

Argument from Consciousness

Saleh Afroogh

Consciousness is one of the most complex phenomena of the world. As philosophy of mind, together with psychology and cognitive sciences, developed, consciousness was seriously studied in the twentieth century. Many attempts have been made to explain the nature of this mysterious phenomenon and the way in which it has come into being; as a result, different theories have been offered about it. In this paper, a variety of naturalistic theories of consciousness have been considered, and their weakness has been shown.



برهان آگاهی

پدیدآورنده (ها) : جی. پی. مورلند؛ افروغ، صالح
ادیان، مذاهب و عرفان :: نشریه هفت آسمان :: بهار 1391، سال چهاردهم - شماره 53
از 137 تا 162
آدرس ثابت : <https://www.noormags.ir/view/fa/articlepage/986551>

دانلود شده توسط : علی دیلمی
تاریخ دانلود : 06/11/1399

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی (نور) جهت ارائه مجلات عرضه شده در پایگاه، مجوز لازم را از صاحبان مجلات، دریافت نموده است، بر این اساس همه حقوق مادی برآمده از ورود اطلاعات مقالات، مجلات و تألیفات موجود در پایگاه، متعلق به "مرکز نور" می باشد. بنابر این، هرگونه نشر و عرضه مقالات در قالب نوشتار و تصویر به صورت کاغذی و مانند آن، یا به صورت دیجیتالی که حاصل و بر گرفته از این پایگاه باشد، نیازمند کسب مجوز لازم، از صاحبان مجلات و مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی (نور) می باشد و تخلف از آن موجب پیگرد قانونی است. به منظور کسب اطلاعات بیشتر به صفحه [قوانین و مقررات](#) استفاده از پایگاه مجلات تخصصی نور مراجعه فرمائید.



پایگاه مجلات تخصصی نور

برهان آگاهی*

جی. پی. مورلند
صالح افروغ**

اشاره

پیدایش آگاهی یکی از پیچیده‌ترین پدیده‌های جهان هستی است که در قرن بیستم و با پیشرفت مباحث فلسفه ذهن، روان‌شناسی و علوم شناختی به‌طور جدی مورد تحقیق و مطالعه قرار گرفته است. تلاش‌های بسیاری برای توصیف چیستی و تبیین نحوه پیدایش این پدیده را از آموختن صورت گرفته و نظریه‌های گوناگونی ارائه شده است. رویکرد طبیعت‌گرایانه و خداپاورانه، دو بستر اصلی متافیزیکی برای این گونه نظریات هستند. جی. پی. مورلند در این مقاله، نخست دو معیار برای پذیرش یک نظریه علمی بیان می‌کند. سپس نظریه‌های گوناگون طبیعت‌گرایانه درباره آگاهی را تقریر می‌کند و نقاط ضعف آن‌ها را نشان می‌دهد. در ادامه، قابلیت رویکرد خداپاورانه در تبیین این موضوع را بیان می‌کند و با توجه به دو معیاری که برای ترجیح یک نظریه علمی ارائه کرده است، رویکرد خداپاورانه را پذیرفتنی‌تر می‌داند.

کلیدواژه‌ها: براهین اثبات وجود خدا، آگاهی، خداپاوری، طبیعت‌گرایی، متافیزیک

* مشخصات کتاب‌شناختی این اثر چنین است:

J. P. Moreland, "The argument from consciousness", in *The Rationality of Theism*, ed. by Paul Copan and Paul K. Moser, Routledge, 2003, pp. 204-220.

** دانش‌پژوه سطح چهار مؤسسه بین‌المللی مطالعات اسلامی.

آگاهی (consciousness) از جمله پیچیده‌ترین بخش‌های جهان هستی است. از نظر جفری مادل (Geoffry Madell) «پیدایش آگاهی، معمایی است که مادی‌گرایی به طرز آشکاری برای یافتن پاسخ آن درمی‌ماند» (Madell, 1988: 141). کالین مک‌گین (Colin McGinn) طبیعت‌گرا ادعا می‌کند با توجه به اینکه ظاهراً تبیینی طبیعت‌گرایانه برای آگاهی وجود ندارد، پیدایش آن بی‌شبهت به سحر و جادوی محض نیست: «چگونه ماده محض می‌تواند موجب آگاهی شود؟ تکامل چگونه آب بافت‌های زیستی را به شراب آگاهی تبدیل نموده است؟ به نظر می‌رسد آگاهی در این جهان پدیده‌ای از اساس غریب است، نه پدیده‌ای از پیش تعیین شده که معلول اثرات پس از انفجار بزرگ (Big Bang) باشد. بنابراین، آگاهی چگونه توفیق یافته از اشیای موجود پیشین، ناگهان پا به عرصه وجود بگذارد؟» (McGinn, 1999: 13-14).^۱ ویلیام لاینز (William Lyons) طبیعت‌گرا نیز این‌گونه استدلال می‌کند:

به نظر می‌رسد [فیزیکالیسم] با مادی‌گرایی علمی قرن بیستم سازگار است، به این دلیل که مادی‌گرایی منظومه‌ای است حول این موضوع کلی که جهان مجموعه‌ای از ماده، انرژی و حرکت است و اینکه انسان‌ها نتیجه تکامل دیگر انواع موجودات هستند؛ دقیقاً همان‌طور که بوفالو و سگ آبی این‌گونه‌اند. نظریه تکامل همانند جامه‌ای است یک‌پارچه و بدون هیچ‌گونه رخنه‌ای که نیاز باشد برای تفسیر آن رخنه به الحاق روح از عالم بالا تمسک جویم (Lyons, 1995: introduction).^۲

به نظر می‌رسد اشاره لاینز به روح با تعبیر «الحاق روح از عالم بالا»، اشاره‌ای غیرمستقیم به قدرت تبیین‌کننده خداآوری در مسئله آگاهی است. بعضی این‌گونه استدلال می‌کنند که امور ذهنی (Mental Entities) تبیین‌ناپذیر با جهان‌بینی طبیعت‌گرایانه را می‌توان با رویکرد خداآورانه تبیین کرد، و بدین ترتیب مؤیدی برای وجود خداوند ارائه می‌دهند. من در این مقاله با توصیف دو مسئله مرتبط در زمینه پذیرش نظریه علمی، ارائه خلاصه‌ای از برهان آگاهی، توضیح طبیعت‌گرایی، تبیین دور از دست‌رس بودن امور ذهنی برای طبیعت‌گرایان، و ارزیابی سه تبیین از آگاهی که به‌عنوان رقیبی برای برهان آگاهی به کار می‌روند، به دفاع از «برهان آگاهی» می‌پردازم.

نکات مقدماتی

دو مقدمه مهم است. نخست اینکه به دو دلیل مفروض می‌گیرم که خداباوری و طبیعت‌گرایی تنها جهان‌بینی‌های مرتبط با این موضوع هستند: این دو جهان‌بینی در حقیقت تنها گزینه‌های مطرح برای بسیاری از افرادی هستند که به این بحث می‌پردازند. برخلاف این دو، دیگر جهان‌بینی‌ها (مانند آیین بودا) در التزام به واقعیت آگاهی یا واقعیت خود جهان از هماهنگی برخوردار نیستند. دوم اینکه در این بحث، از حالت‌های ذهنی مثل احساسات، اندیشه‌ها، اعتقادات، امیال، اراده‌ها و اشخاصی که دارای این حالت‌ها هستند فهم متعارف را مفروض می‌گیرم. از آنجایی که حالت‌های ذهنی پنج ویژگی دارند که حالت‌های فیزیکی فاقد آنها هستند، فهمیده می‌شود که با هیچ توجیهی نمی‌توان حالت‌های ذهنی را در زمره حالت‌های فیزیکی برشمرد:

- یک حالت ذهنی، مانند درد، شامل یک احساس کیفی خام یا «چیزی شبیه به آن» است.
- دست‌کم بسیاری از حالت‌های ذهنی حیث التفاتی دارند — دربارگی یا در باب چیزی بودن — و ناظر به متعلقشان هستند.
- حالت‌های ذهنی، درونی و شخصی هستند و نسبت به فاعل دارنده این حالت‌ها، بلاواسطه‌اند.

- حالت‌های ذهنی به یک هستی‌شناسی ذهنی (Subjective Ontology) نیاز دارند؛ اساساً حالت‌های ذهنی را، به‌طور ضروری، فاعل حساس اول شخص که این حالت‌ها را دارد درک می‌کند.

- حالت‌های ذهنی فاقد ویژگی‌های بارز حالت‌های فیزیکی (مانند امتداد مکانی، جای داشتن و...) هستند و به‌طور کلی با بیان فیزیکی قابل توصیف نیستند.

