



An Examination on the Phenomenological Approach to 'Knowing Other Minds' in the Light of Islamic Theosophy

Amin Mu'azami Godarzi  / An assistant professor of Islamic studies group, Arak University

Received: 2024/06/14 - Accepted: 2024/12/13

a-moazami@araku.ac.ir

Abstract

The question of 'knowing other minds' is one of the most controversial topics in cognitive, social, and epistemological sciences. Phenomenologists, like their rival school, i.e. analytical philosophy, have attempted to provide a suitable answer to this problem. Unlike analytical philosophers, they believe that there is no gap or duality between the human mind and body. The human mind is embodied, and its mental intentions, which are manifested through the body, are directly and immediately accessible through 'empathy,' without the need for any reasoning or theoretical effort.

This research has attempted to describe and explain this viewpoint using the 'library' method, and to evaluate the aforementioned viewpoint from the perspective of Islamic philosophy using an 'analytical-critical' method. Finally, it concludes that from the perspective of Islamic philosophy, contrary to the phenomenologists' view, the knowledge of the vast majority of human beings about other minds is of the acquired (husuli) and mediated type, which requires reasoning and intellectual effort. In this course, the knowing subject, supported by the 'epistemological probability' theory, can achieve a reliable degree of knowledge with the help of their background beliefs and prior understandings concerning humanity, the social world, and the person in question, as well as valid data obtained through existing circumstantial evidence. They can then adhere to this knowledge until newer data with a higher degree of probability emerges.

Keywords: phenomenology, social cognition, empathy, embodiment.

نوع مقاله: پژوهشی

بررسی رویکرد پدیدارشناسی به مسئله «معرفت به اذهان دیگر» از منظر حکمت اسلامی

a-moazami@araku.ac.ir

امین معظمی گودرزی /  استادیار گروه معارف دانشگاه اراک

دریافت: ۱۴۰۳/۰۳/۲۵ - پذیرش: ۱۴۰۳/۰۹/۲۳

چکیده

چگونگی «معرفت به اذهان دیگر» یکی از بحث‌برانگیزترین مباحث علوم شناختی، اجتماعی و معرفت‌شناختی است. پدیدارشناسان همانند مکتب رقیب خود، یعنی فلسفه تحلیلی کوشیده‌اند پاسخ درخوری به این مسئله بدهند. ایشان برخلاف فلاسفه تحلیلی بر این باورند که هیچ شکاف و دوگانگی میان ذهن و بدن انسان وجود ندارد. ذهن آدمی بدنمند بوده و منویات ذهنی وی بر بدن او که عرصه تجلیات ذهن است، بدون نیاز به هیچ‌گونه استدلال و تلاش نظری، با روش «همدلی» قابل دسترسی مستقیم و بی‌واسطه است. این پژوهش کوشیده است با روش «کتابخانه‌ای» این دیدگاه را توصیف و تبیین نماید و با روش «تحلیلی - انتقادی» دیدگاه مزبور را از منظر حکمت اسلامی ارزیابی کند و در پایان، به این نتیجه دست یابد که از منظر حکمت اسلامی، برخلاف نظر پدیدارشناسان، علم اکثر قریب به اتفاق انسان‌ها به اذهان دیگر از نوع علم حصولی و باواسطه بوده که نیازمند استدلال و تلاش فکری است. در این عرصه، فاعل شناسا به پشتوانه نظریه «احتمال معرفت‌شناختی» می‌تواند به کمک باورهای پیش‌زمینه‌ای و شناخت‌های پیشین خود که نسبت به انسان، جهان اجتماعی و شخص مورد نظر تحصیل کرده است و همچنین داده‌های معتبری که از راه قرائن موجود به دست می‌آورد، به درجه قابل اتکایی از معرفت دست یابد و تا ورود داده‌های جدیدتر با درجه احتمال بالاتر به آن ملتمز باشد.

کلیدواژه‌ها: پدیدارشناسی، شناخت اجتماعی، همدلی، بدنمندی.

مقدمه

از مهم‌ترین مباحث علوم شناختی معاصر، چگونگی «معرفت ما به اذهان دیگر» یا به تعبیر دیگر، «شناخت اجتماعی» است. در نگاه نخست به نظر می‌رسد 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 به‌مثابه موجوداتی در جهان خارج به اثبات رساند. اما با مطالعه آثار ذی‌ربط می‌توان به این نتیجه دست یافت که چنین تفسیر و برداشتی درباره «معرفت ما به دیگران» میان فلاسفه، معرفت‌شناسان و دانشمندان علوم شناختی رایج نیست. مقصود اندیشمندان مزبور از این اصطلاح، شناخت حالت‌های روانی و ذهنی، همچون اغراض، باورها، امیال، احساسات و عواطف دیگران است (Cebula & Wishart, 2008, p53).

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». بر این اساس، این پرسش‌ها مطرح می‌شود که ما به‌رغم درونی بودن این حالات، چگونه آنها را به دیگران نسبت می‌دهیم؟ به چه دلیل آنچه را من «احساس غرور و شادی» می‌نامم، 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» (Continental philosophy) و «فلسفه تحلیلی» (Analytic philosophy) کوشیده‌اند بر اساس مبانی فلسفی خویش به این پرسش‌ها پاسخ دهند. شاخصه اصلی این دو مکتب فلسفی روش کاربردی متمایز آنها برای مطالعه پدیده‌هاست. مکتب نخست با روش «پدیدارشناسی» و مکتب دیگر با روش «تحلیلی» به مطالعه پدیده‌ها می‌پردازد. این نوشتار درصدد است راهکار رویکرد «پدیدارشناسی» را در باب «چگونگی معرفت به اذهان دیگر» تبیین و ارزیابی کند.

جنبش «پدیدارشناسی» حاوی رویکردهایی متنوع، غنی و گاه رقیب در مسئله «معرفت به اذهان دیگر» است. قطعاً پژوهش حاضر مجال پرداختن به تمامی آنها را ندارد. از این‌رو تنها به رویکردهای سنتی درباره پدیدارشناسی درخصوص شناخت اذهان دیگر پرداخته است. در این زمینه، ابتدا به سراغ نخستین راهکار سنتی در مواجهه با مسئله اذهان دیگر، یعنی «استدلال از راه تمثیل» (Analogy) رفته و سپس موضع‌گیری پدیدارشناسان در قبال آن را به تصویر کشیده است.

۱. معرفت به اذهان دیگر از راه تمثیل

کهن‌ترین راهکار برای حل مسئله اذهان دیگر استدلال از راه «تمثیل» یا مشابهت است. این استدلال با تقریرات و بیانات مختلفی اقامه گردیده است که برای نمونه به تقریر استوارت میل اشاره می‌شود:

انسان‌های دیگر بدنی مشابه بدن من دارند. آنها با این بدن، اعمال و رفتارهایی را ابراز می‌کنند که من به‌واسطه تجربه درونی خودم، می‌دانم که آنها معلول احساسات و حالات روانی من هستند. بر این اساس، دیگر انسان‌ها نیز دارای احساسات و حالاتی شبیه من هستند (Mill, 1865, p243-244).

