



مرکز تحقیقات اسلامی

اصفهان

گامی



عمران
علیه السلام

www. **Ghaemiyeh** .com
www. **Ghaemiyeh** .org
www. **Ghaemiyeh** .net
www. **Ghaemiyeh** .ir



۷۴

فصلنامه علمی - پژوهشی معرفت‌شناسی و علوم‌های مرتبط
سال نوزدهم، تابستان ۱۳۹۷



پروسی انتقادی نگارنده علوم‌شناسی، تفکیکی اندیشه‌ها تا آخرین

تحلیل انتقادی دلائل قائلان به مادیت الحزب، با نگاه به معانی حکمت، معانیه ا

محمد فروغی، مازی وکیل، علیرضا آقایی

دانش گرامی جدید در فلسفه علوم معاصر، چرایی ظهور، اما تأسیس در ایران معاصر، اراغی دادیم

دفاع از واقع گرامی هستی‌شناسی بدون التزام به واقع گرامی معرفت‌شناسی ا

بهادر مهران‌زاده، مریم‌توحید موسوی کریمی

نسبت میان بازی‌های زمانی، صورت‌های زندگی و حیات اجتماعی انسان در

ویژگی‌شناسی متأخر، پوری دهقان، عبدالرزاق حسینی، سیدسعید سیف، محمدحسین خیری

میانگویی در تحلیل گرامی اخلاقی طبیعت گوا، پوری محمدی‌خاوری

شیبانه معانی ایمان از دیدگاه اندیشمندان اسلامی ا طریق فلسفه، ایمان اسلامی، موانع ابروی

پروسی انتقادی رویکردهای مبرز، دانت و پائولو به جایگاه فلسفی هوئی مغشوفی ا

محمدحسین محمدعلی‌خلج

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

فصلنامه علمی، پژوهشی معرفت شناسی و حوزه های مرتبط : شماره ۷۴ - سال نوزدهم - تابستان ۱۳۹۷

نویسنده:

علی اکبر رشاد

ناشر چاپی:

پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی

ناشر دیجیتالی:

مرکز تحقیقات رایانه‌ای قائمیه اصفهان

فهرست

۵	فهرست
۱۲	فصلنامه علمی، پژوهشی معرفت شناسی و حوزه های مرتبط : شماره ۷۴ - سال نوزدهم - تابستان ۱۳۹۷
۱۲	مشخصات کتاب
۱۳	اشاره
۱۶	فهرست
۱۸	بررسی انتقادی نگره علم شناختی تفکیکی / حمیدرضا شاکرین
۱۸	اشاره
۱۸	چکیده
۱۹	مقدمه
۲۰	الف) پیشینه بحث
۲۰	ب) چستی علم
۲۱	ج) جدایی علم از نفس و دلایل آن
۲۳	د) ارزش علم
۲۴	ه) روش به دست آوردن علم
۲۵	و) بررسی و ارزیابی
۲۵	۱. نقد اصل مابینت
۳۱	۲. نقد دلیل مابینت
۳۲	۳. نقد روش شناختی
۳۴	نتیجه گیری
۳۵	منابع و مآخذ
۳۸	تحلیل انتقادی دلایل قائلان به مادیت ادراک، با نگاه به مبانی حکمت متعالیه / محمد فروغی، هادی وکیلی، اعظم قاسمی
۳۸	اشاره
۳۸	چکیده
۳۹	مقدمه
۴	۱۶۱ / ۱۶۰

۴۰ اشاره
۴۰ ۱. برهان سادگی دیدگاه مادی‌انگاران (Simplicity Argument)
۴۰ ۲. برهان ناتوانی تبیین دیدگاه دوگانه انگاری (Explanatory Impotence)
۴۱ ۳. برهان وابستگی عصبی
۴۲ ۴. برهان تاریخ تکاملی (Evolutionary History)
۴۳ ۵. برهان تأثیر روان‌گردان‌ها بر آگاهی (Drugs and Consciousness Argument)
۴۴ ۶. برهان مغز دوپاره (Split Brain)
۴۶ (ب) نظریات مادی‌انگاران (Physicalist Theories of Mind)
۴۶ اشاره
۴۷ ۱. رفتارگرایی فلسفی (Philosophical Behaviorism)
۴۷ ۲. ماتریالیسم تحویل‌گرا
۴۸ ۳. استدلال‌های ضد دیدگاه این‌همانی
۴۸ ۴. کارکردگرایی
۴۹ ۵. ماتریالیسم حذف‌گرا (Eliminative Materialism)
۵۰ ۶. استدلال‌های ضد دیدگاه ماتریالیسم حذف‌گرا
۵۰ (ج) بیان اصول کلی به کاررفته در استدلال‌ها
۵۱ (د) تحلیل استدلال‌ها
۵۱ اشاره
۵۱ ۱. تحلیل برهان سادگی دیدگاه مادی‌انگاران
۵۲ ۲. تحلیل برهان ناتوانی تبیین دیدگاه دوگانه انگاری
۵۳ ۳. دفع یک اشکال در خصوص اعداد
۵۵ ۴. تحلیل برهان تاریخ تکاملی و برهان وابستگی عصبی
۵۶ ۴. تحلیل برهان تأثیر روان‌گردان‌ها بر آگاهی و برهان مغز دوپاره
۵۸ ۵. تحلیل دلیل مغز دوپاره
۵۹ نتیجه‌گیری

منابع و مأخذ	۶۱
ذات‌گرایی جدید در فلسفه علم معاصر (جریانی مهم، اما ناآشنا در ایران معاصر) / ابراهیم دادجو	۶۴
اشاره	۶۴
چکیده	۶۴
مقدمه	۶۵
الف) ذات‌گرایی قدیم	۶۸
ب) ضد ذات‌گرایی	۷۰
ج) ذات‌گرایی جدید	۷۶
د) نقادی وضعیت کنونی ایران معاصر	۷۹
ه) نقادی ذات‌گرایی نوین	۸۵
اشاره	۸۵
۱. توانایی استقرا بر کشف واقع	۸۵
۲. عدم مانعیت تأثیر عوامل غیر معرفتی بر معرفت از کشف واقع	۸۷
۳. عدم مانعیت تغییر نظریه‌ها از کشف واقع	۸۸
۴. خطا در ارائه «روش علم»	۹۰
۵. خطای در بسط روش «استنتاج از راه بهترین تبیین» به همه علوم	۹۰
نتیجه‌گیری	۹۱
منابع و مأخذ	۹۲
منابع برای مطالعه و پژوهش بیشتر	۹۵
دفاع از واقع‌گرایی هستی‌شناختی بدون التزام به واقع‌گرایی معرفت‌شناختی / جهانگیر مودن زاده، میر سعید موسوی کریمی	۹۹
اشاره	۹۹
چکیده	۹۹
مقدمه	۱۰۰
الف) معرفی تجربه‌گرایی برساختی ون فراسن	۱۰۲
ب) تمایز مشاهده‌پذیر و مشاهده‌ناپذیر از نگاه ون فراسن	۱۰۵
ج) انتقادهای علیه تمایز مشاهده‌پذیر و مشاهده‌ناپذیر	۱۰۶

۱۰۶ - اشاره

۱۰۷ - ۱. انتقاد ناسازگاری

۱۰۷ - ۲. پاسخ به انتقاد ناسازگاری

۱۰۸ - ۳. انتقاد جامعه معرفتی

۱۰۹ - ۴. پاسخ به انتقاد جامعه معرفتی

۱۱۰ - ۵. انتقاد علی الاصول مشاهده نا پذیر

۱۱۱ - ۶. پاسخ به انتقاد علی الاصول مشاهده ناپذیر

۱۱۲ - (د) حفظ واقع گرایی هستی شناختی بدون التزام به واقع گرایی معرفت شناختی

۱۱۲ - اشاره

۱۱۴ - ۱. دیدگاه کانت دربارهٔ محمول «وجودداشتن»

۱۱۵ - ۲. رویکرد فرگه- راسل به وجود در سنت فلسفه تحلیلی

۱۱۶ - ۳. رویکرد به وجود در سنت فلسفه اسلامی

۱۱۶ - اشاره

۱۱۷ - ۳-۱. ماهیت

۱۱۸ - ۳-۲. وجود

۱۱۸ - ۳-۳. ارتباط بین وجود و ماهیت

۱۲۰ - ۴. وجود در حکمت متعالیه ملاحظه

۱۲۱ - ۵. واقع گرایی هستی شناختی و تجربه گرایی برساختی

۱۲۳ - نتیجه گیری

۱۲۶ - منابع و مآخذ

نسبت میان بازی های زبانی، صورت های زندگی و حیات اجتماعی انسان در ویتگنشتاین متأخر / مهدی دهاقین، عبدالرزاق حسامی فر، سیدمسعود سیف، محمدحسن حیدری ۱۳۰

۱۳۰ - اشاره

۱۳۰ - چکیده

۱۳۱ - مقدمه

۱۳۱ - الف) صورت زندگی

۱۳۶ - ب) زبان و جهان

۱۳۹	ج) بازی های زبانی و زندگی واژه ها
۱۴۱	د) تاریخ طبیعی و فرهنگ
۱۴۷	ه) وجه توصیفی و نه تبیینی صورت زندگی
۱۴۹	نتیجه گیری
۱۵۲	منابع و مآخذ
۱۵۵	مبناگرایی در تقلیل گرایی اخلاقی طبیعت گرا / بهروز محمدی منفرد
۱۵۵	اشاره
۱۵۵	چکیده
۱۵۶	مقدمه
۱۵۹	الف) مراد از مبناگرایی در تقلیل گرایی اخلاقی طبیعت گرا
۱۶۴	ب) چالش توجیه باور در تقلیل گرایی اخلاقی طبیعت گرا
۱۷۱	نتیجه گیری
۱۷۳	منابع و مآخذ
۱۷۵	شبکه شعاعی معنای ایمان از دیدگاه اندیشمندان اسلامی / علیرضا قائمی نیا، شعبان نصرتی، سولماز ایرانی
۱۷۵	اشاره
۱۷۵	چکیده
۱۷۶	مقدمه
۱۷۷	الف) چندمعنایی
۱۷۷	ب) شبکه شعاعی
۱۷۹	ج) انواع تغییر معنا
۱۷۹	اشاره
۱۷۹	۱. سیاق جمله ای یا جنبه های معنایی
۱۸۰	۲. سیاق کاربرد یا ریزمفهوم ها
۱۸۰	۳. سیاق اطلاعات یا روش مشاهده
۱۸۱	د) بررسی تغییر معنای واژه «ایمان»
۱۸۲	ه) معنای ایمان از دیدگاه لغت دانان

- ۱۸۴ ----- (و) معنای ایمان از دیدگاه متکلمان اسلامی -----
- ۱۸۵ ----- (ز) ایمان از دیدگاه مفسران -----
- ۱۸۵ ----- اشاره -----
- ۱۸۵ ----- ۱. ایمان از دیدگاه طبرسی صاحب تفسیر مجمع البیان -----
- ۱۸۵ ----- ۲. ایمان از دیدگاه فخر رازی -----
- ۱۸۵ ----- ۳. ایمان از دیدگاه علامه طباطبائی -----
- ۱۸۶ ----- (ز) تعیین پیش نمونه -----
- ۱۸۷ ----- (ح) تعیین معنای پیش نمونه ایمان -----
- ۱۸۹ ----- (ط) ترسیم شبکه شعاعی معنای ایمان در قرآن -----
- ۱۸۹ ----- (ی) چگونگی توسعه معنای ایمان از معنای پیش نمونه -----
- ۱۹۰ ----- نتیجه گیری -----
- ۱۹۱ ----- منابع و مأخذ -----
- ۱۹۶ ----- بررسی انتقادی رویکردهای سرل، دنت و پاتنم به جایگاه فلسفی هوش مصنوعی / محمدحسین محمدعلی خلج -----
- ۱۹۶ ----- اشاره -----
- ۱۹۶ ----- چکیده -----
- ۱۹۷ ----- مقدمه -----
- ۱۹۸ ----- (الف) صورت بندی کلی مسئله فلسفی در هوش مصنوعی -----
- ۱۹۸ ----- اشاره -----
- ۱۹۸ ----- ۱. صورت بندی پاتنم -----
- ۱۹۸ ----- اشاره -----
- ۱۹۹ ----- ارزیابی صورت بندی پاتنم -----
- ۱۹۹ ----- ۲. صورت بندی دنت -----
- ۱۹۹ ----- اشاره -----
- ۲۰۱ ----- ارزیابی صورت بندی دنت -----
- ۲۰۱ ----- ۳. صورت بندی سرل -----
- ۲۰۱ ----- اشاره -----

۲۰۲	ارزیابی صورت بندی سرل
۲۰۴	۴. صورت بندی درست
۲۰۹	ب) مهم ترین مسئله های فلسفی هوش مصنوعی و پاسخ های داده شده
۲۰۹	اشاره
۲۱۰	۱. مهم ترین مسئله های فلسفه علمی (هوش مصنوعی ضعیف)
۲۱۴	۲. مهم ترین مسئله های فلسفه ذهنی (هوش مصنوعی قوی)
۲۱۴	اشاره
۲۱۶	۲-۱. مغالطه آدمک و مسئله هیوم
۲۲۰	۲-۲. استدلال اتاق چینی سرل
۲۲۶	۲-۳. نقد هوش مصنوعی بر پایه نظریه گودل
۲۳۰	نتیجه گیری
۲۳۳	منابع و مأخذ
۲۳۸	درباره مرکز

مشخصات کتاب

فصلنامه علمی - پژوهشی معرفت شناسی و حوزه های مرتبط

سال نوزدهم / تابستان ۱۳۹۷ / بها: ۶۰۰۰ تومان

صاحب امتیاز: علی اکبر رشاد

مدیرمسئول: علی اکبر رشاد

سردبیر: علیرضا قائمی نیا

مدیر اجرایی: محمدمهدی حکمت مهر

ویراستار: سید علیرضا دانادوست

اعضای هیئت تحریریه و پژوهش:

حمیدرضا آیت اللهی (استاد دانشگاه علامه طباطبایی) - احمد بهشتی (استاد دانشگاه تهران) - محسن جهانگیری (استاد دانشگاه تهران) - عبدالحسین خسروپناه (استاد پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی) - علی اکبر رشاد (استاد پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی) - حسین عشاقی (دانشیار پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی) - غلامرضا فیاضی (استاد مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی) - مهدی قوام صفری (دانشیار دانشگاه تهران) - ابوالفضل کیاشمشکی (دانشیار دانشگاه امیرکبیر) - سیدیحیی یثربی (استاد دانشگاه علامه طباطبایی).

به استناد گواهی شماره ۵۶۵۶/۳۱ مورخ ۱۸/۵/۱۳۹۱، شورای عالی حوزه های علمیه

به فصلنامه ذهن رتبه علمی - پژوهشی اعطا نمود.

تهران: خ شهید بهشتی، خ شهید احمد قصیر (بخارست)، خ پژوهشگاه (دوم)، پلاک ۲ صندوق پستی: ۸۷۸۴-۱۵۸۷۵

قم: بلوار ۱۵ خرداد کوی شهید میثمی صندوق پستی: ۱۷۹-۳۷۱۸۵ تلفن: ۵-۳۷۶۰۳۵۷۲

mail: zehn@iict.ac.ir

www.zehn.iict.ac.ir

- طبق مصوبه مذکور فصلنامه ذهن از شماره ۳۸ (تابستان ۸۸) دارای رتبه علمی- پژوهشی است.

- فصلنامه ذهن در پایگاه استنادی علوم جهان اسلام به نشانی www.isc.gov.ir نمایه می شود.

- فصلنامه ذهن از همکاری محققان، استادان و مترجمان استقبال می کند.

- مطالب مندرج در فصلنامه ذهن، مبین آرا و اندیشه های نویسندگان آنهاست.

- ارسال متن اصلی مقاله همراه با ترجمه چکیده، ضروری است.

- فصلنامه ذهن در ویرایش مطالب دریافتی آزاد است.

- استفاده از مطالب مجله ذهن تنها با ذکر مأخذ مجاز است.

لطفاً به هنگام تنظیم مقالات موارد زیر رعایت شود:

نام، نام خانوادگی، میزان تحصیلات، رتبه علمی نویسنده، شغل، نشانی، کد پستی، و شماره تلفن قید شود.

فایل نهایی مقاله، به سامانه مجله ذهن به آدرس www.zehn.iict.ac.ir ارسال شود.

حجم هر مقاله بیش از ۲۵ صفحه حروف چینی شده ۳۰۰ کلمه ای نباشد.

چکیده مقاله، حداکثر در ۱۵۰ کلمه باشد. چکیده آینه تمام نمای مقاله است که شامل بیان مسئله، هدف پژوهش، روش و اجمالی از یافته های مهم پژوهش می باشد.

کلیدواژه ها فهرست موضوعی مقاله بوده بین ۵ تا ۷ واژه است.

لازم است معادل انگلیسی چکیده و کلیدواژه ها نیز ارسال شود

مقدمه مقاله، شامل تعریف مسئله، پیشینه اجمالی پژوهش، ضرورت و اهمیت طرح، جنبه نوآوری بحث، پرسش های اصلی و فرعی.

سامان دهی بدنه اصلی مقاله، باید واجد یکی از شرایط زیر باشد:

ارائه کننده نظریه و یافته جدید علمی؛ ارائه کننده تقریر و تبیین جدید از یک نظریه؛ ارائه کننده استدلال جدید برای یک نظریه؛ ارائه نقد جامع علمی یک نظریه. نتیجه گیری: بیانگر یافته های تفصیلی تحقیق است که به صورت گزاره های خبری موجز بیان می گردد.

واژگان کلیدی فارسی و معادل انگلیسی آنها درج شود.

مقاله ارسالی نباید در هیچ نشریه داخلی یا خارجی چاپ شده باشد.

مقاله ارسالی نباید هم زمان به سایر مجلات فرستاده شده باشد.

درج معادل لاتین اسامی، و اصطلاحات مهجور، مقابل عبارت و در پراگماتیک ضروری است.

منابع مورد استفاده، در متن به این شکل نوشته شود: نام خانوادگی نویسنده، تاریخ انتشار، شماره صفحه (مظفر، ۱۳۵۷، ص ۱۹۴) و فهرست منابع در آخر مقاله برحسب حروف الفبایی نام خانوادگی نویسنده، به شکل ذیل تنظیم گردد:

الف) برای کتاب: نام خانوادگی، نام؛ عنوان کتاب؛ نام مترجم / مصحح؛ شماره جلد، نوبت چاپ، محل نشر: ناشر، سال انتشار.

ب) برای مقاله: نام خانوادگی، نام؛ «عنوان مقاله»؛ نام مجله، شماره مجله، سال انتشار.

در صورت تکرار منابع، به نام خانوادگی و کلمه «همان» با شماره جلد و صفحه اکتفا می شود. همچنین در صورت تعدد آثار منتشره در سال واحد از یک مؤلف، جهت نمایاندن ترتیب انتشار با حروف الف، ب، ج و... متمایز می گردد.

ص: ۲

۵/ بررسی انتقادی نگره علم شناختی تفکیکی / حمیدرضا شاکرین

۲۵/ تحلیل انتقادی دلایل قائلان به مادیت ادراک، با نگاه به مبانی حکمت متعالیه / محمد فروغی، هادی و کیلی، اعظم قاسمی

۵۱/ ذات گرایی جدید در فلسفه علم معاصر (جریانی مهم، اما ناآشنا در ایران معاصر) / ابراهیم دادجو

۸۳/ دفاع از واقع گرایی هستی شناختی بدون التزام به واقع گرایی معرفت شناختی / جهانگیر موذن زاده، میرسعید موسوی کریمی

۱۱۳/ نسبت میان بازی های زبانی، صورت های زندگی و حیات اجتماعی انسان در ویتگنشتاین متأخر / مهدی دهاقین، عبدالرزاق حسامی فر، سیدمسعود سیف، محمدحسن حیدری

۱۳۷/ مبنای گرایی در تقلیل گرایی اخلاقی طبیعت گرا / بهروز محمدی منفرد

۱۵۷/ شبکه شعاعی معنای ایمان از دیدگاه اندیشمندان اسلامی / علیرضا قائمی نیا، شعبان نصرتی، سولماز ایرانی

۱۷۷/ بررسی انتقادی رویکردهای سرل، دنت و پاتنم به جایگاه فلسفی هوش مصنوعی / محمدحسین محمدعلی خلیج

بررسی انتقادی نگره علم شناختی تفکیکی (۱) حمیدرضا شاکرین

چکیده

مباحث علم‌شناختی در ادبیات تفکیکی جایگاه درخور اهمیتی دارد. در این نگرش دیدگاه‌های ویژه‌ای درباره چیستی علم، رابطه آن با نفس، ارزش علم و چگونگی به دست آوردن آن وجود دارد. این دیدگاه‌ها می‌تواند نقش چشمگیری در منطق فهم دین، معرفت‌شناسی دینی و علوم و معارف اسلامی در پی داشته باشد. مقاله پیش رو بر آن است مهم‌ترین مسائل مطرح شده در این مبحث را بررسی و داوری کند. براینده پژوهش آن است که ادعای تفکیکیان در مابینت علم و نفس نادرست و دلایل آن مخدوش است و به سنجش ناپذیری معرفت می‌انجامد.

واژگان کلیدی: علم، علم‌شناسی، تجرد، تجرد علم، بینونت علم و نفس، نگره تفکیک.

ص: ۵

۱- دانشیار گروه منطق فهم دین پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی. shakerinh@gmail.com تاریخ دریافت:

۱۵/۶/۹۶ تاریخ تأیید: ۲۴/۱۱/۹۶

رویکرد تفکیک یا گرایش معارفی خراسان، جریانی در منطق فهم دین و معارف اسلامی است که برای آن قدمتی نزدیک به یک قرن بیان شده است؛ هرچند برخی مبانی یا دعاوی آن در آرای پیشینیان نیز یافت می شود. بن مایه گرایش تفکیکی این است که فلسفه و عرفان اندیشه‌هایی بشری بوده که با وحی انطباق نداشته است و التقاط آور و رهنز معرفت دینی‌اند و خلوص معرفت دینی ایجاب می کند که آنها را از ساحت اندیشه دینی زدوده و معرفت ناب و خالص را از سرچشمه اصیل آن- یعنی قرآن و عترت- دریافت.

پیشران این رویکرد در دوران معاصر آیت الله میرزا مهدی اصفهانی (۱۳۰۳-۱۳۶۵ق) از شاگردان محقق نایینی است. وی در ۳۵ سالگی اجازه اجتهاد گرفت، در ۳۷ سالگی وارد حوزه خراسان شد و تا آخر عمر در حوزه علمیه مشهد مقدس به تدریس درس خارج و دروس معارفی اهتمام داشت (ر.ک: حکیمی، ۱۳۷۵، ص ۲۱۰-۲۲۱).

با رحلت میرزا مهدی اصفهانی جمعی از شاگردان او با تغییرات و اصلاحاتی به ترویج اندیشه‌های وی پرداخته، کوشیدند آن را به یک جریان فکری تبدیل کنند. شماری از آنان عبارت‌اند از: شیخ محمود حلبی تولایی (خراسانی) (۱۳۱۸-۱۴۱۸ق)، بنیان گذار انجمن حجّتیّه؛ شیخ مجتبی قزوینی (۱۳۱۸-۱۳۸۶ق)، آیت الله میرزا حسنعلی مروارید (۱۳۲۹-۱۴۲۵ق)، آیت الله میرزا جواد آقای تهرانی (۱۳۲۲-۱۴۱۰ق)، آیت الله محمدباقر ملکی میانجی (۱۲۸۵-۱۳۷۷ش) و از مروّجان نام آور نسل بعدی تفکیک نیز می توان آیت الله سیدجعفر سیدان (۱۳۱۳ش) و استاد محمدرضا حکیمی (۱۳۱۴ش) را نام برد.

از جمله مباحثی که پیشروان تفکیک بر آن اهتمام داشته و از جهاتی با فیلسوفان اسلامی در آن اختلاف نظر دارند، حقیقت علم و مسائل پیرامون آن است. پرسش‌هایی که در این زمینه وجود دارد، عبارت‌اند از اینکه حقیقت علم چیست؟ رابطه علم با نفس انسان چگونه است؟ ارزش علم چگونه ارزیابی می شود و دستیابی به علم از چه راهی امکان پذیر است؟

در این مقال در صدد آنیم به یاری خداوند پاسخ این پرسش‌ها را از منظر تفکیکیان

الف) پیشینه بحث

در رابطه نگره تفکیک- از جمله دیدگاه های علم و معرفت شناختی آن- در چند دهه اخیر آثاری در تبیین، دفاع و نقد تولید شده است. افزون بر آثار تفکیکیان که در مباحث آتی از آنها یاد و بدان ها استناد می شود، می توان از آثار زیر یاد کرد: مسئله علم، علیرضا رحیمیان؛ مسئله قیاس، علیرضا رحیمیان؛ روش مندی تعقل دینی در اندیشه های میرزا مهدی اصفهانی، سید عبدالحمید ابطحی؛ بنیان مرصوص، حسین مظفری؛ از مدرسه معارف تا انجمن حجتیه و مکتب تفکیک، محمدرضا ارشادی نیا؛ آیین و اندیشه، سیدمحمد موسوی؛ صراط مستقیم، محمدحسن و کیلی؛ رؤیای خلوص، سیدحسن اسلامی؛ جریان شناسی فرهنگی، عبدالحسین خسروپناه و نقد و بررسی روش شناسی فهم دین از دیدگاه علامه طباطبائی و اصحاب مکتب تفکیک، سیدرشید صمیمی. مجله اندیشه حوزه (۱۳۷۸، ش ۱۹)، فصلنامه کتاب نقد (زمستان ۱۳۹۱ و بهار ۱۳۹۲، ش ۶۵-۶۶) و پگاه حوزه (۲۲، دی ۱۳۸۶، ش ۸/۲۲۳، دی ۱۳۸۶، ش ۲۲۲) نیز مباحثی درباره نگره تفکیک منتشر کرده اند. رساله هایی نیز در این باره به نگارش درآمده اند؛ مانند: عقل و تعقل از نگاه مکتب تفکیک از مرتضی هاشمی (رساله سطح ۳ حوزه) و...

هر یک از آثار فوق اعم از آنکه در پی تبیین، دفاع یا نقد اندیشه های تفکیکی باشد، به گونه ای در مسئله نورافشانی و به روشن ساختن زوایایی از بحث کمک کرده است. در عین حال تا آنجا که نگارنده جست و جو کرده است، کمتر به علم شناسی تفکیکی از رهگذر هستی شناسی علم، رابطه آن با نفس انسان و نقد و ارزیابی آن از این منظر پرداخته شده و نوشتار پیش رو سودای چنین رویکردی را دارد.

ب) چیستی علم

علم، عقل، حیات، شعور، قدرت و وجود در نگرش تفکیکی از حقایق نوری اند (اصفهانی، ۱۳۸۵، ص ۶۱). تا آنجا که نویسنده جست و جو کرده است، در آثار بنیان گذاران تفکیک

تعریف دقیق و شفاف از حقایق نوری ارائه نشده است، بلکه به جای تعریف، به بیان ویژگی های برجسته مدلول ها و مصادیق این تعابیر پرداخته اند و ویژگی بارز آنها را این می دانند که شبیه نور حسی «ظاهر بذاته و مظهر لغیره» هستند؛ با این تفاوت که در نگاه ایشان نور علم ظاهر بذاته است، ولی نور محسوس از طریق نور علم بر ما آشکار می شود (مروارید، ۱۳۹۱، ص ۲۳). بدین سان میرزا مهدی اصفهانی علم را چنین معرفی می کند: «واما العلم فهو في العلوم الالهية عبارة عن النور الظاهر بذاته عند كل من يعلم، ويجد به شيئا من اشياء... علم در علوم الهی عبارت است از نور؛ این نور نزد هر کس که چیزی را بداند و به واسطه علم چیزی از اشیا را بیابد، خودبه خود روشن و آشکار است...» (اصفهانی، ۱۳۸۵، ص ۶۲۹).

میرزا مهدی حقایق نوری را اموری مجرد و مثل اعلاى پروردگار دانسته و همه را به نور واحد- یعنی مقام نورانیت حضرت خاتم الانبیا- برگردانده و می نویسد:

واما الانوار المجردة، كنور العقل، ونور العلم، ونور الحياه، ونور الوجود، ونور خاتم الانبیا التي هي المثل الاعلى لرب العزة، وهي العرش، وهي اسماؤه تعالى، وكل هذه الانوار ترجع الى نور واحد، وهو مقام نورانية سيد الرسل... انوار مجردة همچون نور عقل، علم، حیات، وجود و نور خاتم الانبیا که مثل اعلاى پروردگار و عرش و اسمای خدای متعالی بوده، همه به نور واحد بر می گردند که همان مقام نورانیت سید رسولان است (همان، ص ۷۷).

ج) جدایی علم از نفس و دلایل آن

چنان که گذشت، علم در نگره تفکیکی حقیقتی مجرد، اما نفس انسانی- حتی نفس نبوی- جسم لطیف و امری مادی و ظلمانی است که نه خود ظاهر و آشکار است و نه ظاهرکننده چیزی است؛^(۱) بنابراین حقیقت علم خارج از وجود انسان است و هر اندازه آدمی مراتب عالیه کمال را درنوردد، همچنان غیریت و مباینتش با علم ثابت و پایرجاست: «ثم إن هذه

ص: ۸

۱- ... فالارواح كلها حتى روح نبينا واوصيائه جسم و مادی ولیست بمجرده ان [مهدی ن حال تا عن الماده... (واعظ حلبی، بی تا]، ص ۲۱۴/ر. ک: میرزا مهدی اصفهانی، ۱۳۸۵، ص ۴۷).

المباینه والغیریہ لا تزال ثابتہ بلغ الإنسان ما بلغ من حدّ الکمال» (مروارید، ۱۳۹۱، ص ۲۶).

آیت الله مروارید در این باره به دو آیه از قرآن مجید استشهاد کرده است: یکی آیه «وَاللّٰهُ اٰخَرَجَكُم مِّنْ بُطُوْنِ اُمَّهَاتِكُمْ لَّا تَعْلَمُوْنَ شَيْئًا» (نحل: ۸۷) و دیگری آیه «وَمِنْكُمْ مَنْ يُّرَدُّ اِلَىْ اَزْدَلِ الْعُمْرِ لِكَيْلًا يَّعْلَمَ مِنْ بَعْدِ عِلْمٍ شَيْئًا» (حج: ۵). استشهاد ایشان به آیه‌های یادشده از این جهت است که اولی - به نظر ایشان - بر نبود مطلق علم (۱)* در مراحل آغازین زندگی فرد در این دنیا و دومی بر ازدست دادن علم در سالمندی دلالت دارد. پس هر دو آیه بر خالی بودن نفس از علم در برخی مراحل حیات تأکید کرده و در نتیجه بر وجود استقلال و مابینت علم از نفس دلالت دارد.

همچنین شواهد عقلی بر جدایی علم از نفس نزد تفکیکیان غفلت، جهل، فراموشی و خواب است؛ چه در این موارد به نظر ایشان انسان کاملاً تهی از علم است و اگر علم داخل در حقیقت نفس باشد، انسان باید حقیقتی عقلی و لاجرم عین شعور و خودآگاهی بوده، به هیچ روی غفلت از خویش را برنتابد و این امور با حقیقت وجودی اش تناقض دارد (مروارید، ۱۳۹۱، ص ۲۶/قزوینی، ۱۳۷۰، ج ۱، ص ۶۰).

آنچه ایشان از شواهد نقلی و عقلی در این باره آورده‌اند، ناظر به ظرف فقدان علم در نگاه ایشان و اساساً بحثی نفس‌شناختی - یعنی ناظر به عدم تجرد نفس و بینونت جوهری آن با علم - است؛ از این رو از نقد و بررسی آنها در این مجال صرف نظر کرده (۲) و دلیل دیگری را که بر جدایی علم از نفس در ظرف وجود علم و التفات بدان دلالت دارد، پی می‌گیریم.

آیت الله مروارید باورهای تفکیکی در باب علم - از جمله جدایی آن از نفس و صور ذهنی - را امری ظاهر بذاته و وجدانی می‌داند (مروارید، ۱۳۹۱، ص ۲۸). او معتقد است ما

ص: ۹

۱- * علامه طباطبائی رحمه الله در تفسیر گران قدر المیزان با استفاده از قرائن داخلی آیات، اطلاق آیه را ناظر به علوم حصولی اکتسابی در دنیا می‌داند، نه علم حضوری نفس به خود (ر.ک: طباطبائی، ۱۴۱۷، ج ۱۲، ص ۳۱۲).

۲- نویسنده این مبحث را در مقاله دیگری بررسی کرده است (ر.ک: شاکرین، ۱۳۹۶، ص ۳۳-۵۷).

در می‌یابیم که هر چیزی را - حتی نفس خود و آنچه در نفس است - همچون صور ذهنی و حالت های نفسانی از راه علم می‌شناسیم و نیز می‌یابیم زمانی علم داریم و زمانی نداریم؛ پس آنها خود علم نیستند. او همچنین بر آن است که تقسیم علم به حضوری و حصولی و تعریف علم حضوری به حضور شیء و نزد عالم و تعریف علم حصولی به حصول صورت شیء و نزد نفس و تقسیم علم حصولی به تصور و تصدیق، به کلی بیگانه از مقام است؛ چراکه حضور شیئی نزد نفس و حصول صورت آن به وسیله علم دانسته می‌شود و اینها خود علم نیستند. ایشان گواه بر مطلب را این می‌داند که اگر از کسی پرسند: «آیا از حضور شیئی نزد نفس یا حصول صورت چیزی در نفس خود خبر داری؟» پاسخ می‌دهد «بلی!» باز می‌توان پرسید: «از کجا دانستی؟»^(۱) * بنابراین همین که چنین پرسشی رخ می‌نماید، یعنی این امور به خودی خود آشکار، معلوم و مبین بالذات نیست و دانستن آنها واسطه‌ای دارد و واسطه‌ی دانستن جز علم چیز دیگری نمی‌تواند باشد. پس تصور و تصدیق که هر دو از احوالات نفس انسانی‌اند، از طریق علم شناخته شده‌اند و چیزی را که با علم معلوم می‌شود، نمی‌توان از اقسام علم به شمار آورد (مروارید، ۱۳۸۵، ص ۲۷).

(د) ارزش علم

برای دریافت نگره تفکیکی درباره ارزش نظری علم باید میان کاربردهای رایج علم در سطح عمومی و آنچه تفکیکیان آن را علم می‌خوانند، فرق گذاشت. در کاربردهای رایج به طور معمول از واژه علم تصورات و تصدیقات منظور است؛ اما در نگره تفکیکی مراد از علم همان نور مجرد خارجی است. در این نگره تصورات و تصدیقات مظالم‌الذات بوده و مصون از خطا نیستند؛ ولی نور علم به هر درجه که باشد، معصوم و مصون از خطاست (اصفهان‌ی، ۱۳۸۵، ص ۶۴) و لاجرم از ارزش صدق مطلق برخوردار است.

ص: ۱۰

۱- * یشهد بذلک أنّک لو سألتهم: هل تعلمون حضور الشیء عند النفس أو هل تعلمون الصورة الحاصله، أو حصول تلک الصورة عند النفس لقالوا: نعم، فیقال لهم: بما ذا تعلمونها؟ وبم صارت معلومه عندکم؟ فما یعلم به تلک الامور هو العلم (مروارید، ۱۳۸۵، ص ۲۷).

بر اساس مطالب بالا- روش علم آموزی دست کم در حوزه معارف دینی نیز روشن می شود. میرزا مهدی اصفهانی در این زمینه بر آن است که تعلیم در دانش های الهی، یعنی خارج کردن مردم از ظلمات تصورات و تصدیقات تاریک ذات که ایمن از خطا نیستند و داخل ساختن و راندن ایشان به سوی نور؛ به گونه ای که آنان انوار قدسیه- یعنی نور عقل و علم و فهم- را وجدان کنند و آنها را به وسیله خودشان بشناسند، نه از راهی دیگر؛(۱) بنابراین روش معرفت و شناخت انوار قدسی از راه خود آنهاست.

اکنون این پرسش پیش می آید که چنین شناختی چگونه به دست می آید؟ میرزا مهدی در پاسخ، بر آن می شود که وجدان این انوار به اذن الهی و عین قرب و کرامت است و از همین روی دایر مدار تقوا و فرمانبری است و درجات انسان ها در دریافت این انوار به تناسب چند و چون افاضات ربانی متفاوت خواهد بود.(۲)*

میرزا به آنچه گذشت، بسنده نکرده است و خردورزی و تعقل را خروج از فهم فطری و بزرگ ترین حجاب معرفت قلمداد کرده است و می گوید: «واعظم الحجب للمعرفه حجاب التعقل...» (حلبی، [بی تا]، ج ۱، ص ۲۳). بر این اساس، یقین و قطع منطقی و نظری نوریت و حجیت ذاتی ندارد و دستیابی به معرفت و راستی آزمایی انگاشته ها از طریق قیاسات منطقی به سرانجام مطلوب نمی انجامد (اصفهانی، ۱۳۸۵، ص ۹۹). آیت الله ملکی میانجی در این باره می نویسد: «ان روح القدس حقیقه نوریه وذاته الکاشفیه والعیان، بخلاف القطع المنطقی، فانه لیس له کشف عن ذاته فضلاً عن المعلوم به...» (ملکی میانجی،

ص: ۱۱

۱- واما التعلیم فی العلوم الالهیه انما هو باخراج الناس من ظلمات التصورات والتصدیقات المظلمه بالذات التي لا امان من خطائهما، وادخالهم و سوقهم الی النور بوجدانهم للانوار القدسیه التي هی نور العقل والعلم والفهم، فیعرفوها بها لا- بغيرها (اصفهانی، ۱۳۸۵، ص ۶۴).

۲- * حیث ان وجدان هذه النوار یكون باذن الله، وهو - ای الوجدان- عین القرب والکرامه، فهو یدور مدار الطاعه والتقوی، فیختلف درجات الناس فی وجدانهم لتلك الانوار حسب افاضته جل جلاله (همان، ص ۶۴-۶۵).

در عین حال تفکیکیان معرفت حسی و عقل نامبتنی بر قیاسات منطقی و استدلال های فلسفی را که از آن به عقل فطری و سلیم یاد کرده و مورد تأیید انبیا علیهم السلام می دانند، معتبر دانسته و آسان ترین راه دریافت داده های آن را مراجعه به تعالیم پیامبران علیهم السلام می دانند (جهت آگاهی بیشتر، ر.ک: حکیمی، ۱۳۷۵، ص ۱۶۲/ همو، ۱۳۸۳، ص ۹۲-۹۸/ خسروپناه، ۱۳۹۱، ص ۱۱۶-۱۱۷).

آیت الله مروارید نیز برهان به معنای لغوی را قابل کفایت می داند. در نظر ایشان برهان در نگاه قرآن هر چیزی است که مسئله ای را واضح و روشن سازد، اعم از اینکه از قضایا تشکیل شده باشد یا امور دیگری - مانند علم، عقل، پیامبر، امام، اعجاز و آیات تکوینی - و نیازی به حمل آن بر معنای اصطلاحی منطقی و تفصیلی و شرایط آن نیست. در عین حال ایشان بر آن است که حجت ذاتی، که همه حجج و براهین به آن ختم می شوند، حقیقت علم و عقل است و گواه بر آن را، این می داند که هم عقلا و هم کتاب و سنت در همه موارد به عقل و علم احتجاج کرده و در احتجاج های خود از تعابیری چون: «ألم تعلم وألم تعقل و...» بهره می گیرند (مروارید، ۱۳۹۱، ص ۱۲-۱۳).

شایان ذکر است، این گونه احتجاج ها در میان عرف و به لحاظ عقلی هیچ ارتباطی با عقل و علم در مکتب تفکیکی که امری جدا از نفس انسانی است، نداشته، همه ناظر به آگاهی های قائم به نفس و تعقل و خردورزی انسان هاست.

(و) بررسی و ارزیابی

۱. نقد اصل مباینیت

۱. مباینیت وجودی علم و نفس در نگره تفکیکی بر پایه نفس شناسی آنان است که آن را مادی و مظلّم الذات می دانند (اصفهانى، ۱۳۸۵، ص ۴۷). لازمه این نگره آن است که حضور چیزی نزد نفس، همانند حضور آن نزد دیگر اشیاى مادی است که خبری از یکدیگر ندارند؛ با این لحاظ که در اینجا علم امری مجرد است و نفس جسم لطیف؛ بنابراین در چنین فرضی علم است که می تواند نفس را ادراک کند، نه اینکه نفس علم را بشناسد؛ اما

در نگره فلسفی - با توجه به مجرد بودن نفس - حضور چیزی (۱) نزد نفس عین معلومیت آن است و ادراک چیزی جز حضور مجرد نزد مجرد نیست؛ بنابراین علم امر سوم و مباین و مفارقی در این میان نمی‌باشد (ر.ک: طباطبایی، ۱۴۱۶، مرحله یازدهم، عقل، عاقل و معقول)؛ نتیجه اینکه در نگره تفکیکی - همچون نگرش فلسفی علم و ادراک - در واقع همان حضور مجرد نزد نفس است؛ با این تفاوت که در نگاه ایشان اولاً علم و ادراک حضور مجرد نزد موجود مادی است؛ ثانیاً در این حضور هیچ گونه اتحاد و ارتقای نفس رخ نداده و مابین وجودی نفس و علم و تباین ماهوی هر یک همچنان پابرجاست.

۲. جداسازی علم از تصورات و تصدیقات دقیقاً یعنی چه؟ اگر علم به طور کلی حقیقتی غیر از تصورات و تصدیقات است، پس حقیقت این امور به لحاظ هستی شناختی چیست و ارزش معرفتی آنها چگونه خواهد بود؟ ضمن آنکه آنچه ما در همه علوم حصولی خود با آن ارتباط داریم، چیزی جز همین تصورات و تصدیقات نیست و تفکیکیان نیز در مباحث علمی تنها با همین تصورات و تصدیقات سروکار داشته و با ترجمه زبانی آن می‌توانند باب مفاهمه بر دیگران را بگشایند و اگر تصورات و تصدیقات را از گردونه علم خارج کنیم، دیگر انتقال معرفت ممکن نخواهد شد؛ زیرا نه آنچه در ذهن گوینده است، معرفت است و نه ابزار انتقال آن؛ یعنی حاکی (زبان) و محکی (تصورات و تصدیقات) هیچ کدام علم نیستند و علم انتقالی بی... معناست.

به فرض، واقعیتی مجرد ورای تصورات و تصدیقات باشد که در برخی متون دینی علم یا مرتبه‌ای از آن شمرده شود، ولی این مانع علم بودن تصورات و تصدیقات نبوده و چنین نیست که متون دینی بیگانه با این کاربرد از علم باشد، بلکه حتی در بنیادی ترین معارف دینی - همچون توحید در قرآن و روایت‌ها به براهین حصولی و استدلالات منطقی تکیه شده است؛ از قبیل آیه شریفه «أَمْ خُلِقُوا مِنْ غَيْرِ شَيْءٍ أَمْ هُمُ الْخَالِقُونَ» (طور: ۳۵).

ص: ۱۳

۱- مراد از حضور شیئی نزد نفس، حضور امری مجرد است و آن یا حقیقتی است که وجود عینی آن مجرد است - مانند نفس و حالت‌های آن - یا صورتی از واقعیتی است که اگر خود آن، شیئی مجرد نباشد، صورت علمیه بیانگر آن، مجرد است.

افزون بر آن، اگر بر کاربردنداشتن واژه علم بر این موارد اصرار ورزیده شود، درواقع بحث زبانی خواهد شد و اختلاف فیلسوفان و تفکیکیان در مباحث علم شناختی- از جمله در بحث اتحاد علم، عالم و معلوم- به اختلاف لفظی فروکاسته شده و اساساً موضوع واحدی محل بحث نیست تا اختلاف و محل نزاع واقعی به میان آید.

۳. حقیقتی به نام علم، مستقل از عالم و معلوم یعنی چه؟ درواقع علم بر اساس معنای رایج آن از مفاهیم ذات اضافه است (۱) که دو طرف نسبت دارد: یکی معلوم و دیگری عالم و بدون آن دو، علم از اساس منتفی و بی معناست؛ به بیان دیگر پرسش می شود علم، که در نگره تفکیکی حقیقتی خارج از نفس انگاشته می شود، در خارج بدون عالم و معلوم موجود است یا همراه با عالم و معلوم؟

الف) اگر معلومی در کار نیست، پس درحقیقت چگونه می توان آن را علم و آگاهی که حقیقت آن کاشفیت است، نامید؟

ب) اگر معلومی در کار است، زمانی وصف معلومیت برای آن فعلیت پیدا می کند که عالمی در کار باشد؛ بنابراین فعلیت این حقیقت خارجی همراه با فعلیت وجود معلوم و عالمی در ظرف وجودی خویش- یعنی تحقق بالفعل سه گانه ای در خارج و نفس الامر- است. اکنون این پرسش پدید می آید که حضور این سه گانه در نفس و ارتباطش با آن چگونه است:

- اگر چنان که تفکیکیان می اندیشند، به اتحاد علم، عالم و معلوم قائل نباشیم، در این صورت، باید سه حقیقت مباین و مفارق- اما ملازم- یکدیگر در صقع نفس حاضر یا با

ص: ۱۴

۱- مراد از مفهوم ذات اضافه در اینجا این نیست که حقیقت علم حالت اضافه یا کیفیت ذات اضافه باشد؛ آن سان که در رئالیسم مستقیم (Direct Realism) فخر رازی ادعا شده یا در المباحث المشرقیه آورده است (ر.ک: رازی، ۱۴۱۰، ص ۴۵۰). در چنین نگرشی ذات معلوم غیر از ذات عالم و مستقل از اوست و در نتیجه تبیین علم به نفس و یا مسئله تطابق و... با دشواری هایی روبرو می شود؛ اما در این نگرش تفاوت علم، عالم و معلوم می تواند حیثی و بر اساس لحاظ بوده، در عین آنکه از جهت وجود، میان آنها وحدت برقرار باشد.

آن مرتبط شوند و چنین چیزی اشکال های فراوانی داشته است؛ از جمله اینکه خلاف وجدان است.

ممکن است گفته شود بنابر عدم اتحاد علم، عالم و معلوم، لزومی به حضور هر سه عنصر در نفس یا ارتباطشان با آن نبوده و حضور علم به تنهایی کافی است.

پاسخ این است که چنین چیزی با ذات اضافه بودن علم ناسازگار است و حضور علم در هیچ ظرفی گسسته از عالم و معلوم به خودی خود ممکن نیست و به بیان دیگر علمی که معلومی ندارد و بی یالو دم است، بود و نبودش فرقی نمی کند و دلالت کننده بر چیزی نبوده و درحقیقت علم نیست.

- اگر به اتحاد علم، عالم و معلوم قائل باشیم، هر سه به یک وجود در نفس حاضر یا با آن مرتبط می شوند؛ ولی اولاً حضور این سه گانه، که هر سه باید خارجی باشند، باز بر خلاف وجدان است؛ هر چند به وجود واحد باشد و هیچ کس تصویری از حضور این سه گانه در ناحیه نفس خود ندارد، بلکه تجربه ای بر خلاف دارد و عالم را نفس خود می داند.

۴. اگر ذات علم حقیقتی مستقل از نفس شناسا بوده و در استضائه از نور آن نفس درحقیقت به مرتبه تجرد علمی ارتقا نیافته باشد- یعنی ذوعلم نگشته- در این صورت نفس چه بهره ای از حضور علم در ساحت وجودی خود می برد؟ این مسئله شبیه این است که عالمی در خانه جاهلی مهمان شود؛ در این مهمانی- صرف حضور آن عالم- هیچ کارکرد علمی برای میزبان ندارد؛ پس:

الف) اگر حضور علم در نفس با ارائه نور علم و دریافت آن از سوی نفس همراه نباشد، درحقیقت آن را مستنیر و عالم نمی گرداند و دیگر استضائه از نور علم و عالم شدن هیچ معنای محصلی ندارد.

ب) اگر از علمش چیزی به او بیاموزد و میزبان نیز به خوبی آن را دریافت کند، به همان نسبت صاحبخانه را از کمالات خود بهره مند کرده، او را درحقیقت ارتقای علمی بخشیده و- به بیان دیگر- در آن مقدار از دانش، او را همتا و مانند خود ساخته است. در

اینجا علم آموخته شده جزو حقیقت نفس میزبان شده و نفس وی کمال و ارتقای وجودی می‌یابد. ناگزیر نفس یا باید دارای مرتبه‌ای از تجرد بوده و یا به مرتبه و درجه‌ای از تجرد برسد؛ چراکه حقیقت علم- همان گونه که خود تفکیکیان اذعان دارند- مجرد است و اتصاف حقیقی نفس به امر مجرد، بدون تجرد در مرتبه پیشین یا ارتقای آن به درجه تجرد در هنگام دریافت علم، ممکن نیست.

۵. بر اساس جداانگاری علم از نفس و استضاءه نفس از نور علم، دو علم در صحنه نفس ظاهر می‌شود: یکی علم به مشابه موجود مجرد خارجی مهمان شده در نفس و دیگری علم آموخته و تلقی شده از سوی نفس؛ و این خلاف وجدان است. افزون بر آن، با خروج علم نخستین از ساحت نفس، علم دوم قابلیت دوام و بقا دارد و این با دیدگاه تفکیکیان تعارض دارد؛ چنان که آیت الله مروارید نوشته است:

ففى باب العلم نجد أنّ المحسوسات بالحواس الظاهرة أو الباطنة، من جواهرها وأعراضها، ومنها أرواحنا- أى أنفسنا التى نعبر عنها بلفظه أنا- كلّها أمور مظلمة، ويكون ظهورها بنور خارج عنها يعبر عنه بالعلم، فنكون بوجداننا إياه واستضاءتنا به عالمين، وبفقداننا إياه جاهلين؛ پس در خصوص علم در می‌یابیم که محسوسات به حواس ظاهر یا باطن، جوهر باشند یا عرض، از جمله ارواح ما- یعنی نفوس ما که با لفظ من از آنها یاد می‌کنیم- همه، اموری ظلمانی‌اند و ظهور آنها به واسطه نوری خارج از آنهاست (۱) که از آن به علم یاد می‌شود؛ پس ما با دریافت آن و پرتوگیری از آن عالم و با از دست دادن آن جاهل می‌شویم (مروارید، ۱۳۹۱، ص ۲۳).

در اینجا بین علم مهمان و میزبان خلط شده و از سلب یکی، دیگری نیز نتیجه گرفته شده است. البته ممکن است تفکیکیان این دوگانگی را نپذیرند؛ در این صورت، عالم شدن نفس لقلقه زبانی بیش نیست و نفس همچنان در جهل و ظلمت است و وجود علم در

ص: ۱۶

۱- این تعبیر نشان می‌دهد که این نور خارجی خارج از ذات معلومات است و تعبیرهای بعدی نشان دهنده خارجی بودن آن از نفس انسان نیز می‌باشد.

ساحت نفس همانند چراغی در اتاق است که اتاق و اشیای مادی در آن درکی از روشنایی آن نداشته و بود و نبودش برای آنها از این جهت یکسان است.

۶. دیدگاه تفکیکیان از این جهت نیز قابل بررسی و نقد است که نحوه وجود علم چگونه است؛ آیا علم دارای وجود لافسه است یا لغیره؟ آنان اگرچه در این زمینه به صراحت سخن نگفته‌اند، اینکه علم را جوهر مجرد مستقل از نفس عالم به شمار می‌آورند، با وجود لافسه آن سازگار است. چنین چیزی در دستگاه حکمت صدرایی که به اتحاد عقل، عاقل و معقول قائل است و علم را نوعی از وجود، یعنی عبارت از وجود بالفعل (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۳، ص ۳۵۴) و غیرمشوب به ماده (همان، ص ۳۸۲/ سجادی، ۱۳۷۹، ص ۲۹) دانسته؛ اعم از آنکه این وجود، لافسه باشد یا لغیره و حضور و شهود را از لوازم وجود می‌داند، به گونه ای قابل توجیه است؛ اما در نگره تفکیکی اشکالاتی در پی دارد، از جمله اینکه مستلزم تهی بودن ذات الهی از علم است؛ زیرا در این نگرش ذات الهی حقیقتی است و علم، حقیقتی دیگر و مستقل از آن است و اگر کسی این را بپذیرد با مشکلات دیگری - از قبیل تعدد قدیم و واجب یا معلولیت علم الهی و... - روبه رو خواهد شد. چه بسا گفته شود آنچه در این زمینه گفته شده، به علم و معرفت بشری مربوط است و به علم الهی ربطی ندارد.

پاسخ این است که در اینجا بحث از حقیقت علم است. اگر علم از آن رو که علم است، جوهری مفارق و مستقل باشد و امکان اتحاد با ذات شناسا نداشته باشد، در این صورت فرقی میان واجب تعالی و ممکنات نخواهد بود و در نتیجه مشکلات فوق را پدید می‌آورد. ضمن آنکه اگر آنچه گفته شد را وصف علم بشری بدانیم، پرسش می‌شود که حقیقت علم الهی و تفاوت های آن با علم بشری در چیست و چگونه می‌توان بدون افتادن در دام تعطیل و الهیات سلبی یا تشبیه و نمونه این مشکلات، درباره علم الهی سخن گفت؟ مگر آنکه علم به خودی خود حقیقتی مستقل از عالم نبوده و مابینت آن با نفس بشری صرفاً به دلیل مادی‌انگاری نفس باشد؛ چنان که تفکیکیان می‌اندیشند؛ در این صورت باید به اشکال های دیگر رجوع کرد.

۱. وجدانی و ظاهر بذاته انگاشتن مباینیت علم و نفس ادعای درستی نیست؛ زیرا ما به اموری علم داریم و از علم خویش نیز آگاه ایم، اما هرگز مستقیم یا غیرمستقیم وجدان نکرده‌ایم که علم ما حقیقتی خارجی و مباین نفس ماست و وصف و کمالی برای نفس ما به شمار نمی‌آید یا اینکه علم چیزی غیر از تصورات و تصدیقات ماست.

۲. به فرض که جدایی علم از نفس، خودبه خود امری بین و ظاهر بذاته باشد، چنین چیزی با نگره تفکیکی درباره نفس جور در نمی‌آید؛ زیرا این ظهور ذاتی از کجا برآمده و برای چه چیزی یا چه کسی است؟ آیا ظهور منشأیی خارج از نفس دارد یا درون زاد است و برای نفس انسانی است یا در وعای دیگر و برای غیر نفس؟

الف) اگر از غیر نفس و برای غیر نفس است که برای ما ارزشی نداشته و نمی‌توان به آن استناد کرد.

ب) اگر در صقع نفس است، یعنی نفس نسبت به آن مرآتیت داشته و بدون حاجت به واسطه، در اثبات حاکی آن باشد، چنین چیزی بر خلاف مظلّم بودن نفس است و فی الجمله نوریت و مرآتیت آن را اثبات می‌کند؛ به بیان دیگر اگر نفس را حقیقتی ظلمانی بینگاریم، بینونت و ظهور جدایی علم از نفس - به فرض ثبوت - ارزش معرفتی نخواهد داشت.

۳. اینکه گاهی مصادیقی از علم را داریم و گاه نداریم - همچون دیگر اوصاف و حالات - بدیل پذیر نفس دلیل بر مباینیت هستانی علم با نفس نیست؛ همان گونه که انسان گاهی شاد و گاه غمگین است؛ ولی بود و نبود این حالت ها دلیل بر وجود مستقل و مباین آنها خارج از نفس نیست و تنها این مقدار دلالت دارد که نفس بودن نفس به خودی خود مستلزم وجود آن حالت ها یا آن مصادیق از علم - نه هر حالتی و هر علمی - نیست.

۴. اینکه گفته شد «حضور شیئی نزد نفس و حصول صورت آن علم نیست؛ زیرا خود آن به وسیله علم دانسته می‌شود و اگر از کسی پرسند آیا از حضور شیئی نزد نفس یا حصول صورت چیزی در نفس خود خبر داری؟ پاسخ می‌دهد: بلی»، استدلال نادرستی

است؛ زیرا به فرض علم، امری مفارق گرفته شود، آگاهی از همین امر مفارق نیز می تواند جای پرسش باشد و پرسیده شود از کجا دانستی که آن نور مجرد مفارق در توست؟ حال آیا تفکیکیان می پذیرند که این پرسش دلیل بر بینونت آن نور مجرد و علم است؟ اگر چنین است، گرفتار تسلسل خواهیم شد و برای هر علمی، علم دیگری خارج از آن تا بی نهایت لازم است.

بنابراین علم چیزی افزون بر حضور ذات معلوم یا صورت آن نزد عالم و مُدِرِک نیست (۱) و واسطه دیگری نیاز ندارد و دانستن آن به وسیله علم، به مثابه امری ثالث، مسامحی و ادعایی گزاف و نادرست است. البته خود این حضور یا علم می تواند موضوع ملاحظه دوباره و آگاهی دوم - یعنی علم به علم - قرار گیرد. ناگزیر، دانستن آن به علم دیگری، علم به علم است. ضمن آنکه همین علم دوم نیز به لحاظ هستی شناختی چیزی جز حضور معلوم (علم اول) نزد نفس نیست و تفاوتش با علم اول در متعلق آگاهی است.

۳. نقد روش شناختی

از جمله اشکال های علم شناسی تفکیکیان، تهی بودن از معیار و روش ارزیابی بین الذهانی است. اگر علم، جوهر نوری مجرد و مفارق است، دو پرسش اساسی در پی دارد:

الف) ملاک و مناط صدق آن علم چیست و اینکه چگونه می توان تحقق آن ملاک را آزمود؟ برای نمونه در نظریه مطابقت ملاک صدق یک باور مطابقت آن با واقع است. (۲) در این نگره، اعتقاد به این گزاره که فردا آفتابی است، در صورتی صادق است که واقعاً فردا هوا آفتابی باشد و چون موضوع و محمول آن را می توان از نظر حسی تجربه کرد، روش

ص: ۱۹

۱- خواننده محترم توجه دارد که این حضور، اولاً حضور امر مجرد است، مانند حالت های نفسانی؛ ثانیاً نزد خود نفس است، نه مانند حضور اشیای خارجی در کنار بدن یا در میدان دید و امثال آن.

۲- البته باید توجه داشت مسئله مطابقت ناظر به علم حصولی و قضایاست؛ اما در علم حضوری که عین معلوم نزد عالم است یا متحد با آن است و واسطه ای در کار نیست، جایی برای این مسئله وجود ندارد (برای مطالعه بیشتر، ر.ک: فعالی، ۱۳۸۰، ص ۱۷۶-۱۷۷).

احراز آن نیز حسی و تجربی است؛ اما در نظریه تفکیکی نفس الامر علم یاد شده و روش آزمون آن مشخص نیست.

ب) اگر آن علم مفارق را - آن سان که تفکیکیان ادعا کرده‌اند - همواره راست و پیراسته از هر خطایی بدانیم، همان گونه که در سخنان آیت الله مروارید بازتابیده است، باید همان مبنای ارزش‌گذاری تصورات و تصدیقات ما قرار گیرد؛ یعنی بنا بر نگره مطابقت، اگر این تصورات و تصدیقات مطابق با آن نور خارجی بود، درست و صادق است و در غیر این صورت کاذب و باطل. اکنون این پرسش رخ می‌نماید که چگونه می‌توان این مطابقت را سنجید و روش احراز آن کدام است؟ اگر دو نفر که در مسئله واحدی به دو گونه تعارض آمیز می‌اندیشند و هر یک ادعای مطابقت دیدگاهش با آن نور خارجی را داشته باشد، از چه راهی می‌توان صدق یکی و کذب دیگری را ثابت کرد؟ آیا منطقی بشری و بین‌الذہانی برای اثبات صدق و احراز این مطابقت وجود دارد؟

در عین حال برخی تفکیکیان سنجه‌هایی برای ارزیابی آرا و انگاشته‌ها ارائه کرده‌اند؛ (۱) برای نمونه آیت الله مروارید حقیقت علم و عقل را، آیت الله سیدان مطابقت با عقل صریح و استاد حکیمی مطابقت با عقل فطری را معیار سنجش قرار می‌دهند؛ ولی اولاً این سنجه‌ها ایضاً مفهومی و دقت و کفایت ندارد؛ (۲) * ثانیاً چگونه می‌توان آنها را با پنداره تاریک ذات‌انگاری نفس و مفارقت و انفصالی بودن علم و عقل از آن هماهنگ ساخت. به بیان دیگر عقل مد نظر، حقیقتی خارج از نفس است یا امری درونی و از قوای نفس؟

الف) اگر بیرونی است، اولاً فطری نامیدنش درست نیست؛ زیرا فطری یعنی چیزی درون‌نهاد که انسان بر آن سرشته شده است؛ ثانیاً چگونه می‌توان به شیوه درستی با آن رابطه برقرار کرد و احکامش را به گونه‌ای که صدق آن قطعی باشد، دریافت. به عبارت دیگر این سنجه خود محتاج راه‌ها و سنجه‌هایی دیگر است.

ب) اگر درون‌نهادی و از قوای نفس است؛ چنان که آیت الله مروارید از عقول مطبوعه

ص: ۲۰

۱- جهت آگاهی بیشتر، ر.ک: تهرانی، ۱۳۶۹، ص ۲۵۴-۲۵۵ / سیدان، ۱۳۸۱ / حکیمی، ۱۳۸۳، ص ۸۸-۱۰۱.

۲- * جهت آگاهی بیشتر، ر.ک: خسروپناه، ۱۳۹۱، ص ۱۳۶-۱۴۴.

در افراد انسان یاد کرده است (مروارید، ۱۳۹۱، ص ۱۳۹)، این به معنای کاشفیت و نوریت نفس بوده و با مظلم بودن آن سازگار نیست.

نتیجه‌گیری

تفکیکیان علم را امری مجرد می‌دانند، اما این به معنای همگامی آنان با فیلسوفان درباره تجرد ادراکات بشری نیست؛ زیرا آنچه آنان علم می‌دانند، غیر از تصورات و تصدیقات بشری و امری مستقل از نفس انسانی است.

جداننگاری کلی علم از نفس نه تنها اثبات ناپذیر و بدون دلیل است، دارای ابهام، خلاف وجدان و از جهات فراوانی آسیب مند است.

استضائه واقعی و حقیقی نفس شناسا از نور علم مجرد، بدون تجرد پیشین یا ارتقای آن به مرتبه تجرد علمی معنای محصلی ندارد.

استدلال تفکیکیان بر مبنای علم و نفس از راه بداهت و وجدان-افزون بر بطلان نفسی- با مبنای انسان‌شناختی آنان در تاریخ ذات انگاری نفس مغایرت دارد.

بود و نبود مصادیقی از علم در پاره‌ای زمان‌ها، دلیل بر هستی مستقل و وجود لذاته علم خارج از نفس نیست.

وابسته سازی التفات و آگاهی از تصورات و تصدیقات خود به علم مفارق، موجب تسلسل است.

وجود لذاته و مستقل علم از نفس شناسا به تهی انگاشتن ذات الهی از علم، تعدد واجب، معلولیت علم الهی، تعطیل، الهیات سلبی و... خواهد انجامید.

علم شناسی تفکیکی بیگانه با معیارها و سنجه‌های بین‌الذهانی راستی آزمایی است و آنچه برخی تفکیکیان در این زمینه ارائه کرده‌اند- افزون بر ناکافی بودن- با مبنای نفس شناختی، علم و عقل شناختی آنان ناسازگار است.

برایند اینکه علم شناسی تفکیکی در پایان به بن بست معرفت انجامیده و لازمه پایبندی به آن، ره سپردن به دیار شکاکیت است.

* قرآن کریم.

۱. اصفهانی، میرزا مهدی؛ ابواب الهدی؛ تحقیق حسن جمشیدی؛ چ ۱، قم: مؤسسه بوستان کتاب، ۱۳۸۵.
۲. تهرانی، جواد؛ عارف و صوفی چه می گویند؟؛ چ ۸، تهران: بنیاد بعثت، ۱۳۶۹.
۳. حکیمی، محمدرضا؛ اجتهاد و تقلید در فلسفه؛ چ ۴، قم: دلیل ما، ۱۳۸۳.
۴. _____؛ مکتب تفکیک؛ چ ۱، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۷۵.
۵. حلبی، حاج شیخ محمود واعظ؛ تقریرات؛ چ ۱، نسخه خطی، مشهد: کتابخانه آستان قدس رضوی، [بی تا].
۶. خسروپناه، عبدالحسین؛ جریان شناسی فکری ایران معاصر؛ چ ۴، قم: تعلیم و تربیت اسلامی، ۱۳۹۱.
۷. رازی، فخرالدین؛ المباحث المشرقیه؛ بیروت: دار الکتب العربی، ۱۴۱۰ق.
۸. سجادی، سیدجعفر؛ فرهنگ اصطلاحات فلسفی ملاصدرا؛ چ ۱، تهران: انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۷۹.
۹. سیدان، سیدجعفر؛ میزان شناخت؛ چ ۱، مشهد: پیام طوس، ۱۳۸۱.
۱۰. شاکرین، حمیدرضا؛ «مادیت نفس در نگره تفکیکی، بررسی و نقد»؛ فصلنامه علمی- پژوهشی کلام اسلامی، ش ۱۰۱، بهار ۱۳۹۶، ص ۳۳-۵۷.
۱۱. صدرالدین شیرازی، محمد (صدرالمتألهین)؛ الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه؛ چ ۳، ط ۳، بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۹۸۱م.
۱۲. طباطبائی، سیدمحمدحسین؛ المیزان فی تفسیر القرآن؛ ج ۱۲، چ ۵، قم: دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۴۱۷ق.
۱۳. _____؛ نهاییه الحکمه؛ قم: دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۴۱۶ق.

۱۴. فعالی، محمدتقی؛ معرفت شناسی دینی و معاصر؛ قم: زلال کوثر، ۱۳۸۰.

۱۵. قزوینی، شیخ مجتبی؛ بیان الفرقان؛ ج ۱، مشهد: عبدالله واعظ یزدی، شرکت چاپخانه خراسان، ۱۳۷۰ق.

۱۶. مروارید، میرزا حسنعلی؛ تنبیهات حول المبدأ والمعاد؛ ج ۳، مشهد: آستان قدس رضوی، ۱۳۹۱.

۱۷. ملکی میانجی، محمدباقر؛ توحید الامامیه؛ تحقیق مؤسسه معارف اهل البيت عليهم السلام؛ ج ۱، قم: نشر معارف اهل البيت عليهم السلام، ۱۳۹۵.

ص: ۲۳

اشاره

محمد فروغی (۱)

هادی وکیلی (۲)

اعظم قاسمی (۳)

چکیده

در این پژوهش ابتدا اصول کلی و مشترک قائلان به نظریه های مادی انگارانه و دیدگاه های مخالف دوگانه انگاری، که برای اختصار آنها را «قائلان به مادیت ادراک» می نامیم، بر می شماریم؛ ادله یادشده در دو دسته کلی قرار می گیرند: دلایلی که در رد دوگانه انگاری جوهری اقامه شده است و دلایلی که برای اثبات دیدگاه های یگانه انگاری ارائه گردیده است. سپس به تحلیل و بررسی این دلایل می پردازیم. در پایان با بررسی دلایل مختلف، مشخص شد که دو دیدگاه رفتارگرایی و کارکردگرایی برای ادعای خود دلیلی اقامه نکرده اند. دلایل مطرح شده برای ماتریالیسم حذف گرا و این همانی به این دلیل که بر پایه استقرا هستند یا امید به پیشرفت دانش عصب شناسی در آینده، بسی جای تأمل ندارند؛ ولی نشان داده شد که برهان های ناتوانی تبیین دیدگاه دوگانه انگاری، تاریخ تکاملی، وابستگی عصبی، تأثیر روان گردان ها بر آگاهی و برهان مغز دوپاره، خدشه پذیر نیستند؛ ولی با نظر صدر المتألهین مبنی بر جسمانیة الحدوث و روحانیة البقا بودن نفس انسانی سازگاری دارند.

واژگان کلیدی: ادراک، مادیت، دوگانه انگاری، فیزیکیالیسم.

ص: ۲۵

۱- دانشجوی دکتری حکمت متعالیه پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی (نویسنده مسئول).

foroughi@um.ac.ir

۲- استادیار گروه پژوهشی حکمت معاصر پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی. drhvakili@gmail.com

۳- استادیار گروه پژوهشی حکمت معاصر پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.

zamakbarsedigheh@gmail.com تاریخ دریافت: ۱۵/۶/۹۶ تاریخ تأیید: ۲۴/۱۱/۹۶

در حال حاضر دیدگاه دوگانه انگاری جوهری در میان فلاسفه ذهن چندان مطرح نیست و اصلاً جزو دیدگاه های رایج و مد نظر نیست و شمار اندکی از فیلسوفان در صدد اصلاح و دفاع از این دیدگاه برآمده اند (مسلین، ۱۳۹۱، ص ۱۸). با این همه، به نظر نمی رسد که بتوان سازوکار آگاهی (Consciousness) و ادراک (Perception) را به فعالیت های مغز فرو کاهید. لایب نیتس به زیبایی در سده هفدهم این مطلب را بیان کرده است و اذعان می کند که هرگز نمی توان در یک کارخانه بزرگ چیزی را یافت که بتواند ادراک حسی را تبیین کند و ما هر قدر هم که مذاقه داشته باشیم، جز اجزایی درهم تنیده که همدیگر را فشار می دهند، چیز دیگری نخواهیم یافت (همان، ص ۳۱). در واقع او با این مثال می خواهد بیان کند که هر قدر هم که یک سامانه پیچیده و پیشرفته باشد، باز نمی توان در آن نشانی از آگاهی و ادراک یافت؛ گویا وی می پذیرد که پیچیدگی یک ساختار هرگز به تولید آگاهی نمی انجامد. وی می خواهد مغز آدمی را به یک کارخانه عمیقاً پیچیده و بزرگ تشبیه کند و بگوید همان گونه که در کارخانه - با وجود پیچیدگی زیاد - نمی توان آگاهی را به مجموع اجزای پیچیده نسبت داد، درباره مغز آدمی نیز نمی توان بیان کرد که آگاهی حاصل پیچیدگی مغز است؛ بلکه باید آگاهی امری ورای این ساختارهای پیچیده مغزی باشد؛ یعنی امری غیرمادی باشد.

