

اصالت روح: از منظر قرآن، فلاسفه اسلامی و عالمان معاصر غربی

مهدی گلشنی*

چکیده

از قدیم، در مورد مسئله دویعدی بودن انسان، یعنی واجد جسم و روح بودن او، مناقشه بوده است. در عصر جدید که فلسفه تجربه‌گرایی حاکم شد بیش‌تر این نظر رایج شد که اصالت با ماده است و روح و حیات پدیده‌هایی ناشی از فعل و انفعالات ماده‌اند. در دهه‌های اخیر، تعداد روبه‌افزایشی از محققان معتقدند که ذهن (شعور یا روح) مادی است، اما علم امروز نمی‌تواند مسئله شعور انسانی را توضیح دهد، که این امر به علت پیچیدگی ذهن است و بنابراین، با پیشرفت علم در آینده توضیح داده خواهد شد. بعضی دیگر، مثلاً پوپر، با وجود اعتقاد به مادی بودن شعور، بر آن‌اند که بدین علت که شعور سیستمی پیچیده است هرگز بر حسب فعالیت‌های مغز قابل توضیح نیست؛ اما از نظر عده‌ای از سرآمدان علم معاصر شعور مادی نیست و به همین دلیل هرگز به وسیله علم تجربی قابل توضیح نیست. از میان گروه اخیر، عده‌ای نیز شعور را افاضه خاص خداوند تلقی می‌کنند. متأسفانه، در دهه‌های اخیر، اظهارات جالب بعضی از سرآمدان علم معاصر در مورد شعور کم‌تر در محافل علمی ما مطرح شده است. در این مقاله سعی می‌کنیم تا برخی از تحولات اخیر و رویکردهای مختلف به مسئله شعور و روح را از منظر حکمای اسلامی و عالمان معاصر غربی مرور کنیم.

کلیدواژه‌ها: روح، شعور، علم تجربی، غیرمادی، ماده، نظام پیچیده.

* استاد فلسفه علم، دانشگاه صنعتی شریف، golshani@sharif.edu

تاریخ دریافت: ۱۳۹۸/۰۹/۰۳، تاریخ پذیرش: ۱۳۹۸/۱۱/۲۹

۱. مقدمه

از قدیم، مسئلهٔ دوبعدی بودن انسان (واجد جسم و روح بودن) مطرح بوده است و در مورد آن آرای گوناگونی بیان شده است.

در ادیان ابراهیمی، اصالت روح مطرح بوده است و روح را امری غیرمادی (مجرد) و در تعامل با بدن دانسته‌اند و گاهی از آن با عنوان نفس یا روان یاد کرده‌اند. ادیان ابراهیمی، در موضوع انسان، اصالت را به نفخه و افاضه الهی داده‌اند، امری غیرمادی (مجرد) و در تعامل با بدن، و گاهی از آن با عنوان نفس یا روح یاد کرده‌اند که دارای شئونی هم‌چون شعور (تخیل، توهم، حفظ، و تعقل) است. برخی شئون روح را عین روح دانسته‌اند، که تمایز آن‌ها متناسب با موردی است که روح با آن سروکار دارد. بنابراین، برخی از حکمای اسلامی گفته‌اند: «النفس فی وحدتها کل القوی و لیس بشیء منها»؛ یعنی «نفس در عین بسیط بودن جامع همهٔ کمالات شئون خود است، ولی هیچ‌کدام آن‌ها نیست» (ملاصدرا ۱۹۸۱: ۵۱۶).

در عصر جدید، با پیدایش مکاتب تجربه‌گرا، به‌ویژه پوزیتیویسم، اصالت به بدن داده شد و ذهن و حالات روانی را از آثار ماده (مغز) دانستند. نظریه‌هایی هم‌چون تکامل هم این برداشت را تقویت کردند. در عصر ما، به‌جای الفاظ نفس و روح بیش‌تر واژه‌های ذهن و شعور به‌کار می‌روند و مادیون ذهن و شعور را به ماده برمی‌گردانند، در حالی که الهیون آن‌ها را غیرمادی می‌دانند؛ اما در دهه‌های اخیر، بعضی از نخبگان فیزیک و علوم زیستی اصالت شعور (روح) را مطرح کرده‌اند و آن را برحسب ماده قابل توضیح ندانسته‌اند.

در این مقاله، بر دیدگاه قرآن، فلاسفهٔ اسلامی، و عالمان غربی در مورد روح مروری خواهیم داشت و شاهد احیای اعتقاد به اصالت روح در میان بعضی از سرآمدان علم معاصر خواهیم بود.

۱.۱ اقوال مختلف در مورد اصالت روح

۱. روح صفات ماده از قبیل امتداد و بُعد، زمانی بودن، تقسیم‌پذیری، و ... را ندارد، و در عوض صفاتی هم‌چون خودآگاهی، شعور، ثبات، اختیار، و ارادهٔ آزاد را داراست؛

۲. حرکت جوهری ملاصدرا را به این عقیده رهنمون کرد که روح محصول حرکت جوهری بدن است و رابطهٔ آن‌ها رابطهٔ درخت و میوهٔ آن است؛

۳. روح معلول بدن یا متکی به آن نیست؛

۴. بدن نسبت به روح حالت زمینه و قوه را دارد و در زمینه بدن است که روح پرورش می‌یابد؛
 ۵. روح موجود خاصی است که برای ظهور نیازمند زمینه‌ای مادی است و بدن شرایط ظهور روح را فراهم می‌کند، اما روح در بقا مستقل از ماده و شرایط مادی است (روح، همین که ظاهر شد، موجودی است مستقل از ماده)؛
 ۶. جنین، بر اثر نمو، به آستانه روحانی شدن می‌رسد؛
 ۷. بدن، در ضمن حرکت خود، به مرحله‌ای می‌رسد که کمال بعدی آن دیگر صورت جسمانی نیست؛
 ۸. تصرف روح در بدن جسمانی و محتاج به استعمال آلات جسمانی است، ولی در تعقل کلیات و تعقل ذات خویش و تعقل علت وجود خویش روحانی و بی‌نیاز از آلت و واسطه جسمانی است.
- در این جا، پس از اشاره مختصری به نظر فلاسفه اسلامی، به توضیح آرای عالمان غربی معاصر می‌پردازیم.

۲. دیدگاه فلاسفه اسلامی درباره ذهن (نفس، روح، و شعور)

موضع فلاسفه اسلامی درباره مسئله حیات و روح بدین قرار است که انسان نه تنها واجد ابعاد محسوس است، بلکه بُعد وجودی دیگری موسوم به روح (نفس) هم دارد که وقتی شرایط ظهورش فراهم شد به وجود می‌آید. روح و تجلیات حیاتی آن مادی نیستند، بلکه روح نفخه الهی است که به هر موجود انسانی افاضه شده است. به قول استاد مطهری:

در مورد خصوص حیات، منطق قرآن بر این اساس است که حیات مطلقاً فیضی است عالی و بالاتر از افق جسم محسوس؛ این فیض روی هر حساب و قانونی که برسد، از افقی عالی‌تر از جسم محسوس سرچشمه گرفته؛ لهذا تطورات حیات ایجاد و تکوین و خلق و تکمیل است...