به تعبیر دیگر، تنها ذهنی که من به آن دسترسی مستقیم دارم، ذهن خودم است. دسترسی من به ذهن دیگری همواره با وساطت رفتار و تجلیات بدنی اوست. اما چگونه ادراک بدن شخص دیگر، اطلاعاتی دربارهٔ ذهن او برای من فراهم می‌کند؟ درخصوص خودم، هنگامی که بدنم از راه علتی متأثر می‌شود، می‌توانم مشاهده کنم که دارای تجربی هستم و اینکه این تجارب پی‌درپی موجب تحقق کنش‌های معینی می‌شوند. من مشاهده می‌کنم که ابدان دیگر متأثر می‌شوند و به شیوه‌های مشابهی عمل می‌نمایند. در نتیجه از راه «تمثیل» استنتاج می‌کنم که رفتار بدن دیگری با تجربی شبیه تجربی که من خودم دارم، مرتبط است.

برای نمونه، دربارهٔ خودم، سوختن با آب داغ با احساس درد شدیدی در ارتباط است. این تجربه موجب رفتار کاملاً متمایزی می‌شود: جیغ و فریاد زدن. هنگامی که من ابدان دیگر را مشاهده می‌کنم که در حال سوختن با آب داغ و جیغ کشیدن هستند، نتیجه می‌گیرم که احتمالاً آنها هم احساس درد می‌کنند. بنابراین، استدلال از راه تمثیل، استنتاجی است که ما را از یک رفتار مشاهده‌شدهٔ همگانی به یک علت پنهان ذهنی می‌رساند. گرچه این استنتاج، معرفت یقینی دربارهٔ حالات ذهنی دیگران برای من فراهم نمی‌سازد و گرچه اجازهٔ تجربهٔ واقعی و مستقیم اذهان دیگر را به من نمی‌دهد، ولی - دست‌کم - درجهٔ باور به وجودشان را می‌افزاید (Malcolm, 1970, p195-196; Bilgrami, 1993, p318). از منظر پدیدارشناسان، استدلال از راه تمثیل با اشکالاتی روبه‌روست که با وجود آنها نمی‌توان به این راهکار اعتماد نمود. در ادامه به آنها اشاره خواهد شد:

۱-۱. کاستی‌های تمثیل از منظر پدیدارشناسان

برخی از پدیدارشناسان استدلال از راه «تمثیل» را زیر سؤال برده و معتقدند: این راه با مشکلاتی اساسی روبه‌روست. برای نمونه، ماکس شلر بر این باور است که این استدلال نوعی «مصادره به مطلوب» است و آنچه را برای تبیین قصد می‌نماید از پیش مفروض و مسلّم می‌گیرد. اگر من درصدد مشاهدهٔ مشابهتی میان خندیدن یا فریاد کشیدن خودم با خندیدن و فریاد کشیدن دیگری هستم، به درک حرکات بدنی و رفتاری آنها به مثابهٔ پدیده‌هایی بیانگر، به عنوان تجلیات لذت و درد - و نه واقعاً به منزلهٔ حرکات فیزیکی - نیازمندم.

اگر چنین فهمی برای پیشبرد استدلال از راه تمثیل لازم است، پس این استدلال آنچه را برای اثبات دنبال می‌کند پیش‌فرض می‌گیرد. به تعبیر دیگر، ما استدلال تمثیلی را تنها زمانی به کار می‌گیریم که از پیش بپذیریم که در حال مشاهدهٔ موجوداتی ذهن‌دار هستیم، ولی به واقع و به‌طور دقیق مطمئن نیستیم که چگونه پدیدهٔ بیانگر مد نظر را تفسیر کنیم (see Scheler, 1954, p240; Gurwitsch, 1979).

از منظر شلر، استدلال از راه «تمثیل» دارای دو پیش‌فرض تعیین‌کننده است:

۱. دسترسی مستقیم به ذهن خود؛ در این استدلال، نقطهٔ آغاز آگاهی خودم است که به شیوه‌ای کاملاً مستقیم و بی‌واسطه به من داده می‌شود، و این همان خودتجربه‌گری صرفاً ذهنی، درونی و شخصی است که برای امکان شناخت دیگران مفروض گرفته می‌شود.

۲. فقدان هرگونه دسترسی مستقیم به اذهان دیگر؛ این استدلال پیش فرض می گیرد که ما هرگز دسترسی مستقیم به ذهن شخص دیگر نداریم. ما هرگز نمی توانیم اندیشه ها و احساسات او را به طور مستقیم تجربه کنیم. ما تنها می توانیم استنتاج نماییم که آنها بسته به آنچه ما دریافت می کنیم، یعنی ظواهر رفتاری و بدنی وی وجود دارند. شلر معتقد است: هر دوی این پیش فرض ها نادرست و غیرقابل قبول اند؛ زیرا استدلال از راه تمثیل، اشکالات مربوط به خودتجربه گری را دست کم می گیرد و اشکالات مربوط به تجربه دیگران را دست بالا می گیرد (Scheler, 1954, p251). به همین علت، وی برای حل و فصل مسئله «معرفت به اذهان دیگر» به سراغ شیوه دیگری از آگاهی می رود که از منظر وی «همدلی» نام دارد.

۲. همدلی

۲-۱. از منظر شلر

از نگاه شلر، ما نباید از ماهیت بدنمند خودتجربه گری از یک سو و از آنچه می تواند مستقیماً درباره اذهان دیگر درک شود، از سوی دیگر چشم پوشی نماییم. به تعبیر دیگر، او از اهمیت بدنمندی در دو طرف این رابطه خبر می دهد. او انکار می کند که خودآگاهی یک ماهیت صرفاً ذهنی است و اینکه در انزوای از دیگران رخ می دهد و همچنین انکار می کند که آگاهی پایه ما از دیگران ماهیتاً استنتاجی است. ما می توانیم شادی، غم، حیرت و اشتیاق دیگران یا تردید و نگرانی را که در حرکات، قیافه، حالات چهره و کنش های آنهاست، به طور مستقیم درک کنیم. شلر این چنین به تبیین مدعای خود می پردازد:

... ما مطمئناً خودمان باور داریم که مستقیماً از لذت دیگری از راه خنده های آگاه هستیم. از اندوه و درد او در اشک هایش، از شرم وی در سرخ شدنش، از التماس او در دراز کردن دست هایش، از عشق وی در نگاه محبت آمیزش، از عصبانیت او در دندان قروچه اش، از تهدیدهای او با گره کردن مشت هایش، و از محتوای افکارش در صدای کلمات وی. اگر کسی به من بگوید که این «ادراک» نیست؛ زیرا ادراک نمی تواند این چنین باشد، به دلیل این واقعیت که یک ادراک واقعاً «مجموعه ای از احساسات فیزیکی» است و مطمئناً هیچ احساسی از ذهن شخص دیگر و یا هیچ محرکی از چنین منبعی وجود ندارد، من از او خواهش می کنم که از چنین نظریات مشکوکی دست بردارد و به واقعیت های پدیدارشناسی رهنمون شود (Scheler, 1954, p260).

