

The Evaluation of Epistemological Criteria (Distinguishing between the Mental and the Physical) *

Reza Dargahifar  / An assistant professor, Faculty of Strategic Sciences and Technologies, University of Qom.
Received: 2024/05/21 - Accepted: 2024/11/07 r.dargahifar@qom.ac.ir

Abstract

The question of the nature of the mind, the criterion of mindset, and the distinction between mental and non-mental entities are the starting points in the philosophy of mind. A category of criteria for distinguishing mental entities are epistemological criteria. This article examines the criteria of direct knowledge, secluded privileged access, inerrancy, and transparency. These criteria have faced objections, the result of which is their failure to be both inclusive and exclusive, their failure in distinguishing between the mental and the non-mental. Due to the division of knowledge into *husuli* (acquired) and *huduri* (intuitive) in Islamic philosophy, these criteria have been reinterpreted. Accordingly, responses to the aforementioned objections have been provided, particularly emphasizing that intuitive knowledge of mental states is inerrant. The errors that typically occur in accurately recognizing mental states pertain to the realm of their acquired and conceptual representations and, therefore, do not violate the epistemological criteria. However, it must, ultimately, be said that it seems these kinds of epistemic accesses are not exclusive to mental entities. Accordingly, although they are free from some objections and violations, they do not provide complete criteria for the mindset nor they help distinguish the mental from the non-mental.

Keywords: mindset, philosophy of mind, intuitive knowledge, acquired knowledge, secluded access, inerrancy, transparency.

نوع مقاله: پژوهشی

ارزیابی ملاک‌های معرفت‌شناختی تمایز امر ذهنی و امر فیزیکی*

r.dargahifar@qom.ac.ir

رضا درگاهی‌فر  / استادیار دانشکده علوم و فناوری‌های راهبردی دانشگاه قم

دریافت: ۱۴۰۳/۰۳/۰۱ - پذیرش: ۱۴۰۳/۰۸/۱۷

چکیده

پرسش از چیستی ذهن، ملاک ذهن‌مندی و تمایز امور ذهنی از امور غیرذهنی، از آغازگاه‌های فلسفه ذهن است. دسته‌ای از ملاک‌های تمایز امور ذهنی ملاک‌های معرفت‌شناختی است. این مقاله ملاک‌های معرفت‌مستقیم، دسترسی ممتاز خصوصی و خطاناپذیری و شفافیت را بررسی کرده است. به این ملاک‌ها اشکال‌هایی گرفته‌اند که نتیجه آنها جامع یا مانع نبودن آنها و ناکارآمدی‌شان در تمییز ذهنی از غیرذهنی است. به مدد تقسیم معرفت به «حصولی» و «حضوری» در فلسفه اسلامی، این ملاک‌ها بازتفسیر شده‌اند و بر این اساس، به اشکال‌های مزبور پاسخ گفته شده، به‌ویژه بر این نکته تأکید گردیده که معرفت حضوری به حالات ذهنی خطاناپذیر است و خطاهایی که در بازشناسی دقیق حالت ذهنی معمولاً روی می‌دهد، به حوزه بازنمایی‌های حصولی و مفهومی آنها مربوط است و بنابراین ملاک‌های معرفتی را نقض نمی‌کند. البته در نهایت، باید گفت: به نظر می‌رسد این‌گونه دسترسی‌های معرفتی مختص امور ذهنی نیست و بر این اساس، هرچند از برخی اشکالات و نقض‌ها برکنار است، ملاک‌های کاملی برای ذهن‌مندی و تمییز امر ذهنی از امر غیرذهنی به دست نمی‌دهد.

کلیدواژه‌ها: ذهن‌مندی، فلسفه ذهن، علم حضوری، علم حصولی، دسترسی خصوصی، خطاناپذیری، شفافیت.

* این پژوهش بر اساس طرحی با شماره پیگیری ۱۷۸۱۲ توسط ستاد توسعه علوم و فناوری‌های شناختی ایران حمایت شده است.

مقدمه

چه چیزهایی ذهنی‌اند و وقوع چه پدیده‌هایی وجود ذهن را نشان می‌دهد؟ برای آغاز پژوهش فلسفی در باب ذهن، باید به این پرسش پاسخ داد. این پرسش مهمی است که تفاوت میان آنچه ذهن‌مند است و آنچه ذهن‌مند نیست، در چیست؟ آیا همه چیز ذهن‌مندند، یا هیچ چیزی ذهن‌مند نیست؟

اگر پاسخ به هر دو پرسش منفی است، باید ملاکی (یا ملاک‌هایی) برای تمایز میان ذهن‌مندا و ناهن‌مندا معرفی کرد که بر اساس آن‌ها (ها) این دو دسته را از هم جدا کرد. به نظر می‌رسد میان سامانه‌های زیست‌شناختی ذهن‌مند و غیرذهن‌مند تفاوت وجود دارد. اگر این تمایز واقعی است و توهمی نیست، پس باید ذهن‌مندی بسان امری ایجابی موجود باشد و باید بتوان آن تفاوت را یافت.

از کوشش برای یافتن خصیصه‌ای که ذهن‌مندی را بشناساند، غالباً با تعبیر «جست‌وجوی نشانه‌ امر ذهنی» یاد می‌شود. قرار است در این فعالیت، یک - یا شاید چند - ویژگی شناسایی شود که شرط لازم و کافی ذهن‌مندی باشد؛ یعنی هر چیزی که ذهنی است، آن را دارا باشد (شرط لازم) و هر چیزی که آن را دارد، ذهنی باشد (شرط کافی). این فعالیت در پی یافتن ذات (essence) ذهن‌مندی است (بین، ۲۰۱۰، ص ۸-۹).

به بیان جیگون کیم، از فیلسوفان ذهن برجسته معاصر، پرسش مهمی که برای فهم چیستی ذهن یا ذهن‌مندی بسیار اساسی است، این است که به چه معنایی تمام امور و حالات متنوعی که ذهنی دانسته می‌شوند، «ذهنی» یا «روان‌شناختی» هستند؟ آیا ویژگی یا خصیصه‌ای واحد، یا مجموعه‌ای محدود و معین از ویژگی‌ها وجود دارد که ملاک و نشانه‌ ذهنی‌بودن تمام آن امور و حالات باشد؟ به بیان دیگر، آیا ملاک و نشانه‌ای برای امر ذهنی وجود دارد که توسط آن، پدیده‌ها و ویژگی‌های ذهنی از غیرذهنی جدا شود؟ (کیم، ۲۰۱۰، ص ۱۷)

دسته‌ای از ملاک‌هایی که برای ذهن‌مندی پیشنهاد کرده‌اند، ملاک‌های معرفت‌شناختی است. این مقاله به بیان و بررسی نمونه‌هایی مشهور از ملاک‌های معرفت‌شناختی می‌پردازد و اشکالاتی را که بر آنها مطرح شده، بیان می‌کند و بر اساس بازتفسیری از این ملاک‌ها بر پایه تقسیم معرفت به «حصولی» و «حضوری» در فلسفه اسلامی، به برخی از این اشکال‌ها پاسخ می‌دهد.

۱. معرفت مستقیم یا بی‌واسطه

نخستین ملاک معرفت‌شناسانه تمایز ذهنی از غیرذهنی، که معمولاً بدان توجه کرده‌اند، «معرفت مستقیم» است. مدعا این است که معرفت شما به شادی‌تان و هر امر ذهنی دیگری، مستقیم و بی‌واسطه است. برای آنکه بدانی شاد هستی، نیازی به بررسی شواهد و استنتاج شاد بودن از آنها یا از مقدماتی دیگر نداری. معرفت شما به شادی‌تان اساساً بدون نیاز به هیچ واسطه معرفت‌بخش دیگری، به‌طور مستقیم فراچنگ می‌آید. اما معرفت

شما به وضعیت نورون‌های مغزی‌تان، هنگام تجربه آن شادی خاص، این‌گونه نیست و نیازمند شواهد علمی، مانند اسکن مغزی است تا بدانید در مغزتان چه می‌گذرد.

اما آیا این ملاک بسنده و جامع و مانع است؟ کیم در اینجا پرسشی را مطرح می‌کند: آیا معرفت ما به برخی اشیای فیزیکی نیز مستقیم و بی‌واسطه نیست؟ فرض کنید به دایره قرمز رنگ بزرگی که روی دیوار مقابل شما نقش بسته است، می‌نگرید. آیا چنین نیست که مستقیم و بی‌نیاز به هیچ شاهد دیگری می‌دانید که دایره‌ای آن چنان در برابر شما هست؟ آیا مدرکات حسی ما عموماً این‌گونه نیست؟ آیا به همین صورت نمی‌دانم که در گوشه اتاق ام‌گلدانی هست؟

کیم معتقد است که چنین است و این، چالشی برای ملاک مزبور است. مطابق معیار معرفت‌شناختی دسترسی یا معرفت مستقیم، تنها امور ذهنی بی‌واسطه معلوم‌اند؛ اما نشان داده شد که برخی امور فیزیکی نیز این چنین معلوم‌اند. برای برطرف کردن این مشکل، یک راه حل مطرح کردن معیار معرفت‌شناختی دقیق‌تری است (کیم، ۲۰۱۰، ص ۱۸-۱۹).