می توان ریشه دوگانه انگاری را دست کم تا یونان باستان رساند (راسل، ۱۹۴۵، ص ۱۳۴)، ولی این دکارت بود که این آموزه را به شکلی تازه، رسمی و همراه با استدلال های فلسفی مطرح کرد و دلایلی نیز برای اثبات مدعای خود ارائه داد (دکارت، ۱۳۹۴، ص ۹۷). به همین دلیل است که پس از وی، این نظریه بیشتر با نام دوگانه انگاری دکارتی ذکر می شود (بورچرت، ۲۰۰۶، ج ۲، ص ۷۴۸).

درباره دوگانه انگاری و یگانه انگاری دلایلی در رد و تأیید آن اقامه شده است که روی هم رفته چهار گونه دلیل می توان برشمرد: دلایل رد دوگانه انگاری؛ دلایل اثبات دوگانه انگاری؛ دلایل رد یگانه انگاری و دلایل اثبات یگانه انگاری؛ ولی از آن رو که پژوهش

جاری در خصوص دلایل مادیت ادراک است، از چهار دسته دلیل ذکر شده تنها به دلایل رد دیدگاه دوگانه‌انگاری و اثبات دیدگاه یگانه‌انگاری می‌پردازیم؛ سپس نخست اشاره مختصری به نظر صدرالمتهلین دربارهٔ نفس انسانی کرده، بیان می‌کنیم که نظری در میان دیدگاه‌های دوگانه‌انگارانه گوناگون چه جایگاهی دارد و سرانجام به تحلیل استدلال‌های نظریه‌های مادی‌انگارانه با استفاده از دیدگاه صدرالمتهلین می‌پردازیم.

الف) براهین علیه دوگانه‌انگاری

اشاره

با اینکه برای اثبات دیدگاه‌های دوگانه‌انگار براهین گوناگونی اقامه شده است، چون در این پژوهش بر آنیم که به نقد دلایل دیدگاه‌های مادی‌انگارانه پردازیم، صرفاً به بررسی دلایلی که علیه دیدگاه دوگانه‌انگاری اقامه شده و همچنین دلایلی که برای اثبات دیدگاه‌های مادی‌انگارانه آورده شده، می‌پردازیم و به دلایل اثبات دوگانه‌انگاری و رد فیزیکیالیسم - مگر در موارد ضروری - نمی‌پردازیم.

۱. برهان سادگی دیدگاه مادی‌انگارانه (Simplicity Argument)

شاید بتوان ریشهٔ این برهان را در اصلی که برگرفته از نام فیلسوف قرون وسطایی، ویلیام او کام است، یافت. اصل «تیغ او کام» (Occam's Razor) بیان می‌کند که اگر در وضعیت یکسان دو فرضیهٔ رقیب وجود داشته باشند، اقتضای روش علمی این است که فرضیهٔ ساده‌تر را بپذیریم (بورچرت، ۲۰۰۶، ج ۷، ص ۵۰۶)؛ به بیان دیگر «برای توجیه پدیده‌ها - بیش از حد نیاز - موجودیت در نظر نگیرید». مشخص است که دیدگاه مادی‌انگارانه به موجودیت‌های کمتری معتقد است؛ از این رو در مقایسه با دیدگاه دوگانه‌انگاری، منطقی است که دیدگاه مادی‌انگارانه را برتری بدهیم (چرچلند، ۱۹۸۸، ص ۱۸).

۲. برهان ناتوانی تبیین دیدگاه دوگانه‌انگاری (Explanatory Impotence)

ریشه اصلی این برهان در مقایسهٔ میان توانایی تبیین علوم اعصاب و دیدگاه‌های دوگانه‌انگار است. عصب‌شناسی توان تبیین دقیق و با جزئیات کافی سازوکار سامانه‌های عصبی را دارد؛ از قبیل شیوهٔ ارتباط بخش‌های مختلف با یکدیگر و با اعصاب حسی، جزئیات شیمیایی فرایندهای مغزی، اینکه آسیب به هر قسمت از مغز موجب نقصان در کدام

مهارت شخص می شود- سخن گفتن، خواندن، فهم گفتار، تشخیص چهره و...- حتی تبیین روابط شیمیایی موجود در مغز که موجب یادگیری می شوند. در مقابل، آنچه دوگانه‌انگار درباره‌ سازوکار ارتباط ذهن غیرمادی با مغز مادی می‌تواند به ما ارائه دهد، بسیار ناچیز و نزدیک به صفر است. می‌پذیریم که عصب‌شناسان هم از تبیین بخش‌هایی از مغز و عملکرد آن ناتوان هستند، ولی برتری مطلق توانایی تبیین عصب‌شناس در برابر توانایی تبیین دوگانه‌انگاری را نمی‌توان انکار کرد. پاسخ مشهور و رایج دوگانه‌انگار و فیلسوفان مسلمان این است که مغز و سازوکارهای پیچیده آن نقش مُعَدِّد برای ذهن غیرمادی را دارد. پاسخی که با وجود دور از ذهن بودنش، استحاله ذاتی ندارد؛ ولی باید پذیرفت که دوگانه‌انگار در پاسخ به این پرسش که «اگر ذهن و اعصاب صرفاً مُعَدِّد هستند، باید انتظار داشت که فرایندهای وابسته به ذهن غیرمادی مانند استدلال، عاطفه، آگاهی و ادراک کلیات رابطه ناچیزی با آسیب به مغز داشته باشند؛ درحالی که این گونه نیست و برعکس رابطه بسیار قوی دارند»، ناتوان است (همان، ص ۱۸-۲۰).

۳. برهان وابستگی عصبی

بحث از برهان ناتوانی تبیین، ما را به برهان دیگری به نام برهان وابستگی عصبی (Neural Dependency) همه فرایند... های ذهنی به مغز، می‌کشاند؛ برهانی که شبیه برهان قبلی- ولی قوی‌تر از آن- است و می‌توان آن را به صورت خلاصه این گونه بیان کرد:

بیشتر فرایندهای ذهنی به طور کامل به بخش‌های خاصی از اعصاب مغز وابسته هستند و ناحیه دقیق مغزی شمار زیادی از آنها، کشف شده است و با آزمایش‌های تجربی فراوانی ثابت شده که آسیب به قسمت مربوطه، موجب اختلال در فرایند ذهنی مرتبط با آن می‌شود. هنگام بحث از فرایند مغزی، منظور اموری مانند توانایی استدلال، تشخیص چهره، محاسبه‌های ریاضی و... است که دوگانه‌انگار آنها را به طور کامل به ذهن غیرمادی مرتبط می‌داند (همان، ص ۲۰).

تفاوت این دو برهان در این است که تکیه برهان ناتوانی تبیین دیدگاه دوگانه‌انگاری بر این امر است که پیشرفت‌های دانش عصب‌شناسی بسی زیاد بوده و بسیاری از فرایندهای ذهنی تبیین شده‌اند و برای تعداد زیادی از آنها محل دقیقی در مغز نیز مشخص شده

است؛ ولی دیدگاه دوگانه‌انگاری نمی‌تواند با این دقت به تبیین موضوع بپردازد. برهان وابستگی عصبی بر این امر تکیه دارد که با آسیب رساندن به قسمت‌هایی از مغز، فعالیت‌های ذهنی متناظر با آن مختل شده و این امر با دیدگاه دوگانه‌انگار که به غیرمادی و مستقل بودن (جوهر) ذهن معتقد است، سازگار نیست.

درباره این امور- بر خلاف اموری مانند بینایی- نمی‌توان گفت که مغز صرفاً مُعَد است: شاید در بدو امر پاسخی به نظر فیلسوفان مسلمان برسد که این‌گونه امور (فعالیت‌های مغزی) صرفاً نقش اعدادی دارند و اصل حالت ذهنی توسط ذهن غیرمادی درک می‌شود. باید گفت که این پاسخ برای مسائلی چون ادراکِ بصری پذیرفتنی است و می‌توان گفت که همه فعالیت‌هایی که در چشم صورت می‌گیرد و همچنین پردازش‌های عصبی که در مغز انجام می‌شود، برای حصول ادراک بصری توسط نفس (ذهن) نقش مُعَد را دارند؛ ولی خود فیلسوفان مسلمان نیز بر این باورند پاره‌ای از حالت‌های ذهنی- مثلاً ادراک کلیات- وجود دارند که به قطع و یقین توسط امر مادی انجام نمی‌شوند، حتی همین را دلیل تجرد نفس ذکر می‌کنند. پرسش اینجاست که چرا اموری مانند ادراک کلیات و استدلال عقلی که به باور فیلسوفان مسلمان نمی‌توانند مادی باشند، با آسیب رسیدن به بخش مربوطه در مغز- یا با مصرف داروهای روان‌گردان که در ادامه بیان خواهد شد- مختل می‌شوند؟

۴. برهان تاریخ تکاملی (Evolutionary History)

این برهان که ریشه در نظریه فرگشت (Evolution Theory) دارد، دارای دو مؤلفه اصلی است: نخست تغییرات بی‌هدف و تصادفی در ژن‌های اجداد ما در درخت تنومند تکاملی، دوم بقای ژن‌هایی که توانایی تطبیق بیشتری با محیط پیرامون خود داشته‌اند. نکته مهمی که با پذیرش فرگشت می‌توان به آن اذعان کرد، این است که گونه کنونی انسان و همه ویژگی‌های آن حاصل فرایندی تماماً فیزیکی و مادی است و تنها تفاوت ما با جانداران دیگر پیچیدگی بیشتر سیستم عصبی ماست؛ از این رو برای تبیین سرشت انسان، نیازی به یک جوهر غیرمادی احساس نمی‌شود (چرچلند، ۱۹۸۸، ص ۲۰-۲۱).

۵. برهان تأثیر روان‌گردان‌ها بر آگاهی (Drugs and Consciousness Argument)

داروهای روان‌گردان دسته‌ای از داروها هستند که بر فعالیت‌های ذهنی تأثیر می‌گذارند؛ در همه فرهنگ‌های شناخته شده بشری این داروها وجود داشته‌اند و به نظر می‌رسد که همیشه نوع بشر از دست کاری وضعیت آگاهی خود لذت فراوانی می‌برد (بلک مور، ۲۰۰۵، ص ۱۰۴). دسته‌ای از مخالفان دوگانه‌انگاری معتقدند که بررسی آثار داروهای روان‌گردان بر مغز، شاهدهی بر بطلان ادعای دوگانه‌انگار است؛ بدین صورت که اگر به جز ماده مغز آدمی، امری غیرمادی به نام ذهن (روح) وجود داشته باشد، دلیلی ندارد داروهای روان‌گردان چنین تأثیر عمیق و ژرفی بر هوشیاری و آگاهی شخص بگذارد؛ درواقع تأثیر شدید داروهای روان‌گردان بر آگاهی فرد، این نظر را تقویت می‌کند که حالت‌های ذهنی چیزی غیر از حالت‌های مغزی- یا درنهایت از عوارض حالت‌های مغزی- نیستند. تأثیرات داروهای روان‌گردان روی آگاهی افراد بسیار گوناگون است؛ گروهی با مصرف حشیش دچار بدگمانی شدید می‌شوند، دسته‌ای دچار تمدد اعصاب (Relaxation)، تقویت ادراکات حسی، افزایش لذت از احساس‌های ابتدایی و ساده، میل شدید به خندیدن، افزایش لذت جنسی، احساس راحتی زیاد با دیگران (Openness to Others)، احساس کندشدن زمان و تأثیرات مخربی بر حافظه کوتاه مدت می‌شوند. استفاده از حشیش که از گیاه شاهدانه (Cannabis Sativa) یا کنف (Hemp) گرفته می‌شود، قدمتی بالغ بر پنج هزار سال دارد. بسیاری از هنرمندان قرن نوزدهم برای کارشان از این ماده سود می‌برده‌اند (همان، ص ۱۰۶).

شگرف‌تر از حشیش، تأثیر مصرف ماده‌ای صنعتی به نام «ال‌اس‌دی» است که افرادی که آن را تجربه کرده‌اند، گزارش از سفری هشت تا ده ساعته داده‌اند. دلیل نام‌گذاری این تجربه به «سفر» این است که مدت آن بسیار طولانی و حتی بی‌پایان به نظر می‌رسد و مانند سفر بزرگی در زندگی فرد است. سفری که در آن رنگ‌ها بسیار قوی می‌شوند، شکل‌های طبیعی، شکل و شمایل‌های خیال‌انگیز و گاهی زنده پیدا می‌کنند؛ حتی ممکن

است شخص به طور موقت متیت و خودیت خود را از دست بدهد یا گمان کند که شخص دیگری- یا حتی- جانور دیگری است (همان، ص ۱۰۷).

تحقیقات روی داروهای روان گران این ایده را به ذهن پژوهشگران انداخت که شاید بتوان با مصرف مواد روان گردان تجربه دینی (مذهبی) برای افراد ایجاد کرد. در مطالعه ای مشهور به نام آزمایش جمعه خوب (Good Friday Experiment) والتر پانک، پزشک آمریکایی، به بیست نفر قرص‌هایی داد که نصف آن «دارونما»^(۱) (Placebo) و نیمی از قرص‌ها «سایلوسیبین»^(۲)* (Psilocybin) بود. افراد مورد آزمایش، به اجرای مناسک مذهبی و مراقبه پرداختند؛ ده نفری که به آنها دارونما داده شده بود، تنها حالت های ملایم مذهبی را تجربه کردند، ولی از میان ده نفری که داروی روان گردان دریافت کرده بودند، هشت نفر گزارش کردند که تجربه‌های عرفانی قدرتمندی داشته‌اند (همان، ص ۱۰۸).

استدلال تأثیر روان گردان‌ها بر آگاهی را می‌توان به این صورت جمع‌بندی کرد:

اگر ذهن امری غیرمادی و غیر از عوارض مغز باشد، نباید داروهایی که روی فعالیت مغز تأثیر می‌گذارند موجب اختلال و تغییرات شدید در ذهن و آگاهی شخص شود؛ ولی تجربه خلاف این را نشان می‌دهد.

۶. برهان مغز دوپاره (Split Brain)

جسم پینه‌ای (Corpus Callosum) که پیونددهنده دو نیم‌کره مغز است، در کنار روش درمانی عجیبی که در سال ۱۹۵۰ میلادی برای درمان گونه شدیدی از صرع استفاده شده است، هرچند پس از مدتی این روش بی‌رحمانه کنار گذاشته شد، نقش اصلی را در این برهان ایفا می‌کند. در سال ۱۹۵۰ میلادی در کالیفرنیا آزمایش‌هایی روی حیوانات انجام شد که نشان داد قطع ارتباط میان دو نیم‌کره مغز با بریدن جسم پینه‌ای موجب هیچ اختلال جدی‌ای در ادراکات یا حرکات حیوان نمی‌شود. از سویی بیمارانی وجود داشتند که از نوع شدیدی از صرع رنج می‌بردند، به گونه ای که زندگی عادی آنها تقریباً مختل شده بود،

ص: ۳۱

۱- دارونما قرصی است که کاملاً شبیه قرص اصلی ساخته شده است، ولی هیچ خاصیتی یا عوارضی ندارد.

۲- * نوعی داروی روان گردان.

فرضیه اصلی درباره توجیه صرع شدید این بیماران، انتشار اختلال های الکتریکی در زمان بروز حمله های صرع به همه مغز بود. در روشی عجیب- و شاید هم بی رحمانه- تصمیم گرفته شد که با قطع جسم پینه ای مغز بیمار، از انتشار اختلال های الکتریکی میان دو نیم کره مغز جلوگیری شود. گرچه این روش درمانی در همان زمان کاملاً مؤثر بود، امروزه به طور کامل کنار گذاشته شد و درمان دارویی جایگزین آن شده است؛ ولی دستاورد این عمل های بی رحمانه افرادی بودند که دو نیم کره مغزشان از هم کاملاً مجزا- اگر از اندک ارتباطات باقی مانده صرف نظر کنیم- بود. گرچه در بدو امر این افراد از نظر بالینی کاملاً سالم و بدون هیچ اختلال خاصی به نظر می رسیدند، آزمایش های دقیق تر، نشانه هایی را آشکار کرد که موجب شد، به نظر برسد این افراد دو مرکز آگاهی مجزا دارند (بلک مور، ۱۳۸۹، ص ۲۳۲-۲۳۵).

راجر اسپری و همکارانش در مؤسسه فناوری کالیفرنیا این فرصت طلایی را پیدا کردند تا افرادی را که دارای مغز دوپاره هستند، معاینه کنند. آزمایش های اولیه هیچ ناهنجاری یا علامت غیرطبیعی را نشان نمی داد و افراد کاملاً عادی به نظر می رسیدند؛ ولی آزمایش های دقیق تر روی آنها نتایج حیرت انگیزی در پی داشت، نتایجی که اسپری برای نخستین بار در اجلاسی در آکادمی اسقفی علوم (Pontifical Academy of Sciences) ارائه داد؛ وی در سخنرانی خود با عنوان «مغز و تجربه آگاه» گفت:

هر آنچه ما تاکنون دیده ایم، گواه بر این است که در نتیجه عمل جراحی، این افراد دارای دو ذهن جداگانه شده اند؛ یعنی دو قلمرو آگاهی که جدا از یکدیگرند. آنچه در نیم کره راست تجربه می شود، در ظاهر به کلی خارج از قلمرو آگاهی در نیم کره چپ است (تروورثن، ۱۹۹۰، ص ۳۷۳).

آزمایش اسپری بر این نکته استوار است که تصویر دریافت شده توسط چشم راست به نیم کره چپ مغز منتقل می شود و تصویر دریافت شده توسط چشم چپ به نیم کره راست منتقل می شود. حال اگر شخص دارای مغز دوپاره را در وضعیتی قرار دهیم که تصویر شیئی را تنها با چشم راستش ببیند، می توان نتیجه گرفت که تنها نیم کره چپ مغز او از تصویر آگاه است. از سویی در افراد راست دست، نیم کره چپ مغز وظیفه تکلم را

بر عهده دارد و نیم کره راست وظیفه حرکات بدن را بر عهده دارد و در افراد چپ دست برعکس این است؛ زیرا تصویر به نیم کره چپ منتقل شده است، انتظار داریم که فرد بتواند اسم جسمی را که در تصویر دیده، به زبان بیاورد که به طور دقیق همین اتفاق نیز رخ می دهد؛ سپس از فرد خواسته می شود از میان چند مجسمه کوچک، مجسمه مربوط به چیزی را که دیده است، بردارد که در کمال ناباوری آزمایش ها نشان می دهد که توانایی انجام این کار را ندارد؛ یعنی نیم کره راست مغز فرد از تصویر بی خبر است. وی آزمایش را برعکس نیز انجام داد، تصویری به چشم چپ فرد نشان داده شد که به طور طبیعی تصویر به نیم کره راست فرد منتقل می شود. فرد می تواند از میان اجسام روی میز جسمی که تصویرش را دیده است، بردارد؛ ولی نمی تواند نام آن را بر زبان بیاورد (کالین بلک مور، ۱۳۸۹، ص ۲۳۶-۲۳۸).

در آزمایشی دیگر فرد دارای مغز دویاره را در وضعیتی قرار دادند که چشم چپ وی تصویر چهره یک زن و چشم راستش تصویر چهره یک مرد را ببیند. وقتی از فرد خواسته شده که بگوید چه دیده، نیم کره چپ مغز اظهار می کند که تصویر یک مرد را دیده و وقتی از وی خواسته شد از میان تصاویر روی میز تصویری را که دیده است، بردارد، نیم کره راست مغز تصویر مرد را بر می دارد (همان، ص ۲۴۲-۲۴۴).

صورت منطقی استدلال به این گونه است: اگر مرکز آگاهی فرد امری غیرمادی باشد، نباید با قطع ارتباط میان دو نیم کره مغز، شخص دو مرکز آگاهی مستقل از هم داشته باشد؛ درحالی که مشاهده های تجربی نشان می دهد که افراد دارای مغز دویاره، دو مرکز آگاهی مستقل دارند که از یکدیگر بی خبرند.

(ب) نظریات مادی انگارانه (Physicalist Theories of Mind)

اشاره

پس از بررسی اجمالی دیدگاه دوگانه انگاری و دلایلی که ضد آن اقامه شده بود، به بیان مختصر دیدگاه های رایج مادی... انگارانه و دلایل ضد آنها می پردازیم. البته پرداختن دقیق به همه این استدلال ها در یک مقاله، کاری بس دشوار است؛ افزون بر اینکه برخی از این دیدگاه ها- برای نمونه رفتارگرایی فلسفی - هم اکنون طرفدار زیادی ندارد؛ از این رو صرفاً

جهت احصا به همه این دیدگاه‌ها اشاره می‌شود و تنها به تبیین و نقد دیدگاه‌های متقن‌تر می‌پردازیم.

۱. رفتارگرایی فلسفی (Philosophical Behaviorism)

رفتارگرایی بیان می‌کند که می‌توان گزاره‌های توصیف‌کننده حالت‌های ذهنی را - بدون اینکه معنای آنها از دست برود یا نقصی در معنا به دست آید - به گزاره‌هایی دیگر ترجمه کرد، گزاره‌هایی که توصیف‌کننده رفتارهای بالقوه یا بالفعل شخص هستند (مسلمین، ۱۳۹۱، ص ۱۶۸). ایراد اصلی وارد به رفتارگرایی این است که بیشتر دیدگاهی درباره چگونگی تحلیل و فهم واژه‌های مرتبط با حالت‌های ذهنی است؛ درحالی‌که درست‌تر این بود که نظریه‌ای ارائه شود که درباره چیستی و سرشت ذاتی حالت‌های ذهنی بحث کند (چرچلند، ۱۹۸۸، ص ۲۳). رفتارگرایی دو نقص اساسی دارد: یکی نادیده گرفتن - و حتی انکار - جنبه درونی حالت‌های ذهنی؛ دومی نقص این نظریه در تبیین جزئیات رفتارهای تشکیل‌دهنده حالت‌های ذهنی (همان، ص ۲۴). شایان ذکر است که امروزه با وجود نظریه‌های جایگزین برای رفتارگرایی فلسفی، این دیدگاه کنار گذاشته شده و دیگر به آن توجه نمی‌شود (همان، ص ۲۵).

۲. ماتریالیسم تحویل‌گرا

نظریه ماتریالیسم تحویل‌گرا (Reductive Materialism) (نظریه این‌همانی) کاملاً ساده و سراسر است، حالت‌های ذهنی همان حالت‌های فیزیکی مغزی هستند؛ درواقع ادعای این دیدگاه این نیست که معنای واژگان مربوط به حالت‌های ذهنی و واژگان مربوط به حالت‌های مغزی یکی است، بلکه ادعا می‌کند که همه واژگان مرتبط با حالت‌های ذهنی را می‌توان - بدون ازدست‌دادن معنا - به واژگان مرتبط با حالت‌های مغزی تبدیل کرد (مسلمین، ۱۳۹۱، ص ۱۲۱). قائلان به این دیدگاه در پاسخ به این اشکال که نمی‌توان برای همه حالت‌های ذهنی حالت مغزی متناظر یافت، می‌گویند که ما هم اکنون دانش کافی درباره مغز نداریم و در آینده پژوهش‌ها درباره عصب‌شناسی و مغز همه تناظرهای گفته شده را خواهد یافت.

این پاسخ چند مؤید تاریخی نیز دارد: گرما و سرما صرفاً اندازه انرژی جنبشی مولکول شیء هستند، آذرخش چیزی جز تخلیه الکتریکی میان ابرها یا ابرها و زمین نیست یا اینکه صوت چیزی جز دسته ای از امواج متراکمی که در هوا سیر می کنند، نیست (چرچلند، ۱۹۸۸، ص ۲۶).

۳. استدلال‌های ضد دیدگاه این‌همانی

بیشتر استدلال‌های مطرح شده در دفاع از این‌همانی، به نوعی مانند یا مأخوذ از استدلال‌های مطرح شده ضد دوگانه‌انگاری هستند. این استدلال‌ها می‌گویند که این ادعا را که «سرانجام روزی دانش عصب‌شناسی پرده از ماهیت این‌همان‌ حالت‌های ذهنی و مغزی بر می‌دارد»، توجیه کنند. دلیل نخست به سرشت و خاستگاه مادی (فیزیکی) نوع بشر اشاره می‌کند: بشر از مولکول‌های مادی تام ساخته شده که درون یک تک سلولی که به صورت ژنتیک برنامه ریزی شده قرار دارند. سلول تقسیم می‌شود و انبوه می‌شود و در پایان اندام یک موجود زنده را می‌سازد. در همه این فرایندهای مادی هیچ امر غیرمادی وجود ندارد. دلیل دوم شباهت زیادی به دلیل ذکر شده با نام تاریخ تکاملی دارد. دلیل بعدی نیز به پیشرفت‌های روزافزون دانش عصب‌شناسی اشاره می‌کند. ایراد آشکاری که به این دسته استدلال‌ها وارد است - حتی اگر درستی آنها را در خصوص فیزیکی بودن سرشت آدمی بپذیریم - این است که آنها این مسئله را که «روزی دانش عصب‌شناسی تبیین کاملی از این‌همانی ذهن و مغز ارائه می‌دهد»، نمی‌توانند ثابت کنند (همان، ص ۲۷-۲۸).

۴. کارکردگرایی

دیدگاه کارکردگرایی (Functionalism) خیلی ساده و سراسر است ذهن را مساوی یک کارکرد می‌انگارد. همان‌گونه که در پاسخ به پرسش «ترموستات چیست» ما می‌گوییم «کارکرد ترموستات این است که بر اساس دمای محیط، دستگاه گرم‌کننده یا سردکننده را روشن می‌کند»، برای حالت‌های ذهنی نیز کافی است کارکرد آن‌ها را توصیف کنیم (مسلین، ۱۳۹۱، ص ۱۹۴-۱۹۵).

کارکردگرایی را می‌توان وارث - نسخه اصلاح شده - رفتارگرایی دانست که بر خلاف

رفتارگرایی ارائه‌ی تعریفی تحویلی از حالت‌های ذهنی را ناممکن می‌داند و معتقد است که تعریف حالت‌های ذهنی مستلزم ارجاع به دیگر حالت‌های ذهنی است (چرچلند، ۱۹۸۸، ص ۳۶).

این نظریه نیز جدا از اینکه وجهه‌ی ایجابی-استدلالی علیه نظریه-ندارد، ایرادهایی نیز به آن وارد است (ر.ک: همان، ص ۳۸-۴۲) که در اینجا به آنها نمی‌پردازیم.

۵. ماتریالیسم حذف‌گرا (Eliminative Materialism)

این دیدگاه بر خلاف دیدگاه این‌همانی، امیدی به یافتن تناظر یک به یک میان حالت‌های ذهنی و حالت‌های مغزی ندارد، بلکه برعکس، معتقد است بعضی حالت‌های ذهنی صرفاً توهم جامعه است و با پیشرفت‌های دانش عصب‌شناسی به جای یافتن تناظر (این‌همانی) به کلی حذف خواهد شد؛ به بیان دیگر با پیشرفت عصب‌شناسی انطباق یک به یک پیدا نخواهد شد، بلکه مشخص خواهد شد که فهم متعارف ما از خیلی از امور ذهنی اساساً نادرست و گمراه‌کننده بوده است و عصب‌شناسی به جای ایجاد تحول در چارچوب‌های فهم متعارف ما، خیلی ساده آنها را حذف خواهد کرد (همان، ص ۴۳).

این دیدگاه برای اثبات ادعای خود به چند شاهد تاریخی نیز متوسل می‌شود: اعتقاد به وجود جوهری سیال به نام «کالریک» (Caloric) که منشأ حرارت است؛ درحالی که بعدها ثابت شد حرارت جوهری مستقل نیست، بلکه عرضی است برآمده از انرژی جنبشی مولکول‌های جسم یا باور به وجود جوهری شبه‌گونه به نام «فلوژیستون» (Phlogiston) که در زمان اشتعال اجسام، آزاد می‌شود. هر دو مورد پیشین با پیشرفت دانش بشری به جای اینکه تغییر کنند، به کلی از هستی‌شناسی علمی حذف شدند. نمونه‌ی دیگر- بر خلاف دو مثال پیشین نامرئی هم نبوده و با چشم هم رؤیت می‌شده است- که با پیشرفت دانش بشری به کلی حذف شده است، اعتقاد به فلکِ دوارِ آسمان (Starry Sphere of the Heavens) بوده است (همان، ص ۴۳-۴۴). این مورد آخر در طبیعیات قدیم اسلامی نیز پذیرفتنی بوده است.

۶. استدلال‌های ضد دیدگاه ماتریالیسم حذف‌گرا

قوام کلی استدلال‌های ضد این دیدگاه بر انکار امکان «ارائه تحویلی میان نظریه‌ای از چارچوب روان‌شناسی عامه (Folk Psychology) به چارچوب علم عصب‌شناسی» است؛ در واقع این دیدگاه معتقد است که نگاه روان‌شناسی عامه به کنش... های درونی ما نگاهی عمیقاً بدوی و سردرگم است و برای این‌ها یاور سه دلیل ارائه می‌کند (همان، ص ۴۵-۴۷).

۱. نقص ذاتی، کلی و طولانی مدت روان‌شناسی عامه در تبیین اموری مانند خواب، یادگیری، تفاوت در هوش افراد، حافظه و حتی چستی بیماری‌های روانی. نقصانی که حدود ۲۰۰۰ سال است، وجود دارد.

۲. استقرا بر پایه لزوم درس گرفتن از تاریخ درباره گمراه‌کننده بودن نظریه‌های قدیمی در خصوص حرکت، ساختار آسمان، سرشت آتش و بسیاری امور دیگر و نتیجه‌گیری که به زودی همین اتفاق برای روان‌شناسی عام نیز رخ می‌دهد.

۳. بیان این مطلب که ارائه تبیینی برای امور مطرح‌شده در روان‌شناسی عامه از سوی دیدگاه‌های این‌همانی و کارکردگرایی بسیار سخت و دور از ذهن است؛ ولی حذف این امور توسط پیشرفت عصب‌شناسی احتمال بیشتری دارد.

ج) بیان اصول کلی به کاررفته در استدلال‌ها

پس از بیان اجمالی دلایل اقامه شده در رد دیدگاه‌های دوگانه‌انگارانه و در تأیید نظریه‌های مادی‌انگارانه، می‌کوشیم با دسته‌بندی این دلایل، اصول کلی حاکم بر آنها را بیابیم. در نگاه اولیه می‌توان استدلال‌های ذکر شده را به چهار دسته اصلی تقسیم کرد:

۱. استدلال‌هایی که صرفاً نظریه بوده و برای اثبات مدعای خود دلیل نیاورده‌اند که رفتارگرایی و کارکردگرایی از این زمره هستند.

۲. استدلال‌هایی که بر پایه استقرا یا امید به پیشرفت دانش عصب‌شناسی در آینده هستند؛ مانند دلایل ذکر شده برای ماتریالیسم حذف‌گرا و این‌همانی.

۳. برهان‌های فلسفی که در بردارنده این موارد می‌شوند: سادگی دیدگاه مادی‌انگارانه، ناتوانی تبیین دیدگاه دوگانه‌انگاری و تاریخ تکاملی.

۴. برهان‌های مبتنی بر تفسیر آزمایش‌های تجربی انجام شده از سوی عصب‌شناسان که برهان‌های وابستگی عصبی، تأثیر روان‌گردان‌ها بر آگاهی و برهان مغز دوپاره از این دسته هستند.

د) تحلیل استدلال‌ها

اشاره

روشن است که دیدگاه‌های رفتارگرایی و کارکردگرایی به این دلیل که برای اثبات ادعای خود دلیلی نیاورده‌اند و همچنین ایراد‌های عمده‌ای به آنها وارد است (ر.ک: چرچلند، ۱۹۸۸، صص ۲۳-۲۵ و ۳۸-۴۲)، نیازی به بررسی ندارند؛ از این رو آنها را به سادگی از لیست خود حذف می‌کنیم.

دسته دوم استدلال‌هایی اند که بیان می‌کنند در آینده دانش عصب‌شناسی می‌تواند مسائل مطرح شده دربارهٔ حالت‌های ذهنی را تبیین (این‌همانی) یا حذف (ماتریالیسم حذف‌گرا) کند. این دسته از استدلال‌ها دو ایراد کلی دارند: یکی اینکه بر پایهٔ استقرا هستند و برهانی نمی‌باشند، دوم اینکه مسائل را به پیشرفت‌های آینده دانش بشر واگذار می‌کنند. از این دو دسته که بگذریم، دو دسته بعدی به بررسی دقیق‌تری نیاز دارند که آنها را مفصل‌تر بررسی خواهیم کرد.

۱. تحلیل برهان سادگی دیدگاه مادی‌انگارانه

نکتهٔ کلیدی این برهان به اصل اوکام برمی‌گردد و کافی است صحت و سقم آن اصل در بوتۀ نقد قرار گیرد. اصل اوکام بیان می‌کند که «اگر در شرایط یکسان دو فرضیه رقیب وجود داشته باشد، اقتضای روش علمی این است که آن فرضیه را که ساده‌تر است، بپذیریم» (بورچرت، ۲۰۰۶، ج ۷، ص ۵۰۶). از دو جهت می‌توان به این اصل انتقاد کرد: یکی اینکه خود اصل اشاره می‌کند که شرایط باید یکسان باشد. آیا واقعاً می‌توان مطمئن بود که شرایط در دو نظریهٔ رقیب- دوگانه‌انگاری و فیزیکالیسم- یکسان است؟ ممکن است شخص دوگانه‌انگار بگوید: «مزیت حاصل از اعتقاد به دوگانه‌انگاری به قدری زیاد است که شرط شرایط یکسان را نقض می‌کند».

از این ایراد که بگذریم، می‌توانیم به انتقاد دوم که مهم‌تر و کاری‌تر است، پردازیم.

روش بیان شده از سوی او کام- چنان که خود وی نیز اشاره می‌کند- روش علمی است و نتیجه‌گیری اصل او کام- به فرض درستی اصل- دانش‌هایی را در بر می‌گیرد که با شیوه پذیرفته‌شده علمی پیش می‌روند؛ ولی یک فیلسوف ممکن است اصل یادشده را زیر سؤال ببرد؛ درواقع اینکه یک فرضیه از فرضیه رقیب ساده‌تر باشد، دلیل برای صحت فرضیه گفته شده نمی‌شود. ممکن است اقتضای روش علمی- طبق قرارداد- این باشد که فرضیه ساده‌تر را بپذیریم، ولی حجتی فلسفی بر درستی فرضیه ساده‌تر نداریم.

بله، اگر درباره یک مسئله دو برهان فلسفی اقامه شود که یکی مقدمات کمتری داشته باشد، می‌توان برهان ساده‌تر را انتخاب کرد؛ ولی این قاعده الزاماً درباره دو فرضیه رقیب نیز صادق نیست؛ چراکه هیچ کدام از دو فرضیه رقیب دلیل قاطعی بر ادعای خود ندارد؛ اگر داشتند دیگر فرضیه نبودند، بلکه برهان نامیده می‌شدند؛ ازاین رو لزوماً نمی‌توان حکم کرد که فرضیه ساده‌تر معتبرتر است. بله، می‌پذیریم که اقتضای روش علمی این است که فرضیه ساده‌تر را برگزینیم، ولی این انتخاب صرفاً به مقتضای روش علمی انجام شده و حجت فلسفی ندارد.

۲. تحلیل برهان ناتوانی تبیین دیدگاه دوگانه انگاری

این استدلال واقعاً استدلالی قوی است و دیدگاه دوگانه‌انگاری دکارتی و همچنین تجرد نفس سینوی را زیر سؤال می‌برد، درواقع اصل اشکال وارد است و پاسخی که فیلسوفان مشا به این امر می‌دهند که مغز و فرایندهای مغزی نقش اعدادی دارند، درباره حالت های ذهنی، از قبیل دیدن و شنیدن ممکن است قابل قبول باشد؛ ولی امروزه یافته های عصب‌شناسی پرده از یک درهم‌تنیدگی شدید میان حالت های ذهنی و فعالیت های مغز بر می‌دارند. امری که با صرف مِعدخواندن دستگاه عصبی قابل تبیین نیست؛ مگر اینکه در معنای «اعداد» توسعه ویژه‌ای بدهیم که استدلال و استنتاج منطقی را نیز در بر گیرد: اعداد در معنای رایج آن، به معنای آماده ساختن و فراهم کردن مقدمات امری است؛ برای نمونه می‌توانیم بگوییم که شکل خاص گوش، استخوان حلزونی گوش، اعصابی که توسط جسم کرتی داخل گوش تحریک می‌شوند و به مغز می‌رسند و حتی قسمت مربوط به

شنوایی در مغز، همه و همه، صرفاً نقش اعدادی برای نفس مجرد دارند که ادراک شنوایی را به انجام برساند و اختلال یا آسیب به هر یک از این علل مُعَدّه که ذکر شد، جب اختلال در امر شنوایی می‌شود. در مثال شنوایی کاملاً طبیعی است که آسیب وارد شده به قسمت مربوطه در مغز را به‌سان آسیب به استخوان حلزونی یا جسم کرتی بدانیم و بگوییم مغز نیز مانند استخوان حلزونی برای حصول شنوایی، نقش اعدادی دارد.

اما دربارهٔ اموری مانند ادراک کلیات نمی‌توان به اعدادی بودن مغز در این امور متوسل شد؛ زیرا امر از دو حالت خارج نیست: یا ادراک کلیات توسط مغز انجام می‌شود یا به وسیلهٔ ذهن غیرمادی. اگر بگوییم توسط مغز انجام شود که اصل اشکال را پذیرفته‌ایم و به مادیت ادراک قائل شده‌ایم و اگر بگوییم به وسیلهٔ مغز انجام نمی‌شود، نباید آسیب به بخش خاصی از مغز در توانایی فرد برای ادراک کلیات یا استدلال منطقی خلل ایجاد کند.

۳. دفع یک اشکال در خصوص اعداد

شاید اشکال شود که چرا حالت های عصبی نمی‌توانند برای ادراک کلیات نقش مُعَد را داشته باشند. اشکال کننده می‌پذیرد که «متعلق» این ادراکات نمی‌تواند شیء فیزیکی یا مادی باشد؛ چرا که کلیات یا معدومات در عالم مادی وجود ندارند؛ اما این احتمال منتفی نیست که ادراک این دست امور که خارج از عالم ماده وجود دارند؛ به وسیلهٔ حالت های عصبی اعداد شود. اساساً معنای اعداد این است که اگر امر (الف) مُعَد باشد، برای اینکه که (ب) عمل (ع) را انجام دهد، این (ب) است که (ع) را انجام می‌دهد، اما شرط «لازم» اینکه (ب)، (ع) را انجام دهد، وجود (الف) است. در اینجا نیز ادراک کلیات کار ذهن یا نفس مجرد است، اما شرط لازم برای اینکه نفس این کار را انجام دهد، وقوع رویدادهای مغزی خاصی است.

پاسخ اشکال

برای پاسخ به این اشکال لازم است بیان کنیم که اگر معنای ذکر شده در اشکال پیشین برای اعداد را بپذیریم، لازم است بپذیریم (ب) برای انجام فعل (ع) نیازمند به (الف) است؛ در واقع از این مطلب نتیجه می‌شود که امر مجرد (نفس) برای فعل خود (ادراک

کلیات) نیازمند امری مادی (مغز) است. می‌پذیریم که این نوع نیاز منافاتی با مبانی صدرالمتألهین ندارد، اما به طور کامل با نگاه سینوی به تجرد نفس ناسازگار است.

پاسخ دیگری که به اشکال مطرح شده می‌توان داد، این است که این گونه تفسیر از اعداد، یعنی امر مادی (الف) برای تحقق عمل غیر مادی (ع) توسط فاعل (ب) لازم است، ولی این لزوم مادیت (ب) یا (ج) را نتیجه نمی‌دهد، پذیرفتنی نیست؛ بیان مطلب اینکه چگونه می‌شود امری مادی (الف) برای تحقق عمل غیر مادی (ع) توسط فاعل غیر مادی (ب) لازم باشد، تا حدی که اگر (الف) نباشد، (ع) حاصل نشود، ولی نه (ب) مادی باشد و نه (ع)؟ تنها گزینه ما برای پذیرش این مسئله واحد شخصی ذومرات بودن نفس است که مرتبه مادی آن وابسته به مُعد مادی است و مراتب دیگرش وابسته نیست.

دقت شود که اشکال به دیدگاه سینوی تنها درباره نفس و بدن وارد است؛ ولی دیدگاه صدرایی درباره رابطه نفس و بدن با دیدگاه سینایی و دکارتی به طور کامل متفاوت است. در نگاه حکمت متعالیه نفس برخاسته و زاده بدن جسمانی است و این ماده و جسم است که در سیر حرکت جوهری اشتدادی قوی شده و صورت نفس نباتی را می‌پذیرد؛ از این رو می‌توان میان دیدگاه صدرالمتألهین در خصوص جسمانیة الحدوث بودن نفس انسانی و گونه‌ای از دوگانه‌انگاری خاصه‌ای (پی) پدیدارگرایی) قرابت و شباهت زیادی یافت، چیزی که با یافته‌های عصب‌شناسی نوین در خصوص وابستگی بیش از حد حالت های ذهنی به حالت های مغزی نیز سازگار است.

می‌پذیریم که این ایراد به روایت های قوی دوگانه‌انگاری وارد است، ولی دوگانه‌انگاری خاصی و دیدگاه درباره رابطه نفس و بدن با این استدلال زیر سؤال نمی‌رود. البته این هم‌افقی دیدگاه صدرالمتألهین و دوگانه‌انگاری خاصه‌ای تا جایی است که نفس از منظر صدرالمتألهین در حرکت جوهری اشتدادی‌اش به قدری تکامل نیافته که بتواند بدون نیاز به ماده به حیات خود ادامه دهد و در بقا نیازمند ماده است؛ ولی از این مرحله که بگذریم صدرالمتألهین راه خود را جدا کرده و در مراحل پایانی حرکت جوهری اشتدادی نفس، به گونه‌ای شدید به دوگانه‌انگاری جوهری قائل است و نفس در این

مراحل جوهری مستقل است، نه عرضی از عوارض جسم که بازهم این مسئله برای صدرالمتألهین اشکالی ایجاد نمی‌کند؛ زیرا وی تنها معتقد است که اوحدی از انسان‌ها به مرتبهٔ مجرد عقلی می‌رسند و می‌تواند مدعی شود که افرادی که در آزمایش‌های تجربی عصب‌شناسان شرکت کرده‌اند، جزء آن دسته - اقلیت انسان‌ها به لحاظ آماری - نیستند؛ در واقع این تعداد به لحاظ آماری ناچیز هستند که احتمال شرکت آنها نزدیک به صفر است؛ البته در آزمایش‌ها این موارد مشاهده نشده‌اند؛ ولی اگر هم دیده می‌شدند، باز هم با نظریه‌های صدرالمتألهین سازگاری داشت؛ ولی دیگر استدلال‌ها مادی‌انگاران در این مورد قابل اعتنا نمی‌بود؛ اما از آنجا که چنین مواردی مشاهده نشده، نمی‌توان به استدلال ایرادی وارد کرد.

۴. تحلیل برهان تاریخ تکاملی و برهان وابستگی عصبی

برهان تاریخ تکاملی بر پایهٔ نظریهٔ فرگشت است و اینکه در طول تاریخ تکامل - به فرض درستی فرضیهٔ فرگشت - در هیچ مرحله‌ای از مراحل سیر تکاملی، امری غیرمادی یا مجرد دیده نمی‌شود؛ تنها چیزی که وجود دارد، مغزی است که طی میلیون...ها سال پیچیده و پیچیده‌تر شده است؛ بنابراین امری که این گونه تکامل یافته است، نمی‌تواند در بردارندهٔ جزئی غیرمادی باشد.

بیانی که از دیدگاه صدرالمتألهین ارائه شد، با نظریهٔ فرگشت سازگاری دارد. وی بر این باور است مادهٔ بدن پس از اینکه به اندازهٔ کافی پیچیده شد - می‌توانیم مادهٔ بدن را متناظر با مادهٔ مغز و پیچیدگی لازم را رشد کافی مغز در نظر بگیریم - برای داراشدن صورتی به نام نفس نباتی آماده می‌شود؛ پس از آن نیز با افزایش پیچیدگی مادهٔ بدن، انسان نفس حیوانی را دارا می‌شود و به همین صورت ادامه می‌یابد تا دارای نفس انسانی شود. در واقع دیدگاه صدرایی با تکامل مادهٔ جسمانی کاملاً سازگار است و همان گونه که بیان شد، تنها تفاوت و نقطهٔ افتراق نظریهٔ صدرایی با دیدگاه‌های مادی‌انگاران زمانی است که نفس در مراحل پایانی تکامل خود قرار دارد.

در نگاه صدرالمتألهین - بر خلاف دیدگاه ابن‌سینا - میان مادهٔ جسمانی و مجرد عقلانی

شکاف وجود ندارد و ماده در سیر حرکت جوهری اشتدادی به امر مجرد تبدیل می‌شود. با اینکه ادعای صدرالمتهلین باید در جای خودش بررسی شود- به فرض قبول درستی ادعای وی- ایراد تاریخ تکاملی به دیدگاه صدرایی دربارهٔ تجرد نفس وارد نیست. همچنین است دربارهٔ دیدگاه دوگانه‌انگاری خاصه‌ای، ولی ایراد به دیدگاه های قوی تر دوگانه‌انگار- برای نمونه دوگانه‌انگاری جوهری- و همچنین مراحل پایانی سیر اشتدادی نفس انسانی وارد است.

با بیانی که در پاسخ به اشکال ناتوانی تبیین و مبحث اعداد و همچنین پاسخ به اشکال تاریخ تکاملی گذشت، می‌توان به صورت مشابه به برهان وابستگی عصبی هم پاسخ داد. اصل اشکال این است که اگر ذهن غیرمادی است، نباید آسیب به بخش خاصی از مغز، در توانایی استدلال منطقی و درک کلیات فرد اختلال ایجاد کند و همان‌گونه که بیان شد، پاسخ مشهور که مغز و فرایندهای مغزی مُعَد هستند، کافی نیست؛ ولی دیدگاه صدرالمتهلین با هم با این نظر سازگار است؛ چراکه نفس در همهٔ مراتبش مجرد نیست و مراتبی از نفس هست که قائم به جسم هستند.

۴. تحلیل برهان تأثیر روان‌گردان‌ها بر آگاهی و برهان مغز دوباره

درواقع این دو برهان جزو قوی‌ترین برهان‌هایی هستند که ضد دیدگاه دوگانه‌انگاری اقامه شده است. به جرئت می‌توان گفت که اگر دیدگاه صدرالمتهلین دربارهٔ طیف وار بودن حقیقت نفس انسانی نبود که یک سر آن مادهٔ جسمانی است و با گذر از مراحل تجرد نباتی، حیوانی و انسانی به مرحلهٔ تجرد عقلی می‌رسد، نمی‌شد به این ایرادها پاسخ درخور توجهی داد.

تأثیرات روان‌گردان‌ها بر حالت های ذهنی فرد آن قدر شدید و واضح است که جای هیچ‌گونه انکار ندارد و ناچاریم بپذیریم که حالت های ذهنی شدیداً از حالت های مغزی تأثیر می‌پذیرند. اینکه اختلال در بخشی از مغز همچون شنوایی فرد تأثیر بگذارد، خیلی دور از ذهن نیست و قابل توجه است- به دلیل مُعَد دانستن سازوکار شنوایی برای حصول شنوایی نزد ذهن-؛ ولی اگر اختلال در قسمتی از مغز به وسیلهٔ داروی روان‌گران یا هر

عامل دیگری روی قدرت عاقله و توانایی محاسبه یا معیارهای اخلاقی فرد تأثیر بگذارد، نمی‌توان به سادگی از این مسئله گذشت و با صرف مُدخواندن فرایندهای مغزی مسئله قابل حل و فصل نیست.

راهی که ناگزیرم در پیش بگیریم که با حکمت صدرایی نیز سازگاری داشته باشد، پذیرش وابستگی حالت های ذهنی به حالت های مغزی و تأثیر شدید حالت های مغزی روی حالت های ذهنی - چیزی فراتر از اعداد صرف - است.

درباره برهان مغز دوپاره دو نکته وجود دارد: یکی اینکه صرف نتیجه گیری وجود دو ذهن آگاه و مستقل در شخص دارای مغز دوپاره، از نتایج آزمایش های تجربی باید بررسی دقیق شود. مورد دوم اینکه به فرض درستی نتایج و اینکه ادعای گفته شده از نتایج آزمایش ها قابل استنباط باشد، بازهم - چنان که بیان شد - از نگاه حکمت صدرایی و همچنین دوگانه‌انگاری خاصه‌ای ایرادی به مسئله وارد نیست.

حتی می‌توان برای شاهد و برای رفع استبعاد ذهن، افراد ناقص‌الخلقه‌ای را مثال زد که در یک بدن دو سر دارند و همه پذیرفته‌اند که دارای دو ذهن مجزا نیز هستند. درباره افرادی که به صورت مادرزادی دو سر دارند، حتی راهکار فقهی نیز وارد شده است که با یک آزمایش، بررسی می‌کند که آیا ترکیب به دست آمده - دو سر روی یک بدن - یک فرد است یا دو فرد؟ روشن است اگر دو نفر باشد، احکام مربوط به ارث و دیه و موارد مشابه متفاوت می‌شود.

به گزارش جوامع روایی معتبر، این راهکار از سوی امام علی علیه السلام ارائه شده است که کسی که دو سر دارد، اگر در حالت خواب، با بیدار کردن یکی، دیگری نیز بیدار شود، شخص واحدی قلمداد خواهند شد؛ ولی اگر بیدار کردن یکی تأثیری در دیگری نداشته و موجب بیداری وی نشود، دو نفر به شمار می‌روند (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۷، ص ۵۹ / طوسی، ۱۴۰۷، ج ۹، ص ۳۵۸ / حر عاملی، ۱۴۰۹، ج ۲۶، ص ۲۹۵). (۱)

ص: ۴۴

۱- عِدَّةٌ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ سَيْهَلِ بْنِ زِيَادٍ وَأَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ عَلِيِّ بْنِ أَحْمَدَ بْنِ أَشْيَمٍ عَنِ الْقَاسِمِ بْنِ مُحَمَّدٍ الْجَوْهَرِيِّ عَنْ حَرِيرِ بْنِ عَزِيدٍ اللَّهُ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ: قَالَ وَلِئِدَّ عَلِيٌّ عَهْدِ أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ عَلَيْهِ السَّلَامُ مَوْلُودٌ لَهُ رَأْسَانِ وَصَدْرَانِ فِي حَقْوٍ وَاحِدٍ فَسُئِلَ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ عَلَيْهِ السَّلَامُ يُورَثُ مِيرَاثَ اثْنَيْنِ أَوْ وَاحِدٍ فَقَالَ يُتْرَكُ حَتَّى يَنَامَ ثُمَّ يُصَاحُ بِهِ فَإِنْ انْتَبَهَا جَمِيعًا مَعًا كَانَ لَهُ مِيرَاثُ وَاحِدٍ وَإِنْ انْتَبَهَ وَاحِدٌ وَبَقِيَ الْآخَرُ نَائِمًا يُورَثُ مِيرَاثَ اثْنَيْنِ.

در فقه امامیه نیز عنوان مزبور بحث شده است و فقیهان در ذیل کتاب الإرث به بیان احکام اشخاصی که آنها را در اصطلاح «ذوالرأسین» (دارای دو سر) می‌نامند، پرداخته‌اند (شهید ثانی، ۱۴۱۳، ج ۳، ص ۲۵۸ / اردبیلی، ۱۴۰۳، ج ۱۱، ص ۵۸۹ / خوانساری، ۱۴۰۵، ج ۵، ص ۳۸۳ / سبزواری، ۱۴۱۳، ج ۳۰، ص ۲۵۸ / روحانی، ۱۴۱۲، ج ۲۴، ص ۴۹۱).

برای نمونه امام خمینی رحمه الله در این زمینه چنین می‌نگارد:

اگر برای شخصی روی یک سینه، دو سر یا روی یک کفل، دو بدن باشد، راه استعلام آن این است که یکی از آنها بیدار شود؛ پس اگر او بیدار شد- نه دیگری- آنها دو نفر می‌باشند و سهم دو نفر را ارث می‌برند و اگر هر دو بیدار شدند، ارث یک نفر را ارث می‌برند (موسوی خمینی، ۱۴۰۴، ج ۲، ص ۴۰۰).

درست است که بحث ما بحثی فقهی نیست، ولی می‌توان آزمایش گفته شده را مؤیدی برای ادعای نظریه مغز دوپاره به شمار آورد. در آزمایش فقهی ملاک تعدد بیدارنشدن یک سر هنگام بیدار کردن سر دیگر است. می‌توانیم آن ملاک را به «داشتن دو آگاهی مستقل ازهم» در زبان فلسفه ذهن امروزی تفسیر کنیم. رفع استبعاد از این جهت است که اگر هر دو با هم بیدار نشدند، می‌توان نتیجه گرفت که دو شخص هستند و دو ارث می‌برند؛ ازاین رو دو مرکز آگاهی وجود دارد. بله، در حالتی که هر دو، با هم بیدار شوند، نمی‌توان چنین نتیجه‌ای گرفت.

۵. تحلیل دلیل مغز دوپاره

چنان که گذشت، دلیل یادشده را از دو ناحیه می‌توان بررسی کرد: یکی درستی نتیجه گیری مذکور- فرد دارای دو مرکز مستقل آگاهی است که از هم بی‌خبر هستند- از آزمایش‌های صورت گرفته و دوم اینکه به فرض درستی براینند ذکرشده، اصل دلیل چقدر

دوگانه‌انگاری را زیر سؤال می‌برد.

اگر فرض کنیم که نتیجه گیری درست است، بی‌گمان دوگانه‌انگاری جوهری و دیدگاه

سینوی به مجرد نفس انسانی با مشکل جدی روبه رو می‌شود؛ ولی - همچنان که بیان شد - دلیل مغز دوپاره نمی‌تواند دیدگاه پی‌پدیدارگرایی و دوگانه‌انگاری خاصه ای و همچنین دیدگاه صدرایی مبنی بر واحد مشکک ذومراتب بودن نفس انسانی را رد کند.

اما درباره‌ی درستی نتیجه‌گیری یادشده - اینکه نتیجه گرفته شود شخص دارای دو مرکز آگاهی و دو ذهن است - از آزمایش‌های انجام شده، باید گفت که یک تفاوت اساسی درباره‌ی مثال انسان دوسر با انسان دارای مغز دوپاره وجود دارد، آن هم این است که درباره‌ی انسان دوسر می‌توان به سادگی زمانی که هر دو سر، مشغول خواب و استراحت هستند، تنها یکی را بیدار کرد، یا از تک تک سرها پرسش کرد و با پرسش‌های گوناگون متوجه شویم که مرکب به دست آمده از دوسر و یک بدن، یک فرد است یا دو نفر. ولی درباره‌ی فردی که مغز دوپاره دارد، به دلیل اینکه فرد یک دهان بیشتر ندارد - آن هم - چنان که بیان شد - در افراد راست دست توسط نیم‌کره‌ی چپ مغز کنترل می‌شود - نمی‌توان سؤال و جواب کرد. دقیقاً به همین دلیل است که پژوهشگران از روش پرسش همراه با انتخاب شیء که هر دو نیم‌کره را جداگانه به کار می‌گیرد، استفاده کرده‌اند.

مشکل دیگر این است که پس از مدتی برای درمان صرع، شیوه‌ی درمانی دارویی استفاده شد و دیگر عمل جراحی قطع جسم پینه‌ای مغز منسوخ شده است؛ از این رو در زمان کنونی نمونه‌ای برای آزمایش دوباره وجود ندارد.

تنها امری را که می‌توان مؤیدی برای درستی نتیجه‌گیری گفته شده از آزمایش‌های انجام شده، ذکر کرد این استدلال است که اگر فرد دارای یک ذهن غیرمادی واحد باشد که با تقسیم مغز به دوپاره، تقسیم نمی‌شود، لازم است اطلاعات توسط ذهن مذکور که واحد است، میان دو نیم‌کره مغز ردوبدل شود.

نتیجه‌گیری

با بررسی دلایل ضد دوگانه‌انگاری و دلایل ضد یگانه‌انگاری، موارد زیر مشخص شد:

- دو دیدگاه رفتارگرایی و کارکردگرایی برای ادعای خود دلیلی اقامه نکرده‌اند؛ در واقع دیدگاه رفتارگرایی نیازی به بررسی ندارد؛ چراکه - همان‌گونه که بیان شد - امروزه

منسوخ شده و طرفداری ندارد. دیدگاه کارکردگرایی نیز صرفاً یک نظریه است و از تبیین سازوکار دقیق ارتباط ذهن و بدن عاجز است.

- دلایل مطرح شده برای ماتریالیسم حذف‌گرا و نظریه این‌همانی به این دلیل که بر پایه استقرا و امید هستند، به پیشرفت دانش عصب‌شناسی در آینده، جای درنگ زیادی ندارند.

- برهان سادگی دیدگاه مادی‌انگارانه بر پایه پذیرفتن اصل اوکام و روش علمی هستند و چنان که ذکر شد، پشتوانه برهانی و فلسفی ندارد.

- درباره برهان‌های ناتوانی تبیین دیدگاه دوگانه‌انگاری، تاریخ تکاملی، وابستگی عصبی، تأثیر روان‌گردان‌ها بر آگاهی و برهان مغز دوپاره، نشان داده شد که با نظر صدرالم‌تألهین مبنی بر جسمانیة‌الحدوث و روحانیة‌البقا بودن نفس انسانی و دیدگاه دوگانه‌انگاری خاصه‌ای سازگاری دارند؛ ولی با دیدگاه‌های شدیدتر دوگانه‌انگاری و همچنین نظر ابن‌سینا درباره‌ی مجرد نفس انسانی سازگار نیستند.

ص: ۴۷

۱. مسلین، کیت؛ درآمدی به فلسفه ذهن؛ ترجمه مهدی ذاکری؛ چ ۲، قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، ۱۳۹۱.
۲. دکارت، رنه؛ گفتار در روش درست راه بردن عقل؛ ترجمه محمدعلی فروغی؛ چ ۳، مشهد: مهر دامون، ۱۳۹۴.
۳. تامسون، گرت؛ فلسفه دکارت؛ ترجمه علی بهروزی؛ چ ۲، تهران: مؤسسه انتشارات شبکه اندیشه، ۱۳۹۳.
۴. بلک مور، کالین؛ ساخت و کار ذهن؛ ترجمه محمدرضا باطنی؛ تهران: فرهنگ معاصر، ۱۳۸۹.
۵. اردبیلی، احمد بن محمد؛ مجمع الفائده والبرهان فی شرح ارشاد الازهان؛ چ ۱، قم: دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۰۳ق.
۶. حر عاملی، محمد بن حسن؛ وسائل الشیعه؛ چ ۱، قم: مؤسسه آل البيت عليهم السلام، ۱۴۰۳ق.
۷. موسوی خمینی، سیدروح الله؛ تحریر الوسیله، چ ۱، قم: مؤسسه مطبوعات دار العلم، ۱۴۰۴ق.
۸. خوانساری، احمد بن یوسف؛ جامع المدارک فی شرح مختصر النافع؛ چ ۲، قم: مؤسسه اسماعیلیان، ۱۴۰۵ق.
۹. روحانی، سیدصادق؛ فقه الصادق علیه السلام؛ چ ۱، قم: دار الکتب - مدرسه امام صادق علیه السلام، ۱۴۱۲ق.
۱۰. سبزواری، سیدعبدالاعلی؛ مهذب الاحکام؛ چ ۴، قم: مؤسسه المنار - دفتر حضرت آیت الله، ۱۴۱۳ق.
۱۱. شهید ثانی، زین الدین بن علی؛ مسالک الافهام الی تنقیح شرائع الاسلام؛ چ ۱، قم: مؤسسه المعارف الاسلامیه، ۱۴۱۳ق.

۱۲. طوسی، محمد بن حسن؛ تهذیب الاحکام؛ ج ۴، تهران: دار الکتب الاسلامیه، ۱۴۰۷ق.

۱۳. کلینی، محمد بن یعقوب؛ الکافی؛ ج ۴؛ تهران: دار الکتب الاسلامیه، ۱۴۰۷ق.

Churchland, Paul M; Matter and Consciousness A Contemporary Introduction to .۱۴
.the Philosophy of Mind; Revised Edition, Massachusetts: Mas.: MIT Press, ۱۹۸۸

Searle, John R; The Mystery of Consciousness; Edition۷, New York: The New York .۱۵
.Review of Books, ۱۹۹۷

Cockburn, David; An Introduction to the Philosophy of Mind; Great Britain: Anotony .۱۶
.Rowe Ltd, ۲۰۰۱

Russel, Bertrand; A History of Western Philosophy And Its Connection with Political .۱۷
and Social Circumstances from Earlier Time to Present Day; Fourth printing, New
.York: Simon and Schuster, ۱۹۴۵

Borchert, Donald M; Encyclopedia of Philosophy; edition۲, Mason: Tomson Gale, .۱۸
.۲۰۰۶

Blackmore, Susan; Consciousness; A Very Short Introduction, New York: Oxford .۱۹
.University Press, ۲۰۰۵

Trevarthern, Colwyn B; Brain Circuits and Functions of the Mind: Essays in Honor of .۲۰
.Roger Wolcott Sperry; United Kingdom: Cambridge University Press, ۱۹۹۰

در عرصه «فلسفه علم معاصر» دو جریان قابل تشخیص است: ۱. جریان ضد ذات گرایی؛ ۲. جریان ذات گرایی. جریان نخست از زمان بارکلی و هیوم تا پیش از چهل سال اخیر یکه تاز میدان بود و در چهل سال اخیر از طریق پوزیتیویست ها و فلسفه های تحلیلی و زبانی منشأ فراموشی جریان دوم شده است. جریان دوم در چهل سال اخیر به ظهور رسیده و در تقابل با مابعدالطبیعه هیومی به شدت به گسترش و تقویت مابعدالطبیعه ذات گرایانه همت گماشته است. متأسفانه ایران معاصر از جریان دوم تا حدود زیادی بی اطلاع است. در نوشتار پیش رو کوشیده ایم نشان دهیم ما و فلسفه اسلامی ما که در بنیاد خود، ذات گرا و واقع گراست، به شدت به جریان دوم نیازمندیم و با أخذ و نقادی جریان دوم به خوبی می توانیم در عرصه های گوناگون علم و عمل، در عرصه هایی همچون فلسفه اسلامی، فلسفه علم، علوم انسانی اسلامی، علم دینی، الگوی اسلامی ایرانی پیشرفت، اسناد بالادستی علمی و مدیریتی و در عرصه های دیگری، در مسیرهایی واقع بینانه قرار گیریم.

واژگان کلیدی: فلسفه علم، ذات گرایی، ضد ذات گرایی، ذات گرایی جدید، بازسازی واقع گرایی.

ایران، از حدود چهل سال پیش، عمدتاً از طریق ترجمه‌ها شاهد انتقال و نفوذ «فلسفه علم»‌هایی بوده است که تحت تأثیر هیوم، کانت، فلسفه‌های تحلیلی و زبانی، نسبت به فلسفه علوم طبیعی، و بعدها نسبت به فلسفه علوم انسانی، در عرصه هستی‌شناسی، دارای دیدگاه‌های غیرذات‌گرایانه (Anti-essentialistic) و- به تبع آن، در عرصه معرفت‌شناسی و روش‌شناسی، دارای دیدگاه‌هایی غیرواقع‌گرایانه (Anti realistic) بوده‌اند. (۱) ابزارگرایی (instrumentalism)، انسجام‌گرایی (coherensism)، کل‌گرایی (holism)، عمل‌گرایی؛ نیز تجربه‌گرایی منطقی پوزیتیویست‌ها، ابطال‌گرایی پوپر، ساختارگرایی مبتنی بر برنامه‌های پژوهشی لاکاتوش (Lakatos)، ساختارگرایی مبتنی بر پارادایم‌گرایی کوهن، و هرج و مرج‌گرایی فایرابند (Feyerabend) از جمله فلسفه علم‌های غیرذات‌گرایانه و غیرواقع‌گرایانه‌اند. (۲)

ص: ۵۲

۱- ذات‌گرایی به معنای باور به وجود داشتن «ذات» و «خواص ذاتی»، یعنی «واقعیت بالفعل» یک چیز، و واقع‌گرایی به معنای باور به مطابقت معرفت ما با «واقعیت» یک چیز است. ذات‌گرایی در هستی‌شناسی پایه واقع‌گرایی در معرفت‌شناسی و روش‌شناسی، و ضدذات‌گرایی در هستی‌شناسی پایه ضدواقع‌گرایی در معرفت‌شناسی و روش‌شناسی است.

۲- * البته در حوزه سنت اروپایی فلسفه، در هر دو عرصه علوم طبیعی و علوم انسانی، می‌توان سه دیدگاه غیرذات‌گرایانه و غیرواقع‌گرایانه را نیز از یکدیگر تشخیص داد: (۱) «فلسفه علم مبتنی بر عقلانیت انتقادی»، مانند دیدگاه‌های اندیشمندانی هم چون پوپر، آدورنو، هورکهایمر و هابرماس؛ (۲) «فلسفه علم مبتنی بر عقلانیت به مثابه پیروی از قواعد»، مانند دیدگاه‌های اندیشمندانی همچون وینچ (Winch) و مک اینتایر (Macintyre)؛ (۳) «فلسفه علم مبتنی بر تبارشناسی علم»، مانند دیدگاه‌های اندیشمندانی همچون فوکو (Foucault). همین‌طور در عرصه فلسفه علوم انسانی می‌توان دیدگاه‌های غیرذات‌گرایانه و غیرواقع‌گرایانه زیر را از یکدیگر تشخیص داد: عقل‌گرایی انتقادی امثال ویول (Wheewell) و پوپر، تأویل‌گرایی امثال شلایرماخر (Schleiermacher) و دیلتای (Dilthey)، پدیدارگرایی امثال هوسرل و هایدگر، تفسیرگرایی امثال وبر، انتقادگرایی امثال اهالی مکتب فرانکفورت و مدافع کنونی آن هابرماس، مردم‌نگارانه‌گرایی امثال گارفینگل (Garfinkel) و مندلوویتز (Mendlovitz)، واقع‌گرایی اجتماعی امثال هاره (Harre)، کیت (Keat)، و باسکار (Bhaskar)، تأویل‌گرایی مدرن امثال گادامر و ریکور (Ricoeur)، ساختارگرایی امثال اشترواس (Strauss) و فوکو. همه این‌گونه فلسفه علم‌ها عمدتاً در درون قراردادگرایی (Conventionalism) جای می‌گیرند و جریان غیرذات‌گرایی و غیرواقع‌گرایی را به وجود آورده‌اند. همه قراردادگرایان، در هستی‌شناسی خود، به ذات و خواص ذاتی باور ندارند و در معرفت‌شناسی خود، به جای اینکه معرفت را مطابق با واقع بدانند به معرفت بنا به تعریف و بنا به قرارداد باور دارند؛ به جای اینکه به تحلیل‌های واقع‌گرایانه روی بیاورند به تحلیل‌های زبانی و منطقی و تحلیل‌های بنا به تعریف و بنا به قرارداد روی می‌آورند (حتی پوپر را که در ابطال‌گرایی خود گزاره‌های پایه را قراردادی می‌داند باید از جمله آنان به شمار آورد (ر.ک: دادجو، [بی‌تا]، بخش دوم، فصل چهارم، فقره ۳-۱-۲-۲). همه این‌گونه فلسفه علم‌ها عمدتاً در درون قراردادگرایی (Conventionalism) جای می‌گیرند و جریان غیرذات‌گرایی و غیرواقع‌گرایی را به وجود آورده‌اند. همه قراردادگرایان، در هستی‌شناسی خود، به ذات و خواص ذاتی باور ندارند، و در معرفت‌شناسی خود، به جای اینکه معرفت را

مطابق با واقع بدانند به معرفت بنا به تعریف و بنا به قرارداد باور دارند، به جای اینکه به تحلیل های واقع گرایانه روی بیاورند به تحلیل های زبانی و منطقی و تحلیل های بنا به تعریف و بنا به قرارداد روی می آورند (حتی پوپر را که در ابطال گرایی خود گزاره های پایه را قراردادی می داند باید از جمله آنان به شمار آورد (ر.ک: دادجو، [بی تا]، بخش دوم، فصل چهارم، فقره ۳-۱-۲-۲).

برخی اندیشمندانی که در ایران زمین نیم‌نگاهی به فلسفه علم دارند، با این تصور که آنچه هست، همین فلسفه علم هاست، در حوزه علم، علم و دین، علم دینی و حوزه‌های متأثر از آنها بیشتر تأثیرپذیرفته از همین فلسفه‌های غیر ذات‌گرایانه و غیرواقع‌گرایانه هستند. براینکه آن می‌تواند بسیار زیانبار باشد. در چهل سال اخیر، حاصل آن سیطره دیدگاه‌هایی نسبی‌گرایانه بر مجامع علمی و آکادمیک است.

