تلفیق کرد یا نه؟ فهم ذهن را نمی‌توان در چارچوب نظرگاه شخصی محصور کرد؛ چون ذهن محصول یک فرایند تاحذی فیزیکی است. اما با همین قیاس، جدایی علم فیزیکی و ادعای کامل بودنش، سرانجام باید پایان پذیرد. بدین ترتیب این پرسش مطرح خواهد شد که این فرو کاست‌گرایی که برای علم فیزیک معاصر بسیار بااهمیت است، تا چه حد از این تغییر شکل، جان سالم به‌در خواهد برد؟ اگر فیزیک و شیمی نمی‌توانند به تنهایی، کاملاً منشأ زندگی و آگاهی را توضیح دهند، در این صورت چگونه مجموعه بسیار عظیمی از حقایق این علوم می‌تواند با مؤلفه‌هایی دیگر که برخاسته از تصویری گسترده از نظام طبیعی است، تلفیق شود و با یکدیگر سازگار شوند؟

همان طور که پیش‌تر اشاره شد، تردید نسبت به روایت فرو کاست‌گرایی از حیات انسانی با اجماع علمی مسلط مغایرت دارد؛ اما این اجماع خودش با مسئله احتمالات دست‌به‌گریبان است و به اعتقاد من، این مسئله به قدر کافی جدی گرفته نشده است. احتمال در دو جا مطرح است: هم در تکامل شکل‌های زندگی از طریق جهش تصادفی و انتخاب طبیعی چنین احتمالی مطرح است و هم در شکل‌گیری نظام‌های فیزیکی از دل ماده بی‌جان (منظور، احتمال وقوع نظام‌های فیزیکی‌ای است که قادر به چنین تکاملی باشند). هر چه درباره پیچیدگی که گذاری زنتیکی و کنترل آن بر فرایندهای شیمیایی زندگی بیشتر می‌آموزیم، این مسائل و وقوع چنین احتمال‌هایی به نظر دشوارتر می‌آید.

بگذارید یک‌بار دیگر این موضوع را توضیح دهم:

در تکامل نمی‌توان تاریخ تحقق یافته را بدون کمیته کافی از جهش‌های پایدار و بافرایند انتخاب طبیعی، تبیین کرد. به باور من، این پرسش همچنان به قوت خود باقی است که آیا می‌توان فرایند انتخاب طبیعی را، بدون فعالیت پارهای از عوامل دیگر که شکل‌های تنوع‌زنتیکی را تعیین و محدود می‌کنند، صرفاً ناشی از تصادف شیمیایی به حساب آورد. این دیگر اصلاً معقول نیست که یک رشته‌ساختارهای جسمانی تدریجاً در حال تکامل را تصور کنیم که پیدایش آن‌ها طی جهش‌هایی در DNA پدید آمده باشد؛ شبیه کاری که ریچارد داوکینز برای توضیح تکامل چشم انجام می‌دهد. معقول نیست که این روایت را خالی از اشکال بدانیم. در باب خاستگاه حیات، مسئله بسیار دشوارتر می‌شود؛ چون دیگر همان شق انتخاب طبیعی نیز به‌منوال یک تبیین، گزینه‌ای در دسترس نیست.

نظام [طبیعی] که در شکل منطقی‌شان غایت‌شناسانه‌اند و نه مکانیکی، قبول دارم که چنین شک و شبهه‌هایی، به نظر بسیاری از انسان‌ها عجیب و غریب می‌آید؛ اما این امر بدین جهت است که تقریباً هر کسی در فرهنگ سکولار ما زیر فشار نگاه‌ها و واژگان، به اجبار این برنامه فرو کاست‌گرا را خدشه‌ناپذیر تلقی کرده است، آن‌هم تحت تأثیر این توجیه که هیچ برنامه تحقیقاتی‌ای، به جز برنامه تحقیقاتی فرو کاست‌گرا علمی نیست.

طرح و برنامه تحقیقاتی من می‌خواهد مجموعه شرایطی را برآورده کند که جمع شدن آن‌ها در یک جا غیر ممکن به نظر می‌رسد. بنابراین علاوه بر ضد فرو کاست‌گرایی، دو قید و شرط دیگر نیز در این برنامه تحقیقاتی مهم‌اند: قید و شرط اول این فرضیه است که اگر بخواهیم مدعی فهم واقعی جهان شویم، برخی امور خاص چنان چشمگیرند که باید این امور را به مثابه اموری غیر تصادفی تبیین کنیم. قید و شرط دوم، آرمان کشف یک نظام طبیعی واحد است: یک نظام طبیعی واحد که همه چیز را بر مبنای مؤلفه‌ها و اصولی مشترک، وحدت می‌بخشد. این آرمانی که سودای عملی کردنش را در هر شکل بسیار ناقصی از فهم تحقق یافته‌مان باید در سر بپروریم. دو گانه‌انگاری دکارتی این سودا و آرمان را در می‌کند و این در حالی است که در فرو کاست‌گرایی ماده‌انگار و در ایدئالیسم، شاهد تلاشی نافرجام برای تحقق این آرمان بوده‌ایم. همچنین تصورات وحدت‌بخش از جهان، با خدا باوری که پارهای از ویژگی‌های جهان طبیعی را با توسل به مداخله الهی تبیین می‌کند، ناسازگارند؛ چرا که این مداخله، بخشی از آن نظام طبیعی به‌شمار نمی‌آید.

پیشرفت‌های عظیم در علوم فیزیکی و زیست‌شناختی ما بیرون گذاشتن ذهن از جهان فیزیکی میسر شده است. این امر به فهم کمی از جهان، مجال بروز و ظهور می‌دهد: فهمی که در قوانین بی‌زمان و فیزیکی، در قالب فرمول ریاضی جلوه‌گر می‌شوند. اما بالاخره زمانی باید بر اساس فهم جامع‌تری که ذهن را نیز در بر بگیرد، از نو آغاز کنیم. به نظر می‌رسد که چنین فهمی باید بعد تاریخی و نیز بعد بی‌زمان داشته باشد. این رای و نظر که فهم تاریخی بخشی از علم است، در نتیجه تغییر و تبدیلی که با نظریه تکامل در زیست‌شناسی پدید آمده، به‌رأی و نظری عام تبدیل شده؛ اما اخیراً با پذیرش مهبانگ، کیهان‌شناسی در جایگاه علمی تاریخی ظاهر شده است. ذهن به‌عنوان مبدأ تحول حیات، باید مقدم بر این جدیدترین گام در تاریخ دور دراز کیهان‌شناختی قرار بگیرد. به باور من، مسئله پیدایش ذهن، سایه خود را بر کل این فرایند و بر اجزای مبنایی و سازنده که فرایند مذکور بر آن بنا

دارند و انتخاب طبیعی بی هدف، توجیهی به این باورها و ارزش صدق آن هاندارد. از همه این ها گذشته، تنها اعضای خاص آنجنم اوماتنیست های جوان هستند که با قبول خداناباوری، امید به باروری شان افزایش می یابد. اگر طبیعت باوری ماده انگار را فرض بگیریم، احتمال اینکه قوای شناختاری من در زمینه باورهای متافیزیکی معتبر باشند، اندک خواهد بود. بنابراین هر باور متافیزیکی ای که داشته باشیم، احتمال صدق آن باور با فرض گرفتن طبیعت باوری ماده انگار، نمی تواند چندان بالاتر از پنجاه باشد. البته طبیعت باوری ماده انگار خود یک باور متافیزیکی است. بنابراین، طبیعت باور ماده انگار باید احتمال صدق طبیعت باوری ماده انگار را در حدود پنجاه بانداند؛ اما این بدان معناست که او نمی تواند به طرز معقولی، به آموزه خود باور داشته باشد. اگر او به آن باور داشته باشد، او نباید به آن باور داشته باشد. به این معنا، طبیعت باوری ماده انگار، خودشکن است.

