

فصلنامه علمی-پژوهشی آیین حکمت

سال پنجم، بهار ۱۳۹۲، شماره مسلسل ۱۵

تحلیل انتقادی ادله رفتارگرایی

تاریخ دریافت: ۹۲/۳/۲

تاریخ تأیید: ۹۲/۴/۱۵

* محسن قمی

** سیداباذر نبویان

یکی از سؤالات اصلی فلسفه ذهن تبیین هستی‌شناختی اوصاف ذهنی نظیر عشق و محبت و نفرت است. در پاسخ به این سؤال نظریات مختلفی ارائه شده که اهم آنها در قالب نظریات اینهمانی، کارکردگرایی، رفتارگرایی و حذف‌گرایی جای می‌گیرند.

در مقاله پیش‌رو ابتدا به بسترها و زمینه‌های نظریه رفتارگرایی اشاره شده، سپس، به چستی نظریه رفتارگرایی می‌پردازد. در بخش اصلی نوشتار حاضر به ادله رفتارگرایان پرداخته شده، و بر اساس روش عقلی، نقاط ضعف و آسیب آن روشن شده است. در پایان، چنین نتیجه می‌شود: از آنجا که ادله رفتارگرایان با آسیب‌های جدی روبروست نمی‌توان ادعای آنها مبنی بر اینکه حالات ذهنی امری مشهود و ظاهری است را پذیرفت بلکه حالات ذهنی را باید امری درونی و باطنی تلقی کرد.

واژه‌های کلیدی: رفتارگرایی، پدیده‌گرایی، محیط‌گرایی، عملیات‌گرایی، رفتار

بالفعل، رفتار بالقوه، اشتباه مقوله‌ای.

* استادیار دانشگاه باقرالعلوم علیه السلام.

** دانشجوی دکتری دانشگاه باقرالعلوم علیه السلام.

مقدمه

پیشرفت قابل ملاحظه علوم تجربی در عصر رنسانس و پس از آن در دوران مدرنیته به وسیله دانشمندان بزرگی مانند نیوتن، گالیله و داروین و ... موجب آن شد که روان‌شناسان به تقلید از فیزیک‌دانان و زیست‌شناسان در روش تحقیق خود تجدید نظر کرده و برای آنکه از قافله پیشرفت عقب نمانند روش تجربی را در دستور کار خود قرار دهند.

در این راستا، ویلیام جیمز، فیلسوف و روان‌شناس بزرگ عصر مدرنیته، مقالات مهم و اثرگذاری برای نهادهای جدید در روان‌شناسی به رشته تحریر درآورد. و تعریف‌های جدیدی از مفاهیم ذهنی ارائه داد (Royce, 1961: 311) که بر اساس آن دانش روان‌شناسی را - که تا قرن نوزدهم جزئی از فلسفه به حساب می‌آمد و درصدد ارائه شواهد تجربی برای مدعیات خود نبود - از حالت رکود و سکون درآورد و با اهمیت دادن به شواهد تجربی برای اثبات گزاره‌ها موجب پویایی آن در قرن بیستم شد.

پس از ویلیام جیمز، واتسون، روان‌شناس آمریکایی، شیوه سنتی روان‌شناسی را که از راه درون‌نگری به تجزیه و تحلیل مسائل می‌پرداخت نا کارآمد دانسته، آن را از نگاه علمی ناپذیرفتنی تلقی کرد، زیرا در این شیوه از اشخاص پرسیده می‌شود که از درون خود گزارش کنند و اگر این گزارش‌های درونی با هم ناسازگار بود، معیاری عینی و حقیقی برای قضاوت وجود نداشت.

اسکینر نیز اصرار داشت که روان‌شناسی به علم به واکنش‌های رفتاری به

محرک‌ها تبدیل شود. (cunnig, 2000: 17 - 18)

همچنین، در شیوه سنتی، بیمار ممکن است آنچه را که به اشتباه فکر کرده که مورد تجربه قرار داده است گزارش کند و توهمات خود را به عنوان امری حقیقی

به روان‌پزشک عرضه کند، در حالی که هیچ معیاری برای تشخیص این مسئله وجود ندارد. (اریک ماتئوس، ۲۰۰۵: ۵۹) بنابراین، بهتر است به جای تأکید بر محرک‌های درونی به شواهد بیرونی و رفتار متمرکز شد تا بتوان به شیوه‌ای علمی و معیاری حقیقی به قضاوت‌های روان‌شناختی دست یافت.

این دیدگاه جدید روان‌شناسی - که شایع‌ترین نظریه در روان‌شناسی تجربی به حساب می‌آید (Symons and Pacalvo, 2009: 90) و در صدد کشف تعامل میان محرک‌های درونی و رفتارهای بیرونی است - «رفتارگرایی روش‌شناختی» نامیده می‌شود که در آن روان‌شناسان درصدد بیان چگونگی انجام تحقیقات روان‌شناختی برمی‌آیند (جان سرل، ۱۹۹۸: ۳۳) و به شاخه‌هایی مانند پدیده‌گرایی، محیط‌گرایی و عملیات‌گرایی تقسیم می‌شود (بونژه و آردیلا، ۱۳۸۸: ۳۰۱). برخی از آنان احساسات درونی و ذهنی را می‌پذیرند و برخی، از آنجا که از ارائه یک معنای روشن و قانع‌کننده از حالات ذهنی و نسبت آن با ماده مایوس شدند، به کلی فرآیندهای درونی را منکرند (Langer, 1985: 19) که واتسون و اسکینر در دسته اخیر قرار دارند.

این دو روان‌شناس آمریکایی رفتار انسان را معلول محرک‌های درونی ندانسته، بلکه آن را معلول محرک‌های بیرونی می‌دانند و معتقدند که شناخت محرک بیرونی و رفتار مبتنی بر آن به تنهایی در تبیین چگونگی رفتار انسان لازم است. بنابراین، برای تبیین رفتار اشخاص، به جای توسل به باورها و امیال و مقاصد درونی، می‌توان از محرک‌های تقویت‌کننده بیرونی بهره گرفت. (پایا، ۱۳۸۲: ۷۵) بدین ترتیب، واتسون و اسکینر راه را برای انکار جوهری درونی و اوصاف ذهنی هموارتر کردند.