در نوشتار حاضر نشان خواهیم داد که در عرصه فلسفه علم جریان دیگری وجود دارد که ذات‌گرایانه و واقع‌گرایانه است (۱) و هرچند دیر هنگام است، اما می‌تواند بر سیطره

ص: ۵۳

۱- نزد ارسطو و ارسطوئیان «ذات»، یعنی «جوهر»، «موجود لا فی موضوع» است. «ذات» موجودی است که نه بر موضوعی حمل می‌شود و نه در موضوعی است (Aristotl, ۱۹۹۵, ۵, P.۱۲). در مقابل، «عرض» آن چیزی است که به چیزی متعلق است (Ibid, ۱۰۲۵a, p.۱۵). (از این روی، موجودی که قائم بالذات است «ذات» و موجودی که قائم بالعرض است «عرض» است. ارسطو فقط افراد و اشخاص را که موضوع همه محمول‌ها واقع می‌شوند اما خود محمول چیزی واقع نمی‌شوند «جوهر» و «ذات» می‌داند. هم در نزد ارسطو (Ibid, ۹۲b, p.۹)، و هم در فلسفه اسلامی (الفارابی، ۱۳۸۱، ص ۵۱؛ ابن سینا، ۱۳۹۵، ص ۲۵) بین «وجود» و «ذات» فرق گذاشته شده است، اما از آنجا که این فرق‌گذاری در ذهن و عقل است و در خارج وجود ذات (ماهیت) افراد و اشخاص از یکدیگر جدا نیست و بلکه عین هم هستند و بلکه اصلاً در خارج چیزی جز وجود نیست. این قوی‌ترین تفسیری است که از اصالت وجود صدرائی شده است (ر.ک: فیاضی، ۱۳۸۷). به نظر می‌رسد در میان ممکن‌الوجودها مقصود از «وجود» و «ذات» همان «موجود لا فی موضوع» و «قائم بالذات»، یعنی همان افراد و اشخاص، باشد. از این روی، در میان متقدمان، «ذات» یک چیز عبارت از «تمام حقیقت» آن چیز است. این همان «ذات‌گرایی قدیم» است. در مبحث «ذات‌گرایی قدیم» آورده‌ام که عمدتاً ذات‌گرایان قدیم «ذات» را از طریق جنس و فصل قابل شناخت می‌دانستند، هرچند عده‌ای همچون ابن سینا نیز شناخت فصل حقیقی و از این روی شناخت «ذات» را بسیار دشوار دانسته است. ضدذات‌گرایان، که از قرن هفدهم جریان ضدذات‌گرایی را به وجود آورده‌اند، در تقابل با همین «ذات» و «ذات‌گرایی» قرار دارند و تحت تأثیر اشتباهات فاحشی که دارند به مخالفت با همین «ذات» برخاسته‌اند. ذات‌گرایی جدید نیز همین «ذات» را در نظر دارد، منتهی از آنجا که شناسائی «تمام حقیقت» یک چیز را که برابر با «ذات» آن چیز است در توان آدمی نمی‌داند شناسائی آدمی از «ذات» را به «خواص ذاتی» ای می‌داند که بخش اندکی از خواص بی‌شمار یک «ذات» را تشکیل می‌دهند.

نسبی غیر ذات گرایی و غیر واقع گرایی بر مجامع علمی ما غلبه یافته و این مجامع را به سمت و سویی واقع گرایانه تر سوق دهد. این جریان عبارت از جریان «ذات گرایی جدید» است. نوشتار پیش رو می تواند «مقدمه ای» بر آشنایی با این جریان باشد.

الف) ذات گرایی قدیم

ذات گرایی (Essentialism) تاریخی به درازای تاریخ تفکر بشری دارد. (۱) با وجود این، ذات گرایی در یونان باستان- و به ویژه در فلسفه ارسطو- ساختاری نظام مند به خود گرفت. ارسطو در هستی شناسی خود، موجودات را به ذوات (جوهر) و اعراض تقسیم کرد

ص: ۵۴

۱- در قسمت ج مقاله به استناد اشاره خواهم داشت که پژوهش های دانشمندان گویای این هستند که کودکان «ذات گرا» به دنیا می آیند.

(Aristotle, ۱۹۹۵, ۱۰۳۰b, pp.۱۲-۱۳). عالم ماده، نفس و عقل جزو ذوات و عوارض نه گانه جزو اعراض اند. ارسطو هر چند ذات را نه موجودی جدا، بلکه موجود در افراد و اشخاص می دانست، ذات را همه حقیقت آنها به شمار می آورد. (۱) این گونه ذوات در عالم خارج وجود دارند و به نوع نگاه ما انسان ها وابسته نیستند؛ زیرا اگر وجود نمی داشتند، نه می توانستیم آنها را از یکدیگر بازشناسیم و نه می توانستیم درباره آنها بیندیشیم یا سخن بگوییم. (Ibid, ۱۰۰۶b, pp.۲۵-۲۶)

ارسطو، در معرفت شناسی خود، شناخت این گونه ذوات را به جنس و فصل آنها می دانست (Ibid, ۱۰۳b, p.۱۶) و از این رو بر این باور بود که اگر بتوانیم جنس و فصل یک چیز را بشناسیم، به شناخت ذات آن چیز دست می یابیم (Ibid, ۱۰۱b, p.۱). اما مسئله این است که برای نمونه ابن سینا شناخت فصل حقیقی (ابن سینا، ۱۳۹۵، ص ۱۷۵) و از این رو شناخت ذات اشیا را بسیار دشوار دید (ر.ک: همان، ص ۱۶۹-۱۷۳).

از سوی دیگر ارسطو هر چند افراد و اشخاص را موجود می داند و به موجود بودن کلیات قائل نیست، شناخت ذات افراد و اشخاص را به جنس و فصل آنها که اموری کلی اند، متوقف می داند و از این طریق، از سویی به وجود خارجی افراد و اشخاص و از سوی دیگر به وجود کلی جنس و فصل آنها و از این راه به وجود کلی ذات آنها قائل می شود. در این هنگام اشیا دارای کدامین وجود واقعی اند؟ آیا دارای وجودی دوگانه، وجودی شخصی و وجودی کلی اند؟ یا اینکه وجودی واحد دارند؟ و اگر دارای وجودی واحدند، کدام چیزها آنها را وجودی واحد می سازند؟

ذات گرایی ارسطو در فلسفه اسلامی جهان اسلام حفظ شد و فیلسوفان مسلمانی چون

ص: ۵۵

۱- نزد ارسطو جوهر و ذات یک چیز همه حقیقت یک چیز است؛ ولی بعدها نزد امثال ابن سینا هر شیء ممکن مرکب از ذات و وجود است و بنابراین ذات نه همه حقیقت یک چیز، بلکه ماهیت و چیستی آن است. در «ذات گرایی جدید»- و به ویژه در سال های اخیر- بحث از «ذات» با بحث از «انواع» گره خورده است و برخی «ذات گرایی» را مستلزم موجود بودن «انواع» به عنوان «دسته خواص با هم ثابت» می دانند (See: Bird, ۲۰۱۵).

ابن سینا و- به ویژه- صدرالمتهلین با تفکیک میان وجود و ماهیت، توانستند لحاظ وجودی ذات و خواص ذاتی را از نظر ماهوی ذات و خواص ذاتی جدا سازند و با حفظ وجود ذات و خواص ذاتی شیء، بیان کلی و ماهوی آنها را به جنس و فصل امری مفهومی و در سطح تعریف دانستند.

در دوره قرون وسطی درگیری میان قائلان به وجود واقعی کلیات، قائلان به وجود ذهنی کلیات و قائلان به وجود لفظی کلیات، برخاسته از همین پرسش ها بود و از سده هفده به بعد، تحت تأثیر اسم گرایان (Nominalists)، به سویی سوق یافت که کلیات و ذوات را چیزی جز لفظ و اسم ندانستند و از این راه، زمینه بحث از ضد ذات گرایی فراهم شد.

(ب) ضد ذات گرایی

جان لاک ذات گراست و به وجود «جوهر» باور دارد؛ اما بر خلاف ذات گرایی قدیم که جوهر مادی را امری تجربی، قابل شناخت و قابل تغییر (در نزد صدرا بیان)- هرچند به تغییر در اعراض (در نزد غیر صدرا بیان)- می دانست، بر این باور بود که جوهر ورای تجربه، اسطرسی ناشناخته و قابل تغییر نیست (ر.ک: کاپلستون، ۱۳۷۰، ج ۵، ص ۱۱۰).

لاک در مقدمات خود بر اثبات وجود «جوهر» یا «ذات» میان کیفیت های اولیه و کیفیت های ثانویه و میان تصورات بسیط و تصورات مرکب فرق می گذارد. کیفیت های اولیه، همچون درشتی، امتداد، شکل، حرکت و سکون (Locke, ۱۹۲۴, pp. ۱۷۰, ۹, ۸, ۲, ۱). از جسم جدایی ناپذیرند و در واقع نقش هایشان در خود اجسام وجود دارند (Ibid, pp. ۱, ۲, ۸, ۱۵). کیفیت های ثانویه، همچون رنگ، صوت، مزه، بو، نور، گرمی، سفیدی و سردی توان هایی هستند که توسط کیفیت های نخستین اشیا احساسات مختلفی را در ما پدید می آورند (Ibid, p. ۱۷۰). لاک کیفیت های ثانویه را توان هایی می داند که در واقع در خود اشیا هستند و این گونه نیست که آنها را کیفیت های صرفاً «ذهنی» بدانند (Ibid, p. ۱۷۳). این گونه کیفیت ها تصورات بسیط را در ما ایجاد می کنند و آدمی می تواند با فراهم آوردن چندین تصور بسیط، به تصور مرکب دست یابد (Ibid).

۲۱۴، ۱۲، ۲، ۱، pp). تصورات مرکب به تصورات بسیط وابسته اند و از آنجا که نمی توانیم گمان کنیم که تصورات بسیط چگونه می توانند به خود قائم باشند، ناچاریم اسطرسی را مفروض گیریم که تصورات از آن سرچشمه می گیرند و آن را «جوهر» می نامیم (۳۹۱-۳۹۰، ۲۳، ۲، ۱، pp. Ibid). لاک بدین صورت عالم ماده را «جوهر مادی» دارای «ذات» و «کیفیات اولیه و ثانویه» دارای خواص بالذات و بالعرض می داند.

جورج بارکلی مخالفت خود با ذات گرایی لاک را بر محور نقد تفکیک لاک میان کیفیت های اولیه و ثانویه شروع می کند. لاک کیفیت های ثانویه را توان هایی در چیزهایی می دانست که تصورات معینی را در ما ایجاد می کنند. این توان ها اموری عینی بودند و برای وجود داشتن به ذهن ما وابسته نبودند. بارکلی به گونه ای غیرمنصفانه مدعی می شود که لاک کیفیت های ثانویه چون رنگ، صوت و مزه را به دلیل نسبی بودن، امری «ذهنی» می داند و از این رو به این ادعا روی می آورد که کیفیت های اولیه، همچون شکل یا حرکت کند و تند که به موضع شخصی ادراک کننده وابسته اند، نیز به دلیل نسبی بودن باید امری «ذهنی» باشند (بارکلی، ۱۳۷۵، ص ۲۷). او کیفیت های اولیه و ثانویه را چیزی جز تصورات نمی داند و اگر تصورات باشند، امکان ندارد که در «جوهر» یا «ذاتی» نااندیشیده وجود داشته باشند (همان، ص ۲۷). او ادراک کردن را نیز دستیابی به تصور می داند و چون تصورات را نیز در موجودی ادراک کننده می داند، نیازی به این نمی بیند که تصورات از کیفیت های اولیه و ثانویه نیز به وجود جوهری مادی قائم باشند (همان، ص ۲۵-۲۶).

دیوید هیوم خطوط کلی انتقاد بارکلی از مفهوم جوهر مادی لاک را می پذیرد (ر.ک: کاپلستون، ۱۳۷۰، ج ۵، ص ۲۸۸) و تنها نسبت به محتوای مصطلحات لاک در محتوای مصطلحات خود به تغییرات اندکی دست می زند (همان، ص ۲۸۱). هیوم ادراکات را به انطباعات و تصورات تقسیم می کند. انطباعات داده های بی میانجی تجربه، همچون احساسات، انفعالات و عواطف اند. تصورات نسخه ها یا صورت های ذهنی خفیف انطباعات در اندیشیدن و استدلال اند. هر دو انطباعات و تصورات نیز یا بسیط یا مرکب اند. هر تصور بسیط با انطباعات بسیط مطابق است و اغلب هر تصور مرکب با انطباعات مرکب

مطابق است و هر تصور مرکب را می توان به تصور بسیط تجزیه کرد و قاعده کلی بر این است که تصورات از انطباعات مطابق با خود سرچشمه می گیرند. انطباعات را نیز می توان به انطباعات احساس و انطباعات بازتابی تقسیم کرد. انطباعات احساس در اصل از علل ناشناخته در نفس بر می خیزند، اما انطباعات بازتابی تا حدود زیادی از تصورات نشأت می گیرند. برای نمونه، با این فرض که از سردی انطباعی دارم که رنج را به بار می آورد، نسخه ای از این انطباع پس از آنکه انطباع متوقف شد، در ذهن جای می گیرد. این «نسخه» یک «تصور» نامیده می شود و می تواند انطباع جدیدی همچون بیزاری را که انطباعی بازتابی است، به بار آورد. در این گونه موارد، هرچند انطباعات بازتابی بر تصورات احساس مؤخرند، بر تصورات بازتابی مطابق با خویش مقدم اند و سرانجام از انطباعات احساس سرچشمه می گیرند (Hume, ۱۹۵۱, ۱, ۱, ۱, pp. ۱-۶).

هیوم بحث از انطباعات و تصورات را مقدمه این پرسش قرار می دهد که تصور «جوهر»، بر فرض اینکه چنین تصویری وجود داشته باشد، از کدام انطباع یا انطباعات مشتق می شود؟ تصور «جوهر» نمی تواند از انطباعات احساس مشتق باشد؛ اگر دریافته چشم است، باید رنگ باشد؛ اگر دریافته گوش است، باید صوت باشد؛ اگر دریافته چشایی است، باید مزه باشد؛ ولی هیچ کس تصدیق ندارد که «جوهر» عبارت از رنگ، صوت یا مزه است؛ از این رو اگر از «جوهر» تصویری هست، ناچار باید از انطباعات بازتابی مشتق باشد؛ ولی انطباعات بازتابی را می توان به انفعالات و عواطف تجزیه کرد و آنان که از «جوهر» سخن می گویند، از این کلمه انفعالات یا عواطف را قصد نمی کنند؛ بنابراین تصور «جوهر» نه از انطباعات احساس و نه از انطباعات بازتابی برخاسته است؛ از همین رو است که به نظر می رسد که تصور جوهر هرگز وجود ندارد و واژه «جوهر» چیزی نیست مگر مجموعه ای از تصورات بسیط که متخیله یگانه شان گردانده و نامی ویژه به آنها داده است (Ibid, ۱, ۱, ۶, p. ۱۶).

لاک- همان گونه که گذشت- با پذیرش ذات (جوهر) و کیفیت های اولیه و ثانویه ای که در خارج دارد، عالم ماده را دارای ذات و خواص ذاتی دانست و از آنجا که به علیت

باور داشت و ریشه‌علیت را در توانایی های ذات می داند، ذات و- بنابراین- عالم ماده را نه منفعل، بلکه فعال به شمار می آورد (Locke, ۱۹۲۴, pp. ۱, ۲, ۴, ۵, ۲۱, ۳۱۲-۳۱۳). در مقابل، بارکلی با باور به «ذهنی بودن» کیفیت های اولیه و ثانویه به انکار «ذات» پرداخت و ازاین رو عالم ماده را عالمی بی خاصیت دانست و از آنجا که به علیت مادی باور نداشت و چیزهای محسوس را علت های فعال به شمار نمی آورد، به فعال نبودن عالم ماده، بلکه به منفعل بودن آن و همچنین به وجودنداشتن آن معتقد شد (بارکلی، ۱۳۷۵، ص ۲۶-۲۷). هیوم نیز تصور «ذات» را نه از انطباعات و نه از تصورات قابل کسب می دانست و ازاین رو نه به «ذات داشتن» عالم ماده و نه به خاصیت ذاتی داشتن آن باور داشت و از آنجا که او به علیت باور نداشت، بلکه رابطه‌ علی را امری برآمده از عادت قلمداد می کرد (Hume, ۱۹۵۱, pp. ۱, ۳, ۱۴, ۱۶۵)، باید به علیت مادی و فعال بودن آن نیز باور نداشته باشد.

ضد ذات گرایی ضد ذات گرایان را دیدگاه های کانت عمیق تر ساخت. او مدعی انقلاب کپرنیکی دیگری شد و در برابر این فرض مشهور که «معرفت عبارت از مطابقت ذهن با عین است»، به این فرض انقلابی خود روی آورد که معرفت عبارت است از مطابقت عین با ذهن (کانت، ۱۳۸۳، ص ۳۰). کانت با این کار، محور معرفت را به جای اینکه عین و واقع قرار دهد، ذهن قرار داد و بدین ترتیب زمینه ای فراهم ساخت که فلسفه های بعدی ذات و عین را به حاشیه رانده و به تحلیل های ذهنی و زبانی علاقه مند شدند. براینکه آن در دو سده اخیر، ظهور فلسفه های تحلیلی و فلسفه های زبانی است که- به تعبیر الکساندر برد- به لطف دیدگاه های ضد مابعدالطبیعی ای که داشتند، از فلسفه ها و فلسفه علم های ذات گرایانه مانع شده و به ترویج فلسفه علم های ضد ذات گرایانه یاری رساندند. (۱)

فلسفه های تحلیلی بر دو عنصر نقادی مابعدالطبیعه و تأکید بر زبان تکیه داشته اند. فلسفه های تحلیلی یا با فلسفه و مابعدالطبیعه سر عناد داشته اند یا به دیده تردید در آنها

ص: ۵۹

۱- See: Bird, ۲۰۰۹, p. ۴۹۷. الکساندر برد استاد دانشگاه بریستول انگلیس، متولد ۱۹۶۴ میلادی، و از جمله بزرگ ترین

مدافعان جریان ذات گرایی جدید است

نگریسته و به جای آنها نسخه ای تحلیلی از فکر و زبان به دست داده و در فلسفی بودن و نگاه به مسائل فلسفی روش تحلیلی را به کار گرفته اند. (۱)

فلسفه های تحلیلی با مابعدالطبیعه سر عناد دارند. مابعدالطبیعه با هستی و احکام هستی سروکار دارد و ذات گرایی از مهم ترین عناصر مطرح شده در مابعدالطبیعه است. پوزیتیویست ها در ردّ مابعدالطبیعه، بر اساس معیار معناداری، گزاره های معنادار را گزاره هایی دانستند که با تمسک به تجربه، اثبات پذیر یا تحقیق پذیر باشند و از این راه، گزاره های مابعدالطبیعی را قابل اثبات یا تحقق پذیر ندانستند و بی معنا قلمداد کردند (Carnap, ۱۹۵۶, p.۲۰۶). امثال ویتگنشتاین، سرانجام، معنا را مولود کاربردهای زبانی می داند و زبان به جای اینکه توصیف واقع باشد، دارای کارکردهایی می شود که وجه مشترکی میان انسان ها ندارد و هر زبانی که برخاسته از شیوه های زندگی گوناگونی است، در نهایت میان آنها نوعی شباهت خانوادگی و بازهای زبانی در می گیرد (به کتاب پژوهش های فلسفی ویتگنشتاین که آغازکننده بحث «بازی های زبانی» است و کتاب قهوه ای او که دربردارنده ۷۳ بازی زبانی است، نگاه کنید). اینها پژوهشی از همان تقدم ذهن و زبان بر واقع اند.

ضد ذات گرایی امثال عمل گرایی و انسجام گرایی در نظریه حقیقت و نظریه صدق آنها نمایان تر است. عمل گرایی و انسجام گرایی دیدگاه هایی هستند که در معرفت شناسی معاصر بیشتر در بحث از صدق و معنا مطرح شدند. در مقابل، نظریه مطابقت، گزاره ها را در صورتی معنادار می داند که در تطابق با واقع باشند، عمل گرایی معنادار بودن گزاره ها را در ارزش عملی آنها دانسته (ر.ک: اسکفلر، ۱۳۶۶) و انسجام گرایی معنادار بودن گزاره ها را در سازگاری و هماهنگی آنها با یکدیگر در یک دستگاه و مجموعه (ر.ک: پولاک و کراز، ۱۳۸۶) می داند. اما ویتگنشتاین در دگرگونی نظریه حقیقت و صدق تأثیر به سزایی داشته است. او با بحث از جایگاه زبان و روایت جدیدی که از آن به دست می دهد، تک معنایی را کنار زده و معنا را در دل بازهای مختلف زبانی متفاوت دانسته و تحلیل و فهم نهایی

ص: ۶۰

معنا را ناممکن می سازد و بدین گونه نسبت را جایگزین اطلاق می کند. بدین طریق در متن اندیشه معاصر، زبان، بازیگر اصلی شده و تعیین کننده معنا و مصداق حقیقت می شود (ر.ک: ویتگنشتاین، ۱۳۸۵). در این هنگام، دیگر «ذات» و «حقیقتی» وجود ندارد و «حقیقت» امری برخاسته از منطق گفت و گو می شود.

درواقع، فلسفه های تحلیلی و زبانی بودند که «ذات» را به فراموشی سپردند و ریشه ظهور فلسفه علم های ضد ذات گرایانه در آن فلسفه هاست. فلسفه علم های بعدی، همچون ابطال گرایی پوپر، برنامه های پژوهشی مبتنی بر ساختار پژوهشی لاکاتوش، انقلاب های علمی بر پایه ساختار پارادیمی کوهن و آنارشسیسم فایرابند (و دیدگاه های انتقادی امثال لائودن و ون فراسن)، از جمله این گونه فلسفه علم های ضد ذات گرایانه اند.

برای نمونه پوپر بر انکار «ذات» و «خواص ذاتی شیء» تصریح نمی ورزد، بلکه با این باور که اگر «ذات» را بشناسیم، تمام حقیقت آن را شناخته ایم و علم متوقف می شود، بحث کردن درباره «ذات» را بی فایده می داند (پوپر، ۱۳۷۰، ص ۱۳۰). پوپر با باور نداشتن به «ذات» و «خواص ذاتی»، «استقرا» را مفید علم ندانست (همو، ۱۳۸۸، صص ۴۲، ۵۷، ۱۳۵، ۳۹۰ و...). او همین «ذات» را یک «حقیقت جامع و فراگیری» به شمار آورد که همچون «اصل تنظیم کننده» است و چون بر این باور بود که برای کشف آن دارای معیار عامی نیستیم (همان، ص ۲۸۱) در عمل، «صدق» را به معنای «تقرب به حقیقت» گرفت (همان، ص ۲۹۵) و با نبودن معیار عام، ناگزیر به جای اینکه بر اثبات پذیر بودن گزاره های علمی قائل باشد، به نظریه ابطال پذیری روی آورد. او با پذیرش قراردادی بودن گزاره های پایه و توافق یا عزم جامعه علمی بر پذیرش آنها (همان، ص ۱۳۵)، سرانجام ابطال پذیری خود را نیز برابند قرارداد و توافق جامعه علمی قرار می دهد و بالمآل امیدوار می شود کسانی که مانند او می اندیشند، معیار مد نظر او را بپذیرند (همان، ص ۵۲). فلسفه های تحلیلی و زبانی این گونه اندیشمندان - و اندیشمندانی همچون لاکاتوش، کوهن، فایرابند، لائودن و ون فراسن - را به قدری از روبه رویی با «ذات گرایی» دور ساختند که «ذات گرایی» و - به تبع آن - «واقع گرایی» تا دهه های آخر قرن بیستم به فراموشی سپرده شدند.

«ذات‌گرایی جدید» جریان جدیدی است که - به تعبیر امثال سنکی (Sankey) و الیس (Ellis) - خود را در تقابل با جریانی می‌داند که آن را مابعدالطبیعه غالب فلسفه انگلیسی - آمریکایی معاصر می‌نامند و آن را با اوصاف مکانیستی و هیومی توصیف می‌کنند. (۱) ذات‌گرایی، همان گونه که الکساندر برد تصریح داشت (Bird, ۲۰۰۹, p.۴۷۹)، به لطف غلبه فلسفه های تحلیلی قائم به تجربه‌گرایی منطقی ضد مابعدالطبیعی و به لطف غلبه فلسفه های زبان به فراموشی سپرده شده بود؛ اما در دهه های آخر قرن بیستم با الهام گرفتن از برخی مباحث پاتنم، در کتاب معنای «معنا» (Putnam, Meaning of, ۱۹۷۵، 'Meaning')، و کریپکی، در کتاب نام‌گذاری و ضرورت (Kripke, Naming and Necessity, ۱۹۸۰) در قالب «ذات‌گرایی جدید» احیا شد. ذات‌گرایی جدید در علمی چون فیزیک و شیمی درباره افراد و انواع ذرات بنیادی و در علمی همچون زیست‌شناسی درباره افراد و انواع جانداران و در ارتباط با نظریه تکامل انواع است. مباحثاتی که کریپکی درباره ذات‌گرایی در افراد و ذات‌گرایی در انواع طبیعی داشت و با کارهای پاتنم شدت یافت، بر وسعت اهمیت فلسفی ذات‌گرایی افزود. ذات‌گرایی در مورد انواع طبیعی بر این ادعاست که انواع طبیعی دارای خواص ذاتی اند و این سخن که نوع طبیعی خاصیتی دارد که جزئی از ذات آن نوع طبیعی است، حکایت از این دارد که تک تک افراد یک نوع بالضروره دارای آن خاصیت ذاتی اند. ذات‌گرایی در خصوص افراد درباره ذات‌گرایی در مورد انواع است و بر این ادعاست که هر خاصیت ذاتی فرد عبارت است از همان خاصیتی که به نوعی فرد به آن تعلق دارد، متعلق است (Bird, ۲۰۰۹, p.۴۷۹). پس از پاتنم و کریپکی ذات‌گرایی جدید مدافعان بیشتری یافت و بسیاری از فیلسوفان علم فیزیک، شیمی و زیست‌شناسی و حتی فیلسوفان علم امثال روان‌شناسی، (۲)*

ص: ۶۲

۱- برای مشاهده برداشت سنکی و الیس از این جریان، ر.ک: Sankey, ۲۰۱۳, p.۸۲.

۲- * لیزا فلدمن بارت (Lisa Feldman Barrett) در گزارش خود به بنیاد مرز علم (Edge)، درباره دیدگاه های ذات‌گرایانه، در باب ذهن، درحالی که عوامل طبیعی را پیچیده دانسته و هشدار می‌دهد نباید عوامل روانی را به عامل واحد ذات تحویل برد، تصریح دارد پژوهش های دانشمندان بیانگر آن است که کودکان «ذات‌گرا» به دنیا می‌آیند و در روان‌شناسی هنوز هم «ذات‌گرایی» نظریه رایجی است (https:// www. edge.org/ response/detail, Lisa Feldman Barrett, Essentialist Views of the Mind)

از ذات گرایی جدید دفاع کردند. در میان فیلسوفان علم آمریکایی ایوان فالز (Evan Fales)، جان هیل (John Heil)، جورج بیلر (George Bealer)، سیدنی شومکر (Sydney Shoemaker)، کراو فرد الدر (Crawford Elder)، نانسی کارترایت (Nancy Cartwright)، پل موزر (Paul Moser) و هیلاری کرنبلت (Hilary Kornblith) و در میان فیلسوفان علم استرالیایی جان بیگلو (John Bigelow)، جورج مولنار (George Molnar)، چارلز مارتین (Charles Martin)، کارولین لیرز (Caroline Lierse)، برایان الیس (Brian Ellis) و هاوئرد سنکی (Howard Sankey) از جمله مدافعان ذات گرایی جدیدند. استاتیس پسیلوس (Stathis Psillos) یونانی و نیکولاس ماکسول (Nicholas Maxwell) و الکساندر برد (Alexander Bird) از انگلیس نیز از دیگر مدافعان ذات گرایی جدیدند؛ از این رو می توان این جریان را در برابر جریان مابعدالطبیعه فلسفه انگلیسی - آمریکایی اغلب جریان مابعدالطبیعه فلسفه آمریکایی - استرالیایی به شمار آورد. (۱)

الیس در تقابل با جریانی که جریان مابعدالطبیعه فلسفه انگلیسی - آمریکایی می نامد و آن را مابعدالطبیعه مکانیستی و هیومی می داند که ماده را بالذات منفعل و بی خاصیت در نظر می گیرد، از جریانی دفاع می کند که آن را بیشتر جریان مابعدالطبیعه فلسفه آمریکایی - استرالیایی می نامد و نشان می دهد که اشیای مادی نه منفعل و بی خاصیت، بلکه فعال و دارای خواص ذاتی اند. او اشیای مادی را دارای قوا، استعدادها و تمایل طبیعی می داند و بر این دیدگاه است که قوا، استعدادها و تمایل را نمی توان به خواص

ص: ۶۳

۱- همان گونه که در درون جریان انگلیسی - آمریکایی افرادی چون پوپر، اتریشی است و از اهالی انگلیس و آمریکا نیست، در درون جریان آمریکایی - استرالیایی نیز افرادی همچون پسیلوس، یونانی و برد، انگلیسی هستند و از اهالی آمریکا و استرالیا نیستند.

غیرفعال یا مقولی اساسی تر اشیا تحویل برد، بلکه آنها خواص تحویل ناپذیر اشیا هستند. این دیدگاه که رفتار اشیا مادی برآمده از قوای علی تحویل ناپذیر آنهاست، الیس را به این دیدگاه رهنمون می شود که قوانین طبیعت باید بیان کننده الگوهای رفتاری اشیا باشند و این اشیا با داشتن قوای علی ذاتی از صادق بودن قوانین طبیعت حکایت دارند.

الیس همین قوای علی تحویل ناپذیر یا خواص ذاتی شیء را که در تک تک افراد یک نوع (یا یک گونه) موجودند، بهترین تبیین بر موفقیت استقرای علمی می گیرد و در بحث مفصلی، استقرا را مفید علم می داند (See: Ellis, ۲۰۰۱, section ۳/).
(۱). (Sankey, ۲۰۰۷, ch. ۵, No. ۴).

با وجود این، ذات گرایی جدید و ذات گرایان جدید اغلب بر این اساس که ۱. عالم طبیعت را بسیار پیچیده می بینند و قوانین بنیادی عالم طبیعت را بر کشف درست خواص ذاتی شیء ناتوان می بینند؛ ۲. عوامل غیر معرفتی را به طور مطلق بر معرفت تأثیرگذار می دانند؛ ۳. در تاریخ علم نظریه های زیادی را می بینند که درست برداشت می شدند، اما بعدها غلط بودن آنها روشن شده است و به این باور روی آورده اند که استقرا و - به تبع آن - گزاره های علمی صادق، هرچند «مطابق با واقع» و مفید علم اند، اما چنین علمی نه «کاملاً مطابق با واقع» و «کاملاً درست»، بلکه «تقریباً مطابق با واقع»، «تقریباً درست» و «احتمالاً (هرچند از نوع احتمال بسیار بالای آن) درست» است. آنان بدین شیوه گزاره های علمی صادق را نه «کشف حقیقت»، بلکه «تقرب به حقیقت» می دانند و از این رو علم (گزاره های علمی صادق) را «بهترین تبیین»، «بهترین توضیح» و «محتمل ترین توضیح» می دانند و بر این اساس «روش علم» را «استنتاج از راه بهترین تبیین» می دانند (Psillos, ۲۰۰۹, pp. ۱۰۹-۱۱۰, ۱۸۶ and part III). آنان «واقع گرای تقریبی اند» و گزاره های علمی صادق را «تقریباً صادق» می دانند.

ص: ۶۴

۱- در جایی دیگر به این بحث پرداخته ام که فیلسوف مسلمانی همچون ابن سینا نیز استقرای مبتنی بر کشف خواص ذاتی شیء را مفید علم می داند (دادجو، [بی تا]، بخش دوم، فصل چهارم، فقره ۳-۲-۲-۱، روش علوم طبیعی).

«ذات گرایی جدید» امروزه از علوم طبیعی به علوم اجتماعی و علوم انسانی نیز تسری یافته است- برای نمونه- همان گونه که در فقرة آخر مقاله آمده است- روش «استنتاج از راه بهترین تبیین» به علوم انسانی نیز تسری یافته است- و ضعف های موجود در «ذات گرایی جدید» می تواند ضعف هایی را به علوم انسانی موجود تسری بخشد.

(د) نقادی وضعیت کنونی ایران معاصر

در اصل، ریشه ذات گرایی جدید را باید در فیزیک جدید، یعنی فیزیک نسبیت (۱) و فیزیک کوانتوم (۲)* و بخصوص در فیزیک کوانتوم جستجو کرد.

مشهور است «کسی که فاقد حس است، فاقد علم است». علم با حس و علوم حسی آغاز می شود و از علوم حسی، یعنی علوم طبیعی، است که غیرواقعی بینی یا واقع بینی به علوم غیرحسی، همچون علوم انسانی، سرایت پیدا می کند.

علم فیزیک، در مقام بنیان علوم طبیعی، سه مقطع پیشانیوتنی (قبل قرن هفده میلادی)، نیوتنی (قرون هفده تا بیستم میلادی)، و نسبیت و کوانتوم (قرن بیستم و اوایل قرن بیست و یکم) را به خود دیده است. فیزیک پیشانیوتنی ذات گرایی قدیم و واقعگرایی خام را

ص: ۶۵

۱- فیزیک نسبیت از نسبیت خاص و نسبیت عام تشکیل شده است. نسبیت خاص بر دو پایه ای استوار است که در تناقض با فیزیک نیوتنی قرار دارند: ۱. قوانین فیزیک در هر دستگاه لختی برای همه اجسام یکسان و واحد هستند. ۲. سرعت نور در خلاء برای همه ناظران، صرفنظر از حرکت نسبی شان یا حرکت منبع تولیدکننده نور، ثابت است. نسبیت عام بیان می کند که نسبیت خاص و گرانش نیوتن توصیف یکتایی از گرانش را به عنوان ویژگی هندسی کلّ فضا و زمان به دست می دهند. فیزیک نسبیت بیان می کند که معادلات بیان کننده قوانین طبیعی در همه چهارچوب های مرجع به نحو واحدی هستند و از این جهت که همخوانی بهتری با آزمایش های تجربی دارد ابزار بسیار مهمی برای کشف شکل صحیح جهان فرامیکروسکوپی و قوانین طبیعی حاکم بر آن واقع شده است.

۲- * فیزیک کوانتوم شاخه ای بنیادی از فیزیک نظری است که با پدیده های فیزیکی در مقیاس میکروسکوپی سروکار دارد. اصلی ترین تفاوت فیزیک کوانتومی با فیزیک کلاسیک در این است که فیزیک کوانتومی از ذرات در اندازه های اتمی و زیراتمی توصیفی سازگار با آزمایش ها به دست می دهد. فیزیک کوانتوم به همراه فیزیک نسبیت پایه های فیزیک جدید را تشکیل می دهند.

به بار آورد. فیزیک نیوتنی،^(۱) یعنی فیزیک کلاسیک، با بی‌خاصیت و منفعل دانستن عالم ماده به فلسفه‌ها و فلسفه علم‌هایی دامن زد که همه آن‌ها تحت جریان «ضدذات‌گرایی و ضدواقع‌گرایی» قرار دارند و تا به امروز در ایران نیز جریان غالب‌اند. فیزیک جدید، و بخصوص فیزیک کوانتوم، که توانست در ذرات میکروسکوپی و ذرات اتمی و زیراتمی، و در امثال نور و موج، نفوذ کند و عمده موفقیت‌های علم جدید را به بار آورد، عمدتاً با پذیرش منفعل نبودن عالم ماده و دارای خواص بودن آن به بار نشست.^(۲) * فیزیک کوانتوم سرمنشاء فلسفه طبیعت و فلسفه علم‌ای شد که اکنون به جریانی تحت عنوان «جریان ذات‌گرایی و واقع‌گرایی جدید» تبدیل شده است. ما، در ایران معاصر، عمدتاً این جریان را نمی‌شناسیم.^(۳) *

ما، در ایران معاصر، اکنون وارث فلسفه‌ها و فلسفه علم‌هایی هستیم که بر بنیاد فیزیک نیوتن برپا شده‌اند و چون به ذات و خواص ذاتی شیء باور ندارند به غیرواقع‌گرایی و نسبی‌گرایی رهنمون شده‌اند.

ما، در ایران معاصر، اکنون نیازمند فلسفه علم و فلسفه‌ای هستیم که بر بنیاد فیزیک کوانتوم برپا شوند و چون به ذات و خواص ذاتی شیء باور دارند- همانطور که فیزیک کوانتوم به

ص: ۶۶

۱- در مورد ذات‌گرایی فیزیک پیشانیوتنی، همچون فیزیک ارسطویی، بطلمیوسی، سینوی و آکوئینی، برای مثال ر.ک: کرومبی، ۱۳۷۱، ج ۱، ص ۷۳-۸۴ / دادجو، ۱۳۹۰، ص ۱۷۷-۱۹۲ و ۱۳۹۲، ص ۱۵۰ به بعد.

۲- * از واقعیت‌های کوانتومی و فیزیک کوانتوم دو تفسیر به دست داده شده است: ۱. یکی تفسیری است که تحت تأثیر پوزیتیویسم آن زمان، جهان کوانتومی و ذرات مشاهده‌ناپذیر را نه موجود بلکه مخلوق ناظران ذی‌شعور و بنابراین نوعی صوری‌سازی ریاضی می‌داند و به مکتب کپنهاکی مشهور است. ۲. دیگری تفسیری است که جهان کوانتومی و ذرات مشاهده‌ناپذیر را مستقل از ذهن آدمی موجود و دارای ذات و خواص ذاتی واقعی می‌داند (در این خصوص ر.ک: گلشنی، ۱۳۶۹، ص ۱۹۱-۲۰۵). جریان «ذات‌گرایی جدید» در پی تفسیر دوم به بار نشسته است.

۳- * ما در ایران با مبانی فلسفی فیزیک کوانتوم، خود فیزیک کوانتوم و لوازم علمی آن آشنا نیستیم، اما از لوازم فلسفی و به‌خصوص از لوازم فلسفه علمی آن، که عمدتاً همین «جریان ذات‌گرایی جدید» است، ناآگاهیم.

حلّ و کشف واقع گرایانه علوم و صنایع دست یافته است- به واقع گرایی رهنمون شوند و به حلّ و فصل واقع گرایانه امور راه یابند(۱)

تعدادی از اندیشمندان معاصر و مسلمان ای که در ایران به فلسفه علم می پردازند یا نیم نگاهی به فلسفه علم دارند، با پذیرش ضمنی ضعف های ذات گرایی قدیم و با اطلاع نسبی از ذات گرایی جدید، ناچار به فلسفه علم های ضدّ ذات گرایانه ای روی آورده اند که در ایران رواج یافته اند. آنان با پذیرش این گونه فلسفه علم ها ناچار باید به لوازم علمی آن ها نیز تن داده و از این طریق دچار این گونه باورهای غلط باشند که عالم طبیعت را بی خاصیت و منفعل بدانند، استقراء را مفید علم ندانند، ذهن را بر عین تقدّم ببخشند، از کشف واقع ناامید باشند، معرفت انسان ها به عالم ماده را در هر حال تحت تأثیر عوامل غیر معرفتی و از این روی غیریکسان و غیرمطابق با واقع بدانند و در نهایت به این باور برسند که علم- و حتی گزاره های علمی صادق- نه «توضیح درست واقع» بلکه «بهترین توضیح از واقع» را به دست می دهد و از این روی روش علم را «استنتاج از راه بهترین تبیین» بدانند و به تبع پوپر علم را در نهایت «تقرّب به حقیقت» بدانند.

نیازی نیست که به مصادیق اندیشمندانی که تحت تأثیر این گونه فلسفه علم های غیرذات گرایانه و غیرواقع گرایانه قرار دارند اشاره کنم، اما با اندک توجهی می توان به سریان فلسفه علم های غیرذات گرایانه و غیرواقع گرایانه در نوشتارهای تعدادی از اندیشمندان معاصر ایران تفتّن یافت. پذیرش فلسفه علم های غیرذات گرایانه و غیرواقع گرایانه جهت گیری علمی این گونه اندیشمندان را به سمت و سویی غیرواقع گرایانه رهنمون شده است و از این طریق در مباحث بسیاری راه های دعاوی غیرواقع گرایانه هموار شده است.

در عین حال، می توان با بهره گیری از ذخایر علمی چهل ساله «ذات گرایی جدید» و

ص: ۶۷

۱- اگر فلسفه علم یا فلسفه ای بر بنیاد فیزیک کوانتوم بنا نشود اگر هم ضدّ واقع گرا نباشد واقع گرای خام و غیرعلمی خواهد بود. واقع گرایی علمی به تبع فیزیک کوانتوم به وجود آمده است و اکنون مسائل را بدون واقع گرایی علمی نمی توان حلّ کرد.

البته با تحلیل، نقد و بازسازی آن، بهره‌های بسیاری از آن گرفت؛ برای نمونه:

۱. «فلسفه اسلامی» ذات گرا و واقع گرا است؛^(۱) یعنی به ذات و خواص ذاتی اشیا و به صدق علم و مطابقت علم با واقع قائل است. فلسفه‌ها و فلسفه علم‌های غیرذات‌گرایانه و غیرواقع‌گرایانه، نه به ذات و خواص ذاتی اشیا و نه به صدق علم و مطابقت علم با واقع قائل‌اند. آنها علم را درنهایت بهترین تبیینی که از نظر «دوستداران» این اصل کفایت و توجیه دارد، می‌دانند (Psillos, ۲۰۰۹, p.۲۰۱). تبیینی که از نظر «دوستداران» این اصل «بهترین تبیین» است، سرانجام به گروه دوستداران محدود خواهد بود و نمی‌تواند از نسبی‌گرایی‌های بی‌پایه‌یابد. بدین ترتیب، فلسفه‌ها و فلسفه علم‌های غیرذات‌گرایانه و

ص: ۶۸

۱- فلسفه اسلامی در هستی‌شناسی خود «ذات‌گرا» است و قائل به ذات و خواص ذاتی اشیا است. در اثر دیگر خود (دادجو، [بی‌تا]، بخش دوم، فصل نخست، شماره ۳) آورده‌ام که در عین حال، بین ذات و عرض و ذاتی و عرضی فرق است. این گونه نیست که ذاتی فقط وصف ذوات و عرضی فقط وصف اعراض باشد، بلکه علاوه بر ذوات، اعراض نیز دارای ذاتیات و عرضیات هستند (ر.ک: مصباح یزدی، ۱۴۰۵، ص ۱۱۷)؛ زیرا مقصود از ذاتیات و عرضیات، ذاتیات و عرضیات در عروض است و مقصود از ذاتی، خواص و اوصافی است که، در قالب جنس یا فصل و انواع و اقسام آنها، قوام ذات یا عرض به آنهاست و آنها جزوی از ذات و عرض‌اند و با از بین رفتن آن‌ها خود ذات یا عرض نیز از بین می‌رود و مقصود از عرضی، خواص و اوصافی است که قوام ذات و عرض به آن‌ها نیست، جزوی از ذات و عرض نیستند و با از بین رفتن آنها خود ذات و عرض از بین نمی‌روند. تشخیص ذاتی از عرضی نیز از این طریق است که چون ذاتی جزوی از ذات یا عرض است ثبوت آن برای ذات یا عرض امری ضروری است، اما چون عرضی جزوی از ذات یا عرض نیست ثبوت آن برای ذات یا عرض ضرورت ندارد (ر.ک: فیاضی، ۱۳۸۸، ج ۱، ص ۲۸۵-۲۸۷). از این روی فلسفه اسلامی، بر اساس اینکه برای هر چیزی قائل به خواص ذاتی و عرضی است- هرچند اکنون عمدتاً بحث از خواص ذاتی را به قلمرو تعریف و معرفت محدود ساخته است- با تکیه بر محمولاتی که از خواص ذاتی موضوع فلسفه اسلامی و موضوعات مسائل فلسفه اسلامی حکایت دارند، و به یاری ذخائر چهل‌ساله جریان «ذات‌گرایی و واقع‌گرایی جدید»، به بازسازی خود مبادرت می‌ورزد و از بنیان‌های هستی‌شناختی علوم و امور بیان جدیدی به دست می‌دهد. گذر از ذات‌گرایی در علوم طبیعی به ذات‌گرایی در علوم انسانی- مثل ذات و خواص ذاتی علوم انسانی اسلامی- و به ذات‌گرایی در امور- مثل ذات و خواص ذاتی فناوری- نیز دقیقاً از طریق همین که هر چیزی دارای خواص ذاتی است امکان‌پذیر خواهد بود.

غیرواقع گرایانه مانع رشد فلسفه اسلامی اند و فلسفه اسلامی بر این اساس که دارای بنیادهای ذات گرایانه و واقع گرایانه است، نمی تواند با آن گونه فلسفه ها و فلسفه علم ها راهی برای رشد و پویایی خود فراهم سازد. تنها راه رشد و پویایی فلسفه اسلامی بهره مندی از ذخایر فلسفه علم ذات گرایانه، نقد آن و بازسازی فلسفه اسلامی است؛ در این صورت، فلسفه اسلامی می تواند بنیادهای واقع گرایانه معارف اسلامی دیگر را به دست داده و موجب رشد واقع بینانه معارف اسلامی دیگر شود.

۲. علوم انسانی اسلامی بر پایه فلسفه علوم انسانی اسلامی است. در صورت آشنابودن با جریان فلسفه علم های ذات گرایانه و واقع گرایانه، ناچار به جریان غیرذات گرایانه و غیرواقع گرایانه ای که در ایران نیز رایج است، پناه برده و از علوم انسانی اسلامی، فلسفه علم های غیرواقع بینانه ای به دست داده و مانع رشد واقع بینانه علوم انسانی اسلامی خواهیم شد. براینکه آن وجودنداشتن توضیحی واقع بینانه از میزان و چگونگی تولید و رشد علوم انسانی اسلامی و ظهور ادعاهای عجیب و غریبی درباره است. (۱)

۳. علم دینی بر پایه فلسفه علم دینی است. در چارچوب جریان فلسفه علم های غیرذات گرایانه و غیرواقع گرایانه از علم دینی تعریف و توصیف های غیرواقع بینانه گوناگونی به دست خواهیم داد. با وقوف بر جریان فلسفه علم های ذات گرایانه و واقع گرایانه معاصر، بهتر می توان نشان داد که کدام علوم بالذات، علم دینی اند و کدام علوم بالعرض و المجاز علم دینی به شمار آمده اند و درواقع نمی توانند علم دینی باشند.

۴. تأثیر همین فلسفه علم های غیرذات گرایانه و غیرواقع گرایانه می تواند چارچوب های نظری مانند «الگوی اسلامی ایرانی پیشرفت» یا «تمدن نوین اسلامی» را

ص: ۶۹

۱- برای مثال بدون اینکه توجه داشته باشیم علم دینی یا علوم انسانی اسلامی نیز یک واقعیتی است و هر واقعیتی دارای خواص ذاتی و عرضی است و علم دینی یا علوم انسانی اسلامی بودن یک علم به خواص ذاتی آن است، این ادعا به وجود آمده است که با نگاه پارادایمی - که نگاه نسبی گرایانه امثال توماس کوهن است - علم دینی را از منظر پارادایم دینی توضیح دهند و چون از منظر پارادایم دینی توضیح می دهند، در پارادایم خود دچار تشّت شده و از علم دینی تفسیرهای بسیار گوناگونی به دست می دهند.

دچار عدم واقع گرایی کند و آنها را به سمت و سویی غیرواقع گرایانه سوق دهد.

۵. شیوع فلسفه علم های غیرذات گرایانه و غیرواقع گرایانه در ایران معاصر می تواند به شدت بر مجامع علمی و دانشگاهی و از این راه، بر تصمیم گیری های کلان کشوری نیز تأثیرگذار باشد و مدیران ارشد کشوری نیز در اسناد بالادستی خود بدون آشنایی و همراهی با اندیشوران واقع گرا به تدوین قواعد و اصولی پردازند که واقع گرایانه نبودن آنها در مقام عمل معلوم می شوند.

در حال حاضر، تا حدودی وارث جریانی هستیم که ما را در عرصه های بسیار مهمی همچون فکر، علم و عمل در مسیرهای غیرواقع گرایانه و غیرواقع بینانه ای قرار داده است. هرچند به این عنوان که انسان هستیم، واقع گرایی و واقع گرایی را می پسندیم،^(۱) اما به نظر می رسد در برخی موارد روش علمی واقع گرا بودن، واقع گرا ماندن و واقع گرایانه عمل کردن را نمی دانیم.^(۲) با وجود این، بقای جامعه ایرانی اسلامی به واقع گرا بودن، واقع گرا ماندن و واقع گرایانه عمل کردن ما وابسته است. همگان به یادگیری آنها به شدت نیازمندیم و از آنجا که علم آدمی با حس و محسوسات آغاز می شود، باید به لحاظ علمی، واقع بین بودن را با عالم محسوس و با علمی که بیانگر عالم محسوس هستند، شروع کنیم. واقع بین بودن ما درباره واقعیت های مادی و طبیعی پایه های علمی-فکری واقع بین بودن ما درباره واقعیت های اجتماعی و انسانی را فراهم می کند.^(۳) بنیان های همین واقع گرایی را می توان در بررسی «جریان ذات گرایانه و واقع گرایانه معاصر در فلسفه علم» یافت.

ص: ۷۰

۱- اکنون واقع گرایی در این حدود را باید «واقع گرایی خام»، «واقع گرایی غیرعلمی» و به تعبیری ساده تر «واقع گرایی عامیانه» تلقی کرد.

۲- * اکنون هرچند واقع گرایی، واقع گرایی ما واقع گرایی غیرعلمی است و روش علمی واقع بینانه حلّ مسائل را نمی دانیم. هنوز نمی دانیم که علوم و بهخصوص علوم انسانی، دارای کدامین روش علمی واقع بینانه اند.

۳- ** همان طور که ضدواقع گرایی ضدواقع گرایان در عرصه عالم طبیعت و علوم طبیعی به ضدواقع گرایی آنان در سایر عرصه ها نیز دامن زد، واقع گرایی ما در عرصه علوم طبیعی و به تبع آن در عرصه فلسفه علم، می تواند به واقع گرایی ما در سایر عرصه ها رهنمون شود.

چاره ای جز آشنایی و رواج فلسفه علم های ذات گرایانه و واقع گرایانه- و البته نقادی آنها- نیست. در نوشتار حاضر، در تألیف، ترجمه و پژوهش بعدی با عنوان همین مقاله، در ترجمه و پژوهش کتاب ذات گرایی علمی برایان الیس و در تحقیق در دست انتشار، با نام واقع گرایی در علوم انسانی اسلامی (واقع مرکزی)، کوشیده ایم آغازکننده این راه باشیم و امیدواریم که دیگران نیز در راه آشنایی و معرفی این جریان کوشا باشند. برخی آثار مهم مربوط به این جریان را در «منابع برای پژوهش بیشتر» ببینید.

ه) نقادی ذات گرایی نوین

اشاره

«ذات گرایی جدید» در ایران معاصر ناآشناست؛ ولی آشنایی با آن نشان خواهد داد که این جریان عقبه علمی بالایی دارد که می تواند ذخایر علمی بسیار بالایی را برای نقادی خود و برداشت های واقع گرایانه تر نوینی به دست دهد. شناسایی، نقادی و بازسازی این جریان می تواند جریان واقع گرایانه نوینی را در ایران معاصر به بار آورد. ما نقادی خود در باره ذات گرایی جدید را بر برخی نقاط پراهمیت آن متمرکز می کنیم (تفصیل نقادی ذات گرایی جدید ر.ک: دادجو، [بی تا]).

۱. توانایی استقرار بر کشف واقع

ذات گرایی نوین و ذات گرایان جدید استقرا را نه بر اساس قاعده منطقی «الاتفاقی لایکون اکثریاً ولا دائماً» که مفید یقین روان شناختی است؛ بلکه بر اساس خواص ذاتی فرد و تعمیم آن به نوع آن فرد، بر اساس قاعده معرفت شناختی علیت توجیه کردند (Sankey, ۲۰۰۷, ch.۵). آنان در پایان، چون عالم طبیعت را بسیار پیچیده یافتند و قوانین بنیادی طبیعت را از کشف درست خواص ذاتی شیء ناتوان دیدند، استقرا بر پایه علیت خواص ذاتی شیء را به جای اینکه مفید یقین معرفت شناختی بدانند، مفید احتمال از نوع بسیار بالای آن دانستند (۱۸۶، ۱۱۰-۱۰۹، Psillos, ۲۰۰۹, pp.). آنان بدین ترتیب، افزون بر علم (دانش) و معرفت (به یک چیز)، تک تک گزاره های علمی برآمده از استقرا را نیز در حال پیشرفت و پیشروی و «غیرکاشف از واقع»، «بهترین تبیین»، «محتمل ترین تبیین»، «در انتظار تبیین های بهتر»، «تقریباً درست» و «به احتمال- هرچند از نوع احتمال بسیار

ذات گرایی جدید در باور به صدق تقریبی استقرا با ایرادی جدی روبه روست؛ اگر استقرا بر کشف خواص ذاتی شیء که بنیاد علیت شیء اند، توانا باشد و شیء خواص اساسی تر دیگری نداشته باشد تا اینکه دست نیافتن به آن خواص اساسی تر، موجب «صدق تقریبی علم» شود. پس استقرا می تواند «کاشف از واقع» و مفید «صدق مطلق علم» باشد. برای نمونه اگر استقرا بر کشف برخی خواص ذاتی جسم همچون جرم و جاذبه که بنیاد علیت جسم اند، دست یافته است و جسم دارای خواص اساسی تری غیر از خواص ذاتی نیست تا دست نیافتن به آن خواص اساسی تر موجب «صدق تقریبی علم» شود. پس استقرا توانسته است «کاشف بخشی از واقعیت جسم» باشد و در این حد، مفید «صدق مطلق علم» است.

بر این اساس، هرچند علم (دانش) و معرفت (به یک چیز) در حال پیشرفت و پیشروی اند، تک تک گزاره های علمی صادق، در همان حدودی که صدق می کنند، به طور مطلق ثابت و صادق اند و برای نمونه جسم تا وقتی جسم است و تأثیرپذیرفته از عوامل بیرونی نیست- دارای جرم و جاذبه است یا طلا تا زمانی که طلاست، زردرنگ و دارای عدد اتمی ۷۹ است.

این ایراد افزون بر گزاره های صادق علم فیزیک و علم شیمی در گزاره های صادق علم زیست شناسی نیز وارد است؛ زیرا در علم زیست شناسی نیز چه به نظریه تکامل نوع یا گونه قائل باشیم- و خواص ذاتی نوع را با تغییر نوع متغیر بدانیم- و چه قائل نباشیم- و خواص ذاتی نوع را نامتغیر بدانیم- کشف برخی خواص ذاتی نوع تا وقتی که نوع در نوع بودن خود پابرجاست، کشف درست مطلق برخی حقایق آن نوع است. برای نمونه، چه به تکامل نوع انسان قائل باشیم یا قائل نباشیم، کشف برخی خواص ذاتی انسان، همچون عاقل بودن او تا وقتی انسان بر انسان بودن خود باقی است، کشف مطلقاً درست برخی حقایق انسان است.

۲. عدم مانعیت تأثیر عوامل غیر معرفتی بر معرفت از کشف واقع

برخلاف ضد ذات گرایان (ضد واقع گرایان) که تأثیر عوامل غیر معرفتی بر معرفت را موجب نسبی بودن علم و معرفت می دانند، ذات گرایان (واقع گرایان) جدید، هرچند عوامل غیر معرفتی را در شکل گیری اموری همچون جهت گیری توسعه علمی، انگیزه های دانشمندان، مسائل و پرسش های مطرح، موضوع و هدف شناخت و کاربردهای نتایج پژوهشی دخیل می بینند؛ اما هیچ یک را مستلزم آن نمی دانند که شناخت علمی را دارای ارزش نسبی سازند، بلکه بر این دیدگاه اند که شناخت علمی می تواند دارای کفایت تجربی و علمی باشد و به روش درستی با شواهد تجربی تطابق داشته باشد (برای نمونه، ر.ک: Psillos and Curd, ۲۰۰۸) ذات گرایان جدید بیشتر شناخت علمی - یعنی گزاره های علمی صادق - را دارای کفایت تجربی و تطابق با شواهد تجربی می دانند. باور ذات گرایان جدید به محدودیت استقرا در کشف واقع و تأثیر عوامل غیر معرفتی بر معرفت، اغلب، آنان را به این دیدگاه رهنمون شده است که شناخت علمی - یعنی گزاره های علمی صادق - فقط دارای کفایت تجربی اند و با شواهد تجربی تطابق دارند. آنان بیشتر - بر این اساس - «گزاره های علمی صادق» را «مطابق با واقع»، اما «به گونه ای که گزاره گویای آن است»، یعنی «از منظری که گزاره و گزارش دهنده از آن حکایت دارد»، می دانند. آنان از همین رو «صدق» را به معنای «مطابقت میان مدعای مربوط به جهان با جهان، به همان گونه ای که مدعا بیان کرده است»، می دانند (برای نمونه، ر.ک: Sankey, ۲۰۰۸, pp. ۱۶-۱۷). در این هنگام صدق گزاره ها پیرو منظرهای گزارش دهنده ها می شود و از آنجا که گزارش دهنده ها نیز منظرهای گوناگونی دارند، در صدق گزاره ها اتفاق نظر واقع نمی شود؛ بنابراین گزاره های علمی صادق به جای اینکه از حقیقت حکایت داشته باشد و کاشف از واقع باشند، به حقیقت نزدیک تر می شوند.

این ادعای ذات گرایان جدید نیز با ایرادهایی جدی روبه روست؛ هرچند عوامل غیر معرفتی - حتی در مقام داوری - بر معرفت تأثیر گذارند و از این رو داوری های انسان ها همواره یکسان نیستند، اما عقل به حکم اینکه در همه جهان مدار علم است و بر اراده

حاکمیت دارد، داور داوری هاست و از این توانایی برخوردار است که به نقد خود نیز پردازد و هم میان عوامل تأثیرگذار بر داوری و خود داوری و هم میان داوری های صادق و غیرصادق فرق بگذارد و با گزینش داوری های صادق به کشف واقع راه یابد. در عین حال، عقل در شناختی که از یک چیز به دست می آورد، بیشتر به بخش اندکی از خواص ذاتی آن چیز دست می یابد. در این هنگام، عقل به گزاره های علمی صادقی که مطابق با واقع اند، دست می یابد و «صادق» این گونه «گزاره های علمی» به معنای مطابقت آنها با واقع، در حدی که از واقع حکایت دارند، خواهند بود. برای نمونه عقل می تواند مانع تأثیر عوامل غیرمعرفتی بر معرفت شود و به این «گزاره علمی مطلقاً صادق» برسد که از جمله خواص ذاتی طلا این است که «طلا دارای عدد اتمی ۷۹ است» یا «طلا- زرد رنگ است». در این هنگام، «صادق» این گونه گزاره ها، به معنای مطابقت آنها با واقع در حدی که از واقع حکایت دارند»، خواهد بود.

هرچند ذات گرایان جدید می کوشند از نسبی گرایی ضد ذات گرایان دوری کنند، درنهایت، در تعریف صدق و- همان گونه که در ادامه خواهیم دید- در تبیین روش علم از دیدگاه هایی دفاع می کنند که بر تفاوت منظرها محوریت داده و به نوعی نسبی گرایی مبتلا می شوند. این در حالی است که عقل از این توانایی برخوردار است که بر تفاوت منظرها چیره شده و به گزینش منظر درست راه یابد.

۳. عدم مانعیت تغییر نظریه ها از کشف واقع

برخلاف ضد ذات گرایان که در تاریخ علم به نظریه های زیادی برخورده اند که درست قلمداد می شدند، اما بعدها غلط بودن آنها روشن شده است و از این روی تغییر نظریه ها را حاکی از درست نبودن نظریه ها و تکامل روبه رشد آنها می دانند، ذات گرایان جدید تغییر نظریه ها را نه حاکی از درست نبودن کل نظریه، بلکه حاکی از درست نبودن عناصری از نظریه می دانند که در موفقیت پیش بینی بدیع سهمی ندارند (ر.ک: Kitcher, pp. ۱۴۳-۱۴۹ / Psillos, pp. ۱۰۵-۱۰۸ / نیز ر.ک: دادجو، [بی تا]، بخش دوم، فقره چهارم، فقره ۴-۲-۳-۱-۲) آنان نظریه ها را در آن بخش که در تبیین خواص ذاتی شیء توفیق حاصل

کرده اند، درست و در آن بخش که در تبیین خواص ذاتی شیء به خطا رفته اند، نادرست می دانند و از این رو توفیق تقریبی این گونه نظریه ها در تبیین بخشی از خواص ذاتی شیء را به معنای «تقرب به حقیقت» شیء و «بهترین تبیین» از شیء تلقی کرده و مستلزم «صدق تقریبی» نظریه ها می دانند.

این دیدگاه با این ایرادهای جدی روبه روست:

میان نظریه و علم (گزاره های علمی صادق) فرق است. نظریه ها سه گونه اند: نادرست، مانند نظریه زمینمرکزی و نظریه اتمی متقدمان؛ نیمه درست و نیمه نادرست، مانند نظریه اتر و نظریه فلورژیستون؛ درست، مانند نظریه خورشید مرکزی و خانواده نظریه های شکافت اتمی؛ از این رو این گونه نیست که همه نظریه ها در حال تغییر باشند.

از سوی دیگر در نظریه هایی که نیمه درست و نیمه نادرست اند، امثال نظریه اتر نیمه غلط و نیمه درست اند و هرچند عناصری از نظریه اتر، همچون جوهر مادی ریز و متحرک بودن آن، غلط است، نیم دیگر آن، همچون فواصل فضا-زمان داشتن آن- درست است و همین عناصر درست، نظریه اتر هستند که در دیدگاه «میدان مغناطیسی» حفظ شده اند و همین عناصر درست بودند که در نظریه اتر می توانستند حرکت اجرام آسمانی را توضیح دهند؛ اما از جهت عناصر غلط خود، همچون جوهر مادی ریز و متحرک بودن آن، نتوانستند حرکت نور را توضیح دهند. نظریه ها در آن حدود که می توانند بر اساس خواص ذاتی شیء واقع را توضیح دهند، به علم تبدیل می شوند.

این گونه نظریه ها در حال تغییرند، اما گزاره های علمی صادق برآمده از آنها در حال تغییر نیستند و این گونه گزاره ها بیانگر کشف واقع هستند.

از سوی دیگر بر این اساس که از مقدمات «تقریباً درست» نمی توان به نتیجه «کاملاً درست» دست یافت؛ یعنی از علم تقریباً درست، نمی توان به محصولات کاملاً درست دست یافت. «توفیق علم» در «کشف و ساخت صنایع پیشرفته»، بر اساس استنتاج خواص ذاتی شیء که بنیاد علیت شیء اند، از «صدق مطلق علم (گزاره های علمی صادق)» حکایت دارد.

در کنار دو نوع استنتاج ارسطویی - یعنی استقرا و قیاس - در سده های اخیر با الهام گرفتن از چارلز سندرس پیرس (Charles Sanders Peirce) (۱۸۳۹-۱۹۱۴) استنتاج نوع سومی با نام «استنتاج از راه بهترین تبیین» (Inference to the best explanation) شیوع یافته است. ذات گرایان جدید بر این اساس که استقرا را «تقریباً مفید علم» می دانند، عوامل غیر معرفتی را - در هر حال - بر معرفت تأثیرگذار می دانند و تغییر نظریه ها را حاکی از «صدق تقریبی» علم و گزاره های علمی صادق می دانند، به این باور رسیده اند که روش علم عبارت از «استنتاج از راه بهترین تبیین» است. بر این اساس، علم و گزاره های علمی صادق، نه «کشف واقع»، بلکه «بهترین تبیین از واقع»، «بهترین توضیح از واقع» و «محتمل ترین توضیح از واقع اند».

در تفسیر اینکه - در این اصل - «بهترین تبیین» چه نوع تبیینی است، «بهترین تبیین» را «محتمل ترین تبیین»، «محبوب ترین تبیین» (Psillos, ۲۰۰۹, p.۱۸۶) و این اواخر «محتمل ترین تبیینی که مؤید به تأییدهای بعدی است» (Ibid, pp.۲۰۰-۲۰۱)، دانسته اند. تفسیر اخیری که در بردارنده محسنات دو تفسیر پیشین نیز به شمار آمده است (Ibid, p.۲۰۰)، اصل «استنتاج از راه بهترین تبیین» را از نظر دوستان این اصل دارای کفایت و توجیه دانسته است (Ibid, p.۲۰۱) و معلوم نیست که برای غیردوستان این اصل چگونه می تواند دارای کفایت و توجیه به شمار آید و از «بهترین تبیین نزد دوستان» به «بهترین تبیین نزد دیگران» تبدیل شود.

۵. خطای در بسط روش «استنتاج از راه بهترین تبیین» به همه علوم

ذات گرایان روش «استنتاج از راه بهترین تبیین» را ابتدا در بحث از مشاهده ناپذیرها - همچون اتم، ژن و جاذبه - مطرح ساختند؛ اما به تدریج در مشاهده پذیرها نیز بسط داده و روش همه علوم طبیعی قرار دادند. فیلسوفان علم معاصر - در ادامه - این روش را به علوم انسانی نیز تسری داده و در امثال فلسفه علم، معرفت شناسی، فلسفه علم دینی، الهیات جدید و علوم اجتماعی و رفتاری نیز به کار برده اند - برای نمونه، لائودن در فلسفه علم،

پل موزر در معرفت‌شناسی و متکلمان در الهیات جدید این روش را به کار گرفتند. نتیجه آن سرنگونی کاشفیت علم از واقع در همه علوم بود. اما بیشتر ما دست کم به شهود و به عقل سلیم می‌فهمیم دانسته‌های بسیاری داریم که واقعی، مطابق با واقع و کاملاً مطابق با واقع اند؛ حتی می‌فهمیم در علم نیز دانسته‌های بسیاری داریم که به طور کامل مطابق با واقع اند. آنچه در این نوشتار آمد، معرفی «ذات‌گرایی جدید» و نقادی اجمالی آن بود. آنچه در نوشتارهای بعدی می‌آید، ترجمه مقاله‌های روشنگری است که در سال‌های اخیر تألیف شده و از چارچوب کلی «ذات‌گرایی جدید» دید روشنی به دست می‌دهند. نقادی بیشتر «ذات‌گرایی جدید» و برون‌رفت از خطاهای آن را به پژوهش در دست‌چاپ خود با نام واقع‌گرایی در علوم انسانی اسلامی (واقع‌مرکزی) ارجاع می‌دهیم. با وجود این، ایران کنونی به آشنایی بسیار بیشتری با «ذات‌گرایی جدید» و نقادی آن نیاز دارد.

نتیجه‌گیری

در تاریخ «فلسفه علم» شاهد ظهور ذات‌گرایی قدیم، ضد ذات‌گرایی و ذات‌گرایی جدید هستیم. در چهار سده اخیر شاهد ظهور ضد ذات‌گرایی و در دو قرن اخیر شاهد ترویج آن از راه ابزارگرایی، عمل‌گرایی، انسجام‌گرایی، کل‌گرایی، کارکردگرایی، پوزیتیویسم، فلسفه‌های تحلیلی و زبانی، هرمنوتیک، ساختارگرایی و پساساختارگرایی و فلسفه علم‌های ریز و درشتی هستیم که ذات‌گرایی را به فراموشی سپرده‌اند. چهار دهه اخیر شاهد بازسازی علمی ذات‌گرایی و ظهور «ذات‌گرایی جدید» در تقابلی آشکار و شدید با «ضد ذات‌گرایی» است. ایران تا حدود زیادی از رشد و بالندگی «جریان ذات‌گرایی جدید» بی‌اطلاع است. دوری از ضد ذات‌گرایی و ضد واقع‌گرایی پیشین، پیشرفت از ذات‌گرایی قدیم و «واقع‌گرایی خام» آن به ذات‌گرایی جدید و آشنایی با جریان «ذات‌گرایی جدید»، تحلیل، نقد و بازسازی آن ذخایر علمی عظیمی را در راستای دوری از ضد ذات‌گرایی و ضد واقع‌گرایی و تحکیم بنیادهای واقع‌گرایی در امثال فلسفه علوم طبیعی، فلسفه علوم انسانی، فلسفه اسلامی، علم دینی، علوم انسانی اسلامی، الگوی اسلامی ایرانی پیشرفت، تمدن نوین اسلامی و بسیاری دیگر در اختیار ما قرار می‌دهد.

۱. ابن سینا، حسین بن علی؛ الهیات از کتاب شفا؛ ویرایش و ترجمه ابراهیم دادجو؛ چ ۳، تهران: انتشارات امیرکبیر، ۱۳۹۵.
۲. ارسطو، متافیزیک؛ ترجمه شرف الدین شرف خراسانی؛ چ ۱، تهران: نشر گفتار، ۱۳۶۶.
۳. استرول، اورام؛ فلسفه تحلیلی در قرن بیستم؛ ترجمه فریدون فاطمی؛ تهران: نشر مرکز، ۱۳۸۳.
۴. اسکفلر، اسراییل؛ چهار پراگماتیست؛ ترجمه محسن حکیمی؛ تهران: نشر مرکز، ۱۳۶۶.
۵. بارکلی، جرج؛ رساله در اصول علم انسانی و...؛ ترجمه منوچهر بزرگمهر؛ تهران: مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۷۵.
۶. پوپر، کارل ریموند؛ حدس ها و ابطال ها: رشد شناخت علمی؛ ترجمه احمد آرام؛ چ ۱، تهران: انتشارات سروش، ۱۳۷۰.
۷. _____؛ منطق اکتشاف علمی؛ ترجمه سیدحسین کمالی؛ چ ۴، انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۸۸.
۸. دادجو، ابراهیم؛ مابعدالطبیعه از نگاه ارسطو و ابن سینا؛ چ ۱، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۹۰.
۹. _____؛ واقع گرایی در علوم انسانی اسلامی (واقع مرکزی)؛ تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، [بی تا] (در دست چاپ).
۱۰. _____؛ وجود و موجود از منظر ابن سینا و آکوئینی، ایران- تهران؛ چ ۱، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۹۲.

