

## بررسی مفروضات فلسفی روانشناسی شناختی بر اساس فلسفه صدرایی\*

دکتر خسرو باقری، استادیار دانشگاه تهران

### چکیده:

تعیین قابلیت‌های فلسفه صدرایی برای مطالعات روان‌شناختی، مستلزم انجام تحلیل‌های تطبیقی میان مفروضات فلسفی نظریه‌های روان‌شناختی و این فلسفه است. در مقاله حاضر، مفروضات فلسفی روی آورد پردازش اطلاعات در روانشناسی شناختی مورد بررسی قرار گرفته است. سه مفروضه اساسی این روی آورد عبارتند از: الف) روان‌شناسی شاخه‌ای از علوم طبیعی است؛ ب) «ذهن» و مفاهیم مرتبط با آن، به عنوان ضرورتی عملی، باید در روانشناسی مورد استفاده قرار گیرند؛ و ج) سبک‌های اساسی تبیین، از نوع مکانیستی است. این مفروضات بر اساس فلسفه صدرایی مورد بررسی قرار گرفته است. در مورد مفروضه نخست، بر این نکته استدلال شده است که نمی‌توان روانشناسی را به طور کلی در عرصه علوم طبیعی قرار داد. بلکه جایگاه مناسب برای آن، در مرز میان علوم طبیعی و انسانی خواهد بود. در مورد مفروضه دوم، بر این نکته استدلال شده است که ضرورت هستی‌شناختی برای وارد نمودن «ذهن» و مفاهیم وابسته به آن در روانشناسی وجود دارد. سرانجام، در خصوص مفروضه سوم، اظهار شده است که تبیین مکانیستی را تنها به صورت موقت می‌توان در اوایل پیدایش نفس مورد استفاده قرار داد. اما از آن پس، این نوع تبیین را، به ویژه در مورد افعال اختیاری، باید کنار گذاشت. حتی در مورد افعال طبیعی نفس در بدن نیز باید علم اجمالی نفس را نسبت به آنها در نظر گرفت.

کلید واژه‌ها: روانشناسی شناختی، فلسفه صدرایی، پردازش اطلاعات.



\* این مقاله در همایش جهانی بزرگداشت صدرالمعانی (تهران، خرداد ۱۳۷۸)، ارائه شده است.

## مقدمه:

مقایسه و بررسی تطبیقی میان نظریه‌های علمی در روانشناسی و نظریه‌های فلسفی در حوزه «علم النفس»، به دور از تناسب می‌باشد که شایسته است در مباحث فکری مورد توجه قرار گیرد. رعایت این تناسب ایجاب می‌کند که نظریه‌های علمی با نظریه‌های علمی و نظریه‌های فلسفی با نظریه‌های مشابه خود سنجیده شود. از این رو، در نوشتار حاضر نظر بر آن نیست که «روانشناسی شناختی» با «فلسفه صدرایی» مورد مقایسه قرار گیرد بلکه این بررسی تطبیقی صرفاً از زاویه فلسفی انجام خواهد گرفت. از آنجاکه نظریه‌های روانشناختی، همواره بر مفروضات فلسفی معینی استوارند، در مقاله حاضر، کوشش شده است که مفروضات فلسفی «روانشناسی شناختی»، در منظر «فلسفه صدرایی» نهاده شود و از این منظر مورد ارزیابی قرار گیرد.

ثمره‌ای که از چنین مباحثی انتظار می‌رود این است که زمینه تکوین نظریه‌های استوارتری را در روانشناسی فراهم آورد. استواری نظریه‌های روانشناختی، همچنان که از سویی بر یافته‌های متقن تجربی وابسته است، از سوی دیگر در گرو استحکام مفروضات و بنیان‌های فلسفی این نظریه‌هاست. ضعف‌ها و قوت‌های مفروضات فلسفی هر نظریه روانشناختی عملاً در جریان بسط و گسترش آن، جلوه‌گر خواهد شد و به این ترتیب، عمر کوتاه یا بلند نظریه‌ها تا حدی مرهون تزلزل یا استحکام بنیان‌های فلسفی آنها است.

در مقاله حاضر، نخست توضیح کوتاهی در معرفی «روانشناسی شناختی» به دست خواهیم داد. سپس، مفروضات فلسفی این دیدگاه، به تفصیل مورد بحث قرار خواهد گرفت که شامل سه محور اساسی خواهد بود: «ماهیت علم روانشناسی»، «رابطه ذهن و بدن» و «سبک تبیین پدیده‌های مورد مطالعه». پس از تشریح پیش فرض‌های فلسفی مذکور در روانشناسی شناختی، از منظر «فلسفه صدرایی» به بررسی و ارزیابی آنها خواهیم پرداخت.

## ۱- روانشناسی شناختی

اصطلاح «روانشناسی شناختی» گاه به مفهومی وسیع بکار گرفته می‌شود و به این ترتیب، شمار فراوانی از روانشناسان متقدم و متأخر را دربرمی‌گیرد. اما در نوشته حاضر، این اصطلاح به معنای محدودی بکار گرفته شده و مراد از آن، دیدگاهی در روانشناسی است که براساس

نظریه «پردازش اطلاعات» به تبیین مسائل می‌پردازد و از دهه شصت به این سو گسترش یافته است. قابل ذکر است که اصطلاح مذکور، نخستین بار توسط «نیر» در سال ۱۹۶۷ مطرح گردید که کتاب وی نیز ناظر به همین دیدگاه پردازش اطلاعات است. برخی برای تفکیک این دیدگاه از «شناختی‌نگری» به معنای اعم کلمه، از آن به عنوان «روانشناسی شناختی نوین» یاد می‌کنند. (کلاین جینا و کلاین جینا ۱۹۸۸، ص ۳۸۱). این دیدگاه در روانشناسی، براساس مفهوم بنیادی پردازش اطلاعات شکل گرفته و با به پای رشد فن آوری رایانه‌ای و هوش مصنوعی گسترش یافته است.

## ۲- مفروضات فلسفی روانشناسی شناختی

چنانکه قبلاً اشاره شد، در این قسمت از بحث، سه پیش فرض فلسفی عمده در روانشناسی شناختی مورد بررسی قرار خواهد گرفت. نخست، «ماهیت علم روانشناسی» از دیدگاه این نظریه مطرح می‌گردد. اتخاذ هرگونه موضعی در مورد ماهیت علم روانشناسی، به منزله برداشتن گامی فلسفی است و مربوط به ساخت «فرائضی‌ای» می‌باشد. سپس جایگاه «ذهن» و رابطه ذهن و بدن براساس این دیدگاه توضیح داده می‌شود و سرانجام، روی آورد آن در باب نحوه تبیین رفتار آدمی یا پدیده‌های روانی به طور کلی مورد بحث قرار می‌گیرد.

### ۲-۱- ماهیت علم روانشناسی

همانطور که «رفتاری‌نگرها»<sup>۱</sup> عموماً در پی آن بودند که روانشناسی را به منزله بخشی از علوم طبیعی در نظر بگیرند، شناختی‌نگرها نیز غالباً همین جهت‌گیری را در تحقیقات خود به کار برده‌اند. «کلاین جینا» و همکارش (۱۹۸۸) در این مورد می‌نویسند:

گرایش روش شناختی و فرائضی‌ای عمده عبارت است از فراهم آوردن یک روانشناسی عینی از ساختارها و فرایندهای شناختی از طریق مبتنی کردن سازه‌های فرضیه‌ای بر رخدادها مستقیماً قابل مشاهده. (ص. ۳۸۲)

خط‌مشی پژوهشی شناختی‌نگرها این است که بررسی کنند انرژی فیزیکی که از محیط و از طریق اندام‌های حسی وارد ارگانیسم می‌شود چگونه تغییر و تبدیل می‌یابد و چه ساز و کارهایی را طی می‌کند تا این که در نهایت «تصوری»<sup>۲</sup> از محیط و اشیای آن فراهم می‌آورد. هر چند این فرایند برحسب اطلاعات و پردازش آن توضیح داده می‌شود، اما الگوی اساسی در این بررسی، رایانه و نحوه پردازش اطلاعات در آن است و از این رو، جهت‌گیری عینی و

طبیعی می‌تواند همچنان برقرار باشد. بنابراین، مشابهت چشمگیری میان «شناختی‌نگری» و «رفتاری‌نگری» مشاهده می‌شود. «لاچمن» و همکاران (۱۹۷۹) معتقدند که روانشناسی شناختی، برخی جهت‌گیری‌های عینی‌نگری همچون «تبیین‌های قانونمندان»<sup>۱۴</sup>، «تجربه‌های آزمایشگاهی»، «عملیاتی‌نگری»<sup>۱۵</sup> به عنوان شیوه‌ای برای مربوط کردن مفاهیم به عملیات آزمایشگاهی را از رفتاری‌نگرها اخذ کرده‌اند. هر چند میان شناختی‌نگرها و رفتاری‌نگرها این تفاوت وجود دارد که شناختی‌نگرها اصولاً به «متغیرهای واسطه‌ای»<sup>۱۶</sup> توجه نشان داده و این گونه متغیرها را در فضای مکانیستی و با ویژگی‌های مکانیستی مورد مطالعه قرار می‌دهند. بنابراین از حیث عینی‌نگری یا رفتاری‌نگرها مشابهت اساسی دارند.

