



بررسی تطبیقی «آگاهی» از منظر قرآن کریم و همه‌روان‌دارانگاری

حبیب کارکن بیرق 

استادیار، گروه آموزش معارف اسلامی، دانشگاه فرهنگیان، تهران، ایران. نویسنده مسئول: habib.karkon@yahoo.com

اطلاعات مقاله	چکیده
تاریخ‌ها: دریافت: ۱۴۰۴/۱۱/۲۴ پذیرش: ۱۴۰۵/۰۴/۲۵	پژوهش حاضر با هدف بررسی تطبیقی مفهوم آگاهی، شعور و تسبیح موجودات در قرآن کریم و دیدگاه همه‌روان‌دارانگاری در فلسفه ذهن نگاشته شده است. قرآن کریم در آیات متعددی، از تسبیح و ادراک موجودات سخن می‌گوید و برای همه اجزای عالم حیات و فهم قائل است. در مقابل، قائلین به همه‌روان‌دارانگاری معتقدند که آگاهی در تمام ذرات ماده وجود دارد. این مقاله که به روش توصیفی - تحلیلی و تطبیقی نوشته شده است. اشکالاتی مانند نیاز به توضیح علیت ذهنی به نحوی که با اصل بستر علی سازگار باشد و «مشکل ترکیب» از اشکالات اساسی همه‌روان‌دارانگاری است که مبتنی بر فیزیکیالیسم است، اما این اشکالات بر دیدگاه قرآنی وارد نیست و جز با باور به ماوراءطبیعت نمی‌توان تبیین معقولی از همه‌روان‌دارانگاری ارائه داد. یافته‌ها نشان می‌دهد که قرآن کریم و همه‌روان‌دارانگاری هر دو در پذیرش آگاهی و شعور همگانی مشترک‌اند، اما در مبانی هستی‌شناختی تفاوت اساسی دارند؛ در اندیشه قرآنی، تمام ذرات عالم مخلوق اراده حکیمانه الهی است و آگاهی و تسبیح موجودات، هدفمند و متوجه شناخت و حمد خداوند است، زیرا هر موجود به میزان بهره‌مندی از وجود، بهره‌ای از علم و حیات دارد در حالی که، در همه‌روان‌دارانگاری، شعور همگانی فاقد جهتی الهی است و صرفاً نتیجه ساختار طبیعت قلمداد می‌شود زیرا بر فیزیکیالیسم و بستر علی جهان تکیه دارد. بنابراین اشتراک دیدگاه قرآنی و همه‌روان‌دارانگاری در موضوع آگاهی تنها اشتراک لفظی است و نباید آن دو را عین هم دانست.

استناد: کارکن بیرق، حبیب (۱۴۰۵). بررسی تطبیقی «آگاهی» از منظر قرآن کریم و همه‌روان‌دارانگاری. *فلسفه تطبیقی*، ۳(۳)، ۳۵-۵۲.

<https://doi.org/10.30487/cph.2026.2077951.1062>

© ۱۴۰۵ (۲۰۲۶) نویسندگان مقاله، نشریه فلسفه تطبیقی، ناشر: سازمان مطالعه و تدوین کتب دانشگاهی در علوم انسانی (سمت).



Comparative Study of “Consciousness” from the Perspective of the Holy Qur’an and Panpsychism

Habib Karkon Beyragh ✉ 

Assistant Professor, Department of Islamic Studies Education, Farhangian University, Tehran, Iran.
Corresponding author: habib.karkon@yahoo.com

Article Info

History

Received: February 13, 2026
Accepted: July 16, 2026

Keywords

Soul
Glorification
Panpsychism
Mind
consciousness

Abstract

This study offers a comparative investigation of *consciousness*, and *tasbih* in the Qur’an vis-à-vis Panpsychism in the philosophy of mind. The Qur’an repeatedly speaks of cognition and tasbih among all entities, granting every element of existence life and understanding. By contrast, Panpsychists claim that consciousness inheres in all particles of matter. Employing descriptive, analytical, and comparative methods, this paper argues that the principal challenges to Panpsychism—such as explaining mental causation in harmony with causal closure, and the *combination problem*—stem from its physicalist basis. These difficulties are irrelevant to the Qur’anic view, which rests on transcendence; a coherent account of Panpsychism is only attainable through recognition of the metaphysical dimension. Findings indicate that the Qur’an and Panpsychism both affirm universal consciousness but differ profoundly in ontological foundations. In Qur’anic thought, every atom of being is a creation of Divine Wisdom, and the consciousness and tasbih of creatures are purposive acts directed toward the recognition and praise of God, for every being possesses a share of knowledge and life in proportion to the degree of its participation in Being. Panpsychism, however, considers universal consciousness a merely natural property, devoid of divine orientation, arising from structural features of matter and governed by physicalism and causal closure. Thus, the similarity between Qur’anic thought and Panpsychism regarding consciousness is only verbal, not conceptual; they share language but not essence, therefore the two should not be regarded as identical.

Citation: Karkon Beyragh, H. (2026). Comparative Study of “Consciousness” from the Perspective of the Holy Qur’an and Panpsychism. *Comparative Philosophy*, 3(3), 35-52.
<https://doi.org/10.30487/cph.2026.2077951.1062>

© 2026 Authors, Comparative Philosophy.

Publisher: Organization for Researching and Composing University Textbooks in the Humanities (SAMT)

مقدمه

دیدگاه همه‌روان‌دارانگاری^۱ بر این مبنا استوار است که همه چیز در جهان، از جمله جمادات، دارای جنبه‌ای ذهنی یا سطحی از آگاهی هستند، اگرچه ذهن یا روحی آنها همانند انسان نباشند؛ یا به تعبیر برخی دیگر همه چیز دارای ذهن یا کیفیتی شبیه به ذهن است. در قرآن کریم نیز آیات متعددی صراحتاً یا تلویحاً به ذی‌شعوری تمام هستی اشاره دارند که شاید بارزترین آنها آیاتی هستند که از تسبیح موجودات حکایت می‌کنند، زیرا لازمه تسبیح موجودات، داشتن شعور و آگاهی است و بدون آن نمی‌توان از تسبیح حقیقی سخن گفت. سؤال این است که آیا تنها نوع شعور، شعور انسانی است یا اشکال دیگری از شعور نیز در جهان و سایر موجودات وجود دارد؟ هر دو دیدگاه موافقان و مخالفانی دارد. در این مقاله که به روش توصیفی-تحلیلی و تطبیقی نوشته شده، ابتدا مفهوم «آگاهی» از منظر قرآن کریم و همه‌روان‌دارانگاری بررسی می‌شود سپس وجوه اشتراک و افتراق آنها تبیین می‌گردد تا در دام مغالطه اشتراک لفظ نیفتیم.

چارچوب نظری پژوهش

چارچوب نظری پژوهش حاضر بر این اصل استوار است که مقایسه در علوم انسانی، الزاماً ناظر به هم‌ارزی نظری یا وحدت مبانی نیست، بلکه می‌تواند به صورت مسئله‌محور و تحلیلی میان حوزه‌های معرفتی ناهمگون صورت پذیرد. بر این اساس، این پژوهش از رویکرد مقایسه‌ای در سطح مسئله و نه در سطح نظریه یا جهان‌بینی، بهره می‌گیرد. مسئله محوری پژوهش، «نسبت آگاهی با جهان غیرانسانی» است؛ مسئله‌ای که در متون دینی و در فلسفه ذهن معاصر به آن توجه شده است، هرچند در افق‌های مفهومی متفاوت. در این چارچوب، قرآن کریم به عنوان متنی وحیانی با زبانی وجودشناختی و همه‌روان‌دارانگاری به عنوان موضعی فلسفی در تبیین مسئله آگاهی تحلیل می‌گردد. این پژوهش، نگاهی فلسفی به قرآن کریم ندارد و همه‌روان‌دارانگاری به مثابه جهان‌بینی دینی در نظر گرفته نمی‌شود. مبنای نظری مقایسه، الگوی مقایسه مسئله‌محور در مطالعات تطبیقی دین است که بر محدودسازی بُعد مقایسه، پرهیز از ذات‌گرایی و تفکیک سطوح گفتمان تأکید دارد. بر اساس این رویکرد، مقایسه تنها در سطح کارکرد مفهومی پرداخت به مسئله آگاهی در موجودات غیرانسانی انجام می‌شود و هرگونه هم‌ارزی مفهومی یا اشتراک مبانی از پیش مفروض گرفته نمی‌شود. در نتیجه، چارچوب نظری پژوهش امکان مقایسه‌ای روشمند، محدود و غیرهم‌ارزی‌ساز را فراهم می‌سازد و تحلیل شباهت‌ها و تفاوت‌ها را در چارچوب تفاوت‌های ساختاری میان گفتمان دینی و فلسفی ممکن می‌کند.