۱۱. دامت، مایکل؛ خاستگاه های فلسفه تحلیلی؛ ترجمه عبدالله نیک سیرت؛ تهران: انتشارات حکمت، ۱۳۹۲.
۱۲. رضایی، رحمت الله؛ «استنتاج معطوف به بهترین تبیین و توجیه گزاره های مربوط به عالم خارج»؛ فصلنامه علمی پژوهشی معرفت فلسفی، ش ۲، زمستان ۱۳۸۳.
۱۳. رعایت جهرمی، محمد؛ فلسفه زبان قاره ای و فرهنگی؛ چ ۱، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۹۱.
۱۴. الفارابی، ابونصر؛ فصوص الحکمه؛ تحقیق علی اوجبی؛ تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، ۱۳۸۱.
۱۵. فیاضی، غلامرضا؛ هستی و چیستی در مکتب صدرائی؛ چ ۱، تهران: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، ۱۳۸۷.
۱۵. کاپلستون، فردریک؛ تاریخ فلسفه؛ ج ۵، چ ۲، تهران: انتشارات سروش، ۱۳۷۰.
۱۷. کانت، امانوئل؛ سنجش خرد ناب؛ میرشمس الدین ادیب سلطانی؛ تهران: انتشارات امیرکبیر، ۱۳۸۳.
۱۸. کرومبی، آ. سی؛ از اوگوستن تا گالیله؛ ترجمه احمد آرام؛ چ ۱، تهران: سمت، ۱۳۷۱.
۱۹. گلشنی، مهدی؛ دیدگاه های فلسفی فیزیکدانان معاصر؛ چ ۱، تهران: انتشارات امیرکبیر، ۱۳۶۹.
۲۰. مصباح یزدی، محمدتقی؛ تعلیقه علی نهاییه الحکمه؛ چ ۱، قم: مؤسسه در راه حق، ۱۴۰۵ق.
۲۱. ویتگنشتاین، لودویک؛ پژوهش های فلسفی؛ ترجمه فریدون فاطمی؛ تهران: نشر مرکز، ۱۳۸۵.
۲۲. _____؛ کتاب های آبی و قهوه ای؛ ترجمه ایرج قانونی؛ تهران: نشر نی، ۱۳۸۵.
۲۳. Aristotle; The Complete Work of Aristotle; edited by

Jonathan Barnes, Two vols, Princeton University Press, 1995

Bird, Alexander, "Essences and Natural Kinds"; in Routledge Companion to . 24
.Metaphysics, Abingdom, 2009, pp.497-506

the Metaphysics of natural kinds"; in Springer Netherlands, Synthese: 2015, " ; _____ . 25
.pp.1-30

Carnap, Rudolf; Empiricism. Semantics and Ontology; in Meaning and Necessity, . 26
.2nd ed, Chicago, II: University of Chicago Press, 1956

Craig, Edward; Routledge Encyclopedia of Philosophy; London and New York: . 27
.Routledge, 1998

.Ellis, Brian; Scientific Essentialism; Cambridge University Press, 2001 . 28

.Hume, David; A Treatise of Human Nature; ed. By L. A. Selby- Bigge, Oxford, 1951 . 29

.Kitcher, Philip; the Advancement of Science; Oxford: University Press Oxford, 1993 . 30

.Lehrer, Keith; Theory of Knowledge; U. S. A, Westview Press, 1990 . 31

Locke, John; An Essay Concerning Human Understanding; Abridged and edit. A. S. . 32
.Pringle- Pattison; Oxford: 1924

Psillos, S and Cord, M. ; The Routledge Companion to philosophy of Science; . 33
.Routledge, New York: 2008

Psillos, Stathis; Knowing The Structure of Nature; Essays on Realism and . 34
.Explantion, palgrave, Macmillan, 2009

Stathis; Scientific Realism: How Science Tracks Truth; London: Routledge, ; _____ . 35
.1990

Sankey, Howard; Scientific Realism and the Rationality of Science; Ashgate . 36
.Publishing Company, England, 2007

۱. Aronson, Jerrold L, Rom Harr'e, Eileen Cornell Way .

ص: ۸۰

- Realism rescued: How scientific Progress is possible; Open Court Publishiny Company,
۱۹۹۵
- Bigelow, John Brian Ellis and Caroline Lierse, “The world as one of kind: natural necessity and laws of nature”, British Journal for the Philosophy of Science ۴۳, ۱۹۹۲,
.pp.۳۷۱-۳۸۸
- Bird, Alexander and Emma Tobin; Natural Kind, Stanford Encyclopedia of . ۳
Philosophy, ۲۰۰۸, Substantive revision, ۲۰۱۷ (مقدمه ای عمومی بر انواع طبیعی و ذات گرایبی در انواع طبیعی)
- Bird, Alexander, Brian Ellis; “Howard Sankey Properties”; Powers and Structures: .۴
.issues in the Metaphysics of Realism; Routledge, ۲۰۱۳
- .Bird, Alexander; “Scientific Progress”; Oxford University Press, ۲۰۱۶ , pp.۵۴۴-۵۶۳ .۵
- The Metaphysics of Natural Kinds; Synthese, Springer Netherlands, ۲۰۱۵, ;_____ .۶
.pp.۱-۳۰
- Caroline Lierse; “Natural Kind, Laws of Nature and Scientific Methodology”; Kluwer .۷
Academic Publishers, ed. P. Riggs, ۱۹۹۶, pp. ۲۹-۴۸
- Ellis, Brian; Scientific Essentialism; Cambridge university Press, ۲۰۰۱ .۸
بر ذات گرایبی (مابعدالطبیعه علم مبتنی
- .The Philosophy of Nature: A Guide to the New Essentialism; Acumen, ۲۰۰۲ ;_____ .۹
- The Metaphysics of Scientific Realism; Montral: McGill, Queen’s University ;_____ .۱۰
.Press, ۲۰۱۰
- Fales, Evan; “Essentialism and the Elementary Constituents of Matter”; Midwest .۱۱
.Studies in Philosophy, Vol.XI, ۱۹۸۶, ۳۹۱-۴۰۲
- .Is Middle Knowlede Possible?”; Almost, Sophia, Vol.۵۰, N.۱, ۲۰۱۱, pp.۱-۹“ ;_____ .۱۲
- Natural Kinds and Freaks of Nature”; Philosophy of Science, Vol.۴۹, N.۱,“ ;_____ .۱۳

.۱۹۸۲, pp.۶۷-۹۰

Heil, John; The Universe as we Find it; Oxford .۱۴

ص: ۸۱

.University Press, ۲۰۱۲

Josep, Laporte; *Natural Kinds and Conceptual Change*; Combridge, ۲۰۰۴. ۱۵ (مقدمه ای

کلیدی و بسیار روشن از موضوعات مربوط به انواع طبیعی ذات گرایي در نوع)

.Kripke, Saul A; *Naming and Necessity*; Harvard University Press, Blackwell, ۱۹۸۰. ۱۶

Molnar, George; *Power: A Study in Metaphysics*; Varga S. *Twice the man*, Sydney . ۱۷

.Morning Herald ۹ August, ۲۰۰۳

Penelope Mackie; *How things Might have Been*; Oxford, ۲۰۰۶. ۱۸ (بحثی عالی و متأخر از ذات

گرایي آغازین کریپکی)

Psillos; *Knowing the Structure of Nature: Essays on Realism and Explantion*; . ۱۹

.Palgrave: Mac Millan, ۲۰۰۹

Putnam, Hilaty; "Meaning of Meaning"; *Minnesota Studies in the Philosophy of* . ۲۰

.Science, N.۷, ۱۹۷۵, pp.۱۳۱-۱۹۳

Samuel Kimpton- Nye; *in defence of a Scientific essentialist account of Natural* . ۲۱

.Law, University of London, ۲۰۱۶ (تز دکتری)

Sankey, H.; "Causation and Laws of Nature"; *Australasian Studies in History and* . ۲۲

.Philosophy of Science, Vol.۱۴, Kluwer Academic Publishers, Dordrech, ۱۹۹۹

Scientific Realism and Rationality of Sience; Publishing Company, England, ; _____ . ۲۳

.۲۰۰۸

Steiner, John Michael; *An Anti – Reallist Theory of Natural Kinds*, ۲۰۱۶. ۲۴ (نظر مخالف)

Tuomas E. Takho; "Natural Kinds Essentialism Revisited"; *Mind*, Vol.۱۲۴, N.۴-۵, ۲۰۱۵, . ۲۵

.pp.۷۹۵-۸۲۲

جهانگیر مودن زاده (۱)

میر سعید موسوی کریمی (۲)

چکیده

واقع گرایی علمی را می توان متشکل از سه منظر معنا شناختی، معرفت شناختی و هستی شناختی دانست. پوزیتیویست های منطقی که رویکرد حاکم بر تجربه گرایی در نیمه اول قرن بیستم بودند، به منظور طرد متافیزیک از ساحت علم، هر سه منظر فوق را رد کردند؛ اما ون فراسن در قالب رویکرد تجربه گرایی بر ساختی- و با همان هدف طرد متافیزیک از ساحت علم تجربی- با طرح تمایز میان هویت های مشاهده پذیر و مشاهده ناپذیر، منظر معناشناختی مد نظر واقع گرایان علمی را می پذیرد؛ ولی در مخالفت با واقع گرایان علمی از تمایزهای معرفت شناسانه و هستی شناسانه مشاهده پذیر و مشاهده ناپذیر مد نظر ون فراسن، با تکیه می کند. در این مقاله قصد داریم ضمن دفاع از تمایز معرفت شناسانه مشاهده پذیر و مشاهده ناپذیر مد نظر ون فراسن، با تکیه بر آموزه هایی از حکمت متعالیه ملاصدرا منکر تمایز هستی شناسانه مشاهده پذیر و مشاهده ناپذیر شده و از نوعی منظر واقع گرایی هستی شناسانه با نام واقع گرایی وجودی دفاع کنیم. برای رسیدن به این هدف، نخست بنیان نظریه تجربه گرایی بر ساختی- یعنی چگونگی تمایز مشاهده پذیر و مشاهده ناپذیر و نقدهای وارد بر آن را توضیح می دهیم؛ سپس با توضیح دیدگاه اصالت وجود، نشان می دهیم که دیدگاه ضد واقع گرایی معرفت شناسانه ون فراسن با رویکرد واقع گرایی هستی شناسانه ملاصدرا قابل جمع اند.

واژگان کلیدی: تجربه گرایی بر ساختی، مشاهده پذیر، مشاهده ناپذیر، ملاصدرا، واقع گرایی علمی، اصالت وجود، ون فراسن.

ص: ۸۳

۱- دانشجوی دکتری فلسفه علم و فناوری- دانشگاه صنعتی شریف (نویسنده مسئول). ahangir_m@mehr.sharif.ir

۲- دانشیار گروه فلسفه دانشگاه مفید قم. mirsaeid@gmail.com تاریخ دریافت: ۱۵/۶/۹۶ تاریخ تأیید: ۲۴/۱۱/۹۶

واقع گرایی علمی را می توان دیدگاهی ساخته شده از سه رویکرد خاص در معنا شناسی، معرفت شناسی و هستی شناسی دانست که واقع گرایان علمی آنها را ارکان به هم پیوسته واقع گرایی می دانند. در این راستا واقع گرایان علمی بر این باورند جهان ماهیت به هم پیوسته ای دارد که هیچ گونه تمایز هستی شناسانه ای میان هویت های مشاهده پذیر و مشاهده ناپذیر آن وجود ندارد. از منظر معنا شناختی نیز واژه ها و عبارت های حاکی از این ماهیت ها، تمایز ماهوی با یکدیگر ندارند. افزون بر این، از دیدگاه معرفت شناسی دستیابی معرفتی ما به آن هویت ها، یکسان است؛ از این رو «هدف علم این است که با نظریه هایش، بیان تحت الفظی صادقی از آنچه جهان شبیه به آن است، ارائه دهد و پذیرش یک دیدگاه علمی به مثابه باور به صدق آن نظریه است» (van Fraassen, ۱۹۸۰, p.۸)؛ اما ضد واقع گرایان با اهداف فراوان و گوناگون که یکی از مهم ترین آنها را می توان طرد باورهای متافیزیکی از ساحت علم تجربی معرفی کرد، منکر چنین رویکرد یکپارچه ای به علم و عالم هستند.

پوزیتیویست های منطقی به عنوان رویکرد حاکم بر تجربه گرایی در نیمه اول سده بیستم بر این باور بودند تمایز مشاهده پذیر و مشاهده ناپذیر در هر سه منظر معناشناختی، معرفت شناختی و هستی شناختی نسبت به علم و عالم برقرار است. ون فراسن در رویکردی که آن را تجربه گرایی برساختی نامیده، نگاه و ذهنیت دو گانه افراطی پوزیتیویست های منطقی به زبان و هویت های تشکیل دهنده عالم را نپذیرفته و معتقد است چنین استراتژی نه تنها موضع متقنی در رویارویی با واقع گرایی نیست، بلکه برای خود سنت تجربه گرایی نیز مضر است؛ از این رو مضر است که بهانه به دست واقع گرایانی می دهد که قصد دارند تجربه گرایی را از ریشه بزنند؛ از این رو ون فراسن در توافق با واقع گرایان علمی، تمایز مشاهده پذیر و مشاهده ناپذیر را در سطح معنا شناختی برقرار ندانسته و از نوعی واقع گرایی معنا شناختی دفاع می کند؛ اما در ادامه معتقد است دفاع از واقع گرایی معنا شناختی بدین معنا نیست که باید ارکان دیگر واقع گرایی علمی را نیز

درست پذیرفت؛ بنابراین به شدت از تمایز معرفت شناسانه مشاهده پذیر و مشاهده ناپذیر دفاع کرده و بر خلاف واقع گرایان علمی، دسترسی معرفتی ما به همه هویت های جهان را در یک سطح نمی داند. ون فراسن با معرفی تمایز باور معرفتی و پذیرش پراگماتیک، دیدگاه واقع گرایی معرفت شناختی مدنظر واقع گرایان علمی را مردود می داند.

حال پرسش این است که تکلیف واقع گرایی هستی شناختی چیست؟ آیا تمایز مشاهده پذیر و مشاهده ناپذیر در سطح هستی شناختی عالم- آن گونه که واقع گرایان معتقدند- مطرود است؛ زیرا در رویارویی با عالم، با هستی شناسی یکپارچه ای روبه رو هستیم یا آن گونه که پوزیتیویست های منطقی معتقد بودند، چنین تمایزی برقرار است؟ ون فراسن در قبال چنین پرسشی موضع مستقیم و متقنی ارائه نمی دهد و بر این باور است: «اگر درباره چیزی صحبت می کنم که مشاهده ناپذیر است، می توان در باب وجود آن لادری بود و حتی می توان گفت وجود ندارد» (Ibid, ۲۰۰۱, p.۱۵۱). به نظر می رسد ون فراسن با موضع لادری که درباره وجود هویت های مشاهده ناپذیر می گیرد، معتقد است در حوزه علم نیازی به پاسخ دادن به چنین پرسشی نداریم؛ ولی دست کم در حوزه فلسفه علم پاسخ دادن به چنین پرسشی لازم است و باید دید فیلسوفان علمی که به این پرسش در حوزه فلسفه علم پرداخته اند، چه عقیده ای دارند.

برای پاسخ به این پرسش، به نظر می توان در موضوع مورد مناقشه- یعنی مشاهده ناپذیرها - راهبرد خود ون فراسن- یعنی پذیرش واقع گرایی معنا شناختی و طرد واقع گرایی معرفت شناختی- را به خدمت گرفت و معتقد شد حتی پذیرش دلایل ون فراسن در طرد منظر واقع گرایی معرفت شناختی به معنای پذیرش درست تجربه گرایی برساختی و دیگر رکن آن، یعنی طرد واقع گرایی هستی شناختی نیست. به بیان دیگر می توان با پذیرفتن تمایز معرفت شناسانه مشاهده پذیر و مشاهده ناپذیر ون فراسن و در نتیجه طرد منظر واقع گرایی معرفت شناسانه، همچنان «واقع گرای هستی شناختی» باقی ماند و از شهود واقع گرایانه مبنی بر وجود هویت های مشاهده ناپذیر دفاع کرد؛ حتی اگر ناچار باشیم درباره ویژگی های (چیستی) این هویت ها که نظریه های علمی پیش نهاده اند،

به مثابه امور واقعی، موضعی تردیدآمیز و لامادری در پیش بگیریم؛ از این رو در این مقاله می‌کوشیم نشان دهیم با اتکا بر آموزه‌هایی از حکمت متعالیه ملاصدرا می‌توان حتی در عین پذیرش موضع معرفت‌شناختی ون‌فراسن، از نوعی نگرش واقع‌گرایی وجود‌شناختی دفاع کرد.

برای رسیدن به این هدف، نخست در بخش دوم پژوهش به شرح مختصری از رویکرد تجربه‌گرایی برساختی ون‌فراسن می‌پردازیم. در بخش سوم تمایز مشاهده‌پذیر و مشاهده‌ناپذیر را معرفی می‌کنیم. در بخش چهارم به انتقادهای عمده‌ای که علیه تمایز معرفت‌شناسانه مشاهده‌پذیر و مشاهده‌ناپذیر طرح شده و پاسخ ون‌فراسن به این انتقادهای پرداخته و از تمایز معرفت‌شناسانه مشاهده‌پذیر و مشاهده‌ناپذیر دفاع می‌کنیم. در پایان- و در بخش پنجم- نیز می‌کوشیم با طرد رویکرد حاکم در فلسفه تحلیلی معاصر، نسبت به مفهوم وجود و براساس نظریه «اصالت وجود» ملاصدرا، به دفاع از منظر واقع‌گرایی هستی‌شناختی پردازیم.

الف) معرفی تجربه‌گرایی برساختی ون‌فراسن

ون‌فراسن هدف خود از ارائه موضع تجربه‌گرایی برساختی را (Constructive Empiricism) در کتاب تصویر علمی (Scientific Image)، مخالفت با رویکرد واقع‌گرایی علمی معرفی می‌کند؛ رویکردی که از نیمه دوم قرن بیستم به بعد، موضع حاکم بر مجامع فلسفه علم شده است. واقع‌گرایی علمی را می‌توان برساخته از سه تریا منظر دانست که هر کدام از مکتب‌های ضد واقع‌گرایانه- از جمله رویکرد تجربه‌گرایی برساختی ون‌فراسن- واکنش مستقیمی در برابر یکی از این سه منظر هستند. این سه منظر عبارت‌اند از:

۱. از منظر معنا‌شناختی، واقع‌گرایی معنا‌شناسانه (Semantic Realism) بیان می‌کند «دیدگاه‌های علمی را باید به ارزش ظاهریشان (Face Value) دریافت» (Psillos, ۲۰۰۹) و نه صرفاً به ارزش قابل نقد شدن آنها (Cash Value)؛ به بیان دیگر باید حجیت ظاهر گزاره‌های علمی را پذیرفت و سخن از هویت‌های مشاهده‌ناپذیر در نظریه‌های

علمی را باید چنین حمل کرد که «اگر [آن] نظریه صادق است، هویت های مشاهده ناپذیر فرض شده در آن، ساکنان جهان هستند». از این منظر، واقع گرایی علمی در رویارویی با مواضع ضد واقع گرایی، چون ابزارگرایی حذف گرایانه (Eliminative Instrumentalism) و تجربه گرایی تحویلی (Reductive Empiricism) قرار می گیرد.

۲. از منظر معرفت شناختی، واقع گرایی معرفت شناسانه (Epistemic Realism) بیان می کند «نظریه های بالغ و موفق در پیش بینی، توصیف قابل تأیید و تقریباً صادقی از جهان هستند؛ از این رو هویت های مفروض از سوی آنها، یا هویت های نزدیک به آنچه در آنها مفروض است، ساکنان جهان هستند» (Ibid). از این منظر، واقع گرایی معرفت شناسانه که می توان آن را خوش بینی معرفتی (Epistemic Optimism) نامید، در برابر خوانش های شکاکانه و لادری گرایانه (Agnostic) تجربه گرایی قرار می گیرد.

۳. از منظر هستی شناختی، واقع گرایی هستی شناسانه بیان می کند «جهان، ساختاری متعین و مستقل از ذهن دارد» (Ibid). از این منظر، واقع گرایی علمی در تقابل با برداشت های ضد واقع گرایانه ای از علم چون ایدئالیسم و پدیدارگرایی سنتی یا برداشت های جدید تر تحقیق گرایی (Verificationism) دامت و پاتنم قرار می گیرد که بر پایه تعبیری معرفت شناسانه از مفهوم صدق، تمایزی میان آنچه در جهان وجود دارد و آنچه وجودش توسط سازوکاری معرفتی موجه شده است، قائل نیست.

ون فراسن به عنوان یک تجربه گرا بر این باور است که «تجربه گرایی به نظریه هایی نیازمند است که تنها به آنچه مشاهده پذیر است، ارزش صدق می دهند و ساختار های مفروض اضافی را وسیله ای در خدمت این هدف به شمار می آورد» (Ibid)؛ از این رو برای تحقق هدف علم، نیازی به تحقیق صدق درباره ساختارها و فرایندهای مفروض واقع در پس پدیدار نیست، مگر در خصوص آنچه «واقعی و به لحاظ تجربی آزمون پذیر» (Ibid) است. به بیان دیگر ون فراسن معتقد است «هدف علم این است نظریه هایی ارائه دهد که کفایت تجربی دارند و پذیرش یک دیدگاه تنها به مثابه باور به کفایت تجربی داشتن آن نظریه است» (Van Fraassen, ۱۹۸۰, p.۱۲). کفایت تجربی داشتن یک نظریه نیز به

این معناست که «آنچه نظریه در باب چیزها و حوادث مشاهده پذیر در این جهان می گوید، صادق است» (Ibid).

واقع گرایی علمی به شدت با تعبیر زبان‌شناسانه ای که از تجربه گرایی از سوی پوزیتیویسم منطقی ارائه شده و در تقابل با منظر واقع گرایی معنا شناسانه (Semantic Realism) قرار دارد، مخالفت می کند. ون فراسن نیز در موافقت با واقع گرایان علمی معتقد است این تعبیر از تجربه گرایی دیگر در فلسفه علم جایی ندارد. اما ون فراسن همچنان از مواضع بنیادین تجربه گرایی - از جمله طرد متافیزیک از ساحت علم تجربی - دفاع کرده و بر این باور است نپذیرفتن تعبیر زبان شناسانه پوزیتیویسم منطقی از تجربه گرایی، بدین معنا نیست که باید همه موضع تجربه گرایی را رها کرده و به دامان واقع گرایی علمی پناه برد.

ون فراسن در کتاب تصویر علمی (۱۹۸۰) به شدت با ورود باورهای متافیزیکی در تبیین ساختار نظریه های علمی مخالف است و در دفاع از تجربه گرایی برساختی معتقد است این رویکرد «معنای بهتری از علم و فعالیت علمی نسبت به واقع گرایی، بدون اتکا بر متافیزیکی متورم ارائه می دهد» (Ibid, p.۷۳)؛ اما وی در آثار پایانی خود به این نکته اشاره کرده است که این شهود متافیزیک ستیز نباید به گونه ای برآورده شود که خود مبتلا و مبتنی بر اندیشه های متافیزیکی باشد. در این راستا، وی بر این باور است پیروی کورکورانه از یکی از فریب های بزرگ درس نامه های فلسفی بر پایه تعریف «تجربه گرایی به عنوان موضعی که بنا بر آن تجربه - تنها و تنها - منبع اطلاعات درباره جهان است» (Ibid, ۲۰۰۷, p.۳۶۶) که وی نیز در بخشی از نوشته هایش از جمله پاسخش به منتقدان در مقاله «تجربه گرایی در فلسفه علم» (۱۹۸۵) و کتاب قوانین و تقارن (۱۹۸۹) از این اشتباه تبعیت کرده، نقض غرض و اتکا بر متافیزیک در طرد متافیزیک است.

ون فراسن برای تصحیح برداشت نا درست از تجربه گرایی به عنوان منبع دانش، معتقد است «تجربه گرایی باید به جای یک تز (Thesis)، یک نگرش (طرز نگاه) (Stance) به شمار آید» (Van Fraassen, ۲۰۰۲, p.۶۱). نگرشی که «شامل ارزش هایی (Values)

است که بدون آنها قابل درک نیست» (Ibid, ۲۰۱۴, p.۲۰۰). به گمان ون فراسن یک نگرش، ترکیبی از گرایش‌ها (Attitudes)، تعهدات (Commitments)، رویکردها (Approaches) و گاهی باورهاست؛ از این رو ون فراسن باور دارد که تجربه گرابودن «به معنای پذیرش نگرش خاصی دربارهٔ تحقیق عقلانی است؛ نگرشی که به یقین می‌تواند شامل داشتن باورهای خاصی باشد، ولی باید دارای برخی ارزش‌ها، مقاصد، نگرش‌ها، رویه‌ها و تعهدات دیگری باشد که نشان دهد یک پژوهش عقلانی چگونه باید پیش برود؟» (Mohler, ۲۰۰۷, p.۲۰۹).

لذا ون فراسن هدف خود را از یک سو کوشش برای دفاع از تجربه گرایی به روشی غیر از آنچه پوزیتیویسم منطقی در پیش گرفت و از سوی دیگر مخالفت با «خطای فاحش واقع گرایی علمی دربارهٔ جسمیت بخشیدن به هر آنچه این قابلیت را ندارد» (Van Fraassen, ۱۹۸۰, p.۴)، معرفی می‌کند. در این راستا با وجود موافقت با واقع‌گرایان علمی در دفاع از منظر واقع‌گرایی معناشناختی، به شدت با منظر واقع‌گرایی معرفت‌شناختی مخالف بوده و از تمایز معرفت‌شناسانهٔ مشاهده‌پذیر و مشاهده‌ناپذیر دفاع می‌کند؛ از این رو تمایز مشاهده‌پذیر و مشاهده‌ناپذیر میان هویت‌های تشکیل‌دهندهٔ جهان از ارکان اساسی رویکرد تجربه‌گرایی برساختی ون فراسن است که منتقدان ون فراسن نیز برای نقد رویکرد او، بیشتر به نقد این تمایز می‌پردازند. در ادامه به معرفی این تمایز و نظر منتقدان می‌پردازیم.

(ب) تمایز مشاهده‌پذیر و مشاهده‌ناپذیر از نگاه ون فراسن

همان‌گونه که اشاره شد، ون فراسن بر این باور است «هدف علم این است که نظریه‌هایی ارائه دهد که کفایت تجربی دارند و پذیرش یک دیدگاه تنها به مثابه باور به کفایت تجربی داشتن آن نظریه است» و کفایت تجربی داشتن یک دیدگاه نیز بدین معناست که «آنچه نظریه دربارهٔ چیزها و حوادث مشاهده‌پذیر در این جهان می‌گوید، صادق است» (Ibid, p.۱۲). حال پرسش از ون فراسن این است که منظورش از هویت‌ها و حوادث «مشاهده‌پذیر» چیست؟ وی در پاسخ به این پرسش بر این باور است: «مشاهده، ادراک

است و ادراک چیزی است که بدون ابزار برای ما فراهم است» (Van Fraassen, ۲۰۰۱, p.۱۵۴/ Ibid, ۲۰۰۸, p.۹۳).

ون فراسن به صراحت معتقد است اگر نظریه دربارهٔ هویت‌ها مشاهده‌ناپذیر است، «علم علاقه‌ای به اثبات ارزش صدق ندارد؛ بلکه خود را محدود به وظیفهٔ فروتنانه‌تر ارزیابی کفایت تجربی نظریه می‌کند» (Sober, ۱۹۸۵, p.۱۱). از سوی دیگر اگر دیدگاه منحصراً دربارهٔ مشاهده‌پذیر هاست، آن‌گاه کفایت تجربی و صدق هم پوشانی دارند؛ از این رو این تمایز یک نقش معرفت‌شناسانه بازی می‌کند: «مرزی میان آنچه به لحاظ معرفتی در دسترس است و نیست، رسم می‌کند و اینکه همهٔ گزاره‌هایی که در مورد جهان مشاهده‌ناپذیر هستند، قابل تصمیم‌گیری نیستند و هیچ شاهدهی نمی‌تواند باور منسوب به ادعاهای نظری دربارهٔ جهان مشاهده‌ناپذیر را تضمین کند» (Psillos, ۱۹۹۶, p.۳۴).

ون فراسن معتقد است «باورداشتن»، به همهٔ هویت‌های تشکیل‌دهندهٔ عالم تعلق نمی‌گیرد و صرفاً مجاز هستیم به برخی ماهیت‌های جهان باور داشته باشیم. اینجا این پرسش مطرح می‌شود که به چه هویت‌هایی باور داشته باشیم و به چه هویت‌هایی باور نداشته باشیم؟ پاسخ واقع‌گرایان این است که نمی‌توان ماهیت‌های تشکیل‌دهندهٔ عالم را به دو بخش مشاهده‌پذیر و مشاهده‌ناپذیر تقسیم کرد؛ ولی پاسخ ون فراسن به این پرسش مثبت بوده و بر این باور است، نه تنها امکان تقسیم هویت‌های تشکیل‌دهندهٔ عالم به دو بخش مشاهده‌پذیر و مشاهده‌ناپذیر وجود دارد، بلکه ارائه چنین تقسیم‌بندی را ضروری می‌داند؛ در واقع بر پایهٔ تبیین این ضرورت و امکان تقسیم‌بندی هویت‌های جهان به هویت‌های مشاهده‌پذیر و هویت‌های مشاهده‌ناپذیر است که موضع تجربه‌گرایی برساختی وی شکل می‌گیرد.

ج) انتقادات علیه تمایز مشاهده‌پذیر و مشاهده‌ناپذیر

اشاره

از زمان ارائهٔ رویکرد تجربه‌گرایی برساختی و ابتدای آن بر تمایز مشاهده‌پذیر و مشاهده‌ناپذیر از سوی ون فراسن، انتقادهای زیادی ضد آن مطرح شده است. از مهم‌ترین این انتقادات: انتقاد بر رکن اساسی این رویکرد - یعنی تمایز مشاهده‌پذیر و مشاهده‌ناپذیر

میان هویت های جهان است. انتقادهای منتقدان علیه این تمایز را می توان در قالب سه انتقاد اصلی مطرح کرد که عبارت اند از: انتقاد ناسازگاری، انتقاد جامعه معرفتی و انتقاد علی الاصول مشاهده ناپذیر. در ادامه به بیان مختصر این انتقادات و پاسخ های ممکن به آنها اشاره می کنیم.

۱. انتقاد ناسازگاری

از ابتدای ارائه موضوع تجربه گرایی برساختی از سوی ون فراسن در کتاب تصویر علمی، انتقاد بر پایه وجود ناسازگاری در موضع وی با بیان های مختلفی از سوی فیلسوفانی چون فریدمن (Friedman, ۱۹۸۲)، ماسگریو (Musgrave, ۱۹۸۵)، ویلسون (Wilson, ۱۹۸۵)، چرچلند (Churchland, ۱۹۸۵) و دیکن و لیپتون (Dicken Lipton, ۲۰۰۶) ارائه شده است.

این انتقاد بر پایه وجود ناسازگاری مفهوم «مشاهده پذیر» در موضع ون فراسن است. او معتقد است هدف علم، بر خلاف آنچه واقع گرایان علمی ارائه نظریات صادق درباره جهان می دانند، ارائه دیدگاه هایی است که کفایت تجربی دارند. از سوی دیگر کفایت تجربی داشتن یک دیدگاه نیز «به طور دقیق بدین معناست آنچه نظریه درباره اشیا و حوادث مشاهده پذیر این جهان می گوید، صادق است» (Van Fraassen, ۱۹۸۰, p.۱۲). حال چنان که ون فراسن معتقد است، نظریه ای بگوید که هویتی مشاهده ناپذیر است، آن گاه بنا بر تعریف های گفته شده هنوز دلیلی ارائه نکرده که چرا به «مشاهده ناپذیر دانستن این هویت» باور داشته باشیم؟

۲. پاسخ به انتقاد ناسازگاری

ون فراسن در پاسخ به این اعتراض بر این باور است، «این یک اصل معرفتی نیست که کسی را برای دزدیدن گوسفندی همان قدر جریمه کنند که برای دزدیدن بره جریمه می کنند» (Ibid, p.۷۲). شاید دزدیدن گوسفند به جای بره وقتی که مجازات در هر دو مورد اعدام است، اصلی معقول باشد، ولی نمی توان آن را اصلی معرفت افزا دانست؛ به بیان دیگر اگر هیوم هم واقع گرایان و هم ضد واقع گرایان را مواجه با معضل استقرا و متهم

به استنتاج نا معتبر هویت های مشاهده نشده از مشاهده شده کرده است، دلیل ندارد آن گونه که چرچلند پنداشته ضد واقع گرایان نتوانند واقع گرایان را متهم به معضلی مضاعف به نام معضل مشاهده ناپذیر ها کنند.

ون فراسن می کوشد این انتقاد را با روشن کردن موضعش درباره نقش مدل ها و زیرساخت های تجربی آنها پاسخ دهد. وی بر این باور است ارائه یک نظریه عبارت است از «اولاً مشخص کردن طبقه ای از ساختارها به عنوان مدل های آن دیدگاه؛ ثانیاً معین کردن بخش های خاصی از آن مدل ها (زیرساخت های تجربی = the Empirical Substructures) به عنوان نمایندگانی برای بازنمایی مستقیم پدیده های مشاهده پذیر» (Ibid, p.۶۴). به عبارت دیگر ون فراسن معتقد است این مدل های بالقوه توسط زیرساخت هایی که نمایندگانی برای بازنمایی مستقیم پدیده های مشاهده پذیر هستند، برگزیده شده و به فعلیت می رسند:

فرض کنید T حاوی چنین گزاره ای باشد- مثلاً گزاره هویت B مشاهده پذیر نیست- در این صورت T مدلی ندارد که B در میان زیر ساختارهای تجربی آن رخ دهد؛ از این رو اگر B واقعی و مشاهده پذیر باشد، چنین نیست که همه پدیده های مشاهده پذیر در مدلی از T به طرز قابل قبولی جای بگیرد و در این صورت، T کفایت تجربی ندارد؛ بنابراین اگر باور دارم که T کفایت تجربی دارد، پس باور دارم که B اگر واقعی باشد، مشاهده ناپذیر است (Ibid, ۱۹۸۵, p.۲۵۶).

۳. انتقاد جامعه معرفتی

ون فراسن با موضعی درون گرایانه درباره ساختار دیدگاه های علمی معتقد است «این خود نظریه های علمی اند که برخی نواحی را در تصویری که از جهان ارائه داده اند، به عنوان مشاهده پذیر مشخص می کنند» (Van Fraassen, ۱۹۸۰, p.۵۷). از سوی دیگر وی معتقد است «پذیرش یک نظریه- برای ما- به معنای کفایت تجربی داشتن این نظریه است؛ یعنی آنچه نظریه در مورد چیزی مشاهده پذیر- توسط ما- می گوید، صادق است» (Ibid, p.۱۸). این دو، مقدمه این نتیجه را در پی خواهد داشت که «محدودیت مشاهده پذیری تابعی از آن جامعه معرفتی خواهد بود که نظریه های علمی را ارائه و گسترش می دهد»

(Ashooh, ۱۹۹۷, p.۷۷). به بیان دیگر این جامعه معرفتی است که از طریق نظریه‌هایی که ارائه می‌دهد، هویت‌های جهان را به دو بخش مشاهده‌پذیر و مشاهده‌ناپذیر تقسیم می‌کند.

اینجا این شبهه پیش می‌آید که اگر معیار نهایی برای مشاهده‌پذیر دانستن هویتی در جهان بر پایه‌ی نظر یک جامعه معرفتی خاص باشد، با جزم اندیشی و بدون هیچ دلیل معرفتی مقبولی، نظر جامعه معرفتی خاصی را بر نظر جوامع معرفتی دیگر ترجیح داده‌ایم. چنین شبهه‌ای مبنای انتقادی است که برخی منتقدان - چون چرچلند (۱۹۸۵)، ماسگریو (۱۹۸۵) و کلی (Kelly, ۲۰۰۴) - بر اساس آن معتقدند و فراسن تمایز مشاهده‌پذیر و مشاهده‌ناپذیر را با توسل به توانایی‌های ادراکی انسان معمولی پدید آورده است.

۴. پاسخ به انتقاد جامعه معرفتی

به نظر می‌رسد این ادعای چرچ، ماسگریو و کلی پذیرفتنی است که می‌توان تصور کرد در آینده‌ای دور یا نزدیک، با ایجاد جهشی ژنتیکی در گونه انسانی، انسان‌ها دارای چشمانی میکروسکوپی‌ک شوند که بدون نیاز به هیچ میکروسکوپ پیشرفته‌ای، بتوانند هویتی چون الکترون را ببینند؛ ولی وضعیت کنونی را در نظر بگیرید که ما چنین چشمانی نداریم و صرفاً با توسل به ابزاری چون میکروسکوپ می‌توانیم تصاویری را که میکروسکوپ تدارک می‌بیند، به هویتی به نام الکترون نسبت دهیم. حال پرسش از این منتقدان و - به ویژه ماسگریو - این است: آیا هیچ تفاوتی میان این دو وضعیت وجود ندارد؟ آیا واقعاً میان چشم فرضی میکروسکوپی‌ک که قادر است خودش و بدون استفاده از هیچ ابزاری یک الکترون را مشاهده کند و چشم معمولی که می‌تواند با استفاده از یک میکروسکوپ پیشرفته، چیزی را مشاهده کند که بر طبق نظریه آن را الکترون می‌نامیم، هیچ تمایز معرفت‌شناسانه‌ای وجود ندارد؟

ون فراسن طرد تمایز مشاهده‌پذیر و مشاهده‌ناپذیر را بر پایه‌ی چنین استدلالی مغالطه می‌داند. پرسش او این است که آیا چون یک غول فرضی می‌تواند ساختمان «امپایر استیت» را (Empire State) در نیویورک جابه‌جا کند، باید این سازه را قابل حمل دانست

و تمایزی میان سازه های قابل حمل و غیرقابل حمل قائل نشد؟ (Van Fraassen, ۱۹۸۰, p.۱۷). ون فراسن ساختمان «امپایر استیت» را غیرقابل حمل و تمایز قابل حمل و غیرقابل حمل را دفاع پذیر می داند؛ زیرا بر این باور است:

انسان به عنوان یک جاندار از نقطه نظر فیزیک، یک دستگاه اندازه گیری خاص است؛ در نتیجه برخی محدودیت های ذاتی دارد که به طور مبسوط در فیزیک و زیست شناسی آیندگان توصیف خواهد شد. پسوند «پذیر» در «مشاهده پذیر» نیز به این محدودیت ها ارجاع دارد و محدودیت های ما، به ماهو موجودات انسانی (Ibid) ((Qua Human Beings).

وی بر این اساس نتیجه می گیرد که مشاهده ناپذیری هویتی مانند الکترون برای انسان، برآمده از محدودیتی ذاتی برای موجود انسانی است و محدودیتی ابدی به شمار می آید.

۵. انتقاد علی الاصول مشاهده ناپذیر

سومین نوع انتقاد ضد تمایز مد نظر ون فراسن، ادعای عدم امکان وجود هویت هایی است که آنها را هویت های «علی الاصول مشاهده ناپذیر» (Unobservable in Principle) می نامد. ون فراسن میز و صندلی را هویت های مشاهده پذیر، قمرهای مشتری را هویت های علی الاصول مشاهده پذیر و الکترون را هویت علی الاصول مشاهده ناپذیر می داند؛ ولی منتقدان او بر این باورند همه ماهیت تشکیل دهنده جهان را باید یا مشاهده پذیر یا علی الاصول مشاهده پذیر دانست و هویتی به نام هویت علی الاصول مشاهده ناپذیر هرگز وجود ندارد (Ibid).

در این راستا- و در مقایسه تلسکوپ با میکروسکوپ- مدافعان واقع گرایی علمی معتقدند هم با تلسکوپ و هم با میکروسکوپ می بینیم و چیزی را می بینیم که در جهان واقع، مستقل از ما وجود دارد (Maxwell, ۱۹۶۲/ Hacking, ۲۰۰۹/ Psillos, ۱۹۸۵). در مقابل، ضد واقع گرایانی مانند ون فراسن به صراحت بر این باورند با تلسکوپ می بینیم، اما با میکروسکوپ نمی بینیم. حال پرسش از ون فراسن این است: پس با میکروسکوپ چه چیزی را می بینیم؟ ون فراسن باور دارد که با میکروسکوپ تصویری را می بینیم که

هرچند می توان فرض کرد این تصویر، تصویر هویتی است که در عالم واقع وجود دارد؛ نه تنها دلیل قاطعی بر این مدعا نداریم، بلکه «در حوزه علم، به چنین باورهای استجابی (Supererogatory Beliefs) نیازی نداریم» (Van Fraassen, ۲۰۰۱, p.۱۶۸).

۶. پاسخ به انتقاد علی الاصول مشاهده ناپذیر

ون فراسن در تلاش برای پاسخ دادن به پرسش «چرا الکترون مشاهده ناپذیر است»، معتقد است ما با میکروسکوپ نمی بینیم و آنچه میکروسکوپ در اختیار ما قرار می دهد، یک توهم همگانی (Public Hallucination) است، نه تصویری از الکترون. ما برای پدیده های نوری چون انعکاس در آب، سراب در بیابان و رنگین کمان نام هایی را به کار می بریم، سپس «به گونه ای درباره این نام ها صحبت می کنیم که گویا چیزهایی (Things) بوده اند» (Ibid, p.۱۵۶)؛ به بیان دیگر ون فراسن معتقد است تصویری که توسط میکروسکوپ تولید می شود- مانند رنگین کمان- توهمی همگانی است که به وسیله طبیعت تولید شده است؛ پدیده ای که برآمده از کنار هم قرار گرفتن ثوابت خاصی است؛ نه اینکه تصویر شیئی در جهان واقع باشد. بر این مبنا، وی نتیجه می گیرد که «میکروسکوپ را باید نوعی موتور جدید در آفرینش هویتی جدید دانست، نه نوعی پنجره به سطوح دیده نشدنی طبیعت» (van Fraassen, ۲۰۰۱, pp.۱۵۴-۱۶۰/ Ibid, ۲۰۰۸, pp.۱۰۶-۱۰۹).

همان گونه که اشاره شد، واقع گرایی علمی را می توان برساخته از سه منظر معنا شناختی، معرفت شناختی و هستی شناختی دانست. از یک سو، واقع گرایان سنتی با التزام به هر سه منظر گفته شده و مخالفت با هر گونه رویکرد ضد واقع گرایانه، تمایز مشاهده پذیر و مشاهده ناپذیر را از هر سه منظر به شدت انکار می کنند. از سوی دیگر مکتب های ضد واقع گرایی- مانند پوزیتیویسم- منطقی با انکار هر سه منظر واقع گرایانه فوق، تمایز مشاهده پذیر و مشاهده ناپذیر را از هر سه منظر برقرار می دانند.

انتقادهای ارائه شده از سوی واقع گرایان علمی ضد پوزیتیویسم منطقی، همان گونه که ضد واقع گرایانی چون ون فراسن نیز بر آن صحنه گذاشتند، نشان می دهد که تمایز

معنا شناسانه مشاهده پذیر و مشاهده ناپذیر پذیرفتنی نیست و باید تر واقع گرایی معنا شناختی را پذیرفت. به بیان دیگر نمی توان الفاظ زبان را به دو دسته مشاهده پذیر و مشاهده ناپذیر بخش کرد و معضلات فلسفی را صرفاً برآمده از کاربرد نادرست زبان دانست.

از سوی دیگر انتقادهای ارائه شده از سوی ضد واقع گرایان که می توان مهم ترین آنها را در قالب انتقادهایی چون فرااستقرای بدبینانه، تعیین ناقص، نسبی گرایی کوهنی و به ویژه تجربه گرایی برساختی ون فراسن بیان کرد، حاکی از آن هستند که به سادگی نمی توان همه هویت های تشکیل دهنده جهان را دارای شأن معرفتی یکسانی دانست؛ از این رو با پذیرش تمایز معرفت شناسانه مشاهده پذیر و مشاهده ناپذیر، به نظر می رسد منظر واقع گرایی معرفت شناختی در تمامیت خود قابل دفاع نخواهد بود.

اکنون وقت آن رسیده که با فرض پذیرش منظر واقع گرایی معنا شناختی و طرد منظر واقع گرایی معرفت شناختی، تکلیف منظر واقع گرایی هستی شناختی مشخص شود. در ادامه می کوشیم به بیان نظر ون فراسن در این باره و نقد دیدگاه وی پردازیم.

د) حفظ واقع گرایی هستی شناختی بدون التزام به واقع گرایی معرفت شناختی

اشاره

واقع گرایان برای ارضای شهود واقع گرایانه خود و دفاع از این شیوه که «واقع گرایی علمی شهوداً موضع فلسفی متقاعد کننده ای است» (Psillos, ۱۹۹۹, p.xv/ Ibid, ۲۰۰۹, p.۳۲)، معتقدند «ویژگی منحصر به فرد واقع گرایی، ایجاد تعادل مطلوب میان امکان پذیری (Feasibility) و ارزشمندی (Dignity) است که در پاسخ به پرسش های ما درباره دانش ارائه می دهد» (Wright, ۱۹۸۸, p.۲۵). به بیان دیگر واقع گرایان مایلند با ابتنا بر منظر واقع گرایی معرفت شناختی، همه هویت های جهان را دارای شأن معرفت شناختی واحدی دانسته و از آنجا ادعا کنند محمول «وجود داشتن» را می توان به یک نسبت به همه هویت های عالم نسبت داد و تمایز مشاهده پذیر و مشاهده ناپذیر هستی شناسانه را نیز انکار کرد. ضد واقع گرایان نیز تمایل دارند بر اساس ادعای خود مبنی بر وجود تمایز مشاهده پذیر و مشاهده ناپذیر معرفت شناسانه میان هویت های عالم، یا مانند

پوزیتیویست های منطقی وجود هویت های مشاهده ناپذیر را انکار کنند یا مانند ون فراسن درباره وجود آنها موضع لادری بگیرند.

حال می خواهیم بدانیم که حتی اگر دید گاه ون فراسن بر پایه وجود تمایز مشاهده پذیر و مشاهده ناپذیر به لحاظ معرفت شناختی قابل قبول باشد و نتوان چیزی به نام «شان معرفت شناختی مشابه» را برای هویت های عالم مبنایی برای ادعای وجود هویت های مشاهده ناپذیر قرار داد، وی در مورد ادعای وجود هویت مشاهده ناپذیر یا منظر واقع گرایی هستی شناختی چه عقیده ای دارد؟

اگر ادعای ون فراسن این باشد که هویت های مشاهده پذیر وجود دارند، ولی هویت های مشاهده ناپذیر وجود ندارند، وی به داشتن نوعی نگرش ایدئالیسم افراطی متهم خواهد شد؛ زیرا حتی ایدئالیستی چون بارکلی نیز معتقد نبود که هویت های مشاهده ناپذیر تشکیل دهنده جهان وجود ندارند، بلکه وجود آنها را وابسته به ذهن خداوند می دانست؛ ولی اگر ادعای ون فراسن حتی زمانی که می گوید «مایلم در مورد وجود جنبه های مشاهده ناپذیری از جهان که توسط علم توصیف شده اند، لادری باشم» (Van Fraassen, ۱۹۸۰, p.۷۲/ Ibid, ۲۰۰۱, p.۱۵۱)، چنین تعبیر شود که وی صرفاً به دلیل تشکیک در چیستی هویت های مشاهده ناپذیر، آن گونه که دیدگاه های علمی بیان می کنند، نسبت به واقعیت و هستی آن هویت ها موضع لادری گرفته است؛ در این صورت هم می توان تمایز مشاهده پذیر و مشاهده ناپذیر معرفت شناختی را پذیرفت و هم با خوانش جدیدی از واقع گرایی - موسوم به «واقع گرایی وجودی» - از نوعی واقع گرایی علمی دفاع و شهود مدافعان واقع گرایی علمی را به روش قابل قبولی برآورده کرد.

واقع گرایی وجودی بر پایه تمایز متافیزیکی وجود و ماهیت است و افزون بر آن - بر خلاف تفسیر شایع از رویکرد کانت - فرگه، وجود را جنبه اصیل و واقعی موجودات می داند؛ بدین معنا که برای وجود، آن گونه که تفسیری از آن در حکمت متعالیه ملاصدرا مشاهده می شود، شان هستی شناختی ویژه ای قائل است؛ اما دفاع از این رویکرد نیاز به مقدماتی دارد که در ادامه به آنها اشاره می کنیم.

۱. دیدگاه کانت دربارهٔ محمول «وجودداشتن»

فرض کنید واقع گرایان در دفاع از منظر واقع گرایی هستی شناختی، ضد واقع گرایی مانند ون فراسن را ملزم به پذیرش این ادعا کنند که وجودداشتن به معنای مشاهده پذیر بودن نیست و ممکن است هویتی مشاهده ناپذیر باشد، ولی وجود داشته باشد. حال پرسش ون فراسن این خواهد بود که پذیرش چنین جنبه ای از جهان بدون باور به برقراری ارتباط معرفت شناسانه با آن به چه دردی می خورد و چه معنایی خواهد داشت؟ به بیان دیگر وقتی می گوییم «الف هست» یا «الف وجود دارد»، اولاً از نظر هستی شناسانه، چه چیزی را بیان کرده ایم؟ ثانیاً از نگاه معرفت شناسانه، چه چیزی به معرفت ما افزوده شده است؟ چگونگی پاسخ به چنین پرسش هایی در واقع وابسته به نوع نگاه فلسفی ما به ویژگی وجود و محمول «وجودداشتن» است.

از نظر تاریخی، در سنت فلسفه غربی پیش از کانت و برای مدتی طولانی، وجود به عنوان ویژگی (Property) هویت ها (اشخاص و اشیا) به شمار می آمد. بر اساس چنین دیدگاهی، برخی فیلسوفان در برهانی که به برهان وجود شناختی موسوم است، به اثبات عقلانی وجود خدا پرداختند. از جمله فرضیه های اساسی برهان وجود شناختی می توان به این دو فرض اشاره کرد: «وجود یک ویژگی واقعی و اصیل موجودات است» و «وجود یک محمول واقعی قابل حمل بر اشیاست» (موسوی کریمی، ۱۳۸۹، ص ۴۰).

کانت هر دو فرض گفته شده را به چالش کشید. بنا بر دیدگاه وی، «وجود» محمولی منطقی است، اما محمولی واقعی یا «محمول تعیین کننده» (Determining Predicate) نیست. کانت معتقد است به لحاظ منطقی هر چیزی را می توان به عنوان محمول، حمل بر شیء کرد؛ از جمله محمول «وجود» و حتی خود شیء را. برای نمونه می توان گزاره های «سقراط وجود دارد» و «سقراط، سقراط است» را گزاره های درست ساخت منطقی دانست؛ ولی کانت بر این باور است همهٔ محمول های منطقی، محمول های واقعی یا تعیین کننده نیستند.

بر اساس تعریف کانت «محمول تعیین کننده، محمولی است که به مفهوم موضوع

افزوده می شود و آن را بزرگ تر می سازد؛ در نتیجه نباید پیشاپیش در آن مفهوم گنجانیده شده باشد» (همان، ص ۴۱). ملاحظه می شود که به گمان کانت، محمول واقعی اولاً باید چیزی به مفهوم موضوع اضافه کند و ثانیاً باید مفهوم موضوع را گسترش دهد. کانت بر این باور است محمول منطقی «وجودداشتن» این دو شرط را ندارد؛ از این رو نباید آن را محمولی واقعی دانست. این دیدگاه کانت پایه و اساس رویکرد غالبی در فلسفه تحلیلی شد که به رویکرد «فرگه - راسل» مشهور است.

۲. رویکرد فرگه - راسل به وجود در سنت فلسفه تحلیلی

فرگه در تلاش برای یافتن زیربنایی مستحکم برای مبانی ریاضیات، در این اندیشه بود که ریاضیات را به منطق تحویل یا تقلیل دهد. در راستای برآوردن این هدف، منطق ارسطویی را ناکارآمد یافت و منطق جدیدی را پایه گذاری کرد. وی ساختار سنتی گزاره ها را که بر ساخته از سه عنصر موضوع، محمول و رابطه بود، برای اهداف خویش ناکافی دانسته و ساختار بخش اسمی و بخش محمولی را جایگزین آن کرد. در نگاه جدید فرگه به منطق، «مصادق بخش اسمی گزاره، اشیا و مصادق بخش محمولی گزاره، مفاهیم هستند» (موحد، ۱۳۸۹، ص ۲۱-۳۱).

بر این مبنا فرگه معتقد است «وجود را نمی توان به اشیا و اشخاص نسبت داد؛ بلکه وجود محمولی مرتبه دوم است که صرفاً قابل حمل بر مفاهیم است» (موسوی کریمی، ۱۳۹۲ «ب»، ص ۲۸۳). در رویکرد فرگه، گزاره «سقراط وجود دارد» بدین معناست که دست کم یک چیز وجود دارد که آن سقراط است و چیزی یا ویژگی بر سقراط حمل نشده است. به عبارت دیگر «وجود» صرفاً می تواند سور [صورت های] قضایای جزئی (وجودی) باشد، از این رو نقشی به عنوان محمول گزاره ها ندارد؛ در نتیجه وجود قابل حمل به اشیا و افراد نیست» (همو، ۱۳۹۰، ص ۸۱).

راسل نیز در برخورد با محمول «وجود» رویکردی نزدیک به رویکرد فرگه دارد. او معتقد است از قضایای کلیه ای، مانند «همه یونانی ها انسان هستند»، قضایای وجودی منتج نمی شوند تا وجودداشتن تبدیل به یک معضل شود؛ بلکه تابعی گزاره ای

(Propositional Function) - یعنی تابعی شامل یک یا چند متغیر - را نتیجه می گیریم که با پرشدن متغیر هایش، به گزاره ای صادق یا کاذب تبدیل خواهد شد. در این راستا راسل بر این باور است:

به علت در دست نداشتن توابع گزاره ای، بسیاری از منطق دانان ناچار به پذیرش این نتیجه شده اند که اشیایی غیر واقعی وجود دارند. مثلاً ماینونگ (Meinong) معتقد است که می توانیم درباره «کوه طلایی»، «مربع گرد» و... سخن بگوییم؛ می توانیم قضایایی صادق بسازیم که موضوع آنها همین کلمات باشد؛ به همین جهت این موضوعات باید به نحوی وجودی منطقی داشته باشند... باید بگوییم همان گونه که در جانور شناسی نمی توان موجودی را به عنوان اسب شاخ دار پذیرفت، منطق نیز نباید آن را بپذیرد (راسل، ۱۳۷۴، ص ۱۵۰-۱۵۱).

پس به گمان راسل وجود داشتن، یعنی ممکن بودن یک گزاره و این یعنی صادق بودن گزاره مد نظر در بعضی جهان های ممکن؛ از این رو وجود، ویژگی جزئی ها (Individuals) نیست، بلکه ویژگی توابع گزاره ای است.

هرچند این خوانش ها از محمول «وجود» رویکرد غالب در سنت فلسفه تحلیلی بوده است، اما نگاهی به ادبیات فلسفی - به ویژه در چند دهه اخیر - نشان می دهد رویکرد مقابل که بر مبنای آن «وجود» محمول واقعی است و حاکی از جنبه ای اصیل و بنیادین از واقعیت است، هواداران بسیار جدی یافته است. در این رابطه می توان از فیلسوفانی چون ویلیام کارلو (William Carlo)، ناتان سمون (Nathan Salmon)، کالین مک گین (Colin McGinn) و بری میلر (Barry Miller) نام برد که رویکرد فرگه - راسل در قالب منطق جدید درباره محمول وجود را نمی پذیرند (موسوی کریمی، ۱۳۹۰، ص ۸۲).

۳. رویکرد به وجود در سنت فلسفه اسلامی

اشاره

«وجود، محمول واقعی نیست»، می تواند تعبیرهای گوناگونی داشته باشد. تعبیر مرسوم، تقلیل و تضعیف محمول وجود به یک محمول درجه دوم است. بنا به این تعبیر، معضلات فلسفی مترتب بر این محمول نیز معضلاتی واقعی نبوده و در اصل برآمده از کژتابی های زبان معمولی هستند؛ از این رو فرگه و راسل تلاش کردند با تنقیح زبان و ارائه رویکرد

منطقی متفاوتی از آنچه ارسطو درباره ساختار گزاره های زبانی ارائه داده، این معضل را بر طرف کنند. این دیدگاه به این باور انجامید که فیلسوفان تحلیلی مانند کارنپ بپندارند «گزاره هایی که در آنها "وجود" نقش محمولی دارد، گزاره های واقعی نیستند؛ بلکه شبه گزاره اند... و مسئله وجود نه مسئله واقعی فلسفی، بلکه شبه مسئله ای است که ارزش بحث کردن ندارد» (همان، ص ۸۲).

اما تعبیر دیگر از گزاره «وجود، محمول واقعی نیست»، می تواند این باشد که محمول «وجود»، محمول متفاوتی از محمول های دیگر زبان است؛ به بیان دیگر به جای تضعیف و تقلیل محمول «وجود» به یک محمول درجه دوم، می توان آن را یک محمول معمولی ندانست، بلکه آن را حاکی از ویژگی خاصی از موجودات به شمار آورد که دیگر محمول های زبان که بیانگر دیگر ویژگی های موجودات اند، دربردارنده چنین نقشی نیستند. برای توجیه این دیدگاه، لازم است نخست مبانی آن، یعنی تفکیک ماهیت از وجود و چگونگی رابطه میان آن دو را که مبدع و آغازگر آن فیلسوف بزرگ مسلمان، ابن سیناست، به اختصار توضیح دهیم.

۳-۱. ماهیت

در علم، هنگام صحبت از چیستی یک شیء، می کوشیم به ساختار طبیعی آن شیء پی ببریم؛ ولی در فلسفه، پرسش از چیستی یک شیء در واقع تلاش برای یافتن عناصر و مقوم های متافیزیکی تشکیل دهنده آن شیء است؛ بنابراین در پاسخ به پرسشی فلسفی چون «این شیء چیست»، از عناصر و مؤلفه های ماهوی استفاده می کنیم. باید دقت کرد پرداختن به چیستی یک شیء از دو منظر ممکن است: منظر معرفت شناسانه و منظر هستی شناسانه؛ هرگاه از منظر معرفت شناسانه چیستی یک شیء را بررسی می کنیم، مقصود نوع و چگونگی شناخت ما از آن شیء است. در این حالت برای توضیح چیستی شیء از مفاهیم ماهوی استفاده می کنیم؛ اما وقتی چیستی یک شیء را از منظر هستی شناسانه بررسی می کنیم، در حوزه متافیزیک قرار داریم. در این حالت، مقصود از ماهیت یک شیء عناصر و مقوم های متافیزیکی تشکیل دهنده آن شیء مستقل از معرفت و نگرش

ماست؛ بنابراین باید دقت کرد در بحث از تعریف وجود و ماهیت و نوع ارتباط این دو با یکدیگر «نباید دو کاربرد معرفت شناسانه و هستی شناسانه چستی یک شیء با هم خلط شوند» (همو، ۱۳۸۹، ص ۴۵).

۲-۳. وجود

از نظر معنا شناسی در سنت فلسفه اسلامی مفهوم وجود، مفهومی بسیط و تعریف ناشدنی است. به گفته ابن سینا، «هستی را خرد شناسد، بی حد و رسم که او را حد نیست، که او را جنس و فصل نیست، که چیزی از وی عام تر نیست و ورای رسم نیست؛ زیرا چیزی از وی معروف تر نیست» (ابن سینا، ۱۳۶۰، ص ۷۲). این تعبیری است که همانند آن را می توان در آثار بزرگان فلسفه معاصر غرب، چون دکارت و لایب نیتس نیز یافت.

برای نمونه دکارت معتقد است «در اینجا نیازی به تعریف «وجود» نداریم که در واقع [تعریف آن] بیشتر موجب آشفتگی می شود تا اینکه آن را روشن سازد» (Descartes, ۱۹۸۴, V.۲, p.۴۱۸).

اما مسئله مهم، بررسی وجود از منظر هستی شناسی است. به بیان دیگر پرسش اساسی این است که آیا وجود را می توان دست کم یکی از مؤلفه ها و مقومات تشکیل دهنده موجودات دانست، آن گونه که بسیاری از فیلسوفان مسلمان و برخی فلاسفه غربی بر این باور بوده اند یا اینکه باید آن را امری اعتباری و انتزاعی دانست که خرد انسانی آن را به نوعی از ماهیت های واقعی و محقق انتزاع می کند. برای پاسخ به این پرسش باید رابطه میان وجود و ماهیت را هم از نظر مفهومی و هم از جنبه متافیزیک و هستی شناسی بررسی کنیم.

۳-۳. ارتباط بین وجود و ماهیت

از نظر تاریخی، ابن سینا نخستین فیلسوفی است که موضوع تفکیک وجود از ماهیت و چگونگی رابطه میان آنها را به طور نظام مند بررسی کرده و پس از وی، این موضوع از سوی فیلسوفان مسلمان دیگر - به ویژه ملاصدرا - بسط و گسترش یافته است (موسوی کریمی، ۱۳۸۹، ص ۴۵). در بررسی ارتباط وجود و ماهیت، نخستین مسئله ارتباط مفهومی

این دو است.

به لحاظ مفهومی، از سویی مفهوم ماهیت شامل مفهوم وجود نیست، زیرا با تجزیه و تحلیل مفاهیم ماهوی به بخش های تشکیل دهنده آنها، هیچ گاه به مفهوم وجود نمی رسیم. ابن سینا با یک مثال به خوبی این جدایی مفهومی را نشان داده است. وی می نویسد: «می توانیم در مورد خصوصیات یک مثلث صحبت کنیم، بدون آنکه بدانیم آیا هیچ مثلثی در عالم وجود دارد یا خیر» (ابن سینا، ۱۴۰۳، ج ۳، ص ۱۳-۱۴). از سوی دیگر مفهوم وجود نیز در بردارنده مفهوم ماهیت نیست. بر همین اساس است که گاهی می توان وجود را بر چیزی حمل کرد، بدون اینکه در چنین حمله از مفاهیم ماهوی استفاده شود یا این مفاهیم از مفهوم وجود آن شیء استنتاج شوند. برای نمونه دانشمندی ممکن است چیزی را که برای نخستین بار در ابزار آزمایشگاهی خود مشاهده کرده است، موجود به شمار آورد، بدون آنکه تصویری از مفاهیم و مؤلفه های ماهوی آن داشته باشد؛ اما در مورد تمایز میان وجود و ماهیت به مثابه دو امر واقعی، فلاسفه به دو گروه تقسیم می شوند. گروه نخست معتقدند میان وجود و ماهیت نه تنها تمایز مفهومی، تمایز واقعی نیز برقرار است؛ «یعنی مفاهیم ماهوی به بخشی (متافیزیکی) از واقعیت یک شیء و مفهوم وجود به وجه (متافیزیکی) دیگر آن شیء ارجاع می دهند (موسوی کریمی، ۱۳۸۹، ص ۴۸)؛ اما در سنت فلسفه اسلامی به گمان قاطبه فیلسوفان، «وجود و ماهیت در خارج متحد و در ذهن متمایزند» (همان)؛ در این صورت یا باید فرض کرد که ماهیت یک شیء، جنبه اصیل و واقعی آن است و وجود به نوعی از آن ماهیت اصیل انتزاع می شود (دیدگاه اصالت ماهیت) یا اینکه باید وجود را اصیل و ماهیت را منتزاع از آن دانست (دیدگاه اصالت وجود). بنا بر دیدگاه دوم، وجود کیفیتی نیست که چون سرخی، سردی و... عارض بر ماهیتی شود که در جهان خارج وجود دارد، بلکه شرط ضروری تحقق هر ماهیتی- هرچند به شکل انتزاعی- است. دیدگاه اصالت وجود، صورت بندی دقیق و مستدل خود را در دستگاه فلسفی ملاصدرا، به نام حکمت متعالیه پیدا کرد.

در ادامه می کوشیم ضمن توضیح مکتب اصالت وجود ملاصدرا، نوعی از واقع گرایی

ص: ۱۰۳

علمی را بر پایه آن طرح کنیم که به نظر می رسد ضمن اذعان به وجود هویت های مشاهده ناپذیر، تمایز معرفت شناختی مشاهده پذیر و مشاهده ناپذیر را از نوعی که مدنظر ون فراسن است، می پذیرد.

۴. وجود در حکمت متعالیه ملاصدرا

از دیدگاه تاریخی، ارسطو با تفکیک جوهر از عرض، جوهر را علت برای اعراض دانسته و معتقد است بر خلاف اعراض که به وسیله حواس درک می شوند، جوهر توسط حواس درک نمی شوند و اثبات وجود آنها به برهان عقلانی نیاز دارد؛ ازاین رو ارسطو بر این باور است موجود جوهر است یا عرض. به عبارت دیگر ارسطو لایه های تشکیل دهنده واقعیت را ابتدا جوهر و سپس اعراض می داند؛ ولی ابن سینا با تکمیل آرای ارسطو، لایه ای بنیادی تر نسبت به دو لایه جوهر و عرض در نظر می گیرد و آن را وجود می نامد. به بیان دیگر وی ماهیت (مجموعه جوهر و اعراض) را بر لایه ای بنیادی تر به نام وجود استوار می داند- هرچند در ظاهر، اصالت را به ماهیت می دهد، نه به وجود- و بحث درباره وجود و ماهیت را- بر خلاف ارسطو- بحثی متافیزیکی قلمداد می کند، نه منطقی (اکبریان، ۱۳۸۶، ص ۴۹-۵۴).

اما ملاصدرا در حکمت متعالیه می کوشد با فرض تمایز مفهوم «وجود» از مفهوم ماهیت- که البته در آثار فیلسوفان پیش از وی، چون پروتاگوراس، افلاطون، ارسطو، فارابی و ابن سینا نیز به گونه ای طرح شده است- در هستی شناسی خود، وجود را به عنوان جنبه اصیل واقعیت معرفی و اثبات کند؛ توضیح اینکه به باور وی، وجود و ماهیت مفاهیم جداگانه ای هستند که واقعیت، مصداق یکی از آنهاست. ملا صدرا برخلاف سهروردی که معتقد است «وجود جزو اعتبارات عقلی است و مصداقی واقعی، متمایز از ماهیت در خارج ندارد» (همان، ص ۸۱)، اصالت را به وجود داده و عالم خارج را مصداق وجود می داند؛ بنابراین ملا صدرا اصالت را به وجود می دهد و ماهیت را اعتباری می داند. «آنچه در خارج واقعیت دارد و درحقیقت واقعی است، «وجود» است و ماهیت ها که از نظر به حدود و مراتب وجودات دریافت می شوند، اموری تبعی و ظلی هستند» (همان،

ص ۱۹۶). به نظر می‌رسد منظور ملاصدرا از اینکه ماهیت اعتباری است، به این معنا نیست که ماهیت هیچ بهره‌ای از واقعیت ندارد؛ بلکه به این معناست که ماهیت چون اصالت ندارد، در پرتو وجود حظی از واقعیت می‌برد. به سخن دیگر «هرچند ماهیت حد وجود است، این به معنای آن نیست که ماهیت، واقعیتی مستقل از وجود دارد، به گونه‌ای که می‌تواند با آن متحد شود یا از آن جدا باشد؛ بلکه اصولاً دیدگاه اصالت وجود شأنی برای ماهیت مستقل از وجود قائل نیست» (موسوی کریمی، ۱۳۹۰، ص ۹۵).

۵. واقع‌گرایی هستی‌شناختی و تجربه‌گرایی برساختی

با توجه به مبانی فوق، نخستین نکته در دفاع از واقع‌گرایی وجودی، مبتنی بر این مبناست که چیستی و هستی هویت‌های تشکیل‌دهنده جهان از نظر هستی‌شناختی، متحد با یکدیگر و از دیدگاه معناشناختی و معرفت‌شناختی دو مفهوم مجزا از یکدیگر هستند؛ بنابراین - بر خلاف دیدگاه ون‌فراسن - نمی‌توان تمایز هستی‌شناسانه مشاهده‌پذیر و مشاهده‌ناپذیر را به آسانی از تمایز معرفت‌شناسانه مشاهده‌پذیر و مشاهده‌ناپذیر استنتاج کرد. به بیان دیگر ون‌فراسن نمی‌تواند از تمایز معرفت‌شناسانه مشاهده‌پذیر و مشاهده‌ناپذیر به تمایز هستی‌شناسانه مشاهده‌پذیر و مشاهده‌ناپذیر پل بزند یا اینکه در قبال آن موضع‌لاادری بگیرد.

