

## مسئله دشوار شعور و ثنوی‌گرایی ذاتی

رضا اکبری\*

### چکیده

استدلال‌های تصور‌پذیری، تبیینی و معرفت، سه استدلالی هستند که با رویکرد اول شخص به مسئله شعور، نخست شکافی معرفت‌شناختی و در پی آن شکافی وجودشناختی را میان تجربه ذهنی و امور مادی به اثبات می‌رسانند که به تعبیری نادرست عبارتست از نظریات ماده‌گرایانه در باب شعور و تمایز مسئله دشوار از مسائل آسان آن. استراتژی ماده‌گرایان در مواجهه با سه استدلال مذکور، غالباً مخالفت با رویکرد اول شخص و تأکید بر رویکرد سوم شخص با توجه به تحقیقات تجربی و علمی است. اما بر خلاف دیدگاه ماده‌گرایان، امکان دست برداشتن از رویکرد اول شخص در باب شعور وجود ندارد. از سوی دیگر تأکید بر رویکرد سوم شخص با عطف توجه به تحقیقات علمی، مشتمل بر رویکردی وظیفه‌گرایانه در توجیه باورهای ما نسبت به شعور است در حالی که چنین رویکردی به مقوله توجیه، پذیرفتنی نیست. در سنت معرفت‌شناسی اصلاح شده، زمینه برای تمسک به دیگر منابع معرفتی همچون متون مقدس، جهت تبیین شعور قابل‌پذیرش است و در چنین نگاهی می‌توان نظریه ثنوی‌گرایی ذاتی را پذیرفت: با این تذکر که نفس در این نگاه لزوماً به معنای دکارتی آن نیست.

**واژگان کلیدی:** مسئله دشوار شعور، معرفت‌شناسی اصلاح شده، ثنوی‌گرایی ذاتی، وظیفه‌گرایی معرفتی.

\* استادیار گروه فلسفه اسلامی، دانشگاه امام صادق (ع): تهران، بزرگراه چمران، پل مدیریت، دانشگاه امام صادق، دانشکده الهیات، گروه فلسفه.  
r.akbari@isu.ac.ir

## - ۱ -

به نظر می‌رسد شعور بی‌واسطه‌ترین امر در دسترس هر انسان است و شاید به همین دلیل، دشوارترین مسئله باشد. امور متعددی با شعور در ارتباطند که به عنوان نمونه می‌توان به این موارد اشاره کرد:

۱. توانایی عکس‌العمل در برابر تأثیراتی که از خارج بر بدن وارد می‌شود: با وارد آمدن ضربه‌ای به بدن آن را درک می‌کنیم و در قبال آن عکس‌العمل مناسب را بروز می‌دهیم. مثلاً اگر ماشینی در حال عبور باشد و در معرض خطر باشیم، به سرعت خود را کنار می‌کشیم.

۲. یکپارچه سازی اطلاعات از طریق دستگاه شناختی: در مواجهه با یک شیء حواس متعدد ما درگیر هستند؛ حس باصره صورت و شکل شیء را می‌یابد، حس لامسه ویژگی‌هایی همچون زبری و نرمی را در شیء منعکس می‌سازد و حس شامه بو را درک می‌کند. اما نکته مهم آن است که همه این اطلاعات توسط دستگاه شناختی، یکپارچه می‌شود و ما همه این ویژگی‌های ادراکی را به آن شیء مورد نظر نسبت می‌دهیم.

۳. توانایی دسترسی به حالت‌های درونی: همه ما قادریم که به حالت‌های درونی خود، از قبیل غم یا شادی دسترسی داشته باشیم و آنها را گزارش دهیم.

۴. کنترل اختیاری رفتار: ما می‌توانیم رفتارهای خود را کنترل کنیم. این ما هستیم که تصمیم می‌گیریم در چه موضعی چه سخنی بگوییم و چه عملی را انجام دهیم.

اما از این فهرست که بخشی از امور مرتبط با شعور است، که بگذریم با مسئله دیگری نیز مواجهیم که می‌توان آن را دشوارترین مسئله در میان امور مرتبط با شعور تلقی کرد. ما از آنچه بدان آگاهییم، تجربه ادراکی داریم. با بروز درد، کیفیت نفسانی خاصی در ما حاصل می‌شود و ما از آن آگاهییم. من با توجه به خودم، این حالت خاص را ادراک می‌کنم. به نظر می‌رسد که من از منظر اول شخص از درد خود آگاهم حال آن که دیگران از منظر سوم شخص و به عنوان ناظر خارجی با آنچه که من از آن آگاهم ارتباط دارند. دیگران ممکن است رفتارهای خاصی را از من مشاهده کنند و یا به صورت عمیق‌تر، تحریکات عصبی خاصی را در من ببینند و درد من را استنتاج کنند؛ اما هیچ یک، آن حالت دردناکی را که من احساس می‌کنم و از آن آگاهم، احساس نمی‌کنند. برای روشن شدن دشواری این مسئله اجازه دهید به آن چه نیگل در مقاله مشهور خود با نام «خفاش بودن شبیه چیست» استناد کنیم (Nagel, 1974). فرض کنید ما تمام اطلاعات علمی مربوط به نحوه دیدن خفاش را در اختیار داشته باشیم. آیا می‌توانیم ادعا کنیم که واقعاً از نحوه دیدن خفاش آگاهییم؟ درست است که اطلاعات علمی مربوط به دیدن خفاش را داریم اما احساس ادراکی دیدن از طریق امواج، اختصاصی خفاش است و ما از آن بی‌بهره‌ایم.

