

اثبات خدا از طریق آگاهی، بررسی تقریر مورلند

منصور نصیری*

استادیار پردیس فارابی دانشگاه تهران

(تاریخ دریافت: ۹۲/۵/۲۹؛ تاریخ پذیرش: ۹۲/۹/۲۱)

چکیده

امروزه ادله استقرایی برای اثبات وجود خدا محبوبیت و نفوذ درخور توجهی پیدا کرده‌اند. «استدلال از طریق آگاهی» ادله جدید استقرایی برای اثبات خداست که اندیشمندانی نظیر رابرت آدامز و ریچارد سوینبرن آن را مطرح کرده‌اند. جدیدترین تقریر این استدلال تقریری است که مورلند شرح و بسط داده است. بررسی تقریر مورلند از این استدلال محور مباحث مقاله حاضر است. دو بخش نخست مقاله بیان نکاتی مقدماتی است که طبق شیوه مورلند مطرح شده‌اند و در بخش سوم استدلال از طریق آگاهی با تقریر مورلند مطرح شده است. مورلند معتقد است که، برای تبیین مسئله آگاهی، خداباوری بهترین گزینه است. بخش چهارم مقاله، ارائه جایگزین‌ها یا گزینه‌های رقیب با خداباوری است که برای تبیین آگاهی ارائه شده‌اند و مورلند آنها را به‌مثابه تبیین‌های رقیب با خداباوری بررسی و نقد می‌کند. در پایان، ضمن بررسی استدلال مورلند، کاستی‌ها و نقدهای این استدلال مطرح شده است. نقد این استدلال و بیان کاستی‌های آن دربردارنده هشدار بر دو نکته است: نخست، تلاش هرچه بیشتر برای پیراستن ادله اثبات خدا از اشکالات احتمالی؛ و دوم غافل‌نشدن از ادله قیاسی اثبات وجود خدا.

واژگان کلیدی

اثبات خدا، ادله استقرایی اثبات خدا، استدلال از طریق آگاهی، تبیین آگاهی، مسئله آگاهی، مورلند.

۱. مقدمه

مسئله آگاهی، که مورلند آن را یکی از ویژگی‌های حیرت‌انگیز جهان می‌داند، یکی از مهم‌ترین دغدغه‌های فیلسوفان ذهن بوده و است. البته، توقع ارائه تعریفی جامع و کامل از آگاهی چندان بجا نیست، زیرا، همچنان‌که بسیاری گفته‌اند، هیچ‌گونه تعریف عینی و علمی از آگاهی وجود ندارد که مشخص‌کننده جوهر آن باشد. از این رو، آگاهی را باید با ارائه مثال یا با بیان ویژگی‌های روشنی از آن مشخص کرد؛ مثلاً می‌توان گفت آگاهی همان چیزی است که در خواب بدون رؤیا یا در بیهوشی کامل از دست می‌دهیم (ر.ک: پاپینو، ۱۳۹۰، ص ۳).

آگاهی حالت‌های گوناگونی دارد. حالات ذهنی را می‌توان تحت عناوین متعددی بیان کرد؛ مثلاً، برخی (ر.ک: مسلین، ۱۳۹۱، ص ۳۵-۳۶) آن را ذیل شش عنوان طبقه‌بندی کرده‌اند: ۱. احساس (نظیر درد، رنج، فلقک، احساس خارش، تیرکشیدن، مورمورشدن)؛ ۲. شناخت (نظیر باورکردن، دانستن، فهمیدن، تصورکردن، فکرکردن، استدلال‌کردن)؛ ۳. عاطفه (نظیر ترس، حسادت، رشک، عصبانیت، اندوه، خشم، لذت‌بردن)؛ ۴. ادراک حسی (نظیر دیدن، شنیدن، چشیدن، بوییدن، لمس‌کردن)؛ ۵. حالات شبه‌ادراکی (نظیر خواب‌دیدن، خیال‌کردن، دیدن در ذهن، توهم‌کردن، دیدن پس‌تصویر)؛ ۶. حالات کنشی (نظیر عمل‌کردن، سعی‌کردن، خواستن، قصدکردن، آرزوکردن) (برای بحث بیشتر درباره انواع آگاهی، ر.ک: ریونزکرفت، ۱۳۸۷، ص ۲۶۵-۲۸۵).

مسائل اصلی مربوط به آگاهی را می‌توان در سه دسته زیر خلاصه کرد (See Van Gulick, 2011): ۱- مسئله توصیف: آگاهی چیست؟ ویژگی‌های اصلی آگاهی کدام‌اند؟ و چگونه می‌توان این ویژگی‌ها را کشف، توصیف و صورت‌بندی کرد؟ ۲- مسئله تبیینی: آگاهی چگونه به وجود می‌آید؟ آیا آگاهی بعد اولیه و ذاتی واقعیت هستی است؟ اگر پاسخ منفی است، آگاهی چگونه از ذوات یا فرایندهای غیرآگاه پدید می‌آید؟

۳- مسئله کارکردی: چرا آگاهی وجود دارد؟ آیا آگاهی کارکردی دارد؟ اگر پاسخ مثبت است، کارکرد آن چیست و چگونه است؟

در استدلال از طریق آگاهی، مسئله دوم چندان مدخلیتی ندارد؛ از همین رو، مورلند نیز به آن نمی‌پردازد. درباره مسئله نخست نیز چندان غور نمی‌کند و همچنان که خواهد آمد به ذکر چند ویژگی کلی برای حالات ذهنی بسنده می‌کند. بی‌شک، در این مورد می‌توان اشکالاتی را بر مورلند وارد کرد، اما این بحث دغدغه اصلی ما نیست و ربط چندانانی به استدلال از طریق آگاهی ندارد؛ از این رو، در این بحث بسان مورلند پیش خواهیم رفت. آنچه، که مستقیماً به استدلال از طریق آگاهی مربوط است، مسئله سوم است. در همین جاست که خلأ تبیینی مطرح می‌شود و کسانی نظیر مورلند با استفاده از این خلأ درصدد طرح «خداباوری» برای پرکردن این خلأ و ارائه تبیین خداباورانه برای آن بر می‌آیند.

در چند دهه اخیر این مسئله از یک بعد، یعنی ارتباط آگاهی با مسئله خداباوری، دغدغه فیلسوفان دین نیز بوده است. شماری از فیلسوفان دین، با تأکید بر تبیین ناپذیری آگاهی در علم و نشان دادن عجز علم در تبیین آگاهی، به تبیین آن از طریق خداباوری پرداخته‌اند و به این ترتیب، استدلالی ابداع یا بازسازی کرده‌اند که به «استدلال از طریق آگاهی»^۱ موسوم شده است. شاید نخستین کسی که جرقه این استدلال را زد جان لاک بود (Locke, 1690). بعدها رابرت آدامز (See Adams, 1992, p. 225-40) و ریچارد سوينبرن (Swinburne, 1986, p. 183-196 & Swinburne, 1995, p. 355-378) نیز آن را مطرح کردند. جدیدترین تقریر این استدلال را در آثار مورلند مشاهده می‌کنیم. مورلند در دو جای اصلی این استدلال را مطرح کرده است: نخست در مقاله «استدلال از طریق آگاهی» (Moreland, 2004) و دوم در کتاب *آگاهی و وجود خدا* (Moreland, 2008). در موارد دیگری نیز به این استدلال پرداخته است که در خلال مقاله به آنها اشاره می‌کنیم. اما مهم‌ترین آثار او در این زمینه همین دو منبع است.

1. Argument From Consciousness.

مورلند معتقد است که شمار زیادی از فیلسوفان طبیعت‌گرا، و شاید بتوان گفت بیشتر آنها، طبیعت‌گرایی را با رخدادها یا ویژگی‌های ذهنی سازگار نمی‌دانند (Moreland, 2012). فیلسوفان متعددی به تبیین ناپذیری آگاهی از طریق دیدگاه‌های مادی‌گرایانه‌ای چون فیزیکیالیسم و طبیعت‌گرایی تصریح کرده‌اند؛ برای مثال، میدل می‌گوید: «ظهور آگاهی» یک راز است که مادی‌گرایی هیچ پاسخی برای آن ندارد (Madell, 1988, p. 141). مک‌گین نیز، که خود از اندیشمندان طبیعت‌گراست، می‌گوید: «به‌نظر می‌رسد که هیچ تبیین طبیعت‌گرایانه‌ای برای آگاهی وجود نداشته باشد».