۲. خصوصی بودن یا دسترسی ممتاز اول شخص

معرفت ما به امر ذهنی، افزون بر مستقیم بودن، تنها در دسترس شخص شناسای واحدی است؛ همان که رویداد ذهنی برای او روی می‌دهد. درخصوص شادی، تنها شما در این موقعیت ممتاز معرفتی هستید، نه دانشمند عصب‌شناس و نه هیچ‌کس دیگری. اما در مورد دیدن دایره قرمز رنگ چنین نیست. اگر شما می‌توانید مستقیماً بدانید که دایره قرمز رنگی روی دیوار نقش بسته است، هر کس دیگری هم که در موقعیت مناسبی نسبت به دیوار قرار داشته باشد، می‌تواند همان‌گونه بداند؛ چنین نیست که شخص یگانه‌ای دسترسی معرفتی ممتازی بدان داشته باشد. بنابراین معرفت بی‌واسطه بر دو قسم است: همگانی و خصوصی. معرفت به امور ذهنی تنها در دسترس کسی است که صاحب و تجربه‌گر آن امور است و چنین معرفتی تنها برای اول‌شخص، نه سوم‌شخص حاصل‌شدنی است. اما معرفت به امور غیرذهنی در دسترس معرفتی همگان است. نوع دسترسی معرفتی من به وضعیت نورون‌های مغزم، آن هنگام که شادی را تجربه می‌کنم، با نوع دسترسی دیگران بدان تفاوتی ندارد، اما نوع دسترسی معرفتی من به شادی‌ام، با نوع دسترسی معرفتی دیگران به شادی من متفاوت است. در این مورد، تنها من به‌صورتی ممتاز بدان دسترسی معرفتی دارم و دیگران با واسطه؛ مثلاً بر اساس رفتار یا گفتار من، می‌توانند دریابند که من شادم (ر.ک. کیم، ۲۰۱۰، ص ۱۹؛ مسلین، ۲۰۰۱، ص ۱۹-۲۰).

کیم می‌افزاید: دسترسی معرفتی مستقیم ممتاز اول‌شخص، تنها به رویدادهای ذهنی که هم‌اکنون موجود و در جریان‌اند، تعلق می‌گیرد، نه آنها که در گذشته روی داده‌اند (کیم، ۲۰۱۰، ص ۱۹). شما می‌دانید که ماه گذشته دندان درد داشته‌اید، اما به واسطه گواهی حافظه، یا دیدن یادداشت در دفترچه خاطرات یا ملاحظه سابقه دندان‌پزشکی می‌دانید.

گفتنی است که معرفت از راه حافظه با معرفت از راه‌های دیگر متفاوت است. در اولی دسترسی اول‌شخص و ممتاز برقرار است؛ هیچ‌کس دیگری جز من نمی‌تواند به محتوای حافظه من دسترسی داشته باشد و خاطرات مرا به یاد بیاورد. در هر حال، این نوع دسترسی معرفتی به رویدادهای ذهنی، هرچند ممتاز و خصوصی است، با واسطه است. اما معرفت به رویدادهای ذهنی گذشته از راه دیدن در دفترچه خاطرات - مثلاً - نه خصوصی است، نه مستقیم.

اگر بپذیریم که معرفت از راه حافظه، معرفت نامستقیم است و برخی معرفت‌ها به امور غیرذهنی مستقیم‌اند، رابطه میان خصوصی بودن و مستقیم بودن، عموم و خصوص من‌وجه خواهد بود، و در این صورت افزودن قید «خصوصی بودن» به معرفت مستقیم، ملاک معرفت‌شناختی را از جامع و مانع بودن نجات نمی‌دهد.

اما می‌توان با کیم بحثی کرد و معیار مطرح‌شده را دوباره زنده کرد. به نظر می‌رسد مراد از بی‌واسطه بودن معرفت به حالات ذهنی، تنها بی‌نیازی از آزمایش و تجربه برای شناسایی باشد. برای نمونه، برای آنکه بدانم محلول خاصی در چند درجه به جوش می‌آید، باید آزمایش کنم و این آزمایش را در شرایط گوناگونی تکرار کنم. اما برای آنکه بدانم درد دارم، نیازی به این بررسی ندارم. در این صورت واسطه‌گری حافظه برای معرفت به برخی حالات ذهنی نیز نقضی به‌شمار نمی‌رود؛ زیرا مراد از «واسطه» هرگونه واسطه معرفتی نیست.

افزون بر این، درباره حافظه به نکته دیگری هم می‌توان توجه کرد: به‌طور کلی و بدون اینکه بخواهم به جزئیات مربوط به حافظه و گونه نقش‌آفرینی‌اش بپردازم، می‌توان گفت: حافظه - و به تعبیری راس‌تر، ذاکره - آن حالت ذهنی را که مغفول بود یا در صحنه کنونی ذهن حضور نداشت، احضار می‌کند و در صحنه جاری ذهن قرار می‌دهد. به بیان دیگر، آنچه را غایب بود، حاضر می‌سازد. این بدان معناست که حافظه من راه نامستقیم معرفت من به حالت ذهنی خودم نیست، بلکه حالت ذهنی مرا در دسترس معرفت مستقیم من قرار می‌دهد.

بر این پایه، فعلیت یافتن معرفت من به برخی حالات ذهنی‌ام با واسطه‌گری حافظه، اصلاً نقضی برای ملاک دسترسی معرفتی مستقیم به‌شمار نمی‌رود. درواقع مشکل در ابهام و اشتراک «واسطه معرفتی» است. حافظه تنها حضور حالت ذهنی را در صحنه آگاهی معرفتی فراهم می‌کند؛ همان‌گونه که برای دیدن صحنه مقابل، باید چشم خودم را باز کنم یا سرم را به سوی شیء دیدنی بگردانم. نیازمندی معرفت بصری به آنچه در برابر من است به باز کردن چشم، تنها در معنایی بسیار کلی از واسطه معرفتی، معرفتی باواسطه است. این نمونه‌ها را مقایسه کنید:

الف. آن شادمانی را که هنگام تولد فرزندم در سال‌ها پیش داشتم، می‌شناسم و می‌بایم؛ زیرا در خاطرم ثبت است.

ب. می‌دانم هنگام تولد فرزندم در سال‌ها پیش، شادمان بوده‌ام؛ زیرا به خاطر می‌آورم که شادمان بوده‌ام.

ج. می‌دانم هنگام تولد فرزندم در سال‌ها پیش، شادمان بوده‌ام؛ زیرا هر پدری هنگام تولد فرزندش شادمان است.

د. می‌دانم که جشن تولد یک‌سالگی فرزندم برگزار شد؛ زیرا به خاطر می‌آورم که چنین شد.

هـ. می‌دانم که جشن تولد یک‌سالگی فرزندم برگزار شد؛ زیرا هرچند خودم به خاطر نمی‌آورم، دیگرانی که به آنها اطمینان دارم، به خاطر می‌آورند که آن جشن برگزار شده است.

در (الف)، (ب) و (ج)، آنچه می‌دانم حالت ذهنی خودم است، اما در (د) و (هـ)، رویدادی بیرونی و غیرذهنی است. اگر هر نوع واسطه‌گری معرفتی را از راه حافظه یا از راه حالت ذهنی دیگری در نظر آوریم و منافی معرفت بی‌واسطه بدانیم، ملاک دسترسی مستقیم دربارهٔ حالت شادی در نمونه‌های (الف)، (ب) و (ج) نقض می‌شود. در (ب) و (ج) البته آنچه می‌دانم خود شادی‌ام نیست، بلکه باور یا معرفت به شادبودنم است. اما در (الف) خود شادی متعلق معرفت من است. تفاوت میان (الف) و (ب) در این است که در (الف) خود حالت شادمانی را توسط حافظه (ذاکره) احضار می‌کنم، اما در (ب) معرفت من به شادمانی‌ام مستند به حافظه‌ام است. به بیان دیگر، در (الف) شادمانی وجودی احضار می‌شود و در (ب) شادمانی مفهومی‌شده احضار می‌گردد.

