

بررسی منظر نوروفلسفه نسبت به مسأله آگاهی

سیامک عبدالهی^۱، منصور نصیری^۲، محمد لگنهاوسن^۳

چکیده

امروزه در ادبیات فلسفی، از ماتریالیسم با عنوان فیزیکیالیسم یاد می‌کنند که به دو دسته حذف‌انگار و غیرحذف‌انگار تقسیم می‌شود. حذف‌انگاران درباره مسئله آگاهی معتقدند اگر به اکمال به فیزیکیالیسم پایبند باشیم، آگاهی به مسئله‌ای لاینحل تبدیل نخواهد شد و مسئله خواندن آگاهی، به دلیل عبور از مبانی فیزیکیالیستی است. نوروفلسفه از جمله نظریاتی است که تقریری حداکثری از فیزیکیالیسم دارد و از آنجاکه این مقاله درصدد بررسی دیدگاه این شاخه نوین فلسفی درباره مسئله آگاهی است، ابتدا رویکرد این نظریه را درباره آگاهی تبیین و سپس نقدهای وارد به آن را مطرح می‌کنیم. به نظر می‌رسد با در نظر داشتن انتقادهای مهمی چون درونی بودن، مسئله سخت‌آگاهی، ابهام و تحقق چندگانه که بر دیدگاه معتقدان به تبیین مبتنی بر نور و فلسفه وارد می‌شود، نوروفلسفه نمی‌تواند آگاهی را به درستی تبیین کند.

واژگان کلیدی: نوروفلسفه، حذف‌انگاری، آگاهی، پاتریشیا چرچلند، درونی بودن، مسئله سخت‌آگاهی.

siaamak.abdollaahi@gmail.com

nasirimansour@ut.ac.ir

legenhausen@gmail.com

۱. دکترای فلسفه دین دانشگاه تهران

۲. استادیار و عضو هیئت علمی دانشگاه تهران، پردیس فارابی

۳. استاد و عضو هیئت علمی مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی 1

مقدمه

زمانی که با این پرسش روبه‌رو شویم که «من کیستم یا چیستم؟» پاسخ‌هایی مانند من جسمم هستم یا من مغزم هستم، به نظر قانع‌کننده نمی‌رسند؛ زیرا من احساس جسم بودن یا مغز بودن نمی‌کنم. من احساس می‌کنم کسی هستم که دارنده این جسم و مغز است. کیست که احساس می‌کند درون این سر می‌زید و از راه چشم‌ها به بیرون می‌نگرد؟ او کیست که این زندگی را سپری می‌کند و این تجربه‌ها را دارد؟ از دیدگاه علمی - فیزیکیالیستی، هیچ نیازی به آن نوع دارنده نیست؛ یعنی هیچ نیازی به یک تجربه‌کننده درونی نیست که ببیند مغز دارد چه می‌کند؛ هیچ نیازی به یک خودِ درونی نیست. مغز آدم‌ها شاید پیچیده باشد، ولی از منظر «نوروفلسفه»^۱ به لحاظ علمی بسته است. ما می‌توانیم ببینیم چگونه نورونی بر نورون دیگر اثر می‌گذارد، چگونه گروه‌هایی از نورون‌ها شکل می‌گیرند و منتشر می‌شوند و چگونه حالتی به حالت دیگر می‌انجامد و هیچ نیازی به هیچ‌گونه مداخله دیگر نیست. به عبارت دیگر، «مغز من، به آن «خود»ی که پیش‌تر تصور می‌شد، نیازی ندارد» (Kim, 1998, p. 40).

از آنجاکه نوروفلسفه در شمار نظریات حذف‌انگار قرار می‌گیرد، ابتدا تقسیم‌بندی‌ای از نظریات مختلفی ارائه می‌کنیم که بر اساس باور به حذف یا عدم باور به حذفِ نفس، دغدغه پاسخ به مسئله وجود امور غیرمادی دارند:

الف) حذف‌انگاری^۲ یا وهم‌انگاری^۳ (فیزیکیالیسم قوی): بر اساس این نظریه، نفس وجود خارجی ندارد.

1. neurophilosophy

2. eliminativism

۳. «وهم‌انگار»، به دسته خاصی از فیزیکیالیست‌ها اطلاق می‌شود که معتقدند نفس وجود ندارد و کسانی که به آن معتقدند، دچار نوعی توهم شده‌اند.

ب) غیرحذف‌انگاری^۱ یا غیروهم‌انگاری: فیلسوفانی که معتقدند نفس هست، که خود به دو دسته قابل تقسیم‌اند:

ب-۱. فیزیکیالیسم غیرحذفی تحویل‌گرا (فیزیکیالیسم خفیف): نفس وجود دارد و قابل تحویل^۲ به ماده است.^۳

ب-۲. غیرفیزیکیالیسم (غیرماده‌انگاری): نفس وجود دارد، ولی قابل تحویل به ماده نیست.

در این مقاله به بررسی و نقد آرای دسته خاصی از گروه الف می‌پردازیم که معتقدند اولاً، برای پی‌بردن به سرشت و ماهیت انسان، قوانین فیزیکی بسنده‌اند (فیزیکیالیسم) و ثانیاً، می‌توان با استفاده از یافته‌های عصب‌شناسی،^۴ پاسخ درخوری به مسائل مهمی چون مسئله نفس - بدن، آگاهی، حیث التفاتی و ... ارائه کرد. نورو فیلسوف‌ها در همین دسته قرار می‌گیرند که معتقدند با بهره‌گیری از یافته‌های عصب‌شناسی می‌توان پاسخ‌های شایسته‌ای برای مسائل فلسفی مهیا کرد (فیزیکیالیسم + عصب‌شناسی + فلسفه = نورو فلسفه).

این نکته شایان ذکر است که بحثی که ما قصد پیگیری آن را داریم، یعنی مسئله «آگاهی»، با مسئله «خود»، گره خورده است؛ زیرا هر وقت که تجربه‌ای آگاهانه وجود دارد، خیلی راحت فرض می‌شود این تجربه‌ها برای کسی روی می‌دهند؛ یعنی نمی‌شود تجربه‌هایی باشند، ولی تجربه‌کننده‌ای نباشد. بدین ترتیب، به یک بن‌بست می‌رسیم: تقریباً همه آدم‌ها مطمئن هستند که «خودی (اگویی)»^۵ دارند، ولی علم به «خود» یا «نفس» درونی نیازی ندارد (چرچلند، ۱۳۹۳، ص ۱۳۷).

حالات آگاهانه، درمقایسه با دیگر مشخصه‌های ذهن انسانی، جزو مشکل‌سازترین

1. non-eliminativism

2. reduction

۳. علامه طباطبایی در مقاله اول از جلد اول اصول فلسفه، نوعی از همین تقسیم‌بندی را ارائه می‌کند و نظریات ماتریالیست‌ها را لزوماً غیرماتریزیکی نمی‌داند، بلکه مادیت معنوی (ماتریالیسم متافیزیکی) را از مادیت تحولی (ماتریالیسم دیالکتیک) متمایز می‌کند. برای مطالعه این مطلب رجوع بفرمایید به:

مطهری، مجموعه آثار، ج ۶ (اصول فلسفه و روش رئالیسم)، نکته سوم (ص ۵۲-۵۰).

4. neuroscience

5. ego

مسائل برای انواع دیدگاه‌های فیزیکی‌انگار بوده‌اند. آگاهی که در دروه باستان و در زبان یونانی کهن، هیچ واژه‌ای معادل با آن نبوده (ون گولیک، ۱۳۹۳، ص ۱۴)، امروزه اهمیت بسیاری یافته است. چرا چنین شده است؟ چرا انسان خواستار فهم و تبیین آگاهی شده است؟ این بدان دلیل است که اولاً، انسان همه چیز را از راه آگاهی شناخته است؛ از اتم و سلول گرفته تا کهکشان‌ها، ولی شناخت خود آگاهی و سازوکار آن، هنوز مانند یک شرمساری بر چهره دانش بشری حک شده است. شاید آگاهی مانند فانوسی است که راه را برای ما روشن کرده است، ولی ماهیت خود این فانوس، هنوز برای ما تاریک و ناشناخته است! ثانیاً، امروزه مسئله اولیه نفس - بدن نیز به مسئله آگاهی کشیده شده است؛ یعنی آگاهی به‌عنوان محملی برای بحث درباره وجود نوعی پدیده غیرمادی تبدیل شده است و از آنجاکه هنوز تبیینی کاملاً فیزیکی‌الیستی از آن ارائه نشده است، مغفّی است برای انتقاد بر فیزیکیالیسم خام. بنابراین، دستیابی به علم آگاهی، از پیچیده‌ترین چالش‌ها برای علم ذهن امروزی است؛ زیرا از یک طرف درونی‌ترین شناخت ما را دربرمی‌گیرد و هر شناختی از رهگذر آن حاصل می‌شود، ولی از سوی دیگر، اگر ماده و فیزیک را در ابتدای مسیر آگاهی بدانیم، تبیین آن از دشوارترین مسائل پیش روی هر فیلسوفی خواهد بود (Chalmers, 1995, p. 1).

تقسیم‌بندی نظریات درباره آگاهی

نظریات مختلف درباره مسئله آگاهی را بر مبنای نگاهی که به مسئله «خود» دارند، می‌توان در دو گروه کلی دسته‌بندی کرد: رویکرد بسته^۲ و رویکرد باز یا نظریات اِگویی^۳ (یا نظریه‌های «خودباور»، «نفس‌باور» یا «من‌باور»).

۱ منظور از مسئله اولیه نفس - بدن، اثبات یگانه‌انگاری یا دوگانه‌انگاری است که در صورت پذیرش یگانه‌انگاری (چه ماده‌انگاری یا ایدئال‌انگاری)، رابطه نفس - بدن به مسئله تبدیل نخواهد شد، ولی اگر دوگانه‌انگاری را بپذیریم، مسئله ثانویه نفس - بدن، یعنی ارتباط بُعد نفسانی با بعد جسمانی رخ می‌نماید. عده‌ای معتقدند طرح مسئله نفس - بدن در دوره مدرن، برآمده از سوپرتکنیویسم دکارتی است. او، نفس و بدن را دو جوهر کاملاً متفاوت می‌داند؛ با این حال، به تعامل علی میان نفس و بدن معتقد بود؛ نظریه‌ای که از آن به «اصالت تعامل (Interactionism)» تعبیر می‌کنند. دکارت می‌گوید: «هرکس احساس می‌کند شخص واحدی است که هم بدن دارد و هم تفکر و این دو طبیعتاً چنان به یکدیگر مرتبط‌اند که تفکر می‌تواند بدن را حرکت دهد و اموری را که برای آن رخ می‌دهد، احساس کند» (Descartes, 1985, p. 228).

2. closure (or completeness) theory
3. ego theory

مقصود از «رویکرد بسته». رویکردی است که مطابق آن، نظریات علمی و نظام علمی حاکم بر آنها، برای تبیین مسئله آگاهی یا هر مسئله دیگر - مانند مسئله «نفس» - کافی می‌نماید. اگر بپذیریم هر شخصی، افزون بر مغزش، روح یا «خود» دارد، پس علم باید بتواند ردیابی‌اش کند، ولی تا به حال نتوانسته است.

نوروفیلسوف‌ها عنوان نظریه بسته را از دیوید هیوم گرفته‌اند. براساس نظر هیوم، ما «خود»ی افزون بر ادراکات (تجارب) متعدد و مجزایمان نداریم. من هیچ‌گاه نمی‌توانم خودم را به صورت ایزوله و گسسته، بدون اینکه ادراکی داشته باشم، در نظر بگیرم. بنابراین، «اگر تجربه‌ها حالت‌های گذرای هستند که بر ما واقف می‌شوند، پس «خود» کیست؟» «خود»، یک چیز واحد نیست، بلکه شبیه به یک بسته از احساسات است که از راه‌های گوناگون، مانند حافظه به هم متصل شده‌اند: «از آنجاکه حافظه، ما را از استمرار ادراکات مان آگاه می‌سازد، باید آن را به همین جهت منشأ این‌همانی شخصی دانست. اگر ما حافظه‌ای نمی‌داشتیم، نه از علیت و در نتیجه، نه از زنجیره علل و معلولات سازنده «خود»، مفهومی نداشتیم» (هیوم، ۱۳۸۰، ص ۳۴۹).