با چنین نگاهی است که دیوید چالمرز مسائل مرتبط با آگاهی را به «مسائل آسان» (easy) و مسئله دشوار (hard) تقسیم می‌کند و مشکل‌ترین مسئله را همان مسئله تجربه (experience) می‌داند (Chalmers, 1995). چالمرز جهت تمایز دو نوع مسئله، به نحو قراردادی از دو اصطلاح متفاوت بهره می‌برد. او اصطلاح شعور (consciousness)<sup>۱</sup> را جهت اشاره به مسئله دشوار و عبارت آگاهی

(awareness) را برای اشاره به مسائل آسان استفاده می‌کند. چالمرز معتقد است آنچه در عصب‌شناسی و علوم شناختی دنبال می‌شود صرفاً تبیین کارکرد و توجه به مسائل آسان است و مسئله دشوار مورد توجه نیست. برای روشن شدن صحت سخن چالمرز به دو نمونه واضح و مشهور در حیطه عصب‌شناسی و علوم شناختی اشاره می‌کنیم:

۱. «بارز» (Baars) در مباحث مربوط به آگاهی نظریه‌ای را ارائه کرده است که به نظریه «فضای کاری کلی» (global workspace theory) مشهور است (Baars, 1988). به نظر او محتوای شعور در یک فضای کاری کلی واقع است. این فضای کاری کلی یک پردازشگر مرکزی است که در مرکز شمار زیادی از پردازشگرهای خاص و جزئی واقع است و واسطه ارتباطات آنها واقع می‌شود. هر گاه هر یک از پردازشگرهای خاص نیازمند فرستادن اطلاعات به بقیه سیستم باشند این کار را از طریق این پردازشگر مرکزی انجام می‌دهند. لذا پردازشگر مرکزی در دسترس تمام پردازشگرهای خاص است در حالی که هر یک از پردازشگرهای خاص فقط ارتباطی با واسطه با دیگر پردازشگرها دارد.

۲. نظریه دیگر نظریه «عصب-حیات شناختی» (neurobiological theory) است که توسط «کریک» (Crick) و «کوچ» (Koch) ارائه شده است. این نظریه بیان می‌کند که ارتعاشات ۳۵ تا ۷۵ هرتز در کورتکس مغزی، پایه شعور است. دلیل آن دو این است که بررسی‌های علمی نشان می‌دهد که این ارتعاشات با آگاهی ارتباط دارند. دلیل دیگری که آنان برای تأیید نظریه خود اقامه کرده‌اند، به مسئله دسته‌بندی اطلاعات بر می‌گردد. هنگامی که انسان جسمی را می‌بیند، اطلاعات مربوط به رنگ و شکل جسم از راه‌های عصبی متفاوت عبور کرده، آنگاه با عملیات دسته‌بندی در کنار یکدیگر قرار می‌گیرند؛ بگونه‌ای که انسان می‌تواند هم‌زمان رنگ و شکل جسم را تشخیص دهد. کریک و کوچ توضیح می‌دهند که وقتی دو دسته اطلاعات در کنار یکدیگر دسته‌بندی می‌شوند عصب‌های مربوط به دو دسته، با فرکانس یکسان به ارتعاش در می‌آیند که نشان می‌دهد شعور با ارتعاش عصبی مرتبط است (نک: Crick and Koch, 1995).

دقت در این دو نظریه نشان می‌دهد که در هیچ یک توجهی به مسئله تجربه ذهنی دیده نمی‌شود و صرفاً کارکردهای مرتبط با آگاهی تبیین شده‌اند. سوالی که در هر دو نظریه می‌تواند ما را با مسئله دشوار مرتبط کند آن است که چرا و چگونه با قرار گرفتن اطلاعات در یک فضای کاری کلی، حالت کیفی آگاهی پدیدار می‌شود و چرا ارتعاشاتی با فرکانس مخصوص و معین، ایجاد کننده حالت کیفی شعور یا همان تجربه ذهنی است. روشن است که هیچ یک از دو نظریه پاسخی برای این سؤال مهیا نکرده‌اند.

تمایز میان مسائل آسان و مسئله دشوار و بیان اینکه نظریات مطرح در حیطه‌هایی همچون عصب‌شناسی و علوم شناختی پاسخی را برای مسئله دشوار مهیا نکرده‌اند، به نوعی بیانگر انکار نظریات ماده‌گرایانه است. نظریات ماده‌گرایانه علی‌رغم توفیقی که در حل مسائل آسان داشته‌اند، قادر نبوده‌اند پاسخی را برای مسئله دشوار مهیا کنند. عدم توانایی در ارائه یک راه حل برای مسئله دشوار، ظاهراً به این معناست که تبیین‌های مادی قادر به تبیین مسئله تجربه ذهنی نیستند و این امر به نوبه خود به معنای وجود شکافی میان تجربه‌های ذهنی و پدیده‌های مادی است که ما را وادار به تمسک به

تیین‌های غیرمادی جهت حل مسئله دشوار می‌سازد. آیا واقعاً شکافی میان تجربه‌های ذهنی و پدیده‌های مادی وجود دارد؟ ماده‌گرایان به شدت با این مطلب مخالفند و معتقدند که تمام پدیده‌ها اعم از ذهنی و خارجی، مادی هستند و می‌توان با استفاده از علوم طبیعی، هر نوع پدیده‌ای را تبیین کرد؛ بگونه‌ای که نیاز به تمسک به امور غیرمادی وجود نداشته باشد. به نظر ماده‌گرایان هیچگونه شکافی میان تجربه‌های ذهنی و امور غیرمادی وجود ندارد. توضیح دقیق‌تر رویکرد ماده‌گرایان را به ادامه مقاله موکول می‌کنیم؛ زیرا پیش از درک دقیق دیدگاه ماده‌گرایان لازم است به استدلال‌هایی که وجود شکاف میان تجربه‌های ذهنی و مادی را موجه می‌سازد، اشاره کنیم.

