

نوع مقاله: پژوهشی

بررسی رویکرد تحلیلی در علوم شناختی به مسئله «معرفت به اذهان دیگر»

امین معظمی گودرزی / دکترای فلسفه علوم اجتماعی مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

aminmoazami242@yahoo.com

 orcid.org/0000-0003-2836-0932

دریافت: ۱۴۰۲/۰۲/۲۵ پذیرش: ۱۴۰۲/۰۶/۱۸

چکیده

یکی از مهم‌ترین مباحث علوم شناختی معاصر، چگونگی «معرفت ما به اذهان دیگر» یا به تعبیر دیگر، «شناخت اجتماعی» است. علوم شناختی عمدتاً با رویکرد فلسفه تحلیلی، مسئله اذهان دیگر و شناخت اجتماعی را تحت عنوان «نظریه ذهن» مطرح کرده‌اند. «نظریه ذهن» یک مهارت مهم اجتماعی - شناختی است که توانایی تفکر در مورد حالات ذهنی خود و دیگران را دربرمی‌گیرد. در این پژوهش با روشی کتابخانه‌ای به توصیف و تبیین نظریات مطروحه تحت این عنوان، یعنی «نظریه ذهن» و «شبیه‌سازی نظریه ذهن» و انشعاباتشان می‌پردازیم، و سپس در ادامه با روشی تحلیلی به بررسی مدعای آنها خواهیم پرداخت. یافته‌های پژوهش از این قرارند که دو نظریه مزبور با تمامی انشعاباتشان، گرچه گامی مفید در عرصه هوش مصنوعی و علوم رایانه‌ای برداشته‌اند، ولی با یک سری اشکالات بنایی و مبنایی روبه‌رو هستند که تنها با یک نگاه فلسفی عمیق و صحیح قابل ترمیم و اصلاح‌اند. عدم توجه به «یافت مستقیم و حضوری حالات درونی در خود فرد در TT»، «چالش توجیه در نسخه صریح شبیه‌سازی» و «غیرمادی بودن مقوله شناخت و ادراک در نسخه ضمنی شبیه‌سازی» از جمله اشکالات مبنایی رویکردهای مزبور است.

کلیدواژه‌ها: نظریه ذهن، نظریه نظریه ذهن (TT)، شبیه‌سازی نظریه ذهن (ST)، شناخت اجتماعی و علوم شناختی.

یکی از مهم‌ترین مباحث علوم شناختی معاصر، چگونگی «معرفت ما به اذهان دیگر» یا به تعبیر دیگر، شناخت اجتماعی (Social Cognition) است. در نگاه نخست به نظر می‌رسد که منظور از معرفت ما به دیگران، معرفت ما به اشخاص و هویت انسانی دیگر است. بنا بر این فرض، نیازی به طرح بحث جداگانه‌ای در این باب نیست و می‌توان با اثبات «جهان خارج»، هویت انسانی را هم به عنوان موجوداتی در جهان خارج به اثبات رسانید؛ اما با مطالعه آثار مربوطه می‌توان به این نتیجه ره یافت که چنین تفسیر و برداشتی درباره «معرفت ما به دیگران» میان فلاسفه، معرفت‌شناسان و دانشمندان علوم شناختی رایج و مشهور نیست. مقصود اندیشمندان مزبور از این اصطلاح، حالت‌های روانی و ذهنی (Mental States) همچون اغراض، باورها، امیال، احساسات و عواطف دیگران است (سبولا و ویشارت، ۲۰۰۸، ص ۵۳). به عبارت دیگر، منظور از معرفت ما به دیگران یا اذهان دیگر، معرفت به حالات ذهنی و روانی دیگران است؛ مانند اینکه: «پدرم با دیدن من احساس غرور و شادی می‌کند و...». براین‌اساس، این پرسش‌ها مطرح می‌شود که ما به رغم درونی بودن این حالات، چگونه آنها را به دیگران نسبت می‌دهیم؟ به چه دلیل آنچه را احساس غرور و شادی نام‌گذاری می‌کنم، همان حالتی است که در درون و ذهن اوست؟ من چگونه به این حالات درونی و ذهنی راه می‌یابم؟ آیا دیگران همچون ما دارای ذهن هستند، یا مانند رایانه و ربات فاقد ذهن و روان‌اند؟ (ر.ک: حسین‌زاده، ۱۳۹۴، ص ۳۴۹-۳۵۰).

پیروان دو سنت فلسفی رقیب در مغرب‌زمین، یعنی «فلسفه قاره‌ای» و «فلسفه تحلیلی» تلاش کرده‌اند که براساس مبانی فلسفی خویش به این پرسش‌ها پاسخ دهند. ما در این نوشتار درصدد آنیم که راهکار فلسفه تحلیلی را درباب «چگونگی معرفت به اذهان دیگر» مورد تبیین و ارزیابی قرار دهیم.

از آنجا که خاستگاه مسئله معرفت ما به اذهان دیگر عدم تقارن میان دسترسی شخص به تجارب درونی خود و تجارب دیگران است، می‌توان طرح نخستین این مسئله را در یونان باستان دانست؛ زیرا سکتوس (Sextus) در آثار خود از کورنائیان (Cyrenaics) گزارشی می‌دهد که حاکی از وجود مسئله اذهان دیگر در آن دوره است، ولی طرح جدی آن به دکارت و شکاکیت نظام‌مند وی بازمی‌گردد. دکارت در تأملات خویش فرضیه‌ای را مطرح می‌کند که پیامد آن، تردید در وجود اذهان دیگر است:

ممکن است به طور تصادفی آن طرف پنجره متوجه افرادی شوم که از خیابان می‌گذرند، در این منظره می‌توانم بگویم که افرادی را می‌بینم... ولی از این پنجره چیزی جز کلاه و جامه‌ای نمی‌بینم که ممکن است اشباح یا آدم کوهی‌هایی را پوشانده باشد (دکارت، ۱۹۵۱، ص ۳۱).

این احتمال که ممکن است ابدان متحرک، چیزی جز یک آدم کوهی یا ربات فاقد ذهن نباشند با خودتنه‌انگاری دکارت و باور وی به عدم تقارن میان دسترسی انسان به ذهن خویش و دسترسی انسان به اذهان دیگر به طور چشمگیری موجب برجستگی مسئله معرفت ما به اذهان دیگر گردید. ضخامت چنین دیواری میان ذهن خود و اذهان دیگر در شکاکیت هیوم و خودگرایی بارکلی به تدریج افزون‌تر شد. پیروان نگرش دکارتی تلاش کردند که به

چنین شکاکیتی پاسخ درخور دهند، ولی تامس ریڈ معتقد بود که هیچ کدام از این پاسخ‌ها قادر به رهانیدن ما از شکاکیت مزبور نبوده و بایستی با بی‌اعتنایی به این شکاکیت و هم‌طراز دانستن یافته‌های آگاهی با ادراکات حسی به مسئله عدم تقارن میان ذهن من و دیگران پایان دهیم (ر.ک: پوراسماعیل، ۱۳۸۴).

جان استوارت میل از طریق استدلال از راه تمثیل (Argument from Analogy) به اثبات اذهان دیگر پرداخت (میل، ۱۸۶۵، ص ۲۴۳-۲۴۴). راسل و آیر نیز تقریرهای مختلفی از این نوع استدلال عرضه کردند (راسل، ۱۹۷۰، ص ۸۳؛ آیر، ۱۹۵۶، ص ۲۵۰-۲۵۱). درواقع، استدلال از راه تمثیل کهن‌ترین طریقی است که در این حوزه دربرابر شکاکیت به کار گرفته شده است؛ ولی با وجود طرح تقریرهای مختلف از این شیوه استدلال و حمایت جمعی از آن، برخی مانند ملکم با پیروی از راهبرد ویتگنشتاین به نقد استدلال مزبور پرداخته و شیوه جدیدی را برای اثبات تحقق دیگر اذهان به کار گرفته‌اند (بوفورد، ۱۹۷۰، ص xiv).