ملاحظات حجم مقاله مرا از استدلال برای این ادعاها باز می‌دارد؛ البته از آنجایی که بسیاری از منتقدان برهان آگاهی (و نه همه آنان) برداشت دوگانه‌انگار طرفداران این برهان در این مباحث را مفروض می‌گیرند، اثبات دوگانه‌انگاری نیز برای اهداف ما در این مقاله ضرورت ندارد.^۳

دو مسئله در پذیرش نظریه علمی

هرچند خداباوری و طبیعت‌گرایی جهان‌بینی‌هایی فراگیر هستند، نه نظریه‌هایی علمی، با

این حال دو مسئله‌ای که برای داوری بین نظریه‌های علمی رقیب هم به ما آگاهی می‌دهند، با برهان آگاهی ربط دارند. یک مسئله این است که آیا بعضی از پدیده‌ها را باید پدیده‌های پایه در نظر گرفت — که فقط نیاز به توصیف دارند و نه تبیین — یا اینکه آنها را باید چیزهایی دانست که بر اساس پدیده‌های پایه‌ای‌تر تبیین می‌شوند؛ برای مثال در مکانیک نیوتنی مجاللی برای تلاش علمی به منظور تبیین حرکت‌های یکنواخت دارای اینرسی (Motion Uniform Inertial) نبود؛ چراکه این‌گونه حرکت‌ها در دیدگاه نیوتنی پدیده‌ای پایه محسوب می‌شدند، اما یک ارسطویی مسلک می‌باید تبیین کند که چگونه یا چرا جسمی خاص حرکات یکنواخت دارای اینرسی را به نمایش می‌گذارد. بنابراین، پدیده‌ای که در یک نظریه، پایه تلقی می‌شود ممکن است در نظریه دیگری نیاز به تبیین داشته باشد.

مسئله دوم طبیعی بودن (Naturalness) یک نهاد (Entity) مفروض، در قیاس با کل نظریه‌ای است که این نهاد نیز یکی از اجزای آن است. انواع نهادهایی که مفروض شمرده شده‌اند، به همراه انواع ویژگی‌هایی که دارند و نسبت‌هایی که ایجاد می‌کنند باید مشابه و سازگار با دیگر نهادهای نظریه باشند. نهاد e (شیء خاص، فرایند (Process)، ویژگی (Property) و یا نسبت (Relation)) برای نظریه T فقط آنگاه طبیعی است که e یا یک نهاد هسته‌ای و مرکزی T باشد و یا تشابهی مرتبط با نهادهای هسته‌ای، مرکزی و هم‌مقوله خود که در ظرف T هستند، داشته باشد. اگر e در یک مقوله — از قبیل جوهر، نیرو، ویژگی، یا رویداد (Event) — نسبت یا علت باشد، در این صورت e باید تشابهی مرتبط با دیگر نهادهای T که در این مقوله هستند داشته باشد.

این یک تعریف صوری است و ماده و محتوایی که در آن مفروض گرفته شده است به نظریه مورد بحث بستگی دارد. علاوه بر این، با فرض وجود دو نظریه رقیب R و S، اگر e تشابهی مرتبط با نهادهای مناسبی از S داشته باشد، می‌توان گفت که با نظریه S سازگار است و آنگاه طبیعی شمردن e در R، در تقابل با مدافعان S، راه فرار و مصادره به مطلوب است، و e نمی‌تواند این تشابه مرتبط را با نهادهای مناسبی از R داشته باشد.^۴ مسئله طبیعی بودن با ارزیابی نظریات رقیب یکدیگر مرتبط است؛ بدین معنا که برای مدافعان یک نظریه معیاری فراهم می‌کند تا بدان وسیله ادعا کنند که رقیبانشان مصادره به مطلوب کرده‌اند یا نظریه‌های خود را به گونه‌ای نامناسب تنظیم نموده‌اند. البته

گرچه این تمام مطلب نیست، اما طبیعی بودن یک نهاد می‌تواند با پایه بودن آن این‌گونه مرتبط باشد: طبیعی بودن می‌تواند در فرایند ارزیابی مزایای نسبی پذیرش نظریه R — که پدیده e را به‌عنوان یک پدیده پایه نمایش می‌دهد — یا قبول نظریه S — که e را در معنایی پایه‌ای تر قابل تبیین می‌داند — به‌عنوان یک مؤید مورد توجه قرار گیرد. اگر e در S طبیعی است، نه در R ، برای مدافعان R توجیه این ادعای صریح که e در R پایه است، مشکل خواهد بود و همه طرفداران R باید به توصیف e و مرتبط کردن آن با دیگر پدیده‌های موجود در R پردازند، نه به تبیین e . چنین ادعایی برای مدافعان R به خصوص آنگاه مسئله‌سازتر خواهد بود که S تبیینی نیز برای e فراهم کند.

برهان آگاهی

برهان آگاهی به‌صورت استقرایی یا قیاسی ارائه می‌شود. این برهان در شکل یک استدلال استقرایی، می‌تواند این‌گونه تقریر شود: با فرض اینکه خداباوری و طبیعت‌گرایی تنها گزینه‌های مطرح و هماهنگ با اعتقادات پیشینی ما هستند، و با توجه به اینکه خداباوری نسبت به طبیعت‌گرایی تبیین بهتری از آگاهی ارائه می‌دهد، وجود آگاهی تأییدی بر درستی خداباوری است.

برهان آگاهی را همچنین می‌توان به‌صورت قیاسی ارائه کرد. در اینجا یکی از تقریرهای قیاسی این برهان را می‌آوریم:

۱. حالت‌های ذهنی غیرفیزیکی در واقع وجود دارند.
۲. تبیینی برای وجود حالت‌های ذهنی وجود دارد.
۳. تبیین شخصی با تبیین علمی طبیعی متفاوت است.
۴. تبیین وجود حالت‌های ذهنی، یا تبیین شخصی است و یا تبیین علمی طبیعی.
۵. این تبیین یک تبیین علمی طبیعی نیست.
۶. بنابراین، یک تبیین شخصی است.
۷. اگر این تبیین یک تبیین شخصی است پس خداباورانه است.
۸. بنابراین، این تبیین یک تبیین خداباورانه است.

خداباورانی مانند رابرت آدامز (Robert Adams) (See Adams, 1992: 225-240) و ریچارد

سویین‌برن (Richard Swinburne) (See Swinburne, 1979: ch.9; 1994: 183-196; 1996: 69-94; 1995: 355-378)

تقریر دیگری از برهان آگاهی، با اندکی تفاوت، ارائه داده‌اند که بر ارتباط‌های فیزیکی و ذهنی تمرکز دارد و صرفاً مبتنی بر وجود حالت‌های ذهنی نیست. در هر دو تقریر، برهان آگاهی می‌تواند به‌عنوان یک استدلال قیاسی تفسیر شود.

مقدمه‌های ۲، ۴ و ۵ مقدمه‌هایی هستند که به احتمال زیاد نقد می‌شوند. ما مقدمه ۱ را به‌عنوان فرض استدلال می‌پذیریم.^۵ مقدمه ۳ این حقیقت را روشن می‌کند که تبیین شخصی با تبیین‌های مبتنی بر قوانین عام طبیعت که در علوم طبیعی به کار می‌روند و رخدادهای علی را توضیح می‌دهند، متفاوت است. استفاده از علیت در کنار رخداد، نمونه‌ای است از تبیین مبتنی بر قانون عام طبیعی که مطابق آن، یک رخداد (امر محتاج به تبیین؛ Explanandum) با ارائه یک استدلال قیاسی یا استقرایی درست، تبیین می‌شود. این‌گونه استدلال دارای دو خصوصیت در ناحیه جواب است: نخست، قانون طبیعی (آماری یا فراگیر) و دوم، شرایط علی اولیه.

در مقابل، تبیین شخصی (الاهی یا غیرالاهی) در مورد پدیده پایه R است که توسط شخص خاص P از روی قصد به وجود آمده و ایجاد آن R یک عمل پایه (A) است؛ این تبیین، قصد (I) آن شخص P را از انجام R و انرژی اولیه B که برای ایجاد R به کار برده است نشان می‌دهد. P، I و B یک تبیین از R را میسر ساخته‌اند: عامل P با به‌کارگیری انرژی B و برای تحقق بخشیدن به قصد I، R را به‌عنوان یک هدف غایی غیرقابل تقلیل به وجود می‌آورد.

برای روشن شدن مطلب فرض می‌گیریم که در تلاش برای تبیین این مطلب هستیم که چرا ویسن به راحتی انگشتش را حرکت می‌دهد (R)؟ ما می‌توانیم این پدیده را این‌گونه تبیین کنیم که ویسن (P) تلاشی برای حرکت انگشت (A) انجام داده است که در آن تلاش، او توانایی خود در به حرکت درآوردن (یا اراده به حرکت درآوردن) را به قصد (I) حرکت دادن انگشت، به فعلیت رسانده است. اگر حرکت دادن انگشت توسط ویسن به قصد شلیک تفنگ برای کشتن اسمیت باشد، آنگاه ما می‌توانیم پدیده غیرپایه (شلیک تفنگ و کشتن اسمیت) را این‌گونه تبیین کنیم: ویسن (P) با حرکت عمدی (I₁) انگشت (A) و با استفاده از نیروی خود (B) برای انجام این عمل و به قصد شلیک تفنگ (I₂) برای کشتن اسمیت (I₃) او را کشت. تبیین نتایج یک عمل غیرپایه

(مثل رفتن به مغازه برای خرید نان) شامل توصیفی از طرح عمل خواهد بود. تبیین شخصی مبتنی بر ارائه مکانیسم نیست، بلکه مبتنی بر ذکر دقیق شخص مورد نظر، قصدهای او، انرژی اولیه‌ای که به کار رفته، و در بعضی موارد ارائه توصیفی از طرح عمل مورد نظر است.^۶

مدافعان برهان آگاهی از تفاوت بین این دو اسلوب تبیین برای توجیه مقدمه ۲ استفاده می‌کنند. به‌طور خلاصه، استدلال اصلی همان دفاعیاتی است که برای مقدمات ۴ و ۵ (تبیین علمی طبیعی برای نهادهای ذهنی وجود ندارد) آورده شده است. از آنجایی که افراد، هر دو اسلوب تبیین را همواره به کار می‌برند دلیلی وجود ندارد که نهادهای ذهنی را واقعیت‌های بی‌شعور در نظر بگیریم، اینجا است که می‌توان تبیینی شخصی را برای آنها پیش نهاد.

