

پارادایم حاکم بر فلسفه ذهن معاصر

مهدی همزاده ایبانه*

چکیده

این مقاله در پی تبیین پارادایم حاکم بر فلسفه ذهن در دوران معاصر است. نویسنده با روش تحلیلی، پس از ذکر کلیاتی در باب نگرش پارادایمی توماس کوهن، در پی توضیح این مطلب برآمده که پارادایم حاکم بر فلسفه ذهن معاصر، شدیداً متأثر از علوم تجربی - اعم از فیزیک، روان‌شناسی تجربی، زیست‌شناسی، علوم اعصاب، علوم کامپیوتر - بوده است. حکومت پارادایم مذکور را می‌توان در برخی مسائل و مباحث محوری در فلسفه ذهن معاصر، مانند «تبیین‌ناپذیری کیفیت‌های پدیداری»، «اصل سادگی (تیغ اُکام) و حذف ویژگی‌های ذهنی غیرفیزیکی»، «اصل بستار علل فیزیکی و انکار علیت ذهن به فیزیک» و ... مشاهده نمود. این مقاله با پرداخت مفصل به نمونه‌های مذکور، نشان می‌دهد تعهدات پارادایمی فیلسوفان ذهن در دوران معاصر، چه تبعاتی در اولویت‌یابی معضل‌ها، نحوه پردازش مسائل، و گزینش رویکرد پاسخ‌گویی به آنها، به دنبال داشته است.

واژگان کلیدی: فلسفه ذهن، پارادایم، فیزیکالیسم، کیفیات پدیداری، تیغ اُکام، بستار فیزیکی

مقدمه

فلسفه ذهن از اساسی‌ترین شاخه‌های فلسفی در دوران معاصر به شمار می‌رود که به‌ویژه در میان فیلسوفان تحلیلی، به انبوهی از مسائل و مباحث چالش‌برانگیز و متنوع، انجامیده است. البته این تأملات پر حجم و رو به تزاید، از چارچوب گفتمانی خاصی تبعیت می‌کند که عمدتاً ذیل اصول فیزیکیالیسم و تجربه‌گرایی، شناسایی می‌شود.

مباحث فلسفی پیرامون ذهن تا پیش از رنسانس، چندان جایگاهی در میان آثار و گفتگوهای فیلسوفان نداشت. اما با ظهور مدرنیته و پیدایش تمایلات شدید به سمت پوزیتیویسم و مادی‌نگاری، نظریات مخالف با رویکرد سنتی به ذهن، ظهور و بروز کرد و نگرش دونالیسم دکارتی را سخت به مبارزه طلبید. هرچند که نظریه دکارت، خود با دیدگاه باستانی تغایر داشت و به دو جوهر متمایز، رسیده بود؛ دوئیستی که برای تبیین ارتباط متقابل، با چالشی جدی مواجه بود.

فیلسوفان پوزیتیویست - و به‌ویژه تابعین و میراث‌بران حلقه وین - انتقادات و حملات همه‌جانبه‌ای را علیه اعتقاد به جوهری غیرفیزیکی به نام «نفس» یا «روح»، تدارک دیدند و در قالب نظریه‌هایی متنوع، دیدگاه فیزیکیالیستی در باب ذهن را بنیان نهادند.

این مقاله سعی دارد با رجوع به اندیشه توماس کوهن درباره انقلاب‌های علمی و ساختار پارادایمی دانش، پارادایم حاکم بر فلسفه ذهن معاصر را با پرداخت مفصل به چند مسأله محوری و اساسی در آن تشریح نماید.

دیدگاه پارادایمی به دانش

نظریه کوهن در باب پارادایم‌های علمی را می‌توان نوعی دیدگاه تاریخی‌نگر دانست؛ خصوصاً ویرایش اول نظریه او که در کتاب ساختار انقلاب‌های علمی در سال ۱۹۶۲ به چاپ رسید. نظریات تاریخی‌نگر بر تسلط و موجبیّت شرایط تاریخی و محیطی در ایجاد تحولات و رویدادها تأکید دارند و این، چیزی بیش از تأثیرگذاری تاریخ و محیط، به‌عنوان یکی از شرایط اقتضائی است. به اعتقاد توماس کوهن، اگر تاریخ را به‌عنوان مخزنی ببینیم که چیزی بیش از شرح وقایع و حکایت‌ها را در خود ذخیره کرده، آن‌گاه یک تحوّل قطعی در تصویر از علم، پدید خواهد آمد. (کوهن، ۱۹۹۶، ص ۱)

رویکرد او از دهه ۱۹۷۰، جاذبه بسیار زیادی داشته؛ رویکردی که به‌عنوان "پروژه تاریخ و فلسفه علم"، به‌نحوی عمیق ماندگار شده است. اما تأثیر کوهن به حوزه‌هایی بسیار فراتر از فلسفه علم، (مانند جامعه‌شناسی علم و مطالعات تکنولوژی) نیز کشیده شد. (هانس، ۱۹۹۷، ص ۶۳۳)

آنچه که کوهن در کتاب ساختار انقلاب‌های علمی پیشنهاد می‌کند، تصویر و نظریه تازه‌ای در باب «علم» بوده است؛ خصوصاً درباره «فرآیند علم»، به جای «فرآورده علم». این تفاوت، به تغییر از «تحلیل منطقی و تبیین دانش علمی به مثابه فرآورده نهایی» به «توصیف تاریخی یا طبیعی، و تبیین فرآیندهای علمی» منجر می‌شود. به‌طور خلاصه، تغییر و انتقال از موضوع^۱ به فعل^۲ است. (مارکوم، ۲۰۰۵، ص ۵۷)

وی ایده خود را با واژه «پارادایم» - که بعدها نفوذ و کاربرد فراوانی یافت - مطرح کرد و در ویرایش دوم کتابش - در سال ۱۹۷۰ - معنای واضح‌تر و مبسوط‌تری از آن ارائه کرد. می‌توان گفت کوهن در ویرایش دوم، تاحدی از نگرش تاریخی فاصله گرفته و به ایده ویتکنشتاین درباره «بازی‌های زبانی» نزدیک شده است. پارادایم در این تعریف، فرهنگ مشترک و حاکم در یک جامعه علمی خاص است. در نتیجه، فرآیند علمی کسب معرفت، مجموعه‌ای سازمان‌یافته خواهد بود که اندیشمندان در تحقیقات علمی استفاده می‌کنند. چنین فرآیندی بر پایه نگرشی فلسفی و اعتقادی انجام می‌شود که دانشمند به آن باور دارد. (حسنی و علی‌پور، ۱۳۸۹، ص ۷۸)

وقتی کوهن می‌گوید دانشمندان، جهان را به‌گونه‌ای متفاوت می‌بینند، این ادعا ره‌آورد تفاوتی است که در "دنیای کاری" ایشان وجود دارد و آنچه که آن‌ها باید به‌طور مشخص انجام بدهند. منظور از "دنیای کاری متفاوت" چیست؟ در نظر بیاورید تفاوتی را که با تعابیر ذیل ادا می‌شود: "دنیای تجارت" یا "دنیای آموزش و تحصیل". ساکنان این دو جهان، باید باورهای متفاوت را حفظ نمایند، اما تفاوت مهم‌تر در این است که چگونه خودشان را سازگار می‌سازند، چه چیزی از ایشان انتظار می‌رود، و چه شرایط و پیامدهایی در سروکار داشتن با اشیاء دارند؟ (روس، ۲۰۰۳، ص ۱۱۳)

طبق نظر کوهن، پژوهش محققان جامعه علمی، مبتنی بر پارادایمی است که آن جامعه را در بر گرفته است. این پارادایم است که به دانشمند می‌گوید چه چیزی مسأله است که باید به جست‌وجو برای یافتن پاسخ‌های آن پردازد و این پاسخ‌ها باید در قالب کدامین مفاهیم و اصطلاحات، صورت‌بندی شود و با کدام اصول و نظریه‌ها باید تلائم داشته باشد؟ در واقع،

1 . The Product

2 . To Produce

تعهدات و اجماع‌های آشکار مولود پارادایم، لازمه‌ی توسعه‌ی علم عادی است. (زیباکلام، ۱۳۸۲، ص ۲۱)

پارادایم‌ها درون یک جامعه علمی، نفوذ و انتشار می‌یابند و در طول نسل‌های بعدی، به‌عنوان اجزاء اساسی فرهنگ علمی، باقی می‌مانند. چه چیزی معیار شکل‌گیری توافق و سازگاری معقول و مستدل بین "یافته‌های تجربی" و "پیش‌گویی‌های علمی" است؟ این سؤال در نظر کوهن، مبتنی بر تصویری غلط است. به بیان او، حقیقت آن است که همین پیش‌گویی‌های علمی و یافته‌های تجربی - که در متون علمی، سازگار و مؤید همدیگر معرفی می‌شوند - معنا‌ی سازگاری و توافق مستدل و معقول را درست می‌کنند؛ آن هم در زمینه و بستری که متون علمی، اقتدار و اعتبار دارند. در واقع، یافته‌های تجربی و پیش‌گویی‌های ذکرشده، مدلی را تشکیل می‌دهند که شاکله توافق و سازگاری معقول و مستدل را سازمان می‌دهد؛ مدلی معتبر و مقتدر که سایر تحقیقات بعدی هم باید از چارچوب آن تبعیت نمایند. کوهن از این طریق به بحث صدق^۳ اشاره می‌کند که ارجاع به نوعی عرف و هم‌آهنگی پذیرفته‌شده دارد (بارنز، ۲۰۰۳، ص ۱۳۲-۱۳۱). و کسانی که در ابتدای مطرح‌شدن پارادایم جدید، آن را می‌پذیرند، بر اساس ایمان خویش، تصمیم می‌گیرند. این گروندگان ایمان دارند که پارادایم جدید، در آینده موفق خواهد شد مسائل را حل کند. لازم نیست این ایمان، مبنایی معقول یا درست داشته باشد. ممکن است این مبنای احساسی، کاملاً شخصی و ملاحظاتی زیبایی‌شناسانه باشد. (میاندری، ۱۳۸۹، ص ۹۷)

