



A Critical Approach to the Problem of Panpsychism based on Sadra's Anthropology

Senobar Alihosseini¹, Reza Rasooly Sharabeiani^{2*}, Marzieh Akhlaghi³, Gholamhosein Khedri⁴

1 PhD Student, Payame Noor University, Tehran, Iran.

2 Associate Professor, Payame Noor University, Tehran, Iran.

3 Associate Professor, Payame Noor University, Tehran, Iran.

4 Associate Professor, Payame Noor University, Tehran, Iran.

Article Info ABSTRACT

Article type: Research Article

Received:
2021/10/26
Accepted:
2024/12/21

Consciousness and the way of emerging from the material brain have always been fundamental questions in the philosophy of mind and significant challenges in cognitive sciences. This field, composed of philosophers, psychologists, experimental scientists, and neuroscientists, seeks to explain the connection between mind and body and the fundamental question of how the physical neurons of the brain produce non-physical conscious experiences. One of the prominent theories in this area is "Panpsychism," which addresses this challenge as a conceptual approach. This historical question has not been overlooked by Islamic philosophers and logicians and has been discussed and analyzed in various ways. In the realm of consciousness studies, direct awareness of the self and its states can lead to comparisons among different theories. This research aims to pose the fundamental question of panpsychism and compare it with the findings of Islamic thinkers, particularly Mulla Sadra. This study employs a descriptive, analytical, and critical method to examine the strengths and weaknesses, as well as the commonalities and differences in the aforementioned viewpoints.

Keywords: consciousness, mind, body, panpsychism, Mulla Sadra.

Cite this article: Alihosseini, Senobar; Rasooly Sharabeiani, Reza; Akhlaghi, Marzieh & Khedri, Gholamhosein (2025). A Critical Approach to the Problem of Panpsychism based on Sadra's Anthropology. *The Quarterly Journal of Western Philosophy*. Vol. 4, No. 2, pp. 101-122.

DOI: 10.30479/wp.2025.21103.1124

© The Author(s).

Publisher: Imam Khomeini International University



* Corresponding Author; E-mail: rasoulisharabyani@pnu.ac.ir

Extended Abstract

Consciousness and how it emerges from the material brain have always been fundamental questions in the philosophy of mind and significant challenges in cognitive sciences. Cognitive sciences, composed of philosophers, psychologists, scientists, and neuroscientists, seeks to explain the connection between mind and body and the fundamental question of how the physical neurons of the brain produce non-physical consciousness. One of the prominent theories in this area is "Panpsychism," which addresses this challenge as a conceptual approach.

The aim of this research is to pose the fundamental question of panpsychism and compare it with the findings of Islamic thinkers, particularly Mulla Sadra.

This study employs a descriptive, analytical, and critical method to examine the strengths and weaknesses, as well as the commonalities and differences in the aforementioned viewpoints.

What is Consciousness?

What Panpsychism says about Consciousness, human understanding, and acceptance of the sweetness of a chocolate, toothache, feeling sleepy, smelling the smell and fragrance of roses, fear, etc, are perceived directly. It is the direct presence of that sense for humans or the way the brain receives and perceives it.

Panpsychism suggests that "the fundamental particles of the universe are intelligent and aware." Therefore, some fundamental particles of the brain are also conscious. Some physicalist panpsychists, such as Glenn Strawson and Christoph Koch, try to trace psychics out of nature. but some of them, like David Chalmers, consider consciousness to be non-physical.

Physicalist panpsychism believes as physics accepts body, motion, acceleration, space, etc., we should add consciousness to them as fundamental particles.

The awareness of the fundamental particles of the world does not come from another world, like the spiritual world; it is one of the characteristics of this world, but it is non-physical and does not conflict with physics.

This initial statement of panpsychism faced many challenges, which inevitably forced its proponents to present a more complete version of their theory.

In 2016, David Chalmers proposed a new version of Panpsychism that avoids the previous pitfalls by stating that consciousness in fundamental particles is potential, not actual.

It is the micro-phenomena that bring together the macro-phenomena, not any combination, so consciousness emerges in the macro-phenomena.

Consciousness is potential in micro-phenomena; it is actualized in macro-phenomena with a special combination.

With this approach, although Panpsychism has escaped from some bugs but it has accepted Emergentism.

This historical question has not been overlooked by Islamic philosophers and logicians and has been discussed and analyzed in various ways. In the realm of consciousness studies, direct awareness of the self and its states can lead to comparisons among different theories

According to Islamic philosophers, my awareness of myself is a simple and indivisible perception. my awareness of my mental states, such as fear, is direct and immediate when I am afraid. When I love someone or something, I find this inner attraction in myself. when I decide on something, I am directly aware of my decision and will. When I directly find my hunger, pleasure, and pain, it is all through the (*ilme hozuri*).

According to Islamic philosophers, the relationship between "mind and body" or the difficult problem of consciousness was previously discussed as the relationship between "soul and body". The brain or mind is not all human, but it is a power of human faculties

Islamic philosophers do not consider consciousness to be exclusively created from the brain. Powers such as the heart, external and internal senses, and supernatural forces are involved in consciousness.

Based on his philosophy, Mulla Sadra believes that although all parts of existence are conscious, he considers consciousness to be unique to living beings.

Having a soul and a body is the main condition for consciousness. If a being does not have a body, consciousness does not arise; if it does not have a soul, consciousness does not arise either.

Bug of panpsychism

1- One of the important paradoxes of panpsychism is that, on the one hand, it considers existence to be rational, and on the other hand, it ignores the soul of a person in the explanation of consciousness.

2- One of the other problems of panpsychism is that in its initial question, it considers consciousness as a property or state or qualia and asks how it arises from the brain. But in response, he leans towards the Substance of consciousness and considers it as one of the fundamental particles of the world

3- There is a confusion between human consciousness and the awareness of non-rational and non-human beings. The human conscious mind can create various sciences and their branches, but fundamental particles cannot do such a thing.

4- By accepting the intelligent fundamental particles of the world, Panpsychism is not able to solve how to issue consciousness from the brain.

As much as science advances, it can create rational beings, such as Cloned humans and animals, etc., that have a soul and can have consciousness, but "soulless" creatures or "artificial intelligence" will not be able to.

References

- Aristotle (2014) *On the Soul*, translated by Alimorad Davoodi, Tehran: Hekmat Pub. [in Persian].
- Block, N. (1994) "Concepts of Consciousness", in A. Guttenplan (ed.), *A Companion to Philosophy of Mind*, Oxford: Blackwell.
- Chalmers. David J. (1996) *The Conscious Mind: In Search of a Fundamental Theory*, Oxford University Press.
- Chalmers. David J. (2003) "Consciousness and Its Place in Nature", in Warfield, Ted, *The Blackwell Guide to the Philosophy of Mind*, pp. 102-142, Oxford: Blackwell.
- Chalmers. David J. (2016) *Panpsychism and Panprotopsychism*, New York: Oxford University Press.
- Copleston, Ch. Fredrick (2001) *A History of Philosophy*, Vol. 1, translated by Jalaloddin Mojtavavi; Vol. 4, translated by Gholamreza Aavan, Tehran: Soroush Pub. [in Persian].
- Damasio, Antonio (1999) *The Feeling of What Happens*, Houghton Mifflin Harcourt.
- Dennett, Daniel (2023) "Interview", *Philosophy of Mind*; telegram.me/PhiMind
- Helli, Hasn ibn Yosef (1984) *al-Johar al-Nazid*, Qom: Bidar Pub. [in Arabic].
- Ibn Sina. H. A (1996) *al-Esharat va al-Tanbihat*, translated by Hassan Malekshahi, Tehran: Soroush Pub. [in Persian].
- Javadi Amoli, Abdullah (2021) *Raheeq-e Makhtoum, in Explanation of Hikmat al-Motaaliyeh*, Qom: Esra Publishing Center [in Persian].
- Kim, J. (2005) "Supervenience, Emergence, Realization, Reduction", in Michael J. Loux & Dean W. Zimmerman (eds.), *The Oxford Handbook of Metaphysics*, Oxford University Press.
- Koch, Christof (2023) "Interview", *Philosophy of Mind*; telegram.me/PhiMind

- Kripke, Saul A. (1972) *Naming and Necessity*, Lectures Given to the Princeton University Philosophy Colloquium.
- Levine, Joseph (1983) "Materialism and Qualia: The Explanatory Gap", *Pacific Philosophical Quarterly*, Vol. 64, No. 4.
- Mesbah Yazdi, Mohanad Taghi (2012) *Teaching Philosophy*, Tehran: International Printing and Publishing co. [in Persian].
- Mullasadra, Muhammad ibn Ibrahim (1981) *al-Asfar al-Arbaa*, Beirut: Arab Heritage Revival House [in Arabic].
- Nagel, T. (1974) "What Is It Like to Be a Bat", in John Heil, *Philosophy of Mind: A Guide and Anthology*, New York: Oxford University Press.
- Putnam, Hilary (1967) *The Nature of Mental States*, Oxford: Blackwell.
- Searle, John (2018) *The Mystery of Consciousness*, translated by Mostafa Hosseini, Tehran: Center Pub. [in Persian].
- Strawson, Galen. (2006) Realistic Monism, Why Physicalism Entails Panpsychism", *Journal of Consciousness Studies*, Vol. 13, No. 10-11, pp. 3-31.