مقدمه ۷ به‌طور منصفانه‌ای غیر اختلافی به نظر می‌رسد. به یقین سبک استدلال‌های هیوم درباره انواع و تعداد خدایان می‌تواند در اینجا ظهور کند، اما این مسائل از جمله مسائل درونی الاهیات است که موجب دلداری موقت طبیعت‌گرایان می‌شود.^۷ بنابراین، اگر تبیین موجود برای ذهن‌های آگاه منتهای، امری ماورای طبیعی است، طبیعت‌گرایی باطل است. بررسی مقدمه ۴ را در ادامه — همراه با مرور دو جایگزین برهان آگاهی (موضع کالین مک‌گین و همه‌روان‌نگاری (Panpsychism)) که در پی رد کردن این برهان هستند — خواهیم آورد.

با این توضیحات فقط مقدمه ۵ باقی می‌ماند. دست‌کم چهار دلیل برای این مطلب ارائه شده است که چرا تبیین علمی طبیعت‌گرایانه برای حالت‌های ذهنی (یا ارتباط منظم آنها با حالت‌های فیزیکی) وجود ندارد:

الف) یک‌نواختی طبیعت

پیش از ظهور آگاهی، جهان چیزی نبود جز توده‌هایی از ذرات و امواج انباشته موجود در میدان‌هایی از نیرو. تغییر وضع، نظم یافتن این ریزذرات، و تبدیل شدن آنها به ساختارهای همواره پیچیده‌تر مطابق با قوانین طبیعی، بیانگر داستان پیدایش جهان است. طبق تفسیر طبیعت‌گرایانه، ماده یک شیء فیزیکی مکانیکی بی‌شعور است. به نظر می‌رسد پیدایش آگاهی از موارد به وجود آمدن شیء از عدم باشد. به‌طور کلی

واکنش‌های فیزیکی- شیمیایی توانایی تولید آگاهی را حتی در مقیاس کوچک ندارند، اما این واکنش‌ها در مغز این کار را انجام می‌دهند، در عین اینکه مغز نیز مانند دیگر اجزای ساختاری موجودات زنده است (برای مثال، همه آنها مجموعه‌ای از سلول‌ها هستند که با دانش فیزیک کاملاً قابل تبیین‌اند). چگونه علت‌های مشابه می‌توانند نتایج از اساس متفاوتی را تولید کنند؟ ظهورات ذهن کاملاً غیرقابل پیش‌بینی و تبیین‌ناپذیرند. این ناپیوستگی ریشه‌ای شبیه گسستی ناهم‌جنس در دنیای طبیعی است؛ به همین سان، حالت‌های فیزیکی مکان و امتداد مکانی دارند، اما به نظر می‌رسد حالت‌های ذهنی فاقد ویژگی‌های مکانی باشند. مکان و آگاهی، به طرز عجیبی کنار هم قرار گرفته‌اند. چگونه ماده مکانمند در تولید حالت‌های ذهنی غیرمکانی شرکت می‌کند؟ از دیدگاه یک طبیعت‌گرا این مطلب مطلقاً تبیین‌ناپذیر به نظر می‌رسد.

ب) امکانی بودن ارتباط بین ذهن و بدن

ارتباط منظم بین انواع حالت‌های ذهنی و حالت‌های فیزیکی اساساً امکانی (Contingency) به نظر می‌رسد. چرا دردها (و نه خارش‌ها)، اندیشه‌ها یا احساسات عاشقانه با حالت‌های مغزی ویژه‌ای در ارتباط هستند؟ دانش ما درباره حالت‌های مغز هیچ کمکی به پاسخ این پرسش نخواهد کرد. در نظر طبیعت‌گرایان، ارتباط‌های منظم ذهن و بدن واقعیت‌هایی بی‌شعور و امکانی در نظر گرفته می‌شوند. در دیدگاه آنان، این واقعیت‌ها قابل تبیین نیستند، و در مقایسه با همه دیگر نهادهای هستی‌شناسی طبیعت‌گرایان، اموری بی‌همتا (Sui Generis) تلقی می‌شوند. بنابراین، این بیان که ابه‌سادگی و با صرف نظر از نحوه پیدایش این حالت‌ها می‌گویند حالت‌های ذهنی و ارتباط‌های منظم آنها با وضعیت‌های معین مغز یک واقعیت طبیعی است، نوعی فرار از پاسخ است. همان‌طور که ترنس هورگن (Terence Horgan) طبیعت‌گرا اعتراف می‌کند:

در هر چارچوب متافیزیکی‌ای که صلاحیت نام‌های مادی‌گرایی، طبیعت‌گرایی یا فیزیکالیسم را دارد، واقعیت‌های غیرمنتظره، به جای اینکه بی‌همتا تلقی شوند، باید قابل تبیین باشند (Horgan, 1993: 313-314).

در طرف دیگر، از آنجایی که خدا در بیشتر توصیفات خداپاورانه، آزادی اراده دارد،

در انجام یا امتناع از انجام عمل به طرق مختلف آزاد است. بنابراین، واقعیت وجود آگاهی و ارتباط دقیق آن با ماده، یک حالت امکانی است که به خوبی با تبیین شخصی خدایاوران — که خالقیت خدا را از جمله اوصاف امکانی برای او می‌دانند — سازگار است. هر چند خداوند یک وجود ضروری (واجب الوجود) است، اما انتخاب او در آفرینش موجودات آگاه و ایجاد ارتباط بین انواع معین حالت‌های ذهنی با انواع حالت‌های فیزیکی، انتخاب‌های امکانی بوده است، و این تبیین به خوبی با [وصف امکانی بودن] خود پدیده‌ها سازگار است.

ج) شبه‌پدیدارگرایی و بستر علی

بیشتر طبیعت‌گرایان، بر اساس جهان‌بینی‌ای که دارند، معتقدند همه نهادها، هر چه که هستند، یا فیزیکی‌اند و یا نهادهایی هستند که برای به وجود آمدن و کنش، به نهادهای فیزیکی وابسته‌اند. یکی از لوازم این اعتقاد، التزام به بستر علی (Causal Closure) در امور فیزیکی است. مطابق این اصل، هنگامی که شخص در حال ردیابی علت‌های پیشین هر رخداد فیزیکی است، هیچ‌گاه نباید سطح فیزیکی بحث را کنار بگذارد؛ به یقین معلول‌های فیزیکی علت‌های فیزیکی دارند. پذیرفتن اصل بستر علی، به‌طور ضمنی، به رد امکان ارائه نظریه فیزیکی تمام عیار و فراگیر درباره همه پدیده‌های فیزیکی می‌انجامد؛ چیزی که هیچ طبیعت‌گرایی به آن معتقد نیست. بنابراین اگر پدیده‌های ذهنی به واقع غیرفیزیکی باشند، باید شبه‌پدیدار (Epiphenomena) باشند؛ یعنی معلول علت‌های فیزیکی باشند در حالی که خودشان نیروی علی و اثرگذار ندارند؛ البته شبه‌پدیدارگرایی باطل است. به نظر می‌رسد علیت ذهنی، انکارناپذیر است و بنابراین، در نظر طبیعت‌گرا حالت‌های ذهنی فقط در صورتی می‌توانند نیروی علی و اثرگذار داشته باشند که به‌گونه‌ای فیزیکی تفسیر شوند. پذیرفتن نهادهای ذهنی غیرفیزیکی شبه‌پدیداری می‌تواند تکذیب طبیعت‌گرایی تلقی شود؛ همان‌طور که دی. ام. آرمسترانگ (D. M. Armstrong) طبیعت‌گرا اقرار می‌کند:

من تصور می‌کنم که اگر اصول مورد بحث [در تحلیل سیستم واحد فراگیر زمانی و مکانی که همان واقعیت است] با اصول متداول در فیزیک به‌طور کامل متفاوت باشد، و به‌طور خاص، اگر آن اصول به حالت‌های ذهنی (مانند

قصدها) متوسل شوند، در این صورت ما باید این تحلیل را به‌نوعی ابطال طبیعت‌گرایی به شمار آوریم (Armstrong, 1978: 262).