## - ۲ -

مراجعه به آثار فیلسوفان نشان می‌دهد که می‌توان سه استدلال را در تمایز میان امور مادی و پدیده‌های ذهنی اقامه کرد. پذیرش نتیجه هر یک از این سه استدلال به معنای پذیرش شکاف وجود شناختی میان امور مادی و تجربه‌های ذهنی است.

**۲-۱. استدلال تصورپذیری (conceivability argument):** این استدلال بیان می‌کند که می‌توان ساختاری را تصور کرد که از نظر فیزیکی با موجودات دارای شعور اینهمانی داشته باشد ولی فاقد شعور، و به بیان دقیق‌تر، فاقد تجربه ذهنی باشد. غالباً چنین ساختار فرضی «زامبی» (zombie) نامیده می‌شود. حالت فرضی ذکر شده را می‌توان به چند صورت به تصویر کشید:

الف) یک ساختار، کارکردهای انسان را بروز دهد ولی تجربه ذهنی‌اش (یا همان کیفیات ذهنی‌اش) متمایز از تجربه ذهنی انسان باشد؛

ب) یک ساختار، کارکردهای انسان را بروز دهد ولی در برخی موارد، فاقد تجربه ذهنی انسان باشد؛

ج) یک ساختار، کارکردهای انسان را بروز دهد ولی هیچ یک از تجربه‌های ذهنی انسان را نداشته باشد.

هر سه حالت فرضی در آثار مکتوب فیلسوفان مورد توجه است. مورد اول با عناوینی همچون کیفیات ذهنی معکوس (inverted qualia)، طیف معکوس (inverted spectrum) یا زمین معکوس (inverted earth) مورد توجه قرار گرفته است. بر این اساس کاملاً متصور است که یک ساختار به ظاهر شبیه انسان، در مواجهه با رنگ آبی، تجربه ذهنی رنگ سبز را داشته باشد اما در مقام گفتار از کلمه آبی استفاده کند. در چنین مواردی، صرف استفاده از کلمه آبی را نمی‌توان دلیلی بر این مدعا گرفت که آن ساختار، تجربه‌ای ذهنی از رنگ آبی دارد بلکه ممکن است که او دارای تجربه ذهنی رنگ سبز باشد. این مطلب نشان می‌دهد که در تبیین ادراک و آگاهی نمی‌توان از تجربه‌های ذهنی غافل بود و آنها را به حساب نیاورد (نک: Block, 1995).

حالت دوم، غالباً با عنوان کیفیات ذهنی غائب (absent qualia) یا زامبی‌های ناقص (partial zombie) مورد توجه فیلسوفان قرار گرفته است. فرض کنید که موجودی مریخی به زمین آمده است و

در مواجهه با رنگ آبی می‌گوید «من به رنگ آبی علاقه‌مندم». کاملاً محتمل است که این موجود مریخی فاقد تجربه ذهنی رنگ آبی باشد و صرفاً این جمله را، بر زبان بیاورد یا عکس‌العمل‌هایی را که ما در مواجهه با رنگ آبی از خود بروز می‌دهیم، از خود بروز دهد. قابل تصور بودن این حالت، نشان می‌دهد که تبیین کارکردها، تجربه ذهنی را تبیین نمی‌کند و تجربه ذهنی بیرون از تبیین‌های ماده‌گرایانه قرار می‌گیرد که به معنای نادرستی ماده‌گرایی است (نک: Block and Fodor, 1972/ Block, 1980).

حالت سوم با عنوان «زامبی» (zombie) مورد توجه فیلسوفان بوده است. ممکن است چیزی از حیث ساختار و عملکردهای رفتاری و زبانی کاملاً شبیه انسان باشد اما هیچ یک از تجربه‌های ذهنی انسان را نداشته باشد. اگر چنین چیزی قابل تصور باشد -در آن صورت- تبیین رفتارها به معنای تبیین تجربه ذهنی نخواهد بود و تجربه ذهنی بیرون از تبیین‌های ماده‌گرایانه قرار خواهد گرفت (Kirk, 1974/ Chalmers, 2002/ Robinson, 1976).

همانگونه که توضیح داده شد در هر سه حالت با تأکید بر تصویرپذیر بودن حالت‌های فرضی ذکر شده این نتیجه گرفته می‌شود که تبیین‌های ماده‌گرایانه صرفاً عملکردها را تبیین می‌کنند و تجربه ذهنی از تبیین بیرون می‌ماند.