## ۲-۲- رابطه ذهن و بدن

از جمله مفروضات فرافرضیه‌ای در نظریه‌های روانشناختی، ماهیت ذهن یا روان و نیز رابطه ذهن و بدن است.

الگو قرار گرفتن رایانه در دیدگاه مکانیستی شناختی‌نگری، با توجه به پیچیدگی آن و به ویژه از حیث رابطه «ترم‌افزار»<sup>۱۷</sup> و «سخت‌افزار»<sup>۱۸</sup> برخی ویژگیها را برای شناختی‌نگری در مقایسه با رفتاری‌نگری پدید آورد. مهم‌ترین مؤلفه در این ویژگیها نوعی «دوگانه‌نگری»<sup>۱۹</sup> ظاهری است که با مسأله «ذهن - بدن» نیز ارتباط دارد. برحسب تمثیل رایانه‌ای، بدن (شامل مغز و اعصاب) به منزله سخت‌افزار و ذهن به منزله ترم‌افزار است. برخی از روانشناسان شناختی از دوگونه «رمز اطلاعاتی»<sup>۲۰</sup> سخن می‌گویند، یکی مربوط به حوزه سخت‌افزار یعنی «رمز عصبی»<sup>۲۱</sup> و دیگری مربوط به حوزه ترم‌افزار یعنی «رمز شناختی»<sup>۲۲</sup>. «بست» (۱۹۸۶) در این مورد می‌نویسد:

تحریک فیزیکی (ناشی از محیط) به نحوی توسط نظام عصبی تصور می‌شود که بسیاری از ویژگی‌های محرک‌های اصلی را حفظ می‌کند. اما این تغییر و تبدیل تحریک فیزیکی، چیزی بیش از یک رمز عصبی را به وجود می‌آورد. این تغییر و تبدیل، منجر به پیدایش یک «رمز شناختی» نیز می‌گردد. این اصطلاح (رمز شناختی) ناظر به تغییر و تبدیل‌های انرژی فیزیکی است که بالقوه قابلیت آن را دارند که در هشیاری ما (یعنی رخدادهای ذهنی) وارد شوند. (ص ۴-۵)

تفکیک دو نوع رمز مذکور این سؤال را برمی‌انگیزد که آیا ما با دوگونه واقعیت عصبی و شناختی روبرو هستیم، به ویژه که «بست» اظهار می‌کند: «رخدادهای ذهنی یا شناختی، به این

معنا انتزاعی اند هر چند که وابسته به رخدادهای عصبی اند ولی خود، رخدادهای عصبی نیستند و حتی ضرورتاً نیز قابل ترجمه یا فروگاهش به رخدادهای عصبی نیستند.» (ص ۲۳) بنا به اصطلاح‌های رایج‌تر می‌توان گفت همان‌طور که نرم‌افزار تا حدی مستقل از سخت‌افزار است (یعنی یک برنامه را می‌توان در دو ماشین که تا حدی با هم متفاوتند به اجرا در آورد)، رخدادهای ذهنی نیز تا حدی مستقل از رخدادهای عصبی است. (ص ۲۵)

با این همه، دوگانگی مورد بحث را به هیچ وجه نباید دوگانگی متافیزیکی در نظر گرفت به این معنا که امری غیرمادی و امری مادی در کار باشد. بلکه دقیقاً به این دلیل که زمینه فکری روانشناسان شناختی، مکانیستی بوده، رخدادهای ذهنی و اصطلاحات مربوط به آنها (همچون حافظه کوتاه مدت و بلند مدت، نقشه‌های شناختی) را باید در فضای دستگاههای ارتباطی یا رایانه‌ای در نظر گرفت. (کلاین جینا و همکارش ۱۹۸۸، ص ۳۸۳).

جالب است در اینجا به این نکته اشاره کنیم که رفتاری نگرهایی چون «اسکینز» شناختی نگرهای جدید را از این جهت مورد انتقاد قرار داده‌اند که روی آوردن به شناختی نگری، در حکم روی آوردن به «ذهنی نگری» است. «اسکینز» (۱۹۷۴) می‌گوید: هر دو مفهوم «ذهن» و «معز»، چندان تفاوتی با مفهوم «دیرینه آدمک» ندارد. (ص ۱۱۷) مراد وی آن است که وقتی ما در تبیین رفتارهای آدمی به ذهن یا معز متوسل می‌شویم، رفتار قابل مشاهده را به ارگانیزم دیگری در درون خود، به انسانی کوچک یا آدمک اسناد می‌دهیم (۱۹۶۴، ص ۷۹). به عبارت دیگر، نگرانی «اسکینز» از روی آوردن به شناختی نگری ناشی از آن است که ناگزیر شویم همچون «ارسطو» که حرکات اشیای طبیعی را برحسب میلی درونی تبیین می‌کرد، ما نیز رفتارهای انسان را برحسب آدمکی درونی تبیین کنیم که اعتقاد، قصد و اراده یا میل او مبنای رفتارهای بیرونی را تشکیل می‌دهد.

اما «میشل» (۱۹۷۶) در پاسخ به این نگرش «اسکینز» اظهار می‌کند که سخن گفتن شناختی نگری از ذهن، به هیچ وجه مستلزم روی آوردن به «دوگانه نگری» یعنی قبول اینکه آدمی متشکل از جسم و روح است یا روی آوردن به فرض آدمک درونی نیست: «نکته این است که آیا می‌توان ویژگی‌های هوشمند یا ارادی رفتار را به نحو ثمربخشی در مورد یک نظام بکار بست، مستقل از مسائل هستی شناختی یعنی مسائل مربوط به اینکه ماهیت آن نظام واقعاً چیست و از چه ماده‌ای ساخته شده است. مشکلات عملی هر چه باشد، معضلی منطقی

در مورد یک نظام پیچیده مکانیکی نیست که رفتار آن، وابسته به «کنشهای مهاری» همچون طبقه‌بندی‌های مربوط به «درونشد»<sup>۲۲</sup> (ادراکاتی که معنایی برای نظام دارند)، الگوهای درونی (اعتقادات و مفاهیم)، راهبردهای حل مسأله و وضعیت‌های غایی (قصد‌ها و میل‌ها) باشد. چنین نظامی یک نظام مکانیکی خواهد بود که رفتار آن را علی‌الاصول می‌توان برحسب قوانین علوم فیزیکی تبیین نمود. بنابراین، در ادامه اظهار می‌کند: پس هر چند «اسکینر» مخالف باشد، اما بدیهی است که تبیین‌هایی که از دیدگاه «عامل»<sup>۲۳</sup> مطرح می‌شود و در آنها به قدرتها و فعالیتهای شناختی تمسک می‌شود، مستلزم هیچگونه تعهدی نسبت به دوگانه‌نگری یا آدمک‌های مرموز نیست. (ص ۱۸۶)

بنابراین هنگامی که هیچ مشکل منطقی وجود ندارد که بتوان مفاهیمی چون «میل»، «اعتقاد»، «قصد» و «هدف» را به ماشین نسبت داد، به حکم قاعده «ایجاز»<sup>۲۴</sup> در فعالیتهای تبیینی، هیچ ضرورتی نیز وجود نخواهد داشت که وقتی در انسانها صحبت از میل، اعتقاد، قصد و هدف می‌کنیم لازم باشد موجودیتی غیرمادی را در او در نظر بگیریم. از این رو، «میل» می‌گوید:

بکار گرفتن توصیف‌ها و تبیین‌های هدفمند یا ارادی مستلزم آن نیست که نظامی متشکل از موادی از سنخ روح و موادی از سنخ جسم باشد بلکه تنها مستلزم این است که آن نظام به نحوی طراحی شده باشد که بتواند الگوهای درونی از محیط خود و رفتارهای خود، راهبردهای حل مسأله، اهداف و نظیر آنها را بکار گیرد تا آنچه را انجام می‌دهد به طریقی هدایت کند که به طور کلی متناسب با محیط باشد. البته ارگانیسم‌ها برخلاف رایانه‌ها توسط کسی طراحی نشده‌اند. اما مفهوم روشنی در این مورد وجود دارد که ارگانیسم‌ها طرح‌هایی طبیعی هستند. از دیدگاه نظریه تحولی، تحول ارگانیسم‌هایی که از چنین قدرتهای شناختی برخوردارند، به هیچ وجه امر معجزه‌آسایی نیست، زیرا چنین قدرتی‌هایی به وضوح ارزش بقا خواهند داشت. (ص ۱۹۷-۱۹۶)

