

تفاعل ذهن و عین

□ عباس عارفی

اشاره

یکی از بحث‌های مهمی که از زمان امانوئل کانت به بعد، نقش بسیار جدی و سرنوشت‌سازی را در معرفت‌شناسی بر عهده گرفت این بود که «آیا ذهن بشر در دریافته‌ها و ادراکات خود نسبت به عالم خارج به مثابه آینه‌ای است که منفعلانه صورت مقابل خود را باز می‌تاباند بی‌آنکه هیچگونه دخل و تصرفی در آن صورت داشته باشد یا اینکه دریافته‌ها و ادراکات، همواره محصول تعامل و تفاعل ذهن و واقعیت خارجی است و در این صورت دسترسی به واقعیت ناب و بی‌پیرایه امری محال خواهد بود؟»

مقاله حاضر در صدد است تا با طرح و تحلیل دیدگاه قاتلان به تفاعل ذهن و عین به پاسخی درخور برای این مسئله دست یافته و راه دستیابی به واقعیت و عین را برای ذهن بشر هموار نماید. بر این اساس در این نوشتار ابتدا به دو تقریر کانت و توماس نیگل و نیز تقریری تشبیهی در توجیه تفاعل ذهن و عین پرداخته شده و سپس به آنها پاسخ داده می‌شود.

نویسنده در دفاع از امکان ادراک واقعیت خارجی بدون تأثیرات فعالانه ذهن بر آن، معتقد است تفکیک بحث «ارزش معرفتی ادراک» از کیفیت پیدایش آن، کلید حل این معضل معرفت‌شناختی است. حال آنکه درهم آمیختن این دو بحث، موجب قوام دیدگاه تفاعل‌گرایانه شده است.

فرض کنید در بهارانی شورانگیز به کنار برکه‌ای که پیرامون آن را گل و یاسمن و سبزه و چمن فراگرفته و پرندگان خوش‌الحان نیز از گرد راه رسیده و به نغمه‌سرایی مشغولند، مابه تفرج و تفنن مشغولیم. از طرفی در میان جلیسان این بزم دل‌انگیز، یک مرد شکاک نیز حضور دارد و از ما می‌پرسد: «شما چگونه احراز می‌کنید که در فضای بیرون (بیرون از ذهن شما) چنان صحنه‌های روح‌انگیزی موجود است؟!؟»؛ «شاید که بهاران دل شما خلاق چنین صحنه خیال‌انگیز و طرب‌خیزی است؟!؟»؛ «چگونه می‌توان مطمئن بود نغمه بلبل به گونه‌ای باشد که شما می‌پندارید و جلوه گل‌آسان باشد که شما می‌انگارید؟!؟»؛ «شاید سلولها و شبکه عصبی مغز شما، یا ترکیب سازیهای قوه متخیله دستگاه ذهن‌تان صحنه را برای شما چنین آراسته است؟!؟» اگر در همه این

موارد از تدلیس دستگاه ادراکی صرفنظر کنیم، اما «چگونه می‌توانیم عدم سهم‌گذاری آن را در فرایند ادراک مبرهن سازیم؟!» از کجا که ما خارج را آنچنان و فقط آنچنان که هست، صافی و بی‌غش، خالص و بی‌غی می‌توانیم ادراک کرده باشیم! و اصولاً:

«کار ما نیست شناسایی راز گل سرخ،

کار ما شاید این است

که در افسون گل سرخ شناور باشیم.

پشت دانایی اردو بزنیم.

...

کار ما شاید این است

که میان گل نیلوفر و قرن

پی آواز حقیقت بدویم!»^۱

این فذلکه را «تفاعل ذهن و عین» تعبیر می‌کنند و به تصاویر گونه‌گون نیز طرح و تبیین می‌شود که در این مقاله به سه نمونه آن اشاره می‌کنیم:

الف) تقریر کانت از تفاعل ذهن و عین

کانت در دستگاه فلسفی خود فرض را بر تفاعل ذهن و عین می‌گذارد و ادراک را برآیند این تفاعل محسوب می‌دارد. او با تصویر دوازده مقوله پیشینی و نیز با تلقی خاص از ماهیت و مکانت زمان و مکان، این فرایند و برآیند معرفت را تبیین می‌کند. کانت معتقد است: ذهن در «حسیات استعلایی»^۲ ادراکات را در دو کانال حسی به نام «زمان» و «مکان»، کانالیزه کرده و دیگر بار آن را در «دوازده مقوله» از مقولات «فاهمه محض»^۳ صورت‌بندی کرده و شکل می‌دهد.

او معتقد است: «ادراک» دارای «ماده» و «صورتی» است. ماده ادراک همان چیزی است که از خارج توسط قوای ادراکی برای ما حاصل می‌آید و صورت ادراک، آن صیغه و سهمی است که دستگاه ادراکی آدمی، به آن می‌بخشد و می‌افزاید. این مواد خام ابتدا توسط دو صورت شهود حسی «زمان» و «مکان»، اذن ورود می‌گیرند و سپس در ذهن با مقولات دوازده‌گانه استعلایی فاهمه محض که با جدول منطقی احکام متناظرند، بسته‌بندی می‌شوند.

بدین معنی که مواد خام از خارج می‌آید و سپس با کاری که ذهن بر روی آن انجام می‌دهد، محصولی تولید می‌شود که لزوماً همان چیزی نخواهد بود که ذهن از خارج برگرفته است. «ادراک» در این دستگاه، هویت فنومنی و پدپداری دارد که تماماً و عیناً با نومن (Noumenon) و نفس‌الامر مطابقت ندارد.^۴

ب) تقریر نیگل از تفاعل ذهن و عین

توماس نیگل^۵ (Thomas Nagel) با بیانی دیگر، فرض تفاعل ذهن و عین را در فرایند ادراک

تبیین می‌کند.