اگر یک تقسیم‌بندی، تقسیم نظریات موجود درباره آگاهی، به نظریات بسته‌ای و نظریات باز باشد، شکل دیگری از این تقسیم‌بندی هم می‌توان ارائه کرد که راه را برای دسته‌بندی‌های فرعی و ثانویه بازمی‌گذارد:

الف) حذف‌انگاران: پاتریشیا و پل چرچلند، هریس، دنت و ... که قصد دارند بر اساس نگاهی فیزیکالیستی، آگاهی و دیگر امور ذهنی را تبیین کنند. همان‌طور که پیش از این بیان کردیم، این دسته را حذف‌انگاران (یا وهم‌انگاران^۱) می‌نامیم و نوروفیلسوف‌ها را نیز در همین دسته جای می‌دهیم.

ب) غیرحذف‌انگاران: این دسته، برخی مسائل فلسفه ذهن، مانند مسئله «خود» و آگاهی را به لحاظ فیزیکی (علم تجربی^۲) تبیین‌ناپذیر می‌دانند. از منظر این گروه، آگاهی و دیگر امور ذهنی را نمی‌توان به ماده و امور فیزیکی برگرداند. اینها خود شامل دو دسته می‌شوند:

۱. اصطلاح «وهم‌انگاری» جعل نگارنده است و وجه تسمیه آن هم، وهمی خواندن حالت‌های ذهنی از سوی حذف‌انگاران و نوروفیلسوف‌هاست. البته سوزان بلک‌مور اصلاحی دارد تحت عنوان «توهم بزرگ» (grand illusion) که به ما در این اصطلاح‌سازی کمک‌رسان بوده است (بلک‌مور، ۱۳۸۷، ص ۱۶۸-۱۶۶).

2. Physical or Scientific

ب- ۱) رازباوران: مانند تامس نیگل، کالین مگین و - تا حدودی - سرل^۱ که معتقدند مسئله تجربه آگاهانه «من»، همچون یک راز، همواره سربه‌مهر خواهد ماند. از این منظر، این مسئله‌ای لاینحل است.

ب- ۲) غیررازباوران: مانند دیوید چالمرز، ند بلاک، مورلند، ننسی مورفی و تقریباً همه دوگانه‌انگاران که معتقدند حالت‌های ذهنی انسان قابل حذف نیستند (غیرحذف‌انگار) و این مسئله‌ای قابل حل است.

۱. نوروفلسفه و مسئله آگاهی

بر اساس مبنای فیزیکالیستی نوروفلسفه، همه آنچه در عالم وجود دارد، فیزیکی است. اگر این را به اصل خودبستگی فیزیکی^۲ (انسداد علی^۳) بیفزاییم، که می‌گوید برای علت‌یابی امور فیزیکی نباید به دنبال عللی غیرفیزیکی باشیم، این نتیجه به‌دست می‌آید که همه چیز این عالم، «فقط و تنها فقط فیزیکی است و فقط و تنها فقط علل فیزیکی دارد». «خود» در ذاتش فیزیکی است و علت یا علل آن هم صرفاً فیزیکی هستند، و لاغیر. بر همین مبنا، نوروفیلسوف‌ها علیّت ذهنی را نیز رد می‌کنند و معتقدند برای درونی‌ترین حالت‌ها و احساسات‌مان نیز نباید به دنبال علل فیزیکی باشیم. بنابراین، آگاهی نیز نمی‌تواند خارج از محدوده فیزیک باشد و برای ارائه نظریه‌ای کاملی درباره آن، باید تنها عالم ماده و فیزیک را دنبال کنیم.

نقطه عطف چرخش این دیدگاه و ایجاد ارتباط میان فلسفه و عصب‌شناسی را باید کتاب پارتیشیا چرچلند، نوروفلسفه؛ به‌سوی علمی یکپارچه از ذهن و مغز^۴ دانست و به همین دلیل، بیشتر از او با عنوان «مبدع نوروفلسفه» یاد می‌کنند. او بیش از هر چیز در این کتاب بر این مسئله تأکید می‌کند که میان دستاوردهای تجربی درباره کارکرد مغز و موضوعات

۱. اینکه سرل را تا حدودی رازباور دانسته‌ایم (!)، به این دلیل است که او بر رازوار بودن مسائل یادشده تأکید می‌کند، ولی معتقد است انسان در نهایت این مسائل را حل خواهد کرد. برای اطلاع بیشتر از نظریه سرل درباره رازوارگی آگاهی، رجوع بفرمایید به:

Searl, J. (1997). *Reductionism and the Irreducibility of Consciousness*. In N. Block, O. Flanagan, & G. Giizeldere, *The nature of consciousness*; Philosophical Debates (pp. 451-460). Cambridge: The MIT Press,

Searle, J. (2011). *The Mystery of Consciousness Continues*. *The New York Review of Books*.

2. Physical Closure or Completeness of the Physical

3. causal closure

4. Churchland, Patricia S. (1986). *Neurophilosophy: Toward a Unified Science of the Mind-Brain*. Cambridge, Massachusetts: The MIT Press.

فلسفه ذهن ارتباط نزدیکی وجود دارد. چرچلند معتقد است نقاط مشخص کننده مرز میان عصب‌شناسی و فلسفه عملاً در حال از بین رفتن است و مرزهای این دو حوزه بسیار کمرنگ شده‌اند. در واقع، نوروفلسفه علمی است که می‌تواند از منابع مناسب هر دو حوزه عصب‌شناسی و فلسفه بهره‌مند شود؛ علمی که قصد دارد با بهره‌گیری از یافته‌های عصب‌شناسی، مسائل مهم فلسفی چون مسئله ذهن - بدن، آگاهی، هویت شخصی، اراده آزاد و دیگر مسائل فلسفه ذهن را تبیین و حل کند (Churchland, Patricia S., 1986, pp. 277-278).

هدف نوروفلسفه، آشکار ساختن ارتباطات عصبی در مفاهیم فلسفی مانند اراده آزاد، هویت فردی، آگاهی و ... است و به همین دلیل می‌توان از اصطلاح «علوم اعصاب فلسفی» سخن به میان آورد. ایده اصلی نوروفلسفه آن است که «برای فهم بهتر ماهیت ذهن، به درک کامل ماهیت مغز نیاز داریم» و با توجه به اینکه علم عصب‌شناسی چگونگی فهم ما را از فرایند ذهنی‌ای مانند یادگیری، تصمیم‌گیری، خود، نفس و روح تغییر داده است، پرسش‌های متداول فلسفی درباره ذهن و مرگ را به مسیری جدید هدایت کرده و از این طریق بر فلسفه تأثیر نهاده است. از این منظر، تحویل‌گرایی نه تنها صبغه منفی ندارد، بلکه مسیر درستی است که ما را در یافتن پاسخ‌های مناسب برای پرسش‌های فلسفی یاری‌ده است. از این نظر، یکی از ویژگی‌های بسیار برجسته نوروفلسفه، رد همه شکل‌های دوگانه‌انگاری و ایده‌نالیسم و تأکید بر تحویل‌گرایی علمی است (Ibid, pp. 227& 482).

نوروفیلسوف معتقد است با توجه به پیشرفت‌های علوم عصبی، دیگر به استفاده از مفاهیم کیفی روان‌شناسی عامه^۱ نیازی نداریم و این مفاهیم باید با مفاهیم کمی علم عصب‌شناسی جایگزین شوند. ایشان عمدتاً از دو دسته شواهد برای اثبات مدعای خود بهره می‌برند که یکی، جایگزینی مفاهیم علمی (کمی) با مفاهیم سنتی (کیفی) در علوم دیگری چون فیزیک و شیمی است و دیگری، یافته‌های امروزی علم عصب‌شناسی است که بر اساس رأی نوروفیلسوف، ما را از هر رویکرد نفس‌باورانه‌ای بی‌نیاز می‌کند (چرچلند، ۱۳۹۱، ص ۸۴-۸۱). از این جهت، به این دو دسته شواهد به صورت بسیار مختصر اشاره می‌کنیم.

1. folk psychology

۱-۱ تناظرهای تاریخی

از منظر نور و فیلسوف‌ها، تحویل مفاهیم کیفی سنتی با مفاهیم کمی علمی، متناظرهای تاریخی فراوانی در تاریخ علم دارد. صوت، دسته‌ای از امواج متراکمی است که در هوا حرکت می‌کنند. نور با امواج الکترومغناطیسی، و گرما و سرمای یک جسم، با انرژی جنبشی مولکول‌های آن، این‌همان است. رعد و برق نیز با تخلیه شدید و ناگهانی الکترون میان ابرها، یا میان جو و زمین این‌همان است. نور و فلسفه مدعی است آنچه اکنون با عنوان حالت‌های ذهنی می‌شناسیم، درست به همین طریق با حالت‌های فیزیکی مغز این‌همان هستند و به‌زودی به آنها تحویل برده خواهند شد و این موضوعی است که پژوهش‌های علمی مغز، سرانجام آن را آشکار خواهند ساخت. مثال معروف دیگر، داستان ستاره صبحگاهی و ستاره شامگاهی نزد یونانیان باستان است که ابتدا محکی این دو عبارت متفاوت در نظر گرفته می‌شد، ولی بعداً مشخص شد هر دو، یک محکی دارند که حاصل ظهور سیاره زهره است. بنابراین، می‌گویند ستاره صبحگاهی قابل تحویل به ستاره شامگاهی است (Churchland, Paul M., 1999, p. 20).

۱-۲ آزمایش‌های عصب‌شناسی

ماتریالیست‌ها از دیرباز با التفات به اینکه ماده همه چیز را توضیح می‌دهد و به چیز دیگر و بیشتری نیاز نداریم، نظریات حذفی خود را ایراد کرده‌اند. اما دلیل قوت گرفتن نظریات فیزیکالیست‌های معاصر ما، آن است که مدعی‌اند آزمایش‌های علمی مختلفی نظریات آنها را تأیید کرده‌اند و برای این ادعا که مغز متکفل چیزی است که پیش‌تر به ذهن ارجاع داده می‌شد، شواهد علمی فراوانی دارند.

در اوایل دهه ۱۹۶۰ میلادی، دو روان‌شناس به نام‌های راجر اسپری و مایکل گازانیگا، آزمایش معروفی انجام دادند که براساس آن اتصال دو نیم‌کره مغز بیماری با نام پی. اس. که از بیماری صرع رنج می‌برد، قطع شد تا سردرد از یک نیم‌کره به دیگری منتقل نشود. اما پس از این قطع ارتباط، اتفاقات جالبی رخ داد. به پی. اس. یک صحنه برف در سمت چپ و یک پنجه مرغ در سمت راست نشان دادند. از آنجا که اطلاعات بصری که از سوی چشم راست دریافت می‌شود، از طریق نیم‌کره چپ مغز پردازش می‌گردد و به عکس، مغز پی. اس. اطلاعات جداگانه‌ای از هریک از نیم‌کره‌ها به دست می‌داد، گویی دو انسان وجود دارد که هریک آگاهی مختص به خود را داراست. آیا پی. اس. دو «خود» داشت؟

«چگونگی»ها (کوآلیا)ست: رنگ سرخ، مزه شیرین، احساس ناخوشایند درد و بسیاری کیفیت‌های دیگر که قابل شمارش نیستند. آگاهی به معنای برخورداری از این تجربه هاست. اما پرسش فلسفه از اینجا مطرح می‌شود: «چه چیزی در «من» تجربه و فکر می‌کند؟» دکارت آن را «جوهر اندیشنده» می‌نامد؛ چیزی که بر اساس آزمایش‌هایی که به‌تازگی در علوم عصبی (روی بیمارها) صورت گرفته، رد می‌شود؛ چراکه این آزمایش‌ها حاکی از آن هستند که یک «خود» منسجم وجود ندارد (Vangulick, 2014 (SEP).