وی قضاوت دانشمندان درباره سیر نظریات علمی و تاریخچه یک دانش را ناشی و متأثر از هیمنه پارادایمی می‌داند که بر فضای علمی این دانشمندان سیطره دارد. به‌همین جهت است که دانشمندان معمولاً تاریخ علم خودشان را به‌گونه‌ای روایت می‌کنند که گویی رو به تکامل و بلوغ داشته و دائماً به سمت نظریاتی صحیح‌تر و دقیق‌تر پیش رفته است. در این روایت پارادایمی از تاریخ علم، دانشمندان همواره از خرافه و بسیط‌انگاری و توهمات ابتدایی، به سوی خردورزی و ژرف‌اندیشی و کشف حقایق، در حرکت تکاملی بوده‌اند. چنین روایتی به دنبال توجیه پارادایم معاصر و حاکم بر دانش مورد بحث است.

به گفته‌ی کوهن، این سیطره و هیمنه‌ی پارادایمی، در سطحی بالاتر و البته پنهان، تعهدات و

الزاماتی را پدید می‌آورد که بدون سرسپردگی به آنها، کسی به عنوان یک «دانشمند»، رسمیت نمی‌یابد. مثلاً دانشمند باید در پی فهم جهان و بسط دقت‌ها و توجهات خویش در مسیری باشد که پارادایم، برای او تعیین کرده و از او خواسته است. این سرسپردگی‌ها و تعهدات، وی را به سمت موشکافی جنبه‌هایی خاص از طبیعت، با جزئیات وسیع تجربی، سوق می‌دهد [و از جنبه‌هایی دیگر، باز می‌دارد]. و اگر احیاناً موشکافی‌های او به آشکارشدن برخی اختلال‌ها بینجامد، وی باید در یک چالش جبری، یا به پالایش شیوه‌های مشاهداتی‌اش روی آورد و یا این‌که تبیینی سازگار از تئوری خویش ارائه دهد (کوهن، ۱۹۹۶، ص ۴۲). و این، ضرورتاً به معنای کشف حقایق نامعلوم نیست. به عبارت دیگر، یک دانشمند در شرایط عادی، تحقیقات پارادایمی را به گونه حلّ معما انجام می‌دهد؛ درست مانند بازیگر شطرنج. (مارکوم، ۲۰۰۵، ص ۴۸)

پارادایمی که او در طول تعلیمات سابق، اکتساب نموده، وی را از قواعد ایفاء نقش در این بازی، آگاه می‌کند؛ قطعاتی را که باید در بازی تکمیل کند، مشخص می‌سازد و خروجی‌های مورد نیاز را از قبل، تعیین می‌نماید. وظیفه او این است که این قطعات را ذیل آن قواعد بازی، به نحوی ماهرانه بچیند تا نتیجه مورد نیاز، حاصل شود. (کوهن، ۱۹۶۳، ص ۳۶۲)

نسبی‌گرایی گریزناپذیر در دیدگاه کوهن

نکته جالب توجه و بحث‌برانگیز در دیدگاه کوهن این است که تعداد بسیار اندکی از دانشمندان، به‌طور عقلانی، می‌توانند دو زبانی باشند؛ یعنی می‌توانند زبان پارادایمی دیگر را هم به‌درستی درک کنند. چرا که آن زبان و پارادایم دیگر، جزئی از تعلیم و تربیت معمول آن‌ها نبوده است. در نتیجه، انگیزه و محرک اصلی در تغییرات انقلابی علوم، این است که نسل بعدی دانشمندان، در فضای پارادایمی جدیدی بیان‌دیشند. (فولر، ۲۰۰۳، ص ۳۸)

به بیان دیگر، یکی از مهم‌ترین انتقادات مطرح‌شده در برابر کوهن، به نسبی‌گرایی آشکار موجود در نظریه او بر می‌گردد؛ چرا که وی، ماهیت و چارچوب علوم را منوط به کلان‌باورها و تمایلات جامعه علمی کرد و نه وابسته به اقتضائات واقعیت خارجی. او حتی تصریح می‌کند که برای شناخت و درک عمیق یک دانش علمی، باید به مطالعه صفات و خصوصیات دانشمندان آن علم پردازیم: «دانش علمی، مانند زبان، یک ویژگی رایج در بین یک گروه خاص است. برای فهمیدن این دانش علمی، ما نیازمند این هستیم که صفات و خصوصیت‌های ویژه آن گروه - که آن دانش علمی را خلق کرده و به‌کار می‌گیرد - را بشناسیم» (کوهن، ۱۹۷۰، ص ۱۲۰). در نتیجه با تغییر این صفات و خصوصیات گروهی، دانش‌ها هم دستخوش تحوّل می‌شوند؛ تحوّل‌ی که ربطی

به پیشرفت‌های ناشی از اکتشاف حقایق ندارد و پایینند نسبت‌های موجود در دیدگاه‌ها و گرایش‌های اشخاص (دانشمندان) است.

آنچه در باب نسبی‌گرایی به کوهن منتسب شده، از سه نظریه او در کتاب ساختار انقلاب‌های علمی برخاسته است: «نظریه بار بودن مشاهدات»، «قیاس ناپذیری پارادایم‌ها»، «عدم امکان وجود نظریه‌ای مستقل از ایده‌ی صدق» (ایرمان، ۱۹۹۳، ص ۱۵-۱۶) که البته مهم‌ترین آنها بحث قیاس ناپذیری بین پارادایم‌هاست.

از نظر کوهن، قیاس ناپذیری پارادایم‌ها به دلیل وجود مجموعه مفاهیمی است که هر پارادایم به‌طور انحصاری و با شیوه خود ایجاد می‌کند؛ مفاهیمی که در هر پارادایم، روابط خاصی دارند. این امر، مهم‌ترین دلیل ناممکن بودن ترابط نظری بین اهالی پارادایم‌های رقیب است. مشکل مذکور، با بهره‌گیری از زبان ارتباطی بی‌طرف، حل نمی‌شود؛ زیرا این اختلاف به مرحله پیش از کاربرد زبان، تعلق دارد. (حسینی و علی‌پور، ۱۳۸۹، ص ۹۰)

البته از ابتدای طرح بحث توسط کوهن، منتقدین بسیاری درباره نسبی‌گرایی دیدگاه وی، سخن گفته‌اند. از جمله کارل پوپر که معاصر کوهن و صاحب نظریه ابطال‌گرایی بود و کوهن در مقابل نظریه او و اثبات‌گرایان، دیدگاه پارادایم‌گرای خویش را ارائه داد. پوپر مانند منتقدان دیگر، کوهن را مرتکب نسبی‌گرایی تاریخی می‌دانست؛ چرا که ادعا می‌کرد مباحث انتقادی، همواره یک چارچوب خاص را پیش‌فرض می‌گیرند. از این‌رو پوپر، کوهن را متهم ساخت که در برابر "اسطوره‌ی چارچوب"، سر تسلیم فرو آورده است. همچنین سایر فیلسوفان علم - مانند شفلر و شپیر - وی را متهم کردند که به هرگونه ایده درباره فرآیند موضوع‌گرا^۴ در علم، پشت کرده است. (وورال، ۲۰۰۳، ص ۸۳)

شفلر - فیلسوف آمریکایی - در این باره می‌گوید: اگر نظر کوهن، صحیح باشد، اختلافات بنیادین در علوم، نمی‌توانند به روشی عقلانی حل و فصل بشوند. وی اشاره می‌کند که این تئوری، ویرایش جدیدی از یک چالش قدیمی است که هر سیستم علمی را دارای محتوای خودبنیاد می‌دانسته است. اما اگر این چنین باشد، باورهای علمی، عقلانی‌تر از سایر باورها و اعتقادات نخواهند بود و چیزی درباره جهان واقعی به ما نمی‌گویند.