در اینجا بهره‌گیری از تمایزی که میان معرفت حضوری و معرفت حصولی در فلسفه اسلامی مطرح شده است، سودمند می‌نماید. حالت ذهنی m گاه خود شادی است، گاه مفهومی از شادی است (یا مفهومی که محتوای آن شادمانی من است). آنچه حافظه واسطه معرفت بدان است، گاه شادی است و گاه مفهوم شادی. اگر خود شادی را بدون واسطه مفهوم، درک می‌کنم، علم حضوری به شادی دارم؛ مانند وقتی که واقعاً و هم‌اکنون شادم و شادی در صحنه کنونی ذهنم حاضر است. در این صورت است که حس و حال پدیداری کیفی خاصی را تجربه می‌کنم. اما وقتی می‌دانم که زمانی شاد بوده‌ام، یا به شادی فکر می‌کنم - که علم حصولی به شادی دارم - چنین حسی را تجربه نمی‌کنم. حافظه (ذاکره) گاه موجب می‌شود علم حضوری به شادی‌ام بیابم، گاه موجب علم حصولی بدان می‌شود.

به نظر می‌رسد مراد کسانی که دسترسی مستقیم را بسان ملاک یا نشانه‌ای برای امر ذهنی دانسته‌اند، دسترسی حضوری - نه حصولی - بوده است. امر ذهنی آن است که می‌تواند معلوم حضوری باشد. معلوم حضوری آن است که بدون واسطه‌گری مفهوم، معلوم است. علم حصولی مفهومی، علمی غایبانه است، اما علم حضوری، علمی حاضرانه است. اگر بپذیریم که امر ذهنی اساساً آگاهانه است، یعنی در جریان و حاضر (occurrent) است، آنگاه هر امر ذهنی، از آن جهت که ذهنی است، ذاتاً و ضرورتاً معلوم به علم حضوری است، و ذهنی بودن مساوق حضوری بودن است. البته حضوری بودن مساوق ذهنی بودن نیست؛ یعنی هرچند هر امر ذهنی، حضوری و معلوم حضوری است، اما هر امر حضوری، ذهنی نیست. شایان ذکر است که حضوری بودن بسان ویژگی هستی‌شناسانه، و معلوم حضوری بودن بسان ویژگی معرفت‌شناسانه، با یکدیگر مساوق‌اند و دو حیثیت یک واقعیت‌اند. به بیان دیگر، آنچه حضوری است بالفعل معلوم است و نحوه وجودش معلومی است، و آنچه معلوم حضوری است حاضر است و وجودش حضوری معلومی است. برای معلوم و آگاهانه بودن آنچه نزد موجود شعورمند حاضر است، غیر از حضورش به چیزی دگر نیاز نیست. نحوه وجود موجود ذهن‌مند، آگاهی‌مندانه و نحوه وجود امر ذهنی، حضوری و آگاهانه بودن است.

صدرالمآلهین شیرازی در بحث «اتحاد عاقل و معقول» درباره نحوه وجود معقول بالفعل توضیحی داده که برای بحث کنونی سودمند است. «معقول بالفعل» را «حالت ذهنی آگاهانه و در جریان» بخوانید و به این عبارت بنگرید:

صورت‌های چیزها بر دو دسته‌اند: صورتی مادی که قوام وجودش به ماده و وضع و مکان و غیر اینهاست، و چنین صورتی نمی‌تواند به حساب این وجود مادی، معقول بالفعل و بلکه حتی محسوس بالفعل باشد، مگر بالعرض، و دیگری صورتی مجرد از ماده و وضع و مکان است که یا کاملاً از آنها مجرد است، که در این حال، صورت معقول بالفعل است، یا مجرد ناقصی دارد که در این حال، متخیل یا محسوس بالفعل است. نزد تمام حکیمان، صحت این نکته معلوم است که وجود فی‌نفسه صورت معقول بالفعل و وجودش برای عاقل، هر دو یک چیز است از جهتی واحد و بدون اختلاف. همچنین محسوس از آن جهت که محسوس است، وجودش برای خودش و وجودش نزد جوهر حس‌گر هر دو یک چیز است بدون اختلاف جهت (شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۳، ص ۳۱۳-۳۱۴).

آنچه بالفعل معقول یا محسوس یا متخیل است، ضرورتاً آگاهانه و حاضر در صحنه ذهن است، و نحوه وجودش این چنین است. بر این اساس، امر ذهنی، یا نیست، یا هست و بالفعل و آگاهانه و حاضر است. امر ذهنی غیر آگاهانه یا غیر حاضر در صحنه ذهن، ترکیبی ناشدنی و ناهمگون و بنابراین ناموجود است. از این رو گویا نتوان با تقسیم علم - و به نحو عام‌تر، پدیده ذهنی - به آگاهانه، نیمه آگاهانه و غیر آگاهانه همراه شد (برای ملاحظه توضیحی درباره تقسیم علم حصولی و حضوری به این سه قسم، ر.ک فیاضی، ۱۳۹۶، ص ۱۸۱-۱۸۳). بر آنم که برای آنچه انگیزه این تقسیم شده است، مانند امکان فراخوانی فوری و وقوع غفلت و بی‌توجهی، باید تبیین‌های دیگری عرضه کرد.

با این تفسیر از دسترسی مستقیم به امر ذهنی، مستقیم و حضوری بودن دسترسی به پدیده ذهنی شرط لازم ذهن‌مندی است، اما شرط کافی نیست؛ یعنی هر امر ذهنی حضوری است، اما هر امر حضوری ذهنی نیست. پس حضوری بودن را نمی‌توان ملاکی جامع و مانع برای ذهنی بودن به‌شمار آورد.

بر پایه این تفسیر می‌توان اشکال کیم به مانع اغیار بودن این ملاک را نیز بررسی کرد. کیم می‌گفت: معرفت بصری به اشیای خارجی نیز مستقیم است. اگر مستقیم بودن به معنای معلوم حضوری بودن باشد، نزد کسانی که معرفت‌های حسی را حضوری نمی‌دانند این اشکال وارد نیست. نزد آنان که معرفت‌های حسی را حضوری می‌دانند، این اشکال وارد است و درواقع تأکید است بر اینکه حضوری بودن تنها شرط لازم ذهن‌مندی است، نه شرط کافی آن. به نظر می‌رسد در هر حال دسترسی مستقیم خصوصی را نمی‌توان شرط لازم و کافی ذهن‌مندی دانست و ملاک کامل ذهن‌مندی تلقی کرد.

شاید مراد از «دسترس‌پذیری مستقیم خصوصی» این باشد که امر ذهنی را از راه درون‌نگری (introspection) می‌توان یافت؛ اما هیچ پدیده فیزیکی را نمی‌توان این گونه یافت. در این صورت به نظر می‌رسد اشکال‌هایی که کیم مطرح کرده، وارد نباشد. چنین می‌نماید که این تفسیر به تفسیر پیشین بازمی‌گردد و البته نیازمند توضیح و رفع ابهام است. باید مشخص کرد که مرز درون و برون کجاست.

کیم بحث را ادامه می‌دهد و می‌گوید: ملاک خصوصی بودن نیز گویا دچار نقض است و مانع اغیار نیست. ما از راه گونه‌ای حس، که بدان «حس عمقی» (proprioception) می‌گویند، موقعیت و حرکت اندام‌های بدن خود را می‌یابیم؛ مثلاً، من می‌دانم که دست راستم بالاست و پای چپم خم شده و روی پای راستم است. سازوکار عصبی خاصی این امکان را به ما می‌دهد که بی‌واسطه و به‌صورتی ممتاز و ویژه از موقعیت و حرکت بدن خود آگاه باشیم. تنها من از راه حس عمقی می‌دانم که دستم بالاست یا مچ دستم خم است و هیچ‌کس دیگری چنین دسترسی معرفتی ندارد. اما متعلق این نوع معرفت، موقعیت و حرکت بدنی است، نه رویدادی ذهنی. کیم می‌گوید: گویا بتوان این نوع نقض را با پیش نهادن معیار خطاناپذیری و شفافیت برطرف کرد (کیم، ۲۰۱۰، ص ۱۹-۲۰).

۳. خطاناپذیری و شفافیت

خصیصه معرفتی دیگری که گاه با ذهن‌مندی مرتبط دانسته شده، این است که معرفت ما به حالات ذهنی جاری خود، «خطاناپذیر» (infallible) یا «اصلاح‌ناپذیر» (incorrigible) و شفاف است، به‌گونه‌ای که از صحنه معرفتی مخفی و غایب نیست. رویدادهای ذهنی، به‌ویژه حس‌ها، این ویژگی را دارند که شما نمی‌توانید درباره داشتن و تجربه کردن آنها بر خطا باشید. اگر باور دارید که درد دارید (ندارید)، آنگاه درد دارید (ندارید). محال است انسان درباره درد خود باور کاذب داشته باشد. نمی‌شود واقعاً درد داشته باشیم، اما ندانم که درد دارم، یا باور داشته باشم که درد دارم، اما درد نداشته باشم. از این‌رو معرفت من به درد خودم، خطاناپذیر است. در برابر، باور به امور فیزیکی خطاپذیر است.