اما در اواسط قرن بیستم با شکل‌گیری علوم شناختی (Cognitive science) براساس عمدتاً رویکرد فلسفه تحلیلی، مسئله اذهان دیگر و شناخت اجتماعی به عنوان یکی از دشوارترین و اساسی‌ترین مباحث این علوم طرح گردید و اندیشمندان این رشته‌های نوپدید راه‌کارهایی برای حل این مسئله و چگونگی شکل‌گیری آن ارائه کردند. بسیاری از این مباحثات درباب ماهیت شناخت اجتماعی تحت عنوان نظریه ذهن (Theory-of-Mind (TOM) رخ داده است. «نظریه ذهن» یک مهارت مهم اجتماعی - شناختی است که توانایی تفکر درباره حالات ذهنی خود و دیگران را دربرمی‌گیرد. این توانایی و ظرفیت، قابلیت این را دارد که حالات ذهنی، ازجمله احساسات، امیال، باورها و اغراض را به خود و دیگران نسبت دهد (چری، ۲۰۲۰). به تعبیر دیگر، «نظریه ذهن» معمولاً به‌اختصار برای توانایی ما در اسناد حالت‌های ذهنی به خود و دیگران، و برای تفسیر، پیش‌بینی و تبیین رفتارها برحسب حالت‌های ذهنی مانند اغراض، باورها و امیال به کار برده می‌شود (ر.ک: پریماک و وودراف، ۱۹۷۸، ص ۵۱۵). مباحث معاصر تحت عنوان «نظریه ذهن» به دو جبهه اصلی تقسیم شده و معمولاً با نزاع و مناقشه‌ای میان این دو دیدگاه پیگیری می‌شود. در یک سو، نظریه نظریه ذهن و در سوی دیگر شبیه‌سازی نظریه ذهن (Simulation Theory of Mind (ST قرار می‌گیرد.

۱. نظریه نظریه ذهن (TT)

نظریه نظریه ذهن، یک نظریه علمی است که مربوط به رشد و توسعه درک انسان از جهان خارج است. این نظریه مدعی است که افراد برای پی بردن به حالات روحی خود و دیگران از قبیل باورها، امیال یا عواطف، یک نظریه روان‌شناسی پایه یا عرفی (روان‌شناسی عامه یا عامیانه (Folk Psychology)) را اتخاذ می‌کنند. در فلسفه ذهن و علوم شناختی، روان‌شناسی عامه یا روان‌شناسی فهم مشترک، توانایی بشری در تبیین و پیش‌بینی رفتار و وضعیت روحی افراد دیگر است. در این نوع روان‌شناسی، فرایندها و مواردی که انسان‌ها در زندگی روزمره مانند درد، لذت، هیجان و اضطراب با آن روبه‌رو می‌شوند با اصطلاحات متداول زبانی برخلاف

اصطلاحات فنی یا علمی استعمال می‌شوند (راتکلیف، ۲۰۰۶). از منظر راتکلیف، اصطلاح روان‌شناسی عامه از دو واژه «روان‌شناسی» و «عامه» شکل گرفته است. واژه عامه حاکی از یک قابلیت شهودی و روزمره است که مستقل از آنچه نظریات علمی درباره ذهن و رفتار به ما می‌گویند، آموخته می‌شود و واژه روان‌شناسی اشاره بر درک حالت‌های ذهنی دارد که مجموعه‌ای از مفاهیم روان‌شناسی است (راتکلیف، ۲۰۰۷، ص ۳). به عبارت دیگر، این دیدگاه مدعی است که درک ما از دیگران بر اتخاذ موضعی نظری متکی است که مستلزم توسل به یک نظریه خاص، یعنی روان‌شناسی عامه است. این نوع روان‌شناسی، تبیین فهم مشترک از اینکه چرا مردم بدین نحو عمل می‌کنند را به ما ارائه می‌کند (رک: گوردن و کروز، ۲۰۰۶).

البته خود این رویکرد نیز به شعب فرعی‌تری قابل تقسیم است، مثلاً براساس اینکه نظریه موردنظر این رویکرد، فطری و مُدولار است (مانند کروترز (Carruthers)) یا اینکه به شیوه متداول نظریات علمی دیگر به دست می‌آید (مانند گوپنیک (Gopnik))، به دو دسته منشعب می‌گردد. علی‌رغم این انشعابات، می‌توان به این نتیجه رسید که ایده اصلی تمام نظریات مجتمع تحت عنوان TT از این قرار است که درک موجودات ذهن‌دار (خواه خود شخص یا دیگری) ماهیتاً نظری و استنتاجی است. به تعبیر دیگر، تمامی این دیدگاه‌ها منکر وجود هرگونه تجربه مستقیم از حالات ذهنی هستند و مدعی‌اند که اسناد حالات ذهنی به عنوان هویت‌هایی غیرقابل مشاهده و به لحاظ نظری مسلم و مفروض، بهترین تبیین و پیش‌بینی از داده‌های رفتاری‌اند:

یکی از مهم‌ترین توانایی‌های ذهن انسان، تصور و تفکر درباره خودش و اذهان دیگر است؛ زیرا حالات ذهنی دیگران (و درواقع، حالات ذهنی خودمان) کاملاً نهان و پوشیده از حواس هستند، آنها فقط می‌توانند استنباط و استنتاج شوند (لزلی، ۱۹۸۷، ص ۱۳۹).

بنابراین TT نه تنها مدعی است که درک ما از دیگران ماهیتاً استنتاجی و استنباطی است، همچنین استدلال می‌کند که هرگونه ارجاع به حالات ذهنی، شامل یک موضع نظری بوده و از این‌رو شامل به‌کارگیری یک نظریه ذهن است.

۲. شبیه‌سازی نظریه ذهن (ST)

این دیدگاه، از تبار استدلال از نوع تمثیل است. این نظریه مدعی است که درک ما از دیگران بر پایه شبیه‌سازی باورها، امیال و عواطف آنها به خود ما شکل می‌گیرد. بدین نحو که من خودم را در جایگاه آنها قرار می‌دهم و از خود می‌پرسم که در این وضعیت چه چیزی را فکر یا احساس خواهم کرد، و سپس این نتایج را به سوی آنها برون‌فکنی می‌کنم. براساس این دیدگاه، ما برای شناخت دیگران هیچ نیازی به نظریه یا روان‌شناسی عامه نداریم؛ زیرا ما ذهن خودمان را به عنوان مدلی که ذهن دیگران بایستی شبیه آن باشد در نظر می‌گیریم.

ST نیز همانند TT به گروه‌های فرعی‌تری منشعب می‌گردد:

– برخی مدعی‌اند که شبیه‌سازی موردنظر با اِعمال تخیل آگاهانه و استنتاج تأملی سروکار دارد (گلدمن)؛

- برخی هم اصرار دارند که این شبیه‌سازی، گرچه صریح، ولی ماهیتاً غیراستنتاجی است (گوردن)؛
- برخی دیگر بر این باورند که شبیه‌سازی به جای صریح و آگاهانه‌بودن، ضمنی و غیرارادی است (گالسی)
(گلگر و دیگران، ۲۰۱۲، ص ۱۹۲).