4. objective

شفلر در ادامه می‌گوید هرچند پارادایم‌ها در چارچوب درونی خودشان، نفی و انکار نمی‌شوند، اما همواره سطح بالاتری از منطق وجود دارد که می‌تواند آن‌ها را نقد و ارزیابی نماید. یعنی کوهن نتوانسته استدلال قابل قبولی برای نفی معیارهای بیرونی و فرایارادایمی ارائه دهد. (اسپارشات، ۱۹۷۰، ص ۱۵۹)

جان ایرمان نیز با پذیرش فضای پارادایمی درون یک جامعه علمی، بحث از قیاس‌ناپذیری بین پارادایم‌ها را نامقبول می‌بیند:

من در مورد این ادعای کوهن، تردیدی ندارم که نظریه‌ها در قالب یک انقلاب علمی، غالباً فرهنگ لغات متفاوتی را به کار می‌گیرند که این اختلاف در فرهنگ لغات، می‌تواند به نوعی عدم انتقال مفاهیم، منجر گردد. به همین دلیل است که وقتی دانشمندان، متون علمی گذشته را می‌خوانند، غالباً با عباراتی "بی‌معنا" مواجه می‌شوند. ولی من قبول ندارم که در این جا نوعی قیاس‌ناپذیری و عدم انتقال مفاهیم وجود دارد که باعث ایجاد مشکلاتی شکست‌ناپذیر در انتخاب یا تصدیق بین پارادایم‌ها و نظریه‌ها می‌گردد. (ایرمان، ۱۹۹۳، ص ۱۷)

حال آن‌که کوهن بر فقدان منبع مشترک، تأکید دارد:

فیلسوفان اکنون این امید را رها کرده‌اند که بتوانند یک مأخذ از معانی زبانی خالص و بی‌آلایش بیابند. ... اما همچنان بسیاری از ایشان وانمود می‌کنند که با مراجعه به فرهنگ لغات اصلی، می‌توان بین تئوری‌ها مقایسه داشت؛ فرهنگ لغاتی که به نحوی ضروری، مستقل از تئوری باشد و به ذات و ماهیت کلمات اشاره نماید. ... اما من و فایرabend، مفضلاً استدلال کرده‌ایم که دسترسی به چنین فرهنگ لغاتی، ممکن نیست. در انتقال از یک تئوری به تئوری دیگر، کلمات، معانی و شرایط کاربرد خودشان را به شیوه‌ای زیرکانه، تغییر می‌دهند. ... بنابراین ما می‌گوییم تئوری‌هایی که متوالی و پی‌درپی تغییر می‌کنند، قیاس‌ناپذیر هستند. (کوهن، ۱۹۷۰، ص ۲۶۶-۲۶۷)

توماس کوهن، در پی سیل انتقادات راجع به نسبی‌گرایی، تلاش فراوانی به خرج داد تا اتهام فوق را از خویش دور کند، اما توجیحات او نه تنها کمکی به یافتن مفترّی از نسبی‌گرایی نکرده، بلکه بر ابهام و ناسازگاری عباراتش افزوده است. به همین دلیل بود که منتقدان وی نیز از پاسخ‌های وی قانع نشده و همچنان بر اعتراض خویش اصرار دارند.^۵

۵. برای مشاهده برخی دفاعیات کوهن و ابهام و اختلال موجود در آن، ر ک: (فطوریچی، پیروز، ۱۳۸۰، صص ۹۱-۶۷)

بنابراین با عنایت به اشکال وارد بر بحث قیاس‌ناپذیری و فقدان معیارهای فراپارادایمی، اصل سخن کوهن در باب پارادایمی بودن فضای جامعه علمی را می‌توان با تقریب بالایی، پذیرفت. به عبارت دیگر، پذیرش اصل دیدگاه کوهن درباره چارچوب‌های پارادایمی ارزش‌ها و مفاهیم در فضای علوم، مستلزم قبول سایر دیدگاه‌های وی در باب عدم امکان ارزیابی و قضاوت بین پارادایم‌های مختلف نیست و همچنان می‌توان به وجود ضوابط و معیارهای مستقل از پارادایم‌های مورد قضاوت، باور داشت.

حال با توضیح دیدگاه توماس کوهن درباره فضای پارادایمی جوامع علمی، به دنبال آن هستیم تا پارادایم حاکم بر فضای "فلسفه ذهن" معاصر را بررسی نماییم.

پارادایم حاکم بر فلسفه ذهن معاصر

۱ - چرخش پارادایمی فلسفه غرب بر محور ذهن

برخی فیلسوفان در تشریح سیر تاریخی مباحث فلسفی غرب، نکته و ملاک محوری در چرخش‌های پارادایمی تاریخ فلسفه را «تلقی از ذهن»، قرار داده‌اند. از جمله ریچارد رورتی - از مهم‌ترین فیلسوفان تحلیلی آمریکایی - در سیر تاریخی‌ای که ترسیم می‌کند، به دو پارادایم اساسی اشاره می‌نماید: یکی پارادایم یونان باستان با محوریت متافیزیک و دیگری پارادایم مدرن با محوریت معرفت‌شناسی.^۶ (گاتینگ، ۲۰۰۳، ص ۴۲)

به بیان رورتی، طبق تصوّر تومیستی و شاید ارسطویی، مفهوم غیرمادی و مستقل علم، عبارت از نمایش‌ها و بازتاب‌های صحیح موضوعات نیست؛ بلکه فاعل شناسا با موضوع، این‌همان می‌گردد. در این تصویر، تفکر و خرد، آینه‌ای از تصوّرات و مفاهیم نیست که توسط چشمی درونی، دیده می‌شود. بلکه آینه و چشم، یک چیز هستند. اما در تصویر دکارتی - که پایه و اساس معرفت‌شناسی مدرن قرار گرفت - این بازتاب‌ها هستند که به ذهن می‌آیند و چشم درونی، این بازتاب‌ها را مورد بررسی قرار می‌دهد تا به شواهدی دست یابد که حاکی از صحت و صداقت آن‌ها

۶. البته برخی نویسندگان داخلی، تأکید بر سه پارادایم فلسفی را به ریچارد رورتی نسبت داده‌اند که پارادایم "فلسفه ذهن" را هم به‌عنوان پارادایم سوّم و اخیر، شامل می‌شود. (ر.ک: اسلامی، شهلا، ۱۳۹۰، ص ۱۲۷ - ۱۴۴) هرچند قائل شدن به پارادایم سوّم - حتی با چنین عنوان و مفاد - قابل توجیه است، اما نگارنده در آدرس داده شده، چنین مضمونی را در کلمات رورتی نیافت.

باشد. در نتیجه، شک‌گرایی بر اساس فلسفه دکارت، برخاسته از این پرسش صریح و قاطع بود: ما چگونه می‌توانیم بفهمیم که بازتاب‌های ذهنی، همان چیزهایی هستند که در خارج از ذهن، وجود دارند؟ (رورتی، ۱۹۸۰، ص ۴۶-۴۵)

رورتی به تغییر معنای «ایده» در این چرخش پارادایمی هم اشاره جالبی دارد: همان‌گونه که کنی می‌گوید، کلمه Idea توسط جان لاک از دکارت گرفته شده و دکارت، کسی بود که آگاهانه به این واژه، معنایی جدید بخشید. این اولین اقدام در استعمال سیستماتیک این واژه برای "محتوای ذهن بشری" بود. (همان، ص ۴۹-۴۸)

می‌دانیم که ایده در فلسفه افلاطونی، همان صور کلی عالم مثل هستند که دارای اصالت و وجود خارجی اند.

۲ - چرخش پارادایمی در فلسفه ذهن

اما علاوه بر بررسی پارادایمیک تاریخ فلسفه غرب با محوریت تلقی از ذهن، می‌توان خود فلسفه ذهن را نیز با یک نگاه درونی، دارای دو پارادایم اساسی دانست: «پارادایم نخست، ذهن را جوهر متمایزی تلقی می‌کند که در بدن تجسد می‌یابد و از طریق مشاهده درونی و به علم حضوری می‌توان آن را شناخت. اما قابل تحلیل و بررسی علمی^۷ نیست. دیگری پارادایم جدیدی است که ذهن را یک مکانیسم مشابه کامپیوتر تلقی می‌کند و نه از طریق مشاهده و علم حضوری، بلکه با تحقیق و بررسی جزئی و تجربی، آن را قابل شناخت تجربی می‌داند.» (خاتمی، ۱۳۸۵، ص ۵۹)

طبیعتاً فلسفه مدرن با رویکرد تجربی به امور، نمی‌توانست وجود خارجی یک جوهر مجرد را تاب بیاورد. این چنین بود که حملاتی گسترده و بی‌مهابا علیه دوئالیسم دکارتی، تدارک دیده شد و این نظریه حتی با تعبیری سخیف مانند «تئاتر دکارتی» (بلاک، ۱۹۹۷، ص ۱۸۲) و «افسانه دکارتی» (رایل، ۲۰۰۹، ص ix) تمسخر گردید.

یکی از استدلال‌کنندگان علیه دکارت، سردمدار فلسفه تحلیلی، لودویگ ویتگنشتاین بود که زمان زیادی را صرف مقابله با دوئالیسم کرد تا اثبات کند ما در این باره، دچار عمیق‌ترین تصورات غلط شده‌ایم. طبق نظر ویتگنشتاین، دوئالیسم در تلاشی که برای برقراری ارتباط علی بین ذهن و رفتار دارد، به بیراهه رفته است (هکر، ۲۰۰۷، ص ۱۳-۱۲). دیگران نیز ضمن استدلال‌هایی که

7. scientific

عمدتاً به اشکالات مربوط به ارتباط علی بین دو جوهر متفاوت (مادی و غیر مادی) باز می‌گشت، نگرش دکارتی را به چالش جدی کشیدند. (کیم، ۲۰۱۰، ص ۳۵-۲۲؛ مازلین، ۲۰۰۷، ص ۶۱-۵۷)

با این چرخش پارادایمی در فلسفه ذهن که بسیار متأثر از پیشرفت علوم جدید و اکتشافات تجربی بود، چارچوب جدیدی بر مباحث فلسفه ذهن، سایه انداخت.