نیگل در کتاب «نگریستن از ناکجا»، خصوصاً در فصل ۴ و ۵، به بیان این نکته می‌پردازد که ادراکات آدمیان همگام با دستگاه ادراکی آنان ساخته و پرداخته می‌شود، به طوری که می‌توان گفت: «ادراک آدمی تابع کیفیت ساختار دستگاه ادراکی اوست». تلخیصی گویا از انگاره نیگل را به قلم استاد ملکیان مرور می‌کنیم:

«چند و چون تصویری که در آینه می‌افتد در گرو دو چیز است: یکی شیئی که در برابر آینه است و دیگری ساختار و کارکرد خود آینه. در واقع، تصویر حاصل در آینه محصول کنش و واکنش متقابل شیئی مقابل آینه و خود آینه است. اگر روی آینه را از شیئی A به سوی شیئی B بگردانیم، تصویر دگرگونه می‌شود اما اگر آینه‌ای را که در برابر شیئی A است و فی‌المثل آینه‌ای مسطح است، برداریم و به جای آن آینه‌ای دیگر، که فی‌المثل محدب یا مقعر است، بگذاریم باز هم تصویر سیرت و سان دیگری می‌یابد و مهمتر اینکه هیچیک از این تصاویر رجحانی بر تصویر دیگر ندارد و نمی‌توان گفت که یکی از آنها تصویر صحیح و درست است و تصویر یا تصاویر دیگر غلط و نادرست. انسان، آن آینه است و جهان هستی آن شیئی که در برابر این آینه قرار داد و آگاهی و دانشی که انسان از جهان هستی می‌یابد همان تصویری است که در آینه می‌افتد. انسان موجودی است کوچک در جهانی بزرگ که از آن فقط فهم و برداشتی بسیار ناقص دارد و اینکه اشیاء و امور چگونه به نظر او بیابند، هم به ماهیت و طبیعت جهان بستگی دارد و هم به هویت و طبع او. بر این وابستگی دوم تأکید باید کرد: ساخت و کارکرد بدنی-روحي انسان در کم و کیف علم و معرفت او به جهان هستی، نقش و تأثیر دارد. هر نظر یا طرز فکری متکی و مبتنی است بر خصائص سرشت آن فردی که صاحب آن نظر یا طرز تفکر است و ویژگیهای وضع و موقع او در جهان، یا به عبارت دیگر، بر منش نوعی خاص او. بدین اعتبار، هر نظر یا طرز تفکری ذهنی یا انفسی (Subjective) و یا درونی (Internal) است. حال اگر مراد از نظر یا طرز تفکر عینی یا آفاقی ((Objective)) و یا بیرونی (External)، نظر یا طرز تفکری باشد که فقط به ماهیت و طبیعت جهان بستگی داشته باشد و هیچگونه بستگی‌ای به هویت و طبع صاحب آن نظر یا طرز تفکر نداشته باشد، باید گفت که چنین مفهومی مصداق ندارد و چنین بشری خدا هم نافرید.»^۷

وی در کتاب «نگریستن از ناکجا» راه حلی را نیز برای کیفیت تقرب به گشودن این مشکل ارائه می‌دهد که پرداختن به آن را اکنون منظور نمی‌داریم.

ج) تقریر تشبیهی از تفاعل ذهن و عین

شکاک در تقریر «تفاعل ذهن و عین» با «تنظیر علم به عشق» بر تابعیت فرایند ادراک از دو متغیر «عالم» و «معلوم» تأکید می‌ورزد. شکاک در این تقریر از تفاعل ذهن و عین می‌گوید: علم بسان عشق است، پس همچنان که عشق به دو عامل «عاشق» و «معشوق» وابسته است و تابعی از آنها محسوب می‌شود، «علم» نیز تابع «عالم» و «معلوم» است. می‌دانیم: «کیفیت عشق» تابع

«خصوصیات عاشق» و «ویژگیهای معشوق» است؛ یعنی باید عاشق دارای شرایط جسمی و روحی خاص - از قبیل ظرافت ذهنی یا اختلال روحی و جنون فکری یا... - باشد، و معشوق نیز چنان باشد که بتواند تارهای دستگاه موسیقی دل عاشق را به نوازش وادارد. بنابراین «پدیده عشق» همواره وابسته به مختصات عاشق و معشوق است و نتیجه این می‌شود که اگر عاشق خصوصیات خود را از دست داد، یا معشوق دگرگونه شد، «عشق» نیز تغییر خواهد یافت و چه بسا که محبت به «نفرت» تبدیل گردد. براین اساس است که فرهاد، عاشق شیرین است و عاشق لیلی نیست و مجنون عاشق لیلی و احياناً از شیرین بیزار است و اینها همه به خاطر این است که «پدیده عشق» تابع شرایط جسمی و روحی «عاشق» و «معشوق» است. «پدیده علم» هم بسان عشق، تابع دو متغیر یعنی «عالم» و «معلوم» است. بدین ترتیب: در «فرایند ادراک»، عالم و معلوم دست به دست هم داده، پدیده ادراک را متحقق می‌سازند، که اگر نبود کنش و واکنش این دو متغیر، پدیده‌ای به نام ادراک، با ویژگی خاص خود، هرگز تحقق نمی‌یافت. پس چون چنین است، دیگر نمی‌توان از واقع‌نمایی و مطابقت بی‌کم و کاست صور ذهنی با نفس الامر، سخن به میان آورد!

این تقاریر ما را به یاد سخن دیرین پروتاگوراس^۸ (۴۸۵ - ۴۱۱ ه. ق) می‌اندازد که می‌گفت: «انسان مقیاس همه چیز است»^۹ و سخن او این بود که: «اشیاء آن‌گونه که به نظر من می‌آیند، برای من همان‌گونه‌اند، و آن طوری که به نظر تو می‌آیند، برای تو همان طور هستند»^{۱۰}.

