

درآمدی بر فلسفه‌ی ذهن

جروم. ای. شیفر

ترجمه مسعود صادقی علی‌آبادی*

چکیده

تمام سخن این نوشتار را می‌توان این گونه خلاصه کرد: بررسی پیدایش و سیر تحول مفهوم «نفس» نزد عبرانیان و یونانیان قدیم و ورود آن به فلسفه؛ دلالت‌های الهیاتی این واژه که موجب کنار نهادن آن از حوزه‌ی علوم و فلسفه شده است و به کارگیری واژه‌ی «ذهن» به جای آن؛ تحلیل مفهومی واژه‌ی «ذهن» از طریق بررسی کاربردهای مختلف آن در زبان انگلیسی و اشاره به مفهوم «آگاهی» به عنوان هسته‌ی مشترک همه‌ی پدیدارهای ذهنی؛ نقد تقسیم‌بندی سه‌گانه‌ی شناخت، عاطفه و اراده از پدیدارهای ذهنی و قوای سه‌گانه‌ی متناظر با آن؛ بررسی ربط و نسبت فلسفه‌ی ذهن با دیگر شاخه‌های فلسفه و بیان تفاوت روان‌شناسی تجربی با فلسفه‌ی ذهن (یا روان‌شناسی عقلی)؛ تحلیل مفهوم «آگاهی» با توجه به برخی مصادیق آن و تلاش جهت یافتن مخرج مشترکی برای این مصادیق؛ اشاره به تنوع و پیچیدگی پدیدارهای ذهنی و این که نظریات متفاوت فیلسوفان در این باب هر یک صرفاً به برخی از این مصادیق نظر دارد و از مصادیق دیگر غفلت می‌ورزد.

کلیدواژه‌ها

نفس و ذهن - آگاهی - پدیدارهای ذهنی - قوای نفس - روان‌شناسی عقلی

* دانشجوی دکتری فلسفه‌ی تطبیقی و عضو هیأت علمی پژوهشکده امام خمینی و انقلاب اسلامی



مقدمه

وقتی بچه بودم، یکی از موضوعات داغ بحث‌های بیرون از مدرسه این بود که آیا انسان نفسی دارد یا نه؟ برخی استدلال می‌کردند که انسان باید نفس داشته باشد؛ زیرا در غیر این صورت فرقی با حیوان ندارد. برخی دیگر مدعی بودند که انسان فرقی با حیوان ندارد؛ بنابراین اگر انسان نفس دارد، حیوانات دیگر، حتی کرم نیز نفس دارند. در این میان تکلیف مرگ چیست؟ اگر نفس نبود، مرگ هر شخص به معنای پایان همه چیز برای آن شخص بود؛ فرضی چنان هولناک که نمی‌توان به آن اندیشید. به هر حال اگر زندگی با مرگ به چنین پایان مطلق می‌انجامد، چه هدفی در آن هست؟ اما اگر انسان نفس دارد، این نفس به چه می‌ماند و در کجا جای دارد؟ اندک دانشمان از آناتومی این امر را برایمان نامحتمل می‌ساخت که جراح بتواند هنگام عمل بر روی شخصی نفسش را کشف کند؛ بنابراین اگر انسان نفس دارد، نفس چیست؟ این‌ها، همه، برای ما بسیار گیج‌کننده بود.

تا آن‌جا که از تفکر بشر اطلاع داریم، این موضوعات و مسایل مرتبط با آن پیوسته موجب سردرگمی انسان بوده است. می‌دانیم در بیست و پنج قرن پیش یونانیان قدیم به تفصیل درباره‌ی آن‌ها به تأمل پرداختند، و می‌دانیم که بسیاری از مسایل اساسی‌ای که آن‌ها طرح کردند، تا امروز بی‌جواب مانده است. آن‌ها به پاره‌ای از مبهم‌ترین و نفوذناپذیرترین مسایلی پرداختند که انسان هنگامی که تلاش می‌کند خودش، جهانش و جایگاهش را در آن بفهمد، با آن مواجه می‌شود. در این‌جا به کاوش در پاره‌ای از این مسایل می‌پردازیم و خواهیم دید که در تلاش برای پاسخ‌گویی به آن‌ها چه پیش رفتی صورت گرفته است.

پاره‌ای تلقی‌ها از نفس

نفس چیست؟ این مفهوم پیشینه‌ای طولانی دارد. عبرانی‌های قدیم از نخستین اقوامی بودند که این مفهوم را مطرح کردند. تلقی آن‌ها از نفس هر چیزی





بود که در بدن است و موجب حیات آن می‌شود؛ یعنی آنچه بدن مرده را موجودی زنده می‌سازد. آن‌ها برای اشاره به نفس از واژه‌های عبری که برای «نفس» به کار می‌رفت استفاده می‌کردند؛ احتمالاً بدین دلیل که تنفس نشانه‌ای مهم از حیات است. اعتقاد بر این بود که این نیروی حیات بخش در خون سکنا دارد.

یونانیان نخستین، ویژگی جدیدی به آن افزودند؛ از نظر آن‌ها نفس از بدن جدایی‌پذیر بود؛ به این معنا که هنگام مرگ بدن می‌توانست به حیات خود ادامه‌دهد. از نظر عبرانی‌ها مرگ چیزی جز پایان زندگی و پایان نیروی حیات‌بخش یعنی نفس نبود. از نظر یونانیان، مرگ صرفاً اعراض نیروی حیات‌بخش از بدن بود. برخی از یونانیان مثل فیثاغوریان - که به سبب اکتشافات ریاضی مشهورند - معتقد بودند که نفس بعد از اعراض از یک بدن وارد بدنی دیگر می‌شود؛ این پدیده تناسخ نامیده می‌شود. فیثاغوریان معتقد بودند که هر بدنی که مستعد حیات باشد، می‌تواند خانه‌ی مناسبی برای نفس باشد؛ و بر این باور بودند که لوبیای خرد، خانه‌ای بسیار پذیرنده برای نفس است. باید گفت که ادله‌ی فیثاغوریان در قایل شدن به چنین شرافتی برای لوبیا چندان محکم و الزام‌آور هم نبود؛ دلایشان این بود که جوانه‌ی یک لوبیای روییده شبیه جنین انسان به نظر می‌آید و این که دانه‌های لهیده‌ی لوبیا - که در آفتاب مانده - بویی مانند بوی منی انسان می‌دهد.