فصلنامه علمی فلسفه غرب

سال چهارم، شماره دوم (پیاپی ۱۴)، تابستان ۱۴۰۴
شاپا چاپی: ۲۸۲۱-۱۱۶۴
شاپا الکترونیک: ۲۸۲۱-۱۱۵۴



رهیافتی انتقادی به مسئله «همه‌روان‌دارانگاری» بر مبنای انسان‌شناسی صدرایی

صنوبر علی‌حسینی^۱، رضا رسولی شریبانی^{۲*}، مرضیه اخلاقی^۳، غلامحسین خدری^۴

۱ دانشجوی دکتری دانشگاه پیام نور، تهران، ایران.

۲ دانشیار دانشگاه پیام نور، تهران، ایران.

۳ دانشیار دانشگاه پیام نور، تهران، ایران.

۴ دانشیار دانشگاه پیام نور، تهران، ایران.

اطلاعات مقاله	چکیده
نوع مقاله: تجربه آگاهانه و چگونگی صدور آن از مغز مادی، همواره یکی از سؤال‌های اساسی فلسفه ذهن و چالش‌های جدی علوم شناختی بوده است. این علوم، متشکل از فیلسوفان، روان‌شناسان، دانشمندان علوم تجربی و عصب‌شناسی، در پی تبیین ارتباط بین ذهن و بدن و سؤال بنیادی اینکه چگونه نورون‌های فیزیکی مغز موجب تولید تجربه آگاهانه غیرفیزیکی می‌شوند، هستند. یکی از نظریات مطرح در این زمینه، «همه‌روان‌دارانگاری» است که به‌عنوان یک رویکرد فکری به این چالش پاسخ می‌دهد. این سؤال تاریخی از دیدگاه فیلسوفان اسلامی و منطق‌دانان نیز مغفول نمانده و به‌طور متنوعی مورد بحث و بررسی قرار گرفته است. در زمینه وجدانیات، دریافت مستقیم نفس و حالات خود می‌تواند به مقایسه میان نظریات مختلف منجر شود. هدف این تحقیق، طرح سؤال اساسی «همه‌روان‌دارانگاری» و مقایسه آن با یافته‌های متفکران اسلامی، به‌ویژه صدرالمألهین است. این مطالعه با روش توصیفی، تحلیلی و انتقادی به بررسی نقاط قوت و ضعف، و وجوه اشتراک و اختلاف دیدگاه‌های مذکور می‌پردازد.	دریافت: ۱۴۰۳/۸/۵ پذیرش: ۱۴۰۳/۱۰/۱

کلمات کلیدی: تجربه آگاهانه، ذهن، بدن، همه‌روان‌دارانگاری، ملاصدرا.

استناد: علی‌حسینی، صنوبر؛ رسولی شریبانی، رضا؛ اخلاقی، مرضیه؛ خدری، غلامحسین (۱۴۰۴). «رهیافتی انتقادی به مسئله «همه‌روان‌دارانگاری» بر مبنای انسان‌شناسی صدرایی». *فصلنامه علمی فلسفه غرب*. سال چهارم، شماره دوم (پیاپی ۱۴)، ص ۱۰۱-۱۲۲.

DOI: 10.30479/wp.2025.21103.1124



ناشر: دانشگاه بین‌المللی امام خمینی (ره) حق مؤلف © نویسندگان

* نویسنده مسئول؛ نشانی پست الکترونیک: rasoulisharabyani@pnu.ac.ir

مقدمه

امروزه تبیین ماهیت آگاهی و چگونگی صدور آن از مغز مادی، جدی‌تر از قبل مطرح‌شده و حتی گاهی به شرط‌بندی^۱ بین متفکران غربی انجامیده است. از دیرباز فیلسوفان، متکلمان و دانشمندان علوم تجربی بیانات ارزش‌مندی در این زمینه داشته‌اند و به‌زعم خودشان تا حدی توانسته‌اند مشکل را حل کنند، اما چالش‌های جدید و پرداخت مجدد، با این‌همه گستردگی، نشان می‌دهد که هنوز استدلال عقلی قانع‌کننده در ماهیت آگاهی و نحوه صدور آن از مغز و نورون‌های مغزی وجود ندارد. وقتی از «ذهن و بدن» صحبت می‌شود، منظور بخش خاصی از انسان نیست، بلکه تمام وجود انسان شامل «نفس و بدن» است. علوم شناختی به‌عنوان علم بین‌رشته‌ای نسبتاً جدید، همه‌قوای فکری فیلسوفان، روان‌شناسان، متخصصان عصب‌شناختی، هوش مصنوعی و... را به‌کار گرفته است تا این چالش را با همه‌زوایای آن مطالعه و حل کند.

در این مقاله قصد داریم به بازخوانی آگاهی و آگاهی‌پدیداری و دستاوردهای همه‌روان‌دارانگاری (panpsychism) بپردازیم و چالش‌ها، گفتگوها و راه‌حل‌های جدید را مطرح کنیم. همچنین نظر صدرالمتألهین که بر مبنای آیات شریفه قرآن و دیدگاه عرفا شکل گرفته و با مبانی فلسفی او سازگار است، با این دستاوردها مقایسه خواهد شد. بنابراین همه‌روان‌دارانگاری و راه‌حل آن در تبیین و جایگاه تجربه آگاهانه و دستاوردهای فلسفه اسلامی، به‌ویژه نظر صدرالمتألهین محور بحث ما خواهد بود. در ادامه نقاط ضعف و قوت، وجوه اشتراک و اختلاف آنها و راه حل حکمت متعالیه بیان می‌شود.

همه‌روان‌دارانگاری برای حل مسئله دشوار آگاهی، به ذرات بنیادین عالم متوسل می‌شود. با این بیان، چنانکه علم فیزیک ذراتی مانند جرم، شتاب، حرکت و... در جهان را بنیادین می‌داند، باید آگاهی را نیز به آنها اضافه کنیم.

ملاصدرا با تکیه بر اصالت وجود و تشکیک حقیقت وجود، در عین شعورمند دانستن همه اجزاء هستی، تجربه آگاهانه را مختص موجودات زنده می‌داند. داشتن نفس و بدن اعم از نفس نباتی و حیوانی و انسانی، شرط اصلی چنین دریافتی است.

معنای لغوی و اصطلاحی همه‌روان‌دارانگاری

از نظر لغوی، panpsychism از ترکیب سه بخش pan به معنی همه، psyche به معنی روان یا روح، و ism به معنی آموزه یا نظریه، به معنای همه‌روان‌دارانگاری است. از نظر اصطلاحی و معرفتی، این نظریه بیان می‌کند که همه موجودات دارای روح یا روان هستند، یا به تعبیر فلسفه ذهن، همه موجودات ذهنمند هستند. همه‌روان‌دارانگاری، همچنین می‌تواند همه‌جاندارانگاری ترجمه شود.

مسئله اصلی همه‌روان‌دارانگاری

سؤال اصلی همه‌روان‌دارانگاری چگونگی صدور تجربه آگاهانه (consciousness) از مغز و نورون‌های مغزی است. در ترجمه فارسی consciousness، معادل تجربه آگاهانه، آگاهی‌پدیداری، به دریافت مستقیم

انسان از خود و حالات خود اشاره دارد. رشته‌های مختلف انسان‌شناسی به نوبه خود با مبانی فکری‌شان، پاسخ‌هایی به این سؤال قدیمی فلسفه ذهن داده‌اند، اما بیشتر این پاسخ‌ها و تحقیقات در مورد حقیقت آگاهی و نحوه صدور آن از مغز نبوده است. آنتونیو داماسیو، عصب‌شناس آمریکایی می‌گوید: «همکاران ما در مورد حقیقت آگاهی تحقیق نمی‌کنند، بلکه در مورد بنیان‌های بیولوژیکی و معماری عصبی که آگاهی را پشتیبانی می‌کند تحقیق می‌کنند» (Damasio, 1999: 11, 15). اما در این میان همه‌روان‌دارانگاری ادعا می‌کند که توانسته است تا حدی پرده از این حقیقت بردارد و موفقیت‌هایی در ربط آگاهی غیرمادی به مغز مادی و فیزیکی به دست آورد.

همه‌روان‌دارانگاری برای تبیین ماهیت آگاهی و پاسخ به چگونگی صدور آن از مغز مادی و فیزیکال، آگاهی و شعورمندی همه اجزاء هستی را پیشنهاد می‌کند؛ به این معنا که ما ناگزیریم بگوئیم برخی ذرات عالم ذاتاً شعورمند هستند. بنابراین، نورون‌های مغزی یا بخشی از آنها نیز ذاتاً دارای آگاهی و شعور هستند و تجربه آگاهانه با این عملکرد مغز رخ می‌دهد.

آنچه از آگاهی برای ما روشن است، مصادیق آن است. به عنوان مثال، ما از وجود خودمان، محیط اطرافمان، از محل زندگی‌مان، از خویشاوندانمان و بسیاری چیزهای دیگر آگاه هستیم و در آگاهی به آن آگاهی‌ها هم تردیدی نداریم و گرنه با محذور تسلسل روبه‌رو خواهیم شد؛ بدین معنا که هر آگاهی وابسته به آگاهی دیگری خواهد بود و این وابستگی ادامه خواهد داشت که باطل است، یا اصلاً آگاهی به وجود نمی‌آید. با این حال، دریافت ما از مفهوم آگاهی کم‌وبیش با ابهاماتی روبه‌رو است.