با توجه به مقدمه فوق سؤال اصلی این است: آیا حالات ذهنی مانند عشق و کینه را می‌توان عبارت از رفتار عاشقانه یا رفتار کینه‌ورزانه دانست و این حالات را امری مشهود و بیرونی تلقی کرد یا اینکه این حالات امری درونی و باطنی است و رفتارهای آدمی، در حقیقت، تجلی و نمود این حالات می‌باشد؟ رفتارگرایان برآنند که حالات ذهنی عبارت از رفتارهای مشهود آدمیان است و برای این مدعا ادله‌ای ذکر می‌کنند که در کتب فلسفی مربوط آمده و برخی از آنها مورد انتقاد قرار گرفته است. در این مقاله، به طرح نکات قابل ملاحظه و جدیدی در نقد این ادله می‌پردازیم.

چیستی رفتارگرایی

رفتارگرایی فلسفی - که یکی از شاخه‌های فلسفه تحلیلی شمرده می‌شود - نظریه‌ای است که در نیمه اول قرن بیستم بسیار قدرتمندانه و متکبرانه ظاهر شد (*Donaldson, 1993: 186*) و پس از جنگ جهانی دوم به متتها درجه نفوذ رسید. بر اساس این دیدگاه، با تحلیل حالات ذهنی روشن می‌شود آنچه که به عنوان ذهن خوانده می‌شود، در حقیقت، از رفتار بالفعل و بالقوه اشخاص حکایت دارد و حالات ذهنی چیزی جز نموده‌های رفتاری نیستند. (*p.mc laughlim and than*) به عبارت دیگر، رفتارگرایان در حقیقت درصدد اضافه کردن معنای جدید رفتاری به پدیده‌های ذهنی هستند، بدون آنکه مانند حذف گرایان اصل وجود حالات ذهنی مثل ترس و امید و... را منکر شوند. آنها در واقع، با باطنی بودن و شخصی بودن حالات ذهنی مخالف‌اند. (*Braddon, Mitchelland*)

(Jaekson, 1999. 311)

برای روشن‌تر شدن مدعای رفتارگرایان شایسته است که تفاوت آنها با سایر

نحله‌های فلسفه ذهن روشن شود. رفتارگرایان، از یک سو، با دوگانه‌انگاران و باورمندان به ثنویت جوهری هم‌عقیده‌اند که میان حالات ذهنی، مانند اراده و فعل، و انفعالات مغز این‌همانی برقرار نیست و نمی‌توان حالات ذهنی را همان حالات مغزی در عالم خارج دانست و به این‌همانی مصداقی این دو قایل شد و، از سوی دیگر، با آنها در مسئله ارجاع حالات ذهنی به جوهری متمایز از بدن به نام روح اختلاف دارند (*M. Rosenthal, 1991: 152*)، زیرا رفتارگرایان معتقد به وجود جوهری به نام نفس در کنار بدن نیستند و این تلقی که روح در ماشین بدن جای دارد را باطل می‌دانند و آن را اشتباهی مقولی قلمداد می‌کنند که محصول عدم کاربرد صحیح زبان است.

افزون بر این، رفتارگرایان برخلاف دوگانه‌انگاران قایل به تقدم حالات نفسانی بر حالات رفتاری نیستند و حالات درونی و ذهنی را علت رفتار بیرونی نمی‌دانند. (ریونزگرافت، ۱۳۸۷: ۴۴) به اعتقاد آنها اوصاف ذهنی همان رفتار یا تمایل به انجام رفتار است. برای مثال، می‌توان ترس را همان لرزیدن بدن، و درد را همان فریاد کشیدن یا سوختن دست و پا دانست، یا اینکه آن را استعداد و تمایل برای لرزیدن و یا درد را تمایل برای فریاد کشیدن دانست.

به عبارت دیگر، وقتی گفته می‌شود انسانی ترسیده است منظور متکلم دو چیز می‌تواند باشد: نخست آنکه بگوید انسانی در حال لرزیدن است و دیگر آنکه این انسان توانایی بروز رفتار لرزیدن را دارد. البته، این توانایی و استعداد نباید امری درونی تلقی شود، زیرا هم‌چنانکه وقتی گفته می‌شود که دانه شکر استعداد حل شدن را داراست، معنایش این نیست که شکر از حالتی درونی و شخصی برخوردار است بلکه معنایش این است که اگر شکر در آب قرار گیرد، حل

می‌شود. (M. churchland, 1990: 23) به همین قیاس، وقتی گفته می‌شود که انسانی توانایی و استعداد بروز رفتاری را داراست معنایش این نیست که انسان از حالتی درونی برخوردار است.

البته، رفتارگرایانی چون رایل درصدد آن نیستند که رفتارها و حرکات انسانی را دقیقاً شبیه حرکات مکانیکی ماشین بدانند و، برای مثال، رفتارهای انسانی را مانند حرکت‌های عقربه‌های ساعت تفسیر کنند. آن‌ها میان رفتارهای انسانی و حرکات ماشین‌ها این فرق را قایل‌اند که در رفتارهای انسانی اراده و قصد وجود دارد، بدین معنا که انسان با رفتارهای خود معنایی را به مخاطب القا می‌کند، اما در حرکات ماشین‌ها چنین ویژگی‌ای وجود ندارد. بنابراین، مراد از رفتار در نظریه رفتارگرایان از این دست رفتاری است که دارای معنا و پیام باشد، که اگر چنین نباشد، یعنی رفتارهایی که درصدد القای معنایی نباشند، مثل حرکات ماشین‌آلات یا سخنانی که انسان در حال خواب می‌گوید، اساساً از محل بحث رفتارگرایان خارج است. (Mattews, 2005: 60)

در مورد اینکه آیا باید نظریه رفتارگرایی را در زمره دیدگاه‌های ماتریالیستی یا متافیزیکی قرار داد، در میان شارحان اختلاف وجود دارد؛ برخی که اکثریت را نیز تشکیل می‌دهند این نظریه را ماده‌گرا می‌دانند. (M. Armstrong, 1993: 55) و برخی هم آن را در میان نظریات متافیزیکی قرار می‌دهند (Braddon and Mitchell and Jackson, 1999: 144) شاید علت آن اختلاف این باشد که صاحبان این نظریه‌ها که مشهورترین آنها همپل، گیلبرت رایل، و ویتگنشتاین هستند (Schulte, 1993: 156 - 161) دارای مشرب‌های فکری مختلف هستند. برخی مانند همپل ماده‌گرایند و درصدد فروکاستن حالات نفسانی به حالات جسمانی