به نظر ما تقاریر سه‌گانه - تفاعل ذهن و عین - قبض و بسطی از اشکال واحد است که نوعاً از آبشخور دستگاه معرفتی کانت که شأن فنومنی (پدیداری) دارد، سیراب شده و با فرض داد و ستدهای متقابل ذهن و عین، معرفت را از اصالت انداخته، ارزش معرفت را به هویت ساختاری ذهن، گره می‌زند. بنابراین هر پاسخی که به هر یک از تقاریر ثلاثه یاد شده داده شود، پاسخ به تقاریر دیگر نیز خواهد بود. از این رو ما نیز تلاش خواهیم کرد به پاسخ اجمالی مجموعی این تقاریر بسنده کنیم ولی قبل از پرداختن به پاسخ اشکال، با این دسته شکاکان نخست به تنازعی در باب رابطه کیفیت پیدایش ادراکات و ارزش شناخت، می‌پردازیم:

مناقشه در مبنای مناقشه

به نظر می‌رسد پایه تمام اشکالات مستند به تفسیر تفاعلی فهم از ذهن و عین، مبتنی بر این برداشت از معرفت است که تنها معرفتی صادق است که انفعال، بی‌کم و کاست، از خارج داشته باشد. به عنوان نمونه در تقریر اشکال نیگل آمده بود: «انسان موجودی است کوچک در جهانی بزرگ که از آن فقط فهم و برداشتی بسیار ناقص دارد و اینکه اشیاء و امور چگونه به نظر او بیایند، هم به ماهیت و طبیعت جهان بستگی دارد و هم به هویت و طبع او». پس گویا او چنین گمان می‌کند که اگر انفعال از خارج درست صورت گیرد، ارزش شناخت تأمین می‌شود، ولی چون انفعال خالصی رخ نمی‌دهد، پس باید به «تفسیر دو زیستی» از معرفت و «ذومراتب بودن عینیت» - که در این دستگاه برخی از مراتب عین، چیزی جز «عینیت فنومنی» نخواهد بود - تن در داد. اما

نکته مهم این است که «ارزش شناخت» به هیچ وجه، مبتنی بر «کیفیت پیدایش ادراکات» نیست. «ارزش شناخت» خود مسئله مستقل دیگری است که از طریق خاص خود، ارج گذاری می شود، و گونه پیدایش ادراکات - به نحو انفعال صرف، یا فاعلیت تام، و... - نفع یا ضرری در «ارزش مثبت» یا «ارزش منفی» آن ندارد. برای تبیین این نکته، ما ابتدا به ترسیم صور مسئله می پردازیم و سپس «ارزش شناخت» را در باب یکایک این صور مصور بررسی می کنیم.

صور ذهنی و فروض پیدایش

پیدایش صور ادراکی (صور ذهنی) را می توان به چندین گونه تصویر کرد: این صور یا حاصل انفعال کامل العیار از خارجند، یا چنین نیستند. در صورت دوم: این صور یا کاملاً ساخته ذهن اند یا چنین نیستند. در فرض دوم: این صور یا برآمده از تفاعل ذهن و عین اند و یا چنین نیستند. در فرض دوم: یا نیروی فرا ذهن (خدای متعال، ملائکه، عقل فعال، شیطان، موجود شریر، اتاق فرمان کامپیوتر و...) با مشارکت ذهن و عین (مثلاً به نحو اعداد) این صور را می سازد و یا نیروی فرا ذهن، بدون اینکه سهمی برای ذهن و عین در ادراک ملحوظ بدارد، این صور را در صفحه ذهن تصویر می کند.

همچنین شاید بتوان صور دیگری را نیز بر این صورتها افزود ولی صور عمده همان است که بیان گردید.

این صور را می توان بدین نحو، تلخیص و نمودار ساخت:

۱. ادراک (صور ذهنی)، انفعال خالص از خارج است:

[(عین) - (ذهن)] ← ادراک (صور ذهنی)

۲. ادراک، فقط ساخته ذهن است:

[(ذهن) - (عین)] ← ادراک (صور ذهنی)

۳. ادراک، حاصل تفاعل ذهن و عین است:

[(عین) + (ذهن)] ← ادراک (صور ذهنی)

۴. ادراک، برگرفته از مشارکت «نیروی فراذهن» و عناصر ذهن و عین است:

[(فراذهن) + (ذهن و عین)] ← ادراک (صور ذهنی)

۵. ادراک، صرفاً ساخته «نیروی فراذهن» است:

[(فراذهن) - (ذهن و عین)] ← ادراک (صور ذهنی)

ما در اینجا در صدد بیان اینکه کدامیک از این صور را باید پذیرفت، نیستیم بلکه آنچه در این

مجال جستجو می کنیم، ارزیابی ادراک، با فرض پذیرش هر یک از این صور خواهد بود.

تحلیل صور پیدایش

صور ذهنی ای را که در باب کیفیت پیدایش آنها سخن گفتیم، می توان در یک تقسیم بندی

کلی به سه قسم منقسم ساخت:

۱. **صور ساکت:** این صور همان تصورات غیر قضیه‌ای هستند. جمیع صور تصویری غیر قضیه‌ای، نسبت به وجود یا عدم خود در ظرف واقع، ساکتند و بدیهی است که تصورات نسبت به صدق و کذب هم ساکت باشند زیرا چون آنها اظهار نظری نسبت به تحقق در ظرف واقع ندارند، پس بالضرورة، سخنی راجع به صدق و کذب نیز نمی‌گویند و اصلاً شأنیت لازم برای اتصال به صدق و کذب را هم ندارند.