در مجموع می‌توان گفت: تمام نظریات منشعب از ST، بر این ادعای سلبی اتفاق نظر دارند که ما برای درک حالات ذهنی خود و دیگران به نظریه‌ای که طرفداران TT ادعا می‌کنند، نیاز نداریم یا دست کم نظریه‌ای نداریم که به اندازه کافی و کامل از همه قابلیت‌های ما با مفاهیم روان‌شناختی پشتیبانی نماید؛ اما هنگامی که نوبت به ادعایی اثباتی می‌شود، نظرات متفاوت می‌شود. در ادامه به دو نمونه از نسخه‌های منشعب از ST اشاره خواهیم کرد:

۳. شبیه‌سازی صریح (Explicit Version of ST)

گلدمن یکی از حامیان نسخه صریح شبیه‌سازی است. از منظر گلدمن درک ما از اذهان دیگران بر دستیابی درون‌نگرانه به ذهن خودمان مبتنی است؛ در واقع قابلیت و ظرفیت ما برای اسناد حالات ذهنی به خود بر توانایی اسناد حالات ذهنی به دیگران تقدم دارد. او بر این مدعا، اینچنین استدلال می‌کند که درک من از دیگران همواره بر این توانایی تکیه دارد که من می‌توانم خود را در موقعیت آنها تخیل نمایم. من به معنای واقعی کلمه تخیل‌ام را به کار می‌برم تا خودم را در فرایند ذهنی موردنظر طابق النعل بالنعل قرار دهم. به تعبیر دیگر، ما برای پیش‌بینی رفتار دیگران ابتدا خود را در موقعیت آنها قرار می‌دهیم و سپس سعی می‌کنیم شرایط را درک کنیم و آنگاه حالات ذهنی موجود در این شرایط را در نظر می‌گیریم، سپس برای پیش‌بینی رفتار و عمل، با تأکید بر مقایسه و این پرسش که یک نفر در این شرایط چگونه رفتار می‌کند، دست به پیش‌بینی می‌زنیم. برای نمونه اگر من شاهد ارباب رجوعی باشم که به واسطه مراجعات پی‌درپی به کارمند یک شرکت یا اداره به ستوه آمده است، قادر خواهم بود که حالت ذهنی او را درک نمایم و رفتار بعدی وی را از طریق روش زیر پیش‌بینی نمایم. من به واسطه یک شبیه‌سازی واضح و روشن، خودم را به طور تخیلی در وضعیت او قرار می‌دهم، تصور می‌کنم که تحت شرایط مشابه، من چه احساس و واکنشی خواهم داشت و آنگاه، براساس تمثیل و مقایسه، حالات مشابه را به فردی که در حال شبیه‌سازی او هستم، نسبت داده یا طراحی می‌کنم (ر.ک: گلدمن، ۲۰۰۰). گلدمن فرایند شبیه‌سازی را بدین نحو تشریح می‌نماید:

مرحله (۱): ایجاد حالات وانمودی که نسبت‌دهنده، قصد مطابقت آنها با حالات هدف را داشته است. به تعبیر دیگر، نسبت‌دهنده تلاش می‌کند که خودش را در «فرایند ذهنی» موردنظر قرار دهد؛

مرحله (۲): وارد کردن این حالات وانمودی اولیه، مانند باورها در برخی مکانیسم‌های روان‌شناختی خود فرد نسبت‌دهنده و تجویز اعمال این مکانیسم‌ها بر این حالات تخیلی به منظور خلق یک یا چند حالت جدید، یعنی تصمیم‌ها؛

مرحله (۳): اسناد حالت خروجی به هدف موردنظر توسط فرد نسبت‌دهنده (گلدمن، ۲۰۰۵، ص ۸۰-۸۱).

۴. شبیه‌سازی ضمنی (Implicit Version of ST)

شبیه‌سازی نظریه ذهن در سال‌های اخیر با توسل به شواهد مفید و معتبر عصب‌شناختی، از جمله فعال‌سازی عصب‌های آینه‌ای (Mirror Neurons)، بازنمایی‌های مشترک (Shared Representations) یا به طور کلی‌تر، نظام‌های تشدید (Resonance Systems) موفقیت‌های خوبی به دست آورده است. نورون‌های آینه‌ای نورونی‌هایی هستند که هنگام اشتغال یک جانور به عمل خاصی و نیز هنگام مشاهده همان عمل از دیگری فعال و تحریک می‌شوند؛ بدین نحو که نورون‌های مزبور به مثابه یک «آینه» رفتارهای دیگران را کپی می‌کنند، مثل آنکه خودش انجام داده است. این نورون‌ها در نخستین‌ها، انسان‌ها، و دیگر رده‌ها مانند پرندگان و میمون‌ها و... دیده شده‌اند. نورون‌های مزبور با تصویرسازی‌های مشترک میان رفتار خود و دیگری و بهره‌گیری از نظام‌های تشدید عصبی در مواجهه با رفتار دیگران به شبیه‌سازی رفتار دیگران مبادرت می‌ورزند. شبیه‌سازی که برای توضیح و تبیین مکانیزم شبیه‌سازی به این گونه شواهد تمسک جسته‌اند، بنیان‌گذاران نسخه ضمنی ST هستند. حامیان این دیدگاه بر این باورند که فرایند شبیه‌سازی، ناآگاهانه، غیرارادی و خودکار بوده و اراده ما در آن تأثیری ندارد. گالیز می‌گوید:

هرگاه ما با موقعیت‌هایی مواجه می‌شویم که در معرض رفتار دیگران قرار گرفتن، نیاز به پاسخی از جانب ما دارد، خواه این پاسخ فعالانه باشد یا صرف توجه، ما به‌ندرت خودمان را مشغول به یک عمل تفسیری عامدانه یا صریح می‌کنیم. درک ما از یک موقعیت در بیشتر اوقات بی‌واسطه، خودکار و تقریباً بازتاب‌گونه [غیرارادی] است (گالیز، ۲۰۰۵، ص ۱۰۲).

دستاوردهای علم عصب‌شناسی اخیر که ظاهراً ایده شبیه‌سازی ضمنی را حمایت می‌کنند، از این قرارند که سیستم حرکتی فرد در رویارویی وی با دیگران بازتاب و تشدید نشان می‌دهد. برای نمونه، سیستم حرکتی من، هنگامی که شخص دیگر را در حال انجام یک کنش ارادی می‌یابم به کار انداخته می‌شود. نورون‌های آینه‌ای در قشر مخ پیش‌حرکتی و در ناحیه بروکا، مناطقی از مغز انسان که به طور کلی با کنترل حرکتی و زبان مرتبط هستند، هردوی آنها به ترتیب، هنگامی که من به کنش‌های خاص مشغول می‌شوم و هنگامی که من فرد دیگری را که مشغول به انجام چنین کنش‌هایی است نظاره می‌کنم، فعال می‌شوند (ریزولاتی و دیگران، ۱۹۹۶). همچنین نواحی عصبی همپوش خاص (بازنمایی‌های مشترک)، بخش‌هایی از قشرهای پیشانی و آهیانه‌ای، تحت شرایط زیر فعال می‌شوند:

۱. هنگامی که من مشغول یک کنش ارادی و قصدی می‌شوم؛

۲. هنگامی که من افراد دیگر را نظاره می‌کنم که مشغول اینچنین کنش‌هایی می‌شوند؛

۳. هنگامی که من، خودم یا دیگری را تصور می‌کنم که مشغول چنین کنشی است؛

۴. هنگامی که من برای تقلید از کنش شخص دیگر مهیا می‌شوم (گریزس و دسیتی، ۲۰۰۱).

مکانیزم‌های ضمنی و غیرارادی مزبور برای قوام‌بخشی به یک نوع شبیه‌سازی از مقاصد شخص دیگر فعال

می‌شوند (گالیز، ۲۰۰۱؛ گالیز و گلدمن، ۱۹۹۸). گالیز به روشنی این نکته را در مدعای خود ترسیم می‌کند:

هرگاه ما به فردی نگاه می‌کنیم که در حال انجام کنشی است، افزون بر فعال‌شدن نواحی مختلف بینایی، فعال‌سازی همزمانی از چرخه‌های حرکتی وجود دارد که با انجام آن کنش توسط ما به‌کارگرفته می‌شود... سیستم حرکتی مان مثل اینکه در حال انجام همین کنش در حال مشاهده بودیم، فعال می‌شود... کنش مشاهده مستلزم کنش شبیه‌سازی است... سیستم حرکتی ما به طور نهانی شروع به شبیه‌سازی کنش‌های کنشگر نظاره‌شده می‌نماید (گالیز، ۲۰۰۱، ص ۳۷-۳۸).