روش تحقیق

روش پژوهش توصیفی-تحلیلی و تطبیقی است. تحقیقات توصیفی از نظر شیوه نگرش و پرداختن به مسأله تحقیق به دو دسته تقسیم می‌شوند: الف) تحقیقات توصیفی محض: محقق در این روش صرفاً به کشف و تصویرسازی ماهیت، ویژگی‌ها و وضعیت موجود مسأله می‌پردازد. ب) تحقیقات توصیفی-تحلیلی: در این روش محقق علاوه بر تصویرسازی آنچه هست به تشریح و تبیین دلایل چگونگی بودن و چرایی وضعیت مسأله و ابعاد آن می‌پردازد (حافظ‌نیا، ۱۳۹۲، ص ۷۱). در باب روش تطبیقی در این مقاله لازم به توضیح است که از منظر روان‌شناسی، ذهن انسان به‌طور طبیعی عادت به مقایسه و تطبیق دارد، زیرا مقایسه یکی از سازوکارهای بنیادی شناخت است. انسان پدیده‌ها را از طریق تشخیص شباهت‌ها و تفاوت‌ها می‌شناسد و بدون مقایسه، مفهوم‌سازی و فهم معنا ممکن نیست. از این روش در آموزش مفاهیم در روانشناسی استفاده می‌شود. همچنانکه در برخی نظریه‌های یادگیری نیز مطرح است اطلاعات جدید تنها زمانی معنادار

می‌شوند که با دانش و طرحواره‌های پیشین مقایسه شوند. علاوه بر این، انسان برای ارزیابی خود و باورهایش، به‌ویژه در موقعیت‌های فاقد معیار عینی، به مقایسه با دیگران متوسل می‌شود (نظریه مقایسه اجتماعی^۱ لئون فستینگر^۲). بنابراین، تمایل به مقایسه نه یک عادت سطحی، بلکه بخشی جدایی‌ناپذیر از ساختار شناخت انسان است. فرایبرگر برای مقایسه از پنج مرحله یاد می‌کند: (۱) انتخاب، (۲) توصیف (داده‌ها)، (۳) کنار هم قرار دادن^۳، (۴) بازتوصیف^۴، (۵) اصلاح^۵ (مقولات علمی) و شکل‌گیری نظریه. به نظر وی انتخاب منابع و ترتیوم احتمالاً چالش‌برانگیزترین عمل برای یک مقایسه‌گر است (Freiberger, 2018). پژوهش حاضر با الهام از الگوی فرایبرگر به روش تطبیقی انجام شده است. مقایسه و تطبیق در این تحقیق به معنای هم‌سنخ دانستن قرآن کریم و همه‌روان‌دارانگاری به‌عنوان دو نظریه هم‌ارز نیست. در این الگو، مقایسه ابزاری تحلیلی برای فهم عمیق‌تر پدیده‌ها در بسترهای مفهومی متفاوت است، نه ابزاری برای اثبات همانندی‌های ذات‌گرایانه یا برقراری هم‌ارزی‌های متافیزیکی.

اهمیت و ضرورت تحقیق

فرایبرگر معتقد است تأمل کامل نشان می‌دهد که موارد مقایسه‌شونده که در نهایت انتخاب می‌شوند، مدت‌ها قبل از اینکه برای مقایسه در یک مطالعه واقعی مطرح شوند، در یک رابطه پیچیده در ذهن محقق و احتمالاً در گفتمان دانشگاهی، بوده‌اند (Freiberger, 2018). فعالیت پیچیده «انتخاب» از نظر عاملیت محقق، کمترین شفافیت را در بین فرایندهای مقایسه دارد. در بیشتر تحقیقات علوم انسانی و اجتماعی، محقق به دلایل مختلفی یک موضوع خاص را برای مطالعه انتخاب می‌کند. این دلایل نه تنها در گفتمان دانشگاهی، بلکه در تجربیات، ترجیحات و برنامه‌های بسیار فردی نیز ریشه دارد و به ندرت می‌توان آن را به طور کامل، حتی توسط خود محقق، ردیابی کرد (ibid). دلیل انتخاب موضوع مقاله حاضر برای نویسنده نیز این است که وقتی بحث همه‌روان‌دارانگاری مطرح می‌شود ذهن‌های آشنا با مباحث قرآنی فوراً به بحث تسییح موجودات منتقل می‌شوند و دو موضوع فوق را یکی می‌پندارند. بنابراین برای اجتناب از مغالطه اشتراک لفظ، پرداختن به تحقیق حاضر است.

تعریف آگاهی

مفهوم آگاهی از مهمترین واژه‌ها در فلسفه ذهن معاصر است. سوزان بلکمور می‌نویسد: «آگاهی بدیهی‌ترین و دشوارترین چیزی است که می‌توانیم آن را بررسی کنیم» (بلکمور، ۱۳۸۷، ص ۱). دیوید چالمرز^۶ نیز بر همین عقیده است (Chalmers, 1996, p. ix). تامس نیگل^۷ در ابتدای مقاله معروف خود «خفاش بودن چه کیفیتی دارد؟» می‌نویسد: «آگاهی همان چیزی است که مسأله ذهن-بدن را واقعاً بغرنج می‌کند» (Nagel, 2004). امروز در فلسفه ذهن از «شکاف تبیینی» سخن گفته می‌شود، بدین معنا که «نمی‌توان تجربه ذهنی انسان را به طور کامل به وسیله روش علمی و با استفاده از فرایندهای فیزیکی-مکانیکی توضیح داد» (فریدنبرگ و سیلورمن، ۱۳۹۵، ص ۷۹). به عبارت دیگر، شکاف تبیینی یعنی تحویل‌ناپذیری^۸ چندین پدیده ذهنی مهم به اعیان و فرایندهای فیزیکی (Horst, 2007, p. 27). داشتن اطلاعات درباره

1. Social comparison theory
2. Leon Festinger
3. juxtaposition
4. redescription
5. rectification
6. David Chalmers
7. Thomas Nagel
8. irreducibility

سازوکار عمل مغز و اعصاب برای تبیین این نکته که چرا ما اصولاً آگاهی پدیداری داریم و چرا آگاهی پدیداری ما به نحوی است که اکنون هست، کافی نیست. به بیان دیگر، برخلاف این همانی‌های^۱ موجود در علم، مانند این همانی آب با H₂O که در آنها ویژگی‌های آب را می‌توان با توسل به ساختار شیمیایی آب تبیین کرد. اطلاعات فیزیکی و عصبی درباره مغز انسان قادر به توضیح کیفیت پدیداری درد نیست. بنابراین، همواره میان حالات فیزیکی مغز و حالات ذهنی شکافی عمیق وجود دارد که با پیشرفت علم و افزایش داده‌های تجربی قابل پر شدن نیست. از همین روست که کالین مک‌گین^۲ نیز آگاهی را بخش دشوار مسأله ذهن-بدن می‌داند و می‌نویسد: «چگونه ممکن است حالت‌های آگاهانه به حالت‌های مغزی وابسته باشند؟ چگونه ممکن است پدیدارشناسی رنگارنگ از ماده خاکستری مرطوب پدید آید؟ تجمع میلیون‌ها سلول عصبی منفرداً فاقد آگاهی چگونه آگاهی سوپراکتیو ایجاد می‌کنند؟ ما می‌دانیم که عملاً مغز مبنای علی آگاهی است، اما به نظر می‌رسد هیچ فهمی از اینکه چگونه می‌تواند چنین باشد نداریم. (McGinn, 2004)

بنابراین اگرچه «به طور کلی در عصب‌پژوهی نظر بر آن است که آگاهی از فعالیت هماهنگ مجموعه‌ای از نورون‌ها در مغز حاصل می‌شود» (فریدنبرگ و سیلورمن، ۱۳۹۵، ص ۸۷)، اما از منظر فلسفی چنین نگرشی با اشکالاتی مواجه است، زیرا «آگاهی، مفهومی پیچیده‌است و تعریف واحدی که مورد توافق همه باشد، در این باره وجود ندارد» (همان).

چالمرز ضمن اشاره به دشواری تعریف آگاهی، آن را «کیفیت انفسی تجربه»^۳ توصیف می‌کند (Chalmers, 1996, p.4). فریدنبرگ و سیلورمن نیز پس از نقل توصیف چالمرز، آگاهی را «وقوف ذهنی فرد بر حالت‌های ذهنی» دانسته‌اند (فریدنبرگ و سیلورمن، ۱۳۹۵، ص ۷۸). چنانکه ذکر شد گرچه نتوان از آگاهی تعریف جامع و مانعی ارائه کرد، اما جان سرل^۴ آن را چنین تعریف می‌کند: حالات آگاهانه، آن حالات هشیاری^۵، ادراک^۶ یا احساس هستند که از صبح هنگامی که شما از یک خواب «بی‌رؤیا» [عمیق] بیدار می‌شوید، آغاز می‌شوند و در تمام روز تا هنگامی که به خواب می‌روید و یا به نحو دیگری «ناآگاه» می‌شوید، ادامه می‌یابند (Searle, 2007). دیوید پاپینو نیز ضمن اقرار به اینکه هیچ تعریف عینی و علمی‌ای وجود ندارد که بتواند گویای ماهیت آگاهی باشد، آن را چنین تعریف می‌کند: «آگاهی چیزی است که ما به هنگام خواب بدون رؤیا یا بی‌هوشی کامل آن را از دست می‌دهیم» (پاپینو، ۱۳۹۵، ص ۷).

توجیه مقایسه‌پذیری «آگاهی» در قرآن کریم و هم‌روان‌دارانگاری

ادبیات، در تشبیه میان دو چیز مشابه، وجه شبه‌ی قرار می‌دهد. در مقایسه میان دو امر نیز چنین است. اگر قصد ما مقایسه آگاهی در قرآن کریم و هم‌روان‌دارانگاری است باید اثبات کنیم که مفهوم آگاهی و شعور در هر دو وجود دارد. آگاهی پیش‌فرض هم‌روان‌دارانگاری است، اما مفهومی که در قرآن کریم به این امر اشاره داشته باشد آیاتی است که در آنها از اموری چون تسبیح و نطق موجودات سخن گفته این به معنی وجود آگاهی فراگیر در جهان است. لذا هدف این پژوهش، پاسخ به این پرسش است که: مفهوم آگاهی و شعور فراگیر چگونه در دو افق متفاوت دینی (قرآن کریم) و فلسفی (هم‌روان‌دارانگاری) معناپردازی می‌شود؟ بنابراین، هدف پژوهش نه اثبات این ادعاست که قرآن نوعی هم‌روان‌دارانگاری ارائه می‌دهد و نه دفاع فلسفی از هم‌روان‌دارانگاری، بلکه هدف، روشن‌سازی شباهت‌ها و تفاوت‌های کارکردی و معنایی مفهوم آگاهی در دو دستگاه فکری مستقل است. این تمایز سطح تحلیل، شرط اساسی

1. identities
2. Colin McGinn
3. subjective quality of experience
4. John Searle
5. awareness
6. sentience

مشروعیت مقایسه است. لذا مقایسه نه برای اثبات همانندی، بلکه برای برجسته‌سازی تفاوت‌های بنیادین به کار گرفته شده است. نتیجه مقایسه نشان می‌دهد که اشتراک دو دیدگاه صرفاً در سطح مسئله است، نه در سطح مبانی یا نتایج نهایی.

معنای تسبیح

نظر به اینکه آگاهی و شعور موجودات در قرآن کریم در موارد متعددی با کلمه «تسبیح» بیان شده، لذا در این بخش به تبیین معنای تسبیح از منظر لغوی و اصطلاحی می‌پردازیم.