هر چند تا این‌جا مفهوم نفسِ جدایی‌پذیر از بدن را داریم که قادر است از بدنی به بدن دیگر تناسخ کند، هم چنان این تلقی وجود دارد که جایگاه طبیعی نفس در بدن است. در نوشته‌های افلاطون می‌توانیم اولین بیان صریح از نفس را به عنوان چیزی که می‌تواند جدا از بدن موجود باشد، بیابیم. در واقع از نظر افلاطون «وضع آرمانی نفس» وجود فارق از بدن است؛ در آن وضع - نفس که از زندان بدن گریخته است - می‌تواند برای همیشه در میان حقایق نهایی و سرمدی زندگی کند.



ارسطو، شاگرد افلاطون، جایگزینی مهم برای مفهوم افلاطونی نفس ذکر کرد. وی مفهوم نفس را به عنوان هویتی جدایی‌پذیر از بدن رد کرد و نفس را ساختار و کارکرد خود بدن یا به بیان او صورت بدن انسان زنده دانست. از آنجا که شخص نمی‌تواند صورتی بدون بدنی - که آن صورت را دارد - داشته باشد، نفس هم نمی‌تواند وجودی جدا از بدن داشته باشد.

نفس و ذهن

واژه‌ی نفس آن رواج گسترده‌ای را که قبلاً داشت، دیگر ندارد و این امر نه تنها در زندگی روزمره بلکه در حوزه‌های فنی فلسفه و روان‌شناسی نیز صادق است. ادله‌ی چندی بر این امر وجود دارد؛ نخست این‌که همواره این وسوسه وجود داشته است که واژه‌ی نفس را برای اشاره به نوعی شیء فیزیکی، گازی بسیار اثری، جرمی متلاً یا تکه‌ای الماس مانند به کار برند. امروزه نیز هستند اقوامی که از بازبودن پنجره‌ی نزدیک بدن انسان محتضر برای این که نفس بتواند بگریزد، اطمینان حاصل می‌کنند؛ اما وجود چنین هویت فیزیکی‌ای درون بدنمان از هنگامی که دانش عملی ما از آناتومی انسان بسط و گسترش یافته کاملاً بی‌اعتبار شده است؛ دوم این‌که این واژه با مجموعه‌ی خاصی از اعتقادات الاهیاتی و به ویژه با اعتقاد به نفس جاودانه که ممکن است پس از مرگ در بهشت یا دوزخ سکنا گزیند، پیوند بسیار نزدیک داشته است. سخن‌گفتن از نفس میرا تقریباً تناقضی صریح است؛ از آنجا که چنین اعتقاداتی دیگر بخشی از مجموعه‌ی اعتقادات عامی - که همه‌ی ما مسلم می‌گیریم و مورد چون و چرا قرار نمی‌دهیم - نیست، تمایل داریم از واژه‌ای چون نفس که پاره‌ای تداعی‌های الاهیاتی دارد، احتراز کنیم. سرانجام این‌که این واژه دو مفهوم تا حدی متفاوت را به ذهن متبادر می‌کند؛ مفهوم شیء زنده به طور کلی؛ و مفهوم نوع خاصی از شیء زنده، یعنی شیء متفکر و شاید اخلاقاً آگاه یا به لحاظ معنوی حساس. از هنگامی که به تدریج تفاوت‌های عظیمی را بین نظام‌های دانی و عالی موجودات زنده دریافته‌ایم،



تمایز نهادن بین این دو مفهوم اهمیت فزاینده‌ای پیدا کرده است؛ بدین دلایل بهتر است از واژه‌ای استفاده شود که بر مادیت یا جاودانگی نفس دلالت نکند و به ما اجازه دهد مخلوقات هوشمند را از بقیه‌ی اشیای زنده تمایز نهیم. در حال حاضر واژه‌ای که معمولاً به جای نفس (=soul) استفاده می‌شود، واژه‌ی ذهن (=mind) است و از این رو در عنوان این کتاب و حوزه‌ی تفکری که این کتاب درباره‌ی آن است، این واژه به کار می‌رود.

ذهن

درست همان‌طور که این وسوسه وجود دارد که نفس (=soul) را شی‌ای فیزیکی بدانیم، این وسوسه نیز هست که ذهن (=mind) را نوعی شیء غیر فیزیکی تلقی کنیم؛ اما چنین تلقی‌ای اتخاذ نظریه‌ی فلسفی خاصی در باره‌ی ذهن است؛ آن هم نظریه‌ای بسیار بحث‌انگیز. ما نمی‌خواهیم این پژوهش را با مسلم انگاشتن دیدگاهی خاص - که مورد مناقشه است - بی‌آغازیم. ما می‌توانیم واژه‌ی ذهن را به کار ببریم بدون این که ذهن را به عنوان شیء تصور کنیم؛ درست همان‌طور که می‌توانیم تعبیر "موقع روز" را به کار ببریم بدون این که آن را به عنوان شیء تصور کنیم. اما ما از این اصطلاح چه باید بفهمیم؟

ملاحظه کنید چگونه واژه‌ی mind در زبان انگلیسی به کار می‌رود. در

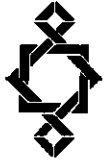
زبان انگلیسی از

change one's mind,¹ speak one's mind,² lose one's mind,³ put in mind of something,⁴ have a mind to do sth,⁵ have half -a- mind to do it,⁶ be of two minds about doing it,⁷

۱. تغییر عقیده دادن ۲. اندیشه‌ی خود را بیان کردن ۳. عقل خود را از دست دادن ۴.

چیزی را یادآوری کردن ۵. قصد انجام کاری را داشتن ۶. به انجام آن بی‌میل نبودن ۷.

