

بررسی انتقادی «نظریه آگاهی انسان»

در فلسفه ذهن جان سرل

صفدر الهی‌راد*

چکیده

تبیین ماهیت پدیده‌های ذهنی، به‌ویژه آگاهی، از مهم‌ترین مسائل فلسفه ذهن و انسان‌شناسی معاصر است. فیلسوفان غربی و اسلامی همواره به تبیین این مسئله می‌پرداخته‌اند، ولی با توجه به پیشرفت‌های جدید در «علوم‌شناختی»، از جمله علوم مربوط به عصب‌شناسی و هوش مصنوعی، تحلیل آگاهی اختلاف نظرهای متنوعی را به دنبال داشته است. سرل یکی از فیلسوفان تحلیلی معاصر است که در فلسفه ذهن خویش طرحی، به اعتقاد خودش نوین، برای حل مسئله آگاهی و نسبت آن با مغز و سلول‌های عصبی ارائه کرده است. بر اساس دیدگاه وی که هم به دنبال نفی همسان‌انگاری آگاهی و امور فیزیکی و هم دوری از دوگانه‌انگاری دکارتی است، مقولاتی همچون آگاهی و ویژگی سطح ظاهری مغز و معلول فرایندهای درون مغزی هستند. به گمان وی، علیت اجزای درونی مغز برای آگاهی و ویژگی سطح ظاهری بودن مغز می‌تواند چالش‌های مربوط به رابطه ذهن و بدن را برطرف کند؛ پژوهش حاضر با روش تحلیلی - انتقادی، پس از تبیین دیدگاه وی، به بررسی انتقادی آن خواهد پرداخت. از سویی تحلیل وی از علیت اجزای درون‌سلولی مخدوش است و از

* استادیار گروه کلام، فلسفه دین مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره) (elahi@iki.ac.ir)

سوی دیگر، تحقق آگاهی در مغز محال است. همچنین وی ادلهٔ مطلوبی برای اثبات مدعی خویش ارائه نکرده است.

کلیدواژه‌ها: فلسفه ذهن، سرل، آگاهی، مغز، فیزیکالیسم.

مقدمه

وجود پدیده‌های ذهنی در انسان و آثاری که بر این پدیده‌ها مترتب می‌شوند، امری غیرقابل انکار است؛ به طوری که می‌توان حقیقت انسان را با توجه به همین پدیده‌ها تعریف کرد. نقش اموری همانند آگاهی،^۱ احساسات، اراده، و حالات معطوف به سایر انسان‌ها و اشیای عالم در شکل‌گیری شخصیت انسان بدیل‌ناپذیر است. بر این اساس، فیلسوفان مختلفی از مکاتب و ادیان گوناگون در طول تاریخ بشریت به تحلیل این امور و نسبت آن با جهان پرداخته‌اند. شاید بتوان گفت دشوارترین مسألهٔ فلسفهٔ ذهن تبیین حقیقت مادی یا غیرمادی اموری همانند آگاهی و نسبت آن با بدن فیزیکی است. بطوری که برخی از فیلسوفان ذهن و اندیشمندان بطور کلی از دستیابی به تحلیلی صحیح از حقیقت آگاهی ناامیدند. برای نمونه، کالین مک‌گین^۲ می‌گوید: گویی طوری طراحی شده‌ایم که با مسئله‌ای مواجه شویم که اساساً قادر به حلش نیستیم: خودآگاهی، یعنی همان چیزی که ما را نسبت به مسئله آگاه می‌کند و مفاهیم را می‌سازد و مانعی برای حل این مسأله می‌تراشد. مک‌گین مدعی است که آگاهی ورای درک انسان است؛ بر این اساس، از منظر وی، تبیین سازوکار و یا شناسایی علل تجربه آگاه، نه از طریق بررسی مفهومی و مستقیم (توسط تحلیل‌های درون‌نگرانه و موشکافانه مفهومی) و نه از طریق مطالعه علمی مغز (توسط آزمایش و پژوهش از طریق تصویربرداری مغزی) امکان‌پذیر نیست. بخاطر همین نگرش مک‌گین، برخی موضع نظری وی را «رازانگاری نوین» نامیده‌اند (اوجینو، ۱۳۹۶: ۸۵-۸۶). همچنین زیست‌شناس آلمانی «گانتر اشتنت» با همین ناامیدی معتقد است باید کاوش‌های علمی آگاهی وانهاده شوند، چرا که این عرصه سرانجام به دلیل اینکه ماهیت آگاهی فراتر از محدوده ادراک بشر است، شکست خواهد خورد. اشتنت در مقاله‌ای که سال

1. consciousness

2. C. McGinn

۱۹۶۸ در مجله ساینس به چاپ رساند، دیدگاهی را مشابه روایت رازانگاری کالین مک‌گین مطرح کرده و می‌نویسد: «جست‌وجو برای تبیینی مولکولی از آگاهی اتلاف وقت است، چرا که فرآیندهای فیزیولوژیک و مسئول این تجربه کاملاً شخصی به شکل واکنش‌هایی متداول و معمول قابل دیدن هستند» (اوجینو، ۱۳۹۶: ۲۳۳).

اکثر عصب‌پژوهان بیشتر به دنبال کاربرد روش تجربی در مشخص کردن سازوکار مغز و حالات ذهنی هستند. آنها به تفسیر داده‌های آزمایشگاهی علاقه دارند؛ داده‌هایی که می‌توانند به روایت تجربی منسجم از حالات ذهنی بینجامند. سنگ‌بنای پژوهش‌های علمی و تجربی این است که فعالیت‌های مغزی می‌توانند تمامی جنبه‌های حیات ذهنی را تبیین کنند. نظر به رویکرد عصب‌پژوهان، هر حالت ذهنی می‌بایست توسط فعالیت‌های مشخصی در مغز محقق شود؛ این دیدگاه همان چیزی است که دانشمندان علوم اعصاب همبستگی‌های نوروئی آگاهی‌انامیده‌اند (اوجینو، نانی: ۱۲).

مکاتب فلسفه ذهن همچون دوگانه‌انگاری جوهری^۱، رفتارگرایی^۲، حذف‌گرایی^۳، دوگانه‌گرایی^۴ و ویژگی‌ها^۵ یا فیزیکیالیسم غیرتحویلی‌گرا^۶، کارکردگرایی^۷ و این‌همانی^۸ از مهمترین مکاتب فعال در این عرصه هستند.

فیلسوفان مسلمان تلاش‌های فراوانی را برای تبیین هستی‌شناسانه ذهن (نفس) و به تبع آن پدیده‌های درونی مبذول داشته‌اند و توانسته‌اند با ارائه یک دستگاه فلسفی منسجم به اشتراک نظر حداکثری در این زمینه برسند. نگاه متعالی به پدیده‌های درونی همچون آگاهی و به تبع فرامادی دانستن آن را می‌توان از مهمترین عوامل این نگرش و شکل‌گیری دستگاه یادشده دانست. در مقابل، عمده فیلسوفان ذهن غربی با جهت‌گیری مادی تلاش‌های فراوانی را

-
1. neuronal correlations of consciousness
 2. substance dualism
 3. behaviorism
 4. eliminativism
 5. property dualism
 6. noreductive physicalism
 7. functionalism
 8. identity

برای تبیین های فیزیکیالیستی از انسان ارائه داده اند؛ ولی با توجه به ناهمسانی امور فیزیکی با ذهن و پدیده های ذهنی همواره تردیدهایی در این نگرش غالب وجود داشته است. شاهد آن نیز شکل‌گیری مکاتب بسیار متفاوت در فلسفه ذهن غربی است. با وجود این، عدم تمایل ایشان به نگرش های دوگانه انگارانه همواره مانع از پذیرش رویکردهای فرامادی بوده است. بر همین اساس، شخصیت‌هایی همچون سرل در تلاش برای دستیابی به راهی میانه بین فیزیکیالیسم افراطی و نگرش های دوگانه باور برآمده اند.

خود سرل در کتاب *The Rediscovery of the Mind* که سال ۱۹۹۲ منتشر شده است، می‌گوید که بیش از دو دهه در باب مسائل مربوط به فلسفه ذهن کار کرده است (Searle, 2002: xi) و در آثار گوناگون خویش به تحلیل این امور، به ویژه آگاهی پرداخته است. وی معتقد است با طرح دیدگاهی جدید در باب آگاهی، رابطه میان این پدیده ذهنی را با بُعد مادی انسان تبیین کرده است. وی تلاش کرده است تا از دوگانه‌انگاری دکارتی فاصله بگیرد، در عین حال نخواستار است در میدان همسان‌انگاری آگاهی و مغز سقوط کند. تحقیق حاضر به تبیین و بررسی انتقادی دیدگاه سرل خواهد پرداخت.