مدافعان استدلال از طریق آگاهی مدعی‌اند که بهترین نظریه برای تبیین آگاهی و حالات ذهنی خدا باوری است، نه طبیعت‌گرایی یا هر گزینه دیگری. مورلند یکی از کسانی است که از این استدلال سخت دفاع می‌کند. وی این کار را در چند مرحله انجام می‌دهد (See Moreland, 2004 & Moreland, 2008): پس از ذکر چند مقدمه، خلاصه‌ای از استدلال از طریق آگاهی را بیان می‌کند که وی با علامت اختصاری AC به آن اشاره می‌کند. آنگاه، با بیان ویژگی‌های طبیعت‌گرایی، به اثبات این نکته می‌پردازد که چرا ذوات ذهنی واقعیت‌هایی‌اند که طبیعت‌گرایان از تبیین آنها عاجزند. سپس، سه تبیین دیگر از مسئله آگاهی را ارزیابی می‌کند که رقیب استدلال از طریق آگاهی‌اند. در مقاله حاضر، این استدلال مورلند را، تقریباً با همان ساختار خود وی، بیان می‌کنیم و در نهایت به سنجش و ارزیابی نهایی آن خواهیم پرداخت.

۲. بیان چند نکته مقدماتی

از نظر مورلند، در این بحث، دو نکته مقدماتی از اهمیت بسزایی برخوردارند: نخست آنکه، در تبیین مسئله آگاهی فقط دو گزینه وجود دارد: یکی خدا باوری و دیگری طبیعت‌گرایی. دوم آنکه، در اینجا برداشت و تفسیر عام از حالات ذهنی‌ای نظیر حس، اندیشه‌ها، باورها، امیال، اختیار و نفوسی که دارای این حالات است مفروض گرفته شده است؛ با این برداشت، حالات ذهنی به هیچ‌وجه فیزیکی نیستند، زیرا این حالات دارای پنج ویژگی‌اند که حالات فیزیکی فاقد آنهاست (Moreland, 2004, p. 205):

- برای داشتن حالات ذهنی‌ای نظیر درد یک حس کیفی خام وجود دارد؛
 - دست‌کم حالات ذهنی زیادی از حیث التفاتی (دربارگی یا راجعیت) برخوردارند؛ به این معنا که به یک متعلق معطوف‌اند؛
 - حالات ذهنی برای صاحبان آنها حالاتی درونی، خصوصی و بی‌واسطه‌اند؛
 - حالات ذهنی مستلزم وجودشناسی ذهنی‌اند؛ یعنی ضرورتاً فاعل‌های از منظر اول‌شخص دارای حالات ذهنی‌اند.
 - حالات ذهنی فاقد ویژگی‌های تعیین‌گر (نظیر امتداد مکانی و مکان) هستند؛ ویژگی‌هایی که مشخصه حالات فیزیکی‌اند. به‌طور کلی حالات ذهنی از طریق زبان فیزیکی بیان‌پذیر نیستند.
 - اموری وجود دارند که درباره آگاهی صادق‌اند، ولی درباره مغز فیزیکی ما صادق نیستند؛ مثلاً اندیشه می‌تواند صادق یا کاذب باشد، ولی حالت فیزیکی مغز شما نمی‌تواند صادق یا کاذب باشد. همچنین می‌توان درباره چیزهایی اندیشید که وجود فیزیکی ندارند (مثل فیل صورتی).
- با توجه به این تفاوت‌ها و تفاوت‌های دیگری که در اینجا نمی‌توان به آنها پرداخت، باید نتیجه گرفت که نمی‌توان آگاهی و مغز را یکی دانست.
- در اینجا، باید به دو مسئله اشاره کنیم که در داوری میان نظریه‌های علمی رقیب تأثیرگذارند و با استدلال از طریق آگاهی نیز در ارتباط‌اند: نخست آنکه، آیا باید یک پدیده را مبنا قرار داد تا در نتیجه فقط توصیف آن لازم باشد و نه تبیین آن، یا آنکه باید آن را پدیده‌ای دانست که باید براساس پدیده‌های مبنایی‌تر تبیین شود. برای مثال، در مکانیک نیوتنی تلاش برای تبیین حرکت لختی یکنواخت مردود است، زیرا این حرکت در مکانیک نیوتنی مبناست. اما در دیدگاه ارسطویی باید تبیین کرد که یک جسم چرا و چگونه دارای حرکت لختی یکنواخت است. بنابراین، آنچه در یک نظریه مبنایی است ممکن است در نظریه دیگر غیرمبنایی و به تعبیر دیگر، استنباطی (مستنبط از یک مبنای دیگر) باشد (Moreland, 2004, p. 205 & Moreland, 2008, p. 28-29). از نظر مورلند، ظهور

آگاهی متناهی، از آن نظر که متناهی است، مستلزم تبیین است و خداباوری نیز می‌تواند منشأ تبیینی برای وجودشناسی مبنایی آن (نظیر آگاهی در خدا) را برای تبیین آن به‌کار گیرد (Moreland, 2008, p. 29).

مسئله دوم به ارزش معرفتی مربوط است. ارزش معرفتی عبارت است از ویژگی هنجاری‌ای که اگر نظریه دارای آن باشد، درجه‌ای از توجیه عقلانی را به آن نظریه اعطا می‌کند. برخی از ارزش‌های معرفتی عبارت‌اند از: ساده‌بودن نظریه، دقیق‌بودن آن در توصیف، موفقیت آن در پیش‌بینی، ثمردهی آن برای پژوهش‌های جدید، توانایی آن برای حل مسائل مفهومی درونی و بیرونی و به‌کارگیری انواع خاصی از تبیین و پیروی از قواعد روش‌شناختی خاصی (نظیر توسل به علت‌های مؤثر نه علت‌های غایی). مطالعات مربوط به ارزیابی نظریه‌های علمی روشن ساخته است که دو نظریه رقیب، بسته به شیوه توصیف پدیده‌ای که بناست حل شود، ممکن است یک مسئله را به صورت متفاوتی حل کنند. مورلند تأکید می‌کند که کاربرد معیارهای مزبور برای ارزیابی نظریه‌ها و انتخاب یکی از آنها از فرایند واحدی برخوردار نیست، بلکه ممکن است یک نظریه با نظر به یک معیار (مثل سادگی) برتر و با نظر به معیار دیگر (مثل دقت) پست‌تر باشد. این امر درباره استدلال از طریق آگاهی (برای اثبات خداباوری) و نظریه‌های رقیب نیز جاری است، اما این خداباوری است که مسئله اصلی (وجود آگاهی) را با توجه به معیارهای گوناگون تبیین می‌کند.

۳. استدلال از طریق آگاهی

مورلند، در مرحله بعد، به بیان عناصر اصلی استدلال از طریق آگاهی می‌پردازد. همان‌طور که اشاره شد، این استدلال از سوی فیلسوفان خداباوری نظیر رابرت آدامز و ریچارد سوینبرن مطرح شده است. در اینجا، استدلال از طریق آگاهی را با تقریر مورلند مطرح خواهیم کرد. مورلند معتقد است که می‌توان استدلال از طریق آگاهی را به دو صورت استقرایی و قیاسی بیان کرد. در استدلال استقرایی، ادعا این است که با در نظر گرفتن خداباوری و طبیعت‌گرایی به‌مثابه دو گزینه مطرح که با باورهای پس‌زمینه‌ای ما تثبیت

شده‌اند، خداباوری تبیین بهتری از آگاهی فراهم می‌کند تا طبیعت‌گرایی، و بنابراین خداباوری با آگاهی تأیید می‌شود (Moreland, 2004, p. 206). همان‌طور که خود مورلند (Moreland, 2008, p. 32) نیز می‌گوید می‌توان این استدلال را نوعی استنتاج بهترین تبیین دانست، اعم از آنکه آن را به شیوهٔ بیزگرایانه (Bayesian-style) مطرح کنیم یا به صورت استدلالی قیاسی. استنتاج بهترین تبیین با مجموعه‌ای از داده‌های خاصی که نیازمند تبیین‌اند (مثل وجود حالات ذهنی) آغاز می‌شود و چند گزینه، که ادعای تبیین آن داده‌ها را دارند، جمع‌آوری می‌شوند و سپس یک گزینه براساس معیارهای خاصی (مثل قلمرو تبیینی، قدرت تبیینی از طریق محتمل ترساختن داده‌ها به لحاظ معرفت‌شناختی، کمتر استرجاعی بودن) انتخاب و ترجیح داده می‌شود (برای آشنایی با ابعاد گوناگون «استنتاج بهترین تبیین» ر.ک: نصیری، بهار ۱۳۹۰). در بحث حاضر نیز با تبیین خواهی با نام «آگاهی» روبه‌رویم که باید تبیین شود و برای تبیین این تبیین‌خواه، دست‌کم دو گزینه (طبیعت‌گرایی و خداباوری) مطرح‌اند که، چنان‌که خواهد آمد، براساس معیارهای مذکور، خداباوری بر رقیب یا رقبایش ترجیح داده می‌شود.

اما در استدلال قیاسی از طریق آگاهی به‌نحو دیگری پیش می‌رویم. مورلند تقریر قیاسی استدلال از طریق آگاهی را به صورت زیر بیان می‌کند:

۱. حالات ذهنی هویت‌های ذهنی غیرفیزیکی حقیقی‌ای‌اند که وجود دارند.
۲. انواع خاصی از رخدادهای ذهنی، به‌طور منظم/قاعدده‌مند با انواع خاصی از رخدادهای فیزیکی همبستگی/ارتباط دارند.
۳. برای وجود حالات ذهنی (و یا برای همبستگی حالات ذهنی با حالات فیزیکی)، تبیینی وجود دارد.
۴. تبیین شخص‌محور با تبیین علمی طبیعی تفاوت دارد.
۵. تبیین وجود حالات ذهنی (و یا همبستگی‌های پیش‌گفته) یا تبیین شخص‌محور است یا تبیین علمی طبیعی.
۶. تبیین حالات ذهنی (و یا همبستگی‌های پیش‌گفته) تبیین علمی طبیعی نیست.