تسبیح در لغت و اصطلاح

تسبیح از ریشه سبَح، به معنای حرکت سریع در آب و هواست (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص ۲۲۱). تسبیح در اصطلاح تنزیه و مبرا دانستن خداوند متعال و اصل معنای آن حرکت سریع در عبادت خداوند است که شامل عموم عبادات قولی، فعلی و قصدی می‌شود (همان). پس تسبیح به معنای منزّه داشتن است که با زبان انجام شود، مثلاً گفتن سبحان الله (طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۱۳، ص ۱۴۹). منزّه داشتن خداوند به این است که هر چیزی را که مستلزم نقص و حاجت و ناسازگاری با ساحت کمال او باشد از ساحت او نفی کنیم (همان، ج ۱۹، ص ۲۵۱ و ۴۴۴).

تسبیح موجودات

قرآن کریم در آیات متعددی از تسبیح موجودات سخن گفته و سُور مسَبِّحات در این میان مشهورند. به عنوان نمونه: «سَبِّحْ لِلَّهِ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ» (الحشر / ۱؛ الصَّف / ۱)؛ «يُسَبِّحُ لِلَّهِ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ لَهُ الْمُلْكُ وَلَهُ الْحَمْدُ وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ» (التَّغَابُن / ۱). در آیات مذکور و آیات متعدد دیگر، فاعل تسبیح، «ما» است که برای غیرعقل به کار می‌رود، لیکن در جایی که قرینه‌ای باشد که بفهماند منظور از کلمه‌ی «ما» عقلاً و غیر عقلاً هر دو است، اشکالی ندارد (ر.ک؛ طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۱۹، ص ۲۵۱). علاوه بر آیات مذکور، آیات بسیاری، تسبیح را به موجودات ظاهراً غیر ذی‌شعور نیز نسبت می‌دهند از جمله این آیات: تسبیح رعد: «وَيُسَبِّحُ الرَّعْدُ بِحَمْدِهِ...» (الرَّعْد / ۱۳). تسبیح کوه‌ها: «... وَسَخَّرْنَا مَعَ دَاوُودَ الْجِبَالَ يُسَبِّحْنَ وَالطَّيْرَ» (الأنبياء / ۷۹؛ همچنین ص / ۱۸-۱۹). تسبیح پرندگان: «أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ يُسَبِّحُ لَهُ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالطَّيْرُ صَافَّاتٍ كُلُّ قَدْ عَلِمَ صَلَاتَهُ وَتَسْبِيحَهُ وَاللَّهُ عَلِيمٌ بِمَا يَفْعَلُونَ» (النور / ۴۱). این آیه برای تمامی موجودات تسبیح اثبات می‌کند و لازمه آن این است که تمامی موجودات خدا را بشناسند، چون تسبیح و صلات از کسی صحیح است که بداند چه کسی را تسبیح می‌کند و برای چه کسی عبادت می‌کند (همان، ج ۱۵، ص ۱۷۰).

اطاعت موجودات ظاهراً غیر ذی‌شعور از اوامر الهی

قرآن کریم در آیات دیگری نیز از امر به آب و زمین و آسمان و ... و فرمانبرداری آنان سخن گفته‌است که همگی نشان از وجود فهم و شعور در آنهاست؛ به عنوان نمونه: «وَقِيلَ يَا أَرْضُ ابْلَعِي مَاءَكِ وَيَا سَمَاءُ أَقْلَعِي» (هود / ۴۴) «قُلْنَا يَا نَارُ كُونِي بَرْدًا وَسَلَامًا عَلَىٰ إِبْرَاهِيمَ» (الأنبياء / ۶۹) «ثُمَّ اسْتَوَىٰ إِلَى السَّمَاءِ وَهِيَ دُخَانٌ فَقَالَ لَهَا وَلِلْأَرْضِ ائْتِيَا طَوْعًا أَوْ كَرْهًا قَالَتَا أَتَيْنَا طَائِعِينَ» (فصلت / ۱۱)، «يَوْمَئِذٍ تُحَدِّثُ أَخْبَارَهَا * بِأَنَّ رَبَّكَ أَوْحَىٰ لَهَا» (الزلزلة / ۴-۵). لذا «از کلام خدای سبحان به دست می‌آید که حیات و شعور در تمامی موجودات جاری است، هرچند که ما از نحوه حیات آنها بی‌خبر باشیم» (همان، ج ۲۰، ص ۵۸۲).

دیدگاه مفسران در باب تسبیح موجودات غیر ذی‌شعور

آرای مفسران در این باب را به طور کلی، می‌توان به دو دسته تقسیم کرد:

تسبیح مجازی: گروهی معتقدند که تسبیح موجودات غیر ذی‌شعور، به زبان حال و بیانی مجازی است. فخر رازی از این دسته است. وی معتقد است تسبیح زبانی برای موجوداتی مثل حیوانات که مکلف نیستند و جمادات که زنده نیستند، محال است، زیرا تسبیح زبانی فقط با فهم، علم، ادراک و گفتار صورت می‌گیرد و همه اینها در جمادات محال است. به نظر وی تسبیح این موجودات چنین است که احوالشان دلالت بر توحید خداوند می‌کند (رازی، بی‌تا، ج ۲۰، ص ۲۱۸).

تسبیح حقیقی: گروهی دیگر تسبیح موجودات به ظاهر غیر ذی‌شعور را آگاهانه و از روی شعور می‌دانند. علامه طباطبایی از این دسته است. ایشان در تفسیر آیه «وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ وَلَكِنْ لَا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ» (اسراء/ ۴۴) می‌فرمایند: اگر منظور از تسبیح، تسبیح مجازی بود، دیگر جا نداشت بفرماید: شما تسبیح آنها را نمی‌فهمید، زیرا تسبیح مجازی این است که: موجودی با هستی خود بر وجود خالق و صانعش دلالت کند و این دلالتش حجتی باشد علیه منکرین صانع و یا این است که هر موجودی با زبان حال تسبیح و حمد خدا بگوید و این دو نوع دلالت را همه کس می‌فهمند و نباید بفرماید: شما تسبیح آنها را نمی‌فهمید. پس تسبیح تمامی موجودات تسبیح با زبان و تنزیه به حقیقت معنای کلمه است، هر چند که ما زبان آنها را نفهمیم (طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۱۹، ص ۲۵۲).

معنای سخن گفتن (نطق)

در باب سخن گفتن حیوانات و جمادات به طور کلی می‌توان به دو دیدگاه فلسفی و عرفانی اشاره کرد که در ادامه به تبیین آنها می‌پردازیم.

دیدگاه فلسفی: طبق برخی آیات مانند «وَقَالُوا لَجُودُوهُمْ لَمْ شَهِدْتُمْ عَلَيْنَا قَالُوا أَنْطَقَنَا اللَّهُ الَّذِي أَنْطَقَ كُلَّ شَيْءٍ» (فصلت/ ۲۱؛ یس/ ۶۵؛ النور/ ۲۴) اعضای بدن انسان علیه او شهادت خواهند داد. برگرداندن ضمیر عقلاء به اعضاء و جوارح، برای این است که اعضاء و جوارح جزء عقلاء محسوب می‌شوند، چون خداوند نسبت شهادت و نطق به آنها داده و این دو از شؤون عقلاء است، لذا فرموده: «قالوا» و گرنه باید می‌فرمود: «قالت». اما در باب معنای نطق آنچه قدر متیقن است، این است که هر جا به طور حقیقت استعمال شود، نه به طور مجاز، معنایش اظهار ما فی الضمیر از راه زبان و سخن گفتن است؛ چنین معنایی محتاج به این است که ناطق علمی داشته‌باشد و بخواهد آن را برای غیر خود فاش کند. راغب می‌گوید کلمه نطق هیچ وقت در غیر انسان استعمال نمی‌شود، مگر به طور تبعی و به نوعی از تشبیه، اما از ظاهر سیاق آیات و الفاظ قول، تکلم، شهادت، نطق که در آنها آمده، این است که مراد از این الفاظ نطق به معنای حقیقی کلمه است، نه به معنای مجازی (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۱۷، ص ۵۷۶). «پس شهادت اعضای یک مجرم، در حقیقت نطق و تکلم واقعی است که از علمی ناشی شده که قبلاً آن را تحمّل کرده است» (همان).

علامه طباطبایی حقیقت کلام را عبارت از فهماندن و کشف از ما فی الضمیر و اشاره و راهنمایی به منوی خود، می‌داند. این فهماندن و کشف به هر طریقی که صورت گیرد، کلام خواهد بود، هر چند که با زبان نباشد. انسان است که برای نشان دادن منویات خود و اشاره به آنها ناگزیر است که الفاظ را استخدام نموده، مخاطب خود را به آنچه که در دل دارد خبردار سازد و قهراً روش و سنت تفهیم و تفهّم بر همین استخدام الفاظ جریان یافته، البته چه بسا که برای پاره‌ای مقاصد خود از اشاره با دست و سر و یا غیر آن و چه بسا از کتابت و نصب علامات نیز استفاده کند. اگر بشر راه دیگری جز استخدام الفاظ و یا اشاره و نصب علامت نداشته به همین‌ها عادت کرده و تنها اینها را کلام می‌داند. دلیل نمی‌شود که در واقع هم کلام همین‌ها باشد، بلکه هر چیزی که از معنای قصدشده ما پرده بردارد قول و کلام خواهد بود و اگر موجودی قیام وجودش بر همین کشف بود همان قیام او قول و تکلم است، هر چند به صورت صوت شنیدنی و الفاظ گفتنی نباشد (همان، ج ۱۳: ۱۴۹). دیدگاه صدرالمتألهین نیز همین است: «ان حقيقة التكلم اظهار ما يدل على المعاني، سواء كان يخلق الالفاظ في الخارج او بافاضة صور الحقائق على النفس» (شیرازی، ۱۳۰۲، ص ۲۲۲). پس حق مطلب این

است که تسبیح تمامی موجودات تسبیح حقیقی و قالی است، اما لازم نیست قالی بودن حتماً با الفاظ شنیدنی و قراردادی باشد (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۱۳، ص ۱۵۲).