تبیین سیر منطقی دیدگاه سرل در باب آگاهی و همچنین، نقدهای جدید برآمده از مبانی مستحکم فلسفه اسلامی، نوآوری مقاله حاضر خواهد بود.

۱. سرل و چالش همسان‌انگاری پدیده‌های ذهنی با امور مادی جهان

از منظر سرل، به دلیل برخی ویژگی‌های امور ذهنی، نمی‌توان به راحتی تحلیلی علمی و تجربی از آنها ارائه داد. سرل چهار ویژگی را برای پدیده‌های ذهنی برمی‌شمارد، که این ویژگی‌ها تبیین علمی و فیزیکی این امور را، به عنوان چیزی که از اشیای مادی ساخته شده باشد، واقعاً دشوار ساخته است. این چهار ویژگی عبارتند از: آگاهی، حیث التفاتی^۱، شخصی بودن حالت‌های ذهنی و علیت ذهنی.^۲

-
1. mental
 2. intentionality
 3. Mental causation

سرل از میان این چهار ویژگی، ویژگی آگاهی را از همه مهم‌تر می‌داند. وی با پذیرش این واقعیت روشن که «این جهان شامل چنین حالت‌ها و وقایع ذهنی آگاهانه‌ای است»، اما معتقد است «به دشواری می‌توان فهمید چگونه نظام‌های صرفاً فیزیکی دارای آگاهی‌اند». سرل هرگز آگاهی را به عنوان یک واقعیت محوری و اساسی وجود انسانی نفی نمی‌کند؛ استدلال و اصرار وی بر این ادعا این است که بدون آگاهی دیگر جنبه‌های علی‌الخصوص انسانی وجود ما، یعنی زبان، عشق و ... همه ناممکن خواهند بود. در حالی که این امور، بخشی از واقعیت زندگی انسان به حساب می‌آید (سرل، ۱۳۸۲: ۲۳-۲۶ و ۱۳۹۴: ۱۴-۱۵).

سرل هم نگران تحلیل‌های کاملاً فیزیکالیستی از آگاهی است و هم نگران تحلیل‌های دوگانه‌انگارانه از آن. وی بزرگترین و تنها مانع فلسفی را برای رسیدن به تبیینی رضایت‌بخش از آگاهی در اصرار بر پذیرش مجموعه‌ای از مقولات منسوخ و پیش‌فرض‌هایی می‌داند که از سنت‌های دینی و فلسفی داریم. سرل معتقد است که نباید مفاهیمی همچون «ذهنی» و «فیزیکی»، «دوگانه‌گرایی» و «یگانه‌گرایی»، «ماده‌گرایی» و «انگارگرایی» را بر اساس همان برداشت‌های سنتی و ظاهری‌شان تحلیل کنیم. سرل، از سویی نگران افتادن در ورطه «تحویل علمی» است؛ زیرا، از نظر وی، می‌توان پدیده‌های درهم‌بافته را از طریق سازوکارهای پایه‌ای و بنیادین‌شان تبیین و حتی در برخی موارد آن‌ها را به نفع این سازوکارها حذف کرد. زیرا، آگاهی و حالات مربوط به ادراک حسی و هوشیاری‌مان و همچنین حالات مربوط به رؤیا دیدن‌مان در خواب، متفاوت با پدیده‌های «فیزیکی»، مثل مولکول یا کوه هستند. بر این اساس، نمی‌توان آگاهی را همانند سایر امور فیزیکی مانند «شلیک‌های عصبی» دانست یا به خواص فیزیکی دیگری نظیر گرما و جامد بودن تحویل برد. وی، از سوی دیگر نگران افتادن در ورطه «دوگانه‌انگاری» است؛ به این معنا که دو نوع پدیده‌ی به لحاظ متافیزیکی مختلف، یعنی پدیده‌های ذهنی و فیزیکی، در عالم وجود داشته باشند. از نظر وی، پذیرش دوگانه‌انگاری به معنای دست‌کشیدن از تمام جهان‌بینی علمی است (Searle, 2002: xi و سرل، ۱۳۹۴: ۲-۳).

1. dualism

2. nervousshootings

مبنای اصلی دغدغه‌های سرل را می‌توان نوع نسبت میان امور ذهنی و فیزیکی دانست. وی چهار فرض را در تحلیل رابطه ذهن و ماده مردود می‌داند؛ مفروض اول: تمایز میان آن دو، به طوری که هر یک به طور مستقل بر دو مقوله هستی‌شناختی مستقل دلالت کنند که هیچ اشتراکی با هم ندارند. مفروض دوم: تقلیل و فروکاستن ذهن به امور فیزیکی، به این معنا که ذهن چیزی جز همان سلول‌های فیزیکی مغز نیست؛ همانند اینکه می‌گوییم اشیای مادی چیزی جز مجموعه‌ای از مولکول‌ها نیستند. مفروض سوم: رابطه علی میان آن دو، یعنی مغز علت تحقق امور ذهنی باشد؛ به طوری که علت مقدم بر معلول باشد. مفروض چهارم: این‌همانی میان ذهن و مغز؛ همانند این‌همانی ستاره‌شامگاهی با ستاره صبحگاهی. سرل هیچ یک از مفروضات فوق را نمی‌پذیرد (سرل، ۱۳۹۶: ۱۲۸-۱۳۰).

اعتقاد سرل، بر رد دوگانه‌گرایی و ماده‌گرایی و پذیرش این نگاه است که آگاهی، در آن واحد، هم پدیده‌ای کیفی، سوپزکتیو و «ذهنی» است و هم جزئی طبیعی از جهان «فیزیکی». حالات آگاهانه کیفی هستند، به این معنا که در حالت‌هایی چون احساس درد یا نگرانی درباره‌ی وضعیت اقتصادی، چیزی هست که احساس کیفی‌ای را به وجود می‌آورد و به همین ترتیب، حالت‌های آگاهانه سوپزکتیو هستند، زیرا که تنها زمانی وجود خواهند داشت که توسط انسان یا نوعی دیگر از «فاعل شناسا» تجربه شوند. همچنین آگاهی یک پدیده زیست‌شناختی طبیعی است که، در عین اینکه توسط ریزفرایندهای سطح پایین‌تر^۱ مغز ایجاد می‌شود، خصوصیت مغز در سطوح کلان‌عالی‌تر^۲ هم به شما می‌رود. با توجه به تحلیل فوق، سرل دیدگاه خویش را «طبیعت‌گرایی زیست‌شناختی» می‌نامد (سرل، ۱۳۹۴: ۳-۴ و همو، ۱۳۹۶: ۱۳۳ و ۱ (Searle, 2002)). سرل معتقد است که هیچ یک از پدیده‌های ذهنی مانند اعتقادات، خواسته‌ها، آگاهی، قصدها را نمی‌توان به امور صرفاً فیزیکی کاهش داد. وی با صراحت قصد خویش را دوری از تقلیل‌گرایی این پدیده‌ها به پدیده‌های فیزیکی اعلان می‌کند (Searle, 2002: xii).

چگونگی جمع میان دو نگرش فوق به آگاهی، یعنی هم «سوپزکتیو و وابسته به شخص بودن و نفی نگاه مادی صرف به آگاهی» و هم «مادی بودن آگاهی» از منظر سرل در ادامه خواهد آمد.

-
1. lower-level micro processes
 2. higher level phenomena

۱.۱. نسبت ذهن و مغز

سرل برای حل چالش ذهن و مغز، در تلاش برای تحلیلی از حالات مغزی است که بدون حذف ویژگی حیات ذهنی، تحلیلی فیزیکی ارائه دهد. از این رو، وی پدیده‌های ذهنی را معلول فرایندهای درون مغزی می‌داند. این پدیده‌ها هم معلول مغزند و هم حقیقتی خارج از مغز نیستند. از این رو، دیدگاه سرل دو بخش دارد، بخش نخست به علیت فرایندهای درون مغزی نسبت به حیات ذهنی برمی‌گردد و بخش دوم نیز ناظر به تحقق پدیده‌های ذهنی در خود مغز است.