۷. بنابراین، تبیین حالات ذهنی (و یا همبستگی‌های پیش‌گفته) تبیینی شخص‌محور است.

۸. اگر تبیین حالات ذهنی (و یا همبستگی‌های پیش‌گفته) شخص‌محور است، بنابراین تبیینی خداپاورانه است.

۹. بنابراین، تبیین حالات ذهنی (و یا همبستگی‌های پیش‌گفته) تبیینی خداپاورانه است.

البته، در اینجا نمی‌خواهم در این سخن مورلند و این دو تقریری که وی به آن اشاره می‌کند خدشه کنم، ولی به این نکته اشاره می‌کنم که استدلال از طریق آگاهی، به معنای دقیق کلمه، استدلالی استقرایی قلمداد می‌شود نه قیاسی. زیرا براساس طبقه‌بندی رایج، استدلال قیاسی استدلالی است که در مقدمات آن از تجربه استفاده نشود. از این‌رو، باید گفت مقصود مورلند از استدلال قیاسی دانستن این تقریر برداشت عام‌تر آن است نه معنای دقیق کلمه. به هر روی، مورلند در یک‌جا استدلال را با ۸ مقدمه و در جای دیگر با ۹ مقدمه آورده است. در بیان فوق، هر دو تقریر ایشان را در نظر گرفته‌ایم. مورلند می‌نویسد: مقدمه ۳، ۵ و ۶ مقدماتی‌اند که بیشترین احتمال نقد و حمله را دارند. برای پیشبرد استدلال، مقدمه ۱ را می‌پذیریم (Moreland, 2004, p. 206). البته، می‌توان برای آن ادله‌ای نیز مطرح کرد؛ مثلاً یکی از ادله این است که همه نظریه‌های رقیب با استدلال آگاهی این مقدمه را می‌پذیرند (Moreland, 2008, p. 38).

مورلند سخن اصلی خود را این می‌داند که طبیعت‌گرایان باید فیزیک‌گرای شدید باشند و با توجه به «دوگانگی‌انگاری ویژگی‌محور»^۱ ما برضد طبیعت‌گرایی و به‌نفع خداپاوری

۱. دوگانگی‌انگاری ویژگی‌محور یا دوگانگی‌انگاری ویژگی‌ها (property dualism) یکی از انواع دوگانگی‌انگاری است که در برابر دو نوع دیگر از انواع دوگانگی‌انگاری، یعنی دوگانگی‌انگاری صورت‌ماده‌ای (دیدگاه ارسطو و ارسطوئیان) و دوگانگی‌انگاری افلاطونی - دکارتی قرار دارد. براساس دوگانگی‌انگاری ویژگی‌محور، شخص انسان جوهری مادی (بدن) است که از دو نوع ویژگی متمایز برخوردار است: ۱. ویژگی‌های ذهنی و ۲. ویژگی‌های فیزیکی؛ به‌گونه‌ای که ویژگی‌های نوع اول را نمی‌توان به ویژگی‌های نوع دوم فروکاست. امروزه، کسانی نظیر دیوید چالمرز (See Chalmers, 1996) از دوگانگی‌انگاری ویژگی‌محور دفاع می‌کنند.

قراینی داریم. بدین قرار، وی معتقد به دوگانه‌انگاریِ ویژگی‌محور است و ضمن بیان ویژگی‌های این دیدگاه، طبیعت‌گرایی را از تبیین ویژگی‌های آگاهی عاجز می‌داند. (Ibid.)

مقدمهٔ ۴ بیانگر آن است که تبیین شخص‌محور متفاوت با تبیین‌های علی قانونی حوادث است که در علوم طبیعی به کار می‌رود (Moreland, 2004, p. 206-207). (Moreland, 2008). تبیین طبیعی در قالب مدلی انجام می‌شود که در آن تبیینگر مشتمل بر دو عنصر اصلی است: یکی قانون عام یا کلی مربوط به طبیعت و دیگری شرایط علی اولیه و تبیین‌خواه از طریق این دو عنصر اصلی تبیین می‌شود. (ر. ک: نصیری، بهار ۱۳۹۱).

تبیین شخص‌محور (از نوع الهی یا انواع دیگر) برخلاف تبیین علمی طبیعی است. تبیین شخص‌محور تبیینی است که در آن یک شخص مفروض گرفته می‌شود و تبیین‌خواه با توسل به کار یک شخص، که آن را عامدانه و آگاهانه انجام داده است، تبیین می‌شود (See Swinburne, 2004, p. 44). از نظر مورلند، تحقق حالات ذهنی و همبستگی قاعده‌مند آنها با حالات مغزی از طریق انگیزه‌ها، نیات و قدرت علی خدا بوده است (See Moreland, 2011).

به‌هرروی، مدافعان استدلال از طریق آگاهی تفاوت میان این دو وجه از تبیین را برای توجیه مقدمهٔ ۳ به کار می‌برند. به‌طور خلاصه، استدلال آنها این است که با توجه به مقدمهٔ ۶ و ۵، هیچ تبیین علمی طبیعی‌ای از هویات ذهنی وجود ندارد (Moreland, 2004, p. 207).

مورلند مقدمهٔ ۸ را بدون مناقشه می‌داند. اگر تبیین اذهان آگاه متناهی تبیینی فوق طبیعی است، طبیعت‌گرایی کاذب است و باید تبیین آن خداپاورانه باشد. مقدمهٔ ۵ را در ارتباط با دو جایگزینی بررسی خواهیم کرد که برای استدلال از طریق آگاهی مطرح شده‌اند: نخست، دیدگاه مک‌گین و دوم، دیدگاه موسوم به «همه‌روان‌انگاری» (panpsychism).

اما دربارهٔ مقدمهٔ ۶ باید گفت که دست‌کم چهار دلیل در اثبات این امر ارائه شده که چرا برای وجود حالات ذهنی (یا همبستگی منظم آنها با حالات فیزیکی) تبیین علمی طبیعی وجود ندارد:

۱. یکنواختی طبیعت: پیش از ظهور آگاهی، عالم مشتمل بر چیزی نبود جز توده‌هایی از اجزا/امواج که در میدان‌های نیروها در نسبت مناسب با یکدیگر قرار داشتند. تاریخ توسعه جهان براساس آرایش ذرات ریز در ساختارهایی بیان شده که طبق قوانین طبیعت پیوسته در حال پیچیده شدن هستند. طبق توصیف طبیعت گرایانه از ماده، ماده یک مایه فیزیکی مکانیکی بی‌شعور است. در واقع، ظهور آگاهی به این باز می‌گردد که یک چیز از عدم (نیستی) آید. به‌طور کلی، واکنش‌های فیزیکی-شیمیایی سبب ایجاد آگاهی نمی‌شوند. این واکنش‌ها در مغز انجام می‌گیرند و مغز نیز شبیه سایر ارگانیسم‌ها یا اجسام است (برای مثال، هر دو مجموعه‌ای از سلول‌ها هستند که می‌توانند در قالب فیزیکی توصیف شوند). سؤال این است که این علت‌های مادی، چگونه می‌توانند معلول‌های به‌غایت متفاوت (آگاهی و حالات آگاهی) را ایجاد کنند؟ ظهور ذهن، براساس طبیعت‌گرایی و مادی‌گرایی، پیش‌بینی‌پذیر و تبیین‌پذیر نیست. این گسستگی و فاصله شدید همانند یک گسل ناهمگون در جهان طبیعی به‌نظر می‌رسد. به همین منوال، حالات فیزیکی ابعاد مکانی دارند، ولی حالات ذهنی فاقد ویژگی‌های مکانی‌اند. سؤال این است که چگونه ماده مکان‌مند با حالات ذهنی غیرمکان‌مند جمع می‌شود؟ این امر، با منظر طبیعت‌گرایانه، تبیین‌شدنی نیست (Ibid). در واقع، یکنواختی طبیعت سبب می‌شود که به‌وجود آمدن چیزی نظیر آگاهی، که شباهتی با ماده ندارد، از طبیعت و ماده نامحتمل باشد.

۲. امکان همبستگی (ارتباط متقابل) ذهن-بدن: نکته اصلی‌ای که در اینجا بر آن تأکید می‌شود این است که این امر، که چرا حالت ذهنی خاصی نظیر احساس درد با حالت مغزی خاصی همبستگی و ارتباط دارد، براساس طبیعت‌گرایی تبیین‌پذیر نیست و برای تبیین آن باید به دیدگاه غیرطبیعت‌گرا تمسک جست. توضیح آنکه همبستگی منظم میان انواع حالات ذهنی و حالات فیزیکی کاملاً ممکن به‌نظر می‌رسد. چرا درد یا احساس عشق با حالات مغزی خاصی همبستگی دارد؟ از نظر مدافعان استدلال از طریق آگاهی، داشتن معرفت و دانش درباره حالات مغز به حل این مسئله کمکی نمی‌کند. از نظر طبیعت‌گرا، همبستگی منظم ذهن و بدن را باید یک واقعیت ممکن محض قلمداد کنیم. این امر از منظر

طبیعت‌گرایی تبیین‌پذیر نیست. بدین قرار، اگر گفته شود که حالات ذهنی و همبستگی‌های منظم آنها با حالات مغزی خاص یک واقعیت طبیعی است، مصادره به مطلوب خواهد بود. از سوی دیگر، از آنجاکه خدا دارای اختیار است، آزاد است که به شیوه‌های گوناگون عمل کند. بنابراین، امکان وجود آگاهی و همبستگی دقیق آن با ماده با تبیین شخص‌محور، که ناظر به فعل آفرینشی خداست، سازگار است. خدا ممکن است وجود ضروری باشد، اما انتخاب او نسبت به خلق موجودات آگاه و مرتبط‌ساختن انواع خاصی از حالات ذهنی با حالات فیزیکی خاص انتخاب‌ممکنی است و این با خود پدیده‌ها به‌خوبی سازگار است (Ibid).

۳. شبه‌پدیدارنگاری و کفایت علی: براساس دیدگاه شبه‌پدیدارنگاری، حوادث یا فرایندهای بدنی می‌توانند حوادث یا فرایندهای ذهنی ایجاد کنند، ولی پدیدارهای ذهنی نمی‌توانند علت ایجاد حوادث بدنی (یا اساساً هیچ چیزی) شوند (Calef, 2005). در اینجا، نکته مورد نظر مورلند این است که از نظر طبیعت‌گرایان هرچیزی فیزیکی است، اما وجود آگاهی، که با طبیعت‌گرایی نمی‌سازد، طبیعت‌گرایی را رد می‌کند. توضیح آنکه بیشتر طبیعت‌گرایان معتقدند جهان‌بینی آنها مستلزم آن است که همه هویت‌ها یا فیزیکی باشند یا در وجود یا رفتارشان به هویت‌های فیزیکی وابسته باشند. یکی از لوازم این عقیده تعهد به کفایت علی امور فیزیکی است. طبق این اصل، وقتی انسان به دنبال پیشینه‌های علی یک حادثه فیزیکی است، هرگز نباید سطح فیزیکی را ترک کند و به دنبال علت‌های متافیزیکی باشد، زیرا معلول‌های فیزیکی فقط علت فیزیکی دارند. رد اصل کفایت علی مستلزم رد امکان وجود نظریه فیزیکی کامل و جامع درباره پدیده‌های فیزیکی است؛ بنابراین، اگر پدیده‌های ذهنی حقیقتاً غیرفیزیکی‌اند، باید نظریه شبه‌پدیدارنگاری را پذیرفت و آنها را شبه‌پدیده دانست. اما از نظر مورلند، اعتقاد به شبه‌پدیدارنگاری در قالب نظریه طبیعت‌گرایی باطل است، زیرا علیت ذهنی انکارناپذیر است. طبق دیدگاه طبیعت‌گرایان فقط در صورتی ممکن است امر ذهنی قدرت علی داشته باشد که به‌نحوی با امر فیزیکی یکی باشد، ولی پذیرش هویت‌های ذهنی غیرفیزیکی شبه‌پدیدار رد طبیعت‌گرایی قلمداد می‌شود (Moreland, 2004, p. 209).

۴. عدم کفایت تبیین‌های تکاملی: طبیعت‌گرایان معتقدند که قاعداً می‌توان برای ظهور همه موجودات زنده و اجزای آنها تبیین‌های تکاملی مطرح کرد. این امر درباره ساختارهای فیزیکی‌ای که روزبه‌روز پیچیده‌تر می‌شوند چندان مشکل نیست، اما وجود حالات ذهنی و نیز محتوای ذهنی‌ای که به‌وجودآورنده آنهاست از مرز تبیین تکاملی بیرون است. همچنان‌که هاروارد گروبر تبیین می‌کند: «... اگر کسی معتقد باشد که خدایی هست که در آغاز جهان را دقیقاً به همان نحوی طراحی کرده که به این صورت درآمده، نظریه تکامل از طریق انتخاب طبیعی را می‌توان زیادی و غیرضروری دانست. به همین منوال، اگر انسان به خدایی معتقد باشد که گاه دخالت می‌کند تا برخی موجودات زنده، اندام‌ها و کارکردهایی را بیافریند که در جهان زندگان مشاهده می‌شوند، نظریه داروین را می‌توان زائد و غیرضروری دانست.» (Ibid., p. 209-210). به‌هرحال، در قالب نظریه تکاملی، هیچ تبیینی برای پیداشدن آگاهی وجود ندارد، زیرا نظریه تکامل به مسئله آگاهی خنثی و بی‌تفاوت است.

۴. جهان‌بینی طبیعت‌گرایانه

مورلند، در مرحله بعد، برای آنکه مشکل بودن تبیین «آگاهی» برای معتقدان به طبیعت‌گرایی را بیشتر توضیح دهد، ماهیت طبیعت‌گرایی را به‌اختصار بیان می‌کند. وی می‌گوید طبیعت‌گرایی معمولاً شامل امور زیر است:

- نگرش معرفت‌شناختی طبیعت‌گرایانه در ابعاد گوناگون (برای مثال، رد به‌اصطلاح «فلسفه اولی» و پذیرش علم‌گرایی ضعیف یا قوی (حداکثری)^۱.
- پیشینه عظیم: دیدگاهی که پیشینه همه حوادث را براساس تبیین علمی طبیعی با محوریت نظریه اتمی درباره ماده و زیست‌شناسی تکاملی تبیین می‌کند.

۱. تقریر حداکثری علم‌گرایی معتقد است که علم فقط شاملوده معرفت را در اختیار ما قرار می‌دهد، اما تقریر ضعیف یا حداقلی علم‌گرایی مدعی است که علم قطعی‌ترین شاملوده معرفت را در اختیار ما قرار می‌دهد، ولو آنکه سایر رشته‌ها نیز باورها یا معرفت‌هایی با توجیه ضعیف در اختیار ما قرار می‌دهند (Moreland, 2004, p. 219).

• وجودشناسی عامی که براساس آن، فقط هویت‌هایی وجود دارند که شباهت مناسبی با هویت‌هایی داشته باشند که شکل کاملی از فیزیک را توصیف می‌کنند.

بدین قرار، مورلند معتقد است که اگر بخواهیم وجودشناسی طبیعت‌گرایانه‌ای بنیان نهیم و هویت‌ها را درون آن قرار دهیم، سه محدودیت و قید در این کار وجود دارد:

۱. هویت‌ها باید با معرفت‌شناسی طبیعت‌گرایانه منطبق شوند.

۲. هویت‌ها باید با «تاریخ عظیم» منطبق شوند.

۳. هویت‌ها باید با هویت‌هایی که در شیمی یا فیزیک وجود دارند شباهت مناسب داشته باشند یا بتوان نشان داد که ضرورتاً به هویت‌های موجود در شیمی و فیزیک وابسته‌اند.

طبق معرفت‌شناسی طبیعت‌گرایانه، همه هویت‌ها باید با ابزار علمی شناختنی باشند. طبق «تاریخ عظیم» انسان باید بتواند نشان دهد که چگونه هویت مورد نظر در پرتو تاریخ علی طبیعت‌گرایانه حوادث پدید آمده است. براساس این تاریخ، تاریخ جهان به مجموعه‌ای از حوادث می‌رسد که تحت قوانین طبیعی رخ داده‌اند. در این تاریخ، ذرات ریز در کنار یکدیگر گرد آمده، توده‌های گوناگونی را تشکیل داده‌اند که روزبه‌روز ساختار فیزیکی پیچیده‌تری پیدا می‌کنند. چهار استدلالی که مطرح کردیم مدعی‌اند که آگاهی را نمی‌توان در وجودشناسی طبیعت‌گرایانه تحت شرایط مناسب و مرتبط قرار داد (Ibid., p. 210-211).

با فرض رقیب‌بودن خداباوری و طبیعت‌گرایی، خداباورانی که استدلال از طریق آگاهی را مطرح می‌کنند درصددند تا از ناتوانی طبیعت‌گرایی در تبیین آگاهی استفاده کنند و از پیدایش آن تبیین خداباورانه ارائه کنند. این ناتوانی سبب شده که طبیعت‌گرایان سرشناسی نظیر جان بیشاپ (See Bishop, 1989)، دانیل دنت (Dennett, 1984)، آرمسترانگ (Armstrong, 1978) و برخی دیگر مقدمه ۱ از استدلال از طریق آگاهی را رد کنند (یعنی این مقدمه را که «حالات ذهنی هویت‌های ذهنی غیرفیزیکی حقیقی‌ای‌اند که وجود دارند») یا آن را حذف کنند و یا به‌نحوی حالات آگاهی را با حالات فیزیکی یکی بدانند (Moreland, 2004, p. 211).

مورلند معتقد است که حذف مقدمه ۱ مشکل است و با توجه به همین نکته است که تلاش شده برای خدا باوری و استدلال از طریق آگاهی، جایگزین‌هایی مطرح شوند که در عین پذیرش مقدمه ۱، مقدمه ۶ را حذف و رد کنند. در بخش بعدی به این جایگزین‌ها خواهیم پرداخت.

۵. جایگزین‌هایی برای تبیین مسئله آگاهی

۱.۵. طبیعت‌گرایی زیست‌شناختی جان سرل

جان سرل دیدگاهی طبیعت‌گرایانه از آگاهی ارائه کرده که اگر موفقیت‌آمیز باشد، توجیهی برای حذف مقدمه ۶ از استدلال از طریق آگاهی خواهد بود. راه‌حل جان سرل برای مسئله ذهن و بدن طبیعت‌گرایی زیست‌شناختی است (Searle, 1992, ch., 1 & 2).

طبق طبیعت‌گرایی زیست‌شناختی، مغز علت ذهن و حالات ذهنی است. از نظر سرل، پدیده‌های ذهنی معلول فرایندهای نوروفیزیولوژیکی مغز و نیز ویژگی مغزند. پدیده‌های ذهنی معلول ساختار عصبی‌اند (مسلمین، ص ۲۴۷).

بر این اساس، هرچند حالات ذهنی دقیقاً همان چیزی است که دوگانه‌انگاران آنها را توصیف می‌کنند، حالات ذهنی فقط حالات زیست‌شناختی نوحاسته یا فرایندهایی‌اند که به‌لحاظ علی بر مغز مبتنی‌اند. فرایندهای مغزی علت تحقق فرایندهای ذهنی‌اند. آگاهی فقط ویژگی عادی (یعنی فیزیکی) مغز است و به‌معنای دقیق کلمه فقط ویژگی عادی جهان طبیعی است (Moreland, 2004, p. 212 & Moreland, 2008, p. 53-54).

اکنون سؤال این است که با توجه به اینکه سرل آگاهی را همان‌طوری توصیف می‌کند که دوگانه‌انگاران توصیف می‌کنند، پس چرا ادعا می‌کند که هیچ‌گونه لازمه متافیزیکی عمیقی وجود ندارد که از طبیعت‌گرایی زیست‌شناختی برآمده باشد؟ به‌عبارت دقیق‌تر، چرا طبیعت‌گرایی زیست‌شناختی طبیعت‌گرایی علمی را رد نمی‌کند تا به‌نوبه خود راه را برای برداشت‌های دینی و تبیین‌های دینی درباره حالات ذهنی باز کند؟ پاسخ سرل به این پرسش در سه گام مطرح شده است:

سرل در گام ۱، به ذکر چند نمونه از ظهور می‌پردازد که برای طبیعت‌گرایان مشکل‌ساز نیست و ادعا می‌کند که آگاهی نوظهور نیز با همین نمونه‌های غیرمشکل‌ساز مقایسه‌پذیر است. همان‌طور که مسلین نقل می‌کند، سرل برای توضیح این امر به تمثیل دست می‌زند: آب (و ویژگی مایع بودن آن) را در نظر بگیرید. ما با رفتار آب در سطح کلان و عادی روزمره آشنا هستیم؛ برای مثال، می‌دانیم که مرطوب و بی‌بو و نوشیدنی است و شکل ظرف را به خود می‌گیرد. سرل در پاسخ به این پدیده (و اینکه چرا آب چنین رفتاری دارد) می‌گوید پاسخ را باید در سطح خرد پیدا کرد؛ یعنی در ساختار مولکولی آن که از میلیون‌ها مولکول نامرئی تشکیل شده و هریک از مولکول‌ها مرکب از دو اتم هیدروژن و یک اتم اکسیژن است. پس این ویژگی‌های کلان‌ظاهری معلول رفتار عناصر خرد آب است (مسلین، ص ۲۴۷-۲۴۸). از نظر سرل، همین فرایند در آگاهی نوظهور نیز صادق است.

سرل در گام ۲، دو دلیل ارائه می‌کند از اینکه چرا آگاهی مشکلی برای طبیعت‌گرایان نیست: دلیل نخست، که از نظر نگارنده نوعی منحل کردن مسئله است نه حل آن، این است که اساساً از تلاش برای ترسیم یا تصور آگاهی چشم‌پوشی کنیم، زیرا اگر از تلاش برای ترسیم یا تصور آگاهی دست برداریم، ظهور آگاهی دیگر مسئله و مشکلی نخواهد بود. دلیل دوم این است که در موارد معمولی (نظیر رنگ اشیا) تحویل وجودشناختی (برای مثال، یکی دانستن رنگ با طول امواج) مبتنی است بر تحویل علی (برای مثال این ادعا که رنگ خاصی معلول طول موج خاصی است)، زیرا علایق عملی ما به واقعیت است نه به ظهور و نمود. در این موارد می‌توانیم نمود رنگ را از واقعیت تفکیک کرده و پدیدار را براساس علل آن تعریف کنیم. علت اینکه می‌توانیم این کار را انجام دهیم این است که علاقه ما به خود واقعیت است نه به نمود آن. در مورد آگاهی نیز، ما به نمودهای آن علاقه داریم و از این رو باید گفت که تحویل‌ناپذیر بودن آگاهی به دلیل ملاحظات عملی ماست و نه مشکل متافیزیکی عمیق.

در گام ۳، سرل مدعی می‌شود که تبیین علمی قانع‌کننده از ظهور آگاهی عبارت است از مجموعه‌ای از همبستگی‌های مفصل و شبه‌قانونی حالات ذهنی و حالات فیزیکی.

بخشی از توجیه او برای این سخن آن است که برخی تبیین‌ها در علم دربردارنده آن نوع ضرورتی نیستند که بیانگر آن باشد که با در نظر گرفتن تحقق برخی امور، امور خاصی باید رخ دهند.

مورلند درباره گام ۱ و ۲ استدلال سرل می‌گوید که مواردی که سرل ذکر می‌کند با ظهور آگاهی مقایسه‌پذیر نیست. زیرا مثال‌های ایشان را به راحتی می‌توان در معرفت‌شناسی طبیعت‌گرایانه قرار داد، ولی درباره ظهور آگاهی چنین کاری ممکن نیست. در مورد گام ۳، مورلند می‌گوید که آن نوع تبیین‌هایی در علم که بیانگر آن نوع ضرورتی نیستند که بیان شد، بهتر است توصیف نامیده شوند نه تبیین. (Moreland, 2004, p. 211-214)

۲.۵. طبیعت‌گرایی لادری‌گرایانه کالین مک‌گین

مک‌گین، نیز که از طبیعت‌گرایان است، راه‌حل متفاوتی را ارائه کرده است (See McGinn, 1999). مورلند در یک‌جا (Moreland, 2004) از این راه‌حل با عنوان «طبیعت‌گرایی لادری‌گرایانه» و در جای دیگر (Moreland, 2008) با عنوان «طبیعت‌گرایی رازآلود» یاد می‌کند. مک‌گین نخست راه‌حل‌ها و گزینه‌های دیگر برای حل و تبیین مسئله آگاهی، از جمله راه‌حل مبتنی بر دوگانه‌انگاری خداپاورانه و نیز «همه‌روان‌انگاری»، را رد می‌کند و سپس به بیان راه‌حل خود می‌پردازد. براساس این راه‌حل، با توجه به تفاوت شدید ذهن و ماده (آن‌گونه که فیزیک ترسیم می‌کند)، هیچ راه‌حل طبیعت‌گرایانه‌ای نیست که در قالب معرفت‌شناسی و وجودشناسی طبیعت‌گرایانه متداول و موردپذیرش در سطح وسیع قرار گیرد. تبیین‌های داروینی نیز در این زمینه کامیاب نیستند، زیرا نمی‌توانند تبیین کنند که چرا آگاهی در ابتدا ظاهر شد. از این رو، برای منشأ ذهن باید راه‌حل بسیار متفاوتی ارائه کرد؛ راه‌حلی که دارای دو شرط باشد: اول آنکه طبیعت‌گرایانه باشد و دوم آنکه ظهور آگاهی و همبستگی آن با ماده را یک امر ضروری و نه ممکن ترسیم کند (Moreland, 2004, p. 214-215 & Moreland, 2008, p. 95-98). مک‌گین مدعی است که باید دو نوع ویژگی ناشناختنی باشد که مشکل را حل کند: نخست آنکه باید ماده ویژگی‌های عامی داشته باشد که در ایجاد آگاهی دخیل باشند. بدین قرار، هر ماده‌ای

استعداد و قوه آن را خواهد داشت که زیربنای آگاهی را تشکیل دهد؛ دوم آنکه مغز نیز باید یک ویژگی طبیعی (که وی آن را C^* می‌نامد) داشته باشد که این ویژگی‌های عام از آن نشأت بگیرند. از نظر مک‌گین، رازآلود دانستن منشأ آگاهی و در واقع قلمداد کردن آگاهی به مثابه رازی که با خدا باوری تبیین می‌شود ناشی از توجه نکردن به این ویژگی‌هاست. اما با توجه به ویژگی C^* و ویژگی‌های عام ماده، پیوند ناشناختنی‌ای که میان ذهن و ماده وجود دارد، امری عادی می‌شود و ظهور آگاهی را ضروری می‌کند. وی معتقد است که انسان نمی‌تواند به این ویژگی‌ها پی ببرد، زیرا فرایند تکامل استعداد لازم برای پی‌بردن به این ویژگی‌ها را به انسان نداده و از این رو، این ویژگی‌ها فراتر از فهم انسان‌اند. بنابراین، ما در مورد ماهیت این ویژگی‌ها لادری گراییم. در عین حال، این ویژگی‌ها باید وجود داشته باشند، زیرا اولاً، باید تبیین طبیعت گرایانه‌ای از ذهن داشته باشیم و ثانیاً، تبیین‌های دیگر نادرست‌اند (Moreland, J. P., 2004, p215-217 & Moreland, J. P, 2008, p95-98).

مک‌گین دو توصیف دیگر نیز از این ویژگی‌های ناشناختنی ارائه می‌کند که ماده و ذهن را به هم پیوند می‌دهد: الف) این ویژگی‌ها موضوع ادراک حسی قرار نمی‌گیرند؛ ب) از آنجاکه ماده مکان‌مند و ذهن غیرمکان‌مند است، این ویژگی‌ها باید یا به نحوی پیش‌مکانی باشند یا مکان‌مندی آنها باید به نحوی باشد که برای استعدادهای شناختی ما شناختنی نباشند. به این ترتیب، این ویژگی‌های ناشناختنی، دست‌کم، در بردارنده قوه و استعداد لازم برای ویژگی‌های مکان‌مند و نیز ویژگی‌های غیرمکانی آگاهی‌اند (Moreland, 2004, p.215).

خلاصه آنکه به دلیل محدودیت‌های شناختی ما، که از تکامل ما ناشی شده‌اند، رابط یا پیوند ذهن و ماده رازی ناشناختنی است و با توجه به اینکه این رابط یا پیوند کاملاً عادی است، درباره منشأ ذهن، هیچ تعجب و سرگشتگی‌ای نباید داشته باشیم تا مجبور شویم به تبیین خدا باورانه متوسل شویم (Ibid.).

مورلند، به چند دلیل راه‌حل مک‌گین را رد می‌کند (Moreland, 2004, p. 215-216);

(Moreland, 2008, p. 99-113); برخی از این دلایل عبارت‌اند از:

۱. اگر مک‌گین درباره ویژگی‌های این رابط لادری گراست و آن را راز می‌داند، چگونه می‌تواند با طیب خاطر ویژگی‌های آن را بیان کند؟ از کجا فهمیده که این ویژگی‌ها، غیرحسی یا پیش‌مکانی یا مکان‌مند ناشناختنی‌اند؟ از کجا فهمیده که برخی از این ویژگی‌ها زیربنای همه ماده‌ها را تشکیل می‌دهند؟ تنها چیزی که او مطرح می‌کند این است که ما باید راه‌حلی طبیعت‌گرایانه ارائه کنیم و چون همه راه‌حل‌های طبیعت‌گرایانه معمولی یا آگاهی را رد می‌کنند یا از حل مشکل عاجزند، باید رابط مذکور را رازآلود بدانیم. اما با توجه به استدلال از طریق آگاهی، ادعاهای مک‌گین مصادره به مطلوب است. در واقع، لادری‌گرایی او راهی است برای پنهان‌شدن در پس طبیعت‌گرایی و امتناع از تبیین خداپاورانه.

۲. روشن نیست که راه‌حل او تقریری از طبیعت‌گرایی باشد. ویژگی‌های رابط مورد نظر مک‌گین، برخلاف سایر هویت‌های مطرح در وجودشناسی طبیعت‌گرایانه، در قالب معرفت‌شناسی طبیعت‌گرایانه نمی‌گنجد و شباهتی با وجودشناسی طبیعت‌گرایانه نیز ندارند. بنابراین، «طبیعت‌گرایانه» دانستن این ویژگی‌ها بی‌معنا خواهد بود.

۳. مک‌گین مسئله آگاهی را حل نکرده است، بلکه فقط آن را جابه‌جا کرده است. وی به‌جای طرح دو هویت متفاوت، ویژگی‌های ناشناختنی را با دو بعد متفاوت ارائه می‌کند؛ برای مثال، ویژگی‌های مورد نظر او هم دارای بعد مکان‌مندی‌اند و هم بعد غیرمکان‌مندی. پس گویی مسئله به دو بعد از یک واسطه ناشناختنی تبدیل شد.

۳.۵. همه‌روان‌نگاری

همه‌روان‌نگاری را تامس نیگل (Nagel, 1986, p. 49-53) و دیوید چالمرز (Chalmers, 1996, p. 293-301) مطرح کرده‌اند. دیوید اسکرینا (David Skrbina) نیز یکی از مدافعان مهم همه‌روان‌نگاری است که مورلند به دیدگاه او می‌پردازد (Moreland, 2008, ch., 6). همه‌روان‌نگاری دیدگاهی است که معتقد است که همه ماده‌ها در خود دارای آگاهی‌اند. در واقع، واقعیت فیزیکی از بخش‌های جداگانه‌ای مرکب است که هریک از آنها تاحدی ذی‌شعور یا برخوردار از قدرت ادراک‌اند. براساس این

دیدگاه، جهان فیزیکی به‌طور فراگیر روان‌مند یا آگاه است (See T.I.S.S., 1999, p. 640). از آنجاکه هر تکه‌ای از ماده دارای آگاهی خاص خود است، مغز نیز آگاه است، زیرا مغز صرفاً مجموعه‌ای از این تکه‌های ماده است. ذهن ویژگی اساسی جهان است که در سرتاسر جهان وجود دارد. از این‌رو، هر چیزی ذهن دارد و در نتیجه آگاه است. بدین قرار، آگاهی ماهیتاً فراگیر و ساری است؛ از این‌رو، ظهور روشن آن در موارد خاص چیزی نیست که تبیین خاصی را بطلبد.

اسکرینا سه ویژگی اصلی همه‌روان‌انگاری را چنین بر می‌شمرد (Skrbina, 2005, p. 37): ۱. اشیا برای خود تجربه‌هایی دارند؛ به این معنا که ویژگی شبه ذهن در ذات یا درون اشیا وجود دارد. ۲. این تجربه‌ها تک و یکپارچه‌اند. ۳. هر هیئت یا نظامی از توده/انرژی (system of mass/energy)، یک شیء قلمداد می‌شود. بدین قرار، از نظر اسکرینا می‌توان همه‌روان‌انگاری را چنین تفسیر کرد: «همه اشیا یا نظام‌های اشیا یک تجربه درونی تک و منفرد از جهان اطراف خود دارند.» (Skrbina, 2005, 16).

می‌توان دو نوع همه‌روان‌انگاری را تفکیک کرد: طبق تقریر حداکثری، همه اشیا یا نظام‌های اشیا دارای تجربه درونی منفردی از جهان اطراف خود، و به تعبیر دیگر، دارای حالات آگاهانه‌اند، به‌همان معنایی که موجودات زنده‌ای نظیر سگ و انسان‌ها از این ویژگی برخوردارند. اما طبق تقریر حداقلی یا ضعیف، ماده منظم/قاعده‌مند به‌نحو رقیق و ظریفی دارای آگاهی است که در شرایط درست، حالات ذهنی آگاهانه را ثمر می‌دهد، بدون آنکه خود ماده آگاه باشد (Moreland, 2008, p. 115).

مورلند نوع حداکثری را کاملاً نامعقول می‌داند. اولاً، ماده منظم/قاعده‌مند هیچ قرینه‌ای دال بر برخورداری از آگاهی به‌دست نمی‌دهد. وانگهی، اگر همه مواد دارای آگاهی‌اند، چرا آگاهی فقط در شرایط خاصی ظاهر می‌شود؟ از نظر مورلند این پرسش‌ها و نظایر آنها، طبق تقریر حداکثری از همه‌روان‌انگاری، پاسخی ندارد.

اما در مورد تقریر ضعیف آن، گفته شده که این تقریر نیز از مشکلات خاص خود برخوردار است؛ برای مثال، چگونه آن نوع وحدتی که ویژگی نفس است می‌تواند از نظام

بخش‌هایی به وجود آید که در کنار یکدیگر قرار گرفته‌اند؟ علاوه بر آن، همه‌روان‌نگاری از معقولیت کمتری برخوردار است تا خداباوری؛ زیرا خداباوری، برخلاف همه‌روان‌نگاری، از توجیه معرفت‌شناختی برخوردار است. همچنین، همه‌خداانگاری، فقط یک برچسب است و نه تبیینی برای پدیده‌های مورد نظر (Moreland, 2004, p. 216 - 217).

۶. نتیجه‌گیری

تا اینجا دیدیم که از نظر مورلند، مسئله آگاهی و حالات آن یکی از پدیده‌هایی است که باید تبیین شود. برای تبیین این مسئله، چهار دیدگاه کلی می‌توان مطرح کرد: طبیعت‌گرایی، طبیعت‌گرایی زیست‌شناختی با تقریر جان سرل، طبیعت‌گرایی لادری‌گرایانه مک‌گین و همه‌روان‌نگاری. از نظر مورلند، هیچ‌یک از نظریه‌هایی که در تبیین مسئله آگاهی به‌مثابه رقیب خداباوری مطرح شده‌اند موفقیت‌آمیز نیستند و خداباوری بهتر از آنها آگاهی را تبیین می‌کند. بنابراین، مورلند نتیجه می‌گیرد که، طبق استنتاج بهترین تبیین، در تبیین مسئله آگاهی خداباوری گزینه درست است.

آیا تلاش مورلند موفقیت‌آمیز است؟

اولین نکته‌ای که باید به آن توجه کرد این است که در تبیین مسئله آگاهی، علاوه بر چهار گزینه‌ای که مورلند ذکر کرده، گزینه دیگری نیز مطرح است. این گزینه عبارت است از تقریر حداکثری از طبیعت‌گرایی که در آن وجود آگاهی تحویل‌ناپذیر از اساس رد می‌شود. مورلند، به اعتراف خودش، این گزینه را کنار نهاده و بررسی نکرده است (Moreland, 2008, p. 114). در واقع، وی در این استدلال، وجود آگاهی را یک مفروض مسلم و انکارناپذیر قلمداد می‌کند. این خود نخستین اشکالی است که بر وی وارد است، زیرا او یکی از فرضیه‌های رقیب را بدون بررسی کنار نهاده است. در اینجا، نمی‌خواهم از تقریر حداکثری طبیعت‌گرایی دفاع کنم، بلکه مقصود این است که مورلند برای اثبات مدعای خود باید همه فرضیه‌ها و نظریه‌های رقیب را در نظر بگیرد و، با ارائه استدلال قانع‌کننده، نادرستی آنها را اثبات کند. علاوه بر این اشکال، استدلال وی از جهت‌های دیگر نیز دچار اشکال است. مقدمه ۱ و ۶ مهم‌ترین مقدمه‌های استدلال مورلند هستند که می‌توان

در هر دوی آنها خدشه کرد. طبق مقدمه ۱، پذیرش دوگانه‌انگاری لازمه استدلال از طریق آگاهی است. آیا دوگانه‌انگاری دیدگاهی ثابت شده است؟ هرگز چنین نیست. از این رو، این اشکال بر مورلند وارد است که وی اساساً به این بحث نمی‌پردازد و به این ترتیب، باز یک امر بسیار جنجال‌برانگیز و بسیار مورد نزاع را مفروض می‌گیرد. وانگهی، امروزه اشکال‌های متعددی فراوی دوگانه‌انگاری قرار دارد. همچنین، دوگانه‌انگاری تقریرهای گوناگونی دارد که میان خود طرفداران آن نزاع‌های فراوانی وجود دارد. مورلند از کنار این بحث نیز به آرامی گذشته است. اگر گفته شود مورلند دیدگاه مورد توافق میان بیشتر فیلسوفان را مفروض گرفته، باید گفت این سخن نادرست است. در واقع، امروزه، دست‌کم در جهان غرب، همچنان‌که برخی (Jackson, 2003) گفته‌اند بیشتر فیلسوفان معاصر جانب فیزیکیسم و یا رفتارگرایی را گرفته‌اند. به هر روی، تا نتوانیم دوگانه‌انگاری را در مقایسه با رقبای قوی‌ای نظیر فیزیکیسم یا رفتارگرایی اثبات کنیم، این مقدمه کارآیی خود را از دست خواهد داد.

مقدمه ۶ نیز چالش‌انگیز است. بسیاری معتقدند که حالات ذهنی و آگاهی می‌توانند تبیین علمی طبیعی شوند. برخی معتقدند که طبیعت‌گرایی به راحتی می‌تواند تبیین کند که جهان چگونه مشتمل بر رخداد‌های آگاهانه است. طبیعت‌گرایان می‌توانند چنین بگویند که، در میان قوانین مبنایی حاکم بر جهان، قوانینی وجود دارد که براساس آنها هرگاه رخداد‌های طبیعی پیچیده خاصی رخ دهند، رخداد‌های آگاهانه رخ خواهند داد؛ مثلاً ممکن است این قوانین بیانگر آن باشند که هرگاه مغز بشر به نوع یا درجه خاصی از پیچیدگی برسد، درد را تجربه می‌کند. با توجه به چنین قوانینی، می‌توان آگاهی را براساس نظریه تکامل تبیین کرد. به این معنا که مغز برخی از موجودات، به مرور زمان، از حدی از پیچیدگی برخوردار شده است و تجربه‌های پیچیده، که به مرور زمان کسب شده‌اند، به حدی از انطباق رسیده‌اند که به آگاهی منجر شده‌اند. البته شکی نیست که ممکن است همه فرایندهای فیزیکی مربوطه برای ما آشکار نباشند، ولی پیشرفت علم و کشف‌های پیوسته آن می‌تواند نویدبخش تبیین سطوح و فرایندهای آگاهی نیز باشد.

وانگهی، در تبیین آگاهی، می‌توان همه‌روان‌نگاری را مورد توجه قرار داد که علاوه‌بر آنکه در میان فیلسوفان ذهن اخیر مدافعی دارد، از ظاهر برخی از متون دینی نیز استفاده می‌شود. ظاهر آیات و روایاتی که بر تسبیح خدا از سوی همه موجودات تأکید می‌کنند، نظیر آیه «یسبح لله ما فی السموات و ما فی الارض»، این است که همه‌چیز در حال تسبیح خدا است. لازمه تسبیح‌گویی داشتن آگاهی است و بنابراین، می‌توان گفت که همه‌چیز دارای آگاهی خاص خود است. با این دیدگاه، مسئله آگاهی تبیین می‌شود، بدون آنکه نیازی به در نظر گرفتن تبیین مافوق طبیعی باشد. از سوی دیگر، تیغ اوکامی نیز، که در سطح هستی‌شناختی مبنا و ریشه «اصل سادگی» است، همه‌روان‌نگاری را تأیید می‌کند، زیرا با پذیرش همه‌روان‌نگاری، برای تبیین مسئله آگاهی، لزومی به در نظر گرفتن جهان دیگری غیر از جهان طبیعت نخواهد بود. البته، همان‌طور که روشن است توسل به همه‌روان‌نگاری ممکن است هم از جانب خدا و اوران صورت گیرد و هم از جانب غیر خدا و اوران.

اکنون به سراغ مقدمات دیگر هم می‌توان رفت. برای مثال، مقدمه ۴ را در نظر بگیرید. این مقدمه بیانگر تفاوت تبیین شخص‌محور با تبیین طبیعی است. سوینبرن را باید جزء نخستین فیلسوفانی بدانیم که در بحث از اثبات خدا بین تبیین شخص‌محور و تبیین ناظر به اشیای بی‌جان (تبیین طبیعی) تفاوت می‌نهد. سؤال این است که این دو به چه معنا با یکدیگر تفاوت دارند. گفته می‌شود که تبیین‌های مطرح در علوم انسانی و تبیین رفتارهای انسان‌ها تبیین‌های شخص‌محورند، برخلاف تبیین‌های مربوط به پدیده‌های طبیعی که تبیین‌های طبیعی قلمداد می‌شوند. مبنای تفاوت این دو تبیین نیز وجود قصد و نیت در تبیین‌های شخص‌محور و نبودن آن در تبیین‌های طبیعی است. همچنان‌که گذشت، تبیین‌های شخص‌محور (الهی یا نوع دیگر)، برخلاف تبیین‌های علمی طبیعی، تبیین‌هایی‌اند که در آنها یک شخص مفروض گرفته می‌شود و تبیین‌خواه با توسل به کار یک شخص تبیین می‌شود که عامدانه و آگاهانه آن را انجام داده است. یکی از این بحث‌ها، در این‌باره، این است که آیا این دو نوع تبیین با یکدیگر تفاوت ذاتی دارند یا اینکه در سرشت تبیینی با یکدیگر تفاوتی ندارند. در اینجا با دو دسته از اندیشمندان و فیلسوفان علم مواجه‌ایم

