

دو فصلنامه فلسفی شناخت، «ص ۴۱-۱۹»

پژوهشنامه علوم انسانی: شماره ۶۹/۱

پاییز و تابستان ۱۳۹۲، No.69/1، Knowledge

تحلیل جایگاه آگاهی در علم‌النفس ارسطو از منظر فلسفه ذهن معاصر

علی سنایی*

تاریخ دریافت: ۱۳۹۱/۱۲/۱

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۲/۲/۱۰

چکیده

اصطلاح آگاهی در فلسفه ذهن معاصر، ریشه در خوانش روان‌شناختی دکارت و افلاطونیان کمبریج در قرن هفدهم دارد؛ ولی می‌توان افق دیدگاه ارسطو درباره ادراک حسی را از چهراتی خاص به مبحث آگاهی در فلسفه امروز نزدیک کرد. ارسطو بحث ادراک حسی را در چارچوب رابطه نفس- بدن طرح می‌کند، بنابراین ابتدا با تحلیل معنایی جوهر، به رابطه نفس- بدن می‌پردازیم. در مرحله بعد ساختار «ادراک ذهنی ذاتاً آگاه» در علم‌النفس ارسطویی تحلیل می‌شود که قابل تطبیق با نظریه بازنمودگرایی مرتبه اول در فلسفه ذهن معاصر است. امکان خوانش ناتورالیستی از ادراک در فلسفه ارسطو وجود ندارد، زیرا مبنای رویکرد ناتورالیستی به آگاهی را باید در فیزیک مدرن جستجو کرد. نهایتاً دو خوانش نوین از علم‌النفس ارسطو تحت عنوان نظریه شخص و کارکردگرایی مطرح و تحلیل انتقادی می‌شود.

واژگان کلیدی: ارسطو، نفس، آگاهی، ادراک حسی، نظریه شخص، کارکردگرایی.

*. دانش آموخته مقطع دکتری فلسفه از دانشگاه علامه طباطبائی. استادیار دانشگاه سمنان، گروه ادیان و عرفان. آدرس الکترونیک:

sanaee@profs.semnan.ac.ir

مقدمه

در این مقاله سعی می‌شود با بررسی علم‌النفس ارسطو، وجوه مشترک بین اندیشه او و فلسفه معاصر را درباره آگاهی بیابیم. شایان ذکر است که در آثار ارسطو عین برخی از مفاهیم فلسفی امروز یافت نمی‌شود، ولی تلویحاً نکاتی در اندیشه او هست که قابلیت تطبیق با مفاهیم جدید را دارد. برای اینکه بتوانیم خواننده معاصر را به افق اندیشه ارسطو نزدیک کنیم، از چشم‌انداز ادبیات فلسفی امروز، فلسفه او را واکاوی می‌کنیم و به تفصیل نشان می‌دهیم که چه جنبه‌هایی از علم‌النفس ارسطو مانع از امکان نگرش ناتورالیستی به آگاهی می‌شود. روش ما در این نوشتار از یکسو همگرایانه است؛ زیرا اندیشه غیر ناتورالیستی گذشته و امروز درباره آگاهی را به هم نزدیک می‌کند و از سوی دیگر واگرایانه است؛ زیرا بین رویکرد ناتورالیستی دوره کلاسیک و نگرش ناتورالیستی دوره مدرن درباره آگاهی، فاصله می‌اندازد.

۱- رابطه نفس و بدن در فلسفه ارسطو

نظریه ارسطو درباره آگاهی در چارچوب رابطه نفس- بدن مطرح می‌شود؛ پس ابتدا باید به دیدگاه او درباره ماهیت نفس و ارتباط آن با بدن بپردازیم. در پایان این نوشتار به الگوهایی اشاره می‌کنیم که برخی از متفکران معاصر با رجوع به جایگاه نفس در فلسفه ارسطو برای حل مسأله آگاهی در فلسفه ذهن معاصر ارائه می‌دهند، که این امر بر ضرورت پرداختن به رابطه نفس- بدن در فلسفه ارسطو صحنه می‌گذارد.

ارسطو بین روش فلسفی و روش طبیعیات در بررسی اشیاء فرق می‌گذارد و بهترین رویکرد را آمیزه‌ای از روش فلسفی و طبیعی می‌داند. به نظر او متعاطی مابعدالطبیعه به دنبال علل صوری یا چرایی وقوع رویدادها است، ولی اهل طبیعیات، صرفاً به دنبال علل مادی است، ولی برای بررسی نفس باید توأمان به جنبه صوری و مادی جسم طبیعی توجه کرد.^۱ به همین منظور او در تعریف نفس از روش فلسفی بهره می‌گیرد، ولی قوای نفس را با روش استقرایی، تعیین می‌کند.

۱-۱ تعریف متافیزیکی نفس با تحلیل معنایی جوهر

قبل از اینکه ارسطو نفس را به روش فلسفی تعریف کند، به موضوع جوهر و مصادیق آن می‌پردازد، زیرا نفس را یک صورت جوهری می‌داند. از نظر ارسطو مصادیق جوهر عبارتند از:

علی سنایی

ماده، صورت، ترکیب ماده و صورت.^۱ اولین و مهمترین معنای جوهر در فلسفه ارسطو این است که موضوعی مستقل از عوارض و کیفیات است. در این تعریف جوهر، یک فرد جزئی به شمار می‌آید که قابلیت اشاره حسی دارد. جوهر از دو جنبه قابل بررسی است: (۱) ماده یا توده‌ای از اجزاء تشکیل دهنده که موجب تمایز عددی یا تفرد جوهر می‌شود، (۲) صورت که به ماده تعین نوعی می‌بخشد. در عالم واقع، ماده از صورت تفکیک ناپذیر است، زیرا ماده به صورت تشخص فردی و صورت به ماده، تعین نوعی می‌دهد. ماده اولیه که چیزی جز قوه و استعداد نیست، تحت تأثیر صورت به فعلیت می‌رسد و صورت جوهری، شیء را همان چیزی می‌کند که هست.^۲

مسئله اصلی در روان‌شناسی ارسطو تعیین ملاک برای تمایز بین موجود زنده از غیر زنده است، به همین خاطر او نفس را مبدأ فعالیت‌های حیاتی مثل تغذیه، رشد، حرکت و ادراک می‌داند.^۳ رابطه نفس و بدن متناظر با رابطه صورت و ماده است یعنی همان‌طور که صورت به ماده تعین نوعی می‌دهد، نفس کمال یا فعلیت اولیه جسم طبیعی آلی ذی الحیوه بالقوه است.^۴ منظور از کمال یا فعلیت اولیه این است که بدن طبیعی، ظرفیت یا قابلیت اعمال حیاتی را دارد و مراد از کمال یا فعلیت ثانوی، به کار بستن آن قابلیت‌ها است و قید آلی نیز به آن جسم طبیعی اشاره دارد که به واسطه اعضای مادی فعالیت می‌کند.

برخلاف افلاطون، آکویناس و دکارت که نفس را یک جوهر مستقل و قائم بالذات می‌دانستند، ارسطو نفس را هویتی مستقل از بدن نمی‌داند. به نظر او نفس مجموعه قابلیت‌ها و

۱. همان: 9-412a6

۲. از احکام ناظر بر رابطه صورت و ماده می‌توان به موارد زیر اشاره کرد: (۱) اگر نسبت ماده و صورت با «جوهر جزئی خارجی» (ترکیب ماده و صورت) را با مفهوم جزء و کل توضیح می‌دهند، صرفاً بر سبیل تسامح است زیرا صورت و ماده دو جزء مستقل نیستند که در یک مقطع زمانی به هم منضم شوند بلکه صورت - که مسئول کارکردهای موجود است - تابعی از سازمان یا ساختار ماده محسوب می‌شود و به تعبیر دیگر، صورت و ماده موجود به یک وجودند و فقط در ظرف تحلیل عقل از هم تفکیک می‌شوند (Smith and Jones 1986: 79/81) (۲) صورت جوهری این همان با هیأت هندسی و شکل ظاهری شیء نیست زیرا صورت جوهری مبدأ تمام فعالیت‌ها، کارکردها و قابلیت‌های جوهر است. البته باید توجه داشت که صورت جوهری، هیأت هندسی خاصی را به شیء تحمیل می‌کند زیرا شکل هندسی جوهر در ظهور کارکردهای جوهر تأثیر دارد (Ibid: 76) (۳) نقش صورت جوهری به ارائه تعریف منطقی از شیء محدود نمی‌شود زیرا ارسطو عملکرد واقعی اشیاء - اعم از زنده و غیر زنده - را با غایات و اهداف درونی آنها تبیین می‌کرد و صورت جوهری را علت فاعلی، صوری و غایی شیء در رسیدن به کمال شایسته خود می‌دانست (ارسطو ۱۳۷۸: 17-412b15)