از نظر فیلسوفان جدید حالت‌های ذهنی دو گونه‌اند: برخی از آنها کوالیا (qualia) نامیده می‌شوند و بعضی دیگر، گرایش‌های گزاره‌ای (proposition attitude). کوالیا حالت‌های ذهنی شخصی است که مختص شخص است و به دیگران منتقل نمی‌شود؛ مانند احساس درد، لذت، محبت، ترس، خارش و... اگر کسی تا الآن دندان درد تجربه نکرده باشد، هرگز نمی‌توانی به او بفهمانی دندان درد چیست؟ تامس نیگل مقاله‌ای تحت عنوان «خفاش بودن چه حسی دارد؟» (Nagel, 1974) منتشر کرد که تأثیر زیادی در فلسفه ذهن گذاشت. گرایش‌های گزاره‌ای حالات دیگر ذهن هستند که در شخص حس خاصی ایجاد نمی‌کند؛ مانند باورها، میل، اراده و... به عنوان مثال باور به اینکه زمین گرد است، احساس خاصی ایجاد نمی‌کند ولی محتوا دارد. اگر بگوئیم باور دارم که... زمین گرد است محتوایی که بعد از باور دارم می‌آید «گرد بودن زمین» است.

بحث در مورد شعورمند بودن موجودات از گذشته تا الان وجود داشته، اما نسبت آن با «آگاهی پدیداری» یکی از چالش‌های مهم همه‌روان‌دارانگاری است.

تاریخچه فرضیه روان‌دارانگاری موجودات

باور به روحمند بودن جهان و موجودات آن، از همان ابتدای خلقت با دوگانه‌انگاری و یگانه‌انگاری

قرین بوده است. فرض دو جوهر مادی و غیرمادی برای جهان، یا یک جوهر غیرمادی، در اصل پذیرش جنبه روحی و روانی برای موجودات است. ارسطو در بخشی از کتاب درباره نفس بیان کرده است که «اکنون برخی نیز می‌گویند نفس با تمام اشیا درآمیخته و احتمالاً به‌همین دلیل تالس به این اندیشه نائل شده که همه اشیاء مملو از خدایان هستند» (ارسطو، ۱۳۹۳: ۷۴۱۱). ارسطو موجودات را دارای شوقی می‌داند که خداوند در موجودات ایجاد می‌کند و موجب حرکت و تکاپوی آنها به‌سوی مبدأ اول است (کاپلستون، ۱۳۸۰: ۱/ ۳۶۰). اما تعریف نفس به «کمال اول برای جسم طبیعی آلی» موجب شد نزد فلاسفه بعدی نفس و روحمند بودن جهان به فراموشی سپرده شود.

در قرن هفدهم و هیجدهم اسپینوزا و لایبنیتس ذهنمندی همه موجودات را مجدداً مطرح کرده و از آن دفاع کردند. از نظر اسپینوزا، خدا یا طبیعت تنها جوهر قائم‌به‌ذات در جهان است؛ بقیه موجودات صفات و تعینات آن جوهرند. به بیان اسپینوزا اگر فقط یک نظام طبیعت موجود باشد، لازم می‌آید سخن از اینکه ذهن انسان به یک نظام و بدن انسان به نظام دیگر تعلق داشته باشد، مجاز نیست. وجود انسان وجودی واحد است. درست است که انسان شامل نفس و بدن است و نفس انسان با بدن او متحد است، اما بدن انسان همان انسان است که به‌عنوان صفتی از امتداد لحاظ شده و نفس انسان همان انسان است که به‌عنوان حالتی از صفت فکر اعتبار شده است؛ پس آنها دو جنبه شیء واحدند (همان، ۲۸۲/ ۴).

لایبنیتس، جهان هستی را متشکل از موناها (جوهر فرد) می‌دانست که امور ذاتاً روحانی هستند. او ادراک را به‌عنوان حالت درونی جوهر فرد که بازنماینده اشیاء بیرونی است تعریف می‌کند. اما تعامل میان جواهر فرد، تبدل از یک ادراک به ادراک دیگر، باید ناشی از یک اصل درونی باشد که عمل این اصل را لایبنیتس شوق می‌نامد. از این‌رو همه جواهر فرد دارای ادراک و شوق‌اند (همان، ۳۹۴).

نوزایی همه‌روان‌دارانگاری

در فلسفه ذهن تحلیلی معاصر، همه‌روان‌دارانگاری توسط تامس نیگل به فلسفه تحلیلی معرفی شد، اما نوزایی آن در فلسفه ذهن معاصر توسط دیوید چالمرز انجام گرفت. چالمرز همه‌روان‌دارانگاری را چنین تعریف می‌کند: همه‌روان‌دارانگاری این برنهاد است که برخی از هویات بنیادین فیزیکی، آگاه هستند، یعنی کیفیتی خاص برای کوآرک یا فوتون بودن.... وجود دارد» (Chalmers, 2016: 20).

همه‌روان‌دارانگاری دو قرائت قوی و ضعیف دارد. در شکل قوی، هر چیزی -حتی حقایق انتزاعی، مثل اعداد و اشیاء غیرزنده‌ای مانند سنگ‌ها- ذهنمند هستند. به عبارت دیگر، هر چیز مادی دقیقاً از احساسات تشکیل شده است. طبیعتاً کمتر کسی به این نوع همه‌روان‌دارانگاری باور دارد. در شکل ضعیف همه‌روان‌دارانگاری که چالمرز معتقد است، تنها برخی از انواع اشیاء بنیادین فیزیکی، مثل کوآرک‌ها و فوتون‌ها، دارای حالت‌های ذهنی هستند. برخی از حامیان همه‌روان‌دارانگاری با دیدگاه فیزیکالیستی از

شعورمندی ذرات بنیادین جهان صحبت می‌کنند. گلن استراوسون و کریستف کوخ تلاش می‌کنند روان‌داری را از دل ذرات فیزیکی در لایه‌های زیرین موجودات بیرون بکشند. برخی مانند دیوید چالمرز آگاهی را غیرفیزیکی می‌داند.

گلن استراوسون، به تبع راسل و دیگران، می‌گوید: ممکن است پتانسیل بنیادین جهان همان ذرات بنیادین، دارای یک جنبه احساسات باشد و یک جنبه دیگر غیراحساسی که با فضا، زمان و فیزیک سازگار است. ما چیزی درباره ماهیت درونی اشیا نمی‌دانیم؛ شاید ماهیت درونی نوروها خودشان همان احساسات باشد یا ماهیت مادی می‌تواند تجربه پدیداری را در درون خودش داشته باشد. این همان نتیجه‌ای است که از ادینگتون راسل و وایتهد می‌توان گرفت. ما هیچ‌چیز درباره ماهیت درونی مغز نمی‌دانیم، مگر در مواردی که رویداد ذهنی را تجربه می‌کنیم. بنابراین، داشتن تجربه ادراک قرمزی دقیقاً همان تجربه ماهیت درونی مغز است. اما من می‌گویم مختصرترین، ظریف‌ترین و ساده‌ترین تئوری، احساسات را در پایین‌ترین لایه اشیا قرار می‌دهد. آنها دارنده احساسات به‌عنوان پدیده‌ای نوظخته و برآمده در فرایند تکامل نیستند (Strawson, 2006).

کریستف کوخ، عصب‌شناس معاصر در مصاحبه اخیر خود می‌گوید: یک شکاف عظیم تبیینی بین فعالیت فیزیکی یون‌های سدیم و پتاسیم در مغز که منجر به احساسات آگاهانه می‌شود، با خود این احساسات وجود دارد. چطور فیزیک محض می‌تواند احساسات و عواطف را ایجاد کند؟ این اساس مسئله ذهن و بدن است. یک‌راه برای حل آن این است که بگوییم فضا و زمان و انرژی و جرم را به‌عنوان حقایق بنیادین پذیرفتیم و حالا تجربه آگاهانه را هم اضافه کنیم؛ یعنی آگاهی هم یک خصیصه بنیادین در جهان است که به‌نحوی کاملاً قانونمند، به حالات خاصی از برخی انواع سیستم‌ها متصل شده است. بنابراین، آگاهی از سنخ روح نیست، بلکه دارای زیرلایه‌هایی است و اگر آن زیرلایه‌ها از بین برود، آگاهی هم از بین خواهد رفت. آگاهی به آن زیرلایه‌ها اتصال دارد اما همان زیرلایه‌ها نیست و چیزی علاوه بر آنهاست. ما فعلاً نمی‌دانیم آگاهی بخشی از معادلات بنیادین فیزیک نیست، بخشی از نسبیت عمومی نیست، بخشی از مکانیک کوانتوم نیست، بخشی از جدول تناوبی شیمی کشف نشده، جزو خصیصه کشف‌شده در ژن‌ها نیست، بلکه به‌نحوی از آنها برمی‌آید... الان چگونگی برآمدن آگاهی به‌کلی نامشخص است (Koch, 2023).

از نظر فیلیپ گوف همه‌روان‌دارانگاری چنانکه در علم و فلسفه معاصر از آن دفاع شده است، آگاهی امر بنیادین و همه‌جا حاضر است. بر اساس این تعاریف، می‌توان گفت حداقل برخی از هویت بنیادین فیزیکی، مانند کوارک‌ها یا فوتون‌ها، دارای شعور و آگاهی هستند (Chalmers, 2016: 20).

اشکال‌های همه‌روان‌دارانگاری فیزیکالستی

چالش‌هایی وجود دارد که بیرون کشیدن آگاهی از فعل‌وانفعالات مغزی و فیزیکی را با مشکلات جدی مواجه کرده و به ضعف آن دامن می‌زند.