این منطق روی این اساس است که ماده محسوس در ذات خود فاقد حیات است و حیات فیضی و نوری است که باید از منبعی بالاتر افاضه شود (مطهری ۱۳۷۴: ۵۶).

به عبارت دیگر، از نظر استاد مطهری، فرایندهای مادی شرط لازم برای آثار حیات‌اند، نه شرط کافی: «ترکیب و جمع و تفریق اجزای ماده شرط لازم پیدایش آثار حیات و زندگی است، نه شرط کافی» (همان: ۳۸).

درواقع، آثاری که به روح نسبت می‌دهیم مربوط به این بُعد غیرمادی است. در پاسخ به این شبهه که ممکن است روزی بشر موفق به ساخت موجودات زنده شود و در این صورت بُعد الهی حیات منتفی می‌شود، نظر استاد مطهری این بود که فعل و انفعالات مادی صرفاً زمینه را آماده می‌کنند و وقتی زمینه آماده شد، خداوند فیاض روح را به آن افاضه خواهد کرد. به قول استاد مطهری:

آیا اگر بشر روزی موفق شد و قانون خلقت جان‌داران را کشف کرد، همان‌طوری که بسیاری دیگر از قوانین موجودات را کشف کرده، و تمام شرایط و اجزای مادی ترکیب موجود زنده را به دست آورد و عیناً نظیر ماده زنده طبیعی را ساخت، آیا آن موجود مصنوعی حیات پیدا می‌کند یا نمی‌کند؟ جواب این سؤال این است که قطعاً حیات پیدا می‌کند، زیرا محال است که شرایط وجود یک افاضه کاملاً فراهم شود و آن افاضه تحقق پیدا نکند ...

... اگر بشر روزی چنین توفیقی حاصل کند، متتهای کاری که کرده این است که توانسته شرایط حیات را فراهم کند، نه این که حیات را بیافریند (همان: ۵۸-۵۹).

ابن‌سینا، پزشک و فیلسوف برجسته دوران درخشان تمدن اسلامی، پس از بررسی دقیق آلات و نواحی مادی در مغز و فعالیت هر کدام مطابق علوم طبیعی و علم تشریح (ابن‌سینا ۱۳۹۰: ۱۷۸-۱۷۹)، با بیان دلایل متعدد، از عدم امکان تقلیل ویژگی‌های نفس و روح، به‌ویژه مسئله خودآگاهی و ادراک کلیات، به مغز و بدن سخن می‌گوید (ابن‌سینا ۱۳۶۳: ۲۲۵) و حیات و نفس را افاضه الهی در مرحله‌ای از تکون جنین می‌داند، زمانی که ماده به حدی از تعادل و شایستگی رسیده باشد (همان: ۲۷۱). روح مجرد از ماده هم عامل متعادل و متکامل شدن بدن است و هم عامل بقای شرایط لازم برای حیات (همان: ۲۸). این روح و افاضه بعد از بدن باقی خواهد ماند (همان: ۲۴۲).

ملاصدرا، فیلسوف برجسته قرن یازدهم هجری، بعد از معرفی حرکت جوهری (حرکتی نامحسوس به سمت کمال که بر سطح عالم حکم فرماست)، مبدأ تکون روح را ماده جسمانی می‌داند که در پی تکامل خود بُعد جدیدی می‌یابد که دیگر مادی نیست و آثار و خواصی بروز می‌دهد که قبلاً فاقد آن آثار بود. در واقع، آثاری که به روح نسبت می‌دهیم مربوط به این بُعد غیرمادی است: «درحقیقت، روح انسانی در مقام حدوث و عمل جسمانی است، ولی در بقا و تعقل غیرمادی است» (ملاصدرا ۱۹۸۱: ۳۴۷).

استاد مطهری در انتقاد از بعضی از الهیون که برای نسبت دادن خلق حیات به خداوند سراغ آغاز پیدایش حیات می‌روند می‌فرمود: این‌ها می‌خواهند از طریق توسل به نقاط جهل

بشر وجود خدا را ثابت کنند، یعنی خدا را در میان مجهولات خود جست‌وجو می‌کنند (مطهری ۱۳۷۴: ۵۵)، چیزی که در غرب به خدای شکاف‌ها موسوم شده است. حکمای اسلامی در سایه جهان‌بینی برگرفته از قرآن، درعین‌این‌که عالم تکوین را نظام‌مند می‌دانستند، بدون در نظر گرفتن خلل و نقصی در قوانین، آن را دارای سطوح متعددی می‌دانستند؛ سطح قابل‌مشاهده مستقیم همین سطح ماده و بدن است که در توضیح بسیاری از پدیده‌ها به‌ویژه در سطح انسان ناکامل است و بنابراین با براهین فلسفی به اثبات سطحی غیرمادی و در تعامل با بدن می‌پرداختند که آن مسئول حالاتی هم‌چون شعور، ادراک، و اراده آزاد است، اما ظهورش نیازمند مقدمات مادی است. البته روح در برخی اعمال خود مستقل از ماده است و در نهایت می‌تواند عاری از این بدن خاص به‌نحوی به بقای خود ادامه دهد.

۳. استدلال‌های فلاسفه اسلامی در مورد تجرد روح

برطبق قرآن کریم، افراد بشر یک بُعد روحانی و یک بُعد جسمانی دارند. بُعد روحانی در مرحله‌ای متأخر از تکوین بدن انسان افاضه می‌شود و آثار غیرمادی دارد. آن نفعه الهی است که به هر انسانی افاضه می‌شود: «إِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي خَالِقٌ بَشَرًا مِنْ طِينٍ فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ» (و هنگامی که پروردگارت به فرشتگان فرمود که من آفریننده انسانی از گل خشک از لجنی بوی‌ناک هستم. پس چون او را استوار ساختم و در او از روح خود دمیدم، برای او به‌سجده درافتید) (حجر: ۲۸-۲۹).

روح در نگاه قرآن خلقتی جدید، علاوه‌بر ابعاد مادی بدن، است: «ثُمَّ خَلَقْنَا النُّطْفَةَ عَلَقَةً فَخَلَقْنَا الْعَلَقَةَ مُضْغَةً فَخَلَقْنَا الْمُضْغَةَ عِظَامًا فَكَسَوْنَا الْعِظَامَ لَحْمًا ثُمَّ أَنْشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ، فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ» (سپس نطفه را به‌صورت علقه و علقه را به‌صورت مضغه و مضغه را به‌صورت استخوان‌هایی درآوردیم؛ و بر استخوان‌ها گوشت پوشاندیم؛ سپس آن را آفرینش تازه‌ای دادیم؛ پس بزرگ است خدایی که بهترین آفرینندگان است) (مؤمنون: ۱۴).

در متون فلسفه اسلامی، استدلال‌های زیر در مورد تجرد (غیرمادی بودن) روح مطرح شده است (مطهری ۱۳۸۶: ۱۴۹-۱۵۳؛ واثقی راد ۱۳۸۴: ۹۵-۱۱۷):

الف) در بدن انسان از آغاز تا مرگ تحولات گوناگونی رخ می‌دهد، ولی انسان از هنگامی که متوجه خود می‌شود و «من» را به‌طور صحیح درک می‌کند، با گذشت سال‌ها و تحولات بسیار، سنخ و اصل آن را تغییر یافته نمی‌بیند. اگر «من» فقط عبارت از مجموعه اعضای داخلی و خارجی می‌بود، می‌بایست با اختلاف حالات جسم تغییر می‌کرد.