سرل در باب بخش نخست از دیدگاه خویش می‌گوید همه پدیده‌های ذهنی، خواه آگاهانه باشند خواه نه، بصری باشند یا سمعی، دردها، خارش‌ها، افکار و در واقع، کل حیات ذهنی ما معلول فرایندهایی است که در مغز جریان دارند. وی برای نمونه، حقیقت درد را به عنوان یکی از حالات ذهنی، اینگونه تحلیل می‌کند که بر اساس نظریه‌های رایج، علایم درد دست کم به وسیله دو نوع رشته عصبی از پایانه‌های عصبی حسی به نخاع شوکی، دست کم به وسیله دو نوع رشته عصبی منتقل می‌شوند؛ رشته‌های عصبی دلتا A که مخصوص احساس سوزن سوزن شدن است و رشته‌های عصبی C که مخصوص احساسات سوختگی و درد است. اولی بیشتر به قشر بدنی حسی محدود می‌شود، در حالی که دومی، علایم را نه تنها رو به بالا به سوی قشر، بلکه به هیپوتالاموس^۱ و دیگر مناطق کف مغز منتقل می‌کند. حس واقعی درد ظاهراً هم معلول تحریک مناطق اساسی مغز است و هم معلول تحریک قشر بدنی حسی. سرل با توجه به این تحلیل از حوادث درون مغزی، چنین نتیجه می‌گیرد که تا آنجا که به احساسات واقعی مربوط می‌شود، حوادث داخل سیستم مرکزی اعصاب برای ایجاد درد کاملاً کافی هستند. وی تبیین درد را به سایر حالات ذهنی تعمیم داده و بر همین اساس می‌گوید آنچه درباره درد صادق است، به طور کلی، درباره پدیده‌های ذهنی نیز صادق است. در نتیجه، هر چیزی که برای حیات ذهنی ما اهمیت دارد؛ یعنی همه افکار و احساسات ما معلول فرایندهای درون مغزی است (سرل، ۱۳۸۲: ۲۷-۳۰ و ۱۳۹۴: ۱۳). سرل بر علیت مغز در تحقق آگاهی اصرار دارد و همین نکته، وی را بر این

امر واداشت که بگوید هر سیستم غیر طبیعی یا مصنوعی بخواهد موجب تحقق آگاهی شود، ضرورتاً باید نسبت به آن علیت داشته باشد (Searle, 1997: 191).

سرل در ادامه به تحلیل بخش دوم از دیدگاه خویش می‌پردازد. وی بر این نکته تأکید می‌کند که دردها و سایر احساسات و پدیده‌های ذهنی، علاوه بر آنکه معلول فرایندهای مغزی‌اند، صرفاً ویژگی‌های مغز (و شاید ویژگی‌های بقیه سیستم مرکزی اعصاب) نیز هستند؛ یعنی می‌توان نتیجه گرفت که در ظاهر معلول (پدیده‌های ذهنی) و علت (مغز) یکی هستند. بر همین اساس، سرل این پرسش‌ها را مطرح می‌کند که «این گزاره‌ها چگونه می‌توانند هر دو با هم صادق باشند؟» «یعنی هم مغز علت ذهن باشد و هم ذهن صرفاً ویژگی مغز باشد؟» «اگر پدیده‌های ذهنی و فیزیکی ارتباط علی و معلولی داشته باشند، چگونه یکی از آنها می‌تواند ویژگی دیگری باشد؟» «آیا این مطلب مستلزم آن نیست که ذهن علت خودش باشد؟»

سرل برای حل مسئله فوق، به عنوان بخش دوم از دیدگاه خویش، به بررسی مسأله «علیت»^۱ می‌پردازد. وی نخست تلقی رایج از «علیت» را اینگونه بیان می‌کند که «هر وقت A، B را ایجاد می‌کند، باید دو حادثه گسسته و جدا از هم وجود داشته باشد که یکی علت تلقی شود و دیگر معلول» (سرل، ۱۳۸۲: ۲۷-۳۰). بنا به نظر بسیاری از افراد، اگر فرایندهای مغزی علت آگاهی باشند، پس باید دو چیز مختلف وجود داشته باشد؛ فرایندهای مغزی که نقش علت را دارند، و حالت آگاهی که نقش معلول را ایفاء می‌کنند، و این ظاهراً متضمن دوگانه‌گرایی است. این اشتباه تا اندازه‌ای از درک ناقص علیت سرچشمه می‌گیرد. نظریه‌های رسمی علیت معمولاً فرض را بر این می‌گذارند که روابط علی را باید بین رویدادهای مجزایی که از نظر زمانی متوالی‌اند، جستجو کرد؛ به عنوان مثال، شلیک گلوله علت مرگ مقتول است. مطمئناً بسیاری از روابط علی این گونه‌اند، اما نه تمامی آنها (سرل، ۱۳۹۴: ۱۳). سرل معتقد است که این مدل خام از روابط علی میان مغز و ذهن ما را به قبول نوعی دوگانه‌نگاری متمایل کرده است. از این رو، وی برای رفع این خطای نگرشی، برای بدست آوردن مفهومی دقیق‌تر از علیت تلاش می‌کند (سرل، ۱۳۸۲: ۳۱ و ۱۳۹۴: ۱۳).

سرل برای تحلیل دقیق‌تر از علیت به تبیین ویژگی‌های علی در امور فیزیکی می‌پردازد. در فیزیک متعارف میان ویژگی‌های خرد و کلان سیستم‌ها و اشیاء تمایز داده می‌شود. هر شیئی ترکیبی از ذرات خرد است. ذرات خرد ویژگی‌هایی را در سطح مولکول‌ها و اتم‌ها دارند همانطور که ویژگی‌هایی را در سطح عمیق‌تر ذرات زیر اتمی دارند. هر شیئی ویژگی‌های سطحی خاصی را دارد؛ منشأ بسیاری از این ویژگی‌ها را می‌توان به نحو علی و معلولی در ویژگی‌های ذرات خرد دانست. مانند ویژگی صلابت آمیز که در ویژگی‌های مولکول‌های تشکیل‌دهنده آن ریشه دارد و مانند مایع بودن آب که از راه چگونگی تأثیرات متقابل میان مولکول‌های H_2O تبیین می‌شود. بنابراین ویژگی سطحی و ظاهری هم معلول رفتار عناصر خرد و کوچک است و هم در سیستمی تحقق می‌یابد که از عناصر خرد و کوچک است. در مثال‌های فوق، صلابت و مایع بودن معلول ویژگی‌های خرد میز و آب است، ضمن اینکه ویژگی‌های سطحی و ظاهری ویژگی‌های همان عناصر خرد و کوچک است. سرل در این تبیین، تلاش کرده است که با تفکیک برخی از ویژگی‌های اشیای فیزیکی مثل صلابت و مایع بودن، و علیت مولکول‌های تشکیل‌دهنده این اشیاء، دو گزاره فوق را قابل جمع جلوه دهد؛ یعنی «علیت A (عناصر خرد میز و آب) برای B (صلابت و مایع بودن)» و «تحقق B (صلابت و مایع بودن) در اشیای تشکیل یافته از A (عناصر خرد میز و آب)». البته باید بر این نکته تأکید کنیم که سرل معتقد است که صلابت تنها ویژگی میز است، نه هر یک از مولکول‌های تشکیل‌دهنده میز (به نحو جداگانه) و همچنین مایع بودن تنها ویژگی آب است، نه هر یک از مولکول‌های تشکیل‌دهنده آب (H_2O) به نحو جداگانه. بر این اساس، تمایزی هم میان معلول (صلابت و مایع بودن) با علت (مولکول‌های تشکیل‌دهنده میز و آب) قائل شده است (سرل، ۱۳۸۲: ۳۱-۳۴).

سرل با تحلیل فوق، چنین نتیجه می‌گیرد که دقیقاً با در نظر گرفتن همین معنا برای «معلول بودن» و «محقق شدن در» است که پدیده‌های ذهنی معلول فرایندهای جاری در مغز، در سطح

-
1. particles
 2. subatomic
 3. solidity
 4. liquid

سلول عصبی، است و در عین حال، در همان سیستمی که از سلول‌های عصبی تشکیل شده است، محقق می‌شوند. بر این اساس، می‌توانیم دربارهٔ یک مغز خاص بگوییم که «این مغز آگاه است» یا «این مغز در حال تجربهٔ تشنگی یا درد است»، اما نمی‌توانیم دربارهٔ یک سلول عصبی خاص در مغز بگوییم دردمند یا آگاه است (سرل، ۱۳۸۲: ۳۴). از نظر وی، هرچند که علتِ حالتِ آگاهی کنونی من، فرایندهای سطح پایین‌تر مغز است، اما این حالت، موجودی جدا از مغز من نیست؛ بلکه صرفاً خصوصیتی از مغز من در زمان کنونی است (سرل، ۱۳۹۴: ۱۳-۱۴). از این رو، سرل معتقد است که آگاهی، هم معلول فرایندهای نورونی سطح پایین‌تر مغز است و هم خودش خصوصیتی از مغز محسوب می‌شود. آگاهی را، از این حیث که خصوصیتی است که از کُنش‌های نورونی معین بر می‌خیزد، می‌توان به عنوان «ویژگیِ نخواستۀ»^۱ مغز تلقی کرد. ویژگیِ نخواستۀ یک سیستم را می‌توان، به لحاظ علی، از طریق رفتار مؤلفه‌های آن سیستم تبیین کرد. البته این ویژگی، نه متعلق به تک تک مؤلفه‌ها است، و نه اصلاً می‌توان آن را به عنوان مجموع ویژگی‌های آن مؤلفه‌ها در نظر گرفت. همانند مایع بودن آب. رفتار مجموع مولکول‌های H_2O ، مایع بودن را تبیین می‌کند، اما هر یک از این مولکول‌ها به طور مجزا مایع نیستند (سرل، ۱۳۹۴: ۲۴ و همو، ۱۳۹۶: ۱۳۲).