**۲-۲. استدلال تبیینی (explanatory argument):** ادعایی که در این استدلال مطرح می‌شود آن است که میان تجربه ذهنی و امور مادی شکاف وجود دارد؛ بگونه‌ای که اگر در تبیین یک تجربه ذهنی صرفاً از تبیین‌های مادی استفاده کنیم موفق به تبیین کامل آن نخواهیم شد. به عبارت دقیق‌تر، تبیین‌های مادی صرفاً قادرند کارکرد، رفتار یا ساختار را تبیین کنند و از تبیین تجربه ذهنی عاجزند. به عنوان مثال نظریه کارکردگرایی (functionalism)<sup>۲</sup> صرفاً کارکردها را تبیین می‌کند، نظریه رفتارگرایی (behaviorism)<sup>۳</sup> حالت‌های ذهنی مثل درد را به رفتار تحویل می‌برد و نظریاتی مثل این-همانی (identity)<sup>۴</sup>، حالت‌های ذهنی را همان تحریکات عصبی قلمداد می‌کنند. در تمام این تبیین‌ها خود تجربه ذهنی تبیین نشده می‌ماند و این به معنای وجود شکاف میان تجربه ذهنی و امور مادی است (برای نمونه رک: Nagel, 1974).

**۲-۳. استدلال معرفت (Knowledge argument):** استدلال معرفت ریشه در مقاله معروف جکسون که در سال ۱۹۸۲ با نام «کیفیات پدیداری» منتشر شد، دارد (Jackson, 1982). جکسون در این مقاله، شخص کوررنگی را به نام **موری** فرض می‌کند که تمام اطلاعات مربوط به دیدن رنگ‌ها از جمله رنگ قرمز را واجد است. اما چنین فردی احساس و تجربه ذهنی قرمز دیدن را ندارد. هنگامی که این شخص به نوعی بتواند رنگ قرمز را ببیند آنگاه تجربه قرمز دیدن را واجد می‌شود. به عبارت دیگر با دیدن رنگ قرمز اطلاعات جدیدی برای او حاصل می‌شود که پیشتر فاقد آن بوده است. جکسون در پاسخ به برخی از اشکالات در مقاله دیگری (1986)، فرض می‌کند که **موری** در اتاقی که فضای بیرون را از طریق مانیتورهایی به صورت سیاه و سفید برای او نمایش می‌دهند قرار دارد. او عصب‌شناسی است که تمام اطلاعات مربوط به دیدن رنگ‌هایی مثل قرمز در اختیارش قرار می‌گیرد. اما با خروج از اتاق و دیدن

اولین شیء قرمز، او دارای تجربه ذهنی جدیدی می‌شود که قبلاً آن را نداشته است. این استدلال نشان می‌دهد که اطلاعات علمی مربوط به دیدن رنگ‌ها قادر نیستند تجربه ذهنی را پوشش دهند و لذا تجربه ذهنی به ظاهر امری غیرمادی است.

این سه استدلال فوق نیازمند دقت بیشتری هستند. در هر سه استدلال، استراتژی واحدی حکمفرماست و در هر سه در گام نخست تلاش شده تا نشان داده شود که بین امور مادی و تجربه ذهنی شکافی معرفت شناختی وجود دارد. اما همه می‌دانیم که شکاف معرفت شناختی می‌تواند ناشی از کمبود اطلاعات باشد و لذا صرف وجود شکاف معرفت شناختی نمی‌تواند دلیلی بر شکاف وجود شناختی یا متافیزیکی باشد. لیکن ارائه کنندگان این استدلال‌ها وجود شکاف معرفت شناختی را پایه‌ای برای پذیرش شکاف وجود شناختی قرار داده‌اند. آنچه گام دوم این استراتژی را موجه می‌سازد، این است که رویکرد ارائه کنندگان این استدلال‌ها به پدیده آگاهی، رویکرد اول شخص بوده است. در رویکرد اول شخص که با تسامح می‌توان آن را با علم حضوری در سنت فیلسوفان مسلمان یکی پنداشت، متعلق ادراک خود شیء است نه تصویری از آن. اگر متعلق ادراک، خود شیء باشد پذیرش هر گونه شکاف معرفت شناختی مستلزم پذیرش شکاف وجود شناختی خواهد بود؛ زیرا میان معلوم و خود شیء تمایزی وجود ندارد. بنابراین با پذیرش شکاف معرفت شناختی میان امور مادی و تجربه ذهنی و توجه به اینکه علم ما به تجربه ذهنی خود، به نحو بی‌واسطه و از منظر اول شخص است، لازم می‌آید که از لحاظ وجود شناختی نیز شکافی میان امور مادی و تجربه ذهنی وجود داشته باشد و این به معنای پذیرش نوعی ثنوی گرای (dualism) است.

### - ۳ -

با توجه به سه استدلال بالا می‌توانیم به نظریات ماده‌گرایان بازگردیم. ماده‌گرایان در قبال استدلال‌هایی که شکافی وجود شناختی را میان پدیده‌های مادی و تجربه ذهنی اثبات می‌کند، دو استراتژی متفاوت را اتخاذ کرده‌اند. دسته‌ای از آنها وجود شکاف معرفت شناختی را میان پدیده‌های مادی و تجربه ذهنی می‌پذیرند اما شکاف وجود شناختی را انکار می‌کنند. عده دیگری از ماده‌گرایان، شکاف معرفت شناختی میان پدیده‌های مادی و تجربه ذهنی را نیز منکرند. وجه مشترک هر دو دیدگاه آن است که میان پدیده‌های مادی و تجربه ذهنی شکاف وجود شناختی تحقق ندارد و این در واقع به معنای انکار تجربه ذهنی است.