3. Everson 1995:168

۴. ارسطو ۱۳۷۸: 28-412a21

کارکردهای حیاتی ارگانیسم زنده است؛ بنابراین نفس و بدن موجود به یک وجودند و بین آنها تقدم و تاخر زمانی نیست.^۱

۱-۳ تعیین قوای نفس به روش استقرایی

یکی از انتقادات ارسطو بر افلاطون این است که چرا در تبیین نفس به شرایط جسمانی ارگانیسم توجه نمی‌کند.^۲ در واقع همان‌طور که هندسه‌دان بدون بررسی جزئی اشکال، نمی‌تواند درباره ماهیت مربع و مثلث سخن بگوید، در تعیین قوای نفس نیز باید از روش استقرایی استفاده کرد.^۳ به عبارت دیگر، دسته بندی قوای نفس منوط به بررسی فعالیت هر کدام است. بررسی فعالیت قوا نیز در گرو دسته‌بندی جوارح مادی و همچنین موضوعات هر کدام است. به نظر ارسطو هر چند که تمام اجسام طبیعی آلی (گیاه، حیوان و انسان) نفس دارند، ولی این نفوس ذومراتب‌اند؛ بدین ترتیب که قدر مشترک این نفوس، قوه تغذیه، تولید مثل و رشد است. ولی نفس حیوانی ادراک حسی و حرکت بالاراده نیز دارد و انسان علاوه بر قوای فوق، مجهز به عقل (مدرک کلیات) نیز هست.^۴ از لوازم منطقی سلسله مراتبی بودن نفس در فلسفه ارسطو، این است که ماده نیز سلسله مراتبی باشد. توضیح اینکه ماده گیاه، حیوان و انسان متفاوت از یکدیگر است. زیرا هر نوع ماده اقتضای ساختار و قابلیت‌های کارکردی خاص خود را دارد. به دیگر سخن چون صورت و ماده دو جنبه از یک واقعیت‌اند و کارکردهای ارگانیسم زنده تابعی از ساختار و سازمان ماده آن است، می‌توان نتیجه گرفت که ذو مراتب بودن نفس به منزله ذومراتب بودن ماده است. این دیدگاه برخلاف آن نگرش ماتریالیستی است که از قرن هفدهم به بعد درصدد ارائه تبیین واحد و یکپارچه از طبیعت بر اساس ماده فیزیکی واحد است.

۲-تحلیل آگاهی در فلسفه ارسطو

اصل اصطلاح آگاهی^۵ به واژه لاتینی *Conscientia* بر می‌گردد که به معنای آگاهی مشترک دو یا چند نفر از موضوعی واحد است. *Conscientia* در زبان لاتین هم دلالت بر

1. Smith and Jones 1968:83

ارسطو برای توضیح تناظر بین صورت- ماده و نفس- بدن از رابطه تبر و بریدن بهره می‌برد؛ با فرض اینکه تبر یک موجود زنده است، می‌توان گفت که بدن تبر، ماده آن و نفس تبر قابلیت آن برای بریدن است. همان‌طور که ماهیت موجود زنده با نفس آن تعیین می‌شود، تبر بودن تبر نیز در گرو قابلیت بریدن است (ارسطو ۱۳۷۸: 15-412b10).

۲. ارسطو ۱۳۷۸: 16-407b12 . ۳. همان: 22-414b20

4. Everson 1995:184

5. Consciousness

علی سنایی

آگاهی مشترک دارد و هم به معنای وجدان اخلاقی است به طوری که واژه *Conscience* از مشتقات فرانسوی این اصطلاح است. در قرن هفدهم تحت تأثیر افلاطونیان کمبریج در انگلستان و دکارت در فرانسه، واژه *Conscientia* به معنای آگاهی درون‌نگرانه و خصوصی از افکار استعمال که اصطلاح انگلیسی *Consciousness* (آگاهی) به دنبال این انتقال معنایی شکل گرفت.^۱

در فلسفه ذهن معاصر، آگاهی از دو جنبه کلی بررسی می‌شود. عمده متفکران معاصر تحت تأثیر نگرش فیزیکیستی، درصدد پاسخ به این مسأله هستند که آگاهی چگونه از ماده فیزیکی مغز ایجاد می‌شود که آنها را می‌توان ناتورالیست‌های حوزه آگاهی دانست. برخی دیگر نیز در پی بررسی مراتب، ساختار و ویژگی‌های آگاهی به روش غیر ناتورالیستی هستند. غیر ناتورالیست‌ها معمولاً با روش درون‌نگرانه، آگاهی با عناوینی مثل آگاهی-موجود، آگاهی دست یافت، آگاهی-حالت و... دسته بندی می‌کنند.^۲

در فلسفه ارسطو اصطلاحی نمی‌توان یافت که دلالت مستقیم بر آگاهی به معنای امروزی کلمه داشته باشد، ولی دیدگاه او درباره ادراک حسی با برخی از ویژگی‌های آگاهی در فلسفه ذهن معاصر، قابل تطبیق است. آگاهی در فلسفه ارسطو مستلزم این است که اولاً ادراک تحقق یابد و ثانیاً این ادراک بنا به یک فعل بازتابی، آگاهانه باشد. در ادامه برای توضیح جایگاه آگاهی در فلسفه ارسطو، بخشی از این نوشتار را به بررسی ادراک حسی و بخش دیگری را به فعل بازتابی آگاهی و بررسی لوازم آن اختصاص می‌دهیم.

۲-۱ بررسی جایگاه ادراک حسی در علم النفس ارسطو

به نظر ارسطو ادراک زمانی محقق می‌شود که قوای حسی صورت شیء را بدون ماده آنها دریافت کند. او در توضیح این فرایند از مثال موم استفاده می‌کند یعنی همانطور که نقش اشیاء بر روی موم مرتسم می‌شود، قوای حسی نیز صورت اشیاء را به خود می‌گیرند.^۳ برای تعیین اینکه رویکرد ارسطو به آگاهی، ناتورالیستی یا غیر ناتورالیستی است، قبل از هر چیز باید به این پرسش پرداخت که آیا برای ارسطو، ادراک حسی، خواص فیزیکی دارد یا صرفاً واجد خواص ذهنی است؟ در پاسخ به این سؤال نیز باید از یک پرسش بنیادی‌تر آغاز

1 . Weekes 2009:88

۲ . برای مطالعه بیشتر درباره آگاهی دست یافت رجوع کنید به: Block 1997:385-386 و برای آگاهی-حالت و

آگاهی-موجود رجوع کنید به : Dretske 1997:773-785

۳ . ارسطو ۱۳۷۸: 424a17-24

Ali Sanaee

کرد، مبنی بر اینکه جایگاه کیفیات در فلسفه ارسطو چیست؟ یعنی آیا ارسطو برای حالات ذهنی ویژگی‌های کیفی مثل رنگ، مزه و صدا در نظر می‌گیرد، یا این خواص را صرفاً مربوط به اشیاء فیزیکی می‌داند؟ پرسش فوق به شکل جمله شرطی منفصل مطرح شد؛ بدین نحو که کیفیات جنبه ذهنی یا فیزیکی دارد ولی امکان معقول دیگری هم وجود دارد مبنی بر اینکه ارسطو برای کیفیات هم جنبه ذهنی و هم فیزیکی در نظر می‌گیرد. در ادامه مشخص می‌شود که از بین این امکان سه‌گانه، کدامیک را می‌توان به فلسفه ارسطو نسبت داد. در این مجال ابتدا به بررسی دیدگاه فیزیکی ارسطو درباره جایگاه وجودشناختی کیفیات و سپس به تأثیر این موضوع بر نظریه آگاهی می‌پردازیم.