نکته دوم این است که چنانچه بر اساس رویکرد ملاصدرا مبنی بر تمایز چیستی و هستی هویت‌های تشکیل‌دهنده عالم و بر خلاف تفسیر رایج و شایع در فلسفه تحلیلی، هستی را انتزاعی از چیستی ندانیم، بلکه آن را جنبه اصیل عالم به شمار آوریم، می‌توانیم از نوعی واقع‌گرایی هستی‌شناسانه دفاع کنیم. به عبارت دیگر می‌توان با پذیرفتن تمایز معرفت‌شناسانه مشاهده‌پذیر و مشاهده‌ناپذیر ون‌فراسن و طرد منظر واقع‌گرایی معرفت‌شناسانه، همچنان «واقع‌گرایی وجودی» باقی ماند و از شهود واقع‌گرایانه بر پایه وجود هویت‌های مشاهده‌ناپذیر دفاع کرد؛ حتی اگر درباره ویژگی‌های (چیستی) این هویت‌ها که نظریه‌های علمی پیش‌نهادند، به مثابه امور واقعی، موضعی تردیدآمیز و لاادری در پیش گرفت.

توضیح اینکه، موضع لامادری ون فراسن بدین معناست که آنچه را- برای نمونه- نظریه مکانیک کوانتومی در باره چستی موجودی به نام الکترون گفته است، نمی توان به طورقطع پذیرفت و آن گفته ها را توصیف صادق و درستی از واقع دانست؛ ولی لازمه این ادعا چنین نیست که پس اصولاً ذره ای به نام الکترون وجود ندارد و آنچه - برای نمونه- در اتاقک ابر ویلسون مشاهده می شود، صرفاً نوعی توهم و یا رخدادی است که علت وجودی نداشته است. از سوی دیگر با ترکیب این ادعا با نظریه اصالت وجود ملاصدرا، می توان به تقویت این موضع پرداخت که صرف پذیرش هستی موجودات مشاهده ناپذیر می تواند مبنایی قدرتمند برای دیدگاه واقع گرایی هستی شناختی فراهم کند؛ بنابراین ضد واقع گرایی معرفت شناسانه تجربه گرایی برساختی با واقع گرایی هستی شناختی بر پایه اصالت وجود ملاصدرا جمع شدنی است.

اگر بخواهیم رویکرد گفته شده را به شکل کلی تری توضیح دهیم، باید توجه داشت که نظریه های علمی هم وجود هویت های مشاهده ناپذیر را فرض می گیرند و هم اوصاف و ویژگی های ماهوی آن را بیان می کنند؛ بنابراین اگر یک گزاره علمی در نظریه T به این شکل بیان شود:

الف) هویت X ویژگی های را دارند.

این گزاره درواقع دست کم از دو گزاره زیر تشکیل شده است:

ب) هویت های X وجود دارند.

ج) این هویت ها بنا بر نظریه T ویژگی های (Y, Z, U) را دارند.

روشن است که حتی اگر رویکرد ضد واقع گرایانه ون فراسن موجه و معتبر باشد، صرفاً میتواند اعتبار گزاره (ج) را مورد مناقشه قرار دهد، ولی گزاره (ب) از حیث اعتبار برهان های ون فراسن بیرون است؛ درواقع اگر او صرفاً به دلیل رویکرد ضد متافیزیکی خود حتی اعتبار گزاره هایی از نوع (ب) را انکار کند، به ورطه شکاکیت و ایدئالیسم هستی شناسانه تمام عیار خواهد افتاد؛ ازاین رو حتی اگر در اعتبار صدق نظریه های علمی ناظر بر ماهیات هویت های مشاهده ناپذیر از نظر معناشناسی، معرفت شناسی و

هستی‌شناسی تشکیک‌شود، در صدق گزاره‌های وجودی این نظریه‌ها چندان تردیدی نمی‌توان داشت؛ بنابراین به نظر می‌رسد گزاره (ب) معتبر و صادق است.

همان‌گونه که پیش‌تر توضیح دادیم، اگر واقع‌گرا به دیدگاه «کانت - فرگه» دربارهٔ محمول «وجود» و گزاره‌های وجودی پایبند باشد، باور به گزاره‌هایی از نوع (ب) نمی‌تواند رویکرد واقع‌گرایی او را توجیه کند؛ زیرا در سنت کانت - فرگه این گزاره‌ها حتی اگر از نظر منطقی خوش‌ساخت باشند - که بنا به تفسیری خاص - و در عین حال - شایع از این رویکرد، چنین نیستند - هیچ خبری را دربارهٔ عالم بیان نمی‌کنند و به مع‌رفت ما دربارهٔ عالم چیزی نمی‌افزایند.

در رویکرد اصالت و وجودی ملاصدرا این گزاره‌ها در واقع بیانگر بنیادی‌ترین جنبهٔ واقعیت عالم هستند. آنها نه تنها از نظر سمبلیک درست ساخت هستند، بلکه باور به آنها بنیاد معرفت ما از عالم را تشکیل می‌دهد. به علاوه، این گزاره‌ها توجیه‌گر بنیادین و اساسی رویکرد واقع‌گرایی هستی‌شناسانه به عالم اند؛ بنابراین می‌توان هم‌ضد واقع‌گرایی معرفت‌شناسانه را پذیرفت که مبتنی بر تجربه‌گرایی برساختی ون‌فراسن است و هم بر پایهٔ اصالت وجود ملاصدرا از نظر هستی‌شناختی واقع‌گرا بود.

نتیجه‌گیری

همان‌گونه که ضد واقع‌گرایی چون ون‌فراسن نیز پذیرفتند - برخلاف آنچه پوزیتیویست‌های منطقی پنداشته‌اند - تمایز مشاهده‌پذیر و مشاهده‌ناپذیر معناشناسانه قابل قبول نیست و باید تر واقع‌گرایی معناشناختی را پذیرفت. از سوی دیگر انتقادهای ارائه‌شده از سوی ضد واقع‌گرایان که می‌توان مهم‌ترین آنها را در قالب انتقادهایی چون فرااستقرای بدبینانه، تعیین ناقص، نسبی‌گرایی کوهنی و به ویژه تجربه‌گرایی برساختی ون‌فراسن، که در این نوشتار به آن تأکید شده است، بیان کرد، گویای آن هستند که نمی‌توان به سادگی همهٔ هویت‌های تشکیل‌دهندهٔ جهان را دارای شأن معرفتی یکسانی دانست؛ از این رو به نظر می‌رسد با پذیرش تمایز معرفت‌شناسانه مشاهده‌پذیر و مشاهده‌ناپذیر، منظر واقع‌گرایی معرفت‌شناختی در تمامیت خود قابل دفاع نخواهد بود.

اما به عنوان یکی از پیامدهای این دیدگاه، می توان این پرسش را مطرح کرد که با فرض قبول منظر واقع گرایی معنا شناختی و طرد منظر واقع گرایی معرفت شناختی، تکلیف منظر واقع گرایی هستی شناختی چیست؟ ون فراسن پرداختن به منظر واقع گرایی هستی شناختی را خارج از حیطه وظایف علم دانسته و معتقد است: «مایلم در مورد وجود جنبه های مشاهده ناپذیری از جهان که به وسیله علم توصیف شده اند، لادری باشم» (Van Fraassen, ۱۹۸۰, p.۷۲/ Ibid, ۲۰۰۱, p.۱۵۱). اما به نظر می رسد در حوزه فلسفه علم پاسخ دادن به چنین پرسشی لازم باشد و باید دید پاسخ مناسب به این پرسش چیست.

در این پژوهش نشان دادیم که یک پاسخ مناسب به پرسش فوق، مبتنی بر نگاه خاصی به مقوله وجود است. بنا به تعبیر موسوم به کانت-فرگه، اولاً-محمول «وجود» یک محمول درجه دوم است، ثانیاً وجود ویژگی هویت ها و اشیا نیست؛ ولی- بنا به تعبیر دیگر- برگرفته از سنت فلسفه اسلامی، «وجود» محمولی واقعی، اما متفاوت از محمول های دیگر زبان است. به بیان دیگر می توان محمول «وجود» را نه یک محمول عادی، بلکه حاکی از ویژگی خاصی از موجودات به شمار آورد که دیگر محمول های زبان که بیانگر دیگر ویژگی های موجودات اند، دربردارنده چنین نقشی نیستند.

برای درک چنین نقشی، تفکیک وجود از ماهیت و چگونگی رابطه میان آنها را آن گونه که در سنت فلسفه اسلامی مطرح شده است، توضیح و نشان دادیم که ملاصدرا در حکمت متعالیه، ضمن فرض تمایز مفهوم «وجود» از مفهوم «ماهیت»، در هستی شناسی خود، وجود را جنبه اصیل واقعیت معرفی و اثبات می کند. به باور وی، هرچند وجود و ماهیت، مفاهیم جداگانه ای هستند، واقعیت مصداق وجود و ماهیت منتزع از آن است. نشان دادیم که بر این اساس می توان از نوعی واقع گرایی هستی شناسانه دفاع کرد؛ به سخن دیگر، می توان با پذیرفتن تمایز معرفت شناسانه مشاهده پذیر و مشاهده ناپذیر ون فراسن و در نتیجه طرد منظر واقع گرایی معرفت شناسانه، همچنان «واقع گرای وجودی» باقی ماند و از شهود واقع گرایانه مبنی بر وجود هویت های مشاهده ناپذیر دفاع کرد؛ حتی اگر ناچار باشیم درباره ویژگی های (چیستی) این هویت ها که نظریه های علمی

پیش

نهاده اند، به مثابه امور واقعی، موضعی تردیدآمیز و لادری در پیش بگیریم.

در پایان، چنین نتیجه می‌گیریم که نظریه ضد واقع‌گرایی معرفت‌شناسانه ون فراسن نه تنها مستلزم دیدگاه ضد واقع‌گرایی هستی‌شناسانه نیست، بلکه با پذیرش دیدگاه اصالت وجود ملاصدرا می‌توان موضعی سازگار، مرکب از خوانش خاصی از ساختار‌گرایی برساختی و واقع‌گرایی وجودی اختیار کرد.

ص: ۱۰۹

۱. ابن سینا، حسن بن عبدالله؛ دانشنامه‌ی علایی: منطق و فلسفه‌ی اولی؛ تصحیح و تعلیق احمد خراسانی؛ تهران: کتابخانه‌ی فارابی، ۱۳۶۰.
۲. _____؛ الاشارات والتنبیها؛ ج ۳، تهران: دفتر نشر کتاب، ۱۴۰۳ ق.
۳. اکبریان، رضا؛ حکمت متعالیه و تفکر فلسفی معاصر؛ تهران: انتشارات بنیاد حکمت اسلامی صدر، ۱۳۸۶.
۴. راسل، برتراند؛ «توصیف‌ها»؛ ترجمه‌ی محمدعلی حجتی؛ تهران: ارغنون، ش ۷ و ۸، ۱۳۷۴، ص ۱۴۹-۱۶۳.
۵. موحد، ضیاء؛ از ارسطو تا گودل: مجموعه مقاله‌های فلسفی - منطقی؛ تهران: انتشارات هرمس، ۱۳۸۹.
۶. موسوی کریمی، میر سعید؛ «برون شدن از نتایج مشکل آفرین رویکرد کانت به مسئله وجود در پرتو حکمت سینوی»؛ متافیزیک، ش ۵ و ۶، ۱۳۸۹، ص ۳۹-۵۸.
۷. _____؛ «احتجاج امانوئل کانت و مکس بلک له نظریه اصالت وجود ملا صدرا»؛ خردنامه صدر، ش ۶۴، ۱۳۹۰، ص ۸۱-۹۸.
۸. _____؛ «دیدگاه مشکل آفرین کانت درباره وجود و ناکامی رویکرد منطقی در حل آن»؛ دوفصلنامه فلسفی شناخت، ۱۳۹۲ «الف»، ص ۱۰۹-۱۳۲.
۹. _____؛ «مسئله وجود: دیدگاه مشکل آفرین کانت و ناکامی رویکرد فرگه ای»؛ پژوهش‌های فلسفی - کلامی، ش ۵۵ و ۵۶، ۱۳۹۲ «ب»، ص ۲۷۷-۳۰۰.
۱۰. Ashooh, M; When Seeing Is Believing: Bas Van Fraassen and the Observable/ .Unobservable Distinction in Science; UMI press, ۱۹۹۷
۱۱. Churchland, Paul. M. and Clifford A. Hooker, Images of Science; Chicago: University .of Chicago Press, ۱۹۸۵
۱۲. Contessa, G; "Constructive empiricism, observability and three kinds of ontological .commitment"; Studies in History and Philosophy of Science, Vol.۳۷, ۲۰۰۶, pp.۴۵۴-۴۶۸

- Descartes, Rene; *The Philosophical Writings of Descartes*; ed. and trans. John Cottingham, Robert Stoothoff, Dugald Murdoch, and (for Vol.3) Anthony Kenny; Vols.1–3, Cambridge: Cambridge University press, (CSM 1–3 in the text), 1984
- Dicken, Paul and Peter Lipton; “What can Bas believe? Musgrave and van Fraassen .on observability”; *Analysis*, Vol.66, 2006, pp.226–233
- Friedman, M; “The Scientific Image, Review by: Michael Friedman”; *The Journal of Philosophy*, Vol.79, 1982, pp.274–283
- Gonzales, W. J; *Bas van Fraassen’s Approach to Representation and Models in Science*; Springer, 2014
- Hacking, I; “Do We See Through a Microscope?”; P. M. Churchland and C. A. Hooker, 1985, pp.132–152
- Kelly, M; “Seeing the Unobservable: Van Fraassen and the Limits of Experience”; *Syntheses*, Vol.140, 2004, pp.331–353
- Maxwell, Grower; “The Ontological Status of Theoretical Entities”; in Feigl et al, 1962, pp.3–27
- Mohler, C; “The Dilemma of Empiricist Belief”; Monton, 2007, pp.209–228
- Monton, B; *Images of Empiricism*; Oxford: Oxford University Press, 2007
- Musgrave, Alan; “Constructive Empiricism and Realism”; Churchland et al, 1985, pp.197–221
- Psillos, S; “On van Fraassen’s Critique of Abductive Reasoning”; *The Philosophical Quarterly*, Vol.46, 1996, pp.31–47
- Scientific Realism: How Science Tracks Truth; New York: Routledge, 1999 ; _____
- :Knowing the Structure of Nature; London ; _____

.Palgrave MacMillan, 2009

Sober, Elliott; "Constructive Empiricism and the Problem of Aboutness"; *The British Journal for the Philosophy of Science*, Vol.36, 1985, pp.11–18

Stapleton, T. J; *The Question of Hermeneutics*; Springer Science Business Media. Dordrecht, 1994

.van Fraassen, B. C; *The Scientific Image*; Oxford: Clarendon Press, 1980. 28

Empiricism In the Philosophy of Science"; in Churchland and Clifford, Vol. 198, 1985 ; _____ 29

.Laws Symmetry; Oxford: Oxford University Press, 1989 ; _____ 30

.Against Transcendental Empiricism"; in Stapleton, 1994, pp.309–335" ; _____ 31

Constructive Empiricism Now"; *Philosophical Studies*, Vol.106, 2001, pp.151–" ; _____ 32
.170

.The Empirical Stance; New Haven: Yale University Press, 2002 ; _____ 33

Replies to Discussion on the Empirical Stance"; *Philosophical Studies*, " ; _____ 34
.Vol.121, 2004, pp.171–192

.From a View of Science to a New Empiricism"; in Monton, 2007, pp.337–385" ; _____ 35

.Scientific Representation; Oxford University Press, 2008 ; _____ 36

Values, Choices, and Epistemic Stances"; in Bas van Fraassen's Approach " ; _____ 37
.to Representation and Models in Science, W. J Gonzalez; Springer, 2014

Wilson, M; "What Can Theory Tell Us about Observation"; in *Images of Science*, 38
.Paul. M Churchland, ,; Chicago: University of Chicago Press, 1985, pp.222–242

Wright, C; "Realism, Antirealism, Irrealism, Quasi – Realism"; *Midwest Studies in Philosophy*, Vol.12, 1988, pp.25–49

اشاره

مهدی دهاقین (۱)

عبدالرزاق حسامی فر (۲)

سیدمسعود سیف (۳)

محمدحسن حیدری (۴)

چکیده

ویتگنشتاین در فلسفه متأخر خود با طرح نظریه کارب-ردی م-عنا، معنای واژه را به کاربرد آن در جریان و شکل زندگی پیوند می دهد. از نگاه او، زبان امری عمومی و اجتماعی و زبان خصوصی امری ناممکن است. کاربرد زبان در قالب بازی های زبانی صورت می گیرد و کاربرد بازی های زبانی خود، انواع گوناگون صورت های زندگی را شکل می دهد. صورت های زندگی پیوندی با ساختار حیات اجتماعی انسان دارند. در این نوشتار می کوشیم نسبت میان کاربرد واژه ها و صورت... های زندگی را بحث کنیم و نشان دهیم که چگونه کاربرد واژه ها، یک بازی زبانی را شکل می دهد و چه نسبتی میان بازی های زبانی و صورت های زندگی وجود دارد. همچنین در این مقاله به بررسی نسبت میان صورت های زندگی و تاریخ طبیعی انسان از یک سو و زندگی اجتماعی انسان از سوی دیگر خواهیم پرداخت و نشان خواهیم داد اگرچه پیوند میان این عناصر پذیرفتنی است، اما نمی توان آن را به طور مطلق تأیید کرد؛ زیرا تغییرات در هر یک از اینها لزوماً متناظر با تغییر در عناصر دیگر نیست.

واژگان کلیدی: نظریه کاربردی معنا، بازی های زبانی، صورت های زندگی، بافت اجتماعی، ویتگنشتاین.

ص: ۱۱۳

۱- دانشجوی دکتری فلسفه دانشگاه بین المللی امام خمینی رحمه الله (نویسنده مسئول). mdahaqin@gmail.com

۲- دانشیار گروه فلسفه دانشگاه بین المللی امام خمینی رحمه الله . ahesamifar@yahoo.com

۳- دانشیار گروه فلسفه دانشگاه بین المللی امام خمینی رحمه الله . dr-sayf2003@yahoo.com

۴- استادیار گروه فلسفه دانشگاه بین المللی امام خمینی رحمه الله . mh.haydari@yahoo.com تاریخ دریافت:

۱۵/۶/۹۶ تاریخ تأیید: ۲۴/۱۱/۹۶

ویتگنشتاین در فلسفه متقدم خود به نظریه تصویری معنا قائل است که بر اساس آن تنها نقشی که زبان می تواند داشته باشد، تصویرگری واقعیت است و آنچه خارج از این چارچوب قرار می گیرد، ناگفتنی است و درباره آن باید سکوت اختیار کرد. از نظر او پاره ای از آنچه ناگفتنی است، نشان دادنی است؛ مانند ساختار بنیادین زبان که اگرچه به زبان در نمی آید، می توان آن را در عمل نشان داد؛ ولی ویتگنشتاین در فلسفه متأخر خود، نظریه تصویری معنا را کنار گذاشت و بر این باور است زبان کارکردهای بسیار دارد که یکی از آنها تصویرگری واقعیت است. وی در این مرحله از تفکر خود به نظریه کارب-ردی م-عنا قائل شد و در ذیل آن نظریه بازی های زبانی را مطرح کرد که بر اساس آن، واژه در کاربردهای گوناگون، معانی متفاوتی پیدا می کند. زبان امری عمومی و اجتماعی است و دیگر صحبت کردن از زبان خصوصی بی وجه است. این زبان همگانی در زندگی اجتماعی، برای ارتباط آدمیان به کار گرفته می شود. بنیان این زبان در بستر صورت های زندگی شکل می گیرد. بدین ترتیب، باورها و عقاید ما با شیوه زیستن و چگونگی ت-عامل ما با جهان، ارتباطی وثیق داشته و در هر صورتی از زندگی، به شکلی متفاوت آشکار می شود.

مسائلی که در این نوشتار می کوشیم به آنها پاسخ دهیم، یکی اینکه مفهوم صورت زندگی چیست؟ دیگر آنکه چه نسبتی میان بازی زبانی و صورت زندگی وجود دارد؟ سوم اینکه آیا ویتگنشتاین همچنان که در مورد بازی زبانی از صیغه جمع استفاده می کند، به صورت های زندگی باور دارد یا تنها قائل به یک صورت زندگی است؟ پرسش دیگر اینکه صورت های زندگی چه نسبتی با تاریخ طبیعی انسان دارد و سرانجام اینکه ساختار فرهنگی و اجتماعی جوامع انسانی چه تأثیری بر شکل گیری صورت یا صورت های زندگی می گذارد؟

الف) صورت زندگی

مفهوم صورت زندگی (Form of Life) از مفاهیم اساسی مطرح شده در پژوهش های

فلسفی است که ذهن شارحان ویتگنشتاین را به خود مشغول کرده و تلاش ایشان را برانگیخته است تا آن را در نسبت با مفاهیم مهم دیگر مطرح شده در اندیشه ویتگنشتاین تفسیر کنند. ملکوم طرح این بحث را در آن کتاب نوعی مردم شناسی به شمار آورده است (Malcolme, ۱۹۷۷, p.۱۴۹) و پتر وینچ بر این باور است که برداشت ویتگنشتاین از صورت زندگی، انقلابی واقعی در فلسفه ایجاد کرده است و این دگرگونی اهمیت حیاتی برای معرفت شناسی و جامعه شناسی دارد (Winch, ۱۹۵۸, p.۴۰). استراوسون ادعا می کند دو عنصر اساسی در فلسفه متأخر ویتگنشتاین وجود دارد که به صورت زندگی مربوط می شوند؛ یکی خود مفهوم صورت های زندگی و دیگری اهمیت اطراف (Surroundings) است که از مفهوم صورت های زندگی گرفته می شود (Strawson, ۱۹۶۸, p.۶۲). هیلاری پاتنام نیز هشدار می دهد که به نظر می رسد دل بستگی شارحان به تعبیر «صورت زندگی» به طور کامل متناسب با درجه نامعقولیتی است که آن واژه می تواند در یک متن مفروض داشته باشد (Putnam, ۱۹۷۰, p.۶۰).

به هر روی فیلسوفان - از افلاطون به بعد - به مفهوم صورت (Form) توجه داشته اند و آن را همانند مفهومی که امکان های فراوانی در آن هست، مطمح نظر قرار داده اند. کاربرد این واژه در ویتگنشتاین نیز شاید در همین راستا بوده است؛ آنجا که در رساله منطقی فلسفی می گوید: «صورت، امکان ساختار است» (ویتگنشتاین، ۱۳۹۳، بند ۳۳، ص ۲). با این همه نمی توان مطمئن بود که ویتگنشتاین در به کارگیری این مفهوم در تعبیر صورت زندگی، این معنا از صورت را مد نظر داشته است؛ زیرا نمی توان صورت زندگی را چون امری متضمن پیشامدهای ممکن و تغییراتی بدانیم که می توانست در آن زندگی روی دهد. به ویژه آنکه تفاوت ها در صورت های زندگی - نه تفاوت هایی ظاهری، بلکه تفاوت هایی ذاتی - زوال ناپذیرند (Garver, ۱۹۹۰, p.۱۷۶).

ویتگنشتاین در پژوهش های فلسفی تنها در پنج مورد - یعنی بندهای ۱۹، ۲۳، ۲۴۱ و صفحه های ۳۱۰ و ۳۹۷، به صراحت به مفهوم صورت زندگی اشاره می کند که همه

آنها کمی مبهم و رمزآلود هستند. (۱) ماکس بلاک معتقد است ویتگنشتاین در استفاده از مفهوم «صورت زندگی» به عمد مفهوم مبهمی را به کار برده است که لوازم روشن و استواری ندارد؛ از این رو کوشش برای رسیدن به فهم روشن و دقیقی از آن بیهوده است و راه به جایی نمی برد (Garver, ۱۹۹۰, p.۱۷۵). البته بیشتر خوانندگان کتاب ویتگنشتاین، بیش از آنکه هشدار بلاک را جدی بگیرند، به سخن ملکوم روی آورده اند که می گوید کمتر کسی می تواند نقش این مفهوم را در اندیشه ویتگنشتاین مخدوش کند (Ibid, p.۱۷۶).

به هر حال بلاک به سخن خود وفادار نمی ماند و خود در تلاشی - به تعبیر خود او بیهوده - با عنایت به فقرات مربوط به صورت زندگی در پژوهش های فلسفی سه اصل را نتیجه می گیرد:

۱. برتری یک زبان فرعی (Sub - language)، مستلزم داشتن یک صورت زندگی خاص است.

۲. صورت زندگی بر یک فعالیت اطلاق می شود.

۳. یک بازی زبانی مانند بخش اصلی صورت زندگی مطابق آن بازی به شمار می آید.

وی می گوید که اموری چون امید، غم، لذت و ترس جنبه هایی از صورت های زندگی اند که در آنها فرض بر توانایی زبانی است (Ibid, p.۱۷۹).

اگرچه بیشتر گمان بر این است که ویتگنشتاین به کثرتی از صورت های زندگی انسانی در وسیع ترین معنای آن قائل بوده است، از نظر گارور هیچ دلیل قانع کننده ای بر

ص: ۱۱۶

۱- موارد دیگر کاربرد تعبیر «صورت زندگی» در آثار ویتگنشتاین عبارت اند از: CE, p.۴۲۰ / RFM, VIII-۴۷ / RPP, I- ۳۵۸-۳۵۹ OC / ۶۳۰. وی در کتاب درس گفتارها و گفت و گوها می گوید: «چرا یک صورت زندگی نباید به یک اظهار باور در روز قیامت منتهی شود» (Wittgenstein, ۱۹۶۶, p.۵۸).

این مدعا وجود ندارد. (۱) تعدد صورت های زندگی شاید شامل صورت های زندگی خیالی مانند صورت زندگی بناها در بند دوم پژوهش های فلسفی یا صورت زندگی چوب فروشان در مبانی ریاضیات یا شامل نمونه هایی کاملاً نامشخص از فعالیت انسان بشود، نمونه هایی که نه گفتنی، بلکه نشان دانی اند. به هر حال از نظر ویتگنشتاین، نخستین و مهم ترین صورت های زندگی به تاریخ طبیعی تعلق دارند و مواردی از این دست را در بر می گیرد: گاوگونه، شبه ماهی، شبه سگ، خزنده، انسان، گربه سان و شیروش. چون این کاربرد امری مربوط به تاریخ طبیعی - و نه علم تجربی - است، نتیجه مهم دیگری که می توان گرفت این است که چیزی از معنای عملی نمی تواند به فهم ما از صورت های زندگی کمک کند یا از آنها استنتاج شود؛ از این رو ویتگنشتاین احتیاط می کرد که از تعبیر صورت زندگی زیاد استفاده نکند و بدین جهت هشدار بلاک پر بیراه نیست (Ibid, pp. ۱۷۷-۱۷۸).

نظر گارور درباره کثرت نداشتن صورت زندگی، صرفاً به این دلیل که ویتگنشتاین این تعبیر را به صورت جمع به کار نبرده است، پذیرفتنی نیست؛ زیرا نمی توان ویتگنشتاین را تنها قائل به یک صورت زندگی دانست؛ بدین معنا که وی قائل باشد زندگی همه انسان ها تنها یک صورت دارد. وقتی ویتگنشتاین دینداری و زندگی دینی را یک صورت زندگی می داند، به این دلیل که بخشی از انسان ها دیندار و بخشی بی دین اند، پس دست کم دو صورت زندگی - یکی دینی و دیگری غیردینی - وجود دارد. اگر درباره زندگی دینی بتوان این تفکیک را صورت داد، چرا درباره زندگی اخلاقی و غیراخلاقی نتوان به چنین تفکیکی قائل شد؟! با ملاحظه تفکیک هایی از این دست، صورت های زندگی گوناگونی خواهیم داشت. اگر ویتگنشتاین از صیغه مفرد برای مفهوم «صورت زندگی» استفاده

ص: ۱۱۷

۱- وی در نقد تفاسیری که ویتگنشتاین را قائل به تکرر صورت های زندگی می دانند، می گوید که از میان پنج کاربرد این تعبیر در پژوهش های فلسفی، تنها یک بار (ص ۳۹۷) این تعبیر به صورت جمع به کار رفته است و در آنجا هم ظاهراً کاربرد صیغه جمع بخش ضروری از پیش فرض بحث درباره زبان نیست (Garver, ۱۹۹۰, p. ۱۷۹).

می‌کند، صرفاً به این دلیل است که در مقام سخن گفتن درباره خود مفهوم- و نه گوناگونی آن- است؛ مانند هنگامی که درباره یک بازی زبانی سخن می‌گوید و انواع بازی‌های زبانی منظور نظرش نیست.

موضوع چگونگی استفاده انسان‌ها از زبان و مشارکت ایشان در بازی‌های زبانی در ارتباط دقیق و کامل با صورت‌های زندگی ترسیم می‌شود؛ بدین معنا که اگر تحلیل شود انسان‌ها چگونه زبان را به کار می‌گیرند و چگونه در بازی‌های زبانی مشارکت می‌کنند، با این روش بسیاری از مسائل سنتی فلسفه تشخیص داده می‌شود و در پایان حل و یا منحل می‌شوند؛ چراکه بازی‌های زبانی اولاً و بالذات با صورت‌های زندگی در ارتباط وثیق بوده و در بستر آن شکل می‌گیرند. ویتگنشتاین مقصود خود را از بازی زبانی تأکید بر این واقعیت می‌داند که سخن گفتن به یک زبان، بخشی از یک فعالیت یا بخشی از صورت زندگی را تشکیل می‌دهد (ویتگنشتاین، ۱۳۸۱، بند ۲۳) انواع بازی‌های زبانی را می‌توان تصور کرد؛ زبانی که تنها در بردارنده دستورها و گزارش‌های جنگی باشد یا زبانی که فقط عبارت است از پرسش‌ها و عبارت‌هایی برای پاسخ‌آری یا نه و انواع بازی‌های زبانی دیگر. تصور هر یک از این زبان‌ها تصور صورتی از زندگی است (همان، بند ۱۹). صورت‌های زندگی در واقع فعالیت‌ها یا حالت‌های خاص ذهن است و شامل اموری مانند گزارش دادن، مذهبی بودن، دعاکردن، دستوردادن، احساس شادی کردن، مغموم بودن در زندگی هرروزه و از این دست امور می‌شود؛ از این رو به این معنا ما می‌توانیم تا حد زیادی، فهرستی از صورت‌های زندگی را در نظر بیاوریم. از همین رو- و با این توصیف- صورت‌های زندگی می‌توانند فرهنگی یا دینی باشند؛ به بیان دیگر، یک دین خاص که «به اظهار باور به نوعی داوری نهایی» می‌انجامد (Wittgenstein, ۱۹۶۶, p.۵۸).^(۱) یا فرهنگی که دارای طبقه‌های فرودست و اشرافی است (ویتگنشتاین، ۱۳۸۵ «الف»، ص ۱۳۴)، در یک صورتی از زندگی جای می‌گیرند. بدین ترتیب صورت‌های زندگی مختلف

ص: ۱۱۸

۱- از نظر ملکوم مفهوم خدا چونان خالق جهان کمتر مطمح نظر ویتگنشتاین بوده است. گوا اینکه مفهوم داوری آخر (Last Judgment) برای وی اساسی و قابل توجه بوده است. (Malcolm, ۱۹۹۳, p.۹)

عبارت اند از: بستری که بازی های زبانی گوناگون، آنچنان که عملاً بازی می شوند، در آن ظهور و بروز می یابند.

(ب) زبان و جهان

زبان را باید صورت زندگی عام در نظر گرفت که بدون آن، صورت های زندگی خاص، ممکن نخواهند بود. البته این بدان معنا نیست که صورت های زندگی تنها با تکیه بر زبان شکل بگیرند؛ از این رو نباید صورت های زندگی را فعالیت های صرف زبانی بدانیم؛ بلکه باید آنها را فعالیت های بنیادین انسانی در نظر گرفت که فعالیت های زبانی در بستر آن شکل می گیرند و بر آن استوارند. به بیان دیگر، صورتی از زندگی نمی تواند همیشه به صورتی از یک رفتار فروکاسته شود؛ زیرا ما گاهی در ظاهر رفتاری داریم که مبین اغراض پنهان ما نیست؛ برای نمونه وقتی ما از باب مطایبه در ظاهر خشمگین می شویم یا بر عکس، رفتاری فکاهی از خود بروز می دهیم، آن رفتار لزوماً حالت واقعی درونی ما را در آن زمان به خصوص نشان نمی دهد. دقیقاً به همین دلیل است که ویتگنشتاین در بر گه ها می گوید «البته خوشی همان رفتار خوشحالانه نیست؛ احساسی در گوشه لب ها و اطراف چشم ها هم نیست» (همو، ۱۳۸۴، بند ۴۸۷)؛ یعنی این حالت ها بخشی از صورت های زندگی است و از این رو نمی توانیم هر کدام از آنها را صورتی از زندگی بدانیم. همچنین ویتگنشتاین در یادداشت ها ما را توجه می دهد به اینکه مفهوم واژه زندگی (Life = Leben) را الزاماً در پیوند با جهان درک کنیم. او می گوید زندگی فیزیولوژیک و روان شناختی، به یقین زندگی نیست. «زندگی عالم (جهان) است» (همو، ۱۳۸۵ «ب»، ص ۱۳۵)؛ یعنی «جهان و زندگی یکی است» (همو، ۱۳۹۳، صص ۵ و ۶۲۱)؛ بنابراین «من جهان خود هستم» (همان، صص ۵ و ۶۳) و اساساً «آنچه "من" را وارد فلسفه می کند این است که جهان، جهان من است» (همان، صص ۵ و ۶۴۱). ویتگنشتاین می گوید: «من فلسفی، انسان نیست؛ بدن انسان نیست یا روان انسان که روان شناسی به آن می پردازد؛ بلکه سوژه متافیزیکی مرز جهان است، نه بخشی از آن» (همان). منظور او از این سخن این است که انسان به واسطه اراده، زندگی و جهان خود را می سازد. البته این اراده هرگز در برابر جهان

و حقایق آن نیست؛ زیرا اگر جز این بود، ویتگنشتاین تعریف سعادت را در یگانگی با جهان نمی دانست؛ از این رو زبان جهان این همانی ها، همان زبان جهان من است و این دو در واقع یک جهان را تشکیل می دهند. آنچه ایده من بازنمایی می کند، درست همان حدودی را دارد که باز نموده می شود؛ یعنی چارچوب تصورات من همان چارچوب جهان است (همو، ۱۳۸۵ «ب»، ص ۱۳).

هر زبانی در یک ساخت و بافت اجتماعی به کار می رود و در چارچوب آن زبان قاعده مند می شود. ماهیت قاعده مند بودن زبان در زندگی ما فراگیر است و به زبانی سخن گفتن نیز، به معنای م-شارکت در صورتی از زندگی است و مشارکت در صورتی از زندگی، یعنی آموزش دیدن و فراگیری چنین آموزشی لزوماً در اجتماع صورت م-ی گیرد (Grayling, ۱۹۹۱, pp. ۸۵-۸۸)؛ چراکه انسان ها نیز می توانند همانند حیوانات صداهایی را از خود صادر کنند، ولی آن صداها لزوماً معنا و مفهومی ندارند و تنها در یک بافت اجتماعی خاص می توان معنا و مفهوم آنها را دریافت؛ به همین جهت ما در هیچ یک از صورت های زندگی با حیوانات شریک نیستیم. حتی آموزش برخی کاربردهای زبان نشانه به میمون ها که برخی میمون ها نیز آن را به هم نوعان و بچه هایشان یاد می دهند، نمی تواند نافی سخن ویتگنشتاین باشد؛ زیرا به رغم این فراگیری آموزش از سوی آنان، باید این نکته مهم و دقیق را در نظر گرفت که به هر حال این میمون ها همچنان از تسلط بر دستور زبان ناتوان اند؛ بنابراین تنها کاری که در این زمینه انجام می دهند، این است که آنچه از انسان آموخته اند را از سر تقلید تکرار کنند؛ از این جهت باید توجه داشت که رفتار علی ارگانیک صرف، با رفتار انسانی منحصر به فرد که اولاً قاعده مند است، ثانیاً بر پایه قراردادهای فرهنگی و اجتماعی است و ثالثاً سرچشمه شناخت و دریافت ما را از جهان تشکیل می دهد، تفاوت های اساسی دارد؛ از این رو شناخت نیز بیش از آنکه یک فعل و انفعال ذهنی باشد، نوعی کسب توانایی در این بستر است و فهمی نیز که از این شناخت پدید می آید، پیش از آنکه فعالیتی ذهنی باشد، وابسته به فعالیت عملی، زندگی واقعی، زمینه اجتماعی و صورت های زندگی است (ویتگنشتاین، ۱۳۹۱، ص ۱۴۰). با این وصف

ویتگنشتاین برای نمونه اشاره می کند که حتی اگر کسی به لحاظ بینایی مشکلی هم نداشته باشد، باز ضرورت دارد که قواعد بازی زبانی رنگ ها (۱) را یاد بگیرد؛ زیرا کسی که نتواند چنین بازی ای را انجام دهد، اساساً نمی تواند چنین مفهومی را نزد خود داشته باشد (همان، ص ۱۱۵)؛ یعنی دیگر بحث بر سر دریافت و برداشت های اولیه در برخوردهای اجتماعی نیست، بلکه بحث بر سر این است که فردی که به یک بازی زبانی آشنا نبوده و جزئیات آن را در درون یک صورت زندگی یا شیوه زیست آن فرا نگرفته باشد، اساساً نمی تواند در آن زمینه زبانی، مسائل و موضوعات را به خوبی بفهمد؛ همچنین نمی تواند منظور و نظر خود را به صورت رسا بیان کند؛ از این رو منطق «مفاهیم رنگ»، نه تنها به ما می گوید چرا برخی عبارات های زبانمان بی معنا هستند، به ما می گوید که چرا نمی توانیم درباره آنها بیندیشیم و با آنها چیزی را بشناسیم (فسنکول، ۱۳۸۵، ص ۹۴)؛ از این رو با نظر به بازی های زبانی گوناگون و وجود رابطه این همانی میان زبان و تفکر و همچنین با عطف توجه به این موضوع، مفاهیمی که اندیشه را شکل می دهند، لزوماً در بستر صورت زندگی گرد آمده اند و فهمیده می شوند، نباید صرفاً یک م-لاک ع-ام و کلی برای فهم در نظر داشت؛ چراکه معیار های فهم و عقلانیت در جوامع گوناگون، یکسان نبوده و هر جامعه ای از آن جهت که زبان و معیارهای خاص خود را در فهم و تشخیص درست از نادرست دارد، قواعد متفاوتی را در این مسئله لحاظ می کند و همان گونه که وینچ تأکید می کند، فهم، شکل های گوناگونی پیدا می کند و از این رو هیچ هنجار کلی برای فهم وجود ن-دارد (Winch, ۱۹۵۸, p.۱۰۲).

ویتگنشتاین دین را یک شکل و شیوه زندگی و بازی زبانی مستقل به شمار می آورد. همچنین از نظر او اخلاق، کاوش درباره معنای زندگی، یعنی درباره آن چیزی است که

ص: ۱۲۱

۱- بر اساس نظر ویتگنشتاین رنگ ها، اشیایی مانند نمک یا علف اند. آنها تنها در اشیا و در وابستگی به اشیا وجود ندارند. رنگ سرخ در گل رز، ماشین و خون وجود ندارد؛ هرچند این چیزها همه سرخ باشند. رنگ ها اشیایی از نوع متفاوت اند؛ سفید و خاکستری مثلاً مشترکاتی دارند که سرخ و سبز ندارند (فسنکول، ۱۳۸۵، ص ۹۰).

زندگی را درخور زیستن می‌کند؛ بنابراین اخلاق درباره شیوه درست زیستن است (ویتگنشتاین، ۱۳۸۸، ص ۱۵) و تأکید بر باور دینی نیز، باید از طریق عمل و با اصلاح شیوه های زندگی فرد صورت بگیرد (ملکوم، ۱۳۸۳، ص ۳۸). از نگاه ویتگنشتاین برون داد تفکر، رفتار و روحیات ما به طور همه جانبه ای مبین نگرش ما به جهان است و اندیشه و نگرش ما، جهان پیرامون را به همراه تفاوت هایی بنیادین برایمان تعیین می‌کند. وی در فرهنگ و ارزش می پرسد: چرا مردم معنای یکسانی از شوخ طبعی مراد نمی‌کنند؟ آنان نسبت به هم واکنش مناسبی نشان نمی‌دهند؛ برای نمونه، میان برخی آنها رسم است تویی را به سوی فرد دیگر پرت کنند و آن دیگری توپ را بگیرد و دوباره به سوی نفر اول بیندازد؛ ولی برخی انسان ها توپ را پس نمی‌اندازند، بلکه آن را توی جیشان می‌گذارند (ویتگنشتاین، ۱۳۸۳، ص ۱۵۹-۱۶۰)؛ ازاین رو ویتگنشتاین بیان می‌کند که اساساً «شوخ طبعی خلق و خو نیست، بلکه گونه ای جهان بینی است» (همان)؛ یعنی شوخ طبعی شیوه ای از نگرستن به جهان را آشکار می‌کند که بیشتر- و به نوعی- به سبک فرهنگی جامعه مربوط می‌شود؛ زیرا «فرهنگ در حکم یک آیین گذاری است یا دست کم نوعی آیین گذاری را پیش فرض می‌گیرد» (همان، ص ۱۶۰)

بنابراین تعریف و برداشت از واژه ها طی یک توافق انسانی در فرهنگ های گوناگون صورت می‌پذیرد. البته منظور ویتگنشتاین از این توافق انسانی «توافق در عقیده ها نیست، بلکه در صورت زندگی است» (همو، ۱۳۸۱، ص ۲۴۱).

(ج) بازی های زبانی و زندگی واژه ها

ویتگنشتاین در پژوهش های فلسفی گام دیگری را بر می‌دارد و با سخن گفتن از «زندگی واژه ها» (همان، ص ۳۶۹)، معنای یک واژه را زندگی آن در نظر می‌گیرد و با قول به اینکه «هر نشانه به تنهایی مرده می‌نماید» (همان، ص ۴۳۲)، کاربرد خاص یک واژه را زندگی آن می‌داند که لزوماً با کاربردهای دیگر آن واژه یکسان نیست. به باور او این واژه ها در هر نوع خاص از زندگی معنایی متناسب با آن نوع زن-دگی دارن-د و م-عنای واژه ها را باید از کاربرد آنها در آن شکل زندگی به دست آورد. واژه بدون قرار گرفتن در یکی از

صورت های زندگی، معنایی ندارد و در واقع صورت های گوناگون زن-دگی معنای واژه ها را متعین می کند، Philips, ۱۷۶-۱۷۵ pp, ۲۰۰۵)). بر این اساس می توان گفت که معنای یک واژه در کاربردی خاص، با معنای همان واژه در کاربرد دیگر آن در صورت های گوناگون زندگی تفاوت دارد (Malcom, ۱۹۹۳, p.۲۲۳) و ما بیش از آنکه از اختلاف موجود میان کلمات نایکسان تعجب کنیم، باید از اختلاف هایی که یک کلمه واحد در زمینه ها و متن های مختلف پیدا می کند، دچار شکفتی شویم (ملکوم، ۱۳۸۳، ص ۷۵). به همین دلیل ویتگنشتاین تعریف ماهوی زبان را بیهوده می داند و به جای ارائه چنین تعریفی، برای انعکاس هرچه دقیق تر توصیفی که به دنبال آن است، نام بازی های زبانی را برای دیدگاه خ-ود بر می گزیند (Ibid, p.۱۵۲). در این بازی های زبانی متفاوت، ب-رای دریافت معنای جمله ها، به جای توجه به معنای کلمات باید به کاربرد آنها در زندگی روزمره توجه کرد (Ibid, p.۷۵). البته این مسئله بر اساس زبان ابتدایی می تواند برای حیوانات نیز ممکن باشد؛ همان گونه که در میان حیوانات نیز صداها و نشانه هایی را می بینیم که برای توجه دادن دیگران به برخی خواسته ها و تهدیدها به کار می روند. انسان برای انجام دادن بازی های زبانی در چارچوب های گوناگون صورت های زندگی اش - به لحاظ کیفی - محیطی متفاوت با محیط حیوانات دارد. از عنفوان دوره کودکی انسان که شروع به آموختن می کند، در واقع یک چارچوب صوری تام و تمام به منظور فهم جهان برای او در حال شکل گیری است. برای نمونه اگر فردی از بدو کودکی در میان حیوانات زندگی، رشد و نمو کرده باشد، ویژگی ها و رفتار آنها را خواهد داشت و از این رو انجام بازی های زبانی و صورت های زندگی را در محیط جهان انسانی دریافت نخواهد کرد و اساساً با آن بیگانه خواهد بود؛ زیرا - به تعبیر گادامر - کسی که با زبانی حرف می زند که هیچ کس آن را نمی فهمد، چنان است که گویی اصلاً حرف نمی زند (Gadamer, ۱۹۷۶, p.۸۵)؛ بنابراین هر یک از جوامع گوناگون، خود مظهر یک صورت زندگی خاص هستند که هویت افراد هر جامعه و ذهنیت ایشان بر اساس بازی های زبانی و قواعد حاکم بر آن شکل می گیرد و بر همین اساس باید گفت برداشتی که از جهان داریم، ساخته جهان

نیست؛ ساخته زبان ماست (Ibid, ۱۹۸۸, p.۴۰۱). به همین شکل، شناخت آن نیز به واسطه مفاهیمی که بر اساس آموزش قواعد بازی های زبانی برای افراد هر جامعه معنا می شود، ایجاد می شود؛ به عبارت دیگر، شناخت هر واقعیتی بر اساس زبان رایج در یک صورت زندگی شکل می گیرد؛ بنابراین به روشنی در می یابیم صورت های زندگی دقیقاً در بستر مناسبات فرهنگی و اجتماعی شکل می گیرد و هنگامی که ویتگنشتاین تأکید می کند بر اینکه ما باید توجه داشته باشیم که زندگی های عادی ما در واقع ساختارمند شده اند، ما را به این نکته رهنمون می شود که نمی توان انسان را یک گونه حیوانی صرف در نظر گرفت؛ بلکه باید نگرش ما به چیزها و امور پیرامون، بر پایه شیوه های فرهنگی موروثی مان شکل بگیرد؛ چراکه از نظر او «آنچه به یک بازی زبانی تعلق دارد یک فرهنگ کامل است» (Wittgenstein, ۱۹۶۶, p.۸). از نظر ویتگنشتاین توصیف واژه ها به صورت انفرادی و منصرف از کانون اجتماعی و فرهنگی ای که قواعد کاربرد واژه ها را تعیین می کند، ممکن نیست و ما برای توصیف یک واژه، در وهله نخست باید یک فرهنگ را توصیف کنیم. وقتی ویتگنشتاین می گوید تصور کردن یک زبان به معنای تصور کردن صورتی از زندگی است (ویتگنشتاین، ۱۳۸۱، ص ۱۹)، یعنی ما در مشاهده و بازنمایی صورت های زندگی، ساختارها، سبک ها، آیین ها و صورت های فرهنگی را به طور برابر و درهم تنیده، در آن صورت ها می بینیم.

(د) تاریخ طبیعی و فرهنگ

ویتگنشتاین زبان را برای انسان ها امری طبیعی می داند که نظر به درهم تنیدگی پیچیده اش در فعالیت های انسانی در اجتماع، اساساً نمی توان آن را مستقل از آن فعالیت ها مطالعه کرد؛ از این رو در نظر او زبان وجودی جداگانه ندارد و واژه ها همواره در صورت زندگی مجسم می شوند. ه-مان گونه که در مثال مهم بنا و دستیارش مشاهده می کنیم، بازی زبانی که او فرض می کند، به صورتی پیچیده با فعالیت های هدفمند انسانی ترکیب شده است (Harris, ۱۹۸۸, p.۱۱۳)؛ بنابراین، بدون شک فرهنگ نیز برای انسان ها امری طبیعی است. اگر به همان اندازه که راه رفتن، غذا خوردن و این دست امور، بخشی از تاریخ

طبیعی ما هستند، دستوردادن، پرسیدن و... نیز بخشی از تاریخ طبیعی ما باشند، پس سبک های فرهنگی ای که این رفتار در آنها بیان می شود نیز جنبه ای از تاریخ طبیعی ما هستند. در واقع صورت های زندگی به عنوان داشتن یک فرهنگ، چارچوب و الگوهای در بافت جامعه هستند که در جریان زیستن ما در جهان، به شیوه فرهنگی و در مدار تاریخ طبیعی ما ظهور می یابند. این صورت ها نسبت دقیقی با ساختار هر طبقه، سبک زندگی، ارزش های آن، دین، اخلاق، هنر، تجارت و صنعت دارند. مینا و چارچوب زبان را الگوی متغیری از صورت های زندگی شکل می دهد؛ بنابراین فرهنگ یک چارچوب صوری نیست که از بیرون با رفتار انسانی مرتبط باشد، بلکه رفتار انسانی در قالب شیوه زندگی در چارچوب فرهنگ جامعه ساخته می شود. ویتگنشتاین با قول به اینکه یادگیری یک زبان چونان شکلی از صورت های حیات ما یا بخشی از فرهنگ ما (ملکوم، ۱۳۸۳، ص ۱۲۲)، همانا فراگیری شناختی از «تاریخ طبیعی» (ویتگنشتاین، ۱۳۸۵ «الف»، ص ۱۷۲) است، درهم تنیدگی اینها را مورد اشاره قرار داده و تاریخ طبیعی و فرهنگی را در هم می آمیزد؛ چنان که صورت های زندگی نیز برگرفته از آن است و بدین شکل تاریخ طبیعی مترادف صورت زندگی می شود.

خانم هانا پیتکین (Hanna Pitkin) در ویتگنشتاین و عدالت تعریف مناسب و مختصری از تعبیر «صورت زندگی» به دست می دهد. وی می گوید:

چون آنها [صورت های زندگی] نمونه، نظم و ترکیب هستند، ویتگنشتاین آنها را صورت می نامد و چون تار و پود وجود و فعالیت های انسان را روی زمین تشکیل می دهند، وی آنها را

صورت زندگی می نامد (Pitkin, ۱۹۷۲, p.۱۳۲).

بنابراین مفهوم «صورت زندگی» دارای دو بعد صوری و زنده است و می توان آن را در پرتو نگاه فرهنگی یا بر حسب تاریخ طبیعی انواع نگریست. به هر حال با تحلیل این مفهوم دست کم چهار تفسیر ممکن می توان از آن به دست داد. این تفاسیر که در مقاله

ص: ۱۲۵

هانتر به آنها اشاره شده است، عبارت اند از: (۱)

۱. تفسیر بر پایه بازی زبانی: در این تفسیر صورت های زندگی با بازی های زبانی بالفعل ذاتاً یکی دانسته می شوند. ما می توانیم بازی های زبانی ممکن بسیاری را در نظر بگیریم، ولی نمی توانیم لزوماً همه آنها را در زندگی روزمره نقش آفرین بدانیم.

۲. دیدگاه بسته - رفتار (Behavior- Pakage): بر اساس این دیدگاه، صورت های زندگی، بسته های رفتاری صورتی شده مانند حالت های خاص چهره، حرکات سر و دست و افعال هستند که با بازی های زبانی ارتباط متقابل دارند. ما همان گونه که به انجام رفتاری علاقه مند می شویم، اشتیاق داریم در موقعیت مناسبی سخنانی را بر زبان بیاوریم.

۳. دیدگاه فرهنگی - تاریخی: در این تفسیر، یک صورت زندگی یک شیوه زندگی یا یک حالت، شیوه، روش یا سبک زندگی است که پیوند وثیقی با ساختار طبقه، ارزش ها، دین، انواع صنایع و بازرگانی و انواع بازآفرینی دارد که گروهی از مردم را توصیف می کند.

۴. نظریه طبیعی - تاریخی یا تفسیر ارگانیک: در حالی که سه تفسیر نخست متمرکز بر بعد صورتی واژه آلمانی (Form) هستند، تفسیر چهارم بر جنبه زیست شناختی واژه آلمانی (Leben) تأکید می کند. بر اساس این نظریه، صورت زندگی بیشتر مانند «چیزی مختص یک موجود زنده» است؛ یعنی در همان طبقه ای قرار می گیرد که مفاهیمی چون رشد یا تغذیه در آن قرار می گیرند یا شبیه آن پیچیدگی اندامی است که اندام های زنده را قادر می سازد به روش پیچیده ای در برابر محیط اطراف خود واکنش نشان دهند (Hunter, ۱۹۶۸, pp.۲۷۶-۲۷۸).

هانتر خود در میان تفاسیری که به آنها اشاره می کند، تفسیر ارگانیک را می پذیرد و درباره دیدگاه فرهنگی چونان حریف جدی تفسیر ارگانیک بحث نمی کند. وی کاستی دیدگاه فرهنگی را در این می داند که چندان مؤیدی در آثار ویتگنشتاین ندارد و حتی

ص: ۱۲۶

۱- نیکولاس گیر در مقاله «ویتگنشتاین و صورت های زندگی» ضمن اشاره به اقسام تفاسیری که هانتر به آنها اشاره می کند، فهرست فیلسوفان قائل به هر یک از این تفاسیر را با ذکر مشخصات آثار ایشان بیان می کند (Gier, ۱۹۸۰, p.۲۴۳).

توانایی تفسیر این سخن ویتگنشتاین را ندارد که می گوید تصور یک زبان به معنای تصور یک صورت زندگی است. وی در نقد آن می گوید که در بازی زبانی بنا و شاگرد چگونه شخص می تواند چیزی درباره سبک زندگی یا فرهنگ بنا و شاگرد بداند (Gier, ۱۹۸۰, pp. ۲۴۴-۲۴۵).

ایراد وارد بر دیدگاه هانتز این است که می کوشد مفهوم صورت زندگی را در چارچوب مثال بنا و شاگرد که پیوندی با بافت اجتماعی ندارد، تفسیر کند؛ درحالی که این مثال بیشتر به کار توضیح بازی زبانی می آید، نه صورت زندگی؛ زیرا وقتی ویتگنشتاین زندگی دیندارانه را یک صورت زندگی می داند، نمی تواند تأثیر بافت فرهنگی و اجتماعی را بر صورت زندگی نادیده بگیرد.

از منظر گیر، اگرچه در تعبیر ویتگنشتاین، اموری چون «دستوردادن»، «گزارش دادن» و «یقین به ریاضیات زندگی روزمره»، همانند صورت زندگی معرفی می شوند، بر حسب برخی عبارات های او می توان اموری چون «وانمود کردن»، «غمگین شدن» را نیز صورت زندگی به شمار آورد (Ibid, p. ۲۴۵). وی مفهوم صورت زندگی را در چهار سطح گسترش می دهد: یکی سطح زیست شناختی که در آن با حیوانات دیگر مشترک ایم و از آن، سطح دوم منتشی می شود که در بردارنده فعالیت های انسانی منحصربه فرد همچون «وانمود کردن»، «غمگین شدن» می شود و سطح سوم شامل سبک های فرهنگی گوناگون است. این سبک ها به نوبه خود، زمینه صوری خود را در سطح چهارم دارند و این سطح چارچوب جامعه شناختی زبانی عام است.

گیر در جایگاه نقد دیدگاه هانتز می گوید که اگر همچون هانتز، ویتگنشتاین را همانند کسی تفسیر کنیم که می گوید زبان برای انسان ها امری طبیعی است، پس باید در همان راستا بپذیریم که فرهنگ نیز برای انسان ها امری طبیعی است و بلکه- همچون پاسکال- رسم و عرف را برخاسته از طبیعت انسان بدانیم. اگر دستوردادن، پرسیدن و مانند اینها- همچون پیاده روی، خوردن- بخشی از تاریخ طبیعی ما هستند، پس سبک های فرهنگی که در آنها این رفتار ظاهر می شود، نیز جنبه ای از تاریخ طبیعی ماست (Ibid, p. ۲۵۴).

به هر حال اگر زبان یک ابزار غیرطبیعی و ساختگی نیست که به اندامواره انسان افزوده شده باشد، پس فرهنگ چارچوبی صوری نیست که به روش بیرونی با رفتار انسان مرتبط باشد. استعاره ارگانیک آنتونی کنی استعاره مناسبی است: «داده هایی که زبان بر آنها استوار است، چارچوبی که زبان با آن هماهنگ است، نه با یک ساختار اتم های متغیر، بلکه با یک نمونه متغیر از صورت های زندگی ارائه شده است. نمونه ای که با طبیعت عام و اساسی انسان پیوند دارد» (Ibid, p.۲۵۵).

ویتگنشتاین تاریخ طبیعی را با تاریخ فرهنگی در می آمیزد و این آمیختگی را می توان در کاربرد واژه «قرارداد» در کتاب های آبی و قهوه ای دید. پاره ای از پژوهشگران بر این باورند که او تعبیر صورت زندگی را جایگزین کاربرد پیشین واژه «قرارداد» کرده است. اگر تعبیر صورت های زندگی سنگ بنای پژوهش های فلسفی است، پس می توان پیشینه آن را در کاربرد واژه «قرارداد» در این کتاب ملاحظه کرد:

اما اگر ما پرسیدن خود را ادامه دهیم چه؟- «و چرا شما تصور می کنید که دندان درد به گرفتن گونه اش ارتباط دارد؟ فقط چون دندان درد شما به گرفتن گونه تان مربوط است؟» زبان شما از پاسخ به این پرسش قاصر خواهد بود و در خواهید یافت که اینجا به آخر خط رسیده ایم؛ یعنی به سطح قراردادها تنزل کرده ایم (ویتگنشتاین، ۱۳۸۵ «الف»، ص ۶۷).

گیر می گوید که شاید هانتر در اینجا به عنوان جمله معترضه بگوید که گرفتن گونه در حال دندان درد، بخشی از زبان طبیعی درد است که در آن با حیوانات دیگر مشترک ایم؛ یعنی آنها نیز برای ابراز درد حرکاتی را انجام می دهند؛ ولی بر خلاف نظر او باید گفت که ارجاع دیگر ویتگنشتاین به این تعبیر در کتاب های آبی و قهوه ای در قالب طرح مثالی از کشیدن نقشه یک کشور و قرارداد تقسیم مناطقی خاص از آن کشور است. پیداست که واژه قرارداد در اینجا به همان معنای طبیعی تاریخی به کار نرفته است.

به هر حال تفسیر ارگانیک حتی با توسل به مثال ابراز دندان درد از طریق گرفتن گونه، نمی تواند تفسیرهای رقیب را از صحنه خارج کند. باز می بینیم که یک زیست شناسی

مشترک، نه شرط کافی، بلکه شرط لازم برای افعال معنادار انسان است. همچنان که پی. ام. هکر می گوید کسی نمی تواند معنای واژه درد را بداند، بدون آنکه نقش آن را در جمله های دربردارنده این واژه در زندگی ما بداند؛ یعنی معنای آن را در اموری چون خواهش و التماس کردن، درخواست بخشش، کمک یا تسکین، ترس ها یا هشدارها، ابراز همدردی، دعاها و تعجب کردن بداند.

دردداشتن یک صورت زندگی نیست؛ زیرا احساسی است که دیگر حیوانات نیز دارند. ویتگنشتاین این را یک واکنش ابتدایی می داند که وقتی شخص دیگری درد دارد، همانند هنگامی که خود دردی داریم، برای درمان عضو آسیب دیده اقدام می کنیم. وی تأکید می کند که مفهوم درد با کارکرد جزئی اش در زندگی ما توصیف می شود (همو، ۱۳۸۴، بندهای ۵۳۲ و ۵۴۰). اگر گونه گرفتن کسی صرفاً یک واکنش حیوانی در برابر درد است، پس نمی توان توضیح داد که چرا ویتگنشتاین برای توصیف آن، از واژه قرارداد استفاده می کند.

از نگاه گیر کاستی مهم دیدگاه ارگانیک در این است که به آسانی می تواند به یک مابعدالطبیعه نامعقول درباره اشیا یا رویدادهای طبیعی منتهی می شود. وی این را از ادله ای می داند که نشان می دهد ویتگنشتاین نه فیزیکالیست بود و نه رفتارگرا. مرزهای طبیعی عالم همان قدر می تواند قراردادی باشد که مرزهای دونشایر (Devonshire) واقعی هستند (همو، ۱۳۸۵ «الف»، ص ۱۱۵). از نظر ویتگنشتاین آنچه صورت طبیعی لازم می آورد، می تواند نه وجودشناختی، بلکه گرامری باشد (همو، ۱۳۸۰، بند ۳۷۳). وی درباره طبیعت آب می گوید هرچه می خواهد در آینده رخ دهد، آب هر گونه که می خواهد در آینده عمل کند؛ ما می دانیم که تاکنون در موارد بی شمار اینگونه عمل کرده است. این واقعیت به بنیان بازی زبانی ما جوش خورده است (همو، ۱۳۸۷، بند ۵۵۸).

به هر حال بیرون آوردن بایسته های قراردادگرایی منسوب به ویتگنشتاین جمع میان دو تفسیر ۳ و ۴ را تقریباً ناممکن می کند. او در بحث قراردادها گاهی چنان سخن می گوید که گویی قراردادها بر هر بعدی از زندگی ما سلطه دارند.

چگونگی کاربرد تعبیر تاریخ طبیعی در ویتگنشتاین بحث‌هایی را برانگیخته است. وقتی ویتگنشتاین اندیشه عمل به تاریخ طبیعی را رد می‌کند، آنچه مد نظر دارد در برابر علم طبیعی است؛ فعالیتی که او پیوسته از آن دوری می‌گزیند (همو، ۱۳۸۰، ص ۴۰۳). بسیاری از کاربردهای دیگر این تعبیر، مفهوم عامی را از این تعبیر نشان می‌دهد که تاریخ فرهنگی را نیز آشکارا در بر می‌گیرد. پاره‌ای از شارحان ویتگنشتاین تعبیر تاریخ طبیعی را مترادف با صورت زندگی گرفته‌اند. این سخن ویتگنشتاین را که می‌گوید امید یک پدیده عام تاریخ طبیعی است (همو، ۱۳۸۴، بند ۴۶۹)، می‌توان با این سخن او در پژوهش‌های فلسفی سنجید که می‌گوید «پدیده‌های امید، وجوه [خاص] این صورت پیچیده زندگی هستند» (همو، ۱۳۸۰، ص ۳۱۰). مهم‌تر از این، ادعای اوست که می‌گوید فراگیری یک زبان - یعنی فراگیری یک فرهنگ - رسیدن به شناختی از تاریخ طبیعی است (همو، ۱۳۸۷، بند ۵۳۴) یا هنگامی که از تاریخ طبیعی اشیای ریاضی صحبت می‌کند یا سرانجام وقتی درباره پدیده محاسبه چونان «واقعیت تاریخ طبیعت» حرف می‌زند (Wittgenstein, ۱۹۵۶, p.۶۰).

ه) وجه توصیفی و نه تبیینی صورت زندگی

مفهوم صورت زندگی ویتگنشتاین را نباید دیدگاهی ناظر به واقع که به برخی واقعیت‌های زیست‌شناختی، روان‌شناختی یا فرهنگی مربوط می‌شود، در نظر گرفت. صورت‌های زندگی همانند یک چارچوب صوری هستند که جامعه و فرهنگ را امکان‌پذیر می‌کنند؛ ولی این بدان معنا نیست که صورت‌های زندگی به عنوان نظریه‌های جامعه‌شناختی یا روان‌شناختی به شمار آیند. به بیان دیگر، صورت‌های زندگی پاسخی برای موضوع‌ها نداشته و اصولاً نقش تبیینی ندارند و تنها در پایان هر توضیحی به عنوان یک امر متعین مشاهده می‌شوند؛ بنابراین ویتگنشتاین در «صورت زندگی» اساساً به دنبال علت‌ها و محتوای تجربی زندگی نیست؛ بلکه معنای زندگی و مفاهیمی را که در آن به کار می‌بریم، در نظر دارد. اگر این موضوع به درستی فهمیده نشود، چه بسا به نظر آید که صورت‌های زندگی ویتگنشتاین بر پایه امور روان‌شناختی و جامعه‌شناختی که نقش تبیینی دارند،

استوار است. او تأکید می‌کند که ما نمی‌توانیم خارج از بافت یک بازی زبانی انسانی و یک صورت زندگی خاص، چیزی درباره آن بفهمیم؛ زیرا همین که جمله را خارج از زمینه آن بیان کنیم، جلوه نادرستی پیدا می‌کند؛ چون در این صورت، چنان است که گویا بخواهیم اطمینان بدهیم چیزهایی هست که آنها را می‌دانیم؛ درحالی که حتی خود خدا نیز درباره آنها نمی‌تواند چیزی به ما بگوید (ویتگنشتاین، ۱۳۹۰، ص ۵۵۴). ویتگنشتاین می‌گوید اشتباه ما در این است در جایی که باید به آنچه رخ می‌دهد به عنوان یک «پدیدار نخستین» (proto-phenomenon) نگاه کنیم، به دنبال تبیین هستیم. البته این بدان معنا نیست که بگوییم ویتگنشتاین همه واقعیت را در پدیدارهای زبانی خلاصه می‌کند؛ چراکه او به هیچ روی صورت های زندگی را با بازی های زبانی یکسان نمی‌داند، بلکه از نظر او سخن گفتن به یک زبان، خود بخشی از یک فعالیت بنیادی تر است که آن صورت زندگی است؛ بنابراین باید توجه داشت که یک بازی زبانی بخشی از چارچوبی را تشکیل می‌دهد که کارکرد زبان ما بر آن استوار است (همو، ۱۳۸۱، ص ۲۴۰). منظور ویتگنشتاین از واژه چارچوب، ماهیت صوری صورت های زندگی است که در واقع زبان در آن بنیان نهاده شده است و همین تشخیص تنوع بازی، مفهوم صورت زندگی را در اندیشه او به مفهومی فوق العاده سودمند تبدیل می‌کند تا به یاری آن، یافته های جدیدش را درباره گوناگونی کاربردهای زبانی بیان کند (کنی، ۱۳۹۱، ص ۲۴۲).

بنابراین می‌توان گفت که اولاً ویتگنشتاین در پدیدارشناسی خود، صورت های زندگی را جایگزین هر گونه تبیین و تعلیل می‌کند که در یک نگاه کلی پدیدار می‌شوند و - صرف نظر از هر گونه علتی - فهم پیوندهای صوری میان چیزها را ممکن می‌کنند. از نگاه او فلسفه دیگر وظیفه ای در تبیین امور ندارد و روش های فلسفه کاملاً توصیفی است؛ زیرا تنها کار فلسفه این است که همه چیز را پیش روی م - قرار دهد و نه چیزی را توضیح دهد و نه چیزی را استنتاج کند؛ چراکه همه چیز آشکار در معرض دید است؛ پس چیزی برای توضیح نمی‌ماند (ویتگنشتاین، ۱۳۸۱، ص ۱۲۶)؛ بنابراین فلسفه متأخر ویتگنشتاین که ملکوم آن را نوعی مردم شناسی نامیده است، بیش و پیش از آنکه مترصد تحقیق و تبیین

درباره علت ها و درون مایه تجربی آنها باشد، به دنبال نوعی پدیدارشناسی توصیفی صورت های زندگی است. ثانیاً صورت های زندگی اصولاً شرایط صوری و الگوهایی در بافت زندگی ما هستند که به واسطه زبان، جهان معنادار را امکان پذیر می کنند. زبان یک ابزار است و مفاهیم آن همانند ابزارهایی است که ما را به انجام پژوهش هایی رهنمون می کنند (همان، ص ۵۶۹-۵۷۰).

ما انسان ها ذاتاً موجودات ناطقی هستیم و زبان و صورت های آن، قالب سرشت ما را می پذیرند، ماهیت اندیشه مان را می سازند و در اعماق زندگیمان نفوذ می کنند (هکر، ۱۳۸۲، ص ۱۵)؛ بنابراین این گونه به نظر می رسد که ویتگنشتاین در جریان معرفت، حدود زبان انسان را به جای حدود فاهمه انسان در فلسفه کانت می نشاند و از این رو صورت های زندگی را می توان با شرایط امکان تجربه کانت، به عنوان تجلی گاه وابستگی متقابل مفهوم و تجربه، معادل دانست که با این تعبیر، کارکردی استعلایی می یابند.

نتیجه گیری

ویتگنشتاین در دوره دوم تفکرش به نظریه کاربردی معنا قائل شد که بر اساس آن، معنای هر واژه را مجموع کاربردهای آن واژه می سازد. واژه ها چون ابزارهایی هستند که در بازی های زبانی گوناگون نقش های متفاوتی ایفا می کنند و متناسب با کاربرد آنها، در بازی های زبانی متفاوت معانی متفاوتی می یابند. بازی های زبانی که بر سازنده معانی الفاظ هستند، پیوند عمیقی با زندگی انسان دارند؛ چنان که نمی توان آنها را به شیوه عینی و مستقل از زندگی انسان دریافت. به بیان دیگر امور مربوط به انسان بر خلاف امور مربوط به طبیعت که مطالعه و پژوهش درباره آنها به روش عینی و فارغ از ملاحظات انسانی صورت می گیرد، کاملاً به زندگی انسانی وابسته است و چون زندگی انسان ها به تبع وجود تفاوت در مؤلفه های زندگی - از قبیل باورها، گرایش ها و دیدگاه ها - گوناگون است، بازتاب بازی های زبانی در آن به صورت های مختلف پدیدار می شود. همین امر موجب می شود در هر جامعه ای شاهد بازی های زبانی متناسب با آن جامعه باشیم و این چیزی است که ویتگنشتاین از آن به صورت زندگی تعبیر می کند. از نگاه او انسان ها دارای انواع

صورت های زندگی اند که در هر یک، انواع بازی های زبانی به کار گرفته می شود. او بر این اساس قائل می شود به اینکه برای نمونه مفاهیم دینی در جامعه دینی، به دلیل وجود یک صورت زندگی دینی، در بازی یا بازی های زبانی مناسب آن جامعه که البته متفاوت با صورت زندگی موجود در جامعه غیردینی است، به معنای متفاوتی به کار می روند؛ چنان که در این نوشتار آوردیم، ویتگنشتاین مفهوم صورت زندگی را از یک سو به تاریخ طبیعی انسان و از سوی دیگر به فضای فرهنگی و اجتماعی انسان پیوند می زند. وی از یک سو می گوید صورت های زندگی اموری تحمیلی بر زندگی انسان ها نیستند، بلکه تاریخ طبیعی حیات انسان نشان می دهد که در فرایند زندگی انسانی انواع صورت های زندگی تحقق یافته است و آنچه نظریه او در مقام بیان آن است، صرف توصیف این واقعیت است؛ نه اینکه بخواهد راه جدیدی فراروی انسان بگذارد و از سوی دیگر بر این باور است صورت زندگی در یک جامعه، بازتاب ساختار فرهنگی و اجتماعی آن جامعه است؛ به گونه ای که شناخت صورت زندگی یک جامعه در گرو فهم عناصر فرهنگی و اجتماعی آن جامعه است.