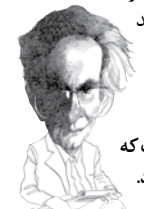
استدلال سلبی ای که نیگل علیه طبیعت باوری ماده انگار اقامه می کند، به نظر من قوی و قانع کننده است. من چند ملاحظه خاص دارم. اغلب ماده انگاران، ظاهر باور دارند که حالات ذهنی، معلول حالات فیزیکی هستند؛ اما به نظر نیگل، طبیعت باوری ماده انگار نمی تواند در این نقطه توقف کند. چرا نمی تواند توقف کند؟ زیرا این ایده که پیوندی علی میان امر فیزیکی و امر ذهنی برقرار است، در واقع تبیینی از رخداد امور ذهنی در جهان فیزیکی ارائه نمی کند. این ایده، امور ذهنی را فهم پذیر نمی سازد و نشان نمی دهد که وجود امور ذهنی، با فرض جهان فیزیکی ما، محتمل است. اما برخی از ماده انگاران می گویند از این مشکل به این صورت طفره بروند که پیشنهاد کنند نحوه ای پیوند منطقی، میان حالات فیزیکی و حالات ذهنی وجود دارد.

آن هائی گوید این واقعیت که وقتی حالت فیزیکی معینی رخ می دهد، حالت ذهنی معینی نیز رخ می دهد، حقیقتی ضرور تا منطقی است. اگر این گفته صادق باشد، آنگاه با فرض جهان فیزیکی ما، وجود امور ذهنی مطمئناً محتمل است؛ همانا وجود امور ذهنی، ضروری است. نیگل خود پیشنهاد می کند که چنین پیوندهای ضروری ای برقرار است. آیا این پیوند ضروری کافی نیست تا رخداد امور ذهنی در جهان فیزیکی ما را درک پذیر سازد؟ به گمان من، پاسخ نیگل به این پرسش، منفی است. احتمالاً دلیل پاسخ منفی او این است که ما نمی توانیم این پیوندهای ضروری فرضی را به همان صورتی در بایم که پیوند ضروری ۳=۲+۱ را در می یابیم. این پیوندهای ضروری فرضی، برای ما بدیهی نیستند و وجود امور ذهنی تنها زمانی درک پذیر خواهد بود که این پیوندها بدیهی باشند؛ اما آیا این معیار، قدری زیاده سخت گیرانه نیست؟ چرا باید این طور اندیشید که امر ذهنی تنها در صورتی درک کردنی و فهم پذیر است که پیوندهای بدیهی ضروری ای میان امر فیزیکی و امر

ذهنی برقرار باشد؟ آیا این الزامی زیاده از حد نیست؟ و اگر درک پذیری مستلزم نحوه ای پیوند میان امر فیزیکی و امر ذهنی است، چرا این طور اندیشید که جهان به آن معنای شدیداً سخت گیرانه کلمه، درک پذیر است؟ حال ممکن است این طور به نظر تان برسد که فردی با نظریات نیگل می تواند با خدا باوری، یعنی این باور که شخصی همچون خدای ادیان ابراهیمی وجود دارد، همدل باشد. نیگل می گوید که طبیعت باوری ماده انگار نمی تواند تبیینی از این امور به دست دهد: پدید آمدن حیات یا تنوع حیات (تنوعی که در جهان موجودات دارای حیات می یابیم)، آگاهی، شناخت یا ذهن. اما خدا باوری مشکلی در تبیین هیچ یک از این امور ندارد. در مورد حیات، می توان گفت خداوند خود حقیقت است و به نحوی از انحاء، حیات زیست شناختی را آفریده است؛ حیاتی که بر روی زمین (و چه بسا در جاهای دیگر) یافتنی است. در مورد تنوع حیات می توان گفت: خداوند این تنوع را پدید آورده است، حالا یا از طریق فرایند تکاملی هدفمندی یا به هر طریق دیگری. در باب آگاهی هم دیگر بار، خدا باوری، بر اساس موضع خدا باوری، با مشکلی مواجه نیست. خداوند واقعیتی بنیادی است و موجودی آگاه. و چه می توان گفت در مورد وجود موجوداتی صاحب شناخت و عقل، موجوداتی مانند ما که توانایی پژوهش علمی در باب جهانمان را دارند؟ باری، مطابق موضع خدا باوری، خداوند ما انسان ها را بر صورت خویش آفریده است؛ یک جنبه از اینکه آدمیان بر صورت خداوند آفریده شده اند (و به نظر اکوییناس مهم ترین جنبه از آن) این است که آدمیان تا حدودی توانایی شناخت خود و جهان و نیز شناخت خداوند را دارند و خداوند نیز همچنین صاحب شناخت است. از این رو، خدا باوری، درک پذیری جهان برای ما انسان ها را ایجاب می کند؛ گرچه این درک پذیری نه چندان به معنای ستایش شده نیگلی باشد.

استدلال سلبی ای که نیگل علیه طبیعت باوری ماده انگار اقامه می کند، قوی و قانع کننده است. به نظر نیگل این ایده که پیوندی علی میان امر فیزیکی و امر ذهنی برقرار است، امور ذهنی را فهم پذیر نمی سازد و نشان نمی دهد که وجود امور ذهنی، با فرض جهان فیزیکی ما، محتمل است.

ایعنی خدا باوری را جایگزینی واقعی برای طبیعت باوری ماده انگار به حساب آورد. من فاقد «حس الهی» ای هستم که این همه انسان را قادر می سازد و همانا وادار می کند تا جهان را بیانگر هدف الهی ببینند و این امر را درست همان قدر طبیعی بینگارند که چهره ای متبسم را بیانگر احساسات انسانی می یابند. نظریه پرداز می - به سود یک شق بدیل برای فیزیک به عنوان نظریه ای درباره همه چیز - به موجودی متعالی استناد نمی کند؛ بلکه گرایش به پیچیدگی های نهفته در ویژگی ذاتی نظام طبیعی دارد. این نظریه در مقایسه با فرضیه طراحی هوشمند، نظریه وحدت بخش تری است. من با یکی از فرضیات مدافعان طراحی هوشمند مخالفم. فرضی که مدافعان و مخالفان طراحی هوشمند، هر دو، آن را قبول دارند و آن فرض این است که یگانه بدیل طبیعت گرایانه، نظریه ای فرو کاست گرایانه است که بر قوانین فیزیکی معهود و آشنا بنا شده است. باین همه، به باور من، مدافعان طراحی هوشمند، به خاطر به چالش کشیدن جهان نگری علمی، سزاوار قدر دانی اند؛ آن هم جهان نگری علمی ای که بخشی از شور و شوق طرفدارانش دقیقاً از این گمان سرچشمه می گیرد که جهان نگری علمی، عامل راهی آدمی از دین خواهد بود. با وجود دستاوردهای عظیم ماده انگاری فرو کاست گرا که احتمالاً در آینده، زمان های طولانی، منبع اصلی ما برای فهم ملموس جهان و مهار جهان اطرافمان خواهد بود، دیگر وقت آن رسیده است که جایگزینی برای این نوع جهان نگری بیابیم. قائل شدن به اینکه چیزهای زیادی هست که ماده انگاری فرو کاست گرا نمی تواند تبیین کند که من هم به این قائم، ارائه یک شق بدیل محسوب نمی شود؛ اما باز شناسی این محدودیت ها پیش شرط جستجوی شقوق بدیل یا دست کم، گوشه بودن نسبت به امکان چنین شقوقی است. این سخن می تواند بدین معنا باشد که پاره ای از مسیرها که برای پیگیری شکل ماده انگارانه تبیین جهان پیموده شده، به بن بست خواهد رسید. اگر پیدایش موجودات زنده دارای آگاهی در جهان، ناشی از اصول تطوری باشد که این اصول از قوانین بی زمان فیزیک نشئت نمی گیرد، در این صورت، این چه بسا دلیلی به سود بدینی نسبت به تبیین های کاملاً شیمیایی از خاستگاه حیات نیز باشد. * این مطلب، ترجمه فصل اول کتاب «ذهن و کیهان» با حذف پانویست هاست که تابستان امسال، ترجمه کامل آن را انتشارات «نگاه معاصر» منتشر خواهد کرد.