ادراک انسان از خود براساس ماده قابل توضیح نیست، ما خود را نه به شکل قلب و مغز و اعضای داخلی درک می‌کنیم و نه از روی مشاهده آثار آنها، زیرا علم ما به بدن از راه تشریح است و برای درک نسبت دادن آثار و اعمالمان به خود باید قبل از آن خود را درک کرده باشیم. ما خود را بدون نیاز به واسطه و آلات ادراک می‌کنیم؛

ب) گاهی حواس ما آماده دریافت حوادث خارجی‌اند، ولی به سبب تمرکز داخلی هیچ‌یک از حواس وظیفه طبیعی خود را انجام نمی‌دهند، مثلاً با دوستی در حال بحث هستیم، ولی باین که راه گوش باز است، صدایی نمی‌شنویم. حال اگر روح که مسئول تمرکز قوای حسی است در کار نباشد، این تمرکز معلول چیست؟

ج) انسان مفاهیم، معانی، و قوانین کلی را درک می‌کند، اما این مفاهیم جرم و بُعد ندارند. پس محل آنها نمی‌تواند جرم و امتداد داشته باشد؛ یعنی روح دارای جرم و بُعد نیست؛

د) ما می‌توانیم حادثه‌ای را که سال‌ها پیش رخ داده و در حافظه ثبت شده است، باین که پس از آن حادثه هزاران حادثه دیگر رخ داده، بلافاصله از میان آنها بیرون بکشیم، و البته حس می‌کنیم که چیزی در جست‌وجوی آن حادثه است و نمی‌توان آن را به چیزی جز «من» نسبت داد؛

و) خواب‌هایی که حوادث آینده بی‌سابقه را نشان می‌دهد خود شاهی بر غیرمادی بودن روح است، زیرا از خواص ماده محدود بودن در بستر زمان است؛

ه) افعال حیاتی هم‌چون تغذیه، تولیدمثل، رشد، حس فعالیت، و تفکر حاصل هماهنگی مجموعه‌ای از اعضاست. پس باید نیرویی مافوق این‌ها وجود داشته باشد که عملکرد اجزا را در جهت رسیدن به هدفی خاص تنظیم کند. فلاسفه این نیروی ویژه مافوق را نفس می‌نامند؛

ی) از ویژگی‌های ذاتی بدن و ماده تحلیل و فرسودگی با گذر زمان و پیری است، در حالی که ویژگی‌های انسانی هم‌چون تعقل و تفکر، قدرت تحلیل، و فهم با افزایش سن ازدیاد و قوت می‌یابد. پس باید جایگاهی غیرمادی وجود داشته باشد که مسئول این امور باشد.

۴. براهین فلاسفه و عالمان معاصر در مورد غیرمادی بودن روح

بسیاری از براهین زیر را فلاسفه اسلامی نیز مطرح کرده‌اند، اما ما در این جا به بیان معاصران بسنده می‌کنیم:

الف) مشکل است بفهمیم که احساس اختیار از کجا در ما پدید می‌آید، درحالی‌که بدن‌های ما اشیای فیزیکی‌اند که از اتم‌ها ساخته شده‌اند و محکوم قوانین طبیعت‌اند. نظریه مکانیکی حیات می‌گوید ارگانیسم‌های زنده فقط از قوانین فیزیک و شیمی تبعیت می‌کنند و هیچ عامل ذهنی یا حیاتی در آن‌ها نیست، و حتی می‌توان آن‌ها را صرفاً هویات فیزیکی و شیمیایی دانست. یکی از نقص‌های این نظریه این است که ما خودمان را هم چون ماشین احساس نمی‌کنیم، بلکه خود را موجوداتی واجد اختیار احساس می‌کنیم. برخی سعی کرده‌اند با رد اصل اختیار و با بیان این‌که احساس اختیار صرفاً توهم است مسئله را پاک کنند، درحالی‌که باید توضیح داد که اگر این احساس صرفاً توهم است، چه نیاز و دلیلی برای به‌وجود آمدن چنین احساسی در بشر بوده است. به‌قول هنری استپ، فیزیک‌دان و نظریه‌پرداز معاصر، «چرا باید آن [نفس] ما را به‌اشتباه بیندازد که ما اعتقاد پیدا کنیم که آن می‌تواند به‌شکل علی اثرگذار باشد، اگر واقعاً کاری نمی‌کند!» (Stapp 2017: 43)؛

ب) واضح است که ارگانیسم‌های زنده از مواد شیمیایی ساخته شده‌اند و مشتمل بر انواع متعددی از پروتئین‌اند و این‌که بسیاری از جهات آن‌ها برطبق قواعد فیزیکی کار می‌کند؛ اما این اثبات نمی‌کند که چیزی ورای نظام‌های فیزیکی - شیمیایی در کار نیست و این‌که ما می‌توانیم آن‌ها را کاملاً برحسب فیزیک و شیمی بفهمیم. فعل و انفعالات ماده زمینه را برای بروز حیات آماده می‌کنند، یعنی شرط لازم برای بروز حیات‌اند، اما این‌ها شرط کافی برای ظهور حیات نیستند. مادیون نصف قضیه را می‌بینند و از نصف دیگر آن، چون محسوس نیست، غافل‌اند. دکتر شلدریک (Sheldrake) مسئله را خیلی خوب مجسم می‌کند:

واضح است که ارگانیسم‌های زنده از مواد شیمیایی ساخته شده‌اند و مشتمل بر انواع متعددی از پروتئین هستند و هم‌چنین بسیاری از جهات آن‌ها برطبق قواعد فیزیکی کار می‌کند؛ اما این اثبات نمی‌کند که چیزی ورای سیستم‌های فیزیکی - شیمیایی نیست و این‌که ما می‌توانیم آن‌ها را کاملاً برحسب فیزیک و شیمی بفهمیم.

بهترین مثال را رادیوی ترانزیستوری فراهم می‌کند. فرض کنید که کسی درباره رادیو نمی‌داند و آن را به او نشان بدهند و او از موسیقی حاصله متعجب شود و بخواهد آن را بفهمد. او ممکن است فکر کند که موسیقی صرفاً از رادیو حاصل می‌شود، در نتیجه اندرکنش میان اجزای آن. اگر کسی بگوید که این از خارج می‌آید، از یک فرستنده، او ممکن است منکر شود، به این دلیل که نمی‌بیند چیزی از بیرون بیاید و ممکن است فکر کند که دستگاه را می‌فهمد. او ممکن است اجزای آن رادیو را فراهم کند و همان صدا را بشنود و بعد بگوید که من این را کاملاً فهمیده‌ام و آن را (از مواد

معلوم) ساخته‌ام. اما او هنوز نمی‌داند که امواج رادیویی [درواقع، در خارج] وجود دارند [و رادیو صرفاً آن‌ها را می‌گیرد و پخش می‌کند].