نسبت به انجام آن دو دل بودن



سخن گفته می‌شود، شخص می‌تواند

strong-minded,¹ tough-minded,² weak-minded,³ یا feeble-minded,⁴

open-minded,⁵ sports-minded,⁶ single-minded,⁷ می‌توان

pure-minded,⁸ high-minded,⁹ simple-minded,¹⁰ یا foul-minded¹¹

بود. آیا هیچ‌گاه می‌توانیم امیدوار باشیم که در این انبوه تعابیر، معنایی محوری یا مشخصه‌ای عام بیابیم؟

اگر برخی از شیوه‌های کاربرد «mind» را به عنوان فعل ملاحظه کنیم، پیش‌رفتی ممکن است حاصل گردد:

Please mind the baby while I am out. (look after, take care of)¹²

Mind the low ceiling. (look out for, be careful of)¹³

Does he mind his parents? (obey)¹⁴

Mind your own business. (concentrate upon)¹⁵

Mind your manners. (pay attention to)¹⁶

Did you mind when no one asked you to dence? (cear)¹⁷

هر چند تمام این کاربردها، با توجه به معانی داخل کمانک‌ها تا اندازه‌ای تفاوت دارند، به نظر می‌رسد در مشخصه‌ای عام مشترکند؛ یعنی مشخصه‌ی آگاه بودن یا باخبر بودن از چیزی، اعتنا یا توجه‌کردن و توجه خاص به چیزی کردن؛

-
۱. با اراده ۲. مصمم ۳. ضعیف النفس ۴. کودن ۵. دارای سعی صدر ۶. دارای روحیه‌ی ورزشی ۷. مصمم ۸. پاک نظر ۹. پای‌بند به اصول ۱۰. ساده‌لوح ۱۱. خبیث
 ۱۲. لطفاً تا مدتی که بیرون هستم، از بچه مراقبت کنید.
 ۱۳. مواظب سقف کوتاه باشید.
 ۱۴. آیا وی از والدینش اطاعت می‌کند؟
 ۱۵. سرت به کار خودت باشد.
 ۱۶. مراقب رفتارتن باشید.
 ۱۷. آیا وقتی کسی شما را به رقص دعوت نکرد، ناراحت شدید؟





می‌توان گفت این مشخصه‌ی عام یعنی 'آگاهی' مؤلفه‌ی محوری مفهوم mind است.

اگر از ما خواسته شود که توصیفی کلی از آن شاخه از فلسفه که فلسفه‌ی ذهن خوانده می‌شود، ارائه کنیم، می‌توانیم بگوییم شاخه‌ای است که به خصوص به ماهیت آگاهی می‌پردازد و به این که چه انواعی از اشیا آگاهند یا مستعد آگاهی‌اند و به تمام پدیده‌هایی که فقط موجودات مستعد آگاهی معروض آن‌ها هستند. (این پدیدارها را 'پدیده‌های ذهنی' می‌نامیم.) در این‌جا پدیدارهای ذهنی مربوطه پدیده‌هایی هستند مانند انحاء آگاه بودن (شنیدن، به خاطر آوردن، تصور کردن، بررسیدن، پیش‌بینی‌کردن). پدیدارهای ذهنی دیگر؛ فرآیندها یا حالاتی هستند از فاعل در زمانی که آگاه است؛ شخص برای این که احساس کند، تصمیمی بگیرد، به استنتاج نتیجه‌ای پردازد، یا سهواً عملی انجام دهد، باید آگاه باشد. پدیدارهای ذهنی دیگر حالاتی هستند که پیش‌فرضشان این نیست که فاعل در آن زمان آگاهی بالفعل داشته باشد؛ بلکه صرفاً این است که فاعل در زمانی آگاه بوده باشد؛ تنها در باره‌ی موجودی که آگاه بوده است، می‌توانیم بگوییم که وی اکنون در اغماست یا این که او معتقد است که همه‌ی انسان‌ها یکسان آفریده شده‌اند یا این که وی خسیس است یا این که می‌خواهد به اروپا برود.

به بیان کلی‌تر این مطلب را می‌توان این‌گونه گفت که فلسفه‌ی ذهن به تمام پدیدارهای ذهنی می‌پردازد و مراد از پدیدارهای ذهنی تمام پدیدارهایی است که منحصراً موجودات مستعد آگاهی متضمن آنند. (البته این توصیف چندان روشنگر نیست؛ زیرا هم‌چنین باید روشن کنیم که آگاهی چیست.)

تنوع پدیدارهای ذهنی

اگر می‌توانستیم بگوییم که همه پدیدارهای ذهنی در تعداد مشخصی از مقولات جای می‌گیرد؛ مفید بود مثلاً گفته‌اند که ذهن سه استعداد اساسی یا در اصطلاح سه قوه دارد؛ یعنی شناخت (دانستن)، عاطفه (احساس) و اراده (خواست)؛



فرض بر این بود که هر پدیدار ذهنی‌ای حاصل عمل این قواست؛ بنابراین ادراک حسی، حافظه، درون‌نگری، شهود، استنتاج و دیگر منابع معرفت زیر گروه شناخت قرار می‌گیرند؛ هیجان، عواطف، حالات، ویژگی‌های شخصیت و دیگر مظاهر احساس زیر گروه عاطفه و انگیزه‌ها، امیال، مذاقه، تصمیمات و گزینش‌ها، تلاش‌ها و کوشش‌ها و افعال، یعنی تمام عواملی که بر افعال اراده اثر می‌گذارد و آن‌ها را آشکار می‌سازد، زیر گروه اراده قرار می‌گیرند.

این قوا جهت تبیین وجود پدیدارهای مختلف ذهنی به عنوان اصل موضوع پذیرفته شده بود. فرض بر این بوده که عمل‌کردهای پنهان این قوا به تولید ادراکات حسی، محفوظات و مابقی می‌انجامد؛ اما آشکار گردیده که این اصل موضوع هیچ قدرت تبیینی ندارد؛ زیرا تنها شاهدهی که بر وجود این قوا داریم، همان پدیدارهای ذهنی است که آن‌ها قصد تبیین‌شان را داشتند. آن‌ها نه ما را به پدیدارهای ذهنی جدیدی هدایت می‌کنند و نه به ما فهم بهتری از پدیدارهای ذهنی شناخته شده‌ی قبلی می‌دهند؛ از این رو اندیشه‌ی قوای اساسی ذهن در تفکر جدید اندیشه‌ای متروک است.