د) نارسایی تفسیر تکاملی

طبیعت‌گرایان به این دیدگاه متعهد هستند که در حقیقت تفسیرهای تکاملی می‌توانند به‌عنوان تبیینی برای پیدایش همه ساختارهای زنده (Organisms) و اجزایشان ارائه شوند. نحوه ارائه توضیحی تکاملی برای ساختارهای فیزیکی جدید و با پیچیدگی فزاینده، که موجودات زنده تازه‌ای را می‌سازند، کار چندان مشکلی نیست. با این حال، تا آنجا که به تکامل مربوط می‌شود، موجودات زنده هنوز مانند جعبه سیاه هواپیما هستند. یک ساختار زنده با دریافت ورودی‌های خاص و با توجه به نیازهایی مانند جنگ، فرار از خطر، تولید مثل و تغذیه، خروجی‌های رفتاری مناسبی را بروز می‌دهد و بقایش ادامه می‌یابد. آنچه درون یک ساختار زنده اتفاق می‌افتد به توضیح تکاملی ارتباطی ندارد و تنها زمانی برای فرایندهای تکاملی مهم می‌شود که خروجی‌ای تولید شود. به تعبیر دقیق‌تر، این خروجی‌ها هستند که در پیدایش مرجحی برای تنازع بقا و تولید مثل اثر دارند، نه علل ایجادکننده آنها. به‌علاوه، کارویژه‌هایی که ساختار زنده از روی آگاهی انجام می‌دهد، می‌توانند دقیقاً به‌طور ناخودآگاه نیز انجام شوند. بنابراین هم صرف وجود حالت‌های آگاهی و هم مفاد ذهنی دقیقی که آنها را تشکیل می‌دهند خارج از محدوده تبیین تکاملی هستند؛ همان‌طور که هاوارد ای. گروبر (Howard E. Gruber) توضیح می‌دهد:

این اندیشه که نیرویی با برنامه‌سازی و یا مداخله در عملکرد روزانه جهان شرکت می‌کند، در نهایت، یک نظریه رقیب برای تقریر داروین از نظریه تکامل است. اگر شخصی اعتقاد داشته باشد که خدایی وجود دارد که از ابتدا جهان را دقیقاً همان‌طور که باید باشد طراحی کرده است، نظریه تکامل از طریق انتخاب طبیعی می‌تواند غیرضروری و زاید دیده شود. همچنین، اگر شخصی به وجود خدایی اعتقاد داشته باشد که لحظه به لحظه در امر آفرینش ساختارهای زنده، اعضا و اجزای موجودات، و کارویژه‌هایی که در جهان موجودات زنده واقع می‌شوند دخالت می‌کند، در این صورت نیز نظریه داروین می‌تواند زاید و غیرضروری تلقی شود. هرگونه استفاده از طراحی یا

تصمیم‌گیری هوشمند، انتخاب طبیعی را از موقعیت یک اصل ضروری و فراگیر به یک احتمال محض تقلیل می‌دهد (Gruber, 1974: 211).

طبق چهار دلیل فوق دانستیم که چرا بسیاری از پژوهشگران، از جمله بسیاری از طبیعت‌گرایان، اصرار دارند که لازمه طبیعت‌گرایی انکار آگاهی است، آن‌گونه که در دوگانه‌انگاری تفسیر شده است. در باب ارتباط طبیعت‌گرایی و تکامل، پال چرچلند (Paul Churchland) طبیعت‌گرا اظهار می‌کند:

نکته مهم درباره داستان معروف تکامل این است که نوع انسان و همه ویژگی‌های آن همگی نتیجه فیزیکی فرایند فیزیکی محض است... در صورتی که این یک تفسیر درست از خاستگاه انسان باشد، به نظر می‌رسد برای گنجاندن جواهر یا ویژگی‌های غیرفیزیکی در تفسیر نظری ما از خودمان، نه نیازی احساس می‌شود و نه مجالی می‌ماند. ما آفریده ماده هستیم و باید بیاموزیم که با این حقیقت زندگی کنیم (Churchland, 1984: 21).

جهان بینی طبیعت‌گرایانه

خوب است نظری گذرا به چیستی طبیعت‌گرایی به‌عنوان یک جهان‌بینی داشته باشیم تا بیش‌بیشتری در این باره به دست آوریم که چرا آگاهی برای طبیعت‌گرایان این‌قدر مبهم و مسئله‌ساز است. طبیعت‌گرایی معمولاً متضمن این سه مؤلفه است:

- جنبه‌های مختلف طرز تلقی معرفتی طبیعت‌گرایانه (برای مثال، رد به اصطلاح «فلسفه اولی» و همراه با آن پذیرفتن علم‌گرایی حداکثری یا حداقلی).^۸

- داستانی پرشکوه که با علت‌شناسی، یعنی توصیفی مبتنی بر شناخت علل اشیا (Etiological)، چگونگی پیدایش هر نهاد را، هر چه که باشد، شرح می‌دهد. این داستان علت هر رخدادی را در قالب اصطلاحاتی علمی بیان می‌کند و نظریه اتمی ماده و زیست‌شناسی تکاملی در آن نقشی مرکزی دارد.

- یک هستی‌شناسی فراگیر که در آن، فقط نهادهایی مقبول و مجاز هستند که شباهت مرتبطی داشته باشند با دسته‌ای از نهادهایی که نمایانگر حالتی کامل از فیزیک هستند.

برای بیشتر طبیعت‌گرایان، ترتیب این سه مؤلفه مهم است. به این صورت که طرز تلقی معرفتی طبیعت‌گرایان در توجیه دیدگاه علت‌شناسانه آنان به کار می‌آید، علت‌شناسی (Etiology) آنان نیز به نوبه خود در توجیه الزامات هستی‌شناسی‌شان مدد رسان است. از این گذشته، به نظر می‌رسد طبیعت‌گرایی به یک انسجام در میان مفروضات این سه حوزه مختلف طبیعت‌گرایی نیاز دارد؛ برای مثال، باید انسجامی بین روش‌های شناخت علمی بی‌طرف (Third-person)، تفسیر فیزیکی-تکاملی از چگونگی پیدایش فرایندهای شناختی و حسی ما، و تحلیل هستی‌شناسانه از خود این فرایندها وجود داشته باشد. هر نهادی که موجود فرض شود، باید تشابه مرتبطی داشته باشد با نهادهایی که بهترین نظریه‌های فیزیکی ما را نمایش می‌دهند، و پیدایش آنها باید در چارچوب تبیین علی طبیعت‌گرایانه فهم‌پذیر، و با روش‌های علمی قابل شناخت باشد.

برای اهداف ما، این مهم است که کمی بیشتر به بحث درباره تعهدات هستی‌شناسانه طبیعت‌گرایانه پردازیم. نقطه خوب برای شروع همان چیزی است که فرانک جکسون (Frank Jackson) آن را مسئله جایابی (Location Problem) می‌نامد (Jakson, 1998: 1-5). طبق نظر جکسون، با فرض اینکه همه طبیعت‌گرایان، کم و بیش، داستان فیزیکی نحوه پیدایش موجودات و اینکه آنها چه هستند را پذیرفته‌اند، مسئله جایابی عبارت خواهد بود از پیدا کردن مکانی برای برخی از نهادها (برای نمونه: مضامین معنایی / Semantic Content، ذهن، عاملیت / Agency) در داستان مذکور. یک نمونه روشن آنکه جکسون نشان می‌دهد که چگونه استحکام اشیای بزرگ (Macro-objects) می‌تواند در جهان‌بینی طبیعت‌گرایانه جای خود را بیابد. اگر استحکام اشیای جامد همان نفوذناپذیری آنها دانسته شود، آنگاه با توجه به ساختار مشبک اتم‌ها، برای مثال در یک میز و در یک صندلی، روشن می‌شود که چرا آنها نمی‌توانند به درون همدیگر نفوذ کنند. اگر تفسیر طبیعت‌گرایان از جهان ریزذرات اتمی درست باشد، جهان اشیای بزرگ‌تر نمی‌تواند به گونه دیگری باشد و در نتیجه میز نمی‌تواند در صندلی نفوذ کند. جایابی خصوصیتی ضروری و ناگزیر برای ماده است.

سه عامل تأمل‌برانگیز برای ایجاد هستی‌شناسی طبیعت‌گرایانه و جای دادن نهادها در درون آن وجود دارد:

- نهادها باید با معرفت‌شناسی طبیعت‌گرایانه سازگار باشند.
- نهادها باید با داستان پرشکوه طبیعت‌گرایانه (پیدایش جهان با تکیه بر نظریه اتمی و تکامل زیستی) سازگار باشند.