۳- چند نمونه از مسائل پارادایم جدید

در ادامه برای نمونه، به چند مبحث محوری در فلسفه ذهن معاصر اشاره می‌کنیم که فضای پارادایمی مذکور را به خوبی نمایان می‌سازد:

۱-۳- کیفیت پدیداری آگاهانه

همان‌گونه که ذکر کردیم، از جمله پیامدهای حکومت یک پارادایم بر فضای یک علم، طرح و توجیه مسائل و معضلاتی خواهد بود که از عدم سازگاری با اصول و مبانی آن پارادایم ناشی می‌شود. در واقع، دانشمندان علم، تلاش می‌کنند شواهد و مدارکی که علیه چارچوب پارادایم حاکم، وجود دارد را حلّ و فصل نمایند و بر اساس مبانی آن پارادایم به توجیه معضلات مذکور بپردازند.

حال اگر دیدگاه فیزیکیسم درست باشد و اگر آگاهی و التفاتی بودن باید جایی در طبیعت مادی بیابند، نوع مسائلی که فلاسفه و دانشمندان با آن‌ها مواجه خواهند بود، به‌طور کلی به شیوه ذیل صورت‌بندی خواهد شد: «چه عللی به ظهور ذهن، آگاهی و تجاربی که ما با اطمینان به موجودات نسبت می‌دهیم، می‌انجامد؟ چگونه است که حالات التفاتی، آگاهی و تجربه پدیداری در ارگانیسم‌هایی با پیچیدگی خاص، تحقق یافته‌اند؟ چگونه ممکن است ترکیب‌بندی امور فیزیکی به حالات التفاتی بینجامد، در حالی که حالات فیزیکی، ظاهراً فاقد ویژگی‌های التفاتی هستند؟ (خاتمی، محمود، ۱۳۸۶، ص ۵۹)

در واقع، یکی از اساسی‌ترین مسائل فلسفه ذهن که در پی تسلط پارادایم فیزیکیسم بر این حوزه بروز نمود، تبیین و توجیه کیفیات نفسانی است؛ یعنی همان حالات و احساساتی که به علم حضوری ادراک می‌شوند و دارای جنبه پدیداری هستند. برای یک فیلسوف فیزیکیست، تبیین کیف نفسانی با تکیه بر اساس و پایه فیزیکی و جسمانی، کاری بسیار دشوار و بلکه محال است. تا آن‌جا که دیوید چالمرز - فیلسوف مشهور معاصر - از این مسأله به *hard problem* (معضل سخت) یاد می‌کند. (چالمرز، ۱۹۹۵، ص ix)

وی در ابتدا با تأکید بر این که «در علم ذهن^۸، پیشرفت‌های زیادی حاصل شده و تلاش‌های اخیر در علوم شناختی و علوم اعصاب، ما را به فهمی بهتر از رفتار انسانی و فرآیندی که آن را هدایت می‌کند، سوق داده است»، در عین حال به فقدان «تئوری‌هایی با جزئیات بسیار درباره شناخت و آگاهی^۹» اشاره می‌کند. سپس با اعلام تعهد به مبانی پارادایم فیزیکی‌الیسم، می‌نویسد:

البته این جزئیات، نباید خیلی دور از دسترس باشند. ... ما دلایل خوبی برای اعتقاد به این که آگاهی از سیستم‌های فیزیکی - مانند مغز - ناشی می‌شود، در اختیار داریم. ولی ایده‌های چندان جالبی نداریم که چگونگی این فرآیند و حتی چرایی آن را توضیح بدهد. چطور یک سیستم فیزیکی مانند مغز، می‌تواند یک "تجربه‌کننده" باشد؟ ... امروزه تئوری‌های علمی، به‌سختی به پرسش‌های دشوار در باب آگاهی، نزدیک می‌شوند. ... تعداد بسیار اندکی از کارهای فلسفی طی سال‌های اخیر درباره آگاهی انجام شده است و برخی‌ها ممکن است گمان کنند که ما، پیشرفتی رو به جلو داشته‌ایم. اما با دقت در می‌یابیم که بسیاری از همین تعداد کارها نیز مسائل دشوار درباره آگاهی را همچنان دست‌نخورده باقی گذاشته و به آن نزدیک نشده‌اند. (چالمرز، ۱۹۹۵، ص ۱۹)

وی در کتابی که سال ۲۰۱۰ به چاپ رسانده، در دفاع از علوم تجربی و اکتشافات مربوط به ذهن، عدم ارائه راه حلی برای معضل سخت^{۱۰} را چندان هم ناگوار و وخیم تلقی نمی‌کند. چرا که اعتقاد دارد پروژه‌های در دست اجراء در علوم اعصاب و روان‌شناسی، بالاخره روزی بر این معضل، فائق خواهند آمد:

شاید هنوز برای علم تئوری‌های اثبات‌گرا^{۱۱} زود باشد که معضل سخت را به‌روشی اساسی و موفق، دنبال کنند. به هر حال، علم آگاهی^{۱۲} در حال پیشرفت و رونق‌یافتن است. اکثر کارها در این زمینه، تلاشی برای حلّ معضل سخت به خرج نداده‌اند، اما این ابداً وخیم و ناگوار نیست. هم‌اکنون برنامه‌های پژوهشی دامنه‌داری در علوم زیست-اعصاب (به‌ویژه در مورد بینایی و تصوّر، هیجان‌ات، آگاهی بدنی و برخی حیطه‌هایی دیگر)، علوم روان‌شناسی (به‌ویژه در مورد پردازش‌های آگاهانه و

8. science of the mind

9. Consciousness

10. hard problem

11. science for positive theories

12. science of consciousness

غیرآگاهانه در حافظه و یادگیری، ارتباط بین ادراک و توجه و آگاهی)، عصب‌شناسی بالینی و ... جریان دارد. (چالمرز، ۲۰۱۰، ص ۱۶۷)

وی در ادامه یک دسته‌بندی مفید و پنج‌گانه از مجموعه تلاش‌هایی که برای تبیین حالات پدیداری آگاهانه در حوزه فلسفه ذهن معاصر انجام گرفته و راهبردهایی که ارائه کرده‌اند، پیش روی ما می‌گذارد: راهبرد اول این است که در واقع، چیز دیگری را توضیح می‌دهند! برخی محققان تصریح می‌کنند که معضل تجربه آگاهی، برای امروز بسیار دشوار است و شاید به‌کلی از قلمرو علوم، خارج باشد. این محققان در عوض، یکی دیگر از مسائل که قابل حل باشد را دنبال می‌کنند. راهبرد دوم این است که به انکار حالت پدیداری، دست می‌زنند. (رویکردهای متفاوتی از این راهبرد، به‌وسیله آلپورت در ۱۹۸۸، دانیل دنت در ۱۹۹۱، و ویلکز در ۱۹۸۸ اتخاذ شده است). بر اساس این خط‌مشی، وقتی که ما کارکردها - مانند امکان دسترسی^{۱۳} و قابلیت گزارش^{۱۴} - را تبیین کردیم، هیچ پدیده دیگری با نام «تجربه پدیداری» باقی نمی‌ماند تا توضیح بدهیم.

در راهبرد سوم، گروهی دیگر از محققان، ادعای تبیین کامل این تجربه را دارند. این گروه بر خلاف دو دسته قبلی، به دنبال این هستند که تجربه آگاهی را کاملاً جدی بگیرند. اما گام مربوط به این تبیین، به سرعت نادیده گرفته و مورد غفلت واقع می‌شود و معمولاً به نوعی معجزه‌آسا خاتمه می‌یابد.

رویکرد چهارم، به دنبال تبیین ساختار تجربه آگاهانه برمی‌آید. این رویکرد برای بسیاری اهداف، مفید است، اما درباره این که چرا باید ابتدائاً چنین تجربه‌ای وجود داشته باشد، چیزی به ما نمی‌گوید.

رویکرد پنجم و آخر، یک استراتژی مستدل برای تجزیه لایه‌های زیرین تجربه است. این رویکرد، ما را به این مفاد رهنمون می‌سازد که محصول برآمده (تجربه) و خاستگاه آن (فرآیندهای مغزی) را این‌همان بدانیم. این استراتژی نیز به وضوح، ناقص است. در یک تئوری رضایت‌بخش، ما نیاز به اطلاعات بیشتری داریم تا بدانیم چه فرآیندی به این تجربه آگاهانه ختم می‌شود و چرا و چگونه؟ (چالمرز، ۲۰۱۰، ص ۱۱-۱۳)

13. accessibility

14. reportability

ند بلاک - فیلسوف شناخته شده ذهن در دانشگاه نیویورک - اصطلاح دیوید چالمرز (معضل سخت) در فلسفه ذهن معاصر را چنین توضیح می دهد:

معضل سخت^{۱۵} درباره آگاهی این است که توضیح بدهیم چگونه وضعیتی از آگاهی، بر پایه مبنای نورولوژیک (عصبی) آن تبیین می گردد؟ اگر حالت عصبی N، پایه عصبی برای ادراک «قرمزی» است، چرا باید پایه این تجربه آگاهانه باشد و نه تجربه آگاهانه دیگر؟ ... در این جا دو دلیل وجود دارد که فکر کنیم برای معضل سخت، پاسخی وجود ندارد:

ناتوانی خارجی: هیچ کس نمی تواند یک پاسخ حتی فوق العاده ریسک آمیز به این معضل داشته باشد.