به واقع، علوم تجربی مدرن در زهدان خدایاوری مسیحی پرورده شد و این بدان معناست که تناسب و تلازمی میان جهان و قوای شناختاری ما برقرار است. با فرض گرفتن خدایاوری، به هیچ وجه شگفت‌انگیز نیست که موجوداتی مانند ما وجود داشته باشند که توانایی پژوهش در فیزیک اتمی، نظریه نسبیت، مکانیک کوانتوم و مانند آن را دارا هستند. از سوی دیگر، همان طور که نیگل خاطر نشان می‌کند، طبیعت‌باوری ماده‌انگار مشکل بسیاری برای تبیین وجود چنین موجوداتی دارد. به این دلیل و نیز به دلایل دیگر، خدایاوری بیش از طبیعت‌باوری ماده‌انگار، به علم خوشامد می‌گردد. بنابراین به نظر می‌رسد خدایاوری، جایگزینی طبیعی باشد برای طبیعت‌باوری ماده‌انگارانه‌ای که نیگل آن را رد می‌کند: خدایاوری مزیت‌هایی دارد؛ در حالی که طبیعت‌باوری ماده‌انگار معایبی دارد و از این رو، انتظار می‌رود که دست کم بر اساس این ادله، نیگل با خدایاوری همدل باشد.

بسیار مایه تأسف است (دست کم برای من) که نیگل خدایاوری را رد می‌کند: «من به فرض ناستوتاری که دارم، اعتراف می‌کنم و آن اینکه به نظر من ناممکن می‌رسد، طراحی هوشمند یعنی خدایاوری را جایگزینی واقعی برای طبیعت‌باوری ماده‌انگار به حساب آورد. من فاقد «حسن الهی» ای هستم که این همه انسان را قادر می‌سازد و همانا وادار می‌کند تا جهان را بیانگر هدف الهی ببیند»

آقلاب از متن اصلی است، نه افزوده مترجم. اما نیگل نه فقط کمابیش نسبت به خدایاوری بی طرف نیست، بلکه فاقد «حسن الهی» است و در کتاب خود، با عنوان «حرف آخر» که سال ۱۹۹۷ منتشر شد، روایت بی‌پرده‌ای از تمایلات فلسفی خود عرضه می‌کند: «من از چیزی عمیق تر سخن می‌گویم: هراس از دین. من از تجربه خودم سخن می‌گویم که تحت تأثیر دین هراسی ام است.»

پس آیا به نظر نیگل، خدایاوری مشکلی دقیقاً فلسفی دارد؟ تاجایی که من درمی‌یابم، مهم ترین اشکال اساسی‌ای که او به خدایاوری می‌گیرد، نتیجه توشلش به مفهوم پیوستگی است. یک جهان بینی موفق، جهان را فهم پذیر می‌بیند و فهم پذیری به نظر نیگل، مستلزم درجه بالایی از پیوستگی است. جهان فهم پذیر است، تنها در صورتی که گسست بنیادینی در آن پدید نیامده باشد و تنها وقتی فهم پذیر است که شامل امور اساساً متفاوت نباشد. دکارت، این دو گانه‌انگار بزرگ، چنین می‌اندیشید که جهان دو نوع امر اساساً متفاوت از خود بروز می‌دهد: ماده و ذهن که هیچ کدام به دیگری قابل فرو کاستن نیست. نیگل منکر این دو گانه‌انگاری است. دلیل او تنها این است که چنین دو گانه‌انگاری‌ای نمی‌تواند، پیوستگی را تأمین کند. پیوستگی‌ای که برای فهم پذیری جهان لازم است.

باین حال، آیا دلیلی وجود دارد که ببندیشیم جهان، واقعاً باید به این معنای قوی، فهم پذیر باشد؟ آیا دلیل خوبی در دست داریم که ببندیشیم اساساً، تنها یک دسته امور وجود دارد و هر چیز دیگری نمونه‌ای از آن دسته امور است یا به آن قابل فرو کاستن است؟ در مورد این اندیشه، سه ملاحظه، ضروری به نظر می‌رسد. نخست آنکه ما نیاز داریم در باب این شرط بیشتر بدانیم؛ این گفته یعنی چه که اساساً، فقط یک دسته امور وجود دارد؟ واضح نیست که این را چگونه باید فهمید. آیا انواع متفاوتی از امور، آن هم به تعداد بسیار، وجود ندارند: خانه‌ها، اسب‌ها، شاهین‌ها و از هاهای دستی؟ خوب، شاید این‌ها «اساساً» متفاوت نباشند؛ اما «اساساً» در اینجا چه معنایی دارد؟ آیا منظور این است که جهان، تنها در صورتی فهم پذیر است که دارای ویژگی مهمی باشد که

خانه‌ها، اسب‌ها، شاهین‌ها و از هاهای دستی، همه آن ویژگی را دارا باشند؟ چه نوع ویژگی‌ای؟ ثانیاً، ادعای اینکه این نوع هم‌بستگی واقعاً برای فهم پذیری لازم است، چقدر ادعای معقولی است؟ واضح است که نمی‌توانیم مدعی شویم دو گانه‌انگاری دکارتی به معنای دقیق کلمه، فهم‌ناپذیر است. از همه این‌ها گذشته، حتی اگر شما دو گانه‌انگاری را رد کنید، می‌توانید آن را بفهمید. (چه راه دیگری برای رد کردن آن وجود دارد؟) آیا این به واقع درست است که اگر جهان شامل دو دسته، یا بیش از دو دسته، امور اساساً متفاوت نباشد، فهم پذیر تر خواهد بود؟ آن هم به معنای مهم کلمه، فهم پذیر تر؟ من دلیل چندان نمی‌یابم که چنین فکر کنم.

سوم آنکه فرض کنید، پذیر فتمیم که جهان به واقع تنها زمانی فهم پذیر است که این نوع هم‌بستگی یک‌مند را از خود بروز دهد: چرا باید فکر کنیم که جهان چنین هم‌بستگی‌ای را از خود بروز داده است؟ می‌توان امیدوار بود که جهان، چنین هم‌بستگی‌ای از خود نشان دهد؛ اما آیا دلیلی وجود دارد که فکر کنیم جهان با ما همکاری خواهد کرد؟ فرض کنید فهم پذیری مستلزم این نوع هم‌بستگی باشد، چرا باید فکر کنیم که جهان ما به این معنا فهم پذیر است؟ آیا معقول است به خدایاوری بگوییم: «خب، اگر خدایاوری درست باشد، دو دسته امور اساساً متفاوت وجود خواهند داشت: خدا از یک سو و مخلوقات که او آفریده است از سوی دیگر. اما این نمی‌تواند واقعاً درست باشد؛ زیرا اگر چنین می‌بود، جهان هم‌بستگی لازم برای فهم پذیری را از خود بروز نمی‌داد؟ آیا خدایاوری کاملاً بر حق نیست که از این نوع فهم‌پذیری چشم‌پوشی کند؟

سراً آخر به تز ایجابی نیگل می‌رسیم. او نشان داد که طبیعت‌باوری ماده‌انگار باطل است. اما او چه پیشنهاد جایگزینی دارد؟ در این نقطه، او قدری مردد است. به نظر او، با فرض اینکه خدایاوری پذیرفتنی نیست، یافتن جایگزین رضایت‌بخشی برای طبیعت‌باوری ماده‌انگار ممکن است چند قرن به درازا بینجامد. او به این مقدار قانع است که طرح پیشنهادی اولیه‌ای عرضه کند. او با روحیه‌ای فروتنانه، طرح خود را چنین پیش می‌نهد: «من اطمینان دارم که تلاش‌م برای کاوش جایگزین‌ها، بسیار غیر خلاقانه است. فهم جهان به‌مشابه جایی که



پلاتینیگا: نیگل جنبه سلبی طراحی هوشمند را تحسین می‌کند؛ اما درباره جنبه ایجابی آن تردید دارد. من نیز خود را نسبت به کتاب «ذهن و کیهان» نیگل در جایگاهی مشابه می‌یابم. حمله مهیب او بر طبیعت‌باوری ماده‌انگار را تحسین می‌کنم. در باب همه‌جاندارانگاری و غایت‌شناسی طبیعی او تردید دارم.