- نهادها باید تشابه مرتبگی داشته باشند با نهادهایی که در شیمی و فیزیک یافت می‌شوند، یا نشان داده شود که ضرورتاً مبتنی بر مؤلفه‌های علم شیمی و فیزیک هستند. در مورد معرفت‌شناسی طبیعت‌گرایانه، همه نهادها باید با روش‌های علمی سوم شخص قابل شناخت باشند. درباره تبیین مشهور تکامل، شخص باید بتواند نشان دهد که چگونه هر نهادی باید در چارچوب تفسیر علمی طبیعت‌گرا موجه به نظر برسد. مطابق این تفسیر، تاریخ هستی به مجموعه‌ای از رخدادها بازمی‌گردد که بر اساس قوانین طبیعی، ریزذرات در ارتباط با همدیگر توده‌های گوناگون و با ساختارهای فیزیکی همواره پیچیده‌تری را تشکیل می‌دهند. چهار دلیلی که پیش از این آورده شدند، به نحوی بیان می‌کنند که با وجود این مسائل، آگاهی نمی‌تواند در هستی‌شناسی طبیعت‌گرایانه جای گیرد.

با توجه به اینکه خداباوری و طبیعت‌گرایی رقیب یکدیگر هستند، الیه‌دانان با به خدمت گرفتن برهان آگاهی، ناتوانی طبیعت‌گرایی و تسلیم آن در برابر واقعیت آگاهی را نشان می‌دهند. این ناتوانی به این دلیل است که بیشتر طبیعت‌گرایان بزرگ، مانند جان بیشاپ (John Bishop)، دنیل دنت (Daniel Dennett)، دی. ام. آرمسترانگ، پال چرچلند، دیوید پاپینو (David Papineau) و جگوان کیم (Jaegwon Kim) مقدمه ۱ برهان آگاهی (حالت‌های ذهنی غیرفیزیکی واقعاً وجود دارند) را نمی‌پذیرند؛ آنان آگاهی را حذف می‌کنند و یا این‌گونه حالت‌ها را به‌نحوی با فیزیک تبیین می‌کنند (Bishop, 1989; Dennett, 1984; Armstrong, 1978: 1/126-135; Armstrong, 1978: 261-276; Churchland, 1993; Kim, 1998) 1984; Papineau,

با عرض تأسف برای طبیعت‌گرایان، آگاهی به‌شدت در مقابل تلقی فیزیکی از آن استقامت کرده است. آگاهی برای طبیعت‌گرایان سرکش بوده است و نادیده گرفتن مقدمه ۱ بسیار سخت می‌نماید. با توجه به این مسئله، جایگزین‌هایی برای تبیین خداباورانه و برهان آگاهی ارائه شده‌اند که مقدمه ۱ را می‌پذیرند. در اینجا، ما به موارد اصلی این نظریات می‌پردازیم.

جایگزین‌هایی برای برهان آگاهی

۱. طبیعت‌گرایی زیست‌شناسانه جان سرل

جان سرل (John Searle) تبیین طبیعت‌گرایانه‌ای از آگاهی ارائه داده است که، در صورت موفقیت، توجیهی برای نپذیرفتن مقدمه ۵ برهان آگاهی به همراه دارد (See Searle, 1992). مطابق نظر جان سرل، پنجاه سال است که دانشمندان طبیعت‌گرا — که مدل‌های متفاوتی از فیزیکیالیسم محض را مطرح کرده‌اند — بر فلسفه ذهن تسلط فکری داشته‌اند؛ چراکه فیزیکیالیسم نشانه‌ای قوی بر تحلیل طبیعت‌گرایانه اشیا داشت. در نظر این طبیعت‌گرایان، اگر شخصی فیزیکیالیسم محض را رها کند، در حقیقت روش طبیعت‌گرایی علمی را در مسئله نفس و بدن رد کرده است و با این کار ورود استدلال‌ها و مفاهیم دینی به مبحث ذهن را پذیرفته است.

در مقابل، راه حل جان سرل برای مسئله ذهن و بدن یک طبیعت‌گرایی زیست‌شناسانه است. او بیان می‌کند که هرچند حالت‌های ذهنی دقیقاً همان چیزی هستند که دوگانه‌انگاری توصیف می‌کند، با این حال، آنها فقط فرایندها و حالت‌های زیستی معلول و وابسته به عللی هستند که بر روی ساختارهای مناسب مغز فعال رخ می‌دهند. فرایندهای مغزی موجب فرایندهای ذهنی می‌شوند، که البته از نظر هستی‌شناسی قابل تقلیل به واکنش‌های مغزی نیستند. آگاهی صرفاً یک ویژگی عادی مغز، و فی نفسه، فقط یک ویژگی عادی دنیای طبیعی است. با توجه به اینکه جان سرل نمایشی مشابه دوگانه‌انگاران از آگاهی ارائه می‌دهد، چرا ادعا می‌کند که نشانه‌های عمیق و قابل‌اعتنای متافیزیکی در طبیعت‌گرایی زیست‌شناسانه دیده نمی‌شوند؟ به بیان دقیق‌تر، چرا طبیعت‌گرایی زیست‌شناسانه، استدلالی برای رد طبیعت‌گرایی علمی ارائه نمی‌کند که در نتیجه، در راه ورود مفاهیم دینی برای تبیین حالت‌های ذهنی باز کند؟ جواب سرل به این سؤال در سه مرحله بیان شده است:

سرل در مرحله نخست چند نمونه از ظهورات (Emergence) اشیا را ذکر می‌کند (مایع بودن، جامد بودن، ویژگی‌های هضم و گوارش) و این موارد را برای طبیعت‌گرایان مسئله‌ساز نمی‌داند؛ او ادعا می‌کند پیدایش آگاهی نیز مشابه این موارد است.

در مرحله دوم، سرل دو دلیل می‌آورد تا نشان دهد که آگاهی برای طبیعت‌گرا یک مسئله و مشکل نیست: الف) اگر سعی برای تصور کردن و مجسم کردن آگاهی را

متوقف کنیم، دیگر پیدایش آگاهی یک مسئله نیست؛ ب) در موارد متعارف (مثل گرما و رنگ) یک تقلیل هستی‌شناسانه (برای مثال، یکی دانستن یک رنگ خاص با یک طول موج) مبتنی است بر یک تقلیل علی (مثل اینکه ادعا کنیم یک رنگ خاص معلول یک طول موج است)؛ چراکه علایق عملی ما به حقیقت کار دارند، نه به ظاهر. در این موارد می‌توانیم ظاهر گرما و رنگ را از حقیقت آنها تمییز دهیم، ظاهر را در مقوله آگاهی قرار دهیم و حقیقت را در دنیای قابل مشاهده بگذاریم و به تعریف آن پدیده با بیان علت‌هایش بپردازیم؛ ما می‌توانیم این‌گونه عمل کنیم چون علایق ما به حقایق است، نه به ظواهر. فروکاستن هستی‌شناسانه گرما به علت‌های پیدایش آن، از ظاهر گرما دست می‌کشد. در مورد آگاهی، ما به ظواهر علاقه داریم، و بنابراین قابل تقلیل نبودن آگاهی فقط به دلیل ملاحظات عملی است، نه به سبب بعضی مسائل متافیزیکی عمیق.

در مرحله سوم، سرل ادعا می‌کند که یک تبیین علمی مناسب از پیدایش آگاهی، بر دسته‌ای ارتباط قانونمند و پر جزئیات بین حالت‌های معین فیزیکی و ذهنی مبتنی است. بخشی از توجیه او این‌گونه است که بعضی از تبیین‌ها در علم، نوعی از ضرورت را — که چرایی پیدایش اشیای معین (اشیای قابل مشاهده) در فرض وجود اشیای دیگر (ریزذرات) را تبیین می‌کند — نمایش نمی‌دهند. سرل برای مثال از قانون مربع معکوس، که یک تفسیر تبیین‌گر از جاذبه است، یاد می‌کند؛ این قانون نمی‌تواند نشان دهد چرا اجرام باید کشش جاذبه‌ای داشته باشند.

در پاسخ به موضع سرل چند نکته گفتنی است. در مورد مرحله اول و دوم، مواردی که او برای ظهورات اشیا مثال زده است (سفت بودن و سیال بودن) مشابه‌های خوبی برای آگاهی نیستند. این دو به‌راحتی می‌توانند در معرفت‌شناسی و هستی‌شناسی طبیعت‌گرایانه قرار بگیرند، اما آگاهی این‌گونه نیست. بر فرض صحت توصیف رایج فیزیکالیستی از اتم‌ها، مولکول‌ها، ساختارهای مشبک و امور دیگری از این دست، سفتی یا سیال بودن اشیای بزرگ نتیجه‌ای ضروری و حتمی خواهد بود. اما ارتباط ضروری روشنی بین هیچ حالت فیزیکی با حالتی ذهنی وجود ندارد؛ برای مثال، فرض وجود ارتباط میان حالت مغزی ویژه که «به‌طور معمول» با یک حالت ذهنی که رنگ قرمز را درک می‌کند و فرض جهانی که کیفیاتش عوض می‌شود (جهانی همراه با حالت‌های فیزیکی ثابت، در حالی که حالت‌های ذهنی اساساً متفاوتی از آن حالت‌های

فیزیکی درک می‌شود). دنیای زامبی (zombie worlds؛ جهانی دارای حالت‌های فیزیکی و بدون هیچ حالت ذهنی)، و دنیای بدون اجسام و بدن (دنیا به همراه وجودهای متشکل از حالت‌های ذهنی، بدون هیچ نهاد فیزیکی) هنوز هم از نظر متافیزیکی ممکن هستند. این آسان است که حالت سفتی در چارچوب طبیعت‌گرایی قرار بگیرد، اما در مورد آگاهی نمی‌توان این‌گونه تفسیری ارائه داد. به همین دلیل است که طبیعت‌گرایان، معمولاً در باب فلسفه ذهن آشفته و متحیر بوده‌اند، نه در فلسفه استحکام و سفتی اشیا. مثال‌هایی که سرل برای پیدایش اشیا زده است به‌ضرورت از تبیین معروف طبیعت‌گرایی پیروی می‌کنند، اما آگاهی این‌گونه نیست.