علامه در جای دیگر می‌فرماید: از کلام خداوند متعال فهمیده می‌شود که مسأله علم در تمامی موجودات هست، هر جا که خلقت راه یافته علم نیز بدانجا رخنه کرده است و هر یک از موجودات به مقدار حظی که از وجود دارد بهره‌ای از علم دارد و البته لازمه این حرف این نیست که بگوییم تمامی موجودات از نظر علم باهم برابرند و یا بگوییم علم در همه یک نوع است و یا همه آنچه را که انسان می‌فهمد، می‌فهمند و باید آدمی به علم آنها پی ببرد و اگر پی نبرد معلوم می‌شود علم ندارند (همان، ۱۳۷۴، ج ۱۳، ص ۱۵۱). علامه (ره) از آیات قرآن کریم استفاده نموده‌اند که حیوانات نیز مثل انسان‌ها دارای آراء و عقائد شخصی و اجتماعی بوده، خوب و بد را در حدّ خود می‌فهمند و بر اساس آن در روز قیامت محشور شده، جوابگوی اعمال خود خواهند بود و حشر مخصوص انسان نیست (همان، ۱۳۷۴، ج ۷، صص ۱۰۷-۱۰۵). همچنین بر این عقیده است که ممکن است کسی بگوید: اگر غیر از انسان و حیوان، نباتات و جمادات هم شعور و اراده داشته باشند، باید آثار این شعور از آنها نیز بروز کند، یعنی چون انسان‌ها و حیوانات دارای علم هستند و فعل و انفعالات شعوری دارند، پس آنها نیز باید داشته باشند و حال آنکه می‌دانیم چنین نیست. پاسخ این است که هیچ دلیلی نداریم بر اینکه علم دارای یک سنخ است تا وقتی می‌گوییم: نباتات و جمادات هم شعور دارند، آثار شعور واقع در انسان و حیوان نیز از آنها بروز کند. ممکن است شعور هم برای خود مراتبی داشته باشد و به خاطر اختلاف مراتب، آثارش نیز مختلف گردد. علاوه بر اینکه آثار و اعمال عجیب و متقنی که از نباتات و سایر انواع موجودات طبیعی در عالم مشهود است، هیچ دست کمی از اتقان و نظم و ترتیبی که در آثار موجودات زنده مانند انسان و حیوان است، ندارد (همان، ۱۳۷۴، ج ۱۷، ص ۵۸۰). بیان فوق مبتنی بر تشکیک وجود است. جمله‌ی زیر از صدرالمتألهین نیز به همین حقیقت اشاره دارد: «کما ان الوجود حقیقه واحده ساریه فی جمیع الموجودات علی التفاوت و التشکیک بالکمال و النقص، فکذا صفاته الحقیقه التی هی العلم و القدرة و الإراده و الحیاه ساریه فی الکل سریان الوجود» (شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۶، ص ۱۱۷).

علامه در نقد تفسیرهایی که نطق را به معنای غیر حقیقی می‌دانند می‌فرماید: تخصیص زدن به آیه و یا حمل آن بر معنای مجازی (دلالت) وقتی درست است که ما این معنا را مسلّم بدانیم که غیر از انسان، حیوان، فرشته و جن که حیات و نطق دارند، بقیه موجودات فاقد علم و نطق‌اند. اما صرف اینکه ما موجودات را این گونه می‌بینیم دلیل نمی‌شود بر اینکه غیر از موجودات مذکور، هیچ موجودی اراده و شعور ندارد، نه در ظاهر و نه در پس پرده و نه در باطن ذاتشان؛ چون ما دسترسی به باطن ذات موجودات نداریم تا ببینیم آیا علم و شعوری دارند یا خیر. آیات قرآنی ظهور در این دارد که علم عمومیت دارد و تمامی موجودات از آن سهمی دارند (همان، صص ۵۷۹-۵۷۸). این بیان پاسخی به برخی مفسران و متکلمانی مانند فخر رازی است که معتقدند نفس انسان تمایلی به اثبات شعور و ادراک در جمادات ندارد: «بالجمله فاثبات الشعور و الادراک للجمادات مما لا تمیل النفس الیه» (رازی، ۱۴۱۱، ج ۲، ص ۲۸۰)!

شهید مطهری نیز در باب تسبیح موجودات معتقد است هر موجودی در این عالم دو وجهه و دو رو دارد: یک رو به این جهان دارد که در این رو مرده است و یک رو به جهان دیگر یا وجهه ملکوتی دارد که در آن وجهه هر موجودی زنده و شاعر است (مطهری، ۱۳۸۷، ج ۴، ص ۱۷۵). علاوه بر آیات، روایات بسیاری، هم از طریق اهل سنت و هم از طریق شیعه در دست است که نسبت تسبیح به موجودات داده است؛ از آن جمله روایات بی‌شماری است که می‌گوید: سنگ‌ریزه‌ها در دست رسول خدا (ص) تسبیح گفتند (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۱۳، ص ۱۵۴). شهید مطهری در باب تسبیح سنگ‌ریزه در دست پیامبر (ص) معتقدند که معجزه پیغمبر این نبود که سنگ‌ریزه را به تسبیح درآورد؛ بلکه این بود که گوش افراد را باز کرد و آنها صدای سنگ‌ریزه را شنیدند، زیرا آن سنگ‌ریزه همیشه تسبیح می‌گفت، معجزه پیغمبر در شنوندن این صدا به دیگران بود (ر.ک؛ مطهری، ۱۳۸۷، ج ۴، ص ۱۷۵).

علامه پس از نقل روایاتی در باب تسبیح جمادات و حیوانات می‌فرماید: شاید امر این گونه روایات برای بعضی مشتبه شده و خیال کنند که تسبیح نامبرده برای تمامی موجودات از قبیل لفظ و صوت است، آن‌گاه پنداشته‌اند که هر موجودی برای خود نظیر انسان لغت و واژه‌ای دارد که هر کلمه‌اش برای معنایی وضع شده‌است، اما حواس ما زبان حیوانات و سایر موجودات را درک نمی‌کند؛ لیکن این پندار اشتباه است، زیرا موجودات همه تسبیح دارند و تسبیح آنها هم به حقیقت کلام است نه به مجاز و کلام موجودات عبارت است از پاک دانستن و مقدس شمردن خداوند از احتیاج و نقص، به این طریق که احتیاج و نقص ذات و صفات و افعال خود را نشان می‌دهند تا همه پی ببرند که پروردگار عالم چنین نیست و منزّه است و چون این کار را از روی علم هم می‌کنند لذا عمل ایشان عین کلام خواهد بود. پس روایاتی هم که می‌گویند سنگ‌ریزه در دست رسول خدا (ص) تسبیح کرد و ما شنیدیم یا آنکه حضرت داوود (ع) شنید که کوه‌ها و مرغان با او تسبیح می‌گویند یا روایات شبیه به آن، همه صحیح است و صدایی که می‌شنیدند به ادراک باطنی بود که تسبیح واقعی و حقیقت معنای آن را از طریق باطن درک می‌کردند و حسّ هم چیزی نظیر آن و مناسب با آن را حکایت می‌کرده، گوش هم الفاظ و کلماتی که این معنا را برساند احساس کرده‌است. می‌توان گفت کسی که تسبیح موجودات یا حمد و یا شهادت آنها برایش محسوس شده در نخست حقیقت معنای تسبیح و حمد و شهادت برایش کشف شده و پس از کشف آن، حسّ باطنی آن را در صورت الفاظی شنیدنی در آورده و آن الفاظ همان معانی را افاده کرده و در نتیجه صاحب کشف به گوش خود هم شنیده‌است (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۱۳، صص ۱۷۰-۱۶۹). خلاصه اینکه نفهمیدن ما دلیل بر این نیست که مثلاً جمادات زبان ندارند، زیرا قرآن کریم تصریح دارد بر اینکه تمامی موجودات زبان دارند و می‌فرماید: «قَالُوا أَنْطَقَنَا اللَّهُ الَّذِي أَنْطَقَ كُلَّ شَيْءٍ» (همان، ج ۱۹، ص ۲۵۲).

در باب سخن گفتن حیوانات در داستان هدهد و ملکه سبأ (النمل / ۲۸-۲۰) گمان می‌رود که انسان عاقلی با حضرت سلیمان (ع) گفتگو می‌کند. همچنین سخن گفتن یکی از مورچگان با سایر مورچگان بیانگر شناخت او از حضرت سلیمان (ع) است (النمل / ۱۸). به نظر علامه اینکه جمعی از مفسرین یک بار گفته‌اند: فهم زبان مورچه قضیه‌ای بوده که در یک واقعه برای حضرت سلیمان (ع) رخ داده، نه اینکه آن جناب همیشه زبان این حیوان را می‌فهمیده، یا اینکه گفته‌اند: آن مورچه مورچه بالدار بود که خود نیز نوعی پرنده است، بار دیگر گفته‌اند: کلام مورچه یکی از معجزات حضرت سلیمان (ع) بوده و بار دیگر گفته‌اند: صدایی از مورچه برنخاست تا سلیمان (ع) سخن او را بفهمد، بلکه خداوند آنچه را که در دل آن حیوان بوده به سلیمان الهام نمود (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۱۵، ص ۵۰۲)، تمام اینها به تعبیر علامه، از آنچه که درباره منطق طیر می‌گویند، موهومات است (همان، ص ۵۰۳).