البته سرل به سختی تحلیل امور مربوط به مغز توجه دارد؛ از این رو، می‌گوید یکی از جهات دشواریِ فهم مسائل برخاسته از علوم مغزی این است که بر اساس تخمین‌های اخیر، مغز انسان چیزی بیش از ۱۰۰ میلیارد سلول عصبی دارد و هر یک از این سلول‌های عصبی نیز، از طریق چند صد، تا بیش از ده‌ها هزار اتصال سیناپسی^۲ با دیگر سلول‌های عصبی در ارتباط‌اند (سرل، ۱۳۹۴: ۹-۱۰).

۲.۱. تحلیل سرل از چگونگی علیت سلول‌های مغزی برای آگاهی

سرل مسئلهٔ آگاهی را عبارت از تبیین این امر می‌داند که چگونه فرایندهای زیست‌شناختی عصبی که در مغز جریان دارد، موجب حالات ذهنی ما از آگاهی یا شناخت حسی می‌شود و چگونه این حالات ذهنی در ساختار مغز قرار می‌گیرند؟ وی معتقد است پاسخ به این مسأله، یعنی علیت مغز نسبت به آگاهی، کلید حل سایر مسائل مربوط است (Searle, 1997: 192).

1. emergent property

2. synapse

سرل بر این باور است که محرک‌های گوناگون همانند چشیدن طعمی، نگاه کردن به چیزی، بوئیدن گلی و گوش فرا دادن به موسیقی، فرایندهای زیستی-عصبی را برمی‌انگیزند و این فرایندها نیز سرانجام حالات سوژکتیو^۱ یکپارچه و درونی هوشیاری یا ادراک حسی را ایجاد می‌کنند. بنا بر این تحلیل، دست‌کم سه مرحله برای تحقق آگاهی وجود دارد؛ مرحله نخست، محرک‌های طبیعی مانند دیدن، چشیدن، و بوئیدن؛ مرحله دوم برانگیخته شدن فرایندهای زیستی-عصبی؛ و مرحله سوم تحقق حالات سوژکتیو یا همان ادراک حسی^۲.

البته مسئله و پاسخ سرل منحصر در مقوله آگاهی نیست. بلکه وی دامنه پرسش را به امور سوژکتیو دیگری، که توسط فرایندهای مغزی ایجاد می‌شوند، همانند «اعمال داوطلبانه»، «نگرانی‌های از چیزی»، «تلاش برای یادآوری»، «احساس درد»، «احساس دلهره» و «لذت بردن» نیز گسترش می‌دهد (سرل، ۱۳۹۴: ۹-۱۰).

۲. بررسی دیدگاه سرل

سرل، به دلیل برخی ویژگی‌های امور ذهنی، به ارائه دیدگاهی جدید در باب حقیقت ذهن و نسبت آن با بدن پرداخت. وی از سویی، به دلیل ارتباط عمیق پدیده‌های ذهنی با مغز، تلاش کرد از دوگانه‌انگاری دکارتی فاصله بگیرد و از سوی دیگر، به دلیل متفاوت بودن این پدیده‌ها با امور فیزیکی و مادی صرف، تلاش کرد از همسان‌انگاری امور ذهنی و مغز پرهیز کند. بنا بر دیدگاه سرل، اولاً همه افکار و احساسات ما معلول فرایندهای درون مغزی است. ثانیاً این پدیده‌ها، صرفاً ویژگی‌های مغز هستند. ثالثاً سرل برای حل این مشکل که معلول (پدیده‌های ذهنی) و علت (مغز) یکی هستند، علاوه بر پذیرش علیت رایج (یعنی دوگانگی میان علت و معلول)، به تبیین نوع دیگری از علیت پرداخته است؛ وی (بر مبنای نوحاسته‌گرایی) نتیجه می‌گیرد که آگاهی، معلول فرایندهای نورونی سطح پایین‌تر مغز است و البته خودش خصوصیتی از مغز محسوب می‌شود، نه آن سلول‌های عصبی به نحو جداگانه.

1. subjective

2. perception

3. sentience

برای بررسی دیدگاه سرل، (۱) علیت سلول‌های مغزی نسبت به آگاهی، (۲) امکان تحقق آگاهی در مغز، و (۳) دلیل وی بر اثبات این دیدگاه را مورد بررسی قرار خواهیم داد.

۱.۲. بررسی علیت سلول‌های مغزی نسبت به آگاهی

سرل برای برون‌رفت از این‌همانی آگاهی و سایر پدیده‌های ذهنی با مغز، خود این پدیده‌ها را ویژگی سطح ظاهری مغز و علت تحقق آن را سطوح درونی مغز، یعنی ذرات تشکیل‌دهنده مغز، قلمداد کرده است.

اولاً وی با این تحلیل، نتوانست چالش این‌همانی ذهن و مغز را حل کند؛ زیرا اینکه پدیده‌های ذهنی را ویژگی خود مغز بدانیم، چه تفاوتی با دیدگاه این‌همانی دارد؟ وقتی اموری همانند آگاهی را یک ویژگی برای امور فیزیکی بدانیم، این امور چیزی جز همان امور فیزیکی نیستند. چنانکه پیش از این نیز بیان شد، از منظر سرل، آگاهی و حالات مربوط به ادراک حسی و هوشیاری‌مان و همچنین حالات مربوط به رؤیا دیدن‌مان در خواب، متفاوت با پدیده‌های «فیزیکی»، مثل مولکول یا کوه هستند. بر این اساس، نمی‌توان آگاهی را همانند سایر امور فیزیکی مانند «شلیک‌های عصبی» دانست یا به خواص فیزیکی دیگری نظیر گرما و جامد بودن تحویل برد. از این رو، وی در مقام جمع میان دوگانه‌انگاری و تحویل‌گرایی برآمد. ولی، سرل، به رغم این ادعا و تلاشی که دنبال کرد، چنین موفقیتی را کسب نکرد و عملاً همان تحویل‌گرایی حداکثری را با عنوان «طبیعت‌گرایی زیست‌شناختی» پذیرفته است. چنانکه وی در برخی از آثار خویش به صراحت گفته است: «آگاهی بخشی از جهان عادی فیزیکی‌ست و چیزی بیش از آن نیست» (سرل، ۱۳۹۶: ۱۴۷). البته نکته عجیب آن است که در چند صفحه بعد، پس از تعریف مادی‌باوری به «نگرشی که مبنی بر آن در جهان چیزی جز پدیده‌های مادی وجود ندارد. هر چیزی را می‌توان با به چیزی فیزیکی تقلیل داد یا حذف کرد»، در مقابله با آن می‌گوید: «رد کردن چنین نگرشی نسبتاً آسان است، زیرا این نگرش وجود چیزهایی را رد می‌کند که ما همگی می‌دانیم وجود دارند» (سرل، ۱۳۹۶: ۱۵۱).