یکی از مهم‌ترین اشکال‌های وارده بر فیزیکی‌انگاری ذهن و جستجوی آگاهی در نورون‌ها، «شکاف تبیینی» است که دیوید چالمرز از آن به مسئله «دشوار آگاهی» یاد می‌کند. اولین بار جوزف لوین در مقاله «آگاهی و کوالیا» (Levine, 1983) آن را مطرح کرد؛ با این بیان که چگونه امور فیزیکی غیرآگاه مثل نورون‌های عصبی، می‌توانند سبب ایجاد آگاهی پدیداری شوند؟ امور فیزیکی فاقد ویژگی‌هایی منظر فاعلی و احساس کیفی هستند؛ چگونه می‌توانند سبب آگاهی پدیداری شوند که دارای منظر فاعلی و احساس کیفی هستند؟ (Chalmers, 1996: 25). چنانکه هاگسلی می‌گوید، پدید آمدن آگاهی از بافت‌های عصبی و نورون‌های مغزی شبیه بیرون آمدن علاءالدین از چراغ جادوست. ند بلاک می‌گوید: چرا پایه‌های نورونی یک حالت آگاهانه پایه‌های نورونی آن حالت خاص است؟ مثلاً پایه ادراک قرمزی است، نه پایه ادراک سبزی یا اصلاً هیچ رنگی؟ این صراحتاً به فردیت اشخاص و تجربه درونی آنها اشاره می‌کند (Block, 1994: 206, 217).

«شکاف تبیینی» دو نسخه ضعیف و قوی دارد؛ نسخه ضعیف آن می‌گوید: دانش فعلی بشر قادر به تبیین آگاهی نیست؛ ممکن است با پیشرفت علوم در آینده توضیح قانع‌کننده‌تری پیدا شود، مانند دیدگاه راسلی که «نقص علم و شناخت در مغز و بدن» را عامل بقا این شکاف می‌داند؛ با دقیق‌تر شدن فیزیک، احتمال رفع این چالش وجود دارد. اما نسخه قوی آن پر شدن چنین شکافی را غیرممکن می‌داند، زیرا بشر هرگز نخواهد فهمید چگونه آگاهی از مغز بیرون می‌آید؛ مانند اینکه یک حیوان قادر به یادگیری ریاضی شود، به همین میزان بعید و محال است (Chalmers, 1996: 25).

«استدلال تصوری‌پذیری یا استدلال زامبی» یکی دیگر از اشکال‌هایی است که دیدگاه فیزیکی‌الیستی آگاهی پدیداری را تضعیف می‌کند. استدلال زامبی، تصور موجودی شبیه انسان‌ها، با همه ویژگی‌های فیزیکی با همان کارکرد، اما منهای آگاهی است. استدلال زامبی برای اولین بار توسط دیوید چالمرز ارائه شد. وجود چنین موجودی از نظر منطقی ممکن است. به بیان چالمرز، زامبی او موجودی است که از لحاظ فیزیکی و کارکرد، این همان با خود اوست؛ بیدار است، از محتوای درونی خود گزارش می‌دهد، به یک نقطه توجه می‌کند و... اما از هیچ‌کدام از این امور آگاهی ندارد. احساس زامبی بودن در او نیست. چالمرز این همان با زامبی خود است، به‌اضافه آگاهی پدیداری. زامبی چالمرز این همان با چالمرز است، منهای آگاهی پدیداری. پس آگاهی علاوه بر وجود فیزیکی است (Idem, 2003: 249).

قبل از چالمرز، سول کریپکی در کتاب *نام‌گذاری و ضرورت این‌همانی حالت ذهنی و حالت مغزی* را رد می‌کند و می‌گوید: خدا را در حال خلق جهان فرض کنیم. برای خلق گرما فقط لازم است جنبش مولکولی را بیافریند؛ یعنی جنبش مولکولی همان ایجاد گرماست. اما در مورد این‌همانی تحریک عصب c با درد، خدا علاوه بر خلق رشته‌های عصبی مناسب برای تحریک شدن، کار اضافه‌ای باید انجام دهد؛ خدا باید کاری کند که موجودات زنده تحریک رشته عصب c را به‌صورت درد احساس کنند (Kripke, 1972: 153).

اشکال دیگری که به یگانه‌انگاری فیزیکی یا این‌همانی ذهن و بدن، وارد می‌شود «تحقق‌پذیری چندگانه ذهن» است. به‌عنوان مثال، اگر درد دندان به‌خاطر شلیک عصب c باشد، همیشه، در همه افراد، باید یکی باشد، در صورتی‌که در فرد دیگر به‌خاطر شلیک عصب b است؛ پس درد با دو چیز محقق شده است. بنابراین چون حالات ذهنی با عصب‌های مختلف محقق می‌شوند، این‌همانی حالت مغزی و حالت ذهنی غلط است (Putnam, 1967: 7).

آزمایش دیگری که جان سرل با عنوان «اتاق چینی» در مورد هوش مصنوعی بیان کرد، به‌نوعی غیرفیزیکی بودن آگاهی را اثبات می‌کند. اگرچه در زمان خود با انتقادهای زیادی روبه‌رو شد، ولی سرل همه آنها را حمل بر متوجه نشدن مرکز سخن خویش قلمداد کرد. سرل می‌گوید: ادراک زبانی غیر از ادراک پدیداری است. من جان سرل، زبان مادری‌ام انگلیسی است و هیچ‌چیز از زبان چینی نمی‌دانم. اگر در اتاقی مورد آزمایش قرار بگیرم؛ درون اتاق یک دفترچه هست که نوشته اگر این نمادها را داخل اتاق دیدی در پاسخ، این نمادها را بیرون بده. مثلاً وقتی به چینی می‌گوید سلام چطوری؟ من نمادهایی می‌فرستم که می‌گوید: خوبم، ممنون. کسی که خارج از اتاق است، می‌گوید او اتاق چینی بلد است، درحالی‌که من چینی بلد نیستم. اگر در اتاق دیگری، شخصی چینی باشد، خروجی‌های من با او یکی است. خروجی‌های ما هیچ تفاوتی ندارد، ولی من تفکر چینی ندارم (Searle, 1980: 491).

سرل در کتاب *راز آگاهی دوباره استدلال اتاق چینی* را بازنویسی کرد. این استدلال سه گزاره دارد. تفاوت ذهن با کامپیوتر در این است که (۱) برنامه‌ها بر اساس نحو هستند، (۲) ذهن‌ها محتوا را می‌فهمند، نه کامپیوترها، (۳) برنامه‌ها و نمادها نه با معنا یکی است نه برای معنا کافی است. بنا بر توضیح سرل، نمادها چه زمانی فهمیده می‌شوند؟ زمانی که تفسیر شوند. به‌عنوان مثال، ما نماد درخت را وضع کرده‌ایم که بر یک شیء خارجی دلالت می‌کند. کسی که زبان کامپیوتر را با صفر و یک‌ها نوشته، تفسیری برای نمادها ندارد؛ اگر هم وجود داشته باشد، نماد دیگری است که آن هم نیازمند تفسیر است و همین‌طور این روند ادامه می‌یابد. تفسیر نمادها با ذهن آگاه است نه با نمادهای فاقد آگاهی (سرل، ۱۳۹۷: ۱۱).

دیدگاه چالمرز

چالمرز آگاهی را غیرفیزیکی می‌داند؛ دست‌کم آگاهی به‌عنوان جزئی از ذرات بنیادین عالم، غیرفیزیکی است. او می‌گوید: وقتی اولین بار همه‌روان‌دارانگاری را در سال ۲۰۱۵ در مقاله خود ارائه دادم، سؤالات و اشکالات زیادی برای مخاطبان به‌وجود آمد؛ مثلاً برج ایفل شعور دارد؟ یا عدد ۲ شعور دارد؟ ما همیشه شعورمندی را به موجودات زنده و حیات‌دار نسبت می‌دهیم، چنین باوری احمقانه به نظر می‌رسد. طرفداران همه‌روان‌دارانگاری پاسخ‌های نقضی برای متقاعد کردن معترضان داشتند؛ مانند اینکه نظریه نسبیت انیشتین، نظریه داروین، نظریه اصل عدم قطعیت هایزنبرگ و... در ابتدای امر مورد اعتراض قرار

گرفت اما بعدها به‌عنوان اصول علمی پذیرفته شدند. پس این نظریه هم نیازمند گذر زمان و تحقیقات زیادی است تا مورد پذیرش قرار گیرد. آنچه بیان شده تلقی ابتدایی از همه‌روان‌دارانگاری است. به‌طور خلاصه می‌توان گفت برخی ویژگی‌های پایه‌ای اشیاء بیرونی هستند همانند جرم، شتاب، حرکت و... که فیزیک به آنها می‌پردازد. علاوه بر ویژگی‌های بیرونی، ویژگی‌های پایه‌ای درونی نیز در اشیاء وجود دارد، که آگاهی از این قبیل است. آگاهی ذرات بنیادین جهان از جهان دیگری مثل جهان روحانی نمی‌آید؛ از ویژگی‌های همین عالم است، ولی غیرفیزیکی است. با فیزیک هم تعارضی ندارد. به‌تعبیر چالمرز، ما به دوئالیسم طبیعت‌گرایانه قائل هستیم.