این درست وضعی است که ما با حیات داریم. اگر اجزای رادیو را به هم بزنید، چیزی نمی‌شنوید. اما این فقط بخشی از تصویر است. چیزی که مشکل دیدگاه مکانیکی است این است که دیدگاه محدودی است. آن مبتنی بر نصف واقعیت است (Varghese 1984: 56-57)؛

ج) دیدگاه رایج واقعیت را محدود می‌کند به آنچه از طریق فرایندهای فیزیکی – شیمیایی قابل کشف است. اما این ادعا از خود علم قابل استنتاج نیست، بلکه در فلسفه طبیعت گرایانه حاکم بر محافل علمی معاصر ریشه دارد. راجر تریگ، فیلسوف معاصر انگلیسی، مطلب را خوب بیان می‌کند:

چرا نباید علم تبدیل یافته حتی قادر نباشد که روزی وجود واقعیات روحی را قبول کند؟ از این تعمیم صرفاً متافیزیکی در زمان حاضر که چنین چیزهایی نمی‌توانند وجود داشته باشند این نتیجه‌گیری شده که آن غیرممکن است. [اما] سؤال این است که آیا علاقه به فهم سرشت واقعیت مطرح است یا اعتبار یک روش علمی که برای توانایی‌های فعلی انسان مطرح شده است (Trigg 2007: 10).

۵. نظر عالمان معاصر غربی در مورد شعور

نظر عالمان معاصر غربی در مورد شعور را می‌توان به چند دسته تقسیم کرد:

الف) آن‌هایی که شعور را مادی می‌دانند و آن را برحسب فیزیک و شیمی قابل توضیح به حساب می‌آورند.

جولین هاکسلی، از حامیان اولیه و سرسخت نظریه تکامل داروین، می‌گوید: «شعور کارکرد ماده عصبی است، وقتی ماده عصبی به درجه معینی از سازمان‌دهی رسیده باشد» (Jascom 2010: 255).

فرانسیس کریک (Crick)، یکی از کاشفان مولکول دی‌ان‌ای، در کتاب فرضیه حیرت‌انگیز خود این موضع را بیان می‌کند: «فرضیه حیرت‌انگیز این است که شما، شادی‌های شما و غم‌های شما، خاطرات و بلندپروازی‌های شما، احساس هویت و اختیار شما، در واقع چیزی جز رفتار مجموعه‌ای وسیع از سلول‌های عصبی و مولکول‌های مربوط به آن‌ها نیست» (Crick 1994: 3).

ادوارد ویلسون، از زیست‌شناسان طبیعت‌گرای معروف معاصر، نیز می‌گوید:

سرانجام، با فرض این‌که تجربه آگاهانه پدیده‌ای فیزیکی، و نه پدیده‌ای فوق‌طبیعی، است، آیا ممکن است ذهن انسانی مصنوع خلق شود؟ پاسخ من به این سؤال مسئله‌دار فلسفی این است که علی‌الاصول بلی، اما در عمل نه. به‌منزله یک امر محتمل، دست‌کم برای دهه‌ها یا قرن‌ها (Wilson 1998: 132).

هاکینگ و ملودینو در کتاب اخیرشان، *طراحی بزرگ*، وجود هر عاملی جز قوانین فیزیک را طرد کردند و در مورد مغز انسانی گفتند: «آزمایش‌های اخیر در علم اعصاب از این دیدگاه حمایت می‌کنند که مغز فیزیکی از قوانین علم تبعیت می‌کند، قوانینی که اعمال ما را تعیین می‌کنند، نه این‌که عاملی و رای آن قوانین در کار باشد» (Hawking and Melodinow 2010: 32). آن‌ها سپس نتیجه گرفتند که «اختیار [انسانی] صرفاً توهم است» (ibid.).

در حال حاضر، برخی توضیح آن را مشکل می‌دانند، اما معتقدند که علم تجربی نهایتاً آن را توضیح خواهد داد؛ مثلاً ریچارد داکینز آن را مشکل‌ترین معمای روز علم می‌داند. او در مصاحبه‌ای که استیو پالسون (Steve Paulson) در اکتبر ۲۰۰۹ با او انجام داد می‌گوید: «شعور بزرگ‌ترین معمای است که بیولوژی، نورو بیولوژی T و بیولوژی تکاملی با آن روبه‌رو است. آن معضلی بسیار بسیار بزرگ است» (Frankenberry 2008: 422) و در پاسخ به این‌که «آیا ما نمی‌توانیم مبنای شعور را بفهمیم؟» می‌گوید: «از نظر من، شعور انسانی بروزی عمیق و از لحاظ فلسفی اسرارآمیز از فعالیت مغز است و به‌اعتباری محصول تحول داروینی است. اما ما هنوز واقعاً هیچ ایده‌ای نداریم که آن چگونه تحول پیدا کرد و چگونه در تصویر داروینی از زیست‌شناسی جامی افتد» (Miele 2005).

پوپر معتقد بود که منشأ حیات احتمالاً برای همیشه آزمون‌ناپذیر خواهد بود، و حتی اگر عالمان حیات را در آزمایشگاه خلق کنند، هرگز نمی‌توانند مطمئن باشند که حیات عملاً به آن طریق شروع شد (Horgan 1997: 38).

پوپر در کتابی که مشترکاً با اِکلز نوشته معتقد است که روح امری نوظهور و تکاملی است که از فعالیت مغز نشئت می‌گیرد، اما درجه‌ای از استقلال را دارد که دیگر اجازة نمی‌دهد به‌طور کامل برحسب فیزیک و شیمی توصیف شود (Wong 2019: 27).

در همین زمینه، آرتور پیکاک مغز انسانی را پیچیده‌ترین ماده می‌داند و این را تعجب‌برانگیز نمی‌داند که فعالیت‌های آن برحسب توصیف حرکات اتم‌ها و رهاسدن نوروهای سازنده آن قابل تقلیل نباشد (Peacocke 2004: 152-153)، زیرا او مثل بعضی دیگر

از عالمان معاصر معتقد است که وقتی سیستمی پیچیده از اجزایی ساده با خاصیتی نوظهور تشکیل می‌شود، آن خاصیت نوظهور را نمی‌توان برحسب خواص اجزا توضیح داد. پس ما نباید تعجب کنیم که فعالیت‌های مغز برحسب توصیف حرکات اتم‌ها و رهاشدن نوروهای سازنده آن قابل تقلیل نباشد؛

ب) عده‌ای از بزرگان علم معاصر شعور انسانی را برحسب علم فعلی قابل توضیح نمی‌دانند و معتقدند که باید تحولاتی در علم رخ دهد. ویگنر، برنده جایزه نوبل فیزیک، معتقد بود که اگر بخواهیم ارگانیسم‌های واجد شعور را توصیف کنیم، قوانین فیزیک باید با قوانین جدیدی مبتنی بر مفاهیمی جدید جای‌گزین شود. برای بحث درباره پدیده حیات قوانین فیزیک باید تغییر کند، نه این‌که [صرفاً] تعبیرشان تغییر کند (Wheeler 1983: 99).

پن رز، ریاضی - فیزیک‌دان برجسته معاصر، نیز معتقد است که علم فعلی قادر به توضیح شعور نیست و فعالیت علمی جدید لازم است: «موضع من [درمورد توضیح شعور] مقتضی انقلابی بزرگ در فیزیک است ... علم موجود چیزی بسیار اساسی را فاقد است. شناخت ما در زمان حاضر کافی نیست و ما باید سراغ حوزه‌های جدیدی از علم برویم» (Giberson 2003: 34-41).