۲. **صور صامت:** صور قضیه‌ای را صور صامت می‌نامیم. این صور، گرچه راجع به واقع، اظهار نظر می‌کنند و از این جهت صور گویا محسوب می‌شوند، ولی چون اظهار نظری راجع به صدق و کذب خود ندارند، پس می‌توان قضیه را صورت صامت نامید. به عنوان مثال: قضیهٔ موجبهٔ «جهان در حال انبساط است» قضیه‌ای است که راجع به عالم واقع اظهار نظر می‌کند و برخلاف تصور (تصور غیر قضیه‌ای) از بیان وضع واقع، ساکت نیست، ولی این قضیه نمی‌گوید که خودش صادق است یا کاذب.^{۱۱}

۳. **صور گویا:** مراد ما از صور گویا، صور تصدیقی است. در میان اقسام صور ذهنی، تنها تصدیق است که نسبت به صدق و کذب اظهار نظر می‌کند زیرا «تصدیق» همان «فهم صدق قضیه» است. تصدیق، جوهره‌ای است که قضیه را از حالت لابشرطی نسبت به صدق و کذب، خارج کرده و به آن هویت معرفتی می‌بخشد. البته هر تصدیقی بدو در مخاطرهٔ «جهل مرکب» است ولی می‌توان از معرفت تصدیقی، براساس تصدیقات خاصی که از کمین جهل مرکب نجات می‌یابند، سخن به میان آورد. (این قسمت از بحث، در مقاله، شأن محوری دارد، لذا بعد از بیان مطالبی چند، دوباره به آن باز خواهیم گشت).

صور تصویری و ارزش شناخت

اکنون که انواع صور ذهنی را شناختیم و دانستیم که «صور ذهنی» در یک تقسیم‌بندی کلی به «صور ساکت» و «صور صامت» و «صور گویا» تقسیم می‌شوند، شایسته است که در باب سهم هر یک از انواع صور مذکور در فرایند شناخت، به تأمل پردازیم. ابتدا بحث را از «صور ساکت» آغاز می‌کنیم. این صور خود اقسامی دارد: صور تصویری که یا صورتهای جزئی‌اند یا صورتهای کلی، و صور کلی که به مفاهیم موسومند، یا صور ماهوی‌اند، یا منطقی و یا فلسفی. این تقسیمی است رایج در باب صور تصویری. در اینجا لازم نیست که در باب هر یک از صور تصویری به بحث پردازیم زیرا چنانکه خواهیم دید تمام انواع صور تصویری، از یک نظر نقش یکسانی در روند ادراک دارند. تصورات، عموماً شرط لازم برای حصول معرفت‌اند. معرفت، که شأن تصدیقی دارد، در سایهٔ تصدیق حاصل می‌آید و تصورات در تشکیل شناخت، تنها نقش آلی و ابزاری دارند.

تصورات غیر قضیه‌ای، در یک تقسیم دیگر، به تصورات مفرد و تصورات مرکب - مرکب اضافی - تقسیم می‌شوند. تصورات مرکب اضافی نیز تصوراتی‌کنند و در باب واقع، اظهار نظر نمی‌کنند،

مثلاً مرکب «الانسان العالم» مفید این نیست که چنین انسانی در خارج هم موجود است. این تصور مرکب اضافی، صرفاً محکی خود را نشان می‌دهد. حتی مفهوم «وجود»، بیان یا اقتضاء تحقق ندارد و صورت ذهنی «عدم» بیانگر رفع چیزی از صفحه واقع نیست. بنابراین ما باید انتظار خود را از تصورات غیر قضیه‌ای به حد توان این صور، مضیق و محدود سازیم و انتظاری که از صور تصویری غیر قضیه‌ای می‌توانیم داشته باشیم، این است که این صور، تنها محکی خود را نشان دهند و البته هر صورتی که در صفحه ذهن حاضر است، با هر کیفیتی که حاصل آمده باشد، این حکایت را خواهد داشت. خیالی‌ترین صور ساختگی که شما در ذهن خود دارید، دقیقاً مانند صوری که مصداقی در عالم واقع دارند، از محکی خود حکایت می‌کنند. پس در حکایت تصویری یا اصولاً در حکایت و ارائه، که هر صورت ذهنی‌ای بالذات از محکی خود دارد، فرقی بین صور مجعول و غیر مجعول نیست.

اکنون با یک مثال، به بیان عدم وابستگی «ارزش ادراکات تصویری» به «کیفیت پیدایش» می‌پردازیم:

فرض کنید که شما در گرمای تابستان در بیابانی سوزان، به سر می‌برید. کم‌کم هوا گرم و گرم‌تر می‌شود و شما این مسئله را احساس می‌کنید. این احساس گرما به تدریج افزایش می‌یابد و آبی هم به همراه خود ندارید! راه چاره این است که به دنبال آب بروید. به اطراف و جوانب، حرکت می‌کنید اما آب به دست نمی‌آورد. ناگهان از دور صحنه‌ای در مقابل چشمان شما ظاهر می‌شود که از آن تصور برکه‌ای در ذهن شما نقش می‌بندد. خوشحال به سوی آن می‌دوید اما یکباره با «سرابی کاذب» مواجه می‌شوید. اکنون سؤال این است که: «ارزش معرفتی مفهوم آب، که از دیدن سراب در ذهن شما نقش بسته، چگونه است؟» برای پاسخ به این سؤال، ابتدا باید بین «ارزش تصویری» و «ارزش قضیه‌ای» تفاوت قائل شویم. ارزش تصویری ادراکات تصویری، منوط به حکایت آنها از محکی خود - اعم از موجود یا معدوم - است، و این حکایت، با حصول تصورات در ذهن، تأمین شده است و کیفیت حصول ادراکات تصویری - بلکه تمام ادراکات - در ذهن، هیچ نقشی در این حکایت ندارد.

در اینجا اگر هدف کانت (Kant) و نیگل (Nagel) و دیگران از اشکال «تفاعل ذهن و عین»، ایجاد رُعب در مورد ادراکات تصویری باشد، واقع مطلب این است که «احتمال تفاعل ذهن و عین» و حتی «یقین به تفاعل ذهن و عین» و بلکه بالاتر: «یقین به مجعولیت کامل صور ذهنی تصویری» و... کوچکترین صدمه‌ای به حکایت این صور وارد نمی‌کند زیرا این صور، ادعایی غیر از همین حکایت ندارند. اما اگر مراد کانت، نیگل و دیگران غیر از این باشد، یا منظور سخن آنها، اعم از ادراکات تصویری و غیر تصویری باشد، خود موضوعی است که اکنون به آن می‌پردازیم.