مستعد پروراندن حیات و ذهن است، احتمالاً نیازمند فاصله‌گرفتنی بسیار ریشه‌ای تر از قالب‌های تبیین طبیعت‌باورانه است؛ قالب‌هایی که من اکنون قادر به درک آن هستم»

طرح اولیه نیگل دارای دو مؤلفه اصلی است. مؤلفه نخست آن، همه‌جاندارانگاری یا این اندیشه است که ذهن یا ذهنی نخستین، یا چیزی شبیه به این، در لایه زیرین هر چیزی وجود دارد. مطابق این دیدگاه، ذهن، هیچ‌گاه در جهان پدید نیامده است؛ بلکه از همان ابتدا حاضر بوده است. حتی ابتدایی ترین ذرات جهان، نحوه‌ای ذهنمندی از خود بروز می‌دهند. اندیشه همه‌جاندارانگاری البته این نیست که هر ذره ابتدایی قادر به انجام محاسبات ریاضی است یا اینکه هر ذره‌ای خودآگاهی دارد؛ بلکه این است که هر ذره‌ای، از نحوه‌ای ذهنیت بر خوردار است. نیگل طرح خود را به این شیوه عرضه می‌کند تا از آنچه فقدان فهم‌پذیری در دو گانه‌انگاری دکارتی می‌یابد، پرهیز کرده باشد. البته ممکن است فردی پرسد: چه می‌تواند عموماً از آنکه بر اساس دیدگاه هم‌بستگی، دو دسته امور اساساً متفاوت را به سود دو نوع ویژگی اساساً متفاوت انکار کنیم و خود نیگل به این نکته آگاه است که دیدگاه او با پدید آمدن اذهان انسانی هنوز مشکل دارد. اذهانی که به مقدار قابل توجهی قادر به درک جهان‌اند. ما می‌توانیم، به هر حال تا حد قابل توجهی، این نکته را در یابیم که چگونه اشیای مادی پیچیده‌تری می‌توانند از اشیای مادی ساده‌تر پدید بیایند: اشیای فیزیکی عادی از مولکول‌ها تشکیل شده‌اند، مولکول‌ها از اتم‌ها تشکیل شده‌اند، اتم‌ها از الکترون‌ها و کوآرک‌ها تشکیل شده‌اند (در مرحله کوآرک‌ها، اشیای در مجموع کمتر واضح‌اند). اما هیچ ایده‌ای نداریم که چگونه موجودی با ذهن انسانی می‌تواند از موجودات کوچک‌تری که نحوه‌ای ذهنمندی دارند، ترکیب یا ساخته شده باشد. چگونه اذهان ابتدایی با ذهن کمتر ابتدایی ترکیب شده‌اند؟

مؤلفه دوم طرح اولیه نیگل، چیزی است که می‌توانیم آن را غایت‌شناسی طبیعی نام‌نهم. ایده او به نظر، چیزی شبیه به این می‌رسد: در هر مرحله از تطور جهان ما (تطوری که چه بسا می‌توانیم شروعش را با مهبانگ بدانیم) در باب آنچه پیش خواهد آمد، امکان‌های متعدد و متفاوتی وجود دارد. برخی از این امکان‌ها، گامی در جهت به وجود آمدن موجوداتی با ذهن‌هایی شبیه به ما هستند. مطابق غایت‌شناسی طبیعی نیگل، جهان نحوه‌ای سوگیری ذاتی نسبت به امکان‌هایی دارد که به اذهان ختم می‌شوند. نیگل پیشنهادهاى خود را شرح و بسط نمی‌دهد. باین حال، نباید از او به این خاطر انتقاد کرد: او احتمالاً حق دارد باور داشته باشد که این پیشنهادها، فکر و زمانی طولانی می‌طلبد تا مبدل به جایگزینی واقعاً ماندنی برای طبیعت‌باوری ماده‌انگار و خدایاوری، هر دو شود.

پیش‌تر گفتیم که نیگل جنبه سلبی طراحی هوشمند را تحسین می‌کند؛ اما درباره جنبه ایجابی آن تردید دارد. من نیز خود را نسبت به کتاب «ذهن و کیهان» نیگل در جایگاهی مشابه می‌یابم. حمله مهیب او بر طبیعت‌باوری ماده‌انگار را تحسین می‌کنم. در باب همه‌جاندارانگاری و غایت‌شناسی طبیعی او تردید دارم. از نظر نیگل، اگر طبیعت‌باوری ماده‌انگار درست می‌بود، ذهن در جهان پدید نمی‌آمد؛ اما این چگونه به معقولیت این فرض که ذرات بنیادی به یک معنا دارای ذهن هستند، کمک می‌کند؟ همه‌جاندارانگاری چگونه این نکته را فهم پذیر می‌سازد که می‌باید موجوداتی با توانایی پژوهش در

بازگشت به تأملات خفاشی

نقدی بر نیگل و انتقادهایش از فیزیکالیسم، از مقاله
«خفاش بودن چگونه چیزی است» تا کتاب اخیرش در نقد نودار و نیسیم

معضل پیدایش آگاهی در جهان مادی، مسئله‌ای با سابقه تاریخی است: ذهن و آگاهی چگونه در جهان بروز و ظهور یافته است؟ در آغاز فلسفه مدرن، جان لاک در «جستار درباره فهم آدمی» از امتناع پدید آمدن فکر از ماده و حرکت سخن می‌گوید. لاک بر بنیاد درک ابتدایی خود از ماده، استدلال می‌کند که حتی اگر ذرات زیاد ماده را در پیکری قرار دهید، این ذرات با یکدیگر تصادم و برخورد خواهند داشت؛ اما خبری از ذهن و آگاهی نخواهد بود. او این امر را بنیاد استدلال خویش بر وجود ذهنی ازلی و ابدی یا همان خدا قرار می‌دهد. لایب‌نیس در «منادولوژی» با استدلالی مشابه استدلال لاک، تبیین ادراک را با «موجبات مکانیکی» ناممکن می‌داند. او از ما می‌خواهد ماشینی را فرض کنیم که قادر به فکر کردن و احساس کردن است و آن چنان بزرگ شده است (به اندازه یک آسیاب) که می‌توان وارد آن شد. به باور او، در چنین ماشینی، فقط می‌توان قطعاتی را دید که بر یکدیگر تأثیر و تأثرات محسوس و مکانیکی دارند و اثری از اندیشه و ادراک در آنجا دیده نخواهد شد. فیلسوفان دین خدا باور مدرن، الوین پلنتینگا و ریچارد سوئین برن، تأملات اسلاف خود را گامی به پیش می‌برند: آن دو باور دارند که پیدایش آگاهی و قابلیت باز نمود صحیح جهان و درک واقعیت و بر نامرئی کنش‌های هدفمند، بر بنیاد انتخاب از میان مجموعه‌ای از امکانات متنوع، امری است که تنها با باور به وجود خدایی که از پیش نحوه تکامل ذهن را در طبیعت تعبیه کرده است، توجیه پذیر خواهد بود. تامس نیگل، فیلسوف برجسته معاصر، در آخرین کتاب خویش با عنوان «ذهن و کیهان» سعی دارد نشان دهد تبیین نودار و بینی از آگاهی و قوه عقل، ناپسند و کاذب است. با اینکه او خدا ناباور است، با نقدهای خدا باورانه از فیزیکالیسم و طبیعت‌گرایی داروینی همدل است؛ اما بر خلاف خدا باوران، برای تبیین نهایی پیدایش آگاهی و ذهن در جهان، از نوعی غایت‌شناسی ارسطویی و طبیعت‌گرایانه دفاع می‌کند. در فصل‌های سوم و چهارم کتابش که به ترتیب به آگاهی و شناخت اختصاص دارد، می‌توان در چهار چوب مباحث فلسفه ذهن و معرفت‌شناسی، دلایل اصلی جداسدن او از طبیعت‌گرایی و فیزیکالیسم معاصر را یافت. این مقاله، تمرکز و تکیه خود را بر این مباحث قرار خواهد داد.