کلمه منطق و نیز کلمه نطق هر دو به معنای صوت یا صوت‌های متعارفی است که از حروفی تشکیل یافته و طبق قرارداد واضع لغت، بر معنی‌هایی که منظور نظر ناطق است دلالت می‌کند و در اصطلاح، این صوت‌ها را کلام می‌گویند و به گفته راغب این دو کلمه جز بر سخنان انسان اطلاق نمی‌شود، -مثلاً به صدای گوسفند و یا گنجشک نطق یا منطق گفته نمی‌شود- ولی در قرآن کریم در معنایی وسیع‌تر استعمال شده و آن عبارت است از دلالت هر چیزی بر مقصودش، مثلاً در قرآن کریم دلالت پوست بدن را نطق خوانده فرموده است: «وَقَالُوا لَجُودَهُمْ لَمْ يَشْهَدْتُمْ عَلَيْنَا قَالُوا أَنْطَقَنَا اللَّهُ الَّذِي أَنْطَقَ كُلَّ شَيْءٍ». به نظر علامه اختصاص منطق به انسان از باب انصراف و کثرت استعمال است. به هر حال، منطق طیر عبارت است از هر طریقی که مرغ‌ها به آن طریق مقاصد خود را با هم مبادله می‌کنند و تا آنجا که از تدبّر در احوال حیوانات به دست آمده، معلوم شده‌است که هر صنفی از اصناف حیوانات و یا لاقلاً هر نوعی، صوت‌هایی ساده و بدون ترکیب دارند، که در موارد خاصی که به هم بر می‌خورند و یا باهم هستند به کار می‌برند. مثلاً هنگامی که غریزه جنسی‌شان به هیجان آمده یک نوع و هنگام غلبه، ترس، التماس و استغاثه به دیگران نوعی دیگر؛ البته این صداها در مواقع مختلف به مرغان نیست، بلکه سایر حیوانات نیز دارند. ما هیچ دلیلی نداریم بر اینکه هر صدایی که حیوان در نطق مخصوص به خودش یا در صداها‌ی مخصوصش، از خود سر می‌دهد حسّ ما

می‌تواند آن را درک کرده و تمیزش دهد (همان، ج ۱۵، صص ۴۹۹-۴۹۷). علامه در باب فهم حیوانات نیز معتقدند خداوند متعال از پاره‌ای از حیوانات لطائفی از فهم و دقتی از هوشیاری حکایت کرده که هیچ دست کمی از فهم و هوش انسان متوسط الحال در فهم و تعقل ندارد، مانند داستانی که از مورچه و حضرت سلیمان (ع) حکایت کرده است (همان، ج ۷، ص ۱۰۹).

دیدگاه عرفانی: ابن عربی در مورد تسبیح جمادات و نباتات، معتقد است که همه اینها دارای روح هستند که فقط برای اهل کشف قابل درک است و نزد آنان همه چیز زنده و ناطق است: «فان المسمى بالجماد والنبات عندنا لهم ارواح بطنت عن ادراك غير اهل الكشف اياها في العادة لا يحس بها مثل ما يحسها من الحيوان فالكل عند اهل الكشف حيوان ناطق بل حي ناطق» (ابن عربی، بی تا، ج ۱، ص ۱۴۷).

مولوی نیز در ابیات مشهور زیر دارای همین دیدگاه است:

هست محسوس حواس اهل دل	نطق آب و نطق خاک و نطق گل
از حواس اولیا بیگانه است	فلسفی کو منکر حنانه است
(شهیدی، ۱۳۷۳، ج ۱، ص ۸۶)	
کوه یحیی را پیامی می‌دهد	سنگ بر احمد سلامی می‌کند
با شما نامحرمان ما خامشیم	ما سمیعیم و بصیریم و خوشیم
محرم جان جمادات کی شوید؟	چون شما سوی جمادی می‌روید
غلغل اجزای عالم بشنوید	از جمادی عالم جان‌ها روید
وسوسه‌ی تأویل‌ها نربایدت	فاش تسبیح جمادات آیدت
(همان، ج ۴، ص ۱۵۶)	

سعدی نیز می‌سراید:

هر که فکرت نکند نقش بود بر دیوار	این همه نقش عجب بر در و دیوار وجود
نه همه مستمعی فهم کنند این اسرار	کوه و دریا و درختان همه در تسبیح‌اند
(سعدی، ۱۳۸۹، ص ۷۴۰)	

همه‌روان‌دارانگاری

دیدگاه همه‌روان‌دارانگاری^۱ این است که همه چیز در جهان، از جمله چیزهایی که ما معمولاً آنها را زنده نمی‌دانیم، دارای جنبه‌ای ذهنی یا سطحی از آگاهی هستند، اگرچه این مستلزم آن نیست که هر چیزی دارای ذهن یا روحی مانند ذهن یا روح ماست» (Bunnin & Jiyan, 2004, p.501). تامس نیگل^۲ یکی از طرفداران این دیدگاه می‌نویسد: «منظور من از این دیدگاه این است که مؤلفه‌های فیزیکی بنیادین جهان دارای ویژگی‌های ذهنی هستند، خواه جزئی از موجودات زنده باشند یا نباشند» (ibid). اسکرینا آن را چنین تعریف می‌کند: «همه چیز دارای ذهن یا کیفیتی شبیه به ذهن است» (Skrbina, 2017, p.8). وی توضیح می‌دهد که این یک مفهوم باستانی است که به اولین روزهای تمدن شرق و غرب باز می‌گردد. در واقع، تا حدود صد سال گذشته، همه‌روان‌دارانگاری، دیدگاهی محترم و مورد قبول گسترده بود. در بسیاری از موارد این امر بدیهی و بدون نیاز به دفاع تلقی می‌شد. اما با ظهور فلسفه تحلیلی، زبانی و ضد-متافیزیکی در اوایل قرن

۱. panpsychism کلمه‌ای یونانی و مرکب است از all) pan و (soul) psyche، توسط فیلسوف ایتالیایی فرانچسکو پاتریزی (Francesco

(Patrizi) در اواخر قرن شانزدهم ابداع شد (Skrbina, 2017, p.7).

2. Thomas Nagel

بیستم، هم‌روان‌دارانگاری به حاشیه گفتمان روشنفکری رانده شد. اما در چند دهه گذشته، چه در محافل تحلیلی متداول و چه خارج از آن، شاهد چیزی شبیه به رنسانس بوده‌ایم (ibid, p.3).^۱ اسکرینا مدعی است با گسترش صریح دامنه اطلاق هم‌روان‌دارانگاری، می‌توان آن را تقریباً برای هر نظریه فعلی در باب ذهن اطلاق کرد، به جز نظریه‌هایی که به صراحت فیزیولوژی خاصی مانند موجودات بیولوژیکی را مد نظر قرار می‌دهند، یا آنهایی که ذهن را به کلی انکار می‌کنند، مانند حذف‌گرایی (ibid, p.4).

جان‌هایل بیان می‌کند که در طول تاریخ، عارفان، طبیعت‌پرستان^۲ و طرفداران «روح جهانی»^۳ به ترویج هم‌روان‌دارانگاری پرداخته‌اند. اما همچنین می‌توان هم‌روان‌دارانگاری متواضعانه‌تر و با انگیزه تجربی را نیز تصور کرد. این تصور بدین معنا نیست که الکترون‌ها و کوارک‌ها دارای ذهن هستند، بلکه بدین معناست که کیفیت‌های تجربیات آگاهانه در میان کیفیت‌هایی که اشیاء بنیادین^۴ دارند، گنجانده می‌شود (Heil, 2013, p.172). آنچه می‌آید اشکالی است که هم‌روان‌دارانگار بر دیدگاه نوظهور‌گرایی^۵ وارد می‌کند. شما می‌توانید درک کنید که چگونه با چیدمان سنگ‌ها به روش صحیح، یک ساختمان به دست می‌آورد. می‌توانید بفهمید که چگونه با کنار هم قرار دادن مولکول‌ها به روش صحیح، یک مایع به دست می‌آورد. اما چگونه می‌توانید از ترتیبات اجزاء مادی ناآگاه به آگاهی دست یابید؟ چیزی که کاملاً فاقد ویژگی‌های آگاهانه است چگونه می‌تواند حاوی «بذرهای» آگاهی^۶ باشد (ibid)؟ سخن مشابهی پیشتر از کالین مک‌کین در همین زمینه نقل شد. در ادامه به بیان دو استدلال به نفع هم‌روان‌دارانگاری می‌پردازیم.

استدلال‌هایی به نفع هم‌روان‌دارانگاری

علوم اعصاب در کشف مکانیسم‌هایی در مغز که زیربنای عملکرد شناختی و رفتاری ما هستند، پیشرفت زیادی کرده‌است. اما این شکل از تحقیقات علمی هیچ توضیح قانع‌کننده‌ای در مورد اینکه چرا یک فرد تجربه انفسی دارد، یعنی اینکه چرا چیزی شبیه انسان بودن وجود دارد، ارائه نکرده‌است. به نظر می‌رسد می‌توانیم موجودی را تصور کنیم که از نظر فرایندهای فیزیکی مغز انسان و رفتاری که به وجود می‌آورد از نظر تجربی از انسان قابل تشخیص نباشد، اما هیچ تجربه‌ای نداشته باشد (زمانی که چاقو را در آن فرو می‌برید جیغ می‌زند و فرار می‌کند، اما در واقع احساس درد نمی‌کند). احتمالاً چنین نتیجه می‌شود که حقائق مربوط به فرایندها و رفتار فیزیکی مغز نمی‌توانند واقعیت تجربه آگاهانه را، حداقل نه به شیوه‌ای روشن و رضایت‌بخش، توضیح دهند. این همان مشکلی است که دیوید چالمرز «مسأله دشوار آگاهی» نامیده است. منظور وی از مسأله دشوار، یافتن جایی برای آگاهی در دنیایی کاملاً فیزیکی و تبیین خصلت‌های آن است. در مقابل، برخی فکر می‌کنند که مشکلی وجود دارد، اما مشکلی که تحقیقات علمی بیشتر آن را حل خواهد کرد. شاید ما فقط باید منتظر ورود «داروین آگاهی»^۷ باشیم تا پیشرفت کنیم. اما هم‌روان‌دارانگار یک رویکرد جایگزین پیشنهاد می‌کند: آگاهی انسان و حیوان را بر اساس صورت‌های بنیادی‌تر آگاهی توضیح دهید، مثلاً به عنوان ویژگی‌های عناصر بنیادین جهان مادی، شاید کوارک‌ها و الکترون‌ها.

^۱. اخیراً است که هم‌روان‌دارانگاری بار دیگر توسط فیلسوفان معاصر و برخی از دانشمندان علوم اعصاب جدی گرفته شده است (Goff, et al, 2022).