به تعبیر دیگر، او بر این باور است که حالات انفعالی و عاطفی (مانند غم و شادی) به واقع کیفیات تجربه ذهنی نیستند، بلکه آنها در پدیده هایی بیانگر (یعنی در اطوار بدنی و کنش ها) بروز داده می شوند و در نتیجه، برای دیگران قابل رؤیت می گردند. از این رو ادعای اینکه فهم بین الاذهانی فرایندی چندمرحله ای است که مرحله نخست آن ادراک رفتار بی معناست و مرحله پایانی، انتساب معنایی روان شناختی بر پایه عقل و استدلال است، به شدت مردود است و غالباً تقسیم شسته و رفته پدیده ها به جنبه ای روانی و جنبه ای رفتاری به واقع ساختگی و توهمی است. برای نمونه، ما در یک لبخند، یک دست دادن، یک در آغوش کشیدن، یک پیاده روی آرام، و در رویارویی چهره به چهره، نه با یک

بدن صرف مواجه‌ایم و نه با یک روان پنهان، بلکه با یک کل یکپارچه مواجه‌ایم که در ادبیات شلر، «واحد بیانگر» (Expressive Unity) نام‌گذاری می‌شود (Scheler, 1954, p261).

بر این اساس، دیدگاه‌های پدیدارشناختی رویکردهای صرفاً ذهنی را نفی نموده، بر ادراکی بدنمند از مسائل مورد درک دیگران و بین‌الذهانی تأکید دارند. برای نمونه، آلفرد شوترز بر این باور است که بدن دیگری خودش را اساساً متفاوت از هر هویت فیزیکی دیگر عرضه می‌نماید و از این‌روست که ادراک ما از حضور بدنی دیگری غیر از ادراک ما از حضور اشیای فیزیکی است. دیگری در حضور بدنی‌اش به‌عنوان بدن زنده عرضه می‌شود؛ بدنی که به‌طور فعال در جهان مشغول و درگیر است (Schutz, 1967, p144).

به گفته سارتر، این تصور قطعاً خطاست که من معمولاً با بدن دیگری به‌مثابه بدنی که در تنک‌دشناسی توصیف می‌شود، روبه‌رو می‌گردم. بدن دیگری همواره در موقعیتی یا زمینه‌ای معنادار به من عرضه می‌گردد که به‌واسطه کشش یا تجلیات همین بدن مشخص می‌شود (Sartre, 1956, p345).

چنان‌که گذشت، از منظر برخی پدیدارشناسان، این شیوه متمایز از آگاهی، «همدلی» (Empathy) نامیده می‌شود (see Scheler, 1954; Stein, 1989).

همدلی به «شکلی از قصد» تعریف می‌شود که فرد در آن به سوی تجارب زیسته دیگری متمایل می‌گردد. هر عمل قصدی که ذهنیت دیگری را از منظر شخص دوم آشکار و عرضه نماید، «همدلی» محسوب می‌شود. همدلی بر ادراک، تجربه مستقیم و حضور بدنی دیگری مبتنی است. بنابراین، تصور پدیدارشناختی از همدلی در برابر هر نظریه‌ای قرار می‌گیرد که الگوی فهم اولیه ما از دیگران را به صورت ذیل ترسیم می‌نماید:

نخست دریافت رفتار بدنی دیگران، سپس استنتاج یا این فرض که رفتارشان به‌واسطه تجارب یا حالات ذهنی درونی آنها ایجاد می‌شود؛ درست شبیه تجارب و حالاتی که رفتاری مشابه را در ما ایجاد می‌کنند، بلکه از منظر پدیدارشناسان، در همدلی، ما دیگری را مستقیماً به‌عنوان یک شخص تجربه می‌کنیم؛ به‌عنوان یک موجود قصدمند که اطوار بدنی و کشش‌های او بیانگر تجارب یا حالات ذهنی‌اش هستند (see Thompson, 2001; 2005; Zahavi 2001; 2008; 2010).

همان‌گونه‌که گذشت، شلر در برخی آثارش از این دیدگاه دفاع می‌کند که ما به نحو همدلانه قادر به تجربه دیگر اذهان هستیم. به همین علت، او پی‌درپی از ادراک دیگران سخن می‌گوید و حتی نظریه خود را به «نظریه ادراکی اذهان دیگر» (Perceptual Theory of Other Minds) نام‌گذاری کرده است (Scheler, 1954, p9 & 220).

تا اینجا با دیدگاه شلر در باب معرفت به اذهان دیگر، یعنی همدلی آشنا شدیم؛ اما این پرسش در اذهان مطرح می‌شود که آیا دیگر پدیدارشناسان سنتی نیز با دیدگاه وی در باب شناخت اذهان دیگر موافق‌اند؟ برای پاسخ به این پرسش، مقوله «همدلی» را از دیدگاه دیگر پدیدارشناسان سنتی، همچون هوسرل و مرلوپنتی نیز بررسی می‌کنیم.

۲-۲. از منظر هوسرل

با وجود مطالبی که در باب «همدلی» از نگاه شلر گذشت، باز هم می‌توان پرسید: آیا به‌واقع ما همان‌گونه‌که از تجارب

خود لذت می‌بریم، از دسترسی مستقیم به تجارب درونی دیگران هم لذت می‌بریم؟ این دقیقاً همان چیزی است که دیگر پدیدارشناسان درباره آن مناقشه و بحث کرده‌اند. برای نمونه، هوسرل تصدیق می‌کند که تجربه من از دیگران دارای یک خصیصه شبه‌ادراکی است؛ به این معنا که دیگری را - به معنای واقعی کلمه - درک می‌کند. اما از منظر وی، گرچه بدن دیگری به‌طور شهودی به من عرضه می‌شود، ولی این در باب تجارب دیگران صادق نیست. آنها هرگز نمی‌توانند به‌همان شیوه اصلی، همان‌گونه که تجارب خودم به من عرضه می‌شود، به من عرضه گردد.

خلاصه آنکه همدلی، هم به ادراک مشابهت دارد و هم با آن متفاوت است. در مستقیم‌بودن، بی‌واسطه‌بودن و غیراستنتاجی‌بودن، مشابه ادراک است. اما در ارائه نکردن حضور کامل و تمام تجربه همدلانه به ما متفاوت با ادراک است؛ حضوری که تنها در دسترس فاعل تجربه است (Husserl, 1952, p198).

همگام با هوسرل، مرلوپنتی نیز با نکته اخیر موافق است. او معتقد است: گرچه من می‌توانم غم و خشم دیگری را در رفتارش، در چهره یا دست‌هایش دریابم و گرچه من می‌توانم دیگری را بدون مراجعه به هر نوع تجربه درونی رنج یا خشم درک نمایم، اما غم و خشم دیگری هرگز همان معنایی را که این حالات برای او دارند، کاملاً برای من ندارند. برای من این موقعیت‌ها ظاهر و آشکار می‌شوند، ولی برای او این موقعیت‌ها زیسته می‌شوند (Merleau-Ponty, 1962, p356).

اکنون این پرسش مطرح می‌شود که از میان دیدگاه شلر از یک‌سو و دیدگاه هوسرل و مرلوپنتی از سوی دیگر، کدامیک را اختیار کنیم؟ برخی از پدیدارشناسان معاصر بر این باورند که می‌توان میان این دو دیدگاه جمع کرد؛ به این صورت که وقتی ما مدعی هستیم می‌توانیم دیگران را تجربه نماییم و در نتیجه مجبور نیستیم به‌طور انحصاری بر استنتاج‌ها، شبیه‌سازی‌ها یا فرافکنی‌ها اعتماد کرده، آنها را به‌خدمت بگیریم، این بدان معنا نیست که ما می‌توانیم آنها را دقیقاً به‌همان شیوه‌ای که خودشان را تجربه می‌کنند تجربه نماییم. بدین معنا هم نیست که آگاهی دیگری دقیقاً به همان نحوی که آگاهی خودمان در دسترس ماست، در اختیار ما قرار دارد.