به این ترتیب، شناختی‌نگری هیچ تفاوت بنیاد میان رایانه‌ها و ارگانیسم‌ها نمی‌بیند، از این حیث که هر دو نظام‌هایی فیزیکی هستند که به نحوی طراحی شده که فعالیت‌های شناختی از آنها سر می‌زند. «شناختی» نامیدن این فعالیتها ناظر به واقعیت متافیزیکی خاصی در ارگانیسم نیست، واقعیت ارگانیسم، فیزیکی است، پس می‌توان گفت که با واژگان شناختی سخن گفتن از فعالیتهای ارگانیسم، بیشتر به نوعی توصیف و نوعی بکارگیری زبان مربوط است، نه چیزی

بیش از آن. به همین جهت، «بست» (۱۹۸۶) تفاوت رمزهای عصبی و شناختی را بر حسب زبان‌های متفاوتی که در توصیف بکار گرفته شده‌اند توضیح می‌دهد:

ممکن است مسأله از این قرار باشد که واقعیت پدیده مورد نظر (خواه عصبی یا شناختی) صرفاً بسته به زبانی باشد که در توصیف آن بکار گرفته شده‌است و از این رو نمی‌تواند قابل ترجمه به اصطلاحات دیگر باشد. (ص ۲۴)

به عبارت دیگر، واژگانی که روانشناس شناختی در سخن گفتن از رخدادهای ذهنی مورد استفاده قرار می‌دهد، ناظر به واقعیت‌های «واقعا» ذهنی نیست. «واقعیت» می‌تواند تماماً فیزیکی باشد، اما زبانی که در سخن گفتن از آن بکار گرفته می‌شود، زبان ویژه‌ای همچون زبان شناختی باشد. «بست» این مثال را ذکر می‌کند:

در مطالعات ریاضی، شما ممکن است با عدد خیالی «۱» به عنوان جذر «-۱» روبرو شوید. ریاضی دانان آن را به عنوان یک پدیده ریاضی معتبر در نظر می‌گیرند اما اگر کسی سؤال کند در صورتی که عدد «۱» عدد واقعی بود چه عددی می‌شد، سؤال او احتمالاً به نظر می‌رسد. بر همین قیاس، رخدادهای ذهنی مورد بحث روانشناس شناختی، در زبان معینی که او بکار گرفته مطرح و معتبرند و نباید بیرون از این حوزه، در جستجوی واقعیت خاصی برای آنها بود. اعتبار هر نوع رخدادی ممکن است در حوزه آن غیر قابل تردید باشد، اما هر نوع رخدادی ممکن است بیرون از آن حوزه، هیچ اعتباری نداشته باشد. (همان منبع)

تعمایل شناختی نگرها بر این که فعالیت‌های شناختی را در فضای مکانیستی مورد بررسی قرار دهند، در مواجهه آنها با مسأله «هشیاری»<sup>۲۵</sup> آشکار می‌شود. در مواردی که هشیاری صریحاً در فرایندهای روانی جریان ندارد، اصولاً ماهیت بیرون یا «خارج از هشیاری»<sup>۲۶</sup> برای آنها لحاظ می‌شود و در مواردی که وجود هشیاری، محسوس است، نظر بر آن است که حتی الامکان هشیاری به منزله «پدیده همایند»<sup>۲۷</sup> لحاظ گردد. «میشل» (۱۹۷۵) در مورد ماهیت خارج از هشیاری برخی از فرایندهای روانی می‌نویسد:

نخست مهم است که توجه کنیم فرایندهای روانی مفروض در الگوهایی مانند «بازشناسی الگو»<sup>۲۸</sup> یا «بازشناسی سخن»، خارج از هشیاری هستند. آنها به معنای فرویدی نه هشیارند و نه ناهشیار زیرا اصولاً «راهی» وجود ندارد که بتوان این فعالیت‌ها را به حوزه هشیاری آورد. (ص ۱۷۹)

تفاوت امری که خارج از هشیاری است با ناهشیاری فرویدی این است که در دسته

نخست، پدیده‌ها علی‌الاصول از حوزه هشیاری خارج است اما در دسته دوم، فعلاً از حوزه هشیاری خارج است اگر چه می‌تواند هشیار گردد. به عبارت دیگر، می‌توان گفت که پدیده‌های خارج از هشیاری از سنخی هستند که قابلیت هشیاری در آنها نیست. به عنوان مثال، فعل و انفعالات شیمیایی، پدیده‌هایی خارج از هشیاری به شمار می‌آیند اما در مفهوم ناهشیار فرویدی، «افکار»<sup>۲۱</sup> سرکوب می‌شوند و به قلمرو ناهشیار می‌روند و روشن است که افکار از سنخی هستند که قابلیت هشیاری در آنها وجود دارد

اما در آن دسته از فرایندهای روانی که وجود هشیاری، محسوس است، چه می‌توان گفت؟ «تگارد» (۱۹۸۶)، در مقاله‌ای تحت عنوان «محاسبه موازی و مسأله ذهن-بدن» کوشیده است بر اساس «محاسبه موازی»<sup>۲۲</sup> برای مسأله «ذهن-بدن» راه حلی جستجو کند. وی ضمن آنکه موضع رفتاری نگرهارا مبنی بر این که هشیاری، «توهم»<sup>۲۳</sup> است نمی‌پذیرد، می‌نویسد:

انسانها تجربه هشیار دارند و ممکن است حیوانات رده پایین تر و روپات‌های پیچیده نیز از آن برخوردار باشند. اما این هشیاری ممکن است نقشی اساسی در پردازش اطلاعات ارگانیزم یا رایانه نداشته باشد.

در عین حال که «تگارد» بر خلاف رفتاری نگرهای نخستین، وجود هشیاری را انکار نمی‌کند اما اولاً تفاوت نوعی میان هشیاری در انسانها و هشیاری در رایانه قائل نیست و ثانیاً چندان نقشی برای آن در پردازش اطلاعات در نظر نمی‌گیرد. او مطلبی را از «جانسون لیرد»<sup>۲۴</sup> نقل می‌کند و آن را به دیده قبول می‌نگرد: «مغز رایانه موازی است که به صورت سلسله مراتبی سازمان یافته است. نظام عامل آن همان هشیاری است و آن صرفاً نتایج محاسبه‌های مابقی این نظام را دریافت می‌کند.» (ص ۳۱۲) این مطلب تا آنجا که هشیاری را در فضای مکانیستی مطرح می‌کند مورد قبول «تگارد» است اما وی چنان که گفته شد، احتمال نمی‌دهد که هشیاری نقش قابل توجهی در پردازش اطلاعات داشته باشد. هر چند معتقد است که در حد معلومات کنونی ما هنوز زود است که بگویم هشیاری، پدیده‌ای «همایند» است (ص ۳۱۴)، اما این احتمال را بعید نمی‌داند که هشیاری همایند ماشین بدن باشد: «هشیاری ممکن است مانند گرما یا صدا یا بوی رایانه باشد و به این ترتیب همایند انواع خاصی از سخت افزار و نرم افزار مورد استفاده باشد ولی اهمیت خاصی در فهم آن سخت افزار یا نرم افزار نداشته باشد.» (ص ۳۱۴)

بنابراین، پدیده‌های روانی یا اصولاً از حوزه هشیاری خارج است و یا اگر ملازم با هشیاری باشد، هشیاری را نباید مبنایی برای پدیده‌های روانی دانست، بلکه ممکن است



پدیده‌ای همانند باشد و اگر چنین نیز نباشد، اصولاً نباید هشیاری را پدیده‌ای غیر فیزیکی یا غیر مکانیستی در نظر گرفت.