این تقسیم سه گانه به خوبی از عهده‌ی طبقه‌بندی پدیدارهای ذهنی بر نمی‌آید. انواعی از همه‌ی پدیدارها به راحتی در هیچ‌یک از این طبقات جای نمی‌گیرد؛ برای مثال اعتقاد ورزیدن متعلق به کدام قوه است؟ اگر آن را در دسته‌ی شناخت قرار دهیم، هم ردیف‌هایی با بار عاطفی بیشتر یعنی ایمان، اعتماد یا اطمینان داشتن را در کجا قرار می‌دهیم؟ احساس اطمینان، متقاعد شدن یا تعیین را کجا قرار می‌دهیم؟ بی‌اعتقادی، بی‌اعتمادی، بدگمانی یا تردیدها را چه طور؟ آیا گمان، دلواپسی یا دل‌شوره داشتن فعل قوه‌ی شناخت است؟ اگر من از این که چیزی اتفاق افتاده، متأسف باشم، آیا به واسطه‌ی باورم به این که آن امر روی داده است، (= شناخت) به اضافه‌ی احساس تأسف (=عاطفه) در حالتی دو بخشی هستیم؟ اما این دو بخش مجزا و مستقل نیست؛ بدان گونه که اگر تلاش کنیم احساس تأسف را بدون آن باور تصور کنیم، می‌توانیم آن‌ها را مستقل و مجزا ببینیم؛ علاوه براین اگر احساس تأسف مورد ادعا نه تنها همراه اعتقاد به وقوع

آن امر بلکه علاوه بر آن با این اعتقاد نیز همراه باشد که دو به اضافه‌ی دو مساوی با چهار است، آیا من از این که دو به اضافه‌ی دو مساوی با چهار است، نیز متأسفم؟ اگر هم اضافه کنیم که احساس تأسف باید معلول این اعتقاد باشد، کمکی نخواهد کرد؛ زیرا وقتی معلم صدا زند «جونز» ممکن است اعتقاد من به این که اسم جونز است، علت تأسفم شود؛ بی آن‌که از این که نام جونز است، متأسف باشم. یا هم چنین آیا احساسی بسیار قوی دایر بر این که چیزی به وقوع می‌پیوندد، موردی است از عاطفه‌ای بسیار قوی یا شناختی بسیار قوی؟ در باب احساس مبهم این که امری نادرست است، چطور؟ عاطفه‌ای مبهم یا شناختی مبهم؟ مثال‌هایی از پدیدارهایی که این طبقه بندی را نقض می‌کند، به آسانی می‌تواند تمام کتاب را پر کند.

علاوه بر این انواع بسیار متفاوتی از پدیدارها را ذیل عنوانی واحد انباشته‌ایم؛ مثلاً تحت شناخت، این پدیدارها قرار می‌گیرد: علمان به محیط فعلیمان از طریق ادراک حسی، علمان به گذشته به واسطه‌ی حافظه، علمان به آینده از طریق استنتاج، علمان به حالات کنونی ذهن خودمان به واسطه‌ی درون‌نگری، و علمان به افعال آینده‌ی خودمان به واسطه‌ی تصمیم؛ اما بسیار گمراه‌کننده است که این‌ها را به عنوان یک نوع از پدیدار کنار هم قراردهیم؛ زیرا از آن‌جا که اندام‌های مختلفی برای ادراک حسی داریم، ممکن است (بیهوده) به دنبال اندامی برای حافظه باشیم. از آن‌جا که با حافظه، به گذشته‌مان علم داریم، ممکن است در جست‌وجوی جواب این مسأله باشیم که چگونه می‌توانیم به آینده‌ای که هنوز واقع نشده است، علم داشته باشیم. از آن‌جا که علمان به آینده تنها بر اساس قرینه است، ممکن است در شگفت باشیم که قرینه‌مان برای علمان به حالات کنونی ذهن خودمان چیست؛ و از آن‌جا که به واسطه‌ی درون‌نگری به تصمیماتمان علم داریم، ممکن است هنگامی که تصمیم به انجام کاری گرفته‌باشیم، علمان را به آن‌چه باید انجام دهیم یا به عنوان استنتاجی از تصمیم راجع به آینده تعبیر کنیم یا باز هم به خطا به عنوان درون‌نگری آینده. اگر عاطفه یا اراده را ماهیت اساسی





مشترک این پدیدارها بدانیم و تحت این عناوین به آن‌ها بپردازیم، آشفتگی‌های مشابهی پیش خواهد آمد.

حقیقت مطلب این است که نه تقسیم سه بخشی شناخت، عاطفه و اراده و به جرأت می‌توان گفت هیچ تقسیم‌بندی ساده‌ی دیگری نمی‌تواند حق آن‌چه را تحت عنوان "فلسفه‌ی ذهن" قرار می‌گیرد، ادا کند. این بدان معنا نیست که هیچ طبقه‌بندی از پدیدارهای ذهنی مفید از کار در نخواهد آمد؛ اما حال و هوای فعلی در فلسفه‌ی ذهن از هرگونه طبقه‌بندی انعطاف ناپذیری ابا دارد. مهم‌ترین خدمت اخیر به این موضوع بر این مینا است که تفاوت‌های مهم بین پدیدارهایی را که تا به حال پدیدارهای نوع واحدی تلقی می‌شده به وضوح نشان دهد. مثالی را در نظر بگیریم، لذت و ألم غالباً دو قطب متضاد بعد واحدی از احساس تلقی شده‌اند که تنها در میزان متمایزند؛ از این رو در فلسفه‌ی اخلاق، سودگروانی مانند بنتام^۱ معتقد بودند که شخص می‌تواند با حساب ریاضی مقادیر مثبت (لذت) و مقادیر منفی (الم) را جمع زند تا حاصل جمع لذت و المی را که فعلی خاص به وجود می‌آورد، معین سازد و از این طریق آن فعل را ارزیابی کند؛ اما فیلسوفان معاصر به تبع گیلبرت رایل^۲ خاطر نشان ساختند که در حالی که واژه‌ی درد نام احساسی بدنی است، «لذت» نوعاً نام هیچ احساسی نیست.^۳ اگر شخصی در اثر نزاع دچار درد باشد، قابل فهم است که بپرسیم در کجای بدنش احساس درد می‌کند؛ اما اگر شخصی از نزاع کردن لذت می‌برد، معنا ندارد که بپرسیم در کجا او احساس لذت می‌کند. در این جا «لذت» به معنای «خوشی» است و متضادش «رنجش» است نه «درد». بدین دلیل است که خودآزاری متضمن تناقض نیست؛ هر چند مستلزم نابه‌نجاری است. انسانی که درد را لذت بخش می‌یابد، درد را خوش آیند می‌داند؛ این گونه نیست که وی درد را متضاد دردناک بداند.