دسترسی دوم‌شخص و سوم‌شخص به حالات روان‌شناختی، متفاوت از دسترسی اول‌شخص است. بنابراین، ما نباید مرتکب اشتباه برابرسازی دسترسی تجربی به حالات درونی دیگران با دسترسی اول‌شخص به حالات درونی خود شویم. حقیقت آن است که تجربه اذهان در بیش از یک شیوه و قالب امکان‌پذیر است. هنگامی که من حالات چهره یا کنش‌های معنادار دیگری را تجربه می‌کنم، من در حال تجربه ذهنیت دیگری هستم، نه در حال تخیل آن، شبیه‌سازی آن، یا نظریه‌پردازی درباره‌اش.

این واقعیت که من ممکن است مرتکب اشتباه شوم یا فریب داده شوم، خصیصه تجربی این دسترسی را زیرسؤال نمی‌برد. افزون بر این، تفاوت دسترسی تجربی من به اذهان دیگران با دسترسی تجربی من به ذهن خودم، عیب یا نقص نیست. به‌عکس، در این میان یک تفاوت سرشتی و اساسی وجود دارد. دقیقاً به خاطر همین تفاوت و عدم تقارن است که ما می‌توانیم ادعا کنیم اذهانی را که تجربه می‌کنیم، اذهانی دیگر هستند (see Gallagher and others, 2012, p204).

همان‌گونه که هوسرل اشاره می‌کند: اگر من همانند دسترسی خودم به آگاهی‌ام، به آگاهی دیگری هم دسترسی یکسانی داشتم، دیگری از دیگری بودن خود دست برمی‌داشت و در عوض، بخشی از وجود من می‌شد (Husserl, 1999, p159).

از این‌رو از منظر پدیدارشناسان، راهکار حل و فصل مسئله «معرفت به اذهان دیگر» توجه به مقوله بدنمندی آگاهی و شناخت است که رویکرد پدیدارشناسی را از رویکرد فلسفه تحلیلی متمایز می‌سازد. پدیدارشناسان از ذهن‌گرایی فلاسفه تحلیلی در مقوله معرفت به اذهان دیگر و استنتاجی دانستن آن انتقاد کرده و راه‌حل را در بدنمندی (Embodiment) شناخت و آگاهی می‌دانند.

۳. بدنمندی

تمام رویکردهای منشعب از فلسفه تحلیلی در باب معرفت به اذهان دیگر، از قبیل «نظریه ذهن» (Theory of Mind) و «شبیه‌سازی نظریه ذهن» (Simulation Theory of Mind)، به‌رغم اختلاف‌نظرهای آنها، همگی امکان تجربه مستقیم موجودات ذهن‌دار را انکار می‌کنند. بدین‌روی بر این باورند که ما برای شناخت اذهان دیگر، نیازمند آن هستیم که بر اساس «نظریه ذهن»، بر استنتاج‌های نظری و در «شبیه‌سازی نظریه ذهن»، بر شبیه‌سازی‌های درونی اعتماد کرده، یکی از آنها را به‌خدمت بگیریم. در نتیجه، تمام آنها در این نقطه‌نظر که اذهان دیگر کاملاً پنهان هستند، اتفاق‌نظر دارند و یکی از چالش‌های بنیادین نظریه‌ای در باب شناخت اجتماعی را این‌چنین در نظر می‌گیرند که چگونه و چرا ما اسناد چنین حالات و فرایندهای ذهنی و پنهان را از ابدان قابل رؤیت و آشکار آغاز می‌کنیم.

پدیدارشناسان به نحوه طرح مسئله معرفت به اذهان دیگر از جانب فلاسفه تحلیلی اعتراض دارند و معتقدند: توسل انحصاری به هریک از نظریه‌پردازی یا شبیه‌سازی، بیجا و غیرقابل توجیه است؛ زیرا این توسل بیجا از تصور و برداشتی ضعیف از آنچه به‌نحو تجربی در دسترس ماست، نشئت می‌گیرد. درواقع، پیش‌فرض نادرست آنها این است که میان ادراک امور ذهنی و امور رفتاری تمایز می‌گذارند؛ بدین‌گونه که از یک‌سو خودتجربه‌گری را یک ماهیت صرفاً ذهنی و از سوی دیگر، تجربه دیگران را ماهیتاً رفتاری محض می‌پندارند. از منظر پدیدارشناسان با چنین برداشتی، اصلاً جای طرح این پرسش وجود ندارد که چرا من باید حتی به این مقدار فکر کنم که موجودات ذهن‌دار دیگری وجود دارند؟

از این‌رو اگر حالات ذهنی دیگران تنها از طریق رفتار و تجلیات بیرونی‌شان شناخته می‌شوند، درحالی‌که این نکته درباره حالات ذهنی خودم صادق نیست، پس چرا ما باید تصور کنیم که حالات ذهنی خودمان چیزی شبیه حالات ذهنی دیگران هستند؟ (Davidson, 2001, p207 & Merleau-Ponty, 1962, p348)

۳-۱. از منظر اورامیدس

به همین علت، از منظر اورامیدس (Avramides)، اگر ما ضرورت بدنمندی را برای ذهن‌دار بودن انکار کنیم، مسئله «ادراک اذهان دیگر» به مسئله‌ای پیچیده و بغرنج تبدیل خواهد شد. اگر خودتجربه‌گری من در وهله نخست، مقوله‌ای

صرفاً ذهنی است، اگر بدن من در استناد برخی حالات روانی به خودم نقشی ندارد، درحالی که اسناد حالات ذهنی به دیگران توسط من منحصرراً بر رفتارهای بدنی آنها مبتنی است، پس چه چیزی باید اسناد همین نوع حالات را به خودم و دیگران تضمین نماید؟ چگونه ما به مفهومی عام از «ذهن» دست می‌یابیم که به‌طور یکسان برای فاعل‌های مختلف کاربردپذیر باشد؟ (Avramides, 2001, p135 & 224)

۳-۲. از منظر مرلوپنتی

در همین زمینه، راه‌حل مرلوپنتی (Merleau-Ponty) برای مسئله «معرفت به اذهان دیگر» بر ویژگی بدنمند خودتجربه‌گری تکیه دارد. از منظر وی، اگر خودتجربه‌گری ماهیتی صرفاً ذهنی است، اگر تنها حضور در قالب یک سرشت یگانه و بی‌واسطه است، من نه‌تنها فاقد ابزار شناخت ابدان دیگر به‌عنوان فاعل‌های بدنمند هستم، بلکه همچنین فاقد توانایی شناخت خودم در آینه هستم و به‌طور کلی‌تر، من حتی قادر به شناخت بدن به گونه‌ای بین‌الذهانی و قابل توصیف به‌عنوان خودم هم نخواهم بود.