اجازه دهید به اختصار به هر یک از این دو استراتژی اشاره کنیم. ابتدا به دیدگاه کسانی می‌پردازیم که وجود شکاف معرفت شناختی را نیز منکرند. هاردین در مقاله‌ای با نام «کیفیات و ماده‌گرایی: بستن شکاف تبیینی» (Hardin, 1986) مفهوم طیف معکوس را نامنسجم می‌داند و به همین دلیل آن را غیرقابل تصور معرفی می‌کند. هریسون (Harrison, 1973) و کِرک (Kirk, 1982) نیز با دلایل مشابهی مفهوم طیف معکوس را که در برخی از استدلال‌ها مورد استفاده قرار گرفته‌است، نامنسجم

دانسته‌اند. خانم و آقای چرچلند در مقاله «کارکردگرایی، کیفیات و حیث التفاتی» (Churchland, 1981) کیفیات ذهنی غائب را غیرممکن معرفی کردند. مخالفت مشابهی با کیفیات ذهنی غائب در مقاله تای (Tye, 1993) مشاهده می‌شود. با دقت در این استراتژی متوجه می‌شویم که همه طرفداران این استراتژی به یک نوع فیزیکیالیسم پیشینی (apriori Physicalism) معتقدند و به همین علت است که شکاف معرفت شناسی میان پدیده‌های مادی و تجربه ذهنی را غیرقابل تصور می‌دانند. روشن است که اگر کسی شکاف معرفت شناختی میان این دو را نپذیرد نافی شکاف وجودشناختی میان آن دو نیز خواهد بود. در این صورت، ما هیچگونه ذات یا وصف غیر مادی نخواهیم داشت.

گروه دوم ماده‌گرایان شکاف معرفت شناختی میان پدیده‌های مادی و تجربه ذهنی را می‌پذیرد و در عین حال گام دوم استدلالها را که حرکت به سوی شکاف وجود شناختی میان آن دوست، نفی می‌کند. غالباً کسانی که این استراتژی را برگزیده‌اند به نوعی نگاه فیزیکیالیسم پسینی (aposteriori Physicalism) معتقدند. در این نگاه، تصور ثنویت میان پدیده‌های مادی و تجربه ذهنی ممکن است اما داده‌های علمی روشن می‌کند که در مقام واقع چنین شکافی وجود ندارد و تصور شکاف، ناشی از کمبود اطلاعات علمی است. برخی فیلسوفانی که این استراتژی را انتخاب کرده‌اند عبارتند از لوین (Levine, 1993)، هیل (Hill, 1997)، پری (Perry, 2001).

#### - ۴ -

دقت در هر دو استراتژی مادی‌گرایان نشان می‌دهد که از نظر آنان لازم است که رویکرد به شعور، رویکرد سوم شخص باشد. این مطلب با توجه به این که هر سه استدلال ارائه شده در نفی مادی‌گرایی از منظر اول شخص است بهتر فهم می‌شود.

اما سوال این است که آیا می‌توان منظر اول شخص را در بحث شعور به کناری نهاد؟ پاسخ مطمئناً منفی است. سنت نگاه اول شخص به مسئله شعور سنتی دیرین است. آنجا که ابن سینا بحث انسان معلق را مطرح می‌کند (ابن سینا، ۱۴۰۳، ج ۲، ص ۲۹۲) یا آنجا که سهروردی یا ملاصدرا علم حضوری انسان به خویشتن را ذکر می‌کنند (سهروردی، ۱۳۹۷، ج ۲، صص ۱۱۱-۱۱۴ / ملاصدرا، ۱۳۵۴، صص ۸۰-۸۲) در واقع مسئله آگاهی را از منظر اول شخص مطرح کرده‌اند. به بیان دیگر به راحتی نمی‌توان مسئله شهود درونی را به خویشتن خویش که از منظر اول شخص حاصل می‌شود، نادیده گرفت.

اما علی‌رغم عجیب بودن بی‌توجهی به رویکرد اول شخص به مسئله شعور، فیلسوفان ماده‌گرا بر کنار نهادن چنین رویکردی را تأکید دارند و صرفاً رویکرد سوم شخص را پیشنهاد می‌کنند. مقصود آنان از رویکرد سوم شخص بررسی تجربی و علمی پدیده آگاهی و تجربه ذهنی است. به عنوان نمونه دنت (Dennett) در مباحثه‌ای که در سال ۲۰۰۱ در دانشگاه نورث‌وسترن با چالمرز داشت، رویکرد اول شخص به مسئله آگاهی را سنگ و مانعی در راه فهم این مسئله می‌داند که بایستی کنار زده شود. او

معتقد است در دوره‌های قبل نیز سنگهای دیگر در راه فهم بشر وجود داشته که باعث کندی روند رشد علمی بشر بوده است. وی شهود دراز مدت دوره‌های مختلف حیات بشر را نسبت به ثابت بودن زمین و حرکت خورشید مثال می‌زند که قرن‌ها سبب رکود علم نجوم گردید. درست است که پذیرش حرکت زمین و ثابت بودن خورشید نسبت به آن امری خلاف شهود حسی است اما علم نشان داد که چنین چیزی واقعیت دارد. در مورد تجربه ذهنی نیز وضع به همین منوال است. در منظر اول شخص، به نظر می‌رسد که تجربه ذهنی امری غیرمادی است اما در واقع چنین نیست و اطلاعات علمی، نادرستی این مطلب را به ما نشان می‌دهد (Dennett, 2006).