اما اشکال جدی «مسئله ترکیب» بر همه‌روان‌دارانگاری، طرفداران آن را وادار کرد نسخه جدید از نظریه خود ارائه دهند. اشکال این است: وقتی تجربه بی‌شماری از یک شیء واحد دارید، چگونه توسط فاعل واحد ادراک می‌شود؟ هر تجربه‌ای یک تجربه‌کننده و مُدرک دارد بی‌نهایت تجربه در ذرات بنیادین، نیازمند بی‌نهایت فاعل است. چگونه این‌ها در یک فاعل واحد جمع می‌شود؛ مثلاً درد یا لذت را تجربه می‌کنیم؟ دیوید چالمرز در سال ۲۰۱۶ نسخه جدیدی از همه‌روان‌دارانگاری ارائه داد که با اشکال ترکیب مواجه نشود؛ با این بیان که آگاهی در ذرات بنیادی بالفعل نیست؛ این خُرد پدیده‌هاست که از کنار هم قرار گرفتن خاصی نه هر ترکیبی - کلان پدیده‌ها را به‌وجود می‌آورد. بنابراین آگاهی در کلان پدیده‌ها ظهور می‌کند. در خُرد پدیده‌ها آگاهی بالقوه است و با ترکیبی خاص، در کلان پدیده‌ها به فعلیت می‌رسد. با این رویکرد اگرچه همه‌روان‌دارانگاری از اشکال ترکیب فرار کرده، ولی به نوظهورگرایی متوسل شده است.

در نوظهورگرایی (Emergentism)، آگاهی، اندیشه و عقلانیت در اثر آرایش ویژگی‌های سطح بالا و پیچیده موجود زنده به‌وجود می‌آید؛ به این شرح که اشیاء و ویژگی‌های موجود در جهان، در یک نظام سلسله‌مراتبی قرار دارند و در این نظام ویژگی‌های سطح بالا بر پایه ویژگی‌های سطح پایین ظهور پیدا می‌کنند؛ چنانچه ذرات بنیادین فیزیکی به‌شکل متناسبی آرایش بگیرند، اتم‌ها و مولکول‌ها پدیدار می‌شوند و هنگامی که اتم‌ها و مولکول‌ها به‌شکلی خاص در کنار هم سازمان‌دهی شوند و به سطح خاصی از پیچیدگی برسند، ارگانیسم‌های زنده با ویژگی‌های حیاتی‌شان ظاهر می‌شوند. بالا رفتن سطح پیچیدگی در انواع خاصی از ارگانیسم‌ها سبب ظهور احساسات و آگاهی می‌شود و در سطح خاص‌تری از پیچیدگی‌ها در ارگانیسم زنده، اندیشه و عقلانیت ظهور می‌کند که در سطح زیرین، علم فیزیک، در سطح مولکول‌ها، علم شیمی، در سطح سلولی، علم زیست‌شناسی، در سطح پیچیده آگاهی و عقل، روان‌شناسی، متولی مطالعه آنهاست (Kim, 2005: 565-566). اگرچه منتقدان لایه‌لایه فرض کردن موجودات را قبول نمی‌کنند بلکه آنها را درهم‌تنیده و یکپارچه می‌دانند و نوظهورگرایی را با اشکالات جدی مواجه می‌کنند، با وجود این، نسخه اخیر همه‌روان‌دارانگاری به‌ناچار به نوظهورگرایی متوسل می‌شود.

به‌طور خلاصه، در این دیدگاه آگاهی را باید در لایه‌های بالاتر پدیده‌ها جستجو کرد نه در لایه‌های

زیرین؛ اگرچه لایه‌های زیرین مقدمه پیدایش آگاهی است، ولی خودآگاه نیستند.

تجربه آگاهانه نزد حکمای اسلامی

آنچه همه روان‌دارانگاری از تجربه آگاهانه بیان می‌کند، درک و دریافت انسان از شیرینی یک شکلات، دندان درد، احساس خواب‌آلودگی، استشمام بو و عطر گل سرخ، ترس و... بی‌واسطه ادراک می‌شوند؛ حضور مستقیم آن حس برای انسان یا نحوه دریافت و ادراک مغز از آنها است.

در فلسفه اسلامی اصطلاح و معادلی که در مقابل consciousness وجود دارد، در آثار منطقدانان یا فیلسوفان یافت می‌شود، تعریف علامه حلی از وجدانیات در جوهر/النضید، بیان ابن‌سینا در اشارات، بیان آقای مصباح یزدی از علم حضوری در آموزش فلسفه، نمونه‌هایی از این معادل‌ها هستند. علامه حلی در باب برهان، می‌گوید: مقدماتی که مواد برهان از آنها تشکیل شده و قبول کردن آنها واجب است، واجب‌القبول است. قسم دوم آن عبارتند از محسوسات، که به محسوسات ظاهر و محسوسات باطن تقسیم می‌شوند. محسوسات ظاهر، مانند علم به اینکه خورشید نورانی است؛ محسوسات باطن که به آنها وجدانیات نیز گفته می‌شود، مانند علم به اینکه دارای فکر هستیم، علم به اینکه دارای ترس، لذت و الم و شادی هستیم (حلی، ۱۳۶۳: ۲۰۰).

اما بر اساس آنچه از سخن علامه حلی دریافت می‌شود، علم ما به اینکه ما دارای لذت هستیم یا ترس هستیم، غیر از لذت بردن در هنگام دریافت آن است، یا غیر از حالت ترس همان زمانی که ترس را با تمام وجودم درمی‌یابیم، زیرا علم ما با اینکه «درد دارم»، «ترس دارم» و هر زمان ارده کنیم می‌توانیم آن را نزد خود حاضر کنیم، متفاوت است از زمانی است که موقع درد کشیدن آن را تجربه می‌کنیم، زیرا وقتی درد و لذت تمام می‌شود تجربه آگاهانه مخصوص آن نیز از بین می‌رود. ما در لحظه خوردن شکلات، طعم شیرین آن را می‌چشیم یا موقع دندان‌درد آن درد را حس می‌کنیم. درواقع هنگام خوردن غذای مطلوبیمان هم طعم آن را می‌چشیم، هم عطر آن را درک می‌کنیم، هم رنگ آن را مشاهده می‌کنیم، هم گرم و سرد بودن آن را حس می‌کنیم و... علاوه بر آن، بین همه آنها تمییز قائل می‌شویم، طعم شیرینی برایمان همان رنگ سیاهی نیست یا تجربه سردی و گرمی نیست. پس تجربه آگاهانه مد نظر همه روان‌دارانگاری این بیان از علم که وجدانیات نامیده می‌شود، نیست یا این تعریف از وجدانیات با آن مطابقت ندارد.

ابن‌سینا می‌گوید: قسم دوم واجب‌القبول‌ها محسوسات‌اند. مشاهدات یا محسوسات بر سه قسم‌اند: قسم اول، آنچه ما با حواس ظاهر می‌یابیم، مانند حکم به اینکه آتش گرم است؛ دوم آن چیز است که با حواس باطن می‌یابیم و این‌ها قضایای اعتباری است که به مشاهده قوه‌ای غیر از حس ظاهر صورت می‌گیرد، مانند علم به اینکه «ما دارای فکر هستیم»؛ سوم آنچه که ما به نفوس‌مان در می‌یابیم، آن‌هم نه به آلت و ابزار نفس، مانند شعور و درک مان از خودمان و افعال خودمان (ابن‌سینا، ۱۳۷۵: ۲۱۶).

در بیان ابن‌سینا، قسم دوم، همان وجدانیات در سخن علامه حلّی است. اشکال این قول و یکی نبودن آن با تجربه آگاهانه بیان شد. اما قسم سوم تقسیم‌بندی ابن‌سینا که به دریافت نفس اشاره می‌کند، به مقصود نزدیک‌تر است. وجود نفس در این دریافت حضوری و مستقیم، لازم و ضروری است؛ چه بسا موجودات فاقد نفس درکی از شیرینی، رنگ، ترس و... ندارند. پس قسمتی از بیانات ابن‌سینا با آگاهی‌پدیداری یکی است؛ اما اینکه بدون آلت دریافت می‌شود، مثل درک خود و افعال خود، دایره را محدود کرده و بخشی از تجربه آگاهانه را در بر می‌گیرد نه همه آن را. به زبان منطق، می‌توانیم بگوییم: نسبت عام و خاص مطلق بین آنها وجود دارد؛ دایره علم به خود و حالات خود بدون آلت و ابزار، کوچک‌تر و خاص‌تر است، درحالی‌که دایره تجربه آگاهانه عام‌تر و بزرگ‌تر است، زیرا تجربه آگاهانه اعم از دریافت نفس یا مغز با آلت و بدون آلت است و همه دریافت‌های حسی را هنگام تجربه کردن، و همه عواطف و احساسات را هنگام درک کردن شامل می‌شود.