پدیدارهای ذهنی را می‌توان به عنوان شبکه‌ی گسترده‌ای از راه‌ها تصور کرد که در جاهایی یکدیگر را قطع می‌کنند؛ تداخل می‌یابند؛ به موازات هم قرار می‌گیرند و در جاهایی دیگر از هم فاصله می‌گیرند. در چنین شبکه‌ای، قلمروهایی



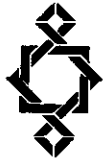


وجود دارند که در آن شمار زیادی از راه‌ها در یک دسته با هم جمع می‌شوند، بنابراین می‌توانیم تثلیث مقدس شناخت، عاطفه و ادراک را عنوان خطوط تلاقی شمار کثیری از پدیدارهای ذهنی تصورکنیم. در حدود شناخت، این امور را خواهیم یافت: اندیشه، باور، فهم، تخیل، توجه کردن، متوجه شدن، ادراک، به‌خاطرآوردن، موارد دیگر دانستن و غیره؛ در حدود عاطفه این‌ها هستند: هیجان‌های بدنی، احساسات، عواطف، روحیه‌ها و حالات ذهن؛ و در حدود اراده این‌ها قراردارند: امیال، انگیزه‌ها، تصمیمات، نیات، تلاش، فعل، وانمود کردن و مشخصه‌های رفتار. (این پدیدارهای جزئی‌تر را باید به عنوان شبکه‌ها تصورکرد تا راه‌های جداگانه). هر چند بررسی همه‌ی این پدیدارها- که در مطالعه‌ی کاملی از فلسفه‌ی ذهن صورت می‌گیرد- از محدوده‌ی این نوشتار بسیار فراتر است، تعدادی از مفاهیم را بررسی خواهیم کرد.

نسبت فلسفه‌ی ذهن با دیگر شاخه‌های دانش

تمثیل شبکه‌ها نه تنها در مورد ارتباط زیر بخش‌های پدیدارهای ذهنی بلکه در مورد ربط و نسبت خود حوزه‌ی فلسفه‌ی ذهن با دیگر حوزه‌های پژوهش نیز به کار می‌رود. فلسفه‌ی ذهن در نقاط بسیاری با شاخه‌های دیگر فلسفه تلاقی می‌یابد؛ برای مثال تا آن‌جا که فلسفه‌ی هنر به تجارب زیبایی‌شناختی، فلسفه‌ی اخلاق به احساسات اخلاقی، نظریه‌ی معرفت به تجربه‌ی حسی، فلسفه‌ی حقوق به انگیزه‌ها و نیات و فلسفه‌ی دین به تجربه‌ی عرفانی می‌پردازد، همگی با فلسفه‌ی ذهن تداخل پیدا می‌کنند. در بسیاری از نقاط دیگر نیز این حوزه‌ها هم‌دیگر را قطع می‌کنند؛ اما شاید فلسفه‌ی ذهن بیش از همه با مابعدالطبیعه تداخل داشته باشد؛ زیرا بیشتر مسایل اساسی فلسفه‌ی ذهن به جایگاه و ماهیت پدیدارهای ذهنی در ارتباط با بقیه‌ی واقعیت راجعند؛ یعنی با جایگاه مابعدالطبیعی پدیدارهای ذهنی سروکار دارند و در این کتاب عمدتاً نه منحصرأ به چنین مسایلی پرداخته می‌شود.





ارتباط فلسفه‌ی ذهن- که امروزه غالباً روان‌شناسی فلسفی خوانده می‌شود- با روان‌شناسی به عنوان علمی تجربی چگونه است؟ وظیفه‌ی اصلی روان‌شناسی تحقیق تجربی پدیده‌هایی است که این مفاهیم به آن‌ها اشاره دارند؛ نه تحقیق مفهومی خود این مفاهیم؛ برای مثال حافظه را در نظر بگیریم: فیلسوف می‌پرسد این گفته که شخص چیزی را به یاد می‌آورد یا چیزی را فراموش می‌کند، به چه معناست؟ ارتباط مفهوم یادآوری و مفهوم فراموشی چگونه است؟ این دو چگونه با یادگیری، شناخت، گذشته و مفاهیمی از این نوع مرتبطند؟ از طرف دیگر روان‌شناس به مطالعه‌ی پدیده‌های حافظه یعنی مصادیق واقعی‌ای که در آن شخصی چیزی را به یاد می‌آورد یا فراموش می‌کند، آن اوضاع و احوالی که تحت آن، امور بهتر به خاطر می‌آیند یا آسان‌تر فراموش می‌گردند، تأثیر سن، تمرین، و پاداش بر حافظه و غیره می‌پردازد. این امر بدین معنا نیست که این دو حوزه هیچ ربط و نسبتی با هم ندارند. ممکن است فهم مفاهیم مستلزم انواعی خاص از معرفت تجربی باشد و شخص نتواند به مطالعه‌ی پدیده‌های حافظه بپردازد؛ مگر این که تصویری از آن‌چه در جست‌وجوی آن است، داشته‌باشد؛ یعنی تصویری از معنای واژه‌ی «حافظه»؛ تصویری از این که مفهوم حافظه چیست؛ بنابراین اگر مشتغلان به این دو حوزه از نتایج کار یکدیگر مطلع باشند، پیشرفت این دو حوزه بهتر خواهد بود.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
رتال جامع علوم انسانی

آگاهی چیست؟

این گفته که مفهوم مهم و اساسی در فلسفه‌ی ذهن، آگاهی است، چیز زیادی به ما نمی‌گوید؛ زیرا هم‌چنان جای این سؤال هست که آگاهی چیست؟ درباره‌ی آگاهی می‌توان گفت امری است که انسان را از بیشتر عالم اطرافش متمایز می‌کند؛ حتی اگر برخی حیوانات عالی‌تر هم آگاه باشند، باز اگر این امر را در کنار غیاب آگاهی در بخش‌های وسیعی از سطح زمین، در بیشتر قسمت درونی زمین و در غالب نقاط گسترده‌ی اطراف زمین ملاحظه کنیم، امر بسیار