آندره لینه، کیهان‌شناس برجسته معاصر، اکتفا به ماده‌گرایی استاندارد را اشتباه می‌داند و معتقد است که مسائل شعور، حیات، و مرگ انسانی نه تنها حل نشده‌اند، بلکه به‌طور کامل بررسی نیز نشده‌اند:

برطبق آموزه ماده‌گرایی استاندارد، شعور [در زمان حال] مثل فضا - زمان قبل از نسبییت عام نقش ثانویه فرعی ایفا می‌کند و به‌منزله حاصلی از ماده و ابزاری برای توصیف جهان مادی واقعاً موجود در نظر گرفته می‌شود. اما به‌یاد بیاوریم که دانش ما از جهان با ماده شروع نمی‌شود، بلکه با ادراکات آغاز می‌شود. من مطمئنم که درد من وجود دارد، "سبز" من وجود دارد، و "شیرین" من وجود دارد. من نیازی به اثبات وجود این‌ها ندارم، زیرا این حوادث بخشی از من هستند، بقیه یک نظریه است. سپس، اگر ما فرض کنیم که یک واقعیت زیربنایی ورای ادراکات ما وجود دارد، درمی‌یابیم که ادراکاتمان از قوانینی تبعیت می‌کند، قوانینی که به آسان‌ترین نحو فرمول‌بندی می‌شوند. این مدل جهان مادی تابع قوانین فیزیک آن‌قدر موفق است که ما نقطه شروع را فراموش می‌کنیم و می‌گوییم ماده تنها واقعیت است و ادراکات ما فقط به توصیف کمک می‌کنند. این فرض تقریباً همان‌قدر طبیعی است (و [البته] ممکن است باطل باشد) که فرض قبلی‌مان بود که فضا فقط ابزاری برای

توصیف ماده است. اما ما در واقع داریم احساساتمان را با نظریه کارای موفق دربارۀ جهان مادی موجود مستقل جایگزین می‌کنیم و این نظریه آن‌قدر موفق است که ما هرگز دربارۀ محدودیت‌های آن فکر نمی‌کنیم تا آن‌که مجبور می‌شویم بعضی مسائل واقعاً عمیق‌تر را در نظر بگیریم، مسائلی که در مُدلمان دربارۀ واقعیت نمی‌گنجد ...

آیا ممکن نیست که شعور، مثل فضا- زمان، درجه آزادی ذاتی خودش را داشته باشد و نادیده گرفتن آن‌ها منجر به توصیفی اساساً ناکامل از جهان شود؟ چه [می‌گوییم] اگر قرمز من، آبی من، درد من، اشیای واقعی موجود باشند، نه فقط انعکاسی از جهان مادی موجود؟ ... آیا ممکن است یک "فضای عناصر شعور" وارد کنیم و دربارۀ این امکان را تحقیق کنیم که شعور ممکن است خودش وجود داشته باشد، حتی در غیاب ماده ...

بهتر است که اشتباه گذشته را تکرار نکنیم، بلکه اذعان کنیم که مسئله شعور و مسئله مربوط به حیات انسانی و مرگ نه تنها حل نشده‌اند، بلکه در سطحی بنیادی‌تر تقریباً به‌طور کامل بررسی نشده‌اند (Richardson 2002: 200-202).

ج) عده‌ای از بزرگان طراز اول علم معاصر شعور را به ماده تقلیل نمی‌دهند و معتقدند که شعور انسانی هرگز توضیح علمی نخواهد یافت. در این‌جا، نظر تعدادی از آن‌ها را ذکر می‌کنیم:

عده‌ای از بزرگان معاصر فیزیک بدون آن‌که اشاره‌ای به ماوراءالطبیعه داشته باشند توضیح روح برحسب فیزیک را میسر نمی‌دانند. از جمله این‌ها می‌توان از پلانک، بورن، شرودینگر، و هایزنبرگ نام برد. برای مثال، نیلز بور (Niels Bohr) می‌گوید: «وجود حیات را نباید به‌منزله حقیقتی اولیه در نظر گرفت که قابل توضیح نیست، بلکه باید به‌منزله نقطه شروع در زیست‌شناسی تلقی شود» (Bohr 1933: 458).

و شرودینگر می‌گوید: «شعور را نمی‌توان به زبان فیزیک توضیح داد، زیرا شعور مطلقاً بنیادی است. آن برحسب هیچ‌چیز دیگر قابل توضیح نیست» (Schrodinger 1984: 334).

او در جای دیگر می‌گوید: «ما انتظار نداریم که علوم طبیعی بصیرت مستقیمی به ما دربارۀ سرشت روح بدهند» (Gotschl 1992: 130).

شرودینگر در توضیح دیدگاه خود می‌گوید:

تصویر علمی جهان پیرامون ما بسیار ناقص است. با این تصویر اطلاعات زیادی به‌دست نمی‌آید و تمامی تجارب ما در نظمی بسیار متقن قرار می‌گیرد. اما این تصویر

درباره چیزهایی که واقعاً به قلب ما نزدیک و واقعاً برای ما مهم است ساکت است. آن نمی‌تواند درباره قرمز و آبی، تلخ و شیرین، درد و شادمانی جسمانی چیزی به ما بگوید؛ و چیزی درباره زیبا و زشت، خوب و بد، خدا و ابدیت نمی‌داند. علم گاهی وانمود می‌کند که به سؤالات در این حوزه‌ها پاسخ می‌گوید، ولی پاسخ‌ها گاه آنقدر احمقانه است که تمایلی نداریم آن‌ها را جدی بگیریم (Schrodinger 1954: 93).

پلانک در پاسخ به این‌که «آیا می‌توان شعور را برحسب ماده توضیح داد؟» گفت:

نه، من شعور را بنیادی در نظر می‌گیرم. من ماده را منبعث از شعور می‌دانم. ما نمی‌توانیم ورای شعور برویم. آنچه ما درباره آن صحبت می‌کنیم، آنچه ما موجود در نظر می‌گیریم شعور را مفروض می‌گیرد (Planck 1931).

پل دیویس (Paul Davies) هم فهم سرشت شعور، خصوصاً شعور انسانی، را از بزرگ‌ترین چالش‌ها درمقابل علم می‌داند:

یکی از بزرگ‌ترین چالش‌ها درمقابل علم به‌طور کلی فهم سرشت شعور و به‌نحو خاص شعور انسانی است. ما هنوز هیچ کلیدی نداریم که [بگویید] ذهن و ماده چگونه به هم مربوط‌اند، یا در مرحله اول چه فرایندی منتهی به ظهور ذهن از ماده شد (Davies 1995).

راجر تریگ، از فلاسفه برجسته معاصر، هم می‌گوید:

من شک دارم که شما هرگز فهم علمی کاملی از شعور یا ذهن انسانی پیدا کنید. بعد از همه این‌ها، چه کسی است که شناخت را انجام می‌دهد؟ آن یک ذهن انسانی است که کار شناخت را انجام می‌دهد. بنابراین، من احساس می‌کنم افرادی که می‌کوشند ذهن را توضیح دهند درانتها دارند تکیه‌گاهی را که روی آن نشسته‌اند می‌برند. آن‌ها دارند توضیح می‌دهند (درواقع، کنار می‌گذارند) آن چیزی را که آن‌ها را قادر می‌سازد در علم سهیم باشند ... شما هرگز نمی‌توانید به خودتان برسید. پس شعور هرگز نمی‌تواند شعور را توضیح دهد، همان‌طور که علم هرگز نمی‌تواند علم را بفهمد (Stannard 1996: 104-105).