اگر تجربه انحصاری فاعل تجربه‌ای است که من به‌واسطه همزمانی با او به‌دست می‌آورم، اگر ذهن - طبق تعریف - صید ناظر بیرونی نمی‌گردد و تنها از درون شناسایی می‌شود، کوجیتو (cogito)ی من ضرورتاً منحصر به فرد است و نمی‌تواند با دیگران به‌اشتراک گذاشته شود. شاید بتوانیم بگوییم: آن قابل انتقال به دیگران است؛ اما اصلاً چگونه چنین انتقالی می‌تواند اتفاق بیفتد؟ چه چشم‌اندازی می‌تواند به صورت معتبر مرا وادار به فرض آن نوع وجودی بیرون از خودم کند که کل معنایی که از آن مطالبه می‌نماید این است که از درون درک شود؟ مگر اینکه... من دیگرانی بیرون از خود داشته باشم، نه دیگرانی در درون. اگر من فقط یک آگاهی مطلق از خودم داشته باشم تکتیر آگاهی ناممکن است (Merleau-Ponty, 1962, p373).

مرلوپنتی در جایی دیگر می‌گوید: دیگری می‌تواند برای من آشکار و مشهود باشد؛ زیرا من برای خودم پیدا و شفاف نیستم؛ زیرا ذهنیت من بدن او را در پی خودش به تصویر می‌کشد (Merleau-Ponty, 1962, p352).

درواقع، به باور وی، چون بین‌الذهانیت ممکن است، در آنجا باید پلی میان خودآگاهی خودم و آگاهی من از دیگران وجود داشته باشد. آن پل یا زمینه مشترک «هستی بدنمند در جهان» است. هنگامی که من خودم را تجربه می‌کنم و هنگامی که من دیگران را تجربه می‌نمایم، درواقع مخرج مشترکی وجود دارد. در هر دو مورد، من با بدنمندی سروکار دارم و یکی از خصایص ذهنیت بدنمند من این است که طبق تعریف، مستلزم عمل کردن و زندگی کردن در جهان است. هنگامی که من پیاده‌روی می‌کنم، نامه می‌نویسم یا توپ‌بازی می‌کنم، شیوه معینی از تعامل با جهان را تجربه می‌کنم که در حال حاضر، دیگران را درگیر می‌کند و به نوعی پاسخ‌های احتمالی من به دیگران را پیش‌بینی می‌نماید (Merleau-Ponty, 1962, p353).

مرلوینتی در برابر این اشکال که از این ادعا، رفتارگرایی برداشت می‌شود، پاسخ می‌دهد که این نظر به معنای تقلیل دادن آگاهی به خودی خود به رفتار قصدی نیست. رفتار بدنی برای طیف کاملی از پدیده‌های ذهنی، نه لازم است و نه کافی. بنابراین یکی از آن دو، یعنی «حالات ذهنی» و «رفتار بدنی» می‌تواند بدون دیگری رخ دهد. به همین علت، دروغ‌گویی، نیرنگ و سرکوب حالات درونی امکان‌پذیر است. اما این بدان معنا نیست که به‌طور کلی این چنین است یا می‌توان تصور کرد که همواره این چنین باشد. به عنوان یک قاعده کلی، ما به شناخت یکی مستقل از دیگری نمی‌رسیم (Merleau-Ponty, 1962, p352).

ویتگنشتاین به خوبی این مسئله را بیان کرده است که یک نفر می‌تواند بگوید: «او احساسات خود را پنهان می‌کند»؛ اما این یک قضیه پیشینی نیست که احساسات و حالات ذهنی همواره پنهان هستند (Wittgenstein, 1992, p35e).

۳-۳. از منظر موران

از منظر یکی از پدیدارشناسان متأخر، بیان‌گری و جلوه‌گری فراتر از یک پل ساده است که شکاف میان حالات درونی ذهنی و رفتار خارجی بدنی را برطرف سازد. در مشاهده کش‌ها و حرکات بیانگر شخص دیگر، فرد ناظر آنها را به مثابه معنادار می‌بیند. هیچ استنتاجی برای مجموعه‌ای پنهان از حالات ذهنی لازم نیست. رفتار بیانگر با معنای ذهن اشباع می‌شود و ذهن را برای ما آشکار می‌سازد. بی‌شک، رفتار بیانگر از جلوه مستقیم ذهن که از چشم‌انداز اول شخص در دسترس است، متمایز می‌باشد. ما باید عدم تقارن میان دسترسی اول شخص و دوم شخص و سوم شخص به حالات روانی را در نظر گرفته، حفظ نماییم. اما این تمایز، تمایزی میان قطعیت بی‌واسطه از یک سو و استنتاجی غیرقطعی از سوی دیگر نیست. ما باید تصدیق نماییم که هر نوعی از دسترسی، قوت‌ها و ضعف‌های خود را دارد. دسترسی دوم یا سوم شخص تنها زمانی از دسترسی اول شخص کم می‌آورد که فرض شود دسترسی اول شخص دارای امتیاز است، و آرمان درونی دوم یا سوم شخص آن است که تا حد ممکن به اول شخص نزدیک شود (Moran, 2001, p157).

۳-۴. از منظر مک داوول

مک داوول نیز در مقام تأیید و تبیین نظریه «بدنمندی» بر این باور است که هر دو نظر ذیل غیرقابل پذیرش هستند:

۱. این نظر که رفتار بذاته، نه بیانگر است و نه معنادار؛

۲. این نظر که رفتار صرفاً اثر بیرونی و مشاهده‌پذیر حالات ذهنی است.

اگر ما بگوییم: رفتار بیانگر است، این بدان معنا نیست که رفتار چیزی را که پیوسته پنهان است، بیان می‌کند یا بیرونی می‌سازد. چنین دیدگاه‌هایی نه تنها در شناسایی ماهیت واقعی رفتار شکست می‌خورند، بلکه همچنین با اظهار اینکه ذهن صرفاً یک رخداد درونی است که در سر پنهان شده، ارائه‌کننده دیدگاهی گمراه‌کننده در باب ذهن نیز هستند که در نتیجه، موجب طرح مسئله اذهان دیگر می‌شوند (McDowell, 1998, p393).

بر این اساس، ما باید از تفسیر ذهن به عنوان چیزی که تنها برای یک نفر قابل رؤیت است و برای دیگری قابل رؤیت نیست، پرهیزیم. ذهن چیزی منحصرأدرونی و چیزی جدای از بدن و جهان اطراف آن نیست. همان گونه که اُورگارد اشاره می کند: پدیده روانی بازوهایش را از جهات مختلف دراز می کند - این بازوها نقش های قابل مشاهده و عمومی را ایفا می کنند - و بریدن همه این بازوها ما را با تصویری به شدت تحریف شده از پدیده ذهنی رها می سازند (see Overgaard, 2005).

۳-۵. از منظر بن نت و هکر

در این زمینه، بن نت و هکر نیز در مقام دفاع از نظریه «بدنمندی» این چنین استدلال می کنند: هنگامی که کسی سرخ می شود، به این خاطر است که او شرمسار است. سرخی چهره شرمساری را آشکار ساخته است و آن را پنهان نمی سازد. هنگامی که کسی از درد فریاد می کشد، درحالی که دندان پزشک دندانش را سوراخ می کند، چندان منطقی نیست که بگوییم: این صرفاً رفتار است و درد واقعی هنوز هم پنهان و درونی است. ما زمانی به شواهد غیرمستقیم یا شناخت غیرمستقیم متوسل می شویم که دسترسی به شاهد یا شناختی مستقیم نداشته باشیم. اما راهی مستقیم تر از این شناخت وجود ندارد که می بینیم کسی درد دارد و از درد به خود می پیچد، یا این شناخت که وقتی کسی چیزی را مشاهده می کند، جز نشان دادن آنچه را او می بیند، یا شناخت آنچه را او درباره اش فکر می کند، جز با اعتراف صمیمانه اش وجود ندارد.