می‌باشند و برخی، مانند گیلبرت رایل، با این کار مخالف هستند و فروکاهش هر یک از ماده به معنا و بالعکس را ناصحیح می‌دانند بلکه این دو را دو حالت شیء واحد یعنی رفتار انسانی می‌دانند. (ryle, 1949: 22 - 23)

تلقی رفتارگرایان از ذهن و حالات ذهنی دارای مزایایی است:

نخست آنکه در این تلقی مسئله نحوه تقابل ذهن و بدن برای همیشه حل می‌شود، زیرا دیگر دو نوع موجود نخواهیم داشت تا سؤال شود که این دو چه رابطه‌ای با هم دارند و چگونه با هم تعامل می‌کنند. در این تلقی، یک موجود داریم که دارای دو وصف ذهنی و رفتاری است و اساساً علت و معلولی در کار نیست.

دوم آنکه بنا بر تلقی رفتارگرایان، امر ذهنی مرموز و پنهانی نیست بلکه برای همگان روشن و مبین است و در مورد ذهن انسان‌ها با استناد به شواهد رفتاری که عین ذهن هستند می‌توان قاطعانه و مستدل قضاوت کرد.

بنابر این نظریه، از آنجا که ذهن عین رفتار است، می‌توان برای حیوانات نیز ذهن قایل شد، زیرا آنها نیز رفتارهای مختلف از خود به نمایش می‌گذارند و، به این ترتیب، شکافی که دکارت میان انسان و حیوان مطرح کرده بود از میان می‌رود. (مسلمین، ۱۳۸۸: ۱۶۵-۱۶۶)

ادله قائلان به رفتارگرایی

دلیل اول

کاربرد نادرست زبان در بیان وجود نفس موجب اعتقاد به وجود آن در کنار بدن است. این اشتباه از آنجا ناشی می‌شود که انسان می‌پندارد وقتی گفته می‌شود «نفس وجود دارد» از «وجود» همان معنایی اراده می‌شود که در جمله «بدن وجود

دارد» اراده شده است، در حالی که چنین نیست و این اشتباه به سبب عدم تفکیک میان دو معنای وجود صورت گرفته است.

در این مثال اندیشه کن که وقتی گفته می‌شود «خورشید در حال برآمدن است» با وقتی که گفته می‌شود که «آرزو در حال برآمدن است» مراد از «برآمدن» دو معنای متفاوت است و این واژه در معنای یکسان در دو جمله به کار نرفته است. آنگاه، نتیجه بگیر که واژه «وجود» هم در معنای یکسان در دو جمله «نفس وجود دارد» و «بدن وجود دارد» به کار نرفته است (Ryle, 1949: 23) تا همان طوری که برای بدن وجود خارجی قایل هستیم، برای نفس هم مابزاء مستقل قایل باشیم، که در این صورت دچار اشتباهی اساسی یا خلط مقوله‌ای شده‌ایم.

برای توضیح بیشتر به این مثال توجه کن: اگر قرار باشد که یک بیننده خارجی با دانشگاه آکسفورد برای اولین بار آشنا شود و اگر او پس از مشاهده ساختمان اداری، دانشکده‌ها، محوطه ورزشی، کتابخانه و ... از شما بپرسد: پس، خود دانشگاه کجاست؟ شما در پاسخ به او می‌گویید: دانشگاه سازه مجزایی از آنچه دیده‌ای ندارد و وجود مستقلی در کنار سازه‌های مشاهده‌شده ندارد بلکه همان سازه‌ها دانشگاه است و به مجموعه همان اجزاء مشاهده‌شده دانشگاه اطلاق می‌شود.

در این مثال، اعتقاد به وجود مستقل برای دانشگاه اشتباه مقولی خوانده می‌شود و عدم تفکیک میان دو معنای متفاوت از «وجود داشتن» موجب آن شده که بیننده تصور کند که وقتی گفته می‌شود «دانشگاه وجود دارد» با وقتی که گفته می‌شود «کتابخانه وجود دارد»، ضرورتاً باید در کنار کتابخانه موجود دیگری به

نام دانشگاه وجود داشته باشد، پس، سراغ آن را می‌گیرد. (*ibid: 16*)
با توجه به مثال فوق، اگر فیلسوفی معتقد به وجود مستقلی برای نفس در کنار وجود بدن باشد، دچار اشتباه مقوله‌ای شده است؛ برای اینکه دچار اشتباه مقوله‌ای نشویم نباید به وجود نفس در کنار بدن معتقد باشیم.
در اوصاف نفسانی، مانند علم و اراده، نیز دقیقاً همین حالت وجود دارد و همچنان که نفس چیزی جز مجموعه‌ای از اعضای بدن نیست، حالات نفسانی نیز چیزی جز رفتارهای قابل مشاهده انسان نیست. برای مثال، اراده تکلم همان عمل سخن گفتن و علم به راه رفتن همان عمل راه رفتن است، نه آنکه رفتارهای مذکور اثر و معلول حالاتی درونی به نام اراده تکلم و علم به راه رفتن باشد.

نقد و بررسی

در مقام نقد و ارزیابی دلیل مذکور، توجه به چند نکته ضروری به نظر می‌رسد:

نخست آنکه در دلیل مذکور میان مفهوم و مصداق خلط شده و احکام یکی به دیگری سرایت داده شده است، در حالی که هر یک از مفهوم و مصداق دارای احکام جداگانه‌ای است. به عبارت دیگر، احکامی که به حمل اولی بر مفهوم چیزی صادق است متفاوت از احکامی است که به حمل شایع بر آن صادق می‌کند و عدم تمییز میان این دو موجب اشتباهاتی در نظریات فلسفی می‌شود که با دقت در احکام مفهوم و مصداق و تفکیک میان این دو می‌توان از آن جلوگیری کرد.