به بیان دیگر، یکی از تفاوت‌های حس‌ها و اشیای فیزیکی این است که اشیای فیزیکی موجودند، چه از آنها آگاه باشیم، چه نباشیم؛ اما نمی‌شود دردی داشت که ناآگاهانه باشد. نمی‌توانم گفت: دردی در پایم دارم، اما آن را احساس نمی‌کنم. آگاهی ذاتی حس‌هاست. هر لحظه‌ای که جریان این آگاهی قطع شود، آن حس ناموجود خواهد شد (مسلمین، ۲۰۰۱، ص ۱۰). به نظر می‌رسد این تفاوت از آن‌روست که ویژگی ذاتی و وجودی اشیای فیزیکی این نیست که برای انسان (یا برخی موجودات ذهن‌مند دیگر) آگاهانه باشند (هرچند ممکن است خصیصه ذاتی‌شان این باشد که برای موجود ذهن‌مند دیگری آگاهانه باشند، به‌نحوی که اگر او بدان‌ها توجه نکند، معدوم شوند؛ چنان که درد برای انسان این‌چنین است)؛ اما حالات ذهنی بسان درد، نحوه وجود آگاهانه دارند؛ یعنی یا موجود نیستند یا در ساحت آگاهی موجودی ذهن‌مند موجودند. آگاهی خصیصه ذاتی و وجودی حالاتی مانند درد است.

کیم می‌گوید: مورد حس عمقی را بر این اساس می‌توان از دایره رویدادهای ذهنی بیرون دانست. معرفت فرادست‌آمده از راه حس عمقی، خطاپذیر است. محال نیست که باور کاذبی درباره موقعیت بدنی خود، مبتنی بر

حس عمقی داشته باشیم (کیم، ۲۰۱۰، ص ۲۰). اما به نظر می‌رسد که این‌گونه نتیجه‌گیری درست نیست و شفافیت و خطاناپذیری را نباید بدین معنا دانست.

مسئله تذرک داده که امتداد طبیعی آموزه دسترسی خصوصی و ممتاز، آموزه شفافیت (translucency) است. مراد از این آموزه آن است که صحنه ذهن به‌طور کامل و بدون ابهام و تاریکی، برای ذهن‌مند آشکار و شفاف است، به‌گونه‌ای که شخص نمی‌تواند از وجود حالات ذهنی خود، ناآگاه یا غافل باشد یا درباره نوع حالت ذهنی که در آن به سر می‌برد، دچار خطا شود. بنابراین معرفت شخص به حالات ذهنی‌اش، نه‌تنها کامل، که خطاناپذیر و اصلاح‌ناپذیر است.

اگر p گزاره‌ای باشد که فکر یا هر حالت ذهنی در جریان را به من نسبت می‌دهد (مثلاً، نگران هستم) آنگاه این دو گزاره ضرورتاً صادق‌اند:

– اگر باور دارم که p، آنگاه p صادق است.

– اگر p صادق است، آنگاه باور دارم که p.

پس p صادق است اگر و تنها اگر باور دارم که p.

در بیان این آموزه تا بدانجا پیش رفته‌اند که ادعا کرده‌اند: آنچه در ذهن می‌گذرد خودآشکارگر است؛ گویی حالات ذهنی در خروشانند تا توجه شخص ذهن‌مند را به خود معطوف کنند و لحظه‌ای از صحنه آگاهی وی کنار نمی‌روند. «شفافیت» نقطه مقابل خطاناپذیری است. حالت یا رویداد m برای شخص شفاف است، تنها اگر ضرورتاً اگر m روی می‌دهد، شخص آگاه است و می‌داند که m روی می‌دهد. بر این اساس، وجود درد مخفی بی‌معناست. لازمه خطاناپذیری باور درباره درد این است که تحقق درد بدون هیچ منشأ تکردی (physiological) تصورپذیر است و لازمه خصوصیت شفافیت درد این است که حتی اگر تمام منشأهای فیزیکی و تکردی درد حاضر باشند، اگر از درد آگاه نباشم، درد ندارم. بسیار روی می‌دهد که کسی به‌رغم آسیب شدید بدنی، دردی را تجربه نمی‌کند؛ مثلاً، در گرماگرم مبارزه یا مسابقه است یا چیزی تمام صحنه توجه او را به خود معطوف کرده است. بر این اساس، آنچه در ذهن روی می‌دهد، نمی‌تواند آگاهی‌گریز و مخفی باشد (کیم، ۲۰۱۰، ص ۱۹–۲۰؛ مسلین، ۲۰۰۱، ص ۲۱–۲۲).

به نظر می‌رسد این ملاک، مانع اغیار است؛ یعنی هیچ رویداد و حالت فیزیکی این‌چنین نیست که معرفت بدان خطاناپذیر و همراه با شفافیت باشد. اما آیا جامع افراد است؟ آیا همه یا بیشتر حالات و رویدادهای ذهنی این ویژگی‌های معرفتی را دارند؟ کیم می‌گوید: به‌روشنی چنین نیست و حالات ذهنی ناآگاهانه (unconscious) یا نیمه‌آگاهانه (subconscious) را از این دست می‌شمرد (برای ملاحظه توضیحاتی، ر.ک. مسلین، ۲۰۰۱، ص ۱۰–۱۱).

برخی حالات روان‌شناختی هستند که دارنده آنها از وجودشان آگاه نیست، و حتی گاه بر انکار آنها پای می‌فشرد. با این حال بر کنش و رفتار او اثرگذارند. نیز همیشه برای ما آسان نیست که بدانیم آن حالتی که تجربه‌اش می‌کنیم

– مثلاً – از نوع شرمساری است، یا پشیمانی؛ غبطه است یا حسد؛ یا واقعاً باور یا نگرانی خاصی داریم یا نه؛ آیا اصلاً باور دارم که شخص صبوری هستم؟ آیا پدری مقبول بوده‌ام؟ اگر در این گونه پرسش‌ها تأمل کنیم، می‌بینیم که معمولاً پاسخ قطعی به آنها نداریم.

کیم ادامه می‌دهد و می‌گوید: حتی دربارهٔ حس‌ها هم عدم قطعیت معرفت‌شناختی روی می‌دهد. مثال او این است: «آیا بوی این آووکادوی بیش از حد رسیده، کمی شبیه تخم‌مرغ فاسد است، یا برای سالاد مناسب است؟» (کیم، ۲۰۱۰، ص ۲۱).

دسترسی معرفتی ویژه شاید برای حس‌هایی مانند درد و خارش ملاک مناسب‌تری باشد؛ اما باز هم تمام باورهای ما دربارهٔ دردهایمان این خصیصه را ندارد. آیا دردی که اکنون در دستم تجربه می‌کنم، شدیدتر از دردی است که لحظه‌ای پیش‌تر در همین دست تجربه می‌کردم؟ درد دقیقاً در کجای دستم است؟ روشن است که درد خصایص متعددی دارد که برخی از آنها از راه درون‌نگری دریافتنی‌اند، و دربارهٔ آنها می‌توانم بر خطا باشم و اطمینان کامل نداشته باشم. نیز ممکن است نوع حسی را که تجربه می‌کنم به اشتباه طبقه‌بندی یا شناسایی کنم؛ مثلاً، ممکن است گزارش کنم که حس خارش دارم، اما توصیف درست حسی که تجربه می‌کنم، قلقلک باشد.

کیم می‌گوید: ممکن است گفته شود: مشکل در اینجا زبانی و مربوط به کاربرد واژگان است، نه باور و معرفت. باور داری که قلقلک تجربه می‌کنی، اما وقتی در زبان آن را بیان می‌کنی، آن را خارش گزارش می‌کنی. بنابراین باوری که داری، صادق است، و فقط بیان زبانی با آن مطابق نیست.

مسئله نیز نمونه‌های نقضی را مطرح کرده است که توجه بدان‌ها خالی از فایده نیست. چنان‌که گذشت، برخی در توضیح آموزهٔ «شفافیت» گفته‌اند: حتی نوع حالت ذهنی که در جریان است، برای شخص ذهن‌مند آشکار است. مسلین می‌گوید: دربارهٔ حس‌ها (مانند درد) می‌توان کمابیش بدون اشکال آموزهٔ شفافیت را پذیرفت؛ زیرا مرجع نهایی و بی‌بدیل تشخیص و دریافت اینکه من درد دارم، خودم هستم و نمی‌توان کسی را که صادقانه درد کشیدن را گزارش می‌کند، تخطئه کرد، حتی اگر منشأ این درد توهم باشد. اما وقتی پای حالات التفاتی به میان می‌آید، مسئله متفاوت می‌شود.