به نظر ارسطو کیفیاتی مثل رنگ، مزه، صدا و بو خواص واقعی و بالفعل اشیاء هستند و ظرف تحقق آنها عالم خارج است. در واقع او معتقد است که هر یک از این کیفیات، موضوع خاص یکی از حواس ظاهری است. مثلاً رنگ، موضوع خاص قوه بینایی و صوت، موضوع خاص قوه شنوایی محسوب می‌شود. ارسطو رابطه هر قوه حسی با موضوعات خاص خود یعنی کیفیات را این‌طور تبیین می‌کند:

«قوه حساسه بالقوه همان چیزی است که شیء محسوس بالفعل چنان است پس از آن حیث که با محسوس مشابه نیست منفعل می‌شود و چون منفعل گردید با محسوس مشابه می‌شود و همان است که اوست.»^۱

به نظر ارسطو تمام فعالیت‌های ذهنی اعم از حسی و عقلی مسبوق به این هستند که بین مدرک و مدرک از جهاتی خاص شباهت وجود داشته باشد. البته ساز و کار هر یک از این قوا متفاوت از یکدیگر است؛ مثلاً اندام حس لامسه باید در یک حالت میانه بین سردی، گرمی، زبری و نرمی باشد تا بتواند در اثر تضادی که بین مدرک و مدرک پیش می‌آید، درکی از این کیفیات متنوع حاصل کند.^۲ ولی ماده چشم باید شفاف باشد، تا قوه بینایی بتواند رنگ‌های مختلف را درک کند یا گوش باید بدون صدا باشد تا شنوایی به درکی از اصوات برسد.^۳ بنابراین قوای حسی شباهت فیزیکی با محسوسات خارجی ندارد، بلکه منظور از مشابهت بین مدرک و مدرک این است که قوای حسی صرفاً صور محسوسات را قبول می‌کند. فعالیت قوه عقل نیز با قاعده مشابهت مدرک و مدرک تبیین می‌شود، یعنی عقل بالقوه تمام معقولات را در خود دارد که این معقولات بالقوه، طی عمل انتزاع، فعلیت می‌یابند. البته عقل برخلاف

۱. همان: 418a

۲. همان: 424a2-5

۳. همان: 424a2, 423b30

علی سنایی

قوای حسی اولاً فعالیت خود را به وساطت اندام جسمانی انجام نمی‌دهد و ثانیاً برای اینکه تمام صور را درک کند و درباره کیفیات متضاد قضاوت آزادانه و درستی داشته باشد، هیچ گونه اختلاطی با صور محسوس پیدا نمی‌کند.^۱

در مجموع به نظر ارسطو تمام کیفیات محسوس بالقوه مندرج در عقل هستند و فعالیت ذهنی اعم از حسی و عقلی منوط به این است که کیفیات بالقوه تحت تأثیر کیفیات بالفعل، به فعلیت برسند و از این رهگذر فعالیت ذهنی تحقق یابد؛ بنابراین فعالیت شیء مدرک همان فعلیت قوای حسی است.^۲ در تعیین جایگاه معرفت شناختی کیفیات می‌توان گفت که او تشابه ساختار ذهن و عین را لازمه حصول معرفت می‌داند، زیرا برای کیفیات جنبه ابژکتیو و سوژکتیو قائل می‌شود. بر همین اساس ارسطو رویکرد ناتورالیستی به آگاهی ندارد؛ یعنی این مسأله که هم کنشی علی بین امر ذهنی و فیزیکی چگونه انجام می‌شود، برای او موضوعیت پیدا نمی‌کند. در ادامه با مقایسه کردن دکارت و ارسطو، نشان می‌دهیم که رویکرد ناتورالیستی به آگاهی ریشه در تفکر مدرن دارد و ادراک به معنای ارسطویی، قابلیت خوانش ناتورالیستی ندارد.

دکارت تحت تأثیر یافته‌های علمی زمانه خود به این نتیجه می‌رسد که برای تبیین حیات می‌توان به قوانین کاملاً دترمینیستی و مکانیکی رجوع کرد.^۳ نیازی هم به مفروض گرفتن نفس برای تبیین اعمال حیاتی ارگانیسم زنده نیست؛ به همین خاطر گیاهان و حیوانات را فاقد نفس دانست. برخلاف علم‌النفس ارسطویی که با مسأله تعیین ملاک برای تمایز موجود زنده از غیر زنده است، دکارت با مسأله ارتباط امر ذهنی با امر فیزیکی مواجه است. زیرا برای دکارت، نفس بشری معادل ذهن و صفت اصلی آن آگاهی است.^۴ از سوی دیگر دکارت با توجه به اصل صراحت و تمایز در معرفت شناسی خود نتیجه می‌گیرد که ذهن و بدن دو جوهر متمایزند که به ترتیب صفت مقوم آنها فکر و امتداد است. بنابراین مسأله نفس-بدن برای دکارت به مسأله ارتباط امر ذهنی و فیزیکی تبدیل می‌شود زیرا ماهیت ذهن را آگاهی و ماهیت بدن را امتداد می‌داند.

مسأله ناتورالیستی آگاهی ریشه در تمایزی دارد که ابتدا گالیله بین کیف اولی و ثانوی ایجاد کرد^۵ و سپس دکارت از این تمایز برای تقویت دوگانه انگاری جوهری نفس و بدن بهره برد. تمایز کیف اولی و ثانوی به این معنی است که خصوصیات مثل شکل و اندازه حیث ابژکتیو و

۱. همان: 24-27a429

۲. همان: 17-16a426, 27b425

3. Descartes 1991, V1: 139-141

4. Ibid, V2: 287/304/366

5. Descartes 1991, V2: 56/V1, p.304

Ali Sanaee

خصوصیاتی مثل رنگ، مزه و صدا حیث سوپژکتیو دارد.^۱ بنابراین مسأله آگاهی به این معنا که چگونه ماده با صفات فیزیکی می‌تواند کیفیات ثانوی مثل تجربه حسی از رنگ، مزه و صدا را ایجاد کند، از لوازم فلسفه دکارت است. این در حالی است که برای ارسطو اصلاً مسأله چگونگی ایجاد تجارب حسی تحت تأثیر ماده فیزیکی مطرح نمی‌شود، زیرا برای او کیفیاتی مثل رنگ و صدا هم جنبه ذهنی و هم جنبه فیزیکی دارد. ارسطو معتقد بود که رنگ و صدای خارجی یک کیفیت بالفعل است که به واسطه هوا، کیفیات بالقوه‌ای را که مندرج در قوای حسی است، به فعلیت می‌رساند که ماحصل آن ادراک حسی است.

باید توجه داشت که ارسطو مثل بارکلی ایدئالیست نیست که وجود را به معنای مدرک بودن بداند.^۲ باز نمودگرا هم نیست که موضوع شناسایی را به باز نمودهای ذهنی فروبکاهد؛^۳ بلکه به عنوان رئالیست برای شیء و خواص آن وجودی مستقل از ذهن در نظر می‌گیرد که وقتی در معرض قوای حسی قرار گرفت، به امری قابل ادراک تبدیل می‌شود. ارسطو فعل بازنمایی کردن را به کیفیات خارجی اشیاء و نه قوای ذهنی نسبت می‌دهد. در مقابل، دکارت با تمایزی که بین کیف اولی و ثانوی گذاشت، ادعا کرد که بازنمایی کردن یک فعالیت صرفاً ذهنی است.^۴ با نسبت دادن فعل بازنمایی به ذهن، این مسأله معرفت شناختی مطرح می‌شود که آیا ادراکات ذهنی واقع نما هستند یا خیر؟

دکارت واقع نمایی بازنمایی‌های ذهنی را با کمال الهی تضمین می‌کند، بدین نحو که خداوند فریبکار نیست و طبیعت ذهن ما را به گونه‌ای نمی‌آفریند که ادراکات ما مطابق با واقع نباشد؛^۵ ولی در بین فیزیکالیست‌های امروز که دیگر سخنی از کمال الهی و ضمانت معرفت شناختی الهی نیست، ملاکی نیز برای واقع نمایی ادراکات باقی نمی‌ماند. فیزیکالیست‌ها معتقدند که ساختار فیزیولوژیک ذهن ما به گونه‌ای است که خواص فیزیکی اشیاء را به نحوی خاص برای ما بازنمایی می‌کند. ولی هیچ راهی برای شناخت کیفیات فی نفسه اشیاء خارجی وجود ندارد. در مقابل، از آنجا که ارسطو بین کیف اولی و ثانوی مرز دقیق نمی‌کشید، در حوزه معرفت شناسی به نظریه رئالیسم کلاسیک ملزم می‌شود به این معنا که ادراکات واقع نما هستند.^۶

1. Galileo 1957:274-277

2. Berkeley 1906:52

۳. برای مطالعه بیشتر رجوع کنید به: Tye 1995:138

4. Descartes 1991, V2:382

5. Descartes 1993:5:46-47

6. Catalano 2000:4-5

تحلیل ذهنی یا فیزیکی بودن خواص ادراک در فلسفه ارسطو

با توجه به اینکه ارسطو برای کیفیات توامان جنبه ابژکتیو و سوژکتیو در نظر می‌گیرد، پس در طبیعیات او اصلاً مسأله ذهنی یا فیزیکی بودن کیفیات به معنای امروزی کلمه مطرح نبوده است. به دیگر سخن نمی‌توان پاسخ قطعی به این سؤال وجودشناختی داد که آیا ارسطو کیفیات را خواص ذهنی یا فیزیکی تجربه می‌داند؟ با این حال برخی مثل دنیل هوتو مدعی شده‌اند که می‌توان ادراک در فلسفه ارسطو را دارای خواص کیفی و پدیداری دانست و برخی دیگر نیز مثل سورابجی ادراک ارسطویی را واجد خواص فیزیکی می‌دانند که در ادامه این دو دیدگاه را مورد تحلیل انتقادی قرار می‌دهیم:

(۱) خوانش پدیداری از آگاهی در فلسفه ارسطو

دنیل هوتو معتقد است که ارسطو با تمایزی که بین احساس و عقل گذاشت، زمینه را برای طرح موضوع «تجربه پدیداری» فراهم کرد. هوتو برای تأیید نظر خود از تفاوت محسوس بالذات و بالعرض در علم‌النفس ارسطو بهره می‌برد؛ بدین نحو که مثلاً قوه بینایی یک محسوس بالذات تحت عنوان رنگ دارد ولی شکل، اندازه و عظم که موضوع تمام حواس هستند، محسوس بالعرض محسوب می‌شوند. هوتو در ادامه می‌گوید که محسوس بالذات، استحاله‌ای در قوای حسی ایجاد می‌کند و این یک تجربه پدیداری است که قبل از مفهوم‌سازی بر سوژه عارض می‌شود.^۱

به نظر نگارنده، استدلال دنیل هوتو با توجه به دیدگاه ارسطو درباره آگاهی بازتابی - که در اینجا اجمالاً و سپس به تفصیل طرح می‌کنیم - به این شکل قابل‌تقریر است: ادراک از ادراک میسر نیست، مگر اینکه ادراک اولیه خواصی مثل رنگ و صدا داشته باشد. با توجه به اینکه ادراک اولیه صورتی است که از ماده منتزع می‌شود و این صورت کیفیاتی مثل رنگ و مزه و صدا دارد، پس هر ادراک دارای خواص کیفی و پدیداری است. دنیل هوتو گمان می‌کند که ارسطو قائل به نظریه داده‌های حسی است؛ یعنی اینکه بین فاعل شناسایی و متعلق شناخت، واسطه‌ای هست که خواص کیفی مثل رنگ و مزه دارد. اما بر خوانش هوتو این انتقاد وارد است: چون نظریه داده‌های حسی مبتنی بر تمایز بین کیف اولی و ثانوی است ولی ارسطو برای کیفیات توامان جنبه ذهنی و عینی در نظر می‌گیرد، پس از منظر فلسفه ذهن معاصر، ارسطو با نظریه داده‌های حسی موافق نیست.

(۲) خوانش فیزیکی از ادراک در فلسفه ارسطو

برخی از محققان معاصر مثل سورابجی معتقدند که فرایند "پذیرش صورت بدون ماده" در فلسفه ارسطو، جنبه کاملاً فیزیولوژیک دارد. به نظر سورابجی در تفکر ارسطویی تحقق ادراک منوط به این است که مثلاً ماده چشم تحت تأثیر رنگ خارجی، قرمز شود و این تأثیرپذیری فیزیکی به ادراک قوه بینایی از رنگ قرمز می‌انجامد.^۱ منشاء تفسیر فیزیکی سورابجی این است که او صورت شیء در فلسفه ارسطو را مولفه‌ای جدا از ماده آن نمی‌داند و بر همین اساس نتیجه می‌گیرد که فرایند پذیرش صور اشیاء کاملاً جنبه فیزیکی دارد.^۲ به نظر نگارنده سورابجی فکر می‌کند که مفهوم قوه در فلسفه ارسطو معادل خاصیت استعدادی^۳ در ماتریالیسم معاصر است. بدین ترتیب کیفیات بالقوه ذهنی همان خواص استعدادی است که ابتداء بر خواص مقولی یا فیزیکی مغز دارد و در شرایط خاص فعلیت می‌یابد یعنی منجر به رویدادی می‌شود که برای فاعل شناسایی، به مثابه تجربه‌ای با خواص پدیداری و کیفی ظاهر می‌گردد. طبق این نگرش نظریه داده‌های حسی نفی می‌شود یعنی حالت ذهنی واقعاً خاصیت کیفی و پدیداری ندارد. به عبارت دیگر، مغز طوری اشیاء را بازنمایی می‌کند که گویی حالات ذهنی خواص کیفی و پدیداری دارند ولی در واقع اینطور نیست.

در مقابل، برخی دیگر از محققان مثل برنایت معتقدند که هر چند ارسطو در تبیین ادراک به تأثیر گذاری علی اشیاء بر اندام‌های حسی توجه دارد ولی برای او ادراک یک فرایند فیزیولوژیک نیست. از جمله دلایلی که برنایت در توجیه دعوی خود می‌آورد، می‌توان به موارد زیر اشاره کرد:

(الف) ارسطو معتقد است که ادراک نوعی تغییر است که با تغییر فیزیکی فرق می‌کند^۴ زیرا در تغییر فیزیکی، شیء صورتی را مثل گرما از دست می‌دهد و صورت جدیدی مثل سرما را می‌پذیرد. ولی در تغییر از سنخ ادراک، کیفیات بالقوه ذهنی تحت تأثیر شیء خارجی به

1.Sorabji 1995:209-210

2.Burnyeat 1995:20-21

۳. خاصیت استعدادی (Dispositional property) قابلیت است که شیء دارد ولی در موقعیتی خاص یعنی هنگام ارتباط شیء با سایر پدیده‌ها آشکار می‌شود مثلاً لیوان استعداد شکسته شدن در برخورد با جسمی سخت را دارد. به نظر آرمسترانگ هر خاصیت استعدادی مبتنی بر یک خاصیت مقولی است. منظور از خاصیت مقولی، خاصیتی است که ذات فیزیکی شیء جدا از هر گونه ارتباط با سایر اشیاء دارد برای مثال شکنندگی شیشه ناشی از نوع و چینش خاص مولکول‌های شیشه است (Armstrong 1993:86-88).

۴. ارسطو ۱۳۷۸: 26-415b21

علی سنایی

فعلیت می‌رسند. بنابراین تغییر از سنخ ادراک، به معنای انتقال از حالت بالقوه به حالت بالفعل است نه اینکه قوای حسی مثل اشیاء خارجی، به نحو علی البدل صورت‌های متضاد را بپذیرد. از سوی دیگر ارسطو حتی بین دو نوع «رابطه بین قوه و فعل» فرق می‌گذارد و تنها نوعی خاص از این رابطه را به تغییر از سنخ ادراک نسبت می‌دهد. یعنی اگر شخص از جهت تعلق به نوع انسان، استعداد آموختن دستور زبانی خاص را داشته باشد، در حالت بالقوه است و چنانچه آن دستور زبان را بیاموزد، در وضعیت بالفعل خواهد بود.^۱ این نوع رابطه از قوه و فعل در مورد اشیاء فیزیکی صدق می‌کند. بنابراین ارسطو خود به این نکته توجه دارد که تنها معنایی خاص از رابطه قوه-فعل با نگرش ماتریالیستی سازگار است که به نظر نگارنده این معنای خاص از قوه با تفسیر سورابجی که مبتنی بر خاصیت استعدادی بود، سازگار است. نمونه دیگر اینکه اگر شخص دستور زبان را بیاموزد تا زمانی که دانش خود را به کار نبسته است، در حالت بالقوه و زمانی که دانش خود از دستور زبان را به کار بگیرد، در حالت بالفعل خواهد بود. تغییر از سنخ ادراک با نوع اخیر از رابطه قوه و فعل سازگار است زیرا قوای حسی فی نفسه متضمن آگاهی است که تحت تأثیر شیء خارجی، این آگاهی از حالت نیم خفته و خواب آلوده، بیدار می‌شود.

تحلیل برنایت این است که تأثیر فیزیکی اشیاء خارجی بر اندام حسی شرط لازم ادراک هست، ولی شرط کافی آن محسوب نمی‌شود و بهتر است بگوییم که طبیعت اندام حسی تحت تأثیر کیفیات خارجی، تحقق یا شکوفایی پیدا می‌کند نه اینکه متحمل تغییر از سنخ فیزیکی شود.^۲ به عبارت دیگر تغییری که شیء فیزیکی بر اندام حسی می‌گذارد این است که اندام حسی را از حالت بالقوه به حالت بالفعل در می‌آورد. این تغییر در واقع به منزله حرکت از کمال اول به کمال ثانی است و اساساً با تغییر فیزیکی فرق می‌کند. آکویناس نیز تحت تأثیر ارسطو، به تفصیل تفاوت فرایند ادراک با تغییر فیزیکی را توضیح می‌دهد و ادراک را از سنخ تغییر روحانی می‌داند.^۳ به نظر برنایت تغییر ادراکی در فلسفه ارسطو یعنی آگاه شدن قوای

۱. همان: 417b22-28

2. Burnyeat 1995:22-25

۳. آکویناس در جامع علم کلام می‌گوید: دو نوع تغییر وجود دارد یکی طبیعی و دیگری روحانی. تغییر طبیعی زمانی حاصل می‌شود که متغیر به طور طبیعی، صورت مبداء تغییر را دریافت کند؛ همانطور که شیء در وقت گرم شدن، گرما را کسب می‌کند. تغییر روحانی زمانی حاصل می‌شود که متغیر به نحو روحانی، صورت مبداء تغییر را دریافت نماید. همانطور که چشم صورت رنگ را دریافت می‌کند ولی رنگی نمی‌شود. فعالیت حواس وابسته به تغییر روحانی است که