ناتوانی اصولی: موادی که ما قادر به دیدن آنها هستیم، به نظر می رسد که شرایط تولید پاسخ به این معضل را ندارند. (بلاک، ۲۰۰۷، ص ۱۱۱)

او نیز در ادامه، چهار چشم انداز برای پاسخ گویی به معضل سخت در چارچوب پارادایم فیزیکیسم، ارائه کرده است:

حذف گرایی: طبق این دیدگاه، آگاهی به عنوان یک تجربه پدیداری وجود ندارد. (دنت، ۱۹۷۹، ری، ۱۹۹۷)

تقلیل گرایی فلسفی: این دیدگاه می گوید تجربه آگاهانه وجود دارد. اما نوعی تقلیل مفهومی از آگاهی ارائه می دهد: آگاهی می تواند مفهوماً به تعابیر و واژگان غیر پدیداری تحلیل و تجزیه بشود. (دنت، ۱۹۹۱)

واقع گرایی پدیداری: این دیدگاه می گوید آگاهی، یک ویژگی اساسی است که به لحاظ مفهومی نمی تواند به تعابیر غیر پدیداری تقلیل یابد. طبق نظر اکثر ایشان، ماهیت حالات پدیداری می تواند با پیشرفت علوم، کشف شود. این دیدگاه با تقلیل های آگاهی در علوم تجربی به ویژگی های عصب شناختی و محاسباتی مغز، سازگار است. دقیقاً مانند «گرما» که به نحو علمی و نه فلسفی به انرژی جنبش های مولکولی، تقلیل یافت. (این تقلیل، فلسفی نیست؛ چون مفهوم «گرما» و مفهوم «انرژی جنبشی مولکول ها»، تصادق ندارند) (بلاک، ۱۹۹۵، فلاناگان، ۱۹۹۲، لور، ۱۹۹۷، نایگل، ۱۹۷۴)

دونالیسم طبیعت‌گرا: در این دسته به دیدگاه چالمرز (۱۹۹۶) توجه داریم؛ دیدگاهی که ماتریالیسم اصیل را غلط می‌داند، اما قائل به جایگزینی طبیعت‌گرایانه برای دونالیسم دکارتی است. نایگل (۲۰۰۰) پیشنهاد می‌دهد در این جا سطحی عمیق از واقعیت وجود دارد که اساس طبیعی برای هر دوی آگاهی و عصب‌شناسی است. (نایگل، ۲۰۰۰، ص ۱۱۲)

او خود پس از این تقسیم‌بندی، به ناتوانی علوم تجربی و محاسباتی در تبیین کیفیت نفسانی اشاره می‌کند و یافته‌های علوم اعصاب در کشف همبسته‌های عصبی را برای تبیین حالات پدیداری، کافی نمی‌بیند:

به‌طور رایج، هیچ‌گونه دسترسی فیزیولوژیک - عصبی یا مفاهیم محاسباتی^{۱۶}، ظرفیت تبیین چیزی شبیه به یک حالت آگاهی پدیداری - مانند درد داشتن یا دیدن قرمزی - را ندارند. فرض کنید که فرانسویس کریک و کریستوف کوچ در مورد این ادعا برحق باشند که یک نوسان عصبی بین ۳۵ تا ۷۵ هرتز، برای آگاهی پدیداری، ضروری است. هیچ‌کس قادر نیست یک پیش‌نویس از طرحی برای تبیین چگونگی ارتباط این نوسان عصبی با آگاهی پدیداری ارائه دهد. چرا باید این نوسان، بین ۳۵ تا ۷۵ هرتز باشد؛ و نه ۵ هرتز یا ۱۰۰ هرتز؟ علاوه بر این، چگونه یک نوسان خاص (مثلاً ۴۰ هرتز)، تبیین می‌کند که چرا یک حالت آگاهانه خاص، به شیوه‌ای خاص ادراک می‌شود و نه به گونه‌ای دیگر؟ فعلاً در علم عصب - فیزیولوژی و روان‌شناسی محاسباتی، چیزی در دست نیست تا کلیدی برای پاسخ‌گویی به سؤالات فوق، درست کند.

وی بلافاصله وعده آینده‌ای را می‌دهد که بالاخره چنین تبیینی از سوی علوم تجربی، امکان پذیرد:

هرچند من هیچ دلیل قانع‌کننده‌ای برای بدبینی در مورد به‌دست آوردن یک فهم علمی از آگاهی پدیداری ندارم. این وضعیت را با زمانی مقایسه کنید که هیچ چیز در علم، به‌عنوان کلیدی برای حلّ این پرسش وجود نداشت که زندگی را چگونه می‌توان به‌نحو علمی، فهم و درک کرد؟ حتی با وجود این‌که اکنون هیچ تصوّر و مفهومی در علم، وجود ندارد که چیزی شبیه احساس درد یا ادراک قرمزی را تبیین نماید. ولی چنین مفاهیم و تصوّراتی می‌توانند در آینده، به دست آیند و توسعه بیابند. (نایگل، ۲۰۰۰، ص ۱۳۰-۱۲۹)

بلاک همانند بسیاری دیگر از فیلسوفان ذهن، از این فاصله بزرگ میان اکتشافات نورولوژیک و بیولوژیک با تبیین حالات پدیداری نفس، به «شکاف تبیینی»^{۱۷} یاد می‌کند (همان، ص ۳۹۹) و از قول تامس نایگل - فیلسوف ذهن دانشگاه نیویورک - می‌نویسد:

ما هیچ ایده‌ای نداریم که توضیح دهد چگونه زنجیره‌های علی از یک مفهوم آبجکتیو (همبسته عصبی) و یک مفهوم سوژکتیو (کیفیت پدیداری)، به یک پدیده واحد در جهان ختم می‌شود؟^{۱۸} (همان، ص ۴۰۲)

از این روشن‌تر، دیوید برادون میتچل، با اذعان به این‌که فیزیکالیسم با خصیصه‌های تجربه درونی آگاهی^{۱۹} و یا لاقط کیفیت نفسانی^{۲۰}، ناسازگار است، تصریح می‌کند:

بنابراین یک هزینه سنگین شهودی را باید در اثر موافقت با فیزیکالیسم، پردازیم. و بلافاصله می‌افزاید: «با این وجود، من با آن موافقم. زیرا منافع و بهره‌هایی که در نظریه دونالیسم وجود دارد، در نهایت وارونه عمل می‌کنند. ... تبیین تأثیر و تأثر علی بین جهان فیزیکی و جهان غیر فیزیکی، از منابع فلسفی ما، مالیات می‌طلبد. ... ما اعتقاد داریم که یک تصویر منسجم از جهان - که به وسیله ویژگی‌های بنیادین و قوانین طبیعت، یکپارچه شده - چیزی است که هم ما و هم روش اکامی (تیغ اکام)، نیاز داریم؛ چیزی که در دستورالعمل‌های علمی و طبیعی، به کار ما خواهد آمد. موافقت با دونالیسم، موافقت با چیزهایی است و رای محدوده بیش بهترین روش‌شناسی ما [روش علم تجربی]؛ به تعبیر دیگر، موافقت با قلمرویی از جواهر یا ویژگی‌هاست که به لحاظ علمی، قابل پذیرش نیستند. (برادون، مایکل، ۲۰۰۷، ص ۲۸۷)

این در حالی است که فیلسوف قائل به نفس مجرد، به دلیل معقول بودن پذیرش علم حضوری در موطن نفس مجرد، مشکلی برای تبیین جایگاه دریافت ادراکات پدیداری ندارد. او تمامی حالات و تجربیات آگاهانه را جزو کیفیات نفسانی دانسته که اساساً در موطن مغز و فیزیک، قابل دریافت نیستند. البته در مقابل، مشکلات فلسفی خاص او در رابطه با این مسأله، تبیین نحوه

17. Explanatory gap

۱۸. این وضعیت را با طرح اشکال paring مقایسه کنید؛ یکی از مهم‌ترین اشکالاتی که علیه دونالیسم دکارتی اقامه شد و بر فقدان زنجیره علی از عالم فیزیکیال به عالم غیرفیزیکیال انگشت می‌گذاشت.

19. Consciousness

20. Qualia

ارتباط این ادراکات با همبسته عصبی آنها در مغز و بدن است؛ چگونه و طی چه فرآیندی، یک نفس بسیط مجرد، از تحریکات عصبی جسم فیزیکی اثر می‌گیرد و یا بر آن اثر می‌گذارد؟ این‌که چنین تحریکاتی، از شئون وجودی نفس هستند، چه تبیین فلسفی‌ای دارد؟ جمع قوای جسمانی در وحدت نفس مجرد و ارتباط علی بین این دو را چطور باید توضیح داد؟ و ...