ثانیاً باید گفت تفکیک میان سطوح درونی مغز، یعنی ذرات تشکیل‌دهنده مغز، با سطح ظاهری آن و قائل شدن به این امر که پدیده‌های ذهنی ویژگی سطوح ظاهری مغز هستند و

معلول سطوح درونی آن، مشکلی را حل نمی‌کند. زیرا خود مغز و سطح ظاهری آن چیزی جز اجزای درونی آن نیست. البته اجزای یک شیء می‌توانند در کنار هم، ویژگی جدیدی را به وجود آورند، ولی نمی‌توان کل آن شیء را حقیقتی جدای از اجزای آن قلمداد کرد؛ در واقع، وقتی می‌گوییم اجزای یک شیء ویژگی‌ای را در شیء به وجود آورد، به این معناست که آن اجزاء، خود شیء را با آن ویژگی به وجود آورده است. یعنی اینگونه نیست که اجزایی داشته باشیم، جدای از کل شیء و بگوییم آن اجزاء ویژگی‌ای را در شیء به وجود آورده‌اند، نه کل شیء تا بتوان علیت را صرفاً به سطوح پایین‌تر نسبت داد. بلکه کل و ویژگی‌های آن باهم معلول اجزای آن است. در نتیجه، ویژگی کل چیزی غیر از خود کل نیست. در بحث حاضر، بنا بر تحلیل سرل، آگاهی و سایر پدیده‌های درونی ویژگی‌هایی هستند برای مغز و این دو با هم معلول اجزای آن است. در نتیجه، سرل باید بپذیرد که نتوانسته است از تحویل‌گرایی حداکثری نجات یابد، و به رغم مخالفتی که با این رویکرد دارد، ناخواسته به همین دیدگاه مبتلا شده است. مگر آنکه سرل، این پدیده‌ها را اموری خارج از مغز و اجزای آن بداند که در این صورت، باید گفت مغز و اجزای آن علت برای پدیده دیگری خارج از خود هستند، همانند ضربه سنگ و شکسته شدن شیشه. قطعاً سرل چنین سخنی را نمی‌پذیرد؛ زیرا خود وی گفته بود، در صورتی که پدیده‌های ذهنی را اموری خارج از مغز بدانیم، قهراً باید دوگانه‌انگاری را بپذیریم؛ دیدگاهی که سرل به شدت از آن بیگانه است. از این رو، سرل چاره‌ای ندارد که یا تحویل‌گرایی و فیزیکی دانستن ذهن و پدیده‌های آن را بپذیرد و یا دوگانه‌انگاری را.

کیت مسلین^۱ اشکالی شبیه اشکال فوق را علیه سرل بیان می‌کند. مسلین در نقد علیت سطوح درونی مغز برای آگاهی می‌گوید: رابطه علی فقط میان «وجودهای متمایز» برقرار می‌شود. بدین قرار، لبخند بر چهره من ممکن است علت خوشحالی شما بشود، اما خوشحالی یک وضع امور متفاوت و قابل تمیز از لبخند من است. بر این اساس، مسلین می‌گوید رفتار آب در سطح کلان با رفتار ملکول‌ها در سطح خرد یکی است. در اینجا دو پدیده وجود ندارد: رفتار خرد و رفتار یک پدیده به لحاظ عددی متفاوت در سطح کلان، بلکه پدیده ای واحد وجود دارد که از

دو منظر بدان نگریسته شده است. بنابراین، ویژگی خرد نمی‌تواند علت ویژگی کلان باشد، زیرا علت باید موجود متمایزی باشد (مسلمین، ۱۳۸۸: ۲۴۸-۲۵۰).

ثالثاً نکته بسیار مهمی که در این بخش باید مورد تحلیل قرار گیرد، تشبیه سرل میان «صلابت برای میز» و «مایع بودن برای آب» با پدیده‌هایی همچون «آگاهی برای مغز» است. وی در تحلیل نوعی خاص از علیت می‌گوید ویژگی صلابت میز در ویژگی‌های مولکول‌های تشکیل‌دهنده آن و مایع بودن آب نیز در تأثیرات متقابل میان مولکول‌های H_2O ریشه دارد. در مثال‌های فوق، صلابت و مایع بودن معلول ویژگی‌های خرد میز و آب است، ضمن اینکه ویژگی‌های سطحی و ظاهری ویژگی‌های همان عناصر خرد و کوچک است. با این توضیح که صلابت تنها ویژگی میز است، نه هر یک از مولکول‌های تشکیل‌دهنده میز (به نحو جداگانه) و همچنین مایع بودن تنها ویژگی آب است، نه هر یک از مولکول‌های تشکیل‌دهنده آب (به نحو جداگانه). سرل در این استدلال دچار مغالطه «تشبیه بلاوجه» شده است. یعنی تشبیه آگاهی و سایر پدیده‌های ذهنی با اموری مانند صلابت و مایع بودن و همچنین تشبیه نسبتی که میان پدیده‌های ذهنی و اجزای مغز وجود دارد با نسبتی که میان صلابت و مایع بودن و اجزای میز و آب وجود دارد. پیش از آنکه به تبیین چرایی این تشبیه بلاوجه بپردازیم، لازم است اشاره‌ای مختصر داشته باشیم به دو دسته از مفاهیم کلی؛ یعنی مفاهیم ماهوی و مفاهیم فلسفی.

مفاهیم کلی یا قابل اطلاق بر امور واقعی (خارج از ذهن) هست و یا نیست. خود مفاهیم از نوع دسته اول، یعنی مفاهیمی که قابل اطلاق بر امور خارجی‌اند، در یک تقسیم‌بندی به دو قسم تقسیم می‌شوند؛ یا از نوع مفاهیمی هستند که مابازاء عینی در خارج دارند، یعنی ذهن بصورت مستقیم و بدون در نظر گرفتن امور دیگر و سایر موجودات، این مفاهیم را از خارج انتزاع می‌کند، و یا به‌گونه‌ای است که ذهن باید از طریق مقایسه میان اشیاء و تحلیل ذهنی آنها این مفاهیم را انتزاع کند. ذهن نوع اول از این مفاهیم را که به آنها «مفاهیم ماهوی» گفته می‌شود، بدون مقایسه و صرفاً با توجه به موجودی خاص انتزاع می‌کند؛ همانند انسان، درخت، آب، خورشید، حالت شادی، درد. ولی ذهن نوع دوم از این مفاهیم را که به آنها «معقول ثانی فلسفی» گفته می‌شود، تنها از طریق مقایسه میان حقایق خارجی و در نظر گرفتن نسبت میان آنها انتزاع می‌کند. همانند علیت، پدر، فرزند، واحد، کثیر، امکان، وجوب، و امتناع. در این مثال‌ها، اینگونه

نیست که جدای از حقایق خارجی، چنین مفاهیمی را دارا باشیم. برای مثال، «علیت» از مقایسه و کشف رابطه عینی میان «آتش» و «حرارت» انتزاع می‌شود و اینگونه نیست که علاوه بر این حقایق خارجی، یعنی «آتش» و «حرارت»، حقیقت سومی به نام «علیت» داشته باشیم (ر.ک: مصباح یزدی، ۱۳۹۱، ج ۱: ۱۹۱-۱۹۳؛ صدر المتألهین ۱۳۶۸، ج ۱: ۳۳۲-۳۳۵. سهروردی، ۱۳۷۲، ج ۱: ۲۱-۲۵ و سهروردی، ج ۲: ۶۴-۷۱).

مفاهیم ماهوی را بصورت مستقیم بر خارج حمل می‌کنیم و می‌گوییم مثلاً «این سنگ است»، «این آب است»، «این حالت شادی است». ولی معقولات ثانیه را نمی‌توان بصورت مستقیم بر خارج حمل کرد و گفت مثلاً «این وجوب است»، «این وحدت است»، «این قوه است». بنابراین، در عرض موجوداتی همانند سنگ، آب و شادی موجودات دیگری به نام وجوب، وحدت و قوه نداریم (ر.ک: مطهری، ۱۳۷۶، ج ۵: ۲۷۱-۲۷۶).

با توجه به توضیحات فوق و تفکیکی که میان مفاهیم ماهوی و فلسفی بیان شد، در تحلیل استدلال سرل می‌گوییم، ریشه مغالطه وی این است که میان این دو دسته از مفاهیم تفکیک نکرده و یا توجهی به این تفکیک نداشته است. زیرا مفاهیمی مثل آگاهی و پدیده‌هایی همچون شادی، درد، امید، غم و کینه از دسته نخست از مفاهیم، یعنی مفاهیم ماهوی، به حساب می‌آیند، بر خلاف مفاهیمی مانند صلابت (جامد بودن) و مایع بودن. در واقع، صلابت میز و مایع بودن آب، وجودی جدای از میز و آب ندارد. یعنی اینگونه نیست که علاوه بر وجود میز و آب در خارج، وجودی دیگر به نام صلابت و مایع بودن داشته باشیم. از این رو، نمی‌گوییم در کنار میز و آب، موجودات دیگری به نام صلابت و مایه بودن داریم. بلکه ذهن انسان از طریق مقایسه میان اشیای مختلف و ویژگی‌های هر یک از آنها، این اوصاف را انتزاع می‌کند. برای مثال، وقتی می‌بینیم آب حالت سیلان دارد و میز چنین حالتی ندارد، ویژگی مایع بودن را به آب و جامد بودن را به میز نسبت می‌دهیم. چنانکه وقتی یک موجود را در نسبت با چندین موجود می‌بینیم، مفهوم وحدت و کثرت را انتزاع می‌کنیم، نه آنکه این دو وصف موجوداتی در کنار سایر موجودات باشند. این بر خلاف پدیده‌های ذهنی یادشده است. زیرا، حقیقتاً وجودی به نام آگاهی و شادی در ما وجود دارد و برای انتزاع این مفاهیم، نیازی به مقایسه و نسبت‌سنجی نداریم؛ بلکه از مابازاء عینی در خارج برخوردارند.