سخن دنت مبنی بر یک تمثیل نادرست است. شهود ما نسبت به ثابت بودن زمین یک شهود حسی و از منظر سوم شخص است و لذا احتمال خطا در آن وجود دارد در حالیکه شهود ما نسبت به پدیده تجربه ذهنی، به نظر، یک شهود درونی و از منظر اول شخص است. نمی‌توان این دو را شبیه یکدیگر دانست و حکم واحدی را برای آنها صادر کرد.

اما برای لحظه‌ای هم که شده فرض کنیم دیدگاه دنت صحیح است و لازم است از منظر سوم شخص به مسئله شهود بنگریم. سوال این است که چرا در این منظر، صرفاً اطلاعات علمی و تجربی که محل اختلاف و تردید هستند مبنای تحقیقات سوم شخص قرار می‌گیرند. آیا نمی‌توان در کنار تحقیقات علمی از منابع دیگر نیز بهره برد؟ اجازه دهید به این سوال از منظر معرفت‌شناسی اصلاح شده (reformed epistemology) پاسخ دهیم. این نظریه که در آثار فیلسوفانی همچون پلانتینگا مشاهده می‌شود<sup>۵</sup>، بیان می‌کند که نظریه توجیه در ساحت‌های مختلف، از جمله الهیات، نظریه‌ای وظیفه‌گرایانه (deontological) بوده است در حالیکه نگاه و وظیفه‌گرایانه به توجیه نادرست است و باید به کناری نهاده شود و ما می‌توانیم گزاره‌ای مانند گزاره «خدا موجود است» را گزاره‌ای پایه تلقی کنیم. این نگاه وظیفه‌گرایانه در ادعای ماده‌گرایان نیز مشاهده می‌شود. آنها می‌گویند باید از نگاه تجربی و تحقیقات علمی به مسئله شعور بنگریم. پلانتینگا در نقد نگاه وظیفه‌گرایانه به توجیه معرفت‌شناختی به درستی تذکر می‌دهد که این نگاه، خودناقض است.

با نفی نگاه وظیفه‌گرایانه به توجیه، امکان استفاده از دیگر منابع معرفتی در کنار علوم و تحقیقات تجربی جهت شناخت شعور و پایه آن فراهم می‌آید. پذیرش رویکرد سوم شخص به مسئله شعور لزوماً به معنای درستی ماده‌گرایی نیست. رویکرد سوم شخص فقط در صورتی می‌تواند دیدگاه‌های ماده‌گرایانه را توجیه کند که علوم و تحقیقات تجربی را تنها منبع معرفتی در پاسخگویی به مسئله شعور تلقی کند اما این تلقی بدون توجیه است و دلیلی برای این انحصار از سوی طرفداران آن اقامه نشده است. به چه دلیلی باید منبع معرفتی خود را در رویکرد سوم شخص منحصر در علوم و تحقیقات تجربی بدانیم؟ این سوالی است که پاسخی از سوی ماده‌گرایان برای آن ارائه نشده است. عدم انحصار رویکرد سوم شخص به علوم و تحقیقات تجربی هنگامی روشن‌تر می‌شود که بدانیم افرادی همچون مک‌گین (McGinn, 1989) معتقدند که راه حل مسئله شعور در علوم تجربی نیست. نکته جالب آن است که او علیرغم این اعتراف، ماده‌گرایی را پاسخ درست تلقی می‌کند؛ هر چند که علوم و تحقیقات تجربی از



اثبات صحت این ادعا عاجزند.

غیر کار آمد بودن علوم و تحقیقات تجربی این اجازه را به ما می‌دهد که از منبع معرفتی دین جهت یافتن راه حلی برای مسئله شعور استفاده کنیم. توجه به متون دینی نشان می‌دهد که آفرینش انسان، آفرینشی دو مرحله‌ای است. در یک مرحله بدن از عناصر مادی ایجاد می‌شود که نشانگر مادی بودن بدن انسان است. در مرحله دوم خداوند از روح خود در انسان می‌دمد. جدا ساختن مرحله دمیدن روح الهی در انسان از مرحله ایجاد بدن انسانی، نشان می‌دهد که انسان موجودی دو ساحتی است که یک ساحت آن بدن و ساحت دیگرش روح است. قبل از توضیح بیشتر در این باره به بخش‌هایی از متون مقدس که نشانگر دو مرحله‌ای بودن خلقت انسان است، اشاره می‌کنیم.

مورد نخست را از سوره/الحجر آیات ۲۸ و ۲۹ نقل می‌کنیم:

و یاد کن هنگامی را که پروردگار تو به فرشتگان گفت: من بشری را از گلی خشک، از گلی سیاه و بدبو، خواهم آفرید؛ پس وقتی آن را درست کردم و از روح خود در آن دمیدم پیش او به سجده در افتید. همانگونه که روشن است در این دو آیه خلقت انسان در دو مرحله به تصویر کشیده شده است. مرحله نخست که در آن بدن انسان از گلی خشک، سیاه و بدبو آفریده شده و مرحله‌ای که پس از درست شدن بدن از روح الهی در آن دمیده شده است.