پس از آشنایی با دو دیدگاه TT و ST و رویکردهای منشعب از آنها، اکنون زمان آن فرارسیده که به ارزیابی رویکردهای مزبور پرداخته و مدعای آنها را به دقت مورد بررسی قرار دهیم. علی‌رغم دستاوردهایی که رویکردهای مزبور در حوزه هوش مصنوعی و علوم رایانه‌ای داشته‌اند، اما با چالش‌ها و اشکالاتی بنایی و مبنایی روبه‌رو هستند که در ادامه به برخی از آنها اشاره خواهیم کرد:

۵. ارزیابی TT

چنانچه گذشت، تمامی رویکردهای مجتمع تحت عنوان TT مدعی هستند که برای درک اذهان بشری نیازمند نظریه‌ای درباب ذهن هستیم؛ اما این مدعا با ابهامات و اشکالاتی روبه‌روست که به برخی از آنها اشاره خواهیم کرد: اگر نظریه‌ای درباب ذهن برای درک موجودات ذهن‌دار موردنیاز است، پس هر موجودی که فاقد چنین نظریه‌ای باشد، فاقد توانایی درک خود و دیگران خواهد بود. چراکه مطابق با دیدگاه استاندارد و پذیرفته‌شده، کودکان و اطفال تنها هنگامی به نظریه‌ای درباب ذهن دست می‌یابند که حدود چهار یا پنج سال داشته باشند. بنابراین یکی از استلزامات ضمنی TT از این قرار است که کودکان زیر چهار سال، در طول سه سال نخست زندگی تا چهار سالگی، فاقد هرگونه درکی از خود و دیگران هستند (توماسلو، ۱۹۹۹، ص ۱۷۹)؛ اما این مدعا واقعا درست است؟ آیا می‌توان درواقعیت به چنین چیزی ملتزم شد؟ آیا کودکان زیر چهار سال، هیچ درکی از خود و دیگران ندارند؟ در مقام پاسخ، برخی از نظریه‌پردازان TT تصدیق می‌کنند که کودکان حالات روانی مختلفی را از قبیل عواطف، ادراکات و امیال، هم در خودشان و هم در دیگران پیش از تحصیل نظریه‌ای مناسب در باب ذهن درک و تجربه می‌کنند، اما بر این باورند آنچه که این کودکان فاقد آن هستند، درکی از حالات بازنمایی ذهنی است (ر.ک: ولمن و دیگران، ۲۰۰۱، ص ۶۵۶ و ۶۷۷). به این معنا که کودکان در این سن، گرچه برخی از حالات درونی خود و دیگران را درک می‌کنند، ولی علم به این علم خود نداشته و نمی‌توانند همانند بزرگسالان به توصیف و تبیین چنین حالاتی بپردازند. با این همه، اشکالی دیگر مطرح می‌شود که چون اصطلاح «حالات بازنمایی ذهنی (Representational Mental State)» نزد دانشمندان علوم شناختی کاملاً مبهم است، این اعتراف، مشکل چندانی را برطرف نمی‌سازد؛ زیرا گاهی اوقات، این اصطلاح به طور فراگیر برای پوشش همه حالات قصدی به کار می‌رود، از جمله ادراکات؛ در مواقع دیگر، به صورت بسیار محدودتری برای پوشش فقط باورها (اندیشه‌ها) به کار برده می‌شود. نوسان در مفهوم «حالات

بازنمایی ذهنی»، TT را به یک نظریه مبهم و نامشخص و بدون حدود و ثغور معین تبدیل می‌کند و از سوی دیگر، آن را با گزینشی ناخوشایند میان تنها دو گزینه رها می‌سازد:

– یا مدعی شود که کودک هیچ نوع دسترسی اول شخصی به هیچ‌یک از فقرات ذهنی خودش و هیچ تجربه‌ای از مخلوقات ذهن‌دار دیگر پیش از کسب نظریه‌ای درباب ذهن ندارد؛

– و یا اینکه با تحدید حالات بازنمایی ذهنی در یک چنین شرایط محدود و به لحاظ مفهومی پیچیده‌ای مدعی شود که کودک برای فهم و اسناد این حالات به خود و دیگران بایستی از سطح نسبتاً بالایی از مهارت شناختی برخوردار باشد که آن هم در یک مرحله نسبتاً کُند و طولانی به دست می‌آید (گلگر و دیگران، ۲۰۱۲، ص ۱۹۵-۱۹۶)؛

۲. با پذیرش لزوم چنین نظریه‌ای برای درک دیگران، این پرسش مطرح می‌شود که نظریه مزبور چگونه به دست می‌آید؟ آیا فطری و مشترک میان تمامی انسان‌هاست یا اینکه نظری و غیرهمگانی است؟ اگر فطری و همگانی است، پس چرا همه افراد انسانی به وجود و ضرورت آن اذعان نمی‌کنند؟ (البته این اشکال درباب امور فطری، مانند شناخت خدا و گرایش به او نیز مطرح می‌گردد که اهل فن پاسخ‌هایی در این باب داده‌اند که می‌توان از آن پاسخ‌ها به تمایز این امور فطری با مسئله موردنظر ما در این جا پی برد. برای نمونه، درباب شناخت فطری خداوند، آنچه که به نحو فطری و مشترک در میان تمامی انسان‌ها درک می‌شود، دریافتی حضوری و بی‌واسطه از اصل نیاز به موجودی بی‌نیاز است که علم دقیق به مصداق آن موجود، نیازمند به تعلیم و تعلّمات حصولی است. به تعبیر دیگر، تمامی انسان‌ها در اصل این نیاز با یکدیگر مشترک هستند، ولی در تعیین مصداق آن، ممکن است در اثر آموزش و پرورش‌های نادرست، دچار اختلاف‌نظر شوند (ر.ک: مصباح و دیگران، ۱۳۹۷، ص ۴۰-۵۷)؛ اما در مسئله موردنظر به اذعان و ادعای پیروان TT، برخلاف معارف فطری، درک افراد از نظریه موردنیاز برای اسناد حالات درونی به خود و دیگران، حصولی و اکتسابی بوده و یافت حضوری در آن نقشی ندارد که بتوان اشکال غیرهمگانی بودن آن را با تمایز میان متعلق علم حضوری و علم حصولی برطرف نمود) اگر فطری و همگانی نیست، پس برای هر دسته از انسان‌ها به‌گونه‌ای خاص و با مؤلفه‌های متفاوتی شکل خواهد گرفت که در این صورت، نمی‌توان از یک نظریه عام و همگانی سخن به میان آورد؛

۳. اشکال دیگر آنکه براساس حکمت اسلامی، علم فاعل شناسا به حالات درونی (مانند غم، شادی، تردید و...)، افعال درونی (مانند تفکر کردن، توجه کردن، استدلال کردن، اراده کردن و...) و مفاهیم ذهنی خود که موضوع مسئله «معرفت به اذهان دیگر» هستند از نوع علم حضوری بوده و به جهت فقدان واسطه مفهومی، احتمال هیچ‌گونه خطایی در آن وجود ندارد. همه افراد انسانی به جهت ساحت مجرد از ماده خویش، به خود، حالات، افعال درونی و مفاهیم ذهنی خود علم حضوری دارند و آنها را مستقیماً می‌یابند (ر.ک: حسین‌زاده، ۱۳۸۶، ص ۱۴۷-۱۸۶). پس، برخلاف ادعای TT، افراد برای اسناد حالات و افعال درونی به خود، نیاز به هیچ‌گونه نظریه، استدلال و تلاش فکری ندارند و مستقیماً می‌توانند با درک چنین مواردی در خود، آنها را به خود نسبت داده و به تفسیر و توضیح

رفتارهای برخاسته از آنها پردازند. چنین حالاتی توسط گزاره‌های وجدانی که از بدبیهیات هستند، بیان می‌شوند، مانند، «من شاد هستم»، «من در حال تفکر هستم» و... بنابراین ادعای پیروان TT درباب درک حالات درونی در خود فرد قابل پذیرش نیست، اما درباب درک چنین حالاتی در دیگران سخنی بجاست؛ زیرا بیشتر قریب به اتفاق انسان‌ها دسترسی مستقیم و بدون واسطه به حالات درونی دیگران نداشته و بایستی به کمک استدلال و تلاش نظری به آن دست یابند. توضیح این نکته در قالب دیدگاه مختار در سطور بعدی ارائه خواهد شد.