در اینجا مستدل به سبب عدم تفکیک میان ویژگی‌های متفاوت مفهوم وجود و مصداق آن گرفتار چنین اشتباهی شده است و تفاوت در مصداق و نحوه تحقق

خارجی مصادیق موجودات را به مفهوم آن سرایت داده و بر آن عقیده استوار شده است که این تفاوت از تفاوت معانی مختلف وجود ناشی می‌شود، در حالی که وجود دارای معنای واحدی است که همان تحقق عینی است. البته، این تحقق عینی به صور مختلف در عالم خارج محقق می‌شود، گاهی به صورت جوهر و گاهی به صورت عرض.

آنگاه که به صورت جوهر در خارج وجود پیدا می‌کند ممکن است به گونه بسیط باشد، مثل عقول، یا به گونه مرکب باشد - خواه مرکب حقیقی مانند آب، خواه مرکب صناعی مانند صندلی و خواه مرکب اعتباری مانند لشکر یا جنگل - که در ترکیب اعتباری مفهوم مرکب به عین وجود افراد موجود است و وجود مستقلی در کنار وجود افراد ندارد.

بنابراین، تفاوت در نحوه تحقق مصادیق خارجی موجود نباید موجب این پندار اشتباه شود که مفهوم وجود نیز دارای معانی مختلف است، زیرا تفاوت مذکور مربوط به عالم خارج است نه عالم ذهن و مفهوم.

اشکال دومی که برآمده از خلط مصداق و مفهوم وجود است اعتقاد به اشتراک لفظی مفهوم وجود است، در حالی که مفهوم وجود مشترک معنوی است، بدین توضیح:

یکی از تفاوت‌هایی که میان مفهوم و مصداق موجود قابل ارائه است بحث اشتراک لفظی و معنوی است، بدین معنا که اشتراک لفظی یا معنوی از ویژگی‌های مفهوم است نه مصداق. در فلسفه، اگر مفهومی به معنای واحدی بر مصادیق خود حمل شود، مشترک معنوی خوانده می‌شود و اگر با معانی متعددی بر مصادیق حمل شود، مشترک لفظی خوانده می‌شود؛ از همین تعریف، تفاوت

اشتراک لفظی در ادبیات و فلسفه روشن می‌شود، زیرا از نگاه ادیب، اشتراک لفظی یا معنوی صفت الفاظ است، نه معانی و مفاهیم اما از نگاه فیلسوف، اشتراک لفظی یا معنوی از اوصاف معانی یا مفاهیم شمرده می‌شود. (قیاضی، ۱۳۸۰: ۳۶)

یکی از مسائلی که در فلسفه اسلامی مطرح می‌شود بحث اشتراک معنوی مفهوم وجود است که به اعتقاد استاد مطهری از «امهات مسائل» به شمار می‌رود و عدم توجه به آن موجب شده تا متکلمان مسلمان به دام تشبیه و تنزیه گرفتار شوند. قایلان به تنزیه در مورد اوصاف الهی بر آن بودند که هیچ‌گونه تشابهی میان خالق و مخلوق وجود ندارد و هر وصفی که به خدا اطلاق می‌شود غیر از آن معنایی است که در مورد انسان به کار می‌رود.

به تدریج، مسئله تنزیه جا افتاد و تا آنجا پیش رفت که برخی متکلمان به تنزیه مطلق قایل شدند و در اوصاف الهی مسئله تعطیل را پیش گرفتند و بر آن شدند که اساساً عقل توان فهم اوصاف الهی را ندارد. آنها در مورد مسئله وجود همانند سایر اوصاف قایل به تنزیه بودند.

قایلان به تشبیه هم به شباهت تام میان اوصاف الهی و اوصاف بندگان باور داشتند و بر این عقیده پافشاری داشتند که وقتی قرآن خداوند را سمیع و علیم می‌داند، هیچ اشکالی ندارد که برای خداوند ابزار سامعه و باصره فرض کنیم.

استاد مطهری پس از تبیین اهمیت بحث اشتراک معنوی وجود به ارائه دلیل برای بحث اشتراک معنوی می‌پردازد و، در مجموع، شش دلیل برای این مسئله مطرح می‌کند (مطهری، ۱۴۰۴: ۳۸-۴۳)، که برای نمونه به یکی از آنها اشاره می‌کنیم:

«وجود دارای نقیض است. نقیض وجود عدم و نیستی است و وجود تنها همین نقیض را دارد. به عبارت دیگر، وجود یک نقیض بیشتر ندارد و آن عدم است و عدم دارای چندگونه و نوع نیست و یک نوع بیش نیست. از این نکته می‌فهمیم که وجود هم دارای یک معناست و نمی‌تواند دارای معانی مختلف باشد». (همان: ۳۸)

بنابراین، با توجه به مسئله اشتراک معنوی وجود، یکی از مقدمات قیاس مستدل که عبارت از اشتراک لفظی وجود است فرومی‌ریزد و هرگاه مقدمه قیاس نادرست باشد، نتیجه مبتنی بر آن هم نادرست خواهد بود. بدین‌رو، این نتیجه‌گیری مستدل که ذهن موجودی در عرض بدن نیست بلکه موجودی است که به وجود بدن موجود است، سست و بی‌پایه خواهد بود.

اشکال سوم آن که قیاس نفس با دانشگاه آکسفورد در نحوه تحقق و وجود قیاس باطلی است، زیرا از جهات متفاوتی میان این دو تفاوت وجود دارد که اهم آنها عبارت است از اینکه بین نفس و بدن رابطه علی و تأثیر و تأثر متقابل وجود دارد اما میان دانشگاه آکسفورد و اجزاء مختلف آن مثل محوطه آموزشی و اداری و ورزشی چنین رابطه‌ای وجود ندارد.

علم به نفس، علاوه بر آنکه از طریق حصولی ممکن است، از طریق حضوری نیز ممکن است، یعنی انسان بدون واسطه مفاهیم می‌تواند با نفس ارتباط برقرار کرده باشد و آن را به علم حضوری بیابد و این حکایت از تحقق عینی واقعیتی به نام نفس دارد، زیرا علم حضوری تنها به موجوداتی که دارای تحقق عینی هستند تعلق می‌گیرد اما دانشگاه آکسفورد امری اعتباری است که تحقق عینی در عالم خارج ندارد، زیرا دانشگاه آکسفورد مرکب اعتباری است که وجودی جز وجود

اجزاء ندارد و ذهن آدمی به اعتباری خاص این مفهوم اعتباری را از اجزای مختلف انتزاع می‌کند.