صور قضیه‌ای و ارزش شناخت

همان‌گونه که به خاطر دارید، صور قضیه‌ای را «صور صامت» نامیدیم زیرا این صور، گرچه در

باب واقع اظهار نظر می‌کنند ولی نسبت به صدق و کذب خود، سخن نمی‌گویند، چون قضیه بودن قضیه با مشکوک بودن صدق و کذب او نیز سازگار است، لذا می‌گوییم: قضیه، فاقد «لسان معرفتی» است.

اکنون با توجه به چنین توصیفی از قضیه، براحتی می‌توانیم راجع به نقش و سهم آن در «فرایند شناخت»، اظهار نظر کنیم: «معرفت» حقیقتی است که عنصر «صدق» - صدق قضیه موجب یا قضیه سالبه - لازمه ضروری آن به شمار می‌آید و تا تضمینی برای در اختیار داشتن این عنصر نداشته باشیم، نباید از معرفت، به معنای دقیق فلسفی، سخنی بر زبان برانیم. همچنین صور قضیه‌ای را هرگونه که فرض کنیم (منفعل صرف، ساخته ذهن، حاصل از تفاعل ذهن و عین، ساخته نیروی فراذهن همراه مشارکت ذهن و عین، یا ساخته صرف نیروی فراذهن) انتظار ما را - تنها انتظار محدود ما را - که همان حکایت از محکی است نه تعیین صدق و کذب، برآورده خواهد ساخت. فرض کنید: اگر شیطان قضیه «صدام عادل است» را به ذهن ما القاء کند، یا فرضاً دستگاه‌های تبلیغاتی آمریکا روزی بتوانند در اذهان مردم جهان این قضیه را تزریق کنند که «اسرائیل در اشغال سرزمین فلسطین بر حق است»، باز مشکلی ایجاد نمی‌شود زیرا این دو قضیه ساختگی فقط از محکی خود حکایت می‌کنند و نه از صدق و کذب خود، چون اظهار نظری راجع به صدق یا کذب خود ندارند بنابراین اشکال کانت، نیگل و... در مورد تفاعل ذهن و عین، صدمه‌ای به حکایت قضیه‌ای نخواهد زد و ما هم حل مشکل شناخت را در آنجا جستجو نمی‌کنیم که با این اشکالات به اضطراب افتیم بلکه این مسئله را باید در صور تصدیقی خاص، حل و فصل کرد.

دو نکته

۱. مراد ما از این مطلب که گفتیم: «قضیه» در باب صدق و کذب خود، اظهار نظر نمی‌کند، این است که قضیه نسبت به صدق یا کذب خود، لایشرط است؛ یعنی حتی اگر از صدق یا کذب خود، خبر بدهد، باز هم قضیه بودن با مشکوک بودن سازگار است. اما تصدیق، با مشکوک بودن ناسازگار است زیرا تصدیق با شک قابل جمع نیست. تصدیق، فهم صدق است و شک نسبت به صدق، با فهم صدق ناسازگار است. پس قضیه، گرچه گاهی از صدق خود حکایت می‌کند ولی در عین حال با شک در آن هم سازگار است و این فارق مهمی است بین قضیه و تصدیق.
۲. قضیه، یا بدیهی است یا نظری. قضایای بدیهی، در مبحث معرفت مورد استناد قرار می‌گیرند ولی نکته‌ای که توجه به آن لازم است، این که در این موارد هم آنچه کار را فیصله می‌دهد، همان تصدیقی است که قضایای بدیهی؛ یعنی وجدانیات و اولیات، آن را موجب می‌شوند و گرنه قضیه، بما هی قضیه، با کذب و شک هم سازگار است. پس قضایای وجدانی و اولی، گرچه مورد استناد مادر مبحث معرفت‌اند، ولی حیثیت استناد به آنها از این جهت است که این دو نمونه از قضایا، تصدیقی را موجب می‌شوند که احتمال جهل مرکب در مورد آنها منتفی

است، پس تمسک به آنها صرفاً برحسب قضیه بودن آنها نیست.

صور تصدیقی و ارزش شناخت

اکنون صور تصدیقی را مورد مطالعه قرار می‌دهیم. تصدیق، چنانکه مکرر اشاره کرده‌ایم، فهم صدق قضیه - قضیه موجهه یا سالبه - است. به عبارت دیگر: تصدیق، فهم صدق یا کذب قضیه است. علوم تصدیقی، گرچه بدواً ممکن است در معرض آسیب جهل مرکب باشند اما در تصدیقات خاصی که ما آن را «تصدیقات پایه» می‌نامیم، این احتمال مندفع است و در تصدیقات دیگر هم راه برای دفع «جهل مرکب» مسدود نیست.

قبل از اینکه در باب «صور پایه» به بحث بپردازیم، احتمال ضرری را که از جانب اشکال «تفاعل ذهن و عین» یا... متوجه «صور تصدیقی» - غیر صور پایه - می‌شود، مورد بحث قرار می‌دهیم. می‌دانیم که تصدیق‌های عام - تصدیقات غیر پایه - همواره در معرض احتمال جهل مرکبند و فرقی هم نمی‌کند که این صور تصدیقی با انفعال کامل از خارج در ذهن حاصل آمده باشند یا خود ذهن، آنها را ساخته باشد و یا نیروی فراذهنی‌ای نظیر شیطان، آن را در ساخت ذهن، غرس کرده باشد. حتی اگر حصول آنها فرضاً به نحو انفعال کامل هم می‌بود، باز اشکال در باب آنها وجود داشت. پس، نه انفعالی بودن ادراک به نفع مستشکل است و نه ساختگی بودن آن، ضرری برای ما خواهد داشت.