۲-۳- اصل سادگی یا تیغ اُکام

یکی از اصولی که فیلسوفان ذهن معاصر در تأسیس و تبیین تئوری‌های مربوط به حالات ذهنی بکار می‌گیرند، اصل سادگی^{۲۱} یا تیغ اُکام^{۲۲} است. طبق این اصل، اگر نظریه T₁ در شرایط یکسان نسبت به نظریه T₂، از لحاظ تعهد وجودشناختی^{۲۳} ساده‌تر باشد، باور به نظریه T₁ موجه‌تر از باور به T₂ است (صبحی و همتی‌مقدم، ۱۳۹۱، ص ۹۸). روشن است که تعهدات وجودشناختی کمتر، به ساده‌کردن جهان خارج و زدودن عوامل فرامادی و هویت‌های غیر فیزیکی خواهد انجامید.

ذکر این نکته ضروری است که در این جا، سادگی از لحاظ کیفی مدنظر است؛ یعنی "انواع" هویت‌هایی که یک نظریه به وجود آن‌ها متعهد می‌شود، از "انواع" هویت‌هایی که نظریه دیگر به وجود آن‌ها متعهد می‌گردد، کمتر باشد؛ ولو این‌که به لحاظ کمی (و تعداد هویت‌ها) تعهدات بیشتری داشته باشد. طبیعتاً نظریه‌های دونالیستی به دو "نوع" هویت فیزیکی و غیر فیزیکی قائل می‌شوند، اما نظریه‌های فیزیکی، تنها به وجود یک نوع هویت، تعهد می‌دهند. در نتیجه طبق این اصل، نظریه‌های فیزیکی‌الیستی، موجه‌تر هستند.

حال چرا باور به نظریه‌ای که تعهدات وجودشناختی کمتری داشته باشد، موجه‌تر است؟ زیرا یکی از مقومات موجه‌بودن^{۲۴} در معرفت‌شناسی تحلیلی، افزایش احتمال صدق آن است. اما چرا احتمال صدق یک نظریه ساده‌تر، بیش از احتمال صدق نظریه کمتر ساده است؟ پاسخ‌های مختلفی به آن داده شده که همگی مناقشه‌برانگیز و خدشه‌پذیر بوده‌اند. از جمله توجیه اسمارت که صدق‌های متافیزیکی را به مفاهیم غایت‌مدارانه‌ای همچون توقع و باور به آفرینش جهانی زیبا

21 . Simplicity

22 . Occam's razor

23 . Ontological Commitment

24 . Justification

توسط خداوند، ارجاع می‌دهد. پاسخی که با مشکلات بسیاری، مواجه است. برخی دیگر مانند سوبر، اصل سادگی را دارای ارزش ذاتی دانسته‌اند. او در این باره می‌گوید:

همان‌گونه که پرسش «چرا باید عقلانی رفتار کنیم»، ممکن است هیچ پاسخ غیر دوری نداشته باشد، پرسش «چرا باید به اصل سادگی در ارزیابی نظریه‌ها توجه شود» نیز ممکن است همان شرایط را داشته باشد. (همان، ص ۱۰۱-۱۰۲)

این در حالی است که در پارادایم فلسفه اسلامی، دقیقاً استدلالی برعکس اصل سادگی وجود دارد و وجود اشیاء مادی و فیزیکی را دالّ بر ضرورت وجود موجودات عالی‌تر و غیرمادی متناظر با آن‌ها می‌دانند (برهان "امکان اشرف" که وجود اخس را دلیل بر لزوم وجود اشرف می‌داند) و این را یکی از استدلال‌های وجود عالم مثل و مثال منفصل قرار می‌دهند. (ن.ک: سهروردی، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۱۵۴ و نیز: ملاصدرا، ۱۴۲۸، ج ۲، ص ۵۰)

به هر حال فیلسوفان ذهن از اصل سادگی در اثبات فیزیکالیسم و نفی وجود غیرفیزیکی ذهن، استفاده کرده‌اند. از جمله، جک اسمارت که در مقاله کلاسیک فلسفه ذهن خود در ارائه نظریه این‌همانی نوعی^{۲۵}، به یک نظریه تقلیل‌گرایانه^{۲۶} تن داده است. طبق این نظریه، «هر نوع از حالات ذهنی، با نوع خاصی از حالات مغزی، این‌همان هستند. مثلاً در هر زمان، هرکس دارای حالت ذهنی "درد" باشد، در واقع، در حالت مغزی خاصی (مثلاً شلیک عصب C) قرار دارد.» (مازلین، ۲۰۰۷، ص ۶۹). اسمارت برای توجیه دیدگاهش می‌گوید:

چرا من در برابر پیشنهاد‌های غیرتقلیل‌گرایانه مقاومت می‌کنم؟ اساساً به دلیل تیغ اُکام ... این‌که احساسات و دردها با فرآیندهای مغزی همبسته^{۲۷} باشند، کمکی به ما نمی‌کند؛ زیرا در این صورت باید آن‌ها را به‌عنوان پدیده‌هایی مستقل و ورای پدیده‌های فیزیکی به رسمیت بشناسیم. ... به دلایل مختلف، من نمی‌توانم به چنین تصویری، اعتقاد داشته باشم. این‌که هرچیزی "به جز رویداد احساسات"، می‌تواند با تعبیر فیزیکال، قابل تبیین باشد، برای من صراحتاً باورنکردنی است. (اسمارت، ۱۹۵۹، ص ۱۴۲)

همان‌گونه که خود اسمارت تصریح کرده، اصل سادگی یا همان تیغ اُکام، دلیل اصلی وی برای

25 . Type Identity

26 . Reductive

27 . Correlated

رفتن به سمت نظریه‌ای تقلیل‌گرایانه بوده است. البته پیشرفت‌های علم تجربی که به کشفیاتی در خصوص این‌همانی «رعد و برق» با «تخلیه الکتریکی» و «ژن» با «DNA» و «آب» با «ساختار مولکولی H₂O» و ... انجامیده بود، بسیار در انگیزه اسمارت برای استناد به تیغ اُکام، نقش داشت. (ن.ک: ریونز کرافت، ۱۳۸۷، ص ۶۸-۶۹)

از دیگر مواردی که فیلسوفان فیزیکالیستی ذهن به تیغ اُکام تمسک جسته‌اند، در نظریه کارکردگرایی^{۲۸} بوده است. کارکردگرایی، مانند رفتارگرایی تحلیلی، هرگونه تصوّر از ذهن به‌عنوان یک هویت مستقل یا جوهر منطقی را نفی می‌کند؛ خواه این تصوّر به مثابه یک نفس مجرد باشد و خواه به‌صورت مغز. این نظریه - همان‌گونه که از نامش برمی‌آید - ذهن را به‌عنوان یک کارکرد، معرفی می‌نماید.

یک فرق واضح و اساسی بین "کارکرد یک چیز" (کاری که انجام می‌دهد)، با "مجموعه آرایش‌هایی که آن چیز را قادر به ایفاء کارکردش می‌سازد"، وجود دارد. به‌نحوی کاملاً روشن، کارکرد نباید با آرایش مادی‌ای که آن را محقق می‌سازد، یکی گرفته شود. بنابراین خطاست که کارکرد را همان اشیاء یا همان فرآیند فیزیکی بدانیم.

اما آیا این، بدان معناست که کارکرد، مانند جوهر دکارتی، غیرفیزیکی است؟ آیا شبیه یک جوهر روحانی مجرد است؟ کارکردگرایان تصریح می‌کنند که ما باید از این‌گونه تصوّر درباره ذهن، دست برداریم. آن‌ها دو دلیل برای این دیدگاه‌شان دارند: یکی این‌که از مشکلات موجود در تبیین نحوه ارتباط و تأثیر متقابل علی بین اجزاء فیزیکی و غیر فیزیکی، در امان بمانند و دیگر این‌که: "تا جهان را با هویت انتزاعی بی‌شمار، شلوغ نسازیم". (مازلین، ۲۰۰۷، ص ۱۲۳-۱۲۱). در واقع، اصل سادگی یا تیغ اُکام، دلیل مهمی است که آن‌ها را از غلطیدن به سمت جوهر مجرد و غیرفیزیکی باز می‌دارد. جدیدترین ویرایش از نظریه‌های کارکردگرایی، ذهن انسان را به‌عنوان جدول ماشین فوق‌العاده پیچیده‌ای تصوّر می‌کنند که در فرآیندهای عصبی مغز، تحقق می‌یابد. در واقع، این نظریه از ماشین تورینگ و تصوّر ذهن به مثابه سلسله مراتب لایه‌لایه و پیچیده از جداول ماشینی و محاسباتی، الهام گرفته شده است. (همان، ص ۱۳۴)

اشکالات متعددی ناظر به فقدان کیفیت پدیداری و همچنین فقدان حیث التفاتی، علیه این

نظریه اقامه شده، اما طرفداران آن همچنان استدلال‌هایی برای فروکاستن حالات پدیداری به معرفت‌های مفهومی و تقلیل حالات ادراک و شعور به سطوح نازل تبیینی ارائه کرده‌اند.