Ali Sanaee

حسی از محسوسات خارجی^۱ زیرا ارسطو خود تصریح می‌کند که وقتی بو بر هوا اثر می‌گذارد، هوا را بودار می‌کند، ولی تأثیر بو بر قوه بویایی از سنخ تغییر شناختی است یعنی منجر به احساس بویایی می‌شود.^۲ در این موضع برنایت با برنتانو موافقت می‌کند که قرمز یا بودار شدن اندام‌های حسی به معنای این نیست که یک تغییر فیزیکی واقعی در اندام حسی ایجاد شود، بلکه به این معنا است که اندام حسی به رنگ یا صدا توجه می‌کند یا از این کیفیات خارجی آگاه می‌شود.^۳

آنچه برنایت درباره غیر فیزیکی بودن فرایند ادراک در فلسفه ارسطو می‌گوید، با مجموعه تحلیل‌های قبلی ما سازگار است. بدین ترتیب توضیح ارسطو از فرایند ادراک، مبتنی بر این مسأله ناتورالیستی نیست که چگونه امر فیزیکی محض با صفت امتداد می‌تواند حالات ذهنی را با صفات ذهنی محض ایجاد کند. به عبارت دیگر، همانطور که قبلاً گفتیم تلاش برای تبیین اینکه چگونه ماده فیزیکی، آگاهی را ایجاد می‌کند ریشه در تمایز بین کیف اولی و ثانوی دارد و چون برای ارسطو چنین تمایزی مطرح نیست، اساساً در علم‌النفس ارسطویی فرایند ادراک جنبه فیزیولوژیک ندارد.

۲-۲ فعل بازتابی آگاهی

ارسطو معتقد است که هر یک از قوای حسی نه تنها درکی از موضوع خاص خود دارد بلکه فعالیت ادراکی خود را نیز درک می‌کند. مثلاً بینایی علاوه بر دیدن رنگ، ادراک خود از رنگ جزئی را نیز درک می‌کند.^۴ از این دیدگاه چنین استنباط می‌شود که ارسطو آگاهی را ویژگی ذاتی حالات ذهنی می‌داند؛ یعنی هر حالت ذهنی فی‌نفسه آگاهانه است. در این موضع ارسطو نظری برخلاف افلاطون دارد زیرا افلاطون آگاهی را بر اساس قضاوت یا فکر مرتبه دوم توضیح می‌داد؛ یعنی باید فکر یا قضاوت ثانوی در کار باشد که با نظارت خود، ادراک اولیه را به حیطه آگاهی وارد کند.^۵ در فلسفه ذهن معاصر، این رویکرد تحت تأثیر دیدگاه فروید درباره

به واسطه آن، طرح صورت محسوس در اندام حسی تحقق می‌یابد. اگر تغییر طبیعی برای احساس کفایت می‌کرد، لازم می‌آمد که هر گاه جسم طبیعی در معرض تغییر واقع شود، چیزی را احساس کند (Aquinas 1974: S1,78,3c).

1. Ibid, p.27

۲. ارسطو ۱۳۷۸: 6-424b5. همچنین رجوع کنید به: ارسطو ۱۳۶۳: 244b15-245a1

3. Burnyeat 1995: 21-24

۵. افلاطون ۱۳۸۰: ۱۸۵-۱۸۶

۴. ارسطو ۱۳۷۸: 17-425b12

علی سنایی

تمایز سطح ناخودآگاه و آگاه ذهن، تقویت می‌شود و تحت عنوان نظریه بازنمودگرایی مرتبه دوم با تلاش دیوید روزنتال صورت‌بندی می‌شود.^۱

از افق اندیشه معاصر می‌توان ادعا کرد که ارسطو با بازنمودگرایی مرتبه دوم مخالف است، زیرا او آگاهی را ذاتی حالت ذهنی می‌داند و بر حسب یک فعل بازتابی، آگاهانه بودن ادراکات را تبیین می‌کند. منظور از فعل بازتابی این است که آگاهی، انعکاس درونی هر حالت ذهنی برای خودش است. به طوری که آگاهانه بودن هر ادراک بدون وساطت فکر مرتبه دوم است. دلیل ارسطو این است که اگر آگاهی هر ادراک به واسطه ادراک مافوق باشد، ادراک اخیر نیز به واسطه ادراکی دیگر، آگاه می‌شود و این سیر به تسلسل می‌انجامد.^۲ البته روزنتال معتقد است که اگر حالت ذهنی مافوق را ذاتاً غیر آگاه بدانیم، بازنمودگرایی مرتبه دوم منجر به تسلسل نمی‌شود.^۳ ولی به نظر می‌رسد که فرض حالت ذهنی غیر-آگاه، واقع بینانه نیست و تنها برای حفظ نظریه بازنمودگرایی از خطر ابطال مطرح می‌شود.

به نظر فرانتس برنتانو یکی از لوازم آگاهی ذاتی این است که ارسطو «حس دورنی»^۴ را به عنوان قوه‌ای که ناظر بر فعالیت‌های ادراکی باشد، مفروض نمی‌گیرد. بنا به آگاهی ذاتی، هر فعالیت ادراکی، فی نفسه و بدون ارتباط با قوه یا حالت ذهنی مافوق، خاصیت آگاهی را دارد.^۵ در فلسفه ارسطو از آنجا که موضوع قوه بینایی، رنگ است و بینایی فعالیت ادراکی خود را

1. Rosenthal 1991:466

۲. ارسطو ۱۳۷۸: 425b12-17

3. Rosenthal 1997:751

۴. البته ارسطو در رساله درباره خواب و بیداری طوری سخن می‌گوید که گویی قائل به نظریه حس درونی است: «یک ظرفیت ادراکی خاص وجود دارد که ناظر بر سایر قوا است که از طریق آن هر کس درک می‌کند که می‌بیند و می‌شنود. مطمئناً از طریق بینایی نیست که شخص می‌بیند که می‌بیند و به طور یقین با چشایی یا بینایی و یا با کمک هر دو نیست که شخص تشخیص می‌دهد یا حتی ظرفیت تشخیص تمایز بین چیزهای شیرین از چیزهای سفید را دارد بلکه با عنصری که در تمام اندام‌های حسی مشترک است، این اتفاق می‌افتد.» (Aristotle 1954:455a15-22).

برخی از محققان معاصر مثل ویکتور کاستون معتقدند که عبارت فوق با آنچه که ارسطو در پاراگراف‌های 425b12-17 کتاب درباره نفس می‌گوید، تناقض ندارد. بنا به تفسیر کاستون عبارت فوق را می‌توان اینطور فهمید که یک ظرفیت ادراکی وجود دارد که در تمام قوای حسی پراکنده است و قوه بینایی با برخورداری از این ظرفیت ادراکی، از عمل رویت آگاه می‌شود و با همین ظرفیت ادراکی است که قوه شنوایی درکی از فعالیت خود یعنی شنیدن پیدا می‌کند. به عبارت دیگر اگر نفس بشری ظرفیتی تحت عنوان ادراک کردن نداشت، به صرف داشتن قوای حسی نمی‌توانست از فعالیت‌های حسی خود، آگاه شود. بدین ترتیب ارسطو در قطعه فوق بین ادراک و احساس فرق می‌گذارد نه اینکه قائل به حس دورنی باشد (Caston 2002:779).

5. Brentano 1995: 214-215

Ali Sanaee

می‌بیند، پس فعالیت دیدن باید به نحوی از انحاء رنگی باشد. توضیح اینکه قوه بینایی صورت اشياء را بدون ماده آنها دریافت می‌کند، بنابراین ادراک بینایی به نوعی باید کیفیت رنگ را داشته باشد.^۱

در اینجا بی‌فایده نیست که بار دیگر به تفسیر فرانتس برنتانو از این دیدگاه، مختصر اشاره‌ای داشته باشیم. به نظر برنتانو می‌توان با بررسی نظریه ارسطو درباره آگاهی بازتابی، بین دو نوع ابژه فرق گذاشت: (۱) شیء خارجی به عنوان موضوع اولیه ادراک و (۲) خواص مندرج در آگاهی به عنوان موضوع ثانویه ادراک. صفاتی مثل رنگ و مزه در شیء خارجی حضور فیزیکی ولی در فعالیت ادراکی حضور ابژکتیو یا عینی دارند. مثلاً می‌توان گزاره «دست من سرد است» را به دو معنا فهمید: (الف) دست من از نظر فیزیکی سرد است (ب) دست من سرد است وقتی که سرما را احساس می‌کند. منظور برنتانو از ابژه درونی این است که آگاهی، محتوایی دارد که این محتوا موضوعات یا اشياء حال در آگاهی هستند. برنتانو از این گزاره در فلسفه ارسطو که می‌گوید: «هر یک از قوای حسی، بالقوه همان چیزی است که شیء محسوس بالفعل چنان است»، نتیجه می‌گیرد که: «ابژه‌های حلولی آگاهی تحت تاثیر ابژه‌های فیزیکی به فعلیت می‌رسند.» بر همین اساس برنتانو بین بازآمدهای حسی، اعمال ذهنی و آگاهی فرق می‌گذارد که این تمایزات مفهومی اساس دیدگاه او درباره حیث التفاتی را تشکیل می‌دهد.^۲