به‌علاوه، ظهور ویژگی‌های واقعاً نو در اشیای بزرگ که جزئی از جهان ریزذرات نیستند (برای نمونه، گرما احساس حرارت، و سرما، بنا بر فهم متعارف، یک کیفیت تفسیر می‌شوند) همانند آگاهی مشکلاتی را برای طبیعت‌گرایان به وجود می‌آورد و به همین دلیل است که از نظر تاریخی این امور را در آگاهی جای داده‌اند. برخلاف نظر سرل، این امور به دلیل علایق عملی ما در اینجا قرار نگرفته‌اند؛ برای مثال، از نظر تاریخی، مسئله این بود که اگر به‌اصطلاح کیفیات ثانویه در دنیای مستقل ذهن نگاه داشته شوند، هیچ تبیینی وجود ندارد که چرا این کیفیات ثانویه به‌صرف تغییر وضع ریزذراتی که به‌طور کامل با کیفیات اولیه توصیف می‌شوند، ظاهر می‌گردند.

این مسئله در حقیقت یک مشکل هستی‌شناسانه است، نه کاربست فروکاهش یا سعی در تصور کردن آگاهی که مشکلاتی را برای طبیعت‌گرایی به وجود می‌آورد: شما طبیعت‌گرایان چگونه صرفاً به‌واسطه تغییر در اوضاع نهادهای فیزیکی محض — که فاقد ویژگی‌های نوظهور و کیفیات ثانویه هستند — کیفیات ثانویه یا آگاهی را به عرصه وجود می‌رسانید؟ وانگهی، با فرض وجود اینها، چرا کیفیات ثانویه و حالت‌های آگاهی که به‌طور منظم با حالت‌های فیزیکی محض مرتبط هستند از شباهت با آن حالات بی‌بهره‌اند؟

در حقیقت، ظهور یافتن ویژگی‌های ذهنی بیشتر شبیه به ظهور یافتن ویژگی‌های هنجاری (برای مثال ویژگی‌های اخلاقی) است تا شبیه ویژگی‌هایی مانند سفتی یا گوارش. حتی جی. ال. مکی (J. L. Mackie) ملحد اعتراف کرده است که پیدایش ویژگی‌های اخلاقی نیز به‌مانند برهان آگاهی شواهدی را برای استدلال اخلاقی برای وجود خداوند فراهم می‌کند:

ویژگی‌های اخلاقی شامل یک دسته از ویژگی‌ها و ارتباطها است که پیدایش آنها در یک جریان معمولی از وقایع، و بدون دخالت یک خدای توانا که آنها را بیافریند نامربوط و نامحتمل است (Mackie, 1982: 115).

در مورد مرحله سوم، این‌گونه «تیین‌ها» در علم — که گونه‌ای از ضرورت مورد بحث را نشان نمی‌دهند — بهتر است توصیف در نظر گرفته شوند، نه تبیین؛ برای مثال، یک معادله خوب درباره گازها یک توصیف از رفتار گازها است. یک تبیین از این رفتار را نظریه اتمی گازها فراهم کرده است. جالب توجه است که نیوتن خودش قانون جذر معکوس را فقط یک توصیف از جاذبه زمین می‌دانست، نه تبیینی برای آن؛ بنابراین، مثال سرل استدلالی بر علیه خودش به حساب می‌آید. به علاوه، با فرض خداباوری و برهان آگاهی، در بحث پیشین ما درباره پذیرش نظریه علمی، این مورد مصادره به مطلوب و ادعای بدون دلیل است. سرل ادعا می‌کند که ارتباط نهادهای ذهنی و حالت‌های فیزیکی، پایه هستند، حال آنکه این‌گونه نهادها در رویکرد خداباورانه بدیهی‌اند، اما با فرض طبیعت‌گرایی فلسفی غیربدیهی به شمار می‌آیند.

اعتقاد فعلی ما به اینکه ضرورتی علمی در همبستگی ویژه بین مغز و ذهن وجود ندارد، به دلیل جهل ما به نحوه کارکرد مغز نیست، بلکه به سبب فهم ما از تفاوت اساسی بین نهادهای فیزیکی و ذهنی است. همان‌طور که جگوان کیم طبیعت‌گرا ذکر می‌کند، این ارتباطها تبیین نیستند. اینها همان چیزهایی هستند که نیاز به تبیین دارند و با فرض یک فهم شایسته از پرسش‌های واقعی در این باب، به نظر می‌رسد که هیچ تبیین طبیعت‌گرایانه‌ای قابل ارائه نباشد:

چگونه مجموعه‌ای از وقایع فیزیکی، ذرات کوچکی که به همدیگر ضربه می‌زنند، جریان‌های الکتریکی‌ای که در حال رفت و آمدند و... می‌توانند به یک تجربه آگاهانه تبدیل شوند؟ ... چرا نباید درد و خارش جای همدیگر قرار بگیرند؟ ... چرا باید تجربه‌ها زمانی پدید آیند که اعصاب آنها تحریک می‌شوند؟ (Kim, 1996: 81).

سرل با بدفهمی این مسئله، نتوانست متوجه مسئله اصلی شود و موضع او در تقابل با برهان آگاهی، ناکارآمد و نپذیرفتنی است.

۲. طبیعت‌گرایی لادری‌گرایانه کالین مک‌گین

کالین مک‌گین طبیعت‌گرا راه حل متفاوتی ارائه داده است (McGinn, 1999). با فرض تفاوت اساسی بین ذهن و ماده، که فیزیک معاصر و حتی فیزیک آرمانی آینده نیز آن را تأیید می‌کند، راه حلی مبتنی بر طبیعت‌گرایی وجود ندارد که به‌طور گسترده مورد قبول معرفت‌شناسی و هستی‌شناسی طبیعت‌گرایانه باشد. تبیین‌های داروینی نیز در توضیح این مطلب شکست خورده‌اند که آگاهی چگونه در وهله اول به وجود آمد؟ آنچه مورد نیاز است یک نوع راه حل از اساس متفاوت برای تبیین خاستگاه ذهن است؛ راه حلی که باید با دو شرط سازگار باشد:

۱. طبیعت‌گرایانه باشد.

۲. پیدایش آگاهی و ارتباط منظم آن با ماده را، به‌عنوان یک تلازم و نه یک حقیقت امکانی، نشان دهد.

مک‌گین ادعا می‌کند دو نوع ویژگی طبیعت‌گرایانه شناخت‌ناپذیر وجود دارد که این مشکل را حل می‌کند. بعضی از ویژگی‌های عمومی ماده که یک‌جا در مغز جمع شده‌اند، در تولید آگاهی شرکت می‌کنند. بنابراین همه مواد قابلیت بالقوه برای پیدایش آگاهی را دارند. به‌علاوه، باید یک ویژگی طبیعت‌گرایانه نیز در مغز وجود داشته باشد — آن را C^* می‌نامد — که زمینه بروز این ویژگی‌های عمومی را فراهم می‌کند.

این وسوسه که خاستگاه آگاهی را یک راز بدانیم — رازی که بهترین تبیینش خداپاوری است — به سبب جهل ما به این ویژگی‌ها است. هرچند با فرض C^* و ویژگی‌های عمومی ماده، پیوند شناخت‌ناپذیر بین ذهن و ماده، معمولی و پیش پا افتاده و مستلزم پیدایش آگاهی است. متأسفانه، افق محدود نظریه تکامل، امکانات و قابلیت مورد نیاز برای شناخت این ویژگی‌ها را به ما نمی‌دهد و بنابراین، شناخت این‌گونه ویژگی‌ها دور از دست‌رس ما هستند و واکنش همیشگی ما درباره ماهیت این ویژگی‌ها سکوت است. از آنجایی که تبیینی طبیعی برای ذهن باید وجود داشته باشد و با توجه به اینکه همه راه‌های دیگر شکست خورده‌اند، به‌یقین این ویژگی‌ها وجود دارند.

مک‌گین از این ویژگی‌های شناخت‌ناپذیر و در عین حال پیش پا افتاده که ماده و ذهن را پیوند می‌دهند، دو توصیف اضافی ارائه می‌دهد:

۱. آنها قابل ادراک حسی نیستند.

۲. از آنجایی که ماده مکانمند و ذهن نامکانمند است، آنها یا پیشامکانی هستند یا به‌گونه‌ای مکانمند هستند که برای قوای ما قابل شناخت نیستند.