با از بین رفتن اجزاء مختلف دانشگاه، از حجم و مساحت دانشگاه کاسته می‌شود. به عبارت دیگر، اضافه یا کم شدن مساحت دانشگاه به کمیت اجزاء مختلف آن بستگی دارد و هر چه کمیت اجزاء بیشتر باشد مساحت دانشگاه بیشتر خواهد بود اما در رابطه نفس و بدن چنین وابستگی وجود ندارد و نمی‌توان گفت که با افزوده شدن اجزاء بدن یا کاسته شدن آن به نفس چیزی اضافه یا چیزی از آن کم می‌شود.

تفاوت‌های فوق نشان می‌دهد که نسبت نفس و بدن مانند نسبت دانشگاه آکسفورد به اجزاء مختلف آن نیست و قیاس این دو قیاسی مع الفارق است و تشبیه این دو صرف ادعایی بیش نبوده، بدون پشتوانه عقلی است.

دلیل دوم

اگر ذهن امری شخصی، درونی و پنهانی باشد، پی بردن به وجود آن در دیگران محال است و شواهد به لحاظ منطقی رضایت‌بخش بر وجود ذهن در دیگران وجود ندارد و از هیچ راهی نمی‌توان به وجود آن یقین کرد اما به وجود ذهن و حالات ذهنی در دیگران پی می‌بریم. در نتیجه، ذهن امری شخصی و درونی نیست بلکه آشکار و هویدا است که عبارت از توانایی و استعداد انجام عمل و رفتار است و این گونه نیست که با مشاهده رفتار، به عنوان معلول، به علت آن، یعنی حالات ذهنی، منتقل شویم بلکه با توجه به خود رفتار، که آشکار و قابل مشاهده است، وجود حالات ذهنی برای ما یقینی می‌شود، نه آنکه از رفتار به موجود دیگری به نام ذهن پی ببریم.

به طور خلاصه، می‌توان استدلال فوق را در قالب قیاس شکل اول اقترانی چنین شکل داد:

- ذهن دیگران فهمیدنی است؛

- هر امر فهمیدنی آشکار است؛

∴ ذهن دیگران امری آشکار است که عبارت از اعمال و رفتار دیگران است.

همچنین در قالب قیاس شکل دوم چنین می‌توان گفت:

وجود ذهن در دیگران متیقن است؛

- امور شخصی و درونی دیگران متعلق یقین قرار نمی‌گیرد

∴ ذهن و اوصاف ذهنی از امور شخصی و درونی نیست، بلکه امری آشکار

و همه‌فهم است. (Ryle, 1949: 63 - 64)

نقد و بررسی

در مقام نقد و بررسی دلیل فوق نکاتی قابل تأمل مطرح است.

نخست آنکه در این استدلال از سوی فلاسفه ادعا شده که اثبات وجود ذهن در دیگران غیرممکن است؛ گویی شواهد موجود در این زمینه ناکافی قلمداد شده است. اما واقعیت این است که این مسئله به صورت کلی صحیح نیست و با ارائه مثال‌هایی می‌توان وجود ذهن در دیگران را به طور یقینی ثابت کرد.

برای مثال، نوشتن مسائل بسیار پیچیده علمی در کتاب، یا هدایت یک کشتی در روز سخت طوفانی در دریا و عبور آن از امواج سهمگین، یا انجام عملیات حساس و پیچیده جراحی مغز به وسیله پزشک ضرورتاً معلول شعور در نویسنده ناخدا و پزشک است و از اینجا می‌توان بدون تردید به وجود شعور ذهنی پی برد، زیرا وقتی انسان اعمال ساده خود را مبتنی بر علم می‌یابد، به طریق اولی،

رفتارهای پیچیده و ظریف دیگران مبتنی بر علم است. پس، این ادعا که نمی‌توان بدون هیچ تردیدی به وجود ذهن در دیگران اذعان کرد ادعایی باطل است. آری، در برخی از موارد نمی‌توان به وجود ذهن در دیگران به طور قطعی حکم کرد، مانند آنجا که شخصی واقعاً احساس درد نداشته باشد اما در رفتار خود آن را به نمایش گذاشته و ژست انسان‌های دردمند را به خود گیرد، یا اینکه واقعاً در قلب خود احساس محبت به کسی نداشته باشد اما در عمل و ظاهر، رفتارهای محبت‌آمیز به او داشته باشد. با این حال، جای انکار نیست که همیشه امکان تظاهر وجود ندارد، به خصوص در مورد اوصافی مانند علم. اساساً محال است که شخصی از علم و دانش بی‌بهره باشد اما در ظاهر بتواند ژرف‌ترین و دقیق‌ترین مطالب علمی را به جامعه علمی عرضه کند، زیرا زبان، در حقیقت، بیان اندیشه و افکار درون است و اگر کسی از علم و، به عبارت دیگر، از تصدیق درونی بی‌بهره باشد، نمی‌تواند به اظهار آن اقدام نماید.

پس، این ادعا که، بر فرض درونی بودن ذهن اعتقاد به وجود آن در دیگران محال است، به صورت قضیه کلی، ادعایی ناصحیح است و موارد نقض فراوانی دارد که برخی از آنها ذکر شد و روشن شد که در برخی موارد، مانند عرضه موارد بکر و نوظهور علمی، نه تنها اعتقاد به وجود علم در عرضه‌کننده محال نیست بلکه اعتقاد به وجود علم در عرضه‌کننده ضروری است، زیرا زبان، در حقیقت، تجلی تصدیقات درونی انسان‌ها می‌باشد.

با توضیحات فوق، روشن می‌شود که مقدمه دوم قیاس شکل دوم قابل‌خداشه بوده، مقدمه صحیحی نیست، زیرا در برخی موارد می‌توان به اوصاف ذهنی شخصی دیگران مانند علم پی برد. بنابراین، نتیجه‌ای که از این مقدمه نادرست به

دست آمده صحیح نمی باشد.