سخن آخر اینکه می توان با ویتگنشتاین در اینکه معنای واژه ها پیوند وثیقی با کاربرد آنها دارد، هم عقیده بود و در تأیید نظر او به کاربردهای جدیدی که یک واژه در زبان پیدا می کند، اشاره کرد که گستره معنایی آن واژه را وسعت می بخشد؛ چنان که - برای نمونه - در زبان فارسی، دو واژه شیشه و گل، در گذشته هرگز بر مواد مخدر دلالت نمی کرد و اگر کسی می گفت «مصرف گل، زیان بار و خانمان برانداز است»، درستی سخنش پذیرفتنی نبود؛ در حالی که امروزه پذیرفتنی است. امروزه در کاربرد این دو واژه نمی توان معانی جدید آنها را نادیده گرفت و باید در عبارت، قرآینی آورد که مشخص کند کدام معنای واژه مد نظر است. همچنین می توان با ویتگنشتاین موافق بود، در اینکه معنای واژگان با صورت های زندگی و صورت های زندگی با تاریخ طبیعی انسان و تاریخ طبیعی انسان با فضای فرهنگی و اجتماعی او پیوند دارد؛ اما اگر منظور ایشان این باشد که مطابقت تام میان اینها برقرار است، به گونه ای که هر تغییری در صورت های زندگی لزوماً به تغییر در

کاربرد واژه ها و- از این رو- تغییر در معنای واژه ها منتهی می شود، پیداست که نمی توان با ایشان هم عقیده بود؛ زیرا ملاحظه آنچه بر حیات انسان و زبان گذشته است، به ما نشان می دهد چنین نیست که تغییرات همیشه متناظر بوده باشد. گاهی بدون تحقق تغییری در صورت زندگی، کاربردهای جدیدی برای واژه ها پدید آمده است و گاهی صورت های زندگی تغییر یافته، ولی در کاربرد واژه ها تحولی صورت پذیرفته است.

ص: ۱۳۴

۱. فسنگول، ویلهلم؛ گفتنی‌ها - ناگفتنی‌ها (سه مقاله درباره فلسفه ویتگنشتاین)؛ ترجمه مالک حسینی؛ تهران: هرمس، ۱۳۸۵.
۲. کنی، آنتونی؛ معماری زبان و ذهن در فلسفه ویتگنشتاین؛ ترجمه محمدرضا اسمخانی؛ تهران: ققنوس، ۱۳۹۱.
۳. ملکوم، نورمن؛ دیدگاه دینی ویتگنشتاین؛ ترجمه علی زاهد؛ تهران: گام نو، ۱۳۸۳.
۴. ویتگنشتاین، لودویک؛ پژوهش‌های فلسفی؛ ترجمه فریدون فاطمی؛ تهران: نشر مرکز، ۱۳۸۱.
۵. _____؛ فرهنگ و ارزش؛ ترجمه امید مهرگان؛ تهران: گام نو، ۱۳۸۳.
۶. _____؛ برگه‌ها؛ ترجمه مالک حسینی؛ تهران: هرمس، ۱۳۸۴.
۷. _____؛ کتاب‌های آبی و قهوه‌ای؛ ترجمه ایرج قانونی؛ تهران: نشر نی، ۱۳۸۵ «الف».
۸. _____؛ یادداشت‌ها ۱۹۱۴-۱۹۱۶؛ ترجمه موسی دیباج و مریم حیات شاهی؛ تهران: انتشارات سعادت، ۱۳۸۵ «ب».
۹. _____؛ درباره اخلاق و دین؛ ترجمه مالک حسینی و بابک عباسی؛ تهران: هرمس، ۱۳۸۸.
۱۰. _____؛ درباره یقین؛ ترجمه مالک حسینی؛ تهران: انتشارات هرمس، ۱۳۹۰.
۱۱. _____؛ درباره رنگ‌ها؛ ترجمه لیلی گلستان؛ تهران: نشر مرکز، ۱۳۹۱.
۱۲. _____؛ رساله منطقی فلسفی؛ ترجمه سروش دباغ؛ تهران: هرمس، ۱۳۹۳.
۱۳. هکر، پیتر؛ ماهیت بشر از دیدگاه ویتگنشتاین؛ ترجمه سهراب علوی نیا؛ تهران: هرمس، ۱۳۸۲.
۱۴. Gadamer, H.G; Philosophical Hermeneutics. Berkeley; CA: University of California Press, ۱۹۷۶.

.Truth and Method; London: Sheed and Ward: 1988 ;_____.15

Gier, Nicholas F; "Wittgenstein and Forms of life"; Philosophy of Social Sciences,.16
.Vol.10, 1980, pp.241-258

.Grayling, A. C; Wittgenstein; Oxford: Oxford University Press, 1991.17

Harris, R; Language, Sussure and Wittgenstein, How to Play Games with Words;.18
.London and New York: Routledge, 1988

Hunter, J. F. M; "Forms of Life in Wittgenstein's Philosophical Investigations";.19
.American Philosophical Quarterly, Vol.5, 1968, pp.23-233

.Malcolm, Norman; Wittgenstein's Religious Point of View; London : Routledge, 1993.20

.Thought and Knowledge; Cornell University Press, 1977 ;_____.21

Philips, D. Z; Religion and Wittgenstein Legacy; Farnham: Ashgate Publishing .22
.Limited, 2005

Pitkin, Hanna; Wittgenstein and Justice; Berkeley: University of California Press,.23
.1972

Putnam, Hillary; Language, Belief and Metaphysics; ed. Kiefer and Munitz: Albany,.24
.1970

Winch, Peter; The Idea of a Social Science and its Relation to Philosophy; London:.25
.Routledge and Kegan Paul, 1958

Wittgenstein, Ludwig; Remarks on the Foundation of Mathematics; trans. G. E. M.26
.Anscombe; London: Macmillan, 1956

Lectures and Conversations; ed. C. Barrett; Berkeley: University of ;_____.27
.California Press, 1966

Strawson, P. F; "Review of the Philosophical Investigations", in Wittgenstein: the.28
.Philosophical Investigations, ed. G. Pitcher; London: Macmillan, 1968

چکیده

بر اساس تقلیل گرایی اخلاقی طبیعت گرا، ویژگی های اخلاقی به ویژگی های غیراخلاقی طبیعی و تجربی از قبیل لذت و کامیابی کاهش می یابند. در این رویکرد باورهای حاکی از مشاهده های غیراخلاقی به عنوان پایه و مبنا برای توجیه باورهای اخلاقی به شمار می آیند. این ادعا بر پایه پذیرش «امکان استنتاج باید از هست» و گسترش آن به حوزه معرفت شناسی است. از نظر نگارنده این رویکرد با عنوان مبناگرایی اخلاقی غیرشهود گرا پاسخی به استدلال تسلسل قهقرایی به شمار می آید؛ اگرچه با چالش هایی روبه روست که در این نوشتار به آن پرداخته شده است تا اینکه به موضع مختار نیز در حوزه توجیه باور اخلاقی اشاره شود. پیامد تبیین رویکرد حاضر این است که پیوندی وثیق میان اخلاق هنجاری و فرااخلاق وجود دارد؛ به این صورت که بحث توجیه باور اخلاقی تأثیرگذار در شناسایی قلمرو مصادیق نظریه هنجاری اخلاقی، به ویژه فایده گرایی و خود گرایی طبیعت گرایانه است.

واژگان کلیدی: طبیعت گرایی اخلاقی، توجیه باور اخلاقی، مبناگرایی اخلاقی.

ص: ۱۳۷

۱- استادیار گروه اخلاق دانشگاه تهران. muhammadimunfared@ut.ac.ir تاریخ دریافت: ۱۵/۶/۹۶ تاریخ تأیید:

۲۴/۱۱/۹۶

سه برداشت و تصور محتمل درباره ماهیت «ویژگی طبیعی بودن» ویژگی‌های اخلاقی وجود دارد:

۱. به این معناست که آن ویژگی آشکارا مؤثر است. ۲. یعنی اینکه آن ویژگی به طور طبیعی و در عالم طبیعت قابل کشف است. ۳. مراد این است که آن ویژگی به وسیله علوم طبیعی بررسی و مطالعه می‌شود. میلر در تأیید برداشت سوم معتقد است «ویژگی طبیعی ویژگی ای است که در علم طبیعی یا روان‌شناسی می‌توان تصور کرد که نمونه آشکار آن عبارت از ویژگی... هایی است که موجب بیشترین خوشبختی برای بیشترین انسان‌ها یا اینکه حفاظت از نوع انسان شوند» (Miller, ۲۰۰۳, p.۴).

طبیعت‌گرایی اخلاقی که طیف وسیعی از دیدگاه‌های اخلاقی با رویکردهای بسیار متفاوت را در بر دارد، در نگاه نخست، عنوانی معناشناختی و وجودشناختی است. ایر (Ayer) این اصطلاح را صرفاً نظریه ای درباره معنا می‌داند؛ ولی اسمیت ضمن پذیرفتن سخن ایر، بر این باور است که طبیعت‌گرایی اخلاقی نظریه ای معطوف به معنا و تعریف نبوده و دیدگاهی متافیزیکی است؛ زیرا صرفاً هویت اوصاف و ویژگی‌های اخلاقی را بیان می‌کند، بدون اینکه تعریفی ارائه دهد (Smith, ۱۹۹۴, p.۲۷). در حوزه معرفتی نیز طبیعت‌گرایی اخلاقی نظریه‌ای است که اخلاق را به عنوان پدیده‌ای در جهان طبیعت ملاحظه می‌کند که از راه مطالعه طبیعت، فهمیده می‌شود (Edel, ۲۰۰۱, p.۱۲۱۷)؛ یعنی نظریه‌ای است که بر اساس آن، اخلاق بر حسب علم طبیعی فهم می‌شود (Rachels, ۲۰۰۰, p.۷۵). در این صورت روش‌های علمی می‌توانند گزاره‌های اخلاقی را بدون فرض هیچ مقدمه اخلاقی تأیید کنند (Brandt, ۱۹۵۹, p.۱۵۵). با این توضیحات تفسیری از طبیعت‌گرایی اخلاقی که در این نوشتار بحث می‌شود، تفسیر طبیعت‌گرایی فرااخلاقی متافیزیکی در حوزه معرفتی است که بر اساس آن فلسفه اخلاق به طور مبنایی متمایز از علوم طبیعی نیست و توجیه گزاره‌های اخلاقی مبتنی بر علوم طبیعی است.

در مجموع دو رویکرد کلی از طبیعت‌گرایی اخلاقی وجود دارد: ۱. طبیعت‌گرایان

اخلاقی ناتقلیل گرا از قبیل استرجن (۱۹۸۵) و بوید (۱۹۸۸) ادعا می‌کنند که ویژگی‌های اخلاقی اموری طبیعی هستند؛ ولی به ویژگی‌های طبیعی و غیرارزشی دیگر فروکاهش نمی‌شوند. آنها برای نمونه جمله «الف خوب است، عبارت است از...» را به کار می‌برند و به جای سه نقطه، اصطلاحاتی غیرارزشی را قرار می‌دهند؛ ولی آنچه به جای نقطه‌ها قرار می‌گیرد، هم معنی با «خوب بودن الف» نیست.

۲.

بر اساس طبیعت‌گرایی اخلاقی تقلیل‌گرا، ویژگی‌های اخلاقی به ویژگی‌های غیراخلاقی طبیعی و تجربی از قبیل لذت و کامیابی انسان یا میل انسان کاهش می‌یابند. فیلسوفانی چون ارسطو، بنتام و جان استارت میل را می‌توان ذیل این مدل طبیعت‌گرایی قرار داد. (۱) تقلیل‌گرایی از سوی برخی چون هارمن (۱۹۷۷)، ریچارد برنت (۱۹۷۹)، فرانک جکسون و فیلیپا فوت (۱۹۹۶) گسترش داده شد؛ برای نمونه جان استارت میل - به عنوان بانفوذترین فیلسوف زبان انگلیسی قرن نوزده - طبیعت‌گرا و فایده‌گراست (Mill, ۲۰۰۱, p.۱). از نظر وی در ظاهر نه تنها ویژگی‌های اخلاقی برابر ویژگی‌های طبیعی خاص هستند، از حیث مفهومی نیز این‌همان هستند (۲). (Audi, ۲۰۱۱, p.۱۷۴)* او می‌گوید: «تصور یک موضوع به عنوان (امری) مطلوب و پسندیده و تصور آن به خاطر لذت یک چیز هستند» (Mill, ۲۰۰۱, p.۳۸) و تنها دلیل بر اینکه چیزی مطلوب است، اینکه شخص آن را می‌پسندد. البته او ادعا نمی‌کند که همه چیزهایی که پسندیده هستند باید توسط اشخاص پسندیده باشند؛ بلکه تنها بیان می‌کند که شخص اغلب در صورتی برخی چیزها را می‌پسندد که مطلوب باشند. وی در پاسخ به این پرسش که «چه حقی

ص: ۱۳۹

۱- البته تعبیر طبیعت‌گرایی در زمان این فیلسوفان رایج و متعارف نبوده است.
۲- * لوین نیز میل را به عنوان یک طبیعت‌گرای فرااخلاقی توصیف کرده و می‌گوید وی یک معنای تحلیلی از مفهوم مطلوب ارائه می‌کند، برای آنچه صلاحیت دارند، مردم انجام دهند (Levin, ۱۹۶۹, p.۲۹۴)؛ ولی وست می‌گوید که اخلاق میل به این معنا طبیعت‌گرایانه است که توسل او به واقعیاتی که مردم به آن گرایش دارند و دلیلی است برای آنچه مطلوب است؛ عبارت از توسل به واقعیاتی طبیعی - نه ناطبیعی یا فوق‌طبیعی - است که ممکن است به وسیله پژوهش‌های علمی توصیف شود - نه به وسیله شهود - اما این یک معنای تحلیلی نیست (West, ۱۹۷۵, p.۶۷).

دارید برای اینکه کامیاب (Happiness) شوید؟» می‌گوید: وجود خود فرد به او حق خوشی و کامیابی را می‌دهد؛ اما برخی انتقادهای نشان داده‌اند ممکن است مردم کارهایی بدون کامیابی خویش انجام دهند و بیشتر فلسفه‌ها و ادیان نیز به از خودگذشتگی و عدم صرف کامیابی خویش را توجه کنند. میل معتقد است زندگی بدون کامیابی، زندگی سزاواری نیست و به وضعیت‌های غیرطبیعی یأس و ناامیدی، قضا و قدر و خود ویرانگری ختم می‌شود. وی در ادامه بیان می‌کند که کامیابی عبارت است از به دست آوردن وضعیتی از خوب بودن برای خود و همسایگان؛ نه اینکه به معنای تجربه لذت‌ها باشد. البته در تبیین اینکه چه چیزی ایجادکننده خوشی و کامیابی است، سطحی از نخبه‌گرایی را فهرست می‌کند. از نظر وی تنها انسان‌های دارای فکر روشن و عارف به حقایق، می‌توانند فهم کنند که کامیابی چیست و چه چیزی شایسته و سزاوار بوده و باعث کامیابی می‌شود و چه چیزی چنین نیست (Mill, ۲۰۰۱, ch۲).

درحقیقت در طبیعت‌گرایی تقلیل‌گرا غالباً اعمال و رفتارهای فردی و نتایج جمعی آنها در سطح اجتماعی، در قالب قوانین علمی روان‌شناختی یا جامعه‌شناختی تبیین می‌شود و سپس در سطحی مبنایی‌تر به قانون‌های جامعه‌شناسانه و روان‌شناسانه فرو کاسته می‌شود. بر اساس طبیعت‌گرایی اخلاقی تقلیل‌گرا نیز ویژگی‌های اخلاقی به ویژگی‌های غیراخلاقی طبیعی و تجربی از قبیل لذت و کامیابی انسان یا توافق جامعه کاهش می‌یابند؛ چنان‌که دانستیم از نظر میل، یک عمل از نظر اخلاقی درست است، به شرطی که کامیابی را محقق سازد و اگر چنین نباشد، خطاست؛ زیرا کامیابی بر حسب لذت و نداشتن رنج تعریف می‌شود که ویژگی‌هایی طبیعی به شمار می‌آیند؛ بنابراین درستی یا نادرستی یک عمل بر حسب ویژگی‌های طبیعی تبیین می‌شوند. در این صورت، اگرچه همه طبیعت‌گرایان تفسیر میل را درباره تبیین درستی و خطای عمل نمی‌پذیرند، همگی باور دارند که ارزش‌های اخلاقی بر حسب واقعیت‌های اخلاقی در مورد جهان فیزیکی و طبیعی فهم می‌شوند که به تحلیل‌های علمی‌گرایش دارند (Taylor, ۲۰۰۸, p.۷۸۳). از اینجا روشن

می‌شود که معرفت اخلاقی و توجیه باورهای اخلاقی در بسیاری از نظریه‌های طبیعت‌گرایی اخلاقی تقلیل‌گرا- از جمله دیدگاه میل و بنتام- بر پایه کشف کامیابی و لذت است که اموری طبیعی هستند.

اکنون باید توجه کرد که شیوه توجیه باور در طبیعت‌گرایی اخلاقی تقلیلی و غیرتقلیلی متفاوت است و تبیین دقیق رویکردهای متفاوت معطوف به هر یک از آنها، مجال گسترده‌ای می‌طلبد. رسالت این پژوهش تبیین ساختار توجیه باورهای اخلاقی در تقلیل‌گرایی اخلاقی طبیعت‌گرا است. در این تصویر نخست گزارشی مختصر از جایگاه مبناگرایی و نحوه توجیه باور به گزاره‌های اخلاقی در طبیعت‌گرایی تقلیلی بررسی می‌شود، سپس ضمن تبیین چالش پیش‌رو، شیوه توجیه باور در این نظریه، راهکاری برای برون‌رفت از این چالش پیش‌روی آن معرفی می‌شود.

الف) مراد از مبناگرایی در تقلیل‌گرایی اخلاقی طبیعت‌گرا

بیشتر معرفت‌شناسان اتفاق نظر دارند که اگرچه باور و صدق برای معرفت لازم هستند، ولی کفایت نمی‌کنند؛ بلکه معرفت فرد به گزاره، به عنصری دیگر به نام توجیه (Justification) منوط است تا اینکه باورهای صادق حاصل حدس صائب و یا باورهایی که صرفاً به خاطر تصادف و اتفاق‌هایی مانند پریدن یک کلاغ صادق می‌شوند، از دایره معرفت خارج شوند؛ یعنی فرد برای اینکه معرفت داشته باشد، باید دلایل و توجیهاتی قوی برای صدق باور خود داشته باشد. در حوزه اخلاق نیز زمانی به معرفت دست می‌یابیم که از توجیهاتی قوی برای باورهای اخلاقی برخوردار باشیم. باید توجه داشت که نظریه‌های مختلفی درباره ساختار توجیه باور اخلاقی وجود دارد که از جمله می‌توان به انسجام‌گرایی، زمینه‌گرایی و مبناگرایی اخلاقی اشاره کرد، اما پرسش این است که با فرض پذیرش موضع مبناگرایی،^(۱) چگونه می‌توان این نظریه را در تقلیل‌گرایی اخلاقی

ص: ۱۴۱

۱- روشن است که تبیین دقیق وجه پذیرش مبناگرایی بر انسجام‌گرایی و زمینه‌گرایی مجال گسترده‌ای می‌طلبد و در این نوشتار فرض را بر پذیرش مبناگرایی دانسته‌ایم؛ چنان که بیشتر اندیشوران اسلامی نیز مبناگرایی در توجیه را بر انسجام‌گرایی و زمینه‌گرایی غلبه داده‌اند.

در پاسخ به این پرسش می توان از یک نوع مبنانگرای اخلاقی غیرشهودگرا بهره برد. توضیح اینکه مبنانگرای دیدگاهی در ساختار توجیه باور است که بر اساس آن، روند و سلسله توجیه باور توسط باورهایی متوقف می شود که توجیه آنها مبتنی بر دیگر باورهای این سلسله نیست و به طور غیراستنتاجی موجه هستند. «بر اساس مبنانگرای، باور موجه یا باید مبنا باشد- به وسیله تجربه به آن مبنا دست یافته شود و توجیه آن به دیگر باورها وابسته نباشد- یا اینکه قابل استنتاج از باورهای مبنا باشد» (Leplin, ۲۰۰۹, p.۲۰۴)؛ یعنی توجیه باورهای غیرمبنایی مشروط بر باورهای مبنایی است و توجیه از راه استنتاج تنها توجیه مشروط و مقید است» (Dancy, ۱۹۸۵, p.۵۵). در این تصویر مهم ترین عنصر برای توجیه باورها، وجود باورهایی است که متوقف کننده سلسله توجیه باور هستند؛ یعنی پایه و مبنایی برای توجیه باورهای استنتاجی به شمار می آیند (BonJour, ۱۹۵۹, pp.۱۹-۲۰). از نظر نگارنده می توان دو مدل مبنانگرای را نسبت به توجیه باور درباره دیدگاه های اخلاقی تصور کرد؛

۱. مبنانگرای اخلاقی شهودگرا، کاربرد مبنانگرای را نسبت به توجیه باورهای اخلاقی نشان می دهد؛ به این صورت که سلسله توجیه باورهای اخلاقی صرفاً به باورهای بدیهی و پیشینی اخلاقی به عنوان مبنا و پایه برای باورهای دیگر منتهی شوند. در این تصویر، باور اخلاقی P یا اینکه بر اساس نوعی شهود یا شناخت عقلی گزاره های اخلاقی خاص که از طریق فرایند تأمل برای فرد به دست می آید - به طور پیشینی و غیراستنتاجی بدیهی و موجه بوده و به عنوان مبنا و پایه است و یا اینکه توجیه آن با کمک استنتاجی مناسب، بر پایه باورهای روشن اخلاقی پیشینی است که به عنوان مبنا و پایه به شمار می آیند. ناطبیعت گرایان شهودگرا بر این باورند که ویژگی های اخلاقی اموری غیرطبیعی هستند که دست کم برخی آنها از راه شهود و بدون استنتاج از باورهای اخلاقی دیگر ادراک

می‌شوند (۱) و به عنوان مبنا و پایه برای دیگر باورهای اخلاقی به شمار می‌آیند؛

۲. در مبناگرایی اخلاقی غیرشهودگرا که ساختار توجیه باور در تقلیل‌گرایی اخلاقی طبیعت‌گرا یکی از نمونه‌های آن است، اگرچه سلسله باورهای اخلاقی با ابتدای بر باورهای پایه و مبنایی توجیه می‌شوند، اما باورهای پایه، باورهایی اند که برآیند تجربه مشاهده‌ها و امور غیراخلاقی از قبیل کامیابی و لذت یا حتی توافق جامعه هستند؛ یعنی باور به امور غیراخلاقی مانند کامیابی و لذت بیشتر و یا توافق جامعه به عنوان پایه و مبنا برای خوب بودن یک رفتار قلمداد می‌شود.

به طور خاص در طبیعت‌گرایی اخلاقی تقلیلی، باورهای پایه و مقدمات غیراخلاقی بدون نیاز به توجیه استنتاجی از سوی گزاره‌های دیگر و تنها با تجربه مشاهده و به کمک یک روش علمی توجیه می‌شوند و سپس می‌توان از طریق آن باورهای پایه و مقدمات غیراخلاقی، دیگر باورها و گزاره‌های اخلاقی را توجیه کرد؛ یعنی مقدمات غیراخلاقی تجربی مبنا برای توجیه گزاره‌های اخلاقی می‌شوند. در این تصویر گمان شده است که توجیه باور اخلاقی در این رویکرد کلی نسبت به نظریه‌های دیگر به طور قوی‌تر قابل ارائه است؛ زیرا بهتر از مبناگرایی اخلاقی شهودگرا می‌تواند نیهیلیسم اخلاقی را کنار بگذارد؛ توضیح اینکه نیهیلیسم‌های اخلاقی به طور معمول تنها واقعیت‌های اخلاقی را انکار می‌کنند و ممکن است کسی ادعا کند پذیرش مبناگرایی اخلاقی شهودگرا در مقابل نیهیلیسم اخلاقی مصادره به مطلوب است؛ اما این نیهیلیست‌ها می‌توانند باورهای پایه و مقدمات غیراخلاقی را بپذیرند و باورهای اخلاقی دیگر را بر آنها استوار سازند و از این جهت وجه اشتراکی با مبناگرایان اخلاقی غیرشهودگرا داشته باشند؛ بنابراین استنتاج باورهای اخلاقی از مقدمات و باورهای پایه غیراخلاقی، در صورت پذیرفته شدن، در برابر نیهیلیسم اخلاقی، مصادره به مطلوب نیست؛ یعنی در راستای رد نیهیلیسم اخلاقی می‌توان از این رویکرد کلی بهره برد؛ زیرا روشن است که نیهیلیست‌ها نمی‌توانند وجود این

ص: ۱۴۳

۱- باید توجه داشت که برخی اندیشوران گزاره‌های اخلاقی بدیهی را گزاره‌هایی تحلیلی و یا اولی می‌دانند که در این صورت می‌توان آن را متفاوت از شهود عقلی به شمار آورد.

باورهای پایه غیراخلاقی را رد کنند، بر عکس مبنای گرای شهودگرا که نیهیلیست‌ها می‌توانند بگویند که ما از اساس، وجود باورهای اخلاقی پایه را نمی‌پذیریم و فرض وجود چنین باورهایی را در رد نظریه خود مصادره به مطلوب به شمار می‌آوریم.

نکته درخور توجه اینکه چنین مدلی از مبنای گرای در صورتی محقق و پذیرفته می‌شود که برای توجیه باور اخلاقی، فرض منطقی امکان استنتاج نتایج اخلاقی از مقدمات غیراخلاقی را بپذیریم؛ (۱) چنان که برخی - از قبیل جان سرل - ادعا کرده‌اند که می‌توان امور اخلاقی را از مقدمات غیراخلاقی و حتی غیرهنجاری استنتاج کرد. به ویژه جان سرل می‌خواهد بستگی منطقی میان گزاره‌های واقعی و ارزشی را اثبات کند (سرل، ۱۳۸۴، ص ۳۴۶-۳۵۷) (۲)* که بر ایند آن، این است که باورها و مقدمات غیراخلاقی مبنای پایه برای نتایج اخلاقی به شمار آیند. درحقیقت اگر به امکان استنتاج نتایج اخلاقی از مقدمات و باورهای پایه غیراخلاقی و ابتدای نتایج اخلاقی بر باورهایی غیراخلاقی - از قبیل مشاهده کامیابی، لذت یا توافق جامعه - قائل باشیم و بپذیریم که افزون بر اینکه محمولی اخلاقی - مانند «خوبی» - می‌تواند به یک ویژگی غیراخلاقی از قبیل «متعلق میل فرد» یا «کامیابی بیشتر در درازمدت» کاهش یابد، گزاره‌ای مانند «عدالت خوب است» یا «راستگویی خوب است»، نیز مبتنی بر گزاره‌های «عدالت متعلق میل افراد است» یا «عدالت بیشترین کامیابی را در درازمدت برای بیشترین افراد در پی دارد»، است؛ در این صورت زمانی باور به گزاره‌ای مثل «عدالت خوب است»، صادق و موجه باشد که با تجربه مشاهده شود، عدالت فایده بسیاری در درازمدت در پی دارد. بر اساس دیدگاه جان استارت میل بیشترین کامیابی را برای همگان در درازمدت به دنبال داشته باشد؛ یعنی اینکه توجیه باورهای

ص: ۱۴۴

-
- ۱- بحث‌های منطقی بسیاری در مورد شکاف باید - هست صورت گرفته است و از آنجا که تمرکز این نوشتار بر حیث معرفت‌شناختی است، مباحث منطقی را در فرصت دیگری بررسی کرده و در اینجا تنها به پیش‌فرض‌ها بسنده می‌کنیم.
 - ۲- * تبیین دیدگاه جان آر سرل همراه با نقدهای وارد بر آن، از سوی فیلسوفان، مفصل در کتاب ذیل آمده است: جوادی، ۱۳۷۵.

صادق اخلاقی، از قبیل «راستگویی خوب است» یا «دروغ‌گویی بد است»، به طور استنتاجی بر پایه مشاهده‌ها و تجربه‌های غیراخلاقی - از قبیل مشاهده بیشترین لذت یا کامیابی برای همگان در درازمدت - است.

اگر توضیحات پیشین پذیرفته شود، در این صورت دقیقاً همان گونه که می‌توان جمله‌های عادی و ناظر به واقع را با پژوهش تجربی توجیه کرد، می‌توان احکام اخلاقی را نیز توجیه کرد (فرانکنا، ۱۳۸۳، ص ۲۰۸)؛ یعنی همان گونه که با تجربه اینکه آب در موارد فراوان در صد درجه سانتیگراد به جوش می‌آید، باور ما به اینکه «آب در صد درجه سانتیگراد می‌جوشد»، قابل پذیرش است. باور به امور تجربی - مانند مشاهده بیشترین کامیابی و لذت برای همگان در درازمدت - سبب می‌شود باور به گزاره معطوف به واقعیتی که این امور را در پی دارد، نیز برای ما موجه است؛ یعنی توجیه باور به «درستی نسبت خوبی به عدالت و راستگویی» در گزاره‌های «عدالت خوب است» یا «راستگویی خوب است»، بر پایه این است که مشاهده می‌کنیم عدالت و راستگویی بیشترین کامیابی و لذت را برای بیشترین افراد در درازمدت و در بالاترین سطح کیفیت در پی دارند و این امر با مشاهده و تجربه ادراکی به دست می‌آید. پس در درجه نخست آنچه اهمیت دارد، توجیه باور به آن امر غیراخلاقی بر اساس مشاهده غیراخلاقی است تا اینکه بر مبنای آن به باور به امر اخلاقی برسیم.

سرانجام از نظر نگارنده می‌توان پنداشت که ۱. در بسیاری از دیدگاه‌ها طبیعت‌گرایی اخلاقی - از قبیل دیدگاه جان استارت میل - توجیه باور اخلاقی مبتنی بر مشاهدات غیراخلاقی - از جمله باور به وجود بیشترین لذت یا کامیابی دنیوی - درباره یک رفتار است و از باور به مقدمه‌ای مانند اینکه «این رفتار بیشترین لذت یا کامیابی دنیوی را در پی دارد»، به طور مستقیم باور به این نتیجه است که «آن رفتار خوب است»، توجیه می‌شود و معنای مبنای‌گرایی در طبیعت‌گرایی اخلاقی تقلیل‌گرا نیز همین است که مبنای پایه برای توجیه باورهای اخلاقی، باورهای برآمده از مشاهده‌ها و مقدمه‌ای غیراخلاقی باشد؛ ۲. بسیاری از نظریه‌های فایده‌گرایی اخلاقی - در حوزه فرااخلاق - ذیل طبیعت‌گرایی اخلاقی

تقلیلی قرار می‌گیرند؛ بدین صورت که برای نمونه کامیابی و لذت ویژگی‌هایی روان‌شناختی طبیعی هستند که خوبی یا درستی به آنها کاسته می‌شوند و ما می‌توانیم با تجربه، ویژگی‌های اخلاقی را کشف کنیم. پس ادعای اخلاقی برابر با ادعای ناظر به واقع است، نسبت به آنچه بیشترین کامیابی را در بیشترین تعداد و- به قول میل- بالاترین کیفیت در پی دارد. البته باید توجه داشت که طبیعت‌گرایان به ضرورت فایده‌گرا نیستند؛ بلکه ممکن است خودگرا (Egoism) باشند.

ب) چالش توجیه باور در تقلیل‌گرایی اخلاقی طبیعت‌گرا

دانستیم که مبناگرایی تقلیل‌گرایی اخلاقی طبیعت‌گرا به منزله ساختاری برای توجیه باور اخلاقی در نظریه کلی تقلیل‌گرایی اخلاقی طبیعت‌گرا است. در این تصویر اگر انسجام‌گرایی به عنوان پیش‌فرض پذیرفته شده باشد- همان گونه که برخی معرفت‌شناسان و فیلسوفان اخلاق این نظریه را پذیرفته‌اند- نوبت به بررسی نظریه مبناگرایی تقلیل‌گرایی اخلاقی طبیعت‌گرا نیز نمی‌رسد. پس پذیرش مبناگرایی در گام نخست بر پایه رد انسجام‌گرایی است؛ ولی از آنجا که فرض را بر تأیید کلی مبناگرایی در معرفت‌شناسی نهاده‌ایم، نقدهایی که در پی می‌آید، صرفاً معطوف به مبناگرایی به کاررفته در طبیعت‌گرایی اخلاقی تقلیلی است و به ضرورت مبناگرایی اخلاقی شهودگرا را شامل نمی‌شود. در عین حال اشکال‌های وارد بر توجیه تجربی در حوزه اخلاق نیز برای این نوع مبناگرایی مشکل ایجاد می‌کنند؛ زیرا عنوان حقیقت «توجیه باور تجربی» بخشی از این نظریه است. اکنون با فرض پذیرش اصل مبناگرایی و رد انسجام‌گرایی و زمینه‌گرایی و پذیرش اصل طبیعت‌گرایی اخلاقی تقلیلی به برخی چالش‌های پیش روی مبناگرایی تقلیل‌گرایی اخلاقی طبیعت‌گرا و البته توجیه باور اخلاقی در این رویکرد اشاره می‌کنیم.

- اگر گمان شود توجیه گزاره اخلاقی P بر پایه گزاره تجربی غیراخلاقی Q است، در گام نخست مشکل این است که گزاره‌های اخلاقی گوناگونی وجود دارد که باور به آنها، حتی بدون مراجعه به گزاره‌های غیراخلاقی مانند «X بیشترین کامیابی را در درازمدت به دنبال دارد»، نیز قابل پذیرش هستند. برای نمونه باور به گزاره‌ای از قبیل

«اذیت کردن یک بچه صرفاً برای سرگرمی خطاست»، آشکارا برای ما موجه است، بدون اینکه چنین گزاره‌ای را بر «اذیت کردن بچه بیشترین رنج را برای بیشترین افراد در درازمدت در پی دارد»، مبتنی کنیم؛ زیرا مردم نوعاً باورهایشان دربارهٔ خطابودن اذیت کردن بچه یا اینکه خطابودن قتل‌عام‌های هیتلر را بر واقعیت‌های تجربی و طبیعی پیچیده مبتنی نمی‌کنند. در کانتکس‌هایی از این نوع، ما بدون واسطهٔ باورهای غیراخلاقی - و صرفاً با شهود عقلی - در باور به گزاره‌های اخلاقی موجه هستیم و صرف این حقیقت که ممکن است واقعیت‌ها و مشاهده‌های غیراخلاقی سازگار با واقعیت‌های اخلاقی باشند، نمی‌تواند دلیل و مبنای اصلی برای توجیه باور به گزاره‌های اخلاقی باشند.

- اگر به طور مستقیم، صرفاً بر اساس مشاهدهٔ تجربی امور غیراخلاقی - بدون استنتاج آگاهی - به باور اخلاقی دست یابیم، تبیین دقیق خطای عمل چندان روشن نیست. فرض کنید شخص مشاهده می‌کند چند کودک، گربه‌ای را روی آتش گذاشته‌اند. همچنین فرض کنید که آن شخص دقیق متوجه نیست که کار بچه‌ها، گذاشتن گربه روی آتش است. موفق نبودن این فرد در متوجه شدن، ممکن است با نقص در ابزار ادراکی او تبیین شود یا چه بسا شناختی از گربه نداشته باشد؛ یعنی تشخیص نمی‌دهد حیوانی که روی آتش است، گربه است؛ ولی می‌توان فرض کرد که اگرچه او می‌فهمد بچه‌ها گربه را روی آتش گذاشته‌اند، صرفاً با این مشاهدهٔ تجربی نمی‌تواند تبیین دقیقی از خطابودن آن کار ارائه کند؛ بلکه شاید گمان می‌کند که آن بچه‌ها به گونه‌ای تربیت شده‌اند که این رفتار برآمده از چنین تربیتی است، نه اینکه در واقع رفتار آنان خطا باشد. این امر در کل، دلیلی بر نقص در قوای ادراکی او نیست؛ بلکه ممکن است دلیلی در نقص فهم او از اخلاقیات باشد. درحقیقت طبیعت... گرایی در تبیین دقیق خطابودن رفتارهایی مانند قراردادن گربه روی آتش صرفاً با ابتدای بر مشاهده به طور همیشگی موفق نیست و نمی‌تواند نقش معرفتی حس اخلاقی را تبیین کند. اینجاست که شایسته است از نظریه‌ای غیر از طبیعت‌گرایی اخلاقی تقلیلی برای فهم درست یا خطابودن رفتارهای اختیاری بهره بریم.

- طبیعت‌گرایی باید به ما بگوید که چگونه از راه استقرا و مشاهدهٔ امور طبیعی -

مانند لذت و کامیابی - باور به نتایج اخلاقی برای ما توجیه می‌شوند. درست است که در برخی دیدگاه‌های اخلاقی توجیه باور بر پایه مشاهدات است - چنان‌که ظاهر کلی فایده‌گرایی اخلاقی چنین است - اما مشکل این است که چنین نظریه‌هایی، مشاهده‌ها را پیش‌فرض گرفته‌اند و مشخص نکرده‌اند که ما به عنوان مشاهده‌کننده چگونه می‌توانیم باورهای اخلاقی خود را بر اساس مقدمات غیر اخلاقی توجیه کنیم. درحقیقت بیشتر دیدگاه‌های اخلاقی - همانند فایده‌گرایی یا خودگرایی اخلاقی - بر ایند تأمل، اندیشه یا دلیل هستند؛ نه اینکه چنان‌که طبیعت‌گرایی اخلاقی پیشنهاد می‌کند، نتیجه مستقیم مشاهده تجربی باشند. اگرچه مشاهده به ما اطلاعاتی می‌دهد مبنی بر اینکه فلان رفتار از نظر اخلاقی درست یا نادرست است، در ارائه نظریه... ای کلی برای توجیه باورهای اخلاقی موفق نیست. برای نمونه ممکن است درباره «اتانازیا» (به‌کشی) اخلاقاً حیران و سردرگم باشیم؛ حتی اگر به اندازه کافی از مشاهده‌های تجربی برخوردار باشیم. در چنین مواردی تأمل - و نه نظریه‌پردازی تجربی - درباره جهان لازم است. درحقیقت در طبیعت‌گرایی نوع مناسب استدلال و چگونگی دستیابی به حقایق تجربی، که این همان با حقایق اخلاقی هستند، مرهون اندیشه‌های ماست و لازم است تبیین کند که چگونه نوع استدلال اخلاقی مناسب می‌تواند موجب شناخت شود، اگر، همان‌گونه که طبیعت‌گرایی بیان می‌کند، حقایق و واقعیت‌های اخلاقی مبنایی تنها ممکن باشد که با تجربه یا مشاهده دانسته شوند (Copp, 2007, p.58).

- اگر ویژگی‌های اخلاقی، قابل کاهش به اموری طبیعی از جمله کامیابی، لذت یا توافق جامعه باشند، چگونه می‌توان با صرف مشاهده، حقایق اخلاقی را بشناسیم؟ ما نمی‌توانیم بینیم چیزی خوب است؛ زیرا شیوه متمایزی برای مشاهده یا حس چیزهای خوب وجود ندارد. همچنین اخلاق از دایره علم طبیعی خارج است و جایی برای کشف، استقرا و مشاهده تجربی حقایق اخلاقی باقی نمی‌ماند، در تفاوت علم تجربی و اخلاق و نقد علم تجربی بودن اخلاق می‌توان گفت:

۱. اخلاق کمی نیست و دقتی که در علم تجربی داریم، در اخلاق نیست؛

۲. در علم تجربی، توصیه به عمل نمی‌کنیم، ولی در اخلاق، توصیه نهفته است؛

۳. در علم تجربی، علیت وجود دارد، اما در اخلاق، حتی اگر علیت نیز وجود داشته باشد، ویژگی‌های اخلاقی را بر اساس علیتشان تفکیک نمی‌کنیم؛

۴. اخلاقیات ضرورت متافیزیکی دارند. وقتی می‌گوییم قتل بد است، مراد این است که در هر جهان ممکن قتل بد است؛ درحالی‌که اگر امور فیزیکی ضرورتی دارند، تنها در این جهان فیزیکی است، نه در هر جهان ممکن.

- بر اساس دیدگاه کسانی که به شکاف باید و هست قائل هستند، اگر علم تنها کاشف و اثبات‌کننده هستی‌ها - و نه بایدها - است، علم نمی‌تواند به تنهایی نتایج اخلاقی را اثبات کند. در این تصویر اگر توجیه باور به گزاره‌های اخلاقی را مبتنی بر گزاره‌های علمی و تجربی، مانند «X موجب کامیابی می‌شود» یا «X سبب لذت زیاد برای همگان می‌شود»، کنیم که از هست... هایی خبر داده و می‌توانیم به شیوه تجربی به آنها علم پیدا کنیم، لازم است به طور مستقیم از توجیه باور به یک «هست» علمی و تجربی غیر اخلاقی به توجیه باور به یک «باید» و گزاره اخلاقی دست یابیم؛ در این صورت چالش اساسی روش توجیه باور در طبیعت‌گرایی اخلاقی تقلیلی این است که صورت استدلال نامعتبر است و باید یک مقدمه پنهان اخلاقی را مکمل گزاره طبیعی و تجربی غیر اخلاقی اضافه کنیم. در این تصویر اگر دست کم برخی اصول اخلاقی مبنایی در مقدمات استدلال در کنار دیگر گزاره‌های غیر اخلاقی وجود داشته باشند، ما می‌توانیم ادعاهای اخلاقی را توجیه کنیم. به بیان دیگر وجود باورها و مقدمات غیر اخلاقی به تنهایی مستلزم توجیه باور به یک نتیجه اخلاقی نیستند؛ درست همان گونه که وجود مقدمات غیر روان‌شناختی به تنهایی مستلزم نتیجه‌ای روان‌شناختی نیستند یا اینکه باورها و مقدمات زیست‌شناختی مستلزم توجیه باور به نتیجه‌ای زیست‌شناختی نیستند. پس می‌توان نمونه‌های «استنتاج توجیه باور به نتایج اخلاقی از مقدمات غیر اخلاقی»، از جمله استنتاج توجیه باور به «عدالت خوب است»، از اینکه «عدالت در درازمدت بیشترین سود را برای بیشترین افراد در پی دارد» یا «جامعه بر ضرورت انجام عدالت توافق کرده‌اند» یا «عدالت سعادت اخروی و قرب الهی

را به دنبال دارد» را به گونه ای تفسیر کرد که درواقع از مبنای غیرشهودگرا بودن خارج شویم.

سینوت- آرمسترانگ درباره ادعای گفته شده، بر این باور است نمی توان از صرف تجربه مشاهده اموری از قبیل لذت یک رفتار به موجه بودن باور به خوبی آن رفتار اختیاری پی برد؛ بلکه یک مقدمه اخلاقی پنهان نیز در استدلال وجود دارد که با وجود آن باید به «استنتاج توجیه باور به نتایج اخلاقی از مقدمات اخلاقی و غیراخلاقی» حکم کرد. در این صورت با فرض اینکه مقدمات غیرهنجاری به نتایج اخلاقی ختم شوند، استدلال یا از حیث صوری معتبر است یا خیر. اگر از حیث صوری معتبر نباشد، برخی مقدمات پنهان، فرض گرفته می شوند. حال اگر آن مقدمه پنهان به اندازه کافی قوی باشد، برای اینکه استدلالی از حیث صوری معتبر را برای نتایج اخلاقی برآمده از مقدمات غیراخلاقی، فراهم آورد، آن مقدمه پنهان باید محتوای اخلاقی داشته باشد؛ اما اگر استدلال از حیث صوری معتبر باشد، ضروری است مقدمات آشکار آن توجیه پذیر باشند (Sinnott – Armstrong, ۲۰۰۶, p.۱۵۱).

اکنون برای توضیح بهتر عبارت های پیش گفته می توان به نمونه ای از استنتاج توجیه باور به نتایج اخلاقی اشاره کرد که اگرچه به ظاهر بر پایه یک مشاهده تجربی غیراخلاقی است، درواقع یک مقدمه پنهان اخلاقی نیز به عنوان کبرای استنتاج وجود دارد. ابتدا شایسته است که از یک الگوی منطقی برای استدلال اخلاقی بهره برد؛ چنان که تامسون استنتاج اخلاقی را به استنتاجی تشبیه کرده که در صدد تحلیل یک گزاره است و به شکل ذیل صورت بندی می شود:

مقدمه: X عمومی من است.

نتیجه: X مرد است.

این استدلال معتبر است؛ ولی از حیث صوری معتبر نیست؛ بنابراین به این مقدمه مخفی وابسته است که «همه عموها مرد هستند»؛ به بیان دیگر این استدلال به شکل ذیل صورت بندی می شود:

ص: ۱۵۰

مقدمه اول: X عمومی من است.

مقدمه دوم (مقدمه مخفی): همه عموها مرد هستند.

نتیجه: X مرد است.

در این مثال باید به طور مستقل به دنبال صدق این مقدمه مخفی باشیم و روشن است که درستی آن از راه تعریف تحلیلی به دست می آید و چون با تحلیل مفهوم عمومی، مرد بودن وجود دارد و انکار آن از حیث معناشناسی ناسازگار است، بنابراین مقدمه مخفی می تواند به طور مستقلی موجه باشد.

از نظر سینوت - آرمسترانگ، تامسون درست تصور کرده است که اگر یک ادعای اخلاقی - همانند مقدمه مخفی نمونه تحلیلی - به عنوان پیش فرض و مقدمه پنهان، به ضرورت صادق باشد، استدلال منطقی همراه با مقدمات کاملاً غیرهنجاری و نتایج اخلاقی معتبر است (Ibid, pp. ۱۳۷-۱۴۰).

اکنون می توان در مورد نمونه های اخلاقی نیز اذعان داشت که استنتاج «بایدهای اخلاقی از هست های غیر اخلاقی» مقدماتی مخفی دارند که به ضرورت صادق اند؛ در این صورت، به راحتی می توان نتیجه ای اخلاقی را از مقدمات غیرهنجاری گرفت. تامسون دیدگاه خود را با مثال ذیل صورت بندی می کند:

مقدمه: اگر بهرام زنگ در خانه علی را بزند، باعث رنج علی می شود.

نتیجه: با فرض اینکه اتفاق خاصی رخ نداده باشد، بهرام از نظر اخلاقی نباید زنگ در خانه علی را بزند.

تامسون گمان کرده است که مطمئناً یک صدق ضروری برای پیش فرض استدلال وجود دارد که عبارت است از اینکه: «در شرایط برابر، انسان از حیث اخلاق نباید موجب رنج دیگران شود»؛ از این رو استدلال مذکور معتبر است (Thomson, pp. ۱۵-۱۶, ۱۹۹۰).

بنابراین، استدلال یادشده از حیث صوری معتبر نیست و استدلالی که از حیث صوری معتبر نباشد، به مقدمات پنهان وابسته است که به طور مستقلی موجه باشند؛ در نتیجه

می توان استدلال را به شکل ذیل صورت بندی کرد:

مقدمه اول: اگر بهرام زنگ در خانه علی را بزند، موجب رنج علی می شود.

مقدمه دوم (مقدمه مخفی): در شرایط برابر، انسان از حیث اخلاق نباید سب دیگران شود.

نتیجه: به فرض اینکه اتفاق خاصی رخ نداده است، بهرام از نظر اخلاقی نباید زنگ در خانه علی را بزند.

با این توضیحات- همانند نمونه تحلیل گزاره «علی عمومی من است»- هنگامی که می بینیم توجیه باور به یک نتیجه اخلاقی بر پایه باور به یک مقدمه غیر اخلاقی است، در واقع یک مقدمه اخلاقی مخفی نیز وجود دارد که باید به طور مستقل موجه باشد. در این تصویر، توجیه آن نتیجه اخلاقی مبتنی بر آن مقدمه اخلاقی مخفی است؛ اما باید توجه داشت این مقدمه پنهان که «همه عموها مرد هستند»، گزاره ای تحلیلی و در نتیجه آشکار است؛ زیرا در این جمله موضوعی وجود دارد که محمول جمله درباره آن صحبت کرده و در واقع تفصیل آن است؛ در حالی که برای توجیه آن مقدمه مخفی اخلاقی باید مسیر دیگری را پیمود.

اکنون پرسش این است که آن مقدمه مخفی توجیه خود را از کجا می گیرد؟ پاسخ به این پرسش، بسته به رویکردی است که فرد درباره توجیه باور اخلاقی بپذیرد؛ اگر رویکرد مبناگرایی اخلاقی را بپذیریم یا اینکه آن مقدمه پنهان یک باور اخلاقی پایه است که توجیه آن از راه شهود اخلاقی به دست آمده است و یا اینکه سلسله توجیه به یک باور اخلاقی پایه ختم می شود که با کمک یک شهود اخلاقی توجیه شده است، در مقابل، اگر رویکرد انسجام گرایی اخلاقی پذیرفته شود، آن مقدمه مخفی در شبکه و مجموعه ای از باورها قرار دارد که توجیه هر یک از آنها مبتنی بر وصف انسجام توجیه باورهای آن شبکه است. حتی اگر نظریه زمینه گرایی در ساختار توجیه باور اخلاقی را بپذیریم، می توان گزاره های اخلاقی را بر اساس آن توجیه کرد. در هر حال آنچه اهمیت دارد، این است که اصل مبناگرایی طبیعت گرایی اخلاقی تقلیلی مناسب نیست و می توان راهی برای برون رفت از

«استنتاج باید و ارزش از هست» در حوزه توجیه باور یافت؛ به این صورت که نتیجه اخلاقی، بر پایه مقدمه مخفی اخلاقی است و باید به دنبال توجیه آن مقدمه مخفی اخلاقی به شیوه دیگری، غیر از طبیعت گرایی اخلاقی باشیم. در این صورت، آنچه سلسله توجیه باورهای اخلاقی را متوقف می کند، مشاهده واقیعت های غیر اخلاقی نیست، بلکه مقدمات اخلاقی مخفی است که می توانند بدیهی یا منسجم با دیگر باورهای اخلاقی و غیر اخلاقی فرد باشند.

نتیجه گیری

دانستیم که ساختار توجیه باور اخلاقی در تقلیل گرایی اخلاقی طبیعت گرا را می توان از نوع مبنا گرایی اخلاقی غیر شهود گرا دانست؛ بدین صورت که باور به گزاره های حاکی از مشاهده های غیر اخلاقی از جمله مشاهده بیشترین کامیابی و لذت برای همگان به عنوان پایه و مبنا برای توجیه گزاره های اخلاقی به شمار می آید. کاربرد پژوهشی نوشتار پیش رو این است:

۱. مبنا گرایی در تقلیل گرایی اخلاقی طبیعت گرا نسبت به مبنا گرایی اخلاقی شهود گرا برای پاسخ به نیهیلیسم اخلاقی موفق تر است و اگر این رویکرد پذیرفته شود، می توان آن را پاسخی در تقابل با استدلال تسلسل قهقرایی که به سود شکاکیت اخلاقی در حوزه توجیه باور اخلاقی ارائه شده است، نیز به شمار آورد.

۲. اگر مبنا گرایی در تقلیل گرایی اخلاقی طبیعت گرا پذیرفته شود، باز هم مسیری برای رهایی از شکاکیت در اخلاق و اباحی... گری فراهم می آید؛ ولی با روشن شدن چالش های پیش روی این رویکرد و در نتیجه موفق نبودن آن، برای رهایی از اباحی... گری باید توجیه باورهای اخلاقی را به نظریه های رقیب - مانند مبنا گرایی اخلاقی شهود گرا و یا انسجام گرایی اخلاقی - ارجاع داد.

۳. با نقد مبنا گرایی در تقلیل گرایی اخلاقی طبیعت گرا، زمینه برای تأیید رقیب اصلی آن - یعنی مبنا گرایی اخلاقی شهود گرا - فراهم می شود؛ زیرا این رویکرد کلی از اشکال های وارد بر مبنا گرایی طبیعت گرایی اخلاقی تقلیلی برخوردار نیست.

۴. پیوندی وثیق میان اخلاق هنجاری و فرااخلاق وجود دارد و بحث توجیه باور اخلاقی تأثیرگذار در شناسایی قلمرو مصادیق دیدگاه هنجاری اخلاقی است. به بیان دیگر توجیه باورهای اخلاقی به خوب یا بد بودن رفتارهای اخلاقی و در نتیجه تحقق مصادیق نظریه‌های اخلاق هنجاری کمک می‌کند.

ص: ۱۵۴

۱. جوادی، محسن؛ مسئله باید و هست؛ قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیة قم، ۱۳۷۵.
۲. سرل، جان. آر؛ افعال گفتاری (جستاری در فلسفه زبان)؛ قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، ۱۳۸۴.
۳. فرانکنا، ویلیام کی؛ فلسفه اخلاق؛ ترجمه هادی صادقی؛ قم: مؤسسه فرهنگی طه، ۱۳۸۳.
۴. Audi, Robert; Can normativity be naturalized? in Ethical Naturalism: Current Debates, Susana Nuccetelli, Gary Seay; Cambridge University Press, ۲۰۱۱.
۵. Bonjour, Laurence; The Structure of Empirical Knowledge. Cambridge; Mass: Harvard University Press, ۱۹۸۵.
۶. Brandt, Richard B; Ethical Theory: The Problems of Normative and Critical Ethics. Englewood Cliffs; N.J: Prentice – Hall, ۱۹۵۹.
۷. Brandt, Richard; A Theory of Good and Right; New York: Oxford University Press, ۱۹۷۹.
۸. Copp, David; Morality in a natural world; Cambridge University Press, ۲۰۰۷.
۹. Dancy, Jonathan; Introduction to Contemporary Epistemology; Oxford: Blackwell Publishers Ltd, ۱۹۸۵.
۱۰. Edel, Abraham; “Nature and Ethics”; In Encyclopedia of Ethics, Ed by Lawrence Becker and Charlotte Becker, London: Routledge. Vol.۲, ۲۰۰۱.
۱۱. Leplin, Jarrett; A Theory of Epistemic justification; springer, ۲۰۰۹.
۱۲. Levin, David Michael; “Some Remarks on Mill s Naturalism”; The Journal of Value Inquiry, Vol.۳, N.۴, ۱۹۶۹, pp.۲۹۱–۲۹۷.
۱۳. [Mill, John sturt; Utilitarianism, Kitchener; On: Batoche Books, ۲۰۰۱ [۱۸۶۳].

Miller, Alexander; An introduction to contemporary metaethics; Wiley-Blackwell, ١٤
.٢٠١٤

Rachels, James; "Naturalism"; in The Blackwell Guide to Ethical Theory, Hugh
.LaFollette, Oxford: Blackwell, ٢٠٠٠, pp.٧٤-٩١

.Sinnott – Armstrong, Walter; Moral Skepticism; Oxford, ٢٠٠٦.١٦

.Smith, Michael; The Moral Problem; Oxford: Blackwell Publishing, ١٩٩٤.١٧

Stacey Taylor, James; "Ethical Naturalism"; in.١٨

Encyclopedia of Business Ethics and Society, edited by Robert W. Kolb, Vol.١, Sage,
.٢٠٠٨

.Thomson, Judith Jarvis; The Realm of Rights; Harvard University Press, ١٩٩٠.١٩

.West, Henry R; "Mill s Naturalism", Journal of Value Inquiry, Vol.٩, N.١, ١٩٧٥, pp.٦٧-٦٩.٢٠

علیرضا قائمی نیا (۱)

شعبان نصرتی (۲)

سولماز ایرانی (۳)

چکیده

واژه ایمان و مشتقاتش در بیش از هفتصد آیه قرآن یاد شده است که این خود اهمیت این واژه را در جهان بینی قرآن نشان می دهد. بررسی تغییر معنای ایمان با توجه به دیدگاه افراد و با استفاده از نظریه شبکه شعاعی در معناشناسی شناختی به سازمان دهی معانی متفاوت ایمان کمک می کند. شبکه شعاعی مدل گرافیکی برای سازمان دادن معانی متفاوت یک واژه درباره یک معنای مرکزی است که به آن معنای مرکزی، پیش نمونه می گویند. مبنا در شبکه شعاعی و در این پژوهش بر اساس انواع تغییر معنایی است که واژه سیاق های گوناگون پیدا می کند.

تغییر معنا- با توجه به دیدگاه های متفاوت- یکی از انواع تغییر معناست. معنای واژه ایمان نیز با توجه به دیدگاه لغت دانان، متکلمان اسلامی و مفسران تغییر می کند. معنای پیش نمونه از میان معانی متفاوت یک واژه انتخاب می شود و از معیارهای آن می توان به اولین معنای مورد قبول، تفوق در شبکه معنایی، رابطه با دیگر معانی واژه، پیش بینی دستوری و تصور راحت اشاره کرد. معنای پیش نمونه ایمان، تصدیق قلبی است که چهار دسته معنایی از آن انشعاب می شود؛ ۱. ایمان همراه با عمل، تصدیق قلبی افزون بر مولفه عمل؛ ۲. ایمان بدون قلب، تصدیق قلبی بدون مؤلفه قلب؛ ۳. حاصل ایمان؛ ۴. معنای مساوی با ایمان که همان معرفت است.

واژگان کلیدی: ایمان، تصدیق قلبی، شبکه شعاعی، پیش نمونه، تغییر معنا.

ص: ۱۵۷

۱- دانشیار گروه معرفت شناسی پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی. qaemia@yahoo.com

۲- استادیار گروه کلام امامیه دانشگاه قرآن و حدیث. nosrati546@yahoo.com

۳- دانشجوی دکترارشته علوم قرآن و حدیث دانشگاه قرآن و حدیث قم (نویسنده مسئول). soliiirani.03@gmail.com

تاریخ دریافت: ۱۵/۶/۹۶ تاریخ تأیید: ۲۴/۱۱/۹۶

چند معنایی و تغییر معنا از مباحثی هستند که در معناشناسی واژگانی بررسی می شوند. یکی از عوامل تغییر معنا سیاق و بافتی است که واژه در آن به کار می رود. عامل دیگر، روش مشاهده فرد بر اساس اطلاعاتی است که از پیش دارد؛ یعنی فرد در جایگاه چه کسی، به معنادرین واژگان می پردازد و اینکه تجربیات و علومی که در آن مهارت یا به آن باور دارد، در برداشت و معنادرین آن واژه تفاوت ایجاد می کند. پس می توان گفت برای معنادرین ایمان نظر لغت دان با متکلم متفاوت خواهد بود.

تلاش ما در این پژوهش بر این است که تغییرات معنای ایمان را بر اساس دیدگاه لغت دانان، متکلمان و مفسران بررسی کنیم و معنای گوناگون آن را با توجه به این دیدگاه ها به دست آوریم و با استفاده از قواعد معناشناسی شناختی در معناشناسی واژگانی و شبکه شعاعی، این معنای متفاوت را سامان دهی کنیم.

تغییر معنای ایمان در این نوشتار بر اساس طریقه مشاهده بررسی خواهد شد و در پایان با استفاده از شبکه شعاعی، این معنای دسته بندی خواهد شد. شبکه شعاعی مدل گرافیکی برای سازمان دادن معنای متفاوت یک واژه درباره یک معنای مرکزی است.

پیش از این مقاله هایی درباره کاربرد شبکه شعاعی نگارش یافته است که می توان به مقاله های «شبکه معنایی حرف اضافه فارسی "از" در چارچوب معناشناسی شناختی» از کیوان زاهدی و مقاله «بررسی شناختی شبکه معنایی حرف اضافه "با" در زبان فارسی» از شهره مختاری اشاره کرد؛ اما می توان دو مقاله نیز درباره شبکه شعاعی و کارکرد آن در قرآن نام برد؛ مانند «بررسی شبکه معنایی حرف "فی" و اهمیت آن در ترجمه قرآن از منظر معناشناسی شناختی» از محمود ایمانی و «کاربست نظریه پیش نمونه و شبکه شعاعی در معناشناسی شناختی تقوا در قرآن» از مریم نیلی پور.

اندیشوران اسلامی از ابتدا تاکنون تلاش های بسیاری برای مشخص کردن معنا و مفهوم ایمان کرده اند و تعریف های گوناگونی از آن و حدود و ثغورش کرده اند؛ ولی تاکنون نتوانسته اند تعریف یک دست و جامعی از آن ارائه دهند. در این میان، معنای متفاوتی از

ایمان- از آغاز پیدایش اسلام- ارائه شده است که دسته بندی و سامان دادن این معانی اجتناب ناپذیر است و از این رو ما در این نوشتار به دسته بندی و سامان دادن معانی گوناگون ایمان با استفاده از شبکه شعاعی پرداخته ایم.

الف) چندمعنایی

از اساسی ترین پدیده های دیده شده در زبان، وجود گوناگونی معانی برای یک واحد واژگانی است که این معانی با هم مرتبط هستند (Riemer, ۲۰۰۵, p.۱۲۸/ zawada, ۱۹۹۷, p.۱۰/ taylor, ۱۹۹۵, p.۹۹/ Geeraerts, ۲۰۰۶, p.۱۰۹) و این ارتباط به صورت سیستماتیک است (Lakoff, ۱۹۸۷, p.۱۳۶). یک واحد واژگانی با هر بسامدی، همیشه چند معنا دارد که هر کدام از این معانی درجه ای از عرفی شدن را دارند. براینده مطالعات در زمینه چندمعنایی موجب ایجاد مطالعات در زمینه تغییر معنا شد.

معنای واژگان همیشه وابسته به سیاق است؛ یعنی می توان گفت چندمعنایی بیشتر در کاربرد کلمات در متن ظاهر می شود و بیشتر معنایی متفاوت کلمات در کاربردشان در متن ایجاد می شود.

چندمعنایی در این نوشتار به شکل گسترده تری به کار می رود که شامل تغییر معنای کلمه در موقعیت های گوناگونی است که در آن به کار می رود. با توجه به این مطلب نمی توان گفت چندمعنایی یک فرایند سرخود و بی قانون است. برای هر واژه می توان یک محدوده معنایی تعریف کرد که معنای واژه خارج از این محدوده نادرست است. حال وقتی کلمه در موقعیت های مختلف قرار می گیرد، مرزهای این محدوده مشخص می شود و معنای مد نظر را نمایان می کند. به این امر پتانسیل معنایی نیز می گویند. این پتانسیل است که قابلیت تقسیم به اجزا، قرار گرفتن در موقعیت های گوناگون و ترکیب با عناصر دیگر را دارد. عامل اصلی در این فرایند سیاق و بافتی است که واژه در آن قرار می گیرد (Croft Cruse, ۲۰۰۴, p.۱۱۰).

ب) شبکه شعاعی

در زبان شناسی شناختی معنا انعطاف پذیر است (Ibid, p.۹۷) این امر و ارتباط معانی

گونگون واژه‌ها موجب شد که زبان‌شناسان شناختی معنا را به صورت شبکه‌ای در نظر بگیرند (قائمی نیا، ۱۳۹۰، ص ۳۱۰). معنای واژه‌ها نیز پیرامون یک معنای مرکزی که همان معنای پیش‌نمونه است، شکل می‌گیرند و معانی دیگر با بسط و توسعه این معنای مرکزی پدید می‌آیند (گیرارتس و هیچنز، ۲۰۰۷، ص ۱۴۰ / ورایمر، ۲۰۰۵، صص ۱۴۲ و ۱۷۹). با ایجاد این معانی، شبکه‌ای ساخته می‌شود که آن را شبکه‌ی شعاعی می‌نامند (ایوانز و گرین، ۲۰۰۶، ص ۳۳۱). واژه‌ها در هر سیاقی جرح و تعدیل خاصی پیدا می‌کنند که البته این معنا دارای محدوده‌ها و مرزهای مشخصی است که اگر از آن خارج شود، دیگر استعمال واژه در آن کاربرد نادرست خواهد بود. این معنای مرکزی را می‌توانیم به وسیله‌ی تحلیل‌های شناختی و طرح‌واره‌های تصویری تعیین کنیم (همان، ص ۳۳۲ / قائمی نیا، ۱۳۹۰، ص ۳۱۵).

شبکه‌ی شعاعی روشی گرافیکی برای نشان دادن مفاهیم است که دربردارنده‌ی مجموعه‌ای از گره‌ها و روابط است. این گره‌ها نمایان‌گر مفاهیم و پیوندهای نشان‌دهنده‌ی روابط میان آن معانی است (ایوانز و گرین، ۲۰۰۶، ص ۳۳۲).

نظریه‌ی پیش‌نمونه نخست درباره‌ی مقوله بندی مطرح شد که در زمینه‌ی تحلیل چگونگی پیدایش مقول-ه-ای زب-انی راه‌گشا بوده است. پیش‌نمونه‌ها ابزاری برای مقوله بندی اند (افراشی و روشن، ص ۲۵). انسان می‌کوشد برای سهولت یادسپاری، اشیا و پدیده‌های همسان را در یک گروه قرار دهد و به جای اینکه در شناخت خود با جزئیات و مصادیق فراوان روبه‌رو باشد، از دسته‌ها و گروه‌های کلی‌تر کمک می‌گیرد. به این عمل مقوله بندی گفته می‌شود (نصرتی و رکعی، ۱۳۹۴، ص ۶۷)؛ به بیان دیگر مقوله بندی توانایی انسان در تشخیص و دسته بندی اشیا پیرامون، به عنوان اعضای یک گروه یا گروه‌های مشخص است (اردبیلی و روشن، ۱۳۹۲، ص ۳۷). از راه‌های مقوله بندی برای انسان استفاده از پیش‌نمونه است.

پیش‌نمونه مفهومی است که نماینده‌ی اصلی مقوله‌ها در ذهن است و هنگام شنیدن نام یک مقوله‌ی خاص، نخستین مفهومی است که به ذهن متبادر می‌شود و عضویت اعضای دیگر در مقوله، از رهگذر مقایسه‌ی آنها با پیش‌نمونه صورت می‌گیرد (زاوادا و هیچنز، ۱۹۹۷،

ص ۱۳) و بر اساس درجاتی از ویژگی ها، از نقطه کانونی پیش نمونه تا نقاط حاشیه ای و پیرامونی گسترش می یابند و بازیابی آن سریع تر از اعضای دیگر مقوله صورت می گیرد و همیشه ثابت نیست و با توجه به فرهنگ ها، موقعیت ها و بافت های گوناگون متغیر است (اردبیلی و روشن، ۱۳۹۲، ص ۳۷).

به کارگیری نظریه مقوله بندی و پیش نمونه در اموری مانند خوراکی ها، اجسام و حیوانات آسان است؛ اما باید گفت می توان از این روش در مفاهیم انتزاعی نیز استفاده کرد. به کارگیری این روش در مفاهیم همان مقوله های شعاعی است که یک مفهوم پیش نمونه به عنوان معنای مرکزی تعیین می شود و معانی دیگر واژه از آنجا گسترش می یابند؛ بنابراین می توان گفت نظریه پیش نمونه هم در مقوله بندی و هم در شبکه شعاعی کاربرد دارد؛ ولی این پیش نمونه در مقوله بندی برای مصادیق گوناگون یک واژه و در شبکه شعاعی برای مفاهیم مختلف یک واژه است. به بیان دیگر می توان گفت مقوله بندی برای مصادیق است و شبکه شعاعی نیز برای مفاهیم است (ایوانز و گرین، ۲۰۰۶، ص ۳۳۱ / گیرارتس و هیچنز، ۲۰۰۷، ص ۱۴۰ / وانهوف، ۲۰۰۸، ص ۱۶۵) و این دو در داشتن پیش نمونه با هم مشترک اند.

ج) انواع تغییر معنا

اشاره

در این بخش ما سه روش از تغییر معنا در درون متن را بررسی می کنیم (ایوانز و گرین، ۲۰۰۶، ص ۳۵۳ / ر.ک: کرافت و کروز، ۲۰۰۴، ص ۱۱۶-۱۳۷).

۱. سیاق جمله ای یا جنبه های معنایی

جنبه های یک معنا، بخش های قابل تشخیص آن از کل هستند که درباره ساختار کلی - جزئی یک وجود است و به وسیله یک سیاق جمله ای خاص انتخاب می شود که خود نیز دارای سطحی از استقلال - غیر وابسته بودن - و تمایز مفهومی و دستوری اند؛ اما از معانی کلمه که در فرهنگ های لغت بیان شده، به شمار نمی آیند. برای نمونه واژه کتاب را در نظر بگیرید؛ در خارج از متن معنای این واژه هم شامل محتواس و هم شکل فیزیکی آن را در بر می گیرد. تفاوت وجوه با ریزمفهوم در این است که در ریزمفهوم،

ص: ۱۶۱

ساختار، نوع آن وجود را تعیین می کند، ولی در وجوه اشاره به اجزای تشکیل دهنده آن وجود است.

- این کتاب واقعاً ضخیم است.

- این کتاب واقعاً جالب است.

در جمله اول منظور از کتاب شکل فیزیکی آن است و در جمله دوم منظور درون مایه آن است.