۶. ارزیابی نسخه صریح ST

براساس بیشتر نسخه‌های صریح ST، این ادعا مطرح می‌شود که شبیه‌سازی نه‌تنها «صریح و آشکار»، بلکه «جامع و فراگیر» نیز است. به این معنا که ما آن را همواره به کار می‌بریم یا دست‌کم رویه پیش‌فرض درک ما از دیگران است. گلدمن ادعای مزبور را ادعایی معتدل و میانه‌رو می‌داند:

قوی‌ترین نوع از ST بر این باور است که همه موارد ذهنیت‌سازی (که عبارت است از تلاش فرد جهت درک رفتار دیگران براساس افکار، باورها، احساسات، امیال، خواسته‌ها و هر چیزی که در دنیای ذهن در جریان است <https://www.satyapsychoanalytic.com/articles/mentalization>)، شبیه‌سازی را به کار می‌گیرند. برای مثال، یک نسخه معتدل می‌گوید: شبیه‌سازی، شیوه و روش پیش‌فرض ذهنیت‌سازی است... من به این نسخه گرایش دارم... شبیه‌سازی نوع پایه و اولیه ذهنیت‌سازی میان‌فردی است (گلدمن، ۲۰۰۲، ص ۸۷).

اما این ادعا نیز دارای کاستی‌ها و اشکالاتی است که به برخی از آنها اشاره خواهیم کرد:

۱. ذهنیت‌سازی سوم شخصی به‌سادگی نشان می‌دهد که یک شخص به جای تکاپو برای درک خود درحال تلاش برای درک دیگری است؛ اما اگر شبیه‌سازی هم صریح است و هم فراگیر، پس فرد باید دست‌کم مقداری آگاهی از مراحل مختلفی که یک فرد آگاه از طریق آن، حالت ذهنی دیگری را شبیه‌سازی می‌کند داشته باشد. از این رو ایراد و اعتراضی که به نسخه صریح ST وارد است از این قرار است: هنگامی که من اقدام به تعامل با شخص دیگر یا درک او می‌کنم، هیچ شاهد و گواه تجربی‌ای وجود ندارد که من چنین رویه‌های معمول شبیه‌سازی را به طور آگاهانه به کار می‌گیرم. یعنی، هنگامی که من به کنکاش تجارب مشترک‌مان درباب چگونگی درک‌مان از دیگران می‌پردازم، چنین فرایندهایی را نمی‌یابم. البته در مواردی که ما با برخی رفتارهای غیرقابل توصیف دیگران رویه‌رو می‌شویم، ممکن است برای درک آنها از یک رویه معمول شبیه‌سازی بهره‌بریم. ولی این موارد بسیار نادر و کمیاب هستند و من می‌توانم به‌سادگی آگاه شوم که درحال اختیار این رویه هستیم، به این دلیل که به استثنای تمایل دارد؛ اما این نکته برخلاف این ایده است که من شبیه‌سازی را در شرایط عادی روزمره و در اکثر موارد به کار می‌گیرم (گلگر و دیگران، ۲۰۱۲، ص ۱۹۶)؛

۲. افزون بر این، بسیاری از مواجهات ما مسائل سوم‌شخصی نیستند که با شیوه‌های اول‌شخصی حل و فصل شوند. تعداد قابل توجهی از آنها، تعاملات دوم‌شخصی هستند که در آنها حس و دریافت من از آنچه که در شخص

دیگر جریان دارد، به واسطه ادراک من از اظهارات عاطفی دیگری و به واسطه تعاملات عملی مشترک یا زمینه‌محور اجتماعی ما تسهیل می‌شود. ویتگنشتاین سابقاً پرسش بجایی را در این رابطه مطرح کرده است: «آیا شما به خودتان نظر می‌کنید تا آنکه خشم را در چهره دیگری تشخیص دهید؟» (ویتگنشتاین، ۱۹۸۰، ص ۹۲۷)؛

۳. از سویی دیگر، ممکن است این پرسش مطرح شود که آیا درست است که ما تجاربمان از دیگری را برحسب یک نوع فعالیت تخیلی اول شخصی تعیین کنیم. هنگامی که ما خودمان را به صورت تخیلی در چشم‌انداز شخص دیگر قرار می‌دهیم، به تعبیر دیگر، زمانی که ما خودمان را جای او قرار می‌دهیم، آیا ما واقعاً به فهمی از او دست خواهیم یافت یا صرفاً خودمان را دوباره درک می‌کنیم؟ همان‌گونه که گیلبرت رابیل اظهار داشته است، منطق شبیه‌سازی صحیح نیست؛ زیرا ایده اسناد کنش شبیه‌سازی‌شده من به افراد مختلف دیگر، تنوع کنش‌هایشان را نادیده می‌گیرد. «تجلیات و کنش‌های مشاهده‌شده افراد به طور چشمگیری متفاوت هستند، بنابراین اسناد آنها به فرایندهای درونی کاملاً منطبق بر [حالات درونی خود فرد] یا فرد دیگر واقعاً خلاف شواهد و قرائن خواهد بود» (رابیل، ۱۹۴۹، ص ۵۳-۵۴). زیرا، اگر من نتایج شبیه‌سازی خودم را به دیگری نسبت دهم، تنها خودم را در وضعیت دیگری درک خواهم کرد، ولی لزوماً ذهنیات دیگری را درک نمی‌کنم. همان‌گونه که لیبس پس از دفاع از رویکردی بسیار شبیه به گلمن نتیجه‌گیری کرده است که: «افراد انسانی دیگر به لحاظ روان‌شناختی نسخه‌بدل‌هایی از خود من در نظر گرفته می‌شوند» (لیبس، ۱۹۰۰، ص ۴۱۸). بنابراین شبیه‌سازی صریح به جای درک اذهان دیگر نهایتاً این اجازه را به ما می‌دهد تا فهمی جدید از خود در یک وضعیت متفاوت به دست آوریم؛

۴. گذشته از اشکالاتی که بیان شد، یکی از کاستی‌های این رویکرد، چالش توجیه معارفی است که از این نوع شبیه‌سازی تحصیل می‌شود. چگونه ما می‌توانیم به معرفتی که از فرایند شبیه‌سازی صریح به دست می‌آید، اعتماد نماییم. از کجا معلوم که چنین معرفتی درباره حالات درونی و ذهنی دیگران صحیح و مطابق با واقع باشد. به نظر می‌رسد که در چنین معارفی در اکثر موارد، دستیابی به معرفت یقینی متعسر و گاه غیرممکن است و تنها می‌توان این معضل معرفت‌شناختی را از طریق نظریه «احتمال معرفت‌شناختی» که مبتنی بر آرای علامه مصباح یزدی و شهید صدر است، برطرف نمود (ر.ک: مصباح، ۱۳۹۰؛ ر.ک: معظمی گودرزی و میرسپاه، ۱۳۹۷). البته تذکر این نکته ضروری است که این اشکال زمانی بر نظریه مزبور وارد می‌گردد که صاحبان این نظریه در حوزه معرفت‌شناسی مبنی‌گرا باشند، اما در غیر این صورت، اشکال مزبور منتفی است. ولی بر صاحبان فن پوشیده نیست که نظریات بدیل مبنی‌گرایی در حوزه معرفت‌شناسی مانند انسجام‌گرایی، پراگماتیسم و... قابل دفاع و پذیرش نیست (ر.ک: حسین‌زاده، ۱۳۸۹، ص ۱۰۷-۱۲۷) و اشکال مطروحه به اشکال مبنایی ژرف‌تری مبدل می‌شود.