در بسیاری از موارد، معلوم نیست که من بهتر از دیگران بدانم که چه حالت ذهنی التفاتی دارم. برای نمونه، من مرجع نهایی و بهترین داور در این باره نیستم که مسئلهٔ ریاضی یا فلسفی پیچیده‌ای را فهمیده‌ام. ممکن است خودم بپندارم که مسئله‌ای را کاملاً فهمیده‌ام، اما وقتی مسئله را نزد استادی مسلّم توضیح می‌دهم، به من نشان دهد که من به طور کامل نفهمیده‌ام. نیز ممکن است در حالتی عاطفی باشم، اما خودم ندانم که دقیقاً در چه حالتی هستم. بسیار روی داده است که شخصی حسود یا عاشق است، اما خود نمی‌داند که به حسادت گرفتار آمده یا در دام عشق اسیر شده است. بسیاری اوقات خود را به‌خوبی و کامل نمی‌شناسیم و نیازمندیم تا مشاور و روان‌کاو در شناخت حالات ذهنی‌مان ما را یاری کنند.

همچنین نمونه‌های خودفریبی به‌خوبی نشان می‌دهد که ممکن است عامدانه در شناخت صحنه درونی خود ره به خطا بریم؛ مثلاً، کسی که واقعاً دچار حسادت است، خود را دارای غبطه می‌پندارد، یا وقتی واقعاً از ورود به کاری می‌ترسد، خود را دارای حالت احتیاط یا دوراندیشی می‌بیند (مسلین، ۲۰۰۱، ص ۲۳).

به نظر می‌رسد به آموزه «شفافیت» چیزهایی افزوده‌اند و تفسیری از آن به دست داده‌اند که درست نمی‌نماید. به بیان دیگر، این آموزه به‌گونه‌ای تفسیر شده که دچار اشکالاتی آشکار است. چنان‌که مسلین بیان کرد، شفافیت امتداد آموزه «دسترسی خصوصی و مستقیم» است. به نظر نگارنده آموزه «شفافیت» مفاد حضوری بودن و غایب نبودن امر ذهنی را بیان می‌کند؛ چنان‌که از برخی توضیحات کیم نیز قابل برداشت است. باید شفافیت را از خطاناپذیری و اصلاح‌ناپذیری جدا کرد و به هریک جداگانه پرداخت.

«شفافیت» بدان معناست که صحنه ذهن نزد شخص ذهن‌مند آشکار و حاضر است. در برخی حالات ذهنی این ویژگی روشن‌تر است. چنان‌که گفته‌اند، دردی که آگاهانه نباشد، موجود نیست. اما مشکلی که معمولاً در برابر این آموزه مطرح کرده‌اند، وجود حالات ذهنی ناآگاهانه است. اشاره شد که باید آنچه انگیزه مطرح کردن این اندیشه خلاف شهود است (یعنی وجود حالات ذهنی ناآگاهانه و غیر حاضر در صحنه آگاهی) به‌گونه‌ای مناسب‌تر تبیین و تحلیل گردد. ازجمله انگیزه‌ها، این اعتقاد است که گاه شخص از برخی حالات ذهنی خود ناآگاه است، اما آن حالات بر رفتار او اثر می‌گذارند، پس آن حالات موجودند. برای نمونه، شخص گزارش می‌کند که به کسی حسادت ندارد، اما رفتاری حسودانه از او سر می‌زند. این حالت را به‌آسانی می‌توان به‌گونه‌ای دیگر تحلیل کرد.

اما به نظر می‌رسد نمونه مهم‌تر، پدیده «کوربینی» (blindsight) است. کسانی که دچار این عارضه‌اند، گزارش می‌کنند که در بخش‌هایی از میدان دید خود بینایی ندارند؛ اما به برخی محرک‌های تصویری در همین ناحیه پاسخ رفتاری می‌دهند. معمولاً این پدیده چنین تبیین می‌شود که این افراد در بخشی از میدان دید خود بینایی آگاهانه ندارند، اما بینایی غیرآگاهانه دارند و اطلاعات بصری در سطحی غیرآگاهانه در ذهن آنها پردازش می‌شود و موجب رفتار خاصی می‌شود. به بیانی در این باره توجه کنید:

نمونه جالبی از کوربینی را در مطالعه بیماری به‌نام دی. بی. می‌توان یافت. در پی نتیجه نامطلوب یک عمل جراحی، بیمار از ناحیه سمت چپ میدان دیدش نابینا شده بود؛ یعنی هر چشمش در ناحیه سمت چپ میدان دید، نقطه کوری داشت. در پی این آسیب، دی. بی. گزارشی می‌کرد که هیچ آگاهی از شیء قرار گرفته یا رویداد در حال وقوع در این ناحیه ندارد. اما به‌رغم نداشتن آگاهی بصری در این ناحیه، شواهدی از دیدن وجود داشت. اثباتی را در سمت چپ میدان دید او قرار می‌دادند و او را در معرض آزمایش انتخاب اجباری قرار می‌دادند، که بیمار مجبور بود مشخص کند کدام یک از دو شیء موردنظر، در این ناحیه قرار داده شده است. دی. بی. طوری در پاسخ‌دهی عمل کرد که بسیار بهتر از انتخاب تصادفی بود. به بیان دیگر، او «می‌دید»، هرچند آگاهی از دیدن نداشت. در مطالعه دیگر، عرضه محرک بصری را با شوک الکتریکی همراه

کردند. بعد از چند بار تکرار، بیمار وقتی محرک بصری عرضه می‌شد، شروع به ترسیدن کرد، هرچند نمی‌توانست توضیح دهد که چرا ترسیده است. در نتیجه بیمار داشت اطلاعات بصری را پردازش می‌کرد، هرچند نمی‌توانست ببیند. یک تبیین برای کوربینی این است: اطلاعات از شبکه به قشر بینایی مخ فرستاده می‌شود که در افراد مبتلا به نابینایی، قشر مخی آسیب دیده است. اما به نظر می‌رسد بخشی از اطلاعات بصری، قشر بینایی مخ را دور می‌زند و به نواحی دیگری در قشر مخ فرستاده می‌شود. اطلاعات از این نواحی به صورت ناآگاهانه در دسترس است، هرچند به نظر می‌رسد فقط وقتی در قشر بینایی مخ پردازش می‌شود، آگاهانه باشد (استرنبرگ و استرنبرگ، ۲۰۱۷، ص ۱۵۳).

نویسندگان سپس این نتیجه کلی را از این نمونه‌ها می‌گیرند:

نمونه‌های پیش گفته نشان می‌دهند که - دست کم - برخی کارکردهای شناختی می‌توانند بیرون از آگاهی هشیارانه روی دهند. ظاهراً می‌توانیم محرک‌های بسیاری را حس کنیم، درک کنیم و حتی به آنها پاسخ دهیم که هرگز وارد آگاهی هشیارانه ما نمی‌شوند (استرنبرگ و استرنبرگ، ۲۰۱۷، ص ۱۵۳).

بر این اساس معمولاً نتیجه گرفته می‌شود که ادراکات برای تأثیرگذاری بر رفتار ما نباید لزوماً آگاهانه باشند.

نکته‌ای که قصد دارم بر آن پای بفرم این است که نتیجه قطعی و محتوم این نوع مشاهدات و نمونه‌ها این نیست که برخی ادراکات یا حالات ذهنی موجود آگاهانه نیست. البته گاه روان‌شناسان چنین نتیجه گرفته‌اند یا ممکن است چنین نتیجه بگیرند، اما این سخن دقیق نیست. این نمونه را هم در نظر بگیرید:

چیزی با سرعت به سمت چشم شما می‌آید و پیش از آنکه آن چیز را ببینید یا از حضورش آگاه شوید، پلک شما بسته می‌شود. آیا تنها - یا حتی بهترین - تبیین این پدیده آن است که ادراک بصری گاه به صورت ناآگاهانه روی می‌دهد؟ چنین نیست. به نظر می‌رسد در این گونه موارد، آنچه بر رفتار اثر می‌گذارد، اساساً از سنخ ادراک یا حالت ذهنی نیست. نوری بر شبکه اثر می‌گذارد و طی فرایندی بخش‌هایی از مغز نیز از آن اثر می‌پذیرد. این آثار می‌تواند دو دسته نتیجه در پی داشته باشد: یکی ادراک آگاهانه یا حالت ذهنی آگاهانه دیگری، مانند ترس؛ و دیگری حرکت یا واکنش بخشی از بدن. این دو لزوماً با یکدیگر همراه نیستند.