بله، در جایی که دسترسی به چنین شواهد مستقیمی نداریم، مشاهده داروی مسکن در کنار تخت بیمار، همراه با یک لیوان خالی از آب و این استنتاج که او درد دارد، نمونه ای از شناخت غیرمستقیم یا شناخت به واسطه استنتاج است (Bennett and Hacker, 2003, p89 & 93).

پدیدارشناسان در مقام تعلیل برای پیچیدگی و دشواری مسئله اذهان دیگر بر این باورند که ما گاهی با شهوذهای ناسازگار و غیرمطابق با واقع در باب دسترسی به حالات ذهنی دیگران روبهرو می شویم؛ زیرا هم بر این مدعا که احساسات و تفکرات دیگران در اطوار و تجلیات آنها بروز می کند، شواهد درستی وجود دارد و هم شواهدی بر این نظر وجود دارد که برخی جهات زندگی ذهنی دیگران غیرقابل دستیابی است. موقعیت هایی هست که ما در آنها دلیلی بر تردید در این باره که دیگری خشمگین، دردمند یا خسته است، نداریم. موقعیت های دیگری هم هست که ما هیچ سرخنی درباره حالت دقیق ذهنی شان نداریم. با این وجود، این ادعا که زندگی ذهنی دیگران ذاتاً غیرقابل وصول است اشتباه به نظر می رسد؛ دقیقاً همان گونه که این ادعا که همه چیز قابل مشاهده است، نادرست است (see Overgaard, 2005).

بر این اساس، با توجه به آنچه گذشت، در مجموع می توان از آراء پدیدارشناسان به این جمع بندی رسید که یک رویکرد رضایت بخش و متعادل در باب شناخت اجتماعی باید در تفاوت میان «خودتجربه گری» و «تجربه دیگران» اغراق نکند؛ زیرا این اغراق ما را با مشکل ادراکی در باب اذهان دیگر روبهرو خواهد کرد. همچنین تفاوت میان خودتجربه گری و تجربه دیگران را نیز نباید ناچیز شمرد؛ زیرا نادیده گرفتن تفاوت، فاقد رفتار شایسته و درخور با دیگر بودن فرد دیگر است.

۴. ارزیابی دیدگاه پدیدارشناسی از منظر حکمت اسلامی

در بخش‌های گذشته به توصیف و تبیین رویکردهای سنتی پدیدارشناسانه در باب «معرفت به اذهان دیگر» اشاره شد. در ادامه، رویکرد مزبور بر اساس مبانی حکمت اسلامی، به‌ویژه حکمت صدرایی ارزیابی و راه‌حل حکمای اسلامی در این باب ارائه می‌شود.

۴-۱. تقسیم معرفت به حضوری و حصولی

حکمای مسلمان معرفت و علم را به دو قسم «حضوری» و «حصولی» تقسیم می‌کنند (سهروردی، ۱۳۷۳، ص ۴۸۴-۴۸۷؛ طباطبائی، ۱۴۲۲ق، ص ۱۷۴). «معرفت حضوری» معرفتی است که در آن، فاعل شناسا مستقیماً خود واقعیت و معلوم را می‌یابد، نه مفهوم و تصویری ذهنی از آن را (مصباح یزدی، ۱۳۶۸، ج ۱، ص ۱۷۱-۱۷۲). علم به خود، علم به حالات درونی (مانند ترس، غم، شادی و درد)، علم به افعال درونی یا جوانحی (مانند توجه، تفکر و اراده)، علم به مفاهیم ذهنی و مانند آن نمونه‌هایی از علم حضوری هستند که در آنها فاعل شناسا، خودِ معلوم یا واقعیت را بدون واسطه‌ای ذهنی می‌یابد (حسین‌زاده، ۱۳۸۶، ص ۱۷۸).

در مقابل، «معرفت حصولی» معرفتی است که در آن، فاعل شناسا خود معلوم و واقعیت را مستقیماً نمی‌یابد، بلکه مفهوم و تصویر ذهنی آن را درک می‌کند. به تعبیر دیگر، در این گونه معارف، میان معلوم و علم تمایز وجود دارد و فاعل شناسا تنها به مفهوم ذهنی معلوم (یعنی علم) دسترسی دارد، نه خود معلوم. بیشتر معارف بشری - غیر از آنچه در شمار معرفت‌های حضوری ذکر شد - در زمره معارف حصولی قرار می‌گیرند و فاعل شناسا در این دسته از معارف تنها به مفهومی از معلوم در ذهن خود دسترسی دارد و خود معلوم را مستقیماً نمی‌یابد (مصباح یزدی، ۱۳۶۸، ج ۱، ص ۱۷۲ و ۱۷۴ و ۱۸۴).

با توجه به تعریف «علم حضوری» و معرفی نمونه‌هایی از آن، به این نتیجه می‌رسیم که فاعل شناسا هنگامی به یک شیء علم پیدا می‌کند که با آن اتحاد وجودی داشته باشد. در علم حضوری، فاعل شناسا با خود معلوم، اتحاد وجودی دارد، اما در علم حصولی، فاعل شناسا با مفهوم و تصویری از معلوم دارای اتحاد وجودی است، نه با خود معلوم. بر اساس این ویژگی، یعنی نبود واسطه در علم حضوری، احتمال خطا در این گونه علوم منتفی است؛ زیرا فاعل شناسا به خود واقعیت معلوم دسترسی دارد، نه به مفهوم یا تصویری ذهنی از آن که احتمال عدم مطابقت آن تصویر ذهنی با خود معلوم یا واقعیت وجود داشته باشد.

به همین سبب، حکمای مسلمان سخن از «خطاناپذیری علم حضوری» به میان می‌آورند و معتقدند: در چنین علمی خطا رخ نمی‌دهد و فاعل شناسا به خود معلوم و واقعیت آن، بی‌هیچ گونه واسطه‌ای دست می‌یابد (ر.ک. حسین‌زاده، ۱۳۸۶، ص ۱۴۷-۱۸۶).

۴-۲. جایگاه علم حضوری و حصولی در «معرفت به اذهان دیگر»

با توجه به آنچه درباره علم حضوری گذشت، برخلاف ادعای برخی از فلاسفه تحلیلی (Leslie, 1987, p139)، افراد برای اسناد حالات و افعال درونی به خود، نیاز به هیچ نوع نظریه، استدلال و کاوش فکری ندارند و مستقیماً

می‌توانند با درک درونی خویش، حالاتی را به خود نسبت دهند و به تفسیر و تبیین رفتارهای برخاسته از آنها بپردازند. همچنین برخلاف نظر مرلوپنتی، فاعل شناسا برای درک چنین حالاتی نیاز به وساطت بدن ندارد؛ زیرا بدن هیچ نقشی در درک و یافتن چنین حالات مجردی در نفس انسانی ندارد. چنین حالاتی توسط گزاره‌های وجدانی که از بدیهیات هستند، بیان می‌شوند؛ مانند «من شاد هستم» و «من در حال تفکر هستم». بنابراین، مشکلی در اسناد این حالات درونی به خود فرد نیست، بلکه مشکل عمده در اسناد چنین حالاتی به افراد دیگر است؛ زیرا ما به حالات درونی دیگران دسترسی مستقیم، حضوری و بی‌واسطه نداریم.