۷. ارزیابی نسخه ضمنی ST

فرایندهای ضمنی، خودکار و غیرارادی که مورد توجه شبیه‌سازان ضمنی قرار گرفته، واقعیت داشته و شواهد عصب‌شناختی بسیاری در حمایت از آنها وجود دارد؛ اما آیا این مقدار برای توصیف آنها به عنوان فرایندهای شبیه‌ساز کافی است؟ این ادعا نیز با اشکالاتی روبه‌روست که به برخی از آنها اشاره می‌کنیم:

۱. یک ایراد احتمالی به نسخه ضمنی ST از این قرار است که ST مدلی را به خدمت می‌گیرد که اول شخص است یا دست کم محدود به یک نوع شبیه‌سازی در ذهن خود یا سیستم حرکتی‌ام است، بنابراین هیچ چیزی را درباره آنچه که باید در دیگری جریان داشته باشد، توجیه نمی‌کند. در مقابل، طرفداران نسخه ضمنی ST به این اشکال، چنین پاسخ داده‌اند: همان‌گونه که ذکر شد، نورون‌های آینه‌ای (MNs) و بازنمایی‌های مشترک عامل خنثا نامیده می‌شوند که هر دو برای کنش خودم و برای مشاهده کنش دیگری فعال می‌شوند. از این رو فعال‌سازی سیستم، کنش ارادی و قصدی را شبیه‌سازی می‌کند نه عامل و کنشگر را (گالیز، ۲۰۰۵؛ هرلی، ۲۰۰۵؛ جینرود و پاچری، ۲۰۰۴). از منظر ایشان، فرایند شبیه‌سازی ضمنی و غیرارادی مانند نسخه صریح شبیه‌سازی، شامل یک فرایند چندمرحله‌ای است:

الف) فعال‌سازی نواحی ادراکی اولیه، یعنی قشر مخ دیداری، همزمان با مشاهده ما از یک کنش؛

ب) به دنبال این فعال‌سازی با فاصله زمانی ۳۰ الی ۱۰۰ هزارم ثانیه به طور مستقیم بازنمایی‌های مشترک به شیوه خنثا فعال می‌شوند؛

ج) سپس تصمیم و قصد عامل، یعنی فرد خاصی که این کنش را انجام داده؛ خواه من یا شخص دیگر (جینرود و پاچری، ۲۰۰۴).

۲. اشکال دیگر آنکه آیا حامیان شبیه‌سازی ضمنی می‌تواند شواهد متقاعدکننده‌ای بر این ادعا که فعال‌سازی نورون‌های آینه‌ای و فرایندهای تشدید درواقع، یک نوع شبیه‌سازی هستند ارائه نماید؟ زیرا، گلگر بر این باور است که آنچه از منظر نظریه پردازان شبیه‌سازی ضمنی، «شبیه‌سازی» نامیده می‌شود با تعریف شبیه‌سازی در نسخه‌های اولیه ST مطابقت ندارد؛ زیرا در نسخه‌های مزبور هرودی «کنترل ابزاری بر شبیه‌سازی» و «مشارکت وانمودی معین» ضروری به نظر می‌رسد. این در حالی است که برای فرایندهای تشدید و ضمنی موردنظر، هرودی این ویژگی‌ها مردود هستند (گلگر، ۲۰۰۷). به تعبیر دیگر، فرد در فرایندهای ضمنی عصبی هیچ‌گونه اشراف و کنترل آگاهانه و ارادی بر مراحل شبیه‌سازی ندارد و تمامی این مراحل تحت کنترل سیستم عصبی فرد و بدون دخالت ارادی وی رقم می‌خورند. حال آنکه در نسخه‌های نخستین ST، فرد بر تمامی مراحل و ابزار شبیه‌سازی و حالات بازنمایی مشترک میان خود و دیگران کنترل و اشراف آگاهانه دارد.

در مقابل، گلدمن و سرپادا برای رفع این مشکل، تعریفی عام از شبیه‌سازی پیشنهاد می‌کنند که هر دو شرط کنترل ابزاری و مشارکت وانمودی را کنار می‌گذارد:

ایده کلی شبیه‌سازی این است که فرایند شبیه‌ساز بایستی در جواناتب مربوطه به فرایند شبیه‌سازی شده شباهت داشته باشد. با اعمال ذهن خوانی، کمترین شرط لازم آن است که حالت نسبت داده شده به هدف در اثر مثال آوردن، تن دردادن یا تجربه کردن همان حالت توسط نسبت دهنده نسبت داده می‌شود. در صورت موفقیت شبیه‌سازی، حالت تجربه شده با حالت هدف منطبق می‌شود. این حداقل شرط برای شبیه‌سازی [در مدل عصبی] برآورده می‌شود (گلدمن و سرپادا، ۲۰۰۵)؛

۳. با وجود تکاپوی شبیه‌سازان ضمنی، این ادعا که شبیه‌سازی در مقام تطبیق می‌تواند حافظ این ایده باشد که MNSها شبیه‌سازی‌ها را فعال می‌کنند، با برخی مطالعات تجربی که ناسازگار با این ادعا هستند تضعیف می‌شود. برای نمونه، دینستاین و همکاران وی (۲۰۰۵) نشان داده‌اند که در نواحی معینی از مغز جایی که حضور MNS قابل تصور است - بخصوص در شیار درون آهانه قدامی - نورون‌های آینه‌ای برای تولید یک کنش معین، مثلاً در دست فعال می‌شوند نه برای درک آن کنش معین دست در شخص دیگر؛

۴. از سوی دیگر، سبیرا (۲۰۰۵) به طور محافظه‌کارانه‌ای نشان می‌دهد که بین ۲۱ تا ۴۵ درصد از نورون‌هایی که به عنوان MNS شناخته شده‌اند به انواع گوناگون کنش حساس هستند، نه به یک کنش خاص که مورد شبیه‌سازی قرار گرفته است و از آن دسته نورون‌هایی که توسط یک نوع خاص از کنش مشاهده شده فعال می‌شوند، آن کنش لزوماً همان کنشی نیست که توسط خواص حرکتی نورون تعریف شده است؛ تقریباً ۶۰ درصد MNSها عموماً منطبق و هماهنگ هستند، به این معنا که ممکن است در آنجا ارتباط اندکی میان کنش‌های مشاهده شده و کنش انجام شده مربوطه‌شان باشد، اما نه یک انطباق دقیق. تنها حدود $\frac{1}{3}$ MNSها تطابقی یک به یک را نشان می‌دهند؛

۵. گذشته از اشکالات بنایی یادشده، این نسخه از شبیه‌سازی با پرسش‌ها و اشکالاتی مبنایی روبه‌روست که باید رفع ابهام نماید: آیا مقوله شناخت و ادراک، پدیده‌ای مادی و فیزیکی است که بتوان آن را در قالب فرایندهای عصبی و مغزی تبیین نمود؟ آیا ذهن انسان همان مغز و فرایندهای عصبی است که حامیان این رویکرد در مسئله معرفت به اذهان دیگر به سراغ مباحث عصب‌شناختی رفته‌اند؟ با قدری ژرف‌اندیشی و تأملات دقیق فلسفی روشن می‌گردد که مقوله ادراک و شناخت، پدیده‌ای مادی و فیزیکی نیست که بتوان آن را مورد تبیین مادی و فیزیکی‌لیستی قرار داد. در جای خود با براهین عقلی (مانند برهان هوای طلق، وحدت هویت، تقسیم‌ناپذیری من و مجرد پدیده‌های درونی و...) و شواهد تجربی (مانند آتوسکی، تجربه نزدیک به مرگ، تله‌پاتی، رویای صادق و...) به اثبات رسیده است که مقوله شناخت و ادراک به جهت فقدان ویژگی‌های مادی از قبیل امتداد و تقسیم‌پذیری حقیقی، نمی‌تواند از یک موجود مادی، مانند مغز و سیستم عصبی صادر شود. گرچه مغز و سیستم‌های عصبی، زمینه و بستر را برای تحقق شناخت‌های حسی فراهم می‌سازند، ولی آنها مصدر، موطن و محل تحقق شناخت، ادراک و معرفت نیستند که بتوان با بررسی عملکرد آنها به حقیقت شناخت و نحوه تحقق آن دست یافت. از همین روست، که حکمای مسلمان، یکی از برجسته‌ترین براهین اثبات دوساحتی بودن انسان و مجرد نفس وی را همین برهان مجرد علم و ادراک دانسته‌اند (مصباح یزدی، ۱۳۶۸، ج ۲، ص ۲۲۵؛ جودیت و ترسی، ۱۳۷۲، ص ۵۶۳-۵۶۴؛ عبودیت، ۱۳۹۲، ج ۳، ص ۲۷۸، ۳۲۱-۳۲۲، ۴۱۰-۴۱۱؛ ر.ک: الهی‌راد، ۱۳۹۸، ص ۳۸-۵۳؛ ر.ک: طباطبائی، ۱۳۹۲، ج ۱، ص ۸۹-۱۳۰).