مثلاً در بیمارانی که دچار صرع هستند، رابطه میان نیم‌کره‌های چپ و راست مغز را قطع کردند تا در نتیجه شکل نگرفتن ارتباط میان دو نیم‌کره، پالس‌های الکتریکی که سبب تشنج می‌شدند، در مغز پخش نشوند. البته مشکل صرع، این‌چنین تقریباً حل می‌شد، ولی پدیده دیگری بروز می‌کرد که به نظر می‌رسید این آدم دو تا «خود» دارد؛ درست مانند آزمایشی که اسپری و گازانیگا بر روی پی. اس. انجام دادند. بنابراین، پرسشی که پدید می‌آمد این بود که: این چه خودی است که با صرف قطع ارتباط دو نیم‌کره مغز، تقسیم می‌شود؟! بنابراین، اولاً، آن «خود» منسجم، چنان‌که می‌پنداشتیم و اغلب دوگانه‌انگاران بدان معتقدند، وجود ندارد. ثانیاً، اگر هم «خود»ی باشد، وجودش کاملاً وابسته به مغز است. وجه مشترک بیشتر نظریات عصب‌شناسان حذف‌انگار آن است که «خود» یا «نفس» را معادل فرایند مغزی خاصی در نظر می‌گیرند؛ مانند آنچه رامانچاندران و اغلب دیگر عصب‌شناسان معاصر درباره نفس می‌گویند.^۲

از منظر فیزیکالیست‌ها می‌توانیم به همان که می‌نماید بچسبیم و فرض کنیم خود پایداری وجود دارد که اولاً نمی‌توان آن را پیدا کرد؛ ثانیاً به لحاظ علمی، تبیین‌ناپذیر است و ثالثاً مشکلات عمیق فلسفی به بار می‌آورد. اما می‌توانیم خود را معادل نوعی فرایند مغزی بدانیم و از این مسئله بگذریم که چرا این فرایند مغزی اصلاً باید تجربه‌های

1. Qualia

۲. امروز اغلب عصب‌شناسان را باید در دسته نخست قرار داد و شاید تنها عصب‌شناسان شاخصی که حذف‌انگار نباشند، بنجامین لیبت، سر جان اکلز و جان دایلان هاینس باشند. برای مطالعه آثار این عصب‌شناسان رجوع بفرمایید به:

- Eccles, J. (1953). *The Neurophysiological Basis of Min*. Oxford: Oxford University Press.
 Libet, B. (2004). *Mind time: The temporal factor in consciousness, Perspectives in Cognitive Neuroscience*. Harvard University Press.
 Haynes, J.-D. (2008). Unconscious determinants of free decisions in the human brain. *Nature neuroscience*, 1-3.

آگاهانه داشته باشد و هر هویت پایداری را که مطابق با احساس ما درباره وجود یک خود باشد، نفی کنیم. این نگاه، نگرشی اساساً متفاوت با تجربه‌های شخصی مان است؛ پذیرفتن این نکته که کسی نیست که دارنده تجربه‌های روزمره باشد، یعنی اینکه بپذیریم هر روز، هر لحظه که به من خودم فکر می‌کنم، به چیزی جز یک برساخته موقت فکر نمی‌کنم و از این نظر باید «من»ی را که به نظرم در تمام تجربه‌های عمرم، ثابت و پیوسته حضور و وجود داشته است، کنار بگذارم. از نظر بلکمور هرچند پذیرش این طرز تلقی مشکل‌ساز باشد، مجبوریم این راه را در پیش بگیریم (بلکمور، ۱۳۸۷، ص ۱۰۵-۱۰۳).

مسئله‌ای که با آن روبه‌رو هستیم، آن است که حتی اکنون که اطلاعات دانشمندان درباره مغز به حدی رسیده است که می‌توانیم مواجهه مستقیمی با مسائل مربوط به آگاهی داشته باشیم، پاسخ به یک پرسش هنوز مشخص نیست: «چگونه تحریک الکتریکی میلیون‌ها سلول کوچک مغز (نورون‌ها)، می‌تواند تجربه شخصی، ذهنی و آگاهانه من را به وجود بیاورد؟». این همان مسئله قدیمی‌ای است که با عنوان «مسئله نفس - بدن» نیز بدان اشاره شده است. شاید این مسئله همان «چاه ویلی» است که هرچه جلوتر می‌رویم، امکان خروج ما از آن بیشتر نمی‌شود؛ زیرا هر پاسخی که قرار است ما را از این دره جهالت بیرون بکشد، خود پرسش‌ها و مسائلی را طرح می‌کند که این دره را عمیق‌تر می‌سازد (تای، ۱۳۹۳، ص ۵۵-۵۱).

موضع نوروفلسفه درباره مسئله سخت‌آگاهی؛ مسئله سخت یا مسئله دغل؟!
بر اساس یک جهان‌بینی فیزیکالیستی که ماده را اساس کار قرار می‌دهد، آگاهی چگونه توضیح داده می‌شود؟ چگونه مغز مادی که صرفاً از امور مادی ساخته شده است، می‌تواند خاستگاه تجربه‌های آگاهانه با کیفیات غیرمادی و پدیداری شود؟
(Chalmers, 2010, p. 5).

این همان «مسئله سخت‌آگاهی»^۱ است که دیوید چالمرز بدان اشاره دارد و در قسمت نقد به‌طور کامل بدان می‌پردازیم. اما نوروفیلسوف‌ها با طرح مسئله آگاهی، به شکلی که غیرحذف‌انگارانی چون چالمرز و نیگل مطرح می‌کنند، به شدت مخالف‌اند. پاتریشیا چرچلند از جمله افرادی است که معتقد است مسئله دشواری در کار نیست؛ قضیه مربوط

می‌شود به تصویری کاذب از آگاهی، یا دست کم گرفتن مسائل آسان. از این نظر مسئله سختی در کار نیست و آنچه چالمرز «مسئله سخت» می‌نامد، در واقع چیزی جز «مسئله دغل»^۱ نیست (بلکمور، ۱۳۸۷، ص ۷-۵).

از منظر چرچلند و فیلسوفان هم‌داستان با او، ما از پیش نمی‌توانیم بگوییم کدام مسائل واقعاً دشوار و کدام یک آسان هستند. به گفته او، منشأ چنین تصویری این احساس کاذب است که اگر ادراک، حافظه، توجه و همه جزئیاتِ دیگر را توضیح داده باشیم، باز هم چیزی باقی می‌ماند: «خود آگاهی». آیا آگاهی چیزی بیشتر از هوش و ادراک و حافظه و عواطف است؟ اگر آگاهی را ذاتی فرایندهای مغز بدانیم، طرح پرسش‌های همچون مسئله سخت چالمرز، بی‌معنا می‌شود. بر اساس این رویکرد، هیچ راز غامض و هیچ مسئله دشواری وجود ندارد و غیرمادی خواندن آگاهی یا هر امر دیگر، تنها «مضاعف کردن مسئله» است (Churchland, 1996, pp. 402-403).

از این منظر، درحالی‌که می‌توان بر اساس قوانین فیزیکی و مادی، همه چیز را توضیح داد (اصل خودبستگی فیزیک)، چه نیازی هست تا با غیرمادی خواندن برخی از امور، کار را برای خودمان سخت‌تر کنیم؟ انسان، موجودی است با ساختار فیزیکی که به‌صورت سازمانی از مولکول‌هایی که به‌طور ژنتیکی برنامه‌ریزی شده‌اند، تشکیل شده است. مولکول‌هایی که ساختار و شیوه تجمع آنها از سوی اطلاعاتی که در DNA مولکول‌های هسته سلول درج شده، کنترل می‌شوند. نتیجه چنین فرایندی یک نظام صرفاً فیزیکی خواهد بود که رفتار آن از عملکردهای درونی آن و برهمکنش‌های آن با باقی جهان ناشی می‌شود و به چیزی بیش و پیش از آن نیاز ندارد (چرچلند، ۱۳۹۱، ص ۵۴).

کاتلین ویلکیز^۲ نیز معتقد است اگر آگاهی را به‌صورت کاملاً علمی بررسی کنیم، چیزی باقی نمی‌ماند که آن را مسئله سخت بنامیم. بررسی علمی آگاهی، قدرت تبیینی آن را نیز حفظ می‌کند. اصطلاح آگاهی تنها زمانی به درد می‌خورد که به دلیل کمبود مفاهیم تخصصی و علمی، به انعطاف در کلامان نیاز داشته باشیم. جورج ری^۳ از این هم فراتر می‌رود و می‌گوید دلایلی وجود دارد که باید گفت اینکه بتوان شخصی را آگاه دانست،

1. The hornswoggle problem
2. Kathleen Wilkes
3. Georges Rey

محل شک است. در واقع فکر کردن به هیچ، آگاهی است.^۱ ری معتقد است پس از آنکه هیوم، روح را از جایگاه مابعدالطبیعی‌اش به زیر کشید، دیگر نمی‌توان از آگاهی به‌عنوان امری واقعی نام برد (Guzeldere, 1997, p. 5). همچنین موفقیت‌های فزاینده علوم عصبی در گره‌گشایی شبکه‌های عصبی بسیاری از جانداران، نوید دستیابی به راه حلی کامل و جامع را درباره مسئله آگاهی در انسان به ما می‌دهد. علوم عصبی، راه درازی درپیش دارند، ولی پیشرفت‌هایی که تاکنون به‌دست آمده‌اند، نوروفیلسوف‌ها را به این نتیجه رسانده‌اند که درباره انسان هم امکان تبیین کاملاً علمی آگاهی وجود دارد.

با توجه به این نکات، وظیفه فیلسوف نیز مشخص می‌شود؛ وظیفه او، توضیح این نکته خواهد بود که چرا به نظر می‌رسد چنین مسئله‌ای وجود دارد و چرا به نظر می‌رسد ما دارای تجربه‌های وصف‌ناپذیر، غیرمادی و آگاهانه هستیم؟ اینجاست که نظریه «توهمی بودن آگاهی» مطرح می‌شود که بر نگاهی فیزیکالیستی مبتنی است و به‌معنای توهم دانستن کیفیات غیرمادی تجربه آگاهانه یا همان نفس غیرمادی است که می‌توان آن را نظریه «وهم‌انگاری» نامید. بنابراین، وظیفه فیلسوفی که به «وهم‌انگاری» معتقد است، «توضیح چگونگی شکل‌گیری این توهم خواهد بود» و از این نظر کار فیلسوف به کار روان‌شناس نزدیک می‌شود؛ چراکه هر دو وظیفه دارند دلیل این توهمی را که منشئی در جهان خارج ندارد، مشخص کنند.

توهم بزرگ آگاهی

چنان‌که گفتیم، با اضافه شدن یافته‌های عصب‌شناختی و علوم شناختی، امیدهای تازه‌ای برای امکان فهم و پاسخ به پرسش‌های پیشین جرقه زده است. نوروفیلسوف‌ها، اغلب مباحثی را درباره حالت‌های ذهنی‌ای چون تجربه‌های آگاهانه مطرح می‌کنند که می‌توان آنها را با عنوان «نظریه وهم‌انگاری» جمع‌بندی کرد. طبق این نظریه، «نفس» و تمام متعلقات آن، مانند آگاهی، حیث‌التفاتی، اراده آزاد و ... «توهم آ» خوانده می‌شوند. انسان چیزی بیش از اتم و مولکول نیست و نفس (روح) مفهومی غیرضروری است و تمامی استعدادهای آن، از طریق علوم تجربی‌ای مانند عصب‌شناسی و ژنتیک قابل توضیح و تبیین است (Gray, 2010, p. 638).