در این صورت، مطابق همان درک عادی‌ای که ما از مکان داریم، این ویژگی‌های غیرقابل شناخت دست‌کم استعداد و قوه هر دو ویژگی مکانمندی ماده و ویژگی غیرمکانی بودن آگاهی را دارند.

به‌طور خلاصه، ارتباط ذهن و ماده، به دلیل محدودیت شناختی ما که آن هم نتیجه تکامل است، یک راز غیر قابل شناخت است، و از آنجایی که این ارتباط، شایع و برای همه قابل فهم است، ما نباید در جست‌وجوی خاستگاهی برای ذهن، متحیر باشیم و به تبیین خداپاورانه نیز نیازی نیست.

آیا راه حل مک‌گین نتیجه‌بخش است؟ دست‌کم به سه دلیل، باید آن را شکست خورده بدانیم. دلیل نخست اینکه با فرض نگاه لادری‌گرایانه مک‌گین درباره ویژگی‌هایی که ماده و ذهن را به هم پیوند می‌دهند، او چگونه می‌تواند با اطمینان از وجود این ویژگی‌ها دفاع کند؟ او چگونه فهمید که آنها قابل ادراک حسی نیستند؟ و اینکه آنها پیشامکانی و یا مکانمند، اما غیرقابل شناخت هستند؟ چگونه او می‌داند که همه مواد، بالقوه بعضی از این ویژگی‌ها را دارا هستند؟ و به‌راستی، او چگونه می‌تواند توجیه قابل قبولی برای واقعیت آنها ارائه دهد؟ تنها چیزی که او بیان می‌کند این است که ما باید یک راه حل طبیعی ارائه دهیم. این در حالی است که همه راه‌حل‌های طبیعت‌گرایانه متداول، یا آگاهی را انکار کرده‌اند یا در حل آن ناموفق بوده‌اند. حال آنکه با فرض حضور برهان آگاهی، ادعاهای مک‌گین واقعاً مصادره به مطلوب هستند. در حقیقت، به نظر می‌رسد که سکوت او روش ساده‌ای برای مخفی شدن در پناه طبیعت‌گرایی و دوری از تبیین خداپاورانه است؛ و با توجه به اینکه خداپاوری از امتیازی مثبت در توجیه مسئله آگاهی برخوردار است، او باید خودش را از منبع روشنگر خداپاوری بهره‌مند گرداند.

دلیل دوم اینکه روشن نیست که راه حل او یک تبیین طبیعت‌گرایانه باشد، بلکه تنها

نام طبیعت‌گرایی بر خود دارد. برخلاف دیگر نهادهای موجود در هستی‌شناسی طبیعت‌گرایانه، ویژگی‌های ربطی‌ای (Linking Properties) که مک‌گین از آنها یاد می‌کند، نه با به کارگیری معرفت‌شناسی طبیعت‌گرایانه قابل‌شناخت‌اند و نه تشابه مرتبگی با بقیه هستی‌شناسی طبیعت‌گرایانه دارند؛ بنابراین، بی‌معناست که آنها را ویژگی‌های طبیعت‌گرایانه بنامیم. با توجه به بی‌کفایتی تبیین‌های طبیعت‌گرایانه، تبیین مک‌گین ادعایی بدون دلیل است. در واقع راه حل مک‌گین، به انکار خدا از نوع همه‌روان‌نگاری نزدیک‌تر است تا به طبیعت‌گرایی. با فرض برهان آگاهی، راه حل مک‌گین یک تقریر به‌ناچار تعدیل‌شده از طبیعت‌گرایی است.

دلیل سوم اینکه مک‌گین مسئله آگاهی را حل نکرده است؛ فقط آن را تغییر داده است. به جای داشتن دو نهاد اساساً متفاوت، او به ما پیشنهاد می‌دهد که وجود ویژگی‌هایی غیرقابل شناخت و دارای دو حیثیت کاملاً متفاوت را بپذیریم. ویژگی‌هایی که او پیشنهاد می‌دهد به‌طور هم‌زمان قابلیت مکانمندی و غیرمکانی بودن، مادی بودن و ذهنی بودن را دارا هستند. به‌علاوه، این حیثیات اساساً متفاوت، تنها به‌طور امکانی با هم مرتبط هستند، همچنان‌که ظاهراً بدون وجود واسطه‌ای شکل گرفته‌اند. امکانی بودن این ارتباط از طبیعت ذهن و ماده نشئت می‌گیرد که با اندیشه طبیعت‌گرایان در این باره مطابقت دارد. اینکه به مسئله‌ای که دو جنبه غیرقابل شناخت دارد، میانجی غیرقابل شناخت سومی نیز اضافه کنیم، امکانی بودن مورد نظر را کنار نمی‌گذارد.

۳. همه‌روان‌نگاری

امروزه، افراد معدودی به‌طور جدی از همه‌روان‌نگاری دفاع می‌کنند، با این حال این اندیشه را توماس نیگل (Thomas Nagel) و دیوید چالمرز (David Chalmers) پیشنهاد کرده‌اند (Nagel, 1986: 49-53; Chalmers, 1996: 293-301). همه‌روان‌نگاری تقریباً بیانگر این دیدگاه است که همه مواد در درون خود آگاهی دارند. از آنجا که هر جزئی از ماده آگاهی مختص به خودش را دارد، مغز نیز تنها از آن جهت آگاه است که مجموعه‌ای از اجزای مادی است. آگاهی تمام طبیعت را فراگرفته است؛ بنابراین بروز آن در مواردی خاص چیزی نیست که نیازمند تبیین ویژه باشد. همه‌روان‌نگاری را می‌توان به دو شکل تصور کرد: مطابق تقریر حداکثری، همه مواد در درون خود آگاهی دارند، همان‌طور که حیواناتی

مانند سگ و انسان دارای آگاهی هستند. مطابق تقریر حداقلی، مواد معمولی درجه نازل و رقیقی از آگاهی را — به صورت حالت‌های ذهنی بسیار خام و اولیه (Protomental) — دارند که تحت شرایط مناسب، حالت‌های آگاهانه ذهنی را به بار می‌آورند، بدون اینکه خودشان دارای آگاهی باشند.

تقریر حداکثری کاملاً غیر محتمل است. یک دلیل این است که ماده معمولی هیچ نشانه‌ای دال بر داشتن آگاهی از خود نشان نمی‌دهد. به‌علاوه، اگر همه مواد آگاهی داشتند، چرا آگاهی تنها در مواقعی که شرایط خاصی برای ماده فراهم می‌شود و به شیوه‌های خاصی بروز می‌کند؟ اگر انسان‌های دارای آگاهی، به یک معنا فقط حاصل جمع ذرات کوچک آگاه هستند، چگونه می‌توانیم برای وحدت آگاهی انسان تبیینی ارائه دهیم؟ چرا انسان‌ها هیچ خاطره‌ای از دوران آگاهی ذرات ماده، پیش از آنکه به انسان تبدیل شوند، ندارند؟ پاسخی برای این پرسش‌ها وجود ندارد و افراد کمی از این تقریر حمایت می‌کنند، و شاید هم هیچ‌کس حمایت نکند.

تقریر حداقلی چگونه؟ با توجه به فضای عقلانی معاصر، تبیین خداپاورانه شخصی و تبیین طبیعت‌گرایانه تنها گزینه‌های جدی و مطرح‌اند، هرچند به صورت منطقی ممکن است گزینه‌های دیگری نیز قابل طرح باشند. تقریر حداقلی در نظر اکثر صاحب‌نظران دارای مشکلاتی جدی است: تبیین آنچه نهادهای اولیه یا پیش‌ذهنی می‌نامند؛ تبیین چگونگی ظهور نوعی یگانگی که نمایانگر نفس واحد است از یک سیستم که تنها از اجزایی به وجود آمده است که به صورت‌های مختلف علی‌کنار هم قرار گرفته‌اند؛ بیان اینکه چرا در حالی که ارتباط بین آگاهی و شرایط فیزیکی معین کاملاً امکانی به نظر می‌رسد، این شرایط به‌طور قاعده‌مند و منظم با آفرینش آگاهی مرتبط هستند.^۹

افزون بر این، خداپاوری در دیگر زمینه‌های علمی، به حقیقت از همه‌روان‌انگاری معقول‌تر است. این بحث در بخش‌های دیگر کتاب عقلانی بودن خدا/پاوری (The Rationality of Theism) — که به بررسی دیگر جنبه‌های خداپاوری می‌پردازد — آمده است. با توجه به این، تا پیش از طرح مسئله آگاهی، خداپاوری از توجیه معرفت‌شناسانه مثبتی برخوردار است، اما نظریه همه‌روان‌انگاری این‌گونه نیست. همچنین همه‌روان‌انگاری فقط یک عنوان است، نه تبیینی از پدیده‌ای که نیاز به تبیین دارد. جفری مادل نیز به این نکته اشاره می‌کند:

این معنا که حالت‌های فیزیکی و ذهنی صرفاً غیر قابل توضیح هستند و به‌طور امکانی به هم پیوسته شده‌اند، به‌سختی با دیدگاه همه‌روان‌نگاری درباره ذهن قابل جمع است؛ زیرا همه‌روان‌نگاری تبیینی برای چگونگی یا چرایی پیوستگی مشخصات ذهنی و فیزیکی ندارد (Madell, 1988: 3).