اشکال دوم آنکه اگر بنا به فرض مستدل نتوان به وجود ذهن در دیگران یقین داشت، آیا باید چنین معتقد شد که ذهن و اوصاف ذهنی امری شخصی و درونی نیست؟ آیا به صرف اثبات حقیقتی برای انسان می توان به عدم ثبوت آن هم رأی داد؟

هیچگاه ندانستن و یقین نداشتن دال بر نبودن نیست. چه بسا حقایقی که دانشمندان به وجود آن یقین داشتند اما راه اثبات آن را نمی دانستند تا اینکه دانشمندی به توفیق اثبات علمی آن نایل می شد که از این جمله می توان به اثبات گردش زمین به دور خورشید به وسیله کپرنیک اشاره کرد که مدت ها قبل از آن به وسیله نیکولا دوکوزا مورد تأیید و تصدیق قرار گرفته بود. (جمعی از دانشمندان، ۱۳۸۱: ۲۵۴) بنابراین، هیچگاه یقینی نبودن یک امر خصوصی و ذهنی در دیگران دال بر وجود نداشتن آن نیست و نمی توان با این بهانه ماهیتی را از حقیقت مجردگونه آن جدا کرد و ماهیت مادی جدیدی برای آن قایل شد.

اشکال سوم آنکه تفسیر واژگان مربوط به اوصاف ذهنی به رفتار بالفعل و رفتار بالقوه یا همان تمایل به انجام رفتار خاص تفسیر نادرستی است، زیرا به معنای تفسیر علت به لازم و معلول آن است، در حالی که علت علت است، نه معلول.

رفتارهای انسانی، خواه بالفعل و خواه بالقوه، برآمده و معلول اوصاف ذهنی و درونی انسان است و اوصاف ذهنی، مانند درد، در واقع، علت تمایل و استعداد برای انجام رفتار خاص به شمار می آید، نه آنکه خود استعداد و تمایل باشد. شاهد تغایر اوصاف ذهنی و استعداد انجام رفتار مربوط به آن این است که گاهی

برخی نفوس برای رسیدن به معشوق زمینی خویش تشنگی و گرسنگی را تحمل می‌کنند و با وجود چنین اوصاف ذهنی هیچ‌گونه تمایلی برای انجام رفتارهایی که موجب رفع آن شود در خود نمی‌یابند، زیرا بدن و نیازهای آن تحت کنترل و تأثیر شدید نفس آنهاست و نفسی که محور جمال یار و شیفته وصال محبوب زمینی خویش است، به هیچ‌وجه استعداد و تمایلی در خود برای رفع تشنگی نمی‌یابد. نتیجه آنکه نمی‌توان ذهن را همان استعداد انجام کارهای خاص دانست.

دلیل سوم

اگر رفتار و اعمال انسان‌ها را معلول علل ذهنی درونی بدانیم، خود آن علل ذهنی معلول علل دیگری خواهند بود و این سلسله تا بی‌نهایت ادامه می‌یابد، و از آنجا که تسلسل محال است، نتیجه می‌گیریم که رفتار و اعمال ظاهری معلول علم و آگاهی درونی نیستند بلکه خود اعمال و رفتار علم شمرده می‌شوند، نه آنکه مبتنی بر علم باشند. (Ryle, 1949: 81 - 82)

نقد و بررسی

مستدل با بیان این مسئله که اگر رفتارهای بیرونی را معلول اوصاف ذهنی درونی بدانیم، سؤالات جدیدی در مورد خود اوصاف ذهنی و علت آن مطرح می‌شود و این سؤالات زنجیروار ادامه پیدا می‌کند بر این عقیده استوار شده است که اوصاف ذهنی عبارت از رفتارهای ظاهری است، نه علل درونی آنها. این در حالی است که می‌توان اوصاف ذهنی درونی را علل رفتارهای بیرونی دانست و، در عین حال، سؤال از علت اوصاف ذهنی زنجیروار تا بی‌نهایت ادامه پیدا نکند. توضیح سخن اینکه وقتی اوصافی ذهنی مانند اراده و اختیار را در تعلیل رفتار بیرونی مطرح می‌کنیم یکی از معانی زیر مورد نظر است:

۱. معنایی مقابل اکراه، بدین بیان که در انجام این کار از ناحیه دیگران مورد تهدید قرار نگرفته‌ایم؛
 ۲. به معنای غیراضطراری و مراد از آن این است که شرایط طبیعی محیطی، مانند بی‌آبی در بیابان خشک و گرم، موجب انجام آن رفتار خاص نشده است؛
 ۳. به معنای انتخاب، که در این معنا اختیار مخصوص موجوداتی است که دارای دو نوع گرایش متضاد هستند و فاعل مختار میان این دو به گزینش یکی از آن دو دست می‌زند و بر اساس آن عمل می‌کند.
 ۴. به معنای تمکن فاعل از فعل و ترک، بدین معنا که فاعل به گونه‌ای خلق شده که بر فعل و ترک قدرت دارد: اگر بخواهد، انجام می‌دهد و اگر نخواهد، انجام نمی‌دهد؛
 ۵. به معنای قصد و اجماع درونی که متوقف بر تصور و تصدیق و شوق است. در این معنا، وقتی فعلی به اختیاری بودن متصف می‌شود بدین معناست که این فعل مسبوق به قصد و عزم درونی است.
- با توجه به معانی اختیار که در بالا ذکر شد، به راحتی می‌توان نشان داد که سؤال از علت اراده و اختیار به تسلسل نمی‌انجامد، زیرا غالباً هنگامی که افعال بیرونی به اختیاری متصف می‌شوند؛ معنای پنجم مورد نظر است. به عبارتی، مراد از اختیار ارادی بودن است و بدین معناست که این فعل از روی اراده و خواست درونی فاعل صادر شده است و اگر از خود اراده و خواست درونی سؤال شود، پاسخ این است که اراده درونی از افعال اختیاری به معنای چهارم آن است و مراد این است که فاعل مختار تمکن از ایجاد اراده که از افعال جوانجی است داشته، در عین حال، تمکن از ترک آن نیز دارد و می‌تواند فعل جوانجی اراده را انجام

ندهد.