2. nature-worshippers
3. world soul
4. fundamental things
5. emergentism
6. consciousness
7. Darwin of consciousness

استدلال نیگل

تامس نیگل استدلال کرد که اتخاذ دید گاهی مانند همه‌روان‌دارانگاری تنها راه اجتناب از «نوظهوریافتگی»^۱ است. از نظر نیگل ویژگی‌های «نوظهوریافته» یک سیستم پیچیده ویژگی‌هایی هستند که نمی‌توان آنها را به طور قابل درکی از ویژگی‌های اجزای آن استنتاج کرد.

استدلال نیگل شامل چهار مقدمه است:

۱. ترکیب مواد؛ موجودات زنده سیستم‌های مادی پیچیده‌ای هستند که اجزاء غیرمادی ندارند. چیز خاصی نیست. ماده‌ای که هر موجود مادی را تشکیل می‌دهد، اگر به اندازه‌ی کافی تجزیه و از نو مرتب (بازآرایی) شود، در اصل می‌تواند در یک موجود زنده گنجانده (ضمیمه/الحاق) شود.

۲. واقع‌گرایی؛ حالات ذهنی ویژگی‌های واقعی موجودات زنده هستند.

۳. عدم نوظهوریافتگی بنیادی؛ تمام ویژگی‌های یک موجود پیچیده به طور قابل درکی از ویژگی‌های اجزای آن نشأت می‌گیرند.

۴. عدم تحویل‌گرایی؛ حالات ذهنی یک موجود زنده به طور قابل درکی تنها از ویژگی‌های فیزیکی آن (از جمله ویژگی‌های فیزیکی اجزای آن) نشأت نمی‌گیرند.

نیگل از این مقدمات نتیجه می‌گیرد که باید ویژگی‌های غیرفیزیکی ماده بنیادین وجود داشته باشد که وقتی به روشی درست ترکیب شوند، به طور قابل درکی دلالت بر وجود حالات ذهنی دارند (Goff, et al, 2022).

استدلال استراوسون

گلن استراوسون پ‌فیزیکالیست است و فیزیکالیسم را مستلزم همه‌روان‌دارانگاری می‌داند و معتقد است: «تمام رخدادهای ذهنی به وضوح پدیده‌های انضمامی [عینی] هستند» (Strawson, 2008, p.53). به گفته وی دیدگاه بدیل همه‌روان‌دارانگاری این است که تصور کنیم کیفیت‌های آگاهانه، پدیده‌های نوظهور هستند: وقتی اجزاء را به روش درست سازمان‌دهی می‌کنید، کیفیت‌های آگاهانه ظاهر می‌شوند. اگرچه صحبت از ظهور آسان است، اما ارائه یک توصیف آموزنده از این مفهوم اصلاً آسان نیست. به نظر می‌رسد که ظهور به ویژگی‌های اجزاء و ویژگی‌های کل‌ها مربوط می‌شود. در واقع، کل‌ها می‌توانند دارای ویژگی‌هایی باشند که در هیچ یک از اجزای آنها وجود ندارد. فرض کنید سه چوب کبریت دارید؛ این‌ها را طوری مرتب می‌کنید که یک مثلث تشکیل شود. اکنون کل یک مثلث است، اگرچه هیچ یک از اجزای آن مثلث نیست. مثلث بودن آن چیزی است که وقتی قطعات را به روشی درست مرتب کرده باشید، دارید، نه اینکه چیز جدیدی به وجود بیاید. مشکل اینجاست که به گفته‌ی استراوسون، این مدل در مورد تجربیات آگاهانه و اجزاء مادی موجودات ذی‌شعور^۴ کاربرد ندارد. به سختی می‌توان دید که چگونه، فقط با چیدمان اجزاء به شیوه‌ای خاص، می‌توانید چیزی با کیفیت‌های آگاهانه تولید کنید، مگر اینکه آن کیفیت‌ها قبلاً در اجزاء وجود داشته باشند (ibid, pp.172-173). هیچ کس کوچک‌ترین فهمی از این که ذرات یا مولکول‌های آلی تشکیل‌دهنده آنها، زمانی که به شکل مغز مرتب شوند، چگونه می‌توانند منجر به تجربیات آگاهانه شوند، ندارند و این همان چیزی است که فیلسوفان و دیگران را به این تصور می‌کشاند که آگاهی یا کیفیت‌های تجربیات آگاهانه، برخلاف مثلث بودن، یا ظهور مایع بودن و شفافیت آب از H₂O، به نحو متمایزی ظهور می‌کنند (ibid, p.173).

1. emergence
2. No Radical Emergence
3. Non-Reductionism
4. sentient creatures

استراسون بر این باور است، نیاز به توسل به ظهور از آنجا ناشی می‌شود که نظریه‌پردازان از ابتدا فرض می‌کنند که کیفیات مربوطه در اشیاء بنیادین اصلاً وجود ندارند، سپس از خود می‌پرسند که آنها چگونه می‌توانند در تجربیات موجودات ذی‌شعور رخ دهند؟ اشتباه اینجاست که با این فرض بی‌دلیل شروع می‌کنیم که کیفیات در اشیاء بنیادین وجود ندارند. بنابراین اگر با این فرض شروع کنید که کیفیات‌های ذهنی کاملاً با کیفیات‌های اشیاء مادی متفاوت است و یا با این فرض که جهان به دو بخش ذهنی و مادی تقسیم می‌شود، مطمئناً در وفق دادن این دو دچار مشکل خواهید شد. در آن صورت، توسل به ظهور، توسل به راز خواهد بود: امر ذهنی فقط از ماده ناشی می‌شود، اما نمی‌توان گفت که چگونه این امر ممکن است. دیدگاه بدیل استراسون یعنی هم‌روان‌دارانگاری با ردّ این فرض آغاز می‌شود که اشیاء بنیادین عاری از کیفیات‌های آگاهانه و فاقد آگاهی هستند. استراسون استدلال می‌کند که ردّ این فرض در واقع کاملاً با آنچه فیزیک در مورد اشیاء بنیادین به ما می‌گوید، سازگار است (ibid, pp.173-174). وی بر دیدگاه خود با نقل قولی از فیزیکدان معروف آرتور ادینگتون^۱ تأکید می‌کند.^۲

اشکالات هم‌روان‌دارانگاری

پس از تبیین معنای هم‌روان‌دارانگاری، در ادامه به بیان چند اشکال درباره آن می‌پردازیم. اشکال اول: بسیاری از فلاسفه این ایده را که اجزای بنیادین جهان فیزیکی، مانند الکترون‌ها، تجربه آگاهانه دارند، عمیقاً خلاف شهود می‌دانند.^۳ به این دلیل هم‌روان‌دارانگاری را جدی نمی‌گیرند. با این حال، هم‌روان‌دارانگاران ممکن است با انکار اینکه ناسازگاری یک نظریه با شهود ما دلیلی برای شک در صحت آن است، پاسخ دهند. به عنوان مثال، زمانی که با سرعت بالا حرکت می‌کنیم، زمان کندتر جریان می‌یابد. این بسیار خلاف شهود ماست، اما این دلیل نمی‌شود که آن را نادرست بدانیم. ما باید هم‌روان‌دارانگاری را بر اساس فضیلت نظری و قدرت تبیینی^۴ آن ارزیابی کنیم، نه اینکه بسیاری از مردم آن را عجیب می‌دانند (Goff, et la., 2022).

اشکال دوم: یکی از انگیزه‌های اخیر برای هم‌روان‌دارانگاری نیاز به توضیح علّیت ذهنی به روشی است که با اصل بستر علی^۵ امر فیزیکی سازگار باشد. این نظریه که هر رویداد فیزیکی یک علّت فیزیکی کافی دارد اگر همانطور که دوگانه‌گرا (در باب نفس (ذهن) و بدن) معتقد است، آگاهی در خارج از جهان فیزیکی وجود داشته باشد، فهم تاثیرگذاری بر یک سیستم فیزیکی به لحاظ علی بسته، دشوار است. اما اگر آن گونه که هم‌روان‌دارانگار معتقد است، آگاهی ماهیت درونی جهان مادی را پر کرده است، آنگاه آگاهی و تأثیرات آن بخشی از سیستم به لحاظ علی بسته است (ibid). قوام چنین استدلالی مبتنی بر قوام اصل بستر علی است، اما چنانکه در جای خود ثابت شده، چنین اصلی با انتقادات جدّی مواجه است.

برخی قائلین به دوگانه‌گرایی جوهری وجود، علّیت ذهنی را شهادی بر جدایی نفس (ذهن) از بدن می‌دانند. مارتین نیداروملین^۶ در این باره می‌نویسد: اگر فاعل شناسا از نظر عددی با بدن خود یا بخشی از بدن دارای این‌همانی باشد، ایده علّیت فاعل شناسا^۷ ... معنی ندارد. بنابراین، هر استدلالی برای علّیت فاعل شناسا، استدلالی برای دوگانه‌گرایی جوهری نیز هست (Nida-Rümelin, 2006, p.273).

1. Arthur Eddington

2. ibid

۳. از همین روست که هم‌روان‌دارانگاری اغلب به عنوان این دیدگاه مورد تمسخر واقع می‌شود که الکترون‌ها امیدها و رؤیاهایی دارند، یا اینکه کوارک‌ها از اضطراب وجودی (existential angst) رنج می‌برند (ibid)!

4. theoretical virtue and explanatory power

5. Causal Closure

6. Martine Nida-Rümelin

7. subject causation

اشکال سوّم: به طور کلی موافقان و مخالفان هم‌روان‌دارانگاری متفق‌اند بر اینکه سخت‌ترین مشکلی که هم‌روان‌دارانگاری با آن مواجه است همان چیزی است که به «مشکل ترکیب»^۱ معروف شده‌است. مشکل این است که درک این موضوع بسیار دشوار است: سوژه‌های آگاه «کوچک» تجربه با تجربیات خُردشان در کنار هم قرار می‌گیرند تا یک سوژه آگاه «بزرگ» با تجربیات خودش را تشکیل دهند (ibid).