با توجه به آنچه گذشت، می‌توان گفت که هر چند شناختی‌نگرها، سخن گفتن از ذهن و مفاهیم ذهنی را وارد مباحث روانشناختی کرده‌اند، اما نباید فراموش کرد که این گرایش، در فضایی مکانیستی انجام می‌پذیرد (موری ۱۹۹۵؛ سیرل ۱۹۹۵) بر این اساس، جایی برای نگرانی رفتاری نگرهایی چون «اسکیز» وجود ندارد مبنی بر اینکه روی آوردن به شناختی‌نگری، روانشناسی را گرفتار فاعلی‌نگری می‌سازد. رواج واژگان یا گفتمان شناختی را بیشتر به عنوان ترجیح نوعی زبان یا توصیف باید در نظر گرفت، بدون آنکه مدلولات هستی‌شناختی خاصی در رابطه با ذهن داشته باشد و ما را بر آن وادارد که چیزی بیش از ارگانیزم فیزیکی برای انسان در نظر بگیریم. ترجیح این نوع واژگان یا گفتمان، یا از این بابت است که فعلاً دانش فیزیولوژیکی، چنان گسترده‌ای نیافته است که بتوان با توسل به مفاهیم آن، تبیینی کامل به دست داد و بر این اساس، چنانکه «دنت» (۱۹۶۹) می‌نویسد، زبان شناختی را باید نوعی «عبارت هوش»<sup>۳</sup> و امری موقت دانست، و یا از این بابت است که زبان شناختی، زبان مفیدی است برای آنکه بتوان به سؤال‌های روانشناختی، پاسخ‌های مناسب داد، چنانکه «میسکی» (۱۹۶۵) بر آن است. در این حالت، حتی اگر دانش نام فیزیولوژیکی نیز به دست آید، زبان شناختی با مفاهیمی چون اعتقاد، میل، هدف و نظیر آن لازم است برای آن که پاسخ‌های مناسبی برای سؤال‌های روانشناختی فراهم می‌آورد. به عبارت دیگر، به نظر وی، وقتی در پاسخ به این سؤال که «چرا فردی به انجام رفتار معینی اصرار می‌ورزد» با توسل به مفهوم هدف و هدف‌جویی پاسخ دهیم، پاسخ مناسب‌تری داده‌ایم تا اینکه بخواهیم بگوییم به علت فعل و انفعالاتی از نوع معین در ساختارهای فیزیولوژیک ارگانیزم خود، چنین می‌کند. در هر حال، زبان شناختی، هیچگونه تعهد هستی‌شناختی فراتر از ماده‌نگری را ایجاب نمی‌کند. بنابراین، در باب رابطه ذهن و بدن، تفاوت اصولی میان شناختی‌نگری و رفتاری‌نگری وجود ندارد.

### ۲-۳- تبیین بر حسب علت فاعلی

روانشناسان در پی تبیین رفتارهای آدمی (و احتمالاً حیوانات) هستند و بر آنند تا توضیح دهند که چرا و چگونه اتفاق می‌افتند. روی آوردهای مختلف، سبک‌های متفاوتی برای تبیین دارند. اگر بخواهیم این بحث را در چارچوب علت‌های چهارگانه (فاعلی، مادی، صوری و

غایی) ارسطویی دنبال کنیم، می‌توانیم بگوییم که دیدگاه‌های مکانیستی عمدتاً تأکید اساسی خود را در تبیین، بر علت‌های فاعلی و مادی قرار می‌دهند و دیدگاه‌های رقیب یعنی غایت‌نگر، تأکید اصلی را بر علت غایی (و در ضمن آن بر علت‌های دیگر) می‌نهند. بر این اساس، با قبول اینکه روانشناسی شناختی در فضایی مکانیستی تکوین یافته، انتظار می‌رود که سبک غالب تبیین در آن نیز بر حسب علت‌های فاعلی و مادی باشد. در این صورت، شناختی‌نگری و رفتاری‌نگری، بار دیگر مشابهت فرا نظریه‌ای خود را آشکار می‌سازند زیرا رفتاری‌نگری نیز رفتارها را با توسل به علت‌های فاعلی یا مادی که از آنها به محرک‌های محیطی تعبیر شده، تبیین می‌کند. اکنون به توضیح این سبک تبیین در روانشناسی شناختی می‌پردازیم.

«لی‌هی» (۱۹۸۷) می‌نویسد: «من معتقدم روانشناسان بر سر یک دو راهی قرار دارند. از سویی اگر قرار باشد روانشناسی یک علم طبیعی مانند سایر علوم طبیعی باشد، در این صورت باید قصد و معنا [در آدمی] را با اصولی که خود نه مشتمل بر «غایت‌نگری»<sup>۳۲</sup> و نه «معناشناسی»<sup>۳۵</sup> است تبیین کند، چنانکه سایر علوم نیز به همین نحو تبیین می‌کنند. این کار وجهه همت «علم‌شناختی»<sup>۳۳</sup> است.» (ص ۲۵۹) به عبارت دیگر، مفهوم سخن «لی‌هی» این است که اگر روانشناسان به واقع بخواهند قصد و معنا را «تبیین»<sup>۳۴</sup> کنند باید به اموری و رای آنها توسل جویند زیرا نمی‌توان چیزی را به کمک خود آن تبیین کرد، چنانکه اتم‌نگرهای یونانی بر آن بودند که اگر رنگ اشیا را بتوان به کمک اتم‌ها تبیین کرد، در این صورت اتم‌ها خود نباید دارای رنگ باشند. سوی دیگر این دو راهی آن است که از تبیین قصد و معنا در انسان دست بشویم و آنها را به منزله داده‌هایی انسانی در نظر بگیریم که فهم آنها در گرو اموری و رای آنها نیست. به بیان وی، روانشناسان شناختی از این دو شق، اولی را برگزیده‌اند و برآنند تا به شیوه علوم طبیعی، ویژگی‌های انسانی آدمی را چون پدیده‌ای طبیعی و با توسل به زمینه‌هایی غیر از سنخ خود آنها تبیین کنند.

در تبیین‌های شناختی‌نگرها، الگوی اساسی رفتاری‌نگرها در مورد عمل آدمی پذیرفته شده است و آن این است که رفتار و عمل، به منزله پاسخی در قبال محرکی محیطی در نظر گرفته شود. آنچه در الگوهای شناختی‌نگرها افزوده شده، زنجیره‌ای است که محرک را به پاسخ متصل می‌کند؛ در حالی که رفتاری‌نگرها، میانه محرک و پاسخ را به عنوان «جعبه سیاه»<sup>۳۸</sup>

مسکوت می‌گذاشتند، شناختی نگرها در پی آنند که این جعبه (که گاه به صورت جعبه‌های متعدد و متوالی در نظر گرفته می‌شود) را به «جعبه سفید» تبدیل کنند و آن را در تبیین رفتار دخالت دهند. به این ترتیب، الگوهای شناختی نگرها به صورت الگوهای «واسطه‌ای»<sup>۳۹</sup> در می‌آیند که «جریانات اطلاعات»<sup>۴۰</sup> نشأت یافته از محرک‌ها، طی گذر از جعبه‌های واسطه‌ای، تغییر و تبدیل‌هایی (پردازش) می‌یابند و سرانجام به ظهور رفتار منجر می‌شوند. این الگوها نه تنها از این جهت مکانیستی‌اند که تبیین رفتار آدمی را در محرک‌های محیطی جستجو می‌کنند بلکه از این حیث نیز مکانیستی‌اند که جعبه‌های میانی یا «پردازشگرهای مهار کننده»<sup>۴۱</sup> به همان شیوه کار می‌کنند که در رایانه‌ها ملاحظه می‌شود و از این رو، عموماً فعالیت آنها به دور از هشیاری و قصد در نظر گرفته می‌شود، چنانکه پیشتر در سخن نگارد مطرح شد.

مناسب است به چند نمونه از این الگوها اشاره شود. در اوان شکل‌گیری روانشناسی شناختی، «برودنت» (۱۹۵۸) در پی آن بود که به ردیابی جریان اطلاعات در نظام شناختی پردازد. در الگوی وی، واسطه‌ای میان پاسخها و محرکها در نظر گرفته شده که به منزله انباره‌ی است که «احتمالهای شرطی»<sup>۴۲</sup> رخدادهای گذشته در آن ذخیره می‌شود. این احتمالها در نتیجه کنش قوانین تداعی (مشابهت و مجاورت) به ظهور می‌رسند. بنابر این، اگر پاسخ‌دهی افراد به محرکها متفاوت می‌شوند این «گرایش پاسخ»<sup>۴۳</sup> ناشی از کنش همان انباره واسطه‌ای است که بر حسب رخدادهای گذشته در هر فردی، احتمالهای شرطی معینی را در خود دارد. چنانکه پیداست، این الگو با رفتاری نگری کاملاً سازش یافته است زیرا مبنای نظری آن، تفاوت اساسی با رفتاری نگری ندارد (ویلیامز، ۱۹۸۷، ص ۲۱۳).

در الگوی شناختی دیگری، «نورمن» (۱۹۶۸)، جعبه بسیار هوشمندی را در نظر می‌گیرد که کنش آن این است که «ارتباط»<sup>۴۴</sup> لازم را در میان سایر فرایندهای شناختی برقرار می‌سازد. «شفرین» و «انکینسن» (۱۹۶۹) کوشیده‌اند کنشهای این نوع فرایندهای مهار کننده را توضیح دهند و کنشهایی چون «تحلیل محرک‌ها»، «اصلاح سوگیرهای مجاری حسی» و «تنظیم معیارهای تصمیم‌گیری» را برای اینگونه پردازشگرها در نظر می‌گیرند.