نتیجه‌گیری

طبیعت‌گرای برجسته، جگوان کیم، گفته است: «اگر مجموعه کاملی از پدیده‌ها، که در نظر اول از پدیده‌های فیزیکی پایه به حساب نمی‌آیند، در برابر تبیین‌های فیزیکی مقاومت نشان دهند، و به‌خصوص اگر ما حتی ندانیم که تبیین را از کجا و چگونه شروع کنیم، آنگاه وقت آن رسیده است که تعهدات فیزیکالیستی خود را از نو بیازماییم» (Kim, 1998: 96). در نظر کیم، نهادهای ذهنی غیرفیزیکی به واقع یک پارادایم علمی برای این‌گونه مجموعه‌ها و پدیده‌ها هستند. توصیه کیم به همکاران طبیعت‌گرایی این است که باید، حقیقتاً وجود حالت‌های ذهنی را بپذیریم و بفهمیم که طبیعت‌گرایی بهایی گزاف را بر ما تحمیل می‌کند. اگر خودمان را به بی‌هوشی بزنیم تا طبیعت‌گرایی را حفظ کنیم، بهایی گزاف متحمل شده‌ایم؛ خوشبختانه برهان خداپاورانه آگاهی به ما یادآوری می‌کند که لازم نیست این بها را بپردازیم.

پی‌نوشت:

۱. ادعای جی. کی. چسترتون (G. K. Chesterton) را مبنی بر اینکه ارتباط منظم بین نهادهای متنوع موجود در جهان، سحر و جادویی است که برای تبیینش به یک جادوگر نیازمندیم، در منبع زیر ببینید:

Orthodoxy, John Lane Company, 1908; reprinted, San Francisco: Ignatius Press, 1950, Ch.5.

۲. در این سیاق، اشاره ویژه لاینز به اندیشه این‌همانی است، اما روشن است که مراد او از این اندیشه فیزیکالیسم به‌طور کلی است. به همین سان، گرچه او به روشنی یک نهاد را در مقوله افراد (Individual) — نفس (Soul) — ذکر می‌کند، اما سیاق بیان او روشن می‌کند که او ویژگی‌ها و رخداد‌های ذهنی را جزو نهادهایی می‌داند که با مادی‌گرایی علمی سر سازگاری ندارند.

۳. برای آشنایی با دفاع‌هایی از دوگانه‌نگاری، نک:

Hasker, 1999; Moreland & Rare: 2000; Swinburne, 1997; Taliaferro, 1994.

۴. برای مثال فرض کنید که نظریه S پدیده‌ها را در قالب ذرات مجزا و حرکت ناشی از تماس آنها تبیین می‌کند، در حالی که R از موج‌های پیوسته برای تبیین این پدیده بهره می‌برد. اگر یک پدیده مانند X در مقولات اتمی و ذره‌ای به بهترین شکل تبیین می‌شود، برای مدافعان R مصادره به مطلوب و ادعای بدون دلیل است که نهادهای خود را به گونه‌ای تنظیم کنند تا ویژگی‌های خاص این پدیده‌ها را تبیین نمایند. این گونه ویژگی‌ها تشابه مرتبگی با سایر نهادهای R ندارند و با نظریه S سازگارتر و در آن طبیعی‌ترند.

۵. پیش از این، پنج ویژگی رخدادهای و ویژگی‌های ذهنی را ذکر کرده‌ام که این ادعا را توجیه می‌کنند که حالت‌های ذهنی، ویژگی‌های فیزیکی نیستند. این فراتر از بحث ماست که، در مقابل جایگزین‌های فیزیکالیستی حداکثری، از ماهیت ذهنی غیرقابل تقلیل رخدادهای و ویژگی‌های ذهنی دفاع کنیم. تمرکز ما بر بحث محدودتری است که به مقایسه برهان آگاهی با دیگر رقبایش، که مقدمه ۱ را پذیرفته‌اند، می‌پردازد. برای دفاع از تجزیه دوگانه‌انگارانه آگاهی به منابع ذکر شده در پی‌نوشت ۴ مراجعه کنید.

۶. برای دفاع مفصل‌تری از این مقدمه نک: Moreland, 1998: 68-91.

۷. در مورد تعداد خدایان، اصل قدر متیقن ما را به اعتقاد به یک خدا به جای تعدد خدایان رهنمون می‌شود: هنگامی که یک نهاد کافی است، چرا چند نهاد را مفروض بگیریم؟ در مورد نوع خدا، عموم برهان‌های اثبات وجود خدا در نشان دادن آنچه در پی آن هستند، متواضع‌اند (برهان نظم اقامه نشده است تا نشان دهد خداوند دانای به همه چیز است، یا نهایت خوبی است، یا علت بدون علت است). به‌علاوه، ذکر استدلال‌های گوناگون، همراه با هم، ما را به فهم بسیار اندک تقلیل‌یافته‌ای از خدا می‌رساند که کافی است ما را به این معنا منتقل کند تا شخصاً جواب‌گوی این حقیقت باشیم؛ این به هیچ وجه در تضاد با خدا در باور یهودی- مسیحی نیست.

۸. تقریر حداکثری از علم‌گرایی بیان می‌کند که علم ما را با یگانه بنیاد معرفت آشنا می‌کند؛ تقریر حداقلی ادعا می‌کند که علم به ما یقینی‌ترین بنیاد معرفت را می‌دهد؛ البته دیگر رشته‌ها نیز باورها یا معرفت‌های ضعیف‌تر و با درجه توجیه پایین‌تری را به دست می‌دهند.

۹. برای انتقاد به همه روان‌انگاری در جهت دفاع از Ac، نک:

Stephen R. L. Clark, *From Athens to Jerusalem*, Oxford: Clarendon, 1984, 121-57.

کتاب‌نامه

- Adams Robert (1992), "Flavors, Colors, and God", reprinted in *Contemporary Perspectives on Religious Epistemology*, R. Douglas Geivett and Brendan Sweetman (eds), New York: Oxford University Press.
- Armstrong, D. M. (1978) "Naturalism: Materialism and First Philosophy", in *Philosophia* 8.
- _____ (1978), *Universals and Scientific Realism*, Vol. I: Nominalism & Realism, Cambridge, UK: Cambridge University Press.
- Bishop, John (1989), *Natural Agency*, Cambridge, UK: Cambridge University Press.
- Chalmers, David J. (1996), *The Conscious Mind*, New York: Oxford University Press.
- Churchland, Paul (1984), *Matter and Consciousness*, Cambridge, MA: MIT Press.
- Clark, Stephen, R. L. (1984), *From Athens to Jerusalem*, Oxford: Clarendon.
- Dennett, Daniel (1984), *Elbow Room*, Cambridge, MA: MIT Press.
- Gruber, Howard E. (1974), *Darwin on Man: A Psychological Study of Scientific Creativity*, Chicago: University of Chicago Press.
- Hasker, William (1999), *The Emergent Self*, Ithaca, New York: Cornell University Press.
- Horgan, Terence (1993), "Nonreductive Materialism and the Explanatory Autonomy of Psychology," in *Naturalism*, Steven J. Wagner and Richard Warner (eds) Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press.
- Jackson, Frank (1998), *From Metaphysics to Ethics*, Oxford: Clarendon Press.
- Kim, Jaegwon (1996), *Philosophy of Mind*, Boulder, CO: Westview Press.
- _____ (1998), *Mind in a Physical World*, Cambridge, MA: MIT Press.
- Lyons, William (1995), "Introduction", in *Modern Philosophy of Mind*, William Lyons(ed.), London: Everyman.
- Mackie, J. L. (1982), *The Miracle of Theism*, Oxford: Clarendon Press.
- Madell, Geoffrey (1988), *Mind and Materialism*, Edinburgh: Edinburgh University Press.
- McGinn, Colin (1999), *The Mysterious Flame*, New York: Basic Books.
- Moreland, J. P. & Scott Rae (2000), *Body & Soul: Human Nature and the Crisis in Ethics*, Downers Grove, IL: InterVarsity Press.
- _____ (1998), "Searle's Biological Naturalism and the Argument from Consciousness", in *Faith and Philosophy*.
- Nagel, Thomas (1986), *The View From Nowhere*, New York: Oxford University Press.
- Papineau, David (1993), *Philosophical Naturalism*, Oxford: Blackwell Publishers.
- Richard Swinburne (1997), *The Evolution of the Soul*, Oxford: Clarendon Press.
- Searle, John (1992), *The Rediscovery of the Mind*, Cambridge, MA: MIT Press.

Swinburne, Richard (1979), *The Existence of God*, Oxford: Clarendon.

_____ (1996), *Is there a God?*, Oxford: Oxford University Press.

_____ (1995), "The Origin of Consciousness," in: *Cosmic Beginnings and Human Ends*, Clifford N. Matthews and Roy Abraham Varghese (eds.), Chicago: Open Court.

Taliaferro, Charles (1994), *Consciousness and the Mind of God*, Cambridge, UK: Cambridge University Press.



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی