

بررسی تحلیلی برهان آگاهی بر وجود خداوند با تأکید بر دیدگاه سه فیلسوف معاصر

محمدجواد اصغری*
فاطمه سادات فقیهی**

چکیده

برهان آگاهی یکی از ادله معاصر بر وجود خداوند است. این برهان با تکیه بر اینکه پیدایش آگاهی در جهان نیازمند تبیین است و تبیین علمی برای آن کافی نیست، به تبیین خداپاوارانه نسبت به این پدیده می‌پردازد. برهان مزبور در دوران معاصر توسط سه فیلسوف خداپاوار به نامهای ریچارد سوئینبرن، رابرت آدامز و جی پی مورلند در دفاع از خداپاوری تقریر شده است. این مقاله درصدد است ابتدا با ارائه مفهوم‌شناسی دقیقی از آگاهی و انواع آن، تقریرهای مختلف فلاسفه مزبور از برهان آگاهی بر وجود خدا را با روش تحلیلی-انتقادی بررسی نماید. بر این اساس مسئله مورد بحث در این پژوهش، تحلیل ماهیت برهان آگاهی بر وجود خداوند است که با بررسی دیدگاه سه فیلسوف معاصر صورت می‌گیرد. تبیین و دفاع از یک برهان جدید در میان براهین سنتی بر وجود خداوند و اثبات عدم امکان تبیین آگاهی بر مبنای دیدگاه‌های مادی‌گرایانه از یافته‌ها و نتایج تحقیق حاضر است.

واژگان کلیدی

برهان آگاهی، وجود خدا، ریچارد سوئینبرن، رابرت آدامز، مورلند، جان لاک.

asgharii51@gmail.com

*. استادیار گروه فلسفه دین دانشگاه باقرالعلوم (نویسنده مسئول).

** دانش‌آموخته سطح چهار رشته حکمت متعالیه مؤسسه آموزش عالی حوزوی معصومیه.

mohsengmirus@gmail.com

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۱۰/۱۲

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۰۴/۱۶

طرح مسئله

یکی از حقایق جهان، وجود آگاهی و موجودات آگاه است. فلاسفه ذهن همواره در پی تبیین کیفیت پیدایش و وجود آگاهی در جهان بوده‌اند و در این خصوص نظریات مختلفی را بیان نموده‌اند. مسئله آگاهی، یافتن جایی برای آگاهی در دنیایی کاملاً فیزیکی است و در حقیقت مطالبه تبیینی معقول برای پیدایش آن از فرایندهای فیزیکی یا عصبی مغز است. (گولیک، ۱۳۹۳: ۶۲) بنابراین با اینکه مسائل زیادی پیرامون موضوع آگاهی قابل طرح است، اما سؤال از فلسفه وجودی و پیدایش و علت فاعلی آن و به عبارتی تبیین آگاهی از مسائل مهم آگاهی است.

برخی از فلاسفه تلاش کرده‌اند آگاهی و حالات ذهنی و علل آن را در بسترهای طبیعی تبیین نمایند که به نظریه‌های طبیعت‌گرایانه معروف‌اند. نظریه‌های حذف‌گرایانه که آگاهی را به خصوصیات فیزیکی تحویل می‌برند (لو، ۱۳۸۹: ۶۴) و نظریه‌های این‌همانی که معتقدند ویژگی‌ها، حالات و فرایندهای ذهنی با ویژگی‌ها، حالات و فرایندهای فیزیکی عیناً یکسان هستند؛ (گولیک، ۱۳۹۳: ۸۷) نظریه‌های طبیعت‌گرایانه می‌باشند. دیدگاه رازانگاری نیز دسته‌ای دیگر از نظریات درباره آگاهی است که آگاهی را غیر مادی می‌داند اما معتقد است از نظر معرفت‌شناختی نمی‌توانیم به هیچ تبیینی از آن دست یابیم. (دیویس، ۱۳۹۱: ۱۰۹) از دیدگاه رازانگاری تفسیر دیگری نیز با عنوان «رازانگاری نوین» وجود دارد که به کالین مک‌گین نسبت داده می‌شود. او در این دیدگاه ادعا می‌کند آگاهی جنبه مرموزی از واقعیت است که درک و تبیین آن دست‌نیافتنی است. از نظر وی ما درباره آگاهی در یک بن‌بست معرفت‌شناسانه متوقف شده‌ایم. (McGinn, 1989: 394-395)

نظریه‌های غیرطبیعت‌گرایانه، نوعاً نظریه‌های دوگانه‌انگارانه هستند که دست‌کم برخی از جنبه‌های آگاهی را خارج از قلمرو امور فیزیکی قرار می‌دهند. (ریونز کرافت، ۱۳۸۷: ۹۷) البته تقریرهای مختلفی از دوگانه‌انگاری وجود دارد که مشهورترین آنها دوگانه‌انگاری جوهری و دوگانه‌انگاری ویژگی است. در دوگانه‌انگاری جوهری، سخن از وجود دو جوهر فیزیکی و ذهنی است. این مدل از دوگانه‌انگاری، خود دارای تقریرهای مختلفی است که تقریر دکارت از دوگانه‌انگاری جوهری مورد توجه بیشتر فلاسفه است. (چرچلند، ۱۳۸۶: ۲۴) در نظریه‌های مربوط به دوگانه‌انگاری ویژگی، وجود ویژگی‌های آگاهانه‌ای پذیرفته می‌شوند که با خصوصیات فیزیکی نه این‌همانی دارند و نه به آنها قابل تحویل هستند. (گولیک، ۱۳۹۳: ۸۲) قائلان به این نظریه‌ها معتقدند یک جوهر فیزیکی داریم که دو گونه ویژگی فیزیکی و غیرفیزیکی را می‌تواند حمل کند.

برخی از فلاسفه و الهیون، وجود خداوند را تبیین مناسبی برای پیدایش آگاهی می‌دانند و آن را در قالب دلیلی بر وجود خداوند اقامه نموده‌اند. برخی از تقریرات، همچون تقریر جان لاک از این استدلال

همان‌طور که خواهیم گفت مبتنی بر دوگانه‌انگاری نفس و بدن است و موجودات آگاه را دارای دو بُعد جسم و روح می‌داند که ویژگی‌های ذهنی، همچون آگاهی، کاملاً متعلق به بُعد غیرمادی آنهاست و چون ماده فاقد توان و استعداد برای خلق بُعد نفسانی موجودات آگاه است، پس باید علتی ورای عالم مادی وجود داشته باشد که علت آن باشد. علت ایجادکننده نفس، علت ارتباط آن با بدن خاص هر موجود آگاه است. (Locke, 1960: 4.10.10)

این استدلال به جان لاک، فیلسوف تجربه‌گرای انگلیسی، باز می‌گردد. او در کتابی تحت عنوان *جستار در فهم بشر* تلاش کرد تا از طریق وجود ویژگی تفکر در برخی اندام‌واره‌ها به وجود خدا برسد. جان لاک نخستین فیلسوفی بود که مهمترین کتابش را به موضوع فهم آدمی و قلمرو آن اختصاص داده است. (کاپلستون، ۱۳۸۲: ۵ / ۸۵) جیمز پارتر مورلند، الهیدان و فیلسوف آمریکایی نیز در کتابی با عنوان *آگاهی و وجود خدا*، این استدلال را دنبال کرده است. گراهام اوپی، فیلسوف استرالیایی، در مقاله‌ای که در کتاب «خداباوری مسیحی» منتشر شده، استدلال مورلند را نقد کرده است. (Oppy, 2013: 131-144) رابرت آدامز، فیلسوف معاصر آمریکایی، در مقاله‌ای با عنوان *رنگ‌ها، طعم‌ها و خداوند* که در کتاب *دیدگاه‌های معاصر درباره معرفت‌شناسی دینی* منتشر شده است، به تقریر دیگری از استدلال مبتنی بر آگاهی پرداخته است. (Adams, 1992: 225-240) ریچارد سوئین‌برن نیز در فصل نهم از کتاب *وجود خدا* این استدلال را تقریر نموده است. (Swinburne, 2004: chapter 9)

این استدلال گرچه واجد پیشینه است و همان‌طور که اشاره کردیم در بیان جان لاک نیز به صورت مختصر آمده است، اما صورت برهانی این استدلال در دوران معاصر تدوین شده است و فلاسفه قبلی چندان توجهی به این استدلال نداشته‌اند. در این پژوهش تلاش نموده‌ایم پس از مفهوم‌شناسی آگاهی و تقریر جان لاک از برهان آگاهی، تقریرهای سه فیلسوف معاصر، یعنی جی. پی. مورلند، ریچارد سوئین‌برن و رابرت آدامز را تحلیل نماییم.

۱. مفهوم‌شناسی آگاهی

واژه آگاهی قلمرو وسیعی از پدیده‌های ذهنی را پوشش می‌دهد و در معانی مختلفی به کار می‌رود. این واژه در لغت به معانی شعور، وجدان، هوشیاری، ذهن و دانستگی معنا شده است. (بریجیان، ۱۳۹۰: ۱۸۴) به‌طور کلی این واژه هم در مورد اندام‌واره‌ها به کار می‌رود که از آن به آگاهی موجودات تعبیر شده است و هم در مورد حالات و فرایندهای ذهنی که از آن به آگاهی حالت‌محور تعبیر شده است. (ون‌گولیک، ۱۳۹۳: ۱۹) برخی از فلاسفه این واژه را به‌صورت کلی در معانی تجربه‌پدیداری، درون‌نگری و حیث

التفاتی استعمال کرده‌اند. (Lordman, 1998: 581) تجربه یا سایر حالات ذهنی تنها وقتی از نظر پدیداری آگاهانه هستند که «کیفیت بودن به‌گونه‌ای» را برای فرد داشته باشند، همچون تجربه‌های ادراکی مانند چشیدن و دیدن یا تجربه‌های حسی - جسمانی مانند درد و رنج و تجربه‌هایی مانند آن. آگاهی درون‌نگرانه نیز فقط در صورتی در ذهن فرد رخ می‌دهد که به واکاوی درون خود بپردازد. برخی از فلاسفه، همچون کیث مسلین، معتقدند آگاهی مفهومی پایه و اولیه است، به نحوی که نمی‌توان آن را به واژه‌ها یا مولفه‌های ساده‌تر و اساسی‌تر تجزیه کرد. بر این اساس مفهوم آگاهی، مفهومی بسیط و پایه است که تنها می‌توان یک تعریف لغوی از آن ارائه نمود. (مسلین، ۱۳۸۸: ۲۵۸) برخی نیز، همچون جان سرل، به دنبال ارائه تعریفی مبتنی بر فهم متعارف هستند، نه ارائه یک تعریف تحلیلی که هدفش تحلیل چیستی یک پدیده است. از نظر او آگاهی براساس فهم متعارف به حالتی از هوشیاری و ادراک حسی دلالت دارد که معمولاً از هنگام بیداری شروع می‌شود و تا زمانی که به هر شکلی ناآگاه شویم، ادامه می‌یابد. (سرل، ۱۳۹۳: ۱۱)

آگاهی در پژوهش حاضر و در برهان آگاهی که موضوع اصلی این پژوهش است، معادل انگلیسی consciousness است که اعم از تفکر و احساس می‌باشد. سوئین‌برن معتقد است آگاهی ویژگی خاصی است که به انسان و زندگی او ارزش داده است و اگر خداوند نباشد، هیچ توجیهی برای وجود این ویژگی در انسان‌ها وجود ندارد: «ارزش انسان‌ها در زندگی آگاهانه آنهاست؛ یعنی در باورهای اکتسابی آنها، در داشتن اندیشه، احساسات، تمایلات و تحقق بخشیدن به اهداف (با استفاده از اختیار و انتخاب آزاد) نهفته است. اگر خدا نباشد، چگونه ممکن است ابدان انسانی موجب زندگی آگاهانه‌ای شوند که ویژگی انسانهاست. من استدلال خواهم کرد که این امر بسیار غیرمحمول است». (Swinburne, 2004: 192)

۱-۱. تقریر جان لاک

از دیدگاه جان لاک ماده چیزی متفاوت از «تفکر» است و نمی‌تواند با قدرت خود تفکر و آگاهی ایجاد نماید: ماده را هر اندازه که می‌خواهید تقسیم کنید... صورت آن و حرکتش را هر مقدار که مایلید تغییر دهید... همچنین شما می‌توانید عقلاً انتظار داشته باشید با ترکیب ذرات بسیار کوچکی از ماده و یا با ترکیب ذرات انبوهی از آن در یک صورت و حرکت خاص، احساس و تفکر و معرفت ایجاد کنید، اما چنین تصویری امکان ندارد. ذرات مادی با هم برخورد می‌کنند، یکدیگر را جذب می‌کنند و یا در مقابل هم مقاومت می‌کنند، اما این تمام کاری است که می‌توانند انجام دهند و قدرت تبدیل شدن خود به خود به احساس و آگاهی را ندارند. (Locke, 1960: 4.10.10)

سوئین برن معتقد است بیان جان لاک درباره اینکه ماده چیزی متفاوت از تفکر است و اینکه ماده نمی‌تواند آگاهی ایجاد کند، بیانی بسیار مختصر می‌باشد. وی تصریح می‌کند، درست است که لاک تنها یک موجود متفکر را ایجاد کننده تفکر می‌داند، اما دلیل خود برای اثبات وجود خدا را با استناد به آگاهی و تفکر در قالب یک استدلال قوی صورت‌بندی نکرده است. (سوئین برن، ۱۳۹۷: ۲۱۲)

اما می‌توان از میان سخنان لاک (Locke, 1960: 4.10.10) استدلالی را به صورت ذیل تقریر نمود:

۱. انسان‌ها موجوداتی هستند که از تفکر و احساس (آگاهی) برخوردارند.

۲. ماده چیزی متفاوت از تفکر و احساس (آگاهی) است.

۳. ذرات مادی، چه ذرات کوچک و چه ذرات بزرگ آن، نمی‌توانند مبدأ تفکر و احساس (آگاهی) باشند.

۴. تنها یک موجود اندیشنده می‌تواند مولد تفکر و احساس باشد.

۵. لازمه وجود علت متعالی برای اشیا آن است که موجود اندیشنده همان علت متعالی باشد.

۶. علت متعالی همان خداوند است.

چند نکته را در استدلال لاک می‌توان مورد توجه قرار داد. نکته اول روش تجربی اوست. لاک با فرض اصالت حس و مقدمه قرار دادن آن، وجود فاهمه و درنهایت وجود خداوند را اثبات می‌کند. ماده به آن صورتی که ما تجربه کرده‌ایم، نمی‌تواند متفکر باشد اما باید توجه کرد که این موضوع کاملاً مبتنی بر تجربه و ادراک ما از هستی است.

نکته دوم دوگانه‌انگاری ویژگی لاک است، به نحوی که می‌توان خصوصیت ذهنی را بدون فرض وجود یک نفس غیرمادی با خصوصیات جسمانی متفاوت دانست. (تریگ، ۱۳۸۲: ۸۹)

۲-۱. تقریر جی پی مورلند

جیمز پارتر مورلند، استاد ممتاز مدرسه الهیات تالبوت در دانشگاه کالیفرنیا، از متفکران معاصر است که در خصوص برهان آگاهی کتاب مستقلی با عنوان **آگاهی و وجود خدا** و نیز مقالات مختلف علمی را به نگارش درآورده است. مورلند برهان آگاهی را به دو نحو تقریر می‌نماید.

قبل از پرداختن به استدلال لازم است تبیین علمی و ناظر به شخص را تعریف نماییم؛ تبیین علمی تبیینی است که در علم (علوم تجربی) از آن استفاده می‌شود. یکی از اهداف مهم علم، تبیین پدیده‌های گوناگون جهان است. تبیین در حقیقت، بیان چرایی یک امر است و زمانی که علم درصدد تبیین پدیده‌های جهان باشد، به آن «تبیین علمی» می‌گویند. مثلاً همه مس‌ها در اسید نیتریک در فشار و دمای معین حل می‌شود. این تبیین‌ها باید نوعی ضرورت علی را نشان بدهند، یعنی باید نشان دهند که چرا از فرض شرایط علی مناسب، معلولی لازم می‌آید. تبیین مبتنی بر شخص، تبیینی است که براساس

فعل اختیاری شخص بیان می‌شود و اراده یک فاعل مختار به‌عنوان علت برای پدیده تبیین‌خواه ذکر می‌شود. به عبارتی اگر عاملی که به‌عنوان علت برای پدیده مفروض ذکر می‌کنیم، اراده یک عامل مختار باشد، تبیین مزبور یک تبیین مبتنی بر شخص خواهد بود.

تقریر اول او به شکل زیر است:

۱. حالات ذهنی واقعاً غیرفیزیکی وجود دارند.
 ۲. تبیینی برای وجود حالات ذهنی وجود دارد.
 ۳. تبیین ناظر به شخص با تبیین علمی طبیعی تفاوت دارد.
 ۴. تبیین وجود حالت ذهنی یا تبیین ناظر به شخص است و یا تبیین علمی طبیعی.
 ۵. تبیین آنها تبیین علمی طبیعی نیست.
 ۶. بنابراین تبیین آنها تبیین ناظر به شخص است.
 ۷. اگر تبیین آنها تبیین ناظر به شخص باشد، پس تبیین خداپاورانه است. (چون وقتی تبیین ناظر به شخص شد، مصداق دیگری بجز خداوند، به‌عنوان تبیین‌گر نمی‌تواند داشته باشد؛ زیرا وجود هر شخص دیگری خود نیاز به تبیین دارد و تنها خداوند است که تبیین کامل و نهایی می‌باشد. بنابراین در صورتی که تبیین ناظر به شخص باشد نتیجه آن خداپاوری است).
 ۸. بنابراین تبیین آنها خداپاورانه است.
- همان‌طور که از مقدمه اول این تقریر نیز روشن است، استدلال مزبور مبتنی بر وجود حالات ذهنی است، برخلاف تقریر دوم که مبتنی بر ارتباط پدیده‌های ذهنی و فیزیکی است. یعنی در تقریر دوم بحث از رابطه حالات ذهنی و حالات فیزیکی است که به‌صورت ذیل تقریر شده است:
۱. پدیده‌های ذهنی، هویات ذهنی غیرفیزیکی خالص هستند که وجود دارند.
 ۲. انواع پدیده‌های ذهنی و فیزیکی مشخص به‌طور قاعده‌مندی با هم مرتبط هستند.
 ۳. تبیینی برای این روابط وجود دارند.
 ۴. تبیین ناظر به شخص متفاوت با تبیین علمی است.
 ۵. تبیین این روابط یا تبیین ناظر به شخص است و یا تبیین علمی.
 ۶. تبیین این روابط تبیین علمی نیست.
 ۷. پس تبیین این روابط تبیین ناظر به شخص است.
 ۸. اگر تبیین این روابط تبیین ناظر به شخص باشد، پس تبیین خداپاورانه است.
 ۹. پس تبیین این روابط تبیین خداپاورانه است.

مورلند صدق مقدمات اول و دوم را مفروض می‌گیرد، چراکه تمام دیدگاه‌های طبیعت‌گرایانه که در مقام بدیل برهان آگاهی مطرح هستند، صدق این مقدمات را قبول دارند. او این دو مقدمه را بیان‌کننده فهم کاملاً معقول و مطابق با فهم متعارف از حالات آگاهانه‌ای مانند حس‌ها، تفکرات، باورها، تمایلات و اراده می‌داند. در مقدمه سوم مورلند به وجود تبیینی برای این روابط تأکید می‌کند. مورلند مدعی است این مقدمه را در مقابل برخی از فیلسوفان مانند رازانگاران مطرح کرده است. مقدمه چهارم به تمایز دو نحوه از تبیین اشاره دارد. مقدمه پنجم پاسخ به این پرسش است که آیا به غیر از دو تبیین مزبور، تبیین‌های دیگری نیز برای حقایق مورد اشاره در مقدمات اول و دوم وجود دارند؟ مورلند معتقد است این دو جهان‌بینی تنها گزینه‌های مطرح برای بسیاری از افرادی است که به این مباحث می‌پردازند.

مورلند برای اثبات مقدمه ششم به چند دلیل متمسک می‌شود که در ادامه به آنها می‌پردازیم:

۱. **یکنواختی طبیعت:** عالم پیش از ظهور آگاهی چیزی نبود جز توده‌های ذرات - امواجی که در میدان نیرو با یکدیگر مرتبط بودند. در نگرش طبیعت‌گرایانه، ماده خمیره فیزیکی و مکانیکی بی‌جانی است و به نظر می‌رسد که ظهور آگاهی از آن، نمونه‌ای از پیدایش از عدم باشد. واکنش‌های شیمیایی و فیزیکی تنها در مغز به ظهور آگاهی منجر می‌شوند، درحالی‌که مغز هم به لحاظ فیزیکی شبیه به سایر اجزای بدن اندام‌واره‌ها است. حال سؤال این است که چگونه علت‌های مشابه می‌توانند معلول‌های اساسی متفاوتی ایجاد نمایند؟ در نگرش طبیعت‌گرایانه پیدایش ذهن کاملاً غیرمنتظره و تبیین‌ناپذیر است. علاوه بر اینکه تفاوت‌های بنیادین بین ویژگی‌های حالات مغزی و حالات ذهنی نیز براساس مبانی طبیعت‌گرایانه تبیین‌ناپذیر هستند. (Moreland, 2013: 127-129)

۲. **رابطه امکانی ذهن - بدن:** رابطه قاعده‌مندی که میان ذهن و بدن وجود دارد، رابطه‌ای امکانی است، چراکه امکان وجود جهان‌های زامبی (جهانی که از حیث فیزیکی شبیه جهان ماست و بدن موجودات آن شبیه ما عمل می‌کند اما آگاهی در آن وجود ندارد) و جهان‌های کیفیات واژگون (یعنی جهان‌هایی که در آنها افراد اشیای قرمز را تشخیص می‌دهند و در هنگام اشاره به آنها از واژه قرمز استفاده می‌کنند، اما چنین کاری را بر این اساس انجام می‌دهند که در هنگام تماشای اشیای قرمز، حس رنگ آبی را دارند و در هنگام تماشای اشیای آبی، حس رنگ قرمز را دارند) وجود دارد. حتی به هر میزان که معرفت ما به حالات مغزی زیادتر شود، باز نمی‌توانیم به سؤالاتی از این دست پاسخ دهیم که چرا حالت مغزی خاصی مثلاً با رنج مرتبط است نه با تفکر یا احساس عشق؟ اصولاً هیچ تبیین طبیعت‌گرایانه‌ای برای وجود حالات ذهنی یا رابطه قاعده‌مند آنها با حالات فیزیکی وجود ندارند و طبیعت‌گرایان باید آنها را حقایق منحصر به فرد و بی‌جانی تلقی کنند که هیچ تبیینی ندارند. (Ibid: 122)

۳. **عدم کفایت تبیین‌های تکاملی:** طبیعت‌گرایان معتقدند که اصولاً می‌توان برای پیدایش همه اندام‌واره‌ها و اجزای آنها تبیینی تکاملی ارائه داد. اما باید دانست که فرایندهای تکاملی تنها شامل تغییر وضع اجزای صرفاً فیزیکی هستند و فهم اینکه چرا و چگونه چنین فرایندهایی می‌توانند امری کاملاً متفاوت مانند آگاهی را پدید آورند دشوار است. در نتیجه وجود حالات آگاهانه، محتویات ذهنی خاص شکل‌دهنده آنها و رابطه قاعده‌مند آنها با حالات فیزیکی خارج از حدود تبیین تکاملی است. (Ibid: 123)

۳-۱. تقریر ریچارد سوئین‌برن

ریچارد سوئین‌برن، فیلسوف دین معاصر، در ابتدا استدلال می‌کند که با توجه به قوانین علمی حاکم بر جهان بسیار نامحتمل است که برای ارواح و حیات ذهنی آنها تبیین علمی وجود داشته باشد. به نظر او قوانین نظریه نسبیت و نظریه کوانتوم که احتمالاً در یک «نظریه همه‌چیز» ادغام می‌شوند که با آن می‌توان هر چیز فیزیکی را تبیین کرد، به هیچ وجه دلیلی برای این فرض به‌دست نمی‌دهد که نوعی حالت مغزی مثلاً حس رنگ سبز یا بوی قهوه‌ای را ایجاد نماید. او با این بیان معتقد است پدیده‌های ذهنی متعلق به جوهر ذهنی انسانی یعنی روح هستند و قوانین علمی تنها ناظر به جنبه فیزیکی و جسمانی انسان متجسد هستند. بر این اساس اصلاً نمی‌توانیم از طریق علمی تبیینی برای رابطه میان پدیده‌های ذهنی و فیزیکی بیابیم. (Swinburne, 2004: 201)

سوئین‌برن معتقد است البته دانشمندان می‌توانند فهرست بلندبالایی از روابط علی میان پدیده‌های ذهنی و پدیده‌های مغزی مضبوط کنند و ما براساس این فهرست می‌دانیم که فلان نوع پدیده مغزی موجب فلان نوع پدیده ذهنی خواهد شد، اما بسیار دشوار و بلکه نامحتمل است که تبیین کاملی از برهم‌کنش ذهن - بدن ارائه داد. این نظریه باید تبیین کند که چرا پدیده‌های مغزی موجب پدیده‌های ذهنی خاص خود می‌شوند؟ چرا نوع خاصی از پدیده‌های مغزی مثلاً موجب شکل‌گیری تصویر آبی و نوع دیگری موجب شکل‌گیری تصویر قرمز می‌شود و نه برعکس؟ سوئین‌برن می‌گوید که اگر فرمول کلی نداشته باشیم که در مورد پدیدارهای مختلف به کار نیاید، نمی‌توانیم صرفاً با توصیف روابط جزئی میان پدیده‌های مختلف تبیینی از آنها ارائه دهیم و دست به پیش‌بینی بزنیم، آنچه در دست داریم صرفاً فهرستی از روابط علی میان پدیده‌های ذهنی و مغزی است و نمی‌توانیم فرمول کلی ساده‌ای داشته باشیم که اثرات دگرگونی‌های صفات پدیده‌های مغزی را بر پدیده‌های ذهنی نشان دهد و نیز نشان دهد که چرا پدیده مغزی خاصی باعث پدیده ذهنی مثل باور، نیت و غیره می‌شود. (Ibid: 202)

در گام بعدی سوئین‌برن به بحث از داروینی‌گرایی می‌پردازد و به پاسخ به این سؤال می‌پردازد که آیا داروینی‌گرایی می‌تواند چیزی درباره چگونگی ارتباط بدن‌ها با آگاهی، یعنی ارواح، به ما بگوید؟

پاسخ سوئین‌برن آن است که نظریه تکامل داروینی، نظریه حذف است و تبیین می‌کند که چرا بسیاری از گونه‌های مختلفی که پا به عرصه هستی نهاده‌اند حذف شده‌اند، چرا که مناسب بقا نبوده‌اند، اما این نظریه تبیین نمی‌کند که چرا این گونه‌ها در وهله نخست موجود شده‌اند؟ مسئله ما این است که چرا یک حالت فیزیکی باعث پیدایش یا دوام وجود ارواحی با صفات ذهنی مانند باورها، تمایلات، اهداف، تفکرات و احساسات می‌شود که رابطه قاعده‌مندی با حالات مغزی دارند؟ تکامل داروینی این مسئله را حل نمی‌کند. (Ibid: 207) البته سوئین‌برن تکامل را کاملاً رد نمی‌کند و معتقد است که این نظریه می‌تواند پاسخ برخی از مسائل را به‌درستی بدهد. مثلاً می‌تواند به خوبی تبیین کند که با توجه به وجود پیوندهای ذهن مغز و نیز با توجه به اینکه اندام‌واره‌های دارای حیات ذهنی در مبارزه برای بقا دارای امتیاز هستند، چرا پدیده‌های مغزی که علت و معلول پدیده‌های ذهنی هستند، با پدیده‌های جسمانی و فراجسمانی به شکل فعلی خود ارتباط دارند؟ پاسخ روشن است: این نحوه ارتباط میان این پدیده‌ها، امکان بقا را برای این اندام‌واره‌ها فراهم می‌آورد و امتیازی تکاملی است. مثلاً باورهای صحیح می‌توانند امکان بقای یک اندام‌واره را افزایش دهند. اما باز هم مسئله‌ای می‌ماند که داروینی‌گرایی نمی‌تواند پاسخ دهد و آن اینکه چرا اصلاً برای حرکت دادن بدن‌های خود اراده می‌کنیم و چرا این اراده باعث پدیده‌های مغزی می‌شوند؟ (Ibid: 208)

در گام سوم سوئین‌برن به فرضیه خدا‌باوری می‌پردازد. سوئین‌برن در ابتدا می‌گوید از یک سو این روابط علی قاعده‌مند میان پدیده‌های ذهنی و پدیده‌های مغزی وجود دارند و آن قدر جامع و دقیق هستند که امکان ندارد بدون تبیین رخ دهند و از سوی دیگر امکان تبیین علمی از آنها نیز وجود ندارد، بر همین اساس به سراغ تبیین مبتنی بر شخص باید رفت. در حقیقت خدایی که قادر مطلق است، قادر به متصل کردن ارواح به بدن‌ها است. بر این اساس او می‌تواند علت روابط میان پدیده‌های ذهنی و مغزی خاصی نیز باشد. او می‌تواند پس از اینکه فرایندهای طبیعی شکل‌گیری مغز طی شد، توانایی ایجاد پدیده‌های ذهنی در ارواح مرتبط با آنها و نیز زمینه‌های تحقق نیات این ارواح را باعث شود. همچنین با اتکا به تبیین ناظر به شخص از طریق وجود خدا می‌توانیم پاسخ پرسش‌هایی که نظریه‌هایی مانند نظریه داروین از پاسخ آن عاجز هستند را بدهیم. مثلاً خدا می‌تواند ارواح را در وهله نخست ایجاد کند و انتخاب کند که کدام بدن با کدام روح در ارتباط باشد (Ibid: 211-212)

استدلال سوئین‌برن را می‌توان به‌صورت ذیل تقریر نمود:

۱. روابط علی قاعده‌مند میان پدیده‌های ذهنی و پدیده‌های مغزی وجود دارند.
۲. دلایل محکمی داریم که هیچ نظریه و قانون علمی برای این روابط وجود ندارد.
۳. احتمال یافتن تبیین علمی برای این روابط وجود ندارد.

۴. تبیین مبتنی بر شخص در این خصوص به کار می‌آید.
۵. خدا که قادر مطلق است، می‌تواند این روابط را ایجاد کند و دلیل خوبی برای آن دارد.
۶. در تبیین خداپاوارانه مسائلی که در نظریه‌های دیگر حل نشده‌اند، تبیین می‌شوند.
۷. بنابراین بهترین تبیین برای روابط مزبور، تبیین خداپاوارانه است.

۴-۱. تقریر رابرت آدامز

رابرت آدامز، اندیشمند آمریکایی، نیز کوشیده است عدم امکان هیچ نوع تبیین علمی برای آگاهی را اثبات نماید و سپس به پیروی از ریچارد سوئین‌برن در تمایز میان تبیین مبتنی بر شخص و تبیین علمی استدلال کند که تبیین مبتنی بر شخص در این موضوع کارآمد است. آدامز تقریر خود را با کیفیات پدیداری آغاز می‌کند و از رابطه کیفیات پدیداری با حالات فیزیکی سؤال می‌کند و معتقد است دو تبیین محتمل علمی در این خصوص می‌توان مطرح کرد که هر دو بدون اشکال نیست:

یک شیوه تبیین علمی این است که کیفیات پدیداری را به مثابه پیچیدگی‌های ساختاری برخی از عناصر ساده‌تر در نظر بگیریم که این عناصر مشترک در همه یا اکثر آنها است. مثالی که آدامز می‌آورد تحلیل کیفیت پدیداری رنگ نارنجی به دو کیفیت قرمز و زرد است. این تبیین به راحتی بر این اساس مورد انتقاد قرار می‌گیرد که خود کیفیات پدیداری قرمز و زرد هم نیازمند به تبیین هستند. (Adams, 1992: 233) یکی از مدافعان این شیوه تبیینی که آدامز، نظر او را مطرح ساخته است، لایب‌نیتس است که عقیده او بر آن بوده است که کیفیات ثانویه مانند رنگ، بو و طعم ادراکات مبهمی از علل فیزیکی آنها است که براساس دیدگاه مکانیکی لایب‌نیتس برحسب کیفیات اولیه مانند اندازه، شکل و... فهمیده می‌شود. اما چنین روشی نه تنها رابطه نیازمند به تبیین را در مقیاس قانونی کلی‌تر تبیین نمی‌کند، بلکه آن را در کنار اموری قرار می‌دهد که از حیث کیفی کاملاً متفاوت به نظر می‌رسند. به سادگی می‌توانیم دریابیم که ادراک ما از طعم‌ها، رنگ‌ها، بوها و امثال آن با هر نوع ادراک اندازه، شکل و غیره متفاوت است.

با ناکامی شیوه اول، آدامز شیوه دیگری را مطرح می‌کند. در این شیوه نیز تلاش می‌شود تشابهاتی میان کیفیات پدیداری و حالات فیزیکی یافت شود، اما نه به طریق ارسطویی، بلکه به این صورت که کیفیات پدیداری را در مقیاسی سامان دهیم و برای هر کیفیت پدیداری ارزش عددی خاصی را تعیین نماییم. با توجه به اینکه حالات فیزیکی را با ارزش‌های عددی خاصی ارزشگذاری می‌کنیم، پس می‌توانیم نوعی الگوریتم برای به دست آوردن ارزش عددی هر کیفیت پدیداری ارائه دهیم. (Ibid: 234) اما نقد آدامز بر این شیوه آن است که حتی اگر بتوان برخی از کیفیات پدیداری مانند صدا و رنگ را در

بررسی تحلیلی برهان آگاهی بر وجود خداوند با تأکید بر دیدگاه سه فیلسوف معاصر □ ۵۵

مقیاس‌های فیزیکی ساماندهی کرد، باز هم اولاً در تعمیم این ساماندهی به سایر کیفیات مانند بو و حس لامسه دچار مشکل هستیم و ثانیاً ذهن ما در یافتن رابطه ریاضیاتی میان کیفیات پدیداری وجوه مختلف حسی سردرگم می‌شود. (Ibid: 235)

در نهایت آدامز به پیروی از سوئین‌برن و با تمایز میان تبیین علمی و تبیین مبتنی بر شخص معتقد است اگر قرار است چنین خصیصه بنیادینی از بخش آگاهانه طبیعت به‌عنوان رابطه کیفیات پدیداری با حالات فیزیکی از طریق فعل فاعل مختار تبیین شود، باید این فاعل مختار دارای چنان معرفت و قدرت باشد و باید چنان نقش آفرینگری داشته باشد که خدا به حساب آید. (Ibid: 232)

۲. ویژگی‌های مثبت استدلال از طریق آگاهی

استدلال با استناد به آگاهی دارای نکات مثبتی است که از ویژگی‌های خاص آگاهی نشئت گرفته است. همگانی بودن آگاهی یکی از مهم‌ترین ویژگی‌های آگاهی است. این نکته که همه ما خود را موجوداتی آگاه می‌دانیم، موجوداتی که به اغلب حالات ذهنی خویش آگاهی داریم (کرباسی‌زاده و شیخ رضائی، ۱۳۹۱: ۹۵) نشان دهنده همگانی بودن آگاهی در میان انسان‌ها است.

صفات دیگر آگاهی که آن را از دیگر پدیده‌های مادی متمایز می‌کند، عبارت‌اند از:

حیث‌التفاتی (Intentionality) یا معطوف به چیزی بودن، (رک: صبوحی و همتی مقدم، ۱۳۹۱: ۴۱) عدم تغییر و دگرگونی علم، (طباطبایی، ۱۳۳۲: ۶۹) قابلیت انطباق صورت‌های علمی بر موارد متعدد، (طباطبایی، ۱۳۸۳: ۹۲۳) عدم انقسام‌پذیری، عدم زمان‌مندی و مکان‌مندی علم و آگاهی، (طباطبایی، ۱۳۸۳: ۹۲۴) اول شخص بودن آگاهی یا همان منظر اول شخص (first-person perspective) (Velmans, 2000: 35) در واقع هر شخص نسبت به حالات ذهنی خود نوعی آگاهی بی‌واسطه و اول شخص دارد که مخصوص خود اوست. درحالی‌که آگاهی ما به امور مادی و حالات فیزیکی خودمان و پدیده‌های گوناگون دیگر، آگاهی با واسطه و سوم شخص است.

این ویژگی‌ها باعث شده تا به امروز هیچ‌کس نتواند تبیین کامل و بدون نقصی از آگاهی ارائه دهد تا جایی‌که بعضی فلاسفه آن را راز خوانده و غیر قابل تبیین می‌دانند:

به‌طور مثال هاکسلی در این باب می‌نویسد:

اینکه چگونه چیزی تا این اندازه فوق‌العاده به‌عنوان حالتی از آگاهی و در نتیجه تحریک بافت‌های عصبی پدید می‌آید درست به همان اندازه قابل تبیین است که پدیدار شدن غول چراغ جادو در نتیجه دست کشیدن علاء‌الدین بر چراغ جادو. (Huxley, 1866: 210)

کالین مک‌گین نیز چگونگی ایجاد آگاهی را از تجمع میلیون‌ها نورون نامدرک غیرقابل قبول می‌داند. او می‌گوید، می‌دانیم که درواقع این مغز است که بنیاد علی آگاهی است، اما به نظر می‌رسد به هیچ وجه نمی‌دانیم چگونه چنین چیزی ممکن است. ما به نوعی احساس می‌کنیم که آب مغز فیزیکی، به سمت‌وسوی شربت آگاهی معطوف است اما به هیچ روی نمی‌دانیم که این تغییر چگونه انجام می‌پذیرد. (McGinn, 1989: 394-395)

درنتیجه اولاً پدیده‌ای با عنوان آگاهی وجود دارد که همگانی است و هیچ‌کس نمی‌تواند منکر وجود آن باشد (حتی اگر در ظاهر آن را انکار کنند اما در عمل قادر به انکار آن نیستند) ثانیاً این پدیده ویژگی‌های خاصی دارد که به‌نحو فیزیکی قابل تبیین نیست. پس باید این پدیده به‌نحو غیرمادی توضیح داده شود و این می‌تواند بهترین دلیل برای وجود پدیده‌های غیرمادی باشد. پس با استناد به آگاهی که هیچ‌یک از ویژگی‌های ماده و پدیده‌های مادی را ندارد، می‌توانیم مبنای فیزیکالیسم یعنی مادی و فیزیکی بودن همه موجودات را نقض کنیم و در ادامه برای اثبات وجود خدا به آن تکیه می‌کنیم. یکی از ویژگی‌های مثبت برهان آدامز نسبت به دو استدلال دیگر، این است که در برهان خود بر آگاهی پدیداری تأکید دارد. وی تصریح می‌کند منظور از آگاهی، کیفیات پدیداری است. این نکته به دلیل اعتقاد اکثریت فیلسوفان ذهن به مادی نبودن کیفیات پدیداری و عدم تبیین علمی این دسته از آگاهی‌ها، به نکته مثبتی در استدلال آدامز تبدیل شده است.

در بررسی آگاهی پدیداری، دانشمندان با اموری غیر عینی و کاملاً وابسته به نظر شخصی خود مواجهند. به‌عنوان مثال، تجربه طعم آب، تنها و تنها در دسترس دانشمندی است که آن را تجربه می‌کند و این تجربه ممکن است از دانشمندی به دانشمند دیگر متفاوت باشد. حتی ممکن است کیفیت یک تجربه ذهنی نزد یک شخص خاص هم از زمانی به زمان دیگر متفاوت باشد. (Tononi & Edelman, 2000: 38) در اینجا توجه به یک نکته حائز اهمیت است که در مسئله آگاهی پدیداری بر خلاف آگاهی ادراکی، آنچه قرار است تبیین شود فرایند درک یک پدیده مانند آب و یا ویژگی‌های آب نیست، بلکه به یک معنای دقیق، خود تجربه ذهنی آب، یعنی کیفیت ذهنی آن است. ولیکن، از آنجا که این تجربه، منحصر به شخص تجربه‌گر می‌باشد، نمی‌تواند در دسترس علوم تجربی که پدیده‌ها را از منظر سوم شخص مورد بررسی قرار می‌دهد، واقع شود. با این تلقی از آگاهی، آگاهی پدیداری از حوزه مطالعه علم خارج می‌شود و امکان بررسی آن نخواهد بود.

۳. بررسی روش‌شناختی برهان آگاهی

در استدلال آگاهی با وجود تصریح مورلند و سوئین‌برن بر روش استقرایی، از وجود رابطه میان حالات

ذهنی و مغزی، علت آن یعنی وجود خدا نتیجه گرفته می‌شود. درحالی‌که استقرا مجموعه‌ای از مشاهدات و آزمون‌های مکرر است و در آن حکم کلی برای همه افراد صادر می‌شود، اما علت حکم در استقرا شناسایی نمی‌شود. ولی تجربه نوعی قیاس و تفکر قیاسی است که در آن علت حکم شناسایی شده است. (حسین‌زاده، ۱۳۹۰: ۲۴۴) از این‌رو میان تجربه، که کشف علت می‌کند و استقرا، فرق منطقی عمیقی وجود دارد. (جوادی آملی، ۱۳۹۷: ۱۱۲) با دقت در تفاوت بین دو روش استقرا و تجربه به نظر می‌رسد استقرایی دانستن این استدلال‌ها دقیق نباشد.

این در صورتی است که حتی اگر این ادله را استقرایی هم بدانیم باید گفت نتیجه در روش استقرایی، یقین بالمعنی الاعم یا همان یقین روان‌شناختی بوده و ممکن است به شکل تنبیهی کارایی داشته باشد و مفید یقین بالمعنی الاخص (رک: مصباح‌یزدی، ۱۳۷۳: ۲۲) و یا همان یقین ریاضی و منطقی نمی‌باشد. در نتیجه استدلال‌های بیان شده، دارای نتایجی غیر یقینی و احتمالی می‌باشند، که در فلسفه و الهیات مورد استناد نیست.

البته با توجه به میزان علم و اطلاعات مخاطب می‌توانیم در بعضی شرایط از استقرا هم استفاده کنیم؛ زیرا استقرا گرچه مثبت قاعده کلی یقینی نیست، اما مذکر هست؛ یعنی آنچه را انسان بالفطره می‌داند به‌خاطر می‌آورد. (مصباح‌یزدی، ۱۳۷۳: ۳۱۳) همان‌گونه که در فلسفه اسلامی برهان نظم را که از راه تجربه و مشاهده اقامه می‌شود برای بیدار کردن فطرت مفید می‌دانند اما تأکید می‌شود که این استدلال‌ها پاسخ‌گوی همه شبهات نمی‌باشد.

درباره اینکه چگونه مورلند و سوئین‌برن بر استقرایی بودن این استدلال‌ها تأکید دارند، احتمالاتی مطرح است:

- منظور از استقرا در فلسفه و منطق اسلامی با استقرا در نظر این فیلسوفان غربی متفاوت باشد.
- منظور از استقرایی بودن این استدلال‌ها این است که فقط بعضی از مقدمات آنها از روش استقرایی به‌دست آمده‌اند.

با توجه به تأکیدی که سوئین‌برن بر انباشتی بودن برهان‌های اثبات وجود خدا دارد (رک: سوئین‌برن، ۱۳۹۷: ۱۴ - ۱۳) شاید منظور او از استقرا، همان استدلال انباشتی (cumulative argument) بوده (یعنی سیر از همه براهین و شواهد به خداوند) اما هریک از استدلال‌های نظم، تجربه دینی، آگاهی و... را به روش استنتاج بهترین تبیین تقریر نموده است.

آدامز و مورلند به پیروی از سوئین‌برن، به روش استنتاج بهترین تبیین در استدلال آگاهی تأکید کرده‌اند. غیر از احتمالی که در قسمت قبل درباره روش سوئین‌برن بیان شد به نظر می‌رسد این سه

فیلسوف از آن دسته فیلسوفانی هستند که این روش را با روش استقرا منطبق می‌دانند. در استنتاج بهترین تبیین استدلال با مجموعه‌ای از داده‌ها، که نیازمند تبیین‌اند آغاز می‌شود و سپس یک گزینه براساس معیارهای خاصی بر دیگر گزینه‌ها ترجیح داده‌شده و به‌عنوان بهترین تبیین انتخاب می‌شود. (سمیر اکاشا، ۱۳۸۷: ۴۳ - ۳۷) در استدلال آگاهی نیز تبیین‌های گوناگون از آگاهی بررسی شده و بهترین تبیین که از نظر مقررین، فرضیه خداآوری است، انتخاب شده‌است.

به‌نظر می‌رسد مبنای استنتاج بهترین تبیین، یک مبنای مفروض است که همیشه موردنظر عالمان علوم مختلف در موضوعات متعدد قرار گرفته است. بنابراین مبنای مزبور صرف نظر از اینکه طریقی غیر از قیاس یا استقرا بوده و یا بر طرق مزبور منطبق باشد، مبنای صحیح و خدشه‌ناپذیر است (اصغری، ۱۳۹۷: ۲۱۹) اما برای ارزیابی استنتاج‌هایی از این‌دست، هیچ الگوریتم یا نظام تصمیم‌گیری خودکاری وجود ندارد و در این‌باره قوانین و معیارهای عامی (مانند اصل سادگی و قلمروی تبیینی) در میان هستند که کارکرد آنها نیازمند داوری است. (وین رایت، ۱۳۹۰: ۳۹۵)

برای بررسی کامل استنتاج بهترین تبیین نیاز به نوشتاری مجزا است اما در اینجا به‌طور خلاصه به نقدهای وارد بر آن می‌پردازیم:

میان معیارهای انتخاب بهترین تبیین و مطابقت با واقع در تبیین‌ها هیچ تلازمی وجود ندارد. بعضی از معیارها (مانند سادگی و قلمرو تبیین) در استنتاج بر مبنای بهترین تبیین، اصولی نسبی هستند و درباره اشخاص مختلف، متفاوت می‌باشند.

در بعضی موارد این معیارها با هم در تعارض هستند؛ مثلاً ممکن است یک تبیین، سادگی مورد نظر را نداشته باشد و تبیینی پیچیده به نظر برسد اما از نظر قلمرو تبیینی، محدوده بیشتری از امور تبیین‌خواه را توضیح بدهد. در این صورت باید پرسید، کدام یک از این تبیین‌ها، بهترین تبیین هستند.

۴. عدم انحصار تبیین در تبیین علمی و مبتنی به شخص

در هر سه تقریر بیان شده، از برهان آگاهی، بر این بحث تأکید شده که چون نمی‌توانیم از آگاهی تبیینی علمی داشته باشیم لاجرم باید آگاهی را با استفاده از تبیین شخصی توضیح دهیم و نتیجه گرفته می‌شود که آن شخصی که به وسیله او، آگاهی تبیین می‌شود خداوند است.

در اینجا چند سؤال اساسی مطرح است؛ ملاک تقسیم‌بندی تبیین به علمی و شخصی چه بوده است؟ منظور از علم آیا تنها علم تجربی (science) است یا تمام علوم را در برمی‌گیرد؟ و سؤال آخر اینکه در تبیین مبتنی به شخص به چه دلیل آن شخص حتماً خداوند خواهد بود؟ در این زمینه فیلسوفان باید

توضیح دهند که چرا تبیین را به علمی و شخصی تقسیم می‌کنند. بیان شد که مبنای تفاوت این دو تبیین، وجود اراده در تبیین‌های شخص محور و عدم تبیین علمی اراده موجودات مختار به وسیله قوانین علمی می‌باشد.

در پاسخ به این سؤال که چرا تبیین مبتنی به شخص حتماً خداوند خواهد بود، سوئین‌برن تبیین را به شکل تبیین تام و ناقص، تبیین کامل و نهایی توضیح می‌دهد (Swinburne, 2004: 78-79) او معتقد است تبیین تام در جایی است که برای پدیده‌ای علت تامه c و دلیل r را که تأثیرگذاری c را تضمین کند، در اختیار داشته باشیم. این تبیین به این دلیل تام نامیده می‌شود که با فرض c و r دیگر هیچ امر تبیین نشده‌ای باقی نمی‌ماند. (Ibid: 25)

سوئین‌برن تبیین نهایی را نیز این‌گونه توضیح می‌دهد؛ اگر تبیین کاملی از یک پدیده داشته باشیم که عوامل آن را با هیچ عامل دیگری نتوان تبیین کرد، آنگاه یک تبیین نهایی از پدیده خواهیم داشت. به عبارت دیگر تبیین نهایی نقطه پایان تبیین است. (Ibid: 98)

خلاصه کلام او این است که فرضیه خداابوری برای تبیین آگاهی یک تبیین کامل است؛ زیرا اگر در نظر بگیریم که اراده خداوند در یک لحظه به وجود پدیده آگاهی تعلق گرفته است، نمی‌توان برای آن اراده و برای وجود خدا در آن لحظه تبیین بالاتری به دست داد. پس وجود خداوند تبیین نهایی و کامل از وجود آگاهی است. (Ibid: 343)

با توجه به نظرات سوئین‌برن در این باره معلوم می‌شود، او به‌خاطر اینکه از آگاهی، تبیینی کامل، تام و نهایی داشته باشد، تبیین شخصی از آگاهی را تنها، تبیین خداابورانه دانسته است. در غیر این صورت می‌توانست تبیین شخصی را به موجودی مجرد و دارای اراده منسوب کند که آگاه است و می‌تواند آگاهی به وجود آورد، اما لزوماً خدا نباشد. پس وجود خداوند تبیین نهایی و کامل از وجود آگاهی است. (Ibid: 343) اما نکته اینجاست که حتی اگر از یک پدیده تبیین علمی انجام شود، بازهم برای رسیدن به تبیین کامل و نهایی باید از آن پدیده تبیین شخصی صورت گیرد و همه تبیین‌ها باید به خداوند منتهی شود. پس، انتقاد اصلی ما به تقسیم انواع تبیین، به علمی و شخصی در استدلال آگاهی این است که اگر تنها تبیین مبتنی به شخص که کامل و نهایی است، تبیین خداابورانه باشد، با استناد به هر پدیده موجود در عالم می‌توان وجود خداوند را اثبات کرد و به عدم تبیین علمی از پدیده‌ها نیازی نیست تا به وجود خداوند برسیم.

پیشنهاد می‌شود به جای تکیه بر عدم تبیین علمی از آگاهی، بر ویژگی‌های خاص آگاهی تکیه کنیم. ویژگی‌هایی که آگاهی را از پدیده‌های مادی و فیزیکی متمایز ساخته و به ما این امکان را می‌دهد تا از آگاهی تبیین خداابورانه داشته باشیم. به‌نحوی که ابتدا از وجود آگاهی، جنبه غیر مادی وجود انسان را

اثبات کنیم و در ادامه وجود خالق غیر مادی را برای این جنبه از وجود انسان ثابت نماییم. یا مانند دیگر براهین جهان‌شناختی مانند برهان حدوث، حرکت، نظم و... مستقیماً از وجود آگاهی به وجود خداوند استناد کنیم. با این تفاوت که با استفاده از آگاهی در استدلال وجود خداوند به‌طور مستقیم خدایی غیرمادی اثبات خواهد شد؛ زیرا با دلایل مختلف، غیرمادی بودن آگاهی به اثبات می‌رسد.

۵. عدم توافق بر نحوه وجود آگاهی

یکی از انتقادات وارد بر استدلال آگاهی این است که در تقریرهای بیان شده، وجود آگاهی مفروض پنداشته شده است. حتی مورلند به صراحت بیان می‌کند که همه دیدگاه‌های بدیل در استدلال آگاهی این مقدمه را قبول می‌کنند. (Morland, 2008: 38) درحالی‌که گروه‌های حذف‌گرا، وجود همه یا بعضی از انواع حالات ذهنی را انکار می‌کنند. آنها معتقدند مفاهیم به کاربرده شده درباره حالات ذهنی را نمی‌توان بر هیچ چیز منطبق کرد و هیچ چیز وجود ندارد که ویژگی حالات ذهنی را داشته باشد، پس معلوم می‌شود که این قبیل امور وجود ندارد. (پور اسماعیل، ۱۳۹۳: ۴۴)

برای رسیدن به استدلالی قوی انتظار می‌رود در پاسخ به این گروه‌ها توضیحاتی داده شود و نقص‌های این دیدگاه‌ها بیان شده تا بتوانیم استدلالی بدون اشکال داشته باشیم. درحالی‌که مورلند، سوئین‌برن و آدامز بدون توضیح و پاسخ به اشکالات به‌راحتی از کنار این دیدگاه‌ها می‌گذرند.

۶. عدم توافق بر اثبات دوگانه‌انگاری و رابطه ذهن و بدن

درباره اینکه «میان حالات ذهنی و حالات مغزی رابطه وجود دارد»، چند نکته قابل طرح است: اولاً این رابطه با پیش‌فرض قرار دادن دوگانه‌انگاری جوهری مطرح شده است. درحالی‌که دوگانه‌انگاری جوهری دیدگاهی است که باید قبل از استناد به آن در استدلال، به اثبات برسد؛ زیرا بسیاری از دیدگاه‌های بدیل دوگانه‌انگاری را نمی‌پذیرند. حتی دیدگاه‌های دوگانه‌انگارانه دیگری مانند دیدگاه دیویدسون نیز وجود دارد که قائل است تنها رویدادهایی که در جهان وجود دارد، رویدادهای فیزیکی‌اند، اما این رویدادها به‌گونه‌ای هستند که علاوه بر صفات فیزیکی واجد صفات ذهنی نیز می‌باشند. (Davidson, 1970: 45)

همچنین در این مقدمه رابطه بین حالات ذهنی و مغزی باید اثبات شود؛ زیرا به صرف هم‌زمانی یا توالی زمانی دو پدیده نمی‌توانیم دو پدیده را مرتبط بدانیم. چنان‌که دیدگاه موازات‌گرایی معتقد است انسان دارای دو جوهر مستقل نفس و بدن است اما رویدادهایی که از این دو جوهر سر می‌زند ربطی به هم ندارد و فقط هم‌زمان و به موازات هم اتفاق می‌افتد. (کرباسی‌زاده و شیخ‌رضایی، ۱۳۹۱: ۴۰ - ۳۹)

با توجه به چنین دیدگاه‌هایی، وجود رابطه میان رویدادهای ذهنی و رویدادهای مغزی مقدمه‌ای است که باید اثبات شود. این درحالی است که حالات ذهنی، شخصی و غیر فیزیکی هستند و به هیچ شکل نمی‌توانیم بر روی آنها آزمایش علمی معتبر انجام دهیم. پیشنهاد می‌شود در این استدلال به جای استفاده از رابطه حالات ذهنی و حالات مغزی بر وجود آگاهی پدیداری و ویژگی‌های خاص آن مانند همگانی بودن و غیرمادی بودن تأکید کنیم.

نتیجه

مشخص شد که استدلال با استناد به آگاهی، با تقریرهای بیان شده، دارای نکاتی مثبت و منفی می‌باشد؛ ویژگی‌های مثبت این استدلال از صفات خاص آگاهی به‌خصوص آگاهی پدیداری نشئت گرفته است، صفاتی که این پدیده را از پدیده‌های مادی متمایز می‌سازد؛ زیرا هیچ‌کس نمی‌تواند وجود پدیده‌ای غیرمادی را به طبیعت یا قوانین طبیعی و فیزیکی مستند سازد و وجود چنین امور غیرفیزیکی نیاز به خالق غیرمادی دارد که علم تجربی به هیچ وجه قادر به تبیین آن نخواهد بود.

ویژگی این استدلال نسبت به براهین جهان‌شناختی دیگر این است که در براهینی مانند برهان حرکت، حدوث، نظم و... بعضی منکر وجود نظم، حرکت، حدوث و... شده‌اند لکن همان‌طور که بیان شد آگاهی، پدیده‌ای همگانی است و کسی نمی‌تواند منکر وجود آن شود (حتی اگر گفته شود توهم است باز هم توهم نوعی آگاهی پدیداری می‌باشد).

انتقادات ما بر این استدلال‌ها عبارت است از: استفاده از روش استقرایی و استنتاج بهترین تبیین و نتایج احتمالی که به دنبال خواهند داشت. اشکالات وارد بر مقدمات این استدلال‌ها، پیش‌فرض قرار دادن سه امر یعنی وجود آگاهی، رابطه حالات ذهنی و مغزی و دوگانه‌انگاری جوهری می‌باشند.

علی‌رغم اینکه این استدلال با استناد به آگاهی با اشکالاتی روبه‌رو است، به دلیل پیشرفت‌های علم تجربی و گسترش روش استقرایی حاکم بر اذهان، در دنیای علم‌زده امروز می‌توانیم متناسب با حال مخاطب از این استدلال برای اثبات وجود خدا استفاده کنیم.

استدلال آگاهی برای اثبات وجود خدا را می‌توان به دو صورت تقریر نمود؛ اول اینکه از وجود آگاهی به‌طور مستقیم وجود خالق آن نتیجه گرفته شود. دوم اینکه از وجود آگاهی، وجود جنبه‌ای غیرمادی (روح یا نفس) برای انسان به اثبات رسیده و از وجود روح، وجود خداوند به‌عنوان خالق روح یا نفس ثابت شود. در هر صورت در استدلال آگاهی مانند همه براهین جهان‌شناختی دیگر باید از برهان وجوب و امکان برای یقینی شدن نتیجه استدلال کمک بگیریم.

به این ترتیب استدلال با استناد به آگاهی مانند همه براهین جهان‌شناختی دیگر می‌تواند با کمک گرفتن از برهان وجوب و امکان وجود خداوند را به‌نحو یقینی اثبات کند. با این تفاوت که وجود آگاهی برای همه انسان‌ها بدیهی و غیرقابل انکار است. همچنین آگاهی به‌دلیل داشتن ویژگی‌های متمایز کننده از مادیات، پدیده‌ای است که علم تجربی نمی‌تواند هیچ تبیین طبیعی و فیزیکی برای آن ارائه دهد و به تعبیر سوئین‌برن بهترین تبیین برای آگاهی تبیین خداپاورانه است.

منابع و مأخذ

۱. اصغری، محمدجواد، ۱۳۹۷، **بنیادهای معرفتی خداشناسی تحلیل مبانی معرفت‌شناختی سوئین‌برن در اثبات وجود خدا**، قم، دفتر نشر معارف.
۲. بریجانیان، ماری، ۱۳۹۰، **فرهنگ اصطلاحات فلسفه و علوم اجتماعی**، ویراسته بهاء‌الدین خرمشاهی، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
۳. پوراسماعیل، یاسر، ۱۳۹۳، **نظریه حذف‌گرایی در فلسفه ذهن**، قم، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
۴. تریگ، راجر، ۱۳۸۲، **دیدگاه‌هایی درباره سرشت آدمی**، ترجمه جمعی از مترجمین، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
۵. جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۹۷، **معرفت‌شناسی در قرآن**، گردآوری حمید پارسانیا، قم، نشر اسراء.
۶. چرچلند، پاول، ۱۳۸۶، **ماده و آگاهی**، ترجمه امیر غلامی، تهران، نشر مرکز.
۷. دیویس، مارتین، ۱۳۹۱، **فلسفه ذهن**، ترجمه مهدی ذاکری، تهران، حکمت.
۸. ریونزکرافت، ایان، ۱۳۸۷، **فلسفه ذهن: یک راهنمای مقدماتی**، ترجمه حسین شیخ‌رضایی، تهران، نشر صراط.
۹. سرل، جان، ۱۳۹۳، **راز آگاهی**، ترجمه سید مصطفی حسینی، تهران، نشر مرکز.
۱۰. صبحی، علی و همتی‌مقدم، احمدرضا، ۱۳۹۱، **نظریه‌های مادی‌انگارانه ذهن، بررسی و نقد نظریه‌های فزیکالیستی در فلسفه ذهن**، قم، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
۱۱. طباطبایی، سید محمدحسین، ۱۳۳۲، **اصول فلسفه و روش رئالیسم**، مقدمه و پاورقی مرتضی مطهری، قم، صدرا.
۱۲. طباطبایی، سید محمدحسین، ۱۳۸۳، **نهایة الحکمه**، تصحیح و تعلیق غلامرضا فیاضی، قم، انتشارات مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی.

۶۳ □ بررسی تحلیلی برهان آگاهی بر وجود خداوند با تأکید بر دیدگاه سه فیلسوف معاصر

۱۳. کرباسی زاده، امیراحسان و حسین شیخ رضایی، ۱۳۹۱، *آشنایی با فلسفه ذهن*، تهران، هرمس.
۱۴. کاپلستون، فردریک، ۱۳۸۲، *تاریخ فلسفه*، ترجمه امیر جلال الدین اعلم، تهران، سروش.
۱۵. گولیک ون، رابرت، ۱۳۹۳، *آگاهی*، ترجمه یاسر پور اسماعیل، تهران، ققنوس.
۱۶. لو، جانانان، ۱۳۸۹، *مقدمه‌ای بر فلسفه ذهن*، ترجمه امیر غلامی، تهران، نشر مرکز.
۱۷. مسلین، کیت، ۱۳۸۸، *درآمدی به فلسفه ذهن*، ترجمه مهدی ذاکری، قم، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
۱۸. مصباح‌یزدی، محمدتقی، ۱۳۷۳، *شرح برهان شفا*، تحقیق و نگارش محسن غرویان، تهران، امیرکبیر.
۱۹. وین رایت، ویلیام جی، ۱۳۹۰، *فلسفه دین*، ترجمه علیرضا کرمانی، قم، مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی.

20. Adams, Robert M, 1992, "Flavor, colors and God", in: *Contemporary perspectives on religious epistemology*, edited by R.Douglas Geivett & Brendan Sweetman, Oxford University Press, p. 225-240.
21. Davidson, D, 1970, *Mental Events, Experience and Theory*, ed. by L. Foster and J.W.Swanson, University of Massachusetts Press.
22. Goetz, Stewart, 2010, "Arguments from Consciousness and free will", in: *A companion to philosophy of religion*, ed. Charles Taliaferro & Paul Draper & Philip L. Quinn, second edition, Oxford, Blackwell, p. 392-397.
23. Goetz, Stewart, 2013, "The argument form Consciousness", in: *Debating Christian Theism*, ed. J. P. Moreland & chad Meister & Khaldom A. Sweis, New York, Oxford University Press, p. 119-130.
24. Huxley, T.H. 1866, *Lessons in Elementary Physiology*, London, McMillan.
25. John Locke, 1950, *An Essay concerning Human Understanding*, first published 1960, ed. A. C. Fraser (Dover Publications, 1950).
26. Lordman, Eric, 1989, "Consciousness", in: *Routledge Encyclopeia of Philosophy*, Edward Craig, volume 2, New York, Routledge.
27. McGinn, C.; 1989, "Can We Solve the Mind-Body Problem?" , in: *Philosophy of Mind: Classical and Contemporary Readings*, ed. David J. Chalmers, New York, Oxford University Press, p. 273-280.
28. Moreland, J. P, 2008, *Consciousness and The Existence of God*, New York & London, Routledge.
29. Oppy, Graham, 2013, "Consciousness, Theism and naturalism", in: *Debating Christian theism*, ed. J. P. Moreland & Chad Meister & Khaldom A. Sweis, New York, Oxford University Press, p. 131-144.
30. Swinburne, Richard, 2004, *The Existence of God*, second edition, Oxford University Press.



پروہشگاہ علوم انسانی و مطالعات فرہنگی
پرتال جامع علوم انسانی