ادوارد ویتن، از برجسته‌ترین فیزیک‌دانان معاصر، نیز معتقد است:

من معتقدم که شعور یک راز باقی خواهد ماند. به اعتقاد من، اعمال مغز هشیار تا حد زیادی روشن‌تر خواهد شد. زیست‌شناسان و شاید فیزیک‌دانان بسیار بهتر [در آینده]

اصالت روح؛ از منظر قرآن، فلاسفه اسلامی و عالمان معاصر غربی ۲۰۱

بفهمند که مغز چگونه کار می‌کند. اما چرا چیزی که ما شعور می‌نامیم با این اعمال همراه است، به عقیده من، یک راز باقی خواهد ماند. برای من آسان‌تر است که تصور کنم چگونه ما مهبانگ [انفجار بزرگ اولیه] را می‌فهمیم تا این‌که تصور کنم چگونه می‌توانیم شعور را درک کنیم (Horgan 2016: 38).

مایکل روس، از معروف‌ترین فیلسوفان زیست‌شناسی معاصر، نیز با این‌که داروین‌ست است، هیچ توضیح علمی برای توانایی تفکر انسان‌ها سراغ ندارد:

چرا باید تعدادی اتم توانایی تفکر داشته باشند؟ چرا باید من همان‌طور که حالا دارم می‌نویسم باید قادر باشم روی کاری که می‌کنم تأمل کنم، و شما همان‌طور که حالا دارید می‌خوانید می‌توانید روی نکات من تأمل کنید، موافقت کنید یا مخالفت ...؟ هیچ‌کس، مطمئناً هیچ داروین‌ستی، به نظر نمی‌رسد که جوابی برای این سؤال داشته باشد. نکته این است که هیچ پاسخ علمی وجود ندارد (Ruse 2000: 73).

جفری چو (Geoffrey Chew)، از بنیان‌گذاران نظریه ماتریس‌اس در فیزیک ذرات بنیادی، پیشرفت در درگیری با برخی جهات پیشرفته فیزیک را در رفتن ورای فیزیک می‌داند:

بنابراین ممکن است درگیری فعلی ما (با برخی جهات فیزیک پیشرفته) صرفاً مقدمه‌ای برای وجه کاملاً جدیدی از تلاش عقلانی انسانی باشد، تلاشی که نه تنها ورای فیزیک قرار دارد، بلکه حتی به عنوان «علمی» قابل توصیف نیست (Hayes 1997: 593).

جرج ایس، کیهان‌شناس برجسته معاصر، نیز می‌گوید:

برخلاف برخی ادعاهای گزاف که شعور توضیح داده شده است یا این‌که مسئله شعور سخت نیست، ما هیچ ایده‌ای نداریم که شعور چگونه به وجود می‌آید. [همین‌طور] با وجود تحقیقات زیاد درباره لوازم عصبی شعور، ما حتی نمی‌دانیم که چگونه سؤالات درست درباره کوالیا [تأثرات حسی] بکنیم. حتی شروع چنین رویکردی را نداریم. باید متوجه بود که عالمان اعصاب و فلاسفه [گاهی] ادعاهایی می‌کنند بیش از آنچه اثبات یا فهمیده شده است (Caruso 2014: 63).

و نیز: «ایده روح همان‌قدر معتبر است که هر مفهوم دیگری که بیان‌گر جهات کل‌انگاره راهی است که ذهن در بدن قرار می‌گیرد» (ibid.).

ویلدنر پتیلد، از بزرگ‌ترین جراحان مغز معاصر، نیز بر آن است که:

چون به نظر من یقینی می‌رسد که همواره غیرممکن خواهد بود ذهن را براساس فعالیت عصبی در داخل مغز توضیح دهیم، و چون به نظر من ذهن مستقلاً در طول حیات شخص رشد و بلوغ پیدا می‌کند، چنان‌که گویی آن عنصری ادامه‌یابنده است، و چون کامپیوتر (در این جا مغز) باید به وسیله‌ی عاملی که فهم مستقل داشته باشد برنامه‌ریزی شود و عمل کند، من مجبورم این رأی را انتخاب کنم که وجود ما را باید براساس دو عنصر بنیادی ... ذهن و مغز دو نیمه‌ی مستقل توضیح داد (Singh and Gomatam 1987: 18).

بنفیلد، که بیش از هزار جراحی مغز روی افراد مبتلا به صرع انجام داده بود، در هشتادسالگی کتاب مهمی با عنوان *راز ذهن (The Mystery of Mind)* نوشت و در آن گفت:

سرشت ذهن نشان‌دهنده‌ی یک مسئله‌ی اساسی است، شاید مشکل‌ترین و مهم‌ترین همه‌ی مسائل. برای خود من، بعد از یک عمر کار تخصصی در تلاش برای کشف این‌که چگونه مغز ذهن را توضیح می‌دهد، اکنون باعث شگفتی‌ام شده که کشف کنم ... فرض دوگانه‌انگاری (که حاکی از وجود روح غیرمادی است) بین دو توضیح ارائه‌شده معقول‌تر به نظر می‌رسد ... پس چه قدر مایه‌ی شگفتی است که کشف کنیم عالم نیز می‌تواند به‌طور مشروع به وجود روح اعتقاد داشته باشد (Penfield 1975: 85).

بنیامین لیبِت (Benjamin Libet)، از پژوهش‌گران حوزه‌ی شعور انسانی، که آزمایش‌های او در دهه‌ی ۱۹۸۰ تغییر ماتریالیستی از شعور را رونق داد، بعدها نظرش را تغییر داد و در مقاله‌ای که در سال ۱۹۹۹ در *مجله‌ی مطالعات در مورد شعور* نوشت متذکر شد: «لزومی ندارد که ما خود را ماشین‌هایی در نظر بگیریم که رفتارشان کاملاً به‌وسیله‌ی قوانین فیزیکی شناخته‌شده کنترل می‌شود» (Libet 1999: 56-57).

لیبِت، در کتابی که در سال ۲۰۰۵ منتشر شد، گفت:

من به‌عنوان عالم اعصاب، که بیش از سی سال درباره‌ی این مسائل تحقیق کرده است، می‌توانم بگویم که پدیده‌های ذهنی با دانش اعصاب پیش‌بینی‌شدنی نیستند؛ این در تقابل با دیدگاه‌های قبلی من به‌عنوان عالمی جوان است، هنگامی‌که به ماتریالیسم موجدیتی اعتقاد داشتم. این قبل از آن بود که من پژوهش‌م را در چهل‌سالگی در مورد فرایندهای مغزی در تجربه‌ی هوشیارانه شروع کنم. هیچ تضمینی نیست که پدیده‌ی آگاهی و منضمات آن برحسب فیزیک شناخته‌شده فعلی قابل توضیح باشند. در واقع، پدیده‌های ذهنی آگاهانه برحسب دانش فعالیت‌های سلول‌های عصبی قابل تقلیل یا توضیح نیستند (Libet 2005: 27).