۱. ارسطو ۱۳۷۸: 425b22-24

۲. به نظر برنتانو بازآمدهای ذهنی همان موضوعات حال در آگاهی هستند که ذهن از عالم خارج دریافت می‌کند، اعمال ذهنی همان فعالیت‌های ادراکی مثل دیدن، شنیدن، استنتاج کردن و... هستند و آگاهی نیز توجه ذاتی هر ادراک به محتوای خودش است. می‌توان استدلال برنتانو در اثبات اینکه آگاهی حیث التفاتی دارد به صورت زیر تنظیم کرد: (۱) وقتی که ذهن ابژه درونی (بازنمود ذهنی) داشته باشد و به آن بیندیشد، عمل ذهنی محقق می‌شود. (۲) آگاهی، همان حضور عمل ذهنی برای خودش است (۳) نتیجه: آگاهی بدون موضوع یا محتوا ممکن نیست پس حیث التفاتی دارد (Brentano 1982:2,20-25:23-27). به دیگر سخن تا وقتی که ذهن به موضوعی بیندیشد، نمی‌تواند به خودش بیندیشد به همین خاطر است که ذات آگاهی، التفات است (Brentano 1995:2,4,4: 132). عبارتی از ارسطو هست که مبنای دیدگاه برنتانو درباره حیث التفاتی ذهن می‌شود. ارسطو می‌گوید که آگاهی از یک چیز مقدم است بر آگاهی حالت ذهنی از خودش (ارسطو ۱۳۶۷: 1074b35-36). یعنی: اولاً تحقق عمل ذهنی مثل احساس در گرو التفات ذهن به چیزی دیگر است و ثانیاً تحقق آگاهی نیز در گرو حضور عمل ذهنی برای خودش است پس می‌توان نتیجه گرفت که آگاهی بدون محتوا یا بازنمود ممکن نیست.

بررسی خوانش‌های نوین از علم النفس ارسطو (۱) نظریه شخص

به نظر ارسطو عامل آگاهی، بدن یا نفس به تنهایی نیست، بلکه عامل آگاهی، انسان به عنوان ترکیبی از نفس و بدن است.^۱ در واقع انسان به عنوان یک موجود گوشت و پوست و خون‌دار است که می‌اندیشد و چنانچه اندیشیدن را به نفس نسبت دهیم، گویی گفته‌ایم که نفس می‌بافد یا راه می‌رود که این خطایی آشکار است.^۲ در فلسفه ارسطو رابطه نفس و بدن مثل رابطه صورت و ماده است و از آنجا که تمایز بین ماده و صورت نسبی است - زیرا ماده بدون صورت تعین ندارد و صورت هم بدون ماده تحقق نمی‌یابد - می‌توان نتیجه گرفت که ذهن و بدن دو جنبه از یک واقعیت واحدند که در ارتباط با هم انسان را به عنوان یک کل می‌سازند:

«جسم نمی‌تواند کمال نفس باشد بلکه نفس است که کمال جسمی با طبیعت معینی است... نفس نه بدون بدن می‌تواند باشد و نه خود بدن زیرا که نفس بدن نیست بلکه چیزی از بدن است و به همین دلیل است که در بدنی است... نه بدانسان که پیشینیان ما، آن را منضم به بدن می‌شمردند.»^۳

برخی از متفکران معاصر مثل مسلین^۴ معتقدند که ارسطو با طرح دیدگاه فوق، زمینه را برای نظریه «شخص» فراهم کرده است. به نظر مسلین علم النفس ارسطویی ظرفیت این را دارد که تنازعات موجود در فلسفه ذهن را فیصله بدهد. مسلین تنازع موجود در فلسفه ذهن را فی الواقع بین دوگانه‌انگاری جوهری و این‌همانی فیزیکیالیستی می‌داند و معتقد است که با رجوع به ارسطو می‌توان روشی میانه در پیش گرفت که هیچ یک از مشکلات طرفین بحث را نداشته باشد.^۵ در این رویکرد مشکل دوگانه‌انگاری جوهری این است که با غیر فیزیکی

۱. ارسطو 408b11:1378. ۲. همان: 408b12-15. ۳. همان: 414a18-23.

۴. از دیگر کسانی که مدافع نظریه شخص هستند می‌توان به ویتگنشتاین و پیتر استراوسن اشاره کرد.
۵. مسلین برای نظریه دوگانه‌انگاری ویژگی‌ها اهمیت چندانی قائل نیست زیرا دوگانه‌انگاری ویژگی‌ها به اصول فیزیکیالیسم التزام کامل ندارد. توضیح اینکه بنا به دوگانه‌انگاری ویژگی‌ها، امر ذهنی به خاطر داشتن خواص کیفی و پدیداری، پدیده‌ای غیر فیزیکی است که از آن نمی‌توان تبیین فیزیکی تمام عیار ارائه کرد. در اینجا می‌توان از توضیح اینواگن استفاده کرد: دوگانه‌انگاری خاصیت با ماتریالیسم سازگار نیست زیرا وجود خاصیت ذهنی را به عنوان واقعیت غیر فیزیکی مفروض می‌گیرد. بر اساس دوگانه‌انگاری خاصیت، خواص ذهنی، غیر فیزیکی اند ولی غیر فیزیکی به چه معنا است؟ اگر بپذیریم که تمام خواص فیزیکی تابعی از نظم و تعامل چند جانبه روابط علی-کوارک‌ها و الکترون‌ها هستند پس خاصیت غیر فیزیکی تابع آن روشی نیست که بر حسب آن ذرات بنیادین عالم نظم یافته‌اند که این به معنای خروج از ماتریالیسم است (Inwagen 2007:209-210).

Ali Sanaee

دانستن ذهن، آن را از بررسی تجربی دور می‌کند و مشکل نظریات این‌همانی هم این است که از ذهن به نفع امر فیزیکی چشم می‌پوشد. این در حالی است که ارسطو «من» را یک شخص زنده گوشت و خون‌دار می‌داند که هم اوصاف ذهنی و هم اوصاف فیزیکی دارد.^۱ ماتریالیست‌ها معتقدند که چون ارسطو رابطه نفس و بدن را با الگوی ماده و صورت توضیح می‌دهد و این نوع تبیین در زمانه ما منسوخ شده‌است، بنابراین از آن نمی‌توان برای حل مسأله دوگانه انگاری جوهری یا این‌همانی نوعی بهره برد.

از سوی دیگر معمولاً دکارت را مبدأ دوگانه انگاری جوهری در دوره مدرن می‌دانند، ولی با تفحص در آراء او مشخص می‌شود که او نیز در خصوص وحدت واقعی نفس و بدن رویکردی شبیه ارسطو داشت.^۲ دکارت از یکسو ذهن و بدن را دو جوهر متمایز می‌دانست ولی نهایتاً کل ترکیبی ذهن و بدن را به عنوان یک جوهر واقعی می‌شناسد که وحدت واقعی نفس و بدن صفت اصلی آن است. به نظر دکارت وحدت واقعی نفس و بدن یک مفهوم پایه و اولی است که قابلیت تحلیل بیشتر ندارد. بنابراین نه تنها الگوی ارسطویی، بلکه تبیین دکارت درباره وحدت واقعی نفس و بدن هم می‌تواند الهام بخش شخص‌گرایی باشد که اتفاقاً شاید موضع دکارت برای خواننده معاصر قابل قبول‌تر باشد زیرا حداقل بخشی از اندیشه‌های او مبتنی بر یافته‌های علمی دوره مدرن است.

(۲) کارکردگرایی

بنا به کارکردگرایی محاسباتی، رابطه ذهن و بدن مثل رابطه نرم‌افزار و سخت‌افزار کامپیوتر است و همانطور که نرم‌افزار در سیستم‌های فیزیکی متنوعی تحقق می‌یابد، می‌توان گفت که حالات ذهنی نیز می‌تواند در شرایط فیزیکی مختلفی ایجاد شود.^۳ آنچه موجب خوانش کارکردگرایانه از فلسفه ارسطو شده این است که او در کتاب متافیزیک می‌گوید که صورت یک دایره می‌تواند در برنز، سنگ یا چوب وجود داشته باشد؛ بنابراین سنگ یا برنز اجزاء

۱. مسلین ۱۳۸۸: ۳۱۸

2. Descartes 1991: V3p.208

۳. فیزیولوژیست‌ها با مواردی برخورد کردند که اینهمانی نوعی را نقض می‌کرد، مثلاً در انسان، دلفین و سایر موجودات، درد با برانگیختگی یک عصب خاص ایجاد می‌شود، پس درد برای هر نوع ارگانیسم، شرایط فیزیکی خودش را دارد و نمی‌توان یک گزاره کلی برای تمام جانداران صادر کرد و مثلاً گفت که درد با شلیک عصب C اینهمان است. از موارد دیگری که آنها را به ارائه یک نظریه جدید تشویق می‌کرد، این بود که گاه یک قسمت از مغز که مسئول تکلم است آسیب می‌بیند و بخش دیگر نقش تکلم را بر عهده می‌گیرد (Block & Fodor 1980: 238).