حال که تفاوت میان اوصافی مانند صلابت و مایع بودن با حقایقی مانند آگاهی و شادی روشن شد، می‌گوییم تشبیه این دو در تحلیل سرل امری بلاوجه است؛ زیرا جامد و مایع بودن حقیقت مستقلی از میز و آب ندارند، تا به دنبال علت مستقلی برای آن باشیم؛ بلکه این اوصاف از نحوه وجود میز و آب در مقایسه با یکدیگر انتزاع می‌شود. ذرات میز علت تشکیل‌دهنده میز و مولکول‌های آب نیز علت تشکیل‌دهنده آب هستند. صلابت و مایع بودن که از نحوه وجود آب حکایت می‌کند، امری عینی دیگری نیست، تا بگوییم معلول سطوح پایین‌تر و ویژگی‌ای برای سطح ظاهری هستند. از این رو، به راحتی می‌توان این اوصاف را به میز و آب نسبت داد، بدون آنکه این اوصاف خود میز یا آب باشند. ولی حقایقی مانند آگاهی و شادی که از مفاهیم ماهوی هستند، گرچه از اعراض بوده و قائم به فاعل شناسایند، ولی مصداق عینی در خارج دارند و، به رغم متحد بودن با عالم، نمی‌توان آنها را خود عالم دانست. از این رو، نمی‌توان سطوح درونی مغز را که علت تحقق خود مغزند، علت تحقق این پدیده‌ها نیز دانست؛ زیرا، خیلی از اوقات مغز وجود دارد، ولی این پدیده‌ها وجود ندارد، چنانکه بسیاری از آگاهی‌ها را در خیلی از اوقات نداریم و در شرایط خاصی دارا می‌شویم. یا در شرایط خاصی شاد، و در شرایط دیگر غمگین می‌شویم. به عبارت دیگر، در صورتی که اموری مانند آگاهی، ویژگی سطح ظاهری مغز و معلول سطوح درونی آن باشند، باید هرگاه که مغز تحقق دارد، این ویژگی‌ها نیز تحقق داشته باشند، در حالی که چنین نیست.

۲.۲. بررسی تحقق آگاهی در مغز

یکی دیگر از جنبه‌های دیدگاه سرل که در این مجال مورد بررسی قرار می‌گیرد، امکان تحقق آگاهی و سایر پدیده‌های ذهنی در مغز است. پیش‌فرض سرل آن است که می‌توان خود مغز را آگاه دانست. یعنی آگاهی حقیقتی قائم به مغز باشد. اما آیا امکان عالم بودن برای موجودات فیزیکی یا مادی وجود دارد؟ اساساً آیا می‌توان آگاهی را در مادیاتی، همچون مغز پذیرفت؟ بر اساس ادله‌ای که در ادامه خواهد آمد، آگاه شدن امور مادی امری غیرممکن است.

۲.۲.۱. از طریق تحلیل حقیقت علم

علم به معنای حضور یا حصول امری مجرد نزد امری مجرد است. چنان‌که ملاصدرا در این

باب می‌گوید:

به گواهی و تأیید تحقیقات گسترده، حدس صحیح، فطرت سلیم و تلاش و تتبع و تجارب درمی‌یابیم علم عبارت است از حصول شیء مجرد از ماده و عوارض آن برای امر مجردی که در وجود استقلال دارد. البته تفاوتی ندارد این حصول برای خودش (بنفسه) باشد - چنان‌که در علم حضوری است - یا برای غیر (بصورته)؛ مثل علم حصولی (صدرالمتألهین، ۱۳۸۰: ۱۷۳).

«حق آن است که علم عبارت است از وجود حقیقتی بالفعل برای شیئی؛ بلکه می‌گوییم علم وجود برای شیئی مجرد از ماده است، اعم از آنکه آن وجود برای خودش باشد یا برای شیئی دیگر» (صدر المتألهین، ۱۳۶۸، ج ۳: ۳۵۴).

بنابراین علم چیزی جز حضور نیست؛ چه در علم حضوری که خود معلوم نزد عالم حاضر است و چه در علم حصولی که صورتی از معلوم نزد عالم حاضر است. البته در علم حصولی، عالم بواسطه همین صورتی که نزد او حاضر است، به واقعیتی جدای از عالم و مغایر با آن علم پیدا می‌کند.

با توجه به نکته فوق، عالم بودن واقعیتی، مانند A ، به هر واقعیت دیگری، حضوراً یا حصولاً، مشروط به این است که واقعیت A به نحوی باشد که حضور نزد آن ممکن باشد و بالعکس، معلوم بودن واقعیتی مانند B برای هر واقعیت دیگری، حضوراً یا حصولاً، مشروط است به اینکه واقعیت B به نحوی باشد که قابل حضور نزد دیگران باشد و یا واقعیتی منطبق بر آن یافت شود که چنین باشد. پس هم شرط هرگونه عالم بودن وهم شرط هرگونه معلوم بودن حضور است، در غیر این صورت، علم و ادراکی تحقق نخواهد یافت (عبودیت، ۱۳۹۰، ج ۲: ۲۴-۲۵).

عدم وجود علم در مادیات

بر اساس تحلیلی که از حقیقت علم ارائه شد، از آنجا که حضور شرط علم است، مجرد نیز شرط حضور است. یعنی حضور در مادیات، به دلیل برخورداری از امتداد، قابل تحقق نیست. به همین دلیل، جناب ملاصدرا می‌گوید:

ادراک عبارت است از وجود و حضور شیئی برای شیئی. و ماده و مادیات نه حضور برای خودشان دارند و نه برای شیئی دیگر؛ به همین دلیل همواره مجهول هستند، مگر به واسطه صورتی که نزد شیئی دیگر دارند که آن صورت نزد عالم حضور دارد (صدر المتألهین، ۱۳۶۸، ج ۶: ۴۱۶ و ۱۳۷۵ الف: ۷۰).

از این رو، می‌توان گفت امور مادی نه می‌توانند به خودشان علم یابند و نه به حقایق دیگر. استدلال بر عدم حضور مادیات نزد خود و در نتیجه عدم علم مادیات به خویش این است که وقتی موجود دارای امتداد را به دو جزء تقسیم می‌کنیم، می‌بینیم هر یک از اجزاء از دیگری غائب است. این دو جزء هر چند از نظر بُعد سیال همزمان‌اند، ولی از جهت بُعد پایدار، یعنی از جهت مکانی، در یک مرتبه قرار ندارند، بلکه هر یک از آن اجزاء در مرتبه مکانی خود موجود و در مرتبه مکانی دیگری معدوم است و در نتیجه، هر یک از دیگری غائب است. به همین منوال است مراحل بعدی تقسیم اجزاء؛ بطوری که این تقسیم تا هر مرحله‌ای ادامه یابد باز هم غیبت افزایش می‌یابد بطوری که غیبت همه وجود آن موجود مادی را فرا می‌گیرد؛ یعنی هر موجود ممتدی، در عین اینکه موجود است، نزد خود حضور ندارد و در نتیجه، فاقد علم حضوری به خویش است. همین بحثی که در باب جواهر مادی بیان شد، شامل اعراض نیز می‌شود؛ زیرا وجود عرض حال در جوهر است، از این رو، عرض شأنی جز وصف جوهری که موضوع و موصوف آن است را ندارد (صدر المتألهین، ۱۳۶۳: ۱۰۹). در نتیجه، عرض حضور نزد خودش ندارد، بلکه وجود آن به عین وجود جوهر و موضوع آن است (عبودیت، ۱۳۹۰، ج ۲: ۲۶-۲۸ و ر.ک: صدر المتألهین، ۱۳۶۸، ج ۳: ۲۹۷).