(ر.ک: نصیری، پاییز ۱۳۹۰): نخست، صورت‌گرایان که میان تبیین‌های مربوط به رفتارها و پدیده‌های انسانی و تبیین‌های مربوط به پدیده‌های طبیعی هیچ‌گونه تفاوتی قائل نیستند. از نظر آنها، انسان‌ها نیز بسان سایر ارگانیسم‌های زیستی بخشی از طبیعت و متشکل از قوای فیزیکی یکسان‌اند و از همین‌رو، باید همه ویژگی‌های آنها، از جمله ویژگی‌های ذهنی آنها، را به‌گونه‌ای وابسته یا تابع ویژگی‌ها و سازوکارهای فیزیکی جهان فیزیکی فهم و تفسیر کرد. طبیعت‌گرایان ممکن است تفاوت این دو را در مسئله وضوح (specificity) بپذیرند، اما این تفاوت را در روش این دو علم تفاوت اساسی قلمداد نمی‌کنند (See Kogler & Stueber, 2000, p. 3). از نظر آنها، باید تلاش کنیم برای رفتارهای انسان تبیین‌هایی علی (طبیعی) ارائه کنیم؛ تبیین‌هایی که بر قوانین و نظریه‌های عامی مبتنی‌اند که می‌توان آنها را با مشاهدات تجربی تحقیق کرد و هرگز از ارزش‌های شخصی دانشمندان متأثر نیستند. مدافعان «علم واحد» مدعی‌اند که علوم اجتماعی، بدون برداشت مربوط به علوم طبیعی از عینیت، ذهنی و تحقیق‌ناپذیر خواهند شد. دوم، غیرصورت‌گرایان که اغلب فهم‌محورند و امور و رفتارهای انسانی را با امور و پدیده‌های طبیعی مقایسه‌پذیر نمی‌دانند و بنابراین استدلال می‌کنند که، به دلیل ماهیت موضوعات مورد مطالعه در علوم انسانی، این علوم نمی‌توانند با منطق علوم طبیعی منطبق شوند. باورها، کارها، هنجارها و ارزش‌ها، قواعد و شهودها ذاتاً اموری معنادارند؛ یعنی هم با شهودهای ذهنی/شخصی و هم با سنت‌های فرهنگی مرتبط‌اند.

اکنون اگر بخواهیم سخن کسانی نظیر مورلند را تفسیر کنیم که با تأثیرپذیری از سوی‌نبرن تبیین مربوط به حالات ذهنی را شخص‌محور (و غیر طبیعی) می‌دانند، باید بگوییم که از نظر آنها مسئله آگاهی امری انسانی و غیرطبیعی قلمداد می‌شود و تبیین آن براساس قوانین طبیعی امکان‌پذیر نیست و هم از این‌رو، باید برای آنها تبیین‌های غیرطبیعی و شخص‌محور ارائه کنیم. اما، همچنان‌که دیدیم، این امر خود آغاز بحث است و باید اثبات شود.

اکنون به سراغ مقدمه ۸ می‌رویم. این مقدمه می‌گوید اگر تبیین حالات ذهنی (و یا همبستگی‌های پیش‌گفته) شخص محور است، تبیینی خداپاورانه است. در این مقدمه نیز می‌توان تردید کرد. دیو شرور دکارت را به‌یاد آورید که دکارت در مرحله‌ای از فرایند شک و یقین همه معرفت‌های ما را معلول تأثیرگذاری آن قرار می‌داد. می‌توان همین نکته را درباره مسئله آگاهی و تبیین آن نیز بیان کرد. می‌توان پذیرفت که آگاهی معلول رفتار این دیو شرور است نه خدا. بنابراین، مورلند برای رد این اشکال، باید به رد این اشکال مشهور نیز پردازد و در این کار، یا باید همانند دکارت پیش رود یا به‌صورتی که اشکالات مطرح بر دکارت بر آن وارد نشود. همچنان‌که پیداست، این گام نیز بسیار سخت و دشوار است.

روشن است که بحث نگارنده در اینجا از سر دغدغه علمی است و از این‌رو، این نحوه برخورد با استدلال از طریق آگاهی و نقد تلاش مورلند برای فراهم کردن دلیلی برای وجود خدا نباید به‌معنای رد ادله مطرح در اثبات خدا قلمداد شود. همچنین به‌معنای رد کامل استدلال از طریق آگاهی نیز نیست، بلکه در واقع تأکید بر دو نکته است: نخست آنکه باید تا می‌توانیم بکوشیم استدلال‌هایی را که برای اثبات خدا مطرح می‌کنیم از اشکالات مطرح تهدیب و پالایش کنیم؛ ثانیاً، توجه کنیم که، به‌رغم شیوع و نفوذ ادله جدید استقرایی برای اثبات خدا و به‌رغم محبوبیتی که این‌گونه ادله برای اثبات خدا دارند و به‌رغم مقبولیت بیشتر این ادله براساس روش‌های علمی جدید، از ادله سنتی و قیاسی اثبات خدا نباید غافل شویم.

منابع

۱. پاپینو، دیوید (۱۳۹۰)، درآمدی بر آگاهی، ترجمه سید کمال خرازی، تهران، سمت.
۲. ریونزکرفت، ایان (۱۳۸۷)، فلسفه ذهن، ترجمه حسین شیخ‌رضایی، تهران، صراط.
۳. مسلین، کیت (۱۳۹۱)، درآمدی به فلسفه ذهن، ترجمه مهدی ذاکری، قم، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
۴. نصیری، منصور (۱۳۹۰)، «رابطه فرضیه‌ربایی با استقراء و حدس»، نقد و نظر، شماره ۶۱، ص ۳۱-۶۸.
۵. _____ (۱۳۹۱)، «تبیین در علوم طبیعی بر اساس دو رویکرد صورت‌گرا»، دانشگاه قم، پژوهش‌های فلسفی کلامی، سال سیزدهم، شماره سوم، شماره ۵۱.
۶. _____ (۱۳۹۰)، «تبیین در علوم اجتماعی»، ذهن، شماره ۴۷، ص ۲۷-۶۰.
7. Adams, Robert, "Flavors, Colors, and God" in R. Douglas Geivett and Brendan Sweetman (eds.) (1992), *Contemporary Perspectives on Religious Epistemology*, New York: Oxford University Press, p. 225-240.
8. Armstrong, D. M (1978), *Universals and Scientific Realism*, Vol. I: Nominalism & Realism, UK: Cambridge University Press, 126-135.
9. Bishop, John (1989), *Natural Agency*, Cambridge, UK: Cambridge University Press.
10. Calef, Scott (2005), *Dualism and Mind*, in: Internet Encyclopedia of Philosophy, URL: <http://www.iep.utm.edu/dualism/>.
11. Chalmers, David (1996), *The Conscious Mind: In Search of a Fundamental Theory*, New York and Oxford: Oxford University Press.
12. Dennett, Daniel (1984), *Elbow Room*, Cambridge, MA: MIT Press.
13. Jackson, Frank Cameron (2003) "*Mind and Illusion*", in *Minds and Persons*, Cambridge University Press.

14. Kogler, Hans Herbert & Stueber, Karsten R (2000), *Introduction in: Empathy and Agency: The Problem of Understanding in the Human Sciences*, eds. Hans Herbert Kogler & Karsten R. Stueber, Unated States of America: Westview Press.
15. Locke, John (1690), *An Essay Concernng Human Understanding*.
16. Madell, Geoffrey (1988), *Mind and Materialism*, Edinburgh: Edinburgh University Press.
17. McGinn, Colin (1999), *The Mysterious Flame*, New York: Basic Books.
18. Melnyk, Andrew (2007), *Naturalism, Free Choices, and Conscious Experiences*.
19. Moreland, J. P (2011), <http://www.jpmoreland.com/books/god-and-consciousness/>
20. ————— (2011), *Oppy on the Argument from Consciousness: A Rejoinder*, in: [ww.jpmoreland.com](http://www.jpmoreland.com)
21. ————— (2004), “The Argument from Consciousness”, in Paul Copan and Paul K., Moser (eds.), *The Rationality of Theism*, London and New York: Routledge.
22. ————— (2008), *Consciousness and the Existence of God*, New York and London: Routledge.
23. Nagel, Thomas (1986), *The View From Nowhere*, New York: Oxford University Press.
24. Searle, John (1992), *The Rediscovery of the Mind*, Cambridge, MA: MIT Press.
25. Skrbina, David (2005), *Panpsychism in the West*, Cambridge, Mass: MIT Press.
26. Swinburne, Richard (1995), *The Origin of Consciousness*, in: Clifford N. Matthews and Roy Abraham Varghese (eds.), *Cosmic Beginnings and Human Ends*, Chicago: Open Court, 355-378.
27. ————— (1995), “The Origin of Consciousness”, in *Cosmic Beginnings and Human Ends*, ed. by Clifford N. Matthews, Roy Abraham Varghese, Chicago and La Salle, Illinois: Open Court.
28. ————— (2004), *The Existence of God*, second edition, Oxford: Clarendon.
29. ————— (1986), *The Evolution of the Soul* Oxford: Clarendon, 183–96.
30. T.I.S.S. (1999), *panpsychism*, in *The Cambridge Dictionary of Philosophy*, second edition Cambridge University Press.