1. 'thinking that nothing is conscious'
2. illusion

فیلسوفان و اندیشمندانی که آگاهی را یک «توهم بزرگ»^۱ می‌دانند، معتقدند ما حقیقتاً نمی‌دانیم همواره آگاه هستیم یا خیر. البته که من هرگاه از خودم می‌پرسم: «آیا من الان آگاه هستم؟» پاسخ می‌دهم «بله»، ولی نکته در اینجاست که در بقیه مواقع چه؟ هرگاه سؤال اول را پرسیم، جواب می‌گیریم بله، ولی نمی‌توانیم درباره آن زمان‌هایی که این سؤال را نمی‌پرسیم، چیزی بدانیم! مانند دیدن جهان است؛ هرگاه ما جهان را می‌نگریم، جهان همیشه همان‌جاست. پس فرض می‌کنیم این جهان همیشه همان‌جاست. هیچ وقت نمی‌توانیم ببینیم وقتی نگاهش نمی‌کنیم، چگونه است. مثل این است که بخواهیم در یخچال را خیلی سریع باز کنیم تا ببینیم چراغش همیشه روشن است یا نه؛ هیچ‌گاه نمی‌توان به چراغ خاموش نگاه کرد. «توهم بزرگ آگاهی» نیز این چنین است (بلک‌مور، ۱۳۸۷، ص ۱۶۸-۱۶۶). همه آنچه تجربه می‌کنیم، این احساس مبهم و تاریک است «که همان بدن پیشین همواره وجود دارد» (James, 1890, p. 242).

۲. انتقاد بر منظر نورو فلسفه درباره مسئله آگاهی

مسئله آگاهی که امروز به چالشی بزرگ در فلسفه ذهن تبدیل شده است، مورد توجه بسیاری از فیلسوفان معتبر در این حوزه است. نیگل نیز با اذعان به اینکه آگاهی و حیث التفاتی از مهم‌ترین مباحث فلسفه ذهن معاصرند، می‌نویسد:

بیشترین بحث در فلسفه ذهن درباره مسئله حیث التفاتی است: نسبت دادن محتوا به حالات ذهنی‌ای مانند باور، میل، تفکر، ادراک حسی و غیره به چه معناست؟ این موضوع همچنین بحث درباره رابطه میان ذهن و مغز را به بحث درباره رابطه میان هوش طبیعی و هوش مصنوعی و بحث امکان اسناد حالات ذهنی به رایانه‌ها در مراحل پیشرفت آنها در آینده دور مرتبط می‌کند. اما من فکر می‌کنم که بنیادی‌ترین مسئله در این حوزه، آگاهی است. آگاهی در قالب احساس محض به خودی خود، حیث التفاتی را تضمین نمی‌کند، اما ممکن نیست حیث التفاتی حقیقی، در موجودی که از آگاهی محروم است، رخ بدهد. هر چند ماهیت این رابطه بر من پوشیده است، اما صدق آن بدیهی به نظر می‌رسد (دیویس، ۱۳۹۰، ص ۵۶).

بنابراین، دستیابی به علم آگاهی، از پیچیده‌ترین چالش‌ها برای علم ذهن امروزی است؛ زیرا از یک طرف درونی‌ترین شناخت ما را دربرمی‌گیرد و هر شناختی از رهگذر

آن حاصل می‌شود، ولی از طرفی دیگر، اگر در ابتدای مسیر آگاهی، ماده و فیزیک را بدانیم، تبیین آگاهی از دشوارترین مسائل پیش‌روی هر فیلسوفی خواهد بود (Chalmers, 1995, p.1). شاید بتوان آگاهی را پاشنه آشیل نظریات فیزیکالیستی دانست. فیزیکالیسم، هر قدر هم در تبیین امور دیگر موفق بوده باشد، از تبیین این درونی‌ترین موضوع انسان، ناتوان است. اینکه «چرا من در درونم چیزی بیش از ماده خام ادراک می‌کنم؟» «چگونه ماده خام و بی‌شعور، دارای شعور و تجربه‌ای آگاهانه می‌شود، درحالی‌که فاقد آن بوده است؟ چگونه این ویژگی را کسب می‌کند، چیزی که قبلاً نداشته است؟» تمامی تبیین‌های فیزیکالیستی و به‌ویژه حذف‌انگار، از توضیح این موضوع ناتوان‌اند. نگاهی صرفاً فیزیکال نمی‌تواند راه‌حل مناسبی برای این مسئله بیاید و بنابراین، اگر آگاهی امری صرفاً فیزیکال نیست، باید چیزی بیش از ماده و فیزیک در جریان و فرایند آگاهی دخیل باشد؛ چیزی که می‌توان آن را گمشده ما، یعنی «نفس» یا «روح» نامید.

پس از اطلاع از رأی نوروفلسفه درباره آگاهی در قسمت اول مقاله، به سراغ نقد این نگاه می‌رویم. این انتقادهای را از دو منظر می‌توان ارائه کرد: یکم، انتقادهایی بر حذف‌انگاری (که نوروفلسفه هم جزئی از آن است؛ یعنی ادعای حذف‌انگاران دارد). دوم، انتقادهای مستقیم بر رأی نوروفلسفه درباره مسئله آگاهی.

۲-۱- انتقادهایی بر حذف‌انگاری

قصده آن است که در این قسمت از مقاله، نوروفلسفه را که بر مبانی‌ای حذفی قرار گرفته است، نقد و بررسی کنیم. برای نیل به این غایت، می‌توان از آرای دو گروه فلاسفه استفاده کرد: یکم، فیزیکالیست‌های غیرحذفی، که هرچند نفس را قابل تحویل به امور فیزیکی می‌دانند، وجود آن را رد نمی‌کنند (غیرحذفی)؛ مانند سرل، چالمرز و ... دوم، دوگانه‌انگاران که براساس مبانی‌شان، حذف نفس و امور نفسانی را نمی‌پذیرند و بنابراین، دشمن قسم‌خورده نوروفیلسوف‌ها به‌شمار می‌آیند.

۲-۱-۱- انتقاد علامه طباطبایی و استاد مطهری بر حذف‌انگاری

بسیاری از عالمان و فیلسوفان مسلمان از دیرباز با نگاه حذفی - ماتریالیستی به انسان و جهان مخالف بوده‌اند. در این میان، علامه طباطبایی و استاد مطهری شاخص هستند که در کتاب اصول فلسفه و روش رئالیسم برخی از دیدگاه‌های انتقادی خود را به این مکتب مطرح کرده‌اند؛ هرچند

استاد مطهری هدف اصلی کتاب را انتقاد و ردّ فلسفه مادی نمی‌داند (مطهری، ۱۳۸۹، ج ۶، ص ۲۴۰)، در جای جای آن آشکارا مخالفت خود را با این نحله فکری نشان می‌دهد:

چنان‌که می‌دانیم در اروپا روش حسی و تجربی در شناخت طبیعت بر روش قیاسی پیروز شد. پس از این پیروزی این فکر پیدا شد که روش قیاسی و تعقلی در هیچ‌جا اعتبار ندارد و تنها فلسفه قابل اعتماد، فلسفه حسی است. نتیجه قهری این نظریه این شد که الهیات به سبب خارج بودن از دسترس حس و تجربه، مشکوک و مجهول و غیرقابل تحقیق اعلام شود و برخی آنها را یکسره انکار کنند. این جریان بود که در جهان غرب رخ داد (همان، ج ۶، ص ۲۴).

علامه طباطبایی و استاد مطهری مجموعه نقدهایی به رویکردی مادی - حذفی وارد آورده‌اند. در اینجا به یکی از مهم‌ترین این نقدها اشاره می‌کنیم که زمینه نقدهای بعدی ما را نیز فراهم می‌آورد. از نظر علامه، فلسفه مادی، چون موضوعش مادی است، تنها در همین حیظه می‌تواند سلباً یا ایجاباً ایراد سخن کند و گزاره‌هایی که در خارج از محدوده مورد ادعا بیان می‌شود، بی‌معناست:

بحث مادی اثبات وجود مادی و نفی وجود مادی می‌کند، نه مطلق وجود؛ زیرا کاوش هر علم در اطراف موضوع بحث خویش خواهد بود. پس در صورتی که موضوع وی مادی بوده باشد، نفی و اثبات وی از ماده تجاوز ننموده و حق تعرض به غیر ماده را، نفیاً و اثباتاً نخواهد داشت؛ به‌خلاف فلسفه که وی اطلاق داشته و به یک موجود مخصوصی مقصور نیست (همان، ج ۶، ص ۴۸).

بنابراین از نظر علامه، چون موضوع حذف‌انگاری خارج از ماده نیست، نتیجه مباحث آن نیز محدود به ماده می‌ماند. درباره آزمایش‌های علمی نیز همین موضوع صادق است و از آنجاکه موضوع این قبیل اکتشافات، ماده است، نتایج آنها سلباً و ایجاباً بر روی امور دیگر نمی‌گذارد. براین اساس، آزمایش‌هایی که نروفیلسوف‌ها از آنها بهره می‌برند، در محدوده مغز، قابلیت اطلاق دارند و اگر ادعایی خارج و بیرون از این محدوده داشته باشند، ادعای آنها بی‌معنا و نامربوط است:

با آزمایشات طبی جدید، به دست آمده که هنگام تفکر، مثلاً کیفیت خاصی در ماده مغز حاصل می‌شود که نام وی پیش دانشمند طبیعی، «ادراک» است. معنای این سخن

وی این است که بحث و آزمایش در مورد ادراک، این پدیده مادی را می‌یابد، ولی آیا در مورد ادراک، موجود دیگری غیرمادی به همراه این پدیده مادی نیز هست یا نیست؟ آزمایش و بحث طبیعی «ساکت» است و اگر چنانچه موجود هم باشد، بحث طبیعی نمی‌تواند او را نشان بدهد؛ زیرا هر مقدمه نتیجه‌ای را می‌تواند بدهد که از سنخ خودش باشد (همان، ج ۶، ص ۴۹).

این بحث علامه، ما را به مفهومی به نام «درونی بودن» می‌رساند که در انتقاد بعدی به‌طور مفصل بدان می‌پردازیم.

۲-۱-۲ درونی بودن تجارب آگاهانه؛ برهانی علیه نوروفلسفه

نقد بعدی که بر نوروفلسفه وارد می‌آوریم، نقدی مبنایی است که توضیح آن را با یک تمثیل آغاز می‌کنیم. فرض کنید یک تکه شکلات را در دهان می‌گذارید. چه اتفاقی می‌افتد؟ شکلات روی زبانتان آب می‌شود و موجب تغییرات شیمیایی در پرزهای چشایی شما می‌گردد؛ پرزهای چشایی در طول اعصابی که از زبان تا مغز شما امتداد می‌یابند، تعدادی تکانه‌های الکتریکی (پالس) می‌فرستند و هنگامی که این تکانه‌ها به مغز برسند، در آنجا تغییرات فیزیکی دیگری پدید می‌آورند و سرانجام شما طعم شکلات را می‌چشید. آن چشیدن چیست؟ آیا می‌تواند صرفاً رویدادی فیزیکی در بعضی از سلول‌های مغزی شما باشد یا باید چیزی کاملاً متفاوت باشد؟

در برخی موارد می‌دانیم که مغز و ذهن چگونه بر هم اثر می‌گذارند. مثلاً می‌دانیم تحریک سلول‌های مغزی خاصی نزدیک به پس‌سر، موجب تجارب بینایی می‌شود و می‌دانیم هنگامی که تصمیم می‌گیرید برش دیگری از کیک بردارید، سلول‌های مغزی دیگری، تکانه‌هایی را به عضلات بازوی شما می‌فرستند. اما، ما بسیاری از جزئیات را نمی‌دانیم؛ از جمله نمی‌دانیم وقتی کسی با خود می‌اندیشد که «نمی‌دانم آیا امروز عصر، وقت می‌کنم موی سرم را اصلاح کنم یا نه»، در مغز او چه می‌گذرد، ولی تا اندازه‌ای مطمئن هستیم که تغییرات شیمیایی و الکتریکی در میلیاردها سلول عصبی که مغز او را تشکیل می‌دهند، در حال رخ دادن است.