از سوی دیگر، سخن برخی از حکمای اسلامی و بیان مصباح یزدی در کتاب *آموزش فلسفه* درباره تقسیم علم حصولی و حضوری، نزدیک‌ترین بیان به بحث ماست. او می‌نویسد:

آگاهی من از خودم همان دریافت بسیط و تجزیه‌ناپذیر است. آگاهی من از حالات روانی خود، مانند ترس هنگامی که می‌ترسم، مستقیم و بی‌واسطه است. وقتی به کسی یا چیزی محبت می‌کنم، این جذب و انجذاب درونی را در خودم می‌یابم، هنگامی که تصمیم بر کاری می‌گیرم، از تصمیم و اراده خودم بی‌واسطه آگاهم، هنگامی که گرسنگی، لذت و الم خود را بی‌واسطه می‌یابم، همه از طریق علم حضوری است. منظوم مفهوم کلی آنها نیست که در قالب جمله «من می‌ترسم» یا «من گرسنه‌ام» و... ادا کنم؛ که این همراهی علم حضوری با علم حصولی است نه علم حضوری، بلکه منظور ادراک مستقیم و همان لحظه از درد، لذت، گرسنگی و... است. (مصباح

یزدی، ۱۳۹۱: ۱۷۷-۱۷۶)

راز خطاناپذیری علم حضوری نیز در اینجاست که خود معلوم در عالم حاضر است؛ خود معلوم خواه درد باشد یا لذت یا ترس یا خود صورت‌های ذهنی، برای عالم که انسان باشد یا نفس، در همان لحظه تجربه کردن حضور دارد. در علم حضوری مُدرک با مُدرک متحد است؛ دو چیز وجود ندارد که مطابقت بین آنها حاصل شود یا نه، یک چیز بیشتر نیست که همان عالم و دریافت‌های بی‌واسطه و مستقیم اوست؛ ضرورتاً عالم همان معلوم است.

پس تجربه آگاهانه در همه‌روان‌دارانگاری با این تبیین از علم حضوری مطابقت کامل دارد و معادل است. برمی‌گردیم به عنوان کتاب *خفاش بودن چه حسی دارد؟* فقط خفاش می‌داند که خفاش بودن چگونه

است و می‌تواند این حس را دریابد. هر توضیح و تبیینی در مورد دریافت خفاش برای ما حصولی و غیر مستقیم خواهد بود.

همه‌روان‌دارانگاری صدرایی

صدرالمتألهین با تکیه بر اصالت وجود و اعتباریت ماهیت، معتقد است حقیقت وجود بسیط است و اجزایی ندارد، زیرا غیر وجود چیزی نیست که جزء وجود شود. در نتیجه، هر کمالی به وجود بازگشت کند، جزء وجود نیست، بلکه مساوق وجود است. علم نیز کمال واقعی است و عین وجود و مساوق با وجود است. از آنجایی که وجود حقیقت مشکک و ذومراتب است (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۸/ ۱۵)، از وجود حق تعالی گرفته که شدیدترین مرتبه وجودی را داراست، تا ضعیف‌ترین عنصر و موجود که هیولاست، یا هر موجود دیگر، بهره و حظی از وجود دارند. پس شعور و ادراک، ذاتی وجود است و در تمام مراتب آن جریان و جریان دارد. بر این اساس، هیچ موجود فاقد شعوری وجود ندارد.

جوادی آملی با اصل تشکیک وجود، علم را بر تمام مراتب هستی ساری و جاری می‌داند و می‌گوید: بعضی مراتب علم در نهایت شدت و بعضی مراتب آن در نهایت ضعف است. مرتبه قوی علم برای وجود قوی و مرتبه ضعیف آن برای وجود ضعیف است (جوادی آملی، ۱۴۰۰: ۳۸۸). حکما شوق را به طلب کمال و خیر مفقود تعریف کرده‌اند (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۸/ ۲۳۷)؛ البته این کمال نمی‌تواند معدوم و مفقود مطلق باشد، زیرا آنچه اشتیاق به آن وجود دارد باید حداقل به وجود علمی برای مشتاق معلوم باشد (جوادی آملی، ۱۴۰۰: ۱۶۴). بنابراین، اشتیاق و حرکت موجودات به سوی کمال، حاکی از محرک ذاتی، یعنی علم و شعور آنهاست.

فلاسفه اثبات می‌کنند که بر مبنای سنخیت بین علت و معلول و سرایت کمال از علت به معلول، ذات مقدس الهی، کمال مطلق و دارنده همه صفات کمالی و علم است؛ مخلوقات همه مظاهر و مجالی ذات و صفات خداوند هستند، بنابراین، همه موجودات بهره‌ای از کمالات علت را دارند. بر این اساس، علم در همه هستی با شدت و ضعف، جریان دارد (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۸/ ۲۸۳). ملاصدرا در جای دیگر، وجود علم در ماده و جسمانیات را به دلیل غیبت هر جز از اجزای دیگر و وجود مشوب به عدم اجزای مادی، منتفی می‌داند. برای فرشتگان (عقول) نیز به خاطر مجرد تام و عاری از بدن بودن، چنین ادراکی (consciousness) قابل اثبات نیست. چنین علمی فقط انسان و موجوداتی شبیه انسان که حیات دارند، نفس دارند و در عین مادی بودن، مجردند و در عین مجرد بودن، مادی هستند، قابل اثبات است.

این بیان حکما از شعور ذاتی موجودات با راه حل همه‌روان‌دارانگاری و برگرداندن شعور به ذرات بنیادین عالم، نزدیک است، زیرا هر دو شعور و آگاهی را به همه موجودات روا می‌دانند. اما در فلسفه اسلامی، به ویژه در حکمت متعالیه، ارتباط ضروری بین حیات موجودات و تجربه آگاهانه وجود دارد؛ موجوداتی چنین تجربه‌ای را دریافت می‌کنند که زنده باشند. اگر موجودی حیات نداشته باشد، حتی

موجودات زنده‌ای که بمیرند، دیگر این تجربه برایشان بوجود نمی‌آید، زیرا داشتن بدن مادی - حتی بسیار ریز و کوچک - برای دریافت چنین تجربه‌ای شرط لازم و ضروری است. ممکن است بعد از مرگ نیز تجربه آگاهانه وجود داشته باشد، اما متفاوت از consciousness یا یک مرحله کامل‌تر و با بدن مثالی باشد. بعضی فلاسفه فیزیکالیست غربی نیز ظهور همه‌روان‌دارانگاری را تولد دوباره «اصالت حیات» قلمداد کرده‌اند. دنیل دنت می‌گوید:

دیوید چالمرز مسئله «دشوار آگاهی» را مطرح می‌کند. به نظر من مسئله دشوار در اینجا وجود ندارد. فقط چالمرز این مسئله دشوار را تقدیس و مردم را به آن قانع کرد. وقتی بار اول این مسئله را مطرح کرد، گفتم تولد دوباره مسئله حیات است. اما او نپذیرفت. مسئله دشوار این است که چرا چیزی زنده است؟ به آن موجود نگاه کن، هنوز حیاتش را اثبات نکرده‌اید، شاید او یک ربات باشد یا حتی یک زامبی، شاید هم زنده نباشد... مرز میان حیات و عدم حیات، یک مسیر تئوریک جذاب نیست... هیچ جوهر (موجود) اضافه‌تری لازم نیست تا حیات را از عدم حیات تمایز ببخشد.

(Dennett, 2023)

حکمای اسلامی بین «شعور ذاتی» موجودات با «ادراک موجود زنده از حالات خود» فرق قائل‌اند. آنها موجودات زنده را دارای نفس می‌دانند؛ اعم از نفس نباتی، نفس حیوانی و نفس انسانی. تنها و تنها موجود زنده و دارای حیات و نفس می‌تواند تجربه آگاهانه داشته باشد، اما در مراتب متفاوت. قطعاً دریافت انسان و حیوان و گیاه در این مسئله یکسان نیست، زیرا مرتبه ضعیف و قوی نفس ادراکشان به نسبت ضعف و قوت نفس یا وجودشان است (بنا بر اصالت وجود).

ملاصدرا در آغاز باب علم‌النفس، درباب نحوه پیدایش نفوس در قوس نزول، اذعان می‌کند که وقتی صدور موجودات از ذات حق تعالی از اشرف به اخس می‌رسد، در ماده که پایین‌ترین موجود است، فیض وجود قطع نمی‌شود و زمینه پیدایش موجودات زنده فراهم می‌شود. این همان چیزی است که به آن نفس می‌گویند. نفس قوه‌ای است که به جسم تعلق می‌گیرد و منشا آثار مختلف و متعدد می‌شود (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۸/۴).

تجربه آگاهانه در فلسفه ملاصدرا

اصالت وجود و تشکیک حقیقت وجود، این امکان را می‌دهد که آگاهی را به تمام مراتب هستی با شدت و ضعف نسبت دهیم و انسان را نیز موجود واحد ذو مراتب بدانیم که آغازش از ماده و جسم است اما در سیر و حرکتش به سوی کمال، حالات دیگری نیز که مادی محض نیست، تجربه می‌کند. بدن و جسم، مرتبه نازله انسان و نفس و عقل، مرتبه متوسط و عالی اوست.

از نظر ملاصدرا در سایه حرکت جوهری، انسان با انعقاد نطفه و سیر تکاملی، مرتبه‌ای بعد از مرتبه‌ای (لبس بعد لبس) را تجربه می‌کند. هر مرتبه در عین داشتن کمالات خود، واجد کمالات قبلی و مستعد پیدایش کمالات بعدی است. در هر مرتبه استعدادها و قوایی در انسان ظاهر می‌شود که آثار و عملکرد مخصوص به خود دارند. احساس، ادراک، تخیل و... همه فعالیت‌های انسان واحد یکپارچه است که در مراتب مختلف سیر تکاملی ظهور و بروز پیدا می‌کند.