بنابراین، مراد از اختیاری بودن اراده درونی معنای پنجم آن نیست تا ادعا شود که این اراده مسبوق به اراده دیگری، به عنوان علت برای این اراده، است و خود آن اراده‌ای که علت است معلول اراده سابق بر آن است و این سلسله تا بی‌نهایت ادامه می‌یابد. اگر چنین باشد، هیچ‌گاه سؤال از اراده قطع نشده، پیوسته ادامه پیدا می‌کند.

این سؤالات پی‌درپی بدین سبب است که به معانی مختلف اختیار توجه نشده است و چنین گمان شده که هرگاه فعلی به اختیاری بودن متصف می‌شود، معنایش این است که مسبوق به اراده‌ای بوده است. اما واقعیت این است که تنها یکی از معانی اختیار ارادی بودن است؛ اختیار دارای معانی دیگری است که یکی از آنها تمکن فاعل از فعل و ترک است؛ با توجه به این معنا، سؤال از اراده به صورت مستمر معنا ندارد، زیرا در این معنا فاعل مختار به معنای موجودی است که نحوه وجود آن به گونه‌ای است که تمکن از فعل و ترک دارد و چنین موجودی ذاتاً دارای اختیار است و اختیار از ذاتیات فاعل متمکن از فعل و ترک به شمار می‌آید و ذاتی هیچ‌گاه مورد تعلیل و سوال واقع نمی‌شود. برای نمونه، وجود ممکنات را می‌توان به وجود واجب‌الوجود مستند کرد اما وجود خود واجب را نمی‌توان مورد پرسش قرار داد و گفت: «چرا واجب‌الوجود موجود است؟»، زیرا وجود ذاتی واجب‌الوجود است و سؤال از وجود آن بی‌معناست. همچنین، نمناک بودن و تری موجوداتی مثل لباس و فرش و دیوار ... ممکن است مورد سؤال قرار گیرد و قابلیت تعلیل پیدا کند و مستند به آب شود اما سوال از اینکه چرا آب خیس است سؤال بی‌معنایی است، زیرا خیس بودن ذاتی

آب است، بدین معنا که یا موضوعی به نام آب نداریم یا اگر چنین موضوعی هست ضرورتاً با خیسی همراه است.

مشابه همین وضعیت در اوصاف ذهنی وجود دارد و سؤال از اراده درونی که از اوصاف ذهنی است سؤال بی‌معنایی قلمداد می‌شود، زیرا اراده درونی عملی اختیاری به معنای چهارم است و اختیار در این معنا ذاتی انسان است. به عبارت دیگر، یا انسان نداریم یا اینکه اگر انسانی موجود است، همواره با اختیار همراه است. بنابراین، این‌گونه نیست که اگر رفتارهای بیرونی را معلول اراده درونی بدانیم، با پرسش‌های مستمر و بی‌وقفه مواجه شویم و به تسلسلی از پرسش‌ها برسیم. بلکه با توجه به معانی دقیق اوصاف ذهنی، به این نکته می‌رسیم که این پرسش‌ها، سرانجام، به ذاتیات یک شیء ختم می‌شود و در این صورت، ادامه آن صحیح نخواهد بود، زیرا ذاتیات اشیاء مورد سوال و تعلیل واقع می‌شود.

دلیل چهارم

اگر اعمال و رفتار بیرونی انسان‌ها عین اراده انجام آنها نباشد و رفتار معلول اراده‌های درونی انسان باشد و اراده علت و مقدم بر رفتار باشد، لازم می‌آید علتی که فاقد کمال است معلول دارای کمال را ایجاد کند و این محال است.

محض نمونه، ضربه به توپ حرکتی مادی و دارای مکان است. اگر این حرکت - که مادی و مکانی است - معلول اراده درونی باشد، لازم می‌آید که اراده درونی - که خود حرکت مادی و مکانی نیست - سبب ایجاد حرکت مکانی باشد و این محال است. حرکت مکانی ماده تنها در سایه علتی مادی و مکان‌دار میسر است و هر علتی نمی‌تواند معلول مادی و مکان‌دار را ایجاد کند. (Ryle, 1949: 63 - 64)

نقد و بررسی

یکی از بحث‌های بسیار مهم و اثرگذار در فلسفه بحث علیت است. آشنایی با این بحث و شناخت دقیق اقسام آن و ویژگی هر یک از اقسام ثمرات اساسی دارد و در ایجاد جهان‌بینی صحیح مؤثر است.

یکی از بحث‌هایی که از زیرمجموعه‌های علیت است بحث از علیت مراتب مافوق نسبت به مراتب پایین‌تر در سلسله‌مراتب وجود است. (علامه طباطبائی، ۱۳۷۰: ۸۸) توضیح سخن اینکه عالی‌ترین مرتبه تجرد مرتبه واجب‌الوجود است و سایر مراتب معلول آن به شمار می‌آیند و نزدیک‌ترین مرتبه به واجب‌الوجود از تجرد کمتری نسبت به واجب‌الوجود برخوردار است. این سلسله ادامه دارد تا اینکه به مراتب مادی می‌رسد که خود دارای مراتب مختلفی است؛ در مراتب مادی وجود هر چه به مراتب پایین‌تر می‌رسیم ویژگی‌های مادی بیشتر می‌شود.

هر یک از مراتب مافوق علت مراتب مادون به شمار می‌آید تا اینکه به مرتبه هیولا می‌رسد که فقط معلول است. حال، اگر بپذیریم که درجه وجودی معلول پایین‌تر از علت است، بسیار بدیهی است که معلول از کمالات وجودی علت تنها به میزان ظرفیت خویش برخوردار باشد و هیچگاه نمی‌تواند همه کمالات علت را در همان حد علت دارا باشد. بنابراین، معلول باید در مرتبه پایین‌تر از علت قرار گیرد. در مرتبه پایین‌تر قرار گرفتن به معنای این است که معلول دارای اوصاف خاص آن مرتبه نیز شود که ممکن است از جمله آن حرکت، مکان و زمان باشد. این سخن بدان معنا نیست که ضرورتاً مرتبه‌ای که علت در آن قرار گرفته است نیز دارای حرکت، زمان و مکان است، زیرا اوصاف مزبور اوصاف مرتبه معلول است نه مرتبه علت. بنابراین، همچنان‌که ضرورت ندارد که خالق زمان و مکان و حرکت خود دارای این اوصاف باشد، ضرورت ندارد که علت