یکی از پیشنهادها برای حلّ این مشکل، دیدگاه ویلیام سیگر^۲ است. وی از یک شکل غیرلایه‌ای^۳ از نوظهورگرایی هم‌روان‌دارانگار^۴ دفاع کرده‌است که می‌توان آن را «تلفیق‌گرایی»^۵ نامید. بر این اساس، زمانی که سوژه‌های سطح خُرد گرد هم می‌آیند تا ذهن انسان را شکل دهند، آن را طوری که آجرها یک خانه را تشکیل می‌دهند، نمی‌سازند، بلکه تلفیق می‌شوند و در این فرایند وجود خود را از دست می‌دهند. از نظر سیگر، مغز آگاه پس از تلفیق، کاملاً فاقد اجزاء و یک «بزرگ بسیط»^۶ است (ibid)!

اشکال چهارم: این اشکال را به ویژه در باب دیدگاه استراوسون مطرح می‌کنیم. به نظر می‌رسد در نقد دیدگاه وی می‌توان گفت درست است که ما نمی‌دانیم چگونه می‌توان با چیدمان اجزاء به شیوه‌ای خاص، چیزی با کیفیت‌های آگاهانه تولید کرد، اما از این نتیجه نمی‌شود که آگاهی قبلاً در اجزاء (مثلاً مغز) وجود داشته باشند، بلکه بهتر است که همراه با برخی نوظهورگرایان به جهل علمی و ناتوانی خویش در تبیین چنین پدیده‌هایی اقرار کنیم و از ظهور آگاهی از ماده‌ای ناآگاه اظهار شگفتی کنیم، چنانکه مارتین نیدا-روملین می‌گوید: «آگاهی سزاوار حیرت است. حیرت ما از وقوع آگاهی، نشانه درک ما از این پدیده‌است چقدر حیرت‌انگیز است که آگاهی بر اساس آرایشی از ماده به وجود می‌آید» (Laughlin & Cohen, 2006, p.281)!

کالین مک‌گین^۷ هم‌روان‌دارانگاری را به عنوان یکی از راه حل‌های سازنده در باب مشکل ذهن - بدن طبقه‌بندی می‌کند، زیرا تلاش می‌کند آگاهی را بر اساس ویژگی‌های مغز توضیح دهد که به اندازه خود آگاهی، طبیعی است. وی متذکر می‌شود که نسبت دادن آگاهی اولیه به اجزاء ماده، امری فراطبیعی نیست که وجود جواهر غیرمادی یا مداخلات الهی را فرض بگیرد، اما این دیدگاه را امری صرفاً خیالی^۸ و مانند همه راه حل‌های سازنده موجود دیگر، به عنوان پاسخی به مشکل ذهن - بدن ناکافی می‌داند (McGinn, 2004, p.782).

چالمرز این احتمال را مطرح می‌کند که ممکن است ویژگی‌هایی بنیادی‌تر از ویژگی‌های پدیداری وجود داشته باشد که این ویژگی‌های پدیداری از آنها تشکیل شده‌اند (Chalmers, 1996, p.279). وی معتقد است دیدگاه مذکور با آنچه اغلب به عنوان هم‌روان‌دارانگاری شناخته می‌شود، اشتراکات زیادی دارد، اما به دلائلی از این اصطلاح استفاده نمی‌کند. چالمرز دیدگاه خود را دوگانه‌گرایی طبیعت‌گرایانه^۹ می‌نامد و به آن بسیار بیشتر از هم‌روان‌دارانگاری اطمینان دارد ولی معتقد است هم‌روان‌دارانگاری را نیز باید جدی گرفت (ibid, p.280).

مقایسه تطبیقی؛ قرآن کریم و هم‌روان‌دارانگاری

فرایبرگر معتقد است که اساسی‌ترین عمل یک مطالعه تطبیقی، عمل کنار هم قراردادن موارد مقایسه‌شونده است. در جریان این کنار هم قرار دادن، محقق شباهت‌ها و تفاوت‌های آنها را در رابطه با ترتیوم بحث مشاهده و تحلیل می‌کند (Freiberger, 2018). ما بر اساس تأملات خویش به نقاط اشتراک و افتراق زیر دست یافته‌ایم.

1. combination problem
2. William Seager
3. non-layered
4. panpsychist emergentism
5. fusionism
6. big simple
7. Colin McGinn
8. extravagant
9. naturalistic dualism

نقاط اشتراک

- یکی از نقاط اشتراک قرآن کریم و هم‌روان‌دارانگاری اصطلاحاً تحقق چندگانه^۱ است. منظور از این اصطلاح این است که مثلاً درد موجودات مختلفی مانند مورچه یا عنکبوت با تفاوتی که در ساختار فیزیولوژیکی و عصبی دارند به شکل‌های مختلفی تحقق می‌یابد و این همانی‌ای^۲ میان درد و حالات مغزی انسان وجود ندارد. مشکل اساسی نظریه این همانی نوعی در فلسفه ذهن همین تحقق چندگانه است که موجب روی آوردن فیلسوفان ذهن به کارکردگرایی^۳ شد (شیخ‌رضایی و کرباسی‌زاده، ۱۳۹۱، ص ۷۱). این امر را می‌توان در موجودات غیرزمینی نیز صادق دانست «ممکن است با موجودات فضایی هوشمندی برخورد کنیم که قابلیت‌های ذهنی‌شان متکی به ساختارهای زیست‌شناختی بسیار متفاوتی از مغز انسان باشد» (تاگارد، ۱۳۹۶، ص ۱۸۶). بنا بر آنچه گفته شد هیچ دلیل عقلی و منطقی نداریم که شعور و آگاهی تنها می‌تواند در موجودات زنده‌ای مثل انسان و حیوان تحقق یابد، بلکه بنا بر نظریه تشکیک در وجود، هر موجودی به مقدار حظی که از وجود دارد، حظی از شعور و ادراک نیز دارد ولی میزان شعور و ادراک موجودات غیرذی‌شعور با انسان متفاوت است. لذا چنانکه از علامه نقل شد هر چیزی زبان مخصوص خود را دارد و اینکه ما به زبان موجودات دیگر آشنا نیستیم یا نمی‌توانیم نحوه آگاهی و شعور آنها را بفهمیم، دلیلی بر عدم آن نیست؛ به تعبیر منطقی: «عدم الوجدان لایدلّ علی عدم الوجود». پس حتی سنگ نیز می‌تواند دارای شعور باشد. لذا هم قرآن کریم و هم هم‌روان‌دارانگاری بر این نکته تأکید دارند که آگاهی یا ادراک منحصر به انسان نیست، بلکه در سراسر جهان، حتی در موجودات غیرجاندار، سطحی از شعور وجود دارد.

- هم قرآن کریم و هم هم‌روان‌دارانگاری با رویکردهای مکانیکی یا فیزیکی افراطی تقلیل‌گرا مخالف‌اند و آگاهی را کیفیتی بنیادین در جهان و امری غیرقابل تقلیل به روابط شیمیایی و فیزیکی مغز می‌دانند.

نقاط افتراق

اما میان دیدگاه قرآن کریم و هم‌روان‌دارانگاری نقاط افتراق چندی وجود دارد که ذیلاً به آنها اشاره می‌کنیم:

- میان قرآن کریم و هم‌روان‌دارانگاری اختلاف مبنایی بنیادینی وجود دارد، زیرا هم‌روان‌دارانگاری، انتقادی علیه دیدگاه نوظهورگرایی است و معتقد است که مؤلفه‌های فیزیکی بنیادین جهان (جمادات)، دارای جنبه‌ای ذهنی یا سطحی از آگاهی هستند. چنانکه دیدیم مشکل نوظهورگرایی این است که چگونه می‌توان از ترتیبات اجزاء مادی ناآگاه به آگاهی دست یافت؟ اما اگر تبیین معقولی از نوظهورگرایی ارائه شود دیگر جایی برای هم‌روان‌دارانگاری باقی نخواهد ماند، در حالی که دیدگاه قرآنی بنا بر منشأ وحیانی خود همیشه صادق و برقرار خواهد بود.

- در قرآن کریم تسبیح خداوند و فهم و شعور به همه چیز نسبت داده شده و این دیدگاهی فرافیزیکی و ملکوتی است، در حالی که هم‌روان‌دارانگاری امروزه دیدگاهی فیزیکالیستی است و باور دینی ندارد، گرچه ذاتاً با آن تعارضی هم ندارد.

- آگاهی و شعور در حیوانات از منظر قرآن کریم (حدّ اقل مطابق تفسیر علامه) رقیقتی از شعور انسانی است، در حالی که هم‌روان‌دارانگاری شعور را در سطح ذرات مطرح می‌کند و در باب حیوانات سخنی نمی‌گوید.

- چنانکه مشاهده کردیم یکی از انگیزه‌های اخیر برای هم‌روان‌دارانگاری ناشی از نیاز به توضیح علیت ذهنی به روشی است که با اصل بستر علی امر فیزیکی سازگار باشد: این نظریه که هر رویداد فیزیکی یک علت

فیزیکی کافی دارد؛ اما ناگفته پیداست که اصل بستر علی صرف نظر از اشکالات فلسفی وارد بر آن، از منظر اسلامی با ربوبیت خداوند متعال در تعارض صریح قرار دارد، زیرا مبتنی بر فیزیکالیسم است و جهان مادی و فیزیکی تنها یکی از جهان‌هایی است که خداوند آفریده است.^۱ پس همه‌روان‌دارانگاری بنا بر این قرائت مبتنی بر اصل بستر علی و دیدگاهی ناپذیرفتنی است، اما مطابق دیدگاه قرآنی جز با باور به ماوراءطبیعت نمی‌توان تبیین معقولی از همه‌روان‌دارانگاری ارائه داد.

— دراندیشه قرآنی، آگاهی و تسبیح موجودات هدفمند و متوجه شناخت و حمد خداوند است؛ اما در همه‌روان‌دارانگاری، شعور موجودات مادی فاقد جهتی الهی است و صرفاً نتیجه ساختار طبیعت قلمداد می‌شود.