در مورد این جعبه‌های واسطه‌ای یا پردازشگرهای مهار کننده، این سؤال مطرح است که آیا آنها به منزله «آدمک‌هایی» در ماشین در نظر گرفته شده‌اند که فعالیت‌هایی چون تحلیل محرکها و تنظیم معیارهای تصمیم‌گیری از آنها سر می‌زند (فعالیت‌هایی که هر یک مستلزم

آن است که شخص کاملی آنها را انجام دهد) یا اینکه رابطه‌ای مکانیکی میان آنها برقرار است. گرایش مکانیستی روانشناسان شناختی با احتمال دوم سازش دارد (ویلیامز، ۱۹۸۷، ص ۲۱۴).

«مارتیندل» با اشاره به الگوهای شناختی مذکور که در دهه‌های هفتاد و هشتاد رواج داشته و صراحتاً مکانیستی بوده‌اند از آنها به عنوان الگوهای کهنه «جعبه‌ها درس»<sup>۱۵</sup> یاد می‌کند. او اظهار می‌دارد که حتی الگوهای مبتنی بر آدمک‌ها و دستگاههای پردازش مرکزی نیز در نظریه‌های شناختی جدیدتر (مانند آثار مینسکی، ۱۹۸۵ و ۱۹۸۶) کنار گذاشته شده‌اند. «مارتیندل» با اذعان به اینکه روان‌شناسان شناختی از توجه به عناصری چون عاطفه، قصد و جنبه‌های دیالکتیکی فکر غفلت کرده‌اند، معتقد است که روانشناسی شناختی قابلیت آن را دارد که با کنار گذاشتن الگوهای پیشین و بکارگیری الگوهای جدید، به تبیین پدیده‌های روانی مذکور پردازد (همچنین نگاه کنید به رید ۱۹۹۶). وی با اشاره به کتاب «جامعه ذهن» اثر «مینسکی» (۱۹۸۵)، نقاط قوت الگوهای جدید شناختی را نسبت به شناختی نگرهای نخستین و نیز رفتاری نگرها توضیح می‌دهد. «مینسکی» اولاً از «ذهن» سخن می‌گوید و ثانیاً آن را همچون جامعه‌ای متشکل از فاعل‌ها یا عاملهایی متعدد تلقی می‌کند و ثالثاً کنش آن این است که وقتی «الگوی ذهنی»<sup>۱۶</sup> را درک می‌کند، به انجام عملیاتی می‌پردازد تا آن که واقعیت با آن الگوی ذهنی همخوانی پیدا کند. «مینسکی» هر چیزی را (خواه شخصی باشد یا رایانه) که به چنین فعالیتی پردازد، «ماشین افتراقی» می‌نامد زیرا ارتباط آن با اطراف خود صرفاً بر حسب الگوی ذهنی آن تنظیم می‌شود. «مارتیندل» معتقد است که رفتاری نگرها از تبیین رفتار هدفمند آدمی ناتوان بودند زیرا نمی‌توانستند علت (هدف) را قبل از معلول (نزدیک شدن به هدف) قرار دهند. موجودی که هدفی را تعقیب می‌کند اول به آن نزدیک می‌شود و سپس به آن می‌رسد و اگر بگوییم هدف، علت رفتار او بوده، معلول را مقدم بر علت قرار داده‌ایم که به لحاظ قانون علیت پذیرفتنی نیست. به نظر وی، راه حل «هال» (۱۹۴۳) از راه‌حل‌های همه رفتاری نگرها جالب‌تر بوده زیرا پاسخ‌های هدف جویانه را نوعی پیش‌بینی ضعیف و جزئی از سوی موجود هدف جو می‌دانست. اما دشواری این تبیین در آن است که همچون یک نقاشی تخیلی است که در عین زیبایی، ارتباط نزدیکی با هیچ واقعیت ممکن ندارد، زیرا رفتاری نگر با کنار گذاشتن ذهن، زمینه‌ای برای پیش‌بینی توسط موجود باقی نگذاشته است.

از نظر مارتیندیل، شناختی نگر با آوردن ذهن در عرصه تبیین، با چنین مشکلی روبرو نیست و می‌تواند وارونگی علی را چاره‌کنند و علت را در جای خود یعنی پیش از معلول قرار دهد: الگوی ذهنی موجود، علت است (هدف) و همین الگوی ذهنی، فعالیت‌هایی را پدید می‌آورد که به منزله معلول آن علت است (رفتار هدف جویی) و این تا زمانی که واقعیت با آن الگوی ذهنی همخوان باشد (نیل به هدف)، ادامه می‌یابد.

«مارتیندیل» معتقد است که روانشناسی مطلوب باید به لحاظ فلسفی، کانتی باشد. دیدگاه «جان لاک»، یعنی بر ساختن ذهن به کمک تصویر برداری از جهان خارج، توانایی کافی برای تبیین ندارد بلکه چنانکه «کانت» معتقد بود، ذهن باید در نزد خود چارچوب‌هایی داشته باشد تا بتوان از درک و فهم و سایر ویژگی‌های شناختی و رفتاری، تبیینی به دست داد. «فودور» (۱۹۹۵) نیز از همین موضع دفاع می‌کند. آنچه را «میتسکی» «ماشین افتراقی نامیده بود، «مارتیندیل» جهت‌گیری کانتی می‌داند و لذا می‌نویسد:

توجه کنید که هر چه کانت در باره «فاهمه آدمی» گفت، به خوبی در مورد «فاهمه» رایانه نیز بکار می‌آید. در واقع رایانه‌ها ماشین‌های کانتی نمونه‌اند. موجود بشری نمی‌تواند واقعیت را آنچنان که هست بشناسد بلکه واقعیت را فقط چنانکه توسط ذهن، ساختند شده می‌شناسد. رایانه نیز نمی‌تواند تجربه آدمی را چنانکه ما آن را می‌شناسیم درک کند بلکه جهان ما را تنها چنانکه توسط «ذهن» آن ساختند شده می‌شناسد. (ص ۲۶۵)

یعنی دست نوشته ما برای رایانه صرفاً به عنوان الگوهای از ولتاژ که ثبت‌کننده‌های آن دریافت می‌کنند قابل شناسایی است، هر چند می‌توان برنامه آن را طور دیگری در نظر گرفت که دریافت‌های آن به نحو دیگری باشد. **تال جامع علوم انسانی**

به این ترتیب، به نظر مارتیندیل با آوردن «ذهن» در چارچوب تبیین‌های روانشناختی می‌توان ناتوانی‌های ناشی از الگوی رفتاری نگرها را بر طرف کرد. اما نباید تصور کرد که منظور وی از داخل کردن «ذهن» در تبیین‌های روانشناختی، آن است که شکل مکانیستی این تبیین‌ها کنار گذاشته شود. روانشناسی شناختی، حتی هنگامی که «ذهن» را در تبیین بکار می‌گیرد، همچنان به سبک مکانیستی تبیین وفادار است. البته با آمدن مفهوم «ذهن» در عرصه تبیین، زنجیره‌ای از مفاهیم مرتبط با آن نیز وارد این عرصه خواهد شد، چنانکه «مارتیندیل» علاوه بر آن که معتقد است رایانه، ماشینی کانتی است، اظهار می‌کند که رایانه «ماشین غایت‌نگر»<sup>۱۸</sup> و «ماشین

دیالکتیکی»<sup>۴۴</sup> است: غایت‌نگراز این رو که به صورت ماشین‌های افتراقی، هدف معینی را تعقیب می‌کند مانند این که ماتریسی را وارد می‌کند یا همبستگی معینی را محاسبه می‌کند، و دیالکتیکی از این حیث که رایانه‌های «رقمی»<sup>۴۵</sup> رایج به صورت «دوتایی»<sup>۴۶</sup> عمل می‌کنند و تقابل «روشن»<sup>۴۷</sup> و «خاموش»<sup>۴۸</sup> در دریافت «بیت»<sup>۴۹</sup> های اطلاعاتی و عملیاتی چون NOT و NOR حاکی از عملیات دیالکتیکی است. اما به رغم وارد شدن این زنجیره مفاهیم ذهنی، تبیین همچنان مکانیستی است. به عبارت دیگر بکارگیری مفاهیمی چون قصد و غایت‌نگری در مورد رایانه‌ها نباید طنینی انسانی داشته باشد، بلکه باید گفت که سعی روانشناسی شناختی بر آن است که بکارگیری این مفاهیم در مورد انسانها نیز نباید طنینی انسانی داشته باشد. این نکته صریحاً در سخن «مارتیندل» آمده است: «تبیین انسانی‌نگر یا غایت‌نگر از رایانه‌ها آشکارا نوعی «انسان‌نگاری»<sup>۵۰</sup> ناموجه است. چنین تبیینی در بهترین حالت، گمراه‌کننده خواهد بود. هر چند رایانه‌ها به شیوه‌ای غایت‌نگر عمل می‌کنند، این رامی توان به طور کامل بر حسب علیت فاعلی تبیین کرد. انسانها رایانه نیستند، اما مزایای تبیین رفتار آنها بر حسب علیت فاعلی برای «من» قابل ملاحظه است.» (ص ۲۶۷)

به عبارت دیگر رواج «زبان ذهنی» در روانشناسی شناختی برای آن نیست که رایانه (الگوی اصلی این روانشناسی) انسان‌وار نگریسته شود بلکه نظر بر آن است که انسانها ماشین‌وار نگریسته شوند و مفاهیم ذهنی، ماهیت مکانیستی بیابد.