بر اساس تعریف علم به «حضور» و «حصولی»، به این نتیجه رهنمون می‌شویم که ملاک علم به امور گوناگون، احاطه حضوری فاعل شناسا نسبت به آن امور است. هرچا این احاطه وجودی برقرار است، فاعل شناسا بی‌هیچ تردید و احتمال خلافی، به آن علم یقینی دارد. اما اگر چنین احاطه‌ای وجود نداشته باشد، فاعل شناسا به مفهوم و تصویر آن امر احاطه حضوری دارد و به سبب همین حیثیت واسطه‌گری، همواره احتمال عدم تطابق این مفهوم و تصویر ذهنی با واقعیت آن امر وجود دارد.

معرفت مستقیم و حضوری به اذهان دیگر از جمله اموری است که انسان‌های معمولی به سبب ضیق مرتبه وجودی و در نتیجه، فقدان دسترسی مستقیم به اذهان دیگر، از وجود آن بی‌بهره‌اند. به ادله عقلی و نقلی معتبر (توبه: ۱۰۵؛ عبودیت و مصباح، ۱۳۹۸، ص ۸۵-۸۸)، تنها برخی از موجودات مجرد و ذی‌شعور - اعم از خداوند، فرشتگان و انسان‌های کامل - به علت سعه وجودی‌شان می‌توانند بی‌هیچ واسطه مفهومی، به اذهان و حالات درونی دیگر انسان‌ها، احاطه وجودی و حضوری داشته باشند و بی‌هیچ‌گونه احتمال خطایی و به صورت یقینی، آنها را درک نمایند. ولی عمده انسان‌ها برخلاف نظر برخی پدیدارشناسان (مانند ماکس شلر) به خاطر ضیق و ضعف مرتبه وجودی خود، از این دسترسی مستقیم محروم بوده و راهی جز علم حصولی و دسترسی به مفاهیم و تصاویر ذهنی چنین حالاتی ندارند. درست است که مطابق آموزه‌های انسان‌شناختی حکمت صدرایی، بدن عنصری نازل‌ترین مرتبه از مراتب نفس انسانی است (صدرالمآلهین، ۱۳۸۲، ص ۱۱۱ و ۱۱۲؛ نیز ر.ک. عبودیت، ۱۳۹۲، ص ۲۳۹-۲۴۵) و با نفس یک واحد یکپارچه را می‌سازد، اما حرکات بیانگر بدن چیزی غیر از حالات ذهنی و درونی هستند و نمی‌توان بدون استدلال و تلاش نظری، به اثبات آن حالات درونی پرداخت، هرچند این دست استدلال‌ها ساده و سهل‌الوصول باشند و به خاطر فراوانی آنها، فاعل شناسا به سرعت و در کمترین زمان ممکن و به‌طور خودکار آنها را به کار گیرد.

درواقع، بدن و حرکات آن نشانه‌ای است برای صاحب نشانه که نمی‌توان میان آنها و حالات ذهنی و رای آنها عینیت و وحدتی تصور نمود. گرچه مطابق نظر پدیدارشناسان، بدن و کالبد انسانی متفاوت با دیگر موجودات طبیعی و جمادات است و عرصه تجلی و ظهور حالات درونی نفس است، ولی هیچ‌گاه برابر نفس انسانی که موطن ایجاد حالات درونی و ذهنی است، نمی‌باشد. از این رو بیشتر انسان‌ها معمولاً از طریق باورهای پیش‌زمینه‌ای و شناخت‌های

پیشین خود که نسبت به انسان، جهان اجتماعی و شخص مد نظر تحصیل کرده‌اند و همچنین داده‌هایی که از راه شواهد موجود، از قبیل رفتارها، اعمال بیانگر، علائم، زبان، بافت‌ها و زمینه‌های اجتماعی به دست می‌آورند، به حالات درونی و اذهان دیگران دسترسی با واسطه و مفهومی دارند (شوتر، ۱۹۶۷، ص ۱۹۲).

آنان 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 اذهان از نوع معرفت حصولی نظری و با واسطه است و به استدلال و اثبات نیاز دارد.

از سوی دیگر، به خاطر 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 نمود.

نظریه «احتمال معرفت‌شناختی» نظریه‌ای است که با ترمیم نظریه بدیع و راهگشای شهید صدر و آراء علامه مصباح یزدی می‌تواند مشکل اعتبار معرفت‌شناختی گزاره‌های غیریقینی را برطرف کند، بدین صورت که پس از ارجاع «اولیات»، «وجدانیات»، «بدیهیات منطقی» و «بدیهیات احتمال» به علم حضوری، معیار صدق و توجیه آنها تبیین می‌شود. سپس بر اساس 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» درجه تصدیق یا درجه معرفتی یا درجه احتمال هر باور غیریقینی را بر اساس باورهای موجه و مرتبط با آنها مشخص می‌کنیم.

بر اساس حساب احتمالات، به هر درجه‌ای از احتمال و تصدیق احتمالی که فراتر از شک باشد، «معرفت صادق و معتبر» گفته می‌شود، البته تا زمانی که با ورود معارف جدیدتر، احتمالی با درجه بالاتر جایگزین آن نشود و اعتبار آن را از بین نبرد. در پایان، باید به این نکته توجه داشت که این نتایج باید صرفاً مقتضای عوامل معرفتی موجه باشند تا بتوان بر آنها اعتماد کرد؛ اما اگر این نتایج مقتضای عوامل معرفتی موجه صرف نباشند و عوامل غیرمعرفتی و روان‌شناختی هم در آنها تأثیرگذار باشند، نمی‌توان به آنها نتایج اعتماد کرد و دم از دسترسی به واقعیت زد (ر.ک. مصباح، ۱۳۹۰؛ حسین‌زاده، ۱۳۹۴، ص ۲۸۷-۲۸۸؛ نیز ر.ک. معظمی گودرزی و میرسپاه، ۱۳۹۷).

نتیجه‌گیری

مطالب این مقاله در دو حوزه «توصیف دیدگاه پدیدارشناسی سنتی در باب مسئله معرفت به اذهان دیگر» و «ارزیابی نظریات مزبور از منظر حکمت اسلامی» ارائه گردید.