امید همدانی

استادیار نظریه و
نقد ادبی، دانشگاه
فردوسی مشهد



خفاش بودن چگونه چیزی است؟

بلند پروازی فیلسوفانه نیگل، تاریخ تحولی در پس خود دارد. در مقاله مشهور «خفاش بودن چگونه چیزی است؟» (۱۹۷۴)، فیلسوف ما علیه دیدگاه‌های فیزیکالیستی در باب ذهن استدلال می‌کند. مشکل کلاسیک فلسفه ذهن، تبیین رابطه ذهن و بدن است و فیزیکالیسم مدعی است (با لحاظ کردن رویکرد کلی فیزیکالیسم و صرف نظر از تقریرهای گوناگون و متنوع آن) که ذهن در نهایت، قابل فرو کاستن به امر فیزیکی و مادی است. نیگل اما استدلال می‌کند که در تبیین فیزیکالیستی از آگاهی، همواره چیزی از دست می‌رود و آن چیز، کیفیت سوژکتیو منحصر به فرد آگاهی است. ما انسان‌ها از این کیفیت خاص برخورداریم و تجربه جهان برای ما به نحوی خاص رخ می‌دهد که قابل فرو کاستن به ساختارهای نورونی و عصبی نیست. بر خورداری از آگاهی در مورد هر ارگانیسمی، یعنی در کیفیت یا حالتی خاص بودن که به آن ارگانیسم اختصاص دارد. در مورد خفاش این حالت خاص عبارت است از درک جهان در چهار چوب سیستم جهت‌یابی پژواکی؛ یعنی جهت‌یابی از رهگذر ارسال صدا و سنجش پژواک آن. ما شاید قادر باشیم توصیف کاملی از ساختار مغز خفاش و نحوه تکامل آن به دست دهیم؛ اما هیچ‌گاه قادر نخواهیم بود

فیزیک و فلسفه وجود داشته باشند؟ و نیز توانایی در شعر، هنر و موسیقی؟

را چه به غایت‌شناسی طبیعی نیگل می‌توان گفت: آیا این واقعاً قابل فهم است که فرض کنیم جهان، به خودی خود، بدون حضور خداوند، کار کردی دارد که می‌توان آن را به نحو فهم‌پذیری این چنین نام نهاد: جهانی «هدف‌گیری‌شده» به‌سوی وضعیت اموری خاص؟ مشکل فقط این نیست که چنین نظریه‌ای خیالی به‌نظر می‌رسد؛ بلکه حتی به‌طور واضح قابل فهم نیست. تبیین غایت‌شناختی از وضعیت امور، به موجودی اشاره دارد که آن وضعیت را هدف قرار داده است و چنان عمل می‌کند که آن را محقق سازد؛ اما جهان خالی از خدا و وضعیت امور یا هر چیز دیگری را هدف قرار نداده است. حال، درباره غایت‌شناسی طبیعی ادعایی چه می‌توان گفت؟

خدا باوری در سازگار ساختن حیات و ذهن موفق تر به‌نظر می‌رسد. بر اساس خدا باوری، ذهن در جهان، جایگاهی بنیادی دارد: خداوند خود، شخص‌اعلی و ذهن‌اعلی است. او همیشه وجود داشته است و همانا واجب‌الوجود است. خداوند می‌توانسته چنین اراده کند تا موجوداتی که خدا بتواند با آن‌ها دوستی برقرار کند، وجود داشته باشند. از این رو، او می‌تواند انسان‌هایی متناهی بیافریند که بر صورت خداوند آفریده شده باشند. موجوداتی قادر بر عشق و قادر بر دانستن چیزهایی در باب خود، جهان، علم، ادبیات، شعر، موسیقی، هنر و... با فرض گرفتن خدا باوری، این امور آشکارا و به‌خوبی فهم‌پذیر است. همان‌طور که نیگل خاطر نشان می‌کند، مشابه چنین چیزی را در باب طبیعت‌باوری ماده‌انگار نمی‌توان گفت؛ اما آیا همه جاندارانگاری و غایت‌شناسی طبیعی وضع بهتری دارند؟ به‌نظر نمی‌رسد که انکار خدا باوری توسط نیگل، ریشه فلسفی داشته باشد. حدس من این است که ناخشنودی از خدا باوری، پدیده‌ای نسبتاً وسیع است. خدا باوری، خودمختاری بشر را شدیداً محدود می‌کند. بر اساس خدا باوری، ما انسان‌ها در بهترین حالت، شرکای جزئی جهان ذهن هستیم. ما خودمختار و سر خود نیستیم؛ ما برای وجودمان و حتی نفس کشیدنمان کاملاً وابسته به خداوندیم. حتی بیش از این می‌توان گفت، برخی از افراد در خدا باوری، نحوه‌ای یورش تحمل‌ناپذیر به حوزه خصوصی خود می‌بینند: خدا به همه فکرهای من داناست و همانا، قبل از اینکه من فکر کنم، فکر من را می‌داند. شاید نشانه‌هایی از این ناخشنودی را حتی در خود انجیل هم بتوان یافت:

«سخنی بر زبان من نیست، جز اینکه تو، ای خداوند، آن را تماماً دانسته‌ای...»

از روح تو به کجا بروم؟

و از حضور تو به کجا بگریزم؟

اگر به آسمان صعود کنم، تو آنجا هستی؛

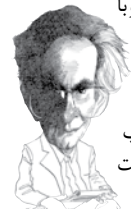
و اگر در هاویه بستر بگسترانم، اینک تو آنجا هستی.»
[امیرامیر]

ناخشنودی از خدا باوری، تاحدودی، حتی برای یک خدا باور، قابل درک است. با این حال، اگر نیگل به تجویزها و الزامات خود برای یک فلسفه خوب عمل می‌کرد، اگر هر کجا که استدلال‌های او را می‌برد، با آن‌ها همراه می‌شد، اگر ناخشنودی عاطفی‌اش نسبت به خدا باوری را نادیده می‌گرفت، آنگاه سر از خدا باوری در می‌آورد؛ اما سر از هر کجا که در آورد، او پیش‌تر، خدمت شایانی به ارزشیابی انتقادی و ویرانگر رایج‌ترین و سرکوب‌گرترین عقاید جرمی زمانه ما کرده است.

خفاش بودن را تجربه کنیم؛ زیرا ساختار ادراکی ما و آگاهی ما به کلی با خفاش‌ها متفاوت است و همین داستان در مورد تجربه منحصر به فرد ما از جهان نیز صادق است. انسان بودن، یعنی تجربه کردن جهان به‌نحوی خاص و کیفیت و چگونگی این تجربه، همواره دور از دسترس تبیین‌های ماتریالیستی و فیزیکالیستی باقی خواهد ماند.