اصالت روح؛ از منظر قرآن، فلاسفه اسلامی و عالمان معاصر غربی ۲۰۳

و نیز: «این امکان هست که بعضی از پدیده‌های ذهنی هیچ مبنای عصبی مستقیم نداشته باشند ... و این امکان هست که اراده آگاه از قوانین طبیعی جهان فیزیکی تبعیت نکند» (ibid.: 184)؛

د) بالأخره، عده‌ای از نخبگان علم نه تنها شعور انسانی را مادی نمی‌دانند، بلکه آن را افاضه الهی در مرحله‌ای از جنین تلقی می‌کنند؛ مثلاً جان اکلز (John Eccles)، زیست‌شناس معروف معاصر و برنده جایزه نوبل پزشکی، می‌گوید:

چون جواب‌های ماده‌گرایان نمی‌تواند یگانگی تجارب ما را توضیح دهد، من مجبورم این یگانگی نفس یا روح را به خلقت معنوی فراطبیعی نسبت دهم. توضیح قضیه به زبان الهیات چنین است: «هر روحی یک حقیقت الهی جدید است که به نطفه درحال‌رشد در زمانی بین انعقاد نطفه و تولد افاضه می‌شود».

این نتیجه‌گیری حائز اهمیت الهیاتی فوق‌العاده‌ای است. آن قویاً اعتقاد ما به روح انسانی و منشأ معجزه‌آمیز آن در خلقت الهی را تقویت می‌کند (Eccles 2005: 249).

اکلز معتقد بود که تکامل می‌تواند مغز را توضیح دهد، اما فقط امری متعالی می‌تواند شعور و فکر را توضیح دهد:

چند سال پیش، نورولوژیست معروف استرالیایی، سرجان اکلز، سخنرانی‌اش در هاروارد درباره سازمان مغز را این‌طور پایان داد که اذعان کرد: «اگرچه تکامل می‌تواند مغز را توضیح دهد، نمی‌تواند ذهن را، با ظرفیت اسرارآمیزش برای شعور و فکر، توجیه کند؛ فقط امر متعالی می‌تواند آن را توضیح دهد» (Bergman 2010: 85).

اکلز شعور (روح) را افاضه خاص الهی می‌داند: «یک راز بنیادی در وجود شخص من هست که فراتر از توضیح زیست‌شناختی بدن و مغز من است. البته آن اعتقاد هم‌ساز با ایده دینی روح و خلقت خاص آن به دست خداوند است» (Brian 1995: 371).

این نظر اکلز که روح افاضه‌ای الهی به هر انسانی است نظر اغلب عالمان و فیلسوفان اسلامی نیز بوده است. به قول مطهری: «در مورد خصوص حیات، منطبق قرآن بر این اساس است که حیات مطلقاً فیضی است عالی و بالاتر از افق جسم محسوس ... ماده محسوس در ذات خود فاقد حیات است و حیات فیض و نوری است که باید از منبعی بالاتر افاضه شود» (مطهری ۱۳۷۴: ۵۶).

اکلز ذهن ذی‌شعور را با روح تطبیق می‌دهد: «ما باید بفهمیم که ما موجودات معنوی هستیم با روح‌هایی که در جهانی معنوی [غیرمادی] وجود دارند، و هم‌چنین موجودات مادی هستیم با بدن‌ها و مغزهایی که در جهانی مادی وجود دارند» (Eccles 2005: 253).

اکلز در کتابی دیگر می‌گوید: «من معتقدم که یک راز اساسی در تجربه‌ام وجود دارد که فراتر از توضیح زیست‌شناختی تکون بدنم (از جمله مغزم) است ... من نمی‌توانم باور کنم که این هدیه شگفت‌انگیز وجود هوشیار آینده دیگری ندارد، [یعنی] عدم امکان وجودی دیگر تحت شرایط تصورناپذیر» (Eccles 1970: 83).

موریس ویلکینز، برنده جایزه نوبل پزشکی، نیز معتقد است که کل حیات را نمی‌توان با دید مکانیکی توضیح داد: «من با متخصصان زیست‌شناسی مولکولی هم‌عقیده نیستم که کل حیات را می‌توان به‌تنهایی برحسب زیست‌شناسی مولکولی توضیح داد. به نظر من، این تفکر مکانیکی ساده‌اندیشانه است» (Singh 1987: 33).

نویل مات (Neville Mott)، فیزیک‌دان برنده جایزه نوبل فیزیک، نیز می‌گوید: «من نیز اعتقاد دارم که نه علوم فیزیکی و نه روان‌شناسی هرگز نمی‌توانند شعور انسانی را توضیح دهند. پس برای من شعور انسانی و رای علم قرار دارد و در این جاست که من رابطه بین خدا و انسان را می‌بینم» (Mott 1991: 8).

جرج والد، برنده جایزه نوبل پزشکی، که در ابتدا ملحد بود و سپس مسیحی شد، بر آن بود که شعور بنیادی‌تر از ماده است و خداوند ظهور حیات را از طریق تنظیم ظریف تضمین کرده است:

من می‌دانم که می‌بینم، اما آیا قورباغه می‌بیند؟ آن در برابر نور عکس‌العمل نشان می‌دهد. آیا قورباغه می‌داند که دارد در برابر نور عکس‌العمل نشان می‌دهد...؟ اکنون معما این است: "من، به‌عنوان یک عالم، نمی‌توانم کاری بکنم که به این سؤال پاسخ دهم".

افزون‌براین، ذهن نه‌تنها مکان‌پذیر نیست، بلکه مکان نیز ندارد. آن چیزی در فضا و زمان نیست، قابل‌اندازه‌گیری نیست؛ بنابراین، همان‌طور که در ابتدای این مقاله گفتم، به‌عنوان علم قابل‌فهم نیست (Singh 1987: 17-18).

بعضی از دانشمندان مغز و ذهن را متفاوت با هم در نظر گرفته و رابطه آن‌ها را مشابه رابطه کامپیوتر و اپراتور (برنامه‌ریز) کامپیوتر تلقی کرده‌اند؛ مثلاً، کورت گودل (Kurt Gödel)، منطق‌دان برجسته مجارستانی، مغز را ماشین محاسبه‌ای می‌دانست که به روح متصل است (Wang 1996: 189).

سرانجام، پائولی، فیزیک‌دان برنده جایزه نوبل، در سال‌های پایانی عمرش معتقد بود که ماده و ذهن جهات مکمل یک واقعیت‌اند:

برای ما ... به نظر می‌رسد که تنها دیدگاه مقبول آن باشد که می‌پذیرد هر دو طرف واقعیت (کیفی و کمی، فیزیکی و روانی) سازگار با یکدیگرند، و هم‌زمان هر دو را می‌پذیرد ... از همه رضایت‌بخش‌تر این است که فیزیک و روان (یعنی ماده و ذهن) جهات مکمل یک واقعیت در نظر گرفته شوند (Singh 1987: 20).

۶. نتیجه‌گیری

آرای عالمان معاصر غرب در مورد شعور را می‌توان به صورت زیر خلاصه کرد:

۱. تعداد زیادی معتقدند که شعور براساس علم فعلی قابل توضیح است، یعنی قابل تحویل به ماده؛

۲. تعدادی معتقدند که شعور (یا ذهن یا روح) مادی است، اما علم امروز نمی‌تواند آن را توضیح دهد. از این‌ها:

الف) بعضی می‌گویند علم آینده آن را توضیح خواهد داد.