صور پایه و ارزش شناخت

مراد از «صور پایه»، همان «اولیات» و «وجدانیات» است. اولیات، قضایایی هستند، که صرف تصور خود قضیه، برای حکم به صدق آن، کافی است. وجدانیات آن نوع قضایایی هستند، که از علم حضوری، حکایت می‌کنند و شهود واقع، پشتوانه صدق آنهاست. در اینجا می‌خواهیم نقش کیفیت پیدایش ادراکات (به نحو انفعال صرف، به نحو فاعلیت، یا به نحو تفاعل و...) را در مورد قضایای پایه مورد مطالعه قرار دهیم:

الف) اولیات؛ گونه پیدایش و صدق: اولیات نوعاً قضایایی هستند که ما آنها را از پیش خود می‌سازیم زیرا به این نحو در خارج موجود نیستند. به عنوان مثال وقتی می‌گوییم: «کل بزرگتر از جزء است» ایجاب قضیه، که قوام قضیه به آن است، از طریق انفعال از خارج به دست نمی‌آید زیرا حکم، فرع تعدد موضوع و محمول است و موضوع و محمول، در خارج تعدد ندارند. ایجاب، کار ذهن است ولی حکایت از هویت موضوع و محمول را به همراه خود دارد. این مطلب مبتنی بر این حقیقت است که «صور ذهنی» دو حیثیت دارند: حیثیت وجودی و حیثیت حکایی، که البته این صور به اعتبار حیثیت حکایی آنهاست که علم حصولی محسوب می‌شوند.

«تصدیق»، صورت خاص ذهنی است که با صورتهای ذهنی دیگر فرق اساسی و جوهری دارد و آن صورت ذهنی‌ای که تصدیق نام دارد، همان فهم صدق قضیه است. هر قضیه‌ای ممکن است

«فهم صدق» - تصدیق - یا «فهم کذب» - تکذیب - راهم در کنار خود داشته باشد ولی در همه قضایا تضمینی برای صحت چنین فهمی (فهم صدق یا فهم کذب) وجود ندارد. البته چنین تضمینی در اولیات - و وجدانیات، چنانکه بعداً تشریح خواهیم کرد - وجود دارد زیرا «احتمال جهل مرکب» که در قضایای دیگر وجود دارد، در اولیات راه ندارد و سر آن این است که فهم صدق قضیه از تصور قضیه حاصل آمده؛ یعنی تصور درست قضیه منشأ چنین تصدیقی شده است و چون تصدیق بلا تصور محال است، پس همواره علت تصدیق این قضایا به همراه آنهاست و روزنه احتمال خطا (از طریق فرض تفاعل ذهن و عین و...) در آن، بسته است. آنچه مهم است این که ما در اولیات به ادراکاتی می‌رسیم که گونه پیدایش ادراکات در صدق آنها دخالت ندارد. بنابراین، «فرض تفاعل ذهن و عین» و حتی بالاتر، «جعل بودن کامل صور» نخواهد توانست ضربه‌ای به صدق «اولیات» وارد سازد.

ب) وجدانیات؛ گونه پیدایش و صدق: دومین نمونه از «قضایای پایه»، قضایای وجدانی است. این قضایا، چنانکه قبلاً اشاره کردیم، حکایت مستقیم از علم حضوری دارند. این قضایا، صدق خود را از علم حضوری، وام می‌گیرند بدین معنی که «شهود واقع» پشتوانه صدق آنهاست. بحثی که در اینجا باید به آن پردازیم، نقش کیفیت پیدایش صور ادراکی در وجدانیات است. قضیه وجدانی، قضیه‌ای است که تصدیقی را موجب می‌شود که به دلیل پشتوانه حضوری‌ای که دارد، «احتمال جهل مرکب» در باب آن منتفی است. پس «صور تصدیقی» در «وجدانیات» به هر کیفیت حاصل آمده باشند، به دلیل اینکه از «معلومات شهودی و حضوری» حکایت می‌کنند، از «صدق» برخوردارند. پس کیفیت پیدایش ادراک، به نحو تفاعل و غیره نیز نخواهد توانست بر این پایه هم، آسیب برساند.

نتیجه بحث

شروع بحث از اینجا بود که جلیس شگاک از طریق مطرح ساختن فرض «تفاعل ذهن و عین» می‌خواست «ارزش ادراک» را از اعتبار بیاندازد. ما در ابتدا به این نکته اشاره کردیم که گویا مَرْتکز ذهن کسانی که چنین به «معرفت» تاخته‌اند، این بوده است که «ارزش معرفت» فقط در صورتی تأمین است که ثابت کنیم «ذهن» کاملاً منفعلانه عمل کرده و از خود در ترازوی معرفت، چیزی نیافزوده است. این مبنا (پیوند دادن ارزش ادراک به کیفیت پیدایش آن) را مورد مناقشه قرار دادیم و در مرحله بعد، صور پنجگانه‌ای در باب کیفیت پیدایش ادراکات، تصویر کردیم و به دنبال آن در باب «ارزش ادراکات تصویری»، «ارزش ادراکات قضیه‌ای»، «ارزش ادراکات تصدیقی» و بالاخره «ارزش ادراکات پایه» به بحث پرداختیم و در پایان به این نتیجه رسیدیم که پیدایش ادراکات را هر گونه تصویر کنیم، ضربه‌ای به ارزش معرفتی آنها نمی‌زند و اصلاً این دو مسئله ربطی به یکدیگر ندارند. پس با این تقریب از استدلال، نه تنها از تشکیکات کانت (Kant)، نیگل (Nagel) و... که بر تفاعل ذهن و عین تأکید می‌کردند، در گذشتیم بلکه اشکالات مفروض دیگر را

هم پاسخ گفتیم.