اعتقاد به اتحاد نفس و بدن و پذیرفتن وجود ممتد، متصل و سیال انسان، لوازمی دارد که می‌تواند تبیین بهتری برای بحث تجربه آگاهانه باشد. در توضیح ادراک، اتحاد عالم و معلوم، در سایه علم حضوری، با اثبات خیال منفصل و خیال متصل، حالت انسان یا حالت پدیداری مغز به این صورت طرح می‌شود: عالم مثال (خیال منفصل) عالمی است بین عقول مجرد و طبیعت، که بهره‌ای از مجردات دارد و بهره‌ای از ماده. عقول مجرد به واسطه خیال منفصل در ماده و طبیعت تدبیر و تصرف می‌کنند. از این رو همه موجودات مادی، دارای ظاهر و باطن‌اند؛ ظاهر آن چیزی است که مشاهده می‌کنیم، حتی با چشم مسلح، اما باطن آنها برای انسان قابل مشاهده نیست، در عین حال، می‌توان آن را با شهود باطنی یا عقل اثبات کرد. در خیال منفصل این امکان برای عقول یا ارواح وجود دارد که تجسم یابند و صورت جسمانی به خود بگیرند، چنانکه اجسام نیز می‌توانند روحانی شده، از عالم طبیعت به عالم مثال سیر کنند. عالم مثال یا خیال منفصل در مقابل خیال متصل است.

هم‌چنانکه عالم باطنی دارد، انسان و قوای او نیز باطنی دارند که از آن به خیال متصل تعبیر می‌کنند. خیال متصل قائم به نفس انسانی است؛ برخلاف خیال منفصل که خود عالمی مستقل از نفس انسان است. اما خیال منفصل می‌تواند با خیال متصل متحد شود، زیرا سنخیت بین آنها در جوهر و ویژگی‌ها وجود دارد. صدرالمتألهین اثبات کرد که قوای ادراکی نفس، اعم از باطنی و ظاهری، غیرجسمانی است و در محل مادی حلول نمی‌کند. البته وجود اندام‌های حسی مانند چشم، گوش و... برای حواس ظاهری و بخش‌های مختلف مغز برای حواس باطنی لازم است اما آنها برای تحقق ادراک حسی به منزله وجود دوربین یا عینک است که اگر چشم‌های کسی آسیب دیده باشد، با استفاده از عینک می‌توان اختلال را برطرف کرد، نه اینکه این ابزار عمل ادراک را تحقق ببخشد (همان، ۱۹۱).

ملاصدرا انسان را جوهری واحد می‌داند که در هر مرتبه‌ای واجد شعور و آگاهی است. با حدوث جسمانی انسان که واجد شعور ضعیف‌تری است، به تدریج کمالاتی بعد کمالاتی کسب می‌کند و شعور و آگاهی او از قوه به فعلیت درمی‌آید. عبور از هر مرتبه زمینه و قوه مرتبه بالاتر است؛ انسانی که شایستگی دریافت کمالات بیشتری دارد تا عقل بالفعل و عقل بالمستفاد پیش می‌رود.

به‌طور کلی، در ادراک انسان از اشیای خارجی، باطن یا جنبه مثالی و ملکوتی انسان، با باطن و جنبه مثالی اشیاء متحد شده و علم به غیر حاصل می‌شود که حکمای اسلامی از آن به علم حصولی یاد می‌کنند.

به عبارت دیگر، انعکاس صورت شیء خارجی در ذهن موجب می‌شود علم به اشیای خارجی حاصل شود. این نوع اتحاد عالم و معلوم مورد اختلاف ملاصدرا و حکمای پیشین، به‌ویژه ابن‌سیناست. اما علم به خود و حالات خود که از آن به آگاهی (consciousness) تعبیر می‌شود، از طریق علم حضوری است؛ همان جنبه باطنی عالم که با جنبه باطنی خود متحد شده است. این نوع اتحاد عالم و معلوم مورد اتفاق ملاصدرا و حکمای پیشین، به‌ویژه ابن‌سیناست.

از نظر حکمای اسلامی مغز یا ذهن، تمام حقیقت انسان نیست، بلکه یکی از قوای نفس است. انسان قوای دیگری نیز دارد که برخی از علوم و ادراکات انسان به آنها نسبت داده می‌شود. دریافت‌های قلبی و عواطف و احساسات باطنی قلب، نیروهای فرامادی در ادراکات انسان نقش دارند؛ اگرچه همه‌روان‌دارانگاری همه آنها را ناشی از فعالیت مغز می‌داند.

جدا کردن فعالیت‌های انسان - که برخی آثار بدن یا مغز است، چنانکه فیزیکیست‌ها به آن اعتقاد دارند و برخی ابعاد و آثار نفس و روح یا ذهن هستند - کاری بسیار دشوار و شاید غیرممکن است. هیچ‌کدام از فعالیت‌های انسان زنده و در دسترس مطالعه را نمی‌توان منحصراً بدنی یا منحصراً روحی دانست. احساس درد با همه انواعش، احساس لذت با همه انواعش، تفکر، تخیل، ادراک حسی با حواس پنج‌گانه، همه و همه با دخالت «نفس و بدن» یا «ذهن و بدن» یا با حقیقت مشککی به‌نام «انسان» انجام می‌پذیرد.

نقد و بررسی

پارادکس همه‌روان‌دارانگاری: یکی از پارادکس‌های مهم همه‌روان‌دارانگاری این است که از یک طرف به روانمند بودن هستی قائل می‌شود اما از طرف دیگر، روان و نفس آدمی را در تبیین تجربه آگاهانه نادیده می‌گیرد. هرچند همه‌روان‌دارانگاری به دنبال کشف چگونگی ارتباط ذهن و بدن است که ریشه در ارتباط نفس و بدن دارد، شاید بیان ملاصدرا در ارتباط نفس و بدن به حل مسئله «دشوار آگاهی» کمک کند.

سؤال اولیه همه‌روان‌دارانگاری: از مشکلات دیگر همه‌روان‌دارانگاری این است که در سؤال اولیه خود، آگاهی را کیف نفسانی یا حالت یا کوالیا در نظر می‌گیرد و می‌پرسد که چگونه از مغز صادر می‌شود؟ اما در پاسخ، به جوهر بودن آگاهی متمایل شده و آن را جزو ذرات بنیادین جهان قلمداد می‌کند.

مسئله مرگ و آگاهی: با توجه به نظریه اولیه همه‌روان‌دارانگاری، با مرگ انسان و از بین رفتن اجزای شعورمند او و تبدیل شدن نورون‌های مغزی که مسئول آگاهی هستند، به خاک یا خاکستر یا هر ماده و عنصر دیگر، سطح شعور و آگاهی انسان کاهش پیدا می‌کند؟ یا نه؟ چرا آن اجزای تبدیل‌شده نمی‌توانند مثل سابق تفکر کنند و احساس و آگاهی داشته باشند؟ آیا غیر از این است که فعالیت نورون‌های مغزی در موجود زنده کارآمد هستند نه در موجود غیرزنده؟

خلط آگاهی: به نظر می‌رسد خلطی بین آگاهی انسان و شعور و آگاهی موجودات غیرعقل و غیرانسان

صورت گرفته است. ذهن آگاه انسان می‌تواند علوم مختلف و شاخه‌های گوناگون را به وجود آورد اما ذرات بنیادین نمی‌توانند چنین کاری انجام دهند. به نظر می‌رسد لفظ آگاهی در همه‌روان‌دارانگاری مشترک لفظی گرفته شده است، درحالی‌که با توجه به دیدگاه صدرالمآلهین می‌تواند مشترک معنوی تلقی شود؛ با این معنا که، همان‌طور که مرتبه شدید وجود تمام کمالات مرتبه ضعیف را دارد، مرتبه عالی آگاهی هم که مختص انسان است، واجد کمالات مرتبه پایین آگاهی است که در ذرات بنیادین عالم وجود دارد. تنها تشکیک وجود صدرالمآلهین می‌تواند این‌ها را به هم نزدیک کند.

منشأ روح و روان: همه‌روان‌دارانگاری روح و روان داشتن را برای برخی از ذرات بنیادین عالم می‌پذیرد اما منشأ آن را در همین عالم طبیعت جستجو می‌کنند نه در ورای آن؛ پس خواسته یا ناخواسته، به بُعد غیرمادی معتقد شده است.

حل مسئله تجربه آگاهانه: همه‌روان‌دارانگاری با پذیرفتن روان‌داری عالم و ذرات بنیادین آن، قادر به حل چگونگی صدور تجربه آگاهانه از مغز نیست، زیرا آنچه به‌طور مستقیم با علم حضوری دریافت شده، به علم حصولی در نمی‌آید. هرچه قدر علم پیشرفت کند، می‌تواند موجودات روانمند خلق کند، مانند شبیه‌سازی انسان و حیوان و.... که واجد نفس باشند و بتوانند تجربه آگاهانه داشته باشند، ولی موجودات «فاقد نفس» یا «هوش مصنوعی» قادر نخواهد بود تجربه آگاهانه داشته باشند.