فرض کنید ماده بدون بوی خاصی اگر وارد بینی من شود، طوری دستگاه عصبی مرا تحریک می‌کند که در نهایت ضربان بالاتر قلب و نوعی آشفته‌دلی را تجربه می‌کنم. روشن به نظر می‌رسد که لازم نیست در توضیح این پدیده بگوییم: ادراک بویایی در سطحی ناآگاهانه روی داده و موجب واکنش بدنی یا ذهنی خاصی شده است. حال فرض کنید همین ماده طوری باشد که دقایقی پس از ورود به بینی، احساس بویایی مرا تحریک کند، اما از همان اول ورود، دستگاه عصبی مرا تحریک کند و موجب شود ضربان قلب بالاتر و احساس آشفته‌دلی را تجربه کنم. در این حالت نیز لازم نیست معتقد شویم ادراک ناآگاهانه حسی در کار بوده و موجب رفتار خاصی شده است.

حال فرض کنید در هریک از این دو حالت، آن رفتار بدنی که معلول تحریک اعصاب من است، حرکت دست من به سمت بینی باشد. باز نتیجه متفاوت نیست. این رفتار - یا دقیق‌تر، بگوییم: واکنش بدنی - اصلاً معلول ادراک یا حالت ذهنی نیست تا مجبور باشیم وجود حالت ذهنی ناآگاهانه را بپذیریم.

حال مثال را به آنچه در نمونه‌ها مطرح شده است، نزدیک‌تر می‌کنیم: اگر ببینم، یعنی ادراک بصری آگاهانه داشته باشم، که چیزی با سرعت به سمت من می‌آید، دست خود را حایل می‌کنم تا آن چیز به سینه یا شکم برخورد نکند، یا ممکن است بچرخم تا آن چیز با جلوی بدنم برخورد نکند، یا اگر بتوانم کل بدن خود را کنار می‌کشم تا آن چیز بدان برخورد نکند. در همه این موارد، ادراک بصری آگاهانه («آگاهانه» قید توضیحی و توصیفی است، نه احترازی) موجب رفتار خاصی شده است.

اما گاه شیئی با سرعتی بالاتر از حدی که بتوانم ادراک بصری آگاهانه بدان داشته باشم، به سمت من می‌آید و من ناخودآگاه دست خود را حایل می‌کنم یا حرکت دیگری می‌کنم. در اینجا باید گفت: ادراکی صورت نگرفته است تا رفتاری بدنی را در پی داشته باشد، بلکه محرکی موجب پاسخ بدن من شده است که نمی‌توان آن را رفتار من خواند؛ شبیه اینکه ماده‌ای وارد بینی من شود و ضربان قلب مرا بالاتر ببرد.

ممکن است دانشمندانی که فرایندهای شناختی را پردازش اطلاعات می‌دانند، بگویند: در این موارد پردازش اطلاعات صورت گرفته است. اما اگر هم با آنها در این نکته موافقت کنیم، نمی‌توانیم هر پردازش اطلاعاتی را حالت یا فعالیت یا کارکرد ذهنی بدانیم تا لازم باشد حالت ذهنی را به آگاهانه و غیرآگاهانه تقسیم کنیم.

در مثال اخیر، اگر سرعت حرکت چیزی که به سمت بدن من می‌آید بسیار زیاد باشد، همان تحریک و پردازش ناآگاهانه را نیز موجب نمی‌شود؛ زیرا تحریک اندام‌های حسی آستانه خاصی دارد. ممکن است چیزی با سرعت به سمت چشم من حرکت کند، و بدون اینکه آن را ببینم، دست من حرکت کند و جلوی چشمم قرار گیرد. در اینجا نباید گفت: دیدن بر دو قسم است: آگاهانه و ناآگاهانه. دیدن تنها آگاهانه است. چنان‌که درد ناآگاهانه بی‌معناست، دیدن ناآگاهانه نیز بی‌معناست. در اینجا دیدن روی نداده است، اما موافق سازوکارهای عصبی و واکنشی خاصی که بدن من دارد، ورود محرکی خاص از طریق چشم، در نهایت به حرکت دست من انجامیده است، هرچند به دیدن من نینجامیده است.

می‌توان گفت: تمام این‌گونه واکنش‌های بدنی غیراختیاری و ناآگاهانه، کارکرد بقایی دارند و زیست‌شناسان و روان‌شناسان تکاملی با سازوکار تبیینی تکاملی آنها را تبیین می‌کنند. برخی واکنش‌های ذهنی، مانند ترس نیز از همین قبیل است؛ مانند اینکه معمولاً از هر چیزی که ناگاه در برابرمان ظاهر می‌شود، می‌ترسیم، پیش از آنکه بفهمیم چه چیزی در برابر ما ظاهر شده است و آگاهانه بررسی کنیم که آیا خطرناک هست یا نه. شاهد اینکه وقتی آگاهانه می‌فهمیم چیزی بی‌خطر برابرمان ظاهر شده است، و به خود می‌آییم و درمی‌یابیم که - مثلاً - گربه‌ای بی‌آزار ناگهان جلوی پای ما پریده است، حالت ترس از میان می‌رود. این حالت ترس پیش از

فهم آگاهانه از چیستی آنچه برابرمان ظاهر شده، معمولاً با نوعی واکنش بدنی (مانند جیغ و فریاد، حرکت سریع بدن، بالا رفتن ضربان قلب و ترشح برخی هورمون‌ها) همراه است.

به نظر می‌رسد «خطاناپذیری» به معنای محال بودن شکل‌گیری باور نادرست دربارهٔ حالات و رویدادهای ذهنی در جریان، در صحنهٔ ذهن‌مندی نیز مناقشه‌پذیر باشد. ممکن است کسی واقعاً درد داشته باشد، اما به عللی باور نداشته باشد به اینکه درد دارد و حتی ابراز کند که درد ندارد. نیز ممکن است کسی واقعاً درد نداشته باشد، اما باور داشته باشد که درد دارد. به نظر می‌رسد نسبتی ضروری میان تجربهٔ آگاهی و شکل‌گیری باوری صادق که آن تجربه را بازنمایی کند، وجود نداشته باشد. با توجه به این نکته و بر این اساس که باور صادق از مؤلفه‌های معرفت است، معرفت به حالات ذهنی نیز خطاپذیر خواهد بود.

بر این اساس، لازم نیست حس عمقی را به این سبب که می‌توان باور کاذبی دربارهٔ موقعیت بدنی خود داشت، از دایرهٔ حالات ذهنی بیرون راند؛ زیرا اصلاً نباید خطاناپذیری بدین معنا را جزو خصایص ضروری حالات ذهنی دانست. اینکه می‌توان باوری کاذب دربارهٔ حالت ذهنی خود داشت، مخصوص حس عمقی نیست.

اگر بخواهم با اصطلاحات رایج در فلسفهٔ اسلامی این نکته را بیان کنم، می‌گویم: خصیصهٔ «حالت ذهنی» آگاهی حضوری است، چنان که گذشت؛ اما باور مربوط به ساحت علم حصولی مفهومی است و شکل‌گیری‌اش سازوکار دیگری دارد. می‌توان دردی را که در ساحت حضوری در جریان است، در ساحت حصولی بازنمایی کرد و باوری درباره‌اش فراهم آورد. اما در فرایند شکل‌گیری باور و بازنمایی آنچه در ساحت ذهن حضوری می‌گذرد، ممکن است خطاهایی راه یابد.

گاه شخص حالات گوناگونی را با درجات گوناگون شدت و ضعف، تجربه می‌کند، ولی تفکیک این حالات و تعیین شدت و ضعف هریک برایش آسان نیست. برای نمونه، ممکن است نتواند بیان کند که دقیقاً چه حالتی را تجربه می‌کند. ممکن است بداند و بیان کند که آرامشی همراه با ترس را تجربه می‌نماید، اما نتواند تعیین کند که آرامش شدیدتر است یا ترس.

این گونه ناتوانی از بازشناسی و تفکیک حالات ذهنی و ناتوانی از تعیین شدت و ضعف آنها، با آموزهٔ «شفافیت حالات ذهنی» ناسازگار نیست و درواقع آموزهٔ «شفافیت» بسان نشانه یا ملاک حالات ذهنی، چنین لوازمی ندارد و این میزان نیرومند نیست.

چنان که گذشت، معمولاً به آموزهٔ «شفافیت» خرده می‌گیرند که شخص ممکن است نتواند به حالت ذهنی خود معرفت داشته باشد یا حالاتش را از هم تفکیک کند و نیز مرجع نهایی برای تعیین اینکه دقیقاً در حال تجربهٔ چه حالتی ذهنی است، ممکن است خود شخص نباشد. اما این نقدها وارد به نظر نمی‌رسند. آموزهٔ «شفافیت» به ساحت حضوری مربوط است؛ اما این گونه معرفت‌ها و دریافت‌های ناظر به حالات ذهنی، مربوط به ساحت حصولی مفهومی است. این نکته نیازمند توضیح است.