اما ایسن، تنها نقد نیگل از نظرگاه غالب جهان بینی فیزیکالیستی درباره علم نیست که در اندیشه‌ها و تأملات پیشین او ریشه دارد. در کتاب «حرف آخر» (۱۹۹۷)، او بر پابندی خود به عقل‌باوری در مقابل تجربه‌گرایی تأکید می‌کند و به این نکته نیز اشاره می‌کند که «عقل‌باوری، همواره بیش از تجربه‌گرایی صیغه دینی داشته است» و مراد نیگل از «عقل‌باوری» در این مقام، باور به هماهنگی میان «عمیق‌ترین حقایق طبیعت» و «عمیق‌ترین لایه‌های ذهن انسان» است؛ به‌نحوی که می‌توان از آن استفاده کرد تا آهسته و پیوسته به درکی صادق‌تر و دقیق‌تر از واقعیت دست یافت. بر بنیاد این عقل‌باوری افلاطونی و با

تأکید بر استقلال ساختارهای عقل و توانایی شگرف آن در درک جهان، نیگل، درک و دریافت طبیعت‌گرایانه از عقل و پیدایش آن بر اساس انتخاب طبیعی و بر بنیاد نوعی صدفه و بخت



را نامحتمل و غیر قابل قبول می‌یابد. به نظر او: «من باید قادر باشم تا باور کنم تبیین تکاملی با این گزاره که من از قواعد منطقی به دلیل صادق بودن آن‌ها تبعیت می‌کنم - و نه صرفاً از آن رو که من به لحاظ زیستی برای چنین کاری برنامهریزی شده‌ام - سازگار است. اما برای باور داشتن بدان، من باید به صورت مستقل در باور داشتن به آنکه آن‌ها صادق هستند، موجه باشم و من نمی‌توانم صرفاً بر بنیاد گرایش روان‌شناختی ممکن خود، به همراه این فرض که این گرایش محصول انتخاب طبیعی است، چنین باشم.»

به باور نیگل در «حرف آخر»، اینکه ما توانایی نظروزی و استدلال و دست‌یابی به حقیقت عینی را داریم، از مجموعه امکاناتی است که در دل و ذات نظم طبیعی وجود داشته است و او بر بنیاد نوعی غایت‌شناسی طبیعت‌گرایانه معتقد است که عقلانیت یکی از اعضای قابل حصول «مجموعه امکانات زیست‌شناختی» است که «در مراتب به‌میزان کافی بالایی پیچیدگی زیست‌شناختی» محتمل الوجود می‌گردد.

چرا فیزیکالیسم مغلوب نیگل نمی‌شود؟

حال پس از این توضیحات، به کتاب اخیر نیگل بازگردیم. در فصل سوم «ذهن و کیهان»، پس از مروری انتقادی و کوتاه بر اندیشه‌های رایج ماتریالیستی در فلسفه ذهن (شامل رفتارگرایی فلسفی رایج و نظریه این‌همانی رویدادهای ذهنی با رویدادهای مادی مغز اسمارت)، نیگل فرصت می‌یابد تا به تأملات خفاشی خود بازگردد. این نظریه‌ها قادر نیستند ماهیت و کیفیت ذهنی خاص آگاهی را که همراه تجارب ما از جهان است، توضیح دهند. پدیدارهای ذهنی، اگر چه ظهورات و نمودهای رفتاری دارند، چیزی بیش از گرایش‌های رفتاری هستند. رفتارگرایی می‌تواند شرایط بیان و نسبت‌دادن حالات ذهنی به دیگری را از منظر سوم‌شخص توضیح دهد؛ اما از توضیح در چینه نگاه منحصر به فرد و اول‌شخص هر آگاهی انسانی به جهان، عاجز است. طریقی که شما از آهنگ بنان لذت می‌برید یا از دیدن مونا لیزا متأثر می‌شوید، خاص شماست. به تعبیر نیگل «فتار گرایسی، خود، حالت ذهنی درونی را حذف می‌کند». به باور او، نقصان و نابسندگی نظریه این‌همانی را با کمک تأملات کریپکی هم می‌توان نشان داد. این نظریه قائل به این‌همانی رویدادهای ذهنی و رویدادهای مادی مغز است؛ درست بر قیاس این‌همانی میان آب و H₂O و گرم و جنبش مولکولی. اما در اینجا فرقی فارق وجود دارد: این‌همانی میان آب و H₂O حقیقتی ضروری است. آب چیزی جز H₂O نیست و تمام ویژگی‌ها و کیفیات ذاتی آن را می‌توان بر این اساس توضیح داد. امکان چنین چیزی در مورد رویدادهای ذهنی و رویدادهای مغزی وجود ندارد. می‌توان حصول رویدادی مغزی را تصور کرد، بی‌آنکه رویداد ذهنی معادلی برای آن وجود داشته باشد. فیلسوف ما پیروز مندانه اعلام می‌کند: «به نظر می‌رسد، تجربه چشایی چیزی اضافی باشد که به نحوی ممکن با حالات مغزی پیوند دارد. چیزی که بیشتر از رهگذر حالت مغزی تولید می‌شود، تا آنکه پی افکنده شود. بنابراین نمی‌تواند با حالت مغزی، به آن نحوی این‌همانی داشته باشد که آب با H₂O دارد.»

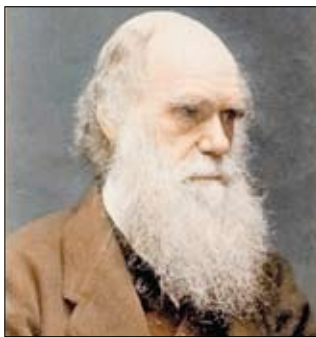
بر بنیاد این تأملات، نیگل نتیجه می‌گیرد که فیزیکالیسم عاجز از ارائه تبیینی همه‌جانبه و دقیق از ذهن و چگونگی پیدایش آن است. این مشکل به باور نیگل، مشکلی موقتی نیست که با پیشرفت علم قابل حل باشد؛ بلکه حل آن در گرو ترک نظریه فیزیکالیستی و طبیعت‌گرایانه رایج و تحویل‌گرایی موجود در آن دواست.

اما آیا موضع نیگل می‌تواند به نحوی قاطع، ابطال‌کننده طبیعت‌گرایی باشد؟ به نظر چنین نمی‌آید. این نکته درست است که رفتارگرایی تمام ماجرا نیست؛ اما مسلماً «روح در ماشین» نیز تصویر مطلوبی از رابطه ذهن و بدن نیست و رفتارگرایی فلسفی، دست‌کم این مزیت را داشته است که در تاریخ، تحول بحث از رابطه ذهن و بدن نشان دهد بسیاری از اموری را که ما حالات ذهنی می‌پنداریم، گرایش‌های رفتاری هستند و در روایتی کمتر رفتارگرایانه، می‌توان از پیوند علی و معلولی میان باور و کنش‌های انسانی در صورتی دفاع کرد که نوعی تناسب و هم‌سنجی هستی‌شناختی میان باورها و کنش‌ها برقرار باشد. اگر چه تأکید نیگل بر نبود تصویر کاملاً دقیق و مورد توافق در چهارچوب فیزیکالیسم که بتواند همه جوانب حیات ذهنی ما را روشن کند، درست به نظر می‌آید.