۳-۳- اصل بستار علل فیزیکی

ما در زندگی روزمره خود، موارد بسیار زیادی از علیت ذهنی را تجربه می‌کنیم؛ چه علیت ذهن به ذهن (که یک ویژگی یا حالت ذهنی، باعث یک ویژگی یا حالت ذهنی دیگر می‌شود)، و چه علیت ذهن به فیزیک (که یک ویژگی یا حالت ذهنی، موجب یک ویژگی یا حالت بدنی می‌گردد). در افعال اختیاری ما، امیال و اراده‌هایمان، اعضاء بدن‌مان را وا می‌دارند تا در اشیاء پیرامون، تغییر دهیم. ولی فیلسوفان ذهن معاصر به دلیل تعهد به پارادایم فیزیکالیسم، یا هرگونه ویژگی و حالت غیر فیزیکی ذهنی را انکار کرده و آن را در قلمرو فیزیک محدود می‌سازند، یا این‌که نهایتاً به پذیرش دوئالیسم در ویژگی‌ها (ویژگی‌های ذهنی و ویژگی‌های فیزیکی که هر دو متعلق به شیء فیزیکی هستند)، رضایت می‌دهند.

در صورت نخست، مشکلات زیادی از جمله فقدان کیفیات نفسانی و تجربه پدیداری رخ می‌نماید - که قبلاً بدان پرداختیم - و در صورت دوم نیز با معضل تبیین علیت ذهنی - خصوصاً علیت ذهن به فیزیک - مواجه هستند. در این صورت، یک سؤال و معضل مهم پیش روی ایشان، تبیین چگونگی تأثیر ویژگی‌های ذهنی بر رفتار فیزیکی (مثلاً علیت باور و میل، برای حرکت فیزیکی) بوده است.

چراکه از اصول پارادایمی فیزیکالیسم، قاعده بستار علل فیزیکی است که در یک ویرایش قاطع و سخت، این نکته را بیان می‌دارد که جهان فیزیکی در درون خود، دارای منابع کامل و کافی برای ارائه یک تبیین علی از هر یک از رویدادها و عناصر خودش هست. در واقع، اصل فوق می‌گوید اگر یک رویداد فیزیکی خاص را انتخاب کنیم و زنجیره علی را در ماقبل و مابعد آن پی بگیریم، هیچ‌گاه به بیرون از قلمرو فیزیکی هدایت نخواهیم شد. به قول کیم، مخالفت با این اصل، در حقیقت معادل زیر سؤال بردن تمامیت فیزیک خواهد بود؛ یعنی امکان یک تئوری جامع و کامل برای تمام پدیده‌های فیزیکی را نفی می‌کند. (کیم، ۱۹۹۸، ص ۴۰)

پس مطابق اصل مذکور، هر مصداقی از رفتارهای جسمی و هر اتّفاقی که در بدن ما رخ می‌دهد، دارای یک علت فیزیکی کافی و بسنده می‌باشد که همان علت نیز، خود دارای علت فیزیکی کافی و بسنده دیگری است و همین‌طور الی آخر. در این صورت علیت از طرف ذهن به طرف قلمرو فیزیک، قاعده بستگی زنجیره علی فیزیکی را نقض خواهد کرد. از این اصل در ادبیات

بحث از علیت ذهنی، تحت عناوین مختلفی یاد می‌شود که از جمله رایج‌ترین آنها "Completeness of the Physical" و "Physical Closure" است.

برخی فیلسوفان ذهن، مانند آنتونی داردیس، قاعده بستار علل فیزیکی را دارای شواهد و مدارک علمی متقن می‌دانند (داردیس، ۲۰۰۸، ص ۴) و تیم کرین نیز ضمن اشاره به اکراهی که فیلسوفان معاصر از انکار اصل بستار علل فیزیکی دارند، می‌گوید شاید دلیل آن‌ها این باشد که تصوّر می‌کنند با تکذیب اصل مذکور، باید به دونالیسم دکارتی متعهد شوند. (کرین، ۱۹۹۵، ص ۱۸)

تأثیر متقابل^{۲۹} دونالیستی در نظر دکارت، در تقابل کامل با این اصل قرار دارد. و از سوی دیگر، اعتماد و به‌کارگیری علم فیزیک رایج، در گرو اتکاء به اصل بستار علل فیزیکی است. به بیان کیم، «اگر شما با این اصل مخالفت نمایید، در واقع به‌طور کلی، تمامیت فیزیک را زیر سؤال برده‌اید؛ یعنی امکان یک تئوری جامع و کامل برای تمام پدیده‌های فیزیکی. در این صورت شما باید ملتزم شوید که هر تئوری توضیح‌دهنده در قلمرو فیزیک، باید عوامل علی غیرفیزیکی را نیز مطالبه نماید». (کیم، ۱۹۹۸، ص ۴۰)

حتی برخی فیلسوفان فیزیکالیست ذهن مانند اریک مارکوس، با استفاده از این اصل، وجود موجودات غیر فیزیکی را نفی کرده است. وی در ضمن یک استدلال سه مقدمه‌ای می‌گوید:

اگر کسی قائل به این دیدگاه باشد که رویدادهای سطوح بالاتر، هم‌مصادق با رویدادهای سطح فیزیکال نیستند، در این صورت باید به استدلال زیر، ملتزم شود:

اگر رویداد e، یک سابقه کامل در سطح علی I دارد، هیچ سابقه علی در غیر سطح I برای e وجود نخواهد داشت و هیچ ویژگی در غیر سطح I نمی‌تواند در ارتباط با e اثرگذار باشد.

اصل تعمیم‌یافته تأثیرات علی در رویدادها: همه رویدادها علل فیزیکی دارند. (این مقدمه، یک ویرایش از اصل تأثیرات علی است که توسط دیویدسون بیان شده و من در این جا دفاع از آن را برعهده نمی‌گیرم. اما فکر می‌کنم که انکار آن، بسیار مشکل باشد.)

اصل تمامیت علی در جهان فیزیکال: تمامی رویدادهای فیزیکی، سابقه علی تماماً فیزیکال دارند.

پس هیچ رویداد غیر فیزیکی‌ای نباید وجود داشته باشد. (مارکوس، ۲۰۰۱، ص ۶۴-۶۲)

او در ادامه با استدلالی کاملاً شبیه به این، وجود ویژگی‌های غیر فیزیکی را هم نفی می‌نماید. همچنین لوور^{۳۰} در استدلالی چهار مقدمه‌ای که همه این مقدمات را مقبول می‌داند - و مقدمه سوم را همین اصل بستار و تمامیت علی قلمرو فیزیک، تشکیل می‌دهد - می‌نویسد:

رها کردن هر یک از این چهار مقدمه، به شبه‌پدیدارگرایی [بی‌اثرماندن ویژگی‌های ذهنی] یا دونالیسم یا تقلیل‌گرایی ختم خواهد شد. بنابراین به نظر می‌رسد که باید دلیلی برای انکار مفهومی این چنین از علیت (علیت ویژگی‌های ذهنی غیر فیزیکی برای رفتارهای فیزیکی)، موجود باشد. به هر حال یک وعده غذای رایگان، بر متافیزیکی ناگوار و غیرقابل هضم، ترجیح دارد. (لوور، ۲۰۰۲، ص ۶۶)

همان‌طور که دائرةالمعارف استنفورد بیان کرده، به نظر می‌رسد که این اصل، یک ادعای تجربی و قائم به خود باشد. بنابراین طبیعی است که برای دفاع از آن به علوم تجربی - و به‌خصوص فیزیک - برگردیم. واقعاً چه چیزی در علم فیزیک از این قاعده پشتیبانی می‌کند؟

پاپی نیو^{۳۱} در سال ۲۰۰۲، به‌نحو تاریخی و پیمایشی، دو استدلال عمده را در این زمینه استخراج کرده است: اولی، مبتنی بر استقراء است؛ وقتی علم فیزیک، طبیعت نیروهای ماکروسکوپی را بررسی کرد، کشف کرد که آن‌ها به تعداد کمی از پایه‌ها و بنیادها تقلیل می‌یابند. بر اساس تعمیم این شاهد، هر نیرویی به گروهی مشابه و کوچک از نیروهای فیزیکی، قابل تقلیل خواهد بود. اما استدلال دوم، در پی تأسیس ویرایش ضعیف‌تری از قاعده بستار علل فیزیکی است که در بدن انسان، منحصر می‌ماند. اگر تکذیب و انکار این قاعده، در گرو دخالت‌های نفس مجرد است، فیزیولوژی باید تا کنون، حیواناتی بدون بدن‌های مادی کشف کرده باشد؛ واقع‌ای که هیچ‌گونه تبیین فیزیکی‌ای ندارد. اما یک قرن تحقیقات فزاینده و با جزئیات دقیق، آشکار کرده که چنین حیواناتی وجود ندارد. بنابراین عملیات علی موجود در بدن‌های ما، تماماً فیزیکی است (راب و هیل، ۲۰۱۳). واضح است که هر دو استدلال، دچار ضعف و تزلزل‌اند.