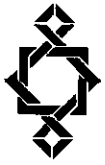




نادری است. جای تعجب نیست اگر آگاهی در جاهای دیگری در پهنه‌ی جهان واقع شده باشد؛ اما هر جا که واقع شود، احتمالاً بخش ناچیزی از اشیایی که وجود دارند، واجد آن هستند. تنها موجود زنده واجد آن است نه موجود مرده‌ای که زمانی زنده بوده و نه جمادی که هرگز زنده نبوده است و حتی در بین موجودات زنده نیز در گیاهان یا در صور پایین‌تر حیات حیوانی یافت نمی‌شود؛ برای مثال به نظر نمی‌آید که آمیب آگاه باشد. در مراتب حیوانات زنده هر چه بالاتر می‌رویم، حکم به وجود یا عدم آگاهی دشوارتر می‌شود؛ ستاره‌های دریایی، صدف‌ها، مورچه‌ها، مگس‌ها، خفاش‌ها، ماهی‌های قرمز، قورباغه‌ها، مارها، گاوها، جغدها، برها، سگ‌ها و شامپانزه‌ها؛ آیا می‌توان خطی رسم کرد که موجوداتی را که آگاهی دارند، از موجوداتی که آگاهی ندارند، جدا کند؟ احتمالاً نمی‌توان چنین کرد.

پاره‌ای از فیلسوفان از این واقعیت که ماده‌ی غیر آلی قطعاً آگاه نیست و این واقعیت که ما نمی‌توانیم بین موجودات غیر آگاه و آگاه خطی رسم کنیم، این نتیجه را گرفته‌اند که صور عالی‌تر حیات و از جمله انسان نیز آگاه نیست. فیلسوفان دیگر از این واقعیت که انسان آگاه است و این واقعیت که نمی‌توانیم خطی بین موجودات آگاه و غیر آگاه رسم کنیم، این نتیجه را گرفته‌اند که حتی صور غیر آلی وجود نیز آگاه هستند؛ اما هر دو استدلال سفسطه‌آمیزند. این نحوه‌ی استدلال به آن می‌ماند که از این واقعیت که نمی‌توان در یک طیف خطی کشید که کجا آبی خاتمه می‌یابد و سبز آغاز می‌شود، این نتیجه را بگیریم که یا کل بخش آبی - سبز طیف واقعاً آبی است یا واقعاً سبز است؛ این که ما نمی‌توانیم خط فاصل قاطعی بکشیم، بدین معنا نیست که تفاوتی بین دو حد نهایی وجود ندارد؛ این امر که بین موجودات غیر آگاه و آگاه تفاوت هست، واقعیتی انکارناپذیر و نقطه‌ی شروع پژوهش ماست.

پژوهش ما با این پرسش پدید می‌آید که آگاهی چیست؟ یعنی آن چیزی که انسان یقیناً واجد آن است، صخره‌ها و آمیب یقیناً فاقد آنند و قورباغه‌ها و مارها شاید واجد آن باشند، چیست؟



در مقام پاسخ‌گویی به این پرسش اجازه بدهید با بررسی مصداقی واقعی از آگاهی شروع کنیم و ببینیم آیا می‌توانیم بفهمیم چه روی خواهد داد. در این صفحه به چیزی مثلاً به واژه‌ای بنگرید و از شکل و ویژگی آن واژه آگاه گردید. حال تلاش کنید دریابید آگاهی‌تان از آن واژه چیست، چه می‌یابید؟ شاید دریابید که تمام آن‌چه شما ملاحظه می‌کنید، واژه‌ی بر روی صفحه است و نه آگاهی از واژه‌ی روی صفحه. آن طور که جی. ای. مور^۶ با استفاده از قطعه‌ای آبی رنگ به عنوان متعلق آگاهی، نوشت: «آن لحظه که تلاش می‌کنیم توجه‌مان را بر روی آگاهی متمرکز سازیم تا ببینیم آگاهی به طور متمایز چیست، آگاهی ظاهراً ناپدید می‌شود؛ طوری به نظر می‌رسد که گویی ما در مقابل خودمان خلائی محض داشته‌ایم. وقتی تلاش می‌کنیم احساس آبی را در درون خود بکاریم، تمام آن‌چه می‌توانیم ببینیم، آبی است؛ جزء دیگر گویی که اثری بود.»^۶ به نظرم بیشتر ما وقتی این آزمون را انجام می‌دهیم، به چنین نتیجه‌ای می‌رسیم. البته با این حال کاملاً می‌دانیم که از واژه‌ی روی صفحه آگاهییم. این آگاهی چیست؟

جی. تی. لد،^۷ روان‌شناس قرن نوزدهم، آگاهی را بدین نحو توصیف کرد: «آن‌چه که هنگام بیداری هستیم با آن‌چه وقتی به خوابی عمیق و کاملاً آرام می‌رویم یا ضربتی شدید بر سرمان فرود می‌آید، در تقابل است؛ چنین امری آگاه‌بودن است؛ آن‌چه هنگامی که به تدریج به خوابی آرام فرو می‌رویم یا هنگامی که آهسته آهسته بی‌حال می‌شویم، هر چه کمتر هستیم؛ و آن‌چه هنگامی که سر و صدای شلوغی بیرون در یک لحظه ما را از چرت پس از نهارمان بیدار می‌کند یا هنگامی که از تاریکی نیمه شب بحران تبِ حصبه بیرون می‌آییم، هر چه بیشتر هستیم؛ چنین امری آگاه شدن است.»^۷

ما بیان ماهیت آگاهی را بسیار دشوار می‌یابیم؛ زیرا اولاً مجموعه‌ی بسیار متنوعی از پدیدارها هستند که به طور موجهی می‌توان آن‌ها را مستلزم آگاهی دانست و ثانیاً درون هر مجموعه‌ی متنوع، پیچیدگی بسیار می‌توان یافت؛ برای مثال هیچ کس نمی‌گوید ممکن است یک سنگ باورهایی داشته‌باشد؛ تنها ممکن