تتمیم

در این فرصت، مناسب است به بررسی نقدی پیردازیم که از «انگاره نیگل»، در باب تفاعل ذهن و عین، به تحریر آمده و از آن پس به امتیاز نکته خاصی اشاره کنیم که در شیوه ما در نقد کانت، نیگل و... مورد تأکید قرار گرفت:

توماس نیگل (Thomas Nagel) در کتاب «نگریستن از ناکجا به هر کجا»^{۱۲} بر این نکته معرفت‌شناختی تأکید می‌ورزد که ادراکات آدمیان وابسته به طبیعت و سرشت آنها نیز است، چونان تصاویر اشیاء در آینه‌ای مقعر یا محدب. پس همچنان که این تصاویر مرآتیی، هویتی دو سویه دارند، همچنین ادراکات آدمیان نیز از دو آبشخور، مشروب می‌شوند.^{۱۳} بر این دیدگاه (انگاره نیگل) نقدی در هفت بند توسط برخی فضلا انجام گرفته که حاصل آن چنین است:

۱. این دیدگاه، خودشکن است و خویش را نقض می‌کند زیرا ادعای نیگل منجر به پارادوکسی می‌شود که از صدقش، کذب آن لازم می‌آید زیرا اگر سخن نیگل درست باشد پس خود این دیدگاه هم وابسته به منش و طبیعت نیگل است. در نتیجه براساس مدعای خود او، چنین سخنی ارزش واقعی ندارد.

۲. براساس این نظر، هیچ آگاهی مشترکی بین هیچ گروهی نمی‌تواند تحقق یابد و حتی دو نفر هم نمی‌توانند بر سر نکته واحدی تفاهم کنند. در نتیجه اختلالی در نظام تعلیم و تعلم صورت می‌گیرد که نمونه‌هایی از آن چنین است: الف) تعلیم و تعلم محال و غیرممکن می‌شود. ب) به وجود آمدن زبان و لغت مشترک در بین جوامع بشری غیرممکن می‌گردد. ج) وضع قوانین اجتماعی و حقوقی و... در جامعه مستحیل می‌شود. د) براساس نظریه نیگل، هیچ نزاع واقعی قابل تصور و تحقق نیست بلکه همه نزاعهای اجتماعی، سیاسی، دینی، علمی... غیرواقعی و بیهوده خواهد گشت زیرا طرفین نزاع، موضوع مشترکی ندارند تا بتوانند براساس آن، نفی و اثباتی داشته باشند.

۳. نظریه نیگل مستلزم ارتفاع نقیضین است.

۴. نیگل مدعی است که ادراکات آدمیان به دو عامل بستگی دارد: یکی به ماهیت اشیاء و دیگری به طبیعت و سرشت آدمیان، ولی با استدلال زیر می‌توان عامل دوم را حذف نمود و ثابت کرد که دستکم گزاره‌های صادق و واقع نما در ارائه اشیاء و حکایت از واقع، هیچ بستگی به هویت فرد آگاه شونده ندارند. بیان برهان چنین است:

ادراکات آدمیان از سه حال بیرون نیست: الف) مطلقاً صادق و واقع نما است. ب) مطلقاً کاذب است. ج) برخی صادق و واقع نما و بعضی کاذب و خطا است.

فرض الف، محال است، زیرا منجر به تناقض می‌گردد چون در میان ادراکات آدمیان،

باورهایی وجود دارد که طرفین تناقض را بیان می‌کند. پس اگر همه گزاره‌ها واقع نما باشد، باید دو طرف تناقض در واقع محقق باشند که این اجتماع نقیضین و بالضرورة محال است.

فرض ب، نیز محال است، زیرا اولاً موجب پارادوکسی می‌شود که در بند اول نقد بیان شد، ثانیاً، در مورد باورهایی که طرفین تناقض را تشکیل می‌دهند، به ارتفاع نقیضین منجر خواهد شد. بنابراین با بطلان فرض الف و ب، ناچار باید فرض ج را پذیرفت که مقتضای آن این است که برخی ادراکات صادق و واقع نما هستند، و در نتیجه به طبیعت و هویت شخص مدرک وابستگی ندارند.

۵. باورهای ثابتی که معمولاً برای هر انسانی وجود دارد، با طرح و انگاره نیگل، سازگاری ندارد.

۶. طرح نیگل منجر به امکان تحقق همه محالات خواهد شد.

۷. انگاره نیگل، مستلزم نفی هر وجوب و ضرورتی است.

این تلخیصی فشرده از نقدی بود که بر «انگاره نیگل» در باب «ارزش ادراکات»، به تحریر آمده بود.^{۱۴}

نقد نقد

نقدی که بر «انگاره نیگل» مورد ملاحظه قرار دادیم، گر چه بر سبق و سیاق جالبی تدوین یافته بود ولی چنین به نظر می‌رسد که «انگاره نیگل» را نتوانسته است از میدان بدر برد زیرا نیگل مدعی است تمام ادراکات آدمیان وابسته به سرشت و طبیعت انسانهاست و او خود و ادراکاتش را نیز از این سخن مستثنی ندانست. از این رو آنچه به عنوان نقد بر نیگل، ذکر شده است، نیگل از پیش به آن التزام دارد. نیگل، به مقتضای اندیشه خود، باکی از این ندارد که به پارادوکسی دچار شود، یا ارتفاع نقیضین لازم بیاید، یا وضع تعلیم و تربیت آسیب ببیند، یا نظام قانونگذاری مختل شود و... شما بعد از اینکه تمام این لوازم را ذکر کردید، نیگل به شما خواهد گفت: آفرین! اکنون به سر سویدای اشکال من واقف گشتید. در اینجا اگر منتقد بگوید: طناب - وثاقت ادراکات - را پاره نکنید، ما در چاه می‌افتیم، نیگل خواهد گفت: اکنون همگی در چاه افتاده‌ایم و طناب هم در معیت ماست! پس گویا مستشکل، شمشیر را به سر زده است ولی منتقد سپر را به کمر گرفته است. به هر حال، در اینجا نیگل با اشکالش می‌خواهد مرز ارزش معارف ما را تعیین کند. او نظیر «آرش کمانگیر» است که بعد از پرتاب تیر، خود را نیز به تیر اجل می‌سپارد. پس می‌توان گفت: در واقع مدعای نیگل این است که پایان سخن، پایان من است، و گرنه شکاکیت انتها ندارد!