به داستان گاز زدن شکلات برگردیم. اگر درست در زمانی که طعم خوشمزه شکلات را حس می‌کنید، عصب‌شناس بالای جمجمه شما را بردارد و به درون مغزتان نگاهی بیندازد، تمام آن چیزی که خواهد دید، چیزی جز توده خاکستری‌رنگ نورون‌ها نخواهد

بود. اگر این عصب‌شناس از ابزارهایی استفاده بکند تا آن چیزی را که در درون مغز شما رخ می‌دهد، اندازه‌گیری کند، انواع بسیار متفاوتی از فرایندهای فیزیکی را کشف خواهد کرد. اما آیا او طعم شکلات را درمی‌یابد؟ او نخواهد توانست آن طعم را در مغز شما دریابد؛ چون تجربه شما از چشیدن طعم شکلات به‌گونه‌ای در ذهن شما محصور شده است و برای کسی دیگر قابل مشاهده نیست؛ ولو اینکه عصب‌شناس جمجمه شما را بشکافد و به داخل مغزتان نظری بیفکند. تجارب شما در درون ذهن شما، واجد نوعی «درونی بودن»^۱ هستند که با چیزی که مطالعه مغز شما به آن دانشمند می‌دهد، کاملاً متفاوت است. او تنها می‌تواند مغز را شکافی بزند و در نهایت فرایندهای شیمیایی و الکتریکی درون آن را مشاهده کند، ولی نمی‌تواند ذهن شما را بشکافد و نظری به درون آن بیفکند.

نیگل در مقاله بسیار معروف خود با عنوان «کیفیت خفاش بودن»^۲، «درونی بودن» را کیفیت و مشخصه تجارب آگاهانه انسان معرفی می‌کند^۳ که نوعی «یکتایی»^۴ به این تجارب می‌دهد که آن را از دسترس مطالعات سوم شخص و علمی دور نگاه می‌دارد. بنابراین، تجارب آگاهانه انسان، زمانی که از منظر اول شخص^۵ مورد مذاقه قرار می‌گیرند، از محدوده مطالعات عصب‌شناختی، که ماهیتی اُبژکتیو^۶ و سوم‌شخص^۷ دارند، دور خواهند بود و بنابراین، به‌لحاظ معرفت‌شناختی نمی‌توانند تصویر کاملی از چنان تجاربی به دست دهند. ما با تحریک حواسمان واجد نوعی احساس می‌شویم که به دلیل درونی و سوُبژکتیو^۸ بودن، برای هیچ‌کس غیر از خودمان قابل دسترسی نیست. بنابراین، برای بررسی حالت‌های ذهنی، ضرورتاً باید نگاهی اول‌شخص^۹ و سوِبژکتیو به مسائل داشت. این تجارب چه چشیدن یک شکلات باشد یا دیدن تابلو نقاشی «پنجمین روز آفرینش» اثر استاد محمود فرشچیان^{۱۰} یا شنیدن آهنگ «کاروان» استاد بنان، همگی واجد نوعی

1. Insideness
2. 'What is it like to be a bat?'
3. Insideness as a Qualia
4. Uniqueness
5. First person view
6. objective
7. third-person view
8. subjective
9. first-person

۱۰. در این تابلو، همه موجودات در حال نیایش هستند.

درونی بودن هستند. این ویژگی منحصر به فرد سبب می شود حقیقت آنچه ما احساس می کنیم، «یکتا» و با آنچه بر اساس آزمایش های عصب شناسانه به دست می آید، کاملاً متفاوت و «به کلی دیگر»^۱ باشد (Nagel, 1974, pp. 436-443).

سرل می گوید فرض کنید دچار دردی شده اید. ویژگی های وجودشناختی این درد چیست؟ ویژگی هایی وجودشناختی اول شخص درباره درد، یعنی آنچه درد را به لحاظ وجودی به درد تبدیل می کند. این برهانی وجودشناختی علیه نوروفلسفه است؛ اینکه چه ویژگی های واقعی ای در جهان خارج وجود دارند، نه اینکه ما چگونه آن ویژگی ها را می شناسیم. این ویژگی ها هر چه باشند، به لحاظ وجودی از ویژگی های سوم شخص درد شلیک های نورونی به تالاموس و دیگر نقاط مغز متفاوت اند، نه تنها به لحاظ معرفت شناختی، بلکه به لحاظ وجودشناختی کاملاً تفاوت دارند. اتفاقاً تفاوت ابتدا در عالم وجودی است و سپس این تفاوت وجودی به عالم معرفتی کشانده می شود (Searl, 1997, p. 453-454).

سرل، حذف انگاری و تحویل گرایی را به دلیل آنکه از منظری سوم شخص و نه سوپژکتیو به آگاهی و حیث التفاتی نظر می کنند، رد می کند. سرل معتقد است همه این نظریاتی که به حذف یا تحویل آگاهی نظر دارند، یا به طور غیر مستقیم چنین نتیجه ای از آنها بیرون بیاید، «محکوم به شکست هستند»؛ چراکه همگی در نهایت به انکار داده های حاصل از تجربه سوپژکتیو خودمان و حذف ویژگی درونی بودن تجارب آگاهانه می انجامند. به عبارت دیگر، به آنجا می انجامند که واقعیت تجاربمان از زندگی، مانند احساس تشنگی یا فکر کردن درباره وضع هوا را که واجد آگاهی و حیث التفاتی اند، انکار کنیم. این تجارب از هستی شناسی اول شخص^۲ و سوپژکتیو برخوردارند؛ به این معنا که به عنوان تجارب یک عامل انسانی وجود دارند و از این رو، ممکن نیست به چیزی که هستی شناسی سوم شخص^۳ دارد، قابل تقلیل باشد. دارنده حالت های ذهنی، نوعی دسترسی اختصاصی^۴ به آنها دارد؛ به نحوی که هیچ کس نمی تواند در آن شریک باشد (سرل، ۱۳۹۳، ص ۳۵-۳۴).

مغز ما، خودش درونی دارد که مشاهده گر بیرونی نمی تواند به آن دسترسی داشته

-
1. totally different
 2. First-person ontology
 3. third-person ontology
 4. privileged access

باشد؛ ولو اینکه آن ناظر، مغز شما را بشکافد؛ چراکه بدن و مغز ما، صرفاً دستگامی فیزیکی نیستند. وقتی شما تکه شکلاتی را گاز می‌زنید، این کار در مغز شما، حالت یا فرایندی دو جنبه‌ای پدید می‌آورد: جنبه فیزیکی (شامل تغییرات شیمیایی و الکتریکی) و جنبه ذهنی (یعنی تجربه مزه شکلات). وقتی چنین چیزی رخ می‌دهد، عالم علوم اعصاب می‌تواند جنبه فیزیکی - بیرونی را مشاهده کند، ولی شما تنها کسی هستید که جنبه ذهنی - درونی این رویداد، یعنی «حس» چشیدن را درک می‌کنید. می‌توان مغز را تشریح کرد، ولی مغز، نوعی درون هم دارد که نمی‌توان آن را از طریق تشریح در معرض دید قرار داد.

۲-۱-۳ ابهام در توازی طلبی نوروفلسفه

ولفگانگ کوهلر^۱ (۱۸۸۷-۱۹۶۷) در فصل دوم کتاب روانشناسی گشتالت بیان می‌کند که خصلت ویژه تحوّل فیزیک، انتقال از مشاهده کیفی به اندازه‌گیری کمی است. برای مثال، مشاهده ویژگی‌های حرارتی گرما و سرما، به تدریج جای خود را به اندازه‌گیری کمی دما داد. همان‌طور که فیزیک گسترش یافت، اندازه‌گیری کمی به تدریج جایگزین مشاهده کیفی شد و کشف قوانین کاربردی دقیق، آسان گشت (هیلگارد، ۱۳۷۱، ص ۳۱۵-۳۸۱). پارتیشیا چرچلند و دیگر نورفیلسوف‌ها نیز معتقدند همان‌طور که امروزه همگان بر کاذب بودن مفاهیمی چون فلوژیستون و جادوگر اذعان دارند - و به جای آنها از اصطلاحاتی چون اکسیژن و پزشک استفاده می‌کنند - سرنوشت نفس و محمولات ذهنی نیز به همین شکل خواهد بود و محمولات کمی عصب‌شناختی جای آنها را خواهند گرفت (Churchland, P. S. & Churchland, P. M., 2002, pp. 904). از منظر حذف‌انگارانی چون کوهلر و چرچلند، آنچه عصر ما را با گذشته متفاوت می‌کند، امکان فراهم آوردن تبیینی کاملاً علمی^۲ از امور ذهنی، از سوی عصب‌شناسی است. این امید فیزیکیالیست‌های زمان ماست.

پی. ام. اس. هکر معتقد است حذف‌انگاران در مسیر توازی طلبی میان روان‌شناسی و فیزیک، دچار خطاهایی شده‌اند. وضعیت روان‌شناسی با وضعیت فیزیک قابل مقایسه نیست. مشکلاتی که روان‌شناسی را احاطه کرده‌اند و کوهلر بدان‌ها اشاره می‌کند، از عدم

1. Wolfgang Köhler
2. scientific

فهم روابط میان مشاهدات کیفی رفتار انسان با فرایندهای عصب‌شناختی قابل اندازه‌گیری سرچشمه نمی‌گیرد. قوانین یا نسبت‌هایی که روان‌شناسی کشف می‌کند، به‌گونه‌ای نیست که به‌عنوان گام‌های اولیه برای کشف‌های آتی، در جهت علمی کاملاً کمی تلقی شود (هکر، ۱۳۸۷، ص ۵۸). این ابهام، خود به دلیل شکاف تبیینی است که در ادامه بیشتر بدان خواهیم پرداخت. نوروفلسفه هنوز نتوانسته است فاصله تبیینی بزرگی را که میان اکتشافات بیولوژیک (نورولوژیک) و کیفیات پدیداری نفس وجود دارد، از میان بردارد و ارتباط میان این دو را با توضیحی مشخص کند. چنان‌که نیگل معتقد است، ما هیچ ایده‌ای نداریم که توضیح دهد چگونه زنجیره‌های علی از یک مفهوم آبجکتیو که همبسته‌های عصبی است، به یک مفهوم سوژکتیو، یعنی آگاهی ختم می‌شود؟ (همارزاده ایبانه، ۱۳۹۲، ص ۵۳-۵۲).

از طرفی، روان‌شناس در مقایسه با فیزیکدان در وضعیت نامناسبی است؛ چراکه فیزیکدان با ابژه‌های مادی سروکار دارد، ولی روان‌شناس نمی‌تواند به‌طور مستقیم پدیده‌هایی را که موضوع علم او هستند، مشاهده کند. همه آنچه او می‌تواند مشاهده کند، رفتار آزمایش‌شوندگان است؛ آزمایش‌شوندگانی که با درون‌نگری، به‌طور مستقیم به حالت‌های ذهنی خودشان دسترسی دارند، ولی آزمایش‌گر به‌طور غیرمستقیم و بر مبنای گزارشی که به او می‌رسد، به این حالت‌ها دسترسی دارد. گویی چیزی را که تنها خودمان می‌بینیم و دیگران از دیدن مستقیم آن بی‌بهره‌اند، توصیف می‌کنیم؛ چیزی که به ما نزدیک و همواره در دسترس ماست و از دیگران پنهان است. بنابراین، چیزی در خود ما قرار دارد که از طریق نگاه به درون خودمان به آن آگاه می‌شویم؛ چیزی که ماهیتاً از روش‌های فیزیکالیستی دور است و این خود دلیل وجودی علم روان‌شناسی است (هکر، ۱۳۸۷، ص ۵۸-۵۷).