پاسخ یک طبیعت‌گرا به نیگل چیست؟

استناد نیگل به نظر گاه کریپکی نوعی مصادره به مطلوب است: فیلسوف ما از پیش معتقد است که خفاش بودن یا انسان بودن یعنی در حالت ذهنی خاصی قرار داشتن که برای همیشه از دسترس تحلیل دقیق نگاه سوم‌شخص بیرون خواهد بود. سخن گفتن از آنکه آب چیزی جز H₂O نیست، حال آنکه رویداد ذهنی چیزی بیش از حالت مغزی است، چیزی جز تکرار این مدعا در قالب اصطلاحات کریپکی نیست. فرد طبیعت‌گرای می‌تواند به‌سادگی پاسخ دهد: «نیگل گرمی، در این مرحله از رشد علم و فیزیکولوژی عصبی، حق با توست. ما هنوز برای آنکه بتوانیم خصوصیات رویداد ذهنی را صرفاً بر بنیاد رویداد مغزی توضیح دهیم، راهی دراز در پیش داریم؛ اما بر بنیاد هیچ دلیلی و استدلالی پیشینی، نمی‌توان از امتناع چنین تبیینی سخن گفت. فرض کن علم به مرحله‌ای برسد که در یابد تحریک مجموعه‌ای از نورون‌ها و رشته‌های عصبی - اجازه به آن مجموعه را NI بخوانیم - عامل پیدایش رویداد ذهنی MI است. آنجا که تصور جهانی که در آن NI علت تمام ویژگی‌ها و کیفیات MI است، ممتنع نیست و از این رو ممکن است (از آنکه احتمالاً شهودهای فلسفی ما ناسازگارند، عذر خواهیم؛ اما از یاد نبر که علوم عصبی پیشاپیش در این مسیر در حال حرکت‌اند و از همین رو شهود فلسفی من، در مورد امکان حصول چنین امری، دست‌کم به خوبی شهود فلسفی

تامس نیگل در کتاب اخیر خویش، اندکی بلندپروازی کرده است و عنوان فرعی کتاب به هیچ‌روی تناسبی با ادله ارائه شده در کتاب ندارد. تواضع عقلانی، اقتضای چنین عنوانی را ندارد. تقریباً مسلم است که او نتوانسته است نشان دهد درک و دریافت نوداروینی از جهان، تقریباً به نحوی مسلم، کاذب است.



توست)، استدلال پیشینی تو مبنی بر عدم امکان حصول چنین توافقی‌ای معتبر نیست. مغز انسان شامل صدمیلیارد نورون و شبکه‌های ارتباطی میان آن‌هاست و آگاهی احتمالاً خاصه‌ای زاده‌شده از نظام‌های به‌قدر کافی پیچیده‌ای چون مغز است. اگر آگاهی ما از این ساختارها و نظام‌ها به حد کافی برسد (این امری است که باید بخش عمده آن را به علم و نه به فلسفه سپرد)، بیان آنکه $MI = NI$ است، دیگر امتناع نخواهد داشت. این این‌همانی نیز این‌همانی مصداقی است و نه مفهومی. به این ترتیب اگر دستگاه مفهومی ما، به اندازه کافی بر اثر شناخت تجربی غنی گردد و اگر بتوان پیوندهای علی میان رویدادهای ذهنی و مغزی را از مود و نشان داد، استدلال کریپکی گونه کارایی نخواهد داشت. بی‌متنازع و صبور باشیم. البته این طبیعت‌گرا صرفاً یک موجود خیالی نیست؛ بلکه فیلسوفانی هستند که معتقدند تأملات خفاشی نیگل راهی به دهی نمی‌برد. جان سرل سال‌ها پیش از این در «باز کشف ذهن» (۱۹۹۲) چنین گفته است: «ضرورت» آشکار هر تبیین علمی، می‌تواند صرفاً تابعی از این امر واقع باشد که ما آن تبیین را چنان مقنع می‌یابیم که نمی‌توانیم تصور کنیم، فی‌المثل مولکول‌ها در جهتی خاص حرکت کنند و H₂O مایع نباشد. این احتمال وجود دارد که انسان عصر باستان یا قرون وسطا این تبیین را امری «ضروری» نمی‌یافته است. «راز» آگاهی در این زمان، تقریباً در همان وضعی است که راز حیات پیش از تحول زیست‌شناسی مولکولی یا راز الکترومغناطیس پیش از معادلات کلرک مکسول در آن قرار داشت. این امر راز آلود به نظر می‌آید؛ زیرا ما نمی‌دانیم، نظام فیزیکولوژی عصبی آگاهی چگونه کار می‌کند و دانش کافی از چگونگی کار کردن آن، راز را خواهد زدود.»

آیا نیگل از سطوبی شده است؟

نیگل در فصل چهارم کتاب، استدلال دیگری را علیه تحویل‌گرایی تکاملی عرضه می‌کند: استدلالی که به باور خود او مستقل از تأملات پیشین او، درباره غیر قابل فرو کاستن بودن ذهن به ماده یا رویدادهای ذهنی به رویدادهای مادی و فیزیکی است: «مسئله‌ای که مشکل‌زاست، نه صرفاً تعلق داشتن اندیشه به حیات ذهنی، بلکه توانایی آن در فراتر رفتن از ذهنیت و کشف آن چیزی است که به لحاظ عینی صادق است. تأملات نیگل در این فصل، دنباله تأملات او در «حرف آخر» است. به نظر او توانایی عقل ما برای فراتر رفتن از نمود و کشف بود و دست‌رسی به حقایق عینی در قلمرو معرفت نظری (علم و فلسفه) و معرفت به حقایق اخلاقی، نیازمند تبیین است. حتی اگر بتوان اشکال بنیادین آگاهی، همچون «آگاهی ادراکی» و «آگاهی احساسی» را بر بنیاد نقش آن‌ها در حفظ بقای موجودات توضیح داد - با اشاره به کارکرد این اعمال ذهنی در پرهیز از خطرها و یافتن غذا و سرپناه و... - در مورد عقل و توانایی آن برای استنباط و استنتاج و تحلیل منطقی، این کار امکان ندارد. به نظر نیگل «وجه تمیز عقل آن است که ما را مستقیماً با حقیقت پیوند می‌دهد. ادراک، صرفاً به نحو غیر مستقیم ما را با حقیقت پیوند می‌دهد. هنگامی که درختی را می‌بینم، آن را می‌بینم، چون آنجاست؛ اما نه صرفاً چون آنجاست... بلکه من از آن آگاهم، زیرا درخت به سبب ویژگی نظام بینایی من، موجب انفعالی ذهنی در من می‌شود و می‌توان فرض کرد که از رهگذر انتخاب طبیعی، شکل گرفته است تا به این شکل، به نوری که از اشیای مادی منعکس می‌شود، واکنش نشان دهد... اما فرض کنید، من میان باورهای خود تناقضی مشاهده کنم و «بینم»

باید از نیگل ممنون بود که به تمایز میان بود و نمود اشاره کرده است و توانایی انسان برای گذر از نمود به بود و استفاده از دلایل و هنجارهای معرفتی و عقلانی عینی را مفروض گرفته است. او نشان داده که نظریات نسبی‌انگارهٔ امثال دریدا و رورتی قابل دفاع نیستند.

استقیماً درک کنم] که باید دست کم یکی از آن‌ها را کنار بگذارم... در این مورد، من بی‌واسطه درک می‌کنم که تمام باورهای متناقض، نمی‌توانند صادق باشند و من این نکته را صرفاً از آن‌رو درک می‌کنم که این امر صادق است... ما تناقض را در می‌کنیم؛ چرا که می‌بینیم تناقض غیرممکن است و استلزام منطقی را می‌پذیریم؛ چون می‌بینیم که ضرورتاً صادق است.»