فرض کنیم در لحظه t شادی خاصی را تجربه کرده‌ام. این تجربه مفهومی و گزاره‌ای نیست، حالتی وجودی و حضوری است که کیفیت پدیداری ویژه‌ای نیز دارد. اما معمولاً می‌توانم از این حالت خود گزارش دهم؛ مثلاً، ممکن است برای اینکه به دوستم نشان دهم شادم، دو دست خود را مشت کنم و بالا ببرم. نیز می‌توانم در قالب گزاره‌ای من شادم و با جمله «من شادم» از آن حکایت کنم. اما این حکایت‌گری و بیان‌گری حالت ذهنی نیازمند در کار شدن تعدادی کنش عقلی و ذهنی و شماری مفاهیم یا قراردادهای متمایز است.

نیز در نظر بگیرید که برای نخستین بار، حالت ذهنی و روانی خاصی را تجربه می‌کنم، اما نمی‌توانم بیانش کنم و اگر از من پرسند که در چه حالت روانی هستی؟ ممکن است نتوانم بیان کنم. آیا این نشان می‌دهد که شفافیت نشانه یا ملاک حالت ذهنی نبوده و امر ذهنی خطاناپذیر و اصلاح‌ناپذیر نیست؟ چنین نیست.

حالت شادی را در نظر بگیرید. برای بیان و حکایت‌گری از آن در قالب گزاره و جمله «من شادم»، فرایندی طی می‌شود. شادی‌ام در لحظه t را به‌صورت حضوری درک می‌کنم؛ چنان‌که درکی حضوری از خودم دارم. در نتیجه فعالیت کنش‌های گوناگون عقلی و ذهنی، دو مفهوم «من» و «این شادی خاص» بر ساخته و متمایز از یکدیگر درک می‌شوند. آنگاه کنشی گزاره‌ساز گزاره‌ای من شادم را می‌سازد و با آن از وضعیتی که من در لحظه t دارم، حکایت می‌کند. بنابراین فرایندی چندمرحله‌ای در سامانه علم حصولی ما طی می‌شود تا از وضعیت وجودشناختی و درونی خاصی که در لحظه t در آن به سر می‌برم، حکایتی مفهومی صورت گیرد. به زبان درآمدن این گزاره و ساخته شدن جمله حاکمی از آن گزاره، خود فرایندی متمایز را طی می‌کند.

حال نکته در اینجاست که این فرایند تبدیل علم حضوری به علم حصولی خطاخیز است، و همین منشأ اشکال به ملاک شفافیت و خطاناپذیری شده است. اما خطا چگونه وارد می‌شود؟

بازشناسی متمایز حالات ذهنی - که بنا بر فرض، بدان‌ها علم حضوری شهودی داریم - در سامانه علم حصولی مفهومی شکل می‌گیرد. این بازشناسی به شبکه‌ای از مفاهیم از پیش موجود نیازمند است. ما معمولاً شبکه‌ای از این مفاهیم را از کودکی همراه با زبان‌آموزی به دست می‌آوریم و به تدریج می‌آموزیم که شادی چیست؟ و غم چیست؟ و میان عشق و نفرت چه فرقی هست؟ بر این اساس، در دستگاه شناختی ما میان برخی حالات ذهنی و مفاهیم متناظر آنها که فراگرفته‌ایم، تناظر برقرار می‌شود و به آسانی می‌توانیم حالت شادی خود را با مفهوم «شادی» بازشناسی و از آن حکایت کنیم.

شبکه مفاهیمی که در زبان آنها را آموخته‌ایم البته محدود است. ما برای تمام مراتب شدت و ضعف حالات ذهنی خود مفهوم و واژه نداریم و نیز نمی‌توان ادعا کرد که برای تمام حالات ذهنی، مفاهیم و واژگان متمایزی در همه زبان‌ها موجود است. هرچه زبان و شبکه مفاهیم آن غنی‌تر باشد، حکایت‌گری از حالات ذهنی بهتر و دقیق‌تر خواهد بود. این نمونه‌ها را در نظر بگیرید:

A از خدا می‌ترسد.

A از مرگ می‌ترسد.

A از عمل جراحی می‌ترسد.

A از اینکه فرزندش را از دست بدهد، می‌ترسد.

A از سوسک می‌ترسد.

روشن است که همه این حالاتی که با مفهوم ترس و واژه «ترس» بدان‌ها اشاره و از آنها حکایت می‌شود، دقیقاً یک حالت ذهنی و روانی نیستند. برای نمونه، در زبان فارسی امروز این واژگان برای دلالت بر انواع حالات ترس گونه به کار می‌روند: ترس، هراس، باک، بیم، محابا، رعب، خوف، پروا، دهشت، وحشت و هول. اما همه پارسی‌زبانان نیز تفاوت دقیق این مفاهیم و واژگان را که چه‌بسا برای اشاره به انواع یا درجات گوناگون ترس وضع شده‌اند، نمی‌دانند. حال در نظر بگیرید روان‌شناس زبان‌شناسی درباره انواع و درجات گوناگون ترس و معادل‌های دقیق مفهومی و واژگانی آنها کاوش کرده است و به‌خوبی می‌داند که آدمی کدام گونه‌ها و درجات از ترس را می‌تواند تجربه کند و معادل‌های مفهومی و واژگانی هریک چیست، به‌گونه‌ای که حتی اگر واژه‌ای در زبان موجود برای گونه یا درجه خاصی از ترس وجود نداشته باشد، او معادلی مناسب را می‌سازد و پیشنهاد می‌کند. فرض کنید جملات بالا از منظر او باید این گونه بازنویسی شوند:

A از خدا پروا دارد.

A از مرگ خوف دارد.

A از عمل جراحی وحشت دارد.

A از اینکه فرزندش را از دست بدهد، بیمناک است.

A از سوسک هراسناک است.

آیا اینکه A نمی‌تواند حالات ذهنی گوناگون خود را با دقت بیان کند، نشان از این دارد که صحنه ذهن او نزدش شفاف نیست؟ یا معرفت او به حالت ذهنی‌اش خطاپذیر و اصلاح‌پذیر است؟ چنین نیست. او مشکلی در یافت و شناسایی حضوری حالت ذهنی خود ندارد، بلکه نمی‌داند دقیق‌ترین معادل مفهومی و واژگانی حالت ذهنی‌اش چیست، و بنابراین کلی‌ترین مفهوم و واژه‌ای را که برای اشاره به حالات ذهنی‌اش می‌شناسد، برای بیان حالت‌های ترس گونه متفاوت خود به کار می‌گیرد. معرفت حصولی و مفهومی او البته ناشفاف، خطاپذیر و اصلاح‌پذیر است؛ اما معرفت وجودی و شهودی او این گونه نیست. مدعای آموزه «شفافیت» دومی است، اما اشکالاتی که بر آن گرفته‌اند، مربوط به اولی است و این گونه مغالطه روی داده است.

فرض کنید روان‌شناس زبان‌شناس ما برای شخص A گونه‌های ترس را توضیح می‌دهد و واژگان مناسب هریک را هم به او می‌آموزد، به‌گونه‌ای که A تفاوت میان «هراس» و «وحشت» را به‌طور کامل درمی‌یابد. اکنون

A می‌گوید که از سوسک می‌هراسد. آیا روان‌شناس زبان‌شناس می‌تواند او را تخطئه کند و بگوید: او درواقع از سوسک وحشت دارد؟ هرگز نمی‌تواند؛ زیرا فقط A به حالت ترس خود دسترسی مستقیم و شفاف معرفتی دارد. روان‌شناس زبان‌شناس تنها می‌توانست بازتاب و بازنمایی مفهومی حالت ذهنی A را اصلاح کند، اما آنگاه که A معرفت کامل به مفاهیم و واژگان مربوط به ترس دارد، حتی بازنمایی حصولی وی از حالت حضوری ترس وی اصلاح‌پذیر نیست، چه رسد به معرفت حضوری‌اش.

اصلاح‌ناپذیری معرفت به حالت ذهنی، به معنای آن است که علم حضوری مستقیم A به حالت ذهنی‌اش خطابر دار نیست تا اصلاح‌پذیر باشد. دقت شود که درباره بازنمایی مفهومی حالت ذهنی سخن نمی‌گوییم. مرجع نهایی حالت ذهنی هر شخص جز او کسی نیست. هیچ‌کس به حالت ذهنی A، جز خود او، اساساً دسترسی معرفتی ندارد تا بخواهد معرفت حضوری او را اصلاح کند، مگر اینکه ممکن بدانیم دیگری بتواند به صحنه حضوری A علم حضوری داشته باشد و همان‌گونه که A به ذهن خود دسترسی مستقیم حضوری دارد، به ذهن او دسترسی داشته باشد، که در این صورت هم اصل مسئله تغییری نمی‌کند؛ زیرا مدعای آموزه «شفافیت» و «اصلاح‌ناپذیری» را می‌توان این‌گونه عام‌تر بیان کرد:

حالت‌های ذهنی A نزد هر کس که بدان‌ها آگاهی حضوری و مستقیم دارد، شفاف‌اند و این آگاهی و معرفت، خطاناپذیر و اصلاح‌ناپذیر است.