و اما اینکه مادیات نزد اجسام دیگر حضور ندارند و در نتیجه، مادیات مختلف نمی‌توانند به یکدیگر علم پیدا کنند، به این دلیل است که امکان ندارد واقعیتی نزد خود حضور نداشته باشد اما سایر واقعیات نزد آن حضور داشته باشند (عبودیت، ۱۳۹۰، ج ۲: ۳۰). چنانکه جناب ملاصدرا به همین دلیل بر عدم علم مادیات نسبت به یکدیگر اشاره می‌کند: «و إذا كانت ذاته غائبة عن ذاته، فكيف يكون لغيره حضور عنده» (صدر المتألهین، ۱۳۸۲، ج ۱: ۲۳۲). وقتی که ذات چیزی از ذاتش غائب باشد، چگونه ذاتی دیگر می‌تواند نزد این ذات حضور داشته باشد؟! به عبارت دیگر، وقتی امر مادی، به دلیل غیبت همه اجزای آن از یکدیگر، نزد خود حضور ندارد، امور مادی دیگر نیز، به دلیل همین غیبت امور مادی مختلف از یکدیگر، به طریق اولی نزد هم حضور ندارند. در نتیجه، امور مادی نمی‌توانند به یکدیگر علم داشته باشند. «هر یک از موجوداتی که وضع، موضوع و محل آنها نسبت به یکدیگر متباین باشند، نمی‌توانند به دیگری علم پیدا کنند، چون از این امور متباین نزد دیگری حضور ندارند» (صدر المتألهین، ۱۳۶۳: ۱۰۹ و ۱۳۷۵ الف: ۷۰ و ۱۳۷۵ ب: ۳۸۹).

با توجه به تحلیل فوق، علم به مادیات از طریق علم حصولی، یعنی صور امور مادی حاصل می‌شود که البته همین صور نزد عالم به نحو حضوری و بدون هیچ واسطه‌ای حضور دارد. به تعبیر جناب ملاصدرا «الإدراک عبارة عن وجود شیء لشیء و حضوره له و المادة و المادیات لا حضور لها فی نفسها و لا لشیء... إلا بواسطة صورة أخرى لها وجود حضوری» (صدر المتألهین، ۱۳۶۸، ج: ۶، ۴۱۶ و ۱۳۸۲، ج: ۱، ۵۹۱). بر اساس نکاتی که در بالا بیان شد، می‌توان گفت از آنجا که موجودات یا مادی‌اند و یا مجرد و از طرف دیگر، علم و حضور در مادیات وجود ندارد، در نتیجه، علم و حضور از ویژگی‌های صرفاً مجردات است. در نتیجه، تحقق آگاهی یا همان ادراک در مغز و اجزای آن محال است. با استدلال فوق، این فرضیه جناب سرل که «آگاهی ویژگی سطح ظاهری مغز است»، باطل می‌شود.

۲.۲.۲. از طریق تجرد پدیده‌های درونی

این دلیل مبتنی بر تجرد علم و سایر پدیده‌های درونی است. هر یک از ما انسان‌ها، وجود امری مجرد به نام «علم» را بدون هیچ واسطه ذهنی، به علم حضوری در خود می‌یابیم. از آنجا که علم کیفیتی است که برای عالم و درک‌کننده حاصل می‌شود، پس عالم و درک‌کننده هم باید از سنخ همین علم باشد. به عبارت دیگر، به دلیل تجرد علم، باید حقیقتی مجرد در کار باشد که علم برای او حاصل شود؛ زیرا امکان ندارد مجرد (علم) در امری مادی (جسم) حلول کند. در نتیجه باید عالم مجرد باشد.

این برهان بر اثبات دو امر استوار است: یکی اثبات «تجرد علم» و دیگری اثبات «امکان‌ناپذیری حلول امر مجرد در امر مادی».

مهم‌ترین ویژگی موجودات مادی و جسمانی، «امتداد» آنهاست؛ یعنی این موجودات دارای ابعاد سه‌گانه (طول، عرض و ارتفاع) هستند؛ و لازمه امتداد، تقسیم‌پذیری و در نظر گرفتن اجزا برای آن است که طبعاً هر یک از آن اجزا، کوچک‌تر از خود آن امتداد خواهد بود و موجودی که سه امتداد متقاطع (طول و عرض و عمق) داشته باشد، فضا را اشغال می‌کند. اما موجود مجرد امتداد حقیقی ندارد؛ یعنی به گونه‌ای نیست که قسمت‌پذیر باشد.

با توجه به مباحث بیان‌شده، هر آنچه قسمت‌پذیر باشد مادی است، و هر چیز مادی قسمت‌پذیر است. بر این اساس مهم‌ترین ویژگی اشیای مادی، قسمت‌پذیری آنهاست. از سوی

دیگر، علم‌هایی که ما در خویش می‌یابیم، قسمت‌پذیر نیستند؛ یعنی بُعد و امتداد حقیقی ندارند. در نتیجه علم، غیر مادی، یعنی مجرد است. بر اساس دلیل بیان‌شده، همه مفاهیم جزئی و کلی مجردند. البته مفاهیم کلی همانند انسان، حیوان، شادی، محبت و علیت حتی تقسیم فرضی نمی‌پذیرند و به همین جهت فهم مجرد این مفاهیم آسان‌تر است.

مدعای دوم دلیل این بود که در صورت مادی بودن مُدرک علم، خود علم نیز می‌باید مادی باشد؛ این مدعا را از طریق برهان خُلف ثابت می‌کنیم. اگر مُدرک علم امری مادی باشد، به تبع، خود علم نیز می‌باید دارای امتداد مادی شود. در این صورت، علم غیر مجرد خواهد بود، و این خلاف فرض مجرد علم است. به عبارت دیگر، حلول در امر مادی مستلزم انطباق حلول‌کننده بر محل (یعنی پخش شدن حلول‌کننده در امتداد محل) و در نتیجه قسمت‌پذیری آن است و این به معنای مادی بودنش است. پس موجود مجرد نمی‌تواند محل مادی داشته باشد. با توجه به این دلیل، اگر علم در محل مادی (بدن) باشد، باید به تبع بدن قسمت‌پذیر، و در نتیجه مادی باشد؛ در حالی که این خلاف فرض است و پیش‌تر اثبات کردیم که علم قابلیت تقسیم ندارد و مادی نیست.

با توجه به تحلیل بالا، «امر مجرد (علم)، به دلیل تجردش، محل مادی ندارد». حال اگر بگوییم «چون مدرک علم مادی است، پس علم محل مادی دارد»، نتیجه این استدلال (علم محل مادی دارد) با گزاره فوق در تناقض خواهد بود. بنا بر این نتیجه می‌گیریم که امکان ندارد مدرک علم مجرد، همان سلول‌های مادی بدن انسان (مثلاً سلول‌های عصبی) باشد. در نتیجه، مدرک علم، یا به عبارتی دیگر، عالم به علم، حقیقتی مجرد است. البته سایر پدیده‌های درونی نیز، همانند حالت شادی، محبت، امید، دلواپسی نیز، به دلیل تجردشان، حکم علم را دارند (الهی راد، ۱۳۹۸: ۴۷-۵۰).

با توجه به نکات فوق، یعنی اثبات تجرد علم و سایر پدیده‌های درونی، و امکان‌ناپذیری حلول مجرد در مادی، نتیجه می‌گیریم که محال است این پدیده‌ها در مغز قرار گیرد. در نتیجه، تحلیل سرل مبنی بر اینکه «آگاهی در مغز قرار دارد و ویژگی‌ای برای آن است»، رد می‌شود.

۳.۲. نارسایی دلیل سرل بر علیت سلول‌های مغزی برای تحقق آگاهی

علاوه بر اشکالات فوق نسبت به دیدگاه سرل، باید دلیل سرل بر این ادعا را نیز مورد بررسی قرار داد. وی با استناد به شواهدی از فعل و انفعالات مادی در سلول‌های مغزی به این نتیجه رسید که

این سلول‌ها علت به وجود آمدن آگاهی هستند. سرل همزمانی این فعل و انفعالات با تحقق آگاهی را دلیلی بر معلولیت آگاهی نسبت به سلول‌ها قلمداد کرده است. همانند تحلیلی که وی در باب درد ارائه می‌دهد، مبنی بر اینکه «درد به وسیله دو نوع رشته عصبی دلتا A که مخصوص احساس سوزن سوزن شدن است و رشته‌های عصبی C که مخصوص احساسات سوختگی و درد است».