بنابراین، یکی دیگر از قله‌های فتح‌ناشده از سوی نوروفیلسوف‌ها، عدم تبیین دقیق ارتباط میان همبسته‌های عصبی با پدیده‌هایی مانند احساسات، آگاهی و ... است. نیگل معتقد است علوم تجربی کنونی ظرفیت دستیابی به همبسته‌های عصبی کیفیات پدیداری^۱ و تجارب آگاهانه، مانند احساس درد، ادراک قرمزی و ... را ندارند. حتی اگر افرادی نظیر کریک و کخ ادعا کنند فرکانسی بین ۳۵ تا ۷۰ هرتز برای رخ دادن آگاهی لازم است، باز

1. qualia

هم جای پرسش‌هایی از این دست باقی می‌ماند که: چرا تنها همین بسامد ۳۵ تا ۷۰ می‌تواند چنین کند؟ چرا یک بسامد ۵ هرتزی نمی‌تواند این کار را انجام دهد؟ و اگر تا به این میزان در کشف فرایند آگاهی دقیق هستیم، چرا نتوانسته‌ایم بر اساس این دانشمان، نوعی ادراک مبتنی بر آگاهی را در آزمایشگاه پدید آوریم؟ چرا طرحی علمی و دقیق برای تبیین چگونگی ارتباط میان بسامد عصبی فوق با یک نمونه از انواع تجارب آگاهانه ما، مانند ادراک قرمزی یا ادراک درد ارائه نشده است؟ نیگل می‌گوید علوم عصبی فعلاً چیزی در دست ندارند تا بتوانند به این پرسش‌ها پاسخ دهند و از این نظر، حذف‌انگاری به عدم تبیین دقیق ارتباط میان همبسته‌های عصبی با کیفیات پدیداری متهم است.

۲-۱-۴ تحقق چندگانه و نوع‌گرایی

چنان‌که گفتیم نوروفلسفه بر آن است که تمام پدیده‌های جهان، از طریق فیزیک قابل توضیح‌اند و بنابراین، به چیزی بیش از فیزیک و قوانین آن نیاز نداریم. مثلاً آب را می‌توان با H_2O یکی دانست؛ یعنی هر آبی همان H_2O و هر چیزی که فرمول مولکولی H_2O داشته باشد، آب است یا رعد و برق با تخلیه بارهای الکتریکی در جو یکی است. حذف‌انگاران این را «این‌همانی نوعی»^۱ می‌نامند. به همین ترتیب، حالت‌های ذهنی و کیفیات نفسانی‌ای چون عواطف و احساسات، حس درد و خوشی و ... اگر به‌درستی تحلیل شوند، به یکی از مبانی فیزیکی - عصبی مغز خواهند رسید. مثلاً اگر بپذیریم درد در نهایت با تحریک فیزیکی عصب N پدید می‌آید، چه بگویم من درد دارم و چه بگویم عصب N در من تحریک شده است، هر دو این جملات یکی خواهند بود؛ یا درباره یک حیوان - مثلاً یک شقایق دریایی - چه بگویم درد دارد یا بگویم عصب N در شقایق دریایی تحریک شده است، این گزاره‌ها، یکی و این‌همان هستند.

این نظریه تا اواسط قرن بیستم بسیار پیشرو بود و با وجود برخی اشکال‌ها، هیچ‌چیز نتوانست از مقبولیت آن بکاهد؛ تا آنکه مسائلی از قبیل مسئله «تحقق چندگانه»^۲ یا «نوع‌گرایی»^۳ مطرح گردیدند. بگذارید این مسئله را با همان مثال درد کشیدن توضیح دهیم. از نظر شهودی می‌توان پذیرفت که موجودات دیگری غیر از انسان که ساختار

1. type- type Identity
2. multiple realization
3. chauvinism

مغزی - عصبی یکسر متفاوتی هم دارند، درد را تجربه می‌کنند. مثلاً وقتی سر یک گوسفند را می‌بریم، درد زیادی می‌کشد یا اگر یک موجود خیالی مریخی را فرض کنیم که از سیلیکون ساخته شده است، ولی مکانیزم احساس درد را دارد، او نیز با کوبیده شدن چکش به انگشتانش، درد را کاملاً تجربه می‌کند. گوسفند و موجود مریخی مفروض، با آنکه ساختار مغزی کاملاً متفاوتی دارند و اصلاً عصب N ندارند، درد را احساس می‌کنند؛^۱ مثلاً از طریق تحریک عصب M یا با تحریک بخشی از سیلیکون‌هایش و بدون آنکه تحریک عصبی‌ای در کار باشد. امکان بروز و تحقق درد از طریق عصب‌های مختلف - یا حتی بدون تحریک عصب در موجود سیلیکونی مفروض - نوعی تحقق چندگانه شمرده می‌شود. از این نظر، نظریه این‌همانی نوعی که معتقد است همواره و در همه‌جا تحریک عصب N و درد یکی هستند، بر اساس تحقق چندگانه زیر سؤال می‌رود.

بنابراین، منظور از تحقق چندگانه آن است که یک حالت ذهنی از سوی علل فیزیکی مختلفی محقق شود. مثلاً درد از سوی عصب N در انسان پدید آید، ولی در موجود دیگری مثل موجود سیلیکونی پاتنم از سوی عصب P ایجاد شود. اما فیزیکی‌لیسم که بر اساس این‌همانی نوعی پایه‌گذاری شده است، باور دارد که هر حالت ذهنی‌ای، صرفاً و فقط با یک حالت عصبی منحصر به فرد در مغز ایجاد می‌شود؛ یعنی تناظر یک به یک حالت ذهنی با حالت مغزی. از این نظر اگر بپذیریم برخی موجودات دیگر که فاقد عصب N هستند، درد را تجربه می‌کنند، نوروفلسفه نمی‌تواند این درد را تبیین کند؛ چراکه اگر درد را فقط و تنها فقط حاصل تحریک عصب N بدانیم، به دلیل اینکه این موجودات فاقد این عصب هستند، فرایند درد در آنها توضیح‌ناپذیر می‌شود.

انتقاد دیگری که مسئله تحقق چندگانه بر نوروفلسفه وارد می‌کند، آن است که: چرا یک حالت ذهنی خاص باید از طریق فلان حالت فیزیکی به خصوص ایجاد شود و نه هیچ حالت مغزی دیگری؟ چرا درد یا خشم یا خوشحالی، فقط با عصب X یا Y و یا Z و نه هیچ حالت عصبی دیگری این‌همان نباشد؟ چرا چنین چیزی محقق شده است؟ نوروفلسفه توان تبیین این موضع را که چرا این حالت ذهنی خاص از فلان حالت عصبی

۱. مثال موجود سیلیکونی فضایی را پاتنم مطرح می‌کند. برای مطالعه بیشتر ر.ک.:

Putnam, H., (1967). Psychological predicates, In: Capitan & Merrill (eds.): *Art, Mind, Religion*. Pittsburgh: University of Pittsburgh Press.

خاص منشأ شده است، ندارد و فقط می‌تواند چگونگی آن را تبیین کند؛ یعنی بگوید چگونه درد از تحریک عصب N حاصل می‌شود، ولی نمی‌تواند بگوید چرا فقط از این عصب سرچشمه می‌گیرد و چرا با تحریک عصب M این اتفاق رخ نمی‌دهد؟ (Moreland, 2004, p. 207).

جری ای. فودور^۱ در مقاله «علوم خاص»^۲ (۱۹۷۴) ضمن نقد این‌همانی نوعی، فیزیکیالیسم حذف‌انگار را نیز نقد می‌کند.^۳ خلاصه کلام فودور آن است که نمی‌توان موارد بحث در یک علم، یعنی محمول‌های آن را با موارد بحث یا محمول‌های علمی دیگر، جایگزین و حذف نمود. وی معتقد است به دلیل قابلیت تحقق چندگانه در علمی مانند روان‌شناختی، مجموعه عوامل فیزیکی‌ای که سبب تحقق حالت ذهنی یا روانی S می‌شوند، نامتناهی است و چون نمی‌توان همه این عوامل نامتناهی را شناخت و به آنها دست یافت، امکان حذف حالت روانی S نیز وجود ندارد. از طرفی، با توجه به لزوم وجود قوانین ارتباط‌دهنده میان محمول روانی - ذهنی و محمول عصبی، برای حذف یا تحویل روان‌شناسی به عصب‌شناسی از یک سو و عدم اثبات چنین قوانینی از سوی دیگر، سخن گفتن از حذف حالت‌های ذهنی و امور نفسانی، بی‌معنا و مهممل است (Fodor, 1974, pp. 108-111).

۲-۱-۵ علیت ذهنی و اصل خودبسندگی فیزیک (انسداد علی)

یکی از انتقادهای مهم بر نوروفلسفه، عدم امکان تبیین «علیت ذهنی»^۴ است؛ چه علیت ذهن به ذهن را مدنظر قرار دهیم (یک حالت یا ویژگی ذهنی، روی یک حالت یا ویژگی ذهنی دیگر اثر بگذارد) و چه علیت ذهن به بدن (یک حالت یا ویژگی ذهنی، موجب یک حالت بدنی شود). نوروفلسفه بر اساس حذف‌انگاری، هر دو این اثرگذاری‌ها را رد می‌کند و از این نظر دچار مشکلاتی می‌شود؛ از جمله اینکه: (۱) با نفی علیت ذهنی به معنای اول (ذهن بر ذهن)، اموری چون آگاهی یا به تعبیر دقیق‌تر، تجربه آگاهانه نیز نقض خواهند شد. پس حیث التفاتی نیز بی‌معنا خواهد بود و به‌طور کل چون تأثیر ذهن را به‌طور کل منکر شده‌ایم، اولاً، تمامی حالات و کیفیات ذهنی از دست خواهند رفت و

1. Jerry A. Fodor
2. social sciences

۳. البته وی «این‌همانی مصداقی» (token-token identity) را می‌پذیرد.

4. mental causation

ثانیاً، ما ملزم خواهیم بود تبیینی سراسر مادی از احساسات و عواطفمان به دست دهیم که با توجه به مسئله شکاف تبیینی، این امر هنوز رخ نداده است. (۲) اگر علیت ذهنی به معنای دوم (ذهن بر بدن) را نپذیریم، چگونه می توان توضیح داد اعمال ما به چه نحوی شکل می گیرند؟ وقتی من انگشتان دستم را روی صفحه کلید رایانه ام می گذارم یا وقتی چشمانم را روی صفحه کاغذ حرکت می دهم، علت این حرکات از کجاست؟ اگر حالت های نفسانی و امور ذهنی را رد کنیم، درحالی که علت غایی این حرکات را ماده ای ۲۵۰۰ گرمی به نام مغز بدانیم، سازوکار اعمال خواست مغز به انگشتان من چگونه خواهد بود؟ اراده، میل و باور ما که از مغز من استخراج می یابند، چگونه سبب این حرکات می توانند باشند؟

نوروفلسفه با نفی علیت ذهن به بدن، دوباره به مسئله شکاف تبیینی کشیده می شود. بر اساس مبنای فیزیکیستی نوروفلسفه، همه آنچه در عالم وجود دارد، فیزیکی است. اگر این را به اصل خودبسندگی فیزیکی و انسداد علی بیفزاییم که می گوید برای علت یابی امور فیزیکی نباید به دنبال عللی غیر فیزیکی باشیم، این نتیجه به دست می آید که همه چیز این عالم، «فقط و تنها فقط فیزیکی است و فقط و تنها فقط علل فیزیکی دارد». خود در ذاتش فیزیکی است و علت یا علل آن هم صرفاً فیزیک هستند، و لا غیر. از این نظر حذف انگاران علیت ذهنی را رد می کنند و معتقدند باید برای درونی ترین حالت ها و احساساتمان نیز نباید به دنبال علل فیزیکی باشیم. بنابراین، آگاهی نیز نمی تواند خارج از محدوده فیزیک باشد و برای ارائه نظریه ای کاملی درباره آن، باید تنها عالم ماده و فیزیک را دنبال کنیم. اگر چنین است و اگر بخواهیم علیت ذهنی را کنار بگذاریم، آگاهی، به عنوان یک کیفیت، تبیین ناشدنی می شود (Moreland, 2004, p. 209).