در آیات هفتم تا نهم سوره/السجده به نحوه خلقت نسل انسان نیز اشاره شده است که در آن نیز شاهد دو مرحله هستیم:

همان کسی که هر چیزی را که آفریده است، نیکو آفریده و آفرینش انسان را از گل آغاز کرد، سپس تداوم نسل او را از چکیده آبی پست مقرر فرمود. آن گاه او را درست اندام کرد و از روح خویش در او دمید.

شبیه آنچه در سوره/الحجر دیده می‌شود در آیات ۷۱ و ۷۲ سوره «ص» نیز مذکور است:

آنگاه که پروردگارت به فرشتگان گفت من بشری را از گل خواهم آفرید، پس چون او را کاملاً درست کردم و از روح خویش در او دمیدم سجده کنان برای او به خاک بیفتید.

اشاره به دو مرحله‌ای بودن خلقت انسان که نشان از ثنویت وجود انسان دارد مختص دین اسلام نیست. در متون مقدس یهود و مسیحیت نیز شاهد عباراتی هستیم که دال بر این حقیقت است. در/انجیل متی فصل دهم آیه ۲۸ چنین می‌خوانیم:

از کسانی که جسم را می‌کشند ولی قادر به کشتن جان نیستند نترسید. از کسی بترسید که قادر است جسم و جان هر دو را در دوزخ تباہ سازد.

مقصود از این عبارت، لزوم خوف از خداوند و عدم خوف از مردم است. اما عبارت به ما نشان می‌دهد که جسم متمایز از روح است و انسان‌ها صرفاً قادر بر نابود ساختن بدن هستند، در حالیکه خداوند قادر است علاوه بر عذاب جسم، روح را نیز معذب سازد. شبیه همین مضمون را در آیات ۴ و ۵ از فصل دوازدهم/انجیل لوقا نیز مشاهده می‌کنیم. در آیه هفتم از فصل دوم کتاب پیدایش نیز مضامین مشابهی به چشم می‌خورد.

سوال مهم آن است که آیا روح متمایز از بدن، همان نفسی است که فیلسوفانی چون ابن سینا و دکارت به عنوان موجودی مجرد از ماده معرفی کرده‌اند. پاسخ آن است که لزوماً نمی‌توان روح را همان نفس با ویژگی‌هایی که افرادی چون ابن سینا و دکارت معرفی کرده‌اند، دانست. حکم به این‌همانی روح در متون دینی و نفس در متون فلسفی منوط به شناخت کامل ویژگی‌های روح است، اما توجه به متون دینی صرفاً ما را به وجود یک ثنویت ذاتی - نه ثنویت وصفی<sup>۶</sup> - در انسان رهنمون می‌شود و اطلاعات چندانی را در مورد ویژگی‌های روح در اختیار ما قرار نمی‌دهد. ما در مقام شناخت اوصاف روح گرفتار محدودیت هستیم. روشن است که نقص معرفت نسبت به اوصاف روح خدشه‌ای بر نظریه ثنویت ذاتی انسان وارد نمی‌آورد؛ خصوصاً اگر به یادآوریم که تحقیقات علمی و تجربی علیرغم این که گره‌ای از مشکله شعور نمی‌گشاید، به عنوان روشی مقبول مورد استفاده ماده‌گرایان قرار می‌گیرد.

### نتیجه

آنچه در این مقاله در صدد وصول به آن بودیم، نفی رویکرد اول شخص به مسئله شعور نیست. استدلال‌های ارائه شده در مقاله به اندازه کافی رویکرد اول شخص به شعور را موجه می‌سازد. نکته مهم آن است که به فرض کنار گذاشتن رویکرد اول شخص و منحصر دانستن روش بررسی شعور به رویکرد سوم شخص، لزوماً ماده‌گرایی اثبات نمی‌شود. اگر در رویکرد سوم شخص، تنهاوتنها به تحقیقات تجربی بسنده کنیم شاید بتوانیم محملی برای ماده‌گرایی بیابیم اما تمام مطلب در این است که به چه دلیل بایستی خود را در چهارچوب تحقیقات تجربی محدود کنیم و چه دلیلی بر حجیت این کار وجود دارد.

توجه به این سوال کلیدی و اینکه ماده‌گرایان پاسخی برای این سوال ندارند زمینه را برای توجه به دیگر منابع معرفتی از جمله دین فراهم می‌آورد. در این صورت می‌توانیم در رویکرد سوم شخص نیز نظریه ثنویی‌گرایی ذاتی را، که به وجود دو امر متفاوت مرتبط با یکدیگر در انسان حکم می‌کند - یعنی بدن و روح - نظریه‌ای موجه و قابل قبول قلمداد کنیم و به این روش، پاسخی برای مسئله دشوار شعور ارائه نماییم؛ هرچند که باید بدانیم در این نظریه، علم ما به اوصاف روح چندان زیاد نیست.

### پی‌نوشت‌ها

۱. مسئله تجربه، با عناوین کیفیات (qualia)، کیفیات ذهنی (mental qualia) و آگاهی پدیداری (phenomenal consciousness) نیز معروف است.
۲. درباره نظریه کارکرد گرایی رک: Patnam, 1960/ 1967a/ 1967b/ Fodor, 1968.
۳. درباره نظریه رفتارگرایی رک: Carnap, 1932-3/ Ryle, 1949.
۴. درباره نظریه این‌همانی رک: Place, 1956/ Smart, 1959.

۵. در باب دیدگاه پلانینگا در این باره رک: Plantinga, 2000 و جهت آشنایی بیشتر با اندیشه‌های او به اکبری، ۱۳۸۴.