علی سنایی

ماهوی دایره نیستند. بر همین قیاس چون گوشت و خون اجزاء مادی و نه ماهوی انسان محسوب می‌شوند، می‌توان امکان وجود انسانی با شرایط مادی دیگر را در نظر گرفت.^۱ شباهت دیدگاه ارسطو و کارکردگرایی محاسباتی از این جهت است که هر دو شرایط فیزیکی ماده را شرط ضروری برای کارکردهای آن نمی‌دانند. از سوی دیگر ارسطو در علم النفس خود می‌گوید که نفس مجموعه‌ای از قابلیت‌ها یا کارکردهای حیاتی است و بنا به خوانش کارکردگرایانه، این امکان را گشوده می‌دارد که حتی اگر یک روبات یا موجود مریخی کارکردهایی مثل عقلانیت، درک زیبایی شناختی و مسئولیت اخلاقی داشته باشد، شخص محسوب شود.^۲

از جمله کسانی که تفسیر کارکردگرایانه از ارسطو ارائه کرده‌اند، می‌توان به نوسبام و پاتنم اشاره کرد. پاتنم و نوسبام برای رفع دوآلیسم دکارتی به الگوی ارسطویی رابطه نفس و بدن رجوع می‌کنند. در این رهیافت، دیدگاه ارسطو نه به فیزیکالیسم افراطی منجر می‌شود که یکسره حالت ذهنی را به حالت فیزیکی تحویل برد و نه به دوآلیسم دکارتی منتهی می‌شود که نفس و بدن دو جوهر کاملاً متمایز باشد بلکه نفس و بدن را به عنوان صورت و ماده تشکیل دهنده یک جوهر، دو جنبه از یک واقعیت واحد قلمداد می‌کند.^۳ نوسبام یک گفتگوی خیالی بین ارسطو و دموکریتوس تنظیم می‌کند و دموکریتوس را نماینده ماتریالیست‌های افراطی دوره باستان می‌داند. به نظر نوسبام، ارسطو در زمانه خود از یکسو با دموکریتوس روبرو بود که نگرش مادی داشت و از سوی دیگر با دوآلیسم افلاطون مواجه بود. ولی ارسطو راه حل میانه یعنی نظریه ماده و صورت را اختیار کرد و از این طریق رابطه نفس و بدن را توضیح داد.^۴

در مقابل، دسته‌ای دیگر از محققان نیز مثل برنایت، کود و موراوسیک با پرداختن به جزئیات علم النفس ارسطو، صرفاً بر حسب تسامح امکان خوانش کارکردگرایانه از ارسطو را ممکن می‌دانند و از قبول اینکه او یک کارکردگرا به معنای امروزی کلمه باشد، امتناع می‌ورزند. در ادامه به مواردی اشاره می‌کنیم که مخالفان خوانش کارکردگرایانه از فلسفه ارسطو مطرح کرده‌اند: (الف) به نظر کود و موراوسیک کارکردگرا از حیث وجودشناختی التزام به ماتریالیسم دارد و از آنجا که نمی‌توان ارسطو را ماتریالیست دانست، امکان خوانش

۱. ارسطو ۱۳۶۷: 67-1036a43

2. Burnyeat 1995:19

3. Nussbaum and Putnam 1995:30

4. Nussbaum 1978:72-77

Ali Sanaee

کارکردگرایانه از علم‌النفس او نیز وجود ندارد. امروز یک نگرش واحد از ماده مطرح است در حالی که ارسطو ماده را ذومراتب می‌دانست.^۱ توضیح اینکه در فلسفه ارسطو علت اختلاف موجودات زنده نهایتاً به تنوع ماده بر می‌گردد، زیرا ماده هر موجود زنده، اقتضای کارکردهای خاصی دارد. او رفتار موجودات اعم از زنده و غیر زنده را بر حسب نگرش غایت انگارانه، با مفهوم «صورت جوهری» توضیح می‌داد. این در حالی است که از قرن هفدهم یک تفسیر مکانیکی و غیر غایت انگارانه از ماده ارائه می‌شود.

بدین ترتیب هر چند وجه افلاطونی نظریه دکارت که ذهن را جوهری مستقل می‌دانست، امروز پذیرفتنی نیست ولی وجه فیزیکی نظریه او که حیات را به نحو مکانیکی تبیین می‌کرد، به قوت خود باقی است. از آنجا که امروز فیزیک ارسطویی منسوخ شده است، الگوی او از رابطه نفس-بدن نیز دیگر اعتبار ندارد و این الگو را نمی‌توان بدیل دوآلیسم دکارتی دانست. به دیگر سخن، رفع دوآلیسم دکارتی با رجوع به نظریه منسوخ ارسطویی منطقی به نظر نمی‌رسد.

در کارکردگرایی به جای پرداختن به این مسأله که حالت ذهنی چگونه از حالت فیزیکی ایجاد می‌شود، رابطه ذهن و بدن با توالی بین حالات توصیف می‌شود. کارکردگرا توالی بین حالات را به نحو کارکردی توصیف می‌کند بدین نحو که حالات الف، ب و ج در توالی با هم ایجاد می‌شوند و این حالات به ترتیب نقش ورودی، حالت-فضا و خروجی در یک سیستم فیزیکی را ایفا می‌نمایند. کارکردگرا با رویکرد فیزیکالیستی که درصدد توصیف فرایندهای ادراک بر اساس زمینه‌های مادی است، مخالف نیست ولی معتقد است که از یک حالت می‌توان دو توصیف اعم از غیر کارکردی و کارکردی ارائه داد. درواقع اگر نتوان از فرایندهای ذهنی توصیف غیرکارکردی ارائه کرد، امکان خوانش کارکردگرایانه از این حالات وجود نخواهد داشت.^۲ توضیح اینکه کارکردگرا حالت ذهنی را واسطه بین دو حالت فیزیکی یعنی ورودی و خروجی سیستم می‌داند. تا زمانی که نتوان ورودی و خروجی سیستم را به نحو غیرکارکردی یا ماتریالیستی محض توصیف نمود، این امکان فراهم نمی‌شود که حالت ذهنی نقش واسطه را بین آن حالات فیزیکی ایفا نماید.

با نظر به این مقدمات این سؤال مطرح است که آیا اساساً امکان توصیف غیر کارکردی از فرایند ادراک در فلسفه ارسطو وجود دارد؟ پاسخ موراسیک به این پرسش منفی است، زیرا

1. Code and Moravcsik 1995: 13

2. Ibid, pp. 137-138

علی سنایی

ارسطو تعریفی از ادراک ارائه می‌دهد که اصلاً ظرفیت خوانش ماتریالیستی را ندارد. به نظر ارسطو ادراک زمانی محقق می‌شود که صورت شیء بدون ماده آن از طریق قوه حسی اخذ شود. به دیگر سخن ارسطو ادراک حسی را با فرایند ذهنی انتزاع توضیح می‌دهد و آن را با نقش بستن صورت مظهر بر موم مقایسه می‌کند. این نظریه درباره ادراک، رویکرد ابتدایی، رمزآلود و غیر اطلاع بخش است که از قرن هفدهم منسوخ شده‌است و با یافته‌های فیزیولوژیک سازگاری ندارد. وقتی که نتوان از فرایند ادراک تفسیر غیر کارکردی یا فیزیکی ارائه کرد، به تبع نمی‌توان ادراک را واسطه بین دو حالت فیزیکی قرار داد. به دیگر سخن ارسطو اصلاً مجالی برای تغییرات فیزیکی در نظر نمی‌گیرد که این حالات فیزیکی نقش ورودی و خروجی را در الگوی کارکردگرایانه ایفا نمایند.

(ب) نکته دیگر اینکه در کارکردگرایی گفته می‌شود که حالت ذهنی محتوایی دارد و این محتوا با اطلاعات یا داده‌های برنامه نرم افزاری کامپیوتر مقایسه می‌شود. هر چند امروز در نظریات باز نمودگرایی، هنوز تبیین بسنده‌ای از محتوای حالت ذهنی ارائه نشده‌است، ولی حداقل این رهیافت وجود دارد که محتوای حالت ذهنی، یک امر فیزیکی است. حال این سؤال مطرح است که آیا در فلسفه ارسطو جایی برای محتوای حالت ذهنی هست؟ به نظر می‌رسد که بتوان صورت فاقد ماده را همان محتوای ادراک حسی دانست ولی این نوع محتوا با تفسیر ماتریالیستی امروز همخوانی ندارد.^۱ ارائه تبیین فیزیکی از محتوای حالت ذهنی زمانی میسر است که بتوان نوع اطلاعات سیستم را - که نقش واسطه بین ورودی و خروجی سیستم ایفا کند - تعیین کرد. از آنجا که به مفهوم «صورت بدون ماده» در فلسفه ارسطو با داده‌ها یا اطلاعات فیزیکی کامپیوتر قابل تطبیق نیست، پس محتوای حالت ذهنی در فلسفه او قابل تبیین ماتریالیستی نیست.