است موجودی آگاه دارای باورهایی باشد. با این حال آیا هنگامی که به خوابی عمیق و آرام فرو می‌روم، باور داشتنم متوقف می‌شود؟ آیا هر شب تمام باورهایم را از دست می‌دهم و در صبح آن‌ها را دوباره باز می‌یابم؟ البته که نه؛ و حتی وقتی کاملاً بیدار و آگاه هستم، ممکن است از هیچ‌یک از باورهایم آگاه نباشم. در واقع ممکن است باورهایی باشند که من به آن‌ها معتقدم؛ اما هرگز از آن‌ها آگاه نبوده‌ام. شاید هرگز هم در تمام حیاتم از آن‌ها آگاه نگردم. شخصی ممکن است هرگاه بیمار می‌شود، از خودش احساس شرم کند؛ اما هیچ‌گاه پی نبرد که دلیل شرمساری او این است که وی اتفاقاً بر این باور است که بیمار شدن نشانه‌ی حقیربودن وی است. حال اجازه دهید اعتقاد ورزیدن را با داشتن دردی شدید مقایسه کنیم؛ درد داشتن نیز مستلزم آگاهی است؛ سنگ نمی‌تواند درد احساس کند؛ با این حال معنا نخواهد داشت اگر بگوییم انسانی که در خوابی عمیق و آرام است، دردی شدید دارد؛ هم چنین معنا نخواهد داشت که بگوییم انسانی که در کل حیاتش دردی شدید داشته، هرگز از آن آگاه نبوده‌است. چرا باید فکر کنیم که هم در باورها و هم در احساسات باید مؤلفه‌ی آگاهی مشترکی حاضر باشد تا هر دوی آن‌ها را پدیدارهای آگاهی سازد؟ شگفت نیست اگر در تلاش برای بیان این مؤلفه‌ی «مشترک» دچار تحیر شویم. رؤیایها را در نظر بگیرید؛ شخصی ممکن است کاملاً آرام دراز کشیده و نسبت به محیطش بی‌اعتنا باشد و هیچ علامتی از آگاهی نشان ندهد ولی در عین حال تصویر رؤیایی فوق‌العاده روشن داشته‌باشد. این نحوه آگاهی را با تمرکز حواس بر روی فعالیتی مانند شکار مقایسه کنید؛ در این‌جا شخص کاملاً از محیط خودش آگاه است و به هر تغییری حساس. در این‌جا درباره‌ی مؤلفه‌ی «مشترک» چه می‌توان گفت؟ یا حالات ذهن را در نظر بگیرید؛ شخصی که دل مشغول است، ممکن است غرق در فکر، خیال‌پردازی، خواب و خیال باشد؛ شخصی که هیجان زده است، دچار حرکات ناتمام و ناگهانی سریع باشد. به نظر می‌رسد ذات یکی در روی‌دادهای درونی و ذات دیگری در



روی داده‌های بیرونی نهفته باشد. آیا می‌توان امید داشت که در این‌جا به مخرج مشترک مهمی دست یابیم؟

اما راجع به پیچیدگی درون هر مجموعه مفاهیم بسیار اندکی پدیدارهای صرفاً ذهنی را مجزا می‌سازد. حافظه را در نظر بگیرید؛ امور بسیاری ممکن است برای سنگ اتفاق بیفتد اما سنگ آن‌چه را بر او گذشته است، نمی‌تواند به یاد آورد، هر چند ممکن است حامل آثاری از آن پیش‌آمدها باشد؛ اما به یاد آوردن چیزی بسیار پیچیده‌تر از حضور صرف در حالت ذهنی است. حتی وجود حالت ذهنی مثلاً؛ وجود تصویری از خانه‌ی پیشین شخص برای وجود حافظه کفایت نمی‌کند. شخص باید باورهایی نیز داشته باشد، مثلاً این که آن تصویری از خانه‌ی پیشین او است؛ برخی شرایط غیر ذهنی باید حاکم باشند؛ مانند این که شخص در واقع در چنین خانه‌ای زندگی کرده باشد؛ و برخی شرایط که ترکیبی از شرایط ذهنی و غیر ذهنی هستند، باید حاکم باشند؛ مثلاً این که تصویر موجود شخص نتیجه‌ی دیدن عکسی از خانه‌ی پیشینش نباشد؛ بلکه نتیجه‌ی دیدن خود آن خانه باشد؛ سرانجام این که حتی وجود تصویر هم ضروری نیست؛ حتی اگر شخص اصلاً هیچ تصویری از خانه‌ی پیشینش نداشته باشد؛ بلکه صرفاً هنگامی که از کنار خانه‌های دیگر عبور می‌کند خانه‌اش را از آن‌ها تشخیص دهد، می‌توان گفت که او خانه‌اش را به یاد می‌آورد.

نظریاتی درباره‌ی پدیدارهای ذهنی

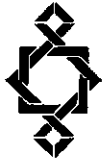
به دلیل تنوع و پیچیدگی پدیدارهایی ذهنی، جای تعجب نیست که فیلسوفان شدیداً در باب توصیف ذات ذهن و آگاهی اختلاف نظر داشته‌باشند. برخی از فیلسوفان بر توانایی‌های مختلف ما برای دانستن و یافتن اشیا از طریق فکر و استدلال تکیه کرده‌اند و به این نتیجه رسیده‌اند که خصیصه‌ی ذاتی ذهن، معقولیت است. این امر حتی در نام نوع ما، Homo sapiens، انسان هوشمند نیز انعکاس یافته است. فیلسوفان دیگر بر توانایی‌های ما برای به خاطر آوردن تصاویر،



داشتن افکار، داشتن احساسات و تجربه کردن عواطف تکیه کرده‌اند و به این نتیجه رسیده‌اند که ذات نفس در اطلاع متأملانه‌اش از نوعی خاص از متعلق درونی و خصوصی نهفته است. دسته‌ی دیگری از فیلسوفان هم هستند که بر فعالیت‌های نوعاً انسانی مانند گزارش کردن، یادآوری کردن، حکم کردن، استدلال کردن، ابداع کردن، وانمود کردن و تقلید کردن تأکید می‌کنند؛ براساس این دیدگاه که ذات ذهن در توانایی‌اش بر نمادسازی، انتزاع کردن و به کارگیری زبان نهفته است. سرانجام این که توجه برخی به این واقعیت جلب شده‌است که فکر کردن، اعتقاد ورزیدن، آرزو کردن، انتظار داشتن، امید داشتن، قصد داشتن و جست‌وجو کردن و مانند آن‌ها متعلق‌هایی دارند که می‌توان درباره‌ی آن‌ها فکر کرد؛ به آن‌ها اعتقاد ورزید؛ آن‌ها را آرزو کرد؛ انتظار داشت و غیره؛ حتی اگر این متعلق‌ها در واقع اصلاً وجود نداشته باشند؛ مثلاً شخص می‌تواند در باره‌ی اسبی تک‌شاخ بیندیشد حتی اگر از قضا هیچ اسب تک شاخی وجود نداشته‌باشد. این فیلسوفان با استفاده از واژه‌ی "intentional" (= التفاتی) برای مشخص کردن شأن خاص چنین متعلق‌هایی پدیدارهای ذهنی را به عنوان پدیدارهایی توصیف کرده‌اند که متضمن متعلق "intentionally" (= از حیث التفاتی) در درون خودشان هستند.