تعهد به چنین اصلی از سوی فیلسوفان فیزیکالیست ذهن در دوران معاصر، در حالی است که فیلسوف ذهن قائل به نفس مجرد، اساساً علیت حالات ذهنی (مانند باورها و امیال و...) برای

30 . Barry Loewer

31 . Papineau

رفتار بدنی را به دلیل اعتقاد به تأثیر و تأثر نفس و بدن، مفروض گرفته و قاعده بستار زنجیره علل فیزیکی برای او هیچ‌گونه وجاهتی ندارد. طبیعتاً چنین شخصی به دنبال یافتن راه‌حلّ برای مسائلی دیگر - متناسب با چارچوب پارادایمی خویش - است؛ از جمله این‌که تأثیر متقابل نفس مجرد و بدن فیزیکی، طی چه فرآیندی رخ می‌دهد؟ اشکال پارینگ^{۳۲} که از سوی فیزیکالیست‌ها در این باره مطرح شده را چطور باید پاسخ گفت؟ اینکه بدن را از مراتب وجودی نفس مجرد و قوای آن را مندمج در وجود بسیط نفس بدانیم، چه تبیین مستدلّی خواهد داشت؟ امکان حضور وجود جمع‌الجمعی نفس مجرد در مرتبه بدن مادی، چه توضیح مفهومی‌ای دارد؟ و

جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

با رجوع به نظریه کوهن درباره فضای پارادایمی حاکم بر جوامع علمی، می‌توان به روشنی، یک تغییر بنیادین و پارادایمی را در تاریخ فلسفه غرب و همچنین در فلسفه ذهن مشاهده نمود. تغییر پارادایمی فلسفه غرب نیز خود به نوعی قابل تبیین بر محور مباحث مربوط به ذهن می‌باشد.

اما تغییر پارادایمی فلسفه ذهن، به‌طور مشخص در دوران پساکارتی و با ظهور و غلبه علوم تجربی اتفاق افتاده است. از این دوره به بعد، اعتقاد به نفس مجرد - چه به مثابه جوهری مجرداً از جوهر جسمانی (آن‌گونه که دکارت می‌گفت) و چه به مثابه جوهری مجرد که صورت متکامل جسم است (آن‌گونه که ارسطو اعتقاد داشت) - کنار گذاشته شد و به دلیل تعهدات پارادایمی به تجربه‌گرایی و فیزیکالیسم، تلاش‌های بسیاری برای تبیین حالات و ویژگی‌های ذهنی در چارچوب عالم فیزیکی، صورت پذیرفت.

این تلاش‌های گسترده، علاوه بر آن‌که به تولید نظریات متنوعی در باب ماهیت ذهن و حالات ذهنی منجر شد، مسائل و معضلات جدیدی را پیش روی خود دید که متناسب با پارادایم فیزیکالیسم بود و اساساً با مسائل قبلی - متناسب با پارادایم مجردانگاری نفس - تفاوت‌هایی بسیار داشت. فیلسوفان ذهن معاصر باید در پی توجیه حالات و ویژگی‌های ذهنی بر اساس مبانی و اصول پارادایم فیزیکالیستی بر می‌آمدند و به همین منظور، مسائل و مباحث پر دامنه‌ای را در قالب فلسفه ذهن معاصر، مطرح نموده‌اند.

منابع

- اسلامی، شهلا (۱۳۹۰)، "گسست معرفت‌شناختی پارادایم‌های فلسفی از نظر ریچارد رورتی"، پژوهش‌های فلسفی - کلامی، ش ۳، بهار ۱۳۹۰، صفحات ۱۴۴-۱۲۷
- حسینی، حمیدرضا و علی‌پور، مهدی (۱۳۸۹)، "درنگی در معناشناسی و ماهیت‌شناسی تحلیلی واژه پارادایم"، روش‌شناسی علوم انسانی، شماره ۶۳، تابستان ۸۹ خاتمی، محمود، ذهن، آگاهی و خود، تهران، انتشارات علم، ۱۳۸۶
- خاتمی، محمود (۱۳۸۵)، "موضع ویتکنشتاین در باب علوم معرفتی" [علوم شناختی]، مجله فلسفه، ش ۱۲، زمستان ۸۵، صفحات ۵۹-۶۲
- ریونز کرافت، ایان (۱۳۸۷)، فلسفه ذهن؛ یک راهنمای مقدماتی، ترجمه حسین شیخ‌رضایی، تهران، صراط.
- زیباکلام، سعید (۱۳۸۲)، "علم‌شناسی کوهن و نگرش گشتالتی"، روش‌شناسی علوم انسانی، ش ۳۴، بهار ۱۳۸۲
- صیوحی، علی و همتی‌مقدم، احمدرضا (۱۳۹۱)، نظریه‌های مادی‌انگاران ذهن، قم، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
- فطورچی، پیروز (۱۳۸۰)، "نسبی‌گرایی معرفتی و فلسفه علم"، ذهن، ش ۷ و ۶، تابستان و پاییز ۱۳۸۰
- میاندراری، حسن (۱۳۸۹)، "اصالت فلسفه علم کوهن"، روش‌شناسی علوم انسانی، ش ۶۲، بهار ۱۳۸۹
- سهروردی، شهاب‌الدین یحیی (۱۳۷۵)، مجموعه مصنفات، تصحیح و مقدمه هانری کرین، ج ۲ (حکمت‌الاشراق)، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- الشیرازی، صدرالمتألهین محمد بن ابراهیم (۱۴۲۸)، الحکمه المتعالیه فی الاسفار الاربعه، ج ۲، بیروت، دار إحياء التراث العربی.
- Barnes, Barry, 2003, "Thomas Kuhn and the problem of Social Order in Science", in: Thomas Nickles (ed.), *Thomas Kuhn*, 2nd ed. Cambridge University Press.
- Block, Ned, 2007, *Consciousness, Function, and Representation*, The MIT

- Press, London.
- Block, Ned. and others (eds.), 1997, *The Nature of Consciousness*, MIT Press, London.
- Chalmers, David, 2010, *The Character of Consciousness*, Oxford University Press.
- Chalmers, David, 1995, *The Conscious Mind*, University of California, Santa Cruz.
- Crane, Tim, 1995, "The Mental Causation Debate", *Proceedings of the Aristotelian Society*, Supplementary Volumes, vol. 69.
- Dardis, Anthony, 2008, *Mental causation*, Columbia university press.
- Earman, John, 1993, *Carnap, Kuhn and The Philosophy of Scientific Methodology*, Cambridge MIT Press.
- Fuller, Steve, 2003, *Kuhn vs Popper*, Icon Books, UK.
- Gutting, Garry, 2003, "Rorty's Critique of Epistemology", in: Guignon, Ch. & Hiley, D. (eds.), *Richard Rorty*, Cambridge University Press.
- Hacker, P.S.M. 2007, *The Relevance of Wittgenstein's Philosophy of Psychology to the Psychological Sciences*, St John's College, Oxford.
- Kim, Jaegwon, 1998, *Mind in a Physical World*, Cambridge, The MIT Press.
- Kim, Jaegwon, 2010, *Philosophy of Mind*, 3rd ed. West View Press.
- Kuhn, Thomas, 1970, "Reflection on my Critics", in: *Criticism and the Growth of Knowledge*, I. Lakatos and A. Musgrave (eds.), Cambridge.
- Kuhn, Thomas, 1963, "The function of dogma in scientific research," in: Crombie, A. C. (ed.), *Scientific Change: Historical Studies in the Intellectual, Social and Technical Conditions for Scientific Discovery and Technical Invention, From Antiquity to the Present*, Basic Books,

New York.

Kuhn, Thomas, 1996, *The Structure of Scientific Revolutions*, 3rd ed. The University of Chicago Press, Chicago & London.

Kuhn, Thomas, 1970, *The Structure of Scientific Revolutions*, 2nd ed. University of Chicago Press, Chicago.

Loewer, Barry, 2002, "Comments on Jaegwon Kim's Mind and the Physical World", *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. 65, N.3, Rutgers University, pp. 655-662.

Marcum, James A. 2005, *Thomas Kuhn's Revolution*, Continuum, London & New York.

Marcus, Erik, 2001, "Mental Causation: Unnaturalized but Not Unnatural", *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. 63, No. 1. Rutgers University, pp. 57-83.

Maslin, k. T. 2007, *An Introduction to The Philosophy of Mind*, 2nd ed. Polity Press.

Radder, Hans, 1997, "Philosophy and History of Science: Beyond the Kuhnian Paradigm", 2nd ed. pergamon, vol. 28. No. 4.

Robb, D. and Heil, J. 2013, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, "mental-causation", URL = <http://plato.stanford.edu/archives/spr2013/entries/mental-causation/>.

Rorty, Richard, 1980, *Philosophy and the Mirror of Nature*, University of Princeton Press.

Rouse, Joseph, 2003, "Kuhn's Philosophy of Scientific Practice", in: Thomas Nickles (ed.), *Thomas Kuhn*, 2nd ed. Cambridge University Press.

Ryle, Gilbert, 2009, *The Conception of Mind*, Routledge, London & New York.

- Smart, J.J.C. 1959, "Sensations and Brain Processes", *The Philosophical Review*, Vol. 68, No.2.
- Sparshott, F.E. 1970, "Review of Science and Subjectivity", *Journal of Aesthetic Education*, Vol. 4, No. 2.
- Worrall, John, 2003, "Normal Science and Dogmatism, Paradigms and Progress: versus Popper and Lakatos", in: Thomas Nickles (ed.), *Thomas Kuhn*, 2nd ed. Cambridge University Press.