به نظر فیلسوف ما قلمرو عقل، دلیل و هنجارهای عقلانی و امکان نگرستن از هیچ کجا، بر خوردار از استقلال معرفتی است: هنگامی که ما از هنجارهای معرفتی تبعیت می‌کنیم تا باورهای خود را اصلاح کنیم، این هنجارها حجیت خود را از ریشه‌های زیستی و تکاملی نمی‌گیرند و قرار نیست ما چنین استدلال کنیم که دلایل من برای باور به P موجه است؛ چون گرایش روان‌شناختی یا زیست‌شناختی من طوری است که موجب می‌شود، P به لحاظ معرفتی موجه باشد. نیگل معتقد است، این توانایی ما را نمی‌توان بر حسب صُدفه و خدا باوری و قوانین فیزیکی بی‌غایت توضیح داد. او همان‌طور که پیش‌تر هم اشاره شده، نوعی غایت‌شناسی طبیعت‌گرایانه را پیشنهاد می‌کند. در طرح او، اولاً «قوانین بی‌زمان و غیرغایت‌شناختی فیزیک» که حاکم بر ذرات بنیادین جهان مادی هستند، کاملاً تعیین‌گرایانه نیستند و از همین‌رو با در نظر گرفتن وضع و حالات مادی کیهان در هر لحظه مفروض، بر بنیاد این قواعد «مجموعه‌ای از وضعیت‌های بدیل بعدی» قابل تصور است که توزیع احتمالات خاصی در موردشان وجود دارد و در ثانی، از میان این وضعیت‌های ممکن‌الوقوع در آینده، برخی نسبت به برخی دیگر برای تحقق غایت خود طبیعت که عبارت است از ایجاد موجوداتی با آگاهی و عقل، مناسب‌تر هستند. نیگل ارسطویی شده است.

باید از نیگل ممنون بود که به تمایز میان بود و نمود اشاره کرده است و توانایی انسان برای گذر از نمود به بود و استفاده از دلایل و هنجارهای معرفتی و عقلانی عینی را مفروض گرفته است. او پیش‌تر در «حرف آخر» نشان داده است که نظریات نسبی‌انگارهٔ امثال دریدا و رورتی قابل دفاع نیستند؛ اما آیا این تمایز و امکان استفاده از هنجارهای معرفتی، نیگل را به خواست‌های می‌رساند؟ فرد طبیعت‌گرا می‌تواند با واقع‌گرایی نیگلی موافق باشد؛ اما میان روند و روال شکل‌گیری باور (نحوهٔ تولید و حاصل شدن باور) و روند و روال توجیه معرفتی باور فرق بنهد. فرد طبیعت‌گرا تبیینی کاملاً تکاملی در معنای وسیع کلمه دارد و می‌تواند بر این نکته تأکید کند که فرایند حصول باورها، همچنان رویدادی مغزی است. البته او نمی‌تواند از نقش زبان و پیوند آن با عقلانیت نیز غافل باشد؛ اما قاعدتاً برای توجیه و تبیین باورها و نسبت‌های منطقی میان آن‌ها نیازی به رجوع به نورون‌ها نیست. ما به هنجارهای معرفتی رجوع می‌کنیم تا عقلانیت باورهای خود را تا سرحد امکان تضمین کنیم. استنتاج قیاسی، به یک تعبیر، رویدادی مغزی است؛ اما برای سنجش و موجه‌داشتن آن، به رویدادهای مغزی متوسل نمی‌شویم؛ بلکه به قواعد منطقی رجوع می‌کنیم که ذهن ما آن‌ها را درک می‌کند. به نظر نمی‌رسد این امر، تناقضی با طبیعت‌گرایی داشته باشد؛ مگر آنکه طبیعت‌گرایی پیدا شود که میان فرایند شکل‌گیری باور و فرایند توجیه معرفتی باور خلط کند.

آیا جهان واقعاً راز آلود است؟

آیا فهم جهان واقعاً امری راز آلود است؟ شاید در بادی نظر چنین باشد؛ اما به نظر نمی‌رسد، طبیعت‌گرایی، امکان ارائهٔ

جهان، محیطی در اختیار آن‌ها قرار دهد که «الگوهای به‌قدر کافی باثبات»، رافراهم کند تا تجربهٔ سازگار از جهان ممکن باشد و در نهایت نتیجهٔ این تعامل، باید قابلیت به زبان ریاضیات در آمدن را داشته باشد. رشر معتقد است، جهان باید دارای ساختار و نظم باشد؛ نظم و ساختاری که سازگار با ریاضیات و قابل فهم باشد. حتی در ابتدایی‌ترین سطوح حیات با ابتدایی‌ترین آناتومی، مثل جلبک‌ها و حلزون‌ها، موجودات باید چنان عمل کنند که محرک‌های محیطی خاص، پاسخ‌های متناسب با خود را ایجاد کنند. این موجودات سپس می‌توانند با محیط خود تعامل داشته باشند و الگویی در محیط طبیعی‌شان شکل بگیرد که به نفع بقا و تولید مثل آن‌هاست. این بدان معناست که طبیعت نیز ادای سهمی دارد: بدون وجود «محرک‌های مناسب»، «پاسخ‌های مناسب» نیز وجود ندارد. طبیعت باید نوعی نظم و ساختار درونی یا قوانین ساده داشته باشد. این قواعد و ساختارهای ساده، به گمان رشر، چیزی است که امکان ریاضیات به‌مثابه «نظریهٔ انتزاعی و نظام‌مند ساختارهای کلی» در آن نهفته است. افزون بر آن، جهانی که در آن هوش و آگاهی از رهگذر فرایندهای تکاملی پدید می‌آید، جهانی است که کاربرد هوش در آن، مزیت تکاملی برای دارندگانش دارد. در این مقام، می‌توان به برخی از این مزایای آگاهی اشاره کرد: باز نمود منسجم از واقعیت، کنترل بیشتر بر عملکرد گانیم، هماهنگی اجتماعی بیشتر از طریق درک باورها و نیات افراد دیگر و دیگر آذهای و توانایی حل مسئله در موقعیت‌های تازه و خطیر. جهان باید با آنچه می‌پرواند، تناسب داشته باشد. رشر در نهایت نتیجه می‌گیرد: «جهانی که در برگیرندهٔ هوش است و موجودات هوشمندش از طریق تکامل، صاحب آن هوش شده‌اند، می‌بایست چنان ساختاری داشته باشند که به میزان معتدله‌ای از رهگذر ریاضی، قابل درک باشد» (ص ۱۸۴).

او در این کتاب به نکته‌ای اشاره می‌کند که بسیار قابل تأمل است: تنها اگر شما برداشتی افلاطونی از عقل داشته باشید، برداشتی که ریشه در «تیمائوس» دارد، و عقل را چیزی بیرون از طبیعت به‌شمار آورید که از نقطه‌ای استعلائی و بیرونی به طبیعت می‌نگرد، کاری که نیگل با اصرار تمام آن را انجام می‌دهد، فهم ذهن از طبیعت و کیهان را راز آلود به‌شمار خواهید آورد؛ اما اگر ذهن را بخشی از طبیعت و تکامل یافته در درون آن بدانید، دیگر رازی وجود نخواهد داشت. امکان مناقشه در طرح رشر وجود دارد؛ اما این پاسخ یا پاسخ‌های مشابه فلسفی و طبیعت‌گرایانه به پیوند ذهن و کیهان، نشان می‌دهد که تامس نیگل در کتاب اخیر خویش، اندکی بلند پروازی کرده است و عنوان فرعی کتاب (چرا تلقی ماده‌انگارهٔ داروینی نواز طبیعت، تقریباً به‌نحو مسلم کاذب است)، به‌هیچ‌روی تناسبی با ادلهٔ ارائه‌شده در کتاب ندارد. تواضع عقلانی، اقتضای چنین عنوانی را ندارد. تقریباً مسلم است که او نتوانسته است نشان دهد درک و دریافت نوداروینی از جهان، تقریباً به‌نحو مسلم، کاذب است.

با وجود این، باید از نیگل ممنون بود که ناخرسند از طبیعت‌گرایی و سیطرهٔ آن بر آذهای علمی، نشان می‌دهد که همچنان برای فهم کارکرد ذهن و آگاهی، راه درازی در پیش است.

یادداشت‌ها

1. Thomas Nagel. The Last Word. Oxford: Oxford University Press. 1997.
2. John Searle. The Rediscovery of the Mind. Cambridge, MA: MIT Press. 1992.
3. Nicolas Rescher. Rationality. Oxford: Clarendon Press. 1988.