باتوجه به اینکه در الگوهای جدیدتر روانشناسی شناختی نیز تبیین مکانیستی همچنان غلبه دارد، تفاوت قابل توجهی میان آنها و الگوهای پیشین وجود ندارد. از این رو، ملاحظه می‌کنیم که «مینسکی» با اینکه مفهوم ذهن و «فاعلیت»<sup>۵۱</sup> را در الگوی خود بکار گرفته، اما نگاه او به ذهن، کاملاً مکانیستی است. او می‌نویسد:

«ذهن‌ها صرفاً عبارتند از آنچه مغزها انجام می‌دهند» و اینکه مغزها «ماشین‌هایی هستند با تعداد فراوانی از قطعات که کاملاً طبق قوانین فیزیکی کار می‌کنند.» (ص ۲۸۸-۲۸۷) و اینکه اگر بخواهیم فاعلیت را بر حسب اراده و اختیار در نظر آوریم، گرفتار اسطوره شده‌ایم (ص ۳۰۷) (ریچلاک، ۱۹۸۷؛ پانتم، ۱۹۹۵).

از آنچه گذشت می‌توان به این نتیجه راه یافت که سبک اساسی تبیین در روانشناسی شناختی، تبیین مکانیستی است. از این جهت، شناختی‌نگری و رفتاری‌نگری کاملاً به هم مشابهت دارند و

در روش تبیین شناختی نگری، تغییری اساسی ملاحظه نمی‌شود. (دریفوس، ۱۹۹۵).

۳- ارزیابی مفروضات فلسفی روانشناسی شناختی از منظر فلسفه صدرایی  
 اکنون پس از شرح پیش فرض‌های فلسفی روانشناسی شناختی، هر یک از آنها را از دیدگاه فلسفه صدرایی مورد بررسی و ارزیابی قرار خواهیم داد. در این قسمت از بحث نیز همچون قسمت پیشین، سه عنوان فرعی وجود دارد که به ترتیب هر یک از پیش فرض‌های فلسفی سه‌گانه مذکور در قسمت پیشین را بررسی می‌کنیم.

### ۳-۱- روانشناسی در مرز علوم طبیعی علوم انسانی

کوشش روانشناسان شناختی بر این که روانشناسی را به عنوان شاخه‌ای از علوم طبیعی در نظر بگیرند از منظر «فلسفه صدرایی» چگونه قابل ارزیابی است؟ به نظر می‌رسد پاسخ این سؤال آن باشد که روان‌شناسان شناختی، نقطه عزیمت مناسبی را برگزیده‌اند، اما دشواری دیدگاه آنها در آن است که این نقطه را به محل اقامت بدل کرده‌اند. جایگاه روانشناسی به منزله حلقه واسطی است که در مرز میان علوم طبیعی از سویی و علوم انسانی از سوی دیگر قرار می‌گیرد.

مبنای این ارزیابی در آن است که «ملاصدرا» نفس را «جسمانیة الحدوث و روحانیة البقاء» می‌داند. طبق این نظر «نفس» یا روان آدمی، از ابتدا به صورت موجودی مجرد و غیرمادی ظهور نمی‌کند بلکه پیدایش آن از مرز ماده آغاز می‌شود و در حرکتی تدریجی و مرحله‌ای، ابعاد و اعماق تجریدی خاصی برای آن حاصل می‌شود. هنگامی که «حس لامسه» در ارگانیسم پیدامی‌شود، اولین سطح نفس ظهور کرده است. این حس، پایین‌ترین و ضعیف‌ترین حس‌ها است و لذا در مرز ماده و مجرد قرار دارد و از این رو، همه سلول‌ها حس لامسه دارند (قابل ذکر است که نباید از کلمه «مرز» چنین برداشت کرد که انقطاعی در حرکت جوهری رخ داده است). در سطحی بالاتر از حس لامسه حس چشایی (ذائقه) قرار دارد و پس از آن حس بویایی (شامه)، شنوایی (سامعه) و بینایی (باصره) قرار می‌گیرند. با ظهور هر یک از این حس‌ها در بدن، نفس یا روان از ماده بی‌جان بیشتر فاصله می‌گیرد و با عبارت دیگر، به درجاتی از تجرید نایل می‌گردد.

سپس «خیال» جلوه گر می‌شود و نفس یا روان می‌تواند صورت‌های ادراکی اشیا و اشخاص را بدون ارتباط مستقیم با آنها ادراک کند. پس از خیال، «وهم» جلوه گر می‌شود و نفس یا روان در این مرتبه می‌تواند معانی جزئی را درک کند و سرانجام، با جلوه گر شدن «عقل»، امکان درک

معانی کلی و انتزاعی نیز برای نفس میسر می‌شود (اسفار، ج ۹، فصل ۵)

این گستره وسیع از تحول نفس یا روان، از دوره جنینی آغاز می‌شود زیرا «حس لامسه» که اولین حس است در آنجا ظهور می‌کند و تا حدود ۴۰ سالگی پیش می‌رود زیرا در این سنین است که نفس، بالفعل قادر بر ادراک معقولات می‌گردد. البته پس از این فعلیت، نفس همچنان جنبه‌های بالقوه‌ای دارد چنانکه ملاصدرا در این مرحله از «انسان ملکوتی بالقوه» یا «انسان شیطانی بالقوه» سخن می‌گوید. (اسفار، فصل ۹). با توجه به این گستره و بخصوص با توجه به مراحل نخستین آن، سهم مطالعات فیزیولوژیک در شناخت ویژگی‌های دقیق هر یک از حواس، نشانگر آن است که علوم طبیعی و یافته‌های آن با مطالعه و شناخت روان یا نفس ارتباط قابل توجهی دارد. به ویژه که در میان حکما در این باب اختلاف نظر وجود داشته است که آیا حس چشایی مقدم بر حس بویایی است یا عکس آن صادق است، چنانکه در مورد حس شنوایی و بینایی نیز همین اختلاف نظر وجود داشته است و «ملاصدرا» آنها را در کتاب «شرح اصول کافی» آورده است. برای تصمیم‌گیری در این موارد، یافته‌های فیزیولوژیک تعیین‌کننده است. در قلمرو فلسفه صدرایی، با توجه به تعریف و تصویری که از نفس و گستره تحول آن وجود دارد، مرز مشترکی میان علوم طبیعی و روانشناسی برقرار خواهد بود. قابل توجه است که ملاصدرا در برخی از مباحث علم النفس خود، از مشاهده رفتارها بهره جسته است به نحوی که می‌توان گفت به نوعی «رفتاری‌نگری روش شناختی»<sup>۲۵</sup> متوسل گردیده است. مراد از این تعبیر آن است که در شناخت نفس یا روان (بی آنکه موجودیت آن به رفتار فرد کاسته شود) به مشاهده و بررسی رفتار پردازیم. عبارات زیر از ملاصدرا حاکی از «رفتاری‌نگری روش شناختی» در بررسی‌های وی است:

برای اثبات وجود نفس و نیروهای مختلفه آن به صدور افعال و آثاری از وی که در بدن انسان و حیوان و نبات مشاهده می‌شود متوسل شدیم چنانکه برای اثبات صور مختلفه عناصر در هیولی و اثبات وجود اخلاط اربعه در بدن به همین طریق متوسل شدیم. زیرا کمیات و کیفیات گوناگونی در هیولی دیدیم پس دانستیم که صورتهای گوناگونی است در هیولی و نیز در بدن آثار مختلفی مشاهده کردیم، پس فهمیدیم که در بدن اخلاطی وجود دارد که مبادی آثار صادره از اوست. همچنین آثار و افعالی نفسانی در پاره‌ای از اجسام و اجرام موجوده در این عالم مشاهده کردیم که در برخی دیگر مشاهده نمی‌شود و از این طریق دانستیم که برای صدور این آثار و افعال، مبادی



و عللی است غیر از جسم و عوارض جسم. (اسفار، ترجمه مصلح، ص ۱۵۱).

به این ترتیب، قائل شدن به قوای متعدد نفس، با توجه به اختلاف نوعی در آثار و افعالی است که از آن صادر می‌شود و قابل مشاهده است. هنگامی که رفتارها و ویژگی‌های آنها در شناخت نفس یا روان دخالت دارند، دست یافتن بر آنها به نحو دقیق‌تر، می‌تواند پاره‌ای از خطاها در شناخت نفس یا روان را مهار کند. علوم طبیعی و روش‌های مطالعه در آنها، از این حیث، هم مرز با روانشناسی است.