ب) بعضی، مثل پوپر، شعور را سیستم مادی پیچیده‌ای می‌دانند و معتقدند که سیستم‌های پیچیده را نمی‌توان برحسب اجزای آن‌ها توضیح داد.

۳. عده‌ای از سرآمدان علم شعور را مادی نمی‌دانند و هرگز آن را به وسیله علم تجربی قابل توضیح نمی‌دانند. از این‌ها:

الف) عده‌ای آن را افاضه خاص الهی در مرحله‌ای از جنینی می‌دانند؛

ب) عده‌ای می‌گویند جهان طوری تنظیم شده که روح غیرمادی در زمانی بروز می‌کند؛

ج) عده‌ای، مثل پائولی، ذهن و مغز را جهات مکمل یک واقعیت (انسان) می‌دانند؛

د) عده‌ای هم رابطه ذهن و مغز را رابطه اپراتور کامپیوتر و خود کامپیوتر می‌دانند.

بدین ترتیب، برخلاف عرف رایج، در محیط‌های علمی ما و حتی غرب بسیاری از سرآمدان علم معاصر توضیح شعور برحسب علوم تجربی را، به دلایل مختلف، میسر نمی‌بینند و نظر بعضی از آن‌ها نزدیک به نگرش قرآنی و فلاسفه اسلامی در مورد غیرمادی بودن روح (ذهن یا شعور) است. لازم است که دانشکده‌های زیست‌شناسی، علوم شناختی، و فیزیک ما خود را با استدلال‌های این نخبگان آشنا کنند و صرفاً تابع مد روز نباشند.

کتاب‌نامه

- ابن‌سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۶۳)، *روان‌شناسی شفا*، ترجمه اکبر داناسرشت، تهران: امیرکبیر.
- ابن‌سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۹۰)، *اشارات و تنبیهات*، ترجمه حسن ملک‌شاهی، تهران: سروش.
- مطهری، مرتضی (۱۳۷۴)، *مجموعه آثار*، ج ۱۳، تهران: صدرا.
- مطهری، مرتضی (۱۳۸۶)، *معاد*، تهران: بنیاد علمی - فرهنگی استاد شهید مرتضی مطهری.
- ملاصدرا، محمد بن ابراهیم (۱۹۸۱)، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة*، ج ۱ و ۹، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- واتقی راد، محمدحسین (۱۳۸۴)، *دلایل تجرد روح*، فصل‌نامه مفید، ش ۴۷.
- Bergman, Jerry (2010), "John C. Eccles, Nobel Laureate and Darwin Doubter", *Journal of Creation*, vol. 24, no. 2.
- Bohr, Niels (1933), "Light and Life", *Nature*, vol. 131.
- Brian, D. (1995), *The Voices of Genius: Conversations with Nobel Scientists and Other Luminaries*, New York: Perseus Publishing.
- Caruso, Gregg D. (ed.) (2014), *Science and Religion*, New York: Automatic Press.
- Crick, Francis (1994), *The Astonishing Hypothesis: The Scientific Search for Soul*, New York: Charles Scribner's Sons.
- Davies, Paul (1995), "Physics and the Mind of God: The Templeton Prize Address": <<https://www.firstthings.com/article/1995/08/003-physics-and-the-mind-of-god-the-templeton-prize-address-24>>.
- Eccles, John (2005), *Evolution of the Brain: Creation of the Self*, London: Taylor & Francis.
- Eccles, John C. (1970), *Facing Reality*, New York: Springer-Verlag.
- Giberson, Karl (2003), "The Man Who Fell to Earth", Interview with Sir Roger Penrose, *Science & Spirit*.
- Gotschl, John (ed.) (1992), *Erwin Schrodinger's World View: The Dynamics of Knowledge and Reality*, Berlin, Heidelberg: Springer Science and Business Media, B.V.
- Hawking, Stephen and Mlodinow, Leonard (2010), *The Grand Design*, New York: Bentam Books.
- Hayes, Linda J. (1997), "Understanding Mysticism", *The Psychological Record*, vol. 47.
- Horgan, John (1997), *The End of Science*, New York: Little, Brown and Company.
- Horgan, John (2016), "World's Smartest Physicist' Believes Consciousness Will Remain Unsolvable", *Scientific American*.
- Jascom, John (2010), *A Historical Interpretation of Philosophy*, Kessinger Publishing.
- Peacocke, Arthur (2004), *Creation and the World of Science*, Oxford: Oxford University Press.
- Libet, Benjamin (1999), "Do we Have Free Will?", *Journal of Consciousness Studies*, vol. 6, no. 8-9.

- Libet, Benjamin (2005), *Mind Time: The Temporal Factor in Consciousness*, Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.
- Miele, Frank (2005), "Darwin's Dangerous Disciple: An Interview with Richard Dawkins": <https://sceptis.net/eng/articles/id_3.php>.
- Mott, Neville (1991), *Can Scientists Believe*, London: James & James Science Publishers Ltd.
- Penfield, Wilder (1975), *The Mystery of the Mind*, Princeton: Princeton University Press.
- Planck, Max (1931), "The originator of quantum theory", *The Observer*, London, January 25.
- Richardson, Mark et.al. (eds.) (2002), "Universe, Life, Consciousness", in: *Science and Spiritual Quest: New Essays by Leading Scientists*, Mark Richardson et.al. (eds.), Abingdon: Routledge.
- Ruse, Michael (2000), *Can a Darwinian Be a Christian?*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Schrodinger, Erwin (1984), "General Scientific and Popular Papers", in: *Collected Papers*, vol. 4, Austrian Academy of Sciences.
- Schrodinger, E. (1954), *Nature and the Greeks*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Singh, T. D. and Gomatam, Ravi (eds.) (1987), *Synthesis of Science and Religion*, Bombay: The Bhaktivedanta Institute.
- Stannard, R. (1996), *Science and Wonders*, London: Faber & Faber.
- Stapp, Henry P. (2017), *Quantum Theory and Free Will*, New York: Springer.
- Trigg, Roger, (2007), "The Religious Roots of Science", Lecture at the Faraday Institute for Science and Religion, <http://www.faraday.st-edmunds.cam.ac.uk/CIS/trigg_lecture.pdf>.
- Varghese, Abraham (ed.) (1984), *Intellectuals Speak out about God: A Handbook for the Christian Student in a Secular Society*, Washington: Regnery Publishing.
- Wheeler, John and Zurek, Wojciech (eds.) (1983), *Quantum Theory and Measurement*, Princeton: Princeton University Press.
- Wilson, Edward, O. (1998), *Consilience: The Unity of Knowledge*, New York: Vintage Books.
- Frankenberry, Nancy K. (2008), *The Faiths of Scientists in Their Own Words*, Princeton: Princeton University Press.
- Wang, Hao (1996), *A Logical Journey: From Gödel to Philosophy*, Cambridge: The MIT Press.
- Wong, Michael J.H. (2018), *Ricoeur and the Third Discourse of the Person: From Philosophy and Neuroscience to Psychiatry and Theology*, Lanham: Rowman & Littlefield.