در بخش نخست، این نتیجه به دست آمد که پدیدارشناسان متقدم بر بدنمندی و درنظر گرفتن بدن به مثابه قلمرو تجلی منویات ذهنی تأکید می‌کنند. ایشان منکر این مدعا هستند که خودآگاهی یک ماهیت صرفاً ذهنی است و در انزوای از دیگران رخ می‌دهد. همچنین انکار می‌کنند که ماهیت آگاهی پایه‌ما از دیگران استنتاجی است. به باور

ایشان، ما می‌توانیم شادی، غمگینی، حیرت و اشتیاق دیگران یا تردید و نگرانی را که آنها در حرکات، اطوار، حالات چهره و کنش‌هایشان دارند به‌طور مستقیم درک نماییم. درواقع، پدیدارشناسان به پیش‌فرض فلاسفه تحلیلی که میان ادراک امور ذهنی و امور رفتاری تمایز می‌گذارند، اعتراض می‌کنند؛ زیرا فلاسفه تحلیلی از یک‌سو «خودتجربه‌گری» را یک ماهیت ذهنی محض و از سوی دیگر، تجربه اذهان دیگر را ماهیتاً رفتاری محض می‌پندارند. از منظر ایشان، بیان و جلوه بدن چیزی بیش از یک پل ساده است که شکاف میان حالات درونی ذهنی و رفتار خارجی بدنی را برطرف می‌سازد. در مشاهده کنش‌ها و حرکات بیانگر شخص دیگر، فرد ناظر آنها را به‌مثابه اموری معنادار می‌بیند. هیچ استنتاجی برای مجموعه‌ای پنهان از حالات ذهنی لازم نیست. رفتار بیانگر با معنای ذهن اشباع می‌شود و ذهن را برای ما آشکار می‌سازد.

در حوزه ارزیابی دیدگاه مزبور، به این نتیجه رهنمون گشتیم که بنا بر حکمت اسلامی، معرفت فرد به حالات درونی خویش، از نوع علم بی‌واسطه است و برای فهم آن نیازی به فرایندهای نظری و استدلال و وساطت بدن 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 به‌پشتوانه نظریه «احتمال معرفت‌شناختی» می‌تواند به کمک قراین و شواهد موجود و معارف معتبر پیشین خود از قواعد و ساختارهای اجتماعی و از فرد یا افراد مد نظر، به درجه معتبری از معرفت دست یابد و از کمند چالش توجیه معرفت‌شناختی رهایی یابد.

منابع

قرآن کریم.

- حسین‌زاده، محمد (۱۳۹۴). معرفت‌شناسی در قلمرو گزاره‌های پسین. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ☞.
- حسین‌زاده، محمد (۱۳۸۶). منابع معرفت. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ☞.
- سهروردی، شهاب‌الدین (۱۳۷۳). *المشارع والمطارحات در: مجموعه مصنفات شیخ اشراق*. چ دوم. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- صدرالمآلهین (۱۳۸۲). *الشواهد الربوبیه*. تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- طباطبائی، سیدمحمدحسین (۱۴۲۲ق). *بداية الحکمه*. چ هجدهم. قم: مؤسسه النشر الاسلامی.
- عبودیت، عبدالرسول (۱۳۹۲). *درآمدی به نظام حکمت صدرایی (ج ۳): انسان‌شناسی*. چ دوم. تهران: سمت.
- عبودیت، عبدالرسول و مصباح، مجتبی (۱۳۹۸). *خدائشناسی فلسفی*. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ☞.
- مصباح، مجتبی (۱۳۹۰). *احتمال معرفت‌شناختی*. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ☞.
- مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۶۸). *آموزش فلسفه*. چ سوم. تهران: سازمان تبلیغات اسلامی.
- معظمی گودرزی، امین و میرسپاه، اکبر (۱۳۹۷). ارتباط معیارهای انتخاب بهترین تبیین با واقع‌نمایی. معرفت فلسفی. ۶۰-۴۵-۷۲.
- Avramides, A. (2001). *Other Minds*. London: Routledge.
- Bennett, M. R. and Hacker, P. M. S. (2003). *Philosophical Foundations of Neuroscience*. Oxford: Blackwell.
- Bilgrami, Akeel (1993). *Other Minds*. In: Jonathan Dancy and E. Saso. *A Companion to Epistemology*. Cambridge: Basil, Blackwell Ind.
- Cebula, K. R. & Wishart, J. G. (2008). Social cognition in children with Down syndrome. *International Review of Research in Mental Retardation*, 35, 43-86.
- Davidson, D. (2001). *Subjective, Intersubjective, Objective*. Oxford: Oxford University Press.
- Gallagher, Shaun. & Zahavi, Dan. (2012). *The Phenomenological Mind*. New York: Routledge.
- Gurwitsch, A. (1979). *Human Encounters in the Social World*. Trans. F. Kersten. Pittsburgh, PA: Duquesne University Press.
- Husserl, E. (1950). *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*. Ed. Stephan Strasser, Husserliana I. The Hague: Martinus Nijhoff. Trans. In part by P. Koestenbaum as *The Paris Lectures*. The Hague: Martinus Nijhoff, 1964; and in part by D. Cairns as *Cartesian Meditations: An Introduction to Phenomenology*. The Hague: Martinus Nijhoff, 1999.
- Husserl, E. (1952). *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie, Zweites Buch: Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution*, Ed. Marly Biemel. Husserliana IV. The Hague: Martinus Nijhoff. Trans. by R. Rojewicz and A. Schuwer as *Ideas Pertaining to a Pure Phenomenology and to a Phenomenological Philosophy, Second Book: Studies in the Phenomenology of Constitution*. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1989.
- Leslie, A. M. (1987). Children's understanding of the mental world. In: R. L. Gregory (Ed.), *The Oxford Companion to the Mind*. Oxford: Oxford University Press.
- Malcolm, Norman (1970). *Knowledge of Other Minds*, In: Thomas O. Buford (Ed.), *Essays on Other Minds*. Chicago: University of Illinois Press.

- McDowell, J. (1998). *Meaning, Knowledge, and Reality*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Merleau-Ponty, Maurice (1962). *Phenomenology of Perception*. Trans. C. Smith. London: Routledge & Kegan Paul.
- Mill, J. S. (1865). *An Examination of Sir William Hamilton's Philosophy*. London: Longmans.
- Moran, R. (2001). *Authority and Estrangement: An Essay on Self-Knowledge*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Overgaard, S. (2005). *Rethinking other minds: Wittgenstein and Lévinas on expression*. *Inquiry* 48/3, 249–274.
- Sartre, J.-P. (1956). *Being and Nothingness*. Trans. H. E. Barnes. New York: Philosophical Library.
- 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.
- Schutz, A. (1967). *Phenomenology of the Social World*. Trans. G. Walsh and F. Lehnert. Evanston, IL: Northwestern University Press.
- Stein, E. (1989). *On the Problem of Empathy*. 3rd rev. edn. Trans. by W. Stein. Washington, DC: ICS Publishers.
- Thompson, E. (2001). Empathy and consciousness. *Journal of Consciousness Studies*, 8/5–7, 1–32.
- Thompson, E. (2005). Empathy and human experience. In J. D. Proctor (Ed.). *Science, Religion, and the Human Experience*. New York: Oxford University Press. pp. 261–85.
- Wittgenstein, L. (1992). *Last Writings on the Philosophy of Psychology*. Oxford: Blackwell.
- Zahavi, D. (2001). Beyond empathy: Phenomenological approaches to intersubjectivity. *Journal of Consciousness Studies*, 8/5–7, 151–167.
- Zahavi, D. (2010). Empathy, embodiment and interpersonal understanding: From Lipps to Schutz. *Inquiry*, 53 (3), 285–306.
- Zahavi, D. Ed. (2008). *Internalism and Externalism in Phenomenological Perspective*. Dordrecht: Springer.