اکنون می‌توانیم به اشکال روانکاو پاسخ بگوییم. اشکال این بود که شخص A اعلام می‌کند که حالت ذهنی m1 را تجربه می‌کند، اما روانکاو پس از گفت‌وگو با وی و بررسی شواهد گوناگون، به این نتیجه می‌رسد که آنچه A از آن سخن می‌گوید، m2 است. بنابراین حالت‌های ذهنی ویژگی «شفافیت» و «خطاناپذیری» ندارند.

پاسخ این است که A در تطبیق حالت ذهنی خود با مفاهیمی که از پیش با آنها آشناست، دچار نارسایی است. به بیان دیگر، او مهارت به‌کارگیری مفهومی منطبق با حالت ذهنی خود را ندارد و واژه‌ای نامناسب را به کار می‌گیرد. چنان‌که اشاره شد، بسیاری از مفاهیم دقیقی که بازتاب مناسبی از وضعیت ذهنی و روانی است، در زبان عرفی موجود نیست و در پی کوشش‌های علمی و فراهم آمدن اصطلاحات دقیق دانشی به دست آمده است. بنابراین طبیعی است که مردم عادی نتوانند از حالت ذهنی خود با دقت حکایت کنند.

برای بیشتر ما پیش آمده است که حالتی را تجربه می‌کنیم، اما نمی‌توانیم آن را بازگو کنیم و توضیح دهیم. علت آن است که مفاهیم و واژگان دقیقی برای اشاره به آن و حکایت از آن در اندوخته مفهومی و واژگانی خود نداریم؛ اما آن حالت را به‌درستی و با شفافیت درک می‌کنیم. اساساً همین که A می‌گوید حالتی بیان‌ناپذیر را تجربه می‌کند، نشان می‌دهد که حالت ذهنی‌اش را به‌طور شفاف یافته است و وقتی به اندوخته مفاهیم و واژگان خود مراجعه می‌کند،

چیزی مناسب و منطبق با آن نمی‌یابد. او حالت ذهنی‌اش را به روشنی یافته است، سپس با مفاهیمی که در اختیار دارد آن را مقایسه می‌کند و درمی‌یابد که آن مفاهیم نمی‌تواند به درستی از آن حالت ذهنی حکایت کند. اگر حالت ذهنی نزد او شفاف نبود، این مقایسه ممکن نمی‌بود.

پس به نظر می‌رسد که ملاک شفافیت و خطاناپذیری معرفت به حالات ذهنی، تنها به فضای علم حضوری و شهودی مربوط است، نه بازتاب‌ها و بازنمایی‌های آنها در سامانه علم حصولی مفهومی، وگرنه این ملاک ناکارآمد و با اشکالات متعددی مواجه خواهد بود که بیان کرده‌اند.

کیم در آخر بحث درباره ملاک‌های معرفت‌شناسانه می‌گوید: هرچند حالات ذهنی ما کاملاً برای ما شفاف نیست و نمی‌توان هرگونه معرفت ما را بدان‌ها خطاناپذیر دانست، لیکن می‌توان ملاک معرفتی را، که نوعی تمایز میان حالات فیزیکی و حالات ذهنی را نشان می‌دهد، به میزان کافی واقعی دانست و آن را آغازگاه مناسبی برای اندیشیدن درباره مفهوم ما از امر ذهنی و امر فیزیکی تلقی کرد. می‌توانیم بحث خود را با آن حالات ذهنی که این ملاک درباره آنها بی‌اشکال است، آغاز کنیم؛ آنها را هسته بحث قرار دهیم و سپس دایره پدیده‌های ذهنی مورد بررسی خود را با انواع توسعه و تعمیم همین هسته، وسیع‌تر کنیم (کیم، ۲۰۱۰، ص ۲۱-۲۲). این پیشنهادی عملیاتی است؛ اما چنان که گذشت، ملاک‌های معرفتی کارآمدند، در صورتی که به درستی تفسیر شوند.

بنابراین سرانجام به نظر می‌رسد بی‌آنکه اشکال‌های مطرح شده وارد باشد، می‌توان معرفت مستقیم، خصوصی، خطاناپذیر و شفاف را ملاک ذهن‌مندی دانست. البته مشکل عدم اختصاص این گونه معرفت‌ها به امور ذهنی برجای خود است. امور غیرذهنی نیز ممکن است - دست کم مطابق برخی مبانی - متعلق معرفت مستقیم، خصوصی، خطاناپذیر و شفاف باشند. در این صورت، یا باید تفسیری ویژه از ملاک‌های معرفتی ارائه کرد که دیگر امور را شامل نشوند، یا در تقسیم امور به ذهنی و غیرذهنی (شامل فیزیکی و غیرفیزیکی) درنگ بیشتری کرد.

نتیجه‌گیری

دسته‌ای از ملاک‌ها برای بازشناسی و تمییز امور و حالات ذهنی از امور غیرذهنی (فیزیکی)، ملاک‌های معرفت‌شناختی است. بر این اساس از متفاوت بودن دسترسی معرفتی به حالات ذهنی و غیرذهنی، متمایز بودن آنها نتیجه گرفته می‌شود و ملاک تمییز آنها همین ویژگی‌های معرفت‌شناختی قرار می‌گیرد. از جمله این ملاک‌ها، دسترسی بی‌واسطه به امر ذهنی، و باواسطه به امر غیرذهنی است. بر این ملاک خرده گرفته‌اند که اگر هم تمام حالات ذهنی در دسترسی مستقیم معرفتی باشند، برخی امور غیرذهنی نیز این چنین‌اند و از این رو این ملاک مانع اغیار نیست.

برای حل این مشکل، آموزه «خصوصی بودن» و «دسترسی ممتاز معرفتی» مطرح شده است. اما گفته‌اند که این ملاک تنها مربوط به حالات ذهنی در جریان و کنونی است و حالات گذشته را دربر نمی‌گیرد؛ زیرا این حالات را - مثلاً - با واسطه حافظه درمی‌یابیم.

اما به نظر می‌رسد که این اشکال وارد نباشد و حافظه تنها حالت ذهنی را به صحنه کنونی ذهنی می‌آورد و واسطه معرفتی نیست، و اگر هم واسطه باشد، از نوع واسطه‌ای نیست که ملاک دسترسی مستقیم را نقض کند. مراد از «دسترسی بی‌واسطه»، دسترسی بدون نیاز به پژوهش و آزمایش و مشاهده تجربی است. می‌توان گفت: مراد از دسترسی مستقیم، دسترسی به گونه علم حضوری است، نه علم حصولی مفهومی. اما در این صورت، این ملاک مخصوص ذهن‌مندی نیست؛ زیرا چیزهای غیرذهنی نیز می‌توانند معلوم حضوری باشند.

ویژگی «خصوصی بودن دسترسی به امر ذهنی» را نیز دچار نقض با پدیده حس عمقی دانسته‌اند و بر این اساس، ملاک معرفتی خطاناپذیری و شفافیت را پیش نهاده‌اند. اما این ملاک را نیز دچار نقض و اشکال دانسته‌اند. اما بیان شد که اشکال‌ها بر این ملاک وارد نیستند و خطاناپذیری و شفافیت مربوط به قلمرو علم حضوری‌اند و اشکال‌ها به قلمرو علم حصولی مفهومی.

بنابراین به نظر می‌رسد بدون اینکه اشکال‌های مطرح‌شده وارد باشد، می‌توان معرفت مستقیم، خصوصی، خطاناپذیر و شفاف را ملاک ذهن‌مندی دانست. البته این اشکال باقی است که این ملاک مختص امور ذهنی نیست؛ یعنی به برخی امور غیرذهنی نیز - دست‌کم مطابق برخی مبانی - می‌توان چنان دسترسی معرفتی داشت.



منابع

صدر المتألهین (۱۹۸۱). *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الأربعة*. بیروت: دار احیاء التراث.

فیاضی، غلامرضا (۱۳۹۶). *معرفت‌شناسی اسلامی*. تدوین و نگارش رضا درگاهی‌فر. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).

Bayne, Tim (2010). *Philosophy of Mind: An Introduction*. New York: Routledge.

Kim, Jaegwon (2010). *Philosophy of Mind*. (3rd edition). New York: Routledge.

Maslin, Keith (2001). *An Introduction to the Philosophy of Mind*. Blackwell.

Sternberg, R. J. & Sternberg, K. (2017). *Cognitive psychology*. 7th edition. Cengage Learning.