در این‌جا نمی‌توان داستان انسان‌های کور و فیل را به یاد نیآورد؛ زیرا هر یک از این نظریات راجع به ذات ذهن برای توجیه‌شان بر نمونه‌ی محدودی از موارد مبتنی‌اند. هر نظریه برای نمونه‌ی محدود خودش خصیصه‌ای مهم را در بر می‌گیرد؛ اما هر نظریه صرفاً به واسطه‌ی چشم پوشیدن از پدیدارهای دیگر موفق است؛ پدیدارهایی که با یکی از نظریات رقیب به خوبی تناسب دارد. در بهترین حالت هر نظریه شرط کافی‌ای را برای ذهنی بودن در برمی‌گیرد؛ اما نه شرطی لازم را.

به دلیل این وضع پدیدارهای ذهنی، حیطه‌ی وسیعی از پدیدارها را داریم که بدون داشتن ذاتی مشترک به انحای مختلف با هم تداخل دارند. با استفاده از مفهوم ویتگنشتاین^۸ می‌توانیم بگوییم که در این‌جا «خانواده»‌ای از اقلام را داریم



که در آن اعضا «شباهت خانوادگی»^۱ دارند؛ مانند اعضای خانواده‌ای که ممکن است همه شبیه یکدیگر باشند؛ با این که یک خصیصه‌ی مشترک مثل شکل بینی ندارند.^۲

حتی ممکن است در این‌جا این سؤال مطرح شود که آیا ما اصلاً خانواده‌ای حقیقی داریم که نوعی از چیزها را که باید پدیدارهای ذهنی یا اذهان خواند، تشکیل دهد؟ قطعاً سنگ‌ها نمی‌توانند خواب ببینند؛ حال آن‌که انسان‌ها می‌توانند. هیچ‌کس نخواهد گفت که شناور شدن در آب نمک «پدیداری ذهنی» است. پستانداران عالی‌تر چیزهای بسیاری دارند که بقیه‌ی طبیعت فاقد آن‌هاست؛ مانند نوع خاصی از متابولسیم؛ اما هیچ چیز به‌طور خاص «ذهنی» درباره‌ی نوعی خاص از متابولسیم وجود ندارد. اگر توصیف پیشینمان را از پدیدارهای ذهنی، به عنوان پدیدارهایی که تنها می‌توانند وصف فاعلی که مستعد آگاهی است باشند، به یاد آوریم، می‌بایست چیزهای بسیاری را به حساب آوریم که معمولاً به عنوان امور خاص ذهنی تصور نمی‌شوند؛ برای مثال تمام این پدیدارها، مستلزم این است که فاعل آگاه باشد؛ لکنت زبان داشتن، روی ترش کردن، طلاق گرفتن، باختن در بازی کلف؛ با این حال آیا این‌ها پدیدارهای ذهنی‌اند؟

در پاسخ باید پذیرفت که ما در این‌جا تا اندازه‌ای واژه‌ی «ذهنی» را، البته به نظر خودمان به طور مفید، بسط داده‌ایم؛ برای مثال، لکنت زبان حاصل صرفاً فیزیکی و برخی اختلالات نیست؛ نمی‌توان گفت ماشین بخار لکنت زبان دارد مگر به طور استعاری. لکنت زبان داشتن باید با پیش‌زمینه‌ی موجودی آگاه که با نیاتی خاص زبان را به کار می‌برد، فهمیده شود. روی ترش کردن، نمایش صرف عضلات صورت نیست؛ آن را تنها در بافت احساسات رنجش و نارضایتی می‌توان فهمید. اگر این واقعیت را فراموش کنیم که فاعل‌های این امور موجوداتی آگاهند، از این پدیدارها سر در نخواهیم آورد. تا این اندازه همه‌ی این پدیدارها استحقاق آن را دارند که با پدیدارهای ذهنی در یک طبقه قرار گیرند، البته با پذیرش این امر که پدیدارهای گروه اول نسبت به پدیدارهای اخیر اساسی‌ترند.



A. J. Shaffer, *Philosophy of Mind*, Prentice- Hall, 1994, pp. 1-13.

پی‌نوشت‌ها:

۱. Jeremy Bentham (۱۷۴۸-۱۸۲۳).
۲. Gilbert Ryle (۱۹۰۰-۱۹۷۶)، فلیسوف تحلیلی انگلیسی.
3. *The Concept of Mind* (New york: Barnes and Noble, 1969, Penguin paper back , 1963) , chapter 3, sec. 6:
همچنین بنگرید به مقاله‌ی رایل، ارایه شده به سمپوزیم، با عنوان 'ذت' (pleasure) در:
Proceedings of the Aristotelian Society, Supplementary, vol. 28, (1954).
۴. George Edward Moore (۱۸۷۳-۱۹۵۸).
5. G.E. Moore, *Philosophical Studies* (London: Routledge and kegan paul, Ltd, 1922), p. 25.
6. G.T. Ladd.
7. *Psychology, Descriptive and Explantory*, (1896), p. 30.
۸. Ludwig Wittgenstein (۱۸۸۹-۱۹۵۸).
9. =family resemblance
۱۰. این اندیشه که دسته‌ای از اشیا ممکن است ذاتی مشترک نداشته باشند اما با این حال شباهت خانوادگی داشته باشند، به وسیله‌ی لودویگ ویتگنشتاین در تحقیقات فلسفی شرح و بسط یافته است:
Philosophical Investigations, trans. G.E.M. Anscomd (New York: The MacMillan Company, 1963, second edition, 1958), secs. 66-71.





پڙهه ښكاره علوم انساني او مطالعاتو فرېښتې
پرتال جامع علوم انساني