تجربه نزدیک به مرگ: یکی از تجاربی که نظر چالمرز را تضعیف کرد و با بدن مثالی ملاصدرا قابل تبیین است، تجربه نزدیک به مرگ (Near Death Experience, NDE) است. افرادی که حالت نزدیک به مرگ را تجربه کرده‌اند، گزارش‌هایی می‌دهند که حاکی از نوعی آگاهی در حالت کُماست که هوشیاری وجود ندارد. حتی این گزارش‌ها شفاف‌تر از زمان سلامتی‌شان است. گزارش از نابینایان مادرزادی است که از داخل و بیرون بیمارستان توصیف می‌کنند یا ناشنوایانی که از گفتگوی اتاق عمل بیان می‌کنند، یا افرادی که از آینده خبر داده‌اند؛ این در حالی است که فعالیت نورون مغزی به صفر رسیده و نبض هم نمی‌زند و هیچ فعالیت فیزیکی در مغز وجود ندارد. اما آگاهی به آن واقعیت‌ها حاصل شده است. فرد به آگاهی و خاطرات خود نیز آگاه است. یکی از راه‌حل‌هایی که می‌تواند تجربیات NDE را توجیه کند، دیدگاه فلسفی یا عرفانی و دیدگاه ملاصدراست که عالم مثال و بدن مثالی را پیش می‌کشند؛ درحقیقت تجربه کنندگان نزدیک به مرگ از چنین عالم و بدنی گزارش می‌دهند که محدودیت مکانی و زمانی برای آن وجود ندارد، یا موانع جسم مادی برای ادراک آن نیست؛ در عین اینکه ویژگی‌های ماده وجود دارد ولی از خود ماده خبری نیست.

وجوه اشتراک

سلسله مراتب موجودات: وجه اشتراک دیدگاه تشکیک وجود و حدوث جسمانی نفس صدرایی با

نظر نخواستگی راسلی و نسخه اخیر همه‌روان‌دارانگاری، در این است که سلسله مراتبی متصل و ممتد برای موجودات جهان اثبات می‌کنند و آگاهی را برخاسته از سطح فیزیولوژیکی موجودات می‌دانند، خواه در ویژگی‌های باشد و خواه در امتداد جوهری ظهور کند.

بُعد فیزیک و آگاهی: در هر دو دیدگاه ملاصدرا و همه‌روان‌دارانگاری، بُعد فیزیکی (بدن یا مغز) شرط اصلی در پیدایش آگاهی پدیداری تلقی می‌شود.

روان‌دار بودن و تجربه آگاهانه: «روان‌دار بودن» یا «داشتن نفس» یا «ذی‌حیات بودن» یک معنا دارد و نتیجه‌ای که از آن حاصل می‌شود، همان تجربه آگاهانه است.

وجوه اختلاف

منبع صدور آگاهی: همه‌روان‌دارانگاری صدور آگاهی را تنها در مغز و نوروهای مغزی جستجو می‌کند، درحالی‌که ملاصدرا مغز را از قوای انسان می‌داند و به تأثیر قوای دیگر، مانند قلب یا نیروهای فراطبیعی بر آگاهی اعتقاد دارد.

رابطه ماده و غیر ماده: صدرالمألهین با قبول خیال متصل و منفصل، واسطه‌ای در ربط ماده به غیرماده در نظر می‌گیرد. همه‌روان‌دارانگاری چنین تفکیکی قائل نیست و جنبه روانی موجودات را صرفاً در ورای ماده می‌داند.

ماهیت آگاهی: همه‌روان‌دارانگاری آگاهی پدیداری را به‌عنوان ویژگی‌ها معرفی می‌کند، درحالی‌که ملاصدرا با تکیه بر اصالت وجود، علم و آگاهی را مرتبه‌ای از وجود به‌شمار می‌آورد که قابل جمع با کیف نفسانی است.

نتیجه

همه‌روان‌دارانگاری با نادیده گرفتن نفس و جایگزینی مغز و ذهن به‌جای آن، مسئله آگاهی را دشوارتر کرده است. درحقیقت، وجود نفس شرط اصلی تجربه آگاهانه است. ملاصدرا با تبیین ارتباط نفس و بدن و تلقی آن به‌عنوان یک واحد با مراتب مختلف، به سؤال‌های معرفت‌شناختی آینده پاسخ می‌دهد. حقیقت مشکک انسان از زمان شکل‌گیری، دوران جنینی و به‌دست آوردن حیات، تجربه آگاهانه را در مراتب مختلف حرکت تکاملی‌اش به‌صورت نباتی، حیوانی و انسانی شامل می‌شود. اگر تلاش متفکران برای مشخص کردن آگاهی به‌صورت بالذات باشد و بر علم حضوری و حصولی تکیه کند، این امر غیرممکن به نظر می‌رسد. هر موفقیتی در این زمینه تنها می‌تواند به تعیین جایگاه آگاهی در مغز و نوروها و فعالیت‌های الکتروشیمیایی آن محدود شود، نه اینکه آدمی روزی به‌عنوان مثال «حس خفاش بودن» را بالذات تجربه کند. هر آنچه از خارج فهمیده شود، بالعرض خواهد بود.

یادداشت

۱. بعضی دانشمندان حل معضل صدور آگاهی از مغز مادی را غیرممکن و دست‌نیافتنی می‌دانند، مانند اینکه هرگز یک حیوان قادر به یادگیری ریاضی نخواهد شد؛ حتی اگر سالیان سال بگذرد و پیشرفت‌های بسیار زیادی در علم صورت بگیرد. در مقابل، برخی دیگر حل این مسئله را به‌مرور زمان ممکن می‌دانند، چنانکه چالمرز (فیلسوف) و کریستف کوخ (عصب‌شناس) در کنفرانس سال ۱۹۹۸ شرط‌بندی کردند که طی بیست‌وپنج سال آینده پرسش از تبیین تجربی آگاهی حل خواهد شد. با وجود اینکه کریستف کوخ، با گذشت ۲۵ سال شکست‌خورده و هنوز این مسئله حل‌نشده باقی مانده است، اما او شرطی مجدد می‌بندد که تا سال ۲۰۴۸ پاسخ داده خواهد شد و رابطه ذهن و بدن مشخص خواهد گردید. چالمرز نیز تمایل دارد در شرط‌بندی شکست بخورد، ولی معضل آگاهی و نحوه صدور آن از مغز مادی حل شود، آن‌هم نه همه مغز، بلکه بخشی از مغز، زیرا اگر بخشی از مخ و مخچه آسیب ببیند، آگاهی همچنان وجود خواهد داشت. کوخ امیدوار است با پیشرفت علوم عصب‌شناختی و فعالیت شرکت‌های قوی در این مسئله، ما را به پاسخ قانع‌کننده برساند. می‌خواهیم بدانیم کدام بخش مغز، بلکه کدام نورن‌ها برای داشتن تجربه آگاهی کافی است، زیرا نورون‌ها بسیار متنوع‌اند و نورون‌ها اتم‌های آگاهی هستند. به عبارت دیگر، اگر بخشی از مغز آسیب ببیند که انسان حتی نتواند بالا برود و حرکت کند و... باز خودآگاهی وجود دارد. پس نورون‌های آگاهی در همه قسمت‌های مغز نیست، بلکه برخی از آن است.

منابع

- ابن‌سینا، حسین‌بن عبدالله (۱۳۷۵) اشارات و تنبیهات، ترجمه حسن ملکشاهی، تهران: سروش.
- ارسطو (۱۳۹۳) درباره نفس، ترجمه علیم‌راد داوودی، تهران: حکمت.
- جواد آملی، عبدالله (۱۴۰۰) ریح مختوم، شرح حکمت متعالیه قم: اسراء.
- حلی، حسن‌بن یوسف (۱۳۶۳) جوهر النضید، قم: بیدار.
- سرل، جان (۱۳۹۷) راز آگاهی، ترجمه سیدمصطفی حسینی، تهران: مهریستا.
- کاپلستون، فردریک (۱۳۸۰) تاریخ فلسفه، تهران: سروش.
- مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۹۱) آموزش فلسفه، ج ۲، تهران: چاپ و نشر بین‌الملل.
- ملاصدرا، محمدبن ابراهیم (۱۹۸۱م) الحکمة المتعالیة فی الأسفار الاربعه، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- Block, N. (1994) "Concepts of Consciousness", in A. Guttenplan (ed.), *A Companion to Philosophy of Mind*, Oxford: Blackwell.
- Chalmers. David J. (1996) *The Conscious Mind: In Search of a Fundamental Theory*, Oxford University Press.
- Chalmers. David J. (2003) "Consciousness and Its Place in Nature", in Warfield, Ted, *The Blackwell Guide to the Philosophy of Mind*, pp. 102-142, Oxford: Blackwell.
- Chalmers. David J. (2016) *Panpsychism and Panprotopsychism*, New York: Oxford University Press.
- Damasio, Antonio (1999) *The Feeling of What Happens*, Houghton Mifflin Harcourt.
- Dennett, Daniel (2023) "Interview", *Philosophy of Mind*; telegram.me/PhiMind

- Kim, J. (2005) "Supervenience, Emergence, Realization, Reduction", in Michael J. Loux & Dean W. Zimmerman (eds.), *The Oxford Handbook of Metaphysics*, Oxford University Press.
- Koch, Christof (2023) "Interview", *Philosophy of Mind*; telegram.me/PhiMind
- Kripke, Saul A. (1972) *Naming and Necessity*, Lectures Given to the Princeton University Philosophy Colloquium.
- Levine, Joseph (1983) "Materialism and Qualia: The Explanatory Gap", *Pacific Philosophical Quarterly*, Vol. 64, No. 4.
- Nagel, T. (1974) "What Is It Like to Be a Bat", in John Heil, *Philosophy of Mind: A Guide and Anthology*, New York: Oxford University Press.
- Putnam, Hilary (1967) *The Nature of Mental States*, Oxford: Blackwell.
- Strawson, Galen. (2006) Realistic Monism, Why Physicalism Entails Panpsychism", *Journal of Consciousness Studies*, Vol. 13, No. 10-11, pp. 3-31.