۲-۱-۶ انتقاد نئوسی مورفی بر وهم انگاری نفس؛ علیت از بالا

نوروفلسفه که نوعی «حذف انگاری مبتنی بر زیست شناسی اعصاب»^۱ (بر اساس تلقی مورفی) است، بر این فرض استوار است که «رفتار جزء جزء یک مجموعه، تعیین کننده رفتار کل آن مجموعه است»؛ چراکه اجزای یک مجموعه، نمایانگر سطح زیرین و بنیادین پیچیدگی و ترکیب است و تبیین کارکرد کل یک مجموعه (موجود)، زمانی به دست می آید که هریک از اجزای آن به طور جداگانه تبیین شده باشند. این را «علیت از پایین»

1. "neurobiological eliminativism"

(علیت صعودی)^۱ می‌نامند. مورفی این موضع را «دیدگاه علی- حذفی»^۲ می‌خواند (Murphy and Brown, 2007, pp. 42-43& 93-94).

مورفی معتقد است چنین نگاهی تنها تبیینی جزئی از چگونگی کار مجموعه را نشان می‌دهد و تبیین کامل چگونگی کارکرد یک موجود، نیازمند نگاهی «کل‌گرا» است که افزون بر تبیین کارکرد اجزا را روابط اجزاء با یکدیگر و تعامل آن موجود را با محیط نیز بررسی کند. این «علیت از بالا» یا «علیت نزولی»^۳ خواهد بود؛ بدین معنا که عوامل موجود در سطح بالای پیچیدگی و ترکیب، بر مؤلفه‌ها و اجزای ترکیبی موجود، تأثیر علی دارند. از این نظر، انسان نیز موجود زنده‌ای است که رفتارش نشان‌دهنده کنترل علی از بالا بر دستگاه‌های عصبی خود است (Murphy, 2006, pp. 80-83).

امروزه مغزپژوهان به این نتیجه رسیده‌اند که برای فهم کامل رخدادهای مغزی، حتی باید تأثیر فرهنگ‌های انسانی را نیز در نظر گرفت (پیکاک، ۱۳۸۴، ص ۱۳۰). بنابراین، هرچند قرینه‌هایی که علوم شناختی به ما می‌دهند، می‌تواند ما را در جهت رسیدن به فهم مسائل مبتلابه کمک کنند، به‌هیچ‌وجه کامل نیستند و حتماً باید تأثیرات سطوح بالایی را نیز در نظر داشت. عصب‌شناس و مغزپژوه معاصر، راجر اسپری^۴ شیوه‌های کاری مغز در ایجاد حالت‌های ذهنی را نمونه‌ای از علیت نزولی می‌داند که تنها با لحاظ کردن چنین پیش‌فرضی، قابل درک خواهند بود. براین‌اساس، بدن انسان به‌عنوان نظامی پیچیده، همانند یک کل عمل می‌کند که ویژگی‌های ماکروسکوپی آن، علیت و اثر این کل را بر روی اجزا اعمال می‌کند. اگر کل «من»، با علیتی از بالا، مغز را تحت تأثیر قرار می‌دهد، مغز نیز چنین علیتی را روی نوروها اعمال می‌کند. پیکاک معتقد است این موضوع، در نهایت به «نفی فیزیکیسم حذفی (تحویلی) معاصر» و تثبیت فاعلیت شخصی انسان و آزادی اراده‌ی او خواهد انجامید. این مسیر حتی نیت و هدف انسان را نیز می‌تواند به‌عنوان قسمتی از این عاملیت، تعریف و تبیین کند و از این طریق بر تأثیرات ژنی و نورونی (عصب زیست‌شناسی) غلبه نماید و آنها را محدود سازد (همان، ص ۱۳۱).

اما چرا علیت از پایین (علیت صعودی) خطاست؟ علیت از پایین می‌گوید رفتارهای

1. bottom- up or descending causation
2. causal- eliminativist thesis
3. Top- down or downward causation
4. Roger Wolcott Sperry

انسانی تماماً متعین به قوانین فیزیک و عصب‌زیست‌شناسی است. نهایی‌ترین اجزا (اتم‌ها به‌معنای فلسفی «اجزای لایتجزی»^۱ و نه به‌معنای مصطلح آن در علوم جدید)، تقدم وجودشناختی دارند و تنها این اتم‌ها هستند که «واقعاً واقعی» اند و هرچیز دیگری «صرفاً» ساخت یا چینی از آنها است.

برای روشن شدن مسئله، مورفی این مثال را می‌آورد: دو کودک را تصور کنید که با لوگوها بازی می‌کنند. یکی از آن دو می‌گوید: ببین، یک خانه و ماشین و سگ و درخت چناری در اینجا وجود دارد (غیرحذفی). کودک دیگر می‌گوید: نه، هرآنچه واقعاً هست، تنها لوگوهاست. کدام‌یک درست می‌گوید؟ چه معیاری برای صحت سخنانشان داریم: آیا می‌توان گفت مجموعه یا کل، چیزی دارد که در اجزا به‌طور جداگانه نیست؟ (Murphy, 2006, pp. 83, 90, 97). اگر به اصالت کل و علیت از بالا معتقد باشیم، مجموعه را به‌لحاظ ویژگی‌ها، بیشتر از اجزا می‌دانیم؛ یعنی ویژگی‌هایی در کل هست که اجزا فاقد آن هستند.

۲-۲ انتقادات بر نگاه نوروفلسفه به مسئله آگاهی

پس از نقد مبانی فلسفی نوروفلسفه، در بخش پیش‌رو، سراغ نقد نگاه این نظریه، به مسئله آگاهی می‌رویم. هرچند نقدهای فراوانی در این قسمت مطرح شده است، ما به دو نقد محکمی که از طرف چالمرز و سرل ارائه شده، بسنده می‌کنیم.

۲-۲-۱ شکاف تبیینی و مسئله سخت آگاهی، مشکل اصلی نوروفلسفه

ماده لاشعور، چگونه آگاهی - که ویژگی‌ای است که در او نبوده - پیدا کرده است؟ آگاهی که در نزدیک‌ترین شکل خود به انسان، همان حالت درونی‌ای است که من هنگام تفکر در خودم می‌یابم، با چه فرایندی در ماده «ظهور»^۲ یافته است؟ سازوکار این رویداد، یعنی آگاه‌شدن ماده ناآگاه، به چه شکل است؟ این مسئله را دیوید چالمرز «مسئله سخت آگاهی»^۳ می‌نامد و معتقد است نوروفلسفه با حذف کردن بُعد غیرمادی از صورت مسئله آگاهی، نمی‌تواند شکاف موجود را برای تبیین چگونگی به وجود آمدن آگاهی از ماده پر کند؛ آنچه به‌عنوان «شکاف تبیینی»^۴ از آن یاد می‌شود. از منظر ایشان، اهمیت مسئله آگاهی از آنجا می‌آید که هیچ‌یک از فرایندهای مربوط به «من»، بدون رخداد آگاهی

1. being uncuttable
2. 'emergence'
3. hard problem of consciousness
4. explanatory gap

پیش نمی‌رود، ولی با وجود پیشرفت‌های قابل ملاحظه در علوم مختلف، هنوز معمای اصلی درباره آگاهی به قوت خود باقی است (Chalmers, 1995, pp. 17-20).

بنابراین، تبیین صرفاً فیزیکی آگاهی ناممکن است. آنچه در اینجا بسیار اهمیت دارد، «تبیین کیفیت تجربه آگاهانه»^۱ یا آنچه نیگل «کیفیت»^۲ یک ارگانسیم آگاه می‌داند، است؛ یعنی آنچه یک ارگانسیم را آنی می‌کند، (Nagel, 1974, p. 1)، یا همان جنبه سوژکتیو تجربه آگاهانه؛ اینکه «کیفیت تجربه من از قرمزی گل، چگونه قابل توصیف است؟» نه اینکه گل چگونه قرمز است یا حتی چگونگی قرمزی گل مدنظر باشد، بلکه دانایی من به قرمزی گل چگونه است و چه کیفیتی دارد؟ این تجربه آگاهانه من چه کیفیتی دارد؟ چرا تجارب مختلف سمعی و بصری‌مان از قبیل تجربه نُت‌های موسیقی، تجربه آبی تیره، تجربه درد و ... را که از پایه فیزیکی هستند، نمی‌توانیم تبیین کنیم؟

برای کشف اینکه چشیدن شکلات واقعاً فقط یک فرایند مغزی است، ما باید این امور ذهنی، مانند حس چشایی را با توجه به اجزایی که صرفاً فیزیکی‌اند، تجزیه و تحلیل کنیم و علم تاکنون هیچ راهی به ما نشان نداده است که این قبیل امور ذهنی را بتواند به اجزایی تجزیه کند که حس چشایی درون آنها تشکیل شده باشد؛ چراکه اصلاً اجزای فیزیکی نمی‌تواند به یک کل ذهنی بینجامند. (نیگل، ۱۳۹۲، ص ۳۴). براین اساس، نگاه صرفاً فیزیکالیستی به مسئله آگاهی که وجود هیچ حالت غیرمادی را نمی‌پذیرد، نمی‌تواند آگاهی را به‌طور کامل تبیین کند. در نهایت باید گفت و هم‌انگاران هنوز نتوانسته‌اند فاصله تبیینی بزرگی را که میان اکتشافات بیولوژیک (نورولوژیک) و کیفیات پدیداری نفس وجود دارد، از میان بردارند و ارتباط میان این دو را با توضیحی روشن مشخص کنند. چنان‌که نیگل معتقد است، ما هیچ ایده‌ای نداریم که توضیح دهد چگونه زنجیره‌های علی از یک مفهوم آبجکتیو که همبسته‌های عصبی است، به مفهومی سوژکتیو، یعنی آگاهی می‌انجامد؟

تفکر، فرایند پیچیده‌ای است و ما راه طولانی‌ای برای فهم کامل آن در پیش داریم و اکنون آزمایش شروع می‌شود، بدون آنکه مشخص شود که آنچه تفکر را برای ما پیچیده کرده، چیست. روش آزمایشی، کاری را انجام می‌دهد، اما ناتوانی‌اش در حل

1. conscious experience
2. What it is like

مسئله، تنها بدین خاطر نیست که هنوز در اول راهش قرار دارد؛ تو گویی به وسیله آزمایش‌های شیمی، تلاش می‌شود ماهیت ماده و روح مشخص شود (هکر، ۱۳۸۷، ص ۵۸).

یا چنان‌که هاکسلی در عبارت معروف خود می‌گوید:
اینکه چگونه چیزی به چشم‌گیری حالتی از آگاهی در نتیجه انگیزش بافت عصبی پدیدار می‌شود، دقیقاً به اندازه ظاهر شدن غول، هنگامی که علاءالدین چراغ خود را می‌مالید، تبیین‌ناشدنی است (ون گولیک، ۱۳۹۳، ص ۱۷).

۲-۲-۲ انتقاد سرل بر منظر نوروفلسفه درباره آگاهی

سرل از فیزیکیالیست می‌پرسد شما با حذف یا تحویل وجودشناختی آگاهی به چه نتایج ملموسی رسیده‌اید؟ از منظر سرل، اگر ما با تحویل آب، گرما و ... به نتایجی کاملاً ملموس رسیدیم، با تحویل آگاهی به شلیک‌های نورونی، چه چیز عاید ما شده است؟ چیزی غیر از حذف تجربه آگاهانه اول‌شخص، حذف حیث التفاتی و حذف بسیاری مفاهیم متافیزیکی - فلسفی مهم دیگر به ما نرسیده است (Searl, 1997, pp. 454-456). بنابراین، باید بپذیریم که نتایج فلسفی فیزیکیالیسم، کاملاً منفی است و این نظریه به‌رغم قدرت رسانه‌ای بالا، قدرت تبیینی پایینی درباره مباحث وجودشناختی مرتبط با مسائل مهمی چون آگاهی و حیث التفاتی دارد.