به نظر ما آنچه انگاره نیگل و امثال او را باطل می‌کند همان نقدی است که قبلاً بر اساس مناقشه در مبنای نیگل، کانت و... در خصوص پیوند «ارزش ادراکات» به «کیفیت پیدایش ادراکات» به نحو تفاعل وارد آوردیم. این نقد ریشه چنین اشکالاتی را می‌خشکاند و سپس بر مبنای دفاع از «ارزش ادراکات پایه» - اولیات و وجدانیات - زمینه را برای تحکیم مبنای معرفت،

مهیا می‌سازد.

بدین ترتیب: «تفاعل ذهن و عین» نمی‌تواند «راه معرفت» را مسدود کند.

«پشت دریاها شهری است

که در آن پنجره‌ها رو به تجلی باز است.

بامها جای کبوترهایی است، که به فواره هوش بشری

می‌نگرند

دست هر کودک ده ساله شهر، شاخه معرفتی است.

...

پشت دریاها شهری است!

قایقی باید ساخت.^{۱۵}

پی‌نوشتها:

۱. سهراب سپهری، راز گل سرخ، چاپ دوم، (تهران: انتشارات به نگار، ۱۳۷۵، ه.ش)، صص ۱۲۸-۱۲۹.

2. Transcendental aesthetics.

3. Pure Understanding.

۴. کانت ابتدا در جدول منطقی احکام، به دوازده نوع حکم می‌رسد و سپس متناظر با آن، دوازده مقوله را تشخیص می‌دهد. وی تحت عناوین چهارگانه: کمیت، کیفیت، نسبت و جهت، به دوازده حکم زیر می‌رسد:

۱. حکم کلی. ۲. حکم جزئی. ۳. حکم شخصی. ۴. حکم ایجابی. ۵. حکم سلبی. ۶. حکم عدولی. ۷. حکم حملی. ۸. حکم شرطی. ۹. حکم انفصالی. ۱۰. حکم ظنی. ۱۱. حکم وقوعی. ۱۲. حکم یقینی.

کانت سپس با ملاحظه جدول منطقی احکام به جدول استعلایی مفاهیم محض فاهمه راه می‌یابد. از نظر او این مفاهیم محض فاهمه، یا مقولات فکر، عبارتند از: ۱. وحدت (Unity). ۲. کثرت (Plurality). ۳. تمامیت (Totality). ۴. ایجاد (Reality). ۵. سلب (Negation). ۶. عدول یا حصر (Limitation). ۷. جوهر (Substance). ۸. علت (Cause). ۹. مشارکت (Community). ۱۰. امکان (Possibility). ۱۱. وجود (Existence). ۱۲. وجوب (Necessity).

تبیین مقولات و این فرایند در دو کتاب معروف او به نامهای: ۱. نقد عقل محض (Kritik der reinen vernunft) (نام اصلی کتاب به آلمانی). ۲. تمهیدات (Prolegomena)، ("Prolegomena" جمع است و مفرد آن "Prolegomenon" می‌شود) تبیین شده است. او بعد از دوازده سال فکر و تأمل، در سال ۱۷۸۱ میلادی، کتاب «نقد عقل محض» را به چاپ سپرد، سپس در سال ۱۷۸۳ م، کتاب «تمهیدات» را به عنوان پیش درآمد یا تلخیص روان «نقد عقل محض» به زیور طبع آراست.

۵. توماس نیگل از متفکران معاصر و استاد در دانشگاه نیویورک، و نویسنده کتب و مقالاتی چند از جمله:

"The Possibility of Altruism" + "Mortal Questions" + "The View from Nowhere"

می‌باشد، که انگاره خویش را درباره «تفاعل ذهن و عین» در کتاب اخیرش، بیان داشته است.

6. See: Thomas Nagel, The View from Nowhere, (Oxford: Oxford University Press, 1986), xii

chs. 4,5.

۷. مصطفی ملکیان، «نگریستن از ناکجا به هر کجا»، ترجمه و تلخیص از کتاب تامس نیگل، مجله حوزه و دانشگاه، سال دوم، شماره هفتم، (۱۳۷۵ ه.ش)، صص ۶۲-۶۳

8. Protagoras.

۹. مینار، شناسایی و هستی، صص ۱۰۲-۹۸؛ پل فولیکه، فلسفه عمومی، ص ۱۱۲.

10. W.K.C. Guthrie, *The Sophists*, (Cambridge: Cambridge University Press, 1988), PP 262-269.

Protagoras says: "What a man believes to be true is true for him, So also what he believes to be good is good for him, so long as he believes it". Ibid, P.268.

۱۱. مراد ما از «اظهار نظر راجع به عالم واقع» سخن گفتن راجع به ظرف تحقیق است که در نسبت قضیه به آن اشاره رفته است، و به هیچ وجه، اختصاص به اظهار نظر راجع به جهان فیزیکی ندارد بلکه «عالم واقع»، یعنی نفس الامر، اعم از عالم مادی و مجرد است، و گاهی «عالم واقع» مرتبه‌ای از ذهن محسوب می‌شود، چنانکه قضایای منطقی در باب عالم واقع درون‌ذهنی سخن می‌گویند. حتی با تدقیق بیشتر می‌توان گفت: «عالم واقع»، یا نفس الامر، اعم از «واقع وجودی» و «واقع عدمی» است. پس با توجه به این نکته نیز می‌توان به اشکال برخی (معقول ثانی، صص ۲۳۸-۲۳۶) معاصران بر سخن بعضی از فضلا در باب شمول نفس الامر بر وعاء عدمی هم پاسخ گفت.

12. The View From Nowhere.

۱۳. تامس نیگل، نگریستن از ناکجا به هر کجا، تلخیص و ترجمه مصطفی ملکیان، مجله حوزه و دانشگاه، سال دوم، شماره هفتم، ۱۳۷۵ ه.ش، صص ۶۲-۶۵

۱۴. حسین عشاقی، «تأملی بر نگریستن از ناکجا»، مجله حوزه و دانشگاه، سال دوم، شماره هشتم، ۱۳۷۵ ه.ش، صص ۷۳-۷۸

۱۵. سهراب سپهری، همان.