بررسی حاضر به دنبال نفی وجود چنین تحولاتی در مغز همزمان با وقوع آگاهی نیست، ولی نمی‌توان از صرف این همزمانی علیت میان آنها را نتیجه گرفت. به عبارت دیگر، همزمانی میان دو چیز شرط لازم برای وجود علیت میان آن دو است، اما شرط کافی نیست. بلکه برای ادعای وجود علیت میان دو چیز، باید علاوه بر همزمانی، دلیلی محکم بر رابطه علی آنها اقامه کرد. سرل صرفاً با تکیه به شواهدی مبنی بر وجود تحرکات عصبی در زمان وقوع آگاهی، علیت سلول‌های مغزی را نسبت به آگاهی نتیجه گرفته است و دلیلی بر چنین ادعایی ارائه نکرده است. از این رو، دیدگاه وی، صرفاً می‌تواند یک امر محتمل در رابطه میان مغز و آگاهی باشد، نه آنکه به عنوان یک نظریه مورد توجه قرار گیرد. البته با توجه به اشکالاتی که در بالا مطرح شد، تحقق آگاهی در مغز امری محال به حساب می‌آید. البته با این استحالته، به دنبال نفی اموری همانند شلیک‌های عصبی در هنگام درد، یا حرکت‌های نورونی در هنگام آگاهی نیستیم، بلکه با پذیرش مکاتب دوگانه‌انگار، به دلیل رابطه تأثیر و تأثر متقابل میان نفس و بدن، می‌توان این تحولات مغزی را زمینه‌ساز تحقق آگاهی مجرد در نفس مجرد دانست و یا آنکه تحقق آگاهی در نفس را عاملی برای تأثیرپذیری مغز از نفس دانست که تبیین آن خارج از مجال حاضر است.

البته باید توجه داشت که خود سرل نیز، به رغم ادعایش مبنی بر علیت مغز برای آگاهی، در برخی آثار خویش نسبت به کشف چنین رابطه‌ای اظهار ناامیدی کرده است. «در این مجال باید صریحاً به جهلمان اقرار کنم. نه من و نه هیچ‌کسی دیگر به خوبی نمی‌داند چه نظریه‌ای اینجا مطلوب است و من گمان می‌کنم نسل بعدی زیست‌شناسان اعصاب باید چنین تئوری را ارائه کنند». از این رو، سرل در ادامه همبستگی‌های میان مغز و آگاهی را شواهدی برای کشف رابطه علیت به حساب می‌آورد. «ما در آغاز کار باید این همبستگی‌ها را شواهدی برای این رابطه علی بپنداریم». وی در ادامه، با ناامیدی می‌گوید:

ممکن است رابطه‌ی علی میان مغز و آگاهی هیچ تبیین نظری را برنتابد... علوم عصبی معاصر راز پلیدی هستند که نه من به آن پرداخته‌ام و نه سایر کتاب‌ها. ما تا کنون مبنای نظری منسجمی برای علوم عصبی نداشته‌ایم (Searle, 1997: 197-198).

۳. نتیجه‌گیری

با توجه به مباحثی که در باب دیدگاه سرل گفته شد، وی بنا بر ادعایش، نه به نگرش صرفاً فیزیکی مادی‌گرایان در تحلیل پدیده‌های ذهنی علاقه‌ای دارد و نه به دوگانه‌انگاری جوهری دکارتی؛ بر این اساس، تلاش کرد با تحلیلی متفاوت از علیت سلول‌های مغز نسبت به آگاهی و نسبت دادن آگاهی به سطح ظاهری مغز، به هیچ یک از دو مکتب فوق دچار نشود.

چنانکه در بررسی دیدگاه سرل بیان شد: اولاً استدلال وی در علیت سلول‌های مغزی برای آگاهی به چالش کشیده شد؛ زیرا، وقتی اموری همانند آگاهی را یک ویژگی برای امور فیزیکی بدانیم، این امور چیزی جز همان امور فیزیکی نیستند. ضمناً خود مغز و سطح ظاهری آن چیزی جز اجزای درونی آن نیست. و نکته‌ی مهم‌تر آنکه سرل در این استدلال دچار مغالطه‌ی «تشبیه بلا وجه» میان پدیده‌های ذهنی همچون آگاهی با اموری مانند صلابت و مایع بودن شده است. جامد و مایع بودن حقیقت مستقلاً از میز و آب ندارند، تا به دنبال علت مستقلاً برای آن باشیم؛ بلکه این اوصاف از نحوه‌ی وجود میز و آب در مقایسه با یکدیگر انتزاع می‌شود. از این رو، به راحتی می‌توان این اوصاف را به میز و آب نسبت داد، بدون آنکه این اوصاف خود میز یا آب باشند. ولی حقایقی مانند آگاهی و شادی که از مفاهیم ماهوی هستند، گرچه از اعراض بوده و قائم به فاعل شناسایند، ولی مصداق عینی در خارج دارند و، به رغم متحد بودن با عالم، نمی‌توان آنها را خود عالم دانست. از این رو، نمی‌توان سطوح درونی مغز را که علت تحقق خود مغزند، علت تحقق این پدیده‌ها نیز دانست. ثانیاً از آنجا که علم و آگاهی حضور معلوم نزد عالم است، به دلیل اجزاء داشتن مادیات، حضور در مادیات وجود ندارد؛ نتیجه آنکه، حضور از ویژگی‌های صرفاً مجردات است و، برخوردار مغز و اجزای آن از آگاهی یا همان ادراک محال است. ثالثاً به دلیل محال بودن حلول مجرد در مادی، از آنجا که آگاهی مجرد است، تحقق آن در مغز امری محال است. رابعاً ادله‌ی سرل برای اثبات ادعایش ناکافی است. صرف وجود فعل و انفعالات مادی در مغز، موجب آن نمی‌شود که سلول‌های مغزی را علت آگاهی بنامیم. بلکه این امور می‌توانند زمینه‌ساز تحقق

آگاهی در انسان باشند. از این رو، سرل نتوانسته است علیت سطوح زیرین مغز را برای ایجاد آگاهی ثابت کند.

منابع

- اوچینو کاوانا، آندره و نانی، آندره (۱۳۹۶)، *نظریه‌های آگاهی در فلسفه ذهن و مغزپژوهی امروز*، ترجمه سعید صباغی‌پور، تهران: ارجمند.
- الهی راد، صدر (۱۳۹۸)، *انسان‌شناسی*، قم: انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه‌السلام.
- سرل، جان ار (۱۳۸۲)، *ذهن، مغز و علم*، ترجمه و تحشیه امیر دیوانی، قم: بوستان کتاب.
- _____ (۱۳۹۴)، *راز آگاهی*، ترجمه سید مصطفی حسینی، تهران: نشر مرکز.
- _____ (۱۳۹۶)، *درآمدی کوتاه به ذهن*، ترجمه محمد یوسفی، تهران: نشر نی.
- سهروردی، یحیی بن حبش (شیخ اشراق) (۱۳۷۲)، *مجموعه مصنفات شیخ اشراق*، ج ۱ (التلویحات)، تهران: پژوهشگاه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- _____ (۱۳۷۲)، *مجموعه مصنفات شیخ اشراق*، ج ۲ (حکمه الاشراق)، تهران: پژوهشگاه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- صدر المتألهین، محمد بن ابراهیم (۱۳۶۳)، *مفاتیح الغیب*، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- _____ (۱۳۶۸)، *الحکمه المتعالیه فی الأسفار العقلیه الأریعہ*، قم: مکتبه المصطفوی.
- _____ (۱۳۷۵ الف)، *اتحاد العاقل و المعقول* (مجموعه رسائل فلسفی)، تهران: حکمت.
- _____ (۱۳۷۵ ب)، *المزاج* (مجموعه رسائل فلسفی)، تهران: حکمت.
- _____ (۱۳۸۰)، *مبدأ و معاد*، قم: اشراق.
- _____ (۱۳۸۲)، *شرح و تعلیقه صدر المتألهین بر الهیات شفا*، تهران: بنیاد حکمت صدرا.
- عبودیت، عبدالرسول (۱۳۹۰)، *درآمدی به نظام حکمت صدرایی*، ج ۲، تهران: سمت.
- مسلین، کیت (۱۳۸۸)، *درآمدی به فلسفه ذهن*، ترجمه مهدی ذاکری، قم: پژوهشگاه فرهنگ اسلامی.
- مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۹۱)، *آموزش فلسفه*، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه‌السلام.
- مطهری، مرتضی (۱۳۷۶)، *مجموعه آثار*، ج ۵ (شرح منظومه)، تهران: صدرا.
- Searle, John R (1997), *The Mystery of Consciousness*, New Yor: A New York Review Book.
- Searle, John R (1998), *The Rediscovery of the Mind*, London: MIT Press.