نتیجه‌گیری

درباره مسئله «آگاهی»، به‌طور کلی با دو دیدگاه مواجهیم: یکم، «دیدگاه فیزیکیالیستی یا بسته» که برای همه امور، تبیینی فیزیکی (مادی) در دسترس دارد یا مدعی است که می‌تواند در آینده چنان تبیینی ارائه کند. دوم، «دیدگاه غیرفیزیکیالیستی یا باز» که معتقد است برخی نظام‌ها (مانند انسان)، امری بیش از امور فیزیکی در خود دارند؛ امری که نیاز است برای تبیین حالت‌های ذهنی‌ای چون تجربه آگاهانه بدان تمسک جوییم. فیلسوفانی که در این مقاله مورد تأکید بودند، یعنی نوروفیلسوف‌ها، به دیدگاه بسته باور دارند و از این نظر علم و قوانین فیزیک را برای فهم هر پدیده‌ای بسنده می‌دانند.

پاسخ نوروفلسفه به همه مسائل فلسفه ذهن یک چیز است: «اینها همگی توهمی هستند و بنابراین باید حذف شوند». گویی این نظریه، هرآنچه ما را آنی می‌کند که هستیم، از ما می‌گیرد و چیزی باقی نمی‌گذارد؛ حتی پرسیدن را از ما می‌گیرد (با توجه به اینکه

مسئله سخت را مسئله دغل می‌خواند). جهان‌بینی حذف‌انگار وجود مواردی چون ارزش زندگی، آزادی اراده و مسئولیت، خردگرایی، یکسان ماندن خود انسان در خلال تغییرات و امکان وجود زمینه‌ای برای حقوق برابر و عمل اخلاقی را انکار می‌کند. با اعتماد مافوق تصورش به علوم سخت (فیزیک، شیمی، زیست‌شناسی و زمین‌شناسی) کل وجود ما را به مغزهایمان، کل خواسته‌های ما را به واکنش‌های نظام اعصابمان و تمام ارزش ما را به آنچه اجتماع دیکته می‌کند، تقلیل داده است و از این نظر، در ارائه تحلیلی باورپذیر و عمیق درباره شخصیت انسان‌ها که نشان دهد آنها چه کسانی هستند، چطور می‌توانند دارای ارزش و هدفی در زندگی شوند و چطور می‌توانند از نظر اجتماعی و اخلاقی پیشرفت کنند، شکست خورده است (مورلند، ۱۳۸۸، ص ۳-۲).

نکته مهم درباره نوروفلسفه آن است که حتی اگر بپذیریم جهان، از ماده تشکیل شده است و باید برای حل مسائل مختلف فلسفه ذهن، طبیعی‌انگار باشیم، نه تنها ضرورتی حاصل نخواهد شد که بپذیریم چیزی بیش از ماده وجود ندارد، بلکه برای تبیین مسائلی چون مسئله آگاهی و عبور از مشکلاتی همچون شکاف تبیینی، باید از حذف پدیده‌های ذهنی و وهمی خواندن آنها دست برداشت. حتی علم عصب‌شناسی، گهگاه شواهدی خلاف فیزیکیالیسم ارائه می‌کند؛ شواهدی که بر اساس آنها، برخی ویژگی‌های مسجّل برای انسان، نه تنها قابل تحویل به فیزیک نیستند، بلکه نظریاتی دالّ بر غیرفیزیکی بودن آنها ارائه شده است. برخی دانشمندان علوم اعصاب، مانند ولشلی معتقدند حافظه در جای خاصی از مغز متمرکز نیست و برخی، موقعیت اصلی حافظه را نه در مغز، بلکه در جایی به اسم «میدان شکل‌ساز»^۱ می‌دانند و از این نظر، نقش مغز و نورون‌ها را تنها واسطه رسیدن به حافظه ذخیره‌شده در میدان شکل‌ساز بیان می‌کنند (هوپر و تریسی، ۱۳۷۲، ص ۸).

تا زمانی که علم نتواند تبیین کند چگونه وقتی تعداد زیادی عناصر فیزیکی به‌نحوی درست در کنار هم قرار بگیرند، نه فقط ارگانیسم زیستی کارآمد، بلکه یک موجود دارای تجارب آگاهانه پدید می‌آید، نوروفلسفه تصور رضایت‌بخشی از جهان ارائه نخواهد کرد. ادله مخالف نظریه کاملاً فیزیکی درباره رابطه ذهن - بدن، وجود نفس و مسئله آگاهی به اندازه کافی قوی هستند تا این امر را توجیه کنند که طراحی و باور به نظریه‌ای سراسر

فیزیکی درباره کل واقعیت، ناممکن است. درست است که انسان مدرن، زندگی مرفه‌اش را مدیون پیشرفت علوم امروزی است و این علوم غالباً توفیقاتش را با ارائه یک نظام بسته فیزیکی و ردّ هرگونه حالتی غیر از امور فیزیکی به دست آورده است، شاید بتوان با پذیرش امور ذهنی - درونی، علوم جدیدی را چارچوب‌بندی کرد که پیشرفت‌های بیشتری را موجب شوند. نیگل هم به همین موضوع اعتقاد راسخ دارد که هرچند علوم فیزیکی با کنار گذاشتن ذهن، از آنچه این علوم سعی در تبیین آن دارند، پیشرفت کرده‌اند، شاید در قیاس با آنچه از طریق علوم فیزیکی می‌توان فهم کرد، چیزهای بیشتری در جهان وجود داشته باشد (نیگل، ۱۳۹۲، ص ۳۷).

منابع

۱. اوشی، مایکل (۱۳۹۰). مغز. ترجمه ابوالفضل حقیری. تهران: بصیرت.
۲. بلکمور، سوزان (۱۳۸۷). آگاهی. ترجمه رضا رضایی. تهران: فرهنگ معاصر.
۳. پیکاک، آرتور (۱۳۸۴). «نقشه معرفت علمی». ذهن، ۶، پیاپی ۲۳، ص ۱۱۹-۱۴۴.
۴. تای، مایکل (۱۳۹۳). فلسفه آگاهی. ترجمه یاسر پوراسماعیل. تهران: حکمت.
۵. چرچلند، پاول (۱۳۹۳). مادی‌انگاری حذفی و گرایش‌های گزاره‌ای. ترجمه یاسر پوراسماعیل در: پوراسماعیل، یاسر. نظریه حذف‌گرایی در فلسفه ذهن. قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
۶. _____ (۱۳۹۱). ماده و آگاهی. ترجمه امیر غلامی. تهران: نشر مرکز.
۷. رُز، استیون (۱۳۹۲). شکل‌گیری حافظه؛ از مولکول با ذهن. ترجمه خسرو پارسا. تهران: آگه.
۸. دیویس، مارتین (۱۳۹۰). فلسفه ذهن. ترجمه مهدی ذاکری. تهران: حکمت.
۹. سرل، جان (۱۳۹۳). راز آگاهی. ترجمه سید مصطفی حسینی. تهران: نشر مرکز.
۱۰. مطهری، مرتضی (۱۳۸۹). مجموعه آثار (ج ۶) (اصول فلسفه و روش رئالیسم). تهران: صدرا.
۱۱. مورلند، جی. پی. (۱۳۸۸). گفت و گو با جی. پی. مورلند نویسنده کتاب «شخصیت انسان و شکست ناتورالیسم»، نگاه حوزه.
۱۲. نیگل، تامس (۱۳۹۲). اینها همه یعنی چه؟. ترجمه جواد حیدری. تهران: نگاه معاصر.
۱۳. هاکسلی، آلدوس (۱۳۸۱). درهای ادراک بهشت و دوزخ. ترجمه مهناز دقیق نیا. تهران: میرکسری.
۱۴. هکر، پی. ام. اس. (۱۳۸۷). «روش‌شناسی در روان‌شناسی فلسفی». اطلاعات حکمت و معرفت، ۳۳، ص ۵۷-۶۱.
۱۵. همزاده ابیانه، مهدی (۱۳۹۲). «پارادایم حاکم بر فلسفه ذهن معاصر»، روش‌شناسی علوم انسانی، ۷۷، ص ۳۶-۶۴.
۱۶. هیلگارد، ارنست (۱۳۷۱). نظریه‌های یادگیری. محمدنقی براهنی. تهران: نشر دانشگاهی.

۱۷. هیوم، دیوید (۱۳۸۰). رساله‌ای در باب طبیعت انسانی. در: حکاک، محمد. تحقیق در آراء معرفتی هیوم. تهران: مشکوة.
۱۸. هوپر، جودیت؛ تریسی، دیک (۱۳۷۲). جهان شگفت انگیز مغز. ترجمه ابراهیم یزدی. تهران: قلم.
۱۹. ون گولیک، رابرت (۱۳۹۳). آگاهی. ترجمه یاسر پوراسماعیل. تهران: ققنوس.
20. Chalmers, David (1995). Facing Up to the Problem of Consciousness. *Journal of Consciousness Studies*, 2 (3), p.200-219.
21. _____ (2010). *Character of Consciousness*. Oxford: Oxford University Press.
22. Churchland, Paul M. (1999). *Matter and Consciousness : A Contemporary Introduction to the Philosophy of Mind*. Cambridge: MIT Press.
23. Churchland, Patricia S. (1986). *Neurophilosophy*. Cambridge: MIT Press.
24. _____ (1996). The hornswoggle problem. *Journal of Consciousness Studies*, 3 (5-6), p.402-408.
25. Churchland, Patricia S. & Churchland, Paul (2002). Neural worlds and real worlds. *Nature Reviews Neuroscience*, 3 (11), p.903-907.
26. Crick, Francis & Christopher Koch (1992). *The problem of consciousness*. *Scientific American*, 267, 152-60.
27. Descartes, René (1985). *The Philosophical Writings of Descartes* (Vol. III). Trans. J. Cottingham, R. Stoothoff & D. Murdoch & A. Kenny. Cambridge: Cambridge University Press.
28. Eccles, John (1953). *The Neurophysiological Basis of Mind*. Oxford: Oxford University Press.
29. Fodor, Jerry A. (1974). Special science. *Synthesis*, 97-115.
30. Gray, A. (2010). Whatever happened to the soul? Some theological implications of neuroscience. *Mental Health, Religion & Culture*, 13, 637-648.
31. Guzeldere, Guven (1997). The Many Faces of Consciousness: A Field Guide. In N. Block, O. Flanagan & G. Guzeldere, *The nature of consciousness* (pp. 1-67). Cambridge: The MIT Press.
32. Haynes, John-Dylan (2008). Unconscious determinants of free decisions in the human brain, *Nature neuroscience*, 1-3.
33. James, William (1890). *The principles of Psychology*. New York: Henry Holt.
34. Kim, Jaegwon (1998). *Mind in a Physical World*. Cambridge: The MIT Press.
35. Libet, Benjamin (2004). *Mind time: The temporal factor in consciousness, Perspectives in Cognitive Neuroscience*. Harvard University Press.
36. _____ (1985). Unconscious Cerebral Initiative and the Role of Conscious Will in Voluntary Action. *The Behavioral and Brain Sciences*. 8, p.529-566.
37. Moreland, J. P. (2004). The Argument from Consciousness. In: C. Paul, & P. Moser. *The Rationality of Theism* (pp. 204-220). London and New York: Routledge.
38. Murphy, Nancey (2006). *Bodies and Souls, or Spirited Bodies?*. Edinburgh: Cambridge University Press.
39. Murphy, Nancey; Brown, Warren S. (2007). *Did My Neurons Make Me Do It?* New York: Oxford University Press.

40. Nagel, Thomes (1974). What is it like to be a bat? *Philosophical Review*, 4, p.435-450.
41. Nichols, Shaun (2006). Folk intuitions on free will. *Journal of Cognition and Culture*, 6, p.57-86.
42. Putnam, Hillary (1967). *Psychological predictes*, In: Capitan & Merrill (eds.): *Art, Mind, Religion*. Pittsburgh: University of Pittsburgh Press.
43. Searl, John (1997). Reductionism and the Irreducibility of Consciousness. In N. Block, O. Flanagan & G. Giizeldere. *The nature of consciousness; Philosophical Debates* (pp. 451-460). Cambridge: The MIT Press.
44. _____ (2011). The Mystery of Consciousness Continues. *The New York Review of Books*.
45. Vangulick, Robert (2014). *Consciousness*. Retrieved 15 Jan. 2016 from: <http://plato.stanford.edu/entries/consciousness/>.