۲. سیاق کاربرد یا ریزمفهوم ها

ریزمفهوم، معنای متفاوتی از کلمه است که در نتیجه انگیزه به وسیله سیاق کاربرد ظاهر می شود و موقعیت خاصی که کلمه در آن به کار می رود و این معنا در بافت دیگر از بین می رود؛ یعنی آن معنای متفاوت تنها در آن موقعیت خاص پدید می آید. این معنا با معنای پیش فرضی که ما از آن واژه در ذهن داریم، متفاوت است و این تفاوت به موقعیتی ربط دارد که گوینده در آن قرار دارد و تا مخاطب از آن موقعیت خبر نداشته باشد، معنا را متوجه نمی شود؛ به بیان دیگر این معنا به کاربرد متفاوت واژه در آن سیاق مربوط است؛ یعنی کاربرد معنای جدید برای واژه به شمار می آید؛ برای نمونه مادر در حال خورد کردن گوشت روی تخته است و از پسرش می پرسد که چاقو داری؟ پسر با اینکه در جیبش یک چاقوی جیبی دارد، پاسخ می دهد: نه؛ زیرا چاقوی جیبی برای خورد کردن گوشت مناسب نیست.

در اینجا، با توجه به موقعیتی که چاقو در آن استفاده می شود، منظور از چاقو، ساتور است.

۳. سیاق اطلاعات یا روش مشاهده

این سیاق به جای سیاق کاربرد یا جمله، به اطلاعات دایرهالمعارفی مربوط است. هر شخصی تجربه های متفاوتی دارد که مستلزم این است که بازنمایی ذهنی هر فرد نسبت به وجودهای خاص نیز متفاوت باشد که باعث ایجاد دانش دایرهالمعارفی می شود که در چگونگی تفسیر کلمات تأثیر می گذارد. برای نمونه عبارت «هتل گران قیمت» دست کم به

سه صورت می تواند تفسیر شود:

- هتلی که برای خریدن گران است؛

- هتلی که برای ماندن گران است؛

- هتلی که ساختن آن گران است.

انواع شیوه مشاهده بر اساس «نقش کیفیات ذهنی» دسته بندی می شود. کیفیات ذهنی به چهار دسته تقسیم می شوند:

۱. شیوه مشاهده کلی - جزئی: مشاهده یک وجود به عنوان یک کل به همراه اجزایش، همچون مشاهده اسب به وسیله دام پزشکی.

۲. شیوه مشاهده نوعی: مشاهده وجود به عنوان نوعی در میان انواع دیگر، همچون مشاهده اسب توسط یک جانورشناس.

۳. شیوه مشاهده تبعی: مشاهده یک وجود و هستی از نظر، در غالب فعل و انفعالات آن، درباره موجود دیگر، همچون مشاهده یک سوارکار به اسب.

۴. شیوه مشاهده تاریخ زندگی (پدید آمدن): مشاهده یک هستی از نظر در غالب اینکه چگونه به وجود آمده است، همچون مشاهده کتاب توسط ناشر (کرافت و کروزر، ۲۰۰۴، ص ۱۳۷).

طریقه مشاهده بر اساس دیدگاه لغت دانان، متکلمان و مفسران از نوع اول است.

(د) بررسی تغییر معنای واژه «ایمان»

ما در این پژوهش تغییر معنای ایمان را تنها با توجه به طریقه مشاهده بررسی می کنیم و در ادامه، معنای متفاوت به دست آمده از این شیوه را بر اساس شبکه شعاعی سازمان دهی می کنیم. اصل تغییر معنا بر اساس طریقه مشاهده این است که مخاطب هرگاه با متن روبه رو می شود، درباره واژه به کاررفته در آن متن خالی الذهن نیست و بی گمان اطلاعاتی از پیش درباره آن واژه در ذهن خود دارد. ما نیز با دانش و اطلاعاتی که از طریق لغت نامه ها، تفاسیر و گفته های گوناگون به دست آورده ایم، سراغ قرآن می رویم؛ در ابتدا معنای ایمان را از دیدگاه لغت دانان مطرح می کنیم، سپس به بررسی معنای ایمان از دیدگاه

ه) معنای ایمان از دیدگاه لغت دانان

در ابتدا باید اشاره کرد شیوه مشاهده لغت دانان به واژه ایمان نگاه کاربردی است؛ زیرا لغت دانان واژه را با توجه به کاربرد واژه معنا می کنند.

ایمان مصدر باب افعال از ریشه «امن» است که در قرآن به صورت «آمن، آمنوا، يؤمنون و...» آمده است. همچنین به صورت اسم فاعل و صفت «مؤمن، مؤمنین و مؤمنون» به کار رفته است.

درباره معنای «امن» در لغت عرب اختلاف نظر فراوانی وجود ندارد و در بیشتر کتاب های لغت به صورت «ضد الخوف» معنا شده است (فراهیدی، ۱۴۰۹، ج ۸، ص ۳۸۸ / جوهری، ۱۳۷۶، ج ۵، ص ۲۰۱۷ / ابن سیده، ۱۴۲۱، ج ۱۰، ص ۴۹۲ / ابن اثیر، ۱۳۶۷، ج ۱، ص ۶۹ / ابن منظور، ج ۱۳، ص ۲۱ / فیروزآبادی، ۱۴۱۵، ج ۴، ص ۱۷۸ / زبیدی، ۱۴۱۴، ج ۱۸، ص ۲۳).

معجم مقاییس اللغة دو اصل برای ماده «امن» بیان می کند «امن: الهمزة والميم والنون اصلان متقاربان: احدهما الأمانه التي هي ضد الخيانه، و معناها سُكون القلب، و الآخر التصديق و المعنيان كما قلنا متدانيان» (ابن فارس، ۱۴۰۴، ج ۱، ص ۱۳۳).

راغب در مفردات «امن» را «طمأنينه النفس» و «زوال الخوف» یا- به بیان دیگر- آرامش خاطر و آرامش نفس و از بین رفتن بیم و هراس می داند (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲، ج ۱، ص ۹۰).

ایمان مصدر باب افعال از ماده «امن» است (آمن، يؤمن، ایماناً). بیشتر واژه شناسان معنای ایمان را «تصديق» بیان کرده اند (ازهری، ۱۴۲۱، ج ۱۵، ص ۳۶۸ / صاحب، ۱۴۱۴، ج ۱۰، ص ۴۱۶ / جوهری، ۱۳۷۶، ج ۵، ص ۲۰۷۵ / ابن اثیر، ۱۳۶۷، ج ۱، ص ۷۵ / ابن منظور، ج ۱۳، ص ۲۶ / فیروزآبادی، ۱۴۱۵، ج ۱۸، ص ۲۷). تصديق به معنای اذعان و اعتقاد و راست دانستن مطلب و سخن است: «بَلْ جَاءَ بِالْحَقِّ وَصَدَّقَ الْمُرْسَلِينَ: بلکه حق را آورد و مرسلین را در نبوت تصديق کرد» (صافات: ۳۷ / قرشی، ۱۳۷۱، ج ۴، ص ۱۱۶). تصديق در مواردی به کار می رود که نیاز به تحقیق و پژوهش است (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲، ج ۱، ص ۹۱).

«آمن، یومن، ایماناً»- امن در باب افعال- دو وجه دارد؛ یکی متعدی به خود، بدون

حروف اضافه، مانند آمنه است، به معنای «جعلت له الامن: برایش امنیت ایجاد کردم» و صفت مؤمن - اسم فاعل از آمن - که خدا در این معنا نسبت داده شده است؛ یعنی خدا امنیت می دهد، وجه دوم متعدی نیست و لازم است (همان).

تهذیب اللغه ایمان را در برابر نفاق قرار داده است و بیان می کند که ایمان یعنی داخل شدن در درستی امانتی که خداوند به او اعتماد کرده و این امانت را به او سپرده است؛ اگر به این امر، همچنان که زبانش اعتراف می کند، قلبش نیز باور داشته باشد، حق امانت را به جا آورده و مؤمن است؛ و گرنه منافق است.

تلاش صاحبان مفردات و التحقیق بر این است که معنای لغوی و اصطلاحی ایمان را یک جا گرد آورند و میان آنها رابطه ایجاد کنند؛ ولی حق مطلب این است هرگاه با کاربردهای گوناگون ایمان در قرآن روبه رو می شویم، خطور این معانی ذکر شده به ذهن دور از انتظار است. این معنا درباره کاربردهایی از ایمان در قرآن می تواند نتیجه دهد که ایمان همراه با متعلقش یا متعلقش ذکر شود. در جاهایی که ایمان بدون متعلق ذکر شده است، این معنا به ذهن نمی رسد. برای نمونه وقتی خداوند در قرآن می فرماید «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا»، چون متعلق ندارد، نمی توان گفت این امنیت از چه راهی به دست آمده است. پس باید به دنبال معنای دیگری برای ایمان بود.

معانی دیگری نیز در کتاب های لغت برای ایمان گفته شده است؛ مانند «ضد الكفر و ثقة». در نتیجه همه معانی ذکر شده برای ایمان را می توان چهار معنا دانست:

۱. التصديق؛

۲. ضد الكفر؛

۳. صار ذا امن؛

۴. ثقة.

هدف ما در این پژوهش بررسی معنای خود واژه «ایمان» - به همین شکل خاص - است و صورت های دیگر ایمان را مانند حالت فعلی و صفتی بررسی نمی کنیم.

ص: ۱۶۵

متکلمان ایمان را یک وجود و هستی به همراه اجزای تشکیل دهنده آن در نظر می گیرند و از این راه به معناکردن ایمان می پردازند. این عمل آنان به خاطر این است که بتوانند به درستی ایمان را درک کرده و به همه جوانب آن آگاه باشند تا بتوانند در برابر معاندان از آن دفاع کنند. در تعریف ایمان از سوی متکلمان، چند مؤلفه نقش اساسی دارند؛ از جمله می توان به تصدیق قلبی، اقرار زبانی، معرفت، شناخت و عمل اشاره کرد. معناهای ایمان که از سوی متکلمان بیان شده است، از این قرار است:

- ایمان به معنای اقرار زبانی صرف است؛ یعنی اگر انسان تنها با زبان به ایمان (شهادتین) اقرار کند، کافی است و اینکه در قلبش چه می گذرد یا چه اعمالی را انجام می دهد، اهمیتی ندارد. این دیدگاه به فرقه کرامیه نسبت داده شده است (قاضی عبدالجبار، ۱۴۲۲، ص ۴۷۸/ اشعری، ۱۴۰۰، ص ۱۴۱/ شهید ثانی، ۱۴۰۹، ص ۵۵).

- ایمان همان معرفت و شناخت است. در اینجا ایمان برابر با معرفت و شناخت معنا شده است و عوامل دیگر - مانند تصدیق و عمل - در آن وجود ندارد. این دیدگاه به فرقه جبریه و جهم بن صفوان نسبت داده شده است (مقداد، ۱۴۰۵، ص ۴۳۹/ تفتازانی، ۱۴۰۹، ج ۵، ص ۱۷۶).

- ایمان انجام همه طاعات اعم از واجبات، مستحبات و اجتناب از محرّمات است. این دیدگاه منسوب به خوارج است (شهید ثانی، ۱۴۰۹، ص ۵۴).

- ایمان به معنای انجام واجبات و ترک محرّمات - بدون مستحبات - است. بیشتر اهل معتزله بصره بر این دیدگاه هستند (قاضی عبدالجبار، ۱۴۲۲، ص ۴۷۸/ شهید ثانی، ۱۴۰۹، ص ۵۴/ ایجی، ۱۳۲۵، ج ۸، ص ۳۲۳).

- ایمان به معنای تصدیق قلبی، اقرار زبانی و عمل به طاعات است. این دیدگاه به اهل حدیث (شهید ثانی، ۱۴۰۹، ص ۸۷/ ایجی، ۱۳۲۵، ج ۸، ص ۳۲۳) و برخی علمای امامیه، مانند شیخ مفید، (مقداد، ۱۴۰۵، ص ۴۴۰) منسوب است.

- ایمان همان تصدیق به قلب و اقرار به زبان است. این دیدگاه برخی امامیه - مانند

شیخ طوسی و علامه حلی - است (شهید ثانی، ۱۴۰۹، ص ۵۴).

ز) ایمان از دیدگاه مفسران

اشاره

مفسر کسی است که می‌کوشد پرده ابهام را از روی آیات قرآن بردارد و مراد و مقصود آیات قرآن را بیان کند (طباطبائی، ۱۴۱۷، ج ۱، مقدمه). در تعریف ایمان از سوی مفسران، کوشش شده است همه مؤلفه‌هایی که خدا برای ایمان در قرآن بیان کرده است، بیان شوند. برای نمونه متعلقات ایمان، کم و زیاد شدن ایمان، ایمان حقیقی و ظاهری.

۱. ایمان از دیدگاه طبرسی صاحب تفسیر مجمع البیان

شیخ طبرسی معنای لغوی ایمان را «الثقه والتصديق» (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۱، ص ۱۲۰) و درباره معنای اصطلاحی نیز چنین می‌نویسد: «اما فی الشریعه فالایمان هو التصديق بكل ما يلزم التصديق به من الله تعالى وأنبيائه وملائكته وكتبه والبعث والنشور والجنه والنار» (همان).

در جای دیگر تفسیر مجمع البیان مرحوم طبرسی معنای ایمان را معرفت می‌داند: «ان أصل الايمان هو المعرفة بالله وبرسوله وبجميع ماجاءت به رسله، وكل عارف بشيء فهو مصدق به» (همان، ص ۱۲۲) بر اساس این عبارت، صاحب مجمع البیان ایمان را معرفت می‌داند، اما نتیجه معرفت را تصدیق می‌نامد؛ بنابراین در دیدگاه مرحوم طبرسی ایمان، معرفت است، ولی هر معرفتی ایمان نیست؛ بلکه معرفتی ایمان است که به تصدیق ختم شود. همچنین طبرسی عمل را خارج از حوزه و معنای ایمان می‌داند (همان، ص ۱۸۸).

۲. ایمان از دیدگاه فخر رازی

فخر رازی در تفسیر خود ایمان را این گونه تعریف می‌کند: «المراد من الايمان الاعتقاد المبني على الدليل» (فخر رازی، ۱۴۲۰، ج ۲۲، ص ۸۵). می‌توان گفت ایمان از دیدگاه ایشان ایمانی یقینی بر پایه تعقل است.

۳. ایمان از دیدگاه علامه طباطبائی

علامه طباطبائی درباره تعریف از ایمان عبارت‌های متفاوتی را به کار برده است. او ایمان را تصدیق، علم یا اعتقاد تفضیلی نام برده است. در دیدگاه ایشان میان تصدیق و علم و

اعتقاد ناهمگونی وجود ندارد؛ زیرا تصدیق در نظر ایشان منطقی است، نه نفسانی؛ از این رو با علم سازگاری دارد. همچنین قید التزام عملی نیز جزو تعریف ایشان از ایمان است.

علامه طباطبائی با دو نگاه متفاوت به بیان مفهوم «ایمان» پرداخته است؛ ایشان گاه به ماهیت و سرشت ایمان نظر دارد و گاه به لوازم و نشانه‌هایی که به تبع ایمان صادر می‌شوند؛ در واقع در بسیاری از این تعبیرها، به بحث هستی‌شناختی و ماهیت «ایمان» نظر ندارد؛ بلکه صرفاً لوازم آن را در نظر دارد. با توجه به این نکته می‌توان گفت که علامه با لحاظ چیستی و ماهیت «ایمان»، «ایمان» را امری قلبی می‌داند و امور دیگر مانند شناخت و التزام عملی به متعلق ایمان را جزو لوازم آن می‌داند؛ از این رو برخی تعبیر وی به سرشت ایمان مربوط است (طباطبائی، ۱۴۱۷، ج ۱، ص ۴۵؛ ج ۱۱، ص ۲۷۶/ج ۱۶، ص ۳۱۴) بدون لحاظ نشانه‌ها و لوازم آن و برخی دیگر به ایمان با توجه به لوازم و نشانه‌های آن باز می‌گردد (همان، ج ۱۸، صص ۲ و ۱۵۸/ج ۱۵، ص ۱۴۵)؛ بنابراین هرچند علامه بر التزام عملی تأکید می‌کند، نباید دیدگاه ایشان را در زمره دیدگاه‌هایی قرار دهیم که عمل را در ماهیت ایمان شرط می‌دانند. حقیقت ایمان در واقع عبارت است از همان تصدیق قلبی؛ از این رو از نگاه علامه طباطبائی التزام عملی در ماهیت آن و در تحقق اصل ایمان دخالتی ندارد (ر.ک: نصیری، ۱۳۹۳).

(ز) تعیین پیش نمونه

تایلر و ایوانز (ایوانز، برگن و زینکن، ۲۰۰۷، ص ۱۹۷/ ایوانز و گرین، ۲۰۰۶، ص ۳۴۴) معیارهایی را برای تعیین معنای پیش نمونه‌ای حروف اضافه نام برده‌اند که در این پژوهش به عنوان معیار ما در تعیین معنای اولیه درون شبکه معنایی در نظر گرفته شده‌اند. با اینکه این معیارها برای حروف اضافه بیان شده‌اند، با کمی تغییر می‌توان از آنها در موارد دیگر غیر از حروف نیز استفاده کرد.

- اولین معنای پذیرفته شده: حروف دارای مفاهیم گوناگونی هستند که در طول تاریخ به وجود آمده‌اند. قدیمی‌ترین معنای حرف اضافه در تاریخ را می‌توان به عنوان معنای پیش نمونه‌ای مطرح کرد.

ص: ۱۶۸

- تفوق یک معنا در شبکه معنایی: هر شبکه معنایی حاوی مفاهیم گوناگونی است که مستقیم یا غیرمستقیم با هم ارتباط دارند. معنایی که در بیشتر معانی دیگر دیده می شود، می تواند معنای پیش نمونه باشد.

- رابطه با دیگر مفاهیم اسم: در میان اسم ها جفت های متضادی وجود دارند که انتخاب هر یک از سوی سخنگو، به تعبیر و زاویه دید او بستگی دارد؛ مانند ایمان یا ضدالکفر. معنای پیش نمونه ای اسم، مفهومی است که در تضاد میان دو جفت اسم نقش کلیدی تری دارد.

- پیش بینی دستوری: چنانچه بتوانیم تشخیص دهیم که معانی گوناگون موجود برای یک اسم، زمانی از یک معنای خاص گرفته شده اند و سپس بخشی از شبکه معنایی مرتبط با آن اسم را تشکیل داده اند، می توانیم پیش بینی کنیم که برخی معانی، به طور مستقیم از معنای سرنمونی گرفته شده است.

- تصور راحت (نصرتی، ۱۳۹۴، ص ۱۶۰): معنای پیش نمونه باید به گونه ای باشد که هنگام بیان آن واژه، به راحتی به ذهن متبادر شود و به تفکر زیاد نیاز نداشته باشد.

ح) تعیین معنای پیش نمونه ایمان

با توجه به معانی بیان شده برای ایمان، می توانیم معنای پیش نمونه ای ایمان را با توجه به اصول آن تعیین کنیم؛ سپس شبکه شعاعی معنای ایمان را ترسیم کنیم.

با توجه به معانی ذکر شده برای ایمان از سوی متکلمان و همچنین معانی کتاب های لغت به نظر می رسد ایمان در اسلام به یک اصطلاح دینی تبدیل شده است. با این حال کتاب های لغت ما را در یافتن معنای پیش نمونه ای یاری می کنند. به بیان روشن تر ما برای تعیین معنای پیش نمونه ایمان سراغ کتاب های لغت می رویم؛ زیرا با توجه به معیارهای بیان شده در تعیین پیش نمونه، قدیمی ترین معنایی که برای ایمان می توان یافت، از میان کتاب های لغت است، نه آرای متکلمان.

راغب میان معنای تصدیق و امنیت جمع کرده و گفته است: «أَنَّ الْإِيمَانَ هُوَ التَّصَدِيقُ الَّذِي مَعَهُ أَمْنٌ: ایمان تصدیقی است که همراهش آرامش و امنیت است» (راغب اصفهانی،

در تحقیق ایمان قراردادن خود یا دیگری در امنیت و آرامش معنا شده است و معنای دیگر ایمان با مفعول با واسطه، حصول آرامش به وسیله ایمان به آن است: «والایمان جعل نفسه أو غيره في الأمن والسكون. والایمان به حصول السكون والطمأنینه به وَالَّذِينَ آمَنُوا بِاللَّهِ وَرُسُلِهِ أَى اطمأنوا وحصل لهم الأمن؛ وآمن بالله: حصل له الاطمینان والسكون بالله المتعال» (مصطفوی، ۱۳۶۸، ج ۱، ص ۱۵۰).

در جمع بندی مطالب بیان شده می توان این چنین گفت که ایمان تصدیق قلبی است که امنیت و آرامش به همراه دارد. با توجه به معیارهای بیان شده برای تعیین پیش نمونه، معنای پیش نمونه ایمان به شرح زیر است (ایوانز، برگن و زینکن، ۲۰۰۷، ص ۱۹۷/ ایوانز و گرین، ۲۰۰۶، ص ۳۴۴):

۱. قدیمی ترین معنایی که برای ایمان در کتاب های لغت بیان شده، تصدیق است؛ مانند العین و تهذیب اللغه.

۲. می توان گفت معنای تصدیق پرتکرارترین معنا برای ایمان در کتاب های لغت است. البته این تصدیق همراه با آرامش و اطمینان است که خود برخاسته از قلب است.

۳. معنایی صلاحیت معنای پیش نمونه را دارد که بتواند در یک ترکیب- و از دیدگاه دیگر- با معنای متضاد خود جایگزین شود. تصدیق این ویژگی را دارد؛ زیرا تصدیق متضاد تکذیب است که بیشتر برای معنای کفر به کار برده می شود. برای نمونه در اینجا مؤمن کسی است که قلباً تکذیب نکند.

۴. می توان گفت تصدیق قلبی در بیشتر معانی بیان شده برای ایمان وجود دارد و پایه توسعه مجازی و حقیقی معنای آن است. برای نمونه درباره خرید و فروش ایمان، مانند اینکه تصدیق قلبی معامله می شود یا در افزایش ایمان، این تصدیق است که در ظرف قلب کیفیتش بهبود می یابد.

۵. تصور راحت: وقتی سخن از ایمان است، نخستین چیزی که به ذهنمان می رسد، باور و اعتقاد (تصدیق) است.

ط) ترسیم شبکه شعاعی معنای ایمان در قرآن

در این بخش- با توجه به معنای مرکزی و پیش نمونه ای ایمان- به دسته بندی معنای ذکر شده می پردازیم. با توجه به مطالب بالا، می توان معنای تصدیق قلبی، ثقه، صار ذا امن، اقرار زبانی، معرفت و شناخت، تصدیق قلبی و اقرار زبانی و عمل را معنای متفاوت ایمان برشمرد. در این میان، تصدیق قلب معنای پیش نمونه است که دیگر معنای از این معنا توسعه می یابند.

ی) چگونگی توسعه معنای ایمان از معنای پیش نمونه

توسعه معنای ایمان را با توجه به معنای پیش نمونه تصدیق قلبی می توان در چهار دسته معنایی به این ترتیب سازمان دهی کرد:

۱. معنای پیش نمونه ای ایمان (تصدیق قلبی) افزون بر عمل: چیزی علاوه بر تصدیق قلبی در معنای ایمان مد نظر است که آن همان عمل است که در معنای اول این عمل اقرار به لسان است و در معنای بعدی اقرار به لسان و عمل با جوارح است.

۲. معنای پیش نمونه ای ایمان (تصدیق قلبی) بدون مؤلفه قلب: تنها دربردارنده معنای اقرار لسانی بدون تصدیق قلبی است. درباره اقرار زبانی باید گفت خود اقرار زبانی نوعی تصدیق است؛ با این تفاوت که مؤلفه قلب در آن حذف شده است.

۳. در این دسته حاصل معنای پیش نمونه مد نظر است که شامل سه معنای ثقه، ضدالکفر و صار ذا امن است. در معنای ثقه پس از اینکه فرد با قلبش کس دیگری را تصدیق کرد، او را قابل اعتماد و اطمینان می یابد. در مورد صار ذا امن نیز باید گفت اگر انسان چیزی یا کسی را با قلبش تصدیق کند، از سوی او در امان خواهد بود. ضدالکفر نیز وقتی به ایمان اطلاق می شود که ایمان به دست آمده باشد.

۴. دسته چهارم نیز معنایی برابر با معنای پیش نمونه دارد که همان معرفت است. قائلان به این نظر معتقد هستند بدون معرفت و شناخت، تصدیق قلبی به دست نمی آید و از سویی معرفت و شناخت از طریق قلب حاصل می شود؛ پس درواقع معرفت و شناخت مقدمه و زمینه ای برای تحقق تصدیق قلبی هستند یا به بیان دیگر نتیجه معرفت

نتیجه گیری

شبکه شعاعی معنا، نظریه ای در معناشناسی شناختی است که با انتخاب معنای مرکزی برای پیش نمونه به بررسی چگونگی گسترش دیگر معانی واژه در بافت ها و ترکیبات گوناگون می پردازد و هدف این مقاله سامان دادن به معانی مختلف واژه «ایمان» در قرآن بود. اصل بر این بود معنای واژه ایمان در سیاق های مختلف، با توجه به قیدهایی که مفهوم ایمان را گسترش داده، بررسی شود و از این راه نیز چندمعنایی در ایمان اثبات شد. بر اساس بررسی های انجام شده مشخص شد معانی مختلف ایمان پیرامون یک معنای پیش نمونه که همان «تصدیق قلبی» است، تشکیل یک شبکه شعاعی می دهد. از این معنا می توان چهار دسته کلی معنایی دیگر منشعب کرد که دیگر معانی ایمان از این چهار دسته توسعه می یابند. دسته معنایی ایمان به همراه عمل که منظور از عمل اقرار با زبان و عمل به جوارح است. دسته معنایی ایمان بدون قلب که همان معنای اقرار زبانی صرف است. دسته معنایی حاصل ایمان که معانی ثقه، ضدالکفر و صار ذا امن را در بر می گیرد و معنای آخر که برابر با ایمان فرض شده، همان معرفت و شناخت است.

دیدگاه ها درباره مفهوم ایمان میان اندیشوران اسلامی بسیار گوناگون است. این پژوهش کمک می کند تا با در نظر گرفتن شبکه شعاعی معنای ایمان هنگام تعریف این مفهوم، این شبکه را تصور کرده و تعریف جامع و کاملی از آن ارائه کند.

۱. ابن اثیر، مبارک بن محمد؛ النهایه فی غریب الحدیث والاثر؛ قم: مؤسسه مطبوعاتی اسماعیلیان، ۱۳۶۷.
۲. ابن سیده، علی بن اسماعیل؛ المحکم والمحیط؛ بیروت: دار اکتب العلمیه، ۱۴۲۱ق.
۳. ابن فارس، احمد؛ معجم مقاییس اللغه؛ ج ۱، قم: مکتب الاعلام الاسلامی، ۱۴۰۴ق.
۴. ابن منظور، محمد بن مکرم؛ لسان العرب؛ بیروت: دار الفکر للطباعه والنشر والتوزیع - دار صادر، [بی تا].
۵. ازهری، محمد بن احمد؛ تهذیب اللغه؛ بیروت: دار احیاء تراث العربی، ۱۴۲۱ق.
۶. اشعری، ابوالحسن؛ مقالات الاسلامیین واختلاف المصلین؛ تحقیق فرانس شتاینر؛ چ ۳، آلمان: ویسبادن، ۱۴۰۰ق.
۷. افراشی، آزیتا، بلقیس روشن و شهرام رنجبری؛ «نقش متغیرهای اجتماعی در تعیین پیش نمونه های زبانی»؛ فصلنامه پازند، ش ۲۲ و ۲۳، پاییز و زمستان ۱۳۸۹.
۸. ایجی، میر سید شریف؛ شرح المواقف؛ چ ۱، قم: الشریف الرضی، ۱۳۲۵ق.
۹. تفتازانی، سعدالدین؛ شرح المقاصد؛ چ ۱، قم: الشریف الرضی، ۱۴۰۹ق.
۱۰. جوهری، اسماعیل بن حماد؛ الصحاح؛ بیروت: دار العلم للملایین، ۱۳۷۶ق.
۱۱. حلبی، علی اصغر؛ تاریخ علم کلام در ایران و جهان؛ چ ۳، تهران: انتشارات اساطیر، ۱۳۷۶.
۱۲. راغب اصفهانی، حسین بن محمد؛ مفردات الفاظ القرآن؛ بیروت: دار القلم، ۱۴۱۲ق.
۱۳. روشن، بلقیس و لایلا اردبیلی؛ مقدمه معنانشناسی شناختی؛ [بی جا]: نشر علم،

۱۴. شهيد ثانی، زين الدين بن علی؛ حقائق الايمان مع رسالتی الاقتصاد والعدالة؛ چ ۱، قم: كتابخانه آيت الله مرعشی نجفی، ۱۴۰۹ق.

۱۵. طباطبائی، سيد محمد حسين؛ الميزان في تفسير القرآن؛ چ ۵، قم: دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۴۱۷ق.

۱۶. طبرسی، فضل بن حسن؛ مجمع البيان في تفسير القرآن؛ چ ۳، تهران: انتشارات ناصر خسرو، ۱۳۷۲.

۱۷. فاضل مقداد؛ ارشاد الطالبین الی نهج المسترشدين؛ قم: انتشارات كتابخانه آيت الله مرعشی، ۱۴۰۵ق.

۱۸. فخر رازی، محمد بن عمر؛ مفاتيح الغیب؛ چ ۳، بيروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۴۲۰ق.

۱۹. فراهیدی، خليل بن احمد؛ العين؛ قم: نشر هجرت، ۱۴۰۹ق.

۲۰. فیروز آبادی، محمد بن یعقوب؛ القاموس والمحیط؛ بيروت: دار الکتب العلمیه، ۱۴۱۵ق.

۲۱. قائمی نیا، علیرضا؛ معناشناسی شناختی قرآن؛ تهران: چ ۱، سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۹۰.

۲۲. قاضی عبدالجبار؛ شرح الاصول الخمسه؛ چ ۱، بيروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۴۲۲ق.

۲۳. قرشی، علی اکبر؛ قاموس قرآن؛ تهران: دار الکتب الاسلامیه، ۱۳۷۱.

۲۴. مرتضی زبیدی؛ محمد بن محمد؛ تاج العروس؛ بيروت: دار الفكر، ۱۴۱۴ق.

۲۵. مصطفوی، حسن؛ التحقيق في كلمات القرآن الكريم؛ تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۶۸.

۲۶. نصرتی، شعبان و محمد رکعی؛ «سرشت مقوله بندی»؛ فصلنامه ذهن، ش ۶۲،

۲۷. نصرتی، شعبان؛ معناشناسی شناختی قلب در قرآن؛ پایاننامه دکتری رشته کلام امامیه، پاییز ۱۳۹۲.

۲۸. نصیری، منصور؛ «ایمان از دیدگاه علامه طباطبائی»؛ فصلنامه قبسات، سال ۱۹، ش ۷۳، پاییز ۱۳۹۳.

۲۹. Taylor, John; Linguistic Categorization; New York: Clearndon Press, ۱۹۹۵.

۳۰. Evans, Vyvyan Benjamin Bergen Jorg Zinken; The Cognitive Linguistic Reader. Equinox First Published; London, ۲۰۰۷.

۳۱. Evans, Vyvyan Melanie Green; Cognitive Linguistics an Introduction; Edinburgh: Edinburgh University Press, ۲۰۰۶.

۳۲. Croft, William; D. Alan Cruse; Cognitive Linguistics; New York: Cambridge University Press, ۲۰۰۴.

۳۳. The Oxford Handbook of Cognitive Linguistics; Dirk Geeraerts and Hubert Cuyckens; New York: Oxford University Press, ۲۰۰۷.

۳۴. Nerlich, Brigitte Zazie Todd; Polysemy Flexible Patterns of Meaning in Mind and Language; Berlin New York, ۲۰۰۳.

۳۵. Riemer, Nick; The Semantics of Polysemy; Berlin New York: Mouton de Gruyter, ۲۰۰۵.

۳۶. Cuyckens, Hubert Britta Zawada; Polysemy in Cognitive Linguistics; Amsterdam: John Benjamins Publishing Company, ۱۹۹۷.

۳۷. Martin Vanhove; From Polysemy to Semantic Change; Amsterdam: John Benjamins Publishing Company, ۲۰۰۸.

۳۸. Geeraerts, Dirk; Cognitive Linguistics: Basic Readings; Berlin New York: Mouton de Gruyter, ۲۰۰۶.

۳۹. Lakoff, George; Women, Fire and Dangerous Things; Chicago and London: University of Chicago Press, ۱۹۸۷.

چکیده

این مقاله به دو بخش کلی تقسیم شده است. در بخش نخست صورت بندی پاتنم، دنت و سرل به جایگاه فلسفی هوش مصنوعی به صورت کلی، طرح شده و نقاط ضعف هر یک نشان داده می شود. سپس صورت بندی برگزیده با تفکیک دو تراز فلسفه علمی و فلسفه ذهنی شرح داده می شود. در تراز فلسفه علمی مسئله آن است که آیا هوش مصنوعی می تواند دستگاهی بسازد که در آزمون نامحدود تورینگ پیروز شود؟ اما در تراز فلسفه ذهنی مسئله این است که اگر چنین دستگاهی ساخته شد، آیا ذهن دارد؟ در بخش دوم از نوشتار مهم ترین مسئله های طرح شده در این دو تراز ارزیابی می شود. مهم ترین مسئله در تراز فلسفه علمی، مسئله چارچوب، یعنی مسئله چگونگی روبه رویی با رویدادهای تعریف نشده و غیرمنتظره است. این مسئله بزرگ ترین مانع بر سر راه پیروزی هوش مصنوعی در آزمون تورینگ بوده است. در ادامه در تراز فلسفه ذهنی سه مسئله ارزیابی شده است: مغالطه آدمک، استدلال اتاق چینی و نقد بر اساس تئوری گودل. مغالطه آدمک نشان می دهد هوش مصنوعی امر ذهنی را به امری دلخواه تبدیل می کند، اما دو نقد دیگر، اگرچه بر پارادایم کلاسیک هوش مصنوعی وارد است، بر شبکه های عصبی پیوندگرا وارد نیست.

واژگان کلیدی: هوش مصنوعی، سرل، دنت، پاتنم.

ص: ۱۷۷

از زمانی که در سال ۱۹۵۶ میلادی در کنفرانس دارثموث، جان مک کارتی واژه هوش مصنوعی را برای این رشته برگزید تا به امروز، همه دانشمندان بزرگ هوش مصنوعی بر ماهیت میان رشته ای این دانش نوین تأکید داشته اند (Russell and Norvig, ۲۰۰۳, p.۱۶). استوآرت راسل در کتاب مشهورش به نام هوش مصنوعی رویکرد نوین جایگاه هوش مصنوعی را در هفت دانش ریاضیات، مهندسی رایانه و رباتیک، تئوری کنترل و سایبرنتیک، نوروساینس، روان شناسی، زبان شناسی و فلسفه ارزیابی کرده است (Ibid, ۲۰۰۳, pp.۵-۱۶). می توان دانش های دیگری همچون منطق و زیست شناسی را نیز به این لیست افزود؛ اما در میان این رشته ها فلسفه در نسبت با هوش مصنوعی همواره جایگاه ویژه ای داشته است. در دهه پنجاه میلادی و با تولد هوش مصنوعی، پدران این رشته مدعی بودند که هوش مصنوعی به پرسش های ما درباره ذهن، یعنی پرسش هایی که فیلسوفان دو هزار سال است که پاسخ آنها را نیافته اند، پاسخ خواهد داد (Dreyfus, ۱۹۷۹, p.xxx). اما امروزه برخی از همان دانشمندان، موفقیت هوش مصنوعی را منوط به حل مسئله های فلسفی می دانند (McCarthy, ۱۹۹۵, p.۱). در این مقاله جایگاه فلسفی هوش مصنوعی نه از منظر آن دانشمندان، بلکه از دیدگاه خود فیلسوفان روایت می شود و ارزیابی انتقادی نیز خواهد شد.

جایگاه فلسفی هوش مصنوعی در این نوشتار در دو سطح بررسی می شود؛ در سطح نخست صورت بندی کلی مسئله فلسفی در هوش مصنوعی مد نظر قرار می گیرد و در سطح دوم بر پایه این صورت بندی، مهم ترین مسئله های این حوزه از جمله مسئله چارچوب، مغالطه آدمک و آزمون اتاق چینی سرل مطرح می شود و پاسخ های داده شده به آنها به بحث گذاشته می شود. متناظر با این دو سطح این نوشتار نیز به دو بخش کلی - بخش اول صورت بندی کلی مسئله فلسفی هوش مصنوعی و بخش دوم مهم ترین مسئله های فلسفی هوش مصنوعی و پاسخ های داده شده به آنها - تقسیم می شود.

اشاره

دیدگاه فیلسوفان درباره هوش مصنوعی طیف گسترده ای را در بر می گیرد. در یک سر این طیف پاتنم قرار دارد که مدعی است هوش مصنوعی چیزی بیش از یک رشته مهندسی نیست و از این رو شایستگی پرداختن به مسئله های فلسفی را ندارد؛ اما در سر دیگر این طیف دنت جای دارد که از اساس هوش مصنوعی را نوعی فلسفه می داند. صورت بندی فیلسوفان دیگری همچون سرل، دریفوس و چالمرز نیز در میانه این طیف جای می گیرد. در این بخش از پژوهش نخست صورت بندی پاتنم و دنت به عنوان دو سر طیف نظرات فیلسوفان در مورد هوش مصنوعی روایت می شود و در ادامه رویکرد سرل بر پایه تفکیک هوش مصنوعی قوی از هوش مصنوعی ضعیف به عنوان مشهورترین صورت بندی در این حوزه به بحث گذاشته می شود و در پایان با ارزیابی این نظرات، صورت بندی درست تر معرفی می شود.

۱. صورت بندی پاتنم

اشاره

در آغاز دهه شصت میلادی، پاتنم با نوشتن مقاله «اذهان و ماشین ها» (Putnam, 1960) رویکردی را در فلسفه ذهن بنا نهاد که بعدها به کارکردگرایی ماشینی مشهور شد. کارکردگرایی ماشینی همواره از مهم ترین پشتوانه های فلسفی یک سری از جریان های هوش مصنوعی بوده است؛ اما پاتنم خود در اواخر دهه هشتاد هم کارکردگرایی را به طور کامل نقد کرده و هم در برابر هوش مصنوعی صریحاً موضع گیری کرد. (۱) او به صراحت مدعی شد که هوش مصنوعی هیچ دستاورد فلسفی به همراه نداشته است. او گفت:

آیا هوش مصنوعی برای ما چیز مهمی در مورد ذهن دارد؟ من فکرمی کنم که پاسخ منفی است... الگوی رایانه ای ذهن همان هوش مصنوعی نیست... اگر کسی الگوی رایانه ای ذهن را ساخته باشد، آن کس آلن تورینگ است. اما هوش مصنوعی... نه تئوری ماشین تورینگ، نه فلسفه آلن تورینگ، بلکه چیزی بسیار

ص: ۱۷۹

۱- برای آشنایی با کارکردگرایی ماشینی پاتنم و دلایل چرخش وی، ر.ک: محمدعلی خلیج، ۱۳۹۲.

دم‌دستی تر است... طراحی رایانه، شاخه‌ای از مهندسی است که ابتدا تنها در مورد طراحی نرم افزار بوده است. هوش مصنوعی نیز زیرشاخه‌ای از این شاخه مهندسی است (Putnam (۲), ۱۹۸۸, pp.۲۶۹-۲۷۰).

بدین ترتیب از نظر پاتنم حساب الگوی رایانه‌ای ذهن و هوش مصنوعی از هم جداست و هوش مصنوعی به مثابه رشته‌ای مهندسی، از نظر فلسفی اهمیت ندارد.

ارزیابی صورت بندی پاتنم

چنان که تعابیر خود پاتنم نشان می‌دهد، صورت بندی وی بر دو گزاره شکل گرفته است: ۱. الگوی رایانه‌ای ذهن چیزی متفاوت با هوش مصنوعی است؛ ۲. هوش مصنوعی اهمیت فلسفی ندارد. ما در جای دیگری به تفصیل گزاره نخست و دلایل پاتنم را برای طرح آن نقد و ارزیابی کرده ایم و در اینجا به آن نخواهیم پرداخت. (۱) اما ارزیابی گزاره دوم: همه مسائل فلسفی که در بخش دوم این مقاله ارزیابی شده‌اند، نادرستی این گزاره را نشان می‌دهند؛ چراکه همگی آنها به نوعی در نسبت با هوش مصنوعی قرار دارند و پیشاپیش، اهمیت فلسفی هوش مصنوعی را نشان می‌دهند. پس دست کم می‌توان گفت در پایان مقاله و با ارزیابی این مسائل مشخص خواهد شد که آیا ادعای پاتنم درست و هوش مصنوعی فاقد اهمیت فلسفی است یا خیر.

۲. صورت بندی دنت

اشاره

دنت دقیقاً در نقطه مقابل پاتنم جای دارد. از نگاه او هوش مصنوعی در معنایی عام نوعی فلسفه ورزی است. دنت به صراحت موضوع و مسائل هوش مصنوعی را موضوع و مسائل

ص: ۱۸۰

۱- دریفوس در «پدیدارشناسی و مکانیزم» نشان می‌دهد که الگوی تورینگ از ذهن که از سوی پاتنم ارائه شده است، فاقد محتواست؛ یعنی ورودی- خروجی‌ها و قواعد حاکم بر ذهن به مثابه ماشین تورینگ مشخص نیست. پژوهشگران هوش مصنوعی می‌کوشند همین ورودی- خروجی‌ها و قواعد را کشف کنند و به تئوری پاتنم محتوا ببخشند؛ اما اگر ایشان شکست بخورند، تئوری پاتنم درباره ذهن- یعنی الگوی تورینگ- نیز شکست خورده است. پس سرنوشت هوش مصنوعی و الگوی تورینگ از هم جدا نیست (ر.ک: محمدعلی خلیج، ۱۳۹۲).

فلسفی می داند. چنان که می گوید:

هوش مصنوعی در معنایی گسترده، فلسفه است و به طور مستقیم با یک سری مسئله های فلسفی، از جمله اینکه ذهن چیست؟ معنی چیست؟ عقلانیت چیست؟ چه شرایط ضروری برای شناخت وجود دارد؟ و چنین پرسش هایی سروکار دارد (Dennett, ۱۹۸۸, p.۲۱۲).

البته از نظر دنت روش پاسخ به این مسئله های مشترک در فلسفه و هوش مصنوعی متفاوت است. به باور وی در پاسخ به مسئله یکسان، «پاسخ سنت فلسفی چنین است: تحلیلی پیشینی و برهان بیشتر و پاسخ محققان هوش مصنوعی چنین است: آن را بساز و ببین» (Ibid, p.۲۷۳)؛ اما از نظر دنت این روش متفاوت هوش مصنوعی، یعنی محدودیتش به کار بر روی رایانه ها، مانعی برای پاسخ به مسئله های کلی فلسفی ایجاد نمی کند (Ibid, p.۱۱۲). او برای نشان دادن این امر، هندسه را مثال می زند: (۱)

آیا رایانه به هوش مصنوعی نامربوط است؟ نامربوط است به همان معنا که کشیدن شکل بر روی صفحه در فهم هندسه نامربوط است؛ یعنی در عمل بدون آن ممکن نیست؛ اما در اصل نامربوط است (Ibid, ۱۹۸۱, p.۱۱۸).

به بیان دیگر هوش مصنوعی نیز همچون فلسفه در پی شرایط امکان بر خورداری از ذهن و هوشمندی است و با انتزاع این شرایط از شرایط ویژه هر آزمایش و سخت افزار آزمایشگاهی در پی یافتن قواعد کلی معرفت شناسی است:

بنابراین فرد می تواند از مدل های معین- و البته بسیار غیرواقع گرایانه- هوش مصنوعی چیزهای بسیاری را بیاموزد؛ همان گونه که از ذهن یک مریخی

ص: ۱۸۱

۱- افزون بر مثال هندسه، دنت مثال دیگر چرخ را نیز برای رساندن منظورش می زند. دنت می گوید ما در طبیعت برای حرکت چرخ نداریم و چرخ ساخته بشر است؛ اما می دانیم قواعد حرکت چه در چرخ چه در طبیعت، یکسان است و با کشف قواعد کلی حاکم بر حرکت چرخ می توان قواعد حاکم بر حرکت در طبیعت را نیز کشف کرد. به همین قیاس درباره شناخت نیز ما در طبیعت نرم افزار نداریم، اما قواعد کلی حاکم بر شناخت چه در طبیعت چه در نرم افزار یکی است؛ از این رو دنت نرم افزارهای هوش مصنوعی را چرخ های شناختی می نامد (Dennet ۱۹۸۴, p۲۰۰).

می آموزد. یک روان شناسی خوب می تواند از یک مریخی، اگرچه شبیه ما نباشد، مبنایی برای قواعد کلی معرفت شناسی و روان شناسی به دست دهد که در موجود انسانی نیز به کار گرفته می شود (Ibid, p.۱۱۳).

ارزیابی صورت بندی دنت

صورت بندی دنت ابهام شدیدی دارد. این امر به خودی خود روشن نیست که روش آزمایشگاهی هوش مصنوعی چه کمکی به حل مسئله های انتزاعی فلسفه و معرفت شناسی می کند. ادعای دنت وقتی قابل اعتنا خواهد بود که وی نمونه هایی از کمک هوش مصنوعی به فلسفه را مثال بزند. در آن صورت است که می توان صورت بندی وی را ارزیابی کرد. در بخش دوم از این نگاشته دو نمونه از کمک های ادعایی دنت بیان می شود؛ یکی صورت بندی مسئله چارچوب و دیگری حل مسئله هیوم. درباره هر یک از این دو مسئله نشان داده می شود که ادعای دنت مبنی بر کمک هوش مصنوعی به فلسفه قابل دفاع نیست و در نتیجه صورت بندی کلی وی نیز مخدوش است.

۳. صورت بندی سرل

اشاره

در سال ۱۹۸۰ میلادی سرل با تفکیک هوش مصنوعی ضعیف از هوش مصنوعی قوی، صورت بندی خود از مسئله فلسفی در هوش مصنوعی را ارائه کرد. بر پایه این صورت بندی، هوش مصنوعی ضعیف به خودی خود یک شاخه از مهندسی است که می تواند به عنوان ابزار به شناخت ذهن کمک کند؛ اما هوش مصنوعی قوی ادعایی فلسفی درباره ذهن دارد. او می گوید:

مطابق با هوش مصنوعی ضعیف، ارزش رایانه در آموزش در مورد ذهن، آن است که ابزاری بسیار قوی را به دست ما می دهد... اما مطابق با هوش مصنوعی قوی، رایانه تنها یک ابزار در مطالعه ذهن نیست؛ بلکه رایانه های به درستی برنامه ریزی شده، همان ذهن هستند؛ بدین معنا می توان گفت که رایانه ای که برنامه درستی را اجرا می کند، می فهمد و حالت های شناختی دارد (Searle, ۱۹۸۰, p.۲).

به بیان دیگر هوش مصنوعی ضعیف رایانه را صرفاً ابزاری برای مطالعه ذهن می داند

و خود رایانه را به خودی خود الگویی برای ذهن به شمار نمی آورد؛ اما هوش مصنوعی قوی دقیقاً در نقطه مقابل قرار دارد و مدعی است رایانه الگو و نمونه ای برای ذهن است و به همان معنایی که انسان ها دارای ذهن و حالت های شناختی هستند، رایانه ها نیز ذهن و حالت های شناختی دارند.

ارزیابی صورت بندی سرل

دو نقد اساسی بر این صورت بندی سرل وارد است؛ نخستین نقد اینکه در بیان سرل جایگاه فلسفی هوش مصنوعی ضعیف چندان روشن نیست و گویا در این سطح مسئله فلسفی وجود ندارد. صورت بندی سرل در حالی بر اهمیت فلسفی هوش مصنوعی ضعیف سرپوش می نهد که بخش مهمی از مسئله های فلسفی هوش - همچون مسئله چارچوب یا خود آزمون تورینگ - در این سطح می گنجند. جدا از صورت بندی های گوناگون ایده اصلی آزمون تورینگ این است که آیا می توان کارکردهای هوشمندانه انسانی را در رایانه پیاده سازی کرد؟ فارغ از اینکه رایانه حالت شناختی دارد یا ندارد، آیا می تواند به طور کامل همانند ما رفتار کند؟ این مسئله ای فلسفی است که در تراز هوش مصنوعی قوی قرار ندارد و سرل جای دیگری برای آن در نظر نگرفته است. نقد دوم بر صورت بندی سرل نیز آن است که بر پایه آن، سخن بسیاری از مدافعان هوش مصنوعی نادرست فهمیده می شود. در اصل سرل موضع خود را مبنا قرار داده است و رویکرد مخالفان خود را به اشتباه، بر اساس آن صورت بندی کرده است. رویکرد سرل به ذهن در ادامه و در ذیل بحث از اتاق چینی شرح داده شده است؛ اما در اینجا کافی است به یکی از اصول اساسی آن اشاره کنیم؛ بنا بر این اصل، حالت های شناختی و سوژکتیو وجود دارند (Ibid, ۱۹۹۲, pp.۱۸-۱۹). از این لحاظ رویکرد سرل شبیه دو گانه انگاری خاصه ای است؛ زیرا ویژگی های ذهنی را نیز اموری موجود به شمار می آورد. پس ذهن مندی از نگاه سرل مستلزم وجود حالت های شناختی سوژکتیو درون فرد است. با این حساب کسی که مدعی است رایانه ها دارای ذهن هستند - مدافعان هوش مصنوعی قوی - باور دارد که در رایانه ها جدا از مدارهای الکتریکی، چیز دیگری به عنوان حالت سوژکتیو وجود دارد.

سرل چنین دیدگاهی را به مدافعان هوش مصنوعی قوی نسبت می دهد؛ درحالی که تقریباً هیچ یک از مدافعان هوش مصنوعی قوی این سخن را نمی پذیرد و بر این باور نیستند که در رایانه ها- جدا از مدارهای الکتریکی- چیز دیگری به منزله حالت سوئیچ و وجود داشته باشد. (۱) با این حساب صورت بندی سرل نیز از این جهت که بخش مهمی از مسئله های فلسفی در هوش مصنوعی را نادیده می گیرد و از جهتی که رویکرد مدافعان هوش مصنوعی را به اشتباه روایت می کند، صورت بندی مناسبی نیست.

سرل در سال ۱۹۹۰ میلادی و ده سال پس از نخستین صورت بندی اش، با قراردادن شناخت گرایی (Cognitivism) در کنار هوش مصنوعی قوی و ضعیف تا حدودی صورت بندی خود را تصحیح کرد. بر پایه این صورت بندی جدید، وی میان این سه پرسش تفکیک قائل می شود: «۱. آیا مغز یک رایانه دیجیتال است؟ ۲. آیا ذهن یک برنامه رایانه ای است؟ ۳. آیا عمل مغز می تواند بر روی یک رایانه دیجیتال شبیه سازی شود؟» (Searle, ۱۹۹۰, p.۲۱) سرل در پاسخ به این سه پرسش، شناخت گرایی، هوش مصنوعی قوی و هوش مصنوعی ضعیف را این گونه تعریف می کند:

من دیدگاهی که داشتن ذهن را همان داشتن یک برنامه رایانه ای می داند، هوش مصنوعی قوی و دیدگاهی را که بر این باور است که پردازش های مغزی (پردازش های ذهنی) می تواند به صورت محاسبه گرایانه شبیه سازی شود، هوش مصنوعی ضعیف و دیدگاهی را که معتقد است مغز یک رایانه دیجیتال است، شناخت گرایی می نامم (Ibid, p.۲۲)

این صورت بندی جدید از جهاتی صورت بندی بهتری است. بر اساس این صورت بندی رویکرد اصلی مدافعان هوش مصنوعی که مدعی اند تفکر در انسان چیزی جز پردازشگری دیجیتالی مغز نیست، در ذیل شناخت گرایی آورده شده است؛ اما در این

ص: ۱۸۴

۱- البته دیوید چالمرز به صورتی عجیب، از یک سو مدافع ذهن مندی هوش مصنوعی است و از سوی دیگر حالت های شناختی را موجود می داند. سرل به خوبی تضاد این دو رویکرد را که چالمرز می کوشد با هم جمع کند، نشان می دهد (See: Searle, ۱۹۹۷).

صورت بندی نیز نسبت شناخت گرایي با هوش مصنوعی قوی تا حدودی مبهم است و همچنان اهمیت فلسفی هوش مصنوعی ضعیف نادیده گرفته شده است. از یک سو بسیاری از کسانی که مغز را یک سخت افزار دیجیتال می دانند، ذهن را برنامه نرم افزاری آن به شمار می آورند و با توجه به نقل آورده شده پیشین، بر پایه تقسیم بندی سرل همه ایشان هم در شمار شناخت گرایان قرار می گیرند و هم در شمار مدافعان هوش مصنوعی قوی؛ اما- چنان که پیش از این هم دیدیم- سرل باور دیگری را نیز به مدافعان هوش مصنوعی قوی نسبت می دهد. به باور او «به طور کلی حالت های ذهنی یک هستی شناسی سوژکتیو غیرقابل فروگاهی را دارد» (Ibid, ۱۹۹۲, p.۱۹)؛ ولی بیشتر مدافعان هوش مصنوعی نمی پذیرند که در رایانه ها افزون بر مدارهای الکتریکی، چیزی به منزله حالت های سوژکتیو وجود داشته باشد. بر این اساس هیچ یک از شناخت گرایان مدافع هوش مصنوعی قوی نیستند. پس از یک زاویه، شناخت گرایان مدافع هوش مصنوعی قوی و از زاویه دیگر مخالف آن هستند؛ از این رو نسبت شناخت گرایي و هوش مصنوعی قوی روشن نیست؛ به طور کلی صورت بندی سرل از مسئله فلسفی در هوش مصنوعی بسیار آمیخته به رویکرد ویژه خودش در فلسفه ذهن است و نمی تواند یک صورت بندی کلی مناسب برای معرفی جایگاه فلسفی هوش مصنوعی باشد. اما دو اصطلاح هوش مصنوعی قوی و ضعیف در ادبیات تئوریک هوش مصنوعی تعبیرهایی بسیار پرکاربرد هستند و باید تعبیر درستی از این دو ارائه شود. ما در ادامه کوشیده ایم در ذیل صورت بندی درست، تعبیر سرلی از هوش مصنوعی ضعیف و قوی را بهبود ببخشیم.

۴. صورت بندی درست

تا اینجا دیدیم که صورت بندی های پاتنم، دنت و سرل از مسائل فلسفی مرتبط با هوش مصنوعی، هر یک با مشکلاتی روبه روست. مدعی ما آن است که می توان بر اساس آزمون تورینگ صورت بندی ساده ای ارائه داد که به هیچ یک از این مشکلات دچار نباشد. در ادامه و همراه با شرح این صورت بندی، از این مدعا نیز دفاع خواهیم کرد. توضیح مفصل آزمون تورینگ برای صورت بندی مد نظر ما، مورد نیاز نیست؛ بلکه دانستن همین امر

کافی است که گذشته از محتوای خاص این آزمون، آزمون نامحدود تورینگ معیاری است از توانایی پیاده سازی رفتارهای هوشمندانه انسانی؛ یعنی سخت افزاری که از این آزمون پیروز بیرون بیاید، می تواند کارکردهای هوشمندانه انسانی را پیاده سازی نماید و مانند یک انسان رفتار کند. (1) با در نظر گرفتن این آزمون می توان دو پرسش کاملاً متفاوت را مطرح کرد. یک پرسش آن است که آیا ساختن چنین سخت افزاری ممکن است یا خیر؟ اگر آری، چگونه؟! این پرسش در درجه نخست در تراز دانش هوش مصنوعی به منزله یکی از زیرشاخه های «علوم» رایانه ای مطرح می شود. دانشمندان و مهندسان هوش مصنوعی باید به این پرسش پاسخ دهند که چگونه سخت افزاری بسازند که توانایی پیاده سازی کارکردهای هوشمندانه انسانی را داشته باشد. پس پرسش از چگونگی پیروزی

ص: ۱۸۶

۱- تورینگ آزمونس را همچون یک بازی این گونه توصیف می کند: «این بازی با سه نفر انجام می شود: یک مرد (A)، یک زن (B) و یک بازپرس (C) که می تواند هر جنسیتی داشته باشد. بازپرس در یک اتاقی جدا از دو نفر دیگر قرار دارد. موضوع بازی برای بازپرس این است که باید تعیین کند که کدام یک از این دو، مرد و کدام یک، زن هستند. او آنها را با برچسب های X و Y می شناسد و در پایان بازی می گوید یا A، X است و B، Y است؛ یا B، X است و A، Y است.. بازپرس اجازه دارد تا از A و B بپرسد: C: ممکن است که X طول مویش را به من بگوید؟ حالا فرض کن که X واقعاً A است؛ در نتیجه باید جواب بدهد. نقش A در بازی این است که بکوشد و سبب شود که C تشخیص اشتباهی داشته باشد؛ بنابراین پاسخ او ممکن است این چنین باشد... بلندترین دسته موی من بیست سانتی متر است... حالت ایدئال این است که ایشان به صورت تلگرافی ارتباط داشته باشند و صدای ایشان نباید به تشخیص C یاری برساند... موضوع بازی برای B این است که به تشخیص بازپرس کمک کند. بهترین راهبرد برای وی این است که پاسخ های حقیقی بدهد» (Turing, 1950, p.441). تورینگ خودش نام این بازی را که بعدها به آزمون تورینگ (Turing test) مشهور شد، بازی تقلید (Imitation Game) می گذارد. او برای روشن کردن نسبت این بازی و پرسش از امکان اندیشیدن ماشین، مقاله را این گونه ادامه می دهد: «حال ما می پرسیم هنگامی که یک ماشین به جای A در این بازی شرکت کند، چه اتفاقی خواهد افتاد؟ اگر بازی به این ترتیب- یعنی با حضور یک ماشین- انجام شود، آیا بازپرس اغلب دچار اشتباه خواهد شد؛ همان گونه که بازی میان یک مرد و یک زن انجام می شود؟ این پرسش ها جایگزین پرسش اصلی ما- یعنی آیا ماشین می تواند تفکر کند- می شود» (Ibid).

هوش مصنوعی در آزمون تورینگ به خودی خود پرسشی علمی است؛ ولی می دانیم که متناظر با هر علمی می توان از فلسفه آن علم نیز سخن گفت. فلسفه یک رشته علمی مبادی تصویری، تصدیقی و روش شناختی آن علم را از منظری فلسفی ارزیابی می کند؛ برای نمونه می توان متناظر با علوم گوناگون از فلسفه علم فیزیک، فلسفه علم زیست شناسی، فلسفه ریاضیات و... نام برد. به همین قیاس می توان از فلسفه علوم رایانه ای و مشخصاً فلسفه هوش مصنوعی نیز سخن گفت. در فلسفه هوش مصنوعی به این معنا، مبادی فلسفی دانشمندان هوش مصنوعی ارزیابی می شود. پس بر پایه صورت بندی ما، پرسش نخست درباره آزمون تورینگ این است: چگونه می توان سخت افزاری ساخت که کارکردهای هوشمندانه انسانی را پیاده سازی کند؟ چنان که گفتیم، این پرسش در درجه نخست پرسش دانشمند هوش مصنوعی است؛ ولی فیلسوف نیز می تواند سراغ پاسخ های دانشمندان به این پرسش برود و پیش فرض های فلسفی آنان را در پاسخ به این پرسش نقد کند. بر پایه صورت بندی ما، این نخستین تراز از مسئله فلسفی در هوش مصنوعی است که می توان آن را تراز فلسفه علمی نامید.

پرسش دوم درباره آزمون تورینگ آن است که به فرض اگر سخت افزاری ساخته شد که از آزمون تورینگ موفق بیرون آمد و توانست همه رفتارهای هوشمندانه انسانی را پیاده سازی کند، آیا این امر کافی است تا این سخت افزار را دارای ذهن بدانیم؟ این پرسش - بر عکس پرسش نخست - پرسشی علمی نیست؛ بلکه پرسشی فلسفی است و در تراز فلسفه ذهن جای دارد. در این تراز پرسش اصلی آن است که ذهن چیست و چه موجودی دارای ذهن است؟ در پاسخ به این پرسش جریان هایی در فلسفه ذهن بر این باورند هر موجودی که بتواند در آزمون تورینگ پیروز شود، دارای ذهن است. در اصل تراز نخست از پرسش فلسفی، نوعی نقادی درجه دوم از دانش هوش مصنوعی است که بر اساس آن، مبادی معرفتی - روشی و امکانات و محدودیت های این دانش ارزیابی می شود؛ اما تراز دوم، یک تئوری فلسفه ذهنی است. پس می توان صورت بندی درست را با تفکیک این دو تراز و پرسش های متناظر با هر یک بیان کرد:

۱. تراز فلسفه علمی: آیا دانش هوش مصنوعی کنونی می تواند برنامه ای طراحی کند که در آزمون تورینگ پیروز شود؟

۲. تراز فلسفه ذهنی: آیا آزمون تورینگ معیار درستی برای ذهن مندی است؟

مدافع هوش مصنوعی در تراز فلسفه علمی ادعای کمینه و ضعیف تری را مطرح می کند. ادعای او آن است که رایانه می تواند مانند انسان رفتار کند؛ اما مدافع هوش مصنوعی در تراز فلسفه ذهنی ادعای بیشینه و قوی تری را مطرح می کند. او مدعی است نه تنها رایانه می تواند شبیه انسان رفتار کند، بلکه همین برای ذهن مند دانستن آن کافی است. بر این اساس می توان جریان مدافع هوش مصنوعی در تراز فلسفه علمی را هوش مصنوعی ضعیف و جریان مدافع هوش مصنوعی در تراز فلسفه ذهنی را هوش مصنوعی قوی دانست. در راستای نقد هوش مصنوعی ضعیف باید نشان داد که این رشته به سبب پذیرش پیش فرض های فلسفی نادرست، نمی تواند در آزمون تورینگ موفق باشد. اما در نقد هوش مصنوعی قوی باید نشان داد که آزمون تورینگ از اساس معیار مناسبی برای ذهن مندی نیست.

پیش از این گفتیم ادعای ما آن است که این صورت بندی با مشکلات صورت بندی های پیشین - به ویژه صورت بندی سرل - روبه رو نمی شود. از اشکال های صورت بندی سرل این بود که اهمیت فلسفی هوش مصنوعی ضعیف را نادیده می گرفت؛ اما از نظرگاه صورت بندی ما، هوش مصنوعی ضعیف نیز در تراز فلسفه علمی دارای جذابیت های فلسفی ویژه خود خواهد بود. اگر سرل را نمونه فیلسوفانی بدانیم که در تراز فلسفه ذهنی نقدهایش را بر هوش مصنوعی قوی وارد آورده است، دریفوس مشخصاً فیلسوفی بوده است که در تراز فلسفه علمی نقدهای فلسفی اش را بر هوش مصنوعی ضعیف وارد کرده است. گفتیم که در نقد هوش مصنوعی قوی - یعنی تراز فلسفه ذهنی - به آزمون تورینگ به عنوان معیاری برای ذهن مندی شک می شود؛ ولی در نقد هوش مصنوعی ضعیف - یعنی در تراز فلسفه علمی - چنین تشکیکی صورت نمی پذیرد. حال به این سخن دریفوس که در گفت و گو با دنت درباره برداشت اشتباه وی از سخنانش

اعتراض می کند، توجه کنید:

به نظر می رسد تو [یعنی دنت] فکر کرده ای من [یعنی دریفوس] مثل جان سرل در استدلال اتاق چینی در پی این بوده ام که رایانه چیزی بیش از رفتاری را انجام دهد که گویا دارد زبان طبیعی را می فهمد... اما من هرگز چنین چیزی نخواسته ام. من همواره راضی بوده ام با قواعد آزمون نامحدود تورینگ بازی انجام شود (Dreyfus, ۱۹۹۷, p.۲۶۷).

این تعبیر دریفوس به خوبی گواه آن است که وی نقدش را در ترازوی متفاوت نسبت به سرل مطرح می کند و نقدهای دریفوس نه به هوش مصنوعی قوی - یعنی تراز فلسفه ذهنی - بلکه به هوش مصنوعی ضعیف - یعنی تراز فلسفه علمی - باز می گردد؛ به بیان دیگر چنان که خودش می گوید، او به معیار آزمون تورینگ شک نمی کند و مسئله اش این است که آیا هوش مصنوعی می تواند در آزمون تورینگ موفق باشد و کارکردهای هوشمندانه انسانی را پیاده کند یا خیر.

روشن است که پرسش از امکان موفقیت هوش مصنوعی در پیاده سازی های کارکردهای انسانی در درجه نخست پرسشی علمی است و در «علوم» کامپیوتر مطرح می شود؛ ولی همان گونه که متناظر با علم فیزیک و ریاضی می توان از فلسفه علم فیزیک و فلسفه ریاضی سخن گفت، می توان از فلسفه علوم کامپیوتر و - به صورت خاص - فلسفه هوش مصنوعی نیز سخن گفت. فلسفه علم هوش مصنوعی - یعنی نقادی درجه دوم این دانش - که مبادی تصدیقی، تصویری و روش شناسی این دانش را ارزیابی فلسفی می کند. برای این منظور باید به دنبال پژوهش های دانشمندان هوش مصنوعی رفت و پیش فرض های ایشان، نرم افزارها و سخت افزارهای طراحی شده از سوی آنان را نقد کرد. این دقیقاً همان کاری است که دریفوس انجام می دهد. سرل که در تراز فلسفه ذهنی موضع می گیرد، کاری به پژوهش های دانشمندان هوش مصنوعی ندارد؛ اما دریفوس مستقیم به دنبال برنامه های پژوهشی دانشمندان هوش مصنوعی رفته است و مبادی فلسفی آنان را نقد و ارزیابی کرده است. ماهیت فلسفه علمی نقدهای دریفوس را از تعابیر خود وی درباره الگواره کلاسیک هوش مصنوعی نیز می توان دریافت. چنان که می گوید: «آنچه

هوگلد هوش مصنوعی کلاسیک می نامد، نمونه سرمشق گونه ای از چیزی است که فیلسوفان علم برنامه پژوهشی رو به زوال می نامند» (Ibid, ۱۹۹۲, p.xi).

از نگاه لاکاتوش برنامه های پژوهشی علمی به دو دسته تقسیم می شوند: برنامه های پژوهشی پیش رونده و برنامه های پژوهشی روبه زوال (Degenerating research program)؛ برنامه ای پیش رونده است که هر چه پیش می رود، مسئله های علمی بیشتری را حل کند؛ اما برنامه علمی رو به زوال می کوشد با وصله زدن و به کمک آوردن تبصره های پی در پی، هسته سخت خود را نجات دهد. جدا از پیش رونده یا روبه زوال بودن هوش مصنوعی کلاسیک، آنچه برای ما موضوعیت دارد، آن است که دریفوس با ارجاع به فیلسوفان علم و با وام گیری از لاکاتوش از اصطلاح فلسفه علمی برنامه پژوهشی روبه زوال در وصف یک جریان هوش مصنوعی استفاده می کند و این امر به روشنی گواه آن است که او در تراز فلسفه علمی هوش مصنوعی را نقد کرده است. پس می بینیم که صورت بندی ما- بر عکس صورت بندی های پیشین- نه تنها سرشت متفاوت نقدهای دریفوس و سرل بر هوش مصنوعی را آشکار می کند، بر ماهیت فلسفی نقد هر یک از ایشان نیز پرتو می افکند.

ب) مهم ترین مسئله های فلسفی هوش مصنوعی و پاسخ های داده شده

اشاره

در بخش دوم این نوشتار- بر پایه صورت بندی برگزیده در بخش اول- مسئله های فلسفی در هوش مصنوعی را ارزیابی می کنیم؛ بر این اساس در دو بخش، مهم ترین مسئله های هر یک از دو تراز فلسفه علمی (هوش مصنوعی ضعیف) و فلسفه ذهنی (هوش مصنوعی قوی) را بیان می کنیم و پاسخ های داده شده به آنها را ارزیابی می کنیم. (۱)

ص: ۱۹۰

۱- شایان ذکر است، گستره بحث های صورت گرفته درباره هر یک از چهار مسئله طرح شده در این بخش بسیار زیاد است. در مشکل چارچوب افزون بر دنت و دریفوس، صاحب نظرانی همچون فودور، مکدرمت، پیلشین، کلارک، مککارتی، ویلر و... دیدگاه های مستقل خود را دارند. در استدلال اتاق چینی لیست افراد صاحب نظر بسیار بیش از اینهاست که به چند موردشان در متن اشاره شد. در استدلال بر پایه فرضیه گودل نیز لوئیز، بارز، ففرمن، مککلوج و همچنین مکدرمت و مککارتی صاحب نظر هستند. بدون شک روایت همه این دیدگاه ها در یک مقاله ممکن نیست و ما در اینجا تنها نظریه های اصیل و قوی تر را به بحث گذاشته ایم. هر یک از این مسائل می تواند به خودی خود موضوع یک پایان نامه فلسفی باشد. قصد ما در اینجا تنها این بود که یک دیدگاه جامع و کلی از ترازهای بحث فلسفی در هوش مصنوعی، جدی ترین مسائل هر یک از این ترازاها و اصلی ترین رویکردهای هوش مصنوعی ارائه دهیم.