۸. دیدگاه مختار

با توجه به اشکالات مطروحه و براساس مبانی حکمت اسلامی می‌توان مسئله چگونگی معرفت به اذهان دیگر را به صورت زیر حل و فصل نمود:

ملاک علم به امور مختلف، احاطه حضوری فاعل شناسا نسبت به آن امور است. هر جا که این احاطه وجودی برقرار است، فاعل شناسا به آن امر بدون هیچ‌گونه تردید و احتمال خلافی، علم یقینی دارد؛ اما اگر چنین احاطه‌ای وجود نداشته باشد، فاعل شناسا به مفهوم و تصویر آن امر احاطه حضوری داشته و همواره احتمال عدم تطابق این مفهوم و تصویر ذهنی با واقعیت عینی آن امر وجود دارد (ر.ک: حسین‌زاده، ۱۳۸۶، ص ۱۲۷-۱۴۵).

معرفت مستقیم و حضوری به اذهان دیگر از جمله اموری است که انسان‌های معمولی دسترسی به آن ندارند. به ادله عقلی و نقلی معتبر، برخی از موجودات مجرد و ذی‌شعور (مانند خداوند، فرشتگان و انسان‌های کامل) به جهت سعه وجودی‌شان، نسبت به اذهان و حالات درونی دیگر انسان‌ها، احاطه وجودی و حضوری دارند و بدون هیچ‌گونه احتمال خطایی و به صورت یقینی، آنها را درک می‌کنند. ولی بیشتر قریب به اتفاق انسان‌ها برخلاف نظر برخی پدیدارشناسان سنتی مانند ماکس شلر (۱۹۵۴، ص ۲۶۰) از این دسترسی مستقیم و حضوری به جهت ضعف مرتبه وجودی خود محروم بوده و راهی جز علم حصولی و دسترسی به مفاهیم و تصاویر ذهنی چنین حالاتی ندارند. بیشتر انسان‌ها معمولاً از طریق «باورهای پیش‌زمینه‌ای و شناخت‌های پیشین خود که نسبت به انسان، جهان اجتماعی و شخص موردنظر تحصیل کرده‌اند» و همچنین «داده‌هایی که از راه قرائن و شواهد موجود، از قبیل رفتارها، اعمال بیانگر، علائم و نمادها، زبان، بافت‌ها و زمینه‌های اجتماعی و... به دست می‌آورند»، به حالات درونی و اذهان دیگران دسترسی باواسطه و مفهومی دارند (شوتز، ۱۹۶۷، ص ۱۹۲)؛ یعنی از طریق این باورها و داده‌های موجود و از راه استدلال به اثبات و شناخت حالات ذهنی و درونی دیگران مبادرت می‌ورزند. از این رو معرفت بیشتر ما انسان‌ها به دیگر انسان‌ها از نوع معرفت حصولی نظری و باواسطه بوده و نیاز به استدلال و اثبات دارد.

از سوی دیگر، به جهت دخالت ابزار حسی و تجربی در چنین معارفی در بیشتر موارد، اقامه برهان و معرفت یقینی و قطعی ناممکن و یا متعسر است و فاعل شناسا با چالش توجیه معرفت‌شناختی روبه‌رو می‌گردد که می‌توان این نقیصه و چالش اعتبار را با نظریه «احتمال معرفت‌شناختی» برطرف و حل و فصل نمود. نظریه مزبور، نظریه‌ای است که با ترمیم نظریهٔ بدیع و راهگشای شهید صدر و آرای علامه مصباح یزدی می‌تواند مشکل اعتبار معرفت‌شناختی گزاره‌های غیریقینی را بگشاید. بدین صورت که پس از ارجاع «اولیات»، «وجدانیات»، «بدیهیات منطقی» و «بدیهیات احتمال» به علم حضوری، معیار صدق و توجیه آنها تبیین می‌شود. سپس براساس ارجاع قواعد منطقی استنتاج و قواعد محاسبات عام ریاضی و احتمال به این گزاره‌های پایه، مطابقت آنها با واقع اثبات و محرز می‌گردد و آنگاه با تعریف و تفسیر مفهوم احتمال به «احتمال معرفت‌شناختی» درجهٔ تصدیق یا درجهٔ معرفتی یا درجهٔ احتمال هر باور غیریقینی را براساس باورهای موجه و مرتبط با آنها مشخص می‌کنیم. براساس حساب

احتمالات، هر درجه‌ای از احتمال و تصدیق احتمالی که فراتر از شک باشد، بر آن معرفت صادق و معتبر اطلاق می‌شود؛ البته تا زمانی که با ورود معارف جدیدتر، احتمالی با درجه بالاتر جایگزین آن نشود و اعتبار آن را از بین نبرد (ر.ک: مصباح، ۱۳۹۰؛ حسین‌زاده، ۱۳۹۴، ص ۲۸۸-۲۸۷).

نتیجه‌گیری

چنانچه گذشت، مطالب این مقاله در دو حوزه «توصیف نظریات موجود در مکتب فلسفه تحلیلی درباب مسئله معرفت به اذهان دیگر»، و «ارزیابی نظریات مزبور» ارائه گردید:

در حوزه نخست، به این نتیجه رسیدیم که مکتب تحلیلی، مسئله موردنظر را تحت عنوان «نظریه ذهن» در دو نظریه کلی (TT) و (ST) مورد بررسی قرار می‌دهد. ایده اصلی تمام نظریات مجتمع تحت عنوان TT از این قرار است که درک موجودات ذهن‌دار ماهیتاً نظری و استنتاجی است. در مقابل، تمامی نظریات منشعب از ST، بر این ادعای سلبی اتفاق نظر دارند که ما برای درک حالات ذهنی خود و دیگران به نظریه‌ای که طرفداران TT ادعا می‌کنند، نیاز نداریم یا دست کم نظریه‌ای نداریم که به اندازه کافی و کامل از همه قابلیت‌های ما با مفاهیم روان‌شناختی پشتیبانی نماید. در نسخه صریح این نظریه، ما برای پیش‌بینی رفتار دیگران ابتدا خود را در موقعیت آنها قرار می‌دهیم و سپس سعی می‌کنیم شرایط را درک کنیم و آنگاه حالات ذهنی موجود در این شرایط را در نظر می‌گیریم، سپس برای پیش‌بینی رفتار و عمل، با تأکید بر مقایسه و این پرسش که یک نفر در این شرایط چگونه رفتار می‌کند، دست به پیش‌بینی می‌زنیم؛ ولی در نسخه ضمنی، شبیه‌سازان برای توضیح و تبیین مکانیزم شبیه‌سازی به شواهد عصب‌شناختی تمسک جسته‌اند. حامیان این دیدگاه بر این باورند که فرایند شبیه‌سازی، ناآگاهانه، غیرارادی و خودکار بوده و اراده ما در آن تأثیری ندارد.