(ج) رویکرد منعطف کارکردگرا درباره نوع سیستم فیزیکی مبتنی بر خوانش محاسباتی اوست یعنی همانطور که یک برنامه نرم افزاری در سیستم‌های فیزیکی مختلف تحقق می‌یابد، حالات ذهنی نیز در سیستم‌های فیزیکی متنوع ایجاد می‌شود. هر چند کارکردگرا ماتریالیست است، ولی مثل ماتریالیست‌های افراطی حالت ذهنی را به تغییرات فیزیکی تحویل نمی‌برد. به نظر نگارنده کارکردگرایی محاسباتی با مقایسه انسان و کامپیوتر مطرح می‌شود، ولی در علم‌النفس ارسطو اصلاً بحث از مقایسه انسان با مصنوعات بشری مطرح نیست. در واقع تحمیل این قیاس به فلسفه ارسطو به منزله این است که مسأله اصلی ارسطو

1. Ibid:137

Ali Sanaee

را نادیده بگیریم. مسأله اصلی در روان شناسی ارسطو این است که فرق بین موجود زنده از غیر زنده چیست نه اینکه وجوه اشتراک و اختلاف انسان با مصنوعات بشری چیست.

نتیجه گیری

رویکرد ناتورالیستی به آگاهی مبتنی بر تمایزی است که گالیه بین کیف اولی و ثانوی می-گذارد که این تمایز در فلسفه دکارت برای تقویت تمایز جوهری ذهن و بدن استفاده می‌شود. این مسأله ناتورالیستی که چگونه حالت ذهنی از فرایند فیزیکی مغز ایجاد شده‌است، برای ارسطو مطرح نیست زیرا او برای کیفیات، توامان جنبه ذهنی و فیزیکی در نظر می‌گیرد. بر اساس نظریه بازنمودگرایی مرتبه دوم، آگاهی یک خاصیت ارتباطی است یعنی آگاهانه بودن یک حالت ذهنی محصول ارتباط آن با حالت ذهنی مافوق است ولی ارسطو معتقد است که برای تبیین آگاهی نیازی به مفروض گرفتن حس درونی یا حالت ذهنی مافوق نیست؛ بلکه ادراک حسی فی‌نفسه و ذاتاً آگاهانه است و گرنه این سیر به تسلسل می‌انجامد. از سوی دیگر چون نمی‌توان ارسطو را ماتریالیست به معنای امروزی کلمه دانست، خوانش کارکردگرایانه از علم‌النفس او صرفاً بر سیل تسامح اعتبار دارد. ■

فهرست منابع

- ارسطو، درباره نفس، ترجمه علیمراد داودی، تهران، انتشارات حکمت، ۱۳۷۸.
- ارسطو، متافیزیک، ترجمه شرف‌الدین خراسانی، چاپ دوم، تهران، نشر گفتار، ۱۳۶۷.
- ارسطو، طبیعیات، ترجمه مهدی فرشاد، چاپ اول، تهران، انتشارات امیرکبیر، ۱۳۶۳.
- افلاطون، تئتئوس، ترجمه محمد حسن لطفی-رضا کاویانی، تهران، انتشارات خوارزمی، ۱۳۸۰.
- مسلین، کیت، درآمدی به فلسفه ذهن، ترجمه مهدی ذاکری، قم، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، ۱۳۸۸.

Aquinas, Thomas. *Summa Theologica*, Translation by: Fathers of the Dominican Province, Petersbu.rg: Benziger Bros, 1947.

Aristotle. "on sleep and sleeplessness" in *Parva Naturalia*, W.D.Ross. Oxford: Oxford Scholarly, 1954.

Armstrong, D.M. *A Materialist Theory of The Mind*, London & New York: Routledge, 1993.

Bennett, Maxwell and Hacker, Peter. "The conceptual presupposition of cognitive neuroscience: A reply to critics" in Bennett, Maxwell and Dennett, Daniel and Hacker, Peter and Searle, John(eds), *Neuroscience and philosophy: Brain, mind and language*, New York: Cloumbia university press, 2007.

Berkeley, George. *Three dialogues between Hylas and Philonous*, Chicago: Open Court Pub.Co, 1906.

Block, Ned. "On a confusion about a function of consciousness" in Ned Block, Owen Flangan and Guven Guzelder(eds). *Nature of Consciousness*, Massachusetts: Institute of technology, 1997.

Block, Ned. "What is Functionalism" in Ned Block (ed), *philosophy of psychology* (volumel), cambridge , Massachusetts: Harvard university press 1980.

Brentano, Franz. *Descriptive psychology*, Translation and Edition by: Benito Muller, Routledge, London and New York: Routledge, 1982.

Brentano, Franz. *Psychology from an empirical standpoint*, Translation by: Linda L.McAlister, second edition with an introduction by: Peter Simons , London: Routledge, 1995.

Ali Sanaee

Burnyeat, M.F. "Is an Aristotelian philosophy of mind still credible" in Rorty, Amelie Oksenberg and Nussbaum, Martha(eds), *Essays on Aristotle's De Anima*, 1995.

Caston, Victor. "Aristotle on consciousness" in *Mind*, Vol III, 444, octobr 2002.

Catalano, Joseph.S. *Thinking Matter*, New York and London: Routledge, 2000.

Code, Alan and Moravcsik, Julius. "Explaining various forms of living" in Rorty, Amelie Oksenberg and Nussbaum, Martha(eds), *Essays on Aristotle's De Anima*, 1995.

Descartes, Rene. *Meditations on First philosophy*, 3 edition, Translation by: Donald.A, Cress, Indianapolis : Hackett Publishing Company, 1993.

Descartes, Rene, *The philosophical Writings od Descartes: The correspondence*, Vol: 1, 2, 3. English Translation by: J.Cottingham, R.Stoothoff, D. Murdoch and A.Kenny, Cambridge: Cambridge University press, 1991.

Dretske, Fred. "Conscious Experience" in Ned Block, Owen Flangan and Guven Guzelder(eds). *Nature of Consciousness*. Massachusetts: Institute of technology, 1997.

Everson, Stephen. "Psychology" in *The Cambridge companion to Aristotle*, Cambridge: Cambridge University press, 1995.

Galileo. *The Assayer*, Translation by: Stillman Drake in *Discoveries and opinions of Galileo*, New York: Doubleday, 1957.

Handford, S.A and Herberg. Mary, *Langenscheidt Pocket Latin Dictionary*, Berlin: Langenscheidt 1966

Hutto, Daniel. *Beyond Physicalism*, Amsterdam: John Benjamin Publishing Company, 2000.

Inwagen, Peter.Van. "A materialist ontology of the human persons" in Peter Van Inwagen and Dean. W. Zimmerman(eds), *Persons: Human and Divine*, Princeton :Oxford university press, 2007.

Nussbaum, Martha Craven. *Aristotle's De Motu Animalium*, Princeton: Princeton university press, 1978.

Nussbaum, Martha.C and Putnam, Hilary. "Changing Aristotle's Mind" in Rorty, Amelie Oksenberg and Nussbaum, Martha(eds), *Essays on Aristotle's De Anima*, 1995.

علمی سنجایی

Rosenthal, David.M. "A theory of Consciousness" in Ned Block, Owen Flanagan and Guven Guzelder(eds). *Nature of Consciousness*. Massachusetts: Institute of technology,1991.

Rosenthal, David. "Two concepts of consciousness" in David.M Rosenthal(ed), *Nature Of Mind*, New York & Oxford:Oxford University Press,1991.

Smith, Peter and Jones, O.R. *The philosophy of mind: An introduction*, Cambridge: Cambridge university press,1986.

Sorabji, Richard. "Intentionality and Physiological processes: Aristotle's theory of sense-perception" in Rorty, Amelie Oksenberg and Nussbaum, Martha(eds), *Essays on Aristotle's De Anima*, 1995.

Tye, Michael. *Ten problem of consciousness: A representational theory of the phenomenal mind representation and mind*, Massachusetts: MIT press1995.

Weekes, Anderson. "Consciousness as a Topic of investigation" in Weber, Michael and Weekes, Anderson(eds), *Process Approaches to Consciousness in Psychology, Neuroscience and philosophy of Mind*, New York: State university of New York press, Albany, 2009.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
رتال جامع علوم انسانی