۶. مقصود از ثنویت وصفی (property dualism) آن است که تجربه‌های ذهنی را اعراضی بدانیم که عارض بدن شده‌اند. در این دیدگاه بدن به عنوان جوهری مادی تحقق دارد و دارای دو نوع عرض مادی و غیر مادی است.

### منابع

قرآن کریم، ترجمه فولادوند.

عهد قدیم.

عهد جدید.

ابن سینا، شیخ الرئیس حسین بن عبدالله. (۱۴۰۳). *الانشارات و التنبیهات*، ج ۲. دفتر نشر کتاب، بی‌جا.  
اکبری، رضا. (۱۳۸۴). *ایمان گروهی: نظریات کرگتور، ویتگنشتاین و پلانینگا*، قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.

سهروردی، شهاب الدین یحیی. (۱۳۹۷). «حکمه الاشراق»، در مجموعه *مصنفات شیخ اشراق*، ج ۲، به تصحیح و مقدمه هانری کرین. تهران: انجمن حکمت و فلسفه ایران.

ملاصدرا، صدر الدین محمد الشیرازی. (۱۳۵۴). *المبدأ و المعاد*، با تصحیح و مقدمه سید جلال الدین آشتیانی. تهران: انتشارات انجمن فلسفه ایران.

Baars, B.J. (1988). *A Cognitive Theory of Consciousness*. Cambridge: Cambridge University Press.

Block, N. (1980). "Troubles with Functionalism". in N. Block (ed.), *Readings in the Philosophy of Psychology*, Vol.1, Cambridge, MA: Harvard University Press.

----- (1990). "Inverted Earth". *Philosophical Perspectives*, 4:53-79.

Block, N. and Fodor, J. A. (1972). "What Psychological States Are Not?". *Philosophical Review*, 81:159-81.

Carnap, R. (1932-3). "Psychology in Physical Language". *Erkenntnis*, 3: 107-42/  
Excerpt reprinted in W. Lycan (ed.), *Mind and Cognition: A Reader*. Oxford: Blackwell, 1990.

Chalmers, D. J. (1995). "Facing up to the Problem of Consciousness". *Journal of Consciousness Studies*, 2:200-19.

----- (2002). "Does Conceivability Entail Possibility?". in T. Gendler and J. Hawthorne (eds.) *Imagination, Conceivability, and Possibility*. Oxford: Oxford University Press.

Churchland, P. M. and Churchland, P. S. (1981). "Functionalism, Qualia and Intentionality". *Philosophical Topics*, 12:121-32.

Crick, F. and Koch, C. (1990). "Toward a Neurobiological Theory of Consciousness". *Seminars in the Neurosciences*, 2:263-275.

- Dennett, D. C. (2006). *The Fantasy of First Person Science*.  
<http://ase.tufts.edu/cogstud/papers/chalmersdeb3dft.htm>.
- Fodor, J. A. (1968). *Psychological Explanation*. New York, NY: Random House.
- Hardin, C. L. (1987). "Qualia and Materialism: Closing the Explanatory Gap".  
*Philosophy and Phenomenological Research*, 48:281-98.
- Harrison, B. (1973). *Form and Content*. Blackwell
- Hill, C. S. (1997). "Imaginability, Conceivability, Possibility, and the Mind-Body Problem". *Philosophical Studies*, 87:61-85.
- Jackson, F. (1982). "Epiphenomenal qualia". *Philosophical Quarterly*, 32:127-136/  
Reprinted in W. Lycan (ed.), *Mind and Cognition: A Reader*. Oxford: Blackwell, 1990.
- (1986). "What Mary Didn't Know". *Journal of Philosophy*, 83:291-5.
- Kirk, R. (1974). "Sentience and Behaviour". *Mind*, 81:43-60.
- Levine, J. (1993). "On leaving out what it's like". in M. Davies and G. Humphreys, (eds.). *Consciousness: Psychological and Philosophical Essays*. Blackwell.
- Nagel, T. (1974). "What Is It Like to Be a Bat?". *Philosophical Review*, 4:435-50.
- Perry, J. (2001). *Knowledge, Possibility, and Consciousness*. MIT Press.
- Place, U. T. (1956). "Is Consciousness a Brain Process?". *British Journal of Psychology*, 47:44-50
- Plantinga, A. (2000). *Warranted Christian Belief*. New York: Oxford University Press.
- Putnam, H. (1960). "Minds and machines." In S. Hook (ed.), *Dimensions of Mind*. New York: Collier Books.
- (1967a). "The Mental Life of Some Machines". in H. Castaneda (ed.). *Intentionality, Minds and Perception*. Detroit, MI: Wayne State University Press.
- (1967b). "Psychological Predicates". in W. H. Capitan and D. Merrill (eds.). *Art, Mind, and Religion*, Pittsburgh, PA: University of Pittsburgh Press.
- Robinson, H. (1976). "The Mind-Body Problem in Contemporary Philosophy". *Zygon*, 11:346-360.
- Ryle, G. (1949). *The Concept of Mind*. Hutchinson and Co.
- Smart, J. J. C. (1959). "Sensations and brain processes". *Philosophical Review*, 68: 141-56.
- Tye, M. (1993). "Blindsight, the Absent Qualia Hypothesis, and the Mystery of Consciousness". in C. Hookway (ed.). *Philosophy and the Cognitive Sciences*. Cambridge University Press.