حرکت عضلات دست موجودی متحرک باشد؛ می‌توان اوصاف ذهنی را علت حرکات بدنی دانست، بدون آنکه اوصاف ذهنی دارای اوصاف بدنی باشند: همچنان‌که بیان شد، حقیقت این است که هیچگاه علت در مرتبه معلول نیست بلکه کامل‌تر از آن است و همین مسئله سبب می‌شود که اوصاف معلول در مرتبه علت نباشد، چراکه در صورت تحقق همه اوصاف مرتبه معلول در مرتبه علت، اساساً علیتی در کار نیست و رابطه علی و معلولی وجود نخواهد داشت، زیرا معنای وجود رابطه علی و معلولی جز این نیست که علت در مرتبه کامل‌تری از معلول است و اقتضای مرتبه کامل‌تر این است که آن دسته از اوصاف معلول که حکایت از نقص رتبه وجودی‌اش دارد در مرحله علت یافت نشود، زیرا علی‌الغرض مرتبه علت کامل‌تر از مرتبه معلول است. بنابراین، می‌توان اوصاف ذهنی درونی را علت رفتارهای بیرونی برشمرد، گرچه اوصاف رفتارهای بیرونی که در مرتبه معلول تحقق یافته، در مرتبه علت آن - یعنی اوصاف ذهنی - نباشد، زیرا اساساً اقتضای رابطه علی این است که علت در مرتبه کامل‌تری بوده، از اوصافی که حکایت از نقص معلول دارد میرا باشد.

نتیجه سخن آنکه آنچه ضرورت دارد این است که علت کمالات معلول را به نحو کامل‌تری داشته باشد، نه اینکه علت همه اوصاف معلول خود را داشته باشد، زیرا اوصافی که مربوط به مرتبه وجودی آن است ممکن است در مرتبه وجودی علت نوعی نقص شمرده شود. از این رو، ضروری است که در مرتبه علت آن اوصاف وجود نداشته باشد. آنچه عقل به طور یقینی بدان حکم می‌کند آن است که کمالات مراتب پایین وجود، به نحو کامل‌تری، در مرتبه علت وجود داشته باشد، نه آنکه اوصاف مرتبه وجودی معلول در علت هم باشد.

نتیجه‌گیری

در این مقاله، ابتدا به ریشه‌های تجربی نظریه رفتارگرایی پرداختیم و متذکر شدیم که رفتارگرایی، در ابتدا، نوعی روش تحقیق در علم روان‌شناسی به حساب می‌آمده است که به وسیله ویلیام جیمز و واتسون پیشنهاد شده و جایگزین روش تحقیق روان‌شناسی سنتی - که به شیوه پرسش و پاسخ بوده - شده است. به تدریج، این روش رنگ فلسفی به خود گرفت و رفتارگرایان معتقد شدند که مفاهیم ذهنی چیزی جز رفتار آدمیان نیستند و بدین منظور، ادله‌ای را مطرح کردند. اما همچنان که دیده‌ایم رفتارگرایان نتوانستند دلیل محکم و خدشه‌ناپذیری برای نظریه خود ارائه کنند و تمامی ادله آنها با اشکالات جدی روبروست. پس، نمی‌توان امور ذهنی را به رفتارهای انسان فروکاست.

منابع

- بونزه، ماریو و آردبلا، روین (۱۳۸۸) *فلسفه روان‌شناسی*، ترجمه محمد جواد زارعان و همکاران، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- پایا، علی (۱۳۸۲) *فلسفه تحلیلی؛ مسائل و چشم‌انداز*، تهران: نشر طرح نو.
- جمعی از دانشمندان مجمع تحقیقات استراسبورگ (۱۳۸۰) امام صادق علیه السلام مغز متفکر جهان شیعه، ترجمه ذبیح‌الله منصوری، تهران: نشر بدرقه جاویدان، چ ۶.
- ریونز گرافت، ایان (۱۳۸۷) *فلسفه ذهن؛ یک راهنمای مقدماتی*، ترجمه حسین شیخ رضایی، تهران: نشر صراط.
- طباطبایی [علامه]، محمدحسین (۱۳۷۰) *رسائل توحیدی*، ترجمه علی شیروانی، تهران: نشر الزهراء.
- فیاضی، غلام رضا (۱۳۸۰) *تعلیقات نهاییه الحکمة*، [ج ۱]، قم: انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی رضی الله عنه.
- مسلین، کیت (۱۳۸۸) *درآمدی به فلسفه ذهن*، ترجمه مهدی ذاکری، قم: نشر پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
- مطهری، مرتضی (۱۴۰۴) *شرح مبسوط منظومه*، [ج ۱]، تهران: نشر حکمت، تهران.
- Royce, James. (1961). *man and his nature*, mc graw – hill book company, inc, usa.
- cunning, Suzanne (2000). *what is a mind?* Hackett publishing company. Inc usa.
- matthews, Eric. (2005) *mind key concepts*, in philosophy continuum, newyork.
- Symons john and pacocalvo (2009). *the routledge companion to philosophy of psychology*, first p, routledge, usa and Canada.
- r. Searle, john, *the rediscovery of the mind*, fifth p, the mit press,

usa.

- Langer susannek (1985). mind, an essay on man feeling, voll fourth p, the Johns Hopkins press, London.

- Donaldson, Margaret (1993). human mind an exploration, first p penguin books, usa.

- p. mc laughlim, brayn and than cohen, John(2007). contemporary debates in philosophy of mind, first p, black well, usa.

- braddon, david and Mitchell and Jackson (1999). philosophy of mind and cognition, fifth p, black well, usa.

- jaegwonkim,(1969). philosophy of mind, westview press, inc, usa.

- m. Rosenthal, david (1991). the nature of mind, oxford university press, new York.

- m.churchland, paul (1990). matter and consciousness, third p, revised edition, usa.

- m.armstrong, d. (1993). materialist theory of the mind, first p, routledge, new York.

- Schulte, Joachim (1993). experience & expression wittgensteins philosophy of psychology, first p, oxford university press new York.

- ryle, Gilbert (1949). the concept of mind, usa.