۱. مهم ترین مسئله های فلسفه علمی (هوش مصنوعی ضعیف)

پیش از این نشان دادیم نقدهای دریفوس بر هوش مصنوعی در این تراز جای دارد. وی در طی بیش از نیم قرن نقد جریان های گوناگون در هوش مصنوعی، بیان های متفاوتی از نقدش ارائه کرده است. می توان دست کم چهار بیان گوناگون از مسئله واحد دریفوس در هوش مصنوعی را از هم تفکیک کرد. در دوره نخست مسئله پایگاه بزرگ و شرایط امکان هوشمندی به طور کلی (Dreyfus, ۱۹۷۹)، در دوره دوم مسئله شرایط امکان خبرگی در فضای ایزوله (Ibid, ۱۹۸۴) و در دوره سوم مسئله فهم عرفی در مرکز نقد دریفوس قرار داشته اند (Ibid, ۱۹۸۸)؛^(۱)* اما در دوره چهارم و پایانی دریفوس مسئله ای با نام مسئله چارچوب (Frame Problem) را معیار نقد نظریه های هوش مصنوعی می پذیرد؛ چنان که به صراحت می گوید:

ویلر به درستی می اندیشد که ساده ترین آزمون برای تحقق هر برنامه هوش مصنوعی شرح داده شده این است که آیا می تواند مسئله چارچوب را حل کند یا نه؟ (Dreyfus, ۲۰۰۷, p.۲۶).

مسئله چارچوب که نخستین بار از سوی جان مک کارتی و پس از آن دنت صورت بندی شده است، چنان در ادبیات تئوریک هوش مصنوعی پذیرفته شده است که دریفوس خود نیز آن را به رسمیت می شناسد؛ اما دنت بیان های متفاوتی در شرح این مسئله دارد و به صراحت بر پیچیده بودن آن صحنه می گذارد. به طور کلی مسئله چارچوب یک نوع از مسئله یافتن امر مربوط در هر موقعیت است (Ibid)؛ یعنی این مسئله که در

ص: ۱۹۱

۱- * ما در اینجا برای رعایت اختصار تنها صورت بندی پایانی دریفوس مبتنی بر مسئله چارچوب را ارزیابی کرده ایم (برای آشنایی کامل با رویکرد دریفوس به هوش مصنوعی در دوره های مختلف، ر.ک: محمدعلی خلیج، ۱۳۹۳).

هر موقعیت کدام گزاره ها برای یافتن پاسخ مناسب، مربوط و کدام نامربوط است. دنت برای توضیح، مسئله چارچوب ربّاتی را مثال می زند که سه بار یا به دلیل روی دادن اتفاقات پیش بینی نشده یا عدم موفقیت در تفکیک امور مربوط و نامربوط، در موقعیت ناکام می ماند و می ترکد. (1) به باور دنت ریشه مشکل در این است که ما باید در یک برنامه رایانه ای بر اساس پیش بینی هایمان از هر موقعیت، آن را صورتی نماییم و بر اساس یک سری تعاریف و پیش فرض های صورت بندی آگزیماتیک از جهان ارائه دهیم - دقیقاً همان کاری که در یک برنامه نرم افزاری رایانه ای انجام می دهیم. اما مسئله از همین جا بر می خیزد که این آگزیموم های ایزوله، هرگز انعطاف طرح افکنی انسان بر پدیدارها را ندارد. به بیان دیگر انسان ها می توانند با احساسات سوپرکتیوهای چیزهای پیرامونشان را برای خودشان معنادار کنند؛ برای نمونه یک موجود ناشناخته می تواند برای انسان ها با حس سوپرکتیو ترس معنادار شود و انسان ها نیازی ندارند که همه اثره های پیرامونشان پیشاپیش به شیوه ای اثرکتیو تعریف شده باشد؛ اما ربّات ها از این حس سوپرکتیو

ص: ۱۹۲

۱- نخستین نمونه از ربّاتی که دنت مثال می زند R_1 نام داشته است. به R_1 آموزش داده شده بود که باتری ذخیره اش را که در یک واگن کوچک در یک اتاق است، پیدا کند؛ اما همزمان بمبی ساعتی نیز در واگن قرار داده شده بود. ربّات در هنگام خارج کردن باتری از واگن بمب را هم حرکت می دهد و می ترکد. ربّات می دانسته است که بمب در واگن است؛ ولی پیش بینی نمی کرده که بیرون کشیدن باتری از واگن به حرکت واگن و انفجار بمب بینجامد. در نتیجه سازندگان به گفته دنت نتیجه می گیرند که «ربّات بعدی ما باید به گونه ای ساخته شود که دلالت های قصدشده اعمالش بلکه دلالت های مربوط به عوارض جانبی اش را هم بشناسد» (Dennett, ۱۹۸۱, p. ۱۸۳). آنها ربّات دوم به نام R_1D_1 را به گونه ای ساختند که بتواند عوارض جانبی رفتارش را استنتاج کند؛ اما این ربّات نیز به دلیل استنتاجی اشتباه که هل دادن واگن - نسبت به اینکه به داخل واگن برود و باتری اش را بردارد - می تواند سرعت حرکت چرخ هایش را افزایش دهد و این ربّات نیز با همین استنباط اشتباه ترکید. بنا به گفته دنت سازندگان نتیجه گرفتند که «ما باید به او تفاوت دلالت های مربوط و نامربوط را بیاموزیم» (Ibid). اینها ربّات R_1D_1 را برای این منظور ساختند؛ اما دیدند که این ربّات هم به طرز عجیبی در جلوی در اتاقی که واگن در آن بود، نشست تا مهلت بمب ساعتی سر برسد و بترکد. دنت نتیجه گیری می کند که «همه این ربّات ها با مشکل چارچوب مواجه بوده اند» (Ibid).

برخوردار نیستند و از این رو هر تغییر در هر موقعیت باید پیشاپیش برایشان تعریف شده باشد و برای تغییر غیرقابل انتظار جایی وجود ندارد. «تلاش برای به چنگ آوردن این آگزیوم ها با این بینش شروع شد که هیچ تغییری در موقعیت رخ نمی دهد، جز آنچه توسط عمل تعریف شده به روشنی آمده است» (Dennett, ۱۹۸۸, p.۱۹۶).

پس مشکل اصلی به امور تعریف نشده و غیرمنتظره باز می گردد. اما انسان ها به پیرامون خود حسی دارند که به کمک این حس، امور غیرمنتظره و تعریف نشده را برای خود معنادار می کنند؛ برای نمونه اگر انسان موجودی را ببیند که تاکنون برایش ناشناخته است، با حس ترس یا حس کنجکاوی، آن موجود را برای خود معنادار می کند و واکنش مناسب را نسبت به آن نشان می دهد؛ اما اگر یک ربات با موجودی روبه رو شود که برایش تعریف نشده است، قادر به بازنمایی آن نخواهد بود و بدین ترتیب واکنشی به آن نشان نخواهد داد. پس مشکل چارچوب با یک تعبیر مشکل امور غیرمنتظره و برنامه ریزی نشده است و با تعبیر دیگر مشکل یافتن چارچوبی است که بتوان به کمک آن در هر موقعیت امور مربوط را از امور نامربوط به گونه ای تفکیک کرد که ربات با امری برنامه ریزی نشده روبه رو نشود.

به جهت اینکه پروژه های هوش مصنوعی در حل مشکل چارچوب ناکام مانده اند، نمی توانند همه کار کردهای هوشمندانه را در تراز انسانی انجام دهند و از این رو همه این پروژه ها در آزمون نامحدود تورینگ ناکام می شوند. حتی دنت که خود همواره بزرگ ترین فیلسوف مدافع هوش مصنوعی بوده است، ناتوانی در پاسخ به این مسئله را می پذیرد؛ چنان که می گوید: «من در اینجا هیچ راه حلی برای مسئله چارچوب عرضه نخواهم کرد؛ حتی هیچ پیشنهادی ندارم که کجا می توان راه حلی یافت» (Ibid, p.۱۸۳). این اعتراف دنت به خوبی گواه آن است که مسئله چارچوب از مهم ترین مسئله های تراز فلسفه علمی در هوش مصنوعی است که مانعی بزرگ بر سر راه پیروزی هوش مصنوعی ضعیف ایجاد کرده است.

اما دنت به گونه ای هوشمندانه می کوشد صورت بندی مسئله چارچوب در هوش

مصنوعی را گواهی بر ادعای همسانی فلسفه و هوش مصنوعی قلمداد کند. پیش از این- و در بخش نخست از مقاله- نشان دادیم از نظر دنت هوش مصنوعی همان فلسفه است و گفتیم در بخش دوم، دو نمونه از فرآورده های فلسفی هوش مصنوعی از نظر وی ارزیابی می شوند. مسئله چارچوب یکی از این دو نمونه است.

تنها راه حل ها نیستند که برای مشکلات ارزشمند هستند؛ بلکه مسئله های جدید نیز به خودی خود ارزشمند هستند. بهترین مشارکت هوش مصنوعی در فلسفه، مسئله حل ناشده معرفت شناسانه عمیق و جدیدی است که در تولیدهای فلاسفه نادیده گرفته می شد؛ یعنی مسئله چارچوب (Ibid, p.274).

اما دست کم این بخش از ادعای دنت مبنی بر اینکه فیلسوفان پیش از هوش مصنوعی، مسئله چارچوب را نادیده گرفته اند، درست نیست. خود دنت می پذیرد نقدهای دریفوس بر هوش مصنوعی ریشه در مسئله چارچوب دارد (Ibid, p.184) و روشن است که سرچشمه اصلی نقدهای دریفوس بر هوش مصنوعی فلسفه پدیدارشناسی است. پس مشکل چارچوب به گونه ای در فلسفه پدیدارشناسی مد نظر بوده است که دریفوس توانسته است بینش هایش را از آن وام بگیرد؛ چنان که در یک تعبیر از این مسئله بیان شد مسئله چارچوب مسئله چگونگی معنادار کردن امور تعریف نشده و غیرمنتظره است. هوسرل، هیدگر و مرلوپونتی، هر کدام به شیوه خودشان به این مسئله پاسخ داده اند. به بیان هوسرل در چنین مواردی ما ماده محض را تجربه می کنیم و افق درونی تازه ای در ما درباره امر رخ داده شکل خواهد گرفت (Dreyfus, 1979, p.242). به بیان هیدگر در این موارد رویا رویی، تودستی ما با چیزها مختل می شود و آنها به صورت چیزهای فرادستی برای ما آشکار می شوند (Ibid, 1991, pp.76-77) و به بیان مرلوپونتی در مواجهه با امر غیرمنتظره مطابقت و تعادل بدنی ما با پیرامون به هم می خورد و تشویش درونی برخاسته از آن، امر غیرمنتظره را معنادار می کند (Ibid, 2007, p.16). پس محتوای مسئله چارچوب در فلسفه پدیدارشناسی با تعبیرهای گوناگون بیان شده است و دریفوس نیز از آنها در نقدهایش بر هوش مصنوعی بهره گرفته است. پس فلسفه پیش از هوش مصنوعی این مسئله را مطرح کرده است و بر خلاف ادعای دنت از این جهت

۲. مهم ترین مسئله های فلسفه ذهنی (هوش مصنوعی قوی)

اشاره

در قسمت اول، بحث بر سر این بود که آیا هوش مصنوعی می تواند رفتارهای هوشمندانه انسانی را پیاده سازی کند؛ اما در این بخش بحث بر سر آن است که اگر به فرض توانست این رفتارها را پیاده کند، آیا این امر دلیلی بر ذهن مندی رایانه هاست یا خیر؟ به بیان دیگر آیا هوش مصنوعی می تواند به پرسش اصلی فلسفه ذهن - یعنی پرسش ذهن چیست - پاسخ گوید یا خیر؟ بحث های بسیاری در این حیطه میان فیلسوفان در گرفته است؛ اما می توان مهم ترین گفت و گوها را در این تراز، در ذیل سه بحث کلی گنجانند:

۱. مغالطه آدمک (Homunculus fallacy) و مسئله هیوم؛

۲. استدلال اتاق چینی سرل؛^(۱)

۳. نقد ذهن مندی رایانه ها بر پایه تئوری گودل.

در ادامه، هر یک از این مباحث را به بحث خواهیم گذاشت؛ اما پیش از آن نیاز است دو الگوی اصلی در هوش مصنوعی را معرفی کنیم؛ زیرا نسبت این نقدها با این دو الگو یکسان نیست. هوش مصنوعی نمادی (Symbolic AI) یا محاسبه گرا، پارادایم کلاسیک در هوش مصنوعی است که تفکر را پردازشگری اطلاعات و محاسبه بر روی نمادهای اتمیک می داند (Dennett, ۱۹۹۸, p.۲۱۷). اما از دهه هشتاد میلادی جریانی در هوش مصنوعی قوت گرفت که به شبکه های عصبی پیوندگرا (Connectionist Neural network) معروف شد. همه ما در کی از شیوه پردازشگری یک سامانه محاسباتی نمادی همچون ماشین حساب داریم؛ ولی برای آشنایی با شبکه های پیوندگرا نیاز است شرحی کوتاه از آنها به دست دهیم. اندی کلارک - از اصلی ترین حامیان پیوندگرایی - درباره این پارادایم جایگزین می نویسد:

رویکرد پیوندگرای بسط یافته خودش را به منزله یک جایگزین حقیقی برای

ص: ۱۹۵

۱- اگرچه مغالطه آدمک در بیشتر موارد در سایه استدلال اتاق چینی قرار می گیرد، اما سرل که طراح هر دو مسئله است، اصرار دارد اینها دو مسئله کاملاً متفاوت هستند (Searle, ۱۹۹۰, pp.۲۶-۲۷).

سامانه های «قاعده و نماد» کلاسیک معرفی می کند. این رویکرد جدید بر ۱. یک صورت جایگزین بازنمایی معرفت؛ ۲. یک شیوه جایگزین عمل بنیادین پردازشگری؛ ۳. یک مجموعه از الگوریتم های آموزشی قوی مبتنی شده است (Clark, ۱۹۹۶, p.۷).

چنانکه کلارک توضیح می دهد این گونه نیست که بازنمایی در این الگوواره به وسیله محاسبه بر روی بازنمودهای اتمیک نمادی بر اساس یک سری قواعد صوری انجام شود؛ بلکه «به جای آن پیوندگرایی از الگوهای فعال ساز در میان شمار بسیار زیادی نورون های ایدئال شده (واحدهای پردازشگر کوچک) برای کدگذاری محتویات معین بهره می گیرد» (Ibid). در این نوع بازنمایی، چند محتوا و ارتباطاتشان به وسیله همه شبکه - یعنی الگویی از ارتباطات میان نورون ها - بازنمایی می شود. پردازشگری نیز در آنها به شیوه ای متفاوت است و به وسیله بردارهای عددی تعریف می شوند. با دادن یک بردار ناقص به عنوان راهنما، بازیابی اطلاعات شامل فرایند تکمیل بردارها خواهد بود. تعمیم نیز به وسیله ذخیره سازی الگوهای فعال فراتر از موقعیت در یک مجموعه منفرد از وزن دهی ها در درازمدت ممکن می شود (Ibid, p.۸). این بردارها وزن دهی چگونگی ارتباطات میان نورون ها را مشخص می کند و معیاری از بازنمایی ارتباطات میان محتواهای گوناگون هستند. افزون بر اینها، اساس کار شبکه های پیوندگرا بر آموزش است.

چنین شبکه های برون داد الگوریتم های آموزشی قدرتمندی است. یک شبکه ابتدا با وزن دهی تصادفی شروع می کند و در ادامه می تواند به صورت اتوماتیک این وزن دهی ها را به شیوه ای تغییر دهد که یک الگوی ورودی - خروجی مطلوب را کدگذاری کند. این نوع از آموزش به طور معمول به وسیله نمایش دادن یک مجموعه از ورودی ها به همراه یک مجموعه از خروجی های مطلوب هدایت می شود» (Ibid).

پس شبکه های پیوندگرا بر خلاف سامانه های نمادی یک معادله و فرایندهای محاسباتی مشخص ندارند؛ بلکه مجموعه ای ورودی - خروجی برای نمونه دارند که شبکه خود را با آنها تطبیق می دهد و یاد می گیرد با تعمیم آنها، ورودی - خروجی های درست

دیگر را نیز تشخیص دهد. برای اینکه درکی شهودی و معنایی از شیوه کار این شبکه‌ها بیابیم، شبکه پیوندگرای فرضی «الف» را در نظر بگیریم. قرار است در تصاویری که به «الف» نشان داده می‌شود، این شبکه اسب‌ها را تشخیص دهد. با نشان دادن چند تصویر که در آن اسب‌هایی با رنگ‌های مختلف وجود دارد، شبکه «الف» یاد می‌گیرد به رنگ‌ها حساس نباشد و می‌تواند با تعمیم این وضعیت، اسب‌هایی با رنگ‌های دیگر را نیز تشخیص دهد. پس شیوه پردازش این شبکه‌ها بر پایه معادله‌های محاسباتی از پیش داده شده نیست، بلکه بر پایه آزمون و خطا به وسیله نمونه‌های آغازین و تعمیم آنها به موقعیت‌های بعدی است. همچنین این شبکه‌ها کل گرایانه هستند. مثلاً فرض کنید که در تصاویر شبکه «الف» در کنار اسب‌ها انسانی نیز وجود داشته باشد. شبکه به وسیله نمونه‌های زیادی که به آن نشان داده شده است، آموخته است میان مفهوم اسب و مفهوم چهارپا ارتباط درونی قوی (وزن زیادی از پیوندهای نورونی) وجود دارد. حال فرض کنید که تصویری را به شبکه نشان می‌دهند که انسانی شبیه چهارپایان حرکت می‌کند. شبکه می‌آموزد که میان مفهوم انسان و مفهوم چهارپا نیز می‌تواند ارتباطی درونی وجود داشته باشد؛ چون این وضعیت تنها یک بار رخ داده است، وزن بسیار کمی از پیوندهای نورونی را به خود اختصاص می‌دهد. پس کل مفاهیمی که در یک شبکه بازنمایی می‌شوند- مانند مفهوم انسان و چهارپا- می‌توانند از درون با هم ارتباط داشته باشند، اما ارتباط نزدیک‌تر میان دو مفهوم- مانند دو مفهوم اسب و چهارپا- با وزن دهی بیشتر پیوندهای نورونی میان الگوهای مختص به آنها بازنمایی می‌شود. حال با در نظر گرفتن اختلاف‌های بنیادین میان این دو الگو در ادامه سراغ سه مسئله اصلی در تراز فلسفه ذهن، در هوش مصنوعی می‌رویم.

۲-۱. مغالطه آدمک و مسئله هیوم

مغالطه آدمک در تاریخ فلسفه چالشی دامنه دار بوده است و بسیاری از فیلسوفان در چاه آن گرفتار شده‌اند. در اینجا و در بستر مسئله امکان ذهن مندی ماشین‌ها گفت و گوی نقادانه سرل و دنت پیرامون این مغالطه را بازسازی می‌کنیم. دغدغه دنت را می‌توان در ادامه

تلاش گیلبرت رایبل برای رسیدن به زبانی تماماً فیزیکیالیستی درباره امر واقع به شمار آورد. او می گوید «از زمان رایبل تا به امروز ما چیزی به مثابه ذهن درون مغز را به سخره گرفته ایم؛ اما تمسخر کافی نیست» (Dennett, ۱۹۶۹, p.۹۹). به باور دنت قیاس انسان و رایانه ها (ماشین تورینگ) امکان کنار گذاشتن این ذهن درون مغز یا همان آدمک فهم کننده را فراهم می آورد. بنا بر مقایسه انسان و رایانه در رویکرد کارکردگرایانه دنت، بدن و مغز انسان متناظر با سخت افزار رایانه ای و ذهن انسان متناظر با نرم افزار رایانه ای است. بدین ترتیب همان گونه که در رایانه ها فقط سخت افزار وجود دارد و نرم افزارها اموری ارجاع پذیر نیستند، در انسان نیز تنها مغز و بدن وجود دارد و ذهن امری ارجاع پذیر نیست (Ibid, p.۱۱۱).

سرل مدعی است که در این صورت ذهن مندی امری «در نگاه بیننده» خواهد بود؛ زیرا باید فردی باشد که از عملکرد مدارهای الکتریکی رایانه ها توصیفی انتزاعی به عنوان نرم افزار ارائه دهد. از نظر سرل «ذهنی و غیرذهنی نباید یک وصف در نگاه بیننده باشد؛ بلکه باید ذاتی سامانه باشد» (Searle, ۱۹۸۰, p.۷). به باور سرل اگر ذهن مندی را امری در نگاه بیننده - و نه ذاتی - بدانیم، اگر بیننده بخواهد، می تواند هیچ انسانی را ذهن مند به شمار نیاورد؛ درحالی که سامانه های اکتشافی (Heuristic System) را ذهن مند بداند. بدین سان این تمایز - یعنی تمایز ذهنی و غیرذهنی - در نوشته های هوش مصنوعی، در راه های مصیبت باری که طی می کنند، برای اینکه نشان دهند، هوش مصنوعی یک تحقیق شناختی است، محو می شود (Ibid)؛

آموزش درباره ذهن به طوردقیق از آنجایی آغاز می شود که ما بپذیریم که ذهن بر خلاف ترموستات و اتومبیل دارای باور است و اگر شما این را رد کنید، تئوری درباره ذهن را به کلی رد کرده اید. آنچه ما به دنبال هستیم، این است که چه چیزی ذهن را از ترموستات و کبدا جدا می کند (Ibid).

سرل با برشمردن این پیامدهای ناگوار، مشکل آدمک را نه حل، بلکه منحل می کند. در سال ۱۹۸۱ میلادی دنت کوشید در مقاله «هوش مصنوعی» همچون فلسفه و روان شناسی با صورت بندی تازه ای از مشکل آدمک، به مسئله ای که سرل در سال ۱۹۸۰

میلاادی پیش پایش گذاشته بود، پاسخ گوید. وی نام این صورت بندی تازه را مسئله هیوم گذاشت. به باور دنت، هوش مصنوعی این مشکل فلسفی را حل کرده است.

می توان استدلال دنت را در این باره چنین بازگویی کرد. فرض کنید در هر الگوریتم نرم افزاری، هر حالت منطقی را به شیوه دنت با یک کارکرد منطقی - محاسباتی، مثلاً ضرب دو در دو، یعنی با یک ورودی و خروجی مشخص، درون یک جعبه سیاه تعریف کنیم. گویی آدمکی در این جعبه سیاه وجود دارد و فهمی از این عمل منطقی محاسباتی داشته است و بر پایه آن فهم، آن کارکرد را به اجرا در می آورد. حال، کاری که هوش مصنوعی انجام می دهد، این است که می کوشد هر کارکرد منطقی را به فرایندی از چندین کارکرد منطقی ساده تر دیگر تحویل برد؛ به این ترتیب، هر جعبه سیاه، در یک فرایند مشخص به چندین جعبه سیاه تجزیه می شود و یک آدمک تبدیل به چندین آدمک می شود که این بار هر یک کارکردی ساده تر را به انجام می رسانند. سرانجام در ساده ترین تراز کارکردی، به جایی می رسیم که انجام کارکرد، آن قدر ساده است که به آدمک دارای فهم نیازی نیست و ما در اینجا ساختار فیزیکی را با آدمک جایگزین می کنیم. بدین ترتیب با رسیدن به پایین ترین لایه کارکردی، آدمک ها محو می شوند (See: Dennett, ۱۹۸۱). اما سرل، در ادامه گفت و گوی نقادانه اش با دنت بر سر مسئله آدمک، در سال ۱۹۹۰ میلادی در برابر این استدلال دنت، کاملاً موضع گیری می کند:

بسیاری مثل دنت فکر می کنند مغالطه آدمک اصلاً مشکلی اساسی نیست؛ چراکه آدمک می تواند نادید گرفته شود و کنار گذاشته بشود. ایده ایشان این است که اگر ما به پایین ترین تراز یک فلیپ فلاپ ساده برسیم، دیگر یک آدمک واقعی وجود نخواهد داشت؛ یعنی تجزیه بازگشتی (Recursive decomposition) آدمک ها را خواهد زدود (Searle, ۱۹۹۰, p.۲۸).

سرل بر پایه جداسازی میان امر سینتیک - یعنی همان برنامه نرم افزاری - و امر فیزیکی به دنت پاسخ می دهد. همان گونه که مدافعان هوش مصنوعی باور دارند یک نرم افزار و سینتکس رایانه ای می تواند بر روی ساختارهای فیزیکی گوناگون پیاده سازی شود؛ در نتیجه، تعریف یک نرم افزار برای رایانه ها، هیچ ربطی به تحقق فیزیکی آن ندارد. به

بیان سرل «امر سینتتیک برای امر فیزیکی ذاتی و اصلی نیست» (Ibid, p.۲۶). حال مغالطه ای که دنت انجام می دهد، به طوردقیق در همین جا نهفته است. وی در پایین ترین درجه تراز سینتتیک- نرم افزاری، ناگهان به تراز فیزیکی پرش می کند. درست است که در پایین ترین تراز تنها کاری ساده انجام می شود، اما در اینجا نیز همچنان نرم افزار- و به تعبیر دیگر ذهن برنامه نویس- را داریم که فرایند محاسبه را هدایت می کند. هویت فیزیکی این کار ساده ای که انجام می شود، به خودی خود قابل تعریف است؛ اما هویت نرم افزاری آن در ارتباط با کارهای دیگر و در یک الگوریتم کلی معنادار می شود. دنت با نادیده گرفتن ارتباطات این کار ساده با دیگر کارهای ساده- ارتباطی که دقیقاً آدمک آن را برقرار می کند- از تراز سینتتیک- نرم افزاری به تراز فیزیکی جهش کرده است. سرل همین نکته را از زاویه ای دیگر بیان می کند. گویا دنت خود در این فرایند بازگشتی، یک آدمک دیگر را وارد کرده است. سرل می گوید:

بدون وجود یک آدمک که بیرون از این فرایند تجزیه بازگشتی به ترازهای پایین تر ایستاده باشد، حتی یک سینتکس برای عمل نداریم؛ پس تلاش برای رفع مغالطه آدمک به کمک تجزیه های بازگشتی شکست می خورد؛ زیرا تنها راهی که می توان امر سینتتیک را چیزی ذاتاً متعلق به امر فیزیکی دانست، آن است که یک آدمک را در فیزیک وارد کنیم (Ibid, p.۲۹).

پس به باور سرل، تجزیه بازگشتی، خود پیشاپیش یک سینتکس تعریف شده ای را پیش فرض می گیرد و بر پایه آن، نقش ها را ساده سازی می کند؛ یعنی همان نرم افزاری که باید در ذهن آدمکی (مثلاً برنامه نویس) تعریف شده باشد. پس به این روش هرگز نمی توان به مغالطه آدمک پاسخ گفت. سرل به روشنی نشان می دهد که «بیشتر کسانی که در نظریه محاسبه گرایانه عمل می کنند، به گونه های متفاوت مغالطه آدمک دچار هستند» (Ibid, p.۲۸). بدین ترتیب نتیجه سخن همه ایشان آن است که امر ذهنی صفتی در نگاه بیننده و نسبی است.

ارزیابی

به نظر می رسد استدلال سرل در نقد دنت کاملاً به جاست و به صورت یکسان بر هر دو

ص: ۲۰۰

پارادایم هوش مصنوعی وارد است. حتی اگر این استدلال را نیز به کار نبریم، دنت به هیچ وجه توضیح نمی دهد که چگونه در پایین ترین تراز نرم افزاری، ناگهان به تراز سخت افزاری می پرد. همین که در سال ۱۹۸۸ میلادی دنت به صراحت گفت: «هوش مصنوعی هنوز هیچ مسئله ای را درباره ذهن حل نکرده است» (Dennett, ۱۹۸۸, p.۲۷۶)، نشان می دهد که خود نیز نسبت به ضعف استدلالش در پاسخ به مغالطه آدمک واقف شده است. پس مغالطه آدمک نخستین مسئله ای است که در تراز فلسفه ذهنی پیش پای هوش مصنوعی قوی قرار دارد و ایشان باید بازتعریفی از رویکردشان ارائه دهند که امر ذهنی را تبدیل به امری در نگاه بیننده و دلخواهانه نکند. همچنین باید به این نکته اشاره کرد که پاسخ به مغالطه آدمک دومین مسئله ای بوده است که بنا بر ادعای دنت، فلسفه در آن وامدار هوش مصنوعی است؛ ولی دیدیم پاسخ وی به هیچ روی قانع کننده نیست و از این رو دنت نمی تواند مثالی از کمک هوش مصنوعی به فلسفه بیاورد و در نتیجه صورت بندی کلی اش از هوش مصنوعی به مثابه نوعی فلسفه ورزی نیز به کلی مخدوش است.

۲-۲. استدلال اتاق چینی سرل

«یک برنامه رایانه ای به خودی خود هرگز شرط کافی برای قصدیت نیست. برهان اصلی مقاله، مربوط به این مدعاست» (Searle, ۱۹۸۰, p.۱). این جمله سرل، محتوای اصلی برهان اتاق چینی است. این برهان در صدد است تا مثال نقضی برای ادعای کلی همسانی برنامه نرم افزاری و ذهن باشد. برای این کار، سرل وضعیتی خیالی را ترتیب می دهد که برنامه نرم افزاری داریم، اما فهم و قصدیتی نداریم. صورت استدلالش چنین است: «صورت برهان به این صورت است که نشان دهد عامل انسانی می تواند یک برنامه را لحاظ کند، بی آنکه نیازی به فرض قصدیت باشد» (Ibid).

آزمایش ذهنی اتاق چینی را می توان چنین روایت کرد: فرض کنید داستانی به زبان چینی برای چند نفر - از جمله خود من - که هر یک در اتاق های جداگانه ای قرار داریم، بیان شود. همه افراد - به جز من - زبان چینی بلدند. سپس پرسش هایی را به زبان چینی

به صورت نوشته، به درون اتاق می فرستند و پاسخ هایی را به صورت نوشته دریافت می کنند. فرض کنید من متناظر با هر پرسش دستورالعمل هایی به زبان فارسی یا انگلیسی دارم که بر اساس آنها شکلک هایی را که همان الفبای چینی هستند، در کنار هم می گذارم و به بیرون اتاق می فرستم. دستورالعمل ها به گونه ای تنظیم شده است که وقتی حروف الفبای چینی در کنار هم قرار می گیرند، پاسخ پرسشی را بدهند که به زبان چینی به درون اتاق فرستاده شده است. بدین ترتیب من هیچ فهمی از داستان، پرسش ها و پاسخ های چینی نداشته ام؛ اما از بیرون تفاوتی میان پاسخ های من و افراد چینی نیست. «هیچ کس جز خود من نمی تواند به این امر پی ببرد که من چینی بلد نیستم» (Ibid, p.۳).

حال فرض کنید داستان، پرسش ها و پاسخ ها به زبان انگلیسی و یا فارسی که من بنا به فرض بلد هستم، طرح شود. «فرض کنید من همان داستان ها را در انگلیسی بشنوم و به پرسش های آنها پاسخ دهم. از بیرون نمی توان تمایزی میان پاسخ انگلیسی و چینی من یافت؛ ولی من انگلیسی را می فهمم و چینی را تنها با تولید نمادهای صوری فهم ناشده پاسخ می دهم. تا آنجا که چینی مد نظر باشد، شبیه یک رایانه عمل می کنم. من تنها اعمال محاسباتی را بر روی نمادهای معین، به صورت صوری انجام می دهم» (Ibid). پس آن مثال نقضی که سرل به دنبال آن بود، یافت می شود؛ چرا که ما در اینجا برنامه رایانه ای داریم، ولی هیچ فهم، تفکر و حالت شناختی نداریم. عملکرد رایانه ها نیز همواره همانند عملکرد من درباره پرسش های چینی است؛ یعنی رایانه بدون اینکه هیچ فهمی از آنچه با آن سروکار دارد، داشته باشد، تنها یک سری دستورالعمل ها را اجرا می کند. پس انجام دستورالعمل ها، بدون داشتن درکی از محتوای دستورها، به هیچ روی برابر با فهم و تفکر انسانی نیست.

به بیان دیگری که سرل به کار می گیرد، رایانه های دیجیتال تنها سینتکس (دستورالعمل) و نه سمنتیک (وجه معنایی) دارند (Searle, ۱۹۸۰, p.۱۲)؛ یعنی الگوریتم های برنامه ها را می توان همچون مجموعه قواعد (دستوری) در نظر آورد؛ اما اینها برای تولید معنا کافی نیست. این داوری به کلی به رویکرد معناشناسانه سرل بسته

است. وی معناداری را همسان با برخورداری از محتوا و قصدمندی به سوی آن محتوا می‌داند؛ یعنی هر حالت ذهنی، قصدیتی به سوی یک محتواست و به هیچ رو- به گونه ای صرفاً صوری- نمی‌توان آنها را تعریف کرد. اما «برنامه رایانه ای کاملاً صوری است؛ گو اینکه حالت های قصدی در این معنا صوری نیستند. آنها به واسطه محتوایشان تعریف می‌شوند و نه به واسطه صورتشان» (Ibid). سرل برهان اتاق چینی را این گونه خلاصه می‌کند: «این برهان- یعنی برهان اتاق چینی- بر این حقیقت ساده منطقی بنا شده است که وجه سینتیک (دستوری)- نه همان وجه سمانتیک (معنایی)- است و نه شرط کافی برای وجه معنایی است» (Ibid, ۱۹۹۰, p.۲۱).

ارزیابی

بی‌گمان در تاریخ تأمل فلسفی درباره هوش مصنوعی، هیچ موضوعی به اندازه استدلال اتاق چینی سرل بحث و بررسی نشده است. چالش در استدلال اتاق چینی از خود مقاله سرل آغاز شد. او کوشید شش نقدی را که ممکن است به این استدلال وارد شود، خود تقریر نماید و پاسخ گوید. بادن، بلاک، تاگارد، هیوزر، بیل، دنت و هر یک از فیلسوفان ذهن دیگر نیز پاسخ هایی درخور درنگ به این استدلال داده اند؛ ولی عمیق ترین پاسخ از آن دیوید چالمرز است. مشکل بنیادین در اینجاست که برای هر یک از نمادهای صوری در یک نرم افزار رایانه ای هیچ یک از ابژه های بیرونی تفاوتی نمی‌کند. نماد اسب که قرار است اسب را بازنمایی کند، می‌تواند بار دیگر برای نشان گری انسان به کار رود. نسبت نماد اسب با مفهوم چهارپا، با نسبت نماد انسان با این مفهوم تفاوتی ندارد؛ اما تصورات ما پندارهایی خنثی نیستند. تصور اسب برای ما، هرگز انسان را برای ما نشان گری نخواهد کرد. این گونه نیست که نماد اسب و نماد انسان نسبت به مفهوم چهارپا در یک جایگاه قرار داشته باشند. پس میان نمادهای درونی انسانی و مجموعه مفاهیم و درون مایه هایی که این نمادها بازنمایی می‌کنند، ارتباطی ذاتی است. اما چنین ارتباطی در نمادهای رایانه ای و ابژه های بیرونی به چشم نمی‌خورد و برای این نمادها همه ابژه ها در یک تراز یکسان قرار دارند. چالمرز خود با مثالی این نکته را بازگویی می‌کند:

یک نشانه ای که مفهوم فیل را بازنمایی می کند، می تواند با برچسب فیل نشانه گذاری شود؛ اما به همان میزان ممکن است با برچسب سیب نشانه گذاری شود... هیچ ویژگی درونی نشانه فیل را به مفهوم فیل، نسبت به مفهوم سیب نزدیک تر نمی کند (Chalmers, ۱۹۹۲, p.۱۳).

وقتی سرل می گوید نمادهای صوری بی محتوا هستند، دقیقاً چنین سخنی را مد نظر دارد؛ یعنی هیچ ویژگی درونی، نماد سیب را به معنای سیب و ارتباطات آن با دیگر معانی پیوند نداده است. پس حالت های ذهنی به گونه ای درونی، دارای معنا و محتوا هستند؛ درحالی که نمادهای برنامه های رایانه ای فاقد آنها هستند.

اما با وجود به دست دادن این بینش، چالمرز خود چگونه به استدلال اتاق چینی پاسخ می دهد؟ اگر بتوان به نوعی نمادها را از این حالت خنثی خارج کرد، آن گاه وجه سمانتیک نیز پیدا می کنند؛ یعنی اگر بتوان کاری کرد که نماد سیب به بازنمایی مفهوم سیب به همراه ارتباطات معنایی نسبت به هر مفهوم دیگری نزدیک تر باشد، آن گاه می توان نماد سیب را به گونه ای درونی دارای معنا و محتوای سیب دانست. چالمرز چاره این مشکل را در ایجاد ساختاری درونی در لایه ای زیرین برای نمادها می داند. وی بر آن است که رویکرد پیوندگرا به طور دقیق در همین جهت گام بر می دارد. «مطابق با ادعای پیوندگرایان بازنمودهای توسعه یافته، دقیقاً به جهت ساختار درونی قوی شان، می توانند محتوایی را حمل کنند» (Ibid, p.۱۵). پس ما در هر رویکرد پیوندگرا، دو تراز داریم؛ یکی تراز بازنمودهای معنادار است که قرار است هر یک با معنایشان و همچنین شبکه ای از معانی دیگر پیوندی درونی با قوت و ضعف گوناگون داشته باشند. دیگری تراز زیرین که خود معنا ندارد، اما ساختاری را فراهم می کند که بازنمودها در تراز بالاتر را به سوی معنایشان جهت مند می کند. حال چالمرز بر آن است که در پیوندگرایی تراز بی معنای زیرین همان تراز محاسباتی است که با گره های خنثی سروکار دارد و تراز بازنمودی، همان تراز رویین بازنمایی های معنادار است.

اکنون باید سراغ مقدمه اصلی استدلال سرل می رویم: «سینتکس برای سمانتیک نه لازم است و نه کافی». چالمرز می کوشد معنای دقیق تری از این مدعا به دست دهد. وی

نخست می پرسد: «سینتتیک بودن چه معنایی برای یک سامانه دارد؟ این دقیقاً به این معناست که سامانه به واسطهٔ دنبال کردن قواعد کار کند» (Ibid. p.۱۶). برخورداری از وجه محتوای سمانتیک چگونه؟ «همان گونه که دیدیم، اندیشهٔ محتوا در اینجا درون گرایانه است؛ یعنی محتوایی قصدی» (Ibid). حال می توان این مقدمهٔ اصلی را چنین ترجمه کرد: «هیچ سامانه ای که رفتاری بر اساس قاعده از خود نشان دهد، نمی تواند محتوای درونی داشته باشد» (Ibid).

اما مغز انسان دقیقاً مثال نقضی برای این سخن است؛ زیرا اگر سامانه ای دارای محتوای درونی باشد، آن سامانه مغز انسان است. همچنین مغز می تواند به مثابه سامانه ای در نظر گرفته شود که مجموعهٔ قواعد محکم (Iron-clad) را دنبال می کند (Ibid). قواعد فیزیکی

دست کم از دیدگاه طبیعت گرایانهٔ بیشتر فیلسوفان ذهن-از جمله خود سرل- مغز سامانه ای است که می تواند رفتار معنادار تولید کند و به این معنا دارای محتوای معنادار و وجه سمانتیک است. اما وجه سینتتیکی که چالمرز مد نظر دارد، پیروی از قواعد فیزیکی است. او پیش از این سینتتیک بودن را به پیروی از قواعد تعریف کرد. حال روشن است که مغز سامانه ای است که از قواعد فیزیکی پیروی می کند و در نتیجه دارای وجه سینتتیک است. نه تنها مغز، بلکه- همان گونه که در بالا توضیح دادیم- شبکه های پیوندگرا که در اصل از مغز الگوبرداری شده اند، نیز مثال نقضی بر این مدعایند؛ چراکه این شبکه ها نیز در تراز محاسباتی زیرین فاقد معنا و در تراز بازنمودی روین دارای محتوای معنایی اند. پس با استناد به مغز و شبکه های عصبی پیوندگرا اگر مراد سرل از مقدمهٔ اصلی اش ترجمه ای باشد که چالمرز از آن به دست می دهد، آشکارا نادرست است؛ ولی به نظر می رسد که به گونه ای شهودی این مقدمه همچنان باورپذیر باشد.

چالمرز در پاسخ به این پرسش که قدرت شهودی ادعای اصلی سرل از کجا می آید، چنین پاسخ می دهد

روشن است که این یقین از امر زبانی می آید: قواعد دستوری که واژه ها اطاعت می کنند، برای اینکه این واژه ها محتوای معنایی از خود نشان دهند، کافی نیست.

پس برای یک جمله، این درست است که بگوییم سینتکس برای سمانتیک کافی نیست» (Ibid).

در امر زبانی، سینتکس و سمانتیک- هر دو- در تراز جمله در نظر گرفته شده اند؛ درحالی که در مغز، سینتکس برای نورون ها و سلول های عصبی در نظر گرفته می شد و سمانتیک برای واژه ها و جمله ها به کار می رفت و هر یک در تراز جداگانه قرار داشتند. پس جایی که سینتکس و سمانتیک در تراز یکسان قرار داشته باشند (مانند امر زبانی)، مقدمه اصلی سرل درست و جایی که این دو در دو تراز جدا باشند (مانند مغز)، مقدمه سرل نادرست است. پس چالمرز به جای مقدمه اصلی سرل این گزاره را قرار می دهد: «سینتکس در یک تراز معین، هرگز شرط لازم و کافی برای سمانتیک در همان تراز نیست» (Ibid, p.17).

رویکرد سرل درباره ذهن چیزی بیش از استدلال اتاق چینی اوست. وی باور دارد که ذهن مجموعه حالت های شناختی وجودی است که تنها و تنها معلول مغز ارگانیک های جاندار است. اگر این پیش فرض درست باشد، هیچ سخت افزار رایانه ای نمی تواند حالت های شناختی ایجاد کند و در نتیجه ذهن داشته باشد؛ ولی حکایت این پیش فرض با استدلال اتاق چینی متفاوت است. تا جایی که به این استدلال مربوط است، چالمرز صورت بندی درستی از آن ارائه می دهد و مغز انسان- و به تبع آن- شبکه های عصبی پیوندگرا از دیدگاهی طبیعت گرایانه مثال نقضی بر ادعای سرل است و بر این اساس چالمرز نشان می دهد که نقد سرل بر سامانه های پیوندگرا در هوش مصنوعی وارد نخواهند بود؛ زیرا در این سامانه ها- همان گونه که گفتیم- امر سمانتیک و امر سینتیک در یک تراز نیستند؛ در نتیجه استدلال اتاق چینی به خودی خود امتناع ذاتی هوش مصنوعی قوی را به اثبات نمی رساند. (1)

ص: ۲۰۶

۱- چالمرز در یک مبنای محاسبه گرایانه برای هوش مصنوعی، پاسخ دیگری را ذیل یکی از مشهورترین پاسخ های داده شده به استدلال اتاق چینی به نام پاسخ سامانه، به این استدلال می دهد که به هیچ روی خلاقیت موجود در پاسخی را که در اینجا از وی نقل کردیم، ندارد.

از مباحث پیچیده و پردامنه در تاریخ هوش مصنوعی گفت و گوهایی است که پیرامون نظریه گودل و نتایج آن درباره هوش مصنوعی شکل گرفته است. نخستین استدلال بر نادرستی یکی دانستن ذهن و هوش مصنوعی - که در این استدلال منظور از آن همان الگوی تورینگ است - در سال ۱۹۵۸ میلادی بر پایه همین نظریه و از سوی نیگل و نیومن ارائه شد. پاتنم مهم ترین فیلسوفی بود که از هوش مصنوعی در برابر نقد این دو دفاع کرد. بعدها و در دهه ۹۰ میلادی راجر پن رز این استدلال را در یک صورت بندی متفاوت عرضه کرد و چالمرز و سرل مهم ترین ناقدان وی بودند. در ادامه به صورت فشرده مهم ترین بحث های مطرح شده در این گفت و گوها را طرح و ارزیابی خواهیم کرد. پاتنم استدلال نیگل و نیومن را به این شیوه بازسازی می کند:

این امر (توسط نیگل و نیومن در کتاب برهان گودل) ادعا شده است که «این تئوری - یعنی تئوری گودل (Godel's theorem) - نشان داده است که ساختار و قدرت ذهن انسان، پیچیده و ماهرانه تر از آن است که از هر ماشین نازنده ای بتوان انتظار داشت»؛ بنابراین ماشین تورینگ نمی تواند همچون الگویی برای ذهن انسان به شمار آید؛ اما این یک اشتباه ساده است. در نظر بگیرید که T یک ماشین تورینگ باشد که برای من در این معنا «بازنمایی می شود» که T می تواند قضایای ریاضی را که من می توانم اثبات کنم، اثبات نماید. پس برهان (البته نیگل و نیومن برهانی نمی آورند؛ بلکه من فرض می کنم که چنین برهانی در ذهنشان بوده است.) این است که به واسطه تکنیک گودل، من می توانم گزاره ای را کشف کنم که T نمی تواند اثبات کند (Putnam, ۱۹۷۵, p.۳۶۶)

می توان این استدلال را در سه مقدمه بیان کرد:

۱. بر اساس تئوری گودل برای هر نظام منطقی سازواری، می توان قضیه ای (مثلاً U) را یافت که تصمیم ناپذیر باشد. بدین معنا که این نظام نمی تواند درستی آن را نشان دهد، اما ذهن من می تواند. مقصود از نظام منطقی سازوار نظامی است که در آن گزاره ای وجود ندارد که هم خودش و هم نقیضش بر پایه آگزیوم ها قابل اثبات باشند.

۲. هر ماشین تورینگ در ذهن من به عنوان یک نظام منطقی سازوار (مثلاً T) تعریف شده است.

۳. من هم می توانم هر یک از (T)ها را تعریف کنم، هم می توانم U هر کدام از این (T)ها را اثبات کنم. در نتیجه من هیچ یک از این (T)ها نیستم؛ یعنی من یک ماشین تورینگ (یا یک نظام منطقی سازوار) نیستم.

با این صورت بندی، نقد پاتنم به نیگل و نیومن و استدلالشان نیز تا حدود زیادی روشن می شود. وی خطای این دو نفر را برآمده از کاربرد نادرست نظریه گودل می داند. پاتنم میان تعریف یک ماشین تورینگ برای ذهن با برابری ذهن با یک ماشین تورینگ تفاوت قائل می شود. آنچه نیگل و نیومن فرض گرفته اند، تعریف یک ماشین تورینگ برای ذهن است؛ یعنی هم نظام منطقی T و هم گزاره U- که برای ماشین تورینگ تصمیم ناپذیر است- درون نظام منطقی ذهن من جای می گیرند؛ اما گزاره U وجود خواهد داشت که برای ذهن من تصمیم ناپذیر است. بر پایه این نظریه کاملاً محتمل است گزاره ای وجود داشته باشد که برای ذهن تصمیم ناپذیر باشد. پس این حرف درست است که ذهن هیچ یک از ماشین های تورینگ تعریف شده برای خودش نیست؛ چراکه برای همه این ماشین ها به مثابه نظام های بسته منطقی، یک گزاره (U) ای وجود دارد که برای آنها تصمیم ناپذیر و برای ذهن تصمیم پذیر است؛ ولی ممکن است گزاره (U) ای وجود داشته باشد که برای ذهن تصمیم ناپذیر باشد؛ از این رو اگر وجود چنین گزاره ای ممکن است، به فرض ماشین تورینگ بودن ذهن نیز تناقضی وجود ندارد.

اما پاسخ پاتنم بدین معناست که ما نمی توانیم ذهن خود را به مثابه یک سیستم منطقی سازوار برای خود تعریف کنیم؛ یعنی ما نمی توانیم سازواری خود را نشان دهیم. پس پاسخ پاتنم به این مدعا ختم خواهد شد که ذهن ما می تواند ماشینی تورینگ باشد که قابل تعریف کردن نیست و سازواری اش را نمی توان نشان داد. نیگل و نیومن به شدت درباره این موضع پاتنم واکنش نشان دادند:

دکتر پاتنم این تأمل نتیجه بخش ما را که تئوری گودل نشان می دهد ذهن انسان

پیچیده تر از هر ماشین است که تحقق یافته است، به مثابه «خطایی ساده» و «کاربرد اشتباه از تئوری محض و ساده گودل» رد کرده است... اما در نگاه ما موضع نقد دکتر پاتنم... یک جزمیت خالص است» (Nagel and Newman, ۱۹۶۱, pp. ۲۱۰-۲۱۱)

از نظر این دو، هر ماشین تورینگ فرض سازواری را در خود دارد و اگر پاتنم مدعی است می توان ذهن انسان را یک ماشین تورینگ دانست، باید بتوان سازواری آن را نشان داد؛ یعنی بر خلاف نظر پاتنم باید بتوان ذهن را به عنوان یک ماشین تورینگ برای خودش تعریف کرد. این دقیقاً چالش برانگیزترین نقطه این استدلال است. در ادامه خواهیم دید که گفت و گوهای بعدی درباره این استدلال نیز به همین جا ختم می شود.

پن رز صورت بندی متفاوتی از استدلال بر نقد همسانی ذهن و ماشین تورینگ بر پایه نظریه گودل عرضه می کند. استدلال او بر چندین مقدمه استوار است:

۱. فرض کنیم که ذهن من T- یعنی یک سیستم فورمال سازوار- است.

۲. پس گزاره «من T هستم» نیز گزاره درستی است.

۳. می دانیم بر پایه تئوری گودل برای هر (T) ای یک قضیه تصمیم ناپذیر (مثلاً U) وجود دارد که برای ذهن من تصمیم پذیر است.

۴. حال فرض کنید T' برابر باشد با T به اضافه این گزاره که «من T هستم». از آن رو که هر سیستم سازوار به اضافه یک گزاره درست، یک سیستم سازوار را نتیجه می دهد؛ در نتیجه T' نیز سازوار است و در قضیه گودل جای می گیرد و در نتیجه U' اش برای من تصمیم ناپذیر خواهد بود؛ در نتیجه: بر اساس مقدمه سوم هر (U') ای برای من تصمیم پذیر است و بر اساس مقدمه چهارم، اما U' یک سیستم ویژه برای من تصمیم ناپذیر است. پس بر پایه فرضیه گودل این فرض که من یک سیستم فورمال سازوار- همچون یک ماشین تورینگ- هستم، به تناقض ختم می شود. پس این فرض نادرست است (Penrose, ۱۹۹۶, p. ۳).

اما چالمرز در نقد پن رز اگرچه وجود تناقض را می پذیرد، نتیجه گیری پن رز را به چالش می کشد:

ص: ۲۰۹

هنگامی که تناقض ایجاد می شود او [یعنی پن رز] این فرض را که نیروی استدلال ما می تواند با یک سیستم فورمال F [در مثال ما T] منطبق شود، مقصر می داند... [اما] مسئولیت تناقض در جایی به جز این فرض محاسبه گرا قرار دارد. فرض دانستن سازواری است که باید کنار گذاشته شود... شاید ما سازوار باشیم، اما ما نمی توانیم ضرورتاً بدانیم که سازوار هستیم» (Chalmers, ۱۹۹۵).

همان گونه که پیش از این دیدیم، پاتنم هم مشکل را دقیقاً در همین فرض دانسته بود و در نتیجه چالمرز نیز با او هم عقیده است که ما نمی توانیم به ضرورت سازوار بودن خودمان را نشان دهیم. این امر نشان می دهد که گره اصلی بحث همین جاست و برای ارزیابی استدلال های مربوط به قضیه گودل در هوش مصنوعی باید درباره این ادعا داوری کرد.

ارزیابی

به نظر می رسد دست کم تا جایی که به ذهنیت پژوهشگران هوش مصنوعی و تعریف خود تورینگ از ماشین تورینگ باز می گردد، چالمرز و پاتنم در اشتباه باشند و به فرض ماشین تورینگ سازواری نیز نهفته است. مدعای اصلی روش تورینگ آن است که تفکر و پردازشگری ذهنی چیزی جز همین محاسبه منطقی - ریاضیاتی نیست؛ یعنی یک سری آگزیوم و قواعد محاسباتی وجود دارد که می توان همه کارکردهای ذهنی را به وسیله الگوریتم های نوشته شده بر اساس آنها در ماشین تورینگ پیاده سازی کرد؛ اما اگر این نظام منطقی - محاسباتی با تناقض درونی همراه باشد، ایده تورینگ از اساس به چالش کشیده خواهد شد (Turing, ۱۹۵۰, p.۴۴۹). اما چالمرز بار دیگر راه چاره را در استناد به شبکه های عصبی پیوندگرا می داند. او در نقد پن رز می گوید: «پن رز چگونه استدلال می کند که ما می توانیم ببینیم که F [در مثال ما T] سازوار است؟ او در بخش ۳-۳ استدلال می کند که ما می توانیم F را به مثابه یک سیستمی از آگزیوم ها و قواعد استنباط در نظر آوریم» (Chalmers, ۱۹۹۵).

یک سیستم ساخته شده از آگزیوم های سازوار به اضافه قواعد استنباط سازوار خود نیز سازوار است؛ ولی چالمرز در ادامه معتقد است که همه پروژه های هوش مصنوعی را

نمی توان به این آگزیوم ها و قواعد تجزیه کرد. «حتی در حوزه موجود تحقیق هوش مصنوعی فرایندهای محاسباتی بسیاری وجود دارند، برای نمونه شبکه های پیوندگرا که به آگزیوم ها و قواعد استنباط تجزیه نمی شود» (Ibid). این شبکه ها به گونه ای کل گرایانه به سوی پاسخ حرکت می کنند و هیچ الگوریتم برنامه نویسی شده جامعی بر آنها حاکم نیست که سازواری آنها را تضمین کند؛ پس نمی توان سازواری این شبکه ها را نشان داد و از این رو نقد پن رز بر آنها وارد نیست. بدین ترتیب دفاع پاتنم از هوش مصنوعی در برابر نقد نیگل و نیومن نادرست است؛ چراکه وی تنها ماشین های تورینگ کلاسیک را مد نظر داشته است؛ اما چالمرز تا جایی که سخنش را به شبکه های عصبی پیوندگرا محدود نماید، دفاع درستی از هوش مصنوعی در برابر نقد پن رز و هر نوع نقد دیگری که بر پایه فرضیه گودل صورت بندی شده باشد، عرضه کرده است.

نتیجه گیری

نخستین هدف مقاله پیش رو این بوده است که یک صورت بندی کلی از جایگاه فلسفی هوش مصنوعی ارائه کند. برای این منظور مهم ترین صورت بندی های عرضه شده از این جایگاه از سوی پاتنم، دنت و سرل طرح و ارزیابی شد و نقاط ضعف هر یک از اینها نشان داده شد. سپس صورت بندی برگزیده به کمک آزمون تورینگ و با تفکیک دو تراز فلسفه علمی و فلسفه ذهنی ارائه شد. بر این اساس پرسش اصلی در تراز فلسفه علمی این بود که آیا دانش هوش مصنوعی می تواند ماشینی بسازد که در آزمون نامحدود تورینگ پیروز شود؛ یعنی همه مهارت های هوشمندانه انسانی را پیاده سازی کند یا خیر؟ به بیان دیگر و با استفاده از تعابیر سرل، آیا هوش مصنوعی ضعیف پیروز خواهد شد؟ بدین ترتیب، بر خلاف باور عمومی که هوش مصنوعی ضعیف را فاقد اهمیت فلسفی می داند، در این پژوهش نشان داده شد که بسیاری از مهم ترین گفت و گوهای فلسفی در هوش مصنوعی، از جمله بیشتر نقدهای دریفوس و دفاع های دنت، درباره هوش مصنوعی ضعیف و در تراز فلسفه علمی بوده است؛ اما پرسش اصلی در تراز فلسفه ذهنی چنین بود: اگر ماشینی ساخته شود که همه کارکردهای هوشمندانه را پیاده سازی کند و در آزمون

تورینگ پیروز شود، آیا بدین معناست که ذهن دارد؟ به بیان دیگر آیا هوش مصنوعی الگوی مناسبی برای ذهن فراهم می آورد؟

با داشتن این صورت بندی کلی، فرد می تواند ترازهای گوناگون بحث فلسفی در هوش مصنوعی را از هم تفکیک کند و لابه لای گفت و گوهایی پیچیده فیلسوفان در این حوزه سردرگم نخواهد شد. اما در ادامه مقاله بر پایه این صورت بندی مهم ترین مسئله های هر یک از دو تراز فلسفه علمی و فلسفه ذهنی را طرح و ارزیابی کردیم. در تراز فلسفه علمی دیدیم که درینفس، پس از آنکه در طی پنجاه سال، صورت بندی های گوناگونی از چالش اصلی هوش مصنوعی ارائه می کند، سرانجام صورت بندی دنت ذیل مسئله چارچوب را مهم ترین معیار برای موفقیت هوش مصنوعی در آزمون تورینگ می پذیرد. همچنین مشاهده کردیم دنت که خود همواره بزرگ ترین مدافع هوش مصنوعی بوده است، این نقد را می پذیرد که تا به حال هیچ راه حل روشنی برای مسئله چارچوب ارائه نشده است. این بهترین گواه بر این مدعاست که هوش مصنوعی ضعیف با سدی بلند به نام مسئله چارچوب در راه موفقیت روبه روست. از سوی دیگر دیدیم دنت کاملاً در اشتباه است که فکر می کند پیش از هوش مصنوعی مسئله چارچوب در فلسفه صورت بندی نشده است و مسئله چارچوب به عنوان مسئله چگونگی روبه رویی با امر غیرمنتظره و پیش بینی نشده در فلسفه های پدیدارشناختی با تعابیر گوناگون صورت بندی شده است.

در تراز فلسفه ذهنی نیز سه مسئله اصلی را بررسی کرده ایم. در مسئله نخست - یعنی مغالطه آدمک به کمک نقد سرل - نشان دادیم که ادعای دنت مبنی بر اینکه هوش مصنوعی با تجزیه بازگشتی، مغالطه آدمک - یا به تعبیر دنت، مسئله هیوم - را حل کرده است، از اساس اشتباه است. دنت در مغالطه ای آشکار از تراز معنادار ذهنی به تراز فاقد معنای فیزیکی می پرد. پس هوش مصنوعی با ارتکاب مغالطه آدمک امر ذهنی را به چیزی در نگاه بیننده و در نتیجه نسبی و دلخواهانه تبدیل کرده است. اما درباره دو مسئله دیگر - یعنی استدلال اتاق چینی و نقد بر پایه فرضیه گودل - چالمرز دفاع نسبتاً مناسبی از شبکه های عصبی پیوندگرا در هوش مصنوعی ارائه می دهد. هسته اصلی استدلال اتاق

چینی آن است که سینتکس برای سمانتیک کافی نیست؛ ولی چالمرز نشان داد که این گزاره زمانی درست است که امر سینتیک و امر سمانتیک در یک تراز باشند؛ مانند جمله های زبانی که در آنها سینتکس زبانی - یعنی دستور زبان - برای تولید معنا کافی نیست؛ اما اگر در یک تراز نباشند، این گزاره درست نیست؛ برای نمونه رفتار مغز در تراز فیزیکی از سینتکس فیزیکی پیروی می کند و در تراز دیگر، همین مغز معنا را تولید می کند. با این حساب شبکه های عصبی پیوندگرا که در آنها تراز سینتیک متفاوت با تراز سمانتیک است، از نقد سرل مصون خواهند بود.

در مسئله سوم نیز چالمرز نشان می دهد شبکه های عصبی پیوندگرا از گزند نقد بر پایه فرضیه گودل در امان هستند؛ زیرا این شبکه ها از اساس یک سیستم فورمال سازوار با الگوریتم های منطقی - محاسباتی نیستند که تئوری گودل درباره آنها صدق کند. پس این دو نقد اخیر - یعنی استدلال اتاق چینی و نقد بر پایه تئوری گودل - بر شبکه های عصبی پیوندگرا وارد نیست؛ اما اولاً نقد نخست، یعنی مغالطه آدمک - و هر نوع صورت بندی دیگری از مسئله امر سوپژکتیو - بر جریان پیوندگرا نیز وارد است؛ ثانیاً نکته مهم آن است که این دو نقد در صدد بوده اند که نشان دهند هوش مصنوعی به عنوان یک تئوری برای ذهن، غلط است و از اینکه این دو نقد وارد نیست، هرگز نمی توان نتیجه گرفت که هوش مصنوعی الگوی درستی برای ذهن است. داوری در این مورد به حل مسئله های کلان فلسفه ذهن منوط است و از این رو هوش مصنوعی در همه اشکالش راه درازی تا موفقیت در تراز فلسفه ذهن دارد.

۱. محمدعلی خلیج، محمدحسین و محمدتقی طباطبائی؛ «از کارکردگرایی تا بسترگرایی: بازسازی گفت و گوی دریفوس و پاتنم»؛ مجله فلسفه، ش ۲، پاییز و زمستان ۱۳۹۲.

۲. محمدعلی خلیج، محمدحسین؛ «دریفوس و تاریخ فلسفی هوش مصنوعی»؛ مجله غرب شناسی بنیادی، ش ۱، بهار و تابستان ۱۳۹۳.

۳. Chalmers, D; "Subsymbolic Computation and the Chinese Room The Symbolic and Connectionist Paradigms: Closing the Gap"; Lawrence Erlbaum, J Dinsmore
Addressing from this site: <http://consc.net/papers/subsymbolic.pdf>
۱۹۹۲.

۴. Minds, Machines, and Mathematics. Published in a PSYCHE symposium on "_____";
Roger Penrose's book Shadows of the Mind in ۱۹۹۵";
<http://consc.net/papers/penrose.html>, ۱۹۹۵.

۵. A Computational Foundation for the Study of Cognition; ; _____
<http://moodle.tau.ac.il/mod/resource/view.php?id=۳۴۱۷۶۴redirect=۱>
۲۰۱۱.

Clark A ۶

Philosophical Foundations" in Artificial intelligence, edit. Margaret Boden, Academic";
Press, Ing, ۱۹۹۶.

۷. Dennett, D.C; Content and Consciousness; Routledge Kegan Paul, ۱۹۶۹.

۸. Cognitive Wheels: The Frame Problem of AI"; Minds, Machines and " _____";
Evolution; Cambridge: Cambridge University Press, ۱۹۸۴, pp.۱۲۹-۱۵۱.

۹. Artificial intelligence as Philosophy and Psychology"; in Brainchildren Essays " _____";
on Designing Minds; Cambridge, Mass.: MIT Press, ۱۹۸۱.

۱۰. When philosophers encounter Artificial intelligence"; Brainchildren Essays " _____";

.Cambridge, Mass.: MIT Press, 1981

Dreyfus, Hubert L; "Phenomenology and Mechanism"; *Noûs*; Vol.5, Feb., 1971, pp.9-11
.81

What Computers Can't Do: A Critique of Artificial Reason; Harper and Row, ;_____.12
.1979

Being-in-the-world: A Commentary on Heidegger's Being and Time; ;_____.13
.División I, MIT Press, 1991

.What Computers Still Can't Do; New York: MIT Press, 1992 ;_____.14

Why Heideggerian AI Failed and how Fixing it would Require making it“ ;_____.15
more Heideggerian”; Addressing from this site:
.http://leidlmair.at/doc/WhyHeideggerianAIFailed.pdf,2007

Dreyfus, H. and Dennett; *Mechanical Bodies; Computational Minds* A Bradford.16
.Book, 1997

Dreyfus, H and Stuart Dreyfus; *Mind Over Machine: The Power of Human Intuition*.17
.and Expertise in the Era of the Computer; New York: Free Press, 1986

McCarthy, J; "What has AI in common with philosophy"; Addressing from this site:.18
.http://www-formal.stanford.edu/jmc/, 1995

.Nagel and Newman; "Communication"; *The Journal of Philosophy*, Vol.58, N.8, 1961.19

Penrose, Roger; *Beyond the Doubting of a Shadow: A Reply to Commentaries on*.20
.Shadows of the Mind, Cambridge: Cambridge University Press, 1996

Putnam, H; "Minds and machines; Dimensions of Mind, ed. Sidney Hook"; New York:.21
Published in *Mind, Language and Reality*; *Philosophical Papers*, Vol.2, Cambridge
.University Press 1975

Russell, S and p. Norvig; "Modern Approach"; Pearson Education International,.22

.Second edition, ٢٠٠٣

Searle, J.R; "Minds, brains, and programs"; Behavioral and Brain Sciences, Vol.٣,٢٣

.١٩٨٠, pp.٤١٧-٤٥٧

ص: ٢١٥

.Rediscovery of the mind; Cambridge, Mass.: MIT Press, ١٩٩٢ ;_____٢٤

Is the brain a digital computer?"; Proceeding and addresses of the“ ;_____٢٥
.American philosophical association, Vol.٦٤, N.٣, ١٩٩٠

The Mystery Of Consciousness; New York: The New York Review of Books, ;_____٢٦
.١٩٩٧

.Turing, A.M. “Computing machinery and intelligence”; Mind, Vol.٥٩, ١٩٥٠, pp.٤٣٣-٤٦٠.٢٧

ص: ٢١٦

بسمه تعالی

هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ

آیا کسانی که می‌دانند و کسانی که نمی‌دانند یکسانند؟

سوره زمر / ۹

مقدمه:

موسسه تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان، از سال ۱۳۸۵ هـ. ش تحت اشراف حضرت آیت الله حاج سید حسن فقیه امامی (قدس سره الشریف)، با فعالیت خالصانه و شبانه روزی گروهی از نخبگان و فرهیختگان حوزه و دانشگاه، فعالیت خود را در زمینه های مذهبی، فرهنگی و علمی آغاز نموده است.

مرامنامه:

موسسه تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان در راستای تسهیل و تسریع دسترسی محققین به آثار و ابزار تحقیقاتی در حوزه علوم اسلامی، و با توجه به تعدد و پراکندگی مراکز فعال در این عرصه و منابع متعدد و صعب الوصول، و با نگاهی صرفاً علمی و به دور از تعصبات و جریانات اجتماعی، سیاسی، قومی و فردی، بر مبنای اجرای طرحی در قالب «مدیریت آثار تولید شده و انتشار یافته از سوی تمامی مراکز شیعه» تلاش می نماید تا مجموعه ای غنی و سرشار از کتب و مقالات پژوهشی برای متخصصین، و مطالب و مباحثی راهگشا برای فرهیختگان و عموم طبقات مردمی به زبان های مختلف و با فرمت های گوناگون تولید و در فضای مجازی به صورت رایگان در اختیار علاقمندان قرار دهد.

اهداف:

۱. بسط فرهنگ و معارف ناب ثقلین (کتاب الله و اهل البیت علیهم السلام)
۲. تقویت انگیزه عامه مردم بخصوص جوانان نسبت به بررسی دقیق تر مسائل دینی
۳. جایگزین کردن محتوای سودمند به جای مطالب بی محتوا در تلفن های همراه، تبلت ها، رایانه ها و ...
۴. سرویس دهی به محققین طلاب و دانشجو
۵. گسترش فرهنگ عمومی مطالعه
۶. زمینه سازی جهت تشویق انتشارات و مؤلفین برای دیجیتالی نمودن آثار خود.

سیاست ها:

۱. عمل بر مبنای مجوز های قانونی
۲. ارتباط با مراکز هم سو
۳. پرهیز از موازی کاری

۴. صرفا ارائه محتوای علمی

۵. ذکر منابع نشر

بدیهی است مسئولیت تمامی آثار به عهده ی نویسنده ی آن می باشد .

فعالیت های موسسه :

۱. چاپ و نشر کتاب، جزوه و ماهنامه

۲. برگزاری مسابقات کتابخوانی

۳. تولید نمایشگاه های مجازی: سه بعدی، پانوراما در اماکن مذهبی، گردشگری و...

۴. تولید انیمیشن، بازی های رایانه ای و ...

۵. ایجاد سایت اینترنتی قائمیه به آدرس: www.ghaemiyeh.com

۶. تولید محصولات نمایشی، سخنرانی و...

۷. راه اندازی و پشتیبانی علمی سامانه پاسخ گویی به سوالات شرعی، اخلاقی و اعتقادی

۸. طراحی سیستم های حسابداری، رسانه ساز، موبایل ساز، سامانه خودکار و دستی بلوتوث، وب کیوسک، SMS و...

۹. برگزاری دوره های آموزشی ویژه عموم (مجازی)

۱۰. برگزاری دوره های تربیت مربی (مجازی)

۱۱. تولید هزاران نرم افزار تحقیقاتی قابل اجرا در انواع رایانه، تبلت، تلفن همراه و... در ۸ فرمت جهانی:

JAVA.۱

ANDROID.۲

EPUB.۳

CHM.۴

PDF.۵

HTML.۶

CHM.۷

GHB.۸

و ۴ عدد مارکت با نام بازار کتاب قائمیه نسخه :

ANDROID.۱

IOS.۲

WINDOWS PHONE.۳

WINDOWS.۴

به سه زبان فارسی ، عربی و انگلیسی و قرار دادن بر روی وب سایت موسسه به صورت رایگان .

در پایان :

از مراکز و نهادهایی همچون دفاتر مراجع معظم تقلید و همچنین سازمان ها، نهادها، انتشارات، موسسات، مؤلفین و همه

بزرگوارانی که ما را در دستیابی به این هدف یاری نموده و یا دیتا های خود را در اختیار ما قرار دادند تقدیر و تشکر می
نماییم.

آدرس دفتر مرکزی:

اصفهان - خیابان عبدالرزاق - بازارچه حاج محمد جعفر آواده ای - کوچه شهید محمد حسن توکلی - پلاک ۱۲۹/۳۴ - طبقه
اول

وب سایت: www.ghbook.ir

ایمیل: Info@ghbook.ir

تلفن دفتر مرکزی: ۰۳۱۳۴۴۹۰۱۲۵

دفتر تهران: ۰۲۱ - ۸۸۳۱۸۷۲۲

بازرگانی و فروش: ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹

امور کاربران: ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹



مرکز تحقیقات رایانگی

اصفهان

گامی

WWW



برای داشتن کتابخانه های تخصصی
دیگر به سایت این مرکز به نشانی

www.Ghaemiyeh.com

www.Ghaemiyeh.net

www.Ghaemiyeh.org

www.Ghaemiyeh.ir

مراجعه و برای سفارش با ما تماس بگیرید.

۰۹۱۳ ۲۰۰۰ ۱۰۹