در حوزه ارزیابی نظریات مزبور به این نتیجه رهنمون گشتیم که TT و ST با تمامی انشعاباتشان با یک سلسله اشکالات بنایی و مبنایی روبه‌رو هستند که تنها می‌توان از آنها با بهره‌گیری از یک نوع نگاه فلسفی و معرفت‌شناختی صحیح و عمیق که قابل دستیابی در حکمت اسلامی است، رهایی یافت. عدم توجه به «یافت مستقیم و حضوری حالات درونی در خود فرد در TT»، «چالش توجیه در نسخه صریح شبیه‌سازی» و «غیرمادی بودن مقوله شناخت و ادراک در نسخه ضمنی شبیه‌سازی» از جمله اشکالات مبنایی رویکردهای مزبور است. بنابر دیدگاه مختار، معرفت فرد به حالات درونی خویش از نوع علم حضوری و بی‌واسطه بوده و برای فهم و درک آنها نیازی به فرایندهای نظری و استدلال ندارد، اما در معرفت به حالات ذهنی و درونی دیگران، چون در اکثر قریب به اتفاق افراد انسانی، معرفت از نوع حصولی و باواسطه است، نیاز به استدلال و فعالیت‌های نظری مطرح می‌شود. در این عرصه، فاعل شناسا به پشتوانه نظریه «احتمال معرفت‌شناختی» می‌تواند به کمک قرائن و شواهد موجود، معارف معتبر پیشین خود از قواعد و ساختارهای اجتماعی و از فرد یا افراد موردنظر به درجه موجه و معتبری از معرفت دست یابد و از کمند چالش توجیه معرفت‌شناختی رهایی یابد.

منابع

- الهی‌راد، صفدر، ۱۳۹۸، *انسان‌شناسی*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ❀
 پوراسماعیل، یاسر، ۱۳۸۴، «زوایای گوناگون مسئله اذهان دیگر»، *نقد و نظر*، سال دهم، ش ۳ و ۴، ص ۳۴۸-۳۸۴.
 جودیت، هوپر و دیک ترسی، ۱۳۷۲، *جهان شگفت‌انگیز مغز (مغز جهان سه یوندی)*، ترجمه ابراهیم یزدی، تهران، قلم.
 حسین‌زاده، محمد، ۱۳۸۶، *منابع معرفت*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ❀
 —، ۱۳۸۹، *معرفت‌شناسی*، چ دوازدهم، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ❀
 —، ۱۳۹۴، *معرفت‌شناسی در قلمرو گزاره‌های پسین*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ❀
 طباطبائی، سیدمحمدحسین، ۱۳۹۲، *اصول فلسفه و روش رئالیسم*، مقدمه و پاورقی مرتضی مطهری، تهران، صدرا.
 عبودیت، عبدالرسول، ۱۳۹۲، *درآمدی به نظام حکمت صدرایی*، تهران و قم، سمت و مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ❀
 مصباح یزدی، محمدتقی، ۱۳۶۸، *آموزش فلسفه*، چ سوم، تهران، سازمان تبلیغات اسلامی.
 مصباح، مجتبی، ۱۳۹۰، *احتمال معرفت‌شناختی*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ❀
 مصباح، مجتبی و دیگران، ۱۳۹۷، *معرفت‌شناسی*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ❀
 معظمی گودرزی، امین و اکبر میرسپاه، ۱۳۹۷، «ارتباط معیارهای انتخاب بهترین تبیین با واقع‌نمایی»، *معرفت فلسفی*، ش ۶۰ ص ۴۵-۷۲.
- Ayer, A. J, 1956, *The Problem of Knowledge*, Macmilon, London.
 Buford, T. O. (ed.), 1970, *Essays on Other Minds*, Chicago, University of Illinois Press.
 Cebula, K.R. & Wishart, J.G., 2008, "Social cognition in children with Down syndrome", *International Review of Research in Mental Retardation*, N. 35, p. 43-86.
 Cherry, Kendra, 2020, *How the Theory of Mind Helps Us Understand Others*, available at: <https://www.verywellmind.com/theory-of-mind-4176826>.
 Csibra, G., 2005, "Mirror neurons and action observation. Is simulation involved?", *ESF Interdisciplines*, at: www.interdisciplines.org/mirror/papers.
 Descartes, R., 1951, *Meditations on the First Philosophy*, Prentice Hall, Upper Saddle River, New Jersey.
 Dinstein, I., Thomas, C., Behrmann, M., and Heeger, D. J. 2008, *A mirror up to nature. Current Biology* 18/1, R13–R18.
 Gallagher, S, 2007, "Simulation trouble", *Social Neuroscience*, N. 2/3–4, p. 353–365.
 Gallagher, Shaun. & Zahavi, Dan, 2012, *The Phenomenological Mind*, New York, Routledge.
 Gallese, V. L. and Goldman, A., 1998, "Mirror neurons and the simulation theory of mind-reading", *Trends in Cognitive Sciences*, N. 2, p. 493–501.
 ----, 2001, "The 'shared manifold' hypothesis: From mirror neurons to empathy", *Journal of Consciousness Studies*, N. 8, p. 33–50.
 ----, 2005, "Being like me': Self-other identity, mirror neurons and empathy", in S. Hurley and N. Chater (eds), *Perspectives on Imitation I*, Cambridge, MA, MIT Press.
 Goldman, A. and Sripada, C. S., 2005, "Simulationist models of face-based emotion recognition", *Cognition*, N. 94, p. 193–213.
 ----, 2000, "Folk psychology and mental Concepts", *Protosociology*, N. 14, p. 4-25.
 ----, 2005, "Imitation, mind reading, and simulation", in S. Hurley and N. Chater (eds), *Perspectives on Imitation*, Cambridge, MA, MIT Press.
 Gordon, R. and Cruz, J., 2006, "Simulation theory", in L. Nadel (ed.), *Encyclopedia of Cognitive Science*, Published Online 15 January.

- Grèzes, J. and Decety, J., 2001, "Functional anatomy of execution, mental simulation, and verb generation of actions: A meta-analysis", *Human Brain Mapping*, N. 12, p. 1–19.
- Hurley, S., 2005, "The shared circuits hypothesis: A unified functional architecture for control, imitation, and simulation", in S. Hurley and N. Chater (eds), *Perspectives on Imitation: From Neuroscience to Social Science*, Cambridge, MA, MIT Press.
- Jeannerod, M. and Pacherie, E., 2004, "Agency, simulation, and self-identification", *Mind & Language*, N. 19/2, p. 113–146.
- Leslie, A. M., 1987, "Children's understanding of the mental world", in R. L. Gregory (ed.), *The Oxford Companion to the Mind* (p. 139-42), Oxford, Oxford University Press.
- Lipps, T., 1900, "Ästhetische Einfühlung", *Zeitschrift für Psychologie und Physiologie der Sinnesorgane*, N. 22, p. 415–450.
- Malcolm, Norman (1970). Knowledge of Other Minds, in: Thomas O. Buford (ed.), *Essays on Other Minds*, University of Illinois Press, Chicago.
- Mill, J. S., 1865, *An Examination of Sir William Hamilton's Philosophy*, London, Longmans.
- Premack, D. and Woodruff, G., 1978, "Does the chimpanzee have a theory of mind?", *Behavioral and Brain Sciences*, N. 4, p. 515–526.
- Ratcliffe, M., 2006, "Folk Psychology is not folk psychology", *Phenomenology and the Cognitive Sciences*, N. 5 (1), p. 31–52.
- , 2007, *Rethinking commonsense psychology: A critique of folk psychology, theory of mind and simulation*, Palgrave Macmillan.
- Rizzolatti, G., Fadiga, L., Matelli, M., Bettinardi, V., Paulesu, E., Perani, D., and Fazio, G., 1996, "Localization of grasp representations in humans by PET. 1. Observation compared with imagination", *Experimental Brain Research*, N. 111, p. 246–252.
- Russell, Bertrand, 1970, *Analogy*, in Thomas O. Buford (ed.), *Essays on Other Minds*, Chicago, University of Illinois Press.
- Ryle, G., 1949, *The Concept of Mind*, New York, Barnes & Noble.
- Scheler, M., 1954, *The Nature of Sympathy*, trans. P. Heath, London, Routledge and Kegan Paul.
- Schutz, A., 1967, *Phenomenology of the Social World*, trans. G. Walsh and F. Lehnert. Evanston, IL, Northwestern University Press.
- Tomasello, M., 1999, *The Cultural Origins of Human Cognition*, Cambridge, MA, Harvard University Press.
- Wellman, H.M., Cross, D., and Watson, J., 2001, "Meta-analysis of theory-of-mind development: The truth about false belief", *Child Development*, N. 72, p. 655–684.
- Wittgenstein, L., 1980, *Remarks on the Philosophy of Psychology*, Oxford, Blackwell.