اما از آن‌جا که نفس در جریان تحولی قرار دارد که به نحو روزافزون، تجرید بیشتری می‌یابد، نمی‌توان در شناخت آن، به دیدگاه علوم طبیعی اکتفا کرد. این نکته در دو قسمت بعدی بحث، روشن‌تر خواهد شد.

### ۳-۲- جایگاه اجتناب ناپذیر نفس یا ذهن در روانشناسی

در مورد رابطه ذهن و بدن، ملاحظه کردیم که روانشناسی شناختی، برخلاف رفتاری‌نگری، ضرورتی برای وارد کردن مفهوم «ذهن» در ساختار نظریه‌های روانشناختی قائل است. اما این ضرورت، با از روی ناچاری است، به سبب آن که در حال حاضر، دانش فیزیولوژیک، بلوغ کافی برای به دوش کشیدن همه تبیین‌ها نیافته است و یا به سبب فراهم آوردن سهولت عملی در ارتباط‌های کلامی میان مردم است، چنانکه شرح آن گذشت.

از منظر فلسفه صدرایی، استقبال روانشناسی شناختی از «ذهن» و بکارگیری آن در تبیین‌های روان‌شناختی، کاملاً بجاست. اما این استقبال به قدر کافی پرشور نبوده است. به عبارت دیگر، ضرورت توجه روانشناسی به ذهن یا نفس، فراتر از اضطرار یا سهولت عملی، ضرورتی هستی‌شناختی است. نفس یا روان در جریان حرکات جوهری خود، به واقع، موجودیتی پیچیده‌تر و مجردتر می‌یابد. شناخت این موجودیت، هدفی است که روانشناسی باید در پی آن باشد.

برخلاف نظر «میشل»، ویژگی‌های ادراکی آدمی، مستقل از مسایل هستی‌شناختی نیست. خصایصی همچون خیال‌ورزی، ادراک معنای جزئی و کلی و جنبه‌های دیالکتیکی اندیشه، اموری است که بدون توسل به قابلیت انتزاعی نفس یا روان، نمی‌توان آنها را تبیین کرد.

اما رابطه «نفس» و «بدن» در فلسفه صدرایی به نحوی مطرح نشده است که دشواری‌ها و دوگانه‌نگری یا فرض آدمک در درون ارگانیسم را داشته باشد و همین دشواری‌ها اموری بوده است که شناختی‌نگرها را واداشته تا در عین قبول ضرورت سخن گفتن از ذهن، به نحوی از

آن سخن بگویند که عملاً به نفی یا تقلیل آن به امور بدنی منجر شود. در فلسفه صدرایی، این نوع وحدت‌نگری که به نفی نفس یا ذهن می‌انجامد، پذیرفتنی نیست. اما از سوی دیگر، ترکیب نفس و بدن، ترکیبی انضمامی نیست که براساس آن، دو شیء متفاوت به یکدیگر ضمیمه می‌گردند. بلکه این ترکیب از نوع ترکیب اتحادی است مانند ترکیب ماده و صورت که به وجود واحدی موجودند (اسفار، ج ۹، ص ۹۸). در یک شیء که مرکب از ماده و صورت است، در عین حال که از دو چیز می‌توان سخن گفت (ماده و صورت)، اما چنین نیست که در وجود آن شیء، دوگانگی مطرح باشد. بلکه باید گفت که سخن ملاصدرا از این حد نیز فراتر می‌رود: حرکت جوهری، جریانی یکپارچه و به دور از دوگانگی است؛ هر چند در مسیر تکاملی آن، ابعاد تازه‌ای ظهور می‌کند. به همین دلیل، ملاصدرا با این نظر موافق نیست که نفس مجرد، در همان ابتدا در چنین تحقق یابد بلکه متناسب با ماده و در مرز آن، نفس ظهور می‌کند و به تدریج در مسیر تجرید پیش می‌رود.

تفاوت قابل توجهی که میان حرکت جوهری نفس، و حرکت جوهری سایر موجودات طبیعی وجود دارد این است که در این موجودات، حرکت جوهری در خط افقی انجام می‌شود اما در مورد انسان، حرکت جوهری در خط عمودی انجام می‌شود. در حرکت افقی، ارتباط ماده و صورت قطع می‌شود و ماده، صورت جدیدی را می‌پذیرد، در حالی که صورت قبلی از میان می‌رود و دیگر با آن ماده همراه نیست. مثلاً وقتی آب به بخار تبدیل می‌شود، صورت قبلی خود را از دست می‌دهد و صورت جدید پیدا می‌کند (و این اعم از صورت شخصیه و نوعیه است) این ترک صورت قبلی و گرفتن صورت جدید را «خلع» و «لبس» گویند. اما در حرکت جوهری عمودی که مربوط به انسان است، چنین نیست بلکه صورت‌های قبلی همچنان در سطح مربوط به خود و در نفس باقی می‌مانند و این نفس است که با تجرد بیشتر، به سطوح بالاتر و بالاتر دست می‌یابد و در مجموع، صورت‌های پیشین بدون آن که تبدیل یابند، در سطح خود قرار دارند (در اینجا که خلع و لبس مطرح نیست، اصطلاحاً ویژگی این حرکت را لبس بعد لبس می‌گویند). به عبارت دیگر، صورت‌های ادراکی و علمی نفس، خود تحول پیدا نمی‌کنند بلکه این نفس است که تحول می‌یابد و به سطوح بالاتر ادراکی و علمی دست می‌یازد. از این رو است که فرد، دوران کودکی خود را به همان صورت به خاطر می‌آورد؛ صورت‌های حسی مربوط به آن مرحله، به همان نحو در

نفس موجودند و تحول و تبدل نیافته‌اند. و از همین رو است که وقتی نفس، درک‌های جزئی را پشت سر گذاشت و به درک کلی نایل شد، باز هم درک جزئی مربوط به آن، به قوت خود باقی است. یعنی دو «ادراک» هست و دو «مدرک» و هر دو در نفس موجودند نه اینکه یکی از این برود. بنابراین، باید گفت که نفس، مجرد می‌شود نه اینکه مجرد می‌کند؛ به جای آنکه نفس با جدا کردن ویژگیها از موجود مقید، آن را مطلق کند، خود در حرکت جوهری از سطح درک مقید به درک مطلق می‌رسد. (همان منبع، ص ۹۶)

به این ترتیب، حفظ همزمان ادراک‌های جزئی و کلی در نفس، نشانگر آن است که نفس، تجرد بیشتر یافته و در حد ادراک‌های حسی و جزئی باقی نمانده است و از سوی دیگر، ادراک کلی نیز حاصل تبدیل ادراک‌های جزئی نیست، بلکه حاصل حرکت نفس در سطوح انتزاعی است. با توجه به این تحول نفس است که گفتیم داخل کردن نفس با روان یا ذهن در تبیین‌های روان‌شناختی، از ضرورتی هستی‌شناختی نشأت یافته است. کنار گذاشتن آن از این تبیین‌ها به منزله غفلت از ساحت وجودی نفس و در واقع محدود شدن به جسم و تحولات اندامی است.

در پایان این قسمت از بحث، مناسب است به این نکته اشاره کنیم که حرکت جوهری عمودی در نفس، از جمله در بحث از «حافظه»، به این نتیجه منجر خواهد شد که موجودیت حافظه، یکسره به صورت تحولی نگریسته نشود. به عبارت دیگر، صورت‌های موجود در حافظه، تبدل پیدا نمی‌کنند. اما از آنجا که نفس خود، تحول یافته و به مراتب بالاتر ادراکی و معنایی دست یافته است، با توجه به وضع کنونی خود و با نگرستن به گذشته از افق مرتبه کنونی تحول، معنا و مفهوم تازه‌ای به صورت‌های ادراکی گذشته خواهد داد بدون آنکه آن صورت‌ها از مرتبه خود، خارج شده و تحول و تبدل یافته باشند. برخی از نظریه‌های تحولی، قائل به تبدل صورت‌های حافظه‌ای‌اند و به اصطلاح «ملاصدرا»، آن را در شکل حرکت جوهری افقی نگریسته‌اند. اما سوالی که نظریه ملاصدرا در برابر این نوع تفسیر قرار می‌دهد این است که چرا صورت‌های حسی و خیالی مربوط به گذشته، دقیقاً می‌توانند همچون گذشته به خاطر آورده شوند.

۳-۳- نیاز روانشناسی به تبیین‌های غایت‌نگری

چنانکه ملاحظه کردیم تبیین در روانشناسی شناختی، اصولاً شکل مکانیستی دارد و اگر

احتمالاً صورت غایت‌نگری پیدا کند و سخن از «قصد» و «هدف» به میان آید، این تبیین‌ها قابل فروگاستن به تبیین‌هایی براساس علت فاعلی یا مادی است.