باز توصیف

فرایبرگر بر این باور است که سه مرحله اول در همه مقایسه‌ها ذاتی هستند، دو عملیات بعدی (بازتوصیف و اصلاح و شکل‌گیری نظریه) ممکن است در یک مطالعه خاص اعمال شوند یا نشوند. بازتوصیف، عمل توصیف مجدد یک مورد تاریخی-تجربی با توجه به بینش‌های حاصل از کنار هم قرار دادن با یک مورد متفاوت است (Freiberger, 2018). این عمل بازتوصیف، به‌ویژه در مورد مطالعاتی که به شیوه روشنگرانه^۲ انجام می‌شوند، صدق می‌کند. مطالعه یک مورد از دریچه مورد دیگر، مشاهده ویژگی‌هایی که قبلاً به آنها توجه نشده بود، کشف نقاط کور و غیره، می‌تواند منجر به توصیف جدیدی از آن مورد شود که جامع‌تر یا پالایش‌شده‌تر است (ibid).

بنابراین در بازتوصیف آنچه آمد، می‌توان گفت براساس چارچوب روش‌شناختی فرایبرگر، مقایسه تطبیقی نه با هدف کشف شباهت‌های ذاتی یا داوری هنجاری، بلکه به‌منظور بازتوصیف تحلیلی مفاهیم از طریق کنار هم قرار دادن کنترل‌شده صورت می‌گیرد. در این چارچوب، قرآن کریم و نظریه همه‌روان‌دارانگاری به‌عنوان دو واحد مقایسه انتخاب شده‌اند که اگرچه از حیث خاستگاه تاریخی و معرفتی سنخیتی ندارند، اما در پاسخ‌گویی به مسئله‌ای مشترک یعنی تبیین ماهیت و گستره آگاهی قابل مقایسه‌اند. ترتیوم این پژوهش «آگاهی به‌مثابه کیفیتی بنیادین و غیرتقلیل‌پذیر در جهان» است. کنار هم قرار دادن این دو دستگاه فکری نشان می‌دهد که هر دو، با تقلیل‌گرایی فیزیکی افراطی مخالفت کرده و آگاهی را منحصر به انسان یا ساختار مغزی پیچیده نمی‌دانند. در هر دو رویکرد، امکان تحقق آگاهی در سطوح متکثر وجودی پذیرفته می‌شود؛ امری که در فلسفه ذهن با مفهوم تحقق چندگانه تبیین می‌گردد. با وجود این، کنار هم قرار دادن همچنین به آشکار شدن تفاوت‌های ساختاری می‌انجامد. قرآن کریم، آگاهی و شعور موجودات را در افقی وحیانی، تشکیکی و غایت‌مند تفسیر می‌کند و آن را متوجه تسبیح و شناخت الهی می‌داند. در مقابل، همه‌روان‌دارانگاری معاصر غالباً در چارچوبی طبیعت‌گرایانه و فیزیکالیستی باقی می‌ماند و آگاهی را ویژگی‌ای بنیادین در جهان اما فاقد جهت‌مندی الهی تلقی می‌کند. افزون بر این، تعهد همه‌روان‌دارانگاری به اصل بستر علی امر فیزیکی، آن را از الهیات قرآنی که قائل به سطوح متکثر هستی و ربوبیت الهی است، متمایز می‌سازد. بر اساس الگوی فرایبرگر، نتیجه این مقایسه نه اثبات همسانی، بلکه تصحیح فهم ما از هر دو رویکرد است. شباهت‌های مشاهده‌شده، حاصل پاسخ‌گویی مستقل دو سنت معرفتی به یک مسئله مشترک‌اند و تفاوت‌ها، منطق درونی و مبانی هستی‌شناختی متمایز آن‌ها را شفاف‌تر می‌سازند.

۱. ر.ک: کارکن بیرق، حبیب، (۱۴۰۴). بررسی انتقادی طبیعت‌گرایی روش‌شناختی از منظر تربیت اسلامی، پژوهش در آموزش معارف و

تربیت اسلامی، 109-129، 6(3)، 10.48310/riet.2025.18340.1356. doi:

نتیجه‌گیری

پژوهش حاضر معنای تسبیح - که مستلزم آگاهی و شعور در موجودات است - را از منظر قرآن کریم بررسی کرد و نشان داد که از دیدگاه علامه (ره) حقیقت کلام عبارت است از فهماندن و کشف از ما فی الضمیر و اشاره و راهنمایی به منوی خود، هرچند که با زبان نباشد. لذا هر چیزی زبان مخصوص خود را دارد و اینکه ما به زبان موجودات دیگر آشنا نیستیم یا نمی‌توانیم نحوه آگاهی و شعور آنها را بفهمیم، دلیلی بر عدم آن نیست. تحلیل تطبیقی میان دیدگاه قرآن کریم و همه‌روان‌دارانگاری درباره آگاهی و شعور موجودات نشان می‌دهد که هر دو دیدگاه در پذیرش اصل آگاهی فراگیر در جهان هم‌نظرند، اما در مبانی هستی‌شناختی، جهت‌مندی و تبیین غایی با یکدیگر تفاوتی بنیادی دارند. در همه‌روان‌دارانگاری، آگاهی به عنوان ویژگی بنیادین ماده تلقی می‌شود؛ ذرات و عناصر اولیه طبیعت به صورت «شبه‌ذهنی» توصیف می‌شوند و از ترکیب آنها پدیده‌های پیچیده‌تر روانی، از جمله ذهن انسان، پدید می‌آید. این دیدگاه هرچند راهی برای فرار از دوگانه‌گرایی ذهن و بدن می‌گشاید، اما با مشکل ترکیب و نبود تبیین علی روشنی برای وحدت آگاهی روبه‌روست. در مقابل، از منظر قرآن کریم آگاهی و شعور موجودات نه از ذات ماده، بلکه از نحوه خلقت الهی ناشی می‌شود. تسبیح موجودات در این نگاه، حقیقی و آگاهانه است و هر موجود به اندازه مرتبه وجودی خویش از درک و نطق برخوردار است. بدین سان، می‌توان گفت آگاهی و شعور جهانی در نگرش قرآنی نه ویژگی ذاتی ذرات، بلکه تجلی آگاهی الهی در مراتب هستی است، در حالی که، همه‌روان‌دارانگاری بر پایه دغدغه فلسفی حل مسئله ذهن و بدن و در واکنش به ناکارآمدی نظریات فیزیکالیستی و نوظهورگرایی پدید آمده‌است و مطابق آن، شعور همگانی فاقد جهتی الهی است و صرفاً نتیجه ساختار طبیعت قلمداد می‌شود، زیرا بر فیزیکالیسم و بستر علی جهان تکیه دارد. نتیجه نهایی اینکه اشتراک دیدگاه قرآنی و همه‌روان‌دارانگاری در موضوع آگاهی تنها اشتراک لفظی است و نباید آن دو را عین هم دانست.

فهرست منابع

- ابن عربی، محی الدین (بی‌تا)، *الفتوحات المکیه*، بیروت: دار الصادر.
- بلک‌مور، سوزان (۱۳۸۷)، *آگاهی*، ترجمه رضا رضایی، تهران: فرهنگ معاصر.
- پاپینو، دیوید (۱۳۹۵)، *آگاهی*، ترجمه حمید رحیمی، تهران: شیرازه کتاب ما.
- تاگارد، پاول (۱۳۹۶)، *ذهن: درآمدی بر علوم شناختی*، ترجمه دکتر رامین گلشائی، تهران: سمت.
- حافظ‌نیا، محمدرضا (۱۳۹۲)، *مقدمه‌ای بر روش تحقیق در علوم انسانی*، تهران: سمت.
- الرازی، فخرالدین (۱۴۱۱)، *المباحث المشرقیه فی علم الالهیات و الطبیعیات*، قم: بیدار.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد (۱۴۱۲)، *المفردات فی غریب القرآن*، بی‌جا، دفتر نشر الکتاب.
- سعدی، مصلح بن عبد... (۱۳۸۹)، *قصائد سعدی*، تصحیح: محمدعلی فروغی، تهران: ققنوس.
- شهیدی، سید جعفر (۱۳۷۳)، *شرح مثنوی*، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
- شیخ‌رضایی، حسین؛ کرباسی‌زاده، امیراحسان (۱۳۹۱)، *آشنایی با فلسفه ذهن*، تهران: هرمس.
- شیرازی، صدرالدین محمد (۱۳۰۲ق)، *مجموعه الرسائل التسعة*، قم: مکتبه المصطفوی.
- شیرازی، صدرالدین محمد (۱۹۸۱)، *الحکمة المتعالیه فی الأسفار العقلیه الأربعة*، بیروت: دار إحياء التراث العربی.
- فریدنبرگ، جی؛ سیلورمن، گوردن (۱۳۹۵)، *علم شناخت یا شناخت پژوهی*، ترجمه حبیب الله قاسم‌زاده، ج اول، تهران: ارجمند.
- مطهری، مرتضی، آشنایی با قرآن، تهران: صدرا، ۱۳۸۹.

- Goff, Philip, Seager William and Sean Allen-Hermanson (2022), "Panpsychism." In: *The Stanford encyclopedia of philosophy* (Summer 2022 Edition), edited by Edward N. Zalta. Last updated May 13, 2022. <https://plato.stanford.edu/entries/panpsychism/>
- Heil, John (2013), *Philosophy of Mind (A Contemporary Introduction)*, London and New yourk: Routledge.
- Horst, Steven (2007), *Beyond Reduction: Philosophy of Mind and Post-Reductionist Philosophy of Science*, Oxford University Press.
- Laughlin, Brian P. & Cohen, Jonathan (editors), (2006), *Contemporary Debates in Philosophy of Mind*, Blackwell.
- McGinn, Colin, (2004), "Can we solve the mind-body problem?" in: *Philosophy of Mind (A Guide and Anthology)*, John Heil (editor), Oxford University Press, pp. 781-797.
- Nida-Rümelin, Martine (2006), "Dualist Emergentism" in: *Contemporary Debates in Philosophy of Mind*, Brian P. Laughlin & Jonathan Cohen (editors), Blackwell.
- Searle, John (2007). "Biological Naturalism" in: *The Blackwell Companion to Consciousness*, Max Velmans & Susan Schneider (editor), Oxford: Blackwell, 325-335.
- Skrbina, David (2017), *Panpsychism in the West*, Cambridge: MIT Press.
- Strawson, Galen (2008), *Real Materialism and Other Essays*, Oxford: Clarendon Press.