از نظر «ملاصدرا»، اعمال نفس را می‌توان به دو دسته تقسیم کرد: «اعمال طبیعی» و «اعمال اختیاری». در اعمال طبیعی همچون عمل جذب و دفع، با اینکه نفس، مبدأ اصلی محسوب می‌شود اما این امر مستلزم آن نیست که نفس به همه این امور، هشیاری تفصیلی داشته باشد به طوری که لازم باشد، هر یک از این افعال با التفات و علم و اراده خاص نفس انجام شود. بلکه صدور افعال مذکور از نفس، تابع علم نفس به ذات خود و آثار ذاتی خود است. از آنجا که نفس به ذات و کمالات ذاتی خود دل بسته است، به آثار و افعالی که از ذات وی صادر می‌شود نیز دل بستگی دارد. (اسفار، ترجمه مصلح، ص ۷۵-۶۹)

سخن صدرا در مورد افعال طبیعی نفس، تا حدی شبیه به سخن «میشل» در باب «خارج از هشیاری» بودن فعالیت‌هایی نظیر بازشناسی الگوها در مقام رؤیت یا استماع صداهاست. این شباهت از آنجاست که در سخن «صدرا» نیز هشیاری و اراده تفصیلی به افعال طبیعی توسط نفس لازم نیست. اما تفاوت این دو نظر در آن است که «میشل»، فعالیت‌های روانی مذکور را خارج از هشیاری در نظر می‌گیرد، در حالی که نظر صدرا جدا کثر حاکی از آن است که افعال طبیعی نفس، «ناهیاری»<sup>۵۸</sup> انجام می‌شود. امر خارج از هشیاری، اصولاً از حوزه هشیاری خارج است اما امر ناهشیاری، از جنس هشیاری و داخل در حوزه آن است، اما مورد اشعار و توجه یا اراده تفصیلی نیست. بر این اساس، نمی‌توان گفت که «ملاصدرا» در حوزه افعال طبیعی نفس، به تبیین مکانیستی روی آورده است بلکه این افعال، ناهشیاری یا با علم اجمالی انجام می‌پذیرند.

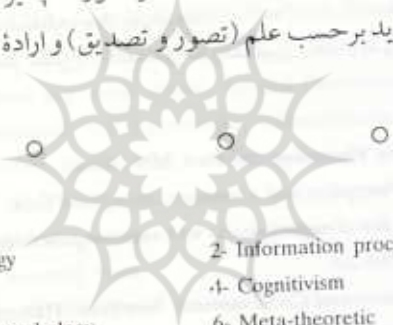
دسته دوم از افعال نفس، «افعال اختیاری»<sup>۵۹</sup> اند. این دسته از افعال، مسبوق به علم و اراده خاصی از نفس است، به طوری که تا هر فعلی به تصور (کامل یا ناقص) در نیاید و فایده آن مورد تصدیق قرار نگیرد (خواه تصدیق یقینی یا ظنی و یا تخیلی) و پس از آن اراده صورت نگیرد، فعلی تحقق نخواهد یافت (همان منبع، ص ۶۹). (البته از مراتب دیگری نظیر «فاعل بالعیان» و «فاعل بالرضا» نیز می‌توان سخن گفت که در اینجا مورد بحث ما نیست.)

با توجه به دسته دوم از افعال نفس، تبیین مناسب از دیدگاه «ملاصدرا»، تبیین غایت‌نگر خواهد بود. «ملاصدرا» در فصل دوم از جلد ۹ اسفار در بحث از سعادت آدمی به این نکته اشاره می‌کند که چون انسان، موجودی مختار است، کمال او در علم و عمل است. او تا عالم نباشد درست عمل

نمی‌کند و وقتی عمل عالمانه انجام ندهد به کمال نمی‌رسد. «عمل عالمانه» مفهومی است که مستلزم تبیین غایت‌نگر از رفتار انسان است زیرا چنین عملی تحت تأثیر و هدایت علم و هشیاری فرد نسبت به عمل صورت می‌پذیرد. به علاوه، برخلاف نظر «مینسکی» که اراده و اختیار را اسطوره در نظر می‌گیرد، «ملاصدرا» اراده و اختیار را در روان آدمی، امری واقعی و اساسی تلقی می‌کند. بلکه بالاتر از این، باید گفت که «ملاصدرا» همانطور که در حوزه عقل نظری، به اتحاد عالم و علم اشاره نموده، در حوزه عقل عملی نیز به اتحاد «مريد» با «اراده» نظر دارد. به عبارت دیگر، نه فقط «اراده» در روان آدمی اساسی است بلکه «اراده» و «صاحب اراده»، متحد و غیرقابل انفکاکند.

به این ترتیب، جایگاه «علم» و «اراده» در افعال اختیاری انسان، اساسی است و به اقتضای آن، تبیین‌های روان‌شناختی باید به صورت غایت‌نگر صورت پذیرد. به عبارت دیگر، چرایی رفتارهای اختیاری انسان، باید برحسب علم (تصور و تصدیق) و اراده‌وی در ارتباط با رفتارهای مذکور پاسخ داده شود.

یادداشت‌ها:

- 
- |                                |                             |
|--------------------------------|-----------------------------|
| 1- Cognitive psychology        | 2- Information processing   |
| 3- Neisser                     | 4- Cognitivism              |
| 5- Modern cognitive psychology | 6- Meta-theoretic           |
| 7- Mind                        | 8- Behaviorists             |
| 9- Representation              | 10- Nomothetic explanations |
| 11- Operationism               | 12- Intervenying variables  |
| 13- Software                   | 14- Hardware                |
| 15- Dualism                    | 16- Informational code      |
| 17- Neural code                | 18- Cognitive code          |
| 19- Mentalism                  | 20- Homun lus.              |
| 21- Intentionalistic           | 22- Input                   |
| 23- Agent                      | 24- Parsimony               |
| 25- Consciousness              | 26- Nonconscious            |
| 27- Epiphenomenon              | 28- Pattern recognition     |
| 29- Ideas                      | 30- Parallel computation    |
| 31- Illusion                   | 32- Johnson-Laird           |
| 33- Intelligence loan          | 34- Teleology               |

- |                                |                               |
|--------------------------------|-------------------------------|
| 35- Semantics                  | 36- Cognitive Science         |
| 37- Explain                    | 38- Black box                 |
| 39- Mediational                | 40- Flow of information       |
| 41- Control processors         | 42- Conditional probabilities |
| 43- Response selection         | 44- Pertinence                |
| 45- Boxes in the head          | 46- Mental pattern            |
| 47- Difference engine          | 48- Telic machine             |
| 49- Dialectical engine         | 50- Digital                   |
| 51- Binary                     | 52- On                        |
| 53- Off                        | 54- Bit                       |
| 55- Anthropomorphism           | 56- Agency                    |
| 57- Methodological behaviorism | 58- Unconscious               |

منابع:

- ۱- شیرازی، صدرالدین، الحکمة المتعاليه، ج ۹، چاپ بيروت.  
 ۲- شیرازی، صدرالدین، ۱۳۵۲، علم النفس يا روان شناسی صدرالمؤمنین، ترجمه و تفسیر از سفر نفس کتاب اسفاره، نگارش جواد مصلح، انتشارات دانشگاه تهران.

- Best, J. B. (1986). Cognitive Psychology. St. Paul, MN: West.*
- Broadbent, D. E. (1958). Perception and Communication. NewYork: Pergamon Press.*
- Chaplin, W. F. (1987). On the thoughtfulness of cognitive psychology. The Journal of mind and Behaviour, 8 (2), pp. 260-280.*
- Dennett, D. C. (1969). Content and Consciousness. NewYork: Humanities Press.*
- Dreyfus, H. L. (1995). Cognitivism abandoned. In P. Baumgartner and S. Payr (eds), Speaking Minds. Princeton: Princeton university Press.*
- Fodor, J. A. (1995). The folly of simulation. In P. Baumgartner and S. Payr (eds), Speaking Minds. Princeton: Princeton.*
- Hull, C. L. (1943). Principles of Behavior: An Introduction to Behavior Theory. NewYork: Appleton-Century-Crofts.*
- Kelinginna, P. R. & Kleinginna, A. M. (1988). Current trends toward convergence of the behavioristic, functional, and cognitive perspectives in experimental psychology. The Psychologist Record, 38, 369-392.*
- Lachman, R., Lachman, J. L. & Butterfield, E. C. (1979). Cognitive Psychology and Information Processing: An Introduction. Hillsdale, NJ: Erlbaum.*
- Leahy, T. H. (1987). On having purpose and explaining it, too. The Journal of Mind and Behavior, 8 (2), 255-260.*
- Martindale, C. (1987). Can We Construct Kantian Mental Machines? The Journal of Mind and Behavior, 8(2) 261-268.*